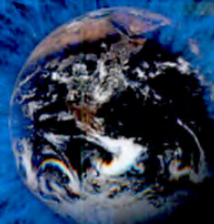


通 · 識 · 教 · 育 · 叢 · 書



哲學的追尋

陶國璋 著



哲學的追尋

陶國璋 著



中文大學出版社

This One



NZ15-RP9-L6HD

《哲學的追尋》

陶國璋 著

通識教育叢書

叢書主編：張燦輝、梁美儀

© 香港中文大學 2004

本書版權為香港中文大學所有。除獲香港中文大學書面允許外，不得在任何地區，以任何方式，任何文字翻印、仿製或轉載本書文字或圖表。

國際統一書號 (ISBN) : 962-996-156-3

出版：中文大學出版社

香港 新界 沙田 • 香港中文大學

圖文傳真：+852 2603 6692

+852 2603 7355

電子郵件：cup@cuhk.edu.hk

網 址：www.chineseupress.com

The Pursuit of Philosophy (in Chinese)

By Tao Kwok-cheung

General Education Series

Series Editor: Cheung Chan-fai and Leung Mei-yee

© The Chinese University of Hong Kong 2004

All Rights Reserved.

ISBN: 962-996-156-3

Published by The Chinese University Press,

The Chinese University of Hong Kong,

Sha Tin, N.T., Hong Kong.

Fax: +852 2603 6692

+852 2603 7355

E-mail: cup@cuhk.edu.hk

Web-site: www.chineseupress.com

Printed in Hong Kong



目錄

《通識教育叢書》總序 (金耀基)	ix
前言	xiii
第一章 哲學的冀求	1
1.1 哲學何為？	1
1.2 哲學的本懷	5
1.3 明己之學	9
1.4 人的存在	13
1.5 真理的基礎	17
1.6 哲學的普遍性與特殊性	23
1.7 孤獨的召喚	26
1.8 孤獨而不寂寞	30
1.9 神聖的尋求	36
第二章 知識與存在	45
2.1 知識的性質	47
2.2 邏輯是甚麼？	53
2.3 科學與哲學之間	57
2.4 經驗知識的方法論	62

(I) 歸納程序	64
(II) 0與1之間	70
2.5 客觀世界的存在	72
(I) 實體的存在	75
(II) 事物的本相	77
(III) 世界的互倚互持性	81
2.6 方便之餘的煩惱	84
2.7 理性與生命的對立	91
 第三章 快快樂樂地活着	 97
3.1 人只為着快樂而活	99
3.2 快樂主義的涵蓋性	103
(I) 行為的動機	103
(II) 快樂的層次	106
3.3 公利主義 (Utilitarianism)	109
3.4 快樂主義的盲點	113
(I) 實踐層次的盲點	113
(II) 理論層次的盲點	116
3.5 價值相對主義	121
3.6 價值相對主義的盲點	123
(I) 混淆了心理和精神層面	124
(II) 抹殺了思想的發展性	127
3.7 性善說	131
3.8 社教化論難	137
3.9 良知的先驗論證	140
3.10 佛家論苦先於樂	144
(I) 生老病死	147
(II) 愛別離與怨憎會	148

(III) 五盛陰	150
(IV) 求不得	151
 第四章 自由與終極	 155
4.1 內在時間	157
4.2 理性與信仰	168
4.3 或此或彼	173
4.4 自我太沉重	175
4.5 蘇菲的抉擇	178
4.6 神之觀念的發展	185
4.7 存在的證悟	192
 後 記	 197
 中外人名對照表	 201
 中外詞彙對照表	 203
 編者跋	 209

《通識教育叢書》總序

今日人類文明，已進入全球化的「知識社會」、「知識經濟」階段，知識成為推動社會發展最主要的動力。耶魯大學學者肯尼迪 (Paul Kennedy) 曾指出，為面對二十一世紀全球社會的來臨作好準備，我們必須注重三大因素，第一個因素就是教育。¹ 當代大學兼具教育、研究和服務社會的多元功能，在知識的保存、傳授、發展、創造和應用等方面，都起着決定性作用。在追求國際競爭力的全球化過程中，大學作為知識傳播、產生的重地，和高質素勞動力的泉源，應該、也必然扮演更重要的前沿角色。然而大學是否只滿足於作為「知識工業」，製造社會經濟發展所需的優質「人力資源」？這問題所涉及的，就是大學應培養怎樣的人才，和大學本身的理念。

上世紀的美國大學，因應學術愈來愈專門化，教育設計愈來愈依從工具理性邏輯的趨勢，率先推出通識教育，目的是彌補專業教育之不足，培養「全人」或「通人」。在理念上，通識教育的價值和重要性一次又一次地備受肯定，在二十一世紀的今日，它不但並未過時，而且受到愈來愈多不同地區的大學重視。社會上許多職業團體，也深覺社會發展日趨複雜，知識日新月異，當前專業教育的發展有越趨深化之勢，從而，學科之間的通攝，行業內工作的運籌，在在需要跨學科領

1. 其他兩個因素是婦女地位和政治領導。Paul Kennedy, *Preparing for the Twenty-first Century* (New York: Random House, 1993), p. 339.

域的識見。因此，擴展學生的視野，培養學生對課程以外的問題探索的興趣和能力，實為大學教育之要務。肯尼迪就曾進一步指出二十一世紀教育的意義「不只是在技術上『重新打造』勞動力，或造就專業階層……它意味着〔使人〕深入瞭解為甚麼我們的世界在轉變，其他的民族、文化怎樣感受這些轉變，我們彼此之間有何共通之處，以及是甚麼構成了文化、階級、國族的分歧。」²這些課題，也正是通識教育希望學生關心、瞭解的課題。不過，必須指出的是，雖然在理念上通識教育不斷被肯定，在實際推行的時候，它卻往往被淡化甚至遭到忽視。有些在亞洲地區致力推動通識教育的大學，便曾有「沒有學生肯花精神去聽」、「沒有教授願意去教」和「沒有人願意去管」的「三沒有」之嘆。

香港中文大學自創校以來，便堅持大學所培育的人才，除了具有精專的知識，配合社會發展的需要外，亦應擁有現代「知識人」的素質：包括對自己民族學術文化有一定的瞭解，對人類知識文化有基本的認識，有獨立思考和判斷的能力，以及對真、善、美等價值有所追求和執着。因此，通識教育自始即為中文大學學制中不可或缺的有機組成部分。當然，隨着香港社會的轉變和大學發展的需要，香港中文大學的通識教育也不斷演變。當初純由書院負責的通識教育，在1986年發展為大學與書院通識並行；其後雖因學制由四年轉為三年，通識學分的要求，或有所減少，但提供通識科目的老師與學系卻不斷增加。時至今日，通識教育可說是唯一由全校師生共同參與的課程。

要確保通識教育科目的素質，確立通識課程的受尊重性 (respectability) 十分重要：我們必須清楚傳遞「通識並非膚淺、普通常識的代名詞」這訊息。香港中文大學通識課程的教授來自人文學科、工商管理學、社會科學、教育學、工程學、醫學與自然科學等不同領域，他們開設的通識科目都有專業的深度和修養。可是，要將專門學科的研究成果，作出準確而有洞察力的綜合，深入淺出地介紹給沒有

2. 同上註，p. 341.

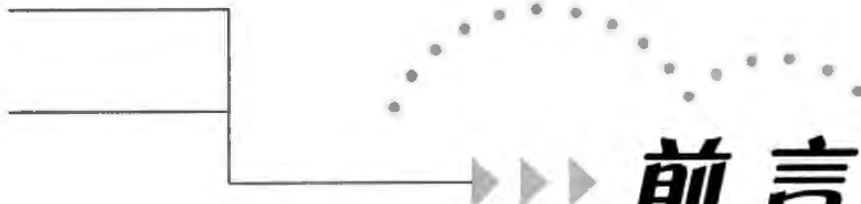
.....

背景知識的同學，引發他們作進一步的探索與反思，實非易事。怎樣創設與教授優質的通識科目，對老師是很大的挑戰。所可欣幸者，香港中文大學有一群對通識教育具真切的興趣、並認同通識的信念、勇於承擔的老師，在繁重的本科教研工作之外，熱心發展通識教材，不斷提高通識科目的教學質素。

現在大學通識教育部將這些老師的心血結晶編輯成《通識教育叢書》，由中文大學出版社陸續出版，初步涵蓋天文、物理、哲學、教育、文化、藝術、統計、大眾傳播等不同領域。這嘗試一方面可補通識科目教材缺乏的不足，同時也使老師的教學心得，廣為傳播，加強學科專業之間、專家學者與知識大眾間的溝通，並可收同儕觀摩的效果。在此謹祝願叢書的出版，能推動本校的通識教育，百尺竿頭，更上一層。

金耀基

(前香港中文大學校長)



前言

哲學是一種批判思考活動。批判思考就是冷靜而審慎地考察我們的信念、價值及行動背後的理據。不過，即使最冷靜的思考，背後都隱藏着感情、關懷。

本書是描寫我在哲學的追尋歲月中，所遭遇上的一些人生問題。人生的問題可分為不同的層次：生活解決、知識好奇、美感觀賞、人倫交往、生命安頓等。

生活的解決是現實問題。人有形軀，就有謀生給需問題；它最平常，卻有嚴肅性、哀憐相。人若經歷貧困無援，就領略金錢與尊嚴的關係；本質上，人都可以是一無所有，成為乞丐，乞丐的悲哀，是給養由人，失去自我的尊嚴。不過，人若過於重視現實生活利益，以為享樂為生存唯一的目的，最大的損失，是生命存在的平面化，遺忘了人生尚其他的向度。

知識是心靈好奇的昇華，人類的文明有賴理性的好奇，不斷追尋真相，引發求真理的決心。但現代社會，過於重視知識，並非完全合理，知識實用化，任何學習，只求有益於出路謀生，知識與真理逐漸隔離。這時代表面上資訊發達，但新一代普遍欠缺文化教養，過度沉迷於上網瀏覽、玩 Icq，找新的消閒玩意。投閒置散的好奇，只會變成無聊的關心。

美感觀賞是移情投入 (empathy)，世界呈現為美。人可以暫時脫離現實的運用關係，將心境投入美感世界之中，從中感受歡愉、激

動、乃至感傷。人只要能閒下來，便會發現大自然或藝術世界的一切，充滿美感的內涵；素來平淡無奇的東西，例如園中一棵小花，天空一片白雲，乃至窗外的漫光，陡然現出奇姿異彩，都使我們驚訝世界的美妙。

人倫交往是人存在的基本性相，人不能孤離存活，他需要與他人共在 (Being-with-others)。¹ 這種共在的結構使人我互相滲透着，你中有我，我中有你，形成了社會人倫關係。生命原是飄泊的，來去無常，人倫關係便成了個體最重要的座標。人倫當中有親情、友情之關懷、愛情之溫潤，讓生命暫得一安頓處。可是，人與人交往又是最難之事。每個人都以自我為最重要，但又恐懼寂寞，須得與人交往，在順適時，大家親切靠攏，互相關懷；一旦涉及利益，感情糾紛，彼此以主觀的好惡感受，揣測着他人的心意，互相壓逼折磨。一般人害怕與別人有差異，力求合乎社會規範，以緩和自己和別人的差距。當他們發覺落後於人時，就千方百計要迎頭趕上，甚至無端地壓抑別人，來抬高自己。他們往往為着顧及認同的滿足，不斷看風使舵，唯唯諾諾，迎合他人的意見。有真性情者，逐漸厭倦這種人間世中的寒暄恭維、虛情假意。近代許多社會理論，認為社會人倫其實是一種權力關係，只有利害關係的社會結構本身是非理性的；不過，當人經歷過愛與被愛的統合，即體會到人倫仍有親和性，願意努力衝破人我的隔離感。

哲學的追尋最終一定指向終極安頓。人的生命過程中遭遇上任何事物，其最終的結果，都不過是中途之物，都是片面與不徹底的。所謂終極的安頓則是經歷過現實生活磨練，即使涉獵到豐富的知識世界之後，內心仍有所不安，因不安而繼續求問，而冀望追尋生命的真相。所謂生命的真相，最後一定聚焦在人存在本身。而人的存在問題，源於我們在生活途程中，遇上各種含糊與痛苦及面臨抉擇的困擾

1. 這是海德格論及此在 (Dasein) 的特殊用語，見 M. Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson (New York: SCM Press, 1962), p. 307.

而感到不安。不安促使我們求問，而求問又重新落入知識理論，不斷分化下去，逐漸失去原初的本旨；於是我們面向紛紜雜沓的知識世界，再次喚起含糊的不安感，只有放下知識尋求，要求回歸於自己。換句話說，生命存在其實永遠活在揚棄(negation)的處境，上升下沉交互輪替，內心有一種自覺的要求，冀望革故而不斷更新。此革除故舊的要求，是源自心靈深層的呼召，神秘而不可解。我們逐漸明白，這種不斷辯證地、迴環往返式的進程，是自我的必經途程，時而內斂，感觸生命的內蘊；時而外放，無止境地汲取新知識以充實自己；時而自覺要放下得失榮辱，回歸平淡自然。

* * *

第一章〈哲學的冀求〉中的內容較多感觸，內中有說孤獨感、有描述哲學的本懷、有追尋真理的困擾、有冀望神聖的感觸；因屬感觸，它是第一身的，有迫真感，容易喚起存在的陌生感。

我教學許多年，在課堂中告訴同學，我認為哲學是追求真實化的過程。這不是哲學的定義，因為所謂「追求真實化」，並無明確的指謂，亦不判定世上有沒有絕對的真理，它僅僅詮表一種心境態度：人唸哲學，是因為內心不斷湧現一種渴求，總想設法尋求自身與生命間的真正解決，與自身與宇宙間充分的哲學解釋。但甚麼是「真正的解決」，或者「充分的哲學解釋」，自己實在說不清楚。是以我稱哲學為追求真實化的過程，僅僅表示在此追尋中，不為別的，我們只冀盼着一種思想上的自由。

第二章〈知識與存在〉。我是因好奇而思考哲學，所以首先對西方的知識論(Epistemology)產生興趣。哲學內部的知識論是一龐大的理性寶庫，專門研究真理問題，着重釐清知識的性質、思維的基本法則等。近代哲學承着啟蒙運動，為了對抗神權，強調知識就是力量，對傳統哲學提出挑戰，發起批判傳統形而上學(Metaphysics)。自笛卡兒開始，哲學家認真考察人類的認知能力，形成知識論、語言哲學的轉向。近代哲學派別林立，理論紛紜，結構複雜，引發理性作無休止的尋問，令哲學走向專門技術分析之途。

初期接觸知識問題，往往想起科學、邏輯，特別是方法論；它們象徵了客觀性、嚴謹性，成了真理的典範。自己就是從此種心態開始思考哲學的，認為只要有精確的思考方法，確立真假對錯的標準，就能發現真正的哲學問題。不過，原來生命體系根本就不是一套成文的邏輯系統，可以有明確的程序，運用邏輯中的真值表法來步步推理、演算的。當人真的生活過，並且在生活中磨練而終於成熟了，即感受到知識與存在之間其實是有所間隔，人會無緣無故地陷入無所自解之境，愈到後期，對這種完全左腦式的哲學分析，便愈感到思想上的撕裂，體會到有些時候，知識完全無助於解決人的虛無感……。

第三章〈快快樂樂地活着〉。只有人會問為何要活着，他逼切追尋生命存在的意義。

經歷理智好奇階段之後，我自覺到是從生命中的苦樂問題，開始嚴肅思考存在問題。特殊的歷程，在長期病患中，召喚了自己思考生存的價值問題，冀求領受生命解決之途。我由知識論轉入倫理學。

在倫理學 (Ethics) 中，我接觸到快樂主義 (Hedonism)，初唸快樂主義哲學，深受其理論感染，它說：人生就是以追求快樂為目的。當時我想人生存不就是追求快樂滿足，逃避痛苦嗎？好像恍然大悟，認為已經把握着人類生存的目的：一切的追求，底子裏都滲透着求樂避苦的驅使。哲學的工作不外以理性的方式，找出如何活得快快樂樂；當時動念要找到最快樂的生活方式。可惜，事與願違，快樂原來是不可冀求的，它根本就不是一個對象物。

第四章〈自由與終極〉。愈到後來，我發覺到自己唸哲學的目標只有一個，就是要解決死亡問題；正如海德格說，哲學家整生只思考一個問題，我雖非哲學家，但仍願堅持這個理念。二十多年了，我不斷勉力而為，反覆思量如何安立死亡，並視之為哲學追尋歷程中的日程。我始終相信深摯的人生哲學，必要求真正的活着。而所謂真正的活着，並不是與死亡對立；反之，其終究之目標是冀想於「朝聞道，夕死可矣」。換言之，在我們存活的過程中，若有一絲死亡的陰影在旁窺視，而我們又顧左右而言他，說死亡既不可免，就不要憂慮云

云，這仍非真正的活着。對真正的哲學家來說，生命的存在，必待完全安頓死亡，達至樂天知命，然後才算得上是尋求精神生命之徹底安放。

*

*

*

哲學導論書本中，一般會將哲學區分為三個主要部門：形而上學、倫理學和知識論。三者各自有不同的課題，形而上學是求問宇宙的本源、神是否存在、靈魂不朽等等終極性的論題；倫理學是求問善惡、人生意義等價值問題；知識論是分析知識的性質、真理的標準、邏輯等問題。本書並非刻意為哲學導論而寫，只是全書的進程無意間與這三部門契合：第二章〈知識與存在〉是討論知識論問題的；第三章〈快快樂樂地活着〉則是倫理學中的基層問題；第四章〈自由與終極〉是討論人生關懷、終極、宗教等論題，屬於形而上學範圍。讀者可以將本書與其他哲學導論的書交互比照。我相信自己既然曾對人生有所徬徨困惑，亦體會世上不乏與自己的心思近似的哲學追尋者，這裏希望透過自己的歷程及所關心的哲學問題，與讀者互勉。

*

*

*

書中大部分內容曾在《信報》副刊中的〈繁星哲語〉專欄發表過（1998年中至2001年）。香港中文大學大學通識教育部正籌劃出版一系列的通識叢書，這裏特別感謝主編們的誠邀。經過一年多的增刪修訂重新結集，現在的表達方式跟在報紙中刊登的，已經相距很遠，書的內容比較詳備、條理清晰一些。另一方面，十分感謝《信報》慷慨讓出版權，得以由中文大學出版社出版，特此致意。又在修訂編排工作方面，特別感謝馬斯園、楊秀慧和王翔幾位同學，他們協助打字、校對、補充，使本書得以順利完成。

2004年2月完稿 香港 沙田



哲學的冀求

你為何會唸哲學？

年輕的同學總喜歡發問這類問題，我總是不太願意回答，我愈到後來，便愈明白要清楚說明一事的因果，簡直是一件不可能的事，於是想起佛家的一個觀念，稱「業力不可思議」。它是表述生命存在的歷程有無盡的曲折性，並非理智分解所能盡知盡表的，任何事後回溯前因，難免掛一漏萬。業力就是各行為交互作用而引生的影響力；它好像開花結果後孕成的種子，它是果，同時是發生作用的因；因因交織，因果相連，無窮無盡，就使我們難以明白為何「我」偏偏如此如此，為何事情單單的這般發生，要追問其中的因緣，往往是徒勞無功。這觀念正好揭示了人生途程的茫昧本質；莊子在《齊物論》中就有感而說：「無適焉，因是已」；不要再枉費精神追問下去了，當下就停止吧！不過，知其不可為而為之，我願意做一點綜合工作，談談這二十多年來，在哲學追尋中得着的一些絮語靈感。



1.1 哲學何為？

哲學有甚麼意義呢？唸哲學許多年後，得到了一點小結。

人所以在哲學中追尋，是要求透過一種理性的態度，試圖跨越現實生命與理念式的人生境界之間的鴻溝。自知此途是費力的，甚至可能徒勞無功，在茫然而無所確定的處境中摸索。或者，說得確切一點，我們所以學哲學，可能是在一不可知的力量的推動下，以有限的能力與努力，奔向一可預期的理想人生境界；但是，另一方面，他也可能是全然盲目，匍匐而前行，並無任何真正的鵠的可言；我們可能在整生的追尋裏，只是進行了一回「觀念的冒險」(adventure of ideas)。

我愈來愈相信，哲學家寫作的時候，並無意創立一嶄新的哲學名相，或要在哲學史中佔一席位。比如說，康德 (Immanuel Kant) 的《純粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*) 一書，確實開拓了人類的知識視野，影響了近代哲學的方向；但我內心相信，他寫作的時候，正是面對自己內心的茫然，是一種自我的追尋。當他思考人類知識的定位的時候，反覆思量而斟酌的批判哲學，是冀求解決那龐大而無法逼近的存在於萬一。我們面向真正的哲學論著，往往感到哲學家的寫作，大多是屬於一種自我對話，為的是回答內心的疑惑。他們雖然經過專注的思考，甚至付出了整生的精力，仍是覺得自己的理論差強人意，跟存在本身隔着不可踰越的鴻溝。

哲學雖然是追尋確定性，卻敏感於自我的獨斷，獨斷就是反思維。原來當我們真正有能力超越於一切個別的媒介物，而從事於此充實之存在的尋求時，首先發覺人的知性限制；那存在着的世界，好像橫亘於前而難以接近。因為真理並非是某一門的知識，哲學家是要達至整全的知識，因此不能憑藉一股情緒或盲目的信念，輕易判定結論。哲學的本質是發現本源的問題，或問題的本源，它要求精確的方法，有系統地向目標邁進；而精確的方法既屬理性的批判，更深層的，它同時包含了心靈的修養，即真實的面向自己之能知、所思、所感。哲學工作者最先要的信念，並非一定要獲得真理的內容，而是在任何處境中，我們都不能自欺，保持心靈的開放性。

有些時候，我們喜歡將哲學跟宗教作比較，因為二者有共同的方

*image
not
available*

自然與人存在之間，是如斯親和、如斯神聖。一般來說，哲學家會認為藝術家過於重視感性，易為內在澎湃的熱情所鼓動，失卻清明的判斷。當然存在主義者並不如此看，只是，大多數的情況，哲學的進路是重理性多於感性，哲學家自覺地要求理性反省為始點，對自己任何的肯定都要有所「實證」。由於哲學是自覺要求心靈敞開以迎接真理，所以哲學家對問題分析釐清之餘，更表現為層層後溯，反詰其推論理由之間的一致性和基礎性。一些哲學家甚至會懷疑人類的理性，認為理性有片面抽象之偏弊，有主、客對立結構的盲點，過分重視思辨理性會將整全的存在割裂開……換言之，哲學的本質是徹底的批判精神，它甚至對自己的批判態度亦自覺地要求有所立論，有所批判。於是哲學發展到一階段，必然出現知識的基礎問題：究竟知識是甚麼？究竟人如何透過思辨而消融思辨？最後，究竟「道可道，非常道」（老子語）這類所謂非思辨的形上領域是否可以達至，還是腦袋裏空想出來的幻象？

哲學不斷自我批判，這的確跟宗教、科學、藝術都有所不同；不過，放下進路間的差異，回到最根源的人存在之上，大家卻又如此親近，人不是都希冀着真善美嗎？因此，從生命的本源關懷處看，唸哲學的人，跟從事文學、藝術創作的創作人，好奇求知的科學家們，或者終身奉獻給宗教的教徒，並無太大的差異，彼此都在專注於追尋真實的存在。

哲學家敏感於思維模式間的差異，所以，哲學重視各領域間的溝通，這並不是說它有一種野心，要囊括一切知識，然後達至全知的境地。它真正要尋求的，是涉獵人類大部分知識之餘，更要超越一切知識，讓生命的全幅真相自己展示出來。所以哲學知識的學習只是過程，我們反省各種有關真理的理論，只是鍛鍊我們的思考能力，以下控知識，而不為知識所反控。哲學的追尋總要轉向根源性的發問，即是回向生命存在自身。

放下求問，回歸自己，內心有一種聲音在說：哲學真的是一種令人終身奉獻的工作；假如自己不能全心致力於此，將難以面對內心不

*image
not
available*

我還來不及回應，他忽然問：「哲學對社會有甚麼功用？」

老問題又來了，問題是如此龐大，教人難以迴避。如果是平時，我會引莊子的話，半開玩笑說：哲學是無用的，但它是無用之用；無用之用正因其不落入定用、利用之中，所以正有其大用……。對方的態度很認真，用開玩笑的態度回應，似嫌過於玩弄文字。於是認真想了想說：哲學的確有其社會功能的，哲學家不一定是關在家中閉門靜思形上玄理；有些哲人會批判不合理的社會現象，以精確的理論來剖析社會政治制度的理性根據，反思人類文化的危機……。不過，現實上，人類只願聆聽其所能明白的東西，對嚴謹的理論易生反感；所以歷史上不少哲人不斷呼召理性清明，關心人類深遠的前途，但眾人昭昭，³自以為比哲人清明，更懂得享受，更懂得生活的技巧。

我忽然想起孔子的話，於是補充說：這是「古之學者為己，今之學者為人」的處境。現實的人求知識，在於獲得功名效益，獲得他人認同，所以其學是求之在外，有工具目的；古之學者，純樸篤厚，只為修養自己，真正認識自己，學者是求之在內。求之在內，是回應內心那種不斷湧現的要求，要求徹底安身立命。

「嗯，你的意思是說，哲學最後的目的在解決自己的問題，為的是獨善其身，其實無益於社會？」

我慌忙說：不，並不是這樣。要想安頓生命存在，就先要懂得真正的自己。這個生命「自己」並不是形軀個體而已。任何自我的存在都是生命呈現的一種樣式，我們都有自己的喜好、價值信念、氣質性格。人通過「我」而有一切物的存在、涉獵、烙印，形成獨特的體驗主體。甚至於人之存在中，一切的快樂痛苦，更是一種生命呈現的具體內容和經驗。生命是非常奧密的存在，當我們真正面對生命，那時我們已經尋得了一種超越的過程，存在地顯現着生命存在的實況。「真正面對」不僅僅是一句話，隨便說說而已，它其實是終身的歷程。

3. 老子《道德經》語，意思是大多數的人，自以為思想明察，能應付生活。老子則主張大巧若拙，放下計慮思辨。

「我不明白你為何討論哲學的社會功能，卻扯上生命存在問題。生命不就是精子、卵子的結合嗎？是生物學觀念，為何說得如此奧秘？」

我認為生命不僅僅是生物學的觀念，生物學的生命是科學知識，科學知識是一種中性的描述，尚非實存的自我。中國哲人以「誠」來烘現真我的生命，誠即是真實無妄地面對自己。我們不自欺，在存在的歷程中，經歷幾許挫敗、艱難，仍能真誠面向自己的話，即領悟到生命深不可測的內涵。我們能夠真誠，即體證生命本身的展現，就是通過個體的生存歷程，不斷向一切方向創造，形成根源的展示：體證世間存在着真正的藝術、宗教、科學、哲學……；人真實無妄地面對自己，最終必啟動主體的關切，參與實踐，遍潤一切。這是說，古之學者為己，這個「己」其實是從自我中釋放出來，迎向真實的生命存在。真正面向自己，及面向社會、世界，人與宇宙最終根本是無隔的。

相反，當我們以自我為中心，反而將一切關係割離。自我表面整全存在，實則耗散於外在的對象，受社會認同所制約，受感性、物性所牽引，受迷信福禍所擺弄，營役而不知其所止。以自我為中心，就是自私；弔詭一點說，自私的人，其實是最不愛惜生命者。他不懂得春光明媚，他不明白自由的意義，也不會關注他人的幸福，不會施，甚至不會受。他陷於矜持、自卑、自大、自憐、仇恨……。自私者就是不懂得分辨真我與假我。

哲學的本懷就是尋求生命的解決，對尋求生命解決的人來說，他永不能局限於自我的滿足，而且永遠無法以為他人果然為不相干者。相反地，人只有不把別人當作別人，卻毋寧把別人就當作自己，或自己的一部分時，才能真誠地、無私地，為別人做一點事。或者，這才稱得上「愛」。哲學不僅僅是對智慧的愛，更是一種悲惻；人有內在的側動，就自然會關懷社會，甚至覺潤遍及全人類……。

說着說着，稍停半晌，他忙插嘴說：「你說的哲學好像心理學，要不斷剖析自我……」正想說不，看見他一臉迷惘，內心有點過意不去，不再說下去。

在課堂講述過不同的課程，有一些不同的感覺。在講述柏拉圖(Plato)哲學、康德哲學，或者與同學討論思考方法、邏輯的時候，由於有一種距離感，表達起來比較平靜、比較明確。客觀的講述只要將觀念的內容、推論的結構作條理的展示，就完成其表達的責任。任何講者引介康德的哲學，總有既定的法度，首先點出他的首出問題是肯定現象與物自身的超越區分，以及為解決經驗主義與理性主義的紛爭等。然後，再進入其體系內部，將他的核心觀念描繪出來：《純粹理性批判》一書的核心觀念為感性論、知性論和辯證部。〈感性論〉中討論時間、空間是主觀的直覺形式；〈知性論〉中討論思維內部的先驗範疇作為法則性概念如何形鑄知識概念；〈辯證部〉則批判傳統形上學的誤推……。

哲學的進路是多元的，可以從哲學史的角度，闡述某位哲學家的基源問題，或者集中陳述某套哲學的理論結構，展示其推論過程，並援入哲學家所使用的專門哲學辭彙，層層推進，然後展示出一富結構美感的體系。這些是從客觀處說的，哲學的份內的任務是條理性、準確性；所以，一般來說，純粹的哲學表達很少涉及生活實例。

可是，這種學院式的講課，講壇上的講者往往是在場而不出場的。不出場表示隔離，非第一身的。下課的時候，跟同學討論一下課堂時所說的內容，釐清一些較艱深的關節，講者就可以放下工作回到自己的生活去。

我卻有另一些體驗，每回講述一些存在問題，例如死亡問題、自我問題、道德問題、民族文化問題……，心境就會不一樣。存在問題是你我直接相關的生存處境，由於是直接相關的，必有所牽連觸動。表達出來後，心情有種迴蕩感，總覺言已盡而意無窮，好像一些東西梗栓於內，欲吐而不能暢言。

每當分析死亡的恐懼感時，說到其中有孤獨感、害怕失去親人朋友、恐懼失去自我的統一性……。其實內心同步地感到戰慄，邊說邊想起親人亦會離我而去，黃泉道上，獨自來去，自我消失於虛無之中……。下課後，看着年輕的生命離去，落寞的情調襲來，回途中獨自沉思。

於是，我留意起這種心境來。起初尚以為只是一時的感受，一如看電視新聞，正報道着戰亂、種族仇殺，感受到戰爭的非理性，人總有所顫動。後來，發覺這類顫動不僅僅是感受；而感受是浮動而流竄，顫動則有明確的理路，層層交織。哲學的感懷是就我自身的過程或歷史，冀求以一主觀的方式加以直接地描述；即是說，很想認真的將哲學理論跟自己的生活緊密關連起來。

只有經歷時間的厚度，才明白哲學的工作，不僅僅在傳遞知識，更有實存的關懷；只有將我們的生活感觸，完全置入哲學裏面，純粹面對此久遠以來的生死問題、愛情問題、自我問題、時代問題……，那完全置入於生活的哲學的關懷，立即體會人性中有無限的細膩與深微。一方面思考經驗的幅度擴闊了，發覺許多問題並不能一板一眼地作分析，於是我更加真切領悟東方哲學辯證思維的妙用，哲學理應有靈虛活脫一面，讓思想自內溥溥湧現，詩意般自然瀟灑。另一方面，年紀成長，愈發知道生命永遠處於一種自我爭鬥的過程，以一孤寂而內斂的心情不斷冀求生命轉化升進。孤寂不一定是困苦難耐：海德格在山中隱居，探索存在的本相；魏晉人在那黑暗無道之時代中，反而親近自然，體現道家的曠達。



1.3 明己之學

勞思光先生說：「哲學是追求真理、價值、終極之學。」⁴追求的過程，是不斷向內反思，把握人生的智慧。

牟宗三先生說：「哲學是無取之知。有取是明他，無取是明己。明他是求知活動，給我們以知識；明己即自知，是哲學活動，不給我們以知識，而給我們以智慧……。」⁵

4. 參考勞思光著：《哲學淺說》（香港：中文大學出版社，1998）。

5. 參看牟宗三著：《哲學智慧的開發》一文，載《生命的學問》（台灣：三民書局，1978），頁8。

初涉哲學時，大多會看一些哲學淺說、哲學導論等書，自己就看過牟先生《生命的學問》一書，當時認定已經全然明白了老師的話——哲學最重要是明白人自己的內心世界，這就是明己之學。哲學給我們智慧，我可以從哲人的著作中，汲取他們的人生智慧；而智慧就是大徹大悟，完全瞭解人生的意義。

我是懷着憧憬報考哲學系，立志要透過理性的嚴格反省，徹底瞭解生命存在的真相。當時我對思考方法產生興趣，不斷閱讀邏輯學、方法論之類的哲學書，目標是有系統地分析思考中的盲點，將一般人在日常生活中牽連陷落的根源，清清楚楚展示出來，以免自己重蹈覆轍，我當時相信自己正是在實踐明己之學。我是副修心理學的，借助哲學的分析，特別留意到人類的自我問題。我認為自我中心是一切煩惱的本源。自我中心使人自戀、自傷、自憐、自悲、怨憤難平、絕望。分析復分析，不斷追尋下去，專一長久的觀察，自以為參透了一些人生道理，以為懂得了生命的規律。當時廣泛閱讀一些道德哲學、知識論、形上學問題；又從佛學、道家裏瞭解到詭辭辯證等深刻的玄思，甚至相信自己已有了充足的能力，可以深入揭示生命存在的全部性相。

偶然，我在日常與人交往中，驀然察見內心的蒼白，才對明己之學有另一番的領悟；原來在現實的處境裏，要逼近一件事情的真相，竟是如此困難的。大學時，大家覺得對社會要有所關心，於是合作辦了一間書店，一心希望推廣文、史、哲。過了一段日子，大家為了一些瑣碎小事，意見開始分歧，彼此爭執至面紅耳赤，互不相讓。為何大家會忘掉原初的熱誠？爭執的起端忘了，但一旦牽動意氣，你一言，我一語，它那龐然而無盡的曲折，最後事情的真偽莫辨，只見公說公有理，婆說婆有理，莫衷一是；當時感到十分氣餒，人真的能明白自己？我開始對哲學動搖。

原來，哲學理論所描繪的生命現象，尚是抽空而外在的，現實世間的事情是如此扭結繳繞，任一價值判斷，經過意氣播弄，它可以忽然突變牽連，無數匪夷所思的變項不斷衍生，事情的來龍去脈，根本不是理論知識的因果法則所能涵蓋。雖然，我們強調理論層面的哲學

知識有普遍性，可以以簡御繁，每一法則可概括許多現象；但現實的事情，一旦加入了人的因素，就會無盡地自我複合化，它流動變化，絕非靜態的哲學觀念所能盡知盡控；更何況，生命存在不僅僅是個人的內在經驗或體驗，它必有待於他人、他物作為其展現的境域。人是存活在世界之內的，所以親臨生命現象，接觸人與人交往的世界，才發覺如斯茫然以對。

*

*

*

十多年的教學生涯中，曾遇上一些學員，可能是抽象思維能力不足，又或者過分地自信，總是以自己的角度來把握別人的意思，不斷用自己的想法，外加於他人；言談中充滿自信、肯定，好像完全明白了哲學。不幸的是，他們因為學習了幾年哲學，懂得一些哲學名詞，愈發好辯，許多時是離開了論題，為了發揮個人觀感而自說自話。

有一回，我忍不住告訴某位學員，你混亂了問題的層次，他立即反詰：你怎知我混亂了層次，而非你混亂了層次……？他開始動氣了，當時氣氛弄得很僵。

我心裏想，怎樣才能讓他明白自己的封閉？不斷釐清再釐清，對每一個哲學用語，小心界定，希望大家尊重討論的規範，可是事與願違，討論逐漸變成了意氣攻擊。

回途中，內心很苦惱，不斷自我省察，意氣牽動心緒，不斷思考着如何戳破對方的詭辯，如何一針見血，把對方殺過片甲不留……。忽然觸及一點感受，為何我在論辯中，自己內心其實亦有點不快，當下警覺到人會由於不快而逃避，否定對方的論點而堅持己見，當我判斷他正陷入自我保衛機制的時候，我何嘗不在動氣，何嘗不是保衛自己？內心感到被撕裂，難以接受對自我的剖白。過了一段時間，偶然講到道家無為之修行，當下即有所體會。無為就是要求放下自己的矜持，面對自己的不智，原來，理論歸理論，實踐起來，又是另一回事。我真的很希望承認自己意氣用事，但是努力歸努力，內心始終有一絲芥蒂，許久許久都不能消除，這時才真真正正體會到放下矜持，做到無為，不僅是一套學說，原來是一件極難的實踐之事。哲學提倡理性反省，

此中的反省，往往只是抽象而外在的，對顯出思辨與實踐領域之間，尚有一度鴻溝。

當時，內心陷溺於不斷循環的自我懷疑中：當我判別該學員欠缺抽象的思維能力，認為他混亂了語言層次，混亂了知識與存在的關係時，我是否重陷於獨斷呢？我是否因為覺得被挑戰而牽動意氣，冀求以複雜的哲學名詞來壓服他，為着說服而論辯呢？

循環式的懷疑對解決問題毫無幫助，直至想起《論語》「人不知而不慍，不亦君子乎」，⁶心中才真有一種存在的呼應。人年輕時，不易明白這種心境，因為年輕階段，心靈尚敞開，那求名好譽之心尚無機緣支架起；但是成年後，事業若有所成，則求仗恃，並沾沾自喜，着意要求他人認同。成人都自覺對生活有一些見地，喜歡教導後輩；可是內心又覺得自己對生活的「智慧」，不為世所識，後輩不能把握其中的深意，於是開始怨天尤人，意氣用事，難以自處。人求認同是心理反射作用；而人不知而不慍卻是很高的修養，我心裏開始認同《論語》的智慧。

宋代程伊川說他的體驗，十多歲時已經可以背誦全本《論語》，自以為已全然明白；但二十多歲時再讀《論語》，始有所動搖；他說年紀愈長，愈覺人生的體會無盡，益感《論語》深刻奧密。伊川先生有嚴謹的修養工夫，故能不斷提撕上遂，而成一代大儒。

明己原來是遙遠的事。不錯，哲學的確冀求明白自我存在的意義，不過，此明白的過程是如斯曲折、漫長，更需要經過一點一滴的修養工夫之累積，不斷放下矜持、不斷包容。所謂實踐，並非單純透過閱讀哲學名著，就可以直接將哲學家們的智慧移植於己。所謂智慧，更是難以言詮之事。回想初唸了一年、兩年的哲學，自己以為懂得一些哲學名相，思想就較別人精確，便到處找朋友論辯。的確，自己也曾為了佔盡機鋒，咄咄逼人，因此得失了許多摯友，實在後悔；

6. 《論語·學而》。

由於人自以為懂得哲學智慧，就以一些抽象的專門名辭嚇唬人，詞鋒的壓倒，其實已落入自許矜持之中，並為哲學的名相所轉動，遺忘了原初唸哲學的本懷。

蘇格拉底 (Socrates) 說：“The only thing I know, I know nothing”。⁷ 他稱哲學為 know thyself，而 know thyself 就是認識自己的無知。明己是人生的共慧，而哲學智慧的開發，是逆所歸能，「能」就是真正的自我，就是人本身，哲學家稱之為主體 (subjectivity)。當我們面對這求問存在真相的主體——人，竟發現一層神秘而不可測的精神活動，在隱蔽中閃爍。



1.4 人的存在

人是甚麼？這古老的人生問題，一如伊底帕斯 (Oedipus)⁸ 所遭遇上的迷惑。故事說：Sphinx 是一隻獅身人面的怪獸，對過路的人發問謎語，如果答不上，即被吃掉。當 Sphinx 向伊底帕斯發問：甚麼動物小時有四隻腳，成長時有兩隻腳，老時則有三隻腳呢？這種生物的腳愈多就愈軟弱……。千鈞一髮的時候，伊底帕斯回答道：「人」。獅身人面獸被打敗，墮崖死去。就在伊底帕斯回答「人」的當下，好像道出了謎底，可是，「人」仍是一切迷中的迷，此謎底本身仍是一個謎，伊底帕斯結果被命運所播弄，犯下弑父娶母之大罪，他最後給這人之謎所困擾。人是甚麼？你知道了一切問題最終指向人本身，可是此所謂「知道」，只是揭示出更深奧的謎，仍然不明白人是甚麼。

人存在本身是哲學發問的焦點，伊底帕斯以虛無的方式反詰自己：怎樣才算是人存在本身的問題？

7. Plato, *Apology*, 21a.

8. 〈伊底帕斯王〉是 Sophocles 所寫的希臘悲劇，主角被命運播弄，弑父、與母親亂倫，釀成悲劇。

首先，在哲學史中，人對自己不斷有所論述：人是理性的動物，人是社會性的動物，人是有道德自覺能力的存在，人是神依其肖像所創造的，人是會笑的動物……。其中仍以亞里士多德 (Aristotle) 的影響最重要，他說「人是理性的動物」。

亞里士多德的形上學認為任一事物都有其本質，而希臘文中的本質 (essence/ousia) 其實跟實體同義，所以本質就是該事物獨特的實體 (substance)。人本身也是一個實體。我們是透過一些屬性來把握此實體，比如他身高一米七二，是中國人……；但這些只是偶然的，他是人，人才是實體。而人之為人，不在於其屬性如何如何，而在於他有其獨一無二的本質。亞里士多德經過定義法，乃界定理性是人之為人的本質。於是西方開始視理性為人類異於動物的標記，而理性思考與真理關聯一起，再以人的理性思維來建構我們的價值世界，成就文化文明。

但是以這樣的方式來界定人，就會出現一些問題。先將人界定為具有某種本質，再看人的存在是否符合這個標準，這樣就等於在人存在之前就預先規定他應該有甚麼樣的內容。這樣一來，個人存在的歷程性就容易被忽略。所以以亞里士多德的思考方式為出發點，以「本質—屬性」模式分判一切存在，很容易重視普遍的、抽象的、共同的概念，而忽略具體的、特殊的、個別的東西。

存在主義 (Existentialism) 要求批評傳統哲學，主張重新理解「存在」的意含。存在一詞有兩種意含：一種是指桌子、椅子的存在，或是一隻貓、一隻狗的存在，這是空間上的；另一種是人的存在，並且是「個人」的存在。當人真正面對自己，面對自己的個體性，即明白人之存在為何有一種陌生感。這是非常重要的，因為只有人能自覺其自己的存在，並且自覺地要求主宰自己的生存方式。

存在主義提到「存在先於本質」，指出人的存在並非先在地有某些必然屬性；他們認為人是人先存在着，然後終其一生的奮鬥歷程，不斷展開其可能性，完成他之「是甚麼」。於是，存在一詞變成了動詞，因為人的存在是不斷生成，不斷湧現的過程，呈現為一種「自由選擇」

的可能性。每一個人在考慮自己的選擇時，他就是在面對自己要不要存在這個問題：To be or not to be。所以當你專注於抉擇自己要成為甚麼樣的人之後，人才實現其內在的可能性。

表面上，存在主義否定人有先在本質，但又肯定人有其內在的可能性，似乎有點自相矛盾。其實，他們說的可能性，不同於邏輯的可能性。邏輯的可能性是形式意義，僅表述命題間並不矛盾，就是可能的。而這裏的可能性，其實是敞開義、自由義；同時就在敞開的狀況中，讓生命存在的內容如其所如地湧現出來，而湧現表示一種動態，不同於靜態的本質。實際上，這是一種現象學式的描述方法。現象學主張從人的角度看世界，意思就是不作任何先在的論斷，讓事情直接「站出來」，訴說其自己的存在境況。「站出來」就是存在一詞的新義。比方說你要愛一個人，就得花時間去關心、包容對方；在過程中，便領悟相互交往的艱難性。真正的愛，必待奮力以赴，面對生命中呈露出來的種種苦與樂。原來這裏並無先在而浪漫的緣分，也沒有一蹴而至的永恆的愛情，只有讓生命直接站出來，你自會體悟到存在是不斷生成、不斷湧現的過程。

因此存在呈現為自由抉擇，表示個人願意自我承擔，也就是既然這是我的選擇，我就把自己投入到這個選擇裏去，有甚麼後果，有甚麼狀況，我自己負責。每一回他作史無前例的抉擇的時候，即展示其可能性。「存在先於本質」可理解為人生是一“to be”的開展過程，“to be”表示他擁有創造性，心靈總會向前開拓，而且不斷塑造其自己。由於他並沒有既定的本質，所以連自己都捕捉不住；他們反對固定的人性或命運，人是註定自由的。

人是註定自由的，表示人最深層的存在境況是處於被拋擲的狀態。他不知從何而至，亦不知將往何方。他的來與他的去，均是不確定的，於是只餘當下，四無傍依，屹然佇立於此，恍如天外飛來，兀然而有，這無所來由的自我，孑然獨立，四下陌生茫然。人只面對着這「我竟然存在了」之事實，稱之為拋擲性 (thrownness)。

究竟我是甚麼？為何我會存在？

省人的問題為始點。而反思人的問題中，不向外分析人的存在樣態而直接回到人的自我發現之契機上，我們會發現一種自反性的狀態：就是我存在着這件事實。

人在世界之中，有一特別的存在結構，讓他跟萬物區分開來，就是能自覺自己的存在。他會說「喏，我在這兒」，這樣驀然的覺悟，世上唯有人能領會。這算得上是自明了，只有你跟我一樣直接體認：「喏，我在這兒」，這種自明性的感覺就如其所如地呈現，對嗎？

他說：「對。我的確能自覺自己的存在。」

好了，我們就從這裏開始吧。所謂自明性的始點，終歸要設定人我之間有一種共同的存在結構，就是自覺能力。這種自覺能力的特性恰恰又是自明性的基礎：我能自覺並且肯定我已經自覺自己的存在。這跟笛卡兒 (Descartes) 說「我思故我在」相類，於是我們成功地建立了第一個思維的始點，這是自明而不待疑的，是嗎？

同學有點疑惑，但是仍點了一下頭。

跟着，我們要設想一下人類如何反思人有自覺能力這問題。就我所知，大概有幾類不同的進路：

第一類是屬於科學或社會科學層次的。科學精神重視實證，所以要求有可量化的證據才相信其論據。依科學實證要求，有關人類有自覺能力的理據，我們最容易發現的，而又可以量化的，很自然會從身體結構中說起：綜合身體各部分，上至器官、骨骼，下至一個細胞，都共同有一種自我延續的要求，我們因此可以肯定生物求生避死是大自然隱藏着的目的。至於為何大自然隱藏着這目的則無法證實或否證的，所以我們就不要追問下去。再從外緣環境層面入路，大自然中生物競存，偶然地發展了大腦的人種，智力得以提升，有能力對付環境的挑戰；沒有發展大腦的人種最後就被淘汰掉。當人類進化到某階段，其高度的抽象能力，表現為運用語言符號，並且開始關心自己的存在優勢，於是不斷探索利己的存在方式，其中發現發展知識是最有效的求生方式。尋求知識的過程中，人類得以再高度發展出想像的能力，使人類能夠從外物，如鏡子、

水的倒影之反射中，驀然自覺到自己的存在，於是人就有了自我的觀念。所以依科學的進路，人類之發展出高度的抽象能力來，是進化過程，歸根到底只是為了求生優勢。

我們如果用科學的描述，說這裏先存在着一個地球的空間，人生活於其中，然後為了競存，逐漸發展出智力以求生……。這種說法最大的困難是用進化觀後設地說明人類智慧的發生過程，當中有許多先在的假設，並不能夠充分說明為何只有人能發展出智慧來。⁹

另一類思路屬於價值判斷的，特別表現於中國哲學中，例如儒家言人禽之辨，說「天命之謂性」，從天命處說上天特別眷顧，讓人類擁有自覺的心靈，而自覺心靈的特性就是「能推」，能感通、能推己及人。中國哲學以人心是最可貴的，依仗人心的靈明性，人類自覺到自己是一尊嚴的道德主體。儒家重視的是價值自覺，並無興趣在知識上討論人如何發現自我的存在。

宗教的說法跟儒家差不多，例如基督教認為人是神依其肖像所造，所以人跟萬物不同，有特殊的創造能力，是以人能自覺自己的存在。

但是儒家式或基督教式的思路屬於存在式的，從自我生命的神聖性，直下體會人存在的奧秘。一些哲學家會認為內中有一些理論困難，就是預設了天道或上帝先在地已經存在着，並且祂對人類有特別的恩賜，讓人類擁有高於其他生物的能力，然後人類通過文化創造，自覺地發現了自我的存在。我們稱這種思路為本體論思維，即肯定一些不能證實的本體，再從中推演出人的特殊身分之來源。當然我們可以訴諸大自然的奧秘，或者見證人性中充滿着愛的力量，從而感受到

9. 我們稱之為以發生學觀念取代根源觀念的謬誤。發生學觀念是時間層次的說明，比如說，人類十萬年前懂得結繩記事，五萬年前由母系社會進入父系社會云云，都是發生學層次，這無法論證為何只有人類會自覺到自我的存在。根源觀念則屬邏輯層次，是一種充分條件關係；我們須從先驗的層次肯定人必須有一種自覺的能力，然後才能證得自覺活動的可能性。

人的存在是非常神秘的，再由這種神秘感引發我們想像人的存在必然另有目的……。科學的價值中性論的態度與本體論的目的論態度是歷來哲學爭議的戰場，那麼我們除了徘徊於知識與宗教之外，還有沒有其他的選擇呢？

第三類思路稱為現象學式的，特別是胡塞爾 (E. Husserl) 和海德格的現象學方法。他們的論述比較複雜，我們只能簡約地談一談。所謂現象學，就是要求我們不作任何預設去思考問題。

人能自覺自己的存在是一事實，因此人有自覺能力亦是一事實，但這種能力是從偶然的進化而來或者是上天的特別眷顧，仍是懸而未決的。那麼人如何發現自我呢？我們只知道人是不會無端發現自己的，由於人尚未發現自己的存在，則世界亦不可以用任何特定的一種方式描述，我們首先要保持存而不論的思考態度。

海德格的方式是透過現象學還原，¹⁰ 還原至人本來的存在境況，如此才能如其所如地描述出人是如何發現自己的存在。

海德格找到一個起點，就是從「世界」開始。我們知道我們現存的世界或世界觀已是一特定的呈現，涉及人的參與；於是我們直接發現人在原始的本來狀況，跟我們現在處於人文化成後的現況是完全不同的。在知識判別發生之先，人跟外在世界應該是處於統一無間的狀況，這裏根本就沒有孤立的自我，而只有渾然一體地「在世」的存在者。

人一開始根本就是內在地存在於世界之中，無我亦無外界之對立。海德格稱此種狀況為「在世界中存在」(Being-in-the-world)。¹¹ 「在世界中存在」是一種本始的存在結構，而我們以反省的態度考量人跟世界的關係必定是人文後的事情。「在世界中存在」這個結構是根據經

10. 現象學還原是胡塞爾提倡的，即去除既定的成見，回歸到事情的實況。

11. 參考 M. Heidegger, *Being and Time*, tran. J. Macquarrie and E. Robinson (New York: SCM Press, 1962), p. 41。自康德以後，大家傾向以認知活動之二元對立為最原基的起點，人是認知者，世界是被認知的對象。康德偉大之處，就是證立世界並非客觀的存在，只是一現象之總和。而此「在世界中存在」則進一步表示人跟世界的關係，並非以認知活動為首出，而是生活其中，於是將哲學的知識論轉化為生存論。

驗事實提出來的：無論人們意識到哪一種屬於自己的「是」，或喜、或怒、或到處覓食……，總是發現他已經是在周圍環境的世界中存在着。

在世界之中存在的「在之中」很有深義。水在杯子「之中」，衣服在櫃子「之中」，這是空間意義的在。但在海氏看來，人在世界「之中」根本不是指現成物在空間上的包含關係，而是有「居住」、「逗留」、「熟悉」、「照料」等價值活動的意義。

試設想人處於人文前的狀況。人一旦存在，他即有所活動，他要謀生，他要求安全感，於是跟世界打起交道來。這裏，我們從經驗事實上可以發現人的所有活動中最少有兩個層次：第一個層次是「上手樣態」(readiness-to-hand)，第二個層次是「顯現樣態」(present-at-hand)。¹² 第一個層次的活動是反省前的狀態，所謂民日用而不自知的境況；第二個層次的活動具有反省意識的，比如腳下的鞋子破了，有些事情不對勁，我們就會意識到它的存在。人之能發現自我，其中的契機就跟顯現樣態有關。

「上手狀態」是指民日用而不自知的生活樣態，這是一種人們不去思考、更不必作理論上考察的關係，每樣事情看起來，都是如此熟悉，如此明明白白。人們當下從事的活動表明他已經懂得如何生活在世界之中了，但人和世界的這種關係本身卻是絲毫也不起眼的。

「上手狀態」最容易見於人們運用器具的處境。一切的器具本質上就是「為了……而為」之物 (something in-order-to)。¹³ 器具總是要依從它所相關的別的器具來得到規定的。比如說：鎚子、釘、木門、桌子、燈、傢俱、窗、房間，這些「事物」最初決不是作為獨立的東西而出現的，只有在運用的關係中，比如木門壞了，我須找鎚子和釘，房間太暗，於是開了燈，再移動傢俱，爬上桌子，把門修好……。只有在運用的整體裏，各種器具才得以加入到實在的總體中去，填充着房間。

12. 同上註，p. 69。

13. 同上註，p. 86。

「現實生活就是如此，但為何人會發現自己呢？」同學開始感到有點疑惑。

人如果能夠永遠處於上手樣態，事事順利，則人不會在生存的歷程中突然停下來，發問一個不設實際的問題。關鍵在於我們在思想高度發展之後，思想能夠抽離於現在，並從過去的經驗中，經過綜合歸納而投想未來。在眾多未來的事件之中，他驀然被死亡所觸動。他知道未來有一個點，他是無法通過去的，它是無可避免的。於是這死亡問題就處於顯現樣態，橫亘於前，人被迫面對自己。

比如你現在跟我談話，有否關注到腳是穿着鞋子的呢？不，沒有人關注於一些正在暢順地運用中的對象，除非現下你的鞋子破了，或者穿得不舒服，然後才會關注起鞋子的存在。這告訴我們日常的生活狀態中，一切事物首先平躺於某處，毫不惹人關注，直至我們有所欠缺，然後此欠缺之意識，凸顯為要求 (desires)。要求是一種關注的矢向，它帶動我們去尋索，去實現……。

「你剛才說，即使我們以科學的態度去追問人是甚麼，仍是外在的，哪麼人是怎樣進入存在的反思？」問題很有深度，我不想牽連太多，沉默了一會，為了簡化問題，我於是換一個方式回應。

海德格有點存在主義的氣氛，這裏承接了祈克果 (Søren Kierkegaard) 的「怖慄」(dread) 觀念。他說人會對自己的存在產生一種特別的感受，稱之為「畏」。畏是一種情緒、心境。畏之所畏者不是任何具體的東西，這種情緒是一種原始的、最切近於自覺這種生存能力的情緒。

我們永遠活在運用關係的脈絡之中，直至死亡的出現，我們始茫然若失：究竟死亡是為了甚麼？於是日常中所熟悉的那一套就全數崩潰了，他被個別化 (single-out) 而凸顯出來了……。

這種表達跟科學、儒家都有所不同，對嗎？

這位同學雖然點頭，我相信他仍然不大懂現象學的理路，事實上有關哲學的進路，是一個非常複雜的問題。於是我總結：

以上不同的進路，顯示哲學的表達真的可以差距很遠的，但是，

這表示哲學活動根本沒有共同的方向或關懷嗎？不，哲學體系已是一些成文的理論，自然有所差異，只是哲學的本懷處，還是有一種追尋真理或真實地生活之要求的，所以哲學有普遍性和特殊性兩面……。

我們後來再一次討論到哲學的普遍性和特殊性問題。



1.6 哲學的普遍性與特殊性

我們要明白，任一的哲學家都活在不同的時代。

如果哲學的活動是明己之學，其實，任一的哲學家都會敏感到自己所已說出來的主張，一旦有所說，即必然落入議論紛爭的境地。思想已經完全成熟的哲人，難道不能預見死後，它的理論將被無情的批判嗎？柏拉圖提出理型論 (Theory of Eidos)，亞里士多德即要修正之，而提出實體與四因說；孔子主張仁，墨子即可反對之，而提倡兼愛、尚同；繼而，孟子亦可評墨子慢差等，無父無君；再繼而，荀子亦可評孟子性善無理，而主張性惡；又再繼而，莊子則可論說各家各得一好而自偏，從自己喜好的角度來批評別的哲學家……。有所說，則有可評，此為語句的分析關係。

理論言說總有限定，其中的原因在於生命存在的時空性。人不能無處不在，亦不能無所不知；況且，他必然在一特定的歷史背景下存在。孔子活在春秋時代，孟子活在戰國時代；蘇格拉底活在希臘民主共和時代，康德活在理性高昂的時代，沙特 (Sartre) 活在二次大戰時代……。人必須活在世界之內，促使哲學家必須承受着一些影響。影響可分三點說明：

社會思潮或社會的狀況；

個人獨一無二的經歷；

內在的自覺力量。

其中的社會狀況與個人的經歷因素較易理解。例如孔子生於周末

禮崩樂壞的階段，其風氣必異於戰國時代的軍國精神，物量精神，故孔子的社會背景與孟子有所差異。至於個人的遭遇，則是業力不可思議的領域，蘇格拉底有眾多學生，為何僅只柏拉圖承接其衣鉢，其餘的成了小蘇格拉底學派呢？我們不能單說柏拉圖聰慧於其他同學，便可輕輕帶過其個人的歷程性；又柏拉圖在 Syracuse 差點被販為奴，亦無理性的理由，保證他必被贖回，然後回雅典在 Academy 神廟創立學院，成為西方文化的座標。是以社會的狀況與個人的經歷遭遇都不是任一哲學家所能自決、所能避免的緣起條件；經驗條件都是緣起的，當中是無限複雜，非知識所能預計。

然而，哲學之為物，若單純是依緣起所決定，則又過於貶低哲學的理想性與自覺性。我們不斷表達：哲學活動是生命存在的一種特殊標記。人能自覺，並能自覺其自覺，人的一在，即自知是拋擲而存於世上，不知其來，不知其表，但正因如此，他不滿足於與個別事物打交道，超越存在者 (beings)，而感覺到存在 (Being)¹⁴ 的陌生感。

陌生感是人存在特有的顫動，它召喚出哲學活動。人通過自身和由他自己來追問存在的意義，哲學的追尋，必普遍於任何時代，孔子如是，孟子、柏拉圖、康德亦如是。所謂哲學的普遍性，難以明詮，否則亦落入判定孔子是關心道德問題、人生問題；柏拉圖是關心理型問題、真理問題；海德格是關心存在問題。當哲學的內容一經表達出來，這已經是哲學的普遍召喚進入特殊歷史機緣的階段，即是哲學家已經從其原始的牽慮，企向混沌的大感動中，打破沉默，隨社會思潮的激盪，經客觀知識之開展，成為有所說，建構為成文的哲學體系，例如儒家哲學、道家哲學、柏拉圖哲學、黑格爾哲學。如果僅僅從成

14. 海德格在《存在與時間》一書中所提到的問題，他認為人類易於遺忘存在問題，原因在於我們習慣了對象化思維，不懂得直面存在。通常我們追問事物存在的理由，都是以這種方式的：為何世界會存在着的呢？宇宙是怎樣來的？為何我會存在呢？世界存在有甚麼目的呢？……。依海德格的觀點認為，這一切的發問都是歧出的，都未能把握存在這問題的「意義」。他的目標是找尋那尚未被哲學家所論斷的大道。



文體系來理解哲學學說，則只會得到一些各言其言、各是其是的印象，因而認為哲學體系彼此對立，或者互不相干。

哲學體系必有其特殊性一面，各體系因只能有特定的關注對象，於是表現為各自的關心重點有所不同，而有不同的理論內容，或說道德問題，或說天道問題，或說理型問題。對象之呈示，又直接受其方法表達所影響，此為方法與對象間的互倚關係。重視知性反省的，開出條理緊密的觀念體系；重視感觸的，會關心價值問題……。

孔子與同時代的人，同樣感受到社會的危機，但唯有孔子關注到，或領悟到禮崩樂壞是危機的根源；他如此領悟到，便跟着要求重建禮的秩序。所以領悟（背後是哲學是普遍關懷精神）與對象（禮）的呈現，以及主張（復興周禮），三者其實是一併呈現的，是哲人將其企向原始混沌的陌生感，從此宇宙情懷，收歸於個人的歷程中，內發而湧現為一種關懷憤惻，然後貫注入社會，要求對人類當時所面臨的危機而求有所安立。

我們相信哲學總是普遍性與特殊性的交織。普遍性是指人心靈中有一種不休止的追尋要求，以其有限的能力和 effort，奔向生命存在的整體。但人不能孤離於人類，不能隔絕於社會、傳統，甚至經濟、政治……；所以，他只能從特殊的緣起條件中，奮發其普遍而內在的要求。他，一方面自覺到理性批判的意義，人不能自我封限；另一方面，他要求將對自己的內在欠缺感、不安性、不忍性，貫注於外，有所呈示。

當然亦有一些哲學家，僅僅只關注於抽象的邏輯數理的思考，一如西方有許多著名的數理邏輯專家，並不直接關心時代變化或者人生所遭逢的問題，此為專家式的學者，他們跟純粹的理論科學家無異；但哲學的本懷，目標在尋求本真的存在，跟純知性的探究比較，本質上始終有距離。

在哲學史中，常見哲學家基於一種信念，始終保持一種比知識存在更深遠的高度尋求，而終生不棄。但現實的生命始終有所局限，人既不能全知，亦不能逃避歷史條件的薰習，所以僅就哲學的展示來

我尚未修習哲學時，已經喜歡獨處。獨處是一種情調，不斷與自己對話，好像千頭萬緒，但究竟在思考甚麼？究竟給甚麼問題不斷困擾着？又難以言詮，落寞與非落寞之間。某一回，為了應付考試，每天都到市政局圖書館的自修室溫習。中午飯後，多數到圖書館另一邊的書庫遊逛，偶然在哲學欄中抽出一本書，記得好像是羅素(B. Russell)的《西方哲學史》，隨手翻開，似明非明地看了數頁，裏面討論宇宙論(Cosmology)、「我思故我在」之類，覺得有些特別的感覺；後來，每到休息時候，便到哲學欄東看西看，一種熟悉感從心內燃起，意識到這些哲學，就是自己長久以來思考的問題。後來跟接觸過哲學的朋友談論，都有相近的感受，哲學問題有一種陌生卻又熟悉之感，像先得我心之同焉。於是決心選擇修讀哲學系。

學院中的哲學訓練只是提供一些分析問題的技巧，讓我們去批判既有的價值信念。我開始懷疑一切，從懷疑自己開始，懷疑人生的意義，懷疑世界的真實性，懷疑生命可否超越死亡的恐懼……；懷疑只引起新的翻動，使生命懸隔，莫有回響。漫長的歷程，內心獨自徘徊，許多問題始終沒法獲得安頓，而新的困擾卻接踵而來。

從一連串的懷疑中，首先陷入自我否定之觀點中，當時認為哲學活動很可能只是無休止地，以各種不同的、或更詳盡的方式，將問題本身加以極盡其能的描述罷了。自己好像掉進那種徘徊於全知與無知之間的處境；由發問而求解答，由解答而重歸於發問，此循環何時可了？

原來我們選擇了哲學，並不表示一定能進入哲學的生命。大概哲學的學習者，在心境真正成熟之前，仍是學習歸學習，在知識與存在間來回擺動。往往要涉歷到不同的知識內容，親自體會知識的存在根本就是一種無所涯岸之不定之物；再隨着生命的遭逢，親自經歷人倫世間的周折，自我與自然的破裂，生死流轉的逼切，始對比出哲學生命與哲學學習的差別。

從自己的體會裏，哲學的學習，它一旦到達了某一程度的盡處，它完全變成一種自我的糾纏與鬥爭。假如我們自以為多明白一分柏拉

之理念，幾許擺動，幾許懷疑，仍然忍耐等待着真理之到臨。

這樣，過了一段漫長的日子，心境明白到真正的哲學追尋，根本是一孤獨的途程，不斷自勉自己繼續忍受寂寞，尋求專一。我相信單獨自處是哲學反思的訓練；那年暑假，我開始練習獨處，卻發覺這比想像中困難。人往往藉口怕浪費時間而總要在空間中找些事情來做，一會看看書、聽收音機，另一會看看電視，不斷轉台，撥電話胡亂找個人來聊天……，根本就無法安靜下來。我開始覺得不安、煩躁，甚至感到相當程度的焦急。我發現各式各樣的念頭都會跑到自己腦子裏來，把思維佔據；我總要思考當天將要做的種種計劃，不斷思索某些未來工作中可能出現的困難，又或者傍晚要到哪裏。許許多多的念頭，紛至沓來填滿我的腦子，原來人不能安於單獨自處，就無法真正進入哲學活動。

現在，我終於愛上了獨處，一種很深很深的召喚，在平靜中思緒綻放。我開始明白哲學不是一技一藝，更不是一種職業；人只能長久濡染其間，不斷以哲學的方法，掏空自己，放下一般性的思考或經驗，致力奉獻於此，慢慢地平靜下來，接受過着另類的生活。

當然，我們無意要求每一個人都過這種「另類」的生活，這毋寧是個體最內在的自我要求；況且社會必須分工，必須有不同的職分，彼此依持，互相補足，社會才健康。我們相信哲學的工作，因其尋求獨立性，不直接牽連於現實生活，逐漸培養出一點清明，以一種平靜的關心，反覆思量此時代的含糊性，然後為人類的未來提點一些方向性的建議。確實，社會上必須有一些人屹立獨行，為人類瞻望未來，先天下之憂而憂。

真正的孤獨呈現為感觸，牟宗三先生說：「感觸大者為大人，感觸小者為小人。曠觀千古，稱感觸最大者為孔子與釋迦。」¹⁶ 孔子與釋迦悲憫配天，能覺潤一切眾生，是真正的東方哲人；我們或有所不及，不過，人一旦有所感觸，自然而然地就會為社會做一點事。

16. 參看牟宗三著：《圓善論》（台灣：學生書局，1985），頁xv。

原來，人類能夠逐漸剝落自己在他人心中的形象，剝落知識語言的確定性，乃至掏空一切外在的牽連，才觸見人本身的存在，於是你會對他人真心的關懷，心靈中有着愛。



1.8 孤獨而不寂寞

唸哲學初期，對紛紜的世界現象，天上地下的物理現象、人倫政治、神話宗教，無不引動陌生好奇。印象最深的，是初唸康德的時空論，感到眼界大開，原來時間空間不是客觀的對象，它們竟然是人類主觀的認知形式；唸邏輯理論，對不同系統的演繹結構感到迷惑與興奮……。

哲思深睿，對存在有所觀照，一個清明的世界歷歷呈顯，我一直感覺這是人生中最可貴的經驗。學習哲學跟其他學科有點不同，它不會安於一門或一派的學說，甚至不願安於哲學本身，它很自然要求涉獵一切種類的知識，比如科學、藝術、歷史、宗教、政治、社會，乃至東方式的修行、神秘經驗……。因為我們學習到了一個階段，總冀望融攝人類的全部文化成果。當然，人都自知並不可能囊括一切的知識，只是在涉獵的過程中，自然而然匯合凝聚。於是，對知識的本質，對現實生活的盲點，對道德、藝術、宗教的價值，逐漸形成一些概括性的觀念：人可以知道甚麼？人應該做甚麼？人可以希望甚麼？人是甚麼？……。

哲學活動確能使人站在宏觀的角度，俯瞰人類的存在，認識到人類如何活在整體的文化世界，而整體的人文世界又與個體間有密切的關係。當人的視野擴闊，胸懷自然寬平，有一種上下與天地同流之感。可是，人始終是人間世的人，每獨自面臨自己時，竟然發現自己是如斯欠缺，而又無以自解時，真希望世間有明白自己的人，盼求真正的知己。這種求知己的心境，並不是普通的求名譽、求心理投射之認同，而是真切的反思到自己孤獨寂寞的根源。人有形軀隔阻，任何一個體內在都像個孤獨小島，真正的孤獨，如深情款款地呼喚他的另

一半 (another-half)。柏拉圖從 another-half 說愛情，是求世上尋獲曾經失去的另一半，此意甚深。

人自覺孤獨，反映他願別人心中有我，而我希望成為一被瞭解者，再進而冀望成為一被愛者。但現實上，他人的心靈必外在於我，而我卻希望內在於他人的心中，並無條件全部被接受，這要求實在太高了，所以人我求統合的要求往往註定落空。人生中，求愛情、求名、求位，都是某程度上求人我統合的倒映。所謂倒映，是表示這種統合是以自我為中心，他人只是陪襯品。當他發覺他人亦好像自己，人各自有自己的內心，只望別人在內心有自己的時候，即重陷孤獨之中。孤獨表示隔離，驀然驚覺原來自己亦不過是他人心中的陪襯品而已。沙特在《存在與虛無》一書中，不斷強調人的孤獨本質，所以認為他人總是自我的限制者，甚至他人就是自我的地獄。有他人在旁，我們總覺有點不自在，人因為他人而失去了自由，人我成為一度深淵。

人不甘於孤獨，又明白人我間有一不可踰越的深淵，他會想盡辦法衝破此困境，一些人以物欲來麻醉自己，可是任何分心的方式，只會令敏感的心靈更加痛苦；另一些人依靠信仰，在集體中得到自我的認同；更有一些人走向參與社會事務，盡量找出自己對他人、社會有所貢獻的地方，使自己的能力流注於他人，並自覺要成為一施者。事實上，人參與社會活動之後，常能獲得一種對比的滿足。當人被愛戴、被景仰的時候，證明他人心中有我，我與他人宛似重新統合起來。不過，這種重新的統合，滲透了工具性，此中仍有依待相；他為着擁有統合而擁有，已有一絲自憐、自戀相。回想英國王妃戴安娜意外身亡 (97年9月1日)。戴妃一生傳奇，所以吸引許多人投射認同此典雅高貴的化身。她關注社會，參與慈善公益，贏取世人愛戴。但如果純是因婚姻失敗而向外移情，找尋寄託，則她與世人的統合還是外在的。此中已經滲入一點矯情，最終不能真正排拒其內心的寂寞感。

孤獨瀰漫，上下而求索；自己始終保持着一點信念，相信只要不放棄追尋，一定有機緣會遇上真正的哲者。某一回，機會終於到來，

學長說哲學系的課程尚有不足，於是引介我到新亞研究所旁聽唐君毅、牟宗三老師的課。中學時曾聽聞兩位老師的名字，老師曾說他們客觀地建立了新儒家的學統，在哲學界享有盛名。但我當時尚無強烈的歷史文化意識，難以接上他們的感召，旁聽為的是見識一下大師的風範，內心並無真切的文化呼應。可是一聽便聽了二十年，唐師早逝，主要是閱讀他的著作。這二十年來主要是修讀牟老師的課。其中有康德哲學、宋明理學、佛家哲學等。親涉牟老師的教導，我直下感到老師對哲學有一種關懷，跟一般的哲學工作者有所不同，但究竟怎樣的的不同，一時卻又說不上，只體會兩位老師的生命中，有一種獨特的心境，他們長期在陌生的香港教學，學生人數不多，況且在社會上亦無發言權，應該是孤獨的，可是卻感到他們的生命中有一股充沛感，剛健自強不息，雖孤獨卻不寂寞。

為何人可以孤獨而不寂寞呢？

我們都會發覺自己知道得愈多，心境愈複雜慎密，於是，跟別人的差距便愈來愈大，別人根本瞭解不來。再者，他人心目中的我，亦非如實的我，有時在教學中得着一些認同，只是年青人的一些浪漫憧憬，卻並非真實的、同步之呼應，因此常常感到自己活在孤獨之中。唐、牟兩位老師的學識與思想龐大深厚，明白他們內心的人自然更少，不是應該更孤獨？

牟先生住在九龍馬頭圍靠背攏道，鄰近宋皇臺的一條小街；在新亞研究所講畢課後，他喜歡到宋皇臺蹣跚，那裏接近飛機場。問他原因，有時神色黯然，想是憶起了往事，頓了一頓，才接口說：有一天要坐飛機回去，看看故鄉棲霞。棲霞在山東膠東半島，那是一個多山的小縣。鄉間有許多白楊樹，松柏常青……。說完緩緩而歸，天時日暗，仍不想回家，就跟我們到附近的茶餐廳喫粥……。老師在台灣去世，終生沒再回鄉。

有報章訪問牟先生，你在香港生活寂寞嗎？他只簡單說一句：「生活是孤獨但不寂寞。」他說在台灣講學，很熱鬧，許多人來拜訪，反覺紛擾，寫不成書；在香港，語言不通，社會上沒人認識，他離開

了國土，一人活在異地，的確相當孤獨；但他對記者補充說孤獨的心境最清明，精神專注，最能寫作，所以大部分的書都是在香港寫成的。牟老師就是如此輕描淡寫其孤獨感。

唐君毅老師在《人生的體驗續篇》曾提及人我的形上統一，現在重看，逐漸領悟牟先生所謂孤獨而不寂寞的意思。唐先生大意是說：人我本源為一，人天本源亦是一。¹⁷

兩位先生都是新儒家代表人物，終生關心國家民族的前途，同時，他們又相信道德修養而至其極，天人可以合德，人與天地是同一本源。據儒家的主張，人性有兩重——生物性與道德性；生物性是人同於禽獸者，而道德性才是真實的人性。儒家的人性論要點是肯定人皆有道德良知。牟先生在課堂上，總是說良知是人的真性，而良知並非一光板般的實體，它必有所惻慟，它一惻慟即呈現為對世界的苦難有所不忍，對人生悲劇有所不安；此最內在的不忍、不安感，是一種力量，一方面湧動而要求跟一切生命感通，另一方面在歷史文化層面求安頓。感通則得溫潤，生命就不會枯竭。

下課後，我問老師：有些人資質較差，不一定能成聖呀！儒家的理想是否陳義過高？先生停下腳步，用手輕拍我的肩，沙啞地說：

這不是資質才性問題，人人都有自覺心，反身而誠，就能當下體認。人只要真的可以由內而向外擴充，感通至一切存在，則遍潤一切存在，最終必達天人合德之境界。現實的實踐歷程是一無限進程，沒有人敢說自己已經完全與天合一；孔子發明仁的學說，是遙契天道。¹⁸遙契就是遠遠的與天道感應，同時亦表示我們沒法全幅的揭示天道，所以「天人合一」仍是一理境語。

真正合一的本源在誠敬，誠敬就是無自欺。人不自欺，即體真我的存在；「真我」對中國哲人來說，其實是一種修養。當你真誠的面對自己，即會體會人我是可以互為內在的。當你關心父母，父母就內在

17. 唐君毅著：《人生之體驗續篇》（香港：人生出版社，1961），頁13-19。

18. 參看牟宗三著：《中國哲學的特質》（台北：學生書局，1975），頁67。

於你心內；你關心朋友，朋友就內在於你心；你關心動物，動物就內在於你心；你關心樹木，樹木同樣會內在於你心……。自我是無所封限，親親、仁民而愛物，可以無限地遍潤開去，直至天地宇宙；這裏就是天人合一了。

我後來逐漸瞭解牟老師說《中庸》重視誠的意思。誠是無自欺，下手處是自我反省，人不能忍受欺騙自己，正視自己尚未成聖，尚有許多缺點，此刻就是自由的呈現。自由的呈現，同時立即體會到現實自我與理想世界之間的破裂，亦立即明白道德便是永遠無盡的自我挑戰。於是，我們開始真切體會生命中的命限，反溯主體性哲學的本源。

現實上，人雖然有所不能，不斷在生命的苦相中，體現人的有限性，但與此同時，當我們親切看到無數偉大的心靈，前仆後繼地要求克服現實的困難，為大我的幸福奮戰不懈，即證成人有一先在的誠敬之心，閃爍如明燈，照耀人類的文明。歷史就是無盡的見證，我們以前受到天花、霍亂、肺癆等疾病威脅，是哪一種動力讓醫療人員，不斷研究而要求克服之？人類曾為專制政治的獨裁者所折磨，又是哪一種動力使志士仁人發動革命，要求推翻極權的政府？人類歷史雖然有無盡的苦難，但事實上，我們仍然存活下來，說明人類不僅僅是自私自利，只服從生物的求生機制。歷史中的確有無數的先輩，捨己以存義，捨生以求理想，辛勞忘我而為人類謀幸福，究竟哪一種動力在推動人類的文明，從而邁向理想之途？這既不可能是生物本能的自私動力，也不可能直接投想為神、天的恩賜。餘下來，我們必須接受，人性中有超越本能生命的動力因，它自覺推動我們作無條件的實踐，證成自由自律。無論我們如何對人性失望、對未來動搖，只要我們面向長流般的歷史，一定發現道德是人文精神的基石。

肯定道德人文精神，我們稱之為主體性哲學；中國的主體性哲學之本質在於慎獨，慎獨就是獨自面對生命歷程中不斷湧現出來的限制性……。

牟先生說着說着，聲音有點沙啞，面容卻無疲累，我們不願再發問下去，說送他回家。邊走邊想，想到唐先生晚年患上癌病，體力

日差，仍然堅持到新亞研究所上課。研究所設在四樓，沒有升降機，上樓時舉步為艱，甚麼力量讓人為理想而超越了形軀的限制？

兩位老師都辭世了，哲人的風範，一直是自己唸哲學的動力，每回失意灰心，會想起他們對學生勉勵的話。牟先生常說道德實踐有二元性：一方面，道德實踐總是無限歷程，永無終止，人自以為已經成聖成賢，就下陷於矜持，不再是聖了；另一方面，任何真誠的實踐，當下即是，人心直下就跟天地合一，圓滿具足，無些微欠缺。

以前，一直動搖於此人我同源、天人同本的說法。自我就是自我，自我如何能跟他人、花草樹木，乃至天地萬物同源合一？此同本同源既不是物理關係，那麼一定有更深的含意。

唐先生喜歡說：人之相知，貴相知心。人之相感，貴以心相感。人之所通與所感，本不限於其目前，有人感觸民族危難、親人的傷逝、朋友遭逢不幸，雖非親涉其境，一心之顧念，仍然能夠體現當時當地之悲傷，內心的不忍之情溥博淵泉而出。人是可以通死生幽明之間的，古人往矣，來者方來，文天祥在宋，孔子生於二千年前，康德是十八世紀的，柏拉圖生於公元年之前，自我與古哲好像有時空的阻隔；同理，從人心之感通性，我雖不能親見古人，而我能讀他們的著作，則我為讀者，馳書萬里千秋，我若能體古人之遺志，而有志遂成之，千載而一遇，猶旦暮遇之……¹⁹

所謂人我同源，只在心靈中，好像有一種聲音真切在召喚：我們同為人類，我們同為有情的生命，我既然能真心同情他人，則我能真切相信，自己若陷於同樣的危難困境，世上亦必有真心同情於我者。生活體證，直至觸及到人性的本源，發現心靈的自覺性；所謂自覺，其實是心靈之自覺它的自覺，當下迴光自照，發現「自己」是亭亭當當地存在着。這裏是良知的召喚：我在這裏。

人類共同存在着，能放下對私我之關懷，直下的惻憫就體現了人同此心，人我不一定是相隔，人與人不一定是權力的支配關係，文化

19. 同註18，頁98。

的罪性並不是文化的本質，自覺心靈才是文化創造的動力；心靈之感通原來是不待外求的，人確實有相感相知的能力。此刻雖然孤獨未減，然寂寞稍淡。



1.9 神聖的尋求

人在忙煩的生活中，始終會疲倦下來，不是身體的疲倦，而是心倦；心倦使人厭棄一切，對任何外物都不感興趣，甚至討厭，最後癱瘓下來，了無生機。這種癱瘓感極難受，丹麥哲人祈克果稱之為「病至於死」(sickness unto death)，與中國人說「哀莫大於心死」呼應。

病至於死是生命的一種現象，都市人經常遇上的。但是，他們都學懂了分心，將這種疲役而不知其所歸的境況轉移：看看電影、電視，唱一會卡拉OK，在電話中聊聊天，情緒又平伏了。大多數的都市人雖瀕於心倦，卻重複地透過消遣，或者忙碌，將心倦分化，將心倦掩蔽起來。忙煩使人心倦，而忙煩又將心倦遺忘，我們活在自構的循環中。

年青時，在鬧市中躑躅來去，茫茫漫遊，不知該走何處，各種事端，在心頭紛至沓來。鬧市雖然噪音嘈雜、擠逼、污濁，卻是一個奇怪的世界，你只要隨着人流，留意街旁小販賣的小飾物，溜看着窗櫺的新產品，希望找到心愛的音響器材，無目的地蹣跚，竟然不知不覺間，內心的空虛就抵消了，逐漸回復「正常」。

消費是現代人舒緩壓力的工具，我們亦無須過分批評，但必須理解經科技時代所鼓吹的消費行為，是歷史緣起所衍生的；資本主義的生產方式，必須鼓吹消費，不斷追逐款式變化、新奇功能，不斷刺激我們購買擁有，只有在一自構的循環中，現代人才感到一點點的充實感。

不過，總有一天，他不能忍受生命的耗散，不斷投向於外在的科技新知、器材的新型號。知識好奇並不能安穩生命的漂泊性，他又得回歸至根源性的求問：人生的目的為何？

哲學問題是根源性的，與「生命本身是甚麼」、「宇宙本身是甚麼」，或者「痛苦本身是甚麼」等等，都是求問「本身」的問題。「本身」(in-itself) 是根源性、終極性的意思。求問的起點有不同，但若求問至徹底，必會將此特定的論題(如宇宙、人生、道德、宗教……) 提升為根源性的發問。因為，哲學的本質發問，正是人存在的特定樣態，人不能安於明白某一特定對象、某一個別知識；人心深層裏，必要求超越紛紜雜陳的現象，尋得「整全性」的答案。

我們總有一錯覺，以為從發問中尋求答案時，我們都會獲得直接的解答。當發問至一極限，從一連串的「發問——解答」過程中，我們就會發現「發問——解答」其實是一永無休止的結構，以各種不同的、更詳盡的方式，將問題翻來覆去地、極盡其能地描述罷了。於是，當到達此階段，可能因失望、厭倦而放棄原初的追尋；但亦可能即刻要求放棄一切類型化的解答，轉而求問發問本身何以會存在，因而接近更深刻的根源性問題。這時，我們才真正面臨「整全性」的焦慮：如何尋求超越一切知識表達的終究性方法，達至終極的探討？

表面上，是由於茫失在知識的紛紜性中，不明白如何抉擇，不知生之何來，死往何方，或者感受到宇宙浩瀚無限之不可解。不過，更深層的，是我們體悟到一切問題的根源，都指向一統合性的整全而有所追索，而且明白此要求將是一切知識的表達均難以逼近的。於是人便真實地謙卑下來，虛心面向那「人」、「天」之間的破裂。這就是存在的焦慮。

存在的焦慮，是人回歸其自己的存在，冀向生命的淨化，接近神聖時，所逼現的現實與終極間的鴻溝。

* * *

每一回，我們看見山河大地而感動，對知識結構的精確而驚嘆，仰慕崇高的人格而生敬佩……；生命更深層的經歷，是體驗真、善、美的蹤跡；於是，我們洞悉生命有真正可貴之處，就會竭盡所能，趨赴迎向這些理念，深切地要求神聖。

不過，「神聖」這一名詞，往往是自我壓縮的藉口。我們一旦反觀

自己是如此疏懶、如此優柔寡斷、如此固步自封……而那些歷史上偉大的人物毅力是如此充沛，例如貝多芬能夠克服身體的殘疾，終身奮力，完成偉大的作品；孔子雖然悽悽惶惶周遊列國，卻又孜孜不倦，教化學生，確立民族之道德價值方向；柏拉圖、奧古斯丁、梵高、王船山、孫中山各有偉大的成就，他們都有堅毅的生命力。於是，每當我們與這些偉大心靈對比，從他們所凸顯出之神聖崇高感，便形成龐大的差距與痛感，認為神聖太遠太不可攀了。其實，這只是自我逃避的一個藉口，那就是說，人時常把自身看得非常狹小，但同時又不甘於狹小，因而徘徊其中，變成怨天尤人。

人因窺見神聖的影子而又不可即，神聖的世界遙不可及，首先陷入破裂；他開始徬徨、焦慮，自問以後應該追尋甚麼，還是徹底放棄？這裏卻沒有回應。他因過分地將自身向外拋出，於是陷於空虛，形成一種失落。他可能因難以承受這種失落的痛苦，而投入中途式的思考，遊戲人間，只順隨當下的感覺而行動；亦可能徹底的癱瘓，了無生機，心倦疲乏。既不能重拾過往的生活模式，即使勉力而為之，要求投入平凡庸俗之中，但總是外在的、旁觀的；於是進退失據，只能默默面向無所着落的感觸，好像上不至於天（神聖），下不至於人（現實），生命倒懸其間。

分心於外，耗竭心力，並非真實的面向生命自身，它只是教人徘徊於外物與自身之間，流於一些無以自解的半空虛、半慨嘆、半玩世的氣氛中。他一面呼號現實的俗不可耐，一面又說神聖高不可即。可是，他既不要這樣，又不能安於空虛，而只會喃喃自問：跟着要怎樣！

當我們對真、善、美有所冀望，總覺前路茫茫，隨時覺得日暮途遠，此中甘苦，常無法向他人道出，內心常是孤寂失落的。這並非一般向外的索求之失落，而是這種索求所遇上的挫敗而生的痛苦，無非是個體自執自持、過分自我中心所致。倒懸的痛苦不是甚麼，因觸見神聖而又不可及，現實與理想間有永遠不能彌補的裂痕與深淵存在，四無傍依絕望之感，從內心湧現。

空虛而至於絕望，是人類追求生命價值之途程中，所必然經歷的

階段。祈克果說：「當人在絕望中時，其實再也沒有比此刻傾向於希望的心更真切的了。」²⁰

空虛而至於絕望，當然最難受；不過，從生命本然的存在來說，只有如此，空虛感湧現出真實的召喚。

當我們體會到分心表面上使空虛感暫時轉移，其實生命只是離開其自身而徘徊於外，繼續流失；因此，每一次的分心，都失去鑿通生命自身的可能。人常不能專注正視自身所忍受的痛苦，以為痛苦只是因為某某不幸的原因，只會自怨自艾，自憐自傷。人要活在歪曲中很容易，因為那種固定對比標準到處都是；相反地，人要正視面對生命的可能性，則極為艱難。因為專注正視一切，必會遇上失落的痛苦；或者說，人之要求神聖，就是要超越一切的痛苦。這話聽起來，教人退縮，「超越一切」不是太過分的自我要求嗎？

說難當然是極難之事，不過單純這樣想，仍是一種第三身的旁觀，好像說：貝多芬聾了，仍能創作許多作品，真是太難了；孫中山能堅持革命，屢敗屢試，奮鬥不懈，真太難了；唐君毅關心中國文化的前途，要承中國文化的慧命，實在太難了……；我怎也不能跟這些偉大的心靈相比。當然，如果我們仍停留於兒童的階段，很興奮地說要立志成為某某偉大的人物，是不切實際的，這種立志抹煞了成長的歷程性，屬於浪漫想像。

我們重回到祈克果的話：「當人在絕望中時，其實再也沒有比此刻傾向於希望的心更真切的了。」或者，我們仍未體會絕望的逼近。

偉大的心靈並不是孤懸於天上，或者自天外飛來，他們自覺要求面對生命所呈現之種種現象，最後遇上不可踰越之困境。他們的某階段亦跟我們一樣，同樣自卑，同樣深陷在絕望中，只是，他們能藉着絕望發出最後一度力量，奮力將外物的牽連徹底剝落。他們真切明白生命的逼促感，人只能活一次，所以他們不可再拖延，不要為別人的認同而作曲、繪畫、寫作、愛人類……，終於，放下了一切而關懷起

20. 參看 Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling and The Sickness unto Death* (New Jersey: Princeton University Press, 1974), p. 147.

真正的自己。甚至，他們藉觀照自身的痛苦而感通一切人類、一切有情生命，乃至包容天之所命予的遭遇。所謂天，其實正是那種令人純然凝聚的根源力量。人開始體諒一切痛苦與糾纏均為天之所予，無奈中卻又激切，奮力衝破緣起的命限，親自看到人類存在中，有真正的希望與神聖的可能。

當我們撇開仰望式的崇拜，離開第三身式的旁觀，直面生命之本相，則烘現人的同質性。任何偉大的心靈，和我們內在的本性都是一般無異的，我們只是尚未實現的偉大心靈而已。儒家不是說「人皆可以為堯舜」？佛家不是說「人皆可成佛」？

中國人說人同此心，心同此理，肯認人皆有一本心。許多人質疑，哪裏發現它呢？禪宗說當下即是——當他看見電視中的傷亡場面，傷者痛苦哀號、死者枕藉，教人傷感；不，這種傷感不同個人自憐自怨的傷感，人竟會對其他生命傷感！當人重拾起關懷，不僅牽連於自己的視點；當人記憶世界遠方正在發生種族大屠殺，那些小孩活在惶恐，那些人被毒打，那些愛滋病患者垂死時望着天空……；我真能惻忍，我正如此流着淚，這事實竟然存在了，人竟然不是孤離的個體。於是，溫潤之感再現，我們還有心靈感通的希望。

由是揭示生命的同源性，神聖並非高不可即的理念。

* * *

如果我們仍然感到真、善、美的世界是高不可即，仍然沉湎於自我壓縮的藉口，那麼我們只好退一步說：生命的存在，是一個充滿矛盾辯證的漫長過程。如果我們尚沒有充分的能力冀望於神聖，當下應盡量保持天真而面向矛盾、痛苦、破裂。正如魏晉名士說：任真、妙賞、深情、曠達，²¹是本真的生命流露；孟子說：壽夭不貳以俟天（不管壽命長短專一以待天命），耐心等待那一天的到臨。

21. 這四者並非儒家式的德目：仁、義、禮、智、信……而須運用減法式思維，即道家所言為道日損，損之又損，乃至於無為……。於是萬緣放下，直下鑑賞生命自身，做到唯顯逸氣而無所成。四者本無可說，強為之容；其中妙賞是藝術境界，而真藝術境界，不能直說，只可遮詮；任真而無妙賞，成率性妄為；深情而無曠達，成嗔、癡溺愛；妙賞而無深情，成冷智疏離；曠達而無任真，成漫蕩空疏……，餘者須自家體貼，是為不說說。

耐心就是學習沉默。中國哲學說默而識之，不正說明人活在全知與無知之間的境況？沉默復沉默，心開始邁往另一種境域。原來人只有存在於一種困惑絕望正疑前無路的處境，才領會哲學理論的言外之意：哲學是一種安慰，澄明生白，吉祥止止。

憶起海德格對真理的表述，他對沉默有特殊的見解。

他在《存在與時間》中說：「保持沉默是言談另一種本質的可能性……。交談時，沉默的人能夠『使人領會』。那些從不窮於辭令，或者漫無邊際的談論某事的人，恰恰會掩蓋真相，將事情帶入虛假的清明中。」²²

他又在《走向語言之途》中說：「人不斷地說話。我們在清醒時說，我們在夢中說。我們總是在說。哪怕我們根本不吐一字，而只是傾聽或者閱讀，這時，我們也總在說……。在所說中，說總是蔽而不顯……。如果我一定要在有所說中尋求語言之說，我最好是去尋找一種純粹所說……。純粹所說乃是詩歌。」²³

海德格將言說看得很神聖，所以重視寂靜。他追溯語言一詞，源自希臘的 Logos，它有聚集的含意，把萬物聚集到面面相對的近處。²⁴寂靜是語言沉默的狀況，但寂靜並非無聲、無所呈示；反之，在寂靜之中，不斷湧現訊息，有如鳴轟。現實生活裏，一個人可以喋喋不休地講，卻始終甚麼也沒說。另一個人可以保持沉默，但正因為一言不發，他卻說了許多。

世界是在不斷自我揭露中開放，但我們卻遺忘了整體的存在，以為人的言論可以說出存在的真相。大地是在不斷自我隱退，也因而覆蓋並遮蔽着；²⁵存在不僅是遮蔽着，而且鎖閉着。人應如接受餽贈般

22. 參看 M. Heidegger, *Being and Time*, p. 208.

23. 海德格爾 (M. Heidegger) 著，孫周興譯：《走向語言之途》(台北：時報文化出版有限公司，1993)，頁1-5。

24. 參看 M. Heidegger, *Being and Time*, pp. 55-58.

25. 「大地」是海德格描述存在處於隱之中的狀況，相對言之，「世界」則存在之顯現狀態。

接受它，而非對立之揭示，避免科技式的征服開採。這裏所謂大地，是開端、是聚集、是湧現的意味。言說正借它啟動世界的關係，無聲的聚集，無聲的召喚。大地從中湧現出來，回復至根源之地，即是從世界回到大地，神聖處處。

在沉默中聆聽，思索和傾聽存在的吟哦，若即若離的親近，寂靜無聲確似雷轟。

本章主要參考書目

Heidegger, M. *Being and Time*, tran. J. Macquarrie and E. Robinson. New York: SCM Press, 1962.

史作樺：《存在的絕對與真實》一、二部。台北：楓城，1977年。

牟宗三：《五十自述》。台北：鵝湖出版社，1993年。

唐君毅：《人生的體驗續篇》。台北：學生書局，1979年。

唐君毅：《哲學概論》上、下冊。香港：友聯出版社，1974年。

海德格爾 (M. Heidegger) 著，陳嘉映、王慶節合譯：《存在與時間》，修訂版。
北京：三聯書店，1999年，修訂版。

海德格爾 (M. Heidegger) 著，孫周興譯：《走向語言之途》(On the Way to Language)。台北：時報文化出版有限公司，1993年。

海德格爾 (M. Heidegger) 著，郇元寶譯，張汝倫校：《人，詩意地安居：海德格爾語要》。上海：上海遠東圖書公司，1995年。

陶國璋：《哲學的陌生感》。香港：洪葉書店，1998年。

傅統先：《哲學與人生》。台灣：水牛出版社，1987年。

勞思光：《存在主義哲學新編》。香港：中文大學出版社，1998年。

勞思光：《哲學淺說新編》。香港：中文大學出版社，1998年。

劉小楓：《沉重的肉身》，香港：牛津大學出版社，1998年。

其他有關參考書目

Hospers, John. *An Introduction to Philosophical Analysis*, 4th ed. London: Routledge, 1997.

Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript*, trans. by David F. Swenson. Princeton: Princeton University Press, 1971.

Korner, Stephan. *Fundamental Questions of Philosophy*. Harmondsworth, England: Penguin Books, 1969.

Sartre, J. P. *Nausea*, trans. by R. Baldick. Harmondsworth, England: Penguin Books, 1965.

牟宗三：《中國哲學十九講》。台北：學生書局，1985年。

牟宗三：《中國哲學的特質》。台北：學生書局，1975年。

米蘭·昆德拉 (M. Kundera) 著，韓少功、韓剛譯：《生命中不能承受之輕》(The Unbearable Lightness of Being)。台北：時報文化出版有限公司，1996年。

李天命：《存在主義概論》。香港：大學生活社，1983年。

威爾·杜蘭 (W. Durant) 著，陳文林譯：《西洋哲學故事》(The Story of Philosophy)。台北：志文出版社，1970年。

陳永明：《哲人哲語》。香港：現代教育研究社，1995年。

賈德 (Jostein Gaarder) 著，蕭寶森譯：《蘇菲的世界》(Sophie's World)。北京：作家出版社，1995年。

鮑比以 (J. D. Bauby)，邱瑞鑾譯：《潛水鐘與蝴蝶》(Scaphandre et le Papillon)。台北：大塊文化出版社，1997年。



知識與存在

唐君毅先生說：「人眼或可以看到百里以外的東西，但卻看不到自己的睫毛。」¹人喜向外求探求，但卻忘了自身的問題。

認識哲學，首先須明白心靈有二向。

心靈的一向是對外部事物的認識，另一向是放下對外部事物的認識，全泯外緣，折返回來，親知此心靈本身。

對外部事物的認識，是增加認識，不斷累積。世界是紛紜的，所以我們以強記的方式，借助文字語言等符號作工具，將世界區分類別，判別名謂，將分別萬殊的現象定位，於是形成知識。

人傾向於求知，可能的原因有二：

其一是認知機能本質是觀察差異者，一如視覺敏感之於運動着的對象，易忽略靜止物。外在世界的變動較內心之內容明顯，所以容易牽動我們關注。

其二是生物的求生機制促使我們須警覺外部的變化，以保障自己的安全。所以人趨驚新奇，不斷希望

1. 參看唐君毅著：《人生隨筆》（台灣：學生書局，1996年），頁2。



2.1 知識的性質

回想最初唸哲學的幾年間，內心充滿着靈感、熱情，思緒澎湃。心中有一個信念，我要真真正正地研習哲學，並相信假以時日，將閱遍所有重要的哲學經典，融匯人類最高的智慧，然後為人類解決所有的人生問題。那時，理性好奇的心靈，被邏輯、知識論的問題所吸引。一旦發現知識論是研究真理問題時，便窮究下去；理性好奇與好勝相鄰，所以喜歡辯論，喜歡斟酌哲學字眼，跟同學爭辯起來，沒完沒了，不眠不休。那段時光，年輕、自大、自以為是，為爭辯而爭辯，雖然衝動卻如斯坦誠樂觀，是很值得懷念的。

那年暑假，一位充滿魅力的學長提議我們閱讀康德的《純粹理性批判》，從此影響了我唸哲學的心態。他說《純粹理性批判》被譽為哲學經典中的經典，你們進入了哲學系如果沒讀通它，恐怕會終生遺憾。大家心緒被挑動了，不顧當時的程度，拿起一本七百多頁的書，開始日夜啃讀。整整三個多月的暑假，全副心思投入閱讀，希望明白它的內容。可是，暑假完了，竟事與願違，對康德哲學似乎愈讀愈糊塗，滿腦子只是一些先驗、時空直覺、超越、範疇、統覺……等等的專門名辭，當時很失落。很久以後，大概是研究院時，自己才把它讀懂。

後來教學，遇上幾位學生，充滿懷疑好奇，不斷追問真理問題。於是組織了一個讀書小組，跟他們討論知識與真理問題，從他們的疑問中，重拾當年好奇的心境……

那年暑假剛開始，哲學系特別寂靜，我們聚在系會的研討室，預備討論真理問題。第一次聚會的主題是「知識的性質」，由同學自由提問。愷書是哲學系二年級的，德俞剛唸完一年級，副修哲學，另一位女同學慧華是商學院的，對哲學有興趣，因而加入。

德俞思路清晰，最主動發問。他說：「知識好像無窮無盡，我們知得愈多，問題的答案便好像愈變得含糊，有時我真懷疑，知得較少的人生，可能會過得更愜意？」

述，傳遞他內心的意象。如此，思想理解的組織能力，使彼此都能夠透過共名，將各人心中獨一無二的感受客觀化，成為大家所共知。所以從個人的角度，一切直接經驗所知雖為主觀的，但卻可透過此共相式的概念化活動，使心中之所知超越其私下性，轉化為客觀的知識。故此，知識之知總是有客觀性、普遍性的。」

於是德俞發表他對知識的理解：知識要跟習見區分開，並不是所有意識到的認知都可稱為知識的；大家好像對知識的性質明白多了些。慧華總結說，原來我們現下討論問題，已在運用大量的概念，令彼此內心不同的意見，可以逐漸溝通的。

我乘着這個機會，又補充了一些有關知識其他引申的性質：

超越性、可言說性，及客觀性是知識的基本通性。若隨着不同的哲學體系引申，則更可分析出其他的性質。例如偶然性、感覺性、變滅性、無窮性、抽象性等等，以下簡要概述之。

(i) 概然性

概然性 (probability) 是就經驗知識而言。我們只能透過歸納的方式獲取有關經驗世界的內容；歸納就是將紛紜的經驗，依類綜合，歸納出它們的共同性與一致性，從中提升為法則性、原則性的知識。但經過歸納而至的知識，總是偶然性的，不能達至必然性，其理由在下節會專門論述。因為人類只能活在全知與無知之間，其所能知的，總是有限的經驗，而不能顧及經驗之全體，是以凡歸納所得的經驗知識，只能達至概然性；換言之，經驗知識是沒有絕對性的。

(ii) 感覺先在性

經驗知識的內容必根源自感覺。依經驗主義者休謨 (David Hume) 的主張，一切知識皆根源自感覺，感覺就是當下直接的所知的經驗，在心靈上呈現為印象，於是他提出一「印象先在原則」 (principle of the priority of impressions)。他認為我們內心的觀念，甚至一些複合的觀念，最終必可還原為某特定的感覺經驗。所以，知識基本上起源自感覺，即是說，感覺是知識成立的必要條件，沒有感覺即不可能形成知識。不過德國哲學家康德不完全贊成休謨的主張。他認為知識

固然起始自感覺，但並不表示知識完全由感覺所構成。因為人類的認知結構有其主動性；知識的成立，必待認知結構的參與，使感覺內容安排於特定的秩序中，始能轉化為概念性的知識。於是，康德提出一些知識的先驗成素，目的在解決經驗主義的困境，此為近代知識論一大重要課題。

(iii) 無窮性

此無窮性有兩種層次。一為常識義的無窮性。一般人都會明白經驗知識可以不斷累積，並且隨着世界的發展，不斷日新月異。因此知識的內容，總是可更新的，以至有無窮發展的可能。此無窮性是屬於量的無限。

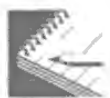
另一種無窮性是就認知的結構而言的，如康德的範疇論 (Categories)。³ 範疇是一些先驗的法則性概念，其數目共有十二個。但此十二範疇結合於感性所提供的內容，然後交織運用，即可開展為不同方式的知識。如因果範疇的運用，即是將經驗的事項，以因果的方式綜合起來，使對象間呈現為一種前因後果的知識。例如，我見水能滅火，認識到二者是有關聯，此為一因果法則的綜合；再引申之，我更以此法則來瞭解凡物會向下墮，凡物體都會冷縮熱脹等現象。這些知識雖為因果範疇所管轄，但卻可隨經驗的內容而輾轉引申，是以可無窮開展下去。所以範疇的數目雖有限，但由範疇所綜合的經驗知識，則可以無限。此是為質方面的無窮性，不是量方面的無窮性。

(iv) 抽象性

人能自覺的回憶過去的經驗，則過去的經驗便都可同時呈現於現在，而並排起來，讓我們加以比較。比較不同的經驗事物，施行抽象活動，便形成概念。知識既是通過概念來表達，而概念的本質就是抽象性、概括性。例如「馬」這一概念，是經概括不同的具體的

3. 可參看 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (London and Basingstoke: Macmillan Press, 1973), pp. 113–118.

白馬、黃馬、黑馬抽象而成的，所以「馬」的概念，可作共名的溝通；馬之概念一旦形成，即可回轉過來應用於指涉個別的馬。不過，此抽象的性質與具體的經驗即產生疏離問題。例如從別人言說中得知的旅遊經驗與自己親歷其間的旅遊經驗始終有隔，抽象化後的知識不能直接取代親身的經歷，如果我們混亂二者，便形成抽象與具體間之顛倒。存在主義哲學就要大肆批判近代人過於偏重抽象知識，以抽象的概念符號作溝通，逐漸會產生對具體存在的遺忘。所謂對具體存在的遺忘，是指人停留在共相的概念看待世界的一切，以致抹殺價值感受，變成麻木不仁。現實世間中，人每每以好奇閒聊的方式，談論他人之死、時代的處境，乃至人生觀。他們會以一切為中性，與我漠不相關，故誇誇而談，輕視人性的價值，輕視道德尊嚴。近代科學知識越發達，但人的感受能力越降低。其中的原因，就是習慣以量化效益來看待問題，只留意到某處空難死傷的數目、只知愛滋病是世紀絕症、只知人生必有死，但卻全無價值的醒覺，所以知識的抽象性助長了現代社會的疏離。我們不斷分析知識的限制性，並無意於反智，而是希望逆轉現代知識過分膨脹的危機。



2.2 邏輯是甚麼？

第二次聚會，天氣有點熱，在哲學系的研討室，空調將外邊的天氣隔離，我們繼續討論知識的性質。

「上回我們討論知識的通性時，陶教授不斷強調經驗知識如何如何，是否有一種非經驗的知識呢？」德俞又是第一位發問者。

「對，的確有非經驗的知識。」我答。

「人生下來，本來好像白紙般，必須有經驗作為內容，才能形成知識呀！怎可能有非經驗的知識呢？」德俞個性比較踏實，很自然想到知識必須依靠經驗的思路。

「表面上是如此，哲學家很早已意識到經驗與知識的關係；現代哲學將知識區分為兩個層類，即形式知識 (formal knowledge) 與經驗知識 (empirical knowledge)，這兩個層類不是一般的知識分類，它不同於科學知識、地理知識、歷史知識之分類，而是從它們的真理性來分層類。」

「不是所有的知識都講求真理的嗎？怎麼有不同的真理性？」愷書跟着問。

「嗯，我們對知識的理解仍然不夠仔細。我們都知道人對世界要有所知，必需倚賴感官的感受能力，然後明白事物的狀況。上回我們說過，直接經驗所知尚未算是知識之知，必待概念化活動，經知性的組織活動，將直接經驗所知轉化為概念，才可使內心的意義明確化，規限於某個特定的範圍，並透過語言表達出來，一旦經語句表達出來的東西，就有客觀性。

現在試換一個角度看，我們試思考語言與客觀事實的關係。因為語句總是某人所說，我們並非直接認知到別人的經驗所知，於是，我們怎樣知道某一語句是真還是假的呢？比如我說：『今天下雨』一語句。這語句是陳述我的直接經驗所知，你們當然明白語句的意義，因為你們同樣經驗過下雨。但，這語句的真或假，卻並非由這語句本身所能自決。它的真假值，是要通過經驗觀察、驗證，然後才能確定事情的真偽，故稱它為經驗知識。

但是，大家有沒有想到，世上有一些知識不須外在的驗證，便可以知道其真假的呢？」

「哪些知識呢？」

「例如數學、幾何及邏輯等知識，都不需要透過經驗考察，單純是思維內部的推演關係，依據邏輯法則的同一律、矛盾律、排中律等，就直接可知其真假的。我們稱之為形式知識，形式的意思，是指非經驗的，屬於純粹理性範圍，故又稱先驗知識 (a priori knowledge)。」

「怎樣區分它們的差異呢？」愷書又問道。

「通常，我們可以就它們的語句結構來作區分。經驗知識表現為綜合命題，而形式知識則表現為分析命題。所謂綜合命題是語句中主詞和謂詞不是一種內部的從屬關係，即我們不能從主詞所包含的內容，分析出謂詞的內容來，例如『中文大學有一萬名學生』，我們不能從『中文大學』這主詞中必然分析得『一萬名學生』之內容；而分析命題中，主詞必包含着謂詞的內容，所以不假外求，即可直接從語句的內部分析，而決定其真假值，例如『父親是男人』。」

「我們還是不明白綜合命題和分析命題的區別，可否詳盡些告訴我們形式知識是怎樣的知識，為何它們會不待外在的經驗驗證，就可以得知它們的真假值？」慧華始終是女同學，比較細心。

「形式知識包括邏輯、數學、幾何學。它們的共性就是不涉及經驗世界，所以稱為形式的知識。我們試以邏輯為例，分析此形式知識的特質。

邏輯(logic)是一門古老的學科，古希臘已經開始發展，到了亞里士多德，他綜合了各種推論方式，成立一門學科，稱為工具學(Organon)，此即傳統邏輯的奠基。邏輯學一直為西方學術所看重；到了近代，知識論興起，於是飛躍發展。先是德國哲學家萊布尼茲(Leibniz)的改造，加上近代數學家布勒(G. Boole)、英國的羅素、懷德海(A. N. Whitehead)等人的建構，終於將邏輯學推至符號邏輯的高峰。所以，從邏輯學史而言，二十世紀是邏輯學最光輝的時期。

邏輯就是形式推論的過程。我們從某些已有的命題，作為前提，然後加上推論規則，就可以推出另外的一個或幾個命題，這些推出的命題並不因為加上另外的資料而被推出來，而是命題間內部的轉渡。這種前提到結論間的『推』法，或者轉渡，就是演繹活動(deductive process)。」我頓了一會，看看大家是否跟得上來。

「演繹推論跟歸納推論有沒有關係？」通常我們聽到演繹法，就易想到歸納法，愷書這樣問，是很合理的。

「嗯，我們只要知道這兩種推論是完全不同層次的，我們暫時放下歸納推論，另找時間討論吧，大家集中思考演繹法的特質，好嗎？」

於是，我繼續說：「演繹推論，是講求前提必然地推出結論。例如，我們綜合了一些前提（命題）：『如果有p則有q』，並且『如果有q則有r』，由此我們即能推出：『如果有p則有r』。這裏『能推出』，就是由前提必然地推出結論來。」

德俞托着頭皺眉，有點困擾說：「陶教授，甚麼令到前提必然能推出結論來呢？你不是說過，人存活於全知與無知之間，一切都可能發生，經驗世界中沒有必然的東西的？」他記起我們以前說過經驗知識只有概然性，沒有必然性的論據。

「是的，經驗世界中沒有必然的東西，不過，在演繹推論中所說的『必然』，與事實上的可能或不可能毫無關係，所以是形式性的。例如，從『人是有眼睛的』，不能推出『有眼睛的是人』；這並不是說，事實上不可能有『有眼睛的是人』的成立。演繹推論只着重前提與結論間的涵蘊關係；所謂涵蘊關係，簡言之為前提成立，結論不能不成立，或者說前提成立，結論必然跟着成立。至於前提如果是『人是有眼睛的』，由於在推論中並不涵蘊『有眼睛的是人』，就是『不必然』的意思；反之，『能推出』就是『必然』的意思。

因此，在邏輯中，永遠是順着『必然』的線索推；凡不是有必然關聯的，就判定為『推不出』，專門一些說，就是不對確 (invalid)。」

慧華有點跟不上，於是再問：「教授，我明白對確的意思，但是我還是不能掌握為何邏輯內部會有必然的推論關係？」

「我們這樣來理解推論中的『必然性』吧。為何有些命題可以必然推論出另一些命題來？原來演繹推論的過程，只是同一命題的另一種說法，後一命題根本來自前一命題。所以，推理中的必然性，其實就在於我們用了不同的說法，論說同一命題。當我們說，a命題推出b命題時，a、b命題實在就是同一句話。例如『蘋果是紅的、甜味的果子』，那麼你必定能推論出『蘋果是甜味的果子』，或者『蘋果是紅的』。因為後面的命題所說的內容，根本在前一命題中已經說過；所以，後一命題必然可以從前一命題中推出。我們稱這種演繹方式為重語複句 (tautology)。因此，整體邏輯推論活動，其實就是一次

龐大的重語複句之來回演示。」⁴

「由於邏輯只是一組組重語複句的推來推去，那麼它只講求前提與結論間的關係，而不須留意命題內部的真假值，是嗎？」

「愷書，你理解得很好！大家如果對邏輯有興趣，可以參考任何一本邏輯學的書，特別留意邏輯系統中的公設(axioms)、定理(theorems)之間的關係。時間不早了，下一回，我們討論經驗知識的特質吧。」



2.3 科學與哲學之間

我來得比較遲，大家正在爭論問題。

愷書說：「我比較贊成科學的立場，難道我們可以懷疑世界的存在嗎？況且現代科學的高度發展，不是證明了我們活在一個實實在在的物理世界中嗎？……」愷書正想繼續發表自己的意見，德俞忽然打斷他的話：

「不，現代科學的海森堡學派，就提出『測不準定理』，就是認為科學的世界並非想像中的穩定。」愷書反駁說。

「『測不準定理』並不是你所說的那樣……。」德俞一直對自己的科學知識充滿信心。

「我們還沒有討論完經驗知識的特質，不要繞開談科學好嗎？」慧華希望緩和一下爭議氣氛，只得插咀。

「嗯，你們這樣討論問題不容易有效益，討論問題須有共同的基礎，不是純粹的贊成或反對的態度取向。其實科學就是經驗知識的典範，不如我們這回就專門討論科學知識的特性吧。」我雖然贊成慧華的意見，但同時覺得釐清科學的性質，對瞭解經驗知識有所幫助。

「那麼，我們先從近代科學發展說起吧。」

4. 本節主要參考勞思光著《思想方法五講》(香港：中文大學出版社，1998)，頁29-32。

科學之所以在短短三百年中，飛躍進步，成就輝煌，自有其西方思想發展的淵源。西方文化中有一種向上而外求超越現實的動力，它推動理性，求解答存在的奧秘。科學、哲學、藝術、宗教各以不同的方式向此絕對的理念邁進。而科學的成績似遠遠超越了其他的領域，成為當今人類文明的座標。」

「教授可以為我們談談科學與哲學之間的分別嗎？我覺得科學研究的結果，總是放諸四海皆準的，但哲學的學說往往有許多互相衝突的派別，但又難以驗證其真偽。」慧華說。

「好的，不過我們並非直接參與科學實驗工作，所以只能討論概括地談談科學方法，瞭解科學與哲學的關係。所謂科學方法，大體分為三部分：觀察、實驗和計算。觀察是科學考察的起始點，實驗與計算是科學理論由假設 (hypothesis) 提升至原理 (theory) 或定律 (law) 的運作過程。實驗與計算是科學家的專門工作，而觀察部分，則涉及經驗內容，需要運用到歸納法。科學的說明與哲學的解析二者同樣運用理性思辨分析，但層次不同。科學起始於觀察具體經驗，搜集具體事物的性質或事物的因果關係，歸納為資料數據，形成初步的假設。然後，透過實驗作核實，測試假設的相關性和有效性。科學總要達到相當程度的說明，才算是確定的知識。所以科學的說明總是對應一特殊經驗或特殊情況。

哲學的解析，則屬於普遍的層次，冀向探求整體存在之理。哲學的論說並無特殊的內容，亦無特殊的指向，哲學根本不在成就特殊的知識。比如打雷現象，科學要說明這個現象的原因，找出它的原因就算是完成這一個特殊的知識。但哲學卻尋求一切事物的因果性，建立凡事必有因，或事件呈現背後之本體。這層次的思辨不是指向特定事件的現象變化，哲學是尋求『理』上的解析，『理』就是普遍之理的意思。」

愷書跟德俞對望一眼，看看誰發表意見，最後愷書問道：「科學知識如何進入研究具體的事物？」

「關鍵在其方法論。科學是運用歸納法 (induction) 進行其研究。歸

納法是透過搜集具體事物的性質，綜合而成法則性的知識。搜集、綜合的過程是客觀的、是記述性的 (descriptive)，只在描述事情的性質樣態，所以科學知識的對象是屬於是甚麼 (what is) 層次，而沒有價值取向，沒有善惡、美醜、應當不應當等問題。因此，由歸納法所得的科學知識，都是中立的，故稱為『道德的中立』 (neutrality of ethics)。」

德俞最重視方法論問題，積極提問：「科學方法一詞好像很權威，一般人喜歡將理論都套上科學方法的名稱，我覺得科學方法一詞被濫用了，其實怎樣才算是科學方法？」德俞的頭腦，就是希望明白一些明確的概念。

「科學的說明是就事論事，只講求實證，輔以數學演算的數據，盡量達致精確。科學不負責解答『為甚麼』 (why)；例如它說明鐵生鏽是氧化作用，並不進一步解釋為何鐵的原子與氧的原子會必然黏合一起。又比如天文學說明太陽系的來源，提出宇宙大爆炸理論；又或地理學以板塊理論說明地球的陸地分佈形態，都是一些說明。這些說明只是一些提議 (proposals)；理論總是開放的，容許新的理論作出不同的說明。它告訴人們事實如此如此，而不回答事實為何如此，即不作根源式或絕對式的解答。」

「教授，如果科學不講求絕對的答案，任何人都可以提出自以為是的提議，那麼我們怎樣決定理論的優劣？」

「科學的知識抱着開放的研究態度，所以接受任何的新假設；但是為了區分盲目猜想與理性研究之間的分別，它內部訂下一些判準 (criteria)，為的是防止無根據的理論猜想，但又不妨礙自由的聯想。科學的說明 (scientific explanation) 有一些準則來決定其有效性：

1. 相關性 (relevance)；
2. 可驗證性 (testability)；
3. 與原有假設相容性 (compatibility with previously well-established hypotheses)；
4. 預測與說明效能 (predictive or explanatory power)；

5. 簡單化 (simplicity)。⁵

早期的科學實驗主要依靠人的感官觀察，輔以一些量度儀器。現代的科學實驗則運用高速的電腦，運算大量的數據；而儀器的精確度亦遠超過去；所以實驗程序已經精微化、系統化，往往只表現為一組組的命題，一些數量化的資料，不是門外漢所能領悟。」

「以前我一直認為科學家致力尋找世界的真理、規律，但教授你卻說科學不會給人絕對的答案，這好像很矛盾……，教授可否再說多一些？」愷書再問。我心想可能沒有交待清楚科學說明與理論解釋之間的分別，所以他才會如此問。

「我們要留意科學只是說明，而說明跟解釋是不同層次的，科學有明確的理論判準，正在於它不須尋求終極的答案；相反而言，哲學跟宗教屬於另一層次，要求對世界有一根源性的解釋。首先說宗教的解釋性。宗教要直接解決終極的問題，所以要求根源的解釋；《創世紀》解釋了宇宙萬物的來源，但它並非透過歸納觀察而得，故只能是天啟：為何宇宙會存在、神創造世界的理由、人應當怎樣奉侍神、人如何獲得永生……。宗教都須給予絕對的答案，否則信眾沒有修道的方向，生命即無法安頓。由於信眾相信神是絕對的，則天啟的知識亦是絕對而唯一的，科學可以不斷發展新的理論，而宗教則不會有新的創世紀。

哲學的解析在層次上接近宗教多於科學，都是要解答為甚麼，要直透事物的本源。所以古希臘哲學以尋求本體 (Ultimate Reality) 為務，希望確立存在的根源。只是，方式上哲學與宗教又有差異，宗教是透過信仰，哲學是透過理性思辨，我們遲些才討論宗教與哲學的分別。

如果說，科學的說明落於『事』，則哲學解析是上提於『理』……」

慧華要求停一會，說對哲學中常常提到『理』的意思把握不住，希望我詳盡說明。

5. 可參考柯比 (Irving M. Copi) 著：《邏輯導論》(Introduction to Logic)，「論科學方法部分」(香港：公開進修學院，1991)，頁212-214。

「事是經驗的，理則是超越的。科學在說明具體事物變化的關係，而哲學則反溯事物變化之所以然。事的說明總是暫時的、概然的，故不能停止；而理的解析是最後的、根源的，並且是所有事物所依止的，所以達至理的層次，就可以停止。特別是傳統哲學，哲學家普遍相信，事物儘管千變萬化，背後總有其定然的本質，這本質就是經驗事物背後的根據。因此，哲學的解析冀向於終極層次，追尋絕對的真理。至於哲學的冀望是否可能實現是一回事，但它發問的層次確是不同於經驗科學，方法上總是異質的。」

「是否表示哲學的層次比科學的高呢？但是現代科學的發展遠比哲學蓬勃，怎樣評估二者的價值呢？」這又是年青人崇拜科學的想法，這是時代問題，不能太過要求他們。

「不，不是這樣，其實大家的研究心態和方法都有所不同，不能簡約給出一個價值判斷。」

科學的說明既落入具體的經驗領域，所以其形態是向下剖示，愈深入經驗，知識積累愈多，則愈見紛紜萬象，甚至產生現代的知識爆炸問題，使人懷疑人類是否有能力下控其經驗世界。哲學則向上回溯，目標是要貫穿紛紜萬象的知識世界，更進而求統合之，匯宗歸元，達至徹底的生命解決。

科學的成就當然不容置疑，不過，無論科學知識如何進展，如何龐大複雜至不可理解，它總是量上的改進，不會改變它的性質。人類若體會生命的解決層次，它往往不是在於任何知識的握有；反之，它卻必來自於人對其所面臨時代之知識的窮盡中，要求轉向，由客觀的分析轉向心靈自身的尋求。故此，哲學的解析不僅僅是在方法學的層次上，而且它不同於科學的說明，更在本質上，要發現人生之全的真理。

或者，從西方思想的源頭看，古希臘時代，哲學根本就代表一切的知識，稱為學問之母。隨着知識專門的發展，哲學本來研究宇宙本源的問題，已分化為天文學；本來研究心靈問題的，分化為心理學；研究人倫關係的，則分化為社會學、人類學或政治學等。所以，愈至近代，哲學研究的領域似愈縮窄；那些有確定領域的問題，都分化出

去，為專門的學科所代替，例如心理學、社會學、人類學、政治學、天文學、物理學……。現代大學裏，學科分門別類，各自獨立，但已經遺忘了它們的母親。」說了一段關於哲學史的發展。大家好像有點迷惑，靜默了好一會，慧華才緩緩說：「那麼，哲學發展到現在，是否變得一無所為？」慧華的提問，觸動內心的感懷，真的，哲學、藝術，或者宗教等深層的精神活動，對現代人來說似乎可有可無了，怎樣向年青人說明？

「唔，這是值得我們唸哲學的反思的，古代柏拉圖曾要求將詩人逐出理想國，現今，似乎哲人亦有被逐出社會之虞。哲學是否一無所為？哲學是否後退至只研究語言命題、數理邏輯等技術性問題？哲學是否需轉而成為應用倫理學，為醫院、法院解決植物人、試管嬰兒、環境保護與污染等實用問題而服務？

假若，我們不為現實的紛紜所擺動，為龐大的科學知識所震懾，當回憶起生命與宇宙間存在着陌生感。那麼哲學思辨仍帶領着人類邁向存在 (Being)，敞開我們的心靈等待着來自遙遠的呼召。」

「教授怎麼又談起宇宙感懷來呀！」

年輕的生命呀，怎樣向他們講清楚存在與知識間的關係呢！於是沉默起來。大家繼續討論知識的限制、人能否認知到神等等問題……。



2.4 經驗知識的方法論

讀書會停頓了好一陣子，暑假過後，大家終於又想起討論哲學的樂趣，在一個比較清涼的秋天下午，我們約好一起討論歸納法問題。

我習慣先向大家提問：「我們都希望能分辨是非、判斷正確，可是現實的世界事象萬殊，事情不斷變化，我們怎樣能夠從過去的經驗預測未來？究竟世界的事情是依規律而發展，還是完全偶然的？」這是一個久遠的哲學問題，哲學家整生都在追求絕對真理，但又得面對經驗的偶然性難題。

「我們可以憑藉經驗實踐來幫助判斷事情的確實性。鄧小平不是說過：實踐是檢證真理的唯一標準呀！」德俞半打趣說。

「不，經驗總是偶然的，不能夠作為真理的判準的。」慧華回應說，她可能不明白德俞後半句是說笑的。

「這的確是一個弔詭，一方面經驗知識沒法獲至絕對的必然性，另一方面，我們確實需要有可靠的知識。西方的哲學家經過千多年的奮鬥，他們發覺首先要將真理問題分門別類，希望可以徹底解決這經驗知識的不確定性難題。

亞里士多德在《工具論》一書中，已經初步提出歸納法。但在哲學史上，真正清晰表述歸納法的價值，卻是培根 (Francis Bacon, 1561–1626)。他是宮廷掌璽大臣的兒子，曾接受法律專門知識的訓練。他對文藝復興的傳統有廣泛的興趣，希望找出理性的基礎。他發現歸納法是一種有力的工具，可以攻破神權迷信。

培根提出科學精神的目的是使科學知識的對象從情意信仰中解脫。科學的態度就是以純客觀的方式呈露客觀的事實。他鼓吹歸納法的實證態度，形成近代、現代西方文明以科學理性為主導的大流。至於歸納法的程序技術，則有待後來經驗主義的開展。經驗主義是英國的哲學傳統，英國人的頭腦總是平穩踏實而靠近常識，是一種實在論頭腦。雖然在哲學史中不算突出，不及歐陸哲學的姿采華茂，可是他們那種平穩的思維傳統，正好為西方民主、法律精神奠定基石，不易出現歐陸浪漫思維的翻騰。其中的關鍵，是他們重視歸納法的實證性。」

「那麼歸納法是如何運作的？可否從獲取經驗知識的方法談起，讓我們明白其中的理論困難呢？」慧華主動提出技術層面的問題。

「好的，讓我們集中討論歸納法吧。

經驗主義主張知識必來自感官經驗，他們不贊成理性主義認為人有先天的知識來源。人類是透過感官，如眼、耳、口、鼻、舌、皮膚觸覺等對外界攝受資料而獲致經驗；不過，這些仍是散殊的感覺，仍不足以稱之為知識，須逐步提升至知性層面。於是他們分析心靈的認知能力。知性 (Understanding) 是心靈內部整理原始感官資料的機能。

那麼，感覺經驗如何在知性層面提升為經驗知識？這裏有不同的處理向度，歐陸的觀念論者或現象學認為問題很複雜，必須直透心靈內部的認知機能，剖析直覺、範疇、意向性等結構；但英美哲學家則主張經驗知識來自歸納法。英美哲學的主張較易理解，所以引介為入門參考，待提升我們的哲學思考能力後，再探討不同層次的理論。

以下，為了眉目清楚，我們將論點分列，扼要地將歸納法的程序說明白：

(I) 歸納程序

依經驗主義的思路，形成歸納知識有數個程序：一、以感官認知事物的性質。二、將事物的性質類別化。三、定義活動。定義又分兩大類：形式定義和實質定義。形式定義是為數學、幾何等公設系統而設，暫不討論。實質定義對經驗對象陳述時，必涉及觀察、比較、分析等活動，而其中即含有歸納作用。四、歸納程序。歸納作用就是概括化、普遍化 (generalization) 活動。

(i) 以感官認知事物的性質

我們必須以感官來認識外在事物。感官如眼、耳、鼻、舌、皮膚、神經觸覺，能呈現事物的樣態。視覺可呈現圖形、顏色、光暗等感覺；皮膚神經能呈現冷熱、軟硬、質感等感覺。事物都是一些具體呈現，都是一些感覺內容，如紅的、如甜的、如清脆的聲響，如冷冰冰的觸覺……，這些就是經驗的內容。

但是，經驗感覺是個別的、特殊的，如何轉化為知識概念？

(ii) 將事物的性質類別化

首先感官經驗所呈現的具體事物，都可以被觀察。每一具體事物有多方面的性質、性相。眼前呈現一棵菊花，我們便可就感官呈現的性質去分析它。菊花是白的、黃的或是紅的；葉子的形狀是大凹曲的，或是小凹曲的；再結合其他知識，分析它是屬於草本的植物、秋天開花等等性質。

這一切的性質，都是根據感官知覺領受得來的描述。每一描述，

相應於一種客觀事實。而且每一描述，都含有類別的概念在內。我們說菊花是黃色，是說它的黃是從屬於黃色的類；黃色的類是普遍的，而它的黃，只是眾多黃色事物中的一分子。說菊花是草本植物，是說它是草本植物類別中的一分子。所以感官呈現的經驗內容，一經觀察分析，即進入類別化 (classification) 的活動。

類別化活動有兩種方式：一是向上統合，一是向下區分。

(a) 向上統合：統合表示將一個個的個體，整合綜和至更高的層級。黃色菊花是草本植物，草本植物是植物料，植物是生物類，生物是有機體，有機體是……。層層提升，向上統合。這種類別化到哪層級才停止，完全是臨時的、不定的。隨着人類的知識發展，科學研究的發現，可以不斷拓展。例如現代科學將事物總括至質量、能量；物質歸結為原子、電子、質子、粒子……。科學只是就可觀察的內容、證據，就事論事地描述，所以不討論是否有最高的原理，不在意於窮盡地陳述一切事物的根源、本體。

(b) 向下區分：統合是向上統屬，層層提升。區分則是分化開展，例如我們把科學分化成自然科學、社會科學；自然科學又分物理、化學、生物；生物學又分為醫學、生理學……。層層下分，亦無止處。知識愈精確，分化愈細緻，現代的大學系別林立，就是知識不斷分化、專門化的結果。

(iii) 定義活動

統合和區分是排列感官內容的方法，仍未算得上歸納法。首先，統合活動和區分活動，要轉化為定義，然後進入初步之歸納作用。

定義是將類別化活動明確下來，是將向上統合類別化和向下區分二向綜合起來，成為確定的概念。

定義是確定概念的內涵和外延。內涵是概念所包容的意義，外延是概念之向外指謂。比如人這概念，其內涵 (connotation) 是生物機體，或是有理性的生命等；其指謂 (denotation) 則指涉你、我、他、孔子、孟子……等等具體個體。

依亞里士多德的說法，定義是呈示事物的本質。本質就是該物的

自己又稱(實體)，並為他物所無的特質。至於定義的過程，是將要定義的項目確立，稱被界定項(*definiendum*)，然後向上找出它所從屬的類屬，跟着在其類屬中，找出它與其他分子的差比。所以簡化之即：『被界定項 = 類屬(*genus*) + 差比(*differetia*)』。

例如被界定項為人，首先找出人所從屬的類屬。類屬可以是動物類、靈長類、生物類、有機體類等等，視乎要求而定。然後在類屬內部分解，找出類屬各分子與『人』的差異。比如人從屬於動物類，動物類中有羊、牛、獅、人……各個分子。各個分子間都有差異，牛與馬不同，牛羊又與獅子不同。我們暫時要放下人以外各分子的差異，集中比較人和動物類中其他分子的差異，人跟羊、牛、獅等動物有何差異呢？這叫本質差比。亞里士多德的著名定義例子，就是『人是理性的動物』。」

說了一大段說話，擔心大家跟不上。

「我們是否一定要接受『人是理性的動物』這個定義呢？」愷書緩緩地提問。

「究竟他的定義是否普遍被接受，我們可以暫且不管，而此定義正好運用本質差比的方式，找出人與動物類中各分子的差異，而他以理性為最本質的差異，於是將人界定出來。當人被界定出來，人便被概念化。而概念化後，人的內容和外延也就明確下來。定義是進一步將向上統合類化和向下區分的活動凝定，層次釐清，以避免語言的含混性、歧義性。

「定義跟歸納法有甚麼的關係呢？」愷書頭腦始終最敏銳，聽完一大段說明後，仍然記得問題的線索。

「問題很好，其實定義活動就含有歸納作用，是歸納法的先聲。

因為當我們界定某事物對象時，已經涉及法則化要求。例如界定人是理性的動物，人的概念內容(理性的)有一普遍涵蓋性，不但指涉眼前呈現的人(身高、膚色等感覺內容)，更超出可觀察以外，指謂一切的人。所以定義活動含有概括作用，或普遍化作用。推概即是類推，從某一特定對象，類比普及至其他，將其他對象視為同類。」

「定義不是有許多類別嗎？我們怎樣區分它們呢？」很久沒說話的德俞，想起了一個重要的問題。

「從功能上，定義的確有許多類型，例如有功能定義、關係定義、語詞定義、代換定義、公設定義等等。不過，我們無暇將它們詳列出來。為着方便，我們將所有的定義分為兩個大類型：一為『形式定義』(formal definition)，另一為『實質定義』(substantial definition)，其中的實質定義與歸納法有直接關係。

『形式定義』比如豹子頭是林冲，林冲是豹子頭；豹子頭是一綽號，林冲是另一個名稱，這屬於名稱轉換。這種定義可運用於形式系統，如數學、幾何。『 $1+1=2$ 』就是名稱定義，表示『 $1+1$ 』等同於『 2 』，或者『 $2+2$ 』等同於『 $1+3$ 』。其中並無新的內容。名稱定義只須運用演繹程序，故與歸納法無關。

至於實質定義，則有所指涉。雖然被界定端與界定的內容可以互換：人是理性的動物與人可以互換，但是二者有不同的內容。人是一概念，理性的動物是另一概念。所以實質定義已涉及經驗因素。經驗是有限制的，實際的事物是有變化的。此時用某一概念去說明此物是甚麼，但隨知識的改進、個人的觀點與角度，則可換另一概念去說明該物。例如以前的人以月蝕是天狗食月，現代則以天文知識說明之。是以實質定義不僅僅是名稱轉換，還須落入經驗考察和分析。由是實質定義常常可爭辯，亦常常可變換。

實質定義既要面對具體事物，而具體事物本有無窮複雜的內容，類別與區分俱不可能窮盡之，所以我們只活在全知與無知之間。為了補救這限制，必須找出一系統的方法，將現下的經驗內容條理化、法則化，就有限的認知中，獲得相對地準確的知識。這些知識稱為概然的知識。

除了形式系統內部的定義外，其餘都屬於實質定義。實質定義對經驗對象陳述時，必涉及觀察、比較、分析等活動，而其中即含有歸納作用。

最後，經定義的知識即可進行歸納程序。不過，稍要留意的，

不要混淆歸納法和演繹法。一般所說的方法論，往往以歸納法、演繹法並舉，其實歸納法和演繹法是不同層次的兩種方法；演繹法(deduction)是就邏輯本身說；明確些，邏輯是以演繹的方式推演，它是純形式的，不涉及任何經驗內容。這就是我們之前講『形式知識』時所提到的重言複句的結構。

歸納法才是獲得經驗知識(empirical knowledge)的方法。它雖然也有形式推演部分，但本質上是如何透過系統的方式，獲得經驗的法則性、規律性，從而形成知識。我們所稱的知識，如物理學、生物學、化學、心理學、人類學、社會學、經濟學，凡涉及經驗的，都是運用歸納法，將特定的經驗內容，類別化為具有法則性知識的結果。」

(iv) 歸納程序

「教授，我們說了這麼久，還沒有具體說到歸納的程序呢！」愷書有點不耐煩，不過態度仍很隨和。

「好的，我們言歸正傳吧！」

歸納作用就是概括化、普遍化活動。從已觀察的內容中，發現事物間的共同特性，然後將共同性抽出，從而獲得一些規律。

例如我吃一梨，覺得梨有甜味、水分充足等等感覺。若我不滿足於當下的感受、感覺，更想知道梨的知識，則我要去觀察其他的梨，比較它們的甜味、色澤等等性質。經過一輪觀察後，我得到相當多(不是完全的)有關梨的內容，便進行反省，此為歸納的初步程序。

從已觀察的內容中，總會發現它們的共同性，都是圓的、都是黃的、都是甜的等等性質。將這些共同的性質抽出，便可獲得一些信念，比如黃色的梨比較甜，青的比較酸。就着這些共同性質，進一步擴展之，以推概未觀察的事物，說『凡愈黃的梨便愈甜』。

這是一種類比推理，是就所觀察事物的共同性去構想未觀察事物的相似性。我只吃過二十個天津雪梨，在其中獲得一些信念：黃的較甜，青的較酸，進而推概出所有的雪梨都有一法則：愈黃則愈甜。

類比推理則仍屬從特殊推特殊，仍未算歸納知識。從一個黃而甜的梨去想像下一個黃的梨也會甜。一般人所謂『經一事，長一智』，大

概屬此。不過，當我們冀望擴充自己的視野，從特殊的感知，推展為普遍性的知識，則須有方法論層次的考察。方法論的目標是提供一套有效的程序以獲得知識。

由類比推理提升上去，為列舉歸納 (induction by enumeration)。列舉歸納就是逐一枚舉事例的共同性，以達至相當程度的充分性，然後由特殊推出普遍。這就是歸納法的原始模式。

列舉歸納的方式很簡單明確，就是透過觀察具體事物，從中發現事物間的聯結關係。例如見梨子外皮黃、內味美這些特性，並且這些特性經常聯結一起，我們即可記下這兩個情態的關係。經過不斷重複的枚舉考察，就可將有限的觀察結果，推概為一法則——凡梨子外皮黃則會味甜。

歸納法其實是就個別的經驗觀察中所獲致的內容，以篩選的方式，去異求同。再就同之中抽象出它們的一致性，這些具一致性的內容就有規律意義；客觀表達出來，就成為了法則 (rules) 或原則 (principles)。物理學就是應用歸納法的典範，比如熱學原理、力學原理或光學原理即是歸納得來的原則。原則性的知識有普遍性，可以用作說明經驗事象的因果性，並且預計未來的事件依一定的規律發生。」⁶我在黑板劃了一個枚舉歸納法的樣式，相信容易明白一些：

個例觀察 (instances)	現象情況 (situation)
梨子 ₁	黃色而且是甜的；
梨子 ₂	黃色而且是甜的；
梨子 ₃	黃色而且是甜的；
	↓
梨子 _n	黃色而且是甜的。

如果觀察至 n 個梨子都是黃而甜的，並且沒有發現反例 (黃色的梨子是酸的) 的話，則推論出：凡是黃色的梨子都會是甜的。

6. 本節主要參考牟宗三著：《理則學》(台北：正中書局，1972年)，頁242-249。

大家似乎明白了，於是慧華問：「歸納是否有不同的類型呢？」

「對，有許多類型的，例如英國著名哲學家穆勒 (J. S. Mill)，提出一致法 (Method of Agreement)、差異法 (Method of Difference)、剩餘法 (Method of Residues)、共變法 (Method of Concomitant Variation) 等等，都是有名的歸納法類型，適合在不同的處境應用。現代的統計學方法，亦是歸納法的應用。有關歸納法的具體類型，你們自己參看一些邏輯書籍吧。」⁷

(II) 0與1之間

經過了多次的討論，大家都接受了經驗知識的基本方法是歸納法，而邏輯推論則屬於演繹法範圍，二者是不同層次的；經歸納而來的經驗知識只有概然性而無必然性，經演繹而來的形式知識雖然有必然性，卻只是重語複句，對世界的內容並無可說。我知道歸納法的討論並非真的告一段落，不過我不想主動提問，希望同學能夠自發地找出歸納知識的困難來。

幾位同學的性情都不大相同，但對哲學的追求同樣熱切，每回對談，都喚起自己以前初唸哲學的心境。

「歸納而得的知識有一難以解決的困難，就是它不能達到必然性。教授曾經說過人類的知識處境，只能活在全知與無知之間，那麼我們是否沒法超越此重限制呢？我們應該怎樣面對這個沒有絕對答案的經驗世界呢？」德俞竟然發現到歸納知識的難題，內心很高興。

「是的，歸納法基本上是就當下所獲得的感覺，經一種類比化活動，就現象的相似性作為資證，然後擴展開去，去預測未觀察事物的相同出現機會。事實上，人類面對無限的經驗內容，而經驗內容又可不斷變化更新，所以不可能窮究一切的可能性。我們不可能吃盡所有的梨子，然後才判斷梨子是甜的。甚至憑過去的經驗，並不足以明白事態間的因果關係，為何黃色的顏色與甜味總聯結一起。如果我們不

7. 例如《邏輯導論》，頁179-204。

知道黃色外皮和內部味甜有甚麼一定的關係，而只是就現象的情態描述，則單憑此記述而推論，並不能絕對說明黃色外皮和味甜的關係。依邏輯的可能性說，梨子黃的可以不甜，不黃的可以是甜，或黃與不黃皆甜，或黃與不黃皆不甜等等可能性。所以當下由記述得來的知識是隨時可被否定，而成為不真確的……」

慧華蹙着眉，感到困擾：「知識本來顯示事物的法則性，但現實上經驗知識又不能達至確定性，原來任何已知的經驗都可以被推翻，就連看來最可靠的科學知識也如此，那麼我們要怎樣看待人類的知識世界？」這種不安感就是哲人長久以來的感受，慧華真的有唸哲學的氣質。

「這就是我們現實的境況，理性的哲學態度就是承認事實，對嗎？歸納法可以預計經驗事件發生的規律性，表面上是解決了經驗的含糊性問題。可惜的是，歸納法是透過個別經驗，逐次提升而成為法則性的知識，本源上受制於個別經驗的有限性。人類總不能在技術上窮究一切的經驗，例如我們就過往的經驗知道太陽都從東方升起，雖然從來無反例出現過，仍不能保證在未來的日子裏，太陽必然從東方升起；我們只能說過往都是如此如此，從無反例，因此未來亦應如此。這裏的過往與未來的因果性是如何保證的呢？沒有保證，這完全是一種信念。所以，只好說：由歸納法獲致的經驗知識只有概然性(probability)而沒有必然性。概然性是表示由歸納法獲致的法則、原則或者原理，只能有相對的確定性，它們是處於『0與1之間』的；『0』指絕對不可能，『1』表示必然性，0與1之間就即是我們常說的『全知與無知』之間。」

愷書點點頭：「我看過何秀煌教授寫的一篇哲學散文，就是說0與1之間的。」何先生正是我的邏輯老師，想起大學一年級唸邏輯課的情境……。

「不過現今科學的高度發展，特別在電腦技術的助緣下，我們能否衝破這重限制呢？」慧華繼續提問，從想念回到當下。

「現今，科學知識隨着電腦技術的高速發展，使我們產生一個假

象，以為知識愈來愈豐富，應該愈容易逼近絕對的真理，實則無論知識如何高速發展，永遠是量上的增加，仍無法超越〇與一之間的鴻溝。

我們認識經驗知識這種概然的特性，即領悟哲學的追尋不應停滯於此，須另求方法上的突破。可是，又預見前途是艱難的，我們不能因明白歸納法的缺陷，即認定世上有一種非經驗的知識，直接可達到形上的世界。經過長期的動搖，人們始發覺康德的知識論入路，可以突破經驗知識與形上知識間的僵局。康德提出一種超越哲學，一方面批判了傳統形上知識的訛誤，另一方面，不為概然的經驗知識所困限。⁸ 康德的思路相當複雜，有待大家對知識論有了相當的認識後，再專門鑽研，到時大家將有機會接觸到真正的哲學堂奧。」

年青人的熱情，不斷憶記當年唸哲學的心情，生命永遠充滿好奇。



2.5 客觀世界的存在

經過數回的討論，我覺得應該思考一些知識論的具體論題，不要停留在方法論層面的發掘，於是在今天的讀書會中，我打算引領大家討論一個特定的論題，這個問題到現在仍然吸引着我，於是說：「今天我們離開方法論問題，思考一個知識論問題好嗎？」

「是不是笛卡兒的『我思故我在』？」年青人都喜歡說笑，德俞副修哲學，自然知道「我思故我在」的論證過程。

「不，『我思故我在』已談得太多，現在試分析另一個問題，是客觀世界的存在問題。」大家好像有點想法，記起自己初唸哲學的時候，最喜歡思考一些貌似簡單的問題，於是沉默一會，看看大家的反應。

8. 參看 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (London and Basingstoke: Macmillan Press, 1973).

「我們怎樣知道世界是否客觀存在？哲學的觀點跟常識觀點差距很遠，從常識的角度，直覺到人必然活在一個客觀的世界之內；因為我們只要環顧一看，總會發覺周圍充滿事物：桌子、椅子、書架上的書本……。這些事物明明白白地存在於我之外，並且不會受我的情緒或主觀意志所轉移，難道它們還不夠客觀嗎？」

「對呀！我們怎知道世界是客觀存在着？」德俞像唱雙簧般，笑着地說。

「現代人的世界通常是物理性的，指地球，指一公共的空間，指人類共同生活的客觀空間。我們深信這裏有一個實存的客觀世界，否則人如何能生存共活？如果沒有一客觀世界存在，我如何乘火車從香港往廣州，或者從香港乘飛機往多倫多？」我想用反例來引發大家的思考，但大家卻不答話；客觀世界是一種生存信念，對初唸哲學的人來說，簡直不可能想像哲學家有這般古怪的想像。

慧華同情地說：「不錯，以上的常識使我們相信客觀世界的存在，可是常識常常是獨斷的，我們並沒有經歷理性的反省。」

「這樣吧，我問你們一些問題，大家就自己的信念來回答，好嗎？」我希望仿效蘇格拉底的辯證法，刺激大家發現問題，我繼續說。

「慧華，你是怎樣知道這裏有一客觀真實的世界存在呢？」

慧華想了一會，答道：「是通過經驗認識，對嗎？」

「不，經驗是一些結果，我是問你憑那些條件來認知世界的存在？」

慧華正想回答，愷書卻搶先答道：「透過五官，人必須運用感官來認識外物的。對嗎？」我點點頭，表示讚賞。

德俞有點懷疑說：「人不僅僅是透過五官認知的，五官只是認知的必要條件；⁹知道外物的存在，更需要心靈中如理解、聯想、記憶等能力來協作。」

9. 必要條件是指無之則不可。例如空氣是生存的必要條件，沒有空氣就不能生存，但並不表示僅僅有空氣即可充分生存下去。

「這也是對的，德俞很有哲學慧根，不過，你的想法比較複雜；為着討論方便，我們暫且接受愷書的想法為起點吧——人是透過五官來認知外物的。」我覺得大家開始進入討論狀態了。

「但是，我們即使接受人是透過感官去領受世界存在的知識，可是這並不表示透過感官所知道的世界即是客觀地存在的世界，因為感官始終有主觀性，世界是否先在地存在，仍是未經證實的。或者，我們回到最簡單的起始點，首先分析感官的認知特性，感官所能認知到的究竟是甚麼，即可逐漸領會問題的弔詭性。」大家大概覺得主觀、客觀這些名辭有點含混，一時不知從何入手。

「愷書請你為我們分析一下五官感知的樣式 (modes) 吧，因為我們以前唸佛學的時候，你已經讀過感官跟外在對象的關係。」

於是，愷書走到黑板前，將五官與其對應的對象樣式行列出來：

1. 眼——視覺所見的是線條、圖形 (figures)、光暗以及色彩。或者視覺更可見事件移動的狀況，一種流動感。
2. 耳——聽覺所得為聲音；聲頻有高低、強弱、遠近等。
3. 鼻——嗅覺所得為香、臭、辛辣等氣味。動物的嗅覺較人靈敏，能分辨更多的氣味。
4. 舌——味覺透過味蕾分辨甜、酸、苦、辣、甘等味道。
5. 觸覺——觸覺其實主要是皮膚神經感覺。皮膚下的神經細胞與外物交感而生種種感覺，如冷熱、軟硬、粗滑、壓力、吸力等等感覺。身體器官內部亦有各種神經感覺，如胃痛抽搐、頭痛欲裂等痛感，或者亢奮時的刺激感、快感。

大家很佩服愷書的知識，他原來曾經唸過一些佛學的。我對大家說：「愷書的記憶力不錯，能記下這麼多的內容。總言之，寫在黑板上的，就是人類透過五官所認知得的『世界』。其實，此處所知的世界不外是一些感覺內容，根本不能肯定外面存在一個客體式的世界；用羅素的話，只是一些感覺與料 (sense-data) 。」

「甚麼是感覺與料呢？」德俞問。

「比如見當下的桌子是黑色的，用手指敲之，感覺有硬度，聽得

啪、啪聲……感覺與料是指經感官與假設存在的外界發生交感，然後獲得的信息。這些都是實在的感覺；可是，除了這些感覺外，真的還有一客觀的事物嗎？所謂客觀事物，譬如說眼前一張桌子，它是客觀存在着的，還是只是思維憑一堆感覺與料推想出來的對象呢？有些唯名論的哲學家說，『桌子』亦只是一個約定俗成的名稱而已；哪裏存在一張客觀的、獨立於感覺的桌子呢？」

大家忽然沉默起來，好像難以相信眼前這如此實在的桌子，竟然在哲學家眼中，可以是一些主觀內容，難道「唯心論」真的可以成立？

(I) 實體的存在

「但是，我們明明白白感覺到眼前的東西是實在的呀？就算我們離開了這個房間，房裏的東西依然會存在呀，怎可能只是一些感覺與料？」慧華開始感到疑惑。

「常識上，我們都認為世間的事物是實在的，通過五官便能感知到實體的存在。人很難接受人所知的世界，只是一些感覺與料。難道世界的存在，不外是一些光影、線條、聲音、氣味、味道、冷熱、軟硬、粗滑等等感覺的總和，而非更多？讓我們回到哲學史，瞭解一下實體的觀念吧。

二千年前，亞里士多德便希望解決這問題。他設定每一事物都是一實體，每一事物都是客觀存在着的。亞氏認為無論事物如何千變萬化，總在變化中有不變的實體。¹⁰ 一個蘋果本是紅的、圓的、甜的……，它不斷變化，變成黑褐色、枯皺、苦澀。雖然它的性質是變了，但它始終沒有變成橙、梨，仍然是蘋果。所以他進一步解釋：事物的性質有兩重：一為本質，一為偶然屬性 (accidental attributes)。『紅色、圓的、甜的』是蘋果的偶然性質，它們是可變的，是偶然如此，蘋果不是紅的，不是甜的仍可以是蘋果，故紅的蘋果變壞而成為苦的、枯皺的，只是它的形態轉變；至於蘋果之為蘋果的本質，仍是

10. 參看 Aristotle, *Physics*, ch. vi.

常存不變。此本質就是蘋果之所以為獨一無二的個體 (individual)，它是一個體，表示它為一持續不變的實體。

從另一角度再反省，眼前見一蘋果，有紅的、有甜味、圓形的性質；但我們不能因此說蘋果這實體是由『紅加上甜加上圓形』等性質。紅、甜、圓只是一些性質，性質都是普遍的。紅可廣延於紅布、紅屋、紅土……；甜可有梨之甜、糖之甜……；圓亦可有桌之圓、球之圓……。當下的蘋果如果只是一些普遍性的總和，為何它總是一個蘋果，而非其他事物？所以，依性質的總和不能結合而成一蘋果，則蘋果本身必須比性質的總和為多，於是推論出蘋果須有一實體。」

「實體是甚麼意思？」愷書皺眉說道。

「實體就是此事物不變的本質，在古希臘文中，實體一詞是 *ousia*，它跟本質是同一個詞的。實體有三種意含：其一變中之不變。屬性隨時而變，從紅色可以轉變為褐色，從甜可以變成酸，所以是偶然的。而蘋果的實體總是不變，無論它的形相如何改變，但它總不會由蘋果變成橘子，變成一隻貓。是以蘋果的實體在變化中，始終保持不變。

其二實體好像是托體式的架子，英語譯為 *substratum*，是 *substance* 一詞的轉態。此蘋果實體好像一虛架子，本身不可觸及；但各種不同的屬性為何總是凝聚一起，不散亂紛雜？就是有此架子先在，然後紅、圓、甜、重、硬等屬性得以附託上去，形成一個整合的蘋果。

最後實體呈顯為一種再生力 (*entelechy*)。再生力內藏於事物之中，而推動事物由潛能 (*potentiality*) 發展至實現 (*actuality*)。比方一粒蘋果種子，它總是發芽生長，最後開花結果，使種子實現為蘋果。

依亞里士多德的哲學觀點，感官所認知得的，只是外物的偶然屬性，它們並不是最後實存的；反之，透過理性的推想，必須預設有一實體先在地存在，否則難以說明事物存在的理由。由於實體不是感官對象，所以不能直接經驗到，他是純從思辨層面作邏輯推論，並不涉及觀察、實驗，所以這實體觀念，是屬於形而上的層次。」

德俞的實在論頭腦又遇上困擾了，搖擺着頭開始蹙眉，他問：「既然實體不是感官對象，那麼人怎樣會有能力認知此形上本體的存在呢？」我想他一直喜歡唸分析哲學，自然是反對形而上學的，因此對本體論問題特別敏感。

「是的，這是現代哲學最敏感的論題，現代哲學普遍質疑形上實體問題，我覺得康德的貢獻最大，也最難瞭解，他將形上實體收攝為認知範疇 (category)，其理論曲折，牽連非常複雜，大家將來程度提高，可以讀讀《純粹理性批判》，便能真正體會偉大的經典著作，明白哲學是智慧之學的意義。時間太晚了，我們下一回才討論吧。」

(II) 事物的本相

沒幾天，大家很着急要求聚會，希望繼續討論客觀世界的存在問題。

「重述一下問題吧。當我們一說認知，必待還原至感覺層面，並在感覺層面發覺了五種感官。假設所有生物皆有五官，是否可以證得大家所感知的世界是共同的呢？」大家一時不知道怎樣回應，沉靜地等待着。

「不，邏輯上，感官可以各有不同的樣式 (modes)，而感官的樣式可以影響世界呈現的樣態 (features)，比如人類的視覺結構是看不見紅外線、紫外線的，所以人可見的世界樣態，跟能看見紅外線、紫外線的一些生物便有所不同。這表示事物的本相是相對的。我們再試用一個顯淺的例子來說明。人和魚雖都有視覺，但彼此的視網膜結構是不盡相同的，我們可以從照相機的鏡頭中領略其中的對比，人眼視覺幅度約為 50° ；而魚眼約為 17° 。人跟魚的視覺結構不同，因而大家所感知的視覺內容即呈現為不同的樣態；我們眼前一張長方形的桌子，對魚來說，卻是圓圓的……。」

「教授可否用些例子來說明？我不太理解同一的事物，怎會有不同的樣態？」慧華問。

「嗯，這樣吧，我們設想這裏有三種生物：人、魚和外星人，各

有不同的感官結構。在他們前面有一物存在；從人的感官角度，他看見此物是方的、硬的、敲之則發出『叮』、『叮』的聲響，嗅之則有香氣……。從魚的感官角度，牠看見此物是圓的、硬的，敲之則發出『咚』、『咚』的聲響，嗅之則有惡臭……。最後外星人去感知此物，覺知它是不斷變動的磁場能量、軟軟的、發出一種低頻的鳴聲……。

因為三種生物的感官結構有所不同，大家雖然同對一物感知，卻可以得出不同的感覺與料，因此首先引出一個難題來，那物『本來』是甚麼樣子的？」

「根本沒有本來的樣子嘛，是嗎？」愷書反應很快，當下回應說，但大家卻搖頭，表示這是不可能的。

「這也很難說呀！物是同一物，可是相對於不同的認知主體而言，卻呈顯為不同的樣態。究竟是人、是魚，還是外星人所感知的物才是它的本來面目？」我再進一步追問大家，但大家的面上顯得愈來愈迷茫，期待我說下去。

「當然站在人的角度說，他會認為自己所感知的最真實；因為其他的人類走近一看，都會得出同一樣的感覺效果，都是方的、香的……；由於在人類之中，大家有共同的認知結構，所以這物總是穩定的如此呈現，因而具有普遍性。可是，人這樣判定其所知的結論，立即會引來魚類和外星人們的反對，他們會說他們那群類所感知的才是客觀。於是各是其是，各非其非，莫衷一是。」

德俞最關心科學，所以難以接受現在的結論，他於是質疑：「我們如果接受感覺內容是主觀的、相對的，那麼是否表示世界只是一些感覺與料呢？難道客觀的世界根本不存在嗎？如果是這樣的話，科學理論所描述的世界豈非是沒有客觀性可言？」

我相信是慣性思維令大家困擾，我初唸哲學時，就難以接受這種論斷，於是說：「或者我們在追問該物的本來面目之先，是否記得語理分析的提示，我們應重新界定客觀性的意含。」大家點點頭。

「從以上的對比，我們得知感覺內容是主觀的、相對的，因此談

不上絕對的客觀性。感覺內容其實跟感官結構是互倚互持地對應：有如是感官結構（如視網膜、視神經），即只能接收如是感覺內容；感官的結構必有特定的幅度，則所能接收的感覺內容亦必然有所限定。

故此人、魚、外星人由於有不同的感官結構，所以得知的感覺內容即有差異。不過在同一認知族群內部，大家的感官結構既然相同，於是感覺內容亦一樣，彼此可以溝通。反之，若將族群擴大，從人、魚、外星人三者作對比，則感覺內容各有不同，成為主觀的、相對的。但在共同的主觀條件下，物所呈現的樣態，在各生物族群內部則有普遍性。」

「這種普遍性可否稱為主觀的普遍性呢？」愷書聽了以上的想法後，忽然說。

「非常好，這個名稱很有創造性，我們就稱之為主觀的普遍性 (subjective universality) 或交互主觀性 (inter-subjectivity) 吧，這名詞可以取代客觀性，這樣眉目就清晰一些了。跟着我們再從量上考慮此感知活動的相對性，這裏有三種可能：即交互相對性、感官遞減和感官遞增，我們用例子來表述，會更加明白主觀普遍性的意義：

(i) 交互相對性

當上幾何課時，老師在黑板上，畫了兩條相平行的線，並告訴大家，平行線是永不相交的。

試設想一位學生，具有另類的感官結構的（比如有魚眼 17° 的結構），第一天，他坐在前排，他看見那兩條畫在黑板上的平行線，是外彎的，的確不會相交；第二天上課，老師同樣教授平行線問題，但是他來遲了，只得坐在後排，他看見那兩條平行線竟然是向內彎的，並且交連一起。於是，他向老師發問：究竟平行線是否真的永不相交？原來，就算幾何學這般確定的知識，都可以是相對的。在特定的視域條件下，平行線竟然可以相交的，只是平時只有人類才有幾何學知識，所以從來沒有人質疑這類問題；同樣，我們說地球是圓的，在那位學生看來，竟然會質問長方形的桌子跟地球是圓的有何區別。因

為從他的視點看來，一切東西都是彎彎圓圓的，所以對我們來說，很容易分辨二者，但對他來說，二者竟是一樣的，那麼，地球是圓的這類知識便是一句空話。

由於經驗知識涉及感官，而感官的結構卻影響了事物呈現的樣態，因此推論出的經驗知識是處於交互相對性中，跟着乃引出以下的情況來。

(ii) 感官遞減

通常人有五種感官，但這並非必然的。譬如說一位天生的盲人，就只有四種感官，他所感知的世界，即不可能有色彩、線條、圖形等視覺效應。那麼再想像一位既盲且聾的人，只有三種感官，他將存活於一無視象、無聲音的世界中。當我們說彌敦道是很闊很嘈吵的，大概他只能用雙手往外伸延，量量闊的意含，卻沒法領受嘈吵的意含，或視覺的距離感；從雙手往外伸延所感知的闊度感，跟我們視覺所感知的空間感，其實是很不同的。

最後，推至極限，我們想像一位天生殘缺、完全沒有五官的人，他雖然大腦健全，身體能維生下去，不過『世界』對他來說，由於他欠缺接觸外界的管道，因此世界只能是『無』。¹¹ 由此說明感官的數目和樣態同樣決定世界的樣式。

(iii) 感官遞增

既然感官的數目不必然是五種，我們便可以轉換一個角度，設想有一位天生異能的人，他有六種感官。¹² 人之有五官，只是經驗偶然事實，所以某人有六種感官並不矛盾的。五種感官對應現下我們所感覺到的知覺內容，是如此如此，那麼六種又如何呢？比如說他能感知到磁場的分佈，於是他領受到世界便跟我們有所不同了。」

愷書舉手，希望給他機會發言：「如此類推，假若外星人存在，而他們有十種或者一百種感官，則他們所知的世界之樣式將較人類遠為複雜。」

11. 此處的「無」是指認知上的空洞性，與不存在或存在上的「無」層次不同。

12. 這設想是訴諸邏輯上矛盾概念，因為在經驗中，只要不犯上矛盾，就有可能性。

「不錯，我們可以這樣類推下去。擁有一百種感官的生物看的世界跟人類擁有五種感官來看世界，肯定有所不同。

以上是在量的方面作對比。其作用是指出，世界的呈現樣態，一方面受着特定的感官結構所制限，另一方面在認知感官數在量上有所差比的話，世界同樣有所改變。認知活動，最少從一種感官開始（不可能是零），然後原則上世界的樣態可以向無限開展。零感官表示世界是認知上為無、不存在；一旦有感官，則世界的存在樣態成為量度上遞增，理論上可至無限。」

大家瞪着眼，好像發現這個世界真的有趣，世界原來可以是變幻的……。我說「我們回來誇張地想一想，一條蚯蚓（大概只有兩種感官）跟一位擁有一百種感官的外星人，他們處活的宇宙是何等不同！於是我們再回來反思：這裏只有一個宇宙，但在不同的認知條件下，卻有如此不同的面相，究竟宇宙的本來面目是怎樣的？我們暫時停住吧，回去想一想宇宙的真相。」

大家好像對周遭的世界感到一種陌生感，懷着疑惑離開。

(III) 世界的互倚互持性

愷書以前唸過佛學的，讀書會後，他留下來，希望我從佛學的思路，再釐清一下客觀世界的存在問題。我們的對話節錄了部分，稱為世界的互倚互持性。

「西方近代哲學從反省知識問題為起始，引申至思考我們是如何認知等知識論問題。輾轉間，我們更懷疑到世界存在的客觀性問題。我們發覺所謂存在問題，必先涉及認知活動；這就是愛爾蘭哲學家巴克萊 (Berkeley) 的名言：存在即被知覺 (to be is to be perceived)。¹³

常識以為世界明明白白存在於『此』，不待疑問。可是哲學家那種尋根究底的追尋精神，卻發覺世界存在於此，並不是一件簡單自明的事實；不如說，世界存在與世界之呈現是非常複雜奧秘的。

13. 巴克萊主張凡稱得上存在的東西，必邏輯上預設曾有所知覺，換言之，外在世界不能離開我們的知覺活動，存在與知覺是等同的。

首先，我們必待認知條件以接觸『外界』，然後始能對世界有所知、有所識。所以巴克萊說，一旦說及某物存在，已涵蘊某物已經被知覺到。他用反例證說其意：若有人說空谷裏有一朵幽蘭存在，是紫色的、是芬香的，但卻從來沒有人見過它。這論斷就是自我否定，因為既然沒有人見過它，怎可能形容它是紫、是香的呢？

巴克萊的問題表面上很淺白，但是卻將人們不自覺的盲點揭示出：以為世界是客觀地存在着的。其實，當我們一說世界存在，即表示我們必然處身為一認知者，透過認知條件來感知世界的存在，是以所感知的世界已納入特定的樣態中，而非直接感知事物的本相。

佛家一段經文很有啟發性：『如兩束蘆，互倚不倒。』（《雜阿含經》）

世界的存在是一交互關係，好像兩條蘆葦草，你倚着我，我倚着你，於是立起來了。一旦將任一方拿掉，此『立』之勢即取消，立不成其立。佛家的比喻十分深致。

如果我們接受感官結構跟感覺對象是互倚互持的關係，即是說有如是的感官結構即有如是的對象樣貌；反之亦然，對象呈現為如是如是的樣態，是因為感官的結構定然如此。那麼，我們可以進一步反省所謂世界的『本來面目』問題。

依前說，我們不再將世界的呈現視作絕對的客觀；我們只要承認任何有限的認知者必須運用感官去認知『外界』，而於感官必有特定的樣式，人跟魚不同，魚跟蚯蚓不同，蚯蚓跟蝙蝠又不同。那麼，所謂外界已經為此感官的樣式所制限，轉為以不同的呈現樣態。

但我們總又相信這裏只有一個世界，或者只有一個宇宙；而世界呈現為不同的樣態，只是各認知主體的認知結構不同，所以世界的樣態是多，而『世界本身』是一。這是哲學中一與多的關係，相當難解決。

首先，以上的思路基本上是英美式的，是經驗主義入路；我們說過，歐陸哲學不贊成經驗主義的主張，不贊同完全以歸納程序來說明知識的成立；他們認為實在論的頭腦，是難以深究存在的本相。

歐陸哲學主要承接康德的批判哲學。近代哲學自康德開始，大體承認世界不能是一絕對的客體，世界只是一對象的世界。對象者，對應於意識而挺立之意。世界之呈現為種種的表象，與主體的結構有內在的關係，康德甚至宣稱『主體為自然立法』。¹⁴

世界不離開主觀意識，此所謂主客對立性，甚至世界的意義都是由主觀意識所賦予，則世界之存在性，便轉化為內在性，成為分析『主體性』的問題。究竟人類認知心靈的結構是如何的，認知心靈如何建構其意義界域，世界存在是實在的還是虛擬的等等，都是當今哲學的熱門論題。如果我們要進一步探究『世界』問題，須作專門的哲學訓練了。¹⁵

回轉到東方的哲學傳統，佛、道原本已對主客對立有深刻的論述。他們更主張世界乃主體分化坎陷所呈顯。坎陷者，主體『渾然為一』的狀態『被』打破，下陷為了別、成心。於是世界就如此地在一種分化的意識中，逐步開展，逐步積累為人文的世界。道家的莊子、佛家的唯識宗都有類近的看法，這是東方哲學相當深微的存在論。

依此思路，世界是一被分化的對象，是認知執定後所贖下的結果，則世界是負價值的。如是佛道提出修養工夫，以挽救那忘失了的本源生命，這是一種對存在本源的大想像。要求回歸至非認知的渾沌狀態，重拾那未『分化』的完整性。因此佛道的『世界圖象』更為曲折難明。¹⁶

原本我們習以為常所生活着的世界，在哲學家的眼中，竟然是如此的曲折。自己初涉客觀世界的問題，即深受觸動，眼界大大擴闊。當時想着：如果世界的存在不是如此明確的，時空亦然，那麼生死問題亦有一鬆動之可能，死亡不一定是我們所認識的，必然是痛苦無

14. 可參看 Kant, *Critique of Pure Reason*, 其中 Transcendental Deduction 部分。

15. 現代的現象學透過分析意向性 (intentionality) 問題，對世界呈現的樣態有更深刻的理解。

16. 佛教主張「境不離識，唯識所變」，境是對象一面，識是認知機能一面，識心就是分化活動的根源，意思是外在的世界，是由識心所變現出來的，意境又更離開常識。

奈，哲學的確開拓了自由的思想世界。當年我就是從世界存在這問題上，開始思索死亡的解決之道；許多年後，仍然覺得這問題開導了我的哲學追尋之途。



2.6 方便之餘的煩惱

許多年前，我唸大學的時候，教授告訴我們：現今是一資訊爆炸的時代，知識的衍生速度遠遠超過智力吸收的可能。可是，二十年前的「現今」，實在無法想像真正的現今。我們活着的現代，才是一高度分工、技術控制、電腦化的世界。資訊的年代終於印證啟蒙運動以來的理念，人類好像快要達到全知了。知識促進科技文明，使一切事情辦起來都快捷方便、更有效益，似乎，一切事情都可以透過人工的方式來控制。

現代的大學學系林立，讓人們產生錯覺，以為我們的知識較前人遠為豐富，以為大學的系別之知識總和，就是知識整體。實則，知識是由人發問而啟動，乃有以物理的角度看世界，以經濟的角度看世界，或者以歷史的角度看世界……，形成個別知識的通孔。發問是人獲取知識動力的根源，而通孔可以無限，則知識有無盡的樣態，其內容亦可隨時間的累積，無限地伸延出來。現今電腦知識的發展，進一步讓我們體驗知識伸延的無限性。

資訊的年代，網上的知識像隨處可拾，源源不絕。真的，知識不再需要花費心力記憶，順手拈來，不再高不可攀。光碟的容量，使書本的記載方式，相形見绌；電腦科技的新紀元，讓人類擁有無限的知識，於是我們相信自己較前人知識更豐富、眼界更廣。

現代人每天坐在電腦桌前，兩眼盯着熒幕的資訊、數據、圖象、圖表……，不知不覺度過了兩小時、三小時……十小時。的確，我們知道了許多；只是，我們所知的都是廣度而平面的內容：經濟指數、遊戲機使用更高的位元了、英特爾 (Intel) 公司又推出新的型號、新的

主機提高了40%的效率……。數量化的知識表面上很豐富，其實是同質的涉獵追逐，無所謂深度，更無所謂生命感。年青人的交流溝通都是數據性的、材料性的，每天都會衍生出新鮮的縮寫名辭：Dos、Bowse、Isdn、IP Address、Pop3、Smpt、Pci、Ram、Ole、Ftp、Mpc……；¹⁷ 逐漸大家只懂得在資料內容的漩流中運轉，好像以字母對話。於是，這種資料式的充實性掩蔽了語言的真相，遺忘人生仍有許多尚待開發的領域。

他們也知道知識無限，也知道自己有所不知、有所不能；但這種自知，只是對比式的認同，受龐大數據式的知識所震懾，受日新月異的科技技術所炫惑。所以他們對自己暫時的無知是無所謂的，總相信緊隨科技的發展，前途會更光明。蓋茨 (Bill Gate) 以自己的心得寫成《走向未來之路》(*The Way to Future*)，大抵流露此種樂觀的論調，以為人類將廣泛應用電腦和互聯網，資訊流通速度愈來愈快，人類的生活即愈來愈美滿。可是，無限量化的知識真的可以賜予我們幸福嗎？

後現代思潮之出現，正要反思西方自文藝復興以來過於重視客觀知識的偏差。現代太過偏重於工具理性 (instrumental reason) 的運用了，有許多思想家感到悲觀，認為人類將面臨空前的挑戰，未來是充滿着危機。

回想人類的文化歷程，我們曾運用藝術的靈感，創發美感的表象世界；以科學方法研究對象的關係，描繪出新奇的數理式的秩序世界，而哲學家亦曾創造理念性的世界，想像人和天地的親和性；啟蒙運動思想家構想人類共存於公平的社會，建立了現代的民主制度；宋明儒者復興人性的莊嚴，人如何挺立於天地之間；即使是知識領域，經濟學、社會學、人類學、法律學……各自構造出不同的世界圖象，真的成了百家爭鳴。

17. 筆者所知的就是如此有限，以遮詮不熟悉的而龐大的縮寫辭庫；每回聽年青人對話，總覺無法插嘴。

現代的資訊世界表面上較十七、八世紀更多元，可是科學已經異化為科技控制技術，經濟效益指導一切，是以社會愈分工化、專門化，技術愈精巧、愈龐雜，知識亦愈分化，同時隔絕了不同學科彼此的溝通。

我們長久活在現實生活的機括中，以致遺忘了本源的大地，形上世界更加渺茫難明。我們上一回探望天空、星夜、大海是何時呢？我們只有懷記詩人的心靈，念天地之悠悠，仰望着神聖與永恆，馳往遠古的洪荒，尋求生命的本源性。

* * *

人類的歷史並非不斷進步，而是不斷經歷種種的迷障。文化學者認為迷障在於人失去其自覺能力、異化了自己。反觀歷史，最大的迷障型態大概有二類：神權迷信與物化。神權迷信的盲點在情識空想，以非理性投射出事情的因果關係，例如他被雷電擊斃，必定私德有虧；天地生我，我必有神聖的使命等等，這是神權迷信。物化則反其道而行，它的迷障是將生命平面化，磨平價值理想，將人看成物，人只是些基因分子、人只是一些元素、人只是消費者……。高昂的科學精神為了效益而下墮為科技後，¹⁸的確引動社會走向空前的物化危機。

現代人的物化跟前人又不同，因為我們邁入了科技年代，不僅是生活上物質化，不斷追求享樂；更重要的，是思想上將理性看成工具，形成技術控制論。泛知識的科技世界，抹殺了價值世界、理想世界，確實引起哲者的憂心，人類幾經困難才克服神權的迷障，竟又不自覺陷入另一物化的危機中。哲學家不斷呼號，我們的資訊已經失控了，可是失控的後果仍未完全顯示出來；我們只知道愈來愈多的年青人整天埋首於電腦，重複地學習運用新的軟件，瀏覽國際網絡的資訊，沉迷於聯網通話……。他們的思考模式會怎樣發展呢？這些未來

18. 科學是知識好奇活動，對真理的追尋，有理想性；科技則偏重實用性，以效益為務，一旦結合上資本主義的生產價值觀，科技便成為物化的催化劑。

的主人翁如何塑造人類的未來，最少，從文化教養上，我們感到危機。

於是想起馬克思論說社會結構的理論，對人類的思維模式的發展，其中有些啟示。

馬克思說生產力決定社會結構。生產力是指一些能提高生產的器具、發明等。例如人類發明鋤頭犁耙，它能促進開墾，使人民脫離游牧生活而轉入穩定的農耕生活，從而改變社會的形態。更明顯的，瓦特發明了蒸氣機，直接推動了工業革命，使小手工業的經濟結構，逐漸轉化為工業社會，形成現代的都市。鋤頭、蒸氣機是一些器具，它們能明顯地提升生產的節奏，改變社會的模式，是以生產力是推動社會結構改變的原動力；專門些說，即所謂下層建築決定上層建築。¹⁹

生產力推動社會的結構轉型的想法，雖然稍欠全面，但確有一定的參考價值。

電腦其實是一種生產力 (productivity)。我們正運用電腦在家中購物、繳交各項費用，與銀行、酒店、餐館聯網，方便交易……。甚至我們可以預見不久將來，學生可以在家中學習，不用辛勞往返學校，職員自由自在地在家中辦公……。明顯地，電腦發明之後，整個社會形態即隨之而改動。究竟社會結構如何改變，我們沒法預設，但是任何科技層面的預測，總單向地就電腦的利便性去想像、去發揮，於是只偏重其正面價值，而忽略事情發展的整體性。歷史發展必定是多元的，電腦既是劃時代的發明，是前所未有的一種生產力，它將帶動社會結構的轉型，這是不容置疑的；不過，社會並非是完全被動的靜態結構，隨意可被某一種生產力所塑造而直線地改變，所以現代社會學家喜用「互動」(interactive) 觀念，即主動者與被動者是交互影響着，互相推動發展的，甚至是牽一髮而動全身。現在電腦這種新的生產工具如此有效，它直接牽動整個世界的生活方式，我們可以想像它一旦與既有的社會結構結合，肯定會引發巨大的改變。因此哲學家擔憂人類

19.《馬克思恩格斯選集》(北京：人民出版社，1972年)，第二卷，頁82及第三卷，頁574。

歷史未來的發展方向，並非過慮。人與人的感情關係、人與自然的親和關係、強國的經濟擴張、文化擴張、全球化、宗教異化現象……，都將遇上前所未有的衝擊。哲學如果不僅僅是學院的學科，它發問存在問題，就必然關心到時代的危機，為此，我們繼續在哲學中追尋，希望揭示時代的真正危機，為的是內心永遠有一份憂患感。

* * *

我們現在正活在一個消費社會中，這種消費社會是前所未見的，跟以前的奢華截然不同。過往，只是少數王侯貴族有條件享受生活，競相炫耀其宮室珍寶，大多數的群眾仍處於匱乏之中，所以得失擁有仍有客觀限制。但是自工業革命始，機械技術徹底改變了生產的方式，因而形成資本主義式的消費社會。我們為廣告宣傳所鼓動，市民的慾望大幅擴張，盡量花耗不必要的消費，以便促動經濟蓬勃。

現代西方的資本主義發展到了近代之後即已全幅「量化」。所謂量化，可以從科學、工業、技術來規定其意義，成了控制主導。量化精神把人的靈魂窒死了，「物交物則引之而已矣」。²⁰凡量的精神皆最能表現氣魄，表現一種量的偉大性，科技文明在此有許多可稱讚處，但內中有欠缺有悲劇。量的偉大性能引發崇高性，科技創造之氣魄也即是一種壯美感。但他們卻失去人類的古典精神，真正的古典心靈表現為優美感，故能展示生活美、有靈感，崇尚自由民主，重視個性價值，這是一質的精神，化質歸量就是現代文明的盲點。

的確，我們較以前的人享受得更多，試想，一個普通的家庭，都能擁有各種電器產品，並能方便地到各地旅遊。我們的享受較一百年前的王侯富賈遠為豐裕。

我們比前人擁有許多，成為擁有物的主人，可是只注意「有甚麼」，「有」高尚的職業、「有」八位數字的存款、「有」歐洲名車、「有」無敵海景的豪宅。但是當我們認為是某種對象的主人時，其實也在成為這對象的奴隸。因為擁有必與失去互倚，沒有失去可能的對象，我們

20.《孟子·告子上》。

不會珍惜之，亦不會冀求之，例如我們認為不會失去空氣，所以不需珍惜它。

人一旦擁有太多東西，反而忽略了內在自我。內在自我有個特色：如果你沒有付出，就很難得到成長。付出與得到是相互對應的。美國一位作家寫過：「現代人就像一個人半夜爬起來，覺得自己飢餓，打開冰箱又不知道自己要吃甚麼。然後，關起冰箱，又回去睡覺了。」²¹ 這個描寫很有趣。我們想想自己有沒有這種經驗呢？有的話，表示我們有了太多東西之後，反而不知道自己真正要的是甚麼。

所以，現代社會的一個特點，就是恐懼失去。凡是集中心力去求「有」的人們，必陷入患得患失的循環中，成為被動的人格 (passive personality)。被動人格是心理學觀念，就是一個不完整、欠缺主宰性的個體；他不再是自己的主人，而喪失了自我。

喪失了自己的人，成為一疏離的個體。他們整日談天說地，但沒有真實的感觸；只環繞你擁有甚麼，我擁有甚麼，炫耀對比，總想超越別人，較別人擁有更多，這就是所謂競爭精神。

存在主義者馬塞爾 (Marcel) 說：喪失了自己的人，也總要想消滅別人。因此，面對着這樣一個時代的人類，你會發現當你被攻擊或者陷於危險的時候，他們不會幫助你，一定要裝做不認識你，用各種不同的手法出賣你。因此，這個世界根本成為一個「出賣的世界」，不是某些壞人出賣某些人，而是人人在不同程度中互相出賣。²²

擁有竟轉化為自我的喪失，現代消費社會的確付出龐大的代價。

* * *

我喜歡看張北海的散文，文字輕鬆幽默，很會說故事，卻能微言大義，透析深到。雖然是十年前在《九十年代》雜誌看的，反覺能烘托出「後現代」的生活特質。

一篇〈決定，決定，決定……〉²³ 說出現代生活的陌生感。

21. 參看傅佩榮著：《自我的意義》(台北：洪建全基金會，1995年)，頁97。

22. 參看勞思光著：《存在主義哲學新編》(香港：中文大學出版社，1998年)，頁102。

23. 張北海著：《天空線下》(台北：麥田出版社，1995年)，頁75。

紐約新開了一家供應家庭日常用品的店，從廚房到臥室到廁所浴室。廣告說，店內陳列着七萬種產品。光是浴巾，從不同質地到不同材料到不同色彩到不同大小到不同價值，就有上千種之多……。可以想像，一個優柔寡斷，或一個朝三暮四，或一個猶疑不決的人，萬一進入這家店，我告訴你，他三天也出不來。……

如果你一輩子只堅持這某一牌子的某一產品，那說好聽一點，你是一位忠心的顧客；說難聽一點，你不肯接受新東西；再難聽一點的話，你跟不上時代。

其實，你不必走進一家大百貨公司或超級市場，才發現有太多的選擇。你不妨去任何一家專賣店，無論專賣咖啡豆，還是專賣領帶，除非你進店之前心中有數。否則，意志不堅定的話，那你多半抱着三種不同的咖啡，或兩條你日後必定繼續後悔的領帶而回。……

主要是因為這裏日常生活上有太多太多的選擇，我們才不時就要決定究竟選擇甚麼。……就是有這麼多選擇，非逼你作個決定不可，有時候會令你感到麻木，甚至於讓你感到威脅。……

張北海半嘲諷的，正是我們現代的消費生活。

另一篇〈方便之餘的煩惱〉，²⁴很輕鬆，又是微言大義。自蘇聯及東歐共產集團解體之後，他說「美國知識界流行後歷史 (Post History)」的話題，西方自由民主資本主義已告勝利，歷史已告終結，餘下的只是無奈和無聊，換句話說，大局已定，已無需再在大處着眼，現在能做的只是小處着手。於是，他提到當時新近發明的電話「撥者人身證明機」(Caller Id Machine)，與我們頻密地使用手提電話的心態可以相對照。……

以前，我們曾受過電話留言機的窘困。你撥一個電話給你的親朋好友，結果，鈴聲三聲之後，出現一個你又熟悉又不熟悉的聲音，說他(她)們很抱歉不在家，然後叫你在「嗶」一聲之後，留下你的姓名、電話號碼、日期、時間，和幾句說話，接着就是那混蛋的一「嗶」。你

24. 張北海著：《美國、美國》(台北：麥田出版社，1992年)，頁11。

緊張，不知所措，好像一個害羞的人第一次上台面對萬千觀眾，你想不出任何東西可以說；你完全忘了為甚麼要打這通電話，連自己的名字都忘了，乾脆傻傻地掛上電話……。

現在，有了這種「撥者人身證明機」，更使來電者陷入不平等的狀況。當你的電話鈴一響，這架機器就立刻自動亮起了打電話時對方的電話號碼，如果你知道這個號碼是誰的，知道它屬於你根本不要理會的人，那你可以把「留言機」關上，使對方連話都沒有機會留。你還可以更陰險，把電話的插頭拔掉，讓對方以為鈴一直在響，而又留不了話，同時又吵不到你……。

從張北海的視域聯想到捷克作家米蘭·昆特拉 (Milan Kundera) 的小說《生命中不能承受的輕》(*The Unbearable Lightness of Being*)。人活在大時代，外在的危機逼迫實在是太沉重了，人卻仍要生活下去。現在，資訊豐富了，生活方便了，經濟豐裕了，我們竟然面對着「輕不着地」的空虛。輕不着地，就是在百般無奈和無聊中，發覺多了許多莫名其妙的煩惱。

回想香港過渡九七，大多數的人聚焦於電視前，要求「親身」經歷移交儀式，「親身」走過歷史。好像歷史是一種空間性的存在，是具體而可觸及者。如果，我們從未脫離這種後歷史的心態，大事過後，瞬而遺忘，以便迎接新的事件發生，發生……遺忘，發生……遺忘，周而往復，最後只會發問：究竟生活下去有何意義。輕不着地，四無依傍，身邊的事無目的地重複，不痛不癢，最後生命終結，也不着半點痕跡。



2.7 理性與生命的對立

我們要瞭解這個時代，首先要認識西方文化中的理性觀念。

德哲康德將理性劃分為思辨理性 (theoretical reason)、實踐理性 (practical reason)。思辨理性是認知領域的，負責推理、抽象，建立概念知識；而實踐理性是指導人的行為，又稱道德理性。牟宗三先生

精研康德哲學，他在《人文講習錄》²⁵中對西方文化中的理性觀念有一綜合的說明。

他說西方文化的長處，在瞭解普遍之理與形式之理，他們所講的理，只滿足成立知識的條件，不能滿足實踐的條件。由理智以把握形式之理，形成知識，根本是在類族辨物。感覺是零碎的，必須經由理智的抽象作用，始穿過感覺而提升至形式之理。所以他們在這方面是把思想與感覺分開了。理的層面一旦透顯，則世界脈絡分明。然而必須知這個理只是順邏輯定義向前進，方便成類區分。由此層層上進，而至終極的上帝、造物主，亦只是滿足知性的條件，是一種推理建構。

在中國人本價值的系統裏，看世界亦是脈絡分明的，但它不是經過感覺與思想的對立，由邏輯定義之路而見其為光明，故它所見的理不是邏輯的、形式的，對成類而言的理。譬如由二十四節氣見出陰陽消長之理，這個理並不足以成類、成原理，所以它不是知識上的；它也不是經由感覺與思想的對立而見，它是由美感而體會。

另一方面，西方思想認為真理或真實存在的，都是對人有所限制的，在人之外或之上的，非來自人自身。希臘悲劇中，人無能地被命運所播弄，人只能苦撐挺立，帶着虛無走上悲劇英雄的路途。至哲學興起，他們追尋形上實體、神的隱蔽計劃及歷史之必然性等真實，再一路深入至物質科學世界、潛意識、本能生命，乃至對政治、社會、法律等等，一切生存之困境之探索，卻發覺在人類自身之外，存在着種種的制約。人無論怎樣努力，都因為無法達至自身作為最後之真實，即表示人根本無法獨立而主宰自己之存在。

當西方人發覺，人只能以自己的理性來回應外來的挑戰，在這樣的前提下，理論思維變得十分重要。因只有透過理論分解之活動，我們才可以掌握自己，肯定我們存在的真實，西方人就此陷入理性與生命之對立中。

25. 參看牟宗三著：《人文講習錄》（台灣：學生書局，1996年），頁23-28。

西方文化裏，把「生命」與「理性」看成對立。他們認為生命是非理性的概念，感覺、情緒、欲求、愛情乃至藝術等屬於感性生命的；而所謂知識、理想、正義、公道、是非，都屬於理性方面。現代的哲人注意到生命的豐富性，就想衝破理性的封限，最具代表的是叔本華 (Schopenhauer) 和尼采 (Nietzsche)，他們批判思辨式的理性是偏面的、不完整的，但這不是主流的哲學。西方人對生命有從形上方面講，有從形下方面講。從形上方面講，喜歡講變，衝破一切的變，衝破矛盾的變。重理性的，則講不變，此或為巴曼尼底斯 (Parmenides) 的形態，或為柏拉圖形態，但是經過存在主義的反省，認為他們都輕忽了生命的真實性。柏拉圖的理型是純智的，他講的靈魂是純智的。至於從形下方面講生命的，在希臘哲學裏，辯士普洛塔哥拉士 (Protagoras) 說知覺即知識、人為萬物的尺度，就完全是零碎經驗的主觀主義、虛無主義。

宗教上說到生命，耶穌就是代表生命的，但是這個生命，中古時代，神學家並不能相應瞭解，例如聖多瑪斯 (Thomas Aquinas) 講神學，亦以外在的理性講，重視以論證建立上帝存在的根據。²⁶ 理性是外在的，則生命即是原始的衝動與混沌。這是生命與理性都是偏的，都沒有安立。凡是生命力強的人，如尼采、沙特等存在主義者即不受理智主義的理性所束縛，因為此種理性與生命根本無關。又如達爾文 (Darwin)、柏格森 (Bergson) 講進化論或創化論，是從生物學的生命上講哲學，其實仍是把生命與理性講成對立。²⁷

自十九世紀以來，事實觀念作主，價值觀念隱退。科學以經驗事實為對象。在化質歸量下，第二性如聲色臭味等已在排除之列，何況第三性？²⁸ 站在科學的立場，價值特性如善惡、美醜都是中立的。如

26. 神學家希望以邏輯論證來證明神的存在，例如聖多瑪斯建立的第一因論證。

27. 其中佛洛伊德 (Freud) 的自我論深入討論潛意識，更強調生命之非理性一面。

28. 第一性是位置、形狀、量度等，此是客觀實在的，是「量」的；第二性是聲色臭味，精滑軟硬，是主觀的感覺，是「質」的；科學化質歸量，故不重第二性。第三性是價值判斷，如是非、善惡、美醜等，更難有客觀證明。

以物理化學之立場看，人與動物皆由原子粒構成，同為自然的物質存在。科學一層論造成價值世界之荒蕪，亦造成價值意識之薄弱。可是人天天生活在價值意識中，時時在表現價值意識；由於既不認為生命是學問之對象，而認為生命現象不外是些情緒滿足，此所以現代人無顫動、無信仰，生命無可交代安頓處的原故。

思辨的精確性，西方哲學的確佔盡優勢，但東方的哲人則重融合、協調，並不截然區分理性與生命。依此融合觀，一切個別的知識，無論物理學、社會學，乃至邏輯、數學，終究地總是凝聚至人存在的根源上，而不會僅僅停留於知識系統內部的運作。或者，近代知識發展過於迅速，使人難以包容全部的知識內容，邏輯學家終生已難深究邏輯的演繹問題，遑論邏輯與人存在的關係了。數學家亦然，物理學家亦然，歷史學家亦然……，學術領域的分工化、精微化，使我們再無餘力反思一切知識的根源，我們日漸遺忘了原初那種來自心靈深層的召喚；人要發問，人要明白存在的真理。

活在知識泛濫的世代，我們不能只是考慮量度化的知識，以為知識與生命根本無關。我們首先回溯知識的根源——人為何發問。於是，人會發問這事實重新燃點起深奧的陌生感，人重新感受到生命存在或者人本身才是問題的根源。

本章參考書目

- Copi, Irving M. *Introduction of Logic*, 5th ed. New York: Macmillan, 1978.
- Hospers, John. *An Introduction to Philosophical Analysis*, 4th ed., London: Routledge, 1997.
- Kierkegaard, Soren, *Fear and Trembling and the Sickness unto Death*, trans. W. Lowrie. New Jersey: Princeton University Press, 1974.
- Reichenbach, H. *The Rise of Scientific Philosophy*. California: University of California Press, 1951.
- Russell, Bertrand. *The Problems of Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1959.
- 方東美：《科學哲學與人生》。台北：黎明文化事業有限公司，1986年。
- 牟宗三：《人文講習錄》。台北：學生書局，1996年。
- 牟宗三：《理則學》。台北：正中書局，1972年。
- 何秀煌：《邏輯》。香港：學術出版社，1982年。
- 柯比 (I. M. Copi) 著，王啟義譯：《邏輯導論》(Introduction to Logic)。香港：香港公開進修學院，1991年。
- 張北海：《天空線下》。台北：麥田出版社，1995年。
- 張北海：《美國·美國》。台北：麥田出版社，1992年。
- 陶國璋：《生命坎陷與現象世界》。香港：中華書局，1995年。
- 陶國璋：《開發精確的思考》。香港：中華書局，1993年。
- 勞思光：《思想方法五講新編》。香港：中文大學出版社，1998年。
- 羅素 (B. Russell) 著，張素蓉、簡貞貞合譯：《哲學問題》(The Problems of Philosophy)。台北：業強出版社，1987年。
- 關子尹：《從哲學的觀點看》。台北：東大圖書公司，1994年。



快快樂樂地活着

經歷知識的好奇階段，我們繼續追索生命存在的特有性相。我們發覺，不，我們不能外在地發覺生命，是生命自覺到它有不同呈現的向度。它第一次的呈現是外向的，意識投注於外在的空間，好奇於事物的生成變化，對地理、歷史、科學等資料性的知識強記。稍後，再向知識的本源回溯，而尋究認知心靈的知覺現象、大腦結構、思維法則等。雖然層層內返，但心力仍是向外的，心靈外化為對象。

生命第二序的呈現是內向的，開始關心價值問題。它最直接的結果是讓我們感受着痛苦和快樂之牽動。生命內部有一些難以名狀的驅使力，帶動我們活在得失、榮辱、幸與不幸的擺動中，人無法逃離對比，不斷翻騰。各種對比中，一般金錢利益之間的得失，尚是表層的；最深層的，莫過於生死壽夭的感觸。人年輕時，身體健康，我們遺忘人必有死的命運，活在特定的事情關係網絡中；每天上班作息，一切穩然有序。可是身患重病或年華老去，精神體力不能支撐日常生活的規律時，忽然面對生死的威脅，心境從穩定中陷入牽慮。

人所牽慮的是他的可能性、他的未來。當他不為

每位年輕的生命，對生活幸福的第一度感覺，就是快樂樂地活着。



3.1 人只為着快樂而活

進入哲學系，第一門課是哲學概論，是陳特老師教授的。陳老師介紹完哲學的定義、哲學的各部門：形上學、知識論、倫理學、文化哲學、科學哲學等等之後，便向我們提出一個哲學問題：究竟人生存的目的是甚麼呢？有同學回應說，是為了經歷不同的事物；有的說是為了安身立命、為了關懷親人、建立自己的事業……；我卻內心感到困擾，同學的答案都好像有點道理，但又好像沒說出自己的感受，的確，人為着甚麼而活呢？

陳老師沒有直接回應，要我們再思考。他說哲學的活動不是回答，而是深刻地求問，這話影響我以後唸哲學的方向。陳老師於是為我們引介一套人生哲學，這是我接觸哲學的第一套理論。

這是一套希臘哲學：創始人名亞里士迪帕斯 (Aristippus, 453–350 B.C.)，是北非的雪蘭尼 (Cyrene) 人。亞里士迪帕斯出身富有，以和藹好脾氣、聰明機智見稱。他善於隨機應變，而且總能在關鍵的時刻作出適當的行動、說適當的話。他聽聞了蘇格拉底風趣睿智的事跡，馬上就到雅典去，一談之下，仰慕之心愈切，對哲學也不期然產生了興趣，於是立即成為蘇的最虔敬的學生之一。

他雖然是蘇格拉底的學生，但是，他並不像蘇格拉底另一位學生柏拉圖般，傳承老師的哲學方向，甚至青出於藍，整生追尋深遠的形上真理。他本身好玩樂、結交朋友，哲學的慧根並不深厚，只是外緣地欣賞老師的風範。相傳蘇格拉底家有惡妻，時常打罵他，甚至趕他出家門。蘇格拉底自嘲說，幸好妻子蠻悍，否則他便沒有機會整天在市集蹣跚，跟人討論熱愛的哲學問題。大概亞里士迪帕斯為老師這種「無入而不自得」的灑脫所吸引，他認為蘇格拉底最偉大的地方，是能



3.2 快樂主義的涵蓋性

哲學系畢業後，我當了哲學教師，曾經教過一些倫理學的課程，自然提到快樂主義。其中，最深印象的，是兩位同學，每次上課，他們都爭相發問，並且互相質疑，對任何的倫理學說，他們都要用快樂主義來對比；一位堅持人生的價值在於獲得個人的滿足，非常擁護快樂主義，另一位卻針鋒相對，不斷要求批判快樂主義。初時，我以為他們不過是有點好辯，唸哲學的人有不同的生命形態，好辯是相當普遍的。上了幾堂課後，逐漸興起一個念頭，打算跟他們用對辯的方式來討論倫理學的價值問題，結果整個課程，大部分時間都是來回對話，愈辯愈激烈，而其他同學的反應亦十分熱烈，紛紛加入討論，課室熱哄哄……。

(I) 行為的動機

上第一節課時，當我介紹過倫理學的範圍與目標，倫理學中的價值、善惡、應然、實然等等專門概念之後，便開始引介快樂主義哲學，因為這套學說簡明而且跟常識的人生觀接近。我用了很短的時間，便將亞里士迪帕斯的論點歸結一句話：人生的目的在於尋求個人的快樂。

小息之後，一位名叫步詩的女同學舉手發問：「教授，上節課中提到亞里士迪帕斯的學說，我覺得有些不合理，人生有不同的價值，為甚麼偏偏要追求快樂呢？我們可以追求藝術、宗教、個人的事業，甚至為人類服務的呀！」

另一位名字叫錦樂的，立即反駁她：「你雖然認為人生有不同的價值，但歸根到底還不是為了個人的滿足？」

步詩急忙回應說：「追求藝術、個人的成就等，還可以說是為了個人的滿足，但是一些志士仁人，為國捐軀的，怎可能說是為了個人的滿足？」課室興起一陣騷動，同學有些不同意步詩的見解，但是理由又很牽強，引起更多的騷動。

同學凝神傾聽，深表贊同，看來步詩要落到下風了。

錦樂繼續說：「至於人為何違反這種儲能備變的本能，捱更抵夜的工作？只是因為他知道在不久的將來有很多快樂等着他。辛勞工作的結果，會獲得金錢回報。當我們有充裕的金錢，就可以換取他的所需，並且享受他的所需，其實是間接地追求快樂。況且工作的成績會換來被認同的滿足感，人被認同肯定時，就會產生充實感，覺得自己有價值。」

「那麼，一些學生勤力讀書，甚至夜以繼日，不眠不休，這般痛苦不是違反了追求快樂的人生目的嗎？」步詩有點動氣，年青人始終有好勝心，聲調失去了先前的從容。

「這問題更易對付。」錦樂看來穩操勝券，他繼續針對步詩的挑戰說：「大多數學生都不願做功課，這說明人本性是好逸惡勞的。但懶惰的學生成績不好，被老師、家人責罵，內心感到不被認同的痛苦，為着逃避未來再被責罵的痛苦，所以才『痛改前非』，努力讀書。另一些成績優良的，與其他同學對比，自覺高人一等，為保持此榮譽感而持續勤力讀書。況且勤力讀書，將來可考取好的成績，有機會進入大學唸書，畢業後得學位，有利找到優薪的工作，然後享受人生。」

「那麼藝術創作和欣賞呢？難道藝術這些精神活動都是為了獲得個人的滿足？」另一位同學覺得需要支持步詩，提出疑問。錦樂思量半晌，他也喜歡藝術的，所以一時答不上。我心想這例子不錯，連連點頭，但為了刺激大家思考，於是說：

「我的朋友喜歡聽音樂，總是樂而不疲，不斷搜尋名貴音響器材；他們說在配搭合適的音響器材的過程中，已經獲得一種難得的滿足感。加上Hi Fi的音色悅耳令人快樂，欣賞音樂時的感動，更是精神上的昇華。引申說之，藝術創作雖然痛苦，但是追尋的過程中，提升精神境界，而作品完成後的圓滿感，更是最大的回報。」為了刺激大家的思考，我帶有偏私的態度總結說：

「我們追求異性，投入愛情的浪漫中，有說不盡的溫馨旖旎；我

自覺到自我在他人心目中的形象，所以直接或間接地，不斷尋求大眾所認同的生存方式。其實所謂大眾所認同的生存方式，不外是求生優勢的變形。我們衣着求美、求高雅，就是求外表被認同。運動員爭取獎牌就是求體能被肯定。我們實踐道德幫助和關懷別人，就是求人格上被認同……。

(iii) 精神層次的快樂

第三層是精神層次的快樂。通常我們將道德、藝術、宗教歸為精神層次，而精神上的快樂為高層的，較物質層和心理層的快樂可貴。但依快樂主義的主張，所謂精神上的快樂，其實只是生理層的本能慾望，依抽象理性而變形，其價值並不高於其他層次。

一般人相信宗教，主要為了內心恐懼死亡，並且在懦弱時，獲得神的力量之支持，度過痛苦危關。況且宗教信仰最直接的效益，就是獲得心靈上的平安、超越死亡的永生。

至於一些志士仁人，為國捐軀，捨生取義又如何？快樂主義比較難回應，但會說他們是受着家庭或社會教化影響，以為人生的意義在於幫助別人，因為助人是快樂之本，而且名留青史的榮譽，亦是一種快樂。所以依快樂主義的思路，所謂精神上的追求，亦不外追求快樂的方式有所不同而已。」

*

*

*

大家很留心快樂的不同層次，希望從中找到它的盲點。

「大家現在是否覺得快樂主義有充足的涵蓋性？是否一切行為都可以用追求快樂的動機來說明？」我向大家提問，可是再沒有同學能夠回應，大家陷入沉思裏。我於是再補充說：

「最後，甚至一些表面上沒有滿足感的行為，亦可將之約化為追求快樂或者逃避痛苦。

比如自殺，他們可以解釋是由於自殺者失戀、事業失敗等挫折，然後才出此下策。自殺者思想上認為餘生再無快樂的可能，陷入絕望之中，他們為着逃避絕望的痛苦而了結生命，假若他們認為人生仍有快樂的可能，是不會自殺的。

後來，一些哲學家修正了快樂主義，認為人是群居的動物，不能獨存自活，於是將利我主義轉化為公利主義，⁵或譯為功利主義。它的基本主張是「追求大多數人最大的快樂」。雖然，公利主義修正了原本的快樂主義，但底子上仍是主張人生的目的在獲得快樂滿足，只是在追求的方法上有所調節。大家分工合作，遵守法紀，可以提高經濟效益，提升生活享受，並且減少爭鬥的危機，付出較少，而使大多數人得到較大的快樂。

一般人一提到公利主義就誤解為功利追求，因為在我們心目中，公利主義即是只求效益，為實利而不重視精神境界的學說，但這是望文生義，以訛傳訛的結果，而不是公利主義原來的本義。公利主義的意思是行為的對錯與是非，決定於它是帶來大多數人的最大快樂抑最大痛苦，這裏所謂的最大快樂包括了未來的長遠的快樂，因此絕沒有急功近利的意思。⁶

英國哲學家邊沁 (Jeremy Bentham, 1748–1832) 是公利主義學說的始創人，他自幼以聰穎見稱，十五歲即在牛津大學畢業，隨後修讀法律，執業不久便因不滿英國司法界的腐敗而轉而潛心研究法理學，終於成為公利主義倫理學和法理學的權威。公利主義的影響十分深遠，它不但是很多人的一般倫理原理，也是現代政治制度、社會制度的基礎，我們平時掛在口邊的一句「少數服從多數」，其實也在應用公利主義的理論。

邊沁的理論是建基於人性論，他認為人生趨樂避苦的要求是普遍的人性規律，任何個人行為以至所有的社會現象，全都服從這條規律。他贊同亞里士迪帕斯的主張，同樣認為快樂和痛苦是判別善惡的標準：快樂即善，帶來快樂的行為是對的；痛苦即惡，帶來痛苦的行為是錯的。他宣稱：「自然將人置於兩個至上的主人之下，一是痛苦，

5. 公利主義有不同的類型，分規條公利主義 (rule utilitarianism)、行動公利主義 (act utilitarianism)。一是從原則層次建立其理據，一是從實踐層次反省其理論的可行性。

6. 同上註，頁48。

一是快樂。只有它們才可指出我們該做甚麼，同時決定了我們將要做甚麼。緊緊在它寶座上的一邊是是非的標準，一邊是因果的鎖鏈。我們的一言、一行、一思，皆受它們的管轄。我們要擺脫這種屈從地位所做的一切努力，都恰恰表明與證實了它們的權威的存在而已。」⁷

邊沁認為，所有行為的動機本身都不可能包含惡的成分，因為所有行為的動機都是為了追求快樂、逃避痛苦的；但是，行為的後果卻可以包含惡。第一，由於人的短視，他可以為了目前的些微快樂而忽視了未來的大痛苦；第二，當兩種快樂衝突而只能選擇其中的一種時，他常常分不出快樂的大小而為了小的快樂竟然犧牲大的快樂。

邊沁系統地建立了「公利原則」(Principle of Utility)。這條原則是說，凡增加當事者的幸福，皆是被稱許的；凡減少當事者的幸福的，皆被譴責。他又將這條原則推而廣之到社會的層面，包括政府的每一項措施，凡一種行為「增多社會幸福的趨勢大於減少社會幸福的趨勢」，即符合了公利原則。後來他把這個原則說得更淺白，用「最大多數人的最大幸福」來代替公利二字。

他的說法，是訴諸經驗，因為事實上我們所有的人，不管自覺或不自覺，都以自利原則作為他們行為判斷的最後原則，甚至當他要推翻公利原則時，如果我們繼續追問他所以要這樣做的理由時，他所能夠說出的最後理由仍是公利原則，雖然他不一定自覺到這一點。例如有人高唱民主、自由是最高的價值，比利益更重要，但是，當你問他為何追求民主、自由時，他會說，這是人類社會共同生活的理性基礎……，於是你再問他，為何要建立這個理性基礎，他只得說，為了大家的幸福……。這就是說，他最終仍然是擁護公利原則。

邊沁指出快樂與快樂(痛苦與痛苦)之間，並無質的分別，只有量的分別。也就是說閱讀詩歌得到的固然是快樂，但與縱情聲色得到的快樂本質上並無相異，換言之，精神的滿足並不比肉體的滿足高尚。

7. J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (New York: Hafner Press, 1948), p. 1.

邊沁強調這一點，是因為他深切期望建立一種科學的道德學，使道德也像其他學科一樣能加以運算，得出客觀的道德判斷。他將苦樂作為道德估算的基本因數，如果苦樂能加以量化，便能對道德加以估值了。為了量化快樂和痛苦，他設計了七個價值向度 (dimensions of value)：

1. 強烈性 (intensity) —— 當兩種快樂或痛苦相衝突而又只能選取或逃避其中一種時，強烈的快樂是好的，強烈的痛苦則是壞的。
2. 持久性 (duration) —— 快樂愈持久愈好，痛苦則愈持久愈壞。
3. 確定性或不確定性 (certainty or uncertainty) —— 當我們通過行為來追求快樂時，有些快樂比較有把握得到，有些則比較渺茫，前者較有確定性，後者則比較沒有確定性。
4. 接近性或遙遠性 (propinquity or remoteness) —— 這個標準是說，我們所追求的快樂，愈早出現的愈好或價值愈大，愈遲出現的價值愈小，痛苦則相反。
5. 豐富性 (fecundity) —— 我們所追求的快樂，有些會伴隨另一些快樂，有些不然，譬如我們吃美味而有營養的食物，不但產生口味上的快樂，同時還帶來健康的快樂，美味而沒有營養的食物則只產生口味上的快樂，但不隨同任何其他益處，我們當然應該選取前者。
6. 純一性 (purity) —— 我們所追求的快樂，有些是純一而不帶來痛苦的後果，有些則陪同有痛苦的成分，譬如聽音樂與吸毒都給人快樂，但前者不伴隨任何痛苦，而後者則伴隨着健康遭受破壞以及上癮後的各種痛苦。
7. 廣延性 (extent) —— 是指得益人數的多寡而言，愈多人分享的快樂價值愈高。只涉及個人的行為，用前面六個標準便可以了；涉及眾人的，便要用上第七個標準，前面六個標準衡量的，也變成所有當事人的總和了。在運算時，要先分開計算苦與樂的量，然後看看是樂大於苦還是苦大於樂，再決定這個行為是否符合公利原則。⁸

8. 參看陳特著：《倫理學釋論》(台灣：東大圖書，1994年)，頁59-60。

(i) 快樂的不穩定性

快樂不是一件事物，而是一種心理狀態或心理感受，一件事物有時可以追求，譬如我想要這部書，我可以將全部的注意力集中於這部書，伸手前去而取得它，但心理狀況常常不能直接作為追求的對象而獲得，一般地說我們都要通過某些條件，才能間接地得到快樂，而且許多時，我們都要繞一個大圈才可以獲得引致快樂的事物，比如金錢、名譽、地位，都是極好的例子。

如果依亞里士迪帕斯所說，一切事物都是變化莫測而不可知，因此未來的感覺也不可知，這就等於說一件事物在甚麼條件之下會出現，也不可知；因此我們也無法知道我們在甚麼情況下會快樂，甚麼情況下不會快樂。加上事物變化得那麼快，過去發生的事未來常不如此，那麼我們更加不知道怎樣才可以得到快樂，快樂原來無從追求。人一旦失去了目標是最不快樂，現代人不是常常困擾於如何尋找快樂嗎？許多年青人參加狂歡舞會、吸毒、濫交，就是找不到人生目標，用自毀的方式麻醉內心的空虛，縱欲並不能獲得長久的快樂，縱欲卻陷入虛無之中，這樣的人生豈非太可怕了嗎？

(ii) 量化問題

邊沁提出了七個原則去量化快樂，希望能有一個客觀的道德標準。我們先假設快樂真能量化，但人與人之間對同一個行為能帶來的感受不盡相同，例如有些人覺得閱讀是人生一大享受，其純一性、豐富性是無可比擬的，另一些人卻認為閱讀沉悶無比，他們對同一行為，可以給予的分數大不相同。如此同一行為有人認為善，有人認為不善，則我們如何能夠有一個客觀的道德標準。大家用同一個估值標準去計算，得出來的結果卻人人不同，那麼這個估值標準一定有不足之處。

我們要給一個行為估值時，一定會覺得困難重重。比方學生選文科還是理科，這一科好像豐富點，那一科好像接近點，我們如何選擇？事件往往不是一面倒地支持某個選擇，有些方面甲好點，有些方面乙好點，要作起比較來十分困難。又作估值時，依靠的是每一個人

自己，可是我們都不是全知的，我們無法知道這一刻我們的判斷有多準確；今天我們認為理科帶來的快樂更持久，但幾年之後我們的看法可能改變了，到時本來要追求快樂的反而陷入痛苦。所以依這七個標準去決定何者更快樂根本不可靠。

(iii) 慾望膨脹問題

我們喜歡美食，因為美食帶來口舌的滿足。可是，實際上，當我們嚐過頂級的鮑魚、魚翅後，不久亦會生厭，要求品嚐其他美食。技術上，我們可以不斷轉換口味，嚐盡天下美食。但此轉換既有經濟條件的限制，亦有慾望膨脹之苦。表面上是你在追求美食，實則你已被美食所牽引，每吃完一頓美味飯餐，便思想下一頓的目標，無之則口味喪失，正是老子所說：「五味令人口爽。」¹¹ 任何追求而不知其節制，最後只會促使慾望膨脹；而且節制對縱欲的人來說是一種痛苦，人生好像進退兩難。

快樂本身是一種結果，是實現某種行為之後的效應，所以總須透過另一行為作為手段，然後才可獲得心目中的滿足。但是主觀的願望與獲得滿足的對象總有可能不一致。因為欲求必須落在經驗條件之中，而經驗條件卻是彼此依待，你靠着我，我靠着你；為求享受，必須先求金錢；求金錢必須求社會經濟條件、個人的才能、客觀機緣等。而社會經濟狀況又依待於政治局勢等因素，個人的才能依待先天的基因、後天的努力學習……。是以主觀的願望往往事與願違，慾望愈多，愈容易不斷失望。人生是有所依待的，佛家稱為「求不得之苦」，似乎從慾望的底子來看，我們很難成為一個快樂的人，不是有點悲觀情調嗎？

(iv) 利益爭奪的問題

最後，社會中眾人都為尋求自我的滿足。當然人類可以互相幫助，以促進物質效益；但在有限的資源中，彼此的追求便形成競爭。競爭是一種逼壓之苦，優勝者要付出代價，況且自己有機會淪為失敗

11. 見《道德經》十二章。「爽」是喪失的意思。

者。如果每人都自私地為滿足自己而活，則一定是你爭我奪，社會關係陷入無盡的利益爭鬥之中。

如果根據公利原則，人類應該追求的是大多數人的幸福，那麼假設在一個地區有兩個宗教教派發生衝突，一教派的人多些，結果我們豈非要支持大多數而欺壓另一個教派？若說這是道德的，未免太令人難以接受了。所以按公利原則，很容易把恃強凌弱合理化。

如果一套理論實踐起來，反而與原先的目的相反，就構成一種自我否定的困境。快樂主義必須加入其他的調節原則，比如自我節制、犧牲部分權利、同情別人、高尚的人生理想……。

如此一來，邊沁就不能說公利原則是一切行為最後的原則了。現實上，我們遇上不快樂的人，遠遠多於快樂的人，他們的目標都在尋求自我的滿足，可是卻大多事與願違，可見他們的人生觀有實踐上的困難；反之，另一些真心為社會服務的義工、一些對教育盡心的老師、一些照顧病危的醫務人員、一些承擔民族前途的知識分子，他們並非以自我的滿足為人生目標，但是，我們確實從他們的生命中，看見豐盛的生命力，這是怎樣的人生現象？

實踐層的討論，屬於生活感受，他們會借口實踐的技巧可以改良，仍然肯定快樂主義的合理性，所以我們必須進入理論的原則層次，挑戰快樂主義的前提，才能服人之口，同時服人之心。

(II) 理論層次的盲點

任何理論必須首尾一貫，否則便不一致，失去了理論的效力。快樂主義在理論層面的困難比較專門，所以常識的頭腦不易發現其限制。

(i) 應然和實然

快樂主義者都認為追求快樂是人之本性，故追求快樂即是善的，但是，他們混淆了應然 (ought) 和實然 (is) 的問題。即使人類為生物本能所驅動而追求快樂，但這不能證明人應該追求快樂。實然是指事實如此，趨樂避苦的確實然如此，有生理內在的呼應，但是否凡追求快

試想想一個一無所求的人，他對食物、朋友、家庭、名譽、地位、權力、知識、德性、藝術等等，皆無興趣，這樣他就不可能有行動的興致。因為他不會熱愛任何東西，所以亦不會追求任何東西，這樣他絕不會在任何東西中得到快樂，他就不會有快樂。只要看看一些憂鬱症的精神病患者，他們也想到要改變當下的處境，可是他們無法走出一步，對任何東西都無法引發興趣。

這是一種弔詭，通常稱為快樂主義的弔詭 (hedonistic paradox)。這弔詭是說，假如我們以快樂為人生唯一的目標，那麼我們就不會對任何其他事物發生興趣，那麼我們就得不到快樂。

快樂主義之所以會成為一種弔詭，是因為許多時候快樂本來不是行動的目標，其他事物才是行動的目標；當人內心有所熱愛，對許多東西自然都會產生興趣，自會有所追求，人在追求不同事物時，人才會在這些事物中得快樂。快樂是人熱愛一些事物時產生的後果，它不能離開這些事物來作為人生的目標；你很難想像一個人對知識、愛情、朋友聚會、大自然風景、藝術作品……，都沒有興趣，而卻會是一個快樂的人。熱愛不是快樂，是生命存在的動力，假若我們忘卻了此愛的能力本源發自內在，卻捨近而圖遠，到處找尋快樂的對象，又或不斷趨驚新奇，以外在的事物來刺激自己，以快樂作為可追求得到的目標，就是犯了以結果為目標的謬誤。

(iii) 後果論的困難

在倫理學上，快樂主義屬於後果說 (consequentialist theory)。¹³ 快樂就是善，而快樂總是追求事物而獲得的一種滿足。如果一切行為的

13. 本來後果說是屬於「倫理學的快乐主義」層次之批評，跟「心理學的快乐主義」有理論層次的差異。著名倫理學者 John Rawls 在1955年發表一文章，題目是“Two Concepts of Rules”，指出法律條文的理據與法律制度設立之後判案的理據，是完全不同的。訂立法律條文，為的是增進有關人士的快樂，以及減少有關人士的痛苦，這點是符合快樂主義的大原則，我們可以用後果說來批判它；但法庭判案則再不能用公利原則來參照，而是以既定的法律為理據，於是我們不能從後果說來批判它。這裏引用於此，是方便權說。見 *Philosophical Review*, Vol. lxiv (1955)。

對或錯、道德或不道德，完全決定於行為所帶來的後果，那麼，許多無心之失便是不道德的，而錯有錯着便成為道德的了。舉例說吧，一位慈母由於兒子病了而憂心忡忡，求神拜佛取得些香爐灰給他兒子吃，兒子因而死了。這位慈母的動機是好的，但因為知識判斷錯誤，帶來了惡果，我們是不是因此就說這位母親是不道德的？同樣，一位本性善良、救人為懷的醫生，一時手術失靈，病人因而致死，我們能否因此說這醫生是壞人？

相反的例子，同樣使人感到後果說的荒謬，一個本意是要毒死他人的人，無意中拿錯了藥治好了那個人多年的痼疾，我們是否可以不管他的動機，而只就其實際後果來說他那行為是道德的？

(iv) 公利原則的不一致

公利原則以人數為決定行為的重要因素，這一點不一定正確。雖然我們常常說少數服從多數，但明顯地多數與正確沒有必然關係。政府運用這個原則去決定政策，往往使少數弱勢團體受到忽略甚至不公平對待，又或者喪失了公義的超然性。

第二次大戰後，在紐倫堡對一些德國戰犯的審訊就是極好的例子，如果公利原則是最高的行為準則，那麼即使那些戰犯犯了罪，那位法官為了大多德國人的自尊，就應判他們無罪釋放；但是，如果那位法官要維持法律的尊嚴，他勢必要犧牲公利原則。

現代西方倫理學家大都重視「守信諾」(keep promise) 這個道德規條。許多倫理學的文章與論著都用守信諾為例，來表示人有不可逃避的責任。但如果公利主義正確，那麼人就可以為了增加大眾的快樂或減輕大眾的痛苦而不守信諾。守信諾便成為無足輕重的觀念，而這與一般人的道德信念相排斥。

公利主義說，我們應該從個人的快樂出發，去選擇行動。當事件牽涉其他人時，我們應該選擇符合最大多數人最大幸福的行動。問題是，當兩者有了衝突時，我們該作何選擇？一方面公利主義者建立公利原則是由於發現趨樂避苦乃人性規律，另一方面他們又要求人們放棄自己的快樂而成全其他人，這是無法自圓其說的。

邊沁受時代大氣候的影響，認同人人平等，我的快樂即是任何一個人的快樂，其價值完全相同，人不但有追求個人快樂的自然傾向，而且還有追求整體人類幸福的情操。這點實是太樂觀了，現實上我們都體會到個人的快樂跟公眾的快樂常是衝突的，社會上彼此競爭着有限的資源，甚至互相攻擊。他既然認為人都只為自己的快樂而行動，這是道德的原動力，這樣，就原動力來說，人都是自私的，只關心於我個人的快樂或痛苦：我之所以幫助人，使人快樂，最後的原因仍在於我由此可以得快樂；我之所以不害人，不使人受苦，最後的原因是害怕報復，招致痛苦。依照這樣的自然傾向來建立公利原則，一切都被工具化了，道德變成了工具，外表是為人類謀幸福，內裏是個人的權力慾；你愛對方是為了他的財富，則愛情是工具，不會是真愛了；友情、親情、宗教關懷、藝術創作……，一切都將失去其內在的價值，不啻是道德的自我否定！

*

*

*

我們終於找到快樂主義的一些缺口！我們不斷追求人生的目的，並且以為人生的目的在獲得快樂，但現實上，人仍活在不快樂之中；起初，我們只以為追求快樂之方法出了問題，雖然不斷追求快樂，卻不得其法，以致弄巧反拙。原來，我們一開始就將心中的要求混淆了——將一切內心的要求都看成為追求快樂滿足，或者誤將內心的內容一律看成慾望；當細心反思，人內心其實有兩種不同性質的要求，一種是愛，一種是滿足之要求。前者是主動力量，後者是本能生命的投射。

當我們以「求滿足」為焦點的時候，只會發覺它必然指向於外在對象，希望在對象中得其滿足感，無止境地追逐新奇、刺激；直到心倦知還，放下外在對象，始發覺這內層呈現出一種情調(mood)；對生命有一種愛。欲求對象是一種對象化活動，驅使我們不斷向外投射；為愛而給予卻是另一種力量，只要我們不要將它異化而投注對象一面，立即觸見它的純粹性，內中是熱愛與希望。

試想一想，我們從那裏找到愛？還不是從內在的心靈……。

大家若有所悟，好像很接受剛才的論說，不過一時間又說不上完全明白，於是沉默起來。我覺得這是唸哲學的關鍵時刻，如果大家能從當前的問題引發更深層的反思，將大大提升思辨的能力，我於是對大家說，快樂主義其實可以不斷變化，引申為不同的理論，其中一種就是「價值相對論」，我們下一回繼續討論好嗎？大家約定下星期再會面。



3.5 價值相對主義

常識的思維方式，一面是易於接受快樂主義，另一面則由快樂之情的主觀性，而傾向主張價值是相對的，我們稱之為價值相對論。在倫理學中，價值相對論有規範性、描述性兩種類型。¹⁴

我們只集中引介描述性的價值相對論。論者首先認為道德是過去經驗的總結，道德並沒有先天的根據，是以我們肯定某事是對或是錯，完全是訴諸過去的實踐。由於社會是不斷演化、不斷進步的，當時移世易，外在的條件改變了，則價值信念亦會隨之變遷，是以一切的東西，都是相對的，只是主觀的投射；你認為X是有價值的，但是別人可以不認同，甚至以非X才有價值。

表面上他們的主張合乎社會發展的情況，價值判斷的確有演化的過程；只是能否就此證成一切價值都是相對的呢？首先，我們試從反面來作對比，如果價值相對主義成立的話，他們勢必要否定世界上有公認偉大的藝術作品、崇高的人格、宗教的價值等，但是，現實上我們都接受世上有價值層級。其實，人不可能沒有價值判斷，我們作判斷時即表示對事物已經有所定位、好惡；是以價值相對論者不是口是心非，就是思想混亂。用一個顯淺的例子說，將一具血肉模糊的屍體給他看，他總會有嘔心的反應，怎也無法用美的角度來審視它。

14. 同前註13的背景，我們只能引介由心理快樂主義而引申的價值相對主義，屬於描述性的而非規範性。

為了安立價值相對論者內心的疑惑，我們試反溯其理論背後的依據。價值相對論的立論據點有二：

其一，是從個人的性格取向考慮。他們認為每個人的性格是由許多外在的條件所混合塑造，比如生活環境、經濟條件、社會風氣、學校及家庭教育，乃至遺傳基因等等。由於各人成長的歷程中，有時空的差異，於是總不能完全地接受同樣的「輸入」，各人接受不同的條件因素，便形成了不同的性格取向，不同的性格取向便有不同的價值取向；你喜歡粉紅色，我喜歡白色；你喜歡吃素，我喜歡吃肉……。甚至我所好的，還是你所惡的；我喜歡某明星，你厭惡她，於是凸顯好惡差異。由於每個人所能知道的只是他自己的感受，因此我們就不能有一個普遍客觀的標準，來衡量哪一種價值更高，這即是說，我們不能得到一個大家都同意的標準，以供我參考，於是支持價值相對論者便無限推想開去，認為一切的價值都是相對的。

其二，所謂價值，必須與我當時的心理冀求相符，事物本身無所謂客觀的價值。比如我在黑暗中找尋失物，此時光明對我最有價值；反之，我疲倦欲睡，則黑暗對我有價值。飢餓的時候，食物最有價值；身體不適的時候，藥物對我有價值。由此得出，價值是與主觀的願望或需要相對應的，因此價值都是「相對」的，因時制宜價值標準是浮動的。

但，再深入反省，這些價值相對論者，都有一些共同的取向，就是訴諸心理層面的現象，從主觀心理中之「欲求」為對象而說價值，所以價值等同於快樂，這是最關鍵的地方，現在我們就順其思路往前推展，看看其理論內部的困難。

倫理學提出工具價值 (instrumental value) 和自在價值 (或譯內在價值) (intrinsic value) 觀念，用以分析價值的層次。工具價值是指一物能引進其他價值，所以它本身並非最終的價值，比如金錢就是工具價值；相對來說，自在價值則是最終的價值。

因為我們都厭苦求樂，因而快樂本身就是自在價值，痛苦則是反面之負價值。依快樂主義的思路，那些能引致快樂的媒介，只屬於工

具價值，因為它們本身並不是快樂之滿足。比如說，我們吃山珍海味時，它們只是工具價值，為的是吃飽時的滿足感，於是那種滿足感才是自在價值；用金錢購買名貴的東西，金錢是工具，而得到的滿足感才是真正的價值。表面上，價值相對論者很開放，認為價值是相對的，各人有各人的價值標準。一些人喜歡美食安閒，一些人喜歡權高位重，一些喜歡欣賞藝術作品，一些投入宗教信仰。但是無論價值的對象如何不同，最後都必然指向快樂滿足，所以任何對象只有工具價值，而快樂才是自在價值。如此一來，價值相對論便有含混的地方，他們應該說快樂是人生唯一的價值，它是自在價值；至於獲取快樂的媒介，如金錢、名譽等都是工具價值，這些才是相對的，所以他們只能自稱為工具價值相對論。¹⁵



3.6 價值相對主義的盲點¹⁶

價值判斷不同於知識判斷，不能從客觀程序來證明其實在性，是以慣於平面思考的人，易為常識所吸引，泛泛而談，只能從心理層次反省內心的好惡，自然認為世間一切東西都是相對的，他們好像很開放，平易近人，實則是逃避探索價值。這種心理層次的價值相對論必然主張所謂價值就是快樂滿足，而快樂是個人的感受，是私下的，於是形成一種自利的理論。自利者只會關心自己的利益，他往往為了獲得別人認同，而作出違心之言，或者逃避與別人的觀點衝突，泛泛而談，說一切都是相對的，各人的價值觀可以不同的嘛！只要我們深入反省心靈的內部，明白心靈的向度，就會發現它的理論盲點。價值相對主義的基本盲點有二：

15. 相反而言，莊子亦主張人間世的價值是相對的，他取消彼此對立，其玄思立論的方式就屬於自在價值相對論了。
16. 這裏的價值相對主義是由心理快樂主義處引申，理論層次比較集中批判常識頭腦的公利主義者，實則有關規範倫理的討論非常複雜，不容易在此處論及。

(I) 混淆了心理和精神層面

第一點的盲點在於價值相對論者，對人類的心靈缺乏認識。

個人成長的環境因素、家庭教育或者人生遭逢經歷有別，的確會形成不同的好惡習性；但這並不代表一切的價值都從屬於主觀心理的好惡。因為最簡單的直覺都明白，主觀心理上的好惡慾望，並不一定是善的；譬如我喜愛吃魚，並不能推論出吃魚是善的，而不喜歡吃魚則是惡的之結論。因此心理好惡的習性可以是相對，但並不能直接推論出道德上之善惡亦是相對的，甚或推而廣之說一切價值都是相對的。

我們想指出，價值相對主義的毛病在於自以為認識了人的內心。將由「心內」發出的內容，一律視之為心理欲求。這是一種淺陋的偏執。

依分析說，心理欲求從屬於內心或者心靈，但並不表示，凡是心靈內容的都等同於心理欲求。通常，我們以身體為界限，形軀身體跟空間的事物，都是廣延性的存在，是有形質可掌握；而思想、想像、聯想、心理欲求等等只有時間向度而無空間向度，故稱之為內在的。

心靈的結構不能跟空間的事物之結構等量齊觀。空間的事物，有部分與全部的對比，有體積或量度對比，界限明確；而心靈的內容，是流動的，是功能性的，因此比較難把握。比如說，你現在閱讀此文的心理情緒是怎樣的？一時間很難用特定的概念說得上，很難明確說明內心是悲、是喜、是愁、是樂。即使現在感到很舒閒，但舒閒的程度亦難以量化比較。由此，我們不能明確地說出心靈內在的內容是甚麼，往往表達出來的時候，覺得言已盡而意未窮。

由此，我們說心理欲求就是心靈的價值取向的時候，往往聚焦於欲求之「欲」，而不見心靈中尚其他的取向。感性慾望是強度量(magnitude)，有強弱之程度差異，它們不斷竄動，不斷牽引我們關注欲求的對象。例如小孩自控能力較低，當看見雪糕車經過，被叮噠的音樂聲喚起雪糕的美味感覺，就不斷央求父母，或者大發脾氣，這是

慾望的驅使力，若不獲滿足，在內裏會形成一股緊張逼力，佛家稱之為「行蘊」，¹⁷表示慾望有苦苦相逼的特性。

價值相對主義者的思考模式是偏於「外」，而遺忘了「內」。心理欲求的特質是關注於所欲的對象，比如玩具、美食、時裝的款式、股票指數的升降……，並且沉醉於所欲之對象所引生的刺激感和滿足感，所謂得意忘形。

相對而言，心靈其他的方向則比較隱蔽。平時，人只有當思考活動遇上窒礙，思考者驀然翻越於當下的對象之後，發問誰在思考？於是才直面此思考活動中的意識者，人發現「自己」。再經此「自己」的發現，人便留意到內在心靈的種種取向，體會心靈的奇妙結構。但慾望愈強，驅使力愈大，最後佔據了全幅心靈，換言之，當人只沉湎於所眷戀的對象，根本無暇反思他自己，也無從發現自己內在心靈的各種可能性。比如儒家就不會將心靈內容全部等量齊觀，一律視為心理活動，儒者認為人心中有惻隱、羞惡、是非、辭讓、好奇求真理、藝術觀賞、感懷宇宙等等取向。這些取向的特點，就是在慾望退卻後，在另一層清明的理性下呈現。當然我們必須首先肯定人有超越性。

人的超越性不是很易說明的，一種較為簡易的方式，就是從心理活動和精神活動作對比區分。

一般的心理活動，是隨感而自然發生的。精神活動，則是經自覺的有價值的理想所引導的。¹⁸

一般的心理活動，是我們對外在世界作出反應，並且要求直接改變環境。每當小孩子見到糖果，引起想吃的心理反應，跟着央求母親買糖果，要求立即將欲求實現。心理學稱之為S-R模式，即刺激(stimulus)與反應(response)；心理機體受到外界的刺激，立即形成條件反射(conditioning)，作出反應。精神活動雖然亦從屬於心靈內部，

17. 參看下節〈佛家苦先於樂〉。

18. 參看唐君毅著：《人生之體驗續篇》（香港：人生出版社，1961年），頁10。

但它較心理活動多了一些自覺的要求。心理活動是被動的，而精神活動是主動的、有創造性的。

我們再試運用一些例子來說明二者的微妙分別。

我們看見一人一物，便發生許多自由聯想，由李白想起杜甫；由蘋果的紅色想到交通燈的紅燈。一個人閒居無事，特別在公共汽車上，一面瀏覽街景，一邊念頭迭起，這些都是心隨境遷的心理活動，不是精神活動。

又如跟人閒聊，對方一句話，我心內即產生一些想法；我又說一句，他心內跟着起聯想；他再說一句，我再說一句，好像在溝通往還，實則都是任興而談，隨便說說，言不及義的。這是心理活動，不是精神活動。

至於聽老師講課，看文章，欣賞藝術作品，參加宗教崇拜，本來屬於精神活動；但許多時仍是順習慣而行。上課時隨意抄抄筆記；只看報紙的大字標題，看看照片，不斷翻頁溜過；參觀博物館、美術館，東看西看，拍些照片留念；在教堂內隨眾起立、坐下，心中卻想着下午的節目……。這些就是心理活動。

所謂精神活動，簡言之，就是投入精神參與的創造活動。

投入精神首先是消耗，即要花精神的。本來，一些生物學家認為動物為了求生，會發展出一種儲能備變的方式，盡量減低消耗以備應變求生。所以依本能生命的趨勢，生物必然好逸惡勞。例如你冀求坐下，多於站立；你願坐沙發而不願選坐硬椅……。如此，精神活動必然是一種超越本能的自覺要求；當我們花精神聽課、看書、欣賞藝術、誠心崇敬禮拜，都會因消耗精力而疲累，不願持續下去，必待意志的支持，衝破本能的惰性。換言之，當人能衝破本能慣性，即同時呈現了自由意志，表示人能自作主宰，證成精神活動之存在。

心理欲求是物交物，不斷衍生新的慾望，心靈愈發外馳而耗散；因為他們常常想及自己的欲求，因而形成自我中心，不再關注外在世界的苦難、他人的不幸……。一回，電視新聞正播放一場火災消息，死傷了許多人，一位小姐在電視機旁低首安靜地掃指甲油，完全忘了

1. The punishment and obedience orientation — 這是兒童對是非對錯的初始印象，表現為害怕懲罰與服從；被懲罰表示他錯了，而他聽話則表示他乖。幼兒已經會留意大人的表情或聆聽聲調，判別被接受或被排拒的感覺。

2. The instrumental relativist orientation — 這階段，兒童集中於自己的滿足感，凡是引起我滿足快樂的就是對的，反之就是壞的。他們會將行為視作手段，懂得看風使舵來取悅成人，換取成人的嘉許或利益，比如勤快做功課，可以上街買玩具。在第一、二階段中，兒童的對錯觀念，純粹是對別人的感覺作反應，最重要的是逃避懲罰，尚未建立自己對事物的是非觀。

3. The interpersonal concordance or “good boy” — “nice girl” orientation — 介於兒童與青少年階段，他們開始懂得別人的心意，願意跟同學、朋友合作，要求被認同，從認同中獲得自我形象。他們會互相依靠，形成朋黨關係 (peer group)。

這階段有一種突破，就是當他發覺一些先前認為不對的行為，不一定會被懲罰。比如撒謊，是可以避免被父母、老師責罵的，所以他們為了保持好孩子的形象，每每借撒謊來掩飾自己不當的行為；但與此同時，當另一位同學撒謊，老師卻沒發覺，所以沒有懲罰這個同學，他就會覺得不公平。本來，同學沒受罰，並不影響他的「利益」，但他會義憤填膺，很不滿意。這階段，他建立了非我的是非觀，但仍欠缺一致性。

4. Society maintaining orientation — 青少年逐漸成長，人際關係亦得擴闊。這階段的特點是相信權威、遵守規則，要求做好自己的本分，責任心逐漸形成。他開始要求有客觀的價值觀，加強自我的是非感。

5. The social contract orientation — 青年進入成人世界，要確立自我形象，找立足點，所以面對前所未有的價值迷失感，需要重新學習與人交往的技巧。他明白到自己與別人是不同的，各人有自

己的價值信念，人須尋求差異中互相協調，彼此尊重。這階段最大的進步，就是平等觀念，懂得尊重他人，是道德人格成熟的標誌。

6. The universal ethical principle orientation —— 這階段的是非對錯觀念由外逐漸轉為內在化。自覺意識增強，要求自己以理性看待問題，自覺行為要有一致性，建立明確的人生觀。Kohlberg 後期認為不一定每個人都會發展到此階段，人要完全放下外在的規範，由自己的理性主宰，是很難的，所以看作是一個理念，跟哲學家的德性人格觀相當接近。²⁰

報告顯示了甚麼？我們本來以為價值都是相對的，言人人殊；可是報告卻呈示即使不同的地區、民族，都有共同的發展趨向，而且是不可逆轉的，比如他心智已發展至第三、四階段，是不會倒退回第一、二階段的。心智愈成熟愈能判斷複雜的價值問題，人的價值意識是立體式開展，漸趨成熟的，而非平面地相對。²¹

他再用技術來比喻，我們很清楚木船跟汽船間有所差異，木船比較原始，汽船則較進步，這差異是不能逆轉的。人類的價值意識隨着年紀而發展，由粗糙的賞罰觀念逐漸提升至自律原則，其中有挫敗、有逃避、有奮鬥、有反省綜合……，人的成長不是一蹴而至，這是價值發展觀的基本論點。再反思以上閱讀《紅樓夢》的例子，即能體會價值相對主義是過於約化了價值問題，並將這問題與心理好惡問題混淆，以及將人的歷程性壓縮為平面的視點，以靜態的角度看待人性之發展。

20. 參考 L. Kohlberg, *The Psychology of Moral Development* (San Francisco: Harper & Row, 1984), pp. 17–23. 闡釋部分，加入了筆者的發揮。又 pp. 24–25 附有問卷調查的圖表剖析，有參考價值。

21. L. Kohlberg 的研究仍有很多爭議。評論者認為他假設了一種正義觀點，因為他要建立道德的發展性，而發展則指向一目標，此目標如何成立，即會產生理論循環，好像他先預定了一目標，而道德發展最終要趨向它，完成它。本文是導論層次，對種種質疑，保留開放性，並有待專家學者討論。

(heteronomy morality)。他律道德最大的困難是取消了責任 (obligation) 觀念，沒有自律承擔的道德，最終必取消了道德的自由本質。²³

實行教條式的德目倫理的，我們稱之為絕對價值論者。絕對價值論者會認為價值是客觀的，道德是非對錯是明明白白的，不可置疑的；但是，從語理分析看，他們主張的「客觀」，意思其實有歧義。一般以為客觀就是絕對脫離主觀的情緒因素，譬如桌上有一隻杯，它不會受我們的主觀意願所轉移，杯不會變成了碟子，所以杯是客觀的實體。

我們說價值判斷是客觀的，此客觀的意含亦並非好像杯子般客觀存在於某空間。所以，我們如果要從外在的世界確立價值，根本是不可思議的。比如說敬老，你不能從一老者身上看出應該尊敬他、體恤他；純依知識的描述，眼前的老者只是面上有許多皺紋、步履緩慢、背彎……，哪裏有可敬的意義？所以泛客觀價值論是很難成立的，但是常識的頭腦往往矯枉過正，因不能從「外在」確立價值標準，即一下子推想價值是主觀的；既然是主觀的，則自然受個人的成長條件所制約，成為了價值相對論者。

我們首先要認識價值的本源，認識心靈的結構。程序上，我們要釐清「心靈內在」的意含，將心理活動跟精神活動二者分別清楚；跟着，再區分開「主觀的」和「內在的」兩個層次，問題的眉目就會朗現。

首先我們參考另一種稱為方向倫理 (orientative ethics) 的理論，這就是中國的儒家學說，儒家學說對道德心靈的內在性體會至深，可以幫助我們釐清主觀情欲與內在心性的差別。

儒家哲學的特質，是建立道德奮鬥的生活。有些時候，儒家給予人的印象是迂腐、滿口仁義。的確，儒家有太多的歷史包袱，不易恰當地表現其義理的性格。瞭解儒家，需要一些人生體驗，如果個人的感性過強，求美感激情的，因恐懼道德的強制性，不易接近儒家；再者，感懷不深，欠缺人生體驗的，亦不易懂得價值抉擇的莊嚴性。

23. 依自律道德的立場，必須設定實踐者擁有自由意志，他能承擔其行為的結果。

當我們遭逢一些挫敗，從平順而直接的求生方式折回反問自己：生存的「意義」究竟是甚麼？求問人性中的真實性，即呼應儒家的心懷。

孟子說：「可欲之謂善，有諸己之謂信。充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖……。」²⁴

孟子將可欲的感受暫時界定為善，依全句的脈絡，是說聖賢修行的層次，故此不是從主觀的好惡來說明善惡問題。孟子哲學深刻的地方——既非泛客觀的德目規條倫理，亦非主觀的價值相對論者。

「可欲之謂善」，只是一指示性定義；即指示我們去發現善的內在根源，儒家稱之為心性，它是道德修行的本源，同時是理性的依據；人只要從最內在的心性起始，不斷擴充，最後可達至大而化之的聖人境界。大而化之的意思，就是真正偉大的聖人，自會將他的偉大相化除掉，既不顯崇高相，亦無矜持矯飾，廣闊寬平如大地。

孟子說「可欲之謂善」之可欲，不限於人主觀好惡的感受。因為「主觀的好惡」可以有兩層的理解：一為個人的性格習性，即心理活動；另一為人人所共有的價值取向，他稱之為四端之心。²⁵ 儒家認為，善是自在 (intrinsic) 的，內在於心靈，卻非主觀的。

我們嘗試為「內在」與「主觀」作一點語理分析。首先，我們這樣界定，「內在」的是指理性的、精神性的層次，而「主觀」則是心理性的，從屬於求生機制的。

個人的性格習性，是依先天的基因和後天的經驗條件所形成，由於經驗因素 (如經濟、政治、社會禮俗、家庭教養等) 之不同，自然會影響個人的性格習性，這些都是心理層面的。但是在邏輯上這並不窮盡而排除人類的心靈中有另一些內在的取向，而這些取向是人人所共有的，是屬於理性層面、精神層面的。

24.《孟子·盡心下》。意思是心性的欲求就是善。內在有所體會這心性的善端者稱為信實的人；生命有所經歷、有所奮鬥的，自然呈示為人格美；他能將自己的體驗行諸實踐而感化別人的稱之為偉大的人格；真正偉大的人格一定化除了自己的崇高相，與人為徒，這就是聖人境界了。

25. 就是惻隱、是非、羞惡、辭讓四者。

依德國哲學家康德的想法，這種取向是形式性的，我們不能直接說出來，因為一旦有所說，即落在對象界，成了德目規條，如孝悌、敬長、謙卑、憐恤、誠實、守信、公正……。另一方面，任何的德目，無論如何廣為接受，一旦落入經驗中，都有可能異化，而成了自我否定；比如孝悌有可能異化為愚孝，謙卑成為自我壓縮，憐恤成為婦人之仁，公正成為酷吏²⁶……。所以，德目倫理本身就有獨斷的危機，即使大多數情況，某一德目都是善的，但無論如何我們不能從經驗的德目中，得出絕對善的、毫無任何私意的行為；稍有人生體會的，自然領悟其中道德異化的道理。

試這樣思考吧，我們有些時候會關心、同情他人的；在邏輯上說，關心同情的表現，都有可能是求生本能中求認同、求安全的投射，所以不是真正的道德行為；但同樣在邏輯上，你不能判定關心同情必然是虛偽的，那麼，如果世上有真實的道德行為，比如愛護病人、學生，關心社會的公共利益……，則在理論上必須有一超越本能的力量，推動我們去實踐，此力量必屬另一層次的價值本源。如何發現此種動力之存在？

孟子區分生命為兩重：「從其大體為大人，從其小體為小人」，²⁷人只服從心理本能欲求的（小體），只是未經自覺反省的一般人（小人）；人心還有「大體」的存在。

「大體」是甚麼？

依孟子說，這「大體」指四端之心，就是「惻隱」、「是非」、「羞惡」、「辭讓」四者。而耳目之官，則是「小體」，相當於求生機制、感性的心理活動。

我們曾分析過，快樂主義將我們一切實踐中的行為都視為手段，而目的在於獲取個人之滿足。因此快樂主義就是以小體為自我。相對

26. 吳敬梓的《儒林外史》就說出酷吏比貪官更可怕，他們自恃秉公辦事，不辨人情，枉打成招，不自覺逼害了百姓。

27. 《孟子·告子上》。

而言，人如果不僅僅擁有「小體」生命，更有「大體」生命的話，則從定義上說「大體」必然是要求超越生物體的自私原則，當我們同情別人的苦難時，已經從小我轉化為大我，此正好超越了生物的自私本能。

我們怎樣證成人有大體的生命呢？儒家是實存式的哲學，重生活體驗，其原初洞見，是正視人禽之辨。

孟子說：「人之所以異於禽獸者幾希。」²⁸

意思是說，人跟動物相異的地方很少；但引申說之，人跟動物卻實在有本質上的差異，這就是人之所以為人的地方，即是「四端之心」。

為何四端之心是人跟動物的本質差異之處？

我們已明言追求快樂、逃避痛苦是動物本能，人既從屬於動物類，自然亦受此本能生命所制約。所以孟子說人禽之差別是很微小的。但是，此話亦同時點出，人跟動物是有所差別的，這是價值層面的差別。因為四端之心所呈現的：是同情別人痛苦之心（惻隱之心），是對自己的罪惡有羞惡之感（羞惡之心），是對社會上不公義的行為作是非判斷（是非之心），是慷慨地對他人施惠援手（辭讓之心）。再引申之，如政治上謀求民主自由，對地球污染感到惋惜，要求環保，感受病人的痛苦而求改良醫藥科技……，都是四端之心的表現。

儒家的性善說不容易掌握，我們常誤解之，以為性善是指人天生就是善人的意思；其實性善是指人皆具實踐善的能力，即是說，人皆先驗地具有這四端之心；人跟動物不同的地方，是人不待於後天的學習，就能有惻隱、羞惡、是非、辭讓之心。這點肯定是儒家最明確之處，亦是其人性論的核心。

儒家的心性之學中所講的心性，不是從普通所謂「心地」、「善良品性」處說。比如說，此人品性很好，過馬路遵守交通規則，很能遵守社會規矩。這只能說此人能遵守現實風俗習慣，而表現為個人的好行為，不是道德心性；說某人做生意誠實，童叟無欺，這很可能為了

28.《孟子·離婁下》。

保持商譽，不一定是道德心性……。講心性，是要從現實人生衝破束縛來講覺悟，大徹大悟，和宗教家講重生一樣，即從父母給予的自然生命，重新表現，作再度的和諧。父母給予我一個生命，自己從徹底的衝破中，找到另一個生命。

儒家有一個信念，即以人作為在天地中唯一之真實，孔子說：「我欲仁，斯仁至矣」²⁹就是代表。因人之真實，這最真實的真實，不假外求的。在「我欲仁」中，孔子用「欲」一字，明顯是為對比人其他一切慾望而言的。人都以為在種種慾望中始有真實的自我，以為隨慾望不斷選擇之自由，是真實的獨立自主的。孔子說「我欲仁」，仁必會「至矣」的，表示仁才是內在的，仁是如此地無待，人只要反身而誠，它就立即呈現。立即呈現是被給予之先在。³⁰人不一定明白其形上的本源，我們卻知道，人之美善及真實，是無法透過其他事物之美善及真實而達至的。這非事實真理之問題，而是價值之問題，甚至是人類自己的心靈是否真實之問題。

當然，說到最後，我們仍不能客觀證明人皆有此仁心，因為仁是內在的自覺的發用，你不能向他人請教自己的仁心在哪裏？你試試以自己第一身的反省，借助一些人生體驗，把握主宰性與控制性之分別。一般人的權力慾是主宰他人、控制他人，透過控制而獲得自我的認同，這必然根源自求生機制的變形。但此處所說由反身而誠而來的主宰性，剛好相反，是讓自己的生命不被習性、積習所控制，要使生命回復自由的本位；進而言之，我亦願意他人跳躍出緣起的薰習，成為一個自由的人；當人有充足的修持力量，即有真正的抉擇自由，所以此主宰性其實是自主性，而自主性正是仁心或四端之心的本質。

一般人易將人生之艱難視之為必然之無奈，灰心地說聖賢不可

29.《論語·述而》。

30.「先在」是有不同意思的，有本能之先在與四端之心之先在。這裏是指道德取向的先在性。

們發現許多人根本沒有同情心，甚至殘暴不仁之現象，於是反駁「人皆有之」的說法。

其二，四端之心實際是社教化 (socialization) 的結果，或如社會文化學者 Parsons 所說，是內化 (internalization) 的結果，道德本身並非先驗的存在，是後天的。

對第一點的回應比較容易，雖然人類社會充滿殘暴不仁的現象，但是同樣我們很易發現社會中存在着各種的道德行為：有人不顧危險，跑入火場救人；有人為公義鬥爭；有人捐獻器官援救不相識的人……，從實際的人生體驗中便可領會到人類不斷在進行無條件的實踐。所以僅就經驗活動看，很難說人類根本沒有道德良知。我們會承認都市化、功利化可以將人的良知掩蔽，使一些人麻木了，所以導致社會風氣轉壞；但無論如何，一般的觀點，不致完全否定道德的存在。

但第二點則比較難分辨。因為近代的社會學傾向於將道德良知看成是社教化的結果，他們以理論的方式來說明良知並非先在地存在的。

所謂社教化，是指社會如何改造個人為社會一分子的過程。人是自然出生的，但一旦出生即進入家庭的結構中，受父母的教養；而父母又先在地受着當時的經濟、社會風俗、政治制度……等等所影響；因而嬰兒初生下來，立即直接或間接地受社會既有的條件所塑造。

系統一些說：人生下來，首先受到家庭教化，跟着進入學校，接受集體的教育，由老師教導知識、訓練才能、與同齡群體遊玩，互相比較，互相競逐；生活上則不斷被電視傳媒、社會的潮流所薰陶，逐漸融入主流文化中。他逐漸成長，開始進入成人社會，進一步學習與人共處、競爭上進……。於是一個個體，就在涵天蓋地的文化條件或社會機制下被塑造，成為社會中的一分子。

社教化的過程中，個體逐漸學習各種生活技能，懂得用文字溝通；更重要的，是建立自我的價值規範，即所謂良知。

社會學家會對孟子所肯定的良知有所保留。孟子說：「今人乍見

人類建構社會的目的，一方面是分工合作，促進經濟效益；另一方面在於互相團結，避免外敵入侵。社會內人與人之間相處，容易產生利益衝突、意氣紛爭，價值規範的作用，在於培養合作精神，保衛社會的安全，均衡各人的利益。而責任心、尊重別人、誠信、孝順、愛情專一、公平等等，能促進社會間人與人的和諧相處，故被稱為善的道德規條。反之，暴力、以強凌弱、欺詐、叛逆等等行為，都會危害社會組織的穩定性，所以是惡的、負價值的。如此，善惡本身並無絕對的價值標準，其作用在於維繫社會的穩定性，內裏跟求生機制有關。

社會學家依這樣的思路，於是認為良知是後天形成的。



3.9 良知的先驗論證

近代社會科學受到科學的客觀精神所影響，重實驗數據，因而易將良知看作是後天經社教化或內化所形成的，社會學家的想法有許多社會調查作依據，是相當具說服力的。為此，我們繞出去，並從邏輯論證層面討論良知的存在以對應這種客觀驗證思路。

儒家則主張良知不是後天的而是「先在」的，它並非從後天學習而來。但是這種立場有歧義，一般人將此「先在」，理解為先天的 (innate)，是指與生俱來的意思。

先天是生物學概念，意謂一生下來就具有，通常指本能機制，例如手被火燒，不假思索便縮回，這是不學而能的，是為延續生命而設計的。先天跟後天對立，我們認字、待人以禮、遵守社會風俗……等，則是後天學習而得，不是先天的。

孟子說：「孩提之童，無不知愛其父母也……不學而知，不慮而能……。」³⁴表面上，孟子的意思也是說良知是先天具有，不待學習便能知道愛他的父母。這一段很容易造成誤解，將良知等同於本能反應。

34.《孟子·盡心上》。

本能是遺傳基因的設計，目的在求生；而良知的作用，只是判別是非善惡、同情別人，對自我的生存並無關係。或者社會學家指出，在判別是非善惡、同情別人的痛苦之時，目的其實在維繫社會組織的穩定；當社會組織穩定下來，自我的生存亦有所保障，因此良知只是求生本能之昇華。換言之，良知只是後天社教化的超我（superego），³⁵ 反對先天說。這裏社會科學混淆了先驗與先天的差異。

儒家所肯定的良知，是一種特別的存在方式，稱為先驗（a priori）。

唸過邏輯的人，都知道先驗的意含。先驗是指獨立於經驗，跟先天這種生物學概念不同層次。先天是從經驗中分析得出，是歸納而得出的；先驗則屬邏輯學概念，專指非經驗的推論關係，比如數學、幾何是先驗知識。先驗知識外，康德更以先驗結構代替經驗推論的方式，建立價值的先驗結構理論，他稱之為道德的自由意志，這跟儒家說良知很接近。

試用類比法，分析先驗條件的特性。

我們能夠計算數學程式，表面上是從學習而得，實則學習計算，只是運算活動的必要條件，無之則不可；的確，沒有教師的教導，我們不會懂得計算幾何、代數。但學習因素並非運算之充分條件，亦即是說，僅僅有老師教導，並不能完全促使兒童運算。

不錯，我們是從老師處學習數手指，1，2，3，4，……然後懂得初步的 $1+1=2$ 。這好像說，我們是由淺的數題學習，逐漸提升至複雜的程式運算。我們容易從學習理論解釋運算活動，以為運算活動單純是後天的。實則運算活動須有兩層條件：其一是後天學習，其二是抽象的運算能力（faculty）。

從具體說，動物、白癡兒童因為缺乏抽象的思維能力，即使提供了教育的條件，他們仍不可能學習到數學演算。

35. 這是佛洛伊德（Sigmund Freud）的觀念。他認為生命有原我（id）、自我（ego）和超我（superego）。其中的超我就類近社會科學家所謂社教化下所規範的良知。

「兩端而竭焉」³⁶是放下成見、意氣、自我中心等等偏執，敞開心靈以承擔自覺的責任。所以抉擇只是一種自覺要求，而非選擇擁有某某事物；這要求就是自由意志的方向；只要他不偏滯於一孔之見，不為意氣所籠罩，自封自限起來。他於實踐中，逐次放下了虛偽、矜持、造作、貪、嗔、癡、自大、自憐、自毀……。這是自覺的工夫，能做到同時就呈露着自由。如果你說人永無此種自覺的能力，則再無理由可以說服你，因為所謂人是一主體，並非由知識所證成，完全是自了自證。「自覺」就是內心反省自己，所謂反身而誠；誠是真誠無妄，即不要自欺，真實地面對自己的不完整性。主宰就是不為外在的緣起條件所控制、所決定，不偏不倚地顯現理性的方向。

假如我們仍徬徨於人有否自由意志、道德良知，那麼我們即須回到更深層的中國哲學傳統中去。中國哲學是人文精神系統，對人性反省較西方理智的精神來得真切。孟子的人性論就是高度的人文精神之表現。「惻隱之心，人皆有之」，是說在德性上，人類同有此道德本心，但不是說人隨時皆有惻隱之心的流露；能隨時流露的，便是聖人。惻隱之心的肯定是一事，表現不表現又是一事。從理論的角度說，惻隱之心有「隱顯」，而無「有無」。有隱顯，就是表現不表現的問題，不可說有無。儒家肯定人皆有良知，目的是說這是天造地設，定然而不可疑者。表現則顯，不表現則隱，而隱亦不是無。表現不表現，則靠經驗教育的引發，表現程度的大小，則靠根器。這些都是經驗條件，是形而下的，屬於經驗中事。³⁷

儒家的性善論不僅僅是一套理論主張，而是踐行的，須有一番徹悟的苦工，始能體證。比如明代哲者王陽明即有一番經歷。他起初泛濫於詞章，後來覺得詞章藝能不足以通大道，於是轉過來讀朱子的書，循朱子格物的路子走，今日格一物，明日格一物，卻毫無結果，因此嘆做聖人是不容易的。失望頗久，又轉而學習佛老之學，遂有遺

36. 《論語·子罕》。

37. 參看牟宗三著：《人文講習錄》（台灣：學生書局，1996年），頁13-14。

世入山之意。後築室陽明洞，行導引術(氣功)，能先知吉凶，即是如此，仍無法安立生命，他認為一味內斂收養，只是簸弄精神，並非大道，於是覺悟佛老之限制，盡棄所學。經幾度變故，在貶謫貴州龍場的大打擊中，正如孟子所說，「行弗亂其所為，所以動心忍性」，³⁸得失榮辱完全忘去，只有生死一念尚覺未化，於是睡於石棺中，並發誓不悟生命真義，即長眠俟命。他在生死邊緣，一切放下，一放百放，在現實中一無所有，把包袱完全摔掉，故能海底湧紅輪，參悟生命價值的本源，而揭示良知的學問。據他的年譜記載，忽於午夜寤寐中，彷彿有人對他說話，當下即頓悟良知，不覺呼躍，驚動侍從。頓悟就是一悟到底，一透到頂，無人我之分，亦無物我之限。陽明自此即以致良知教為法印，對大學致知格物之本意，向前推進一大步。³⁹

當然王陽明的頓悟歷程稍為戲劇性，非一般人所能親歷，但從眾多求道者的經歷中，曾經過迷失、懷疑，乃至墮落，過程總是大生大死，最後皆因他們能徹底翻越其現實的艱難，大徹大悟，證成生命的學問。

「從其大體為大人，從其小體為小人」，道出良知(大體)必須是自證自了，這是東方哲人的共慧。



3.10 佛家論苦先於樂

真正的悲憫心靈，真切面對生命的本相，自會發覺求樂避苦的人生態度是一大顛倒。

東方的哲學形態是踐行的，對生命問題有存在的呼應；「踐行」的意思不同一般的行事，做點事情之類，而是人學習如何真實地成為一個人。儒家的哲學的主脈就是建立在「人禽之辨」、「義利之辨」之上，

38.《孟子·告子下》。

39. 參看《人文講習錄》，頁67。

這正好與快樂主義只重感性的享樂相對反；而儒家超越快樂主義之處，在於儒者有真誠的胸懷，目標是成聖成賢，所以他們能透過實踐以純潔自己以至其極；所謂成聖成賢，不就是真真實實地自覺要成為一個人嗎？

我們轉換一個角度，從另一偉大的哲學宗教體系，來反思快樂主義的盲點。佛家由釋迦牟尼所創，佛教的基本立場是認為俗情世間是苦先於樂的。佛家言苦言空，似傾向悲觀情調；實則偏面的樂觀，說人生充滿悅樂，不是遭逢歷淺，就是逃避生命內在的虛無性。佛教深切體會到人性中有幽暗的「業」(Karma)，⁴⁰ 業是行為的後果，有善業、有惡業。人類必須為善去惡才能證得涅槃世界。涅槃世界就是寂靜、清淨的境界，與人世間生死流轉的苦相不同。但人要達至此最後的涅槃世界，必待真切瞭解生命中的苦相。佛家言苦再言忍辱、精進，就是要從享樂主義之虛無中超拔出，是真正大勇堅毅。

我們先從佛家的「有漏皆苦」⁴¹ 觀念出發，思索生命存在的底子。

「有漏皆苦」是表現現實世間總是苦先於樂；有漏指現實人生是無常的，如漏斗般傾瀉不住，是不圓滿的。人以為生命歷程就是追求各種滿足，其實遺忘了生命存在的基本限制。

人生中呈現種種欲求，這些欲求似乎複雜萬端，但目的都在驅使我們求活下去。欲求的樣式不外兩類，一為求獲得、求佔有；一為求免除痛苦、求逃避。滿足的尋求可以包括一切積極的追尋；安全的尋求可以包括一切消極的逃避。

我們追求利益，追求享受，追求美食，追求愛情，過程中不斷投想；投想金錢可以換取心目中所欲求的對象；享受吃喝玩樂時，直接

40. 業有身業、口業和意業。身業是肉體上的，例如長期坐臥姿勢不良，引起身體疾病；口業是語言表達上的，例如常常污言穢語，既影響心靈上的純潔，更引起別人對自我的印象；意業最深層，是思想內部的，心思常落入貪、嗔、癡中，自然患得患失，忐忑不安。

41. 佛家原始教義，稱三法印，即諸法無我、諸行無常、有漏皆苦。是形容世間的本相。

感受口舌、玩樂刺激所帶來的快感。感情的溫馨，性慾的滿足都是一些積極的動力，引動我們在世間不斷的追求。

佛家的思路跟快樂主義是背道而馳，不從主觀感受趨向追求快樂，而直下反問滿足與安全是否可得的。

依佛家的構想，這兩者雖然是支配人類的生存意志，但其實二者皆不可得。即使在瞬間的情境下似乎可得，但就整个人生途程看，終不可得。

說人不是自覺地去追求生存的滿足，毋寧是生理需求逼使人勉力存活下去。生命歷程是以一組的情意欲求作為內容，人生下來，不待學習，即體會內心不斷有所要求，而且不斷為欲求所驅使。為口腹而終日營役的平凡人，固是可憐；爭利益，求名譽，逐權位以至爭歷史地位的人們又何嘗不可憐？滿足本身僅有瞬間效果，過此立成空虛。由於需求者的心境流變，一種需求被滿足了，新的需求立即產生，對於新的需求而言，原先的滿足已無意義；於是只能有新的追逐。這樣，不斷的追逐，就消蝕耗盡生命的全部，可見苦先於樂。

更根源的，需求必有待於外界，而外界卻非主觀願望所能控制，是故孟子說：「求之有道，得之有命，是求無益於得也。」⁴² 命就是指外界的條件制限。我願想佳偶，對方卻情有別鍾；你冀求長壽，偏偏患上絕症；你剛買下物業，希望投資升值，卻遇上金融危機。這些都是命限，由不得個人的抉擇。

佛家認為人生是苦先於樂。佛家四聖諦中：「苦」、「集」、「滅」、「道」，其中以苦諦為首。佛家哲學被稱為苦業意識，苦是人生的本相，而快樂滿足只是痛苦的暫時消失，是增益執着。苦是感受，有八苦：⁴³「生」、「老」、「病」、「死」、「愛別離」、「怨憎會」、「五盛陰」、「求不得」。

42. 《告子》篇上。

43. 佛家名數。原始佛教說生老病死四苦，後大乘涅槃經擴充至八苦。

(I) 生老病死

先說前四苦。生、老、病、死是生理生命內在之苦。

(i) 生就是求自我延續。人有形軀，必待物質的供養而後可生存。物質條件豐裕，人就不覺此求溫飽之苦，一旦戰亂天災，民不聊生，直下便明白人人皆可為乞丐的本質；⁴⁴人可以為求飽食，不顧人倫親情、人性尊嚴，甚至不擇手段殘害同類，這裏可體會此求生避死的逼切感，同時亦見生命存在最內在的哀憐相。

(ii) 老病之苦是相近的，是生理生命求延續的限制性。求延續必待消耗，其中亦必引動生理機體的損耗，是以人終會老，終會病。老之苦在機能衰退，不能隨意行動，不能照顧自己，失去自我控制的獨立性，影響其心理形象。又孤獨之苦，死亡逼近的怖慄，莫可扭轉，無奈絕望是老苦之最深者。

年老者對身體機能衰退特別感觸，開始覺得一年不如一年，感到自己無用，自我形象不斷下降。首先耳目衰退，不能看報紙，不能跟人談話溝通，再者是行動遲緩，手足不聽使喚。許多老人容易抑鬱起來，感覺孤獨無助。更不幸的，是失明和失禁。前者失去對世界的關聯，當我們看不見世界事物的形象，就容易失去自己的座標，感到孤立起來。況且黑暗的景象跟虛無、死亡意象相近，所以人突然遭遇上失明，其恐懼感甚深。至於失禁，個人的尊嚴受到極大傷害。當人不能控制大、小便，或者需要醫護人員協助排洩問題，都會引起人強烈的無用感，感到羞愧，自我形象亦壓縮起來。

(iii) 我們都曾病過，病跟死亡有因果關係，所以我們會將死亡的形象與疾病痛苦連結起來。我們說過求生機制衍生出「快樂—痛苦」原則；人皆趨赴快樂而逃避痛苦。根源上，此逃避痛苦的本能反應，目的是為了求生延續，警覺內部或外部的威脅；所以逃避痛苦的最終目的是逃避死亡，因而瞭解人類往往將死亡視為最大的痛苦，甚至恐懼至忌諱的程度，將死亡問題壓抑起來。各類痛苦，如燒傷、刀傷、頭

44. 唐君毅先生語。

痛、抽筋、大量出血，都因痛楚而引起死亡的恐懼，但心理學認為窒息感是最強烈的死亡投射。

一些人想像恐懼死亡的境況是：當自己死了，被放進棺材內，蓋上棺蓋，但他發覺自己仍未完全失去意識，卻又不能活動作聲，只聽得外面的人在釘棺蓋，自己被埋入土裏。他們形容一種極為恐怖的窒息感，不僅僅是呼吸方面，而是一種壓逼感、無助感。

長期病患或理智較清醒的垂死者，往往有此類窒息感的恐懼。這跟孤獨感有關。死亡好像一種虛無的存在，慢慢吞噬我之有，而使自我消失，所以親人在旁陪伴，或者親人握着垂死者的手，有實質幫助，好像予遇溺者援手，助他脫離無助的困境。

若身患絕症，更為絕望所折磨。此中抑鬱，非外人可道，惟有輾轉呻吟，獨自承擔此生存的限制相。死之苦更沉重，人雖然自知終有一死，但有誰不恐懼死亡？對死亡的恐懼往往不在臨終片刻，而是對生有所戀，不能捨離生前所擁有的，和珍愛的親人。

(iv) 心理學將死亡的恐懼感分成層級：最初步的為恐懼失去財產；其次是恐懼失去家人、朋友；最深層的害怕是失去自我的統一性。

生前擁有愈多，愈恐懼失去其所有，此層痛苦雖易明白，卻難以超越放下。死亡的孤獨感最令人觸動，因為死去表示失去家人、朋友的相伴，獨自上路，孤魂野鬼的形象，便有無限淒涼。至於恐懼失去自我統一性，則表示死亡將使自我消失。人在生時，總有一自我觀念，此觀念最親切亦最難看破，試想晚上睡覺，明早不再甦醒，我忽然消失不在了。這種恐懼感，稱為虛無深淵；好像下墮無底深淵，永無着落。宗教設定靈魂觀念，以解消此怖慄；可是現代人能再相信靈魂存在嗎？生老病死之苦，以死亡最難超越。

所以，生、老、病、死都是生理層面的痛苦，表示生命一旦存在，它就為其形軀所累，在苦海浮沉。

(II) 愛別離與怨憎會

愛別離之苦表示人倫的破裂性。人共存生活，有親人、朋友、同

事等作為自我的座標，自我乃得穩定感。從生理本能上說，群居共存是生物求安全感的表現，而人類共存更昇華為感情互通。許多人停留於本能層次，以追逐名聲、慾愛為滿足，固然有虛幻性；但佛家認為即使人間真摯的戀情、人倫的親情，本身亦有不圓滿處。

試從一幀照片說起。一幀照片，許多人靠攏站着，面上露着微笑，照的時候大家都還活着，都很年輕，到了四、五十年以後，發現這個走了，那個走了，最後只剩我一個了，這種感覺實在很淒涼，因為從前是我們一起合照，現在變成我一個人了，如果離開「我們」的話，我的生命還剩下甚麼呢？

人與人有感情的互通，此感通之情可以維繫人與人之間的關係，人總求愛與被愛構成人倫關係，否則孤離無助，生命懸隔而無所安立。所以聖經說：飛鳥有巢，走獸有穴，而人子卻無家可歸，道出無家性的荒涼。儒家重視人倫之義，以人倫親情安立此生命的漂泊本質；儒家言人倫之義尚有複合的哲理，暫且放下。若僅就佛家的剖示，人倫親情，以至男女間的愛情，內部有破裂性。

就家庭內部說，人倫的親情並無必然保證；父不慈，子不孝比比皆是。況且此類親情的破裂，烙印更難以補償。父母離異，雙方固然痛苦，對子女影響更深遠；兄弟鬩牆，親屬為金錢遺產爭鬥，種種皆人間常見，亦最令人嘆氣。

如果家庭內部諧和，父慈子孝，兄友弟恭，是否就幸福無漏？

孟子曾說：「君子有三樂，而王天下不與存焉。」⁴⁵ 一個有德行的人，不再追求物質名位的滿足，但他仍冀望有三種快樂，其中之一就是父母健在、兄弟姊妹無夭折早亡，整家人和睦相處。這是人間最大的福樂，甚至位極權高，有統治天下的權位亦不可比擬。可是孟子補充說：這人倫幸福，此中有命焉。命就是客觀的限制；人真切冀願如此，但沒保證必可如願，孝慈並不能保證家庭各成員必

45.《孟子·盡心上》。孟子的三樂是：父母俱在，兄弟無故，一樂也；仰不愧於天，俯不作於人，二樂也；得天下英才而教育之，三樂也。

然安康長壽。人倫感情愈密切，若父母早喪、家人意外身故，傷痛愈大。

佛家的愛別離之苦涵蘊着怨憎會之苦。

怨憎會就是「不是冤家不聚頭」之意。怨是怨憤、悔疚，憎是仇恨、敵視，會是聚結而不能解之意。一般公司的人事關係，上司諸多挑剔，你卻是他下屬，為着生計卻不能退職，便明白怨憎會之苦。

異性相處，生活美滿的，則難脫愛別離之苦，喪偶之痛，亦人間最大的遺憾。天下佳偶少而怨偶多，托爾斯泰說：床第間的悲劇，是人生最大的悲劇。我們幸居事外，不一定明白；當不幸居事內時，則只能獨自承擔，最親切的同事安慰，亦透不到此怨憎會之苦，這是直接浸潤個體生命之全體的苦酒，只有各人自嚙自醉。⁴⁶

(III) 五盛陰

五盛陰或五陰盛之苦。盛是熾盛的意思，而五陰又稱五蘊，是指現實生命的五種基本成素，經緣起組合，便形成一個自我。

此五種成素為色、受、想、行、識。「色」是色法，指具體有形的存在物，此處特指形軀身體。受、想、行、識則是心法，指心靈內部的存在狀況。「受」是主觀的感受作用，例如見一紅物，此紅為主觀感受。「想」是把握對象時所起的形相取象作用，即一般的想像，聯想作用。「行」是發施行動時的意念作用。「識」是對客觀世界認知時的了別、分析作用，類近現代的統一意識活動。

佛家的緣起觀，主張一切事物都無本性、自性。任一事物都為一龐大而不可思議的條件關係網絡所暫時安置，因此這個自我亦由緣起所形鑄，是由五種成素和合而成。緣起觀微妙複合，只有行般若（廣東音唸波野）智慧始能觀照無餘。為何此五種成素和合而成一自我，即有五陰盛之苦？

其中的關鍵在「想」與「行」此二蘊中。

46. 唐君毅先生在《人生的體驗續篇》所說。

佛家是以一種泛心理的方式分析自我問題。受是主觀感受，但跟知覺印象不同，不僅僅是認知層次的，此感受已滲有愛戀之傾向。於是，因感受外界內容形成苦與樂感，提升至想像層面，此想像即發揮為欲求。見紅色想像為激情，見女性想像軟玉溫馨，見星空想像宇宙浩瀚，背後有神存在……。想蘊是情緒促動翻騰，假藉人類高度抽象的投想能力，引動牽連，不斷眷戀。

想蘊尚屬主觀想像，經聯想、投想等作用，興發為苦受與樂受，仍未訴諸行動。行蘊就是意念發動，開展為行動追求。此行的意思比較微妙，它是一種思，有苦逼義，所謂苦苦相逼的，無明竄動使身不由己，將此苦與樂的感受訴諸行動，便成為求樂而避苦，這即是「行」。一如見美女而趨慕，展開追求攻勢；見股市厚利，將全部儲蓄用作投機；見事情艱難，便推卸責任……。

受、想、行三者交互動用，便形成慾望。

慾望的本質在擁有、享樂滿足。可是前面說生老病死等苦，表示人生的底子是苦先於樂，生命延續必有需求，而需求總有求於外，而外在條件則有求不得之可能，是以所謂滿足，只是生命內在的需求，暫時得其所待，紓緩其緊張，並不表示人可以長處於樂中。

欲求又不必然獲得滿足，於是主觀的願望跟客觀的條件構成一重分隔；這便是生命內在慾望熾盛而不能紓緩的緊張。其中利欲熏心，求名心切，權力得失與性慾衝動，皆根源於此。

(IV) 求不得

八苦中最後的，稱「求不得苦」。因為有所求索，即有求索不得的痛苦。佛家稱生命存在是由於無明，無明說明了原始生命的竄動性；五陰盛熾即有所欲求，無盡的慾望乃必然引至求不得之苦，整個生命歷程都是非理性的。無明是一種與生俱生的盲目衝動，亦是八苦的根源。

現實生命總是有漏(不圓滿)，不能得遂其全部的慾望，於是產生患得患失的心境。

求不得之苦可分兩層：一為生理層的，一為心理層的。

生理層的，是從生命的基本需求說起。生命一旦存在，即向外有所需求，以維持其延續。他要吃、要喝、要恆溫……，不斷需求。但需求即有待於外，受限於外在條件因素。人必須生下去（自殺是另一層次問題），我必須求吃飽，否則難耐求生本能所驅使胃部抽搐所引起神經感覺的痛苦。所以因求生而有待於外，此有待性便構成生命存在最內在的破裂。

現下我們活在富裕的社會，衣食無憂，或者遺忘了此層生理需求的緊張；電視上，看到貧乏落後地區的饑民，仍召喚我們體會求不得之生命苦相。或從記錄片中，鳥瞰羚羊、野牛每年為尋找食物水源而遷徙，成千上萬在草原上移動，蔚為壯觀；但每當渡河，牛羊各本其體力，互爭上岸，老弱者則被踐踏於下，在水中掙扎求存，被鱷魚吞噬，或遇溺而亡。生物求生，內在即有求不得之苦。

人類的心靈較動物複雜，因而心理層的求不得之苦亦較沉重曲折。

動物求偶，目的在延續下一代。人類的性慾跟動物求偶大體相同，但人類更求愛情。若果我們認同愛情不純為佔有，更有無私的施予以成全對方，則愛與被愛的複合關係，是求不得之苦最深刻的描繪。比如你愛對方，但對方亦愛你，可是相逢恨晚，彼此有兒女家室，究竟應該怎樣抉擇呢？三角戀情、四角戀情，各人所愛的卻不愛自己，鍾情他人……。失戀是因為求不得，但即使彼此相愛，未來能否終成佳偶，亦有錯失之可能，始終有求不得之虞。

絕症病人除卻肉體的痛苦，最大的折磨卻是絕望。絕望就是再沒有生存的定論；這亦是生命因求生而面臨求生不能之痛苦。我們只能祝願垂危病者能在親人的陪侍中，減輕此求生之苦。

*

*

*

佛教思想初步着重點明苦先於樂。佛教稱現實的世界為俗情世間，內中就是充滿了苦，一切都是留不住；人愈在其中追求，只會愈受「貪」、「嗔」、「癡」所負累，永遠陷溺於輪迴之中。佛家的八苦的確是一種深層的存在反思，難道人真的可以在世間把握到不變的快樂

本章參考書目

Bentham, J. *An Introduction to the Principles of Morals & Legislation*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Heidegger, M., *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson. New York: SCM Press, 1962.

牟宗三：《人文講習錄》。台北：學生書局，1996年。

唐君毅：《人生的體驗續篇》。台北：學生書局，1979年。

陳特：《倫理學釋論》，台北：東大圖書，1994年。

陶國璋：《思考的盲點》，香港：中華書局，1993年。

傅佩榮：《自我的意義》，台北：洪建全基金會，1995年。

羅秉祥：《生命男女》，香港：突破。1997年。

其他有關參考書目

Ayer, A. J. *The Meaning of Life*. New York: C. Scribner, 1990.

Frankena, W. *Ethics*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1963.

Kant, I. *Fundamental Principles of the Metaphysic of Ethics*, trans. by T. K. Abbott. London: Longmans, 1962.

Warnock, G. J. *Contemporary Moral Philosophy*. London: Macmillan, 1967.

唐君毅：《人生的體驗》。台北：學生書店，1979年。

海倫·費雪 (H. E. Fisher) 著，刁筱華譯：《愛慾》(Anatomy of Love)。台北：時報文化，1998年。

張德勝：《社會原理》。台北：巨流圖書公司，1994年。

黃慧英：《道德的關懷》。台北：東大圖書公司，1995年。

羅秉祥：《繁星與道德》。香港：三聯書店出版有限公司，1993年。

羅素 (B. Russell)、曹榮湘等譯：《幸福之路》(The Conquest of Happiness)。北京：文化藝術，1998年。



自由與終極

我們常常以為現實生活最踏實，當然，日常生活充滿規律性、穩定性，心思必有所關注，每一刻空間，都牽連於人事、事物之上。此種牽連的特質，在於心靈永遠向外撲，向外索求，是心力之外用，還以為人生已經充分而完備。日常生活無所謂停頓休止，不斷耗散着，膨脹耗散而至其極，疲倦了，人無力投注於外，則反照出自我的存在。直至此刻心倦而回照之自我，是剝落了關係，但又非有自覺創造的內容，致忽而頓覺自我一無所有，自我無所掛搭，爽然若失，人就在此負面之情調中，開始尋問生命存在最終的意義。

我們如果真正整全地看待人生的問題，將逼現絕望與再生二者。絕望是現實人生的盡頭，因為你必然會死，必然會失去你所擁有，人生為愛別離、怨憎會、求不得等等苦相所掩埋，人能徹底離苦得樂嗎？我們只有逼近絕望而後要求再生。再生是理想的冀求，在此只活一次的歷程中，盡着自己最大的努力，改變現實的處境，尋求真正的生命，於是我們邁向終極的追尋。

終極問題最終一定與宗教相聯；假如說，人經歷

學」，即是說，首先得有所經歷，透過實踐以純潔其生命以至其極，就是成聖之實踐。對哲人來說，一個真正生命終極的尋求者，他是心無旁騖，終生真誠於此的；他全幅生命只願提撕而上遂，克服生命自身的阻礙以達至成聖。所謂成聖，亦非一固定的事物，而是人存在過程中，專注於求道，冀向神聖而終極的世界。



4.1 內在時間

某一次的對話，喚起如何表達終極問題的困擾，我們原來對終極問題的想法，竟是難以溝通；當我們自以為掌握住真理的時候，即易對不同的想法有所排拒。

課堂之後，已經接近黃昏，一位學生課後來到辦公室，說希望談談信仰問題，談了一會，他忍不住說出心底的想法：

「教授在堂上講課的時候，不斷提到哲學的目標是追尋終極的生命解決，你為甚麼不信宗教？宗教是安立終極問題的呀。」說話的語調很溫馴，一聽就知道是一位信徒。

他大概來傳教吧，通常有信仰的人，內心總希望與人分享信仰的喜悅，本身是善意的。但怎樣回答好呢？我不是科學理智主義者，亦不是無神論者，為何我不信宗教？

想了一會，我對他說，討論宗教問題，首先不應限於特定的宗教教派，這是狹義的宗教；你是信基督教的，當然以它是最後的真理，因此只會集中探討如何證成你所信的宗教，而不自覺忽略了其他宗教的意義。這樣吧，我嘗試以我對哲學的態度來類比，說說我對宗教的看法：我冀望鍛鍊思考達至精純之後，有能力仰望於神聖，心境逐漸與宇宙靠近，那時候我會思考宗教；現在我追尋的是思想領域的自由，讓心靈敞開迎接真實的人性。心靈敞開予自由的意思，就是讓自己在有限的人生歷程中，迎向最大的可能性。

他好像不在意地聽，可能仍想着傳教的策略。我繼續說：大多數的個體因種種不同的理由，離開了存在層次的反思，只活在現實的機括中，這就說明歷史中，人類甘於現實的多，要求表現人性中的超越性的少。

他點一點頭，表示同意。

但人心深處，還是冀求着本真地活着；敞開予自由，就是不讓自我被特定的東西所規限。當我們為名利所誘動，我們就是被名利規限，不再自由；當我們為生死所恐動，就是為生死所規限，不再自由。於是我當下直覺到要衝破一切外在的規限，達至整體性的統合，簡言之，是冀望本真地 (authentically) 活着。

「甚麼是本真？」名詞有點陌生，他身向前傾，渴望我跟他分享生活的體驗。

本真就是真實地看待生命存在，如其所如地面向生命存在所湧現出來的可能性。本真是存在主義的用詞，我們首先需要將本真與道德區別開。道德有規範義，是明確的價值方向；本真則屬於一種內在要求，是可能性多於現實性，它是一時間性觀念；即是說，我們要真實地活在過去、現在、未來之三聯中，始能逼現此本真性。

「為何本真的生命存在跟時間有關係呢？」他保持着信徒特有的溫馴聲調，很誠意地發問。

生命存在中「存在」的意思，已經是一種時間性觀念。我們平常所瞭解的時間並不全面，先不就物理運動關係說時間，而直接就生活歷程中看時間與存在的關係。我們知道在人類的世界裏，最少有三類的時間，一是物理時間，二是人工時間 (artificial time)，三是內在時間 (immanent time)。

於是我們討論起時間問題。

西方哲學對時間問題有特殊的興趣，有許多不同的系統論說。其中亞里士多德的時間觀較為普及。他將時間分為三個向度：過去、現在和未來。在三個向度中，他認為「現在」才是時間的本質樣態。

亞里士多德在《物理學》書中第四章，說明了他的時間觀。他

說：時間就是「現在」。所謂「過去」只是逝去的眾多「現在」，即不再現在 (no longer)；「將來」也只是未來眾多的「現在」，即現在之未到來 (not yet)。對他來說，時間被當作為一不可量度前後相繼的現在之流；用意象表達，時間好像一條「不斷過去又不斷來臨的現在」的長河。

這種現在時間觀是比較容易理解的，因為我們總認為現在之感覺最逼真，相對來說，過去跟未來則含糊不顯。不過，當我們專注於現在，這「現在」也是不穩定的，因為現在是將過去與未來分隔開，而不能量度之介面，根本就不能嚴格置定那一刻是準確的現在。如果你說鐘錶的指針正指着此刻是十時十二分，這不是現在嗎？可是，當你一旦置定某一刻為現在的時候，此現在立即便成為了過去，所以我們根本就掌握不住現在。

一種折衷的方式，就是不追求精確的「現在」。當我們說「現在」的時候，其實是指「不久而可預見之將來」。例如說我這一刻拿着一隻杯，是指可預見數秒鐘後，我仍握有它；又或者現在是指記憶猶新之短暫過去，比如剛吃着牛排的印象仍在。

大體上說，這種「現在時間」觀着眼於對象物的變化，所以是從客觀一面看時間，將時間看成一個無始無終的「現在序列」，又或是將時間當作「運動的計量」。

我們熟悉的物理學家，比如愛因斯坦 (Albert Einstein) 或霍金 (Stephen Hawking) 所陳構的時間觀，都是從物理運動現象作基礎，以精密的數理程式而推演出宏觀的宇宙結構來。科學本質上是客觀求真精神，通過運用我們高度的抽象能力，放下人的存在因素而作形式的理智演繹 (formal deduction)。但是無論其推論如何精密複雜，始終不能將人的情感因素納入定量演算範圍，人的存在是非線性的。要從時間處討論人生的存在，則須從人工時間與內在時間處入手。

他點點頭：「嗯，甚麼是人工時間呢？這個名字很有趣。」

人工時間的形成是由於初民不能在夜間外出活動，形成日出而

作、日入而息的節奏(interval)。地球以二十四小時自轉一次，則決定白天活動時間的長短。依社會學家韋伯(Max Weber)的創見，新教文化的末世意識，結合了工業革命，形成新的價值取向，²竟輾轉而形成了資本主義。資本主義重視現世的利益，以成本效益掛帥，因此必須定立精確的會計系統，以盡量利用資源。這個系統產生一種後果，就是逐漸形成朝九晚五式的工作程序，成為全球標準的「辦公時間」。

人工時間的特點是精確量化，它的效益觀念影響所及，使我們冀望活得長久，盡量享受人生；因此八十歲較七十歲有價值，九十歲又較八十歲有價值。新的科學知識告訴我們，未來的抗衰老藥會大幅延續人類的壽命，而且機能健全，更有活力。一般人都能活至一百二十歲、一百三十歲甚至一百五十歲，人類將可以解決壽夭的遺憾。

「人工時間原來指公共時間，那麼內在時間呢？」他顯得很有耐心，表示願意聆聽。

我們說本真性，着重的是「內在時間」。所謂內在時間，是一種深致、充實的經驗。譬如在戀愛中，兩人可能只共處了一星期、一個月。戀人事後回憶這段日子，彼此曾經心心相印，互相愛戀達到水乳交融，其間又為了些微小事爭吵不休，不斷攻擊對方……；心內雖然折騰不息，分離後，這段感情仍是如此刻骨銘心，終生難忘，這一段日子就是內在時間。他點頭贊同。

我問他有沒有看過《留芳頌》，他說沒有。黑澤明的電影《留芳頌》(或譯作《我要活下去》)描述公務員渡邊先生在政府部門工作了二十多年，每天只是上班、下班，無所感觸，因循辦理着常規的事務，直至發覺身患絕症，始驚覺生命的無常……，人往往太遲有所感觸。「太遲」就是非本真。人活在麻木裏，無所奮鬥，其實二十年的時間中，不外是吃了二十回的團年飯，二十個中秋月餅(如果每年吃一個的話)，看了二十回新年煙花匯演……。人臨終時，回想過去，縈繞腦

2. 馬克斯·韋伯著，于曉、陳維綱等譯《新教倫理與資本主義精神》(*Protestantische Ethik Und Der Geist Des Kapitalismus*) (北京：三聯書店，1992年)，頁32-38。

際的，是那一星期的熱戀，還是二十年來的上班下班？

他有點興奮，覺得我認同他的信仰，急切地說：「那麼信仰宗教，內心燃起的感恩激動，不是存活於內在時間中嗎？依你所說，人有所顫動、不麻木，就是本真地活着了……。」

我說問題不是如此簡單，內在時間其實是一個很深的哲學問題，你大概仍未掌握它的本質。

於是我提到德國哲學家海德格對時間的分析。³

他將時間結合上生命的存在狀態來說，海德格認為人類之活着樣態，須透過時間現象來說明。他認為對人來說，最本源的「時間性」樣式是一種「綻出」、「湧現」，而不是線性的流程。「綻出」猶如花朵自由奔放。「時間性」的統一不是拉平過去、現在、未來，而是讓不同的時間向度得到充分的展開。生存即「綻出」，即「超越」。時間對人來說，精確一些說是循環式的整體敞開，它從貌似「有限」的生存界面上脫穎而出，於是一切從中展示出來。

通常我們會將時間分為過去、現在與未來三態，但有否想過這三態有本真和非本真的差別？他說，生命狀態可以是「自我掌握」或是「自我迷失」，自我掌握是人能活在本真的時間中，反之，人活在本真的時間裏，就會自我迷失。

「怎樣是『自我掌握』、『自我迷失』呢？」他對哲學名辭有相當的興趣，很想明白它們的內容。

首先說甚麼是自我迷失的生命狀態吧，這比較容易明白。自我迷失的生存狀態是將時間的三態分割開，好像它們互不相干的。比如說，一些人只願緬懷過去，不斷訴說「想當年」如何如何，或者只是懊悔以前怎樣做得不好，卻又不願意改過，他們就是活在遺忘／記憶之交錯之中，失去了現在與未來。通常年老的人，最易陷入這種狀態。另一些人只顧及當下，縱情玩樂，就是刻意要遺忘不愉快的過去，但

3. 參考海德格爾 (M. Heidegger) 著，陳嘉映、王慶節合譯：《存在與時間》，修訂版（北京：三聯書店，1999年），頁368-374。

是，他們同時也喪失了未來，只能活在今朝有酒今朝醉之中，這也是不真實的生活。最後，有一些人只活在未來，他們不滿意於現狀，對一切只會抱着觀望，而不會行動，總是好高騖遠，希望明天會更好。

自我掌握則是有機地將這時間三態緊密地扣連起來。我們必須認真反省過去，反省既非遺忘也不是眷戀，而是從過去的得或失中，以為借鏡面，作為當下當機立斷的參照。他從過去中獲得參照，於是過去跟現在就緊密扣連上，跟着，此扣連自然推動我們向未來謀劃預計。於是過去、現在、未來就結合一起，這就是本真的生命狀態。

他問：「人如何從非本真的生命狀態轉化為本真的狀態呢？」

其中的關鍵在於他對自己的存在有深切的牽慮 (Care Sorge)。

人所牽慮的是他終極的可能性。當他不為特定問題所糾纏，一往無前地探索，他將發覺人生是一整體，人必須徹底解決全部的生命限制……。

我特地提到佛教，希望他能接受不同宗教的價值觀，我說釋迦牟尼年輕時出遊，於城外見生、老、病、死的現象，立即觸見生命的無常性，他突然陷入困擾，因存在的觸動而開始求道的決心。求道之心就是人性中最本源的牽慮，人因着牽慮而發決心投射於未來，求大徹大悟，建立一真實的生存方式。

人生其他的事情，亦都環繞此「牽慮」而綜合統一起來。我們為何要努力工作？我們怎樣生活會更好？如果我突然身患絕症可以怎樣面對？我為何必須追求愛情？我為何會發問生存的意義？……。人活着本質上就是有所關心，人無遠慮，必有近憂，真誠的生命總會擔心自陷於虛無之中，搖擺於現實的含糊性而沒有出路。

「是的，我覺得只有宗教才能安立死亡問題，我也是由於父親去世，感到生命的有限性，於是才信了主的……。」他講出自己的心聲。

我存在於現在而真知我將來必然會死，表示我可以在思想中投射至未來，而此未來立即折返而改變了我對現在的看法。動物沒有能力投射於未來，所以牠們的現在只是單純的現在，整個生存模式就完全



的，就是人究竟是隨着偶然的機緣而活，還是自由抉擇生命的方向，後者就屬於人性的律則法度。

第一種可能的生存方式：我們經歷了一點挫敗，就放棄探究生命的本質，逃避到自限的內殼，對一切失望。比如說，基督徒A因看了該書而懷疑自己的信仰，一下子就放棄了信仰，覺得信仰就是迷信……。試想一想，他當時不過是二十歲，因一次衝擊就放棄了信仰，甚至立即論斷人生的本質只有現實的利益，生命只是生物遺傳基因，為了延續下一代的優生工具；以為人生不外是追求快樂，逃避痛苦。他從此不再思考價值問題。於是，對他來說，宗教問題便畫上句號。我認為他只是隨着偶然的機緣而活，只活在人工時間之中。

第二種可能的生存方式：基督徒B看了該書，激動得要徹底批評該書，於是選擇了唸神學，畢業後在教會內服務，宣揚福音，立志整生批判異端邪說。他有存在的抉斷，不過這裏又有自由和不自由兩種存在形態。這樣年輕便論斷《聖經批判》一書是妖邪之言，跟A君一樣，他可能尚未接觸過其他的人性問題，也未涉獵其他的宗教，純為情緒的反彈，便認為世上只有基督教是正宗的信仰；他沒有經歷誘惑的洗禮，就難以分辨迷信與堅信的分別。假如說，他並非憑一時的意氣衝動，不是為了自我保衛而選讀了神學，而是內心真有所觸動，認真思考《聖經批判》的論據，比如書中指出耶和華本來是一位偏激的戰神，偏袒幫助以色列人殺害其他民族……，怎樣回應它呢？作者是否對新約跟舊約之間的區別有所混淆呢？當他認真面對而非拒絕思考，排斥不同的意見，將會體會得更深刻。我相信真正的信仰是經得起考驗的。

他很認同的點頭說：「我贊同B君應該多思考，信仰不應排拒懷疑，真實的懷疑讓我們對問題更加深化。」

最後，我們還要代入《聖經批判》的作者之內心，他既然活着，自然有「以後」的發展。假如說，陳先生完成該書以後，便認為已經完全地明白了基督教的精神，甚至判斷一切宗教都不外是精神的鴉片，這又可能陷入獨斷之中。當人認定宗教必定是愚昧迷信，即失卻了對宗

教最深刻的自我謙遜之體會，並抹煞了神聖的可能性。我認為宗教是一種人跟宇宙的感通交往；偶爾在大自然中觸及天地之悠悠，或默想生命存在的神秘性……。心靈一旦封閉起來，即為偶然的遭遇所擺佈，落入非本真的「以後」。

「你覺得他們都是錯的嗎？」他有點不安，覺得很難判別應該怎樣抉擇。

心靈封閉不完全是對錯問題，而是自陷於一偏之中，窒息了生命的多向性。試想二十歲的生命，乃至二十五歲的生命，能經歷多少，能體驗多少？不自覺的盲點在於不自覺於自己的局限性，所以一旦陷入思想封閉之中，形成自我保衛機制，則難以自拔，因為任何新的發現、更深刻的人生境界，都會被那種心理保衛機制所排拒，根本沒法溝通交流。補充一點，排他性跟堅信的分別很微妙，任何排他性都是情識，以意氣看待問題，只有開放自我，面對衝擊的挑戰才是內在時間的經歷。所以我個人的宗教立場是這樣的，一方面我十分尊敬有高尚宗教情懷的信徒或神職人士，但是，卻對宗教的排他性有所保留。或者，直至人遭遇上生命的極限，臨終時頹然無助，然後在最艱難一刻，茫然仰望穹蒼時，才是最接近宗教情懷的。

他低下頭沉思着，不發表意見，好像一時間沒法對我的信仰態度表示任何意見。我繼續說我主張信仰是一歷程，心靈必須開放。心靈放開是一種思考問題的軌約原則 (regulative principle)，它並非一固定的信念主張，它的目的只是對比於一孔之見。在信仰探索的過程中，外觀上起伏流湍，總會有一段動搖不定的時刻，這不是壞事，反而是寶貴的經驗；更重要的是，人始終能保持自覺的主宰性。他能捫心自問，面對其生命最深層的幽曲、不智；他能不恥下問，放下矜持；他仍會欣賞春光明媚，如孩童般的花爛映發；他仍要求大是大非，譴責不義而無所畏縮；他可以接受別人的批評而非反駁自衛；他會流淚，感觸世界每天發生的災難；他願意承擔遭遇中的順或逆境，而不強加湊合，附會於迷信解釋……；他不斷呈現為「可以」，活於未完成中，不斷生成新的境域。

他皺起眉頭，有點不耐煩：「你說人要活在本真裏，本真是否屬於理性，而宗教則屬於感性的嗎？活於未完成中，難道一切都是不確定，沒有絕對的真理嗎？」

我們剛才說冀望本真地活着，就是要將真理從靜態中解脫出來，不要從理性、感性的對比去思考。

「本真」是一個理念，一如人生之全是不可盡知盡表，實則上我們是透過面對自己的偏面性，領悟到自己有所欠缺，因有所欠缺而冀望其全。歷程中，我們以「偏」來遮詮其全，放下特定固執的通孔來看待人生。就是生命敞開其自己迎接最大可能性之意。現實上，人不可能有無限的實現，要成為畫家，就受氣質、時間、精力等因素限制，不能成為政治家、思想家。但現實上的規限並無可遺憾，人不應說我僅僅成為畫家，而不能成為思想家，而覺有所欠缺；此欠缺感實已落入偏面的邊見，成一貪念。我們也不應說我只是一個普通人而無事業功名而遺憾，這是對比認同，以客觀的成就對比人的價值……。生命敞開其自己，本身就有自限的內涵。陸象山說：「我雖不識一字，亦可還我堂堂正正做一個人。」⁴此意甚深，非教人不須知識學問，而是真實的生命是內在具足，不假外求，非由他人所認同然後確立我的價值。我當下就是天地間一生命，只要我承擔自己，不偏滯於意氣、成見，我當能挺立而絲毫無缺，直下就透露我生命中無限的神秘：我能惻隱，我能誠實不欺，我能欣賞鳥語花香，我心有所不忍、不安……。我雖然不明白生命的全幅奧秘，但它呼喚着神聖，教我體現自由的逼近。

「本真」就是主體自由的顯現。我們放下人生之偏，並非表示從此可以直道而行，從此可以奮勇前進；自由只是生命敞開其自己以迎接未來途程的回饋，當我們遇上新的衝擊，新的懷疑動搖，它便像繁星點點閃爍，瞥見神聖的光明。

人與天有了統合的可能；唯其如此，人始能既不受世間不同形式

4. 見《象山全集》卷三十四。

宗教的鼓動而排拒異端，又重新承認宗教的終極意義。

我說着說着，竟忘記了聆聽他的回應，當下停頓了下來，有點不安，要求年輕的生命明白神聖的內涵，是過分了一點。他沒有說甚麼，懷着迷惘的心情離開。



4.2 理性與信仰

第二次對話。

過了一個星期，那位同學再來到辦公室，希望繼續上回的討論。

「老師你是反對宗教信仰的嗎？我聽了你上星期的話，覺得很困擾，不明白哲學與宗教信仰之間有甚麼關係。」他懇切問道。

我這回告訴他自己的信仰歷程。我自小是天主教徒，甚至從自己的生存危機中，當時感受到唯有宗教信仰，始能徹底解決生死問題。中學畢業時，遇上青年最不穩定的階段，我曾想過當神父，希望真摯奉獻而認識天主，認識生命的本源。可是後來唸了哲學，思想改變了；但思想之改變，並不表示因唸哲學而變成反宗教，而是要求重新探索，認真理解生命安立的意義。

在專注於哲學的追尋中，我對形而上學的探索愈深，愈認識存在問題的幽微；甚至，更發現一切艱深、整全的存在問題背後，即使我們不刻意用我們自己的思考能力設法表達它時，那存在而神聖的世界，也默默地向我們敞開，逐漸呈現出來。

「聽老師的說法，你仍然覺得宇宙很神秘呀，那麼，你這種心境跟宗教信仰有甚麼不同？」他面上流露困擾的神情。

形而上學與宗教信仰都必然指向整體性及絕對的超越性，最後要求對生命作徹底之解決。不過，當我們以理性的方式探討生命問題時，即體會到從一個現實如此殘缺、如此茫昧的個體，而要衝破一切人性的不智，達至此絕對神聖的領域，實在是難以想像的。其遙遠的程度，教人自我壓縮起來，甚至放棄理性的尋求。人因自我壓縮而放

棄追尋的歷程性，而直接交出自我，許多信徒都是如此抉擇，他們稱為奉獻。不過，我質疑「信」、「望」、「愛」不是如此的，並非一種逃避。

放棄自我的確是平坦的捷徑，我們立即可以獲得依靠，有信眾們的支持，有教會的指引，更有善行的榮耀與鼓勵。若我們說，宗教信徒都是逃避現實者，是過分的約化；因為實在有許多信徒是上下而求索，心靈不斷敞開，超越生命中無數的痛苦而迎向神聖的。只是，現實世間，往往充滿非彼即此式的廉價信仰；他昨天一下子否定了過往的庸俗，今天立即宣稱擁有着神聖。

同學忽然說：「我很同情一些沒有信仰的人，不斷發問真理問題，不斷徬徨於生存與死亡的問題，卻不明白神的真理，只要相信了神，一切都得到答案。」

我说不赞成這種態度，真正的信仰者，大概不會如此獨斷，以為非信徒都不會得救。本來想跟他說中古以來，天主教會曾長期主張「教會之外無救贖」，最後也逐漸開放；但心想一旦討論起西方宗教的發展，就會沒完沒了，於是記起一些聖經故事，大家會有共同語言。

我對他說：或者借用聖經的寄喻，來寄喻我的意思。有一回，主人要遠遊，讓每一僕人管理同樣數目的金錢。許多年後回來，逐一問他們管理金錢的情況。甲說去了經商，賺了更多的金錢，主人稱讚他。乙說經營不善，虧了本；丙則說將金錢埋於地下，現在可原銀奉還。大家原以為主人會責怪乙，但主人卻對丙說：「乙雖然虧了本，可是他最少盡了力；你則沒有盡了管理金錢(生命)的本分……。」⁵

僕人將金錢埋於地下，就是放棄生命的經歷，放棄自由抉擇的恩賜。自我放棄式的信仰，往往是一種懦弱逃避、沒有經過奮鬥的信仰，都是抽象的、非存在的，宗教變成了自我封限的藉口。有些時候，一些信徒因為狂熱或者熟讀了聖經的原故而窮追不捨地向人傳播

5. 《馬太福音》第25章。

福音，其情感人，可是欠缺了生活的體驗，傳道成了說教，完全不明白背誦式的說教是自欺而欺他，信仰的災害莫大於盲從。

不斷發問真理問題，當然不是追求一套一套的理論，相反地，它毋寧是尋求一種真實的信仰。假如說，人經歷了許多生活的挫敗，還反對信仰的可能，實際上他不是還未脫離理智式的思維，就是從不自覺生命存在的深奧性。因為當人不論用甚麼方式來反對信仰時，其實只顯示他不接受人生命有否定或矛盾的成分存在着。本來，要發現生命中有否定或矛盾的存在，是輕而易舉之事，人既不能活於自我中心而快樂，人更不能安於現實生活的催逼，亦不能借放縱狂逸即可逃避死的恐懼……。相反地，假如自我要求通過一切種類的人性問題，一切矛盾、否定、懷疑、孤獨、空虛，而設法建立一確定不移的超越信仰，那才是真正難之又難的事。

「那麼你覺得我們應該放棄信仰，獨自去尋求真理！」他很不安地問。

我個人的立場不是反對信仰，只是想表明真正的信仰一定有歷程性，這就是上回說內在時間的意義。最基要的歷程就是要經過理性的洗禮；當經過理性的洗禮後，明白以擬人的方式來想像神的存在，會引起許多理論困難。於是我們就不再求問一人格神 (personal god)，也不認同地上的教會即是神唯一的代言人，信仰是個人的靈修、修持，就像莊子所說：獨然與天地精神相往來，我們只冀望直接達於神聖。

「人格神有甚麼問題？天父不是很明確嗎，我可以直接向祂禱告呀！」

讓我談談人格神的理論困難吧。蘇格蘭哲學家休謨就曾經設計一組論證，用以否證神不能夠兼具「全知」、「全善」、「全能」三個德性的。⁶

6. 如果直接投想為神有人格，全知、全能、全善的神將出現弔詭。只要你承認世間有災難 (evil) 的存在，即有三種論辯的可能：(1) 如果神是全知、全能而非全善，這可以說明人間天災危難的存在，因為神不是全善，所以不關心災難遺害人類，所以災禍存在；

從宗教心理分析，人傾向相信人格神存在，原因在於人在現實世界中，遭遇種種挫折、困難、命運限制、不公平的際遇等，於是感到自己主觀的生命力量是如此微弱，焦慮而無以自解，不得不求一人格神來相助。另一方面，人以因果關係來理解不幸的遭逢，於是將苦與罪連結起來。人因有罪而受苦，甚至罪引至人有死亡；深層的說，這表現宇宙間存在一正義原則，必須有一大能者來主持此正義公理，所以想像出最後審判來。人格神就是主持最後的公平者，賞善罰惡，以彌補現實世界的遺憾。⁷

「對呀，我相信善有善報、惡有惡報的，否則覺得世界很不公平。」他點頭贊成我的意見。「這正是我相信宗教的原因，而且只相信只有一位神的基督教。」

可是，我回應說，宗教的本懷其實是仰望於神聖，以對顯出真正的謙卑，而非心理上投注於人格化的神。你可以說神是神聖的象徵，但不可以將神想像為一客觀擬人化的實體，好像一位慈父般，擬人化的危機是人以主觀的想像去塑造符合自己的神，加上自我暗示、心理投射等聯想，狂熱的信徒易混亂宗教啟示與情識，而形成排他性。當然人格神對一般人來說，是較易親近，較易投射。神聖屬於理念層次的領域，現實的人覺其杳不可即，現實上，大多的信徒都是從個人的感受來信宗教，希望從中直接得到安慰，所以他們對教義中說人是有罪的，感到有一種呼應實感，並且對比於自己未信宗教時，內心感到空虛孤獨的境況……。

這樣吧，我表示一下我的宗教立場吧，我並不首先以神存在為絕對的前提，所以無特定的對象可奉獻，也無自我放棄的藉口，我們堅

(2) 如果神是全能、全善而非全知的，神雖然不願見人間災難(全善)，並且有能力改變災難的事實(全能)，但祂可能不知道有災難之存在，亦可以說明人間天災的存在。

(3) 如果神是全知、全善而非全能，表示祂雖然愛世人，知道世人的苦難，但神愛莫能助，不能改變災害，於是亦可說明災難之存在。於是結論引申：除非你根本否認這世界有天災危難存在，否則神不可能是全知、全能、全善三者兼備的。

7. 參看唐君毅著：《中國文化之精神價值》(台北：正中書局，1965年)，頁310。

持在理性中追尋下去。我們感受到生命存在的曲折性、含糊性；興起對人類迷茫顛倒苦難的惻隱，向天地冀向神聖的呼喚，祈求人類能本其自覺能力和諧地生活下去，耐心等待着神聖的來臨。所謂神聖，就是絕對、圓滿、大徹大悟。

「但是人必須投入，才能夠明白信仰的意義的。人在絕望的時候便領悟投入的意義。」他很自信地說，想起自己的體驗。

你說得對，當個體一旦被逼脫離軌跡般的生活，譬如患上癌症，他便不能「如常」上班，「如常」的追逐名利，「如常」的吃和睡；人活着的意義的問題便倏然而至。「過往我只是營營役役地工作，從來沒有享受過；過去我以為一切安定，原來死亡到來，一切會歸於虛無……。」他被迫進入焦慮、徬徨的死胡同，於是他相信了「神」，並且獲得了救恩。他自覺判若兩人，重新生活，重新肯定世間的美善，到處宣揚福音，到處參與義務工作，因為他擁有了神聖。我相當同情他們，人往往太遲思考死亡問題，的確，我只能同情……。

哲學之所以不同於一般平面式的宗教，在於它沒有絕對的前提，不輕易作出絕對的肯定或否定。試想，當人還沒有經歷過生命的幽曲性，還沒有明白世情如此反覆無常，人性扭曲之匪夷所思，還沒有體會到世間悲劇的千變萬化和重複性，還沒有進入意志抉擇的含糊性，更還沒有脫離自戀式的自我中心……，就因為面向死亡，面向一些含糊的醫學名詞，聽了牧者的一句話，立即就宣稱明白了永恆、神聖，這不是太直接了嗎？我們同情病者，體會絕望的怖慄；於是，在我們還是相當健康的時候，理性仍有充沛的清明，就嘗試探究死亡、生存的真相，以免將來「太遲」面向人生的大限。

他不安地搖頭，「那麼哲學會反對宗教信仰嗎？」

哲學不是與宗教信仰對反，我們只是「反反」，反對一切排他性，反對一切封閉性。這裏我有一點意見給信徒的，希望不要看成是批評，就是你們因為不斷查經，不斷在聖經中找尋真理，所以談論起問題，下意識總要援引聖經中的金句，比擬一番。一些哲學家稱之為「木頭語言」現象，它是一種循環互換解釋結構，一如馬克思主義者喜

用階級、權力支配、剝削等語彙，將社會現象約化為他們熟悉的語言。如果你們體會到封閉語言的禍害，就應該考慮一下自己的表達方式，甚至反省自己真的明白聖經的教誨嗎？自己的理解是絕對的嗎？所以我說我的立場是「反反」；它的反，不是一種主張，一種論斷。其實，它僅僅是尊重痛苦，尊重生命，尊重存在有無盡的可能性。於是它要求擴充自己的容受性，等待那一天的到臨。

他再次帶着一絲徬徨的神色離開。



4.3 或此或彼

第三次。

他許久沒來，那天在走廊遇上，他開口便問：「你認為人應理性地思考信仰問題，但人怎知自己的理性抉擇是對的呢？」又是一個思考方法的難題，不知道怎樣回答。

回辦公室途中，內心自問自己，的確，人應如何抉擇好像是一個理性層次問題，但現實上，人不完全由理性主導一切，所以真實的抉擇過程是非常複雜的。實踐有無盡的艱難，無盡的含糊性，每一次抉擇中，都可以喚起我們關注到現實處境的命限遭遇，人如何衝破此人生的艱難相？

我希望說得簡易一些，於是提到一些認識論問題，希望有助於分析抉擇的本質。

如果我們視生命是一個存憶系統，它一旦存在，即有求生需要，因而有活動，有活動即有經歷，有經歷即有所存憶；存憶累積成經驗，一些深刻的經驗保留下來，餘的則遺忘掉；生命繼續活動，在既有的存憶系統下，綜合分析交互進行，然後發出下一步的指令，構造新的經歷。新舊存憶彼此激盪，不斷分析，綜合，分析，綜合，逐漸便形成自我的性格。每一個人都有一種自我性，自我都是真誠的，都是屬於自己的，不能被取代的。所以任一個體因經歷有所不同，都有其獨一無二之生命途程，此勾畫出你、我、他的特殊性。因此在歷程

他的意思是說，人雖有自由意志，但道德的自由承擔不了「或此或彼」，唯有投向於神；人少一分自由抉擇，則多一分神的關懷；一個人如果不能捨棄自己的話，他就不可能看清自己。只有真正捨棄自己的人，才能在自己身上得到新生命，也就是把舊的自我整個放棄，才會有新的自我出現，這叫做在信仰裏面的自我實現，等於是在信仰裏重生。每一種信仰都有類似的情況，譬如，基督教在受洗儀式中把一個人浸到水裏再拉起來，代表他重新出生。你從父母懷中生長下來，是一個人，你從水裏透過信仰而得到重生的時候，則是神的孩子。

人的存在表現於自由選擇上，但是我們根本不知道自己選擇的是不是對的，只能夠憑着真誠而為，並且選擇之後，讓價值經由選擇而得到實現。換句話說，在你選擇一種價值之前，這種價值並未實現，價值是經過你的選擇而得到實現的機會，因此你的選擇無異於冒險。

選擇的可能性愈大，壓力也愈嚴重，為甚麼？你選擇一個，恐怕要放棄一百個，你放棄的永遠比你選擇的多很多，簡直不成比例，弄到最後怎麼辦？乾脆不要選擇算了，省得面臨那種放棄的痛苦，這就是自由帶給人的壓力。

的確，現實上的抉擇困境比比皆是，例如植物人問題，應顧全這個體生命，還是讓他犧牲，騰出資源以救助其他病人？又例如安樂死問題，人應否在痛苦的絕症末期，了結生命，還是應勉力求生至最後一口氣？其他的問題，如死刑、試管嬰兒、複製人、墮胎、科技發展引起之資訊危機、社會價值觀崩潰、青少年問題……；不斷數算下去，只會徒增無奈，教人氣餒。這都是人類的共同問題，大部分都無明確的價值判準，更無明確的解決之道。於是關懷愈切，心境愈悲觀，慨嘆理性無用。人類無助，只能外求於天，逐漸烘托出全能的上帝，構想讓祂分擔人類的悲哀。

祈克果的存在主義有兩重意義：第一，他扭轉了西方傳統哲學中重視理性而忽略了個人的生命特色之傾向；第二，他注意到，在基督教融入政治、社會之後，抹殺了個人在宗教信仰中的特殊性。

他的思路相當深刻，他不贊成以洗禮來界定誰是基督徒；真正的基督徒須自覺自己的個體性；本真的個體性須同時體現人生之三階段：感性階段、道德階段和宗教階段。⁹

感性階段的特色是要求他所有的慾望都可以充分實現，沒有任何限制。一般的選擇仍是停留於生命的感性階段；感性生命的底子是生物本能，而生物本能必然隸屬於求生原則，是以所謂選擇，只是生物求滿足、求延續生存等機制的變形，內中並沒有自由的可能。

他認為人不可能一下子體認抉擇的深層意義。人類必須經過感性階段的沉淪，深切體會生命存在的茫昧性，始能真正激發決心，以道德的力量超拔感性的放縱。道德的階段是極莊嚴的，因為面向抉擇的承擔。唯有承擔的生活，人始能感覺生命存在的真實性；他是有限而神聖的。他是神聖的，因為他能超拔於動物性的牽累，人成為自覺的存在。

人達到了道德階段，的確超越了感性的牽絆，但當人真正面對自己的抉擇，立即發覺抉擇的沉重性，再由此承擔的歷程，他更內在地感受到自己的有限性，因為承擔中的抉擇永處於「或此或彼」的境況。人類是承擔不起抉擇的沉重的。這時，人只有謙卑下來，虛心面向自己的有限性，同時靜心聆聽遠方的召喚。人此時並無任何理性的依據，只得絕對地放下自己的自由意志，向上帝懷中一躍，從一躍中獲得救贖。

信仰是一躍 (a leap)，不是可以用理由來解釋。從此岸跳到彼岸，你怎麼知道一定跳得過呢？所以信仰本質上就是冒險。很多人說：我信了之後就不再懷疑了。不對，真正的信仰裏面，一定有一些懷疑的成分，如果你完全沒有懷疑就信仰的話，說實在的，那是迷信或是盲信。

祈克果思想最深致之處，就是分析怖慄 (dread) 觀念。¹⁰ 怖慄不同一般的害怕 (fear)，怖慄是沒有對象的。有人問我害怕甚麼，我甚麼都不怕，但是又好像有一種壓逼感，這就接近怖慄了。對甚麼事不安

9. 同上註，pp. 261-262 及 pp. 493-498.

10. S. Kierkegaard, *The Concept of Dread*, trans. W. Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1968), pp. 37-41.

呢？首先，我看到美好的事物時，就會想到它消逝之後的淒涼；有時候看到一處很美的風景，風景愈美，心裏愈覺得感傷。看到一個女孩子很美，就會想到她終究是要老的，心裏就會為了美的消逝而感嘆！再深入，怖慄根本無以名狀，怖慄是絕對的虛無。

人雖然不斷抉擇，不斷創造文明；可是當人深切體會到抉擇的自由本身原就是虛無本身，人便承受不起，得絕對捨棄其抉擇。只有經歷過真正的絕望無奈，生命一無所有，縈絆地懸浮，你含淚輕嘆，靜默看待虛無本身，感受內外全空的怖慄，就可理解祈克果最終以宗教的神學為依皈，同時明白生命的有限性。

大家忽然沉默起來。



4.5 蘇菲的抉擇

「為何人會有絕望的感覺？我覺得人一旦失去了信仰，就有一種絕望感，不能把握活下去的意義。」他聽了一大段的談話，內心好像有許多話想說出來，最後只提出這個問題。

絕望跟自我的處境有內在的關係。由於在抉擇中，凸顯出自我，一個人在發現自我、實現自我的過程中，有時會產生絕望。祈克果將絕望分為三種：

第一，「不知道有自我而絕望」，自我被社會潮流所淹沒、吞噬了，因此我等於不知道有一個自我，這時候會產生一種絕望，自我形象含糊化，就是世上多一個我、少一個我，沒有多大差別。

第二，一個人自覺有自我，但他「不願意承擔自我」，因為自我需要承擔抉擇的含糊性。我能不能一個人站起來與所有的人對抗。於是我會逃避面對自己，而投入群眾之中。

第三，雖然我知道有自我，我也願意有自我，但是我不能承擔自我。¹¹

11. 參看傅佩榮著：《自我的意義》（台北：洪建全基金會，1995年），頁32-37。

「第一跟第二種的絕望比較容易明白，但第三種絕望的意思好像很抽象，有沒有具體的例子說明？」

「你好像看過梅麗史翠寶主演的電影《蘇菲的抉擇》，我們就借其中一幕，來闡釋這種抉擇的絕望。」他點一點頭。

電影《蘇菲的抉擇》(Sophie's Choice) 描述一位波蘭女子的真實故事，沉鬱地展示這種「不能有自我」的痛苦。

納粹時期，蘇菲因幫助猶太人而入罪，被送進集中營。在火車站，她向一名納粹軍官哀訴：她是波蘭人，她信奉基督的，希望不要遣送他們。納粹軍官忽然興起一個念頭，他說：「耶穌不是說過，讓兒童來到他身邊，你就從兩個子女中，抉擇一個留在身邊，另一個則送往集中營。」

蘇菲愕然，面對她不能抉擇的抉擇。火車鳴鳴，開始起動，她只有十數秒鐘的時間，就必須抉擇兒子或女兒的命運。最後關頭，她抉擇了放棄女兒。¹²

戰後，蘇菲到了美國，遭遇了不同經歷，卻沒法磨滅抉擇的陰影，最終她精神崩潰了，跟男朋友一起自殺。

究竟這是甚麼樣的道德難題？是因為蘇菲抉擇了兒子留下，而女兒因而被送往集中營？或是抉擇了女兒留下，而兒子因而被送往集中營？這種「或此或彼」根本不在於後果如何，而是人承擔不了自己的抉擇，是以蘇菲永遠不能磨滅自責的內疚感。現代倫理學將蘇菲被逼作出無奈的抉擇稱為不完整的責任，¹³她不需要為其抉擇負上責任。當然，客觀理智的分析，可以將此悲劇歸咎於那名涼薄的納粹軍官，甚或歸咎於希特拉的瘋狂與殘暴。只是，當從蘇菲的口中說出「他」或

12. 電影刻意描寫蘇菲徬徨之際，一納粹士兵要搶奪站着的兒子，她下意識就將抱着的女兒交出，要換回兒子。

13. 比如一失戀者不願失去對方，於是恐嚇對方說，如果分手的話，即殺死她的摯親。假如後來悲劇真的發生了，現代倫理學認為，她因不屈服而引起悲劇，是不需要為其抉擇負上逃避自由。稱為不完整的責任，因為不是她可以決定其後果的。

「她」的時候，她的確承擔了抉擇的荒謬性；於是她整生都不能原諒自己，不能接受自己。

我知道有自我，我也願意有自我，但是我不能承擔自我，抉擇呈現為深刻的怖慄。

電影《現代啟示錄》中馬龍白蘭度飾演的上校，當他看穿現代文明的矯情、虛偽之後，以其原始生存意志來殺戮，體現了沒有神、沒有良知的自由性，這印證了俄國小說家杜斯托也夫斯基的洞見：世上沒有神的話，人可以做任何事情。¹⁴ 上校垂死前不斷喃喃着：「恐怖！恐怖！」(horror! horror!)；放任無根的自由，內中有無窮的虛無。

「人不是不斷追求自由的嗎，自由怎會是虛無？」他搖搖頭，表示跟不上，為甚麼自由跟虛無竟有密切的關係。

哲學、心理學家弗洛姆 (Erich Fromm) 描述人性中有一種逃避自由的現象。¹⁵ 人原來不是想像中那麼嚮往自由，他們只嚮往外在的自由，所謂無拘無束的玩樂方式、可以選擇不同的消費模式等。一般人的自由正是無所承擔、無所抉擇的。「無所承擔」涵蘊着那種選擇是被動的，大眾多受外緣條件所牽引，因此根本說不上自由。真正的抉擇必然有痛苦的成分，因為抉擇本質上就是一種內心的鬥爭。人只有承受起衝突與破裂的後果，始能體現主體性的自由。這是祈克果所說的道德階段。

然而，人若要求生命徹底的安立，就必須確立真正的自由。我們知道真正自由的始點是必須承擔自己，必須為自己作出抉擇，只有承擔抉擇，自由始具體呈現出來。當自由呈現出來，我們卻又體會生命存在的沉重性。

蘇菲的抉擇因為有被逼的成分，我們還可以顧左右而言他，說這不過是歷史的悲劇。如果一位有愛心的醫生，他面對一瀕臨死亡而又痛苦不堪的絕症病人，他應該終止他的生命？還是堅持生命價值，不

14. 出於小說《卡拉馬佐夫兄弟們》。

15. 可參考佛洛姆著，孟祥森譯：《逃避自由》(台北：志文出版社，1969年)。

實施安樂死呢？如果一位志士仁人，面對政權專制無道，他應該捨生取義？還是退居山林隱逸？一位孝順的女兒，她應該順從母親的旨意，與不相愛的人結婚？還是與自己鍾愛的戀人私奔？

上面的例子中要作出抉擇的人，都正因為他們已經超越了感性的階段，不以自我滿足為唯一的價值，他們才陷入抉擇的或此或彼之破裂中。沒有愛心的醫療人員，就沒有抉擇的痛苦；不關切民族的命運，不會有應否捨生取義的動搖；不孝順的女兒，則只會單向地為自己的幸福着想。這都無所謂破裂，因為他們只有一重的生命存在。

他低下頭，忽然緩緩地說：「祈克果對基督教的理解是否恰當？一般的牧師不會這樣說的，他們會強調人有原罪，所以必須洗禮，才可以得到救贖。」

洗禮只是一種形式，代表內心有所認定，所以祈克果不斷表明他只願成為 (to be) 一位基督教徒，洗了禮並不表示已經 (was) 成為基督教徒，他確實深得基督教的內蘊。真正的基督精神表現為絕對的謙卑。此謙卑不是待人處世的態度，而是人面對存在的抉擇時，體現真正的虛無，然後完全放下自己的矜持，放下自己的意志，由神予你指引。我們從聖經的故事得到引據。

約伯得到神的恩賜，正活得愜意，突然遇上強盜搶掠，牛羊牲口盡失，跟着妻離子散，自己身患重疾。¹⁶ 約伯由幸福跌入絕望，他開始感到動搖，究竟世間是否真有神存在？神是否全善公義呢？不斷祈禱卻沒有回響，內心從動搖轉向憤怒，他向上天責問：「為何如此？為何如此？」醫院中的絕症病人亦近似，他們得悉自己身患絕症，首先否認、不相信，繼而總會憤怒起來：為何偏偏是我。

約伯在憤怒中不斷吼叫：「為何如此？為何如此？」最後天主顯現，祂並不回答約伯的疑問，反而詰問約伯：「誰創造世界？誰給你生命……？」後來約伯終於明白謙卑，向神懺悔，承認自己的自大僭越，獲得較前更大的財富，兒孫滿堂……。

16. 見《舊約·約伯書》。

「基督教跟西方的文化精神有甚麼關連呢？為何西方對神的問題有如此激烈的爭議，不是有神論，就是無神論？」

從宗教型態上說，佛教是苦業意識，從人生的苦相而求捨離；基督教信仰則屬於怖慄意識，人的罪性中，不斷觸動人的有限性這傷口。基督教的愛是博愛，字源是 Agape，或 Caritas，它跟柏拉圖所說的 Eros 不同；Eros 是一種追求，希望擁有，比如形而下的愛情或形而上的理念等。Agape 是神的恩賜，人即使無任何價值，甚至充滿罪性，但因着神的包容，對人寬恕，仍派遣自己的獨生子救贖人類，因此人是被造物，他本質上就應該感恩，承認自己的存在是一無條件之恩寵。我們要明白，人即使做了些善行(早到的工人)，亦不能因此驕矜起來，要求神給予他更大的幸福，這就是絕對的謙卑。

「我們一方面感受西方人在宗教面前的謙卑，但一方面又覺得他們很自大，有一種擴張傾向，老師對嗎？」他對西方文化有點體會，覺得很高興。因為西方文化另一源頭，是從古希臘而來的向上而外之超越精神。他們的心向是向外求征服、求開發，要求在世界中建立起第二自然；所以現代人類假其空前的文明創造，不斷擴張，不自覺地僭越而驕傲起來，人因而犯了罪。此罪就是原罪，正是夏娃引誘亞當吃禁果所得來的。因為夏娃以為吃了禁果就會聰明起來，人祈求如神般聰明，如神般創造，本身已經是違反了人作為被造物的本質；於是人即時感受自己的罪性，開始羞愧，對那深藏於人性內那種遺忘的本質感到怖慄。

罪性深藏無跡，人只有戰戰兢兢，處於一種隨時墮落的可能；世間到處有魔鬼，有假先知；而人的力量微弱，他總不能擔承自己，引生怖慄意識，人在恐懼中活着。擔承不起自己，唯有捨棄自己的意志，弔詭些說：「遵從神所予我的自由意志而抉擇放棄自己的意志，全心皈依於主，人才能得救。」

聖經的故事中，表面上有許多是不合情理的地方，但我們不要從慣性的角度考慮基督教的意義，否則難以體會基督教在西方文化中所發揮的巨大作用。

毋寧是一種生命歷程，一種人對終極領域的神聖嚮往。他說如果外在地說神的形象，「神」的概念只是一個受歷史條件所左右的概念；人類在歷史中不斷奮鬥，不同的歷史時期、社會條件、社會結構，人類都會以自己的最高的綜合能力，將自己對於真理以及人與宇宙統一的渴望之體驗，聚焦為他們的宗教情懷。

從人類發展史說起，人是從自然、母體、血與泥土的締結束縛中，逐漸的浮升出來，進入現代的文明社會。初民時期，人類雖然開始從自然的原始結合中被拋擲出來，但仍舊依附着這些原始的締結。他們對世界開發的同時，仍然可以緊緊攀附着這些原始的締結而尋得安定；他們仍舊覺得與動物、植物的世界是一體的，並且致力於留守在自然世界中，成為它的一部分。我們在許多原始宗教的發展痕跡中，獲得許多的證據，例如原始部落視某種動物為圖騰，人們在最莊嚴的宗教儀式或戰爭中戴着動物面具，把動物當作神來崇拜……。

在稍後一個階段，人類的手藝技巧已經發展到工藝階段，那時人們已不再完全依賴自然的賜予，人能運用工具從事耕種和獵殺動物；同時，人開始把他的能力與技巧投入他所造的東西之中，他們用雙手來塑造心中所投想的神。這個階段是崇拜泥土、石頭、金、銀所造的偶像時期。

初民時人類都是以母親為中心，只知有母而不知有父；及後，因生產方式的改變，逐漸體力較強的男性取代了女性而形成父系社會，文明才飛躍進步。父系社會階段是一個特別的歷史時刻；這時，母親從最崇高的地位被貶低下來，而父親變成了最高的權威。

在母性的宗教中，神則是具有慈母般的人格，人們愛神如同愛一個擁抱一切的母親。人們絕對信賴着祂的愛，無論我是何等貧困無助，也無論我是否犯了罪，祂都會接濟我、援助我、寬諒我，最重要的，祂不會偏愛某一個孩子，祂是平等的。但在父性的宗教裏，人們愛神如同愛一個父親；祂是公正而嚴格的；祂會懲罰、賞報。

父系社會的特質是建立原則、秩序與法律，而人倫關係亦起了變化，兒子對父親表現為服從而非親近。這現象是有生物學的基礎的，

男性由於不能直接生育，他只能退而思其次，在眾多兒子中，選擇最像他、最服從他的兒子，以繼承他的地位、財產。所以父系社會首先發展出私有財產的觀念，並且很自然發展為階級社會；這時候，兄弟間原來平等的愛不見了，而變成為相互間的競爭，為的是爭取父親的產權。

不論古代的印度、埃及、希臘、猶太或者後來的基督教、回教社會，都是逐漸以男性的神祇為中心，取代了母系中心的神。再進一步，諸神中，只有一個主神統禦；逐漸，其他的神祇都被消滅了，發展出一神教來。人只能被動地寄望祂終會揀選自己做祂喜愛的兒子，如同上帝揀選了亞伯拉罕、摩西、大衛……。

然而，由於人類對母親的渴望永遠無法從心中掃除，所以我們在萬神殿中仍然見到許多具有慈愛母親形象的女神。而在猶太教中，各種不同支派的神秘主義就特別把神的母性內涵導入信仰之中。在天主教中，教會將童貞瑪利亞視為聖母。即使在新教中，聖母的形象雖然隱退了，路德卻說：人不能用他所做的任何事情贏得上帝的愛。一如母親的愛不能夠被贏取，它在就是在，不在就是不在，我所能做的一切只是信仰；路德的教義在表面上雖然是父性的，但內在裏隱含着母性的成分。

弗洛姆特別研究猶太民族在《舊約》中所信仰的神，本來完全是父性中心的神，逐漸發生了微妙的變化。

在早期《舊約》中，神是一位強力的主宰者；我們看到的是一個專橫的、嫉妒的上帝，祂把祂所創造的人當作自己的財產，祂喜歡怎麼對待他們就怎麼對待他們，這是上帝的特權。亞當吃了知識之樹的果子，上帝就把他逐出了伊甸園，免得他擁有了智慧之後變成了上帝；跟着，上帝決心用洪水消滅人類，因為除了愛子諾亞之外，世上沒有一個人討祂的喜歡。

亞伯拉罕向神請求赦免斯多瑪城的人，上帝說如果城中即使僅有十個正直的人，祂就不會毀滅它。結果這座城池還是逃不了被毀的命運。

香港中文大學一向堅持所培育的人才，除了具有精專的知識，以配合今日社會發展的需求外，亦應擁有現代「知識人」的素質，包括對自己民族學術文化的了解，對人類知識文化的認識，獨立思考和判斷的能力，和對真、善、美等價值的追求。自創校以來，通識教育即為中文大學學制中不可或缺的有機組成部分。參與教學的老師積累了豐富的經驗；他們的心血結晶現在由大學通識教育部編輯成為《通識教育叢書》，陸續出版，以供對文化知識富好奇心的讀者參考。

《哲學的追尋》主要是引領大學本科生思考人生之中要面對不同層面的問題：解決生活、追求知識、美感觀賞、建立人倫關係、尋找生命意義。作者希望透過自己的人生歷程及所關心的哲學問題，讓本科學生對哲學有初步的了解。

「本書作者在介紹哲學思維的重要課題時，強調說明人類深刻的終極性思考，離不開對實存生活的真切關懷。作者於對理性、自由和快樂的精闢分析中，恰當地引入了文學、宗教及哲學的經典觀點，從中展示了其個人的心靈，如何曾渴求於孤寂的人生追尋裏體現曠達的無盡心情。」

——文潔華（香港浸會大學人文學課程主任、宗教及哲學系副教授）



中文大學出版社
THE CHINESE UNIVERSITY PRESS
www.chineseupress.com

ISBN 962-996-156-3



9 789629 961565