



神學的折衷學基礎

楊慶球 著

22/F, Win Plaza, 9 Sheung Hei Street, San Po Kong, Kowloon, Hong Kong

電話：852-2362 3903 圖文傳真：852-2499 8103

<http://www.tiendao.org.hk> Email: servant@tiendao.org.hk

Tien Dao Christian Media Association Inc.

12175-A Saratoga Sunnyvale Road, Saratoga, CA 95070, U.S.A.

Tel: 1-408-446-1668 Fax: 1-408-446-1892

<http://www.USTienDao.net> Email: info@tdcma.com

目錄

[首頁](#)

[版權頁](#)

[陳序](#)

[自序](#)

[本書閱讀及使用方法](#)

[甲部 神學的哲學基礎](#)

[第一章 哲學、宗教及神學](#)

[一、引言](#)

[二、甚麼是宗教？](#)

[三、甚麼是哲學？](#)

[1. 確定意義](#)

[2. 確立命題](#)

[四、甚麼是神學？](#)

[1. 神學不是玄思冥想，是一門科學](#)

[2. 神學是關於生命的學問](#)

[3. 神學是基督教會的財產](#)

[4. 神學是教會的使命](#)

[本章閱讀資料：](#)

[參考書](#)

[第二章 宇宙論、形上學及基督教世界觀](#)

一、引言

二、宇宙論 (Cosmology)

三、形上學

四、基督教世界觀

本章閱讀資料

參考書

第三章 語言與真理

一、語言與意義

二、意義與意象

三、分析命題與綜合命題

(1) 紅蘋果是紅色的

(2) 王老五是還未結婚的男人

(3) 天鵝是白色的

(4) 上帝可以行神蹟

(5) 上帝能否造一塊自己拿不起的石頭？

(6) $1+3+5+7+\dots=\infty$

(7) $2+4+6+\dots=\infty$

(8) $1+2+3+4+\dots=\infty$

四、是 (is) 在神學上的困擾

五、定義 (Definition)

1. 以等值作為定義

六、類比法、象徵、記號、比喻及語言的多層效力

本章閱讀資料

參考書

第四章 知識論與世界的認知

一、引言

二、知識的構成

1.知覺

2.思考

三、思考的形式

1.概念 (Concept)

2.命題 (proposition)

四、認識論中一些易混淆的名詞

1.唯物論和唯心論

2.經驗主義與理性主義

3.先驗與直觀

本章閱讀資料

參考書目

第五章 知識論與神學的認知

一、引言

二、奎因對邏輯實證論的批判

三、普蘭宜的默然知識

四、根頓的隱喻與神學知識

五、杜倫斯的神學知識論

本章閱讀資料

參考書

第六章 道德哲學

一、引言

二、倫理學是甚麼？

三、何謂善？

四、希臘哲學的價值論

1. 柏拉圖的價值理論

2. 亞里士多德目的論

3. 道德與意志：康德論道德

4. 政治哲學：內聖與外王

本章閱讀資料

參考書

第七章 苦罪問題

一、引言

二、奧古斯丁的苦罪問題

三、哲學上惡的問題

本章閱讀資料

參考書

第八章 現代哲學簡述

一、邏輯實證主義

二、存在主義

1. 析克果論宗教

(a) 論個人

(b) 倫理學的三个階段

(c) 主體就是真理

2. 海德格論存有

- (a) 人的存在
- (b) 真實的存活
- (c) 虛無的意義
- (d) 存有的「宗教」性

3.田立克論人的存在

- (a) 方法論：關聯法
- (b) 記號與象徵
- (c) 上帝的實現及行動 (The Actuality and Action of God)
- (d) 由本質到存在 (From Essence to Existence)

本章閱讀資料

參考書

乙部 文章選讀

一、《蘇格拉底辯詞》

二、柏拉圖：《巴曼尼得斯》

三、安瑟倫《本體論論證—上帝存在論》

四、亞奎那：《宇宙論論證—證明上帝存在的方法》

五、笛卡兒：《形而上學的沉思》

沉思第一 論可以置疑的那些東西

沉思第二 論人的心智的本性，以及它是比形體更容易認識的

沉思第三 論上帝；上帝存在

六、洛克：《政府論（下篇）》

第二章 論自然狀態

第八章 論政治社會的起源

第九章 論政治社會和政府的目的是

第十九章 論政府的解體

七、休謨：《論抽象觀念》

八、休謨《自然宗教對話》

第二分段

九、康德：《論一切形而上學知識的特點》

第一節 形而上學的源泉

第二節 唯一可以稱之為形而上學的一種知識

甲、綜合判斷和分析判斷之間的一般區別

乙、一切分析判斷的共同原理是矛盾律

丙、綜合判斷除矛盾律外，還要求另外一種原理

第三節 附釋—關於分析判斷和綜合判斷的一般區分

十、祈克果：《絕對的悖論—一個形而上學的奇想》

陳序

慶球兄是一位古道熱腸的仁人君子，早年在中文大學主修哲學，為勞思光教授之弟子，得勞教授之教益，於中西哲學都有扎實造詣。後來負笈英國，隨倫敦大學英皇學院之根頓（Colin E. Gunton）教授專研杜倫斯之神學知識論。而在神學研究院中，他是一位廣受愛戴的老師。與他傾談神學與哲學，總是得到很多教益與啟發，這是我作為根頓教授門下的學弟可以充分見證的。因此，由他來撰寫這本供神學生閱讀的哲學基礎書籍，實在最適合不過。

讀者會發現，這不僅是一本普通的哲學入門書。它其實也是楊教授本人一些重要的關懷與學習的呈現，是一位神學家正在與哲學進行對話。本書第四、五章介紹哲學知識論的同時，清楚介紹神學知識論如何回應哲學知識論，他很好地運用上了從根頓及杜倫斯處學來的知識。

如此，這本書提供給學子的，並不僅是一些外異於神學的哲學知識，或一些外異於啟示的宗教哲學，而這正正是一般哲學入門書對神學生來說所造成的難題——一般的哲學入門書，都是非常生硬冰冷地，當作上帝不存在般講解人的哲學，而且教徒寫的哲學入門書，更往往只着眼於一種神學稱呼之為「自然神學」的宗教哲學，從而為基督徒思考上帝及其啟示添加了許多不必要的麻煩與干擾。楊教授的這本書，並未陷入這個宗教哲學的泥沼，主要原因是楊教授始終以理解啟示、發揚啟示，作為他做神學及寫作的根本宗旨與綱領。

正因為楊教授關懷的，是如何理解與發揚啟示，所以本書也同時扼要地介紹了道德哲學與苦罪問題。我本人特別欣賞楊教授在道德哲學中首要介紹政治哲學，這不但因為西方思想家如洛克等人的政治哲學含有非常重要的神學了解在其中，也因為他這樣賦予政治哲學首要

性，對於今天只汲汲於強調家庭及婚姻倫理而避談政治的香港中產教會文化，不啻是一記當頭棒喝。而楊教授以「內聖外王」之道來形容政治哲學的思考，也突顯他那股濃厚的人文關懷與儒者之情。

除此之外，楊教授對苦罪問題作出扼要的神哲學闡述。他指出將「本為惡的苦難從本質上變為善，在倫理學上是錯誤的」。這對於試圖將苦難「神的旨意化」的香港中產教會文化來說，又是另一記當頭棒喝。

這本書，與楊教授另一本從神學觀點闡述現代哲學思潮的著作《俗世尋真》¹，還有他另一本即將出版的，從基督教神學觀點檢視中國文化與哲學的著作，構成一組頗為完整與實用的神學思考輔助讀物，這對於極需發展神學思想以對應時代的華人教會來說，不啻為一個重要的貢獻。

陳士齊

序於浸會大學宗哲系

2004年2月22日

¹ 楊慶球：《俗世尋真：基督教與現代哲學》，香港，宣道出版社，2002。

自序

寫本書時，離開我在中文大學讀哲學已四分之一世紀。當時讀哲學無非希望將來讀好神學，現在環顧周圍，仍然相信讀好神學的其中一個要素是讀好哲學。這本書雖是入門書，但提供了哲學的基本原著選讀及哲學、神學的基本課題。

本書第一部分是為了中國神學研究院（中神）延伸課程「神學的哲學基礎」而寫的。本書不算哲學概論，但有哲學概論的功效，它從哲學問題轉入神學問題，也有神學導論的特色。哲學和神學在中世紀時互相依存，到近代好像水火不容，都不是健康的現象。哲學需要神學的意義；神學需要哲學的方法。本書第二部分是我在建道神學院教授「哲學概論」時所選的部分文章，由建道出版部戚雪萍小姐輸入中文電腦。而第一部分則由中神中國文化研究中心祕書霍靜瑤小姐輸入中文電腦，謹此致謝！

本書得陳士齊博士賜序，鄭順佳博士推介，深表謝意！士齊是我多年好友，他是性情中人，敢愛敢恨，對弱小社群常懷救世之心。

這本書的出版，得天道書樓李祿殷先生慨允協助，更得編輯譚達峰先生悉心翻查資料校對，減少匆忙寫作的手誤，特此致謝。

楊慶球

序於香港大圍

2004年2月18日

本書閱讀及使用方法

本書分兩部分：神學的哲學基礎（下稱正文）及文章選讀（下稱選讀）。

正文共分八章，提供信徒的哲學常識，它不是哲學導論，但有哲學導論的作用。讀者可先完成八章的閱讀，獲取基本的哲學知識及神學的觀念，然後再閱讀選讀。甲部每一章都有建議的閱讀資料，這些資料可以作為正文的進一步研究。

選讀是以哲學史的次序編選，除了第六篇洛克《政府論（下篇）》外，其餘各篇都是圍繞知識論的主題。由蘇格拉底到祈克果，哲學家一直在問：甚麼是最後的真實？如何得知這最後的真實？西方受基督教影響，這最後的真實很自然與上帝扯上關係。笛卡兒、康德都是處理上帝存在的問題。祈克果反對以理性證明上帝的存在，因為上帝是超越理性的。如果以追求真實（reality）的進路，選讀可安排如下：

一、形上的真實（Metaphysical Reality）：希臘哲學的理念論

1. 《蘇格拉底辯詞》
2. 柏拉圖：《巴曼尼得斯》

二、宗教的真實（Religious Reality）：中世紀的上帝存在論

1. 安瑟倫：《本體論論證》
2. 亞奎那：《宇宙論論證》
3. 休謨：《自然宗教對話》
4. 祈克果：《絕對的悖論——一個形而上學的奇想》

三、世界的真實 (Reality of the World) : 現象與物自身

1. 笛卡兒：《形而上學的沉思》
2. 休謨：《論抽象觀念》
3. 康德：《論一切形而上學知識的特點》

四、理想的政府 (Ideal of Government)

1. 洛克：《政府論 (下篇) 》

甲部 神學的哲學基礎

第一章 哲學、宗教及神學

一、引言

很多人怕讀神學，尤其是系統神學，因為裏面常涉及一些哲學用語，例如實體 (substance)、屬性 (attribute)、語言分析 (linguistic analysis) 等。由於很多信徒沒有哲學訓練，望文卻步。過往教會曾有反智的現象，視哲學為洪水猛獸，叫人自高自大，結果不單沒有正視神學思考的方法，還把哲學敬而遠之，實在有點可惜。

但凡一種思想，必定涉及判斷及推理，哲學如是，神學亦如是。「思想」和「主張」要分開。哲學是一種思想，神學也是一種思想，但很多時候人們把神學의思想和主張混淆，例如某人說：「基督徒不應貪愛世界」，這可以是一個主張，但他卻東拉西扯強調不要愛世界，完全說不出一個道理。他的主張是清楚的，但他的思想混亂，無法把基督教的世界觀及聖經的理據陳明清楚。當保羅宣講死人復活，他不單宣講一個主張，他是表達一個全新的基督教理念，一個與希臘哲學有別的「基督教思想」。哲學是一種思想，但反觀華人教會中的神學往往淪為個人的主張。我們學習哲學，目的是把神學的命題清晰地表達出來，所以我們說「神學思想」，而非「神學主張」。

然而，甚麼是思想？有人批評某人說他沒有思想，是甚麼意思？如果我對一班學生說：「你們沒有思想，現在留在課室好好思想！」那班學生一定很奇怪—思想甚麼？胡思亂想是不是思想？對着空氣做白日夢是否思想？「你要好好思想」，究竟思甚麼？想甚麼？日常用語說人沒有思想，可能指人沒有主張，人云亦云。嚴格來說，思想一

定有既定的對象，例如解決一個難題，或從事一項思維活動的程序，又例如思想方法等。一個人有沒有思想端視他有沒有思想的對象，例如歷史演變、科學探索等，或是他的思想是否合邏輯，例如由本論到結論，推理過程是否清晰流暢。神學是一種思想，它涉及對象，即上帝的啟示；也涉及推理活動，即神學命題的邏輯性。

神學思想必然涉及判斷，判斷是「知識」方面的活動，並不涉及「情緒」。宗教信仰一定有情緒，但這是宗教體驗。當我們要處理神學命題，不能單靠情緒。一個信徒如果只會訴諸情緒，沒有信仰的理智活動，則與一個無知老婦拜石頭、拜大樹以求得到安慰沒有分別。我們必須依照神學思想的進路，按邏輯思維，尋找出神學知識的合理性。

早期教會傳講上帝是獨一的真神，他們所擁有的是七十士希臘文舊約聖經，但同時又傳講耶穌是上帝的兒子，是與上帝同質（*homoousia*），是上帝本體。這樣的宣講麻煩很大，究竟他們是傳講一位神呢？還是兩位神？如果是兩位神，基督教便是多神的，與聖經矛盾；如果是一位神，即耶穌與上帝完全等同，耶穌便沒有獨立性，這就是所謂「神格唯一論」（*Monarchianism*）。我們不能訴諸情緒，大叫大喊，否定理性的推論。相反，教父們花了三百多年從聖經啟示、文學根源、邏輯思維，推論了最重要的「三位一體」教義。其中所涉及的辯論，正正是基督教思想的特色。我們可以有一個主張，但必須建設思想。

二、甚麼是宗教？

「宗教」的英文religion來自「敬虔」（*religious*）。大凡人們對一超越的實體或無限的神靈發自內心一種敬虔感，可以算是某人的宗教。宗教來自人的敬虔感情，宗教的根源就是在人的主體，即人的心。宗教的對象可以因人而異，例如宇宙的神靈、太陽、月亮、傳說的神話等。理性時代休謨（*David Hume*）用科學方法研究人類宗

教，寫了《自然宗教史》（*The Natural History of Religion*，1757），指出宗教起源於人類的無知，如果人增加對世界的認識，人的宗教活動就會減少。事實上二十世紀來臨，科學越來越發達，人的知識領域由地球到宇宙，可是人類的宗教活動沒有減少的跡象，可見宗教可能由無知引起，但宗教感及對超越的渴求，則不因外界知識增加而改變。現代神學家田立克（Paul Tillich）把人的終極關懷（ultimate concern），即人的最高敬虔感，作為人類一切宗教的來源。終極關懷不限於上帝、神靈，它甚至可以指人最愛的東西，例如國家、民族，再退一步而言，可能是金錢、地位。只要是一個人的終極關懷，它便成為人類某一個宗教。例如，一個人雖然不信上帝，但他崇拜某位政治領袖，狂熱地追隨他，把他奉若神明，不單把自己最好的青春、智慧、活力奉獻給他，更願保衛他，為他捨棄生命。那位政治領袖不是神，只是一個人，但由於他結合了國家民族的感情，人們從內心產生一種最高、無限的敬虔，也就是上述的終極關懷。我們可以說，那人已有宗教了，那位政治領袖是他敬拜的對象。二次世界大戰的德國國家主義；六十年代的文化大革命，毛澤東成為萬千人的崇拜對象。這種崇拜並未因他的過世而消逝。他死後，有不少人用他的像作為敬拜的對象，有如神靈隨時隨地提供保護。

由於宗教的感情來自人心，古代人或原始民族看見大自然的神祕力量，例如閃電雷鳴，火山地震等，便相信有超自然的力量支配世界和人類。由於他們分不清自然力量和人的力量，往往把自然力量人格化，變成超自然的神靈。早期的自然崇拜有精靈崇拜、圖騰崇拜、祖先崇拜。早期社會的宗教多是多神的，因為環繞他們的自然力量是多樣化的。人的心靈與自然互動所產生的敬虔創造了古代宗教，可惜隨着政治的發展，宗教往往成了政治的工具，統治者使用宗教作為鞏固政權、奴役人民甚至麻醉人民的作用。另一方面，人們在受苦的時候，由於在宗教的幻想世界得到精神的安慰，便甘於接受現世的不公義情況。這便是馬克思所說，宗教是麻醉人民的鴉片。

但從另一個角度來看，人的心靈不限於眼前的世界，人有對無限

的思維，對死後的關懷，對經驗世界以外的幻想。宗教感是由人的心靈產生，是所有人都有的。主體對無限者或超越者的追求，是頂自然的事。問題是如果沒有超越的實體，只有心靈不斷向這個宇宙發放追求的信息，必然產生各種紛紜的假象，各種神靈、各種自然力量，甚至對人死後的幻想，都成為心靈追求的對象。民間宗教各種的信仰，大致反映了人間的各種生活。所謂地下判官、天上玉皇大帝、黃泉路上等，都是人間生活的不同版本。

三、甚麼是哲學？

哲學（philosophy），很多人都知道這字來自希臘文 *philo* + *sophia*，即「愛智慧」，愛智慧即愛思考。思考甚麼？思考世界最根本的問題。因此，哲學思考與問「問題」不可分。例如，住在水邊的民族，對水產生很多奇異的思想，湖上的輕煙若隱若現，使他們幻想狐仙女妖；河水的澎湃洶湧，又使他們幻想河伯河神。這種幻想漸漸成為神話，成為宗教。於是有斬殺狐仙女妖的禮儀，也發展了河伯的敬拜。有一日，有一個人問，湖上的輕煙是甚麼？真的有狐仙女妖嗎？這個問題未必有即時的答案，但開始動搖那種習以為常的宗教活動。

對於宇宙的起源也是一樣，人們習慣了住在這個世界，太陽月亮依時升降，有人說是神靈所生，有人說宇宙本是如此。直至有一日，有人問這個宇宙的基本成分是甚麼？這個問題並非形而上學的問題，他不是問，宇宙從何而來？宇宙從何而來往往歸入宗教問題。宇宙的基本成分是宇宙論問題，即宇宙的本源是甚麼？西方最早問這問題的人叫泰勒斯（Thales），他是公元前七至六世紀的人。他為這問題提供了自己的答案：水。可是這答案錯了，今日的人不會相信宇宙的本源是水，但後世的人卻給泰勒斯一個美譽：哲學之父。可見，哲學的寶貴不在於提供答案，乃在於懂問問題，答案錯了無相干，懂問問題最終要把正確答案提出來。

懂得問問題是一個推理活動，推理活動是一個思維的過程，思維未必即時得到正確答案，但推理活動啟動了尋求真理的路向。理性是上帝所賜的，上帝的創造賦予了這個世界理性的結構，例如大自然的定律、人與世界的關係、事物組成的原因、生物發展的途徑，它們都是理性的。上帝給我們推理能力，就是讓我們能打開上帝創造的奧妙。

推理活動不能離開推理的方法，以下是兩個基本要點：第一，確定意義；第二，確立命題。

1. 確定意義

一個聲音或一個符號本身並沒有意義。例如「人」，「人」的聲音由聲帶發出。「花」的文字有八筆，由於社會約定俗成，把「花」的聲音指實際的植物。「花」的符號也是如此，這時「花」的聲音及「花」的符號便涉及意義。涉及意義的符號，例如「花」便是文字。現代哲學最基本要處理的，不是甚麼大道理，而是處理哲學的工具—語言和文字。

二十世紀有一位很著名的語言學家，叫索緒爾 (Ferdinand de Saussure)，是瑞士人，他沒有甚麼著作，但死後學生把他的講義編成一本書，這書影響了二十世紀的哲學及神學，書名《普通語言學教程》 (Course in General Linguistics)。書中揭示了聲音與語言的關係、符號與文字的關係，這關係是約定俗成 (conventional) 的，一經社會認可，便不能改變，因此由聲音到語言之間的意義，是由人類經過一個反省認可的過程，雖然語言的意義不是必然，但也不是隨意的。

由符號到文字，往往出現很多混淆的地方，例如獨角獸 (unicorn) 在世上並不存在，它實無所指，但「獨角獸」三個字成為神話、文學的用語。又例如「圓的四方」，每一個文字都有意義，但句子本身矛盾，所以沒有意義。要確定文字的意義，需要確定文字的

指涉。文字的指涉可以有多個層面，有描述性，例如貓、狗、屋等；有指示性，例如愛、恨等，它沒有確定對象，但涉及情緒，不能說沒有意義。宗教語言也是指示性，有它的傳統、群體認受性等。

2. 確立命題

確立命題是指建立判斷，即由某一判斷（命題）的真偽推定另一判斷（命題）的真偽，例如「人人會死」是一命題，由這命題推出「林肯會死」的另一個命題。命題涉及推理，也涉及命題本身語言的意義。

哲學是一理性的思維活動，尋求問題的根源，弄清語言的意義。下面我們轉去看看甚麼是神學。

四、甚麼是神學？

哲學需要冷靜的思維，宗教在於熱情的追求，但兩者並非截然二分。宗教家以理性建立宗教的理論，使它作為信徒生活的依據；哲學家同樣也有熱情，建立了哲學理論（或命題）後，也充滿熱情以那些理論作為安心立命的所在。

神學擁有哲學和宗教兩者的特色。神學必須有熱情，因為神學是關乎人的信仰，與人一生追求最高的理想不可分。神學也是思想，有思想的對象，因為神學研究上帝的啟示，是上帝親自把自己向人啟示出來，且在時空中向人彰顯出來。神學本身的思維過程也是嚴格而合乎理性。

我們在下面分點簡述神學的特色。

1. 神學不是玄思冥想，是一門科學

科學有研究的對象；宗教可以由於人心恐懼，對大自然的無知而

產生幻想。哲學則是由人的自覺反省，尋求事物的最後真相。宗教和哲學都是由人心開始，進行生命探索。神學的思維態度與宗教及哲學相若，但神學有一定的對象，它的對象就是啟示（revelation）。神學的啟示不是由於恐懼投射出來，也不是由人的思維經過推理創造出來。

啟示如果是研究的對象，則啟示的存在並不由人的心靈決定，它有一定的客體性（objectivity）。它在時空中出現，透過歷史讓人認識。神學的根據在聖經，聖經的啟示在以色列人的歷史，就是舊約聖經所記載的，它是既成的事實。新約耶穌的生平，是聖經啟示不可或缺的部分，因為耶穌就是上帝的啟示。上帝的道成了肉身，在時空中出現，成為人類歷史一部分，它是神學研究的重點。科學必須有研究的對象，神學配稱為科學，因為神學也有對象，它的對象不是由人心構造，而是確定的事實。

其次，科學的研究有一定程序，合乎理性的要求。神學的研究也是有嚴格的理性要求。在過去二千年，基督教累積了不少經驗，由早期教父到宗教改革，由歐洲教會到普世教會，再由宗教改革到現代。基督教神學經歷了哲學、科學及各種人文學科的衝擊，神學之所以仍然屹立，與其理性思維不可分。神學的理性思維包括歷史、考古學、語言分析、詮釋學及教義理論建構。因此神學作為一個學科，有自己嚴格的研究方法。

（關於神學與科學，另參看第77至80頁，「杜倫斯的神學知識論」。）

2. 神學是關於生命的學問

宗教源於人的敬虔，表現在人追求真理的熱情。神學雖是一門科學，但它絕不是冷冰冰的。哲學家可以很冷靜地思考問題的根源，而且可以永遠作一個他者（otherness），凡事袖手旁觀，不沾俗塵。神學卻不是這樣，神學的對象是一個啟示，但這個啟示不是冷冰冰的放

在那裏。當人與這個啟示接觸，或要明白這個啟示，人立刻發現啟示與人是互動的。神學的啟示需要人回應，更需要人委身，因為這個啟示與人有不可分的關係。上帝藉着以色列人的歷史向世人說話。在新約聖經，上帝藉耶穌表明祂的旨意。這個旨意不是可有可無，而是人必須回應的。正如希伯來書一章1至2節說：「上帝既在古時藉着眾先知多次多方地曉諭列祖，就在這末世，藉着他兒子曉諭我們。」神學處理的是上帝向我們曉諭的話，這些不是空谷靈音，而是對我們說的，所以這些話是實存的（existential），與我們今日的生命成長有密切的關係。哲學追尋世界的起源，為人類安身立命不斷探索，所以哲學是單向的。人心往宇宙的深處進發，心靈有不同的回應，產生不同的答案，其中之一是虛無主義，即否定宇宙的根源：沒有實體也沒有意義。不同的哲學塑造不同的信念，不同的信念塑造不同的人生。神學的基本命題是「創造和救贖」，創造解答宇宙和人類的來源，救贖解答人生現世的問題。神學不是自說自話的一大堆理論，它是人的生命被啟示觸動了，回應啟示的挑戰，在這種互動中創造神學思維。神學是生命與啟示互動的結果，所以神學不是絕對，它有人的參與，在不同時間、不同地方人的生命對啟示的不同回應。神學儘管五花八門，但啟示卻是不變的，因為啟示是上帝把自己揭示出來，讓人透過啟示認識祂、經歷祂。所以我們說，神學是一門生命的學問。

3. 神學是基督教會的財產

神學是人與啟示的互動結果，神學就不能被人私有化。啟示向人揭示自己，在揭示過程中，有人的參與，也有上帝的意願。我們習慣說這是上帝的恩典，上帝的恩典不是人所能左右，是上帝按祂的自由向人彰顯。神學無分宗派，在歷史上啟示與人的互動激盪而來。天主教、東正教、基督教，只要用同一本聖經，都有他們自己的神學。神學是一個較寬鬆的名詞，一般宗派由於有了一套規範，所以人與啟示的互動激盪亦有一個規範，我們稱為教義學（Dogmatics）。教會需要的是教義學，教會由信心（faith）及建制（order）組成，所以教會

的神學受到了建制的規範，有一套看法，我們不能說教義學是狹隘的，神學是廣闊的。神學與教義學扮演了不同角色，教義學為教會的建立提供了理論基礎，使教會的信眾有一致而確定的信仰。但教義學容易流於傳統化或僵化，很多時未能面對社會文化的轉變。神學為教義學探索前路，承擔文化衝擊。有些神學未必切合某一信眾群體（教會）的需要，但神學可以擴闊教會視野，使教會更新。二千年來各家各派的神學，都是教會的財產，教會應好好珍惜先賢先聖在信仰上掙扎留下的經驗。

4. 神學是教會的使命

教會是信仰群體聚集之處，社會是信仰群體生活之處，所以信仰群體的使命應當是參與社會的公共生活，這是神學的實踐性。我們信仰的對象是上帝，神學的本質是天國的、普世的。這天國的使命不單為信徒，更是迎向普世的人類。無論是宣教或是價值觀，若沒有天國的視域，教會便退縮為小圈子。因此神學是教會使命，提醒教會不應自絕於社會之外，必須宣教，宣教不是狹義的傳福音，而是把天國福音的多方面豐富信息傳達於人與世界，以上帝的價值重建世界的倫理。在天國裏面，上帝永恆的大能藉着福音叫人與人和好，人與世界和好，人與上帝和好，讓上帝的拯救全面臨到祂的創造。

本章閱讀資料：

《蘇格拉底辯詞》，選自《柏拉圖三書》，鄺健行譯，香港，學津書店，1983，頁17-31。

參考書

1. 勞思光：《哲學淺說新編》，香港，中文大學，2000。
2. 楊慶球：《俗世尋真：基督教與現代哲學》，香港，宣道，2002。

3. 希克 (John Hick) : 《宗教哲學》, 台北, 三民, 1972。
4. Diogenes Allen, *Philosophy for Understanding Theology*. Louisville, Kentucky: Westminster/ John Knox Press, 1992.

第二章 宇宙論、形上學及基督教世界觀

一、引言

哲學、宗教與神學都會處理宇宙的起源問題，宇宙的起源涉及事物的起源、人類的起源、思想、靈魂及罪惡的起源一大堆問題。過去的哲學也好，宗教也好，都有自己的宇宙論、形上學來解釋上述問題。但宇宙論與形上學分屬兩個不同的範疇，處理不同層面的事情，初學神學者難以分辨二者的關係。神學的創造論是宇宙論還是形上學，抑或兩者兼備？在詳盡討論兩者分別之前，我們有必要先把兩者要點分辨清楚：宇宙論是討論及研究宇宙的成因，是指質料方面說的。例如宇宙由甚麼構成？何時出現？基本粒子是甚麼？將來發展怎樣？這是一個結構的問題，涉及物質條件及時空條件。形上學則是討論及研究物質以外的根源，是更根本的，它不再環繞物質，而是物質何以能存在？感覺世界背後有沒有實體（substance）的支持，宇宙如果是由無到有，則「無」（nothingness）是甚麼？「有」（being）是甚麼意義？由於形而上學並不停留在物質層面，以致近代分析哲學家譏諷形而上學為無意義的搞作。神學的創造論雖然有自己的特色，但在西方二千多年哲學的氛圍下，很多神學用語難免借用及沾染了不少哲學名詞，例如實體（substance）、唯實論（realism）、唯名論（nominalism）等。

二、宇宙論（Cosmology）

古人經常問，宇宙如何生成？前文提及希臘哲學之父泰勒斯認為宇宙的基本物質是水。泰勒斯對天文十分有興趣，他能準確預言兩年後日蝕。他又認為太陽和眾星是一團一團的火，它們是值得人們敬拜的神靈。他的弟子阿那克西曼德（Anaximander, 610-546 B.C.）是第一位繪出天文圖的希臘人，他認為宇宙起初為一團混沌物質，後來

兩極分化，一分再分而成萬有分殊。生命最早在海洋中形成，後來由於海水下降，不得不留在陸地。這些擱淺的生物漸漸產生了呼吸能力，從而成為後來陸上所有生物的祖先。最初的人類跟現代的人一定不同。否則嬰孩出生不能自我照料，一早便滅種了。

泰氏師徒所描述的宇宙及今日世界的起源未必符合現代科學的理論，但難得的是他們排除了感官世界的限制，思考及追溯宇宙的發展，並且提供了一個思路：宇宙生成的過程。他們對星體的觀察、對事物的演變都有深刻的體會。

古代的宇宙論大致可分兩種：一元的，及多元的宇宙論。一元宇宙論認為宇宙表面萬象看來雖然有很大差別，但實際上是同一種元素變化出來。前文泰勒斯的「水」就是。但水的理論能力有限。多元宇宙論把萬物分成幾類，每一類由一個基本元素構成，例如地、水、火、風，後來有德模克利特（Democritus，460-360 B.C.）提出原子論，認為一切紛紜萬象的世界，都是由同一微粒組成，這微粒不能再分割，稱為原子（atom），是基本的粒子實體。事物的不同乃是原子數目或原子形狀的不同所構成。宇宙除了原子以外就是「真空」，即空無一物。原子由於非常細小，所以不是人的經驗可以觸摸。德氏的智慧令近代科學家驚歎。因為近代科學的粒子理論竟與他的相似。德氏擺脫了感官的物質，例如水、大氣等，提升到超經驗的理論。

多元宇宙論以德模克利特的原子論最成熟，因為他沒有把世界的構成還原到經驗的物質，即表象（phenomena），例如水、大氣、火、木等。相反，他把世界的根源看為超經驗的實有（noumena或substance）。原子超越一切感官，我們能感受到的，是原子的組成，不同量的原子組成不同的基本物質，如水、火等。不同的物質組成不同的物體，如山、樹、屋等。把實有與表象分開，正是形上學的特點。西方古代宇宙論到原子論告一段落，近代宇宙論則與近代科學關係密切，我們簡述近代宇宙論以結束本節。

近代宇宙論的重要學說可溯源至克羅西（Rudolf Clausius，1822-1888）發表的熱力學第一定律，指出物質是永恆的，即不能消

滅也不能被毀滅。這與牛頓的時間永恆、空間絕對相輔相成。如果在無限的時間、絕對的空間，物質不滅也不能無中生有，這樣，上帝創造萬物在科學上便不需要了。

1917年愛因斯坦從相對論的數學程式發現宇宙並非靜止不變，這對於一直以來囿於熱力學第一定律的科學家未能立刻接受。愛因斯坦為他的數學程式引進一個宇宙常數來抵消宇宙不斷擴張或收縮的可能。1913年，美國天文學家哈伯爾（Edwin Hubble，1889-1953）透過當時最大的二百吋望遠鏡，發現銀河系之外有千千萬萬的天河系，同時他發現星雲（nebulae）的光譜有紅移（Red Shift）現象，斷定星雲是不斷向外膨脹。愛因斯坦在這時才承認自己所加的宇宙常數是極大錯誤，並且接受宇宙可能有始源的理論。

紅移現象表明物體正在遠離觀察者。我們看物體的移動有兩個可能（除了等距離環繞自己）：或從遠處移近來，或離自己遠去。他們因着來或去而產生不同的光譜，離開的物體產生紅移現象。然而，如果觀察四周星雲都有紅移現象是叫人大惑不解的，除非地球是宇宙中心，否則遠處星雲不可能都只有紅移現象。要合理解釋只有一種可能：整個宇宙都在繼續膨脹。好像一個膨脹的汽球，當中任何一點，因為汽球的膨脹而與汽球上所有點的距離增加，這樣就解釋了哈伯爾的紅移現象。如果宇宙是膨脹的，我們便可測知它的膨脹速度，用同樣理由便可追溯宇宙甚麼時候起源，推算出宇宙只有一千五百億年。宇宙開始膨脹時的一刻，整個宇宙便只有一點，比細菌還要小的空間（ 10^{-35} 公分），而溫度近乎無限高。一位比利時科學家神父（George Henri Le Maitre，1894-1966），1950年代在他的論文這樣說：宇宙乃由primordial atom而來。此後，他被公認為提倡宇宙創世之父。

1965年，美國貝爾（Bell）研究所的兩位科學家潘其雅（Arno Penzias）和威爾生（Robert W. Wilson），接收到從宇宙四面八方來的宇宙微波（Background Microwave Radiation），他們發現這些微波充滿整個宇宙。經證實後這些輻射微波是原始爆炸溫度高達二千億

攝氏的原始火球所留下來的。現在宇宙經歷了漫長的時間，仍未能消滅爆炸留下來的背景痕跡。

現在一般宇宙學家都接受大爆炸的理論，但當中仍有相當難解決的問題。如果現今的宇宙是由大爆炸開始，我們不禁要問，大爆炸產生後，何以有今日的宇宙？大爆炸後宇宙非常迅速地膨脹，它的膨脹是非常均勻及平滑，但所形成的宇宙，卻是多姿多采的億萬銀河系。1989年美國太空總署設計了宇宙背景探險號（Cosmic Background Explorer, COBE），收集原始大爆炸的背景微波輻射，發現宇宙的每一個方向的背景溫度完全一致。在《時間的皺紋》（*The Wrinkle of Time*）中，COBE研究人員發現大爆炸向外膨脹的波浪均勻一致，波浪中較細緻的皺紋形成了一堆堆的銀河系（clustered galaxies）。研究人員不禁問，由大爆炸到今日的宇宙，不是毫無計劃的。例如爆炸力過大，宇宙便膨脹四散，不能形成各種天體；爆炸力不夠，就會被強大的磁力和引力把膨脹的宇宙收回，好像洩了氣的汽球委縮一樣，更重要的是，時間的皺紋何以能形成今日各種星體有秩序地運行？研究人員甚至相信爆炸的波浪包含了宇宙形成的DNA，因此宇宙不是無秩序地向外膨脹，而是有秩序、有計劃地形成今日的宇宙。

大爆炸之前是甚麼？大爆炸的一刻，溫度極高，無限密度、時空無限曲率（a point of infinite density and infinite curvature of space-time），這一點稱為特異點（Singularity）。特異點是知識的極限，因為一切物理定律不能應用，超越了人的知識領域。甚至連無神論者的宇宙學家霍金（Stephen Hawking）也說：「這時空始源的界限，實在難以想像，如何可能如此精確選擇其始源狀態（configuration）」¹

宇宙論原是哲學較原始的思維，由宇宙論到形上學，是哲學的進步。古代人無法探知宇宙的成因，只有靠經驗事件推想。現代宇宙論藉着科學的探索，幾乎達到宇宙始源狀態。雖然很多報導都興奮地說差不多發現上帝了，然而，上帝從無創造有，宇宙的有不是上帝的延伸，所以無論如何探究，只能達到創造的始源，不能直闖上帝的門

檻。我們可以從被造的宇宙尋找到上帝創造的痕跡，但上帝與宇宙之間仍有鴻溝，這便是形上學所要處理的問題。形上學直接從經驗世界，思想到超越經驗的實有問題，例如上帝、宇宙本體、無（nothingness）等命題。

三、形上學

形上學（Metaphysics），出自亞里士多德（Aristotle）的書名，他先寫了*Physics*，再寫了跟進的理論，門徒把它命名為Metaphysics，即物理學之上，討論超越經驗的原理等。中文形上學出自《易傳·繫詞》「形而上者謂之道，形而下者謂之器」。道是超驗的原理，器相當於*Physics*，即經驗對象的物理。

所謂經驗對象，即我們能夠觸摸到的東西。大自然的事物如山、川、河、樹；生活的事物如桌、窗、碗、書等，都是我們的經驗對象，但這些經驗對象是會變化的，如羅素在《哲學問題》第一章所描述的：面前的桌子是長方形，棕色而明亮，摸起來是平滑冰冷，硬梆梆的。任何人都似乎有「同一」的感覺。但若我們要精確地知道，我們馬上便會有不同的「感覺」。例如桌子反光的部分比其他部分較為光亮，顏色好像是白色，色盲的人有不同的感覺。表面的平滑透過放大鏡或顯微鏡，它就出現凹凸不平。我們從桌子接收的都是一些感覺資料，這些資料其實不很真實。再進一步思考：感覺資料其實是抽象的，平滑的感覺、顏色、光亮、軟硬等，都是抽象的資料，它們都不能獨立存在，它們必須依附「桌子」存在。但桌子是甚麼？當桌子抽離了一切感覺資料，還有桌子存在嗎？在經驗的感覺資料背後，有沒有不變的，超越經驗而存在的「實有」（reality）²形上學主要研究的，就是這實有，或稱本體（substance或noumenon），海德格（Martin Heidegger）稱為存有（Being），田立克（Paul Tillich）稱為存有根源（ground of Being），形上學是研究事物存在的本體，過去常稱它為本體論（ontology），onto就是存有，本體論就是對存有

的研究。海德格的名言，「為甚麼是有，而不是無」《形而上學導論》，就是這意思。

形上學要研究的是經驗對象背後的實有，是不變的。但這種所謂不變的「實有」可否被我們知道？如何才能夠知道？它既然超越了經驗感覺的條件，我們就算知道，但如何「描述」它？如果要把這種實有分類，它是屬於一，還是屬於多？它是一種力還是一種形式？它是心靈意象還是一種「物質」的存在呢？它是一個有意志的心靈，還是人類的一個觀念？由於「實有」不在經驗之內，各家各派便有很多不同理論了。

我們試看街上人來人往，我們說街上很多人。當我們說「人」的時候，並不涉及某一個人，甚至沒有指明是男人或女人。我們心目中的「人」其實是一個類的概念。即有關人的「概念」。中世紀經院哲學家都有一種傾向，相信這個類的概念不單單存在人的思想中，它是獨立的「實有」(reality)。我們看見樹木，心中所指的並非某一棵。中文稱為「人類」、「樹木」，英文稱為「manhood」、「tree-hood」，這個manhood、tree-hood是否不真實呢？似乎不是。Manhood、tree-hood正是我們賴以分別甚麼不是人、甚麼不是樹的最確切觀念，所以形上學稱聲不是研究某一個人、某一棵樹，而是研究人的根本意義：甚麼是人？研究樹的根本意義：樹是甚麼？

中世紀哲學家稱這manhood、tree-hood為最真實的，而某一個人、某一棵樹在經驗世界中反而流變不真。某人會衰老，樹會凋謝。但「人類」、「樹木類」不受歲月摧殘。他們相信類的概念真實存在，所以稱為唯實論(realism)。反對他們的指出，類的概念只是人的思維能力，把個別物體的特性歸納起來，並沒有真實的manhood、tree-hood等東西；manhood、tree-hood只是為方便使用而創作的名字。這派稱為唯名論(nominalism)，兩派旗鼓相當，不分上下。

近代哲學大師康德對形上學作了嚴峻的批判，康德的要旨除了把「存在」當作述詞(即描述用的形容詞，例如某人很肥，桌子很小，「肥」及「小」不是實際存在的東西)，更把本體論的知識從經驗的

範圍搬家，送到另一個領域。

康德相信我們的知識處理兩個不同範疇，一個稱為表象，一個稱為本體。表象的世界是經驗世界（empirical world），是科學探索的領域。本體世界不是科學研究的對象，所以不是我們可以知道的，只能作為解析表象世界的預設（presupposition）。康德沒有否定形上學，但卻嚴格地限制了在經驗知識的領域內討論形上學的問題。

現代哲學思想有些否定形上學的學派，例如維根斯坦（Ludwig Wittgenstein）的語言分析哲學。但經過多年的努力，分析哲學仍未能完全否定形上學，例如懷德海（Alfred North Whitehead）的宇宙論，展現了新的價值論和形上學的結合。海德格的形上學以一種更純淨、更嚴格的形式出現，把形上學研究的方向，帶上了高潮。我們在此無法詳細討論，我們要指出，形上學的思維在未來的日子仍然會發展。事實上人類越來越不滿足純粹經驗層面的哲學，「超經驗」的層面有極大的探討空間，其中衍生的宇宙源起、靈魂學、死亡學、心靈學、通靈學甚至占卜、風水等，都自命為形上學。如果對形上學的研究不能與世俗奇異之學嚴格分開，我們對神學的研究也會被譏為迷信及幼稚。

四、基督教世界觀

基督教的世界觀與它的創造論不可分。希臘人否定物質的實體性，相信這個世界二分，即看見的物質世界，是由經驗而來，是隨着時間變化的，不能長久不變，所以是流變不真的；思維世界則是永恆的、真實的，因此人要擺脫物質的捆綁，進入思維的世界。這世界又稱理念界（The World of Ideas），充滿概念，例如樹（tree-hood）的概念、善的概念（概念又稱共相，universal concept）等。希臘思想反對經驗世界有內在的理性，真理不在物質世界之內，使人產生否定這個世界的思想。二元論往往有排斥現實世界、肯定另一世界的傾向。

基督教的創造論為基督徒打造了一個全新的世界觀。早期的教父（例如特土良Tertullian，160-220）指出上帝從無創造有（creatio ex nihilo），這理論是基督教世界觀的基礎。

「從無創造有」有三點要交代：

1. 古代宗教把神靈世界與物質世界混淆。物質世界的山、川、樹、獸等都有精靈，人們拜那些樹木或河流等便可以敬拜神靈。例如古代圖騰敬拜、精靈教等。另一方面，古代宗教亦喜歡看宇宙是神靈化身，宇宙的物質世界是神靈的延伸。這樣，人進入宇宙的奧祕就會進入神靈的本體。人對宇宙的奧祕產生奇妙的宗教感情，大多會產生敬拜之心。例如拜日教、拜月教，把物質世界「人格化」。

從無創造有是要把上帝與世界的關係分清楚；上帝是上帝，世界不是上帝的延伸，世界本身沒有神靈（divine being）。世界是從「無」而來，它與上帝本質上是不同的。所以人可以專注研究這個世界而不會得罪神靈，這種對世界的解魅成為現代科學重要的一步。

2. 由於世界是由「無」而有，所以世界不是永恆，它的本質是偶發性（contingency），從無而出，將來也要歸於無。除非上帝以祂的大能托着萬有，否則世界便會灰飛煙滅。

3. 這個世界由無而有，它自己不是存在的根源，在世界之上必須有創造者，世界的意義就不能由自己產生，乃由創造主給予。所以這個世界是倚賴的（dependence）。

世界的存在依賴上帝的創造，世界的意義倚賴上帝的解釋。然而，這個世界的本質與上帝截然二分。上帝創造了這個世界，賦予了祂自己的理性，這理性就是道（logos），即世界運作的自然律。這道是從上帝釋放出來，獨立於上帝在大自然中運行。這個世界被造後本身就不再神性（divine nature），大自然也自行運作。人在世界中可以完全不理會上帝而仍能平安過活，我們稱這個世界是一個獨立的世界。但世界不是自存的，它仍然需要上帝的能力托管，否則世界的存在便終止。因此杜倫斯（T. F. Torrance）教授稱這個世界為依賴的獨

立 (independent dependence) 。

基督徒明白上帝從無創造有，我們對這個世界的態度是既不排斥它也不崇拜它。我們不排斥這個世界，因為這個世界是上帝為我們而造，它本身是中性的。青山綠水、藍天白雲可以叫我們思想上帝創造的偉大，也可讓無神論者讚歎一番。我們不會也不應貪愛世界，因為世界是偶發性的，其上一切所有的都如過眼雲煙。但我們也會肯定這個世界，因為世上的人和事物都是上帝所造，是上帝所愛的。作為上帝的門徒，愛惜公物，愛護鄰舍，對這個世界有委身，追隨上帝繼續以能力托管這個世界。

另一方面，世界既非存在的根源，也不是最後的價值。所以我們一生的目標不應放在偶發的世界上。相反，我們必須追求更高更大的目標，就是返回上帝創造的心意。我們活在世上，好像管家，使用世上資源，好好服事世上的人，按創造的秩序管理世界。世上的得或失不是最後的得失，名利固然如浮雲，人生在世亦不能永遠擁有世界。但我們也不悲觀，因為上帝既以祂的權能托着萬有，祂喜歡世界遵從祂的創造秩序運作。我們必須肯定上帝的公義和慈愛，愛鄰舍，施憐憫。上帝創造原為美好，人的罪使這個有序 (order) 的世界落入無序 (disorder) 的境況。我們為了遵從上帝的心意，恢復這個世界創造的秩序。因此我們在這個世界的生活是積極而投入的。基督徒這種世界觀，是一種無條件的愛，好像基督一樣，全然愛世界，為這個世界犧牲，又不會陷溺於這個世界，追逐名利。

本章閱讀資料

1. 柏拉圖：《巴曼尼得斯》，陳康譯註，北京，商務，1982-1997，頁38-93。
2. 笛卡兒：《形而上學的沉思》，選自《十六至十八世紀西歐各國哲學》，北京，商務，1980，頁156-170。

參考書

1. 羅素 (Bertrand Russell) : 《哲學問題》, 張素瑤等譯, 台北, 業強, 1987。
2. 喬治 . 司慕特 (George Smoot) 等 : 《時間皺紋》, 石廉者譯, 台北, 時報文化, 1995。
3. T. F. Torrance, *Divine and Contingent Order*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

[1](#) Stephen Hawking, *A Brief History of Time* (New York: Bantam, 1988), p.133.

[2](#) 羅素 : 《哲學問題》, 張素瑤等譯 (台北 : 業強, 1987), 頁13。

第三章 語言與真理

一、語言與意義

語言是溝通的重要工具。語言或文字是否清晰，定義是否一致，都是哲學及神學必須注意的。

語言 (language) 和言語 (speech) 不同。「語言」是對日常「言語」活動的一種規範，但同時又是它的存在，這樣才使言語活動成為可能。換句話說，言語系統化後成為語言，而言語之所以能系統化，又是因為有語言的規範。語言是由人的言語經過社會規範和約定俗成而來。言語會受生理、物理及心理影響，是個人的。語言是社會現象，言語是個人現象；語言是一個體系 (即一個結構)，言語是個人的話語；語言是先驗的結構，它決定了言語。

言語有兩個重要的概念，「能指」 (signifier) 及「所指」 (the signified)。能指代表字詞的發音，例如「樹」的聲音；所指代表字詞的概念，例如「樹」的概念。兩者的結合，就是一個符號—樹。符號本身是隨意定立的，例如我們可以用任何一個字 (符號) 來代表樹的概念。語言 (language) 由字 (word) 和語音組成。字是意義的最小單位，例如「狗」、「樹」、「人」等。有些意義由兩個字組成，例如「火車」、「飛機」、「公主」等。字是寫出來的符號，言語 (speech) 是聲音，如第一章提及，字或聲音之所以有意義是需要人心的連結。例如「狗」與狗的實物當中有一連結關係，狗的實物印在人的腦海是狗的概念，這概念與狗的符號相連結成了語言或文字。但一經選定某個符號，即所謂約定俗成 (conventional)，這個符號就成為社會事實，個人無法改變它。

二、意義與意象

狗與實物聯結以後，狗的符號便有所指，這就是「狗」的文字或

語言的意義。選定了這意義，大家便要遵從，否則便會有指鹿為馬的錯誤。隨着歷史的發展，文字的意義往往超過了實物，它附加了文化上的其他意義。例如狗本來指某一種動物，稱為「意象」。同樣，鷹的意象超過飛翔的實物，而帶有尊貴、高傲、活力等。意義與意象不同。意義是所指（signifier），有確定的對象，不會隨時間改變，意象則是由那文字在文化的薰陶下所雜染的色彩。意義所指的，是客觀的知識，例如硬、紅、山、樹等。意象則有主觀的感受，例如好、壞、尊、卑。感受是一種情緒語言，是附加上去的，例如說，這樹的形狀很嚇人。樹是對象，「嚇人」是人的感受，是情緒。

我們把語言簡單地分成客觀的意義與主觀情緒。人的感受可以是「意義」，也可以是情緒，要視乎使用者的用法。當我們說那碗湯很熱，這是人的感受，但這種感受不是由個人決定，它有客觀因素。當溫度上升到某一刻，人便會感到「熱」。人雖然忍耐熱的程度不同，但熱總有客觀準則。所以這「熱」是一種知識，有它客觀的意義。

「太熱會燙傷人」，也是一種知識，因為它也有客觀的事實。

主觀的情緒往往與客觀事實無關。例如說「新移民都是偷懶的」，「偷懶」並無科學根據，有人可能只見一兩個例子便擴充到所有新移民，當中包含了他對新移民的不信任，或人云亦云把傳言當作真理。情緒語言不是知識，只能是主觀的感受。又例如烏龜，本來是指某類爬行動物，如今烏龜用來詆毀人，因為烏龜往往有猥褻的意義。罵人「烏龜王八旦」，「烏龜」這詞已偏離了實物，有了情緒發洩的作用。這情緒語言在過去文化中一直雜染新的意義，是人們的一種習慣，我們說，不能說某人是烏龜等於是祝賀人長壽，因為這種習慣也是一種約定俗成。

三、分析命題與綜合命題

命題是指一個陳述，例如「陳大文是好學生」。陳述涉及真假，所以一命題最重要是看它是否明確，即真假意義是否清晰。命題含有

兩部分，一是主語（subject），一是謂語（predicate）。康德曾把命題分成兩種：分析命題（analytical proposition）及綜合命題（synthetical proposition）。甚麼是分析命題？分析命題指謂語的意義已經包括在主詞裏面。例如：

（1）紅蘋果是紅色的

「是紅色的」是謂語，用來描述「紅蘋果」，但紅蘋果已包括了紅色的性質。這句話說來也多餘，但它有一個特性，就是它一定是真的。你雖然覺得很可笑，一句說了等於沒有說過的話，有甚麼意義？在邏輯上，它是恆真的。仔細看這個命題，主語的定義（紅色+蘋果），在謂語重複了一次，所以叫重言（tautology），即無所陳述。紅蘋果的意義很清楚，一目了然。但有些主語的定義並不很清楚，它也可能是分析命題，但我們並不察覺，例如說：

（2）王老五是還未結婚的男人

「王老五」與「還未結婚的男人」表面不能看出必然關係，我們必須根據「王老五」來看它的定義，確定了這定義，我們說（2）是分析命題。

第二種命題是綜合命題，綜合命題帶給我們新的知識。例如：

（3）天鵝是白色的

從這命題，我們對天鵝有了新的知識，就是牠的顏色。雖然一般天鵝都是白色的，但這命題並不恆真。它是透過外界經驗才能證實。我們要去看看牠才能確定真偽。經過多番歸納觀察，天鵝果然是白色的。但它仍然不算恆真，因為天鵝有可能是其他顏色，例如黑天鵝。歸納而來的知識只能是極有可能是真或都不是真，不能證實它必然地真，因為我們不能窮盡天下所有天鵝，縱然今日做到，也不擔保

明天不會生出一隻黑天鵝。

分析命題的推理方法叫演繹法 (deductive method)，它由主語的定義，無須外界經驗的幫助，便能演繹出謂語的恆真性。如果「好學生」的定義是上課不睡覺、不流口水，準時交功課等，當我說「陳大文是好學生」，則陳大文上課一定不會睡覺……。陳大文既然符合好學生的定義，他的行為一定不會與定義矛盾，這命題不必再去求證。若然陳大文有上述的行為，例如不交功課，那麼他就不是好學生。

演繹法用在神學的用語，例如「上帝」的定義是全能、全善、全美等。「上帝」這個主語包括了這些定義後，我們說上帝可以行五餅二魚的神蹟，這命題一定真，因為「可以行神蹟」符合上帝是全能的定義，換句話說：

(4) 上帝可以行神蹟

是恆真的命題，因為謂語已包括在主語的定義之內。分析命題的特點是矛盾律，如果我們說上帝不可以行神蹟 (上帝是否願行神蹟是另一回事，這涉及祂的意願；上帝是否能夠行神蹟則涉及祂的能力，與上帝的全能有關)，這謂語明顯與主語矛盾，因為主語的定義是上帝能做一切事，包括行神蹟。所以這個命題矛盾。綜合命題的否定不會產生矛盾，例如「太陽明天不會從東方升起來」，這可能性極少，但不是矛盾命題，因為「太陽」與「東方升起」無關。

(5) 上帝能否造一塊自己拿不起的石頭？

其實這問題是問，上帝是否可以自相矛盾？上帝是否可以不是上帝？上帝的全能是否可以包括不全能？如果問題本身是一個矛盾的問題，我們便無法有不是矛盾的答案：上帝可以造一塊拿不起的石頭及上帝不可以造一塊拿不起的石頭。這種矛盾在以「無限」為定義的主語常常發生。例如我們說無限自然數的單數相加等於無限：

$$(6) 1+3+5+7+\dots=\infty$$

我們又說無限自然數的偶數相加也等於無限：

$$(7) 2+4+6+\dots=\infty$$

由於無限自然數相加等於無限

$$(8) 1+2+3+4+\dots=\infty$$

我們發現 (6) 和 (7) 是 (8) 的部分，而同時 (6) = (8)，(7) = (8)，在數學上部分等於全體是不可能的，當A、B、C分別為自然數，A+B=C，絕不能有A=C，B=C。為甚麼出現這種矛盾情況呢？因為無限是一個很抽象的符號，超過了我們經驗的理解。同樣，上帝的定義是無限，我們難以從經驗層面明白上帝。上述 (5) 的命題是一個無所陳述的命題，是一種文字遊戲，正如 (6) (7) (8) 的無限難以理解。聖經中的上帝並不以抽離時空的邏輯思維存在，乃是在生活中啟示我們。祂所啟示的是經驗層面的啟示，祂的無限是我們難以理解的。經驗語言更是不足描述。田立克曾很極端地說：「上帝不存在！」他指的上帝既是超越語言的上帝，又怎能用我們的經驗語言「存在」描述祂呢！所以不能用在時空中存在的概念描述上帝，他索性說：上帝不存在！

四、是 (is) 在神學上的困擾

在教會歷史上出現一個大爭辯，其中心圍繞「這是我的身體」。1529年路德與慈運理 (Zwingli) 在馬爾堡 (Marburg) 辯論，聖餐是不是主的身體。(詳情可參閱拙著《馬丁路德神學研究》〔基道，2002〕第六章。) 辯論其中一點是作為動詞的「是」(is) 有何效力。路德認為，當耶穌說「這是我的身體」(This is my body)，這個「是」乃指聖餐有主身體的臨在。但他的理解又與他所反對的天主

教不同，因為天主教的「是」就是等同，故聖餐變了質等同基督的身體。路德反對這說法，堅持「餅仍是餅，酒仍是酒」。但路德卻相信這個是 (is) 有效力把上帝的赦罪恩典帶給領餐者，其中的要點是當領受者憑信心就可以領受了恩典，因為這是上帝所應許的，絕不反悔。慈運理則從另一角度解析這個是 (is) ，認為它是指示性，沒有實質性。例如我們指着香港地圖，說「這是中環政府合署」，這個「是」絕不能把那點等同於政府合署。在慈運理看來，這個是純粹指示，只有形式意義，聖餐用來記念主，不帶有任何實質意義。

是 (is) 在上述有了三種不同意義，天主教的「是」乃指「等同」；路德的「是」乃指「應許」，慈運理的「是」乃指「形式」記念。我們打一個比方，一個人託朋友送給你一萬元。第一種情況：那朋友拿來的是真實的一萬元現金；他指着說：「這是一萬元。」第二種情況是一個簽署或信物，說：「這是一萬元的保證，你信他一定要給你的。」第三個「是」形式，他送你一張心意卡，代表他很愛你，超過一萬元。「是」有三重意義，第一種無論任何人，只要拿到一萬元現金，立刻擁有一萬元的價值。慈運理認為這與聖經教導不符。因為耶穌說這句話時，祂仍在世，祂手中的餅酒絕不會變成自己的血肉，否則祂便是自己吃喝自己的血肉。第二和第三種情況，乃是把「是」作為指示性。一萬元的支票「是」一萬元，當中有一定距離。故這個「是」把餅酒與基督身體有強烈的聯結作用，但仍有距離，支票不能廢棄，你的信心行動加上支票便可領受一萬元。至於第三種情況，是信心的情況，信物有主的精神應許，正如加爾文相信基督以屬靈 (spiritual) 方式臨到餅酒，所領受的餅酒是普通的餅酒，重要的是人對基督的信心，記念祂的受苦受死。後來救世軍的卜維廉將軍認為基督的屬靈既可以臨到聖餐，也可以臨到每一餐，因此聖餐的形式可以取消，任何一餐都可記念主，都有基督屬靈的臨在。

這「是」我的身體，「是」的意義何其闊啊！

五、定義 (Definition)

為了避免語言的混亂，我們必須有清晰的定義。

很多語言只是一大堆文字，並不構成意義，例如喬姆斯基（Noam Chomsky）所說：「無色的綠觀念熱烈興奮地睡着。」文法上可以，但卻毫無意義。一個文字（word）是由心靈所產生，它來自心靈的圖畫、態度、感覺或思想。例如看到「狗」的文字，心中自然泛起狗的形象。這個對「狗」的了解一定是閱讀所共同了解。其次，語言能引起人的反應，例如有人對你說：「小心！背後有蛇！」這語句不單有意義，且帶來回應者的行動。

(1) 這是一隻狗。

(2) 小心！背後有蛇！

(1) 是表達一個單一意義的語句；(2) 是有複雜意義的語句，包括「背後」及「蛇」，且會引起情緒反應。(1) 的意義可以用客觀實體作指涉；(2) 的定義也可以從實際處境及人的情緒來確定。然而有些字沒有指涉，例如龍、獨角獸（unicorn），但它是有意義的。例如龍是由鹿角、鹿爪、魚身等不同動物的部分組成，在文學或宗教意義上有某種意義。但「龍」在世界上不存在。同樣，「天使」、「魔鬼」在現實世界也找不到指涉，但它並非沒有意義，要在某一個文本（context）中來確定它的意義，但肯定不是經驗世界的意義。

1. 以等值作為定義

一公里等於一千公尺，可以用一千公尺代替一公里，一公里其中一個定義是一千公尺。但當我們說，某同學突飛猛進，學業一日千里。我們不能用一日一千「一千公尺」代替那成語，因為一日千里的「里」字並非作量度單位，以等值作為定義必須看文字的意義。

要定義一個詞，要注意三方面：

(a) 定義不能太闊：例如電話，如果你定義為「用作溝通的工

具」，這定義太闊，很多東西都有這功能。

(b) 定義不能太狹窄，例如要為樹作定義，說：「有綠葉的植物，最少10公尺高，向上垂直生長。」這定義雖然很清楚，但卻把很多不同種類的樹木排除了。

(c) 定義必須適切，例如說：「大象是一種可以用鼻子送水到口中的龐大動物。」當中龐大是指比人為大。上述的定義把象的最基本特徵陳明了。這定義用了動物、龐大，這兩個特徵一般可以適合很多事物，只有用鼻子送水到口是其他動物所沒有。

亞里士多德定義人時說：「人是有理性的動物。」動物有很多特徵，吃、喝、走動等，但「理性」是只有人才有的，包括人的語言、推理、道德、宗教等，這理性是人的特徵，亞里士多德用人的本質 (essence of man) 來形容理性。當我們說，甚麼是人？人可以吃、喝、玩樂，但這不是人的本質，故仍未符合人的定義。一個沒有理性的人，雖然吃、喝、玩樂，他只能滿足動物的定義；未能滿足「人」的定義，嚴格來說，他不是人。

這點在孟子的思想中竟然找到相同的例子，孟子曾說：「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」紂雖是王帝，但他的所作所為並不符合君王的定義，所以雖在其位已失去帝王的意義；故武王革命並沒有以下犯上「弑君」，一位名不符實的君王其實只是普通人。

孟子這例子叫我們驚覺定義的重要，但更基本的問題是：誰去定義？定義的範圍如何產生？

在經驗世界的定義要符合客觀資料，例如三角形「是由三邊組成的圖形，其中一個內角必須大於0度並小於180度。」這定義有事實可循，我們說這定義指示一個事實 (denote a fact)。有些定義並不指示一個事實，只指向一個符號，一個意念，例如：「獨角獸是頭上有一隻角的馬。」這定義無法在經驗界尋獲，我們說這定義指向一個詞或意念 (designate a word or an idea)。

客觀的定義有一定範圍，社會及政治功能的定義則隨文化而改

變。定義者可能是為了傳統，可能是為了政治目的而定。故這種定義隨時會變。這種定義帶有很多聯想或含義（connotation），例如毛澤東推行的人民民主專政，宣稱一切公民都有民主，但對反革命者必須施以專政，剝奪他們的自由。誰是反革命者？文革時定為黑五類，誰是黑五類？不一而定，沒有客觀事實。文革時「小資產階級」是壞分子，今日「小資產階級」是中國經濟的支柱，隨着時間改變，定義也改變。

孟子的「君王」其定義也是connotation，沒有固定的對象，隨着時間改變，誰掌握了定義權，誰就掌握政治權。漢代後的帝王成了天子，有先天賦予的權柄，是內在的（built in），一旦為王，就沒有用職分界定的需要，所以腐敗邪惡如明朝歷代君王，他們到死也是帝王，定義是帝王自己掌握了。

神學上很多定義是客觀的（denotation）或指向的（designation），例如各樣聖禮、基督的生平、受死及復活，都是在時空中出現，有歷史客觀的根據。但也有聯想的（connotation）的，例如永恆、天國、上帝的榮美等。

六、類比法、象徵、記號、比喻及語言的多層效力

亞奎那（Thomas Aquinas）指出，超越的事物不能用指示（denotation），可以用比擬（analogy）。類比法是用經驗言語，聯想它的含義（connotation）。例如天父是慈愛的，慈愛是人間用語，指人與人的關係。天父對人的關係只能用人間經驗語言來表達。亞奎那在《神學大全》（*Summa Theologia Part 1*）指出，「我們用來表述上帝的稱謂，例如存在、真、善、美等之所以稱為類比法，是因為造物主與受造物不可能具有同等的完善性，受造物從上帝分受的美善是有限及不完全的。另一方面，這些稱謂本身與上帝本質不是等同。上帝與受造物的美善性有等級高低、程度多少、範圍大小的區別。但由於人的美善是由上帝分有，所以二者有相似性，這種相似性

就是類比 (analogy)。這種類比是一種存有的類比 (*analogia entis / analogy of being*)，因為受造物的存有是由上帝所賜予，上帝是我們存有的根源，而我們是照上帝的形象而造，故二者是相關的。上帝把受造物按高低排列，每一受造物享有與它地位相配的美善。例如上帝擁有最高美善，而天使、人、動物等按等級而擁有不同程度的美善。由於人比動物高級，較接近上帝，故用人的美善描述上帝，比較用狗的更適合。所以類比是一種按比例表達的語言，它不是單義性的同一，也不是多義性的相異，必須把握不同事物的程度來向上推想。例如好 (善) 的尿是指健康，好的人是指人有善良的表現，好的上帝是指上帝終極的善。換句話說，把人純真的善乘以無限倍可能等於上帝的至善。

象徵與記號兩者意義很接近，田立克把兩者盛載意義的能力分開：象徵 (symbol) 與記號 (sign) 都代表某些實物，並且超過了本身而指向另一個意義。例如十字路口的紅綠燈，它本身與車輛的開動和停止無關，但習慣上，社會文化上它們相連。記號承載意義的效力較象徵為少，記號可以因利成便而改變，象徵不單指示某事物，更參與其中的意義，故其承載意義的能力較大。

記號的例子：洗手間分男女使用，男的過往用煙斗作記號，女的用高跟鞋作記號，在六十年代的飯店、酒樓很流行。後來反吸煙，女士反束縛，今日男洗手間用戴紳士帽的男士作記號，女的則用穿裙子女士作記號。這些記號可以因習慣而改變。至於象徵，它指示了事物的深層意義，田立克舉例說：象徵參與所指的事物並成為所指的替代物。例如國旗參與了國家的威嚴和權力，人若燒國旗便侮辱了那國家的人民，用國旗抹車也傷害了民族的感情，可見國旗參與了民族的生命。其次，象徵揭發隱藏的真實，例如一幅圖畫能傳達藝術的真、善、美，是科學不能表達的。象徵也能夠開啟我們內心靈魂深處，與外界某些事物共鳴，例如偉大的戲劇把人內心深處的感情召喚出來。

宗教上的記號和象徵，也有上述功能；聖餐、禱告、宣講等，往往直闖入人內心深處。文字的記號功能主要提供知識、生活指引；文

字的象徵功能卻能深入人心。宗教的文字，很多超越了記號的功能，把人內心的終極關懷召喚出來。田立克的宗教象徵，把語言的能力推向高處。

語言的效力不單涉及事實，也有超越經驗層面的指涉能力，杜倫斯稱之為語言的多層效力（stratification of language）。上帝的啟示在時空中出現，道成肉身是經驗事件。如果語言只能描述經驗層面的事實，語言的效力及承載意義的能力便很有限。語言未必能充分直接表達人內心的感受，但其聯想（connotation）確實可以令人「入勝」，即帶人意會而不能言傳。白居易在他著名的古詩《琵琶行》，用各種形象語言叫人想像琵琶的幽美音樂：「大弦嘈嘈如急雨，小弦切切如私語。嘈嘈切切錯雜彈，大珠小珠落玉盤。間關鶯語花底滑，幽咽流泉水下灘。」這形象的語言都超越自身，帶人進入音樂世界。神學的语言也是一樣，從經驗層面開始，步步引人入勝，使人內心領悟能力突破文字的蔽障，進入超驗的境界。

語言雖有超越己身的能力，但要小心不要濫用語言這種特性，過度使語言承載超過客觀的意義，都有一定危險，指示實物（denotation）仍是十分重要的。

本章閱讀資料

1. 康德：《論一切形而上學知識的特點》，選自《任何一種能夠作為科學出現的未來形而上學導論》，北京，商務，1978，頁23-27。
2. 休謨：《論抽象觀念》，選自《人性論》，關文運等譯，北京，商務，1981，頁29-38。

參考書

1. Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, trans. W.

Baskin. New York: McGraw Hill, 1966.

2. 楊慶球：《馬丁路德神學研究》，香港，基道，2002。
3. 勞思光：《思想方法五講 - 新編》，香港，中文大學，2000。
4. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*. New York: Benziger Bros, 1974-1948.
5. 田立克：《信仰的動力》，台北，桂冠，1994。

第四章 知識論與世界的認知

一、引言

如果說中國哲學的最大成就是倫理學，印度哲學是形上學，現代科學是宇宙論，則西方哲學就是知識論 (Epistemology)。西方哲學要等到知識論興起以後，形上學與倫理學才有嚴格意義，而哲學的領域才真正確定。

為甚麼知識論如此重要？因為一切稱為知識的，都必須真確，如何有效達致真確知識就是一切學科的目的。很多人渾水摸魚，濫用言語，強詞奪理，知識論好像生物學的顯微鏡，把一切錯謬的道理彰顯出來。然而，知識論也有其限制，正如顯微鏡永遠不能觀察物質的粒子、光波或電磁波，粒子物理學如量子力學，已經不是經驗可以觀察。西方知識論的範圍主要環繞經驗知識。我們如何得知？所知的是否合法等。知識論主要處理實然 (is) 的問題，至於美學、倫理學很多內容，都超過了知識論的範圍，例如應然 (ought) 的問題。

我們的知識大致可分兩種：一是經驗而來的知識，我們稱為親知 (acquaintance)。經驗知識的真偽可以直接憑知覺判斷。例如「香蕉是甜的」，只要一試便可確定。經驗科學的知識則要求進一步分析，例如鹽是氯化鈉 (NaCl)，不能用眼看出來，但透過電解鹽水，便可以釋出氯氣和鈉。它基本上也是經驗知識。

第二種是判斷的知識，它沒有具體事物的對象，或不能親知的事物。它的真假不能用知覺 (例如觀察) 來判定。例如歷史上的康熙皇帝，我們不能親知，但藉別人親知的記載，知道他確實存在。又例如一套信仰，要判斷它是否真，要看它的理論是否一致，是否圓滿自足。因此判斷的知識主要用論辯的形式使它達致圓滿性。這種圓滿性又因着歷代不同的人反覆討論，發現破綻，重新修補。例如三一論，對基督教的教義來說是真的，其判斷支撐着整個基督教信仰。

二、知識的構成

西方知識論的興起，目的是重新評估形上學的知識是否合法，其中一項是探討知識如何構成。知識的構成可分兩個途徑：知覺及思考。我們有知覺的能力，感受到外界環境的各種變化，我們也不斷思考，腦海沒有一刻停頓，但並

不表示我們已經明白這兩方面的根本性質。

1.知覺

我們睜開眼睛便看到周圍事物，但只是一片混雜的影像。知覺呈現的世界是一片模糊，例如一杯橙汁，你看見的是一些黃色的東西，然後你用鼻子嗅它，有香味；用手觸摸它，是液體。從感官而來的知識必須經過整理，它才能完整地「組成」一杯橙汁，因此零碎的感覺資料並未等於知識，要用思考把它們整理。

2.思考

知覺提供感覺資料，思考整理這些資料，並且確定事物之間的關係、事物存在的規律等。例如橙汁的位置，它的容量，它的「新鮮」程度，它從何而來往哪裏去。這樣，「早晨一杯橙汁作為美味早餐的開始」便有了具體的意義。思考包括了分析、推理。

沒有知覺，思考是空白的；沒有思考，知覺是混亂的。兩者缺其一，都不是知識。然而，正如羅素所說，我們憑感覺而來的知識，並不是世界的真面目，因為感覺是主觀的，是感官為我們呈現的世界。感官不太可靠，一個色盲的人，他的世界與正常視力的人很不同；如果我們到了月球，所感受到的事物重量不一樣。如果太陽光譜改變，四周的顏色便改變。一旦黑暗，一切視覺便失效，世界只能靠觸摸呈現出來。觸摸的世界與視覺的世界又何其不同。古代認為人的知識是外界事物的「模本」，在今日看來，當然是錯的。外界怎樣，只是感官呈現的世界。外界的「真相」，與我們所得的感覺資料，是有一定距離的。

三、思考的形式

思考的形式只能提高我們的思想能力，並不提供知識的材料。例如煮一道美味的菜，材料很重要，廚具、餐具也很重要。沒有廚具、餐具，好的材料會被糟蹋；沒有材料，一切器具均無用武之地。知識論涉及知識的材料，就是感覺資料，也涉及如何分析、處理這些資料，這是思考形式的問題。有人說天山靈芝能使人長生不老，但另一方面又說人人都有一死。兩個命題顯然矛盾。以下試就思考的基本形式來討論。

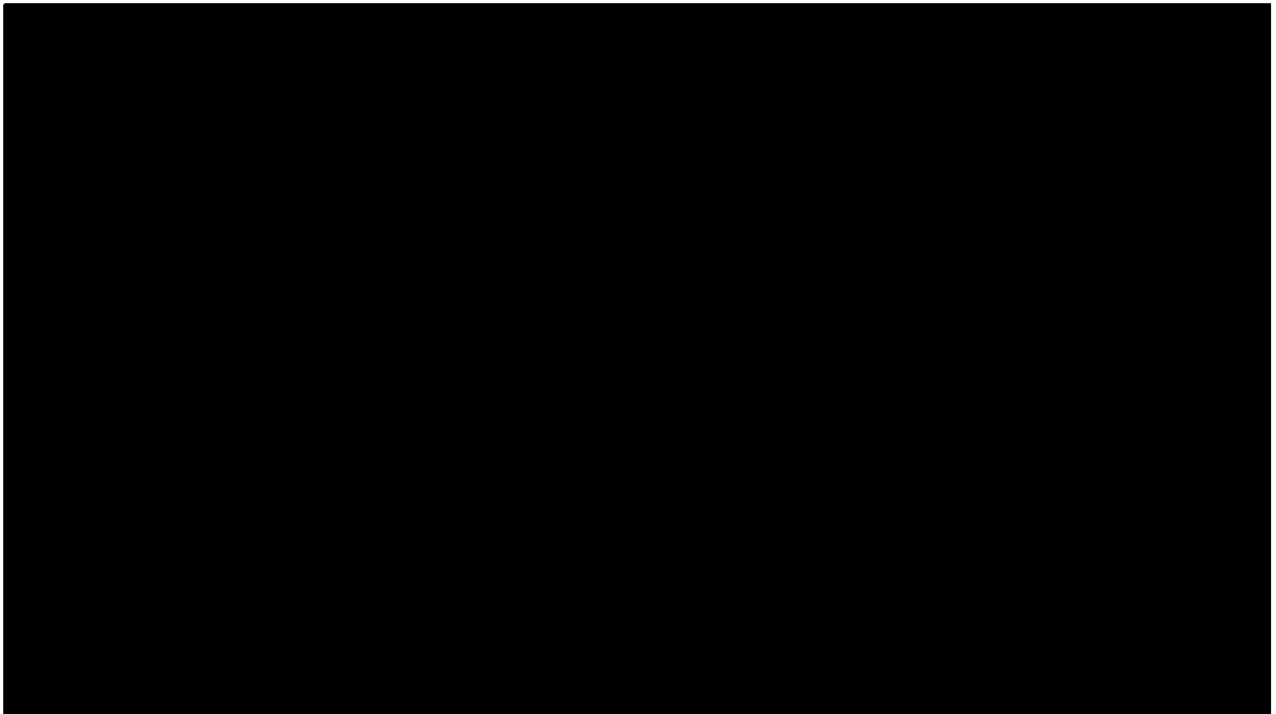
1.概念 (Concept)

概念是思想的基本單位，是一個類 (class)。例如「馬」的概念，把馬的幾項特徵抽出來，歸為一類。馬與鹿有很多相同的地方，但重要的是有不同的特徵：馬沒有角。

馬 鹿

- (1) 是一物 (1) 是一物
- (2) 有生命 (2) 有生命
- (3) 有四足 (3) 有四足
- (4) 能跑、能跳 (4) 能跑、能跳
- (5) 有鬃毛 (馬) (5) 有角 (鹿)

這五項性質決定了馬與鹿不同的概念。馬與鹿由第一至四項都有相同的性質，但第五項把兩者分別出來。



馬的概念由條件來界定，每多一個條件，範圍便縮小了。一物是一個很寬闊的條件，四足縮窄了範圍，一直至有鬃毛，條件越多，定義越精細，概念越清晰，公孫龍子用「白馬非馬」說明概念必須清晰。

由於「白馬」比「馬」多了一個條件，屬於高一個層次，所以「白馬」不完全等於「馬」。同理可以往上推，我們可以通過概念一層一層地往上推，所要確定的目標更清楚。這樣就不會有誤會，混淆不清。

一個定義（definition），就是由較高級的類加上某東西的特性而成。例如上述鹿是有生命的東西，這個定義不清晰，加上四足，能跑能跳，這些條件仍未足夠，因為仍會與相似的動物混淆。亞里士多德說必須把更高的條件加上，使鹿的特徵顯出來，這種分類法十分重要。後世把生物學用門、綱、目、科、屬、種來分類，例如由生物（門）到動物（綱）、哺乳類（目）、靈長（科）、人（屬）、黃種人（種）（以上是舉例說，並未求證動物學分類法）。但亞氏覺得人的最核心條件未提出來。最核心條件（essential definition）就是理性（reason），理性是人類的本質（essence），用以界定人之所以為人。有了這條件，就可以簡單地說「人是有理性的動物」。動物是一個較闊的類，理性是人的特質，這樣一個簡單的句子便可以把一串複雜的分類定義下來。然而，甚麼是核心條件？甚麼是「本質」？則是哲學家深究的課題。總之，當我們要提出一種理論，第一步工作必須弄清我們所指的東西是甚麼。

2. 命題（proposition）

我們繼續前文提及的命題，命題是有真假，因此判斷命題的真假成為思考的重要活動。

命題分三部分，例如說「人是有理性的動物」。「人」是主語（subject）；「是」是繫詞（copula）；「有理性的動物」是賓語或述語（predication）。

（1）「是」表示一個小類（sub-set）被包括在一個大類之中，例如說「狗是動物」，狗是一個小類，動物是一個大類，狗被包括在這個大類，狗並不全等於動物，相反亦然。

(2) 我的寵物「波比」是狗，表示個體隸屬於類。「波比」是一隻獨一無二的狗，牠是個體，屬於狗的類別。

(3) 是表示等同，「波比」是「波比」。「王老五」是單身漢。這是我的(指着手)手。

人是理性的動物要分開來說，如果有一個個體，它是「人」，則它必是理性，同時它也是動物，所有人都符合這兩個條件。如果有一個個體，它是動物，但它不理性，它就不能稱為人。按這定義，像人的「個體」如果沒有理性，所有行為反乎常規，他看似像人，但欠缺理性的條件，亞里士多德說他不是「人」。

當我們說「人是動物」，這是一個小類歸入大類，所以不能說人是一隻動物。人是一個類，準確地說，人類是動物類中的小類。同理，貓類不是貓。人類也不是某一個人、某一隻動物。

有人說：「基督徒是有愛心的人。」

這個「是」把基督徒與有愛心的人連繫起來，有三個可能。

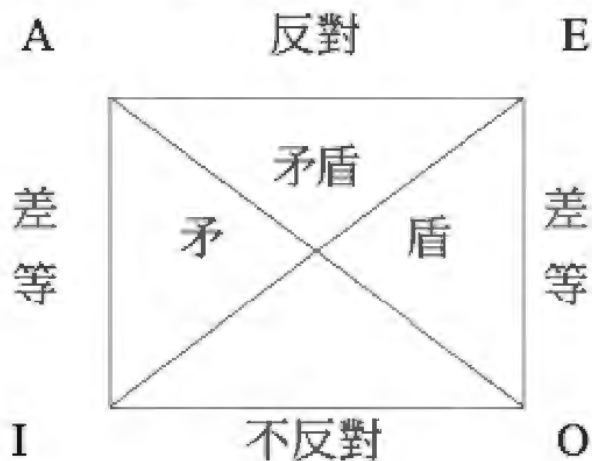
- (1) 「基督徒」是一個全稱命題，即指所有的基督徒都有愛心。
- (2) 基督徒是一個小類，世上有很多有愛心的，基督徒是其中一部分。
- (3) 基督徒指某一個人，是有愛心的人，屬於一類有愛的人。

(1) 基督徒等同於有愛心的人，這命題排斥了其他有愛心的，因此不對。由於「基督徒」是一個集合名詞，它不可能指某一個人，故(3)也不成立。而「基督徒」若是指所有信仰基督宗教的人，難保有一個沒有愛心。只要有一個基督徒沒有愛心，這命題(2)便不成立。因此這命題最好改為：「有些基督徒是有愛心的人。」這樣便清楚得多。

在邏輯上，有所謂AIEO：

- (1) 凡S是P—簡稱A命題 即全稱肯定
- (2) 有S是P—簡稱I命題 即特稱肯定
- (3) 凡S不是P—簡稱E命題 即全稱否定
- (4) 有S不是P—簡稱O命題 即特稱否定

我們可以簡單把A、I、E、O的關係表列如下：



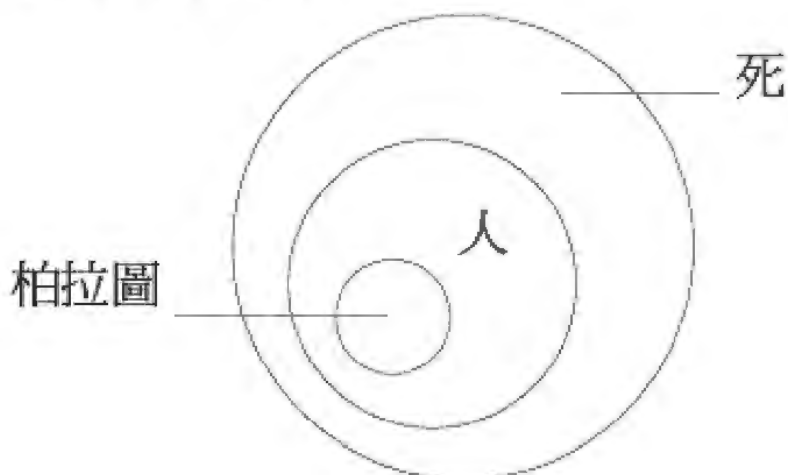
A與E反對，因為A與E不能同時為真，卻可以同時為假；例如凡是基督徒（S）都有愛心（P）是真的話，若同時又說凡是基督徒都沒有愛心就不能是真，否則矛盾。同理，如果說凡是基督徒都有愛心是假（因為有些沒有愛心），則同樣說凡是基督徒都沒有愛心也是假。A與O矛盾，因為A是真的時候，O一定是假，而A與O不能同時為假。E與O差等，因為兩者可以同時為真也可以同時為假；由E的真可以推出O的真，但由O的真不能推出E的真。I與O稱為不反對，這與AE的關係不同，因為I與O二者可以同時為真，不能同時為假，由其中之一的假可以推出另一邊的真。然而，由其中之一的真卻不能推出另一邊的真或假。其他類推，這是一般的邏輯推理，叫我們認清命題的性質。

另一種推論叫三段論式，例如說：

凡人都會死—大前提

柏拉圖是人—小前提

柏拉圖會死—結論



推理活動有一最基本的「思想律」，是自明的邏輯原則，即不用經驗證明。

(1) 同一律：A即是A ($A=A$)

(2) 矛盾律：A不能同時是A又是非A ($A \cdot \sim A$)

(3) 排中律：A若不是非A，則是A ($A \neq \sim \cdot A \text{ or } A=A$)

四、認識論中一些易混淆的名詞

1.唯物論和唯心論

唯物論和唯心論是馬克思哲學或共產主義理論家經常掛在口邊的，它們與西方哲學的理性主義或經驗主義混淆，以致很多人把理性主義看成唯心論、把經驗主義看成唯物論，這都是不對的。

唯物論 (Materialism) 和唯心論 (Idealism) 都是爭論世界最終極的真實是甚麼。是物質呢？是思維 (或精神) 呢？唯物論認為世界最終的真實 (reality) 在於物質性，稱物質為第一性。古希臘認為是水、原子，近世科學主張是粒子。總之世界由物質組成。例如中國古代的五行學說 (金、木、水、火、土)，印度的地、水、火、風等。人的精神由物質產生，所以是第二性，人的思維活動由實踐而來，宗教思想由於人對事物產生恐懼而來。人心創造上帝，一切形而上學的問題是人吃飽了飯才推想出來的。

唯心論與觀念論在英文都是Idealism，它們有一定的分別。唯心論主要是一種世界觀，認為精神是世界最後的真實，是第一性，而物質是第二性。精神是世界的本質，物質是精神的產物。例如英國的貝克萊 (George Berkeley)、中國的王陽明。觀念論是認識論的一種方法，屬於唯心論，但不等於唯心論，因為唯心論是一廣泛的名詞。觀念論最主要的哲學家是洛克 (John Locke)，在他的《人類理解論》中指出一切知識來自觀念 (ideas)，觀念來自感官。

唯心論分客觀的和主觀的，客觀的唯心論相信上帝或宇宙的絕對心靈是萬物的起源，物質從這絕對心靈而產生，所以整個宇宙遵循絕對心靈的規律而運行。主觀的唯心論指人的精神是第一性，一切事物都由人的心所產生，例如王陽明說人看見萬物時，萬物便存在；人的心靈寂滅，萬物便寂滅。貝克萊所說，存有就是被感知 (To be is to be perceived)，即一切所謂存在其實在你

的感覺經驗中。主觀唯心論最後都歸入客觀唯心論的絕對心靈或上帝那裏。

2.經驗主義與理性主義

經驗主義 (Empiricism) 及理性主義 (Rationalism) 都被馬克思主義哲學家視為唯心論。最具代表性的經驗主義哲學家是英國的洛克、貝克萊及休謨，他們主張一切知識都來自經驗。

所謂來自經驗，即是我們心靈所獲得的知識是透過感覺資料。一位美女的外貌、言笑、態度等都必須藉人的感覺器官如眼、耳、手等接觸而有。但美女的感覺資料其實是我們心靈中的觀念 (ideas)，我們確定有的只是一大堆觀念，貝克萊宣稱當我們停止看、聽、觸、聞等活動，感覺資料便沒有了。沒有經驗就沒有觀念，沒有觀念就沒有知識。

經驗主義強調，除非透過經驗，我們不能知道任何存在的事物，除了由經驗而來的知識，沒有先存的知識。

理性主義反駁說，除了從經驗獲得知識，有些知識不是由經驗而來。笛卡兒提出人有「先天觀念」或「先天原則」，先天不是指與生俱來，而是指那些知識與經驗無關。例如上文所說的「思想律」， $A=A$ ，或 $A \neq \sim A$ ，這不是由經驗證實，因為所有的證明都預設了此原則，思想是先天的。康德用先驗的知識 (a priori)，代替先天觀念，意即這種知識雖然由經驗使我們想起它，但經驗卻不能證明它。例如 $7+5=12$ 是經驗的，用手指數算出來的，但 $7+5=12$ 這命題之所以為真是先驗的，因為它的真不是用經驗證明 (否則你要窮盡天下7個事物及5個事物，然後得出 $7+5=12$)，而是人的先驗判斷。經驗的知識是歸納，是經過多次觀察，例如太陽從東方升起。這種歸納只有極大可能性而無必然性。 $7+5=12$ 卻是必然性，可見它不是由經驗歸納而來，而是由先驗的思維能力確定，這能力就是理性的能力，故稱為理性主義。

3.先驗與直觀

上文提及先驗的知識。康德指出知識由經驗而來，但使由經驗而來的感覺資料成為知識有賴於先驗認識的能力。例如憑感覺我們得知世界有顏色、各種形狀、輕重、大小等紛紜的感覺資料，這些雜亂的資料不會成為知識，必須經過整理後才能成為知識。整理的的能力，例如把資料分類、分先後，這些整理的的能力不是來自經驗，例如一與多，前後、先後的排列等，這些整理能力的有效

性不是來自經驗，而是超越經驗之外的先驗認識能力。

康德看來自客體的感覺資料，必須先經過我們先驗的時空、因果範疇才能被整理為知識，先驗的認識能力出自人的心靈，是普遍的、本有的。康德同時指出，人只能從對象（object）獲取感覺資料，對象背後的本體又稱物自身（thing-in-itself 或 noumenon），是不可知的。如上文提及美女的儀態、笑容、身材等等都是感覺資料，它們寄託在「美女的本體」，本體是不能再有感覺資料，故它不可知。由於它能承托感覺資料，它應該存在。這物自身過去叫作實體（substance）。感覺資料所呈現的美女是現象（phenomenon），又稱本體的屬性（attribute）。經驗知識無法知道「物自身」，物自身作為知識論的設定屬於形而上學的範圍。現實世界紛紜萬象，它的依託在那裏，如果世界背後有形上實體，也許是上帝，也許是絕對心靈（黑格爾），或是無（道家），它都是經驗以外。因此康德沒有否定上帝的存在，卻把有關「上帝的知識」排除在知識論之外。

直觀是對於某一個存在物所作的直接觀察，這觀察使存在物顯示它的具體完整性。直觀無須其他推理，例如因果關係、定義等，直接在主體呈現的物體。它們呈現的既直接又整全，可分「感覺的直觀」和「智性的直觀」。感覺的直觀又稱科學的直觀，由人直接知覺而把握該物體，由於沒有經過理性分析，所以是最真實最原始的感覺資料，是物之所以如此。智性的直觀是人的心靈把握了事物的普遍性，例如美、善，又例如概念，這些直觀並未經過分析，是當下的「真理」、「概念」、「非命題的知識」（non-propositional knowledge）呈現。直觀是人類一種獨特的認知能力，尤其在倫理學、美學中經常運用。

本章閱讀資料

1. 柏拉圖：《巴曼尼得斯》，陳康譯註，北京，商務，1982-1997，頁38-93。
2. 休謨：《論抽象觀念》，選自《人性論》，關文運等譯，北京，商務，1981，頁29-38。

參考書目

1. 勞思光：《思想方法五講》，香港，中文大學，2000。

2. Roderick M. Chisholm : 《知識論》 , 何秀煌譯 , 台北 , 三民 , 1967。
3. John Hospers, An Introduction to Philosophical Analysis, 2nd Edition. New York: Prentice-Hall, 1967.

第五章 知識論與神學的認知

一、引言

康德既明言一切知識必須源於經驗，本體（noumenon）知識便不能產生，本體知識包括物自身、實體、宇宙的形上根源。道德經第一章說：「道可道，非常道；名可名，非常名。」道不是言說所能描述，因為道不是經驗的對象。道超越了經驗，人如何能把握它呢？如果道就是上帝，上帝為宇宙的根源，一切存有的事物都本於祂，祂必定超越於自己所創造的世界，所以上帝不是人的感官經驗對象。

康德以後，邏輯實證論（Logical Positivism）把一切驗證真偽的命題訴諸感官經驗，所謂真的命題，就是有意義的命題。必須是感官經驗所能證實的。感官經驗不能達到的，便沒有意義。例如「道」可道的「道」，既是言說不清，也不是人所能捉摸，我們談「道」便沒有意義，討論更是多餘。邏輯實證主義者這種態度使很多哲學家甚至科學家不滿，因為把知識只限於感官經驗，我們的知識範圍便很狹隘。可惜今日仍然很多人盲從邏輯實證論，例如所謂語理分析，都是規限了對本體知識的探索。

二、奎因對邏輯實證論的批判

康德提出了分析命題和綜合命題，其後維根斯坦論證數學命題和邏輯命題都僅僅是「重言」（tautology），邏輯實證主義因而建立了以下的基本理論：除了數學和邏輯學這類重言式的分析真理外，餘下的便只有以事實為依據的綜合真理。要檢驗一個命題有沒有意義，只須對它進行邏輯分析。如果它既不屬於重言的分析真理，也不屬於以事實為依據的綜合真理，那麼它只能是無意義的。邏輯實證主義者認為形而上學命題是沒有意義的，他們因而把形而上學和自然科學二者分開。邏輯實證主義的任務就是透過邏輯分析去取消形而上學。

奎因 (W. V. O. Quine) 認為把分析命題與綜合命題這樣二分是沒有道理的。他從實用主義的角度，指出「整個科學是一個場，它的邊界條件就是經驗。在場的周圍同經驗的衝突引起內部的再調整，要給我們的某些陳述重新分配真值。¹一切理論都跟經驗有關，而這種關係只局限於：人的經驗受刺激而創造理論，跟着人又把理論當作工具來對應經驗。

奎因指出，所謂分析命題，可分兩類。第一類叫邏輯地真，例如：

(1) 沒有一個不結婚的男人是結了婚的。

這是重言，在任何情況下都是真的。第二類叫同義轉換的真，例如：

(2) 沒有一個單身漢是結了婚的。

若把「不結婚的男人」換成「單身漢」，(2) 就能變成 (1) ，那麼 (2) 就是真的了。問題是誰可把單身漢定義為不結婚的人？字典編輯根據生活的觀察而寫下這定義，可見字典不能作為同義的根據。事實上第一種分析亦有問題，因為它也是與經驗有關的。「非未婚者是結了婚的」，雙重否定便等於肯定，這是形式邏輯的一條定理。根據這定理，上述命題是真的。奎因問：為甚麼邏輯學家想把雙重否定等於肯定作為一條形式邏輯的定理呢？追本溯源，這也是由於經驗的刺激促使他們想到這點。邏輯如同工具，為了科學的目的而被人製造出來。科學有新要求，古典邏輯便不足以應付新的經驗事物。例如光有波動和粒子效應。P或非P的二值邏輯便不能應用在如此矛盾的場合了。

奎因繼而批判邏輯實證主義的第二教條：還原論，即經驗實證原則。理由是邏輯實證主義對科學理論的整體看法是錯誤的。邏輯實證

論認為，經驗的意義單位是觀察陳述，從觀察句子上升為理論的過程，好比搭建積木。另一方面，對構成理論的每一句子的檢驗就成為了理論的檢驗，這樣做是太武斷。

奎因指出，所謂知識或信念，從地理歷史的偶然事件到原子物理學，甚至純數學、邏輯等的規律，都是一個人工的構造物。它只是沿着邊緣同經驗緊密接觸。這個邊緣必須與經驗一致，一旦與經驗相衝突，就要調整系統內部的問題。這種調整以兩種方式進行：一種方式是修改有關的命題，使它與經驗一致；另一種方式是修改其他命題，從而使原來與經驗不一致的命題變得與經驗一致。「如果我們在系統的其他部分作出足夠強烈的調整，在任何情況下任何陳述都能夠被決定為真。」²因此，在理論體系內部的任何命題或多或少都跟經驗有關係，但這種關係並非如邏輯實證主義所主張的那樣是一種符合或不符合經驗的直接關係，而是一種以整個系統為單位的刺激反應關係。基於同樣理由，「沒有任何陳述可以恆真地不受到修改」，連排中律也有人提出修改以適應簡化量子力學的方法。

奎因推翻了邏輯實證主義的檢證真理方法，以致科學和形而上學不能再藉感官經驗來嚴格區分，「本體論問題是和自然科學同等的」³奎因的理論實際上否定了感官經驗作為判斷真理的唯一有效性，神學的知識仍然是可以有意義的。

三、普蘭宜的默然知識

普蘭宜 (M. Polanyi) 主張認知與存有 (knowing and being) 是合一的。一個人知道的東西比他能夠陳述的東西為多，人的心靈與客觀世界是有交往的，並且掌握客觀世界的實有。普蘭宜相信人內裏對這個世界有一種認知能力，他稱為默然知識 (tacit knowledge) ，是掌握這個世界的整全性。一個人藉着接觸外物，他的心靈可以洞察全體。例如一個盲人，手中執着一枝杖，這枝杖已經成為他身體的一部分，他的心靈不再與世界分割，而是藉着這杖住進 (indwell) 了世

界。他的心靈所感知的世界並非碎片，而是一個整全的世界⁴人可以創造「明顯的知識」（explicit knowledge），明顯的知識由感官經驗而來，經過理性整理分類，並且賦予意義及掌握它。默然知識與明顯知識並不分割，這點十分重要，因為人對實體的認知往往多過其言語所能表達，所以默然知識使人的認知世界擴大，知識不應限於感官經驗，因為這是十分狹窄的。

默然認知（tacit knowing）是心靈掌握外界及整理外界知識的重要方法，感官經驗帶來的知識往往是片斷的，默然認知的能力把片斷的知識整理為一整全的知識。人的認知是一種暫時性及個人性（provisional and personal），意思是個人對世界的認知可以不斷提升。感官的知識提供世界的片斷，默然認知綜合片斷知識而總結事物的原理，例如因果律、大小分類等。自然界的知識其實有層遞性：感覺資料、自然定律、心靈洞悉（insight），高層次的真實支配低層次的真實。例如語言服膺着文法律則，否則語言不能產生意義；文法律則服膺於人的思維方式，人的思維方式服膺於心靈的構造。人的心靈與宇宙的律則和諧共存，可見最後的真實是層遞（strata reality）而上。人對這個世界的認識不是平面的（flat understanding of nature），盲人透過手中的杖可以探索超越經驗的世界真實，我們也可以透過我們的杖（默然知識）探索本體知識，神學知識不是沒有意義的。

四、根頓的隱喻與神學知識

在新近的語言分析哲學中，有一派稱為言語行為理論（Speech-acts Theory），意思是言語本身產生行動，所謂「千夫所指，不疾而死」。言語行動的力量可謂不少，例如當我說：「我答應給你一個蘋果。」「答應」其實是一個行動。由言語而產生實際的效果，言語行為是以言取效（perlocutionary），它不是靜態的語言分析。例如塞爾（J. R. Searle）說：「在完成一種言語行為中人發出的聲音或作出的

標記在其特徵上被看成是具有意義的。⁵人說話就是通過他所說的東西來意謂某種東西，塞爾特別重視意義概念與意向概念之間的密切關係。再舉塞爾的解說為例，如果一個人要意謂一件事，他往往不會直接說出來，卻會以間接或隱喻（metaphor）的方式說出，這樣，我們便不能單單從字面去理解他的意思，因為隱喻的意義往往在人的意向之先，所以隱喻根源於隱喻背後的意向。要了解隱喻，便要把握說話的主體，包括這主體所置身的環境、所表達的情緒，以及這主體與群體之間的交往過程。塞爾把說話的人（speaker）分成兩種意義，一種是「人所說的語詞、語句和表達式所意謂的東西」，稱為「說者的表述意義」（speaker's utterance meaning），其次只是「語詞、語句及表達式所意謂的東西」，稱為「語詞或語句意義」（word, sentence meaning）。隱喻屬於前者，即說者的表述意義，因此隱喻基本上是一種言語行為。⁶

話說回來，如果真的有人胡亂說話，我們又怎樣確定那句話的真值呢？隱喻必須有隱喻的解釋。說者說出一個隱喻，有的是表述意義，就該有與之對應的語句意義。例如迪金森（Emily Dickinson）的詩（隱喻，metaphor - MET）：

我的生命已經停下來—一支上了彈藥的槍桿

—在角落裏—直至某日

那主人經過—把我認出來

並把我帶了出去

下面是一組嘗試解釋的語句意義（釋義，paraphrase - PAR）

在平庸的環境裏（角落），我的生命是未曾實現但又可以很快實現的潛能（上了彈藥的槍桿），直到命中注定的愛人（主人）來臨的時候（某日），清楚地認識了我的潛能（把我認出來），並且把我帶

了出去（帶出去）。⁷

這一組解釋的語句意義，明顯地與說者的表述意義頗有差距，遺漏了很多意思。然而，我們不能因此說語句意義與表述意義矛盾或相左，因為「兩者的真值條件是相同的」⁸我們承認表述意義較語句意義豐富，也正因如此，隱喻的吸引力就在這裏表露無遺。

儘管有人指隱喻為語言的濫用（abuse of language），現代科學卻越來越肯定隱喻的價值，例如宇宙被比喻為「機械」。隱喻是認識世界的一種認知方法。根頓（Colin Gunton）贊同普蘭宜的觀點：認知與存有是合一的。在進入隱喻神學討論之前，讓我們先了解根頓對主體與客體關係的看法。如果隱喻並非主體所營造，則隱喻必須與客體有關係。根頓相信這個關係網絡必須確定，才不致令隱喻淪為濫用語言。他指出：「科學基於某些啟示的原理；正如藝術基於某些靈感的原理。除非真有一些啟示（這就是世界之所以給予我們知道的地方），否則就沒有發現，只有空白自我的夢魘。」⁹根頓這種肯定無疑把神學的客體先予以肯定，然後由這客體管轄語言的意義，使隱喻不致成為主體的產物。

根頓的神學很重要的一點就是：「隱喻的使用表示了某程度上意義的傳送。¹⁰這點與塞爾的隱喻理論是一致的。隨着時間流逝，隱喻可能死亡，例如拉丁文的「muscle」原意為小老鼠；今日，「muscle」不再有小老鼠的喻意，而成為肌肉的正式用詞；隱喻因此死亡。然而，這並不否定這字原本含有隱喻的意義，因為小老鼠與手臂上的肌肉實有相似之處，可見肌肉這字並非任意創作，而是有歷史根源的。¹¹進一步說，muscle這字今日不再指小老鼠而是指肌肉，它本身就是一個死亡的隱喻，這隱喻原本所間接傳送的意義，到了今日成為直接傳送的意義；它與意義背後的實體是有關連的。

根頓很相信人的語言不單是由人的主體或社會的約定俗成而建構，也是由這世界內部結構的揭示所塑造形成，所以語言與世界的內在結構有一定的關係。語言傳送着世界內部結構的意義。根頓說：

「世界讓我們能知道它，意思是世界這種能被人感知及經驗的揭示性（revealed）結構不斷要求我們改變語言來承載它的意義。¹²科學家在物理學上的新發現促使他不得不創造新語詞，而每一個語詞，如量子、場、介子等，其實都是隱喻。所以神學上的很多隱喻並非由人的主體所營造，它們都帶有本身客觀的意義；起碼我們可以尋索神學語言在歷史上的轉變，從而確定它們的深層意義到底是甚麼。

我們試從另一個角度看隱喻。如塞爾所說，文學上的隱喻所表述的意義往往隱晦不明，而解釋也不能盡述。這並非語言的濫用，而是由於環境所限，主體的深層意義不能直接流露，要迂迴曲折地表達出來。李商隱的詩便是最好的例子。李氏用很多典故和古代的宮殿來描繪他的戀情，以層層煙幕作為掩飾，例如其中一首無題詩：「來是空言去絕蹤，月斜樓上五更鐘。夢為遠別啼難喚，書被催成墨未濃。蠟照半籠金翡翠，麝熏微度繡芙蓉。劉郎已恨蓬山遠，更隔蓬山一萬重。」¹³有些人把明顯戀愛的艷體情詩扯到牛李黨爭餘

波令狐綯的身上，顯然不得其解。近人蘇雪林經過多方考證，發現李義山暗戀宮嬪盧氏姊妹，但由於宮禁森嚴，義山又時常在外，不得常見面。詩既是有關與妃嬪的戀情，就不能標題，詞句含義亦不得不含蓄隱晦。¹⁴姑勿論蘇雪林的考據是否百分之百準確，但可以確定的一點是，李氏詩中的隱喻是有意義的。縱然後世無人了解，在他落筆表述時，他選用的每一個字和流露的每一份感情，都有跡可尋，並不是由主體無病呻吟地營造出來的。

根頓在一篇文章批評麥菲（Sallie McFague）所持隱喻的意義，正是只有主體的投射而沒有客體的真實，這在隱喻與啟示的關係上尤其明顯。¹⁵根頓指出，隱喻不單是人用來表達或回應實體（reality），更是實體向人述說自己；人的心靈與實體互動互應（interacts with the world in a kind of reciprocity），隱喻扮演了一個重要工具的角色，讓人由發現實體進到表達實體。¹⁶

根頓以上帝的公義為例，說明隱喻的意義。在希臘思想中，公義

「意指維持一個秩序，懲罰罪惡」。¹⁷而在基督教，公義是指「超越的上帝藉着道成肉身使人罪得赦免」。如安瑟倫的觀點便是這樣。表面看來，懲罰和寬恕好像互相矛盾，但事實上兩者互有關連：只因為人的敗壞帶來懲罰，所以才需要赦免。根頓引福賽思 (P. T. Forsyth) 所言，指出「十字架同時是世人道德敗壞的毀滅和解決」。¹⁸公義這語詞由法律意義轉到另一含義：上帝如何為人類成就救贖。從十字架的本義了解，它只是一個行刑的工具，但用在救贖上，它卻成了一個重要的隱喻；這隱喻有着歷史的實體，它的確處決了上帝的兒子。基於神學的意義，十字架的隱喻必須結合着歷史的和教義的意義來詮釋。從這角度看，十字架已超越了刑具的本義，它「不單是基督教的隱喻，也準確地述說了人類對宇宙整全 (universal) 的回應。」¹⁹故此，十字架有罪的刑罰，也有上帝的慈愛。它的隱喻表達了上帝和人的關係遠超於希臘文原來純粹懲罰的意義。基督教的隱喻並不是由人單方面主觀地營造而成，卻是人與宇宙的上帝交往的一個語境。我們雖然不能完全解釋，但仍可理解，它是有意義並表達了實體。

隱喻本身扮演了言說 (speech) 的功用，聖經亦藉着隱喻說話。當人的主體與經文相遇時，經文並不是沉默的，它藉隱喻向人揭示自己的真理。根頓用獻祭為例，說明獻祭犧牲 (sacrifice) 作為隱喻對現代人的意義。獻祭的本意為屠宰牲畜以滿足某些宗教禮儀的要求，例如贖罪、立約、感恩等。然而，不同宗教縱然有同一禮儀，卻不一定有相同意義；同一宗教的禮儀亦會因時間不同而做法有別。要了解耶穌在十字架上的犧牲 (sacrifice)，必須尋出隱喻較根本的意義；²⁰現代世界很少有殺牲獻祭的事，所以了解耶穌釘十字架的意義，不應單着眼於殺牲。舊約不同獻祭的意義都曾引用在耶穌身上，但基督教看重的是新約的隱喻：耶穌的生及死成為了我們的獻祭。²¹希伯來書的作者清楚指出藉着基督的死，一次完成了獻祭，我們因此不必再殺牲贖罪。事實上，殺牲所流的血並不能真正為我們贖罪。希伯來書的另一要點指向祭司與祭物的合一：耶穌是祭物 (在十

字架上犧牲)，同時又是按麥基洗德的班次而事奉的祭司。祂把自己獻上，並不是因為自己的罪，而是出於完全的自由和自願。²²可見獻祭由舊約人對上帝獻上禮物以影響上帝作為的禮儀，轉變為新約新的概念，這概念有兩方面：上帝把耶穌當作禮物賜給人；耶穌作為人回應上帝，並把人的生命呈獻給上帝。所以獻祭的隱喻可以從兩方面來了解：三一上帝的內在關係包括了父的賜予及子的呈獻；人可以藉聖靈的幫助，實現真正的人性，就是榮耀頌讚主，並且施予給別人，也接受別人的施予。新約有關耶穌獻祭的意義不再限於舊約的禮儀，而是進一步表達人與上帝的關係。耶穌的犧牲事實向我們說話，產生效用，並改變人對罪的態度。隱喻表達了三一上帝的關係，也改變了人與世界的關係。²³隱喻好像言語行為一樣，對接受的人產生效用。

五、杜倫斯的神學知識論

杜倫斯 (T. F. Torrance) 是一個現代人，要把聖經永恆的信息用現代言語和概念演繹出來，他明白自文藝復興以來，人的思維方式漸漸遠離聖經。有些神學家相信在現今科學世界，神學不能宣稱它有任何認知性。例如有人把聖經一切不能以「理性」解釋的東西消除，使現代人接納基督教的倫理道德之時，不必被不合理性的事蹟所絆倒。杜倫斯指出現代人不能相信聖經的超理性事件，如復活、神人二性等，並非事件不合乎理性，而是現代人受了二元機械世界觀所困擾。因此他要為現代心靈解毒，使基督教在現今世上，能理性地、科學地展示本身的真理。

杜倫斯的意思很清楚，科學之所以為科學，因為研究者肯定科學研究的對象有它的客觀存在性，一個科學家必須尊重客觀存在的事實，而研究的過程亦受到客觀事物變化的規律所控制。神學不是玄思冥想的結果，也不是人類心靈所投射的主觀營造，神學有它的客觀實體，就是上帝在時空中啟示的客體，簡言之就是上帝的道。上帝的道不是由人的心思決定，人要研究這道，必須就這道的本質，在歷史條

件中的發展而探究。而人的探究亦會受道的本身發展而控制。

如果上帝的道是在歷史時空之中，則神學探究便是理性的活動。上帝的道在時空中啟示，不是一套純觀念，而是一連串的事件。例如上帝的啟示透過先知的講演、以色列民的遭遇、耶穌的一生等表彰出來。基督教信仰的中心是在十字架所成就的救贖，所以啟示與行動不可分。如果神學只作為一套觀念探討，則它陷入中世紀經院哲學的危機，神學變成純理性運作，最後陷入完全由主體營造的思辯哲學。²⁴因此，杜倫斯對於神學脫離了上帝活動的客觀實在性，最後歸到主體的意識，這樣做便把個人的體驗混淆了客觀的啟示，把個人的心靈混淆了超越的上帝，把內在的混淆了外在的。神學作為一種科學探討，必須符合一般科學的要求。²⁵要神學成為確定的知識，有其認知性，杜倫斯提出了五項要素：第一，神學的研究對象是耶穌基督，祂客觀地存在於時空之中；第二，耶穌是道，我們可以具體地認識祂；第三，耶穌把上帝彰顯出來，把超越的無限與經驗的有限結連；第四，耶穌提供了認識上帝的知識系統；第五，神人二性成了神學的獨特推證（demonstration）。

杜倫斯指出科學的目的是認知真實（reality）；科學的方法是從已知的客體準確地建立認知的關係。科學絕不能由主體營造，主體要求客體（objectivity）在一彼此尊重的關係中建立知識。簡單說，杜氏的邏輯顯然易見：神學就是有關上帝所已經成就的，並非討論祂可以做甚麼。上帝必須按祂已有的啟示，就是按耶穌基督來探討。這樣，耶穌就是神學理解的規範、指引及中心。²⁶

杜倫斯苦心積慮要建構神學的科學，其目的並不是要用科學作為神學的基礎，他也承認科學探究並不能產生神學結論。他的目的只是作為一個護教學者，為現代基督教提供一個積極的回應。杜倫斯稱他的神學為「設定的神學」（positive theology），植根於上帝的道而服從於歷代教會的教導及信仰。²⁷設定的神學就是容讓我們尋求的真理客觀地進入我們的思維。這樣，神學不再是分析命題，而是綜合命題。如果神學純是分析命題，則它只是重言（tautology），沒有意

義，如果它只是綜合命題，則它只有經驗的內容，沒有超越的指示。²⁸杜倫斯用語言的多層次表達神學語言的功能，神學語言雖然是人的語言，但卻可以指出上帝超越的意義。

事實上，杜倫斯重視神學的客體，但更重視主體對客體的降服。他把啟示當作堅定不移的真理，而人的主體面對這真理，好像面對自然界的客觀律則，無法抗拒。當人投身入這客觀真理，遵從這客觀真理所要求的認知過程，正如人必須掌握基本物理學的方法，才能進入物理學的領域，而認知過程亦由客觀世界所帶動。杜倫斯這觀點是非常重要的，神學的對象自決地進入人的主體認知範圍，但並不表示主體沒有回應，導致主客割裂。問題是主體如何回應真理的客體？杜倫斯既然承認客體為真理，則其回應便要回溯至主體如何肯定客體為真理這基本命題。杜倫斯在這點並沒有甚麼護教式的辯論，他似「已經」確認了，而確認則由信心而來。這信心並非盲目相信，而是理性的活動。因為「相信」本身是帶動人對客觀真理參與 (participate) 及理解的重要環節。正如「相信」或「信念」 (belief) 在科學上扮演重要角色。相信帶來委身，一個科學家對所研究的事物必須有委身，他整個人才能深入所研究的範圍。照樣，對上帝的啟示也應有委身，才能真切地聆聽上帝的話語。

本章閱讀資料

1. 安瑟倫：《本體論論證 - 上帝存在論》，選自《中世紀基督教思想家文選》，香港，文藝，1990，頁181-185。
2. 亞奎那：《宇宙論論證 - 證明上帝存在的方法》，選自《聖多默的神學》，香港，文藝，1965、1990，頁25-30。

參考書

1. 劉放桐等編：《現代西方哲學》，北京，人民，1981。

2. W. V. O. Quine, "Two Dogmas of Empiricism," in *From a Logical Point of View*. New York: Harper & Row, 1961.
3. M. Polanyi, "Science and Man's Place in the Universe," in *Science As a Cultural Force*, ed. H. Woolf. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1964.
4. Colin Gunton, *The Actuality of Atonement*. London: T & T Clark, 1986.
5. 楊慶球：《俗世尋真：基督教與現代哲學》，香港，宣道，2002。

[1](#) W. V. O. Quine, "Two Dogmas of Empiricism," in *From a Logical Point of View* (New York: Harper & Row, 1961) , p. 42.

[2](#) 同上文，頁43。

[3](#) 同上文，頁45。

[4](#) M. Polanyi, "Science and Man's Place in the Universe," in *Science As a Cultural Force*, ed. H. Woolf (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1964) , p. 63

[5](#) 塞爾：「甚麼是言語行為」，馬蒂尼奇 (A. P. Martinich) 編：《語言哲學》 (北京：商務，1998) ，頁236。

[6](#) J. R. Searle, "Metaphor," in *Metaphor and Thought*, ed. Andrew Ortony (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993, 1996) , p. 84.

[7](#) 同上文，頁88。

[8](#) 同上。

[9](#) C. E. Gunton, "Proteus and Procrustes," in *Speaking the Christian God*, ed. A. F. Kimel (Grand Rapids: Eerdmans, 1992) , p. 71.

[10](#) Gunton, "Proteus and Procrustes," p. 71.

[11](#) 所謂隱喻死亡，是指一個原來作為隱喻的語詞，在經過長年累月的使用後，建立了直接表達的意義，不再需有隱喻的功能，這樣的隱喻遂稱為死亡隱喻

(dead metaphor) 。參Searle, “Metaphor,” pp. 88, 110。

[12](#) Gunton, *The Actuality of Atonement*, p. 48. 上引為筆者意譯。

[13](#) 朱梅生 (選注) : 《滄海曉夢—李商隱詩選》 (台北 : 遠景 , 1985) , 頁34。

[14](#) 詳細論述參蘇雪林 : 《李義山戀愛事蹟考》 (上海 : 北新書局 , 1927) 。

[15](#) Gunton, “Proteus and Procrustes,” pp. 65, 66.

[16](#) C. E. Gunton, “The Sacrifice and the Sacrifices,” in *Trinity, Incarnation and Atonement*, ed. Ronald J. Feenstra and C. Plantinga (Norte Dame Univ. Press, 1990) , p. 212. 又參Chiu Shung Ming, “The Rationality of Metaphor and Its Use in Theology,” *Jian Dao*, 9 (Jan. 1998) : 49-68, esp. 62-63。

[17](#) Gunton, *The Actuality of Atonement*, p. 108.

[18](#) 同上書 , 頁109。

[19](#) 同上書 , 頁112。

[20](#) 塞爾指出 : 「隱喻陳述在意義上不能等值於字面的相似陳述 , 因為這兩種陳述的真值條件經常是不同的。」隱喻陳述須考慮上下文、說者和聽者的語意和當時世界的一般背景知識。參Searle, “Metaphor,” p. 95。

[21](#) Gunton, *The Actuality of Atonement*, pp. 121-122.

[22](#) 同上書 , 頁124。

[23](#) Gunton, *The Actuality of Atonement*, p. 136. 根頓說 : 「獻祭重整了世人的生命 , 也提醒我們認真面對罪惡。」

[24](#) 楊慶球 : 「杜倫斯的神學方法論」 , 《華人神學期刊》 , 第一卷二期1986年12月 , 頁90。

[25](#) 有四項要求 : 第一 , 有研究對象。第二 , 有一貫及一致的研究方法。第三 , 是歸納法而非演繹法。第四 , 自我反省及確立正確思維方法。T. F. Torrance, *Theological Science* (London: Oxford University Press, 1969) , p. 116-130.

[26](#) *Theological Science* p.11

[27](#) T. F. Torrance, *Theology in Reconstruction* (London: SCM, 1965) , p.181.

[28](#) 這是康德對形上學的批判 , 分析命題「紅蘋果是紅色的」 ; 綜合命題「天鵝是白色的」。如果神學命題有意義 , 它必須是綜合的 , 但又能向永恆 , 換句話說 , 它有經驗意義 , 又指向超越的真理。

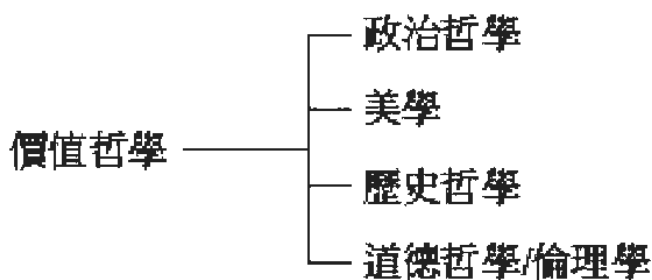
第六章 道德哲學

一、引言

道德哲學專討論道德的理論，包括道德意識、道德判斷及道德人格的研究。價值哲學與道德哲學（或倫理學）很易混淆，其實兩者的範圍有重疊的地方。

價值哲學指凡包含價值詞語或字句的哲學。例如：「人應該孝順父母。」「上帝創造這世界是好的。」然而有一些例外，如「火車應該每隔五分鐘有一班」。這語句雖然有「應該」，但並非價值判斷。價值哲學研究事物的價值，例如美學、政治哲學等也是一種價值哲學，但並非道德哲學。道德哲學屬於價值哲學，它的範圍包括：何謂善？何謂惡？善的根源是甚麼？古代西方的道德哲學不單研究人的「合理行為」，也研究「合理的制度」。中古時代的道德哲學與神學連在一起，往往把宗教與信仰看成一事，到了現代有些哲學家，也認為道德問題應該交給宗教去討論，邏輯實證主義甚至懷疑道德哲學有沒有意義（meaning），有些語理分析家把道德語言看作情緒語言，沒有真偽的檢證，沒有認知意義。

一般人把倫理學與道德哲學等同，難以細分，下面將特別討論倫理學。



二、倫理學是甚麼？

每一門學問都有研究的對象：神學的對象是上帝；物理學的對象是自然現象；倫理學的對象是人的行為。倫理學關心的是：甚麼是道德的行為，甚麼是不道德的行為。

社會學、心理學的研究都是人的行為，它們與倫理學有甚麼不同？原來我們研究人類的行為，可以從行為的事實性和規範性來研究。一個小孩子常常不交功課、逃學，是一個事實的現象，社會學會統計究竟全班有多少相同個案，往年與今年的數字比較，究竟逃學反映了甚麼社會現象？是經濟不景引起父母關係惡化，還是疏忽管教等。心理學則研究逃學少年的心理現象：是情緒抑或功課壓力？這些都是從行為的事實性 (factual description) 去研究。

倫理學是從規範性討論人的行為。它不是要問人做了甚麼，而是要問人應該做甚麼。它也不是問人遵從了甚麼原則，而是問人應該遵從甚麼原則。應該 (ought to be) 與事實如此 (is) 有很大分別。

一個社會人人向錢看，笑貧不笑娼，人人如此，社會學只是告訴我們社會的現象，以及造成這些現象的原因。但社會上普遍的現象、人人都是如此的事實並不等於「應該」如此。因此倫理的「應該」不是訴諸大多數，它的價值判斷 (應該這樣，應該那樣) 一定另有來源。文天祥毀家抵抗外族，沒有名，沒有利，最後性命也丟了，在當時來看是不識時務，他的行為一定不是根據人的慾望、別人的意見，他有一個高尚的心志，來自他自覺的良知，這良知不是根據大多數人的意見。德蘭修女、甘地等的高尚作為都是如此。

三、何謂善？

當我們問甚麼是善的時候，這涉及價值根源的問題。價值根源大致可以有三個歸宿：第一，以自我感官的快樂為價值；第二，以絕對主體 (即良知) 為價值根源；第三，以形上的天或上帝為價值的根源。

1. 以自我感官的快樂為價值，即世上一切快樂主義者

(hedonism) ，以感受的快樂為最大的善，如吃、喝、玩、樂、金錢、名利；近代存在主義哲學家祈克果描述這等人生為感性的人生，追求美食，追求性愛，只管享受，不求委身。十九世紀英國哲學家邊沁 (Jeremy Bentham) 以眾人的最大快樂為是非標準，稱為利他的快樂主義 (Altruistic Hedonism) 或功利主義 (Utilitarianism) 。很多人讚賞這種價值觀，實際上也是大部分人所奉行，因為這是最明顯及現實的。

2. 以絕對主體 (良知) 為價值根源，即人的行為之所以為善，是這行為合理。這理不在外界事物，而在人的良知 (自覺心) 。例如一個人說話誠實，誠實是一合理的行為，說謊是一不合理的行為，縱然一個專門講大話的人，他也會覺得說謊不好，所謂「光棍佬教仔，便宜莫貪」。這種價值的判斷來自內心，中國儒學中，孔孟至陽明，皆以價值根源歸於心。

3. 以形上的天為價值根源，即以大自然的理序 (order) 為價值根源。例如天道、五行陰陽說，人的行為若違反了自然律或違反了五行 (金、木、水、火、土) 陰陽的規律，便招致禍害。或柏拉圖的理念說，人的行為必須符合理念的善，那「善」是外在於人心，在理念界存在，人的善都是分受那絕對的善。

4. 價值根源歸於絕對的人格神，即希伯來思想的上帝，此上帝有意志，賞善罰惡，一切善惡判斷都來自上帝的旨意。

四、希臘哲學的價值論

要明白基督教哲學的價值論，尤其是奧古斯丁的系統，必先明白柏拉圖及亞里士多德的價值理論。

1. 柏拉圖的價值理論

前文曾提及，柏拉圖的理念說，把一切概念 (concept) 視為理

念 (idea) ，並以之為實有 (reality) ，例如狗的概念 (concept of dog) ，沒有經驗成分，是人心用以分辨狗或非狗的根據。柏拉圖認為這概念就是最完美的狗，世上不同顏色或大小的狗都分受了部分完美的狗，因為貓沒有分受到「狗的理念」，所以貓不是狗。柏拉圖把這理念說應用到價值論，就出現了問題。

例如世上的善行有很多，有大「善」，有小「善」，它們都是或多或少分受了理念界完美的善。然而，惡又怎麼樣？按理念的邏輯，也必須有「最完美的惡」，巴曼尼德斯挑戰蘇格拉底，是否「亂鬚、污泥穢物，都有『完美的理念』在天上」，蘇格拉底為之舌結（閱讀資料：《巴曼尼德斯》）。理念論在此遇到兩個難題：一是無法決定甚麼可以歸入某個理念，結果造成無窮後退，甚麼「惡」、「醜」、「壞」的東西都有理念在天上，這顯然是荒誕的。其次，價值在理念界，與地上的事物分離，事物的價值不在事物之內，結果不能在地上建立價值系統，也就不能成就地上的文化生活，只有否定這個世界。這兩點柏拉圖一直沒法解決，直到亞里士多德才有突破。

2. 亞里士多德目的論

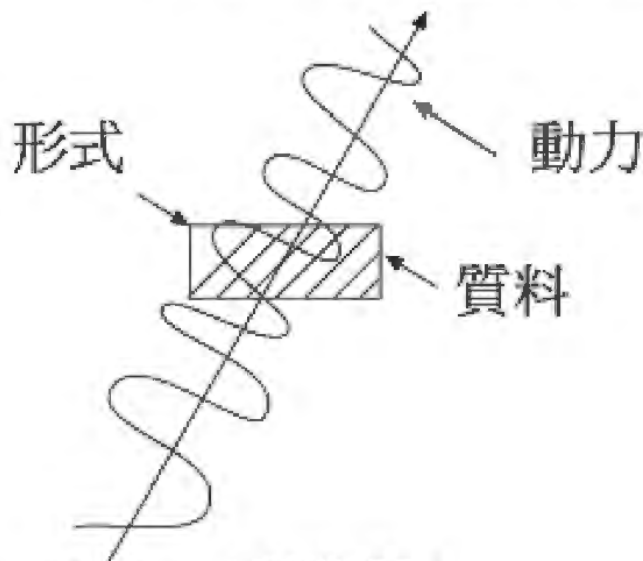
柏拉圖的價值論到了無法挽救的地步，在巴曼尼德斯挑戰下，全盤崩潰。亞里士多德把事物與價值結合，從事物的內在關係建立價值系統。亞里士多德提出了四因說：形成因 (formal cause) 、質料因 (material cause) 、動力因 (efficient cause) 及目的因 (final cause) 。

一物的存在必須有質料，例如雞蛋，雞蛋的存在有其目的，當母雞孵育時給予雞蛋溫暖（動力），雞蛋孵出小雞，然後由小雞到大雞（形成）經歷一個實現 (actualization) 的過程，實現就是一個目的。由一塊石頭到一個雕像也是如此。石頭是質料，雕像的形狀是形式，人的雕刻是動力，最重要是使這石頭成為雕像的目的或計劃。亞里士多德以實現目的為價值、為善。由小雞實現到大雞是一價值實現的過程，小雞死亡是夭折，雕像中途崩壞是失敗，是惡。不能實現自

身的目的就是無序 (disorder)。宇宙本身就是一個「目的」實現的過程，萬物存在的目的是不斷實現本身的潛能；地上萬物生長，人類心智成熟等均是如此。一切變化都包括形式、質料及動力，而「目的」則決定了事物變化的方向。

亞里士多德的質料及形式並非經驗事物，是事物背後的實體 (substance)，動力是發生與變化，是一切經驗事物演變的過程，目的就是一切事物變化的方向，合乎「目的」本身就是價值、是萬有的最高法則。從最高的「目的」可以解釋下面一切事物的發生。例如從母雞的構造可以解析小雞生長過程的變化。

(純形式) Pure Form 目的



Pure Matter (純物質)

柏拉圖的理念說，經新柏拉圖主義修改後，影響奧古斯丁的神學。亞里士多德的目的論，則影響了亞奎那。我們在下一章再討論他們二人的倫理學。

3. 道德與意志：康德論道德

柏拉圖的理念論，指出我們生活所行的善，是分受了理念界絕對的善，無論這善有多偉大，相比那「至善」其實只是「小善而矣」。因此我們不要驕傲，要切切實實追求那至善。亞里士多德進一步指

出，人的目的是不斷實現自己的潛能，使人的本性（essence）發揮，使人的行為合乎最高的目的。這種道德理論，仍是知識問題，即我們憑理性，知道那是最高的善，正如蘇格拉底所說「道德即知識」，意思是每一種道德，例如勇敢、仁愛、美善等，都是一種完美，這種完美是由知識決定。事實上我們的經驗告訴我們，有了這道德知識，不一定有完美的行為。因為道德行為並不靠賴知識，乃是靠賴意志。正如一個滿口仁義的道德學者，可以作出極不道德的行為。「應然」的事與知識沒有必然關係。

康德注意到道德行為並非由人的認知而來，乃由人的道德意志而來。一個人的道德主體（相當於王陽明的良知）可以不受環境影響而作出是非的判斷。例如一個剛畢業的青年，在某公司上任，無論其他人如何懶散，他也不一定受到不良工作態度影響。只要他靜下來反省，他會知道盡責、守法是應該的。如果他是老闆，他一定不會讓員工混日子。這種從內心而來的道德標準，是人的道德意志所知曉的，是先驗的（a priori），即不是從經驗而來的。一個慣於說謊的人，心中最明白說謊不能成為普遍法則。這種道德意志（will）是判斷何為善、何為惡。

有了道德意志，隨即發出道德律令（categorical imperative）：你必須誠實。這律令是絕對的，或稱為至上的，因為它與人的私利無關，如女作家冰心問她的母親，你為何愛我？母親答她說，不為甚麼！這律令是沒有條件的，理應如此。由於律令發自人的意志，又須要人遵守，所以康德看人作為一個道德主體，是立法者，又是執法者，兩者合一，故人在道德領域是絕對自由的。沒有任何東西可以阻攔人實踐道德行為。

康德也承認在現實世界人卻經常犯錯，損人利己，我們如何解釋人的犯罪問題？康德在這裏把道德意志（will）與道德意念（willkür）分開。道德意志相當於良知，是清澈靈明的。但執行道德意志的是道德意念，康德把它看為抉擇的能力（Power of Choice），是落實意志的重要一環。由於意念運作時往往把私利當作最高標準，遮蓋了道德

意志的方向，結果行出來便是惡行。這種惡行根源於人的本性，所以康德對人性是悲觀的。

康德提出了人的高貴：人是道德律則的立法者，也是執法者。人由我應該如此行，到我立志如此行，是完全自由的。非典型肺炎爆發，傳染性極高，人人走而避之。但有前線醫護人員挺身而出照料病人。這是人的可貴。但康德同時指出，人本性的罪，使人混淆了公德和私利，這種情況經常出現。

為了使倫理學有穩固的基礎，康德不得不預設了三個基本命題，它們都不是經驗世界的：上帝的存在、自由意志、靈魂不滅。一個人的行為要自己負責，必須假定他有自由意志，否則人無須負責。一個終生行惡的人，必須假定靈魂不滅，死後審判，否則無法向一生行善受苦的人交代。如果沒有上帝執行最後的善惡審判，有限人生的善惡報應便不可解，因為往往出現悖理的情況：「殺人放火金腰帶，修橋鋪路無屍骸。」要使這悖理的現象得到解析，必須假定公義的上帝存在，最後使善行得到安頓、惡人得到報應。

我們或許覺得康德的倫理學好像很兒戲，其實不然。由於康德的誠實，知道人無法知道經驗界以外的世界，所以他用「預設」(pre-supposition)來建立倫理學的基礎。康德並不反對上帝存在，他把上帝存在於道德領域。苦罪的問題往往與宗教的問題扯上關係。在下章我們試從神學看道德哲學。

4.政治哲學：內聖與外王

價值哲學的另一重要分歧是政治哲學。中國人的倫理思想一直追求如何成為聖人，《大學》的八條目有「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」。能否治國平天下在於個人能否修身齊家。個人的道德修為成為理想政治的重要一環。在中國傳統儒家思想，由天子以至庶民，都是以修身為本。理想政治的實踐在乎個人的道德修為。至於如何實踐道德修為在客觀的政治制度上，則少有注

意。如何由內在的個人成聖發展為外在的理想制度，當中涉及了一個「成聖的客觀化問題」。中國歷代以來一直盼望賢君的出現，把一切寄望放在如何訓練賢君的事上。同樣，中國人千多年來盼望包公再世，清除貪官污吏。可惜，賢君不再，包公難求。中國人只有認命！

理想的政治，我們稱為「外王」事功。成聖是個人的事，外王是國家的事，我們必須建立客觀的制度，這個客觀的制度必須脫離個人的好惡，獨立於個人成聖之外。西方的政治思想受了神學的影響，對人性的軟弱有了深刻的認識，人有高尚理想，因為人有上帝的形象；同時人墮落以後，人受到罪惡的捆綁而不能自我。客觀的制度必須正視人這兩方矛盾的實況。美國神學家尼布爾（Rienhold Niebuhr）說過一句發人深省的話：「人對公義的要求使民主成為可能；然而人的罪性傾向不公義使民主成為必需。」

西方的民主政治不是一日成就的，洛克在民主發展的過程扮演了不可取代的地位，他的《政府論》上下篇從神學的觀點建立了西方的政治楷模，他相信人生而自由，在上帝面前人人平等。每個人都是罪人，都需要拯救。君王沒有權利剝奪人民的自由，君王的權力來自人民，當君王不能合理統治人民的時候，就要還政於民。中國過去的權力轉移，都是由君王到君王，結果一個專制君主倒下，另一個專制君主起來。人民從未想過自己可以參與治理。洛克與當時英國的議會派，強調君王的權力不是君王個人，而是人民的。所有人必須服從客觀化的制度。

中國人幾千年來盼望的賢君及包公去如黃鶴，我們現在需要的是民主政制及廉政公署。個人的成聖固然重要，完善的制度更不可少。

本章閱讀資料

洛克：《政府論（下篇）》，葉啟芳、瞿菊農譯，北京，商務，1996，頁5-12、59-62、77-80、133-137。

參考書

1. 康德：《道德底形上學的基礎》，李明輝譯，台北，聯經，1994。
2. 〈理性限度內的宗教〉，《康德的道德哲學》，謝扶雅譯，香港，文藝，1991。
3. 勞思光：《哲學問題源流論》，香港，中文大學，2001。

第七章 苦罪問題

一、引言

柏拉圖的理念論受到巴曼尼得斯挑戰，無法應對。其中之一是理念無窮後退的問題。如果世上每一件事都有對應的完美理念在天上，那麼，不單止圓有圓的理念，善有善的理念，惡也有惡的理念，結果天上一大堆理念，無法分辨甚麼是好，甚麼是壞。新柏拉圖主義者普羅提諾（Plotinus，205-270）修改了理念論，限制了無窮後退的弱點，只容許獨一的太一（The One）作為萬有的根源，所有價值問題以太一作為善惡判斷的標準，開啟了中世紀的道德哲學。

二、奧古斯丁的苦罪問題

奧古斯丁基本承襲了普氏，把至善歸於上帝。上帝是至善，祂所創造的都是美好。但世上有罪出現，如何解釋？奧古斯丁認為上帝既是至善，宇宙間只有一位真神，因此不能同時存在另一個「至惡」與祂抗衡，否則便成了善惡二元論，正是當時摩尼教所主張的：兩個「上帝」，兩個價值來源。若果宇宙真的有兩個上帝，就沒有善惡的判斷，只有兩集團，A和B，對A來說B是惡，對B來說A是惡。兩個集團存到永遠，同得永生，這是奧氏所極力反對的。

奧氏確立了只有一個道德判斷的根源，它就是上帝。它是至美善，至尊無對。如果祂是絕對美善，惡一定不是從祂而來。魔鬼若不是上帝所創造，魔鬼怎麼出現？因此奧氏以自由意志及善的缺乏（privation of good）來解析惡的起源及本質。上帝創造有靈性的天使，他們與人一樣，有自由意志。後來天使誤用自己意志，以為自己可以僭奪上帝的地位，結果他們便墮落成為敵對上帝的個體。上帝暫時容忍他們的存在，為甚麼要容忍？這是上帝永恆旨意的一部分，人不能測透。

上帝創造亞當，也是美好的。亞當後來犯罪，並非在創造上出了問題，而是亞當本身的問題。上帝賦予亞當自由意志，亞當可以自己決定道德抉擇，這是亞當的自由。分別善惡樹只是外在條件，不是誘使亞當犯罪的必要條件。有人歸咎於上帝創造了分別善惡樹，導致亞當犯罪，這是不合理的。亞當有自由意志服從上帝或背叛上帝，這是亞當的道德意志。後來由於亞當誤用自由意志，背叛了上帝，就是罪。上帝是唯一善的根源，離開了善，就是惡。上帝本可以毀滅亞當，重新再造另一個亞當，但上帝沒有這樣做。原因很簡單，上帝既然肯定亞當是祂所造，又是美好的，上帝就要肯定到底，即上帝愛祂手所造的人，愛到底。上帝用救贖方法，使人類回轉。耶穌是第二個亞當，沒有原罪，祂是真神又是真人。祂經歷了人的一切誘惑，但沒有犯罪，證明當人沒有原罪，好像亞當的原始狀態，犯罪不是必然的。由耶穌的一生，肯定上帝原來的創造是美好沒有瑕疵。耶穌施行救贖，顯示了人人都有得贖的可能，這「可贖性」肯定上帝創造的價值。救贖的目的是恢復人回到原初創造的美好。因此奧古斯丁認為人在墮落之前，是有不犯罪的自由（*posse non peccare*）；人墮落後，他的情況是不可能不犯罪（*non posse non peccare*）；人將來肉體得贖在天上與上帝同在時，是不可能再犯罪（*non posse peccare*）。何以人在天上仍有自由意志，卻不會犯罪？早期教父如愛任紐等解釋，由於人經過塵世歷練，返回父神身邊，雖有自由意志，但對罪深惡痛絕，有了抗罪的疫苗，所以不可能再犯罪。人的得贖，享有耶穌而來的永恆生命，較原始亞當的生命，更提升一步。

奧古斯丁一再強調，上帝並沒有創造惡。他解釋說，任何本性都是由無而創造出來的，自然就小於至善。因此所有受造物不可能等於上帝的完美，它們可以受到敗壞的侵蝕。天使誤用自由意志而墮落，形成一敵對上帝的勢力。墮落的天使誘使人誤用自由意志背叛上帝。今日魔鬼同樣誘使人追求世上名利，甚至各種宗教的美善，導致人離開上帝。可是這些「美善」都是受造的美善，次於上帝，而人類把這些次等美善絕對化、偶像化，代替創造主，這就是人的罪。因此罪並非追求邪惡的本性，而是離棄至善的上帝，誤把「小善」當作「至

善」敬拜。奧氏認為邪惡實際上是虛無的，邪惡是「善的缺乏」。人誤用自由意志而犯罪，自由意志本身不是惡，誤用了的自由意志才是惡。正如金錢不是惡，被誤用的金錢，例如買兇殺人，那些使人犯罪的錢才是惡。惡沒有實體，意即沒有一個客觀永恆的惡，也不是有甚麼本質的惡。唯一真正的邪惡就是邪惡的意志，但意志也不是一個東西。故奧古斯丁的惡是一無實體的惡（non-reality of evil），它本質上寄生於善。

三、哲學上惡的問題

奧古斯丁從上帝的源頭搬走了惡的起源，使上帝的創造與惡無關。但現實的惡並不如奧氏所說，那麼抽象，那麼不真。我們環顧四周，天災造成無辜傷亡，自然界弱肉強食，疾病、戰爭、經濟衰退、家庭破裂，都是很具體的苦難，人類每日都受着煎熬。

有人以為苦難與全能的上帝不能並容，如果上帝充滿了完全的愛，祂一定希望消除惡；如果上帝是全能的，祂一定能夠消滅惡。但世上實際上有惡存在，故上帝不可能又是完全的愛，又是全能。

奧古斯丁代表了古典的神義論（Theodicy）。神義論（theo神 + dike合理的）即是說在惡的事實中去證明上帝存在的合理性。近代有人集中討論奧古斯丁的自由意志論，認為一切罪魁禍首出於「自由意志」。如果上帝創造一個人有自由意志而又不會犯罪的，則天下太平。這種說法明顯矛盾，試想如果上帝把我們造成必須行善，不能行惡，但又說我們的行為可以不受上帝支配，是否矛盾？一個被催眠的人，他自己覺得他凡事都是自由，其實他是受操控，對那醫生而言，這病人沒有自由。

一般而言，人生的苦難分兩方面來說，一是道德的苦難，一是並非由人意願而來的苦難，例如洪水、地震等天災。

按聖經說，人墮落以後，人偏離上帝，好像奧古斯丁所說，擇「小善」而棄「至善」。把有限之物絕對化、偶像化，人的私心造成

各種災禍。正如保羅在羅馬書一章28至31節說：「他們既然故意不認識神，神就任憑他們存邪僻的心，行那些不合理的事。裝滿了各樣不義、邪惡、貪婪，惡毒，滿心是嫉妒、兇殺、爭競、詭詐、毒恨。又是讒毀的、背後說人的、怨恨神的、侮慢人的、狂傲的、自誇的、捏造惡事的、違背父母的、無知的、背約的、無親情的、不憐憫人的。他們雖知道神判定行這樣事的人是當死的，然而他們不但自己去行，還喜歡別人去行。」

人類大部分的痛苦，起因於人的罪，包括了貧富懸殊、弱肉強食、種族歧視、不義戰爭等。當人離開上帝以後，罪使人誤用自由，惡就隨之而來了。

另一種苦難不是由人的意願產生，例如疾病。約翰福音九章記載一個生來瞎眼的人，門徒問耶穌他瞎眼的原因，是誰犯了罪？是他父母還是他自己？耶穌說：「也不是這人犯了罪，也不是他父母犯了罪，是要在他身上顯出神的作為來。」耶穌把瞎眼的苦難排除了道德的因素，但「顯出上帝的作為」是否理解為上帝的心意？我們在這裏要小心思考。

一個人受苦，在苦難中往往學到了堅忍，生命質素提升，於是便有一個反省過程，這苦難是上帝給我們的功課，為了鍛煉我們。苦難的來源既是上帝，就存心感恩，默默領受，最後因苦難的磨練而生命提升，苦難成了祝福。因此，上帝給我們受苦，最後顯出上帝的榮耀。

這個想法有對的，有不對的。最基本的錯誤是把本為惡的苦難從本質上變成善，在倫理學上是錯誤的。例如很多人在文化大革命受盡凌辱，受盡無理迫害，以致家散人亡。後來熬過了，生命質素提升了，於是就感謝那些迫害他們的官員說，謝謝你給我們苦難，讓我們明白受苦的意義！這是荒謬的。

上帝滿有權能和榮耀，絕不會為了增加自己的榮耀而故意讓一個人受苦。瞎子的苦既不是道德的，也不是上帝的。自從墮落以後，人

世間就充滿了各樣苦難。因為「地受咒詛」，大地在等候救贖的期間，疾病、天災不斷發生，這些苦難是無選擇、無意向地臨到人類。某人有病不是道德問題，也不是上帝的偏好。實情是這些苦難已經是一個事實，不是臨到這個，就是臨到那個。例如不幸發生大車禍，死的人不是道德問題，也不是上帝的意願問題，是意外，不要問為何如此。

瞎子得到耶穌的醫治，是純屬恩典。我們有病，可以怨天尤人，可以積極面對，兩者只是一線之差。上帝有恩典，也有安慰，祂賜力量給予受苦的人，讓受苦的人積極面對困境，最後昂然步過，才是「顯出上帝的榮耀」。上帝不會亂擲骰子，今天要你受苦，明天要他受苦，這是難以想像的。

苦難本身就是惡，苦難的本質與上帝的慈愛對抗，所以天國裏沒有眼淚，沒有痛苦。我們經歷苦難後生命質素得以提升，並不肯定苦難的本質意義，而是肯定我們生命的堅忍、上帝的恩典，我們盼望將來與主在一起，不再有苦難。

世界因人的罪受咒詛，地震、洪水按自然律發生，生活上的事也按自然律運行。人類違反自然律，從高處跳下，必然死亡，如果自然法則時有時無，事物時硬時軟，沒有一個穩定結構的世界，生命會變成一場夢幻，人生毫無目的。十八世紀葡萄牙里斯本一場地震，一座大禮拜堂倒塌，裏面有數百人崇拜，很多人走避不及，死的死，傷的傷，場面極為恐怖。當中有些逃脫了的人，仍在受驚地憤慨說：「如果有上帝，為何不讓地震或遲或早發生，偏要在這一刻發生？傷亡的人不是正在犯罪，而是正在敬拜至尊貴的神！」有些生還者後來一生不再踏足教堂，且成為著名反對基督教者。

我們對上述事件非常遺憾，筆者相信上帝可以改變自然律，祂可以施展能力治病（違反病理學），可把地震的震源提早或延後發生，甚至把震源搬離教堂。上帝可以這樣做，但祂不一定要這樣做。上帝既按祂的理性創造了這個世界，是讓它按自然律運行。我們往往問上帝為甚麼不這樣做，為甚麼不那樣做，所根據的是我們片面的經驗。

如果我們能夠好像上帝一樣，對我們的世界有整全的看法，我們的判斷可能不一樣。一個小孩很難明白為甚麼從小要打那麼多防疫針，只知道打針帶來痛苦，長大了才明白父母心意。再進一步說，如果苦難是無目的、無選擇地臨到人們，我們更無須問「為甚麼」。

約伯受苦，不明所以。約伯記記載了約伯三個朋友冗長的討論，要為苦難找出一個原因，當中主要涉及道德的問題。他們認為約伯不會無緣無故地受苦，上帝既是公義的，祂一定不會讓義人受苦。這種因果報應是最好的解析，也最使人心安。人要的是趨吉避凶，既知那人作惡受苦，不論是前生今世，他的受苦都與我無關，所以我可以置身事外。約伯記正正針對這種情況，說：「不！」人的受苦不是因果報應，是不可解的奧祕，今日是我，明天可能是你。約伯力辯他並無作惡，不應受因果報應咒詛。他的朋友力斥其非，若因果不奏效，那麼便是上帝跟人開玩笑？約伯記一章的天上情景，絕非解答約伯受苦的原因，因為天上發生的事不是人所能知，作者只是以一種戲劇形式交代故事的開始，事實上結尾也沒有回應起頭所帶出的情景，因此第一章並非要解答受苦的原因。

約伯記全書最值得注意的是上帝回答約伯的話，上帝首先責備約伯的朋友胡言亂語（其實第四位以利戶與前三人不遑多讓），使上帝旨意不明。上帝向約伯展視宇宙之大及宇宙之美，各事物發生及出現井井有條，目的是向人類宣示一件事情，這宇宙是有理序（order）的。苦難臨到人類，人類第一個反應是「天無眼！」即沒有上帝，沒有理序，所以才會有這麼大的苦難。苦難本身是無序（disorder）、反理性、反自然律。上帝向約伯顯示，祂仍然坐着為王。因此祂詰問約伯：「我立大地根基的時候，你在哪裏呢？」（伯三十八4）「你曾命定晨光，使清晨的日光知道本位麼？」（三十八12~13）「你能繫住昴星的結麼？」（三十八31）「馬的力大是你所賜的麼？」（三十九19）這些詰問，都顯示這個宇宙仍然有序，上帝仍然掌權。人對片面的苦難或無序感到痛苦、感到大惑不解，但上帝要向我們展示，宇宙是極其偉大，祂仍在掌管。個別的無序並無否定整個統一的秩

意方面在哲學的價值。我們以祈克果 (Søren Kierkegaard , 1813-1855)、海德格 (Martin Heidegger , 1889-1976) 及田立克 (Paul Tillich , 1886-1965) 為代表。

1. 祈克果論宗教

祈克果的思想影響後世極大，他是十九世紀的人，卻被二十世紀的存在主義者遵為始祖。他稱上帝為「絕對他者」 (Wholly Other)，巴特 (Karl Barth) 深受影響，並由此發展了人和上帝的自由關係。祈氏重視主體活動，人與上帝之間除了信心的跳躍外，理性不能幫助人建立與上帝的關係。他重視個人抉擇、生命熱情、強調主體就是真理。上帝的存在不是理性所能證明，因為上帝超過人的理性。他的思想簡介如下：

(a) 論個人

祈克果直言：「群眾所在即虛妄所在。」這是祈氏反傳統突顯個人的意義。

他的理由是：群眾使個人成為不知悔改、不負責任。例如：一個人言談小心，三個人或一班老友相聚便容易胡言亂語。在《那單獨的個人》，祈氏指出，得獎的只有一個人 (林前九24)，只有「個人」負責，才可得獎。

(b) 倫理學的三個階段

感性階段：快樂主義的人，這種人只活在「情慾中」 (immediate erotic)，可是這種時刻很快過去，於是「感性的人」 (Aesthetic Man) 又要在一種新的慾望下追求，這種人的生命是破碎的，沒有一貫，生命空白，沒有責任，也沒有成果。感性階段的終局是絕望、憂鬱、無意義。

倫理階段：是一抉擇性及委身投入的階段。感性者的自由不是真自由，只有透過抉擇顯示真自由，這就是either / or。這自由使人勇往直前，行動（action）便內在於自我（being）。但抉擇面對的是理份的衝突；理份，即是人所當盡的義務和本份。理份的衝突叫抉擇失去意義，也叫人活在兩難，最終被排斥於倫理之外，陷入不仁、不義。例如夾在母親及太太之間的男人，盡孝與盡愛往往構成衝突。又例如小說人物喬峰，面對民族衝突，只有一死以昭心志。倫理階段的結局是人的有限和絕望。

宗教階段：在理份衝突中，因為人「有限的我」使他不能成為自己，又不能成為非自我，在絕望中，只有躍入無限者。在無限者中顯呈了終極意義，叫人在混亂中重新整理生命的先後序列。在那一刻，矛盾、衝突可以暫時放下。宗教並非叫人失去自我，相反，更叫人統一自我。但宗教有真偽，偽宗教是教條式，只祈求自己的好處，自私、狹隘。世俗人的宗教，用恐懼如地獄、刑罰去叫人皈依。祈克果說，這些不是宗教，乃是魔道。真正的宗教是內在的、熱情的、敬虔的，在上帝裏，完全真情投入。在生命中有了終極的指引，人會全情投入。

（c）主體就是真理

祈氏用了一個比喻：有人在廟中熱情敬拜，竟然拜了真神，在教會假意祈禱，卻拜了偶像，因為那人在教堂裏貌合神離，藐視上帝。在廟中那人無限熱情，追尋至高者，雖在教堂以外，卻拜了上帝。因此之故，主體的顯呈，就是真理，或說，就可到達真理。祈氏心中以為，一位慈愛的上帝，決不會遺棄真心追求真理的人，故至終那人必尋到真理。這種「真理」並非完滿義，只是一種關係或態度，是走向真理的過程。

2. 海德格論存有

一樣，透過關聯法，從存有的意義，貫通人 - 神內部的本質關係。

(b) 記號與象徵

記號與象徵 (sign and symbol) 都超過本身來指示另一件事，例如十字路口的紅綠燈與車輛的開動無關，但習慣上是相連的。記號指示一樣東西，但不參與它。記號是可以任意或按需要更改。象徵指示一樣東西，但參與它，如國旗，如聖禮。上帝是最重要的象徵，透過象徵語言，豐富了神學的知識。

(c) 上帝的實現及行動 (The Actuality and Action of God)

傳統的上帝觀可分柏拉圖的存有論 (The being of God) 及亞里士多德的實現形上學 (The actuality of God)。奧古斯丁採用了柏拉圖的方法把世界二分：上帝是存有自身，絕對超越。亞奎那採用了亞里士多德的理論，上帝是最高的存在，是一切存在的根源。上帝的本質就是存有。田氏的上帝觀雖採自柏拉圖式，但在論到本體論，卻保留了亞奎那的方法。存有分受了存有根源，但上帝卻不能以存有名之，因為「存在」或「存有」都把上帝限在一個時空範疇。上帝不能「存在」，祂是「本是」。很明顯，這點是柏拉圖的觀點，但田氏並不囿限於柏拉圖，他指出論及存有而沒有行動，是不可能的。(It is impossible to speak of being without also speak of becoming; Systematic Theology, vol. 1, 181.) 上帝藉着道才可以解釋自己。

(d) 由本質到存在 (From Essence to Existence)

按柏拉圖，本質 (idea) 是不變的世界，存在 (existence) 是現實世界。亞里士多德以本質 (essence) 作為事物的分類原則，例如「理性」是人的本質，所謂人性亦即人的理性。本質和存在構成一個有限的存有，本質表達「是甚麼」，存在表達「有與無」。有限存有

生氣，任何人如果要正直無諱去反對諸位和其他群眾政治組織，或是去阻止許許多多不公道的和違法的事情在城邦中發生，他一定不能倖免。一個真正為正義而奮鬥的人，哪怕他只想活上一段短暫的時間，也非要退居獨處不問世事不可。

關於這一點，我可以向諸位舉出有力的證明，這證明不是空口白話，而是大家所重視的事實。讓我說出以往的經過，好使諸位能夠清楚了解我這個人，絕不貪生怕死，罔顧道義，而向任何一人妥協的；哪怕即時身敗名裂，也不妥協。我的話不是法庭上習用的那一套言詞，它會使大家刺耳難受，不過卻是實實在在的。諸位，我從來沒有在城邦裏負責過甚麼公務，我只當過議員。當諸位意圖集體審判那十位在海戰中不曾收葬屍首的將領時，我們安提渥熙族人恰在執行政務的任期內。這種意圖是非法的，諸位後來也承認了。當時在政務執行人當中，我是唯一反對大家濫用法律權力而投反對票的人。於是政客們準備入稟控告和逮捕我了，而諸位也一旁推波助瀾，呼喊叫嚷。不過我總認為：我應該寧可不顧危險，站在法律和公正的一邊，而不應該因為害怕坐牢或送命，而和諸位想法不當的人站在一起的。……

如果我從事公共活動，依照正人君子應該的作為，極力維護公道，同時正如所必須做的那樣，把公道推許為最有價值的東西，諸位相信我還能活上這許多年麼？絕對不能，任何人都不能的。我這一生中，無論過公共生活……或是過私人生活，表現始終一致：我從不容許任何人違反公道；既不容許旁人，也不容許被誹謗者自以為是我學生的其中任何一個。我從來沒有當過別人的老師，不過當我談話和奉行使命之際，如果誰要想聽聽，則不管長幼，我是向來不加拒絕的。我也不是拿到錢才跟他談論，拿不到就不談論了。我對貧富一視同仁，允許他們向我提問。甚至有人在聽了我的話以後，願意回答我的問題的，那也可以。他們之中誰成器不成器，我沒有理由負責，因為我從來沒有向任何人承諾過任何功課，也從來沒有教過功課。要是有人咬定曾經私下裏從我這兒學到和聽到一些別人沒有學過和聽過的東西，那麼諸位可以肯定他的話和事實不符的。

只是現在，除非諸位願意指定一個我力能負擔的數目，否則我不能提議罰款，因為我沒有錢。也許我能夠拿出一個摩那來，我提議這點罰款數額好了。諸位，柏拉圖在這裏和克里頓、克里多戶羅、阿波羅鐸羅他們促請我提議三十摩那，由他們作保證。好，我就提議這個數目。這幾位信實的人是向諸位繳納款項的保證者。……

法官們—我稱諸位作法官，那是十分對的—，事情十分奇怪，那縷熟悉的神靈預告聲音，從前經常可以聽到。如果我打算不依正道去做哪怕是瑣屑不足道的事情，它也要反對的。現在諸位親眼看見我的遭遇。這種遭遇，根據個別或一般人的見解，都認為壞到不能再壞。可是我今天早上出門時，我進入這裏法庭時，我要說任何一點作辯護時，這縷神靈信號並沒有橫加阻撓。在別的發言場合中，它屢屢在半途制止我，不過在這回事情的過程中，它沒有反對過我一言一行。我怎樣去解釋呢？告訴諸位，我這種遭遇，似乎是大幸之事，而我們把死亡看成壞事的見解完全不對。這一點我有堅強的證明：因為如果我不打算做好事，那縷熟悉的信號不會不反對我的。

我們不妨這樣看：死亡大有希望是回好事。它必屬下列二者之一：或者它是一種全然的滅絕，而死者一無所覺；或者像流行的說法那樣，它是一種適然的變動，靈魂從這裏移居那裏。如果一無所覺，而只像一場連夢也不做的沉睡，那麼死亡將是一項不可想像的收穫。如果要一個人挑選一個這樣熟睡到連夢也做不起來的晚上，拿來跟他一生中其他的晝夜相比較，要他經過思慮以後，說出在他一生中有多少個晝夜，過得比這個更美好和更愉快，我相信不要說一個普通人，就是連大王本人也會發覺這樣的晝夜，要比其他的少得許多。死亡要是這麼一回事，難怪我說是收穫。因為在這種情形下，永世萬古，直如一個黑夜。再說，死亡要是一種從這裏往別處的遷移，又如果所有的死者都聚集在那裏的說法真實可靠，法官們，還有甚麼事比這樁更幸運？一個人擺脫了那些自命為法官的人以後，到達了阿地，將會碰上如一般人說的在那裏審判的真正法官，像米諾、拉打漫提、埃亞哥、特立托列謨和其他生前正直的半神。這樣，遷移難道不值得嗎？

或者為了和奧爾非夫、穆謝奧、伊西歐鐸和荷馬見面，諸位願意付出多少代價？如果事情真實不虛，我是不惜死上許多回的。居留在那裏，可以碰見巴拉米第和特拉蒙的兒子埃亞以及其他枉死的古人。最低限度對我來說，這是一件興奮可喜的事。倘使我拿自己的感受和他們的相比較，據我看來，也不會枯燥無味的。尤其重要的是：我會像在這裏一樣，在那裏以考驗和研究他人過日子；看看誰是智者，誰自以為是智者而其實不是。法官們，一個人願意付出多少，以便能夠考驗統率大軍攻打特洛城的人，或者是奧德第謝夫，或者是西西弗，或者是其他可以叫出名字的男男女女？跟他們討論，和他們交遊，以及考驗他們，將是難以描述的樂事。不管怎樣，他們總不會因這個而置人死地就是了；因為他們在其他各方面都比我們這裏的人快樂。此外，如果傳說可信，他們還永遠長生。

法官們，諸位一定要對死亡充滿樂觀，同時還要了解到有一回事真實不假，那就是一個好人，不管生前或死後，都不會碰到壞遭遇的，神不會對他的事情置之不顧。眼前發生在我身上的，也不純出偶然。顯而可見，死亡和擺脫煩惱，對我更有好處。正因為這樣，我的信號不會逆折過我。我對投票判我有罪和控告我的人，也一點不怨恨。他們可見責的地方，只是在於他們這樣做，並不是抱着和我一般的心思，而是相信能加害我罷了。儘管這樣，我還是懇求他們一件小事。諸位，當我兒子長大成人，如果諸位覺得他們對財貨和其他事物的關心程度在道德之上，就請諸位煩擾他們作為懲戒，像我煩擾諸位一樣。又如果他們自以為不無可取而事實上絕無可取的話，也請諸位譴責他們，像我譴責諸位一樣；因為他們不務正事，自以為不無可取，實則一無是處。諸位如果這樣做，那麼我本人和我兒子，一體的感受領到諸位公正的還報了。

現在該是我們離開的時刻了。我前往就死，諸位繼續生存。我們哪一個在奔赴更美好的前程，除了神以外，誰也不曉得。

二、柏拉圖：《巴曼尼得斯》

《巴曼尼得斯》(Parmenides)是柏拉圖(Plato, 428-348 B.C.)著作中最難懂的一篇對話，全篇分兩部分：第一部分藉少年蘇格拉底提出相論(Theory of Form)，被巴曼尼得斯詰問，蘇氏很受困擾，未能拯救他的哲學。

甚麼是知識？柏拉圖認為，真正的知識是真實可靠、永恆不變、沒有矛盾的。所以它不能是感官接觸世界而來的知識。因為世界變動不居，只有永恆不變的理念(idea or form)世界才是知識的對象。只有認識理念，或者說認識到事物的本身，那才是真正的知識。例如世上的美、美女、美景等不算真實的美，它們總有缺憾。只有美的本身，或說美的理念(the idea or the form of beauty)，即美的共相(universal concept)，才是真正的美。柏拉圖所謂的理念就是事物的一般概念，亦即是「相」(form)，這種知識不能通過感覺認識，要通過心靈，即理性思維才能把握。

但這種「相」的知識本身有不少問題，其中之一是：是否所有事物都有「相」？若是，則說最卑下的事物如糞便等都有「相」，這是不可能的。這些卑下的事物可理解為相反的「相」或事物具有與「相」相反的性質。柏拉圖為了拯救「相」論，提出了「相」與事物的分離，一方面他承認現象，另一方面又不能理解相反的「相」(例如惡)的結合，所以他不可能讓「相」寓於事物之內，而必須把它放到事物之外。這樣不同的事物通過分有「相」，相反的性質就能出現在事物上面。這樣一來，相反的「相」雖然仍舊分離，相反的性質卻與一事物會合了。

本文所選的部分，正好圍繞着甚麼是「相」的知識，是選自《巴曼尼得斯》的第一部分，了解了甚麼是「相」，才能明白甚麼是真實的知識。

(本文選自柏拉圖：《巴曼尼得斯》，陳康譯註，北京，商務，

1982、1997，頁38-93。)

蘇格拉底說，我接受你的話，並且相信事實是如你所說的。但請你講下一點：你不承認有某個自在的類似之相（form）以及另一個和這樣相相反的，那個是不類似的；有這樣兩個，我和你以及我們所喚為許多事物分有它們？凡分有類似的變為類似，在某種狀況下分有在那種狀況下類似，分有至某種程度類似至那種程度；凡分有不類似的，不類似；凡分有類似和不類似兩個的，既類似復不類似。如若一切事物分有這兩個，但這兩個是相反的，一切事物自身間即因為分有這兩個類似復不類似的：這何足驚異？如若有人指出那些類似的自己變為不類似或者那些不類似的變為類似，我想那倒是一件駭人的事；如若有人指那些分有這兩個的有這兩個的性質，對於我，齊諾呵！看起來毫不荒誕，這卻也不荒誕，如若有人指出，一切事物因為分為一，是

一，又因為分有多，這些同一事物也是多。如若有人指明那個是一的自己是多，再者多是一，這個我即將驚駭。關於一切其他的也是如此。如若有人指出各相自身在它們自己以內感受這些相反的性質，那值得人驚駭；如若有人指明我是一又是多，這何足驚異？當他欲指出我是多時，他說：我的右邊的部分和左邊的部分互異，前面的和後面的各各不同，上面和下面也是如此，因為我想，我分有多；當他要指出我是一時，他將說：我們是七個，我是其中的一人，因為也分有一：結果兩點他都證為真實。若然有人着手曉示這類事物：石頭、木塊以及它們類似的，同一件事既是多又是一，我們將要說：他指明某件事物既是多又是一，非一是多，也非多是一，他未講了甚麼值得驚奇的事，但那是我們人人可同意的；如若有人在我現在所說的裏頭先將些自在的相分開，譬如類似和不類似；多，一；靜，動以及一切這些樣子的，隨後指出，這些能在它們自己裏結合起來和分離開來，蘇格拉底講，齊諾呵！我驚愕的奇異。我相信你已很偉壯的做了這些，然而我尤其這樣奇異，如我說的，如若有人能將同一個，在各相之間各式各樣交錯的困難指明，正如你在視覺對象裏逐一陳述，同樣在以

思想把握的對象裏指明。

畢陀朵羅斯說，當蘇格拉底講這些時，他想，巴曼尼得斯和齊諾在每一點上要被激怒，然而他們兩人很注意他，常常相視微笑，彷彿讚賞他。當他停止講了，巴曼尼得斯說：蘇格拉底呵！你是怎樣值得讚美，由你對於論證的猛進！且對我講：你自己曾如你所說的這樣分麼，一方面相自己，一方面分有這些相的，它們相互分離？離開了我們所有的類似你想還有甚麼是類似的自身麼—以及一、多和一切你已從齊諾所聽的？

蘇格拉底說，我實這樣想。

巴曼尼得斯說，此外還有這些，譬如某個自在的公平之相、美之相、善之相以及類此的一切的相？

蘇格拉底說，是。

巴曼尼得斯說：再者，離開了我們以及一切像我們的還有甚麼是人之相，某個人之相—火之相，水之相—自身麼？

蘇格拉底說：巴曼尼得斯呵！關於它們我實在已經是常在困難之中：我應當講同樣的話，像關於以上那些事呢，還是講不同的。

蘇格拉底呵！關於這些看起來可笑的，譬如頭髮、污泥、穢物，或其他最不足重視的和最無價值的，你可也感覺困難：你應當肯定這些之中每一有一分離的相—那是異於我們用手拿的任何物件—或不應當肯定它？

蘇格拉底說：決不，那些我們看見的，那些存在；相信有它們的某個相，恐怕太荒誕了。然而這在過去已使我不安：或者關於一切是同樣的情形。後來當我剛一停留在這點上，我即逃跑，恐怕墜入愚昧的深淵，毀滅了我自己。我卻逃到那裏，到我們剛講的有相的事物裏，我消費我的時間研究那些。

巴曼尼得斯說：蘇格拉底呵！因為你還年輕，哲學尚未緊抓着你，像它—如我所見—仍要在將來緊抓着你的，那時你將不輕視它們中

體，豈不又呈現出一個大的來，由於這個這些一切看起來是大？

似乎如此。

那麼，另一個大之相將要顯現它自己，在大自身和分有它的事物之旁生出；再在這些一切之外又是另一個，由於它這些一切是大的；你的相裏的每一個將要決不再是單一的，卻是在數量方面無窮盡的了。

蘇格拉底說：巴曼尼得斯呵！但是也許這些相的每一個是思想，並且除了在心裏沒有另一處適合它們產生；因為這樣至少每一個相是單一的，你剛說的那些困難它不再遭受了。

巴曼尼得斯說：怎樣？每個思想是一個思想，無所思的思想嗎？

蘇格拉底說：但是不可能。

卻是有所思的。

是。

以是的或不是的為對象？

以是的為對象。

豈不即以某一個為對象，那即是那個思想所認為是在一切事物裏的，即是某一相？

是。

那麼，這被思想認為是一個的，在一切裏永遠是同一個的，豈不即將是相？

這點看起來也是必然的。

再者，巴曼尼得斯說：正如你所說的，其他的必然分有相，你豈不也必然的這樣想：每件事物由思想組成，它們比思想；或這樣想：它們是思想，卻不能思？

蘇格拉底說，但這也沒有理由。

巴曼尼得斯呵！但這點在我看來最明顯，就是實際情形如下：這些相彷彿模型一樣樹立在自然裏，其他的類似它們，是它們的仿本。其他的對相的分有非它，乃是被製造得類似相。

巴曼尼得斯說：如若某件事物類似相，那個相，正像那件事物是模仿它造成的，能不類似這被製造得類似它的麼？或者這是可能的麼，類似的能不類似類似的麼？

不可能。

那個類似類似的豈不很必然的分有一個同一的麼？

必然的。

那個豈不是相自己麼，類似的因為分有它乃類似？

很顯然的。

那麼，任何一件事物不能是類似相，相也不能類似其他事物；不然在一個相旁邊將要永遠出現另一個相。如若這一個也類似任何事物，將再有另一個出現，新的相永遠產生，無一時停止，如若相變為類似那分有它的。

你講的極真。

那麼，其他的分有相不由於類似，但我們應當尋求它們所以分有的其他原故。

似乎如此。

巴曼尼得斯說：蘇格拉底呵！這樣你看，如若人分別自在的有，如相，困難是這樣大。

一定的。

巴曼尼得斯說：請你再好好的認識這一點，就是如通常所說的，你尚未接觸到那個是怎樣嚴重的困難，如若你肯定每個單一的相並且將它和事物分開來。

蘇格拉底說，怎樣？

巴曼尼得斯說：許多其他的困難，但最大的是這個。如若人講，這樣的相，像我們所說它們應是怎樣的，不適合於為人認識，對講這話的人不能指出，他所言不真，除非那持反對意見的人剛巧是富於經驗又非無稟賦的，而且他又願意逐步的聽那人講，當這人複雜的，從遠處起始討論和證明；否則這堅持相是不可知的人是不信服的。

蘇格拉底說，巴曼尼得斯呵！為何？

蘇格拉底呵！因為我想你以及任何關於每一類個別事物肯定有個自在的是的人首先同意，它們沒有一個在我們中間。

蘇格拉底說：否則它怎樣能仍然是自在的呢？

巴曼尼得斯說：你講得好，所以這些彼此相對乃是這些相，它們在它們的互相關係裏有它們的是，但不在和我們世界裏的事物的關係裏—這些事物或者是相的仿本或者任人怎樣肯定它們，我們分有那些相，因而被稱為這個那個。我們世界裏的這些事物和那些同名，它們也是相對於它們自己，但不和相相對，它們是它們自己的，但不是那些也是這樣被命名的相的。

蘇格拉底說，你怎麼講？

巴曼尼得斯說：譬如我們中間一人是某某的主人或奴隸，我想他不是主人之相的奴隸，主人也不是奴隸之相的主人，但是一個人是人的主人或奴隸。主人之相是屬於奴隸之相時，同樣，奴隸之相是屬於主人之相的。但是我們世界裏的事物對於那些相沒有能力，那些對於我們也沒有。但是，如我講的，那些相是那些相自己的，相對於它自己，我們世界裏的事情是同樣的相對於它們自己。或者你不懂我所說的麼？

蘇格拉底說，我很懂。

巴曼尼得斯說：知識自身，那個是知識的，豈不是關於那個實在自身—那個是實在的—的知識？

是。

如若任何其他分有知識自身，你豈不要講，沒有另一個比較更可有最精確的知識？

那麼，神具有知識自身，他將可知道我們世界裏的事物麼？

為何不？

巴曼尼得斯說：蘇格拉底呵！因為我們已同意了，對於我們世界裏的事物那些相沒有它們的能力，我們世界裏的事物對於它們也沒有，但這兩類裏的每一類只和它自身有關係。

我們確實同意了。

近代神學家巴特 (Karl Barth) 受安瑟倫影響很大，他的神學方法在相當程度建基於安氏的本體論。上帝的啟示是上帝自己給予世人，而非人在自然界 (或自然神學) 中獲取。他承認他所關心的是教會教義學 (Church Dogmatics) ，並非宗教哲學，神學必定有關於上帝自己的研究，是上帝本體的學問。

(本文選自《中世紀基督教思想家文選》，香港，文藝，1990，頁181-185。)

(二) 神是真實地存在着的，即使頑人自己心裏說沒有神。

將理解力賜給信心的主啊，求祢照着祢所認為是有益的，使我能理解祢確像我們所相信的而存在着，且確是那我們所相信的神。我們相信祢是一切可能想像中之最偉大的存在。然而這樣的存在是不真的嗎？因愚頑人的心裏說沒有神 (詩十四1)。然而無論如何，即便是愚頑人，當他聽到我所說及的那一位，即在一切可能想像中之最偉大的存在者之時，也能理解他所聽到的，而他所理解的原是在於他的悟性之中；雖然他不懂這存在者果然存在着。

因為，一個事物在悟性中存在着，與理解那事物的果然存在着，是兩件不同的事。例如，當畫家想起那他後來所要作的畫，他已在悟性上把握着它，但是他還不認為它是存在着，因他還沒有把它畫出。然而，當他已經完成這圖畫以後，他不只在悟性上把握着它，並且也曉得它是存在着，因為他已把它畫出來了。

因此，甚至愚頑人也確信有某種東西是在一切可能想像中之最偉大的，至少也必存在於悟性之中。因為，當他聽到這存在的時候，他能夠理解。而凡被理解的，就是存在於悟性之中。並且那在一切可能想像中之最偉大的存在，確實不能僅僅存在於悟性之中。因為，假設這存在是僅限於在悟性內，那麼，它就可能被想像為實質上的存在，而這就是更偉大的了。

所以，那在一切可能想像中之最偉大的存在，如果只是存在於悟性中，那麼，在一切可能想像中之最偉大的存在之外，我們還可能想像到另一位更偉大的了。然而這明明是不可能的。因此，無疑地，有一位在一切可能想像中之最偉大的，確乎存在，並且祂不只在主觀悟性上，也在客觀實體上存在着。

(三) 神不能被視為不存在；神是那在一切可能想像中之最偉大的；那能被視為不存在的就不是神。

祂確是這麼真實地存在着，以致不能被視為不存在。因為，想像一個不能被視為不存在的存在是可能的，而這種存在是比那能被視為不存在的要大得多。因此，如果那在一切可能想像中之最大的存在，可能被視為不存在着，它就不是那在一切可能想像中之最大的存在了。然而這是一個不能調和的矛盾了。那麼，實在有一位在一切可能想像中之最大的存在，人不可能想像到祂的不存在；主我的神啊，祢就是這存在體。

所以，主我的神啊，祢這樣存在着，以致不可能被想像為不存在；這是正確的。因為，如果有一個心思能夠想像比祢更美好的存在，那麼被造之物就要升越在造物主的上面了；然而這是極荒誕的。其實，除了祢以外，一切的事物可能被想像為不存在的。所以，惟有祢是比其他一切的存在都更實在，並因此比其他一切都更高度地存在着。因為，其他的一切存在都沒有像祢這樣真實地存在着，既然在理性的人看來，祢分明是最高度的存在，而它們的存在是低級的，那麼，為甚麼愚頑人心裏說，沒有神呢（詩十四1）？豈不是因他是一個魯鈍的愚頑人麼？

(四) 愚頑人怎樣心裏說那不能想像的事；對一件事物可以有兩種想像的方法：(1) 當表現它的詞語被思索着的時候；(2) 當那事

物本身被理解的時候。從詞語所表達的限度說，神是可能被想像為不存在的；但在實質上就不可能。

然而，愚頑人怎樣在心裏說他所不能想像到的事，或怎樣不能想像到他心裏所說的事呢？因為心裏說着的和想像到的豈不是同一的東西？

然而，如果世上真有這愚頑人，一方面，因他心裏說，所以想像到；並另一方面，因他不能想像到，所以心裏不說，那麼，一個事物在心裏說着，或被想像着的方法，不只是一個而已。因為表現一件事物的詞語被想像着，和那事物的本身被理解着，這兩個意義是不同的。

那麼，從前者的意義而論，神可能被想像為不存在，可是從後者的意義而論，這就全然不可能了。凡知道甲與乙這兩種不同性質的人，都不能把甲想像為乙，雖然在口頭上可以隨便說甲就是乙。因此，凡知道神是甚麼的人，雖然他有意或無意地心裏說出神不存在的話，也不能想像神是不存在的。因為神是那在一切可能想像中之最大的存在。並且凡徹底理解這事實的人，必能理解這存在是這麼真實，以致雖在觀念上神也不能被想像為不存在。因此，凡理解神是這樣存在着的人，決不能想像祂是不存在的了。

我感謝祢，仁慈的主啊，我感謝祢；因那我從前由祢的恩惠而相信的，現在由祢的啟發而理解着：以致即使我不願相信祢是存在的，我也決不能不理解祢的存在確是事實。

(五) 凡其存在比之不存在更好的，那就是神；祂是唯一自存者，從無有創造了萬有。

神啊，在想像中沒有比祢更偉大的，那麼祢究竟是甚麼呢？你豈不是一切存在的至高者，那由自己獨存，並從無有創造其他一切萬有的呢？因為，若非如此，就是比所可能想像到的存在更小的了。然

而，祢是不能被想像為這樣的。所以，既然各種的善無不是靠祢而存在，祢這至善者還缺乏甚麼善呢？因此，祢是公義的、誠實的、可稱頌的，而且有凡其存在比其不存在更美好的屬性的。因為公義比不公義為好；可稱頌比不可稱頌為好。

（六）沒有身體的神怎樣會有感覺：神是有感覺的、全能的、慈悲的、無情欲的；因為凡此種種，其如此比其不如此更為美好。凡能在任何方法上有所知的就可以說是有感覺的。

雖然祢之具有感覺、全能、慈悲、無情欲，是比祢之不具有這些屬性更為美好，可是祢既然沒有身體，怎能說是有感覺的呢？從另一方面說，如果祢沒有各種的能力，祢怎能是全能的呢？祢怎能同時是慈悲的也是無情欲的呢？因為，如果惟有身體才有感覺的，因為五官只附寄在身體上，那麼，祢既然沒有身體，卻是超越身體的至高之靈，祢怎能有感覺呢？然而感覺無非是一種認識力或是為了認識而有的，因為凡有感覺的人是照着五官的適宜作用而得了知識的；例如由視覺得了色彩的知識，由味覺得了滋味的知識，所以凡從任何方法上有認識的，都可適當地說是感覺着的了。

所以，主啊，祢雖沒有身體，然而祢既然在最高度上認識了萬有，所以實在具有最高度的感覺；不過不是像動物之由於感官而認識的。

四、亞奎那：《宇宙論論證—證明上帝存在的方法》

多馬斯·亞奎那 (Thomas Aquinas , 1225-1274) ，生於意大利卡塞塔 (Caserta) 小鎮亞奎諾 (Aquino) 。他在多米尼古修院時，以學問淵博著稱。曾在巴黎和羅馬等地講授神學和哲學，充任三任教皇的教神學教授和法皇路易九世的顧問。他使用哲學方法論證神學命題，認為真理先在理性中，然後才在事物中；上帝就是「存在」和「理智」的結合。上帝不僅是真理，且是最高的真理。信仰高於理性，啟示高於知識；人不能單靠理性，還須靠賴信仰來完全理性。

在本篇中，亞氏從我們周遭世界的某些特性，證明如果沒有上帝的終極存在，就不會有現今的世界。他用了五個方法，值得注意的是第三和第四個證明，亦即著名的第一因論證。他指出，世界上任何事物，必定有一個原因，這個原因又有一個原因，這樣一直下去，決不能無窮無盡，所以必定有一終止，這個終止就是第一因，亞氏稱之為上帝。這論證稱為宇宙論論證。

後來休謨指出這論證有弱點，因為回溯後退的序列可以無窮下去，不必止於一點。再者，縱然宇宙有第一因，這第一因仍是經驗界的東西，決不能由經驗的因突然躍進形上實體。後來新多馬主義把回溯的序列看成「解釋」的序列，意即每一個事物的存在都必須有一個解釋，最後必須有一個自我解釋的實體，否則世界便成為永恆無定論，這是荒謬的。

但懷疑論者正要指出「我們怎知宇宙本身不過是一件不可理解的事實」呢？如此看來，第一因對宇宙的解釋便不需要了。我們細心想想：宇宙本身不可理解不等於現存世界不可理解。若現存世界不可理解，則一切科學理論、人倫法則便無從建立，宇宙本身的不可理解，正因為它是解釋我們而非我們解釋它，所以它的不可理解是可接受的。另一方面，懷疑論者否認宇宙有一開始，正如康德指出，宇宙的

有開始或無開始不在理性之內。他用二律背反 (antinomies) 來描述宇宙論的困境。他傾向認為宇宙是沒有開始的，事實上，一般懷疑論者都相信宇宙沒有開始，這樣可以避免創造論的問題。然而，現代科學對大爆炸 (Big Bang) 的研究，使人再一次面對宇宙起源的問題。根據大爆炸的理論，我們今日的宇宙不斷膨脹，根據膨脹的速度，用逆轉的方法，便可以計算宇宙開始的時間。那時，宇宙的體積是零，溫度無限高，一切物理定律不能應用，可說是宇宙的始點，又稱宇宙的奇點 (Singularity)。我們並非要用物理學證明神學，乃是說，神學並非如有些人以為，完全不符合科學。反之，有些科學家甚至覺得，神學家所追求的，正是他們歷代以來所追求的；神學家的答案，可能就是科學家的答案。亞奎那的宇宙論論證，曾被康德批評得體無完膚，近日再重提，似乎仍有討論的價值。

(本文選自《聖多默的神學》，香港，文藝，1965、1990，頁25-30。)

我們試推論第三款如次：

一、上帝似乎並不存在，因為倘若兩個反對命題中之一是無限性的，另一個必被全然排棄。「上帝」一名的意義是指着無限的善。所以上帝倘若存在，則宇宙便沒有所謂惡了。然而這世界分明有惡；可見上帝並不存在。

二、再者，凡為比較少數原則所能說明的事物，就不必歸諸較多的原則。那麼，若我們設想上帝沒有存在，我們還似乎能藉其他原則來說明我們所見在這世上的一切，將所有自然事歸給自然，作為它們的原則，而將目的事態歸之於人間理性或意志。這樣，我們不需要假定上帝存在。

可是另一方面，在出埃及記 (三14) 裏，上帝親自說着：「我是自有本有的。」

我今置答：上帝的存在能有五種證明。第一個亦是最清楚明白的

證據，是從運動來的。這世界裏有着事物的運動，是確實而且符合於感覺經驗的。而凡有運動的事物，必被其他事物所推動，因為若不是有被推動的可能，則無物能為運動，而推動者有運動則是現實的。所謂運動，實不外乎運動某物由可能性至現實性，而一物之得由運動的可能變為有運動的現實，則非賴有現實運動的某物不可。例如，現實灼熱的火，足以使木頭由可能的熱成為現實的熱，就是把它推動和改變了。但同一物不可能在同一局面上兼具現實的和可能的，只可以在不同局面上兼具這兩者。現實熱的東西不能同時亦是可能的熱，卻可以有可能的冷。所以任何事物決不可能在同一局面、同一方式上，兼為能動者與被動者，它也不可能是自動者。因此凡運動的事物，必須給別的事物所推動。那麼，倘若把甲推動的乙也是運動的，必是被丙所動，丙又被丁所動。然而這不能永遠推至無窮，因為如此無盡地推上去，就不會有第一推動者，隨而也沒有一切其他推動者了。須知，若非有第一推動者，便沒有第二推動者，等於若沒有手動杖，就沒有杖能動。所以我們不得不到達一個不為別物所動的第一主動者；而這就是人人所了解的上帝。

第二個證明方法是從一個有效原因的意義。我們知道在一些可感覺的事物中，寓有彼此相繼的有效原因。然而我們不見得有任何事物作為它本身的有效原因而這也屬於不可能，因為一物決無可能又先於它自己。然而這些有效原因的連續亦不可能為無限性，因為在這連續中，第一原因為中間因的原因，而中間因即為終極因的原因，不管這中間因是許多或只一個。那麼，原因一旦消失，它結果必亦消失。所以，在那些有效原因中假使沒有第一個原因，也就沒有終極因和中間因的存在。但若這些原因是無盡無窮地推上去，便也沒有所謂第一原因了，因而也不能有終極因和中間因的存在；而這顯然是謬妄的。所以我們不得不假定有第一個有效原因的存在；而這，大家都稱之為上帝。

第三種方法是從蓋然性和必然性的性質來考察。世上有一些事物，可以存在，也可以不存在，因為它們來去無常，或存或滅，所以

的。這主體即通稱為上帝。

五、笛卡兒：《形而上學的沉思》

笛卡兒 (Rene Descartes , 1596-1650) 出身貴族，八歲入讀耶穌會學校，接受經院哲學的教育，由追求宗教到懷疑宗教。畢業後決心到世界尋找學問。1617至1621年參軍，經過數年遊學德國、瑞士及意大利後，定居巴黎，從事科學和哲學的研究。為了尋找能更自由從事學術研究的地方，1629年他變賣財產，僑居荷蘭。但他的學說仍受到教會及權貴某一程度的壓制。1649年，應瑞典女王的邀請，他移居瑞典，可惜翌年病逝。重要著作有《形而上學的沉思》(1641)、《哲學原理》(1644) 等。

笛卡兒被稱為現代哲學之父，他的思想有其劃時代性。在中世紀，事物的存有本體是先於事物的認知。每一事物之所以如此是根據事物的本性來決定，例如：火之為真在於它能發熱能燒，它理應如此，因為上帝給予了它本體的意義。所以一個行動的對錯，視乎這個行動是否按事物的理而行，是本體 (being 或 ontology) 先於認知 (knowing)。到了笛卡兒，他把認知的主體高抬過於事物的本體，是認知 (knowing) 先於本體 (being)。事實上笛卡兒很受路德影響，路德重視人面對上帝的自我，在上帝面前，無懼世上權貴。這種以我先行的態度，成了啟蒙運動重要的因素。但路德與笛卡兒不同，路德說我必須要知道上帝是誰才能認識自己。笛卡兒則說，我必須先認識自己是誰才能知道上帝是甚麼；須先確定自己的情況後才能討論其他事情。很明顯，認識主體先於一切。中世紀思想認為我在上帝所創造的世界之內，路德認為我超越世界但在上帝之內，笛卡兒更進一步把我超離於上帝及世界之外。人成了宇宙的中心，所以對於世界來說上帝不是必需的了。

本篇選取了《沉思錄》一至三。作者認為現有的各種原理和觀念有很多是極其可疑，要分辨真假，最好的方法是摧毀舊有的根基，對現有的一切觀念和認識全部加以懷疑，然後再設法找到一個確實無疑

的真理，用以作為演繹的起點。當笛卡兒進行普遍懷疑時，先把目標指向外在經驗世界，發現它們的知識是可懷疑的。我們知道，各種感官很多時會犯錯誤，所以不應太倚賴它們。其次在夢中我們也好像感覺到很多真實的事物，可是它們並不存在。這種懷疑態度不斷開展，結果一切有關科學、數學、神學甚至自己的身體等都在懷疑之列。但有一樣東西是不能被懷疑的，就是進行懷疑的自我主體。懷疑本身是一種思維活動，這種思維活動是懷疑的始點，所以不能再懷疑。換句話說，懷疑正好證明了思維主體的存在，他說：「我思故我在」（I think therefore I am），就是這道理。可是，笛卡兒所證明的只是一個抽象的思維我，至於外在世界仍未能確定，最後他訴諸於上帝的誠信，認為祂所給予的客觀世界不會騙我們。經過一番懷疑之後，他確立了三種東西的存在：自我（心靈）、上帝和物體（客觀物質世界），稱為三種實體（substances）。但心靈和物體都依附上帝，所以只有上帝才是真正的實體。由於心靈和物體分屬兩個實體，彼此互不相關，成為哲學上難以解決的「心物二元論」。

笛卡兒是劃時代的哲學家，但他留給後人的問題也不少，他一直影響着西方特別是歐洲的唯心主義哲學（或觀念主義哲學Idealistic Philosophy）。

（本文選自《十六至十八世紀西歐各國哲學》，北京，商務，1980，頁156-170，註腳從略。）

沉思第一 論可以置疑的那些東西

我在好多年以前就已經察覺到，我從早年以來，曾經把大量錯誤的意見當作真實的加以接受，而我以後建立在一些這樣不可靠的原則上的東西，也只能是極其可疑，極不確實的；從那時起，我就已經斷定，如果我要想在科學上建立一些牢固的、經久的東西，就必須在我的一生中有一次嚴肅地把我從前接受到心中的一切意見一齊去掉，重新開始從根本做起。……然而，為了這個目的，我並沒有必要把這些

意見一律指為虛妄，這一點也許是我永遠辦不到的；……可是，因為基礎一毀整個建築物的其餘部分就必須跟着垮台，所以我將首先打擊我的一切舊意見所依據的那些原則。

我一向當作最真實可靠的東西加以接受的一切事物，都或者是由感官得知的，或者是通過感官而得知的；可是，我有時候曾經發覺這些感官是騙人的；所以，對那些騙過我們一次的東西不要完全相信，乃是謹慎的行為。

不過也許可以說，雖然感官有時候在很不顯著、離得很遠的東西上欺騙我們，卻仍舊有許多別的東西，我們雖是憑藉感官認識它們的，卻並沒有理由去懷疑它們，例如我在這個地方，坐在火爐邊上，穿着冬袍，手裏拿着這張紙，以及其他這一類的事情便是。我怎樣能夠否認這一雙手、這個身體是我的呢？……

雖然這樣，我在這裏總應當考慮到我是一個人，因而有睡覺的習慣，並且慣常在夢中見到一些東西，和那瘋子醒的時候見到的一模一樣，有時候還要更加匪夷所思。我夜裏曾經不知多少次夢見自己在這個地方，穿着衣服，靠在火爐旁邊，雖然我是光着身子睡在床上！

現在我們就假定自己是睡着了，就假定這一些特殊的動作，即我們睜着眼睛，我們搖頭，我們伸手以及諸如此類的事情，都只是虛假的幻覺；我們就想着我們的兩手、我們的身體也許都不是我們所看見的這個樣子。可是儘管這樣，至少總應當承認，我們夢中所見到的那些東西是像圖畫一樣的，只有摹仿某個實在的、真實的東西，才能夠形成，因此，至少像兩隻眼睛、一個頭、兩隻手、一個身體這一些一般的東西，都不是幻想的東西，而是實在的、存在的東西。因為事實上畫家們即使在用盡心機以各種稀奇古怪的形相來表現美人魚和半羊仙人的時候，也仍然不能給予它們任何完全新的形式和性質，而只是把各種不同的動物的肢體混合起來，湊在一起；或者就算他們的想像力非常狂妄，可以捏造出一種東西來，新奇到從來沒有見過有任何東西與它相像，因此他們的作品表現着一件純粹杜撰、絕對虛妄的東西，可是至少他們用來構成這種東西的那些顏色總應該是真實的。

同樣理由，縱然像〔一個身體〕、兩隻眼睛、一個頭、兩隻手之類的這些一般的東西可以是想像的，卻一定要承認至少有一些別的更簡單、更普遍的東西是真實的、存在的，我們思想中的那些事物的形像，不管是真實的、實在的，還是捏造的、虛構的，都是由這些簡單、普遍的東西混合而成的，就同由一些真實的顏色混合而成一樣。

屬於這一類東西的，就是一般有形體的本性及其廣袤，以及有廣袤的東西的形狀、分量、數目，和它們所處的地方，它們繼續存在的時間之類。因為這個緣故，如果我們因此就說，物理學、天文學、醫學以及其他一切依靠考察組合物的科學，都是極其可疑、極不確實的，而算術、幾何以及其他從本性上說只討論極簡單、極一般的東西而不大考慮自然中有沒有這些東西的科學，則包含着某種確實的、無可懷疑的成分，那麼，我們的推論也許是不錯的：因為不管我醒着也好，睡着也好，二加三總是等於五，正方形總不會有四條以上的邊；這樣明白、這樣明顯的真理，看來是決不會有任何虛假〔或不確實〕的嫌疑的。

然而……我既然有時候認為別人在自己以為知道得最清楚的事情上是在騙自己，又怎麼知道我每一次加二和三，數正方形的邊，或者判斷更加容易的事情的時候（如果可以想像出更加容易的事情的話），不也是在騙自己呢？……最後我不得不承認，凡是我從前信以為真的東西，沒有一件我不能加幾分懷疑；我的懷疑並不是由於漫不經心或輕率，而是有很強的、考慮成熟的理由的：所以我今後如果要想〔在科學上〕發現某種確實可靠的東西，就應當小心翼翼地避免相信那些東西，同避免相信顯然虛妄的東西一樣小心。

沉思第二 論人的心智的本性，以及它是比形體更容易認識的

我昨天所作的沉思使我心中充滿了那麼多的懷疑，以致今後再也不能把它忘掉。然而我卻看不出，用甚麼方式可以解決這些懷疑；我

「有我，我存在」這個命題，只要我一說出它來，或者我心裏一設想到它，就必定是真實的。

但是我還不是很清楚地知道我究竟是甚麼，雖然我確知我是存在的；……我過去首先把我看成具有一張臉，兩隻手，兩隻胳膊，以及在一具屍體中所看到的由骨頭和肉組成的整個這架機器，我用形體這個名詞來稱呼它。此外，我又曾考察到我生長過，走過路，感覺過並且思想過，我把這一切作用都歸之於心靈；但是我並沒有停下來思考這個心靈究竟是甚麼；如果說我停下來思考，我是把心靈想像成一種極端稀薄精緻的東西，好像一陣風一團火，或者像一種分佈在我那些比較粗糙的肢體裏的以太。至於形體，我那時完全不懷疑它的本性；我認為自己非常清楚地認識它，如果我要想按照我當時具有的那些概念來說明它的話，我是這樣描述的：我所謂形體，是指一切可以為某個形狀所限定的東西；它可以包含在某個地方，充滿一個空間，從而把其他的形體都排斥在外面；我們可以或者藉觸覺，或者藉視覺，或者藉聽覺，或者藉味覺，或者藉嗅覺來感知它；它可以用許多種方式來推動，不過確乎不是為它自己所推動，而且為在它以外的某個東西所推動，這個東西接觸到它，〔並且對它施加壓力〕：因為具有自己推動的能力，也同感覺和思想一樣，我根本不認為是屬於形體的本性的；相反地，我如果發現這一類的能力出現在某些形體之中，倒是要吃一驚。

……我能夠肯定地說，我具有方才說過屬於形體的本性的一切屬性中的一點點嗎？我停下來對這個問題仔細地加以思考，在心中對這一切屬性一再加以推敲，並沒有見到其中有任何一種可以說是在我之中的。我沒有必要停下來列舉它們。那麼，我們就來看看心靈的各種屬性，〔看看其中是不是有某一種在我之中〕。頭兩種是攝取營養和走路；可是如果我當真沒有形體，那我也就當然不能走路和攝取營養。另外一種是感覺；可是我如果沒有形體也就不能感覺，何況我從前在睡夢中曾以為感覺到許多東西，而在醒來時卻知道自己根本沒有感覺到這些東西。另外一種是思想，我在這裏發現了思想是屬於我的

一種屬性：只有它與我不能分開。有我，我存在：這是確實的；可是我存在多久呢？我思想多久，就存在多久；因為甚至於很可能是：如果我完全停止思想，我也就同時完全停止存在。我現在不承認任何並非必然真實的東西，所以，嚴格地說，我只是一個在思想的東西，也就是說，我只是一個心靈、一個理智或一個理性，這些名詞的意義我以前是不知道的。那麼，我是一個真實的、真正存在的東西；可是究竟是甚麼東西呢？我說過，是一個在思想的東西。還是甚麼別的呢？我要鼓動我的想像力，來看看我究竟是否還是別的東西。我並不是這個所謂人的形體的各種肢體的集合，並不是分佈在一切肢體中的一種精細的、無孔不入的氣，並不是一陣風、〔一團火〕、一口噓氣、一團蒸氣，也根本不是任何我可以虛構和想像的東西，因為我已經假定了這些東西都不存在，並且不用改變這個假定，我發現自己仍舊可以斷定我是個東西。

.....

可是我究竟是甚麼東西呢？一個在思想的東西。甚麼是一個在思想的東西呢？就是一個在懷疑、理解、〔理會〕、肯定，否定、願意、不願意、想像和感覺的東西。的確，如果這些東西都屬於我的本性，那就不少了。可是為甚麼它們不屬於我的本性呢？我豈不是那樣一個東西，它現在幾乎懷疑一切，然而又在理會和理解某些東西，它肯定只有這一些東西是真實的，而否定其他的一切，它願意對這些東西知道得更多，而不願意受騙，它想像出許多東西，甚至於有時候竟違背自己的意志，而又感覺到許多東西，好像憑藉着身體器官的媒介似的？雖然我總是要睡覺，雖然那個給予我存在的實體運用了它的全部心機來欺騙我，難道就沒有一件東西同「確實有我」、「我確實存在」一樣真實？在這些屬性中有沒有一種可以與我的思想分開，或者可以說與我自己分離呢？因為事情本身就十分明顯，是我在懷疑，在理解，在願意，在這裏並不需要加添任何東西來加以說明的。並且我也確實有想像的能力；因為雖然我想像出的那些東西有可能（像我以前假設的那樣）不是真的，可是這種想像的能力仍然不失為真實存

在於我之中，構成我的思想的一部分。……

不過雖然如此，我還是覺得我不能不認為，那些由思想造成其對象、〔作為感覺對象〕、並且為感官所考察的有形體的東西，比起我自己的那個不落入想像範圍的、不知道是甚麼的部分來，我知道得要清楚的多。……

那麼現在我們就來考察一下一般人認為〔最容易認識，並且以為〕知道得最清楚的那些東西，這就是我們所摸到的、看見的形體；當然並不是一般的形體，因為這些一般的概念通常總是比較混亂的；我們來考察一下一個特殊的形體。我們拿這塊蠟為例：它是新從蜂房中取出來的，還沒有失掉它所含的蜜的甜味，還保持着幾分釀蜜所用的花的芳香，它的顏色、形狀、大小是一望就看到的；它是硬的、冷的、捏得上手的，如果你在上面敲一敲，它會發出一種聲音來。總之，凡是使人清楚地認識到一個形體的那些東西，在這裏面都找得到。但是，當我說話的時候，有人把它挪到火旁邊：裏面剩下的味道消散了，香氣蒸發了，顏色改變了，形狀失掉了，體積變大了，它變成了液體，變熱了，很難拿手來捏了，就是上面敲敲也不會發出任何聲音來了。經過這番變化之後是否還是原來那塊蠟呢？應當承認還是原來的蠟；這一點誰也不懷疑，誰也不作別樣的判斷。那麼，以前在這塊蠟中這樣清楚地認識到的是甚麼呢？當然不能夠是我憑藉感官在這塊蠟上覺察到的任何東西，因為一切嚐到的、聞到的、看見的、摸到的和聽到的都改變了，然而蠟還是原來的那一塊。也許它原來就是我現在所想的這個東西，就是說，這塊蠟原來並不是那種蜜的甜味，也不是那種花的香氣，也不是那種白顏色，也不是那種形狀，也不是那種聲音；而只不過是一個形體，這個形體不久以前在那些形式之下呈現於我的感覺，現在則在另外一些形式下使人感覺到。可是，嚴格地說，當我以這種方式設想這塊蠟時，我所想像的到底是甚麼東西呢？我們來把它仔細考察一下，把所有不屬於蠟的東西都一齊除掉，看看剩下甚麼東西。當然，剩下來的只不過是一個有廣袤、有彈性、可以變動的東西。可是，有彈性和可以變動是甚麼意思呢？是

不是我想像這塊圓的蠟可以變成方的，並且可以從方的變成一個三角形呢？當然不是這樣的，因為我把這塊蠟設想成可以接受無數種這一類的改變；然而我卻不能用我的想像力把這無數種改變——想過，因此這個我對蠟所存的概念是不能由想像的能力來完成的。現在這個廣袤又是甚麼呢？不也是不知道的嗎？因為當蠟融化的時候，就變得更大，當它沸騰的時候，就變得愈加大，當溫度增加的時候，它就變得還要大；如果我沒有想到，即便是我所考察的這塊蠟，也可以在廣袤方面接受很多的變化，多到出乎我的想像之外，那麼，我是不會〔清楚地〕按照真理理會到蠟的實況的。因此我們應當同意，我憑藉想像力甚至於不能了解這塊蠟是甚麼，只有我的心靈才了解它。……

可是最後我對於這個心靈，也就是說，對於我自己，要說些甚麼話呢？因為一直到現在，在我之中，除了心靈以外，我是不承認任何別的東西的。怎麼！我既然這樣明白清楚地理會到這塊蠟，難道對於我自己的認識就不會不僅更加真實可靠，而且還更加明白清楚得多嗎？因為，如果我由於看見蠟就斷定有蠟或蠟存在，那麼當然更加明顯，我由於看見蠟就可以推斷出有我或我自己存在了。因為有可能我看見的東西實際上並不是蠟；也可能我甚至於並沒有看東西的眼睛；可是當我看的時候，或者當我想着我在看的時候（這兩種情況我是不加分別的），這個在思想的我就決不可能不是個東西。同樣地，如果我由於摸到蠟就斷定蠟存在，也還是會得出同樣的結論，就是有我；如果我由於我的想像力或者不管哪一種別的原因使我相信蠟存在，就斷定蠟存在，那也還是會得出同樣的結論的。我在這裏對蠟所說的話，也可以應用到一切在我之外的〔我在外面遇到的〕其他事物上面。……

最後，我發現已經不知不覺地返回到我所想望的地方了；因為，既然我現在覺得很明白，即便是形體，真正說來，也不是為感官或想像力所認識，而只是為理智所認識；它們之被認識，並不是由於被看見或摸到了，而只是由於被〔思想所〕理解〔或了解〕了；那麼，我就很明白地看到，對於我來說，沒有一件東西比我的心靈更容易認識

性，多於我用來表象各種有限實體的那些觀念。……

……我的任何一個觀念，如果它的客觀實在性〔或完滿性〕居然使我清楚地認識到，這一種實在性或〔完滿性〕既不是「形式地」在我之中，也不是「卓越地」在我之中，因而我自己不能是它的原因，那麼，就可以必然地推論出：我並不是世界上唯一存在的東西，還有另外某種別的東西存在，它是這個觀念的原因。……

然而，我心中的這一切觀念中間，除了向我自己表象我自己的那個觀念以外，……還有另外一個觀念向我表象一位上帝，以及另外一些觀念表象一些有形體而無心靈的東西。……

說到我對於有形體的東西的清楚明白的觀念，我覺得有一些可以從我對於我自己的觀念中引伸出來，例如我對於實體、時間、數目以及其他這一類的東西的觀念便是。因為當我想到石頭是一個實體或一個能夠自己存在的東西，而我自己也是一個實體時，雖然我明知我是一個在思想而無形體的東西，石頭則是一個有形體而不思想的東西，因而這兩個概念之間有顯著的差別：可是在兩者都表象着實體這一點上，它們看來是一致的。……

因此只剩下了上帝的觀念，我們應當考察一下，看看其中是不是有某種東西不能來自我自己。上帝這個名，我指的是一個無限、〔永恆、不變〕、獨立、全知、全能的實體，我自己以及其他一切存在的東西（如果真有這些東西存在的話）都是由這個實體創造出來的，〔產生出來的〕。可是，這些屬性是這樣偉大，這樣卓越，以致於我越是仔細地考察它們，便越不能相信我對這個實體的觀念可以單單從我自己取得。因此，必然應當從我以上所說的話中推出一條結論，就是上帝存在。因為實體的觀念雖然因為我是一個實體而存在於我心中，可是我是一個有限的實體，是不會有一個無限實體的觀念的，除非是由一個真正無限的實體把它放進我心中。

六、 洛克：《政府論（下篇）》

1658年克倫威爾（ Oliver Cromwell ）死後不久，中產階級和貴族對克氏的軍事獨裁一直不滿，當時群龍無首，最後無奈於1660年讓查理二世登基。到國其弟詹姆士二世（ James II ）登基後專制味道更加重，除了大力擴充軍備，又加速推行天主教運動，於是激起信奉加爾文派的清教徒及英國國教徒不滿。當時在國會不同黨派的議員聯合起來，經過預謀策劃，於1688年11月迎接了信奉新教的荷蘭奧倫治王，趕走了詹姆士二世，這一次不流血革命被稱為「光榮革命」，其後國會順利通過一連串限制王權的法案，確定立憲制度，反對君王專制。

洛克（ John Locke ， 1632-1704 ）一直是國會黨的支持者，贊成國會權力凌駕君王之上。洛克於1667年結識宮重臣亞希萊勳爵（ Lord Ashley ），亞氏因反對詹姆士二世登基而失勢，後來被囚，最後逃去荷蘭，1683年客死異鄉，洛克亦於同年逃往荷蘭，直至光榮革命翌年，洛克始返英。洛克在光榮革命之前，寫了《政府論兩篇》，對當時民主思想有很大的影響。上篇批判了封建王權的擁護者菲爾麥（ Robert Filmer ）所鼓吹的「君王神授」，下篇則討論了立憲君王的制度的合理性。

在霍布斯（ Thomas Hobbes ）的影響下，洛克同樣以自然狀態說和社會契約論為出發點和理論形式。但與霍氏不同，霍氏的自然狀態是人人自私相爭，而洛克的則是和平、自由、各人擁有自己財產的理性狀態，在這狀態中，每個人都天生地享有自由等的「自然權利」。在自然狀態中，人人必須遵守「自然法」，任何人不得侵害他人的生命、健康和財產。人類為了更好確保自己的財產和解決利益衝突，只有互相協議，各自放棄他們單獨行使的懲罰權，把個人部分權利交給公眾指定的授權人，他或他們可以行使民眾交出來的權力。這是公民社會的出現和國家的建立。

面，心地不良、感情用事和報復心理都會使他們過分地懲罰別人，結果只會發生混亂和無秩序；所以上帝確曾用政府來約束人們的偏私和暴力。我也可以承認，公民政府是針對自然狀態的種種不方便情況而設置的正當救濟方法。人們充當自己案件的裁判者，這方面的不利之處確實很大，因為我們很容易設想，一個加害自己兄弟的不義之徒就不會那樣有正義感來宣告自己有罪。但是，我要提出異議的人們記住，專制君主也不過是人；如果設置政府是為了補救由於人們充當自己案件的裁判者而必然產生的弊害，因而自然狀態是難以忍受的，那麼我願意知道，如果一個統御眾人的人享有自己案件的裁判者的自由，可以任意處置他的一些臣民，任何人不享有過問或控制那些憑個人好惡辦事的人的絲毫自由，而不論他所做的事情是由理性、錯誤或情感所支配，臣民都必須加以服從，那是甚麼樣的一種政府，它比自然狀態究竟好多少？在自然狀態中，情況要好得多，在那裏，人們不必服從另一個人的不法的意志；如果裁判者在他自己或其他的案件中作了錯誤的裁判，他就要對其餘的人類負責。

第八章 論政治社會的起源

95. 正如上述，人類天生都是自由、平等和獨立的，如不得本人的同意，不能把任何人置於這種狀態之外，使受制於另一個人的政治權力。任何人放棄其自然自由並受制於公民社會的種種限制的唯一的方法，是同其他人協議聯合組成一個共同體，以謀他們彼此間的舒適、安全和和平的生活，以便安穩地享受他們的財產並且有更大的保障來防止共同體以外任何人的侵犯。無論人數多少都可以這樣做，因為它並不損及其餘的人的自由，後者仍然像以前一樣保有自然狀態中的自由。當某些人這樣地同意建立一個共同體或政府時，他們因此就立刻結合起來並組成一個國家，那裏的大多數人享有替其餘的人作出行動和決定的權利。

院那樣，一進場就出去。這種組織將會使強大的利維坦比最弱小的生命還短命，使它在出生的這一天就夭亡；除非我們認為理性的動物要求組織成為社會只是為了使它們解體，這是不能想像的事。因為如果大多數不能替其餘的人作出決定，他們便不能作為一個整體而行動，其結果只有立刻重新解體。

99. 因此，凡是脫離自然狀態而聯合成為一個共同體的人們，必須被認為他們把聯合成共同體這一目的所必需的一切權力都交給這個共同體的大多數，除非他們明白地定交給大於大多數的任何人數。只要一致同意聯合成為一個政治社會，這一點就能辦到，而這種同意，是完全可以作為加入或建立一個國家的個人之間現存的或應該存在的合約的。因此，開始組織並實際組成任何政治社會的，不過是一些能夠服從大多數而進行結合並組成這種社會的自由人的同意。這樣，而且只有這樣，才會或才能創立世界上任何合法的政府。

第九章 論政治社會和政府的目的

123. 如果人在自然狀態中是如前面所說的那樣自由，如果他是他自身和財產的絕對主人，同最尊貴的人平等，而不受任何人的支配，為甚麼他願意放棄他的自由呢？為甚麼他願意丟棄這個王國，讓自己受制於其他任何權力的統轄和控制呢？對於這個問題，顯然可以這樣回答，雖然他在自然狀態中享有那種權利，但這種享有是很不穩定的，有不斷受別人侵犯的威脅。既然人們都像他一樣有王者的氣派，人人同他都是平等的，而大部分人又並不嚴格遵守公道和正義，他在這種狀態中對財產的享有就很不安全、很不穩妥。這就使他願意放棄一種儘管自由卻是充滿着恐懼和經常危險的狀況；因而他並非毫無理由地設法和甘願同已經或有意聯合起來的其他人們一起加入社會，以互相保護他們的生命、特權和地產，即我根據一般的名稱稱之財產的東西。

124. 因此，人們聯合成為國家和置身於政府之下的重大的和主要的目的，是保護他們的財產；在這方面，自然狀態有着許多缺陷。

第一，在自然狀態中，少了一種確定的、規定了的、眾所周知的法律，為共同的同意接受和承認是非標準和裁判他們之間一切糾紛的共同尺度。因為，雖然自然法在一切有理性的動物看來，是既明顯而又可以理解的，但是有些人由於利害關係而偏見，也由於對自然法缺乏研究而茫然無知，不容易承認它是對他們有拘束力的法律，可以應用於他們各自的情況。

125. 第二，在自然狀態中，缺少一個有權依照既定的法律來裁判一切爭執的知名的和公正的裁判者。因為，既然在自然狀態中的每一個人都是自然法的裁判者和執行者，而人們又是偏袒自己的，因此情感和報復之心很容易使他們超越範圍，對於自己的事件過分熱心，同時，疏忽和漠不關心的態度又會使他們對於別人的情況過分冷淡。

126. 第三，在自然狀態中，往往缺少了權力來支持正確的判決，使它得到應有的執行。凡是因不公平而受到損害的人，只要他們有能力，總會用強力來糾正他們所受到的損害；這種反抗往往會使懲罰行為發生危險，而且時常使那些企圖執行懲罰的人遭受損害。

127. 這樣，人類在自然狀態中享有的種種權利，但是留在其中的情況既不良好，他們很快就被迫加入社會。所以，我們很少看到有多少人能長期在這種狀態中共同生活。在這種狀態中，由於人人有懲罰別人的侵權行為的權力，而這種權力的行使既不正常又不可靠，會使他們遭受不利，這就促使他們託庇於政府的既定的法律之下，希望他們的財產由此得到保障。正是這種情形使他們甘願各自放棄他們單獨行使的懲罰權力，交由他們中間被指定的人來專門加以行使；而且要按照社會所一致同意的或他們為此目的而授權的代表所一致同意的規定來行使。這就是立法和行政權力的原始權利和這兩者之所以產生的緣由，政府和社會本身的起源也在於此。

128. 因為，在自然狀態中，個人除掉有享受天真樂趣的自由之

執行者，因此當他以專斷的意志來代替社會的法律時，他的行為就違背了這兩種委託。假使他運用社會的強力、財富和政府機構來收買代表，使他們服務於他的目的，或公然預先限定選民們要他們選舉他曾以甘言、威脅、諾言或其他方法收買過來的人，並利用他們選出事前已答應投甚麼票和制定甚麼法律的人，那麼他的行為也違背了對他的委託。這種操縱候選人和選民並重新規定選舉方法的行為，豈不就是意味着從根本上破壞政府和毒化公共安全的本源嗎？因為，既然人民為自己保留了選擇他們的代表的權利，以保障他們的財產，他們這樣做不過是為了經常可以自由地選舉代表，而且被選出的代表按照經過審查和詳盡的討論而確定的國家和公共福利的需要，可以自由地作出決議和建議。那些在未聽到辯論並權衡各方面的理由以前就進行投票的人們，是不能做到這一點的。布置這樣的御用議會，力圖把公然附和自己意志的人們來代替人民的真正代表和社會的立法者，這肯定是最可能遇到的最大的背信行為和最完全的陰謀危害政府的表示。如果再加上顯然為同一目的而使用酬賞和懲罰，並利用歪曲法律的種種詭計，來排除和摧毀一切阻礙實行這種企圖和不願答應和同意出賣他們的國家的權利的人們，這究竟是在幹些甚麼，是無可懷疑的了。這些人用這樣的方式來運用權力，辜負了社會當初成立時就賦予的信託，他們在社會中應具有哪種權力，是不難斷定的；並且誰都可以看出，凡是曾經試圖這樣做的人都不會再被人所信任。

.....

224. 但是有人會說，這種假設會埋下激發叛亂的根苗。對於這話，我可以答道：

第一，這一假設不見得比其他任何假設更容易激發叛亂。因為，如果人民陷於悲慘的境地，覺得自己受到專斷權力的禍害，縱然你把他們的統治者盡量讚美為朱匹眠圉漕鄙¹，說他們神聖不可侵犯、降自上天、受命於天，或無論把他們捧成甚麼人或甚麼樣的人，同樣的事情還是會發生的。人民普遍地遭受壓迫和得不到公正待遇時，一有機會就會擺脫緊壓在他們頭上的沉重負擔。他們將希望和尋求機會，這

種機會在人事變遷、暴露弱點和機緣湊巧的情況下，是不會遲遲不出現的。誰從未見過這種事例，他一定是閱世未深；如果他不能從世間各種政府中舉出這樣一些事例，他一定是讀書極少。

225. 第二，我的回答是，這種革命不是在稍有失政的情況下就會發生的。對於統治者的失政、一些錯誤的和不適當的法律和人類弱點所造成的一切過失，人民都會加以容忍，不致反抗或口出怨言的。但是，如果一連串的濫用權力、瀆職行為和陰謀詭計都殊途同歸，使其企圖為人民所了然—人民不能不感到他們是處於怎樣的境地，不能不看到他們的前途如何—則他們奮身而起，力圖把統治權交給能為他們保障最初建立政府的目的的人們，那是毫不足怪的。如果沒有這些目的，則古老的名稱和美麗的外表都決不會比自然狀態或純粹無政府狀態來得好，而是只會壞得多，一切障礙都是既嚴重而又咄咄逼人，但是補救的辦法卻更加遙遠和難以找到。

226. 第三，我答道，關於立法者由於侵犯人民的財產，從而辜負他們所受的委託時，人民有以新的立法機關重新為自己謀安全的權力這一學說，是防範叛亂的最好保障和阻止叛亂的最可靠的手段。因為叛亂不是反對個人，而是反對以政府的憲法和法律為根據的權威；不論甚麼人，只要以強力破壞法律並以強力為他們的違法行為辯護，就真正是地道的叛亂者。因為，人們由於參加社會和組成公民政府已經排除了強力，並採用法律來保護他們的財產、和平和他們之間的統一，這時凡是違反法律重新使用強力的人，就是實行*rebellare*〔造反〕—即重新恢復戰爭狀態—而成為真正的叛亂者。握有權力的人（由於他們享有權威的藉口、他們所具有的強力的引誘和他們周圍的人們的諂諛）最容易做這樣的事，因此防止這種弊害的最適當的方法，就是向那些最容易受到誘惑去犯這種錯誤的人指出其危險性和非正義性。

七、休謨：《論抽象觀念》

休謨 (David Hume , 1711-1776) ，生於愛丁堡，自幼愛好文學與哲學。三十六歲寫成名著《人性論》 (*A Treatise of Human Nature*) ，初版備受惡評。1751年出版另一名著《人類悟性研究》 (*An Enquiry concerning Human Understanding*) 及《道德原理的研究》 (*An Enquiry concerning the Principles of Morals*) ，它是人性論第三部分的補篇。1572年出版《政治評論》 (*Political Discourse*) ，好評如潮。其他重要著作有《英國史》 (*History of England*) 及《自然宗教對話》 (*Dialogues concerning Natural Religion*) 。

在哲學史上，休謨、洛克和貝克萊 (George Berkeley , 1685-1753) 並稱英國經驗主義者。休謨深受牛頓科學和洛克經驗論影響，他要以牛頓科學來建立有經驗基礎和無可爭議的哲學系統。

休謨認為所有知識都由經驗而來，從經驗而來的知覺可分兩種：印象和觀念。印象是當下生動活潑的感覺；觀念則是過後對於印象的暗淡的摹本。一切觀念，不管多麼概括、深邃，都不外是原始印象按不同方式的結合。貝克萊直截了當地否定感覺的客觀來源，否定感覺是客觀外物的映像，他說「存在就是被感知」 (*To be is to be perceived*) ，「物體是觀念的複合」。休謨雖未至否認外物的存在，但卻持懷疑態度。他認為我們所知的只是自己的感覺，至於感覺之外，不管是物質實體或是上帝的精神實體是否存在，經驗只能保持緘默。他稱這觀點為懷疑論。

休謨不但懷疑感覺以外的存在物，更否定世界的客觀規律和因果必然性，認為原因和結果，只是兩個經常先後連續出現的現象，在人心中形成一種習慣。如此說來，科學定律便無從建立。後來康德的純理性批判，就是要重建科學的確定性。休謨的懷疑論和不可知論，使

他懷疑上帝的存在，他更反對任何有關上帝的論證。然而，他並不是一個無神論者。在他的著作中，經常提到他相信上帝的存在。例如他說：「宇宙的秩序證明一個全能的心靈；那就是說，這個心靈的意志是恆常伴隨着每一個生物和存在物的服從的。」（《人性論》1.3.14. 註釋）只不過他認為這個最高的存在超過人的經驗，人對祂不能形成一個清晰的觀念，而祂的本質和屬性也不是我們所能了解的，因而也不能作甚麼論證。他指出真正的宗教只要求人在理智上承認上帝，在感情上相信便行了。

休謨對西方哲學影響很大，康德的不可知論直接從他而來，後世的邏輯經驗論也受到他很大影響。

（下面兩篇文章，第一篇：《論抽象觀念》，選自《人性論》，關文運等譯，北京，商務，1981，第一章第七節，頁29-38。第二篇：《自然宗教對話》，馬炳文譯，北京，商務，1997；本篇為休謨假克連德士、菲羅及地美亞三人的談話而對當時神學表示他的批評，全篇分作十二段落，此處選第二段，並依據史密夫輯本〔N. K. Smith, Oxford, Clarendon Press, 1935〕。）

關於抽象觀念或一般觀念，已經有人提出了一個十分重要的問題，即當心靈想到這些觀念時，這些觀念還是一般的呢，還是特殊的呢？在這一方面，一位大哲學家（貝克萊）已經辯駁過在這個問題上的傳統見解，並且斷言，一切一般觀念都只是一些附在某一名詞上的特殊觀念，這個名詞給予那些特殊觀念以一種比較廣泛的意義，使它們在需要時喚起那些和它們相似的其他各個觀念來。由於我認為這一點是近年來學術界中最偉大、最有價值的發現之一，所以我將在這裏力求通過一些論證力加以證實，希望這些論證將會使這一點成為毫無疑問和無法爭論。

顯然，在構成我們大部分的—即使不是全體的—一般觀念時，我們抽去一切在數量和性質上的特殊程度；而且一個對象也並不因為在它的廣袤、持續和其他性質方面的任何些微的改變、而不再屬於它原來的特殊種類。因此，我們可以認為這裏有一個在那些抽象觀念的本

滿意的解釋，也就夠了。

第一，我可以說，當我們提到任何一個大數字時，例如一千，心靈對它一般沒有恰當的觀念，心靈只有能力，藉着形成包括那個數字的一些十進數的恰當觀念來產生那樣一個觀念。但是我們觀念中的這個缺點，在我們的推理中卻從來感覺不到，這是和現在所研究的普遍觀念的例子似乎是平行的一個例子。

第二，有些習慣可以被一個單個字喚起，我們有不少這樣的例子：例如，一個人原會背誦一篇論文或若干首詩，一時記憶不起，只要一經提及篇首的一個字或一個辭句，他便會記起全文來。

第三，我相信，任何人只要一考察自己在推理時的心境，都會同我一致主張：我們在我們所應用的每個名詞上並不總是附有明晰和完整的觀念；在談到政府、教會、談判、征服時，我們很少會在自己心中展開這些複合觀念所由組成的一切簡單觀念。但是我們可以注意到，雖然有這種缺陷，我們仍然可以對這些題材避免胡說亂談，並且可以覺察觀念之間的任何矛盾，就像我們對它們有充分的理解一樣。例如，我們如果不說、在戰爭中弱者總是選擇談判的途徑，而卻說他們總是採取征服的方式，那麼，由於我們一向慣於把某些關係附在某些觀念，那種習慣仍然隨着那些名詞而來，並使我們立刻覺察這個命題是謬誤的，這正像一個特殊觀念可以被我們用來對其他的觀念進行推理一樣，即使這些其他觀念在某些細節上和那個觀念是很不相同的。

第四，由於個體被集合起來，並根據它們的互相類似關係被歸納在一個一般名詞之下，這種關係必然會使這些觀念易於進入想像之中，而在需要時更為迅速地呈現出來。的確，我們只要研究一下我們在思考或推理時的通常思維過程，我們就會發現可以相信這種說法的充分理由。想像極為敏捷地提現它的觀念，並且在需要或有用的時刻，立刻把這些觀念顯現出來：這種敏捷程度真是十分奇異的。想像在收集屬於任何一個題材的觀念時，可以從宇宙的一端搜索到宇宙的另一端。可以認為，由觀念所組成的這個理智世界全部被展現在我們

的眼前，我們只要揀出最適合於我們目的的那些觀念。但是，除了靈魂中那種魔術般的能力所收集的那些觀念之外，心中沒有任何其他的觀念；這種魔術般的能力在最偉大的天才心中雖然總是最為完善的，而且也正是我們所稱的天才，但它是人類理智的最大努力也無法加以解釋的。

我所提出的關於抽象觀念的假設，和哲學界向來流行的假設極為相反；上面的四種考慮也許會幫助消除我的假設所有的困難。但是，老實說，我的主要信念仍然在於我按照通常說明一般觀念的方法，對一般觀念的不可能性作了證明。關於這個題目，我們必須尋求一個新的體系，而除了我所提出的體系之外，顯然是再也沒有其他的體系。觀念就其本性來說既然只是特殊的，同時它們的數目又是有限的，所以觀念只是由於習慣才在其表象作用上成為一般的、並且包括了無數其他的觀念。

在我結束這個題目之前，我將應用這些同樣的原則來說明經院中所談論不休而很少了解的所謂理性的區別（*distinction of reason*）。形象和賦有形的物質，運動與被運動的物體的區別就屬於這一類。說明這種區別的困難，來自上述的那個原則，即一切差異的觀念都是可以分離的。因為根據這個原則，就可以推斷說，如果形像和物體是不同的，它們的觀念不但是可以區別的，而且也是可以分離的。如果形像和物體不是差異的，它們的觀念就是既不能分離的，也不能區別。那麼，理性的區別既不涵攝差異，也不涵攝分離，這種區別到底有甚麼意義呢？

為了消除這種困難，我們必須採用前面關於抽象觀念所作的說明。確實，心靈決不會想到要區別一個形像和賦有形像的物體，因為兩者在實際上既是不可區別，又是不相差異、不能分離的；心靈所以要作這種區別，乃是因為它發現，即使在這種簡單狀態中也可能包含許多不同的類似關係和其他一些關係。例如，當一個白色大理石球呈現在面前時，我們只是得到分佈於一種形式中的一種白色印象，而且我們既不能分離、也不能區別顏色和形狀。但是後來當我們看到一個

八、休謨《自然宗教對話》

第二段

（地美亞說）……問題乃是關於神之「本性」，而非關於祂的「存在」。由於人類的理解力非常缺欠，我可斷言神之本性絕非人所能知道、所能了然。這個最高心靈之本質，其屬性、其存在的樣式、其持續的真因以及有關這神聖存在之一切特點，從人類看來，皆為奧祕。就我們這麼有限、軟弱、盲目的受造物，在這可敬畏之神前，應該自效謙卑，而且既知自己的脆弱缺陷，應沉默地崇拜祂的無限完德，這些完德是為目未曾見、耳未曾聞，亦且心所未曾領會的。它們深隱在濃雲密霧之中，非人類好奇心所能達到，如圖探入這神聖的祕境，簡直是無異於褻瀆。否認神的存在固是最大的不敬，其次則為鹵莽地妄欲窺探祂的本性、本質、諭令及屬性。

為了免得你誤會我對神的虔誠已勝過我的哲學，我要引用一位大權威的話來證實我的意見，如果有這必要。我差不多可引述自基督教建立以來，所有討論本問題及其他神學問題的諸聖學者的意見，但我現在只引用一位在宗教虔誠上及哲學上均享盛譽之人物的話。此人即馬勒班士（Malebranche）神甫，記得他這樣說：「一個人不應為了要說神不是物質，而逕稱祂是靈藉以具體表明祂的真相。祂是一位無限完全的實體，這是不可置疑的，但是，正如我們不應如人神同形論者，託詞謂人類的身體是最完全的，而假設神為有體如同人體，同樣我們不應因為人所知最完全的是人的心靈，而以為神的靈具有人所懷的觀念，或與人的靈是相類似的。我們反而應該相信，神不是物質，但包含着物質之完全……同樣，祂也不是心靈，像我們所想的心靈，卻包含了受造心靈之完全。祂的真名是『祂具在』，即無有限制的存在，並遍的存在，無所不在。」

菲羅（Philo）答：地美亞啊，聽了你所引述這麼偉大的權威之言以後，且知道你尚可引述許多千百權威，假如我再發表我的感想，或

執行工作之大小既異，則兩者之能力亦必依工作比例而各殊。只由此種經驗的（aposteriori）論據，我們可以立即證明神之存在及其與人心靈及智能之相類似。

地美亞說：克連德士啊，我不客氣地告訴你，我自始即不能贊同你的人神相似的結論，我更不能贊同你企圖建立這結論的方法，難道神存在沒有明證！沒有抽象的論據！沒有先驗（a priori）的證憑！難道這一切為歷來哲學家所堅持的，全是錯誤或巧辯？關於這問題，難道我們不能超越經驗與蓋然性？我不是說，這是出賣神。但這種不自然的坦白，實予無神論者以單藉辯論和推理所不能得到的便利。

菲羅說：克連德士的宗教理論，必歸根於經驗，但這還不是最重要的一點。最使我懷疑的，乃是此種經驗也不是最確實，不可置疑的經驗。石能下降，火能燃燒，地殼為實質，這類事實，我們觀察了千萬次，遇有性質相同的新例時，我們就毫不遲疑，照習慣下結論。兩個事例如確屬同一類的時候，我們可完全保證必有同一樣的事情發生，我們絕不需要，亦不再尋求更有力的證據。但如事例不確屬於同一類時，則其相差愈遠，其推論必愈不準確，難保證其必有同一樣的事情發生，而錯誤與不確定必是在所不免。我們知道人體內血液循環的事實之後，我們絕不懷疑張三或李四的身體內亦必如此。但由觀察蛙或魚體內的血液循環，而推論到人或其他動物體內亦必如此，這不過是一個假定，當然是一個有力的假定。若果我們由觀察動物的血液循環，而推論到植物的汁液亦一樣循環，則此種推論為較不準確、不完備，經過精確試驗之後，我們會發現是錯誤的。

克連德士啊，若果我們看見一所房子，我們可以很肯定地推論說，這所房子必有一個建築師。因為我們由經驗知道，此種果必產自此種因，但你一定不會斷言，宇宙與房子是這麼相似，以致於我們可以同樣肯定地推論說，二者必有相同之因。你亦不能說，這種類推法是完備而確實的，二者之互不相似已甚為明顯，所以我們最多可以猜度，估計或假定二者或有相似之因。至於世人將如何接受此假定，讓你自己思想好啦。

克連德士答：世人當然不接受；假如關於神的證據，我所斷言的不過是猜度或估量，世人當然將指責與憎惡我。但在房子與宇宙兩者之間，目的與手段之配合，豈無一相似之點？最後原因的約制，各個部分的次序、比例及配合，豈竟全不相類？樓梯每一級的設計，很明顯是供人足登升之用，這推論必是確實無誤。人足的設計是為走路或登高之用；這推論我承認並非完全確定的，因為照你所說，二者並不相似。但這是否只能算是假定或猜度？

地美亞插言打斷他說：神呀！我們在哪兒？熱心保衛宗教的人還容許對神的證據缺乏充分實證！菲羅，我本來藉賴了你的助力證明神性可尊榮的奧祕，你贊同克連德士的那些謬論嗎？我更能稱那些論調作甚麼呢？這種理論既在年輕的旁非路（Pamphilus）之前，為權威者所提出與贊助，我為何不加批評呢？

菲羅答：你似乎尚未了解我的意思。我用克連德士的方法來和他辯論，並指出他的理論可能產生的危險後果，希望他能接納我們的意見。然而你所最見怪的是克連德士所描述的經驗理論，你發覺他的理論可能逃脫你的掌握，消失於空中，你想它這樣改裝起來，以致無法認識它的本來面目。我雖然多方面反對克連德士的危險理論，但我不能不承認，他發揮的這理論很對。我要試把其中事實敘述，使你不必再有疑慮。

假如一個人脫離了所見過的和所知道的一切，光是根據自己的觀念，他必定不能決定宇宙應該像個甚麼樣子，亦能說明何以他對某一種情境，比對另一種更為喜愛。因為他所清楚認識的一切，沒有一件是不可能或被認為是自相矛盾的，所有他的幻想都會立於同地位。他亦沒有甚麼理由可以說明何以贊同某一種理論，而反對另一種理論，因為兩者都同樣可能。

再者，當他睜開了眼睛去領略這真實的世界，他既不能指出任何一種事實之因，更不能指出事實的整個或宇宙之因。他的幻想可以到處找尋各因，且可能描述各種的報告。這些報告皆可能是因，但他自己絕不能說明他何以主張某一個為因，而反對其餘的為因。只有經驗

於各該對象非常熟悉，在經過上述變化之後，我們確可預期一件事情會如以前所觀察過的一樣。庸俗之輩往往見有一極小點的相似，即不暇辨別或考慮，匆忙地進行推論。哲學家便要慢慢慎重衡量。

可是，克連德士，你剛才在推論中，拿宇宙與房子、船、家具、機器相比較時，你因為它們在某種情形下相似，因而推到它們的因必亦相似，你想你自己是否保持着平時的冷靜態度和哲學呢？我們在人或甚至其他動物中發現有思想、計劃、智力，這些不過是宇宙之一二動力與原則，猶如冷、熱、引力、拒力以及我們所常見的其他力量。這些都是動因，能使自然界中的某部分對別的部分產生變化。但我們可否從部分推論到全體呢？全體和部分二者間之不合比例和不均衡不足以阻止一切比較或推論嗎？由於觀察一條頭髮的生長，我們可否推論到關於整個人身的生殖作用？若果我們對於風吹一片樹葉有很詳細的知識，我們可否由此推論而得到關於樹的生長之知識？

假如我們可以拿自然界中一部分對於別一部分的「作用」，作為斷定全體的「來源」之基礎（這是無法接受的），我們何以必須選擇這麼微小、脆弱、有限的原則，如地球上所見動物之理性與設計？我們所謂「思想」—腦之輕微震動—究有甚麼特權我們何以必要拿它作為整個宇宙的範型？我們對自己的偏心常常把它提出來應用於一切；但健全的哲學應小心提防這麼順便的一種幻想。

菲羅繼續說，我非但不認一部分的動作能給我們關於全體之來源以任何公正的結論，進一步說，若果兩部分相距甚遠，我認為某一部分不可以決定另一部分的規則。我們有沒有充分理由下結論說，其他星球之居民亦具有思想、智力、理性或類似人類所有的種種能力？自然界在這小小的地球上活動的方式既是這麼極端懸殊，我們怎樣可以想像它在這麼大的宇宙中，不絕地摹倣它自己？而且我們可假定，若果思想只被幽禁於侷促的一隅，即在此一隅中亦只有極有限的活動範圍；我們有甚麼理由指定它為萬物底始因？一個見聞隘陋的農夫把他治家的方法當作治國的法則，說起來還是一個比較可以原諒的似是而非的理論。

論到另一對象之存在；我稱這個為經驗的論證。但關於神的論證怎能成立則殊難解釋，因為在本問題中，各對象為單獨的、不並行的，或並無特別相似之處的，誰能嚴肅地告訴我說，一個有秩序的宇宙必須出自一個像人類那樣的思想與技術，因為我們有此種經驗？其實若要證實這種推論，我們必須具有關於各世界之來源的經驗，光是看見由於人類計劃與技術而產生的船舶與城市，當然是不夠的。

在我看來，菲羅正在說笑與認真之間，興奮地繼續說話；到了他看見克連德士已有不耐煩的樣子時，便突然中止。克連德士說，我只想提議，請你勿濫用術語，或用通俗語辭來淆亂哲學的思索。你知道一般人常把理性與經驗截然劃分，即使問題只是關於事實或存在，他們亦是如此；其實，若把「理性」作精確分析時，我們會發現它不過是經驗的一種。要由經驗來證明宇宙是由心靈所產生與要證明地球的移動是由心靈所產生，一樣地跟普通的說法相反，吹毛求疵之人亦可以根據與你所用來反對我的同一理由來反對哥伯尼體系，他可以說，你曾見過其他各星球在移動沒有？你……

菲羅切斷他的話，叫着說，是的，我們是有其他的星球，月亮豈不是我們所看見的，繞着軸心自轉的另一個星球嗎？金星豈不是另一個有同一現象的星球嗎？照類推法，太陽之轉動不是證明同一理論嗎？各行星不是圍繞着太陽轉動的星球嗎？各衛星豈不是圍繞着木星與土星轉動的月亮，而跟着本行星圍繞着太陽轉動嗎？這些類同與相似的，以及其他我所沒有提及的，都是哥伯尼體系之特有的證據：你要思量一下，你有沒有相似的例來支持你的理論。

他繼續說，克連德士，事實上，現代天文體系已大受一般學者所歡迎，甚且在我們的初級教育當中已成為重要部分，使我們不用很謹嚴地考究其所以成立的理由。現在研究這一科目的初期作家的作品，只不過為了好奇而已，然而當時他們要對付成見的總力量，使自己的理論能通行和能說服人，他們不能從各方面明他們的理論，但是，假如我們讀伽利略論世界體系的著名對話集時，便會發現這位大天才，歷史上的一位最崇高的人，曾首先傾其全力來證明通常所認為基本物

體與天體間的區別是全無根據的，當時各學只依感官的錯覺，將兩者間的區別拉遠了；視天體為不可產生的、不腐壞的、不變的、不滅的；各基本物體的質素則與天體恰適相反。但伽利略從月球說起，證明它在各方面都和地球相同：它的凸圓的外形在不受光照時的本來黑暗，它的密度，它的液體和固體之分明，盈虧之變化，月球及地球之光的互相映射，它們的互相蔽蝕，月球表面之不平坦，等等。有了很多其他星球的同樣例證後，人類才恍然大悟到這些物體已成為經驗的適宜對象；而因它們的本性之相似，我們可以對其他星球引用同樣的安排和現象。

經過天文學家們小心翼翼地處理了以後，克連德士，我想你也可以窺出自己的過咎地方，或者領悟到你所從事的題目實是超過人類理性和研究的範圍之外。你竟還能指出房屋的結構和宇宙的創生間有任何相似之處嗎？你曾否見過自然界有像元素初期配合時的情況？各世界有在你眼前形成過沒有？你曾否有閒去觀察整個現象的過程—自秩序初次出現起直至它的終結為止？如果你曾見過，請你說出你的經驗，然後表達你的學說吧。

九、康德：《論一切形而上學知識的特點》

康德 (Immanuel Kant , 1724-1804) 自謂出生於啟蒙時代，糅合了精神的、宗教的和政治的潮流，例如法國的社會和政治理念、敬虔派的內心及感性世界、牛頓的經驗科學世界及笛卡兒以後經驗與理性的論爭。

按經驗論的主張，我們一切的知識都是感性知識，不但始於感覺，也完全停留在感性的領域中。我們的反省、思考及概念的一切對象唯有涉及感性 (經驗) 材料，才有意義，否則沒有意義。理性論主張，我們一切知識都是理性知識，雖然知識始於感性，但感性不可靠，真正的知識是經過理性的反省和把握，所以理性是知識的根源和基礎。如何調協兩個不同的立場，正是康德要處理的問題。

康德著有三部主要著作：《純粹理性批判》 (1781)、《實踐理性批判》 (1788) 和《判斷力批判》 (1790)。本文取自《任何一種能夠作為科學出現的未來形而上學導論》 (下稱《導論》)，是《純粹理性批判》的縮寫本。當時古典的形上學 (主要研究靈魂不滅和上帝的存在) 暴露了反科學反理性的弊端，他要重新創立形上學，使它能夠作為科學地出現。為了達到這任務，必須先對人類的純粹理性 (就是不帶任何經驗成分的理性) 進行一番批判審查，看看人的理性是否有這能力及如何可能建立這種形上學。他把研究成果寫成了《純粹理性批判》。康德發現，事物的真正客觀存在與人們感知的物是兩回事。人們感知的物只是物的現象，而非物的本身。他在物自身 (things-in-itself) 與現象 (phenomena) 之間劃下一條不可逾越的界線。他承認客觀物的存在，但物的本身卻不可知。古典的形上學所處理有關上帝的存在、靈魂不滅及自由意志等問題，並不屬於現象界，所以不是知識的對象。但它們並非沒有意義，它們是道德哲學的預設。

在本文中，康德指出，唯一能稱為科學的形上學，它必須是先天

可能的科學和它的領域的概念，首先就根據這些特點。

先說形而上學知識的源泉。形而上學知識這一概念本身就說明它不能是經驗的。形而上學知識的原理（不僅包括公理，也包括基本概念）因而一定不是來自經驗的，因為它必須不是形而下的（物理學的）知識，而是形而上的知識，也就是經驗以外的知識。這樣一來，它就既不能根據作為真正物理學的源泉的外經驗，也不能根據作為經驗心理學的基礎的內經驗。所以它是先天的知識，或者說是出於純粹理智和純粹理性的知識。

不過，講到這裏，它同純粹數學仍然區別不開，因此就必須把它叫作純粹哲學知識。至於這一術語的意義，請參看《批判》第712頁起，在那裏，理性的這兩種使用上的區別解釋得很明白，很充分。關於形而上學的源泉，就講到這裏為止。

第二節 唯一可以稱之為形而上學的一種知識

甲、綜合判斷和分析判斷之間的一般區別

形而上學知識只應包含先天判斷，這是它的源泉的特點所決定的。不過，各種判斷，無論其來源以及邏輯形式如何，都按其內容而有所不同。按其內容，它們或者僅僅是解釋性的，對知識的內容毫無增加；或者是擴展性的，對已有的知識有所增加。前者可以稱之為分析判斷，後者可以稱之為綜合判斷。

分析判斷在謂項裏面所說到的實際上沒有不是在主項的概念裏面想到過的，雖然不是那麼清楚，也不是那麼有意識。當我說：「一切物體都是有廣延的」，我一點都沒有把我關於物體的概念加以擴大，而只是對它加以分析，因為在作出判斷之前，廣延已經在這個概念裏被實際想到了，雖然並沒有明白說出來；所以這個判斷是分析判斷。

相反，「某些物體是有重量的」這一命題卻在它的謂項裏面包含了物體的一般概念裏所沒有實際想到的東西；它給我的概念增加了一點東西，從而擴大了我的知識，所以這個判斷就必須稱之為綜合判斷。

乙、一切分析判斷的共同原理是矛盾律

一切分析判斷完全根據矛盾律，而且就其性質來說，都是先天知識，不論給它們作為材料用的概念是不是經驗的。因為一個肯定的分析判斷的謂項既然事先已經在主項的概念裏被想到了，那麼從主項裏否定它就不能不陷於矛盾；同樣道理，在一個否定的分析判斷裏，它的反面也必然要從主項而被否定，當然也是根據矛盾律。下面兩個命題就是這樣：一切物體都是有廣延的；沒有物體是沒有廣延的（單一的）。

就是由於這個道理，一切分析命題都是先天判斷，即使它們的概念是經驗的。比如，黃金是一種黃色金屬；因為，為了知道這個，我在我的黃金的概念（這個概念是：這個物體是黃色的，是金屬）以外，不需要更多的經驗：因為我的概念恰好就是這個，我只要對它加以分析就夠了，用不着在它以外再去找別的甚麼東西。

丙、綜合判斷除矛盾律外，還要求另外一種原理

有後天綜合判斷，這是來自經驗的；但是也有確乎是先天的綜合判斷，是來自純粹理智和純粹理性的。二者有一點是一致的，即決不能只根據分析原則，即矛盾律，還要求一種完全不同的原則，儘管永遠必須符合矛盾律，不論從甚麼原則得出來的；因為無論甚麼都不能違背矛盾律，儘管並非任何東西都是能從它推出來的。我先把綜合判斷歸類一下。

1. 經驗判斷永遠是綜合判斷。讓一個分析判斷以經驗為根據，那是不合情理的，因為我用不着超出我的概念去作這種判斷，也用不着從經驗去證明它。一個物體是有廣延的，這是一個先天確立了的命

題，並不是一個經驗判斷。因為在借助於經驗之前，我在概念裏早已具有我的判斷的一切條件，我只要按照矛盾律從這個概念裏抽出謂項來就夠了，這樣，判斷的必然性也就同時被意識到了，這種必然性是經驗無從教導我的。

2. 數學判斷全都是綜合判斷。這一事實儘管是千真萬確的，並且在其後果上非常重要，卻似乎一向為人類理性的分析家們所完全忽視，甚至同他們所料想的恰恰相反。由於看到數學家們的推論都是按照矛盾律進行的（這是任何一種無可置疑的可靠性的本性所要求的），人們就以為〔數學的〕基本原理也是通過矛盾律來認識的。這是非常錯誤的。因為一個綜合命題固然要根據矛盾律才能被理解，但是必須有另外一個綜合命題作為前提，由那個命題才能推出這個命題來，而永遠不能只通過這個定律本身來理解。

首先必須注意的是：真正的數學命題永遠不是經驗的判斷，而是先天的判斷，因為帶有必然性，這種必然性不是從經驗中所能得到的。如果大家不同意我這種說法，那麼好吧，我就把我的命題限制在純粹數學上；純粹數學這一概念本身就說明它包含的不是經驗的知識，而是純粹先天的知識。

大家可以把 $7+5=12$ 這個命題先想成一個分析命題，是按照矛盾律從「七」與「五」之和這一概念得來的。然而經過進一步檢查就可以看出，「7」與「5」之和這一概念所包含的只是兩個數目之合而為一，絕對想不出把二者合起來的那個數目是甚麼。「十二」這一概念是決不能僅僅由於我想到「七」與「五」之和而能想出來的，不管我把關於像這樣的一個可能的和數的概念分析多久，我也找不出「十二」來。我們必須超出這些概念，借助相當於這兩個數目之一的直觀，比如說，用五個指頭，或者（像塞格納在他的《算學》裏所用的那樣）用五個點，把直觀所給的「五」的各單位一個、一個地加到「七」的概念上去。這樣我們就通過 $7+5=12$ 這個命題實際上擴大了我們的概念，並且在第一個概念上加上了一個新的概念，而這個新的概念是在第一個概念裏所沒有想到過的。因此算學命題永遠是綜合的，

見，這給哲學帶來了甚麼樣的危害。休謨感到，作為一個哲學家的本分，應該把目光放在全部純粹的先天知識的領域上，人類理智就是在這個領域裏要求這樣巨大的產業的；這時，但恰恰這時他卻毫不在意地從這塊國土上割下全部而且是重要的一個省份—純粹數學，因為他想：數學的性質，姑且說數學的憲法，是以完全不同的原則為根據的，即單獨根據矛盾律。並且，即使他沒有像我現在這樣把命題正式地、普遍地區分開來，或者使用同樣的名稱，但是他等於說：純粹數學只包含分析命題，而形而上學則包含先天綜合命題。在這上面他就大錯而特錯了，而且對他的整個觀點來說，這個錯誤有着決定性的不良結果。假如不是犯了這個錯誤，他本來可以把他關於我們的綜合判斷的來源問題遠遠擴展到他的形而上學因果性概念以外去，甚至擴展到數學的先天可能性上，因為他一定會把數學也看作是綜合判斷。那樣一來，他就決不能把他的形而上學命題僅僅以經驗為根據，免得把純粹數學公理也歸之於經驗，而像他這樣的高明的人是不會這樣做的。同形而上學結伴，會使數學不致冒受虐待的風險，因為對形而上學的打擊也一定會落到數學家身上，而這並不是，也不可能是他的意圖。這樣一來，這位高明的人就必然會考慮我們目前所考慮的，而他的不可模擬的漂亮文筆，會使這些考慮得到無窮收益。

3. 真正的形而上學判斷全都是綜合判斷。必須把屬於形而上學的判斷同真正的形而上學判斷區分開來。很多屬於形而上學的判斷是分析判斷，這些判斷對形而上學判斷來說只是一些工具，而形而上學判斷才是這門科學的唯一目的，它們永遠是綜合判斷。因為，如果概念是屬於形而上學的，比如「實體」這一概念，那麼單單從分析這些概念而作出來的判斷也必然是屬於形而上學的，比如「實體僅僅是作為主體而存在的東西」，等等；我們通過幾個這樣的分析判斷來探討概念的定義。但是，分析形而上學所包含的純粹理智概念，同分析任何別的、不屬於形而上學的、甚至是經驗的概念（比如：空氣是一種有彈性的流體，其彈性不因任何已知的冷度而消失），在方法上是一樣的。由此可見，是不是真正形而上學的東西，決定於概念，而不決定於分析判斷；因為這門科學在產生先天知識上是有某種特殊的東西，

這個特點使之能同其他理性知識區分開來。這樣，「在事物中的一切實體都是常住不變的」這一命題就是一個綜合的、真正的形而上學命題。

如果人們把構成形而上學的材料和工具的先天概念，事先按照既定的原則聚到一起，那麼對這些概念的分析就有很大的價值；人們因此就可以把它當作一個特殊部分，當作一種*philosophia definitiva*（解說哲學）來講解，它只包含屬於形而上學的一些分析命題，應該同構成形而上學本身的一切綜合命題分別對待。實際上，這些分析只有在形而上學上，也就是在有關綜合命題時，才有很大用處。這些綜合命題應該是由原先分析了的那些概念產生的。

總結本節：形而上學只管先天綜合命題，而且只有先天綜合命題才是形而上學的目的。為此，形而上學固然需要對它的概念，從而對分析判斷，進行多次的分析，但是所用的方法和其他任何一個知識種類裏所用的方法沒有甚麼不同，即只求通過分析來使概念明晰起來。不過，不單純根據概念，同時也根據直觀，來產生先天知識，以及最後，當然是在哲學知識上，產生先天綜合命題，這才做成形而上學的基本內容。

第三節 附釋—關於分析判斷和綜合判斷的一般區分

對於批判人類理智來說，這一區分是必不可少的，因而在這方面值得被稱作是典範的，雖然我不知道它會在別的方面有甚麼大用處。而且我就是在這裏看出了為甚麼教條主義哲學家們（他們一向在形而上學本身裏，而不是在它以外，一般是在純粹理性的法則裏尋找形而上學判斷的源泉）忽視了這一顯而易見的區分，以及為甚麼傑出的伏爾夫和他的英明的追隨者包姆葛爾頓能夠在矛盾律裏尋找充足理由律的證明，而充足理由律顯然是綜合的。相反，在洛克的《人類理解

論》裏我碰到了這種區分的跡象。因為在該書第四卷第三章第九節及其次各節，他談到了表象在判斷裏各種連結與及源泉，他把其中一種放在同一或矛盾裏（分析判斷），把另外一種放在觀念在一個主體中的並存裏（綜合判斷），在這以後，他在第十節裏承認我們對後者（先天）知識是非常狹窄的，幾乎沒有甚麼。不過在他關於這一類知識所說的話裏，準確的、可以做成規律的東西太少了，以致人們一連休謨也在內—對這一類命題不加考慮，那是毫不為奇的。因為這樣一些一般的然而確定的原理，是不容易從別人那裏學到的，那些人，他們對於這些原理連自己也還僅僅是模模糊糊地意識到一點。

人們必須首先用自己的思考來達到這些原理，然後在別處，在他們當初確實沒有遇到的地方也就遇到了它們，因為當初連着他們自己都不知道這樣的一種想法曾經是他們的意見的根據。自己從來不作獨立思考的人們，當別人在早已被說過的、雖然在一向沒有人看出過的地方把一切事情給他們指出來以後，他們卻具有足夠的英明去發現這些事情！

十、 祈克果：《絕對的悖論——一個形而上學的奇想》

祈克果 (Søren Kierkegaard , 1813-1855) ，丹麥哲學家，在哥本哈根大學讀神學，但其主要興趣在文學和哲學。1841年至1842年在柏林聽謝林的課。此後一直從事著述活動，直至逝世。

祈氏承受了他父親憂鬱的性格，加上他感到由上帝而來的獨特使命，使他甘於孤獨。他對主體的重新詮釋，使他成為存在主義的鼻祖。他的名言：「主體就是真理」，突顯個人抉擇的重要。他強調熱情和冒險，以回應這個冷酷的世代。由於他對原始基督教的重新理解，使他重視個人對上帝的信心，一反當時理性主義對基督教的拆解，信仰的真義不在乎理性的分析，乃在乎全情投入。他把人生分作三個階段：感性階段 (Aesthetic Stage) ，道德階段 (Ethical Stage) ，宗教階段 (Religious Stage) ，人在第一階段享受觀賞的生活，沉醉於各式各樣的慾樂，最後由於抽離於現實，空虛、疲乏以致絕望。為了安頓生命，他便躍入了道德階段。道德階段是講求責任，重視紀律，但由於生命的有限，使人產生極大份的衝突，例如處身在婆媳之間的男人，要同時對母親盡孝及對妻子盡愛，產生很大矛盾，以致陷於絕望。宗教階段的特色是無條件的投入，充滿熱情，宗教的對象是超越的、絕對的，甚至是吊詭的。人的心靈安頓在無限者裏面，在一般人看來是矛盾和絕望，完全不可理解，但主體確實得到安息。

在本篇文章中，祈克果強調上帝的認知遠超過理性的能力，人不能論證上帝的存在。上帝本身是一個悖論 (paradox) ，人只有靠激情才能認識祂。上帝是無限的超越者，也是絕對的他者，一切要置祂於理性範圍內的想法，都是荒謬的。對上帝的認知是由上帝而來，不是由人發現，這點對後來的巴特影響很大。

祈克果對主體活動的重視，影響後來的存在主義極大。真理不在

乎客觀的實在，乃在乎主觀內在的肯定。因此一個人出於真誠和熱情的追求，縱然他在偶像的廟宇中，他已經在真理裏面了。真理不是外在的，乃在人的熱情追求當中。所以一個人縱然在擁有真理的基督教堂裏，可惜他貌合神離，他也是遠離真理。祈氏的言語有時不易為人所了解，但卻是發人深省。在現代神學家中，他是備受重視的。

（本文選自祈克果：《哲學片斷》，翁紹軍譯，香港，道風山基督教叢林，1994，頁64-78，註腳從略。）

雖然蘇格拉底盡他最大的努力去獲得關於人的本性的知識並去認識他自己——的確，儘管千百年來他被稱頌為無疑是最懂得人類的人——但不過，他也承認，他甘願費心去考慮諸如雙翼飛馬（Pegasus）和蛇髮女怪（the Gorgons）一類生物的本性的原因，在於他還不完全了解自己，不了解他（作為一位人的本性的鑒定家）是比百頭妖怪（Typhoon）更難以理解的怪物，還是天生就有分有一點神性的更簡單溫順的生靈（見《斐德羅篇》Phaedrus，229e）。這看來是一個悖論（paradox）。但不必對這個悖論有所誤解，因為悖論是思想的激情，思想家要是沒有悖論就像情人沒有激情：那就只是庸人一個。但任何被強化到極點的激情總得要它自己決意去降溫，所以也正是認識的最高激情決意去衝突，儘管用種種方式，這種衝突肯定也會有所弱化。因此，這種是思想的最終悖論：要去揭示思想本身不可能想到的東西。這種思想的激情原本就表現在思想的每個方面，也表現在各人的並不盡然只是他自己的思想中。但由於習慣，我們卻沒有發現這一點。同樣，自然科學家這樣告訴我們，人走路的動作是一種連續的跌倒，但每天早晨走到辦公室和中午走回家的一個穩重的紳士可能會認為這是誇張的說法，因為他的行走畢竟是一個中介問題，他怎麼會想到，他——不偏不斜只注視自己鼻子的他——在不斷的跌倒。

但為了開個頭，讓我們對一個冒失的命題作個說明：我們假定，我們知道人是甚麼。（通過假定此命題想去賦予它疑問的形式，表面看來也許是荒謬可笑的，因為，在我們這個以神為中心的時代，畢竟人人都知道人是甚麼。但願真是如此！德謨克利特也知道人是甚麼，

因為他對人作了這樣的規定：「人是眾所周知的，」他繼續說，「因為一條狗、一匹馬、一株植物等等，都是眾所周知的，而人不屬於這一切。」我們不致於會像恩披里柯 (Sextus Empiricus) 那樣別有用心，我們也不會像他那樣聰明，因為大家都知道，他完全正確地由此得出人是一條狗的結論：因為人是眾所周知的，而一條狗也是眾所周知的，因此—(人就是一條狗)，我們不致於別有用心，但我依然不明白，在我們這個時代，這個問題是否已經澄清到這樣的程度，以致於不必為想到可憐的蘇格拉底及其狼狽處境而感到有絲毫的 蚋尸 w。) 在這裏，我們實際上假定有真理的標準，整個希臘哲學都在探尋這一真理的標準，它或被懷疑，或被肯定，或者有了結果。而古希臘人願意去作這一探尋難道不值得注意嗎？這不好比是對古希臘人理智意義的一個簡要概括嗎？不好比是對它自己寫的一句評語嗎？一句評語有時要比寫一部冗長的著作更受用。因此，這命題是值得去假定的，並且同樣還有另一個理由，因為我們已經在前二章中說明了這個理由，而任何想去辯明蘇格拉底跟我們的差別的人一定都會注意到，蘇格拉底並未陷入在他之前或之後的古希臘懷疑主義的陷阱之中。要是不去堅蘇格拉底的回憶說以及每個人都如同一般的人的學說，那麼，恩披里柯已準備去把「學」所帶來的變化說成既困難又是不可能的，並且，普羅泰戈拉 (Protagoras) 提出萬物以人為尺度—他在這個起點上駐足不前—是在人是其他一切東西的尺度的意義上，而不是各人不多不少是他自己的尺度這一蘇格拉底的意義上。

於是，我們知道人是甚麼，並且這種智慧—我最不願去貶低這種智慧的價值—會不斷變得更加豐富和更加有意義，而真理亦然如此。然而，認識都停滯不前，就像蘇格拉底站着不動那樣，因為現在認識中悖論的激情決意要激起衝突，要是認識本身真正不想讓自己衰落的話。這跟情慾的愛的悖論是相同的。一個人本來過着悠然自若的生活，後來，對另一個人—一個去向不明的人—的愛，激起了自我憐愛的悖論。(在所有愛中，自我憐愛是基礎或相當的基礎，那就是為甚麼我們可以想像的任何愛的宗教會像看待警言那樣，真切地以如下唯一條件和假設是特定條件作為前提的原因所在：愛自己，為的是像愛自

己那樣去愛鄰人。)這種愛的悖論改變了情人，因此他幾乎不再認得出自己。(作為情慾之愛的代言人，詩人們證明了這一點，就像情人們自己所證明的那樣，因為他們允許詩人們只去為他們本人而不是為他們的狀況說話。)認識的內在悖論也同樣以這種方式影響一個人及其對自己的認識，他一直以為了解自己，現在卻不再拿得準自己是否真比百頭怪物還複雜的驕傲不馴的生靈，還是一種天生就分有一點神性的更簡單溫順的生靈〔《斐德羅篇》230a〕。

但這種認識因其悖論的激情而與此衝突甚而干擾人及人的自知的未知東西是甚麼呢？它是未知的。但它不是他所了解的人，或任何他所了解的其他東西。因此，讓我們把這種未知物稱為上帝 (the god)。上帝只是我們給這未知物起的一個名稱。認識幾乎想不到有必要去論證這種未知物 (上帝) 的存在。也就是，假如上帝不存在的話，那當然就不可能去論證它。而假如他存在的話，那麼要去論證他的存在就顯得愚蠢可笑，因為在論證開始的瞬間，我不會預設他的存在是不確定的——一個預設的東西是不會被假定為不確定的，因為這是預先假定了的——而會預設是確定的，否則我就無從着手，不難理解，要是上帝不存在，所有一切都將是不可能的。不過，要是我把「論證上帝的存在」的說法理解為我想去論證那未知物，它存在的話就是上帝，那麼，我並沒有很恰當地表達我自己的意思，因為那樣的話，我就是論證不存在的東西，論證一種最不可能存在的東西，我就只是展開一個概念的定義。要想去論證某種東西存在，通常是一件難辦的事情——更糟糕的是，對敢於去論證它的勇敢心靈來說，還有這樣一個難處，那就是，這樣做不會給他們帶來任何名聲。整個論證的過程不斷變成完全不同的東西，變成對我從預先假定研究客體存在中所作推論的一種最後的延伸性展開。因此，不管我是在可感知界域內進行，還是在思想界域內進行，我最終都論證不了存在，而只能從存在去論證。比如，我論證不了一塊石頭存在，而只能論證存在的某物是一塊石頭。法庭不論證一個罪犯存在，只論證實際存在的被告是一個罪犯。不管人們想把存在稱做一個附加條件還是稱作永恆的先決條件，它都永遠不可能被論證。我們還是謹慎一點，畢竟在我們看來沒有理

的並非人們所嚮往的美和其他完善的東西，人們由於迷信和無知才稱完善。我們說的完善，恰恰是指實在或存在。」（拉丁文略）他以實在（*realitas*）或存在（*esse*）去解釋完善。因此，事物越完善，它就越存在（*is*）；而它的完善，又在於它本身有更多的存在（*esse*），即它有越多的存在，它就越存在—關於同義反覆僅僅就這麼一些。但接下去，這裏還缺少在事實的存在和觀念的存在之間作一個區分。要是不去作這一區分，那麼這裏語言本身的模糊用法—所謂更多或更少的存在，因此也就是所謂存在的度—甚至就會變得更加混亂，換言之，雖然斯賓諾莎實際上講得很深刻，但卻沒有首先去探討這個疑難。對於事實的存在，談論更多或更少的存在是無意義的。當一隻蒼蠅存在時，它就具有跟上帝一樣多的存在；對於事實的存在，我在這裏所寫的無聊註釋具有跟斯賓諾莎意義深刻的話一樣多的存在，因為哈姆萊特（*Hamlet*）的生存還是毀滅的辯證法適用於事實的存在。事實的存在不在乎各種本質決定因素的差異，並且所有存在的東西都絲毫不用妒忌地同等分有存在。這跟觀念的情況確實完全不同。一旦我從觀念上說到存在時，我所說的就不再是存在而是本質。必然具有最高的觀念性，所以它存在。但所存在的是它的本質，因此，它顯然不可能因為這種存在而成為事實的存在的辯證決定因素；並且也不可能說它比其他東西有更多或更少的存在。這在以往大致被表示為：假如上帝是可能的，他當然就是必然的（萊布尼茨）。於是，斯賓諾莎的論點就是完全正確的，並且，同義反覆也是情有可原的，當然他也完全避開了這個困難，因為這個困難就在於去領會事實的存在，並讓上帝的觀念性介入事實的存在。）

因此，上帝的作品只有上帝能造就。一點不錯。那麼上帝的作品又是甚麼呢？我想要以此去論證上帝存在的作品並非直接的存在，完全不是。難道能說自然和善德中的智慧，或者治理的智慧恰好就在我們鼻子底下嗎？在這裏，我們的心靈不是面臨最可怕的盤問嗎？並且，到底有沒有可能去了結所有這些盤問呢？但我依然按這樣一種事物條理去論證上帝的存在，並且，即使我開始去論證，也永遠不會了

結，還不得不老是把心思懸擱起來（in suspensio），生怕會發生甚麼可怕的事，使我未完的論證毀於一旦。因此，我得從甚麼作品去論證上帝存在呢？就從被當作觀念看待的作品去論證——也就是說，這些作品並不直接顯現。然而我最終並未從作品去論證它，而只是去展開我已經預設了的觀念性；相信那種觀念性，我甚至敢於蔑視所有反對意見，甚至那些目前還未出現的反對意見。於是，我一開始對觀念性的預設，就預設了我會成功地這樣做，而這無非是預設上帝存在並且實際上一開始就信靠他。

而上帝的存在又怎樣從論證中脫穎而出呢？這是一下子發生的嗎？在這一點上它不像笛卡兒的玩偶嗎？一旦我放開這玩意兒，它就倒立着。「一旦我放開這玩意兒」——因此，我就應該放開它。對於論證來說，也是如此——只要我抓住論證不放（換句話說，繼續去進行論證），存在就不會顯現，只因為我處於論證它的過程之中，而一旦我放開這論證，就有了存在。而這種放開，即使算不了甚麼，畢竟是我的貢獻。這條忽的一瞬間未必會被重視，但不論它是多麼短暫——它未必會是良久的，因為它是一個飛躍。不論這瞬間多麼的倏忽，即使它就是立時片刻，這立時片刻也應當予以重視。倘若有人要去輕忽它，我想趁這個機會講個軼事，以便表明，它實際上依然存在。克律西波（Chrysippus）試圖運用前進的或後退的連鎖三段論去確定一個質的界限。卡爾涅阿德（Carneades）把握不了質實際上出現的關節點。克律西波告訴他，要是能在運算中停頓片刻，然後，那時——那時他就能更好地理解它。而卡爾涅阿德回答說：請便，我不打擾你；你不僅可以停頓片刻，即使躺下睡覺也可以——那都沒有關係。當你醒來以後，我們再在你停頓的地方開始。當然，事實也是這樣；想睡一覺去擺脫甚麼就像想睡一覺去獲得甚麼同樣的無用。

因此，任何想論證上帝存在的人〔並非在這樣的意義上，即無最後保留地（*reservatio finalis*）去闡明上帝的概念，這最後保留就是我們曾指出的，存在本身通過一個飛躍從論證中脫穎而出〕反而證明了別的東西，這通常甚至是不需要去論證的東西，並且不管怎樣不會

有比它更好的東西。儘管愚人心裏說：沒有上帝，而他卻在心裏說，我對別人說：再稍等一會，我還要去論證—啊！他是一個多麼難得的聰明人！〔一個多麼好的荒誕喜劇的主題！〕要是他被假定在這瞬間開始去論證，那麼，上帝是否存在還是完全未定的，當然，那時他並未論證了它，如果那就是在開始時的情況，那麼，他決不會去作一個開始，這一方面是因為害怕自己不會成功，因為上帝也許真的不存在，而另一方面因為他沒有甚麼東西可以着手去論證—在古時候，這種事情幾乎誰也不去關心，至少蘇格拉底—他實際上促進了對上帝存在的所謂自然神學 (Natural Theology) 的論證—自己不去這樣做。他不斷預設上帝存在，並且根據這個預設，他力求給自然灌輸以合目的的觀念。要是有人問他，為甚麼他要這樣做，他大概會解釋說，要是他沒有上帝存在這個信念支撐的話，他是沒有勇氣敢於開始這探險航程的。可以說，他是應上帝的要求，才拋出他的羅網去捕捉和諧與合目的的觀念，因為自然界本身為擾亂人心，耍弄了許多嚇人的詭計和花招。

於是，認識中悖論的激情就是不斷跟這個未知物相衝突，這個未知物一定存在，但也是不被知道的，並且在那種程度上又並不存在。認識並不超出這種程度；而以其悖論性而言，認識不可能中止跟它的接觸和打交道，因為要想表示認識跟未知物的關係，是不應當說這未知物是不存在的，因為剛才說過那涉及一種關係。但要是上帝向我們表明的，不是它的存在，而只是未知物，那麼，這未知物又是甚麼呢？要是因為我們不可能認知它而去斷言它是未知物，而且即使我們能認知它，我們也不能去表達它，這樣說，儘管已正確地將這未知物理解成新的領域，卻不能滿足認識中悖論的激情。但這個新領域顯然是會激情頭痛的，儘管這新領域也是引起激情的誘因。然而它可能一無所成，不論它是經由否定的方式 (*via negationis*) 還是經由觀念化的方式 (*via eminentiae*) 。

那麼，這未知物是甚麼呢？它是不斷來臨的新領域，所以，與此同時，運動範疇被不同的、絕對差異的靜止範疇所替代。而正因為是

絕對的差異，才沒有任何識別的標記。規定絕對差異，看來像是接近對存在的揭示，但實際上並非如此，因為認識甚至不可能去思考這絕對的差異；它不能絕對地否定自身，只能為那個目的而去運用自身，從而去思考這差異本身，獨自去思考這個差異。它不可能絕對超越自身，所以只把它獨自去思考的崇高物認作是超越自身的。如果這未知物（上帝）不是唯一的新領域，那這差異的一種看法就要跟對差異的多種看法相混淆。未知物由是處於消散狀態，而認識就要在可及的東西和可設想的（異常的、荒誕的以及諸如此類的）幻想的東西之間作一個引人注目的選擇。

但這種差異是不能被可靠地把握的。一旦要去把握它，就多半是種武斷，並且虔誠的深處蟄伏着以為是它本身產生上帝的任意武斷。如果因為沒有任何識別的標記，這種差異就不能被可靠把握，那麼，就跟一切事物都帶有辯證的對立面一樣，它同樣也帶有差異和相似的對立面—它們是同一的。堅持認識的話，這差異就混淆了認識，以致認識不認知自身，反而把自身跟差異全然混淆起來。在馳騁想像的王國，異教徒信仰曾經如同雨後春筍。關於剛才提到的假設—那是認識的自我嘲弄—我將只從幾條途徑去追溯，而不論它是否是歷史的。於是，那裏存在的某個人，就顯跟任何其他人完全一樣，他也像其他的人那樣長大成人和婚娶，有一份職業，也像常人那樣去考慮來日的生計。要能像鳥在空中飛翔那樣生活也許是妙不可言的，但它卻是辦不到的，而在最惡劣的困境中，或則餓得要死—倘能忍飢耐餓的話，或則寄人籬下，實際上則有可能堅持到最後。這人也就是上帝。我怎麼知道那人是上帝呢？當然，我不可能知道那人也是上帝，因為那樣的話，我們就必須得知道上帝和差異，而我卻並不知道這個差異，因為認識已經把這種差異變成了相似，直到它不再是差異為止。這樣，上帝就由於認識的自欺而變成了最令人敬畏的騙子。認識儘可能就近去了解上帝，而結果卻適得其反。

現在也許有人會說，「我完全明白了，你是一個耽於怪想的人，你肯定想不到，我真怕這樣少見的或荒唐的怪誕想法，也許是任何人

都沒有想到過的，這種怪誕想法太不合情理，我要先去排遣自己意識中的一切，才能去思考它。」你恰恰必須這樣做，難道你既要保留你意識中的一切前提，卻又想要把你的意識考慮為沒有任何前提的，這說得過去嗎？你多半不會否定這裏的陳述—即認識在把未知物規定為差異方面最終走入迷途，並把差異跟相似混淆了起來—是連貫的吧？但這似乎暗示差異的東西，也就是說，假使一個人真要對未知物（上帝）有所認識，他首先應該認識到，上帝跟他是有差異的，上帝跟他有絕對的差異。單憑認識是不可能得知這種差異的（因為上面已經說過，這是一種矛盾）；如果認識打算去得知這種差異，它應當從上帝那裏得知，而要是認識得知了這是絕對的差異，它也就不可能了解這差異，因此就不可能得知這差異，因為認識又怎麼可能理解絕對的差異呢？要是這種差異不是直接自明的，那麼它應當由推論而變得更清楚，因為假使上帝絕對不同於人，那麼，人也絕對不同於上帝—而認識又怎麼可能去領會這種絕對的不同呢？這裏，我們看來陷入了悖論。正因為得知上帝是差異，而且得知上帝絕對不同於他，人才需要上帝。但倘使上帝真的絕對不同於人，其可能具有的根據不是在人歸於上帝的那種東西裏（因為在某程度上，他們是相類似的）而是在人歸於他自己的那種東西裏，或者在他表白自己的那種東西裏。那麼，差異又是甚麼呢？實際上，差異只是罪，因為這種差異，這種絕對的差異，應該是由個人自己引起的。我們在前面說到這一點，我們說，個人由於他自己的過錯因而是沒有真理的，我們曾半開玩笑半當真地以為，要他自己去明白這一點是實在太難了。現在我們又說到同一節骨眼上。熟悉人的本性的行家一旦碰上這差異時，也會變得不知所措；他不再明白，自己是否比百頭怪物更難以理解的生靈，還是在自己身上真有一點神性的東西。那麼，他缺少甚麼呢？缺少罪的意識，就像別人不能把罪的意識教給他一樣，他也不能把罪的意識教給別人。只有上帝能教以罪的意識—要是上帝想成為教師的話。但他就像我所講的故事那樣，實際上真想成為這教師，為的是，他想跟每個人平等相處，使他能夠完全理解每個人。於是，悖論甚至更變本加厲，或者說，同一悖論具有它藉以顯現為絕對的二重性—從消極一面講，