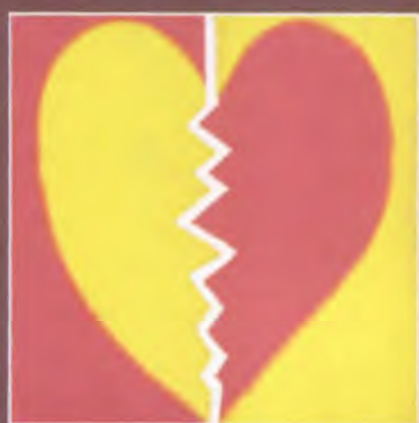


新思潮叢書 四

愛、恨 與死亡



——一個現代哲學的探索

關永中 著



臺灣商務印書館 發行

目 錄

自 序

<u>導論：馬賽爾形上學的出發點——愛</u>	1
<u>第一節 馬賽爾對形上學核心義的體悟</u>	2
<u>第二節 馬賽爾談形上學適當的出發點</u>	8
<u>第三節 馬賽爾以「愛」作為形上學的出發點</u>	20
<u>第四節 馬賽爾對形上學方法的建議</u>	22
<u>注 釋</u>	29

第一單元：愛的現象學

<u>第 1 章：馬賽爾四重對比所顯示的欲與愛之分野</u>	39
<u>第一節 欲與愛之分辨</u>	39
<u>第二節 四重對比</u>	42
<u>第三節 綜合說明</u>	60
<u>注 釋</u>	61
<u>第 2 章：與馬賽爾對談愛的種類</u>	73
<u>第一節 愛自己</u>	74

第二節	<u>母愛</u>	77
第三節	<u>父愛</u>	81
第四節	<u>孝愛</u>	84
第五節	<u>兄弟之愛</u>	88
第六節	<u>上司與下屬間之愛</u>	92
結語	94
注釋	95
第3章	<u>與馬賽爾對談性與婚姻之愛</u>	104
動機的引起	104
第一節	<u>廣義的性</u>	105
第二節	<u>狹義的性</u>	117
第三節	<u>婚姻之愛</u>	134
綜合說明	142
注釋	143
第二單元：從愛的現象學到愛的形上學		
第4章	<u>寬恕的形上基礎</u>	159
第一節	<u>序幕</u>	159
第二節	<u>寬恕字義的提示</u>	161
第三節	<u>寬恕現象剖析</u>	164
第四節	<u>寬恕的形上根基</u>	185
結語	187
注釋	188

第 5 章：仇恨的形上基礎..... 191

第一節 語源學的提示..... 191

第二節 現象學的描述..... 197

第三節 形上學的溯源..... 219

結語..... 244

注釋..... 245

第 6 章：愛的形上基礎..... 250

第一節 從「因愛而生」說起..... 250

第二節 愛為超越屬性..... 253

結語..... 264

注釋..... 265

第三單元：愛的形上學

3

第 7 章：愛與存有——與馬賽爾懇談..... 271

目

第一節 馬賽爾對存有的體悟..... 271

第二節 愛與存有..... 277

結語..... 284

注釋..... 285

錄

第 8 章：愛與一——與馬賽爾懇談..... 289

第一節 古典形上學談「一」..... 289

第二節 「愛」與「一」之名互換..... 290

第三節 「一」在「愛」的前提下顯其深度..... 291

綜合說明「愛」與「一」	299
注 釋	300
第 9 章：愛與真——與馬賽爾懇談	304
第一節 傳統形上學談真理	305
第二節 馬賽爾的回應	307
第三節 從愛的角度看真理	320
第四節 愛與真理之吻合	324
結 語	326
注 釋	327
第 10 章：愛與善——與馬賽爾懇談	333
第一節 古典形上學談善	334
第二節 馬賽爾談超越圓滿的迫切嚮往	336
第三節 愛與善的連貫	346
結 語	351
注 釋	351
第 11 章：愛與美——與馬賽爾懇談	354
第一節 古典形上學談美	355
第二節 愛與美的滙通	358
結 語	371
注 釋	371

<p>第四單元：從「什麼是存有？」到「誰在那裏？」</p>

第 12 章：馬賽爾筆下的「信」與「忠信」	377	
第一節 信	378	
第二節 忠信	399	
第三節 綜合說明「信」與「忠信」	414	
注 釋	418	
第 13 章：希望形上學導論——馬賽爾《旅途之人》		
釋義	432	
第一節 希望可分不同的程度	433	
第二節 希望有其消極面與積極面	433	
第三節 希望牽涉意志上的毅力與創新	437	
第四節 希望與奧秘	439	
第五節 希望與合理化	446	
第六節 希望與絕望	447	5
第七節 希望與主體際性	452	目
第八節 希望與「絕對的祢」	455	
結 語 希望的定義	462	錄
注 釋	463	
第 14 章：愛與死亡——與馬賽爾懇談	479	
第一節 馬氏名言闡釋	480	
第二節 愛、死亡與絕對的祢	491	
第三節 愛在死亡的一剎那中	496	
結 語	501	
注 釋	502	

第五單元：從「存有」到「存在」

第 15 章：從「存有」到「存在」——馬賽爾形上

理論之實踐	519
<u>第一重意義</u> 「存在」為「存有」的同義詞.....	520
<u>第二重意義</u> 「存在」為「存有」的一個模式.....	522
<u>第三重意義</u> 「存在」特指人的「冒出」.....	526
<u>第四重意義</u> 「存在」蘊含「屬己真我之召喚」與踐行.....	547
<u>結語</u>	563
<u>注釋</u>	564
總結論	581
注釋	585
<u>參考書目</u>	587

導論……

馬賽爾形上學
的
出發點
——愛

「愛」這一專題是哲學人類學的核心問題之一，歷代哲人在對人作深入探討之時，都會對愛的論題有所反省。無獨有偶地，那位主張融通的當代哲人馬賽爾(Gabriel Marcel)也曾渴願建立一套以愛作為出發點的形上學^①，希望透過探索人際關係的圓滿，來把握存有的圓滿義，企圖從「愛的現象學」上引申出「愛的形上學」。馬賽爾在《存有奧秘·卷二》中已部分地實現了他的理想；我們便以馬氏的構想為感召，希望演繹一套以愛作為核心的形上學，其中包含了馬賽爾的理想與成就。也許可以說：我們的目標是與馬賽爾的理想相融合，但不絕對等同；馬賽爾在《存有奧秘·卷二》的理想是以愛作為出發點，來建構一套形上學，而我們的目標卻是：以愛作為出發點、以愛作為探討核心，並在形上學的立場上為愛定位。換言之，馬賽爾的重點在形上學，而以愛作為其出發點；我們的重點則在乎以愛作為探討核心，以企求發展一套愛的形上學。

第一節 馬賽爾對形上學核心義的體悟

為了要進一步獲悉馬賽爾如何體悟形上學，茲讓我們依循著以下的思路來作反省：

A. 形上學的基本涵義

1. 什麼是形上學？

什麼是形上學？當代著名的形上學家高雷特(Emerich Coreth)曾以最簡明的方式答覆說：形上學是一門探討每事每物的最後根基的學問②。「每事每物」或「萬事萬物」都可被統稱為「存有者」[being(s)]，即存在之物。「存有者」雖然各有不同，但卻保有一共同點：即都在實現著存有活動(Act of Being)，以致它們都以「存有」(Being)作為其最後根基。為此，「研究萬事萬物的最後根基」，也就是「研究存有者的存有」。套在中國術語說：個別具體的「存有者」或「存在之物」可被稱作「器」，而那股生生不息的「存有」活動可被稱為「道」，以致我們又可以說：形上學是一門研究「器」中之「道」的學問。《易·繫辭·上傳》有云：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」形上學作為一門學問而言，就是從個別具體事物或「器」之中，來體悟那股生生不息的創生力，稱作「道」或「存有」。

上述的說明可列表如下：

$$\begin{aligned}
 \text{形上學} &= \xrightarrow{\text{研究}} \text{萬事萬物} \xrightarrow{\text{之}} \text{最後根基} \\
 &= \xrightarrow{\text{研究}} \text{存有者} \xrightarrow{\text{之}} \text{存有} \\
 &= \xrightarrow{\text{研究}} \text{器} \xrightarrow{\text{中之}} \text{道}
 \end{aligned}$$

表中三命題意義彼此吻合。而一般西方哲學家喜歡同時稱呼形上學為「存有哲學」(Philosophy of Being)，以致我們可以揀選上述第二命題為定義說：形上學乃是研究存有者中之存有的一門學問。

2. 形上學凸顯存有者中之存有

去研究「存有者」中之「存有」，就是去從「存有

者」身上凸顯那股生生不息的創生力——「存有」。歷代的形上學家都先後強調了這一重點：

首先是亞里士多德的名句：「『存有者是什麼(*ti to on*)?』正好是『實體(*ousia* / Substance)是什麼?』這問題。……我們須首要地、甚或幾乎毫無保留地考慮(存有者或實體)此字義的本性。」③「實體」(*ousia*/Substance)一詞是名詞，來自動詞「存有」(*einai* / To Be)；為此，「實體」一詞，意指抽象的存有動力(*einai*)落實在具體的存在物或實體(*ousia*)中而呈顯。而亞氏謂要求考慮存有者實體之「本性」(Nature)，言下之意是：形上學在乎探討「存有者實體」(*ousia*)之「存有」(*einai*)，因為「存有」乃「存有者」之「本性」。換言之，形上學旨在凸顯「存有者」[*being(s)* / Substance]中之「存有」(*Being* / To Be)。只可惜亞氏形上學尚未詳細而充分地發揮這主旨而已。

繼而，我們有多瑪斯的名言：「『賽跑』(*Currere* / Running)與「存有」(*Esse* / Being)抽象地指謂著活動……但那存在物，即「存有者」(*Ens/being*)與「賽跑者」(*Currens* / Runner)則具體地指謂著個體。」④他的意思是：正如「賽跑者」在進行著「賽跑」活動一般，「存有者」正在進行著「存有」活動，我們以「存有」作為「存有者」的本質或本性，而要求在「存有者」身上凸顯其「存有」。

時至今日，我們更有海德格的分辨「存有」(*Sein* / Being)與「存有者」(*Das Seiende* / being)⑤；以「存有者」為具體存在物，以「存有」為存有的活力，並稱此

差異為「存有學差異」(Ontological Difference)，而且還責備前人對此「存有學差異」的遺忘，只注意「存有者」而忽略「存有」。

從上述幾位具有代表性的哲人之言詞中，可得知西方形上學之宗旨在乎凸顯「存有者」中之「存有」，即使海德格認為此「存有學差異」曾被遺忘，到底這並不抹殺形上學本身以強調「存有者」之「存有」為其研究核心。

B.馬賽爾所懂悟的形上學

在對形上學的涵義作了一簡約的說明後，我們可以追問：究竟馬賽爾如何懂悟形上學？而馬賽爾所懂悟的形上學是否吻合西方形上學的大方向？也許馬氏的《存有奧秘·卷二》會給我們一點交代吧！馬氏《存有奧秘·卷二》至少給我們吐露了以下的重點：

1.馬賽爾以「存有」為形上學的核心

馬氏在《存有奧秘·卷二》第一頁中即開宗明義地指出，他的研究重心在乎追問存有者的「本性」^⑥。眾所周知：「存有者」以「存有」為其本性；去追問存有者之「本性」，就是去凸顯「存有」，以「存有」為其形上學研究的核心。

2.馬賽爾沒有遺忘「存有學差異」

繼而，馬賽爾提及海德格所強調的「存有學差異」^⑦。他贊同海德格的說法，並且也以相同的口吻分辨說：「存有」(Being / être)一詞，可含兩重意義：其一指個別具體的存有者，即法文名詞之*étant*；其二指存有的活動，即法文動詞之*être*^⑧。這說法恰好吻合了多瑪斯所分

辨的 *Ens*(存有者)與 *Esse*(存有)，也吻合了海德格所分辨的 *Das Seiende*(存有者)與 *Sein*(存有)。

3. 馬賽爾強調形上學問題在乎追問「存有者」中之「存有」

馬氏還強調說：真正的形上學問題是——“*Qu'est-ce que l'être?*”(即「什麼是存有?」)⑨；又說：在一切詢問中，以「存有為何?」或「究竟是什麼因素使一存有者成為存有者?」這類問題為最形上學化的追問⑩。字裏行間，馬氏充分表現出他對「存有學差異」的警覺，也充分表達出他對「存有」的重視，更表達出他的形上學宗旨是在乎從「存有者」中凸顯「存有」。

從上述的說法中，我們至少可以肯定說：馬賽爾所懂悟的形上學是緊密地相應著傳統形上學的大脈絡，他的形上學是與傳統形上學的宗旨相吻合；更好說，他是西方正統的形上學家；他承繼並企圖發展古典形上學的基本洞察，即使他不願意承認自己是傳統形上學家，也不曾與傳統士林哲學掛鉤。

C. 馬賽爾對研究形上學方面所體會的兩難局面

在面對了馬賽爾對形上學的懂悟後，我們可再看看他所發現的難題。

1. 兩難局面

馬氏意會到：我們在研究形上學上可以遇到一個兩難的局面，這兩難是：a)如何落實在「存有者」之上而不遺忘「存有」？又 b)如何把握「存有」而不超離具體的「存有者」？換句話說，這兩難局面是：如何兼顧「存有者」

與「存有」二者而又不忘失其中的一方？

2. 兩不贊同

馬賽爾不贊同以下的兩種背反的看法：

a) 不贊同唯有「存有者」——馬賽爾意會到有人可能會說：世間只有個別的「存有者」，而「存有」本身不存在。馬氏反對這種說法，他認為這是矛盾的言詞^⑪。誠然，存有者如何不蘊含存有！

b) 不贊同唯有「存有」——另外可能有人會說：世間只有一個「存有」，至於個別衆多之「存有者」都只是「幻象」而已，本身並不真正存在。馬賽爾也不能贊同這一說法，這說法違反實際經驗^⑫。誠然，你如何交代眼前個別具體的存在物！

3. 化解途徑

為了要處理上述的兩難局面，馬賽爾所採取的化解途徑有二：a) 採用「具體進路」(Concrete Approach)；b) 引用一適當「出發點」。

a) 採用「具體進路」

馬賽爾採用了那「通往存有的具體進路」(Concrete Approach to Being)^⑬：即從經驗事物出發，以探討其存有。而具體進路可蘊含下列的提示：

i 做此時此地的哲人(*Philosopher hic et nunc*)^⑭——人以此時此地所經驗到的人地事物作為反省的起點，即從具體經驗的事物開始探討，以獲取其核心義。誠然，人不能超離現實經驗而對永恆真理有所把握。

ii 不忘把握「永恆真理」(*Sub specie aeterni*)^⑮——人須從具體事物上探討，但他的目標則在乎把握每事

每物的永恆本質；作為哲學家，他不會如同一般老百姓一樣地只拘泥於個別事物，他要從個別具體的經驗事物上掌握其中所蘊含的永恆真理。誠然，永恆真理並不抽離於現實經驗，它不超離現實經驗而逃避至天外的一理型世界；相反地，永恆真理以具體經驗作為開顯的基礎；它蘊藏在經驗事物內，藉著經驗事物而向我們展現其放諸四海皆準的永恆面、普遍面。

iii *hic et nunc* 與 *sub specie aeterni* 彼此不背反^{①6}——「此時此地」之具體經驗事物，並不與「永恆本質」相背反。相反地，對馬賽爾而言，人愈深入具體經驗，就愈能把握永恆本質；愈把握個人經驗，就愈了解眾人的體驗，愈了悟放諸四海皆準的普遍涵義。

iv 具體進路之形上意義——為此，站在形上學立場言，具體進路就是落實在具體「存有者」身上，再追問「存有者」之普遍本性——「存有」。

b) 引用一適當「出發點」

如果「具體進路」就是從具體事物上開始作反省，那麼我們仍會追問：應從那一種具體經驗事物上開始反思？換言之，我們須用那一個具體經驗作出發點才算適當？按馬賽爾的提示：那份圓滿的主體際性經驗——愛的經驗——可以作為適當的出發點^{①7}。至於馬氏為何引出這樣的一個出發點，我們須在下一節中作交代。

第二節 馬賽爾談形上學適當的出發點

有關形上學的研究，特別從近代哲學開始，哲學家們

都很在意地要求找到一個適當的出發點，好能穩妥地建構一套經得起考驗的形上學。形上學既然是哲學的基礎，和一切學問的基礎，自然需要小心地提出一個穩健的出發點，好能有穩固的地基來支撐起一切學問。於此，我們首先需要詢問：

A. 什麼是適當的形上學出發點？

在古典形上學思維上，古哲人雖然也看重出發點的穩妥性，但他們並不會覺得這是一個迫切有待化解的難題。以亞里士多德為例，雖然他也強調我們須從經驗界中具體的存有者身上開始探討，把經驗的存有者作為探討形上學的出發點，可是他不會在這論點上花太多反省的時間，他以為這是顯而易見的一回事，人為了避免落入空談，只須落實在經驗中的存有者身上著手反省即可。可是，近代哲學自笛卡兒開始，即要求為哲學找到一個最適當的出發點；自從康德把傳統形上學摧毀了以後，哲學家為重建形上學起見，一個適當的出發點更是義不容辭的一回事。茲借用高雷特的見解來指出形上學適當出發點的條件：

1. 高雷特談形上學適當的出發點

按高雷特《形上學》的看法^⑱：形上學，作為一門最基本的學問，若要站立得住腳，其出發點應該蘊含下列的條件^⑲：a) 不容置疑；b) 最原初；c) 本於經驗而又超越經驗；d) 以主體性作為根據。茲分別闡析於下：

a) 不容置疑

即不容被否定(Undeniable)或被質疑。自笛卡兒開始，哲人們已有這種要求，企圖為形上學找到一個不容置

疑的出發點，使其哲學理論至少有一個絕對穩健的根基，不致被別人所推翻。

b) 最原初

所謂最原初(Most Primordial)，即不假定任何事理(Presuppositionless)而能自我確立。形上學既是最基本的學問，而其他學問都以它為基礎，則形上學就不能把自己奠基在任何其他學問之上，即不預先假定任何其他學問或理論，而以一最原初、最顯明、最不容被置疑的經驗作為出發點，好讓其他學問可以藉著它而有一個穩健的基礎。

c) 本於經驗而又超越經驗

於此，我們有兩個層面的意義，其一是：這出發點須本於經驗，其二是：它又能容許我們超越經驗。

i 本於經驗——所謂本於經驗，就是這出發點須落實在經驗事實(Empirical Act)之上，以個別具體的經驗事物作為依據，而不以一純「可能性」(Possibility)作為起點；因為形上學是研究存在界之存有，存在界乃實體界，蘊含著我們所經驗的事實。落實在個別具體的經驗事實作為分析的起點，可使我們避免流於玄之又玄、虛無縹緲的空談，而能持之有故、言之成理，說起來有根有據。

ii 超越經驗——所謂超越經驗，就是這出發點又須容許我們向超越界開放，即它不會叫人拘泥於純經驗內容(Content)，而能使人意識存在事實(Act)，甚至進而意識一切存有者的最後根基(Ultimate Ground)。

d) 以主體性作為根據

所謂以「主體性」(Subjectivity)作為根據，就是以

主體的個體存有和主體的意識活動作為反省的開端。因為在一切經驗事理之中，沒有別的經驗比人對自我的意識更為原初與直接，以致我們發覺主體的意識及其活動是最不容置疑、最原初、最直接被經驗到。近代哲學自笛卡兒的「我思」(*Cogito*)開始，主體意識抬頭，至康德的「超驗轉向」(Transcendental Turn)而達到高潮²⁰。近代哲學以康德為其高潮，在追問著一個主要問題：「以主體有限的意識結構為根據，人的認知有效範圍到底能伸延到那一個地步？它是否能伸展至形上學的領域？」誠然，自康德以後，我們再不能忽略探討主體性的認知能力與範圍這一步驟而談形上學。近代哲學以降的哲學家們都意識到自己須從主體意識行動作為根據，而選擇一個出發點。近代哲學以前的形上學，可不必受反省「主體性」這步驟的限制；而西方以外的形上學，也不必理會這一規限；但為當代人而言，因了傳統的包袱，我們不得無理會這一有關主體性的討論而談形上學。人不能當康德理論不存在而反省形上思維，而須與康德和近代哲學體系對談來確立形上學。為此，我們只有在「主體性」分析的前提下贊同、反對或修正康德的立場而立論，甚或須踐踏著康德的屍體而進行形上學研究；到底我們不能脫離傳統哲學的負擔而從零開始。

在參考了高雷特所談論的形上學之適當出發點後，我們也許會追問：有那一套形上學的出發點符合了上述的條件？於此我們願意在當代形上學中舉出一些例子：

2. 當代形上學適當出發點的實例

在當代的形上學思維當中，其出發點合乎上述的四個

條件者，至少有 a)馬雷夏(Joseph Maréchal)的「肯定行動」(Act of Affirmation)；b)郎尼根(Bernard Lonergan)的「認知行動」(Act of Knowing)；與c)高雷特的「詢問行動」(Act of Questioning)。茲分述如下：

a) 馬雷夏的肯定行動

在其代表作《形上學的出發點·卷五》當中²¹，馬雷夏特別以人的「肯定行動」作為其形上學反省的出發點。而人的「肯定行動」本身符合了上述的四個條件：

i 不容置疑——人無法否定自己有肯定行動，人至少在肯定、否定或質疑當中肯定到自己的肯定、否定、或質疑的行動。因此，人的肯定行動不容置疑。

ii 最原初——人這股肯定的活動，是人的有意識的活動之一，直接發自人的意識，是為一「能思」(Noesis)活動。正因為它直截地是自我的意識活動，以致它是人的最原初的經驗，不必預設任何理論作根據，而直接地被主體從逆覺自己的意識活動中察覺到。

iii 本於經驗而超越經驗——肯定行動是人的經驗事實，以人的經驗作為根據。而馬雷夏又從中發現到任何肯定行動都蘊含著一股「智的動力」(Intellectual Dynamism)，叫人致廣大而盡精微地渴求認知與肯定一切，直接向那無限的絕對存有開放。為此，肯定行動本於經驗而又超越了一般經驗而向存有開放。

iv 以主體性作為根據——肯定行動是主體的活動，發自人有意識的主體本身。

馬雷夏就藉著「肯定行動」這一出發點而寫出了其《形上學的出發點·卷五》，為士林哲學之形上學的重建作

了極大的貢獻。

b) 郎尼根的認知行動

馬雷夏以後，郎尼根提出了類似的出發點。郎尼根的代表作《洞察》(Insight)²²、其卷一在乎分析人的認知活動，好為其卷二之形上學鋪路。換言之，郎尼根《洞察·卷二》所談的形上學，是以人的認知行動作為反省的出發點。而認知活動本身也符合了上述的四個條件：

i 不容置疑——人即使可以質疑自己所認知的內容，但他到底無法質疑或否定自己的認知行動的實有。去否認說自己不認知，就等於說自己認知到自己的不認知(Not to Know Is to Know not to)。如此說來，人無法置疑或否定自己的認知行動。所不容否定的不是被知的「內容」，而是自己的認知行動的「事實」。

ii 最原初——人的認知行動是最直截、最原初的事實。人只要清醒，則無不在認知。他只要有意識，就至少在意識的邊緣中非正題地意會並認知到自己在意識著。

iii 本於經驗而又超越經驗——認知活動是經驗事實，我當下就正在進行著認知，而人的認知蘊含著一股求知欲(Desire to Know)，欲致廣大而盡精微地渴求認知一切的一切，本身向著存有的領域開放。為此，認知活動本於經驗而又超越經驗²³。

iv 以主體性作為根據——人的認知行動是主體的活動，是為主體意識的事理。更好說，人的主體性是以其認知與自我認知為其根據；是人的認知與自我認知，使人意會到自己是一個主體，正在意向著萬事萬物。

由此看來，郎尼根之所以能莫立起一套形上學，原因

是因為他以「認知行動」作為適當的出發點，符合了一個適當出發點的條件。他的形上學奠基自他的知識論，而他的知識論乃是對認知活動與過程作深入的探討²⁴。

c) 高雷特的詢問行動

與郎尼根同時期而齊名的高雷特，在其代表作《形上學》一書中，引用了「詢問行動」作為其出發點。他以這行動作為一個非常適當的形上學出發點，因為它符合了高氏自己所提出的四個條件²⁵：

i 不容置疑——人的問問題的行動(Act of Questioning)不容被否定，甚至當他在質疑的時候也不能質疑自己的質疑行動這事實。他是以自己的質疑來質疑自己的質疑，即使他可以質疑或詢問自己所詢問的「內容」，到底他也無法質疑自己在質疑中所進行著的詢問行動這「事實」本身。

ii 最原初——人的詢問行動是人生命中最原初的事實，因為「人是形上的動物，常問及存有的問題」²⁶，人的求知欲望推使他不平地發問，以求達致萬事萬物的表裏精粗。

iii 本於經驗而又超越經驗——人的發問活動是一經驗事實，但這一發問的經驗叫人不停留在純粹經驗的層面上，人那股永不息止的詢問精神，要求我們最徹底地詢問到萬事萬物的最後根基——存有本身。為此，詢問行動本於經驗而又超越純粹經驗，直指絕對而無限的本體自身。

iv 以主體性為根據——人的詢問行動指出人是一個有意識的主體，人人都在求知中作出詢問，人基本上是一發問的主體，為求知而不斷作出詢問，直至他圓滿地把握

一切的一切，徹底地洞悉存有的終極底蘊為止。

總而言之，當代形上學家、為了要對治近代哲學的困境，而不得不在形上學的出發點上下工夫，以求找出一個適當而穩妥的起點，用以重建一套站得住腳的形上學，以作為一切其他學問的基礎。我認為馬雷夏、郎尼根與高雷特都先後成功地為他們的形上學找尋出了一個適當的出發點。於此，我們所要問的是：馬賽爾本人是否也為自己找到一個適當而穩妥的形上學出發點？他的出發點是否符合高雷特所提出的嚴格的條件？為了要解答這問題，我們須進而看看馬賽爾心目中適當的形上學出發點是怎樣的一回事。

B.馬賽爾心目中適當的形上學出發點

馬賽爾在《存有奧秘·卷二》中強調，他心目中適當的出發點(1)不是笛卡兒的「我思」，(2)也不是沙特(Jean-Paul Sartre)的「為己存有」(*être-pour-soi* / Being-for-Itself)，(3)而是馬賽爾自己的「共存」(*Co-Esse*)於愛內^{②7}。茲分述如下：

1.適當出發點的找尋

a) 笛卡兒的「我思」能否成為適當的出發點？

笛卡兒眼見當時哲學思想混亂，而科學卻一日千里地進步，故欲企圖引用「懷疑法」(*Methodic Doubt*)去重整哲學的思想體系。他把任何可以被懷疑的事物「放進括號」、「存而不論」，直至他找到「我思故我在」(*Cogito ergo sum*)這一不容置疑的出發點為止。作為出發點而言，它有著以下的優點：

i 不容置疑——它不容被質疑或否定，正如笛卡兒所說：「那思想這一切的我，必須為一事實。由於我注意到：『我思故我在』這個真理是如此確實，連一切最荒唐的懷疑假定，都不能動搖它。於是我斷定，我能毫無疑惑地接受這真理，視它為我所尋找的哲學的第一原則。」²⁸

ii 最原初——一個人的思想活動是最原初、最直截地被主體所把握。人不必預設任何理論架構而可以直接地把握到「我思」這事實。

iii 以主體性為根據——我的思想活動直接發自主體的意識，以主體性作為根據。當「我思」不容被質疑之時，那進行思想活動的「自我」主體也不容被質疑。

然而，即使保有著上述的優點，笛卡兒的「我思」卻不幸地蘊含著下列的缺點：

i 它忽略了經驗之「事實」這角度——本來笛卡兒的「我思故我在」是與奧古斯定(Augustine)的「如果我錯，我存在」(Si fallor, sum)²⁹有異曲同工之妙，只不過奧古斯定所指的不容置疑是我的犯錯行動、懷疑行動或思想行動這存在「事實」；可惜笛卡兒卻不是如奧古斯定一般地作這樣的回答。對笛卡兒而言，「我思」之所以不容置疑，是因為我對這事有一「清楚而明晰的觀念」(Clear and Distinct Idea)³⁰；我清楚明晰地對這事有觀念，以致推演說，凡我對一事有清楚明晰的觀念，則此事即不容置疑，即被確定為真；反之，凡我對一事沒有清楚明晰觀念者，則此事不能算是真的。如此一來，笛卡兒以「清楚明晰觀念」的「內容」作為真理的判準，而忽略人在經驗中所把握之存在「事實」。換句話說，笛卡兒只以一個

「觀念」作為出發點，而不以一個存在「事實」作為其分析的起點，以致笛卡兒的形上學無法落實在存在界的存在物身上，而使出發點缺乏了存有的客觀妥實性。

此外，笛卡兒的出發點還有下列的缺點：

ii 它忽略了主體際性(Intersubjectivity)的開放——笛卡兒的「我思」只是一個封閉式(Solipsistic)的自我，無法穩妥地肯定其他人地事物的存在，因為其他的一總事物都被放進括號存而不論。誠然，歷史告訴我們：人若在第一步開始就不肯定在我以外的存在界事物的話，他以後就再沒有機會去肯定它們，以致形成心物二元分割、主體無法與外物溝通的鴻溝。

基於上述的兩個缺點，馬賽爾認為笛卡兒的「我思」不適宜作為形上學的適當出發點。

b) 沙特的「為己存有」能否成為適當的出發點？

作為一位法國哲學家本身，馬賽爾除了首先想及法國哲學之父——笛卡兒——之外，自然會想到那位當代與他齊名而又跟他唱反調的沙特。沙特整個哲學體系可以說是起自他的兩個基本概念——「在己存有」(Being-in-Itself / *être-en-soi*)與「為己存有」(Being-for-Itself / *être-pour-soi*)——的辨證。站在知識論與形上學立場而言，「在己存有」(*être-en-soi*)基本上是純物質的無意識的存在，它不包括意識的成分，便不會與別的個體有任何關係，因為它無法感知外物的存在^{③1}。另一種存在方式——「為己存有」(*être-pour-soi*)——則是人的有意識的存在，依靠著對應別的存在物而使自己產生意識及自我意識。「意識」常常是意識到外物。可是，對沙特而言，意識外物，就是

「否定」外物，否定(to Nihilate / *néantiser*)蘊含「遠離、摧毀、把對方約化為零」之意；否定一物，就是說這外物不與我的個體同一，它與我不屬於同一個個體，例如：面對著這椅子時，我否定地說它不是我，它與我不屬於同一個個體³²。如果把意識的否定傾向放在人際關係的層面上言，人與人之間的彼此意識，就形成了彼此否定、彼此排拒、彼此把對方約化為純物，以致沙特以仇恨作為人與人之間的基本關係³³。

在馬賽爾的眼中，沙特所提出的「為己存有」是一個排斥他人、無法向他人開放的個體³⁴。人若無法接納他人，也無法真正接納自己，以致無法達到生命的和諧。為此，沙特偏激的說法不單無法中肯地描繪出人際關係的整體意義，更無法用來作為形上學適當的出發點。為此，在笛卡兒與沙特的起點之外，馬賽爾提出他個人的出發點。

c) 馬賽爾以「共存」於愛內的經驗作為出發點

馬賽爾建議以人際間的「共存」這事實作為形上學的出發點³⁵，原因是：這出發點一方面消除笛卡兒與沙特之封閉的自我中心的萎縮，另一方面又能展現存有者開放的生機，可以向他人伸延而達致共融³⁶。

然而，馬賽爾進一步強調：並不是任何主體際性的經驗都可以作適當的出發點，只有那圓滿的主體際性經驗——愛的經驗³⁷——才可以恰當地擔當這一重任，因為它包含生命的圓滿，特別蘊含著與別人共存的圓滿經驗，可以讓我們意識到存有的圓滿義。

以「共存」於愛內的經驗作為形上學反省的出發點，本身保有著下列的優點：

i 最原初——人原初地經驗到：生存就是共存(to Be Is to Be with)，而人生最基本的渴望是共存於愛與被愛之中。這是人與生俱來即有的經驗與傾向。

ii 本於經驗而又超越經驗——愛的經驗是具體的經驗事實，而愛的渴求叫人不全滿足於現有的愛的深度，而一方面渴望盡精微地深入一份愛的關係，另一方面又渴望致廣大地「泛愛衆生、天地一體」，直至向著那位充滿愛的絕對的祢開放。為此，愛的經驗容許我們向形上領域提升，以探討存有的圓滿義。

iii 以主體性作為根據——愛是發自主體的活動，以主體性作為根據。

iv 以主體際性作為根據——愛不單維繫一個主體而已，它還是人際間主體互通的一回事，而且是主體互通的圓滿關係。換言之，我們可以藉著人際間愛的關係上體認生命的充沛與存有的圓滿。為此，這出發點或許甚至能比其他能有的出發點更能展現存有的圓滿義³⁸。

不過，若談及這出發點能有的弱點時，我們可能會想及下面的一個顧慮：

從出發點的妥實性與否上言，我們也許可以質問：若以「愛」作為形上學的出發點，它是否為絕對地「不容置疑」？馬賽爾自己的回答是：它不能被確言，只能被承認³⁹。馬氏的意思是：人不能站在主客對立立場與科學實證的眼光去為它作出證明，我們只能站在主體互通的立場上直接投入那共融的生命洪流中作體會。言下之意，馬賽爾可能考慮到：有人可以終其一生而未曾真正品嚐過愛的滋味，不知愛為何物，以致無法肯定人間有愛這回事，更遑

論以科學方法去證明。然而，在另一方面，我們又可以幫馬賽爾補充說：人若從缺乏愛與被愛中感受到生命的不圓滿，這份不圓滿感正好是反面地向我們指證出：人皆隱然地渴望愛與被愛，以達致生命的圓滿與共融。為此，不論是愛的經驗或愛的闕如之不圓滿感，兩者都分別用正面或反面的方式，向我吐露愛的經驗與渴求之不容否定性。

總之，在「不容置疑」與否的前提下說，愛的經驗也許在明顯性的程度上不及笛卡兒的「我思」、或奧古斯定的「我犯錯」、或馬雷夏的「肯定行動」、或郎尼根的「認知行動」、或高雷特的「詢問行動」；然而，只要我直接投入人際關係的奧秘內體悟人間的愛或闕如，我們也不得不承認愛的臨現與被展望。為此，馬氏作了這樣的結語：他之所以關心存有，那只因為他或多或少地意識到自己與別人之間的聯繫，特別是愛的聯繫^④，以致他願意用愛作為出發點來反省形上學，並以此為最適當的出發點，因為它比任何其他的出發點更能表現存有之圓滿與充沛。

於此，我們可能會產生以下的一個問題：人如何從具體的愛的經驗中展現存有？換言之，愛的經驗如何反映存有以引出一套形上學？我們可以在下一節中聆聽一下馬氏對這問題的反應。

第三節 馬賽爾以「愛」作為形上學的出發點

以「愛」作為形上學的出發點，本身寓意著人可以透過愛來把握存有的涵義。如果我們追問：「人如何串聯愛與存有？」馬賽爾的回應是：讓我們看看「因愛而生」這

一個事實吧！例如：當夫妻相愛而孕育出子女之時，我們特別察覺到愛之創生力與存有活力的連貫。馬氏指出：在一般情況中，我們不會刻意地從「存有者」身上意識到「存有」，但有一個情況是例外，那就是：當一個新生命誕生之時，特別是兩人在相愛中而生育的時候，我會從嬰兒——這愛情的結晶品——之誕生，而意識到存有那一股生的力量^{④1}。

透過愛而誕生的嬰孩，顯示出創造者的創新力，受造者之開顯力及在場參與者之喜樂^{④2}：

a) 創造者之創新力

創造者(Creator)本身乃存有者而具備創新力(Creativity)；這寓意著創造者透過創新而分享著存有那股新新不停、生生相續的活力。

b) 受造者之開顯力

受造者(Creature)乃開顯的存有者(Being Emergent)，具備著一股自我開顯(Self-Emergence)之動力；這也寓意著受造者透過自我開顯而參與了存有那股冒出、伸張之力量。

c) 在場參與者的喜樂

慶生會中那股歡樂的氣氛能叫我們聯想到存有的創生誠然蘊含著一股喜樂之圓滿。存有之創生給大地帶來欣欣向榮、萬象更新的喜氣洋溢。

進一步地說，正如男女的相愛與結合帶來新生命的誕生，存有的動力誠然是配合了陰陽兩儀、正負兩極的結合而產生新的造化。存有者分陰陽兩性，兩性配合而生育新的成果，使新事物、新生命、新的存有者得以開顯。為

此，存有的內涵乃蘊含著陰陽兩儀的配合而產生生生不息之動力；有關這點，我們可以從以下三個層面上作體味：

i 從純物界上說——物理事物有其正負兩極(Positive and Negative Charge)，兩極配合而產生創新力。

ii 從生物界上說——生物分雌雄兩性，兩性配合而產生新生命的延續。

iii 從靈性界上說——男女相愛，透過配合而達致三方面的更新：其一是身體健康上因愛的滋潤而容光煥發；其二是生育機能上的配合而生兒育女；其三是心靈層面上彼此因著相愛而致雙方的個體人格都獲得心靈上的更新、增長與成熟，在愛的活力上顯出存有創生力的更深更廣的幅度。

如此說來，存有之生的動力可藉著愛的動力而得以充分透顯。生的動力落實在人的個體上而形成愛之動力，人藉著愛之共融而達致存有之圓滿。

上述的一些構想或許已提供了足夠的靈感，叫我們藉此而演繹一套以愛為出發點的形上學，或愛的形上學。可是，我們仍須面對以下的一個問題：我們須採用什麼思維方法來帶出這樣的一套形上學？換句話說，我們既然有了愛的活動作為形上學的出發點，那麼，我們又準備用什麼方法來把這一套形上學演繹出來呢？茲讓我們在下一節中交代這一質詢。

第四節 馬賽爾對形上學方法的建議

「愛的動力為存有的動力」——這一個核心義應如何

被演繹出來？換言之，我們應採用什麼方法論來把上述的核心義引申成一套愛的形上學？按馬賽爾的意思是：讓我們引用現象學方法來作分析，好能從中把反省引導到形上學的領域去^{④③}。誠然，馬賽爾的哲學思維，從他的《形上日記》開始，基本上是採取現象學描述與反省這進路，並企圖從反省中指往形上學領域^{④④}，以致他有不少現象學分析都冠上形上學的標題，例如《形上日記》、《旅途之人：希望形上學導論》、《存有奧秘》等等。為了較有條理地指出這一方法論問題，我們會先後在下文交代「什麼是現象學」、「馬賽爾所懂悟的現象學」、及「從現象學到形上學的歷程」等要點。

A. 什麼是現象學

現象學 (Phenomenology) 一詞沿自希臘文之「現象」(*phainomenon*) 與「論述」(*logos*) 二字。顧名思義，「現象學」乃是對那呈現在意識面前的現象作描述與分析的一個哲學思維的進路^{④⑤}。胡塞爾 (Edmund Husserl) 為此思潮的創始人，後他而來的現象學家即使對現象學一詞的理解各有出入，但大致上說，他們都同意——作為現象學家須具備下列的條件：

1. 同意人有「意向性」(Intentionality)

「意向性」就是「意識乃意識外物」(Consciousness is Consciousness of Something outside)。那就是說：人的意識並不是封閉的，而是向外物、向世界開放。現象學強調「意向性」，其目的在乎對治自笛卡兒以來近代哲學所出現之困境——心物二元分隔之鴻溝。

2. 對呈現在意識前的世界作分析

借用所羅門的解釋，現象學最廣義的特性是：現象學家以分析個人所意識到的世界作為反省的開始⁽⁴⁶⁾。

3. 企圖排除先入為主的理論，而以第一身的立場來描述個人所意識的世界

然而，現象學一名即使面對不同的現象學家而有不同的意義，但到底不同的現象學家卻至少都異口同聲地強調：他們要以第一身的立場來對那呈現在眼前的現象作描述，而且是就事論事的描述，而不考慮前人理論的說法，以免陷入先人為主的偏見⁽⁴⁷⁾。

B. 馬賽爾所懂悟的現象學

在探討馬賽爾對現象學的體悟以前，或許我們須首先交代一下馬氏提及「現象學」一名的地方：

1. 馬賽爾提及現象學一名之地方

a) 「現象學」這名詞首先在《形上日記》(*Journal Métaphysique*, 1927) 第二部分出現，記錄在日記中之十九二〇年十月二十七日的反思中。此時，現象學潮流尚未在法國盛行。而馬氏在此段筆記中只處理「個體位格生命的條件」(Conditions of Personal Life)。馬賽爾在此處分辨「現象學觀點」(Phenomenological Point of View)與「存有學觀點」(Ontological Point of View)。

所謂「現象學觀點」，馬氏意指關注一存有者如何把自己呈現為一個「個體」(Person)；換句話說，現象學觀點就是注視存有者呈現自己為個體的條件。現象學觀點只是一條反省的途徑而已，藉此把人更深入地帶入存有學的

探討。

b) 之後，現象學一名再在《是與有》(*Être et avoir*, 1935)中出現。此時，馬賽爾已明顯地察覺到德國現象學的潮流。他在書中之一九二九年八月五日的筆錄中有此顯示，而這年正好是胡塞爾在巴黎大學(Sorbonne)中講學的時份。此外，馬氏又在書中一九三三年日記上(*Être et avoir*, pp.179ff)討論死亡的衆多現象學角度(Phenomenological Aspects of Death)，從中談及自殺現象學，只不過馬氏又馬上提出超現象學(Hyper-phenomenology)一名而已。再者，他又轉載了他先前的一篇論文，命名為〈「有」的現象學綱要〉(“A Sketch of a Phenomenology of Having”)。

c) 〈「有」的現象學綱要〉一文，曾於一九三三年在里昂(Lyons)的哲學學會(Philosophical Society)中發表，並刊於 *Recherches Philosophiques* 34, 1933 中。

d) 馬賽爾尚另有三篇以現象學為名的論文：

i “Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation”(1937). — 先刊於 *Recherches Philosophiques*，後載於 *Du refus à l'invocation* (1940)，英譯文在 *Creative Fidelity* (New York: Noonday Press, 1964), pp.82-103，命名為“Phenomenological Notes on Being in a Situation”(處境存有現象學摘要)。

ii “Phénoménologie et dialectique de la tolérance”，刊在 *Du refus à l'invocation*，英譯文在 *Creative Fidelity*, pp.210-221，命名為“The Phenomenology and Dialectic of Tolerance”(忍耐現象學與辨證)。

iii "Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance" (1942), 此文後來成了 *Homo Viator* (1945) 之主要篇章。英譯在 *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*. (New York: Harper Torchbook, 1962), pp.29-67, 命名為 "Sketch of a Phenomenology and a Metaphysics of Hope" (希望現象學與形上學之綱要)。

e) 馬氏又先後在下列著作中隨意引用「現象學」一詞：

Cf. *The Mystery of Being*, I & II, (1950)

Man Against Mass Society. (1951) (Chicago: H. Regnery, 1965)

Presence and Immortality. (1959) (Pittsburgh: Duquesne Univ., 1967)

Existential Background of Human Dignity. (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1963).

然而，他在上述作品中對「現象學」一詞的引用只是作隨意的標示而已。

從他以上對「現象學」一詞的用法看來，現象學似乎並沒有在他的思想上占著極其重要的地位，他只把它看作為一種反省的途徑而已，而他的目標在乎探討形上學。

2. 馬賽爾所懂悟的現象學

至於馬賽爾如何理解「現象學」一詞的涵義，我們可以在他下列的闡釋中窺見：

他在《有與是》^{④8}中指出：「有關『現象學分析』(Phenomenological Analysis)，我的意思是：去分析一隱然

的思維內容(An Implicit Content of Thought)，以有別於對一情景(State)作心理學分析(Psychological Analysis)。」按柏斯(Clyde Pax)的解釋，「思維內容」(Content of Thought)，對馬賽爾而言，並不是指藉抽象思考而把握的客體對象，而是指主體所投入的經驗內容，即指主體所親歷其境而又心靈被牽涉在其中的一些深刻的感受與事件經歷⁴⁹。由此看來，馬賽爾所懂悟的「現象學」就是對主體所投入的經歷作就事論事的詳細描述，而這種描述，並不是採主客對立、事不關己、隔岸觀火般的心態來觀察報導一事件，而是採主動投入，達致物我融通程度的體驗與描述，好能與事物在心靈上打成一片，而內心地吐露出個人對一人地事物的湛深體悟。柏斯還補充說：馬賽爾的進路常常是一致的，即他選擇自己所投入牽涉的個別經驗作分析目標，進而對它作細緻的描述與探討⁵⁰。為此，馬氏的想法相應了胡塞爾的以第一身方式來描述個人所體驗的現象。所不同的是：胡塞爾採中立心態以對事物作近乎隔岸觀火式的描述，而馬賽爾則採主動投入的方式去體悟並描述個人銘心刻骨的經歷，以致馬氏不厭其煩地強調：其現象學重視投入的體驗，以體驗優先於純粹思維⁵¹。

至此，我們已獲悉馬賽爾以「愛的體驗」作為形上學反省的出發點，也得悉他準備透過現象學的進路來作描述。現時，剩下來的問題是：馬賽爾將如何以現象學的分析來作為進路、以引出一套以愛作為出發點的形上學？

C. 從現象學到形上學的歷程

馬賽爾在《存有奧秘·卷二》中的作法是：首先描述愛

的現象及其闕如，進而透過愛的圓滿義來引托出存有的圓滿義。馬賽爾的目標在乎從愛的現象學上引申出一套以愛作為出發點的形上學。

然而，我們的目標卻在乎以馬氏的靈感作為感召，以擴充出一套愛的現象學，並從愛的現象學之上，再發展出一套形上學。而我們預備採取以下的一個反思歷程：

我們將把我們的分析分為五個重要階段：

(一)愛的現象學——對愛的現象作描述，並凸顯其中的種類、等級與模式，特別以男女婚姻之愛作其典型。

(二)從愛的現象學到愛的形上學——我們將把握一份最具震撼性的愛：「愛仇人」，從中透過描述仇恨、寬恕、愛等現象，來追尋出其中的形上基礎。

(三)愛的形上學——在找尋了愛的形上基礎後，我們將以愛作為核心，而對照出存有、一、真、善、美的意義，以及上述五者與愛的聯繫。

(四)從「什麼是存有？」到「誰在那裏？」——馬賽爾深深地體驗到：形上學探討從「什麼是存有」這問題開始，進而早晚會意會到有一個圓滿的存有本體——上帝，馬賽爾稱之為「絕對的祢」。為此，形上學會有一更究竟的追問：「誰在那裏？」馬賽爾不採傳統論證神存在的方式來述說，反之，他以人生命中最銘心刻骨的信、望、愛三種經驗作為描述的起點，推至極致，而指示出這位「絕對的祢」的臨在。我們會按馬氏的原意，接合「信與忠信」二者來探討信仰的經驗，也研究馬氏的希望形上學導論用以引出希望的核心義，至於愛的經驗，正因為我們在整個思路中都與愛的反思作了不解之緣，因此我們將會在

此處以一極限的處境——死亡的處境中來體悟愛的涵義。我們希望藉著與馬賽爾對談，而從「信與忠信」、「希望」以及「愛與死亡」這三個標題，去為那位「絕對的祢」之臨現作見證。

(五)從「存有」到「存在」——馬賽爾的形上學不純是純粹的理論而已，它的理論面會把我們引導至它的實踐面，我們特別可以從馬氏的「存有」與「存在」的對比之中窺見這一重點。

總括來說，我們將以馬賽爾作為對談的主角；但為了更深入作反思起見，我們也會融合衆多其他哲人的心得作為對談的參與者，企圖對愛的現象作探討，用以在形上學領域上為愛定位。

【注 釋】

- ① 有關馬氏「愛的形上學」之骨幹，參閱其名著 *The Mystery of Being*, Vol. II. (Chicago: H. Regnery, 1951)
- ② Emerich Coreth, *Metaphysics*. (New York: Herder and Herder, 1968), p.17, "Metaphysics is the science which investigates the ultimate ground of absolutely everything."
- ③ Aristotle, *Metaphysics*, Bk. 2 (Bk VII), ch.1, 1028^b2-8: 原文的英譯為 "...what being is (*ti to on*), is just the question: what is substance (*ousia*)?... And so we also must consider chiefly and primarily and almost exclusively what that is which is in this sense." 其中的 "what that is" 乃指 "the nature of that"。

- ④ Thomas Aquinas, *Commentary on the 'De hebdomadibus'* of Boethius, lect.2, no.22, "For running(*currere*) and Being(*esse*) signify in the abstract, ...but that which is, that is, a being(*ens*) and a runner(*currens*), signify in the concrete,"
- ⑤ Martin Heidegger, *Being and Time*. (New York: Harper & Row, 1962), §5-8.
- ⑥ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.1, "It is this: this time we shall have to ask ourselves questions about the nature of being as such."
- ⑦ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.21.
- ⑧ Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.21-22.
- ⑨ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.22.
- ⑩ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.22, "...it is the most metaphysical of all enquiries, and it consists in asking ourselves what does *to be* mean, or again what is it that makes a being to be a *being*."
- ⑪ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.63, "...is it or is it not a contradiction to admit that there are *individual beings* and at the same time that *Being* as such does not exist?"
- ⑫ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.66, "...individual beings are liable to decay...whether it is legitimate thus to assert at the outset the non-reality of individual beings."
- Cf. *The Mystery of Being*, II, (Table of Content), ch.IV, p.

vi, "Under what conditions can being be substantiated?

(1) Is it legitimate for particular beings and not for being in itself?

(2)...Is it legitimate only for being in itself?"

⑬ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.59.

⑭ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.6.

⑮ Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.6-7.

⑯ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.7.

⑰ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.9.

⑱ Coreth, *Metaphysics*, p.38.

⑲ 參閱拙作〈問題的指望與存有的視域——葛立夫〈形上學〉第一章釋義〉，台大《哲學論評》，一九八六年一月，頁一九九~二一四。我當時把 Coreth 的名字譯作「葛立夫」，然因國內學者多稱他為高雷特，故在本文中也願隨眾更改。

⑳ 關於近代哲學「超驗轉向」的來龍去脈，參閱拙作〈士林哲學的超驗轉向——若瑟·馬雷夏〉，《哲學與文化》第十五卷第九、十期，一九八八年九月及十月，頁六一六~六三二、六六六~六七三。

㉑ Joseph Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Cahier V. (Paris: Desclée de Brouwer, 1926)

英譯本：A *Maréchal Reader*. (New York: Herder and Herder, 1970)

中文介紹，參閱拙作〈士林哲學的超驗轉向——若瑟·馬雷夏〉，《哲學與文化》第十五卷第九、十期，一九八八年，頁六一六~六三二、六六六~六七三。

㉒ Bernard Lonergan, *Insight*. (New York: Philosophical

Library, 1957)

- ②③ Cf. Lonergan, *Insight*, Part II, Chapter XII.
- ②④ 參閱拙作〈郎尼根的認知理論——《洞察》卷一釋義〉（台北：哲學與文化月刊社，一九九一）；以及拙作〈認知者的自我肯定：郎尼根《洞察》第十一章一至六節釋義（上）〉，《哲學與文化》第二十卷第四期，一九九三年四月，頁三七五～三九一；及〈認知者的自我肯定：郎尼根《洞察》第十一章一至六節釋義（下）〉，《哲學與文化》第二十卷第五期，一九九三年五月，頁四四四～四五四；及〈「認知者的自我肯定」所能引申的疑問——郎尼根《洞察》第十一章七至十一節釋義〉，《哲學與文化》第二十一卷第四期，一九九四年四月，頁二九三～三一〇。
- ②⑤ Coreth, *Metaphysics*, pp.38-39.
- ②⑥ Coreth, *Metaphysics*, p.64.
- ②⑦ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.10.
- ②⑧ René Descartes, *Discourse on Method*, IV，中譯文採自錢志純譯《我思故我在》（台北：志文，一九七二）頁一四六～一四七。
- ②⑨ Augustine, *De Civitate Dei*, Bk. XI, ch.26, 「如果我錯，我存在，…我存在才能錯，…。」
Cf. Augustine, *De Trinitate*, Bk. X, ch,10, n.14, 「如果他疑惑，他知道自己的疑惑，…他知道自己的不知道…。」
- ③⑩ Descartes, *Discourse on Method*, IV, 「「我思故我在」…。我很明顯地看出，思維必須存在。我遂認為我可以以此作為總則，凡我們很明顯地、很清晰地對它有觀念之物，皆真實不誤。」譯文採自錢志純譯《我思故我在》頁一四八。

- ③① Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*. (New York: Pocket Bk., reprinted 1973), pp.26-29.
- ③② Sartre, *Being and Nothingness*, pp.34, 36-44, 57, 117-157, 243, 277.
- ③③ Sartre, *Being and Nothingness*, p.319 pp.301-558. 關於沙特有關仇恨的理論，參閱第五章〈仇恨的形上基礎〉。
- ③④ Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.10-11.
- ③⑤ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.11.
- ③⑥ Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*. (New York: Fordham Univ. Press, 1962), p.22, "The proper beginning of metaphysics is not 'I think' but 'we are'." p.8, "We do not withdraw from others in order to ensconce ourselves within being. The self to which being is present is not an insular ego which abuts upon a transcendent. The experience of being arises in communion, even more strictly, it is an experience of communion: *esse est co-esse*."
- ③⑦ Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.9-10.
- ③⑧ Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, p.67, "Being is plenitude. The invocation to plenitude is made through communion. If we assent unqualifiedly to the reality revealed in communion, we have assented to being, for spiritual communion is grounded in the fullness which is being." p.67, "...those acts which found me as a subject-in-communion are also the acts which give me access to being. ...(such as fidelity, hope

and love.)”

Cf. Gabriel Marcel, *Being and Having*. (New York: Harper Torchbooks, 1965), p.119, “...the concrete approaches to the ontological mystery should...rather be sought in...fidelity, hope and love, ...”

- ③⑨ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.12, “Without doubt the intersubjective nexus cannot be in any way asserted: it can only be acknowledged.”
- ④⑩ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.19, “I concern myself with being only in so far as I have a more or less distinct consciousness of the underlying unity which ties me to other beings of whose reality I already have a preliminary notion.”
- ④⑪ Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.24-25, “It is very seldom in the concrete life of thought that I have occasion to make what one could call an affirmation of being; the exceptional case is when a being has made its appearance in the world, has burst into life—a birth, for example, or the completion of a work of art. Then the affirmation becomes a sort of salute or greeting, as though I made a formal acknowledgment of some thing.”
- ④⑫ Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.24-25, 51.
Cf. *The Mystery of Being*, I, pp.138-9, 143-4.
- ④⑬ Cf. Herbert Spiegelberg, *Phenomenological Movement*, Vol. II. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), p.442, “... ”

Marcel's phenomenology is to him only a step in his metaphysical reflection..."

- ④④ Spiegelberg, *Phenomenological Movement*, p.439, "His (Marcel's) first and last ambition in the *Journal* is metaphysical: he wants to discover ultimate reality, not only phenomena regardless of their validity. Whatever phenomenological insights he gains in the process are steps on the road to this larger enterprise. ..."
- ④⑤ William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*. (New Jersey: Humanities Press, 1980), p.428, "In general, Phenomenology is an approach to philosophy centering on analysis of the phenomena which flood man's awareness."
- ④⑥ Robert Solomon, *Phenomenology and Existentialism*. (New York: Harper and Row, 1972), p.3, "Perhaps the most general characterization possible is the thesis that the phenomenologists begin with an analysis of one's own consciousness of the world."
- ④⑦ Solomon, *Phen. & Exis.*, p.3, "Phenomenology is a very loose-knit system of problems, philosophers, and philosophies, all of which are brought together only by the slack and ultimately vacuous insistence that a first-person description, without theoretical bias, of one's own consciousness of the world must precede all philosophical theorizing."
- ④⑧ Marcel, *Being and Having*, p.151, "By 'phenomenolog-

ical analysis', I mean the analysis of an implicit content of thought, as opposed to a psychological analysis of 'state'."

- ④⑨ Clyde Pax, *An Existential Approach to God: A study of Gabriel Marcel*. (The Hague: M. Nijhoff, 1972), p.14, "...the phrase 'content of thought' refers not to objects cognized by abstract thought, but designates the matter or content of the experience in which the subject is involved and continues to be involved."
- ⑤⑩ Pax, *An Existential Approach to God*, p.55, "Marcel's approach remains always the same: a selection of particular experiences wherein we are personally involved, followed by a close descriptive analysis."
- ⑤⑪ Marcel, *The Existential Background of Human Dignity*, p.96, "... All I wish to do is to assert the rights of a phenomenology in the light of which the primacy of experience over what could be called pure thought must be rigorously preserved."

第一單元……………

——愛——
的
現象學

第一單元：愛的現象學

在現象學的描述下，愛會是怎麼樣的一回事？
於此，讓我們細心聆聽馬賽爾在這方面的描繪。本
單元將分為三章：

第一章將透過欲與愛的對比來凸顯愛的義蘊。

第二章將為我們分辨並反思不同種類的愛。

第三章將以性與婚姻之愛作為愛的典型。

第 1 章

馬賽爾說：「此生不能與愛分離。」^①愛是人間所能開顯出來的最美、最崇高、最聖潔的事實，以致馬賽爾不能對它無動於衷。馬賽爾雖然沒有特別為「愛」而寫一篇長篇專題，卻在他全部的作品中以愛與融通作為其一貫的骨幹，以致他堪稱為愛的哲學家^②。茲讓我們從他把「欲」(Desire)與「愛」(Love)所作的分野上開始作探討。

第一節 欲與愛之分辨

A. 從「欲」與「愛」的分野說起

馬賽爾說：「愛有別於欲。」^③同樣一句「我愛你」，可含兩種截然背反的涵義與心態：

其一是——我愛你，因為你長得聰明，好能替我解惑；……我愛你，因為你長得漂亮，好能安慰我。

其二是——我愛你，因為你就是你，我願意

為你而奉獻我的一切。

馬賽爾稱第一種心態為「欲」(Desire)，為「佔有欲」(Covetousness)④。那就是說：我真正愛的對象不是你，而是你的優點、條件、附屬性質。假如我找到另一人條件比你好，我會見異思遷；假如我找到另一人條件與你相等，我可拿他來代替你；假如你的優點消失、變老、變醜，我不會再愛你；即使你的優點永恆常在，我也會對你日久生厭。為此，我所愛的既然只是你的優點、附屬性質，我目的只是在利用你的優點來補充我的不足。

馬賽爾稱第二種心態為「愛」(Love)。那就是說：我真正愛的對象是你、你之所以為你、你獨一無二的個體性⑤。你的優點雖然吸引我，但我主要愛的是你本人，也只在你之內欣賞你的優點；你的優點(e.g. 聰明、漂亮)或許因害了一場病而消失，但我不會因為你優點的消失而停止愛你；或許別人條件比你好，但我所愛的卻是你：你那獨一無二、不能取代的個體本身。我甚至願意為你而奉獻我自己，「赴湯蹈火，在所不辭」。

「欲」的基本傾向是自我中心的⑥，「愛」的基本傾向是跳出自己，願為對方而犧牲自己⑦。

B. 其他哲人的相同說法

其實，馬賽爾已經不是第一個人如此地作出欲與愛的分辨，遠在上古的亞里士多德與中古的多瑪斯已先後意想出相同的分界：

亞里士多德已在其《倫理學》一書中分辨「功利愛」(Love of Utility)與「純友愛」(Love of Perfect Friend-

ship)⑧。

多瑪斯也隨後在《神學大全》中分辨「欲愛」(*Amor Concupiscentiae / Love of Desire*)與「友愛」(*Amor Amicitiae / Love of Friendship*)⑨。

此外，與馬賽爾同時期的謝勒(Max Scheler)與羅拔若翰(Rebert Johann)也分別有相同的語調：

謝勒在《同情本性》一書中強調：愛，就是以對方獨一無二之個體位格為核心，而不是只注視對方的優美性質⑩。

羅拔若翰在《愛的義蘊》一書中也分辨「欲」與「愛」，以欲為只注視對方之「附屬性質」，以愛為關注對方之「個體性本身」；並且稱「附屬性質」為Being as Taleity，取意自拉丁文之 *Talis*、i.e.「性質」之義；又稱「個體性自身」為 Being as Ipseity，取意自拉丁文之 *Iipse*、i.e.「如是個體」之義⑪。

C.馬賽爾在說法上的獨特處

或許你會追問：既然馬賽爾在重複著別人所曾述說過的論點，那麼，他在分辨欲與愛的說法上，究竟有何獨特之處？我們的答覆是：馬賽爾把欲與愛之分野套在一個「四重對比」的系列上而加以深究。這個「四重對比」系列可預先表列如下：

反思層面：第一反思 (Primary Reflection)	↔ 比對 ↔	第二反思 (Secondary Reflection)
被反思境界：問題 (Problem)	↔ 比對 ↔	奧秘 (Mystery)

反思心態：有 (Having)	↔ 比對 ↔	是 (Being)
人際關係：欲 (Desire)	↔ 比對 ↔	愛 (Love)

這「四重對比」環環相扣，彼此呼應；若要徹底理解馬賽爾對愛之本質的體悟，則須首先參透這「四重對比」的來龍去脈。

第二節 四重對比

A. 第一重對比：第一反思 ↔ 比對 ↔ 第二反思^⑫ (Primary Reflection vs. Secondary Reflection)

概括地說：「第一反思」就是以「冷眼旁觀、事不關己」的「主客對立」方式來面對世界；「第二反思」就是以「直接投入、玄同彼我」之「物我融通」方式來體驗世界^⑬。

1. 第一反思的特色是：

a) 拆散(Dissolution)

人從所浸潤的處境中退出一步，與之保持一段距離，以「旁觀者」姿態來觀察世物。他拆散了人原初經驗之統一性，不再如原初民族般融入環境中、與物同化。

b) 客化(Objectification)

站在「主客對立」(Subject-Object Polarization)立場來把事物約化為被觀察的外在對象。

c) 媒介(Mediation)

不再與事物直接交融，退而透過抽象觀念作媒介，來

反省被思考之對象。

d) 思辨(Discursion)

把對象化整為零地檢討、推斷、辨識其中的與件。

第一反思適用於科學研究，但不適用於文學、藝術、倫理或宗教之默觀。

2.第二反思的特色是：

a) 恢復(Recuperation)

重新投入原初的直接經驗，與處境同化，恢復先前所遺失的物我交融。

b) 參與／分享(Participation)

物我形成一統一之整體，彼此參與：一方面我融入事物氛圍的大脈動，另一方面事物進入我心靈深處，震盪心弦，引起共鳴。

c) 直截(Immediacy)

我與事物的交融是直截的、存在的(Existential)融通，而不必透過抽象觀念作媒介。觀念無法充分表達其中的豐盈。

d) 直覺(Intuition)

物我直接交融所蘊含的理智直截的通達是「直覺性」的(Intuitive)，即直接體驗的融貫，而非「思辨性」的(Discursive)，即非抽象推考的論辯。

我們可從以下的例子中分辨第一與第二反思的差別：我可以只站在「主客對立」的立場、以旁觀者的心態來面對墨西哥大地震的新聞，此所謂「第一反思」。可是，當我得悉愛人在大地震中喪生的消息時，我不再冷眼旁觀，而「物我融通」地投入整件悲劇中，心靈與之融合為一，

直截體認其中的慘象、災難與悲慟，此所謂「第二反思」。欲與愛的對比也是如此：欲屬第一反思之隔岸觀火，愛屬第二反思之銘心刻骨。

B.第二重對比：問題 $\xleftrightarrow{\text{比對}}$ 奧秘
(Problem vs. Mystery)

在反省層面上言，我們有第一反思與第二反思之對比；在被反思境界上言，我們有問題與奧秘的對立，它們的關聯可表列如下：

反思層面：		被反思境界
第一反思(1° Refl.)	$\xleftrightarrow{\text{對應}}$	問題(Problem)
vs.		vs.
第二反思(2° Refl.)	$\xleftrightarrow{\text{對應}}$	奧秘(Mystery)

概括地說，「問題」是與我對立之對象，「奧秘」是我所投入之境界^⑭。

「問題」一詞，語源自希臘文名詞 *προβλήματα* (*Problema*) 及動詞 *προβάλλω* (*Proballo*) 或 *προβάλλειν* (*Proballein*)，意指把事物投擲在面前，放置在面前，供人觀察；與拉丁文之 *obiectum* (擺在面前)、*obicio*、*obici* (對立、投在面前) 意義相通，故又名「對象」(object)。意指一件外在於我、與我對立的事物，放在我眼前，被我觀察；它是外在地被把握為「對象」，作為被詢問的「問題」、等待被化解為「答案」，如數學問題、機械問題等，所包含的與件並不包括我在內。總之，「問題」一方面意謂著被投擲於前的「對象」，另一方面意謂著主體的中立與置身事外。

「奧秘」一詞，語源自希臘文之 *μυστήριον* (*Mysterion*) 及拉丁文之 *Mysterium*，意指秘密禮儀 (Secret Rite)；從原初義上言，上古希臘及古羅馬「秘密宗教」 (Mystery Religions) 之禮儀稱為「奧秘」，謝絕外道者介入，只容許教內人士參與；參與者對外嚴守秘密，對內全心投入儀軌，獻身於道，為其宗教鞠躬盡瘁。「奧秘」一詞後經演變，而有其引申義為超越理解的奧跡道理。總之，「奧秘」之原初義意謂一個被自己所全心投入的「處境」、一個與自己生命同化的「氛圍」；我在獻身、參與、契合之中被牽涉入其中的儀軌、生活方式及所開示的「道」。

「問題」與「奧秘」都分別有其客體面與主體面，如圖表所示：

(問題) <i>προβλέμμα</i>	{	客體面 — 有待面對之對象
	}	主體面 — 主體中立、置身事外
(奧秘) <i>μυστήριον</i>	{	客體面 — 被全心投入之境域
	}	主體面 — 主動全心參與、鞠躬盡瘁

然上述二詞似較側重於客體面意義，其主體面意義則分別被馬賽爾凸顯為第三重對比中的「有」(Having) 與「是」(Being)。就其客體面而言，「問題」與「奧秘」皆分別含四重意義^⑮：

1. 「問題」客體面之四重意義：「問題」是——
 - a) 可中立地被詢問之「問題」，
 - b) 可待化解 (Soluble) 之「答案」(Solution)，
 - c) 適合大眾之「公共事物」(Common Property)，

—— 觀察者與被觀察者均可被取代：

任何人可作觀察者；任何同類事物均可被觀察。

d) 引發好奇(Curiosity)之「資料」(Information)。

2. 「奧秘」客體面之四重意義：奧秘是——

a) 被全心投入之境界，

b) 不容被抽象概念化解之湛深領域，

c) 不容被取代之奧跡，

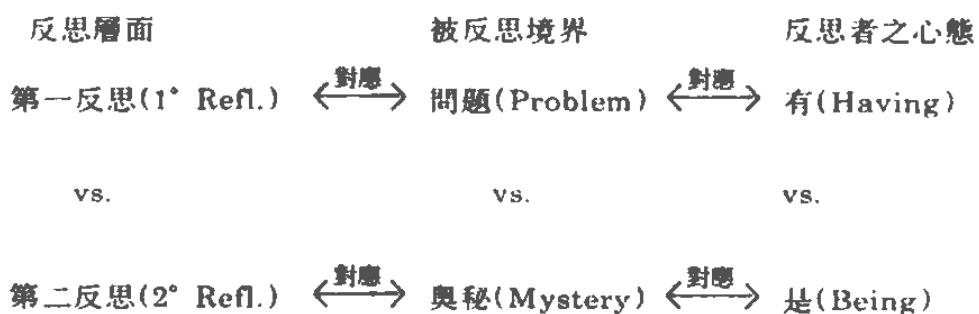
—— 參與者與被參與之奧秘皆不容被取代，

d) 引發「驚異」(Wonder)之聖潔門。

同一件事物可因各人心態之不同而分別被把捉為「問題」或「奧秘」；例如：面對著同一朵花，生物學家把它當作「問題」來觀察，而詩人則把它供奉為「奧秘」來加以讚美。套在問題與奧秘的對比上言，「欲」就是把一個人看作為有待處置的「問題」，而「愛」則可與同一個人共融於心心相印的「奧秘」中。

C. 第三重對比：有 $\xleftrightarrow{\text{比對}}$ 是
(Having vs. Being)

正如反思層面有「第一」與「第二反思」之對比、被反思境界有「問題」與「奧秘」之對峙，相應地反思者之心態也有「有」與「是」之對立，如下圖表所示：



當「事物」被看成為「問題」，主體相應的心態是「有」(Having)；當「事物」被看成為「奧秘」，主體相應的心態是「是」(Being)。正如「問題」一詞有其客體面與主體面一般，「有」一詞也有其客體面與主體面：其客體面是對象所保「有」之性質(i.e. What One Has)，其主體面是主體之擁「有」(To Have / To Possess)傾向。如圖所示：

「有」(Having) $\left\{ \begin{array}{l} \text{客體面 — 客體所保「有」之性質(What One Has)} \\ \text{主體面 — 主體之擁「有」、佔「有」(To Have/To Possess)} \end{array} \right.$

正如「奧秘」一詞有其客體面與主體面一樣，「是」一詞也相應地有其客體面與主體面：其客體面指對方個體之存有本身(i.e. What One Is)，其主體面指與對方共存共融，讓對方自由發展其存有(i.e. To Let One Be)。如圖所示：

「是」(Being) $\left\{ \begin{array}{l} \text{客體面 — 對方個體之存有本身(What One Is)} \\ \text{主體面 — 願對方自由成就其存有(To Let One Be)} \end{array} \right.$

簡約言之，馬賽爾較側重「有」與「是」之客體面：「有」(To Have)，就是去擁有，去伸張個人的擁有權；「是」(To Be)，就是與對方共存共融，在融通中分享彼此之存有。較詳細地說，「有」與「是」分別含以下之意義：

1. 「有」之涵義：

a) 擁有義(Having-as-Possession)

去擁有(To Possess)一物，就是去把它據為己有，外

人不得染指^⑬。

b) 含有義(Having-as-Implication)

只掌握對方所含「有」之性質(i.e. What One *Has*)^⑭，而未及掌握他的存有(i.e. What One *Is*)。例如：奴役者只獲得奴隸的勞力，而不獲得他的心靈。

c) 外在義(Externality)

去擁「有」一物，即同時表示此物不與我絕對同一(例如：我「有」一隻狗，牠「不是」我)。

所謂一物不與我絕對同一，就是：

- i 它是我心靈核心以外之事物，
- ii 但它又不是絕對外在於我的範圍，
- iii 我至少擁有它至一個相當密切的程度，
- iv 只是我無法把它營構成為我之所以為我的核心；

我無法消除我與它之間的隔閡，無法確保它不離我而去，為此，我產生一份患得患失之不安全感，嚴重者可導致神經衰弱^⑮。

d) 自我中心義(Auto-Centrism)

去「有」一事物，就是以征服者的姿態來面對一物，i.e. 我處在「自我中心」立場來考慮我的「獵物」。然而，關係是「相互性」的(Reciprocal)：

- i 我愈是「自我中心」(Auto-Centric)，
 - ii 則對方愈凸顯它的「對方性」(Otherness)，
- i.e. 「別者之為別者」(Another as Another)，
- iii 愈叫我意識它與我對立而不絕對與我同一，
 - iv 為此，「自我中心」(Auto-Centric)同時是「別者中心」(Hetero-Centric)^⑯。

2. 「是」之涵義：

a) 讓自由義(Being as Letting-Be)

我不在乎占有(≠ Having as Possession)，而只讓對方自由發展其存有(To Be = To Let One Free to Be)²⁰。

b) 個體性義(Being as Ipseity)

不在乎專注對方之性質(≠ What One Has)，只在乎欣賞對方獨一無二、不容取代之個體存有整體(= What One Is)²¹。

c) 分享義(Participation)

不再彼此見外(≠ Externality)，而與對方「共存」「共融」，體驗彼此之「臨在」(Presence)，共分憂樂、共剖心曲²²。

d) 融通義(Communion)

超出「自我中心」與「別者中心」之對立，跳出自我，一方面投入地參與對方之存有，另一方面歡迎對方進入我心靈深處；在互相之「召喚」(Invocation)與「回應」(Response)中有對等之融貫，共同創造出更豐盈之生命²³。

D. 第四重對比：欲 $\overset{\text{比對}}{\longleftrightarrow}$ 愛 (Desire vs. Love)

以上述的三重對比作為基礎，我們可以領悟「欲」與「愛」分別蘊含下列的意義，分述如下：

1. 欲：

a) 欲是「第一反思」的成果

如上所述，「第一反思」的特性是拆散、客化、媒介

與思辨。

在科學抬頭、經濟掛帥的今天，人們很自然地站在第一反思層面來對待他身旁的事物，連人際關係也不例外。若把人際往還套在「第一反思」的層面上，所孕育的成果就是「欲」；欲體現「第一反思」的一切特性如下：

i 拆散——欲拆散人與人之間所應有之融貫，它把人從「我你關係」(I-Thou Relationship)約化為「我他關係」^{②4}。

ii 客化——從「主客對立」立場來觀看對方，看看他是否有利可圖^{②5}。

iii 媒介——彼此的應對只止於語言的寒暄及概念的交換，沒有真正直截地接觸對方的心靈。

iv 思辨——以辯解方式來估計對方，把對方約化為一堆與件及性質而加以剝削。

總之，欲把人際關係停滯於「我他關係」，甚至「我它關係」；它寓意著「對立」與疏離，使對方成為擺在我眼前的「問題」。

b) 欲是把對方約化為「問題」

以「第一反思」來實現人際關係，即把對方約化為「問題」^{②6}，使他凸顯「問題」的四重特性：

i 問題——我只以對方為擺在我眼前、讓我觀察、受我品評的東西。

ii 答案——把對方作為有待處理的問題，就是把他當作是一個有待解決我欲望的答案。

iii 普遍性——對方被約化為一堆普遍而可容取代的條件與性質，等候被占用。

iv 好奇——對方只是我逢場作戲的對象，用以滿足我的好奇，我一旦玩膩了，可棄之如敝屣。

總之，把對方作為「問題」來處理，也就是以「有」的心態來針對對方，欲求對方。

c) 欲是以「有」的心態來征服對方

馬賽爾特別強調：欲就是「有」之最深表現²⁷，欲保有「有」之心態的一切特性，而且表現達最強烈的地步：

i 擁有義——在欲中，我把對方貶抑為有利可圖之事物，把對方約化為對象²⁸，只企圖占有對方。

ii 含有義——我所注意的是對方之附屬性質，e.g. 他的漂亮、他的聰明²⁹。然而，在占有中，我只獲得他所含有的性質，我並未進入他的心靈，無法與他共融³⁰。

iii 外在義——在占有中，我無法與對方絕對同一，對方始終是外在於我的個體，彼此之間有不可跨越的隔閡³¹。

iv 自我中心義——我始終是一個以「自我為中心」的個體；而對方也相應地成為一個「別者」(the Other)³²。

固然，上述的一切論點互相重疊，這正好指示：「第一反思」、「問題」、「有」與「欲」四者意義相通，共同是一個整體，分別從不同的角度透顯同一件事實，這事實是：「欲」就是以「第一反思」來把人約化為「問題」而企圖「占有」，全然地與「愛」背道而馳。

2. 愛：

a) 愛是「第二反思」的成果

愛就是以純全的方式來兌現「第二反思」的一切特

性：

i 恢復——愛使人超出「主客對立」的層面，恢復「物我融通」的境界，以「主體互通」(Intersubjectivity)的方式來與愛者共同造就「我—你關係」³³。

ii 參與——彼此參與對方的內心世界，以致共融為一個整體³⁴。

iii 直截——在融通中，任何語言概念的媒介已成為次要之事物，甚至可能構成障礙；因為我們彼此的心靈已有感通，直截地互相接觸到愛者的感受³⁵。

iv 直覺——我不再以辯解方式來分析對方，而是以直覺的方式來體驗被愛者，與被愛者達致一存在的融通³⁶。

總之，愛是「第二反思」的成果，愛是「主體互通」，愛是「我你關係」³⁷，生活在愛中的人就是生活在一「奧秘」之內。

b) 愛是與被愛者共同參與的「奧秘」

愛是「奧秘」的典型³⁸，愛把「奧秘」的特性表現得淋漓盡致；作為「奧秘」之典型，愛兌現以下的特性：

i 愛是被全心投入之境界——在其中，我如同獻身於秘密宗教一般地為所愛的人而鞠躬盡瘁³⁹。

ii 愛是不容被抽象概念化解之湛深領域——在愛中，被愛者不容被約化為一堆附屬性質，而被注視為一個整全的存有個體本身⁴⁰。

iii 愛是不容被取代之奧跡——在愛中，我所愛的「你」是一個獨一無二的個體，無人能取代「你」的地位。

iv 愛是引發「驚異」之聖潔門——我與你邂逅所產生的「驚異」與銘心刻骨，不能與任何逢場作戲的際遇相提並論。

總之，生活在愛的「奧秘」內的人們，就是以「是」的心態來與被愛者共存：

c) 愛是以「是」的心態來與被愛者共存

愛植根於「是」的心態⁴¹，愛把「是」的特性發展到極致；在愛的前提下，「是」的四重特性(i.e. 讓自由、個體性、分享、融通四義)，分別被表現為下列四個重點：

i 自由：愛就是讓被愛者自由

我不再以「占有者」的姿態來占有對方⁴²，轉而讓被愛者自由，讓他自主地發展他的潛能⁴³。愛所蘊含的讓自由義至少可包括以下的義蘊：

α 愛就是讓對方自由選擇接受或拒絕我的愛

愛不能勉強，只能作出邀請，並且尊重對方的意願，讓他自由地作出抉擇；我自己在毫無抵抗的餘地下打開心門，冒險地預備承受被拒絕的傷害，或被接受的喜悅⁴⁴。

β 愛就是讓對方自由發展他的興趣與潛能

愛不能強迫對方跟隨我的理想，不應以愛的名義來要求對方適應我的習性；愛就是釋放，讓被愛者活在他的存有，讓他自由地發展他的興趣與潛能。

γ 愛就是不阻止對方交其他的朋友

理想的愛是不斷擴充的，它不單維繫著兩者之間的愛的增長，也從兩人的愛中擴展至其他人，以至於全人類、全宇宙。我們不能封閉在二人世界裏面，我們都需要更大的圈子，需要有其他好朋友，包括異性朋友；甚至對夫妻

而言，對方不是我的「擁有品」，在不妨礙婚姻的大前提下，應容許配偶有其他的好朋友^{④5}。

δ 愛就是尊重對方的隱私

愛不在乎占有、不在乎剝削，不強迫對方剖白自己，而在乎尊重對方的隱私，甚至在戀愛的當兒，也尊重愛人自己獨處的時刻，讓他自由地有單獨的時間來調整自己、面對自己的抱負^{④6}。

ε 愛就是不以施惠者的身分來向對方施加壓力

愛不等同於施惠(Benevolence)；施惠就是以優越者的身分來施益於對方，必要時施加壓力來叫對方受惠；愛則永不以高人一等的姿態來面對被愛者，在希望對方幸福的同時，並不壓迫對方就範^{④7}。

總之，愛之「自由義」有多重意義，上述的只是其中的一些論點而已。

ii 祝福：愛就是願被愛者獲得幸福

如前所述，愛者不在乎渴求對方的條件性質，而在乎欣賞被愛者的獨一無二之「你」。這一個「你」，並不是沙特所指的怒目仇視的「你」^{④8}，也不是那中立的「你」，而是「我所關懷的你」(You-for-whom-I-care)^{④9}，我關心你整個生命，還在默觀欣賞你之時，衷心地祝福你，願你獲得幸福。為此，馬賽爾指出愛是一份「恩寵」(Grace)^{⑤0}，即誠心的祝好、默默的祈福、深深地期盼你能成長發展而達致圓滿。我在期盼你幸福之時，也付出我整個生命來支持你、鼓勵你，毫無條件地協助你成長。換句話說，我願你幸福之同時，也願為你而奉獻我自己。

iii 奉獻：愛就是願為被愛者奉獻自己

愛者在專注被愛者之同時，跳出自己、投向對方，而達致彼此生命的分享，並且在這一投向的行動中作出了奉獻。於此，我們可站在三個時分來領會奉獻的意義，茲分別說明如下：

α 奉獻前：愛就是「可全給性」(Disponibilité)

愛就是整裝待發地、甘願守候地預備與你同在。愛者已預備好心靈，隨時向你作出邀請、隨時聆聽你的呼喚。馬賽爾稱這種心態為「可全給性」^{⑤1}。誠然，馬賽爾曾把「麻木不仁」(Indisponibilité)與「可全給性」作一對比^{⑤2}：

(1)「麻木不仁」一詞蘊含「對己封閉」(Unhandiness)與「對別人不開放」(Unavailability)二義：

①「對己封閉」——即無能力響應生命所給予的召叫、無能力回應個人內心的召喚，以致自己閉塞了個人的生命力，無法開放自己，無法衝破自己內心那封閉的外殼。

②「對別人不開放」——無能力響應他人的呼籲，無法與他人有感通，無法為他人設想，不準備為他人付出任何心力與時間，也不關懷協助任何人。

與「麻木不仁」背反的是「可全給性」：

(2)「可全給性」一詞也相對應地蘊含「對己開放」(Handiness)與「向他人開放」(Availability)二義：

①「對己開放」——內心能適應及聯合外界的呼籲，內心與外界產生共鳴，以致能跳出自我中心，使生命力暢通，因而獲得內心的自由。

②「向他人開放」——已預備好心靈，對他人有感同，隨時可以付出及施與，也隨時可以接受及回應。所謂能付出及施與，就是有能力作出邀請，邀請他人分享我內心的蘊藏，在邀請中懂得給別人自由選擇的餘地，也有心理準備勇於承受被拒絕的痛苦。所謂能接受及回應，就是既然有跳出自我中心的意願，自然有能力聆聽對方的召喚，有能力接受與回應對方的邀請；接受、回應的行動，並非為純被動之舉動，它也有其主動意義，即主動地迎接對方到我心靈深處；為此，「回應」同時是主動的回應；能愛，就是同時能施與能受。反之，徒能施而不能受，則形成控制、支配對方；徒能受而不能施，則無法主動地把所接受的化為自己生命的一部分⁵³。

β 奉獻中：愛就是「禮物」（自我禮獻）

愛者所作的自我奉獻蘊含以下的意義：

(1)「禮物」(Present)：「禮物」一詞，在英文的字義上表達得相當傳神，「禮物」與「臨現」是同一個字，禮物是愛的臨現，人藉著禮物而把自己的愛臨現於被愛者面前。物質上的禮物，可以作為愛的標記，以剖示個人的真誠。

(2)「自我禮獻」：愛是一份禮物，這份禮物是我自己。我不單是物質上的施與，而且是自我的奉獻；換言之，我不單只是奉獻我所擁有的東西，我甚至奉獻我自己整個的存在，或更好說：愛者把自己連同整個造化奉獻給被愛者⁵⁴。

(3)禮物只能象徵、不能代替愛：愛要求奉獻自己，任何身外物不能代替愛者自己的個體，其他禮物可以用來象

徵我對你的愛，但不能代替我自己。例如：一個商人可以供給她妻子所需的一切，但若不能抽出時間來陪伴她，則他並未真正做到愛的奉獻。

(4)愛者在奉獻中說「我屬於你」：馬賽爾對「我屬於你」(I Belong to You)這句話的解釋是：當我把自己奉獻給你而說「我屬於你」，這並不寓意著我成為你的奴隸，而意謂著我自由地把自己交於你手中，並且以交付於你手中為我的自由的最好運用；我透過自我的交付，反而成就了自我的自由。我也盼望你在回應中回覆說你也屬於我，這也不是寓意著你要成為我的擁有物，而是你歡迎我成為你的分享者，分享你內心豐富的蘊藏⁵⁵。

γ 奉獻後：愛就是說「我永不後悔」

愛者在奉獻後所表現的「終生無悔」，可以從以下的幾點中被體悟：

(1)愛者不計較所已付出的一切：愛者已忘卻自己，跳出了自我的中心，為所愛的人作出自我的奉獻，即使付出後落了空或因而受傷，愛者也不因此而後悔，甚至已有心理準備受苦⁵⁶。

(2)愛者在付出中不要求回報：愛者並不是為了獲益而為被愛者付出，雖然他也會因被愛者積極的回應而感到喜樂，到底愛的傾向基本上是只求付出，不求回報⁵⁷。

(3)愛者甚至不因對方所帶給我的痛苦而後悔：即使被愛者能帶給我一切的悲愁與痛楚，我對他的愛也始終不渝，永不改變⁵⁸。

(4)愛者不對被愛者絕望：人在愛中可有「失望」經驗，但如果他的愛是真誠的話，「愛者」永不會對「被愛

者」感到「絕望」。馬賽爾舉以下的例子作說明：一對夫婦相愛並且相處了一段日子，太太後來發現丈夫並不值得她愛，她承認他不值得愛的地方，但仍然愛著其丈夫，希望可以藉著愛而救贖他，好使他的生命獲得提升，超越他目前的狀況。〔此例子出自：Marcel, "Love in Marcel and Ortega—Reply to Julián Marias", in Paul Schilpp & Lewis Hahn (eds.), *The Philosophy of Gabriel Marcel*. (La Salle, Illinois: Open Court, 1984), p. 570.〕

iv 結合：愛渴望與被愛者結合

「是」心態蘊含「融通」一義，而「愛」純全地實現了「是」心態所蘊含的「融通」，以與被愛者共存共融。愛的共存共融使浸潤在愛中的人們超出了主客的對立、時空的阻隔及言語的限制，而與所愛的人在心靈上緊密地聯合在一起。於此，我們可以引用「結合」、「臨在」、「融通」三詞來分別表現愛所達成的「超出主客的對立」、「超出時空的阻隔」及「超出語言的限制」三義：

α 結合：〔超出主客的對立〕

愛者不再以主客對立的方式來面對被愛者，而以開放、迎接、翕合的行動與被愛者結合：

(1)開放——我已跳出了自我中心的困境，開啟了心門，積極地投向被愛者，願為他效勞，並奉獻自己的生命^{⑤9}。

(2)迎接——我拆毀了封閉的牆垣，歡迎你進入我的內心，以分享我生命的蘊藏^{⑥0}。

(3)翕合——彼此在召喚及回應中，互相打開心門，你

容許我貫穿你，我也容許你貫穿我，而達致共存共融、玄同彼我的境地⁶¹。

β 臨在：〔超出時空的阻隔〕

馬賽爾分辨了肉體的鄰接與心靈的臨在⁶²：

(1)肉體的鄰接——愛者與被愛者彼此之間的臨在，不限於肉體上的接近；而肉體上的鄰接也不寓意著愛的臨在，我可以處在一部很擠迫的公車內，而乘客們互相碰肩，卻互不認識，我並不感覺到他們的心靈臨在於我之內，我也不會對他們留下什麼印象。

(2)心靈的臨在——反之，愛者與被愛者可以分別處在不同的地域，而身處異方的你，卻非常接近我的心靈，你的生命已與我生命打成一片，無論你在天涯海角，你的心卻與我心靈融合為一。你我之間已超出了時空的阻隔而時時臨在於對方的心靈深處。

γ 融通：〔超出語言的限制〕

馬賽爾也分辨了溝通(Communication)與融通(Communion)二詞的意義⁶³：

(1)溝通：溝通就是站在主客對立層面上與對方交談；我聽懂他的每一句話，但只是藉著語言概念作媒介而得悉一些有關於他的資料；我並未真正內在地直覺到他的內心，不曾直截地體驗到他的心靈核心，彼此之間的隔閡仍然無法被縫補。

(2)融通：至於融通，那就是我處在主體互通的層面上與你有了生命的交流；我內在地體驗你心靈的脈動，你也內在地體驗我心靈的呼聲，我們彼此臨在、心靈互相融合，共同形成一個包容你我的整體。我們在分享彼此的臨

在時，語言的溝通已成為次要因素，我們有時甚至發覺語言的對應徒然擾亂了彼此間湛深的臨現。

第三節 綜合說明

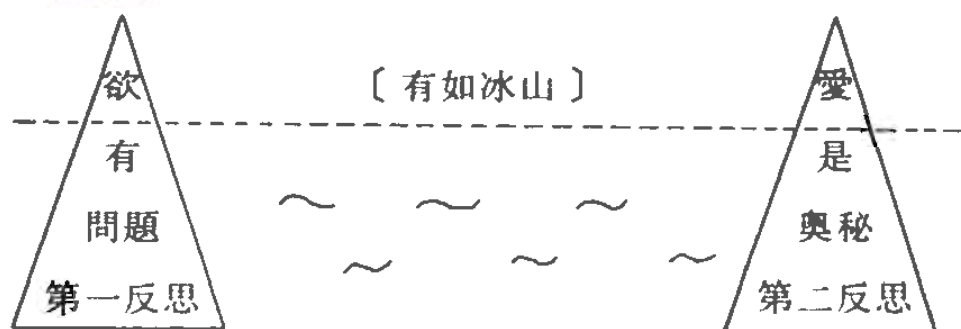
綜合上文所說，欲是「第一反思」的成果，欲是把對方約化為「問題」，並且以「有」的心態來征服對方；換言之，欲處在「第一反思」的層面上與對方形成一「主客對立」的關係，把對方約化為「問題」，只注視他那可容取代的性質，並且以「有」的心態來企圖占有對方之同時，我因為只把握到他那可容取代的性質，而又不能跳出自我中心，無法填補彼此之間的隔閡與對立。

相反地，愛是「第二反思」的成果，愛是與被愛者共同參與的「奧秘」，愛以「是」的心態來與被愛者共存共融；換句話說，愛處在「第二反思」的層面上直截地與被愛者共同達致「主體互通」的境地，在其中，愛者與被愛者彼此投向、共同形成一個不容取代而銘心刻骨的「奧秘」，並且把「是」的心態純全地兌現為「讓自由」、「祝福」、「奉獻」、「結合」四義。

為此，馬賽爾藉著其四重對比的演繹來使欲與愛的分野更具深度與寬度，這是他的獨到處，也是他的過人之處，他以其獨特的方式表達了互古以來哲人們對欲與愛之分辨上的共識，那就是：一方面，欲是渴求你的可容取代之條件性質(Teleity)，它是自我中心的，它在剝削中無法癒合人間的隔閡；另一方面，愛是愛「你」之為「你」的「個體自身」(Ipseity)，我願為「你」而奉獻「我」自

己，並藉此以與「你」達致心靈的融通。

我們可從馬賽爾的反省內體悟到：欲與愛的論題有如兩座冰山似的，在它們顯露的特性當中，叫人意會到它們的底層分別暗藏著「有」與「是」的分野、「問題」與「奧秘」的對比、「第一反思」與「第二反思」的對立，如下圖所示：



總之，愛的專題，有如取之不盡的泉源，人們無法用言語說盡其中豐富的內蘊。

【注 釋】

- ① "...this life is inseparable from love." Gabriel Marcel, *The Existential Background of Human Dignity*. (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1963), p.79.
- ② Marcel, *The Existential Background of Human Dignity*, p.27, "... (a topic) appeared to me of supreme importance I mean love, and love understood in the deepest, widest, and least psychological sense."
- ③ Gabriel Marcel, *Being and Having*. (New York: Harper, reprinted 1965), p.167, "Love (is)...distinct from desire..."

- ④ Marcel, *Being and Having*, p.162, "...having...exists, in a most profound sense, in desire or in covetousness."
- ⑤ Gabriel Marcel, *Metaphysical Journal*. (Chicago: Henry Regnery, 1952), pp.221-222, "Love rises up like an invocation, like an appeal of the *I* to the *I*, ... I love what he is because he is he, ..."
- ⑥ Marcel, *Being and Having*, p.166, "The man who remains on the plane of having(or of desire) is *centred*, either on himself or on another treated as another:..."
- ⑦ Marcel, *Metaphysical Journal*, p.222, "Love is life which decentralises itself, which changes its centre."
- ⑧ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Bk.VIII, ch.3, 1156^a5-20, "...those who love for the sake of pleasure do so...not in so far as the other is the person loved but in so far as he is useful or pleasant..."
- ⑨ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, Q.23, a.1, "If, however, we do not wish good to what we love, but wish its good for ourselves, ...it is love not of friendship, but of a kind of concupiscence..."
Cf. Thomas Aquinas, *Commentary on Nicomachean Ethics*, VIII, 1.
- ⑩ Max Scheler, *The Nature of Sympathy*. (New Haven: Yale Univ. Press, 1954), p.166, "...the love which has moral value is not that which pays loving regard to a person for having such and such qualities, pursuing such and such activities, or for possessing talents,

beauty or virtue; it is that love which incorporates these qualities, activities and gifts into its object, because they belong to that *individual person*. And it is therefore the only love that is 'absolute', since it is unaffected by the possibility that these qualities and activities may change."

⑪ Robert Johann, *The Meaning of Love*. (Westminster: Newman Press, 1959), p.24, "If, then, desire is said to be functional and abstractive, what is meant is that it looks to being as teleity." p.25, "The term of direct love is not loved as a *res*, a teleity, an existing nature; it is loved as being, *ens*, ipseity — it is loved precisely for its proper and incommunicable subsistence."

⑫ 第一反思與第二反思的對比曾在詞彙上經歷一個演變過程：在 *Being and Having*, pp.31-32 & p.171 中，馬賽爾稱之為 *penser vs. penser à*；在 *Creative Fidelity* (N. Y.: Noonday Press, 1964), p.13 中，馬賽爾稱之為 *Pensée pensée vs. pensée pensante*；在 *The Mystery of Being*, Vol. I. (Indiana: Gateway editions, 1950), p.83 中，馬賽爾稱之為 *Primary Reflection vs. Secondary Reflection*。

⑬ Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I. (Indiana: Gateway editions, 1950), p.83, "Roughly, we can say that where primary reflection tends to dissolve the unity of experience which is first put before it, the function of secondary reflection is essentially recuperative; it reconquers that unity."

- ⑭ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, p.211, "A problem is something which I meet, ...But a mystery is something in which I myself am involved, ..."
- Cf. Marcel, *Being and Having*, p.171.
- ⑮ 按 Gallagher 對馬賽爾哲學之整理。
- Cf. Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*. (New York: Fordham Univ. Press, 1962, reprinted 1966), pp.31-40.
- Cf. Marcel, *The Mystery of Being*, I, pp.211-213; *Being and Having*, p.213.
- ⑯ Marcel, *Being and Having*, pp.158,160-161.
- ⑰ Marcel, *Being and Having*, pp.160,163.
- ⑱ Marcel, *Being and Having*, pp.155,162.
- ⑲ Marcel, *Being and Having*, pp.166-167.
- ⑳ 馬賽爾有此解釋(Cf. *Being and Having*, pp.172-174)，但並沒有採用如此詞彙；「讓自由義」為本文作者按馬賽爾原義而附加。
- ㉑ Cf. Marcel, *Metaphysical Journal*, p.222; *Being and Having*, pp.173-174.
- ㉒ Marcel, *Creative Fidelity*, p.33-36.
- ㉓ Cf. Marcel, *Being and Having*, pp.167,173. 在 *Being and Having* 中，馬賽爾本人並未如處理「有」一般地處理「是」，本文作者只按馬賽爾的內文原意來把「是」與「有」作一對比，而凸顯出「是」之四重意義。
- ㉔ Marcel, *Metaphysical Journal*, p.146, "...it begins so to speak by being essentially a *him* with the form of a

thou. ... And inasmuch as he, for me, is 'somebody', I appear to myself as 'somebody else'."

- ②⑤ Marcel, *Metaphysical Journal*, p.223, "...in desire I tend to subordinate the beloved to my own ends, to convert the beloved into an object."
- ②⑥ Marcel, *Being and Having*, p.166, "The man who remains in the plane of having(or of desire) is *centred*, either on himself or on another treated as another;" *Being and Having*, p.172, "...the realm of having is identical with the realm of the problematic — and at the same time, of course, with the realm where technics can be used."
- ②⑦ Marcel, *Being and Having*, p.162, "...having...exists, in a most profound sense, in desire or in covetousness."
- ②⑧ Marcel, *Metaphysical Journal*, p.223, "...in desire I tend to subordinate the beloved to my own ends, to convert the beloved into an object."
- ②⑨ Marcel, *Metaphysical Journal*, p.232, "(In desire, I concentrate only on the) characteristics and merits of the beloved."
- ③⑩ Marcel, *Being and Having*, p.163, "Having as such is essentially something that *affects* the *qui*. It is never reduced, except in a completely abstract and ideal way, to something of which the *qui* can have the disposal."
- ③⑪ Marcel, *Being and Having*, p.162, "To desire is a manner to have without having. That is why there is a

kind of suffering or burning which is an essential part of desire. ... There is also an absolute balance between covetousness and the pain I feel at the idea that I am going to lose what I have, ...”

- ③② Marcel, *Being and Having*, pp.166-167, “The man who remains on the plane of having (or of desire) is *centred*, either on himself or on another treated as another; ... Desire is at the same time auto-centric and hetero-centric; we might say that it appears to itself to be hetero-centric when it is really auto-centric, ...”
- ③③ Marcel, *Metaphysical Journal*, p.223, “...it is perhaps only absolutely disinterested love that is susceptible of affecting the *thou*.” p.288, “Love rises up like an appeal from the I to the I.” Marcel, *Being and Having*, p. 167, “...it is possible to transcend the level of the self and the other; it is transcended both in love and in charity. Love moves on a ground which is neither that of the self, nor that of the other *qua* other; I call it the *Thou*.”
- ③④ Marcel, *Creative Fidelity*, pp.33-34, “The being whom I love can hardly be a third person for me at all; yet he allows me to discover myself; my outer defenses fall at the same time as the walls separating me from the other person fall. He moves more and more into the circle with reference to which and outside of which there exist third persons who are the ‘others’.”

- ③⑤ Marcel, *Creative Fidelity*, p.36, "Where the thou is absolute, however, i.e. when it is not subject in principle to objective interpretation, when it is not merely accessible but present only to invocation, i.e. prayer, the problem is different."
- ③⑥ Marcel, *Creative Fidelity*, p.36, "...we are not concerned with some further quality which could be rightly or wrongly attributed to a him. What is relevant rather, is the act by which I expose myself to the other person instead of protecting myself from him, which makes him penetrable for me at the same time as I become penetrable for him."
- ③⑦ 「我你關係」最著名的演繹者是布伯〔Martin Buber, *I and Thou* (Edinburgh: Clark, reprinted 1971), pp.53f〕。布伯之《我與你》德文本(*Ich und Du*)在一九二二年出版；可是馬賽爾在《形上日記》(*Metaphysical Journal*)中之一九一八年七月二十三日的日記內(參閱英文本頁一三七)，「你」(Thou)一詞已經出現。馬賽爾承認「我你關係」這理論之靈感是得自萊斯(Josiah Royce)。
- Cf. Gabriel Marcel, *Royce's Metaphysics*. (Chicago: H. Regnery, 1956; Connecticut: Greenwood, reprinted 1975), p.ix.
- ③⑧ Marcel, *Being and Having*, p.174, "(In the activities of love) man is recalled into the presence of mystery, that mystery which is the foundation of his very being, ..."
- ③⑨ Marcel, *Metaphysical Journal*, p.233, "I do not subordi-

nate the love to me; I subordinate myself to the love.”

Marcel, *Being and Having*, p.167, “love, in so far as distinct from desire or as opposed to desire, love treated as the subordination of the self to a superior reality, a reality at my deepest level more truly me than I am myself — love as the breaking of the tension between the self and the other, ...”

- ④⑩ Marcel, *Metaphysical Journal*, p.222, “I love what he is because he is he.” p.288, “I love the other ‘for what he is’.” p.232, “It is vain for the lover to enumerate the characteristics and the merits of the beloved.” Marcel, *Creative Fidelity*, p.36, “We are not concerned with some further quality which could be rightly or wrongly attributed to a him.”
- ④⑪ Marcel, *Being and Having*, p.173, “(Love) is rooted in Being, ...in a sphere which transcends all possible possession; the sphere, indeed, which I reach in contemplation or worship. And, in my view, this means that such nonautonomy is very freedom.”
- ④⑫ Marcel, *Being and Having*, p.166, “Wherever there is pure creation (of being and loving), having as such is transcended or etherialised within the creative act: the duality of possessor and possessed is lost in a living reality.”
- ④⑬ 茲借用Fromm的語句來闡釋：Erich Fromm, *The Art of Loving*. (New York: Bantam, 1956), p.24, “Love is the

child of freedom, never that of domination.”

④ Cf. William Luijpen, *Existential Phenomenology*. (Pittsburgh: Duquesne Univ. Press, 1960), p.220, “The effectiveness of love, however, has nothing to do with domineering or tyrannizing the other. In this connection it may be pointed out that love is modest and reserved, i.e. has an immense respect for the other’s subjectivity. This respect is so essential that its absence would destroy love.”

④ Cf. Fromm, *The Art of Loving*, p.46, “Erotic love is exclusive, but it loves in the other person all of mankind, all that is alive. It is exclusive only in the sense that I can fuse myself fully and intensely with one person only. Erotic love excludes the love for others only in the sense of erotic fusion, full commitment in all aspects of life — but not in the sense of deep brotherly love.”

④ Cf. Adrian van Kaam, Bert van Croonenburg, & Susan Muto, *The Emergent Self*. (India, Allahabad: St. Paul Soc., 1969), Bk. II, Sec. I, p.73, “A truly receptive openness respects the other’s need to be alone. It communicates an attitude of unselfishness which even the most hardened person may recognize as sincere.”

④ Cf. Max Scheler, *The Nature of Sympathy*. (New Haven: Yale Univ. Press, 1954), p.140, “Love of other people can lead to one ‘wishing them well’, but this is

then a consequence of love. Nor is 'wishing them well' the same thing, phenomenologically speaking, as 'benevolence'. 'Benevolence' includes an element of *remoteness* and superiority on the part of the well-wisher, a certain 'condescension' which may easily rule out the possibility of love."

- ④⑧ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*. (New York: Pocket Bk, reprinted, 1973), pp.301-558.
- ④⑨ Luijpen, *Existential Phenomenology*, p.224.
- ⑤⑩ Gabriel Marcel, *L'Homme Problématique*. (Paris: Aubier, 1955), p.71, "Je demeure convaincu que c'est seulement par rapport à la grâce que la liberté humaine peut être définie en profondeur."
- ⑤⑪ 中文譯法採自陸達誠《馬賽爾》(台北：東大，一九九二)頁二四。
- ⑤⑫ Marcel, *The Mystery of Being*, I, pp.163-164.
- ⑤⑬ Cf. Rollo May, *Love and Will*. (New York: Norton, 1979; Laurel edition, 8th printing, 1984), pp.311-312. "If you cannot receive, your giving will be a domination of the partner. ...the person who can only receive becomes empty, for he is unable actively to appropriate and make his own what he receives. We speak, thus, not of receiving as a passive phenomenon, but of active receiving..."
- ⑤⑭ Marcel, *Metaphysical Journal*, pp.158-159, "The lover finds in things the wherewithal to render homage to

the beloved. The love *offers* the world as well as himself to his mistress: 'All this is yours'."

⑤⑤ Marcel, *Creative Fidelity*, p.40, "I belong to you. ...I freely put myself in your hands; the best use I can make of my freedom is to place it in your hands...you belong to me...it means: 'I welcome you as a participant in my work, in the undertaking to which I have given myself.' "

⑤⑥ Marcel, *Metaphysical Journal*, p.234, "...to love is in a sense inevitably to suffer."

⑤⑦ Cf. Adrian van Kaam, et tel, *The Emergent Self*, Bk. I, p.32, "A true lover does not ask for returns but is grateful when they come. He is grateful not primarily because the other loves him but because the other is loving."

⑤⑧ Cf. Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.147, "Our love for someone does not alter for all the pain and grief the loved one may cause us..."

⑤⑨ Marcel, *Metaphysical Journal*, p.222, "Love is life which decentralizes itself, which changes its centre."

⑥⑩ Marcel, *Creative Fidelity*, pp.33-34, "My outer defenses fall at the same time as the walls separating me from the other person fall. He moves more and more into the circle with reference to which and outside of which there exist third persons who are the 'others'."

⑥⑪ Marcel, *Creative Fidelity*, p.36, "...I expose myself to

the other person instead of protecting myself from him, which makes him penetrable for me at the same time as I become penetrable for him.”

⑥2 Marcel, *The Mystery of Being*, I, p.205, “...somebody who is sitting in the same room as ourselves ...is nevertheless far further away from us than some loved one who is perhaps thousands of miles away or perhaps, even, no longer among the living. We could say that the man sitting beside us was in the same room as ourselves, but that he was not really *present* there, that his presence did not make itself felt. ...”

⑥3 Marcel, *The Mystery of Being*, I, p.205, “...this person, who is in the room, but somehow not really present to us, is communication without communion: unreal communication, in a word. He understands what I say to him, but he does not understand *me*: ...”

Cf. Marcel, *The Mystery of Being*, I, p.53.

(本章內容曾刊於《哲學雜誌》第五期，一九九三年六月，頁一五二～一七七)

第 2 章

愛的本質(Essence)只有一個：那就是愛對方獨一無二的個體，願為對方而奉獻自己，並且在跳出自己的當兒，與被愛者達致心靈上的融合。然而，人可以透過不同的份位而在愛的表現上產生不同之愛的種類(Kinds)；換句話說，同一個愛的本質可有不同種類的表現；例如：有父愛、母愛、孝愛、兄弟之愛、夫婦之愛、朋友之愛、君臣之愛，甚至自愛與人神間之愛等等。這些愛的不同類型，是按著個別不同的人際關係而有不同的演繹，但也在不同的表達當中，卻萬變不離其宗地實現了同一個愛的本質。借用佛洛姆《愛的藝術》〔Erich Fromm, *The Art of Loving* (New York: Bantam, 1965), p.43〕的話：「母愛」(Motherly Love)就與「戀愛」(Erotic Love)不一樣。母親為了愛其子女，甚至支持他們獨立，以致願意他們離開自己；反之，戀人相愛，卻要求把兩個個體結合為一；可是，這兩類的愛，卻在不同的表現上兌現了那為被愛者本身而鞠躬盡瘁這一個愛的本質。

馬賽爾在當代哲人中以探討愛為最湛深的思想家之一，在他詳細論述愛的本質之當兒，也當然忘不了為不同類型的愛作分類與分析；為此，我們將以馬賽爾作為對談的主角，藉著他而更深入地體悟每一類愛的偉大。但馬賽爾既然無法為愛說盡一切的話，以致我們有補充的餘地。我們將環繞著馬氏的作品作為核心，而配之以古今中外其他哲人的思維，企圖使我們的對談能顯出更豐碩的成果。換言之，本篇對談的主角是馬賽爾，透過他而涉獵古今中外無數的配角，讓眾哲人的智慧能藉著馬賽爾的心靈而得以熔冶一爐，共同發顯出愛之光輝。

於此，在不同種類的愛當中，首先讓我們探討的是「自愛」(Self-Love)，即愛自己。

第一節 愛自己

「愛」是否根源自「欲」？這個問題從表面上看來，似乎有點無理取鬧。然而，它並不是毫無根據的①：我們平常的愛都並不是那麼純淨，常常須留神克服自私的傾向，甚至連大聖人也時時刻刻警惕自己，以免被自私傾向所牽引。其實，在「愛是否根源自欲」這問題的背後、隱藏著另一個更基本的問題有待處理，它就是：「愛自己」與「愛他人」是否彼此排拒？換句話說，自愛與愛他人是否水火不相容？有關這一問題，歷年來哲人意見不一，歸納起來，可以歸併在兩派不同的說法之內，其一是：自愛與愛他人彼此背反；其二是，自愛與愛他人彼此包容。

1. 兩派說法

第一派人士以為：愛他人是一種德行，愛自己是一種罪行，二者不能並存。按照佛洛姆的研究②，這一派的代表人物是加爾文(John Calvin)和佛洛伊德(Sigmund Freud)。加爾文認為自愛是瘟疫③；佛洛伊德則把自愛稱為「自戀」(Narcissism)，即把「欲力」(Libido)轉向自己；這無異是隱然地指出自愛與愛他人兩者的不協調④。

持相反說法的第二派哲人則認為：真正懂得愛自己的人才懂得愛別人；愛他人引申自愛自己。這說法的代表人物計有亞里士多德、多瑪斯、佛洛姆、羅拔若翰等。

亞里士多德在《倫理學》一書中指出：與別人的友誼關係起自自己對自己的友愛⑤。

多瑪斯《神學大全》寫道：自愛是友愛的根基⑥。

佛洛姆認為：凡無法愛自己的人，也無法愛他人⑦。

羅拔若翰也說：愛他人是自愛的伸延⑧。

上述兩派的說法中，以第二派的論點更受廣大的第一流哲學家所重視。在衡量了這兩種見解之後，讓我們聽聽馬賽爾的說法：

2. 馬賽爾的說法

馬賽爾認為：假如我們自起始即分辨「自愛」與「自私」二者，我們也許就不再會對自愛與愛他人兩者之間的關係有什麼疑慮了；要解答愛自己與愛他人是否彼此背反這一問題，讓我們首先確定地說：愛自己不等於自私。

a) 愛自己不等於自私

真正與「自愛」(Self-Love)背反的不是「愛他人」而是「自私」(Selfishness)⑨。「自私」就是不惜損害別

人來補充我自己的不足；「自愛」則是我因為愛自己、欣賞自己，以致我也有力量去愛你、欣賞你。「愛自己」就是能夠與自己交朋友，自己與自己和解、協調而致接納自己。馬賽爾指出：人在自我個體內也有其「主體際性」：我與自己共存共融、我與自己建立一個友誼的團體，以致我在接受自己之前提下，內在地形成一個自我容納的「我們」^⑩，這樣，我更有能力去愛別人、接納別人。反之，一個「自私」的人，並不是真正愛自己與接受自己，他就是不能接納如此的一個自我，以致要透過損人利己的方式來企圖補充自己的不足；歸根究柢，這只是由於他並沒有真正做到自我接納的地步^⑪。在分辨了「自愛」與「自私」的差異後，馬賽爾進一步指出：愛自己就是愛他人與愛上主的先驗根據。

b) 自愛是愛他人的先驗根據

那就是說：除非我真正愛自己、接納自己，否則我沒有能力去造就個人靈性的成長，沒有能力去愛他人，也沒有能力去愛上主。茲讓我們用以下的幾個重點來作強調：

i 自愛是自我靈性造就的先決條件——自愛容許我達成自我激勵，以成就充分的靈性成長^⑫；為此，接受自己、容忍自己，這作法是被一般靈修導師所推薦^⑬。

ii 自愛是達致愛他人的先決條件——我愈能與自己交朋友，則愈能與他人交朋友。我由於愛自己以致我有力量去愛他人。自愛是愛他人的先驗根據，自愛使愛他人成為可能^⑭。

iii 自愛是達致愛上主的先決條件——自愛使人有能力去泛愛衆生，以及愛衆生的本源——上主本身。固然是

面，它還有其心理面；或更好說：其生理面與心理面彼此蘊含，共同形成一直覺的整體(Intuitive Psycho-Somatic Unity)。就其心理面而言²⁴，女人以其母性本能作為基礎，能比男人更具察覺能力，可對其他人地事物產生強烈而準確的直覺之知，深入地洞察到子女、別人孩子，甚至宇宙萬物的內心境況，以致她更有傾向認同對方的感受。

c) 母愛蘊含「忘我精神」

正因為母親透過其母性本能而與生俱來地愛她的子女，以致她可以不顧一切地為保存其子女而作出任何犧牲，這種鞠躬盡瘁的忘我精神(Ecstatic Self-Devotion)，使母親接近認同她的子女²⁵。

d) 成熟的母愛蘊含支持子女獨立

母性本能是否促使母親把子女抓緊在懷抱中來加以保護？謝勒認為成熟的母愛卻不會容許這一傾向；相反地，她會引導子女身心成長為獨立的個體，好能有一天可以自立生活²⁶。或許有些母親不願承認兒子為另一個體，甚至當他長大時，也把他當作小孩來看待；然而，這樣的母親是不成熟的母親。反之，純全的母愛在乎引導子女成長，甚至甘願忍受離別而讓子女去過獨立的生活²⁷，這是母愛偉大的地方。

總之，謝勒正面地探討母愛的積極意義：母親因其天賦的母性本能，而與子女有其生理與心理上的直覺聯繫，以致她與生俱來地愛她的孩子，並甘願為子女犧牲，好讓他們成長發展，過獨立生命，甚至離她而去。

2. 馬賽爾的補充說法

馬賽爾固然不會反對謝勒上述的論點，可是，馬賽爾

馬賽爾在描述父位的反面情況及異化狀態，目的在乎先以較消極觀點來帶出父愛的積極意義；父位異化之反，就是跳出唯我中心，進而以主體互通的立場去接受他的子女。

b) 積極說法

i 父愛蘊含對兒子的承認與接納——父子之間應有的狀態在乎互相承認與接納(Recognition & Acknowledgement)，這種「承認」是多於理智上之認知或法律上之承認³⁷。站在父位立場而言，父親關懷熱愛兒子，而兒子也以孝愛之心回報。誠然，父的份位只有在人的層面上才有圓滿的意義；在動物界中，父親的意義不顯：狗父親並未真正認知關愛牠的小狗，而小狗甚至不知道誰是牠的父親。為此，馬賽爾對父的份位加以分類。

ii 「父份位」之類別——馬賽爾把「父親」分為三類：即生父、養父、生養父³⁸。「生父」(Biological Fatherhood)指純生育之父。這只是純生物現象，只提供精子以形成兒子的身體。另一極端情況是「養父」(Adopted Fatherhood)，即透過「過繼」(Adoption)來認養一個孩子；這是屬「靈性的父位」(Spiritual Fatherhood)，其份位包含一自我約束(Self-Commitment)，即許諾並履行養育「養子」的任務，不論環境順逆，都忠於養育的職責。間於上述兩種極端之間，有一較均衡狀態，即生父養父份位吻合的「生養父」；兒子是自己的親生骨肉，而親父也甘願地、忠信地履行養育的職分；這是三類父位中最圓滿的分位。如果養父與生父二份位彼此分離的話，做父親的總會產生一種不圓滿之感覺：純養父會為兒

子不是親生的而感到遺憾；反之，生父也只有在積極地負起供養、關愛兒子的職分時才真正成為父親；換句話說，連「生養父」也必須經歷一「過繼」的程序，始把自己成就為真正的父親。「過繼」就是把「肉性接枝在靈性上」(Adoption is a kind of grafting of the flesh on the spirit)³⁹，也就是生養父的靈性面落實在肉軀面上，並從肉軀面中凸顯靈性的效力。總之，「過繼」這一種「接枝」程序，就連生父也須身體力行，才圓滿地演化出「生養父」的事實。

iii 父愛的核心義是「創造性誓願」(Creative Vow)⁴⁰——當父親成就「過繼」的歷程而慈愛地負起養育兒子的天職時，他是隱然地許下了一份誓願，去忠於子女。而他在履行中也隱然地把自己造就為一個慈愛的父親，以致馬賽爾稱呼這一隱然的誓願為「創造性誓願」(*voeu créateur*)，它彷彿是在超越的上帝面前許願，並莊嚴地承行其使命⁴¹。誠然，父愛有別於母愛，它是從愛的零度開始培養⁴²，而在全然接納兒子並承擔起父命中達致完成⁴³。

第四節 孝愛

世間有父母對子女的慈愛，也有子女回應父母的孝愛(Filial Love)；恰如謝勒所指：子女自然而然地愛著其父母，不論父母能否為他們帶來喜樂，也不論父母如何對待他們；孩子對親生父母的熱愛，不因父母的雙亡而泯滅，也不因自己的被領養而消失；為此，弑父母(Patricide &

Matricide)的行徑是最可憎的罪惡④④。固然，在道德淪喪的破碎世界中，就如同馬賽爾所描述一般，兒子也許會否定父親有做父親的權利，也許會拒絕承認生命是一份恩賜④⑤，此外，一個缺乏被愛的孤兒，也許難以有力量去愛他人。然而，在適當的培養下，孩子會懂得如何去孝愛父母，按照心理學家們的提示④⑥，孩子在愛的發顯上有以下的一段演進過程：

在誕生之初，嬰孩尚未意會到自我的存在，但因為首先發現母親的微笑與關懷，而漸漸從母愛中體驗到一個被愛的自己，也體驗到自己是一個可愛的個體，也因被愛而喜樂。在早年期，幼兒只渴求被愛與只知道自愛④⑦，甚至有所謂「戀母情結」(Oedipus Complex)或「戀父情結」(Electra Complex)，即渴求異性雙親的愛，嫉妒同性雙親的介入④⑧。

繼而，孩子在八歲至十歲之間，在父母適當的愛之浸潤下，開始懂得從被愛中轉化為還愛，進而以行動去表示愛意，例如：他會為父母獻上一張自繪的圖畫等等④⑨，其所做出的行動表面看來雖然微不足道，內裏卻深具著意義，它寓意著人在愛的學習上邁進了一步。

到了少年期，他漸漸學會了意會他人和自己是一樣的重要，不以他人為可利用之工具，他透過家庭成員間的愛與還愛而學會了克服唯我中心的圈套，懂得為愛別人而跳出自我④⑩。

按佛洛姆的看法：當孩子們越過戀母/戀父情結的階段而懂得還愛之初，他們起初會比較喜愛母親，因為母親比父親更能象徵無條件的接受與包容、更能給予安全感。

但當子女較成長後，孩子們會愈來愈敬重父親，因為他也需要秩序與教導，而父親更能象徵紀律與權威，更適當地執行訓導、責成的任務；總之，父母對子女的支持是相輔相成的，兒子需要雙親們以不同的份位與方式來與自己相處，以期望將來有達致成熟自立的一天^{⑤1}。

當兒子長大成人，他有可能把父母之愛內在化於自己的生命之內：他可以如同母親無條件地接受子女一般地接受自己和他人，也可以有如父親對子女的那種「愛之深、責之切」的心態來訓導責備自己與他人，以致知道自己應如何去循規蹈矩，達於正軌^{⑤2}。我們不應該說這是「超我」(Superego)的形成，而應該說這是人格成熟的表現：成熟的人就是能透過領受雙親之愛，而再把父母之愛內在化於己身，以致在自己的生命內同時擁有「母性意識與父性意識」(Motherly and Fatherly Conscience)的調和，可以如母親般接受自己與他人，也如父親般規勸自己與他人。

於此，我們可以加上中國古人的一些共識：子女因感受父母之愛，以致在有信心接受自己和還愛他人的同時，還會孕育一股對父母的感恩之情，感念父母的生、養、育、愛之恩，恰如《詩經》〈蓼莪〉一詩所說的：「父兮生我，母兮鞠我；拊我畜我，長我育我，出入腹我。欲報之德，昊天罔極！」子女會從感恩中回應以孝愛，而孝愛中至少蘊含「敬」、「愛」、「養」與「珍惜自己」的成分：

敬——對父母存著一份深深的敬重，以致能「父在觀其志，父沒觀其行」^{⑤3}，能「生，事之以禮；死，葬之以

禮，祭之以禮」⁵⁴。

愛——子女一方面感念父母養育之恩，也一方面接受並回應雙親的愛護，以致能處處關心父母的感受，能做到「父母在，不遠遊，遊必有方」⁵⁵，甚至對「父母之年，不可不知也；一則以喜，一則以懼」⁵⁶。

養——以「慈烏反哺」的心情來供養父母，以致「事父母能竭其力」⁵⁷，在事奉供養中而不失一份敬重之心⁵⁸，甚至懂得體察他們的臉色⁵⁹。

珍惜自己——自己既然被父母所關愛，而「父母唯其疾之憂」⁶⁰，以致懂得珍惜自己，好好地保重自己，此所謂「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」。

總之，中國古人以孝弟「為仁之本」⁶¹，恰好吻合西方人以愛為最高德行⁶²，並以愛始於家庭(i.e. Charity begins at home)這一洞悉。

看來馬賽爾是相當熟識上述有關孝愛的一切義蘊，他雖然對孝愛討論得不多，但在他絕無僅有的一些論點中，卻流露出他對孝愛的湛深領悟；他在這方面所提出的正面論調可有以下的幾點：

1. 孩子早年是自我中心的，只懂得被愛，也需要被愛，因為一個缺乏愛的孤兒是很容易夭折的。但當他在父母的關愛之下，他慢慢地懂得去還愛⁶³。

2. 子女在適當地感受家庭成員的愛之下，漸漸領悟自己是父母愛情的結晶，自己在父母二人之愛的結合下獲得了生命，為此，做兒子的會感受到個人的生命是父母連同上天所給予的一份恩賜⁶⁴；誠然，「生」本來就是一份恩賜，我因著父母之間的愛而誕生，以致能落實至人的世界

內，得以在父母的族譜中占一席位⁶⁵。

3. 固然，婚姻的最終目標不在乎生育而在乎夫妻之間的相愛與結合，到底，孩子的誕生使父母的結合的愛獲致圓滿，使他們的愛得以超出二人的範圍，及至第三個個體、一個因愛而被孕育的個體⁶⁶。當孩子感受到這點時，他所能萌生的一份心情是無盡的感恩，與參與一個家庭的愛的氛圍，以致他除了還愛父母之外，還可以把愛伸延至家庭以外的成員，以能獨立自主，另組家室，把愛傳開去、傳下去。

從馬賽爾簡短之論點中，我們也可以隱然地領悟到：孝愛的特色在於子女因感念父母生養愛育之恩，而回應以敬愛感謝之情，甚至懂得把家庭中愛的氛圍傳承下去，讓人間成為更充滿溫情的世界，做到「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」的地步。

第五節 兄弟之愛

說也奇怪！湛深地暢談愛義的馬賽爾，在他大量的作品中，卻對「兄弟之愛」這一論題付之闕如。但當我們意識到：馬賽爾恰如沙特一樣，是家中的獨子時，也許不會再對此點太感驚訝；向來重視具體經驗的馬賽爾，或許因了缺乏兄弟姊妹的應對，而不便嘗試檢討這一省思範圍；幸好，在他缺乏兄弟作伴的當兒，卻以寫戲劇的方式來與劇中人物對談，藉以抵消其無兄無弟的孤獨，更從劇中人物的對話中悟出很多有關愛的真諦⁶⁷。

我們既然以馬賽爾作為對談的對象，自然也提供

「兄弟之愛」這方面的反省為義不容辭之舉，為了引起對談的動機，茲讓我們從中國歷史中的一個著名實例說起：

1. 從一個實例說起

北宋年間蘇軾、蘇轍間的兄弟之愛，已廣為人知而傳頌千古。宋神宗元豐二年八月，蘇東坡遭受王安石黨人的陷害，被捕下獄，在獄中深感自己生命垂危，遂寫下獄中寄子由二詩與其弟蘇轍(子由)訣別，前一首詩還流露著一份扣人心弦的誓願：「與君世世為兄弟，更結人間未了因。」字裏行間，兄弟之愛表露無遺！而弟弟的回應也發人深省，他馬上上書給皇上說：「臣欲乞納在身官以贖兄軾。非敢望末減其罪，但得免下獄死為幸。」所謂患難見真情，弟弟願意以在身官職來贖回哥哥性命，表示為了營救兄長，自己是赴湯蹈火也在所不惜，其懇切之情，溢於言表。……蘇氏兄弟情同手足，倆出仕後聚少離多，卻詩文往來不絕，其中不乏膾炙人口的名句。例如，蘇軾的〈水調歌頭〉：「人有悲歡離合，月有陰晴圓缺，此事古難全。但願人長久，千里共嬋娟。」驟眼看來，似乎給人一種男女戀人離情別意的錯覺，卻沒想到這首詞竟在序文中寫道：「丙辰中秋，歡飲達旦，大醉，作此篇。兼懷子由。」蘇子瞻所懷念的心上人竟然是他的弟弟子由。相應地，蘇轍也寫了不少詩篇來詠懷兄弟間之情愛，例如其〈次韻子瞻潁州留別詩〉就如此說：「隱居亦何樂，親愛形隨影。」從蘇氏兄弟這一實例上看，世間確有兄弟之愛，甚至有渴願生生世世為兄弟的誓願。以這一實例作為動機，我們可以進而反省那孕育兄弟之愛的一些機緣：

2. 孕育兄弟之愛的機緣

孕育兄弟之愛的第一個助緣是他們的血統關係。兄弟屬同一個家族，出自同一對父母，形成了血濃於水的親密淵源，這種同血緣的聯繫，曾被古人以「左右手」或「手足」的相連來作類比；按《後漢書》的記載，袁紹長子袁譚欲攻伐其弟袁尚，問王脩：「計安出？」王脩答覆說：「兄弟者，左右手也。譬人將鬥而斷其右手，曰：『我必勝！』若如是者可乎？夫棄兄弟而不親，天下其誰親之？」又唐朝李華〈弔古戰場文〉說：「誰無兄弟，如手如足。」此等說法，都在乎比喻兄弟血脈相連，理應情同手足，不應自相殘殺。兄弟間既然與生俱來便有了如此親密的先決條件，這為他們在彼此認同上、在培養感情上是一個極有利的助緣。

助長兄弟之情發展的第二個因素是他們有共同的生活背景，兄弟們至少能有一段時期生活在一起，接受同一個生活團體的洗禮，認同著同一個文化、同一個民族、同一個家境，彼此接觸密切，自然萌生互相扶持、守望相助的意念，特別在遭遇外敵欺凌的時候，都會毫不猶豫地並肩奮鬥、同心合力地克服困難。兄弟間這種患難見真情的現象，在《詩經》〈棠棣〉一詩中表露無遺：

棠棣之華，鄂不韡韡。凡今之人，莫如兄弟。

死喪之威，兄弟孔懷。原隰哀矣，兄弟求矣。

脊令在原，兄弟急難。每有良朋，況也永歎。

兄弟閱于牆，外禦其務。每有良朋，烝也無戎。

固然、血緣關係與共同背景是孕育兄弟之愛的溫床，但兄弟間仍須在彼此相認與接受下才得以發展；況且兄弟相處，也自然有其特殊的困難需要面對。

3. 兄弟間所可能面對的一些困難

按阿德勒(Alfred Adler)的反省，兄弟的排行因序次及安排上的不同，會分別引申出不同的效果與困難⁶⁸：一般而言，作為兄弟群中的長兄，父母的注意力往往轉移至其弟妹身上，以致做長兄的可能因較受冷落而產生心理危機，也可能由於父母給他權柄去管教弟妹，以致促使他性格上發展得較早成熟，也可能因父母要求他做弟妹的模範而感到力不從心，深自氣餒。其次，如果家庭中有兩兄弟，則往往形成兄強弟弱的現象，弟弟因無法在哥哥所專長的事項上與兄長競爭，以致會在其他範圍上謀求發展，例如：如果哥哥是學者，弟弟則可能是運動健將。再者，兄弟群中的幼弟，一方面備受全家成員的照顧而容易被寵壞，另一方面可能因感受到家人們在能力上都比他強而易生自卑感。以上的事項都指示出一端道理：團體生活的不同安排，會分別有其不同的困難要面對，而兄弟的相處也不例外，不同的排行模式，會各自有其不同的困境有待化解。

4. 愛能化解兄弟關係上可能有的困難

化解兄弟關係困境的不二法門是愛。兄弟之情貴在以血統及環境之相同作為基礎，進而彼此相認、相接受，把主客對立式的骨肉相殘轉化為我你關係式的手足情深。誠然，即使有著同血緣、同處境的有利條件，兄弟們也有待彼此能跳出自我、容許對方進入自己內心，以達致生命上的同化。這樣，在體諒、容忍、互相鼓勵與適應之下，兄弟間的愛會有大幅度的發展。就拿上述蘇軾、蘇轍兩兄弟間的情誼為例：蘇軾天才橫溢，其弟自覺望塵莫及，他們

之間形成了兄強弟弱的張力，如《宋史》〈蘇轍傳論〉所說：「至論軾英邁之氣，閎肆之文，轍為軾弟，可謂難矣。」兄強弟弱，強者會隱然地帶給弱者壓力，叫他自卑氣餒。不過，如果兄弟間手足情深的话，強者的壓力往往會對弱者產生激勵作用，以鼓舞起他一股向上的動力，加速其發憤用功、力爭上游。蘇氏兄弟的情況正是如此，蘇轍因哥哥的鼓勵而能在唐宋八大家中爭得一席之地，可與其兄的成就互相輝映，這也得力於他們的相親相愛與互相扶持，如《宋史》〈蘇轍傳論〉所言：「轍與兄進退出處，無不相同，患難之中，友愛彌篤，無少怨尤，近古罕見。」

總括地說，兄弟之愛的核心義在於彼此在體驗同血緣、同背景的情況下互相接納，以對方為自己生命的一部分，以致彼此扶持、鼓勵、共患難、同進退，願為對方犧牲而不謀求一己的利益，兄弟在情同手足之下，共同創造更美滿的生命。

第六節 上司與下屬間之愛

我們已先後涉獵了中國五倫中之「父子」、「兄弟」間的爱，從中發現馬賽爾特別在父母與子女間之倫常關係上體察深入、無微不至；然而，我們可沒想到馬賽爾在「君臣」一倫上也有所洞察，只不過他是以反省「上司與下屬」間的互相敬爱上、提供個人的心得而已。馬賽爾曾經以一個士兵對那位與他出生入死、患難與共的長官之盡忠作為反省的焦點，而作了以下的沈思⁶⁹：

一位士兵固然會執行上司的命令，我們稱之為「服

從」(Obedience)。但當這位士兵對上司有了進一步的認識與溝通，進而互相敬重敬愛的時候，他不僅是在服從地執行命令而已，他還對上司效忠，在履行任務當中，流露了一股「忠信」(Fidelity)之情，不惜為對方而斷頭顱、灑熱血，以求「鞠躬盡瘁，死而後已」。

固然在具體實例中「忠信」與「服從」二者的涵義是彼此相提並論、互相混合在一起，然而在理論上說，此二概念的內涵並不完全相同；去「服從」就是去執行命令、去實踐一份職責，其中不一定牽涉到我對對方的敬愛，甚至不一定牽涉我對一命令的贊同與否⁷⁰。可是當我一旦與上司的個體拉上主體互通的關係時，我的回應不再純粹止於「服從」而已，我的行動實際上已牽涉了「忠信」⁷¹。簡而言之，「忠信」必然蘊含著我對對方的敬愛與融通，且肯定對方個體的獨一無二價值，值得我去效勞⁷²。

人際關係既然是相互性的，下屬的忠信敬愛必然對應著上司的呼籲與回應，而上司對屬下也有其忠信的一面，只不過上司不是以服從的方式來表達而已，他轉而以欣賞、敬重、愛惜、體諒之心去接觸對方，而在同甘共苦的前提下，指示方向及聆聽意見；誠然，當上司不把屬下當作為可利用之工具時，他已取得了如同兄長的心態來愛護他的弟兄，處處支持、鼓勵其下屬，做他們生活的後盾與支柱。總之，上司與下屬之間的忠信之愛是相互發展的，每一方都本著敬重對方的個體本身而為對方奉獻心力，共同開創更燦爛的人生。馬賽爾雖然把重點放在下屬對上司的忠信方面的分析，不過他也在人際關係為相互性的前提下，給我們埋下了上司對下屬的盡心竭力之伏線，讓我們

去作進一步的省思。

結 語

在先後反思了自愛、母愛、父愛、孝愛、兄弟之愛、上司下屬之愛後，本應提出男女性愛與夫婦之愛作為壓軸好戲：蓋異性間的戀愛誠然是愛的典型，但由於這個題目實在太豐富了，放在這兒討論似乎有點浪費，不如讓我們另列標題來與馬賽爾對談。……

至此為止，我們所探討過的不同類型之愛，已足夠讓我們肯定以下的一端真理：愛可因個人的身分地位之不同而引申不同的種類，可是各類型的愛都在兌現同一個愛的本質——那就是：愛常是愛對方獨一無二之個體本身，並為所愛的人而奉獻自己，甚至不惜獻出自己的生命，目的不求回報，只渴願被愛者幸福。

最後，值得一提的：謝勒在探討愛的本質與種類的同時，也順帶地提出了愛的模式(Modes of Love)⁷³：「模式」，顧名思義，即表現方式，即每一種類的愛在表現方面，都可因時制宜地用各種不同的表達方式發顯出來。謝勒所舉的方式計有：仁慈(Kindness)、善意(Goodwill)、喜愛(Liking)、溺愛(Fondness)、恩寵(Grace)、施恩(Favour)、溫厚(Amiability)、鍾情(Affection)、有禮(Courtesy)、忠心(Loyalty)、親密(Intimacy)、虔誠(Devotion)、愛慕(Attachment)等等⁷⁴。這些表現方式正好相應了聖經新約中的使徒保羅在〈哥林多前書〉第十三章四至七節所述的：「愛是含忍的，愛是慈祥的，愛不

嫉妒，不誇張，不自大，不作無禮的事，不求己益，不動怒，不圖謀惡事，不以不義為樂，卻與真理同樂；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。」

【注 釋】

- ① Joseph Donceel指出一般人的愛都免不了有點自私的成分，以致他認為哲人們有必要面對「愛是否根源自欲？」這問題。Cf. Joseph Donceel, *Philosophical Anthropology*. (New York: Sheed & Ward, 1967), p.319.
- ② Erich Fromm, *The Art of Loving*. (New York: Bantam, 1965), pp.48-53.
- ③ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*. (Philadelphia: Presbyterian Board of Christian Education, 1928), ch.7, par.4, p.622.
- ④ Cf. Fromm, *The Art of Loving*, pp.48-49, "For him (Freud) self-love is the same as narcissism, the turning of the libido toward oneself. Narcissism is the earliest stage in human development, and the person who in later life has returned to this narcissistic stage is incapable of love; in the extreme case he is insane. ... Love and self-love are thus mutually exclusive..."
- ⑤ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, IX, 4, 1166^a1-2, "Friendly relations with one's neighbours, and the marks by which friendships are defined, seem to have proceeded from a man's relations to himself."
- ⑥ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, Q.25, a.4c,

"...just as unity is the principle of union, so the love with which a man loves himself is the form and root of friendship. For if we have friendship with others it is because we do unto them as we do unto ourselves, ..."

- ⑦ Fromm, *The Art of Loving*, p.50, "If an individual is able to love productively, he loves himself too; if he can love *only* others, he cannot love at all."
- ⑧ Robert Johann, *The Meaning of Love*. (Westminster: Newman, 1959), p.30, "...direct love for another is an extension of the direct love every being has for itself."
- ⑨ Gabriel Marcel, *Creative Fidelity*.(New York: Noonday Press, 1964), p.46, "Self-love...is...the complete opposition ... (of) an idolatrous love, a heauto-centrism..."
- ⑩ Gabriel Marcel, *Homo Viator*. (New York: Harper & Row, 1st Torchbook edition 1962), p.61, "...I form with myself a real community, an us: it is, however, only on this condition that I have my active share as a centre of intelligence, of love and of creation."
- ⑪ Cf. Fromm, *The Art of Loving*, p.51, "Selfishness and self-love, far from being identical, are actually opposites. The selfish person does not love himself too much but too little; ... He seems to care too much for himself, but actually he only makes an unsuccessful attempt to cover up and compensate for his failure to care for his real self."
- ⑫ Marcel, *Creative Fidelity*, p.46, "To love oneself...is..."

an attitude towards the self which permits its maximum development. ...”

⑬ Marcel, *Creative Fidelity*, p.46, “Patience towards oneself, ...(is)recommended by several teachers of the spiritual life...”

⑭ Marcel, *Homo Viator*, p.131, “The more I am able to preserve this intimacy with myself, the more I shall be capable of making real contact with my neighbour ...”

⑮ Marcel, *Creative Fidelity*, p.46, “Self-love...is...a charity towards oneself which...consider it (the self) as a seed which must be cultivated, as a ground which must be readied for the spiritual or even for the divine in this world.”

⑯ Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II. (Chicago: H. Regnery, 5th printing 1968), p.109, “I love less for my own sake, ...more for the sake of the other.”

⑰ Cf. Joseph Donceel, *Philosophical Anthropology*, p.319.
中文譯名採自袁廷棟《哲學心理學》(台北：輔大，一九八五)頁三九八。

⑱ Cf. Max Scheler, *The Nature of Sympathy*. (New Haven: Yale Univ. Press, 1954), pp.26f, 32, 73, 97-98, 107, 172-173, 176, 193-194.

⑲ Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.173, “This immediate feeling for the child as ‘hers’, like the original longing for fulfillment of a love already evinced beforehand, is an intrinsic feature of the feminine conscious-

ness as such, ...it is only in woman that the procreative urge has the form of an innate instinct."

⑳ Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.172, "The presence of this specifically 'motherly' disposition is not contingent upon the woman in question having children of her own, nor would the affection disappear...if she had never seen children, or had absolutely no conception of the process of child-bearing. It is only these genuine kinds of love therefore, that are capable of true 'fulfillment' in a given object."

㉑ Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.176.

㉒ Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.107.

㉓ Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.28

㉔ Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.32.

㉕ Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.27.

㉖ Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.27. "Does it not seem as if the purely maternal instinct — unmixed with love — were seeking to draw the child back, as it were, into the protecting womb? It is maternal love which first checks this tendency, directing itself upon the child as an independent being."

㉗ Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.193.

㉘ Marcel, *Homo Viator*, p.103.

㉙ Marcel, *Homo Viator*, p.111.

㉚ Marcel, *Creative Fidelity*, pp.90-91 : 馬賽爾也用了一個正面的例子(母親接濟敗家子的例子)說明母親愛其子女、不因

子女的品行好壞而有所改變。馬氏藉此指出愛者無法用主客對立的立場來判斷被愛者，而母親更無法忘懷她的子女。

- ③① Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.173, "This immediate feeling for the child as 'hers', like the original longing for fulfillment of a love already evinced before hand, is an intrinsic feature of the feminine consciousness as such, and has no analogy in the masculine frame of mind. Correspondingly, it is only in woman that the procreative urge has the form of an innate instinct, whereas in man this urge has merely the character of a wish, and not that of an instinct or drive; ..."
- ③② Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.173. "...in most cases the first awakening of the father's love for the child occurs at a more advanced stage of the child's development than the mother's, for it only begins when the mental and spiritual personality of the child has begun to assert itself more plainly."
- ③③ Scheler, *The Nature of Sympathy*, pp.172-173, "a man's love for his child is much more powerfully affected by his love for the child's mother than is the mother's love for his child by her love for the child's father; just as it also depends to a far greater extent on the appearance and character of the child itself. His love for the child is also conditioned, of course by the fact that it is 'his own' child, but this only comes about by means of an act of judgement, and not in the immedi-

ate fashion characteristic of mother-love.”

- ③④ Marcel, *Homo Viator*, p.103.
- ③⑤ Marcel, *Homo Viator*, p.108. “Conjugal love in the frequent cases where it is only an egoism in partnership is likely, at any rate in the man’s case, to turn against the child and to degenerate into a sort of organic jealousy, that actually one would loathe to admit because it is so unreasonable.”
- ③⑥ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, p.199.
- ③⑦ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, p.200.
- ③⑧ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, pp.200-203.
- ③⑨ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, p.203.
- ④⑩ Marcel, *Homo Viator*, p.117.
- ④⑪ Marcel, *Homo Viator*, pp.117-118.
- ④⑫ Marcel, *Homo Viator*, p.103, “...the experience of fatherhood...develops from...a nothingness (*néant*) of experience. It is exactly the contrary of what is true of motherhood.”
- ④⑬ Marcel, *Homo Viator*, p.107. “...the words ‘his child’ only acquire a meaning which can be accepted when this responsibility is fully recognised and shouldered.”
- ④⑭ Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.194.
- ④⑮ 參閱③⑥。
- ④⑯ Cf. Fromm, *The Art of Loving*, pp.32f.
- ④⑰ Cf. Fromm, *The Art of Loving*, pp.32-33. Freud 甚至把嬰兒自愛的傾向稱為自戀(Narcissism)；參閱④。

④⑧ 有關戀父或戀母情結，Freud 認為孩子是在三歲至五歲之間為最高潮，五歲以後，男孩子會從對父親的嫉妒上轉而為敬畏，希望效法他、認同他。

Cf. Joseph Donceel, *Philosophical Anthropology*, pp.237-238.

④⑨ Cf. Fromm, *The Art of Loving*, pp.33-34.

⑤⑩ Cf. Fromm, *The Art of Loving*, p.34.

⑤⑪ Cf. Fromm, *The Art of Loving*, pp.34-37.

⑤⑫ Cf. Fromm, *The Art of Loving*, p.37.

⑤⑬ 《論語》〈學而〉第一，一一。

⑤⑭ 《論語》〈為政〉第二，五。

⑤⑮ 《論語》〈里仁〉第四，一九。

⑤⑯ 《論語》〈里仁〉第四，二一。

⑤⑰ 《論語》〈學而〉第一，七。

⑤⑱ 《論語》〈為政〉第二，七：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？」

⑤⑲ 《論語》〈為政〉第二，八：「色難！有事，弟子服其勞；有酒食，先生饌；曾是以為孝乎？」

⑥⑰ 《論語》〈為政〉第二，六。

⑥⑱ 《論語》〈學而〉第一，二。

⑥⑲ Cf. *I Corinthians* 13:13, "In short, there are three things that last: faith, hope and love; and the greatest of these is love."

⑥⑳ Marcel, *Homo Viator*, p.70, "...as a child, I spontaneously take it for granted that I am the centre, ...the object of all those solicitous glances..."

⑦⑰ Marcel, *Homo Viator*, pp.70-71, "I incarnate the reply to

the reciprocal appeal which two beings flung to each other...they flung beyond themselves to an incomprehensible power whose only expression is the bestowal of life. I am this reply, ...by being what I am, I myself am a judgment upon those who have called me into being; and there by infinite new relationships will be established between them and me."

⑥⑤ Marcel, *Homo Viator*, p.71, "My family, or rather my lineage, is the succession of historical processes by which the human species has become individualized into the singular creature than I am."

⑥⑥ Marcel, *Homo Viator*, p.86, "Conjugal union finds its consummation...in the appearance of a new being in which the husband and wife fulfill and pass beyond themselves..."

⑥⑦ Gabriel Marcel, "Regard en Arrière" in Étienne Gilson (ed.), *Existentialisme Chrétien: Gabriel Marcel*. (Paris: Plon, 1947), p.296.

⑥⑧ Cf. Donceel, *Philosophical Anthropology*, pp.261-262.

⑥⑨ Marcel, *Homo Viator*, pp.125-129.

⑦⑩ Marcel, *Homo Viator*, pp.127-128. "...to obey...is the act by which he has to reply to the act of the chief, which is that of commanding. The function of the chief is to command, the function of the subordinate is to execute orders...There could be no sense in claiming that on the level of feelings or judgment he is obliged to ap-

prove of the orders he has received.”

⑦① Marcel, *Homo Viator*, p.128, “Where the human quality of the chief is introduced it is a question of fidelity.”

⑦② 關於馬賽爾對「忠信」的反思，參閱下文第十二章〈馬賽爾筆下的「信」與「忠信」〉。

⑦③ Scheler, *The Nature of Sympathy*, pp.169-174.

⑦④ Scheler, *The Nature of Sympathy*, pp.173-174.

(本章內容曾刊於《哲學雜誌》第七期，一九九四年一月，頁一〇四～一二四)

第 3 章

動機的引起

Julián Marías 曾在一本研究馬賽爾思想的論文集中指出：馬賽爾在愛的論題上缺乏討論男女性愛^①。而馬賽爾的回應是：他同意這一說法；其中的原因可能是由於「性」在他的生命中並沒有扮演著一個顯著的角色，至少它不如「感情」(Affection)與「溫柔」(Tenderness)一般地來得重要^②；他甚至強調出男女婚姻之愛的最核心義不在於「性」^③……。言下之意，暗示夫婦之愛還有很多其他因素比性更為重要。

誠然馬賽爾並不是一位假道學之士，至少他承認自己在其戲劇中也涉獵了有關「性」的反思，只是來不及在哲學作品中反映出來而已^④。這樣，我們可以有餘地與馬氏作一對談——談論性與婚姻之愛的義蘊，藉此一方面可以凸顯馬賽爾心目中夫婦之愛的核心義，而另一方面也可以補充馬氏反省上之不足。於此，我們對談的主角

固然是馬賽爾本人；而在對談當中，我們也容許古今中外多位哲人進來參與，以使我們的對談內容更為充實、更能補足馬賽爾的欠缺。我們將把對談的內容分為三個部分：其一是廣義的性(Sex in the General Sense)，其二是狹義的性(Sex in the Specific Sense)，其三是夫婦之愛的核心義。在第一、二部分中，我們將首先聆聽古今中外其他哲人的心聲，然後才在第三部分正式凸顯馬賽爾個人對夫婦間婚姻之愛的論點。換言之，在第一、二部分中馬賽爾的蹤影是隱而不顯的，目的在乎讓別人有機會補充馬賽爾所未及處理的前提，然後我們再在第三部分中充分傾聽馬賽爾的智慧之言，好能把夫婦之愛烘托到一個高潮而加以辨悉，從中獲得男女性愛之完型整體。

第一節 廣義的性

從廣義的角度上說，人的存在並非中性的存在，而是有性別的存在。借用梅露龐蒂的話：性與存在彼此滲透⑤。茲讓我們以柏拉圖的《饗宴》來作為探討的導引：

A. 從柏拉圖《饗宴》說起

按《饗宴》(*Symposium*, 189d-191d)的記錄，哲人亞里斯多芬尼斯(Aristophanes)曾講了這樣的一個寓言：人類的原初遠祖(Primeval Man)原是「雙性人」(Androgyne)，身體為圓形，擁有四手、四腳、一頭兩臉。遠祖妄自尊大，自以為可與上天的神明看齊，而不惜攻伐天界，以致招惹主神宙斯(Zeus)的震怒，把雙性人斬成兩

邊；自此以後，被分割的軀體永遠在渴求他的另一半，渴望彼此復合為一。……

看來這寓言至少蘊含了三重意義：

1. 人是有性別的存有者

作為人，就是具體地作為男人或女人。人的性別不單只是生殖器官的差異而已，也不單是角色份位的不同而已，它誠然維繫了個人的生命整體，包括他的生理、心理、整個心靈，甚至落實至體內的每一根骨頭、每一個細胞！科學家能透過化驗一根人骨頭或一個人細胞而確定這個人的性別。借用俄國哲人裴狄雅耶夫(N. Berdyaev)的話說：「性」滲透了人的整個存有，貫穿了他所有的細胞，決定了他生命的全部^⑥。總之，當我整個人是男人之時，我就要用男人的存有來面對自己、他人及宇宙；當我整個人是女人的時候，我就要用女人的存有來與自己、他人及宇宙作對談。

2. 異性相吸

「性」(Sex)這名詞，字源自拉丁文之 *Sexus*，意即「分開」(Split)。有所分開，自然有趨向要求復合。如羅洛梅所說的：我們既受造為雄性與雌性，自然引致恆常的彼此渴慕^⑦。男女兩性互相吸引，渴求結合，好能互相補足，以企圖成就更豐盛的完型。

3. 兩性配合才完成人的整體、使生命完整

有性別，就是需要與異性配合來使人的存在圓滿；換言之，異性相吸，目標在乎達致彼此配合以求圓滿，正如裴狄雅耶夫所指的：作為有性別的個體，即寓意著自己只是半個存有者而已，處在分割而不完整的狀態下，渴慕著

圓滿，為此，兩性只有在互相配合下共同生活，才使人的生命達致完整⑧。

羅洛梅更進一步地指出：人的性別其實是反映大自然的兩極性(Polarity)；人的兩性，只是本體宇宙之兩極性的寫照⑨。

B.性的本體、宇宙角度(Onto-Cosmic Dimension)

站在存有學立場言，人類的男女兩性存在是反映著存有本體的特性；實體(Reality)本身就是擁有兩極性的存在。存有的兩極性，甚至在最微細的分子中也可以窺見：分子之所以能夠產生動力，乃是因為它負荷著正負兩極——即陰陽兩儀。陰陽兩儀在適當的配合下，動力便應運而生⑩。為此，佛洛姆也指出：陰陽兩儀在大自然中存在；這不單在動、植物身上顯示，也在萬事萬物中浮現，萬有就展露了其兩極的基本運作——陽剛與陰柔、衝刺與接納、開顯與持續……⑪。而裴狄雅耶夫更直截了當地說：性是宇宙的動力，人只有透過宇宙的角度才懂悟它。……男女兩性的範疇是宇宙範疇，而不僅是人的範疇。……性是存有的根源；性的兩極性是創世的根基⑫。

誠然，這種說法由來已久，古今中外的形上思想都贊同這個論點。例如，猶太舊約傳統即已表示：男女兩性在一起才是最高之神的肖像⑬。再者，中國的《易經》與《易傳》也指出：最高本體——太極——的內在生命是陰陽兩儀的對立與配合；萬物分享這兩極性而有生化的動力⑭。

C.人須在面對異性時才凸顯個人性的特徵

男女兩性的存在是宇宙間陰陽兩極的落實與寫照。然而，對人而言，人須在面對異性時，才凸顯並加深個人之性的特質；有關此點，羅洛梅曾舉出下列兩個例子來加以說明^⑮：

例一：希臘北部有一座小山，名亞索山(Mount Athos)，山上有一男修道院。自十二世紀以來，便有禁令禁止女人涉足。結果羅洛梅發現：這些僧侶本身的一舉一動，言談舉止都狀似女人。

例二：羅洛梅也曾親眼目睹法軍外籍兵團的成員，在地中海口的戰艦甲板上跳舞，舉動變得女性化。羅洛梅的評語是：當女人不在場的時候，男人的男性傾向便顯著不出來。反之，當男人不在場的時候，女人的女性化傾向也比較顯著不起來。為此，我們可以提出以下的論點：

1. 一個缺乏異性的團體，如軍隊、修會等，其中的成員雖可專心一致地致力於其份內職務，但總會覺得自己的生活流於刻板式而有所欠缺。

2. 一個團體只有在異性的介入時才產生新的動力。換言之，一切的生氣、創造力、新意念，甚至反叛意識等，都在異性的介入中呈現。

3. 異性的介入，能激勵起成員們發顯個人的性徵。那就是說，兩性的配合能相互激起異性的意識，使男性更能凸顯紳士的風度，使女性更能展現仕女的溫文。

4. 成熟的人格背後，多半有一個或以上的與他深交的異性，這點連修道人也不例外：聖方濟各(Francis of Assisi)有聖加肋(Clara)為其密友；聖十字若望(John of the Cross)也以聖德蘭(Teresa of Avila)做其知己。

茲借用佛洛姆的話作斷語：男女兩性是人際間創新力的基礎。生理上言，兩性的結合導致嬰兒的誕生；心理上言，男女的互相愛慕引致生命的更新……^⑩。

D.兩性的特徵

一般而論，男性較主動進取，有「陽剛」之氣；女性較被動柔順，有「陰柔」之致。正如佛洛姆所列舉的：男性的特徵計有衝刺、主導、活動、紀律、好冒險等；女性的特徵則有接納、保護、持續、實際、撫育等……^⑪。更具體地說，我們可從下列的角度上作觀察，以探討二者的特質：

1.體格(Physique)方面

羅洛梅曾引述荷蘭心理學家布登蒂克(Buytendijk)的意見^⑫，指出從肌肉與骨骼上觀察，男性的構造多半是直線形的、成直角的，適合向前推動、攻擊、衝刺，這正象徵男性的投向角色(Assertive Aspect)。女性的構造則多半是曲線形的、成圓形狀的，它便於開敞自身、撫育子女，象徵著女性的接納角色(Receptiveness)。

2.感情(Affectivity)表達方面

我們可以從以下的幾個角度來觀察男女兩性在感情流露上之表現：

a) 面對愛侶的反應

男性多半顯示出一股投向的特性，專注投向於對方，以致差點兒忘卻四周的事物。反之，女性則傾向於採接受包容的作法，在接納對方之中，同時包容四周的環境氛圍，甚至對愛侶的服飾也記憶猶深……。

b) 單極與兩極的對比

男性生命中有其兩極：即愛情與事業；愛情只是男人生命的一部分。反之，對女性而言，愛情是她生命的全部。

c) 感受的深度(Intensity)

有關感情感受的強度與深度方面，看來女性比男性更為深入、更強烈、更受影響，而致在人格上呈現脫胎換骨的轉變。霍布尼奧斯(Leo Frobenius)曾引述一位阿比西尼亞貴婦之言來刻畫出女性因應著感情的薰陶而轉變的心路歷程^{①9}：

……當一個女人初度享受了魚水之歡時，她本人跟以前便前後判若兩人……。男人初嘗男女之歡後仍照舊保存他原來的樣子。但是女人則變成另外一個人。這種新的改變有時持續終生而不變。男人跟女人過了一夜之後便走了。他的生活及身體一如往昔。但是女人卻會懷孕，她在體內把愛的結晶滋養了九個月。愛的結晶在她體內慢慢滋長，這結晶品不僅涉入她的生活，而且終生不離。她成為一個母親，即使她的孩子不幸死亡，她仍然是一個母親。當她的孩子涉入她的心靈時，這孩子便永遠不會離開她。即使孩子不幸死亡亦然。這一切是男人所不知道的……。男人不知道「愛」前與「愛」後的區別，不曉得做母親之前與做母親之後的差別。祇有女人才知道它、談起它……。她必須永遠保持著處女之身，否則她便得永遠當一個母親。在愛前，她是一個處女，在愛後，她便永遠是一個母親^{②0}。

d) 愛侶之死

對男人而言，當愛侶死去，他會難過一段日子。之後，他有傾向另找伴侶。但對女人而言，當愛侶死去，她會一輩子難過。不過，女人似乎比男人更有耐力、更能承受湛深的痛苦。

從以上的數點中，我們大概可以領會男女兩性在感情反應上的差別。

3. 專業創作上的表現

面對個人的行業或任務時，男性與女性看來有著不盡相同的反應。男性可以廢寢忘餐地、不顧一切地在個人的興趣上發展，甚至可輕忽日常起居的一般需要而不辭勞苦地幹下去。女性則由於她的包容傾向，過於顧慮四周與她有關的人地事物，以致不能忘懷在她氛圍內的一切，未能集中精神地在她個人有興趣的事業上發展。換句話說，男人雖然不比女人聰明，但男人卻比女人更容易拋開其他的一切來致力從事一件吸引他興趣的事；反之，女人較不能忘懷她四周的一切，太掛心於家計中的雜務與實際生活，以致分散了精力，不暇顧全自己有興趣的事業。這樣一來，各行各業的頂尖人物多半是男人的天下；世界一流的文學家、音樂家、科學家，甚至最著名的廚師都是男人，這並不是一種巧合。不過，在聖德的表現及神秘主義上的與道冥合之途徑中，男女兩性分別的成就可說是平分秋色的，著名的聖人與聖女人數一樣衆多。而傑出的女神秘學家如聖德蘭(Teresa of Avila)、加大肋納(Catherine of Siena)等，可以與頂尖的男神秘學家如十字若望(John of the Cross)、艾克哈(Eckhart)等互相輝映。誠然，在倫

理實踐及與上天交往的歷程上，男女皆可以做到悲天憫人、與道契合的地步。

或許我們可以這樣說，如果男人有更強烈的動機去發展事業的話，那可能是因為女人能以生育、培育子女來表現自己的創造力，而男人只能以文明建設來肯定自身的潛能。佛洛姆曾有這樣的論調：男性既然無法透過生育子女來達到自我超越的需求，他唯有藉著人為的事業與構想來達成這目標^⑳。此外，羅洛梅也引述荷妮(Karen Horney)的論點說：男人往往嫉妒女人會生男育女，在這股嫉妒的驅策下，男人便奮力工作，傾力在文化事業上證明自身的創新力^㉑。以上的話看來並非全無道理；女性以愛情及生育來展示她的天分，以致世界上的偉人們都得承認：男人成就之背後、至少有一個女人的支持：孟子的嘉言懿行，得力於孟母之擇鄰斷機；羅斯福的任勞任怨，有賴於愛妻的從旁激勵。男人傾力建造一座房子，女人把它轉化為一個家。這是男女兩性在創業性向上的相輔相成、互相補足。

4. 宗教情操上的表現

人的終極關懷(Ultimate Concern)在宗教情操上可以表現得淋漓盡致。然而，甚至在宗教實踐的表現上，我們仍然可以窺見男女兩性不同的特色。韋爾蒿(Antoine Vergote)曾在其《債欠與渴慕》(*Dette et Désir*)一書中提出這樣的看法^㉒：從他所累積的臨床經驗及所獲得的心理問卷調查報告顯示，在宗教情操的表現上，男人較著重於如何守好教規，女人則較注重於與神契合；男人在宗教實踐上的核心點是「責任感」(Responsibility)，而女人的核

心點則是「神的慈愛臨在」(God's Loving Presence)。

較詳細地說，男人在問卷上所給予的答案有以下的模式：

- a) 罪感(Guilt)+ 責任感+ 絕望或放棄理想(Despair / Renounce Ideal)
- b) 罪感+ 責任感+ 信心(Confidence)
- c) 罪感+ 責任感+ 祈禱與接納神之助佑(Prayer and Accepting God's Help)
- d) 罪感+ 責任感+ 克修與嚴守紀律以消業進德(Asceticism and Discipline)

反之，女人卻在答案上較清澈地凸顯神的臨現，其中典型的模式如下：

- a) 神的慈愛臨在+ 害怕孤寂(Fear of Loniness)
- b) 神的慈愛臨在+ 信心
- c) 神的慈愛臨在+ 對人之軟弱的意識(Consciousness of Human Frailty)
- d) 神的慈愛臨在+ 靈修實踐以求與神冥合(Asceticism and Mysticism)

從以上的兩種不同的傾向看來，男性在宗教情操的表現上較是一個「正行者」，而女性則較是一個「神秘家」。兩性之特性所能引申的弊病是：男人較容易執迷於法利賽主義(Pharisaism)，即成為過分注重遵守外在規條的教條主義者，甚至成為偽善者。反之，女人則較容易引致歇斯底里(Hysteria)，即不正常的興奮與狂熱。

至此，我們已先後站在不同的角度來觀察男女兩性的特徵，以企圖對男性之「陽剛」與女性之「陰柔」有更具

體的領悟。然而，我們尚可以在男女兩性之「成熟」與「不成熟」上作一個四分法，以求取更深入的洞悉。

E.兩性的四分法

陽剛與陰柔各有其特色，不能說誰比誰優勝。然而，性別上的優點也附帶著它的弱點，而人在發展他的人格上又離不開其性別的稟賦，為此，在某種意義及程度上我們可以說：成熟的人格在乎凸顯了其性別上的優點與懷柔其性別上的弱點；反之，不成熟的人格則在於凸顯了其性別上的醜惡面而蒙蔽了其中的良善面。為此，我們可以按兩性的對立配合起其中的成熟與不成熟發展，而把人格的陶成分為以下的四分法：即從不成熟人格上分別定名為「男性」(Male)與「女性」(Female)，再從成熟人格上分別定名為「男人」(Man)與「女人」(Woman)；而我們評定一個人為「成熟」與「不成熟」的判準，在乎看看這個人能否為愛而跳出自己，以達致為對方而奉獻自己這一標準。這四分法可較詳述如下：

1. 男方不成熟人格——稱為「男性」

那就是說，男方的「陽剛」加上「自私」，則構成不成熟的「男性」(他的方程式是：陽剛+自私=男性)。其中所凸顯的特徵計有：好勇鬥狠、蠻不講理、我行我素、強詞奪理、恃強凌弱、因私害公、沽名釣譽、貪新厭舊；如果他還略帶一點女性氣質者，則還會器量淺窄、斤斤計較、善妒記恨。

2. 男方成熟人格——稱為「男人」

那就是說，他的「陽剛」配合「愛心」，則成就成熟

的「男人」(他的方程式是：陽剛+愛心=男人)。成熟男人所凸顯的特徵計有：行俠仗義、好打抱不平；願為愛與崇高理想而鞠躬盡瘁、在所不辭；能設身處地為他人著想，懂得犧牲奉獻。如果他略帶一點女性的溫文，則會表現出悲天憫人、願渡眾生的救世心懷，以致會先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。

3. 女方不成熟人格——稱為「女性」

女方的「陰柔」，若配合「自私自利」的心態，則形成不成熟的「女性」(她的方程式是：陰柔+自私=女性)。她的特色是：善妒記恨、貪慕虛榮、好講閒話、好管閒事、善於抱怨、報復心重，甚至心狠手辣，為求一己之私而不擇手段。

4. 女方成熟人格——稱為「女人」

女方的「陰柔」，配合「愛」的踐行，則孕育出成熟的「女人」(她的方程式是：陰柔+愛心=女人)。其明顯的特色是：愛情專一、勇於犧牲、善於體諒、樂於寬恕、處處為他人著想；對人溫柔體貼、富於同情、懂得耐心聆聽別人的心聲，以致善解人意，能任勞任怨地樂善好施，甚至以慈母的心態去包容、愛護、安慰、鼓勵，即使耗盡一己之心力也在所不惜。

讓我們一再強調說，成熟的人格，在乎愛心的展現，這是最終的判準；只有藉著愛的心態與實踐，人才可以把個人性別上的優點發揮出來，並化解其中的弱點。

F. 人個體兼含兩性成分

至此，我們也許過分強調了人是男人或女人，而忘記

了指出一端更深入的奧理；究其實，世上並沒有一個人是百分之百的男人或百分之百的女人；本來每一個人都有其男女兩性的成分，只是當男人發顯了男性的特徵後，他的女性特徵便被壓抑下來而無法充分表露；被忽略的另一面性徵便在潛意識中發展。為此，心理學大師榮格(Carl Gustav Jung)便把人格的發展理解成一個「正、反、合」的辨證過程^{②4}：

1.「正」：顯露的人格——稱為「面具」(Persona)

「面具」寓意著顯露在眾人面前、被眾人所察覺的性徵。你若現時身為男人，則男人的特徵便是你的「面具」；反之，身為女人者，則你所顯露的一面，就是女人所該顯現的「面具」。

2.「反」：潛意識中的人格——稱為「影子」(Shadow)

「影子」寓意著被壓抑而無法充分在意識上表露的另一面性別的成分。於此，榮格把男性中被壓抑而潛伏的女性成分稱為「女性靈」(Anima)，又把女性中被壓抑而未能表現的男性成分稱為「男性靈」(Animus)。個體被潛藏的另一面只能在潛意識中發展，但可在適當時機突然冒出來被意識所察覺。

3.「合」：「顯露人格」與「潛伏人格」二者的企圖協調所綜合的整體——稱為「自我」(Self)

如果一個人是擁有著「面具」與「影子」兩面，則這兩面須獲得一個配合與融合，好能達致一個協調，才使一個人的人格獲得全面均衡的發展。為此，「自我」的呈顯誠然是一個變化氣質的過程，其中蘊含三個面向：

a) 培養個人顯露的性別(面具/ Persona)的優點，

懷柔其弱點，以企圖成為成熟的「男人」或「女人」。

b) 接受潛意識中被壓抑的另一面(即影子/Shadow)，好讓其潛藏面也獲得適當的賞識與愛護。

c) 企圖協調「面具」與「影子」這兩面，以造就更全面均衡的「自我」。而這一種協調，是恆常地在進展中，沒有停止的一天。

最後，我們可以借助裴狄雅耶夫與佛洛姆的話來一再強調人個體內所蘊含的陰陽兩極及其配合：

裴狄雅耶夫說：人不單是一有性別的個體，且是一個擁有雙性別的存有者，在自己內以不同的份量來調和其男性與女性原理²⁵。

佛洛姆說：陰陽兩極也存在於每一個男人與女人之內，正如男人與女人都在生理上擁有其異性的賀爾蒙一般，他們在心理上也是雙性的……。男人與女人——只有在其內結合了其陰陽兩極，始能獲得內在的結合與完整。這兩極的配合是一切創新力的基礎²⁶。

在我們從廣義的角度看男女兩性的對比與調和以後，現在我們可以從一較狹義的眼光來反省「性」的義蘊。

第二節 狹義的性

從較狹義的眼光看，「性」這名詞牽涉了男女媾精的行為(Sexual Coitus)。然而，甚至當我們在狹義的角度上作反省時，我們也會察覺到它仍然是一個複雜的專題。人既為萬物之靈，其一切思言行為都已超越了純生物性與純動物性的現象，甚至「性行為」也不例外。為此，對人

而言，男女性生殖能力的運用，已不再純粹是生理與物理運作的一回事，它所牽涉的面向是多方面的。按羅洛梅的分析，男女性愛本身就蘊含了下列的四重因素：

A. 性愛的四重因素

羅洛梅所指的性愛之四重因素是——性(Sex)、愛欲(Eros)、友誼(Philia)、純愛(Agape)^⑳。簡約地說：「性」狹義地指色欲或性欲，為求感官上、生理上的滿足。「愛欲」特指求偶行動上對某特定異性的戀慕與追求。「友誼」則指純友愛上的互相喜愛、共分憂樂、共剖心曲。「純愛」乃指我們一貫所懂悟的愛與接受對方獨一無二的個體性，甚至為對方而鞠躬盡瘁、奉獻心力。

誠然，一切真正的愛，都包含上述四重因素的配合與協調，只是在組合的成分上有不同的比例而已。不過，真正的男女之愛，尤其是夫妻之愛，則會更充分地把這四重因素展現得淋漓盡致，以致形成一多姿多采的調和。為此，我們都以男女兩性間的互相愛慕作為愛之典型。

進一步說，上述的四重因素須同時具備、配合得宜才可以孕育出愛的和諧：徒有「性欲」而缺乏其他面向，則把人貶抑為禽獸；「愛欲」又不能脫離「友誼」而獲得安寧與和悅；「友誼」還須以「純愛」作為根基才臻至完美^㉑。四者俱備，還須按各人的個別境況而發乎情、止乎禮，以企圖達致人間更純全的愛之光輝。茲分別從這四重因素的個別義蘊上作探討，以達致其中的表裏精粗：

1. 性

狹義的「性」，指「色欲」(Lust)，亦即佛洛伊德所

命名的「性欲力」(Libido)，又可譯作「性活力」、「性動力」、「性衝動力」等，它首要地維繫著人的生理面，然而也牽涉著若干的心理成分。於此，讓我們首先探討性欲力的涵義及其發展過程，然後再反省我們面對性欲力時所應具有的態度。

a) 性欲力及其發展過程

性欲力乃人基本傾向之一。所謂「吃喝食色，人之大欲」，按佛洛伊德的看法，人的基本衝動力有三：饑餓衝動力(Hunger Drive)、口渴衝動力(Thirst Drive)、性衝動力(Sex Drive / Libido)，「吃」、「喝」二衝動力是為保存個體的生命而發，但性衝動力卻是為保存人類的延續與繁殖而設。一個人不吃不喝，則不能繼續存在；但性行為的被禁制，卻不會使他因而死去，只不過這股衝動力會帶給他困擾而已；它要求人們作適當的面對與處理。

性欲力的發展大致可分為嬰孩期、潛伏期、青春期、持續期、更年期等階段：

i 嬰孩期(Infancy Period)

這段時期是從出生開始至五歲以前左右為止。按佛洛伊德的意見，嬰孩期性發展的重要項目有二，即欲力的生殖化(Genitalization)與欲力的社會化(Socialization)②⁹：

α 欲力生殖化——此指嬰兒自起始已在求取感官上的快感，只不過其所注意之部位會因年齡的增長而轉移。其發展的過程可分為三期：

(1)口腔期(Oral Stage)：開始時，嬰兒的注意力會集中在口部的快感，即集中在吃、喝、吸手指、吮奶嘴等。

此階段是從出生開始至斷乳為止。

(2)肛門期(Anal Stage)：繼而，他發覺了自己在便溺中所產生之快感，開始對自己的排泄物產生興趣。此階段是從斷乳起至能控制便溺為止。

(3)性器期(Genital Stage)：之後，他會透過接觸自己的生殖器官而發現快感，偶爾也會做出自慰動作。至此，嬰孩在求取快感的追求上，已轉移至生殖器官上，完成了欲力生殖化的目標。

β 欲力社會化—— 嬰兒在成長的過程中，其欲力發展的另一方向是維繫著家庭中人際關係的互動；他須學習著如何去跳出自我以及與家庭成員相處。此項目上的主要階段有二，即：

(1)自戀期(Narcissism / Autoerotism)：嬰孩起初把快感完全集中在個人的身體之上，可是，他的興趣會因著對家庭成員的被發現而有所轉移。父母親(特別是母親)慈愛的笑容會引致他幼稚的回笑。此時，他會對雙親有特別的反應，稱作情結。

(2)戀母情結與戀父情結：對嬰孩而言，不論男嬰女嬰，當他發覺母親是他喜悅的來源時，都會把感情投向母親。只是由於男女有別，他們日後的性心理朝向會有不同的路徑。小男孩會非常依戀他的母親，進而嫉妒他的父親，此即佛洛伊德所謂的「戀母情結」。反之，小女孩起初也強烈地依戀母親，但她會在發現了父親時，隱然地把自己與母親作比較而感到自卑，她轉而喜愛父親、嫉妒母親，此所謂「戀父情結」。一般而論，戀母與戀父情結的巔峯時期是三歲至五歲之間。在五歲左右，這種情結會被

壓抑下來，取而代之的將是「潛伏期」。

ii 潛伏期(Latency Period)

潛伏期大概會從五歲或六歲開始，然後一直伸延至青春期的來臨為止。在這段時期內，孩童會漸漸學會了從嫉妒同性的雙親轉而為敬畏與效法。其欲力的衝動會部分地被壓抑、部分地被昇華。而被昇華的欲力則孕育出進取、憐憫、端莊等美德。此時期的孩童，較喜歡與同性同伴交往。如果一切正常順利的話，個人的欲力傾向，將會在下一階段中指往家庭以外的一個異性……。

iii 青春期(Puberty)

一般男女在大約十四至十六歲之間，便時屆青春期，它是生命成長中的第一個危機；這時情欲突然醒覺，使人在沒有心理準備的情況下，感到不知所措。一方面，在心理上，人尚是小孩，其心智尚未絕對成熟；另一方面，在生理上，他卻已經達致成熟：女生開始了月經，男生也經驗了夢遺，他們的體格也開始改變，從小孩的形體轉變為成人的身軀，男生聲音低沉起來，臉上也出現鬍子；女生身材也變得窈窕動人，男女雙方也開始對異性有強烈的興趣。正如弗布民(James Feibleman)所指：青少年在很多方面呈現危機，此時生理機能成長發展，但尚未完全知道如何有所節制^{③①}，這使人倍感困惑。

按專家們的提示，十六歲是男生性欲最強烈的時候，過後則慢慢減退。金施(A. C. Kinsey)有以下的統計結果^{③②}：對未婚男子而言，性高潮(Orgasm)次數最多的時期是十六至十八歲；對已婚男子而言，性行為次數最多之時期也是十六至二十歲之間；為此，歐西文學名著所標榜之

大情人如 Daphnis & Chloe，或 Tristan & Isolde，或 Romeo & Juliet 等，他們春情發動的年齡都間於十四至十九歲之間，可見青少年確實擁有最鼎盛的性活力，問題只在於如何疏導這股強大的能量而不致誤入歧途而已。

iv 性能力的持續期

青春是性機能成熟的開端，此後，便是性能力的持續期。它從青春開始，一直可伸延至死亡為止，即可延長至七十、八十歲左右，甚至有人可達致九十歲³²。期間雖經歷更年期(Menopause)(四十五至五十歲之間；女人比男人顯著)，但人的性活動並不因此而終止。

b) 面對性欲力所應具的態度

若要追問我們應如何面對自己與生俱來的性欲力之時，茲讓我們先以兩種極端的看法作為借鏡，用以引出更中肯的心態。按羅洛梅的分析：兩種極端的表現先後在公元一九二〇年的前與後出現在西方文化內³³。二〇年代以前乃維多利亞時代的壓抑，二〇年代開始則是當代西歐的放縱。茲分析如下：

i 維多利亞時代(Victorian Age)的禁制

佛洛伊德正好生逢維多利亞時代，當時人們生活步伐呆滯、保守作風抬頭，猶對性事作過分的迴避與壓制。老百姓不敢公開談論性的話題，在公共場所中也表現得男女授受不親，以致佛洛伊德發現當時的精神病患多半是由於對性的壓抑與無法疏導、而引致抑鬱愁悶，甚至瘋狂。

ii 二〇年代及以後的大轉變

然而，自二〇年代開始，西歐人民的作風卻出現了一個大轉變：人們開始公開地談論性，色情刊物充塞市面，

男女濫交已成為司空見慣之事。這種對「性」的過分強調，對西歐歷史文化而言，就只有古羅馬帝國臨近沒落時期可與之相比。其中的起因可能有二：其一是人們對前代保守作風的反動，其二是由於工業革命的來臨，生活步伐加速、社會動盪不安所致。羅洛梅分析道：社會動盪不安，人們便以「冷漠」(Apathy)自保，「冷漠」引申「寂寞」，「寂寞」要求發洩，引致「暴力」與「色情」；「暴力」者，乃施暴者認為：「與其被遺忘，不如被痛恨！」「色情」者，乃個人欲向世人表示：「我尚有能，不致死寂！」此二者的背後都蘊含著同一份訊息，那就是：「請不要把我忘掉！」³⁴演變下來，就是一系列的惡性循環：冷漠引致色情，色情加深冷漠，互為因果。徒強調性而缺乏愛，只增加人際間的疏離感，甚至產生「逆人格化」(Depersonalization)的現象，把人貶抑為禽獸。上古的欲樂主義者希吉西亞斯(Hegesias)曾標榜沒有愛的性，而引致人心虛空厭倦，最後群眾唯一的解脫之途就是自殺³⁵！前車可鑑，發人深省！

iii 對「性」所應具的態度

從上述的兩種極端態度看來，面對性的中肯心態不應該是壓抑或放縱；壓抑可引致心理病患，放縱則自取滅亡。這樣，在這兩個極端中間，我們可提議其他兩項原則：

α 融合(Integration)——正如羅洛梅所建議的：性欲力須配合性愛的其他三個成分(i.e. 愛欲、友誼和純愛)才能孕育愛的和諧。至於其他三者的涵義，我們將在下文分解。

β 疏導(Orientation)——所謂「疏導」，就是把性欲力「昇華」(Sublimation)，即把性動力的洪流疏導至別의用途上去，例如：把它引導至學業、事業、宗教之上，甚至內功或瑜伽(Yoga)之鍛鍊上，以養精蓄銳、健體強身，甚至開發特異功能，成就神秘冥合。

有關性欲力的昇華與疏導，我們或許可以分別聽到兩派彼此背反之言論。一方面有部分學者認為性欲力無法被昇華，另一方面則有人主張性欲力可以被昇華與疏導。

主張「性」不能被昇華的學者可舉約瑟董蕭(Joseph Donceel)作為代表³⁶。他認為人的靈性活動不能從性活力中引發出來，而「昇華」充其量只是先壓抑性欲，好讓一個更高的理想得以實現。例如：修女把女人愛丈夫的感情「昇華」，並非真的把性欲昇華，而只是置之不理地另謀更高的靈性理想而已。總之，正如饑餓、口渴一般，性欲是無法被昇華掉的。

至於同意「性」可以被昇華的學者，我們可舉裴狄雅耶夫作為代表³⁷。他認為性活力可以透過很多管道來表現出來，而人透過克修(Asceticism)可以把性活力導引至其他方向，因為人類的一切活動都經過性活力的烙印。

那浸潤在東方文化的我們，看來比較易於接受後者的說法。一般東方的靈修學派，如印度的瑜伽、西藏的密宗，甚至中國的道家或內功修養，都有傾向同意性可以被昇華之說。以中國的內功為例，內功師父們都指出人有「三寶」：即「精、氣、神」是也。「精」乃生殖力，「氣」乃生活力，「神」乃生命力。他們主張：「精足則氣盛，氣盛則神旺。」房事停止，可導致疾病痊癒；反

之，所謂「油盡則燈枯，精竭則人亡」，性能力的耗損，形同生命力的消耗。誠然，人體內總是經常不斷地自製生殖細胞，如果它們不被耗損掉，可以被積蓄儲藏起來，然後透過內功的修鍊，利用「精」(生殖力)的蓄積，加強「氣」(生活力)的運作以除百病，增進身體的健康。更進而利用「氣」來增強「神」(生命力)的煥發，使頭腦清晰、智力充分開發，甚至導引出靈的潛力，輕者可成就特異功能，重者可臻至神秘冥合、參贊天地之化育。總之，東方靈修學派都鼓勵我們透過氣功、內功、靜坐，以提升性活力的運作層面，以疏導精力往更崇高、更靈性的目標邁進，以成就更高遠的理想。

固然，話須說回來，性活力只是男女性愛四重因素之一而已，在體悟了其中的義蘊後，我們須進而反省性愛的第二因素——愛欲。

2. 愛欲

「性」的需求並不如我們所想像般這麼基本。嚴格地說，性是為繁衍種族的基本需要。但對人而言，較迫切的渴求，不在於性本身，而在於求取更親密、被接納、被肯定的關係，這種男女關係被羅洛梅稱作「愛欲」³⁸。

a) 廣義的涵義

「愛欲」(Eros)一詞，字源於希臘文之 *ἔρως*，意即「渴求」(Desire)，柏拉圖用它來指謂人心靈中那一股渴求絕對美善的動力。按柏拉圖《饗宴》的記載³⁹，女祭司狄歐提瑪(Diotima)向蘇格拉底述說：「愛欲」(Eros)是一個偉大的精靈，地位處於人與神之間，其父親是位神明名叫「豐盈」(Poros / Plenty)，其祖父乃「明智」神(Me-

tis / Discretion)；其母親則是一凡人女子名叫「貧窮」(Penia / Poverty)。愛美神阿佛羅狄忒(Aphrodite / Venus)在慶祝生日那天晚上，「豐盈」喝醉了酒，倒臥在花園中；凡女「貧窮」路過此地，心生傾慕，而睡臥在「豐盈」身旁，以致珠胎暗結，懷孕生子，取名「愛欲」。這樣，「愛欲」與生俱來便處於「富有」與「貧乏」之間，不斷地嚮往著(其祖父之)「智慧」與(愛美神之)「美」；為此，只有絕對而無限的真、善、美，才可以完全滿足他的嚮慕。從這典故上看，「愛欲」的廣義涵義乃是一股渴求圓滿的基本動力、一股驅策人去追求理想的活力、一股渴求絕對而超越的真善美的推動力，它包括了渴慕宗教的至高境界之嚮往。

b) 狹義的涵義

「愛欲」若落實在求偶的行動上言，乃一股傾慕個別的求愛對象，盼望與她有親密的溝通往還，以致達到彼此在肉體上、精神上的結合^{④①}。或許我們可以從下列的對比中，進一步領會愛欲的涵義以及性與愛欲的分野：

c) 性與愛欲的對比

嚴格地說，「性」基本上是一種「生理上的需求」(Physiological Need)，而「愛欲」則是一種「心理上的嚮慕」(Psychological Yearning)，二者彼此不同，但卻密切聯繫。羅洛梅曾為它們凸顯了多重對比，以強調其中之差別：

i 語源學(Etymology)上言^{④②}——「性」(Sex)語源自拉丁文之*Sexus*，意即割裂(Split)；「愛欲」(Eros)語源自希臘文之*ἔρως*，意即渴求結合的驅策力(Drive

Toward Union)，它是一股含有感性性質的渴慕，渴願著愛的滿全 (Aspiring Self-Fulfilling Love Often Having a Sensuous Quality)。

ii 層面上言④②——「性」基本上屬「生理學」層面，意謂著欲望張力上的堆積及其解除；「愛欲」則基本上屬「心理學」層面，意謂著對被戀慕者的渴慕與追求。

iii 性質上言——「性」是一種具體的「需求」(a Need)，「愛欲」則是一種較抽象的「渴求」(Desire)④③。「性」是一種「刺激與反應的律動」(a Rhythm of Stimulus and Response)，「愛欲」則是一種「存有的狀態」(a State of Being)④④。「性」從背後驅促著我們，「愛欲」則從前面吸引著我們④⑤。

iv 目標上言④⑥——「性」的目的在乎「性高潮」，指向欲望張力上的高漲、滿足而達致鬆弛；鬆弛後傾向於睡覺。反之，「愛欲」的目的則在乎與被戀者在喜樂與激情中結合(Union in Delight and Passion)，它恆常地要求著擴展，永不息止地傾向於醒覺、回憶、回味及發現更多的面向。

v 詞彙上言④⑦——「性」的詞彙牽涉著生殖器官及交媾活動；「愛欲」的詞彙則維繫著幻想力與想像力。

vi 對時間的運用上言——「性」要求「速戰速決」；「愛欲」則要求給自己時間來培養氣氛④⑧。

vii 對象的選擇上言——「性」只要求感官上的快慰，不理會對象的個體位格。「愛欲」則指定所追求的特定對象④⑨。例如，大將安東尼(Antony)身旁不缺乏性伴侶，唯獨他選中了埃及艷后克麗奧佩特拉(Cleopatra)，

其他美女無法取代⁵⁰。

從以上的對比看來，我們大概可以對「性」與「愛欲」的分別有進一步的領悟。於此，我們所須強調的是：「性」只有在配合了「愛欲」的濟助才不致淪於自毀。然而，「愛欲」也須借助著「友誼」的支撐才能持之以恆。

3. 友誼

「愛欲」是充滿著激情(Passion)與永不息止的渴求，不停地被所愛的對象吸引。這種張力若不斷地持續下去，人將無法忍受；而「友誼」剛好是對治這種張力的一股鬆弛緩和的力量。「友誼」又名「友愛」(Friendship)，即朋友之間如同兄弟手足般的互相尊重、互相愛護；它只是接受對方的存有，願與對方同在，而不向對方作任何要求，彼此間的關係是如此純潔，以致雙方都感覺到自己足以擁抱它而不想占有它。友誼給予愛欲以寬度與厚度，它使愛欲獲得休養生息的時分，好能有更充裕的時間去生根植基⁵¹。

有關友誼，童年時代所培養的同性朋友間的友愛，對人生整個生命歷程而言，誠然是一個極重要的發展階段，它恰如踏腳石一般地，使我們更穩妥地進而孕育成熟的異性之愛。羅洛梅曾分別引述以下兩位心理學家的意見來支持這一論點⁵²：

哈利史塔克蘇利文(Harry Stack Sullivan)強調：童年時代同性間的「青梅竹馬」時期("Chum" Period)是十分重要的。這段時期大約是從八歲起至十二歲止，也就是異性愛機能(Heterosexual Functioning)開始成熟之前的一段時間。在其間，男生和女生完全喜歡和同性共處。男

孩與同性朋友搭背偕行，女孩也與同性同伴親密牽手。於是，愛護別人的能力開始萌生，他們開始學會了關心他人，如同關心自己一般。假使這段時期不曾存在的話，則這個人往後便無法發展成熟的異性愛。總之，孩童是在這段時期內學習去愛別人，先是從同性朋友間的友愛開始，再而培養異性間的愛。

此外，哈利哈洛(Harry Harlow)^{⑤③}以恆河猴(Rhesus Monkeys)供作實驗；牠們從幼年時期便被禁止結交同性的朋友；其後，牠們便無法適應與異性的交往。為此，這種和同輩相嬉戲的時期，誠然是往後適應性引力以及回應異性的必備學習階段。

4. 純愛

羅格梅最後凸顯了男女之愛的第四重因素——「純愛」：純愛是一切真正的愛都應該具備的核心，它就是珍愛被愛者那獨一無二、不容取代的個體本身，並且願意為對方奉獻自己，而不盼望任何償報。有關純愛的基本涵義，我們已於先前作了較詳細的分析^{⑤④}，於此不再重複。

總括來說，人間各種的愛，包括君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友五倫之愛，都離不開以上四重因素的折衷與調和，而其中以男女之間的愛慕尤為顯著。換句話說，凡是愛，都是以上四者——性、愛欲、友誼、純愛——的調和與配合，只是各因素在不同類型的愛上，有不同成分的比例與組合而已。一方面我不願他人對我的愛是如此地靈性以致不考慮我的性別，另一方面我也不願他人對我的愛僅限止於肉體而忽略其他；總之，各類型的愛都或多或少地牽涉了上述四者的交織，只是此四者會在男女之愛中鮮明

而強烈地被察覺、而堪當成為人間愛的典型。

B. 圓滿性愛的效果

在上述四重因素都具備下的男女性愛，會產生非常湛深的效果，而羅洛梅用了五個重點來作陳述⁵⁵：

1. 共同開展並分享一個新的完型

男女雙方彼此在深愛著對方的當兒，他們的心靈都起了共鳴，互相察覺到對方的需要、渴望與感受。而對方情緒的每一脈動，都會震盪著愛者的心弦：對方的喜樂成了自己的喜樂，對方的痛苦也成了自己的哀傷。這種互相的分享與參與，使雙方都在某程度上克服了隔閡的疏離與孤立的無助。兩者不再分別是孤獨的個我，而是心心相印、共剖心曲的伴侶；在相愛的交流中，彼此共同開展了一個新的心靈境界，一個透過彼此分享而形成的新的完型 (New Gestalt)：在其中，它包括了一個你和一個我。這一個新的完型、新的磁場、新的存有境界，要比先前單獨的個我所展開的視域來得更豐盛、更廣闊。

2. 自我個體的肯定

在愛的滋潤中，人的心靈獲得了更新，愛者的意識在參與了被愛者的內心境況而得以有進一步的開展。相愛的人在彼此分享對方生命底蘊的當兒，會同時感受到某種傷感：愛者意識到自己尚未完全揚棄自我而與對方徹底地合而為一；兩者在愈深入的溝通中，愈意識到彼此仍然是兩個個體。但另一方面，在愈深入的融通內，彼此愈肯定雙方的個體之獨一無二、不容取代性，雙方愈參與珍惜彼此的臨現，愈從對方的愛中肯定自我的可愛。我會因著你對

我的愛而更關愛、珍惜、肯定我自己，更因著你在愛的鼓勵中而培養出更大的信心與勇氣去面對世間的重擔。

3. 人格上的成長與豐盛

愛是充滿著「創新力」的，男女在愛的結合中孕育了子女，子女成了夫妻愛情的結晶。其實，愛的創造力並不限止於生理層面，它也在人個體的整體上，為愛者擴展了新的視野，使愛者發現了彼此內心更深入的潛能，使雙方更能互相造就，在人格上變得更成長，個體生命顯得更充實、更豐盈，共同被提升到更高的存在境界。為此，愛不單是有「生育性」的(Procreative)，而且還是有「創新性」的(Creative)，它的「生育力」(Procreativity)只是它的「創新力」(Creativity)的象徵。

4. 彼此間的「施」與「受」成了雙方喜樂的泉源

愛者在愛的行動中把自己給予了被愛者，並且因著能給予和能被接受而喜樂。相應地，被愛者在接納的行動中也感到異常的歡欣；而被愛者的接受，其實也是一種給予：她在接納中以正面的回應來肯定對方，使對方因著被接受而獲得鼓舞。為此，「施」與「受」是同一個完型整體的兩面；兩面暢通，愛的溝通獲得了承行，而愛者與被愛者也因而充滿了喜樂。愛同時寓意著能施與能受；徒然能施而不能受，則形成控制對方、支配對方；徒然能受而不能施，則個人的接受將帶來心靈的空虛，愈尖銳化地凸顯自己個體的貧乏。一個只能接受而不能施與的人，無法主動地把所接受的轉化為自己生命的一部分，因為，愛的接受應同時是「主動的接受」(Active Receiving)，在回應中也把自己施予對方、造就對方，在相互的施與受當中

孕育出喜樂的泉源。

5. 性愛結合的最高峯——靈肉合一、兼含天地

相愛的男女，在配合了性行為而達到最高峯的剎那，雙方都完全跳出了自己而投奔對方，在完全的給予與付出中，共同超越了自我個體的孤立感，而體驗到與對方在肉體上、情緒上、心靈上合為一體。在這片刻間，愛者們暫時喪失了隔離感，而感受到彼此是一體。此時，他們甚至會引致意識上的轉變，進而體驗到愛者與被愛者也與天地合一：兩者在結為一體中，也同時溶化在大自然的整一之中，被萬有唯一的宇宙感所淹沒。於此，羅洛梅肯定地指出：除非一己的性行為是屬於最貶抑人性的一種，否則男女在相愛中配合性的高潮，這種靈肉合一、兼含天地的經驗是正常而理所當然的⁽⁵⁶⁾。為此，愛的神魂超拔(Ecstasy)本身就是一種神祕經驗。而神祕學家也往往用新郎新娘的結合來象徵神祕經驗中與絕對本體冥合的最高峯，這並不是偶然的巧合而已。以上的論調不單出現在羅洛梅的作品中，甚至現象學大師謝勒也提出相同的說法，他認為：在真正融合了愛的性交之中，伴侶們會暫時吊銷了個我的隔閡而共同浸潤在一個單一的生命洪流之中，再不分彼此，雙雙一同隱沒在大自然原初的整一裏面，達致出神的超拔與合一⁽⁵⁷⁾。

C. 附論：性愛的社會面

在凸顯男女性愛的超越面當兒，我們的目標固然不在標榜雜交、濫交，不在於鼓勵我們捨棄禮教而亂搞男女關係；相反地，我們要進一步強調：性愛須配合個人的社會

文化之規律來行事，否則便不能見容於社會團體、不能被人神所接納。人的一切行為離不開社會文化的規範，男女性愛也不例外。

羅洛梅以詩的創作過程來作為類比說：詩的創作力與美，還須配合了其格律形式的規範才可表現出來，理想地、詩的體裁形式不阻礙靈感的流露，反而助長了它的湧現；類比地，男女之愛也須配合了個人的社會規範與文化形式，才可以表現其中的善與美。^{⑤8}，一首完全違反格律體裁的詩會顯得低格卑俗，一份完全違反社會文化約束的男女關係也會顯得下流醜陋。

人類學家們都指出：不同的文化固然對男女之愛有不同的規範，但沒有一個文化會容許完全的放任，否則便天下大亂。人類學家福特(Charles S. Ford)與比材(Frank A. Beach)曾把不同文化對性的規範劃分為三大類型：1. 禁制類(Restrictive Societies) e.g. Apinaye、Ashanti、Kwoma等；2. 半禁制類(Semi-Restrictive Societies)e.g. Alorese、Andamanese、Huichol等；3. 開通類(Permissive Societies) e.g. Hopi、Siriono、Kazak等^{⑤9}。其中禁制類只占世界文化之百分之五，而開通類則占世界文化之百分之七十^{⑥0}。可是，甚至在最開通的社會內，人們也有它一定的規範來約束大眾^{⑥1}；各文化對性行為的規範彼此殊異，但我們找不到一個完全沒有制約、絕對容許濫交的社會；人類學對文化習俗的比較只叫我們容忍別人不同的風習，但絕不會鼓勵我們胡作非為。

綜合上文所說，我們從狹義的性之反省上得悉了下列的三個基本要點：其一是「性」須配合「愛欲」、「友

誼」、「純愛」三者才臻至完美；其二是男女性愛的最高峯為我們展開了「靈肉合一、兼含天地」的神秘境界；其三是男女性愛的結合仍須依循社會文化的道德規範來進行。至此，我們既已先後從廣義與狹義的眼光探討了性的義蘊，現在可以進而反省夫婦間婚姻之愛的基本涵義。

第三節 婚姻之愛

我們須回顧一下我們原初的寫作動機——i. e. 與馬賽爾對談夫婦之愛，並且補充他在性的反省上之不足。我們在分析性的廣義與狹義之涵義時，已讓馬賽爾暫時隱而不顯，好讓我們能在不受他的影響之下暢所欲言。然而，我們始終沒有忘記馬氏是我們對談的主要對象。至此，其他哲人歷年來對性這專題的反思，相信已經足夠補足了馬賽爾所未及反省的論點，我們可以直接面對馬賽爾，去聆聽他在反思夫妻間婚姻之愛上所剖析出來的深義。

眾所周知：婚姻必然牽涉了男女兩性的聚首（此乃廣義的性所涉及的層面），而婚姻生活也少不了性行為的接觸（此乃狹義的性所涉及的層面）；可是，反過來說，男女的交往不等同於婚姻生活，每個人一生中會與無數的異性親朋好友往還，她們並不是自己的妻子；此外，婚前或婚外與異性發生了性關係的例子比比皆是，我們也不能把狹義的性用來作婚姻的核心義。為此，馬賽爾在反省「婚姻之愛」的核心意義時，他雖然至少隱然地承認「廣義的性」與「狹義的性」在其中所扮演的重要角色，然而他到底清楚地鑑別了此二者不是「婚姻之愛」的核心義⁶²。不過，

為了徹底尋找出婚姻之愛的最核心涵義，馬賽爾認為有必要把一切與婚姻有關的因素都拿來檢討，企圖深入洞悉其中的底蘊。誠然，「婚姻之愛」是一個蘊含多重因素的完型(Gestalt)，其中包括婚約、性、生育、愛欲、友誼、純愛，甚至聖事(Sacrament)等要點……。而對著「婚姻」這現象，我們所要追問的是：什麼是婚姻之愛的最核心義？茲看看馬賽爾如何從檢討其中各因素中有所領悟：

A. 婚姻核心義之追尋

在構成婚姻的各元素中，最顯而易見的因素是：婚姻牽涉一個婚約，男女雙方在婚約的約束下履行夫妻生活，為此，我們可以首先追問：「婚約」是否乃婚姻之核心義？

1. 婚約(Legal Contract)

在婚約的前提下，我們可以同時窺見其中的積極面與消極面：

a) 積極面

男女的結合，經過公證的婚禮與其所包含的法定契約而取得合法地位，成為國家法律所「認可」之事實(i.e. Ratification)，被社會團體成員所承認與接納。法律與社會的「認可」本身蘊藏著兩重非常重要的涵義：

i 夫婦生活有其社會性角度——夫妻生活不單是兩個人的私事，而且也是整個社會團體的大事。本身有其「社會性的一面」(Social Dimension)；那就是說，夫妻是團體的分子，受團體支持、保護與祝福；夫妻所組成的家，是社會最自然而原初的單位，透過它作基礎而演繹更

繁複的團體模式。

ii 夫婦結合要求名分——男女關係發展至結合為夫婦的地步，本身要求社會大眾的承認，以獲取法律的保障，以容許自己的配偶及子女在社會中有其合法的名分，此所謂「正名」、「名正而言順」，否則，就不能見容於社會，自己也抬不起頭來生活。

總之，夫婦生活的團體面、社會面不容抹殺，而法定的婚姻正好凸顯了婚姻的社會性。

b) 消極面

我們固然不否認「婚約」的重要性，然而，若問及它是否為婚姻的核心義時，卻會醒悟到它並不能作為夫婦生活之最核心點，其中的原因有二：

i 徒然合法結婚而缺乏愛，則婚約只是一份束縛——有多少錯誤的婚配不是依循合法的途徑而結合！可是，如果夫婦的生活缺少了愛與互相接納，這份合法的婚約只變成了束縛，把二人牢牢地套住，形成人間地獄⁶³。

ii 若把婚姻視為純合約，則意謂著它可以被解除——普通一份合約，可以在雙方同意下獲得解除；而婚姻若被看成為純契約，也意謂著它只是一個短暫的承諾與聚合，可以隨意地一筆勾消⁶⁴。然而，婚姻之愛的最終理想卻要求恆久、彼此長相廝守、至死不渝⁶⁵，契約所隱晦的「暫時義」正與婚姻之愛所要求的天長地久背道而馳。

如果「婚約」不能算是婚姻之愛的最核心義，那麼，「性事」是否比「婚約」更重要？

2. 性事(Sexual Coitus)

在這前提下，我們也可以分別從其積極面與消極面作

探討：

a) 積極面

有婚嫁的結合，自然有交配的性事。關於此點，甚至天主教按聖教法典的規定也指出婚禮的構成因素有二，拉丁文簡稱為 *Ratum et Consummatum*。其一是「法律認可」(Ratification / *Ratum*)，即辦了合法的手續，滿全了教會及政府所要求的結婚禮儀；其二是「圓房」(Consummation / *Consummatum*)，即發生了性關係，並且同居在一起。有了上述二者，則婚禮就算是完成，配偶不容被拆散。由此看來，「性事」至少跟「婚約」一樣重要。

b) 消極面

然而，在消極的觀點上看，婚姻的核心義誠然不在於純粹的性交行為，也不在於短暫的結合，否則，這無異於禽獸的行徑⁶⁶。

如果「性事」也不能算是「婚姻」的核心義，那麼，「生育」以傳宗接代是否能被視為結婚的最終目的？

3. 生育(Reproduction)

談及傳宗接代一事，我們固然也可以從積極與消極兩面來著手探討：

a) 積極面

男女結合而生兒育女，乃天經地義之事；況且，子女的誕生往往使婚姻生活顯得更充實與更完美，也使家庭更具有不容拆散的意義，因為子女要求有一個完整的家來讓自己有所庇蔭、安然成長。正如馬賽爾所提示的：夫妻的結合，藉著新生命的誕生而獲致圓滿，此時，夫妻兩人超

越了二人世界的局限而為更大的圈子開放；他們要為子女的存在而負責。為此，他們的結合更不容被拆散，而子女也不容隨意被遺棄，子女的養育誠然成了人生命中一份極崇高的價值⁶⁷。

b) 消極面

然而，從消極觀點上看，婚姻的最終目的並非純粹為生孩子，否則我們便把夫婦二人貶抑為純粹的生育機器，完全抹殺了人性的尊嚴與愛的可貴⁶⁸；況且，要生育也不一定須通過婚姻之途才可辦得到，其他途徑如人工受孕、借腹生子，甚至婚外關係等都可以達致。如此看來，光是「生育」一事絕不能構成婚姻的最核心意義；徒然的生兒育女以繼承香火是不能反映出生命的光輝與婚姻之愛的偉大。

如果連「生育」也不是婚姻之愛的最核心因素，那麼，剩下來有待反省的要點則是——婚姻為「聖事」這項目。

4. 聖事(Sacrament)

「聖事」一詞，語源自拉丁文之 *Sacrarer*，意即「供獻」(To Consecrate)；顧名思義，乃一有形可見之事象，表象著超性界之神明的臨現：較詳細地說，它包含了兩個重要角度：站在神的角度而言，乃神的愛與恩寵、藉著一件有形的事象而臨現於人間；站在人的角度而言，乃人透過領受一有形的禮儀事象而把神的恩寵與臨現內在化於自己的生命中。例如：基督宗教有所謂「聖體聖事」(Holy Eucharist)，在其中，神藉著被司祭所祝聖過的麵餅、而臨現在參與聖餐禮儀的信眾團體之中，而信徒們也

藉著領受被祝聖的麵餅而把人神間的愛內在化於自己的生命內。簡言之，「聖事」乃外在可見之事象，成就著神的臨現、見證、祝福，也相應地把世間的美善與天人間的愛提升至超越界的領域內。我們是站在這觀點上說婚姻是聖事。

從消極角度上言，聖事固然不限止在婚姻之內，其他事象如「入門禮儀」(Initiation)、「聖餐禮儀」、「悔罪禮儀」等也是聖事；甚至閱讀聖經、祈禱、祝福、祝聖等行動也有其「聖事特質」(Sacramental Character)，因為它們都是藉著有形之事象去實現天人間之溝通與親在。可是，從積極的角度上說，婚姻確是一件名副其實的「聖事」，保有著「聖事」的特質⁶⁹。

婚姻之所以是聖事，因為它也藉著有形的事象與儀式而呈現超越之天的臨在，例如：中國人有拜天地之禮，西方人有神牧的降福等，都是有形可見的事象；它透過有形的禮節而把男女雙方的愛與誓願落實在超越之天的親臨與見證之下，使夫妻二人得以在神的臨現與祝福內許諾並履行愛的結合、長相廝守、至死不渝。為此，它也分別擁有神與人這兩個角度：在神的角度言，乃超越之天藉禮儀而臨在、祝福新人；在人的角度言，乃夫婦的盟誓藉禮儀而呼喚上天的見證與加持，因為人自知軟弱，無法絕對保證自己忠信到底，須靠超越之天的護佑來作為人的忠信履行之基礎⁷⁰。

B. 婚姻之愛的核心義

至此，我們大概已察覺到馬賽爾在凸顯出聖事為婚姻

最深層的義蘊；誠然，在「婚姻為聖事」這一重意義之內，我們見到婚姻為男女之愛落實在上天的臨在與見證中；而這一落實，實際上已同時融貫了「愛」、「男女之愛」與「聖事的臨在」三個層面，而形成一個整體的完型。

這個完型的第一個層面使我們正視了婚姻之愛為愛的一種，它也如其他種類的愛一般（如母愛、父愛、兄弟之愛、君臣之愛等等），擁有愛之所以為愛的特徵，那就是愛對方獨一無二、不容取代的個體本身，並且甘願奉獻自己的生命而在所不辭。夫婦間愛得最純全的地步時，必然會把純愛這特徵發揮得淋漓盡致，以致我們在反省愛的真諦時，也往往下意識地把男女之愛或夫妻之愛拿來作典型。然而，話須說回來，婚姻之愛固然可以表現愛的誠摯，只是光是「純愛」的特徵卻廣闊地維繫著世間一切的愛，而不為婚姻所專利；換言之，光是「純愛」之本質尚不足以凸顯婚姻之愛的最深層意義；婚姻之愛的最深義必然貫串「純愛」的本質，只不過它會把這本質套在一個特定的形式表現出來。為此，我們尚須走進婚姻之愛的第二個層面上作體悟：

在第二個層面上言，婚姻之愛必然是牽涉男女雙方的互相愛慕。在這層面上，我們必然涉獵到「廣義的性」所指謂的男女兩性的配合，也維繫著「狹義的性」所寓意的性愛結合，以展現出「靈肉合一、兼含天地」的震撼。不過，我們仍然會意會到甚至男女性愛本身也不能揭盡婚姻之愛的最深層；有多少男女之愛脫離了婚姻的約束，以致我們必須承認婚姻之愛雖然是男女之愛，但男女之愛卻不

必然是婚姻之愛。如此看來，我們也必須進到第三層面才可以碰到婚姻之愛的最深底蘊：

第三層面——婚姻為聖事，它同時包容了純愛的特徵，也貫穿了男女之愛的震撼，但它卻把男女之「愛的盟誓」與「靈肉合一、兼含天地」聚滙起來，透過有形的事象而一方面呼籲上天的見證，另一方面實現超越界的臨現與祝福。這就是婚姻之愛的最深層、最核心的意義，為其他愛的類型所無。而這最核心點，也是一個極度豐富，且包容衆多因素的濃縮點，在其中我們甚至可以窺見本文先前所談及的性、愛欲、友誼、純愛、婚約、生育等要點。也許我們可以這樣說，婚姻之愛的核心義乃「婚姻為聖事」，在其中濃縮了「純愛」、「男女結合」與「盟誓的事象化」這三個層面，而一些較為次要的因素如契約、生育等事也被涵括在這一個豐盈的大完型之中，而造就一幅多采多姿的「全景圖」(Panorama)。

於此，我們可能尚會遇到這樣的一個質疑：「聖事」一詞，似乎只維繫著信徒而言，甚至只特別維繫基督信徒而已，至於那些非信徒的婚姻，是否還能以「聖事」一詞來作為適當的核心？我們的回答是：聖事的基本涵義在乎天人間的彼此呼籲與回應，它不限止在基督徒的生命中，只要你是一個人，你便在生命中體驗到一股超越圓滿的嚮往，馬賽爾稱之為人對超越的迫切渴求(Exigence of Transcendence)^{⑦1}。而這股超越渴求也湧現在人的婚姻中，以致我們可以見到甚至在基督宗教以外的婚禮也有對超越之天的呼籲與祈福，例如：中國民間傳統婚禮就有拜天地，初級民族的婚禮也有祈禱上蒼的禮節，即使在當代

非信徒的婚禮中，我們也有傾向採用類似宗教的儀式，使我們藉此勾連著祖先與上天，以展示其中的隆重，以發顯人在婚姻中對超越界的醒覺。如此看來，即使是無宗教者的婚姻也隱然地牽涉到人對超越界的呼籲這一層面，此點誠然發人深省，也很耐人尋味。換句話說，站在廣義的觀點看來，「聖事」一詞可廣泛地應用在宗教信徒與非信徒身上。因為它凸顯了人生命中一切重大事故的超越面，其中包括婚姻之愛的最崇高、最湛深的一面。

綜合說明

至此，我們也許應該對上述的一切作一個綜合的檢討。我們的原意是為了要與馬賽爾對談男女婚姻之愛的義蘊，馬氏固然在婚姻的事象上作了深刻的反省，只可惜他未及凸顯婚姻中的性的一面，而使我們覺得有作補充的必要。如此一來，我們先後檢討了「廣義的性」、「狹義的性」及「婚姻之愛」三者，以求對夫婦間愛的倫常作一個更徹底的領悟。而我們所得到的啟示是：男女間的相輔相成誠然是宇宙間陰陽兩儀配合的寫照，所謂「天地絪縕，萬物化醇，男女構精，萬物化生」⁷²，異性的互相吸引而演繹為夫婦之互相敬愛，使二人可以發展至「靈肉合一、兼含天地」的神秘領域，足以作為人間愛的典型；而夫妻間之結合，更藉著婚禮的儀式鄭重其事地把二人之愛的誓願事象化，以落實上天的見證與祝福，企圖把人間最美好的愛超越化、永恆化，以烘托出「願世世為夫婦」這宏願的偉大⁷³，以標示出愛的光輝與其中的長、濶、高、深。

【注 釋】

- ① Julián Marías, "Love in Marcel and Ortega", in Paul Schilpp and Lewis Hahn(eds.), *The Philosophy of Gabriel Marcel*. (La Salle, Illinois: Open Court, 1984), pp. 566-567, "...we cannot help questioning the small importance Marcel assigned to the body in his doctrine of love. ...I have shown how necessary it is to derive the reality of love from the effective way human life exists, that is, in its empirical structure, one of whose ingredients is embodiment and the other...is the sexual character. ...there is not just 'human life' but 'men' and 'women', each defined by the installation in its own sex and its vectoral projection toward the other. Human need is primarily the need man has for woman and woman for man; in fact they need each other to be man and woman, to be human beings in each of the two concrete ways they actually and not abstractly exist. There is why love is primarily and originally not 'sexual' love but love between persons of opposite sex. I do not mean that all love is a transformation or degeneration of this kind of intersexual love but rather that every love is conditioned by this aspect, by this radical human need for the opposite sex to project itself toward it. This is why any anomaly in intersexual love distrubs all other ways of love, including 'love' in

the general sense: of God, country, or science.”

- ② Gabriel Marcel, “Love in Marcel and Ortega—Reply to Julián Mariás”, in Schilpp and Hahn (eds.), *The Philosophy of Gabriel Marcel*, p.572, “...Julián Mariás is correct in remarking that I have not devoted any of my philosophical writings to the problem of sexuality. ... Perhaps this is because sexuality strictly speaking has not played a decisive role in my life—not at all as decisive as that of affection or tenderness.”
- ③ Gabriel Marcel, *Homo Viator*. (New York: Harper Torchbook, 1962), p.85. 夫婦之愛的核心義容後討論。
- ④ Marcel, “Love in Marcel and Ortega—Reply to Julián Mariás”, p.572, “Certainly these problems (concerning sexuality) are presented far more often in my plays than in my philosophical works. ...what I can say is that these problems interested me as a playwright rather than as a philosopher. ...”
- ⑤ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*. (London: Routledge and Kegan Paul, 1962), p.169; “There is interfusion between sexuality and existence, which means that existence permeates sexuality and vice versa.” “Sexuality is co-extensive with life.” p.170, “If ...we conceive man in terms of his experience., ...a sexless man is as in conceivable as one without the power of thought.”
- ⑥ Nicolas Berdyaev, *The Meaning of the Creative Act*. (N.

Y.: Harper and Row, 1955), pp.180f, "sexuality...is diffused through out his whole being , penetrates all his cells and determines the whole of his life." [Cf. W. Kelly and A. Tallon (ed.), *Readings in the Philosophy of Man*. (N. Y.: McGraw-Hill, 1967), p.126.]

⑦ Rollo May, *Love and Will*. (N. Y.: Norton & Co., 1969; 8th Laurel Printing, 1984), p.111, "We are created as male and female, which leads to perpetual yearning for each other, a thirst for completion which is doomed to be temporary."

⑧ Nicolas Berdyaev, *Solitude and Society*. (London: Geoffrey Bles, 1938), reprinted in Kelly and Tallon (ed.), *Readings in the Philosophy of Man*, p.124, "Man is a sexual being, i.e. half a being, divided and incomplete, aspiring to be complete."

⑨ May, *Love and Will*, p.111, "Sex is the human counterpart of the cosmic process."

⑩ May, *Love and Will*, p.111, "The existence of maleness and femaleness, seen ontologically, is one expression of this fundamental polarity of all reality. The smallest molecular particle gets its dynamic movement from the fact that it consists of a negative and positive charge, with tension—and therefore movement—between them."

⑪ Erich Fromm, *The Art of Loving*. (New York: Bantam, 1956), p.28. "The same polarity of the male & female principle exists in nature; not only, as is obvious in

animals and plants, but in the polarity of the two fundamental functions, that of receiving and that of penetrating. ...”

- ⑫ Berdyaev, *The Meaning of the Creative Act*, pp.180-183; Cf. Kelly & Tallon (ed.), *Readings in the Philosophy of Man*, pp.126-127: “Sex is a cosmic force and may be Comprehended only in the cosmic aspect. ... The categories of sex, male and female, are cosmic categories, not merely anthropological categories... Sex is the source of being; the polarity of sex is the foundation of creation.”
- ⑬ *Genesis* 1:27, “So God created man in His own image, in the image of God he created him; male and female he created them.”
- ⑭ 《易傳·繫辭·上》一一：「易有太極，是生兩儀……。」〈繫辭·上〉一：「乾道成男，坤道成女，乾知大始，坤作成物。」〈繫辭·下〉五：「天地絪縕，萬物化醇，男女構精，萬物化生。」〈繫辭·下〉六：「陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。」
- ⑮ May, *Love and Will*, p.113.
- ⑯ Fromm, *The Art of Loving*, p.28, “The male-female polarity is also the basis for interpersonal creativity. This is obvious biologically in the fact that the union of sperm & ovum is the basis for the birth of a child. But in the purely psychic realm it is not different ; in the love between man and woman, each of them is re-

born.”

⑰ Fromm, *The Art of Loving*, pp.30-31, “There is masculinity and femininity in character as well as in sexual function. The masculine character can be defined as having the qualities of penetration, guidance, activity, discipline and adventurousness; the feminine character by the qualities of productive receptiveness, protection, realism, endurance, motherliness.”

⑱ May, *Love and Will*, p.114.

⑲ Leo Frobenius, *Der Kopf als Schicksal*. (Munich, 1924), p.88. 此段文字曾先後被榮格、葛耐儀及羅洛梅所引述。

Cf. Carl Gustav Jung & C. Kerényi, *Essays on a Science of Mythology*. (Princeton: Princeton Univ. Press, 1963), p.101.

Cf. May, *Love and Will*, pp.115-116.

⑳ 中文譯文採自蔡仲章譯之羅洛梅《愛與意志》(台北：志文出版社，一九七六年)頁一五三。

㉑ Fromm, *The Art of Loving*, p.43, “In the very inability of the male to satisfy his need for transcendence by bearing children lies his urge to transcend himself by the creation of man-made things and of ideas.”

㉒ May, *Love and Will*, p.116.

㉓ Antoine Vergote, *Dette et Désir*. (Paris: Seuil, 1978).

㉔ 有關榮格在這方面的介紹，可參閱：

(1) Joseph Donceel, *Philosophical Anthropology*. (New York: Sheed & Ward, 1967), pp.262-265.

- (2) Bernard Lonergan, *Insight*. (London: Darton, Longman & Todd, revised students' edition, 1958), pp.193-194.
- ②⑤ Nicolas Berdyaev, *The Destiny of Man*. (New York: Harper and Row, 1959), pp.61-62; Cf. Kelly and Tallon (ed.), *Readings in the Philosophy of Man*, p.126, "Man is not only a sexual but a bisexual being, combining the masculine and the feminine principle in himself in different proportions."
- ②⑥ Fromm, *The Art of Loving*, p.28, "The polarity between the male and the female principles exists also *within* each man and each woman. Just as physiologically man and woman each have hormones of the opposite sex, they are bisexual also in the psychological sense. ...Man and woman — finds union within himself only in the union of his female and his male polarity. This polarity is the basis for all creativity."
- ②⑦ May, *Love and Will*, p.37, "There are four kinds of love in Western tradition. One is *sex*, or what we call lust, Libido. The second is *eros*, ...the urge...towards higher forms of being and relationship. A third is *philia*, or friendship, brotherly love. The fourth is *agape* or *caritas* as the Latins called it, the love which is devoted to the welfare of the other... Every human experience of authentic love is a blending, in varying proportions, of these four."

- ⑳ May, *Love and Will*, pp.314, 316, "Sex is saved from self-destruction by eros. ...eros cannot live without philia. ... (316) philia, in turns, needs agape."
- ㉑ 參閱 Donceel, *Philosophical Anthropology*, pp.237-238.
- ㉒ James Feibleman, *The Stages of Human Life: A Biography of Entire Man*. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), p.105, "... Adolescence is critical in many ways. It is a wild time when the powers are developing and before the controls are introduced."
- ㉓ A. C. Kinsey, et tel, *Sexual Behavior in the Human Female*. (Philadelphia: Saunders, 1953), p.14.
- ㉔ "...the human male is pretty active sexually, beginning some time before adolescence and not ending until death; or if he lives that long, until the seventh or eighth decade of his life, and in some instances into his ninth decade." Donald Porter Geddes, "New Light on Sexual Knowledge", in P. Geddes & E. Curie (eds.), *About the Kinsey Report: Observations by 11 Experts on "Sexual Behavior in the Human Male"*. (New York: New Amer. Lib., 1948), p.24.
- ㉕ May, *Love and Will*, p.38.
- ㉖ Cf. May, *Love and Will*, pp.30, 53, 106.
- ㉗ May, *Love and Will*, p.293, "The Hedonist tradition emphasized finding pleasure in sensual satisfaction. But... sensual satisfaction sought for its own sake turns out to be strangely unsatisfying. ... Hegesias, despairing of

ever attaining happiness, became the philosopher of pessimism; and his lectures in Alexandria had...resulted in so many suicides.”

- ③⑥ Donceel, *Philosophical Anthropology*, p.255, “By sublimation Freud means the redirecting of the sex drive from its ordinary goal (sexual activity) to some higher goal (artistic, scientific, moral or religious activity). ... Understood in that sense the notion of sublimation corresponds to nothing real. Man’s spiritual activities cannot be explained as derivation of his sex drive, they must be attributed to his spiritual faculties. ... A person may inhibit his sex drive for the sake of a higher purpose.”
- ③⑦ Berdyaev, *The Meaning of the Creative Act*, pp.180-183, “Weakness or lack of interest in the sexual act is no proof of the weakness of sex in a man, for the sex-energy flowing out through man’s whole being may have many expressions and take many directions. ... Asceticism can...transpose sexual energy, give it another direction, ...whatever way man turns, he is followed everywhere by sex-energy, and this leaves its stamp on all his activities.”
- ③⑧ May, *Love and Will*, p.307, “... Even on infrahuman levels, sex is not the primary need we have thought it to be. ... Sex is a primary need for the race, and its biological survival depends on sex. ... For human beings,

the more powerful need is not for sex per se but for relationship, intimacy, acceptance, and affirmation.”

- ③⑨ Plato, *Symposium*, 203b-204a.
- ④⑩ May, *Love and Will*, p.76, “Eros is the drive which impels man...toward union with another person in sexual or other forms of love.” p.73, “Eros is the longing to establish union, full relationship.”
- ④① May, *Love and Will*, pp.72-73.
- ④② May, *Love and Will*, p.71.
- ④③ May, *Love and Will*, p.73.
- ④④ May, *Love and Will*, p.71.
- ④⑤ May, *Love and Will*, pp.72, 307.
- ④⑥ May, *Love and Will*, p.73.
- ④⑦ May, *Love and Will*, p.277, “For just as the language of sex is tumescence and erection of the penis in the man and excitement and readiness for intercourse in the woman, so the language of eros is fantasy, imagination, and the heightened sensitivity of the whole organism.”
- ④⑧ May, *Love and Will*, p.280, “We fly to sex... Fly means to go in haste: we experience a compulsion, Eros takes time: time for the significance of the event to sink in, time for the imagination to work...time to experience and to anticipate.”
- ④⑨ May, *Love and Will*, p.307, “... But when sexual love becomes *desire*, will is involved; one chooses the

woman. ...”

- ⑤⑩ May, *Love and Will*, p.75.
- ⑤⑪ May, *Love and Will*, p.314, “But eros cannot live without *philia*, brotherly love and friendship. The tension of continuous attraction and continuous passion would be unbearable if it lasted forever. *Philia* is the relaxation in the presence of the beloved which accepts the other’s being as being; it is simply liking to be with the other, liking the whole being of the other. ... *Philia* does not require that we do anything for the beloved except accept him, be with him, and enjoy him. It is friendship in the simplest, most direct terms.”
- ⑤⑫ May, *Love and Will*, p.315.
- ⑤⑬ Harry Harlow, “Affection in Primates”, in *Discovery*, London, January, 1966.
- ⑤⑭ 參閱第一章〈馬賽爾四重對比所顯示的欲與愛之分野〉。
- ⑤⑮ May, *Love and Will*, pp.310-313.
- ⑤⑯ May, *Love and Will*, p.313.
- ⑤⑰ Max Scheler, *The Nature of Sympathy*. (New Haven: Yale Univ. Press, 1954), p.25, “...in truly loving sexual intercourse (i.e. the opposite of the sensual, utilitarian, or purposive act), when the partners, in an impassioned suspension of their spiritual personality (itself the seat of individual self-awareness), seem to relapse into a single life-stream in which nothing of their individual selves remains any longer distinct, though it

has equally little resemblance to a consciousness of 'us' founded on the respective self-awareness of each. ... (the lovers) themselves (are) plunged back again into the one primeval source of *natura naturans*, with an ecstatic dissolution of all individuality."

⑤⑧ May, *Love and Will*, p.316, "Love and will take place within the forms of the society. The forms are the channels through which the vitality of the society flows. Creativity is the result of a struggle between vitality and form. As anyone who has tried to write a sonnet or scan poetry is aware, the forms ideally do not take away from the creativity but may add to it."

⑤⑨ Charles S. Ford & Frank A. Beach, *Patterns of Sexual Behavior*. (New York: Harper, 1951), pp.180-191.

⑥⑩ G. P. Murdock, *Social Structure*. (New York: Macmillan, 1949), pp.264-265.

⑥⑪ 按 Murdock, *Social Structure*, p.264 所指出：南印度之 Todas 族人與巴西之 Kaingang 在性事上非常開放，但他們仍不容許亂倫 (Incest)，仍遵守兄弟姊妹不通婚 (Sib-Exogamy) 及「半同族婚姻」(Moiety Endogamy) 等規例。

⑥⑫ Marcel, *Homo Viator*, p.85, "The essential act which constitutes marriage is obviously not the pure and simple mating...common alike to men and animals; ..."

⑥⑬ Marcel, *Homo Viator*, p.85, "...there are innumerable false marriages...those unions which are perfectly legal, but where there is nothing in the inward depths of

character, nothing in the very centre of the will which corresponds to...to the strictly sacramental character of the union entered into."

⑥4 Marcel, *Homo Viator*. p.86, "...the more marriage is regarded as a simple contract the more one must logically come to admit that it can be renounced by common accord, that it can even become no more than a temporary promise."

⑥5 Marcel, *Homo Viator*, p.85, "...it is not just a momentary union, but one which is *to last*; ..."

⑥6 Marcel, *Homo Viator*. p.85, "The essential act which constitutes marriage is obviously not the pure and simple mating which is only a human act, common alike to men and animals; it is not just a momentary union, but one which is *to last*; ... A family is founded, it is erected like a monument. ..."

⑥7 Marcel, *Homo Viator*. p.86, "Conjugal union finds its consummation...in the appearance of a new being in which the husband and wife fulfil and pass beyond themselves...They are no longer simply united by a reciprocal act which by common accord they can annul, but by the existence of a being for whom they are responsible and who has rights over them which cannot be set aside. ..."

⑥8 Marcel, *Homo Viator*. pp.87-88, "...a marriage concluded simply with a view to procreation is...in danger

of degeneration because it does not rest on a firm spiritual basis, ... There is something which outrages the very dignity of the person when the joining of two beings is envisaged merely as a means of reproduction. ...husbands and wives who prudently secure for themselves an heir to succeed them...sow the seed of life without ulterior motive by radiating the life flame which has permented them and set them aglow.”

⑥9 Marcel, *Homo Viator*, p.85.在此處，馬賽爾用間接而反面的手法映射出真正的婚姻有聖事的特質，並且指出它是「在神的臨在前許下的忠信之誓願」(“a vow of fidelity in the presence of God”)。

⑦0 馬賽爾曾在分析「忠信」的現象中指出，人呼喚超越界作自己忠信的根基。

Cf. Marcel, *Homo Viator*, pp. 132, 117, 121。

參閱第十二章〈馬賽爾筆下的「信」與「忠信」〉。

⑦1 關於人對超越圓滿之迫切嚮往，參閱Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I. (Indiana: Gateway, 1950), pp. 39-56。

⑦2 《易傳·繫辭·下》五。

⑦3 參閱唐人陳鴻所撰《長恨歌傳》所敘述唐明皇與楊貴妃於天寶十年七月七日夜半時分之密誓。

(本章內容曾刊於《哲學雜誌》第九期，一九九四年七月，頁三八～七九)

第二單元……………

——從——

愛的現象學

到

愛的形上學

第二單元：從愛的現象學到愛的形上學

試問有那一種愛比「愛仇人」更具震撼力！有那一份心路歷程比寬恕、仇恨、愛的經歷更發人深省！在本單元內，我們將以「愛仇人」的現象作為分析核心，並分別從寬恕、仇恨、愛這三重反思上，追問其形上基礎，藉以貫通現象學與形上學之間的脈絡，並從現象學的領域，踏進形上學的探討。

第 4 章

第一節 序幕

1. 從憫憐地山崗說起

慘淡的遍野，失光的太陽，伴隨著那快要因悲慟而崩裂的山巖、墓穴和至聖所帳幔，它們都凝咽地靜觀著第一口鐵釘的穿透；……一陣尖利的刺痛，緊隨著鐵槌的敲擊，深深地扣進了祂的手腕和心坎。就在這一剎那間，祂所想到的，不是自己那劇烈的疼痛，而是那些參與釘死祂的人們，以致吐露了一句代替呻吟的禱聲：「父啊！寬恕他們吧！因為他們不知道自己在做什麼。」(Luke 23:34)……

從此以後，千年萬代，都有千千萬萬的隨從者在複製著救主的恕道：

有執事司提反在被石頭擲死前的禱語：「上主，不要向他們算這一筆罪債！」(Acts 7:60)。

有使徒保羅在受盡迫害時所寫出的感言：「被人咒罵，我們祝福；被人迫害，我們容

忍；被人誹謗，我們勸勉。」(I Cor. 4:12)

有耶穌會士甘培恩(Edmund Campion)在引頸就戮前對判罪的英女王所作之祝禱：「天佑我皇！」

時至今日，我們尚且見到教宗若望保祿二世在遇刺痊癒後與殺手握手修和的場面。……

2. 恕道的回顧與演進

誠然，在各民族的發展中，恕道的踐行也許並不是一下子就達到如同基督般的極度徹底的地步。就猶太民族而言，「寬恕」的概念也曾經歷一段演進的過程：起初，以色列子民只曉得「愛你的鄰人、恨你的仇人」，有傾向將自己的仇人趕盡殺絕、無限量地將仇恨加在仇敵和他的子孫身上，以致摩西為了要避免慘劇的延續而立下了法例、只准許猶太選民「以眼還眼、以牙還牙」(Exodus 21:24)，指定報復的行動、不可超過自己受損失的程度。繼而在舊約的末期，則開始有經師出來提倡有限度的寬恕，他們各人用了不同的尺度來制定寬恕的準則，有的寬恕一次、有的三次、有的四次……^①。所以，當耶穌出來訓誨民衆的時候，祂的門徒自然會向祂查問有關寬恕的次數。

當彼得問及應否寬恕他人七次時，耶穌的回答卻是：「我不對你說：直到七次，而是到七十個七次。」(Matthew 18:22) 意思是無限量地寬恕他人。

祂說：「愛你的仇人，為迫害你的人祈禱。」(Matthew 5:43-44)

又教人向天父祈禱說：「爾免我債，如我亦免負我債者。」(Matthew 6:12)

「假如你在祭壇前要獻禮時記起弟兄與你有過節，則

須放下禮品，先與你的弟兄和好，然後再來獻禮。」
(*Matthew* 5:23-24)

「若有人掌擊你的右頰，你把另一面也轉給他。那願與你爭訟，拿你的內衣的，你連外衣也讓給他。若有人強迫你走一千步，你就同他走兩千步。」(*Matthew* 5:39-41)

「你們若寬免別人的過犯，你們的天父也必寬免你們。」(*Matthew* 6:14)。

總之，寬恕的尺度，在耶穌的教誨下，已伸延至無限量的程度。

3. 恕道不限於基督信徒

「寬恕」精神固然是基督信徒生活的準則之一，然而，寬恕的勸諭與踐行並不限於基督信徒的行列，凡有愛的地方，就有寬恕的表現，以致我們可在古今中外、各文化、各宗教內屢見不鮮地碰到它的芳蹤。例如：佛教徒相傳佛祖的前生曾獻身讓餓虎吞噬，以展現出愛與寬恕的包涵。當代的埃及元首沙達特收容了流亡的伊朗國王巴勒維，以表示回教徒尚有愛、包容和寬恕的一面。甚至中國人在傳頌孔子的精神時也說：「夫子之道，忠恕而已矣。」如此說來，寬恕的尺度或許有差別，但寬恕的現象卻萬古常新地昭顯在世人眼前，以致我們不能說「寬恕」只是基督徒的專利而已。

第二節 寬恕字義的提示

若從字義開始反省，可有以下的一些提示：許慎《說

文〉以「寬」字為「屋寬大也」，以「恕」字為「仁也」；字裏行間，寓意著一份寬宏大量、心胸廣闊的氣度，以仁心來包容對方，以致能不記往過、化解敵意，彼此在愛內獲得修和。

從西方文化上說，以英語為例，To Forgive（寬恕）一詞，由For與Give二詞所組合，To Give暗喻著To Pay（還報）之意，要求有冤報冤、有仇報仇；For字則顯示著一份To Forgo（放棄）、Away、Off（遠離）、To Cease（止息）之意，即放棄記恨之心念（To Cease to Feel Resentment Against...）。

英語既為西方文化之一分子，而西方文化主要是希臘及希伯來文化之交匯。溯本追源地看，「寬恕」一詞，古典希臘文動詞是ἀφίημι (*aphiēmi*)，意即「去釋放」(To Let Go)、「去勾消」(To Cancel)、「去寬恕」(To Forgive)；其名詞是ἀφεσις (*aphesis*)，即「釋放」(Release)、「原諒」(Pardon)、「勾消」(Cancellation)、「寬恕」(Forgiveness)；它的同義詞是πάρεσις (*pare-sis*)，即「放過」(Letting Pass)、「踰越」(Passing Over)。自從荷馬(Homer)開始，*aphiēmi*一詞已寓意著主動地把一個人或一件物件、從法律上或實際的控制上加以釋放、還其自由②。

至於希伯來文化方面，有*nāsā'*一詞，意即從罪或罰中被釋放(To Release from Guilt or Punishment)③，也有*sālah*，意即寬恕(To Forgive)、原諒(To Pardon)④。此等字所反映的寬恕者是神自己；神的寬恕，導致人神間的修和。

有趣的是：當舊約聖經被翻成希臘文之七十賢士譯本(LXX)時，希臘文之 *aphiemi* 或 *aphesis* 等詞多半是用來意謂著囚徒或奴隸的釋放^⑤，而較少被譯作神對過犯的赦免；如此看來，七十賢士譯本之 *aphiemi/aphesis* 並不完全等同於希伯來舊約之「寬赦」義。

繼而，*aphiemi* 在新約聖經出現了一百四十二次^⑥，其中所透顯的意義，大致上保留了古典希臘文 *aphiemi* 之「釋放」義，但已融合了舊約之神寬恕世人的角度。整體上說，新約之「寬恕」義，包括著「對過犯的勾消」(*Mark* 2:5; *John* 8:11)、 「對罪人的接納」(*Luke* 15:20 f)、 「從罪惡權勢中釋放而轉向神國」(*Colossians* 1:13 f)、 「重生的獲致與永生的預許」(*Luke* 23:43; *Matthew* 5:47-48; *John* 14:19b)。「寬恕」一詞，包括著神與基督對世人的寬恕(*Matthew* 6:12; *Luke* 4:18-21)，以及人對他人的寬恕(*Matthew* 6:14)，它的重點放在人神間的修和，而以人彼此間的寬恕作為其中的先決條件之一。至於人對另一人的寬恕，看來又可以劃分為「對負債者弟兄的寬恕」(*Matthew* 18:23-35)，與「對仇人的寬恕」(*Matthew* 5:39-41)^⑦。

從上述對字義的探討上看，「寬恕」一詞誠然蘊含其消極面與積極面：消極地言，「寬恕」就是免除對方所加給我的不公義、中傷、毒害及一切的欠債；積極地言，「寬恕」就是以平和、友善、仁愛之心來包容你，好使你我之間的傷痕獲得癒合。

第三節 寬恕現象剖析

我們既已透過對字義的分析而對「寬恕」一詞有了初步的認識，於此，讓我們再專注在寬恕的行動上探討其中的底蘊。以我看來，寬恕的現象，至少可蘊含著「中傷」、「勾消」、「愛」與「修和」的四重意義，茲分述如下：

1. 寬恕蘊含著一份中傷

所謂中傷，就是「被寬恕者」對「寬恕者」所曾加給的傷害，它可以是身外物之剝奪，可以是對其親人的侵犯，可以是對個人人身的加害，也可以是對受害者心靈的中傷；而傷害的程度，也可以分為不同的深度與廣度。較詳細地說，一份中傷，包括了一個受傷的我、一個施行中傷的你及一份中傷事件：

a) 受傷的我

作為一個寬恕者，我必然曾經是受傷者；人必先意識到受傷害始能實行寬恕；反之，如果我不曾受過傷害或不感到任何中傷的話，我也無從做出任何寬恕。也許我可以說：生活在寬恕中，就是曾經生活在被受中傷之中。被中傷得愈深，則我所能做出的寬恕也愈濃烈。

作為一個被中傷者的我，我的心路歷程往往有受傷、震驚、傷感、怨憤、反省、體諒與抉擇等細節：我在受中傷的一剎那，內心多半會先隱含著一份震驚；固然，這份震驚是沒有絕對的必然性，但它到底是受中傷時的一份顯著的感受。我們可作這樣的推想：在公平的決鬥中，我不會因受傷而驚愕，在兩軍對壘的當兒，互有死傷也是意料

中事；可是，一份暗算、一份無意的中傷、一份毫無防備的打擊、一件不公義的侵犯，會給我帶來一份意外的刺痛；看來那些最引起我報復或寬恕動機的中傷，往往是一些叫我措手不及而難以置信的傷害，尤其是那些出自親信和友人之手的毒害；昔者凱撒大帝(Julius Caesar)遭謀刺時，曾伸手向好友布魯特士(Brutus)求助，卻猛然地發覺對方竟掩面回首向自己身上刺上一劍，那種無情的刺透，真叫人晴天霹靂地悲痛欲絕。我們可以說：受傷時的震驚，可因著事發的突然與對方交誼的深度而成正比例。

人在受到中傷而震驚的一瞬間，他會自然而然地流露出一份埋怨，即使心頭不湧現一份憤恨，也至少是一份傷感。凱撒面對布魯特士的一劍而悲嘆：「連你也是！」教宗若望保祿二世遭槍擊中彈後也難過地說：「他們為什麼要這樣做！」連耶穌在意料遭出賣的剎那也對猶大的一吻作如此的感嘆：「難道你真的要用一吻來出賣人子嗎？」(Luke 22:48)。誠然，人是有感受的存有者，他傷感的深淺也會按著事發的突然與對方關係之密切而成正比例。

此時，受中傷者所能引申出的心境可以有下例的四個可能性：其一是他可以憤慨地加以反擊，以暴易暴地「以彼之道，還施彼身」，如同小狗被虐待而反咬一口一般；假如一個人能實行報復，他的憤恨可以獲得宣洩而平伏。然而，不是所有的受害者都能有力量去報復，因此我們可有第二個可能性：那就是我因個人的軟弱，或眼見對方比我強壯而暫時按兵不動，不動聲色地把一肚子憤怒強嚥下去：所謂「君子報仇，三年未晚」，我會懷恨在心，待機而發。不過，如果我的憤恨遲遲不獲宣洩、或敵人過於強

大而叫我不可能報復的話，我的積怨可以與日俱增地腐蝕我的身心，以致產生第三個可能性，那就是我漸漸轉移了憤恨的對象，形成了一股憤世嫉俗的「記恨心」(Ressentiment)，漫無固定目標地以負面的情緒來面對世界而終老一生^⑧。然而，受傷者的心路歷程可以有第四個可能性，即我可從傷感中孕育出寬恕的花果。……

如果我能把中傷與傷感提升為寬恕，我至少會在達致寬恕前或多或少地經歷一份反思與諒解。在 Corneille 的悲劇 *Cinna*^⑨ 中有這樣的一段情節：當國王奧古斯都(Augustus)發覺他所寵愛的臣子正在計畫謀反時，他起初是非常震怒而欲降罰他們；可是在他回心反思了一會後，他了解到臣子們其實也有他們的苦衷，國王漸而能設身處地意會別人的觀點，而以體諒的心情去體悟整件事實。總之，一個能寬恕別人的人，多少會懂得更周延地體味他人的處境、為他人著想，以致能化解仇怨，而以寬恕之心來面對對方。

再者，我如果在備受中傷後而仍然能寬恕的話，我的寬恕看來也蘊含著一份抉擇：抉擇去勾消一筆虧欠，好讓對方恢復身心的自由。按《死亡九分鐘》(*Return from Tomorrow*)的作者李齊醫生(Dr. George Ritchie)的敘述：一位名叫野比爾柯迪的猶太人，曾在第二次世界大戰期間，親眼目睹妻子及五個兒女同時被德軍用機槍掃射而死；當時，他停頓了一下，就做了一個抉擇——以愛來化解仇恨。他說：「是否我要任憑自己去恨那些幹這種事的士兵？……因為我是律師，所以在我的行業中，我常常看到恨如何波及一個人的心靈和身體。……於是決定利用

餘生——不論是幾天或者幾年——我要愛凡我所接觸的人。」^⑩

上述所描述的一切，或許不一定完全吻合所有寬恕者的心境，但至少可以表達出其中的典型；最低限度我們可以說：寬恕隱含著一份被中傷的背影，只不過寬恕者在備受傷害中仍能獲得一心靈的轉機：從震驚、傷感與仇恨轉變為反思、體諒與下寬恕的抉擇。

從另一角度上說，受中傷的我，自然蘊含著那加害的你；「中傷的我」與「加害的你」是同一份傷害的兩極。當我們探討了寬恕者受中傷的一面後，可進而體味那被寬恕的中傷者的底蘊：

b) 中傷的你

作為一個被寬恕者的你，你必然是在有意無意之間曾中傷過我。不過，身為一個加害者或中傷者，你可以透過很多不同的姿態與類型來出現，簡言之，我們至少可以察覺到以下的幾種較顯著的型態：

首先，你可以是一個刻意的加害者，你可以明知故犯地把傷害加在我身上，惡意地為了要中傷我而無所不用其極；更甚者，你不單因能加害於我而沾沾自喜，而且還因為未能做更大的傷害而有點苦惱。你恨不得見到我完全沈淪苦海、暗無天日，而且還渴願見到我碎屍萬段、禍延子孫，整體地被摧殘殆盡而後快。這樣，你是一個不折不扣的加害者，恰如昔者猶太人高喊著「釘死他！釘死他！」一般，要求著以最卑賤、最羞辱、最慘烈的刑罰去置一個人於死地，藉此叫他再沒有重生復活的可能。

如果你並不扮演著上述的刻意加害者的角色的話，那

麼，你也可以是一個疏忽大意的冒失鬼，漫不經意地、不小心地中傷了我。誠然，一個全不敏感的你，面對著一個感覺細緻的我，你可以在舉手投足之間做了不少中傷我的事而不自知。作為這樣的一個疏忽者，你不單可以不經意地以行動來傷害到我，也可以冒失地以毫無作為來中傷我：即我在需要你援助的時候，你卻裹足不前；在需要你支持的當兒，你卻沈寂不動；你就是這樣慣性地以無心的袖手旁觀來叫我孤立無援；你會不應行而行，也會應行而不行。在革責瑪尼（Gethsemani）山園的一幕中，我們就見到大意的門徒們不能醒悟地為主耶穌守候多一刻鐘，以致吾主傷感地說：「怎麼你們不能同我警醒片時嗎？」（*Matthew 26:40*）

如果你也不是上述的大意者，你也許是一個與我雖有過節但又不想刻意傷害我的人，只不過在你對我的抱怨當中，自然而然地種下了禍根而重傷了我。以英王亨利二世（Henry II）為例：他本來與多默（Thomas à Becket, 1118?-70）是好友，只因彼此在政教間的維繫上意見衝突而鬧翻了；後來，亨利在酒醉時因氣憤不慎而誤說了一句：「誰能替我除掉他！」以致招致他的手下把多默謀殺掉；事後亨利固然追悔莫及，到底在這一份傷害上，亨利是難辭其咎的。

除了上述的類別外，尚有以下的一種獨特的型態：你可以既不是刻意的加害者，也不是大意的中傷者；你既沒有以行動來刺傷我，也沒有以沈寂來孤立我。反之，你以你的熱誠來歡迎我，用你的力量來支持我；你在我眼中是如此地高超完美，以致叫我自慚形穢得無地自容。這樣，

你雖然沒有中傷我的意圖，但你卻以你的存有來叫我嫉妒、以你的優點來叫我自卑，你使我顧盼我自己那不完美、卑弱、醜陋的一面，而深深地感到刺痛。為此，我不單眼紅你那高雅的才質，更痛恨你的個體。「既生瑜，何生亮！」你的存在叫我既讚歎又妒恨。謝勒把這樣的一份嫉妒稱為「存在的嫉妒」(Existential Envy)^⑪——即我的嫉妒已超出你的才質優點，而直接針對你的存在，你那獨一無二、不容取代的個體本身。如此說來，我們也可以相應地把這一份由你之存有所導致の中傷稱為「存在的中傷」，只不過這一份中傷錯不在你，而在於我個人的不成全與不成熟，錯在我對我自己的不接受；這一份中傷比任何其他的中傷更叫我感到困擾，因為其他形式的中傷都可叫我理直氣壯地說「我寬恕你」，而這一份中傷卻叫我說：所直接需要寬恕的不是你，而是我自己，而且你的存在要求我面對你所反映出來的我的一切不成全，好加以接受、容忍、包涵。這一份複雜的中傷，可借用當代電影名劇 *Amadeus* 為例來體味：劇中那平庸的音樂家沙理埃尼 (Salieri) 在拿起莫札特 (Mozart) 的曲譜來閱讀時，那種既欽羨又嫉妒、既讚歎又受傷的心情，可說是這種「存在的中傷」之寫照。

綜合地說，那作為中傷者的你，可以是一個惡意加害的「刻意者」，可以是一個粗心大意的「疏忽者」，可以是一個無心傷害的「鬥氣者」，可以是一個全無敵意而單因了個人的存在而叫我刺痛的「存在者」，也可以是上述各形式的不同組合與混合；「刻意者」會因著加害的得逞而沾沾自喜，「疏忽者」可以在中傷中無動於衷，「鬥氣

者」會因了闖下大禍而追悔不已，「存在者」卻因為錯不在己而叫雙方都不知所措，上述的感受可被混合而呈錯綜複雜的心境。

c) 中傷事件

「受傷的我」與「中傷的你」同屬一個完型，都是同一中傷事件中的兩極。就整個中傷事件的完型看來，「中傷之為中傷」可有以下幾點值得討論：

i 中傷的類別——中傷事件可因個人在不同的層面上所受的傷害而有不同類別之分，其中包括擁有物的被侵奪、親人的被害、個人肉體的被傷害及心靈上的中傷等：

α 擁有物的被侵奪：首先是人的擁有物之被損毀或被掠奪，它可以是一份財產、一份職業、一件心愛物或一個名位的被剝奪。固然這類事物都是身外物，可是當它一旦與我拉上關係時，它已成了我生活的一部分，以致它的損毀叫我不能不感受到切膚之痛。馬賽爾曾用老農夫與其農地的密切關聯來描述其中的慘痛：老農夫已經把生命奉獻在那塊耕地上面，多年的耕耘已讓他對農地產生了濃厚的感情，當他一旦要被迫放棄那塊耕地時，他會痛入骨髓地難過，日後回想起來，內心也會暗自滴血^⑫。如此看來，個人擁有物的被奪去，可構成很深入的傷痛，其傷害的深度，要視乎原主與擁有物關係之密切程度而定。

β 親人的被傷害：在我生命的氛圍中，有部分的親友是我所特別關愛的對象，他們與我息息相關、患難與共，有時我甚至會說：「我愛他甚於我自己。」如果我所愛的親人一旦被加害的話，我會悲從中來、痛不欲生；為此，我往往寧願自己受到傷害，也不忍見到愛人的受苦。

你若要重重地中傷我的話，可向我的親人下手。

γ 肉體上的損傷：人是「形軀主體」、「在世存有」；與其說我有一個身體，不如說我是一個身體。我的身體與我既然是如此地休戚相關、打成一片，以致我身體的受傷無異於我個人的受害；打擊我的身體，就是打擊我；如果我身體因被侵害而殘廢，這殘缺會叫我終身遺憾。

δ 心靈上的中傷：肉體上的傷害固然可以打擊我整個人，但按痛苦的深度而言，恐怕沒有別的痛苦比心靈上的傷害來得更深入。固然任何的一種對我的傷害都或多或少觸及我的內心，但其中有直接針對個人心靈的中傷，那就是愛的傷害。去愛一個人，就是為對方敞開了自己的心靈，我是在毫無抵抗的餘地下赤誠地面對你，當我一旦如此地遭受中傷的話，必然傷及心靈的核心，以致深深地叫我痛不欲生。為此，沒有別的傷害比愛的中傷來得更刺痛，也沒有別的傷痕比愛的傷痕來得更難癒合。這樣，我們可引申以下的一點：

ii 個人的傷痛可因中傷者與我關係之密切程度而成正比例——一份沿自被密友出賣的傷痛，遠比遭仇敵攻擊的困擾來得尖銳。我不會對敵人的打擊太感意外，但我會對愛人的中傷感到晴天霹靂。平時我只會期待著親朋好友的鼓勵與支持，一旦在冷不提防的狀態下遭受出賣，那種傷痛之警覺是特別地鮮明，而所引致的孤立感與挫折感也特別地強烈。於此，我們也許可以多加下面的一點：

iii 個人傷痛的濃烈可因事發的意外與突然而加劇——人在有心理準備的情況下，尚可以有時間去調整自己的身心來面對厄運；反之，人在意料之外而突遭暗算的

當兒，所承受的打擊是無可比擬的，特別是當它出自友人之手時，那份痛楚更是無與倫比。如果我在這種情況下仍然寬恕對方的話，我的寬恕必然比其他情況來得深刻。這樣，我們可以再加一點：

iv 寬恕的深度可按個人受傷的強度而呈正比例——中傷的程度愈烈，所要求的寬恕也相應地愈深。就一個大的傷害而言，只有一個大的寬恕才可能把它全然地勾消掉。換言之，沒有傷害就不必有寬恕；傷害愈小，則寬恕也來得愈輕；至於嚴重的傷害，也只有汪涵海量般的寬恕才可以整個地把它包容起來。

2. 寬恕是一份勾消

構成寬恕行動的其中一個最顯著的因素就是「勾消」——把對方的中傷加以一筆勾消、不再追究。固然，「勾消」只是寬恕踐行的消極意義而已，可是它卻構成寬恕行動不可或缺的一面。如果一件中傷之事不被我勾消的話，那麼，我也兌現不出任何的寬恕了。作為一份勾消而言，寬恕者不一定須把對方的中傷加以忘記，有時甚至因傷痕的深烙而不可能忘記一份過往的虧欠；然而，當我一旦寬恕對方的話，我就不再對被中傷的事耿耿於懷，即使我無法忘記它，也至少不會以記恨心或追討心來面對它。

作為一份勾消而言，寬恕的行動可蘊含著以下的一些細節值得正視：

a) 速度有快慢

寬恕行動的兌現，往往視乎中傷事件的嚴重性，以及寬恕者的修養程度而呈現不同的速度。一件不太嚴重的中傷比較容易被我一下子勾消掉；一位充滿愛心而德行卓越

的賢者也比平常人更能快速地寬免別人的虧欠。主耶穌能在被釘的同時說出寬恕的話語；Corneille 筆下的奧古斯都國王則須經歷一段反思時間始能諒解背叛者的心情^⑬。總之，寬恕的速度有快有慢，視乎中傷的嚴重性與寬恕者的修為和愛心而定。

b) 抉擇有難易

寬恕的勾消誠然是一個抉擇，要下抉擇去寬恕一件過犯，有時易、有時難。這也要視乎中傷事件的複雜性、以及寬恕者的修養程度而定。馬賽爾名劇《上主之人》^⑭曾對此點作了深刻的體味：劇中的牧師 Claude Lemoyne 寬恕了犯姦的妻子 Edmée 及其情夫 Michel Sandier；之後事過二十年，Michel 患肺癆而病危，臨死前希望與 Claude 之女兒 Osmonde 見面，此時 Claude 才醒悟到 Michel 才是自己女兒的親生父。於是他開始困惑地質疑：自己能否繼續寬恕下去？這寬恕是否意味著自己只扮演著寬恕者的角色、以相應其牧師的身分？甚至太太也在懷疑：當丈夫知道此事而仍說寬恕的話，這是否表示著他不愛妻子呢？牧師瀕臨絕望邊緣，只好向上主呼籲，唯有在祂眼中，人始能「一如所是地被認識」^⑮。字裏行間暗示：有時寬恕可不是一件簡單的事啊！單純的事較容易處理，複雜的情況則可以是一個巨大的考驗，唯有大愛心的人可以作一明智的抉擇。

c) 程度有深淺

寬恕除了有其難易之分辨外，尚可有其徹底與不徹底的辨別。不徹底的寬恕就是：我和你之間的裂縫已不能完全癒合，彼此間的關係總呈現出一條刺，叫我們無法恢復

以前那種和諧的狀態；今後我們即使可以繼續相處，也始終清除不了彼此間的隔閡與尷尬。莎士比亞名劇《奧賽羅》(*Othello*)曾描述：奧賽羅與米高·卡斯奧(Michael Cassio)二人本是好友，奧賽羅還稱呼他為米高(Michael)，以表達他們之間的深厚友誼。但卡斯奧的一次酒後失儀使奧賽羅相當震怒，雖然奧賽羅立即寬恕了他，但二人的關係已一下子無法回復到以前友好的密切，以致奧賽羅只好說：「卡斯奧(Cassio)，我愛你，但你不能再擔任目前的軍職。」這情節巧妙地借用了名字稱謂上的轉換來表達了人際關係上的疏離；這種疏離有時並不因了寬恕而獲得癒合，因為這寬恕的行動尚未夠徹底，尚未足以補救雙方間關係上的裂縫。然而，寬恕的行動也可以是極度徹底的。那就是說，寬恕者已誠心地勾消了對方的一切過犯與虧欠，而且選用愛與諒解的心來包容對方，甚至會因見到對方的懺悔而比以前更珍愛他，以更大的愛來擁抱他。這樣，彼此間的關係反而比以前更增進了一步。新約聖經的浪子回頭與亡羊比喻正是這種徹底寬恕的典型。浪子之父的深情擁抱(*Luke* 15:21)，以及牧者對失而復得的羊之愛惜(*Luke* 15:6)，正好是關係增進的強烈寫照。如此看來，徹底的寬恕必孕育自宏大的愛心；只有充滿愛火的人才會做出徹底的寬恕。

d) 次數有多少

寬恕的勾消，除了有快與慢、難與易、徹底與不徹底這三重對比外，我們尚可多加一重：寬恕在次數上可以有多與少之對應。有人只能有寬恕一次的量度，也有人懷抱了寬恕七十次七次的理想。人比較容易多次寬恕小的過

犯，而較難不斷地寬免大的虧欠。但對充滿愛心的人而言，無數次地寬恕大的欠債到底並非為不可能的事。古經上的大衛(David)對掃羅王(Saul)的多次寬恕，正好是一個鮮明的例子(I Samuel 18-31)。

e) 徹底寬恕即不改初衷

一個真誠而徹底的寬恕，就是不會因著對方心態上的轉換而有所變易，也不會受對方回應上的善意與否而有任何的反悔。換言之，作為一個徹底的寬恕者，我是不會因著你是否有積極的痛悔而改變我寬恕的初衷，不會因應著你繼續的懷恨或惡意中傷而停止寬恕的踐行。本世紀初的一位義大利姑娘瑪利亞葛萊蒂(Maria Goretti)被兇徒因強姦不遂而遭到殺害，臨死前還示意寬恕對方；此時的她，並沒有想及兇徒是否有悔意，她只有一個意念：無論如何都寬恕到底。為此，天主教教宗特別表揚了她英豪的德行，尊敬她為聖女。

f) 徹底寬恕仍含多重回響

然而，一個徹底的寬恕仍然可以包括心靈上很多的不同回響，即：

我會因你的追悔而更加諒解、關愛你；
我會因你的無動於衷而難受、悲哀；
我會因你持續的惡意中傷而惋惜、沈痛；
我會因你的渴願修和而喜樂、釋懷。

只不過，在以上不同的心靈迴響中，我會是始終如一地寬恕你到底，並且以愛心來包容你。我不能勉強你去接納我的寬恕，但我會冀望並靜候著你善意的回應與積極的和解。在討論了寬恕的消極面、勾消面後，我們可轉而探

討她的積極面、包容面。

3. 寬恕是愛的包容

寬恕中的「勾消面」固然是寬恕踐行上的重要因素之一，然而，光是勾消對方的過犯而不以愛心來包涵的話，則「勾消」行動並不能構成真正的寬恕。昔者法國著名的政治家李士路樞機主教(Cardinal Richelieu, 1585-1642)曾因樹敵衆多而受到政界多方面的攻擊，他後來在壽終正寢前接受了神父的代禱，神父呼籲他寬恕仇敵，他只淡然地回答說：「我已沒有仇敵，他們全部死光了。」顯然地，他已不再對仇敵的侵犯有任何的計較，但這種不計較與勾消本身並不寓意著他真的寬恕了仇人。誠然，徒然勾消了過犯而又不以愛心去包容對方的話，談不上是真的寬恕。一份勾消若要成為寬恕的行動，它必須伴隨著愛的包容；愛的包容就是寬恕的積極面，也是寬恕之為寬恕的核心義。作為一份愛的包容而言，寬恕蘊含著以下的要點：

a) 寬恕者注意的焦點在對方

在寬恕中，寬恕者所注視的目標不是自己，而是對方，所關懷的不是自己的傷痛，而是對方個體的安危；看來寬恕者只有一份心意：就是希望對方好、希望他獲得造就。換句話說：寬恕是一跳出自己、轉向關心對方的心態與行動。以耶穌基督為例：主耶穌在被釘的剎那，祂所想到的不是自己的痛楚，而是迫害者們的可憐，以致哀求聖父寬赦他們(Luke 23:34)。此外，與祂同釘的右盜只吐露了一點悔罪之意，耶穌便馬上說：「今天你要同我在樂園裏。」(Luke 23:43)字裏行間，也表露了救主對悔罪者的無限關切。再者，彼得三次否認了主之後，耶穌回頭注視

他；救主目光所傳遞的、不是憤恨，而是疼愛與憐憫，以致彼得深受感動而哭泣(Luke 22:54-62)；之後，二人在岸灘重逢之際，耶穌不單不曾責備他，還三次問他：「你愛我嗎？」以給彼得機會讓他在痛悔與還愛中復元(John 21:15-17)，救主愛的深切，於此表露無遺。總之，寬恕者在寬恕中所想及的焦點是對方，所希望造就的是對方的幸福與圓滿。

b) 寬恕、愛與中傷彼此蘊含

至此，我們大概已經把握了這個事實：寬恕必然與愛吻合，寬恕就是愛；只有充滿著愛的人才懂得並有力量去寬恕，而滿懷仇恨的人只要求報復與趕盡殺絕。換言之，寬恕者必同時是愛者，而愛者的特性就是向對方打開自己的心門，向你剖露我最真誠的底蘊；我已毫無防備地為你放下了最後一道足以抵禦侵害的牆垣；當我一旦受到半點的傷害與攻擊，我都會痛入骨髓地深中要害。這樣，我們可以同時更能體味寬恕中所蘊含的中傷義；寬恕者同時是被中傷者，其中的一個原因是他同時是一個愛者，他在愛中向中傷者敞開了心靈，以致深受刺透。總之，愛、傷痛與寬恕，三者看來蘊含了一個循環：愛得愈深，所受的中傷也愈深，而寬恕得也愈懇切。……

c) 寬恕是愛的特殊詮釋

寬恕是愛的包容，寬恕者是愛者。說得更詳細一點：寬恕是愛的特殊詮釋，這特殊詮釋是——愛仇人！寬恕乃愛伸延至仇敵^{①6}，寬恕乃面對中傷者而愛他，盼望他好，盼望他獲得釋放與造就而臻至圓滿。此時愛者的對象，一方面可以是一個懇求寬恕的懺悔者，也可以是一個仍然充

滿惡意與敵意的個體、渴求著更進一步的迫害。不過，既然愛就是愛對方獨一無二的個體本身，那麼，愛者的寬恕已超越了對方的仇恨和敵意，而只注視到對方的個體本身。愛者不贊同對方的仇恨，卻深深地接受對方的個體；他恍惚地在說：我不同意你中傷我，但我仍然愛你。愛者不曾因對方的不成全而懷恨，而在衆多的不贊同中單單包容對方的獨一無二之個體心靈核心，因而也渴望著有化解與修和的一天。假如對方一旦以一顆感動、還愛、要求寬恕的心來與我相應的話，則我內心本有的愛火會更強烈地散發出來，好去包容他、親吻他、擁抱他、以愛來溶化他，恰如浪子之父一般地，不再追究他的過犯，不等待他的悔罪懺語，而用雙手環抱他，讓他安享自己慈愛的臨在。

在寬恕行動的整體完型中，除了蘊含著一份中傷的背景、一份消極的勾消及一份愛的包容外，看來尚有第四重因素等待我們去挖掘——它就是：寬恕蘊含著一份修和的展望；更好說，它就是修和的展望：

4. 寬恕是修和的展望

寬恕行動或許不一定馬上帶來雙方的重修舊好，但至少它是一條開啟修和之門的鑰匙，一道通往修直的途徑，換句話說，寬恕給我們指向一份轉機，而這份轉機本身含有「寬恕者的轉機」、「被寬恕者的轉機」、以及「相互關係上的轉機」這三重意義；茲分述如下：

a) 寬恕者的轉機

寬恕行動使寬恕者自己所帶來的轉機可以分別從其消極面與積極面上被體悟；在消極面上言，寬恕可使寬恕者

自己獲得心結上的釋放；在積極面上言，它可使寬恕者自己獲得人格上的提升。茲分析如下：

i 心結的釋放——正如謝勒對「記恨」所作的描述一般：人一旦受到傷害，他的第一個反應往往是起而怒罵、還擊，至少也會怒目相向、握起拳頭示憤。如果他因了對方是強者而不敢作聲，則他會暫時壓抑了怒氣，待機而發。倘若他意識到自己再沒有任何報復的可能，他會潛意識地孕育一份無力感，抑鬱不安，並在平日行事上變得易怒難耐，內心隱然地被一股潛在的怨恨所腐蝕^⑰。謝勒於是提示道：人只有藉著寬恕與愛的踐行才可以化解個人內心這一份心結^⑱。寬恕就是：不論自己有沒有能力報復，我都以愛心來作回應。寬恕者在有能力報復的前提下免除對方的債，此時他不單釋放了對方償債的束縛，更好說他釋放了自己：他為自己熄滅了仇恨報復的怒火，斷絕了日後冤冤相報的纏擾。這樣，他變得更自由，更能超脫仇恨所帶來的連鎖效應。另一方面，若寬恕者本來就沒有能力報復的話，他的寬恕可容許他免除「記恨」所能引致的一切自我毒害。固然，寬恕的最終目的不在於釋放自己、造就自己，而在於釋放對方、造就對方。不過，寬恕者在寬恕的前提下，卻的確能使自己獲得釋放——從怨恨的自我毒害中超脫出來，重新獲得自由。固然，按常理來說：怒氣要求宣洩、憂鬱要求疏導、壓抑要求紓解，我也不同意你們在抑鬱的重擔下終老一生；如果一份怨憤被積壓在潛意識內而不獲化解，則它雖然不再在意識上露臉，它並非消失無蹤，而是毒素倒流，深深地毒害個人的身心。為此，我個人的建議是：在不傷害任何人的感情與不

損害任何事物的前提下，自己可以找一些情緒宣洩的管道，去把抑壓的怒氣與焦慮抒發出來，例如：打沙包、引吭高歌、做體力勞動，甚至痛哭流涕等，使內心的鬱悶獲得發洩而終至平伏下來，然後再去履行你的寬恕。如此一來，我們便更能以平和之心去面對對方，使自己的寬恕可以流露自一份毫無怨恨之心意、一片充滿著愛與諒解之心弦；這樣，自己的心結獲得徹底的釋放，而身心的步伐也因而得以重整過來。

ii 人格的提升——我們不單可以站在消極面來意會寬恕者所獲得的心結之釋放，而且還可以站在積極面來意識寬恕者在寬恕當中所獲得的人格之提升。真誠的寬恕，正好意謂著寬恕者內心那份「高貴心態」(Noble Attitude)^{①9}之呈顯與增強。所謂「高貴心態」，就是我內在地接受自己、欣賞自己、愛自己，以致我有能力接受他人、欣賞他人、愛他人，甚至接受對方的軟弱、容忍對方的過錯、包容對方的不成全，恰如我能接受我個人的軟弱、容忍我個人的缺失、包容我個人的不成全一般。按謝勒的提示：懷有「高貴心態」的人，他因為接受了自己，以致不單有能力體諒對方之缺失，而且還有能力欣賞對方的優點，甚至在同時欣賞自己與他人的前提下，欣賞對方一些超越我優點以上的優點，一些甚至連我所欲有而未及獲得的優越與完美^{②0}。一個能勇於寬恕別人的人，他也有能力培養高貴心態，以接受自己與他人，透過寬恕而更諒解他人、愛惜他人，並循環地更能諒解自己、接受自己、與自己做朋友；這樣，寬恕與高貴心態互相輝映、互為因果，邁進於成全人格的塑造，向超凡人聖的境界提升。這

種高貴心態，甚至能對治一個嫉妒者所能孕育的「存在的嫉妒」^{②①}。如前所述，「存在的嫉妒」乃是：嫉妒對方，不單因為他有如此的優點，而且還因為他是一個如此的他、一個他之所以為他的個體。有時我仇恨對方，不一定是因為對方對我有所虧欠，而是因了對方美好的存有，以致挑起了我對自己的不接受。我與你比較，而感受到你的存在之優越為我構成一種威脅，以致感覺到你在中傷我，我因而聯想出各種藉口來指證你是我的敵人。這樣的心態，可被稱為「平庸的心態」(Common Attitude)^{②②}，而其中所暗示的是一份平庸的人格。平庸的心態與其所孕育的存在的嫉妒，就只有在培養出「高貴心態」的情懷下才可以獲得對治，即只有在接受自己、愛惜自己的前提下，在諒解他人、寬恕他人的踐履下，才可以達致徹底的化解與昇華。為此，寬恕仇敵的意義，看來比我們一般人所理解的範圍還要寬闊得多；它不單蘊含著寬恕那與我真有過節的人，且蘊含著接受那對我沒有過犯而只被我存在地嫉妒的個體。在我實行衷心的寬恕與接納之時，我不單能包容你能有的過犯，我甚至可以欣賞你能有之優點，以及珍惜你的整個個體存有本身。如此一來，我可以更平安地接受自己、欣賞自己，以致更能包容、愛敬其他的個體。這種高貴心態的呈現與增長，也寓意著我整個人格的提升，向高度的成全邁進。

b) 被寬恕者的轉機

站在被寬恕者的焦點上言，寬恕的行動，一方面能消極地使被寬恕者的仇恨軟化，另一方面能積極地使被寬恕者獲得心靈上的釋放與歸化；茲分析如下：

i 仇恨的軟化——首先，消極地說，被寬恕者原本是扮演著仇恨者、迫害者、中傷者的角色。他那仇恨的怒火正炙傷了我，也相應地腐蝕了他自己的心靈；假如我以暴易暴地還報於他，這徒然是火上加油地增強了這懷恨的怒火，引起更激烈的爆發，進而種下更深更難磨滅的記恨心。反之，如果我衷心地寬恕了他，他的怒火則缺乏了增長的燃料，終至慢慢被軟化下來，以致減弱，甚至熄滅。索魯敬(Pitirim A. Sorokin)曾蒐集了很多真實的故事，它們都是一些有關於愛與寬恕對仇恨所產生的軟化效果的事蹟^{②③}，其中的一段有以下的記述：一位老婦人住進了巴黎的一間旅館內，遇到強盜來洗劫；強盜來勢洶洶，持著手槍，翻遍了房內的櫥櫃，搜出了老婦的首飾與現金；老婦卻平靜地向他說話，告訴他可以自由地把這些財寶帶走，並體諒地說他一定比自己更急需這筆財物，她甚至指示他尚有一些未搜尋的角落。強盜忽然低聲嘆息了一下，然後空手地跑離了房間，沒有帶走一分一毫。第二天，老婦收到強盜的來信，信中寫道：「我不害怕仇恨，但你所顯示的卻是愛與慈悲，這叫我不得不放下武器。」^{②④}

ii 心靈的歸化——積極地說，寬恕行動使被寬恕者獲得心靈上的釋放而邁向歸化，其中蘊含了「釋放」與「歸化」兩個面向：一方面，被寬恕寓意著被釋放，即在債務上被寬免，在記恨上被勾消，這使被寬恕者身心都如釋重負地重獲自由，不再被仇恨所困擾；另一方面，被寬恕也寓意著被揭示一道歸化的曙光，好向修和、相愛、成全的方向邁進。誠然，一個人在被寬恕以前，是處在被網縛的狀態：被自己的仇恨心所網縛、被我能有的討債心所

威脅；換句話說，你的仇恨心使你無法超升為充滿愛的個體，而我的討債心也叫你不得身心上的安寧。但當我一旦寬恕了你，這就等於向你說：你自由了，你可以重整心弦地過一個再沒有仇恨的生活，進一步能彼此修和，而共同度著更成全的愛的踐行。為此，被寬恕者不單是被釋放，而且還因著這釋放而達致一個歸化，指向一個更成全、更豐盛的愛的生活。天主教的告解聖事就蘊含著這樣的效用：罪人在上主的代表面前懺悔的同時，邂逅了那充滿慈愛與寬恕的救主，因而他有更大的力量去渡一個更新的生命。

c) 相互關係上的轉機

我們不單可以分別地從寬恕者與被寬恕者身上窺見二者單獨能有的轉機，而且還可以從他們之間的相互關係上看到一個整體完型的轉機。就寬恕者與被寬恕者彼此之間的關係上言，寬恕的踐行一方面能消極地導致相互記恨的消除，另一方面能積極地展望著彼此修和的浮現：

i 相互記恨的消除——寬恕的行動至少能消極地消除你我間能有的記恨遺毒，以及冤冤相報的牽連與沈淪；換句話說，當我勾消了你的虧欠以後，你可以比較容易接納我的個體，以及包容我所曾帶給你的傷害；這樣一來，如果我們未能一下子恢復以前友善的關係，至少能凍結了彼此間能有的惡意，斷絕了彼此間互相報復的惡性循環。索魯敬(Sorokin)也引用了這樣的一個史實來反映這一端道理：十八、九世紀年間，巴西政府官民與查溫蒂斯族的印第安人(Chavantes Indians)互相交惡，時有衝突，雙方都傷亡慘重。至一九〇七年，朗頓將軍(Gen. Candido

Rondon) 本著悲憫的心情，創立了「巴西印第安保護服務團」(Brazilian Indian Protection Service)，宗旨在以和平與愛心來化解彼此間的敵視；其服務員都放下武器，本著寧死不殺的精神，去向印第安人運送補給品。於是，自一九〇七至一九四六年間，雖然陸續有白種服務員遭受土人殺害的事件，但因為服務團成員的包容、愛心與英豪犧牲，終於慢慢平伏了白人與印第安人之間的仇恨。

ii 彼此修和的浮現——寬恕的踐行，除了能消極地削減相互間能有的敵視外，還能積極地增進彼此間能有的修和。也許我目前的寬恕並不是那麼成全，而你接受寬恕的心態或許也不是那麼全然地甘心，但至少寬恕的行動會為我們帶來一線轉機的曙光、讓我們有機會去補救與修直，以求臻至更成全的地步。誠然，寬恕的履行能發展為我對你全然的接納與包容，以及你向我回應徹底的還愛與懺悔。此時，先前的過犯與中傷不單不會再構成我們之間的隔閡，相反地，我們會比以前更能彼此珍惜、愛護與體諒，因為對方「失而復得」(Luke 15:32)、「尋而復獲」(Luke 15:6)，上天下地，沒有比人與人之間的修和更叫人感到欣喜與釋懷。莎士比亞名劇《羅密歐與朱麗葉》(Romeo and Juliet) 正好隱晦著這樣的主題：一對戀人的愛與犧牲喚醒了兩個家族的善意與修和。在某種意義下，羅密歐和朱麗葉二人代表著人性中善良、寬恕的一面，我們只有發顯人性中的愛與包容，才可以徹底地化解仇家與仇家之間的怨恨與衝突，進而展望修和與互愛的遠境。

第四節 寬恕的形上根基

至此，我們須追問一個徹底的問題——什麼是寬恕的形上根基？換言之，寬恕的最後基礎在那？我們為什麼要寬恕？何必要寬恕？是什麼最終理由要求並支撐著寬恕的實踐？關於追尋寬恕的形上基礎這問題，或許我們可以從以下的一段經文中獲得一點啟示：

我告訴你們，要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告。這樣就可以做你們天父的兒子；因為他叫日頭照好人，也照歹人；降雨給義人，也給不義的人。
(*Matthew 5:44-45*)

如果我們不願太擬人化地稱上天為「天父」的話，至少我們可以接受文中所指的一件事實：正如陽光普照著義人和罪人，甘露普降給善人與惡人一樣，上天是一個覆蓋萬物、包容眾生的天；宇宙間所充塞著的那股大化流行，正在「雲行雨施、品物流形」地「孚萌庶類、亭育群品」；上天就如此地充滿著那「新新不停、生生相續」的存有動力，祂創生一切、化育一切，即使遭受受造物的中傷，也會海量汪涵地包容一切。只要我們看看天道在大自然間的作為，便可體悟其中的點滴：江河遭受到污染，卻會自強不息地自行清理而慢慢地再呈現一片清澈；樹木遭受到砍伐，卻能緘默無聲地自我調息而再次復元、重新地為人類散發著清新的空氣、讓我們一再沾上他的恩澤；鮮花不曾因被摧殘而抱怨，而芳草也不曾因被踐踏而反目，相反地，他們都逆來順受地接受一切，而默然地鼓動著他

們的生命力，讓另一個春天去見證他們的重生，到時他們會再為人類綻放他們的芬芳。大自然遭受惡意的破壞，他會因著人的自食惡果而哀嘆，但到頭來卻是一份復元與轉機，演繹出另一個新的均衡，臻至一個更高的成就。這樣，上天是一個包容之天，上天有好生之德，祂鼓舞著萬有邁向一個最終的圓滿與和諧。暫時的失落與損傷只是短暫的插曲，最後的團圓才是真正的遠景。上天如果扮演著修理者、責罰者、毀壞者的角色，其最終目的也只不過在乎求取更高的圓滿與完成。換句話說，存有就是一股愛的動力、生生不息地更新與保育，以祈達致天地一體、萬眾一心的結合與團聚。一個懂得冥合天心的心靈，自然也懂得翕合上天那一股悲憫與包容，好與大化流行一同展望一個和諧的遠景。為此，站在形上學的觀點言，寬恕是以那股充滿好生之德的存有作為根據，寬恕就是上天的慈愛落實於人間，人在寬恕的踐行中上體天心、仁及仇敵，以致能冥合天道那股覆蓋萬物、亭育群品的愛心。站在基督宗教的立場言，寬恕就是以天父那股包容眾生的愛心為基礎。天父曾首先個別地包容了我的過犯與缺失，並引導我止於至善，為此我更應該上體天心地寬恕別人，讓別人也因而獲得心靈上的釋放，好能自由地參與上天那股仁愛與好生之德。

「仇恨」等於「逆天行事」，它徒然醞釀出更深的仇怨；「寬恕」就是「順天行事」，它欣然孕育著化解與修和。

上天乃是一個寬恕之天，責罰只是暫時的修直，而不是純粹為報復而報復。上天既然首先以寬恕的慈心來擁抱

了我，我豈不更應該轉而寬恕我的弟兄！豈不更應該常常念茲在茲地誦念：「爾免我債，如我亦免負我債者！」
(*Matthew 6:12*)

結 語

寬恕並不等於是因無力反擊而呈現的妥協，它不是卑弱、恐懼、弱小的表現；我不能同意尼采(Nietzsche)所主張的愛只是記恨的伸延，也不同意他所指的寬恕只是奴隸屈服的精神^{②5}。

寬恕也不是違反公義的退讓；正如羅易平(William Luijpen)所強調的：公義只是最起碼的愛而已^{②6}，一旦愛的踐行達到較成全的地步時，人已不再斤斤計較地標榜「以眼還眼、以牙還牙」。

寬恕是強者的德行，它勇於包容、富於慈愛。消極地言，寬恕是不管自己能否反擊，都絕不用以暴易暴的手段來面對世界。積極地言，寬恕是以愛作為前提來包涵對方，以指望圓滿的修和。寬恕是愛伸延至仇敵，它是以愛來化解妒恨、以體諒來包容積怨、以接納來輟化敵意。

仇恨不能創造更美好的世界，它只會產生更多的暴力^{②7}。

公義不足以導致一個安和樂利的社會，它只是最起碼的愛而已。

只有愛、表現為寬恕、始能展望著更完美的團圓，因為只有它才順乎天意，翕合那包容衆生的上天、冥合那股好生之德的存有大脈動。

謹以此文獻給二二八事件的死難家族，並衷心地盼望
愛與寬恕能治癒那深烙的傷痕。

【注 釋】

① 經師們通常以寬恕弟兄四次為極限。

Cf. David Hill, *The Gospel of Matthew*, from *New Century Bible Commentary*. (Grand Rapids: Eerdmans, reprinted 1984), p.277.

② Herwart Vorländer, "Forgiveness", in Colin Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Vol. I. (Grand Rapids: Zondervan, reprinted 1986), pp.697-703.

③ *Genesis* 18:26; *Psalms* 25:18; 32:1, 5; 85:2; *Isaiah* 33:24.

④ *Leviticus* 4:20f; 5:6f; *Numbers* 14:19; 15:25f; *Isaiah* 55:7.

⑤ *Isaiah* 61:1; *Jeremiah* 34:8, 15, 17; *Ezekiel* 46:17.

⑥ 其中四十七次在 *Matthew*，三十四次各在 *Mark* 之福音和 *Luke* 之作品中，十四次在 *John*，十三次在新約其餘部分。

Cf. Vorländer, "Forgiveness", p.700.

⑦ 本文的重點則放在人對他人的寬恕，特別是對仇敵的饒恕。

⑧ 謝勒曾對「記恨」這現象作過非常深入的描述。

Cf. Max Scheler, *Ressentiment*. (New York: Free Press of Glencoe, 1961).

⑨ Act IV, scene 2; 馬賽爾也曾對這一幕劇作了深入的反省。

Cf. Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I. (Indiana: Gateway Editions, 1950), pp.129-134.

- ⑩ 喬治李齊著、陳建民譯《死亡九分鐘》(台北：中國主日學協會，一九八八)頁一五八。
- ⑪ Scheler, *Ressentiment*, p.52.
- ⑫ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, p.115.
- ⑬ 參閱⑨。
- ⑭ Gabriel Marcel, "A Man of God", in *Three Plays*. (New York: Hill and Wang, 1965), pp.35-114.
- ⑮ "To be known as one is ...", *Ibid.*, p.114.
- ⑯ 於此，恐怕我們須把「仇敵」之意義加以擴充，進而包括那些有意無意間中傷我的人，以及那些叫我厭惡的個體。總之，廣義地言，仇敵指一切與我有過節的人，一切叫我受中傷者。例如：一個犯罪得罪了神的信徒，他已把自己塑造為上主的仇人。
- ⑰ Scheler, *Ressentiment*, pp.46-51, 68-78.
- ⑱ Scheler, *Ressentiment*, pp.47, 53.
- ⑲ 此名詞出自 Max Scheler, *Ressentiment*, pp.53-55.
- ⑳ Cf. Scheler, *Ressentiment*, pp.54-55.
- ㉑ 參閱⑪，及前文有關中傷者的內容。
- ㉒ Cf. Scheler, *Ressentiment*, p.55.
- ㉓ Pitirim A. Sorokin, *The Ways and Power of Love*. (Chicago: Henry Regnery Co., 1967), pp.48-58.
- ㉔ *Ibid.*, p.48.
- ㉕ Cf. Friedrich Nietzsche, *Towards a Genealogy of Morals*, Part I, Sec.8, 10, 14.謝勒也對尼采這論點提出異議。
Cf. Scheler, *Ressentiment*, pp.43-45, 72-73.
- ㉖ William Luijpen, *Existential Phenomenology*. (Pitts-

burgh: Duquesne Univ. Press, 1960), pp.231-259.

② Sorokin, *The Ways and Power of Love*, p.58, "Love Begets Love, Hate Begets Hate."

(本章內容曾刊於《哲學與文化》第二十一卷第十一、十二期，一九九四年十一至十二月，頁九九四～一〇〇三、一〇九四～一一〇〇)

第 5 章

西門彼得帶著一把刀，就拔出來，將大祭司的僕人砍了一刀，削掉他的右耳……

(*John 18:10*)

耶穌對他說：「收刀入鞘罷！凡動刀的、必死在刀下。你想我不能求我父，現在為我差遣十二營多天使來麼！若是這樣，經上所說，事情必須如此的話，怎麼應驗！」……

(*Matthew 26:52-54*)

耶穌就摸那人的耳朵，把他治好了。

(*Luke 22:51*)

主耶穌以言以行的勸諭是：

1. 仇恨並不能給我們帶來更美好的世界；
2. 以暴易暴，徒然引發更多的仇恨；
3. 只有愛、發表為寬恕，始能使仇恨獲得化解。

願以本文作為引介，導致仇恨心結的釋放。

第一節 語源學的提示

談及仇恨的涵義，我們可以從語源的探討入手。

中文方面，按許慎《說文》的詮釋：「仇，讎也，从人九聲」^①；恨，古字作悵，「怨也，从心邑聲」^②。段玉裁《段氏說文解字注》在注解「仇」字上說：「讎猶應也。《左傳》曰：嘉偶曰妃，怨偶曰仇……。」^③意思是：所謂有仇，就必然有一對方與自己對應，只不過這份對應並不是如同佳偶般地匹配，而是敵對之對應；即與對方有嫌隙、有過節、有受到迫害而心懷敵意，大有勢不兩立的情勢、而未能窺見和解的曙光。另一方面，提到「恨」字，《說文》既以「怨」字作詮釋，則彰顯出一份負面的心態，即投射出一份怨憤、討厭、憎惡，甚至懊悔或遺憾。當怨憤是對準著另一個體之時，會恨不得見到他有災難、受貶抑，甚或被摧殘滅絕而後快。

分解地說，「仇」與「恨」二字分別有其個別的意義。首先，「仇」字基本上與「恩」字對立，而「恨」字則基本上與「愛」字背反。從「恩」字的背景上看「仇」字，則可意會到「仇」乃蘊含著一份來自對方的損傷、加害或過節；恰如「恩」字寓意著對方的施惠，「仇」字則指謂著對方的曾經迫害，以致有所謂「復仇」、「討債」的要求，以討回公道。例如，當我說對方與我有「殺父之仇」，另一國家與我有「國仇家恨」，另一個人與我有「不共戴天之仇」等等，每一句話都透顯出對方扮演著加害者的身分，在刺激我去追討一份沈重的虧欠。

至於「恨」字，如果從「愛的背反」這角度來觀看的話，則看來它不一定寓意著對方的加害，而只強調一份發自內心的憎惡與排斥，它基本上是一份負面的心態：討厭

對方，憎惡對方，願對方有禍而不願對方享福，在意對方被踐踏而不希望見到對方獲得造就。

由此看來，「仇」字更寓意著一份外在的嚴重虧負有待補償，「恨」字更指謂著一份發自內心的強力排拒與憎厭。二者有時是可以彼此獨立而不相連的：與一個人有「仇」，不一定必然痛「恨」他；金庸《雪山飛狐》中的苗人鳳對胡斐而言，是有「殺父之仇」，但胡斐不見得痛恨他，反而「識英雄重英雄」。反之，去痛「恨」一個人，並不必然意謂著與對方有「仇」；三國時期之曹丕對曹植因妒成恨，企圖以「七步成詩」的藉口來陷害他，可是嚴格地說，曹植是曹丕的弟兄，兄弟間本來並沒有什麼深仇可言，即使彼此間有猜忌，到底也不能構成什麼了不起的大仇。為此，「仇」與「恨」二字分別有其獨立的涵義，彼此的內涵並不完全吻合。

然而，綜合地說，「仇」與「恨」二者同屬一個整體，共同表現出一份敵對的心懷，投射出一份不易化解的心結。與一個人有仇，往往很容易對他心生恨意；同樣地，對一個人有憎恨，也很容易演繹出一系列的鬥爭仇殺。換言之，二者可以彼此助長；也可以是同一整體中的不同角度或時份。為此，國人會有傾向把他們綜合地看成為同一回事，隸屬於同一個「完型」，以致段玉裁在注釋「仇」字的當兒，也把「恨」的本意融貫進去而說：「仇為怨匹，亦為嘉偶，如亂之為治，苦之為快也……。」④字裏行間，表達出「仇」與「恨」二者共同投擲出一份排拒、惱怒、敵對的心結，在意對方沈淪，不願對方興旺。如此看來，我們也不必對二者強加分辨，而整體地把「仇

恨」體悟為一份敵對、負面、怨憤的心態，本身充滿著一份破壞與腐蝕的力量。

反觀西方文化，從其淵源上追溯其源頭——希臘文明，則發現希臘文之ἐχθρός (*echthros* / Enmity, Hostility) 一詞與中文之「仇」字相符應，而μισέω (*miseō* / Hatred) 一詞則與中文之「恨」字相匹對。

關於ἐχθρός (讎敵) 一詞，荷馬在其用詞上多含被動義，表現著被憎恨 (Hated)、可憎 (Hateful) 之意，而赫西俄德 (Hesiod) 在其用語上則多含主動義，透顯出一份敵意 (Hostility)、敵對 (Enmity)、對立 (Opposition)，以對方為敵人 (Enemy)、仇人 (Foe)、對頭人 (Opponent) ⑤。

至於μισέω (恨) 一詞，字源不詳；然在荷馬的作品中已表示為恨、厭惡、拒絕。若把它作為動詞來觀看時，它不僅指謂著對某些行動的反感 (Antipathy)，而且還寓意著對某人，甚至某神有恆久、深入的敵意與懷恨。這一字後來引申為神對人性的卑賤之厭惡 (Cf. Euripides, *Orestes* 708f)，以及神對義人的因妒成恨，以致降罰 (Cf. Aeschylus 之悲劇) ⑥。

從上述二詞的闡釋看來，希臘古文也能分辨「仇」與「恨」二者之分別，以「仇」(*echthros*) 一詞意謂著敵意、過節、對立；以「恨」(*miseō*) 一詞指示著發自內心的憎恨、厭惡、拒絕。然而，從二者的分辨中也多少暗示出彼此的關聯與意義上的重疊，即使二者不是全然吻合之同義詞，也至少共同營構成同一整體意義的相關詞。

固然，提到西方文化的源流，我們也少不了希伯來文

化對希臘文的影響。從舊約聖經之七十賢士譯本（LXX）上看，*echthros*（仇）一詞，通常用來翻譯希伯來文之 *'ōyēb* 與 *sar*，意謂著敵人、敵國人或與上主對敵者。偽經（Pseudepigrapha）甚至稱撒旦（Satan）為敵人。至於新約希臘文之 *echthros* 一詞，意義與舊約相通，仍指個人的敵人、教會之敵人、神之敵人、撒旦為仇敵等，其中值得一提的是新約強調「愛你的仇敵」（*Matthew* 5:43f），以表示「仇」與「恨」可以被分辨⑦。

此外舊約希伯來文之 *śānē'* 一詞，幾乎常被譯作希臘文之 *miseō*（恨），寓意著憎恨（Hate）或厭惡（Loathing）。它可以是人與人之間的痛恨，如約瑟的兄弟對約瑟的妒恨（*Genesis* 37:2ff），也可以是神對罪惡的痛絕（*Jeremiah* 44:3f）。古猶太學說（Judaism）還把「恨」意識為一股破壞的力量，認為非理性的憎恨引致第二次聖殿的摧毀。當「恨」一詞發展至新約，它便出現以下的幾重意義：

首先，恨是與愛背反的心態（Cf. *Matthew* 5:43f）；恨自己的弟兄，無疑相等於把對方謀殺（*I John* 3:15; 4:20）。

然而，有時新約把「恨」字轉折為「較低程度的愛」，用以凸顯人須愛上主先於一切，以致在神面前甚至須「恨」自己的父母子女（*Luke* 14:26; *John* 12:25）；在這脈絡下，「恨」並非是真的痛恨，而只表示人對別人的愛「不能超過」人對神的全心、全靈、全意之愛而已。

此外，保羅之羅馬書 9:7-13 談論上帝愛雅各而「恨」以掃。這裏所指的「恨」則不是仇恨之恨，而只借用來表

達「不被上帝揀選」之意。

總括來說，新約談論「恨」的時候，基本上仍然意謂著個人對某人或某事物的深惡痛絕。它可以是出自一份惡之意向，例如無緣無故地恨自己的弟兄，也可以是出自一份善的動機，例如對惡行的痛絕（Cf. *Revelation* 2:6；*Jude* 23）。然而，就恨之所以為恨本身而言，它仍然是一份負面的心態、一份排斥與怨憤⑧。

於此，值得強調的一件事是：聖經是一本對仇恨反省極深的書籍，按希臘文本新舊約聖經之統計：*echthros*（仇）一詞曾在 LXX 舊約中出現過四百五十次，在新約也出現三十二次；而 *miseō*（恨）一詞，則在新約中出現過三十九次，在舊約中出現之次數也多不勝數⑨。上述的數字給我們的啟示是：聖經以「愛」為最大的誠命，因此也對仇恨之體認相應地深厚起來。誠然，人對愛的意識愈深，對恨的警覺也愈高。況且，聖經是一部探討人性最深的書，其深度在於把人性放在上天的眼光來觀看與體察；如果聖經是如此重複地提到仇恨這回事，這也表示它是人性中的一個重要現象，值得我們去重視與反省。

綜合起我們對仇與恨的字義反省，我們所獲得的心得是：以中國文化與希臘文化作為東西人類文明的代表，我們都能一方面辨別「仇」與「恨」之分別，另一方面又看出彼此間的聯繫。以中國與希臘文化作為代表，我們大概可以推而廣之地說，人類深深地意會「仇恨」為一整體意義，它寓意著內心的一股負面的心態——一份憎恨、厭惡、排拒、對立，引申而為一連串靈性上、物質上的腐蝕與破壞，表現為冤仇相繼、恨意相延的糾纏不清，是為一

份極難化解的心結。

第二節 現象學的描述

除了語源學的分析外，現象學的描述也可以作進一步的補充：

A. 沙特所體悟的仇恨

在當代現象學家群中，以探討仇恨最為深入者，恐怕很難找到第二人可與沙特相比；即使我們不一定完全同意他的說法，至少也承認他的反省有著很多值得參考的地方。然而，在提出沙特對仇恨的看法以前，我們須首先了解他的理論背景。

1. 理論背景

要了解沙特對仇恨的分析，須首先把握他的兩個重要概念：「在己存有」(*être-en-soi* / Being-in-Itself) 與「為己存有」(*être-pour-soi* / Being-for-Itself)。

沙特這兩個重要概念，最低限度可蘊含下列四個層面的意義，即：a) 形上學、知識論層面；b) 原神論層面；c) 個人存在層面；d) 人際關係層面。

茲分別闡述如下：

a) 形上學、知識論層面

在形上學與知識論的層面上看沙特的兩個基本概念，我們可獲得這樣的解釋：

i 「在己存有」(*être-en-soi* / Being-in-Itself) ——「在己存有」一詞，基本上是指物質的無意識的存在

⑩，例如：一張桌子、一張椅子般的純物質的、不含意識的存在。一件物件的存在若不包括意識的成分，它便不會與別的個體有任何的交往或互動的關係，它無法感知外界，也無從與外物產生任何意識上的感通。沙特稱這樣的存在為「自己與自己同一的存在」（It Is What It Is, fully Identical with Itself）。然而，對那些具有意識的存有者而言，他們的存在方式是「為己存有」的型態：

ii 「為己存有」(*être-pour-soi* / Being-for-Itself)——「為己存有」乃人有意識的存在，這種具有意識的存在可有下列的特性：

α 有意識的存在必然蘊含著「意向性」(Intentionality)，那就是說：意識常常是意識到外物 (Consciousness Is Consciousness of Something Outside) ⑪。這是現象學家們所共同承認的論點。

β 引用沙特的述語而言，「為己存有」乃是依靠著對應別的「在己存有」或「為己存有」來使自己產生意識。換言之，若沒有外物與自己對應的話，自己的意識便無從凸顯，我就無法意會外物與自我的存在。

γ 然而，沙特卻進一步指出：去意識一外物，同時就是去「否定」(*néantiser* / to Nihilate) 這外物⑫。「否定」一詞乃有「摧毀」、「消滅」、「唾棄」，甚至把對方「約化為零」之強烈意義。所謂「否定」一外物，就是說：當我意識到某一外物之時，我同時意識到這外物不與我同一，它與我不屬於同一個個體。例如：我意識這椅子的存在，就是否定這椅子，因為我意會到我不是這椅子，我與它不屬於同一的個體⑬。

δ 沙特甚至強調：人在自我意識（Self-Consciousness）的時候，這種否定與摧毀的作用依然存在^⑭；沙特的意思是：當我意識到自己的存在時，我常常意識到自己的身分地位，而又同時自覺到自己不與這特殊的身分地位同一；例如：我意識到自己是一名教師、老闆、運動員等等，而又同時意會到：我不與教師、老闆、運動員此等份位絕對同一，我個體並不吻合我目前所扮演的角色，因為我常常在變動、在轉換著所牽涉的職分；我今天若是教師，明天也可能被開除；我現時還可以是老闆，而明天也可以因虧本而身敗名裂。為此，當我意識到自己時，我同時否定了我個人的身分地位，抹殺我個人的角色（I Nihilate My Own Identity）^⑮。

如此看來，在形上學、知識論的層面上言，只有「在己存有」（*être-en-soi*）才是完好的存在方式，因為它不否定自己，也不否定他物。反之，對沙特而言，「為己存有」（*être-pour-soi*）是「病態式的存在」（Disease of Being），因為它有否定的作用，其否定的活動企圖把存有化作虛無。因此，「為己存有」也就比「虛無」還不如，至少「虛無」不會去否定自己與他人，而「否定」的作為必預設一有意識的「為己存在」；在某意義下，「為己存在」既以意識來把存在約化為「虛無」，它就是「虛無」本身，因為它要把自己與他物空無化。

評語：恐怕沒有很多人會絕對同意沙特在上文的說法。羅易平就對沙特的見解提出這樣的異議^⑯：「意識」是否只是純粹的否定作用而沒有其他更積極的成分？答案應該是：沙特的想法不盡不實：

(1)首先，意識固然有它的否定面：i.e. 去意識一物，同時是「我意識到它不是我」；

(2)然而，意識也蘊含肯定成分：i.e. 在意識一物時，「我肯定它是在我以外的另一個體」；

(3)更好說，意識行動包括一更基本的肯定：我能夠否定對方為不是我以前，我必先肯定有我的存在，否則我不能說它不是我。

可惜沙特不理會意識中的肯定成分，只執著了意識的否定成分，而使他的哲學思維呈現一面倒的偏差狀態。正因了這樣的偏差，下列的其他層面也呈現出一系列偏激的論調。

b) 原神論層面

西方傳統哲學對神的理解，都深深地受亞里士多德及多瑪斯的影響；按亞氏及多瑪斯傳統的體悟，上帝的內在生命是為一「思想其自身的思想」(*noesis noeseos* / Self-Thinking Thought)，祂是純靈，進行著純粹的精神思維活動，並且原初地自我直覺到自己的個體，是為主體與客體的原初合一。然而，傳統哲學這一論點，套在沙特的詞彙而言，則變成了神的純靈生命是為一「在己存有」與「為己存有」的原初同一 (Original Identity of Being-in-Itself and Being-for-Itself)，即「存在」與「意識」的原初合一 (Original Identity of Existence and Consciousness)。如此一來，在沙特的系統內，「為己存有」既然包含著自我否定的因素，則神的存在方式便自然地蘊含著自我否定、自我摧毀的動力。換句話說，如果神是「在己存有」與「為己存有」的原初同一，而「為己存有」

又是以自覺來否定自己的存在，則神的「在己存有」與「為己存有」的原初同一、必然蘊含著神的自己徹底否定自己、自己摧毀自己、自己把自己約化為零。如此說來，神的存在是一種矛盾，而一個在內在生命充滿矛盾的神是不可能存在的。這樣，對沙特而言，傳統哲學所指謂的神不可能存在，這位「思想其自身的思想」本身，至少在沙特的系統內是沒有被確立的餘地。既然沒有神，也沒有神來決定人的本質，因此，在個人存在的層面上，沙特主張人的「存在先於本質」。

c) 個人存在的層面

所謂「存在先於本質」^{①7}，沙特的意思是：人沒有固定本質，人須自己創造自己的本質，用個人的自由意志來選擇並創造自己的存在方式，創造自己的環境、性格、價值，為自己規定自己的目標。在「存在先於本質」的前提下，「在己存有」與「為己存有」二詞便有另一層面的意義：

i 「在己存有」——在個人存在的層面上說，「在己存有」乃指人以不屬己（Inauthentic）的存在模式來生活，即人只是庸庸碌碌過他的一生，如同行屍走肉一般地隨波逐流，而不創造自己的前途，不主動地為自己的命運作任何抉擇，他只是日出而作、日入而息地度日，他的存在方式、就與一般萬物的存在方式沒有多大分別，反正純礦物是沒有意識去為自己下任何抉擇，而一個未為自己命運作抉擇的人也只是以一個「在己存有」的方式來活一個「不屬己」、「非真我」、「虛妄」的存在（Inauthentic Existence）。

ii 「為己存有」——反之，人可以用一個「屬己存在」(Authentic Existence)的模式來過活，那就是人自覺地、有意識地為自己作抉擇；有所抉擇，就有所否定，否定以前不屬己的方式，進而用自己的自由來創造自己的命運，並對自己的選擇負責。換言之，沙特把人主動地過屬己方式稱為「為己存有」，而這名詞也寓意著人與自己隨波逐流的方式分離，作自我抉擇，決定創造自己的方向，而這種抉擇與創造是不斷地進展、揚棄、換新，直到死亡時才告終結；即人在否定現有的身分、名位與存在方式，不與之同一，而以自由作抉擇，來決定所要創造的理想個體。

附帶值得一提的：當沙特主張「存在先於本質」這一論點時，我們不應以傳統形上學的理念來領悟沙特的意思；沙特在此所指的「存在」乃「在己存有」，即人未經抉擇前而隨波逐流的生命形式；而沙特所指的「本質」乃指人經抉擇後而為自己創造出來「為己存有」的生命形式，例如：人主動抉擇去當醫生，這一抉擇所引申出來的一系列的陶成、培育乃至成材為醫療界人士，是個人為自己所取得的「本質」。

d) 人際關係的層面

人既然是蘊含意識的「為己存有」，而「為己存有」又包括了否定的活動，那麼，若站在人際關係上觀看，則人與人的對應，就是一個「為己存有」面對另一個「為己存有」，也就是一彼此否定的對應與對立。人以其否定的基本傾向來否定對方的「為己存有」，企圖把對方的自我貶抑為「在己存有」，即企圖把對方的主體性貶抑為自己

的客體對象（Object）；這樣，對沙特而言，人與人之間的關係不容許有和平共存的狀態，而只有彼此否定、彼此摧毀、彼此約化為零的趨向。換句話說，在沙特的系統下，人際關係基本上是仇恨的關係。

2. 仇恨的現象學描述

在沙特的理論架構下，人與人的關係，基本上就是怒目仇視的關係。在對方目光之注視下，我的主體性被貶抑為客體。……沙特對仇恨的論點，可在其代表作《存有與虛無》中被窺見^⑱。

沙特別別引用「人在鑰匙孔前偷窺」的例子^⑲來描述仇恨的現象：比方我來到一座房子門前，藉鑰匙孔的空隙而偷窺時，猛然發現身後有另一人在注視著我的一舉一動；此時的對方變成了一個觀看我的主體，而我在他的目光下已貶抑為被觀看的客體，我無所遁形地羞愧得無地自容^⑳。在這一例子中，沙特作了這樣的描繪：

a) 在未被觀看以前，我保有我的主體性^㉑

當我在偷窺而尚未被注視之前，我擁有我的主體性，我給予我周圍的世界一個意義的系統，我是這意義的根源；其他的事物都相應著我而產生意義；事物的意義都對應著我的主體而形成，例如：這個鑰匙孔是提供我作偷窺的管道，旁邊的牆壁也成了護衛著我的棚帳，這條走廊則成了讓我自由走動的路徑；總之，世界各事物都環繞著我這主體核心而孕育出意義，世界透過我而形成我的世界。此時的我，是一個傲視四周的主體，而我的主體是擁有一套有待實現的計畫（Project），我常常超出現有的狀況，自由地創造一個將來。我是自我創造的主體，四周的

世界是因應著我的主體性而孕育其意義的世界。

然而，我一旦發現被注視時，情況就完全改觀了。

b) 被注視，就是我自由發展的潛能被限制²²

當另一個主體出現來注視我的時候，對方便成了那觀看我的主體，而我在他的目光下，就變成了一個被觀看的客體，我因了他那不友善的注視而被貶抑為客體對象，我在他面前被賦予了「偷窺者」的名號，我在他的觀看之下失落了我的主體性。相應地，我四周的世界也因了他而完全改觀了，世界已與另一個主體拉上了關係，我不再是我世界的意義之根源，他把握了我的世界，而我只是他的世界中之一件被觀看的事物而已。

c) 我在被注視中心境呈現不安

在對方可怖的目光下，我會企圖逃避、企圖隱藏我自己、企圖透過掩蔽自己而回復我的主體性。可是，對方卻會窮追不捨地偵查我、揭發我、暴露我。換言之，我那逃避與企圖隱藏自己的這一股潛能，竟然演變成為對方偵查我、揭發我之可能性。沙特特別凸顯了對方的手電筒，對方會以手電筒的照明來把我從暗處中挖掘出來²³。總之，我相對著他而採取的一切措施，都變成了對我不利的工具。在他的目光下，我不再是整個情況的主人翁；他控制了局面，我變成了獵物。此時，我能有的感受是：

i 我感到羞愧²⁴——我之所以感到羞愧，是因為我現在是一個被觀看的對象，我被貶抑成客體；正因為我是一個有形軀的個體，我的身體就寓意著「我可以被觀看」，我會從被觀看中害羞起來。

ii 我感到恐懼²⁵——我之所以感到恐懼，是因為我

已被扣上了「偷窺者」的名號，我的潛能已被規限為只是一個「偷窺者」，我無法控制他人對我的衡量。

iii 我感到被奴役²⁶——我之所以感到被奴役，是因為我那自由發展自己的潛能已被扼殺；我在他的注視下成了他的獵物。

d) 恢復主體性的方法，就是怒目相向²⁷

我若要恢復我的主體性，唯一可施的辦法，就是反過來用不友善的眼光來注視他，以我的怒目來把對方貶抑為我的客體，所謂「以彼之道，還施彼身」，我要藉著怒目仇視的觀看來把對方約化為被注視的事物。這樣，沙特強調：人與人之間的基本關係，就只有相對立地怒目相向、反目成仇，而沒有主體互通的融合。

你也許會質疑地說：這是什麼話！難道你看不見世上仍然有團結友愛的一面嗎？而沙特所給予的回應是：如果你我間仍有愛的聯繫，那只不過是因為你與我一起找到一個共同的敵人而已！

e) 相愛，就是共同仇視一個公敵

對沙特而言，只有仇恨才是人際間的最基本關係。其他較複雜的人際往還、也只是這怒目仇視的演繹而已，甚至連團結友愛（Solidarity）這回事、也只不過是聯合起來仇視一個公敵而已²⁸；沙特還舉了這樣的一個例子來說明：

比方我與你打架，我們正在打得難解難分的當兒，忽然發現有「第三者」在觀看我們打架²⁹。此時的你與我都共同感到一份被貶抑為「客化的我們」之經驗（“Us”-Experience）³⁰；你與我都在第三者的注視下，被約化為客

體，我們都因而感到羞愧、恐懼與被奴役。如果我們要恢復我們的主體性的話，唯一的作法就是聯結起來打倒那「第三者」³¹。為此，世上便有所謂：工人階級起而打倒剝削階級、猶太人起而打倒反猶太勢力、被侵略者起而打倒侵略者、被壓迫者起而打倒壓迫者³²，把敵對的他們貶抑為一群「被客化的他們」（“Them”-Objects）。

f) 我個體的死亡就是對方徹底的勝利³³

對方的注視是有很大的殺傷力，它使我的主體性被貶抑為客體，恰如墨杜薩的注視（Medusa's Look）一般地把人約化為石頭一般³⁴。然而，當我一天尚健在之時，我始終尚可以用我的目光來反擊；只要我一息尚存，我仍然可以反過來用我的怒目來把對方貶抑為客體；對方始終未能絕對成功把我約化為客體，我常常可以用仇恨的目光來反制、並恢復我的主體性。只有當我在死亡的時候，失去了一切自衛能力，此時我才徹底地成為對方目光下的獵物。換句話說，我的死亡，就是對方徹底的勝利，這固然也寓意著：對方的死亡，也就是我徹底的勝利。總之，人與人之間的基本關係就是怒目仇視的關係，仇恨的目光在乎要求對方被貶抑為客體，甚至死亡，而徹底成為自己的獵物，再無翻身的餘地。

3. 對沙特仇恨理論的評語

沙特言詞上的偏激始終掩蓋不了其天才的光芒。我們可以分別體悟到其理論的優點與缺點：

a) 優點方面：

沙特很成功地描述了仇恨的內涵，並從其描述中凸顯了一個腐化、惡化的社會。沙特的描述顯示：恨、就是不

接受對方的主體性；恨、就是不容許對方自由地發展他的潛能；恨、就是不肯與對方共同創造一個主體融通的和諧、不肯在發展個人生命歷程中與對方一起攜手邁進，也不肯在互愛互助、互相鼓勵中提升雙方的主體性；因此，仇恨者，就是謀殺者，恰如約翰一書第三章十五節所言：「凡恨他弟兄的，就是殺人者。」因為他以仇恨來抹殺對方的主體性。

b) 缺點方面：

然而，沙特最大的缺點是「以偏概全」，把特殊事例普遍化：即把「仇恨」、「怒目相向」、「鬥爭」的事例、看作是人與人之間的最基本關係。誠然，沙特不以他所說的話來誤導我們，他以他所不說的真理來叫我們誤入歧途，那就是說：他不說人間尚有其他入際關係、例如：愛、寬恕、體諒的目光；沙特不肯承認有其他更積極的入際關係之可能，更不肯承認仇恨只是入際間的其中一個特殊的模式而已。

我們從追溯他的理論背景上得悉：沙特的論點是受了他的理論體系所限制。他的系統是一套有偏差的系統，特別是在形上學、知識論層面上，沙特只注意到「為己存有」的否定面，而對其更基本的肯定面視而不見、以致影響他在入際關係層面上也採取同樣極端的看法。

如果我們能明智地承認：仇恨只是入際關係中的一種特殊事例的話，則我們就可以在欣賞沙特的描述之同時，而不被他偏激的言詞所聳動。如果沙特沒有在仇恨的理論上說盡最後的一句話，那麼，我們仍可聽聽別的哲人的補充，特別是當代另一位著名的現象學家——謝勒——的探

討：

B. 謝勒所體悟的仇恨

謝勒曾在他的名著《同情本性》³⁵一書中對仇恨有很深刻的分析，在很多角度上都足以補充沙特在反省上的不足。謝勒在探討仇恨上的一大特色是：他把「愛」與「仇恨」相提並論，用以從對比中凸顯二者的內涵；看來他在給我們暗示說：「恨」只有在「愛」的前提下才顯得出它的更深層意義。他對愛與恨先後作了消極估量（Negative Considerations）與積極描繪（Positive Delineations）如下：

1. 消極估量

謝勒首先消極地分辨愛與恨不是什麼，好能幫助我們清除一些誤解。他在這方面的提示是：

a) 愛與恨獨立於個人情緒感受（State of Feeling）上之變遷³⁶

愛與恨超越個人情緒感受而對準對方的個體本身。如果我愛你的話，我不會因為你使我痛苦而停止愛你；反之，如果我恨你的話，我也不會因為你使我喜悅而停止恨你³⁷。更好說，愛恨關係是情緒感受的因（Causes），而不是它的果（Effects）；愛的履行是我喜樂的最深根源，即使被愛者可以刺痛我。反之，恨的履行成了我苦惱的最深癥結，即使我能從報復與幸災樂禍中取得一點喜悅或滿足感³⁸。

b) 愛與恨超出個人對附屬性質之價值判斷³⁹

愛與恨是對準一個作為價值持有者（Bearer of Val-

ues) 的個體本身，而不特別針對那些附屬在對方身上的優點、缺點等性質。那就是說，當我真的愛你之時，我不因你某些優點的消失而停止愛你，例如：我不會因你害了一場病以致外型變得醜陋而停止愛你；反之，當我痛恨你之時，我也不因你某些優點的增加而停止恨你，例如：我不會因你整容成功變得更漂亮而停止恨你。我即使會在你的個體身上欣賞你的優點，我也只把那些附屬性質歸還到你的整體核心上才作衡量，而不分割地對你的依附性質作獨立的評估。為此，愛與恨是對準著一個體本身而孕育的心態，而不直接地意向著一些抽象的價值，以致謝勒舉例說：人會認為去判斷愛者來信的文筆是一種「不忠」(Disloyal) ④。

c) 愛與恨所蘊含的洞察超越純理性之思辨④

謝勒指出：有部分人認為愛與恨都是「盲目」的。而謝勒的回應是：愛與恨有其「內在的靈性透視」(Inner 'Spiritual Vision')，對其所對準的個體有直透隱微的直覺，而從對方身上所洞察到的內涵與價值，甚至超越純思辨理性的目光④。這重點恰好相應巴斯噶(Blaise Pascal)在《深思錄》(*Pensées*)所說的：「愛的心有其理性，甚至連理性也無法察覺。」(The Heart Has Reason which Reason Does Not Know.) 言下之意，愛與恨並非純理性思辨，但又不是非理性活動，它們是人從對對方的關懷與在意上萌生出來的直覺，使人直接把握對方自身的價值。換言之，愛者透過愛而洞察被愛者那獨一無二的價值，並從中展望與期待對方個體核心的成長與德備功全；反之，恨者會透過仇恨而把握被恨者的個體，並從

中展望對方個體生命的沈淪與萎縮。

d) 愛與恨不必然與團體意識掛鈎^{④③}

謝勒繼而指出：愛與恨並非內在地是社會心態（Social Dispositions）。你對某社會或團體之意識或認同或排斥，都不必然決定你對其中某成員的愛或恨。換句話說，你可以愛某團體而恨其中的某成員，也可以厭惡某團體而又愛其中的某成員，例如：你可以有反猶太主義（Antisemitism）心態而又愛著一位猶太朋友；也可以有恐懼德國的癥結（Germanophobia）而又愛著某位德國友人^{④④}。這一切都顯示：去愛與恨某個體不必然聯繫著個人對某團體的意識與心結。

e) 愛與恨不必然是利他、唯他、外傾、外向行爲（Altruistic Acts）^{④⑤}

再者，謝勒不否認愛與恨有對準某對方個體這事實，但他卻強調說：愛包括著愛自己，而恨也有所謂自恨，愛與恨不必然單單指向自我以外的其他個體而已。我個人可以愛自己與他人，也可以恨自己與他人。如果「利他主義」（或唯他、外向主義）（Altruism）被理解為指向他人而傾向於厭惡自己（Tendency to Aversion from the Self）的話，則愛顯然不是這種「利他主義」。類比地，仇恨也不單單只是針對某個「他人」而已，仇恨也包括對自己的憎厭、對自我的不接受這回事。總之，「利他主義」不是愛恨關係的構成因素，雖然愛恨不排除那跳出自己、指向他人的傾向。

f) 「自我厭惡」（Self-Aversion）不等同於愛他人，而「自私／唯我主義」（Egoism）不等同於「自愛／

愛自己」④6

謝勒強調：愛與恨他人，不比愛與恨自己基本。那就是說：愛與恨他人，並不是愛與恨的基本義。它還有一更深層的意義，愛與恨根源自個人對自己的愛與接受與否。謝勒認為：「自我厭惡」並不能萌生出對他人的愛；此外，「自私」並不寓意著自我接受與愛惜，它只是把自己看作為與別人競爭的競賽者而已，並且在競爭較量中忽略了他人個體本身的內在價值，而這自私的唯我主義也不是獨我主義者；相反地，他意識到自己為一個在團體內的自我，但他太在意於自我與其他團體成員的競爭，以致忽略了面對並欣賞自己個體的內在可愛性與價值；換句話說，「自私」是違反「自愛」的心態，只因為它太在意於自己是他人的競賽者，而不暇安靜地愛自己、接受自己、欣賞自己個體的美善與豐盈，這樣，他也不暇在競賽中停下來欣賞對方，愛對方那獨一無二的存有本身。言下之意，謝勒看來想用消極／反面的估量來導引出一端真理——愛蘊含著一股對自己的很深的接受、愛護以及與自我交往，以致我也有能力去接受、愛護他人、與他人有愛的往還。反之，恨可以蘊含著一股對自己的很深的不接受、不愛惜，以及不能與自己交往，以致無能力去接受、愛護他人、與他人往還。謝勒雖然沒有在這處如此明顯地凸顯這一端真理，但他的思路至少可以讓我們引發出這樣的一個論點。

2.積極描繪

從上文的消極估量中，謝勒已從探討愛與恨不是什麼之同時，隱然地正面暗示：愛與恨是對準一個個體的存有自身，愛乃是對這個體本身的接納與珍惜，恨乃是對這個

體本身的排拒與敵對；愛與恨的心態還蘊含著人對自己的珍重或厭惡。以這一個正面的看法作為根基，謝勒進而對愛與恨作更積極的描繪與闡釋，而他所要帶出的核心又是：愛與恨乃催生價值的動力，愛與恨都引發出積極行動去為對方催生更深厚的正面或負面價值。愛與恨以接納與不接納某個體為大前提，進而引發出積極的行動，去為這位個體催生出更多的正面或反面價值^{④7}。去愛一個人，就是在積極接納對方之同時，透視到對方個體那獨一無二的正面價值，並且在祝福的心態下鼓勵對方發顯其潛能，以造就更高更美好的德行與才能，成就更高、更多的正面優點。反之，去恨一個人，也是在積極刻意排斥對方之同時，透視到對方個體的反面價值，並且在咒詛的心態下貶抑對方，好讓他沈淪而造就更深更多的負面價值。換句話說，愛與恨分別有其三部曲：

愛蘊含 a) 對某個體的接納與歡迎

b) 對對方個體本身之正面價值的透視

c) 在祝福的鼓舞下鼓勵對方成就更美好的人格與才德

恨蘊含 a) 對某個體的厭惡與拒絕

b) 對對方個體本身之負面價值之意會

c) 在詛咒的貶抑下拖曳對方去孕育更沈淪的品德與不幸

茲讓我們把這兩套三部曲合併起來作反省：

a) 個人對對方個體本身的接納或排拒

謝勒強調：去愛一個人或物，就是去愛他之所以為他的個體本身（參閱 *The Nature of Sympathy*, pp.158-159:

“...in principle we love objects, men for example, as they are.”)。去愛一個人，就是去接受一個現成地是如此的他；當我愛他之個體本身的同時，甚至連同接受他的積極價值如高超的道德人格，以及容忍他的負面價值如他能有的過失與壞習慣。

反之，去恨一個人，也就是對準他之所以為他的個體本身，也在他個體整體的前提下注視他能有的優點與缺點。

b) 個人對對方個體之價值之意會

去愛或去恨一個人之時，我不因對方能有的缺點之可惡而停止愛他，也不因對方能有的優點之可愛而停止恨他，這無異說，我所意會的價值能分為不同的層面，第一層面是對方的個體本身就是一個價值，值得我去接納，或招惹我去唾棄；在第一層面以下的其他層面則是那些附屬在這個體上的依附性質，包括其優點如美麗、聰明、能幹等，以及其缺點如愚笨、瘦弱、短視等。去愛一個人就是承認對方的個體本身是可愛的、有值得去愛的價值。去恨一個人，就是去注視對方的個體本身，把對方的獨一無二之個體性作為可唾棄的價值。

按謝勒在其代表作《倫理學中的形式主義與價值的非形式倫理》〔*Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Value*. (Evanston: Northwestern University Press, 1973), pp.105-110〕一書的分析，他把價值分為四個等級：

i 快感價值 (Pleasure-Values / Sensible Values)
——牽涉感官上的愉快與不愉快。

ii 生機價值 (Vital Values) —— 牽涉生機、生命上的健康與疾病。

iii 精神價值 (Spiritual Values) —— 包括美感價值 (Aesthetic Value)、道德價值 (Moral Value) 與認知價值 (Cognitive Value)。

iv 神聖價值 (Sacred Values) —— 又名宗教價值 (Religious Values)，指向最終境界的絕對本體本身，也以這境界為背景來敬重個別的有位格個體 (Personal Beings)，以絕對者神及祂所創造的有位格之個體作為可珍惜之價值本身。

對應著價值的四等級，謝勒又在《同情本性》(*The Nature of Sympathy*, pp.169-170) 分辨四個等級的愛：

i 感性感 (Sensual Desire / Lust) —— 對感官、快感之喜悅。感官層面上無所謂有愛。

ii 生機、激情的愛 (Vital / Passionate Love) —— 對人生理、物理上的健康之愛，包括性愛及對身體、生命之愛。

iii 心理的愛 (Mental / Psychological Love) —— 對人精神、心理方面的才質之喜愛。例如：對人之藝術才能、豐富知識，甚至道德人格美之喜愛。

iv 對人個體的靈性之愛 (Spiritual Love of Persons) —— 愛個別之人，以人個體那不容取代之位格本身作為愛的對象。對應著那以個體之獨一無二之位格作為追求目標之神聖價值。

謝勒並沒有詳細地為「恨」分等級；然而，從上文的分析看來，我們可以舉一反三地意識到：「恨」也可以相

應地有其四個層面，即是：

- i 對感官上聲色犬馬之厭煩；
- ii 對某人生理健康上之憎恨，謝勒稱之為「殘忍」(Wicked)；
- iii 對某人才德上之妒恨，謝勒稱之為「邪惡」(Evil)；
- iv 對某人個體位格的排斥，謝勒稱之為「魔性」(Diabolical)。(Cf. *The Nature of Sympathy*, p.171)。

去愛或恨一個人，就是對準其個體位格而加以珍惜或排拒，即集中在第四等級上以一個人的主體本身作為愛與恨的焦點；當我愛一個人時，我就是愛這個人本身，以其獨一無二之個體性為有值得愛之價值；反之，去恨一個人，也就是恨這個人本身，以其獨一無二之個體性為價值核心而加以憎惡。

然而，這並不妨礙我同時意會到這個體的其他附屬性質，即那隸屬在同一個體整體身上的第一至第三層面的一切具有價值的成分。如此一來，我可以在愛或恨一個有位格個體的前提下，對其附屬的不同層面有不同的喜好與厭惡。通常我會在愛惜一個體之同時，而又接受他的其他層面上的才性與體質，也會在恨一個體之同時，而又排斥他的其他層面上的才性與體質；但也有可能在愛或恨一個體之前提下，對其他層面有不同的喜好與厭惡之混雜，以致我可以在不喜歡一個人之愚笨體弱而又仍然愛著他的本人，也可以欣賞一個人的聰明天分而又痛恨他的個體本身。但無論我對一個人之愛恨交織是如何組合，我的愛與恨都必以接納或排斥對方之個體為依歸，並且在對準對方

個體之前提下，而不忽略他的附屬才質，也在直覺到他的才質之同時，而意識到他在不同層面上的發展潛能，以致我可以為他催生更高或更低價值。

c) 在愛與恨之中為對方催生更高或更低價值

愛容許愛者看到被愛者所能孕育的更高價值之潛能，恨則是這動向的相反。恨叫仇恨者注視被恨者所能兌現的較低價值的潛能，而又渴求被恨者排除成就較高價值的可能。在這論點上，我們可以發現下列的三重對比，茲分述如下：

i 更高價值與更低價值——愛則專注於被愛者的較高價值被造就之可能，而又渴求對方改掉較低、較負面的價值。反之，仇恨的意向並不在乎剷除一切價值，而在乎積極地傾向於渴願對方造就更低價值。

ii 創新力與破壞力——愛者固然能藉著愛心而洞察到被愛者已造就的一切優點與價值，例如：他在被愛者身上意識到對方的美、善良及吸引力；但愛更是一種鼓舞的動力，鼓勵被愛者開發更高、更美好的價值；更高價值並不是現成地已被造就，只是愛者在祝福下看到被愛者有兌現更高價值的潛能。為此，愛是一股充滿創造性的力量(Creative Force)，傾向於鼓勵被愛者去造就更高價值。反之，仇恨是一股破壞性的力量(Destructive Force)，傾向於破壞對方較高價值、抹殺對方造就較高價值的可能，反而在意對方造就較低價值，達致生命的萎縮與沈淪。

iii 讓自由與追討心——關於愛者那份「祝好」的「創造力」，謝勒作了這樣的補充：愛者的祝好蘊含著一

股「中立性」(Indifference)④⑧：愛者雖然意識到被愛者的優點與潛能，但他並不強迫對方去發展更高價值，他不斤斤計較對方是否已造就了更高的成就。愛的催生並不寓意著一份「教學心態」(Pedagogic Attitude)④⑨，即不在管教對方去力爭上游，甚至不刻意去分辨對方有什麼價值已開發、有什麼更高價值尚待兌現⑤⑩；愛者果真如此地管教被愛者，則把愛的本質破壞無餘，愛是在欣賞珍惜對方的個體當中而讓對方自由。換言之，愛的動力在於鼓舞對方去實現更高價值而又不對他施加壓力，甚至不會以意願的督促來叫對方為難。愛只打開了愛者的靈性眼睛，使他見到被愛者有開發更高價值的潛能，而這一種「期許」並不構成為一種「督促」，即使被愛者行差踏錯或退步，愛者也不會因此而停止愛對方。

反之，恨的動向是否有如愛一般地讓對方自由？謝勒對此問題則保持沈默，大概它是一個不容易解答的問題。我們只好借助謝勒的思路來作這樣的推論：心懷仇恨的人可以有兩種不同的作法，他可以是按兵不動地不採取攻擊行動，也可以採取主動的打擊，置對方於死地。然而，不管他採不採取主動的攻擊，仇恨者總擁有一股勢不兩立的鼓動，不會容忍對方興旺，不會以祝福的心態來讓對方自由；相反地，他的懷恨心會蘊含一股追討、追擊之心，要求對方沈淪，讓對方墮至萬劫不復的深淵。為此，與愛心的「讓自由」背反的，是仇恨心的那股「強制傾向」——我要你有禍，我不想你自由發展你的美好潛能，不想你提升。

有關愛乃鼓舞對方提升而又讓對方自由這一點，謝勒

特別引用了新約福音中耶穌對罪婦的寬恕與愛為例，以提示出愛是在不逼迫被愛者的同時，而又能拉她一把地讓對方提升⁵¹；謝勒如此說：耶穌並沒有告訴瑪利亞瑪大肋納：你不要再犯罪：答應我這點，我將愛你，並寬恕你。……相反地，祂給她一個愛與寬恕罪過的標記（a sign of His love and forgiveness of sins），然後才說：去罷，不要再犯罪。耶穌這句話只願意向瑪利亞瑪大肋納表示：她與祂已建立了新而親密的聯繫，然後讓她看到她在愛的支持下不再會犯罪；這話全然不是一句具有束縛性的命令⁵²。

相對應地，有關仇恨的在意對方沈淪以及那份追討強制的傾向，雖然謝勒既沒有輕易地作分析，也沒有舉例來給予提示，然而，我們可以相應他在新約中的實例，而從舊約中挖掘一個仇恨的追討例子，這例子出自〈約伯記〉（Job）第一與第二章：撒旦沒有容讓約伯蒙受祝福，相反地，他要在上主容許的範圍內打擊約伯的財產、家人、甚至他的身體健康，這正好表示：妒恨的傾向剛好與愛的「讓自由」相反，恨的心態就是設法陷害，找機會打擊，沒有絲毫讓你獲得自由放鬆的餘地；這就是仇恨的本性。

於此值得一提的是：謝勒在探討仇恨的當兒，都把仇恨對比著愛來作反省，這樣的作法看來並非是偶然的一回事，他似乎在暗示：若不以愛作為大前提來看仇恨，你不會察覺到仇恨的更深層的意義。有關這點，我們將在下文另作討論。

綜合地說，正如沙特所描述的，仇恨就是謀殺對方的主體性，要把對方的主體貶抑為客體，好讓我去輕視、踐

踏、奴役，而成為我的獵物。

謝勒的分析則補充說：

(1)恨就是對準對方的主體個體，而願他有禍；

(2)恨就是可以見到對方的優點之同時，而仍然不接納對方的個體本身；

(3)恨就是因為憎惡對方的個體核心而不容忍他有更高優點的開發，只渴望其更低價值的兌現；

(4)恨是一份追討心、一顆詛咒心、一股破壞力、一種強制性，致力於催生對方的沈淪；

(5)懷恨心在追討後，內心怒氣即使平伏，仍掩蓋不住仇恨者內心的一股深度的空虛感，仇恨者在壓迫對方沈淪之同時，自己內心的心靈人格也相應地無法提升而達致美滿。正如謝勒所指的：恨的履行成了我苦惱的最深癥結^{⑤3}。

219

第5章
仇恨的形上基礎

第三節 形上學的溯源

在探討了仇恨的現象後，我們目前所須面對的下一個問題是：什麼是仇恨的根源？這問題無疑包括以下的追問——什麼是仇恨的形上基礎？我在形上學立場上應如何為仇恨定位？為了要徹底探究這問題的核心，我們會把反省的程序分別按「近因」、「遠因」、「形上基礎」三個層面先後作分析：

A. 導致仇恨的一些近因

從日常生活的經驗中，可有以下的幾個較顯著的因由

足以導致仇恨的心態：

1. 缺乏愛的生長環境能是培養仇恨的溫床

如果一個人早年處在缺乏愛與安全感的境況下生活，他會難於去愛而表現出仇恨的癥結。心理學家們發現：一個嬰兒若缺乏愛，是很容易夭折，相比之下，嬰兒即使生長在衛生環境較差、但在充滿著愛的護佑下、他的生存率會遠遠高出於那些在衛生條件較好而又缺乏愛的嬰孩；凡缺乏愛的照顧而即使僥倖長大的孩子，他們的性格多半不健全，例如在孤兒院長大的孩童，他們在缺乏愛與安全感背景下，難於懂得去愛，不容易適應健康的團體生活。於此，有兩個較著名的例子可以凸顯：

例一：那位如此深刻地探討仇恨的哲學家沙特，是家中的獨子；父母感情不睦；兩歲時父親去世，母親被迫回娘家居住；沙特的外祖父母冷落其母子倆，不單不給沙特母親零用錢，還用嚴厲的否定眼光來使沙特深感自卑，自覺自己被貶抑為「食客」；其後，母親改嫁，繼父以沙特為多餘而又礙手礙腳的「油瓶兒」，對他每多輕視。沙特由此養成孤獨的性格，加上自己幼時身體矮小，找不到玩伴，以致自己夢想殺死近百個侍從^{⑤4}。

例二：中國歷史上著名的暴君秦始皇，出生前，母親與呂不韋有染，而生下始皇嬴政；幼時對母親不信任、對生父有疑慮，因其連最親的親人也不感到有安全感，以致長大後表現出那股多疑、殘暴、對人不信任的心態，堪稱仇恨者的典型。

我們在此尚可以補充說：凡成長後長期生活在寂寞而缺乏愛的關懷下的人，即使他早年曾接受過家人的愛，他

也會起而暴亂，做出充滿仇恨的舉動。於此，我們可以提出第三個例子：

例三：羅洛梅在其代表作《愛與意志》內有這樣的記載⑤⑤：紐約時報(*The New York Times*)一九六四年三月份刊載了一段新聞，報導有三十八名一等良民，以半小時的時間袖手旁觀地看著一名殺手在追殺一個婦人，而冷然地無動於衷；事後，他們的解釋是：他們怕惹麻煩。但羅洛梅的分析是：冷漠與暴力之間是具有辨證關係的。冷漠激起暴力，暴力促成冷漠，暴力是填補與外界無法發生關係的真空狀態的一種具有絕對破壞性的代替品。當個人內在的愛的的生活開始枯乾，無法影響或甚至無法真正地接觸他人時，暴力便成為直接接觸外界的一種瘋狂的驅策力；那缺乏愛而深感寂寞腐蝕的人會將痛苦及酷刑施加給別人，這至少能夠證明自己尚能影響他人，他至少能藉著破壞性的行為，來迫使別人注意到他的存在，因為：與其被人遺忘，不如被人痛恨。而其背後隱然地有一份求愛的呼喚：「請不要把我忘掉。」⑤⑥為此，羅洛梅強調說：真正與愛背反的不是仇恨而是冷漠⑤⑦。在仇恨中，我尚在意你，雖然我在意你有禍、受貶抑，甚至死亡；但在冷漠中，我對你的反應卻是：你死與不死，與我何干！

仇恨的生長，除了根由自愛的缺乏外，它也可以根由自愛的不足：

2. 愛的不足感引致仇恨 —— 因妒成恨

人與生俱來即有渴望愛與被愛的傾向，然而，在愛的關係中人們往往嘗到愛的不足之感，這份不足可叫人因妒成恨。因妒成恨的方式至少可有以下的三種型態：

a) 被愛者有別的愛人

第一種型態是那與自己深深相愛的人竟然也有其他愛人，有時自己的被愛者甚至會愛第三者多於愛自己。於是，自己十分嫉妒，很難容忍別人來分享同一個被愛者。舊約創世記第三十七章就曾記載約瑟被哥哥們所忌恨，原因是他們所敬愛的父親竟然愛約瑟多於愛他們。本來約瑟是他們的弟弟，和他們沒有仇怨可言；他們心中有恨，只因了他們不能容忍爸爸多愛弟弟一點而已。這裏的情況是，沒有人奪去父親的愛，父親仍然愛著他的每一個兒子，只不過他們感到父親的愛被分享了，這使自己感到很不滿足，這種不滿足顯示他們的愛尚未成全，成全的愛將會把圈子擴大，容納更多的人，他們就容不下弟弟，以為弟弟將會奪去父親所有的愛。

b) 被愛者移情別戀

因妒成恨的第二個型態是：被愛者找到另一個愛人，而把自己拋下，使自己已經付出的愛完全落空了。在深受打擊的當兒，自己妒火中燒，懷恨了那橫刀奪愛者以及那始亂終棄者。這樣的現象可說是比比皆是，不必特別為它提供任何特例，只須聽聽比才的《卡門》(*Carmen*)即可有所領會。

c) 愛自己不足引致「存在的嫉妒」

第三個型態是自己嫉妒某一個人的優點才質，甚至他的個體，不能容忍對方比自己出眾，大嘆「既生瑜、何生亮」。那就是說，對方沒有什麼不好，也沒有對不起我，只因為他個體的存在是如此完美，以致在較量之下把我比下來，我就妒恨他的個體本身。謝勒稱這種嫉妒為「存在的嫉妒」

⑤8，它既針對別人的本性本質，是「記恨」的最強烈的根源，它如同在低聲說：「我能寬恕一切事物，但不能寬恕你——你之所以是如此的你，而我不能如你一般——誠然我不是你。」追根究抵，謝勒發現這是人的「平庸心態」的作祟。謝勒分辨地指出，人可以與別人相比較，但在比較當中，可以分別有兩種不同的心態，即「高貴心態」與「平庸心態」⑤9：

i 高貴心態——簡言之，高貴心態乃人在自我愛護與接納之中，也因而能衷心欣賞別人的優點。它可以有下列的特性：

α 我不以與別人比較來作為確立個人價值的先決條件
我在與別人比較以前，早已肯定了自己與他人個體的價值，我不以「比較」來作為確立自己或他人本身價值的構成條件(Constitutive Precondition)。

β 個體性(Ipseity)重於一切

我首先把握「人整體」(Being as Ipseity)的價值，而不限止在他的「附屬性質」(Being as Taleity)而已。換言之，我重視人的個體性(Ipseity)先於他的附屬才質(Taleity)。

γ 素樸的自信心(Naive Self-Confidence)

我素樸地意會自己個體與他人個體的價值與豐盈的存有，因而在對人的個體之愛惜中，對自己保有一份純然的自信心，我內在地接受並欣賞自己的個體存有。

δ 這份高貴的心態並不等於驕傲(Pride)

高貴心態有別於驕傲：

(1)驕傲是體驗素樸自信心的「萎縮」(Diminution)，因而刻意地用自大的方式來保留並捕捉個人的價值；

(2)高貴心態是個人素樸地自信，因此他一方面能肯定、接納、欣賞自己整個個體的價值與豐盈的存有，另一方面也能肯定、接納、欣賞他人的整體、優點、德行與可愛。

ε 從整體上作評價

我直接注視人或物之本質與存有，而不把眼光停滯在人或事物之附屬性質(Accidental Qualities)，以致我能在接納我與對方的個體之同時，而又接納對方的附屬優點，也能接受對方比自己優勝，即使對方在很多附屬性質上比自己優勝，如聰明、才智、美貌超過自己，我也能接受，因為我在欣賞對方的同時，並不減少對自己整體存有價值之信心與肯定。

ii 平庸心態——與高貴心態對立的是平庸心態。簡言之，平庸心態乃個人在未能純然接受自己個體的前提下，只以透過與別人比較附屬才質之高低來確立自己。它若與高貴心態作對比的話，可有下列的三重對比：

α 高貴與平庸心態之三重對比

(1) 對「比較」的處理——高貴心態是在比較前已首先肯定人的整體價值，不以「比較」來作為確立人之價值的先決條件。反之，平庸心態是在比較中，或透過比較來體驗並肯定個人價值，即以「比較」來作為把握事物價值的先決條件。

(2)整體價值vs.附屬性質——高貴心態是把握人整體價值，而不把人的價值限止在附屬性質的層面上。反之，平庸心態是注重人的附屬性質，例如美貌、聰明、才智，甚至金錢財富，即透過比較附屬性質之高下來評判個人價

值之高下。

(3)素樸自信心 vs. 難免的自卑——高貴心態蘊含一股素樸的自信，純然地肯定、接納、欣賞自己與他人的整個存在個體，因而在欣賞他人的附屬優點中，也不失去對自己整體價值的肯定。反之，平庸心態蘊含一股難免的自卑感，原因是：它所注視的焦點並不是人整體自身，而只注意人的附屬性質，以致在與別人比較中常發現有人的附屬性質比自己優越，因而難免產生自卑。

β 平庸的人又可分為兩類：i.e.強者與弱者

(1)強者(Energetic Variety)——強者透過「比較」而變為野心家，不擇手段地向上爬。

(2)弱者(Weak Variety)——弱者透過「比較」而形成一股記恨心，不平不滿地終老一生。

總之，擁有平庸心態的人，容易嫉妒、記恨他人。歸根究柢，在於未能充分地愛與接受自己，以致未能去愛與接受他人，特別是無法接受那些才質比自己強的個體。

於此，我們已先後挖掘了「愛的闕如」與「愛的不足」二者對仇恨的引申，我們尚可多加另一個能導致仇恨的近因：愛的層面之未能提升，即愛的停滯。

3. 愛的停滯

我們已在上文提及謝勒所說的愛的等級有所謂四個層面之分：即 a)感性欲、 b)生機激情之愛、 c)心理之愛與 d)對人個體靈性之愛。面對愛的等級，我們會意會到以下的一個現象：假如人與人之間的愛未能及時提升、未能不斷地從一個層面躍升到另一更高的層面的話，這一份停滯的愛則早晚會腐化為厭惡與憎恨。換句話說，如果你

老是停滯在肉欲、激情的層面的話，則你會對對方的交往慢慢失去新鮮感，進而日久生厭，反而引發起敵意、憎惡之心。舊約之〈撒母耳記〉下(2 *Samuel* 13)第十三章的例子，正好是一個借鏡：

大衛王(King David)的兒子暗嫩(Amnon)愛上了他的同父異母之妹妹她瑪(Tamar)，於是找機會玷辱了她，…「隨後，暗嫩極其恨她，那恨她的心比先前愛她的心更甚，對她說：你起來，去吧！」(2 *Samuel* 13:15)。

暗嫩對她瑪的憎恨，多少可以反映出兩個值得記取的教訓，其一是：暗嫩對她瑪起初的愛恐怕只是停滯在肉欲、激情的層面上，暗嫩一旦獸欲得逞，便起而對妹妹心生一份厭惡，把她棄如敝屣。如果他的愛能提升至對妹妹個體的敬重與愛護的話，他會不至於把整份關係腐蝕到如此悲慘的地步。其二是：仇恨是有其社會性的一面，如果人生活在罪的氛圍下，則這氛圍會是孕育仇恨的溫床，使自己更容易陷進憎厭、記恨、猜忌等漩渦之中。暗嫩在犯下他的大錯之前，其父大衛王也曾犯了謀害部下及奪他人妻的大罪，以致隱然地孕育了一個不義的氛圍，容易萌生一種不義的紛爭、仇怨與不和諧；大衛的罪業，便在其家族中引發一系列的不幸，暗嫩的事件只是這系列不幸的前奏而已。

於此，我們尚可舉出第四個能引致仇恨的近因：

4. 個人的遭受中傷

個人的遭受中傷，會叫自己起而惱恨中傷者，並且用以暴易暴的方式去報仇。所謂冤冤相報何時了，仇恨就此綿延不絕地演繹下去……。我們可以延續上文〈撒母耳

記下的例子來加以說明：

她瑪的胞兄押沙龍(Absalom)眼見其妹被哥哥暗嫩玷污，就甚為震怒，懷恨在心，埋下殺機，最後找機會把其兄殺掉(Cf. 2 *Samuel* 13:20-33)。

我們尚可以多加一重反省：一個人在受到中傷之時，如果這份中傷是特別來自親朋好友的話，其中的傷痛會特別敏銳，而內心所生的恨意會特別深厚。就拿瓦利斯(Lew Wallace)原著、卡爾譚伯(Karl Tunberg)改編的電影劇《賓漢》(*Ben-Hur*)為例吧：賓漢因遭受好友馬賽拉(Messala)的陷害，心存憤恨，即使被判為軍艦奴工，賓漢也因著心中所充滿的恨意，支持著他繼續生存下去，經歷三年苦役而不倒斃，以致船上的指揮官艾瑞阿斯(Arrius)不禁對他嘆息道：「你的眼中充滿了仇恨，四十一號，那很好。仇恨可使人活著，可給人力量。」⁶⁰。

B. 仇恨背後的遠因——愛的扭曲

我們可以追問下去：引致仇恨的一些近因是否蘊含著共同因素、暗示著一個更深層的遠因？這問題可叫我們回顧一下上述近因所能暗指的共同源頭。上述的分析即使不一定包羅導致仇恨的一切導火線，也至少凸顯了其中最典型的範例，從我們所能綜合到的近因看來，前三個因由都與愛有關，即「愛的缺乏」、「愛的不足」與「愛的停滯」三者都與愛拉上關係，只不過都指向愛的遭受挫折這一個總項目而已。至於第四個因由——一個人的遭受中傷而引發仇怨，表面上看來雖然指向仇家的一些惡意的傷害，但若再深入一層地探索，仍叫人意識到連這個因由也可以

歸根於其他三項原因之內，例如：押沙龍對暗嫩的仇恨可追溯到暗嫩的愛的停滯；而賓漢對馬賽拉的怨憤也可以追溯到馬賽拉的后盾——羅馬帝國——的那一股與別國較量的平庸心態與貪得無厭；而平庸心態乃根源於對自己個體的愛的忽略與未全接納。

由此看來，我們也許可以獲得這樣的一個洞察：仇恨的近因看來都指往一個遠因，那就是——人對愛的動力之扭曲，簡稱「愛的扭曲」，以綜合起一總的「愛的缺乏」、「愛的不足」與「愛的停滯」。

我們可以把反省的思路作以下的整理：

1. 人的基本動力是渴求愛與被愛

人的基本動力是傾向於什麼？能不能說人根本就是對愛無動於衷？我們的答案是：人不可能對愛保持中立，換言之，人的基本心態不可能是一個中立的心態。

a) 人的基本心態不可能對愛中立

人基本上傾向於去愛與接受愛，心理學家們異口同聲地指出：一個嬰兒若不被愛就很容易夭折；嬰兒的基本生存條件是去接受愛多於去接受較衛生的環境。此外，精神病院有這樣的病例：一個女病人之所以患上精神病，是因為她沒有機會找到所愛的對象體，好讓她去發顯自己愛的動力；為此，與其說她因沒有人去愛她而瘋狂，不如說她是因為自己沒有機會去發顯愛而致精神失調。這一切都顯示：人的基本動力是渴求愛與被愛，而絕不能對愛無動於衷；人在缺乏愛的氛圍下生活，是無法培育出健全的人格。為此，我們不能同意沙特所指的——恨是人際關係的基本型態。

b) 人的基本心態不可能是仇恨

沙特只是以偏概全地把仇恨的特例看成為普遍事例，而忽略了人間尚有愛與寬恕等關係。固然沙特很成功地描述了仇恨的涵義，但這並不表示仇恨是人際間唯一的關係，更不表示仇恨是人際間的最基本而最普遍的現象。當人內心一旦孕育仇恨，這並不是因為他的基本心態是一個彼此否定的心態，而是因了其他個別的原因；就拿約瑟的兄長們為例，他們並不是與生俱來即憎恨約瑟，而只是不能忍受父親愛約瑟超過愛他們而已。

更好說，仇恨是違反人性的心態，它至少使人隱然地自覺內在的矛盾；人與生俱來內心即有渴望愛與被愛的呼喚，如果我埋沒了這股內心的召喚而去敵視自己的鄰人，結果自己內心徒然背負著一份刺痛的空虛，恨的履行成了我苦惱的最深癥結。仇恨無法叫人化解內心的心結。仇恨不能叫我心靈安息，唯有愛、表現為寬恕，始能真正化解心結，達致雙方內心的治癒。為此，我們所強調的是：人的基本心態是傾向於愛與被愛，而不是仇恨。

c) 人的基本心態是愛

古人的金玉良言中有云：「人無不知愛其父母、無不知愛其兄長」；都以「老吾老以及人之老、幼吾幼以及人之幼」，以達致「泛愛衆生、天地一體」。這一切名言都向我們指出一端真理——人以愛為其最基本的傾向與嚮往。為此，耶穌命令我們彼此相愛，因為那是吻合人性的事，如果愛是違反人性的話，吾主也絕對不會叫我們去作愛的踐行。

如果仇恨不是人最基本的心態，那麼我們應如何站在

「愛」這個基本心態上看仇恨？我們能給的回應是：仇恨只是愛的扭曲。

2. 恨是愛的扭曲——恨是愛的癌症

於此，我們須把沙特的論點扭轉來說。沙特認為愛只是仇恨的引申，愛只是因為我們找到一個公敵；我們的回應是：愛不是恨的引申，相反地，恨是愛的扭曲。恨與愛脫離不了關係，恨是喝愛的奶水長大；恨的力量是根源自愛的力量；恨只不過是靠扭曲愛的動力來獲得力量；人若沒有深的愛作背景，也不會有深的仇恨作為愛的扭曲；更好說，沒有愛作為前提，就無所謂有恨。或許我們可以用一句形象化的語句來作形容——恨是愛動力的癌症。

癌症的生成，是由於細胞生長出毛病，不正常的生長，在無法收拾之狀態下，引申成破壞的力量。這股破壞的力量是根源自身體原有的生的動力；本來這股生的動力在正常狀態下是背負起調節新陳代謝的作用，身體為了整體的好處而有生成變化，甚至封殺的力量，好讓部分病癥在被禁制下而整體獲得生存。但倘若這份力量一旦被扭曲，或處在扭曲的異常狀態下，它的破壞力是非同小可的；恰如白血球本是為消滅外敵而存在，可是一旦演變為白血球過多的血癌時，則連整個身體也被破壞掉。

類比地，恨的力量原本也是以愛的動力為基礎；在愛的前提下，人可以用責備的方式來面對愛者，此所謂「愛之深、責之切」；可是愛的動力一旦出毛病，或不成全、或被扭曲，它就演變成為一股破壞的力量，名為「仇恨」。仇恨既然是靠扭曲愛的動力而引發，因此它也借助著愛原有的動力而反彈，在破壞上呈顯其威力；而其威力

之強烈，則要視乎它所對應之愛的強烈而成正比。

究竟仇恨是如何靠著扭曲愛的動力而獲得力量？從我們所探討的恨的近因上言，它扭曲愛的方式可有如下的型態：

a) 人會因為活在缺乏愛的境況下，而以仇恨去彌補別人對自己的遺忘。人在透過暴力打擊別人時，背後仍隱然地作出一份愛的呼喚：請不要把我忘掉！

b) 人會因為愛的不足而因妒成恨，在妒火中燒時，他背後的訊息是：你為何不給我全部的愛？我可不可以不讓別人來分享你的愛？我真的無法容忍有第三者來瓜分你的愛。

c) 人也可以因為愛的層次之未能提升而對對方日久生厭，其背後的訊息是：愛若不向更高、更成全的方向提升，則早晚會被肉欲、激情，甚至憎厭、痛恨所腐蝕。

d) 人也可以因了對自我的不接受而開始作自私的行為，不擇手段地損人利己，引起紛爭與仇怨。這份自私並不寓意著自己愛自己太多，而是自己愛自己愛得太少⁶¹，不能欣賞自己、接納自己、自己作自己的朋友，以致產生一份強烈的不足感，進而去欲求、去占有、去打擊那些在優美才質上比自己強的人。這現象背後的訊息是：只有真正懂得愛自己、接受自己，才真正懂得去愛別人、接受他人的優美才質。總之，自私的警訊是：應學習接受自己、愛自己。

e) 人也可以因了別人的中傷而心生仇恨，以致冤冤相報。這現象背後也蘊含一份訊息：只有愛與寬恕始能真正化解彼此之間的心結。

綜合地說，仇恨的現象誠然告訴我們一份湛深的總訊息：人太需要愛與被愛了！仇恨只是愛的缺乏、愛的不足、愛的停滯、自愛的不夠才演繹出來的負面反應而已。為此，除非履行愛，你絕不能透過別的途徑達致生命的圓滿。共產主義以為人可以透過階級鬥爭、透過清算、透過仇恨而達致烏托邦，那真是天大的謬論！事實告訴我們：共產主義行不通，因為它所標榜的仇恨是行不通的。

3. 愛是恨的根

如果說愛不是恨的演繹，如果說恨是愛的扭曲，那麼，我們甚至可以直截了當的說：愛是恨的根。恰如聖奧古斯定在《上主之城》(*De Civitate Dei*, XVI, 7, 9)中所指的：一切情緒根源於愛，仇恨是心靈的情緒，仇恨也根源於愛。言下之意，人不能脫離愛而對恨有所認知，人若不以愛作為基礎來體悟仇恨，也不能了解它的來龍去脈；沒有愛作為前提，則也無所謂有仇恨。仇恨的生命力是透過扭曲愛的生命力而存在；仇恨的力量根源自愛的力量，仇恨植根於愛，透過愛的扭曲而引發，仇恨不能離開愛的前提而自立門戶，它不能有自己的生命，而須透過吸取愛的泉源再加以糟蹋而確立自己。

以愛作為恨的根，我們至少可以說出兩個附屬的論點：

a) 恨不是愛的絕對背反，與愛絕對背反的是冷漠

羅洛梅(Rollo May)早已看出了這事實：真正與愛背反的不是仇恨，而是冷漠⁶²，我們已在上文略有提及。在仇恨中，我尚在意你，即我不能對你無動於衷，至少我在意你有禍，這是另一種關懷的方式。就以莎士比亞名劇

《王子復仇記》(*Hamlet*)為例：王子哈姆雷特(*Hamlet*)手持著寶劍，經過其殺父仇人身後，看到他正在向上主禱告，王子猛然想到一件事：人在禱告時，靈魂正與上主溝通，若在此時死去，他會藉禱告之力而得升天國；於是王子決定不在此時殺死其仇人，為的是他很在意仇人有禍，他甚至不想讓仇人死而登上天國；這是對人的一種反面的關懷，至少我在關心你，願你連死也得不到好結果。我們若發現別人用這種方式來關心自己，內心或許會不禁地說一句：謝謝你這樣看得起我！這樣在意我！我們也曾見過那些備受冷落的孩子，他們寧願激怒你，好讓你打他、罵他，他深自覺得這總比受冷落好，如果一個人得不到人善意的關懷，他寧願獲得的是敵意的關懷，而不是受冷落。到底恨不是愛的絕對背反，冷漠才是愛的絕對背反；在仇恨中，我仍在意你；在冷漠中，我對你不屑一顧。

b) 仇恨一旦被化解，可引致愛的增長

仇恨既然根源自愛的癥結，則仇恨一旦化解，雙方都獲得心靈上的釋放，自然會對準對方個體本身而演繹出進一步的交往，至少不會淪落至陌路人的相見不相識之冷漠。哥德名小說《浮士德》中的男主角曾與魔鬼有一段有趣的對話：

浮士德(*Faust*)問：「聽說你以前是天使，是嗎？」

魔鬼默法斯多(*Mephistopheles*)內心不禁浮現一陣愕然，然後定一定神說：「是的，我曾是天使，而且曾一度是上主所喜愛的寵兒。」說後，內心流露出一份悲痛與傷感。言下之意是，自己不幸與上主有了過節而被蕩滅，然而他在仇恨的背後，心底裏仍然深深地嚮慕著上主，深

深地知道：自己如果不在上主懷抱內安息，就永遠尋找不到安息；固然天國與地獄之間的距離太懸殊了，但假若魔鬼的心結一旦獲得化解的話，他會在復歸之中與上主結上深深的愛的關係。他的仇恨有多深，他背後的愛的背景就有多深。仇恨一旦化解，原先的仇恨者會還原為湛深的愛者。世間多少情敵在心結消除後變為知交好友！

4. 哲人們在理論上的印證

有關於恨以愛為根這一說，我想我們並不在這論點上感到孤立，歷史上有著名的哲人在義理的鋪陳上與我們相通。

首先是聖奧古斯定的見解：一切情緒根源自愛，仇恨是心靈的情緒，仇恨也根源自愛⁶³。

繼而，聖多瑪斯在《神學大全》(*Summa Theologica* I-II, Q.29, a.3)也有相同的意見：每一份仇恨都起於某種愛作為它的因(Every hatred arises from some love as its cause)。

多瑪斯的思路是站在人的感性層與理性層上作反省而得出上述的結論。他的思路大概可以用以下的方式作撮要：

在《神學大全》(*Sum. Theo.* I-II, Q.29, a.1)中，多瑪斯即開宗明義地指出：在感性層與理性層上言，人的自然傾向是——愛——總與自己性向相吻合、相協調的人地事物，而厭惡——總與自己性向相背反、不協調的人地事物。

繼而，多瑪斯繼續(在*Sum. Theo.* I-II, Q.29, a.2)指出：萬物以愛——總與自己相協調者為大前提，並在「愛」這個大前提下衡量憎恨、厭惡之意義；所謂憎惡，就是厭

惡那與自己性向不協調者；如此看來，愛與恨比對之下，愛是先於恨，恨是在愛的前提下被凸顯；去恨一事物，就只是因為它相反於自己所喜愛的諧協者，與自己所喜好的目標有所背反而已。為此，恨根源自愛，愛是恨的根由，因為如果你根本沒有所喜好的美善作為背景的話，你也無所謂有自己所厭惡的惡；換言之，你若不以愛作為前提，你就體認不出有恨這回事。總之，愛一事物，就是恨其背反事物的因由。愛是恨的因，恨是愛的果，原因是：恨只是意識到自己所愛的前提，而厭惡與自己性向背反的事物。

可惜多瑪斯沒有在這個段落上進一步站在人際關係上探討愛與恨，但他上文的反省至少足夠叫我們肯定一端真理：若不以愛作為大前提，我是無法得悉恨的意義，因為恨是以愛作為基礎而引申出其背反面而已。

我們或許可以幫多瑪斯加上人際關係的層面而作如此的演繹：站在人際關係的層面上言，恨也是以愛作為基礎而被引申，人在愛的關係上產生不協調的現象，便有所謂恨的萌生與演繹。於此，恨不單是根源於一總與自己性向背反的人地事物，而且是以愛的不成全、不足、缺乏、停滯作為前提而孕育出來的一股破壞性的力量。這一股恨的力量，除非透過愛的前提來探討，否則是無法對它有更深的洞察，也除非透過成全的愛來化解，否則也無法根治仇恨的毒害。

5. 成全的愛根治仇恨

愛的不成全，就讓仇恨有生長的空間與餘地。只有成全的愛、表現為寬恕，才可徹底戰勝仇恨的威力。有成全

愛的人就不再有恨；以成全的愛來面對仇恨，就是讓仇恨不再有燃燒的柴火。於此，讓我們更正一句說：成全的愛不是恨的根由，它是恨的終結者；恨的根由是不成全的愛，或愛未達致圓滿的地步時所出現的癌症，人除非以徹底的寬恕與愛來面對，否則仇恨是不能徹底地被化解。

傳說普魯士(Prussia)的國王法德力二世(Frederick II)在一次征戰後，在戰場上見到一個敵軍的傷兵臥在地上奄奄一息地怒視並咒罵著國王，國王竟然用很慈愛的話語說：「你的確傷得很厲害，就讓我的救護人員幫你治傷吧！」並且命令手下好好對待這位敵兵，當時這位傷兵的反應是：「我真的感動得難過要死！」言下之意是：我不怕敵對的仇恨，但純全的愛叫我完全馴服。這典故遂成了歷史中家喻戶曉的小插曲。

C. 仇恨的形上基礎

我們既已先後追溯了仇恨的近因和遠因，現在我們需要面對一個最徹底的問題：什麼是仇恨的形上基礎？站在形上學的最後本體的立場下看仇恨，則仇恨究竟有什麼形上意義？人應如何站在形上學觀點上為仇恨定位？在正面探討這問題以前，我想我們須首先駁斥「二元論」學說之謬誤，這學說以摩尼教教義(Manichaeism)為其典型：

1. 駁斥摩尼教教義之二元論主張

摩尼教義主張最後本體有兩元：一善、一惡；其一是愛、其二是恨；其一是光明、其二是黑暗。二者分別引申出世界上的善與惡、愛與恨、光明與黑暗的對立。

摩尼教這一主張可以從其背後的神話中獲悉其深義：

傳說 Zurvān(祖文神)求上蒼賜他一個兒子來創造世界，他行祭獻行了一千年；在一千年過去以前，他起了一個懷疑的念頭：他的祭獻是否有效？就這樣一念之差，使他生了兩個兒子，其一名 Ohrmazd(奧爾穆茲德)：美麗而充滿光芒，其二名 Ahriman(亞廉孟)：醜陋而充滿黑暗，兩個兒子分別掌管了世上的成與毀、善與惡、愛與恨、光明與黑暗⁶⁴。

我不敢確定上古希臘哲人恩培多克利斯(Empe-
docles)是否受波斯摩尼教式思想所影響，但最低限度我們可以說：他的思想有強烈的二元論傾向。他認為世界的變動是先後由兩種力量所推動，首先是愛的動力使分散的元素聚合，然後再由恨的力量把一切已聚合的元素分散，這樣宇宙先後體驗到愛的周期與恨的周期。恩培多克利斯並沒有說出是否有兩個最後本體，然而他至少在指出有兩股力量在彼此拉鋸著，這說法很容易引申出摩尼教式的二元本體論。

如果我們同意我們先前的分析，就無法贊同愛恨二元論的說法，即無法同意愛與恨是分別來自善與惡兩個最後本體。我們上述的反省顯示：仇恨沒有一個屬於自己的最後本體，它是靠扭曲愛而引發自身的力量。如此說來，恨以愛作為基礎，只不過是愛在尚未走向成全之前的副作用而已，因此，我們的立場是：最後本體只有一個，祂是絕對的善，也是圓滿的愛，一切宇宙萬物是由祂而創生出來；存有所創生的萬物都是美善的，都蘊含著愛的動力，只不過一切萬物在投奔最後完成的最終目標以前，都尚未達到成全，它們所蘊含的愛也未達到絕對的成全，以致可

以被扭曲、被腐蝕。恨是愛被扭曲腐蝕的後果。

中古哲人聖奧古斯定的論點可與我們的理論相貫通。奧古斯定起初也曾與摩尼教人士往還，思想深深受摩尼教影響；但他後來放棄了摩尼教學說，進而強調：最後本體只有一個，那是至善、至美、至愛的根源——上帝本身。至於一總的惡，那只是善的闕如；循這思路想去，仇恨也只是愛的扭曲；誠然，神所創造的一切原本都是美好的，如果出現負面的成分如罪惡、仇恨等現象，那只是因為受造物未盡好自己的責任分擔而墮落。總之，仇恨並不根源於一個作為最後本體的惡；正如惡是善的闕如，而沒有一個屬於惡自身的最後本體；同樣地，恨是愛的扭曲，根源於愛動力的被歪曲，恨沒有一個屬於自己的最後本體，只以愛作為根據而加以扭曲而已，它是愛動力的癌症。仇恨不是存有者存在的基本模式，仇恨不被歸屬為一個惡的最後本體之內，因為除了那以愛作為屬性的絕對的本體外，再沒有另一個絕對本體。如此看來，恨既然以愛作為根據，若要理解仇恨的形上基礎，我們須首先理解愛的形上基礎，因為恨的形上根基是以愛的形上根基作為基礎而加以扭曲，這樣，為了要尋求最徹底的答案，我們須進而體味愛的形上基礎，再在這基礎上領悟仇恨的形上基礎。

2. 愛的形上基礎

於此，我們得首先聲明：愛的形上基礎這一論題所能引出的內涵實在太豐富了，我們無法在這個地方暢所欲言，而須另闢一份論文作專題討論。不過，我們至少可以這樣說，如果我們需要演繹另外一篇文章名〈愛的形上基礎〉的話，那麼這篇文章的內容至少會包括以下的一個核

心論點，它就是——愛是存有的一個超越屬性(Transcendental Attribute)⁶⁵。

要帶出這一核心義，我們須從三個不同的面向來探討愛與存有的關聯，茲分述如下：

a) 型器角度(Ontic Dimension)

宇宙充塞著一股生生不息的存有創新力，在大化流行中叫萬物獲得創生、保存、更新、發展。這一股生生不息的動力，被譽為「天地有好生之德」；當它落實在大自然的萬物身上，每事每物、每草每木都得以欣欣向榮地生長發展。即使是純物質，其中的最基本元素與單位，都響應著大化流行這一股生的動力，而自強不息地進行著存有的活動。德日進(P. Teilhard de Chardin)與懷特海(A. N. Whitehead)都異口同聲地指出：世上沒有無靈之物，甚至在純物之中也有其心靈的一面，稱「物質之心靈」(The Heart of Matter)，能對天地之生之大德有感應，而以自我的生長、組織、聚合、發展，甚至在遭受挫折後之復原、休養生息、新陳代謝等，在某意義下，是萬物對大化之生作愛與被愛之回應。甚至每一物質的原子中也有陰陽兩極之能量的配合而產生建設性的動力，這一切在寓意著：存有的生之動力，是一股愛的動力，因為它在生化、建設、聚合，使萬物邁向和諧。這就是說：甚至純物、生物層，即使意識不顯，也至少在它特有的程度上感應與響應著生的建設、愛的動力所趨向之和諧與完美。

b) 人際角度(Intersubjective Dimension)

存有這一股生生不息之動力，落實在人際關係的層面上，就形成了人間互相作愛的施與和回應。正如萬物基本

的傾向是趨向生生不息與和諧，人基本的傾向是渴求愛與被愛，要求在互相愛敬中相輔相成。人間最典型的愛，是男女的互相愛慕中而結為夫婦。馬賽爾特別以夫妻在愛中誕生了兒子這一事實來展現出存有那一股生與愛的動力⁶⁶，也寓意著愛之動力是生之動力的最好的詮釋。在一般情況下，我們不會刻意地從「存有者」身上反省「存有」這一股生生不息的力量；但有一個情況是例外，那就是：當一個新生命誕生時，我會從他的生而意識到存有那一股好生之動力；特別是當夫妻二人在愛中孕育出其愛情的結晶——兒子——時，更顯著地呈現出存有之生的動力誠然就是愛的動力。以生作為愛的動力而言，我們可以按著兩個層面上言；其一是純物與生物層面，其二是靈性層面。在純物與生物層面上說，夫妻二人乃存有者分陰陽兩儀而配合，以致產生出生的力量，而孕育出兒子作為新誕生之存有者。繼而，站在靈性層面上說，夫妻相愛，在彼此的施與和接受當中，兩人的心靈個體都因著愛的滋潤而獲得更新，以致彼此的人格都因著愛的鼓舞而顯得更成熟、更純全、更美好。總之，存有之生的動力，落實為人間的愛，不論是夫妻之愛、父母之愛或朋友之愛，我們都可以意會到那股靈性上的更新與發展，向更完美的方向邁進。

c) 存有學角度(Ontological Dimension)

站在最高而絕對的本體上說，至高的道體是一個好生而仁愛之天道。《莊子》〈大宗師〉說：「夫道有情有信，……生天生地。」老子《道德經》二十五章也說：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母，吾不知其名，字之曰道。……」其中

的「母」字散發著生養保育的母愛芳香。猶太傳統流傳下來的聖經，更明顯地指出至高之本體——上帝——是一個愛之神，藉著愛而化育保養、照顧萬物(*Matthew* 5:44-45)，甚至賜下祂的獨生子，使信祂的人得永生(*John* 3:16)。總之，即使沒有聖經的啟示，我們用純理性的哲學仍然可以推想出最高本體是一個有靈性的本體，本身充滿著愛，藉著愛而創生保養宇宙萬物，以致祂的內在生命就是愛的圓滿與實現。

從以上的三個面向上看，我們都可以看出一個事實：愛是存有的超越屬性，我們可以從愛的角度充分地把握存有的本質。

d) 愛是存有的超越屬性

如果我們要說愛是存有的超越屬性的話，首先要看看「愛」之名是否可以與「存有」之名互換，那就是說，我們是否可以同時確立下列的兩個命題：

i 愛者是存有者——這一命題無疑地是可以成立，因為一切有愛的個體都是存在個體，簡稱存有者。

ii 存有者是愛者——這一命題也可以說得通。首先，純物的存有者在進行生的活動中，把大化流行之好生之德落實，也就是說以生的活動來回應天地間那股生養仁愛之動力。至於有靈之人，他的基本渴求是渴望著愛與被愛，即使在仇恨中也以愛作為根基，即仇恨只是愛的動力之扭曲而已，以致愛是人一切情緒、心態、動力的最基本因由；最後，在至高的本體內，神作為存有動力的圓滿落實，祂本有的生命就是一個愛的生命，祂的動力全然是愛的動力。總之，無論站在型器、人際以及最高本體的層面

上言，存有者是愛者這一命題是可以成立，也就是說：「愛」與「存有」之名可以互換，愛是存有的超越屬性，人可以從愛的角度上充分地把握存有的本質。難怪狄素芬(Dick Sutphen)會說：「形上學並不複雜，它最後可被濃縮為一個「愛」字！」⁶⁷存有本體整個地是愛。正如我們能說：存有以外，只有虛無才與它對立一般，同樣地，我們也能說：愛以外，只有冷漠的寂寥才與它對立。我們可以進而從「愛為存有之超越屬性」這一前提上看仇恨的形上基礎。

3. 仇恨的形上基礎

至此，我們可以替仇恨在形上學內定位。形上學主要研究存有者中的存有；存有乃那股生生不息的創新力，落實而為各等級的存有者；存有的生的動力，可以從愛的角度來被體悟為一股愛的動力，以致我們可以說愛是存有的——一個超越屬性，人可以從愛的角度充分地把握存有的本質。至於仇恨，按照我們在上文所懂悟的，乃愛的動力之扭曲；愛既然是存有那生之動力的屬性，那麼，仇恨就是存有這生的動力中之破壞面(Destructive Aspect of Being)，它並不是存有動力以外的另一股動力，而是存有動力本身在超出常規時的副作用。我們可以分別從三個層面上體味仇恨的動力，茲分別述說如下：

a) 型器層面(Ontic Level)

在純物質或純生物的角度上說，物理事物有其Entropy(熵)與其反面 Neg-Entropy，Entropy 寓意著物理事物的被造就與增長；Neg-Entropy 則是其反面，即物理事物始終會有消亡的時分。Neg-Entropy 這份破壞力，是

隸屬於存有的創生力，只不過創生力用在物理事物之上時，物理事物有其老舊的一天。當物理事物老朽而不堪使用時，存有的動力遂藉拆毀老舊的物質，以達到汰舊換新的目的，好讓舊一代的終老而引申下一代的新現象。存有動力的破壞面被恩培多克利斯形容為恨的力量。如果我們不把它理解為來自另一絕對本體的力量，那麼，恩培多克利斯之理論可以部分地被接納；總之，大自然的存有動力也蘊含其破壞的、蕩滅的面向，然而這並不是存有動力的最終目的，它只是藉拆毀一些敗壞的事物好能引致重建與更新而已；存有的動力始終是生的動力，在生之中而展現對萬物的關愛，連其破壞面也須放在愛的前提下才可看出其整體意義。

b) 人際層面(Intersubjective Level)

當存有的動力落實在人際的層面上看的時候，便發現人基本上是以趨向於愛與被愛為其最原始的動力，並透過愛的關係來體現內在於人間的天道。然而，人在愛的踐行上是因為尚在不斷地發展中，尚未臻至絕對的完成階段，以致愛的動力可以被扭曲：當人在渴求愛而又深感愛的缺乏時、當人體驗到愛的不足感時，或在踐行愛上停滯而未能提升時，都形成了愛動力的扭曲，這扭曲就是仇恨。仇恨其實是愛動力之腐蝕、出毛病，是愛的癌症。要克勝它，就只有不斷地在愛的實踐上邁進，把愛發展到高度的成全、並表現為寬恕時⁶⁸，仇恨的力量才得以化解。成全的愛徹底消除仇恨。

c) 存有學層面(Ontological Level)

站在至高本體的層面上言，那位至高無上的絕對本

體：即道體、存有、至高之上帝本身，是愛的圓滿實現，但祂的絕對美善與愛，卻與人間的罪惡互相排拒，以致神憎恨罪惡，祂也以懲罰者、蕩滅者的姿態出現；然而祂的憎恨也須站在祂的愛之動力上體悟，祂是透過懲罰與打擊來引致悔改與復歸，以求達致宇宙最後的愛的共融，神永遠是愛之神，祂只恨人的罪惡，而不恨人本身，祂永遠是在施行著愛與救援的動力，甚至其所謂「懲罰」，也只是愛火灼傷了罪人之心而已，恰如惡人面對善人而羞愧難當一般而已⁶⁹，這股動力最後會讓神終於達成祂的宇宙共融於成全之愛的遠景內。

整體地看，恨只是愛動力在過渡期之副產品，是存有動力之副作用而已。這表示不論宇宙、人或神都在投入一進展過程中，以圓滿的愛的遠景作為最終目標。站在人的立場而言，仇恨的現象顯示人實在太需要愛，好讓自己透過更成全的愛而化解一總的愛的缺乏、愛的不足、愛的停滯。

結 語

我們既已先後透過語源學、現象學與形上學的探討來挖掘仇恨的深層意義。於此，我們可以把結論濃縮為以下的幾點：

1. 仇恨特別是人的現象，它對準人的個體而加以貶抑勞役，好讓對方有禍與沈淪、達致萬劫不復的地步。

2. 仇恨的出現表示人在愛的踐行上被扭曲而需要醫治。仇恨可以歸因於愛的缺乏、愛的不足、愛的停滯。

3.對治仇恨的方法不是以暴易暴，而是以更成全的愛來平伏仇恨所帶來的傷痛。

4.人在仇恨當中，其內心深處的極度空虛感正好表示人太需要愛。仇恨背後的訊息可被還原為：「請不要把我忘掉！」

5.從形上學立場上說，愛是存有的超越屬性，而恨只是存有動力的破壞面，其中蘊含著三重意義：

a) 在型器層面上言，物理存有者藉腐朽而讓世界更新。

b) 在人際層面上言，仇恨是愛動力的扭曲，人藉此而更深體認自己對圓滿之愛的嚮往。

c) 在絕對本體的層面上言，神透過「懲惡」而引致人類與萬物的悔改與歸化，而臻至宇宙的圓滿團圓。

6.為此，愛取得了最後的發言權，愛強於仇恨，仇恨永遠不能克勝愛，仇恨最後要在成全的愛內被化解。

【注 釋】

① 許慎《說文》八上，十二。

② 許慎《說文》十下，十五。

③ 段玉裁《段氏說文解字注》八上，十二(台北：宏業，一九七一年三版)，頁二七二。

④ 同③。

⑤ "Enemy, Enmity, Hate", in *New International Dictionary of the New Testament Theology*, Vol. I. (Michigan: Zondervan, reprinted 1986), p.553.

⑥ "Hate", in *New International Dictionary of the New Tes-*

tament Theology, Vol. I, pp.555-557.

- ⑦ *New International Dict. of the N. T. Theology*, pp.553-557.
- ⑧ 有關 *miseō* 在新舊約中的各重意義，參閱 *New International Dict. of the N. T. Theology*, pp.555-557。
- ⑨ 參閱 *New International Dict. of the N. T. Theology*, pp.553-557.
- ⑩ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*. (New York: Philosophical Library, 1956), pp.25-29.
- ⑪ Sartre, *Being and Nothingness*, p.34.
- ⑫ Sartre, *Being and Nothingness*, pp.36-44, 57.
- ⑬ Sartre, *Being and Nothingness*, pp.117-157, 243, 277.
- ⑭ Sartre, *Being and Nothingness*, p.56.
- ⑮ Sartre, *Being and Nothingness*, pp.120ff.
- ⑯ William A. Luijpen, *Existential Phenomenology*. (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1960), p.107.
- ⑰ Sartre, *Being and Nothingness*, pp.56, 60.
- ⑱ Sartre, *Being and Nothingness*, pp.301-558
- ⑲ Sartre, *Being and Nothingness*, p.347.
- ⑳ Sartre, *Being and Nothingness*, p.301.
- ㉑ Sartre, *Being and Nothingness*, pp.347-348.
- ㉒ Sartre, *Being and Nothingness*, pp.343, 349.
- ㉓ Sartre, *Being and Nothingness*, p.353.
- ㉔ Sartre, *Being and Nothingness*, pp.350-358, 364, 384.
- ㉕ Sartre, *Being and Nothingness*, pp.358, 383.
- ㉖ Sartre, *Being and Nothingness*, p.358.
- ㉗ Sartre, *Being and Nothingness*, pp.363, 374, 382-384.

- ②⑧ Sartre, *Being and Nothingness*, p.541.
- ②⑨ Sartre, *Being and Nothingness*, p.490.
- ③⑩ Sartre, *Being and Nothingness*, pp.537ff.
- ③⑪ Sartre, *Being and Nothingness*, pp.547ff.
- ③⑫ Sartre, *Being and Nothingness*, p.544.
- ③⑬ Sartre, *Being and Nothingness*, pp.692-693.
- ③⑭ Sartre, *Being and Nothingness*, p.555.
- ③⑮ Max Scheler, *The Nature of Sympathy*. (New Haven: Yale Univ. Press, 1954).
- ③⑯ Scheler, *The Nature of Sympathy*, pp.147-148.
- ③⑰ Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.147.
- ③⑱ Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.148.
- ③⑲ Scheler, *The Nature of Sympathy*, pp.148-149.
- ④① Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.149.
- ④② Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.150.
- ④③ Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.150.
- ④④ Scheler, *The Nature of Sympathy*, pp.150-151.
- ④⑤ Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.152.
- ④⑥ Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.151.
- ④⑦ Scheler, *The Nature of Sympathy*, pp.151-152.
- ④⑧ Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.152.
- ④⑨ Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.156.
- ④⑩ Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.157.
- ④⑪ Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.157.
- ④⑫ Scheler, *The Nature of Sympathy*, pp.158-159.
- ④⑬ Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.159.

- ⑤③ Scheler, *The Nature of Sympathy*, p.148. (Cf. ③⑧)
- ⑤④ Cf. Jean-Paul Sartre, *The Words*. (New York: Fawcett, 1966), pp.84-85.《沙特自傳》(台北：志文，一九六八)。
- ⑤⑤ Rollo May, *Love and Will*. (New York: Norton & Co., 1969; Laurel edition, reprinted 1984), p.28.
- ⑤⑥ May, *Love and Will*, pp.30-31.
- ⑤⑦ May, *Love and Will*, p.29.
- ⑤⑧ Max Scheler, *Ressentiment*. (New York: Free Press of Glencoe, 1961), p.52.
- ⑤⑨ Scheler, *Ressentiment*, pp.53-55.
- ⑥⑩ 《資漢·世界珍藏名片對白選輯 021》(台北：帝尹，一九九四)頁四一。
- ⑥⑪ Erich Fromm, *The Art of Loving*. (New York: Bantam, 1956), p.51: "The selfish person does not love himself too much but too little, ..."
- ⑥⑫ May, *Love and Will*, p.29.
- ⑥⑬ Augustine, *De Civitate Dei*, xiv, 7, 9. 此語也被轉錄於Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, Q.29, a.2。
- ⑥⑭ 這神話來自波斯，後來還成為希臘宗教之彌特勒派(Mithraism)的神話。Cf. S. G. F. Brandon, *History, Time and Deity*. (Manchester, n. p., 1965), p.42.
- ⑥⑮ 「超越屬性」此詞出自多瑪斯的形上學。「超越」(Transcendental)，出自拉丁文之 *transcendere*，意即超出一範圍。多瑪斯指：此為超出類別、種別，為一切存有者所共有。至於「屬性」(Attribute)一詞，出自拉丁文之 *ad-tribuere* (i.e. to Ascribe)，意即隸屬於一物之性質。綜合

起來說，「超越屬性」就是一切存有者所共同保有之特性，即存有者之為存有者之性質，與「存有者」之名具有同等的、同樣廣泛的外延。多瑪斯以「一」、「真」、「善」為超越屬性，因為「一」、「真」、「善」都充分地在一個角度上表達出存有與存有者的本質意義，以致人可以透過每一個「超越屬性」來把握「存有」與「存有者」的基本內涵。

⑥⑥ Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II. (Chicago: Henry Regnery, 5th printing 1968), p.24.

⑥⑦ Dick Sutphen, *Past Lives, Future Loves*. (New York: Pocket Bks, 1978), p.249, "Indeed metaphysics is not complicated. It all boils down to one word — Love."

⑥⑧ 有關愛發顯為寬恕這一論點，參閱上一章〈寬恕的形上基礎〉。

⑥⑨ Cf. Joseph Donceel, *Philosophical Anthropology*. (New York: Sheed & Word), pp.396-398. Donceel 的暗示是：作為無限本體之神，祂是純粹的愛，永遠不會拒絕我們投奔向祂。甚至當人在惡貫滿盈而死於重罪、陷於地獄之中，這也不是神在拒絕他，而是罪人發覺自己罪業深重，與萬善之源格格不入，而自絕於全福之境。上主那股純全的愛火，對義人是喜樂的泉源，對罪人卻是灼傷之烈火，罪人深被愛火刺傷，而把自己排擠在愛的本源之外。為此，與其說神在懲罰惡人，不如說神的愛使惡人自絕於面對絕對美善福樂的境界，恰如淘氣的小孩與慈愛的媽媽吵架一般，寧願忍受饑餓與自我孤立，也不願吃媽媽伸手給他的蛋糕。

(本章內容曾部分地刊於《哲學雜誌》第十三期，一九九五年七月，頁一五六～一九一)

第 6 章

去追問：「如何從形上學立場為愛定位？」

就是去追問：「如何串連愛與存有？」

馬賽爾的回應是：何不看看「因愛而生」這事實！

第一節 從「因愛而生」說起

馬賽爾的意思是：在一般情況中，我們不會刻意地從「存有者」身上意識到「存有」，但有一個情況是例外：當一個新生命誕生的時候，我會從他的生而意識「存有」為一股「生」的力量①。

再者，當夫妻相結合而誕生出子女的當兒，我們更進而發現：存有之生的動力，誠然是一股配合陰陽之動力；尤其是當夫妻在相愛中孕育其愛情的結晶之時，則存有之生更凸顯其靈性面的深度。

為此，我們可分別從「生」、「陰陽配合」、「夫妻相愛」三個層面來探討「因愛而生」的內

在涵義。

A. 生

個別存有者之誕生顯示出下列的三重意義：

1. 創造者之創新力

創造者(Creator)本身乃存有者而具備創新力(Creativity)；這寓意著創造者透過創新而分享著存有那股新新不停、生生相續的活力②。

2. 受造物之生的開顯

受造物(Creature)乃開顯的存有者(Being Emergent)，一旦受造，就具備著一股自我開顯(Self-Emergence)之動力；這也寓意著受造物透過自我開顯而參與了存有那股冒出、伸張之力量③。

3. 生的開顯所蘊含之喜樂

慶生會中那股歡樂的氣氛能叫我們聯想到存有的創生誠然蘊含著一股喜樂之圓滿。存有之創生給大地帶來欣欣向榮、萬象更新的洋溢④。

B. 陰陽配合

存有之生的動力從何而冒出？從夫妻之「因愛而生」的實例看來，我們可以穩妥地說：正如男女的相愛與結合帶來新生命的誕生，存有的動力誠然是配合了陰陽兩儀、正負兩極的結合而產生新的造化。存有者分陰陽兩性，兩性配合而生育新的成果，使新事物、新生命、新的存有者得以開顯。為此，存有的內涵乃蘊含著陰陽兩儀的配合而產生的生之動力。馬賽爾雖然沒有在這個論點上作出反

省，然而我們的想法、卻獲得古往今來衆多哲人的支持：當代心理學家兼現象學家羅洛梅就這樣見證道：他不知道人為何有性的分別，但他知道人的性別其實反映著大自然的兩極性；人的男女性別，只是宇宙間雌雄兩性、陰陽兩儀、正負兩極的寫照。存在實體就擁有著這最基本的兩極性，連物體中最微細的分子也不例外：分子中因著正負兩極的調和而產生動力^⑤。佛洛姆與裴狄雅耶夫也分別贊同此說法^⑥。甚至舊約〈創世記〉1:27也印證說：「神就照著自己的形像造人，乃是照著他的形像造男造女。」這表示男女兩性聯合起來才是至高本體——神——之肖像，字裏行間也暗示著：那生生不息之存有動力，乃蘊含著陰陽兩性之配合，以致上至最高之上帝，下至最微小的分子，也擁有著陰陽、正負、雌雄、男女兩性之分野。而中國最古老之《易經》也有「易有太極，是生兩儀」(〈繫辭〉上·十一)以及「乾道成男，坤道成女」(〈繫辭〉上·一)和「陰陽合德而剛柔有體」(〈繫辭〉下·六)的說法。總之，存有之生的動力，就是配合那內在於存有的陰陽兩儀而產生出來的動力，而這股配合陰陽的生的動力，特別在夫妻相愛而至結合當中顯其深度。

C. 夫妻相愛

我們固然可以從純物質層面上體悟到純物之正負兩極因接觸而生能量的現象，也固然可以從生物層面上體察到雌雄兩性交配而延續生命的事實；然而，陰陽兩儀之配合還在靈性層面上湧現；當男女相愛而結為夫婦時，其配合還能同時引致三個層次上的更新：

其一是雙方身體健康上因愛的滋潤而顯得更充滿活力、更為容光煥發。

其二是雙方生育機能上的配合而能生兒育女、參贊天地之化育。

其三是心靈層面上彼此因著相愛而致雙方的個體人格都獲得心靈上的創新、更生、增長與成熟，在愛的活力上顯出存有創新力的更深更廣的幅度。借用羅洛梅的說法，男女因相愛而結合，導致「靈肉合一、兼含天地」的震撼⑦：夫妻相愛而結合，達到最高峯的剎那，雙方在完全的給予與付出中、共同體驗到與對方在肉體上、情緒上、心靈上合為一體。在這片刻間，他們甚至會引致意識上的轉變，進而體驗到愛者與被愛者也與天地合一：兩者在結合為一體中，也同時溶化在大自然的整一之中，被萬有唯一的宇宙感所淹沒。

由此看來，存有之生的動力，更可在靈性層面上顯其深度。在這層面上說，生的動力就是愛的動力；更好說，人在愛的動力上體悟到存有之生的動力之深層面。如果我們同意這一說法，那麼我們能否把「愛」看成為「存有」的一個「超越屬性」？

第二節 愛為超越屬性

A. 超越屬性一詞的涵義

「超越屬性」(Transcendental Attribute)這名詞，來自多瑪斯的形上學。「超越」(Transcendental)一詞，

拉丁文為 *Transcendere*，意即超出一範圍 (To Cross a Boundary)；多瑪斯用此詞來意謂著「超出類別、種別，而為一切存有物所共有者」(Beyond Definition by Genus and Species)。至於「屬性」(Attribute)一詞，拉丁文為 *Ad-tribuere*，意即隸屬於一物之性質 (That Which Is Ascribed to a Thing)。綜合起來說，「超越屬性」就是一切存有者所共同保有之特性，即存有者之為存有者之性質，與「存有者」之名具有同等的、同樣廣泛的外延。

昔者，亞里士多德以「屬性」(Attributes)為「依附體」(Accidents)之同義詞，以稱謂那些依附於有形實體之性質，例如：質(Quality)、量(Quantity)、姿態(Posture)、裝備(Habit)等事理。後來，多瑪斯察覺：亞氏之「屬性」一詞只適用於有形可見之物理存有者，可是「存有者」又不限於物理存有者而已；多瑪斯為了要提出一些特性可以涵蓋一切存有者，他於是提出「超越屬性」一詞，用以指出一些特性是超出有形可見之物質存有者，而為一切存有者——不論有形無形——所共同保有。換言之，亞里士多德所指之「屬性」，乃隸屬於物質實體之特性 (Properties of Physical Substance)，而多瑪斯所指的「超越屬性」，乃隸屬於存有者之特性 (Properties of Being)；為了要顯出與亞氏有別，多瑪斯特別加上「超越」一詞，以指示出有些特性不只維繫著有形的物質存有者，而且還維繫一切存有者，不論有形無形。

嚴格地說，多瑪斯所用的「超越」一詞含有二義：其一是超出有形實體之特性，其二是超出類別、種別，即不

規限在任何種類差別，而為所有存有者所共有。

多瑪斯以「一」(Oneness)、「真」(Truth)、「善」(Goodness)為超越屬性^⑧，並以「一」、「真」、「善」三者可彼此互換，也可與「存有者」之名互換，因為它們都充分地在一個角度上表達出存有與存有者的本質意義，以致我們可以透過任何一個「超越屬性」來把握「存有」與「存有者」的基本內涵。

簡單地說，多瑪斯之三超越屬性意涵如下：

「一」乃「在己不分者」，意即任何獨立存在之存有者皆是完整之統一體。

「真」乃「可理解者」，意指凡存在之物皆可被理解。

「善」乃「可欲者」，意即任何存有者皆可被欲求^⑨。

誠然，超越屬性之說法甚至可上溯至柏拉圖之《對話錄》，柏拉圖曾在不同的作品中分別以「一」、「真」、「善」、「美」之名來稱謂「存有」，多瑪斯卻把他的說法條理化^⑩。

在意會了「超越屬性」一名詞的涵義後，讓我們回到原來的問題上——我們能否把「愛」看成為「存有」與「存有者」的一個「超越屬性」？

B. 愛與存有之生

要回答愛是否為超越屬性這一問題，我們須首先確定存有之生的動力是否為愛的動力。換言之，我們須首先追問：生之動力與愛之動力是否為同一回事？我們在上文已

從「因愛而生」的事象上體悟到：人間的愛——特別是夫妻間的相愛——蘊含著不同層面的創生、更新與延長。那麼，我們要進一步地考問：存有之「生」是否等同於「愛」？為了要更徹底地進到這問題的核心，我們須分別從三個不同的角度來看看存有之「生」與「愛」的連貫，茲分述如下：

1. 型器角度——即從宇宙化生之立場上作探討

宇宙充塞著一股生生不息的存有創新力，在大化流行中叫萬物獲得創生、保存、更新、發展。這一股生生不息的動力，被譽為「天地有好生之德」或「天地之大德曰生」；當它落實在大自然界的萬物身上，每事每物、每草每木都得以欣欣向榮地生長發展。即使是純物質，其中的最基本元素與單位，都響應著大化流行這一股生的動力，而自強不息地進行著存有的活動。德日進(P. Teilhard de Chardin)與懷特海(A. N. Whitehead)都異口同聲地指出：嚴格地說，世上沒有絕對無靈之物，甚至在純物之中也有其心靈的一面，稱「物質之心靈」(The Heart of Matter)，能對其他事物有感受，也能對天地之生之大德有感應，以致能響應地引動著自我的生長、組織、聚合、發展，甚至能在遭受挫折後獲復原、休養生息、新陳代謝等。在某意義下，這是萬物對大化之生作愛與被愛之回應。換句話說，物質事物，即使落實到最小的單位中，也叫人發現其中蘊含著正負兩極、陰陽兩儀的配合；配合得宜，則產生建設性的動力，物質事物因陰陽兩儀之配合得宜，而有生之冒出與持守之能耐，其中之創生、持續或復原，都叫人意會到這一股生生不息之動力、誠然為一股建

設、聚合，叫萬物邁向和諧與秩序的動力。上古哲人恩培多克利斯稱之為「愛」的動力。至少我們可以說：「愛」不單存在於意識彰顯的人類，甚至也蘊藏在意識不顯的物質事物之中。萬事萬物，不論是地上的純礦物或天上的星體，也至少感應到大化流行中那一股好生之德，也響應著這一股好生之德而運轉，以與四周的人地事物搭配，而趨向更高程度的和諧與共存，進而共同並肩邁進，而臻至更完美的遠景。為此，我們可以贊同恩培多克利斯把宇宙間那股生成、延長、聚合之力量稱為愛的動力，也進而把每事每物對生之動力的響應稱為愛的回應，甚至可把萬事萬物之互動而呈和諧的景象稱為愛的互動與共存。即使純物尚未達到如人一般的有意識地去愛與還愛之彰顯程度，也至少站在其物理的程度上呈現其趨向好生與聚合之感應。由此說來，大化流行之生的動力與萬物之欣欣向榮及互動之響應，都可總稱為型器層面上的愛的動力，而在人際的層面上獲得更高的提升。再者，大化流行中這一股好生之德，與萬物之對生之響應，本身是一回可愛、可珍惜之事，值得我們去加以肯定與珍愛；換句話說，宇宙萬物面對著人的珍視而呈現其「可愛性」，值得被人所愛。

綜合上文的反省，則型器層面上所呈現的愛的動力，可提綱挈領地凸顯著以下的三重意義：

a) 宇宙整體的好生與仁愛

整個宇宙都融貫在大化流行之好生、仁愛、和諧、秩序之中，而其中之生與愛蘊含著物質中正負兩極之配合運轉與互動。

b) 個別事物對好生之響應

每事每物都透過嚮應那股好生之德而開顯、持續、互動，呈現和諧與秩序，用以還愛著天地間那好生仁愛之大德。

c) 個別存有者之可愛性

凡存有者都被好生之德所融貫，都響應著生之大德，並以此而值得人去珍愛，以致個別的存在物以及存在物合起來的總合都值得賺取我們的愛。

上述這三重意義綜合起來可總稱為「型器之愛」。

2. 人際角度——即從人際往還之立場上作探討

我們既已從型器角度體悟到宇宙萬物所蘊含的一股好生的動力，現在我們可以進而從人際的角度上作探討：宇宙間的好生之動力，落實在人際關係的層面上，就形成了人間互相有愛的施與和回應。正如萬物基本的傾向是趨向於生生不息與和諧，人基本的傾向是嚮慕著去愛與被愛，要求在互相愛敬中相輔相成，以臻至更高的聚合與和諧。人間最典型的愛是男女相戀慕而結為夫婦這一事象。我們已在上文特別從夫妻「因愛而生」的事例上強調了「生」、「陰陽配合」、「愛」三者之間的連貫，也從中領會到人間愛之動力誠然是生之動力的最好詮釋。我們從夫妻因愛而生的事實上意會到生與愛是同一回事，以夫妻之愛作為典型，我們獲悉人際間的愛之動力綜合了三個層面的「生」或「創新」：

a) 純物層面之正負兩極的配合

男女相愛相配合誠然是純物層面之正負兩極配合之延續與更高寫照；更好說：人間之愛，以夫妻之愛為典型，是型器之愛的提升與引申。

b) 生物層面之雌雄兩性的配合

夫妻間的性愛關係至少叫我們意識到這是參贊天地化育的舉動，叫人在更高層次上看到生物中生兒育女、延續生命的光輝。

c) 靈性層面之男女兩性的相愛

男女相愛而結為夫婦，在彼此的施與和接受當中，兩人不單在身體健康上因愛的滋潤而精神煥發，在心靈個體上也因著愛的實現而更趨純全，在人格上更能增長發展、更為成熟、更充滿愛的動力，進而更有能力把愛心施展開去，達致「親親而仁民，仁民而愛物」，所謂「仁從心生，而仁及禽木」，使世界因著人間愛的擴展而更臻至和諧與完美。總之，存有之好生的動力，落實為人間的愛，不論是夫妻之愛、父母之愛或朋友之愛，都叫我們意會到那股更新與發展的動力——包括純物層、生物層與靈性層的邁進與和諧。由此看來，「人際之愛」與上文「型器之愛」可說是彼此貫通，是為同一個整體事理的不同層面與程度。

3. 存有學角度——即從最高本體之立場上作探討

如果我們再進而站在最高本體的層面上看，我們會有這樣的洞察：宇宙間的「型器之愛」與人世間的「人際之愛」，只是對最高本體作分享、參與、模仿而已，因為最高的道體是一個好生而仁愛的天道，祂的愛使祂充滿創生的活力，以致萬物都沾得其好生之德，而能各安其分地作積極的愛的回應與施與。有關這點，中國多位古哲曾作了湛深的體悟：

《莊子》〈大宗師〉說：「夫道，有情有信，無為無形。」

可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太極之先而不為高，在六極之下而不為深。先天地生而不為久，長於上古而不為老。」莊子特別以「有情有信」這句子來強調道體那股充滿仁愛的心懷，也以「神鬼神帝，生天生地」一語來顯示道體那股好生之創造力，字裏行間，他在暗示著至高本體的仁愛與心情本身是一股創新力，使萬物得以生生不息地冒出、繁殖、發展，欣欣向榮地把生氣充滿了大地。

老子《道德經》第二十五章也說：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母，吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。」老子特別選用了一個「母」字來透顯出道體那股散發著生養保育的母愛芳香，並藉此暗示著道體在愛中孕育出萬物，叫宇宙萬物得以井井有條地運轉而臻至太清的治平。即使老子在第五章中也說「天地不仁，以萬物為芻狗」，那只是強調天道的放任自然與無為而治而已，祂叫萬物本著上天所稟賦的創生之力而自動自發地進展，好能達成「生而不有、為而不恃、長而不宰」的效果。那不是假仁假義的干預，而是一股超越普通仁德的讓萬物自由發展的大愛。

我們不單可以在中國哲學上體悟到至高本體之好生而仁愛的動力，也可以在猶太傳統源流下來的新舊約聖經中領會到同樣的真理：在聖經的啟示中，我們更明顯地見到那生化萬物的最高道體、誠然是一位有位格、有靈性而充滿著愛心的上主，祂的愛就表現在祂那生化保育的行動上。〈創世記〉第一章就指出神藉著愛而化育萬物，在創生每一事物之後，還以愛的眼神來欣賞其成果，以致覺得其

受造物之可愛，而強調說：「神看著是好的！」(Gen. 1:9)再者，神還以自己的肖像來創造人，分男分女，以致夫妻的相愛、結合與生育是神的內在生命的男女兩性相愛相配合的寫照(Gen. 1:26-31)。

神是如此地愛了世人，以致用「道成肉身」的方式生活在人間(John 1:14)，藉此向我們表示——大愛者渴願與世人共同生活，在人間與我們同甘共苦。

我們不單可以從中國文化與猶太傳統中意識到道體的生養愛護的心性，甚至也可以在印度的智慧中獲得同樣的印證。在印度聖典《博伽梵曲》(Bhagavad-Gita)中，我們就讀到至高之神顯現自己為創造宇宙的創物主，其中所蘊含的好生仁愛，叫人悠然嚮往而生敬嘆之心(Cf. Bhagavad-Gita, 11:1-21)。

總之，不同文化與宗教都在見證著上天那股因愛而生的動力，也強調著人類的理性是可以領悟出那最高本體是一位有靈性的本體，祂本身充滿著愛心，並藉著愛而創生保養宇宙萬物，以致祂的生的動力就是愛的動力；換言之，祂內在生命所湧現的生的活力就是祂圓滿的愛的臨現。即使我們在未及聆聽各文化中有智慧之心靈之言論以前，我們尚且可以從大自然的生生不息中獲得神是愛的啟示，也至少可以從大化流行所孕育出來的美善、和諧與秩序中，意識到那位充滿仁愛與好生之德的主宰，以致科學家牛頓在被問及為何信神之時，也情不自禁地指著天上的星宿說：「看！」

從以上的三個面向上看，我們都可以看出同一個事實：存有的生與存有的愛是同一回事，存有之生的動力就

是愛的動力，以致我們可以穩妥地說：愛是存有的一個超越屬性，我們可以從愛的角度充分地把握存有的本質。

C. 愛為存有的超越屬性

據我所知，西方古典形上學並沒有特別把愛看成為存有的超越屬性之一，與「一」、「真」、「善」、「美」享有同地位。嚴格地說，如果我們要追根究柢地強調愛是存有的一個超越屬性的話，我們首先須看看「愛」之名是否可以與「存有」之名互換，恰如「一」、「真」、「善」、「美」之名可與「存有」之名互換一般；那就是說，我們要研究一下我們是否可以同時確立下列的兩個命題：

1. 愛者是存有者

這一命題無疑地是可以成立，因為一切有愛的個體都是存在的個體，簡稱存有者。

2. 存有者是愛者

這一命題看來也可以說得通。首先，純物的存有者在進行生的活動中，把大化流行之好生之德落實，也就是說以生的活動來回應天地間那股生養仁愛之動力。至於有靈之人，他的基本渴求是在渴望著愛與被愛，即使在仇恨中也以愛作為根基，以致仇恨只是愛的動力之扭曲而已^⑪，為此，愛是人一切情緒、心態、動力的最基本因由。最後，在至高的本體內，神作為存有活力的圓滿落實，祂本有的生命就是一個愛的生命，祂的動力全然是愛的動力，以致使徒約翰直截說：「神是愛。」(John 3:16, I John 4:16)

總之，無論站在型器、人際以及最高本體的層面上

言，存有者是愛者這一命題是可以成立的，也就是說：「愛」與「存有」之名可以互換，愛是存有的超越屬性，人可以從愛的角度上充分地把握存有的本質。難怪狄素芬會說：「形上學誠然並不複雜，它最後可被濃縮為一個「愛」字！」（“Indeed metaphysics is not complicated. It all boils down to one word — Love.”）^⑫。存有本體整個地是愛。正如我們能說：存有以外，只有虛無才與它對立一般；同樣地，我們也能說：愛以外，只有冷漠的寂寥才與它絕對地對立。

D. 愛與其他超越屬性之名互換

附帶地說，如果我們能承認愛是超越屬性，則我們不單能說「愛」與「存有」之名可以互換，我們甚至能說「愛」可以分別地與其他超越屬性之名互換，即「愛」可分別地與「一」、「真」、「善」、「美」之名互換，而其中能引發的反省也誠然是相當地豐富與可觀，而未能充分在這裏暢所欲言地一一盡述，需要分別引用五個不同的論題——愛與存有、愛與一、愛與真、愛與善、愛與美——來涵蓋。於此，我們除了預期隨後的五個篇章外，我們只能在此簡約地作這樣的指示：

1. 愛與存有之名互換

「存有」蘊含著圓滿、開顯、恆久之義。

相應地，「愛」使生命更豐盛圓滿，使愛者更獲開顯與創新，也使愛指往天長地久的理想。

2. 愛與一之名互換

「一」指存有者本身為「在己不分」之完整個體。

相應地，「愛」是聚合、統一的力量，使個體更凸顯其中的合一、完整與諧協。

3. 愛與真之名互換

「可理解者」(Intelligibility)謂之「真」；凡存有者皆可被理解，也可有感應與覺知。

相應地，「愛」與認知「真理」在程度上成正比例：愈愛對方，愈認識對方；愛心有其直覺、直透被愛者的內蘊。

4. 愛與善之名互換

可欲之為「善」；凡存有者皆有其欲求，也可被欲求。

相應地，在「愛」的前提下，萬物皆在其個別存在的程度上有愛與被愛的欲求，以致「愛」就是「善」的最好詮釋。

5. 愛與美之名互換

凡可被欣賞與愛惜者謂之「美」。

相應地，存在物在愛者的眼光下都能透露出其積極、可愛、可被欣賞的一面，以致我們能說「美」無疑地就是「可愛」(Loveliness)之意，也有所謂「情人眼裏出西施」。

結 語

綜合上述的說法，我們可以提出以下的四點作為撮要：

1. 問及「愛的形上基礎」，就是企圖在形上學立場上

為愛定位。

2.以「因愛而生」的事實為例，存有就是生的動力，是配合陰陽兩儀之動力，也是愛的動力，其中蘊含著純物、生物、靈性三層面上的創生與更新。

3.愛是存有的一個超越屬性，蘊含著型器、人際、道體三個層面的義理。

a) 在型器層面上言，天地間所充塞的好生之德落實於宇宙萬物而為型器之愛。

b) 在人際層面上言，人可有人間多種形式的愛，而愛從心生，仁及禽木，上體天心，以愛心來參贊天地之化育。

c) 在道體層面上言，絕對本體是愛之神明，因愛而創生，可以與人相愛而成為可愛的「絕對的祢」。

4.存有之名可與愛之名互換；存有者是愛者，存有是愛的動力；我們也可在這前提下說愛可與其他超越屬性之名互換。

【注 釋】

① Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, Vol.II. (Chicago: Henry Regnery, 1951; 5th printing 1968), p.24.

② Marcel, *The Mystery of Being*, I, pp.138-139, 143-144; *The Mystery of Being*, II, p.51.

③ 海德格特別把存有之動力體會為一股冒出之開顯力，並以古希臘文之 *Physis* 稱謂之。

Cf. Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*. (New Haven of London: Yale Univ. Press, 1959; re-

printed 1980), pp.14, 98-114, 123-196.

- ④ 馬賽爾強調：新生命的獲得實現或新藝術作品的催生，會在備受肯定中接受旁人及親友的祝福。

Cf. Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.24-25.

- ⑤ Rollo May, *Love and Will*. (New York: Norton & Co., 1969; 8th Laurel printing, 1984), p.111.

- ⑥ Erich Fromm, *The Art of Loving*. (New York: Bantam, 1956), p.28; Nicolas Berdyaev, *The Meaning of the Creative Act*, pp.183-185; cf. Kelly & Tallon (ed.), *Readings in the Philosophy of Man*. (New York: McGraw-Hill, 1967), pp.126-127.

參閱第三章〈與馬賽爾對談性與婚姻之愛〉。

- ⑦ May, *Love and Will*, p.313.

參閱第三章〈與馬賽爾對談性與婚姻之愛〉。

- ⑧ Cf. Thomas Aquinas, *De Veritate*, Q.1, a. 1.

- ⑨ 為進一步了解多瑪斯之「一」、「真」、「善」等超越屬性之意義，參閱沈清松〈物理之後——形上學的發展〉(台北：牛頓，一九八七)頁一四七～一五四。

- ⑩ 柏拉圖(Plato)在 *Sophist* 中稱至高之存有為「太一」，意即萬物之總根基；他在 *Philebus* 中稱存有為「心靈」(The Mind)，以表現他是絕對的「真」；他又在 *Republic* 中稱之為「善」，以顯示他是萬物所嚮往的最高完善；又在 *Symposium* 中稱之為「美」，即人所嚮往之至美境界。相應地，多瑪斯在 *Summa Theologica* Ia, Q.11, a.1-4 中談存有之「一」；在 *De Veritate*, Q.1, a.2 中談存有之「真」；在 *Summa Theologica* Ia, Q.5 & 6 中談存有之「善」；也

分別在 *Summa Theologica* Ia, Q.5, a.4; Q.39; I-II, Q.27, a.1; II-II, Q.145, a.2; II-II, Q.180, a.2 中談「美」。

⑪ 參閱第五章〈仇恨的形上基礎〉。

⑫ Dick Sutphen, *Past Lives, Future Loves*. (New York: Pocket Bks, 1978), p.249. 狄素芬對形上學的看法或許與我們的理解不完全一致，但至少他仍然同意形上學是研究萬事萬物的最後根源與原理的學問，與我們的見解相通。

(本章內容曾刊於《哲學雜誌》第十五期，一九九六年一月，頁二〇八—二二一)

第三單元……………

——愛——
的
形上學

第三單元：愛的形上學

如果我們願意承認愛是存有的超越屬性，那麼，我們自然會聯想到愛與「存有」、「一」、「真」、「善」、「美」等課題的連貫。於此，為了要更穩妥地在形上學立場上為愛定位，我們將在本單元內分別以「愛與存有」、「愛與一」、「愛與真」、「愛與善」、「愛與美」為標題，來與馬賽爾懇談愛與形上學。

第 7 章

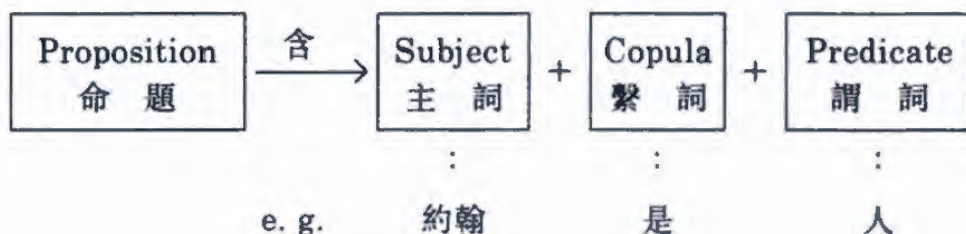
去從形上學立場上為愛定位，在某意義下，就是去把愛與存有勾連起來作反省。馬賽爾曾分別對存有與愛有湛深的體悟，從中我們可以窺見二者的連貫。於此，為了使馬氏的心得更清楚地彰顯出來，我們所須採取的步驟是：先談馬賽爾對存有的體悟，再從愛的角度上體悟存有。

第一節 馬賽爾對存有的體悟

在其名著《存有奧秘·卷二》中^①，馬賽爾曾先後以「存有不是什麼」與「存有是什麼」二角度來引申出存有的內在涵義。茲依循著他的思路來作探討。

A. 存有不是什麼？

首先，馬賽爾以「命題」的結構來作為反省的焦點，從中指出存有不是什麼^②。從結構上說，任何「命題」，都蘊含著「主詞」、「繫詞」與「謂詞」三個部分，如圖表所示：



馬氏繼而按命題的結構而指出下列三點：

1. 存有不是謂詞所指的內涵③

存有不等同於謂詞所指的內涵：謂詞只指謂著某一類有限存有者之本質或特性、或概念，而存有卻超出任何有限存有者之本質的範圍。為此，馬賽爾說：「『存有』(To Be)不能是一個性質(a Property)，因為是『存有』(To Be)本身使任何性質的存在成為可能；沒有了它，則簡直沒有任何性質可以被想及……。」④

2. 存有不是主詞所指的個體

存有也不等同於主詞所指的個體：主詞只稱謂一個別具體的存有者，但存有卻超出任何個體，而充塞在宇宙萬物之內。固然任何一個「存有者」都分享著「存有」而得以存在，固然「存有」也內在於每一個「存有者」之中，但到底「存有」不等於「存有者」⑤。

3. 存有不是繫詞所指的功用，但緊密地聯繫著繫詞

存有也不等同於繫詞所指的功用：繫詞的功能在乎聯繫著主詞與謂詞，並指出謂詞的內涵是否吻合主詞的內蘊。然而，在命題的結構裏，存有卻緊密地聯繫著繫詞。當繫詞聯繫了主詞與謂詞的當兒，它首先指示出一主詞(某物)是否存在，然後再指示出這主詞是以何種形式來存在。例如：在「這石頭是白色的」(This stone is white.)

這一命題中，繫詞「是」(is)首先指示出「這石頭是」……即「這石頭『存在』」(This stone is)，然後再指示出這石頭是以白色石塊的形式(This stone is white)來存在⑥，恰如類比地約翰是以人的形式(John is a man)來存在一般。為此，存有的活動雖然不限止在繫詞的聯繫功能內，但到底繫詞反映了存有的視域：任何判斷命題一旦被提出，它都藉著繫詞而投射出一個「絕對的視域」——存有(To Be)——來作為判準(Criterion)，以判別一物是否存在，並且以何種形式來存在。如此說來，純粹的存有(Pure Being)與繫詞的存有(The Being of Copula)是彼此緊密地聯繫著。「存有」(Being)不是任何「存有者」(Beings)，但「存有」卻透過「存有者」而彰顯；「存有」不即也不離「存有者」。「存有」活力不限止在任何事物的功用上，但「存有」卻緊密地聯繫著任何存在物的活動。存在物的活動都在分享著存有的活力本身。總之，存有在主體內、在客體內、在任何感性物體內啟示著自己的臨在⑦。當馬賽爾用反面的方式來說明存有不是什麼的時候，他已隱然地指出存有為一股生生不息的創新力，充塞在宇宙萬物之間，使萬物透過分享它而賴以存在。固然，除了上述的論述外，馬氏也會進而用更積極的說法來帶引出「存有是什麼」……

B. 存有是什麼？

用積極而正面的方式來說，馬賽爾強調存有是「圓滿」、是「開顯」、是「恆久」。或更好說，作為一股生生不息的創新力而言，存有誠然至少蘊含了「圓滿義」

(Fullness)⑧、「開顯義」(Emergence)⑨與「恆久義」(Perennialness)⑩，而這三重意義都可以透過主體際性的經驗來被體悟。

1. 存有含圓滿義

存有是「圓滿」(Fullness)、是「滿全」(Fulfillment)。要了解存有之圓滿義，馬賽爾教我們從「破碎世界」(Broken World)的景象作為反省的起點⑪：

a) 出發點——破碎世界

人際關係的破碎充塞在當今世界的每一個角落；母親的角色化、護士的國家化、社會的工業化，林林總總，叫人心靈空虛枯燥。人不滿足於現時的一切，就更尖銳化地意識到人「對存有的迫切嚮往」(Exigence for Being; Ontological Exigence)。迫切地嚮往著存有，就是迫切地嚮往著圓滿；存有就是圓滿⑫。

b) 從反面的角度看圓滿⑬

圓滿的背反是空虛、單調、窒息、不滿。……從消極面上探討，圓滿不是下列的意義：

i 圓滿不是局部的滿全(Not Partial, Specialized Fulfillment)，圓滿須是指整體上的圓滿與滿全。

ii 圓滿不是量化之物(Not Something Quantitative)，物質存有者只是一種有限的存在物，而存有本身卻超越了物質的權限。換言之，物理形體徒然限制了存有的圓滿，不能充分顯示出心靈的超越面，以致把存有的活力範圍在有形可見的實體中。

iii 圓滿不是「角色化世界」(Functionalized World)所引致的空虛，不是角色化團體所引申的單調。

誠然，在破碎的世界裏，人的物質生活未必缺乏，只是社會角色化、人心異化而已。人的精神生活單調空虛，進而找尋娛樂來麻醉自己的苦悶。人心的空虛，卻反面地指示出人所嚮往的最終目標不是目前的有限成就。世人能特別在工業化、角色化社會中尖銳地感受到此點。

c) 從正面的角度看圓滿

從積極正面的角度上看，存有就是希望的滿全 (Fulfillment of Hope)；人對超越圓滿的嚮往，等同於人對存有的嚮往，並以存有境界為人所絕對希望達成的最終目標。人對存有的充分擁有，換句話說，就是人對超越圓滿的擁有，也就是絕對希望的實現。為此，人可從希望的滿全上，意會到存有的圓滿義。馬氏說：「存有是希望的臻至頂峯，存有的經驗就是它的滿全。」(Being is the culmination of hope, the experience of being is its fulfillment.)¹⁴

談及「滿全」，馬氏分為「外在的滿全」與「內在的滿全」：外在的滿全可有個人的一個理想的實現；內在的滿全則包括個體人格的完成和人際關係的發展與圓滿¹⁵。

馬賽爾又強調說：「圓滿」義或「滿全」義並不完全吻合「完成」(Perfection)義。從消極的角度上說，「滿全」不等於是已完成作品般的「完成」(Perfection of Completed Works)：一件已完成的作品如雕像或房子，只有靜態(Static)的完美，一旦完工就不再發展¹⁶；反之，「滿全」一詞則含動態(Dynamic)義，如交響曲的展現一般，其旋律是在動態的演奏當中顯示其圓滿。為此，從積極面上言，滿全就好比「賦格」(Fugue)音樂般的完

成——完成於動態的發展當中^⑰。假如我們以靜態的眼光來看「完成」，則「滿全」不等同於靜態式的「完成」；反之，如果我們以動態眼光看「完成」，則「滿全」就是「完成」——即動態式的「完成」，事物在不斷的發展中呈現其完美。

2. 存有含開顯義

存有也寓意著一份「開顯」(Emergence)、一股「創新」、一股生(Birth)的冒出，叫存在物得以從潛能與尚未存在中出現，展露出生生不息、欣欣向榮的活力。馬氏這一論點，恰好吻合了海德格在《形上學導論》中的看法：海德格以先蘇格拉底時代之「開顯」(*physis*)一詞來稱謂存有，以存有為一股冒出之力量^⑱。

馬賽爾誘導我們先後從反面與正面兩個角度來看存有的開顯義：

a) 從反面的角度看

存有創新之反面，就是創新力的窒息、壓縮、貶抑^⑲。例如：在現代工業化社會中，人被約化為機器，以致貶抑了人之創新力；人心在備受壓抑當中要求反抗，寓意著存有者無法容忍創新力之貶抑，要求著創新力之通達。

b) 從正面角度看

存有乃排除萬難的推進力，叫事物得以從阻礙中獲得生機。為此，存有是創新力之獲通達、生之動力之獲得履行與滿全^⑳。存有之創新、落實在創造者身上，就發顯出創造者那股對個人生命、對他人、對作品之熱誠與催化。文學家透過創作而顯示他的生命力與光輝。個別存有者的創新，分享了存有本身的創新力。

3. 存有含恆久義

存有也含「恆久義」、「持續義」(Endurance)^⑳。存有一旦藉著其創新之動力而孕育出新的存有者之時，她會持續地保荏他、護佑他，叫他至少在宇宙間存在一段時間而不被摧毀。為此，存有之創新開顯，與其持續保荏，誠然是存有活力之一體兩面，有所開顯，自然有持之以恆的要求，以致中國古人以「陽剛」象徵太極之剛健、自強不息與開顯，以「陰柔」象徵太極本體之恆常、持續與恆久。

馬氏這一說法，也相應了海德格的體悟。海德格在其《形上學導論》中也強調：先蘇格拉底時期的哲人在領會存有之開顯時，已懂悟了「開顯」(*physis*)一詞所蘊含的兩重意義：其一是「開顯」(Emergence)、是「變動」(Becoming)，其二是「持續」(Endurance)、是「存有」(Being)^㉑。或更好說，「存有」(*einai*)就是「開顯」(*physis*)與「持續」(*ousia*)^㉒。

第二節 愛與存有

如果我們肯定「愛」是「存有」的超越屬性^㉓、可以與「存有」之名互換、也可以從「愛」的角度來充分剖析「存有」的意義，那麼，我們也自然可以從「愛」的角度來進一步詮釋「存有」之「圓滿義」、「開顯義」與「恆久義」：

A. 從愛的角度看存有之圓滿義

我們可以分別用積極說法與消極說法來顯示出愛如何

詮釋著存有之圓滿義。

1. 積極說法：愛使雙方生命獲得滿全

愛的氛圍充滿著鼓舞的力量，使人的生命從中吸取更充沛的活力，以能活得更為豐盛、更為圓滿。就以母子相愛為例：母親在付出中支持了兒子的成長，也相應地使自己造就為一個充滿愛心的母親；在愛的扶持下，彼此的生命都變得更多姿多采、更向豐盛圓滿的方向邁進。

狄梅露(Anthony de Mello)在其《鳥兒之歌》(*The Song of the Bird*)一書中，有這樣的一段以「財富」(Riches)為標題的小插曲：

丈夫：「你知道嗎？親愛的，我要勤勞工作，日後我們會成為富有。」

妻子：「我們已經富有了，親愛的，因為我們已經擁有了彼此。日後我們可能會有錢。」^{②5}

字裏行間暗示：真正叫人富足圓滿的不是金錢，而是愛。愛使愛者與被愛者活得更充實。在愛中，我使你更受到激勵，而顯得更有力去發展你豐富的蘊藏；相應地，我也因著愛你而激發出更豐盛的力量，造就更完美的人格。愛就是導致圓滿的動力，叫人兌現更高度的成全。西班牙文豪西萬提斯(Miguel de Cervantes, 1547-1616)有這樣的描述：唐吉訶德(Don Quixote)充滿著愛心地向妓女亞當沙(Adonsa)說：你是聖女杜斯莉亞(Dulcinea)；亞當沙因而受到了愛的鼓勵，最後演變為聖潔的杜斯莉亞。這正好表現出愛的造就力，也顯示出：愛的指向豐盛與圓滿，正好是存有之圓滿義的寫照。

2. 消極說法：愛的闕如引致生命的萎縮

從反面的眼光看，人在缺乏了愛與被愛的氛圍下，他無論在身體的健康上、在智力的運用上、在心靈的發展上都引申不出充沛的力量，創造不出多姿多采的人生。有關此點，我們可以從個人成長的角度上作體悟；醫生們發現：嬰兒若在缺乏愛的環境下生活，則很容易染病而死亡；以致他們強調：嬰孩不被撫慰就會夭折²⁶。日後即使他們僥倖長大，也會在心理、道德的發展上呈現缺憾，而無法培育出成熟均衡的人格²⁷。我們甚至可以說：精神病、抑鬱、犯罪等不幸事件，最後都可溯源至不健全的人際關係與愛的闕如²⁸。這一切都向我們暗示：在存有的建設力量中，愛是不可或缺的成分。愛的闕如無疑是圓滿的破碎。存有的圓滿義脫離不了愛的滿全，這點在人際層面上尤為顯著。

3. 衆哲人的見證

有關上述的說法，我們都可以從不同哲人的作品中獲得印證：

馬丁布伯在《我與你》中深深地體悟到：人際往還在愛的互通當中彼此造就而達致進一步的完成²⁹。

謝勒在《同情本性》中也強調：愛者即使沒有刻意要求造就對方，也至少在愛的滋潤下、使被愛者獲得能力去開顯出更崇高的價值與潛力³⁰。

佛洛姆在《愛的藝術》中指出：人在愛而致付出自己的生命，則不論愛者與被愛者，其生命力都因而顯得更充沛，表現得更為容光煥發³¹。

尚有其他哲人的相同看法，不勝枚舉。我們還特別可以從馬賽爾的哲學上獲得以下的進一步的論點。

4. 從愛的角度看圓滿之動態義

如上文所述，馬賽爾在體悟存有的圓滿義時，特別強調了其動態性^{③②}：存有的圓滿為動態的圓滿，有如賦格音樂在發展中展現其完美。為此，馬氏不能同意傳統哲學的靜態的看法：傳統哲學以存有為“*Ens Realissimum*”——充分地保有所有屬性，再沒有發展的餘地。例如：巴門尼得斯(Parmenides)就以存有為一個無瑕疵的圓球(Flawless Sphere)，寂然不動，不能有任何的增減與進展。馬賽爾以此為不符合存有動態式的圓滿。馬氏特別從愛的角度凸顯存有圓滿的動態性；他指出：人間的愛，即使達到高度的圓滿，也仍是愛者們動態的交流，永不停滯，仍有發展的餘地；愛的關係若一旦停滯下來，便會窒息致死^{③③}。從愛的動力看存有的圓滿義，我們可進一步地領悟到：存有之動力為不停滯之「暢達」，如圓滿的愛之歷久彌新。愛使存有者獲得不斷的造就而達致更高的圓滿：外在地使世界得以萬象更新，內在地使個體生命更能展現內心天國的臨現。為此，存有的圓滿是圓滿在愛的臨現與發展上、特別在人際往還的層面上獲得彰顯。

B. 從愛的角度看存有的開顯義

繼而，所謂存有的開顯，就是指存有動力所蘊含的一股「生」的冒出(Emergence)。存有乃生生不息的創新力，特別表現在「存有者」的孕育與誕生當中。馬賽爾並以「因愛而生」的事例來連貫愛與存有之生^{③④}。

1. 「因愛而生」

在一般的情況中，我們不會刻意地從「存有者」身上

意識到「存有」，但當一個新生命誕生的時候，特別是當夫妻因愛而結合以致孕育出子女的當兒，我們分外地能意會到愛與存有之聯繫。馬氏還從新生命的誕生中體悟到下列三點：

- a) 創造者的創新力
- b) 受造者的開顯力
- c) 在場慶生者的喜樂³⁵

在「因愛而生」的事例上，我們很容易連貫了愛的動力與存有的動力，也許我們已從中窺見愛的動力就是存有的動力，因為二者都吻合在更高價值之催生與更高成就的兌現上。有關存有之開顯實為愛之開顯這一論點上，馬氏作了進一步的補充。

2. 馬氏進一步的補充

馬賽爾分別以積極說法和消極說法來補充說：愛為存有之開顯，在人際關係上彰顯出來。

a) 積極說法

愛使愛者與被愛者都獲得身心上的更新、重生、創新、轉化，導致更豐盛的生命，統稱為愛的開顯。馬氏就在其《形上日記》中指出：唯有愛才引致絕對的更新，甚至重生；愛的基礎下所蘊含的價值的昇華，相應著愛者的真正轉化；愛創造它的對象³⁶。由此我們可窺見愛的開顯是存有開顯之不可或缺的成分，特別在人際關係中明顯地被察覺。

b) 消極說法

我們可以從消極面上意會相同的道理：愛的關係一旦萎縮、破滅、斷絕了，彼此的心靈都因而招致深切的震撼

與傷痛，甚至殘缺；這點正好表示：我們的心靈都曾因了彼此的相愛而烙印、轉化、孕育更緊密的聯繫；我們都曾因相愛而獲得生命的更新、重生與開顯，我不再能回復到那未認識你以前的自我，我的個體心靈已經藉著彼此的相愛而獲得重新的雕塑，以致愛的斷裂無疑是自我個體遭受極度的毀傷。馬賽爾認為：我與你的關係致使我們都因而脫胎換骨地改變了；同樣地，任何關係上的決裂，都一樣在我們身上釀成巨大的變故與創傷³⁷。言下之意是：愛的消亡蘊含著生命的萎縮；藉此我們可以意會到愛是存有開顯的構成因素，存有藉著愛的開顯而使生命充滿生機。存有的動力不能缺少愛而臻至圓滿，也不能在缺乏愛的前提下獲得開顯，因為愛的開顯與存有的開顯是同一回事，在人際層面上彰顯。

c) 一個藉愛而重生的主題

馬賽爾曾寫下了一篇戲劇名叫《破碎的世界》³⁸，其中透顯了一個藉愛而重生的主題：劇中的女主角赫莉斯汀(Christiane Chesnay)愛上了一位青年，而他卻進了本篤會(Benedictine Order)修道。在失望之餘，她下嫁了勞倫(Laurent)、一個深愛著赫莉斯汀、而又不被赫莉斯汀所關心的男人。婚後，赫莉斯汀過著遊戲般的人生，假意地愛著音樂家安東諾(Antonov)、而又讓他不理會她，以致引起其丈夫對她的嫉妒。後來，那位在本篤會修道的青年得病去世了，臨死時知悉赫莉斯汀的愛與失望，於是為她代禱而終。事後，這位青年的妹妹把這事告知赫莉斯汀。赫莉斯汀起初感到很反感，因為她所要的不是一份「超性的愛」，而是「人性的愛」；但漸漸她內心受到了

光照，開始發現自己先前所過的生活的不妥當：她意會到支撐她先前生活的並不是她真正的自我，而是自己心靈的漫畫；她在這內心啟示的光照下，開始改變她的生活方式，今後甚至與她丈夫的關係也有了新的轉機。故事的結局給我們透露了這樣的一份訊息：愛者的禱告有其治癒的能力(Recuperative Power)，能叫被愛者生命跳出桎梏，重獲新生，得到重新開顯的機運，並字裏行間暗示：愛使生命開顯，愛的開顯就是存有的開顯，在人際層面上被察覺。

C.從愛的角度看存有的恆久義

另一方面，存有含恆久義，那就是說：存有的活力一旦孕育了一個存有者之後，她會繼續保荏著他，使他生存下去，不讓其泯滅；存有至少要在物理層面上讓你持續地生存一段時間，即使不能叫你永垂不朽，也最低限度渴願你天長地久，盡可能在你有生之歲月內獲得興旺與通達。為此，存有不單是創生之力，也是保荏、持續、恆久之原動力，為叫受造物得以受到保持、不致瞬間趨於殞落。為此，馬氏指出：存有者對存有的迫切嚮往與對恆久的迫切嚮往(Exigence of Perennialness)實為同一回事，彼此有不可分割的聯繫³⁹。

然而，有什麼比「愛」更能吐露出存有那股「恆久」的傾向。馬賽爾特別貫連了愛與恆久二義；他強調：去愛對方，就是不再承認對方個體生命的腐朽；人用愛來把握對方，就是用愛來叫腐朽不再彰顯⁴⁰。愛就是迫切地要求恆久，以致去愛一個人，就等於對他說：你永遠不會死

④1。當我用愛來肯定你的個體時，我不單體驗到你個體所蘊含的永恆價值，而且還在珍惜愛護你的當兒，不再能承認及相信你的存有會有腐朽泯滅的一天。誠然，當我透過愛來肯定你之時，我會在愛的祝福中要求你恆久地活下去，而且活得更充沛、更豐富④2。

或許我可以借用德日進在其《神的氛圍》內所作的嘆息來補充：

一個思想，一份物質的改進，一份和諧，人間愛的獨特回響，一份迷人的微笑或千頭萬緒的盼顧，這一切新的美好之初次展露，在我內、或在我的四周、或在世人的臉孔上綻放。——我都懷著赤子之心地珍愛她們，而不能相信她們會徹底地泯滅。如果我相信這一切的一切都將會有一天歸於全然的虛寂的話，我那裏還有衝勁去給她們催生呢？……④3

總之，人的每一份事功，皆隱然地參與著神永恆之化工；而人間的每一份愛，都隱然地在神內永遠地被珍惜，這一切的一切，都叫我們接觸到永恆的一面，而使我意識到愛者、被愛者，以及一切因愛而履行的事功，都會在永恆之神的懷抱內被保存，而不致歸於寂然的烏有。愛既然要求著天長地久的恆在，我們的愛的不朽，將在那充滿著愛之神內獲得保證。

結 語

在探討存有之圓滿義、開顯義、恆久義，以及從愛的角度上作出領會之後，我們或許可以作這樣的一個結論：

如果存有是圓滿、開顯、恆久的話，
 則愛會是存有最好的詮釋，
 因為愛使生命圓滿、使萬物獲得更高的完成；
 愛叫生命開顯、叫一切獲得更高的造就；
 愛迫切要求恆久、肯定人與事功在存有內不朽。
 愛是存有的超越屬性，可與存有之名互換；
 人可從愛的角度上充分把握存有的涵義。

【注 釋】

- ① Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II. (Chicago: Henry Regnery Co., 1951, reprinted 1960), pp.21-75.
- ② Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.23-27.
- ③ Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.23-24, 40, 57。
- ④ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.23.
- ⑤ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.41.
- ⑥ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.24.
- ⑦ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.27.
- ⑧ Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.45-46.
- ⑨ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.24.
- ⑩ Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.67-69.
- ⑪ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.45.
- ⑫ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.47. 有關人對存有的迫切嚮往，馬氏又稱之為「對超越的迫切嚮往」(The Need for Transcendence; Exigence for Transcendence).
 Cf. *The Mystery of Being*, I, pp.39-56. 此指人心靈不全滿足於有限的美善，而在一切經驗中至少隱然地渴求著一超越

圓滿的視域……存有本身，被體驗為絕對的祢。

- ⑬ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.47.
- ⑭ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.50.
- ⑮ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.52.
- ⑯ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.55.
- ⑰ Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.53-54.
- ⑱ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*. (New Haven: Yale Univ. Press, 1959; reprinted 1980), p.13.
- ⑲ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.50. 馬氏以“Degredation”一詞來指謂存有動力之遭受壓抑。
- ⑳ Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.50-51.
- ㉑ Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.67-69.
- ㉒ Heidegger, *Intro. to Metaphysics*, pp.13-14.
- ㉓ Heidegger, *Intro. to Metaphysics*, p.72.
- ㉔ 參閱第六章〈愛的形上基礎〉。
- ㉕ Anthony de Mello, *The Song of the Bird*. (Anand, India: Gujarat Sahitya Prakash, 1982), p.169.
- “Husband: ‘You know, dear, I’m going to work hard, and some day we are going to be rich.’
- “Wife: ‘We are already rich, dear, for we have each other. Some day maybe we’ll have money.’”
- ㉖ Pitirim A. Sorokin, *The Ways and Power of Love*. (Chicago: Henry Regnery, 1967), p.62, “Deprived of warm love they (babies) sicken and die as quickly as they sicken and die because of infection or hunger or improper diet. One of the latest studies along this line is that

of René A. Spitz.”

- ⑳ Sorokin, *The Ways and Power of Love*, p.62, “Deprivation of love in childhood ordinarily leads such unfortunate persons to moral and mental disturbances in their youth and adult periods.”
- ㉑ Sorokin, *The Ways and Power of Love*, p.62.
- ㉒ Martin Buber, *I and Thou*. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1970), p.67, “Relation is reciprocity. My You acts on me as I act on it. Our students teach us, our works form us. ...”
- ㉓ Max Scheler, *The Nature of Sympathy*. (New Haven: Yale Univ. Press, 1954), p.157, “Love itself, in the course of its own movement, is what brings about the continuous emergence of ever-higher value in the object — just as if it was streaming out from the object of its own accord, without any sort of exertion (even of wishing) on the part of the lover.”
- ㉔ Erich Fromm, *The Art of Loving*. (New York: Bantam, 1956), p.20. “In thus giving of his life, he enriches the other person, he enhances the other’s sense of aliveness by enhancing his own sense of aliveness. ...”
- ㉕ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.56.
- ㉖ Cf. Marcel, *The Mystery of Being*, I, p.48.馬氏以夫妻關係的發展，而指出人間所有的愛的關係都是動態式的演進。
- ㉗ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.24.
- ㉘ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.24；參閱第六章〈愛

的形上基礎》。

- ③⑥ Gabriel Marcel, *Metaphysical Journal*. (Chicago: Henry Regnery, 1952), p.222 and p.62. / p.222, "There is love only where there is absolute renewal and even rebirth." "The transvaluation which is at the basis of love corresponds to a real transformation of the lover." p.62, "Love creates its object."
- ③⑦ Marcel, *The Mystery of Being*, I, p.181, "My relation *with* you makes a difference to both of us, and so does any interruption of the relationship make a difference."
- ③⑧ Gabriel Marcel, *Le monde cassé*. (Paris: Desclée de Brouwer, 1933) 馬氏又在 *The Mystery of Being*, I, pp.168-169 中轉述其中的故事。
- ③⑨ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.68.
- ④⑩ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.67, "When we are dealing with an individual being, apprehended in its quality of being loved, that is to say, for the act of loving — then the meaning of the word 'perish' is by no means clear."
- ④⑪ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.68, "To say that one loves a being...means 'Thou, at least, thou shalt not die.'" 參閱第十四章〈愛與死亡——與馬賽爾懇談〉。
- ④⑫ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.69.
- ④⑬ Pierre Teilhard de Chardin, *Le Milieu Divin: An Essay on the Interior Life*. (London: Collins / Fontana Bks., 7th impression, 1968), p.55.

第 8 章

古典形上學以「一」(*Unum*)為「存有」的「超越屬性」①，可與「存有」或其他「超越屬性」之名互換，以致我們可以一方面在「一」的名目下充分把握「存有」的整全涵義，另一方面透過「一」之名目而加深我們對其他「超越屬性」(如「真」、「善」等)之體認。

假如我們聆聽馬賽爾的反思而欲凸顯「愛」為「存有」的「超越屬性」的話②，那麼，我們也須凸顯出「愛」與「一」之間的聯繫。

於此，我們將採取這樣的一個探討的思路：我們將首先複習以多瑪斯為主的古典形上學對「一」的看法，繼而從「愛」的角度上體悟「愛」與「一」的連貫。

第一節 古典形上學談「一」

多瑪斯《神學大全》以「一」為「在己不分」之意③。「一」乃「統一」、「整全」；存有者一旦存在，它就是一個「在己不分」之完整個體，擁有不容分割

的完整性與統一性。

借用人沈清松《物理之後》的整理與綜合，「一」蘊含三個不同層面的意義④：

1. 型器之一(Ontic Unity)

個別存有者本身所具之統一性是為「型器之一」，意指存有者為完整之個體，在己不分⑤。

2. 類比之一(Analogical Unity)

各存有者彼此具有相似性，即他們皆是存有者；此為「異中有同」(Unity in Multiplicity)，此乃全體存有者所具的類比的統一性。

3. 存有學之一(Ontological Unity)

一切存有者皆出自「太一」，也返回「太一」；一方面從「太一」中溢出(*Exitus*)、而為「太一」之殊化與造化，另一方面又回歸「太一」(*Reditus*)，以與「太一」冥合，以致「太一」為萬物之最終唯一之根源與宗向⑥。

「一」作為超越屬性，可與「存有」之名互換，以充分顯示存有之統一義與整全義；也可與其他超越屬性之名互換，以叫世人充分體認「真」(*Verum*)與「善」(*Bonum*)等屬性所蘊含之完整義(Integrity)⑦。如果「愛」是超越屬性，則「愛」與「一」之名理應也可以互換。

第二節 「愛」與「一」之名互換

假若我們能接受「愛」為「超越屬性」的話，則在超越屬性之名目可互換的前提下，我們理應可意會到「愛」與「一」之間的緊密聯繫。換言之，在愛的角度下看一，

我們能引申以下的論點：

1. 愛使被愛者更能凸顯其獨「一」無二之個體性

愛使所愛之個體更有動機與力量去發展其整一，以達致更成全、更完整、更和諧之統一的個我，因為被愛者因被珍惜而獲得鼓舞向上的力量，以孕育出更高尚、更完整、更諧協的個體人格；為此，「愛」是「一」的催化劑。

2. 愛使愛者因著愛的付出而造就更完成的自我整一

愛不單催生被愛者的完整性，也相應地導引出愛者更整全、更諧協的個體人格。

3. 愛使相愛者心情合一

愛要求與其對象結合，以致愛是整合統一之催化動力。為此，上古哲人恩培多克利斯視愛的動力為聚合之力，使萬有團聚為一體，以呈現更和諧、更整全之整體圓滿。

4. 至高無上之本體為完整之太一，且呈現完整滿全的愛，以致太一是愛

太一在圓滿的愛中凸顯其充滿愛與可愛的位格。

簡言之，「愛」是「一」：愛使被愛者與愛者的個體更整全，使雙方更合一，使我們更吻合太一為愛的奧秘。

如果我們感到上述的論點顯得太濃縮而抽象的話，或許我們可以在馬賽爾的反思中顯其具體與深度。

第三節 「一」在「愛」的前提下顯其深度

馬賽爾的作品，從其早期的《形上日記》開始，已經向

我們提示了愛的整合力，我們可以用他的反省為主導，再配合其他哲人的補充，而分別從被愛者、愛者、愛的動力本身與天道之愛四個角度上體悟「一」的深層義：

1. 從「被愛者」角度上言：愛使被愛者凸顯其「一」

被愛者既是存有者，他的個體也必然蘊含其「在己不分」的統一性，然而，被愛者被浸潤在愛的氛圍內的當兒，他的統一性會更尖銳化地被警覺與被提升，我們可依循以下的思路來領會：

a) 被愛者之整一性被察覺與珍惜

在愛者的眼光中，被愛者的個體深深地被尊重與珍惜，愛保留被愛者個體的完整而不致被拆散為一堆抽象與件。馬賽爾在其《形上日記》中透露：唯有愛才容許我更充分地認知被愛者，只有在愛的前提下、被愛者的個體性才被察覺、尊重與珍視，而不致被約化為一堆抽象的性質或成分；愛使被愛者免於被約化為客體，免於在分析眼光下貶抑為一堆可被欲求、可供利用、可被吸收的與件^⑧。

馬賽爾能提出這樣的一個論點，這是由於他對現代人在人際往還上有很深刻的體驗與感嘆，我們可從他寫作《形上日記》的動機上窺探得出來：在一九一四年第一次世界大戰期間，馬賽爾曾在紅十字會情報中心工作，主要的職分是調查戰地上失蹤者的消息；至一九一八年止，他在替軍人家屬提供情報，把每一個失蹤軍人的資料收錄在一張卡片上以作存檔。慢慢地，馬賽爾已不自覺地把那些人約化為一堆卡片，擁有一堆資料和與件，直至家屬們的哭訴聲才使馬氏頓時醒悟到：每一張卡片的背後、誠然代表著一個有血有肉的獨一無二之個體^⑨。為此，馬賽爾很感

慨地表示：在這工業化、物質化的社會中，我們已對眾人的主體性感到麻木，我不自覺地把別人約化為一個角色 (Role)、一份職務 (Function)，甚至一堆資料 (Qualities)、一排卡片 (Cards)；如此一來，個體可以任意被取代，其資料也可以任意被剝削。我們只有在主體互通、發顯為愛的動力下，才有力量把對方那獨一無二之個體性加以還原、保留與被尊重，而不致被貶抑為一堆支離破碎的抽象與件、一堆埋沒個體性的檔案。為此，愛是整合力，叫被愛者個體的統一性不致因被分析而遭受瓦解。

b) 被愛者之整體被接受，而其層面亦不被抹殺

或許我們可以幫馬賽爾補充一句話：愛使被愛者凸顯其統一個體人格，但其統一性在被接受的當兒，其個體中的各層面並不會因而被抹殺掉，正如謝勒在《同情本性》所提示的：愛蘊含著接受與肯定對方之整體，包括他以下的所有層面^⑩。

i 在靈性層面上的愛對方那獨一無二之個體位格本身，此即愛其個體的「靈性愛」(Spiritual Love of the Person)。

ii 在心理層面上的愛其才質(如天聰、才能)與其聖德，稱作對其個我的「心理愛」(Mental Love of the Individual Self)。

iii 在生機、情緒層面上的愛其身體與健康，稱為「生機或激情愛」(Vital or Passionate Love)。

iv 至於在感性層面上，則謝勒只承認有「感性欲」(Sensual Desire)而無所謂有「感性愛」(Sensual Love)^⑪，因為在這層面上，人只有肉欲的需求，傾向於把別人

看作是洩欲的工具。不過人仍然可以在更高層面與理想的誘導下，叫自己的欲念獲得昇華與轉化。

固然人需要在達致靈性愛——即愛對方的個體本身——才算是真正的愛，但人仍然可以在愛對方那獨一無二的個體這前提下，還蘊含著對他的其他層面的接納與欣賞，以致整合出不同種類的愛，例如：母愛、父愛、孝愛、友愛、君臣之愛、婚姻之愛等^⑫；不同種類的愛會對對方個體的不同層面有不同的因應與整合。總之，真正的愛並不是只抽象出人的靈性層面而抹殺其他較低的層面；相反地，被愛者的整體在被愛中而凸顯其統一性，而在彰顯其統一性中蘊含其他層面的被接納與整合。

c) 被愛者因愛的滋潤而向上奮發，造就更高之整一

我們能提出的第三點是：愛不單使被愛者凸顯其整一，而且還推動他去兌現更崇高、更完美的個體位格。謝勒以愛為更高價值的催化劑，鼓勵著對方改掉低級的陋習，培養崇高的德能^⑬。最低限度，被愛者在愛的滋潤下，更意識到自身的可愛、更能潔身自愛、更有動機去力求上進，而不致自暴自棄、不致把自己貶抑為禽獸、不致把自己約化為可以接受的貨物或一堆零散的與件。西萬提斯筆下的唐吉訶德，就是藉著愛與鼓勵，而使妓女亞當沙轉變為聖女杜斯莉亞。

多瑪斯曾強調：存有者個體的層次愈高，則其統一性之完美便愈凸顯^⑭；生物比純物的等級高，以致生物能凸顯自己為生命主體；動物比植物的層次高，以致動物能凸顯自己為有感性而行動自主的個體；人比動物高，以致人能凸顯自己為有理性的自我；神比人高，以致神凸顯自己

意識自己為獨一無二的自我，也因對方的關愛而兌現更豐盛、更純全的個體。總之，從「愛者」的角度上說，愛使愛者更完成其「一」，即更兌現為整全的、獨一無二的個體本身。

3.從「愛」的踐行上言：愛要求與對象結合而達致一體

在先後從「被愛者」與「愛者」的角度上探討「一」的涵義後，我們可以進而在「愛」的踐行本身上體悟它為一股合一的動力；愛要求與其對象結合，愛感召著相愛的人共融為一體，愛驅使我們肉體上陪伴對方、精神上融通為一體，恰如奧古斯定在《懺悔錄》所描述的：親密的知友已經是自己生命的一部分；對方是自己的另一半^⑱。有關此點，馬賽爾特別強調：愛的聚合能力，能叫相愛的人超出主客的對立、超出時空的阻隔、超出語言的限制^⑲，而在融通中彼此生命滙流一致。

羅洛梅還作了這樣的補充：愛使雙方結合為一體，但在結合中不單不叫人失去個別的個體性，反而更彰顯彼此獨特的自我。他說：

愛的詭異性在於它是高度地體認到自我，又高度地被吸收而融貫在對方的個體內。為此，德日進在《人的現象》一書中追問：在那一個時分是戀人們完全擁有了他們自己？難道不是在他們彼此融合而消失在對方的生命的當兒嗎！^⑳

換句話說，「愛」的動力使兩人在融通契合為一體的同時，也容許彼此更豐盛地凸顯出每人的個體性。愛使雙方一方面共同建立一個完整而合一的團體，另一方面又分別造就個別更圓滿之個體。在先後探討了「被愛者」、

「感召」或「呼喚」²³；神在創造我的同時，已在我心靈中播下了這一份嚮往的種子，藉此感召我們去透過嚮往而回歸祂，以祂的懷抱作為我最終的本源與宗向²⁴。

ii 站在人的角度上言，人的「迫切嚮往」固然是人內心的一股超越的渴求，但當我們意識到這股嚮往是由神向我播下的種子時，這份隱然的渴求可以演繹為一股顯然的「回應」，回應著神的感召，而主動地投奔祂的懷抱，以致與奧古斯定一同說：「主，你是為了你的緣故而創造了我，我的心如果不安息在你的懷中，將永遠尋找不到安息。」²⁵總之，從人神間的愛上看，神圓滿地愛著世人，也等待著世人作徹底的回應，進而展望著天人間圓滿的合一。

綜合說明「愛」與「一」

綜合地說，「愛」與「一」之間的聯繫可以分別從被愛者、愛者、愛的踐行、神是愛四個角度上被體悟。

1. 從被愛者的角度上言：愛使被愛者更凸顯其獨一無二的位格，更有動力兌現更崇高完整的人格。

2. 從愛者的角度上言：愛使愛者在踐行中更能意識到自己那獨一無二的個體性，也獲得更大的力量去為自己造就更崇高和諧的統一人格。

3. 從愛之踐行的角度上言：愛要求與其對象結合。愛的動力就是合一的力量，而在合一中不抹殺愛者們的個體完整與統一。

4. 從神是愛的角度上言：神圓滿的自愛使祂是為絕對

純全的「太一」；而祂對世人圓滿的愛，也讓我們展望著圓滿的天人合一的遠景。

從上述衆角度看來，愛與一之名可互通互換，愛的動力就是合一的動力，愛就是一，愛使萬物聚合為一，一在愛的前提下顯其深度。「在己不分」的「統一體」蘊含著愛的動力之凝聚，人不容缺乏愛而能徹底參透「一」的玄機。

【注 釋】

- ① 「超越屬性」指那些超出類別、種別，而為一切存在物所共同保有之性質，亦即存有者之為存有者之特性。
- ② 參閱第六章〈愛的形上基礎〉。
- ③ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Ia, Q.11, a.1-4.
- ④ 沈清松《物理之後——形上學的發展》(台北：牛頓，一九八七)頁一四九～一五〇。
- ⑤ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Ia, Q.11, a.1, "One means undivided being."
- ⑥ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Ia, Q.11, a.3 & 4.
- ⑦ 多瑪斯傳統下之形上學以「一」與「真」及「善」之名可互換，以凸顯彼此間的相通意義。「一」與「真」互換(*Unum et Verum Convertuntur*)：真理是整全之真，一為真實無妄。「一」與「善」互換(*Unum et Bonum Convertuntur*)：凡整全之存有者皆可被欲求；欲求以指往太一為最高理想。
- ⑧ Gabriel Marcel, *Metaphysical Journal*, (Chicago: Henry Regnery, 1952), p.62, "[Feb., 7th, 1914] ... Real interi-

enon of Man, 'At what moment do lovers come into the most complete possession of themselves, if not when they are lost in each other?' "

- ⑳ Gabriel Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*. (Chicago: H. Regnery, 1951, reprinted, New York: Harper Torchbook, 1962), p.61.

參閱第十三章〈希望形上學導論 馬賽爾〈旅途之人〉釋義〉。

- ㉑ Marcel, *Metaphysical Journal*, p.137.

- ㉒ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.41, "...the exigence of being is not a simple desire or a vague aspiration. It is, rather, a deep-rooted interior urge, ...an appeal."

- ㉓ Gabriel Marcel, *Being and Having*. (New York: Harper Torchbooks, 1965), pp.208-209.

參閱第十四章〈愛與死亡 與馬賽爾懇談〉。

- ㉔ Augustine, *Confessions*, Bk.I, sec.1.

「心有其理性，為理性所不識。」①

當代也有佛洛姆的證言：

「知識有許多層面，唯獨藉愛而獲致的洞察不停留在表面，而直指本心。」②

謝勒更直截了當地說：

「真愛開啓人的靈眼，讓我們發現被愛者的更高價值。它容許人有洞察，而不叫人盲目。」③

上述的名言都在提示出一端至理：

——愛與真理相貫通，愛不異於真，愛即是真！

相類似的言詞，也在馬賽爾的作品中出現。在反省愛與真理的連貫之前，先讓我們體味馬氏對真理的看法，以及他對傳統形上學談真理的回應：

第一節 傳統形上學談真理

古典形上學，以多瑪斯學說為其典型，指出：「真」乃理智與對象間之「符應」(Adequation)；理智與對象相接觸而孕育「真」的價值④。「真」就是人理智所把握的內容吻合被知的事理、以致形成了理智與對象間的應和；為此，「真」乃理智與對象對談的成果與價值。而理智與對象間的符應，可有下列的三個層面⑤：即型器之真、邏輯之真與存有學之真。

A. 型器之真(Ontic Truth)

即凡存有者皆蘊含「可理解性」(Intelligibility)，能被理智所把握。一物只須它存在，便可被理解。

士林哲學稱此角度為「事物符應於理智」(Adequation of Thing to Intellect)，此乃真理之客觀基礎；存在物本身的結構即蘊含其「可理解性」，可以被理智所把握，除非它不與人相遇，否則沒有任何事物不可以被理解；換言之，任何事物皆有可被理解的潛能。

B. 邏輯之真(Logical Truth)

理智一旦與對象相遇而把握此物之內涵，則成就了「邏輯之真」，即事物之存在結構與涵義被理智所懂悟。士林哲學稱此為「理智符合於事物」(Adequation of Intellect to Thing)，即認識內容吻合事物之結構。人的認知過程從感性知覺開始，經歷理解，而完成於判斷。按士林哲學的一般看法：感性經驗只處於認知的初步階段，在這階段中，人尚未對所感知的事物下任何判斷，以致在這階段內無所謂有真偽對錯之分；人須在下判斷的當兒才有所謂真理的把握與否。因此，邏輯之真又等於判斷符合於事物，因為認知過程完成於判斷。

C. 存有學之真(Ontological Truth)

此指思想者「能思」(*Noesis*)與「所思」(*Noema*)之原初同一，即主客體的原初合一，而形成「思想其自身的思想」(*Noesis Noeseos / Self-Thinking Thought*)。此情況就只有在至高本體——神——之個體生命內才有。多瑪斯承繼亞里士多德的說法，而對神的內在生命作如此的體認。神既是純靈，祂不必跳出自己去透過感官知覺來經驗外物才會產生知識，祂是在自明的狀態下原初地自我覺

知自己，以致其認知主體直截地吻合其被知之自我，並在自知之明中洞察祂的一切作為與造化。為此，在神的個體內，真理不再是理智與事物之相符應，而是理智與對象之原初合一。

總括地說，傳統說法以「真」為理智與對象對談的成果：彼此在邂逅中孕育「真」的價值。「真理」以事物的「可理解性」為基礎，以理智為鑑別機能；理智與對象之間的符應是為真理的造就。

第二節 馬賽爾的回應

馬賽爾雖然對士林哲學格格不入，但他的回應，卻表示他並不是真正在反對傳統立場，只不過他認為傳統說法可有補充的餘地。馬氏的回應可分別歸納在下列的「符應」、「型器」、「邏輯」、「存有學」四個名目之下，茲分述如下：

A.關於「真理為理智與事物之間的符應」

從傳統哲學有關於「真理為理智與事物之間的符應」這大前提上說，馬賽爾有以下的補充：

1.此說法比經驗論者(Empiricists)的說法優勝

經驗論者，以休謨(David Hume)為其極端例子，主張客觀事實之真理誠然是事物本身的原初粗獷的事實('Brute' Fact)，未經人意識的污染，是為外在於人所能把握的本來面目，是為事物之在其自己，不牽涉人的掌握。經驗論者以休謨為其極端，指出人所把握的對象只是

有關於事物的印象(Impressions)，而非事物的本來面目本身；人的認知能力與事物的本來面目之間有著一道不可逾越的鴻溝，人難以跨越這道鴻溝而把握事物之在其自己⑥。

馬賽爾指出經驗論者的錯誤在乎他們尚未體會到真理是人與對象對談的成果。誠然，真理並非事物未經人意識的污染的原始風貌。一事實只有在對應著一個心靈的核心個體的把握時，才顯出其為事實的價值⑦，真理乃事實與心靈自我的互相接觸所孕育的成果⑧。為此，馬氏同意傳統的說法：真理須牽涉人的把握才成就真理，它是人意識與事物對談的成果；若缺少了人的體認，就無所謂有真理與否。

2. 真理是對談的成果

馬賽爾補充說：我們往往透過小說家的筆觸而更深入地認識世界真實的一面，因為小說家敏銳的眼光與深刻的體驗，使我們更清楚地體認我們平日所忽略的角度。這點也叫我們意識到：真理必然牽涉主體心靈的把握；「事實」需要人心靈之對談才孕育「真」的成果。缺少了人的體認，就無所謂有真理與否，因為「真理」是事實對應著人的意識而造就的對談，存有者只有在對應著人的心靈，始能兌現「真」的價值⑨。

3. 真理在對談中增進

如果真理是對談的成果，它就不純是一份「符應」而已，它還是一份切磋。馬賽爾還引用羅衣斯(Josiah Royce)的例子來作說明⑩：羅衣斯提及一個旅客來到一個「理想的都市」(Ideal City)尋找真理；他參觀了其中的

博物館，欣賞了眾多的藝術品，以致作品與欣賞者彼此獲益；i.e.作品更被賞識，而旅客的內心生命變得更豐富。城市中的居民與他對談，都達到忘我的境地，彼此都感受到溝通之樂，即使意見不一定互相吻合，也到底雙方都透過交談而向真理邁進。這個例子強調著：人與藝術品對談、以及人與人對談才孕育真的價值。這論點相應了高達美(Gadamer)對真理的看法：真理並不盡是人回到事物的原初義上作體悟，而是在對談中發現新的觀點與角度，以致對一事物有更深入更豐厚的體認^⑪。

4.真理不純是「理智」與事物的「符應」而已，它是牽涉人「整體」的「價值」

馬賽爾認為，傳統形上學把真理看成為「理智與事物的符應」^⑫，這一說法尚有其不充足之處，因為它只強調了人的「理智」而已，以為「真」只是對應著理智而孕育的價值；馬賽爾強調：「真」不單只對應著人的理智而已，它還是一份牽涉著人的整體位格的價值：當我們發現有人會為真理而致命的時候^⑬，我們才會猛然醒悟到真理是屬於人整體的價值，而不單維繫著「理智」而已。昔日的哲人布魯諾(Giordano Bruno, 1548-1600)為維護自己的哲學理論、而不惜接受教會的火刑，以死來指明：人對真理的維護、值得叫人賠上性命。試想：如果真理就只是理智與對象間的符應時，那麼，還會有人為此而致命嗎！

馬氏還在 *Tragic Wisdom and Beyond* ^⑭ 中舉出這樣的例子說：一九五六年間，波蘭與匈牙利人民因為不堪承受共產政權長期的謊言和對新聞的控制、以致先後起而暴亂。老百姓們叛變所蘊含的訊息是：人若被強迫長期接

受謊言，這無異是對人個體「自尊」的一份侮辱。真理是人的價值，人有維護真理的權利與義務，藉此而凸顯人性的尊嚴。當政府長期扼殺一個人的真理意識時，它就是直接打擊這個人對自己的尊重，把他貶抑為政治工具，而漠視其對真理的贊同。一個有道德的人害怕說謊，他以說謊為有損個人人格。為給真理作見證，同時就是為保存個人人格的內在完整(Inner Integrity)。反之，壓服在極權社會的言論控制下的人，就是遭受異化(Alienation)的人，失落了內心的自由與自主。於此，馬氏所指的自由是：擺脫內外的網綁，好讓我行動的動機合乎個人人格應有的理想。順從真理使人獲得內心的自由，因為人在維護真理當中能勇於面對個人人格的理想，並按著忠於真理的理想而生活^⑮。當人願意為維護真理而鞠躬盡瘁的時候，我們才會醒悟到真理是值得賠上性命的價值，人不應因苟且偷生而出賣真理。有道德人格之人會全力維護真理，即使粉身碎骨也在所不惜，人忠於對真理的維護，超出其對個人寵辱生死的重視。從這論點上看，我們可較充分地領會到真理之為價值的意義。

5. 真理不單維繫「主客對立」層面，而且還維繫「物我融通」層面

如果真理牽涉了我個體生命的整體，則我們就不單在「主客對立」的層面上言真理，而且還在「物我融通」層面上擁護真理。傳統哲學在提出「真理為理智與事物之符應」一說，多少叫人覺得人的理智只把事物約化為被知對象來加以符應，這是科學家研究學理的心態^⑯，是人站在「主客對立」的立場來觀察外物對象的心態。但當我們為

往，則可把馬氏這一概念連貫到士林哲學家們所說的——人在求知上有著無盡止的嚮往這一論點上去；誠然，多瑪斯體悟到人的「理性」(Reasoning)在驅促使著我們不斷地致廣大而盡精微地渴望認知一切的一切³⁴，馬雷夏(Joseph Maréchal)稱之為「智的動力」(Intellectual Dynamism)³⁵，郎尼根稱之為「知的欲求」(Desire to Know)³⁶。人心靈中這一股求知的嚮往，是永無息止地渴求著真理，指往那絕對的真——那作為一切真理的總匯與總根源之上主，人的求知欲也只有在把握這絕對的真的前提下，才獲得絕對的滿足與滿全。也許人們會說：馬賽爾的思想體系並沒有開出這樣的一條思路。然而，馬氏所提出的「超越的迫切嚮往」這一論點，到底容許我們站在人渴求真理的立場上作這樣的一套反思；換句話說，人以絕對的真——上主——作為求知的終極嚮往這一論點，是可以與馬氏所指的人對超越圓滿之迫切嚮往相貫通、相融合。

關於第二個問題：「馬氏的思想可否用來回應傳統形上學所示的神乃『思想其自身的思想』這一論題？」看來馬賽爾的作品沒有對此有明顯的提示。然而，我們可以作這樣的一個推想：馬賽爾除了很看重人際關係之外，也很看重人的個體。那麼，我們可以站在人的個體生命上作為反省的出發點，來體悟神的「思想其自身的思想」。所謂「思想其自身的思想」，就是指神是一個自我認知的神，神在自明的狀態下自己圓滿地直覺到自己，是為能知與所知的原初同一。而這種能知與所知或自我認知的情形，我們可以借助人對自己的自我認知上作一類比的體悟；誠然，

神的自我認知，已在人的自我認知上露出其影子與端倪。

當存有者被提升至人的層面上時，其意識的功能已被提升至自我意識與認知的地步。人的存有不單只是一個有生命、有知覺、有意識的存有，而且是一個能反省到自我的存有。在人的自我認知當中，人作為認知者自己認知自己，他是認知的主體，也同時是被知的客體。存有者的等級只有達到「靈」(Spirit)的等級時才明顯地呈現出自我認知的能力；人能有自我認知的能力，這點表示人的存有是為「靈」的存有，因為自我認知的現象是靈的現象；人的自我認知可有相當的程度類比著那作為純靈的神的自我認知。

然而，人的存有並不是一純靈狀態的存有，而是「在世存有」(Being-in-the-World)，或更好說，他是「在世之靈」(Spirit in the World)。作為「在世之靈」，他不能從自明的狀態中自我意識自己，而需要透過認知外物的方式來反思到自我的存在。人作為一個「成肉身的存有者」(Incarnate Being)，需要藉著肉體之外感官來意向外物，只不過他在意向外物之同時，而至少在其意識的邊緣上意會到自己在意會。這是一份「反思前的」(Pre-Reflective)、「非正題的」(Non-Thematic)的自我意識(Self-Consciousness)，透過意向外物之同時而達成。

人可以把這一份「反思前的」、「非正題的」自我意識「正題化」(Thematized)，即他可以主動地、刻意地(Deliberately)把自我的個體作為反思的對象，而使這一份自我意識成就為「反思的」(Reflective)、「正題的」(Thematic)的主題。如此一來，人可以把自己的「能

思」作為「所思」的對象，充分地凸顯其為「靈」的自我認知的現象。馬賽爾也曾在《存有奧秘·卷一》³⁷中作過上述的提示。

從上述的反省看來，如果我們以「意識」作為一個衡量的要素，我們多少可以分辨存有者的不同等級：首先，有意識不顯的純物存有者；繼而，有植物的生命存有；再繼而，有那擁有感官知覺意識的動物存有者；再往上推，則有那擁有自我意識而能反思的在世之靈——人的存有。雖然現世的狀態不容易讓世人接觸到純靈的存有，可是，人那股對超越圓滿的迫切嚮往，驅使我們去預期著接觸那擁有純靈的存有者，其存在等級在人的等級之上，其認知功能也會在人之上，即使我們不容易以人的「在世之靈」的狀態去體會「純靈」的狀態，但最低限度我們可以推想到、純靈的存有者必更能凸顯其自我意識的靈的功能，也可以推想到純靈不必藉著物理肉體來進行知覺與意識，以致他在自我認知的程序上也不必透過知覺外物來反思自己。如此說來，傳統哲學所談及的神之「思想其自身的思想」，就並不是那麼不可思議；至少我們可以在存有者意識呈顯的等級上預設有這更高的等級。

馬賽爾雖然不是士林哲學家，到底他可以透過現象學的分析而獲得如同上述一般的反思。與他同時的另一現象學家沙特就曾在其代表作《存有與虛無》中，對人的「自我意識」有著與上述類似的反省³⁸。為此，即使馬賽爾沒有在這論題上多下工夫，他至少可以用現象學的反省來把握人作為「在世之靈」的那份「自我認知」，也可從人的「自我認知」上配合其「超越的迫切嚮往」，而提示出傳

統形上學論神之自我意識的內涵。誠然，馬賽爾到底隱然地有他的一套類似的表達方式；當他用「光」來象徵認知的明悟時，他已在暗示：人的意識就如同光一般地容許他察覺外物的存在，也容許他反思到自我的存在，以致人的認知之光在相當程度上類比那絕對真光——神——那種通明與自我徹視。固然，馬氏談「光」的哲學時，重點放在人對絕對真光的終極嚮往，但這並不妨礙我們借用「光」來寓意著人對自我的意識，以及人與神之間在「自我認知」上的相類比。即使馬氏沒有直接在這論題上作明顯的反省，我們仍可用上述的提示來補足馬氏的思維。再者，馬賽爾尚有另一論點可以支持我們所作的提示；馬氏曾指出：當一個人能懷著希望且自己愛著自己的時候，他的內在生命就是一個「主體互通」的愛的團體³⁹，而這個內在於我自己的「愛的團體」，蘊含著自我愛惜與自我認識和接納，本身已在相當程度上類比著神對自己的自知與自愛。

綜合上述的反省，我們可以藉著馬氏與傳統形上學的對談，而察覺到馬賽爾在反思「真理」這論題上能有的論點與發展方向：

1. 關於傳統形上學以真理為「理智與事物間的符應」這一說法，馬氏的補充是：真理更是整個人所崇尚的價值，值得我們用抗議，甚至致命的方式來維護。

2. 從型器角度上談到「事物符應理智」以及事物所蘊含的「可理解性」，馬氏能有的補充是：存有者能向人開顯它的內涵，只須人以積極的心態去面對，則不難讓事物向我們揭露它的蘊藏，使它的本來面目不致被掩蔽。

3.若從邏輯角度上討論「理智符應事物」，馬氏則特別強調人不單須被動地接受真理，而且還須主動地面對真實的一面；人只有在不再背離光明，而讓真光向自己綻放時，他才獲得內心真正的釋放與自由。

4.至於從最高本體的層面上看神作為真理的總根源，馬氏以光的象徵來作交代；而我們可替馬氏補充說：神是真理的總基礎，是世人所嚮往的終極目標；而人作為「在世之靈」，能在自我認知的現象上肖似並類比著神的「思想其自身的思想」。

第三節 從愛的角度看真理

在馬賽爾對真理的體悟中，尚有一個核心主題有待交代，那就是愛與真理的連貫。表面看來，愛與真理似乎是屬於兩個互不相干的領域；一般人會把愛串連到情緒與意志的焦點上去，而把真理留給理智；甚至有人會認為愛情是盲目的：以為感情的大霧足以掩蓋理性，也以為只有冷靜的頭腦才叫人明智地見到事物如其所如的一面。然而，衆多哲人卻見證說：愛是讓我尋獲真理的途徑。如前所述，巴斯噶、謝勒、佛洛姆都異口同聲地指出^{④⑩}：愛心容許我開啟個人的靈眼，讓我接觸到被愛者的心靈深處，以致當我愈愛對方，就愈在愛的交流中直覺到對方的表裏精粗。為此，與其說愛是盲目的，不如說愛孕育真知的直覺，愛就是真知，愛與認知在深淺的程度成了正比例，愈愛對方，就愈認識對方。人透過愛而獲得的知識，並不單純是思辨推理之知，而更是心靈交流的直覺。在這重點

上，馬賽爾有這樣的補充：

1. 愛為真知

馬氏認為：從一個積極的面向來反省愛與真理，我們會意會到愛是真知 (Real Knowledge)、是充分之知 (Adequate Knowledge)、完成之知 (Perfect Knowledge)，因為愛保留了被愛者個體的完整，使他不致被拆散為一堆抽象與件^{④①}。愛叫人正視被愛者的獨一無二的個體本身，而不把他約化為一堆性質，也不停留在被愛者的表面形象，而直指他的內心，以致能內在地把握到對方的整體心靈，以心體心地分享對方內心豐富的蘊藏。為此，馬氏稱那藉愛而獲得的知識為完成、圓滿之知^{④②}。

2. 愛超越主客對立之知

同樣的論點，可以透過消極的面向來被表達。站在消極的觀點上看，馬賽爾指出：一個人愈愛對方，就愈不容許自己用主客對立的立場來衡量對方，因為主客對立的層面只促使我們分割地、抽象化地獲得對象之抽象性質，而達不到對方的核心與整體。為此，馬氏說：誠然，我所愛的個體對我已不再徒然是一堆性質，我整體地把握了他的整一，以致他抗拒被命題化^{④③}。

在這論點上，也許我們可以加添一個這樣的小提示：當我在愛著一個人之時，我難以純粹站在主客對立的立場來回答「你是否愛他？」這一個問題。馬氏在《形上日記》中就有這樣的一段話：這是極度困難，甚或不太可能去回答「你是否愛他？」這一質詢，因為這個「愛」字是完全無能力去引發一個單純而清楚地被把握的「境況」，以與我們所經驗的一般境況對比^{④④}。言下之意，馬氏的意思

是：愛的知識是一份超越主客對立之知，它是一份玄同彼我、超出言辯的洞察，它不是一個有待化解的「問題」，而是一份叫人投入而鞠躬盡瘁的「奧秘」。

3. 愛的知識可容分享而不容取代

再者，馬氏尚加添這樣的一個評語：我無法取代一個人(e.g. A君)去體驗他對另一個人(e.g. B君)的愛，即使我也愛上了這另一個人(B君)。馬氏如此說：有很多理由顯示出我是無法代替我朋友的位置，其中最扣人心弦的理由是：他並不異於他的位置，他就是這個位置本身，而這端道理恰好可以應用在愛的事例上：我無法希望透過我朋友的眼光去看他的情人，除非是我變成了他，為此，是不可能如同他一般地賞惜這個女人⁴⁵。他的意思是：一份愛即使容許被分享，則愛者的位置及位格卻不容許被取代，而愛者從愛中所孕育出來的一份愛的認知，也是如此地獨一無二，以致沒有人可以站在他的位置去領悟它。換言之，愛的知識可容分享而不容取代。

4. 愛超越批判之知

愛之知尚可以有這樣的引申：愛就是不可能再以批判的眼光去判斷被愛者，因為愛把被愛者置於任何功過之上，不容許自己以對方之功過來衡量其存有的價值。這就是愛超越主客對立之知的另一詮釋。馬氏說：愛者不可能判斷被愛者⁴⁶。又說：人只有在把對方約化為「客體」之時才可以對他加以批判。……但當他在愛之時，即當他把對方從客體轉化為主體之時，他必須絕對地放棄作任何判斷。……愛必須把所愛的存有者放置在一個超越功過的位置上來面對⁴⁷，反正，對方個體的存有整體與潛能是超越

他的功過，而他的功過也只是他整個存有中的局部因素而已。

5. 愛不單使「我」更認識「你」，也透過「你」使我更認識「我」

上述論點的重心都在談及我對其他個體的認知，而下面的一個論題卻涉及了我對自己的認識。當我在愛的溝通中，這不單使我更能認識你，也使我更能認識到我自己。馬賽爾肯定地指出：我所愛的人容許我去發現我自己^{④⑧}。我只有在與他人有主體互通的溝通時才有效地自己與自己溝通^{④⑨}。換句話說，我透過愛別人、諒解別人的同時，會更深入地認識自己、諒解自己。馬氏所寫的一個戲劇《F升大調四重奏》^{⑤⑩}恰好詮釋了這一個論調：

劇中的女主角嘉肋(Claire)曾與作曲家史蒂芬(Stéphane Mazère)結婚；婚姻並不愉快。史蒂芬假意地愛著她，但不忠於其妻。嘉肋在惱恨與忍無可忍的狀態下與史蒂芬離婚。史蒂芬有一位弟弟名叫羅哲(Roger)，羅哲一方面深愛其兄，另一方面也與嘉肋是好朋友；他出於敬愛與同情，而終於娶了嘉肋。婚後，羅哲卻瞞著嘉肋，而在祖家常與其兄史蒂芬會面和玩音樂。此事被嘉肋獲悉而與羅哲發生口角，以致彼此的關係弄得很糟。然而，一個偶然的際遇卻為他們帶來了轉機。……一個音樂廳正在舉辦演奏會，演奏著史蒂芬的新作《F升大調四重奏》；嘉肋隱身在一個角落中聆聽。音樂的旋律多少洋溢著史蒂芬與嘉肋昔日共同生活之時光，其中還隱晦著他們的幼兒夭折時的一份傷感。細聽之下，嘉肋慢慢平息了怒氣、超越了記恨，她開始作自我的檢討，反心自問：自己先前對史蒂芬

的愛是否仍然無法釋懷地在牽制著自己？此時，她內心出現了一份歸化。她回家，與羅哲分享了這一份經驗。羅哲也深受感動與感激，二人終於達致彼此的諒解與融通。就在這一次屬己的交談中，彼此更能認識對方，而嘉肋更因而洞察到一份內在的心聲：她自己很可能仍然深愛著前夫，而她對羅哲的愛也很可能是因為羅哲相似其兄之故。這一洞察也叫羅哲有著如釋重負之感，因為他終於明白到其實自己與嘉肋都在愛著史蒂芬。劇終的情境叫我們了悟到這樣的一端真理——愛的諒解，不單使個人更認識對方，而且也藉著與對方融通而進一步認識自己。

第四節 愛與真理之吻合

上述的論點叫我們至少意識到這樣的一個事實——愛與真理有著密切的聯繫，愛是達致更深層知識的管道。於此，尚有一問題需要交代，那就是：愛與真之名是否可以互換？如果我們把愛與真二概念的本質提出來作一對比與配合的話，我們會對上述問題有更清晰的體悟。

1. 真的意義

關於「真理」的意義，結合傳統形上學與馬氏的洞察，我們可有以下的提示：

a) 概括地說，真理是人所維護的價值。如果傳統形上學體悟真理為「理智與事物的符應」，則馬賽爾可補充為真理是人以整體人格去認同並維護事物如實的一面，以致人可以不惜犧牲性命來為給真理作見證。

b) 從型器角度上說，傳統形上學謂事物有其「可理

解性」，可被理智把握。而馬賽爾的補充是：這「可理解性」可被詮釋為事物從掩蔽中揭露自己，好讓別人察覺。你只須有相應而積極的心態，事物就可自由地向你開顯自己，讓你洞察其蘊藏。

c) 從邏輯角度上說，人須以積極而勇於面對真相的心態來正視事物，始能讓事物從掩蔽中揭露其真實面；而人在意向事物的當兒，他不單以理智去「理解」一物，不單用「判斷」來肯定一物，而且還藉著感性「經驗」來體驗一物，並用其「抉擇」來認同並維護真實的一面，以致人對真理的把握始於「經驗」，經歷「理解」，而在「判斷」上達到高潮，並在「抉擇」上讓人看出真理是人所崇尚的價值，值得為它而賠上性命。

d) 從最高本體的角度上說，人的靈以那超越而圓滿的本真作為迫切嚮往的最後宗向，並且在自我認知上類比著絕對本體的「思想其自身的思想」。

2. 愛的意義

若借助上述有關真理的提示，我們可以在整理愛的義蘊上獲得下列的洞察：

a) 在愛的完型上說，愛讓我們超越主客對立的隔閡，而在玄同彼我的境地上彼此愈發洞悉彼此的內蘊，也藉著對方的諒解而更深刻地認識自己。

b) 在被愛者的角度上說，愛容許被愛者自由地顯露其完整的個體，而不致被拆散為零碎的與件。

c) 站在愛者的角度上說，愛者以積極正面的心態來祝好對方，讓對方自由，以致不再以批判眼光觀看對方，不再把對方約化為有待化解的問題，好能在勇於正視對方

後，我們也許可以作出這樣的一個綜合：

如果「真理」客體地是存有者的自我揭露，而主體地是人的積極回應，又超越地是「能思」與「所思」的圓滿合一，那麼，「愛」就是「真理」的最好詮釋！

因為「愛」容許愛者以積極的心態去邂逅被愛者，也容許被愛者以自由開顯的方式來揭露自己，以致彼此可以超出主客對立的隔閡，而在玄同彼我的境況中分享並洞悉對方的蘊藏，並肖似至高者內在生命中那份愛的融合與徹悟。為此，「愛」不異於「真」，「愛」就是「真」，「愛」與「真」之名可以互換，它們同是存有的超越屬性，分別從其個別角度上充分表達存有那份豐富的意涵。

【注 釋】

- ① Blaise Pascal, *Pensées*, §277, in *European Philosophers from Descartes to Nietzsche*. (New York: Random House, 1960), p.124, "The heart has its reasons, which reason does not know."
- ② Erich Fromm, *The Art of Loving*. (New York: Bantam, 1956), p.24, "There are many layers of knowledge; the knowledge which is an aspect of love is one which does not stay at the periphery, but penetrates to the core."
- ③ Max Scheler, *The Nature of Sympathy*. (New Haven: Yale Univ. Press, 1954), p.157, "...true love opens our spiritual eyes to ever-higher values in the object loved."

文本以“The Need for Transcendence”作為標題。

- ③④ Thomas Aquinas, *De Veritate*, Q.14, a.1c; *Summa Contra Gentiles*, III, 51; *Summa Theologica*, Ia, Q.12, a.8 ad. 4; *Summa Theologica*, I-II, Q.3, a.8.

Cf. Bernard Lonergan, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*. (London: Darton, Longman and Todd, 1968), p.53.

- ③⑤ Joseph Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*. (Bruges and Paris: Desclee de Brouwer, 1922-23), Cahier V. pp.377-380. 參閱拙作〈士林哲學的超驗轉向若瑟馬雷夏〉，《哲學與文化》第十五卷第九期，一九八八年九月，頁五二～五三。

- ③⑥ Bernard Lonergan, *Insight*. (New York: Philosophical Library, 1957), ch.12, pp.348-374.

- ③⑦ Marcel, *The Mystery of Being*, I, pp.51-52.

- ③⑧ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*. (New York: Philosophical Library, 1956), pp.9-17.

沙特在此反省「反思前的自我意識」(Pre-Reflective Self-Consciousness)的現象，其中不乏精闢的分析。

- ③⑨ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.179; Gabriel Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*. (New York: Harper Torchbooks, 1951), p.61.

參閱第十三章〈希望形上學導論——馬賽爾〈旅途之人〉釋義〉。

- ④⑩ Cf. ①至③。

- ④⑪ Gabriel Marcel, *Metaphysical Journal*. (Chicago:Henry Regnery, 1952), p.62, “...only Love is real knowledge...”

adequate knowledge...only for love is the individuality of the beloved immune against disintegration and crumbling away...into the dust of abstract elements. ...love posits the beloved as transcending all explanation and all reduction."

④② Marcel, *Metaphysical Journal*, p.63, "Love needs to appear to itself as perfect knowledge, and in the measure in which it is now no longer permissible to dissociate being from appearances we can say that it is perfect knowledge."

④③ Marcel, *Metaphysical Journal*, p.158, "In reality the being I love has not got qualities for me; I grasp him as a whole, that is why he is refractory to predication."

Cf. also *Metaphysical Journal*, pp.62, 304, 306, 314.

④④ Marcel, *Metaphysical Journal*, p.306, "It is infinitely more difficult (and perhaps not legitimately possible) to answer the question: 'Do you love him?' because here the word 'love' fails completely to evoke a simple and clearly grasp 'state' with which we can contrast the state we have experienced."

④⑤ Marcel, *Metaphysical Journal*, p.314, "I am unable to take my friend's place for a number of reasons, of which the most striking is that he is *not distinct from his place*, that he is that very place itself (and this applies equally in the instance of love: I cannot hope to

see my friend's mistress through his eyes without *becoming* my friend, whereupon it becomes impossible for me to appreciate the woman in question otherwise than as he does.)”

④6 Marcel, *Metaphysical Journal*, p.66, "it is impossible for the lover to judge the beloved."

④7 Marcel, *Metaphysical Journal*, p.64, "He can only judge the beloved inasmuch as object, ...Inasmuch as he loves (i.e. inasmuch as he converts the object into subject) he must absolutely forgo making a judgment. ... love necessarily places the being himself above all determinations of merit or lack of it."

④8 Gabriel Marcel, *Creative Fidelity*. (New York: Noonday Press, 4th printing 1967), p.33, "The being whom I love ...allows me to discover myself; ..."

④9 Marcel, *Creative Fidelity*, p.34, "I communicate effectively with myself only insofar as I communicate with the other person, i.e. when he becomes thou for me."

⑤0 Gabriel Marcel, *Le Quatuor en fa dièze*. (Paris: Librairie Plon, 1925).

馬氏也分別在 *Creative Fidelity*, p.34 以及 *The Existential Background of Human Dignity*. (Cambridge, Massachusetts: Harvard Univ. Press, 1963), pp.48-50 & 92 中，對此戲劇有簡短的引介。

第 10 章

馬賽爾說：「存有者無法對價值感到無動於衷」①，因為「存有者不能缺少其對存有的迫切嚮往」②。字裏行間，透露了馬氏與傳統形上學間在「善」(the Good)的論題上之連貫。「善」乃人所欲之價值。若站在「愛」的立場上說，去「愛」著對方，就是把對方珍惜為充滿價值的「善」，足以叫愛者垂青；真的，當愛者透過愛而把被愛者體現為可欲之善的時候，被愛者就成了他所仰慕的價值，驅使他去迫切地嚮往，直至彼此圓滿地結合為止。為此，馬氏所指謂的「對超越圓滿的迫切嚮往」，以及傳統形上學所指涉的「善」，二者誠然蘊含著不可磨滅的連貫。在這裏，為了作更深入的體悟，我們願意依循著下列的三個反省的焦點來展開一條探討愛與善的思路：

- I 古典形上學談善
- II 馬賽爾談超越圓滿的迫切嚮往
- III 愛與善的連貫

第一節 古典形上學談善

古典形上學以多瑪斯學說為其典型，他指出：善者，乃「可欲之謂善」(The Good Is That Which All Things Seek)；凡存在之物皆可被欲求，也有其欲求之物；以致欲求與被欲求者皆總稱作「善」。當被意欲的存有者與人的意欲相應而彼此拉上關係時，就孕育出可欲之善之價值。多瑪斯對善的反省^③，可被綜合為三個層面：即型器之善、意欲之善(兼含道德之善)，以及存有學之善，茲分述如下：

A. 型器之善(Ontic Goodness)^④

此指凡存有者皆可被欲求，即存在之物皆含「可欲性」(Desirability)，可被我們所意欲。誠然，每一存在物既然都在進行著存有的活動，本身就蘊含著存在之豐盈，值得人的意志去肯定與渴求。為此，存有者之可欲性，乃善的客觀基礎^⑤。

B. 意欲之善(Volitional Goodness)^⑥

站在人的意志在進行意欲活動的角度上說，善乃意志之意欲著某物。多瑪斯特別為意志之意欲過程分辨出以下的三個時分：

1. 功利之善(The Useful Good / *Bonum Utile*)

人對準著一目的物而加以渴求，這份渴求之進行構成了「功利之善」這時份。換言之，「功利之善」寓意著欲

C.存有學之善(Ontological Goodness)⑨

站在最高本體立場上說，至高道體——神——為萬事萬物所嚮往的最終目標，因為祂是萬善之源。人作為一切受造物之頂峯，內在地彰顯著一股超越的嚮往，超出一切有限之物，而指向那無限的本源，人內心的那股永不息止的渴求，也只有那位絕對圓滿的本體，才能徹底地滿足他的嚮慕。神為萬善之源，一切美善根源自祂，人也只有在祂內才尋獲心靈上圓滿的憩息。

多瑪斯所談的「善」，恰好相應了馬賽爾所談的「超越圓滿的迫切嚮往」。

第二節 馬賽爾談超越圓滿的迫切嚮往

馬氏的作品曾多次提及人生命中那股對超越圓滿的嚮往，而在這些反省中，以《存有奧秘》卷一及卷二的分析尤為詳盡⑩，茲依循著此書的思路來作體悟。

A.從人的不滿足(Dissatisfaction)看人對超越的嚮往

馬賽爾指出：人對超越界的嚮往可從人的「不滿足」上窺見⑪。固然，並不是所有的「不滿足」都蘊含著人對超越的嚮往；為此，馬氏把「不滿足感」分為「物質」與「靈性」兩種：

1.因物質困乏而引致的不滿足⑫

馬賽爾講了這樣的一個比喻說：假設有一個女孩子，

因生活窮困而下嫁了一個有錢人。這女孩子結婚的動機只是為了改善生活而已，並非為了滿全什麼超越而圓滿的嚮往。固然，在這例子中，我們不應該說女孩子只是為了擁有而擁有，相反地，我們應該強調她是由於生活艱難，而不得不渴望更好的生活與更大的自由。誠然，人所嚮往的目標可分不同的等級，其中有高尚的，也有卑俗的。以剛才的女孩子為例，她可以是只為享受肉欲與財富而結婚，這是屬卑俗的意圖。反過來說，她也可以是因了希望有足夠的財力去做善事與幫助窮人才下嫁富翁，這是屬較高尚的想望。總括來說，人所渴望獲得的滿足雖然有等級上的不同，但在不同的等級中，各種想望都有其共同的特質，那就是：為求取那原本不屬於自己的權力。而人的不滿足感，都牽涉著某些外在於我的事物之闕如；進而，內心的渴求驅策著我去把此事物吸收，甚至據為己有。然而，當我一旦獲得了外在物資需求上的滿足而富裕起來後，人卻發現自己內心尚有另一種截然不同的不滿足感。

2. 對靈性生活上的不滿足^⑬

生活富裕，物質享受沒有什麼欠缺，這並不能真正叫一個人快樂起來，因為人在物質生活之上，尚有精神的、靈性的嚮往。昔者，釋迦身為王子而要離家修道，而聖方濟各(Francis of Assissi)為富商之子卻棄俗精修。人可以過不慣舒適的物質生活而專心走靈性的蹊徑。這種不滿足看來似乎針對著物質上的滿足而引發；人會發覺物資上的富裕所帶來的自由與權勢都只屬身外物；而人內心所湧現的另一種渴求，則不再針對身外物，而是針對著人的內心境界，它是一份追求高尚的靈性生命之感召，叫人去修

種，其一是對物質生活上的不滿足感，進而嚮往物質生活的改善；其二是對靈性生活上不充實感，進而嚮往超越圓滿的境界。於此，我們須正視以下的一個問題：何謂「超越」(Transcendence)？或何謂「超越界」(The Transcendent)？

B. 超越的意義

談及超越義，馬賽爾認為，「超越」一詞蘊含著「經驗」到「超越」，其中的「經驗」與「超越」二概念有待進一步的體悟。

1. 經驗義

於此，馬氏指出人對「經驗」的看法、可分為錯誤的理解與正確的理解：

a) 錯誤的理解^⑮

所謂錯誤的理解，就是近代哲學對經驗所遺下的偏見，這偏見是：「經驗」最後可被約化為「經驗個人的內在境況」(Every Experience Is Reducible to the Experience of the Self's Inner States)。典型的例子有三：即休謨所談的「印象」、笛卡兒所論的「我思」，以及康德所反省的「現象」。

i 經驗論者以休謨為其極端，認為經驗就是內心出現一系列境況，藉著一系列感性作用而把握到一系列的印象，最後，這些境況被聯想為出自一個自我。

ii 理性論者以笛卡兒為例，強調有一思考的自我，他保有優先而不容置疑的存在；以自我的我思為基礎，哲學家可以建構一系列的概念。對理性論者而言，這「我

思」是一必須的設準；否則任何一種經驗都不可理喻。現在我們的問題只在自我如何肯定外物而已。

iii 繼而，康德企圖融合理性論者與經驗論者心得，一方面主張知識始於經驗，另一方面又強調知識有普遍成分，由主體所提供。而認知心所把握的只是現象，事物的物自身不可知。事物的現象是出自認知結構的過濾而形成。

上述三者都有其共同點——即心物二元的對立，而所引申的問題是：人的意識境況究竟是怎樣的一回事？上述三者的傾向都是把所有經驗看作為主體在意識自己的內在境況；換句話說，人的意識蘊含著認知心所進行的一系列的境況，即一系列的感性作用、悟性作用等，而構成一系列的印象、觀念，營構出一個整體的現象，以主體內在結構與運作為根據。

然而，馬賽爾指出：其實，「意識境況」(State of Consciousness)一詞是一個矛盾的名詞，因為它企圖把意識看成為一個沒有身體的個體。誠然，只有當我是一個成肉體的個體時，才有所謂有無限的境況系列；反之，當我只是一個純意識時，則無所謂有境況這回事。為此，馬氏的評語是：近代哲學的弊端在乎把人的整體拆散，以意識與身體對立，這無異於把經驗的整體拆散，使「能思」與「所思」對立，然後再問：主體內在的經驗如何符應人對外物之經驗；如此說來，近代哲學的乖僻在乎以主體對自己內在的經驗為最優先的經驗，其他的經驗都可被約化為主體的內在經驗。

在澄清了人對經驗的錯誤理解後，馬賽爾進而提出人

對經驗的正確理解：

b) 正確的理解①⑥

i 正確理解蘊含對意向性的正確理解①⑦

在正確理解的前提上，馬賽爾凸顯了現象學家們所共同主張的「意向性」；一言以蔽之，「意向性」意指——意識就是意識外物(Consciousness Is Consciousness of Something Other than the Self)，至於自我意識，則只是一引申的行動(Derivative Act)而已。馬賽爾叫我們至少在「意向性」這一論點上聆聽胡塞爾(Husserl)的分析：並非所有的經驗都可被約化為主體在經驗自己的內在境況，相反地，人的意識經驗常常是意識到在我以外的其他事物，而自我意識只是一引申的行動而已。換言之，若不透過意識他物，我便無從意識到自己。人只有在意識到外物之同時，才在意識的邊緣中意識到自己在意識，固然，人可以把這種自我的意識顯題化而把它變成反省的核心，但到底這也只是一引申的作法而已，因為人若不意識到外物時，他也無從意識到自己在意識外物。為此，意識的特性在於超出了自己而意識在自己以外之事物；如此說來，人的意識經驗不再是一個封閉式的自我的內在境況，而是一個開放式的意向，意向著外物，而被意向的外物並不存在於意識之內，在意識之內就只有意向的活動，而無所謂有內在於意識的圖像；被意向之物並不存在於意識內，除非人把自己的意識活動作為被意識的對象。

在提出「意向性」作為人對經驗作正確理解的一個重要因素外，馬賽爾還指出經驗無法充分地被言詮。

ii 經驗難以充分地被言詮①⑧

人對個別事物有經驗，一旦要把它表達為語言時，便覺得語言的表達往往詞不達意，即使表達了意思之後，也總發現到語言所表達的概念都是普遍而抽象的，無法保留住經驗中那份個別而具體的意義。為此，馬賽爾有這樣的看法：人一旦要把經驗表達為語言，則在反複的傳遞下，會有失卻其原意的危險。馬氏舉例說：當我與一個朋友有著一份深厚的愛的關係時，這份由相處而直覺到對方的核心的經驗，簡直無從透過語言來充分地表達；如果別人問及我有關這位朋友時，我會用幾個形容詞來描述他，但我會覺得這始終是詞不達意的；如果我用「類像」(Simulacrum)來形容他，又覺得「類像」只阻礙別人去認清楚我從這朋友身上所獲得的具體印象與感受；誠然，我對友人的湛深體驗，無法向別人充分地言詮，甚至無法向自己充分地言詮。

iii 經驗在感受上可分不同的深淺程度^⑱

再者，馬賽爾還指出：經驗可有深淺之分，或更好說：經驗可有不同程度的濃度與純度，二者在程度上成正比。類比地說，經驗就如同輻射性液體一般，愈純淨就愈濃烈。例如：愛的經驗之純度與濃度剛好成正比例，愈純就愈濃；當母親專心愛兒子愛得愈精純，她愈會濃烈地付出自己、忘卻自己，不惜奉獻心力地鞠躬盡瘁，死而後已。

在懂悟了馬賽爾所理解的經驗義後，我們可進而面對馬氏所指的——對超越有經驗。

2. 超越義

首先，超越不等於超離經驗^⑳。超越經驗(Experi-

ence of Transcendence)是以經驗作根基，只不過這種經驗向我開放出超越的界限，讓我接觸到彼岸的呼聲。在某意義下，超越義蘊含超過義(Going Beyond)，但馬賽爾卻加上這樣的詮釋說：超越義不單是時空上的超過義²¹。

a) 超越義不單是時空上的超過義

超過義，有分不同的種類，其中包括空間與時間上的超過義：

i 空間方面的超過義(Going Beyond in Space) ——
例如：探險家踏入一個超過他所劃定的界限。總之，超出原定地域的範圍，是為空間上的超越。

ii 時間方面的超過義(Going Beyond in Time) ——
例如：人定下一個計畫，而這計畫超出現時、展望將來。為此，凡越出現在而展望著未來，就是時間上的超越。

不過，馬氏指出：超越義不單只是時空上的超過而已，我們尚有其他方面的超越義。

b) 超越義不單是外在義

在傳統哲學的領悟上，超越(Transcendent)一詞，可被解釋作「外在」，與「內在」(Immanent)一詞對立。例如：胡塞爾常指意識行動內在於我，而被意識對象則外在於我²²。然而，按馬賽爾的體悟，超越義也不單是外在義而已。若要更徹底地分析，則超越義可分縱與橫的超過義。

c) 超越義分橫的超過(Horizontal Going Beyond)
與縱的超過(Vertical Going Beyond)

所謂「橫的超過」，就是物理上的超過某空間的界限與某時間的界限；所謂「縱的超過」，乃指超越物理界

限，進而指向靈性領域²³。於此，馬賽爾強調：超越義的核心意義，在乎這一股「縱的超過」，即人對靈性境界的嚮慕。

d) 超越一詞，隱然地指謂一絕對的對方(Absolute Other)²⁴

靈性的、超越的境界並不超離普通日常經驗，它是以經驗作為基礎而推至極致；當人從任何經驗中推至最濃、最純的狀態時，都會涉及超越的境界，隱然的意會到有一絕對的對方，或稱作一絕對的祢在向我召喚，鼓勵我去越出普通生活的藩籬，而投奔到超越的彼岸與他融通。馬賽爾就以愛的經驗作為例子，來寓意著超越界會在最精純的狀態下被意會²⁵。試想丈夫與妻子間的愛的發展，也許可以有著這樣的階段：

i 起初，二人認識尚淺，他們可能尚在主客對立的立場上衡量對方，甚至可能把對方看作為肉欲的對象。

ii 繼而，二人共同達致主體互通的地步，彼此發現對方為獨一無二之個體，本身有其不容取代的個我性。

iii 雙方在愛得最精誠之時，會不顧一切地奉獻自己，願意為對方赴湯蹈火、在所不惜。以致如同舊約雅歌 8:6 所言：愛情強烈如同死亡一般。又同新約約翰福音 15:13 所言：最大的愛沒有超過為所愛的人而犧牲性命這一種愛。

從愛的犧牲中或愛者的死亡中，馬氏特別以「愛，就等於對他說——你永遠不會死」這一句名言，來凸顯出愛的高峯經驗²⁶。誠然，在死亡的前提下，愛者們意會到愛者與被愛者的個體並不因死亡而泯滅；相反地，他們會在

超越界內重聚，並且在絕對的祢之臨在與愛內重逢²⁷。

e) 超越是為最濃最純的經驗模式²⁸

至此，馬賽爾肯定地指出：超越並不是超離經驗，而是最濃最純的經驗模式(The Most Intense and Pure Mode of Experience)。超越界的領域，會在人體驗得最精純的狀態下湧現，人不滿足於有限的物質宇宙，而至少隱然地渴求著宇宙萬物的根源——那位超越者造物主，以致人可從任何的經驗中，特別是真、善、美或信、望、愛的經驗中，窺見超越界的曙光，因為人至少在隱然地追求著超越的圓滿，也只有那位超越而圓滿的本體，才可絕對地滿足人內心這一股無限的嚮往。

C.超越嚮往、對神的嚮往與對存有的嚮往乃同一回事

馬賽爾在《存有奧秘·卷二》中就明顯地把人對超越圓滿的迫切嚮往等同於人對神的迫切嚮往²⁹，只不過超越嚮往是較隱晦的說法，而對神的嚮往是較明顯的說法而已。人渴求超越，沒有任何東西可以絕對滿足他，就只有那絕對圓滿的神作為萬善之源，才可徹底滿全世人的嚮往。換言之，人只有在擁有了神，與神徹底地在愛中冥合，才可以獲得心靈上的安息。

再者，超越的嚮往又可稱為存有的嚮往(Ontological Exigence or Exigence for Being)³⁰。存有寓意著圓滿，只有神的境域才稱得上圓滿的境域，人對神的嚮往，也就是人對超越而圓滿的存有境域的渴求。而這種渴求並不是一普通而空泛的渴望而已，而是一深植於內心的嚮往³¹，

特別在這工業化的社會內，生活物質化，人際關係破碎，叫人愈發尖銳化地從枯燥、苦悶與空虛中感受到內心的這一股嚮往。

至此，我們也許已經察覺到多瑪斯所談的善、與馬賽爾所談的超越嚮往、二者誠然是同一回事的不同說法而已。傳統形上學談「可欲之謂善」，馬氏談「人對超越圓滿的迫切嚮往」；傳統形上學以神為萬善之源，馬賽爾以「絕對的祿」為人生嚮往的最終目標。站在主體的欲求上言，二者都在強調人有其毫無止息的欲求，欲致廣大而盡精微地渴求一切的一切。站在被渴求的對象而言，傳統形上學談存有者之可被欲求之性，以絕對本體為其頂峯；同樣地，馬賽爾也指出人超越有形的物質事物，進而嚮往那超越的靈性界，以那位絕對的祿作為嚮慕的核心。如此說來，馬氏所說的「人對超越圓滿的迫切嚮往」，誠然是傳統形上學談「善」的現代版本，兩者的說法前後呼應、一脈相承，可以互相印證。

第三節 愛與善的連貫

當我們在談論善的專題時，或許已經或多或少地意會到善與愛之間的聯繫，愛渴望與其對象結合，其中蘊含著一份強烈的嚮往，足以叫我們領會到愛與善二概念的重疊。於此，我們可分型器、意欲、存有學三個層面來探討愛與善之間的吻合與連貫：

A. 型器層面(Ontic Level)

站在型器層面上說，「存有者可被欲求」與「存有者可被愛」，二句話誠然是彼此相通，二者都在指出：凡存在之物都有被渴求、被嚮慕的潛能，叫人從追求中獲得它。在愛的前提下看「型器的善」，我們可補充以下的兩個論點，其一是：存有者可在四個不同層面上被嚮往；其二是：存有者有被愛或被嚮慕的渴求。茲分述如下：

1. 存有者可在四個不同層面上被嚮往

按謝勒的分法，個體可分別在感性層、生機層、精神層與位格層上被渴慕³²：

a) 感性層(Sensual Level)

個體有提供肉欲快感的潛能。

b) 生機層(Vital Level)

i 個體生命有被珍惜的潛能；

ii 身體衆物理性質(Physical Qualities)與才能可被別人珍惜。

c) 精神層(Mental Level)

個體精神才質(如天資、藝術天分、思辨能力等)可被別人賞識。

d) 位格層(Personal Level)

人獨一無二之個體核心本身可被「你」所珍愛。

在第四層面(i.e.位格層)上的被愛，是為存有者可被欲求與嚮慕的最高表現。從愛的前提下看型器的善，則人作為在世存有者(Being in the World)，可以被愛和接受愛，並以個體位格的被珍惜作為型器之善的高潮。

2. 凡存有者都有被珍愛的渴求

存有者以人為其代表，不單可以被愛，而且還渴求著

在這層面上無所謂有愛，它只是純欲而不算有愛。

b) 生機、激情之愛

那就是喜愛對方身體健康或生理上之才質與才能 (Love of One's Physical Qualities and Talents)。

c) 心理愛

就是喜愛對方精神方面的才質天分，如賞識其哲學頭腦、藝術天才、文學修養等。

d) 靈性愛

那就是愛對方那獨一無二之個體性格，稱作純愛 (Pure Love)；在珍愛對方個體本身之同時，甚至忘卻自我，為他而鞠躬盡瘁，在所不惜。

為此，靈性愛乃意欲之善的最純全、最崇高、最圓滿的表現；也就是說，意欲的善在愛的前提下顯其深度，讓我們知道意欲之善的頂峯與典型就是靈性愛、純愛、成全地愛著被愛者那獨一無二的個體位格本身³⁵。於此，我們尚可以多加以下的一個論點：

2. 人透過造就最高層的愛而獲致生命的提升

人的意欲之善以靈性愛為其最高表現，在這最高表現當中，人的存有者可獲致生命更進一步的圓滿，與心靈更進一步的淨化和提升。誠然，人的超越而圓滿的渴求，乃在乎德備功全、超凡入聖，而高超的聖德，則以愛的湛深作為衡量的要素，愛得愈純全，就愈造就超凡的聖德，愈肖似那位充滿仁愛與好生之德的絕對本源。反之，若走下坡地停滯在感性欲的層面上，無異地把自己貶抑為禽獸，甚至連禽獸都不如，因為禽獸不至於做道德上的惡。

C.存有學層面(Ontological Level)

站在存有學層面上作探討，就是站在絕對本體的立場上，體悟善與愛之間的連貫。在這裏，「神是善」與「神是愛」二句的意義是明顯地相互貫通，甚至可以互換。在愛的前提下看「神是善」，我們會深深地體會以下的兩個重點：

1.神渴求著愛與被愛

凡存有者都有渴求愛與被愛的需求，連神也不例外。這點對亞里士多德而言是不可思議的，但對多瑪斯而言卻是理所當然的。固然，多瑪斯是有著聖經啟示的背景而有如此的洞察，但即使沒有聖經的啟示，我們仍可以從存有者的等級上推論出一位最完美的個體，祂充滿著圓滿的愛，以致祂會跳出自己而為所愛者竭盡心力。如果我們在世上體驗過人間的純愛，我們至少會意想到有一位深愛著我們的最高本體，以祂的愛作為我們人間愛的典範。以致馬賽爾把祂稱呼為「絕對的祢」，用以表現出神與我的關係是一個主體互通的愛與融通，祂能愛與接受愛，而且還渴望去愛與獲得我們愛的回應。相關聯地，我們還可提出以下的論點：

2.人作為受造物之頂峯，終極地渴求著愛神與被神所愛

站在人的立場上面對神，馬賽爾特別以「人對超越圓滿的迫切嚮往」或「存有學的迫切嚮往」一詞，來傳達出人在渴求著超越界的召喚，也在聆聽並回應彼岸的呼聲，以致我們的心靈會如同奧古斯定所說的：「主，你既然是

為了你的緣故來創造了我，我的心如果不安息在你懷中，就尋找不到安息。」^{③⑥}

結 語

總括地說，馬賽爾所談的「人對超越圓滿的迫切嚮往」，恰好貫連著傳統形上學所談的「善」，而「善」的義蘊，更能在愛的前提下顯其深度，我們可從善的高峯上看到它與純全的愛之吻合，以致我們可以說愛與善是為同一回事的不同稱謂，彼此互通互換，同為存有的超越屬性。

【注 釋】

- ① Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II. (Chicago: Henry Regnery, Gateway Edition, 5th printing 1968), p. 49, "...being cannot, it is certain, be indifferent to value; ..."
- ② Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.68, "...being cannot be separated from the exigence of being, ... Therein lies the fundamental reason for the impossibility of severing being from value."
- ③ Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Ia, Q.5, a.1-6; Q.6, a.1-4; *De Veritate*, Q.21, a.1 & 2.
- ④ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Ia, Q.5, a.1.
- ⑤ 文句參閱沈清松《物理之後——形上學的發展》(台北：牛頓，一九八七)頁一五一。

②6 這句名言起初出自Gabriel Marcel, "La mort de demain", in *Les trois pièces*. (Paris: Plon, 1931), p.161。後來，馬氏陸續在不同的作品中引用這一句說話，以表現愛在最濃最純的地步之體驗。這名句也曾在 Marcel, *The Mystery of Being*, I, p.188; *The Mystery of Being*, II, pp. 68, 171 中被引用。

參閱第十四章〈愛與死亡——與馬賽爾懇談〉。

②7 參閱第十四章〈愛與死亡〉。

②8 Marcel, *The Mystery of Being*, I, p.55.

②9 Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.3-4.

③0 Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.41-45.

③1 Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.41.

③2 Max Scheler, *The Nature of Sympathy*. (New Haven: Yale Univ. Press, 1954), pp.169ff.

③3 Cf. Pitirim A. Sorokin, *The Ways and Power of Love*. (Chicago: Henry Regnery, 1967), p.62.

③4 Scheler, *The Nature of Sympathy*, pp.169-170.

③5 關於靈性愛或純愛的深層意義，參閱第一章〈馬賽爾四重對比所顯示的欲與愛之分野〉。

③6 St. Augustine, *Confessions*, Book I, 1.

第 11 章

「情人眼裏出西施」。

——難道這只是一句空穴來風的言詞？

那個沐浴在愛河的少年不為意中人的貌若天仙而驚愕不已！

那個情竇初開的少女不為心上人的英俊瀟灑而陶醉！

昔者，樂府名作《陌上桑》所描述的羅敷，也不禁盛讚夫君的俊逸殊致；

而以《神曲》馳名的但丁，也為初戀情人秀麗的情影而說不盡淒美動人的詠歎。

為此，大文豪莎士比亞會以《仲夏夜之夢》的意象來寓意道：

跳皮的精靈，

遍尋了鮮花的朝露

與芳草的垂珠，

以滴在戀人的眼簾裏，

好讓他點化出愛侶的姣美①。

誠然，多少愛的詩篇不也同時是美的結晶！

多少美的成果不也散發著愛的芬芳！

分別是：

1. 完整無缺(Integrity or Perfection)

被欣賞的個體充滿適合其完美的程度，在它的固定範圍內充分展現其應有之完美，本身沒有缺憾。如果它遭受破損而呈現欠缺，則在其欠缺上被稱為醜。

2. 均勻和諧(Due Proportion or Harmony)

此指一物成分比例恰當，有一致之統一性。就被欣賞之個體而言，個別之自然物或藝術品已具備恰當之秩序與結構而呈現和諧，就宇宙整體而言，宇宙因了恰當之秩序與結構而透顯著均衡與和諧。

3. 光輝燦爛(Clarity or Brilliance)

此指一物表現出其華采絢爛、明艷照人，還透顯出其理想原型的原初典範。為此，此要點蘊含了下列的兩重意義：

a) 色澤之美

此謂一物色澤鮮艷、神采飛揚，正如《神學大全》(Sum. Theo., Ia, Q.39, a.8)中所說的：事物擁有著光艷的顏色是謂之美。

b) 形式之美

「形式」(Form)一詞乃指謂一自然物或藝術品在被創造之初所原本應有的理想，起初蘊藏在創造者或藝術家的構想中，是為一物之本質。為此，一物之「形式」表現了創作者之理想典型與創作力，而形式之美乃指任何事物都至少保有著被催生時理想之完美與光華④。

多瑪斯也在《神學大全》以外的其他作品中提及過相類似的論點，例如他在 *On the Sentences* I, 31, 2, 1 以

及 *Exposition of Aristotle's Ethics* IV, lect. 8, n.738 之中指出，美有三個因素：即「和諧」(Harmony)、「光輝」(Brilliance)以及「適當體積」(Due Size)。前二因素的說法與《神學大全》的解釋吻合；至於第三因素——「適當體積」——多瑪斯的意思是：凡美的東西都必須是體積「夠大」，合乎一物之成長發展的體格，例如：他稱呼一成熟漂亮的女人為美女，因為她的體積已達到了一個女人所應有的「美」(*Pulchrum*)；至於那幼小而精緻的小女孩，多瑪斯不稱之為「美」(*Beautiful / Pulchrum*)，而稱之為「標致」(*Pretty / Formosi*)。

總之，綜合多瑪斯不同作品的說法，型器之美至少蘊含「完整」、「和諧」、「光輝」、「適當體積」等條件。

B. 感知之美 (Cognitive Beauty)

如果站在「被欣賞者」的立場上而有所謂「型器之美」，則站在「欣賞者」的立場而言，我們可提出「感知之美」一說。當欣賞者在鑑賞一美物而產生了「美感」時，這份「美感」可被稱為「感知之美」。換言之，站在人作為欣賞者主體的角度上言，凡欣賞一物而獲得愉悅與陶醉者謂之美。

構成「美感」的因素，計有：

1. 感性功能上的憩息

按《神學大全》I-II, Q.27, a.1，人的感官、特別是視覺感官與聽覺感官、在接觸到一物而從中獲得渴求上的滿足與憩息，此乃美的感性經驗。

2. 悟性功能上的愉悅

美感不單維繫著人的感官而已，它還牽涉到悟性功能 (Cognitive Power) 上的把握，按《神學大全》Ia, Q.5, a.4 的分析，美物吸引著悟性功能，包括理智與意志，而使之在領悟中獲得愉快；這種由認知功能 (包括外感官、理智、意志) 所把握的愉悅與快感，可被稱為「美」、「美感」或「美的覺知」。

總之，感知之美，乃感性功能與悟性功能透過把握一物而獲致個人的愉悅與憩息，這是站在欣賞者主體的角度上談美的涵義。

C. 存有學之美 (Ontological Beauty)

最後，從美的總根源上談美，多瑪斯則指出：一切有限事物之美都分享著神至崇高之美。他曾在詮釋偽戴奧尼斯 (Pseudo-Dionysius) 之作品中透露^⑤，「美」可被分辨為美與美本身：

1. 美 (*Pulchrum* / the Beautiful)

此指受造物之「有限之美」(Finite Instance of Beauty)。

2. 美本身 (*Pulchritudo* / Beauty-in-Itself)

此指神個體之美本身。神是美的本體，是美之在其自己，是「至美」(the Highest Instance of Beauty)；其他受造物之美都只是這「至美」的反映與模仿而已；萬物有限之美都在分享著神無限之美。

第二節 愛與美的滙通

我們也可以分別站在型器、超驗、存有學三個層面上看看愛與美之間的關聯：

A. 型器層面

在型器層面上看，我們也許會發覺到：「被愛者」(the Beloved)同時就是「可愛者」(the Lovely)——即被欣賞為美者。謝勒就引用布賀(H. Blüher)的句子說：美(Beauty)〔又名「可愛」(Loveliness)〕，是引申自愛(Love)……⑥。從被愛者作為對象體的立場而言，愛者眼中都看到她的美；當自己面對所喜歡的個體時，就會發現「美」就是「可愛」；「美」與「可愛」是同義詞，這無疑寓意著：美、就是從愛中體驗到對方的可愛。

從愛的角度看美，我們可得到這樣的啟發：美乃存有者呈現其積極面、可愛面與可被欣賞面，而愛的眼光容許一存有者有機會去呈現這一積極面、可愛面、可被欣賞的一面。當我用愛的眼光與心態來面對被愛者，被愛者才被容許去展現其美好的一面來讓我察覺。

中古神秘學大師聖十字若望曾在其作品中隱約地透露這樣的一份訊息：恨的眼光引致負面的心態，叫我看不見對方的積極面；反之，愛的目光卻蘊含正面的心態，叫我看見對方的積極面、可愛面、美的一面⑦；他的洞察可從下列的論點中被窺見：

1. 在其《靈歌》(Spiritual Canticle 26, 8)中，十字若望說：除非我首先領悟所愛者，否則我無法去愛⑧。言下之意是：人在初次與一對象接觸時，理智首先有所行動；在這次行動中，理智尚未受到意志的好惡的干預。但當理

智一旦認識某物時，意志馬上產生反應，直接影響理智今後對同樣事物的認知。

2.在《攀登加爾默羅山》(*Ascent of Mount Carmel* 3, 34, 1)一文，十字若望又說：除非有意志的干預，否則理智無法去接納或排拒任何事物^⑨。他的意思是：理智一旦有所行動，則意志直接干預人的認知。意志叫人喜愛合適自己旨趣的東西，厭惡那些不討自己歡喜的事物。意志的積極面對、則容許其對象浮現其正面、可愛面；反之，意志的消極面對、則只容許其對象彰顯其負面、醜惡面。十字若望指出：

a) 意志的正面運作可積極推使理智去進一步認識某對象

他在 *Ascent* 2, 3, 4 中引用以賽亞先知(*Isaiah* 7:9)的話：你們若是不信，定然不得要領^⑩。十字若望引用此章句來表示：去相信，就是意志以積極接納的態度去面對某人地事物，因而容許理智有正面眼光去進一步了解其對象，也間接容許其對象呈現其積極面與正面意義。例如：當你相信並接納了幾何學的最原初的公理時，這使你有餘地與有正面心態去進一步深入幾何的領域。

b) 意志的積極運作使理智可以從一個「新的眼光」去認識某物

那就是說：意志的同意與附和(*Consent*)使人可以歡迎某物進入個人生命中，並以一個同情的心態去迎接它，以致理智可以「贊同」(*Assent*)它，使它參與轉化一個人的生命。為此，十字若望在 *Ascent* 2, 3, 3 中說：信……就是心靈的贊同，去贊同那藉聆聽而引入的事物^⑪。

c) 愛的心態容許人去正面認識其對象

上述的說法若用在人際往還的層面上立論的話，我們所獲得的洞悉是：我愈去愛一個人時，我對他的認識就愈積極、愈深入。聖十字若望談及人靈對上主的愛時，分析這是「愛的認知」(Loving Knowledge)(Cf. *Living Flame of Love* 3, 49, *Collected Works*, p.629)。這名詞也適用於人與人之間的愛的關係。在人間的「愛」的認知中，人會達到一種超乎普通認知的程度，我不再以一個「他」的立場來認識對方，而是把他看成為一個「你」，以致應和了巴斯噶所說的：愛心有其理性，甚至一般理性所不知曉 (The heart has its reasons which reason does not know)。從這角度上看，意志是有其認知面，直接干預理智的運作。

我們的想法，配合著聖十字若望的洞察，則可揭示這樣的一個綜合：愛的心態容許我去看見對方的積極面、可愛面；換言之，愛容許我去察覺對方的美。為此，「被愛者」同時就是「可愛者」、「被欣賞為美者」，因為愛心叫被愛者有機會去顯露並發展其美好的一面。反之，負面的、仇恨的心態，則不容許我去察覺對方的可愛面，即不容讓對方呈現其積極正面的意義。為此，被欣賞為美者，是以個人的愛作為先決條件；不被愛、等於無從被欣賞為美。

B. 超驗層面

「超驗」(Transcendental)一詞，出自康德述語，意指主體意識的轉向^⑫——即從對外物對象的注視中逆轉回來注視主體的認知功能、活動與體驗。為此，「超驗層

面」乃指主體覺知層面；而我們要從這層面上體悟愛與美的連貫。

在這方面的反省中，尤以馬賽爾對「默觀」(Contemplation)的分析至為扣人心弦。馬氏首先從一個例子說起^⑬：試想一位藝術家深愛著大自然的一草一木，以致感受到大自然的美，內心悠然神往，因而心凝形釋，陶醉在美的感受當中，與萬化冥合，從而心靈喚醒了一股潛在的創作力，發而為靈感，因而孕育出垂名千古的佳作。馬賽爾稱呼這樣的經歷為「默觀」。茲把馬氏對「默觀」的看法綜合在以下的重點當中：

1. 默觀的義蘊

馬賽爾所體悟的「默觀」，至少蘊含「觀看」、「分享」、「內斂」三重意義：

a) 默觀是深程度的觀看

「默觀」一詞，其語根(Root Meaning)為「觀看」(Looking)義^⑭；而「觀看」可分為不同深淺的程度，計有：

i 實際生活的觀看(Practical Looking)——即人為了實際生活上的需要的看東西；例如：一般老百姓在留心看看腳下所踏的石塊。

ii 學術考察的觀看——即人為求知求學問而觀察事物，並加以思考，把所得的成果分門別類，成就一套一套的學說。例如：生物學家的找尋標本、地質學家的觀看石塊等，就是屬於這類型的觀看。馬氏稱之為「間接／中介觀看」(Intermediary Looking)，由於觀看者不再以直接全心投入的姿態出現，而以旁觀者的方式來觀察，以主客

對立的立場來詢問，並以概念作媒介來反省^⑮。

iii 「默觀」——當人不再把大自然的對象看作為標本，而還一物之本來面目，並欣賞其獨一無二之個體時，這樣的一份觀看被稱為默觀^⑯。默觀者不再以旁觀者的主客對立方式來面對其對象，而以物我融通的立場來直接邂逅其所默觀的人地事物；他不再把對象約化為被觀察的標本，而直接地欣賞對方的個體本身。非默觀者那間接的觀看只注視一物所屬種類之性質而已，而不考慮一物個體之本身；反之，默觀者不再把被默觀者之性質作抽象式的拆散與化整為零地處理，他把對方的附屬性質放回對方的整體個體身上而加以珍惜，以致他默觀到對方那獨一無二的整體，而非一堆零碎的與件或性質。

上述三者以默觀為最深程度的觀看。

b) 默觀是深程度的分享

默觀除了是深程度的觀看以外，也是深程度的分享或參與。按馬賽爾的分析，「分享」至少可分下列的不同程度^⑰：

i 潛在分享 (Submerged Participation) ——「潛在」一詞，乃「尚未完全開發」之意。「潛在分享」指人只限止在感官知覺 (Sense Perception) 上的把握，人透過感官而對外物對象有感受。而人對外物之分享只停在感官感受的層面，尚未有更進一步的參與。

ii 開顯分享 (Emergent Participation) ——此指人不單透過感官知覺而對一物有所把握，而且還經過理智思考而對此事物達致領悟 (Understanding)，以致對它有更深入的參與和分享。

iii 「默觀」——當人對一物之分享達到了默觀的程度時，它不單保有著感官知覺的把握，也不單成就了思考上的理解，而且還是二者的昇華與深度化。此時，默觀者並非感覺麻木，也非失卻思想，而是在明晰的覺知與直覺的通達上，直截邂逅了被默觀的個體，並在欣賞與珍惜對方中，二者達致深度的融合。

於此，我們可分別站在默觀者與被默觀者二者的立場來對默觀之分享作一探討：

α 站在默觀者立場言分享^⑱：

「默觀者」(Contemplative)在分享的程度深於一個「純旁觀者」(Mere Spectator)。類比地說，旁觀者就有如一部錄影機一般，機械式地錄取一些影像而已，但旁觀者只站在主客對立的立場來面對一物，並未達致物我融通的地步。反之，默觀者則兼具 *Spectan* 與 *Particeps* 二因素，即他同時是觀看者與分享者，他在開放著自己的心靈，讓被默觀者可以進入他的心靈深處而與之同化，彼此在心靈上深深地契合著。

β 站在被默觀者立場言分享：

被默觀者個體或景象，在被分享的程度，也深於純旁觀者所把握之「純景象」(Mere Spectacle)。旁觀者的純景象只是被投擲在旁觀者面前來面對旁觀者而已，它只是一個對象，對我的內心而言，並沒有給我產生什麼共鳴與震撼。反之，那被默觀之景象，卻深深地進入了我的內心，而與我生命結合，以致我可以在物我融通的狀態下向它說：「相看兩不厭，唯有敬亭山！」

c) 默觀是深程度的內斂^⑲

「內斂」(Ingatherness)一詞蘊含三重意義，即：

i 調整心弦 (Recollection) —— 默觀乃主體重整其內在資源 (Inward regrouping of one's resources) ⑳，重新收拾 (Regathering) 那經已散佚的心神㉑，以能被所默觀的人地事物所充滿。這種內心的重整旗鼓，則至少是主體從主客對立的隔閡上返回物我融通的交感，尋回那早已失落掉的純真與感通。

ii 與物同化 (Union) —— 心靈一旦收斂，可體悟我與物之間有其緊密的聯繫，而這聯繫超越了彼此的對立，而能互相交融，使自己察覺到自我與外物其實沒有絕對的分隔㉒，相互間在更高層面上有著更密切的融合。

iii 內心凝靜 (Inner Silence) —— 能有「內斂」，就是能達致心靈上的「內靜」，正如馬賽爾所說的：內斂是一條途徑，透過它，我得以把內靜加諸己身㉓。「內靜」有其消極面與積極面；其消極面是內心言辯的闕如 (Absence of Mental Discourse)；其積極面是人明心見性地容許存有浮露出其本來面目。

α 言辯闕如：「言辯」(Discourse) 乃言語、思辨、推理的總稱。「言辯」叫人站在主客對立立場來反思事物，它徒然叫人意會外物只被投擲在眼前，處在一個彼此堆置 (Mere Juxtaposition) 的狀態，引不起雙方內心的共鳴。言辯推考一旦沈寂下來，才擺脫思辨所引申的抽象作用，不再只顧抽象的性質，而能保留個別具體成分的完整。

β 明心見性：言辯的障礙在內靜中被超越了，這容許內心那份默觀的直覺得以抬頭，直指本心地還存有的本來面目。內靜所孕育的一份直覺，叫人直截把握被默觀者

的整體，並內在地與它產生共鳴與融通，以致馬賽爾說：這讓我更能接近一物而沒有遺留任何東西²⁴。

2. 默觀的效用

作為一份深程度的觀看、分享與內斂，默觀叫人產生以下的效用：

默觀讓人萌心的歸化、美的景仰與愛的冥合。

a) 心的歸化 (Conversion)

默觀叫人引致內心的歸化與更新²⁵，而這一份歸化的歷程可有這樣的階段：

i 向內收斂——達致內靜，更高程度的直覺得以湧現。

ii 更意識所處處境——一份孕育自內靜的直覺，容許人更深入地意識被默觀景象的表裏精粗，而又不忘失她的整體，以致我更整全地意識所處的處境，更能設身處地地與被默觀的境界融合。

iii 主體獲致心靈上的蛻變 (Transmutation)——當我一旦更深入地融入一被默觀的處境時，我內心已出現了脫胎換骨的蛻變，我的心靈已有了大幅度的提升與淨化，而不再是以前的凡夫俗子。而我內心的蛻變至少蘊含以下的因素：

α 對事物認識上的更新：我更敏銳地直覺周遭事物的蘊藏，更內在地體悟被默觀者能有的感受。

β 達致更深的自我發現 (Self-Discovery)：更能深入認識一事物之同時，也相應地更深入認識自己的內心底蘊。當我超越了主客對立的立場而設身處地地投奔被默觀境域的懷抱時，它會如同一面明鏡般反照出我自己的內心

狀況，叫我更深入發現自己，更徹底地認識自己，達到對自己對人更深的諒解，並更能把自己放在一個更大的境界中來理解自己與宇宙間的聯繫，並因而引發內心的悲憫關懷之情，更獲得心靈的淨化與提升。馬賽爾就引用Corneille名劇 *Cinna* 的君王 Augustus 的心路歷程作為類比，來說明這一份自我的發現與轉化²⁶：國王聽聞其臣下叛變，一陣震怒過後，他開始沈思整個事件。在沈思中他進入了自己的心靈深處；在那裏，他開始更能設身處地的站在叛變者立場來為他們著想，也因而更發現自己的功與過。此時，他在為整件事的始末感嘆之同時，有力量體諒並寬恕他的敵人，也相應地獲得個人心結的釋放與生命的提升，以致馬賽爾不禁暗示：愈進入自己內心，就愈有力量走出自我中心圈子的網綁。

7 引申內心潛在的創新力：更能發現自己，也更清楚地讓自己意會個人的潛力，更鼓動自己去創新自己，甚至創新與自己融通的境界。如同音樂的旋律發展一般地邁進到一個更崇高、更湛深的視域內。

b) 美的景仰 (Admiration)

默觀除了讓我導引出心的歸化外，也能叫我達致美的景仰，從默觀中欣賞到景物之美，以使自己內心獲得湛深的愉悅與憩息。誠然，當我不再用主客對立的心態來企圖征服對方時，我自然能以賞花的心態來鑑賞那與我融通的人地事物，從他們身上發現我先前所忽略的美好的一面、而感到驚歎、陶醉與出神，我所感受到的不再是聲色犬馬的煩喧，而是心靈的安息、寧靜與幸福。其中的感受，可用多瑪斯所詮釋的感知上的美感來作描述上的補足。

在反省這一份美的景仰與嚮往當中，馬賽爾特別強調：美的外境與人心中那份美感的鑑賞力是相輔相成的：即一方面有利的環境容易引發美感，另一方面相應的心態也容許我去點化出外景的美²⁷，此所謂「地靈人傑」與「人傑地靈」的互相助長。馬賽爾引用 Vermeer 的名畫 the View of Delft 為例以作說明：一方面 Delft 一地之山明水秀有助於人的內斂，另一方面 Vermeer 的默觀修養也容許他去點化出其中的秀麗。環境不利於默觀，則不容易產生名畫；個人無默觀能力，則形同身心的枯槁，無從體現一物的美。美感的孕育，尤重個人的默觀天分與修為；能默觀，就能景仰，從迎接、鑑賞與聆聽當中，獲得一份叫人陶醉與神往的欣喜。

c) 愛的冥合 (Union)

默觀作為深程度的觀看——引申美的景仰；

默觀作為深程度的內斂——導致心的歸化；

默觀作為深程度的分享——孕育愛的冥合。

誠然，當人能在物我融通的層面上邂逅他所默觀的人地事物，他與被默觀者之間已有了深度的心靈交流；默觀者已開啟了自己的心門，讓被默觀者進入自己的心靈深處，彼此參與並分享對方豐富的蘊藏，以致對方成了我生命的一部分，在靈性層面上冥合為一²⁸。馬賽爾曾以老農夫心繫著所愛的耕地²⁹、老海員心念著所愛的海洋³⁰等例子來強調：人可以與他所曾接觸過的境界有湛深的分享³¹，從中孕育出銘心刻骨的愛。當然，這一份分享會更明顯地在人際間的愛中被察覺；當我超越了主客對立的征服和占有，而能在主體互通的狀態下欣賞並祝福對方的時

- ③ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Ia, Q.39, a.8.
- ④ Thomas Aquinas, *Exposition of Dionysius on the Divine Names*, ch.4, lect.5-6, "...all the substantial essences of beings are caused out of the beautiful. For, every essence is either a simple form or gets its perfection through form. Now, form is a certain irradiation coming forth from the first brilliance." 英譯文採自 *Pocket Aquinas*. ed. by Vernon J. Bourke. (New York: Pocket Bks, 1960), pp.274-275.
- ⑤ Thomas Aquinas, *Exposition of Dionysius on the Divine Names*, ch.4, lect.5-6.
- ⑥ Max Scheler, *The Nature of Sympathy*. (New Haven: Yale Univ. Press, 1954), p.149, note 1. 謝勒在此引 H. Blüher, *Religiöse Erotik*, p.15, "Beauty (Loveliness) is derived from love ..."
- ⑦ 下列的引文採自 *The Collected Works of Saint John of the Cross*. (trans. by K. Kavanaugh & O. Rodriguez). (Washington, D. C.: ICS Publications, 1979).
- ⑧ "Naturally, it is impossible to love without first understanding what is loved..." (*Collected Works*, p.513)
- ⑨ "The intellect...cannot admit or deny anything without the intervention of the will..." (*Collected Works*, pp.273-274).
- ⑩ "If you do not believe, you will not understand." (*Collected Works*, p.111).
- ⑪ "...faith...is an assent of the soul to what enters

er something, without abandoning anything.”

- ②5 Marcel, *The Mystery of Being*, I, pp.129-132.
- ②6 Marcel, *The Mystery of Being*, I, pp.129-132.
- ②7 Marcel, *The Mystery of Being*, I, p.135.
- ②8 Marcel, *The Mystery of Being*, I, p.127.
- ②9 Marcel, *The Mystery of Being*, I, p.115.
- ③0 Marcel, *The Mystery of Being*, I, p.116
- ③1 Marcel, *The Mystery of Being*, I, pp.115-122.
- ③2 關於下列三個要點的較詳細分析，參閱第一章〈馬賽爾四重對比所顯示的欲與愛之分野〉。
- ③3 Plato, *Symposium*, 209e-212a. 而 Plotinus, *Ennead* III, 5, chs.1-9 曾把柏拉圖的洞察作深入的補充。
- ③4 Plato, *Symposium*, 211a-b, "It (the Beautiful) is an everlasting loveliness which neither comes nor goes, which neither flowers nor fades, ...subsisting of itself and by itself in an eternal oneness, while every lovely thing partakes of it..." 譯文採自 *Collected Dialogues of Plato*, ed. by Edith Hamilton & Huntington Cairns. (Bollingen Series LXXI) (New Jersey: Princeton Univ. Press, reprinted 1963), p.562.
- ③5 關於「美」是超越屬性這論點，本人接納沈清松教授在〈物理之後——形上學的發展〉(台北：牛頓，一九八七)頁一五一～一五四中之見解，即贊同美為存有的超越屬性，因為「凡美的都是存有者」與「凡存有者都是美的」這二命題都可以成立，以致「美」與「存有」之名可以互換，也可以與別的超越屬性(如「一」、「真」、「善」)之名互換。

第四單元……………

——從——

「什麼是存有？」

到

「誰在那裏？」

第 12 章

去「信」一個人，就等於對他說：「你永遠不會出賣我！」①

去對一個人「忠信」，就等於對他說：「我永遠不會出賣你！」②

表面看來，「信」(Faith / Belief)與「忠信」(Fidelity / Faithfulness)似乎是彼此分明的兩回事，但若深入其中的內蘊，則不難發現它們都孕育自「我、你關係」(I-Thou Relationship)中同一份愛的臨現，只不過是分別站在不同的焦點上說同一份相互的「呼籲」(Call)與「回應」(Response)而已。有關此點，恐怕很難有人比馬賽爾更能深入地闡釋了此二者的關聯。馬氏曾在不同的作品中表現了這一事實，並且明確地指出：只要深入其中的一個焦點，則另外的一個焦點也會被我們察覺到③。茲讓我們追隨著馬賽爾的思路，先後反省「信」與「忠信」的涵義，再綜合地把握此二者的內在關係。

第一節 「信」

在談及「信」是什麼以前，馬賽爾覺得有必要分辨「信」不是什麼。首先，「信」不等於是「意見」(Opinion)；再者，「信」不等於是「確信」(Conviction)。茲分別分析如下：

A. 意見④

1. 一般而論，人只能對一些自己所不全認識的事物產生意見；即在自己尚未完全把握一事的來龍去脈以前，我只好姑妄言之，抒發己見。這一類的見解，曾被柏拉圖輕視為「日常之知」(*Doxa*)⑤。

2. 然而，在我提出「意見」的當兒，我並未對自己的無知有自知之明，我甚至不肯承認自己的不認知。換句話說，「意見」的一個特性是：個人不自知，而又不承認自己的無知⑥。

3. 當我深入地投入一事物的內涵中、與它的命脈打成一片之時，我是很難對它有「意見」；我只有在對此事保持一段距離後，把它約化為一個不關己身的問題來觀看時，才可以對它產生意見。馬賽爾舉了兩個例子來作說明：當我愈浸潤在莫札特或華格納音樂的旋律中，便愈無法向你說出有關此二人的音樂之意見，因為我所體驗到的經驗實在太豐富與親切了，以致無法以言語來述說其中的內涵⑦。此外，當我愈與一位親人有著密切的關係時，也愈難以向你提出有關我對他的意見，因為我已與他的生命

融成一片，以致無法用言語來作充分的表達⑧。為此，能對一事有意見，也就是對它有一段距離，在隔岸觀火、迷糊不清的狀態下，抒發自己的意見。

4.「意見」是搖擺不定地徘徊於「印象」(Impression)與「肯定」(Affirmation)這兩極之間。當我對某人或某事有「印象」時，我的印象尚未能足以叫我對他作出意見。反之，當我能對一事物作出「肯定」的話，那就是說我已經對這事物有了明晰的洞察，足以使我作出一個確定的判斷，而這判斷的肯定程度已非一般泛泛的意見所能比擬。為此，「意見」就是比一般「印象」來得深刻，但尚未能達致「肯定」，以致我只能概然而論⑨。

5.去提出意見，似乎常常包含「我主張這意見」(I maintain that)的涵義。所謂「我主張這意見」這一句子本身，可包含以下的兩重意義⑩：

a) 去主張一意見，往往是排拒另一些意見

以馬賽爾看來，去主張一意見，就是在其他人面前主張這意見，換句話說，它蘊含著自己面對著別人的臨在，而激發起對立與排拒的心態；即在別人的意見之前而提出殊異的見地，以與對方對立。

b) 「主張」可演變為「固執己見」

當我主張一意見，這主張可漸漸發展為堅持，甚至固執己見的地步。舉例言之：「英國人是偽君子」這一意見，起初是起自我對英國人的一種印象或觀感，可是當我把這種意見說出來後，我會有傾向愈來愈說服自己及別人去相信這種見解；在我一再重複地說出這種主張後，我便愈堅持它的真確性，以致我不能再接受任何的反證與更

見解而否定神的存在^⑮。

其五是「超人型」，這是尼采派或共產主義者的主張，他會認為：人只有在一個缺乏上帝管轄下的環境內才可以成長發展，發顯出人的潛能，以達致超人的地步^⑯。

以上的意見都不植根於任何對神的經驗而純粹只是一己的主張，可是個人的主張卻被堅持著，甚至固執地被伸張起來，致使自己不預備接受任何相反的意見。

8.至此，馬賽爾願意我們注視到「意見」本身的表浮性與外在性(Externality of Opinion)。他一再強調：假如一事物愈深入地被我所投入與牽連著的話，我便愈難對它有意見。「意見」的表浮性，誠然無法與「信仰」的那種銘心刻骨的經驗相提並論^⑰。

在間於「意見」與「信」之間，尚有「確信」(Conviction)穿插於其中，它也能混淆視聽，叫我們對「信」產生誤解。馬賽爾除了凸顯了「意見」與「信」有分別外，還分辨了「確信」與「信」之差異：

B. 確信^⑱

1.簡潔言之，「確信」就是採取或接納一個明確的立場與見地而堅持到底，任何相反的論調都不足以動搖我個人的想法。例如：我贊同、確信「共和政體」(Republican Régime)的優越性，認為它比其他任何政體優勝，並且認定它符合大多數有理性的人的要求^⑲。

2.為了要做更細緻的分辨，馬賽爾還進一步指出：「確信」與「先知式的確定」(Prophetic Certitude)之間是有其極為微妙的差別^⑳。「先知式的確定」基本上是

指向將來的遠景而作出充滿信心的預言；反之，「確信」則基本上是指向過去，指向一些既成之事實，而向它表現出個人的肯定與贊同；假如這秉持「確信」的人偶爾提及將來，他也只會把將來看成為一個已被過去所預期的將來 (Anticipated Future)，即透過個人對一過去之既成事實的信念而展望一個受過去所影響的將來。相較之下，「先知式的確定」並不以過去任何事實作為最後的基礎，它甚至可以相反一切過去所能展望的預期而作出預言；但「確信」則以過去的事實作為最後基礎，以個人對以往既成事實的信心而支配一己目前的生活，甚至預期能有的明天。「先知式的確信」並沒有把個人的信念局限在某一個已過的時份上，而「確信」卻為自己劃定了一個界限，以這既定界限內的事物內容作為「確信」的目標，任何其他地事物都無法動搖這一基本的信念。

3. 從上文的分辨中，我們多少可以意會到「確信」是一種封閉的心態：即人一旦採納了一個立場後，便排除任何商量的餘地。馬賽爾便馬上針對著這一種心態而把「確信」與「信」(Faith) 二者作一個對比^{②1}：

a) 「確信」本身是一種封閉式的堅信，當人說他「確信」一事之時，他已為自己的心靈築起一道牆垣，緊守自己所確信的內容，全無討論的餘地，他堅持地表態說：不論將來如何發展，他也不會改變他的想法。這樣，「確信」的封閉心態可有三重意義：其一是在時間上把自己封閉在「過去」的圈子內；其二是在內容上把自己封閉在一個既成事實或定論的範圍內；其三是在人際關係上拒絕聆聽別人的呼聲，即拒絕了開放自己來與別人對談的可

能。

b) 「信」則是另一個與「確信」截然不同的心態；如果「確信」的基本心態是一種自我封閉，則「信」的基本心態是一種向另一個體開放、聆聽、回應的動向。「確信」是不跳出個人所築的牆垣而宣告一些判斷，「信」則是跳出自我的圈套，在主體互通的狀態下回應對方的呼籲²²。「確信」指向一些外來的客觀事實或理念，如「共和政體」等，「信」則基本上是個人內在的承諾 (Inner Commitment)，一種發自內心的意願——願意為對方而鞠躬盡瘁²³（有關「信」的較詳細分析，我們將在下文討論）。

4. 進一步說，「確信」所蘊含的這一股封閉的態度，其實是一種抉擇：抉擇不聽其他人的呼聲²⁴。人本來就不可以一己之力來充分地估量一件事物的所有角度，那麼，他理應用一個較開放的心態來聆聽別人的意見，以使自己獲得一個較周詳的視域。去拒絕聆聽誠然是一種自欺的乖僻作法，即甘願生活在自己所營造的象牙塔內，以杜絕任何能引起質疑的機會。

C. 信²⁵

談及「信」的內涵，馬賽爾不單要求我們分辨「意見」、「確信」與「信」三者的差別，而且還強調說：

1. 人面對「信」這一個名詞時，可以有兩種不同的理解

即「一般的懂法」與「中肯的懂法」；馬賽爾還分別稱它們為「信及」(Believing that) 與「信任」(Believing in)，分別代表著我們對「信」這名詞的兩種懂法：

a) 一般的懂法：信及(*Croire que*)²⁶

對一般人而言，「信」只意謂著「信及」，即去「相信」有關於一些自己尚未完全確定的事理。這種「相信」差不多可以與「假定」(*To Presume*)或「猜想」畫上等號，以為去「相信」就是去推定一事大概會如此而已²⁷；在確定的程度上言，這種「相信」，誠然比「確信」更為薄弱、更缺乏把握，它意味著人在不甚確定的狀態下孤注一擲，姑且相信一些自己尚未證實的東西。我們如果對「信」作這樣的理解，就是尚未懂悟「信」的真諦。

b) 中肯的懂法：信任(*Croire en*)²⁸

我們尚有另一種更恰當、更能扣緊「信」的真義之領悟，馬賽爾稱之為「信任」。去「信」，就是全心投入一人地事物之中，以致為自己所信的目的物而鞠躬盡瘁。它基本上是一種盟誓、一種信約；它不單影響我所擁有之身外物，它甚至深入地影響到我整個個體的自身²⁹。按馬賽爾的解釋，這種「信」的經驗，基本上擁有著「存在的指標」(*Existential Index*)³⁰。所謂「存在的指標」，就是指「信者」對「被信者」銘心刻骨、玄同彼我之「存在體驗」(*Existential Experience*)；較詳細地說：「信」蘊含發顯信的主體與被信的對象，信的主體投入地維繫了他所信的對象，此時，信者與被信者的關係已經超越了「主客對立」的層面，轉而共同融合在「物我融通」的階層上。所謂超越「主客對立」的層面，就是說信者不再以旁觀者的心態來面對被信者，不再以置身事外的態度來把被信者看作為只是被觀察的對象，不再把被信者看作為只是一個有待解決的理性「問題」；相反地，信者整個人投入

還上我對你孕育出一股信任，信任你是可依靠的，可以向你推心置腹而不會被你出賣。換句話說，這一股信心，是建基在我你關係之上，即建基在主體際性的融通上。那就是說：我與你在主體互通的往還中萌生起我對你的信任、信賴、信託、信心。

4. 去信，本質上就是去追隨³⁵

正如上文所說，「信」的涵義包括一個發顯信的主體，以及一個被信的個體。我們既已談及被信的個體之角度，現在就讓我們站在發顯信的主體之立場上討論。當我去信一個個體時，就是去跟隨、去隨從一個「你」，去附和「你」的呼籲。所謂去隨從，並不是被動的跟隨，而是主動的振奮，即重新振作、重整旗鼓地為對方獻出自己的生命與力量。

在「我你關係」的溝通當中，我體驗到有一個「你」在向我呼籲說：「請與我在一起，請向我打開你的心門。」如果我和你的關係已達到一定的深刻程度的話，我會回應你的呼籲說：「我不單接受你，而且還會為你付出我的心力，我會支持你，我會隨從你、附和你。」

這一份附和或跟從，在發展至最高、最活躍的程度時，會是我徹底地為你而開放我自己，為你而付出我的生命與力量，我會為信從你而鞠躬盡瘁，絕不後悔。

總之，從發顯信的主體這一角度上看：信就是一種跳出自己、為對方而付出自己一切之行為，在付出中而蘊含一份內在的承諾：承諾去主動地跟隨對方、應和對方。

5. 「信」與「確信」的差別

於此，我們會更能體會上文所曾談過的「信」與「確

信」的差別，現在讓我們凸顯以下的兩個比對：

a) 「信」是跳出自己，在主體互通中為對方鞠躬盡瘁；「確信」則是在自我封閉的狀態下單方面提出一己的判斷。

b) 「信」是一種內在的承諾，承諾並甘願信從對方，樂意生活在我你關係中的呼籲與回應中；「確信」則只是堅持一件外在的事理，本身並沒有牽涉任何人際關係上的承諾。

然而，馬賽爾提醒我們說：「信」的內涵有時會被別人誤認為是「確信」，其中的一個原因是：「信」的經驗可被翻譯為「確信」的語言；那就是說，「信」與「確信」雖然是兩回事，可是我們到底可以把個人「信」的經驗翻譯為「確信」的言詞，即引用「確信」的語言來表達個人的信仰。在這種情形下，我們很容易會引致別人的誤解。例如：一位虔誠的基督徒本來跟上帝有著很密切的主體互通關係，並且從他與上帝精神往還中孕育出對神的一股信心；然而，當別人問及他的信仰生活時，他可能會這樣回應說：「我確信上帝的存在。」經過這樣的一個翻譯後，原本的「信」的內涵便因而被隱晦起來了，而別人所得到的印象是：「這看來是一份固執的『確信』。」³⁶由此看來，語言的表達有時可以誤導我們，我們不可不慎；最低限度我們須認清楚「信」與「確信」是截然不同的兩回事，並且彼此對立而形成互相背反的兩個方向。

至此，我們也許會問：「信」既然不如「確信」一般地故步自封，而是一份跳躍(a Leap)，跳出自己、投向對方，向對方開放了自己的心靈，那麼，這豈不是一種相當

大的冒險嗎？馬賽爾承認了這點，他甚至更直截了當地說：信是一種賭博。

6. 信是一種賭博³⁷

去信任一個人，本身就是一份賭博，自己可以輸掉。那就是說：我所信任的人有可能會出賣我，致使我在毫無抵抗的餘地下全然被打倒。

本來，信的經驗是信者與被信者所共同生活的奧秘，其中蘊含著互相的呼籲與回應。信者主動回應對方的召喚而付出自己的生命與力量。這是一種盟誓，孕育自一份主體際性的融通。這盟誓寓意著信者與被信者在融通中承諾著忠貞於對方；信者一方面鞠躬盡瘁地回應對方，另一方面也向對方寄予不盡的信賴，信任對方不會叫我失望、不會把我出賣，會永遠達到我所期望的一切。無奈我竟然意外地發現他出賣了我對他所寄予的厚望，其中的一份失望與失落是可想而知。一個旁觀者永遠無法內在地體驗到這一份失落的感受，只有在生活於信的人才可以領會其中的痛苦。最痛入骨髓的一回事是：我已與對方生活於信的盟誓中，我已為對方付出我的生命，當我一旦發現對方落空了我的期望，此時我整個生命也會深刻地受到刺痛；我信得愈深，則會痛得愈厲害；我既已在為對方付出我生命之時認同了他，那麼他的背離也叫我的個體因而感受到部分的異化(Partly Alienated)³⁸。在某觀點言，他的失敗也彷彿是我的失敗，他的離棄也造成了我局部的心死；我內心的失落與失望也相等於我局部的毀滅，使我覺得我的存在有如被連根拔起的疏離似的。

被信者美好形象的破滅，有時固然可以是出於對方惡

意的背棄，但有時卻不一定是由於對方故意的不忠，而只是我對他期望過高而他又達不到我的理想而已，我在信賴他的同時，也許在憧憬著他會有某些不凡的表現與成就，也許無意中對他產生了一個崇高的理型，當他一旦顯出他軟弱的一面時，也可以叫我深受刺痛。然而，如果信者與被信者的關係是建基在一份深厚的愛的融通之中的話，一方面一時的失敗應該不會輕易就此熄滅雙方的愛。可是，這到底會對信者的心靈造成莫可明言的傷害，因為信者與被信者在交往中已達到相當程度的認同，信者會在認同中把對方的失敗內在化於自己的心靈中，而形成難以磨滅的傷痕。為此，我們可以說：「信」是一份冒險、一份賭博。

7. 人有可能一旦與對方失去了「信」的聯繫^{③9}

如果信是一份賭博，則人有可能在信的生活中徹底破產，即人可以一旦對被信者完全失去了信任，或對自己所信奉的神明完全失去信仰，這是信的破滅。

就拿在宗教生活中失去信仰的人為例，凡失去信仰的人，他會體驗到兩重感受：

a) 他會自覺到自己已從一個錯謬中解脫出來，且慶幸自己獲得解脫；

b) 他也可以覺得很後悔，後悔自己已經不再分享其宗教所曾提供之幸福的境地。

這兩重感受不一定是彼此背反的，它們可以同時存在於同一個個體身上。

此外，值得一提的是：人一旦失去信仰後，他已與信仰團體中之團員產生了一種無形的隔閡，在立場上無法再

產生認同。我們很難把有信仰者與失去信仰者再融洽地打成一片。

8. 「個別的信」(Particular Belief)與「周延的信」(Comprehensive Belief)^{④⑩}

至此，我們大概已經較深刻地領悟到信的內涵。信的經驗是牽涉了「主體際性」上的人際往還，而信者與被信者都是有心靈位格的個體，能互相呼籲與回應。然而，正如人際關係有深淺的程度一般，信的經驗也有分「個別」與「周延」的等級。

a) 個別的信

如果被信者與我的關係只停留在一個膚淺的交往程度上的話，我對他的信任也相對地顯得「個別」而「不周延」，即尚未從深厚的融通上萌生出高度的信賴與無條件的信任。站在一個「不周延」而「個別」的程度上面對另一個個體，誠然就是站在一個旁觀者的立場上，來把對方看作是一個被觀察的「對象」，或一個有待解決的「問題」。在缺乏穩健的友誼基礎上去信任這一個「對象」，必然是一種不堪一擊的信，很容易因一些事故而動搖了我對這一個人的信任。馬賽爾舉了這樣的例子說：有一個銀行家走來接觸我，他不是我的朋友，我對他沒有深厚的認識，然而我有一筆款項欲找人託管，這人的出現剛好是一個能解決我問題的途徑。再者，這人外表長得英俊，談吐舉止都相當得體，他甚至向我提出很多優厚的條件來吸引我，例如：高利息、手續簡便等等。於是我把款項交給他管理，即使旁人勸阻我，我也沒有再三考慮地信任了這一個人。後來，我發現他竟然帶著我的錢而逃跑了。此時，

我對他的信任便完全崩潰了。我開始意識到其實我對他的信任是沒有深厚的根柢。我只因了他的翩翩風度與甜言蜜語而上了當而已。如果我事先稍加反省，我可能會懷疑他的可靠性。況且，我是站在主客對立的層面上來看他，把他當作對象來觀察，我理應可以觀察得更細緻一點。總之，一份缺乏主體互通關係的信任，是經不起考驗的信任，可以因突發狀況而全然崩塌。

b) 周延的信

反之，如果信者與被信者之間是牽涉著一份深厚的友誼、關愛與融通的話，那麼，這一份信的體驗將會是與上述之「個別的信」全然不同。信者會因了深愛著對方而孕育出一股難以動搖的信，以致不論發生什麼狀況，也無法終止信者對被信者的信任與關愛。信者因為已向對方付出了一份「周延的愛」，以致他的信也是一份「周延的信」。換句話說，當一份「信」是建基在根深柢固的愛之上的話，這一份信任是銘心刻骨的，沒有任何外來的相反勸言或推理反省可以動搖它的存在。馬賽爾舉了這樣的例子說：有一位母親如此深愛著她那不長進的兒子，以致永不對他感到絕望；不論兒子如何自暴自棄、不論兒子如何欺騙其母親、不論別人如何勸這位母親去放棄這個不肖兒子，她依然還深深地信任他，並且還充滿愛心地不斷拿錢出來接濟他。

首先我們須注意到這位母親所生活的關係是母子連心的密切關係，她已整個地投入了這一份母愛之中，以致甘願為兒子付出一切。她的兒子已是她生命的一部分，甚至可能是她生命的全部，因為她已在愛之中與兒子的心靈合

為一體。如果別人勸這位母親說：「他既然這樣欺騙你，你為什麼還這樣接濟他？你拒絕看你兒子的真面目，你只見到你所願意見到的他的那一面！」這種勸告可能是有根據的，然而，那提出這勸告的人卻誤解了身為人母的基本因素：對一位母親而言，她是不可能對她的兒子有所謂「客觀的看法」，因為人只有站在「主客對立」的立場，以旁觀者的心態來看另一個人之時，才會對對方產生一個「客觀的」形象。換句話說，只有在與對方保持一段相當的距離，以事不關己的心態來把對方約化為被觀察的對象時，才會對對方有一個客觀的看法；反之，如果我是處在「主體互通」的境界上來與另一個體接觸的話，我所接觸的人已不再是一個被觀察的對象，而是一個與我生命有融通的個體。對方對我已是一個「你」，我會在愛「你」當中直覺到你這一位獨一無二、無法取代、蘊含無盡內涵的個體心靈，沒有任何客觀的評語可以充分地道破「你」內心那份豐富的內涵。這樣，那位母親是無法以「欺騙者」這名詞來稱謂她的兒子，因為沒有任何名詞可以恰當地命名她兒子的蘊藏，也沒有任何理性的判斷或客觀的描述，足以充分把握母親對其兒子的信任。我們不能說母親是「非理性」或「不客觀」，因為在愛的融通中，人有另一種直覺、另一種理性，而非一般理性所能領悟，正如巴斯噶所說：(愛的)心有其理性，是(一般)理性所未能獲悉的④。母親在愛中對兒子所產生的直覺之知，比任何人在「主客對立」層面上對這個兒子的認知還要深刻周延得多，而這位母親所保有的那份「信」，也比一般的「個別的信」要來得深厚周延。

「信」，則是屬「周延的信」，即站在主體互通的層面上以深厚的融通關係來作基礎而孕育出來的一份「信」；這一份「信」已超越了外在證據的提供，而提升至愛的層面，從愛的了解與直覺中達致認知與信任。這樣，主控官的「信」與被告妻子的「信」，是分別處在兩個不同的層面上出現，分別是兩種截然不同的信，它們不單是程度上的深淺差別而已，而且有實質上的殊異，它們是兩種全然不同的心態、經驗與事實。

9. 信與愛

a) 從上文對「周延的信」之分析看來，我們大概可以意會到「周延的信」是與「愛」分不開的。「周延的信」是孕育自愛的融通。人透過主體互通的關係而接觸到對方的個體，在與對方的生命同化之中而體驗到對方的心靈狀況，所以其對對方深刻的認知與信任，是不能被外來的成分如「證據」或是非言論所左右。

b) 由此，我們或許可以替馬賽爾加上以下的一個補充：如果信與愛是分不開的話，那麼我們也可以說，當信者對被信者愛得愈強的話，他也會對被信者信得愈深！換句話說，甚至「周延的信」本身也可以分不同的深淺程度，且在愛的深淺上成正比例。

我們可再借用陳納利瑪的分法^{④5}來把信分為以下的等級：

i 對陌生人的信——當我面對一個陌生人時，我在與他相遇的一剎那中，我們雖然尚未建立起深厚的人際關係，但到底他的臨在要求我對他有某種程度上的信任，例如：如果我向他問路而又懷疑他的指引時，他會覺得這是

一種羞辱，覺得我尚未給予一個陌生者應得的一份信任。

ii 對相識者的信——面對一個相識的人，我既然與他在主體互通關係上有了一定的基礎，那麼我對他的信任，會比對一個陌生人的信任來得深厚，我會向他請教一些我平時不敢向陌生人請教的難題，也信任他所給予的提示。

iii 對知己的信——面對我的知己朋友，我們既然在主體互通關係上達到了相當密切的交融，我對他的信任會來得比普通朋友深刻，我會推心置腹地向他剖示我的內心，我會向他披露一些我平時不敢向普通相識者披露的隱私，我也同時在互相的愛敬中更深刻地了解他，在了解中更信任他。

固然，人甚至在對知己朋友們的信任中也可有深淺不同的程度，甚至可有不斷的演變和進展。假如我所面對的一位知己是我所深愛的異性朋友，且與她海誓山盟，甚至準備結為夫婦，此時我會全然地向對方交與自己的生命整體，我們在心心相印之中，也孕育出一股對對方無盡的信任。如果我愛的程度是沒有一個止息的極限的話，我信任她的程度也沒有一個停止的極限，並且我會從愛中產生一股認知的直覺，直透隱微地了悟對方的內心狀況。此時，我對她的愛、認知與信三者是合而為一的，我愛得愈深，對她也認知得愈透闢，也對她信任得愈徹底，以致我們可以說：高度深厚而周延的信，就是從湛深濃烈的愛中所產生的了悟之直覺。

c) 為此，馬賽爾認為：由愛而孕育出來的信之直覺，完全不能與「專家之知」(Knowledge of an Ex-

pert)相提並論⁴⁶。人若以專家的心態去認知的話，他只是站在「主客對立」的立場上，透過觀察一對象而產生的思辨上的認知。反之，「信者」則是在「主體互通」的層面上，透過融通而獲致的了悟。一個真正生活在「信」與「愛」中的人，是不會採取「專家」的心態來面對對方；人只有在愛的貶值中，這種以「專家」自居的情形才會發生，因為「專家」的態度直接地貶抑了對方的個體性，也間接地貶抑了自己的個體性，把人貶抑為被觀察的對象、一個「他」；再者，採取「專家」的立場無疑是停止向對方開放自己的心靈，只以科技的研究心態去征服一個目的物而已。

d) 當馬賽爾把信與愛配合起來反省之時，他有這樣的一個體悟：人能無條件地、無限量地愛著另一個個體、另一個受造物，而愛又不離信，那麼，這股無條件而不息止的信與愛本身看來也連貫至人對超越界的信與愛之上。他意識到：人對另一個人的愛與信，是有其先驗根基，即以天人之間的愛與信來作為基礎。這是因為人有能力向超越之天——那位「絕對的祿」——開放自己，以致他也有能力去對受造物付出他無盡的信與愛⁴⁷。

無論如何，如果我們反省了人對人的「信任」，也早晚會碰到人對「神」的「信仰」這焦點上：

10. 人對神的信

正如人對人的信牽涉了信者與被信者的主體際性間的呼籲與回應，人對神的信也牽涉了天人之間的主體互通關係，其中也蘊含了信者與被信者的互相呼籲與回應。正因為馬賽爾意識到這一個超越的天是一位擁有心靈位格之

天，祂在向人發出呼籲，並等候我的回應，以致馬賽爾稱呼祂為「絕對的祢」。

固然，對尚未有宗教信仰的人而言，他也許會問：如果我連神的存在也起了懷疑，我又怎能對一個「疑問」產生信仰？馬賽爾對這種心情是最了解不過的了。他曾在《是與有》一書中述說了他皈依天主教的前後經歷，也曾經在皈依前有過一段痛苦的摸索質疑的階段⁴⁸。然而，在摸索中他深刻地意識到一件事實：人心靈有著一股嚮往超越圓滿的迫切渴求，他稱之為「對超越的迫切嚮往」⁴⁹；這股嚮往所帶來的饑渴，只有那超越圓滿的「絕對的祢」之臨在才可以填補。為此，馬賽爾意識到這股「對超越的迫切嚮往」，一方面是人對神的發自內心的渴求與呼籲⁵⁰，另一方面也是神向人的召喚與呼籲：叫人回應神在人心靈中所播下的感召；如果人是忠於自己、忠於其內在的心聲（Inner Voice）的話，他早晚會尋獲他的信仰⁵¹。馬賽爾認為：無神論者雖然有眾多不同的型態，但他們都可歸結在一個相同點之上，那就是：他們的無神主張其實是一個負面的抉擇，抉擇去拒絕神在人內心所播下的那股發自內心的呼喚⁵²。

反過來說，尋獲信仰的人，就是體驗到神的臨在而回應祂的呼籲，並且起而為神作見證，即使灑熱血、拋頭顱也在所不惜⁵³。

換句話說，人對神之「信」，就是人面對「絕對的祢」，在這一位「祢」的臨在下建立起主體際性的融通與往還，在往還中孕育出一股無條件而無限的信任，人毫無保留地響應神的召喚，付出了自己的生命，並且不惜犧牲

一個與我有互相融通、坦誠交往的心靈，且彼此在尊重、承認、肯定對方為獨一無二、不容取替的個體而相輔相成、共同邁進。為此，馬賽爾強調：要澄清忠信之義，須先從中凸顯這個「你」的臨在⁵⁷。

c) 再者，在忠信中我對你的忠信是至死不渝的。正如馬賽爾所指出：忠信植根於不變的關係與承諾⁵⁸。所謂對「你」忠信以致「至死不渝」，一方面就是不論你是生或死，我始終深深敬愛你、忠貞於你，我不因你的死亡而把你約化為「概念」，你仍然活在我心坎之內，我仍然生活在你的臨在之下；另一方面，我在許諾向你忠信後，我將在我整個一生中為你而鞠躬盡瘁，不會因我個人的老病殘疾而有所改變，直至死亡帶走我的生命為止。

d) 對一個「你」至死不渝地忠信，本身是一份「生死之交」的「奧秘」。對馬賽爾而言，所謂「奧秘」，就是一種湛深的存在體驗，本身超越了主客對立的層面，而活在主體互通或物我融通的交融上，以致我整個地投入並分享了對方的生命，與對方生命的脈動打成一片。所謂「生死之交」的「奧秘」，就是指人在忠信的關係中可以經得起死亡的震撼，不致因其中一方的去世而息止，它甚至可以部分地超越了幽明相隔的障礙，而延續著雙方心靈上的互相融通與臨在。

馬賽爾曾在他的一篇戲劇《形象的破滅》(*Iconoclast*)中暗示了這一論點⁵⁹：劇中的 Abel Renaudier 暗戀著一位有夫之婦 Viviane，她是 Jacques Delorme 之妻。Viviane 不幸去世，Jauques 準備續絃，預備與 Madeleine Chazot 結婚。於是 Abel 很為 Viviane 抱不平而萌

生報復之念頭，他企圖叫 Jacques 懷疑 Viviane 曾經不忠於丈夫，好能粉碎 Jacques 內心對 Viviane 的美好形象；Abel 認為 Jacques 的續絃是對 Viviane 缺乏至死不渝的忠信，所以 Viviane 美麗的形象就不值得繼續停留在 Jacques 的心目中。然而，Abel 後來才發現 Jacques 之所以要再娶，是因為他仍然與亡妻有心靈上的溝通，並且意識到 Viviane 要求他再娶，好能使他們的孩子獲得一個能擔任照顧任務的繼母。但 Abel 在獲悉這項秘密時，Jacques 對 Viviane 的美好形象已因 Abel 所挑起的懷疑而破滅；再者，Jacques 因為對亡妻起疑而極度沮喪，還企圖自殺。此時 Abel 對自己的報復手段後悔不已；他為了想恢復 Jacques 對 Viviane 的信心而不惜講一個謊話，希望能作出補救，可是他已無法扭轉整個局面，Jacques 對 Viviane 的信心已經幻滅，他甚至懷疑自己與死者溝通的有效性……。

這一篇戲劇看來至少蘊含了三個要點：

- i 對一個「你」至死不渝地忠信是可能的；
- ii 但人須生活在「奧秘」的層面上始能實現這一份忠信，假如我把這一份忠信當作是一個可供思辨研究的「問題」時，則忠信的關係也被破壞無餘。劇中的 Jacques 就因為他從「奧秘」的層面上的生活沈淪至「問題」的界域上的推理思辨，以致他再無法保持這一份忠信的湛深經驗。
- iii 但當我一旦能超越「主客對立」式的抽象思考，重新投入自己所曾生活過的「主體互通」的「奧秘」之中，再次體驗對方精神的臨在，我會發覺自己仍然有力量

a) 堅貞與臨在彼此並不對立；

b) 但堅貞與臨在彼此的重心(Axis)卻有所不同。

i 堅貞的重心在於自我；我是為了自己的緣故而堅貞，我要求自己恆心地追隨個人的理想目標。

ii 臨在的重心卻不在於自我，而在於一個「你」，對方臨在於我、我臨在於對方，「我」為「你」而堅持、忠心、恆心操守下去。

c) 徒有堅貞而缺乏臨在，則不足以構成忠信。

我若缺乏了你的臨在，我只是勉為其難地對你不變，但我的心卻不在你那邊。例如：我只因了父母之命而娶這個女人，終生對她忠實、為她操守，但我的心卻不愛她，我只是為盡好恆心的本分，為修好我的人格與德行而堅貞下去。然而，那作為妻子的對方會有什麼樣的感受呢？如果我並未成功地把她的臨在納入我的生命之中的話，我這一份堅貞對她又有什麼意義？她可能會發出這樣的心聲說：免了吧！不要以為你真的需要如此地束縛自己；你這份重擔徒然使我們都感到窒息⁶³。

4. 忠信乃「盟誓」(Pledge)與「甘願自發」(Spontaneity)之組合⁶⁴

從剛才的分析上、我們得悉：一份缺乏容納對方臨在的堅貞，非但不能構成忠信本身，而且還造成雙方沈重的負擔；換句話說，我如果只為對方謹守誓約，而缺乏一份發自內心的「甘願自發」的愛慕，這反而構成了自己內心的厭煩，也強加了一份重壓給對方。我只勉強自己在履行一份義務，根本談不上是對方忠信的友人；更好說，我只是在束縛自己去成為對方的奴隸而已。長此以往下去，我

只會使內心的反感與掙扎愈來愈白熱化，最後更會演變為表面化的仇恨。在這樣的情況下，對方也深受重創而無法領情，他會寧願說：你到底沒有義務這樣勉強自己，我倒不如讓你免去這份重擔吧！總之，忠信的核心涵義不在乎恆常不變地履行一份誓約，而在乎容納對方的臨在、並且甘心情願地、自動自發地、不被強迫地投向對方，在愛慕對方的前提下信守盟誓，如圖表所示：

忠信 = 盟誓 + 甘願自發

5. 抨擊誠實倫理 (Ethics of Sincerity) 與瞬息主義 (Instantaneism) 的謬誤⁶⁵

a) 誠實倫理與瞬息主義的主張

如果忠信不能勉強而須甘願自發，那麼，我到底不能保證自己永遠甘願奉獻自己；這樣，忠信似乎是一個蘊含內在矛盾的概念，因為它一方面寓意著恆久的甘願奉獻，而另一方面卻無法保證我自己樂意貫徹始終。這正好是誠實倫理與瞬息主義的見解。它們的主張是：長期的忠信是不可能的，若勉強自己繼續操守下去，它最後只會被貶抑為純「堅貞」而缺乏被愛者的「臨在」。為此，誠實主義強調：人須誠實地承認自己可變，以致不能永久忠信。而瞬息主義則強調：人生瞬息萬變，這一剎那的忠信，可轉變為另一瞬間的負心；既然如此，我又何必用誓約來約束自己！

馬賽爾曾引用了以下的一個例子來反省這樣的一個難題⁶⁶：譬如我去醫院探訪一個傷殘者，當我意識到自己的到訪竟然給他如此大的安慰時，便情不自禁地許諾常常去

探望他，我當時沒有詳細考慮到自己日後是否願意履行諾言，然而，當我一旦作了承諾，對方便開始期待它的兌現。開始時，我尚且還很樂意地按期到訪，但久而久之，我便愈來愈感到這是一項厭煩的負擔，我開始暗地裏抱怨，此時，我也許會質疑說：我何必用諾言來勉強自己！這正是誠實倫理與瞬息主義的心聲。

誠實倫理與瞬息主義所伸張的主張是：按情緒辦事！不要做任何許諾！然而，假如我們把這主張發展至極端，便會產生以下的論調⁶⁷：

i 不如廢除婚姻制度！反正我們不能保證自己不見異思遷！

ii 即使不廢除婚姻制度，何不提倡試婚制度，試試我們能否合得來，不適合則可及早引退。

如此一來，忠信便被破壞無餘！

b) 馬賽爾的評語

馬賽爾無法認同誠實倫理與瞬息主義的說法，他提出了以下的反駁：

i 反駁

α 如果世人都按情緒辦事而不履行諾言，那麼社交生活將變得不可能，沒有人再可以倚靠任何人，最後只好淪落至眾叛親離的境地⁶⁸。

β 此外，馬賽爾指斥瞬息主義者完全否定了人有能力去創造自己這一可能性，即否定了人可按一個忠信的理想來創造自己，使自己成為忠信者的可能性⁶⁹。

ii 值得正視的一點

然而，馬賽爾認為瞬息主義說對了一點，那就是：沒

有人能絕對保證自己可以絕對信守諾言、始終如一。這一點是值得我們去正視的⁽⁷⁰⁾。

於此，我們可以從馬賽爾的評語中追問以下的兩個問題；其一是：人如何透過忠信而創造自己？其二是：人既然無法保證自己永久絕對忠信，那麼，他應如何正視這一困難？現在先讓我們處理第一個問題：

6. 忠信就是「有創造性的忠信」(Creative Fidelity)⁽⁷¹⁾

馬賽爾認為：忠信之德並非是一種靜態的德行，而是一種動態的創造過程，它本身蘊含著一股創生、更新的力量，能造就我的人格；為此，當他提及「忠信」一詞時，他進一步強調：「忠信」就是「創造性忠信」，而「創造性」這一詞包含著「自我創造與造就」、「創造與造就對方」、「分享存有的創新力」這三重意義，茲分述如下：

a) 自我創造與造就

一份忠信的許諾可以把我造就為一個忠信的人。有關此現象，我們可以按以下的思路來體悟：

i 一經許諾，不再質問——一份真誠的忠信，就是：當我一旦做出了許諾，我便不再質問自己所許諾的本質⁽⁷²⁾。

ii 誠心按所許諾的理想來創造自己——換句話說，忠信就是：當我做了許諾，我便誠心決意地要自己按著這許諾所指望的理想來創造自己，為叫我能達成自己所追隨的目標。例如⁽⁷³⁾：當父親自發地、慈愛地負起養育兒子的天職時，他是隱然地許下了一份誓願(Vow)：忠於子女；而他在履行中也隱然地、不自覺地把自己創造為一個慈愛的父親，以致馬賽爾稱呼這一誓願為「創造性誓願」

(Creative Vow)⁷⁴。又例如⁷⁵：當一對戀人在海誓山盟的剎那，他們互相的許諾是無條件的，這是一真誠的決定，奠定了日後白頭偕老的基礎，而這對戀人也按著所做的許諾來造就這一理想。

iii 在一個「你」的「臨在」下創造自己——如果忠信是在一個「你」的「臨在」下忠信，「創造性忠信」也必然是在「你」的「臨在」下創造自己、造就自己⁷⁶。關於「臨在」一詞，我想我們仍然有必要在此補充一下它的涵義，尤其是我們須凸顯出「臨在」以下的這三重意義：

α 臨在必然牽涉人的個體性——忠信所蘊含的「臨在」不純是只牽涉純物質的、或純主義的、或純理念的臨在，臨在必然牽涉人的個體性。正如馬賽爾在《人性尊嚴的存在背景》中所指：即使你提及忠於國家或忠於一主義，「忠信」到底不會被約化為純粹忠於一個抽象原理，其中必有具體的人物被牽涉在內⁷⁷。例如：忠於一個國家必然蘊含著忠於一國元首、忠於國內子民、忠於自己的同胞等等。

β 臨在包括自我的臨在——當我談及容納別人的臨在，其中必蘊含一先決條件，那就是我首先接納、欣賞自己的自我臨在，忠於自己及個人的使命。例如，一位藝術家忠於自己的稟賦而從事藝術，他樂於接納自己、臨在於自己、與自己為友。馬賽爾強調：當人愈密切臨在於自己、接受自己、與自己為友的同時，也愈能容納他人、與他人為友，讓他人以一個「你」的方式來臨在於一己的心靈中⁷⁸。

γ 臨在顯要地指對方個體精神的臨在——如果我們

意會到忠信是人際關係的現象，也會意識到其中所蘊含的「臨在」誠然顯要地指對方個體的臨在，並且以一個「你」的形式與我融通。正如馬氏在《旅途之人》中所說：當我一談及忠信，便自然會引出一個問題——向誰忠信⁷⁹？忠信之德牽涉人向另一個個體的盡忠。馬賽爾甚至有時還把「忠信」與「服從」相提並論，從中凸顯了一個人對另一個人忠信時所流露出來的一份崇敬、愛慕與效忠，例如：一個士兵對那位與他出生入死、患難與共的長官的盡忠與敬愛⁸⁰。固然在具體實例中「忠信」與「服從」二者的涵義是彼此混合在一起的，然而在理論上說：此二概念的內涵並不完全相同；去「服從」就是去執行命令、去實踐一份職責，其中不一定牽涉到我對對方的敬愛；而「忠信」卻必然蘊含著我對對方的敬愛與融通，且肯定對方個體有其獨一無二的價值，值得我去效勞⁸¹。再者，「服從」的重點在於我個人在履行對方所加給我的任務，而「忠信」的重點卻在於容納對方個體在我心靈中的臨在，其中牽涉了對方獨一無二的位格與一份「我你關係」的互通，我是在敬重對方、與對方心靈相契合的前提下發顯我的忠信⁸²。也在跳出自己、為對方鞠躬盡瘁的同時，把自己成就為一個忠信者。

iv 忠信的許諾與實踐成了我成長昇華的泉源——由此看來，即使我有可能受到誘惑而毀約、有可能缺乏毅力而後退，到底當我做了許諾後，我的許諾可成為我的自我創造之原動力，我會按著我所指望的目標而邁進於德，我會從許諾中獲得策勵而恆心履行我的理想，並且在「你」的臨在下勉力奮發，為敬愛你而力求貫徹始終⁸³。

忠信如果有其創造力，能叫我自我創造與造就，那麼，它也有能力使對方獲得創新與造就。

b) 創造與造就對方

凡透過人際往還與融通而孕育出來的心態與踐行，都有互相影響、相輔相成的效果，忠信也不例外：如果忠信能叫我創造自我，它也能透過我而造就對方，使對方更新。正如馬賽爾在《旅途之人》中所指：忠信的創造力可同時使授與者和接受者獲得成長、創新、過更豐盛的生命⁸⁴。馬賽爾雖然只在此點上略作提點而未詳加分析，但這是相當明顯的一個論點，我們不必作深入的反省也能領略其中的道理；試想妻子在敬愛與忠信於其丈夫的同時，丈夫也會從中獲得了鼓勵而上進，他會在愛與融通的滋潤下造就為一個更可愛、更成熟、更懂得悲天憫人、更能為人設想、甚至捨己為人的人。總之，恰如愛的關係一般，忠信的關係也有其潛移默化的力量，使施與者和接受者都從中獲得更新、造就、成長與壯大。

c) 分享存有之創新力

馬賽爾更進一步地指出：存在是忠信的場所，出賣是內在地惡⁸⁵。又指出：如果忠信是有創造性的話，是因為它浸潤在存有的奧秘內，分享了存有那股新新不停、生生相續的創新力⁸⁶；忠信是停滯因循之反⁸⁷，它常常是健行不怠、萬古常新的；凡生活於忠信的人，他不單是不斷地創新自己、造就對方，而且還在其崗位上融貫了存有的創造力量，使主體互通關係呈現出更美好、更豐盛的成果。言下之意，馬賽爾在暗示：那股「孚萌庶類、亭育群品」的創生力——存有——充塞在宇宙萬物之中，萬物分享了

她而「四時行焉，百物生焉」。存有的創新力落實在人間所踐履的忠信上，更叫人造就更美好的人格、孕育更圓滿的互通。為此，人間的忠信是有其形上的背景，值得我們去反思。馬賽爾已在此處把忠信連貫至形上學的領域。

7. 忠信的形上根基——存有、絕對的祿

至此，我們既已涉及形上學的領域，我們可以有更適當的立場來面對先前所曾提及的問題：人如果不能保證自己絕對忠信，他應如何正視這困惑？

如果我們想及忠信的形上基礎，相信不難找到適當的回應。茲讓我們依循著以下的思路作反省：

a) 忠信蘊含著我對你絕對無條件的節操

我們已在上文提及忠信是「我」對「你」至死不渝。正如馬賽爾所說：一切忠信都建基於不變的關係與恆久的承諾^⑧，忠信之道要求雙方在彼此的精神臨在下永不變節，而這一份始終如一的堅毅與敬愛是絕對而無條件的，不因時移世易而有所改變、不因威迫利誘而有所動搖。

b) 人自己不能作為忠信的最後根基

然而，忠信所蘊含的絕對性與無條件性尖銳化地顯示人本身到底不能作為忠信的絕對基礎。換句話說，我固然會勉勵自己透過所許的承諾而履行忠信的理想，但我到底可以失敗、我可以中途變節。在這點上，誠實倫理的確說穿了人性軟弱的一面：人不能保證自己永久忠信，前一瞬間的忠信，可蛻變為後一剎那的叛離；這一切都明顯地指出：人自己不能是忠信的最後根基，即人不能把忠信的基礎建基在自己之上，因為人自己到底不是一座永不動搖的磐石，不能保證自己不變節，正如馬賽爾所指：人不能絕

iv 存有是忠信的所在地；忠信有其存有學涵義——總之，對馬賽爾而言，形上學的典型問題「什麼是存有？」到最後會演變為「誰在那裏？」換句話說，形上學分析至最徹底的地步，就是向神的存在作見證。如此說來，絕對忠信在向神的臨現作見證的同時，也取得了形上學的地位，以致馬賽爾能說：存有是忠信的處所，忠信有其存有學的奧秘^⑩。

第三節 綜合說明「信」與「忠信」

在先後分析了「信」與「忠信」的涵義以後，至此我們可以向這二概念給予一個綜合的看法。有關這一個綜合的說明，我們可以透過以下的項目來反省：

1. 信與忠信在人際層面上的彼此勾連

我們曾在上文引言中濃縮地引述了馬賽爾的兩句話：

去信一個人就等於對他說：你不會出賣我！

去對一個人忠信就等於對他說：我不會出賣你！

此二語正好指示出「信」與「忠信」二概念是同一回事的不同焦點。

a) 信與忠信乃同一回事

它們屬同一份人際間主體互通的關係，孕育自同一份愛的臨現。

b) 它們是不同焦點

但它們分別站在不同的立場上述說同一份相互的呼籲與回應。「信」凸顯了你個體的可信性，「忠信」卻凸顯了我個體的可信性；「信」強調我對你的信任，「忠信」

- ② Gabriel Marcel, *Creative Fidelity*. (New York: The Noonday Press, 1964; Fourth Printing, 1967), p.154. "... he is a faithful friend, I mean mainly: he is someone who does not fail me, someone who stands up to whatever the circumstances may bring; he does not slip away, but we find him there when we are in difficulty. "
- ③ Marcel, *Creative Fidelity*, p.149, "...faith on the one hand became clear to me from the moment I thought directly about fidelity; while fidelity, on the other hand, was clarified beginning with the *thou*, with presence itself construed as a function of the *thou*."
- Marcel, *Creative Fidelity*, p.168, "Any kind of fidelity whatever must be defined starting with the *I believe*."
- ④ Marcel, *Creative Fidelity*, pp.122-130; *The Mystery of Being*, II, pp.77-84.
- ⑤ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.77.
- ⑥ Marcel, *Creative Fidelity*, p.122; *The Mystery of Being*, II, p.77.
- ⑦ Marcel, *Creative Fidelity*, p.122; *The Mystery of Being*, II, p.77.
- ⑧ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.77.
- ⑨ Marcel, *Creative Fidelity*, p.123; *The Mystery of Being*, II, p.78.
- ⑩ Marcel, *Creative Fidelity*, pp.123-124; *The Mystery of Being*, II, p.78.
- ⑪ Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.78-79.

per & Row. Harper Torchbooks, 1965), pp.199-212.

- ②⑥ Marcel, *Creative Fidelity*, pp.134, 169, (法文本): *Du refus à l'invocation*. (Paris: Gallimard, 1940), pp.175-176.
- ②⑦ Marcel, *Creative Fidelity*, p.169, "...believing that, i.e. assuming that..."
- ②⑧ Marcel, *Creative Fidelity*, p.134, (法文本): *Du refus à l'invocation*, p.176.
- ②⑨ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.87, "If I believe in something, it means that I place myself at the disposal of something, or again that I pledge myself fundamentally, and this pledge affects not only *what I have* but also *what I am*."
- ③⑩ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.87.
- ③⑪ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.88-89.
- ③⑫ Marcel, *Creative Fidelity*, p.137.
- ③⑬ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.88.
- ③⑭ Marcel, *Creative Fidelity*, p.135; *The Mystery of Being*, II, p.89.
- ③⑮ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.87.
- ③⑯ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.88.
- ③⑰ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.89.
- ③⑱ Marcel, *Creative Fidelity*, p.136.
- ③⑲ Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.89-90.
- ④① Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.90-94.
- ④② "The Heart has its reasons, which reason does not know." Blaise Pascal, *Pensées*, §277, in *European Philo-*

⑤① 恰如奧古斯定所說的：「主，祢是為了祢的緣故而創造了我，我的心如果不安息在祢懷中，將永遠尋找不到安息。」

Augustine, *Confessions*, Book I, Sec.I.

⑤① Marcel, *Being and Having*, pp.208-209, "...she (the soul) is led to a discovery. This faith of hers can only be an adherence, or, more exactly, a response. Adherence to what? Response to what? It is hard to put into words. To an impalpable and silent invitation which fills her, ...to the appeal made by an inner voice to all that is deepest in us. ...if the soul really asks herself this question (i.e. 'Am I really sure that I don't believe?') in all sincerity, ...she will be brought to recognize, not indeed that she already believes, but that she is in no case to say that she does not believe. ..."

⑤② Marcel, *Being and Having*, pp.208-209, "From the point of view of faith and of the believer, unbelief, at any rate when it is explicit, begins to look like a refusal, refusal more ever which can take on many different forms. ...very often, perhaps most often, it takes the form of inattention, of turning a deaf ear to the appeal made by an inner voice to all that is deepest in us. ... perhaps it would be truer to say that the assertion of unbelief, made just then, would almost inevitably be tainted with pride, and that completely honest and careful introspection could not fail to unmask this pride. 'I do not believe' ceases to look like 'I cannot believe' in

its own eyes, and tends to turn into 'I will not believe'."

- ⑤③ Marcel, *Being and Having*, pp.210-211.
- ⑤④ Marcel, *Being and Having*, p.211, "There cannot be faith without fidelity."
- ⑤⑤ Marcel, *Creative Fidelity*. p.149. "...faith...became clear to me from the moment I thought directly about fidelity; ..."
- ⑤⑥ Marcel, *Creative Fidelity*. p.166, "On the empirical level there can be a real fidelity with respect to a *thou* having an objective reality."
- ⑤⑦ Marcel, *Creative Fidelity*. p.149. "...fidelity...was clarified beginning with the *thou*, with presence itself construed as a function of the *thou*."
- ⑤⑧ Marcel, *Creative Fidelity*, p.164. "...all fidelity is based on a certain relation which is felt to be inalterable, and therefore on an assurance which cannot be fleeting."
- ⑤⑨ Gabriel Marcel, *L'Iconoclaste*. (Paris: Stock, 1923); Cf. *Creative Fidelity*, pp.150-151.
- ⑥⑩ Marcel, *Creative Fidelity*. p.152, "The situation is entirely different as soon as the *thou* manifests itself. Fidelity truly exists only when it defies absence, when it triumphs over absence, and in particular, over that absence which we hold to be — mistakenly no doubt — absolute, and which we call death. ...fidelity, appre-

- ⑦② Marcel, *Creative Fidelity*, p.162, "The fact is that when I commit myself, I grant in principle that the commitment will not again be put in question."
- ⑦③ Gabriel Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*. (New York : Harper Torchbooks, 1962), pp.107-123.
- ⑦④ Marcel, *Homo Viator*, p.117.
- ⑦⑤ Marcel, *The Existential Background*, pp.70-71.
- ⑦⑥ Marcel, *The Existential Background*, p.66.
- ⑦⑦ Marcel, *The Existential Background*, pp.68-69.
- ⑦⑧ Marcel, *Homo Viator*, pp.129-132.
- ⑦⑨ Marcel, *Homo Viator*, p.129.
- ⑧① Marcel, *Homo Viator*, pp.125-129.
- ⑧② Marcel, *Homo Viator*, p.128.
- ⑧③ Marcel, *Homo Viator*, p.128.
- ⑧④ Marcel, *Creative Fidelity*, p.164.
- ⑧⑤ Marcel, *Homo Viator*, p.134, "Creative when, it (fidelity) is genuine, it is so fundamentally and in every way, for it possesses the mysterious power of renewing not only the person who practises it, but the recipient, however unworthy he may have been of it to start with."
- ⑧⑥ Marcel, *The Existential Background*, p.64.
- ⑧⑦ Marcel, *The Existential Background*, p.66.
- ⑧⑧ Marcel, *The Existential Background*, p.66.
- ⑧⑨ Marcel, *Creative Fidelity*, p.164, "...all fidelity is based on a certain relation which is felt to be inalterable,

and therefore on an assurance which cannot be fleeting.”

⑧⑨ Marcel, *Creative Fidelity*, p.167, “It cannot be a matter of counting on oneself, on one’s own resources, to cope with this unbounded commitment; ...”

⑨⑩ “...for better, for worse, for richer, for poorer, in sickness and in health, to love and to cherish till death do us part.”

⑨① Marcel, *The Existential Background*, p.72, “...something in us protests in a more or less inarticulate fashion against this radical elimination of unconditional commitment.”

⑨② Marcel, *Homo Viator*, p.132, “Fidelity cannot be separated from the idea of an oath; this means that it implies the consciousness of something sacred. I give you an undertaking not to forsake you, and I regard this undertaking as increasingly sacred in proportion to the freedom with which I give it, ...”

⑨③ Marcel, *Homo Viator*, p.117, “...the *voeu* (vow) cannot be reduced to a simple wish, it is an engagement. ...an engagement made in the presence of a transcendental authority...”

⑨④ Marcel, *Homo Viator*, p.121, “...the *voeu créateur* implies the combination of a deep personal humility and an unshaken confidence in life, conceived of not as a natural force but as an infathomable order, divine in

its principle.”

- ⑨⑤ Marcel, *Homo Viator*, p.134, “It is in this way that fidelity reveals its true nature, which is to be an evidence, a testimony. It is in this way, too, that a code of ethics centred on fidelity is irresistibly led to become attached to what is more than human, to a desire for the unconditional which is the requirement and the very mark of the Absolute in us.”
- ⑨⑥ Cf. Sam Keen, “The Development of the Idea of Being in Marcel’s Thought”, in *The Philosophy of Gabriel Marcel*, ed. by P. A. Schilpp and L. E. Hahn. (Illinois: Open Court, 1984), pp.112-113. “The first question we must ask is whether there is anything within fidelity itself that seems to demand faith in God as the condition of fidelity to one’s neighbour. The first hint...is the factor of *unconditionality*. Fidelity demands an unconditional vow, an absolute commitment to the other person. ... Does an absolute commitment demand that one be committed to an Absolute Personal Being to God? Marcel’s answer is that ultimately it does. The person who makes an absolute commitment to another in fidelity gives witness to the Absolute Thou even without articulating this witness.”
- ⑨⑦ Gabriel Marcel, “Theism and Personal Relationships”. *Cross Current* 1, no.1 (1956), p.40, “One might say that conditional pledges are only possible in a world from

which God is absent. Unconditionality is the true sign of God's presence."

⑨⑧ Marcel, *The Existential Background*, pp.71-72.

⑨⑨ Clyde Pax, *An Existential Approach to God: A Study of Gabriel Marcel*. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1972), p.61, "The result of the denial of the transcendent personal presence is that the ego becomes the creator of values. The "death of God" gives rise to the cult of the superman, and history attests to the social and political consequences of this false exaltation of the 'liberated' man. From the moment in which man poses himself as absolute, as free from all reference to a higher order, he destroys himself through the idolatry of the class or the race."

Cf. Gabriel Marcel, *Problematic Man*. (New York: Herder & Herder, 1967), pp.53-54.

⑩⑩ 參閱⑨⑦。

⑩⑪ Sam Keen, "The Development of the Idea of Being in Marcel's Thought", p.112, "We may, on the ethical level, see that an unconditional vow is necessary for human relationships to reach their highest point. But it is only when fidelity reaches its highest point as faith in God that the unconditional vow implied in human love receives its most complete justification."

⑩⑫ Marcel, *The Existential Background*, pp.64, 66.

⑩⑬ Marcel, *Creative Fidelity*, pp.149, 168; 參閱③。

- ⑭ Marcel, *Being and Having*, pp.119-212.
- ⑮ Sam Keen, "The Development of the Idea of Being in Marcel's Thought", p.114,
1. "Fidelity cannot be separated from faith any more than love of neighbour can be separated from love of God."
 2. "Fidelity in human relationships is not something added to faith; it is the way in which the believer is faithful to the Absolute Thou."
 3. "Faith and fidelity are...the same reality directed toward different foci. Faith is the paradigm of fidelity pledged to the Absolute Thou."
- ⑯ Clyde Pax, *An Existential Approach to God*, pp.59-60,
 "When the believer is affirming the reality of God, he is not going from his pledge or his faith to an external guarantor of the pledge. He is rather appealing to an ultimate strength which from within enables him to make the pledge which he knows he could not make from himself alone. It is in this sense that fidelity to God might be called simply faith."
- ⑰ Sam Keen, "The Development of the Idea of Being in Marcel's Thought", p.115. "Those unbelievers who live in fidelity create a climate in which belief can grow just as small trees create a climate in which a forest of large trees can grow."
- Kenneth Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*,

p.73, "Fidelity to a transcendent may precede a well-defined conception of a deity: ...it is perhaps in function of our fidelity that the true notion of God can be sculpted."

⑩ Marcel, *Being and Having*, p.119, "...the concrete approaches to the ontological mystery...should rather be sought in the elucidation of certain data which are spiritual in their own right, such as fidelity, hope and love, ..."

(本章內容曾刊於台大《哲學論評》第十五期，一九九二年一月，頁五三～一〇〇)

第 13 章

在馬賽爾的存在哲學中，最為膾炙人口的題目，莫過於「信」、「望」、「愛」三者。它們是人際關係與天人交往中最純淨、最偉大、最崇高的經驗；人藉著它們，可以體悟主體互通的內蘊，可以穩登形而上學的堂奧，甚至可以直探神秘主義的領域。如果我們覺得「愛」的真諦過於耳熟能詳，而「信」的名相又已是濫詞套語的話，那麼，我們曾否考慮到「希望」的標題可以帶給我們高妙的玄思？馬賽爾就在《旅途之人》一書中，對「希望」作了深思熟慮的反省①。

《旅途之人》一書尚附帶著一個小標題：《希望形上學導論》。顧名思義，就是要從人對希望的體驗上，把握其形上涵義，藉此了悟生命的真義，窺探存有的奧秘、契合上主的親臨。《旅途之人》尤以其中的第二篇論文為全書重心所在②。茲把其中的論點略加整理與闡釋，企圖更有條理地進入馬賽爾的沈思中。

第一節 希望可分不同的程度③

希望殷切的程度可分不同的等級，它可以是平淡無奇的期待，也可以是極度強烈的盼望。在最低程度的等級上，人只祈望實現一些無關痛癢的瑣事；例如：我希望好友雅各伯明天來和我共進晚餐。然而，希望的心態也可以發展至極端懇切的地步，強烈地渴望恩賜的臨現；例如：被俘為奴而渴求釋放、身患重疾而期盼痊癒、黑獄沈冤而等待救援……。

為了要凸顯出希望的深刻蘊藏，馬賽爾提議我們從強烈殷切的程度上探討，好能更尖銳化地領會其中的消極面與積極面的對比。

第二節 希望有其消極面與積極面

A.消極面④

活在希望中就是尚處於幽暗中。希望蘊含著一份困惑、一個逆境、一段考驗的日子、一種疏離的狀況。希望寓意著人尚未達致圓滿而渴望追求完美，它揭示人陷於異化的境地而渴望恢復失落的完整。誠然，從選民的流徙、到露德的病榻，從遠征者的吻別、到被俘者的呼聲，這一切的一切，都在透露著同一個訊息：在每一份希望的背後，都蘊藏著某種悲劇的背景⑤。

B.積極面

然而，消極的困境並不足以構成希望本身。「希望」並不宣示著咒罵黑暗；反之，它卻寓意著迎向光明。生活在希望中就是積極地轉向那尚未展露的光芒^⑥。如果我心懷著希望，我不會因著所處的窮困而沮喪，我會從幽暗的處所中展望著一線的曙暉；我意會到：大自然最昏暗的一剎那，也就是曙光初露的前奏。於此，讓我們體味一下剛才的一句話：希望就是「轉向」那「尚未展露」的「光芒」。這句話包括了三個發人深省的詞語：

1.光芒

「光芒」象徵著美善、完美、團圓的遠景。人所希望的目的物，必然是一些美好的東西；它可能是一份救贖或一份釋放，一份恩寵或一份厚賜；說得具體一點，凡久病初癒、愛侶重逢、囚徒獲釋、沈冤得雪，甚至迷途歸化、失寶重獲，以至於一總的重見天日、一總的苦盡甘來，它們都在為一端道理作注釋：人所殷切希望的東西都是一些難得的恩典。

或許我們可以從反面的眼光來述說同一端道理：沒有人會希望獲得一些純粹醜惡、不幸、負面的東西。我也許在等待一件可怕的事的降臨，但我絕不會希望它的臨現。例如：一個死囚會在等待明早的槍決，但他絕不希望這悲劇的發生。固然，我會忍一時之痛來換取手術後的痊癒，我會以致命者的心態來迎接殉道的榮冠，但我絕不會渴求一些引致不出更高美善的純黑暗、純痛苦、純犧牲。如果人目前能忍辱負重地面對困境的話，只因為他在期待著那

「尚未展露」的美善。

2. 尚未展露

「尚未展露」這一個片詞本身蘊含著三重意義：

a) 尚未出現

我不必希望一些已被擁有的幸福；如果我生活在希望中，我的希望同時包括著美好恩賜之尚未臨現。

b) 不由我來操縱

這一份尚未出現的恩寵完全逃出了我的掌握之外，它完全不由我所控制，我只有耐心地等待，而無法採取什麼措施來助長它的來臨。換句話說，所希望的恩賜不由我所操縱，否則它便不構成希望。從反面的眼光說，我不必希望一些在我能力範圍以內的事物，也不必渴求一些必然會到來的美果。例如：我不必希望月底領薪水，我只在預期我所應得的一份酬勞而已；假如公司遲遲不發薪資的話，我反而會生氣地抗議，說他在剝奪我應有的權利。可是，面對著希望，我沒有生氣的權利，也沒有抗議的理由，更沒有立場說這是我所應得的一份，因為我除了缺乏操縱恩賜的能力之外，我也意識到：對方沒有義務要把恩寵賞賜給我⑦。

c) 對方沒有義務賞賜

如果「彼岸的光芒」純是一份恩賜，則「對方」並沒有義務必定要把它賞賜給我。正如我沒有理由去抱怨友人遲來的禮物一般，我也沒有餘地去抱怨所希望的善之不臨現⑧。為此，我所能做的事，不是在要求「對方」的賞賜，而是在培養謙遜、良善的心態，恰如一個囚犯只可以在積極地守好獄中的規矩以博取獄長的信任，他不能抱怨

假釋出獄的日子之遲遲不來。換句話說，希望不在要求一份應得的報酬，而在積極地轉向光明。

3. 轉向

希望蘊含一個轉向心態，而這轉向心態可有兩重意義：

a) 站在目的物之角度言

「轉向」一詞蘊含著目的物在要求希望者積極地迎向光明，要求他積極地回應並等候要來臨的恩賜^⑨。

b) 站在個人心態而言

希望的回應本身牽涉個人的謙遜與忍耐，即在期待中不動怒、不抗議，而以謙和良善的心來渴慕美善的將臨，因為他知道所等待的是一份禮物、一份恩賜，而不是一份報酬、一份薪金。為此，希望雖然不是純被動的無奈，但也不是純主動的反抗。最低限度，它的積極性是往信賴、愛心、良善心謙那方向發展，而不是往抗議、憤怒、抱怨的途徑宣洩^⑩。

C. 希望的消極面與積極面在強度上成正比例

希望的消極面與積極面二者不單是彼此蘊含，而且在強度上也恰好彼此牽引，形成一個正比例的相互消長。那就是說，如果我愈體驗不到生命是一個困境，就愈意識不到那隱晦的光^⑪。人只有在開始意會到自己是囚徒的當兒，才有可能去希望救贖^⑫。對馬賽爾而言，人的一般存在是一個困境、一個放逐的狀況；如果我愈深刻地意會到這幽暗面，我會愈強烈地嚮往光明。換句話說：極度懇切的迎向光明，乃孕育自極度深刻的陷於幽谷。希望的消極

面愈幽暗，則其積極面便愈強烈得白熱化。

第三節 希望牽涉意志上的毅力與創新

作為人生現象而言，希望不單可以從消極與積極對比的角上被體悟，也可以透過配合人的意志而被探討。希望牽涉了人的意志，去希望近乎去意欲，因為成全的希望蘊含了意志上的一股不屈不撓的恆毅。

A. 希望蘊含意志上的恆毅

希望所蘊含的堅忍恆毅，可以分作以下兩點來申述：

1. 希望與堅持

凡懷有純全希望的人，他會以堅忍的態度堅持下去，因為他認為目前的困境並不會永久地停滯下去；既然它不會是最後的境況，那麼，只要堅持到底，我至少可以盼望有一天「守得雲開見月明」。為此，垂老的父親仍有力量去期待失散的兒子之音訊^⑬，而病者、囚徒、流徙者也有毅力去繼續展望能有的轉機^⑭，因為他們在心底裏仍隱然地相信目前的困苦並不會是最後的境遇^⑮。

2. 希望的堅持幾乎可以使人經得起肉體的崩潰

固然肉體上長期的煎熬可以打消一個人的勇氣，然而如果我的希望是強烈而成全的話，看來它有力量去超越肉體上的崩壞。純全的希望本身是一股精神力量，能叫人支撐至最後一秒鐘而不氣餒，直至目標獲得實現為止。我們也許曾聽聞這樣的例子：一個垂死的父親在等待兒子從海外趕返家園，他內心的希望一直支撐著他，直到兒子歸來

sion)，它叫人跳出自我，而呼籲另一股更大的力量，投奔向那「大我」的本源，向那股超越的力量開放²⁰。

我們可以替馬賽爾作這樣的詮釋：「希望」並不以人自我的潛力作為力量的泉源；相反地，希望者把自己的心靈開放，在開放的狀態下，希望者最低限度隱然地與一股既超越又內在的力量有感通。希望就是呼喚起一股原創力，使我有堅定的意志去創造自己。

C. 希望就是呼喚起一股原創力

當人處在希望中時，他至少是隱然地呼籲那股充塞在宇宙間的原創力來作自己的後盾，使人能有勇氣去面對痛苦而不屈服，而且有力量透過它而為自己創造出一個充滿謙遜、忍耐、良善，甚至喜樂的盼望者，以致世上能出現無數的殉道者、聖賢者，他們能在踏上鬥獸場的途中仍歡唱凱旋之歌。

希望者既然以這一股原創力來支持自己，他不再關心用什麼方法來達到所希望的目標，他不用一個「技術師」(Technician)的心態來找出達到目的之伎倆²¹，他只充滿信心地預期恩賜的來臨。換句話說，他不向自己說：「我會去找出達到目標的方法」，相反地，他只說：「這目標將會達致，總有途徑可以實現這目標。」²²

至於這股原創力是什麼？我們將在下文有所交代。

第四節 希望與奧秘

至此，我們或許會產生這樣的一個問題：心懷希望的

的內蘊，我也不向它投注任何心血，我可以用一個清晰的概念去表達它，它成為一個可以透過概念言語來傳遞給別人的「對象」。這一個「對象」因其「可傳遞性」(Transmitability)而開始過其公共、獨立的生命。總之，「問題」就是一個外在地被把握的對象，我用它作為被詢問的目標。一個問題所針對的事物並不把我包括在內，我可以有效地把自己的蹤影分離於對象之外，把它看成為一個有待處理、有待解答的東西，而我只是一個隔岸觀火的旁觀者而已。

2. 奧秘

「奧秘」就是一件被我所生活、與我生命息息相關的事物或境況，凡我全心投入一事之內，與它打成一片，它對我而言就成了我的奧秘，我並不跳出其與件之外而作旁觀者，不把它看作是與我毫不相干的「問題」。總之，凡一切把我牽涉在內、緊密地與我生命打成一片的人、地、事、物，都成了我的奧秘。奧秘就是一件被我所投入、被我所生活著的事物，它不孤立於我的主體之外而被觀察。我既然生活於其內，我無法用概念來充分表達其中豐富的蘊藏。

我們可把「問題」與「奧秘」的區別表達在下列的圖表中：

	問 題	奧 秘
i 主體的心態	旁觀者：好奇	投入者：驚異
ii 被面對的事物	{ 被客體化 { 為待解決之對象	{ 不容被客體化 { 溶入主體生命
iii 物我之關係	主客對立	物我融通

在領悟到「奧秘」與「問題」的差異以後，現在讓我們聆聽馬賽爾如何分辨「希望」與「樂觀」的不同。

B. 希望不等於樂觀

有關馬賽爾對「希望」與「樂觀」的分辨，他的思路可分為以下四個段落：

1. 樂觀主義者的信念
2. 樂觀主義者的類型
3. 衆類型的共同特性
4. 樂觀與希望的分別

1. 樂觀主義者的信念

樂觀主義者有一堅定的信念，認為事情會有最好的結果²⁴，不論目前境況如何困苦，最後會苦盡甘來。

2. 樂觀主義者的類型

樂觀主義可分不同類型²⁵：

a) 情感化樂觀(Sentimental Optimism)

這是天生樂觀的表現，是杞人憂天之反，凡保有這類心態的人都不準備理會那些不必要的憂慮。故此馬賽爾又稱之為「天生樂觀」(Natural Optimism)。

b) 假理性樂觀(Optimism with Pretensions to Reason)

即事事找理由來安慰自己，讓內心好過一點。

c) 實際經驗樂觀(Optimism Based on Practical Experience)

即主張凡以樂觀心情來面對事物者，反而會對己對事都有較良好的效果。這種看法是從實際經驗中學來的。

d) 形上樂觀(Optimism Rest on Metaphysical or Religious Argument)

靠一套形上理論或宗教理論來作基礎，以引申出樂觀的看法。故又名「理論樂觀」(Theoretical Optimism)。

3. 衆類型的共同特性②6

以上的類型雖然分得有點繁瑣，但馬賽爾卻指出它們都保有以下的共同特性：

a) 上述的各類型都對事採取一定的距離來觀察

即當事人會站在旁觀者的立場來面對事物，從背反紊亂中看出其和諧的一面。

b) 樂觀者基本上是「講話者」(Maker of Speeches)

他把經驗概念化，再用語言說出來。在這點上，樂觀主義與悲觀主義(Pessimism)是一樣的，即他們皆把經驗概念化，變為被考察的對象或問題，然後說出個人的意見。

c) 樂觀者或悲觀者皆只停滯在個人立場上立論，而忽略「主體際性」的一面

即只顧自己如何觀察、如何作出理論，而不管他人的提示或建議。

d) 「樂觀」不包含「信德」與「分享」的干預

那就是說，樂觀者既然只注重一己的看法，則「信賴」對方、與他人溝通等行為便根本上發展不出來。

以上四點恰好是希望心態的背反。

4. 樂觀與希望的分別②7

我們可以按著以上四點來比對樂觀與希望的差異：

a) 從個人所表現的心態上說

樂觀者基本上是旁觀者，而希望者則基本上是投入者；樂觀者隔岸觀火地冷眼旁觀而提出他的看法，希望者則把他的渴望溶入了他的生命之中，以致與他的嚮往打成一片。

b) 從被面對的事件上說

樂觀者把他所針對的事情看作為有待解答的「問題」，而希望者則把他所嚮慕的目標作為他所生活的「奧秘」。換言之，樂觀者採主客對立的立場來把事情客體化而提出他個人的觀點，希望者則以物我融通的方式而投入於整件希望之中，以致無法充分地以言詞概念來把它加以客體化。

c) 從主體際性的角度上說

樂觀者停留在一己的觀點與立場，而不顧全別人的參與或提示；希望者則跳出自己，向他人開放、向他所信仰的超越界開放，從中獲得一股原創力的支持。

d) 從所蘊含的德行上說

樂觀不包含信德、愛的參與等聖德。希望則是信、望、愛三德熔冶一爐(有關 c 與 d 這兩點，我們將在下文另作交代)。

茲把二者的分別表列如下：

	樂 觀	希 望
i 個人心態	旁觀者	投入者
ii 被面對的事	問題	奧秘
iii 主體際性角度	個人立場	主體互通
iv 所牽涉的德行	不含三達德	三達德兼備

C. 希望是一種奧秘²⁸

從上述的分辨中，我們可以體悟到希望是人所生活的一種奧秘。我們可以用以下的兩點來闡釋：

1. 凡心懷希望的人，他是整個地投入他所希望的目的之中，他是一個投入者，他生活在希望裏面。例如：當一個病人極度渴望痊癒之時，他的整個心靈已投入了這股渴望中，以致他整個個體已成了希望的化身，而希望落實在他身上而被位格化。

2. 希望是「超理性的」(Super-Rational)、「超問題的」(Metaproblematic)，因為希望者不作旁觀者來思考所希望的事物。

a) 希望是「超理性的」

那並不是說，希望是非理性的一回事。相反地，希望並不違反理性，只是希望者不以理性來把希望當作為被反省的對象而已。換句話說，所謂希望是超理性的，就是人不找理由來安慰自己，不站在旁觀者立場來分析自己所生活的希望。

b) 希望是「超問題的」

那就是說，人不把所希望的事物當作被觀察的事件來加以分析。為此，希望者並不如樂觀者一般地把所生活的希望客體化、概念化，也不如賭徒一般地孤注一擲，把希望作為賭注²⁹。

總之，希望者全心投入一希望的境界，以致希望及其遠景成了他所生活的奧秘，他會藉著這一奧秘而使生命獲得昇華。

更可怕的誘惑——絕望。絕望就是人屢受挫折而最後不再存任何希望，以致演變為「哀莫大於心死」。

第六節 希望與絕望(Despair)

馬賽爾指出：除非有「絕望」的誘惑，否則便無所謂有「希望」，希望就是克勝絕望誘惑之行為^{③③}。因此，若要了解什麼是希望，則應同時了解什麼是絕望。

A. 分辨三種內在心態^{③④}

在詳細討論絕望的內蘊以前，先讓我們分辨以下三種不同的內在心態，同時，我們也可以從面對逆境與面對自己這兩個角度來分別體悟這三種心態的差別：

1. 絕望心態(Despair-Attitude)

a) 從面對逆境的角度上言，絕望就是把逆境「永恆化」(Eternalization)，即不以為逆境有改善的可能。

b) 從面對自己的角度上言，絕望就是自我封閉地、自暴自棄地在預期自己滅亡。

2. 苦行心態(Stoic-Attitude)

a) 從面對逆境的角度上言，苦行者的心態就是含辛茹苦地接受逆境為一個事實。

b) 從面對自己的角度上言，苦行者忍辱負重地勉力保持自我的內在完整，不允許逆境導致我心靈的崩潰。然而，他仍是生活於自我封閉的狀態，只依靠己力來支持自己，以達到自我的昇華。

3. 希望心態(Hope-Attitude)

a) 從面對逆境的角度上言，希望就是一方面認知逆境為一事實，但另一方面卻不以目前的逆境為最後的境況。

b) 從面對自己的角度上言，希望就是在開放自己、跳出自我中心的心態下，對自己、他人及事件本身表現出近乎勇毅的謙遜、忍耐、良善。

茲把上述三者的重點表列如下：

	絕 望	苦行心	希 望
a) 對逆境	把逆境永恆化	接受現實	不以逆境為末路
b) 對自己	自我封閉	自我封閉	跳出自我
	預期自己滅亡	忍辱負重	對己、對人忍耐

B. 絕望

1. 絕望不等於失望

絕望不能與失望混為一談，因為它們根本是兩回事。「失望」(Disappointment)是指一個期望的落空(Expectation Lost)而引致的失意，但這份失意並不叫我絕望。例如：一位父親今天收不到兒子的信，他感到失望；可是他仍然希望明天會收到信，為此，他並沒有絕望。至於「絕望」，則是人在預期永遠的失落(Anticipate Loss)；例如：父親在預期將永遠收不到兒子的信。在絕望中，人不再失望，因為他再沒有什麼期望可以落空。

2. 絕望就是把逆境永恆化

絕望者再沒有什麼期望可以落空，因為他不再期望逆境有任何好轉，他已把一個壞處境看成為永恆的停滯不

方面卻安然接受逆境作為自己的考驗，並且因而獲得心靈上的轉化與昇華；這點誠然也蘊含著希望者對自己的接受與愛惜，以致他懂得對逆境忍耐、懂得如何與逆境一起生活，恰如一個人在接受自己的同時，也懂得對別人忍讓一般。固然這種忍耐良善可腐化為軟弱無能、安於現狀，甚至退居為旁觀者。然而，假如他經得起考驗而又在不腐化的狀態下，希望者蘊含著對自己、對他人、對逆境的忍耐，並藉此獲得人格的提升，也引動了一股原動力，導致內心的轉化^{④5}，而人在希望中所蘊含的忍耐，則近乎勇毅的美德^{④6}。

D. 從時間觀點比較希望與絕望

如果我們能夠站在「絕望的背反」這眼光下看希望，我們也能夠站在時間的觀點來比較希望與絕望二者。簡約言之，從時間觀點上觀察，希望就是展望將來的轉機，而絕望則是把時光看成為只是一個封閉的永恆循環、永無轉機的一天。

1. 從時間觀點看絕望

絕望就是意識到時間有如牢獄般的封閉^{④7}。絕望者把自己封閉起來，封閉在時間內，以致「將來」成了純粹的、不斷的、機械式的、無意義的、混亂的周而復始；「將來」不再有生氣，它只是一個空虛而封閉的循環，壞處境在其中不斷地重複著自己的悲劇^{④8}。

2. 從時間觀點看希望

反過來說，希望就是從時間中產生突破，展望事情有其轉機。希望本身擁有一先知般的特性，它在目前的迷惘

中指出了一隱晦的曙暉^{④9}。

第七節 希望與主體際性

如果「絕望」蘊含著「自我封閉」的話，則「希望」須與「主體際性」相提並論。驟眼看來，我們會以為希望與主體際性是兩回截然不同的事，其實這只是抽象的說法，把原本隸屬於同一個豐富經驗內涵的整體拆散起來觀看。誠然，只要深深地體悟希望的蘊藏，都不難發現主體際性是希望的構成因素。換言之，是人間的愛與主體互通使希望成為可能；為此，在某意義下說，主體際性是使希望可能的先驗條件^{⑤0}。或許我們可以先從一個消極的方式來作出說明：

452

愛、恨與死亡——
一個現代哲學的探索

A. 從消極方式作說明

——自我封閉與唯我主義是希望的背反

1. 「孤立」(Isolation)之於「絕望」，有如「融通」(Communion)之於「希望」

絕望這一經驗同時蘊含著孤立無援、自閉式的獨處、自暴自棄，以及預期自我毀滅的特徵。換句話說，故步自封是絕望的構成因素，如果人不開放自己、不向別人溝通，他必然走上絕望毀滅的途徑。我們可以作這樣的對比：絕望是希望的背反；故步自封是主體互通的背反；絕望串連了孤立，希望也串連了融通^{⑤1}。

2. 唯我主義消滅希望

自我封閉固然導致絕望，而唯我主義也一樣地消滅希

望。任何希望，如果滲進了自私、唯我的成分，便會立刻把希望的真正本質破壞無餘，因為純淨的希望本身不容許有自私自利、損人利己的因素⁵²。人須在共存的狀態下成就人的美德，其中包括信、望、愛。希望特別凸顯個人對他人的忍耐、接納、關愛，至少他不反對別人、不以他人為被利用的對象。

3. 希望不等同於欲望

站在消極的眼光看希望，第三點可以被提出來討論的是：希望不等於欲望。所謂欲望，就是人以自我為中心，而期望獲得某些好處。至於希望，人則須超出自我中心，才構成真正的希望⁵³。希望與欲望是分別處在不同的精神領域；欲望，恰如恐懼一般，緊緊地維繫著自我的利益與期望，以致有患得患失的苦惱。反之，希望卻與「信」和「愛」並列，是在開放自我、跳出自我的心態下展望著遙遠的完美⁵⁴。為此，希望不等於欲望，恰如絕望全不像恐懼一般。

4. 希望不等同於自我暗示

如果希望不等同於自閉、唯我、欲望等傾向，它也不等同於自我暗示。我們已在上文提及自我暗示的涵義。自我暗示也屬於自我回縮的心態，只依靠己力來支撐自己。反之，希望卻在開放自己的心態下呼籲一股原創力來作為自己的支柱⁵⁵。希望不以個人自己的能耐作為最後基礎，相反地，它是在主體際性、自我開放的前提下獲得了力量⁵⁶。

5. 希望不能孕育自「相互自憐」(Mutual Narcissism)

上面的要點都從反面的方式來顯示主體際性與希望的

健全的主體際性的氛圍⁶⁰。即使主體際性的成分未在一個具體的希望中被凸顯，到底主體際性的成分是不可或缺的。更好說：希望建基在人際關係的融通上，成全的希望蘊含人際間的愛。為此，我們可以多次看到馬賽爾在強調希望與愛的聯繫。例如，他指出希望在愛中獲得啟發⁶¹；只有當愛存在時我們才可以談希望⁶²；希望常常與愛的融通為伍⁶³；融通的補救也同時是希望的補救⁶⁴。

2. 心懷希望的個體本身已有其內在的主體際性

人除了能與他人融通外，也能與自己溝通，作自己的朋友。誠然，每一個人的個體本身已是一個團體，其中包容著自己對自己的溝通、關愛與接納⁶⁵。換句話說，在希望中，個體中的主體際性被凸顯：我在接受自己、對自己忍耐與愛護⁶⁶。

3. 心懷希望蘊含把希望散發給鄰人

希望不單是為我個人有希望，希望也寓意著把個人的希望傳開來，以使希望的光輝可在我的四周燃燒。可能是由於這樣，我才可以在心靈深處仍然保留著一點希望的火花，使之不致熄滅⁶⁷。總之，我把希望傳給別人，也藉此保持並增強內心的火花。我們彼此分享著心中所懷有的希望，透過言行上的鼓勵與融通而互相扶持⁶⁸。

第八節 希望與「絕對的祢」

至此，我們需要提出一個關鍵性的問題：上述的分析究竟跟形上學有什麼關係？換言之，馬賽爾為什麼稱呼他的反省為「希望形上學導論」？上文的論點不是更適合被

稱呼為「希望現象學」嗎？於此，我們須首先作出這樣的一個交代：馬賽爾在對事物作現象學分析的當兒，他的最終目標不是要停留在現象學的層面上，而是要透過現象學的描繪來進入形上學的視域⁶⁹。此外，對馬賽爾而言，形上學的質詢，早晚要從「什麼是存有？」轉換至「誰在那裏？」⁷⁰換句話說，形上學最徹底的探討是要把握宇宙萬物中的最後本體、無限的神、絕對的祢，一切形上學的論題最後都應該指向這一個目標，因為只有最終極的本體始能圓滿地實現「存有」本身⁷¹。有鑑於此，我們可以這樣說：馬賽爾在對希望作現象學描述的當兒，目標在乎引領我們進入形上學領域⁷²；再者，要把希望引進形上學來作最後探討，就是要把希望放在「絕對的祢」之領域內來被體悟；換句話說，我們需要從絕對而無限的存有這大前提下看希望的形上意義。

為了要順利地進入形上學領域，於此讓我們首先提出一個希望之極限狀況：

A. 極限狀況

我們可以在一個極端狀況中發覺自己的希望面臨一個徹底的考驗，使我或者變成絕望、或者在希望的歷程中經受一個轉化。一個最顯而易見的例子是：一個病人發覺自己的病已達致絕症的地步，看來再沒有希望被治好的可能，此時，他進入了一個希望的危機，他或是絕望、或其希望被淨化⁷³。若瑟碧派(Josef Pieper)曾在《希望與歷史》一書⁷⁴中為馬賽爾的意見作了一個很有力的注釋；按照碧派的引述，海德堡(Heidelberg)的一位醫生荷爾拔普

格(Herbert Plugge)在處理那些患有絕症的病人時，往往會察覺到這樣的一個現象：當一個病人知道他已病入膏肓、無可救藥之際，他的內心在經過一番掙扎以後，卻突然湧現出一種超乎尋常的力量與平安，使他的心靈產生出一種巨大的轉化；就在所有日常的、普通的希望沈沒了以後，所浮現出來的卻是另一股「截然不同的希望」，這股希望超越了人現世所能有的對個別事物的期望，轉而指望一超越的境界。這一股強有力的動力，支持了人的整個個體，使他有如致命聖者一般地在引頸就戮的當兒還高唱著凱旋的讚歌。本來，一位患絕症者眼見復元不了，理應感到絕望；可是，他卻在堅持著自己還有希望的餘地。此時，先前那份期望痊癒的意念已徹底被煉淨與轉化，它已被昇華為對個體救恩的嚮往。他在心靈深處，已深深地意會到絕症並不等於一切的失落；他已不再介意自己的痊癒與否，他已獲得了高度的心靈自由，一心只指望著那越出現世事物的超越境界，靜候著全福(Beatitude)的臨現。

B.兩種希望的分辨⁷⁵

從上述的反省中，我們大概可以體會到馬賽爾心目中的兩種不同的希望。馬賽爾把她們分別稱為 I Hope that... (我希望有關於……)與 I Hope(我希望)⁷⁶。茲讓我們把這兩個名詞分別改稱為「普通希望」與「絕對希望」。

1.普通希望

指人對現世事物的盼望。換句話說，普通希望指向個別的、具體的、在現世能找到的事物，例如：身體的康復、早日脫離監獄等等。

2. 絕對希望

指那超越了現世事物而指往全福境界的嚮慕。換言之，絕對希望是唯一的、獨一無二的、基本的希望，它超出人對現世任何的盼望，轉而嚮往一超越界。此時，人的目標，已不在乎希望得著現世任何事物，而在乎渴求個人人格的完成、生命的得救、全福的實現，以及與「絕對的祢」作圓滿的結合。

在一般情況中，一般人只會注意到普通希望、渴求現世的美善；可是，當人一旦碰到極限情況、遭遇極端困難之際，他的普通希望可以經受蛻變而轉化為絕對希望⁷⁷。絕對希望叫人放棄先前所執著的塵世與其中的個別事物，只一心無限量地信賴彼岸救贖的來臨。

C. 絕對希望為一切希望的典型(Archetype)與基礎

在這兩種希望的比對之下，我們可以提出以下的幾個重點：

1. 普通希望只是導致絕對希望的踏腳石

現世的人皆只是旅途中的人，他最後的歸宿不在現世的生命狀態中；為此，人對現世能有的普通希望也只是絕對希望的影子⁷⁸。普通希望早晚要被淨化為絕對希望。

2. 絕對希望是一切普通希望的基礎

人之所以在現世有普通希望，是因為人隱然地在渴求超越的圓滿。為此，我們可以說：絕對希望成了推動普通希望的一股暗流。希望的真正意義是人對圓滿境界的盼望，而普通希望只是絕對希望的有限、具體、落實於現世的表現而已，可是，現世任何的普通希望卻不是人最終極

的希望。普通希望只是絕對希望的預演而已。為此，馬賽爾強調：希望的最基本的本質不在普通希望而在絕對希望⁷⁹；其實，絕對希望的另一名稱是「人對超越圓滿的迫切嚮往」，它是每一位旅途之人背後的原動力⁸⁰。

3. 絕對希望往往是在一切普通希望破滅後凸顯

當人對世間事物尚存一線希望的時候，他會致力於追逐現世普通希望所指往的目標，而不輕易察覺到普通希望所蘊藏著的另一股暗流——那指往超越圓滿的絕對希望。然而，當人面臨著生命的危機，眼見一切普通希望的沈淪之時，這時候正好是絕對希望被察覺的時機；換言之，一切現世普通希望在整體地幻滅的剎那，正好給予絕對希望抬頭的機會，正如馬賽爾所說：難道這股無敵的希望不是在所有有限希望破滅後呈現嗎⁸¹？

4. 絕對希望使人有能力在無望中萌生希望

一切普通希望的破滅並不能粉碎一個人的絕對希望，相反地，絕對希望是一切希望的典型與支柱，它會在所有普通希望幻滅後愈清晰地湧現，它使人能夠在無望中而擁有希望。馬賽爾引用了這樣的一個例子來暗示這一端道理：一個母親仍然希望再見到她的兒子，雖然兒子已被證實死亡，旁觀者會認為她已沒有理由去希望；其實在母親的愛心中，她最低限度潛意識地意會到死亡不是一切希望的終結，在生命的彼岸人們仍有重聚的一天。母親心底裏的絕對信念，使她有能力去在絕境中仍然點燃著希望的明燈⁸²。

5. 信徒們特別容易接受絕對希望這一事實

對沒有宗教信仰的人來說，絕對希望似乎是虛無縹緲

的幻覺。但對有宗教經驗的信徒而言，它並不是如此難被接受的一回事；人既然是宗教動物，擁有超越圓滿的迫切嚮往，那麼，信徒們只須逆覺一下內心的這一股暗流，他便不難對它加以肯定⁸³。

6. 絕對希望不離絕對信仰

如果絕對希望就是人之超越圓滿的迫切嚮往，那麼，它也必然地蘊含著人對超越境界之實有的信念。換言之，絕對希望與絕對信仰彼此蘊含。為此，馬賽爾有這樣的論調：希望的存有論地位——絕對希望，是不離那同樣絕對的信仰，本身是超越了任何條件的列出……⁸⁴。

D. 絕對希望就是人回應絕對的祢之呼籲

如果我們肯定絕對希望不離絕對信仰，那麼我們也不難承認絕對希望就是人對絕對的祢之回應。有關此項理論，我們可以透過以下三點來申述：

1. 我意識絕對的祢是我一切的根源，我毫無保留地投奔向祂

對馬賽爾而言，絕對希望誠然是受造物向無限存有的回應，受造物意識到無限者是他一切的根源而毫無條件地趨附於神⁸⁵；我向這位「絕對的祢」寄予無限的希望，我意會到只有在回歸到祂面前、安息在祂懷抱中之時，才真正達成了生命的圓滿。我們可以這樣說：希望是一種美德，它包含著一個呼籲和一個回應。是神的完美與愛在呼籲著我的回歸，是我的嚮往與渴慕在回應神的呼召⁸⁶。

2. 我禁止自己絕望，因為這是出賣的行為

去回應絕對的祢之呼喚，就是去禁止自己絕望，因為

絕望是出賣上主的行為，絕望等於宣布神已經棄我而不顧，這是截然扭曲了神的本來面目，也對神的呼籲聽而不聞⁸⁷。

3. 「絕對的祢」這名詞寓意著神的臨在

馬賽爾把無限本體稱呼為「絕對的祢」，這是一個充滿深意的名詞，它意謂著這超越的天並非是一個全無意識的本體，相反地，圓滿的本體須蘊含著一有位格的心靈，祂能夠呼籲、能夠關愛、能夠被愛。換言之，祂能夠跟祂的受造物產生「我一你關係」，在愛的融通中臨在於我之前；這樣，「絕對的祢」的臨在喚醒了人的希望。人若能體驗與回應神的親臨，他已再沒有絕望的餘地。

E. 一句最能表達希望真義的話

至此，馬賽爾替希望作了這樣的一個表達句：希望就是「我為我們而寄望於祢」(I hope in Thee for us.)⁸⁸。馬賽爾認為這句子是最能表達希望的真義，因為我們可以在這句子中挖掘出以下之四重深意：

1. 「我寄望」(I hope)

這片語指示任何希望都以「絕對希望」(Absolute Hope, i.e. I Hope)作為根基。

2. 「為我們」(for us)

這片語指示任何希望都蘊含著「主體際性」的意義。

3. 「寄望於祢」(in Thee)

這片語指示任何希望都以「絕對的祢」作為「主體際性」的核心⁸⁹。

4. 「祢」降生而成形軀於「我們」中間("Thee" In-

望，即預期著「全福」的不會實現。然而，人無法對「絕對希望」失望(Disappointed)，因為「絕對希望」所指的遠境尚未實現，他尚未體驗所希望的最終目標之不實現。

【注 釋】

① Gabriel Marcel, *Homo Viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'esperance*. (Paris: Aubier, Editions Montaigne, 1945).

英譯本為 *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, trans. by Emma Craufurd. (Chicago: Henry Regnery, 1951; reprinted, New York: Harper Torchbook, 1962).

本文引句頁數將採自 Harper Torchbook 之版本。

② Marcel, *Homo Viator*, Article 2: Sketch of a Phenomenology and a Metaphysic of Hope, pp.29-67.

③ Marcel, *Homo Viator*, pp.29-30.

④ Marcel, *Homo Viator*, pp.30-31.

⑤ Cf. Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II. (Chicago: Henry Regnery, 1951), p.179, "...at the back of hope lies some sort of tragedy."

⑥ Marcel, *Homo Viator*, p.31, "...the soul always turns towards a light which it does not yet perceive, a light yet to be born, ..."

⑦ Marcel, *Homo Viator*, p.41, "Everything goes to show that hope does not bear upon what is in me, upon the region of my interior life, but much more on what

arises independently of my possible action, and particularly of my action on myself.”

- ⑧ Marcel, *Homo Viator*, p.55, “And it is permissible to consider the analogous situation of a being who is awaiting a gift or favour from another being but only on the grounds of his liberality, and that he is the first to protest that the favour he is asking is a grace, that is to say the exact opposite of an obligation.”
- ⑨ Marcel, *Homo Viator*, p.63, “...the gift is a call to which we have to make response.”
- ⑩ Marcel, *Homo Viator*, p.35, “...there is of humility, of timidity, of *chastity* in the true character of hope.”

Cf. Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*. (New York: Fordham Univ. Press, 1962, reprinted 1966), p.74: “Patience and humility are the indispensable concomitants of authentic hope, of hope which is at the same time trust and love (for these are not separable). The efficacy of hope is not to thrust oneself forward, but to retire absolutely in favor of an absolute. Hope has no weapons. It knows no technique; ...”

- ⑪ Marcel, *Homo Viator*, p.32, “By a paradox which need surprise only the very superficial thinker, *the less life is experienced as a captivity the less the soul will be able to see the shining of that veiled, mysterious light*, which, we feel sure without any analysis, illumines the very

centre of hope's dwelling-place."

- ⑫ Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.178-179, "It may be that we are capable of hoping only in so far as we start by realizing that we are captives."
- ⑬ Marcel, *Homo Viator*, p.42, "Yet the father persists in hoping. Each day he awaits the letter which would bring his anxiety to an end."
- ⑭ Marcel, *Homo Viator*, p.35, "Does not the hope of the invalid, the prisoner or the exile boil down in the end to a sort of organic refusal to accept an intolerable situation as final?"
- ⑮ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.179, "To hope is to carry within me the private assurance that however black things may seem, my present intolerable situation cannot be final; there must be some way out."
- ⑯ Marcel, *Homo Viator*, p.36, "...Experience seems to establish that hope is able to survive an almost total ruin of the organism; ...perhaps we might be justified in maintaining that hope coincides with the spiritual principle itself."
- ⑰ Marcel, *Homo Viator*, p.50, "...the authentic formula of willing is *I will*, therefore *I can*; in other words, I decide that it is in my power to do a certain thing, to obtain a certain result precisely because it is my will (or because it is necessary) that this thing should be done and this result obtained."

- ⑱ Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, p.74, "(Hope) is not so much a wish, or an obstinate desire, as it is a prophetic affirmation: 'I shall get well.' In this, Marcel thinks, it is akin to will, whose fiat is also a defiance of the world of what 'can be'."
- ⑲ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.180, "A sick man who hopes he will recover, does not simply wish to be cured. He does not stop short at saying, 'I wish I could be cured'; he tells himself, 'You shall be cured', and it is precisely when this happens that such a hope can sometimes become a real factor in the cure."
- ⑳ Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.180-181, "Auto-suggestion consists, to put it briefly, in closing oneself in on a certain representation: it is difficult to think of it except as a psychic contraction. But, on the contrary, we cannot but think of hope as an expansion: it implies an *open time* as opposed to a *closed time* in the contracted soul."
- ㉑ Marcel, *Homo Viator*, p.51, "It might be said that in a sense hope is not interested in the *how*: and this fact shows how fundamentally untechnical it is, for technical thought, by definition, never separates the consideration of ends and means. An end does not exist for the technician, if he does not see approximately how to achieve it."
- ㉒ Marcel, *Homo Viator*, pp.51-52, "This, however, is not

true for the inventor or the discoverer who says, 'There must be a way' and who adds: 'I am going to find it.' He who hopes says simply: 'It will be found.' In hoping, I do not create in the strict sense of the word, but I appeal to the existence of a certain creative power in the world, or rather to the actual resources at the disposal of this creative power."

- ⑳ Cf. Marcel, *The Mystery of Being*, I, pp.211f.
- ㉑ Marcel, *Homo Viator*, p.33, "The optimist is he who has a firm conviction, or in certain cases just a vague feeling, that things tend to 'turn out for the best'."
- ㉒ Marcel, *Homo Viator*, pp.33-34, 44.
- ㉓ Marcel, *Homo Viator*, pp.34-35.
- ㉔ Marcel, *Homo Viator*, p.35
- ㉕ Marcel, *Homo Viator*, p.35.
- ㉖ Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, p.78, "To hope is not to gamble not even to make the famous wager of Pascal. Hope is metaproblematic: as an act it is no longer possible to dissociate it from that on which it bears."
- ㉗ Marcel, *Homo Viator*, pp.54-55.
- ㉘ 馬賽爾實際上沒有採用「合理化」(Rationalization)這一名詞，但在他的行文裏卻指出有「合理化」辨思這一回事，故筆者於此替他的論點作正名。
- ㉙ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.179, "This will help us to understand why it is that in some countries

ics, when opposing fear to hope and handling them as antithetical data, seems to have made the very mistake that I think we should unmask in this connection."

- ③⑧ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.177, "The opposite of hope is not fear, it is a state of dejection; ...It may also happen that the human being takes pleasure in this state, ... Fear, on the contrary, like desire itself, is bound up with expectation."
- ③⑨ Marcel, *Homo Viator*, p.42, "Despair here appears as an enchantment, or more exactly as a kind of witchcraft, whose evil action has a bearing on all which goes to form the very substance of a person's life."
- ④⑩ Marcel, *Homo Viator*, p.44, "This is what we express admirably when we say of a being 'he preys on himself'. From this point of view, despair can be compared to a certain spiritual autophagy. We must notice here, and keep in mind for all that follows, the part played by the *self*, that action which consists not only of reflecting but of making the self the centre."
- ④⑪ Marcel, *Homo Viator*, p.35, "Does not the hope of the invalid, the prisoner or the exile boil down in the end to a sort of organic refusal to accept an intolerable situation as final?"
- ④⑫ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.179, "To hope is to carry within me the private assurance that however black things may seem, my present intolerable situ-

ation cannot be final; there must be some way out."

- ④③ Marcel, *Homo Viator*, p.39, "...to take one's time. He who stiffens and rebels does not know how to take his time. ...'Take your time', ...That means, do not force the personal rhythm, the proper cadence of your reflection, or even of your memory, ..."
- ④④ Marcel, *Homo Viator*, p.39, "...the secret affinity between hope and relaxation..."
- ④⑤ Marcel, *Homo Viator*, pp.39-40.
- ④⑥ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.177, "Hope is akin to courage. ...in every instance courage consists primarily in facing something."
- ④⑦ Marcel, *Homo Viator*, p.53, "...despair is in a certain sense the consciousness of time as closed or, more exactly still, of time as a prison..."
- ④⑧ Marcel, *Homo Viator*, p.60, "I shall always be exposed to the temptation of shutting the door which encloses me within myself and at the same time encloses me within time, as though the future, drained of its substance and its mystery, were no longer to be anything but a place of pure repetition, as though some unspecified disordered mechanism were to go on working ceaselessly, undirected by an intelligent motivation. But a future thus devitalised, no longer being a future for me or anybody else, would be rather a prospect of vacancy."

- ④ Marcel, *Homo Viator*, p.53, "...hope appears as piercing through time; everything happens as though time, instead of hedging consciousness round, allowed something to pass through it. It was from this point of view that I previously drew attention to the prophetic character of hope. Of course one cannot say that hope sees what is going to happen; but it affirms as if it saw. One might say that it draws its authority from a hidden vision of which it is allowed to take account without enjoying it."
- ⑤ Marcel, *Homo Viator*, p.51, "(Hope) develops in the department of the *us*, that is to say in fellowship." pp.57-58, "Now it is precisely where such love exists, and only where it exists, that we can speak of hope, this love taking shape in a reality which without it would not be what it is."
- ⑥ Marcel, *Homo Viator*, p.58, "...hope is always associated with a communion, no matter how interior it may be. This is actually so true that one wonders if despair and solitude are not at bottom necessarily identical." *The Mystery of Being*, II, p.181, "...despair...sees nothing before itself and...expects nothing from anybody: it can as well be that of a man who is shut in in the circle of his daily tasks, who is chained by the fetters of routine. He may, indeed, despair, but he is not aware of it;..."

contracted soul.”

⑤⑥ Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, p.74, “... this claim of hope...is not drawn from the resources of the ego. ... Disponibility is the presupposition of hope—disponibility that begins in finite communion and is consummated in the total openness that turns the soul to a source beyond the visible world.”

⑤⑦ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.175, “...if human love is centered on itself, if it sinks into a mutually shared narcissism, it turns into idolatry and pronounces its own death sentence.”

⑤⑧ Marcel, *Homo Viator*, p.59, “One of two things must happen. Faced with this determination to monopolise him, the other person either makes his escape by flight or lying, or else he loses his own nature and becomes a nonentity. ...we become strangers to ourselves, in so far as we treat the reality as something which can be won and placed at our disposal. We might say again that this reality thus referred and enslaved to selfish ends loses its true nature also, and becomes a sham and an idol. But shams and idols always appear, to those who view them with enough penetration, as milestones, marking the road to despair.”

⑤⑨ Cf. Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, p.75, “The subject of hope is a subject in need of others; ...”

⑥⑩ Marcel, *Homo Viator*, p.51, “(Hope)develops in the de-

partment of *us*, that is to say, in fellowship.”

- ⑥1 Marcel, *Homo Viator*, p.44 “(Hope) appears to us as inspired by love, ...”
- ⑥2 Marcel, *Homo Viator*, p.57, “...it is precisely where such love exists, and only where it exists, that we can speak of hope, ...”
- ⑥3 Marcel, *Homo Viator*, p.58, “...hope is always associated with a communion, no matter how interior it may be.”
- ⑥4 Marcel, *Homo Viator*, p.60, “...there is only one remedy, and it has two aspects: it is the remedy of communion, the remedy of hope.”
- ⑥5 Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.179, “...each man’s personal reality is itself intersubjective.”
- ⑥6 Marcel, *Homo Viator*, p.61, “...I form with myself a real community, an *us*: it is, however, only on this condition that I have my active share as a centre of intelligence, of love and of creation.”
- ⑥7 Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.179, “Hope was not simply a hope for one’s own self; it meant spreading one’s hope, keeping its flame a radiance of hope burning around one. We may go further and say that it is probably only by so doing that a man can keep it alive in the depths of his own being.”
- ⑥8 Marcel, *Homo Viator*, p.51, “We talk to each other of our common hope...”

⑥9 Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Volume Two. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), p.442, "Marcel's phenomenology is to him only a step in his metaphysical reflection ..."

Ibid., p.439, "(Marcel's) first and last ambition...is metaphysical: he wants to discover ultimate reality, not only phenomena regardless of their validity. Whatever phenomenological insights he gains in the process are steps on the road of this larger enterprise."

⑦0 Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, p.119, "... the real metaphysical question is not 'What is being?' but 'Who is there?' Metaphysics is the 'science' of answering this question. How is it carried on? Through a series of concrete approaches, we are given to understand. ... Marcel's favorite concrete approaches are the supra-sensual experiences of love, hope, and fidelity."

⑦1 Robert Rosthal, "Translator's Introduction", in G. Marcel, *Creative Fidelity*. (New York: Noonday Press, 1964), p.xii, "For Marcel's being is an 'Absolute Thou', not the whole of reality, a particular being, not being in general."

Ibid., p.xxi, "...the Absolute Thou, God, whom Marcel identifies with being ..."

⑦2 參閱⑦0。

⑦3 Marcel, *Homo Viator*, p.46.

- ⑦④ Josef Pieper, *Hope and History*. (London: Burns and Oates, 1969?).
- ⑦⑤ Marcel, *Homo Viator*, pp.32-33, 45. & *The Mystery of Being*, II, p.181.
- ⑦⑥ Marcel, *Homo Viator*, p.32, "But even now it is possible to appreciate the distinction in tone between 'I hope...', the absolute statement, and 'I hope that...'. This distinction clearly runs parallel to that which obtains in all religious philosophy and which opposes 'I believe' to 'I believe that'."
- ⑦⑦ Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, p.75, "At the extreme point, his 'I hope that...' has metamorphosed to reveal the simple and absolute 'I hope...' which all along lay concealed beneath it. What was hidden then becomes manifest: that the archetypal hope is the hope of salvation. The individual objects which seem to preoccupy it can all in turn be transcended and the soul embowered in an unconditional trust which excludes unfulfillment."
- ⑦⑧ Marcel, *Homo Viator*, p.32, "...hope, by a *nisus* which is peculiar to it, tends inevitably to transcend the particular objects to which it at first seems to be attached." Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, p.75, "'I hope that...' is only a tentative and partial formulation of an underlying absolute appeal."
- ⑦⑨ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.181, "...to hope is

not essentially to hope that..."

- ⑧⑩ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.182, "...possible for hope to be another name for the exigence of transcendence ...the driving force behind man the wayfarer."
- ⑧⑪ Marcel, *Homo Viator*, p.47, "Does not this invincible hope arise from the ruins of all human and limited hopes?"
- ⑧⑫ Marcel, *Homo Viator*, pp.64-65.
- ⑧⑬ Marcel, *Homo Viator*, p.46. "It really seems to be from this point of view that the distinction between believer and unbeliever stands out in its true meaning. The believer is he who will meet with no insurmountable obstacle on his way towards transcendence."
- ⑧⑭ Marcel, *Homo Viator*, p.46, "...the ontological position of hope absolute hope, (is) inseparable from a faith which is likewise absolute, transcending all laying down of conditions. ..."
- ⑧⑮ Marcel, *Homo Viator*, p.47, "(Absolute hope) appears as a response of the creature to the infinite Being to whom it is conscious of owing everything that it has and upon whom it cannot impose any condition whatsoever without scandal."
- ⑧⑯ Marcel, *Homo Viator*, p.63, "...the gift is a call to which we have to make response; ..."
- ⑧⑰ Marcel, *Homo Viator*, p.47, "...despair as an indication of treason. ...what is the meaning of despair if not a

declaration that God has withdrawn himself from me?
...such an accusation is incompatible with the nature
of the Absolute Thou, ...”

- ⑧⑧ Marcel, *Homo Viator*, p.60, “ ‘I hope in thee for us’;
such is perhaps the most adequate and the most elaborate
expression of the act which the verb ‘to hope’
suggests in a way which is still confused and am-
biguous.”
- ⑧⑨ Marcel, *Homo Viator*, p.61, “This Absolute Thou in
whom I must hope...is at the heart of the city which I
form with myself...this city is not a monad...on the
contrary it draws the elements of its life from what is
brought to it along canals...from friendly cities...”
- ⑧⑩ Marcel, *Homo Viator*, p.66, “This presence is incar-
nated in the ‘us’ for whom ‘I hope in Thee’, that is to
say in a communion of which I proclaim the inde-
structibility.”
- ⑧⑪ Marcel, *Homo Viator*, p.67, “...hope is essentially the
availability of a soul which has entered intimately
enough into the experience of communion to accom-
plish in the teeth of will and knowledge the transcen-
dent act—the act establishing the vital regeneration of
which this experience affords both the pledge and the
first-fruits.”

(本章內容曾刊於《哲學與文化》第十八卷第二、三期，一九
九一年二月，頁一五二～一七七)

馬氏所注重的不是任何一位張三李四的死^⑩，而是「親人的死」(La mort de l'être aimé)^⑪；「親人」者，乃至親摯愛的人。陌生人的死亡或許叫我驚愕，但從未對我產生任何深度的悲慟；然而親人的死卻為我帶來極度深遠的震撼，特別是在缺乏心理準備的情形下，更叫愛者晴天霹靂、肝腸寸斷、痛不欲生。

不過，死亡既然是愛的試金石^⑫，可試煉我對被愛者的忠貞：愛得誠摯，則死亡尚且不可能終止我對你的愛。愛本身就蘊含著不變的忠信與無條件的承諾：承諾著不論順逆壽夭、貧富殘健，都愛你到底，至死不渝^⑬。為此，馬氏在其後期名著《人性尊嚴的存在背景》中有這樣的提示：愛，從其最豐滿與最具體的意義下而言，……似奠立在一無條件的基礎上：即無論發生什麼事，我都始終如一地繼續愛你^⑭。字裏行間，寓意著：深厚的愛，不因生離死別而中斷或有所改變。

2. 你至少活在我記憶中

愛的往還，包括了生離與死別。在生離中，我們尚可有互通訊息的方法，他日即使重逢渺茫，到底也不是完全沒有相會的餘地。但在死別中，情況卻徹底地改變，對方不再生活在現世的時物狀況中、致使我們在世間的重聚成為不可能。為此，愛者的死所引致的打擊是莫可明言的。在悲痛之餘，他的遺物、遺言、音容、往日同在的時光片斷，都突然變得珍貴起來。我會盡量把捉愛者昔日的聲音容貌，以企圖留住對方的愛與親在。……

馬賽爾意會到愛者在記憶中紀念已亡的親友是一件自然的事象，對此並不加以讚揚或反對。可是他卻暗示出其

中一股潛在的危機：我們可能因而把亡者貶抑為芻像 (Effigy)，並為自己延續離別的傷痛。他的看法是這樣：

「臨在」有別於保存逝者的「芻像」。「芻像」還少於一「對象」(Object)，是「對象」的貶抑。反之，「臨在」卻多於一「對象」，在各方面都超過一「對象」^⑮（我們會馬上在下一小節中對「臨在」一義作出分析）。固然在某程度上言，死者仍須靠我們的追念來繼續活現於我們的記憶中，但這種存在也只不過是一種主觀的形式，人恰如保留骨董一般地把亡者貶抑為芻像而已。看來這樣的作法並沒有什麼積極的、正面的價值^⑯。正如恭良博 (Engelbert Van Croonenburg) 所補充的：純然的回憶並不能叫死者臨在，反而凸顯了他的缺席 (Absence)^⑰。為此，我們可有這樣的建議：

a) 愛者死去時，可傷痛地大哭一場，然後勇敢地接受這個事實，並勇於過一個新生活。

b) 站在生者的立場言，我們並不反對對亡者的追悼，但也不鼓勵自己永遠活在傷痛的回憶之中，以免就此不能振作。

c) 站在亡者的焦點言，固然愛者們會珍惜以往相聚的日子，但為了所愛的亡者，我們不應強調回憶，而忽略對方真正的臨在；光是回憶只凸顯並延續離愁，並不會給我們帶來更深的聯繫。

d) 站在動機上言，回憶的行動應被引用來喚醒我們對愛者臨在的體驗。正如現世肉體的臨在不是目的而是達到心靈間結合的踏腳石一般，我們對亡者的回憶也只應作為一種助緣或媒介，以達致與對方精神上臨在的目的。

總之，愛者對亡者的愛自然包含了對他的回憶與追悼，但追思悼念行動應融合在臨在的體現上，才會產生積極的意義與價值。

3. 我在愛中體驗你的臨在

簡言之，人在相愛中，愛者與被愛者的心靈彼此契合，二者彼此在心靈上有感通、共鳴、交流、結合，兩個生命因愛而融合為一個「完型」整體，此稱為愛的「臨在」。愛者的「臨在」，已超出了肉體上的接近，形軀上的鄰接與否已成了次要的因素，此後不論生離死別，都不能阻止愛者們在心靈間彼此的臨現。

較詳細地說，愛者的「臨在」本身包含了下列的四重超越^⑱，即：

a) 主客對立的超越

在愛的融通當中，愛者們不再以主客對立的方式來面對對方，被愛者已不再是一個被投置在面前以供觀察的客體對象，而是一個與我建立主體互通的主體；你與我互相投向、接納、翕合。你向我打開了心門，容許我進入你的心靈；我也向你打開了心門，容許你進入我的內心，彼此因而達致深深的共融而玄同彼我^⑲。你已成了我生命的一部分，此後，不論時移世易、天涯海角，只要我生命尚在，你必然也活現在我心靈中^⑳，我常常可以在心靈深處體驗到你的臨在。

b) 語言隔閡的超越

愛的臨現，已使愛者們彼此之間的契合超越了語言上的「溝通」(Communication)而達致深度的「融通」(Communion)。馬氏分辨「溝通」與「融通」的差異：

「溝通」乃站在主客對立的狀態上與對方交談，我聽懂他的話，但只是藉著語言概念作媒介來傳遞一些資料，我並未真正內在地直覺對方的內心，彼此間的隔閡無法縫補^{②1}；反之，「融通」乃處在主體互通的層面上與你有了生命的交流，我內在地體驗你心靈的脈動，你也內在地體驗我心靈的呼聲；此時，語言的溝通已成為次要因素，我們有時甚至發覺語言的對應徒然擾亂了彼此間湛深的臨在。

c) 時空阻隔的超越

愛者們既然已達致彼此深深的臨在，則時空的阻隔已不再能構成為阻礙我們內心聯繫的藩籬。愛的臨在超越了空間的遠近：兩地相隔，不能阻止愛者們彼此間心靈生命的交流。愛的臨現也超越了時間的久暫：長久離別，也不能停止彼此間的相愛^{②2}。為此，馬氏分辨了「肉體的鄰接」(Juxtaposition)與「心靈的臨在」(Presence)二者，肉體在時空上彼此鄰接並不寓意著愛的臨在；反之，心靈上的融合與臨在不一定牽涉時空上的鄰接。我們可以同時擠迫在公車內而互不相識，也可以身處異方而仍然維繫著愛的臨在，這要視乎我們的關係而定^{②3}。愛的關係就是一種能超越時空的關係，愛的臨在不因時空的分隔而受挫，但時空的阻隔可構成愛者臨在的考驗。

d) 生死離別的超越

世間的痛苦莫過於愛者們的生離死別。「生離」誠然是愛的試金石，因為愛可因長久的離別而被淡忘；可是，如果彼此是深深的愛著對方，人仍能在某程度上克服淡忘的危機。馬賽爾曾與一位要好的舊同學失散了四十年之久，但當他們一旦重逢，雖然彼此的形貌已完全改變了，

握，即在愛的踐行下實現，則「腐朽」一詞的意義已經不再清楚明顯³²；因為愛勾連著對方的存有，而「存有」寓意著「生存」、「不朽」，以致愛蘊含著迫切的要求恆久。

c) 拒絕否定

或更好說：熱切要求對方不朽，就是拒絕承認對方會化為烏有，也拒絕接受愛者會毀於絕對的空無，否則，這無異是一種「出賣」(Betrayal / Treason)的行為。為此馬賽爾有這樣的語調：死亡誠然是一份沈默，叫我們無法劃定其中的界限，不能知悉其所掩蓋的境界，也無從曉得它所要預備的安排，但這是一份「錯謬」、一份「出賣」、去把這份沈默解釋為(個體的)不存在，或被約化為全然的虛無³³。假若死亡果真是最後的實在，那麼，價值則會在絆倒狀態下被湮滅殆盡，而實體也命中要害地被穿透核心³⁴。總之，去同意一存有者死去，就是在某意義下把他賣給死亡。……真理的精神正好禁止我們作出這樣投降的勾當、如此出賣的行徑³⁵。

d) 確信

上述的願望、要求與拒絕，自然會同時隱含著一股信念：確信愛者不因死亡而泯滅。馬氏特別強調：當我們說——去愛一個人，就等於對他說：你永遠不會死，這句話不單純粹的只是一份願望而已，而且它還是一份先知式的確信(Prophetic Assurance)³⁶，確信愛者不朽。馬氏認為：沒有一種人間真正的愛情不構成不朽的保證和種子的³⁷。這份先知式的確信，可以根源自人對「存有」的體悟。馬賽爾同意一般形上學家所指的：存有蘊含著生生不

息的開顯(*Physis*)，與持續保育的恆存(*Endurance*)³⁸，以致當我透過愛來肯定一存有者的同時，我也肯定了他的存有，而存有的那股陽剛的健行與陰柔的持續，將會隱然地替我把被愛者的存有跨越肉體死亡的鴻溝，以與靈界的永恆取得聯繫³⁹。

e) 體驗

當人在愛內確信被愛者的不朽時，這份確信自然會容許我們體驗已亡親友之臨在與恆存。更好說：愛的願望、要求與確信會使我培養出一股積極而正面的心態，引導我向靈界開放，以致體悟到彼岸的呼喚，從而真切地經驗到對方的心聲。為此，積極的確信是為容許亡者臨在的其中一個先決條件，借用康德派的詞彙說：「確信」就是使「臨在」成為可能的「先驗條件」之一。人藉著先知的確信而保留或重新獲致赤子之心，使他不必再假借思辨思考的名義來追問亡者的存在與否，而以赤誠的心去面對愛者間所原有的超時空、超生死之臨現。真的，只要你懷有著愛，加上一股確信與赤誠，則亡者親友的臨在是不難被察覺到的。馬賽爾就是在他年幼時，本著一股童稚的純真，而深深地體驗到亡母的臨在。他在其自傳之中坦誠地承認：「我現在已很難記憶她的容貌，但是在我的一生中，她似乎永遠神秘地留在我身邊。」⁴⁰以馬賽爾的生平為例，亡者親人的臨現已不再是虛妄不實的神話，而是有血有肉的見證，以致馬氏能這樣說：「從我童年的時代，我就不願意相信死亡是一個空無。我童年的這段軼事至為重要。我不相信有人可以說：這是某種外在於我哲學的事件。」⁴¹如此看來，人一方面可以透過「確信」而取得赤

子之心來面對親人不朽的臨在，也可以因了原有未失的童稚之赤誠而體現愛者的臨在與不朽，以致增強了先知式的確信。看來馬賽爾的哲思兼含了這兩個面向，而馬賽爾生平的心路歷程更好是屬於後者。總而言之，「確信」與「赤誠」是容許亡者臨在的先決條件，而已亡親人的臨在是真實的體驗而非幻覺；只要我真正地愛著對方，而對方也深深地愛著我，則不論生離死別，都不能中斷彼此間的真切臨在，也不可能懷疑愛者的不朽。借用恭良博之言來作補充：已亡的愛者雖然形軀已不復存在，他卻可以真確地被體驗為親密的臨在；這種臨在固然缺乏空間上的鄰接，但卻有著真摯的存在臨現，彼此間在分享對方的存有而聯繫在一共同而靈性的關聯中^{④2}。

5. 我在愛中體驗你在神內不朽

馬賽爾有這樣的體認：當我在愛中體驗到你的臨在與不朽之同時，也體驗到你在神內不朽。這論題本身可再細分為兩個小點：即去愛一個人，就等於在神內愛人、並體驗人在神內不朽。

a) 在神內愛人

馬氏指出：人間一切真正的愛，都分享著神本身的愛。真愛，即使是指向人間的個體，並不會只停滯在人層面上而裹足不前。相反地，每一種真愛都有其提升的能力，叫我們超越出相對而偶有的時物制度，轉而指向萬物的最後基礎，以致所有的愛都隱然地參與了其神聖的根源^{④3}。換句話說，愛保有其無限的指向，它不會永遠被限制在一有限的個體中而不增長擴展，相反地，我們終會體悟到人間純真的愛都分享了神的生命、浸潤了無限本體的美

善。總之，去愛一個人，就等於隱然地向上主開放，也等於在上主內愛這個人^{④④}。闡釋馬氏哲學的專家嘉勒哈(Kenneth Gallagher)解釋道：我愈深刻地愛你，便愈湛深地信賴那位作為你存在根基的無限本體。這裏無所謂有愛主與愛受造物之矛盾衝突，因為當我愈真正愛著受造物，我愈能轉向至絕對者之臨在，在祂的懷抱裏體驗愛之剖白^{④⑤}。馬賽爾這一論點，正好相應了若望一書第四章第十六節(*I John 4:16*)的話：「神是愛，凡生活在愛之內的人就是生活在神內，而神也生活在他內。」

b) 體驗人在神內不朽

當我一旦體會到愛人就是在神內愛人的時候，我也不難同時體悟到人會在神內不朽。如果一總的愛都分享了神無限的愛的話，也必同時參與了神的永恆不朽。愛既然是渴願被愛者幸福圓滿，那麼，那位充滿著無限的愛的神又怎能容許祂心愛的子女泯滅！為此，馬賽爾有著這樣的感嘆說：那不能被接受的事就是愛者的死亡；更不能被接受的事就是愛本身的熄滅。而這「不能接受」本身可能就是神在我們內臨在的最真摯的標記^{④⑥}。總之，對一切有愛與信仰的人而言，都會在愛人之同時隱然地體悟神的臨在，也從神的愛與臨在之中對愛者的不朽獲得了保證。至於那些充滿愛但尚未尋獲對神之信仰的人，馬氏也會認為：這些人的愛會引領他們提升，並為他們安排了更適當的心態，使他們更易於獲得信仰、更易於肯定真愛不死、更易於了悟愛者在絕對愛的本源中也永恆不朽^{④⑦}。

提到「人在神內愛人」與「人在神內不朽」等論點，或許不是所有的人都能馬上明瞭與接受其中的奧理，以致

不因而完全泯滅，至少他會繼續活在其兒子內⁵¹。

iii 他隱然但不明顯地意會：這種為愛而犧牲的選擇是有其絕對的基礎，而這基礎蘊含著：

α 真愛不死，

β 人個體不朽，

∴ 冥冥中有那位充滿愛的神，在祂內、人與愛都不會泯滅，至少祂不會容忍所愛的人化為烏有。

總之，愛者不輕易相信人會完全泯滅，他至少隱然地透過愛而意會到有來生、有不朽、有超越界的臨在。雖然這信念會是如此迷糊而不明確，但至少一個人會為愛而犧牲本身已是一件震撼人心的事，不得不叫人聯想到愛的超越以及愛的本源，不得不使人意會到世間崇高的價值之中，有超出肉身的存亡，以致可以容許殺身成仁、捨生取義、犧牲為愛的創舉。這一切的一切，都向我暗示著：超越界的存在與價值，就閃耀在愛者的鞠躬盡瘁之中。

2. 從被愛者的臨在中窺見超越的曙光

人固然可以從愛者的付出中窺見靈界的光芒，然而，我們又何嘗不可以從被愛者的臨在中瞥見超越者的曙光！我們上述對馬氏的名言（「去愛一個人，就等於對他說『你永遠不會死』！」）所作的闡釋，不正好是為被愛者所隱含的超越面作見證嗎？簡複上文的分析：一旦被愛者透過愛而臨在於我心靈深處之中，則不論生離死別，也不能把我們的聯繫割斷，以致我也從他的臨在中深深地體驗：

α 真愛不死，

β 個體不朽，

∴ 至愛之神的親在。

誠然，當我把被愛者的臨在放在死亡的界線上反思，自會隱然地意會到被愛者是在神內接受我的愛，並且叫我也更能向著愛的總根源——神——開放。

然而，我們不單可以站在死亡的角度來捕捉被愛者與神的聯繫，我們至少也可以從被愛者下列的其他兩個角度上，隱然地接觸到無限者上主的光輝：

其一是被愛者的有限、相對之可愛性，使人聯想到一無無限而絕對的愛之本體自身（我們將在下文發揮此點）。

其二是被愛者可因著我那愛的鼓勵而能飛躍地發顯他更豐盛的潛能，以致我可從其潛能的開發中窺見其對超越者上主生命的分享。昔者蘇轍因其兄蘇軾的激勵而躋身唐宋八大家之列；亞當沙因唐吉訶德的讚賞，而從妓女轉化為聖女；此等例子比比皆是，都異口同聲地指出：被愛者可藉著愛的鼓舞而發顯其超越的潛能，甚至超凡入聖、上比天心，使人藉此窺見人個體有限的心靈對無限之梵心的分享與參與。

3. 從人神間的呼召中窺見超越的曙光

至此，我們已先後從愛者與被愛者身上乍見了其超越的指向，但仍然尚未提及人神間的直接交往。誠然，如果愛者與被愛者的邂逅只是限止在人世間的層面上的話，我們始終會不安於凡間愛的限制，進而會察覺到內心原有的一股超越的迫切嚮往，其中蘊含著人與神之間的互相呼籲與回應。較詳細地說，我們可有下列的三個重點須作說明，以讓我們能更清澈地體悟那位「絕對的祢」的超越光芒，茲分述如下：

a) 人世間愛的限制

我們雖然意會了愛的偉大與崇高，可是在現世、人與人之間的愛始終有其限制與不圓滿的一面。其中的欠缺，可從以下的四點中被領悟：

i 愛者與被愛者之間無論彼此相愛得如何地銘心刻骨，總會意會這份聯繫不能永遠停留在「我你關係」的融通中，而是「主體互通」與「主客對立」二者交替出現。正如馬賽爾所指的：愛的融貫使得被愛者能從被觀察的「對象」這身分上提升為主體的「臨在」^{⑤2}，但愛的「臨在」卻可因習以為常而致退化為「對象」^{⑤3}。馬丁布伯也有相同的語調：甚至愛者們的往還也會是「我一你」與「我一它」關係的互相交替^{⑤4}。

ii 我作為一個愛者而言，我始終未能把愛永遠保持到最純淨的地步，而是「愛」與「欲」的交織出現。換句話說，我渴願毫無保留地為你付出，但偶爾也發覺自己想從你身上獲得一點好處。甚至大聖賢也不斷地警惕自己免陷於欲望的索求^{⑤5}。

iii 面對著那作為被愛者的你，我固然透過愛而看到你那獨一無二、不容取代的個體性，以及其所附屬的一切優點；不過，這並不能阻止我同時察覺到你那不完美、有缺陷的一面。誠然，世上沒有十全十美的人，而你的缺點也會叫我時而感到厭煩^{⑤6}。

iv 再者，我不以愛一個人為滿足，也不以愛全世界所有的人之總和而感到絕對滿足^{⑤7}。在一切愛的歡樂與造就當中，我總覺得內心的期望遠遠超過我所已實現的程度。

b) 人對超越者的迫切嚮往

永遠尋找不到安息。」⁶²總之，當人意識到冥冥中神的臨在而向祂呼籲時，神對我就是一位「絕對的祢」⁶³，而相應地，我對神也是一個「你」⁶⁴。

至此，我們也許可以作這樣的追問：當人在人間的愛中意會到人對「絕對的祢」的超越嚮往之時，這股嚮往要在什麼時分才可以獲得絕對圓滿的滿足？博魯斯曾替馬賽爾作了這樣的一個回答說：在死亡的一剎那⁶⁵。

第三節 愛在死亡的一剎那中

1. 對談的機緣

博魯斯為何會與馬賽爾對談愛在死亡一剎那中的內蘊？其中的機緣須先在此作一簡短的交代：博魯斯探討死亡一剎那的靈感來自海德格，海氏在《存有與時間》中曾表示：死亡是一種現實而具體的基本存在方式(Death is a Fundamental Modality of Living, Concrete Existence)⁶⁶。所指的意思是：人一有生命，他即有足夠的條件去接受死亡⁶⁷。生命與死亡彼此蘊含，生是一個有死的生，死亡是使生命可能的先驗條件：即它使有死之生可能。類比地說：一個「尚未」成熟的果子，必然指往並蘊含「成熟」的意義，「成熟」是使果子成為「尚未成熟」的先驗條件；「成熟」的目標，使果子可以經歷一段由未成熟而至成熟的過程。同樣地：在這個有死的生命中，「死亡」是一個使現世生命可能的先驗條件，它使我這「尚未死亡」的生命成為可能，而且我的生命就已經是這個「尚未」⁶⁸。為此，去說我尚生存，即等於說我正在進

行死亡，因為我一有生命，即已經向死亡進發；換言之，我是一個向著死亡而邁進的存有(Being Unto Death)⁶⁹。

博魯斯從海德格的說法上獲得這樣的肯定：死亡既是生命的構成因素，以致我與其說我尚未體驗死亡，不如說我正在分分秒秒地活在死亡的氛圍內，為此，博魯斯可以強調：我可以在人生命中的任何一個行動上挖掘出死亡的蹤影。博魯斯為了要更全面地探討人在死亡一剎那中的內在光景，他特別從一些人的重要行動上作分析⁷⁰，其中包括人的意志行動、理智行動、感官知覺與記憶，以及愛的行動等等……。企圖藉著對個別具體行動的分析，來對死亡有一個更整全的認識。於此，與我們本論題有特別關聯的地方，固然就是他為了深入愛的意義而與馬賽爾所作的對談；馬賽爾雖然沒有進一步追問愛之行動在死亡一剎那中的內在光景，不過博魯斯知道：我們只須按著馬賽爾的思路而繼續追索下去，是可以作如此的推演，使我們能進一步地醒覺到愛在死亡一剎那中的湛深蘊藏。

2. 馬賽爾本有的思路

從博魯斯的眼中，馬賽爾的愛的哲學可被濃縮為以下的幾個重點：

a) 愛即克勝「有」(Having)而成就「是」(Being)的心態

馬賽爾曾把「欲」與「愛」作出分辨，並且凸顯出此二者背後所蘊含的「有」與「是」的對立⁷¹。「有」(Having)包含「擁有」(Having-as-Possession)與「含有」(Having-as-Implication)二義；「擁有」者，乃去

把一人或一事物據為己「有」(To Possess)；「含有」者，乃只掌握對方所含「有」之性質(i.e. What One Has)，而未及掌握他的存有(i.e. What One Is)。反之，「是」(Being)包括「讓自由」(Being as Letting-Be)與「個體性」(Being as Ipseity)二義。「讓自由」義，就是我不在乎「占有」，而只讓對方自由發展其存有；「個體性」義，就是我不在乎專注對方之性質，而只在乎欣賞、愛護，並造就對方那獨一無二之個體存有。以上述的兩個對比作為背景，「欲」就是「有」之最強烈表現，而「愛」就是「是」心態的最極致發展。在「欲」中，我把對方貶抑為對象而加以占有，我只注意對方之附屬性質而漠視其不容取代之個體本身；反之，在「愛」中，我轉而讓被愛者自由，願付出自己來造就對方獨一無二之個體本身。換句話說，「愛」就是克勝「有」之占有「欲」，而成就「是」的「讓自由」與造就對方之個體，以致我能說：我愛你，因為你就是你，我願為你而奉獻我的一切。

b) 現世的愛有其限制

然而，當人一天尚生在此世，他的愛始終仍然未能達到絕對的純全，而是「欲」與「愛」心態的此起彼落，一方面我有為愛你而付出自己的宏願，另一方面卻隱然地希望在你身上取得某些好處；一方面我欲造就你獨一無二的個體，另一方面也偶爾把你貶抑為被占有的對象。為此，人間的愛之歷程，仍然是一個學習階段，企圖有更大的突破，達到更純全、更忘我的祝好與奉獻。

c) 現世的愛有其「奮不顧身」的時份

到底，人在有生之年，可以把握到全然奉獻自己的機會，進而義無反顧地為所愛的人犧牲自己，正如馬賽爾所舉的父親為兒子犧牲生命的例子一般⁽⁷²⁾；我在意識上已不要求回報，不再為自己保留什麼，內心只有一股赤誠之愛，願意你平安幸福而忘記了我自己的安危。換句話說，現世的愛也有其超越面，人會成功地超越出個人的局限，以完成殺身成仁、捨生取義的地步。

d) 現世的愛蘊含其二元性

從上述的愛之限制與超越看來，現世一切愛的具體行動本身、都保有其二元性(Dualism)：一方面人世間的愛尚未臻至完美，尚保有某種自私的成分有待洗滌；另一方面則任何愛的行動都蘊藏著一股基本的傾向：即完全跳出自己，為造就對方而鞠躬盡瘁，在忘我的犧牲中投奔那愛的本源，在顯然地愛一個人的個體中，隱然地愛著那在人內、作人的根基之「絕對的祢」。

以上的幾個論點，構成馬賽爾愛的哲學之重要骨幹。博魯斯就用馬氏哲學以上的骨幹來追問下去，產生了以下的引申：

3. 博魯斯的引申

博魯斯認為：如果馬賽爾的看法是正確的話，那麼，這無疑是說：現世的愛是為死亡一剎那作預演。

a) 現世的愛是為死亡一剎那作預演

現世的行動，會是一個學習的操練，從不純全的愛上，漸漸學會了作更純全的愛之付出。目前我們的愛固然尚未達到十全十美的地步，甚至連大聖賢也忙於警惕自己，以免墮進私欲的圈套⁽⁷³⁾。可是，我們既然偶爾有短暫

的無私之給予，以致從中得悉愛有其超越自我、投奔無限之愛的基本傾向⁷⁴，我們意會自己終有完成圓滿的愛之奉獻的可能，只不過這樣的一個時份不會圓滿地呈現在現世的任何過渡的時刻，而會在死亡的一剎那內展露。

b) 愛的徹底付出，可在死亡一剎那中實現

誠然，當人尚生存於世、尚保有著肉身形軀之際，他始終會對自己有所保留，往往作出自私的勾當；誠然，每一存在的行為都有其崎嶇峭拔的山坡有待攀登，以從「擁有、占有」(Having-Possessing)的桎梏中提升至「行捨、讓他人造就其存有」(Surrender-Being)的創新⁷⁵。如果把我們的推論演算下去，則人在展望著一個時刻——死亡的一剎那，在這剎那間，人能夠徹底地作一轉捩，從「有」的局限轉捩至「是」的開放⁷⁶，在這一剎那中，人甚至連自己的「形軀之大患」也要告別，他已沒有什麼可讓自己去再占有，他可以毫無保留地跳出自己，為所愛者作一個全然無私的奉獻。此時，愛者再不返回自己，而在越過死亡的鴻溝當中，成就了最徹底的付出，而這一份忘我的投降，是愛者在生時曾多次演練的成果；真的，愛者在生時愈活在純全的愛中，則在死亡的一瞬間便愈容易慷慨成仁、從容赴義，為所愛者付出一切，甚至鞠躬盡瘁地獻出寶貴的一生。如此一來，愛與死亡，彼此吻合在一個共同點上——人不再為自己有任何保留，而成就全燔之祭，完整地獻出了自己，以致世間知名的文學作品都在描繪愛情上把愛與死亡勾連⁷⁷，以凸顯出愛的最徹底之際遇，以強調愛成全於忘我的付出中。

c) 徹底的愛是死亡與永恆的交會點

或許在此處我們可借用羅洛梅的一句名言來補充馬賽爾與博魯斯之間的對談：愛是死亡與不朽的交會點⁽⁷⁸⁾。如果我們確定馬賽爾先前所指出的——愛者在付出中隱見超越界的曙光，而去愛一個人就是體驗這人在神內不朽，況且人間的愛都叫人隱然地指向那「絕對的祢」，那麼，我們也不難聯想到——死亡的一剎那若被推演為愛的最充分發揮的時刻，這一剎那也同時是一特殊的一刻，在其中人得以造就真愛不死、愛者不朽，相愛的人在神內不朽、人圓滿地投奔至「絕對的祢」之懷抱，而融合在絕對的愛之大團圓之中。在世間的歷史上，已經出現了一個典型的愛之徹底付出——主耶穌基督為愛我而上了十字架，為愛我而流盡最後的一滴血，甚至連愛的心房也被穿透了；正因為吾主這舉世無雙的成全之愛，祂不但為世人打通了天人交往的通道，而且也為整個世界賺來復活的榮光，以致我們有著將來愛的團圓之保證。以主基督為榜樣，一切愛者也會獲得振奮，並在愛的熱淚中義無反顧。感謝吾主給予我這份成全的愛！

結 語

或許馬賽爾下面的一段話可作為本文的恰當總結：

死可以顯得好似我們的可腐朽性之最極端的表達方式，……或相反，我們把死亡看成「純粹的解放」。第一種看法是把死亡當作最極端的不能自由地獻身為別人開放服務，第二種卻把死亡看成這類不自由之取締。……一個發憤勉力使自己愈來愈能自由地

獻身為別人開放服務的人，不能不把死亡看成「解放」，……基督徒的克己(Mortification)觀念應當從這個「解放性的死亡」的脈絡中去理解。克己是叫我們獲得更大的人類自由之學徒階段。我還要說一次：有一種接受死亡的方式——這些最後片刻是極端重要的——使一個垂死的人把自己完全奉獻給創造他的天主(正因如此，他使自己達到了我剛才試圖描繪的精神完全自由和開放)。……為別人絕對開放與服務的人不自認有權隨意處置自己。自殺是與不能自由開放的事實相聯的⁷⁹。

【注 釋】

- ① Rollo May, *Love and Will*. (New York: W. W. Norton & Co., 1969; 8th Laurel printing, 1984), p.101, "The relation between death and love has an impressive history in literature. In Italian writing, there was the frequent play upon the words *amore*, love, with *morte*, death."
- ② Ladislaus Boros, *The Moment of Truth: Mysterium Mortis*. (London: Burns & Oates, 1965; Paperback edition, 2nd impression, 1969), p.47, "The best love-stories end in death, and this is no accident. Love is, of course, and remains the triumph over death, but that is not because it abolishes death, but because it is itself death. Only in death is the total surrender that is love's possible, for only in death can we be exposed completely and without reserve. This is why lovers go so simply and uncon-

to love and to cherish till death do us part.”

參閱第十二章〈馬賽爾筆下的信與忠信〉。

- ⑭ Gabriel Marcel, *The Existential Background of Human Dignity*. (Cambridge, Massachusetts: Harvard Univ. Press, 1963), p.74, “...Love, in the fullest and most concrete sense of the word, namely, the love of one being for another, seems to rest on the unconditional: *I shall continue to love you no matter what happens.*” .
- ⑮ Marcel, “Ontological Mystery”, pp.36-37, “A presence to which we are faithful is not at all the same thing as the carefully preserved effigy of an object which has vanished; an effigy is, when all is said and done, nothing but a likeness; metaphysically it is *less* than the object, it is a diminution of the object. Whereas presence, on the contrary, is *more* than the object, it exceeds the object on every side.”
- ⑯ Marcel, “Ontological Mystery”, p.37, “It is evident that it depends upon us in a certain measure to enable the dead to survive in our memory, but this existence is no more than subjective. ...we are still thinking of the idea in terms of a diminution or an effigy. ...as a daily woman ‘keeps’ a flat or a set of furniture, It is all too evident that this manner of keeping can have no ontological value whatsoever.”
- ⑰ Engelbert J. Van Croonenburg, *Gateway to Reality*. (Pittsburgh: Duquesne Univ. Press, 1967), p.111, “The

tendency to hold on to the deceased by means of this memory defeats its own purpose. Because it is *only* a recollection, it does not render the other present. It is *only* a substitute for the beloved, because *he is not present but absent.* ”

⑱ 下列部分的分析曾出現在第一章〈馬賽爾四重對比所顯示的欲與愛之分野〉。

⑲ Gabriel Marcel, *Creative Fidelity*. (New York: Noonday Press, 1964), p.36, “I expose myself to the other person instead of protecting myself from him, which makes him penetrable for me at the same time as I become penetrable for him.”

⑳ Gabriel Marcel, *Présence et immortalité*. (Paris: Flammarion, 1959), p.159.

陸達誠譯述如下：「我所愛的人們，不只在我身上反映出來，他們還住在我內，他們成為我的一部分。……」（陸達誠〈馬賽爾〉頁二八三）

㉑ Marcel, *The Mystery of Being*, I, p.205, “...this person, who is in the room, but somehow not really present to us, is communication without communion: unreal communication, in a word. He understands what I say to him, but he does not understand me. ...”

㉒ Gabriel Marcel, *Metaphysical Journal*. (Chicago: Henry Regnery, 1952), p.133, “...the lover posits the reality of the beloved as outside and above time.”

㉓ Marcel, *The Mystery of Being*, I, p.205, “...somebody

who is sitting in the same room as ourselves...is nevertheless far further away from us than some loved one who is perhaps thousands of miles away or perhaps, even no longer among the living. We could say that the man sitting beside us was in the same room as ourselves, but he was not really *present* there, that his presence did not make itself felt."

- ②④ Marcel, *The Mystery of Being*, I, pp.187-188.
- ②⑤ Marcel, *The Mystery of Being*, I, p.188, "I have an indefeasible certitude...that if beyond the gulf of death I were to re-encounter those whom I have really loved... I should recognize them instaneously and as if by a flash of lightning, and it would be just as if no separation had ever taken place."
- ②⑥ Roger Troisfontaines 對亡者愛的臨現有深刻的描述與發揮，深得馬賽爾哲學的神髓。
Cf. Roger Troisfontaines, *I Do Not Die*. (New York: Desclée, 1963).
- ②⑦ Marcel, *Metaphysical Journal*, p.163, "...the dead man present in the evocation does not answer; ...he does not inform. ...he does...enrich by his real presence..."
- ②⑧ Marcel, *Metaphysical Journal*, p.133, "love wishes for the eternity of its object."
- ②⑨ Pierre Teilhard de Chardin, *Le Milieu Divin: An Essay on the Interior Life*. (London: Collins / Fontana Books, 7th impression 1968), pp.55-56. "A thought, a material

improvement, a harmony, a unique nuance of human love, the enchanting complexity of a smile or a glance, all these *new* beauties that appear for the first time, in me or around me, on the human face of the earth — I cherish them like children and cannot believe that they will die entirely in their flesh. If I believed that these things were to perish for ever, should I have given them life? The more I examine myself, the more I discover this psychological truth: that no one lifts his little finger to do the smallest task unless moved, however obscurely, by the conviction that he is contributing infinitesimally (at least indirectly) to the building of something definite — that is to say, to your work, my God.”

508

愛、恨與死亡——
一個現代哲學的探索

- ③⑩ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.171. 上述“shalt”字的強調，出自我個人，以凸顯那種「不准」的命令口吻。
- ③⑪ Sam Keen, “Development of the Idea of Being in Marcel’s Thought”, in *The Philosophy of Gabriel Marcel*, ed. by Paul Schilpp & Lewis Hahn. (Illinois: Open Court, 1984), p.113, “Love demands that something in the beloved be indestructible, perennial, and eternal.”
- ③⑫ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.67, “when we are dealing with an individual being, apprehended in its quality of being—*loved*, that is to say, for the act of loving—then the meaning of the word ‘perish’ is by no means clear.”

- ③③ Gabriel Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*. (New York: Harper & Row, Harper Torch book edition 1962), p.148, "...death is a silence we cannot mark its boundaries, for we neither know what it is veiling, what it is protecting, nor what it is preparing. The fallacy, the treason, consists in interpreting this silence as non-existence, as a decline into non-being."
- ③④ Marcel, *Homo Viator*, p.152, "...if death is the ultimate reality, value is annihilated in mere scandal, reality is pierced to the heart."
- ③⑤ Marcel, *Homo Viator*, p.147, "To consent to the death of a being is in a sense to given him up to death. ...it is the spirit of truth which forbids us to make this surrender, this betrayal."
- ③⑥ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.171, "First let me quote again what one of my characters says, 'to love a being is to say, "Thou, thou shalt not die." ' ...It certainly cannot be taken simply as a wish, a choice; the emphasis of it is that of a prophetic assurance."
- ③⑦ Marcel, *Homo Viator*, p.152, "there is no human love worthy of the name which does not represent for him who exercises it both a pledge and a seed of immortality: ..."
- ③⑧ 馬賽爾透過事物的誕生為例來強調「存有」是創生的活力。
Cf. Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.24, "It is very

seldom in the concrete life of thought that I have occasion to make what one could call an affirmation of being; the exceptional case is when a being has made its appearance in the world, has burst into life — a birth, for example, ...”

此外，馬氏也以愛的迫切要求恆久為例指出，存有活力落實在愛的踐行本身，就是一股迫切要求恆久持續(Exigence of Perennialness)的寫照。

Cf. Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.68-69.

- ③⑨ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.69, "...the real meaning of to say that one loves a being is to say, 'Thou, at least, thou shalt not die' is rather because I love you, because I affirm you as being, there is something in you which can bridge the abyss that I vaguely call, 'Death'."
- ④⑩ 《馬賽爾自傳》，張平男譯，《現代學苑》第九卷第三期，頁一六。Cf. 陸達誠《馬賽爾》頁二八二。
- ④⑪ Claude Mauriac, "Gabriel Marcel et l'invisible" *Le Figaro*, 24 juillet 1976.中譯採自陸達誠《馬賽爾》頁二八一。
- ④⑫ Croonenburg, *Gateway to Reality*, pp.112-113, "Though the deceased (lover) is bodily absent, he or she may be authentically experienced as intimately present, not with a spatial proximity but in an existential presence, a common spiritual bond, in virtue of which each participates in the being of the other."
- ④⑬ Marcel, *Metaphysical Journal*, p.63, "...genuine love,

even when directed towards human beings, does not allow itself to stop at knowledge; it affirms the value of its object beyond the merely relative and contingent order of merit and demerit — for love had of divine mediation.”

- ④④ Marcel, *Metaphysical Journal*, p.158, “(Love) bears on the infinite. Nothing is more false than to identify the thou with a bounded and circumscribed content. Participation in divine life can only be grasped as participation in an infinite. ...to love someone truly is to love him in God.”
- ④⑤ Kenneth Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*. (New York: Fordham Univ. Press, 1962), p.80, “The more I love you...the deeper becomes my trust and faith in the Being which found your being. There is no question of loving God or creature, since the more I really love the creature the more I am turned to the Presence which love lays bare.”
- ④⑥ Gabriel Marcel, “Theism and Personal Relationships”, *Cross Currents* I, No.1 (1956), p.41, “What cannot be accepted is the death of the beloved one; more deeply still the death of love itself; and this non-acceptance is perhaps the most genuine mark of the divine in ourselves. ”
- ④⑦ Marcel, *Creative Fidelity*, pp.136-137, “I shall not inquire here into the obscure, subterranean relation lin-

king pure Faith in its ontological fullness with the unconditional love, of creature for creature mentioned above. I deeply believe, however, that this link exists, and that this love is only conceivable, only possible, for a being who is capable of such faith, but a being in whom it has not yet been aroused; such a love is perhaps like a prenatal palpitation of faith.”

- ④⑧ Marcel, *Metaphysical Journal*, p.137, “God is the absolute ‘thou’.” p.200, “...my soul is always a thou for God, for God it is always confounded with the subject who invokes him. And this can only occur for a subject in the measure in which the subject, through love, imitates what must be called the divine attitude.”
- ④⑨ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.168.
- ⑤⑩ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.168., “...this faith turns on a certain supra-personal unity between his child and himself.”
- ⑤⑪ Marcel, *The Mystery of Being*, II, p.168, “...he feels sure, without knowing it...that there will not be an end of him, but rather that he will survive in his child.”
- ⑤⑫ Marcel, *The Mystery of Being*, I, p.208.
- ⑤⑬ Marcel, *The Mystery of Being*, I, p.209.
- ⑤⑭ Martin Buber, *I and Thou*. trans. by W. Kaufmann. (Edinburgh: Clark, reprinted 1971), pp.68-69.
- ⑤⑮ 參閱博魯斯對馬賽爾愛的哲學的闡釋。Boros, *The Moment of Truth*, pp.44-46.

⑤6 Cf. Croonenburg, *Gateway to Reality*, p.120, "...it is inevitable in our present condition that love among men falls short of the fullness we want it to possess. ... Human nature is so changeable and so many have been unfaithful."

⑤7 Cf. Croonenburg, *Gateway to Reality*, p.120, "There is in me a hunger for authenticity that cannot be satisfied by any single human person nor by all of them together. ..."

⑤8 Marcel, *The Mystery of Being*, I, p.48.

⑤9 Marcel, *The Mystery of Being*, I, p.48. "I hope this example gives us a glimpse, at least, of the direction in which we must set ourselves to move if we want to give a meaning to these words that are certainly obscure in themselves: urgent inner need for transcendence. ... the term 'transcendence' taken in its full metaphysical sense...denotes an otherness, and even an absolute, otherness; ..."

⑥0 馬氏指出人對超越嚮往的正而回應是信德的回應，而信德的回應即是自由地接受神在人內心的感召。

Cf. Gabriel Marcel, *Being and Having*. (New York: Harper Torchbooks, 1965), pp.208-209.

⑥1 Cf. Marcel, *Being and Having*, pp.14, 15, 24.

有關馬賽爾歸化的經歷，參閱 Vincent P. Micel, *Ascent to Being: Gabriel Marcel's Philosophy of Communion*. (New York: Desclee, 1965), pp.5-6.

⑦① Marcel, *Being and Having*, pp.167f; *Metaphysical Journal*, pp.62-63, 221-222.

參閱第一章〈馬賽爾四重對比所顯示的欲與愛之分野〉。

⑦② Marcel, *The Mystery of Being*, II, pp.168-176.

⑦③ Boros, *The Moment of Truth*, p.44, "Even the saints have found that their love of their neighbour was constantly threatened with collapse, ... The frightening ambiguity, the dualism of love consists in our never reaching the good in itself, ..."

⑦④ Boros, *The Moment of Truth*, p.45, "...in the ecstasy of love no self-enrichment is sought or indeed experienced, ...there occurs a surrender that is complete."

⑦⑤ Boros, *The Moment of Truth*, p.46, "Therefore, each act of existence must climb a steep slope if it is to ascend from 'having-possessing' to 'surrender-being'."

⑦⑥ Boros, *The Moment of Truth*, p.46, "...the first possibility for changing the condition of having into a condition of being is presented at the moment of death. We make the transition to being only when our absolute possession, our body, takes leave of us."

⑦⑦ 參閱②。

⑦⑧ 參閱⑦。

⑦⑨ Marcel, *Being and Having*, pp.123-124. 中譯採自陸達誠譯〈是與有〉(台北：商務，一九八三)頁一一四至一一六。

(本章內容曾刊於〈哲學雜誌〉第八期，一九九四年四月，頁一一六～一四二)

第五單元……………

——從——

「存有」

到

「存在」

物「存在」上割切開來的東西⑧。「存有」的活力充塞在宇宙萬物之間，它固然超越了個別的「存有者」而為一股生生不息的創生力，但也內在於每一存在物之內，透過個別的事物來彰顯自己的臨在。為此，道不遠人，甚至道不離屎溺，「存有」藉「存有者」的「存在」而落實於人間，被人們所領悟。馬氏的想法，相應了多瑪斯所曾作過的一個類比：恰如「賽跑」不離開「賽跑者」的個體而呈現一般，「存有」也不離開「存有者」的個體而彰顯⑨。人往往藉著存有者的存在來體會那股生生不息的存有。我們可換另一個角度說，存有者顯示存有：

II 存有者顯示存有

存有的活力既然透過存有者的臨現而得以彰顯，那麼，我們可以直截地說：存有者顯示了存有，存有者以自己活生生的臨在來為存有的創生力作見證；為此，馬賽爾強調：存有者之臨現，如果它不完全吻合存有的話，也至少是存有的最直截的啟示⑩。如此說來，去說存有者顯示存有，就是承認存有與現象彼此不背反：

III 存有與現象彼此不背反

去說存有者顯示存有，也就是說存有藉著現象事物(Phenomena)來叫世人察覺它的臨在。如此說來，存有並不與現象(Appearance / Phenomenon)相背反。真正與存有背反的不是現象，而是「虛無」(Non-Being / Nothingness)；現象不單不與存有背反，而且還是存有的展露，因為存有若不藉著現象物而顯露自己的話，我們也無

從發現它的存在。為此，馬賽爾說：「去想及存在，是最終地想到存有與現象之間不可能有任何對立。」^⑪字裏行間，馬賽爾在暗示：他不接受康德所指的「現象掩蔽了存有的物自身」之說，他反而認同海德格所指的「現象乃存有的呈現」^⑫。

除了上述理由外，馬賽爾不反對祁爾松之把「存在」等同於「存有」的最重要原因，恐怕是以下的一點：「存在」之為「存在」一詞不應被領悟為「存有」的一個模式。

IV 存在之為存在本身並不是存有的一個模式

馬賽爾曾不止一次地提示：他不願意、甚至拒絕把「存在」一詞看作是「存有」的一個模式(Modality)^⑬。字裏行間，他是在暗示：就「存在」一詞本身而言，從其動詞上看，「存在」(to Exist)意謂著「冒出」(to Emerge)，寓意著生的活力、有的動力，是為一股創新的能耐，讓事物突破了虛無的沈寂，湧現而為實有。如此看來，光是「存在」之為「存在」一詞本身，它並不是「存有」的一個存在模式，而是「存有」本身，與「存有」一詞同樣地指謂著那股生生不息的創新動力。

總而言之，站在「存在」之為「存在」本身而言，「存在」與「存有」乃同義詞，同指那新新不停、生生相續的創生活力。此乃「存在」一詞的第一重意義。

第二重意義 「存在」為「存有」的一個模式

如果馬賽爾按著「存在」的第一重意義而不反對祁爾

松之把「存在」等同為「存有」，那麼，馬氏又為何不正面而明顯地贊同祁爾松的說法呢？看來，馬賽爾心目中認為祁爾松尚未分辨出「存在」一詞的第二重意義。

剋就存有者之「存在」(Ens' Existence)而言，即光強調「存在」之為「存在」而言，則「存在」(Existence / *Existentia*)一詞與「存有」(Being / *Esse*)是同義詞，同指那股生生不息的創新力；這是「存在」一詞的第一重意義。但若集中在「存有者之存在」(Ens' Existence)而言，即規限地看每一個別具體的存在物之存在方式而言，則「存在」一詞就被體悟為「存有」的「一個模式」(A Modality of Being)，如松樹有松樹的存在模式、老虎有老虎的存在模式等等，個別的存在物都分別在其固定範圍內有限地實現存有的活力，即事物在其個別的存在模式上局部地兌現存有那股生生不息的創新力；這是「存在」一詞的第二重意義。

在第二重意義的前提下，馬賽爾作了下列的一些反省：

I 「存在」一詞的字義反省

「存在」(Existence/*Existentia*)一詞在拉丁文的字源上，有「冒出」(Emergence)之意，意指一物之生發、保荏、與持續；存有者一旦冒出，則虛無的沈寂從此受了限制；世上只要一存有者存在，則存有的光芒與活力就得以落實，以致虛空的黑暗權勢就此消滅。

從中世紀開始，至少有一部分的哲人已有傾向把「存在」一詞、狹義地體悟為個別存在物之具體存在模式，有

別於「存有」的圓滿與充分的顯現。例如：聖大雅博(St. Albert the Great)就以動詞 *Ex-sistere* (to Stand Out) 理解為某物之存在，即某物從其因由(Cause)中凸顯出來，大雅博以為 *Ex-sistere* 一詞更適用於受造物，而不恰當地用於神的本質^⑭。這說法甚至影響了神秘家艾克哈(Meister Eckhart)，以致他在其《巴黎問答》第一問題(*Parisian Questions*, Q.1)中把「存在」(*Ex-sistere*)看成為有限存有者(即受造存有者)的存在^⑮。

二十世紀的存在現象學家也繼承了這一說法，海德格還在《存有與時間》一書中把 Existence 一詞再分辨為 *Existentia* 與 *Existenz* 二詞，以 *Existentia* 來指個體物之存在，以 *Existenz* 一詞來特別強調人存在的「凸顯」(Standing Out) 義^⑯。當馬賽爾面對著這樣的一個流傳時，也會站在「存在」的第二義來說：「存在」就是存在物之冒出與興起^⑰，甚至特指人的「冒出」^⑱。去強調「存在」的第二義——存在為存有的一個模式，就是去指出存有超出了存有者的存在。

II 存有超出存有者之存在

「存有」即使「內在」於存有者而成為存有者存在之原動力，它到底「超越」了每一個存有者，而充塞在宇宙萬物之間，是為一股生生不息、健行不怠的活力^⑲。如此說來，存有者的存在只局部地實現並分享了存有的活力而已。

III 存有者的存在只局部地實現存有的活力

存有即使不離存有者之存在，到底有限的個別存有者尚未能絕對充分而圓滿地實現存有；換言之，任何有限存有者的存在只是存有的一個模式，只局部地兌現存有的活力本身²⁰。為此，存有者分享存有。而存有者在分享存有的前提下，馬賽爾甚至強調：存有者等級的高下，會在分享存有上形成不同式樣的分享：

IV 存有者按等級來開出其存在

當存有的活力落實在個別的存有者身上時，存有的活力也須按照存有者個體的等級與稟賦來彰顯，存有者存在的等級愈低，就愈不能充分地發顯存有活力的豐盈。有關存有者的等級，馬賽爾特別把純物質(如石塊、金屬等)來與人對立起來作對比，而指出人異於純物質的地方在於有心靈意識上的彰顯；純物的存有者就察覺不到心靈內蘊的呈顯，以致馬氏說純物缺乏心靈與生命的「內蘊性」(Interiority)²¹。馬賽爾甚至指出純物質無所謂有生滅，它們既然缺乏了生命與意識的內蘊，又怎能稱得上有所謂生滅²²！為此，在某意義下，馬氏稱純物質的存在為「假存在」(Pseudo-Existent)²³，因為馬賽爾心目中的「存在」一詞，更適用在人身上，特別人在抉擇、整頓自我中開出個人人格的路向時，更能表現出存有者那種冒出的活力；反之，純物的存有者在意識不顯的狀態下，無從藉著生命與心靈內蘊的更高模式來兌現自己。如此說來，馬賽爾的「存在」一詞尚蘊含第三重意義——「存在」一詞更可狹義地特指人的存在與冒出，以人的存在作為存有活力的更特殊的存在模式，有別於其他較低等級之存有者的模

式：

第三重意義 「存在」特指人的「冒出」

談到人的「存在」，馬賽爾作了一系列的反省；這反思系列可首先被濃縮為以下的一句話：「我是成肉體的存有者，參與著世界，與他人共存，指向超越界。」(I am an incarnate being, participating in the world, co-existing with others, referring to the Transcendent)。這句話分解開來，蘊含著以下四個重點，茲分述如下：

I 我是成肉體的存有者

馬賽爾以「我是成肉體的存有者」這一重點作為其哲學的不容置疑之起點²⁴，他稱之為「存在的不容置疑」(Existential Indubitable)²⁵，也稱之為「存在的支點」(Existential Fulcrum)²⁶。這支點又可分為兩個層面來作探討：

A. 我是(I Am)

馬賽爾有如此的感想：我可能不存在，但當我在問自己存在的意義時，我真正碰到了「存在的不容置疑」²⁷。我必須存在，始能追問自己的存在²⁸。關於這點，就連懷疑論者也無法否定²⁹。談及我存在(I exist)，馬氏特別提示拉丁文的'ex'，以指謂其冒出、伸展之義；我存在，就是我彰顯自己(I Am Manifest)³⁰、創造自己、造就自己、把自己引薦出來³¹，好被我自己與他人所知悉³²。然

而，我存在，這必然牽涉著我為「成肉體者」這回事，我之所以顯露自己而為自己與他人所獲悉，就是因為我是「成肉體的存有者」這事實：

B.成肉體的存有者(An Incarnate Being)

於此，或許我們可以把馬賽爾的「我是成肉體的存有者」與笛卡兒的「我思故我在」作一對比：對笛卡兒而言，「我思」(*Cogito*)是為一「清楚明晰的觀念」(Clear and Distinct Idea)³³，它只是一個「邏輯上的確定」(Logical Certitude)；反之，馬賽爾的「我是成肉體者」不單是一「清楚明晰的觀念」，而且還是一活生生的存在事實(Existential Fact)；它不單是一「邏輯上的確定」，而且還是一「存在的不容置疑」，直截地被每一個人所體驗³⁴。再者，笛卡兒的「我思」斬斷了自我與世界的牽連，自我封閉地成為一個純粹意念思考，與實際生活脫了節³⁵，為此，馬賽爾評說：一套哲學若建基在「我思」之上，則會有無法返回存在界的冒險，即使我們把握到它是一份思考活動，也只能體認到它只是一份脫離世界的封閉活動，掛空地缺乏對世界有任何的投入與牽連³⁶。反之，若與馬賽爾一起把出發點落實在「我是成肉體者」的體驗上，則碰到一活生生的事實——一個進入世間、在世間生活、與世界打成一片的經驗事實。換句話說，笛卡兒只找到一個封閉的自我，與世隔絕，形成心物二元分割的困境，孕育了一個假問題：一個封閉的自我如何認知世界？反之，馬賽爾卻以「我是成肉體者」作為立足點，馬上顯示出：在我思考我自身的問題以前，我早已藉著自己

一類比是：「我對我身體負責、我須照顧我身體」，在相當程度上，也類似著「我對我的狗負責、我須照顧我的狗」。在「負責任」與「照顧」的角度下，我「有」我的身體，的確類似著我「有」我的狗。但在這角度下，我仍可碰到其「極限個案」：當一個苦行者自我在進行其克修(Asceticism)過程，而達致完全克服了肉情、擺脫了肉身的牽制，此時，我不再照顧我身體；馬賽爾稱之為「較高極限」(Upper Limit)。果真如此，我可懷疑自己是否仍然經驗到這是一己的身體。

iii 接受控制(Control)^④——第三重類比是：「我的身體服從我、聽我控制」，類比著「我的狗服從我、聽我控制」。除非我因中風而癱瘓，否則我直接操控著我的身體。為此，「中風癱瘓」成了這角度的「極限個案」，馬氏稱之為「內在極限」(Inner Limit)；在此時，我真正可以說：我不再是我自己。

總之，除了上述的「較低極限」、「較高極限」與「內在極限」之外，「我『有』我的身體」與「我『有』我的狗」是有其相類似的地方。

b) 相異點

到底我不能把「我『有』我的身體」之「有」，等同於「我『有』我的狗」之「有」，就其相異點而言，我們至少可以看到一外在與內在的對比：

i 外在的vs.內在的——至少站在時空角度上言，我的狗外在於我，但我的身體並不外在於我自己，反而與我同一。換句話說，即使我的狗很親近我，與我有很密切的溝通，牠到底不構成我個體的一部分；相反地，我卻內

在於我體內，我身體也內在於我內，以致我與我的身體合而為一，是為同一個整體。由此，我們可帶出第二重對比：

ii 有隔閡的 vs. 無隔閡的 —— 站在心理角度上言，「我擁有我身體」是為一「無隔閡」(No Gap)的擁有；反之，「我擁有我的狗」是為一「有隔閡」的擁有。所謂「有隔閡」者，就是間於「擁有者」與「被擁有者」之間，有其一道不可聯合的界限，以致「擁有者」無法把「被擁有者」完全內在化於自己；他無法絕對保證「被擁有物」不離他而去。

c) 擁有義

也許我們可引用馬賽爾在《是與有》一書中所談論的「有的現象學」(Phenomenology of Having)來補充「我擁有我的狗」這一種「擁有」^{④2}：

「有」一詞的基本涵義可分為「含有之有」與「占有之有」：

i 含有之有 —— 這種「有」乃指個體含有一些依附體(Accidents)性質之「有」，例如：這件衣服含有黃色、含有輕的重量等等。一物所「含有」之性質乃依附在一個體物身上，其本身沒有獨立存在之意義，相等於亞里士多德十範疇說所指的依附體之質、量等九個範疇。

ii 占有之有 —— 至於「占有」之「有」，可從下列三個角度上顯出其意義：

α 擁有者 vs. 被擁有者

「擁有者」(the Haver / *Qui*)地位超越「被擁有者」(the Had / *Quid*)，「擁有者」從高施加壓力、控制

著「被擁有者」，這是一種「高壓導向」(Suppressed Dynamism)，而這種導向動力不可回轉(Irreversible Movement from Qui toward Quid)；換言之，「擁有者」擁有「被擁有者」，而導向不能回轉(Not Vice Versa)。去擁有，就是去對一物有控制權，可以隨意處置它。

β 內 vs. 外

去擁有，就是去把一物據為己有，把它收藏，不供諸其他人，猶如一份秘密，不把它暴露出來。如此說來，「擁有」或「占有」這一行動有其「內在面」(the "Within")與「外在面」(the "Without")；簡單地說，「有」之「內在面」乃此行動有其「據為己有」之特性，如一物歸我所有，或我守著一份秘密；反之，「有」之「外在面」乃它有被曝光的可能性(To Be Exposable)，如東西被偷取或秘密被揭發的可能性。較詳細地說，我們可從下列的三個面向上看「有」之「內」與「外」之義：

(1)從「擁有者」立場言：擁有者有其心靈的「內」在園地，而被擁有者原是擁有者之身「外」物，不與擁有者絕對同一。

(2)從「被擁有者」立場言：被擁有者一方面被納入擁有者之範圍「內」，但另一方面又有被他人偷取或被曝光於「外」的可能。

(3)從「擁有」行動上言：去擁有/占有，就是一方面去私藏於己「內」，另一方面又有被曝光於「外」或被奪取的可能。

從這「內」與「外」的三重對立上，我們可再窺見「擁有者」面對「非擁有者」的一份張力：

2. 擁有者 vs. 非擁有者

去擁有，也就是去面對被剝奪的可能，即須面對「非擁有者」染指的威脅。換言之，我的擁有物可以被竊取，這蘊含著尚有其他人(非擁有者)的存在。其中還透顯出下列的五重意義：

(1)「擁有者」的「擁有權」須獲得「非擁有者」的承認。換言之，「擁有者」的角色須在「非擁有者」面前扮演，也須被「非擁有者」承認才行。

(2)這一個作為「他人」(the Other)的「非擁有者」不一定是另一個體，他可以同是我自己，我看我自己為「擁有者」，我不與「擁有者」絕對同一，我隨時可以變為「非擁有者」；我也不一定贊同自己為「擁有者」。

(3)這個「他人」的存在對「擁有者」構成威脅。即自己的擁有物可以被他人偷竊；「被擁有者」既是身外物，它可以被曝光。

(4)「擁有者」對其「擁有物」產生一份愁慮(Anxiety)；既有「非擁有者」的虎視眈眈，「擁有者」便害怕失去其「擁有物」。到最後，他甚至會感到絕望，因為他不可能永久地擁有其擁有物。他的愁慮可與其對擁有物珍愛之程度成正比例，愈給它買重「保險」，就愈怕失去它。為此，「擁有」乃「絕望的核心」(Core of Despair)，愈不想放棄一物，愈加重自己患得患失的負擔，愈須面對終有一天失落的痛苦。

(5)「擁有者」意識到：間於「擁有者」與「被擁有者」之間，有一道不可聯合的隔閡。「擁有者」無法把「被擁有物」完全內在化於自己。他無法絕對保證「被擁

有物」不會離他而去。「擁有者」愈對其「擁有物」感到自豪，則愈感到它有危險被偷去。這種無法聯合的隔閡之所以存在，是因為：

①尚有「非擁有者」們的存在；

②「擁有者」永遠需要有「非擁有者」的存在與承認來使他成為「擁有者」。

(6)「被擁有者」會反過來如同吸血鬼一般地吸收「擁有者」的全部精力(the Had Absorbs the Haver)。我愈愛惜一物、愈怕失去它、愈對它沒有安全感，以致終於發瘋為止。

從上述馬賽爾對「有的現象學」的反省看來，它適用於「我『有』我的狗」這一種「擁有」，而不適用於「我『有』我的身體」這一份「擁有」。至少我的狗是我的身外物，與我有不可聯合的隔閡，反之，我的身體與我同一，我與我身體之間不構成一份隔閡。為此，馬賽爾表示：與其說「我『有』我的身體」，不如說「我『是』我的身體」。

2.「我『是』我的身體」

去說「我『有』我的身體」，在某意義上，就是把我的身體約化為「被擁有物」與「工具」(Instrument)。可是，從消極面上說，我的身體一方面不等同於「被擁有物」，另一方面也不等同於「工具」；

a) 消極面

i 我的身體不等同於「被擁有物」④3

α 任何「擁有物」都以我的身體作為核心。我只因了我的身體，我才可擁有其他東西。我不能被約化為一個

「非物化的自我」(Dematerialized Ego)，一個「非物化的自我」是無法擁有任何世物。為此，與其說我的身體是一個「被擁有物」，不如說：我的身體是使擁有其他世物成為可能的先驗根據(the A Priori Ground of Any Having; that Which Makes Possible Any Having)⁴⁴。

β 任何擁有物都只是身外物，從外加諸我身，但我的身體與我卻是同一個整體。

γ 我與擁有物之結合都不圓滿，都可有脫離與遺失的可能；但我的身體卻不獨立於我而存在，它不能離開我而為一個活的身體(Animated Body)。

ii 我的身體不等同於「工具」——我的身體除了不等同於「擁有物」之外，馬賽爾還強調：我的身體也不等同於「工具」。他所持的理由是：

α 我的身體缺乏工具所應有的「調停性」(Interposition)⁴⁵。一件工具必有其「調停性」，那就是說：一件工具必間於(Interposed Between)使用者(the Actor)與被針對者(the Acted Upon)之間而作為調停者，例如：一個槌(the Hammer)必間於我與板之間而作為調停者，我用槌來拷打板子。但我的身體卻並不如工具般地凸顯這「調停性」。例如：與其說我以身體為工具，用以喝酒，不如說：我的身體以酒為工具，以達到享樂的目的，即我以酒作工具，來調停於我身體與享樂目標之中間。

β 此外，任何工具都只是我身體的伸延，我利用工具來伸展我身體本有的力量。反之，我身體不是我的伸延，我不能說我利用我身體來伸延我的力量，因為我與我身體之間沒有隔閡，我與我身體是同一個整體。為此，與

其說我身體是工具，不如說：我身體是使我的引用工具成為可能的先驗根據(A Priori Ground of My Possibility of Using Any Instrument)，我只因了我的身體、我才有能力去引用工具^{④⑥}。總之，我必須承認我與我身體之間沒有隔閡，否則我們會犯「無限後退」(Infinite Regress)的錯謬^{④⑦}。

b) 積極面

如果從消極面上說我身體既不是擁有物、又不是工具，那麼，我應如何帶出更積極的說法？從積極面上言，我與我身體是同一個整體，我身體是主體^{④⑧}：

i 我與我身體是同一個整體——我與我身體並不是兩個個體，而是同一個個體，同屬一整體。我身體不脫離我而獨自存在；去說「我是我身體」，就是去擦掉我把身體看作為工具的隔閡。

ii 我身體是主體——我與我身體認同為同一個個體，這並不同於唯物主義者之把自我約化為只是物理形軀；相反地，我們的觀點是：我的身體不能被貶抑為客體(an Object)或某物(a Thing)；我與我身體的關係是如此密切、以致我不能完全把我身體客體化；我已與身體合一，談及我身體，在某意義下，就是談及我。換言之，我的身體不是「客體」，而是「主體」，如梅露龐蒂(Maurice Merleau-Ponty)所指的，我的身體是「身體·主體」(Body—Subject)，或更好說：我是「身體·主體」。我甚至發覺「關係」(Relationship)、「認同」(Identity)等詞彙已不能充分地表達我這「成肉體的存有」；那就是說：「我與我身體之間的『關係』」，或

II. 參與著世界

作為一個「成肉體的存有者」，就是作為「在世存有者」，藉著肉體而直接分享並參與著世界，我無法把我這「分享者／參與者」(Participant)帶離我所「分享／參與」的「處境」(Situation)——世界⁵²。談及人之「分享」著他的「處境」，我們可把注意力先後放在「處境」與「分享/參與」二詞，用以深入其中的義蘊：

A. 「處境」

馬賽爾把人稱為「處境的存有者」(Being-in-Situation)，用以表示：處境乃人存在的構成因素⁵³。在這前提下，馬氏有以下的反思：

1. 人不超離他的處境

馬賽爾特別針對近代理性主義之把人個體從世界中分割開來反省的作法、以致引申一個不恰當的二分法：把人分辨為「經驗的我」(Empirical Self)與「抽象的我」(Abstract Self)；以「經驗的我」為在處境中的我，而以「抽象的我」為一個純理性的心靈，再誤把人所處的處境看作為一個偶有的因素、可有可無地如同外殼一般地可以隨意丟棄⁵⁴。馬氏評論說：把理性主體從處境中抽離來作反省，這誠然是一抽象的作法，不符合實際事實；其實人不能不與他的處境發生關係，因為處境是人存在的構成因素。

2. 處境是人存在的構成因素

作為「成肉體的個體」，就必然同時是作為處在世上的「處境存有者」，這是馬氏「存在的不容置疑」的基本

涵義⁵⁵。為此，馬氏以「處境」為人的構成因素，並抨擊超驗主義(Transcendentalism)之把「處境」與「經驗自我」看成為偶有⁵⁶。

3.「處境存有」就是「被處境滲透」(Being in Situation = Being Permeable)

作為處境存有者、人都被四周之人地事物所浸透，他所處的人際關係、家庭背景、國家文化、居住環境等都深入地薰陶著一個人的人格⁵⁷。在這重點上、馬賽爾作了以下的提示：

a) 處境可指地點／環境

當一間旅館建在製革廠(Tannery)附近，終日臭氣熏天，旅客們都留不住，我們便說這間旅館有一個壞處境⁵⁸。在這樣的脈絡下看，「處境」一詞乃指一個地點、一個環境。

b) 處境也可指人所營造的狀況

人可以在一個地點上營造出一個處境，而這個處境可使他好過或不好過；例如：我犯了法，正在被通緝當中，即使我躲在風景秀麗的阿里山山區，外在環境清爽宜人，我身處其中仍然提心吊膽、害怕被抓。這時候我所處的「處境」是透過我主動營造出來的一個境況，以致處境也有其主體創造的一面⁵⁹。

c) 人向處境開放而受其滲透

作為一個「處境存有者」、人就不是一個「自主的整體」(Autonomous Whole)，他不能脫離處境而自給自足；相反地，他是一個向世界開放的個體、暴露在其所置的處境內、能被環境所滲透⁶⁰。所謂「能被滲透」，馬賽爾所指的

意思是：「適合且傾向於被影響」(Aptness to Be Influenced)，或「已預備妥當去吸取印象」(Readiness to Take Impressions)，近乎「易受暗示」(Suggestibility)或「易感」(Impressionability)等現象⁶¹。

d) 人對其處境也可有其知所選擇的主動面

作為「處境存有者」，人固然對環境有其接受力(Receptiveness)，但這份接受力並非純然是被動的，即人也有其知所選擇的主動面。換言之，即使人易受暗示而歡迎新思想、新作風，到底他不是完全不作辨別而盲目接納的。人對其環境能有其保持距離的能力，有拒絕被同化的能力，人可以不妄然接受任何意見；人甚至可以透過失語症、失憶症等精神病態的現象來向環境說「不」，但即使如此，人也可以因了自己是「身體主體」而有機會釋放自己，讓自己返回世界上；那就是說，即使是精神病患者也不絕對與人的環境脫節，可接受醫療而有復元的可能⁶²。

總之，作為「處境存有者」，人「參與」著世界。

B. 參與

「參與」一詞也可譯作「分享」，意指人直接融入環境，與環境打成一片，以致「分享者」與「被分享之處境」共同構成為同一個完型。談及參與／分享，馬賽爾指出我們可以有兩種極端的方式去參與／分享這世界：

1. 我可站在「擁有」的立場上言分享⁶³

那就是說：我可站在「主客對立／物我對立」的立場上參與這世界，以征服者的立場去征服、占有、把一物據為己有，馬氏稱之為「客體性的分享」(Objective Par-

ticipation)，例如：我們在分享一塊蛋糕。然而，這並不是唯一的一種分享。

2. 我也可站在「共融」(Communion)立場上言分享⁶⁴

那就是說：我可站在「主體互通」或「物我融通」的心態上，參與著這世界的人地事物，以致分享者與所分享之處境有緊密的交流，在懇談中融合在一起，馬氏稱之為「非客體性的分享」(Non-Objective Participation)。例如：一位老農夫心繫於其耕地，他深深地愛上了這一塊土地，而農夫與耕地之間的聯繫，已超出了功利的層面，農夫向其耕地打開了心門，讓農地的一切浸透了他的心靈深處，以致耕地的一草一木，都足以打動農夫的心弦，叫他對其中的每一角落引起共鳴。誠然，其耕地已成了他生命的一部分，無論如何他也難以對耕地忘懷；日後如果他的兒子把農地賣掉，把老農遷往城市居住，即使他今後生活過得更富裕，到底每當想起他的農地時，老農也深感難以割捨地內心滴著血，恰如失落了生命的一半似的。或許我們可以把這一種分享稱作「存在的分享」(Existential Participation)吧；在其中，「分享者」對「被分享者」有著一份「內在的繫戀」(Inner Attachment)，而「被分享者」對「分享者」有著一份「內在的臨現」(Inner Presence)，如圖表所示：



建立一份檔案、一張卡片，好能為其家屬提供消息；久而久之，他已對那些軍人感到麻木；對他而言，每一個失縱軍人、只不過是一大堆檔案中的一張卡片而已；直至其家屬在他面前痛哭流涕之時，才猛然醒悟到——每一張卡片的背後，都蘊含著一個有血有肉、不容取代的個體。……

馬賽爾因而深深地體會到：我們這些生活在工業化的社會中，經受科技主義的擴張⁶⁷、社會的集體化⁶⁸、哲學思想的形式系統化⁶⁹，我們每一個人的個體都被約化為一份檔案、一張卡片⁷⁰。人際關係已被貶抑為冷漠的我他關係。在大都市生活的人，每天與成千上萬的人群擦身而過，可是沒有多少人真正與我有較深刻的交往。平時我也習慣把別人當作為一個角色、一份職務、一張資料卡，而很少意會到對方那獨一無二的個體性。

馬賽爾不反對我們平日業務上的往還，也承認我們不可能與每一個人都有深刻的交情；可是，如果我們把人際間泛泛之交的往還絕對普遍化，變為這是唯一的人際關係時，則引致人際關係的腐化。現代人心靈上的空虛寂寞，正好是一份呼喚，叫我們去重建「主體際性」的聯繫。

C.主體際性的層面

談及「主體際性」，它可分不同程度與等級：

1.面對著不同的人，我可分別與他們有不同程度的交往

其中有心靈與心靈之間的高度融通，也有只限於日常實際瑣事上的交易⁷¹。

2.面對著同一個人，我也可與他在不同時份而有不同

透過愛而意會到有來生、有不朽、有超越界的臨在⁽⁷⁵⁾。從愛的徹底付出上看，人基本上是向著超越界開放。

IV. 指向超越界

我們可以從另一個角度來體悟「主體際性」與「超越界」的連貫。我們至少隱然地意會到：人與人之間的愛之融通不論如何深厚，我始終感受到人間的愛究竟是有其限度與不圓滿，它不能絕對地滿足人心靈中那股超越的渴求；馬賽爾特別借用丈夫愛妻子的比喻，來說明人在愛的關係上的增長是向著無限的境界開放⁽⁷⁶⁾：

A. 愛中的超越動力

以夫妻之愛為例：

試想丈夫與妻子間的愛的發展，也許可以有著這樣的階段：

1. 起初，二人認識尚淺，可能尚在主客對立的立場來面對對方，甚至可能把對方看作為肉欲的工具或被剝削的對象。

2. 繼而，二人共同達致主體互通的地步，彼此發現對方為獨一無二之個體，有其不容取代之個我性。

3. 雙方在愛得最精誠之時，會奮不顧身地忘卻自己，甚至犧牲性命也在所不惜，如同約翰福音15:13所指的——最大的愛莫過於為所愛的人而犧牲生命這一種愛。

從愛的犧牲或愛者的死亡中，馬賽爾特別以「愛，就等於對他說——你永遠不會死」這一句名言來凸顯出愛的高峯經驗⁽⁷⁷⁾。誠然，在死亡的前提下，愛者們意會到愛者

與被愛者的個體並不因死亡而泯滅，相反地，他們會意識到彼此會在超越界內重聚。……我們大概可以從這種愛的昇華中，隱約地意會到其中所蘊含的一股內存的渴求超越的迫切嚮往。

B. 人對超越圓滿的迫切嚮往

誠然，愛的昇華只不過是人生命中的渴望超越圓滿的其中一個具體落實而已。人也會在其他精純的體驗中，特別在對「真」、「善」、「美」或「信」與「望」的體驗中，窺見超越界的曙光。人不滿足於現時有限的狀態，甚至不為擁有現世有限的物質宇宙之美善的總合而感到絕對滿足，人心靈之迫切嚮往，就只有那萬物的根源——那位超越者造物主，馬氏稱之為「絕對的祢」——始能填補其中的饑渴。

C. 超越嚮往與對神的嚮往乃同一回事

馬賽爾在《存有奧秘·卷二》中就明顯地把人對超越圓滿的迫切嚮往等同於人對神的迫切嚮往⁷⁸，只不過超越嚮往是較隱晦的說法，而對神的嚮往是較明顯的說法而已。人渴求超越，沒有任何東西可以絕對滿足他，就只有那絕對圓滿的神作為萬善之源、才可徹底地滿全世人的嚮往。換言之，人只有在擁有了神，並與這位「絕對的祢」徹底地在愛中冥合，才可以獲得心靈上的安息⁷⁹。

總括著上述的各論點，我們可意會到馬賽爾「存在」一詞的第三重意義：「存在」特指人的「冒出」。所謂人的存在，就是：「我是成肉體的存有者、參與著世界、與

上快速進步的契機，因為如果我們以純靈的狀態（如天使、靈體的狀態）來生活的話，在缺乏物理肉身的狀態下，心靈的進境是不容易有大幅度的改變；反之，在成肉體的現世生命上，人可以一下子「放下屠刀，立地成佛」，在靈性的進步與退步上都可以有比較快的發展，以致我們大可以利用這個成肉體的生命狀態下盡快修德成聖，以建立個人內心的天國，好能在「修身」的基礎上，展望「齊家、治國、平天下」而達致「世界大同」的理想。馬賽爾雖然沒有作如此明顯的提示，但他至少強調我們是「旅途之人」(*Homo Viator*)⁸⁷，這名詞所表達的意思並非叫我們不要重視現世生命，也不叫我們避世逃世，更不叫我們如同 Orphism 秘密宗教一般地以肉軀為監獄、而企圖逃離成肉體的生命；相反地，他在直接或間接地驅促我們說：現世時日有限，人生如過站旅客，我們須趕緊把握所剩的時間去進德修業，否則時光一去，追悔莫及。

於此，我們所須馬上追問的是：如何珍惜這成肉身的生命來進德修業、成己成人？我們暫且把「齊家、治國、平天下」等一系列理想延後討論，先肯定這一點：若自己不先修德成聖，我也無力去造就他人或建立大同世界。馬賽爾雖然沒有為我們詳細地提供一套修行的方法，但他卻在展示人生目標的當兒，間接地暗示了修身的途徑，他指出：人的目標在指向超越界——與絕對的祢冥合於愛之內，而達到這目標的路途：就是用我們「成肉體」的存在，去參與世界，以及去與鄰人融通在愛之內，好能在絕對的祢之臨在下，達成人類的同心、宇宙的共融⁸⁸。在這理想的感召下，我們可以有如此的一套修行計畫：

我們會發現：不同的宗教與教派的修行，是有其相類似的，它們在修身的途徑上，必有其消極面與積極面；消極面在於去除阻礙修身的惡習慣、與破除對乖僻思想的執著（如佛家所言之破除「煩惱障」與「所知障」）。積極地從靈、魂、體三方面去鞏固心靈上的健全、正確知識上的進修、與肉體上健全體魄的鍛鍊。換句話說，我們須從三個層面上修鍊，即從肉體、知識、靈修三方面著手去造就自己。

a) 肉體方面的進修

在肉體層面上看修行，馬賽爾簡約地提出其中的「危」「機」，即警告著其中蘊含著一份沈淪的可能（此所謂危險之「危」），以及一份提升的機緣（此所謂契機之「機」）。其中的「危」或「沈淪」是：人可能糟蹋自己的肉體，甚至自殺⁸⁹；而其中的「機」或「契機」是：人可在鍛鍊健康的體魄下，以肉身的條件來增進愛心與求知⁹⁰。於此，我們可替馬賽爾補充說：在注意身體健康的前提下，我們須注意運動、小心飲食，其中的細節，我們自可各自想到其詳，於此不暇詳細討論。

b) 知識方面的進修

在知識的層面上言，我們的提示是：不要愚昧地過一生，而要企圖達「正見、正智、正思維」，好能達致「正行」，以成己成人。這正如佛家所說的「資糧位」，即積存足夠的精神食糧，以求「破邪顯正」，即破除錯謬的見解，邁向正確健康的思維。馬賽爾即使沒有明顯地提及這點，至少他在其哲理思維中也不斷地向異端邪說作口誅筆伐，也對正理辯護而不遺餘力，更好學不倦地研讀古今哲

人在修心養性上的金玉良言，這正好是在身教與言教為我們以身作則。我敢肯定說，假如我們更聽信馬賽爾的教誨，遠離馬列邪說以及沙特般的無神而極端的思想，我們現時的生命會過得更積極而充實。誠然，學術思想直接支配人生，正如共產主義思想直接叫人沈淪而民不聊生一般，也正如儒家思想直接叫人知書識禮以致鞏固人倫一般，我在求知上，特別在求生命學問上須擇善固守，以造就正見、正智、正知識，藉以開發正確健康的人生觀。

c) 靈修方面的進修

在靈修層面上言，凡高尚的宗教，在靈修上都有其消極面／破執面，與積極面／進修面，例如：大乘佛家的消極面在破除煩惱障與所知障，其積極面在進修六度——報施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若。其他的高級宗教如儒、道、耶、回等，在破執與進修上也有相當程度的類似。馬賽爾在這層面上究竟給予了什麼提示？我們可從他皈依天主教的經歷中窺見。他是在一個沒有宗教氣氛的家庭中長大，但當他開始哲學思維之時，他就強烈地被基督宗教吸引，他發現基督宗教的深度，也深覺基督宗教指示他宇宙人生的最終極的答案。然而，在他決定投奔基督宗教之時，他選了天主教，深覺到天主教比基督教更充分展現基督精神⁹¹。從他的皈依經歷看來，馬氏間接地對靈性修行有這樣的提示：即使各高級宗教在理想與修行上彼此有其類似的方面，我們到底仍須盡力尋求並選擇那更能充分地展現絕對本體的圓滿境界之宗教，從而擇善固守地按照所啟示的理想與途徑去修行。如果馬賽爾有機會接觸東方宗教的話，他除了友善地從對談中聆聽不同的呼聲外，

正如馬賽爾所提示過的：外在環境就如同水分滲透著海綿般地浸透著我們的身心⁹³；我們除了要小心避免嘈雜髒亂的地區，而多與清靜環境接觸，也須主動地造就優美環境、愛惜林木、保護山川，以開展人間淨土，廣拓名山大川。馬賽爾曾強調「人傑地靈」與「地靈人傑」的相輔相成⁹⁴；一方面山明水秀的區域可叫人心靈提升，昔者司馬遷因遍遊名勝而文筆獲得奇氣，就是一顯著例子。另一方面人為的積極栽培也可展現適合培養人傑的人間仙境，莫札特的仙樂風飄，就得力於其家鄉撒爾斯堡(Salzburg)的被刻意經營。反之，貧瘠髒亂的廢墟培養不出頂尖的作曲家；唯物落伍的國度也孕育不了彌賽亞；太困苦的環境無法叫人存活；太聲色犬馬的地域也陶然會叫人紙醉金迷。總之，環境潛移默化的深遠，叫人不可不提高警覺。現在對環境保護上作亡羊補牢，亦算未為晚也。

c) 學習分享並融入所處環境

除了改善環境以利修業進德之外，馬賽爾尚叫我們學習與所處的好環境作心靈上的融通。就如同老農繫戀其耕地、海員思念其汪洋一般⁹⁵，讓我們打開心門，去欣賞四周的一草一木，與他們建立友誼，讓大自然融入我的心靈深處，以與我內心打成一片。我終日庸庸碌碌，可曾想過以賞花惜緣的心態去與我的四周打交道？誠然、中國古人之渴願在林幽勝景中靜坐，以吸收日月靈氣，以往還於天地幕府，再「無絲竹之亂耳，無案牘之勞形」，而達致「心凝形釋，與萬化冥合」，這實在值得我們借鏡。

「參與著世界」必然牽連著「與他人共處」；在與名山大川交往之際，可別忘了與人類的弟兄對談：

3. 與他人共存

在與他人共存的踐行上，馬賽爾鼓勵我們以「可全給性」來代替「麻木不仁」，以主體互通的融通來取代主客對立的「溝通」：

a) 以「可全給性」代替「麻木不仁」

馬賽爾曾以「可全給性」(*Disponibilité*)一詞來比對「麻木不仁」(*Indisponibilité*)一字⁹⁶，藉以強調人與人之間的共處所應有的心態。簡言之，「麻木不仁」一詞蘊含著「對己封閉」與「對他人不開放」二義；而「可全給性」一詞則相對地蘊含著「對己開放」與「向他人開放」二義。

i 「麻木不仁」所保有的二義分別顯示我對己與對人的封閉：

α 「對己封閉」——即無能力響應生命所給予的召喚，以致自我閉塞了個人的生命力，無法衝破自己內心那封閉的外殼；此所謂「故步自封」，把自己關閉在象牙塔內生活。

β 「對別人不開放」——無能力響應他人的呼籲，無法與他人有感通，無法為他人設想，不準備為他人付出任何心力與時間，也不關懷協助任何人。此所謂「各家自掃門前雪，莫管他人瓦上霜」。

ii 反之，「可全給性」所蘊含的兩個對應是：

α 「對己開放」——內心能適應及聯合外界的呼籲，內心與外界產生共鳴，以致能跳出自我中心的圈套，使生命力暢通，因而獲得內心的自由。

β 「向他人開放」——已預備好心靈，對他人有感

通，隨時可以付出及施與，也隨時可以接受及回應。所謂能付出及施與，就是有能力作出邀請，邀請他人分享我內心的蘊藏，在邀請中懂得給別人自由選擇的餘地，也有心理準備勇於承受被拒絕的痛苦。所謂能接受及回應，就是既然有跳出自我中心的意願，自然有能力聆聽對方的召喚，有能力接受與回應對方的邀請；接受、回應的行動，並非為純被動之舉動，它也有其主動意義，即主動地迎接對方到我心靈深處；為此，「回應」同時是主動的回應；能愛，就是同時能施與能受。反之，徒能施而不能受，則形成控制、支配對方；徒能受而不能施，則無法主動地把所接受的化為自己生命的一部分⁹⁷。

馬賽爾提出「可全給性」一詞，目的在希望人與人之間的關係可達致「融通」之境界，以取代主客對立上的「溝通」。

b) 以「融通」取代「溝通」

馬賽爾分別以「溝通」(Communication)與「融通」(Communion)來凸顯兩種處事待人的心態：

i 溝通——溝通就是站在主客對立層面上與對方交談；我聽懂他的每一句說話，但只是藉著語言概念作媒介而得悉一些有關於他的資料；我並未真正內在地直覺到他的內心，不曾直截地體驗到他的心靈核心，彼此之間的隔閡仍然無法被縫補。

ii 融通——至於融通，那就是我處在主體互通的層面上與你有了生命的交流；我內在地體驗你心靈的脈動，你也內在地體驗我心靈的呼聲，我們彼此臨在、心靈互相融合，共同形成一個包容你我的整體。我們在分享彼此的

臨在時，語言的溝通已成為次要因素，我們有時甚至發覺語言的對應徒然擾亂了彼此間湛深的臨現⁹⁸。

總之，在「可全給性」與「融通」的前提下，我們可貫通馬賽爾對主體際性在踐行上的一切步驟⁹⁹，於此不另作繁瑣的追溯。而作為成肉體的在世存有者，我不單參與著世界，也不單與他人共處，而且還向超越界開放。為此，我們尚須面對人與超越本體——絕對的祢——在往還上的踐行：

4. 向超越界開放

馬賽爾既然指出人對超越界有一迫切嚮往，而人所嚮往的超越本體乃是一位有位格、有靈性的「絕對的祢」，那麼，面對著這位正在向我作出呼喚的愛者，我所應作的回應是什麼？按馬賽爾的體悟，我們所應有的回應可被濃縮為「信」、「望」、「愛」三個總標題，其中可再分別從個人層面與團體層面上引申其實踐項目：

a) 信

當我們在反省中意會到自己在嚮往著一位「絕對的祢」時，我們所應發出的回應是——去信祂。對馬氏而言，這一份「信」，並不是一份埋沒理性的「信」；作為一位哲學家，他的任務在乎連結「信」與「求真」的精神¹⁰⁰，其中分別包括了其消極與積極的面向：

i 從消極面上言，切忌兩種極端的作法¹⁰¹：

其一是把「信」約化為「不可知」而盲目地順從；

其二是以論證方式來證明神的存在，好把人神關係約化為純粹思辨的事理。

人神關係不是用思辨推理的方式來維繫的，否則我們

會產生如同康德或卡謬(Camus)一般的態度，以思辨推理為不合法，即使合法也不足以叫我們信服¹⁰²。

ii 從積極面上言，馬賽爾的建議可被濃縮為兩句話：其一是「順性知命」，其二是「化憂患為喜悅」。

所謂「順性知命」，那就是說：人生命所蘊含的一股對超越圓滿的迫切嚮往，誠然是人與生俱來的本性，若認知這一份天命而順著這本性而行，我自會對神有其積極的回應。人對超越圓滿的迫切嚮往，本身蘊含了兩個角度：其一是人對神之渴求，其二是神對人的感召。一方面我可以把這股渴求體認為人對神發自內心的嚮慕，另一方面我也可以把這意識為神在我內心所播散的感召與恩寵，藉此召喚我去投奔祂的懷抱¹⁰³。的確，人這一股超越的嚮往，只有那位「絕對的祢」才能圓滿地填補；人如果能忠於其內在的心聲，他自會尋獲其最終的愛者¹⁰⁴，馬賽爾自己也因了對這股嚮往的回應而獲得了皈依，成了基督的信徒¹⁰⁵。總之，當人意識到冥冥中神的臨在而向祂呼籲時，神對我就是一位「絕對的祢」¹⁰⁶，而相應地，我對神也是一個「你」¹⁰⁷。

所謂「化憂患為喜悅」，那就是說：以喜悅之心去歡迎神在人內所作出的感召，用以取代齊克果(Kierkegaard)式的「憂患」(Anguish)意識¹⁰⁸。按馬賽爾的領受：齊克果不能兼顧信與求真精神，以致只能用憂患的心態來面對超越境界。反之，對馬賽爾而言，我們就在求真理的嚮往中體驗神的召喚，以致我們能把求真的歷程化作與神邂逅的際遇。為此，我們最後的話語不應是憂患，而是喜悅。信仰並不是非理性之舉，而是引領我們達到更深

⑪；人的希望鼓舞著我們去積極地持守自己、建設現世、展望將來。而人對將來的希望，一方面使他對生命不朽感到有信心，另一方面使他對末世圓滿的期待感到振奮，一心指望著將來(人類)大團圓的一天⑫。我們既以成肉體的方式進入人類的歷史，就讓我們在歷史的洪流當中緊守崗位，並呼籲著鄰人一起並肩邁向充滿希望的遠景⑬。

c) 愛

當人意會到這位「絕對的祢」之感召後，他所應作的回應，除了是「信」與「望」之外，更是愛的投奔。誠然，以神作為我心靈的愛人，我會如同新娘迎接新郎一般地歡悅，馬賽爾稱之為「婚姻的喜樂」(Nuptial Joy)⑭。

從個人面對神的立場言，馬氏既然把神體認為一位「絕對的祢」，那麼，我個人所應發顯的是一份「可全給性」，好向這一位「祢」打開「我」自己的心門，讓「祢」進入「我」的心靈深處，我就會如同接待最知己的愛人一般地享受祢的臨在，透過禱告、讚頌、聽道、讀經、參與禮儀等方式來與祢相遇。

從團體的立場言，我們的理想會是以神為前提，而透過彼此的相愛來建立一個以愛為內涵的王國，以神為首，而共同建構起一個信仰團體的奧體(Mystical Body)⑮。於此，馬賽爾還作了這樣的比喻：人類的大家庭就如同一個交響樂團一般，我們各自在其崗位上合作演奏，以神作為指揮，而一起奏出和諧的樂章，這樂章的主題是愛的團結與合一⑯。

總括來說，在面對超越界而作出踐行上，馬賽爾的特色在於以基督宗教的靈修及神哲學理念、來作為修行的主

木不仁」，只以主客對立式的「溝通」來處事待人；「機」方面，人可養成「可全給性」的開放，以「主體互通」的方式來達到心靈上的「融通」。

4. 對應著「人向絕對的祢開放」這一主題，馬氏標榜了信、望、愛三德，以「天人合一」的愛之冥合為最終理想。在這前提下的「危」與「機」是：「危」方面，人可把神的存在約化為思辨論證而加以棄絕；「機」方面，人可藉著其發自內心的「對超越圓滿之迫切嚮往」而對神作出愛的投奔，以分別造就個人內心的天國、現世的地上天國、以及末世的天上天國。

結 語

從上述的踐行步驟看來，馬賽爾的形上理論誠然緊密地連貫了他的實踐理想，以至嘉勒哈評論說：馬賽爾的形上學、倫理反省與靈修實踐之間的界限彼此滲透與混合⁽²¹⁾。當我們從馬氏之「存有」之名轉換至「存在」一詞，再追溯其中的多重意義後，我們或許會獲得這樣的啟示：

形上學之理論不單是純思辨性的一門學問而已，它更有其應用實踐的一面。形上學為我們提供了一套天道觀、宇宙觀、以至於人道觀；而它所提供的論點，會深深地維繫著我們的思言行為，支配著我們的實際踐行。

如此說來，要治療人類的文化，須首先注意「正見」、「正念」、「正思維」，然後世人才會產生「正行」。要成功地開出一套應用哲學，須首先處理好它的理論根據，特別須為它莫立一套正確、全面、免除偏見與乖僻的

形上學。

目前我們所處的世紀末的確是生病了，到處都叫我們感到人生迷惘、生活空虛。其中最終的病因，按照我個人的診斷，在於人們摧毀了沿自正統的形上學，乖離了正統宗教的訓言，轉而捨本逐末地企求物質的享受，以致耳朵發癢，愛聽異端邪說，致使人心萎靡、性情乖僻、行為極端。誠然，在錯謬的、消極的、偏見的形上觀、人生觀之影響下，多少人因而誤入歧途、無所適從。昔日〈楊朱篇〉的縱欲主義¹²²、引致多少人之醉生夢死；叔本華的悲觀主義、引致多少人的自尋短見；馬克斯的共產主義、又帶來多少百姓的民不聊生、國破家亡！為此，若要探討應用哲學與文化治療，則重新奠立一套正確、全面、免於乖僻的形上理論是義不容辭的一回事，而在形上理論與實踐修行的提示上，我尤其推薦馬賽爾的哲學，因為他的思想與教誨，蘊含了一套能帶給人希望遠景的形上理論，以及一套健康踏實的修行理想，特別在他肯定有「絕對的祇」以及末世性的大團圓上，叫我們知道如何積極地放眼宇宙，以致整頓人生。

【注 釋】

- ① Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II. (Chicago: Henry Regnery, 5th printing 1968), p.24, "It is very seldom in the concrete life of thought that I have occasion to make what one could call an affirmation of being; the exceptional case is when a being has made its appearance in the world, has burst into life — a

birth, for example, or the completion of a work of art.”

- ② Charles Bent, *Interpreting the Doctrine of God*. (New York: Paulist Press, 1969), p.37, “Marcel further distinguishes between existence and being. Being, he says, is essentially a gift which provides the foundation and ground of existence. A man can participate in it but he cannot take hold of it and control it. To exist, on the other hand, means to arise out of, to emerge. Existence is a mode of being and as a mode of being it is something that a man can manage to take hold of and control. The more one falls into egocentricity, the less he exists. Conversely, the more that one’s existence participates in that of others, the closer it comes to being. Openness goes beyond individual participation.”

Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I. (Chicago: Henry Regnery, 5th printing 1968), pp.90-91; “It might be better, indeed, instead of saying, ‘I exist’, to say, ‘I am manifest’. The Latin prefix *ex-* meaning *out, outwards, out from* in ‘exist’ has the greatest importance.”

Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, p.31, “But if on the other hand, we climb up the slope again, existence will seem to us as having ultimately to be indistinguishable from authentic being.”

Cf. Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, p.37.

Cf. Gabriel Marcel, *Metaphysical Journal*. (Chicago: Regnery, 1952), p.179, “Take care not to confound ‘to

sible presence of the thing, which if it is not confused with its existence seems at least to be its most immediate revelation.”

⑪ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, p.28, “...to think of existence is ultimately to think of the impossibility of any opposition here between being and appearance...”

⑫ 按 Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*. (New Haven: Yale Univ. Press, 11th printing 1980), pp. 98-114, 海德格引先蘇格拉底哲人們的看法，認為存有、真理 (*Aletheia*)、冒出 (*Physis*)、顯露 (*Phainesthai*)、現象 (*Phainomenon*) 等字意義彼此相貫通，同屬一個整體內的涵義，都指示了存有的揭露。「現象」的動詞 *Phainesthai* (to Appear) 乃指存有的呈現過程，而名詞 *Phainomenon* (Appearance) 則指存有呈現並落實為現象物。

⑬ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, p.33, “...rejecting the notion according to which existence could be considered as a modality of being.” p.34 “If we avoid the mistake of treating being and existence as qualities, we shall run the risk of thinking that existence is a sort of specification of a fundamental act; which act would be the act of being.”

⑭ Albert the Great, *In I Sent.* Q.5, a.6.

⑮ Master Eckhart, *Parisian Questions and Prologues*. (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974), pp.43-50.

⑯ 參閱 Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's*

Being and Time. (New York: Harper Torchbooks, 1970), p.45, "...*existentia* is the existence of entities, whereas *Existenz* applies only to *Dasein*."

⑰ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, p.35, "...to exist is to emerge, to arise."

⑱ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, p.91, "I exist—that is as much as to say: I have something to make myself known and recognized both by others and by myself, ..."

Gabriel Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*. (New York: Harper Torchbooks, reprinted 1962), p.15, "In every case I produce myself, in the etymological sense of the word, that is to say I put myself forward."

⑲ Cf. Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, pp.26-27.

⑳ Cf. Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, pp.28-29.

㉑ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, p.29, "nothing could possibly happen to a mere *thing*, because it has no interiority, no life of its own, it is *ownless*."

㉒ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, p.29, "It is true that the thing which has been destroyed, or taken apart, or reduced to dust, has ceased to exist, but in the deepest sense of the word, has it ever existed?"

㉓ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, p.29.

Cf. Gabriel Marcel, *Being and Having*. (New York: Harper Torchbooks, 1961), p.37, "Perhaps something could

Datum of Metaphysics)。

Cf. Richard M. Zaner, *The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Body*. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), p.11.

而 Clyde Pax 還稱它為「形上的不容置疑」(Metaphysical Indubitable)。

Cf. Clyde Pax, *An Existential Approach to God: A Study of Gabriel Marcel*. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1972), p.13.

- ②⑦ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, p.89.
- ②⑧ Cf. Zaner, *Problem of Embodiment*, pp.4-5, "I, who ask, 'who am I?' am also the one *asked about*. Asking 'who am I?' on the other hand, I straight away recognize that this question (this quest for myself) is itself its own assuredness, it is an affirmation of myself as at least existing-in-quest of myself. In order to utter it, I must *be*."
- ②⑨ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, pp.88-89.
- ③⑩ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, pp.90-91, "It might be better, indeed, instead of saying, 'I exist', to say, 'I am manifest'. The Latin prefix *ex*—meaning *out, outwards, out from*—in 'exist' has the greatest importance. I exist—that is as much as to say: I have something to make myself known and recognized both by others and by myself."
- ③⑪ Marcel, *Homo Viator*, p.15, "In every case *I produce*

myself, in the etymological sense of the word, that is to say I put myself forward.”

- ③② Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, p.91. Cf.③①。
- ③③ René Descartes, *Discourse on Method*, IV, 「我思故我在」……是我很明顯地看出，思維必須存在。我遂認為我可以以此作為總則，凡我們很明顯地、很清晰地對它有觀念之物，皆真實不誤。」中譯句子採自錢志純(譯)《我思故我在》(台北：志文，一九七二)頁一四八。
- ③④ Cf. Erwin Straus & Michael Machado, “Gabriel Marcel’s Notion of Incarnate Being” in *The Philosophy of Gabriel Marcel*. ed. by Paul Schilpp & Lewis Hahn. (La Salle, Illinois: Open Court, 1984), p.123, “A philosophy of life and existence needs a concrete point of departure: not just a logical certitude but an existential indubitable. ... Marcel’s existential indubitable is an incarnate being.”
- ③⑤ Straus & Machado, “G. Marcel’s Notion of Incarnate Being”, p.123, “Descartes’s ‘I think’ is too pallid to be real. It lacks flesh and blood. It cannot therefore constitute an existential point of departure. The ‘I think’ cut off from its fleshly attachments, quite frankly does not exist. It is a mere mental figment, an abstraction.”
- ③⑥ Gabriel Marcel, *Creative Fidelity*. (New York: Noonday Press, 4th printing 1967), p.65, “...a philosophy which begins with the *Cogito*, i.e. with non-commitment even if construed as an act, runs the risk of never getting

back to being.- The incarnation is the datum with respect to which a fact becomes a possible.”

- ③7 Cf. Straus & Machado, "G. Marcel's Notion of Incarnate Being", p.124, "existence is always in relation to an incarnate consciousness. The existential indubitable 'I exist' turns out to be an embodied self, which, in its very mode of existing, is manifest to the world."
- ③8 Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, pp.95-97.
- ③9 Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, p.96.
- ④0 Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, p.96.
- ④1 Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, pp.96-97.
- ④2 Marcel, *Being and Having*, pp.154-174. Richard Zaner 也曾對馬賽爾的「有的現象學」作過一番整理：Cf. Zaner, *Problem of Embodiment*, pp.24-35.
- ④3 Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, pp.97-98.
- ④4 馬賽爾甚至稱「我的身體」為「擁有之典型」(the Prototype of Having)。
Cf. Marcel, *Being and Having* (法文本，頁二三七)。
- ④5 Cf. Marcel, *Metaphysical Journal*, pp.332-333. / Zaner, *Problem of Embodiment*, p.31.
- ④6 Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, pp.99-100. 馬賽爾還在 *Metaphysical Journal*, p.248 中稱我的身體為「絕對工具」(Absolute Instrument)，以有別於真正的工具。
- ④7 Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, pp.99-100. 若承認我與身體間有隔閡，就等於要求有一中陰身(Astral Body)來推動我的身體，再用另一中陰身來推動前一個中陰身，etc.

…以致「無限後退」。

- ④⑧ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, pp.100-101.
- ④⑨ Marcel, *Metaphysical Journal*, p.246.
- ⑤⑩ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, pp.100-102.
- ⑤⑪ Marcel, *Metaphysical Journal*, p.19.
- ⑤⑫ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, p.109.
- ⑤⑬ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, pp.132-135.
- ⑤⑭ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, p.132.
- ⑤⑮ Cf. Straus & Machado, "G. Marcel's Notion of Incarnate Being", p.124, "The existential indubitable 'I exist' turns out to be an embodied self, which, in its very mode of existing, is manifest to the world."
- ⑤⑯ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, p.134.
- ⑤⑰ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, p.143.
- ⑤⑱ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, p.144.
- ⑤⑲ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, p.144.
- ⑥⑰ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, p.145.
- ⑥⑱ 固然 Suggestibility 與 Impressionability 二詞通常是用來表現一個人的無主見或缺乏內在整合(Lack of Inner Cohesion)，乃固執／頑固(Stubbornness / Resistance)之反；到底馬氏願意用這樣的詞彙去強調人的易於受環境所薰陶。Cf. Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, p.145.
- ⑥⑲ 有關透過病態狀況來顯示身體主體仍是在世存有這一點，Merleau-Ponty 在 *Phenomenology of Perception* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962) 有更詳盡的說明，於此不準備作深入比較與說明。

of Being, Vol. I, p.188, Vol. II, pp.68, 171.

- ⑦⑧ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, p.3-4.
- ⑦⑨ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, pp.39-56.
- ⑧⑩ 「同時性」(Synchrony) (i.e. "occurring together in time")一詞，意指站在當下的眼光來看一事物如何與其四周事物及其內在因素連結成一個關係結構。「貫時性」(Diachrony)(i.e. "successive occurrence in time")一詞，則指站在時間進展的眼光看一事物發展的歷程。
- ⑧⑪ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, pp.167.
- ⑧⑫ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, pp.167, "...my life is the realm of yes and no, the place where I have to say at the same time that *I am* and that *I am not*."
- ⑧⑬ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, pp.154-167.
- ⑧⑭ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, p.162.
- ⑧⑮ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, pp.173-175.
- ⑧⑯ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, ch.X: Conclusion.
- ⑧⑰ 馬賽爾特別以「旅途之人」一名來寫一本書，以表達我們有心懷著將來末世圓滿的天國理想，目前現世生命是過站，我們的旅途在指往一完美的團圓境界。
- Cf. Gabriel Marcel, *Homo Viator*. (New York: Harper Torchbooks, reprinted 1962).
- ⑧⑱ 馬賽爾就在《存有奧秘·卷二》的結論中，以半哲學、半靈修的說法來提供這一份人生的最終理想。馬氏指現時的生命狀態是「末世性」的(Eschatological) [Cf. *The Mystery of Being*, Vol. II, p.187]，即人類前途在指往一末世圓滿的大同理想；在其中，最終極的話是「愛與喜樂」(Cf. *The*

Mystery of Being, Vol. II, p.198)，人類要在與超越本體的親在下聚合並參與這「婚筵的喜樂」(a coming together and the nuptial joy...)[Cf. *The Mystery of Being*, Vol. II, p.199]。而我們須向著這目標邁進，好能在「愛與真理」中修業進德(Cf. *The Mystery of Being*, Vol. II, pp.204-205)。

⑧⑨ Marcel, *The Mystery of Being*. Vol. II, pp.190, 194. 在頁一九〇中，馬氏說我們作為「成肉體存有者」(Incarnate Being)，可有濫用我身體的資源(Waste of Natural Wealth)、糟蹋上天給我的稟賦(Misuse of Gifts)；他也強調人也會藉自殺來浪費人生(cf. p.194, "...the physical possibility of suicide...engraved in our nature of incarnate beings is nothing but the expression of...the possibility of a spiritual denial of self...a radical rejection of being.")

⑨⑩ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, p.192. 於此，馬賽爾間接地指出：某些哲人提出輪迴的概念，用以表示人身難得，我們須用成肉體的方式來達致人的救援，其中包括愛的成全與真理的充滿。

⑨⑪ Cf. Gabriel Marcel, *Tragic Wisdom and Beyond*. (Evanston: N-W. University Press, 1973), pp.238-239.

⑨⑫ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, p.189, "J. Bardet... condemns the sort of violence which man has done to nature during the last few centuries, and the ruinous consequences which have been its results for the economy of the human world."

⑨⑬ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. I, pp.144-145.

- ⑩⑦ Marcel, *Metaphysical Journal*, p.200.
- ⑩⑧ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, pp.198-199.
- ⑩⑨ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, p.200.
有關馬賽爾對「信」的其他論點，參閱第十二章〈馬賽爾筆下的信與忠信〉。
- ⑩⑩ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, pp.201-202.
- ⑩⑪ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, pp.204-205.
- ⑩⑫ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, p.205.
- ⑩⑬ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, p.206.
- ⑩⑭ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, p.201.
- ⑩⑮ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, p.207.
- ⑩⑯ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, pp.208, 210.
- ⑩⑰ 有關馬氏對「希望」一論題所作的其他論點，參閱第十三章〈希望形上學導論〉。
- ⑩⑱ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, p.199.
- ⑩⑲ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, pp.203-205.
- ⑩⑳ Marcel, *The Mystery of Being*, Vol. II, p.210.
- ⑩㉑ Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*. (New York: Fordham Univ. Press, 1962), p.122, "Philosophy then is a total act. In reading Marcel we really do have the continual impression that the frontiers are blurred between ethical reflection, metaphysics, spirituality."
- ⑩㉒ 《列子》〈楊朱篇〉的作者看來不是楊子自己，而是出自魏晉人之手；魏晉人蔑棄禮教，放情肆志，醉酒作樂的人生觀，附會在楊朱的唯我貴己的思想。有關〈楊朱篇〉的理論分

析與負面影響，參閱袁廷棟《普通倫理學》(台北：光啟，一九六九)頁七六～七八。

[本章內容曾發表於國立中央大學哲學研究所第一屆「應用哲學與文化治療學術研討會」，一九九六年四月一九～二十日]

579

第15章 從「存有」到「存在」——馬賽爾形上理論之實踐

總結論……

與馬賽爾作了漫長的懇談後，我們也須作一總結。

回顧先前的反思，我們贊同了馬賽爾以愛作為形上學的出發點。誠然，在存有的形上奧秘中，沒有比愛更能展現存有的圓滿。於此，我們不單以愛作為形上學的出發點，而且還要在形上學的領域內為愛定位，以致我們要藉著分析愛的現象學，而企圖引申愛的形上學。這整個反思歷程蘊含了五個單元：

第一單元：愛的現象學

我們透過聆聽馬賽爾的現象學描述，而分辨「欲」與「愛」的對比，也從類別中檢討了「君臣」、「父子」、「兄弟」、「夫婦」、「朋友」五倫之愛，並以「自愛」作為基礎。五倫中又特別凸顯夫婦間「性與婚姻之愛」，以之作為愛的典型，從中參悟到存有之陰陽兩儀的配合。

第二單元：從愛的現象學到愛的形上學

我們特別揀選了那最震撼人心的「愛仇人」來作為反省橋梁，以連貫現象學與形上學；換言之，我們企圖從分析「寬恕」、「仇恨」、「愛」的現象上，追問其中的形上基礎，好能穩妥地從現象學的跳板上，引申出愛的形上學。

第三單元：愛的形上學

於此，愛已被凸顯為存有的「超越屬性」，而貫串了「存有」、「一」、「真」、「善」、「美」五個主題，藉此在形上學領域內為愛定位，也藉此勾連起傳統形上學與馬賽爾的形上反思。

第四單元：從「什麼是存有？」到「誰在那裏？」

在不忽略「存有」與「存有者」的差異下，我們仍然不忘多瑪斯所分辨的「存有」活力(*Ipsum Esse*)與獨立自存的「存有」個體(*Ipsum Esse Subsistens*)——上帝本身。不過，我們因應著馬賽爾的作法，不準備考慮傳統哲學對神的論證，而只立足於人間的「信」、「望」、「愛」三德，再把它們推至極致，以企圖從中體悟那「絕對的祢」的感召。我們又依循著馬氏的心得，聯合了「信」與「忠信」，分辨了「普通希望」與「絕對希望」，也把「愛」放置在「死亡」光景中，好讓超越界的心聲更能彰顯，也讓神的臨現更容易被察覺。

第五單元：從「存有」到「存在」

固然，愛更在於實踐，而不單純是理論而已。我們探討愛的形上學，是為了達致愛的踐行。人須從「正思維」、「正見」中達到「正行」。同樣地，對愛作「正見」，是為了能知行合一地達到愛的「正行」。馬賽爾藉愛作出發點來探討「存有」之涵義。「存有」是形上理論之核心。但為了使理論能落實至人對愛的踐行上，馬賽爾也進而強調了「存在」一詞的多重意義，以凸顯出人應如何把存有的圓滿實現在他的個體身上，以活出一個屬己的

真我。

關於「存在」(To Exist)一詞，馬賽爾特別把它拆開而為“Ex-ist”，用以凸顯「冒出」之意，寓意著人須靠努力踐行，以冒出為一屬己真我，以造就成全的理想。馬氏把這一條實踐途徑稱為「存在的支點」，其中的涵義可被濃縮為這樣的一句話——「我是成肉身的存有者、參與著世界、與他人共存、指向超越界。」而我就是用了這樣的一個成肉身的在世存有方式來積極地愛己愛人愛世界而達致天人合一的理想，以翕合「存有」的圓滿，以回應屬己的召喚。

綜括全書的五個單元而言，我們從「欲」與「愛」的對比中劃分了愛的四等級——感性愛、生機愛、心理愛、純愛；也從種類的辨別上穿插了「自愛」，與「君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友」五倫；又藉愛為「超越屬性」的前提，而體悟「存有」、「一」、「真」、「善」、「美」的涵義；更從「誰在那裏」的追問下凸顯了「信」、「望」、「愛」的深義；再從「存有」一詞轉換至「存在」，以導引出人對存有圓滿理想與召喚之踐行。如此一來，我們以愛作為出發點，而企圖綜合傳統形上學主題與馬賽爾的反思，並藉此在形上學範圍內為愛定位，以開展一套愛的形上學，也企圖貫通形上思維的理論面與實踐面，以展望一套「愛的靈修學」之出現。

循著上文的思路去反思，我們會意會到：哲學研究與成聖成賢是彼此一致的，更好說：學哲學是為了成聖。有關這一洞察，我們可以用下列的三個論點來表達：

(一)對馬賽爾而言，現象學、形上學、倫理學、靈修

新

思潮叢書

- 1 藝術心理學新論
- 2 量子的物理世界
- 3 榮格心理學與西藏佛教
- 4 科學與人
- 5 人性七論
- 6 藝術觀賞之道
- 7 符號禪意東洋風
- 8 生活的哲學
- 9 細胞、信息與科學
- 10 希臘悲劇時代的哲學
- 11** 愛、恨與死亡
- 12 文化創新的泉源



ISBN 957-05-1385-3 (199)

29710000



全

平裝

NT\$

380