

※「上帝、生命與宇宙：
在十字路口的當代科學與哲學」專輯※

如何在哲學中獲取「確定的」知識： 向莊子取經以完成康德、懷德海與海 德格未竟的哥白尼式革命

格奧爾格·諾赫夫* 著 王 尚** 譯

一、導 論

我們如何可能在哲學中獲取「確定的知識」(secure knowledge)？如同許多詮釋者注意到的，康德 (Immanuel Kant) 在哲學中實施哥白尼式革命 (Copernican revolution) 的主要動機，正是要解決此一問題。康德以哥白尼 (Nicolas Copernicus) 的天文學革命為榜樣，倒轉哲學的視角。簡言之，他認為哲學若想不訴諸形上學玄思 (metaphysical speculation)，以獲取確定的知識，就該把自然科學採取的方法論策略 (methodological strategy) 當作學習對象。但時至今日，對這種恰當的哲學方法論策略的求索，仍然處於困境。本文的目的，即是藉比較康德、懷德海 (Alfred N. Whitehead) 和海德格 (Martin Heidegger) 這三位西方重要哲學家與古代東方的道家哲學家莊子的觀點，以討論真正的哥白尼式方法論策略的特徵。

哥白尼式革命¹的概念，可溯及哥白尼在天文學上顛覆地球與宇宙的關係，

譯註：本論文受教育部高教深耕計畫之執行單位國立政治大學華人文化主體性研究中心（計畫代碼 109H21）資助翻譯。國立陽明大學心智哲學研究所林庭竹同學提供了初版的中譯文，國立政治大學哲學系王華老師與羅麗君老師在譯者翻譯過程中提供了許多極富教益之建議，特此鳴謝。

* 格奧爾格·諾赫夫 (Georg Northoff)，加拿大心靈、腦造影與神經倫理學國家研究講座教授。

** 王 尚，國立政治大學哲學系博士生。

¹ 或者說「哥白尼式歷程」(Copernican process)，參見：Jürgen Renn, *Auf den Schultern von Riesen und Zwerge: Einsteins unvollendete Revolution* (Berlin: Wiley-VCH, 2006) 與 Friedel Weinert, *Copernicus*,

以日心說取代地心說的事件²。自此，其他科學領域中也發生了可類比為哥白尼式革命之事，如在生物學（達爾文 [Charles Darwin]）、物理學（愛因斯坦 [Albert Einstein]）³、心理學（佛洛伊德 [Sigmund Freud]），以及最近在神經科學⁴。儘管不同科學領域之間有所差異，其各自的哥白尼式革命仍共享一個特定的方法論或知識論立場，即拒絕以人類為中心 (anthropocentric) 的觀點。

人類中心觀點將人類視為位處世界中心的特殊存在：前哥白尼的理論強調人類相關特徵（如：地球、人類物種、人類時空、人類意識及人類大腦）的特別地位。透過哥白尼式革命，人類中心觀點被非人類中心 (non-anthropocentric) 觀點所取代，後者認為：人類相關特徵，就像其他事物一樣，是自然世界之中的既非中心也不特殊的部分。就像我們如今相信：地球不是宇宙的中心，而僅是圍繞太陽旋轉的諸多行星之一。以上述自然科學為榜樣，我將哲學中的哥白尼式革命設想為：對一種允許我們用非人類中心的方式，同時將主體和世界納入視野的方法論（或知識論）策略的求索。

在其《純粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*) 第二版中，康德意識到對哲學實施哥白尼式革命的必要。他從而設立了一個高門檻：任何哲學的成敗，都取決於其方法論策略，即它能否成功實施哥白尼式革命。任何哲學主張都必須用非人類中心的方式——即獨立於主體與心靈、且依賴於世界的方式——來界定世界和主體。任何對主體和世界的人類中心主義的界定，都必將如傳統形上學那樣，只能形成玄思，因而必須予以拒絕。

誠然，康德掀起了一場哲學革命。然而，那到底算不算真正的哥白尼式革命，則備受爭議。康德顯然從未用過「哥白尼式革命」一詞，有些評論者因而用「哥白

Darwin, and Freud: Revolutions in the History and Philosophy of Science (Chichester: Blackwell, 2008)。

² Thomas S. Kuhn, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957).

³ Jürgen Renn and Robert Rynasiewicz, “Einstein’s Copernican Revolution,” in *The Cambridge Companion to Einstein*, ed. Michel Janssen and Christoph Lehner (New York: Cambridge University Press, 2014), pp. 38-71. Renn, *Auf den Schultern von Riesen und Zwergen*.

⁴ Georg Northoff, *The Spontaneous Brain: From the Mind-Body to the World-Brain Problem* (Cambridge, MA: MIT Press, 2018). Georg Northoff, “Lessons From Astronomy and Biology for the Mind—Copernican Revolution in Neuroscience,” *Frontiers in Human Neuroscience* 13 (Sep. 2019): 319. Weinert, *Copernicus, Darwin, and Freud*.

尼式類比」(Copernican analogy) 這詞來談論康德⁵。但更重要的是，從古至今已有許多人激烈爭辯，康德在哲學中實現哥白尼式革命的嘗試是否成功⁶。

康德及其西方繼承者是否成功實現了哲學中的哥白尼式革命？本文對此既有反面的論證（指出他們失敗的理由），也有正面的論證（指出莊子提供的替代方案）。反面的主要論證主張：康德、懷德海和海德格雖然取得了部分成功，但未能徹底實現哲學中的哥白尼式革命；他們沒能將「主體作為更廣闊世界整體的一部分」這樣以非人類中心觀點看待主體的看法，納入視野中。我將論證，其失敗主要是由於：他們無法以獨立於主體和心靈的方式界定主體和世界。

我主張，我們有理由回到古代東方哲學，特別是道家莊子的觀點，來找尋實現哲學中的哥白尼式革命所必要的思想資源。莊子認為，人類主體是更寬廣的自然世界整體中一個並不特別的部分，這其實就是對主體和世界的非人類中心主義的界定。我的正面的主要論證因而是：回到莊子能為我們達成以非人類中心方式看待主體和世界的觀點，提示一些方法論策略——這是完成哲學中的哥白尼式革命的第一步。

閱讀《莊子》的一個困難是：他的寫作大多是隱喻性的，沒有明確地討論什麼哲學問題，因而開放給各式各樣的詮釋。我想發起一場想像的討論：康德、懷德海及海德格會如何詮釋同一段莊子喪妻的故事？我把康德、懷德海與海德格關於哥白

⁵ 參見如：N. R. Hanson, "Copernicus' Role in Kant's Revolution," *Journal of the History of Ideas* 20.2 (Apr. 1959): 274-281. L. M. Palmer, "The Systematic Constitution of the Universe, The Constitution of the Mind and Kant's Copernican Analogy," *Kant-Studien* 95.2 (2004): 171-181. Murray Miles, "Kant's 'Copernican Revolution': Toward Rehabilitation of a Concept and Provision of a Framework for the Interpretation of the *Critique of Pure Reason*," *Kant-Studien* 97.1 (2006): 1-32。及更早期者如：F. L. Cross, "Kant's So-Called Copernican Revolution," *Mind* 46.182 (Apr. 1937): 214-217 的討論。

⁶ 最近的討論參見：Robert Hahn, *Kant's Newtonian Revolution in Philosophy* (Carbondale, IL: Southern Illinois University Press 1988). Ermanno Bencivenga, *Kant's Copernican Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 1987). Miles, "Kant's 'Copernican Revolution': Toward Rehabilitation of a Concept and Provision of a Framework for the Interpretation of the *Critique of Pure Reason*." Palmer, "The Systematic Constitution of the Universe, The Constitution of the Mind and Kant's Copernican Analogy." Martha I. Gibson, "A Revolution in Method, Kant's 'Copernican Hypothesis', and the Necessity of Natural Laws," *Kant-Studien* 102.1 (2011): 1-21. Hans Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World* (Cambridge, MA: MIT Press, 1987). Volker Gerhardt, "Kants kopernikanische Wende. Friedrich Kaulbach zum 75. Geburtstag," *Kant-Studien* 78.2 (1987): 133-153. Jens Lemanski, "Die Königin der Revolution. Zur Rettung und Erhaltung der Kopernikanischen Wende," *Kant-Studien* 103.4 (2012): 448-471。

尼式革命的觀點，當作揭示莊子特異立場的襯托⁷。

讓我先來講述一下這段莊子喪妻的著名故事。其場景是莊子正被他的朋友、名家惠施所指責，惠施說莊子在妻子亡故後「鼓盆而歌」，實在太過分了。而莊子回答：

莊子曰：「不然。是其始死也，我獨何能無慨然！察其始而本無生，非徒無生也，而本無形，非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。人且儼然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」⁸

在莊子看來，其妻之死有五個不同步驟。第一步是開端，根據其四季變易的說法，世界本身是不斷變易與轉化的⁹。第二步是世界轉化為精神（氣），接著的第三步則是從精神轉化為身體。身體在第四步中轉化為生命（亦即出生），而隨後在第五步再轉化為死亡。

二、「正確的」方法論策略與哥白尼式革命的 三大判準

哥白尼從地心說到日心說的轉換讓我們了解到，我們所選用的方法論策略會對我們關於世界及我們自身的知識有強烈影響。我們常不自覺地預設：關於世界及我們自身的知識是被給予的、完全明晰地擺在我們面前，等著我們人類去吸收它。在此，知識的獲取被理解為被動的；即我們作為人類，並不為自己的知識獲取提供主動輸入 (active input)，而是只需要去發現公開透明地擺在我們面前的東西。

⁷ 我並不提供一個歷史性或解經式的闡釋，而是採系統性的闡釋：給定他們各自持有的不同觀點，他們各自將會如何詮釋同一段故事。我也要事先提請讀者注意：第一，本文無意也無法窮盡所有關於這四位哲學家的二手文獻，只能選擇性地探討。第二，我對哲學中的哥白尼式革命的探討，限縮於針對自然世界（而非邏輯世界）的革命。「自然世界」的概念在此以一個簡單寬鬆的方式理解：我們人類和其他非人類物種所存在的這個真實世界。因此，本文不加限定地使用「世界」時，指涉的就是自然世界。不過，有時我也會加上「(自然)」來強調我指的是有別於邏輯世界的自然世界。

⁸ 《莊子·至樂篇》。

⁹ 譯註：作者經常連用“transformation”跟“change”，也會單獨使用（但並未明確區分不同意思），譯者一律將前者譯為「轉化」，後者譯為「變易」。

然而，哥白尼式革命對這種被動的知識獲取提出質疑。它告訴我們，知識的獲取不僅取決於那些被發現和被知道的東西，同時也取決於作為認知主體的我們。康德證明了人類會為自己的知識獲取提供主動輸入——即我們用來發現主體與世界，並將其納入視野的方法論策略。假若我們選擇了「錯誤的」方法論策略，那些原本在我們眼前可能明晰呈現的東西，就會維持晦暗不明。非人類中心觀點下的地球和宇宙之所以無法在前哥白尼時代被看見，正是因為人們在當時採取了「錯誤的」方法論策略。因此，我們若想讓「主體作為世界整體之一部分」這樣的非人類中心觀點變得明晰可見，就需要採取「正確的」方法論策略。這是促使方法論或知識論上（而非存有論或形上學上）的哥白尼式哲學革命發生的第一步。

任何方法論的關鍵特點，都在於我們進行（科學或哲學）探究時所預設的觀測點（*vantage point*）。例如，我們可以從某座大教堂之內或外來觀察它。若我們站在大教堂裏面，就會認為它跟外面的一切事物截然不同：它彷彿坐落城市中心，是特別的存在。可是一旦我們步出大教堂，在城市走走，就會全然改觀。我們可能會發現，那座大教堂根本不位在城市中心，而是在邊緣。我們開始看到其他多少相似的教堂，因而了解到，那座大教堂在這世界上並不特別。這個例子告訴我們的是：我們能夠和不能夠看到什麼，取決於自身的觀測點。在某個觀測點上難以看透的東西，可能在另一個點上就一目了然。

最重要的是，這個例子也突顯出：我們有能力轉換自身的觀測點。科學史就述說了觀測點的幾次轉換。本文論證的是：哲學需要一個相似的觀測點轉換，即是從「內在於主體的觀測點」（*vantage point from within subject*）轉換成「超越主體的觀測點」（*vantage point from beyond subject*）。具體來說，我們需要把超越主體的觀測點和內在於世界的觀測點（*vantage point from within world*）結合起來，才能讓「主體作為世界整體一部分」這個非人類中心主體觀點變得明晰可見。

超越主體的觀測點，是本文整體論證的關鍵所在。康德（本文第三節）、懷德海（本文第四節）及海德格（本文第五節）能將世界本身變得明晰，是得益於他們採取了內在於世界的觀測點。但對他們來說，主體如何能作為非特殊部分而被包含在作為整體的自然世界中，卻同時又與世界的其他部分有所區別，仍晦暗難解。為了同時將主體與世界這兩方面的關係納入考量，我們需要一種超越主體的觀測點。莊子恰恰提供了這個「正確的」觀測點，而這也使得哥白尼式哲學革命得以被完成。

我在此提出三個重點，來說明主體和世界在人類中心和非人類中心兩個觀點中的差異。第一，在非人類中心觀點中，世界不再是相對於、依賴於人類特性（如人類主體及其心靈）來界定。舉例來說，達爾文就將對自然世界的生物學觀點，從依賴人類轉換為獨立於人類的。從哲學的脈絡來說，就是世界必須獨立於（人類）主體及其心靈來被界定。第二，人類相關特徵——人類主體及其心靈——也必須以相對於、依賴於世界本身（而非與世界有別、依賴主體或心靈）的方式來界定。第三，人類中心觀點經常將人類相關特徵「定位」在自然世界之外，彷彿人類這個物種在某部分上遠離非人類物種的生物世界，而更加靠近上帝。這點在非人類中心觀點中有所改變：人類相關特徵被定位在自然世界之內（而非外於或超越自然世界，而置身於某個神學的或邏輯的世界），而人類物種被視為如同非人類物種般的生物世界的一部分。據此，非人類中心主義觀點必須能把人類相關特徵以及人類主體容納到自然世界之中，我稱之為「世界—主體容納性」(world-subject inclusion)。同時，人類與非人類的差異，也要在處於同一個自然世界的背景得到考量，我稱之為「世界—主體差異性」(world-subject differentiation)。這兩者在前哥白尼的人類中心觀點中是不相容的，唯有非人類中心觀點才能讓它們共存。

綜上所述，我依據這三個人類中心和非人類中心觀點在主體與世界看法上的差異，提出三個對真正非人類中心觀點的判準：1. 獨立於主體與心靈的（自然的）世界界定；2. 依賴於世界的主體及其心靈界定；3. 世界—主體容納性和世界—主體差異性兩者共存。我隨後將運用這三大判準，來評估本文所討論的各個哲學立場能否成功完成哥白尼式革命。

三、康德 vs. 莊子

（一）康德的邏輯—概念框架對上莊子的存有論框架

康德的出發點是範疇，一切其他事物（包括我們對自身與世界的認知）都是從範疇派生的。以邏輯—概念的詞語刻劃範疇，他預設了能夠和自然的邏輯空間 (logical space of nature) 區分開來的理性的邏輯空間 (logical space of reason)¹⁰。這個二

¹⁰ 關於此區分，亦參見：Wilfrid S. Sellars, "Empiricism and Philosophy of Mind," in *Science, Perception,*

分法進一步引領康德做出認知的超驗 (transcendental) 層次與經驗層次的區分：超驗認知使得理性的邏輯空間及其邏輯—概念特徵（亦即範疇）變得明晰，經驗認知則指向自然世界及其經驗特徵。

這些二分法只在我們預設除卻（自然）世界的觀測點 (vantage point from without [the natural] world) 時才呈現出來。運用這種觀測點，由於經驗認知依賴於超驗認知，康德會以邏輯—概念特徵來看待莊子喪妻的故事。現實 (reality)、否定性 (negation) 與存在—不存在 (existence-non-existence) 的範疇，會是康德詮釋中的主角。出生與死亡表現了存在—不存在、否定的現實：死亡是出生的否定，後者也是前者的否定。出生與死亡將被視為基於邏輯—概念特徵的兩極對立。

莊子則並不以邏輯—概念特徵為出發點，而是將妻子之死視為（自然）世界本身綿延持續的轉化的一部分。唯有預設內在於世界的觀測點才能看見這點。這種觀測點藉由讓自然的邏輯空間變得明晰，將焦點轉移到世界本身。這種觀測點使世界本身內部的各種轉化過程與動態變易變得明晰。不像康德及大多數西方哲學家，莊子並不需要預設第二個世界（即邏輯或形上學的世界）來當作自然世界的背景和起源。其結果是，他能夠避免把轉化和變易歸諸於一些靜態屬性 (static property) 或實體 (substance)。藉此，莊子就能夠從非派生的意義理解變易，也就是將變易視為世界的存在與現實的存有論根基。

也就是說，從除卻世界的觀測點轉換到內在於世界的觀測點，讓變易的派生和非派生界定的重要區分浮現出來。派生的界定會將變易還原為更深層的特徵（像邏輯—概念特徵或形上學實體）的派生物。非派生界定則是指，變易無法追溯到其本身及其發生的世界之外的任何其他事物，它們本身就是自然世界的存在和現實最基本的存有特徵。這個預設深刻影響了莊子的生死觀，他從而將出生和死亡視為世界本身內部進行的同一個轉化的兩個互補（而非矛盾）的方面。

（二）比較康德與莊子在滿足三大判準上的表現

康德結合除卻世界的觀測點與內在於主體的觀測點，使他聚焦於從對變易的認知來理解世界、精神、身體、出生和死亡這五個步驟：由於我們的認知及其在範疇

and Reality (Atascadero, CA: Riedgeview Publishing Company, 1963) 與 John McDowell, *Mind and World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994)。

中的超驗奠基已界定了變易，這五步驟成為認知的派生物；這同時讓它們作為世界本身（即獨立於心靈）的存有特徵變得不可見。康德因而無法從存有論的角度——即從先於及獨立於我們對變易的認知的角度——來考量變易本身。

莊子則不同，他預設內在於世界的觀測點，並結合超越主體的觀測點，看見了：1. 轉化和變易可以是世界本身的特徵（先於與獨立於主體對它們的認知）；2. 轉化和變易並不必然與主體本身聯繫，而可能是獨立自存於世界本身之中；3. 生與死並不是主體本身所獨占（即依賴於主體）的特徵，而是世界本身之存在和現實的部分。

康德和莊子將焦點分別放在知識論和存有論，而這個差異深刻地影響了他們能如何界定世界。基於康德的知識論焦點，變易相應於認知與作為認知主體的我們：

至於那些僅透過理性、也就是必然地被思考，但卻根本不能在經驗中（至少不能像理性所設想的那樣）被給予的對象，思考它們的嘗試（因為它們畢竟必須是能夠被思考的）據此就成了一塊極好的試金石，用來檢驗那種我們可假設為改變了我們思考方式的方法，亦即我們對於事物先驗地認識到的只能是我們自己放到它們裏面去的東西 (what we ourselves have put into them)。¹¹ 這種觀點將變易與世界本身分隔開來，而經由認知與認知主體中介。世界與變易的這種間接關係，使妻子的生死和四季的關係變得不透明，因為它們共享的相似性在此無法被納入視野。莊子則不同，他將變易與世界本身直接聯繫，亦即不透過認知與認知主體中介。因此，莊子能夠從存有論（而不是知識論）的角度，亦即根據世界的存在和現實來理解變易。

總之，康德無法滿足第一判準，即對（自然）世界的獨立於主體與心靈的界定¹²。為了做到這種界定，我們需要內在於世界的觀測點加上超越主體的觀測點。由

¹¹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. Paul Guyer and Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), Bxviii. 筆者的強調。

¹² 康德的詮釋者對於其框架到底蘊涵形上學還是知識論上的界說有所爭論。有些學者認為，主體建構出我們認知的對象（或至少是其屬性），這是形上學的觀念論。參見其早期支持者 H. J. Paton “Kant’s So-Called Copernican Revolution,” *Mind* 46.183 (Jul. 1937): 365-371. S. M. Engel, “Kant’s Copernican Analogy: A Re-Examination,” *Kant-Studien* 54 (1963): 243-251. 以及最近的 Miles, “Kant’s ‘Copernican Revolution’: Toward Rehabilitation of a Concept and Provision of a Framework for the Interpretation of the *Critique of Pure Reason*.” C. D. Broad, *Kant: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978). James Van Cleve, *Problems from Kant* (Oxford: Oxford University

於莊子具有這樣的觀測點組合 (constellation)，他可以考量到世界如何與妻子共享一些更深層的存有的相似性——兩者的存在和現實都可以通過轉化和變易來界說。這也讓妻子如何成為世界整體的部分這件事變得明晰。莊子因而可以滿足第一判準。

從春天到夏天、夏天到秋天、秋天到冬天，再從冬天到春天都有變易；相似地，莊妻也經歷了變易，從世界到精神到身體、從身體到出生、從出生到死亡的變易，最終從死亡回到了世界。在莊子看來，四季的變易和其妻子的變易並沒有任何重大差異。更重要的是，他由此推論出這兩者同屬一個世界：妻子和四季在世界之中共享變易這個特徵的事實，說明了妻子和四季的基礎很可能是相同的存在和現實，亦即轉化和變易。這樣，他就能以非人類中心的方式來看待妻子的生死。我推測，這唯有透過採取超越主體的觀測點才能成為可能。與康德內在於主體的觀測點不同，超越主體的觀測點允許莊子考量主體及其對世界的認知之外的事物。那些事物必須參照世界本身以及世界如何獨立於主體及其對世界的認知，同時又透過作為主體必要的存有條件而形塑主體。轉化和變易是主體必要的存有條件；這種必要條件最終可以追溯到世界持續進行的變易。

莊子能夠看到世界和主體在認知層次上的差異之外的、深層的存有相似性。這使得對主體和心靈的依賴於世界的、同時獨立於主體本身的界定成為可能。相較之下，由於康德從內在於主體的觀測點出發，他無法看見那種超越而獨立於主體本

Press, 1999)。依據其支持者，康德對主體輸出的聚焦與他的哥白尼式革命有直接聯繫。克利夫 (James Van Cleve) 提出這種觀點的典範性表達：「哥白尼……試圖解釋觀察到的運動，不是透過將它們歸因於物體本身所作的真實運動，而是透過將它們視為由地球上的觀察者的運動所產生的視運動 (apparent motions)。相似地，康德試圖解釋我們在物體中觀察到的許多特徵，至少其部分是基於人類觀察者的活動或建構。……物體的特徵何以歸因於我們的認知方式？我認為最令人滿意的答案是：該物體之所以存在，根本上是因為被我們認知。只有在客體的 *Sein* (其存有) 依賴於我們時，它的 *Sosein* (其存有方式) 才依賴於我們。哥白尼式革命就是這樣與觀念論聯繫在一起的。」見 Van Cleve, *Problems from Kant*, p. 5。艾利森 (Henry E. Allison) 駁斥這種詮釋，否認康德有宣稱主體的輸入對客體的存在和現實進行了任何這樣的建構：「主張物體要符合我們的認知，並不表示主張人類心靈無中生有 (ex nihilo) 地創造出世界；而是提出知識論的論題，即客體必須符合認知條件才得以成為我們的客體。」見 H. E. Allison, *Essays on Kant* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 52。根據艾利森，康德的哥白尼式革命是知識論的革命，它是關於我們對物體的認知和知識，而不是關於物體本身。亦參見 Karl Ameriks, *Kant's Idealism* (Heidelberg: Springer, 2003), p. 102。但我認為，無論是形上學和知識論上的觀念論，都無法導出哥白尼式革命，因為兩者都無法說明如何以獨立於主體和心靈的方式界定世界。

身，同時卻又是主體必要的存有條件的事物。換句話說，康德無法將主體和世界在存有論上的共通點納入視野。

總結來說，我們在界定主體和心靈時需要區分兩種不同的存有特徵。第一，有些存有特徵將主體區別於非主體。由於主體及其心靈理應是世界的部分，這些特徵是依賴於世界的，但它們同時又是依賴於主體和心靈的。這是一個表面的層次，它基於內在於主體的觀測點，來讓主體和世界的差異變得明晰可見，這是康德和強調主體特殊性的西方哲學家所關注的。

第二，由於主體終究奠基於世界本身提供的那些必要的存有條件，世界和主體在更深的層次上共享一些存有特徵。這些存有特徵也是依賴於世界的，但是與第一種特徵不同，它們是獨立於主體和心靈的。莊子比較妻子的生死與世界的四季，正是將這些深層的共享特徵納入視野。不若康德及其他西方哲學家受困於第一種界定，莊子可以用一種真正依賴於世界而又獨立於主體和心靈的方式來界定主體和心靈。他可以滿足第二判準。

如果哲學只關注主體和世界的差異，它將無法把主體視為世界整體的部分，更不用說要進行哥白尼式革命了。我們反而將走向反哥白尼式革命。羅素 (Bertrand Russell) 對康德的評論很好地表達了這點：「康德自稱他已經實現了『哥白尼式革命』，但如果他說的是『托勒密式的反革命』 (Ptolemaic counter-revolution) 這詞，則會更加準確，因為他把哥白尼曾經廢黜的人重新擺回中心。」¹³

有人可能會爭論，莊子與休姆 (David Hume) 和其他經驗主義者立場一致。休姆和當今的物理主義者可能會說，莊妻的生死與四季根本沒有差別，兩者都不過是

¹³ Bertrand Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (New York: Simon and Schuster, 1948), p. 9. 一位更早期的評論者亞歷山大 (Samuel Alexander) 也有同樣觀察：「諷刺的是，康德本人宣告這場革命，並相信這是一場哥白尼式革命。但是，其中除了康德相信它是革命這點外，沒有任何哥白尼式的成分。如果說每個把術語的秩序顛倒過來（宣稱先前被公認為依賴於 A 的 B，其實是被 A 所依賴）的那種變易都是哥白尼式的話，那麼康德——他相信他顛覆了心靈和事物的依賴秩序——說他實現了哥白尼式革命，就是正確的。但是他在任何其他意義上都是錯的。他的革命——如果真能算是革命的話——精確來說恰恰是反哥白尼式的革命。」見 Samuel Alexander, "Ptolemaic and Copernican Views of the Place of Mind in the Universe," *Hibbert Journal* VIII (Oct. 1909): 49. 對此亦參見 I. B. Cohen, *Revolution in Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 237ff. 及最近的評論 Palmer, "The Systematic Constitution of the Universe, The Constitution of the Mind and Kant's Copernican Analogy," p. 171。

世界中的化學及物理變易過程。當我們結合內在於世界的觀測點和除卻主體的觀測點 (vantage point from without subject) 時，這種看法便躍然眼前。除卻主體的觀測點讓我們能把世界本身與主體所共享的東西納入視野；然而，它也使我們無法看見世界與主體之間的差異性。可是，莊子沒有預設除卻主體的觀測點。他不將妻子的變遷化約為四季的變遷，精神、身體、生命和死亡，與春、夏、秋、冬不同。若他想化約它們，就會提出其同一性，而不是談論它們的類比。

這種類比成為他找尋妻子與世界所共享的存有特徵的墊腳石——而莊子在轉化和變易中發現這種共享性。唯有從超越主體的觀測點來看，才能將這種超越它們表面層次上的差異的更深層次上所共享存有的相似性納入視野，從而能同時讓世界和主體所共享的及所相異的都變得明晰可見。這將莊子放到比休姆跟康德都更有利的位置上。在後兩者那裏，世界—主體相似性（容納性）跟世界—主體差異性是相互排斥的，而莊子則能夠將世界—主體相似性（容納性）跟世界—主體差異性的共存納入視野。他因而滿足了第三判準。

四、懷德海 vs. 莊子

（一）受科學框限的自然的邏輯空間對上存有論上延展的自然的邏輯空間

懷德海主張將主體放回世界中：

機體哲學是對康德哲學的倒轉。《純粹理性批判》描述了一個移轉的過程，即主觀材料 (subjective data) 傳遞到客觀世界中現象的歷程。機體哲學尋求的則是描述客觀材料 (objective data) 如何傳遞到主體性的滿足 (subjective satisfaction) 之中，以及主觀材料中的秩序如何為主體性的滿足提供強度 (intensity)。對康德來說，世界突現自主體；對機體哲學而言，主體突現自世界——因而為「超體」(superject) 而非主體。¹⁴

¹⁴ A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, eds. D. R. Griffin and D. W. Sherburne (1929; repr., New York: The Free Press, 1978), p. 88. 然而，據 G. R. Lucas, *The Rehabilitation of Whitehead: An Analytic and Historical Assessment of Process Philosophy* (New York: State University of New York Press, 1989), p. 86 所論，懷德海的主張並沒有強到真的「倒轉」了康德哲學，而僅是將經驗與主體性延展至知性 (Verstand) 與理性 (Vernunft) 之外。

在方法論來說，這代表他從康德除卻世界的觀測點轉換到內在於世界的觀測點，因為後者才允許他將主體放回世界。這也代表他能夠將自然世界自身中的存在與現實納入視野，而不必將它逆推成邏輯一概念或形上學的領域，即不必將之訴諸於外在於自然世界的另一個世界。讓我們用兩種邏輯空間的區別來理解這個轉化。

賽勒斯 (Wilfrid S. Sellars) 及其之後的麥克道爾 (John McDowell) 皆區分兩種不同的邏輯空間：理性的邏輯空間與自然的邏輯空間¹⁵。在理性的邏輯空間中，人們運用邏輯一概念工具來思考。自然的邏輯空間則通常被以基於觀察的純粹經驗話語來理解。於是，自然世界完全被科學定義，甚至被等同為科學：科學透過觀察、用純粹經驗描述世界的手法，以一種不附從主體與心靈的方式反映了世界本身。這形成了一個我稱為「受科學框限的自然的邏輯空間」(scientifically-restricted logical space of nature)¹⁶。

康德延續休姆的觀點，預設受科學框限的自然的邏輯空間；但與休姆不同的是，他選擇用一個額外的、理性的邏輯空間來補充這個觀點¹⁷。懷德海由康德式除卻世界的觀測點轉換到內在於世界的觀測點，從而反對康德對世界的二分和額外附加的邏輯世界及其理性的邏輯空間。這讓他眼中只剩下自然的邏輯空間。然而，這不代表懷德海要退回到休姆受限於科學的自然的邏輯空間，他同樣反對休姆的立場。

懷德海主張，自然的邏輯空間另有外延，超出觀察與以科學為基礎的自然的邏輯空間本身。除了觀察以外，經驗也是理解自然世界的存在和現實的關鍵方法。自然界自身及自然界中的存在和現實超越了觀察和科學——懷德海的目標是走出受

¹⁵ Sellars, "Empiricism and Philosophy of Mind." McDowell, *Mind and World*.

¹⁶ 受科學框限的自然的邏輯空間，主要是一個方法論與操作性的概念，假設自然世界能夠被觀察法與科學全面地描述。基於觀察的科學方法，被認為是把握自然世界本身及其中事物存在與現實的最佳準則。如今這種被科學框限的自然邏輯空間成為一些思潮的預設，如唯物論、物理主義，以及意圖將哲學化約為科學的哲學分支（如化約性的神經哲學）。參見：Georg Northoff, *Minding the Brain: A Guide to Philosophy and Neuroscience* (London: Palgrave Macmillan, 2014). Northoff, *The Spontaneous Brain*. John Bickle, *Philosophy and Neuroscience: A Ruthlessly Reductive Account* (Norwell, MA: Kluwer Academic Press, 2003). John Bickle, ed., *The Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience* (New York: Oxford University Press, 2009). John Bickle, Peter Mandik, and Anthony Landreth, "The Philosophy of Neuroscience," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/neuroscience/> (accessed fall, 2019)。

¹⁷ 參見前文及 Sellars, "Empiricism and Philosophy of Mind." McDowell, *Mind and World*. John McDowell, *The Engaged Intellect: Philosophical Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009)。

科學框限的自然的邏輯空間。因此，懷德海並沒有落入休姆和經驗主義的窠臼，而是以一種更開闊的方式來界定自然世界——即「存有論上延展的自然的邏輯空間」(ontologically-extended logical space of nature)。

相同的觀測點，如內在於世界的觀測點，在操作上可以與不同種類的自然的邏輯空間相連。如果以科學方法來解釋自然世界，那麼內在於世界的觀測點就使自然世界在觀察和科學方面變得明晰。休姆和當今有意將哲學化約為科學的進路就是這種情況。此外，人們也可能將觀測點與更廣泛的、超越觀察與科學的工具聯繫起來。在這種情況下，就無法像在受科學框限的邏輯空間中那樣，通過觀察和科學來推斷自然世界自身與其中的存在和現實。取而代之的是，存有論跨越了科學的高牆，卻仍保留在自然世界的疆界之內，而沒有回返到自然界之外的某些邏輯概念或形上學的世界。於是，我們才能夠談論一個存有論上延展的自然的邏輯空間。

懷德海、海德格和莊子一致反對康德除卻世界的觀測點及其理性的邏輯空間，但三者也同時拒絕休姆以觀察局限自然世界及其受科學框限的自然的邏輯空間。他們都在休姆與康德之間、科學與形上學之間，尋求一種存有論的中道。這種觀點帶來的第一個實際的結果是：三者都會認為，莊妻的生死既不是一個純粹的科學事件，也不是超越自然世界自身的形上學或靈性事件。

懷德海會用以歷程為基礎的存有論 (process-based ontology) 來理解從世界到精神、從精神到身體、從身體到出生，和從出生到死亡的序列。此序列作為一連串實際事態 (actual occasions)，從先前的客體轉化為當前的主體（他稱為「超體」），然後又轉化回到先前的客體。

懷德海和莊子都將變易理解為一種刻劃存在和現實的內在存有特徵。然而，若說兩者指涉的是同樣的特徵，就忽略了他們之間重要的差異。懷德海將變易描述為「實際事態的持續歷程」，莊子則是描述為「轉化」。儘管實際事態的序列蘊含轉化，懷德海並沒有直接觸及這種轉化自身。莊子則不同，他強調轉化對世界的存在和現實的導引作用。簡言之，莊子以基於轉化為基礎的存有論 (transformation-based ontology) 所描述的是：自然世界及其中的存在和現實，是以從一個存在和現實到另一個存在和現實的變易為基礎，並受它驅動。轉化本身是這種存有論的關鍵，它不能等同於更廣泛的以歷程為基礎的存有論概念。

以歷程為基礎的存有論聚焦在歷程本身及其各種特徵，像實際事態、攝持 (prehension)、實際體 (actual entity)、客體、作為超體的主體等。相對之下，以轉化

為基礎的存有論則必須發展出一套關於轉化的判準，來分辨沒有轉化的歷程。更甚之，它必須讓那些使得轉化可能發生的特徵明晰可見；當 A 轉化為另一個東西 B 時，兩者必定共享了一些共同特徵，我稱為「通用貨幣」(common currency)¹⁸。我們隨後會看到，以轉化為基礎的存有論與以歷程為基礎的存有論之間的差異，致使懷德海無法真正完成哥白尼式革命。

(二) 比較懷德海與莊子在滿足三大判準上的表現

我們現在來檢視懷德海能否滿足哥白尼式革命的判準。懷德海用歷程來界定世界——存在和現實被解釋為不斷變易的歷程。主體在其中，不過是實際事態的歷程的一個短暫顯現 (transitory manifestation)。因此，可以說懷德海能夠獨立於主體本身來界定世界。這使懷德海比康德更能滿足哥白尼式革命的第一判準，而讓他與莊子處於平等的立足點上。兩者都以獨立於主體的方式來界定世界，世界本身就是界定世界的參照點。兩者都會用像是「歷程」和「轉化」這種在存有論上以世界為基礎的、獨立於主體的詞語來描述莊妻的死亡。

但是，在涉及第一判準的後半部分，即獨立於心靈的世界界定時，懷德海就與莊子有所分歧。懷德海使用了像「經驗」(experience) 這樣的心理詞語 (mental terms) 及諸如主體、客體、先前和當前等相關概念來描述存有歷程，其中蘊含了某種泛經驗論 (pan-experientialism) 或泛心理論 (pan-psychism)¹⁹。這樣一來，就無非是以依賴於心靈的方式來描述世界，違反了第一判準中獨立於心靈來界定世界的要求。

莊子則不同。無論是描述妻子或四季，他都不使用任何主體、客體、先前或當前這樣與經驗和心理特徵有關的詞語。取而代之的是，他只提到不涉及上述詞語的變易和轉化。他的變易和轉化概念不僅獨立於主體，也獨立於心靈。因此，與懷德海不同，莊子能符合第一判準的後半部分，即獨立於心靈來界定世界。

為何懷德海訴諸依賴心靈的描述，但莊子卻能夠以既不依賴主體又不依賴心靈

¹⁸ Georg Northoff, Soren Wainio-Theberge, and Kathinka Evers, "Is Temporo-spatial Dynamics the 'Common Currency' of Brain and Mind? In Quest of 'Spatiotemporal Neuroscience,'" *Physics of Life Reviews* 33 (Jul. 2019): 34-54.

¹⁹ David R. Griffin, *Unsnarling the World-Knot: Consciousness, Freedom, and the Mind-Body Problem* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998).

的方式來描述自然世界的變易？我推測，這與以歷程為基礎的存有論和以轉化為基礎的存有論的差異有關。由於聚焦在歷程本身，以歷程為基礎的存有論對歷程相關特徵的細節是開放性的，懷德海可以將之還原為世界或主體，即物理或心理特徵。

如果他要還原為世界，他就會用物理和物質性的詞語來描述歷程——但這已經由他預設的存有論上延展的自然的邏輯空間所排除。這使他只能根據主體（即經驗和意識）來刻劃過程。但是，這麼做的代價正是違反第一判準的後半部分，用依賴心靈的方式界定歷程乃至世界本身²⁰。

相較之下，莊子不會面臨要從心理或物理詞語來刻劃歷程的兩難。因為轉化本身就是歷程的內在特徵，莊子不需要訴諸某種外在特徵（像心理或物理特徵）來刻劃歷程的特徵。這些特徵讓轉化成為可能並驅動之；它們必須反映在前述的「通用貨幣」中，即它們被轉化者與轉化之結果所共享。有鑑於此，「通用貨幣」既不能是物理也不能是心理的，因為任一還原都將會忽略它們「被共享」的特質。儘管莊子沒有論述這種「通用貨幣」的細節，他以轉化為基礎的存有論，至少可說是為真正獨立於心靈的世界界定敞開大門。

懷德海會以「實際體」這樣的存有論詞語描述莊妻之死。由於這些存有論詞語是用來說明世界中的存在與現實的，主體和心靈（包含莊妻之死）即是被以依賴世界的方式理解。然而，依賴於世界的界定，並不必然蘊含獨立於或依賴於主體和心靈的界定。

懷德海從主體推導出世界 (subject-world inference)。這讓他無法看到「特屬主體」(subject-specific) 與「非特屬主體」(subject-unspecific) 的特徵之差異。特屬主體的特徵將主體及其心靈與世界區分開來，這些特徵只有預設內在於主體的觀測點才有辦法看見。非特屬主體的特徵則指涉主體和世界所共享的東西，這讓主體能真正成為世界整體的部分；要看見這些特徵，則必須預設超越主體的觀測點。由於懷德海是根據與主體相關的特徵來界定世界的，因此他仍然無法將世界和主體所共享

²⁰ 根據 D. W. Sherburne, "Whitehead, Categories, and the Completion of the Copernican Revolution," *The Monist* 66.3 (Jul. 1983): 367-386, 懷德海由於將實際體同時刻劃為心理和物理的，他比起康德更接近哥白尼式革命的實現。不過，其觀點並不違背我的假設，即懷德海無法擺脫反映主體和世界的二元論的心理—物理二元論。我的論證是，我們必須能夠在存有論的基礎上讓主體能夠整合到作為整體的世界之中，為此，我們必須將超越心理—物理二元論的東西納入視野。這是要求一個超越主體的觀測點，而非如懷德海所預設的，僅是內在於世界的觀測點。

的非特屬主體的特徵納入視野。因此，這使得對主體和心靈的獨立於主體和心理的界定變得晦暗不明。懷德海沒辦法滿足第二判準。

莊子沒有根據經驗和意識來刻劃主體。如同前述，在描述妻子的去世時，他從未提及心理相關的詞語。他只提到她的精神、身體、出生和死亡——這些都不是經驗或意識的派生物（或特徵）。相反，精神、身體、出生和生命是變易和轉化的派生物（或特徵），是世界中的存在和現實的基本特徵。

講述自己喪妻的故事時，莊子不再預設以內在於主體的觀測點；若非如此，他就無法克服最初對妻子的逝去所感到的悲痛²¹。關鍵在於，從內在於主體轉換到超越主體的觀測點，讓他看見世界之中超越妻子的生與死的東西：死亡不再是妻子的終點，而出生也不再是她的開端。死亡和出生都是世界整體的部分，妻子的生死與世界中不斷進行的一系列轉化交織在一起。

莊子是根據存有歷程的過程本身（即變易和轉化）內在地推導出精神、身體、出生和死亡等特徵，而與懷德海透過心理詞語來刻劃歷程的外在推導區別開來。莊子因而可以用轉化的存有論詞語，而不是用心理（懷德海）或物理（經驗主義）詞語，來描述妻子的死亡。從方法論策略來說，與懷德海正好相反，莊子是從世界本身的存有論過程推導出主體的存有論特徵 (world-subject inference)。這讓莊子能夠將主體與世界的其他部分所共享的那些特徵納入視野。因此，莊子可以用一種真正依賴於世界，又同時保持獨立於主體和心靈的方式來界定主體和心靈，他能夠滿足第二判準。

懷德海最終混淆了作為世界的部分的主體與作為整體的世界。他從主體推導出世界，以經驗和意識來識別世界整體，而這些經驗和意識又是從作為世界之部分的主體中推導而來的，事實上就是將世界等同於主體的存有特徵²²。這使得他無法看見：主體特徵（經驗和意識）只不過是世界整體之中的一個部分。按照部分整體關係 (the mereological part-whole relationship)，如果整體（即世界）與其部分（主體）完全同一，那它們的部分整體關係就破裂了；作為整體的世界，必須延展到超越其

²¹ Georg Northoff and Kai-Yuan Cheng, "Levels of Time in the *Zhuangzi*: A Leibnizian Perspective," *Philosophy East and West* 69.4 (Jan. 2019): 1014-1033.

²² 關於這種同一性，參見：Roland Faber and Brian G. Henning, "Whitehead's Other Copernican Turn," in *Beyond Metaphysics? Explorations in Alfred North Whitehead's Late Thought*, eds. Roland Faber, Brian G. Henning, and Clinton Combs (Amsterdam: Rodopi Publisher, 2010), pp. 1-10, 5 的絕佳表述。

自身部分的總和，因此也必須超越心理特徵、擁有超出意識和經驗的「更多的東西」(something more) 之特徵²³。

懷德海沒有說明這種「更多的東西」，因而無法超越妻子的生死，並看見它與四季的類比。有人可能會爭論說，懷德海可以同時按照實際體來設想兩者：四季和妻子就像實際體一樣，以動態的方式出現和消失。確實如此。但是，採取這種同一性反而就無法說明四季和妻子彼此之間的差異。故懷特海採取了泛經驗論，將世界和主體等同。總之，他不可能完整地滿足第三判準。

五、海德格 vs. 莊子

(一) 海德格與莊子的存有論的相似性

海德格又會如何看待莊子喪妻的故事？在仔細討論這點前，我想先指出海德格和莊子的一些共通點。兩者都預設內在於世界的觀測點。從莊子對四季的談論，可看出他顯然很關切自然世界，而且不像康德用邏輯—概念詞語描述自然世界，他是生態的詞語看待世界，預設了我稱為「生態存有論」(ecological ontology) 的觀點。

海德格也很關切自然世界，這點反映在他的基本存有論 (fundamental ontology) 上。它聚焦在作為世界中的存在的基本特徵的存有 (being) 與此在 (Dasein) 上，即「在世存有」(being-in-the-world)。這蘊含了我稱為「以存在為基礎的存有論」(existence-based ontology) 的觀點。生態存有論及存在存有論，都只能被內在於世界的觀測點納入視野，而是康德所採取的除卻世界的觀測點難以看見的。

海德格與莊子的另一相似性，在於他們的存有論分層。海德格看似跟隨康德對經驗與超驗的區分，但他是將之轉化到存有論的脈絡上，區分了存有者 (ontic) 層次與存有論層次。基本存有論關切的是作為此在的存有：

所有以不具備此在式的存在特性的存在者為主題的存有論，都是以此在自身的存有者層次上的結構 (ontical structure) 為基礎並由之驅動的，此結構包含了對存有的先於存有論的把握 (pre-ontological understanding of Being) 的規定

²³ 請注意：這並不排除這種「更多的東西」可能是意識的必要、但非充分的存有條件，即意識的存有秉性 (ontological predisposition of consciousness, OPC) (Northoff, *The Spontaneous Brain: From the Mind-Body to the World-Brain Problem*)。OPC 允許世界不同於意識，而同時又提供了世界和意識的關係。因此，OPC 可以被視為這種「更多的東西」的概念候選人。

性。……因而其他一切存有論所源出的基本存有論必須在對此在的存在分析 (the existential analytic of Dasein) 中來尋找。²⁴

存有者為了要獲取存有論與存有者層次上的認知能力，它必須關聯於世界——即所謂在世存有。在世存有並不是以實體為基礎的存有論 (substance-based ontology) 意義上的屬性，而是一種存有者存在的基本狀態。「以存在為基礎的存有論」描述了存有者如何錨定於世界中並與之關聯：

「在之中」(Being-in) 不是此在時可有、時可無的屬性，彷彿此在沒有這種屬性也能和有這種屬性一樣存在得好好的。並非人「存在」且此外還有一種對「世界」的存在關係，彷彿這個「世界」是人碰巧附加給自己的。此在絕非「首先」是一個彷彿能獨立於「在之中」、有時心血來潮才接受某種對世界的「關係」的存在者。正是因為此在如其所是的就在世界之中 (Being-in-the-world)，它才有可能接受對世界的「關係」。這種存在狀態，不是只因為有一種此在之外的存在者現成存在 (present-at-hand)，並和具有此在性質的存在者聚會，就產生出來。相反，這另一種存在者之所以能夠和此在「聚會」(meet up with)，恰恰是因為它能在一個世界之內從它本身方面顯現出來。²⁵

莊子（隱默地）同樣區分了表面的和深層的存有論層次。在表面上，基於內在在於主體的觀測點，莊妻的生與死被認為是對立的兩極。然而從深層來看，莊妻的生死與四季的變易處於相同的存有論基礎上。這是基於較為深層的存有論——即生態存有論——關注變易和轉化，並將之視為生態世界的標誌性特徵。

綜上所述，莊子和海德格共享幾個基本的存有論相似性。兩者都將自然世界而非邏輯世界納入視野。這讓兩者都能看見一個存有論上延展的自然的邏輯空間。但對於更深的存有論層次，精確來說是什麼，兩者則有不同看法：莊子認為是生態特徵，而形成生態存有論；海德格則認為是存在特徵，而形成存在存有論。我推測，海德格和莊子的存有論相似性來自於他們共享的觀測點，即內在於世界的觀測點。

²⁴ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson. (1927; repr., Oxford: Basil Blackwell, 1962), 4: 33-34.

²⁵ *Ibid.*, 12: 84. 也請參見：C. M. Sherover, "Heidegger's Ontology and the Copernican Revolution," *The Monist* 51.4 (Oct. 1967): 559-573, pp. 563-564 對此的絕佳闡述。

（二）海德格與莊子的存有論的差異

海德格與莊子的存有論之間仍有一些根本差異。其一就是對世界與主體的關係的看法。對莊子來說，主體是世界整體的部分。海德格則不同，他的以存在為基礎的世界，是強烈地基於（亦即推導自或派生自）主體本身（即其存有與此在）。我也推測，他們從這些相似性中生出的差異，同樣也是出自觀測點的不同：海德格採取內在於主體的觀測點，莊子則採取超越主體的觀測點。我會進一步論證，他們關於主體的觀測點的不同，會對能否完成哥白尼式革命有重大影響。

為何兩者間有如此差異？讓我們先來想想，海德格會如何看待莊妻死亡的故事。他會認為莊妻之「死亡是此在的終結」，下面這段話很好地反映了這個觀點：

死只是此在的「終結」，從形式上來看，只是囊括此在整體性的一個「終端」。而另一個終端是「開端」，是「出生」。只有這個生死「之間」的**存在者**，才表現出我們索求的整體。……在前面形成的課題中，此在只是「向前」生存著而把一切曾經存在過的「留在身後」。始終不被注意的，不僅是朝向開端的存在 (Being-towards-the-beginning)，還有更重要的，是此在在生死之間的途程。²⁶

海德格將出生與此在的開端聯繫、將死亡與此在的終結聯繫，顯然預設了內在於主體的觀測點。唯有將出生與死亡截然二分，才能將它們對舉為兩極。這表示對海德格來說，莊妻的出生與活著，與她的死亡和世界整體有根本的不同，並且是特殊的。

莊子則不同。起初，當他還在哀悼妻子之死時，他預設的是內在於主體的觀測點、以存在為基礎的存有論。他認為妻子的死亡是她存在的終點，無法考量到她超越死亡而與世界共享的事物（即持續不斷的變易和轉化）。然而，一旦莊子採取超越主體的觀測點，其看法就改變了。莊子超越妻子的死亡，看到背後的存有論基礎，即變易與轉化，並發現這正是妻子跟生態世界的其餘部分在存有上所共享的。

（三）比較海德格與莊子在滿足三大判準上的表現

超越主體的觀測點使莊子能夠將那些對妻子的存在雖不充分但必要的存有條件納入視野，替他的妻子之作為自然世界（或更恰當地說是生態世界）的部分提

²⁶ Heidegger, *Being and Time*, 72: 425.

供基礎。這些必要的存有條件，即存有秉性 (ontological predispositions)²⁷，如同莊子在「鼓盆而歌」故事中優美地描述的，即包含變易和轉化。這使得莊子可以將妻子生死的存在世界整合進生態世界之中，將妻子的轉化視為四季的轉化的一個特定實例。因此，他可以用一種在存有論上獨立於主體和心靈的方式，來界定世界和主體，滿足第一判準。

在海德格的思想中，以生態為基礎的世界與以存在為基礎的世界的整合，是不可能實現的。由於其內在於主體的觀測點，海德格無法將超越主體之外的事物納入視野，也無法為其提供存有論上的必要條件。正因如此，他不認為莊妻的死能夠類比於四季遞嬗，更不用說其間共享或同有的存有論預設了（即變易與轉化）。因此海德格停留在以存在為基礎的存有論的限域之中，並將這種存有論誤認為世界的整體²⁸，而忽略了前者其實涵納在更廣闊的生態存有論脈絡之下。這使他無法以獨立於主體與心靈的方式界定世界。

透過一個預設「超越妻子的觀測點」，妻子的存在與現實位處世界之中的這個存有秉性，才會成為方法論上可能的。這讓莊子得以在一個獨立於其妻的世界中，思考其妻生死之外的事物，即變易與轉化。莊子於是能夠以獨立於主體與心靈的方式界定世界，並滿足第一判準。出自內在於主體的觀測點，海德格則僅能參照莊妻自身來界定其生死的存有論性格，亦即以其妻的在世存有與此在為基準。故海德格只能以依賴於主體與心靈的方式界定世界，而違反了第一判準。

海德格結合內在於世界與內在於主體的觀測點，他於是僅能夠從主體的視角觀看世界與其存有論，由在世存有與此在刻劃主體。莊子則以超越主體的觀測點取代

²⁷ Northoff, *The Spontaneous Brain: From the Mind-Body to the World-Brain Problem*.

²⁸ 海德格將世界與主體（即存有）等同，可見於以下引文：「世界存在——那也就是，唯有當『此在』存在、此在就在那裏時。只有當世界在那裏，且此在作為『在世存有』存在，才会有對存有的理解；唯有這種理解存在，在世界中的 (intra-worldly) 存有才會揭示為現存與實際的。理解世界如理解此在，即對自我的理解。自我與世界皆屬於同一存在，即此在。自我與世界並非兩個不同的存有，如主體與客體，抑或我與汝；在與在世存有的結構統合中，自我與世界是此在的基礎界定要素。」見 Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Band 24 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989), S. 422 (英譯見：*The Basic Problems of Phenomenology*, trans. A. Hofstadter [Bloomington, IN: Indiana University Press, 1982])。其他來自現象學傳統的觀點，參見：Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), pp. 491-492; *Phenomenology of Perception* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), p. 430。

內在於主體的觀測點。這讓他能看見超越與獨立於主體本身的世界。如同前述，除了其妻的生死，這個世界有「更多的東西」——即變易與轉化，它們由莊妻與四季兩者共有。

以轉化為基礎的存有論，因而讓莊子也能夠符合第二判準，即依賴於世界的主體和心靈界定。同時，又因為是以變易與轉化作為核心特徵，它能獨立於主體與心靈。莊子如何能結合依賴於世界的與獨立於主體與心靈的主體與心靈之界定呢？我主張，這是由於他將以存在為基礎的存有論整合到生態存有論之中。為了達到這個目標，必須在一個更深的存有論層次將兩者的相似處變得透明，穿透其間存有論表層的差異：僅當獨立的某物與它物在根本上共有某些相似性，才可能互相整合。變易、轉化及更基本的時間動能 (temporal dynamics) 提供了存在與生態的「通用貨幣」，讓「在以世界為整體的生態本體論中，以存在為基礎的本體論如何能被整合成世界的獨特子集或部分？」的答案昭然若揭²⁹。

那麼第三判準呢？海德格和莊子兩者皆能夠達成世界—主體容納性，因為主體為自然世界整體不可化約之存有論的部分。然而，此容納性在兩者學說中卻稍有差異。從海德格以存在為基礎的存有論的世界觀來看，世界—主體容納性已必然蘊含其中（若透過主體定義世界，前者必然於存有論上包含後者），因而是瑣碎的，它不會為海德格對主體的存有論界定帶來任何新的內容。

不同於海德格，莊子對世界的界定，則替主體及其以存在為基礎的存有論添加了一些新的內容。因為世界被以獨立於主體與心靈的方式界定，即由變易、轉化及時間動能所決定。莊子之超越主體的觀測點，讓他能夠思考到一些獨立於主體的特徵，亦即在存有論表面的特屬主體特徵上再添加更深層次的、主體與世界共享的非特屬主體的特徵。

那麼第三判準的後半部分，即世界—主體差異性，又如何呢？我認為，海德格無法回應世界—主體的差異性這個問題，因為這在他的學說中是個無意義的、根本無法被提出的問題。若世界存有論是由主體界定，就根本不可能提出「主體如何將其自身區別於自身以外的整個世界」這樣的問題。是故海德格不能夠達到第三判準

²⁹ 海德格的支持者可能會想反駁：海德格也確實考慮到時間動能的問題，畢竟他將存有與更廣泛的存在與時間緊密連結。然而，海德格對時間的界定最終依舊依賴於此在，也就是依賴於主體與心靈。

的後半部分。

相較之下，莊子則有可能回應此一問題。由於莊子學說中，基於存在的存有論與基於生態的存有論兩者之間已預設了差異，即特屬主體與非特屬主體的特徵；因此，「將主體（世界整體的一個部分）與同一世界中的其他部分區分開來」這樣的問題得以有意義地提出。這是莊子之所以可能滿足第三判準的後半部分的理由。

那麼，基於以轉化為基礎的存有論，莊子會如何看待妻子的生死與四季的差異？用海德格的術語來說，莊子只專注於存有論層次，而沒有處理存在者層次。為了將世界和主體的差異納入視野，我們需要區分不同類型的變易和轉化。也就是說，如我暫時假定的，透過考量以不同尺度、範圍或延展等特徵所標誌的各種時間動能而成為可能。這將揭示出存有者層次上的時間動能，以補充基本存有論層次（從莊子的角度上講，是生態存有論）。這種時間動能的存有者層次，可以使世界和主體如何在同一個生態世界中在存有論上有所差異這件事變得透明。

生態存有論從而將包含表面與深層兩個層次。更基礎的深層揭示的是，時間動態的不同特徵或面向：1. 它驅動變易和轉化；2. 提供存在存有論與生態存有論的「通用貨幣」；3. 使世界的存在和現實的非特屬主體的特徵與依賴於世界的特徵透明化。存有論的表面層次（存有者層次），則描述和區分不同的變易和轉化，而這需要以不同形式的時間動能來加以補充。

六、結 論

我們如何在哲學中獲取「確定的」知識？為了回答這個問題，康德從其時代的自然科學取經，嘗試在哲學中實施哥白尼式革命。其思路乃是轉移哲學的視角、迴避形上學玄思，而這唯有透過採取將主體理解為世界整體之一部分的非人類中心觀點才成為可能。然而，康德及其後的西方哲學家，儘管不是沒有成功之處，但皆未能完全實現哲學中的哥白尼式革命。如本文所論證的，這是因為他們的方法論預設仍是內在於主體的觀測點，讓他們無法看見是什麼超越了主體又讓主體成為世界整體的一部分。因此，本文的反面論證即指出：無法建立超越主體的觀測點，是西方哲學無法完成哥白尼式革命的理由。

本文的正面論證則指出，為了完成哥白尼式革命，我們需要什麼樣的觀測點。我論證的是：我們或許有理由借鏡東方哲學——特別是莊子。在莊子喪妻的故事

中，莊子採取了一種以轉化為基礎的存有論；為此，他在方法論上必須預設超越主體的觀測點。透過超越主體的觀測點，莊子才能看見：如同他優美地描繪的，他的妻子如何作為世界整體的部分而經歷諸種轉化。需要注意的是，這種超越主體的觀測點必須從純粹方法論的角度來理解。

為此，我提出了要完成方法論上的哥白尼式革命所應滿足的三個判準：1. 獨立於主體與心靈的（自然的）世界界定；2. 依賴於世界的主體及其心靈界定；3. 世界—主體容納性和世界—主體差異性兩者共存。我論證：康德、懷德海和海德格三者理論各自可以滿足其中某些判準，但皆無法同時滿足三個判準。他們的失敗，最終可歸因於他們一開始就對世界和主體預設了「錯誤的」的觀測點組合。

相比之下，莊子似乎預設了「正確的」觀測點組合，即內在於世界的觀測點與超越主體的觀測點的結合。正如我所論證的，莊子的觀測點組合讓我們看見，我們如何有可能同時滿足所有三個判準。具體來說，我們看見：如何一方面將主體作為部分整合到世界整體中，另一方面又同時保持主體和同一世界中的其他部分的差異。兩方面的共存，構成了對主體作為世界整體的非特別部分的非人類中心觀點。如果這種以轉化為基礎的存有論及生態存有論得到進一步發展，它就有可能在哲學中真正地完成哥白尼式革命，開闢出康德意圖尋找的那條通往「確定的知識」的道路。

