

論曾天從「真理自體的純粹形相」

黃文宏

(新竹) 清華大學哲學研究所教授

一、真理自體

曾天從(霄容, 1910-2007)是日治時期臺灣哲學的代表之一,其思想的代表著作是於一九三七年出版的《真理原理論——純粹現實學序說》,當時年僅二十七歲¹。這是一部以日文寫成的,由當時日本新康德哲學的代表之一的桑木巖翼(1874-1946)爲之做序,東京都理想社所出版的長達六一六頁的巨著²。因爲語言與思想背景的隔閡,長期以來沒有受到臺灣學界的重視。在本書中,曾天從提出一種「純粹現實學」的構想,透過對「真理原理」的探討,一方面解決當時各個主要的哲學問題,一方面將當時各種對立的理論包攝在自身哲學體系的內部並超越之。在建立這麼一個體系的同時,曾天從幾乎批判了當時西方哲學界所有的理論,包括康德與新康德學派、黑格爾與新黑格爾學派、布倫塔諾學派³、胡塞爾現象學與海德格的實存哲學,以及當時京都學派哲學的西田幾多郎、山

¹ 該書於一九三六年完成,一九三七年出版,關於曾天從的著作,請參閱林谷峰述:〈曾教授天從哲學著作之簡介〉,收入林義正等主編:《曾天從教授百歲冥誕紀念集》(新北:富春文化事業公司,2010年),頁119-120。

² 曾天從:《真理原理論——純粹現實學序說》(東京:理想社出版部,1937年)。全書加上「桑木巖翼序」與「作者序」,該書總共六三〇頁。由於其「序言」與「正文」頁碼皆以阿拉伯數字重新編號,以至於頁一—十四有頁碼重複的情形。本文在引文的標示上,將「序言」的頁碼改爲羅馬數字,「正文」的頁碼則保持阿拉伯數字,以示區別。

³ 「布倫塔諾學派」筆者指的主要是布倫塔諾(Franz Brentano, 1838-1917)與邁農(Alexius Meinong, 1853-1920)的哲學。曾天從的討論,主要在曾天從《真理原理論》的第一四〇—一四一項。見同前註,頁388-394。

內得立 (1890-1982)、田邊元等，甚至包括喬治亞的哲學家努出比徹 (Schalwa Nuzubidse, 1888-1969)。據筆者的了解，在當時的哲學世界能注意到努出比徹哲學的人，可以說是絕無僅有。而曾天從對哲學的最大貢獻所在，就是透過對整個東西方哲學的反省，開啓了一個真理論的領域。這個「真理論的領域」是一個超越了所有對立、一切對立的所從出，並且又與所有的對立相即的「超對立的領域」，在這裏佔據其哲學體系的核心概念正是「真理自體」。因而解明曾天從所發現的真理自體的領域，是理解其純粹現實學的一個重要的入手點。

就當時曾天從的計劃來看，其哲學的目標在建立一門「純粹現實學體系」，而出版的《真理原理論》嚴格說只是「純粹現實學的預備學」，僅佔原計劃的六分之一⁴。但是在這六分之一當中，曾天從給出了其哲學的「原理」的部分，可以說是其二戰後所從事的龐大的哲學體系重建計劃的前身。如果說臺灣哲學以曾天從為開始的話，那麼這本書可以說是其思想的代表，也是臺灣學界第一位以體系的方式提出自身思想的哲學家。

我們知道，曾天從的「真理自體」一詞取自努出比徹的「Wahrheit an sich」。就存在性格來看，在這裏「自體」(an sich)一詞的意義，不是觀念論式的，也不是實在論式的，不論是曾天從或洪耀勳，原則上都是在「辯證法」的意義下來使用，它其實是個「領域」概念⁵。就字義上看，也可以譯為「即自真理」或「真理的即自態」，典型地將真理自體理解為一種「辯證法性的存在」，而真理自體就是其在還未展開狀態下的「即自態」(an sich)。這裏筆者所謂的「真理的即自態」，用曾天從措詞來說，是屬於「真理自體」的「絕對無的原理」或「純粹形相」的部分，這也是解明其「純粹現實學」的第一步。在進行這個工作時

⁴ 在曾天從的想法裏，「純粹現實學」其實只是「哲學的預備學」，所以《真理原理論》嚴格說來只能說是「預備學的預備學」。其「純粹現實學」的體系沿著三個「理念」（真理理念、認識理念與學問理念）辯證法地展開，分別形成「真理理念論」（即自）、「認識理念論」（對自）、「學問理念論」（即且對自）。每個「理念論」分別再配以「原理論」與「批判論」，而形成六個部門，分別是「真理原理論」、「真理批判論」、「認識原理論」、「認識批判論」、「學問原理論」、「學問批判論」。這樣來看的話，「純粹現實學」的計劃應有三部六篇，而「真理原理論」則是其第一部第一篇，佔原始計劃的六分之一。請參閱同前註，頁 vii-viii。

⁵ 請參閱拙作：〈論洪耀勳「真理論的絕對辯證法」的構想〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 53 期（2017 年 3 月），頁 1-34。曾天從區別開「辯證法」與「辯證法」兩個語詞，以「辯證法」為「詭辯」或「虛偽（假象）的邏輯」(Logik des Scheins) 的表示，請參閱同前註，頁 283-284。筆者在此不採用這個區分，一律使用「辯證法」一詞。

候，我們會面臨到一個文本詮釋的問題，這是因為曾天從的文字所承接的傳統是當時的日本哲學，以及當時日本學界對歐陸哲學的理解。而這樣的背景是我們臺灣現在的研究者所不熟悉的。我們不僅對歐陸哲學有不同的理解，在語詞的使用上也有些許的差異。因而筆者在本論文中的工作，主要扮演一個「共同的哲學思考者」(Mit-philosophierendes)的角色，一方面致力於解明其思想，填平因時代差異所造成的思想空缺，但是在這麼做的同時，不可避免地也會將筆者的理解、想法、反省置於其中，然而共同思考的實事本身仍然是「真理論的領域」⁶。採取這樣的方式，是因為在筆者看來，思想一旦形成，就脫離了這個哲學家，而成為一種客觀的存在，共同思索者在這裏其實是共同開發者，共同解明與開發這個領域才是主要的工作。這一點就如同海德格所說，要把握現象學的本質必須從現象學的可能性（本質）著手，不能從其現實上所說（事實）一樣⁷。同樣地，在筆者看來，要恰當地理解「真理自體」的領域則只能藉由詮釋 (Auslegung) 來展開其可能性才能夠獲得。

在行文上的安排，我們先（二）跟隨著曾天從的思路，從他對哲學思索的開端的反省開始，筆者在這裏提供幾個理解曾天從的哲學術語所需要的背景，特別是「形相」(εἶδος) 與「本質」、「真理自體」與「真理認識」的差異（筆者以下簡稱之為「真理論的差異」）。其次（三），我們探討作為曾天從思想的出發點的笛卡兒的普遍懷疑。曾天從對笛卡兒討論的範圍很廣，我們僅將重點置於笛卡兒的「我思故我在」，著重在其如何透過對笛卡兒的討論，開啓一個不同於笛卡兒哲學的「真理論的領域」。一個新的領域的發現，接下來的工作自然是要探索這個領域，對此我們僅將重點置於第一步，即（四）曾天從對「真理自體的純粹形相」的究明。在筆者看來，這一部分其實可以視為是其對真理自體所進行的形相描述（本質描述），屬於真理自體的形相認識。筆者也在這裏試著對曾天從所使用的幾個術語給出一些說明。最後（五）在結語的部分，筆者在本文的範圍

⁶ 請參閱芬克：「很明顯地，與一哲學之最恰當的關係，就是共同進行哲學思考。共同進行哲學思考表現在共同地參與入思惟的實事。」(Eugen Fink, „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie,“ in *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von Franz-Anton Schwarz [Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1976], S. 180-204) 中譯請參閱芬克著，黃文宏譯：〈芬克：胡塞爾現象學的操作概念〉，《面對實事本身——現象學經典文選》（北京：東方出版社，2000年），頁588-605。

⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), S. 51-52.

內，試著根據自己的理解，對曾天從的哲學體系的性格，給出一些暫時性的結論與反省。

二、真理論的差異

《真理原理論》的一開始是對「哲學的思索」的本質的討論。首先曾天從認為所有學問的根本問題，追根究底都可以還原到「真理問題」，而哲學作為最究極的原理的學問，則是在最純粹的型態中來探求「真理為何」。但是哲學作為學問仍然是一種「認識論」，是關於「真理」的純粹認識的學問。在這裏，曾天從先從兩個側面來規定哲學的意義：首先從對象面或客觀面來看，哲學是一門賦予一切個別科學以基礎的「本質學」，是涵蓋一切存在之物的最普遍的與最基礎的學問，他稱之為「純粹認識的根本學」，在這個意義下的哲學，是一門以事實全般的「本質」為對象的學問⁸。其次從活動面或主觀面來看，曾天從稱哲學為一門「絕對自覺的學問」，它是「對象與活動的合一」，而在這個時候的「自覺」是「與客觀相即的主觀的自覺」，或者說是「主觀客觀的統合的自覺」⁹。我們知道，這種將哲學作為「絕對自覺的學問」說法，其實是針對「真理自體（即自）」與「真理認識（對自）」的統合的「即且對自態」，它並不發生在哲學思索的「開端」，毋寧是在哲學思索的「終結」。這樣來看的話，絕對自覺意義之下的哲學，並不全然是一種認識論。這一點就誠如後來曾天從於《哲學體系重建論》中所說：「在哲學領域內，自知識論立場漸次移行於存在論的立場，這在《真理原理論》中已可見其端倪。」¹⁰ 它之所以不單單只是認識論的問題，是因為真理自體本身，在存在的性格上是辯證法性的存在的緣故。也就是說，認識的真理（真理的對自態）只是一個過渡型態，真理的「即且對自態」才是其最終的實現。換句話說，真理論的學問型態也是辯證法性的。就這一點來看，曾天從雖然使用「嚴密學」來稱呼自己的本質學，而「嚴密學」一詞應是來自於胡塞

⁸ 曾天從：《真理原理論——純粹現實學序說》，頁1-2。

⁹ 同前註，頁1-2、5。在「絕對自覺的學問」意義下，「對象與活動的合一本身，不外正是構成哲學思索的徹底的自覺的本質特徵」。同上書，頁2。引用本書的中文引文皆係筆者所逸譯。

¹⁰ 曾霄容（曾天從）：〈序言〉，《哲學體系重建論（上卷）》（臺北：青文出版社，1981年），序言頁5。

爾“*strenge Wissenschaft*”日譯，臺灣一般譯為「嚴格學」。然而曾天從的「嚴密學」仍然與胡塞爾的「嚴格學」有著本質上的不同，因為曾天從的「嚴密學」並不是建立在意識的自我確定性之上，而是以真理自體自我展示為其學問的性格¹¹。換句話說，其嚴密學是真理自體自我展開。反過來說，真理自體則需要嚴密學來自表現。這樣來看的話，嚴密學的開端與終結必須是同一的。對這個問題的深入討論，牽涉到真理論的絕對辯證法的想法。就本論文的範圍來說，我們只需要在「真理論的差異」上，注意在哲學的開端必須嚴格地區別開「真理自體」與「真理認識」這一點就足夠了。

我們知道，解明真理自體的「純粹形相」是其真理原理論的第一步，這形成了「形相的真理認識」。在這裏，曾天從沒有說明地自由使用「形相」與「形式」這一組語詞，這與曾天從當時所在的日本學界有關。據筆者的理解，曾天從的這兩個語詞可能分別對應到希臘文的 *εἶδος*（形相）與拉丁文的 *forma*（形式），兩者在西方哲學史上原本就是多義的。特別是 *forma* 一詞往往是拉丁文用來翻譯希臘文的 *εἶδος* 的時候，更造成「形式」與「形相」的混用。原則上來看，曾天從的使用並不是站在康德學派的立場上，認為「形式」與「質料」是可以分離的兩個東西，而是從胡塞爾現象學的立場，認為所有的「形相」（*εἶδος*）或「形式」（*forma*）都是帶有「質料（實質內容或意向內容）」，或至少是建立在質料之上的「可見之物」。這一點用現象學的方式來說，它意味著容許一種「直觀」，胡塞爾的「範疇直觀」或是「本質直觀」就是一個實例。從現象學的角度來看，本質的可能性不只是思想的可能性。現象學在肯定本質作為超經驗的事實的時候，並沒有否定本質與經驗直觀的關係，反而認為本質直觀的獲得必須建立在經驗直觀之上。現象學的「本質變換」（*eidetische Variation*）就是開始於一個事實的直觀。也就是說，形相或形式的獲得雖然是建立在經驗直觀之上，但是所獲得的形相並不依賴經驗來表現，因為就其存在性格（*Seinscharakter*）來看，作為某物之「所是」的「形相」，不能是「現實存在」，而是「理念存在」或「觀念存在」，兩者分屬不同的存在樣態。胡塞爾的「本質直觀」（*eidetische*

¹¹ 「作為原理學的哲學在其自身當中，本來就決然不需依賴任何的他者，在自體中就具有作為嚴密學的學問的性格。」（曾天從：《真理原理論——純粹現實學序說》，頁71）胡塞爾的「嚴格學」的想法，請參閱 Edmund Husserl, „*Philosophie als strenge Wissenschaft*,“ in *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921*, hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987), S. 3-62。

Intuition) 或「本質現象學」(eidetische Phänomenologie) 中的「本質」一詞，就是取自希臘文的「εἶδος」，意指一個事物的「外觀」或「可見的形相」，海德格將其譯為「aussehen」，日本學界一般的翻譯是「形相」。也正因為現象學的「本質直觀」是「形相直觀」，讓現象學得以從意識的可能性領域著手，將現實世界與理念的世界結合在一起，而後者與曾天從的思考有相當大的親和性。

就哲學史來看，我們也可以將「形相」這個概念的使用，往前再追溯到反黑格爾主義者洛徹 (Hermann Lotze, 1817-1881) 對柏拉圖的解讀，洛徹的這個解讀在當時的德語學界頗具影響力，而曾天從雖然其書中也討論過洛徹，但是如果我們從他對胡塞爾現象學的熟悉度來看，他的想法很可能是直接或間接地受到胡塞爾哲學的影響¹²。也就是說，在「直觀」的傳統下，來使用「形相」與「形式」這兩個語詞，可以說是曾天從所隱默地接受的傳統。臺灣的現象學界習慣將「εἶδος」一律翻譯成「本質」，原則上只要分清楚現象學所說的「本質」並不只是一種「邏輯上的必要條件」(conditio sine qua non)，它還必須帶有「直觀」的意義才可以。而這一點之所以重要，是因為它標示了現象學與當時的新康德學派的一個主要的分歧點，也是現象學的一個主要特徵。胡塞爾的「形式」（主要用以表示邏輯、數學對象）一詞，也同樣採取了直觀的立場。當然這個時候，對於「本質」的這種「純粹形相」，我們要如何理解它的「質料或實質內容」，或許是一個複雜的問題¹³。在這裏無法討論，但是倘若我們接受「讓直觀的眼睛來說話」¹⁴是胡塞爾現象學的基本原則的話，那麼現象學的本質直觀所直觀的「形相」或「形式」都帶有直觀的內容，或至少是建立在直觀的內容之上的這一點，或許可以獲得一個暫時的解明¹⁵。

¹² 相對來看，曾天從在《真理原理論》中討論胡塞爾的部分遠比洛徹還多，範圍也相當廣（基本上包括《邏輯研究》、《大觀念》、《哲學作為嚴格學》等等），在《真理原理論》的編號第九十二項曾天從還討論了胡塞爾的「領域存在論」與「形式存在論」等等。曾天從：《真理原理論——純粹現實學序說》，頁 249-250。

¹³ 感興趣的讀者可以參考胡塞爾的《邏輯研究》，特別是「第五研究」，它的標題就是「論意向體驗及其『內容』」(Über intentionale Erlebnisse und ihre "Inhalte")。Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, hrsg. von Ursula Panzer (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1984), S. 352ff.

¹⁴ 關於「讓直觀的眼睛來說話」的說明，感興趣的讀者請參閱胡塞爾著，黃文宏譯注：〈譯者導讀〉，《現象學的觀念》（新竹：國立清華大學出版社，2017年）。

¹⁵ 胡塞爾在措詞上也有「形相的」與「形式的」(formal) 的區分。原則上來看，「形式的」一詞主要用以說明「觀念的對象」，例如數理與幾何對象。對此，誠如谷徹的說明，現象

對此，倘若我們再將其對比到康德學派中的「形式」與「質料」二分的思考方式會更清楚。在康德學派的看法中，「形式」是先天的，是由主觀所提供，而「質料」則是後天的 (a posteriori)，是由各各個別的經驗而來，這在康德學派的想法中只能是感性直觀。相對於此，現象學批評了康德式的「形式——質料」的二分，採取了一個更為徹底的經驗論的立場，認為本質（形相）都是在直觀中的所與，因而有「範疇直觀」或「本質直觀」，乃至於有「超越論的經驗」(transzendente Erfahrung) 的說法，這在康德哲學內部不可能有這樣的構詞¹⁶。也就是說，倘若我們沿著現象學來想的話，εἶδος 規定了一個個物的「是什麼內容」(Wasgehalt)，也就是這個東西的「是什麼（什麼存在）」(Was-sein) 或「本質（形相）」。而就存在樣態來看，形相（本質）不是個別之物，而是普遍者、全般者，它的存在性是理念性的，不是現實的，並不會因為現實個物的滅絕而滅絕。這是因為「形相」在存在論上並不是現實之物 (Reales)，而是理念之物 (Ideales) 的緣故。這一點我們也可以從本文的第四節對「真理自體純粹形相」的解明上，更明白地確認曾天從的「形相」一詞意義是來自於希臘文的「εἶδος」。如果本質是一種直觀的形相，而形相都是關連著內容的形相，我們就可以了解「真理自體」為什麼具有雙重本質，而且從這個雙重本質出發，可以進一步討論到它的「形質」原理等等，曾天從所說的六種認識原理就能夠成立，但這已經是另一個主題。

在曾天從看來，哲學是真理的認識體系，哲學開端的問題是「真理為何（或可譯為「真理是什麼」）」（真理とはなにか）。但是哲學探究的開端必須先於任何的哲學的立場與方法，或者我們也可以說，哲學的思索不能先行預設任何哲學的立場與方法，而是必須由所提問的對象本身來決定哲學要採取什麼樣的立場與方法。換句話說，哲學的開端的可能性必須來自於我們對真理自體有某種「感知」，真理自體「對我們來說必須已然在某種型態之下作為被感知的東西（感

學的「形相」的基本意義是來自於「生活世界」的經驗。請參閱エトムント・フッサール著，谷徹譯注：《ブリタニカ草稿——現象學の核心》（東京：筑摩書房，2004年），頁230-232。

¹⁶ 關於「超越論的經驗」的用詞，請參閱胡塞爾著：《大英百科全書草稿——第四草稿》„Der Encyclopaedia Britannica Artikel,“ in *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*, hrsg. von Walter Biemel (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1968), S. 292-293.

知せられたるもの)而存在」¹⁷。或者曾天從有時也稱之為「感觸」，任何的開端的研究都必然要以某種「存在之物的存在事實性的感觸為前提」¹⁸。在筆者看來，不論是「感知」或「感觸」，它都是一種被動的表示，也就是說，哲學的開端並不是意識主動的心理作用，不是主動的意向活動，反而所有的意向活動都被它所引導，而指向一個存在物。也就是說，我們的知性思惟是被一種先在的感知所賦予動機，就主觀面來說，我們可以說這是一種體驗或直觀。如我們所知，這種體驗並不是對對立者的直觀，而是對超對立者的「理觀」(θεωρία)。在真理自體的純粹形相中來「理觀」真理自體，所理觀到的雖然是純粹真理性的無內容性，但是這樣的無內容必須將真理自體的內容（超形式性）一併理觀進來¹⁹。也就是說，理觀觀有而不觀無，只是這個「有」是「超對立的」或「超形式的」。換句話說，曾天從在這裏承認我們對真理自體有一種理觀，因為它是超對立的，所以並不是以對立的方式顯現於前，然而卻是被我們所感知的，在這個意義下它是「已知」。但是作為超對立的真理自體，在當它作為被探問的真理，成為認識的主觀之所對的同時，它首先必須作為一種「對我們來說的」存在物。真理自體在這裏必須變貌為認識的對象，它需要認識的主觀作為媒介來自我顯示自身。在這裏「真理自體」需要自我變貌為「真理認識」的對象。也就是說，就存在的性格而言，真理自體必須自我變貌為「存在之物」，才有辦法接受意識的探問。因而在曾天從看來，哲學的思索者首先應該要區別開「真理自體」與「真理認識」的差異，這樣來看的時候，真理論的差異可以說是所有的哲學的探究的前提，這也是曾天從在這本書中所一再強調的部分。

從真理論的差異，我們可以知道，由於哲學思索是為真理自體的感知所推動(motivieren)，所以就哲學思索者來看，真理自體對他而言不是「已知」，也不是「無知」（曾天從的措詞是「未知」），而是處於「已知與無知」的中間狀態，或者如曾天從所說，在「未知」與「已知」之間必須擁有某種共通的基礎²⁰。然而在筆者看來，雖然真理認識並不直接地就是真理自體，然而這對認識而言並不

¹⁷ 曾天從：《真理原理論——純粹現實學序說》，頁6。

¹⁸ 「存在するものの存在事實性的感觸が前提せられていなければならない」，見同前註，頁7。

¹⁹ 「但是將真理自體如此地於其純粹形相中來理觀之際，所顯明出來的純粹真理性的無內容性在這個意義下應該是要與其超形式性一併地總括地被理解才是。」見同前註，頁91。

²⁰ 同前註，頁133。

一定是一種扭曲，而是作為「即自存在」的真理自體必須自我變貌為「對自存在」、成為認識的真理。而倘若真理的認識可以完全在真理自體的引導下進行，那麼這個時候的真理認識其實就是真理自體的一個表現。也就是說，「對自存在」並不必然是「即自存在」的扭曲，它也可以是即自存在的「自我實現」。這一點用曾天從的話來說，可以說哲學的活動是一種與客觀相即的主觀作用²¹。也就是說，實事本身必須自我變貌才能成為思想的所與，但這並不一定表示是對實事本身的扭曲。因為感性的變動並不會影響到認識所指向的本質，就如同笛卡兒的蜜臘，不論它如何改變其樣貌，它仍然是同一塊蜜臘一樣，倘若樣貌的改變，也可以視為是真理自體的自我實現的話，那麼在這裏現實的哲學思索者反而必須視為是一個必要的媒介，而這一點也說明了真理自體所擁有的辯證法的性格。這樣來看的話，哲學的論究雖然終究只是一種「真理認識」，但是這樣真理認識也可以是真理自體的自我實現，這個時候我們可以用「真正的真理認識」來表示，這樣的「真理認識」的保證，只能根據真理自體的內部原理（也就是真理自體的「形相原理」），它讓「真正的」一詞得以恰當地使用。然而即使如此，真理論的差異在一開始仍然要嚴格地遵守。

因而我們看到曾天從這樣主張：真理問題的第一要件在真理自體必須要作為「存在之物」而被探問，也就是說，我們必須在某種形式下「已然感知到真理自體」，然而當我們問向真理自體的時候，我們往往會從「存在物的存在性」以及「存在事實的根本事實性」來探問真理自體的形態。也就是說，當我們將真理自體作為一個存在之物來探問的時候，我們就會以「存在之物的存在性」來理解其「真理的真理性」。但是這樣的提問方式，從真理論的角度來看，正好應該反過來，我們應該從「真理存在」來思考「存在之物的存在」。換句話說，真理自體才是真理認識的真實與否的保證。從這裏，我們可以明白地看到，這樣的真理觀並不是西方傳統哲學意義下的「實事真理」(Sachwahrheit)。

我們知道，一個實事的本質可以是「事實」的描述，也可以是「理念」(ιδέα)的描述，兩者的真理場所不同。就傳統的符應觀來看，不論是以實事本身作為真理場所的「實事真理」，或是以語句或命題為真理場所的「語句(命題)真理」(Satzwahrheit)或「邏輯真理」。這兩種真理符應的對象是不同的，前者

²¹ 「哲學則是作為將這種客觀的認識內包於自身，並且伴隨著與客觀相即的主觀的這種自覺的對象活動的綜合學，作為主客觀統一的學問的哲學。」同前註，頁2。

是「實事與理智的一致」(adaequatio rei ad intellectum) (就中世紀哲學來說，這裏的理智是神的 intellectus，也就是神造物的理念)；後者是「理智與實事的一致」(adaequatio intellectus ad rem) (這裏的理智是人的理智)，但是兩者都是符應的真理，都屬於對立界的真理²²。我們知道，「真理自體」不屬於對立的領域，它並不是符應的真理觀所追求的「正確性」(Richtigkeit)，而是一個更為本源的「超對立的領域」，它包越了一切對立的真實與虛偽，並且為一切真實與虛偽之所從出。就這一點來看，它其實比較接近於海德格所說的作為「無敵」(ἀλήθεια)的「原真理」(Ur-Wahrheit)，或西田幾多郎作為先於分別的「純粹經驗」的「真理」²³。這樣的「真理」先於符應的「真偽對錯」，它所標示的不是一個事物，而是一個領域或場所，而這個真理領域的獲得，曾天從主要是透過一個哲學史的反省，在這裏最重要的人物之一是笛卡兒。

三、笛卡兒與真理領域

曾天從對笛卡兒的反省的範圍很廣泛，幾乎包含了整個《第一哲學的沉思錄》內容，除了方法的懷疑、我思故我在之外，還反省了笛卡兒的先天觀念、真實與誤謬、心物二元說，作為清晰與明辨的知覺的根源的自然之光……等等。在這裏我們只集中在笛卡兒的「我思故我在」(cogito, ergo sum)，這個命題曾天從簡稱之為「我思」命題。

首先我們知道，笛卡兒從懷疑一切的「普遍懷疑」開始，看似不承認任何「存在事實」，但是曾天從認為，這其實是一種「逆說」(或譯為「反說」)，也就是透過不承認(懷疑)這個事實來承認這個事實。因為如我們先前所說，在曾天從看來，任何開端的研究皆必須以某種「存在之物的存在事實性的感觸為前提」。這樣來看的話，笛卡兒雖然以普遍地懷疑一切作為出發點，但是這個懷疑

²² 對於「符應觀」的說明，筆者所根據的是海德格一九三〇年的〈論真理的本質〉(Vom Wesen der Wahrheit)。海德格的真理觀不是「符應觀」，但是在這篇論文中，他對「符應觀」有一個很好的整理，這足以代表一般對符應的真理觀的理解。請參閱 Martin Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit,“ in *Wegmarken (1919–1961)*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), S. 178-182.

²³ 關於西田幾多郎的「純粹經驗」的真理觀，請參閱西田幾多郎著，黃文宏譯注：〈譯者導讀〉，《善的研究》(新竹：國立清華大學出版社，2019年)。

仍然必須以某種存在的事實為前提，並為其所推動。而在曾天從看來，這意謂著笛卡兒是透過懷疑這個「存在事實」，來反證這個「存在事實」的存在²⁴。即使普遍的懷疑本身也必須預先認定有存在物存在的事實，而這個在哲學思索的開端，先於普遍的懷疑所遭遇到或感知到的存在的事實性，並不是一種對象，而是超對立的，先於認識的真理自體，其對真理認識的意識而言，是絕對的他者，也是無法落入認識的存在事實。因而在曾天從看來，笛卡兒對這個存在事實的反應，是透過否定其事實性來反證其存在，並不是直接地面對這個「存在的事實性」。換言之，由於是被迫承認這個事實，所以沒有辦法自覺且深入地探討這個存在的事實。笛卡兒也就無法真正顯明其哲學所包含的意義。相對於此，曾天從的目標就是要深入這個為笛卡兒所遺忘的事實並揭示其原理。

在曾天從看來，笛卡兒透過「我思」這個命題，所真正要表達的並不是一個「判斷」，也就是說，並不是要去決定一個觀念內容的真或偽，而是要表達一種「純粹事實性」²⁵。我們知道，判斷是對立的雙方，在相互對立中各自主張自身的權利，比如說主張己方為真（偽），彼方為偽（真）；或是透過相對於對立的雙方來主張第三者。然而不論是二者擇一，或是第三者的決定都是屬於對立的領域的事。而在曾天從看來，笛卡兒所要表達的並不是判斷內容的真偽，而是要主張一種超對立的事實。這種事實與判斷內容的真偽完全無關，也就是說，它根本不主張任何權利，因為它自己就是所有權利主張的來源。「真理自體是作為純粹事實存在，作為讓論爭中表現的權利主張得以正當地來主張的可能性根據。它應當是作為所有的權利性的獲得的根本的前提」²⁶。因而不同於康德認為「事實問題」(quid facti)不能回答「權利問題」(quid juris)，在曾天從看來，事實問題不僅先於權利問題，而且還是權利問題的前提。換句話說，思惟的自我觀念（我思）的正確與否並不是問題所在，更為根本問題在於超越真偽對立的「純粹事實性」本身，我思的純粹事實性是內存於真理論領域的東西。這樣來看的話，曾天從得出一個結論：「我思的命題並不是關於邏輯判斷的實質問題，而必須被視為是關於讓所有的理論得以成立的根柢的純粹事實性的根源的承認。」²⁷也就是說，純粹事實性才是笛卡兒的命題所想要表達的東西。至此，我們可以看到，曾

²⁴ 曾天從：《真理原理論——純粹現實學序說》，頁8。

²⁵ 同前註，頁32。

²⁶ 同前註，頁31。

²⁷ 同前註，頁32。

天從其實是將笛卡兒的我思命題，理解為一種真理論的命題。這樣來看的話，要如何從真理論的角度來重新表達笛卡兒的洞見？

我們知道，曾天從認為笛卡兒的「我思」命題並不是基於「自我判斷」來賦予「自我存在」以權利的表達。也就是說，並不是從自我判斷去推論自我存在，不是邏輯演繹的問題，它所要表示的毋寧是一個先於所有權利問題的事實領域，而且這個領域是與所有對立的契機無關的，全然獨立於對立的超對立的領域。這樣的話，推論的「故」(ergo)是不需要的，我思命題可以理解為是直接地在自我判斷中來發現自我存在的事實²⁸。這樣來看的話，曾天從認為笛卡兒的命題，其實應改寫成「cogito, sum」(直譯為「我思，我在」)並根據意義將其日譯為「我思即我在」。然而對於這個命題，也可能會造成另一種誤讀，即將「我思」直接地視為不可懷疑的第一義的存在，這形成了後來認識論的觀念論的本源²⁹。然而就真理論來看，笛卡兒的真正意思其實是透過我思的懷疑來反證我在。也就是說，思惟雖然是最直接地自我意識到的事實，然而它仍然是「受到感觸」而起的，不能是第一義的存在，反而意味著必須「有」先於我思的事實存在。因而曾天從認為，笛卡兒的命題在真理論的思考下，應該要改寫成「我在，我思」(sum, cogito)。這意味著比認識論的觀念論更為根源地，我們必須承認有一個不同於「我思」的意義的「我在」的事實存在。因而不同於認識論的觀念論，著重於「我思」所表示的「超越論的主體性」。曾天從認為笛卡兒的重點應該放在「我在」。而「我在」在這裏所表示的是一種與判斷的對立無關的自體獨立性、超對立性、無關性的真理論領域。這個領域即是曾天從所關心的更為根源的，應先於對立的領域而被解明的真理論的領域³⁰。誠如曾天從所說，「將其〔譯注：笛卡兒〕命題解釋為如此真理自體概念的發現意義的我們的嘗試，或許恐怕是超出了笛卡兒哲學的解釋範圍……，然而看出其真義才是我們的問題所在」³¹。

首先我們知道，笛卡兒在《第一哲學的沉思錄》(*Meditationes de prima*

²⁸ 「思惟的自我觀念的事實存在，是與理論的判斷內容的對立契機完全無關的東西」。同前註，頁 32。

²⁹ 關於曾天從對「認識論的觀念論」的批判，請參閱同前註，頁 12 以下。在筆者看來，這個批評其實也包括以「我思」優先於「我在」的「超越論的觀念論」的現象學。

³⁰ 同前註，頁 32。

³¹ 曾天從：「其命題を斯く真理自體概念の發見の意義に解釋せんとする我々の試みは恐らくデカルト哲學の解釋範圍を超出したるものであらう……寧ろ其真義を見出さんとするのが我々の問題なのである。」同前註，頁 32-33。

philosophia)的〈第二沉思〉中，在回答「什麼」(quid)是「我在」(sum)³²的時候，笛卡兒的回答是「思惟的東西」(res cogitans)。在這裏笛卡兒將「思惟的東西」中的「思惟」(cogito)理解為一個類概念，用來指稱「懷疑」、「思想」、「肯定」、「否定」、「意欲(想要)」、「無意欲(不想要)」、「想像」、「感覺」等等³³。也就是說，我思所表示的是「意識活動」，而「我」這個「思惟的東西」則是在反省意識下所揭示出來的存在。換句話說，這是就「認識的秩序」(ordo cognoscendi)而言的。而如我們所知，笛卡兒並不停留在我思，而是透過神的誠實無欺(veracitas Dei)保證了心靈存在與物質存在，也就是說，自我不是只有「自我觀念」，它也是「自我存在」而且是「思惟實體」(substantia cogitans)，「我思」與「我在」並不同一，自我存在是某種超越自我觀念的存在。同樣地，在物質觀念之外，還有物質存在。於是形成了笛卡兒神、物質與精神的三種實體觀。也就是說，笛卡兒其實認識到「觀念存在」不同於「實體存在」，前者屬於認識的主體，後者屬於被認識的客體。而在笛卡兒看來，兩者不僅不同，「自我觀念(我思)」還是根源自「自我存在(我在)」的。也就是說，笛卡兒真正想要主張的，是「我在」先於「我思」的「我在，我思」。但是西方近代哲學在認識論的主導之下，由於自我觀念(我思)的直接明證地現前，讓它成為「不可動搖的基礎」(fundamentum inconcussum)，成為絕對確實的真理，甚至以自我觀念為整個近代認識論的觀念論的前提。

從曾天從角度來看，近代這種建立在認識論之上的觀念論，根本上是混淆了「真理自體」與「真理認識」的區別的結果。以「我思」先於「我在」，無法了解「我思」的確定性，其實是來自於一個比意識的確定性更為本源的超對立的領域，這意謂著整個認識論的觀念論所追求的意識的確定性是後起的。這樣來看的話，笛卡兒將真理認識的判準設定在意識的「清淅與明辨」上，這一點確實就如曾天從所說，作為笛卡兒哲學的起點的「方法的懷疑」是「有意義地被選擇

³² 在現象學的傳統內，特別是海德格，在對人的本質的探問上，一般都是使用「誰」(Wer)，而不是使用「什麼」(Was)。海德格在《存在與時間》裏面，認為笛卡兒的這個從Werfrage轉到Wasfrage，是對人的本質的一個錯誤理解。

³³ 其相應的拉丁文與德文翻譯依序為 *dubitans* (zweifelnd), *intelligens* (einsehend), *affirmans* (bejahend), *negans* (verneinend), *volens* (wollend), *nolens* (nicht wollend), *imaginans* (bildlich vorstellend), *sentiens* (empfindend). René Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (Lateinisch-Deutsch), hrsg. von Artur Buchenau (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992), S. 50-52。

的」，想要透過「排除誤謬」來達到「絕對確實的知識」³⁴。也就是說，笛卡兒的工作雖然是真理認識的工作，而這種真理認識是要在意識的層面上，透過脫離偏見，排除「誤謬判斷」來確認已然存在的事實。然而在曾天從的想法裏面，透過「排除誤謬」是無法達到真理自體這種超對立的領域的。

我們知道，笛卡兒在《第一哲學的沉思》的一開始，談到自己長久以來，就受到許多先入爲主的成見所引導，而爲了要從這些先入爲主的成見中解放出來，笛卡兒想要 (*cupio*) 在學問中探尋某種不可動搖的與不變的基礎³⁵。他的目的正是要藉由這種確然性來取代成見或意見。也就是說，對笛卡兒來說，真理的獲得需要排除誤謬，這也同時意謂著「真理」變成排除誤謬的這種「確然性」。換句話說，笛卡兒的方法懷疑，從一開始就預設了真理與誤謬的對立，而且這個預設是來自於一個更爲根本的事實。在曾天從看來，笛卡兒「看似是從存在事實性出發的如此的懷疑的探問方式，在其根柢中有著想要否定此存在事實性的傾向的」，然而笛卡兒的這個傾向，「應該可以說是透過不探問此存在事實性的逆說。」³⁶「逆說」或者「反說」是以消極的方式來表達一個積極的存在事實。也就是說，在曾天從看來，笛卡兒雖然懷疑一切，但是這個普遍懷疑仍然來自真理自體，來自於一種更爲根本的「絕對的確然性」。因而笛卡兒的「普遍懷疑」本身就標示著他對真理自體的自覺³⁷。或者筆者認爲更恰當地，我們可以說，這是真理自體在笛卡兒身上的表現，或者說是笛卡兒的覺悟。這樣的「絕對的確然性」並不是「自我意識的確然性」。在曾天從的想法裏面，哲學思索的動機與動力皆是來自於真理自體。因而從真理論的角度來看，笛卡兒運作在意識層面上的「方法論的懷疑」(*methodischer Zweifel*) 其實只是手段，目的在於獲得「排除誤謬」、「脫離偏見」的「確然的認識」，而這樣所獲得的自我意識的確定性，仍然是屬於對立界之物。

相對於此，曾天從稱自己的真理論的懷疑是「原理的懷疑」(*prinzipieller Zweifel*)，其目標不在排除誤謬，也不在排除真理認識，而是在建立比真理認識

³⁴ 曾天從：《真理原理論——純粹現實學序說》，頁9。

³⁵ Descartes, *Meditationes de prima philosophia (Lateinisch-Deutsch)*, S. 17-18.

³⁶ 曾天從：《真理原理論——純粹現實學序說》，頁8-9。

³⁷ 同前註，頁9。對曾天從來說，哲學的「自覺」在嚴格上的措詞應該稱爲「絕對自覺」，但是這個論題並不在本文的範圍。

更爲根本的真理論的「體系原理」³⁸。換句話說，「原理的懷疑」是爲了取得讓哲學體系得以成立的「原理」，其目標在於體系的建立，不在對立領域的確然認識的獲得。但是這樣的真理觀並不排斥確然的真理認識，這是因爲從辯證法的角度來看，任何確然的認識都要在體系內部才能取得位置，反而是確然性得以成爲確然性的領域。而在筆者看來，曾天從所提示的「對我們來說的真理」與「我們的真理」的這兩個領域，都是屬於真理認識的領域。這樣來看的話，「原理的懷疑」並不排除「確然的認識」，而是在尋找能包越真實與誤謬的超對立的原理。由於「包越」一詞相當能夠張顯真理自體的「既超越又包攝」的特性，我們以下就據此來使用「包越」一詞。換句話說，真理存在的事實包越了真理認識，讓真理認識得以成爲真正的真理認識。因而我們可以看到，對曾天從來說，真正的問題在笛卡兒所指出的「真理存在的事實」，而不是「真理的判斷」。前者屬於「真理自體」的領域，而後者屬於「真理認識」的領域。因而在曾天從看來，所有哲學誤謬發生的根源，就在於不能認識真理論的差異，混同了「真理自體」與「真理認識」。在他看來，我們可以從同一的「誤謬」事態上，解讀出兩種不同型態的意義。

首先第一種誤謬的型態是「誤謬判斷」，這屬於認識論的問題。如我們所知，在判斷領域中的「誤謬判斷（或譯爲「錯誤判斷」）」是一種判斷性質，它與「正確」相對立，兩者都屬於「真理認識」的領域。真理認識是一種判斷的獲得，它是主觀的判斷作用（思惟樣態）與客觀的判斷內容（思惟樣態的外部）之間的符應一致，兩者能符應一致則是正確判斷，不符應一致則是誤謬判斷，也就是說，「真理認識」就運行在「正確判斷」與「誤謬判斷」的對立之間，它屬於「對立的領域」。曾天從認爲就消極面來看，這形成了一種「誘惑」，將「哲學認識的體系」直接地視爲「真理自體」本身，也就是直接地將「排除誤謬」視爲真理探求的工作，然而這是哲學的工作者所要提防的混淆³⁹。也就是說，真理問題並不是排除誤謬的問題，在曾天從的想法裏面，比排除誤謬更爲根本的事情，在於超越正確與誤謬的對立性。

誤謬的第二個的意義在於「誤謬的事實」或誤謬本身的事實存在。這樣的誤謬並不屬於「判斷性質」，而是就這個「誤謬」作爲一個「客觀的事實存在」來

³⁸ 同前註，頁 9-10。

³⁹ 同前註，頁 25-26。

看待。比如說「看到太陽」的這個意識樣態 (*modi cogitandi*)，這個時候不論這個判斷是誤謬的（例如「在夜晚」），或是正確的（例如「在白天」），倘若「看到太陽」所表示的是這個事實（曾天從稱之為「判斷事實」）的話，那麼不論我們所做的判斷是正確或誤謬的，就「判斷事實」而言，兩者都屬於真理論的領域⁴⁰。所以不同於「判斷性質」中有正確與誤謬的對立，在「判斷事實」的領域中的正確與誤謬，則是處於「絕對的同一性」當中，在曾天從看來，這個事態表示出了一個「超對立性或無對立性的領域」的存在⁴¹。換言之，這個意義下的「正確與誤謬」都是「超對立的領域」或「無對立領域」中的「事實存在」，就事實存在而言，它們都是真理，都內存於「真理自體」的領域，而這一點標示出了一個超越判斷的對立性的領域的存在。在這裏我們可以看到「一個判斷」所具有的雙重性質。判斷就其「判斷性質」來看，它可能是正確的或誤謬的，這屬於邏輯學或認識論的領域，然而就「判斷事實」來看，它一定是真實的，這屬於真理論的領域。而在曾天從看來，由於笛卡兒無法對這兩個領域的分別擁有明確的問題意識，所以讓笛卡兒致力於追求的確定性的真理認識，沒有辦法看清楚更為根源的真理自體的領域，因而無法獲得真正的「絕對的確定性」。

在這一層意義上，我們可以看到，真理自體是一種「純粹事實性的存在」的表示，這個單純的事實存在超越了判斷上正確性（真）與不正確性（偽）。而在曾天從看來，笛卡兒的「我思故我在」所真正要表現的，是這個不屬於對立領域的存在事實性，這個東西就存在性格上看，是一種不屬於內容、對立之物的東西，而應該是內存於無內容、超對立的領域中的事實，這才是笛卡兒的「我在，我思」的真理論的命題所要表達的意義。換句話說，曾天從在其對笛卡兒的批判中，發現了一個更為根源的領域。在筆者看來，這一點也誠如曾天從的自述：「倘若要真正地理解笛卡兒哲學的話，真的就必須要透過對其哲學本身的超越才行。」⁴²

⁴⁰ 筆者所舉實例的根據主要笛卡兒〈第三沉思〉中的「觀念」(*ideae*)這一類的「思惟樣態」。在這裏笛卡兒認為，只要觀念作為一種思惟樣式 (*modi cogitandi*)，不指涉到思惟之外的事物的時候，它就不可能是虛妄的，這一點在意欲與情感也是如此。相關的討論也可以笛卡兒在〈第二沉思〉、〈第四沉思〉的相關部分中找到。請參閱 Descartes, *Meditationes de prima philosophia (Lateinisch-Deutsch)*, S. 17-18。

⁴¹ 曾天從：《真理原理論——純粹現實學序說》，頁 26-27。

⁴² 同前註，頁 33。

四、真理自體的純粹形相

我們知道，在探討存在的「形相」或「本質」的時候，形相可以單純地意指著存在之物的「斯有存在」(Sosein)，也可以意謂著其「真理存在」(Wahrsein)，前者著眼於這個存在之物的存在性，後者則著眼於其理念存在的真理性。首先曾天從認為我們在進行存在的規定的時候，必須從其真理性來規定這個存在之物⁴³。而在西方哲學史上，努出比徹就是典型地「將存在之物直接地視為是真理存在的真理論的實在論的立場」⁴⁴。也在這個影響之下，曾天從認為「真理自體的純粹形相」是「純粹真理性」，也是「純粹存在性」，是一切存在之物的規制或統攝原理。由於真理自體的形相原理統攝了一切存在之物，所以「存在性」必須從「真理性」來理解，「真理性」或「真理存在」一詞所表示的是支配存在之物的「存在的原理」。在這裏我們可以知道，存在之物、存在性、真理存在之間的區別。在曾天從的措詞上，「存在」不是「存在之物」，而是「存在性」，如我們所知，這是一般存在論上的基本區別。但是「存在性」只表示出了存在之物的「斯有存在」，並沒有表現出存在之物的「真理存在」或「真理性」，而曾天從的真理論在這裏所特別強調的是「真理性」，我們應該從「真理性」來了解「存在性」可以說是其真理論的一個特色。

如上所說，真理存在(性)所表示的正是這種統攝所有存在之物的存在的原理(性)⁴⁵。這個統攝的原理曾天從又稱之為「純粹真理性」。這樣來看的話，要理解或把握一個存在之物，不能單單從這個存在之物作為「某種特定內容」的事實(曾天從稱之為「存在之物的實質內容契機」)來規定這個存在之物，還必須從不具任何特定的內容的「純粹的存在性」，也就是從「真理自體的純

⁴³ 「存在的純粹存在性應該要被理解為是真理存在的純粹真理性，或現實存在的純粹現實性」(曾天從：同前註，頁83)。也就是說，在曾天從看來，「純粹存在性」、「純粹真理性」與「純粹現實性」，三者可以視為是同一的概念。而這個想法，由於涉及到曾天從對山內得立(1890-1982)對「存在的三種型態(可能、必然、現實)」的規定方法的討論與批判。感興趣的讀者請參閱曾天從：同前註，頁70-82。山內得立的部分，請參考山內得立：《存在の現象形態》(東京：岩波書店，1930年)，頁47以下。山內得立是日本京都學派的學者，也是胡塞爾於弗萊堡時期的學生。

⁴⁴ 曾天從：《真理原理論——純粹現實學序說》，頁61。或許就是在這個意義之下，讓曾天從特別感興趣於努出比徹的哲學，並在第六十一頁以下，批判努出比徹「真理論的實在論」所可能遭遇到的困難。

⁴⁵ 同前註，頁83。

粹形相」來「原理地」顯示這個存在之物⁴⁶。而這裏的純粹形相就是「純粹真理性」，由於純粹真理性統攝了一切存在，因而所有的「存在之物」都必須從其「純粹真理性」來了解⁴⁷。換句話說，在曾天從看來，存在之物都是作為真理存在而存在的，也因而都受到真理存在性的規定。而真理自體的超對立的領域所意指的，不外就是如此原理的領域⁴⁸。在這個意義下，顯示存在的真理性就是顯示規定存在之物的存在原理。存在的真理性就其作為統攝所有存在之物的「形相原理」，曾天從又稱之為「真理自體的純粹形相」，它是所有的真理存在的形相原理的表示，也就是說，在這裏並沒有「實在物」與「觀念物」的差別，只要是存在之物都受到真理性的規定，而這也同時意味著，真理論的領域是一個比實在物與觀念物的區別更為根源的領域。

我們知道，透過真理自體，曾天從想要研究的是規定存在的原理。這個原理雖然是「無內容的」，但卻並不是空洞的，而是存在的最高規定原理。「真理自體的純粹形相作為真理存在的最高形式規定概念」構成了「真理形相原理論」的基本概念⁴⁹。它是規定真理存在的全般概念。而如我們所知，曾天從以「存在」為「真理存在」，這並不是說，存在之物先存在，然後才成為真理存在，存在之物也不需要透過意志著真理理念，才能讓現實存在成為真理存在，而是存在之為存在本身就是真理存在。誠如曾天從所說「真理存在」與「現實存在」必須擁有「絕對同一的意義」，而且與「意欲」無關⁵⁰。這一點讓真理存在的討論，脫離了人類學的限制，而屬於存在論的範圍。對此，曾天從沿著六個「本質究明」的步驟來解明真理自體的純粹形相的領域。

真理的本質究明所獲得的第一個概念，如我們先前所見，是真理自體的「超對立性」，這個純粹事實性擁有與判斷的對立性全然無關的「無關性」。這說明了真理自體的領域是一種「純粹事實」的領域，與「判斷性質」無關。這種「無相關」表明了真理論的領域，在客觀面上超越了「判斷內容」，在主觀面上獨立

⁴⁶ 同前註，頁 71。

⁴⁷ 「所謂的真理自體或現實自體的純粹形相，因而指的就是在真理存在或現實存在的純粹型態中的這種原理性的規定概念，所以它是在純粹真理性或純粹現實性當中存立的，並且是應該透過如此的存在原理來把握的東西……」。同前註，頁 83。

⁴⁸ 同前註，頁 84。

⁴⁹ 同前註。

⁵⁰ 同前註，頁 84、117-118。

於「判斷的主觀性」。它是超對立性、無對立性的自體存在。也就是說，真理自體對判斷內容來說是「無相關的」，對判斷主觀來說是「超越的」或「自體獨立的」，對判斷的對立性來說則是「超對立的」或「無對立的」。這樣的形相原理，曾天從也稱之為真理自體的「無的原理」⁵¹。但是真理自體的「無的原理」並不是虛無，其具有「形相」原理就表示出了它必須具有「理觀」的可能性。理觀是一種直觀，曾天從用它來表示對最純粹超對立之物的直觀，它是「顯現在純粹觀想中的人類知性的最高實現」⁵²。也就是說，在最純粹的理觀中，理觀到超越了一切內容的「無內容」，而這樣的無內容，並不是虛無，而是規定了全般內容的無內容。在這裏意義下，我們也可以說「形相」是超越了一切「形式」的「有」，但是這個「有」不是任何對立形式下的「有」，毋寧可以說是作為一種理念存在的「全般性」或「全體性」。因而從「有」的側面來說，真理自體也可以說是「全般內容」，但也由於是全般內容，我們不能對它建立起任何的「肯定」或「否定」，它超越了所有的對立性的判斷。於是由真理自體所統攝的存在物全般，就可以分析出相互即是的「全般內容性」與「純粹真理性」這二個契機⁵³。這意謂著，任何真理存在都受到兩個本質性原理的支配，「全般內容性」構成「真理自體的實質原理」，而「純粹真理性」則是「真理自體的形相原理」，曾天從稱前者為「絕對有」，後者為「絕對無」，兩者共同形成了真理自體的雙重本質性原理。

形相的本質究明所獲得的第二個概念，就在於指出真理自體的「純粹真理性」（無）「即在」於「全般內容性」（有），而這樣的「即在」是一種「內在的超越」⁵⁴。換句話說，它表示真理自體在超越一切對立的同時，又內在於對立、規制著一切存在之物。因而，一切存在之物就其存在而言都是真理存在，並且受到真理自體（純粹真理性）的規制。也就是說，真理自體的超越性，一方面雖然與任何內容契機無關，但是在另一方面，任何的內容卻都受到它的規制，任何現實存在的解明都必須關連著真理自體。真理自體的純粹形相或純粹真理性，

⁵¹ 「我們可以抽取出，其對判斷內容來說的無關性或無相關性，對判斷主觀性而言的純粹超越性與自體的獨立性；進而是對判斷對立性來說的超對立性或無對立性。」同前註，頁 86、10-11。

⁵² 同前註，頁 28。

⁵³ 同前註，頁 86-87。

⁵⁴ 同前註，頁 89。

是作為支配的原理而與內容契機全般地即在。因而曾天從在第一個解明中，所顯示出來的「超越性」，其實是「真理存在的純粹真理性與其內容契機的全般即在」的表明，真理自體的超越性是一種「內在的超越」⁵⁵。

形相的究明所獲得第三個概念，則是真理自體的「獨一性」或「純粹獨立性」。也就是說，真理自體的超越其實是「包越地含有」（包越的に含有する）所有的相互對立的存在的特定內容⁵⁶。在筆者看來，這裏的「包越」意謂著「包攝」並「超越」。也就是說，真理自體由於「超越」了所有特定的內容所以是「無」，由於「包攝」且規制了所有特定內容，所以是存在之物的統攝性的原理，由於真理自體的包越性，這意謂著我們不能從任何特定的、相對的內容來規定、理解真理自體。相對於對立的領域，真理自體保有其「獨自性」或「獨一性」。

曾天從稱這三個概念——無內容（或無關性）、超對立（無對立）、獨自性（或獨一性），為真理自體最高的形式原理，這形成了真理自體的「絕對無的原理」，又稱之為「真理原理的三一性原則」⁵⁷。而如我們所知，真理自體的「絕對無」的這些特徵都是相對於對立性而說的。從這個三一性原則，我們可以知道，真理自體的純粹形相沒有辦法透過「具內容之物的形式概念」，沒有辦法透過對立之物來解明，就認識而言它是「無」。但是我們對它有理觀，然而所理觀到的純粹形相，仍然不能說就是真理自體本身。因為真理自體的「形相」超越了所有的「形式」的表達。這樣來看的話，說真理自體是「無內容」，只能說是從「無」的側面來看的結果，倘若我們從「有」的側面來表達的話，那麼真理自體的「無」也可以說是超越（更恰當地說是「包越」）了一切形式、內容與對立的「無」。對此曾天從也用「超對立」、「超形式」來表示這個事態⁵⁸。也就是說，真理自體的「無」是包含著「無限的對立」的「無」，它不僅包含著「無限的對立的內容契機」（所以是「超對立」），「無限的對立的形式契機」（所以是「超形式」），也超越了所有對立的內容與形式，而且與之無關（所以是「無

⁵⁵ 同前註，頁 88-89。

⁵⁶ 同前註，頁 89。

⁵⁷ 同前註，頁 90。

⁵⁸ 同前註，頁 91。另外在討論「擬而真理自體」的時候，則跟隨努出比徹使用了「超邏輯」一詞，請參閱同上書，頁 344 以下。

相關」)⁵⁹。就這一點來說，雖然曾天從在《真理原理論》中並沒有使用「超內容」一詞，但是我們其實也可以從「有」的側面主張，真理自體的無內容是「超內容」、「超形式」，乃至「超相關」的。這裏的「超」是「包越」的「超」，在包攝對立的同時又超越了對立。這樣來看的時候，「絕對無的原理」並不是「虛無」，而是在其中包含著統攝一切存在的「有的原理」，但是就其自身又超越了所有的「有的原理」。在這個意義下的真理自體的「純粹真理性」，可以說是無內容而包越一切內容的「絕對的無而有」。

在討論完真理自體的三一原則之後，曾天從又認為我們可以從真理自體的本質解明中抽取出第四個概念，即真理自體是「無變異、無進展、超時空的完結性」⁶⁰。這是因為本質的「形相世界」與現實的「歷史世界」是兩個不同的世界的緣故。歷史世界的現實存在之物都是變異的、進展的、時空內的存在，其形式與內容都是未完結的。相對於此，純粹真理性則是無變異、無進展、超時空的、完結的⁶¹。這第四個概念，我們只要以「完結性」一詞來表示即可。如上所說，曾天從的「完結性」一詞應是來自於德文的“abgeschlossen”或“geschlossen”（漢語世界一般譯為「封閉的」）。而就曾天從在這裏使用的脈絡來看，則是對理論對象的說明，特別是指理觀的對象（例如形相）。理觀的對象必須是完結的，不能有刹那生滅的變動或發展⁶²。換句話說，形式容許變動、進展，而形相必須是完結的、無進展的。而這個意義下的「完結」，還包括作為理想狀態的「完成」的意思。因而，完結與未完結是同一現實世界的兩個構成要素，空間與時間的變異性建立在純粹真理性（超時間、超空間）之上，換句話說，在變動的感性世界的底部，有著不變動，但指導著變動的「純粹真理性」，它作為歷史世界的真理存在而與之即在。

就曾天從的措詞來看，形式與內容的對立是我們的認識可以把握的，而且「形式」必須與「內容」相即不離地來把握。他之所以以「形式」為「有」，以

⁵⁹ 同前註，頁 91。

⁶⁰ 同前註，頁 92-93。

⁶¹ 同前註。

⁶² 西方的「理論之物」與「實踐之物」的區別，自亞里斯多德以來就已建立。感興趣的讀者請參閱亞里斯多德於《尼各馬科倫理學》第六卷一開頭的說明。亞里斯多德著，苗力田譯：《尼各馬科倫理學》，《亞里斯多德全集》第八卷（北京：中國人民大學出版社，1996年），頁 120 以下。

「形相」為「無」，是因為真理自體的純粹形相超越了對立，無法成為認識對象的緣故。這樣來看的話，最純粹的理觀是理觀到包含一切對立的內容，也就是理觀到「全一」的絕對有，因而在理觀「純粹真理性」的同時，也理觀到「全般內容性」。在這個意義，我們可以說「真理自體」是「全般內容性」與「純粹真理性」的統合⁶³。兩者分別構成真理自體的雙重本質，也就是「理念原理（全般內容性）」與「形相原理（純粹真理性）」。這樣所理觀到的「純粹真理性」是包越一切形式的「最高形式」或「純粹形相」。就純粹真理性包越一切純粹形式而言，它一方面超越了所有的形式，一方面又是所有的形式的規定原理，也就是說，它不是形式（無），然而卻是所有形式（有）的規定原理。「純粹規定性」是曾天從對真理自體的純粹形相的第五個把握⁶⁴。

這樣來看的話，真理自體的純粹形相作為純粹真理性是一切形式的基礎。相對於「形式」是未完結的、進展的；「形相」則是完結的、完全的、無變異、無進展的、是純粹的，能規定而不為所規定。換句話說，只要存在之物存在，它必然地內存於真理自體而為真理存在。存在之物所具有的未完結的形式契機，也必然地要往具有完結形相的真理存在而去，因而要揭示存在之物的存在，就必須透過其真理存在性。換句話說，一切都在真理自體的純粹形相的統攝之下，它規定了一切的形式，也帶領一切未完結的形式，往其完結的形式而去。但是就曾天從的哲學來看，一個現實物的完成態，並不直接地就是真理自體本身，在這裏我們仍然不能忘記真理論的差異。

我們回到第六個本質解明。我們知道，真理自體的絕對的單一性，是包含著對立的多單一性，它不只是一種單純獨立的「一」而已，真理自體的「一」，其實是「全」的「一」，是遍及所有的真理存在的「全般的普遍性」，遍及「形式內容全般的全部範圍」⁶⁵。而這意味著曾天從所構思的「真理原理論」其實是一種存在論，是統攝一切存在之物的真理原理的學說。因而曾天從認為先前第三個步驟的解明中的「純粹獨一性」，在這裏要再進一步地理解為「絕對全一性」，它表示的是「真理存在」的「形式內容全般」是所有「純粹形相的統

⁶³ 「但是真理自體，如其二重本質性的原理所表明的那樣，是將真理存在之物的全般內容性、與構成真理自體的原理的規定性的純粹真理性的這兩個本質性，統合在一起的東西。」曾天從：《真理原理論——純粹現實學序說》，頁93。

⁶⁴ 同前註，頁93-94。

⁶⁵ 同前註，頁95。

一」，並且規定了所有的「存在的存在性」。「絕對的全一性」構成了真理自體的第六個本質解明⁶⁶。到這裏我們其實可以知道，這六個本質解明其實是在逐步地說明真理自體的「絕對無而絕對有」的雙重本質，它們構成了「真理的形相認識」的內容。

五、結語

就我們至今的了解來看，曾天從的真理論不只是一門認識的真理論，它也是一門「存在論」，而他的存在論就是「真理論」。這是他的一個貢獻，因為這意味著我們應該將思想的焦點置於「真理」問題上，讓真理問題取回存在論的核心位置，而這表示了一種哲學重心的轉移，在這裏我們要面對的不是符應 (adaequatio)，而是更為根源的真理 (ἀλήθεια) 問題，或者更恰當地說，我們必須從真理論的角度來重新了解「符應」或「對我們來說的真理」的意義。再者，這門真理論一方面將真理自體與真理認識連結在一起，一方面又嚴格地劃分真理自體與真理認識，將真理認識歸屬於對立界，將真理自體歸屬於超對立界，並且以超對立界來包越、統制對立界。真理論的領域是連邏輯矛盾也包越的地方。哲學思索者在這裏只能為其所感動，但無法邏輯地認識它，即使最純粹的理觀也無能為力，理觀所理觀到的「純粹形相」仍然不是真理自體，而是我們對真理自體的形相認識。或者更恰當地說，曾天從認識到某種超越人的認識能力的存在原理，由於它是超對立的、無對象性、無內容的，因而無法對象地被認識，然而我們卻又受其感動，才得以進行哲學思索，取得哲學思索的動機。

隨之而來的哲學思索的意義在建立一門本質學。哲學的本質學不同於個別學問的本質學，它是建立在對超對立的真理自體的理觀，在這裏我們才可以談「真理自體的純粹形相」。超對立的真理自體一方面是真理認識的基礎，一方面又超越了真理認識，這一點用曾天從的話來說，就是真理自體即在並且規定了一切存在之物的存在。換句話說，「真理認識」不全然只是「認識的主觀」與「認識的客觀」的問題，這裏還需要考慮到真理自體。真理自體在認識上是以理念 (ιδέα) 的方式表現在哲學思索當中的，這一點讓「真理理念」在曾天從哲學當中，佔據了一個重要的位置，就「理念」來理解「本質」；從「真理存在」來了解其「存

⁶⁶ 同前註，頁 95-96。

在的存在性」。「本質學」成爲「理念學」是其思想的一個主要特色。

我們知道，「真理存在」與「現實存在」原本是不同格或不同位階的概念，在回答一個事物的「是什麼（形相）」的時候，可以從其事實上的現實存在，也可以從其真理存在著手。從真理存在來看的時候，一個事物的是什麼，也可以說是這個事物的真理、真實或實現（ἐνέργεια）。在曾天從的想法裏面，一個事物的本質是這個事物的理念的一個表現或實現，對此我們可以借用他在《哲學體系重建論》上的話來說，「當初（筆者注：在建構「現實學序說」之初）在我看來，現實概念與真理概念是結成緊密的連關，幾乎成爲相契合的同格概念。」⁶⁷也就是說，要了解現實存在，我們必須透過它的真理存在，兩者是「同格的」。在這個意義下，我們可以說，任何存在都是「在真理中存在」（in Wahrheit sein），都要從其「真理存在」（Wahrsein）來了解。真理自體成爲統攝性與包越性的場所概念。然而這並不是混淆「存在」與「真理存在」，而是表示真理自體即在於存在之物，它在存在之物的存在中爲其「真理原理」而顯現，並且規定著這個存在之物的存在，而真理原理論所要揭示的就是這個真理存在的原理。沿著這一點，我們也可以了解，爲什麼現實存在一方面不直接地就是真理存在，然而卻又一方面是以真理存在的樣式而存在。

在進行真理認識的時候，曾天從所一再強調的是真理論的差異。也就是說，真理自體無法像柏拉圖哲學那樣，能被「思惟」（νοεῖν）所把握，它只能被感知，然而當它作爲被感知之物而交付給認識主觀的時候，真理自體在這裏取得一個「形相」（εἶδος），成爲理觀的對象。理觀所得的「純粹形相」不是感性的圖相（Bild），而是讓這些圖相得以可能的本質或形相，曾天從用「無」來形容它。它無法對象化、無內容、超形式、超對立等等，在存在的性格上它與現象界的事物有別。因而曾天從雖然也用超時空的「絕對同一性」來形容真理自體的純形相，在這裏真理自體的「無內容性（無）」與「全般內容性（有）」處於絕對的同一之中，兩者共同形成真理自體的二重本質性。但是這樣的「絕對同一性」，並不是觀念論式的精神內容或意識內容，也不是素樸實在論式的與主觀毫無任何關係的實體。曾天從在《真理原理論》中的「絕對的」一詞，都必須以超對立的方式來理解。從這個角度來看，真理自體與認識的主觀之間的「無關的關係」，並不是兩者之間毫無關係，而是說明兩者之間的關係不是對象的關係。

⁶⁷ 曾霄容：〈序言〉，《哲學體系重建論（上卷）》，序言頁4。

曾天從所開啓的真理論的領域，雖然源自於笛卡兒，但是卻是笛卡兒哲學所無法揭示或忽略的領域。如我們所知，笛卡兒之所以進行「普遍的懷疑」，是因為預想到「謬謬的存在」，所以笛卡兒的理性的自然之光以追求「清晰與明辨」來作為真理的判準。但是在曾天從看來，笛卡兒所追求的「清晰與明辨」只能為自我意識的對象提供判準，作為真理的根源的真理自體，並不能解消為對象而獲得「清晰與明辨」的知覺。再者笛卡兒雖然認識到「謬謬」也可以是一種真理，但是並不能認識到謬謬本身也是源自於真理自體。換句話說，笛卡兒對謬謬的理解，只是將其視為是一個能夠達到絕對確實的真理認識的一個方法上的媒介。這一點倘若從曾天從觀點來看，謬謬作為一個存在事實，也必須被視為是真理自體的表現。這意謂著曾天從的真理論所開啓的領域是超對立或無對立的領域，是先於判斷的真偽，並且讓真偽的判斷得以成立的領域。倘若允許我們借用海德格的措詞來說的話，這樣的真理觀是比符應觀更為根源的「無蔽」(ἀλήθεια)的真理觀。在這裏我們也可以看到，不同於笛卡兒，曾天從並不局限在「清晰與明辨」的這種「自我意識的確定性」上，其「原理的懷疑」所要解明的是更為根源的「絕對的確定性」，這是笛卡兒的「方法論的懷疑」所無法觸及的更為根源的超對立的領域。

就這一點來看，曾天從與胡塞爾一樣，都可以說是笛卡兒意圖的真正完成者，他也確實如此自許。不同的地方在於，「自體」對胡塞爾的現象學來說，在認識上是必須被存而不論的，不能扮演任何角色。反之，曾天從在這一點上則認為，雖然真理認識是在理性的觀看(理觀)中成立，但是真理認識與真理自體之間始終保持為一種「無關的關係」。意識受感動而指向它，然而它始終對我們的意向的意識隱蔽，無法化約為自我意識的真理，而這其實意味著真理自體才是意向性的來源，意向性不能被主觀化，反而認識的主觀是屬於意向性的，這一點讓曾天從的哲學很難單純地用傳統實在論的一元論、二元論的方式來給與定性；其超對立的想法雖然接近於中後期的謝林⁶⁸，然而否定意識的絕對性與自律性，讓曾天從在思考上又遠離了德國觀念論、胡塞爾而傾向於海德格。如何來定性其哲學仍然是臺灣學界的一個任務。再者，由於真理自體的即在並統攝了現實存在，因而解明現實存在的真理，就是解明真理自體的原理。而真理自體的純粹形相雖

⁶⁸ 關於謝林的超對立的想法，請參閱拙作：〈論謝林在其《自由論》中對觀念論與實在論的超越〉《臺大文史哲學報》第91期(2019年5月)，頁149-172。

然表示了其具可直觀的性質，但是這仍然屬於真理的形相認識，並不直接地就是真理自體本身。

最後，我們知道曾天從的哲學問題，一開始就問向哲學思索的開端與終結，並且認為哲學的開端與終結共同源自於超對立的真理自體。在哲學的開端，我們對真理自體的知是一種已知，也是未知。在這裏，曾天從傾向於柏拉圖式的回憶說，受到真理所驅動的靈魂的愛智活動，其開始與終結皆必須內存於真理的限定之下，為真理自體的原理所統攝，真理自體統攝著整個哲學思索，然而即使在哲學探問的終結，真理自體仍然超越我們對它的認識，而保持為一種「無知」。換言之，真理自體所具有的「無而有」的性格，限定了哲學思索的開始與終結，而作為哲學思索的中間者的我們，對它卻始終處於「無知」當中，然而即使在「無知」中，我們卻仍然必須承認真理自體的存在的事實，這是本文至今所獲得的一個暫時的結論。

論曾天從「真理自體的純粹形相」

黃文宏

曾天從(1910-2007)是日治時期主要的哲學家之一，其哲學仍為臺灣今日的哲學界所遺忘。在本論文中，我們將重心置於其主要的哲學著作（出版於1937年的《真理原理論》）。在這本著作中，曾天從開啓了一個真理論的領域，並且創造出一種「真理原理論」來作為其哲學體系的基礎。在筆者看來，曾天從的整個哲學的事業皆集中在「純粹現實學」落實上，因而要了解、評價其對哲學的貢獻，我們有必要先了解其對「真理自體」領域的解明。由於其「純粹現實學體系」仍然是未完成的理想，這一點讓曾天從哲學的洞見、以及許多哲學的概念仍然處於晦暗之中。在本文中，我們將論題集中在「真理自體」的領域，致力於真理自體的「純粹形相」的解明。本論文的目標在透過釐清其概念、強化其論證方式，以解明曾天從的哲學洞見。

關鍵詞：臺灣哲學 曾天從 真理自體 真理論 《真理原理論》

On Zeng Tiancong's "The Pure Eidos of Truth-in-Itself"

HUANG Wen-hong

Zeng Tiancong (1910-2007) was one of the major Taiwanese philosophers in the period of Japanese rule, though his philosophy has since been neglected. In this article I will focus on his main philosophical work, *Theory of the Principle of Truth* (published in 1937), in which he opens an alethiological field of inquiry and creates a theory of the principle of truth, which serves as a basis for his own philosophical system. In order to understand and evaluate his contribution to philosophy, it is important to clarify his explication of "truth-in-itself." It is my view that his entire philosophical career served to illuminate this thesis. But his plan was left unfinished, obscuring some of his creative ideas and philosophical concepts. In this article I will focus on the inquiry into "truth-in-itself", to clarify its "pure eidos." My primary aim is to shed light on Zeng's insight, by explicating his concepts and reinforcing his arguments.

Keywords: Taiwanese philosophy Zeng Tiancong truth-in-itself alethiology
Theory of the Principle of Truth

徵引文獻

- 西田幾多郎著，黃文宏譯注：《善的研究》，新竹：國立清華大學出版社，2019年。
- 亞里斯多德著，苗力田譯：《尼各馬科倫理學》，《亞里斯多德全集》第八卷，北京：中國人民大學出版社，1996年。
- 林谷峰：〈曾教授天從哲學著作之簡介〉，收入林義正等主編：《曾天從教授百歲冥誕紀念集》，新北：富春文化事業公司，2010年。
- 芬克著，黃文宏譯：〈芬克：胡塞爾現象學的操作概念〉，收入《面對實事本身——現象學經典文選》，北京，東方出版社，2000。
- 胡塞爾著，黃文宏譯注：《現象學的觀念》，新竹：國立清華大學出版社，2017年。
- 曾天從：《真理原理論——純粹現實學序說》，東京：理想社出版部，1937年。
- _____：《哲學體系重建論（上卷）》，臺北：青文出版社，1981年。
- 黃文宏：〈海德格事實生命的現象學與根本學的理念——以「戰時緊迫學期講稿」為例〉，《國立政治大學哲學學報》第14期，2005年7月，頁107-168。
- _____：〈論洪耀勳「真理論的絕對辯證法」的構想〉，《國立臺灣大學哲學論評》第53期，2017年3月，頁1-34。
- _____：〈論謝林在其《自由論》中對觀念論與實在論的超越〉，《臺大文史哲學報》第91期，2019年5月，頁149-172。
- 山內得立：《存在の現象形態》，東京：岩波書店，1930年。
- エトムント・フッサール，谷徹譯注：《ブリタニカ草稿——現象學的核心》，東京：筑摩書房，2004年。
- Descartes, René. *Meditationes de prima philosophia (Lateinisch-Deutsch)*. Auf Grund der Ausgaben von Artur Buchenau. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992.
- Fink, Eugen. „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie.“ In *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Hrsg. von Franz-Anton Schwarz. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1976.
- Heidegger, Martin. „Vom Wesen der Wahrheit.“ In *Wegmarken (1919-1961)*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. *Sein und Zeit*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- Husserl, Edmund. „Der Encyclopaedia Britannica Artikel.“ In *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*. Hrsg. von Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1968.
- _____. *Logische Untersuchungen*. Hrsg. von Ursula Panzer. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1984.
- _____. „Philosophie als strenge Wissenschaft.“ In *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921*. Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

Nuzubidse, Schalwa. *Wahrheit und Erkenntnisstruktur. Erste Einleitung in den Aletheiologischen Realismus*. Berlin: Walter de Gruyter, 1926.