

PHILOSOPHY

哲學心理學

- 袁廷棟 著
- 輔仁大學出版社印行

PSYCHOLOGY

哲學心理學

袁廷棟 著

輔仁大學出版社印行

哲學心理學 目錄

緒論

壹、心理學的字義.....	001
貳、心理學的對象.....	002
參、哲學心理學的內容.....	008
肆、哲學心理學的重要性.....	010
伍、哲學心理學的研究方法.....	011

第一篇 通論生命..... 015

第一章 論生命原素的實有..... 016

壹、問題說明.....	016
貳、生命現象.....	018
參、各種解答.....	021

第二章 論生命原素的性質..... 031

第一節 生命原素與物質原素的關係..... 031

壹、不同的生機論.....	031
貳、批判.....	039

第二節 生命原素的內在性質..... 045

第三章 論生命的起源	048
壹、種子汎存說.....	048
貳、生命連續說.....	049
參、自然發生說 (Theory of spontaneous generation) ...	051
肆、創化說 (Creative transformation)	055
第四章 論生命的等級	067
第一節 論植物與動物之區別	070
壹、問題.....	070
貳、意見.....	071
參、解答.....	073
第二節 動物與人之區別	088
壹、動物的特殊活動.....	089
貳、人類的特殊活動.....	106
參、結論：人是有理性的動物.....	114
第二篇 論人的感性生命	121
第一章 論感性認識	122
第一節 論一般性的認識	122
壹、澄清問題.....	122
貳、何者不是認識的本質.....	127
參、何者是認識的本質.....	136
肆、認識活動的過程.....	145
伍、附論.....	147

第二節 論感性認識的性質.....	156
壹、幾個基本概念.....	156
貳、論外在感官認識.....	158
參、論內在感官認識.....	176
第二章 論感性慾望.....	193
第一節 論情.....	194
壹、情感（Feeling）.....	194
貳、情緒.....	196
第二節 論慾.....	204
壹、慾望通論.....	205
貳、感性慾望（Sensory appetite）.....	214
第三節 論運動能力.....	218
第三篇 論人的理性生命.....	221
第一章 論人的理性認識——理智.....	221
第一節 論理性認識之性質.....	222
壹、討論方式.....	222
貳、理性認識之特徵.....	225
參、與感性認識相比.....	230
肆、理性認識之性質——非物質性.....	237
伍、解釋疑難.....	240
第二節 論理性認識的對象.....	248
壹、研究之目的及研究之問題.....	248

貳、各家不同的意見.....	250
參、合理的解答.....	252
第三節 論我們的概念的來源.....	263
壹、題旨.....	263
貳、各家意見.....	264
參、批判.....	274
第四節 論抽象作用之過程.....	279
壹、題旨.....	279
貳、歷史背景.....	281
參、解答.....	287
第五節 理性認識作用之形上結構.....	297
壹、理性認識之特徵與問題.....	297
貳、各家意見.....	300
參、解答.....	301
第六節 理智如何認識物質個體.....	307
壹、題旨.....	307
貳、各家意見.....	308
參、解答.....	311
第七節 如何認識精神個體.....	316
壹、題旨.....	316
貳、各家意見.....	316
參、解答.....	319
肆、附論：論意識.....	323
第八節 如何認識別人.....	323

第九節 理智與智力.....	328
壹、理智的本性.....	328
貳、智力的性質.....	329
參、如何思考.....	331
第二章 論人的理性慾望——意志.....	337
第一節 論意志.....	337
壹、題旨.....	337
貳、各家意見.....	339
參、解答.....	342
第二節 論意志力.....	356
壹、意志力與意志.....	356
貳、何謂堅強意志.....	357
參、發展意志力的方法.....	359
肆、動機之生效條件.....	361
第三節 愛的哲學.....	365
壹、愛的難題.....	365
貳、愛的基礎.....	371
參、愛的性質.....	375
第四節 論自由.....	384
壹、自由的意義.....	384
貳、自由的難題.....	386
參、各家不同的意見.....	387
肆、難題的解答.....	391

伍、附論.....	413
第四篇 論人的靈魂.....	433
第一章 論靈魂的實有或實體性 (Substantiality)	434
壹、不同的意見.....	435
貳、靈魂實有的證明.....	440
第二章 論靈魂的性質.....	465
第一節 論靈魂的單純性 (simplicity)	465
壹、題旨.....	465
貳、意見.....	466
參、證明.....	467
第二節 論靈魂的精神性 (Spirituality)	471
壹、釋義.....	471
貳、意見.....	472
參、證明.....	473
第三節 論靈魂的不死性 (Immortality)	477
壹、問題.....	477
貳、意見.....	479
參、證明.....	482
肆、釋難.....	489
第三章 論靈魂與肉體之間的關係.....	492
壹、意見.....	492

貳、評論.....	496
參、附論.....	502
第四章 幾個相關問題.....	509
第一節 論靈魂的來源.....	509
壹、人的靈魂如何產.....	509
貳、靈魂何時產生.....	511
第二節 論人死後的靈魂狀態.....	515
壹、人死後靈魂能有之活動.....	516
貳、人死後靈魂與肉體的關係.....	517
參、論肉體的復活.....	518
第三節 論再生.....	522
壹、信者.....	522
貳、理由.....	523
參、困難.....	524
第五章 論人的位格 (human person)	528
壹、傳統說法.....	528
貳、近代看法.....	529
參、當代傾向.....	530
肆、幾點說明.....	530
伍、人的位格的矛盾.....	534

第五篇 論進化	539
第一章 論一般的進化	540
第一節 進化現象	541
壹、比較解剖學上的證據.....	541
貳、古生物學上的證據.....	542
參、分佈學上的證據.....	544
肆、發生學上的證據.....	545
伍、遺傳學上的證據.....	546
第二節 不同的解釋	547
壹、拉馬克的適應說.....	547
貳、達爾文的淘汰說.....	550
參、台佛烈的突變說.....	553
肆、綜合說.....	554
第三節 評論	555
壹、「種」與「變型論」的意義.....	555
貳、論進化的證據與進化的解釋.....	561
參、進化的方式.....	566
第二章 論人類的進化	574
壹、進化論.....	574
貳、創造論.....	581
參、創化論.....	585
第三章 進化與神學	593

序

這本書斷斷續續寫了九年多，現在出版可說是本老書，而且幾本主要參考書也不是新書，所以真叫人懷疑是否還有出版的價值。但是鑑於中文哲學心理學的書非常缺乏，而且本書中所闡述的是哲學心理學中的一些基本知識，所以還是決定付印，希望對於讀者有所裨益。

全書共分五篇，第二、三及四篇屬人的哲學心理學，是本書的主要部分，因此作了較詳細的研討。第一和第五篇屬生物哲學，因筆者非專攻生物學，所以無法作深入的研討，僅就其中有關哲學方面的問題加以闡述。

本書以新士林哲學為基礎，在表達上還是依循士林哲學傳統課本的秩序：首先把要討論的問題闡述清楚，接著簡單扼要地陳述各學派對該問題所持的不同看法或意見，最後作一批判或合理的解答。

因為本書不是一氣呵成，難免會有前後思想重複或不連貫之處，本該好好修改後再出版，但是這又得花費一段相當長的時間，深怕因此擱置了出版的勇氣，延宕了出版的工作，所以干冒有所瑕疵之殆，但望讀者不以「完美」相苛求，筆者不勝感激。

本書所參考的資料有三本著作及三份授課講義，其中尤以 J.F. Donceel, S., *Philosophical Anthropology*, Sheed and Ward, New York, 1967. 及 J. De. Finance 教授的 *Psychologia Superior* 講義為主；Paulus Siwek, S. J. *Psychologia Metaphysica*, Romae, 1965. 次

之；其他 George Klubertanz, S. J., *The Philosophy of Human Nature*, New York, Appleton-Century-Crofts, Inc., 1953. Georgius Szaszkievicz 教授的 *Psychologia Rationalis* (1966-67) 及 Louis Leahy, S. J. 教授的 *Philosophie de l'Homme* 講義 (1975) 為輔。讀者若有興趣作更進一步的研究，在前列 J. F. Donceel 和 Panlus Siwek 的著作參考書目欄裡有詳細的書名。

民國七十三年十二月
于輔仁大學

哲學心理學

緒論

壹、心理學的字義

哲學是研究各種存有的基本因素的學問。就以人的存有而言，解剖學、生理學、人類學等都是研究人的學問，但祇研究人的某一個角度，而且是能觀察得到的，而哲學研究人之所以為人的原由，人之所以為人的基本因素，不論大小、男女、以及中西的分別，只要具有這基本因素者便是人，便有人的尊嚴。

傳統士林哲學按照存有的類別將哲學分成：普通形上學（General Metaphysics）或存有學（Ontology），研究存有之所以為存有；宇宙學（Cosmology），研究量的存有（無機體）；理性心理學（Rational Psychology），研究活的亦即有生命的存有，尤其是人的存有；認識論（Epistemology），研究認識存有（認識行為的本質與價值等）；倫理學（Ethics），研究道德存有（道德價值、道德原則、道德實踐等）；原神論（Natural Theology），研究神的存有（神的存在，神的性質等）。但是近幾十年來，理性心理學這個名稱已經漸漸不為採用。而以人

的哲學（Philosophy of Man）或哲學人類學（Philosophical Anthropology）等稱之。我們則改用哲學心理學（Philosophical Psychology）。理由將在下面說明。

心理學，西文名詞（拉丁文：Psychologia，法文：Psychologie，英文：Psychology）皆來自希臘文的ψυχή（魂）和λόγος（道）。所以就字源而言，心理學應該是一門研究「魂」的學問。何時採用此一名稱，已經難以查考，但是我們知道，在十六世紀中葉，馬爾堡學派（Marburg School）的高克尼（R. Goclenius）教授和他的學生加斯滿（O. Casmann）已經給他們的著作取名為心理學。後來伏爾夫（Chr. Wolff）出版了兩本書，一本叫做經驗心理學（Empirical Psychology），另一本叫做理性心理學（Rational Psychology）。自此理性心理學就在哲學中成了一門專門學問。但理性心理學究竟研究些什麼，以及為何當代人不喜歡這個名稱而改稱為人的哲學或哲學人類學，我們就得指出心理學所研究的對象並加以分辨清楚。

貳、心理學的對象

我們仍然延用傳統士林哲學的術語把對象分成質料對象（Material Object）與型式對象（Formal object）；前者是所要研究的東西或存有的整體，後者是所要研究的東西的某一個特殊角度。同一個質料對象能有許多個不同的角度，因此能有不同的科學去研究同一東西的各種角度。比如生物學、社會學、心理學、人類學等研究的都是人，所以人是它們的質料對象，但是所採的研究角度（即型式對象）則各不相同。

一、心理學的質料對象

依照字源的意義，心理學的質料對象應當是「魂」或一切有「魂」的東西。但是那些東西是有魂的呢？這個問題的解答要看人們對於「魂」有什麼懂法。如以魂為生命原素（Vital Principle），則一切有生命的，或普通所說的「活」的東西都是心理學所研究的質料對象。亞里斯多德及其跟隨者對魂的理解就有此意義。故具體而言心理學的質料對象是：植物、動物和人，因為這三種都是有生命的東西。

但是許多近代哲學家把「魂」懂得比較狹義，認為植物並無一般所說的「魂」，所以不是心理學的質料對象。動物和人才有真正的心理生命（感性生命和理性生命），所以才是心理學的質料對象。再者，有些哲學家認為動物也不在心理學的研究範圍之內，因為他們將動物僅視為一種機器而已，並沒有魂魄在內。笛卡兒（Descartes）的二元論是造成這種看法的主要原因。

事實究竟如何？究竟什麼是心理學的質料對象？我們認為這僅是言詞上的爭論罷了。如果隨從亞里斯多德的看法，保持著字源的意義，那麼只要是「活」的，即有生命的東西都是心理學的質料對象。當然我們不應將純粹的生長生命（Vegetative life）與心理生命相混淆。如果把心理兩字懂成現在一般人所謂的心理現象，則心理學的質料對象只包括動物和人，因為只有他們才有心理現象。我們不妨隨從亞里斯多德的看法，而且把心理學分成高級的與低級的；前者的質料對象是有理性生命的人；後者的質料對象是有感性生命與生長生命的動物和植物。當然，我們要討論的，主要是高級心理學，但是對於生命的性

質，生命的起源，生命的演進，生命的等級和感性能力等也在討論之內，然而這些都是屬於低級心理學的問題。

二、心理學的形式對象

前已述及，對於一個存有可以從不同的角度去研究它，因而產生不同的科學。心理學家所要研究的當然是存有的「活的」或「生命的」角度。但是生命角度仍有深淺之別，所以心理學又劃分成不同的部門。

1. 實證心理學：經驗心理學（empirical psychology）與實驗心理學（experimental psychology）

經驗心理學是研究心靈生命（Mental life）的現象與規律的學問。研究的方法是日常的經驗與觀察。我們說心靈生命而不說意識生命，因為這種心理學的研究對象也包括前意識（Pre-conscious）、下意識（subconscious）和潛意識（uncouscious）的心靈現象。

藉著日常的生活經驗每一個人多少具備些心靈生命的現象與規律的知識。如果一個人一點也不知道在某一定情況中自己和別人會有些什麼心理反應，這人就很難平平安安地生活下去。有些人對於這種知識特別豐富；而且某些職業很需要這種知識。比如工廠領班，推銷員，從事政治或教育等都應當具有豐富的心理知識才能在自己的職業崗位上有所成就。

這種由經驗來的心理知識往往並非有系統的，亦非經過批判的。除了個人在日常經驗中得到的以外，能在格言、文學名著、倫理學家、教育學家、心理治療學家和內修學家等的著作中尋得。正因為這種知識來自經驗與料，而非來自實驗與測量，所以與實驗心理學不同。

嚴格而言，這種心理知識只能稱之為常識，而不能稱之為真正的科學，因為真正的科學應當是有系統的學問。但是我們不僅能夠查考與解釋這種心理現象與心理規律是「怎麼」成功的，亦能盡可能地查考與解釋它們是「為什麼」發生的。這樣，心理知識就不僅僅是一種常識，而且成了一種有秩序，有系統的學問，因而成為真正的科學，稱之為經驗心理學。這門學問發展得很快，而且範圍也非常廣泛，因為它不僅研究普遍的心理現象及規律，同時亦研究各種特殊的心理狀況，因此有所謂的社會心理學，宗教心理學，兒童心理學，教育心理學等等。

實驗心理學也叫做行為科學（Science of behavior），因為它利用嚴格的科學方法去研究動物與人的行為。這由馮德（W. Wundt, 1832-1920）所創導，他於一八七九年在來比錫大學（University of Leibzig）設第一所實驗室。

初時實驗心理學與生理學（Physiology）並無多大區別，而且研究的主要對象是感官。後來逐漸將研究範圍擴大，研究到更複雜的心靈作用，如記憶、聯想、想像等。最後甚至用同樣的方法研究思想與慾望等高等作用。所說實驗，就是在便利於能仔細觀察的場合中，故意地激起某一心理行為，能為藉著科學方法去觀察與研究這個作用。當然心理作用與物理化學作用不同，所以不能用嚴格的自然科學方法來測量。

經驗心理學與實驗心理學所研究的只是些心理現象，而不是靈魂本身，所以就字源的意義而論，不能算是真正的心理學，因為真正的心理學（按字源）是研究靈魂的學問。但為一般人而言，心理學指的祇是經驗心理學或實驗心理學。另外為經驗主義者與實驗主義者，不可能有所謂的論靈魂的學問（字

源所指的**心理學**)，因為他們根本否認靈魂的存在。但是我們認為**經驗心理學**與**實驗心理學**所研究的心理現象或心理行為是些生命的淺的角度，是生命流露在外，並且可使人觀察到的角度。但是生命還有它的深的角度，即心靈本身，它的生命現象的基本原因，是**哲學心理學**的研究對象。雖然**哲學心理學**是形上學的一科與**經驗心理學**或**實驗心理學**很不相同，但卻不容忽視或否認。

2. 哲學心理學

這是在形上原理(同一原理，因果原理，充足理由原理等)之下，透過經驗與件以研究活的存有的基本原素的學問。所說的經驗與件最主要的當然是日常生活所供給的事實，但是也包括生物學，**經驗心理學**與**實驗心理學**所觀察得的一些基本現象。所以**哲學**與**實證科學**(一般所懂的科學)不僅不相抵觸，而且互相補充。**哲學心理學**如無**實驗心理學**的幫助，就成為純粹理性的幻想，反之，**實證心理學**如無**哲學心理學**為基礎，就似一座沒有地基的房屋。所以一方面不應將**哲學**與**實證科學**相混淆，另一方面也不應該把它們分得太開，認為這是風馬牛不相干的事。

所說的基本因素是指的使一個存有成為「活」的或「有生命」的原由。這原由已不在經驗觀察範圍之內，而是屬於形上的東西，所以**哲學心理學**亦稱為**形上心理學**(*Mataphysical psychology*)。有人也稱之謂**理論心理學**(*Speculative psychology*)，但這名稱並不合適，因為容易使人誤認為**哲學心理學**是一門不切實際，不實在的理論學問。事實上形上的(哲學所研究的)是非常實在的，可以說比形下的(實證科學所研究的)更實在，更有價值。

上面我們把心理學分成低級的與高級的兩種，前者研究的是有生長生命與感性生命的存有，後者研究的是有理性生命的存有，所以也稱為理性心理學（Rational psychology）。理性生命也有淺與深的角度之分，所以理性心理學不一定就是哲學（研究深的角度的）心理學。但在習慣上理性心理學就是哲學心理學或形上心理學，是對著經驗心理學或實驗心理學而說的。

前已論及，近幾十年來，理性心理學此一名稱已漸漸不被採用，而以人的哲學或哲學人類學改稱之，原因是因為心理學這個名詞意義太窄（按字源來說），易誤認為只是研究靈魂的學問。其實，人之所以為人的因素除了靈魂以外還有身體，也應當在研究範圍之內，所以「人的哲學」這個名稱更為恰當，因它所研究的是人之所以為人的完整的基本因素。「人」在希臘文中稱做 anthropos，所以人的哲學也可稱為哲學人類學（Philosophical anthropology）。但與一般所謂的人類學不同，因為一般所謂的人類學研究的是人類的起源，人類的發展，人的種別與人的習俗等問題，所以當稱為生物人類學或文化人類學。

我們也認為理性心理學這個名稱不太恰當，理由並非在「心理」，而在「理性」一詞，因為人除了理性生命之外還具有感性生命與生長生命，而且這三種生命在人身上休戚相關，同樣是組成人的不可或缺的基本因素，所以都該是人的哲學的研究對象。當然人之所以為「人」，而與其他動物不同所在，是因為他具有理性的緣故，所以人的哲學的主要研究對象當是理性生命，但非唯一的對象。我們得承認人的哲學或哲學人類學是兩個很恰當的名稱，但我們仍然願保留「心理學」此一名

稱，而將理性心理學改稱為「哲學心理學」。原因在於我們所要研究的著重於人的「心靈」的層面；即它的活動，活動的官能，以及它的存在與性質等。嚴格而論，哲學心理學不等於哲學人類學或人的哲學，因為至少動物也是心理學的研究對象。所以哲學心理學還應當分為：高級哲學心理學與低級哲學心理學。高級哲學心理學才完全等於哲學人類學或人的哲學，本書所要討論的，主要是高級哲學心理學。說主要，因為我們也要簡單的討論些本身屬於低級哲學心理學的東西，如生長生命，感性生命等。

參、哲學心理學的內容

前節內已經解釋過，心理學的質料對象應該是一切「活的，或「有生命」的存有；它的型式對象應該是活之所以為活的角度；這角度有深淺之分：淺的是生命現象（能觀察與測量的），為實證科學的研究對象；深的是生命原由（觀察不到，測量不出，只能歸結而知），是哲學心理學的研究對象。所以哲學心理學的大概內容（仔細內容看目錄）是這樣的：

首先應當研究的是生命原素的有無問題，因為如果沒有的話，整個哲學心理學就沒有存在的必要。事實上不少哲學家就如此主張，因為他們根本否認有所謂形上的東西。我們承認生命原素（靈魂）無法直觀，但是我們可以藉著形上原理（下面解釋），從經驗與件中瞭解到它的存在與本質。

肯定了生命原素的存在與本質以後，我們就進一步研究生命的等級問題：一般所承認的三等生命（生長生命、感性生命和理性生命）是否在本質上有所不同，以致有三種不同的魂的

存在。形上原理與經驗事實仍是我們做這番工作的依據。

接著我們就進入我們的研究中心：「人」。我們知道人是很複雜的東西；人雖是一個整體，但具有不同的層次，我們要研究人，就應當依著這些層次進行。哲學家們對於這些層次的分法不同，而且用的名詞也不一樣，但大致還是類似。

柏拉圖將人分成三部份：理性部份、精神部份和希求部份。亞里斯多德認為在人身上有三種生命領域：植物的生命領域，動物的生命領域與人性的生命領域。在動物的生命領域內他又分出三種能力：感官、慾望與移動力。聖多瑪斯在人身上分：生長能力（包括滋養、生長和再生三種力量），感覺能力（包括移動力、感官認識與感性希求），和理性能力（包括理智與意志）。

近代人，特別是在歐洲，喜歡用「層次」一詞。例如雷爾雪（Philip Lersch）在人身上分：生命層次（包括有機體的整體和有機體內所發生的前意識事實），內胸腺層次（包括心境與感受，情感與情緒，傾向與渴求），和位格層次（包括思想與意願）。更著名的是佛洛伊德（S. Freud）的分法：慾力、自我與超我。梅爾洛·邦底（Merleau-Ponty）在自然中分：混合形式層次（包括低等動物與它們的直覺），可移形式層次（指能從經驗而學習，與能注意到記號的動物），象徵形式層次（指真正的語言與人性存有）。

我們仍然按著士林哲學的傳統分法，除了生長生命以外，將人分成兩個層次：即感性與理性層次。在每一層次內又含有兩種功能（functions）：認識功能與希求功能。我們要研究「人」，就得按著這些功能與層次進行，由淺入深，或更好說，由外入內，最後要探討他的核心：靈魂（究竟有沒有？是

怎樣的？）。

從這內容中可以看出高級哲學心理學與理則學和認識論有關係，因為三者都討論到理性認識活動。我們說討論到，因為高級心理學僅部份地討論到這種活動，至於理則學與認識論則全部是在討論這種活動。但是三者的討論角度（型式對象）不同。高級哲學心理學所要討論的是理性認識的事實問題：如何產生及其結構等。理則學所討論的是方式問題：思想如何進行方能成為正直而不發生謬誤？認識論討論的則是價值問題：理智能否達到真理？能否認識到東西的本身？所以是三門不同的學問，但是彼此的關係非常密切。

肆、哲學心理學的重要性

一、從學問的本身而言

它所研究的主要對象是「人」：人的理智，人的自由，人的靈魂，靈魂的精神性和不死性等問題。這些都是非常重要而且是最值得研究的問題，因為人的地位，人的尊嚴，人之所以異於其他動物，都繫於這些問題的研究與解答。根據科學家的估計，人體內的物質僅值數元美金，那麼憑何而說，人是萬物之靈呢？憑著什麼去爭取自己的地位、權利呢？人又憑著什麼不願意別人看待他如同別的動物或被利用為工具呢？只有哲學心理學能解答這些問題。由此可見，這門學問是何等地重要。

二、對於其他科學而言

顯而易見，哲學心理學是倫理學與法律學的基礎，因為倫

理與法律的基礎是人性（哲學心理學的研究重點），亦即倫理與法律的好壞得視其是否適合於人性：合乎人性的是好的，違反人性的是壞的。此外，對於以改善人生為目的的科學或技術，哲學心理學亦提供其標準：應當兼顧到人的身心雙方面的發展。

三、對於宗教而言

高級哲學心理學討論人的功能，人的基本結構，使人認識到自己的本性，自己的尊嚴。宗教則是建立在這種本性與尊嚴上的。在哲學中有一種論調叫做信仰主義（Fideism），認為人的理性達不到形上、倫理和宗教的真理，而只能藉著信仰把握這些真理，因而肯定宗教是非理性的。這種論調是錯誤的。我們將證實人的理性能力是無限的，足以認識任何一種存有。

伍、哲學心理學的研究方法

哲學心理學既然是形上學的一部，我們就應當用形上學的方法去研究它。所以不能用純粹後天的歸納方法，因為這種方法始終停留在感覺經驗範圍之內，只能擴充經驗知識，而不能達到必然的形上因素。也不能用純粹先天的演繹方法，因為心理活動性質與原因不當從先天概念中去演繹。所以祇能應用歸結方法（Reductive method），亦即將經驗事實由形上原理歸結出活的存有的組成因素。

我們已經說過，研究哲學心理學不能離開經驗事實，否則就有成為理性幻想的危險。日常經驗或科學經驗供給事實以後，哲學方能進一步地研究事物的基本（即形上）原由。所以

科學（實證科學）與哲學不僅不衝突，而且互相幫助，互相補足。但是我們也不應當把它們混淆，科學是科學，哲學是哲學，因為二者的型式對象不同：前者研究事物的可被覺察得到的角度，而後者研究事物的不能被覺察得到，而祇能被理解的角度。所以為研究哲學所該用的歸結方法是獨立的，它不同於演繹方法，亦不同於歸納方法。

歸結方法還有客觀與主觀的（或主體的）分別。所說客觀的是將客觀經驗事實以形上原理歸結出活的存有的組成因素。在研究低級哲學心理學時我們只能用這種客觀歸結方法，因無法直觀到對象（有感性生命與生長生命的存有）的本質，而祇能觀察到它的生命現象，由這現象去查考與歸結出它的真正性質。

主觀的歸結方法亦即反省方法（**Reflective method**）。所謂反省是心靈活動的「折回」作用；它原來很自然地瞄向著外在對象，如今把注意力轉回到自己身上，因此而認識到自己的本性，以及自己與外在對象和內在主體的關係。這種反省認識是直觀的（*intuitive*）同時亦是推論的（*discursive*）。是直觀的，因為心靈作用毫無媒介地直接認識（伴隨意識）到自己；同時又是推論的，因為需要推論才能發現自己究竟是怎樣的，與對象以及主體的關係如何。當代哲學家稱之為超驗反省（**Transcendental reflection**），因為藉著這種反省人們能夠發現心靈活動的超驗（普遍而必然）因素。

研究高級哲學心理學應當應用主觀歸結方法，因為人不僅是對象，而更是主體，是「自我」。在研究人時，首先應當將之視為主體，而不應當祇視之為客體（或東西）。所謂的主觀歸結方法或反省方法就是由主體自己來研究自己的方法：祇有

主體自己能夠藉著反省深深地透視自己，認識自己。

我們得承認傳統士林哲學不太注意到人的主體性（*subjectivity*），所以它往往僅將人視為客體（東西），而不將人視為主體來研究。換言之，它的研究方法往往祇是客觀的歸結方法。這在當代哲學家眼中是一個很大的缺點，我們在本書中要加以改進，採用主觀歸結方法。但是客觀歸結方法亦必須採用，因為人是有機體的一種，也是一種客觀對象，不能只用純粹反省方法來研究。所以在研究人時，應當兼用客觀的與主觀的歸結方法。大體而言，研究高級心靈活動或心靈功能應該用主觀歸結方法，研究低級心靈活動或心靈功能該用客觀歸結方法。

不論是客觀或主觀的歸結方法都可稱謂現象學方法，因為研究的依據都是些現象或事實，即使非常內在的肯定活動與意願活動也是些經驗事實。

最後要加以說明的是在哲學心理學中所採用的形上原理。所說的形上原理是在存有學（*Ontology*）中所闡述的對於存有之所以為存有的原理。哲學心理學在應用歸結法時先假定了某些形上原理。

除了同一性原理（*Principle of identity*），因果原理（*Principle of Causality*）和充足理由原理（*Principle of sufficient reason*）之外，哲學心理學所應用的形上原理主要的有下面兩條：

1. 活動視存有而定（*Operatio sequitur esse*）：此一原理是自明的，因為存有的本性是存有活動的基本原因；有這樣的本性，才會有這樣的活動。反之，如果看到或研究出某存有的活動性質，就能夠知道這存有的性質是怎樣的；這是從效果推斷原因。所以要知道理智與靈魂的性質，即當研究它們的活動。

2. 效果不能較原因更為完善：因為效果所有的實在與美善都來自原因。反之，原因也不能給予效果它本身所沒有的美善，這又是一條自明的基本原理：「無人能給予自己所沒有的東西」（“Nemo dat quod non habet”）。

我們不能直觀到活的存有（生活體）的基本因素，但能藉著普遍而必然的形上原理由活的現象中歸結出來。下面即將逐步地進行我們的研究工作。

第一篇 通論生命

所有的人，即使是毫無科學與哲學知識的一般人也知道，某些東西，如樹、狗、人等是有生命的，某些東西，如鐵塊，石頭，木頭等是沒有生命的。為一般人來說，生命的記號是「活動」，且是「自發活動」，即如要知道一隻狗是否還有生命，只要看牠是否還在動。所以有生命的東西一般也叫做「活」的東西，沒有生命的東西叫做「死」的東西。有時候在外表上看不出究竟是死的還是活的，比如一個人躺在地上一動也不動，須要看他是否還在呼吸，他的心臟是否還在跳動，因為這些活動（呼吸、心跳等）也是生命的記號，植物沒有這樣的自發活動，為知道它們是否有生命，通常是查看是否在生長枝葉或開花結果。原來這些也是自發活動的一種。

所以在一般人眼中，很容易分辨出來什麼是有生命的，什麼是無生命的。但是要知道生命究竟是什麼，不只是為一般人，就是大科學家與大哲學家們也是意見紛紜，很難獲得一個一致而能共同滿意的定義。為清楚起見，以下將分三部份來討論生命問題：

一、有生命體（生物或有機體）與無生命體（礦物）究竟有什麼區別？在生命體中是否有一般所說的「魂」或生命原素的存在？

二、如果證明出在生命體或生物中確實有生命原素的存在，而且與物質因素不同，就進一步的探討：這生命原素與物

質原素的關係如何？它的內在性質如何？

三、瞭解了生命原素的性質以後，繼續要探討的是：它的來源問題。此處當觸及進化問題，惟本書將於篇末討論。

第一章 論生命原素的實有

哲學心理學的基本問題即在於生命原素的實有與否，因為按著字義而言，心理學是研究「魂」的學問，如果「魂」（或生命原素）並不存在，則心理學也就不能成立。

壹、問題說明

但在討論之前必須將問題說明清楚，以避免無意義的爭論。

首先我們得指出所謂的生命體是指一般人所懂的活的東西，如一棵樹，一隻狗，一個人。至於某些東西，如細菌，究竟是有生命體抑或無生命體，這是生物學家所該研究的東西，不在我們的討論範圍以內。

其次，我們得聲明，所要討論的是一般的生命原素，也就是植物，動物和人所共有的生命原素。所以要注意的祇是在任何生命體中所共有的生命活動，也就是生長活動。至於感覺與理性等活動，將在以後逐章討論。

生命體或生物通常也叫做有機體。這名稱是由它的內在組織來的，因為生命體是由不同的部份組織而成，每一部份（比如樹的根和葉等；人的頭、心和腳等）均具有其不同的性質與

作用，但是彼此互相隸屬，組織成一個整體，而且為整體而工作，部份是整體的工具，所以整體是活動的主體，同時也是部份的活動目標。

無生命體也是由部份組織成的，但是各部份的性質與作用完全相同。比如一塊鐵的各部份都是同樣的鐵，與整個一塊鐵的性質完全相同。所以整個的一塊鐵叫做鐵，每一個部份也叫做鐵。但是有機體的組織部份就大不相同，比如狗的頭與狗的腳在性質上與作用上完全不一樣，而且與狗的整體也不相同，所以我們不能說狗的頭也叫做狗，而祇能說狗是狗，頭是頭，腳是腳。

如果祇注意有機體內的化學組織，我們找不到什麼特殊的化學因素，因為有機體內所有的化學因素也就是無機體內所有的碳、氫、氮、氧等。但是這些因素在有機體內組織得非常複雜，而且通常只在有機體內有這種組織，如蛋白質、脂肪、碳氫化合物，蛋黃素、膽醇、酸類等。

但是除了化學因素和複雜的化學組合物以外，在有機體內還能發現好些無機體內所沒有的特殊作用。是這些作用供人認為有機體是活的，有生命的東西。所以這些作用也稱為生命作用，或生命現象。但是這些作用究竟如何產生？是否也不過是些物理化學作用而已，正如不少人所主張的，有機體無非是一部複雜的機器，除了理化因素之外沒有其他因素了？抑或應當承認在有機體內有著生命原素（也就是一般所說的「魂」）的存在？

貳、生命現象

生命的記號既然是自發活動，比如一條魚還在跳動，就說它是活的；一個人躺在地上一動也不動，但是還在呼吸，就知道它還沒有死。現在我們進一步地觀察生命體內的特殊作用（也就是生命現象），為能作一客觀的判斷：究竟有否生命原素（生元）的存在？

在生命體內有著物理化學過程，如果只注意某一個單獨過程，如一個細胞的分裂，我們很能用物理化學的規律來解釋。但奇妙的是，所有的個別過程都朝著同一個目的進行，即朝著整個有機體的完整性。換言之，生命體內所有的個別作用並非是些雜亂無章的物理化學過程，而是正巧相反，它們共同組合在一起，形成一個完整，有秩序，有組織的整體。

再者，生命體的全部活動是一個體的進化過程，即一具有連貫性的變化活動，由胚胎開始，不停地朝向一定的，預立的方向進行；在一定的變化範圍（比如樹的胚胎一定在樹的範圍）之內，不斷地在實現自己，完成自己；雖然有著許多的變化，卻常保持著個體的同—性，比如張三，從小到大看起來總是同一個張三。

因此有機體的變化過程是完全連續的，一個緊接著一個。無論注意那一個步驟，就可以發現，這步驟早已由前一個步驟準備好，而它自己又準備著下一個步驟。這種連續不斷的變化過程可能被看成鐘錶那樣是由物質組織的第一個動力造成的：一個推動另一個，以致造成了有機體內的整個活動過程。這種看法本身並沒有什麼矛盾，但是它必須假定整個的效果祇能來

自整個的系統，如果受到了外力的阻擾，效果就不一樣了。所以鐘錶一有了阻礙就不走動或走動得不靈活了。

但是生命體內的進化過程實在非常特殊：它的每一個活動好像受到某種力量的控制與命令，共同朝向同一個目標進行（註一），一般的外來阻力不能阻擋它的一股衝勁。下面是幾個有機體內常見的特殊作用。（註二）

一、滋長作用

有機體會選擇食物，把合適的消化成自己的實質，不適合的排泄出來。由某一個官能接受來的食物不僅用來為這一個官能，而是按著各官能的需要而分配。在營養不足時，所吸收的養分就特別分配給那些為保持個體生命特別重要的官能，如心、腦等。在缺乏食物時，為了保持整體的生命，就消耗自身的實質，首先消耗那些次要的，如脂肪、筋肉等，隨後消耗比較重要的，如神經系統，直至最後在仍然得不到食物供應的情況下，方才死亡。

二、保養作用

有機體會利用不同的環境保存自己的性命。幾時某一個部份受了傷，其他部份便會很快地來幫助治傷。例如一棵樹被砍掉了幾根枝，原來埋伏著不動的子細胞便開始作用生出新枝來，而且被砍傷得越多或越厲害，子細胞的活動也就越勤快，當然在可能範圍以內，因為砍傷得太厲害了，就會死去。幾時有機體某一個部份中了毒，別的部份便會分泌抗毒素來醫治它。

有機體不僅能自己發展自己，自己修護自己，而且還能適

應不同的環境，及外來的壓力與影響。比如一株小草能適應光線的強弱，溫度的冷熱，與氣候的乾燥或潮溼；動物會注意到什麼為牠有益，什麼為牠有害，牠會逃避危險，或去冒險，牠會攻擊，也會逃避對方。

三、繁殖作用

有機體能在自己體內製造種子，產生與自己相似的個體，以傳宗接代。更值得注意的是，有些有機體被分割以後，部份發展成一完整的有機體。德國的一位生物學家兼哲學家，特里希（Hans Driesch）曾經用海膽的胚胎做過好幾個實驗。他把含有兩個或四個細胞的胚胎分開，結果每一個細胞各自發展成完整的海膽，祇是體積較小。他又把一個含有八個細胞的胚胎倒亂，把細胞的地位變換，結果所生長成的還是正常的動物。一個大約含有一千個細胞的胚胎，從其中取出一部份細胞來，結果這胚胎還是發展成正常的動物，祇是體積略小。他也用別的動物的胚胎做過同樣的實驗，獲得相同的效果。如果能有更精細的技術，也許對於任何動物的胚胎都可以進行同樣的實驗，所得的效果也必相同。

從這分割現象可以知道，當胚胎或有機體的一部份與別的部分結合在一起時，就組織成一個有機體，當它與別的部分分離後，能單獨發展成一個整體。然而這種新生命體的發展過程不是從分離部份的一個或幾個細胞開始，而是分離部份先變成無區別（無結構）或潛能狀態，隨後開始發展成整個的有機體。

參、各種解答

看到了生命現象之後，我們就可以解答上面所提出的問題了：生命現象是如何產生的？除了物質因素以外是否還有所謂的「魂」（生命原素）的存在？或者可以問：究竟是什麼使生命體與無生命體有如此不同的區別？是什麼使生命體具有這種自我完成的能力？

首先我們可以說，生命的原因一定不來自外在環境，因為在完全同樣的環境中，能有不同的有機體與它們的生命活動，比如將不同動物的卵放在同一個地方，它們照樣會發展成不同的動物。相反，在不同環境中，同一個性質的有機體卻有同樣的生命活動。比如在不同環境中的狗，有著相同的狗的性質與活動。換言之，在不同的環境中，能有相同種類的有機體；在相同的環境中，能有不同種類的有機體，這證明生命原因不來自外在的環境，而該內在於生命體內。

一、機械論（Mechanicism）

1. 學說

機械論者認為生命無非是物質能力的一種，或是由數種物質能力所湊合成的效果，所以用物理化學的規律可以解釋生命現象。某些目前尚不能解答的問題，科學的進步總有一日會解釋明白。因此，生命體與一般機器的區別祇是在於機器是人類智慧的結晶，而生命體是大自然進化的效果。機械論者還認為，生命體雖然比任何一部人造機器複雜，但是在未來，人類智慧的繼續發展，終會製造成功有生命的機器。

2. 批判

從哲學觀點而言，機械論否認任何目的因與型式因；它以機械原因解釋任何一種生命現象。所說的機械原因是屬於有效因（efficient cause），它的活動是沒有目的的，盲目的，必然的（如火碰到木頭必然燃燒）。看了下面的理由以後我們會知道這種理論是不能成立的。

(1)機械論者認為有機體是物質偶然進化成的。但是一隻錶，一架飛機，一座橋，他們並不承認是由物質偶然湊成的，然而複雜的有機體反而說是由物質偶然進化成的。人類學家在山洞裡發現了製造極為簡單的器具，就認為這是有人的證明，而機械論者卻將複雜的有機體視為偶然成功的，豈非矛盾。（註三）

(2)機器是由部份組織成的，各部份保持著一定的狀態，比如輪子常是輪子，鏈子常是鏈子。相反地，有機體雖然也是由部份組織成的，但是各部份的因素不停地在變化：消化，排泄；毀壞、建設（新陳代謝作用）。變化的停止，即為有機體的死亡。所以有機體與機器大不相同。

(3)有機體會攝取食物，消化成自己的實體，因此而生長、發展。但是機器雖然從它的組織結構來說能自動操作，但是並不能將食物消化成自己的身體，因此而生長，發展。機器的部份與部份（不論是原來的或是後加的）彼此之間的關係是外在的，它們所組合成的不是一個整體，而祇是一個總體。

(4)有機體不僅會生長，發展，它還能以自己的實體所分泌的抗毒素自己修護自己，治療損傷，克服毒素等。機器沒有這種現象，如果它受了損壞，只有從外面取東西來替它修補，或是把損壞的部份換掉。這表示沒有內在性，部份與部份之間沒有真正的統一性。

(5)至論繁殖現象，機器能夠按著一定的模式製造機器，但是這種製造不是繁殖，因為並不像有機體那樣用自己的實體在自己的體內生產種子，後來發展成與自己相似的新的有機體。新的有機體真正來自父母的身體，所以真正是他們的子女，他們的後裔，他們的骨肉。至論一般機器，老機器只是把外在材料集合在一起，來合成新的機器。所以新機器不是老機器的子女，骨肉或後裔。

(6)再從分割現象看，有些有機體和胚胎分割後，部分會發展成一完整的有機體，只是體積略小。從這現象可以看出，整個生命在整個的有機體內，同時也在部份內。否則，被分割的部份怎麼會發展成另一個有機體呢？機器沒有這種現象。把機器的上部分拆下來，決不會自己發展成另一部體積較小的新機器。

(7)特里希的實驗暫時否定了機械論的可能性，因為機械沒有這種分生與再生現象。但是後來科學家在胚胎實驗中發現，這種現象原來是由組織因素（organizers）造成的。若將胚胎分成兩部份，如一部份含有組織因素，而另一部份沒有，則含有組織因素的部份會重新發展成整個的有機體，雖然體積比較小些。胚胎學家又證明，這種組織因素無非是平常的化學因素。所以分生與重生現象實際上沒有什麼奇妙，能夠用物理化學來分析與解釋。

但事實上組織因素的發現並沒有解決問題，因為科學家們也注意到，這種組織因素祇是在一定的分配方式之下，在一定的時候，依照一定的分量才能產生其組織效能，使被分出來的細胞發展成一完整的有機體。生物學家們不知道是什麼原因使這種因素有這種好像具有遠見的適應力。所以組織因素的發現

並未解決問題，而祇是把問題往後退了一步：如今要問的是這些因素的性質如何。再者，這些化學因素假定活的細胞能感受到它們的影響，才會發展成整體。所以在活細胞內有著一種神秘因素，是它使活細胞對於組織因素的影響有所反應。這神秘因素是什麼，科學家也不知道，所以機械論還是無法立足。

(8)前已述及，有機體對於不同的環境與影響具有適應性。某些機器似乎亦具有適應性，且令人驚奇的是它們能堅決地對抗外來的阻撓，能調整方向，為能達到指定的目標。但這些機器本身的操作仍是機械式的，無意識的。其活動好像出自自己，事實上是出自製造者或操縱者。此外，即使是最精巧，最正確的機器總不如同有機體那樣為了自己而工作。機器只是工具，其目標一定是外在的，常是別人給它指定的。嚴格而言，只有人能夠為自己決定目標。但凡是有機體至少自己是自己的目標。其活動都是為了本身的滋長、保養以及傳宗接代。

此處我們略提所謂的「訊控學」或「操縱學」(Cybernetics)。科學家們在研究機器的功能和動物神經系統間的相似性，要把電機(電腦)的能力和人腦的能力作比較，並且研究以機械代替神經之可能性。事實上，二十世紀後半期，電腦事業的浩大發展，使人類社會進入自動化的偉大時代。在過去只能由人類親自執行的工作，現在已可由機器代替了。甚至操作得較人更為精確，更為完美，尤其快速驚人。科學家們把人類的神經系統和電腦的線路體系相比，亦將人類的學習、記憶、知覺、認知過程，理解能力，自我適應，和電腦的機械功能相比。有人甚至想把人類的意識，情感，思想，以及自由意志，視為未來科學的可能產品。

這種科學對哲學心理學提出的問題是：人腦與電腦究竟有

什麼區別？若機械亦具有知覺與思想，則人的知覺與思想亦不過是些機械活動罷了。

在臆測中的事（將來的機器真會思想嗎？能有自由嗎？）無法討論。然而我們很清楚確定的是，任何機器（連電腦在內）都是人造的，它們的動作都是預先由人類配製的；反過來說，沒有一個人是由機器造出來的。電腦之所以能執行複雜的工作，是因為工程師預先在其內安排了一定的程式。如果沒有程式，它們什麼也不會。再者，不但電腦工作的範圍（種類），就連它工作的方式也是固定不變，完全由一定的程式所確定。

所以論目標而言，機器的目標都是人給它們指定的。世界上只有人能為其自身指定目標，其他有機體（植物與動物）不能給自己指定目標，但是它們的活動目標指向自己（自己的生長、保養與繁殖）。機器不能為自己指定目標，它們的工作目標也不是為自己。我們得承認，機器的目標一旦被指定以後，它們能實施得非常好，比人做得更精確，更敏捷。這就是訊控學所注意到的一點。但是機器與有機體，另外與人實在是有很大的區別，因為祇是有機體會滋長、保養、繁殖，適應再適應；也祇是有機體自己是自己的工作目標，另外人能為自己指定目標。

所以機械論實在無法立足。

二、組織論（Organismic theory）

1. 學說

因為機械論不解決生命原素的有無問題，所以有些生物學家找了另一個理論，叫做組織論。它的主要創導人是貝大郎斐

(Ludwig Van Bertalanffy) (註四)。他強調三點：(一)有機體不僅是部份的集合；生命也不僅是有機體無數物理化學作用的總和；有機體的每一個部份是以部份的身分活動，也就是說，它的活動受到有機體的整體影響。所以生命問題莫非就是組織問題。(二)有機體不僅是一部複雜的機器，因為它在某種範圍內會修護自己；它在新陳代謝過程中不斷地破壞與建設自己。所以有機體不是機器，但到某一程度會成為機器。(三)機器祇是對於外在的影響（如燃料，駕駛等）產生反應，而有機體不僅對於刺激會起反應，而且還具有自發活動。

有些生物學家甚至主張，生物的組織本身與其心理活動基本上相同，所以生理與心理並無區別。

2. 批判

但是以純粹組織解釋生命現象亦不能圓滿解決生物之所以為生物的原因，因為：

(1)組織之所以為組織並不改變組織中原有因素的本質，因為組織祇是將各種因素組織起來，而非改造因素。當然，在一定範圍（即無機體範圍）之內組織在一起的因素所能共同產生的特殊力量與效果，是各因素單獨所不能產生的。但是前面已經講過，有機體的活動與無機體的活動完全不一樣，有機體內的因素好像變了本性，以致產生出這麼奇妙的生命活動（即其有內在目的性的活動）。所以有機體的生命活動現象不可能來自組織之所以為組織。

(2)組織論的另一錯誤是倒果為因。它認為組織是生命的原因，但是事實上生命活動是形成有機體的組織（或結構）的原因。這可由胚胎學來證明：初期胚胎並無有機體的結構，它的每一個細胞都是多性能的，可以形成不同的器官，（所以分割

後，部份會發展成一完整的有機體。) 稍後，細胞才各成其類，構成它該構成的器官，而形成身體的各種組織，先是雛形，後成基本結構而逐漸長大成熟。所以生命是組織（或結構）的原因，而並非組織是生命的原因。（註五）

(3)從再生現象（分割後的部份能發展成一完整有機體）可以證明，同樣的效果包含在整體內，同時也在部份內。比如把樹枝砍下，插入泥土，會生長成一棵新樹。這種現象明顯證明，效果並不來自組織之所以為組織，因為被砍下的樹枝脫離了組織，怎麼又會發展成整體。如果組織是生命活動的原因的話，脫離了組織的肢體不可能再有生命活動。如今事實並非如此，所以生命不就是組織。也就是說，組織論亦無法給予圓滿的答覆。

(4)同樣，治傷（有機體之自我治療）現象也足以證明組織並非就是生命，因為傷害正巧是組織的破壞。但是治傷是有機體的生命活動之一，它的目的正是重建被破壞的組織。組織既然已被破壞，如何仍具有生命活動（即治傷活動）。所以生命除了組織之外一定另有原因。

(5)我們不能否認組織論有它的價值，因為生命與組織確是有關係。惟生命不可能僅是組織，或組織的效果。此外必須承認的是，站在科學立場上祇能夠採取組織論的解釋。所以貝大郎斐和跟隨他的意見的人極力反對生機論。但是組織論者未曾理會到，他們的理論事實上已進入哲學領域，而不是純粹科學的解答，因為組織之所以為組織應該是一種能力或型式。

三、生機論 (Vitalism)

從生命現象中可以看出，生物（有生命體）與無機物（無

生命體)之間有本質的差異；在生物內也有著無數的機械活動，但是與無機物內的物理化學作用不同，它們好像受到某種因素的領導與管制，都趨向著同一個目標，即整體的完整性。換言之，在有機體內，除了物理化學因素以外，應該另有一個原因，是它在領導與管制著有機體的各個部份與所有物理化學過程走向同一個目標，即有機體的完整性。

組織論者所強調的正是有機體的合作現象，而認為機械論無法解釋這個現象。依照其立論而言，這合作原因當是有機體的整體性，亦即組織之所以為組織。但是我們已經看到，組織是生命作用的效果，並非原因，那麼原因究竟是什麼？

1. 學說

生機論主張，這原因應該是生命原素 (Vital principle)。在任何生物內，除了物質原素以外，還存在著生命原素，是它在領導與管制著生物內的各部份與所有活動走向同一個目標。既然它是領導者與管制者，所以與物質原素不同，應該是非物質的 (immaterial)，而且高於物質。這生命原素就是一般人所稱謂的「魂」；在亞里斯多德的型質論 (Hylomorphism) 裡，稱之謂型式因 (Formal cause)。

2. 批判

分析生命現象，即可用因果原理歸結出生命原素的實有。也就是說，生機論是生命現象的合理解答。但是問題又發生了：生命原素與物質原素的關係如何？如何避免過激的二元論（生機論顯然是二元論的一種）？這些問題將在下節內討論。現在我們要給生物學家們解決對於生機論可能引起的一個疑慮。

生物學家們或許會以為，承認了生機論，就得放棄對生命

現象做更深的科學研究，因為如今任何一個生命現象都該用生命原素來解釋。

這種疑慮或怕懼是沒有根據的，因為生機論不是對於生命的科學（狹義的科學）解釋，所以它並不替代生物學各種理論。生機論者承認，有機體的每一個作用，單獨地看，能夠而且應當完全用物質能力來解釋。例如細胞分裂的每一個步驟，能夠而且應當用物理學與化學來解釋；人們也能用人工方法在實驗室內製造這種分裂現象，根本不需要生命原素的干與。所以科學家能夠，而且應當用物理學與化學規律解釋有機體的生命活動的每一個單獨步驟。在有機體內並沒有什麼不能用理化規律來解釋的神秘能量（energy）在工作著。科學家站在科學立場上，絕對不應該用生命原素來解釋有機體內任何一個活動。如果他如此地做，他便離開了科學崗位，進入了哲學範圍。科學家站在科學崗位上，應該研究的是有機體的每個單獨活動，他的解釋方法當然是機械論的立場。

機械論所無法解釋的是有機體內所有作用的合作現象：每一個作用都趨向著同一個內在目的，即有機體整體的好處。這種有機體的內在目的性無法用物理學與化學來解釋。一位真正具有科學精神的科學家應當承認這一點，因為科學研究的是能觀察與測量的機械活動，與機械原因，而目的因與型式因等是哲學的研究對象。所以在對於有機體的研究工作上，科學與哲學是不應該有衝突的，但是各自應當站在自己的研究崗位上。

註一：閔明吾教授在《簡易哲學》一書（商務印書館發行）中，首先指出：「生物決定性的問題即為有沒有目的作用」（第五四頁），然後經證明後肯定：「生命有目的作用是無可否認的事物」（第五六

頁)。生物學家扈伯爾博士指出：「植物本身卻具有一個設計圖，它能依照其計劃行事。同時在整個指示的過程中有一方向與目標」（輔仁生物 8，第八頁）。

註二：閔教授指出了十二種生命現象（參閱《簡易哲學》第四九一五二頁）。

註三：或然率也是講不通的，所以閔教授說：「一個人投骰子時，陸續不斷地，十幾次都投的是六，這一定使我疑惑是否骰子有毛病」（簡易哲學，第五六頁）。扈伯爾博士站在科學立場指出：「若我們光靠機率來組織與生命有關的蛋白質，其在嘗試中所耗費的時間是形成地球所需的時間的二倍以上，因此可以說這是不可能的事」（輔仁生物 10，第六頁）。

註四：Van Bertalauffy, *Problem of Life*, Harper Torchbooks, 1960.

註五：這裡所說的原因不一定是生效或動力因（efficient cause），而可能是型式因（formal cause）或目的因（final cause）。如一位工程師把不同的材料製造成一部機器，他的實施工作是動力因，但是他的設計（思想）是機器的型式因，因為材料是按著它的型式而排列的；整個的工程是施工的目標，所以是目的因。型式因並不涉及能量問題。

第二章 論生命原素的性質

上節內從生命現象證明了生命原素的實有，因為，除非承認生命原素的領導，否則對於奇妙的生命作用無法給予合理的解釋。現在進一步地研究，生命原素的性質是怎樣的。這問題包括兩點：(一)生命原素與物質原素的關係如何？二者是否為二種不同的東西，而僅是偶然地湊合在一起，成了所謂的有機體，抑或二者互為因素，相輔相成，組織成一個整體？(二)生命原素的內在性質，內在組織是怎樣的？

第一節 生命原素與物質原素的關係

主張有生命原素的學說通稱為生機論。但是學者們對於生命原素的性質有著不同的講解。所以產生不同的生機論。生命原素的性質問題是很形上的，無怪好幾位生物學家，如特里希，賴因克（J. Reinke）等，承認生命原素的實有，但是對於它的性質的解釋就有了問題。下面我們將略述不同生機論的主張，並逐一的批判，看何者為合理的解答。

壹、不同的生機論

一、古代唯物論

好幾位古代哲學家認為生命原素是一種特殊的物體：有的（如 Democritus）說是「火」，有的（如 Diogenes Apoll.）說

是「氣」，有的（如 Critias）說是「血」。這原是很自然的，且富有想像力的想法，因為一隻動物或一個人在沒有了氣，或流盡了血之後，便會死亡，所以看來氣或血應當是生命的原由。再者，古人認為魂（生命原素）應當是種很輕巧的，有熱氣和活動的東西，並在有機體內使之活動，當它一離開，有機體便死亡。故在古人眼中生命原素應該是火，或是氣，或是血。

二、舊生機論

幾位早期生理學家，如穆勒（Joh. Müller），賴因克（Joh. Reinke）等，承認生命現象不能僅僅以物理化學能力來解釋，而應當承認有一種與一般物質能力所不同的特殊能力。他們混通稱之謂「生命力」（Vital force）。但是這能力究竟如何，他們之間的說法就不同了，有的說是一種「收縮力」，或是一種「組織力」，亦有說是一種「激應力」的。有人還認為這種能力是有量度，可以衡量的。總之，這種生機論祇承認生命原素是有機體的一種特別力量，而不承認生命原素是一種與物質原素不同的實體。用士林哲學的術語來說，在這個學說中，生命力被看成為一種依附體，依附在有機體的物質因素上，使它產生生命現象。這種學說稱之謂舊生機論。（註一）

三、過激的生機論

認為有機體是一個完整的物質存有，生命原素是另加上去的，其目的為指導有機體的活動，並因此而產生生命現象。所以生命原素在有機體內就好像司機在汽車內；即使沒有駕駛員，汽車亦能獨立存在，但是需要駕駛員發動它的引擎，以及

指導汽車的活動方向，有機體沒有生命原素也能獨立存在，但是需要生命原素領導它的活動，趨向同一個內在目標。

早在柏拉圖時，這種思想即已存在。為了反對其時代的唯物論，柏拉圖便主張靈魂不僅高於物質，而且是一種獨立實體，先於身體而存在，它暫時被困在身體內，就好像被困在監獄內，失去了它的真我，它要重新成功它自己，祇有設法脫離身體。所以靈魂是靈魂，身體是身體，二者截然不同。靈魂才是真正的自我，身體是外物。這就是一般所謂的二元論（過激的二元論）。

笛卡兒的二元論可說是柏拉圖二元論的回聲。他由「我思」中所獲得的「自我」或「靈魂」與身體根本不同。因為靈魂是一個思想物，純精神體，沒有擴展或體積，是絕對不能分割的，而身體是一個擴展體，可以分割的。他一方面承認靈魂與身體的關係非常密切，彼此互相感應，但是另一方面，他亦肯定靈魂與身體是分開的，互為獨立的，沒有身體靈魂也能存在。

柏拉圖與笛卡兒所談論的都是人的結構問題。十九世紀有所謂的新生機論者（Neo-Vitalists），如史奈德（K. G. Schneider），哈特曼（E. V. Hartmann）和特里希（Hans Driesch）等，他們反對機械論，承認任何有機體（不僅人）具有機械論所不能解釋的目的性與整體性。所以在任何有機體內，除了物質原素以外，還應當有一種獨立因素，足以解釋生命現象。這生命原素的性質究竟是怎樣的，他們說得相當含糊，特里希稱之謂「圓極」（Entelechy），史奈德稱之為「觀念」，哈特曼稱之謂「領導力」，但都視為一種與物質不同的因素，領導著有機體的所有作用趨於同一個目標，即有機體的完整性。（註二）

所以過激的生機論者認為在每一個有機體內存在著兩個完整的實體：一是生命原素，另一是物質系統。說系統，因為在有機體內的物質與在無機體內的物質不同，在有機體內的物質比較有秩序，有系統。生命原素與物質系統之間有著相互作用：生命原素藉著自己的能力領導物質系統走向生命目標，物質系統刺激生命原素，供之反應以產生領導作用。

就士林哲學的立場而言，這是一種過激的生機論，因為它把生命原素視為一種完全獨立的實體。此處僅當客觀的敘述，不作任何是非的判斷。所以說它「過激」已是提前（還未批判先說它不對）的說法了。

四、緩和的生機論

這是士林哲學對生物的結構所持的意見：整個的生物是一個完整的存有，完整的實體，但是由兩個內在原素，即生命原素與物質原素，組織而成。生命原素（魂）本身不是一個完整的存有或實體，它不能離開物質原素（身體）獨自存在，它祇是組成生物的一個基本（屬於本質的）組織因素；它是生物成為「生」物的原因，是生物的原始活力（Primordial dynamism）。物質原素（身體）是接受這原始活力的因素，被這活力所生命化（活化），組織化；因著這活力它成為一個有機體，才能產生生命作用。所以「身體」並不是我們一般所懂的，一個已經有組織的物質體，後來再加上生命因素，而成為生物。這正是過激的生機論的懂法（在我們的一般想法中也有這種傾向）。其實，在生命原素與物質原素相遇時（或相結合時）才產生真正的有機體或稱生命體：物質原素（如果懂的不是原始物質）在沒有接受生命原素以前，能有的只是無機組

織，與無機體活動；在接受生命原素以後才成為真正的有機體，才具有真正的生命作用，所以說，物質原素與生命原素是生物的兩個內在組織因素。就好像一幀孔子的大理石像：大理石是物質因素，孔子像是型式因素，二者結合在一起才成為「孔子的大理石像」，才有這像的美。大理石在未雕塑成孔子像以前，只是一塊大理石，只有大理石的美，而不是「孔子的大理石像」，當然也沒有「孔子的大理石像的美」。

所以生命原素不僅僅領導有機體的所有活動朝向同一目標，而且是有機體的存在原因；沒有生命原素不僅有機體的活動無所宗向，而且有機體根本不可能存在，當然也就沒有真正的生命活動。

這種生機論實在可稱之謂緩和的生機論，因為它正站在機械論與過激的二元論之間。機械論主張，有機體祇是一部複雜的機器，除了物質系統之外，並不含有神秘的生命因素。過激的生機論卻相反，認為有機體是一完整的物質系統再加上一個領導活動的生命因素。機械論否認生命原素，所以是不及，過激的生機論把生命原素看成獨立的完整實體，所以是太過。緩和的生機論主張整個的有機體是一完整的實體，生命原素與物質原素是同一實體的兩個組成因素。

我們得承認這種所謂的緩和的二元論相當難以理解，且容易產生誤解，使人以為靈魂與身體是兩個不同的實體，相互作用而產生生命現象。事實上，有機體是一個實體，生命因素與物質因素是它的組織因素，彼此之間無須相互的刺激與互為動力的影響，而是密切地結合在一起，成為一有機體。就好比一棵樹之形狀體積，高度，顏色並非四個獨立的實體，而是同一實體（樹）的四個限定，與樹結合在一起。原來，「活」（生

命)也是一種限定,所以我們可以說,這棵樹是大的,高的,綠的,活的(即有生命的)。所以生活著的不只是生命因素,亦不只是物質因素,而是二者結合成為一完整的有機體,是這完整的有機體在生活著。生命是整個有機體的存有方式。

為能更進一步地瞭解緩和生機論對於生命的解釋,我們把亞里斯多德的型質論作一扼要的敘述。

型質論認為,任何一個物體,無機體亦不例外,其本質部份均由原始質料(Prime matter)與實體型式(Substantial form)二種因素所組成。礦物,植物,動物,人,各有其實體型式,而且一個比一個高,因為一個比一個更接近意識。植物雖然沒有真正的意識作用,但是比礦物的作用一定較高級,而且具有若干類似意識的作用,動物很清楚地有感覺意識,但是沒有反省意識,人不僅有感覺意識,而且還有反省意識。

組成物體基本(本質)因素的原始質料與實體型式,我們只能理解,不能感覺或想像。實體型式並不是物體的形狀(大小,方圓等),物體的形狀是物體的依附形式(accidental forms);原始質料也不是物理學與化學所研究的物質,物質化學研究的物質稱為第二質料(Second matter)。

我們用一個具體的例子來比喻這些似乎難以捉摸的概念,假定以一撮泥土捏成一個球。泥球是一個實體(Substance),即一存在於自己的存有。它是圓的,軟的。「圓」和「軟」是泥球的附體或附質(Accidents),也就是說,它們並不存在於自己,而存在於(依附於)泥球上。是圓的附質使泥土成為圓的,軟的附質使泥土成為軟的。附質是會變化的,正如泥土亦可捏成又方又硬的泥塊。但是什麼原因使泥土成為泥土呢?型質論答說:是它的實體型式。因為實體型式是使某一存有(如

一塊泥土)之能成為它所是的存有(泥土)的原因。

既然附質(如圓、軟等)不能藉自己而存在,它們必須依附於某一個實體。如果問:實體型式能否獨自存在?應當回答說:純粹的物質存有的實體型式不能獨立存在。但這並不是說,它必須依附於某一個實體,因為沒有實體型式根本不可能有實體。實體型式常與物質一起存在(Co-exist)。它們是純粹物質存有的兩個相輔相成的因素,一起被創造,一起存在,一起被理解。換言之,直接被創造,能獨立存在,與一起被理解的物質實體是一內在含有實體型式與原始物質兩基本因素的物質實體。

原始物質不就是自然科學所研究的物質。在士林哲學的術語中,自然科學所研究的物質稱為第二物質。木頭、鐵、石頭等是些第二物質。它們是由實體型式與原始(第一)物質所組成的實體。

我們可以用另一個比喻來幫助我們理解原始物質觀念。比如一隻貓咬死了一隻鼠,且把它吞了,鼠被貓所消化,成了貓的一部份。在這消化過程中,鼠的某些因素消失了,某些因素還留著。被消化以後,鼠已經不再是一隻鼠了,它的「鼠性」,也就是它的實體型式消失了,但是它的原始物質還存留著。原始物質不是貓,也不是鼠;它是存有的組織因素,當它與貓的實體型式結合在一起時,就組織成一隻貓,與鼠的實體型式結合在一起時,就組織成一隻鼠,它自己再也不能獨立存在,只能與實體型式一起存在。

如果問:鼠被貓消化以後,它的實體型式怎麼樣了?我們可以回答說:就如同泥球的圓消失後,被別的形狀(方或扁)取代了。同樣,鼠的實體型式(鼠性)消失後,被貓的實體型

式取代了。我們不能想像一塊毫無形狀的泥土。同樣，我們也不能理解沒有任何實體型式的原始物質。

總而言之，任何一個物質存有，其本質部份均由原始質料與實體型式所組成。物體之所以為「物體」由原始質料而來，是「這種」或「那種」本質的物體，由實體型式所定。這樣所組織成的存有稱為實體（Substance）。但是只有實體而沒有任何附質的物質存有也是沒有的，因為任何一個物質存有都必須具有能夠觀察與感覺到的體積，形狀，顏色等依附性質。所以我們所能經驗得到的祇是這些附質；實體只能被理解，而無法用感官來覺察。

為某些當代哲學家看來，以上型質論的解釋必定顯得天真與幼稚，認為這是中世紀所遺留下的一套古老觀念，並以為當時的士林哲學家們所有的物理化學知識非常淺薄，所以才會用型式，附質等觀念解釋物體的組織。初看起來，型質論的確會給人這種印象，尤其僅是膚淺的認識的話。

但是這種印象是錯誤的。因為型質論，特別是原始物質概念，雖然不易理解，但卻是深切的，為緩和實在論的重要部份。它在有機界內更形重要，因為在無機界內很難說什麼是實體。金子是不是實體？是的話，什麼金子是實體？每一塊金子？抑或金子的每一個原子？或是世界上所有的金子？也許整個的物質宇宙（生物例外）是一個實體？這實在是我們無法知道的。但是在有機界內，清楚地存在著個別實體，它的內在結構只有型質論能解釋明白。如果有人不喜歡用「型式」、「原質」等舊名詞，不妨採用新名稱：型式可稱做物體的組織規律，或物體的內在性；原質可稱做不限定的宇宙原料或不限定的宇宙能。

貳、批判

在敘述了不同的生機論之後，接著我們從批判的角度來確定何種理論最為合理。

一、古代唯物論

這種理論是古代人們對生命最普通與自然的看法。在古經（舊約）內也可看到同樣的情形。但是我們不難指出，氣和血祇是魂和生命的象徵，（氣象徵魂，血象徵生命），而並非魂和生命本身。拉丁文中的精神（spiritus）一字，原意是氣，也是象徵性的（氣象徵精神）。

氣和血等不可能是魂和生命本身，因為從生命現象可以看出，它們是被生命因素所領導著的部份，與別的部份聯合在一起，為著整個有機體的好處而工作。

生命因素的任務是統一整個的有機體，使有機體從生到死常是他自己，保持它的同一性。因著這個統一性，有機體成了其自身行為的起點與終點：是自己活動自己，自己完成自己。氣和血不可能是這個任務的執行者。因此，對於生命現象，古代唯物論不能給予合理的解答。

二、廣義的生機論

1. 如果生命力是物質的，它就應當如同其他的物質一樣，受物質律的限制，這樣生命活動的目的性就無法解釋。因為一般物質所有的祇是些沒有目的性的機械活動，而且生機論者承認生命力的理由，正巧是為了解釋有機體中的內在目的性。若

仍主張生命力只是一種特殊物質，則其特殊何在？是何種原因使它如此特殊。最後還得承認有一個與物質不同的生命因素。

再者，如果生命力是物質的話，生物的再生作用根本無法解釋。因為這作用假定整個的生命因素在生物的整體內，同時也在部份內。若生命力是佔空間的物質東西，決不可能同時在整個內（與整體一樣大），又在部份內（與部份一樣小）。這顯然是矛盾的。

2. 如果生命力是非物質的（immaterial），則在新生的個體上是如何產生的？因為非物質的不可能來自物質原因（效果不能勝過原因）。再者，生命力若是非物質的話，它也不應該靠著（依附著）物質而存在，因為從其性質而言，它高於物質，應該存在於自己（自己是實體），或依附於非物質實體。

3. 生命原素應當是一種實體（雖然不一定是完整的實體），不能是依附體。因為依附體之所以為依附體必須依附在一實體身上才能生存與活動。簡言之，依附體是藉著所依附的實體的能力而生存與活動。如果生命原素真是依附體，它是靠著所依附的實體的能力而產生它的生命作用。但這實體是什麼？一定不可能是有機體內的物質因素，因為正因為物質因素不能解釋生命現象，而必須承認生命因素的實有。此外，是否需要假定在有機體內另有一種實體作為生命因素的依恃。顯而易見的，這種假定是多餘的。所以生命因素本身是一種實體，而不是依附體。因此廣義的生機論亦未能給予合理的解答。

三、過激的生機論

認為有機體內的生命因素與物質因素是兩個完整的實體，彼此互相影響而產生生命活動。這理論與能量不滅定律不合。

因為能量不減定律肯定的是，宇宙中的物質總能量常是一樣的（不增不減）。如今，從物質整體而言，如照過激的生機論的主張，則生命因素在物質因素上引起作用，必定加給它一些能量，這樣宇宙中的物質總能量必然因此而增加。反之，如果物質因素在生命因素上起作用，物質因素的總能量就有一部份進入生命因素，因此，宇宙中的物質總能量便會因此而減少。

就每一個別有機體而言，如在生命因素與物質因素之間有著相互的動力作用，生命因素首先受到物質因素的能力的推動，隨後起來領導所有的化學過程走向共同目標（整體的好處）。這樣，有機體的能量總和似乎還是一樣，因為用來推動物質因素的能量仍在有機體內，但是用在物理化學過程上的能量就應當減少了。如生命因素本身供給能量，為領導物理化學過程走向共同目標，則有機體內的能量總和應當有所增加。

所以過激的生機論仍然不能是一個合理的解釋。

四、緩和的生機論

從以下幾個理由可以看出緩和的生機論是一個合理的解釋。

1. 生命原素與一定的物質原素（身體）結合，從不離開，而且不停地領導著一切作用，直到死亡為止。這證明生命原素與物質原素結合得實在非常密切，二者結合成一個個體。

2. 生命原素不單獨地直接在外來的物體上起作用，但常與自己所結合的物質一起活動。比如對於外來的毒物，他不單獨行動，除去毒物，而是藉著與其所結合的物質一起抵抗毒物，如果其本身的物質能力不夠，那只有讓毒物侵害。這現象明白證明抗毒作用來自生命因素與物質因素的結合體。

3. 上面所說的能量不滅（不增不減）問題在緩和的生機論內毫無難處。因為生命原素與物質原素不是兩片完整的實體，或兩個存有，而且一個實體，一個存有。所以如果一個外在物體撞擊到生命體，接受這撞力的不只是生命原素，而是整個的生命體，生命原素之所以也被影響到，是因為它與身體（物質因素）結合在一起的緣故。所以從外在物體發出來的能量並沒有消失於物質世界，因為生命體也是物質體，屬於物質世界。

反過來看：如果生命體撞到其它物體，這撞擊不發自單獨的生命原素，而發自整個的生命體。但這生命體也是物質的，所以這撞擊力也是物質的。故從這生命體所發出的能量並沒有增加宇宙中物質能量的總和。

再就生命體的內部來看：生命原素與物質原素結合成一個整體，整體是活動的主體，而這活動同時是有能量的（energetic），又是有生命的（Vital）。有機體本身能夠轉變自己的活動方向，使一切活動趨向同一目標，但並不增加活動的能量。

這裡我們應當注意到兩種原因性：一種是有效原因性（efficient causality），另一種是型式原因性（formal causality）。此處所謂的有效原因性不必具有嚴格的形上意義，而祇是一般所理解的因果之間的關係。康德把它們稱做：經驗的原因性與可理解的原因性，或：現象的原因性（phenomenal causality）與本體的原因性（noumenal causality）。德日進（Teilhard de chardin）稱之謂：切線能（Tangential energy）與軸心能（radial energy）。

科學家在研究生命與生命的發展時，祇是分析繁複的過程，尋找一個過程與另一個過程之間的因果關係，隨後將它們

總和起來。他們發現，無論是生命或生命的發展，是散佈在時間與空間中一連串的變化系列，完全可以用物理學，化學和生物學的規律來解釋。

但是在這一連串的變化系列中另有一原因在工作著，因為生命與生命的發展不僅是變化過程的系列或總和，而是一個生命整體。整體不僅是部份的總和。科學家研究的是部份，然後將部份總和起來。所以他們祇需要注意經驗因素，經驗因素之外的，不是他們的研究範圍。哲學家就不同了。他所研究的整體；他發現在整體中有著一更高的，不能經驗而只能理解的原因，因為沒有它，生命的進展過程是無法理解的（為何生命體自生至死如此有秩有序地進展著）。

不可感覺而只可理解的原因不涉及經驗因素系列，所以科學家不能把握它（科學家只能把握經驗因素）。如果一位科學家在有機體內遇到使人困惑的現象，就推諉於可理解原因的影響，他已經不在其科學崗位上，而進入了哲學範圍。

許多科學家認為難以接受這種思想。理由是：這可理解原因（型式原因）對於每一個進化過程有否影響；如果有，那麼應當可以由經驗來證實，所以是經驗原因；如果沒有，那怎能影響整個的生命發展。

這種辯證等於否認型式原因，而只承認經驗原因（有效原因）。一位科學家在其科學立場上，只討論經驗原因，這是正確的態度。但這並不等於必須否認型式原因。否認型式原因的存在已不是科學聲明，而是哲學判斷了。

如果只有物質能量能夠領導物理化學過程，我們如何解釋說一句話，或寫一句句子的活動，因為這活動過程不祇是物質能量的效果，而且也含有型式原因，即我所要發表的觀念。當

我說一句話，或寫一句句子時，我的肌肉會收縮。這現象在經驗界內可以由神經的刺激與腦的模式來解釋，但在理性境界內它應當有一個型式因，即我所要發表的思想或觀念。沒有這型式原因（或領導原因），肌肉的有秩序的收縮和它所產生的有秩序（有意義）的句子便無法解釋。若一位科學家反對我所發表的意見（我所說的或寫的句子），在他的反對句子中就已經有著型式原因，因為是這型式原因領導著他的反對活動（發表反對意見的活動）中的無數物理化學過程。

要是一位科學家承認思想（型式原因）對於說話或寫字活動有所影響，但是認為站在科學立場上，即以科學講解這種活動時，可以不去考慮這型式原因性，這是對的。但是我們認為如要徹底地瞭解說一句話或寫一句句子的活動，就不能忽視這更高層次的原因性。

所以雖然生命因素或型式原因領導著有機體內的物理化學過程，但是生命因素本身並不是一種物質能量。若生命因素是有效原因的話，它應當是物質能量的一種。但生命因素是型式原因，有如思想，並不涉及能量問題。我們得承認，誰也不知道型式原因是如何的領導著有機體的物理化學過程，但無可否認的，生命因素的確是在領導著有機體的物理化學過程，正像思想確實在領導著我們的說話或寫字活動。

由此可見，型式因是一種特殊原因性，它不受能量定律的限制，所以它的活動（型式影響）與能量不滅定律無關。

因此我們可以歸結出：生命原素是生物的實體型式，俗稱「魂」。

第二節 生命原素的內在性質

上面所說的雖然是生命原素與物質原素的關係，但是也看到了一些生命原素的內在性質，例如我們看出：(一)它是實體而非附質；但不是完整的實體，因為它該與物質原素結合在一起方成為完整的生活體。(二)它是非物質的，因為它領導著生物中的所有物質因素與所有理化過程趨向同一個目標，即生物的完整性。(三)它是形上的，因為只能理解而無法感觸，它是組成生物的基本原素。下面要討論的是它的單純性。

從分割現象可以歸結出，整個生命（這裡指生長生命）因素在整個的有機體內，同時又在每一個部份內，所以它不可能是一個連續體，部份接著部份地，無間斷地擴展於空間，否則它該由不同的部份所組織，如果把某一部份砍下，就只能具有這一部份的生命原素，而沒有整個生命原素，所以就不可能發展成整個的有機體。

我們不該假定新的生命原素直接來自天主，因為不應該一有難題，就以天主做為解決的捷徑。從生物的分割（高等動物只能在胚胎中實施）與再生現象可以歸結出：新的生命原素（由分割部份所發展成的新的有機體的生命原素）似乎該來自原來的生命原素（沒有分割以前的有機體的生命原素）。由此可見，生命原素能隨著身體的分割而增多的，這也就是說，它不是完全單純的（即完全沒有部份）。

因此有些哲學家主張，生長生命原素雖然在量方面是沒有部份的（因為不可能是一個連續體），但是從密度方面而言是可以增多的，所以是有部份的。整個生長生命原素連同所有部

份在整個的有機體內，同時，整個生長生命原素連同所有部份也在有機體的各個部份內。當然這是只能理解而無法想像的。

既然生長生命原素是可以增多的，那麼在自然生殖（包括性生殖）中，新的生命原素應該來自母體（或父母）的生命原素。

有些哲學家（如 Durandus, Aegidius, Suarez, Urraburu 等）認為動物的心理活動也只要求無量度的，即不佔空間的生命原素。所以他們認為覺魂（感覺生命原素）在密度上也是有部份的，能夠分裂或分割而增多。但是人的生命原素，即靈魂不具有密度，因為它不僅是單純的，而且是精神的，是不可能分裂或分割而增多的。

但是也有不少哲學家（如 St. Augustinus, St. Bonaventura, St. Thomas, Hugon 等）認為，不僅人的靈魂，即使動物的覺魂和植物的生魂也完全是單純的，不能分割而增加的。他們的理由是：(一) 高等動物的覺魂，因為牠們能夠認識東西之間的秩序，因而產生不同的反應，這表示牠們的魂是單純的，能覺察到東西與東西之間的關係，否則的話，魂的一部份覺察到一樣東西，另一部份覺察到另一樣東西，不可能把它們連繫起來。(二) 至論低等動物雖然沒有這種觀察秩序或關係的能力，但是牠們具有共同感官（*sensus communis*），覺到自己有所感覺，而且能辨別利害，挑選合適的食品，這也表示牠們的魂是單純的，是同一個魂在辨別，在挑選，(三) 至論植物的生魂，雖然沒有什麼積極理由能證明它是完全單純的，但是只從分割與再生現象也不證明它是有部份的，因為再生現象可由生發作用（拉丁：*eductio*）來解釋：新的生命原素藉著分割作用由物質的潛能中生發出來。所以生長生命原素也是單純的，不可或分的。（註三）

註一：參看 Paulus Siwek, *Psychologia Metaphysica*，第三十二頁—三十三頁。

註二：參看全上，第三十三頁。如果新生機論者把生命原素看成一種附質，那與舊生機論雷同。如果把生命原素看成完整的實體，那就是過激的實在論。如果把生命原素看成不完整的實體，那與將敘述的緩和的生機論相同。

註三：參閱 Paulus Siwek, *Psychologia metaphysica* 頁二九四—二九九。

第三章 論生命的起源

科學家們承認，在我們所居住的世界上並非一開始就有生命。按照他們的估計，大約在十億年以前才開始有生命。這樣看來，地球本身的存在至少是在四十億年以前，因為有幾十億年的時間在地球上沒有生命。現在要討論的問題是：第一個生命是怎麼來的？

所以我們要討論的祇是第一個（或第一群）生命的來源問題。對這問題的解答在歷史上有好幾種理論，我們祇是把幾種主要的敘述出來，並加以批判。

壹、種子汎存說（註一）

一、學說

這個學說是由撒雷·古耀·德·蒙底伏（Sales-Guyau de Monthivaud）所創導。他認為在有始以前，在太空中與宇宙塵一起存在著生命種子；它們隨著宇宙塵降落在各星球上，只要環境許可，它們便發展成完整的有機體。地球上的生命是由別的星球傳來，就好像現在浮出海面的島嶼上的生命，是由鄰近海域與島嶼傳去的。

里希德（H. E. Richter）和阿雷尼伍斯（Svante Arrhenius）等也採取這種理論，而加以發揮。里希德認為地球上最早有機體的種子是由殞石帶來的。有人（Gallipe, Lipman）還認為在殞石中實在找到了這種種子。阿雷尼伍斯則認為地球上最早的

有機體的種子是由別的星球放射出的光帶來的。有不少科學家（A. Berget, G. Bonnier, J. Loeb, A. Turpaine, P. Laberenne 等）隨從這個學說。

二、批判

這個學說純粹是一種假設，沒有事實作為依據。自從在殞石中發現細菌以後，固然引起了學術界的注意，但這些微生物是否為殞石降落在地面以後才進入的，也曾一度引起廣泛的討論。事實上，沒有一個殞石內曾經找到有機物質的痕跡。加里貝（Gallipe）和力普賽（Lipmann）的觀察錯誤，是不確實的。

即使某些微生物能夠勝過重重困難，通過星球的殞石降到地面，但在太古時，一切星球，絕無例外，都是高熱的火球，沒有任何生命存在的可能。貝葛萊（P. Becquerel）證明出，高熱的星球放射出很多紫外線，雖然不發光，也不灼熱，但會燃燒，在數小時內能將很有耐力的種子燒盡。

再者，這個學說並沒有解答生命的起源問題，它祇不過將問題移轉了。因為它並未解釋，太空間的生命（種子）是如何產生的，由無機物質中自然發生，抑或由一更高原因創造的。總之，我們不能說，生命是「自有」的，因為「自有存有」應該從永遠就存有，且必然是全善的。

貳、生命連續說（註二）

一學說

這個學說：如同「生源說」的主張，堅持「生物來自生物」。所不同的是，這學說為了解答生命的起源問題，進一

步地強調生物之間有永遠連續的可能。過度強調這種可能性的結果，使這學說一反「自然發生說」的理論，甚至將生物視為非生物的根源。

按照這個學說，生命與地球一樣，從永久就存在，因為生命無非是地球藉之而從永久就活動的動力。地球的每一部份都有生命，它本身就是一個有機體。雖曾經過一段白熱化時期，但地球上的生命並未中斷。惟在白熱化時期之後，地球表面的某些部份，因著繼續加強的冷化作用與整體脫離，以致失去了生命，變成無機體。現今在地層中找到的化石，就是曾經在古代活著的動物。

學者們（W. Preyer, G. Th. Fechner, O. Hahn, W. H. Preuss 等）所以有這種想法，一方面是因為我們所看到的，只是生物產生非生物（如形成礦渣），而不是非生物產生生物的事實。另一方面是因受到「康德——拉普拉斯說（Kant-Laplace Theory）的影響所致。根據這個理論，地球上最先出現的是灼熱的氣體狀物體，然後進一步有液體，最後才逐漸有固體的形成。有些學者（如Fechner）從「平衡律」演繹出這種理論：無機體具有平衡性（不變動），所以只能來自不穩定的（變動的）有機體。

二、批判

這個學說與古生物學不相合，因為古生物學告訴我們，在太古時代的地層中並沒有生命的痕跡；生命是在前寒武紀（Precambrian era）的最後階段才開始的。

這個學說與生物學也不相合，因為生物學告訴我們，為保存生物需要一定的條件，比如熱度：沒有一個生物（有機體）

能夠在攝氏正九百五十四度的高熱下生存。科學亦證明，地球在它的形成過程中曾經經過一段白熱化時期，任何生命無法忍受它的熱度。

此外，這個學說還含幾項錯誤的假定，如世界永久就存在；生命作用就是世界的活動作用等。它也假定了自然律的可變性：現在的火會燒死生命，從前（白熱化時代）的火不會。這樣，豈非將科學的基礎破壞了。因為科學建基於自然律的統一性與不變性。

生命連續說只是純粹的假定，而且它所理解的生命（整個世界是一個有機體）與我們所理解的不同，所以無須加以辯論。下面一個是值得我們注意研討的學說，因為很多人如此主張。

參、自然發生說 (Theory of spontaneous generation)

一、學說（註三）

「自然發生說」也稱為「無生源說」（abiogenesis）是與「生源說」（biogenesis）正相對立的一種學說。根據「生源說」，新的個體只能來自母體；所謂「卵來自卵」，「細胞來自細胞」，「生物來自生物」就是這個意思。相反，「自然發生說」卻強調生物可以不透過母體而產生，換言之，生物可以由無機物質而來。

自然發生的思想可以追溯到公元前的希臘哲學家，例如亞納西曼德（Anaximander）認為動物來自濕氣；色諾芬尼（Xenophanes）認為我們都來自土和水；巴美尼德斯（Parmeni-

des) 認為人起初來自泥土；路西普斯 (Leucippus) 和德謨克利圖斯 (Democritus) 也都認為，生物來自水和土；路克雷修斯 (Lucretius) 甚至稱地為眾生之母；亞里斯多德 (Aristotles) 也認為有些植物和動物是自然發生的。

中古時代，歐洲的一些學者以為蒼蠅和蛆是由腐爛的肉產生，蚯蚓是由泥土發展出的，寄生物是人體的自然產物等等。十七世紀初葉，荷蘭名科學家望黑蒙特 (J. B. Van Helmont) 還以為老鼠可以由腐爛的紙張麵粉等自然發生，同時代的德國科學家克希奈 (A. Kirchner) 並曾強調親眼看過動物由樹幹的滴水變成的事實。義大利的著名醫生雷狄 (F. Redi) 雖曾明確指出，寄生物來自寄生物的母體，但卻依然相信五倍子蟲的自然發生。此外還有許多名人，如法國的德蒲豐 (Comte de Buffon)，愛爾蘭的尼旦 (J. Needham) 等，都曾擁護自然發生說。

不過自從一八六〇年法國細菌學家巴斯德 (Louis Pasteur) 做了著名的鵝頸瓶實驗後，主張「自然發生說」的人終於消聲匿跡，取而代之的，是「生物來自生物」，的「生源說」。

固然，巴斯德實驗已經證明出，生物只能來自另一個生物，但是我們不能不進一步的探究，地球上的第一個生物又是怎麼起源的？如果細胞只可能來自細胞，那麼第一個細胞是如何產生的？所以巴斯德的實驗只能對「自然發生說」提供一個消極的歸納證據，即是只證明在現在的階段上，生物來自生物的事實，至於在條件絕不相同的遠古時代，是否有自然發生的可能性，巴氏的實驗就無法回答了。在現在環境中不可能發生的事，不能就此肯定在遙遠的古代也不可能。

事實上，近代還有不少學者主張「自然發生說」，尤其對

第一個生命而言。其中最主要的當然要推海克爾（E. Haeckel）了；他並用不同的名詞來稱呼這一個學說：「自生」（autogony），「質生」（plasmogony），「古生」（archogony）。

有些科學家並認為，人能創造生命。法國囊德（Nantes）醫學院教授勒杜克（Stephane Leduc）曾經（一九〇六年）做過一個實驗。他把一些糖和硫酸銅放在人工製造的原生質（由水、鉀、亞鐵氰化物和鹽組成）內，使它們起化學作用，就變成好像種子的芽，繼而長成類似仙人掌的植物。開始時看起來好像是真的生物，但不久就成了半透明的薄膜。

剛才說過，古代（十億或二十億年以前）的環境與現代的絕不相同；現代所不會發生的事，以前也許會發生。科學本身不知道什麼更高的原因，所以它僅能盡量地從物質能力去解釋生命的起源。科學家們並嘗試在實驗室內製造遠古時代的環境，也就是白熱化時期以後，地球開始冷化而能容納生命的環境。他們指出那時候的能量和空間與海中的無機物相互作用，而產生有組織的混合物，進而發展成蛋白質與活的細胞。

為證明自然發生的可能性，現今科學家們還認為找到了能做為非生物與生物之間的橋樑或中間物，即病毒（Virus）。一八九二年間，俄國生物學家伊凡諾夫斯基（D. J. Iwanowski），在研究煙草「斑爛病」時，發現一種非常渺小的微生物，能夠通過細菌所不能通過的直徑在 10~300 毫米之間的磁濾器。由於這類微生物小到連高倍的顯微鏡都無法看見，所以叫它「超顯微鏡微生物」。六年後，其他三位科學家（荷蘭的微生物家 M. W. Beijerinck，德國細菌學家 L. Löffler 和 P. Frosch）也都證實這類微生物的存在。這些微生物或病毒同時具有生物和非生物的特徵。像生物一樣，它們具有繁殖和遺傳的能力；但是，

在另一方面，它跟一般的生物又具有迥然不同之處，即是它們沒有呼吸和代謝作用；而且至少一部份的病毒還有形成結晶體的特性。再說，除了比較大的病毒，如天花病毒已經證實有酶系統外，其他病毒也沒有生物所具有的酶素。面對這個事實，許多學者就將病毒視為礦物界與生物界的中間物，或者從非生物過渡到生物的橋樑；所以生物與非生物之間沒有本質的區別。

由此可見，自然發生說為一相當強硬的學說。（註五）

二、批判

先就事實而言，有些科學家曾經在實驗室中以人工方法製造生物，但是經過仔細查考以後，發現所製造的並非真正的生物，或是在製造生物的東西內有著活的種子，所以所製造的生物不真正是由非生物來的。

巴斯德曾明確的證實，當活的種子被毀滅以後，如果不讓別的活種子接近，那被毀滅生命的部份不會再產生生物。（註六）這個實驗雖然不能絕對的否定第一個生命不可能來自非生物，但是至少能供我們反省，為什麼從前可能的（假定第一個生命是自然發生的），現在卻不可能了。能否將這種可能性與不可能性完全推諉於環境的不同？

病毒的發現事實上亦不證明自然發生的可能性，因為第一、病毒究竟是否為生物，科學家們的意見並不一致，因為它們沒有為生命所必須的呼吸作用，也沒有相似有機體的內在組織。第二、病毒只能夠在活的細胞裡顯示繁殖一類的生命現象，在沒有活細胞以寄生的情形下，它們顯然無法繁殖，所以病毒似乎不可能是細胞的直接前身，而更好說是經過極度退

化，成為專性寄生的一種生物。第三，我們所知道的病毒都是寄生性的，因為它們只能生存在生物的原生質上。明顯得很，世界上第一個生物絕對不可能是寄生的東西，因為它已經假定了已存在著寄以為生的生物原主。當然，如果日後科學家發現獨立生活的病毒，那時「病毒說」在解答生命起源的問題上，也許會扮演一個重要的角色。

上面所說的是自然發生說的實際困難，而它所遇到的原則問題，則更難解決。因為依據這個學說，生命的整個原因是具有物理化學能力的物質因素。但在第一節中已經證明，物質因素低於生命因素，物質憑其本身的能力怎能產生生命？從生命現象所揭露的目的性來看，生命因素領導物質因素趨向同一目標，所以與物質因素不同，不可能就是物質本身。所以，若第一個生物是真正的（如第一節內所描述的）生物的話，它不可能完全來自物質。

所以自然發生說並不解決生命的起源問題。事實上，科學站在自己的立場不能知道超越經驗的原因，所以只能假定，生命來自物質能力。

肆、創化說（Creative transformation）

一、學說

依據創造說（Creationism），所有的物種都是分別由神創造好，它們一成不變，在世世代代的傳衍上，也一脈相承，以致後裔和它們的祖先沒有區別。這種學說與事實不合，因為進化是科學事實，不容忽視。並且，生命現象與生理組織有著密切的關係：生命層次隨著生理組織而演變。故在討論生命的起

源問題上，我們不得不加注意。這裡要講述的「創化說」即是能兼顧到科學事實的一個學說。（註七）

依據德日進（P. Teilhard de Chardin）的「複雜與意識定律」（Law of Complexity-Consciousness），物質結構愈趨複雜，意識程度愈高（愈集中）。按他的看法，宇宙之初，是一群基本微分子，正的與負的（質子，中子，電子，光子）：它的名單不停地增加。之後便有簡單物體的和諧系列，從氫到鈾，排列於原子音階的音符上。

但是這種最初的集合活動很早就分向兩路進行。一路是星辰系列：在重量的控制力之下，物質首先集成螺旋形集團（銀河），隨後集成球形集團（恆星、行星）。在這些集團裡，原子因素從某種程度來說被沉沒了，非個體化了。另一路是生物系列：在這系列中，物質排列成小而密集的系統，而且愈來愈複雜而集中；在這些系統中，每一個因素在整體化（加入整體）時，從它的功能來看，超越了自己的個體性。

在生物系列中，原子以下的粒子組織成愈來愈複雜的原子（從氧到超鈾）；再由原子組織成分子，由簡單的逐漸達到很複雜的（結晶體，聚合體，蛋白質）。在蛋白質與細菌以上便是活的細胞。繼而這些細胞組織成愈來愈複雜的有機體（植物，動物，人）。

這一切使德日進得到一個重要的結論，即迄今難以確定在宇宙中的地位的生命現象與意識，很可能不是別的，無非是物質的特性，即物質發展到了很高的組織與集中程度。換言之，德日進認為，在物質的進化過程中有著一個趨向愈來愈複雜的方位，或組織型式，其特性是把一個固定數目（多少無多大關係）的因素，組織在一個有限定的輻射線的緊密整體以內，例

如原子，分子，細胞，複細胞動物等等。

依照德日進的複構與意識定律，複構程度愈增加，意識程度也隨之增加。人的腦已經達到了非常（最）高的複雜程度。因而人有反省能力，自我意識。動物的腦有著很高的複雜程度，所以它也有相當的意識程度。細胞與細胞的複構程度也相當高，故具有生命現象。

大體而言，複構與意識一起變化；生命的產生只是在一定的複構程度中，可以說，這是一個經驗事實。

但問題是：兩現象之間的關係如何？生命是複構的原因呢，抑或複構是生命的原因？二者是否是平行，沒有任何相互的關係？許多科學家偏向於後者假定，因為，站在科學立場上，平行是能觀察得到的唯一事實：對於真正的原因性，科學家並不感興趣，所注意的只是時間關係。

傳統哲學認為生命因素（實體型式）是生命的原因。所以為傳統哲學而言，問題在於：實體型式與複構之間，或生命因素與組織之間的關係如何？對於這問題能有不同的解答：(一)實體型式與複構是純粹平行的，無任何相互的作用。(二)實體型式無非就是複構，二者相合。(三)實體型式是複構的有效或動力原因（複構是實體型式的效果）。(四)實體型式是複構的型式因，亦即生命因素與複構的關係是型與質的關係。

第一種假定是不能接受的，因為它不解釋有機體明顯的統一性，什麼原因使有機體的這兩個因素（生命與複構）如此密切地連合在一起？科學家能夠忽視這個問題，但是哲學家不能不去追究。

第二種假定最簡單，所以最有吸引力。正因著太簡化了，以致導入不能克服的困難。因為它得承認，物質複構不僅僅是

植物生命的原因，而且也是在動物身上的感覺與活動生命的原因，甚至也是在人身上自我反省與自由生命的原因。明顯的，承認這假定所產生的困難實在是難以克服的。

第三種假定導致過激的生機論與笛卡兒的二元論。因為它認為，物質結構不隸屬於實體型式，而能依靠自己存在於自己。型式把物質組織成有結構的東西，但是一旦組織完成以後，二者（型式與複雜的物質結構）之間的關係就成了兩個完整實體之間的關係。此就成了笛卡兒的二元論，認為靈魂與身體是兩個完整的實體。

第四種假定，如果能正確理解的話，最為合理，應當接受。依據這假定，複構是有機體的物質原因。意謂複構是型式因（實體型式或生命因素）與物質因（德日進稱之謂不限定的宇宙資料，傳統士林哲學稱之謂原始物質）相遇時的第一效果。按照這假定，型式因素並非外在的加於完全組織好的物質結構之上，因為物質結構的複雜性是由型式因素與物質底基相遇而產生的效果。在每一有機體內有兩個角度或層次：外層（結構）與裡層（意識）。以德日進的術語（外層，裡層），而不用傳統名稱（原質、原型）也許可以避免笛卡兒二元論的危險。每一有機體是由兩內在因素組成的：一是不限定因素（即不含任何限定的因素），另一是限定因素。複雜不就是不限定因素，而是不限定因素與限定因素（亦即生命因素）相遇時的第一效果。限定因素單靠自己不能存在，而祇能被形體化於物質複構之中。這樣才能保持有機體的統一性與它的雙重層次：是一有機體，但具有兩個因素。

現在要問：型式因素從何而來？這問題不在於物質因素，因為物質早已存在於宇宙間；當然，所存在的物質亦不是無任

何型式的原始物質，因為原始物質不能單獨存在，常應當存在於某種型式之下。以一句日常用語來表達：有機體的建立是靠著已經存在的無機實體。

但是實體型式或生命因素來自何處？是什麼原因使它存在的？在回答這個難題之前，我們先設法回答另一個比較容易的問題：在繁殖情況中，植物和動物（暫且不討論人）的生命因素來自何處？多瑪斯哲學的回答是：植物和動物的生命因素是從物質的潛能中生發出來。意謂生命因素並不直接由父母的有機體產生。父母的有機體祇是產生物質底基，把物質組織成一種特殊的狀態。當這組織，亦即德日進所說的複構，一完成，生命因素也就臨在，而且在這組織中起作用。所以組織本身是由父母的活體（有機體）來的。

至論地球上第一個（或第一群）有機體的生命來源是什麼，問題就複雜多了。即使承認，這生命因素也是從物質潛能中生發出來的，我們還是要問，是什麼原因使物質底基有這種組織或複構性。科學家可以認為，複構是由物質能力自然發展成的，但是這種答覆為哲學家而言，顯然是不足夠的。因為，雖然從無生命到生命的過程是很漸次的，但是生物顯然地高過於非生物（礦物），如果前者完全由後者而來，效果豈非勝過了原因？這是不可能的事，雖然我們承認，無機體是生命的局部原因，但是它需要一個更高的原因與它合作，才能產生高過於它自己的效果。

在生命之初，唯一能想到而且存在的更高原因是最高存有（萬有真源）。所以第一個（或第一群）生命體應該是由這最高存有（宗教中稱之謂「天主」或「上帝」）創造的。但並非由無中所創造，因為它（它們）的物質基礎早已存在於宇宙

中。所以這裡所理解的並非是狹義的創造（從無中生有）。最普通的解釋是：在第一個生命的創造上，天主利用無機體作為工具，所以在這創造作用上，天主是首要原因，無機體是工具原因。拉內（Karl Rahner）提供了另一種，看來與神的活動更相合的解釋。他認為第一個（群）生物是由無機體產生的。但這是否為效果勝過了原因？拉內回答：這是宇宙中屢次發生的事，因為在繁殖情況中，新生命的原因（種子）超越了它們的潛能，產生（生發）出在形上方面比自己更高的效果。然而，這並不含任何的矛盾，因為最高存有，或無限原因，就其為純粹實現（pure Act），含有一切實在（reality），祂是有限原因之所以為有限原因（在實現上）的組織因素，但並不成為有限原因就其為存有的內在要素。（註八）

拉內的這項聲明是辯證的，含有正、反兩個命題。正命題：無限原因是有限原因性的組成因素。這使我們能夠了解，有限原因為何能真正地超越自己，而且這種自我超越的確是有限原因自己的活動。這活動從形上方面而論確實高於原因本身，但仍是它自己的活動，由它自己發生的。反命題：無限原因不是有限原因本身的內在要素。如此亦避免了汎神主義，而且能夠解釋，活動為何是真正的自我超越。若無限原因不僅是有限原因性的組織因素，而且也是原因本身的內在要素，有限原因的活動就不真正是自我超越，因為在這假定中，有限原因早已擁有了它要藉著自我超越的活動所要達到的目的（生命的擁有）。因為如果它已先內在地含有最高存有（萬有真源），它就已經擁有了生命的原因。

這說明了天主不單在太初有所創造，而且通過宇宙的歷史繼續地創造。在太初從無中創造物質實在（這是狹義的創

造)。但仍然繼續不斷地在宇宙上起作用：不僅使已被創造的一切繼續存在（保存作用），而且還與祂的受造物合作以創造新的實在，新的存有（創化作用）。這樣，我們不僅能解釋地球上第一生命體（生物）的起源，而且也能解釋進化的整個過程，內在性的有規則的上昇，以及意識與存有在世界中的地位。

傳統士林哲學用兩個觀念來解釋現今的宇宙：一是最初的創造，另一是隨著創造以後的無數的變形（**Trans-formations**）德日進引進一個中間概念，叫做「創化」（**Creative transformation**），這是一種活動，把已經存在的受造物（無機物）轉變為一種新的存有（有機體）。這樣的一種活動是創造又是變型。它是創造，因為效果（有機體）比由之而來的原因（無機物）擁有更高的存有，而這「更高存有」並非預先存在，也不是從物質的潛能生發出來的。它也是變形作用，因為「更高存有」（或更好說：「高出來的存有」）並不是一個實體，而是被加入（或組合）到已經存在的無機物中的型式；無機物預先不含生命，也沒有自己會變成生物的潛能，但因著天主的創化作用，一躍而為有機體，所以實在是變了型。為德日進，創造與宇宙的綿延有著同樣的向度。意謂：天主不停地在創造，不僅是在其普通的意義上的理解，即天主不停地保存好所創造的一切，且更深意義的理解，即天主不停地在擴展存有的領域。

二、批判

創化說能兼顧形上原理（效果不能勝過原因）與科學事實（進化事實），並能避免過激的一元論（汎神主義）與過激的二元論（笛卡兒主義），確實是一個最適宜的解答，值得予以

接納。當然仍有其困難，因為很難了解，天主的創化作用是如何地與物質的進化相合作，而產生生命。換言之，生命因素究竟是如何地從無機物質中創化出來。創化作用是否祇是一種領導作用或組織作用，使物質漸趨複雜，以致到了一定的程度就成了生物。若如此理解的話，生命無非就是複構（或組織）了。如果創化並非就是組織，而是使在進化中的物質突變為更高一等的存有。這樣，創化就等於賦予（賦予一種形上因素），使原來的存有變成一種新的存有。如此又會引起笛卡兒二元論的誤解。

反省到這裡，就會產生另一個問題：科學家能不能把無機體變化成生命體？童西爾（J. F. Donceel）認為難以說它不可能。若科學家在實驗室內用人工方法製造成生命體的物質複構，（亦即是將生命所需要的無數的分子組織成為與有機體完全一樣的複雜程度），他們也就創造了生命。因為，若已經製造了這種複雜程度，而還需要加上生命因素才能成為生物的話，就又成了過激的生機論或笛卡兒的二元論。但是童氏認為人工製造生命不等於自然發生，也不是效果勝過整個的原因，因為在這種情況中，產生生命的整個原因不只是物質能量，同時亦包括人的智慧。（註九）

童氏的這種想法，我們認為難以苟同。因為已分析了，在有機體中，除了物理化學因素以外，還應當有一種基本而原始的活力（生命因素），它不屬於被動組織因素或被動結構因素，相反的，它屬於主動組織因素，或主動結構因素，且是有機體的內在因素，所以不就是外在概念或智慧。簡言之，生物（活體）不純粹是客觀的，能完全被觀察得到的東西，而也應當是一種主觀的（或更好說主體的）存有，它應當有著某種內

在性與主體性，亦即，它應當有著某種程度的「自我性」，是這自我性在應用著各種器官趨向同一個目標，即整個有機體的完整性。

這人們所稱的生命因素，主體性是形上的；我們固然不能將它視為製造生物所需要的成分（這正是過激的二元論的看法），但在生物中，它是必然的存在著。這就是歸結法所獲得的一項哲學結論，自然科學不能證明，但也不應該否定。所以法國 Sorbonne 大學的生理學教授，休阿（M. P. Chouard）說：「人的胚胎或是來自兩個由人的行為（性交）而結合在一起的細胞，每個細胞單獨完全沒有靈魂，或是來自人對於大分子（物理化學因素）的調合作用，如果這個胚胎在生理與型態方面具有人的胚胎的特性的話，它必然有一個靈魂。靈魂的創造絕不是經驗現象，經驗不能證明它，也不能否認它。」（註十）

所以如果一位科學家在他的實驗室內製造成一個生物，真正而言，他並不是創造者，也不是原因，更不是靈魂的製造者。同樣的，父母也不是子女的「自我」的創造者。科學家的製造行為和父母的生殖行為更好說是生命的條件。包休（A. Bauchau）解釋說：「要是有一天我們在實驗室內看到生命的出現，我們不能明確地結論說『更多（生命）來自更少（物質）』但我們能說，我們發掘了隱藏在『更少』中的『更多』。我們不能說，我們創造了生命或生物，但是我們能說，當我們把必須且足夠的條件湊在一起時，生命就浮現出來了。」（註十一）

所以最後，問題是在：生命怎麼浮現出來的？這就是形上學玄之又玄的地方了。我們將對上面所提的天主的創化與科學家的製造分別予以回答。

在創化作用中生命是怎麼浮現出來的？這事很難想像，但是可以用雕琢大理石的比喻來稍微解釋一點。一位雕琢家把一塊方方的大理石慢慢地雕琢成孔子的一幀大理石像。孔子的像（型式因）因著雕琢家的雕琢活動（有效因），由大理石（質料因）中浮現出來。孔子的像不是先做成後再套進大理石的，而是由大理石中浮現出來的。當然比喻終究是比喻，不能完全解釋所比喻的真相。因為雕琢作用是把大理石的方型變成孔子的型，但像本身還是一塊死板的石頭，只是形狀的變化而已。天主的創化作用是把死的東西（無機物）變成活的東西（生物），非雕琢作用所可比擬。但是雕琢的比喻能使我們稍微了解，第一個（或第一群）生命因素是藉著天主的創化作用由無機物中浮現出來的，不是天主預先做好（創造好）以後套進物質裡去的，生物也決不如同水那樣是由兩個現成的成份湊合成的，所以創化說不是過激的二元論。

科學家的製造（或更好說裝配）作用並不是創化作用。首先我們得知道，科學家能否用純粹物理化學因素裝配成一個與生物一般複雜的有機體，以致有了真正的生命，至今還是一個疑問。我們說真正的生命，因為科學家也許能夠，或者事實上已經製造了看來好像是有生命的東西。假定科學家能夠裝配成一個真正的生物（具有以前所講的種種生命現象），那麼我們至多可以同包休一樣地說：生命是從裝配在一起的物質因素中浮現出來的。因為生命不僅是複構（科學家的裝配），而是比複構更高的形上因素（型式因）。科學家的裝配作用是把物質組織起來，但組織不就是生命，而祇是生命的條件，條件一滿生命便浮現出來。但是這裡就有問題了：是什麼能力使生命浮現出來的？要是說，純粹是從物質的潛能中浮現出來的，那不

是效果勝於原因嗎，除非承認物質中已有生命種子？如果說，是藉著科學家的裝配作用而浮現出來的，那麼科學家不僅是裝配者，甚至是生命的創化者。科學家真有那麼大的能力嗎？所以有些生物學家，如貝古尼烏（F. M. Bergounioux）就根本否認人能製造「活的機器」，有的，如羅斯丹（J. Rostand）懷疑人有這種能力。從以上種種分析可以知道，創化真正的生命絕非人力之所能及。再說一句，我們所討論的是真正的生命或生物，不是好像具有某些生命現象的像似生物。

註一：徐斯理在他的《生命與生活》一書（台灣商務印書館印行，人人文庫○三七）中稱這學說為「宇宙生物說」（Cosmozoic Theory）或「病菌汎存說」（Panspermatism）。筆者認為 Panspermatism 更好譯為「種子汎存說」或「汎種子說」。Paulus Siwek 在他的 *Psychologia Metaphysica* 一書中（第七九頁）稱這學說為：Hypothesis Panspermae cosmicae（可譯為「宇宙汎種子說」，並說這名稱來自 du Bois-Reymond。筆者簡稱之為「種子汎存說」下面的學說的述說與批判取材於這兩本著作。

註二：筆者取用徐斯理（《生命與生物》，第十八頁）所用的名稱。西文原名為：Pyrozoic Theory 或拉丁文：Hypothesis pyrozoica（參看 Paulus Siwek, *Psychologia Metaphysica*，第八十頁）。Pyro 是「火」、「熱」或「高溫」的意思，Zoic 是「動物的」或「有生物遺跡的」的意思，所以直譯的話，該譯為「活火」說。

註三：參閱徐斯理著《生命與生物》頁十五～十六。

註四：詳細描述參看 Irving Adler, *How Life begin.*, J. H. Rush, *The Dawn of Life.*, M. Calvin. "Chemical Evolution and the Origin of Life" in *American Scientist*, 44 (1956), 247~263。

註五：科學家們對於自然發生說又有不同的解釋法（參看徐斯理著《生命與生物》頁二十三—二十八），主要是在描述化學的演化過程，所以通稱之謂「化學演化說」（參閱《中山自然科學大辭典》，第七

冊，頁七一十八)。

註六：實驗方式，參看全上，頁六～七。

註七：以下之敘述取自 J. F. Donceel, S. J., *Philosophical Anthropology*, Sheed and
ward 1967，頁五七一六三。

註八：K. Rahner, *Hominisation*, New York, Herder & Herder, 1965，頁八十。

註九：*Philosophical Anthropology*，第三十頁。

註十：*Cahier d'études*, 1956，五十六頁。

註十一：*Nouvelle Revue Théologique*, 1958，頁四〇六一四〇七。

第四章 論生命的等級

直至目前為止，我們所討論者乃一般生命即生命體與無生命體之區別。以下本章所要討論者乃生命體與生命體之區別。

一般我們將生命體或生物分成三等：植物、動物和人。這種分法並非隨意劃分，而是有其根據。此根據有些是依據科學方面的，即是不同的生理特徵；有些則依據哲學方面的，即由生物的活動方式所歸結出來的不同的生命因素。這裡我們要討論的是哲學方面的根據。但在討論這些根據以前，我們先把植物、動物和人在生理方面的區別略述一下。

一、植物

從純粹經驗方面來看，植物是一種有組織的物體，它有能力利用純粹無機物質和大自然中極普遍的能量，如光、熱，以及含在地中與空氣中的化學因素，作為自己的食品，以保持自己的生存。這種能力從化學方面來看，它顯現於能把很簡單，而且很氧化的原素製造成很複雜，一點也不氧化的東西。例如它能用水和二氧化碳及土中的鹽類製造成糖、澱粉、脂肪、蛋白質等。這種作用叫做同化作用。從生理方面來看，這種同化作用是由植物所持有的器官（葉、根等）和持有的實質（如葉綠素等）來實行的。

因植物所藉之而生存的東西是某些大自然中很普遍的原素與能量，此類原素與能量在一定的地方有固定的供應，所以植物的存在方式是固定的，固定在一個地方，而且具有特別的結

構，能適應環境的變化，不需要離開它所佔的地位，比如它能隨著光的方向轉變它的葉與葉綠素；它的根能夠向潮濕的地方伸展；它能藉著特殊的設備（如氣孔）調節空氣與其他氣體的吸收；等等。

植物還有一個特徵，即在細胞膜內有很多的纖維素。在動物身上，除了幾個不重要的器官（如海鞘的蓋）以外，是少見的，而且所含的纖維也與植物的不同。但是，植物本身卻沒有真正的神經與肌肉組織，而在動物身上卻非常豐富，此與動物其他生理組織有關。

二、動物

從生理方面來看，顯然地動物也是一種有組織的物體，但是牠沒有上面所說的植物的那些性質，牠有植物所沒有的特徵，如神經、肌肉等。

動物不能夠直接消化無機物質，需要攝取植物從無機物中所製成的有機物質，如蛋白質、澱粉、醣、脂肪、油類等。所以植物看來是動物的生存條件。

因為動物需要利用別的有機體，所以必須有接近它們的能力，才能獲得它們，因此牠具有地域運動器官、神經、肌肉等特殊組織；這種組織反應敏捷，又不容易疲勞，比植物內之類似組織要強得多。

三、人

從生理方面看，人當然也是一種有組織的物體，而且他的組織很複雜。但是如果我們只注意人的純粹生理結構，那我們會發現人與高等動物的區別並不太大。

下面我們要從生命體的活動方式上去考查生命體彼此之間的區別。我們所說的活動方式是一些能觀察得到的生命現象，我們的研究目的是要透過這些生命現象，去了解植物、動物和人之間的區別，它們是否具有本質上不同的生命因素。這種研究工作當然屬於哲學領域，因為它已經超越經驗領域去考查生命現象的基本原因。

一般說來，植物所顯示的活動特性是「激應性」（Irritability），它所具有的生命祇是生長生命（Vegetative Life）；動物所顯示的活動特性是「感性」（Sensibility），牠所具有的生命是感性生命（Sensitive Life）；人所顯示的活動特性是「理性」（Rationality），他所具有的生命是理性生命（Intellectual Life）。

但是當代人特別強調「意識」（Consciousness），把它看為生命體之間的分界線：動物在本質上勝過植物，因為它有意識，植物卻沒有；動物能意識到某些對象，而且在一定程度被這些對象感染，而產生情感或情緒，對這些對象採取追求，或逃避的行為。但是動物沒有「自我意識」或「反省」，所以牠與人在本質上有區別，因為人不僅能意識到對象，而且還能意識到自己；所以人在本質上高於動物。

我們觀察與分析植物，動物和人的活動方式時，將兼顧到傳統與當代人所強調的看法。有些生命體我們不確定他們究為植物或動物，我們不能因而下結論說：它們是植物與動物之間的中間生物或橋樑，我們祇能說：它們究竟屬於那類，尚有待研究。

我們的研究步驟如下：首先，我們要研究植物與動物之間的區別；我們將從它們的活動方式中發現，它們確實是兩種不

同的生命體，不僅在程度上，而且在本質上有所不同。其次，我們要研究的是動物與人之間的區別：我們將從他們的活動方式中發現，他們也是兩種不同的生命體，不僅是程度上，而且是本質上的不同。

第一節 論植物與動物之區別

壹、問題

上面我們已指出，我們所要研究的問題為何。我們也指出，如何研究。此處我們僅將問題與研究方法說得更清楚一些。

我們沒有形上直觀，只能透過生物的活動方式去斷定：它們的性質究竟如何？彼此之間究竟有何區別？所以我們先把生物的幾種活動方式解釋一下。

有些活動是刺激的反應，叫做「自然活動」（Natural movement）或「自動活動」（Automatic movement）（註一），因為這是一些自然的，刻板的，機械的反應活動。這種活動的強度與方向受刺激的限定，而且與之成比例：刺激愈強，活動愈烈；活動方向有正（正向刺激物）有反（背向刺激物）。（註二）

另有些活動也是刺激的反應，但是藉著神經系統經由肌肉或腺體發射出來的，因此叫做「反射活動」（reflex movement）。這種活動的過程如下：外來刺激被傳至脊髓，不再上升至腦部，直接導致肌肉或腺體的反應。這種活動與自動活動相似。也受刺激的限定，而且也與之成正比。

還有一種活動叫「自發活動」（spontaneous movement），

普通也是由刺激而來，但是不完全受刺激的限定；它的強度與刺激不成比例，甚至可能不起反應；它的活動方向也不一定正向或背向刺激物，可能是迂迴曲折的。這種自發活動顯示出含有意識，即活動主體對於對象（刺激物）先有所認識，然後發出適當的反應。所以這種活動與自然活動和反射活動大不相同，因為後二者顯然地是兩種無意識的自然反應。（註三）

我們的研究方法很簡單：我們去觀察植物與動物的活動方式，我們便會發現植物所具有的祇是自然式的反應活動，但是所產生的效果對整個有機體有益處。動物除了自然活動與反射活動以外，還具有自發活動。這證明動物與植物本質上有區別。

貳、意見

一、有關植物

有人認為植物也有感覺意識，他們認為物體不停地在進化，所以不能說在生物的種類之間有著本質上的區別。再說，一樣活的東西對於自己的生命不能不有所知覺。有所享受。此外，在植物的活動中所顯示出的一種目的性無法講解，除非承認植物具有心理知覺。這種主張叫做「心理生機論」（*psychovitalism*），因為它給予植物一種心理生命。特此主張者是一些近代生物學家，如 Cl. Bernard, V. Haberlandt, G. Pferrer, J. Gogorza, Montgomery, Mc Dougall, R. H. Franc'e, Adolphus Wagner, R. Ruyer, A. Pauly，等。

這些學者還認為從植物的組織上也可以證明植物有感覺意識，因為他們發現在植物身上有適用於特殊刺激的感性器官。

以前的植物學家認為植物的激應性很平均地蔓延在整個的植物身上，動物的感性是藉著適應於特殊刺激的特殊器官而起的反應，如眼適應於光，耳適應於空氣的波動，觸覺適應於壓力等。如今他們發現在植物身上也有類似眼睛，觸覺等器官，所以他們認為植物也有感覺能力與感覺意識，祇是比較低級，而且是潛意識的。

二、有關動物

笛卡兒一派的哲學家認為只有人的靈魂有精神（意識）生命，而且在精神生命與純粹機械活動之間沒有中間橋樑。動物既然不是理性存有（因為牠們沒有精神活動），所以牠們祇是些機器而已。

這種學說是由笛卡兒的形上學來的。笛卡兒只承認兩種實體：精神與物質。精神的本質是思維，物質的本質是延展性。感覺既是思維的一種，所以屬於精神。但是動物沒有精神因素，因為它沒有精神因素應有的特性，如不死性，自由，責任性等。動物既然沒有精神因素，我們也就不能承認牠有感覺與自發活動，因為感覺是屬於精神的。

行為主義（Behaviorism）：把心理學定義為一種純粹客觀的，實驗的，旨在預告並控制行為的自然科學。心理學的目的是運用刺激與反應的關係來解釋一切行為。所謂刺激是指能引發行為的任何事物，從一個噪音或肌肉痙攣以至於一個複雜的社會情境皆能構成刺激。所謂反應是指對於有效刺激所生而能觀察得到的回響。任何種類的刺激與反應皆可歸結為肌肉或內分泌腺的活動。所以這主義認定所有的動物行為都可以用反射活動來解釋，而且也不承認人與獸之間的分界線；所以也不承

認有所謂的意識，知覺，思考等活動。這學說由瓦特生（J. B. Watson）所倡導。

參、解答

一、植物祇有激應性而無意識

我們說過，我們的研究方法是視察生物的活動方式，從活動方式中去考查它們之間的區別。「活動視存有而定」：活動的完美等級相應於存有體的存有等級，即高尚活動應該來自高尚存有，低級活動來自低級存有。所以存有的等級可由活動方式來斷定。目前我們在植物身上能觀察到以下三種特殊活動方式：

1. 向性（Tropism）

這是植物的某些部份對外在刺激的反應活動，它們的強度與方向受刺激物的限定。這種活動有正向的與背向的分別。正向的即正向著刺激物，背向的即背向刺激物。因著不同種類的刺激，而可分成不同種類的向性，如向地性（geotropism），向光性（phototropism），向氣性（aerotropism），向水性（hydrotropism），向藥性（chemotropism），向熱性（thermotropism）等，這些向性活動都是有正向的與背向的，比如樹根對於土地是正向的，而樹幹對於土地是背向的，樹的某些部份是喜歡（正向）光的，某些部份是背（反向）光的。

這些向性活動對植物的生存非常重要，可以說植物的生命就寄托在這些活動上；靠著這些活動植物從土中，水中，空氣中吸取（正向）營養，避免（背向）損害物。

2. 趨性（Taxis）

這也是一種向性活動，但是含有全體運動之意，例如單細胞植物由一處移動到另一處的整體活動。也包括在高等植物身上某些能隨意活動部份的全體運動，如葉綠素的子粒的活動，細胞核的活動，子細胞的活動等。

這種活動因著刺激的不同，而有不同的種類：如向光性（*thermotaxis*），向電性（*electrotaxis*），向地性（*geotaxis*），向水性（*hydrotaxis*）等。

3. 絞性（*Nastia*）（註四）

這是植物因著外在刺激而產生的扭曲或旋轉現象，然而活動方向不受刺激方向的限定（不正向也不背向）。所以這種活動與向性活動不同。我們通常能見到的有：攀援、捕蟲，捲縮（含羞草），繞圈等現象。這與植物的內在組織有關，比如某種植物的莖一邊容易受光的刺激，另一邊不容易受光的刺激，容易受刺激的一邊當然反應得比較強烈，生長得比較快，因此，或是向另一邊扭轉，或是向上升長以致整個莖會繞著自己的軸心而螺旋式地上長。

我們不難看出以上三種植物的特殊活動都是自然式的反應活動，而不是自發活動。

首先看向性活動：據前述，這種活動對植物的生存非常重要，因為是它們由水中，土中或空中吸取（正向）生存所必須的養料，避免（背向）對生存有害的東西。我們也很容易看出這種活動是些自然式的反應活動，因為它們全被刺激所限定，因此是：刻板式的（一刺激一反應），一樣的（同樣的刺激產生同樣的反應），一定的（有刺激必有反應）。

至論趨性活動：例如整個的單細胞植物或是正向刺激物（例如正向溶解在水中的化學因素），或是背向刺激物。我們

可以觀察得到，這種活動方式在同一種類的每一棵植物身上普遍且到處均是相同；活動的強度與活動方向受刺激的程度與刺激的方向的限定。在高等植物身上的情形也是一樣：比如葉綠素的子粒的變位活動受光的強度的限定。由此可見，這也是一種機械式的反應活動，而不是自發活動。

至論扭曲或旋轉活動：我們已經指出過，這是由植物的特殊而不變的內在結構來的，例如容易受刺激的部份發展得快，不容易受刺激的部份發展得慢，因此產生扭曲或旋轉現象。再者，這種活動也是一律的，一致的，所以也是自然式的反應活動，而不是自發活動。

由以上我們得到如下的結論：植物所有的活動是自然式的反應活動，而非自發活動，我們就可以歸結出：植物只有激應性，而無意識。現在我們還沒有看到動物的特有活動，所以還不知道自發活動究竟為何，一旦看到以後，就會知道這兩種活動確是很不相同。但是在觀察動物的活動以前，我們先解答心理生機論者所提出的疑難。

心理生機論者認為植物也有意識，祇是程度較淺而已，所以植物與動物祇有程度上而沒有本質上的區別。他們的主要理由有兩個：第一，植物的活動是有目的的，所以應當有意識（知覺）去意識到它；第二，植物具有感覺器官，所以應當有所感覺。

先就目的性來說：我們確是發現植物的活動是有目的性的，即整個有機體的益處，而且正因著這目的性，我們認為機械論站不住腳，而應當承認生命因素的存在；這目的不直接表現在向性活動上，因為這些是一刺激一反應的自然活動，但是很清楚地表現在滋長，保養，繁殖等生命現象上。因此心理生

機論者認為植物應當有感覺意識，好能意識到這目的性，然後才能領導所有活動走向同一個目標。

對於這個理由我們可以回答說：植物身上的目的性並不需要意識來解釋，因為這僅是自然的生理過程，例如有些物質能被消化，因此自然地產生滋長，保養等生命效果，相反，有些物質不能被消化，因此自然地排出體外。甚至在人身上也是如此：人雖然明明地具有感覺，但他並不感覺到自己身體內的種子生理過程。所以解釋植物內的目的性，祇須承認植物具有特殊生理性質（即所謂的「激應性」）就夠了，不必多去承認它還有意識或感覺。再說，這種意識或感覺能力在植物身上（如果有的話）會與目的原則發生矛盾，因為這種能力的目的是使植物能夠逃避所意識到的惡，但是植物是固定在土壤中的，怎麼能逃避，所以意識非但無益，反而增加莫大的痛苦。

至論第二個理由：我們得承認在植物身上有著與感覺器官很相似的組織，例如有種組織是為接受與吸取光的。在這組織內的細胞有著特殊的狀態與特殊的原生質，所以看起來就好像相當於動物的眼睛組織。

但是這個理由也並不證明植物具有意識，因為動物的感覺器官有兩種功能：一種是按著它的性能，藉著外在刺激，直接產生對有機體有益的活動。顯然地這是一種自然反應活動，不必有什麼感覺，即使有的話，也不是從感覺之所以為感覺而來，因為這種活動是呆板的。另一種功能是激發感性，由此產生有意識的自發活動，也就是說，先意識到對象，然後發出對於這對象的追求或逃避活動。

在植物身上的器官只有第一種功能，而沒有第二種功能，因為它們所顯示的祇是些自然反應活動，而不是自發活動。所

以植物身上的器官不當稱之謂感覺器官。所謂「感覺」並不似某些生理學家所想的，僅僅是神經的感受，它是一種有意識的反應，是一種心理活動。在這裡我們可以看到，生理與心理是兩種不同的層次，生理組織不等於心理意識。植物的器官祇是生理組織，所起的活動是生理反應。

對於植物的器官我們祇能說，植物的激應性並非如以前植物學家所想像的，蔓延於整個植物體的反應能力，而是一種藉著特殊的不同的組織（即器官）實施它的反應功能的反應能力，這些組織位居於植物的不同部份。

二、動物具有意識及感性

動物也有向性，比如蛾有正的向光性，而蟑螂有背的向光性，變形蟲正向弱光而背向強光。而且向性能夠解釋低等動物許多的活動，不需歸之於意識。但是即使在這些低等動物身上，在某些情況下，我們能看出它們的活動非單純的向性活動，由此可知是有意識的。例如原生動物經過多次猶豫與試探後才趨向光，太陽等刺激物；有些變形蟲或毛蟲攫取東西時所表現的活動即是獵取活動；當遇到侵略者，它們就逃跑，等到危險一過，就停止逃跑，往他處而去。

在動物身上還有反射活動，比如眼睛受到光的刺激立刻會起收縮，脊髓或皮膚的某部份受到刺激，動物的四肢或翅膀會抖動。這種活動在睡眠時，甚至在死後不久的屍體身上也會發生。這種活動的強度與方向也受刺激的強度與方向的限定。當然，動物的本身結構也是這種活動的主要原因：有些部份受刺激，有些部份不易受刺激；有些部份反應強，有些部份反應弱；而且各部份有各部份的相應刺激，不是每一部份都能接受

任何刺激。

有些反射活動是連環的（Chain-reflex）：第一個活動的效果成為第二個活動的刺激，第二個活動效果成為第三個活動的刺激，這樣可以一直反應下去。比如我們去刺激一條狗的脅部，牠就會起搔癢反應，用牠的後腳來來往往地動個不停。要是我們把一隻狗的腦袋與脊椎的連結處切斷，隨後去刺激牠的腳底，牠就會繼續不斷地走下去。

有些學者（機械主義者，行為主義者）想用連環反應來解釋動物的甚至人的所有的活動，尤其直覺活動。例如鳥之做巢：鳥在春天，一有了生理上的適合條件，看見了羽毛或其他能用來做巢的東西就會受到刺激。羽毛的刺激產生飛向羽毛的反射活動，與「靠近羽毛」的場合或效果。緊接著，這場合成為下一個反射活動，即「啄起羽毛」的刺激，而產生另一個場合或效果，即「羽毛在嘴裡」。這場合又是「飛向鳥巢（要做巢的地方）的活動的刺激，而產生歸鳥巢（或作巢之地）的場合。這一連串活動就好像在一部複雜的機器內的活動，都是些機械式的反應活動，並沒有什麼意識成份。

以上這種解釋很牽強，因為它不能解釋，為何鳥的作巢活動有如此完善的適應性。何況，想用純粹反射來解釋動物的任何一種活動更是困難，因為動物的活動所顯示的特徵實在與反射大不相同。下面我們就要敘述這些特徵。

1. 自發性：動物的活動顯出一種自發性，比如狗的奔跑並不是由外在拉力或推力產生的，而是由狗自己發出來的。一隻被拋出窗外的狗，牠的活動才是被動的，即由拋力所產生。

我們曾指出，反射活動是刺激的反應。所以刺激存在，活動也必繼續存在，直至刺激消失。但我們也能看到，有時候刺

激還在，動物的活動卻停止了。比如一隻松鼠看見了一隻狗（刺激物）立刻往樹上爬，爬到一個安全的地方就停止不動了，雖然狗還在樹下叫，也許叫得比以前更響，更激烈。足見松鼠的反應不是刻板的，而是自發的（即不全受刺激的限定），有意識的，知道狗對牠有害，也知道自己爬得夠高，安全了，不必再往上爬了。

反之，有時雖然刺激的效果已經消失，但是動物的活動還是繼續下去。比如一隻兔子聽見了一個聲音便開始逃跑，雖然逃得已經聽不見聲音了，但是牠還繼續逃下去，直至牠以為安全為止。所以這種逃跑活動不是反射活動，因它不受刺激的限定；它是自發的，因刺激雖已不在，活動還是繼續下去。

如果純粹是反射活動，刺激與反應之間應當成正比。但是動物的活動並非如此，層次刺激與活動之間不成正比，比如一隻狗或在遠處，或在近處看到它的主人，或聽到主人的聲音，便會起同樣的反應，只要主人的容貌或聲音不變。這表示狗認識主人的容貌或聲音。所以即使主人站得很遠，顯得很小（按理來說刺激力應該減弱），但是狗的反應仍是一樣。更奇怪的是，主人的距離愈遠，狗往往跑得更快，急著要走到主人面前去。這現象明明地與機械律不合，因為按著這種規律，距離愈遠，吸取力愈小。由此可見，動物的這種活動不是純粹反射活動，而是有意識的自發活動。

動物顯示出尋找現象：比如一隻貓聽見了主人的叫聲，便會去找主人；一隻獵犬看見主人打中的鳥掉落到草叢中，便會去尋找。在這些情況中，刺激已經不在了：主人的呼叫聲已經停止，打中的鳥已掉入草叢中。但是動物的活動還繼續下去，而且活動的方向是迂迴曲折的，因為要到處去尋找。可見這種

活動不是機械式的反射活動，因為它們不受刺激的強度與方向的限定。這種活動應當含有意識，表示出主人的叫聲，或鳥的印象已留在動物的腦海中，已被記住，是這印象驅使牠們到處去尋找。

2. 適應性：動物的活動顯示出對於環境具有完善的適應性，比如一隻獵狗在尋找獵獲物時會避免各種阻礙，跳過溝濠等；又比如一隻貓從樓上窗口內見到了樓下的主人，會經由走廊，樓梯彎彎曲曲地走下去，而不由窗口內一直跳向主人。這種活動決不是刻板式的反射活動，因為它不受刺激方向的限定，而且當那貓離開窗口後，主人（刺激物）已經看不見了，按理來說應當停止反應。所以這種富有適應性的活動應是一種有意識的自發活動：動物認識對象，也認識不同的環境（走廊，樓梯等）。

3. 機警性：動物的活動還屢次顯示出一種機警性或準備現象。比如一隻貓見到了一隻老鼠，就會伏下準備向牠撲過去。又比如一隻守夜的狗聽見屋外有腳步聲，就立刻作準備工作，以便襲擊那外來者。這種現象也不能用反射活動來解釋，因為反射活動是刺激的反應，事先並沒有什麼準備。

4. 整體性：動物的活動還顯示出一種整體性，當動物活動時它的整個的有機體，包括所有的肢體與能量都集中在同一個目標上。比如貓捉老鼠，整個的貓是在全神貫注的狀態中，注視著老鼠，然後全身向牠撲過去。這種情況與反射活動不同，因為反射活動是有機體的某一部份對於一個刺激的響應。

5. 學習性：動物經學習，而有進步。比如一隻獵狗起初會把主人的獵獲物吃掉，但是幾次挨打以後，會學得乖乖地把獵獲物交給主人。又比如假裝拿東西給狗吃，幾次受騙以後，牠

的反應便會減小，如果屢次受騙，牠便不起反應了。這些行為當然不是反射活動，因為反射活動全被刺激所限定，有刺激，必然起反應。但是在學習情況中，刺激（如獵獲物）雖存在，動物卻不起反應，不把它吃掉，而把它咬給主人。這種新反應的原因必非外在刺激，而是狗的一種內在因素，即挨打（或受騙）的經驗；此種經驗使牠不敢再把獵獲物吃掉，而乖乖地交給主人。

由上述種種特性可以看出，動物的特有活動實在與植物的活動大不相同。動物的特有活動不純粹是一刺激一反應的自然活動或反射活動，因為它們不全受外在刺激的限定。我們可以發現，動物的特有活動是有目的性的：牠們首先或明或暗地意識到某一個目的，隨後有所活動，去追求或逃避所意識到的目的，這追求或逃避行為也是有意識的，因為它能適應環境，躲避困難等。這種活動被稱之謂「自發活動」。

總括一句，動物的特有活動顯示出動物具有某種程度的意識，雖然這種意識是很暗淡而含糊的，但是這正是動物之所以為動物的基本特色。我們已經說過，我們並不否認動物也有自然活動與反射活動，我們祇是說，動物除了這些活動以外還有自發活動，這是植物所沒有的，所以我們稱之謂動物的特有活動，也可以說，是動物之所以為動物的活動。從這種活動中我們可以歸結出，動物有著某種程度的意識。

顯然地，這裡所說的意識無非是一般所懂的認識：動物認識到對象，受對象的感受，因此而發出追求或逃避活動。然而這裡所說的認識是感性認識，也就是一般所說的感覺，因為所認識到的對象都是些具體而個別的东西。感覺是作用，作用的能力稱為感性，作用的機構稱為感官。所以從動物的活動方式

（即自發方式）中，我們得知動物具有意識（感性認識或感覺），又從意識中我們可以歸結出，動物具有感性（即感覺能力）。

三、植物與動物有著本質上的區別

現在我們可以清楚地辨別出：植物與動物不僅在程度上，而且在本質上不同，因為植物祇有激應性，祇有刻板式的反應活動；動物卻具有感性，所以具有含有意識的自發活動。換句話說，植物祇有生長生命（**Vegetative life**），動物卻具有感性生命（**sensitive life**）；植物祇達到了存有的生理層次，動物卻超越了生理層次，而進入了存有的心理層次。怪不得有人認為植物根本不應該放在心理學的討論範圍之內，因為它根本沒有心理因素。一般人更認為世界上的東西只有兩等：一等是物理的，另一等是心理的；植物屬於前一等，動物和人屬於後一等，所以植物與動物截然不同，而動物和人的區別並不明顯。這種看法雖然不正確，但它說明了在一般人眼中植物與動物之間區別之大。

如要更深一層地從形上角度去瞭解植物與動物之間的區別，我們應當去解釋意識或認識作用的性質，因為是意識或認識作用把植物與動物分成了兩種不同性質的存有。但是這種解釋工作相當困難，目前也不需要（講感性生命時將詳細討論），因為以上種種觀察與分析已經足夠使我們看出動物與植物之間的區別了。現在我們要指出的是：動物的感性生命因素（**sensitive life principle**），也就是覺魂（**sensitive soul**）的實有。

四、動物具有覺魂

這原是一個自然結論，因為我們已經看到一般性的生命活動（也就是生長活動）不可能用純粹物理化學的力量來解釋，而應承認生長生命因素（Vegetative life principle）的實有。如今更高尚的感性生命更不能用物理化學的力量來解釋，我們也應承認感性生命因素的實有。也就是說，動物是由物質因素（質料因）與感性生命因素（型式因）所結合成的存有。

我們也可以從「意識」來證明感性生命因素的實有：意識或認識作用具有一種特殊的單一性或綜合性，因著這一個特性動物所認識到的延展對象，不僅是部份的總和，而是一個整體，比如一隻狗認識牠的主人，認識的不僅是主人的頭，軀幹和四肢等各個部份，而是整個的主人，這從牠對於主人的表情中可以看得出來，也可以從我們的感覺經驗中類推得出。這種綜合能力不可能來自純粹物質，因為物質是延展的，如果意識來自它的話，各部份有各部份的意識，而沒有綜合意識去意識到整個的對象。再者，意識是有繼續性的，同一個意識繼續在不同的環境中，所以動物也能獲得教訓與某種程度的教育，這在動物的學習現象中可以看到。但是這種繼續性無法用物質力量來解釋，因為物質不停地在變化（代謝作用），要是它是意識的原因的話，那就不停地在更新，現在的已經不是過去的，未來的不是現在的。這樣，就失去了意識的繼續性。所以在動物身上，除了物質因素以外，還應當有感性生命因素或覺魂。

五、覺魂的性質

知道覺魂的實有後，我們就該查考它的性質。這番查考工

作並不太困難，因為我們已經看到感覺活動的性質，從這活動中很容易得知覺魂（活動原因）的性質。以下我們要查考的是幾個主要特性：

1. 單一性

顯然，在動物身上有兩種生命，即生長生命與感覺（意識）生命，因為牠有生長現象與感覺現象。因此我們要問：在動物身上有兩個魂（即生魂與覺魂），抑或祇有一個（即覺魂，是它兼管著生長活動與感覺活動）？

對於這個問題，我們可以回答說：從動物的活動或生命現象中可以看山，牠祇有一個魂，即覺魂。

首先我們可以注意到，動物的一切生活活動（即不論是生長活動或感覺活動）都共同趨向著同一個最後目標，即整個動物的好處。所以生長活動不光是為了製造生長器官而工作；相反地，它們自始也在為著製性感性器官而忙碌，而且一旦製造完成以後，還不停地加以扶養，改善或修補。另一方面，感覺活動也不祇是為了自己的好處而操勞，它們同樣地為生長官能服務，例如尋找食物，逃避能危害生長器官的東西，等等。由此可見，這兩種活動（即生長活動與感覺活動）應當來自同一個根源，否則無法解釋它們之間如此密切的合作現象。

再者，我們可以看到，動物身上生長生命與感性生命彼此完全互相隸屬。例如生殖作用，所生殖的常是同時具有兩種生命（生長生命與感性生命）的動物，如果其中一種無法生殖，那另一種也不能生存，所以我們見不到動物生殖植物（如狗生玫瑰）的現象；又比如從動物身上砍下的一個部份，或是繼續保持好兩種生命，或是如果其中一種無法保持，另一種也就同時消失而死亡；還有，動物生長得愈成全，感覺就愈完善；感

覺有阻擾（如痛苦，忿怒等），生理就會受影響；同樣，生理發生故障，感覺也就受影響。這種生長生命與感性生命之間的隸屬現象（要死一起死，要活一起活，要病一起病，要健康一起健康）說明，這兩種生命應該來自同一個原因，否則無法解釋，為何二者絕對不能分離。這原因當然是覺魂而不是生魂，因為低級原因（生魂）不能產生高級效果（感覺），然而高級原因（覺魂）可以產生低級效果（生長）。

所以在動物身上祇有一個魂，即覺魂，它兼管生長活動與感覺活動。

2. 單純性

所謂單純就是不含部分，所以單純體也就是不是由部分所組織成的個體。部分有很多懂法，例如存在與本質也可以算是兩個部分；型式與質料也是兩種部分（本質部分）；實體與附體也是些部分。我們在這裡所了解的是量（佔空間）的部分；說覺魂是單純的是說它沒有量的部分。但該注意：單純不就是精神，因為精神體除了單純性以外，還有獨立性，即在活動與存在上不內在地隸屬於物質（這在討論人的靈魂時將詳加解釋）。

有些哲學家（如 Scotus、Durandus、Suarez、T. Pesch、Mercier、Schaaf 等）認為除了人的靈魂以外，沒有一種魂是單純的。另有些哲學家（C. Sanseverino、de Backer、Gredt 等）認為祇有高等動物的覺魂是單純的，而低等動物的覺魂是有延展部分的。但是我們從動物（不論高等或低等）的活動現象中可以斷定牠們的覺魂是單純的。

以高等動物而論：牠們能辨別刺激的系列，比如對於「XYZ」和「YZX」這三個字碼所排成的系列會起不同的反

應，這表示牠們認識字碼之間的秩序，在這兩個系列中的三個字碼是完全一樣的，所不同的祇是排列的秩序。這樣的認識作用決不是三個並放在一起的局部認識，而是同一個認識作用同時認識到不同的因素（在我們所設的例子中是三個不同的字碼）。這種認識作用不可能有延展部分，否則得假定另一個作用把不同的部分連繫起來。這種單純的活動應該發自單純的原因，即覺魂。所以高等動物的覺魂是單純的。

就低等動物而言：牠們也有內在綜合感官，也會覺到自己有所感覺；也會辨別對象，因為牠們會逃避對牠自己有害的東西；牠們並不把任何接觸到的東西當作食品去取用。這種對於對象的辨別現象顯示出低等動物也能同時認識到兩種不同的對象。然而這種認識作用不可能是兩個（或幾個）認識作用的並列，應當是一個單純的活動。所以這種活動所由而發的根源（覺魂）應當是單純的。

因此之故，所有動物（不論高等低等）的覺魂都是單純的。

3. 自立性？

在討論生命性質時，我們已證實，任何一個生物均由生命因素（型式因）與物質因素（質料因）組織而成。在動物身上生命因素應該是覺魂。此處所要懷疑的是：覺魂是否有自立性？也就是問：它能否脫離物質因素而獨自存在？

我們不難看出，這個問題的答案是否定的，我們下面將看到，感覺作用不僅僅發自覺魂，而發自由覺魂與肉體所組織成的複構體。這證明覺魂在作用上內在地隸屬於物質因素，它單獨不能有所作用，除非由物質來合作。這種在作用上的隸屬性說明了在存在上的隸屬性，也就是說覺魂必然與物質因素結合

在一起才能存在，而不能離開物質而獨自存在。要是它能獨自存在的話，為什麼不能獨自作用？人的靈魂就大不相同，在作用上它雖然也需要物質因素的幫忙（外在隸屬），但是理性活動全部由它而發，所以它具有自立性。

六、感覺的主體

有一點必需注意：我們不能說感性認識僅僅發自覺魂，物質組織（即器官）祇是工具或機緣而已，因為從下面幾個實例中我們可看出，感覺內在地隸屬於器官。這種隸屬性顯示出，感覺不僅僅發自覺魂，而發自覺魂與肉身所結合成的整體。所以肉身（器官）不是感覺的工具或機緣，而是真正的原因。當然覺魂更是感覺的原因。所以肉身與覺魂是感覺的共同原因（co-cause）。

感覺隸屬於肉身（器官）的實例：(一)空間與時間是物質的特徵，感覺活動具有空間與時間性，所以是物質體的活動。(二)感覺（視覺、聽覺、觸覺等）的開始與停止隨著生理（神經）刺激而定。(三)感覺在密度或廣度上的或增或減隨著生理刺激而變。(四)神經衰弱，溢血，中毒等雖直接與生理有關，但深深地影響到感覺（神經過敏，麻木不仁等）。(五)強烈的刺激能使器官破壞以致失去知覺。(六)刺激能使感覺紛亂。比如視器官，看了極亮的東西以後，在一段時間內，別的東西就看不見了。要是常久地，專心一致地看一個有彩色的東西，一時對於白顏色便無法辨認（因為看到的是白與剛才的顏色的混合色彩）。(七)身體狀況與感覺有關。比如年紀愈大，感覺也就愈是遲鈍。

從以上這些隸屬現象可以看出，生理組織（器官）也是感覺的真正原因，因為它積極地影響到效果（即感覺）。也許有

人會說，以上所例舉的隸屬事實大多發生在人身上，所以不足以證明動物的感覺也是如此。對於這個疑難我們可以解答：感覺本身是主觀的，我們無法感覺別人之感覺，當然也無法感覺動物之感覺。但如果我們觀察到動物有著與我們相同的生理組織與相同的反應，我們也就可以斷定，牠們與我們有著同樣的感覺狀況。當然動物的某些感覺要比人類靈敏得多，但這祇是在程度上，而非本質上的差別。即使人與人之間，民族與民族之間的感覺程度也有相當大的差別。例如有人站在高處往下看會覺到頭暈，有人不會。這正證明了生理組織對於感覺的重要性。覺魂的存在是一個形上事實，僅僅以生理組織無法圓滿解釋意識，認識與感覺等心理現象。

第二節 動物與人之區別

從肉軀方面看，人與其他動物，尤其高等動物無甚大區別；從本能方面看，人往往還不如動物，例如鷹的視力，狗的嗅覺，老虎的體力均比人強得多。然而人們總認為：人比其他動物高尚得多，人是萬物之靈。現在我們要研究的是：人與動物究竟有何區別？人在那方面比動物高尚？人為何是萬物之靈？

對此問題，我們暫時可以極簡單地回答說：人比其他動物的確高尚得多，因為其他動物祇有感性生活，而人有理性生命。這種生命的最大特徵是自我意識或反省：人藉著理智能夠意識到自己是自己，對象是對象。動物也認識到對象，所以看來是好的就去追求，不好的就逃避。但是動物不能夠從對象那裡折回自己的注意力，而去注意自己的心理行為。這也就說

明，牠們沒有反省能力。

近代心理學家認為不少動物也有理性，因為牠們會適應環境，會學習，能藉著過去的經驗改進牠們的本能行為。但是我們可以證明這種適應或學習能力並不含有自我意識或反省，所以不能算是真正的理性活動。

在研究動物與人的區別上，我們使用的仍是現象學方法：首先觀察動物一些表面似乎含有理性的活動，如直覺，學習，說話等；隨後觀察人的活動，如技術、語言、藝術、政治等。最後作一比較或解釋，看它們之間的區別何在。我們將發現，只有人有真正的自我意識或反省，所以只有人有真正的理性生命。

壹、動物的特殊活動

一、直覺

直覺也稱為本能，是一種心理能力，它的活動方式在同一類的每一個動物身上是一致的，而且一開始就是成全的，不需要經驗與教導。

在高等動物身上這種本能並不發達，但是在昆蟲，尤其是膜翅類動物，如蜜蜂、蝴蝶、螞蟻等身上就很發達。在脊椎動物，尤其哺乳動物，如狗、馬、猴子等身上也有本能活動的基礎，但已大大地被經驗與學習所改變與發展。

現在我們指出本能活動的特徵如下：

1. 先天性：本能活動是先天的，不是從經驗或學習獲得的，因為有許多昆蟲在開始成長時（春天），父母早就（在冬天）死了，所以根本就沒有學習的機會。

2. 一致性：同一種類的動物所具有的本能活動是一致的。比如同一種的蜜蜂所做的窠都是一模一樣的。

3. 完善性：人的技巧是經過試驗和失敗而慢慢改進的，而動物的本能活動在正常環境中一開始就是完善而沒有錯誤的。有些昆蟲一輩子只有一次實踐它們的複雜的本能活動。它們的種類的生存就靠這一開始就極完善的本能活動而延續。

4. 恒久性：在動物的一生之中本能活動常是恒久不變的，比如蜘蛛在其一生中所做的網常是一樣的，技巧上沒有任何改進；又比如燕子從不會把它們的巢做得更舒適，更美觀。

5. 專門性：每一個動物僅有專門本能，而沒有普遍本能。比如，一隻鳥或一隻蜜蜂沒有普遍的建築本能，也沒有普遍的建巢或建窠本能，僅有建造一定式樣的巢或窠的專門本能。

以下兩種特徵是我們所應當特別強調的，它們能使我們對於本能活動作更適當的解釋。

6. 適應性：動物的本能活動雖然是一致的，但是能夠適應普通環境。例如蜘蛛的結網，雖然結的網是一成不變的，但是能夠適應一般的環境：有時結在兩根平行的木桿之間，有時結在兩根交叉的樹枝中間，有時結在屋角內。

當蜘蛛在結網時，如果遭到破壞，它便會去修補。這種對於環境的適應性，尤其是修補能力很明顯地顯示出，本能活動不是盲目的或機械化的，也不能用連環反射來解釋，而應當承認在動物身上有著某種程度的領導意識。

7. 愚蠢性：雖然本能活動顯示出動物有著某種程度的意識，但是這意識並不能意識到活動的最後目標，所以動物的直覺顯得非常愚蠢。有很多的事實可以證明，下面我們只舉一個例證。

有一種毛蟲住在松樹上，牠們有排成行列而爬行的習慣，每一條蟲的頭部與前一條蟲的尾部相接觸，每一條蟲在爬行時均各自分泌一種絲質纖維，形成一條帶子。整條爬行行列中只有領頭的那一條能隨意往那裡走，其餘祇是隨著帶子緊跟著前面的一條走。有一位名叫法培爾（Fabre）的有一次把那條領頭而走的毛蟲的頭與行列中最後一條毛蟲的尾巴相接觸。這樣，所有的毛蟲就形成了一個封閉的圈子，每一條緊隨著前面的一條盲目地爬行。那些毛蟲一共轉了七天的圈子，只有夜裡休息，所以一共轉了八十四小時，走了四分之一多英里的路，繞了三百三十五個圈子。最後圈子終於破裂。

這一類愚笨的例子很多，足以證明動物並不知道它們的本能活動的目標何在，它們祇是在它們的通常住所，在正常的環境之下實踐它們的本能活動，而產生一定的效果。如果發生什麼變故，或是有人故意地把這環境改變，動物不知道去改正，以致它們的行為就失去了目標，不能產生原有的效果。

所以直覺不是純粹機械活動，但也不是真正的理性活動。它假定某種認識，覺到某東西對自己有益，某東西對自己有害，但並不含有真正的推理作用，所以顯得很愚蠢也不知道有所改進。

直覺的性質究竟為何？實在是一個奧秘，叫人無法解釋清楚，所持有的理論（註五）也僅是些假定或臆測。我們可以贊成柏格森（Bergson）把本能活動看作有機體的生理過程的延續的說法。例如一隻雞，當它在胚胎中時，在正常的環境之下，慢慢地由雞蛋孵成小雞。這裡已足夠使我們驚奇，是什麼「智慧」在領導著胚胎的發展過程趨向著一個目標進行。在蛋中的胚胎發展到最後階段時，小雞就用它的嘴把蛋殼啄破。這是它

的第一個直覺反應，看起來很像是一連串的生理變化的延續。這裡有一個新的因素加入：即意識，小雞能意識到自己所發生的事，雖然開始時這意識可能是非常朦朧而含糊的，但是它為了要適應變遷不停的環境而逐漸增強。又例如小雞被直覺所衝動而去啄取小而硬的東西，並把它們吞下。這活動也含有意識：小雞看到麥粒，它「要」吃它們。

生命因素最先祇是無意識地在有機體的生理過程中工作著，領導著無數物理化學反應朝向它們的目標進行，而後在雙重層次上繼續它的工作：在生理層次上，繼續它的領導作用，使所有的物理化學過程朝向同一個目標進行，但這領導作用是無意識的，動物無法意識到這領導作用，也不意識到所趨向的目標；在心理層次上，動物雖然意識不到活動的最後目標，但是它能意識得到每個單獨活動：動物覺察到自己在活動，而且也能作有限制的控制，例如一隻狗見到了敵人停止前行。

要是一隻動物能夠意識到一個遙遠的目標，而且會安排它的活動以期達到這個目標，我們就有理由說它具有理性或理智。但是我們已經發現動物的直覺一旦遇到不平常的環境就錯亂，所以我們可以說它們沒有理性。一個藉著直覺而活動的動物知道自己在活動，但是它不知道它的活動所要達到的遠程目的。因此我們不能說，當一個蜘蛛開始結網時，它已經有了整個的網的概念。

但是問題又來了：要是動物不知道它的活動的目標，它怎麼會活動呢？可以解答說是一種生理的需要。因為從活動中它會產生一種快樂，使它無意識地朝著目標活動下去。如同我們口渴時想喝水一樣，並不因為我先反省到水能解渴，而是因為我感到我需要（我喜歡）喝水。雞缺乏鈣素時，就不能製造蛋

殼，於是拼命地去吃所能找到的鈣質東西，這並不表示它們知道鈣對它們有用，而是鈣對於它們有一種特殊吸引力。我們可以用同樣的理由來解釋蟲類的本能活動：它們週轉爬行，吐絲結網或作窠，因為它們覺得喜歡這樣做，這種活動帶給它們快感與滿足。

至論動物的直覺是如何得來的，這又是一個難以解答的問題。最後的答案當然是天主（上帝）賦予的。但是怎麼賦予法？是直接創造的，抑或是在進化中慢慢形成的？都有可能，但是從科學立場來說，第二種可能性更大。對我們而言，這問題並不太重要，因為我們要指出的是：本能活動一方面顯得非常聰明，使人驚奇，但是另一方又顯得很愚笨，所以它們一方面不是純粹的機械活動，但是另一方面也不是真正的理性活動。

二、學習

少數動物祇靠著直覺而生存，大多數動物，尤其是脊椎動物能夠利用經驗，能夠適應新的環境，也能夠學習。有這些能力的動物，在近代術語中稱之謂「聰明」動物。但這「聰明」兩字不是哲學中所說的「理性」或「理智」，因為理性該含有自我意識或反省。

並非所有的心理學家都承認人與動物有這種區別，因為有些心理學家認為動物和人只有程度上的不同，而不是兩種本質上不同的存有。所以我們應當去考查事實，看他們究竟有何區別。但是我們不應當到傳奇軼聞中去收集那些載述動物的智慧的故事，因為這些故事往往是由沒有受過訓練的人，或是具有偏見的人所記錄或口傳下來的，所以並不可靠。如今比較心理

學已經成了一門正式科學，專門研究動物的行為，它所提供的事實正確而可靠，哲學家應當採用這些事實作為研究的依據。這些事實告訴我們，動物的智慧雖然不能同人的智慧相比，但是確實能做出使人驚奇的事來。

在研究動物的智力時，對研究人的心理很有用的內省方法是用不上的。我們只能觀察動物的外在成就（事實），從這成就中去歸結與解釋它的內在能力。歸結與解釋的基本原則是愈簡單愈好：要是動物的一個活動能夠用低級能力來解釋，就不應該把它歸屬於更高的能力。心理學家接受洛依德·毛根（Lloyd Morgan）的原則：「要是一個活動能夠解釋為低級心理能力的實踐結果，我們就不應該把它解釋為高級心理能力的實踐結果」。這是歐坎（William Ockham）的經濟原則（「非必要不應增多存有物」的應用）。

所有的動物學習都建基於本能的反應。動物之所以會學習新東西，是因為它們要滿足自己的饑餓，口渴，性慾等衝動，因此而做出各種不同的活動。所以所有的動物學習都出自它們的對於快感的衝動或痛苦的躲避。

事實如此：假設將給予動物快感或痛苦的對象用一個中立東西來作表記，通常動物對於這種東西不會起反應，但是因為這東西（記號）常與真正能使動物產生快樂或痛苦的東西連結，所以動物一見此表記就聯想起那真正能產生快感或痛苦的東西，因此而產生積極或消極的反應（即追求或逃避）。像這樣的聯想例證很多，動物的學習就建立在這種聯想上。

有時候在這種聯想的形成上動物一點也沒有主動成份，而是被動的：比如每一次把真正能刺激的東西放在動物前面時，也放上一樣中立東西（即非刺激品），幾次以後動物的腦海中

就會產生這東西與刺激物的聯繫，以致後來即使只放這東西，而不放刺激物動物也會起反應。這種現象叫做「交替學習」。

有時候動物也有主動成份：因著某些衝動而發出許多活動，開始時這些活動並沒有什麼連繫，但逐漸產生組織，形成一連串的活動。當這一連串的活動與某一目的緊緊地連在一起時，動物就能有所學習，這叫做「嘗試錯誤學習」。

在上面這兩種情況中動物對於環境之間的關係雖有所反應，但是並不明確地認識這些關係。在另一些情況中動物明確地能領悟到東西之間的關係，它會利用方法達到目的，因此而解決困難。這種現象發生在高等脊椎動物身上。這叫做「領悟學習」。下面我們要對每一種學習逐一加以詳細解釋。

1. 交替學習

我們已經提到過單純的反射活動，是有機體的某部份對於刺激的反應作用。比如把肉片放在狗的舌頭上，狗就會分泌唾液，這就是一種單純反射作用。如果每次在肉片放在狗的舌頭上時用燈光來照，在狗的腦海中便會慢慢地建立起肉片與燈光之間的連帶關係，以致幾次以後狗即使只見到燈光也會分泌唾液。燈光對狗而言原來是一種中立東西，如今成了交替刺激，狗對它也能起反應（叫做「交替反射」。）這種現象俄國生理學家巴夫洛甫（Pavlov）曾做過很廣泛的研究。

如果在同一天內好幾次用燈光來照狗而不給牠肉吃，交替反射便會慢慢地減弱，最後消失（不起反應）。要是第二天，再用燈光來照，交替反射又會出現。這表示反射祇是暫時被抑制，而沒有完全消除。

交替反射能使心理學家研究很多有關動物的智力角度。例如動物的辨別能力就得靠這種反射來研究：假定一隻動物學習

了對於紅的光亮會分泌唾液，如今用綠光來照牠，牠同樣會分泌唾液。這表示牠學會的是對「光」的反應。但是，要是紅光常陪伴著食物，而照綠光時總不給東西吃，一隻能辨別綠光紅光的動物幾次以後對於綠光便停止分泌唾液，而對於紅光繼續分泌。人們利用這種方法找出動物是否能夠分辨顏色，顏色的度數和聲音等。

大多的動物訓練建基於這種交替反射的建立。當你在餵鳥時吹口哨，不久以後，你一吹口哨，鳥就會向你飛來。只要有耐性，訓練員能夠在動物身上激發一定的交替反射，因而產生驚人的效果；這在馬戲中可以看到。有時這些效果實在非常奇特，以致使那些特別欽佩動物的智力的人認為動物的智慧與真正人的智慧沒有多大區別。

下面一個例子是最好的例證，它一方面顯示出動物的出奇成就，另一方面叫人在講解（求證）上要有很大的明智。

馮·奧斯坦（Von Osten）深信一般的馬，尤其他訓練的那一匹，有很大的理智能力。他努力證明他的信心，而且曾有一時好像成功了，因為經過長期訓練以後，他的馬能夠加、減、乘、除、開平方和報告時間。首先把問題放在紙板上顯示給牠看，然後牠開始用牠的腳蹄來敲，敲到答數為止。看起來好像不含有任何欺騙，因為任何一個人都可以發問，即使訓練員並不在場時牠也會回答。這一事實當時曾使心理學家感到莫名其妙。

這一個謎底被分斯脫（Pfungst）所揭開。他證明馬並沒有計算，只是很小心地觀察發問者自己所沒有覺察到的表情。當發問者問馬四乘六是多少。發問者自己早已知道答數，為了能確知馬回答得是否正確。所以當馬在敲的時候，他自己也用心

在算，等到正確數字來到（敲到）時，他就會對自己說「這就是了」，同時無意之中作出一種很難體會得出的表情。但是這匹馬的觀察力很強，牠卻觀察到了，立刻停止敲擊。沒有一位實驗者，連馮·奧斯坦在內，能觀察出這種無意識的表情。分斯脫如何證明他的解釋？他把寫有問題的紙板給馬看，而他自己不知道答數是什麼，所以他毫無表情，因此不可能作任何無意識的暗示。馬注視著他，繼續不斷地敲，等他有所表示，但是始終沒有，馬便一直敲下去。因此可見這匹馬有極敏銳的觀察能力，但是毫無真正的理性記號。（註六）

由這個事實我們可以獲得一個教訓：凡是聽到動物的特別技巧，不可立刻信以為真。即使所述說的事實是很正確的，而且還可以查證，但是對於事實的解釋往往是簡單不過的，因此不必相信動物有真正的理性。

2. 嘗試錯誤的學習

在交替學習的過程中動物多多少少是被動的。在嘗試錯誤的學習上動物比較主動，自己勉力去發現解決方法。比如當動物饑餓時，牠看到或聞到食物，可是無法直接拿到，於是做出各種不同的活動，想拿到它。這些活動並非亂動，因為都傾向於食物的方向。動物試此不成，又試彼，試彼不成，再試其他；這樣，嘗試，犯錯誤，再嘗試，又犯錯誤，直至或早或晚，有一次牠的努力獲得成功，達到目的。有了這次經驗以後，下次遇到同樣的問題，動物會按著差不多一樣的步驟去做，直到成功為止。這樣，每次逢到相仿的問題，每次獲得解決，錯誤一次比一次減少，目的比一次比一次更快達到，直到最後動物能不犯一個錯誤而達到目的。

這當然是一種真正的學習，但是沒有人會認為含有真正的

理性智慧。大家最熟悉的嘗試錯誤學習是小老鼠學走迷宮。動物能藉這個方法學習很多別的事。

有些藉著交替或嘗試錯誤學習所達到的成就似乎證明動物會計算。其實這些事實也能作更簡單的解釋，因為動物也能觀察得出那一堆東西比較大，那一堆東西比較小。比如一堆是十二個蘋果，另一堆是六個蘋果，一看就知道孰大孰小，不必加以計算。如果一堆是十二個，另一堆是十三個，那就不容看出它們之間的區別了。

由實驗證明出，即使智力相當低的動物也能觀察得出對象數目的大小。比如雷懷次（Revesz）訓練一隻雄雞選擇麥粒，只准它吃兩堆中比較大的一堆。這雞最後竟能辨別得出三粒與二粒，五粒與四粒，六粒與五粒，八粒與六粒，十粒與七粒之間的區別。但是它不會辨別八粒與七粒，十粒與九粒，十粒與八粒之間的區別。

在其他嘗試錯誤學習實驗中，教育動物對三角形起積極反應，而對其他幾何圖形，如四方形，圓形，菱形等不起反應。這一種學成後，再把原來的三角形的面積，顏色加以改變，形成不同形式的三角形。在哲雷孟（Gellerman）所做的這種實驗中，這些變更並不如何影響猴子的反應。這是否證明動物具有抽象而普遍的三角形概念？

同樣情況，此點亦能作更簡單之解釋。型態心理學家指出，三角形、圓形或方形等形狀有很顯著的全體性，能夠不經過分析自然而然地覺察得到。比如一個等邊藍色三角形，動物並非注意三條等長的藍線，而是看到一個整體的三角形。換一個不等邊的藍色三角形，牠所注意到的也是一個整體三角形，不是三條不一樣長的藍線。對分析觀察而言，這兩個三角形是

不一樣的：一個是等邊三角形，另一個是不等邊三角形。但對整體覺察而言，它們全是三角形，認識這些三角形動物並不需要什麼抽象觀念。

所以動物對於不同對象的共同特徵所起的反應事實並不表示牠們有真正的普遍化或抽象作用。我們已經注意到一隻狗具有對綠光的交替學習能力，對任何一道綠光會起積極的反應。連本能也顯示出具有某種普遍化或抽象作用。比如牛要吃草，但牠要吃的不是這棵或那棵草，而是任何地方，任何時間的任何一棵草。又比如小雞從殼中孵育出來後，就開始啄任何小東西，不僅麥粒或穀粒，也啄小石頭，小紙片，甚至自己的足趾。沒有人會說這是一種含有理性的真正普遍化作用。真正的普遍化作用應當是明顯地認識普遍之所以為普遍，把對象的共同特徵從具體背景中抽象出來，再與其他共同特徵相比較，而且給予名稱。在動物身上我們找不到這種作用，所以動物沒有真正的理性。

3. 領悟學習

在上文所描寫的學習實驗中，動物學會了對某些關係起反應，而這些關係只是偶然地被發現，因為動物的嘗試活動（試此試彼）祇是混統地朝向著一個目標，牠並不注意或考慮到周圍的環境，看出彼此之間的關係，然後為達到牠的目的而組織牠的活動。

在下列情況中動物則注意與考慮到組織；牠發現自己與環境因素之間的關係。牠的學習不再是偶然的，漸次的，一次一次地減少錯誤，牠看到目的，知道不能夠直接達到，於是向四週尋找方法，如果問題不太複雜，牠會找到方法。通常牠先用嘗試錯誤方法，如果不成功，就少歇一會，觀察整個情況，表

情顯示出一種迷離神態（若有所思）；忽然之間面顯喜色（好像在說「有了」），不再猶豫地利用恰當的方法去達到目的。

以上所述即是領悟學習。心理學家用一連串愈來愈複雜的問題來研究動物，尤其猴子與猿的領悟學習。我們所謂的複雜當然是相對的，有些在人類看來並不複雜的問題也許已經遠超過最高級猿猴的能力以上。下面是取自羅勒爾（W. Rohler）著名實驗中的幾個例子。

其一，一隻被關在籠子內的猩猩看到籠外有一隻香蕉，牠伸手去拿，卻拿不到；牠看到附近有一根棍子，就把它取過來，撥香蕉，直到拿到為止。

其二，香蕉在籠外，伸手拿不到。籠子內放有一根棍子，但是太短撥不到香蕉。籠外有一根長棍，可以用籠子內的短棍去獲取。有些動物能學會先取得長棍，然後用長棍去取香蕉。

其三，香蕉被吊在籠子的天花板上，猿猴跳起來想拿它，但拿不到。在籠子的一角放一只箱子。有些動物會把箱子拖到香蕉下面，再爬上箱子，從箱子頂上跳上去拿香蕉。這問題對一般猿猴來說太難了，只有少數幾隻能夠做得到而不需實驗者的幫助。

其四，香蕉在籠外，用手拿不到。在籠子的天花板上吊著一根棍子，但是吊得太高，動物跳起來也拿不到。但在籠子內有一只箱子。有些動物會把箱子拖到棍子下面，爬到箱子上去取棍子，再用棍子去取香蕉。

在以上這些實例中，「工具」具備，問題祇是要受試者看出它是工具，而去利用。下面的例子顯示出動物會做工具。

其一，菓子在籠外，用手拿不到，而且也沒有可利用的棍子，但是在籠內有一棵樹。有些猿猴會折取樹枝，把它當作棍


子。有些動物還會利用稻捆，而且摺成雙層，為的使它更結實。有些動物會把鐵絲拉直作為棍子。

其二，在籠子內放好幾只箱子，要是一只不夠高，取不到香蕉，有些猿猴會把箱子重疊起來（疊的往往七歪八倒），再爬上去取香蕉。

其三，有兩根棍子可以利用，但是都不夠長，拿不到籠外的菓子，但是這兩根棍子好像釣魚桿那樣可以接合。最聰明的動物會做到這一點，但是必須經過嘗試錯誤後才會成功。

在以上這些實驗中，我們可以看到，動物會利用工具，甚至發明工具，這表示牠發現工具與目的之間的關係。所以似乎具有靈性。在講解這些實驗時，我們得注意下列幾點：

1. 動物的這種表現雖然不能祇用本能來解釋，但是均建基於本能活動。不僅動機來自每種直覺或衝動（普通是饑餓），而且解決問題的方式也往往來自本能活動的變化。例如猴與猿當牠們在樹林中過著林野生活的時候，把樹枝偶然拉過來，就能拿到生長在這樹枝上的菓子。這樣自然學會用樹枝或棍子來取菓子。

2. 上面所敘述的學習，實際上，並不含有任何抽象推理，因為所有與件（工具）都擺在動物的感官面前，所以在感覺層次內能找到問題的解答。關鍵只在於動物對於呈顯在牠面前的整個因素的重新組織或轉變。我們可以用一個簡單的比喻來說明。我們看上面這個圖案，我們可以注意到我們的知覺會起突然的轉變，能見到完全不同的圖案：首先是一隻杯子，然後是兩個人頭的側影。這種視覺的轉變或重新組織是自然的，並不需要理智能力。同樣，我們可以假定開始時動物看到香蕉與棍子是兩種沒有連繫的東西，但是轉瞬間棍子已不再是一種

中立對象，而是「一樣能用來拿到菓子的東西」。這解決方法是被看出來的，而不是被思考出來的。

這個解釋有事實作依據：動物不能解決問題，除非與件（工具）一起呈顯在牠的知覺面前。所以一隻猩猩看到天花板上掛著一串香蕉，在牠的視野中如果見不到能獲得香蕉的箱子，牠便無法解決問題。目的與方法應當同時被看到。再者，即使箱子與香蕉同時被看到，但是，如果另外一隻動物正巧坐在箱子上，問題也就無法解決。在這種情境中在我們看來箱子還是箱子，但是在動物看來是「一件被坐的東西」而不能視為「一件能用來得到香蕉的東西」。動物一旦發現了某一個問題的解決方法後，下次就不再需要同時看到方法與目的。這並不屬於領悟學習，而該歸功於牠的記憶。

所以領悟學習不能強迫我們承認動物具有真正的理性與抽象能力。

4. 動物是否會利用象徵？

上面我們了解動物能學習把記號連繫在被表記的對象上。現在我們要問：動物能否把一個象徵與所象徵的東西連繫起來？這兩種聯想形式有很大的區別。在記號與所表記的東西之間只要在時間與空間中的簡單聯想就夠了，而動物在日常經驗中屢次會有這樣聯想。但是象徵則不同，它表明，代表，意指所象徵的東西。要明瞭一個象徵，動物應當能瞭解其意義。一個逐漸接近的影子表記著一個逐漸靠近的對象，它是這東西的記號，而不是象徵。錢幣象徵購買能力，卻不是這能力的記號。

有些心理學家認為動物對象徵會起反應，足見牠們真正地明瞭意義。這些心理學家指出幾項實驗來證明他們的立場。我

們舉出兩例來作簡短的討論。

迷宮：把小老鼠放在迷宮內，叫牠通過同一個跑道走兩次；第一次走到終點時應當向右轉才能找到出口，第二次應當向左轉。當老鼠走的時候，實驗員把出口變更，第一次開右邊的門，封閉左邊的門；第二次開左邊的門，封閉右邊的門。所以除了出口之或開或閉之外，其他一點也沒有變動，完全是同一個跑道。如今要問，動物如何得知（學會）第一次應當向右轉才能找到出口。第二次應當向左轉。這種能力應當發自動物自己，彷彿建基於某種計算本領。然而計算本領是一種含有利用象徵的活動能力。

但是對於動物的這種表現我們也有更簡單的解釋：這裡不是視覺或嗅覺叫動物向右或向左轉。但是在動物身上還有一種從動力活動來的活動覺察，它使動物在同一個跑道上跑第二次時有一種與第一次不同的感覺。很可能動物把這感覺與向左轉連繫在一起了，因此跑第二次時就會向左轉而有了出口。要是沒有別的實驗推翻這種比較簡單的解釋，我們就不能說動物在迷宮中找到出口的活動含有對於象徵的瞭解能力。

用錢：伏爾夫（Wolfe）與高爾斯（Cowles）在耶魯大學曾教會猩猩用籌碼取食品。猩猩學會把籌碼投入賣食品的機器。牠們不單學會開動機器，而且也會估價：有些籌碼價值較低，牠們便表示輕視，有些籌碼能獲得很多食品，價值較高，猩猩就顯出特別的關切，拼命地想得到它們。猩猩還會辨別籌碼，知道有些是為得食品的，有些是為得飲料的，還有些是為得其他東西的。猩猩還知道積蓄籌碼，所以雖然當時不能花掉，牠們還是設法得到，積蓄成一定的數目以後才去花掉。

這些籌碼是不是真正的象徵？它們是否代表或意指著食

品？如前述之例，亦可作簡單的解釋。籌碼僅僅是工具，動物能用來得到牠所欲望的東西。猩猩看到籠子外面有根香蕉，就奮力去取棍子以撥得香蕉。棍子不是香蕉的象徵，而是獲得香蕉的工具。同理，籌碼僅是獲得食品的工具。在沒有人能把這簡單解釋推翻以前，我們不能說猩猩的應用籌碼含有瞭解象徵的能力。

三、語言

動物有沒有語言？為回答此問題，首先應明語言的意義。並非任何一種傳達都可叫做語言；真正的語言是意向性的傳達，即某主體把他的感受，欲望和概念有意地傳達給另一位主體。

動物彼此之間也有傳達。如母雞找得食物後便向小雞咯咯呼叫。一隻怒狗的吠聲會引起鄰近狗的共鳴；牠把怒氣傳給了牠們。一隻綿羊的懼怕會很快地傳給別的綿羊。即使在昆蟲之間，如蜜蜂與蜜蜂，螞蟻與螞蟻之間也有傳達現象。但是在這種情況中，所傳達的均是當時的情緒，感覺或欲望。這種傳達是一種情緒的傳染，並沒有象徵物（如人所用的言語，手勢等）作媒介。人也有這種傳達現象，比如在黑漆漆的半夜裡我們聽到恐怖的喊叫聲，自己也會害怕起來，雖然不知道發生了什麼事。我們這種建基於直覺的害怕，並不含有理性因素。

雷懷次（G. Revesz）指出，動物彼此之間或與人的傳達現象可分四種：（一）自然的情緒表現，如綿羊的恐怖，狗的怒吠；（二）團體或社會接觸，如鳥的喋喋對叫；（三）因著某種需要或欲望，向著特殊團體所發出的叫聲，如母雞的咯咯呼叫，小雞受驚而發的哀鳴；（四）向著某一個個體，指著某一個目的所發出的

呼求，如一隻狗或一隻貓請求放牠出去。

但是動物不會傳達代表著過去，未來或抽象內容的概念，其原因並不是缺乏傳達工具，因為有些動物，如八哥、鸚鵡會學人說話，祇是不明白話的意義。有些動物，如猿猴具有聲帶，如果需要的話，還可以用來說話。即使動物沒聲帶，或與聲帶類似能發出不同音調的東西，牠們仍可以使用別的方法來傳達。比如狗可以用長短不同的叫聲來表示牠們的意思；大多數動物可以用姿態（廣義的手勢）來表達所要說的意思。所以動物彼此之間不能傳達對於過去，未來或抽象內容等的概念，其理由不是因為缺乏合適的器官，而是因為缺乏一種我們正想解釋的更深的因素。

顯然，如果真正的語言存在於動物之間，那麼那些神經系統與腦最發達的動物，如猴，尤其猿最有言語的可能性。然而有人曾訓練猿說話，效果卻非常地差。一對名叫海斯（Hayes）的心理學家夫婦，在家裡養一隻猩猩，待牠像待孩子一樣。他們一心想知道，牠究竟能學習到什麼程度。在學話期以前的階段，一切進行得相當順利，動物嬰兒學會不少技倆。但是到了發音階段，牠的進步就叫人大失所望。雖然很耐心地教牠，經過一段長時間，牠能說的還不如一隻平常的鸚鵡。在海斯夫婦以前另一對夫婦也做過同樣的試驗，也是毫無結果。

真的，猿猴雖學會了對訓練者很多的語句起不同的反應。但是我們沒有理由承認牠領悟這些語句的意義，因為這種反應與一匹馬聽見主人叫「嘩！」（走快一點）所起的反應沒有什麼兩樣。這種反應可用純粹交替學習來解釋：主人的叫聲通常伴隨著手勢或鞭打。幾次以後一聽見主人的呼喊聲，動物就會起適當的反應。

所以動物的傳達只限於當時的經驗，牠們不會傳達任何過去或未來之事，也不會傳達任何抽象內容，只能傳達當時的衝動，感覺或情緒。

貳、人類的特殊活動

從身體方面看，人是動物的一種，屬哺乳綱之靈長目。但是從活動方面看，它具有其他動物所沒有的特徵，所以與其他動物很不相同。現在我們把這些特徵敘述如下：

一、科技

動物僅能享用大自然為牠準備好的食品，而人會改造自然，為自己製造食品與一切生活條件。人會利用工具，發明工具，以達到改造自然的目的。但人之所以要改造自然不僅為製造生命之必需品，同時也為滿足一己的無限欲望。在這改造工作上，人在作著自我肯定，發表著超越傾向：超越現狀，邁向更高的理想。

許多動物，如蜘蛛、蜜蜂也會製造，也會建築，但牠們的活動是直覺的，雷同的，一點也沒有進步，至多能適應一些新的環境。上文我們已經分析過，直覺並非預先認識整個的工程，而祇是憑著生理與感性的需要而一步一步地進行它的工作。相反，人的活動預先有幾個工程的概念與實踐這工程的規律知識，然後才一步一步地施工。

人的技術假定原因性與必然性概念：人傾向於製造工具，知道工具必然會產生所欲望的效果。這必然性之所以會成立，是因為工具與效果之間的連繫是理性的，也就是說，在工具上

顯示出效果的理由。動物與人則大不相同：動物能看到經驗結果，而且因著記憶與習慣，看到了甲件，便會期待乙件，比如看見了人影就聯想有人要來，因為以前人影與人常連繫在一起。在這種意義之下，甲件是乙件的記號，而絕不是理由。相反，人總不以純粹事實為滿足，他要去探討甲件與乙件之間的連繫理由：為何連繫在一起？

我們可以注意到，我們的對於普遍而必然的因果律知識不可能來自純粹經驗，因為純粹經驗只看事實，而不問原由。在純粹經驗中，同樣的結果能來自不同的原因，相反，同樣的原因能產生不同的結果。比如聲音能夠來自敲鼓、彈琴、吹風等；水能夠營養，窒息或使人害病。純粹經驗並不知道其中理由何在，只有理性探討才會發現，在第一個例子中，看來是不同的東西（鼓、琴、風），但有著共同因素（空氣的波浪），因此都有聲音；在第二個例子中，看來是同樣的東西（水），但含著不同的因素（如細菌），因此能使人患病。此種理性探討是在概念及因果原理之下進行的：因為我們深信任何發生必有其原因（這就是因果原理），因此我們才去探討，研究。

藉著自然律的認識，人把自己從自然中解放出來，人利用自然以達到自己所欲達到的目的。人把自己與自然分開：人是人，自然是自然。就在這種區分作用上，人把自然客觀化，自然是客體，不就是人自己，因此也肯定了自己（自己是自己，不就是自然），把自己從自然中釋放了出來。因為人站在自然界以上，所以人能改良世界，人造世界，人文化世界。世界或自然已逐漸失去天然的本貌，已化成人手中所雕琢的世界或自然。動物卻相反，牠屈服在自然律之下，受它們的保護，同時也受它們的控制與壓迫。

高等動物，如猩猩也能解決一些實際問題，如開門，用棍子取東西，甚至會把兩根棍子接合起來。但是我們已經分析過，這些活動建基於直覺與嘗試錯誤學習，並不含有理智成份。無論怎麼說，動物的那一套本領一點也沒有改進，牠們更沒有真正的技術：做衣服、造房子、作武器等。所以從技術方面來看，動物與人實在相差得太遠了。這是有目共睹的事實。

二、語言

動物也會表達情緒，如狗之狂吠，獅之怒吼等。但是這種表記完全與所表達的情感相關連：記號（吠，吼）與所表記的東西（情感）一點也分不開來。事實上，動物並不意欲自我表現，而是意欲獲得效果。比如獅子之怒吼，不是在表現牠的忿怒，而是在恐嚇獵物。而且這種意向祇是一種銘刻在慾望上的自然傾向：吼聲與慾望緊緊相連，難以區分，且有同一目標。所以獅子一見到獵物便自然而然地吼起來。人卻相反，他會用記號來表達自己：他會用語言來表達自己的感受，自己的概念與自己的思想等。所以語言是一種象徵。

有些動物，如螞蟻、蜜蜂好像也會用記號來向牠們的同伴作有益的指示。但是這種記號只限於一定的目標，而且來自動物的本能，不是牠們所發明或建立的。這種記號常常表示同樣的東西，而且記號的意義與記號分不開，比如狗被打後的叫聲與所表示的痛苦連繫在一起分不開來。人卻相反，他能超越在記號之外，能無限制地製造記號，各賦以一定的意義；也能夠給同一個記號幾個不同的意義。

我乘機會在這裡把記號概念解釋一下。所謂記號是指一切帶有一個意義的可感覺東西。比如一塊寫有「不准停車」的牌

子，或是一句由口中喊出來的「不准停車」的句子。所以記號含有兩個因素：一個是可感覺得到（看到、聽到、摸到等）的物質因素，如牌子或聲音；另一個是超越感覺的非物質因素，即意義。後者與前者結合成一體，但是是前者的限定。意義是物質因素所具有的特性，它指示著一件與物質因素本身不同的事物。此外，記號還包括著其他幾個現實：發出記號或應用記號的主體；記號所趨向的客體或對方；記號所表示的事物。所以記號的本質是有意向性的。

記號能夠是天然的，或約定的。是天然的，要是記號與所表示的事物之間的關係來自它們的天然本性。比如煙是火的天然記號，火是熱的天然記號。是約定的，要是記號與所表示的事物之間的關係來自人的約定。比如「火」字是一個約定的記號，表示真正的火；青天白日滿地紅旗子是表示中華民國的約定記號。

要是一個記號只有一個意義，那叫做單義的記號；要是一個記號有兩個或兩個以上完全不同的意義，那叫做多義的記號（如拉丁語 *gallus* 指法國人，也表示公雞）；要是一個記號有兩個或幾個不同的意義，但是彼此之間有相似關係，那叫做類比的記號（如「純潔」兩字指水的清潔不濁，也指思想的單純不雜，或指品格的清廉不污）。

象徵是一種類比記號，它的第一個意義是明顯的，而其他意義需要加以解釋才會明白。比如♡這一記號指點的是心，但是是愛情的象徵；在君主政體國家中，權杖是帝王統治權力的象徵。但是廣義地來說，所有的約定記號都是象徵：國旗象徵國家，錢幣象徵購買力等。

人用來表達自己的情感或思想的記號很多，如圖畫、雕

刻、彈琴、舞蹈、眨眼、手勢、微笑等。有時連緘默也能表達意義。但是最常用的記號是語言與文字。文字原本是為替代轉瞬即逝的音響符號的。但是思想卻也可以不透過音響而直接由文字或其他符號來表達。

語言的基本因素是「字」。它是一個約定記號，它的可感覺因素是由喉與口中所發出的音響。語句（一般所謂的話）是幾個連接在一起的字或音響，發表一個完整的思想。語言是字或音響的總彙，組織成一個有系統的表達方式。因著音響與表達方式的不同，產生各種不同的語言。

藉著記號的創建，人的思想拋棄了自己的主觀性質，而客觀化，能傳達給別人。比如熱的感受是主觀的，但是當我說「熱」時，我在發表著一樣東西，它不隸屬於我的主觀處境，它能夠在我身上實現，也能夠在太陽上或火上實現。這並不是說，我的話產生思想，而是說，要是不用語言來表達，我的思想會消失，而且也不會有大的發展。

每一個約定記號含有兩個因素：一個是物質因素，如音響、手勢、文字；另一個是精神因素，即意義或意向。因著物質因素，記號展開於時間與空間之中；因著精神因素，不同的音響，手勢或文字被統一在一起，表達著一個思想。

思想被記號，被語言表達出來以後，能幫助技術的進展，人們因此得以彼此商討，彼此學習。語言本身就是一種技術：語言是分析具體而複雜的事物的工具。語言使人產生人的社會活動，建立理想，彼此交換意見。

人不僅為了實踐而思想，而且也為了認識而思想。人願意知道，而且願意知道事物的原因。人終不以局部知識為滿足，他常想知道得更深更多。人從孩童開始就不斷地問：為什麼？

最初人類的求知欲以實用為目的，但是慢慢地進入純粹理論知識：為學問而學問。但是純粹理論知識卻又帶給人意料之外的實用效果。藉著知識與學問，人不僅把自己從外在約束（大自然的控制）中解放出來，而且也從自己的幻想與錯誤中解放出來。藉著世界的認識，人認識自己，成了自己與世界的主人。

我們不難看到，人的語言能力實在遠遠地勝過動物的傳達本能：人藉著語言不僅能表達他的感情，而且還能發表他的思想，因而促進人類的共融與進步。

三、藝術

在動物身上感性性質（如顏色、聲音）與生理活動（如滋長，繁殖等）有關。例如鳥能發出很悅耳的聲音，這常與生理，尤其性生理有關。人卻不僅能把這種感性性質與痛苦或快樂等感受分開。而且也能與任何利害關係分開，甚至還能與呈顯這些性質的對象分開，他能夠利用這些性質來建立一個完全新的世界，即藝術世界：人是藝術世界的創造者。

藝術世界本身是光明偉大的，不計代價的，不被現實（勢力）所奴役。在藝術世界上的存有（即藝術品）不是為了某某目的而存在，祇是為了自己，所以可以說是沒有目的的目的。藝術活動本身完全是不自私的，與生命的必須（生理需要）沒有關係，它祇是為表顯出某一種形式。

當藝術家表現出他的理想（作品）時，也就表現了他自己，他把自己的內在特殊性表彰出來，公諸於世。所以他能從幽暗走入光明，從孤獨進入共融，因為欣賞是開展的，不自私的：我所欣賞的，希望別人也來欣賞。

總括一句：藉著藝術活動，人從自己的需求中解放出來，超越了純粹生理與純粹感覺境界，他已不再如同其他動物那樣，只是為吃、喝、玩、樂而忙碌，他成了真正的人。但這並不是說，吃、喝、玩、樂不是人的活動，而祇是說這些活動並不表現人之所以為人的特性，因為其他動物也有這些活動，但是藝術活動是人的特長，它表現了人之所以為人的特性。

所以克拉革斯（Ludwig Klages）稱人為會繪畫的動物。人樂於給別人，給動物或其他東西繪畫。孩子們從小就喜歡畫圖；初民們也有畫圖的嗜好，這可從古代美麗的壁畫中獲得證實。動物再多也不會繪畫，即使牠們具有繪畫必須的活動官能。如所說的猩猩畫家，牠們的傑作被展於紐約的曼哈頓（Manhattan），也不例外。牠們喜歡用顏料在帆布上塗弄，但是牠們總不會把一個外在對象描畫下來。

還有好多動物，如猿猴、海豚、猩猩等喜歡做出許多看來好像對於生理沒有什麼直接益處的活動；牠們，尤其在年輕時代，把很多的時間消耗在玩樂的表演上。這種活動（愛玩、興奮、快樂）看起來好像是人的活動。但是牠們總不會欣賞日落或日出的美景，所以不能說牠們有真正的藝術感。理由是因為牠們缺乏一種高等能力。人有這種能力，所以有真正的藝術。

四、政治

這裡所說的政治是社會活動。動物，如螞蟻、蜜蜂等也有社會，而且組織得很完美。但是這種社會完全建基於動物的直覺與同感，所以在同一個種類內常是一樣的，不變的。人的社會雖然也有相似的基礎（合群本能），但是理性成份愈來愈多，而且愈來愈深：整個的人類歷史顯示出，人在不斷地發奮

勉勵把自然，本能和傳統所留下來的社會改變成自己所建立的社會。所以社會制度不斷地在更新：從君主政體改變成貴族政體，從貴族政體改變成民主政體；人們還在尋求著更理想的政體。馬克斯認為所有的社會形式都是由經濟條件決定的。但是他的這種思想是錯誤的，矛盾的，因為經濟制度已含有人的思想，人的意志因素。

五、倫理與宗教

人承認有絕對的道德價值，它是判斷其他一切價值的準則（比如求學問，發展藝術都是些好事，但是如果違反道德，那就得放棄），而且勝過其他任何一種功利價值。所以人們也都知道（做不做是另外一回事），為了道德應當犧牲任何功利，甚至自己的性命。事實上，有很多人確實做到了富貴不能淫，威武不能屈，殺身以成仁，捨身以取義的地步。對於有道德的人我們致以無比的敬意，我們稱他們「好人」，「聖人」，「真人」，「完人」。一個科學家或藝術家如果沒有道德，他便是惡人、壞人、甚至我們說他不是真正的人。

從道德行為上我們更容易看出人的精神因素：藉著道德行為，人超越了整個的自然物質境界，而進入了一個神聖境界，所以有道德的人被稱為「聖人」。有些動物也有可愛而善良的本性，但這是牠們的天性，與人的德行大不相同。人為了要實踐道德應當克服自己的本性傾向。

至論宗教信仰是一個古老而普遍的事實。在宗教行為（敬拜，祈求）上人更顯示出他的開放性與超越性：他超越所有的有限對象，而趨向一位至真、至善、至美、至聖的絕對對象（至上神）。

馬克斯認為宗教不僅不能幫助人的自我發展，而且還阻擋人的自我發展，因為人有了宗教安慰或寄托就不想去克服世界上的困難。在他看來，宗教是人在痛苦中所幻想出來的自我安慰：今生痛苦，來世享福。

我們知道，馬克斯所懂的宗教不是真宗教。一位真正的宗教徒不該也不會逃避現實，但他知道對於至上神應當發出最高的崇敬與愛慕。真正的宗教不是一種高級的功利或幸福主義，把神祇看作為滿足自己幸福欲望的工具。我們不能否認，在宗教信念中有著很強烈的幸福概念。但是馬克斯不能以偏蓋全，認為所有的宗教信仰都祇是幸福的寄托。需知宗教的最基本活動是對於至上神的崇敬與愛慕。所以宗教活動實在表達了人之所以為人的特性。動物再多也沒有表現這種活動。

參、結論：人是有理性的動物

從動物與人的活動中可以看出，人與動物實在有很大的區別。動物雖然有直覺，學習與傳達等能力，顯得相當聰明，但是沒有真正的技術、語言、藝術、政治等活動，所以差人一等。人有這種活動，所以我們很容易歸結出：在人身上有一種動物所沒有的高等能力，我們稱它為「理性」，因為藉著它，人能超越生理與感覺境界，去理解事物的原理。幾位當代哲學家對於這個問題作了一番研究，我們聽聽他們的結論。

馬克斯·謝勒（Max Scheler）認為心理生命與一般生命是等向度的。所以他主張在植物身上也有生命感受與衝動，但是沒有意識，感覺與表像。在動物與人身上也有這種生命感受與衝動，而且埋伏在他們的所有智能活動之下。接著，謝勒研究

動物的直覺活動，而且對於猩猩的領悟學習給了一個獨特的解釋。以下是他的研究結論：

動物沒有「對象」。牠的生活完全沉浸在環境之中，與環境脫離不了關係，就好像蝸牛背負著自己的殼一樣。牠不能把環境轉變成對象。牠不能像人那樣完成一種特殊的分離與隔距活動，把環境看成世界或世界的象徵。牠也不能像人那樣完成一種活動，把衝動與感受變成對象。所以客觀化（把環境看成客觀世界，把衝動與感受變成客觀對象）是精神的邏輯角度的最基本特徵。可以說動物被漩於與牠們的生命現實相呼應的生理需要太深了，以致不能把它們當作對象來體驗與領悟。（註八）

動物完全被牠的需要，衝動與直覺所控制。牠完全被顯現於面前的環境所吸引住，迷惑住。牠出奇地與牠的環境打成一片，正因為如此，牠不能從環境中站立起來，用一種不偏不倚的態度去觀察它們。動物完全被環境所左右，牠不能把自己與環境分離，並保持好距離，加以觀看，牠不能把自己與環境看作兩種不同的實在。動物的智力走進環境裡去了，牠不能從環境裡走出來回返到自己身上。

克拉革斯（Ludwig Klages）注意到，在動物身上佔優勢的是感性觀察，而在人身上佔優勢的是默瞻（contemplation）。他認為動物和人都會觀察與默瞻，但是在動物身上感性觀察是那麼地佔優勢，以致默瞻一點也沒有顯示自己的機會。動物很敏銳地注意到那些能滿足牠們的欲望與需求的東西；其他一切對牠們而言都無所謂，除非偶然地向四處張望聞嗅，希望能發現些為生理所需要的東西。牛爬在山嶺的草地上吃草，並不去觀賞偉大的山景，牠們也不想爬得再高一些，希望看得更遠更廣，牠們只是尋求吃的，喝的與蔽身的。人也感覺與觀察，而

且在生理需要極大（很餓、很渴、很痛）的時候，他也可能完全沉浸在那些能解決他的困境的東西裡，但是除了這特殊時候以外，他也注意到環境的許多別的角度，不直接與生理需要有關，而祇是為了自己的興趣。他不僅看東西，而且還注視它們，瞻望它們，查考它們，把它們拿來彼此比較，彼此區分，給它們定名。上面我們已經說過，克拉革斯特別強調人的繪畫能力，從這能力中就可以看出人與動物不同。

法國現象學家梅爾洛·邦底（Merleau-Ponty）對於動物的領悟學習感到驚奇：那些聰明動物把箱子堆起來，去取天花板上掛著的香蕉，但是那種堆法顯示出牠們一點也沒有顧到最基本的平衡原理。箱子被堆得搖搖欲墜，一般來說只要一碰，整個的一堆都會倒下來。但是動物的平衡感非常強烈。梅氏對於這事作了以下的解釋：猩猩有著很強烈的平衡感，這使牠們快要失去平衡時立刻會感覺得出，因此立刻收縮神經再建立牠們的身體的平衡。但是這些所謂的聰明動物無法看出在牠們的身上所如此美妙地覺察到的東西（不平衡性）。牠們不能把牠們的平衡感變成視覺感。人就會這樣做：他看得出來箱子會倒下來。對人來說視覺是平衡感的象徵。人能知道想像環境：要是我是這一堆箱子，我會怎麼感覺？動物不能認識象徵，牠不會想像要是如此，會發生什麼狀況，牠不會把自己放在一個假想的環境內。這就是為什麼一隻猿猴連一幅極簡單的地圖也不會看。人看地圖時會設想自己在這裡或那裡，而且決定在這種設想的環境中要做些什麼。

梅爾洛·邦底解釋為什麼動物的這種無能（不能知道象徵）使牠無法認識對象：對象常在某一個角度或某一個視線之內被我們認識到。我們決不可能同一時刻從東、西、南、北看

同一座山。當我們從飛機上看一座山時，就不能同時從山下去看它。我們從各種不同的角度所看到的都是不同的東西。

山之所以為山我們始終沒有完全看到過，所看到的祇是它的不同的角度。但是我們怎麼會知道是同一座山存在於不同的角度之下呢？梅爾洛·邦底把這現象歸功於兩個事實：首先，各種不同的角度（對象在這些角度之下被認識到）都關連於同一個現實，即我的身體；其次，我意識到我的身體的同一性，因為有一樣東西在我身上，它不是我的身體，超越著我的身體。這最後一個因素看來在動物身上沒有，所以牠不能把不同的角度歸屬於同一樣東西。動物對於東西的許許多多角度有著極敏銳的觀察力，但是牠看不出對象來。這就足以解釋為何猩猩看見箱子上坐著另一隻猴子，就看不出是箱子了，因此就不知道把它拖過來，去取天花板上的香蕉。對我們人而言，箱子就是箱子，不論我們從遠處看它，或是自己站在它上面，或是別人坐在上面。動物看的不是箱子，而祇是「用來能達到香蕉的東西」，或「能坐在上面的東西」。（註九）

所以動物不能客觀化，不能把東西看作對象。這一個現象也能用另一種方式來解釋：所說認識對象之所以為對象，也就是等於說認識它為「不是我」。但是要認識到一樣東西不是我，我應當至少含含糊糊地意識到「我是我」的事實。但我不意識到這個事實，除非我能反省到我自己。這證明客體化能力與反省能力是相連的。因為動物沒有任何反省意識，所以牠不能認識對象之所以為對象。因為動物不認識對象之所以為對象，所以牠不會對於東西有所認同，不會指定東西，不會給東西取名；因此沒有語言，沒有文化。

由此可見理性也就是反省與客體化能力：能反省到自己，

認識到對象之所以為對象。因為人有理性，所以能夠主客分明，能夠開放，能夠超越：超向絕對真理，絕對聖善。相反，感性完全沉浸於生理與感性需要中，只知吃喝玩樂。人也有感性，但是已經理性化了，已受理性的指引或控制。

有些哲學家（如 A. Marc）特別強調人的語言，因為語言或一般所說的「說話」不僅是一個最容易觀察得到的人的活動現象，而且還反映出人的本質與特性。下面就是一些從人的語言中直接獲得的結論。

說話者或表達者應當是一個單一而同一的實體：因為人在說話或表達時發出一連串的活動，在此活動中他應當保持著他的單一性（只是他在說話或表達）與同一性（前前後後是同一個他在說話或表達），否則的話，也就是說，要是當他在說話或表達時，他的實體不停地起變化，不停地否定自己，他就無法完成任何一句句子，也無法追隨任何一個會話，更不用說繼續一個已經中止的交談或講述了，因為原來的他已經不在了。

說話者或表達者應當具有一個內在性：說話或表達是外向的，因為常是向著某人或某團體說某一件事。但是人不純粹是外向的，因為他所說的或表達的先存在於他的內心。我們不能說思想是由說話來的，而應當反過來說，話是思想（內心）的表達。所以，思想與語言在時間上雖然難以分辨先後，但是在性質上一定是思想先於語言。因此人常能回顧他所說的或所寫的，加以修正或澄清。再者，人能控制他的說話：該說的說，不該說的不說。所以不像動物那樣，一有感受必然會叫起來。一個正常的人不會說出他腦子裡所想的一切，他會三思而後言。這表示人有他的內在性：人在向世界與他人開放（開誠佈公）以前，他必先作自我肯定，自我臨在。

語言顯示出人是肉體與精神合一的實體：說話需要肉體，這是很明顯的事，因為要是沒有合適的生理組織與生理器官，怎麼能發出音響或作手勢，向世界或他人表達。說話需要有精神，這也是很明顯的事，因為話中含有意義，這應當由精神來賦予與限定。從話的結構中又可以看出人的肉體與精神結合成一個實體，因為話是一個有物質因素（音響）與精神因素（意義）的記號；二者結合才能成為真正的話。我們可以說：在真正的話中，音響被意義所意義化，意義被音響所物質化。同樣，在說話者（人）身上，肉體與精神結合成一個實體：肉體被精神所精神化，精神被肉體所具體化。因著肉體與精神的合一，人才能發出同時含有物質因素與精神因素的語言。

分析到這裡我們已經足夠看出，人與動物實在有很大的區別：動物只有感性而沒有理性，人除了感性以外還有理性，所以我們可以把人定義為有理性的動物。

註一：Siwek 教授把自然活動分成反射與自動兩種，前者由外在刺激所引發，如眼睛隨著光的強度而收放，後者由內在因素所激發，如呼吸、心跳等。（參看 *Psychologia Metaphysica, Romae*, 1965, 頁一七〇——一七一。）

註二：Klubertanz 教授注意到，初看起來在自然活動中的刺激與反應不成比例，例如外在刺激擦及生物之表皮時，生物便起複雜的治療反應活動。生物的這種特性統稱之謂激應性（irritability），是生物的滋長、保養與繁殖的原因。在這種反應中生物因著自己的特性滲入了自己的活力，所以實際上刺激（加上生物自己的活力）與反應是相等的。參看 George P. Klubertanz, S. T. *The Philosophy of Human Nature*, New York, Appleton-Century-Crofts, Inc., 頁四一—四二。

註三：這裡所懂的自然活動是狹義的。廣義地來說，自然活動也是一種自發活動，因為生物本身具有活力，所以傳統士林哲學把生物定義為

「能自動的存有」（拉丁文：Ens quod potest seipsum movere）。一般所說的「自動機」不是真正自動的，而是受了被安置在裡面的重量的影響而起活動的。但是狹義的自發活動不就是自由活動，因為自由活動不僅假定認識作用，而且還假定著審議作用（deliberation）。

註四：中文名詞筆者譯自拉丁文的 torsio（多數：torsiones），是「絞」或「纏繞」的意思。Siwek 教授認為 Nastiae 是 Torsiones 的同義字（參看 *Psychologia Metaphysica*，頁一八四）。

註五：參看 Siwek，全上，頁二五二一二六一。

註六：參看 D. Ratz, *Animal and Men*, New York, Longmans, 1937，頁二一七；O.Pfungst, *Clever Hans, The Horse of Mr. Von Oster*。

註七：Montpellier, *Conduites intelligentes et Psychisme chez l'Animal et chez l'Homme*, 2 ed. (Louvain, Institut Superier de Philosophie, 1949)，頁一四五。

註八：參看 Max Scheller, *Man's. Place in Nature*，頁三九。

註九：這裡得聲明的是，動物認識別的生物的事實，因為我們很不容易相信，狗或馬祇認識牠的主人的角度，而不認識主人本身，一隻單偶性的動物祇觀察到牠的同伴的不停地在變化的外貌，而一點也意識不到牠的等同性。但是我們知道這些生物不是純粹對象，而也是主體。所以梅爾洛·邦底所說的祇能應用於動物週圍的一切純粹對象。

第二篇 論人的感性生命

在前篇中我們所討論的是一般的生命，即任何一個生物所具有的生長生命；因著這生命，生物成了生物，與非生物有了本質上的區別。所以這一部份也可稱之謂「形上生物學」，因為所討論的是生物之所以為生物的形上原理。

在討論生命的等級時，我們看到人們把生物分成植物，動物和人三大等級，而這種分法的確有它的哲學理由，因為植物，動物和人所表現的活動大不相同：植物祇有生長活動；動物除了生長活動以外，還有感性活動；人除了生長活動與感性活動以外，還有理性活動。這三種大不相同的活動顯示出三種本質上不同的生命，即生長生命，感性生命與理性生命。

本篇內將專門討論人的感性生命。討論的方式還是採用士林哲學的傳統方式，即從認識與希求兩種作用或功能去瞭解感性生命的真相。在討論生命的等級時，我們已經描述過動物的感性活動，而且從這活動中歸結出覺魂的實有與性質。現在我們要更詳細地分析與解釋感性生命的兩種主要功能，即認識與希求，資以能對於感性生命有更進一步的瞭解。我們的主要目的是要知道「人」究竟是什麼。

第一章 論感性認識

第一節 論一般性的認識

壹、澄清問題

認識作用帶給認識者，不論是人，天使或禽獸，一種富裕與美善。動物之所以勝過植物，主要原因是因為動物具有認識能力，植物卻沒有。在動物之間，那一種動物的認識能力愈廣汎愈正確，它就愈是高出於其他動物。人因為能認識一切，所以他能統治一切，掌管一切。在人類之間，誰知道得愈多，誰就愈是優越。但這並不是說他的學問能使他獲得更多的利益，或在社會上擁有一個更高的職位，而是說他的學問帶給他一種高尚的價值。所以在認識與存有之間有著密切的相互關係：認識的程度愈高，存有的等級也愈高；存有的等級愈高，認識的能力也愈強。

認識是認識者（主體）與世界（客體）所發生的一種接觸或關係。現在我們要討論的就是這種接觸或關係的性質究竟是怎麼樣的。

這問題乍看之下很簡單，而且似乎是不成問題的問題，因為我們時常在認識，我們很知道什麼叫做認識，就好像知道什麼叫做難過，憂愁或怕懼一樣，這些都是我們從小就有的心靈活動，我們知道是什麼一回事。但是事實上這個問題相當複雜，因為我們對於認識作用往往只知其然而不知其所以然。哲學家們想知其所以然，因此產生了好多很不相同的理論，這在

下面我們立刻可以看到。

如果我們稍加注意，我們立刻會發覺，這個問題好像是無法解決的，因為要知道認識作用的性質，我們應當把這作用對象化，即把它當作對象看待。但這似乎是不可能的事，因為認識是認識到對象，認識作用本身並非對象。就好像現象學家所謂的：意識是意識到對象，意識本身不是對象，所以意識與對象是有距離的。

這確實是一個難題，因為我們不能去觀察我們的認識作用，如同觀察一個放在我們眼前，能看得到，能摸得到的東西一般。我們也不可能那麼容易地注意到我們的認識作用，好像注意到其他發自我們的比較外向的活動，如指示或欲望等活動。認識活動被假定在這些活動之先，因為應該先有認識，隨後才有所指示或有所欲望，但是我們往往注意到這些活動而把認識本身給遺忘了。

但是認識作用不是一種只能認識他物，而不能認識自己的東西，因為它具有某種程度的自我透明性，能自己透視自己。例如我在看一場武俠電影，我的注意力完全被電影所吸引住，但是我含含糊糊地知道我在看電影，我正在認識到電影中的種種動作與意義。這種含含糊糊地知道在士林哲學的術語中叫做「直接意識」：認識作用不僅僅認識到對象（例如電影），而且同時也直接意識到自己。然而，前者是明顯的，而後者往往是含糊（或含蓄）的。但是我們能夠把我們的注意力從對象那裡拉回來，集中於認識作用的本身，為的能確切地明瞭它的本性。這叫做反省意識。所以認識作用雖非真正的對象，但是藉著反省我們能夠去認識它，瞭解它。

人的認識作用實在很複雜，所以很不容易研究。人是一個

物質與精神合一的存有，所以他同時具有感性認識與理性認識。就感性認識而言，又有外在感性認識與內在感性認識。前者是藉著視覺、聽覺、嗅覺、味覺和觸覺直接認識到圍繞在我們週遭的事物；後者是藉著記憶或想像呈顯出已不存在的事物，或者尚未存在的事物，或者我們的能力所不及的事物。

此外，人的認識又可分為知覺的（*Perceptive*）和反省的（*Reflective*）。所謂知覺的，即是自然而然形成的，它使我們很快地適應當時的場合；它藉手勢、動作、姿態或喊叫，而並不以清楚的言詞或正確的陳述來表達自己。所謂反省的，就是把某一樣東西的本性客觀化，而且或是用概念，或是用判斷、或是用象徵、或是用藝術表達出來。

人的認識有的是推論的，有的是直觀的。所謂推論的，即從事物的某一個角度推論到另一個角度；從整體推論到部份，或從部份推論到整體；從效果推論到原因，或從原因推論到效果；從結論推論到原則，或從原則推論到結論；從現象推論到本質，或從本質推論到現象；從附體推論到實體，或從實體推論到附體；從活動推論到主體，或從主體推論到活動。所謂直觀的，即從事物的某一個角度立刻認識出整個事物的真相；或從效果中直接認識到原因；從結論中直接認識出原則；從現象中直接認識到本質；從附體中直接認識到實體；從活動中直接認識到主體。

認識尚且能是歸納的或是演繹的。所謂歸納的，即從個別抽出普遍來，或從特殊抽出一般來。反之，所謂演繹的，即從普遍抽出個別來，或從一般抽出特殊來。

認識並且能是靜觀的（*Contemplative*），理論的（*Speculative*）或實踐的。所謂靜觀的，即是對於事物本身的直接瞻

視。所謂理論的，即以表像或概念來考查經驗事物的內在本質。所謂實踐的，乃是認識事物的目的是實際用途。

再者，因著對象的不同又有不同型式的認識與不同的認識方式：例如有對於物質的認識，對於空間的認識，對於時間的認識，對於活動的認識，對於生物的認識，對於人的認識，對於神的認識等等。

人的認識如此地複雜，我們該從那一方面著手研究較為合適？能否先下一個一般性的定義？能否在上面所提的各種認識型式中指示出認識之所以為認識的基本而共同的因素？

有些哲學家認為這是不可能的，而且是無益的，所以他們不談論一般性的認識作用，而他們所談論的或是如同梅爾洛·邦底一般，祇是認識的一種特殊型式，或是如同康德一般，祇是一層一層的認識活動。他們不給我們指點出，何者是認識之所以為認識的基本因素。

但是所有的認識活動都被包括在「認識」的總名稱之下，而且產生的是同樣的效果，即建立主體與客體之間的一種被稱為認識的特殊關係，也可以說各種認識都帶給主體一個同樣的存在方式。所以按理來說我們應當有辦法給這種特殊關係或這個存在方式下一個定義，或做一個描述，指點出何者是真正的認識因素，何者不是真正的認識因素。

所以我們首先所要考查的是真真實實的認識作用，藉著它我們意識到週遭事物的存在與性質，例如早晨聽到醒鐘的聲響，睜開眼來看到戶外的陽光，離開被窩覺到有些寒冷，走出寢室嗅到來自廚房的咖啡味道……。聽到、看到、覺到、嗅到等是些不同的活動，但是都是認識活動，我們要討論的是那一個因素使這些不同的活動都成為認識活動。

前面我們曾經指出，認識有各種不同型式與不同對象，但是我們得承認，為我們最相稱的對象是可感覺的事物，我們的認識作用直接所接觸的是它們的存在與性質，對於其他存有的認識多多少少與這些事物的認識作用有關連。所以我們要討論的是對於這種事物的認識作用，其本質何在？其基本因素為何？

我們的反省工作由消極與積極兩個步驟來進行。消極方面我們將指出何者不是認識的本質，而祇是認識的條件或後果。這裡我們將陳述各種不同的認識理論，並指出其中的錯誤。積極方面我們將指點何者方為真正的認識因素。最後在討論中我們將討論，為了產生認識作用，主體與客體雙方該具備那些必要條件。

在開始反省以前，我們還得聲明一點：我們所要討論的是心理問題，即認識作用的本質，而不是批判問題，即認識作用的價值。在我們的意識以內有著認識主體與被認識的客體之間的對立性：主體是主體，客體（對象）是客體。但是在意識以外是否也存在著客體？在此我們並不討論這個問題，因為這是認識論中的批判問題。在認識論中我們堅決地承認，我們所認識者的確是意識以外的實體，而且我們無法否認或懷疑心靈以外的現實。但是不論如何，在我們的意識以內有著對象，這是大家所承認的。意識的特徵或本質就是意識到對象，所以士林哲學家和現象學家們一致強調意識的「意向性」：意識「意向」著對象。但這對象能夠是指意識以外的事物（外在對象），也能夠是意識以內的事物（內在對象如想像、概念等）。我們要討論的祇是主體與對象之間的關係問題：這關係的性質是怎樣的？我們不討論批判問題。

貳、何者不是認識的本質

我們的認識作用滲入著許多其他活動，如果我們不加以反省，不加以辨別，則將把那些準備活動或後果視為認識作用的本身。所以首先我們應當指出什麼不是認識的本質。

一、認識並非佔有

某些言詞會使我們相信，認識是一種具有或佔有，比如我們常說，某人很有知識，很有見解，很有想像。但是顯然地，認識一樣事物（看到它、瞭解它、想像它……）並非佔有它，如同佔有一樣工具或一個手飾一般，能隨意利用它、改變它、毀掉它或送掉它。認識一樣事物是與這事物產生關係，但這關係與佔有關係不同。所以我們能夠認識一樣不是我所佔有的東西。因為認識不就是佔有，所以對於所認識的東西不像佔有那樣能隨意去利用它，改變它，毀掉它或送掉它。再者，對於某一樣事物的認識作用使認識這樣事物的主體更為完善，但是佔有一樣東西並不增加佔有者的內在美善。所以沙特（Sartre）向那些把認識看為佔有的人寫說：「你們很知道樹不就是你們，你們不能把它送進你們黑暗暗的胃裡，認識不能誠意地被比作佔有」（註一）。我們不難發現，我們對於某些事物具有概念，想像或回憶，並不意味著我們就佔有了這些事物，因為概念，想像或回憶是些認識者的內在特性或限定，它們使我們認識到這些事物。

二、認識並非生理消化

我們往往會說，某人把作者的思想已經消化成了自己的。或說，書看得太快來不及消化。或說，某人唸書食而不化。我們知道這些都是比喻的說法。事實上認識與生理消化大不相同，因為生理消化假定東西被消化者所破壞或分解；而認識卻不同，它使認識主體變得更完善，但是另一方面絲毫不損毀被認識的對象。所以沙特（Sartre）繼胡塞爾（Husserl）之後，反對被他譏為「滋養的哲學」或「消化的哲學」說：「人們不可能把事物溶解在意識之中」（註二）。但在這裡我們得提前聲明，士林哲學把抽象作用比作消化作用，是一種類比的說法，絕沒有生理的意義，這在講抽象作用時可以看到。

三、認識並非物理的結合

對於認識的最簡單的解釋是把它視為主體與客體之間的結合：所謂認識就是主體從客體處接受到一種特殊的印象與自己結合在一起，比如覺到熱就是從火那裡接到了熱氣。這也就是一般的唯物主義者的解釋，他們把認識看成為純粹的被動接受，而且是一種物理性的接受。

古代的原子論者德謨克利圖斯（Democritus）與伊比鳩魯主義者，如魯克雷修斯（Lucretius）認為認識是接受到從物體那裡來的物質的肖像。馬克思的辯證唯物論者也說：「這就是唯物主義：物質在我們的感官上起作用產生感覺。感覺依賴腦、神經、網膜等有一定組織的物質……感覺、思想、意識是有特殊組織的物質之最高產品。」（註三）

總之，按照唯物主義的看法，認識無非是外在世界在主體

身上的投射，反映或印象。

但是這種解釋把認識作用看得太簡單了。一方面我們得承認，外界事物應當與主體接觸才能產生認識作用；我們不是生而知之者，如果外界沒有東西，或是有，但是不與我們的感官相接觸，我們就不可能有所認識。但是另一方面我們也得承認，這種物理性的接觸不就是認識作用，因為認識作用含有主動成份：「我覺到」、「我知道」、「我思考」。從物理或生理刺激到認識作用還有一個科學所無法測量的玄妙過程。這就是因為在動物和人身上除了物質因素以外還有一個非物質的生命因素的緣故。

再說，兩樣物理的東西結合在一起所產生的是另一樣新東西，比如一個圖案與一張白紙結合在一起成了一幅圖畫，已不是圖案之所以為圖案，白紙之所以為白紙了。但在認識作用中，主體是主體，客體是客體，主客兩體並非結合成一樣新的東西。如果按照唯物主義者的了解，認識無非是對象在主體身上的投射或印象，被動地被接受在主體身上，那麼這印象與主體結合在一起，成了主體的一部份或依附體，而不是對象，因為對象是與主體對立的，而且就其為對象而言，並非主體，也不是主體的一部份或依附體。所以怎麼從印象變為內在對象（與主體對立的象），再由內在對象認識到外在對象（客界事物），其中過程必然相當複雜，絕非像唯物主義者所想像的那麼簡單。

四、認識也非生理變化

經驗主義者與實驗主義者對於認識的看法與唯物主義者的看法相類似。他們把主體的生理變化與認識作用相混淆，認為

認識作用無非是物理與生理刺激的效果。比如在我面前有一棵樹，從它那裡傳來一道光波，射到我的網膜上，而產生生理變化，這變化透過視神經傳達到視腦中心，就產生認識現象：「我知覺到」、「我認識到」這棵樹。

這種解釋顯然地也把認識現象看得太簡單而樸實了。首先，它假定認識祇是在物理與生理變化完成以後才開始。其次，它假定認識是意識或心靈的任務：心靈從神經系統之中獲得對於外在世界的情報以後才產生認識現象。再次，它假定認識的物理過程能藉著客觀的科學研究而獲致精確的測量，但是對於認識的心靈或心理角度就無法用科學來測量了，因為它完全是主觀的（或更好說主體的），自省的（自己能反省得到）。

事實上，誠如現象學家所指出的，我們對於物理與生理過程的科學知識終究也是建基於科學家之「自省的、主觀的，非科學的」教導，因為科學家的「客觀而科學的」觀察就是把指針，計算器或測量器等的指示或記錄讀出來；但當他這樣做時，他的信賴其意識的主觀與件（他自己所覺到或觀察到的），而且把它們報導出來，比如說：「我看到這是九十度」。別的科学學家能夠去查證，但是他們的查證仍然是建基於他們自己的「主觀」（或「主體」）意識與件。

當然，科學家知道指針或測量器所報導的是在他的實驗室內所發生的事實過程。他能以複雜而精細的儀器測量你的物理與生理變化，而且能達到極其精確的程度，使他的測量與報導是完全可靠的。但是他做這一切尚須依賴他的眼睛或手指，所以還得信賴他的感覺，他的意識與件。總之，若無主體意識，科學家根本就無法知道指針或測量器指的是什麼，他自己在研

究或測量的是些什麼。而這種主體意識只有主體自己知道，而無法用儀器來測量，所以被稱之謂「主體的，非科學的」。

所以生理變化不就是認識，而祇是動物與人的認識之條件或準備。當我看到一朵花，或聽到鳥叫時，我的視器官或聽器官受到它們的物理感染。但是看或聽並非就是這種感染。看或聽不僅是在我的感官上，神經系統上和腦上接受到外在對象在我身上所產生的印象，而是整個的我與對象所發生的關係，是我的內心向外界事物的開放，是我對於對象在我身上所起的活動的反應。所以柏格森能寫說：「我們的身體，插入於物質世界，接受到刺激而起合適的反應；腦與腦脊系統準備這些反應活動；但是知覺完全是另外一回事」（註四）。

所以對人與動物而言，一方面主體確是受客體的刺激而產生印象，所以從這一方面來說，認識確實有著某種被動性。但是從另一方面來看，認識不就是被動的接受（接受印象），而是主體自動地與客體發生關係，意識到客體的存在與本性。

五、認識並非製造或創造

在認識作用上主體應當有其貢獻，而且看來對象似乎應當是主體的創造品，因為當我說：「這是一樣東西」，「這是一棵樹」時，我的意識中產生了「東西」，「樹」的普遍概念，而這些概念應該是主體的產品，不是外界東西打在感官或腦上的印象，因為印象是個別的，而概念是普遍的。就拿感覺認識來說，我們能在想像中感覺到過去和將來的事物，外界並沒有真正的事物存在，所以想像純粹是主觀的，是意識的產品。

所以認識作用應當是主動的，對象（當然指的是內在對象）是主體的產品：當認識時，主體給自己建立對象。康德

(Kant) 認為感性認識由後天的感覺與件與先天的空間與時間型式組合而成，悟性認識由後天的現象與先天的十二範疇組合而成。唯心主義者，如黑格爾 (Hegel) 更認為宇宙是思想 (普遍思想而非個別思想) 的產品。一般的理性主義者認為認識完全是意識以內的事，因為普遍而必然的概念 (意識內容) 應該是與生俱來的，不可能來自外界的個別而具體的事物。問題乃是，外界是否有與意識內容相呼應的實體，並且如何相呼應？

當代知識心理學與認識論愈來愈領會到主體在認識作用上的貢獻。我們所居住的世界的確可以說是思想的產品，因為世界上的一切都受到了人類思想的改造；可以說世界上已經沒有一個地方還保持著它的原始狀態，而尚未受到思想的雕琢。但是不論怎麼說，認識作用的本質是在於認識對象，而不是在於製造或創造對象：認識對象與創造對象是兩件完全不同的事；認識是理會到某一件事或某一樣東西，我感覺到它或瞭解它。

我們也得承認各人有各人的認識方式，因為各人的學識、智力、教育背景不同。比如同樣的一座山，對於一位喜愛爬山者，一位畫家或一位地質學家看來就有不同的瞭解與評價，因為各人按著自己的主觀條件 (態度、興趣、職業等) 去瞭解與評價。但是無論如何主觀，尚無任何人會把一座山看成不是一座山，而是另一樣東西。所以認識絕非純粹是主體的製造或創造。

至於一般的理性主義者的看法也是不合理的，因為假定我們所認識的都在意識以內，我們怎麼去同外界事物作比較，因為要作比較一定得知道雙方面的情形，所以也得知道外界的東西。但是問題正巧是在：外界的東西是怎麼認識的？認識作用的本質是什麼？

所以認識也不完全是主動的，不是主體主動地去製造或創造對象。認識作用應當又是主動又是被動的。

六、認識並非純粹臨在

有不少哲學家認為認識是主體與客體之間的一種外在關係，即對象臨在於主體面前，直接被主體所注視到，所以對象不在意識以內，而是在意識以外，被意識所直接意識到。

柏拉圖（Plato）的概念理論就是這種看法，因為柏氏認為普遍而不變的概念（如人之所以為人，狗之所以為狗，善之所以為善，美之所以為美等概念）不僅是人或神的心靈中的思想，而且是獨立存在於超越世界中的實體；我們的靈魂在尚未被放逐到這個物質世界，被囚禁在肉軀之內以前，曾經在那超越世界內瞻仰到這些概念。它們才是真實的存有，這世界上一切會消逝的東西祇是它們的仿製品。當我們看到這些仿製品時就會記憶起那些原本。所以按照柏氏的看法，真正的認識是直接瞻仰到臨在於靈魂面前的超越概念。

馬萊布朗（malebranche）也有相似的看法。他的理論大致是如此：我們祇能藉著概念去認識外在的物質對象，因為靈魂不可能脫離肉軀去觀看那些對象。但是概念，尤其「無限」概念，因為是普遍的、永恒的、不變的、必然的，不可能隸屬於個別而可變的受造物，所以只能隸屬於造物主或天主。所以是在天主身上我們的心靈直接看到這些典型概念。但這並不是說我們直觀到了天主的整個本質。因為我們所直觀到的祇是天主的一個可被分享的角度（這世界上的存有是典型概念的分享）。所以按照馬萊布朗的意見，真正的認識是我們的心靈直觀到天主身上的典型概念；天主與我們的心靈密切地結合在一

起，彼此臨在，所以那些概念也直接臨在於我們的心靈，而被直接瞻仰到。

唯名論者也認為認識是直接意識到臨在於主體前面的個別對象，因為他們否認，在認識作用以前主體起什麼生理變化，或接受到什麼印象，隨後才產生認識作用。

現象學家與存在哲學家也把認識看作純粹臨在，因為他們認為意識是意識到對象，意識不就是對象。就如沙特所說的：「當我知覺到一把椅子時，就說這椅子在我的知覺內，這是荒謬的。按照我們所用的術語來說，我的知覺是一種意識，而椅子是這意識的對象。如今我把我的眼睛閉起來，而產生我剛才所知覺到的椅子的像。椅子如今以像的身份出現，它不會比以前更強地進到意識中去。一把椅子的像不是，也不可能是一把椅子。事實上，不論知覺到或想像到我所坐著的椅子，它始終是在意識以外。在這兩種情況中它總是在那裡，在空間中，在那房間內，在桌子前面。如今——這是反省所教導我們的最主要者——不論是看到或是想像到那把椅子，我的知覺的對象與我的想像的對象是同一的：就是那把我所坐著的椅子。祇是意識在兩種不同的形式之下與同樣的椅子產生關係。在這兩種情況中椅子是在它的具體的個別性上與物體性上被視覺到。祇是在第一種情況中，椅子被意識所相遇，在第二種情況中卻不然。但是椅子不在意識以內，即使就其為像來說也不在意識以內。這裡我們所發覺的不是椅子的肖像，它能依照它的方式忽然進入意識內去，而與存在的椅子具有一個外在關係，而是意識的一種型式，一個綜合組織，與存在的椅子有著直接關係，而且它的本質正巧是在這種或那種方式之下指涉著存在的椅子」。（註五）

現象學家與存在哲學家也否認感覺是主體的感受，因為我們都再也經驗不到這種感受（主體的生理變化），我們所經驗或意識到的只是客觀性質。所以認識無非是直觀到臨在於自己面前的對象（概念或存在於外界的事物）。

但是這種解釋也難以令人滿意，因為人們會問：這臨在的性質是怎樣的？是否任何兩樣東西彼此臨在就會產生認識現象？主體身上究竟起了什麼變化，以致與某對象有了認知關係？這關係的性質是怎樣的？任何東西，除了虛無以外，都是存有，認識作用不可能是虛無，所以也是一種存有，那就要問：這存有的性質是怎樣的？換句話說，主體在未認識某一個對象以前與認識以後一定有所變化，即變得更成全了，因為有知識者與無知識者相比一定有所不同，前者比後者在知識境界內更是成全，這成全是存有的一種，研究這存有的性質就是研究認識作用的形上結構。以純粹臨在來解釋認識作用實在是逃避這種形上研究。

再者，藉著反省我們可以發覺，認識是內在的，即內在於認識主體，因為認識作用起自認識主體，是主體的活動，又結束於認識主體，因為認識作用的終點不是任何東西，而是被意識到的東西，然而意識無疑地是主體的，在主體以內，所以被意識到的東西應當在主體以內，不可能在主體的意識以外。既然認識作用的起點與終點都在主體以內，那末整個的認識作用應當內在於主體。但是以純粹臨在來解釋認識作用是把認識看作一種純粹外在關係，這就與我們反省所得的事實不合了。

但是我們應當承認，沒有對象的臨在不可能有所認識，所以對象的臨在是認識的條件，而不是認識的本質。

七、認識不就是意識

一直到現在我們把意識與認識看成好像是兩個相等的名稱，所以往往混合使用。其實，嚴格而言，它們所指的是兩樣不完全相同的事。認識指的是一種活動，藉此某一樣東西被呈顯於主體內；意識也是一種活動，藉此主體當他認識某一樣東西時，同時也認識到自己在認識這樣東西。所以，認識指的是認識主體與被認識的對象之間的關係，而意識指的是認識主體對於自己的關係。

但這並不是說，認識對象與意識到自己是兩個不同的活動。事實上，是主體的同一個活動，同時認識到對象，又意識到自己在認識到對象。這就是我們前面所提及過的「直接意識」，往往被蘊涵在認識作用中，不太被察覺到。比如我在看一場武俠電影，我的注意力幾乎全部給電影所吸引住，而不太注意到自己。「反省意識」則是另一個活動，藉此，主體把注意力從對象處拉回，集中於自己，把自己的心靈狀態作為分析與研究的對象。

參、何者是認識的本質

即使上面的反省與分析是消極的，我們僅能藉之看出什麼不是認識的本質，而祇是認識的條件或後果，但是實際上我們已經能夠辨別得出什麼是認識的主要因素，所以在這積極部份內我們祇是把這因素更直接而明確地指點出來。

一、認識是一種活動

從上面的分析我們可以知道，認識不是純粹的被動接受，不是對象在主體身上所產生的物理或生理變化，而該是主體的一種活動，因為我明明地意識到是我在認識；即使感覺亦然，是我的反應活動，而不是純粹印象。所以認識應該是發自我自己的活動，它使我在知識境界內完全。就如同一個鍛練身體的人藉著各種體操活動使身體日漸強壯，同樣，我們藉著認識活動我的知識生命也日漸增長，愈來愈完全。

由此可見，認識影響到認識主體的本身，使主體在存有上更加富裕，更加充實。也可以說，認識使認識主體在存在等級上提高：知識愈多，主體的存在價值也就愈高。所以認識實在是主體的一種成長方式，即藉著認識主體的知識生命發展長大。

我們說成長或發展，這祇是對於我們來說，因為在我們身上活動是由潛能到現實的過程：由能認識而尚未認識進到現實（實際）上的認識。但是活動之所以為活動的本質祇指存有的完全或美善，並不一定指由潛能到現實的過程。例如按照有神論的看法，至上神是全知的，祂什麼都知道，而且永久都知道，所以祂的認識活動並不含有由潛能到現實的過程，祂是「純粹現實」。

二、認識是一種內在活動

如果我們仔細考察活動的性質，我們就會發現活動有兩種樣式。一種是外在的或及物的活動（拉丁文：Operatis Transi-tiva），動作者在別的存有物上運作，如雕刻家把一塊大理石塑

成石像，木匠把木塊鋸斷等。另一種是內部的或內在的活動（拉丁文：Operatio immanens），這時活動者僅發展自身，如植物的生長。所以從效果方面來看，凡是活動的效果不在活動者自己身上，而在活動的對象身上，這種活動就叫做及物活動；凡是活動的效果在活動者自己身上，這種活動就叫做內在活動。

極其明顯，認識不是及物活動，因為認識並非使外界東西起變化，例如我看到一塊石頭，我的視覺並沒有把這塊石頭融化。何況，認識正巧不該去變化事物，因為要是把東西變化掉了就不認識它了。當然認識更不是創造活動，因為東西的存在與否並不隸屬於我們的認識活動。認識並不創造對象，而是得知對象的存在與性質。當然創造含有認識，因為創造不是盲目的亂動，但是認識是認識，創造是創造，是兩種不同的活動。

也許有人要說，當外界事物打動我們的感官時，它自己也起變化，因為在打動我們時它的內部一定有所反應。但這是認識以前的事，而不是認識本身，所以毫不證明認識是及物活動。還有人認為，對於對象的觀察會使對象起變化。如果這是真的話，（我們不相信如果有很多人看一朵紅花就會使這花褪色），也只能說是認識以前的物理現象，而不就是認識本身（認識是心理事實）。

無論如何，認識應該是內在活動，因為它的效果顯然地是在認識者以內：知識是我的，是我的完全，是我的價值。

三、認識是完全的內在活動

如果我們再仔細考察，又會發現內在活動還有兩種樣式。一種是不完全的內在活動，如生長，它的效果確是產生在活動

體以內，所以可以叫做內在活動，但是不在一個官能上，所以叫做不完全的內在活動。另一種是完全的內在活動，如認識，它的效果不僅僅產生在活動體以內，而且在一個官能上。

如果我們仔細地觀察，就會發現生長活動（如消化，滋長等）原來祇不過是一連串的及物活動，即一連串的物理化學過程，在生命因素（型式因）的領導之下朝向同一個目標進行。生命因素不僅在整個生物內，而且也在每一個部份，每一個活動內，所以有機體（生物）的組織與鐘錶或其他機器的組織不同。但是就每一個活動來看，不過是及物活動，一個推動另一個，形成一連串的物理化學反應，展開在空間，時間以內。但是因為效果（即物體的生長）產生在活動體以內，所以叫做不完全的內在活動。相反，認識作用不僅完成在活動體內，而且完成在認識能力上，並不含有任何及物活動，所能有的及物活動（如主體的物理與生理變化）祇是認識的準備或條件，而不是認識的本質，因為認識祇是說主體意識到自己對於某某事物有所知曉。所以認識可稱之謂完全的內在活動。

四、認識是主體與客體的結合活動

認識是主體的一個內在活動，主體藉著這個活動獲得了一種完美或價值。但是我們立刻可以注意到這完美或價值不是物質或量一方面的，因為知識一點也不增加認識者的體重或高度。這完美與價值也不涉及主體的實體性，因為就人來說，在沒有認識以前，他已經是人，在認識以後他還是人，我們不能說有知識的人才是真正的人，沒有知識的人不是真正的人，或不很是人。所以認識作用加給認識者的完美或價值是一種性質，它不是物質的，亦非生理的，但是必須是實在的，而不是

虛無，否則有知識者與無知識者之間便毫無實在的區別了。所以認識或知識應該是一種存有，在士林哲學的術語中叫做「意向的存有」（Intentional Being）。下面我們就要解釋「意向的」（Intentional）或「意向性」（Intentionality）含有什麼意義。

我們的分析與反省可說是愈來愈清楚了，但是同時也是愈來愈深，愈來愈難懂了。想不到認識作用會是這麼地玄妙。但是事實是如此，我們不能把它簡化。所以哲學就是一種深奧的學問，有時候實在無法用語言與文字來表達清楚，而只有用「哲學意識」去體會。

我們已經解釋過，認識不是生理消化，因為被認識的東西明明地在外面，並沒有被認識者所吞掉而消化成自己的東西。認識也不是對象的純粹臨在，因為對象應當深透到我的意識之內才能被認識到。再者，對象不論如何地繁多與不同，意識（「自我」）常是同樣的，同一個意識：常是「我」在認識，沒有這個「自我」，便不可能有任何認識現象。由此可見，對象應當與主體結合，而且結合在同樣的，同一個意識上才能產生認識。所以認識作用應當是主體與客體的結合活動：它是一個活動，是從主體所發出來的，但是在它身上應當有著對象的成份，或更好說它也就是對象，因為它是對於對象的認識活動。

「活動」兩字很容易使我們祇想像為趨向於某一個外在目標的及物活動，所以我們得牢記認識是一個內在活動，是主體的完美或性質（附質）。在士林哲學的術語中也叫做「第二現實」，因為是附加在「第一現實」（認識主體的實體）上的現實。例如我在沒有認識某物以前與認識以後一定有所改變，認

識以後我多了一種現實，即我的見識，但是實體上我還是人。認識作用並沒有改變人之所以為人，動物之所以為動物的本性或實體，所以它祇是一種附質或第二現實。

但是我們得注意，「附加」或「依附」等字很容易製造誤會，使我們把第二現實或附質想像成外在地沾貼在實體上的東西，或是從實體中長出來的枝節。所以更好把認識作用看作智識生命的生長與發展，認識得愈多，智識生命愈成全，愈發達，就好像我們的物質生命藉著飯食與運動而發育長大。

五、認識是意向的結合活動

認識作用一方面是內在的，是我的認識作用，是我的美善，是我的生命的增長，但是另一方我又明顯地意識到，我所認識到的是外界的事物。所以我們可以歸結出，認識是一個意向的結合活動，也就是說它意向著客界的事物。這裡我們得注意「意向的」或「意向性」的意義。現象學家很強調行為的意向性，因為他們認為，認識、愛慕、怕懼等心靈活動是「意向的」，因為它們意向著在我以外與我不同的東西，因此我與世界發生關係：我是在世的存有。

要是我們把認識活動的意向性僅成為主體與客體的面面觀，那是把認識看成對象的純粹臨在，而沒有把認識看為主體的美善，主體的附質，主體的第二現實，主體的智識生命的增長。所以認識活動的意向性應該僅成「指向」或「指謂」，即認識雖然是主體的活動或美善，但是它指向著或指謂著某一個對象，它好像在對主體說：「我是你的美善或第二現實，但是我不就是你，而是對象」。

但是這該如何理解呢？認識作用真是玄之又玄了！

認識是一種結合活動，即主體與客體結合在認識活動上。這結合當然不是物理的結合，因為客體的物理存有顯然地在客界，並沒有進入主體。如果客體的物理存有真的進到主體內去與主體結合，那客體就不存在，因此也不可能有認識作用了。比如一棵草被牛消化掉，就成了牛的血肉，因此不可能產生對於這棵草的認識作用了。

同樣，我們也不應該把認識看成為客體對於主體的依附，比如把熱的感覺祇看成火的熱氣依附於主體。這就是一般的唯物論對於認識的看法。但是我們已經分析過，這種論調是荒謬的，因為認識不是純粹接受。我們還可以而且應該注意到認識的一個特點：同樣的一個對象，比如同一幅圖畫能被許多，甚至無數的主體所認識。這也就是說同一個對象能與許多、甚至無數的主體相結合而產生許多，甚至無數的認識作用，但是對象的物理存有照舊存在於客界。由此可見認識境界與物理境界不同：在物理境界內，一樣屬於我的東西不能同時屬於他人，比如一塊肉給我吃了別人就不可能吃到這塊肉了。但在認識境界內確不同，同一個對象能夠被許多、甚至無數人所認識。所以認識境界是開放的，大公無私的。

認識不是物理的結合，而是意向的結合。意思是說，客體或對象不是藉著自己的物理現實，而是藉著意向的現實，即表像，心像或概念與主體結合而產生認識作用。表像，心像或概念雖然是主體的活動效果，但是它所指向的是客體，所以可以說，它是客體的化身或反映，主體意識到它，也就認識到了客體。表像、心像或概念被稱為意向的存有或現實，因為它意向著或指向著客體。它是由主體與客體的合作而產生的，所以它是主體的又是客體的，但不僅僅是客體在主體身上所蓋的印

章，因為我們已經看到認識不是純粹接受，而是主體的活動。

在這裡我們應當懂得很清楚。我們能在兩個角度之下去看表像，心像或概念：第一，我們能把它看作主體的限定，主體的修飾，或主體的生命的變故。也就是我們上面所說的，它是主體的第二現實，主體的美善，主體的附質。它有著一種特殊的存有或現實，而決不是虛無。這是站在物理的（不一定是物質的）存有境界看表像或心像的性質。在這個角度之下，表像（也就是認識活動）與主體的結合，是附質與實體的結合，表像是依附於主體的實體（第一現實）的附質（第二現實）。但該牢記附質不是外在地沾貼在實體上的東西，而是實體的限定或樣式。第二，我們能把表像看作對象的化身或反映，它與客體有著同樣的型式，同樣的本質，同樣的內在結構，所不同的祇是存在方式。從這個角度（這是真正的認識角度）看，表像與被表達的客體是同樣的，合一的。在這個角度之下，表像與主體的結合，不是附質與實體的結合，因為表像保持著與主體的對立性，它始終表現著自己是客體的反映或化身，而不全是主體的限定或式樣。所以表像之為附質與其他附質不同，其他附質完全是屬於主體的，是主體的限定，比如我的高低大小、美醜、膚色等完全是我的，是我的限定，我的樣式。但是認識或表像則不然，它是我的附質，但是同時它意向著客體，比如對於一朵花的認識或表像，是我的認識活動，內在於我，但是它意向著客界的花。

該懂明白，認識不僅是認識到表像與被表達的東西之間的相似性，因為如果主體所有的祇是一個相似於客體的型式或表像，他就並沒有認識到客體之所以為客體，而僅僅認識到一個與客體相似的型式。所以表像或型式應該表達或反映出客體的

「異別性」（是客體而不是主體），也就是說表像在主體的內心中顯示著一種對立性，否認它純粹是主體的依附體，純粹是主體的一部份或一個限定。所以認識境界實在是非常的玄妙，決不如同一般人所想像的那麼簡單。但是上面我們已經說過，認識境界是開放的，大公無私的，而且是融合的。認識一樣東西是讓這樣東西與我結合，但是我並不佔有它，他人可以同我一樣地去認識它。在物理境界中是繁多的存有，在認識境界中能融合為一，即融合在同一個主體身上。在物理境界內，你是你，我是我，各佔著不同的空間。但在認識境界內，你我互相結合，互相瞭解，互相溝通，但彼此並不侵佔。

也許有人要說，這樣講來，認識作用是主觀的，因為是在主體的活動或表像上認識到客體。

這個疑問不難解答，只要我們把「主觀」與「客觀」的意義分辨清楚。任何一個認識作用都是主體的，因為它內在於主體，是主體的完美或限定，所以可以說任何一個認識作用是主觀的。但是這裡的「主觀」指的是「主體」，所以更好說認識作用是主體的，而不是一般人所懂的「純粹主觀」。「主體的」不一定是純粹主觀的，而能夠是很客觀的。舉一個例子來說：畫家對於自己的作品的認識應該是最主體的，因為作品是他的，是他的思想或表像的表達，他用不著去親眼看他的作品，他早就認識了，而且認識得比誰也清楚。但是他的認識作用不是主觀的，而是非常客觀的。所以「主觀」與「客觀」不是對立的，「純粹主觀」（即毫無事實依據）與「客觀」才是對立的。所以藉著表像而認識到對象的認識活動不是純粹主觀的，而是客觀的，但卻是主體的。

肆、認識活動的過程

為了明瞭起見，我們要更進一步地把認識活動的活動過程約略地描述一下。我們說約略地，因為將來還得詳細地討論。

我們已經知道，認識是一個內在活動，而且是一個完全的內在活動，因為它的開始（起點）與結束（終點）都發生在主體的活動官能上。現在要問的是：它是怎麼開始的？怎麼結束的？換句話問：它的起點是什麼？終點又是什麼？

為產生認識作用首先當然客體應當去影響主體，因此而在主體身上產生物理與生理變化，比如一道光應當去刺激主體的眼器官才會產生對於這道光認識作用（視覺），所以如果一個人緊閉著自己的眼睛，就不會認識到這道光亮。但是這種客體的物理刺激與主體的物理與生理變化不就是認識作用，而祇是認識作用的條件或準備，因為認識作用不是物理與生理反應，而是一種心理活動，也就是前面所說的完全的內在活動，所以如果我們用熱氣去刺激一具屍體或一槓銅像的手，它也會起物理的反應（即發熱），但是並不發生感覺現象（感性認識）。但是如果我們用熱氣去刺激一個活人的手，就不僅會產生物理與生理變化而且還會發生感覺現象。

所以為要產生認識作用，客體應當透過物理的刺激去影響主體的心理層次，而在這層次上產生所謂的印入之心象（*Species impressa*）：為感性認識是可感覺的印入心象（*Species impressa Sensibilis*），為理性認識是可理解的印入心象（*Species impressa intelligibilis*）。主體一有這種心象以後就開始他的認識活動。所以心象的產生可以說是認識作用的起點，不就是認

識作用本身。

但是這印入之心象是怎麼產生的，這是一個很難回答清楚的問題，我們將在討論概念的來源時詳加說明，在這裡我們祇該注意以下幾點：

第一，我們不應該把「印入之心象」看成主體的物理與生理變化的複寫或拷貝，好像主體一受到了客體的刺激以後在自己的物理與生理層次上有了轉變，隨後立刻將這轉變形式複印在自己的心理層次上。這種經驗主義式的想法是不對的，因為我們已經分析過，認識不是純粹的被動接受，而是主體的活動，是主體的美善。所以我們不應該把「印入」兩字的意義懂得太狹窄，而該把它懂成是一種「影響」，即在客體的影響之下，主體的生理層次有了轉變，而在心理層次上產生了「心象」，因此主體客體結合在一起。

第二，我們不應該把「心象」理解成是心靈上的一種「肖像」，認為認識作用祇是認識到客體的肖像，而不是直接認識到客體本身。事實上，印入之心象祇是認識的起點，還不是真正的認識作用。

再者，我們也不應該把心象理解成一種「像」或「圖」，因為我們所認識的不僅僅是事物的形狀，而且也認識事物的其他性質，如顏色、聲音、硬軟、味道等，這些性質根本沒有什麼形狀，所以也沒有「象」可以印入於主體。所以所說的心象無非是一種限定而已。

最後得注意的是上面所說的層次：物理、生理、心理。在講生命的等級時我們已經看到在動物和人身上的確有著這些層次。但是我們不應該把它們分得太開，因為事實上是互相滲透的，是同一個實體的不同的角度。

主體一有了心象以後就開始他的認識活動。對外在感官認識而言，因為客體直接呈顯在面前，主體藉著心象直接認識到客體的各種性質，如光、聲、壓力、味道等。所以印入之心象是認識活動的起點，客觀的性質或現象是活動的終點。但是對內在感官認識和理智認識而言，因為客體的較深角度並不直接呈顯於面前，所以主體的認識活動由印入之心象轉變為「表達之心象」(Species expressa)，主體藉著這心象認識到客體的較深的角度，如本質與存在等。所以在這情況中，印入之心象是認識活動的起點，表達之心象是認識活動的終點，在這終點上認識到客體的較深的角度。至於認識活動的詳細過程，以後我們會逐步討論。

現在我們可以結論說：認識作用是一個完全的內在活動，藉著它，主體達到與自己結合在意向境界內的對象。

伍、附 論

一、論認識的非物質性 (Immateriality)

從上面的種種反省與分析我們可以歸結出，認識者不可能是完全物質的，它的型式因（即生命因素）不可能完全沉沒於物質之中，完全受物質所限定或控制，而相反地，它應當有著某種獨立性與精神性，這樣才能容納（即認識）其他存有，同時又保持著自己與被認識者的完整性。我們已經指出過，物質是關閉的，精神是開放的。

因為礦物完全是物質，它的型式完全沉沒在物質之中，所以它沒有任何認識。植物的型式稍微能夠從物質中浮現出來，但是它的非物質性還是太小，所以也沒有任何真正的認識。但

是它有著與認識相似的活動：比如它的內在活動，它的自我成全作用，它的內在目的性，它的生命的成長。

動物就不一樣了，牠有真正的認識。動物的型式更具獨立性，所以牠能有某些認識。但是它的認識是不完全的，因為牠的非物質性程度還是不夠高。動物能夠認識對象，但是牠不能夠認識自己。在講動物與人的區別時，我們曾看到，動物的認識與其生理希求緊緊相連，牠無法從對象處把自己拉回來，去認識自己，反省自己。

只有人能夠超越物質，能從物質對象那裡把自己拉回來，而作自我反省，自我認識。只有人能夠擯棄物質的吸引，而去追求崇高的精神價值。但是人的自我反省，自我認識還不是完全的，因為在人身上還有物質因素，還會受這因素的牽制。

在有神論者的眼中，天主或上帝是純粹精神的，所以祂的認識是絕對完全的：祂完全認識自己，認識萬有。所以存有的非物質性程度是認識的衡量：存有的非物質性程度愈高，它的認識愈完全。

二、論可被認識性 (Cognoscibility)

非物質性是認識者所必須具備的條件。現在我們要考察的是：對象該具備些什麼條件才可能被認識？換言之：是什麼因素使對象成為可被認識者？我們可以提前回答說：是它的非物質因素，即它的型式。

所謂「對象」就是面對著主體，站在主體的視線之前。一樣東西要成為主體的認識對象，它應當有這樣的結構：一方面它應當有能力打動主體，在主體身上留下印象，另一方它應當能夠被主體所攫取或領會。但是一東西不可能夠在主體身上留

下印象，而被主體所領會到，除非它有一定的限定與結構，換句話說，除非它有一個帶給它特有的相貌，藉此而與別的東西有區別的形式。

要是一樣東西不具任何形式，它就不能給予主體一個一定樣式，一定性質的印象，因此而不可能被主體所認識。所以使一樣東西成為可被認識者，即使一樣東西能在主體身上留下印象而被理會到，應該是這東西的形式。所以為古代哲學家來說，認識無非是接受到客體的形式印象。為近代哲學家而言，認識一件事無非是獲得對於這件事的報告，正確的報告產生正確的認識。所以正確的認識是符合於客觀事實的訊息。認識的奧秘之一就是那組成事物之因素（形式因）能夠內在化於認識主體，使這主體開放自己，符合於客體。

一樣東西的形式給我們指示出這樣東西的方位，目的與意義。一樣東西的形式也就是決定這東西的本性，活動方式與命運的因素。換句話說，形式是組成這存有之所以為這種存有的原由，它賦予存有以一定的動力，一定的活動方向。所以獲得或認識一樣東西的形式就等於知道這東西的意義與目的。比如認識到房子的形式或本質就知道房子有什麼用途，有什麼目的。

現今哲學家們所談的存有的「意義」也就是以前哲學家們所說的存有的「形式」。所以，以前哲學家們所說的，認識是獲得對象的形式，就是現在哲學家們所謂的，認識是攫取對象的意義。因為當今哲學家們所強調的「意義」無非是事物的方位或目的，但是事物之所以有這種方位或目的，是因為它有這種形式的緣故。

形式或意義是非物質的，所以對象的可被認識性是它的非

物質性，對象的非物質程度愈高，它的可被認識性也愈大。所以按理來說，因為上帝是純粹精神體，應當最容易被認識；不具任何型的原質是不可能被認識的，應當與型式結合在一起，才可能與型式一起被認識。乍看之下，這似乎是不對的，因為我們總覺到物質比上帝更容易被認識；為我們來說，好像一樣東西的物質程度愈大，愈容易被我們所認識。本來這也是真的，但是理由不在於東西本身，而在於我們的認識能力不夠完美。要是我們的認識能力是完美的話，我們就會很清楚地認識到純精神體。就好比一個對象愈是光亮，愈容易被人看到。太陽是最光亮的，但是為我們的眼睛來說，它不是一個合適的對象，不是因為它不容易被看到，而是因為它的光太強，我們的眼睛太柔弱，所以不能正視它。同樣，天主是純精神體，毫無物質成份，本身最容易被理解，但是我們的理智有限，不能直觀到祂。

三、論認識的先驗因素

我們繼續考查一般性的認識，我們會發現另一個基本原則：「愈是完全的認識，愈是先驗的」，反之，「愈是先驗的認識，愈是完全」。

乍看起來，這項原則好像是錯誤的，因為我們總覺到真正的認識該是外來的，即來自對於對象的觀察，所以應當是後驗的。主觀的（先驗的）被認為是不可靠的。這為我們的（不完全的）認識而言，屢次是真的。但是我們得承認，沒有一個人認識一隻船或一座橋比它的設計師還要清楚。而設計師不需要去看那隻船或那座橋，也不需要去看它的圖，因為他在自己以內設計了它，認識了它。

在有神論者的眼中，上述原則最能應用於天主的無限完善的認識。祂不需要看外界，在自己之內清清楚楚地認識到萬有，祂不需要看我，為的能知道我是什麼，在做些什麼，因為祂在自己之內就能認識一切，並不需要外在東西去影響他。雖然祂的認識完全出於內在，完全是先驗的，但卻是絕對完善的，確實的，無誤的。我們甚至能說，因為祂的認識是先驗的，出於內在的，所以是絕對完善的，確實的，無誤的。其他所有真正來自官能內在的認識亦必分享到這種確實性。

從存有的等級上往下走一級，傳統士林哲學認為，如有純精神體（天使）的話，他們的認識也應當來自內在。他們對於外在存有不可能是被動的，因為他們是純精神體，根本沒有五官去接受外來的刺激，所以他們應當藉著與生俱來的（即天主直接給予的）概念去認識外界事物。純精神體不是靠著看或研究去認識宇宙，而是靠著在他們的悟性中的概念（宇宙的圖樣）認識宇宙，而這概念是天主那裡直接得來的。就好比一位建築師把一座大廈的藍圖給了我，我就能認識大廈的整個結構，而不必實際去觀察那座大廈。天主是宇宙的建築師，祂把宇宙的藍圖印於純精神體的悟性上，所以他們的對於宇宙的認識是絕對確實可靠。

很自然地我們就會問：在我們身上是否也有相仿情形？在我們的認識中是否也有來自我們的內在的因素？好像也應當有，因為人也是一種精神體。天主是無限的精神體，所以祂的認識完全是先驗的。在祂以下的純精神體（天使）的認識也是先驗的。人是心（精神）物合一的動物，按理來說，他的認識也應當含有先驗因素，否則的話，他就不是精神體了。

但是另一方面，經驗告訴我們，傳統哲學又教導我們：

「不先經過感官，理智中不可能有任何東西」。所以任何認識都得經過感官，來自外在，因此是後驗的。

在這裡我們遇到兩個好像是互相矛盾的結論：一方面，我們結論出，在我們的理智認識中應當有著來自我們的內在的先驗因素；另一方面，我們的認識應當完全經過經驗，來自外在。

其實，這兩個結論都是真的，可以協調的，因為在每一個理智認識中有著先驗與後驗因素。每一個理智認識都是由感官與理智合作而成的，所以各有各的貢獻。理智的貢獻是些基本原理。我們沒有與生俱來的概念，所以我們的認識不如天使；但是我們有與生俱來的基本原理，所以在認識上我們優越於動物。這些基本原理（如同一原理、因果原理、目的原理等）雖然是與生俱來的，但是平時我們並不意識到它們，祇是當感官接觸到外界對象時，理智才藉著這些原理去肯定對象：「是這樣東西，就是這樣東西，不能同時又是另一樣東西」。

所以祇是在認識對象時，我們才發現這些基本原理。看來它們好像來自外在，而事實上是來自我們自身，是我們的認識原理。就好比半夜裡在高速公路上開車，我們能在光亮下看到路旁的路牌。那光亮好像來自路牌，而事實上是車燈照上去的。也許我們直接並不注意到車燈的光亮，除非它從路牌上反射過來，但是事實上確是我們自己的車子的光亮。同時，我們的理智是在自己的光亮（即基本原理）之下認識對象。這光亮好像來自對象，而事實上來自理智自己，在對象上所見到的光亮無非是它的反射。

這些原理雖然不是現實的（Actual），而祇是潛在的（Virtual），但是是存有學的基本肯定。它們也帶給了存有學的尊嚴

與重要性。就最基本的原理而言：「是即是，在即在」，「一樣東西不可能同時在又不在」。我們知道這一原理是絕對確實的。這原理是否來自感官經驗？是否先應該研究一大堆對象隨後才獲此結論？我們能否把這原理用之於另一個可能世界中的可能對象（實際並不存在）？我們確切知道，這一原理能用之於任何時間，任何地點；能用之於過去，現在與將來；能用之於這個世界與任何一個可能世界。這種原理絕對不可能建基於感官經驗。

但是應當懂清楚，我們並不主張，我們具有任何與生俱來概念，即使潛在的與生俱來概念我們也不具有。因為概念假定感官的合作，來自感官經驗。比如我們不可能有樹的概念，除非實際上看到或看到過某一棵樹。所以概念不是與生俱來的。我們祇承認基本原理是與生俱來的，它們被應用在基本肯定中，如說：「這是一棵樹，不可能同時是另一樣東西；它有一定的來源；它含有現實與潛能；它是真實的，美善的……」。

所以前面所說的兩個看來好像是矛盾的結論，是可以協調的：在我們的理智認識中確是有著先驗因素，即潛在的與生俱來的基本原理；但是另一方面，我們所有的認識皆來自感官，所以是後驗的。唯有這兩種（先驗與後驗）因素碰在一起，我們才會有真正的理智認識。

一定有人要問：理智認識是如此，感官認識是否亦然？感官對於感官認識是否也有來自自己的貢獻？對於這個問題，我們可以回答說：一個完全被動的認識能力是不可想像的，因為認識是一種活動。要是認識能力不完全是被動的話，在認識上就有它自己的貢獻。所以感官在感官認識上亦必有它自己的貢獻：即空間與時間型式。

但是我們並不如同康德（Kant）那樣認為空間與時間祇是我們的感官的先驗型式。我們得承認，在我們的心靈以外，在現實界中存在著空間與時間，但是我們所想像的空間與時間並不與客觀的空間與時間完全相同。當我們認識對象時，我們的感官以自己的方式去認識它，即賦之以自己的空間與時間型式，它們與客觀的空間與時間相呼應，但是並不同。

所以在講感官認識時，我們應當把兩種不同的空間與時間分辨清楚：一種是想像的空間與時間，它們是外感官與內感官的先驗型式（空間屬外感官，時間屬內感官）；另一種是客觀的空間與時間，它們無非是宇宙的有組織的統一性，把宇宙統一成一個時空連續體。要是我們不把這兩種空間與時間分辨清楚，我們就無法解釋幾何與數學中的許多必然而普遍的公理。

想像的空間不是有限的，也不是無限的，而是無定限的（Indefinite），就好像數目那樣一直可加上去永無止境。客觀的空間應該是有限的。我們能夠想像在空間中沒有任何東西，但是我們無法想像沒有空間。因為我們的想像力能無限制地投射出去。科學告訴我們，空間隨著宇宙而擴展。我們一定要問：空間擴展於何物？總不能說空間擴展於空間吧。這種疑問就來自兩種空間的混淆。科學家所說的是客觀的空間，是存在於宇宙的東西，而不是一樣接受宇宙的東西。這樣的空間當然隨著宇宙而擴展。想像的空間是不能擴展的，因為它是沒有限制的。我們有一種錯覺好像能夠用眼睛看到空間。其實我們不可能看到一樣沒有形狀也沒有顏色的東西。所以我們並非看到空間，而是看到每一樣東西在空間中。

唯有把認識作用看作是主體與客體的合作產物，我們才能避免經驗主義與理性主義兩個極端。理性主義認為我們具有與

生俱來的概念，無需感官與件我們能意識到它們。我們否認有這種概念，因為所有的概念都得透過感官與件。但是我們的認識並非全部來自感官，因為我們的理智也有自己的貢獻。所以我們也不同意於經驗主義，認為我們的認識全部來自感官經驗。為經驗主義者而言，我們的理智完全是被動的，就好像一塊石板，上面什麼都沒寫。這種學說邏輯地引人走向唯物主義與懷疑主義。

結 論

認識是玄妙的，但是實在是高尚的，因為它使我們參與世界與他人。要是我們祇是不動的肉體，那麼祇是佔某一空間的一團物質；要是我們祇是植物，我們的參與世界祇是把別的東西吸收而消化。祇有藉著認識，東西與他人才會展露於我，我自己也會理會到我的等同性（我是我），動物雖然沒有真正的反省，但是也有著某一程度的自我認識。所以藉著認識，認識者能夠超越自己，分享其他存有，而卻不損及其他存有。

在物理（不一定是物質）境界內主體與客體是兩個不同的實體，各佔不同的空間與時間，但在意向境界內二者結合在一起（即結合在心象上），超越了距離的隔膜。藉著彼此的認識與語言的傳達人類更能彼此交往，彼此傳授知識與技術，使世界日漸進步。

對於認識雖然寫了很多，但是一定還有很多不清楚的地方，一方面因為有時實在難以用文字與語言來表達，另一方面因為這祇是一個通論，詳細情形將在分別討論感性認識與理性認識時闡述。

第二節 論感性認識的性質

研究感性認識是一件相當困難之事，因為在我們的經驗中，我們沒有純粹的感性認識。在人身上知覺常含有概念與判斷，而這些均為理性的活動。純粹知覺祇能發生在禽獸身上，但是我們無從知道禽獸的知覺究竟是怎樣的。即使我們知道，也無濟於事，因禽獸的知覺與人的知覺不同，我們不能以禽獸的知覺來徹底研究人的知覺。

人的靈魂與肉身結合，故靈化了整個人的身體。同樣，人的理性與人的感性結合，故亦理性化了整個的感性。人的身體無靈魂就非人的身體，同理，人的感官無理智也非人的感官。所以要把人的感官與理智分開實在是不可能的事。但是我們能設法拋開所有的理性影響，去瞭解感性認識的本質或特性。

首先我們將發現，感性認識的本身相當複雜而難懂，不僅種類繁多，且混雜著物理、生理與心理等不同的因素，使人難以知道感性認識的本質究竟何在。現在我們先把幾個主要概念解釋一下，然後逐一分析各種不同的感性認識作用。

壹、幾個基本概念

一、感官（sense）：是感覺的直接原理，包括物質的器官（肉體結構）與感覺的能力。單有物質器官而無精神能力不足以產生感性認識。同樣，單有精神能力而無物質器官也不可能產生認識作用。例如眼感官，如果把眼器官從人或禽獸身上取出，這器官就不能產生視覺。同樣，如某人或某動物的眼器官

壞了，這人或這動物也不能有視覺了。器官與官能不能兩個獨立因素，而是感官的兩個相輔相成的因素（用士林哲學的術語來說，器官是物質因，官能是形式因）。

感官通常分為外在與內在兩種。從字意來說，這種分法來自一般人的信念，因為在一般人的眼中，有些器官是透露在外面的，如眼、鼻、口、耳等，所以屬於外在感官。有些器官隱藏在人或動物的內部，所以屬於內在器官。但是這種分法不完全確當，以飢餓來說，它的器官是隱而不顯的，但是被一般人列為外在感官。所以把感官分成內在與外在兩者，尚有其他理由，即它們的活動方式：凡稱為外在感官者，它們直接達到自己的對象，不需藉著別的感官，如視官、觸官、味官、嗅官等。凡稱為內在感官者，它們必須藉著別的感官而達到自己的對象，如共同感官（拉丁文：*sensus communis*）想像力、直覺、記憶力等。所以內在感官得利用外在感官作為工具以實踐它們更高貴及更重要的任務，即謀求個體與同一種族的利益與生存。

感官都是接受器官，所以近代心理學稱之為受納器（receptor），而且按著所居的位置把受納器分為三大類：一為外在受納器（exteroceptor），一為內在受納器（interoceptor），一為中間受納器（proprioceptor）。外在受納器（眼、耳、鼻、舌、皮膚等）接受外來的刺激，內在受納器接受內發的刺激（即由口、喉、食道、胃、腸及肺的表層而來的刺激），中間受納器依附在肌肉、腱、關節及骨頭上，接受此種器官的運動。

二、感覺（sensation）：是一個總名稱，指那些對於顏色、聲音、味道以及可以觸摸的性質的直接認知作用。所以感覺是對於有量度的物質體的直接認識或體驗，由物體觸及肉體器官

而產生。它的過程與本質正是我們要研究的目標，所以在這裡不必述說。但有一點值得我們注意：感覺祇是知覺（perception）的一部份。因為知覺是對於物質對象的整體認識作用。比如某人在一個日暖風和的氣氛之中欣賞著一塊有花有樹的草地。這欣賞作用是一個整體經驗，是一種知覺，但它含有好幾個不同的感覺，即看到（視覺）草與花的顏色，感到（觸覺）日光的溫暖與和風的涼爽，聞到（嗅覺）花卉的香味，也許還聽到（聽覺）枝頭小鳥的叫聲。所以我們所懂的感覺是各個感官對於物體的性質（形狀、大小、顏色、味道、聲音等）的直接認識作用。

三、感性（sensitivity）：是一種對於個別而具體事物的認知與希求能力。但在本節內我們祇討論它的認知角度，在下節內我們將討論它的希求角度。在認識角度或範圍以內，感性指感官對感覺的接受能力，透過它人才能和物質世界相遇。但是按照我們的對於感官的瞭解，感性（在認識角度之下）與感官並沒有真正的區別，祇是強調的角度有所不同而已：感性強調的是認識能力的本身，而感官強調的是有一定組織的認識官能。

明白了這幾個基本概念之後，以下我們將逐步分析研究各種不同的感官認識。

貳、論外在感官認識

一、外在感官的種類

人們往往把外在感官分成五種：視官、聽官、嗅官、味官與觸官。前四種有著明顯的器官（眼、耳、鼻、舌），所以很容易認辨，但是觸官就不同，它的器官分散於整個身體，不易

認辨，而且常常一部份緊隨著另一部份，彼此間有連帶關係，祇是有些部份比較敏感，而有些部份比較遲鈍而已。

1. 視官

如果我們注意那些祇是用我們的眼睛所能認知的東西，我們會發覺，我們所看到的或是有顏色的，或是發光的，當然應該是延展的，而且應該有一個可辨別的形狀。一個完全透明的東西是看不出來的，所以一片極平而非常好的透明玻璃，我們是看不出來的。但玻璃有一定的形狀與尺寸。可見一樣東西能夠是延展的，但不被眼睛所看到。由此可以歸結出：視官的形式對象不是事物的延展性。

我們都知道在完全黑暗之中是看不到東西的，所以光對視覺來說是必須的。也許我們會想，視覺的形式對象該是光。但是我們也知道，如果一道光透過一個完全透明而毫不反光或折光的媒介物，這道光也不會被我們發覺。所以光的本身也不是視官的形式對象。

視官的形式對象是實際顏色。但是用我們的眼睛我們也可以直接經驗到事物的延展性與它的限定（形狀、動、靜等）。一樣東西應當是延展的才能反光或折光而顯示出顏色來，所以顏色的存在，量是必須的。但是在認識境界內，沒有任何顏色的量是看不出來的。所以量或延展性雖然能被看到，但是被看到的不是量之所以為量，而是有顏色的量。所以延展性（量之所以為量）雖然能被視官所直接達到，但不是視官的形式對象。

2. 聽官

經驗告訴我們，我們能聽到很多的對象，如汽車、鋼琴、人的說話等。但是我們真正所聽到的無非是它們所發出的聲

音，而聲音的直接原因是物體的震動表面。實際上物體震動的表面在空氣中產生壓力波，而這些波動有一定的高低與速度，一旦傳至人耳中之鼓膜就會產生聽覺。所以實際上聲音是由震動媒介與聽器官的接觸而產生的。一個在震動著的媒介體而不與任何一個聽器官發生接觸，只是潛能的聲音，即能產生聽覺。聲音常有三個特徵：強度、音調與音色。聲音的強度由震動的強度與聲波的振幅而來；音調由每秒之震動數與波動數而定；音色由震動的複雜性與其所產生的音波所形成。

延展性很明顯地是聲音的存在條件，因為它對震動面與波動的媒介體來說都是必須的。但是延展性是直接聽不到的，然而在時間中的「繼續」，尤其形成音律的那種繼續方式是能直接被聽得出的。但是被聽到的不是「繼續」本身，而是「聲音的繼續」。所以聽官的形式對象是聲音。

3. 嗅官

對於這一官能我們無法多談，因為一般人的嗅官都是很有有限的，祇能理會到使人愉快的香味或不愉快的臭味，所以也沒有專門名詞去稱呼不同的氣味，人們往往應用能發出氣味的東西去命名，比如說：這是豆腐的氣味，這是洋蔥的氣味，這是蘋果的氣味，等等。但實驗心理學家發現，我們實際上能辨別很多種類的氣味，而且也能用專門名詞去命名與認辨。

科學研究告訴我們，嗅官受了某些實體所散佈出來的氣體或分子的刺激而產生嗅覺。但是科學還不知道為什麼別的實體同樣在空氣中散佈氣體或分子，但並不產生氣味。所以對於氣味我們只能含糊的說：它是有氣味的實體的氣體或分子的散佈（潛能的氣味），與嗅覺器官（鼻）相接觸而產生氣味（現實的氣味）的感覺。至論那些實體有氣味，那些實體沒有，我們

只能從事實去認知。

從上面所說的，我們可以下結論：嗅官的形式對象是氣味。

氣味當然得假定它有延展性，因為有氣味的東西必然是延展的，否則不可能擴散出去。然而量絕不是味官的對象，相反，時間與懸延在某程度之下進入了嗅官的範圍。

4. 味官

舌有兩種感覺能力：接觸與嚐味。前者與身體上的其他接觸官能相同，後者是舌所特有的能力。在一般情況下，味覺與嗅覺經驗是聯合在一起的，常無法分辨。比如咖啡或烤肉的味道差不多成了嗅覺的對象，而不是狹義的味覺的對象，所以還沒有嚐，我們就說：味道好極了。但是如果我們把鼻子塞住，只用口嚐，我們就會單獨地經驗到它們的味道。

滋味的產生是當某些實體被唾液溼潤以後與味器官（舌）相接觸。所以如果我們把舌抹乾，然後放一把鹽在上面，我們將嘗不出鹽的味道，直到唾液再流出來溶解它，我們方能嚐出。當溼潤的實體與味器官相接觸時我們便產生實際味覺，嚐到滋味。所以滋味是味官的形式對象。

5. 觸官

這個感官也叫做身體感官（*somesthetic sense*），它的器官被安置在整個身體上。一般來說，身體有三層：皮膚、肌肉和有機器官。所以近代心理學家又把觸官分成好幾種：

(一)皮膚感官（*cutaneous sense*）：它的神經端散佈在皮膚層面，與刺激物接觸，會產生不同的感覺。

冷熱的感覺：這種感覺是相對的，即與皮膚自己的溫度相對。如果對象的溫度超過皮膚的溫度，就覺到熱；如果對象的

溫度低於皮膚的溫度，就覺到冷或溫；如果對象的溫度與皮膚的溫度相等，就不產生溫度感覺。所以如果把我們的左手放在熱水內，把右手放在冷水內，然後把雙手一起放到微溫的水裡去，我們的左手會覺到這水是涼的，我們的右手會覺到這水是溫熱的。

壓力的感覺：如用一根頭髮輕輕地刺前臂的皮膚，有些接觸點會有壓力的感覺，有些則沒有。壓力點在皮膚上的分配是不平均的，在某些部位上，如手指尖與舌尖上很多；在某些部位上，如下腹，腳底上則很少。人體的壓力感有很大的適應力，所以我們感覺不到衣服在皮膚上的壓力。壓力感與物體的運動配合而產生粗糙或光滑的感覺；它與溫度配合則產生潮溼或乾燥的感覺。

痛癢的感覺：如果用針尖或硬毛刷類的東西輕輕壓在皮膚上，大多數的點僅起壓力感覺，但有些點卻起疼痛的感覺，此即叫作痛點。刺癢感覺大概是痛覺的變相，觸癢感覺似乎是觸覺的變相。皮膚表面每一處均有小的神經裝置，稱之為點。每一點均為一感覺接收器，它們產生的感覺就是我們所經驗到的壓力，溫度或痛癢。痛點的數目最多，而且比較少有適應性，所以人們常感覺到痛個不停。

(二)運動感官 (Kinesthetic sense)：此感官的器官 (受納器) 主要是在肌肉內，但在腱上與關節上也有。此感官使我們感覺身體與四肢的運動、位置、及運動在外界所遭遇到的抗力；它也供給我們關於物體的輕重、緊鬆、軟硬等重要的智識；我們的伎倆與運動都依賴著它。要是肌肉沒有感覺，則我們想運動時，我們便無從知曉四肢的位置；同時，當我們已經從事運動時，我們也很難明瞭運動的進程如何，也不知道何時停止。

運動感覺的起因是身體的部份與部份之間的接觸和筋肉的緊張。所以它的形式對象與壓力感覺的形式對象相同，但是它的物質對象與在身體內所佔的地位與壓力感覺不同，因為壓力器官被安置在身體的表面，直接感覺到外在對象的壓力，而運動器官被安置在身體的內部（更好說中部），它的對象是身體其他部份的壓力。

(三)有機感官 (Organic sense)，也叫做內臟感官 (Visceral sense)：這感官使我們知道我們的身體的各部份的情況，尤其當器官發生故障時。它所產生的感覺有：疲倦、耗竭、內在疼痛、不清醒、無精力等。

有些有機感覺來自消化器官。例如飢餓，是由胃的強力的收縮而產生；口渴，是因嘴膜缺乏水份的緣故。有時我們還能感覺到消化不良，或想嘔吐等。有些有機感覺起源於循環與呼吸管道。最後，我們還得提及一種混統的身體感覺，即感覺到舒適或不舒適。這種感覺是由好幾種有機感覺組合在一起而產生的。

以上是對於五個外在感官的很扼要的解釋。其中以觸官最為複雜，事實上，它祇是一個總名稱，包括好幾種很不相同的感覺官能，但是大多數都與對象（能是身體的其他部份）接觸而產生感覺，所以總稱之謂觸官。近代實驗心理學很發達，發現了不少特殊感覺，除上面所敘述的以外，還有所謂的精神感應 (Telepathy)、平衡感 (Static sensation)、精神測定力 (Psychometria，接觸一人或一物即知其一切之神秘能力) 等。所以人們在問：傳統所說的五官是否能概括一切，抑或有第六或第七感官的可能。這個問題應當由專家去研究。從哲學立場來說，感官的區別應由形式對象來決定：如果發現某種感覺，

它的形式對象不在一般所懂的五種形式對象（顏色、滋味、聲音、氣味、可觸知體）以內，它必隸屬於另一種感官。

二、外在感官的等級

1. 高級感官：指視官與聽官。它們比較客觀，因為它們多注意對象本身，而少參進主觀成份。所以它們也少帶給主體愉快或煩擾的生理感覺，但是它們令人走向「美」的境界。

視官與聽官在人的感官設備中佔著最重要的地位，因為我們主要依賴這兩種官能獲取我們的理性智識。如果有人缺這兩種官能之一，尤其如果兩種都缺乏，必須克服很大的困難才能獲得教育。

2. 低級感官：指嗅官、味官、觸官。這些感官不僅能感覺到對象，而且還能感覺到對象的影響方式。要是對象的影響方式對自己是適合的，便產生愉快的感覺；要是對象的影響方式對自己是不適合的，便產生不愉快的感覺，例如以觸官來說，就是疼痛。所以低級感官比較主觀。

我們曾指出，高級感官對理性生命非常重要，因為它們是理性智識獲得的主要來源。但不難看出，低級感官對生長生命非常重要，因為藉著它們動物才會找到合適的食物，避免對生命有害的事物。

在所有感官中觸官最為基本，因為它是一個不可或缺的官能。事實上，任何一個動物都有觸官，而可能不具有其他感官。例如有些單細胞動物對於觸撫會起反應，而對於光亮與聲音並不顯示出任何反應，我們也無法肯定牠們具有嗅覺與味覺。

在某些極簡單的動物身上並沒有清楚的感覺器官，好像整

個的動物俱有的是感觸能力，這能力是很含混而不清的，因為它對於光、熱、味道也起反應。所以看來牠們的觸官與其他動物的觸官不同，它的形式對象是任何一個能使它起反應的刺激。

三、外在感官的對象

1. 專有感官對象 (Proper sensible object)：混統地來說，感官的對象是可感覺的東西，或可感覺的特性 (Sensible quality)。每一個感官有它專有的對象：視官的專有對象是顏色，聽官的專有對象是聲音，嗅官的專有對象是氣味，味官的專有對象是滋味，觸官的專有對象是可觸知的東西 (壓力、溫度、生理狀態等)。所謂專有，是說某種對象祇能被某種感官所認知，而不能被其他感官所認知。例如顏色，祇能被視官所看到，而不被聽官所聽到；反之，聲音祇能被聽官所聽到，而不能被視官所看到。

2. 共有感官對象 (Common sensible object)：除了專有對象以外，不同的感官還能認識延展，形狀和量的其他限定。例如延展能被眼睛所看到，因為眼睛所看到的顏色必然是有面積的；延展也能被味官所認知，因為味道是在舌頭的各部份上的；當然，延展也能被觸官所知覺，因為觸官所觸摸到的壓力或溫度是延展的。由此可見，延展 (量) 也是感官的對象，但是它不是某一個感官的專有的對象，而是兩個或幾個感官的共有對象，所以叫做共有感官對象。

除了延展 (大小) 以外，共有感官對象無非是量的限定，如形狀、動、靜、數目等。但是所感覺到的都是具體的對象，而不是抽象的量 (量之所以為量) 或數目 (數目之所以為數

目)等。還有一點需注意：共有感官對象是藉著專有對象而被感覺到的。但從對象本身來看，量是物體的基本特性(附質)，其他特性(或性質)依附於它，所以量以及它的限定被稱之謂主要特性(Primary qualities)，其他附質(如顏色、氣味、滋味等)被稱之謂次要特性(Secondary qualities)。

3. 連帶感官對象(Incidental sensible object)：

通常我們不僅僅說：「我看到紅色」，「我嚐到甜味」，而且還說：「我看到一隻紅蘋果」，「我看到一塊糖」。我們也說：「我看到一位朋友」，「我看某人還活著」，「我看這學生很聰敏」。這些句子中的「看」有什麼意思？糖、蘋果、人、學生等是不是看的對象？按照上面的分析，嚴格地來說，視官所能看到的祇是顏色和它的形狀。單憑視官我們不能說，這是蘋果的顏色與形狀，那是人的顏色與形狀。所以當我說，我看到一隻蘋果，我看到一位朋友時，我已超越了僅僅以視官所能達到的範圍，進入了更深一層的知識領域。這知識不僅僅來自外在感官，且來自另一種認知能力(內在感官或理智)。但是這種知識對象(人、蘋果、糖等)與感官對象(顏色、形狀等)緊緊相連，好像也是被感覺到，所以可稱之謂連帶感官對象。我們所舉的例子都是視官方面的，但是別的感官也有同樣的情況，比如說：「我聽到鋼琴聲」，「我聽到鳥聲」等。鋼琴、鳥也是連帶感官對象。

四、外在感官認識的原由

經驗告訴我們，外在感官不產生認識作用，除非外在對象直接或間接地(即藉媒介體)與外在器官發生接觸而在器官上產生物質變化(包括物理與生理雙重層次：依照物理化學規律

而進行的變化是為物理變化；依照有機物質規律而進行的變化是為生理變化）。所以，如果我們把眼皮閤起來，就看不到太陽的光亮；如果我們把耳朵堵住，就聽不到外界的聲音；如果我們把鼻子塞住，就嗅不到任何氣味。

但我們已指出，器官的純粹物理與生理變化祇能是感官認識的條件或準備，而不是感官認識的本身。因為熱氣果真能使我們的皮膚發熱，聲響能使我們的耳膜震動，顏色能使我們的網膜著色，但是熱氣也能使寒暑表發熱，聲響也能使麥克風震動，顏色也能使照相板著色，然而誰也不說，寒暑表、麥克風、照相板有所感覺。所以對象在器官上所產生的物質變化不就是感覺或感官認識，否則任何一個被動變化都是感覺了。

現象學強調得好：科學所能知道的是器官上的物質變化，因為這些能用科學方法來測量與解釋。但是科學的解釋不是感覺問題的最後答案，因為科學實際上假定著感覺事實，而並沒有給予真正的解釋，因為科學家用著他自己的知覺在研究與解釋器官上所起的物質變化。再說，感覺是主觀（或更好說主體）的，科學家不能因著看到某動物或某人器官上的物質變化，就說自己感覺到了這動物或這人的感覺。所以科學家在他的科學研究工作上不僅假定了他自己的感覺，而且也假定了被研究者的感覺。

由此可見，感覺或感官認識實在不就是器官上的物質變化（物理與生理變化），而該是感官（或主體）的心理層次的事。所以在這層次上亦應當有所變化或限定，才能產生感覺。也就是說，外在對象應當透過動物或人的物理與生理層次，去影響他們的心理層次，在這層次上產生另一種變化，由這種變化產生真正的感覺。與器官上的物質變化相比，心理層次的變

化應該是精神的，所以可稱之謂精神變化。以上所說的變化無非是從外在對象那裡接受到一定的限定或形式（某某聲響，某某顏色，某某形狀），所以傳統士林哲學把這種精神變化稱之謂感官形式（Sensible form）或感官心象（Sensible species）（註六）的接受或產生。因為這形式或心象是由外在對象透過刺激（器官上的物質變化）而印入於感官的心理層次的，所以叫做印入之心象（Impressed species）。心象是意向外在對象的，所以也叫做意向心象（Intentional species），或意向形式（intentional form）。與物質結合在一起的形式叫做物質形式（Material form）。例如一隻錶的形狀是它的物質形式，如今與我的視器官發生接觸而在我的官能的心理層次產生出同樣的形狀（但性質不同），這叫做意向形式或心象。又例如鐘的聲響是鐘的特性（也可說是一種形式），藉著空氣的壓力波與鼓膜相接觸而產生聽器官的物質變化，進而在聽官的心理層次產生聲響的心象。

對於傳統士林哲學所習慣用的那些老名稱（形式，心象，物質形式，意向形式等）應加小心：我們應該注意它們所表達的實質，而不可拘泥於它們的字面。「形式」或「象」不一定指具有一定形狀的圖像或肖像。所謂的印入之心象也不是指外在對象在感官的心理層次所蓋上的印章，而是指該感官中產生的一種「現實」。因為心象是精神的，不可能是物質對象（感官性質）的複印。

這裡便產生一個問題：既然外在對象是物質的，而印入之心象是精神的或意向的，心象比外在對象更完全，更高貴，所以心象似乎不可能來自外在對象，而該來自感官本身。因此有些哲學家認為應當承認有「自動感官」（Agent sense）的存

在，它是產生感覺心象的原因。試問：這種主張是否值得採納？換句話說：是否有必要承認「自動感官」的存在？

我們可以回答說：沒有這種必要。因為從性質方面看，感覺心象果真比外在的物質對象更完全，更高貴，所以不可能是外在物質對象的複印或拷貝，但是從客觀方面看，感覺心象也是個別的、具體的，並不比外在物質對象更完全，更高貴，所以不需要假定「自動感官」去特別製造它。外在對象應當足以影響外在感官，使之生發感覺心象。

由上面的種種分析可以知道，外在感官認識的原由是外在對象的影響（刺激）與器官上的物質變化，以及由感官中所發生的心象。下面我們要更進一步地去指出外在感官認識的本質。

五、外在感官認識的本質

我們已經解釋過，外在感官認識並非是外在對象在器官上所產生的物質變化。但外在感官認識也非印入之心象的純粹被動接受，因純粹的被動接受實際上是對象的及物活動。但經驗與公見告訴我們，感覺不是對象的及物活動，而是主體的內在活動，因為顯然地是主體在感覺：主體在看，主體在聽，主體在嚐味道，主體在觸摸。說是主體的內在活動，因為感覺發生在主體以內，完全內在於主體，而且內在於感官：是感官覺到甜，覺到痛，覺到好聽。所以感覺應當是感官在獲得或發生心象以後（或更好說在獲得或發生心象的當時）所發出的認知作用。

但是這裡又產生一問題：要是感覺是主體的內在活動，而且不僅內在於主體，並且內在於主體的感官（完全的內在活

動），那末感官所感覺到的並不是外在對象，而是感官的內在變化?!

這個問題不難回答，只要我們懂清楚外在對象的整個意義。籠統地說，感官的對象是可感覺的東西（Sensible），也就是說，事實上還沒有被感覺到，但是可以被感官感覺得到的東西。一般人所懂的外在對象就是這種東西，因為它在感官以外，還沒有與感官發生接觸。比如一個聲響在還未傳入我的耳朵以前，對我來說是一個外在對象，是一個可以被感覺（聽）到的東西，但是事實上還沒有被聽到。一旦傳入我的耳朵，而且深入了我的心理層次，與我的心理層次相結合（這就是所謂的意向的結合），它就成了實際上被感覺（聽）到的東西。它雖然已經內在於我的感官，但仍不失其為外在對象的身份，所以我所感覺到的確實是外在對象。

我們還可以注意到，有時候我們能夠感覺到一個外在對象（即與外在對象結合），而實際上這外在對象已經改變了或不存在了。比如一個星球距離我們有十個光年的路程，所以在十年以後我們將能看到它，但是當我們看到它時，它的光也許已經熄滅了，或是它本身根本已經不存在了。由此可見，要感覺到一個外在對象，感官並不需要與外在對象產生物質性的結合，（事實上這種結合是不可能的，因為外在物質對象不可能全部進入感官），而只需與對象的形式（顏色、聲音、味道等）相結合；而且也不可能與對象的物質形式相結合，因為這種形式存在在對象身上。比如一朵玫瑰花的顏色與香味雖然被我所感覺到，但是它們還是在玫瑰花上。所以與感官相結合而產生感覺的是對象的意向形式或心象。我們已經看到，這種形式是在對象之影響之下所產生的。要是上帝（天主）用祂的特

能在我的感官上製造某朵玫瑰花的意向形式，我同樣能夠感覺到這朵玫瑰花（看到它的顏色，嗅到它的香味），雖然我的感官並沒有受到這朵花的任何影響。

這聽起來似乎有些古怪，但是我們的分析是實在的，客觀的，外在感官認識的性質就是如此：感覺是感官與對象的意向形式的結合。因為意向形式是對象的實在形式，是對象印入在感官內的形式或心象，所以感覺是實在的，客觀的，它所認知的確實是外在對象。

但是有不少哲學家，如 Suárez、A. Farges、J. de la Vaissiere、J. Fröbes、G. Esser 等，認為外在感官認識除了印入之心象以外，還該有表達之心象（拉丁文：Species expressa）。他們所舉的主要理由是：

(一) 感覺是一種活動，然而任何一種活動應當有所產品，所以感覺也應當有所產品。但是感覺是一種內在活動，所以它的產品應當內在於感官。這種內在產品可稱之謂表像或肖像，因為它表達或肖似外在的對象。

(二) 近代科學發現感官所感覺到的專有特性（專有感官對象）並不與物體上的特性完全相同。比如把黑白兩種顏色並放在一起，黑的顯得更黑，白的顯得更白；又如果把紫顏色與綠顏色並放在一起，紫顏色看起來好像是紅顏色；要是我們專心一致地看一個有顏色的對象，再轉眼去看一個白色東西，我們看到的不是白色，而是一個混合色；有色盲症的人把紅色看成綠色。這些（還有不少別的）事實證明感官所感覺到的不一定是外界所存在的特性，而是自己所產生的性質。所以感官自己會產生表達性質的心象。

這種解釋或主張與我們上面所作的分析（另一種主張）其

區別如下：按照上面的分析：外在對象的特性（顏色、聲音、味道等）刺激我們的器官，在我們的器官上產生物質變化，由這變化進入感官的心理層次，而產生印入之心象。感官一接到或一產生這種心象立刻產生感覺作用，並不需要再製造表達之心象，因為刺激（器官的物質變化）是外在對象的性質在器官上的延伸。而印入之心象則是器官的物質變化的延伸，二者都帶有對象的特性，而感官所感覺到的就是這個特性。主張應有「表達之心象」的哲學家，根據上面所舉的理由，認為外在對象在器官上的刺激，以及由刺激而產生的「印入之心象」並不具有與對象完全相同的特性，它們祇是激動感官的心理層次的原因，使它起反應。所以「印入之心象」是心理活動（即感覺作用）的起點，它並不帶有與外在對象同樣的特性（同樣的顏色，同樣的聲音等）。然而任何一種活動均應有其終點。所以感覺作用也應有其終點，其「表達之心象」。藉表達之心象，或在這表達之心象上感覺到外在的對象。

以上二家之說以何者為合理？我們認為第一種主張（不需要表達之心象）較為合理。因為第二種主張把感官的物理、生理與心理三種層次（或三種因素）分得太開，好像外在感官認識完全是心理層次的事，物理與生理因素祇是些外在條件或外在原因（即影響心理因素，使之產生感覺）。但是我們在講感覺的主體時已經指出，感覺不僅僅發自覺魂，而發自覺魂與肉身所結合成的整體。所以器官（物質組織）不是感覺的工具或機緣，而是真正的原因。換言之，外在感官認識是整個外在感官（包括物理、生理與心理三種層次）的事。所以外在感官整體直接經驗到外在對象的特性。這也說明了為何有時候感官所感覺到的不完全是外界所存在的特性。因為器官也是感覺原因

之一，所以若它的組織有異，或是受了其他因素影響，它會感覺到實際上並不存在的東西，或是感覺到的與外界存在的特性不相同之事物，比如把紅色看成綠色，把紫色看成紅色等。

所以在講解外在感官認識的性質時，我們不可以偏重於感官的物質層次，以為外在感官認識祇是器官上的物質變化。但是我們也不可以偏重於感官的心理層次，認為外在感官認識的起迄點都在這個層次內。事實上，外在感官認識是整體感官的活動。所以在解釋感官的意義時我們說過：單有物質器官而無精神能力不足以產生感性認識，同樣，單有精神能力而無物質器官也無法產生認識作用。藉著器官感官與對象發生直接接觸；又因為精神能力（即心理因素）與器官結合成一體，所以我們所感覺到的實在是客觀對象的特性。

六、外在感官認識的主體

我們已指出，外在感官認識不僅僅是覺魂的事，而是整個外在感官（包括覺魂與器官）的活動。所以覺魂與器官是外在感覺的共同原因。現在我們要討論的問題是：什麼是真正的感覺器官？或是問得具體一些：外在感覺發生在腦部，抑或發生在各種專有器官（眼睛、耳朵、鼻子、舌頭等）上？但我們得聲明，這個問題祇是發生在人身上，因為低等動物的神經與身體的整體分不開，所以無此問題。至於比較高級的動物，如魚、雞、狗等，腦子被拿掉以後仍能有感覺，此與低等動物不同。

有些生理學家與哲學家（如 de Síñety, Le Boule, J. Fröbes, Esser 等）認為真正產生感覺的器官是腦子；各種專有器官（眼、耳、鼻、舌等）僅僅被動地接受外來的印象；神經是把

外來印象傳達至腦部的運輸管；外來印象一旦被傳達到腦部（某部份專管某種感覺），真正的感覺便由此而生。所以專有器官祇是一種接受設備。但我們似乎以為是在專有器官上感覺到外在對象，例如用我的手指去觸摸火燄，我的手指，而非我的腦子覺到熱。此現象的原因是我們的心理作用，即在我們的心理上總以為與外在對象發生接觸的身體部份產生外在感覺，就好比一個瞎子用他的棍子去碰一樣東西，他會感覺到（是一種幻覺）他的棍子的另一端接觸到一樣東西。這種心理作用是怎麼來的？有人認為是天生的，也有人認為是由經驗與習慣養成的。

但是意識明明地告訴我們，感覺發生在我們的身體的不同部份，而不僅僅發生在腦部。因為我們明明地意識到，是我的手或腳觸摸到東西；是我的舌頭嚐到味道；是我的鼻子嗅到氣味；是我的受傷的腿覺到疼痛等等。我們實在難以相信，這些都是心理作用，事實上祇是腦在感覺。何況，按照那些生理學家與科學家的意見，心理作用起因於地位的限定：火碰到我的手，我就以為我的手覺到熱；一塊糖碰到我的舌頭，我就以為我的舌頭覺到甜。但是有些感覺，如牙痛、腸胃痛等並不呈顯出這種地位的限定，因為我根本看不見什麼外在東西來碰我的牙或腸胃，那我怎麼會起心理作用，以為我的牙或腸胃感覺到疼。

剛才我們指出，有些高等動物，如魚、雞、狗、鴿、蛙等，腦子被拿掉後，照常能有外在感覺。這是由實驗所證明的事實。所以高等動物的外在感覺不僅僅發自腦部，那麼為何唯獨人的外在感覺僅僅發自腦部？何況腦部有病的人，如完全的白痴，也能有外在感覺。所以事實並不證明，人的外在感覺僅

僅發自腦部，而更證明，被覺魂所生命化的專有器官是外在感覺的主體。但是我們也不能否認腦在外在感覺的形成上的影響力，因為我們將在共同感官（*Sensus communis*）上看出所有感覺器官上的刺激確是傳向大腦，在那裡總集合。所以我們祇是否認，外在感覺僅僅發自腦部，專有器官僅僅是接受設備而已。

七、外在感官認識的相對性

我們應當把純粹感覺與原始判斷二者劃分清楚。原始判斷（如說：「這是紅的」，「這是硬的」等）是理智的活動；是客觀的，而且在某程度之下是絕對的（是紅的就是紅的，是硬的就是硬的）。純粹感覺則是位於主體與客體之間，是主體與客體的共同界限：它不是主體的性質（內在依附性），同時它也不能完全脫離主體而成為物自體；所以它不完全是主觀的，也不完全是客觀的，而是相對的。但這裡所說的相對不是虛構，也不是純粹主觀；而是說，它要完成完全的客觀應當另有東西來支持它。

我們說純粹感覺是主體與客體的共同界限，由我們上面所作的分析很容易看出。因純粹感覺直接來自主體與客體的相互作用：客體的主動作用也就是主體的被動作用。主客二位以實體身份來說，是獨立的，一個存在於另一個之外；但是在作用上它們彼此相遇，客體的作用就是主體的感受。換言之，主體的變化是客體的效果：客體以自己的形式主動地去塑造我們的感官；當這形式印入於感官以後，就成了客體與主體的共有產品：客體是它的生效因（*Efficient cause*），主體是它的質料因（*Material cause*）。所以純粹感覺確實是主體與客體的共同界限。

但得注意，我們所指的是純粹感覺，即感覺之所以為感覺，不合其他任何因素。感覺祇就其為感覺而言非主觀的，也非客觀的，而是相對的，因為當感官接受到外來的影響（外來的形式）而起反應時，感官不知道這影響來自何處，隸屬於誰，它只知道（感覺到）所感受到的形式。至論這形式是怎麼來的，隸屬於誰，性質究竟如何，這些都是理智的查考對象。用句近代術語來說，純粹感覺與件祇是一種「現象」，而不是「本體」。

外在感官認識究為主觀，抑為客觀，此為批判學之問題，而非哲學心理學之研究對象。於此我們僅將外在感官認識之相對性指出來，使我們對此種感官認識的性質有更深一層之瞭解。

參、論內在感官認識

有些感官不直接與外界事物相接觸，而有外在感官為媒介，間接地與外界事物發生關係，稱為內在感官，其所產生之作用稱為內在感官認識。不論人或動物均有此種認識：以動物而言，牠們能認識一些不是用外在感官，如眼睛，耳朵等所能認識之東西。比如一隻狗看見主人拿著棍子知道逃跑；獵狗從經驗中學會躲避危險。我們沒有理由承認動物有真正的理性，所以這些行為不是理性知識，但也不是外在感官知識。應當是內在感官知識。至於論到人，人也應當具有內在感官知識，不僅因為人具有許多與動物相似的特徵，也因為在人的純粹外在感官知識與純粹理性知識之間應當有過渡階段。事實上，人的白日夢與創造想像等既非外在感官知識，也非純粹理性知識，應該屬於內在感官知識。

按照傳統，內在感官分以下四種：(一)綜合感官，(二)想像力，(三)記憶力，(四)估量力。這四種內在感官是否四種不同的能力，抑或為同一個能力的四個不同的角度。此乃一尚在爭議著之問題，但以第二種假定似乎更合理，因建立很多的區別果真能把事情解釋得更清楚，但是有危險把原來是同一個實體的不同角度認為是許多不同的實體。我們不可忘了認識作用是一個，即使為了解釋它的複雜性而需要作詳細的分析，但也不可以忘了它的統一性。

一、綜合感官

動物（和人在感性層次）不僅僅有外在感覺（聽到聲音、看到顏色、嗅到氣味、嚐到味道、觸到硬軟），而且還能：(一)辨別不同的感官對象，(二)把不同的感覺性質集合在同一個對象上，(三)意識到外在感官的感覺活動。所以我們得承認，動物（和人在感性層次）除了外在感官以外，還該有一個內在的綜合感官（Unifying sense），亦可稱之謂中央感官（Central sense），在傳統士林哲學中被稱為共有感官（拉丁文：Sensus communis）。

動物（和人在感性層次）能辨別不同的感官對象（顏色是顏色、聲音是聲音、味道是味道，彼此不同）是很明顯的事實，比如把一塊具有肉的顏色而沒有肉的氣味的化學東西去餵老虎，牠不會吃它。又比如把一塊真正的肉放到一隻狗的前面，引牠吃，但是同時用威脅聲嚇阻牠去吃，牠就不敢去吃。這辨別能力是動物的交替學習的基礎。

動物所感覺到的不同的特性（顏色、味道、聲音等）並不是散漫的，毫不相關的，相反，它們被認知為同一個對象的不

同的特性。所以比如一隻狼遠遠地看見了一隻羊，就走向前去，牠不是為了觀賞羊的顏色，而是要去吃牠。所以狼把顏色與味道集合在同一個對象（即羊）身上。同樣，狗看見了主人的棍子會逃避，因為棍子使牠想起痛苦的感覺（觸覺）。所以狗把觸覺特性與棍子聯合在一起。在近代心理學的術語中，感覺（Sensation）指的是每種感官的專有作用（看、聽、嗅、嚐、觸）；知覺（Perception）指的是動物（和人在感性層次）對於物質對象的整體經驗，其中包括好幾種不同的感覺。就如同上面的例子中，狼知覺到羊的顏色、形狀與味道等，狗知覺到棍子的顏色、長短、大小與硬度。

至此，我們很容易可以歸結出，動物（和人在感性層次）應當具有一個內在綜合感官，否則，無法辨別不同的外在感官對象，因為不同的外在感官只能感覺到它們的專有對象，而不能感覺到其他感官的對象（眼睛只能看顏色，而不能聽聲音；耳朵只能聽聲音，而不能看顏色；舌頭只能嚐味道，而不能嗅氣味；鼻子只能嗅氣味，而不能嚐味道）。

但如果我們再作深一層的觀察，我們會發現，動物（和人在感性層次）不但有所感覺，而且還意識到（知道）自己有所感覺。比如一隻狗不但覺到飢餓，而且知道自己餓了，所以到處去尋找食物；牠不但聽到聲音，而且知道聽到了聲音，所以把耳朵豎起來，為的能聽得更清楚些。感覺與意識（即意識到感覺）是兩種不同的活動，因為前者的對象是不同的感覺特性（聲音、顏色、氣味、味道等）而後者的對象是感覺作用本身（看、聽、嗅、嚐等）。

所以意識（這裡只指感性意識）應該是外在感官以外的另一種官能作用，而且應該是同一個官能的作用，因為外在感官

（耳、目、口、鼻、體）與外在感覺（聽、看、嚐、嗅、觸）雖然各不相同，但是意識是相同的：同一個主體意識到所有的不同的感覺。所以這官能被稱為「綜合感官」，「中央感官」或「共同感官」，因為所有的感覺都集中在它身上，而產生上面所說過的「知覺」。

由此我們可以瞭解，為何任何感覺都得連繫於腦子。生理學告訴我們，任何一個刺激不僅僅停留於外在器官，而且還由運輸神經運送至腦部，而產生反應。這表示綜合感官位於腦部，所有的感覺都集中於此。但是科學至今還未查明中央感官究竟座落於腦部的那一部份。

人的意識能夠完全反省到自己，也就是說能夠意識到自己的意識，知道自己的知道，所以人不僅能把外在東西當作對象（與自己對立的東西）看待，而且還能把自己的情感或衝動加以控制或節制。動物不能夠意識到自己的意識，祇能夠意識到自己的活動與活動的對象，所以動物完全被活動與活動的對象所控制，無法自拔。外在感官不能夠意識到它的活動（例如眼睛只能看到顏色，而不能看到它的看見）；綜合感官不能意識到自己的活動（知道自己的知道），但是能夠意識到外在感官的活動與活動的對象。所以綜合感官的意識作用被稱為「不完全的反省」。「完全的反省」使主體認識到自己與自己的活動以及活動的對象，「不完全的反省」使主體認識到自己的活動與活動的對象，而不認識自己的「自我」。

二、想像力（Imagination）

1. 再現想像力（Reproductive imagination）

意識告訴我們，我們能將以往所感覺或知覺到的對象重新

呈顯出來。比如我能把曾在紐約所見到的自由神像呈顯在我的腦海中。這種呈顯能力叫做再現想像力。所呈顯的當然不是對象本身，而祇是對象的圖像或意像（Image 或 Phantasma），因為對象本身並不在眼前。

不同的感官有不同的意像，如視官有視官的意像，聽官有聽官的意像，嗅官有嗅官的意像，味官有味官的意像，觸官有觸官的意像。實驗心理學告訴我們。各種不同的意像座落於腦的不同的部份：腦的某部份為視覺中心，某部份為聽覺中心，某部份為嗅覺中心。這正可以說明，為何某人的視覺想像比較敏銳，而聽覺想像比較遲鈍。相反，某人的聽覺想像比較靈敏，而視覺想像比較差勁。原因很可能是腦部的發展的不同：如果一個人的視覺中心發展得比較完全，而聽覺中心發展得比較不完全，他的視覺想像就比較靈敏，而他的聽覺想像就比較遲鈍。健忘症與失語症等就是因為腦部受傷的緣故。

動物也能呈顯意像，所以也有想像力。我們雖然無法知覺到動物的知覺，但是我們能從動物的做夢現象與尋找食物等事實中歸結出牠們也有想像。動物也會做夢，比如狗在睡覺時亦會吠起來，這表示牠在夢中見到了什麼異像。又比如一隻狗肚子餓了就會四處尋找食物，這表示牠具有對於食物的意像。動物能受訓練，這也表示牠們對於過去的經驗能夠重新呈顯出來。

2. 創造想像力（Creative imagination）

在人身上我們應當把想像力的兩種任務分辨清楚：一種是再現任務，即把以前所知覺到的對象的意像再呈現出來。這種意像雖然是由過去的經驗而來，但並不被意識到屬於過去的經驗，因為意識到「過去」是記憶力的事，而不是想像力的作

用。另一種是創造任務，即把過去所知覺到的意像形成一個新的綜合。藝術家的創作品就是這種想像力的成果。所以這裡所說的創造並非是製造全新的東西，而祇是把老的東西（過去所知覺到的意像）湊合成一個新的組合。想像力的此一任務與才智緊緊相連，在藝術上佔極重要之地位。

創造想像力與意像的聯想有關。所謂意像的聯想就是想到一個而又聯想到另一個。聯想的規律主要的有三條：(一)連續律 (Law of contiguity)：發生在同地點同時的經驗會彼此相連，相到了一個便會想起另一個。比如我在某地看到過一次車禍，當我再經過此地時，我立刻會想起那次的車禍。(二)相似律 (Law of similarity)：相似的經驗內容會彼此相連，想到一個便會聯想到另一個。比如在我的旅途中遇到一座吊橋，我便會想起自己村中的一座吊橋。(三)對照律 (Law of contrast)：互相對照的意識內容會彼此相連，比如看到白色便會想起黑色，看到白日便會想起黑夜。

3. 圖繪想像力 (Schematic imagination)

以上我們講了想像力的兩種意義：一種是再現想像力，另一種是創造想像力。一般人所懂的是第二種意義的想像力，如說某人的想像力很豐富，某人一點沒有想像力。此處我們要講述第三種意義的想像力，可稱謂「圖繪想像力」，或簡稱之謂「圖繪力」(Schematization)。此種想像也就是綜合力。

在談到外在感官的對象時，我們看到「量」（以及量的各種限定，如形狀、動、靜、數目）是外在感官的共同對象。但在上面我們也看到對於專有感官對象（顏色、聲音、味道等）的分辨作用應該是綜合感官的職務。現在我們再仔細地想一想，這種分辨作用的近原理何在。我們說近原理，因為遠原理

是綜合力。我們不難看出，分辨作用的近原理是外在感官的不同性（眼不同於耳，耳不同於鼻），如果沒有這種不同性，綜合感官便無從分辨起。但對量而言，情形有所不同，因它參雜在所有的不在感官的專有對象內，而不是任何一個不在感官的專有對象。所以當綜合力分辨出量的時候，這分辨作用的近原理不是任何一個不在感官，而該是綜合感官本身。這裡所說的分辦無非是把外在對象的量（形狀、大小等）與其他性質（顏色、氣味、聲音等）分開。

於此綜合力擔任一非常重要的任務：即圖繪想像作用。綜合力在自己內部按著外在對象的形式建構或圖繪成內在圖像或意像（Image or phantasm），也就是說把對象的不同的部份（如人的頭、四肢、軀幹等）綜合成一個整體意像（如人的意像）。此種綜合非被動的，而是主動的，自發的，意像是綜合的效果。綜合力（也就是圖繪想像力）就好像是一位善於寫生的畫家在自己的官能上給外在對象作寫生畫，畫成各種意像，如人、狗、大鼻子像、柏樹、松樹等。我們不難看出，當綜合力在綜合或圖繪時，有一定的規律該依循，繪人時應該依循繪人的規律，繪狗時應該依循繪狗的規律，否則繪畫出來的不是人或狗的圖像了。這種規律（繪人有繪人的規律，繪狗有繪狗的規律）就是康德（Kant）所謂的圖式（Schema）。綜合力所繪的意像能大能小（所以我們能認識大人，也能認識小孩），但是圖繪時所該依循的圖式或規律應該是相同的。

至此，我們所描述的無非是意像的繪製作用。繪製這種意像的能力可稱之為綜合力，因為這種繪製作用無非是把對象的不同部份（如人的頭、四肢、軀幹）綜合在一起。但也可稱為或最好稱為圖繪想像力，因為這是一種按著圖式而繪製意像的

內在能力。但該注意，意象不只來自視官，其他外在感官也可能是意像的來源。

於此，我們把上面所解釋的三種意義的想像力，再簡單扼要的作一個結論：(一)再現想像力的任務是把過去的對象的意像重新呈顯出來。(二)創造想像力的任務是把兩個或數個舊意像形成新的組合。(三)圖繪想像力的任務是把對象按著一定的圖式製構成意像。

第三種意義的想像力非常重要，在士林哲學的術語中也稱之謂思考力（*Cogitative power*），因為它是外在感覺與理智之間的橋樑或通道。外在感覺所能達到的祇是事物的具體而個別的角度，而理智所能理解到的是事物的普遍而必然的本質。從具體而個別的事物中如何產生普遍而必然的本質知識，需靠圖繪想像力從中協調。至於想像力如何協調，我們將在討論抽象作用時再予詳細說明。

有不少學者對圖繪想像力的看法與上面所解釋的不同。他們認為我們對人或狗等的圖繪是從印象的重複得來的。比如我看到張三便產生張三的圖像，看到李四產生李四的圖像，看到王五產生王五的圖像，多看幾眼以後便會把他們之間的不同點忽略掉，而只注意到他們之間的相同點，因而產生「人」的圖像。這種圖像被稱之謂一般圖像（*General image*）或扼要圖像（*Schematic image*）或抽象圖像（*Abstract image*）。這種抽象或扼要作用是想像力的作用。我們不難看出，這種講法把認識作用看成純粹是被動的接受，即接受外界對象印在認識官能上的印象。即使所說的一般圖像也無非是好幾個印象（如張三的印象，李四的印象，王五的印象等）重疊在一起所留下的模糊印象。這種對於認識作用的看法逃不出經驗主義的樊籠，把主

體在認識作用上的主動性與真正的活動力給抹殺了。

4. 想像力與外在感覺能力之關係

我們可以問：想像力是否就是感覺能力？換句話問：意像是否就是外在感覺印象？又想像力與綜合感官的綜合能力究竟有什麼區別？

想像與外在感覺有很深的關係，因為所想像的無非是過去所感覺到的東西的意像。但是我們不能因此結論說，想像就是外在感覺，因為外在感覺是被動的，受外物的刺激才起反應而產生感覺作用，沒有外物的刺激，或刺激中止，感覺不久便會消失。換句話說，外在感官能力只能感覺到臨在於感官面前的東西。但是想像力卻不然，它能想像到目前並不臨在的東西，甚至已經不存在的東西，譬如想到我的已經過世的好友。所以想像力不可能就是外在感覺能力。同時，我們已經分析過，外在感覺產生於外在器官上，而想像卻座落於腦部，所以是一種內在感官。

我們也不能說，意像無非是外在感覺所留下的印象。因為印象是認識作用的起點，是無意識的，而意像是有意識的。而且我們一生之中不知道有多少感覺印象，如果它們就是意像的話，那我們一天到晚生活在想像之中了。所以想像不可能就是外在感覺能力，意像不可能就是感覺印象。

5. 想像力與綜合力之關係

至論想像力與綜合力究竟有何區別，我們前面已經指出，圖繪想像力（依照我們的懂法）無非就是綜合力。但是想像力除了綜合或圖繪任務以外，還有再現與創造意像的任務，而綜合力就沒有這種任務了，它的主要任務是辨別不同的感官對象，把不同的感覺性質集合在同一個對象上，以及意識到外在

感官的感覺活動。所以綜合力與想像是有區別的。

6. 錯覺 (Illusion) 與幻覺 (Hallucination)

錯覺是有事實作依據的錯誤知覺。如某人在黑夜裡行走把樹墩看成伏著的人。必須有一樣東西在那裡，所以這人的知覺是有事實作依據的。但是他的知覺是錯誤的，因為他以為前面是一個伏著的人，他把事實給弄錯了，把人的意像當作樹墩的意像。通常這種錯覺容易發生在有特殊情緒（如怕、怒或渴望）的人身上。

幻覺是沒有事實作依據的錯誤知覺。如一個神智昏迷的病人看見一個盜賊從窗戶跳進他的屋中來，而事實並沒有盜賊進來。這種幻覺通常也是在人有特殊情緒的影響之下產生的。但也可能因為一定的感官受到了刺激，或是腦神經錯亂的緣故而產生的。

錯覺與幻覺的研究能幫助我們知道人們的情緒生命，所以心理學家們用設計好的方法引發人們的錯覺或幻覺以研究人們的情緒生命。

三、估計力 (Estimative power)

這是一個傳統名詞，現代人稱之謂直覺或本能 (Instinct)。但是事實上本能概念比估計力概念含意更廣，因為前者包括使動物能夠完成複雜活動的主動能力，而後者祇是指本能的認知角度。藉著估計力動物能夠知道某些東西對牠們有益，某些東西對牠們有害。我們在比較動物與人的區別時已經談過動物的本能，現在只談估計力。

我們得承認動物（和人在感性層次）有這種能力，因為動物確實能知道什麼對牠們（以及牠們的種類）有益或有害。然

而有益或有害不是外在感官所能感覺到的感官特性。比如松鼠遇到了狗會逃避，不是因為牠看到了狗的顏色，或嗅到了狗的味道，或聽到了狗的聲音，而是因為牠知道狗是對牠有「危險」的東西。然而「危險」不是外在感官所能感覺到的特性。有益或有害（危險）也不是綜合感官的對象，因為綜合感官的對象是外在感官的活動（聽、看、嚐、嗅、觸）。有益或有害也不是想像力的對象，因為想像力的對象是意像，而我們很難說有益或有害是一種意像。所以我們得承認在動物身上（和在人的感性層次）有著一種能估計利害的能力。

這種能力含有某種判斷。但是這種判斷並不利用概念，而是個別的，具體的與實用的。比如松鼠並不知道：「一般狗對一般松鼠有危險」，但是從狗的行為中顯示出來，牠們知道：「這狗對自己是有危險的，應該趕快逃避」。所以，以類比原則來說，感性層次的估計力相當於理性層次的理智力，它能觀察到利害關係。但是所觀察到的這種利害關係是具體的，而不是抽象的（不認識關係之所以為關係）。

人也有估計力，但已經被理智所提昇，所以人不僅僅觀察到「這隻老虎對我有危險」，而且還理解到「一般老虎對一般人有危險」。在人身上的估計力亦稱之謂「思考力」（Cognitive power）。但是上面我們已經看到，思考力具有一種特殊意義，為動物所沒有。思考力在理論知識境界內是感覺經驗與理論理智之間的橋樑，它使理論理智能在感覺經驗中認識到事物的普遍而必然的本質。這種思考力也就是上面所講的圖繪想像力。思考力在實踐知識（即價值知識）境界內是日常生活行為與實踐理智之間的通道，它使實踐理智能在日常生活行為中體驗到普遍而必然的道德原理與道理責任。

四、記憶力

此為認識已往事物之能力。但是所說之已往並非指已經不存在的東西，而是指以前所認識過的東西，也許現在還存在著。所以記憶力是一種認識「過去」的能力。我們不難看出這一能力與想像力有密切關係，它們之間的主要區別是時間因素：想像只是把以前所認識的東西的意像再呈顯出來，而記憶力不僅僅把所認識的東西的意像再呈顯出來，而且還知道意像所表達的東西是以前所認識到的。所以，想像一隻狗與記起曾經咬過我的一隻狗是兩種不同的作用。

記憶是實驗心理學所研究的熱門對象，我們很容易在一般心理學課本中找到種種對於它的研究與講解。這裡我要提的只是它與哲學比較有關係的幾點。

首先我們得分感官記憶（Sense memory）與理智記憶（Intellectual memory）。感官記憶所說起的是具體事件與個別對象，它並不明顯地認識過去之所以為過去。理智記憶所記起的是抽象內容，而且能認識過去之所以為過去。但是我們剛才說過，記憶之所以與想像不同，因為記憶能認識過去。如果感官記憶不能認識過去之所以為過去，那就不能叫做真正的記憶了。因此有些哲學家（如 Suarez, Palmieri 等）認為動物沒有真正的記憶，祇有廣義的記憶。他們所謂的廣義的記憶就好像是一種比較能力，知道現在的感覺與想像中的感覺不同。比如一隻狗認識自己的主人，因為主人在牠的腦海中留下了意像（想像中的感覺），如今又見到了（現在的感覺），知道目前所見到的就是想像中所留有意像的那一位。所以狗好像也有辨別先（想像中的感覺）後（現在的感覺）的能力，這就是那些哲學

家們所謂的廣義的記憶。

柏格森 (H. Bergson) 用習慣性來解釋動物的記憶力。動物，比如一隻狗，因為常跟自己的主人接觸，所以在牠的意識中形成了一種特殊態度（即親密感），往後一見到主人這種親密感便會油然而生（註七）。所以狗對主人好像有所記憶，不會錯認自己的主人。動物還能認識自己的家（窠、巢、寮等），牠們也能記住人們所加給牠們的恩情或傷害等。

但是一般哲學家認為動物也有真正的記憶力。換句話說，感官也能感覺到過去，所以感官記憶也是真正的記憶。理由如下：以上所說的認識過去無非是對於時間的經驗。所有的物質活動必然是有時間性的，是朝著一定的方向而進行的運動，感官有一定的生理組織，是一些物質官能，所以它們的活動也是物質性的，內部必然含有時間因素。然而我們已經指出過，綜合感官能夠意識到外在感官的活動以及活動的對象。所以綜合感官也應當意識到外在感官活動的時間因素，即意識到過去是過去，現在是現在。既能辨別活動的時間因素，必也能辨別活動所達到的對象的先後秩序。這就是真正的記憶作用了。

人也有感官記憶，但是往往與理智記憶結合在一起，所以人能很明顯地知道過去之所以為過去。因為理智記憶更清楚明晰，所以我們不太注意到我們的感官記憶。事實上，感官記憶是理智記憶的基礎，因為理性的認識得建基於感覺經驗。

記憶力是非常重要的。我們可以說，沒有記憶力人不單不能追憶已往的人們、事物與遭遇，他也無法認識現在，因為人脫離不了時間，他生活在時間之中。但是我們應當把數學時間與心理時間區分清楚。數學時間是純粹的連續，毫無持久性。在這時間中「現在」是不可分割的一剎那，把過去與將來分

開。心理時間也是一種連續，但是並非純粹連續，因為它有某種程度的持久性。人的「現在」不是瞬間的一剎那，而是在時間上有著某種程度的延展性，與過去和未來有著某種程度的重疊現象。人是一種在現在中肩負著過去面對著未來的存有：過去的遭遇形成了這樣的他，而且還在影響著他的現在；他藉著他的計劃與設計，他的希望與欲求生活在未來之中。

因為人的現在思維與現在欲望具有某種程度的綿延，所以需由記憶來綜合，這是很明顯的事。比如我們聽一首曲子或一句句子，要是當我們聽到最後幾個音節或字碼時前面的音節或字碼已經不記得了，我們便無法聽得一首完整的曲子或句子。我們也無法回答一個問題，因為當我們聽到最後幾個字時，前面的早已忘掉了。在我的心靈生命中所體驗到的任何事件都發生在時間之中；我還不知道明天或下星期我將體驗到什麼，但是我知道一切將發生在時間之內，而且不能不發生在時間之內。所以時間是我的內在感官的先天形式，而且至少間接地也是我的整個的心靈生命的先天形式。

任何一個認識作用假定事物的統一作用，因為許多經過我的感官，尤其視官與觸官，而進入我們之內的事物是延展在空間之中的，它們中每一個站在其他別的之外。在我能認識它們之前，它們應當以某種方式統一起來。這種散佈在空間中的物件的統一作用好像是一種電視式的攝取作用，我們可以用一個很簡單的比喻把它解釋清楚。

你在山頂上向下欣賞一片遼闊的原野風景。它是如此的遼闊，你不能一眼就看盡，但是你所看到的是「一片」美麗的風景。當你看左面的農村時，你就看不見右面的河流，當你看右面的河流時，左面的農村就不在你的視線之內了。但是你的眼

睛從右到左（或從左到右），從上到下（或從下到上）地轉動，就把風景中所有的因素集合在一起。你一眼所無法看到的，能藉著你的眼睛的轉動而連續地認識到。你的視野被轉動於時間中的活動所統一。你把空間的延展變成了時間的連串。這時間的連串本身是一個統一作用，這是記憶的任務了。要是當你看完風景的某一部份時把這部份內所看到的都忘了，則你的眼睛在時間內所做的攝取作用無法幫助你獲得原野的全景。故統一空間的時間自身被記憶所統一。

所以每一個感覺或知覺均假定記憶的合作。若沒有記憶的合作不可能有人的認識作用。

有人會反對說：這種被時間統一的空間對範圍很廣的知覺（如比喻中所說的知覺到遼闊的原野）而言是必須的，如果知覺的範圍很窄，整個內容一眼就可以看到，如看一隻手錶，就不需要統一活動。

但我們可以回答說：對認識小的對象不一定不需要記憶。比如觸覺往往經幾次觸摸同一個對象後才能認識清楚，一次觸摸是不夠的。視覺也是如此，對於同一個對象要看好幾個角度才能真的認識。所以均需要記憶去記住不同的次數或角度。我們可以說：對於小的對象那種綜合（或記憶）作用是無意識的，但是綜合作用事實還是有的，即使對象再小，它們還是被拍攝在有延展性的網目上，一部份站在其他部份之外。這些部份當然得連繫起來才能產生「一個」完整知覺。所以記憶在微小對象的認識作用上亦盡著它的連繫或回憶任務，祇是這種回憶（即回憶前面的部份）是無意識的，不知不覺的。這種講法並不違反強調整體知覺先於部份知覺的形態理論（Gestalt theory），因為整體知覺是有意識的，而部份之串連是無意識的，

發生在真正的認識作用以前。即使在有意識的串連情況中（如上面的比喻中所說的把原野的不同部份串連在一起）我們首先有的是一個大概的印象，然後用視線的移轉來補足它。

結 論

從上面的種種分析可以看出，感性認識是一相當複雜的作用，內部含有不少不同的因素。從邏輯的先後程序來說（事實上是不能分先後的），外界事物首先藉著不同的性質與我們的外在感官相接觸而在我們的生理器官上產生生理變化，隨即進入我們的心理層次而產生印入之心象。感官一有心象以後便產生感覺：看到顏色，聽到聲音，嗅到氣味，嚐到味道，觸到硬度。這些感覺本身是零星而散漫的，但是立刻由內在的中央感官把它們綜合在一起而形成知覺，亦就是一般所懂的感性經驗。比如我看到窗外有一輛正在發動的紅色汽車：我的眼睛所看到的是一團紅的顏色，我的耳朵聽到的是引擎的發動聲，我的鼻子嗅到的是一股氣油味道。但是我所知覺到的是一輛正在發動的紅色汽車。當中央感官把不同的感覺綜合成知覺時，想像已進行著自己的任務，因為汽車是由不同的部份組合成的，圖繪想像力得把這些部份串起來而在認知官能上產生汽車的意像（Image）。當圖繪想像力把汽車的不同部份串連成整體的意像時，記憶力也必然施展著它的作用，因為要是當圖繪想像力進行到汽車的中部時把頭部忘了，進行到尾部時把中部忘了，這樣就無法繪製成一個完整的意像，所以也就無法知覺到一個完整的具體對象。前面我們已經指出，即使是一個微小的對象也有不同的角度（即不同的性質，如形狀、顏色、大小等）與

不同的部份（一佔空間就有部份），所以亦需由綜合力，想像力與記憶力來通力合作才能產生對於它的知覺。我們不難看出，圖繪想像力的特有對象是空間，而記憶力的特有對象是時間，所以知覺的對象都是會有空間與時間的具體事物，而且所達到的祇是事物的外表或現象，因為事物祇是藉著它的外表（顏色、聲音、氣味、味道等）與我們的外在感官發生直接接觸。在人身上感性知識與理性知識是無法分離的，所以當我們說，「這是一輛紅色汽車」時，這早已是理性的判斷了，而不是純粹的知覺。所以我們一開始就聲明，要在人身上研究純粹感性知識是一件極其困難的事。只有動物的認知作用是純粹感性的，但是我們又無法知覺到動物的知覺而去加以徹底地研究。但是以上種種分析已足夠使我們瞭解感性認識的性質了。

註一：*Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité, dans Situation I*, Gallimard, 1947, 第三十二頁。

註二：全上。

註三：Lenin, *Materialism and Empirico-criticism*。

註四：*L'énergie spirituelle*, Paris, Alcan, 1930, 第四十六頁。

註五：Jean-Paul Sartre, *The Psychology of Imagination*, Philosophical Library, New York, 1948, 第七頁。

註六：拉丁文中的Species原意「種差」，是在士林哲學的術語中亦用來指點在認知能力上所產生的表象。在感覺能力上所產生的表象叫做感性表象（Sensible species），在理智能力上所產生的表象叫做理性表象（intelligible species）。這表象產生在人或動物的心理層次，所以可稱之謂（心象）；又因為它意向著外在對象，所以也可以叫做「意象」（Intentional species）。

註七：H. Bergson, *Matter and Memory* (New York, Macmillan, 1911), 第九十三頁。

第二章 論感性慾望

動物與人之所以異於植物，不僅因為他們有「知」，而且因為他們還有「情」與「慾」。尤其是人，因為他有「知」又有「情」與「慾」，所以他與世界、事物與他人發生密切的關係。要是人僅僅有「知」，而無「情」與「慾」，那他祇是一面有意識的，冷酷的反映世界的鏡子。因為人除了知以外還有情與慾，所以他不僅僅以冷眼去觀看世界，而且還對世界發生興趣，他被世界中的事物與他人所吸引住。因為人有情與慾，所以他開始說話，開始行動；經驗告訴我們，如果某一事物，或某一個人對我沒有興趣，我是不會去理採他或管它的。所以是情與慾使我們去參與，去服務，去發現，去自衛或去衝擊。總之，是情與慾使我們從自我中走出來，展開於世界，成為存在哲學家們所強調的「在世存有」。我們的存在（*existence*）或在世存有由「知」作開端，由「行」來完成，但是情與慾是知與行之間的橋樑，由知識而產生情與慾，由情與慾而導致實際行動。

然而情與慾是難以分辨的兩樣東西，所以傳統士林哲學往往只談「慾」（*Appetite*），而很少談「情」。相反，近代哲學，尤其實證心理學往往只談「情」（*Affection*），而很少談「慾」。實際上情中有慾，慾中有情，實在難以分辨，也許祇是角度的不同而已；情所強調的是主體的態度或心境，而慾所強調的是主體的對於對象的傾向或希求。但是下面我們還是分開來討論，先談情，後談慾。

第一節 論情

在感性層次我們可以把情分成下面兩種現象。

壹、情感 (Feeling)

這是情的基本狀態，是主體的一種感受或感觸。心理學家大多認為基本情感可總括為二：愉快與不愉快兩種，也就是快樂與痛苦兩種（但不是指五官上的痛苦，因為五官上的痛苦是感覺，而不是感情，而是指一般所說的難過）。

但是按照我們一般經驗，基本情感不祇是上面兩種，尚有悲哀、疲乏、消沈、厭煩、無聊等。嚴格地來說，悲哀是一種情緒（下面討論），疲勞是一種有機感覺，消沈、厭煩、無聊等可能是一種情緒，也可能是一種有機感覺。所以抑鬱不適的情感最容易於久坐不動的時候產生；如你站起來伸伸四肢，彎彎關節，或臥下來舒展一下身體，和緩一下心跳及呼吸，抑鬱情感便能無形消滅。但是我們得承認，情感、情緒、慾望等現象常是極難分辨的。

情感是有幅度的，它在兩個極端之間起變化。愉快能從緩和逐漸升至強烈；緩和與強烈之間有很多等級的愉快狀態。同樣，不愉快也能從不很愉快逐漸升至很不愉快；在不很愉快與很不愉快之間又有不少等級的不愉快狀態。從一個極端（極不愉快）到另一個極端（非常愉快），中間得經過一個無所謂愉快或不愉快的中立狀態。但是在我們的心理生活上很少能體會出這個中立狀態。

情感不會單獨發生，它祇是整體中的一種因素而已。好多種感覺，如嗅覺、味覺，尤其有機感覺（也稱為內臟感覺）能使人產生情感；概念、衝動、抉擇等也能使人感受愉快或不愉快；還有四週環境，如溫度、大氣壓力、潮溼或乾燥等也能夠影響人的情感或情緒。

這裡我們可以注意到感覺與情感之間的關係。我們指出過，聽覺與視覺對理智生命很重要，因為它們是理智知識的兩大主要來源。我們也指出過，嗅覺與味覺對生長生命很重要，因為藉著它們動物和人才會找得合適的食物，避免為生命有害的事物。如今我們還得指出，嗅覺與味覺對情感生命亦很重要，因為它們常帶來愉快與不愉快的感受。有機感覺對情感生命更是重要，因為這種感覺會使我們感覺到整個身體的狀態，因此產生一種全身的舒適或不舒適的感覺。這叫做複雜而模糊的有機感覺。這種感覺含有強烈的情調，是情感生命的基礎。

有些學者認為情感常應有認識作用做嚮導，也就是說先應該認識到某樣使人愉快或不愉快的事物，隨後才會產生愉快或不愉快的情感。大體來說，確是如此：情感之所以會在我們身上發生，是因為我們理會到某事物使我們感受愉快或不愉快。但是有時同樣的情感能被我們無法知覺的物理原因引起，所以有時候我們會有愉快或不愉快的感覺，但是卻不知道原因何在。此必有原因，但不被我們所認識。在這種情況中，我們屢次誤把原因放在環境或他人身上，好像我們的情感是由環境或他人引發的。譬如我今天感到不太愉快，我就會歸罪於別人，認為是別人惹我討厭，而產生不愉快的感覺。實際相反，而是因為我自己感到不愉快（原因不知道），所以看著別人很討厭。

上面所述說的是普通心理學的事，好像與哲學心理學沒有多大關係，但是如果我們仔細地想一想，便會產生哲學疑問：情感的本質是什麼？

這是一個被大眾所爭論的問題。我們祇就感性方面來說，（不說精神方面的愉快或不愉快），愉快該是不受阻擾的感覺活動的依附特性，也可以說是合乎本性的感覺活動的特性。例如我聞到了一股香味而感到很愉快，這愉快是嗅覺的依附特性，這嗅覺是合乎本性的感覺活動。相反，難受是受到阻擾的感覺活動的依附特性，也可以說是不合乎本性的感覺活動的特性。例如我聞到了一股臭味而覺得好難受，這難受是嗅覺的依附特性，但這嗅覺是不合乎本性的感覺活動。精神上的愉快或不愉快也可以作同樣的解釋。

這種解釋的理由是：感覺活動的主要目的是使感覺主體能保持好他的存在。要達到這個目的，主體應當體驗到他的感覺活動是否合乎他的本性，換句話說主體應當感覺到他的感覺活動是愉快的抑或是難受的。愉快的或合乎本性的感覺活動必然導致感覺主體的生存，相反，難受的或不合乎本性的感覺活動勢必導致感覺主體的死亡。所以情感（即愉快或難受）是體驗對象之好壞的準則。當然這裡所說的好壞不是絕對的，而是相對的，即相對於主體的感覺本性。

貳、情緒

情緒也是情的一種狀態，但是比較激烈，時間比較短暫。主要情緒有：怕、怒、哀、樂。（嚴格地來說，喜屬於慾，而不屬於情。但是情與慾實際上是很難分的）。

情緒常有生理反應作伴。如懼怕時心跳加速加強、毛髮豎起、四肢發抖、皮膚粒粒突起、瞳孔放大、口渴欲飲、忿怒時胃動停止、胃腺停流、心跳加速、呼吸緊促、汗流夾背、臉色呈紅。悲哀時，淚滴如珠、食慾不振、所有生理作用一概降低。悅樂時，臉呈笑色、消化良好。

情緒，尤其懼怕與忿怒和心臟有關，所以古人認為心與內臟是情緒的發源地。也就是說心臟是感受情緒的地方，胸膈膜和腑臟也是情緒的寄生所。但是今天我們知道，伴隨著情緒的生理變化直接受獨立神經系統交感神經的支配，間接受中腦，尤其間腦的支配。

一、情緒與生理變化

一般情緒理論認為情緒的發展秩序是這樣的：我們首先意識到可怕、可怒、可哀，或可樂的對象或刺激物，因此產生特殊的心理狀態此即情緒（怕、怒、哀、樂）。再由這心理狀態產生上面所述說的種種生理變化。但是有兩位心理學家，一位是美國的詹姆士（William James），另一位是丹麥人朗格（Carl Lange），反對這種傳統理論，認為生理變化在情緒之先，直接由刺激物所激發，而情緒沒有什麼，無非是對於生理變化的知覺。比如我們看到一隻熊向著我們走來，我們就開始發抖，因為我們發抖，所以我們感到害怕。詹姆士說：要是沒有身體的狀態，我們可以見熊，思量最好走開，但實際不會覺得恐懼。

詹姆士與朗格的理論未被一般心理學家所接受，因為有好多明顯事實與這理論不合。謝靈頓（Sherrington）在試驗室內豢養數月的狗，表示種種顯明的情緒，如見外人會發怒，狺狺而吠。牠經過一次刀割，差不多完全喪失了所有的內部感覺。

但它的情緒並沒有顯著的變化，見了外人還是會發怒。康朗（Cannon）割斷貓的交感神經，使依賴交感神經的有機狀態完全不能興起，但貓在適當的情境下依舊發怒、狂叫、露齒、豎耳、舉起前足亂抓。再者，怕懼與忿怒是兩種不同的情緒，但是伴隨著它們的生理變化是相同的。而且賽跑的刺激也會產生同樣的生理變化，但是賽跑者既不怕、也旁腺。

但是詹姆士與朗格的理論也不是全錯的，因為有些訴無情之苦的病人，的確是因為喪失了內部的感覺（即感覺不到生理變化）。相反，有時並無外在怕怒的刺激，而祇吃了些腎旁腺精的人，似乎常感覺到駭怕。我們認為傳統的情緒論與詹朗二氏的情緒論都太強調了情緒的心理狀態與生理變化二者之區分。最好不要如傳統理論那樣地說法，生理變化是從情緒來的，也不要如詹朗理論那樣地說法，情緒是從生理變化來的，而該說，情緒與生理變化同時發生，是同一個現實的兩個不同的角度。用士林哲學的術語來說，情緒是現實的形式因，生理變化是現實的質料因。所以我們可以說：無特殊的生理變化，亦無真正的情緒，而祇能有情態（Affective mood）；相反，祇有特殊的生理變化（如上所說吃了腎旁腺精的人），也祇有似同情緒（Quasi-emotion），而無真正的情緒。

沙特（J. P. Sartre）對於情緒有獨特的看法（註一）。當我想瞭解情緒時，他說，去發現它的生理變化（脈跳、出汗等）是沒有多大助益的。但當我發覺，它改變了我所面對著的世界時，我對它有了更多的瞭解。生理變化的高深研究並不使我明瞭怕、悲或怒究竟是什麼。科學家在那些生理變化之間找不到多大的區別（是同樣的心跳或冒汗），但是這些生理變化所伴隨著的情緒卻大不相同；怒不是怕、樂不是哀。要使我真正明

瞭情緒的意義，我只有去體驗情緒所造成我對於世界的情況。當海里發覺瑪琍真正愛他時，世界上的一切在他看來更光明，更愉快；蒼天從來沒有如此明亮過，花卉從來沒有如此美麗過，人民也從來沒有如此友善過。海里的快樂（情緒）就是他對於世界的體驗。如果我們想明瞭情緒是什麼，我們只有去分享他的狀態，或是把我自己投進情緒世界中去。海里的心跳，血壓和腎旁腺精的分泌都不足以解釋他的快樂。唯一能使我瞭解他的快樂的是他的快樂動機（即瑪琍的愛）和這動機所造成的他對於世界的看法。

但這並不是說，生理變化不重要。要是一位生理學家能用手術或藥物阻止生理起變化，海里的快樂便會消失，或是變得毫無生氣，不再是真的快樂。生理變化與情緒之間的關係不是原因與效果之間的關係，而是與件與意義之間的關係。生理變化祇有藉著情緒才有意義，才能被瞭解。所以我們可以用傳統術語來說，情緒是形式因，生理變化是質料因，二者合在一起才成為真正的情緒。

二、情緒的目的

情緒有什麼目的？有益或有害？是正常現象抑或是病理現象？

有些學者認為情緒是心理的紛亂狀態：運動機構受阻擾（發抖、戰慄、拙笨），感覺機能受影響（失靈），智力也受其苦（昏迷）。有些學者並非如此極端，認為情緒是直覺的流產形式：危險一旦來臨，人們直覺地採取合適行動躲避之，但是如果躲避不成，怕的情緒就來接替直覺反應。

另一方面，康朗（W. B. Cannon）以為情緒本身是有目的

的反應。他強調情緒使有機體進入準備行動的狀態：消化緩慢或停頓，使機體能集中精力，專力於迫不及待的工作；心跳加速，使更多的血液進入筋肉；呼吸緊促，使能吸入更多的氧氣；滋養料（葡萄糖）大量擁入血液中供應新的燃料使能作強有力的活動。

法國心理學家華龍（H. Wallon）在兩個正相反對的理論之間作了一個協調。他認為情緒可能是有益的，也可能是有害的。如果是有控制的，它是有益的；如果是無控制的，它是有害的。當某一緊急事件發生時，我們通常感到一種情緒。這情緒使我們的活動能力起總動員，產生一股又強又快的力量。如果我們立刻行動，情緒就會達成它的任務，同時它會退隱或消失。如果我們不立刻行動，情緒就會控制整個有機體，進入全身，產生各種騷擾。例如某人看見一頭壯牛向他衝來，他就感到恐怖；這恐怖感給他一股力量，可立刻逃避危險。在逃避的時候，他不太感覺到怕，甚至一點也感覺不到，因為他的注意力完全集中在逃避上。但是如果怕的情緒是那麼地厲害，以致嚇呆了，走不動了，或是外界有阻礙物，使他無法逃避，這時情緒便把他全部佔住，他開始發抖，不知所措。

所以有控制的情緒是有益的，它能增強活力，予以勇氣，激發創造力等；但是無控制的情緒是有害的，它能使人發狂、發呆、言行荒誕等。上面我們已經指出，支配情緒的直接機構是神經系統，間接機構是中腦。所以如果神經系統（交感神經）或腦子受到了損害，情緒就混成為一種情感。理智與意志具有控制情緒的能力。

極端的（即無控制的）情緒是有害的，為何在人身上常會發生這種現象？華龍認為這是進化過程中的心理遺跡。這種情

緒在人類的早期進化過程上是有用的。對合群的動物來說，現在還是有用，因為這種情緒能使動物結合在一起，採取一致的行動（或是一起逃避，或是一起來攻擊）。強烈的情緒藉著某種心理感染，自然而然地會從群體中的一隻動物傳染至其他動物。例如羊群中之一隻忽然見到了一隻狼，它就害怕地叫起來，這叫聲立刻傳染給其他的羊，於是一起逃亡。在沒有真正語言的集團中情緒實在是結合團體的最佳工具。就是對個人而言，強烈的情緒在他的發展過程中也是有用的。小孩在還未能應用高級官能之前，他無法為了需要而適應他的行動。例如一個小孩餓了或有疼痛，但他無法作出能使自己不餓或不痛的活動，而只有表示他的忿怒或恐懼的情緒去影響他的母親，以去除他的飢餓或疼痛。

總之，在人身上在他的高級能力（腦、理智、意志）還未發展之前，強烈的情緒是有用的；但是對成人而言，這種情緒已經失去了它們的效用，因為成人能用更好的方法去適應他們的環境；這種情緒之再會發生只可說是早期發展階段的遺跡。

三、情緒的表示

我們已經指出，有一定的生理變化伴隨著各種情緒。有些生理變化是易見的，是情緒的外在表示，如發抖、臉紅、臉白、啜泣、歡笑等。有些生理變化只能藉特殊的機器才能觀察得到，如血壓的增高和情電反射等。從哲學立場來看，這種種表示有著特別的意義。前面我們已經討論過，現在我們再述說兩種：情電反射（*Psycho-galvanic reflex*）與大笑。

情電反射是皮膚因著情緒的影響而對電流的阻力的減小。這減小現象可以用機器來測量；這種機器叫做病理計量器，一

般所知的測謊器即是。

把兩個電極放在一個人的左右手中，通以電流，經過他的身體，他的機體對這電流會產生阻力。但是如果這人有害怕或其他情緒發生，阻力便會降低，電流容易通過。經證實，阻力來自皮膚，而阻力之降低是因為情緒使手掌分泌極小的汗珠的緣故。分泌汗珠的腺受交感神經的支配。說也奇怪，即使這人能控制情緒的一切外在表示，或是他根本沒有覺察到任何情緒，但情電反射照樣產生，而且能衡量得出，因為有極敏感的指示器能指示出交感神經的極輕微的活動。

交感神經的反應活動是否常有情緒作伴？這得看人們對於情緒的明白了。如果了解的是激烈而覺察得到的活動，那麼答案是否定的；如果了解的是任何一種激動（很廣義的情緒），那麼答案是肯定的。實驗證明，情電反射常伴隨一緊急事件，即使是很小的，如一突然的小問題。凡發生一件新事，主體就得採取適當的反應。所以，當一個無罪的嫌犯以測謊器被問時，他的皮膚的阻力也會下降。要是同樣的問題重複問幾次，以致失去了新的意味，情電反射便消失。一個有罪的嫌疑犯如果他回答問題時繼續撒謊，情電反射也就繼續存在。但是即使在這種情況中，心理學專家也不肯定這人撒謊，而祇肯定他顯示著情緒的記號。

除了情電反射以外，撒謊也能用血壓或呼吸來測知。

情電反射之所以會引起哲學家們的興趣，是因為它很明顯地指示出有機體的心理因素與生理因素之間的相互作用，也就是傳統士林哲學所說的形式因素與質料因素之間的關係。

笑對哲學家來說具有特別意義，因為它是人的特徵。亞里斯多德和士林哲學家稱之謂人性的專有附質，因為它發生在所

有人身上，而且祇發生在人身上，所以它被視為辨別人性的特徵。

嚴格地來說，笑並不屬於本節研究範圍，因為本節研究的是感性之情，而笑已涉及理智作用，所以是人的特徵。但是笑也會有感性因素，所以在這裡提出來略作討論。

先說微笑。微笑通常是快樂與興奮的表示，伴隨著肌肉的皺縮現象。這些肌肉都是極易皺縮的，而且是有聯合作用的（自然地一起皺縮）。在人身上這些肌肉位於臉部（臉、頰、鼻、眼瞼、顎例外）。在動物身上這種肌肉似乎位於尾部，因為動物快樂時會搖動牠的尾巴。

在人身上微笑的原因可能是生理的或是心理的。生理原因是有機體的安樂感，能來自一頓飽食，或一健康感覺，或一元氣之振奮。這種微笑在嬰兒身上就有。心理原因往往是溫和的娛樂或悅樂感。由這種原因而發的微笑假定高等官能已經發展到相當的程度，所以真正是人性的微笑。

大笑，從生理方面來看，比微笑更為複雜，如面部肌肉的皺縮更是強烈；肋骨間的肌肉也起收縮而使呼吸中止；聲門收縮而產生聲響。強烈的大笑牽引了身體中更多的肌肉。

大笑有如微笑可由生理或心理原因所產生。由這兩種原因所產生的笑機械作用是同樣的，但是意義全然不同。由生理原因所產生的大笑是身體舒適的表示，而由心理原因所產生的大笑是知覺的表現（即知覺到有趣或滑稽的事情）。

為何有趣的東西能使臉部肌肉，肋骨和聲門收縮？為何有時它能使人全身震動？這些現象的最好的解釋是大笑帶來緊張的忽然解除。當我們等待著一件有趣的事件，如聽一個可笑的故事，而等待它的來臨時，我們有著一定的緊張狀態，一旦

事件正式來臨，這種緊張狀態便由肌肉的收縮而解除，大笑因此而發。我們不難看出，這種解釋並沒有把大笑的所有因素解釋清楚，因為在大笑中除了肌肉的收縮以外還有笑的意義或笑的動機；而且這種意義或動機往往不是感性的而是理性的，即理解到事件，例如一個故事的意義。所以大笑更是人的特徵。

四、情緒與情態 (Mood)

情態與情緒不同，情態比情緒微弱些，長久些。有忿怒情態的人，不一定真的發怒，但他容易因細故而使性子。這種情態多半是實際情緒之餘跡。設若一個人在辦公室內受了滿肚子的氣，回家時，他很容易遷怒及其妻子。小孩子些微高興的舉動，在平時不足以激怒，而在今天卻興起了父親的大怒，因為辦公室內的事使他的情態如此橫逆。我們可以測驗得出，怕怒之後的有機狀態並非立刻消滅。根據這種事實，我們可以斷定怕怒的情緒，至少一部份是由情緒的有機狀態遲遲不即停止的結果。

但情態並非皆是情緒激動的後果。興高采烈似乎是優美的物質環境所產生的情態，垂頭喪氣大概是惡劣的物質環境所激起的情態。懶洋洋的情態或許是尚未完全醒悟的結果。

第二節 論慾

在英文中表達「慾」的名詞很多，如 Tendency（傾向）、Striving（勤奮）、Inclination（偏向）、Drive（驅策）、Impulse（衝動）、Need（需要）、Instinct（直覺）、Passion（激情）、Appetite（希求或慾望）。這些名詞之間的區別相當難

分，我們可以大概地說，「慾望」或「希求」含義最廣，指示著任何一種追求善，躲避惡的能力與活動。「傾向」與「奮勵」一般被解為慾望的異字同義名詞。「偏向」是比較微弱的傾向，而「驅策」是比較強烈的傾向。「衝動」是即將採取行動的傾向。「需要」是由意識到有所缺乏而產生的傾向。「直覺」是與生俱來的，是同一種類的個體都具有的傾向。「激情」是比較強烈而持久的傾向，而且與情緒相連，所以也伴隨有生理變化。嚴格地來說「傾向」是一個比較籠統的名詞，而「慾望」比較專門。但是在用詞上我們不必咬文嚼字，要緊的是該把事實內容表達出來。下面我們先籠統地談慾望，隨後再單獨地談感性慾望。

壹、慾望通論

籠統地來說，慾望是對於善與惡的追求或躲避傾向。這種求善與避惡的傾向有兩種：一種來自存有（或事物）的本性，所以叫做本性（或天性）慾望（Natural appetite），另一種來自認識，所以叫做意識慾望（Elicited appetite）。

一、本性慾望與意識慾望

本性慾望是廣義的慾望，是事物的本性傾向，即傾向於自己的利益。這種傾向來自事物的天然本性，所以是自然的，並不假定對於目的（即事物自身的利益）的認識，而是事物本身傾向於這目的。所有的事物都具有一定的本性，所以所有存有都有本性慾望，如樹根傾向於潮溼，樹葉傾向於空氣等。連無機物也不例外，如鐵有與氧氣結合的傾向。任何一個物體有下

垂的傾向（重力）。在德日進（Teilhard de Chardin）的理論中，本性慾望更佳的解釋是一種前慾望（Pre-appetite），前愛情（Pre-love）；我們沒有理由否認在任何自然物中有著某種前認識（Pre-knowledge）或前意識（Pre-consciousness）。所以可以說任何一種事物有著某程度的生命、愛情、意識。這或許與生生不息之哲學雷同。

意識慾望是狹義的慾望，因為所謂慾望應當知道所慾望的目的。意識慾望是一種特殊能力，藉著它主體去追求或躲避所認識到的善或惡。比如一隻狗看到了一塊肉，就想去吃它，看到了打過他的人就逃避。

用士林哲學的理論來分析。任何一個物體是由形式與質料組合而成。形式是物體之所以為這種物體的本性，所以同時也是物體的活動原理。沒有認識能力的物體祇有自己的形式（實體形式和依附形式），所以也只有這種形式的活動傾向（廣義的慾望）和活動目標。但是有認識能力的物體，除了自己的本有形式以外，還能有對象的意向形式，即意向著外界對象的映像（見認識作用之性質一節）。然而任何一種形式均有它的活動傾向與活動目的，所以意向形式也得有它的活動傾向與活動目的，那就是意識慾望。比如一隻狗，牠有眼睛，所以有傾向於看的本性慾望，如今牠看到了一塊肉，就興起了想去吃的慾望（這是意識慾望）。所以意識慾望是隨著認識作用而來的，可說是認識的延伸。由此可知，意識慾望與本性慾望不同，不僅因為它們的起因不一（意識慾望起因於意向形式，本性慾望起因於本性形式），而且也因為它們的對象不同（比如眼睛的本性慾望是想看，而所引起的意識慾望是想吃）。後面我們要進一步地討論認識與慾望之間的關係。

二、感性慾望與智性慾望

動物只有感性認識（Sense knowledge），人兼有感性認識與智性認識（Intellectual knowledge）。我們已經討論過感性認識，至於智性或理性認識我們將在下篇內詳細討論。在這裡我們可以指出，因為有兩種不同的認識，所以也有兩種不同的意識慾望，即感性慾望與智性慾望，後者是一般所謂的意志。感性慾望追求的（或躲避的）是感官所認識到的善（或惡）。智性慾望所追求的（或躲避的）是理智所認識到的善（或惡）。

對於這兩種慾望的實有與性質我們將分別討論，這裡我們祇是很簡單地指出，我們能體驗到兩種不同的慾望。例如當我們飢餓時，我們就想吃眼前所準備好的食品，當我們遇到痛苦或危險時，我們想從中解脫或脫逃出來。另一方面我們也慾望著更高尚的善，比如我們寧可犧牲一切而為國，為民，為天主服務。所以我們的確有兩種慾望：一種慾望的對象是個別而具體的物質東西，另一種慾望的對象是崇高的精神價值。

感性慾望，一般來說，就是我們的衝動或直覺。動物也有這種慾望，所以可說是比較低級的慾望，但不能說是低劣的，或甚至把它看作一種惡。感性慾望不是自由的，所以沒有倫理責任。要是與理智不起衝突，感性慾望完全是正當的。即使有的感性慾望與理智不合，而且被意志所禁止，本身也不能說是不道德。祇是當意志順從這種慾望時，才產生不道德行為，因為這時智性慾望（即意志）已形同感性慾望，把人降至不自由的動物層次。

但是我們不可把意志想像成站在感性慾望以上的一個獨立東西，好像一個將軍在軍隊之上指揮著他的軍隊。事實是這樣

的：人的靈魂靈化或活化著整個的肉體，同樣，人的意志靈化著或活化著整個的感性慾望。沒有感官的幫助，不可能有理性認識，同樣，沒有感性慾望的幫助，意志也不會起作用。堅強的意志得依靠堅強的衝力（感性慾望）。自我控制和權力意志並不該削弱或消滅衝力，而是該領導它們走向正道；對於正當的衝力應當及時支持，使之昇華。

所以我們應當改正一般人對於意志力的看法。一般人認為意志力全部來自意志自己，而且想抓住感性慾望所發射出來的力量，因此二力產生衝突：獨裁意志想統治感性慾望的反抗。這種意志之唯我獨尊態度往往造成神經的緊張狀態。另有一種看法（馬克斯·謝勒持之），認為意志之作用並不在於決定，而是在於隨從價值的吸引力。意志力來自價值之吸引或情緒之衝動，並非來自意志本身。意志選擇價值，領導衝力，而自己並不產生任何力量。

上面兩種看法都有問題，但在這裡不能多作討論，因為我們還未談及意志之性質。我們得承認在意志力之發展中，動機是重要的，所以第二種看法有它的理由。但是我們應當避免分析心理學家的極端，認為任何力量來自慾力（Id），意志無非是由社會壓力所造成的超我（Superego）。

我們可以扼要地說，真正的意志力，不僅不常常反對低級慾力，而且往往應用和領導著它們。意志自己有自己的特殊力量，然而它是精神的，所以它維繫於真、善、美、聖等崇高價值。但是意志的整個任務是領導人所有的能力走向合適於人的目標。它與感性慾望力之間的關係也正是形式因與質料因之間的關係。還有一點是值得注意的，在人身上理智與感覺雖然常滲雜在一起，但是瞭解（理智行為）是瞭解，感覺是感覺，我

們很能分辨得出。然而意志與感性慾望之間的關係卻不很相同，因為在成人身上感性慾望差不多都受意志（含理智）和習慣的控制，所以很難清楚地把這兩種慾望區分出來。

三、意識慾望的活動

慾望是總能力，它能發射出不同的活動。現在我們單就哲學立場（對象之分析）指出以下數種。

1. 愛與恨

愛是對於善的喜愛，恨是對於惡的憎恨。這是慾望的兩種最基本的活動，因為它們的對象是單純的善與惡，無其他因素滲入在內，而且是其他慾望活動的基礎。

2. 希望與懼怕

剛才說過，愛與恨的對象是單純的善與惡，無其他因素滲入在內。希望與懼怕的對象也是善與惡，但是滲入了其他因素，即困難。它們的對象不是單純的善與惡，而是困難的善與惡。希望是希望能克服困難而獲得其善，懼怕是懼怕不能克服困難而遭受其惡。

3. 悅樂與悲傷

悅樂是對於已經獲得的善的享受活動，悲傷是對於已經遭遇到的惡的難受狀態。於此，我們可以注意到，這兩種活動所表達的是一些心靈狀態，所以與情感或情緒實在難以分辨。

4. 願望與厭惡

如果我們仔細分析，可以發現，在愛與悅樂之間有一種過渡活動，即願望（Desire）；在恨與悲傷之間也有一種過渡活動，即厭惡（Aversion）。事實是如此：我們對於善首先產生愛，隨後產生想獲得之願望，獲得後產生悅樂，所以愛是起

點，悅樂是終點；對於惡首先產生恨，隨後產生想回避的厭惡，回避不了即產生悲傷，所以恨是起點，悲傷是終止。

5. 失望、勇敢與忿怒

困難的善仍然是一種善，所以也是慾望的對象，但是就困難角度來看，是一種惡，所以慾望能產生放棄這種善的活動，這叫做失望。同樣，困難的惡也是一種惡，會使慾望產生憎惡，但是克服困難是一勝利，是一好事，所以慾望能發出勇氣去面對困難，這叫做勇敢。如果面對的惡是一種侮辱，那麼慾望將發射出的反抗活動是忿怒。

在論情的一節內，我們曾經指出，怕、怒、哀、樂是四大主要情緒。如今我們遇到同樣的四種活動：畏懼、悅樂、悲傷、忿怒。所以我們說，情與慾是很難分辨的，或許祇是角度的不同：「情」指主體的心靈狀態，「慾」指主體對於對象的活動。

從上面的種種分析可以看出，「慾望」這一名詞並不很確當，因為含有希望的意味，用在消極的避免（恨、畏懼、失望等）上相當蹩扭。本來單獨用個「慾」字好像更是合適，但是在整個句子中念起來會不順口。所以我們還是用「慾望」一詞，以指明上面所指的那一對於善惡的追避能力。

四、意識慾望的本質

至此我們看到了慾望的層次（本性的、意識的、感性的、智性的）和慾望的不同的活動（愛與恨、希望與畏懼等），現在我們要進一步地去觀看它的本質：它與認識有何不同？它本身是怎樣的？我們討論的雖然祇是一般的慾望，而不是某種（感性或智性）慾望，但是我們偏重於智性慾望，因為在哲學

心理學中討論的重點是人，而智性慾望是人所專有的慾望。而且我們已經指出，智性慾望控制著，或最好說領導著人的感性慾望。

1. 從消極方面看

在本章一開始，我們立刻指出，認識與慾望不同。當然我們也不能否認，認識與慾望之間有密切的關係，尤其是意識慾望更是假定了認識。在日常生活中我們也很能體驗得到，因為我認識某人，所以我愛他；因為我愛他，所以我能真正瞭解他。但是畢竟認識是認識，慾望（愛）是慾望。所以一位倫理學家知道的道德規律很多，但是如果不想（慾望）去實現，他便不能成為聖人。同樣，一位心理學專家不一定就是一位心理平衡的人。相反，一個很有愛心（愛的慾望）的人，即使沒有多大學問，但他願意（慾望）全心全力去為他人，為社會服務。所以慾望不就是認識。

慾望也不就是外在表現，因為慾望與慾望活動（愛、希望、勇敢等）是內在的，外在表現是內心的流露（誠於衷而形於外）。所以人能產生不是出於內心的外在表現：這是演戲或做作。這種外在表現不一定是壞的或可惡的，但是是虛偽的，不真實的。不錯，外在表現能夠激發或加強內心的慾望，如困難越大，勇氣越盛。但是這得假定那些外在表現本身發自內在的慾望。

有人把慾望歸結為感性或性（Sexuality）的衝動，顯然是不合理的，因為在人身上除了感性慾望以外，尚有智性慾望，藉此，主體慾望獲得崇高的精神價值，摒棄不合理，不道德的事物。

2. 從積極方面看

由上面種種消極角度中我們可以看出，慾望的本質究竟何在。它應該是主體的內在動能（感性的或智性的）；由它所發射出來的活動（愛、恨、希望、畏懼等）也是內在的。慾望與認識有相似之處，因為慾望活動也是生命活動，而且也是完全的內在活動（即由慾望能力所發出，在慾望能力內完成）。主體藉著消極的慾望活動（恨、畏懼等）得以保持自己的完全，藉著積極的慾望活動（愛、希望等）得以增進自己的完全。再者，慾望活動也是意向性的，即意向著對象，與對象發生關係。所以慾望使主體成為「在世存有」。

但在另一方面，慾望與認識大不相同。首先，我們可以說，慾望受對象的影響比認識更甚，因為在認識作用上主體受到對象的印象，而予以接納，在慾望作用上主體也受到對象的撞擊，但被對象所吸引或排斥。所以在認識作用上對象被主體所左右（受主體的接待），而在慾望作用上主體被對象所左右（受對象的吸引）。

在討論認識作用的性質時，我們看出，認識是對象被內在化於主體，是對象的意向擁有；但是慾望是主體的外向行動，是主體的外出，主體投向或沉浸於客體，被客體所掌握住。這在嫉妒、羨望、怕懼中顯得特別清楚。也可以說，慾望是主體失去自己，為的是在對象上找到自己。

雖說慾望受對象的影響，甚於認識所受的影響，但是我們也不該忘記，慾望也是主體的活動，而且它的動力比認識更強；它使主體立刻採取行動。我們說過，慾望不就是外在表現，但是它自然而然地向外表達。如愛情，要是我真心愛一個人，我自然而然會去照顧他。畏懼與忿怒亦然，它們能使主體改變態度，去預防或攻擊對方。

因為慾望比認識更動態，更有效，所以也比認識更現實。因著慾望，主體傾向於接近或遠離對方；或是加以利用，或是為它服務；或是加以照顧，或是設法毀滅之。認識涉及的是對象的形式，而慾望所涉及的是對象的現實。這在愛與恨中顯得格外明顯：愛會設法保持與發展對方，恨會設法削弱或消滅對方。

總之，慾望比認識更使我們參與世界，更使我們與其他事物和人共存共亡。所以慾望比認識更具有存在意義。

在慾望與認識的相比之下，我們已能足夠瞭解，慾望究竟是什麼：它是主體的一種動能，使主體更具有存在價值。我們說動能，而不說作用，因為動能是主體的結構的一部份，而作用是從動能發射出來的活動。有了動能不一定就有作用，而且同一個動能能發射出不同的作用。但這些作用還是內在的，不是外在的表現，所以一個有真愛的人，因著環境的限制，不一定就能把他的愛付諸實踐。這就是我們普通所說的心有餘而力不足也。

慾望是一種動能，是主體的組成原理，但與認識能力有別。因著慾望能力主體成了一個有目的的整體：他所追求的是自己的進步與自己的成全，他所躲避的是有害於自己的進步與成全的東西。所以自愛是一切慾望的基礎。愛自己與愛他人，甚至為了他人而犧牲自己是否互相抵觸，我們將在「論愛的真諦」中討論。

最後，我們必得承認，認識能力雖然與慾望能力不同，但是它是意識慾望的必要條件，因為主體應當認識對象的本性，才能體驗到它是有益的，或是有害的；可求的或是不可求的。我們甚至可以說，認識不僅是慾望的條件，而且是慾望的原

因，因為是它使慾望傾向此或彼對象；也就是說：慾望是動力因素，認識是限定因素（形式因素）。我們不該把認識與慾望分得太開，把它們看成兩個獨立的實體；事實上，它們是主體的兩種能力，彼此合作，而產生作用。所以慾望中有認識（不認識，慾望什麼？），認識中有慾望（無慾望，怎麼去認識？）；認識是作用（或活動）的形式因（或限定因），慾望是作用（或活動）的質料因（或被限定因）。再說明一句，這裡所說的作用不就是外在的實踐或表現，而是內在的意向性活動。一般心理學不把能力、內在作用與外在實踐分辨清楚，因此造成行為主義的論調，認為除了外在行為以外，其他一切都得否認。

「愛」是慾望的基本作用，本來應當立刻談談愛的哲學，但是人的愛是意志（智性慾望）的作用，所以我們放在意志以後討論。下面我們要討論的是本章的主題，即感性慾望，但在上面的通論中已提及，所以可以從簡敘述。

貳、感性慾望（Sensory appetite）

一、事實

上面我們已經指出，從兩種不同的認識（感性認識與理性認識），我們可以歸結出兩種不同的慾望：感性慾望與理性（或智性）慾望；前者的對象是感官所認識到的具體而個別的物质東西，後者的對象是理智所認識到的超越物質的精神價值。同時我們也指出，在人身上的確有這兩種慾望。例如當我們飢餓時，就想去吃放在桌上的食物。但是我們不僅僅以吃、喝、玩、樂為滿足，我們更嚮往著學問、道德等超越物質的精

神價值。而且這兩種慾望有時會起衝突。例如當我飢餓時，很想拿桌子上的食物來吃，但是我知道這東西是人家的，不能拿來吃，否則便是偷竊行為，於是感性慾望便被意志所抑止。

感性慾望是一種物質能力，內在地隸屬於物質；也就是說，身體不僅僅是它的必要條件，而且是它的真正原因；不似自由意志般，抉擇全由它自己而發，而生理不是抉擇的原因，所以它能捨棄一切物質價值，甚至人的性命而去實踐仁、義等道德價值。但感性慾望則是一種物質能力，所以它不是自由的，它必然地追求快樂，躲避痛苦。在動物身上，一個慾望祇能受另一個更強的慾望的抑止。比如一隻餓了的狗，看見了食物就要去吃，除非牠怕挨打不去吃。在人身上也有這種抑止現象，比如一個貪吃的人因為怕被抓而不去偷東西吃。但是在人身上低級慾望也能受高級慾望，即意志之抑止。

二、種類

上面我們已經說過，慾望是一個總能力，它能發射出不同的活動。但是聖多瑪斯（St. Thomas）又把感性慾望分成兩種：一種叫做貪圖慾望（Concupiscible appetite），另一種叫做易怒慾望（Irascible appetite）。前者的對象是可感覺的善與惡（求善避惡），後者的對象是障礙物（阻擋求善避惡的東西）的抗禦。所以前者是主，後者是僕，即後者替前者去除障礙而達到求善避惡的目的。

動物和人如果祇有貪圖慾望，那末阻止求善避惡的障礙便會消除或至少減弱貪圖慾望的力量。但是經驗告訴我們，障礙屢次加強了慾望的毅力，以致，祇要能獲得所慾求的善，不怕忍受目前的痛苦。再者，在貪圖慾望上主體比較被動，即被動

地接受對象的影響；但在易怒慾望上主體比較主動，即需發奮勉勵，以獲取勝利。

三、活動

聖多瑪斯把兩種感性慾望的活動稱之謂激情（Passions）。這名詞來自拉丁語的 *Pati*（忍受）。意思是說，當主體（人或動物）慾望時，忍受對象的影響或吸引。但是現代西文中的 *Passions* 指的是激烈的慾望活動，而且往往隨有生理變化，如心跳、氣急、血奔等，所以該釋之為「激情」。在這種懂法之下，慾望活動（激情）與情緒實在難以分辨了，可說祇是角度的不同而已：慾望強調的是主體所傾向的對象，而情緒強調的是主體的心靈狀態。

聖多瑪斯把感性慾望的活動分成十一種，其中六種屬於貪圖慾望，五種屬於易怒慾望。貪圖慾望的六種活動中，其中三種（愛、樂、願望）是正向善的：愛正向一般的善，樂正向已獲得的善，願望正向還未獲得的善；另外三種（恨、哀、厭惡）是背向惡的：恨背向一般的惡，哀背向已臨在的惡，厭惡背向還未臨在的惡。易怒慾望的五種活動中，有兩種（希望、失望）涉及困難的善：希望正向難以獲得，但是可能獲得的善，失望是放棄不可能獲得的善；有三種（勇敢、怕懼、忿怒）涉及困難的惡：勇敢是力求克服艱難的惡，怕懼是面臨無法克服的惡，忿怒是反抗惡之原因。

以上分法雖然相當古老，而且已被不少士林哲學家所放棄，但是有些現象學家倒認為，人的感性慾望在基本上確是有貪圖與易怒兩大範疇（註二）。但是上面的分法不是絕對的，我們能在經驗心理學家的著作中看到，學者們各有各的分法。但

是把所有的慾望活動歸屬於性的衝動實在是不合理的。

四、機構

雖說感性慾望與感性認識不同，前者比較外向（傾向對象），後者比較內向（把對象內在化於主體），但是我們不能因此下結論說，感性慾望高於感性認識。相反，從感性慾望的活動方式來看，它的物質性相當重，因為它完全沉浸於具體而個別的物質對象。所以我們可以說，感性慾望有如感性認識是一種有機官能，有一定的有機器官。現在的問題是：那一個器官是感性慾望的發源地？

自從亞里斯多德以後，很多哲學家認為，心是感性慾望的發源地，因為每當慾望活動產生時，心常起變化。再者，人們都把心看作愛的象徵。但是如今人們知道，腦與神經系統是動物的反應中心。何況，慾望活動是隨著認識作用而起的，所以它的發源地不應該離開認識作用之發源地太遠。我們知道，感性認識的發源地是腦（連同神經系統）。所以感性慾望活動的發源地也該是腦（連同神經系統）。但是用「心」來象徵「愛」實在再恰當不過了：熱血奔騰（由心而出），愛火炎炎。

五、起因

我們說過，慾望隨著認識而起。但是我們知道，感性認識有好幾種（外在五種，內在四種），而且往往滲雜在一起。所以要知道某一個慾望起自那一種認識，實際上不是一件容易的事。這裡我們只從哲學層次（對象分析）指出數種情況，由此可窺知大概。

1. 一個直接可感覺的善（或惡），好比一杯冰淇淋（或一杯苦水）直接與外在感官發生接觸而產生知覺。在此知覺上，產生想吃（或拒喝）之慾望活動。當然這情境已假定吃冰淇淋或喝苦水的經驗，以致一看到就想吃或拒喝。

2. 有些對象是外在感官所感覺不出的，如合適或不合適，有害或無害之物，祇有估計能力能估計得出。所以慾望活動對於這些對象隨著內在的估計能力而發。

3. 同理，困難或不困難也不是外在感官所能感覺得到的。所以易怒慾望活動也不是直接來自外在感官認識，而來自估計力或記憶力。

4. 因為感性慾望是有機能力，所以它的活動也能由有機刺激，如荷爾蒙或其他物理、化學、電力等原因而發。所以有些病理能使人產生恐懼或憂鬱，過量的腎上腺素能使人感到興奮。這種不是由對象，而是由物理刺激而產生的反應本身是無基礎，無一定目標的，但是很可能有想像或幻覺伴同，所以好像是真正的慾望活動，其實非也。

第三節 論運動能力

前面我們曾經指出，慾望與實踐不同，因為有些慾望無法付諸實踐。所以一個完整的活動包括三個步驟：首先是認識，然後是慾望，最後是實踐。再詳細劃分，可以分成四個步驟：面對一個對象，首先產生認識作用，接著產生對這對象的情感或情緒，接著產生慾望活動（追求或躲避），最後付之實踐（成全所追求的對象，毀壞所憎惡的對象）。

實踐活動是一種運動，是從一個地方到另一個地方的移動

運動（Locomotion）。但是這種運動可能是機械式的，也可能是自發的，前者如植物的生長和向性活動，發自物體的本性，後者發自主體的認識與慾望作用，有時是整個的主體從一處移動到另一處，如游泳、跳躍等，有時僅是某一個肢體，如手或腿從一處移動到另一處。這裡討論的是第二種運動，也叫做自發運動。

這裡的問題是：自發活動直接發自慾望能力，抑或來自另一種運動能力？有些哲學家（註三），認為自發活動直接發自慾望，動物的肢體的運動完全是被動的，即受慾望的推動。但是這種看法與理論和事實都不合。因為從理論方面看，運動能力與慾望能力不同：前者的形式對象是物理現實（即整個有機體或某一個肢體在空間中的移動），而後者的形式對象是意向現實（即主體與客體在情意上的結合）。從事實方面看，慾望不一定都能實現，在不能動的主體身上能有認識與慾望，但是沒有運動能力。所以我們得承認，在動物和人身上，除了認識能力與慾望能力以外，還該有運動能力。

但是慾望能力與運動能力之間的關係如何？這問題不難回答。感性慾望不是純粹心理的，而是心理與物理的，或有機的，即產生在一定的物質器官上。所以感性活動不可能產生，除非在物質器官上同時產生物質變化。這變化一產生便會通傳至神經系統，而產生運動端倪；如果沒有任何阻力（在動物身上能有之阻力是相反的慾望，如想吃，但怕挨打而不敢有所行動，在人身上除了相反的慾望以外，還有意志的控制），便產生完全的運動，如腳向著所慾望的食品移動，手伸出去拿。

聖多瑪斯指出（註四），運動能力不僅在慾望內，而且也在身體的部份內，所以如果肢體失去常態，便不會服從慾望的命

令而活動。但是我們不可能把能力與能力之間的關係分得太開。以我們看來，慾望能力與運動能力之間的關係，還是形式因（慾望）與質料因（運動）之間的關係。

註一：Jean Paul Sartre, *Sketch for a Theory of Emotions* (London, Methuen, 1962)。

註二：參看 P. Ricoeur, *Philosophie de la Volonté*, I, 第一百一十頁以下。

註三：參看 Paulus Siwek, *Psychologia Metaphysica*, 第二八四頁。

註四：S. Th. I, q. 78 a. 1, c.

第三篇 論人的理性生命

在第一篇內我們所討論者為植物、動物與人所共有之生長生命，在第二篇內我們所討論者為動物及人所共有之感性生命，在本篇內我們所要討論者為人所專有之理性生命。在討論動物與人之區別時，我們已從人之特殊活動（技術、言語、藝術等）中歸結出人之理性能力。在本篇內我們要更進一步討論人之整個理性生命。我們的討論步驟仍依照傳統士林哲學之步驟，由理性之兩大功能（理智與意志）進行。至於討論人之高級感情，如：愁慮、希望、責任與美感等，傳統士林哲學並不多加談論，因此我們也不妄自涉及。

第一章 論人的理性認識——理智

雖然意志主義者，如叔本華，尼采等人極力推崇意志之重要性，但依照常理而言，理智是理性生命之首要功能，因為意志需以理智為基礎，否則意志之活動乃非理性之活動，也就不是人之活動。因之我們首先要討論者乃是人之理智或理性認識。

第一節 論理性認識之性質

壹、討論方式

要瞭解理性認識之性質，除了陳述其特性以外，還需與感性認識之性質相比較，以瞭解此兩種認識性質之區別何在？是否僅為程度上之區別，抑或本質上之迥異？從下文的討論中我們可以發現，有些哲學家認為感性認識能解釋人的一切認識作用，無需承認另一種性質的認識作用。

在第二篇內我們看到，感性認識是相當複雜的活動。在本文內我們也可以看出，理性認識也是相當複雜的活動。在開始分析與講解之前，我們先把幾個主要名詞依照我們的懂法解釋一下。

心智 (Mind)：是人的高等活動（即理性認識與理性慾望）的主體。所以心智與靈魂於涵義上不完全相同，因為靈魂不僅是人的高等活動的主體，而且也是感性與生長活動的主體。所以靈魂的涵義比心智的涵義廣。在我們的用語中，「魂」的意義與「生命因素」相同。

智力 (Intelligence)：在實驗心理學中，這名詞用得很廣泛，不僅用之於人（如智力測驗），而且也用之於高等動物（指動物之學習能力）。在哲學心理學中，智力往往只指人的高等認知能力，但智力與理智之意義並不完全相同，因為理智不能因人而異，不能測量；但智力則因人而異，可以測量（測驗），可以發展，因為人是心物合一的動物，他的認知作用必須透過肉體組織（即各種感覺官能，尤其腦子）。所以人類智

力的高低，智愚之差別繫於其肉體組織。但是人的心靈（理智）則否，它並不完全受肉體組織的限制，所以它能反省，能認識感覺官能所不能達到的事物（如形上真理，道德真理等。）

理智（**Intellect**）：剛才說過，人的心靈不完全受肉體組織的限制，所以它能反省，能認識形上對象。心靈的這種功能就叫做理智。但是在人身上智力與理智並非是兩種不同的認知能力，它們只是同一個功能的兩個不同的角度。因為人的理智必須從感覺經驗中攝取它自己的（即超越感覺的）知識，而且它始終與感覺形象保持著聯繫，所以它一方面依賴感覺，另一方面又超越感覺。就依賴感覺方面而言，則為智力；就其超越感覺，而達到形上對象方面而言，它又表現出理智本身之特色。

理性（**Reason**）：這是一個廣泛而含糊的名詞，指與感性對立之精神官能。理性有如感性一詞，包括感性認識（通稱感覺）與感性慾望兩種官能，理性亦包括理性認識與理性慾望兩個官能，通稱為理智與意志，康德則稱之為純粹理性與實踐理性。

但是學者們對於理智與理性往往混合使用。也有些學者則將理性與理智區分為：理智是直接洞悉事物本質的官能，而理性則是分析與推理的官能。所以理智高於理性。另有些學者認為理智是抽象與比較的官能，而理性是較高的整合與統一的官能。康德把他的批判分成感性、悟性（**Understanding**）和理性（**Reason**）三個層次。他的悟性好像（不完全一樣）我們所懂的智力，是限制於感覺與件的思想能力：「沒有內容的思想（指悟性的先天形式）是空虛的，沒有概念的直觀（指感覺直觀）是混沌的」。所以悟性（有人也譯為理智）只能達到事物

的現象（因為感覺只供給現象），而不能達到事物的本體。理性藉先驗辯證想達到超越感覺的形上實體（即心靈、世界與上帝）。

請注意：我們不該被名詞所束縛，而應該弄清學者們藉它們所欲表達的意義。

悟性（Understanding）：剛才所說的是康德所懂的悟性。但是一般人所懂的悟性則是一種了悟能力。嚴格說來，認識與了悟不同，認識是洞悉某事某物的性質，而了悟是尋獲問題的解答。但是再說一次，我們不應該只拘泥於名詞，我們必須弄清名詞所指的意義。廣義地來說；認識、了悟或了解指的是同樣的認知作用。

我們說過，康德所懂的悟性與我們所懂的智力意義相近，但是不完全相同。因為康德認為悟性具有先天形式（即十二範疇），藉此悟性可以組織感覺經驗而產生客觀思想。所以客觀思想是由先天形式與感覺經驗綜合而成，缺一不可。所以他說：「沒有內容（指感覺直觀）的思想是空虛的，沒有概念的直觀（指感覺經驗）是混沌的（因為感覺經驗是零星的，不統一的）」。但是我們所謂的理智並不具有先天形式（或與生俱來的普遍概念）；理智中所有的普遍概念都是由感覺經驗中抽象而得。

明白上述這些名詞與其意義以後，我們言歸正傳。本篇我們要討論的重心是理性的認識作用，也就是理智與現實（reality）的直接接觸作用，例如我對於所遇到的事物肯定說：「這是一樣東西」，「那是一張白紙」，「這是一棵樹」，「那是一隻狗」，等等。所以本篇我們要討論的也就是理智的肯定作用。

貳、理性認識之特徵

一、認識「普遍」

我們的理智具有普遍概念（這是一個事實，暫且不談它們的來源）。這種普遍概念能用之於同一種類的每一個個體，如樹的概念能用之於所有的樹：楊或柳，大的或小的，有葉的或無葉的，現在的，過去的或未來的，實在的或可能的。不僅僅我的概念是普遍的，而且我還意識到這普遍性（我知道普遍之所以為普遍）。也就是說，不僅僅事實上我把我的概念用之於同一種類的任何一個個體，而且我還知道我的概念確實具有普遍性，能適用於同一種類的任何一個個體，不單是實際存在的，甚至現在並不存在，而祇是可能存在的個體。

我們的理智還具有幾個更普遍的概念，能用之於任何一個實體（如「存有」概念，「實在」概念，「東西」（或「事物」概念）。這幾個普遍概念能用之於一切個體（不論是物質的或精神的，實際存在的或可能存在的）。祇要不是絕對虛無，我們都能肯定說：「這是一樣東西或存有」。而且這幾個普遍概念是其他普遍概念（如「人」的概念，「狗」的概念，「樹」的概念等）的基礎，因為其他普遍概念無非是存有概念的限定（人是存有的一種，狗也是存有的一種，樹也是存有的一種）。如果沒有存有概念作基礎，那麼其他的普遍概念祇是空洞的名詞而已，因為如果不是存有（即實在存在或可能存在之物），那麼「人」、「狗」、「樹」等概念還有什麼價值可言。

所以理智的最基本活動是對於存有的肯定。存有概念本身

是超越時空的，不受時間與空間的限制，所以我們能夠思考超越時間與空間的非物質體與精神體。我們敢說，除了抱有極深的成見的人以外，誰也不會說，精神存有是絕對不可能的。因為存有概念是超越時空的，所以我們的理智能夠形成「自由」、「靈魂」、「上帝」等精神概念。

我們再往深處去思考。當我們思維或肯定存有（實際存在或可能存在之物）時，我們知道，我們不僅僅在表現我們的主觀情緒或生理反應，而且也是脫離我們的主觀狀態，指及事物本身，我們不在乎它帶給我們什麼利益，只在乎它本身之所是或所有。在這裡我們可以發現有主體與客體之分：我所肯定的事物是與我不同的對象。

存有概念不單是普遍的，而且是無限的，當我肯定某物時，我就發覺我的存有概念受到了限制，因為它本身足以肯定存有之所以為存有，而不是這種或那種存有。所以它一遇到「這種」或「那種」的限制，它就要超越過去，直至毫無限制的，亦即無限的存有。我們的存有概念既是無限的，所以我們的求知慾是無止境的，它想認識一切。由此可見，理智的存有概念不是靜態的，而是非常動態的，是理智的衝力，可以衝破任何限制，達到無限存有。

二、認識「必然」

理智不僅僅認識事實，而且還認識事實所含的必然性。如「現在在下雨」，這是一個事實。理智不單知道在下雨，而且還知道，當下雨時必然在下著雨，不能在同一地點同一時候下雨又不下雨。這裡理智應用著同一定律或不矛盾定律：「是就是是，不能同時不是；一個存有或一樣東西不能同時存在

又不存在」。同時，我們的理智還會不停地尋求事實的理由或原因，認為任何一個事實或事故必然有它的原因。這就是因果定律：「凡是偶然發生之事必有它的原因」。小孩一旦會應用理智以後，就會不停地問：「為什麼？」。因為他們不僅以認識事實為滿足，而且還要知道事實之原因或理由何在。他們也斷定，萬事必有其因。

這些必然原理雖然表現在經驗之中，但是並不來自經驗。假若來自經驗的話，這些原理之意識應該慢慢地隨著經驗而成長。但是事實並非如此，這些原理一開始就很堅定，對於最初的經驗事實即認為：是就是是，不能同時不是；而且必然有其原因或理由。所以經驗主義者是矛盾的，因為他們一方面否認必然的原理（認為祇是些主觀傾向），但是另一方面他們也不斷地在追求事物之原因（這等於承認因果原理有它的客觀價值）。事實上，人們深信事物之間確是有著因果關係，而且有一定的秩序。科學研究就是在勉力尋獲這隱而不顯的關係與秩序。

三、認識「關係」

我們不僅僅能具體地看到某些關係，如相似與不相似，連續或不連續等。我們的理智還能夠把關係從具體事物中抽象出來，形成另一種普遍概念，能夠無限制地應用於具體的對象上。原來普遍性（亦即眾多之合一原理）本身就是一種關係，能適用於很多，甚至無數的個體。如樹之普遍概念能適用於任何一棵樹。這種關係性被發現於反省的普遍概念中，即由反省知道我的概念具有普遍性，能應用於任何個體。

再者，我們不單能夠認識存在於經驗界的實在關係（如父

與子的關係），而且也能認識純粹邏輯關係（如等同關係：是就是是，不是就是不是）。關係之所以為關係是超越現實的：兩樣存在的東西之間有關係；兩樣可能存在，而事實上並不存在，或許永遠不會存在的東西也能有關係，而且我們的理智能認識到這種關係。所以人會設想，如果我生活在某種環境中，我會有何遭遇。

不必多發揮，我們可以知道，「關係概念」在人的思想中佔有何等重要的地位。此外，我們還有「無」的概念：不單具體地經驗到，這樣東西不是那樣東西，或是我所期待著的東西如今尚未獲得，我們還能夠普遍地知道，什麼叫做不存在，或不是這個。明顯得很，「關係概念」與「無的概念」建基於「存有概念」，是「存有概念」的角度。因為「存有」本身是絕對而積極的，先有「存有」，然後才產生「關係」與「無」的概念。但是「存有」往往藉著「關係」與「無」的對照而被認識得更清楚，更完整。

四、認識「自己」

人不單認識，而且知道自己認識。所以可以說，人的認識作用是自我透明的，它能透視自己。這現象表現在判斷活動中，如：當我說二加二等於四，或張三在教室內時，我知道我在作此肯定，同時我知道，我之所以如此肯定，因為事實是如此。換句話說，我知道我認識的是真理，因為對我來說是那麼的明顯，事實不能不如此。所以我同時認識到我自己的存在（我也是存在之一），我的活動（即認識作用）和活動的性質（是客觀的，即認識到存有）。我還認識到我是一個單一的，個別的主體，趨向於客觀而普及的認識。原來主體意識（即意

識到自己的主體性) 只能產生在與客觀性的對峙之中。主體本身是不會認識到自己為主體的, 因為沒有客體也就無法產生主體意識。主體與客體是兩個對照概念, 缺少其中一個, 另一個也就失去了意義。就好像家中只有一個小孩, 稱他是哥哥或是弟弟是沒有意義的。哥哥是對著弟弟而言的, 弟弟是對著哥哥而言的。同樣, 主體是對著客體而言的, 客體是對著主體而言的。

以上所述說的理智的自我認識通稱為「反省」, 也就是說, 我們的理智在認識或判斷作用上會從對象那裡折回來認識到活動本身和活動的主體(亦即自我)。這種反省或折回作用開始時往往是不明顯的或含蓄的。比如在看電影時我的注意力幾乎全部被電影所吸引住, 未曾注意到是我在看電影, 只是含含糊糊地知道是我在看電影。要是此刻有旁人問我, 你在幹什麼。我就會清楚地或明顯地知道, 我是在看電影。這時的反省已由含蓄的轉成明顯的。顯而易見第二種反省(明顯反省)與第一種反省(含蓄反省)在性質上是一樣的, 祇是注意力不同而已, 前者直接注意的是主體本身, 而後者直接注意的是對象。還有一點是值得說明的: 含蓄反省與認識作用並不是兩個不同的活動。所謂的反省也就是上面所說的認識作用的自我透視: 它認識到對象, 同時也認識到自己。(註一)

我們可以說, 人的理性認識活動的最基本特徵是反省, 不論是含蓄的或是明顯的。因為憑藉反省, 人可以意識到自己的尊嚴(我是獨立的主體), 能把尋求知識作為自己的目標, 也能把自己作為別人的認識目標, 知己知彼以達共融。這在討論動物與人的區別時我們已經證實過。

簡言之, 人之所以為人的認識活動之特徵是:

1. 攝取絕對，嚮往無限：這很清楚地表顯在普遍概念，原理之必然性和存有之認知作用上。因為「存有」很清楚地顯示出是絕對的（即超越主觀情態），無限的（一切之一切都是存有，我們都想去認識）。理性認識這一特徵也很清楚地表顯在道德價值與道德責任等之肯定作用上。因為良知告訴我們，人人應當毅然決然地在成聖道路上邁進。再者，人類的整個文化史也證明這一種特徵，因為人類在各方面謀求著進步與理想。

2. 認同自己，把握自我：人不會全部消融在情緒或對象之中。相反地，他常能收斂自己，常能意識到：我是我，我在負責任。人生雖然在時間中發展，但是並非全部沉浸在時間中。一方面我們被時間所掠奪，但是另一方面我們正視從眼前流過的時間。我們能意識到時間之所以為時間，表示我們並沒有全部被時間浸透。我見到事件連續不斷地在我面前流過，不僅我知道我是目睹者（不一定用眼睛來看），而且我還知道是同一個我在目睹一切。

理性認識的這兩大基本特徵實在非常重要。因為人能夠攝取絕對與把握自我的存有，所以人常常能勇往直前，而不失去自我。在此正顯示著人性的尊嚴，人格的高尚。

參、與感性認識相比

知道了理性認識的特徵，我們可以歸結出理智的性質。但是為了更說明清楚，我們再把理性認識與感性認識互相比較。如此，我們將更能看出理性認識的性質。

一、就認識「普遍」與「客觀」而言

感覺祇認識個別的對象，如看到這隻貓，碰到這張桌子，聽到這個聲響，等。我不能看到一棵樹同時是榕又是柏，有葉又無葉。而且我的感覺愈是清楚，我愈是知道這祇是指某一個對象。

我們得承認，感性認識是真正的認識，而且也有某種主體與客體的對立現象，即主體能感覺到客體或對象。但是對象祇是在感性原理（顏色、聲響等）之下被認識到，而且祇因其此時此地顯示於感官之前的緣故。所以就視官而言，它祇能看到目前所顯示的顏色體，而無法超越空間與時間的限制（它不能看到對象在別の場合，別的時候是如何）。再者，感覺脫離不了主體性：我不能看到別人如何看到，我不能聽到別人如何聽到。而理性認識卻認為，我肯定為如此的，別人也應該判斷為如此：我認為是就是是，不能同時又不是；我知道別人也認為是就是是，不能同時又不是。所以感覺無法超越空間與主體性去達到存有原理之本身。所以它的客觀性常是不完全的。

我們也得承認，動物不僅僅認識感覺性質，（如顏色、聲響等），而且也認識東西。這是因為感覺與生理生命有關，感覺性質可說是東西有益或有害於生理生命的記號。例如我們看到一個有顏色的東西，而認出這東西是能吃的或不能吃的。所以東西（或存有）是在生理之希求下具體地呈現於感性意識上。感官達到的是感覺性質（顏色、聲響、味道等），而希求嚮往的是東西。但是這種感覺認識對於東西的感覺是曖昧的，因為感覺的真正的對象是感覺性質，而不是希求能力的現實性。而且這種感官所達到的客觀性常是相對的，即與動物的生

理需要相對。一朵花不論它有多麼美，如果不能滿足動物的生理需要，它對動物而言，等於不存在。相反，一棵草不美也不香，但它能吸引著動物去吃它。相反，理性認識是真正客觀的，絕對的，本身與生理需要無關。

感性生命也有想像能力，因此，動物和人（在感性層次）能藉想像呈現出此時此地所看不見的對象。但是想像也脫離不了時空與其他主觀條件的限制，所想像出來的圖像常是個別的。我們不可能想像一棵樹同時是榕又是柏，大的又是小的，有葉的又是無葉的。想像力不比感官強，也不能脫離主體性，而超越至絕對的境界：它不能把自己的表像認作所有意識的規範（不能說：我這樣構想，所有的人都應該這樣構想）。換句話說：想像力只能想像到它所想像到的對象，而無法想像到對象的必然性。想像力不能超越自己，意識到自己有如其他主體，被對象所限定：對象本身是如此，大家不得不如此肯定。想像力既然不能代表所有意識（不能說，我如此想像，別人也該如此想像），當然更不能代表可能意識（不能說，我如此想像，未來的人也該如此想像）。

想像力不僅能呈顯個別圖像，而且也能呈顯與普遍概念相似的「概要圖像」（schema）。比如羊能呈顯狼的概要圖像，所以它不僅害怕某一隻狼，而害怕所有的狼。但是概要圖像並不是真正的普遍概念，因為感覺意識不會把它用之於無限的個體（不論是實際存在的，或祇是可能存在的）。概要圖像祇是使動物（比喻中之羊）遇到對象（比喻中之狼）時起合適的反應。如果概要圖像是真正的普遍概念，能表達事物的本質的話，動物應該會替事物起名字，應該有真正的言語。但是我們已經分析過，動物沒有真正的言語，也不會給事物定名。其中

主要理由是感覺意識不能達到成全的客觀性，也就是不能達到存有原理。要是一個表像能夠表達存有的話，就表示它有完全的客觀性。在這裡顯示出普遍概念與想像之間的基本區別。概念表達的是存有（實際存在的或可能存在的存有），而圖像表達的是與存在無直接關係的形象。

因為感覺意識不能脫離主體性，不能超越空間與時間的限制，不能達到存有與絕對，所以它也不能（即使是消極地）認識非物質的，或精神的對象（如自由、靈魂、上帝等等），也沒有道德、責任等精神概念。所以動物沒有真正的文化。

二、就認識「必然」或「絕對」而言

感覺祇能經驗到個別事實，要是事實不存在也就無從感覺起。比如現在在下雨，感官能夠感覺到這一事實（視官看到雨點，聽官聽到雨聲，觸官覺到潮濕等）。但是雨過天晴，這些感覺便消失，繼之而起的是對晴天的感覺。感覺無法感到必然性與永久性。但是理智卻知道，下雨時必然下雨，不能同時不下雨；它也知道現在在下雨這一事實已成了必然而永久的事實。

有人（經驗主義者）認為必然性之認識來自聯想：幾次看到B緊隨著A，便認為B必然隨著A。比如幾次聽到雷聲緊隨著閃電之後，便認為雷聲必然緊隨著閃電。聯想是感覺意識之事，所以感覺意識也能認識必然性。這種說法聽來好像很有道理，但是事實不然。因為聯想得經事實之數次重複以後才會產生，而且重複的次數愈多，聯想也就愈快，愈堅定。但是同一律與因果律並不如此，它們在最原始之經驗之中，不需重複，已被堅決地肯定著：任何一件事當它存在時就必然存在著，不

能同時又不存在，而且必然有它的原因或理由。再者，如果要用聯想來解釋因果關係之必然性，則我們應當經驗到乙件常隨著甲件。但是純粹經驗有時告訴我們一定的結果，有時告訴我們完全不一樣的結果。如喝一杯涼水有時解渴，有時會使人肚痛。所以純粹經驗並不告訴我們一定的或必然的結果。那些能告訴我們必然結果的經驗不是純粹經驗，而是已受因果原理加過工的經驗。用涼水的例子來說，要經驗到涼水必然解渴，得知道這涼水是否消過毒，我的胃口能否忍受這種涼度等。

退而言之，即使純粹經驗在某些場合之下呈顯出一定的結果，因此而產生必然的聯想（看到甲必然想起乙），但是這種必然性是主觀的，與包含在原理中之客觀必然性大不相同。因為在聯想中祇是經驗到，如看到甲必然想起乙，而在原理（如同一原理，因果原理）中，我們不單知道我們不能作別的想法，而且還很清楚地知道，我們不能作別的想法，因為事實是如此，不可能是別的樣子。換句話說，理智所達到的必然性是由存有的本性而來，而不僅出於主體的需要。

再說，感性意識之聯想祇是實際上看到甲必然想起乙，而不能看出必然之所以為必然：假定我看到甲而不能不想起乙，但是我無法把這「不可能性」呈顯出來。我們得承認，有時候主觀的聯想是牢不可破的，好像具有客觀必然性（以為事實是如此）似的。成見是一個很好的例子。但是這正巧假定了客觀必然概念，祇可惜應用錯誤了，誤認為客觀是如此。所以祇需冷靜地反省就能發現錯誤而加以糾正。

三、就認識「關係」而言

感覺意識能夠具體地經驗到某些關係，如相似或不相似，

強烈或不強烈等。在講動物之學習能力時，我們曾說過，動物能辨別顏色，亮光，聲音等，猴子會用棍子取香蕉，雞會認出五粒麥堆大於四粒麥堆，六粒麥堆大於五粒麥堆。這些都表示動物能辨別差異，認識關係，但是並不表示動物能認識關係之所以為關係，能把關係看作客觀東西。如果動物真正能認識關係之所以為關係的話，它們也應該有真正的科技，因為真正的科技建基於關係之所以為關係的認識上。

原來，關係之所以為關係，就好像普遍之所以為普遍，是絕對的，超越時空的（如五絕對大於四，父絕對長於子），不可能是感覺經驗的對象。所以一隻受過訓練的雞能夠辨別，五粒麥堆大於四粒麥堆，六粒麥堆大於五粒麥堆，但是它不會說，五絕對大於四，六絕對大於五。只有理智能夠脫離具體事物，知道五之所以為五、六之所以為六，父之所以為父，子之所以為子，關係之所以為關係。

當然感覺意識更不能認識邏輯關係（如同一關係：我就是我，你就是你，是就是是等）與一般性的關係（即關係之所以為關係），因為這些關係更具超越性與絕對性。例如同一關係：我不知道火星上有些什麼，但是我知道，如果那裡有山，我敢肯定：當它存在時不能同時不存在。感覺意識那能作此超越經驗的肯定？再說關係之所以為關係，是指任何事物（物質的或非物質的，實際存在的或可能存在的）之間的關係。所以也不可能是感覺意識的對象。

由上我們不難看出關係祇是存有的角度，所以要認識關係，必須認識存有，要認識存有亦必認識關係。本來我們不必另外強調對於關係的認識，因為已包含在存有與普遍的認識中。但是關係概念在人的理性生命中佔有相當重要的地位，所

以特別提出來，請大家注意。動物因為沒有真正的關係概念，所以不知因果，不會求證，不會推理等。這一切都假定於關係概念上，也假定於認識作用之客觀性與普遍價值上。總而言之：假定於認識存有上。

四、就認識「自己」而言

經驗告訴我們，感官不能感覺到自己的感覺，如視官不能看見自己的看見，聽官不能聽見自己的聽見。想像能力也不能想像到自己的想像。想像能力祇能想像到對象的圖像，而不能想像到圖像的圖像，更不能想像到想像活動本身與想像主體的圖像。

但是我們不能說，動物一點也不認識自己。因為動物知道為了保護自己的生命而躲避危險。這正證明感性存有（即動物）的生命因素並沒有完完全全地墮落或消散在物質之中，僅僅盡了形化物質的本份，但是它仍保持著某種程度的獨立性。但是這種自我認識或反省是不完全的，因為感性意識完全被對象或情緒所控制，不能把自己與它們分離，而說出一個「自我」來。換句話說，感性意識不能真正反省到自己。

有時動物的意識完全被劇烈的感覺或強烈的慾望所佔住，以致根本無法看出它們與自己不完全等同，它們不就是自我，而是自我的感覺或慾望。在這種情況中，動物不是主動者，而是被動者，即完全被對象所牽動。

為何感官不能反省，不能認識自己？理由很簡單，因為它內含物質因素。我們已經看到感覺不是生命因素（或覺魂）的單獨活動，而是生命因素與物質因素組成一體的合體活動，感官無法達到它的對象，除非藉著身體組織（即器官，如目、

耳、鼻、腦等)。完全的反省是自己臨在於自己，自己透視自己。這對有時空性的物質是不可能的，因為就時間性來說，物質隨著時間而流動；就空間性來說，它祇能一部份連接另一部份，沒有一個特殊部份能代表自我，何況部份之中還有部份。所以內在地含有物質因素的感官是無法反省到自己而認識自己的。

但該注意，自我意識與內在感覺或內在情緒意識不同。內在感覺或內在情緒是對外在感覺或外在表示而言的，它們與存有有沒有直接關係，因為它們祇是一些主體的心理狀態。相反，真正的自我意識與存有有直接關係：我認識到自己是與「存有」（即對象）有關的「存有」。沒有對象就不會發現自我，沒有自我也就不會有真正的對象，對象與自我是相對而言的。

肆、理性認識之性質——非物質性

看到了前述理性認識之特徵，尤其把它與感性認識作了比較之後，我們很容易知道理性認識在本質上高於感性認識，因為前者是非物質的，而後者是物質的。所以理智與感官是兩種在本質上不同的認識官能。為了更清楚起見，我們再把理性認識的非物質性強調說明。

首先我們把前面所作的分析作一個扼要的結論。理性認識的主要特徵是：(一)認識或肯定存有，在存有原理之下認識其他，如普遍與非物質性等。(二)認識理性原理之必然性，而且在原始經驗中就認識到。(三)認識客觀關係，不論是實在的或邏輯的。(四)藉完全的反省認識自我，同時認識到我是我的活動的主體。而感性認識的主要特徵是：(一)無法脫離主觀條件而達到客

觀而絕對的存有境界。(二)絕對不能看出客觀的必然性，連主觀的必然性（看到甲必然聯想到乙）也並非來自純粹經驗。(三)能夠看出某些實際關係，但是不能看出關係之所以為關係，更不能認識邏輯關係。(四)不能反省到自己，不能把自己看作與自己的活動和與自己的對象不同的主體。

由此可見，理性認識與感性認識大不相同。有其作用必有其官能。所以理性認識的官能（即理智）與感性認識的官能（即感官）亦大不相同。但是如欲知道究竟不同到什麼程度，我們就得作進一步的分析。

我們知道感官不就是生理器官，它還含有非物質的認識能力。但是感官的非物質性是不完全的，因為一方面它果真能夠接受事物的形式（依附形式），而不接受它們的物質（比如一朵花的顏色，論它的物質因素來說，是在我眼前的一朵花上，但是論到它的形式來說，能在無數的看到它的感官上），但是另一方面它仍脫離不了物質的限制（感官祇能感覺到此時此地臨在於眼前的這個顏色，而無法脫離空間與時間的限制而感覺到顏色之所以為顏色；它的活動因著器官的外延也具有某種程度的外延，所以它所呈顯的對象也必是外延的）。

因為感官由生理器官與感覺能力組合而成，感覺活動不僅僅發自感覺能力，也不僅僅發自生理器官，而發自整個的感官，所以才會出現上面的現象：一方面能接受事物之形式而不接受事物之物質，另一方面又擺脫不了空間與時間的束縛（因為器官是有時空性的物質組織）。正因為感官的物質性很重，非物質因素浮不起來，所以它不能超越主觀性，而達到絕對的客觀境界。換句話說，感官不能毫不自私地達到事物之本身（事物本身是如此，我就認為是如此），而祇能就事物之如何

影響我，對我的生命有何益處，而來看事物。

相反，理智不僅能接受事物的形式，而且還能擺脫空間與時間的限制，所以它能超越主觀性達到絕對的客觀境界。它的活動毫無外延，所以它能攝取毫無外延的事物，如關係、真理等。圓的視覺果真有著某種單一性（看到的是一個圓），但是這單一性含有空間的蔓延（一個佔空間的圓），所以不能稱謂真正的，無外延的單一。但是理智對於這種視覺的反省意識、判斷（我看到一個圓）和真理意識（我的判斷是真實的）以及這真理的本身是毫無空間性的，而且這真理已超越時間（永久是真的）。

所以理智活動（或理性認識）完全是非物質的。當然我們得承認，至少在這個世界上我們的理智沒有感覺的合作不可能有所活動，但是從上面的分析可以看出理智活動的本身是非物質的。所以感覺的合作祇是外在的。就因為理智完全是非物質的，所以它能接受（認識是一種接受）別的存有就其為存有，毫不損害它們所是的，也不以自己的利害關係去看待它們。

所以人的認識與動物的認識大不相同，因為動物不能超越感覺生命，而達到理性認識。但是我們不能否認，動物有概要圖像，所以它們的外在活動顯示出一致性，這種是類似人的普遍概念。我們也不能否認，感性生命，甚至生長生命，亦顯示出理性成份，因為植物與動物的形式因（或生命因素）可說是種內在理性。生物並非純粹受外在推動的機器。但是這種理性不是內發的，而是被動的（就好像圖畫的美是由藝術家畫入的）。所以這種理性不像人的理性那樣有著無限的潛在能力能在思想與科技上不停地進步。最後我們得注意，如果看到一些特殊情況，動物表現得好像很有靈性，很聰明，我們不可立刻

誤以為是理智的表現。相反，就整個的動物的生命來看，我們可以斷定它們沒有真正的理智，因為它們沒有真正的科技、道德、宗教、藝術等。所以它們的特殊活動不應以理智而應以其他原因來解釋。尤其我們還不全知道動物的本能與想像力（指製造概要圖像的能力）等究竟能認識到什麼程度。

從這裡我們可以得到兩個重要結論：(一)理智活動在本質上高於感覺活動，所以理智活動不可能由感覺活動純粹進化而來，而應當假定從一類到另一類的超越作用。(二)人能藉理性超越物質境界而達到絕對而必然的境界，所以他有他的尊嚴與品格，他有他的權利與義務，他不該被視為純粹工具。

伍、解釋疑難

從理性認識的特徵以及感性認識的比較我們看到了理性認識以及理智的性質：非物質性。但是有不少哲學者（經驗主義者或感覺主義者，如 Lock, G. Berkeley, D. Hume 等）認為理性認識與感性認識並沒有本質上之區別，祇是在程度上不同而已；理智祇是一個比較高級的想像力，能把感覺活動以不同的方式聯想在一起，而形成所謂的理性認識，所以我們並不能證明理智是非物質的。現在我們把他們所提的主要難題陳述於下，而加以解答。

一、在感性境界中，即使在純粹物質境界中也有不少普遍關係與普遍傾向。例如一隻貓它有殺死老鼠的普遍傾向。它並不限於殺死這隻或那隻老鼠，而要殺死所有的老鼠。我們的眼睛有看顏色的普遍能力，它們不限於看這種或那種個別顏色，而能看任何有顏色的對象。一把鎚子是一個普遍工具，它不限

於把這個釘或那個釘敲入板內，而能把任何鐵釘敲入任何一個板內。這些普遍關係與普遍傾向多不是非物質的。

解答：上面我們已經說過，感覺生命，甚至生長生命也顯出某種理性成份。同時我們也承認，連非生物體（如鎚子）內也有理性成份。但是這種理性是被動的（鐵鎚敲釘能力是由技術師依著鐵之本性而設計成的），與人的自動自發的理智大不相同。再者，感覺意識祇是具體地傾向它的對象（貓傾向於殺老鼠，眼傾向於看顏色），但是它們不知道普遍之所以為普遍，關係之所以為關係。這種反省的普遍才是非物質性之明證，因為它超越了空間與時間的限制能應用於無限的個體。這裡我們可注意到，經驗主義者所提出的這一難題正巧堅定了我們的立場：我們認為任何物體由質料因與形式因組合而成。形式因就是我們一般所說的本性：貓有貓的本性，眼有眼的本性，鎚子有鎚子的本性。物體活動的統一性（或普遍性）是由物體之本性而來。

二、有些圖像是普遍的，如美國水手的標準畫像代表著所有的美國水手，農人的標準圖畫代表著所有的農人，教授的標準圖案表示著所有的教授。這些都是物質東西，但是代表著某一等級的人，所以是普遍的。

解答：實際上這些圖案所以能代表整個的等級是因為我們已經有了這一等級的普遍概念，圖案祇是喚起我們的普遍概念而已，而且祇有透過普通概念圖案才有普遍的代表性。要是我們沒有美國水手的概念，一個圖案祇是代表著某一個水手而已。

三、休謨是一位最徹底的經驗主義者。他認為普遍概念祇是一個個別表像，藉著名字指出許多與它相似的對象。習慣以

後，一聽見這個名字（如人、狗等）就會激起以前所有的類似的個體概念。對於未來的或可能的個體概念，心靈上有一種傾向，見到相似的東西時，就會用同一個名字去稱呼它。所以概念的普遍性建基於心理習慣。

解答：首先我們要問休謨，名字有什麼意義，是否表達事物之性質。要是名字是毫無意義的，只是一個外在記號，那為什麼要加之於事物；要是有意義，是事物之性質之表達，那麼說話者在用名字以前已經有了普遍概念。其次我們要問休謨，一個名字能指明許多相似的對象，這相似性是什麼，真相似抑假相似。如果真相似，那概念是客觀的，如假相似，那概念由何而起。最後我們還要問休謨，所謂的傾向與習慣是什麼，也許就是真正的普遍概念：我知道我的概念能用之於同一等級的每一個個體。所以我們可以說，休謨實際上承認普遍概念，祇是不用這名稱而已。

四、對於必然原理邏輯實證主義者提出以下之難題：這些必然原理是無謂的重複（tautology），毫無意義可言。所以對於客觀實在界它們並不告訴我們什麼，它們也不能被用來證明理智的非物質性。所謂的形上原理或是分析的，或是綜合的。如果是分析的，那就是同義語之重複，對於實在界並不告訴我們什麼，例如同一定律（是的，就是是）與不矛盾定律（一樣東西不能同時存在又不存在）。如果是綜合的，例如因果定律（不是自存的存有存在存在上隸屬於自存的存有），那祇是無意義之空話。

解答：首先我們不難指出，同一定律並非同義語之重複，因為我們也能（而且該當）把同一定律說成：「是的，必然就是是」，述詞顯然與主詞不同，因為多了一個必然性。至於說

同一定律對於實在界並不表達什麼，而祇表達我們的語言方式，比如當我說一棟房子就是一棟房子時，並不排除客觀界的房子能不是房子，而是一棵樹。但是如果我們說，一棟房子不是一棟房子，而是一棵樹，卻違反了語言規律。但是我們要問：為何這種說法違反語言規律？不正因為是語言規律建基於存有規律嗎？難道語言規律完全是隨意決定的？我們能否來一個普遍約定把語言規律改變？我們敢肯定，如果我們來一個普遍約定把同一定律取消，我們的思想與語言也就完了，因為當我說房子時，別人不知道我指的是什麼，可能是一棵樹，也可能是一隻貓或一把雨傘。所以同一定律不是純粹約定，而是存有的基本規律。我們得承認，當我們說一棟房子就是一棟房子時，我們並沒有說什麼新事，但是我們肯定了一個不能再基本的事實：是一棟房子。邏輯實證主義者的錯誤在於沒有弄清同一定律不單是分析判斷，而且也是綜合判斷。就語言規律來說，它是分析判斷，但是就思想規律來說，它是綜合判斷：即綜合著實在與認知兩個境界，也就是說，客觀存有等同於理解存有。邏輯實證者否認這種看法。但是他們的否認是矛盾的，因為他們無意中承認了所否定的事實。他們認為客界存有不同於理解存有。我們可以問：你們的這種主張或肯定是否有客觀價值？換句話問：你們所主張的不等同性是主觀的抑是客觀的？如果是主觀的，那等於白說；如果是客觀的，那就承認了實在界與理解界的等同或綜合，也就是承認同一定律是綜合判斷。

至論因果定律，如果我們問邏輯實證主義者，為何因果定律（「非自存之存有隸屬於自存存有」）是無意義的，他要是回答說：「一個判斷是分析的或是能由經驗證實的，才是有意義的。而因果定律不是分析的又不是能由經驗證實的，所以是

無意義的。」我們可以對邏輯實證主義者說：「你們自己的主張（「只有分析判斷或由經驗能證實的判斷是有意義的」）是無意義的，因為它不是分析的，也不是能由經驗證實的」。要是他們回答說：「這主張是無需證明的準則，是例外的（意思是說：「任何不是分析的或不能由經驗證實的判斷是無意義的」，唯有這主張或判斷例外）」。那麼我們可以回答說：「這是不講理的獨斷主義，我們大可不必理睬。」

但是我們並不是說形上原理（同一律，因果律等）是一點也不能證明的。我們祇是承認它們不能由感覺經驗來證明。但是它們能由先驗證明，亦即我們自己的思考經驗來證實。我們的思想不能用感覺經驗來觀察，但是它是一個事實，而且是一個無可否認的事實，因為否認也是一種思想。用思想來否認思想是矛盾的。我們可以證明基本形上原理隱含在我們的任何一個思想活動中，在我們的任何一個肯定中，它們或明或暗地亦被肯定著。所以否認它們的人是自相矛盾的。

我們已經證明這些原理並非空洞的話語，而是表達著實在界的規律。所以我們對於整個實在界具有某些絕對正確而不變的知識。這種知識不可能是物質腦子的產品。所以我們的理智是一種非物質的認知能力。

五、經驗主義者認為必然原理不能證明理智的非物質性，因為原理之必然性來自聯想，在我們的經驗中我們常看到B緊隨著A，所以我們就肯定B必然隨著A。但是聯想是一種想像，屬於感覺層次。所以原理之必然性並非來自非物質的理智。

解答：對於這一問題，前面我們已經講過，經驗無法產生必然而絕對的原理，而且這些原理早被應用於原始經驗中。但

是我們還可以作以下之分析。我們可以說物理學之原理也許可能來自經驗。但是我們也已從前述看到，純粹經驗並不告訴我們一定的效果。無論如何，我們不能說，幾何、數學和形上學等原理來自聯想。這裡我們不討論幾何和數學原理之性質，而祇談形上原理。

我們所謂的形上原理，實證主義者稱之謂純粹邏輯原理。但是我們已經看到，這些原理雖然是我們的思考規律，而它們卻建基於客界事物，所以更好稱之謂形上原理。大家都承認這些規律之絕對確實性，而這確實性之基礎究竟何在？學者們有不同之意見。以下我們扼要說明這些意見以便幫助我們明瞭這些原理之性質。

1. 有人認為基本形上原理是純粹同義語之重複，對於實在界一點也不說出什麼，但在我們的話語中有如此說法。對於這一意見上面我們已經有所解答，恕不重複。

2. 有人認為基本形上原理是與生俱來的。這是理性主義的主張。但是我們可以看到，我們的所有知識必須透過經驗，我們的理智並沒有與生俱來的知識。

3. 有人認為基本形上原理有如自然科學原理來自經驗與歸納。但是我們已經說過，純粹經驗並不告訴我們一定的效果。再者歸納不能產生絕對的確實性。例如做一百次試驗，獲得一百次的成功，但是對於一百零一次就沒有絕對的把握。而且自然科學原理只能應用於同樣的條件之下，在另一種性質的宇宙中這些原理也許就應用不上。但是形上原理是絕對確實的，是直接自明的，能應用於任何一種實在，不論是現實的實在，或可能的實在。

如果問：造物主能否造一個我們的自然科學原理全部應用

不上的宇宙？我們不難回答說：看不出為何不可能。但是如果問：造物主能否選一個宇宙，在那裡我們的形上原理（如同一原理，不矛盾原理，因果原理等）完全無法應用上，在那裡任何一樣東西可以同時存在又不存在，是這樣又是那樣？我們的理智將回答：這是絕對不可能的事。

我們僅是有限而偶然的存有，怎能作如此誇大的肯定？我們豈不是在給實在界訂立規律？我們豈不是在命令造物主說：「祢能做這事，而不能做那事」？對於這些問題，我們可以回答說：「我們的有限而偶然的理智擁有不變的，必然的，永恆的真理；在某種方式之下，透過形上原理，永恆的至真者（造物主）藉著我們的理智在說話」。所以我們的理智不可能是物質官能。

也許有人要說：「我們的確不能設想一個宇宙，在那裡的存有能夠同時存在又不存在；但是這是否證明事實上這種宇宙是不可能存在的？也許我們的設想是錯誤的？」對於這個難題，我們可以回答說：「你們的想法是矛盾的。因為你們既然說，不可能設想一個宇宙，在那裡的存有能夠同時存在又不存在；你們又怎麼能設想這種宇宙或許是可能存在的。你們以為，即使理智無法設想，也許事實上是可能存在的。這就等於說；一樣同時又是圓的又是方的東西是無法設想的，但是事實上也許是可能存在的；或等於說，不思想的思想是不能設想的，但是事實上也許是可能的。試問：這是否荒謬？」。

4. 一般士林哲學課本說，基本形上原理是直接自明的，因為我們能看到原理中之述詞包含在主詞內。所以我們能夠立刻知道主詞與述詞之間的必然聯繫。這說法是對的，但是有一個問題得解決：我們怎麼會立刻看出主詞與述詞之間的必然聯

繫？是否從經驗中看出來的？當然不是，因為經驗只能看到事實，不能看到超越時空的必然性。所以只有理智本身能認識到這必然性。這樣說來，我們應當承認我們的理智擁有某種程度的先天知識。

5. 我們將證明，我們的理智並沒有與生俱來的先天概念。所以我們也不可能有與生俱來的先天原理，因為原理中含有概念（如存有概念，因果概念等）。可是另一方面基本形上原理也不可能來自經驗。在這裡又產生了一個問題：這些基本形上原理如何（或以何種方式）先天地存在於我們的理智？我們的答案是：它不能以現實方式（actual form）存在，因為這得假定與生俱來的概念。所以祇能以潛能或實質方式存在於我們的理智。也就是說，與生俱來的並非是具有現實形式的原理，而祇是一以潛能或實質方式存在於我們的理智。也就是說，與生俱來的並非是具有現實形式的原理，而祇是一種稟賦，它一與現實經驗接觸便發現出來。就好像我們的舉重力，不遇到經驗不知道它有多強，一遇到經驗（實際重量物體）便顯示出來了。所以基本形上原理應用於感覺經驗，但是它本身並非來自感覺經驗。

結 論

從上面的種種分析與比較中我們很容易看出，理性認識與理智的性質是非物質的；理智在它的作用上雖然需要感覺經驗的幫助，但是理智作用本身是超越感覺經驗的，因為它所認識的是些超越時空的東西（如普遍概念，形上原理，關係之所以為關係等）。

所以我們的理智一方面不內在地依賴腦子，但是另一方面外在地依賴物質組織（感官、腦等）。腦是理智活動的必要條件；沒有好的腦子，一般來說，我們的理智不易產生它的作用。但是要是純粹精神體的話，其理智作用便完全不需依賴物質組織。

由下面幾點我們可以證明我們的理智外在地依賴物質組織。

1. 腦子受了損害或中了毒，理智便難以活動，或根本不能活動。

2. 我們的每一個概念常有一個圖像陪隨著。而圖像是感官的產物，是物質的。要是沒有圖像便不能思想，那就等於沒有腦子的幫助（因為圖像是腦子的產物）便不可能有思想作用。

3. 人的每一個活動是由形與質組合成的整體的活動。所以沒有物質的某種幫助不可能有人的活動。但是我們已經證明，我們的思想不內在地依賴物質。所以我們應當承認我們的理智在它的作用上外在地依賴物質。

第二節 論理性認識的對象

壹、研究之目的及研究之問題

本節討論理性認識的對象無非是要進一步地認識理性認識或理智的本性，因為一個能力的本性應由它的對象來限定，比如眼睛之所以為眼睛，因為它能看顏色；耳朵之所以為耳朵，因為它能聽聲音。顏色是眼睛的對象，聲音是耳朵的對象。當然，這裡所說的對象是指形式對象（事物之角度），而不是質

料對象（事物本身）。因為同一事物（質料對象）能夠是好幾個能力或活動的對象，比如同一個外延體能夠是視覺的對象，也能夠是觸覺的對象。所以僅從質料對象我們無法分辨認識能力或認識活動的性質。但是形式對象就不同，一個能力有一個能力的專有形式對象，比如同一個外延體，就其顏色來說是視覺的形式對象，就其硬度來說是觸覺的形式對象。所以祇有從形式對象我們才能分辨出能力或活動的性質。如果我們想進一步地知道理性認識和理智的性質，我們就得研究理性認識的形式對象。

什麼是理性認識的形式對象？這好像是不成問題的問題，因為我們已經指出，理智的基本作用是肯定存有，單義的普遍（人、狗、貓等）無非是存有的限定。所以理性認識或理智的形式對象應該是「存有」：理智在存有角度之下認識到不同的質料對象（如人、狗、貓、樹等）。

但是問題並不那麼簡單，因為經驗告訴我們，沒有感官的合作，我們的理智什麼也不能認識，沒有想像的伴隨，我們的理智什麼也不能思考。我們亦曾指出，我們的理智在作用上得依賴生理組織（外感官、腦等）。所以腦部受了傷或中了毒，理智便難能思考，甚至無法思考。我們更指出，我們並沒有與生俱來的先天概念，我們的理智必須透過感官認識才能形成概念而有所認識。這樣看來，我們的理智的形式對象不是一般的存有，而是存在於可感覺的事物中之存有。既如此我們的理智豈不是被關閉在可感覺的事物境界以內嗎？我們是否真能認識那些超越可感覺境界的精神存有？

貳、各家不同的意見

一、康德（Kant）與未知論者（agnostics）認為我們的理智所能達到的最高統一是量的存有，它無法再超越上去，所以它不能認識靈魂、上帝等精神存有。我們已經說過，康德把他的批判哲學分成感性、悟性與理性三個層次。(1)悟性是被限制於感覺境界的認識能力，它以先天形式（即十二範疇）統一「感覺與件」而成悟性認識，所達到的祇是量的存有，因為感覺所供給的「與件」是有量的物質東西。(2)理性藉先驗辯證想達到超越感覺界的形上實體（宇宙、靈魂和上帝）。這是更高一層的統一作用（把一切現象統一至形上實體）。但是理性的統一推理含有詭辯（推理中的中詞有不同的意義），所以推出來的結論（形上實體）是不確實的。所以康德認為純粹理性只能認識現象，不能認識本體。換句話說，我們的理智只能認識量的存有。所以人的理智的形式對象是存在於可感覺物體中的存有。

二、有些哲學家認為，人的理智的特徵是成全的反省，所以理智的基本作用是自我意識，也就是說，理智的形式對象是「自我」或「我思」。理智之所以能認識存有，是因為認識到自己的緣故。說得再徹底些，存有之所以能被認識，是因為分享到我的存有的緣故。

唯心主義者（idealists）即持此看法，他們強調認識作用的內在性，認為思想所直接達到的是思想本身。所以不該由「與存有的關係」中去為思想的性質下定義，而該從「與思想的符合性」中去為存有下定義。但是不可誤以為唯心主義就是唯我

主義，因為他們所說的思想不是個人思想，而是絕對思想；個人思想是絕對思想的分享。

笛卡兒（Descartes）可說是位唯心傾向的創導者，因為他明白地從「我思」去建立他的哲學系統。但是他本身是一位實在論者，因為他並不認為世界是思想的反映。這或許是一種思想上的不邏輯，或許是因為他發現內在性不是思想的最後角度，因為上帝的概念在某種方式之下先於自我概念。意思是說，在某種情形之下，上帝的概念被發現於「我思」之前。

在談論唯心主義時應加小心，因為這名詞的意義很廣泛，而且唯心主義者各有各的解說法。我們已假定在認識論中對這主義已有所討論與駁斥。我們現在要討論的問題是：我們的理智的形式對象是什麼？是一般的存有抑或祇是可感覺的量的存有？

三、大多數士林哲學家認為，理智之所以為理智的形式對象是一般的存有，但是與感官結合在一起的理智的形式對象是可感覺的存有。他們並不是說，我們的理智（與感官結合在一起的理智）只能夠認識可感覺的存有，而不能夠認識超越感覺界的非物質存有。而是說，我們的理智的專有形式對象是可感覺的存有，至論超越感覺界的非物質存有我們不能認識，除非藉著可感覺的存有，亦即藉著與可感覺存有的關係才能認識。因為對於超越可感覺界的非物質存有我們沒有任何直接表像。所以他們把理智分成兩個角度，把形式對象也分成兩種：(→)理智之所以為理智，它的形式對象是一般的存有，叫做共同形式對象；(⇐)與感官結合在一起的理智，它的形式對象是可感覺的存有，叫做專有形式對象。

我們認為這最後一個意見如果懂得正確的話，最為合理，

應予以接受。下面是我們的分析與解釋。

參、合理的解答

一、「存有之所以為存有」是人的理智的對象

不能否認，存有之所以為存有應該是人的理智的對象，否則，人的理智就不成其為理智，因與感官有何差異。但是由上面（第一節內）我們明明看到，我們的理智的基本活動是肯定存有，連物質對象也是在存有角度之下被肯定的。所以人的理智能夠，至少或然地，認識非物質的對象。假若「存有之所以為存有」不是人的理智的形式對象，而是「可感覺的存有」是理智的形式對象，人的知識將不能涉及非物質的東西，連想也不能想它。這當然是不對的，完全與事實不符合。

二、人的理智的專有形式對象是可感覺的存有

但是我們得承認，我們不能直接認識非物質存有，而得從可感覺的存有中形成對於它們的概念。以下幾點可以證明：

1. 用來表達非物質存有的名詞（如天主、靈魂、精神、瞭解等）都是由表明感覺的存有的名詞中採用過來的，所以這種名詞或是消極的（如無限，不死不滅，非物質等），或是類比的。然而名詞是概念的記號。所以我們的非物質存有的概念是由物質存有的概念中形成的。

2. 如果我們想把非物質存有瞭解得更透澈，或向別人解釋得更清楚，我們得不停地利用可感覺的事物作例子，因此產生神話，比喻，類比等述說。

3. 我們的思想常有圖像作伴。所以如果有人從沒有發生過

某一感官的感覺，他便不會有與此感官相呼應的概念。本世紀初葉有幾位哲學家（如 Binet, Marbe, Kulfe, Kulper 等）自以為經驗到可以脫離圖像的思想。但是這種信念是錯誤的，如今被大眾所遺棄。他們的經驗祇說明了，概念與圖像之間是不成比例的，一個很豐富的概念能夠建基於一個非常脆弱的圖像。而且概念也可以層次建基於一個純粹象徵或言語圖像，如看到「上帝」二字產生上帝之精神概念。

4. 當感官受阻或腦子受傷時，思想也受阻。這表示我們的思想與感官和腦子關係極為密切：首先得由可感覺印象形成可感覺事物的概念，再由這些概念形成非感覺事物的概念而產生思想。所以我們首先認識的是可感覺的存有，由這些存有再認識超越感覺的存有。

5. 最後我們可注意到，我們的最初的判斷都是一些對於物質事物的判斷：這是一本書，這是一張桌子等。對於非物質存有的概念是由這些概念慢慢形成的。

結論：我們可以而且應該說，我們首先所形成的存有概念顯而易見是存在於可感覺事物中的存有，也就是一般的量的存有。所以我們的理智的形式對象是可感覺的存有或量的存有。當然我們的理智也能認識存有之所以為存有（不論是可感覺的或不可感覺的），但是得透過可感覺的存有或量的存有。下面我們要更進一步解釋清楚。

三、人的理智如何認識事物之本質？

由上面的分析我們知道，我們的理智的專有形式對象確實是可感覺的存有，也就是可感覺事物的性質（Quiddity）。但是我們應當明瞭「性質」兩字的意義。有人誤以為我們的理智與

事物一接觸，立刻能認識到它的本質。例如我一看到一隻大象，在我理智上立刻產生大象的本質（象之所以為象）的概念。事實不然，我們的理智並不能直觀到事物的本質，只能從事物的依附性質（大小、形狀、顏色、活動等），經過漸次的探討而約略認出事物的本質。其實不僅是事物的本質，甚至它們的依附性質我們常常無法知道清楚，所以只能作大概的描述。

所以對於事物的本質的認識應是這種狀況：我們的理智一與事物接觸，立刻把自己對這個事物的表象（開始時都是些依附性質的表象）歸之於存有，而且是實體或自立體的存有（substantial being）。比如我看到一隻大象或一隻香蕉，首先我並不認識到它們的本質，但是我立刻肯定這是一樣東西，一個實體存有，具有這樣的形狀，顏色和活動等。在這肯定中隱含著物體的本質，因為本質是我所看到的依附性質的來源（有這樣的本質，才會有這樣的外觀）。但這並不是說，當我一看到一樣東西時，我立刻直觀到這樣東西的本質與別的東西的本質不同；祇是說，當我看到一樣東西時，我立刻把我所看到的現象歸之於一個實體（這是一樣東西，這是高高大大的，這是會走動的等）。而這個事物的本質仍是一有待解答的肯定；它之所以已被肯定，因為所知覺到的東西已被肯定為有一定性質的實體；而它之所以有待解答，因為所肯定的性質非常含糊，必須藉助經驗慢慢地加以限定。比如我看到一高高大大，皮膚粗黑，鼻子很長，走路很慢的東西，我心中便肯定說：這是一種存有，一個實體（名詞是後來定的），但我還不知道它的本性究竟怎樣，與別的動物究竟有何區別，要知道這些我得作進一步地觀察與研究。東西愈是簡單，愈是容易知道它的本質；東

西愈是複雜，愈是難以瞭解它的本性。所以要瞭解人的本性就很困難了。

四、存在也是人的理智的認識對象

當我們說人的理智的形式對象是可感覺的存有之性質時，我們不該想「存在」不是我們的理智的對象。有人認為，存在不是理智的認識對象（因為存在不能進入我們的理智而形成表像），而是意志的意向目標。這種想法是錯誤而且危險的。

我們應當知道（在認識論中證實），我們的理智的第一個完整活動（藉此形成真正的認識，達到客觀真理）不是簡單的理會（*simple apprehension*，即理會到物體的性質），而是判斷。然而判斷不祇是把述詞與主詞湊合在一起，而是把主詞與述詞的合一性肯定為實在的，屬於存有的境界：即凡存在著主體（表達於主詞）的地方，也必存在著屬性（表達於述詞）。再者，除了這種歸屬判斷（把述詞歸屬於主詞）以外，還有存在判斷：在這判斷中的系詞（「是」）不是連接詞，而是對於主體的存在的肯定，在這判斷中，理智有著一種與對象「現實存在」的「意向共融」，也就是說，當我說：「這是一棵樹」時，我的肯定活動意指著樹在客界的現實存在。再說得清楚一些，當我判斷「這是一棵樹」時，我理智中所形成的精神的樹指向著客界的樹，與之相符合。

就算是拿表達本質的概念來說，裡面也含有存在因素，因為本質之所以為本質是對著存在而言的，是存在的限定。所以我們不能思維存有，除非思維到實際存在或可能存在的東西。所以理智假藉概念表達本質時，也達到了存在，因此才能產生存在概念。

由此可見，「存在」不在理智對象以外，相反的，它是最可理解的，是事物之最基本現實，因為沒有存在，其他一切（依附性質，本質性質等）都是空的。但是我們最先達到的是物質體（亦即可感覺體）的存在。

五、人的理智的超越性

一定有人會想，照這樣講，我們的理智還是被圈在感覺境界以內，因為它所直接認識的是可感覺的存有，它所直接肯定的也是可感覺存有的存在。所以講來講去還是康德有理，因為他認為我們的純粹理性（或理論理性）只能認識可感覺的存有，而不能認識到超越經驗範圍以外的東西。對於這個疑問我們可以回答說：如果存有概念是一義的，那麼我們的理智只能認識可感覺（或有量）的存有；如果存有概念是類比的，那麼我們的理智不僅能認識可感覺的存有，而且能認識存有之所以為存有，也就是說，只要是存有它都能認識。而事實上我們的存有概念不是一義的，是類比的，一方面它所呈顯的，的確是一般可感覺的（或有量的）存有，另一方面這存有被肯定為客觀的，實實在在地存著的；就在理智的這一肯定或客觀化活動上我們可以發覺我們的肯定或客觀化活動並沒有被可感覺的存有所耗盡，以致不能再去肯定別的存有。相反的，我們發覺，可感覺的存有祇是存有之一種，或存有之分享，而且它還限制了我們的肯定活動，我們正想衝破它的限制，去肯定更多更高的存有。這裡我們可以看出反省的重要性。在反省之下，我們（認識者，肯定者）理會到我們正統御著整個可感覺的世界（因為是我們在認識它，衡量它，使用它）；我們意識到自己與可感覺的物質世界不同，我（們）是我（們），它是它，我

（們）高高在上駕御著它。所以我們自覺並沒有被物質世界所限定，相反，在物質世界的認知作用上，我們發覺到自己的超越性，我們要去肯定更高的存有，直至無限存有。

所以聖多瑪斯（St. Thomas）指出了概念（指可感覺存有之概念）的兩個重要角度：概念所呈顯的與概念所指示的，前者的對象祇是物質存有，而後者的對象是非物質對象。意思是說，一般的性質概念雖然祇呈顯（或表像）著可感覺的東西，但是它同時指向（或指示）著非物質的東西。維根斯坦（L. Wittgenstein）也作類似區分：可表現的（*expressible*）與不可表現的（*inexpressible*）；前者是有像可呈顯的，後者是不能呈顯，祇能指示的；對所指示的東西我們沒有合適的概念，祇能指示或意向。（註二）

六、人性理智的緊張局面

照上面的分析我們知道，只要是存有理智都能認識。但這並不是說，我們的理智實實在在能完全認識所有的存有。相反，我們的理智是有限的，所以認識也有限，就連一個個別存有我們的理智也無法完完全全的知道它的可理解性，因為存有與存有之間是相連的，要完全認識某一存有的本性（可理解性），應該完全認識與它有關係的整個的存有。所以當我們說我們的理智的對象是存有之所以為存有時，意思是說沒有一個存有對我們的理智而言是絕對不能認識的，即使事實上某種存有因著某某理由（如工具之缺乏）而不可能被我們的理智所認識到。所以理論上，整個存有對人的理智而言是可以被認識的，至少在某種程度之下。再說，我們的求知欲嚮往著認識所有的存有。剛才我們曾說，我們的肯定活動是一個有無限衝力

的活動，它不會被有限的對象所耗盡，相反，正因為它發覺有限所以才要衝破，衝向更多更高的存有，直至無限存有。

所以在我們的現實知識與求知欲之間有著矛盾現象：一方面只認識到可感覺領域的存有，另一方面想超越感覺存有，而認識所有的存有。這一矛盾產生「理智就其為理智」與「理智就其為人性理智」（即與感官結合在一起的理智）之間的緊張局面，好像兩方面在彼此相拉，一個向上，一個向下。但是實際上並不矛盾亦不緊張，它祇是證明人性理智並沒有被感覺世界所限制，它想透過感覺世界衝向更多更高的存有。這種衝力是自然的，所以人的求知欲應該有滿足的可能。真正的問題是發生在認識的方式上，因為我們的理智得藉抽象概念認識事物，即使超越感覺的東西也得靠可感覺事物中所汲取的概念去認識。下面我們要討論的是：我們的理智如何認識非物質存有，又如何衝向無限存有？

七、人的理智如何認識非物質存有？

上面已經說過，我們的理智直接認識的是物質或量的存有，因為它與感官結合在一起，它的概念取之於物質對象（如何取法下節內討論），而又用之於物質對象。但是「理智就其為理智」來說，能超越物質界而達到非物質存有。但是對於這些存有我們的理智無法形成直接概念，而得借用從物質得來的概念，以類比方式去指示它們。所以多瑪斯把概念分成呈顯與指示兩個角度。比如靈魂的概念，我們所擁有的概念或許是某種物質東西的圖像或表像，例如精細的液體或輕薄的氣體滲透整個人的身體。但是我們知道這種物質表像並不正確，並不完全符合靈魂的實質，因為我們知道它是非物質的。所以我們祇

是用這種物質表像來指示或表達與它不同的東西（即靈魂）。

既然這種物質表像是那麼的不恰當，我們為什麼還要用它們呢？答案很簡單。因為我們不是純精神體，我們需要靠表像或圖像來思考，再說，這種表像有著局部的正確性。我們想像靈魂是滲透於整個人身體的精細東西，而事實上我們的靈魂確是滲透著整個人的身體，形式化或靈化著身體。所以所想像的表像在這一點上是確實的。但是靈魂不是液體，也非氣體。所以所想像的表像在這一點上又是錯誤的。這就是所謂的類比認識：我們用物質表像來表達非物質的東西。我們的表像局部是真的，局部是錯的，而且含有肯定、否定與超越三層次：我們以物質表像表達著靈魂滲透著整個的身體（這是肯定），但是靈魂並非是液體或氣體型式（這是否定），它是非物質性的（這是超越）。

我們認識上帝（或天主）也是同樣的情況。我們並非直接，而是透過祂的效果（受造物）認識到祂。在上帝本身與祂的工程之間有一定的關係。我們往往用一般的創造表像來表達上帝與受造物之間的關係：上帝是創造者（肯定），但不是一般的創造情況（否定），因為一般的創造假定材料，而至高的創造者（超越），卻不假定任何材料。所以當我們說，上帝是存有，受造物也是存有時，存有兩字的意義不完全相同，也不完全不同。上帝與受造物確實都是存有，但是前者是自有的存有，後者是被有的存有。

八、人的理智如何衝向無限存有？

由前述我們看到，對於上帝的類比認識假定某種有待改正的表像。但是怎麼改正法？除非我們有更正確的表像，因為任

何改正要假定更正確的認識。這是類比理論必然會遇到的嚴重困難，而且也是無法解決的困難，如果我們把我們的理智懂成靜態的認知能力，好比是一扇暢開著的窗戶面向著外界的景色，或好比是一架照明機被動地被印上對象的影像。

事實上我們的理智是一種動態的認知能力，它主動地衝向它的對象，即所有之存有。在我們的每一個認知作用上，我們意識到這一衝力（即求知慾）。這衝力或求知慾是自然的，出自人的本性。每一個認識活動是一種由潛能到現實的過程，所以我們的理智活動是真正的活動。而任何一個活動均有它的目標。試問什麼是我們的理智活動的目標？

我們的理智活動的目標似乎不是這個或那個個別存有，因為這種認識只能一時地滿足我們的求知慾，當它認識以後又立刻衝向其他存有（真是學無止境！）。由此可知，個別存有只是我們的理智的中間目標，而不是最終目標。我們的理智衝力在縱與橫雙方面奮力發展：在橫的方面我們想認識更多的存有，在縱的方面我們想認識得愈透徹愈好。個別存有（或中間目標）本身不是完全能理解的，但是我們的理智想去解釋它們，想去全部瞭解它們。但是沒有一個有限存有能滿足我們，即使集合起很多的存有來，也不能飽飫我們的得知慾。我們的理智一遇到有限存有，就會繼續追求，繼續發問，繼續尋求解答。所以有限存有只是我們的理智的中間目標，當認識到它們時，我們的理智就想超越它們，達到能完全使理智滿足的最後目標。

什麼是我們的理智的最後目標？如果我們考查我們的求知慾，我們不難發覺，任何一個有限存有均不能滿足我們，正因為它是有限的，所以不能滿足我們的求知慾。換句話說，就是

那種有限性使我們的理智的求知慾得不到安休。既然有限之所以為有限使我們的求知慾不停向前衝，所以只有無限存有（即十全十美的存有）才能使我們的求知慾獲得滿足。我們的理智雖然只能呈顯有限存有（因為我們的認識都得透過可感覺的存有），但是它常能意識到它們的有限性。這一事實正巧證明我們的理智有衝破限制的衝力，因為當理智認識到界限之所以為界限時，即已表示理智實際上或渴望著走出這界限。

由此證明我們的求知慾的最後目標是超越時空，超越任何界限（或限定）的無限存有。這也說明了我們是如何認識上帝的（無限存有，亦即十全十美的存有）：我們認識祂並不藉一般的概念（雖然這概念是需要的），而是藉衝向最後目標的衝力，也就是理智的對於存在的肯定力。當我們說：「這是什麼」時，「什麼」（限定或界限）限制了我們的肯定力。我們的肯定力渴望著肯定「是」就是「是」，而不是「這種是」或「那種是」。

上面我們曾經問，在我們的類比認識中，我們如何改正我們的對於上帝的表像，因為這改正假定著正確的認識。講到這裡我們該有答案了。我們用馬雷夏（J. Maréchal）的話來說：「在一個真正意義之下，我們能夠以上帝與受造物相比，雖然我們並非直接認識祂。因為我們能假定有一種一定的關係可以把受造物和上帝聯繫，而且我們能從較低的關係極上認識到這種關係；這樣，當我們認識到較低這一極的關係性時，我們應該藉這事實，在這向度之下，對於較高的一極產生某種觀念，就好比當我們看到一隻離開弓的箭時，在弓的方向我們看到了鵠的位置的指示。這也就是在我們身上所產生的：我們知道受造物是與一絕對原理有關係的存有，而且是偶有的存有；在這

方式之下，而且只有在這方式之下我們認識到上帝」。(註三)

但是我們憑什麼知道受造物是與一絕對原理有關係的，偶有的存有？不是憑概念，而是憑理智的衝力，因為我們願意認識這些對象（我還不知道受造或不受造；如說受造，已經假定了造物主），它們是我們的理智活動的目的。但它們不是我們理智活動的最終目的，它們祇是中間目的。所以在我們的理智的衝力上我們發覺它們是中間目的，是有關係的（即關係著最終目的，因為中間之所以為中間是對著最終目的而說的），偶有的或受造的（即非必然應當存在的，因為它們本身不就是存在，而是分享到存在）。所以每當我們認識一個個別對象時，我們暗含地肯定著它是導向我們衝向最終目的，即上帝的中間目的或工具。所以我們可以說，每當我們明顯地肯定著一個個別對象時，我們同時也含蓄地肯定著一個無限的存有（亦即我們的肯定力的最後目的）。

結 論

我們的理智因為與感官結合在一起，所以直接認識到的是可感覺的存有，但是在這種認知作用上，它還超向非物質的存有，超向無限的存有。所以我們的理智的直接形式對象是可感覺的存有，間接的（或類比的）形式對象是一般的存有，甚至無限的存有。類比的基礎是理智的衝力：衝向更多的，更深的存有認識。我們可以把我們的理智分成兩個角度：一個趨向於可感覺的存有，另一個趨向非感覺的存有。但是絕非兩個理智，而是同一個理智，當它發覺被限制於所感覺的存有境界時，就想超越出去。這種超越性或衝力被發現於判斷或肯定活

動中。

第三節 論我們的概念的來源

壹、題旨

在第一節內我們已指出，我們理性認識的特徵之一是認識普遍。也就是說，我們的理智具有普遍概念，藉此而認識事物之普遍性質。我們亦曾指出，我們的理智具有兩種不同的普遍概念：一種是單義的，如「人」的概念，「狗」的概念，「樹」的概念等，能以同一意義適用於同類或同種的任何一個個體，不論是過去的，現在的，或未來的。另一種是類比的，如「存有」概念，「事物」（或「東西」）概念，「實在」（reality）概念等，能以不完全相同亦非完全不同的意義適用於任何一個個體。

我們的理智具有普遍概念，這是一個事實。但是這些概念是怎麼產生的，來自何處？這問題便難以解答了，因此在整個哲學心理學中形成了一個頗負盛名，而且爭論不休的「論概念的來源」問題。問題的癥結在於：一方面，經驗似乎告訴我們，理性知識來自感官知識（亞里斯多德曾說：「凡存在於理智的，必先存在於感官」），所以缺乏某一感官的人便不可能有這一方面的理性知識；而且上節我們確實看到，我們的理智的形式對象是可感覺的存有；所以普遍概念不可能來自理智自己，在它們的形成上感官或感覺經驗應當有所參與。但是另一方面、概念是普遍的（能適用於任何一個個體），非物質的（因為是超越時空的），又是不變的（在概念中人是理性的

動物是不能改變的，一改變就不是人了）。具有這種特質的概念不可能來自個別的，物質的，善變的感覺經驗，這是顯而易見的。那麼我們的理智的概念究竟來自何處？對這問題哲學家們提出了好幾個解答，下面我們將一一述說。但在述說之前，我們把問題指點清楚，以避免無謂的爭論。

我們要討論的是「原始概念」。我們得承認有些概念是由別的概念衍生或湊合而成的，如「金山」，「獅身人面體」等概念。但是不可能我們的所有的概念都是從別的概念衍生或湊合而成。一定有不少概念在我們的理智中不是由衍生或湊合而成的，而是由別的方法得來的。這些概念可稱之謂原始概念，這是我們要討論的對象。

還有一點不可弄錯的是：我們要討論的不是概念的價值問題，而是原始概念的來源問題。來源與價值是兩回事；前者是心理學問題，後者是批判學問題。即使有人不知道概念究竟由何而來，他也能藉批判學確知我們的認識作用之客觀價值。

貳、各家意見

一、經驗主義

認為理智所有的概念完全取自經驗，理智在概念的 formed 上（當然只指原始概念，因為其他概念能是理智湊合成的）完全是被動的，毫無主動的成份。在這種主張中理智被視為類似被動的感官，所以經驗主義事實接近感覺主義。

經驗主義又區分不同的形式：

1. 粗俗的經驗主義

這主義由古代幾位原子論者，如 Democritus, Epicurus, Lu-

cretius 所創導。德謨克利圖斯認為心靈是由最精緻的，最圓滿的，最敏捷的，秉有火性的原子組織而成。這種原子散佈於整個的身體——兩個不同的原子之間常有一個心靈原子——，產生身體的種種運動。身體的不同的組織是不同的心靈作用的機構：腦是思想的機構，心是忿怒的機構，肝是慾望的機構。藉著心靈原子之呼出與吸入，生命得以保存。死亡是心靈原子之散逸，亦即心靈原子之保存器破碎，心靈外溢。

感官知覺是由所知覺到的物體之放射作用在心靈上所起之一種變化。所有物體放射出自己的圖像，透過空氣，射入感覺器官，而產生知覺。物體射出之圖像首先改變物體附近之分子之排列，繼而改變較遠之分子之排列，漸次進行，直至抵達我人之感覺器官與心靈原子，而產生知覺。如果放射出來的圖像在放射過程中彼此相混，便產生幻覺；如果與器官和心靈直接相碰，則產生真實知識。

2. 近代的經驗主義

這由 Locke, Berkeley, Hume, St. Mill 等所主張。我們已經說過，休謨是一位最徹底的經驗主義者。他認為我們的思想的所有內容皆來自外在和內在印象。「印象」是比較活潑的知覺，如看見、聽見、覺到、愛與恨，希望與慾望等。而我們的所有的思想或概念無非是這些印象的拷貝或影印，是比較不活潑，不清楚的知覺。外在印象也就是感覺，由未知原因（不一定是外物的刺激），引導至於我們的心靈。而內在印象往往起源於概念，比如當我有熱或冷時，快樂或痛苦時，便發生對於這些印象的概念。這些概念又引起新的印象，即內在印象，如希望或嫌惡，愛與恨等。

他又把知覺分成「單純的」（包括單純印象與單純概念）

與「複合的」（包括複合印象與複合概念），前者不能再分，而後者能加以分析。複合印象與複合概念之間能夠一點也沒有相似的地方。但是每一個單純概念有一個與它相似的單純印象；每一個單純印象有一個與它相呼應的單純概念。所有的單純概念直接或間接地來自單純印象。但是印象從何而來，就不得而知了。

概念（不論是單純的或複合的）又可分為「記憶概念」與「想像概念」。前者之活躍性介於印象與想像概念之間，後者則是模糊的，不穩定的。但是有時想像又比記憶更為活躍而有力。想像不是一個亂七八糟的，毫無規律的官能，相反，它有固定的規律，即聯想律，其原則有三：即相似（如相片自然令我們想起原物），因果（如傷的思想必然引起痛的概念），以及在時空內之接近（如提到公寓中的某一個房間會想起鄰近的房間）。

休謨認為以上那些光景能夠解釋人的整個的心靈生命，而不需要別的特殊活動。所以在他眼中，我們所要討論的原始概念（也許就是他所瞭解的單純概念）來自經驗或印象，而且他所瞭解的經驗祇是個人自己所察覺到的；這經驗從何而來，就不得而知了。休謨不承認客觀因果關係，因為我們只能經驗到一前一後的兩個事實，而經驗不到其間的因果關係。

3. 實質的經驗主義

他們承認理智由想像力那裡接受概念，想像力由感官那裡接受圖像，感官由外界世界那裡接受感覺。理智在概念的形而上完全是被動的，沒有任何先天因素。所以理智雖然與感官不同，但是實質上只是一種比較高級的感官，它的概念完全是想像力所產生的圖像的影印。學者們（不承認理智有任何先天因

素的人)認為祇有這樣才能保持認識作用的客觀價值。

二、先天主義

經驗主義者在解釋概念的普遍性與必然性上一定會遇到無法克服的困難，所以有不少哲學家認為普遍而必然的概念不可能來自後天的經驗，而該來自某種先天因素，所以被稱為先天主義，也叫直觀主義，因為我們的理智不需要感覺的幫助而能直觀到普遍而必然的概念。

但是概念如何先天地存在於我們的理智，我們的理智又如何直觀到它們，學者們又有各種不同的看法。

1. 與生俱來主義

他們認為原始概念（要不是全部，至少是主要的）不可能由理智自己本身的活動獲得，而該是天賦的，與生俱來的。如何與生俱來？學者們又有不同的解釋。

柏拉圖（Plato）：認為所有感覺經驗的對象都是變化的，易敗壞的，而理智所認識的對象是不變的，不會敗壞的，所以除了可感覺的世界以外，應該承認一個超越感覺的世界，在那裡存在著可理解的東西，即普遍而永恆的觀念，它們是可感覺事物的典型與標準。所以當我們判斷可感覺的事物（是好的，是公道的等）時，原來我們是依著這些典型觀念在判斷。因為有許多判斷存在於任何教育以前，所以這些典型觀念不是學來的，而是與生俱來的。柏氏又認為我們的靈魂曾經存在於超越感覺的世界中，在那裡瞻視到那些觀念。後來我們的靈魂在人體生產時投入了肉體內，有如投入了監獄中，同時那些觀念的知識也進入了睡眠狀態，直等到靈魂受感覺的刺激時再回醒過來。因為可感覺物是典型觀念的分享（或仿製品），所以能喚

起靈魂對於那些觀念的記憶。所以柏拉圖的系統也可叫做觀念主義（idealism），而他所懂的觀念是種典型的東西。

笛卡兒（Descartes）：他把概念分為天生的，外來的與捏造的三種。天生的概念有：思維概念，外延概念，上帝概念，以及理智或藉經驗機會，或自動自發地所引發的原始概念。它們的與生俱來的方式有如某些家庭天生有著慷慨好施的傾向，另有些家庭天生就有某些疾病，如關節痛，腎結石等症狀。所以與生俱來的是一種能引發概念的能耐。

所謂外來的概念是一些源於心外之物的概念，如天、地、日、月、及一切自然界事物的概念，包括我的身體的概念。按笛卡兒的解釋，這些概念是宇宙萬物傳授給他的，他自己也能體驗到，它們的存在並不是繫於他的意願的自由定奪，而且往往違反他的意願。但是嚴格地說，這種概念似乎不能由外物而來。因為外物不能通過感官傳遞給我們概念。所以笛卡兒說它們也是屬於天生概念。只是這些天生概念在自然界有其具體的對象而已。

第三種是捏造概念。這種概念之所以稱為捏造概念，是因為在自然界中你找不到與它們相稱的對象或實物，完全是我們的杜撰，藉幻想的能力，東拼西湊而成的概念，一切奇形怪狀之物的概念都是屬於這一種。（註四）

我們可以注意到，笛卡兒所說的概念是表達事物的本質的表像（representations），是客觀的，並非由事物中抽象而得的，而是理智生來就有的，有時經驗是一種機會（不是原因）使概念浮顯於意識。

還有一點是值得注意的：在笛卡兒的語氣中，與生俱來的好像不是現實的概念，而祇是能形成概念的傾向或能耐。但是

當笛卡兒談及真正的原始概念時，他談的似乎不祇是傾向或能耐，而是實在的概念。

萊布尼茲（Leibniz）：他的認識論建基於他的單子論。他認為一切實體都由單子組合而成。而單子是沒有部份，沒有擴延，沒有形態的，所以是不能分割的。因為組合物最後不可能由有擴延，有形態，可分割的因素組合而成，因為這些因素還可以分析下去，分析到最後必須由單純的單子為基礎。

因為單子是單純的，沒有部份的，所以不能彼此影響。又因為外來的影響只能是部份的增減或遷移，這一切在單純的單子上是無法發生的，每一個單子是一個關閉的宇宙，無物能由它出入。所以說，單子是沒有窗戶的。

自然宇宙充滿著獨立的單子，無機物只不過是單子的一種組合而已，而植物的單子則屬於另一種組合，它是由一個被稱為生魂的圓極所統一，動物的單子亦屬於另一種組合，它係由被稱為覺魂的圓極所統一，至於人，又是另一種單子的組合，亦即由被稱為精神（或靈魂）的圓極所統一。

既然單子與單子之間不能彼此影響，那麼知識從何而來？這裡便產生萊氏的「與生俱來說」與「預定和諧說」。單子的一切皆是與生俱來的，它不能從外界接受什麼，因此不但理論的真理與其依據的邏輯原則是天生的，而事實真理，甚至所有的感覺無一不是從單子的深處湧出，那黝暗不明的深處，隱藏著許多微覺，其中一部份逐漸顯明與清晰。單子的本性在天主創造它之際已經完備，它的一切思想與行為也業已受限定。

就單子之間的和諧來說，天主自創造伊始在每一單子內安放了全部能有的知覺潛能，使每一個單子在其發展的歷程中，與其他的一切單子之歷程相稱。所以每一單子的每一狀況早就

被安排為了表現其他一切單子的狀況，因此而產生奇妙的知覺的協調。例如我在此看一本書具有如此的特色，別人看見此書亦同樣發覺如此的特色，但這並非此書的特色影響我們的視覺，而是因為在宇宙開始，我早已被安排在此時此地看見此書，別人亦然。所以我們知覺的協調可說完全出於原始的安排。拿心靈與身體的關係來說也是如此。心靈中的歷程與我所意識到的身體之歷程完全相符，那是因為構成我現在的身體與心靈單子之間，早已有一種預定的和諧，猶如兩個構造十分精緻完美的鐘錶是常常協調的。（註五）

羅斯米尼（Rosmini）：認為不可能我們所有的概念都是獲得的，因為概念的獲得方法有判斷，或抽象兩種。判斷假定概念，而抽象是在已認識的對象上起作用，所以亦得假定某些概念（從這些概念中抽出普遍知識）。所以應當承認某些與生俱來的概念。

是那些呢？羅氏答說：是那些為了解釋我們的認識所必須的，在我們的本性上應當具備為認識所必須的條件。那就是「存有概念」，因為認識作用之分析告訴我們，存有概念包含在所有概念之中，沒有它，不可能有任何其他概念。所以我們的所有認識含有雙重因素：（一）一個是先天的，即最最普遍的存有概念；（二）另一個是後天的，即由感官來的限定。也可說前者是形式因，後者是質料因。（註六）

2. 存有主義（ontologism）

有些哲學家認為，概念不該是心靈上的表象，而該是與心靈不同的可理解實體或存有。所以稱為存有主義。我們對於事物本質的認識並不依賴意向形式（或可理解心象），而是藉心靈與存有（或對象）的直接接觸。因為只有這樣，才能保持認

識的真實性與客觀性。如果認識得依賴意向形式或可理解的心象，那我們直接所認識到的不是事物本身，而是心靈的主觀變化（即心靈上的意向形式）；這不成了主觀主義嗎？

如果問：心靈與什麼存有直接接觸才能認識到事物的本質？答案是：應當與天主直接接觸才能認識到事物的本質，因為我們的理智所認識到的本質是不變的，必然的（如人是永遠地，必然地有理性的動物）。但是不變性與必然性祇能建基於不變的，必然的存有。然而不變而必然的存有無非就是天主。所以我們的理智是在天主身上直接看到事物的不變而必然的本質。

但這並不是說，我們在天主的本質之中直觀到一切，而是說，在天主的屬性中我們直觀到事物之典型觀念。感覺祇是機緣，使我們的注意力集中於這些觀念。持此學說者有：Malebranche, Gioberti, Ubaghs, Fabre 等。前二者為創導人。

馬萊布朗的推理是這樣的：我們不能認識外界的對象，除非依賴觀念，因為我們的心靈不能離開肉體，去觀賞外界的東西。但是，觀念是普遍的，永恆的，不變的，必然的，所以只能存在於永恆的，不變的天主。再說，這些觀念原是在無限的觀念之下被認識到的，因為，當我們的心靈認識到個別的存在時，它已有了一般的存有（亦即無限的存有）觀念（因為一切的一切都是存有）。無限當然不能以有限的心象來呈示。所以我們直接認識到的是天主，在祂身上認識其他一切。馬氏又認為，我們的心靈自己並不在天主身上，而是藉反省認識到自己。正因為如此（即不在天主身上，而在自己的意識中認識到自己），我們對於自己的心靈的認識是不完全的。

喬貝爾底正式用「存有主義」這名詞來稱呼自己的學說。

他認為認識境界與存有境界應該是等同的。在存有境界內天主是第一，是萬有的根源。所以在認識（或心理）境界內天主也應當居首位，首先應當認識祂，然後才能認識祂所創造的萬有。對於天主的認識既然是我們的第一個認識作用，所以不可能是間接的，因為在認識祂以前，我們不認識其他存有，所以是直接的或直觀的；我們直接或直觀到的天主是創造的主宰；從祂的創造作用中我們同時認識到祂所創造的萬有。（註七）

注意：

(1)我們不難看出存有主義與柏拉圖主義，以及笛卡兒主義間的關係。(一)與柏拉圖主義相關處：直截了當地以天主來代替柏拉圖的超感覺世界；以晦暗的對於天主的瞻視來代替柏氏的前生的對於觀念的觀望。(二)與笛卡兒主義相關處：否認概念為心靈的變化或限定，因為這樣的概念是有限的，偶有的，不足以呈現絕對而無限的存有。

(2)我們也不難看出，這三種主義所理解的觀念（或概念）的意義很不相同。柏拉圖理解的是獨立存在於超越世界中的實體觀念或典型；笛卡兒理解的是先天地銘刻於心靈上的可理解意象；而存有主義者所理解的是天主身上的，藉以創造世界的模型觀念。柏拉圖與存有主義者所說的觀念可叫做形上觀念（或概念），而笛卡兒所說的概念可叫做心理概念。

(3)也許有人會想，為何這些大哲學家會想出這麼古怪的學說。從上面的種種分析，我們不難看出，的確是有這類疑問，這些大哲學家也實在是煞費苦心，絞盡了腦汁。他們的解答也許難能使人滿意，但是他們所指出的問題至今還是存在著，被爭論著：普遍而必然的概念究竟從何，如何而來？

三、折衷主義

經驗主義與先天主義在整個哲學史中爭論不休。但是也有些哲學家與哲學理論想從中協調，而謀求合理的解答。

1. 亞里斯多德 (Aristotle)：想用抽象理論來解決原子論者和詭辯論者 (Gorgias, Protagoras 等) 的經驗主義與柏拉圖的觀念主義之間的對立狀態。我們所有的認識都取自感官經驗，但是經驗本身不夠；「感官與件」應當經過理智活動的一番工作（即抽象），才能從「個別的與件」中產生普遍而可理解的形式。

2. 聖多瑪斯 (St. Thomas)：他面對著中世紀唯名論與實在論之間的爭論。當時爭論的焦點是概念的價值問題，但這與概念的來源問題不無關係。他採取亞里斯多德的抽象理論，而加以改進，更強調自動理智的任務，同時也滲入了聖奧斯定 (St. Augustine) 的對於「心語」（拉丁語：Verbum mentale）的理論（雖然他不是不知道自己的思想與奧斯定的不同，但是還是設法依照自己的想法去解釋奧斯定的話）。他承認某種潛能式的先天主義：理性原理（如同一律，因果律等）是與生俱來的，即當經驗呈現於目前時，理智就會認識到它們。

3. 康德 (Kant)：多瑪斯以後，人們又遺忘了他的折衷道理，於是又產生了經驗主義與先天主義的對立狀態，而且情形更加激烈：先天主義方面就是上面所提的那些大哲學家，如笛卡兒，萊布尼茲，馬萊布郎等；經驗主義方面有洛克，柏克萊，休謨等。康德起來想協調這個對立局面。他在我們的認識上分質料與形式兩個因素：質料因素是被動的印象或感覺，而形式因素是些先天條件（在感覺能力上有空間與時間，在悟性

能力上有十二個範疇）。質料因素經過形式因素的整理才成為對象，才能產生先天綜合判斷（因著這些判斷才能產生對於自然的正確知識）。所以康德承認「感覺與料」於認識作用是必須的；沒有這些質料，先天條件（或形式）是空洞的。但是知識的確實性並不僅僅來自經驗，而是建基於理性的先天結構。

類似的協調工作還有不少，我們無法一一詳述。足見概念的來源問題是重大哲學問題之一，不可輕視。

參、批判

陳述了各種形式的經驗主義與先天主義以後，我們應該作一個合理的批判，然後（在下節內）來述說我們自己的意見。

一、評經驗主義

這一學說遇到的困難很多，因為我們已經指出，理性認識的特性是普遍與必然，也就是說，它在普遍與必然角度之下認識到事物。另一方面我們也已指出，經驗本身無法呈現這種普遍性與必然性，因為經驗常是個別的，偶發的。在我們身上起作用的事物是流動的，變化無常的；但是理智所達到的真理是不變的，絕對的：不論是事物的本質真理（如三角形的三個角加起來常是等於兩個直角，象常具有長長的鼻子等），或事實真理（如我今天寫下了這幾頁這一事實已成了不變的真理）。

換句話說，「經驗與件」常是個別的，偶然的，內在經驗也不例外。然而我們的概念所呈現出的特性是普遍的，必然的。明顯得很，個別而「偶然的與件」不可能是普遍與必然性的概念的充足理由。所以在我們的概念的組成因素中，除了後

天的經驗以外，還該有某種並非來自經驗的先天因素。

二、論先天主義

從上面的種種分析不難看出，在我們的概念的 formed 上，一方面我們應當承認某種先天因素，但是另一方面我們也不能否認經驗（感覺）也有它的貢獻（這在前面一節內顯示得相當清楚）。所以問題是在：先天因素與後天經驗之間的關係如何？這個問題能有以下幾個解答：

A、外在關係：經驗（即感覺）祇是機緣而已，理智：

(a) 本身具有天生的概念，或是全部，或是至少幾個，如存有概念；這就是與生俱來主義的答案。

(b) 或是直接在天主身上看到那些典型概念；這是存有主義的答案。

B、內在關係：感覺或最好說圖象（Phantasma）在概念的 formed 上有著極積極的任務，它不僅是機緣，而是某種原因。我們認為最後這一個答案最為合理，因為與生俱來主義與存有主義都說不通。

1. 評與生俱來主義

從以下幾點我們可以看出與生俱來主義無法站穩。

(1) 如果一個人生下來就缺乏某種感官（如視官），他就不可能有與這感官相呼應的概念（即顏色概念）。這事實在與生俱來主義的假定中實在難以了解，因為在這假定中，概念是天生的，可能無需透過感覺，慢慢地，自動自發地被理會到。但如果我們說，感覺是必須的，沒有某種感覺也就沒有與之相呼應的概念，這就表示感覺不僅是機緣，而且也是必要條件。

(2) 在與生俱來主義的假定中，理智從外界實在一無所獲，

它的知識的發展完全是內在的；世界對理智而言僅僅是自我發展的機緣，毫無內在貢獻。所以世界與人的關係完全是外在的，偶然的，疏遠的；人完全偶然地存在於世界；再者，理智（心靈）之落實於這個世界實在可說是一種不幸，這就是為什麼心靈無法立刻意識到自己的概念的原因。

這些思想與常識太不相合，尤其與當代思潮背道而馳，因為當代思潮非常強調人的處境或場合，強調人與世界的密切關係，人的「在世存有性」。事實上這種學說實在難以叫人相信，人藉著科學研究在世界上下了那麼大的功夫，竟說：人從世界什麼都沒有學到，人的整個學問來自自己，經驗僅僅是機緣。

(3)再者，很不容易令人瞭解的是：感覺（或知覺）怎麼去刺激與生俱來的概念，使之覺醒？除非我們承認感覺有積極作用，使概念從它那裡接受到某種限定，而覺醒過來。但是我們還要問：為何唯獨在概念的形成上感覺不可能有積極作用，而祇能是外在機緣？

(4)如果說不是所有的概念都是與生俱來的，而祇是有些概念，如存有概念是與生俱來的，其他概念是由存有概念與感覺限定組合而成的。但這是不可能的，因為：

(一)或是感覺限定是存有概念的內在因素；這樣，存有概念被感覺因素所限定，已不可能是普遍的。

(二)或是感覺限定外在於存有概念；這樣，只有存有概念，而沒有其他呈現事物之本質的概念。

(三)或是承認存有概念真正受由感覺而來的可理解性質的限定，以致產生不同的性質的概念；這種情況得假定從感覺限定中能抽象出可理解的東西；這樣，便白白地承認任何與生俱來

的概念。

④再者，存有不可能是與生俱來的概念，因為存有沒有意義可言，除非涉及某種存在知覺（存有必含存在）；但是存在知覺對我們來說是不可能有的，除非透過感覺認識，即使對於我自己的存在知覺也不例外，也得透過感覺經驗。

(5)但得注意，與生俱來主義本身不是絕對矛盾的，而且應該實現於純粹精神體上，因為它們沒有肉軀，因此也沒有感官，所以應該藉與生俱來的概念認識其他存有。所以我們不能談，與生俱來主義必然導入主觀主義。正因為如此，與生俱來主義是難以完全被駁倒的。

但是與生俱來主義與經驗和常識是如此不符合，所以不該接受，除非我們找不到任何其他解決辦法。事實不然，我們可以找到更好的解決辦法。不錯，從經驗主義的錯誤中，可歸結出在我們的心靈上有著某種與生俱來因素或先天因素。但這並不是說，與生俱來因素或先天因素應該是對象（或對象的一部份）的表像，因為祇要有一種能力就夠了，它能藉著可感覺的表像（或感覺限定）製造成可理解的表像（或概念）；換句話說，它能把隱含在可感覺的表像內的可理解因素揭開而抽出。在此情況中，與生俱來的不是質料因素，而是形式因素。所以與生俱來主義不能予以接受。

2. 評存有主義

存有主義充滿宗教氣氛，想對它作深入而完整的批判，必須假定不少對於神的概念，但這是宗教哲學或自然神學的任務。因此這裡祇是指出以下幾點，由此，我們就足夠看出它所遇到的困難了。

(1)這主義也與經驗和常識很不相合。因為當我們思維普遍

性質時，我們並沒有直接直觀到天主的意識。不能說，這是因為我們已經習慣成自然，所以才視而不見，聽而不聞。習慣只是使後來的理智活動失去明顯的意識，但並不涉及所有的理智活動，尤其習慣以前的理智活動。但是我們始終沒有直觀到天主的意識。再者，習慣並不阻止我們有所反省，藉以找到以前所沒有理會到的東西。但是我們無論怎麼注意，怎麼反省也無法找到直觀到天主的意識。如果我們真能在普遍而必然的性質的認知中直觀到天主，那為何還有那麼多的人否認天主？我們不能說他們不認識普遍而必然的性質（如三角形的三個角加起來等於兩個直角，象是有長鼻的動物，等等）。但是他們卻不承認天主。

(2)從上節內我們看到，我們的理智的專有形式對象是可感覺物質的本質；至論超越感覺的非物質存有我們只能從物質存有中間接地（亦即類比地）去認識。但這與存有主義的論調正巧相反。可是我們上節內的分析與論證是客觀的，實在的，因此存有主義的論調是無法成立的。

(3)存有主義祇是一種推想，沒有什麼事實作依據。學者們要解釋的是理智認識的普遍而必然的性質：普遍而必然的概念從何而來？如果我們能找到合適的講解，那種沒有事實作依據的推想自然而被淘汰。下面我們將看到多瑪斯的折衷主義是最合適的講解。

三、折衷主義

所謂折衷主義是一方面承認理智擁有某種先天因素，另一方面也不否認經驗的重要性，我們的普遍概念是由兩者合作而形成的。

康德雖然是一位折衷主義者，但是他把先天因素看得太形式化了，以致無法達到形上知識。所以他的錯誤不是在於承認先天因素，而是把先天因素的式樣看錯了。但是康德的主要目標是在解決認識作用的價值問題，而不在討論概念的來源問題，所以我們把他的學說放到知識中去討論及批判更為恰當。

我們所持的是亞里斯多德和聖多瑪斯的綜合方式：我們認為我們的原始概念取自經驗，意思是說，概念的表像（或呈現）因素不是與生俱來的，但是這些因素在我們的理智上有著與在事物或感覺中不同的方式：即普遍性方式（在事物或感覺中的表像是個別的，而在理智中的表像是普遍的）。這普遍方式是從理智來的，所以我們得承認在我們的理智上有著某種先天因素，也就是普遍形式，或存有形式。因此存有概念不是與生俱來的，它與其他概念一樣，也是在經驗到某一個個別存有時形成的。

所以我們可以結論說：我們的概念是我們的理智從感覺經驗中汲取的，但是感覺認識不是理智的全部原因。下面我們就詳述我們的理智如何從感覺經驗中汲取我們的原始概念。

第四節 論抽象作用之過程

壹、題旨

我們已經證明，人的理智並沒有與生俱來的概念，它能夠認識任何存有，但是要產生實際的認識作用，得有外界的限制，如外界有狗，理智才能產生對於狗的本性的瞭解作用，外界有聲響才能產生對於聲響的意義的認識作用；如果外界一無

所有，我們的理智也就一無所知。

但是另一方面，我們知道，外界事物祇是在我們的外在感官上起作用，而產生些零星而個別的感覺作用，如看到這個顏色，聽到這個聲響。不錯，零星而個別的感覺立刻由我們的內在感官（想像力）綜合成與外界個體相呼應的意像（phantasm or image），而產生對這個體的知覺或想像作用。比如當我面對一棵樹時，我的外感官所感覺到的是顏色、氣味、硬度等，是些零星而個別的感覺。但是我的內感官立刻把這些零星而個別的感覺綜合成對於這棵樹的意象，而產生對於這棵樹的知覺或想像作用（這裡所懂的想像不是一般所懂的構想，而是感覺的綜合作用）。但是在知覺或想像中的樹還是個別而物質的（這棵有一定的大小、高低、顏色的柏樹或榕樹），而不是樹之所以為樹的普遍概念（普遍概念中的樹是沒有一定的大小、高低、顏色的，也不論是柏樹、榕樹或楓樹）。

由此可見，知覺或想像中的意象不能直接去限定理智，而使之產生概念，因為想像中的意象是個別的，而理智中的概念是普遍的。經驗主義的困難就在這裡。但是剛才說過，理智仍應當受到限定，否則它沒有理由，為何只認識這樣東西，而不認識那樣東西？為何在缺乏某種感官時，便不可能有與此感官相呼應的理性智識？然而我們卻不能說，想像中的意象雖然不能直接去限定理智，只要有它們在就足夠了，不同意象的臨在就能解釋不同的理智認識。因為理智的限定應該是內在的，否則無法真正理解事物的相異性，而祇能產生一種混統的對象或存有概念。再說，我們已經指出過，外在的臨在（想像的意象臨在於理智之前）不足以解釋真正的認識作用。

所以我們面對的問題是：為要產生人的理性認識，理智應

當預先受到限定，這限定在士林哲學中稱之謂印入之心象（*species impressa*）。限定的原因多多少少是透過感覺與想像而與人接觸的外界事物。但是想像中的意象不能直接印入理智，否則產生的還是個別的意象，而不是普遍的概念。因此問題就產生了：理智上的限定（印入之心象）究竟來自何處？在這限定上想像中的意象究竟有些什麼貢獻，或扮演什麼角色？換句話說：理智如何從想像的意象中抽出可理解的心象（*intelligible species*）作為自己的限定？

這就是所謂的抽象作用，以下我們要討論的是它的過程。這問題當然假定了感性認識與理性認識的不同，前者所達到的是事物的個別而具體的角度（這棵有一定大小，顏色，硬度的榕樹或柏樹。嚴格地說，「樹」這個名字也是用不上去），而後者所達到的是事物的普遍而不變的角度（如樹之所以為樹，狗之所以為狗，人之所以為人等的性質）。

有不少哲學家不願意討論這個問題，認為這是二元論的後遺症，把感性與理性分得太開了。但是我們已經分析過，人身上的確有這兩個層次，所以感覺不就是瞭解，感覺到痛與瞭解到痛是兩回事。經驗主義把人太一元化了，所以遇到上面所述的種種困難。唯有正確的抽象理論才能解決這種困難。我們在解釋抽象作用過程以前，先約略地述說這理論的演變。

貳、歷史背景

一、亞里斯多德：抽象理論是亞氏的創見（見論靈魂一書）。他發現即使很高級的動物也無法瞭解事物之本質，以建立普遍的知識，所以動物沒有漸次進步的科技。人則不然，他

有高於感覺能力的理智，以產生達到事物本質的普遍知識。亞氏一方面知道感覺是個別的，不能成為普遍知識，另一方面他又不承認（反對他的老師柏拉圖）與生俱來的普遍知識。於是產生抽象理論，把理智分成兩種：

其一稱為「能成為一切的理智」。所謂一切是指一切可理解的事理。士林哲學把它譯為「被動理智」，因為它不能產生認識作用，除非被動地受到其他原因的影響。這種理智也稱謂「可能理智」（possible intellect），因為它本身沒有什麼先天知識，但是條件一完全就可以產生認識作用。這種理智是靈魂的一部份，是個別的，為每人所專有。

另一種稱為「能製造一切的理智」。意思是說，它能使任何在潛能上可理解的對象（即想像力中之意象）成為現實上可理解的。士林哲學把它稱謂「主動理智」（agent-intellect），因為它能主動地從意象中抽出可理解之心象，也就是說它會主動地把意象（個別的，物質的）轉變為普遍的心象，印入「被動理智」，使之產生普遍知識。所以這種理智俱有抽象能力。亞氏認為它不含任何物質因素，與別的官能不相類似，而且常在現實狀態，它是永恆的，不死不滅的，對認識而言是絕對需要的。但是這種理智是否也是靈魂的一部份？這就不清楚了，因此亞氏註釋者產生不同的意見。另外它如何從個別的意象中抽取普遍的心象，亞氏也沒有明確的交待。

二、亞氏學說的註釋者

亞力山大（Alexander of Aphrodisias）：生於公元二百年左右，在雅典執教，被認為亞里斯多德哲學之權威。在他的「論理智」的著作中把理智分成三種：（一）物質理智，也就是亞里斯

多德的被動理智，是純粹潛能，能發展成知識。它是靈魂的一部份，是肉軀的形式，所以將與肉軀一起毀滅，因為形式沒有質料（肉軀）也就不能存在。(二)習慣理智，也就是物質理智，但是已由感覺經驗獲得，可理解的對象。(三)主動理智，它由經驗製造可理解對象而使「物質理智」從潛能過渡到現實，成為「習慣理智」。這第三種理智不是個人所獨有，而是眾人所共有，是一卓越存有，與上帝等同，所以是上帝在每人身上思想。這種理智與物質理智之關係究竟如何，亞力山大沒有說清楚。但是他的學說大大地影響了以後幾位阿拉伯與拉丁哲學家。

德彌斯丟斯（Themistius）：生於公元後第四世紀，是亞里斯多德哲學主要詮釋人之一。他認為含有一切可理解心象之主動理智是人真正而最高的形式，是不死不滅的，毫無被動成份，但不就是天主。所以他不同意亞力山大的看法，他認為主動理智並非超越，而是內在於人的靈魂。但是，這種理智是不是個別的，為每人所專有，抑或是唯一的，為所有人所共有，德彌斯丟斯只提出疑問，並沒有清楚的解答。難題在於：主動理智是非物質的，而物質才是個體化的原理，所以主動理智不是個別的。其次，人們在真理上的共融（接受共同真理），與思想上的交往（可能在思想上溝通），必先假定一個共同理智，德彌斯丟斯無法解答這個難題。

三、中世紀幾位阿拉伯與拉丁哲學家

1. 亞維采那（Avicenna）：先於公元後第十世紀，認為真理只有一個，哲學應該是統一的，所以致力於柏拉圖與亞里斯多德思想之協調。對於認識問題，他把人的理智分成五個階

段：(一)質料理智，是理智能力之本身，還未有任何認識活動。稱之謂「質料」理智，因為它猶如元質，是純粹潛能。(二)可能理智，已擁有主要的可理解原理，自明的邏輯真理。(三)現實理智，藉著感官之助，已獲有可理解之心象。(四)獲得理智，已能實際產生認識作用。(五)直觀理智，屬於神秘境界，亞氏稱之謂「聖精神」，因為它使人的靈魂與上帝結合。以上這些理智或理智之階段都是被動的，潛在的，所以可以統稱之謂「被動理智」，是人的靈魂的一部份；人的靈魂是非物質的，不死不滅的。被動理智受主動理智影響之後才能由潛能進入現實，由不瞭解達到瞭解。而主動理智是超越的，不屬於物質界的，是屬於上天界的，但它不就是上帝；它擁有一切可理解之觀念，它的任務是授予人可理解之原理與心象，使人分享它的知識。(註八)

2. 相仿的思想產生在十三世紀的幾位拉丁思想家（如 W. of Auvergn, Rog. Bacou, Rog. Marston）身上，這是因為一方面受了亞維采那的影響，另一方面受了奧斯定（St. Augustine）的光照理論（doctrine of illumination）的影響。他們或暗或明地認為上帝就是主動理智；而且認為這與奧斯定的正宗思想相吻合。但是事實上奧斯定所討論的問題與士林哲學家們所討論的問題不同。

3. 亞威洛哀（Averroes）：另一位著名的阿拉伯哲學家，亞里斯多德哲學之註釋者，先於公元後第十二世紀。追隨亞里斯多德的思想，承認靈魂是人的實體形式，但在註釋上，他與亞維采那不同，他不承認靈魂是具有自己的可能理智的精神實體，相反地，他認為靈魂是一種物質形式，與肉體相依為命，死後也與肉體同歸於盡；它的最高能力也是物質的，叫做被動

理智或想像力，藉此能力，人與主動理智相合。另一方面他又同意於亞維采那下述的看法；認為主動理智不屬於物質世界，屬於天界，但不就是上帝，而是世界之統治者，是它在照明人的被動理智，使之分享它的知識。因為主動理智使人可能產生認識作用，所以也叫做可能理智。亞維采那認為每個人有自己的非物質的靈魂與非物質的可能理智，所以每一個人能認識真理，能享受永福，僅僅主動理智為眾人所共有。亞威洛哀在這點顯然走得更遠，他不承認每人有自己的可能理智（個人只有被動理智或想像力）；他認為人祇是一種高等動物，人的所有官能都是物質的，會腐敗的；人之尊嚴在於憑藉知識與愛情而與主動理智相結合。（註九）所以亞威洛哀把理智分成了三種：一種是被動理智，也就是想像力，另一種是可能理智；還有一種是主動理智；後二者是同一個理智之兩個不同的角度，是超越的，唯一的，為眾人所共有；當主動理智與個人的被動理智結合在一起（如陽光透入物體）時，就成為可能理智，即可能產生理性認識作用，再由主動理智從想像力之意像中抽出可理解之心象後，可能理智便實際產生認識作用。

4. 亞威洛哀的這套理論影響了十三世紀幾位拉丁哲學家（如 Sigerof Brabant），而且帶給宗教信仰不小的危險。為駁斥這種理論，聖多瑪斯在一二七〇年寫了「論理智的單一性」一書。但是一直到十六世紀初葉，亞威洛哀思想之傾向還是相當顯著。同時近代哲學思想家的唯心汎神論與亞威洛哀的思想極為相仿，因此被稱謂「新亞威洛哀主義」。

四、聖多瑪斯（St. Thomas, 1225-1274）：大多數士林哲學家，尤其聖多瑪斯，認為可能理智與主動理智都是每個個別靈魂的認識官能，或一個官能的兩個不同的角度。想像力中的意

象還是個別的，可感覺的，不是可理解的（因為可理解的是普遍的），但是可能被理解，所以稱為「潛能狀態的可理解者」。主動理智是使潛能上可被理解者成為現實上可被理解者之認識官能；也就是說它能從個別的意象中抽取可理解之心象（現實上可理解者），而使可能理智由潛能狀態進入現實狀態；可能理智一接受可理解之心象，立刻發射出理性認識作用，認識事物不變而普遍的性質，如三角形之所以為三角形，狗之所以為狗，柳之所以為柳，等等。

但在士林哲學家，對於主動理智之任務有不同的看法。有人（如 St. Bonaventura）認為，為了要產生理性認識作用，除了主動理智之作用以外，還需有上帝的特殊光照；有人卻不以為然。此外，主動理智如何從個別的意象中抽出可理解之心象？又意像本身有些什麼作用？在士林哲學家中有種種不同的講法，下面就要討論這問題。

五、有幾位士林哲學家，如 Henry of Gand, Durand of St Pourcain，和唯名論者，如 Ockham, Biel 等，認為主動理智是多餘的，因為想像力與理智紮根於同一個靈魂，在想像力上一有了意像，理智上便會產生與這意像相呼應的可理解心象，因此而產生理性認識作用。他們中有幾位還進一步地否認可理解心象的必要性，因為在想像力上一有了意像，理智就受到了限定，就足以發射出理性認識作用。事實上，在士林哲學圈以外的許多哲學家們也持這種看法。再者，當代哲學的傾向是不願意把人身上的感性層次與理性層次分開，他們認為客體是整個人的體驗對象。

參、解答

按照上面的述說，我們得分兩部份來解答抽象作用的過程問題。第一部份要解答的是比較基本的問題；可理解之心像與主動理智是不是多餘的？又主動理智為各人所專有，抑或為眾人所共有？第二部份要解答的是比較細膩的問題：主動理智與想像力如何合作而產生可理解之心象，即印入之心象？

一、基本問題之解答

1. 可理解之心象不是多餘的，而是必須的：我們已經分析過，我們的理智並沒有與生俱來的概念，它得從潛能進入現實，也就是說，它得從可能認識（所以被稱謂「可能理智」）進入實際認識，而且是漸次地進入的，因為我們的知識是逐步發展的。因為要從潛能進入現實，我們的理智必須受到限定，否則它怎能起步，又為何只能逐步進展。但是我們不能說，理智所需要的限定就是想像力中之意像，而不再需要別的。我們也曾分析過，意像本身不足以限定理智，因為意像是可感覺的東西，如有這麼大小的一個木製三角形，有這種形狀，這種顏色的一條小狗，而不是三角形之所以為三角形，狗之所以為狗的可理解東西。我們已經指出過，經驗主義者的錯誤就在這裡，他們把可感覺的東西與可理解的東西相混淆，以致無法超越感覺境界，而達到可理解而不可感覺的本質與存有境界。所以要產生理性認識，我們的理智應當有可理解之限定（*intelligible determination*），也就是士林哲學所稱謂的「印入之心象」（拉丁文：*species impressa*）。

2. 主動理智也是必須的：如果說理智與感官紮根於同一個靈魂，所以靈魂是可理解限定的原因，這是不夠的。因為第一，靈魂不可能是純粹被動原因，直接從意像那裡接到限定；假若如此，所產生的還是感覺知識，而不是對於事物的本質知識。第二，靈魂本身不單獨活動，它藉著各種官能活動；它是各種精神活動的遠因，而近因是各種不同之官能，所以同一個靈魂會發射出認知、慾望、抉擇等不同的精神活動。由此可見，理智應當有它的主動角度，俾能從想像力之意像中為可能理智（真的認知官能）製造可理解之限定，這主動角度也就是主動理智。

3. 主動理智為各人所專有，而非眾人所共有：

接受奧斯定照明理論之學者認為，所謂的主動理智無非就是上帝，祂是理智之光。這理論一點也不荒謬，也不會帶來亞威洛哀主義的危險後果。因為按照這論點，每人有自己的理智，而天主在這理智上製造可理解之限定，使之產生達到事物本質之理性知識。這個理論不一定就是機緣主義（Occasionalism），因為它並不否認意像之原因性（在這理論中，在可理解限定的形成上，意像是附屬原因，天主之光是主要原因）。我們也不能說，按照這種理論講來，人連自己的活動原理都不具備，隨時需要天主的幫助，所以人是不完全的，連動物都不如。因為需要幫助並不是不完全的標誌，尤其在目的高不可及的狀況之下。

不論怎麼說，按照通律，每一個存有，除了第一原因影響之外，本身應該具有自己的活動原理。整個的認識過程，包括抽象作用在內，是人的自己的活動。所以每個人的理智應該具備主動角度，也就是所謂的主動理智，俾能藉著意像而製造可

理解之限定。

所以主張理智是唯一的，為眾人所共有的理論也是錯誤的，因為認識或瞭解是每一個人的事，每一個人應當有自己的認知力。意識明明地告訴我們，每一個人是獨立的主體，彼此並不等同，所以每一個人應當有他的自己的主見。自由與責任意識更清楚地告訴我們，我們各有各的人格與意志，因此屢次會起衝突。這一切都假定理智為每人所專有，有多少人就有多少個理智。

亞威洛哀派的學者和唯心論者認為理智只有一個，為眾人所共有。他們的主要論證是：人們的感覺果然不同，但是思想卻相同，例如大家都知道，二加二等於四；一樣東西不能同時存在又不存在。所以不同的祇是感覺主體，而思想主體（即理智）應該是同一的，為眾人所共有。

對於這個論證，我們可以回答說：人的思想有主觀（或更好說主體）與客觀兩個角度。在客觀角度之下，兩個思維著同一東西的理智在意向上是合一的，因為理智在認知作用上受對象的限定，所以可以說，所有的理智在基本上是合一的，因為所思想的都是存有，被存有所限定。但是在主體角度之下，也就是說把理智與認知作用看為一種存有，或主體的官能之下，那麼各個主體得有自己的官能。可惜希臘與阿拉伯哲學家並沒有把這兩個角度分辨清楚。

4. 主動理智的性質：我們不可誤以為主動理智本身含有一切可理解對象，否則我們又會遭遇到與生俱來主義相同的困難，又得承認我們生來就有一切學問，經驗並不帶給我們什麼。主動理智本身並不含有可理解限定，祇是能與感官（想像力）合作而形成可理解限定，就好比日光，本身並不含有什麼

形式與顏色（嚴格地來說，日光本身是看不見的），但是它能使形式與顏色成為可見的。

在知識論中我們證實，我們沒有與生俱來的概念，但是我們有與生俱來的第一原理，因此能達到存有（是就是是，不能同時不是），但是我們不能說主動理智就是第一原理或存有概念，因為第一原理（不矛盾定律，因果定律，目的定律等）是由不同的詞組合成的，要認識第一原理，先應當認識組成這些原理的詞的意義，但是詞的意義（含存有概念）應由抽象而來，否則我們又得接受與生俱來主義。嚴格說來，主動理智不是真正的理智，因為真正的理智是能產生認識作用的可能理智，而主動理智祇是給可能理智準備為認識所必須的因素（可理解限定）。

但是我們不可以忘記，主動理智不是唯一的籌備員，否則又會走上先天主義的路線。在可理解限定的形成上感覺意像也有它的貢獻，祇因為它本身是感性的，不能直接限定可能理智，所以需要主動理智與之合作，共同給可能理智籌備好認識所必須的因素。所以最後問題還是在於：主動理智與想像力如何合作而形成可理解之限定？換句話說，主動理智如何從意像中抽出可理解之心象而使可能理智產生理性認識作用。

二、抽象之過程問題

按照上面的分析，主動理智常在現實狀態，並不需要別的動力去使它活動；它的活動是否能產生效果（可理解心象），這得看外在條件（即想像力之意象）是否存在。主動理智本身是自動自發的，就如同一盞常明燈，常常照明著，祇要把東西放在它前面，就可把東西的形式，顏色照明出來。主動理智之

原因性究竟何在？讓我們來逐步分析。

1. 從消極方面看

所謂消極方面就是不能把抽象過程理解成以下方式：

(1)通常主動理智之抽象過程被描述為感覺意象之變形（transformation），提昇（elevation），精神化（spiritualization），非物質化（dematerialization），普遍化（universalization）或光照（illumination）。這些說法是比喻性的，所強調的是活動的效果，由可感覺者成為可理解者，但是並沒有說明活動之本身：主動理智怎麼使可感覺者（即意象）成為可理解者（即可理解之限定或心象）。但我們一定不能說，可感覺的意象變成了可理解之心象，因為如此的話，可感覺之意象不存在了，而存在的祇是可理解之心象，這明明與事實不合。所以主動理智的活動不是使可感覺之意象變成可理解之心象之變質活動。

(2)我們也不能誤以為，可理解對象早已埋伏在可感覺的意象內，祇等著主動理智去把它抽出來，或照出來，因為意象本身是可感覺的東西，而不就是可理解的東西，比如我的對於張三的意象，是我想象力中的這麼高，這麼瘦，說起話來聲音這麼大，皮膚這麼黑的一個具體圖象，而不就是人之所以為人的可理解之表象。不錯，士林哲學常用抽象，照明等辭句來描寫主動理智之抽象過程，好像可理解之象暗藏在感覺意象之內，而主動理智去把它抽引或照明出來。但是我們剛才說過，這些辭句是比喻性的，不能按照字意去解釋它們。所以康德（Kant），馬里旦（J. Maritain）等試用別的名詞去講解理智之抽象過程。

(3)近代不少哲學家，尤其經驗主義者，認為抽象作用無非

是有意識的比較作用，即看了好多對象，除去它們之間的不同之處，而保留它們之間共同或相似因素。但是按照我們上面所作的種種分析，主動理智之抽象活動應該是一種自發作用，本身並無意識（因為認識作用還未產生），祇是理性意識的條件，因為可理解之限定或心象不就是理性認識作用，而祇是這作用的條件。所以，嚴格地來說，主動理智不是真正的認識官能，而祇是給可能理智籌備好認識所必要的條件。

(4)在講解主動理智與想像力之間的合作關係時，我們得記住，不應該把同一個主體的不同官能看作彼此分開的獨立主體，祇是外在地聯繫在一起，實際上，認識主體不是感官，也不是理智，而是人。在講解主動理智與想像力之間的合作關係時，士林哲學家往往把主動理智看成生效因（efficient causality）或主要動力因，而把想像力中之意像看成工具或次要動力因，也就是說，主動理智利用意象作為工具，在可能理智上形成可理解之限定（即印入之心象）。工具因對效果來說是不成比例的，而得靠使用者的能力才能有所作為。比如鋸子對木桌來說，得靠木匠的能耐才能把木塊鋸成桌子。所以工具因是一種附屬原因。當我們講解主動理智與想像力之間的合作關係時，我們可以借用這種類比，但是得非常小心，不可把這兩種官能看作分開的個體（如工匠與鋸子），一個去使用另一個。另外，真正的工具因對效果來說，雖然不成比例，但是它直接去影響效果。但是我們想像力中之意像不能直接去影響可理解限定，否則的話，產生的又是個別的意象，而不是真正的可理解之心象。

(5)士林哲學家們也往往用形式因與質料因來表達主動理智與意象之間的關係，因為可理解限定是由主動理智與意象合作

而成：普遍因素來自主動理智，質料或內容（是三角形，是狗或是人）來自意象。但是這種講法也得小心，因為主動理智不能真正地去形式化意象，要不然它就成為了某一個具體意象的內在組織因素了，不是「能製造一切的理智」了。事實上，同一個主體的官能之間，尤其感官與理智之間的關係是非常特殊的，我們能用主要動力因與工具因，或形式因與質料因來表達，但是我們得記住，這只是類比的說法，不能完全按著字面去理解，因為它們一方面的確彼此參與，但是另一方面不是真正的形質的結合。

2. 從積極方面看

對上面幾點注意以後，我們要進一步看主動理智與想像力如何合作而產生認識所必須的可理解限定。

(1)要解決這個問題，我們得從人的統一性與官能之間的隸屬性著手。人是由精神與物質組合而成的存有，所以理智與感官結合得非常密切，不會也不可能各不相干地獨自行動。實際上，不是理智，也不是感官，而是人藉著這些官能而認識。官能與官能之間不單有高低之別（如理智高於感官），而且還有從屬關係：感官隸屬於理智。這種隸屬關係我們可以從靜的與動的兩個角度來分析。從靜的角度來看，就好像形式因與質料因；從動的角度來看，就好像主要動力因與工具因。下面我們要逐步加以解釋。

(2)首先我們可以說，理智是感官的目的因，因為在人身上感官知識不僅有形成理智知識之可能性，而且還嚮往著形成理智知識。我們指出過，在人與動物身上感性生命與生理生命是相輔相成的，彼此合作，彼此照顧。但是在人身上，感性知識還有著理性目標，即欲形成理性知識。所以在人身上之感性生

命與動物身上之感性生命大不相同。亞里斯多德與士林哲學家們注意到這一點，所以他們認為，在人的感官與理智之間還有一種特殊官能，叫做思考力（拉丁：Vis cogitative），它的任務是使感覺意象在主動理智影響下而形成可理解之心象。

(3)在某種意義之下，理智可說是感官的形式因，就如同人的靈魂並非徘徊於肉體之外，而是生活於其中，滲透於其內，使之有生氣、有活力。同樣，理智並非像我們習慣想像的，站在感官之上，而是生活於感官之內，影響領導著感官。所以，當想像力產生意象時，不僅為理智準備材料或內容，而且是在理智之無意識的領導與影響下進行它的想像活動，就好比一個生活體的所有細胞是在生命因素的無意識的領導之下進行著它們的工作。當理智無意識地領導著想像力建設意象時，它原來就在盡著主動的任務，所以叫做主動理智。這種生活的，無意識的合作（與想像力合作建設意象）作用使理智無意識地得知意象的本質結構與普遍特徵，因此而產生所謂的印入之心象或可理解之限定。可能理智一旦獲得此種限定後就會把它表達出來，而成為表達之心象（species expressa）。

(4)在某種意義之下，理智也可以說是感官的主動因，因為理智得透過感官而與外界事物相接觸，精神主體得藉肉軀組織而生活於此物質世界中。所以我們可以說，我們的理智確是在感官上施展著某種功能。此外我們必須知道，官能與官能之間是有順序的，與理智最接近，最有密切關係的是想像力，而外在感官與理智的關係較遠，與想像力較近。所以外在感官所獲得的「與件」由想像力綜合成意象，而理智之作用不直接參與在外在感官的與件的獲得上，而參與在想像力的材料的綜合上。

這裡我們可以應用康德所謂的「圖式」(Schema)來進一步地解釋理智與想像力的合作作用。所謂圖式是想像力用來建造意象的規律或方法。比如圓圈的圖式是用來繪畫圓圈之規律(一條直線隨著固定之一頭而旋轉)。圖式一方面具有感性因素,因為由它而成的圖像是個別而具體的,如這一個圓圈。但是另一方面它含有理性成份,因為它是普遍規律,如畫圓圈的規律能用以畫出無數的圓圈。但是想像力並不意識到這普遍性。圖式並非人所專有,但是在人身上圖式是在理智之領導之下而施工的,所以理智有份於意象之建造工作。

分析到這裡,我們就不難明瞭理智之抽象過程。理智並不是在已完成的意象中抽出可理解之心象,因為已完成的意象是個別的,具體的,理智無法從它身上抽出普遍的心象(可理解限定)。理智的抽象作用是產生於意象的形成中,也就是說,當想像力把外在感官所帶來的「與料」綜合成意象時,主動理智陪隨著或領導著想像力,按著一定的圖式進行它的綜合工作,主動理智就在這時候抽出可理解之心象,印入可能理智,使之產生理性認識。所以說,主動理智所抽出的是意象的結構規律(即圖式)。但是「抽象」兩字並不恰當,因為圖式是想像力用以構造意象的規律,是屬於想像力的東西,主動理智不能把它抽出來佔為己有。事實上,可理解之心象是主動理智自己的產物,是它依循著圖式而形成的可理解的東西。

我們得注意,想像力的綜合作用與主動理智的領導作用都是在無意識中進行的。所以上面所描述的抽象過程是一種自然活動,不被人所意識到,就好像生命因素領導著一連串的生理過程(如消化過程)朝向同一目標進行,但我們根本無所知覺(除非發生故障)。但是抽象過程是意識的必要條件,因為沒

有可理解之心象，可能理智便無從發射它的認識作用。

為說明清楚起見，我們把上面所分析的抽象作用的過程再簡單扼要的重述一遍。

抽象作用是我們的理性生命的無意識的自然活動。當我們的想像力把外在感官所供給的與料（如形狀、顏色、聲響、味道等）綜合成意象（這個圓圈，這棵榕樹等）時，主動理智參與這綜合作用。當想像力進行它的綜合作用時，有一定的規律得依循（沒有規矩不能成方圓）。想像力所綜合成的意象是個別的，具體的，但是綜合規律（康德所謂之圖式）是普遍的。當主動理智陪隨著想像力進行綜合時，就依循綜合規律形成可理解之心象。所以可理解之心象含有兩個因素：一個是實在因素，也就是主動理智之活動，另一個是限定因素，也就是意象或意象之圖式。換句話說，心象之所以為心象是主動理智之活動，是「這種」或「那種」心象（如三角形之心象，樹之心象等）則來自意象或意象之圖式。所以士林哲學把主動理智看成光源，能照明一切，如果沒有意象或圖式，就無物可造，因此不產生任何心象。

分析至此，抽象作用之過程該不再是一個謎了。但是還有兩個問題得解答一下。

第一個問題：我們擁有繪畫幾何圖形之圖式，無可否認，但是我們是否也有房子，樹，狗等圖式？答案應該是肯定的，雖然這些圖式不如幾何圖式那麼清楚而明晰。然而我們也必須依照一定的規律去想像它們；外在感官祇供給我們零星的與料，如形狀，顏色，聲響，味道等，內在感官把這些與料綜合在一個個體上（這棵樹，這隻狗，這座房屋）。再者，意象或圖象（image）不僅僅是視官的對象；聲響、味道等都能是一種

「象」；當然形狀是「象」的最基本因素。

第二個問題：主動理智與可能理智是否有實際的區別？答案也應該是肯定的，因為它們的任務不同。主動理智製造認識條件，而並不認識；可能理智並不製造，但實際認識。但是這個問題並不重要，主要的是要承認人的理智有兩個角度，或兩個特性，一個是自發性，另一個是接納性。人的理智必須從外界接納認識材料，而自動自發地給予可理解之形式。純粹精神主體擁有與生俱來的知識，心物合一的人沒有與生俱來的知識，卻僅有與生俱來的形式條件，能使感官與料形成可理解之心象，而產生理性知識。

第五節 理性認識作用之形上結構

為避免理性主義與經驗主義兩個極端，我們勢必走上中庸主義之路線，以建立健全之抽象理論，承認理智在認識之前必先有可理解之限定。上節內所講的是我們所認為的健全的抽象理論。我們知道，由主動理智與想像力之合作而形成的可理解之限定不就是理性認識作用，祇是這作用之準備或必要條件。但是理智不是自由官能，所以它一接到這種限定，立刻發射它的認識活動。本節內要討論的是這種活動的形上結構。

壹、理性認識之特徵與問題

在討論認識作用的本質一章內，我們分析過，被認識的東西應當與認識主體密切結合，而且在作用（完全的內在活動）上結合為一。另一方面，我們也明白地意識到，在認識作用上

主體是主體，客體是客體，各自保持自己的獨立性；認識作用並不改變所認識的東西，否則，所認識的不是原來的東西了。所以在認識作用上我們同時發現主體與客體之間的合一性與對立性。

一、主客之間的合一性

所謂的主客之間的合一當然不是物理性的，而是意向性的。因為在物理界內主體與客體顯然是分開的，如我認識火，火並沒有進入我的理智與之合而為一。但在意向界內主體與客體則必須結合在一起，否則不會產生真正的認識作用。從上節的分析中我們不難明瞭，我們的理智不能有所認識，除非預先獲得可理解心象之通報。然而我們已經知道，可理解之心象（指印入之心象）是由主動理智與對象（已被攝入意象中之對象）所形成，它與對象之結構規律相呼應，因為抽象作用所抽出的是對象的結構規律。反過來說，對象藉著主動理智之功能所印入於理智的是它的結構規律。所以從接獲通報後的理智所發射出來的認識活動是同時屬於主體又是屬於對象的，是主體與對象結合為一之共同效果。

二、主客之間的對立性

認識是主客合一的結晶，但是在同一個活動上有著主客之間的對立現象。也就是說，在認識活動上客體或對象並不隸屬於理智，相反地，與理智相對立。惟有如此，認識作用才有客觀性。但是理性認識是完全的內在活動，它的出發點是理智，終點也留在理智內，在理智內完成一切。理智的直接對象是物質東西。這種東西不能進入人體直接臨在於理智之前，也不能

以個別身份，而祇能以普遍及必然等特性呈現於理智之前（否則又得成為經驗主義）。所以理智活動的直接終點不是東西本身（因為東西本身是個別的；何況有時理智所認識的東西並不存在，或是根本不可能存在），而是一種內在於理智的對象（可簡稱謂內在對象）。換言之，因為理解作用是完全的內在活動，主體與對象之間的對立也該是內在的（即發生於理智以內）；也就是說，與主體相對立的對象該是內在的；它代表著外在事物，主體是藉著它而認識外界事物。但是這內在對象不可能就是印入之心象，因為印入之心象是理智活動的起點，是認識的準備或必然條件，而內在對象是認識的終點，與主體相對立。所以內在對象，雖然與印入之心象相呼應，但是它是另一種心象，是理智有意識地表達出來的心象。所以士林哲學家們稱之為「表達之心象」（拉丁文：species expressa），通常稱之為「概念」（拉丁文：Conceptus），或「心語」（拉丁文：verbum mentale）

請注意，亞里斯多德並沒有表達之心象或心語的看法。對他而言，理智一擁有事物之形式（即印入之心象），就會產生認識作用，他並沒有注意到理智的表達角度（一般來說，亞里斯多德認為形式是存有的基本，他並沒有注意存有的存在因素）。心語觀念來自聖奧斯定（St. Augustine）。他很強調理智的生產功能，認為理智能在自己內部生產對象（指客界事物）之肖像（內在對象）。士林哲學家們，尤其聖多瑪斯很美妙地把聖奧斯定的這一觀念插入了亞里斯多德的哲學系統。

三、問題

但是問題就產生了：要是我們的理智首先達到的是內在對

象（即表達之心象或心語），那麼我們的理智是關閉的，它如何從自我中走出，去認識客界事物？所以理性認識的結構問題也就是心語之有無問題，與它的性質問題。

貳、各家意見

一、有些士林哲學家（如 Suarez, Scotus, Coimcenbrincenses, Urraburu 等）認為表達之心象事實上就是認識作用本身。他們並不否認心語，但是他們不承認心語是理智的直接對象，在這對象上（如在鏡子內）認識到外界之事物。他們認為理智的直接對象是外界事物，表達之心象祇是一種無法認識到的透傳媒介（medium quo）。

然則，多瑪斯學派則認為表達之心象或心語不就是認識活動，二者有實際區別（前者是後者的終點）。但這並不阻礙理智的客觀性，因為心語雖然是理智的內在終點，但是它呈現著客界事物，是客界事物之形式記號。所謂形式記號就是記號的整個本質在於表示或呈現所表示的事物；所以與手勢、圖片、聲響等工具記號不同，因為工具記號的意義是附加上去的。所以理智一達到內在對象，也就達到外界事物。所以內在對象或心語被視為鏡式媒介（medium in quo），在這媒介上理智認識外界事物。從存有境界來說，心象與外界事物是兩種不同的存有，但是從理解境界來看，二者是等同的，理解到心象也就理解到外界事物。

二、近代哲學家如笛卡兒（Descartes），洛克（Locke）等承認內在對象或概念，但他們把概念看成演繹媒介（medium ex quo），即先有概念知識，然後由這概念去推論事物之存在。我

們知道笛卡兒是一位主觀主義者，他認為我們的概念不可能來自經驗，而該是與生俱來的，是思想的對象。所以我們所有的天、地、日、月、星辰等概念不是由事物中抽象而來，也不能保證在我的思想之外有這些概念所表現的「物」的存在。如要知道是否真有這些事物，應當有證據。

三、沙特（Sartre）等當代存在哲學家似乎不承認對象的內在性（即內在於我們的意識），因為他們所懂的意識的意向性常是意向著對象的，對象不可能內在於意識，與之合而為一。我們很難斷定他們究竟是真正的實在論者，還是巧妙的唯心論者，因為他們雖然不承認對象內在於意識，但是卻主張對象是意識的現象。

參、解答

我們已把問題指明清楚：理性認識作用除了印入之心象以外，是否還該有表達之心象？這心象之性質如何？它們彼此間以及與作用本身有什麼區別？這些問題的解答已在前面的分析中隱約可見，如今我們更清楚地把它們詳細說明。

一、表達之心象是必須的

1. 理智認識是完全的內在活動，應當在自己身上認識到外界對象。對於這一點我們已在論認識的本質一章中解釋清楚。然而理智不可能在自己內認識外界事物，除非在自己的作用上產生表達外界事物之內在對象。上面我們已經指出，這種內在對象並不阻礙認識作用的客觀性，因為這對象完全表達著外界事物之理解性。（傳統士林哲學稱內在對象謂外在對象的「肖

像」或「代表」)。

2. 我們曾分析過，印入之心象是認識的準備，是理智的無意識的自然過程。但是認識作用應該是有意識的，所以理智應當把印入之心象表達出來，才能成為真正的認識作用。當然所表達的是客界事物的組織結構，至於如何達到事物的個別性，下面我們就要討論。我們將看到，如果沒有個別對象，印入之心象無法從無意識狀態進入有意識狀態而成為表達之心象。

3. 我們得牢記，認識是主體與對象的意向結合。但是這種結合非有內在對象不可。因為有時所認識的對象並不存在於客界（如已經過去的東西，或可能存在而實際上還未存在或不會存在的東西，還有所謂的不可能存在的理性存有，如虛無、缺乏等），或是即使所認識的是外界存在著的事物，但是理智不在事物本身條件之下，而是在普遍而必然的性質之下認識的。所以理智所直接達到的不是事物本身，而是表達著事物之結構的內在對象。

4. 所以所有自然（不談超然）理性認識該有內在對象，理智之自我認識也不例外。主體如果想要認識自己，也得把自己客體化或對象化，把自己視之為「真」，所以也是在一種普遍與超時間之特性之下認識到自己。但是自我本身是個別的，有時間性的。所以主體也是在內在對象內認識到自己。但是不能因此說我們的認識是假的，不客觀的，因為我們在內在對象上認識到的正巧是事物的普遍而絕對的本質（事物本身是個別的，相對的，但是它們的本質是普遍的，絕對的）。

唯有上帝比我們自己更內在於我們自己，所以在超然的神視中無需內在對象，我們的理智直觀到祂。

5. 再者，經驗告訴我們，當我們認識時，我們確實有著某

種由理智所形成的理解表像。比如當我認識一棵樹時，我知道我對於樹的概念是一種理解表像，能用之於任何一棵樹。

二、表達之心象的性質

1. 表達之心象被稱謂「心語」，或「理智之語」是恰當的，因為：(1)一般所懂的言語或話應該是從瞭解者發出來的；(2)為表達所瞭解到的東西；(3)傳達給對方，使之也有所瞭解。如今表達之心象發自理智，把無意識地所理解到的（印入之心象）有意識地表達出來，使自己有所認識。所以表達之心象可以稱之謂（心中之言語）。

當然心語與一般所說的言語有所不同，因為：(1)一般言語是把概念傳達給別的主體，所以具有社會作用，而心語是思想主體向自己表達；(2)一般言語所表達的是有意識的概念，而心語所表達的是無意識的概念（即印入之心象）。

2. 表達之心象是一種鏡式媒介（*medium in quo*），因為表達之心象或心語是理智活動的終點，是內在於理智的對象。我們說過，如果沒有這種內在對象，便無法解釋那些不存在或不能存在的東西的知識，也無法解釋我們對於普遍性與絕對性的瞭解。所以主張理智直接達到事物之本身的理論是有困難的，因為它得承認普遍性，絕對性以及理性存有等存在於外界。

但是我們不能說，我們的理智首先認識表達之心象，然後推論出外界之事物。因為表達之心象是一種形式記號，它的本質在於呈現外界事物。所以認識到它就等於認識到外界事物，不需要任何推論。再說，表達之心象不可能被我們所認識，除非就其為事物之表象。

所以表達之心象猶如一面極完美的鏡子，我們在它內看到

外界事物，而並未注意到它自身的存在，祇是經過反省以後才知道它是存有之一種，是理智上的一種精神依附體或特性。

三、表達之心象與印入之心象以及活動本身之關係

1. 表達之心象與印入之心象之關係在上節末了我們已經提及。印入之心象是活動之起點，而表達之心象是活動的終點，所以二者有實際的區別。二者之間的橋樑是活動，而活動本身一定不就是起點。換句話說，理智活動從印入之心象出發，而不就是印入之心象。

2. 表達之心象與活動本身是否有實際區別？有些哲學家（如 Scotus, Suarez, Coimbrincenses, Uraburu 等）認為表達之心象與表達活動（即認識作用）是一個實體的兩個不同的角度，沒有實際的區別。但我們已經分析過，表達之心象是認識活動的對象（內在對象），在這對象上認識客界事物。然而活動與對象應該是兩種不同的東西，對象是活動的目的，不是活動本身。所以表達之心象與認識活動應該有實際的區別。再者，表達之心象是由理智活動形成的，是活動的效果。所以二者之間應該有所區別。

四、「用語」（diction）與「理解」（intellection）是否有區別？

從印入之心象到表達之心象之間的過程稱之為「用語」，把印入之心象表達成有意識的內在對象後的認知作用稱之為「理解」。現在的問題是：「用語」與「理解」之間是否有實際的區別？

有些哲學家（如 Ferrariensis）認為二者之間有實際區別，

因為「用語」是製造表達之心象的活動，而「理解」是認識到表達之心象之活動。但是有些士林哲學家們認為用語就是理解，二者並無實際區別，因為就在進行「用語」時，理智與所認識之對象結合在一起，因此而產生「認識」或「理解」。祇是從邏輯方面來看用語先於理解。

反過來問：是否任何理解必然就是用語？這問題之答案繫於另一個問題之答案：是否任何理解必須有心語？如果答案是肯定的，那麼任何理解必然是用語；如果答案是否定的，那麼理解不一定就是用語。多瑪斯派的士林哲學家認為不是任何理解必須有心語，因為理智可能直觀到對象，無任何媒介（神視是一例子）。

五、理智的客觀價值究竟何在？

這是認識論中的一個重要問題，而且與心理學密切相關，所以值得一提。我們說，表達之心象猶如一面完美的鏡子，看到它也就看到客界事物。這裡就產生問題。首先，上面的種種分析很容易給人們一個二元論的印象，因為我們把想像力（及其意象）與理解力（及其心象；印入之心象與表達之心象）分得一清二楚。其次，表達之心象是在理智以內的，我們怎麼會意識到它與主體相對立，而指明客界事物。再說，客界事物是個別的，而表達之心象是普遍的，二者如何相符。

這些問題在一個靜態的認識論中是無法找到答案的。但是在一動態的認識論中是不難回答的。在上節內我們已經清楚地指出，認識者不是感官，也不是理智，而是人。再者，在人身上感官與理智並不單獨行動，而是互相滲透（所以在人身上的感覺與動物身上的感覺不同）。當外在感官與外物接觸時，內

在感官就在外在官能中一起活動，把感覺與件綜合成意象（image）。然而理智也不是袖手旁觀者，當想像力把感覺與件綜合成意象時，它參與了這項綜合工作理解到了意象的結構規律，而形成了可理解之心象（intelligible species）。但是我們立刻可以注意到，認識不是被動地接受，而是主動地活動。所以理解之心象不是一個空洞的格式，也不是如同經驗主義所想的，印在官能上的痕跡，而是一種被限止住的精神動力。理智就其為動力而言是肯定存有之所以為存有的能力，但是由於意象之限定，理智所理解到的是這種，這類（理解心象），或那種、那類的存有。同時，理智所認識到的不僅是普遍的理解心象，而是外界的個別事物，所以理智必然帶動理解之心象回顧感覺意象，如此才成為實際的認識作用：如，這是樹，這是狗，這是人等；而最早的認識作用是：這是一樣東西。我們不可能一下子就認識到事物之本質，開始時所認識的是些依附性質，如顏色、形狀等，但是都被肯定為屬於某一實體。比如我從來沒有見過啄木鳥，當我第一次遙遠地看到它時，我祇知道：「這是一個黑黑的東西，雙腳抓著樹幹」。我還不知道什麼叫做啄木鳥，但是「黑黑的東西」是一普遍概念，能用之於任何一個類似的東西。

所以理解心象（即概念）之客觀價值建基於理智之動力，因為是這動力使心象與主體對立而指向事物。我們不難看出，理解心象含有兩個因素：一個是實質因素，也就是理智之活動；另一個是限定因素，也就是限制活動之因素；前者指向著事物之存在因素，後者呈現著事物之性質或本質。一般人把概念祇看成第二個因素，而忽視了第一個因素，因此概念成了空洞的格式或輪廓。這一切在認識論中該有詳細的分析，因此在

這裡我們祇點到為止。下面我們要討論的是：理智如何認識物質個體？

第六節 理智如何認識物質個體

壹、題旨

在論理性認識的對象一節內，我們看到，我們的理智的專有形式對象是可感覺的存有。在上節內我們更進一步地看到，我們對於感覺存有的認識是抽象式的，即由意象（此象與外界個體相呼應）中抽出普遍之心象（此象與外界事物之結構規律相呼應），然後在表達之心象（或語）上認識到事物之普遍性質或本質。照此說來，理智首先認識到的是表達於心語中的事物的普遍性質或本質，如白之所以為白，黑之所以為黑，樹之所以為樹等。

但得注意，普遍有直接與間接之分。直接普遍是不含個別特徵的普遍形式或性質，能以同一身份適用於不同的個體，但並不明顯地被理會到這種適用性（*predicability*，可譯為可斷定性）。而反省普遍則是同樣的形式或性質，明顯地被理會到它的適用性，即是明顯地被理會到它能以同一身份適用於不同的個體。所以反省普遍假定著個體的觀念。這裡要談的是直接普遍：我們知道理智首先達到表達於心語中的直接普遍。但是它是否，又如何認識物質個體？因為我們知道普遍之所以為普遍事實上並不存在；客界所存在的都是個別體。所以，要是我們的理智祇站在抽象性質（直接普遍）上，那它所達到的將不是實在存在的東西。

但是即使在普遍性質的認識上，我們的理智對於個別體似乎也應該有所認識，因為概念之所以有客觀價值，是因與存在有關：所謂客觀就是實際存在或可能存在於客界。所以，如果我們的概念（直接普遍）是客觀的，那麼它（們）必與存在有關。但是剛才我們說過，普遍之所以為普遍本身並不獨自存在（柏拉圖認為存在於觀念世界），所以它（們）必與實在存在或可能存在的個體有關。即使是「虛無」，「缺乏」等消極概念也與存在有關，因為它們是在達到實有的活動中形成的，是實有的反面。然而存在的都是個體，所以它們也與個體有關，可說是從個體之認知中形成的。所以認識普遍，不論是積極的或是消極的，必然假定個體之認識。

所以我們要解決的問題是：我們的理智是否首先認識到普遍？若果如此，我們的理智究竟是否認識個體？又是如何認識的？

貳、各家意見

一、有些哲學家（如 Scotus, Suarez, Frobes, Romeyer 等）認為我們的理智首先認識到的是個體；個體與個體相比才產生普遍知識。這些學者否認物質是感性存有的個別性原理，所以他們認為感性存有的個別性能夠直接印入於我們的理智，而被理解到。

如果事實真是如此，上述的問題就不成立了。但事實並非如此，依據我們上面的種種分析，我們的理智（至少當它與身體結合在一起時）的確是一抽象能力，否則難以避免理性主義或經驗主義的危險。而抽象能力首先認識到的則是表達於心語

中的普遍性質。

上述幾位哲學家認為普遍由比較而來。但是比較得假定普遍，因為比較無非是要考查兩樣（或幾樣）東西之間有否相同之處，也就是說想知道它們是否分享著同一形式。所以在比較之前我已經擁有一個共同概念。比如當我首次看到一朵紅花時，如果依照他們的看法，我還沒有普遍的紅色概念，我得去看另一朵紅花。但是如果我沒有紅的普遍概念，當我看到第二朵紅花時，我去跟誰比較。再者比較出來的普遍概念是不是真正的普遍概念，也許祇是一種含糊的想像。

再說，個別性是否真能直接印入我們的理智？我想沒有人會承認我們真能直接理解到物質體的個體性，否則的話，如果把兩塊完全一樣牌子彼此交換，理智應該能認識出那一塊在那裡。但是事實並非如此。

二、聖多瑪斯（St. Thomas）認為我們的理智直接認識到的是普遍性質。但是我們的理智並不能理會到普遍性，除非藉著意像的回顧而接觸到個體（註十）。意思是說：理解心象（*intelligible species*），因為是非物質的，已不可能被破壞，而永久地保留在我們的理智內。但是並不被意識到，除非目前有著與之相呼應的感覺意象。所以假如感覺意象因著身體的受傷而被破壞或阻礙，理解心象便不可能進入意識狀態。在這種情況中什麼認識作用也沒有。

聖多瑪斯進一步解釋我們的理智如何認識一定的物質個體（並非混統的物質個體）：我們的理智間接地，也就是藉著反省能認識到個體，因為理智即使把理解心象抽出以後，也不能實際上認識它們（指理解心象），除非回顧到意象，在這意象上才能認識到它們。所以我們的理智藉著理解心象直接認識到

普遍，間接認識到與意象相呼應的個體。這樣形成如「蘇格拉底是人」的判斷。（註十一）

反省一詞在聖多瑪斯哲學中指的是；理智由對象返回至認識活動本身及活動之條件，如理解心象，能力，主體等。意象既是理解心象之形成條件，所以反省也能注意到它，由它認識到具體之個體（因為意象是由感覺而來，是感覺的綜合；而感覺是由物體接觸感官而生）。這種反省是一種心理事實，不含推論，因為它是對於心理與件的不同因素的注視。換言之，人的理智所注意的是對象，而反省是把注意力折回至活動本身與活動條件。

但是問題是：理智如何反省或回顧到意象？要是理智能直接注視到意象那問題不就沒有了嗎？但是按照前述種種分析，我們的理智的確不能直觀物質個體，因為它是一種抽象能力。這一問題引起了多瑪斯哲學的註釋者不同的意見。

1. 有人，如若望·加普雷奧路斯（Capreolus），認為人的意識是一個，所以正確地說，不是感官也不是理智在認識，而是人藉著這兩種能力在認識。然而事實上祇是感官（即內感官或思考力）達到個體，但是因為內感官受理智之推動，所以在內感官與理智之間有足夠的結合，以致於人能把普遍形式套之於某一感覺到的個體。所以嚴格地說，理智並不真正認識個體。認識到個體的是感官。（註十二）

2. 加耶大努（Cajetnus）則認為理智對於個體的認識是從理解心象中推論出來的，因為理智知道普遍之所以為普遍不能存在於客界，所以理智從所認識到的直接普遍中結論出有個體的存在，以作為普遍之實在基礎。所以加氏所解釋的反省是推理反省，以為個體的知識是由推理反省推出來的結論。（註十三）

3. 另有些士林哲學家（如 J. Marechal, P. Siwek 等）認為，人的理智不論認識什麼，都得靠心語。心語是理智的直接對象；但當理智達到心語時，也達到印入之心象；印入之心象是理智與意象合作的效果；所以當理智達到印入之心象時，亦必達到它的形成原因即意象。所謂達到當然不是直觀到，也不是推論到，而是具體地體驗到：因為我們的理智經驗到理解心象不完全來自自己，而局部來自意象，而且還隸屬於意象（沒有意象，心象無法進入意識狀態）。（註十四）

參、解答

我們已把問題解釋清楚；把不同的意見也述說明白；現在該找尋真正的答案。但在解答以前，我們得注意以下幾點。

一、注意事項

1. 這裡並不討論，我們首先認識普遍或個別？因為誰也不會否認，感性認識先於理性認識；而且理性認識建基於感性認識，否則我們又將成為理性主義者。然而感性所達到的是具體的個體。所以從整體來說，我們首先認識個體。

2. 這裡也不討論，對於普遍知識，我們首先認識更普遍的，抑或比較不普遍的？因為即使那些主張我們的理智直接認識個體的人也承認，對於普遍知識，我們先從更普遍的開始，進入比較不普遍的。比如對於人的認識，首先我們只認識為一種「存有」，一種「東西」或一種「實體」，後來慢慢地知道，他是「動物」，「理性動物」，「自由動物」。

3. 當我們問，首先認識普遍抑或個別時，「首先」兩字並

非指時間上，而是指本性上的先後，因為我們說過，理解心象不回顧意象什麼認識都沒有，所以理解心象與感覺意象之認識在時間上是不可能分先後的。真正的問題是在：我們的理智是否又如何直接達到個別體？

注意到了這幾點以後，我們可以逐步回答上述的問題。

二、我們的理智首先而且直接認識的是感性事物的普遍性質

1. 我們理智活動的首先與直接終點是心象或心語（也就是內在對象）；然而內在對象所呈現的是脫離個別限定的抽象性質。在前二節內我們看到，表達之心象（內在對象）所表達或呈現的是印入之心象所含的。然而印入之心象祇是事物之形式特徵之架構。我們已經解釋清楚，印入之心象無非是意象之結構之理解。意象之結構是客界事物之結構之複製。心語無非是印入之心象之表達。所以理智在心語上首先而直接認識到感覺事物之結構或普遍性質。

2. 反過來說，我們已經指出，要是理智直接達到個體，理智應當從個體那裡直接接受印象。如此一來，理智成了物質能力，所接受的印象祇是個別而具體的象，只能適用於一個具體個體。這就是經驗主義的看法，勢必否認真正的普遍，必然與絕對的理性知識。

我們也已指出，個體性並不直接限定我們的理智，使理智直接認識到它，否則的話，如果我們把兩塊完全一樣的板子互相交換，理智應當認得出那塊在那裡。但是事實並非如此。

由此可知，我們的理智不能直接理解到個體性。但得注意，個體性之所以為個體性並不阻礙理性認識，阻礙理性認識

的是含有物質的個體性。所以應該說，不是任何個體，而祇是物質個體不是理智的直接對象。至論非物質個體，我們只能藉著物質體類比地認識到，所以後於物質體的認識。再說，物質個體祇是對抽象理智而言沒有直接理解性，也非抽象理智（如上帝之理智）而言，它能直接被理解到。

三、我們的理智確實認識物質個體

1. 我們對於個別事物有所判斷，如說，張三在生氣，李四在念書等。這種判斷在實踐理智中顯得格外清楚，又如說，我應該幫助這個窮人，我應該救這個病人等。這種個別判斷假定我們對於個體有所認識。如果我們的理智對於個體毫無認識，那麼我們的整個實踐生命是非理性的，盲目的，也就是說不是人的生命。

2. 從判斷本身來看：判斷是把主詞與述詞或合（肯定判斷）或分（否定判斷）。這種合、分工作祇能由同一個認識能力來完成。但是往往主詞指的是個別東西，而述詞指的是普遍性質，如說「蘇格拉底是人」。所以同一個認識能力應當同時認識個別（表達於主詞）與普遍（表達於述詞）。然而感覺能力不能認識普遍，所以只有理智能同時認識個別與普遍，而把它們或合或分。

3. 由上可知，加普雷奧路斯的主張不能解決問題。因為按他的主張，理智並不認識個體，認識個體的能力是感官或想像力。但是誰去把個別（主詞）與普遍（述詞）綜合起來？加氏也許要回答是「人」。但是人是藉著不同的官能而活動的，所以除了感官與理智以外得有另一個能力去實行綜合活動！

4. 加耶大努的主張也不對，因為由推理結論出來的東西是

籠統的，不確定的。也就是說，理智知道應當有一樣東西，它是普遍概念的來源或基礎。但是這樣東西究竟如何，理智就不清楚了；嚴格地說，理智也不知道那東西是個別的抑或是普遍的。比如我看到一張桌子，我就知道有製造它的桌匠，但那桌匠究竟是誰，是一人或二人我就知道了。

四、我們的理智間接地認識物質個體

這是一個自然結論，因為一方面我們的理智確實認識物質個體，但是另一方面我們的理智直接所達到的是事物的普遍性質。所以理智祇是間接地認識到物質個體。而且我們指出過，物質個體不能直接限定我們的抽象理智。

所謂間接就是藉著反省回顧到意象。這是很容易瞭解的，因為理智與心象的來源，即意象有一定的聯繫。當理智反省到自己時，必然會認識到自己與意象的關係。再說，理智確實有反省能力，因為它是一精神能力，能夠自己完全臨在於自己（佔有空間的物質體只能一部份緊貼著另一部份，而不能自己完全臨在於自己）。事實上，我們可以注意到，在我們的認識作用上，常有著某種反省：我理會到（反省到）我在認識。

但是，我們已經指出過，反省不是說理智能瞻視到意象。因為意象是感覺對象，而且在心象中也並不呈現著意象的個別性（所呈現著的是意象的圖式或結構規律）。所以反省是指理智具體地體驗到心象與意象之關係，後者是前者的局部來源。

由此可見，這樣的個體認識不是含糊的，不限定的，因為心象與意象的關係不是籠統的，而是限定的，是心象與某一定意象之關係。加耶大努的解釋也許與我們的看法沒有多大分別，如果所理解的推理不是大前題與小前題式的真正推理過程

的話。

自我意識對於個體認識也許有所助益，因為在我身上確實認識到我是一個獨立的個體。最後，我們不該忘了，在存有境界內靈魂與肉體結合成一個實體，同樣，在活動境界內理性活動與感性活動結合在同一個意識上。我們不應該把理智與感官看成兩個靈魂。我們只有一個靈魂，一個意識，它同時是感性的也是理性的；我們的理智無法思維到自己，除非同時知道自己受感官的限制與聯繫。

兩個極端之論應該避免：一方面我們不應該把理性與感性相混淆，認為理智兼有感性活動意識；另一方面我們不應該把它們分得太開，認為它們是在我們身上的兩個分離的意識。應該說：我理性地意識到我是也有感覺意識的同一個主體。所以加普雷奧路斯的意見也許並沒有什麼不對。

五、附論

我們不能思維普遍，除非以之與個體相連，所以任何客觀概念含有潛在判斷。如「芒果」概念，首先含有這一潛在判斷：芒果是一樣東西，是存有的一種，是實際存在或可能存在之物。其次，含有潛在的述詞性判斷：如芒果是果子，是熱帶果子，有大核子的果子，美味的果子；要是我是植物家的話，我能對於芒果有更精確的定義。最後，含有與感覺經驗的關係判斷，如芒果是我在某地吃到的果子。最具體的判斷是：這是芒果。「這」指點「目前」，而「目前」顯然是感官的對象。所以芒果概念含有三重關係：(一)與存有之關係，(二)與其他概念之關係，(三)與感覺經驗之關係。

所以，雖然從邏輯方面看，簡單的理會（simple apprehen-

sion) 先於判斷，但是我們不可能有簡單的理會，除非含有潛在判斷，我們可以注意到，把某一形式歸屬於一主體（如把芒果歸屬於「這」）的原始判斷無非是抽象的倒轉，稱為「具體化」(concretion)。因為我們把由主體抽象出來的心象回歸於主體。如芒果概念是由這一主體（這一芒果）抽象出來的，而在原始判斷中把芒果概念回歸於這一主體。

第七節 如何認識精神個體

壹、題旨

到目前止我們所討論的均是對物質體的認識。我們指出，我們的理智不能直接達到物質個體。但是我們說過，物質體不是因為個別的緣故，而是因為物質的緣故不能被理解。所以如果有非物質個體臨在於理智面前，沒有理由妨礙它們直接的被理解。事實上有這種非物質個體臨在於理智之前，如理智之活動，理智之本身，以及理智之主體（心智或靈魂）。所以看來除了我們能直接認識到物質體的普遍性質以外，我們的理智也能夠直接認識到非物質個體。但是如何認識到？這問題相當重要，首先我們必須知道，我們對於精神存有（如靈魂、天使、上帝等）的認識是否純粹是消極的（精神存有是「無」體積的存有），抑或有積極的內容。

貳、各家意見

一、亞里斯多德認為，理智因著理解到理解體（即心象）

而認識到自己，因為當理智達到或認識到對象時，自己才成為可理解的。理解有如元質，本身沒有任何限定（所以不能被理解，因為能被理解的是限定或形式），祇是因著形式而成為可理解的。所以理智因著對象之心象才成為可理解的，它不能被認識到，除非被心象所形式化，而意向性地成了對象（即前一節內所說的內在對象）。（註十五）由此可見，對我們而言，我們對於自己的理智（更不用說對於自己的心智了）並沒有積極的認識，也就是說理智無法積極地認識自己。

二、相反，聖奧斯定認為，心智藉著身體之感官而攝取物質東西的知識，同樣，藉著自己本身而汲取非物質事物之知識。因為心智是非物質的，所以它藉著自己而認識自己本身。所以我們對於自己的心智有著積極的知識。（註十六）笛卡兒有相同的看法，對他而言「思維」或「意識」是靈魂的本質。所以靈魂對自己的認識遠勝過對肉體的認識。還有不少哲學家，如 Leibniz, M. De Biran, Bergson 等也主張我們對於自己的精神實體能有積極的認識。

三、聖多瑪斯願意保全亞里斯多德與奧斯定雙方的權威。在「言詞錄的註釋」一書中他說，靈魂不常思維到或辨別出自己，但是在某種方式之下常認識到自己，因為認識無非是一種直觀，也就是「理解體」以任何一種方式臨在於理智，所以靈魂常以不限定的方式認識自己與上帝，也因此而產生某種愛情（I., d.3, q.4, a.5）。多瑪斯在這裡談的好像祇是一種習慣性的認識，而不是現實認識。他在「論真理」一書中（10, 8）區分：對於靈魂的具體認識和一般認識；前者又分現實認識，（即由靈魂之活動而認識自己），與習慣認識，（即靈魂自己臨在於自己）；後者是靈魂藉概念（即對象之心象）與判斷

（即不可違背的真理）而認識到自己。在「駁異大綱」中（Ⅲ，46）區分：對於靈魂的存在知識，（即靈魂藉所發射出的活動而認識自己的存在），與抽象知識（即認識自己的性質，但不能藉自身來認識）。在「神學大綱中」（I 87, 1）指出，理智在自己的活動上認識自己：因為我們知道我們在認識，所以我們發覺自己具有智性靈魂。換句話說，在認識活動上，我們發現我們的心智（或靈魂）是活動的原理。但是要進一步地認識這原理之本性，就得作謹慎而仔細的研究。在另一些著作中（如 *patentia Dei*, 1, 2; 8, 1, *Compendium Theologiae*, 39, *In Evangelium Joannis Exposito*, C. 1, 1.1）可以看出多瑪斯的思想更接近奧斯定，認為我們對於靈魂，或至少對於理智具有更積極的知識。

四、近代士林哲學家對於多瑪斯的註釋不一：大部份人傾向於多瑪斯的亞里斯多德主義，所以認為除了對於靈魂的實有認識外，我們對於靈魂的其他知識是消極的。但是另有些人（如 A. Gardell, B. Romeyer, C. Boyer）更強調多瑪斯思想中的奧斯定影響，認為多瑪斯承認（他們自己也如此主張）我們的對於靈魂或理智等的精神實體知識，雖然是反省的，但是是實在的，積極的。

五、請注意，這裡所討論的問題祇是對那些承認真正有精神活動的人才有意義。同樣，要是心智理解的是形式或規律（形式化現象的規律）的話，問題也就失去了意義。所以康德（Kant）否認我們能夠直觀「實體自我」（Substantial Ego）他的「先驗自我」（transcendental Ego）是純粹最高統一形式。

參、解答

在解答以前我們先把兩個名詞解釋一下。我們有時用「心智」(mind)，有時用「靈魂」(soul)指明活動主體。實際上這兩樣東西不完全相同：「心智」是理智與意志活動的主體或原理，而靈魂的意義比較廣，也是感覺活動的主體或原理。

一、人的靈魂（或心智）並不首先直接認識自己

理由很清楚：因為靈魂雖然常臨在於理智之前，但是事實上它並不常認識自己。要是靈魂首先直接認識自己的話，為何這一持久之臨在（即臨在於理智之前）不產生持久之認識。靈魂之所以不常認識自己，一定是因為它必須藉某種不常在的媒介才能認識自己。

二、人的靈魂在自己的活動上認識自己

剛才說的不常在的媒介就是活動，心智得藉活動認識自己。事實就是如此：我們（即心智）意識到自己是活動的原理或主體；當我們瞭解某一事物時，我們知道是自己在瞭解；換言之，我們意識到活動是我們的；我們意識到或發覺到我們自己是活動的原理。當然，這發覺是反省的，因為它假定著直接意向著感覺對象的認知活動。

對於意志活動我們也有意識：我們知道自己是意志活動的主體。這是很自然的，因為意志是有理性的慾望能力，它建基於理智。我們也同時能意識到我們是感覺的主體。所以我們由反省（即由活動返回至自己）知道我們不僅有心智（理智與意

志活動之主體），而且有靈魂（理智、意志與感覺活動之主體）。

三、靈魂的本性在它的活動上也略有所示

剛才說過，靈魂顯示出自己是理智、意志和感覺等活動的原理或主體。它同時也顯示出一些它的本性。因為活動是本性的表現，尤其內在活動，它們緊附著主體，不可能被認識到，除非同時也認識到一點它們的主體。我們說一點（或在某種方式之下），因為從東西的活動認識東西，表示不是從它本身認識到它；換句話說，我並不認識到那些把它區分在存有境界內的特徵，而認識到它在活動境界內的性質。所以體驗到理智，意志等活動主體的存在，也必然認識到一些這主體的限定或本性。雖然並不能認識到它的存有境界內的特徵，但也或多或少認識了它在動力境界內的特徵。這種認識雖然是間接的，但卻是真實的。

事實上，我們也只能從事物的活動中認識到它們的本性。動力境界表達著存有境界：有這樣的活動可知是這樣的存有。所以從活動中認識靈魂的性質並不次於認識其他事物的性質。再說，我們的知識能夠是真正的，實在的，但不是汲盡的。對我們的理智而言，汲盡的知識是不可能的，因為存有與存有之間都有聯繫，要汲盡某一存有之知識，得認識所有的存有。這是不可能的事。所以我們說：學無止境。

至於說，人們對於靈魂有許多誤解與爭論，這並不證明我們對於靈魂毫無經驗，正巧證明我們對於靈魂的體驗不是直接的，否則誤解與爭論是不會發生的。

四、我們對於精神實體的認識不是純粹消極的

我經驗到我瞭解，我希求，我自由選擇等；這經驗是積極的。當然，我經驗到我瞭解「這事」，我希求「這物」，我在「這個」與「那個」中作選擇，因為活動經驗常含有對象經驗。但是這兩種經驗並不同。因此在這兩種經驗所形成的概念也不同。

再說，每個精神活動也是可理解的，因為不可理解的不是個體性，而是物質性（毫無形式的物質什麼也不是，所以是不可理解的）。在活動中，反省隱約地讓我們理會到反映著活動原理之本性規律：當理智意識到自己的活動是趨向著認識事物時，同時意識到這是任何一個理智活動的規律，就在這裡理智認識到自己的理性本性。

五、此種認識常與感覺對象有關

我們已經指出，我們對於自己的精神體（精神活動，精神官能，精神主體等）的認識是反省的。而反省認識必然假定直接認識；直接認識的對象就是可感覺的事物。我們也指出過，反省是把注意力由對象那裡折回來，去注視活動本身，進而注視到活動官能與活動主體。但是，活動不可能被注視到，除非同時認識到它的對象，因為活動與對象是分不開的。所以認識自己的精神活動，勢必認識到感覺對象。

再往深處看，認識理解作用也就是認識理解化的對象（即前節內所描述的心象或內在對象，因為這象是由理智活動與想像活動合作而成）。按以前的種種分析我們不難看出，理性主體（認識主體或人）能夠理性地在自己內擁有其他事物的存

有，也就是說，他能在自己內給予其他事物一種理解存有（因為心象是在主體以內，是主體的產物，但是表達著其他事物）。所以我們不可能呈現純粹精神，而祇能類比地認識它。我們真正能認識的祇是落實於肉體的精神。

換句話說，我們的靈魂或理智不能認識到自己，除非被心象所現實化。它不能認識到自己，除非意向性地成了對象（指內在對象）。所以靈魂或理智藉著心象或內在對象認識自己，知道自己是對象的理解存有的給予者（在論認識的形上結構一節內我們看到，內在對象是理智之產物，所以是一種理解存有）。即是靈魂或理智的本性藉著對象存在於其內的方式啟示著自己。換言之，因著對象存在於理智或靈魂中的方式，我們理解到理智或靈魂的本性。但得注意，我們所認識到的內在對象的理解存在不僅是對象的條件，而且與自我有關，因為意識所發覺的不是「對象被理解」，而是「我理解對象」；我是我的活動中心；我不僅是可理解體（心象）的集合場地，而且是自發活動（我瞭解，我希求，我抉擇……）的中心；當然這些活動都有它們的對象。

六、結論

人的精神實體（靈魂或心智）無法首先且直接認識自己，而是藉「反省」，在自己的活動上認識自己，不僅認識自己的存在，連自己的本性也略有所知。這種認識，雖然常涉及感覺對象，但不是純粹消極的（即不是感覺性質之純粹否定）。

要是可感覺的事物對我們是專有與合適認知對象，我們可以說，人更是我們的專有與合適認識對象。因為人也是可感覺的事物，他的精神因素常落實於肉體，而且與肉體一起被認

識。

我們也可以說，我們認識自己的靈魂是認識其他精神實體（如天使，上帝等）的基礎，因為其他精神實體是與靈魂相比而被認知的。所以，除非我們特別謹慎小心，否則很容易以人的方式去瞭解其他精神實體，以致誤成為「擬人論」。

肆、附論：論意識

對於「意識」與「反省」哲學家們有不同的懂法。我們卻不必在字面上斤斤爭論，浪費時間。因為我們能夠用同樣的名詞代表不同的事物。首先必須明確的規定所用的名詞代表什麼事物，一旦規定以後，就得忠心隨從。我們所謂的「意識」是理性存有的一種特性，藉它能經驗到所發射的活動是自己的，同時在活動上認識到自己。所以這裡所謂的「意識」是理性意識，而不是感性意識。

理性意識有狹義與廣義之分：狹義的是主體藉同樣的官能認識自己的活動，如藉理智認識理解活動；廣義的是藉另一種官能認識自己的活動，如藉理智認識感覺活動。狹義的意識又能夠是含蓄的或明顯的：前者是在活動上附隨地理會到自己的活動與自我，比如我思考一事，我暗暗地知道是我（自我）在思考（活動）；後者是以另一個活動明白地知道我在做什麼。

（註十七）

第八節 如何認識別人

在討論認識問題時，傳統哲學強調的認識對象是「事

物」，而不是「人格」。但是我們在日常生活中接觸到的是「人」。小孩在認識自己與認識事物之前，首先認識的是「人」。對嬰兒來說，說他產生於自然，倒不如說他產生於文化。

所以當代哲學家喜歡討論這一為前人所忽略的難題：我如何認識別人，一個與我同樣有位格的人？換句話說：我如何認識別人？如何認識他不僅為客體，而且也為主體，為另一個自我？

這問題與另一問題相類似，即：我如何認識我為主體而不為客體？乍看之下，要是我能認識我自己的話，我只能把我當對象（客體）來認識。但是，事實上我能在某種程度之下認識我為主體，因為我意識到我的行為是我的，我是我的行為的淵源。所以我是我的活動中心，然而我不是一個被動的活動場所，而是主動的活動泉源。

同理，我們也能認識到別人為主體。顯而易見，首先我們能夠認識別人為純粹客體，因為人有肉體，他們是自然界中的物體之一，所以是我們的認識對象。我們能夠觀察到他們的活動，就如同我們能觀察到別的生物體的活動。所以我們對於他們能夠形成普遍概念：「人之所以為人」之普遍概念。

但是事實上，我們認識到別人，並非完全就其為客體（或對象），同時也就其為主體，就其為擁有自我意識與自由抉擇的人。我們如何認識到這點？因我們能注意到他們的活動，但我們無法意識到他們的意識，不能反省到他們的自己。所以我們無法認識到他們的主體性！

對於這個問題的解答之一，是以類比的方式推論出別人的主體性或意識生命：我意識到我為主體，我的概念，我的情

緒，我的願望，我的知覺等。我也知道我用適當的記號表達這些內在經驗，如言語、手勢、態度等。當我從別人那裡看到或聽到同樣的言語、手勢和態度，因此我就能推斷在這些現象之背後有著同樣的概念，情緒、願望、知覺等。

但是這種解釋已不被當代人所接受，因為理由太牽強，而且與事實不合。比如小孩，我們從他們的行為中可觀察得出，在他還不會推論以前，就會意識到他們的母親的感受情態與願望等。母親的微笑會引起嬰兒的共鳴。很難相信，在這光景中嬰兒是以上面所述說的類比作了推理作用。我們也很難想像，孩子會作（即使是含糊地與隱約地）以下的推理：當我暗藏友誼時，我會緊縮臉部肌肉；如今我見到她跟我一樣地緊縮臉部肌肉，所以我知道她暗藏著友誼之情。

所以，母親的微笑引起嬰兒的微笑，更恰當的說是一種「心理傳染」，反射反應。就好像尖銳的惶恐聲也能引起我們的惶恐；別人的眼淚也能使我們流淚；別人的笑聲也能引起我們發笑，或想笑。所以母親的微笑自然而然地在嬰兒身上引起一種母愛的感覺，因此亦自然而然地起反應（還以微笑）。其中並沒有什麼推論。嬰兒的微笑不僅是親切的表示，而是親切的感受。在微笑上他不僅感受到自己的親切感，而且也感受到母親的親切感。

這裡又可以問：如果嬰兒祇是觀察到母親的微笑，並不引起相呼應的微笑，能否說他並沒有意識到母親的親切感？就好像我們並不意識到別人的害怕、悲哀或快樂，如果他的叫聲、眼淚或笑聲不機械式地在我們身上引起怕的徵狀，哭或笑的傾向。

我們認為接受這一結論並沒有困難。因為情緒的傳染效果

是自然而然發生的。我們能用意志去略加控制，但是不能把它全部消除。如果效果完全被消除，那麼外在的反應純粹是知識的表記，完全建基於已往之情緒經驗。

最能表達我們的內心的記號是言語。但是我們往往會把言語想成發表一已經存在的思想的工具；就好比一部容納器，在裡面裝著我們的概念，再藉著它把我們的意義與意向傳達給別人。事實上思想與言語的關係要比這密切得多。它們之間的關係就好像靈魂與肉體之間的關係。肉體不是靈魂的住宅，也不是被幽靈所駕馭著的機器。身體祇是被靈魂所靈化或形式化時才存在；它是靈魂的表現或具體化；在某種程度之下，可說它是在行動中的靈魂。同樣，言語不是容納意義或思想的容器，而是意義的具體化；沒有意義它無法存在；在某種程度之下，它就是意義，是我們的活的思想。

透過言語，在言語中孩子不僅達到他的自我意識，而且也體會到別人的（母親或保姆的）自我意識。一位好母親或好保姆在孩子沒有懂得她的話的意義之前就已對孩子說話。在這種方式之下她幫助孩子，使他的自我意識浮現出來。

開始時孩子祇是從母親的微笑中，眼神中以及聲音的語調中感覺到母親的親切。慢慢地他開始瞭解母親的話的意義。在母親的自我意識中孩子發現他自己的自我意識。所以我們可以說，主體際性（intersubjectivity）與主體性（subjectivity）一起浮現於意識層面。又聾又瞎的孩子也能達到自我意識，行動一如「人性存有」，但是要比別的孩子慢得多，因為他們的感官缺失使他們更難透入別人的自我意識。

由此可以瞭解，為何祇是在交談時或透過交談，人才能知道彼此是有意識的，是主體。這裡所說的交談是廣義的。交談

之主要方式是以言語彼此談話，但是手勢、態度、眨眼、微笑、使眼色等都足以達到交談目的，均可謂之交談。當我與別人交談時，我發覺到別人是主體，擁有自我意識與自由。

這種「發覺」（或體驗）不是感官知識，也不是純粹概念知識。我們對於人能有概念，但是我們不僅僅只透過概念認識別人。我們不能直觀到別人，就如同不能直觀到自己一樣。從交談的互惠中，雙方意識到彼此之分享，理會到「我的」話，「你的」話；「我的」思想，「你的」思想；「我的」願望，「你的」願望；「我的」愛，「你的」愛，等等。我們也理會到，要是我們能更深地透入這雙重內在性的話，最後我們所面對的不是言語、思想、願望等現實，而是言語、思想、願望等的淵源或主體，即說話者、思想者、願望者，也就是「你」和「我」。

在這種交談中，我的說話對象是「你」；「別人」已不是不限定的某某，而是限定的「你」。「你」所代表的不僅是一個感覺內容，也不僅是一個概念，而是一個比感覺內容與概念更豐富的直觀或體驗：我體驗到對方的主體性，位格性。

當我不與別人交談時，「你」成了「他」或「她」。當我思維「他」或「她」時，我回到了普遍概念境界。當然普遍概念也能引領我認識到別人的主體性，因為按我們前面在論個體之認識內所講的，回顧到意象也是一種深深的體驗，即體驗到對方的個體性。不過，我們認為，這種回顧到意象的體驗不如交談時的體驗活潑而深入。

第九節 理智與智力

壹、理智的本性

直到現在我們所討論的是理智的認識作用：包括它的特性、對象、抽象過程、形上結構等。現在我們要從它的作用中歸結出它的本性。

一、非物質性 (immateriality)

理智的認識對象是一切存有，不論是物質的或是非物質的，現實的或是可能的。我們知道理智具有開放能力，超越能力，它不僅能超越時空的限制，而且也能超越任何本質限定（它不以某種或某種存有為滿足），衝向無限存有，絕對存有（無任何本質的限定的存有）。這種能力應該是非物質能力。再者，理智具有完全的反省能力，即能完全地回返到自己，認識到自己。這種能力也應該是非物質的。因為具有量度而且可以測量的物質能力是由部份所組成，一部份必然在另一部份的外面。這樣的東西不可能完全回返到自己，與自己完全相合而認識到自己，所以理智的本性是非物質的。

二、精神性 (spirituality)

理智不僅是非物質的，而且是精神的。精神一詞拉丁文為 *spiritus*，指點氣或風，氣息或呼吸。用在理智上表示它如同氣或風般浸透一切，參與一切。精神性比非物質性在性質上更是高出一等。非物質因素在活動上內在地隸屬於物質，如生長生

命因素與感覺生命因素是非物質的，但是在活動上得密切配合物質因素，與物質因素一起活動。要是某種因素或某一實體在活動上不隸屬於物質，或祇是外在地隸屬於物質，它比物質因素或物質實體更高尚，得稱之謂精神。理智就是如此。為了要獲得認識所必須的理解限定或理解心象，理智需要感官（即想像力）的幫助，因為沒有感覺意象，主動理智無法施展它的抽象作用。但是我們看到，理解心象是理智按照圖式而自己製造的，感覺意象祇是抽象作用的條件而不是內在原因。由此可見，理智祇是外在地隸屬於意象，它本身的活動則是獨立的。所以它不僅是非物質的，而且是精神的。

三、永恒性

所謂死亡是部份的瓦解，即由部份組合成的東西，部份與部份分離或瓦解以後，這件東西不復存在。如今理智不僅是非物質的，而且是精神的，即本身不僅沒有部份，而且還能單獨行動，因此它不應該因著肉體之瓦解而瓦解。換言之，它應該是永恆的。當然有人要問：人死亡（即精神因素與物質因素分離）以後，理智的狀況如何？這問題我們放在論靈魂的部份中討論。

貳、智力的性質

我們早已指出過，嚴格地說，理智與智力不同，因為理智是精神的，不能測量的，而智力是能測量的，所以實驗心理學可以研究人的智力如何發展，如何增長。同時動物也有某種程度的智力，所以又可以問：動物的智力，人的智力與人的理智

之間有何關係？對於這個問題我們可以回答說：

人同時是動物又是精神。就其為動物來說，人具有與高等動物雷同的認知功能，所以他能適應新的環境，能從經驗中學習；就其為精神來說，人擁有與純粹精神相似的認識能力，所以他能反省，能意識到自己為主體。人的智力不僅是適應與學習功能，也不僅是反省與自省能力，可以說是這兩種能力的合璧。用形質論的術語來說，人的智力含有質料與形式兩種因素，它的質料因素是適應與學習的功能，形式因素是反省與自省的能力。因著質料因素，我們的理智會增長，能測量，而且隨人而異；因著形式因素，人的智力與動物的智力完全不同；但是從質料因素的角度來看，人的智力與高等動物的智力確有相似之處。

但是即使從資料因素的角度來看，人的智力與動物的智力仍有著本質上的區別。這點我們可以從人的智力的普通活動上看到：人有抽象作用與抽象思想，而動物卻沒有；人能認識對象之所以為對象，動物祇能發現一些能滿足牠們需要的東西。因為動物不能抽象，不能認識對象之所以為對象，所以牠們沒有真正的語言與真正的文化。

我們如何解釋人的智力在量方面的發展（實驗心理學能加以測量）？為何有人聰明有人愚笨？我們已經看到，理智本身不內在地依賴物質（感官），所以所有在量方面的差別應該來自智力的質料因素。所謂的質料因素也就是感官以及它們的器官（生理組織）。所以智力的等級最後建基於感覺器官，尤其是腦子。每個人所擁有的智力性質，聰明或愚笨，敏捷或遲鈍，主要是被限定於父母所遺傳下來的腦子的性質。但是至今還未發現腦子的那些特徵是高等智力產生的原由。電腦學很可

能對這問題將有所貢獻。

電腦能不能像人那樣地思想？答案一定是否定的。我們指出過，人的智力（或思想）有質料與形式兩個因素或角度。電腦的速度的確很快，也很精確，甚至勝過人類，但是它所能做的祇是思想的機械方面的工作，如數字計算，它不能知道自己有此能耐。換句話說，思想的另一個角度，即肯定與自我意識是電腦所無法達到的。

參、如何思考

我們已經看到了理智與智力的性質，它們並不是兩種不同的能力，祇是同一個能力的兩個角度：理智是認知能力的形式角度，而智力強調的是認知能力的質料角度。如何思考問題也顯現出這兩種角度：理智的思考與智力的思考；前者是哲學的研究對象，如理則學，後者是實驗心理學的研究對象。下面是實驗心理學所告訴我們的對於智力的思考過程：

一、使智力進行思考的原因常是某一個問題：在我們的日常事務中被某一個問題所纏住時，我們要謀求一個解答。它可能是一個實際問題：如何玩橋牌？什麼地方可以找到水喝？也可能是一個理論問題：宇宙是有限的抑或無限的？海綿是動物抑或植物？

二、為解決問題的第一條件是專心（concentration），應當把我們的心智集中在目前的問題上，直到找到解答為止。要是我們不專心或不可能專心（分心由此而起），我們的心智便會失去問題的足跡，因此不可能獲得解答。

專心假定注意（attention），而注意有兩種：一種是自然的

(spontaneous)，另一種是自願的 (voluntary)。所謂自然的，就是我們會自然而然地，不加思索地注意到我們有興趣的對象。興趣也可能是天生的，與生理需要有關，比如我們會自然而然地注意強烈的聲響。或是養成的，比如集郵者自然而然注意新的郵票。所謂自願的就是我們有意識地，自願地注意某一對象。自然的注意對象與動機是一致的，而自願的注意對象與動機是不同的。比如我們注意一本難念的書，不是因為它對我們有興趣，而是因為我們的研究能幫助我們獲得為某動機（謀生或發明）所需要的知識。

為解決問題所必須的專心通常建基於自願的注意，所以成功的思考需要培養高度的注意力。但是對於所面對的問題之興趣能使專心容易而自然，所以減少思考困難的最好方法之一是培養與發展廣泛的興趣。

三、有時候問題一發生，我們立刻能迎刃而解，不必費什麼功夫。但是大部份問題通常需要勉勵，下一番功夫，因為往往一個問題能有不同的解答或假定，對於每一個可能的解答或假定得加以審查或分析，看何者更為合適。例如我在寫一首詩，找一個與「甜」字押韻的字。要是我的智力靈活的話，好幾個字會同時出現，我得做一個選擇，選一個更適合於上下文的字。

有效力的思考要求可能的解答很快地出現，而且為數愈多愈好。這種效力與記憶有關，因為好的記憶能回憶起以前在相仿的環境中所用過的解答，而且與活潑的想像力更有關係，因為這種想像力能把許多過去的經驗組織成嶄新的，或原始的方式，以適合目前新的環境。

四、緊接著的下一個步驟是對於所想到的假定或可能的解

答作一個很快的複查，然後在其中選擇一個答案。這步驟雖然與前一個不同，事實上往往彼此混雜在一起。

一個好的解答應該滿足一定的條件。所以我們的智力應該顧及每一個假定或可能的解答與每一個條件之間的關係。要是所有的條件同一時刻清清楚楚地呈顯於智力前面，那抉擇過程將是相當複雜，因為要把每一個假定與每一個條件作明顯的比較是一種冗長而煩悶的過程。要使一個假定的查考快速地進行，應該有著無意識的過程。我們的智力應該具有一種能力，能使每一個解答能有的難題不知不覺地被應付過去。

試看下面這一情況；要是你知道你的好朋友新近死於車禍，如今忽然遇到他的母親，當然你應該向他說幾句話。但你的話不易適合，除非你知道你的朋友和他母親的情形，以及他們之間的關係。於是立刻有些話浮顯於你的腦海，你立刻會捨棄，認為太俗氣，或不實在，或更能增加他母親的悲哀。你沒有時間去清清楚楚地查考所有的因素，但是不知不覺地你都已考慮到。一個有效的智力能很快地完成這項任務，它會很奇妙地說出一些適合於環境的話。

從已往的經驗與反省中，我們對於目前的問題已擁有一些見聞，都可以拿來應用。當我們在衡量每一個可能解答時，已往的見聞不僅浮現於我們的記憶中，而且影響著我們的衡量工作。這可叫做「輔助作用」(secondary function)。這種作用影響我們的行為，即使當時我們並沒有理會到。而對那些缺乏輔助作用的人來說，以往經驗不僅已從意識中消失，而且已經失去了對於目前行為的影響力。相反，對於那些擁有良好的輔助作用（有良好的發展）的人來說，即使當時並未記起以往的經驗，但是當他們做抉擇時，這些經驗已經施展著它們的影響

力。這種人能夠很快地，而且很正確地查考每一個假定或可能的解答是否適合於目前的環境，即使他們不知道為何放棄這個解答而選擇另一個解答。他們「覺到」那一個感覺最好，而這感覺往往是可靠的。

總之，我們可以下結論說，下面幾個因素對有效思考是必須的：「專心」，它使主體的所有智能集中於目前的問題上；一個活潑的創造「想像力」，它使主體立刻發現許多不同的可能解答；一個強有力的「輔助作用」，它使主體能考查或衡量每一個可能解答。

要是這三種能力在一個個體上發展得相當高，那他就會是一個聰明人。非常聰明的人在人口中佔少數。不僅因為這些能力是由許多其他因素組合而成，而且因為這些能力彼此排斥，如果其中一項能力特別發展，其他兩項能力便不易成長。所以過份的專心會減弱想像力的活潑；太活潑的想像力會阻礙經驗的輔助作用；唯有三種能力極適宜地發展的人才具有超人的智力。

要是在三種能力中只有兩種有著良好的發展，那麼智力便缺乏能達到高級成就所必須的因素。例如，某人的想像力很活潑，輔助作用很強烈，但是專心力微弱，那他的智力是飄浮的，涉獵很廣，卻沒有一樣是精通的。相反，學者與博學之士對於自己的本行常是極其精通，但是缺乏創造力，這是因為他們有卓越的專心能力與強烈的輔助功能，但是想像力不夠發達。要是有人專心能力很強，想像力很活潑，但是輔助功能不夠，那要看所缺乏的輔助功能的性質如何。要是輔助功能平均地不發展，這種人有時能夠顯得很聰明，偶而會有良好的表現，但是他們的推理過程缺乏造成傑出成就所必須的邏輯思考。如果輔助功能朝向某一方面發展，他的智力是偏面的，在

陳述與保護自己的看法相當聰明，但是對於其他看法他就無法看到。

這裡另外有所謂的智力測驗，留給實驗心理學討論。

註一：這裡又發生名稱問題。我們所懂的「反省」等於一般所懂的「意識」，即「人對於自己和自己的內在行為的自覺」。（孫振青著，《知識論》，五南圖書出版公司）。意識有「直接」與「反省」之分。直接意識是對於當下的內在行為和行為主體的一種簡單的理會或自覺；其特徵是：伴隨著內在行為。與內在行為同時發生，因此又稱為「伴隨意識（拉丁文：Conscientia concomitans）。這就等於我們所說的「含蓄反省」。「反省意識」（拉丁文：conscientia reflexa）是自覺地、有意地，將注意力從內在行為的對象上拉回來，而使其集中於內在行為、主體、及直接意識上面，清清楚楚地對著內在行為、主體、及直接意識加以反思。這就等於我們所懂的「明顯反省」。但是「意識」有時亦指對對象的「認識」，而「反省」則常懂為對於行為與主體的反思。參看孫振青著《知識論》五南圖書出版公司。

註二：Tractatus Logico-philosophicus, 6. 522。

註三：J. Marechal, *Le point de Départ de la Métaphysique*, cah. V. 第二五八頁。

註四：參看錢志純編譯，《我思故我在》，新潮文庫 76，六一至六三頁。

註五：參看錢志純編譯，《萊勃尼茲哲學導論》，輔仁大學出版社發行，二五一—二七頁。

註六：參看 Paulus Siwek, *Psycho-logia Metaphysica*，第三四四頁。

註七：同上，三三六頁，註十一。

註八：參看 *The Encyclopedia of Philosophy*, Volume one, 第二二六一—二二九頁。

註九：參看 Armand A. Maurer, C.S.B., Ph. D., *Medieval Philosophy*, Random House, New York, 第一〇〇—一〇四頁。

註十：Summa Theologica, I. 84, 7。

註十一：全上，I. 86. 1。

註十二：Capreolus, *In lam Sentent.*, dist. 5, g. 2。

註十三：Cajetanus, *In Sum, Theol.*, I, 86, 1

註十四：參看 Paulus Siwek, *Psychologia metaphysica*, p.393。

註十五：*De Anima.*, 5, 430 a 1-5, *Met.*, XII 7, 1072 b 20 ss.

註十六：*De Trinitate*, IX, 3, 3, PL 42, 962-963。

註十七：看本章註一。

第二章 論人的理性慾望——意志

在討論感性生命時，我們分別討論了「知」、「情」、「慾」三個層次。對於理性生命（人的專有生命）在前章內我們相當詳細地討論了「知」的層次。本來接著也應該研究「情」的層次，然後才談「慾」的層次。但是我們一開始就申明，我們不談人的高級之情，如愁慮、希望、詩情、美感等。原因是因為太複雜，而且普通心理學與傳統哲學也很少談及。所以我們祇有等待專家們去研究討論。我們現在要討論的是理性生命的「慾」的層次。我們分以下幾點來討論：

- 一、首先討論慾望本身，即所謂的意志。
- 二、其次討論意志與意志力之區別。
- 三、再次討論意志的主要活動，即「愛」。
- 四、最後討論意志的特徵，即「自由」。

第一節 論意志

壹、題旨

人的活動應該是合乎理性的，否則便是妄動或放任，與動物無異。但是人並非僅有理智活動，因為人除了肯定與判斷外，還有慾望與選擇。但是理智如何指引或領導慾望與選擇，那就是我們將要討論的問題。

常識告訴我們，在認知與執行活動之間有一個叫意志的中

間功能。比如我有一個建造房子的思想，我就考慮是否要建造，我衡量造與不造的理由。這些都是理智的認知活動。最後我決定說：「要」。這是意志活動。作此決定以後，我便開始動工：畫圖、買材料、請水泥工、木工等。這些都是外在執行活動。常識這時候也告訴我們，我們的抉擇是自由的。所以我們意志擁有自由權。

但是不少常識一進入哲學反省往往會產生不同的意見。意志問題也是如此，自由問題更是複雜。現在我們要討論的是意志問題。有些哲學家認為我們無需承認與理智或感性慾望不同的意志。換句話說，所謂的意志無非就是理智或感性慾望。所以我們要討論的問題是：

- 一、是否真正有所謂的意志？
- 二、它的性質如何？

在討論以前我們應把幾個有關名詞回憶一下。

意志既然是一種慾望，所以我們應當先瞭解什麼叫做慾望。籠統地來說，慾望是一種傾向。每一樣東西都有對於適合於自己的對象的傾向。例如樹根傾向於土壤，樹葉傾向於空氣。這種傾向出於東西的自然本性，是沒有意識的，所以叫做「自然慾望」。另一種慾望假定認識作用：知道某物對自己有益，因此產生慾望，想得到它。所以叫做「意識慾望」。但是認識作用能夠是感性的或是理性的，所以隨之而起的慾望也能是感性的或理性的，後者就是本節要討論的課題。

自然慾望並不是與事物本性不同的活動或能力，反之，它是事物對於對象的傾向，也就是事物的自然本性。所以稱它為慾望祇是類比的說法。而感性慾望則是一種特殊活動，這種活動建基於自然慾望。例如對於食物的慾望在浮現於動物之意識

之前，已存在於牠的生理組織與細胞之內。

至於論到意志與理智之間的區別，我們得先知道任何一種本性（或自然東西）有它自己的動力，傾向於自己的完全。理智也是一種本性，所以也傾向於自己的完全，即認識真理。問題是：除了理智動力以外，是否還得承認另一種動力（意志），它雖然也是理性（或智性）的，因為它建基於理智，但是它是另一種能力，不同於理智？

貳、各家意見

我們按歷史的先後秩序把幾種對於意志的說法作一扼要的述說。

一、亞里斯多德在他的宜高邁倫理學中把行為分成「故意的」（voluntary）與「非故意的」（non-voluntary）兩種。在故意的行為中有些來自選擇。而選擇是理智的審議。亞氏沒有明顯地談到意志問題。在亞氏的思想中意志是由感性慾望與理智組合而成，事實上就是感性慾望，但是受理智的指導。所以沒有感性的地方（如在純精神體內）也就沒有意志。再者，對亞氏而言，選擇自由只涉及方法而不涉及目的，意思是說對於目的沒有自由選擇的餘地。所以我們必然慾望全福。

二、中世紀的基督哲學逐漸重視意志的性質與價值。奧斯定在他的論三位一體的著作中把記憶、理智、意志看成三位一體的肖像。他強調意志在我們整個心理生命中的重要。意志受愛的推動，而愛有如物體之重量，物體隨重量而動：「我的重量也就是我的愛情，有了它我就隨之而動」。（註一）這種愛情內在於意志，所以意志常是自由的，因為它有自己的活動原

理，即愛。

三、士林哲學家對於意志道理加以發揮。聖多瑪斯認為：猶如自然慾望，它是隨著自然形式而起的傾向，意志活動是隨著理解形式而起的傾向。意志活動是心智的活動，但是合乎理性的；它的形式對象是被理解到的善；它的整體對象，也就是能完全使它滿足的對象是全福（Beatitude）；所以它對於全福不能不要，而且在任何欲求中必然趨向著它。意志與理智有著實際的區別。簡言之，意志不如理智高貴，因為它的對象是可欲的存有，而理智的對象是存有之所以為存有。再者，意志趨向存有，而理智內在地擁有存有；但是從某方面而言，即從高級對象來說，意志比理智更高貴，因為意志要達到的是對象的本身，而理智所能達到的是對象的肖像（理智以抽象方式認識外在對象）。（註二）

在某些點上，士林哲學家們彼此之間的意見不同：

(一)就理智與意志之間的區別來說：奧斯定學派的學者，如波那文都拉（Bonaventura）認為能力與靈魂同質，所以彼此之間沒有實在區別。童斯，史各都（Duns Scotus）仍用他的形式區別（拉丁文：distinctio formalis）來表達理智與意志之間的不同。但是他們都承認，認知與意欲是不同性質的活動。

(二)就動力而言：多瑪斯認為意志受對象的吸引，而且要是對象是全福的話，意志不能不被吸引。然而，史各都否認這種動力；他認為意志完全是自動自發的，所以他不願意稱意志為理性慾望，因為理性慾望得隨理智的判斷，不是自由的，然而意志應該是自由的。

(三)就價值而言：波那文都與史各都等認為意志比理智更有價值（更高貴），因為意志是自由的，它統轄其他一切能力，

包括理智，而且人的最終目的達到與否操之於它。而多瑪斯與蘇亞雷（Fr. Suarez）等人則認為理智在意志之上，因為意志藉著理智而來：先認識，然後慾望。

四、在近代哲學家，Descartes, Malebranche, Leibniz 雖然他們不承認官能之間的實在區別，但是都認為認知作用與意欲作用不同。而且也都承認意志必然慾望善。但是斯比諾撒（Spinoza）卻主張徹底的理智主義，認為意志無非是觀念對於自己的肯定或否定，而肯定或否定是理智的判斷；所有的觀念都是被限定的，一個限定另一個，最後被限定於實體概念，所以根本沒有所謂的自由。（註三）十九世紀的赫爾巴特（Herbart）也主張這種理智主義。

五、另一方面，近代哲學家中的經驗主義者或感覺主義者，如 Hobbes, De Condillac 等認為所有心理能力或心理作用歸根結底都只是一些感覺因素，祇是在程度上有些差別而已，有的強，有的弱。所謂的意志也不例外，無非是一種感覺能力或感覺作用而已。（註四）

六、社會實證主義者，如 Durkheim 認為感性直覺是個人的，而所謂的意志活動（意欲作用）是由社會影響所造成的。當我說，「我願意」時，那是因為在我的意識中社會影響勝過了我的個人感覺，於是我就隨著社會的影響去做。佛洛伊德（Freud）的超我（Superego）也是一種社會影響。

七、意志主義者，如叔本華（Schopenhauer），保爾遜（Paulsen）等認為意志在理智之上，所以不能說意志是理性慾望。意欲作用並不假定認識作用，正巧相反，在認識作用以前。他們把意志看作一種非理性的衝力，是完全自由的，是存有的基本原理，其他一切，如意識、理智等無非是意志的變

化，如我要（意志作用）瞭解，才產生理智；我想（意志作用）理會，才產生意識。

對幾位存在哲學家，如沙特（Sartre）來說，意識就是自由，不隸屬於任何對象或價值，相反，它為自己創造價值。

參、解答

從上面簡短的史實中我們很容易看出，理智主義者認為意志就是理智；感覺主義者認為意志無非就是感性慾望；而意志主義者則認為意志高於一切。所以我們首先要解答的問題是：人是否真有與理智以及感性慾望不同的意志或理性慾望？然後再進一步地探討意志之性質究竟如何。

一、意志的實有

1. 經驗證明

(1)我們清楚地經驗到，我們並不常受直覺、衝動或情感的指使，相反，我們屢次做事是因為我們看到這樣做能夠使我們達到預定的目標。我們知道行為發自我們自己，而且我們也知道我們這樣做是合乎理性的。這經驗在道德行為上顯得特別明顯，因為道德行為屢次要求我們抑制感覺傾向，而隨從理智判斷。但是即使在不涉及道德的情況中，祇要需要應用所認識到的方法以達到某個一定的目的，就證明有意志的存在。比如在上課時我覺得很想睡覺，但是另一方面，我知道為了學業與將來的事業我應該好好聽課。這個思想（即好好聽課）可能只是理論的，因為實際上我不去抑制睡覺的傾向；也可能因著另一些感覺衝動（如聽見槍聲或覺到地震而起了害怕）沖淡或制勝

了睡覺的傾向。在這些情況中並沒有意志作用。但是我的注意聽課也可能是思想或判斷（應當好好聽課）的效果。在這種情況中，好好聽課的思想不是理論的，而是實際的，因為它產生了實際效果，即我的好好聽課。我意識到我的聽課行為應該來自我的思想或判斷。這並不是說，我的好好聽課絕對地，必然地隨著思想而來，但是當我的實際思想還保留著，而且不被任何阻礙所中止的話，我還是會繼續聽下去。所以在這思想（即好好聽課的思想）中有著一樣不僅是表達事物（如聽課），而且使事物成為事實（如實際聽課）的東西。這樣東西就是意志。

我們不難看出，這種行為（如好好聽課）不可能來自純粹感覺，因為它們明明來自理智的判斷，而且往往（並非常常）得與感覺相抗衡。但是它也並非來自理智之所以為理智，因為理智之所以為理智祇求認識，並不推動。不錯，理智也是一種動力，也有傾向，但是它祇傾向於認識而已。

也許有人會說，思想存在於我們的心靈，能夠直接影響我們的活動，如激發新的慾望（感性的），促使我們去實踐我們的思想。在這類情況中，活動的真正原因是感性慾望，而理智或思想祇是間接原因：理智認識對象，感性慾望才是原動力。但是這種想法與經驗不合，因為我們經驗到，我們之所以會活動不僅是因為受了思想的影響，（這種情況能夠發生，如犯有固執病的人被某一個思想所控制，在這種情況下他已經是一位被動者，而不是主動者），而是因為我們自己作了抉擇。我們也經驗到，我們的抉擇來自理性（所以並非胡作非為），所以理性不僅指引活動，而且也是活動的原理：我們如此決定，因為我們判斷，如此做是好的，有益的。所以活動並非發自感性

慾望，而是發自心靈之能判斷的一部份。但是另一方面，我們已經指出過，理智之所以為理智不是活動的原理。所以在我們的心靈上，或心靈的理智部份不僅有認知功能，它能意向性地在自己內擁有客界對象（見抽象之過程）；而且還該有活動功能，它能使對象實現於現實境界（擁有或創造對象，當然得透過有機功能）。這種功能就是意志。

簡言之，那裡有非感性傾向（傾向於不可感覺的對象，或對象是可感覺的，但是傾向的理由是不可感覺的），那裡就有非感性慾望。有慾望，因為有傾向；但這慾望不是感性的，因為感性慾望只能在可感覺的理由之下傾向於可感覺的對象。在人身上有這種傾向，因為人能夠傾向於不可感覺的對象，如榮譽、道德價值等。人也能傾向於可感覺的對象，如食物，但是傾向的理由可以是不可感覺的，如我傾向於食物，因為我知道吃東西是合理的，不吃東西不能善盡自己的本份。

(2)從上面的分析中可知道，真正的自我控制是意志的明證，因為在這控制作用中，我們意識到低級傾向受高級傾向的審核。這高級傾向就是意志。對於這一論證，也許有人會反對說，動物也會自我控制，如一隻受有良好訓練的狗，雖然餓了也不去吃桌子上的肉。

但這並不是真正的自我控制。狗看到了桌子上的肉，起了兩種互相衝突的傾向：即餓與怕。怕是經驗的遺產，因為牠曾經吃過這樣的肉，而挨了打，有了痛苦的經驗。如今看到了桌子上的肉就聯想起以前的痛苦感覺。要是懼怕勝過飢餓，牠就不去拿桌上的肉；如果飢餓勝過懼怕，牠會去拿桌上的肉，但是在拿的時候牠還是會顯出懼怕的樣子。

我們應當承認，有時候在人身上也會有像動物那樣的非真

正的自我控制。比如一個小偷不敢去拿人家的錢包，因為他怕被警察抓住。他的這種自我控制與狗不敢拿桌子上的肉是相仿的。但是我們不能因此而否認，在很多情況中，人們審核或抑制低級傾向，確實是為了高尚的理性或倫理理由，而不是為了避免肉軀的痛苦。

相信佛洛伊德學說的人往往用決定論來解釋人的自我控制。他們認為人的自我控制是由人的超我（Superego）使然。所謂超我也就是社會壓力，人並沒有所謂的意志與自由。我們承認，人的某些行為看起來好像是道德行為，實際上卻是由社會壓力所造成的，如怕警察抓而不偷東西，或為博得別人的讚美而樂善好施。事實上，這種行為並沒有真正的道德價值。但是我們也不應該以偏蓋全，認為所有的自我控制都是由社會壓力使然，而不是出於真正的自願。佛洛伊德的解釋太偏了。

(3)上面我們由自我控制證明了意志的實有，現在我們從另一種經驗，即有意的注意（voluntary attention）來證明意志。注意能夠是有意的或無意的（亦即自發的）。無意的注意在動物身上也有，它是感官與心智自然而然地集中在某一對象上。比如我們注意看一部有趣的電影，動物注意眼前的食物。這種注意被對象所吸引。而有意的注意情況則不同：我們注意某一個對象，不是因為這對象對我們有興趣，而是因為理智告訴我們這對象與我們有關，我們應該注意它。例如我們注意念一本乏味，但重要的哲學書，不是因為這書有興趣，而是因為這書對我們很重要。所以在有意的注意情況中，我們注意，因為我們「願意」，我們「願意」，因為我們知道。

2. 形上證明

這證明相當簡單，但得假定士林哲學的原則：每種「形

式」有著與之相隨的傾向，傾向於與這「形式」相呼應的善，首先是「形式」本身的善。例如「活體」，因著自己的「形式」，首先傾向於保持自己的「生命」，進而傾向於發展並傳佈自己的「生命」。就人類而論，當人們有所認識時，擁有對象的意向形式。所以人也擁有伴隨著這形式的傾向，即傾向於與這形式相呼應的善，首先是形式本身的善，即對象的實在性。這種傾向就是意志。

但這證明有問題，因為似乎我們只能下結論說，我們傾向於這形式（即對象的意向形式）的意向存有。換句話說，當我們有所認識時，我們傾向於保持好這認識。這種傾向是理智的動力，而不是意志。對於這個問題，我們可以回答說：任何一個存有含有兩個角度，一個是「真」，另一個是「善」；前者是理智的對象，而後者是意志的對象。如今認知作用也是一種存有，也含有「真」與「善」兩個角度，所以也是意志的對象。當然，我們得承認，雖然從形上方面來說，任何一個存有含有「真」與「善」兩個角度，但是存有與存有之間有所區別，並不相等，而且有時還會互相抵觸，所以雖然本身是善的存有，在人的眼光中或許是壞的。所以僅僅擁有對象的意向形式不足以使我們對對象有所傾向，除非對象在我們看來是好的，有益的。所以使我們傾向的不僅僅是所瞭解的對象，而且是被認為好的對象。比如我有看電影的思想，使我真正想去看的是不是電影的單純概念（意向形式）而是認為對我有益或有趣的電影概念。

所以我們的心智對於存有有著基本慾望或意志，想知道所有存有，但實際上我們從意向形式那裡獲得一定的限定，所以只傾向於某些一定的存有。

3. 意志與感性慾望不同：

從前述可以看出，意志與感性慾望不單在程度上，而且在本質上不同，因為：

(1)二者的完備對象在本質上相異：所謂完備對象（adequate object）是指質料對象的整個外延，就是某一官能的所有對象。感性慾望的完備對象祇是可感覺得到的或物質的善，因為感官所能認識到的祇是這些對象；意志的完備對象是所有的善，包括物質的與非物質的，如學問、榮譽、德行、上帝等。

(2)二者的形式對象在本質上也不相同：所謂形式對象是指慾望的角度或原由。感性慾望的形式對象是可感覺的善的可感覺角度，也就是說不論它慾望什麼，祇是因為能滿足它的有機生命；意志的形式對象是善之所以為善，也就是說意志不論慾望什麼，它的原由總是「善」，但這並不是說意志所追求的是抽象的善，而是說它在善的原由或角度之下追求一切。

(3)經驗也告訴我們，意志有時所慾望的對象與感性所慾望的很不相合，甚至相反，如追求正義，嚮往苦修生活，追隨神的招喚（俗稱修道）等。所以意志與感性慾望在本質上是兩種不同的官能。

4. 意志與理智不同

(1)從形式對象來看：我們剛才指出過，意志的形式對象是存有之「善」；而理智的形式對象是存有之「真」。善與真雖然都是存有的角度，但是在性質上不同，所以意志與理智也是兩種在性質上不同的官能。

(2)再從作用的方式來看：理智的作用方式是在自己內擁有對象（存有），也就是把對象內在化於自己（看抽象之過程）；而意志的作用方式是趨向於存有，對象在它身上施展著

一種吸引力，使它傾向於存有。所以意志與理智是兩種完全不同的官能，我們還可以說，它們不僅是兩「種」不同的官能，也是兩「類」不同的東西。

二、意志的性質

要想知道一個官能的性質，應當知道它的對象，因為我們沒有直觀知識，所以只能從官能的活動方式與活動對象中去歸結出它的性質。

1. 意志的形式對象

我們已經說過，意志的形式對象是一般的善，或善之所以為善的理由。意志不論欲望什麼（質料對象），都是在「善」的角度之下去追求。我們也說過，意志是一種理性慾望，是隨著理解形式而起的傾向，所以它的慾望範圍與理智的認識範圍同樣廣闊，也就是存有之所以為存有。但是它所慾望的是存有的善的角度。存有對於意志沒有吸引力，除非理智認為是善。所以意志的對象也叫做「認識之善」。但是認識祇是一種條件，它使善去吸引意志，它本身不就是意志的對象（當然認識本身也能是意志的對象，但是認識之所以為認識是理智的作用）。

由此可見，意志或人不會慾望惡之所以為惡。有時看起來好像人們在慾望惡事，但是事實上所慾望的不是真正的惡，而是善（或是真善或是假善）。例如苦行者尋求痛苦，不是為了痛苦之所以為痛苦，而是為了某種善，如自我控制（以免肉慾之騷擾）或贖罪（為自己或為別人）等。那些為了犯罪而犯罪或做不道德事的人追求的是情慾的滿足或物質的享受。即使那些想自殺的虛無主義者所尋求的是他們認為是善的自我解脫。

在這裡必須解釋一下「善」的意義。籠統地來說，「善」是能使某一存有在現實存有（*esse reale*）上成為完美的東西，所以是這存有的追求目的。所以說是現實存在，因為「真」也使人成為完美，但是不在現實存在上，而是在意向存在（*esse intentionale*）上。比如一塊肉，我認識它，我祇是在意向存在上獲得了一種完美，因為我多了一種知識。但是我想（慾望）吃它而且真的吃了它，我在現實存在上獲得了一種完美，因為我更健康了。

傳統士林哲學把善分成：應用之善（*bonum utile*），快感之善（*bonum delectabile*）和正當之善（*bonum honestum*）。比如我要散步，或是因為它能帶給我愉快（散步是快感之善），或是因為它能使我健康（散步是應用之善，是一種工具，健康是目的），或是我知道工作以後應該休息一下（散步是正當之善）。善可能是物質的（如健康、富貴等）或精神的（如學問、榮譽等），物理的善或倫理的善，真正的善或表面的善（或假善）。物理的善是使人的有機組織成為完美的善，而倫理的善是使人的人格成為完美的善（也就是倫理學中所研究的道德價值）。所謂表面的善就是實際上（或客觀來說）是一種惡，但是表面看起來好像是一種善，因為對整個的人而言是惡，但是對人的某一低級慾望來說，是一種善，比如一塊美味的毒藥或姦淫的滿足。當人隨從自己的低級慾望時，他的意志也隨從它們，不是因為它們是惡，而是因為它們表面上看起來是一些善。這表面的善也可以叫做相對的善，因為它們對人的整體而言是惡，但是對人的某些部份來說則是善。純粹的或絕對的惡不可能是意志的對象。

就意志的目的來說，近代哲學家很少用「善」字，而喜歡

用「價值」一詞。「善」與「價值」在某些場合內可以混用，但是它們的意義不完全相同。首先我們來分析「目的」與「價值」之間的關係。嚴格地說來，目的是奮勉的對象，而價值是引發人的情感反應的因素。所以目的屬於慾的領域，而價值屬於情的領域。目的是吸引人的東西，而價值是這東西所以能吸引我的理由。所以價值執著於目的，賦予目的以吸引能力。價值與目的都限定與激發人的行為，但是在不同方式之下：價值祇是以性質身份在目的之支持之下限定我們的行為。所以目的之限定較價值更為基本。嚴格地來說，限定我們的行為的是目的，而價值賦予一種特性。比如我的朋友有迫切的經濟需要，我拿我的錢幫助他。我的行為的目的是幫助我的朋友。而幫助朋友一事帶來慷慨與忠實之價值，我被這些價值所吸引：幫助朋友是慷慨與忠實行為，它使我成為慷慨者，忠實者。因為價值有這種特性（在純粹目的上看不到這些特性），所以它們，好似傳染那樣，從對象傳至行為，再傳至主體。

再問：「善」與「價值」之間有何關係？乍看起來，好像價值不是別的，無非是使善成為善的原由。實際上並非如此。善的涵義比價值的涵義廣：草對牛而言，氧氣對人而言是善物，但是它們並不被視為有價值的東西。價值兩字我們祇用於與人有關的事物上，而且應當明確地知道對象的確是善的。

所以價值概念在哲學中不是多餘的，因為它強調著傳統哲學所忽視的意志生命的另一個角度，即「情」的角度。傳統哲學往往只討論理性生命的「知」與「慾」的角度，而不討論人的「情」的角度。他們並不否認，而祇是很少注意到目的吸引角度，也就是它衝擊我們情感生命的角度。可惜我們在文內祇是注意到這一個角度，而無法深入去探討，因為無法用三言

兩語說清楚，尤其必須研究當代盛行的現象學，才能有所認識。

2. 意志的完備對象

上面我們已經指出，所謂完備對象是指某一官能的所有質料對象。換句話說，是指能夠完全滿足某一官能的具體對象，官能獲得這對象以後就別無他求了。意志的完備對象應該是一具體的，不含任何邪惡或缺陷的「善」，也就是至善，在士林哲學中通稱謂至福或全福（*Beatitudo*）。波其武（*Boethius*）把它描述為：「所有之善集合於一起的成全狀態」。（註五）而聖多瑪斯把它定義為：「理性本性的完美之善」。（註六）在這描述或定義中我們可以看出，至福指的是那能使人性完全滿足的善（叫做客觀的至福），也指的是當人獲得這善以後的滿足狀態（這叫做主觀，或最好說主體的至福）。我們說「人性」或「理性本性」的滿足，因為至福不僅在於自由使用得確當與否，也不僅在於意志的自我滿足，而是在於本性的完全現實化，即欲望獲得的善，而事實上確是獲得到了。

但是至福還有兩種不同的看法：一是祇把它當成人性或理性本性的完全滿足（即獲得所欲望的完美）而不去查考在什麼對象上，以及在什麼方式之下獲得完全的滿足（這在士林哲學中叫 *Beatitudo in communi*，可譯為籠統的至福）；另一是指出在什麼對象上，以及在什麼方式之下獲得完全的滿足（這在士林哲學中叫做 *Beatitudo in convceto*，可譯為具體的至福）。籠統的至福有時也叫做抽象的的至福（*Beatitudo in abstracto*）。但得注意，我們所瞭解的意志的完備對象是具體的，所以籠統的至福（完備對象之看法之一）也應該是具體的，祇是不知道該實現在那一個（或那一些）一定的對象上。所以最好避免用

「抽象至福」一詞。

說明了這些以後，我們可以證實我們的意志必然而且自然地欲望著籠統的至福。所謂必然地，是說意志不可能不欲望至福；所謂自然地，是說意志傾向於至福並非是受了與自己的本性傾向相反的外在壓力的緣故。

首先我們可以從經驗中證實：我們已經說過，意志不論欲望什麼，都是因為看來是善的緣故，它不會真正地去慾望惡之所以為惡。換句話說，意志（或具體地來說人）所欲望的是幸福，沒有一個人會真正地去欲望痛苦或不幸。悲觀主義者與虛無主義者認為至福是人的幻想，但是他們實際上也在求幸福，因為他們認為虛無或無慾更使人幸福。所以問題並不在於人要不要至福（一定要），而在於至福究竟在那裡：有人認為在於物質享受，有人認為在於精神價值，有人認為在於今生，有人認為在於來世……。

我們也可以從意欲活動的分析中證明人人欲望著至福：比如人去散步，我們可以問他：為什麼要散步？必定回答說：為了保健。要是再問他：為何要保健？他必定回答說：為了能工作。如果再問他：為什麼要工作？他必定回答說：為了要養家。我們繼續又問：為何要養家？他一定回答說：因為在家庭中能獲得幸福。但是我們知道家庭帶給我們的幸福是局部的，同時摻雜著不少痛苦與困難（家家有本難念的經），所以不能完全滿足我們的欲望（即不是至福），所以我們還可以再追問下去：為什麼？為什麼？直到能找到一個完備的，即完全能滿足我們的慾望的解答（即至福）為止。這裡我們可以發現，我們所要的或是為了達到至福的方法，或是至福的分享（局部的幸福）。所以在任何一個意欲活動中，我們暗含地欲望著至

福。正因為如此才能解釋為何我們能自由選擇：因為目前的對象（善）都不能完全滿足我們的欲望，也就是說，都是局部的善而不是至善，所以意志能有所選擇。換言之，我們之所以會選擇這個或那個，或選擇另一個，原來是因為我們暗含地（不自覺地）在尋找著一個完備的善，也就是至福。

再者，我們也可以從人的本性來證明意志必然而且自然地傾向於籠統的至福：任何一個本性必然傾向於自己的完善，因為這是它的生存目的。而至福含有一切美善，能滿足人的所有官能，所以應該是人性的傾向目標。如今人之所以為人的主要動力是意志（因為意志是理性慾望，而理性是人之特徵）。所以人之所以為人的目的，即至福也應該是意志動力的目的。然而本性對於自己的目的不可能抱中立態度，而不趨向自己的目的，除非條件不足，如同一個有重量的物體必然下垂，除非有外力把它托住。意志活動的條件是理智的認知。所以至福一旦由理智呈顯於意志之前，意志沒有理由摒棄它。再者，意志在自己的活動上不可能受到強制，因為所謂強制是被外力的影響而發射出與自己傾向相反的活動，意志的專有活動就是傾向，傾向相反於自己的傾向豈不是矛盾嗎。意志受到強制的不是自己的活動，而是意志所命令的實踐活動，比如意志命令我的手往上舉，但是因著某種原因，我無法舉起（這就是所謂的力不從心）。

但得注意：當我們說意志自然而且必然地傾向至福時，我們並不是說意志常常實際地，顯然地傾向著至福，而祇是說：(一)人不可能欲望不幸福，(二)一有著籠統的至福觀念，意志不可能無動於衷，(三)在任何一個具體意欲活動中意志必然暗含地嚮往著至福。

上面所談的祇是籠統的至福。至於論到具體的幸福問題就複雜了，因為人們不知道它究竟該滿足在那一個具體的對象上，所以有人把今生的財富看作人的至福之所在，有人認為自我肯定才是人的真幸福，也有人認為我們只能在上帝那裡獲得我們的至福。要是我們能夠清楚而明顯地知道我們的至福在某一個一定的對象上，那麼我們也會像欲望籠統的至福一樣，必然而且自然地欲望這對象。我們能夠證明（參閱普通倫理學）上帝應該是我們的具體至福之所在，但是經驗告訴我們，我們並不必然而且自然地嚮往祂，理由是因為在今生我們只能透過世物抽象而類比地認識祂，而無法登堂入室直觀祂的本質，所以在人看來祂好像並不是能讓人排除一切不幸而含有任何美善的追求目標，例如認識祂，相信祂的人還是要遭遇到痛苦與患難，有時正因為認識了祂，相信了祂才產生了更多的痛苦與患難，因為認識祂，相信祂以後，得為祂作犧牲。

3. 意志的本性

(1) 意志的精神性

從意志的對象中可以看出，意志是一精神能力，因為它追求著不同的精神之善，如正義、榮譽、節制之德等。這些美善本身一點也不含物質享受與舒適，而意志正是它們的非物質的或精神的理由之下追求著它們。所以意志應該是精神的，超越物質的。

(2) 意欲的內在性

上面我們已經指出，意志本身不受外力之強制，能受外力強制的是意志所命令的實踐活動。原來意欲活動是完全的內在活動，而不是及物的外在活動：「我要」，「我決定」都內在於我（或內在於我的意志）。所以心存惡意已非道德，如再實

踐於外，更是不道德，相反，心存善意，但無法付之實踐，則仍被視為有道德價值。（詳細情形參閱倫理學）。

在講解理性認識作用時，我們分析過，理性認識應該是內在的，所以是在自己內認識到客界事物，因此需要印入之心象與表達之心象作為起訖點。如今要問：既然意欲作用也是內在的，是否也需要印入之心象與表達之心象作為起訖點？這問題的答案應該是否定的。先說印入之心象：意志是理性慾望，隨著理智的認知而有所欲求，所以除了理智形式（心象）以外，並不需要另一個限定作為起點。再說表達之心象：意志的本性是傾向於對象（如果對象已被擁有，意志則執著於對象），而不是在自己內製造對象，所以沒有表達之心象。

(3) 理智與意志之間的關係

理智與意志之間的關係就好像一輛汽車的引擎與方向盤。車子的活動來自引擎，活動的方向來自方向盤。傾向於善的活動來自意志，但是意志之實際傾向於這種或那種善是受了理智之限定。我們得記住，理智與意志並非是兩個獨立的實體，而祇是一個實體（即人）的兩個不同的功能。明確的說，並不是理智在認識，或意志在欲望，而是人透過理智與意志在認識與欲望。在人的心靈的最深處，理智與意志互相滲透，不可或分，因而形成人的對於存有的基本傾向。就傾向而言是意志的活動，就存有的限定而言是理智的活動。

(4) 意志與其他傾向之間的關係

意志與人的其他傾向（感性傾向或慾望）之間的關係與理智和感官之間的關係相似。理智並非站於感官之上，而是在於且透過感官而有所活動，同樣，意志也並非站於其他傾向之上，而是在於且透過其他傾向而有所活動。意志有如心靈與理

智落實於肉體，得藉肉體（生理組織）而活動。

其他的傾向尋求著自己的滿足。意志的任務是使這些滿足隸屬於整個的人的利益。對於物理傾向（如飢、渴、性慾等）來說，意志的主要任務是指導與查核。至於其他傾向（如社交、好奇、佔有慾、野心等），意志能夠直接利用，即不僅查核，而且激發它們，使之昇華，假借它們的力量以達到自己（或更好說人）的目的。下面我們就要談意志的這種力量。

第二節 論意志力

壹、意志力與意志

講理性認識時，我們解釋了理智與智力之間的區別：這兩個功能雖有密切的關係，但是並非等同，因為理智不分等級，也不增長，而智力卻不停增長，而且因人而異。在意志上我們可以觀察到相似的情形。就精神能力來說，意志不會長大，也不因人而異；但是我們認為意志能被教育，我們也說某人的意志很堅定，某人的意志很薄弱。可惜我們沒有兩個不同的名詞去分別意志這種不同的兩個角度，所以我們就簡單地把它們稱謂「意志力」（能增強，而且因人而異的功能）與「意志」（精神能力，不會增長，也不因人而異）。

意志力與意志之間的關係和理智與智力之間的關係相同。如同智力，意志力也含有感性因素，它直接與有機傾向，間接與身體相連。這情況說明為何意志力會增長，又為何某人的意志力比別人更堅強。但是在用詞上，意志力與智力不同。有時我們把智力用之於某些動物，稱牠們為聰明動物，但是我們在

此不把意志與意志力等名詞用之於動物。因為只有人有意志與意志力。

人一生的成就更依賴於意志。沒有堅強的意志，而祇有特出的智力，仍然不能成就大事。所以我們必須知道，什麼叫做堅強的意志，用什麼方法能使意志力更發達。

貳、何謂堅強意志

所謂堅強意志就是在自己所提供的動力之下恆心地追求自己所選擇的目標的意志。這定義含有三個因素：(1)恆心，(2)自選的目標與(3)自供的動力。顯然，恆心與耐性為真實的意志力不可或缺的要素，因為意志力的真正考驗並不在於個人所做的抉擇，也不在於個人在工作上所有的渴望，而是在於他在行動上所遭遇到的阻礙與困難。這些阻礙與困難能來自外在原因，如週圍的人或自己的生活環境，也能來自內在因素，如疲勞、沮喪和工作的單調等。這一切阻礙與困難需要一顆堅強的意志來克服，來奮勇前進。

再者，真實的意志力假定自己自由地選擇的目標。一個常服麻藥的人在目標的追蹤與快樂的享受上能夠顯得很有恆心與耐性，他準備好犧牲個人的健康與財富，家庭的聲望與幸福，為的能滿足他的渴望。當藥癮發作時，一切來自社會的阻礙他都會置之不理。但這不是真實的意志力，因為個人並沒有自由選擇他的目標，相反，他屈服於難以抗拒的慾望衝力下，他已成為激情的囚犯。當他神志清醒時，他知道而且也慨嘆自己被激情所困，希望能夠甩脫，但是時間一到，又重被激情所困，以致難以制服。

但這並不是說，激情與意志力是互相衝突的。激情是一種強有力的衝動，深深地紮根於人的心智，使人的所有精力都偏向於某一方面。要是激情被個人全心所接受，而且能夠合適地整合於完整的人格中，那麼它就成為意志力的得力助手。例如聖者因著熱愛（激情）他人，而自願（意志力）將他的全副精力用之於為他人，為社會服務。但是，如果激情不能與完整的人格協調，甚至像癌那樣去腐蝕人格的其他健全因素，那它就與真正的意志力無法相合了。

堅強意志的另一個要素是自供的動力。相當多的人雖然沒有堅強的意志，但是能恆心地朝著自選的目標進行。他們努力到底，祇是因為動力或刺激不斷地從外界，即從環境而來。拿一個正在求學的學生來說，從六歲到二十四歲不斷地上學校念書，求學問。這是他自由選擇的，因為他實在願意受到良好的教育。他遭遇到種種困難，尤其在自己身上：如疲倦、單調、願望（願望更有興趣，更實際的職位）等。但是不顧這種種困難，他還是繼續求學，直到畢業為止。這種使他繼續不斷地念下去的動力或刺激多半來自外在因素，如父母、師長以及整個環境的催促。測驗、考試、讚美、斥責、記功、記過等使他繼續不斷地朝著目標進行。要是這一切社會壓力全部中止，他是否還會繼續朝著遙遠的目標進行？一般來說，這問題的答案是否定的。要是有一個學生，即使沒有這種種外在刺激，還能努力求學，那我們可以相信他有真實的堅強意志，因為他是在自供動力的影響之下，堅耐地朝著自選的目標努力進行。

參、發展意志力的方法

有些學者認為，意志有如其他能力能藉著實習與訓練而發展。例如教小孩做比較困難而且討厭的事，經過長時間的實習以後，就會發展成一個堅強的意志。但是這個理論有不少困難。首先我們得知道，意志不是肌肉，所以不能像肌肉那樣靠不停的鍛鍊而強壯。再者，實驗心理學告訴我們，在某一樣一定的工作上訓練一個功能，並非機械式地使整個功能獲得發展。許多實驗證明，功能的一方面的訓練並不能轉變成另一方面的發展，除非所用的方法、態度、動機、原理等雙方面都能應用。再說，要使一個孩子不停的練習，他先應當有堅強的意志力，這意志力來自何處？又怎麼使孩子不中止他的訓練程序，除非他已經擁有訓練程序所要達到的意志力？

無疑地，練習能幫助意志發展，但是得與強烈的動機聯合在一起，使動機更個人化，更深深地紮根於心智。只靠練習，而不同時去發展動機，意志是堅強不起來的。

另一種發展意志力的方法是養成習慣。這一理論認為：養成了某種習慣的人就很容易去做與這習慣相呼應的活動，而且還感覺到有需要去做這種活動。這理論對物質習慣（如抽煙）與心理習慣（如睡午覺、看電視、節儉等）來說是對的，對運動習慣（motor habits）或技巧（如打字、彈琴、駕車等）來說，祇是在習慣還沒有完全成熟時是對的。至於完全成熟的運動習慣的確能使人容易活動，但是並不能使人感到需要去重複活動。

倫理習慣也使主體容易活動，但是本身也並不使主體感到

需要重複活動。例如藉著不斷地忍耐，我已養成了忍耐的習慣，但是我不會好像有抽煙習慣的人那樣去尋找忍耐的機會（有抽煙習慣的人感到抽煙的需要）。再者，我們還懷疑，如果除去動機，倫理習慣是否使主體更容易去實踐倫理活動。換句話說，沒有動機是否能養成真正的倫理習慣是值得懷疑的。日常經驗證明了我們的懷疑是有根據的。例如一對新婚夫妻開始時通常都有很好的風度，彼此禮讓，彼此忍耐，彼此諒解。按理來說，他們這些行為會使他們養成倫理習慣，而且時間愈長，習慣也就愈深，也就愈容易相處。事實並非如此。例如當新娘的熱愛（動機或動力）減退時，禮讓、忍耐、諒解等行為便會愈來愈困難。本來這些行為應該已成了習慣，愈來愈容易，如今反而愈來愈難，原因是動機（即愛）下降了。

當我們談論倫理習慣時，我們很容易忘了多瑪斯的重要觀察。他觀察到，不是行為的純粹重複，而是強烈的行為才會加強習慣。所以重複之所以為重複不能養成習慣，而祇是強烈的行為能製造習慣。但是什麼東西使行為成為強烈呢？當然不是習慣本身，而祇是激發行為的動機。所以，習慣能使意志堅強，但是習慣必須在動機的支持下才能養成。（註七）

日常經驗與哲學反省一致贊同這項基本真理：意志是一奮力，有如其他任何奮力，祇有在領悟到的善的吸引之下才會有所行動。動機就是所領悟到的善。任何一種善或價值，一旦由感官與理智呈現於意志面前，就會使意志發動攻勢，或至少受到吸引。所以為了要影響與教育意志，我們應當學習如何去應用最有力的動機。

如同價值之有等級，動機也有等級。在意志之培養上，並非所有動機均有同等效果。由下而上我們可把價值或動機分成

以下幾種：

一、感性價值：能夠滿足我們的部份慾望，或整個身體的需求，如食品、飲料、休息、舒適、性慾等。

二、生命價值：來自整個身體的適宜發展，如健康、體力、外在美、手腳敏捷、四肢靈活等。

三、社會價值：能夠滿足個人，就其為團體之成員，如孝愛、異性吸引、友誼、名譽、權勢等。

四、精神價值：這是屬於人的精神能力的價值，還可分為：理智價值（如知識、發明、真理等），審美價值（如各種不同的藝術美），倫理價值（如仁心、誠實、正義、慷慨等）。

五、宗教價值：這是有關上帝以及我們的身後的價值。有些假定著信、望、愛三個超性德行；其他則屬人的本性能力所能獲得的價值。前者包括對於地獄之恨，升天之希望與上帝之愛。

教育家在培養人的意志力時應該注意到這些價值或動機，加以靈活應用，看對方需要加強何種或那些動機來激發他的意志，使之日漸堅強。

肆、動機之生效條件

上面所述說的價值或動機在以下四個條件之下才能產生效果：

一、動機應該是適合的：某種價值能夠是高級而又高貴的，但是如果對某種心智並無吸引力，就無法產生效果。一般來說，動機愈是高尚，對尚未成長的兒童心智來說愈是沒有吸引力。但如果你許給一個孩子一塊糖或看一場電影，立刻就會

見效，他會聽你的話去用功念書。要是你對他說，用功念書是社會責任，人類社會的進步需要你用功念書，你的話不會有多大效驗，因為孩子不會瞭解這種高尚動機。所以結論應該是：在對小孩的教育上，我們應該用比較低級的動機或價值，尤其感性價值，有時候也可以用生命與社會價值，但是倫理價值對他們而言實在太高了，不會見效。

二、動機應該是持久的：這個條件好像與上面一個條件不合，因為低級價值是不持久的，它們會立刻產生效果，它們並不生根於心智，所以需要不斷更新。另一方面高級價值倒是持久的，深深地生根於理智與意志，所以對於理智價值，審美價值或倫理價值有真正熱誠的人，他們會在這些價值上找到持久意志的原動力。這使我們獲得一個使人感到失望的結論：合適的動機是不持久的，持久的動機是不合適的。

這困難如果從另一個角度來看，也許可以獲得解決。低級價值的力有衝力與本能的支持，而高級價值祇訴之於意志。因為低級價值有衝力與本能的支持，所以具有推動力量，而高級動機只有吸引力，而且祇吸引那些理解它們的人。所以，正如我們無法教育孩童的理智，除非以感官作為媒介，同樣，我們也無法發展孩童的意志，除非利用他們的衝力與本能。真正的教育家常瞭解到這一真理。所以一般來說，在呈顯高級價值時，首先並非直接呈顯於意志，而是呈顯於本能或慾望。對於這一事實我們可以在呈顯最高價值，即宗教價值（這價值是最高的，同時也是最適合於人的）上獲得證實。向孩童呈顯這種價值，我們不能採用深奧的方式（如與天主結合），祇能採用極簡單的形式，如升天赴宴（感性動機），獲取永久冠冕（社會動機等）。給孩子們講解德行（高低價值），如果說是最合

理的行爲方式，他們是聽不太懂的，應該說這是一種力量的考驗或美的必要條件（生命價值）。隨著孩子的理智的成長，應當逐漸教導孩子瞭解這些價值的真正意義。

三、動機應該是涵括的：也就是說它們的影響力應該延伸到一生的所有活動，而不祇是某種範疇的活動。一個運動家一心想贏得一個比賽或打破一項記錄，這一目標或動機使他集中力量去完成那些為達到這一目標該做的活動。所以是這動機使他去苦練，使他放棄一切能使他分心的活動，如抽煙、喝酒、賭博等。但是這一動機並不使他成為誠實的，可靠的，慈善的人，因為這些德行不在上述動機的影響範圍以內。

動機愈高，影響範圍愈大。一般來說，非宗教教育所應用的最高動機是社會倫理理想，即教人成為「好公民」，「有用的社會成員」，「童叟無欺的正人君子」等。這種教育理想確是很高尚，影響範圍也很廣，因為差不多包括了所有的社會德行。但是對於有些個人的內心掙扎（如潔德、痛苦等）來說，它還是無能為力。所以一個人能夠是傑出的好公民與團體成員，但是還可能有不潔的思想，還無法忍受痛苦與恥辱；一個久病於床上的癱瘓者也無法從這種理想中獲得有力的支持。

看來只有宗教動機，對那些真正瞭解它們的目標與意義的人而言，影響力最為廣泛，涉及一生中所有活動。但這並不是說，這動機能夠替代其他一切動機。相反，宗教動機得建築在社會、倫理、理智等價值上，同時把它們提昇至另一境界，作了它們的強有力的支持者，賦與生氣者。所以如果一個年輕人很想做一位傑出的宗教（或公教）醫生、律師或科學家，他會克服一切困難，向著成功的道路邁進。

四、動機應該是有意識的：我們應當把動機常放在目（心

智)前，我們注意不到的動機不會帶給我們任何力量。這一條件最難實現，因為我們很容易分心。所以人們使用各種方法使動機不斷地浮現於意識之前。有些方法是相當膚淺而造作的，如呼口號或把決意寫下來。更好的方法是默想反省，因為它能使動機在一定的時間(默想時間)重現於意識之前，而且被編織入生命的組織之間，成了生命的一部份。

就意志力來說，個人與個人之間的重大區別主要是來自他們的對於動機的注意與使用程度。大多數人希望成功，希望在自己的職業上前進，希望獲得更多的財富、權勢或學問，希望有一個美滿的家庭生活，希望改進他們的人格，等等。但是只有那些希求得極其強烈的人才會成功達到，因為只有他們會發奮勉勵，以不成功不罷休的態度去實現他們的目標。所以「希求的強烈」，即激烈的慾望是成功的必要條件。這也正是每個人意志力的不同之處。有些人沉醉於成功的希望，想多賺錢，想多幫助別人，等等。他們可說是雄心(好的意思)勃勃。當他們感覺到鬆懈時，就有一股不成功不罷休的力量復甦起來，使他們再次振作起精神，努力工作。這些是意志力堅強的人。相反，另有些人也想成功，但是他們的態度相當散漫，成功也好，不成功也無所謂，所以可能很長一段時期，好像把自己的目的忘了，也不去努力。這種人不會拼命地去要一樣東西。他們可能很聰明，但是在意志方面他們實在很貧乏。

所以要發展一個堅強的意志力，強烈的慾望(即拼命地要)實在是最好的方法。表面上看這好像是一個惡性循環：用強烈慾望去發展堅強意志？事實上，這並不矛盾，只是指出了意志的特殊本性：有如理智能夠反省到自己，知道自己知道，同樣，意志也能夠反省到自己，願望自己的願望。

第三節 愛的哲學

壹、愛的難題

一、難題之所在

什麼叫做「愛」？這是一個不容易回答的問題。說起來很奇怪，愛是一個那麼普遍的事實，因著它人類才能和睦相處，沒有它（只有恨）人類必自趨滅亡，但是，愛究竟是什麼，實在難以用三言兩語來說明或下定義。原因是因為它的含意太廣。比如我愛吃水菓，愛散步，愛聽音樂，愛看書，但是我也愛我的國家，愛我的同胞，愛我的朋友，愛我的父母，愛我的兄弟姊妹等，都是些不相同的愛，很難給它們下一個籠統的定義。

在中文中比較常用的是「喜歡」一詞，指的是比較不太激烈的愛。因為愛比較激烈，而且往往伴隨著生理變化，所以被列為「激情」（passions）之一。

我們說過，「慾」與「情」是兩種難以分辨的東西，但也不完全等同。這在愛上顯得特別清楚。我們愛人或愛東西，是因為他們吸引著我們，我們對他們有所偏向，希望擁有他們，或看到他們的臨在。在這意義之下，愛（或喜歡）是一種慾望或希求。但是我們也能夠愛人或愛東西，是因為他們引起我們注意，使我們欣賞。在這意義之下，愛（或喜歡）是一種情感。

明顯得很，在愛吃水菓或愛學位與愛朋友或愛父母之間有著相當大的區別，因為在第一種情況中，我們把所要獲得的對

象（水菓或學位）看作享受或充實的方法；在第二種情況中，我們被一主體或位格所吸引住，除非我們是徹頭徹尾的自私主義者，我們並不把他看作純粹是我們的享受或充實的方法，相反，我們把他看作目標，希望他萬事如意，充滿幸福。

但是即使在這第二種情況中，看來還是有著某種程度的自私因素。我們希望被愛者作我們的同伴，與我們同在，注意我們，不祇是為了他（或她）的好處，而且也是為了我們自己的利益，即自己的喜悅與欣慰。這裡便產生了歷代所爭論不休的愛的難題：愛能不能是完全不自私的？愛是否常常含有某種自私成份？世界上何處能找尋到全然忘我的愛？

愛的問題相當多：如我們對於動物、植物和非生物能不能有真正的愛？愛有沒有等級（愛國家勝過愛個人，愛父母勝過愛朋友，愛夫妻勝過愛兄妹，愛同胞勝過愛外人，等等）？戀愛與夫妻之愛有何臨別？在本節內我們並不討論這些問題，我們要討論的祇是上面所指出的那個難題，即愛可不可能是完全忘我的？但是我們要聲明，我們要談論的是人與人之間的愛，而不是討論對動物或植物等的愛。

二、兩種不同的看法

1. 聖多瑪斯在討論這問題時（註八），應用亞里斯多德的對愛的雙重區分：友誼的愛（拉丁文：amor amicitiae、英文：love of friendship）與貪圖的愛（拉丁文：amor concupiscentiae、英文：love of concupiscence）。所謂貪圖的愛是說愛者在被愛者身上發現某一（或某一些）特性，而且被這特性所吸引，因此產生貪圖之心，希望分享到這特性。所謂友誼之愛是說愛者為被愛者的本身所吸引，所以愛的動機並不是被愛者的某一（或

某些)特性，而是被愛者的真正自我。

友誼的愛也叫做祝好的愛 (love of benevolence)，因為如果我們為了對方而愛對方，我們一定祝福他，而且幫助他在各方面獲得良好的發展。但是嚴格地來說，這兩種愛 (友誼的愛與祝好的愛) 並不完全等同，因為友誼的愛假定相互性 (雙方彼此相愛)，而祝好的愛也可以是單方面的 (我祝福張三，張三不一定祝福我)。所以祝好的愛比友誼的愛更為真誠 (當然表面的祝好，或通常所說的表面功夫不是真正的愛，不能稱之謂祝好的愛)。在現代術語中，祝好的愛也叫做不自私的愛 (disinterested love)，貪圖的愛也叫做自私的愛 (interested love)，因為前者的對象是對方本身的價值，對方是愛的目標，而後者的對象是愛者自己的利益，自己是愛的真正目標，對方祇是工具或方法。

所以該回答的問題是：有沒有真正的不自私的愛？是否所有的愛最後得建基於自私的愛？

聖多瑪斯學派的學者認為，所有的愛最後建基於自愛 (但這並不等於說所有的愛最後都是自私的)，因為愛紮根於慾望，而慾望是主體的對於自己的美好與成全的傾向。所以「自愛」是原始之愛，是所有的愛的靈魂。「他愛」 (即使對於他人的愛) 是其次的 (但不能說是次要的)，由原始之愛而來。事情是這樣的：因為他人與我相似，同樣是人，所以愛我自己也得愛那與我相似的他人。也可以說我在他人身上發現我自己，所以我也得愛他人。這一理論被稱謂「愛的物理觀」 (physical conception of love)，因為按照這一理論，愛的基礎是人類的同一性 (unity)：我愛別人，因為別人在某種方式之下與我是同一的，也就是說，我愛別人，因為別人在某種方式

之下就是我。

2. 但是有不少哲學家，如中世紀的 S. Gregory the Great 和近代的 Max Scheler 等，反對這理論，認為愛是主體從自己內走出來，去愛他人。所以愈能忘掉自己，愛情也就愈大。真實的愛不純粹是主體的慾望的延伸，而正巧相反，它往往與慾望相抵觸，催促主體放棄慾望，放棄自我，而去為他人著想。對於愛的這一看法被稱謂「愛的出神觀」（ecstatic conception of love）。這一觀念假定了二元性（duality），即你是你，我是我。愛是愛他人，不是愛自己。所以沒有「你」與「我」，也就沒有愛的可能性，自愛不是真正的愛。

中世紀哲學家們為了要把這問題襯托得格外顯著，便去追問：人是否應當為了愛上帝的緣故而犧牲自己的幸福？持物理觀的學者們回答說：人不可能，所以也不應該如此做。但是持出神觀的學者們卻回答說：假如人面臨這種選擇，他應該放棄自己的幸福。

三、合理的解答

乍看起來，出神觀似乎更有道理，因為我們常說，愛是給予，愛是犧牲：「愛莫大於為了自己的朋友而犧牲自己的性命」。再者，在一般人的眼中，愛他人是德行，愛自己是自私；他愛與自愛是兩件無法融合的事。但是如果我們仔細地想一想，便不難發現，聖多瑪斯學派所持的愛的物理觀更為合理。因為首先我們要問：為什麼我們應該愛他人？最基本的答案應該是：因為他人也是人，有人的位格與尊嚴，所以我們不應該把他人看作為滿足我們自己的慾望的工具。但是問題就來了：他人是人、我們也是人呀，我們也有人的位格與尊嚴，為

什麼我們應該愛他人而犧牲自己呢？這樣我們豈不是成了為他人製造幸福的工具嗎？

再從上面的一個例子來說，假如一個人實在是為了愛上帝的緣故而犧牲了自己的幸福，甚至犧牲了自己的生命，我們得承認，這人完成了一個非常卓越的英雄行為。像這樣的一個人，我們能不能說，他一切都完了，連他所愛的上帝也失掉了。這是矛盾的，不可想像的事。所以真正的愛不可能使我們失去真正的自我與真正的幸福，相反，在藉著忘我或不自私的愛去愛他人或上帝時，我們也同時發展著深層的自我。

四、幾個重要區分

1. 「物質的自我」與「精神的自我」

從上面的反省中我們不難發覺，在我們身上有兩種不同的自我，即物質的自我與精神的自我。前者包括我們的感覺、物慾、本能等。對於這種自我，有時候我們不僅僅應當把它忘掉，而且還應當把它放棄掉，犧牲掉。但是對於後者，即精神的自我（包括我們的理智、情操、道德等）我們可以把它忘掉，但是絕對不可能把它放棄掉、犧牲掉，因為這一自我是我的人格與尊嚴之所在，是真正的自我。原來是它憑藉著不自私的愛在愛他人或上帝，而它也在這種不自私的愛中成長茁壯（愛就是它的成長茁壯活動）；所以它愈不自私，愈是成全，愈是完美。回顧來看，這成長與茁壯，成全與完美正巧是精神自我的真正價值，真正自愛。

2. 「自愛」與「自私」

從上面的分析中我們可以看到，「自愛」與「自私」不同。自私是只顧自己而不顧別人，只想接受而不願給予，只知

利用而不知尊敬他人。總之，自私者不會愛人，而只會把別人當作製造自己利益的工具，這種自私是不是自愛？從上面的分析中我們不難回答：對物質的自我來說是自愛（可稱做自私的自愛），但是對精神的自我來說絕不是自愛，而是不自愛，因為精神的自我的發展是在瞭解他人、尊重他人、愛他人、祝福他人等的行為上。愛他人、尊重他人，多多為他人著想也就是尊重自己，愛自己；這才是真正的自愛（可叫做不自私的自愛）。所以我們可以說，一個人愈是自私，愈是不自愛；一個人愈是自愛，愈是不自私。

我們不難看出，物質因素是自私的，關閉的，主觀的，而精神因素是不自私的，開放的，客觀的。人能夠而且應該藉著精神自我（真正的自我）向他人開放：瞭解、尊敬、愛慕、祝福他人。但是我們不應該把這種開放精神理解成一股沒有理性的傻勁，只顧別人的利益，而一點也不顧自己的權益。我應該獲得的利益當然可以而且有時也應該爭取，別人不應該獲得的利益我不應該幫助他們去爭取。總之，精神自我的開放性（即不自私的愛）應該是合乎理性的。

這裡也許有人會發現，在不自私的他愛（假定是合乎理性的）中隱含著一種微妙的自私傾向。比如說，我知道我應當愛某人（如照顧有病的父親）或愛我的同胞（如從軍報國），即使有性命的危險也在所不惜。我知道，我這樣做才合乎我的人格，才是我的人格的發展，否則我的人格便會下降。由此可見，在不自私的他愛中，人們所追求的最後還是自己的利益，即自己的人格的發展。這不是一種微妙的自私傾向嗎？

對於這問題我們可以回答說，從形上方面來看，我們的愛人行為確實是我們的人格的發展，這是同一個精神活動的兩個

不同的角度（愛人與自我發展）。但是從心理方面來看，當我們一心一意愛人時，我們往往並不理會我們在發展自己的人格，我們是真心誠意地愛人，而不是在利用他人來發展自己的人格。進一步說，即使在心理方面，我們理會到我們的愛人行為是我們的人格的發展，甚至我們是為了發展我們的人格而去實踐愛人的行為，也不能說我們是自私的，因為發展我們的人格是我們的本份，是合理的，應該的。就好比一位老師為了善盡自己的教職而專心教導自己的學生，我們怎麼能說他是自私的呢。

貳、愛的基礎

按照上面的種種分析，我們看出，即使是不自私的愛，它的第一對象也是愛著自己的存有，即自己的人格的發展或成長，別的東西（即他人）祇是因著與第一對象的關係而成為愛的對象。換句話說，如果我不發展我的人格，也就無法產生愛人的行為，他人也就不可能成為愛的對象。所以我們只需要愛人如己，而不需要，也不可能愛人超己。但是有神的倫理學告訴我們，人應當愛上帝超過愛自己。這事是否可能？不是與上面的分析有衝突嗎？愛的第一對象不是愛者自己而是上帝了？這問題涉及愛的基礎問題：愛的基本理由何在？我們分兩方面來討論。

一、先說對於上帝的愛

有神論者說，愛上帝超過愛自己不僅僅是可能的，而且是自然的，因為愛的基礎應該是人的對於上帝的隸屬關係。因為

受造物（這裡祇談人）不是十全十美的，不可能使自己的意志完全滿足，所以不可能是慾望的最終目標；意志之所以慾望有限的善（指人的自己的美善）祇是因為它與無限的善有關係，是無限的善的分享的緣故。換句話說，我愛我自己，因為我與無限的善（即上帝）有關係，是無限的善的分享。

聖多瑪斯用部份與整體的關係來說明這事。他說：「愛上帝勝過愛自己不僅對天使，即使對人，甚至對任何一個具有感性愛或自然慾望的受造物是自然的……我們看出，任何一個部份依著自然傾向，為了整體的利益而工作，即使這工作為部份本身來說是危險的，有害的。例如人會把手（人的一部份）舉起來，去擋住那向他的頭部砍來的刀子（手為人的整個生命而工作，冒險）。所以自然地，任何一個部份依它自己的方式愛整體勝過自己。因此也是自然地，一個好公民依著自然傾向與國民道德，為了公共福利（即整個國家的利益）而準備著犧牲自己的性命。如今顯然地，上帝是整個宇宙以及宇宙的各部份的共同福祉，所以任何一個受造物依著自己的方式自然地愛上帝勝過愛自己」。（註九）

從這段文字中我們可以看出，聖多瑪斯並沒有把我們的對於上帝的愛看成我們的對於自己的愛的一個角度，而是相反地，他把我們的對於自己的愛看成我們的對於上帝的愛的一個角度。理由是因為部份對於自己的愛應當隸屬於對於整體的愛；如今上帝是最大的整體，所以我們對於自己的愛應該隸屬於我們對於上帝的愛，所以愛上帝勝過愛自己不僅僅是可能的，而且是自然的。

我們不難看出，愛上帝勝過愛我們自己的那種他愛精神不是忘我的，因為它並不假定二元性。我們與上帝的關係並不是

對立的二元關係，而是部份與整體的隸屬關係，或受造物與造物主的分享關係。這關係也就是我們的對於上帝的愛的基礎。我們愛上帝勝過愛我們自己，因為上帝是我們的整體，我們的來源。當我們愛上帝勝過愛我們時，我們並沒有把自己忘掉或消失掉，相反，愛得愈深，聯繫（隸屬）得愈親密，分享得也愈豐盛。

反過來看，因為我們是上帝的部屬或分享，所以就我們所是的，我們以喜悅的愛（*amor conplacentiae*）在自己身上愛著上帝。有如一位學生愛自己的學問也就等於愛老師的學問，因為他的學問是由老師那裡分享而來。但是我們是有限的而且是有缺乏的存有，所以在我們的不自私的自愛中常摻雜著慾望或希求，「會餐」（*agape*，指不貪圖的愛）中常摻雜著「戀愛」（*eros*，指貪圖的愛）：愛自己，同時希望自己愈來愈成全（一個高尚的貪圖）。

二、再說對於他人的愛

前面我們已經指出，對於愛，聖多瑪斯所主張的是「物理觀」，認為「他愛」的基礎是「自愛」。意思是說，我愛他人因為他人在某種方式之下與我是同一的或相似的；我愛他人等於在他人身上愛我自己。所以對聖多瑪斯來說，愛人的基礎是人與人之間的同一性（*unity*）或相似性（*similitude*）。（註十）但是人與人之間的同一性或相似性在那裡？這問題在聖多瑪斯的形質論（*hylomorphism*）中很容易找到答案：從物質因素來看，人與人之間各不相同；但是從形式因素來看，人與人之間是相同的，因為所有的人所具有的是相同的人性。愛的基礎就是這相同的人性；因為他人擁有與我相同的人性，所以我愛他

人等於愛我自己。

聖多瑪斯的這種對於愛的基礎的看法容易引起誤會，所以應加小心。先拿對上帝的愛來說，聖多瑪斯強調的是部份對於整體的隸屬關係，或整體對於部份的涵蓋關係。這看法有危險，容易被誤解成汎神主義的論調，而抹殺人的獨立性與位格性。在有神論的眼中，人是上帝所造，得隸屬於上帝。但是不能忘了，人是有自由與位格的存有，是完整而獨立的個體。愛應該是個體與個體，位格與位格之間的共融，而不該僅僅是部份對整體的屈服。

再就人與人之間的愛來說，聖多瑪斯的看法很容易使人誤認為，我們所愛的是一個共同的人性，而不是特殊的個體。強調人的共同性或相似性是對的，因為我們大家都是人，都有相同的人性，所以我們才應該彼此相親相愛；我們不可能以友誼之愛去愛與我們不同本性的動、植物或非生物。但是我們不應該太強調人與人之間共同性，以致忽略了每個人的個別性，因為我們所愛的是個別的張三或李四，而不是抽象而籠統的人性。所以當代哲學家強調人的主體性（*subjectivity*）和人與人之間的主體際性（*intersubjectivity*）。

我們可以結論說，愛上帝的基礎（或基本理由）是我們對於祂的隸屬性，愛他人的基礎是我們與他們的共同性，祇是我們不應該忘了我們的個體性與位格性，愛應該是個體與個體之間的共融（*communion*）。所以由愛的基礎問題我們已經進入了愛的性質問題。

參、愛的性質

一開始我們就指出，愛是無法用三言兩語來說明或下定義的。現在我們更容易看出這話的真實性了，因為拋開愛的對象與差等不談，祇就愛的本身來說，我們已經看到，愛的種類實在不少，有：友誼的愛（或祝好的愛）與貪圖的愛；他愛與自愛；不自私的愛與自私的愛；自愛又可分成：自私的自愛與不自私的自愛。下面我們分三小部份來討論愛的性質問題：首先我們把幾種愛之間的關係再略加說明，然後設法指出愛的整個結構，最後談談當代哲學家所強調的友誼問題。

一、愛與愛之間的關係

友誼的愛與貪圖的愛

無疑地，友誼的愛與貪圖的愛是愛的兩種重要區別。我們已經解釋過，友誼的愛是為了對方而愛對方，而貪圖的愛是為了自己而愛對方。但是嚴格地來說，友誼的愛假定相互性，即雙方彼此相愛。所以有人（註十一）不以友誼的愛，而以「純粹的愛」（pure love）或「直接的愛」（direct love）來與貪圖的愛互相對立，因為純粹的愛祇是為了對方而愛對方，不管對方對我如何。也許有人要說：純粹的愛不就是前面所提過的祝好的愛？如果我們仔細地想一想，我們不難看出，這兩種愛並不完全等同，而且是後者假定前者，因為是我對於某某先有了純粹的愛，然後願他或祝他（祝好的愛）身心康泰，萬事如意。當然這兩種愛可能祇是在性質上，而並不是在時間上有先後的分別，而且在純粹的愛中不可能不含有祝好之意，否則不是真正

的愛情。所以嚴格地來說，祝好的愛是圖利（這裡在中文中不能用貪圖二字）的愛的一種，祇是所圖的不是自己的，而是對方的利。但是我們也看到，他愛最後還是建基於自愛。換句話說，純粹的愛不僅僅施之於他人，而且也施之於自己；由純粹的愛而發出的祝好的愛（或圖利的愛）也不應該把自己排除掉。這裡我們得到一個重要的結論：圖利的愛並不完全與純粹的愛相對立，而是相反地，圖利的愛紮根於純粹的愛，因為我們所圖的利益常是為著某一個主體（或是愛者自己，或是被愛的對方）。

他愛與自愛

這兩種愛之間的關係在愛的難題中我們已經作了相當仔細的討論，我們認為聖多瑪斯學派的觀念（愛的物理觀）是正確的：他愛與自愛並不是兩種完全對立的愛情，相反，他愛紮根於自愛。但是我們也指出過，從形上方面來看，他愛無法離開自愛，但是從心理方面來看，自愛往往是含蓄的，不明顯的，甚至不自知的。所以可以問：自愛能否算為真正的愛？好像它並不發自真正的認識作用（認識到自己）所以只能算是一種自發活動？對於這個問題我們可以回答說：含蓄的認識雖然不如明顯的認識，但也是真正的認識；自愛所依據的往往不是明顯的，而是含蓄的自我認識，即在我的精神活動中我含蓄地知道我是我，我應該發展我自己。

他愛有時候也可能是不太明顯的，例如某人與我的生命有如此的密切關係，以致不需要我用明顯的行為來向他表達我的愛意，但是在一般情況中，他愛比自愛明顯得多，而且他愛首先浮現於我們的意識層面。就好比認識作用，認識他人先於明顯地認識自己，因為我們的認識作用首先被對象所吸引，藉著

反省才由對象那裡折回來認識到自己。同樣，從意識層面來說，他愛先於自愛，因為我們首先注意到的對象是他人（或他物），由反省才知道愛他人的行為是我的人格的表現，我應當引以為喜（自愛）。

還有一點是可注意的：我們說過，不論是在他愛或自愛中，圖利（或祝好）的愛常紮根於純粹的愛。但是紮根的方式很不相同：在自愛中，因為愛的對象與愛的主體是同一個自我，所以純愛的對象（自我本身）祇是含糊地浮現於意識層面，明顯且直接地呈顯於意識面前的倒是那些貪圖的或希求的愛的對象；如健康、自由、環境等，而這貪圖或希求紮根於我們的本性傾向，如對於食物的希求直接來自我們的生理組織，它們並非直接來自知識與意識，當然，希求一旦經過知識或意識的指引，它就有了嶄新的形態。相反，在他愛中，被愛者是純愛的直接對象，佔首要地位；有時候我們對他人所表示的愛情看來好像祇是貪圖或祝好的愛的對象，而不是純粹的愛的對象，但是事實上他人（純愛的對象）常是我的行動的客觀動機，因為歸根究底我們是在為「他本人」圖謀福利，而且這種圖謀精神並非直接來自我們的本性傾向，相反，它屢次應該克服我們的本性傾向。

二、愛的結構

從上面的種種分析中我們已經可以看出愛的大概性質。同時我們也可以看出，愛不是一個單純的活動，而是一個相當複雜的過程。所以為了要指明愛的真正性質，我們應當分析這過程的整個結構。但是在分析以前我們得聲明以下幾點：第一，我們所強調的仍然是人與人之間的愛；第二，我們要分析的是

他愛，而不是自愛，因為他愛比較明顯；第三，我們不談一般人所瞭解的自私的愛，即只知利用他人為滿足自己的慾望的愛，而且我們不認為世界上的人都是如此自私，否則人類無法生存到現在，我們認為世界上有真愛的人還是不少。

愛的內在結構

我們解釋過，純粹的愛是為了對方而愛對方，所以它的對象是人的主體性（subjectivity）與位格性（personality）。也就是說，因為對方與我同樣是具有獨立位格的人（是另一個自我），所以我應當愛他，不應當把他當作為滿足我的慾望的工具。奴隸制與種族的歧視就是因為沒有認清楚這一點，所以沒有把對方當作真正的人看待。

對於貪圖的愛來說，一般人所解釋的是，為了自己而愛別人的自私行為，但是我們所解釋的意義比較廣泛，因為我們能夠貪圖自己的利益，也能夠圖謀他人的利益。但是在中文中「貪」字常含有自私的味道，所以對他人來說，比較恰當的名詞是圖利的或祝好的愛。但是即使對於自己來說，合理的貪圖也不能算是自私行為。所以不要被名詞弄糊塗了。

我們指出過，貪圖的愛紮根於純粹的愛，因為歸根究底我們是在為某某「主體」（他人或自己）圖謀福利。我們可以反過來說，貪圖的愛是純粹的愛的延伸或向外發展，因為是我們的真純的愛情促使我們去謀求主體的福利。我們不難看出，純粹的愛是一種賞識行為，（拉丁文：Complacentia，可譯為「喜悅」）：是我在對象身上發現（認識）某種美善或價值後而發出的欣賞、喜悅或黏著。這在一般父母對於子女的愛中顯得特別清楚：父母的心完全黏著於自己的子女，準備著為子女犧牲一切。要是我們人人都能像父母那樣把他人看作愛的對象，這

世界該是多麼地美好。

從形上方面來看，我們在這種純愛（心靈的黏著）中能發現三個構成因素：變化、結合與憩息。所謂變化是指從潛能到現實的過程；當心靈或意志還未發射出愛的活動以前是在潛能狀態，發射出以後就成了現實狀態。所謂結合就是情感上的黏著，即愛者對於被愛者的心理黏附。憩息是結合後所產生的喜悅狀態。這三個因素是三個不同的活動，抑或是同一個活動的三個不同的角度，學者們的意見不一。我們認為這不是一個重要問題，所以不多討論。但是我們仍承認，愛的本質是情感的黏著或結合。

純粹的愛是一種完全的內在活動，即它的起迄點都發生在意志或心靈之內。在認識作用的性質一節內，我們已經證實，認識作用是一種完全的內在活動。如今我們可以說，愛比認識更內在，因為它更與「自我」接近：高深的學問並不提高人的真正價值，唯有道德（即純粹的愛）才能使人成為「真人」、「完人」、「聖人」。純粹知識始終是外在的（還可以說是身外之物），所以可以傳授，但是愛，有如德行，是無法傳授的。我能向人解釋愛人與修德的理由，但是他愛不愛人，修德與否應該由他自己來抉擇。

愛的外在結構

純粹的愛與圖利的愛實際上是難以分解的，是一個愛的整個過程，因為如果我們真心誠意地愛一個人（純粹的愛），我們必然願望他（圖利的愛）生活得愈來愈好。所以我們把這兩種愛看作同一個愛的兩個不同的層次。上面所講的是內在層次的結構，現在要談的是外在層次的結構：願望（Desire），行動（action），歡樂（joy）。

愛是完全的內在活動，但是同時又是外向的。首先它必然希望對方有所知情：希望我所愛的人知道我在愛他。因為愛是願意對方存在得更完美。但是如果對方並不知道我瞭解他，愛慕他，因此就得不到被瞭解，被愛慕的喜悅，他的存在不能算是完美的。再者，愛是願意打破形體之間的距離而達到主體之間的心心相印。所以愛要達到的是對方的內心，但是如果愛不被對方所知道，那就沒有真正的達到對方的內心。

另一方面，在這世界上，我們的愛情的對象常是些不完全的，有缺陷的存有。要是我們不設法去改善他們的缺陷，滿足他們的願望，我們的愛情不是真誠的。用聖多瑪斯的話來說，要是友誼的愛不激發不自私的圖利的愛（為被愛者圖謀福利）就不是真的愛。（註十二）。經驗告訴我們，我們需要別人的認同與支持，要不然我們是孤獨的，痛苦的。同樣，別人也需要我們的認同與支持，要不然他們是孤獨的，痛苦的。

所以純粹的愛必然激起圖利的或祝好的愛。要是我們不用行動去表現出來，圖利的愛不是真誠的，不是真正的愛。在我們的現實環境中，愛應當由事實來證明，愛的效果不能祇留在理想境界中，而應當去實實在在地推動，去完成。

在內在的愛（包括純粹的愛與圖利的愛）與外在的行動之間，「願欲」肩負著媒介任務。就其為內在作用來說，它與愛緊緊相連，就其為存在意向（法文：intentionnalité existentielle）來說，它指使及物活動。願欲的這種雙重特徵使它成為「內在」與「外在」之間的通道。

由純粹的愛而產生的願望（圖利的愛）一旦由外在行動達成之後，就產生歡樂的心理狀態（助人為快樂之本），相反，如果達不成，會產生不愉快的感覺。歡樂與上面所說的喜悅不

同，因為喜悅是由對方的價值而引起的賞識心理，比如我看到一位天真爛漫的小孩，我心裡就感到喜悅；而歡樂是由我的實踐行為所產生的心理狀態，比如對那天真爛漫的小孩，我知道他家境清寒無法獲得足夠的營養，我就盡力去幫助他，後來見到他紅光滿面，活潑可愛，我就感到歡樂。

結 論

愛的整個結構是這樣的：當理智認識到對方的價值或美善以後，意志便起變化，發射出對方的黏著作用，而感到喜悅，接著，意志願望成全或滿足對方的需要，同時推動外在官能去實踐這願望，達成後便會感到歡樂。我們常說「學無止境」，其實「愛」也是無止境的，因為有限的美善無法限制我們的無限的嚮往能力。

三、論友誼的愛

友誼的愛含有相互性，即主體與主體之間的彼此相愛。為了要瞭解這愛的真正意義，首先應當瞭解「主體」的真正意義。廣義地來說，任何一個個體可以叫做主體，但是狹義地來說，祇有理性個體才能稱之謂主體或位格（person），因為祇有理性個體能夠意識到自己的獨立性，不被別人所左右，能夠知道自己是自己，對自己的行為負責任。主體不就是本性，因為本性是普遍的，不變的，而主體是個別的，常在變化（或發展）的。所以我們不能僅僅以抽象方式去瞭解主體，而應由體驗與主體直接相遇，因為抽象知識所達到的是些普遍而不變的特性，如人之所以為人，主體之所以為主體等的普遍概念，而

不是具體而個別的主體。

知道了主體的意義以後就不難明白友誼的愛的意義了。我們已經指出，純粹的愛不就是友誼的愛，因為純粹的愛可能祇是單方面的，對方可能並不知情，有時即使知情，但是並不領情。友誼的愛不單彼此知情，而且彼此領情。所以友誼的愛祇存在於「你」、「我」之間，是「你」、「我」之間的情感交流。它不僅僅假定，我愛你，你愛我，而且還假定：我意識到我與你相愛，你也意識到你與我相愛。當我以第三位（「他」）觀察或談論某人時，他雖然具有位格與權利，與無靈之物不同，但是他不是我的交談對象，不與我發生親密關係，他好像站在我以外，與我保持著距離。

所以友誼的愛並不是兩個物質的自我在空間中膠著在一起，而是兩個精神自我在情感上結合在一起，同時仍保持著雙方面的獨立性與獨特性（我是我，你是你）。所以兩個併坐在一起的人並不一定有友誼的愛，相反，兩個隔離得很遠的人可能是莫逆之交。但是兩個合夥做生意或在一起研究學問的人也不一定有友誼的愛，也許正巧相反，各懷鬼胎，祇想互相利用對方。所以我們可以問：友誼的愛的動機究竟何在？對於這個問題在愛的結構中很容易找到答案，因為友誼的愛就是純粹的愛，所不同的祇是友誼的愛含有相互性（彼此相愛）。所以友誼的愛的基本動機也是對方的主體性或位格性（也就是對方的精神自我），其他如共同的處境，共同的興趣，共同的目的等是些友愛的條件，而不是友愛的基本動機。

由此可知，友愛不是一個「事實」（*de facto*）問題，即事實上是否人人相愛，而是一個「法理」（*de jure*）問題，即是否人人應當相愛。答案當然是肯定的，因為人人都有自己的人

格或精神自我，所以人人都應該彼此尊重，彼此相愛。但是精神自我與物質自我是分不開的，我們不應該把精神自我看作「機器中的幻靈」。士林哲學把精神自我稱之謂人的形式因素，物質自我稱之謂質料因素，二者都是不可或缺的人的組成因素。精神自我落實於物質自我，也只能在物質自我（言語、行為）中被發現。所以對方的精神自我與愛只能透過他的物質自我（他的言語、手勢、微笑等）呈現於我面前，同樣，我的精神自我與愛也只能透過我的物質自我（我的言語、手勢、微笑等）呈現於對方。所以理論上雖然大家都應當相親相愛，連仇人也得愛，但是事實上祇是與那些有接觸或接觸過的人我們才能產生友誼的愛。

這裡很容易看出，友愛與禮物有密切關係，因為相愛的人不僅僅希望彼此更能認識，更能瞭解，而且也希望在行動上有所表示。禮物原來是我的東西，是我做的或是我得來的，如今把我的所有權交給我所愛的對方，向他表示我的愛意。禮物本身是物質的，有形可見的，但是它所表示的是非物質的，無形可見的愛情。所以情人手中的玫瑰花比花園中的玫瑰花更有意義，更有價值。再者，一樣禮物對我愈有意義，或與我愈有關係，它也就愈能代表我的愛情。所以最能夠表示我的愛情的禮物不是我所有的，而是我所是的：把我自己交給對方作為愛的最徹底的表示；這交付行為就是真正的愛。

結 論

愛由發現對方的人格與獨立性而生，所以愛勝過純粹慈悲。由優越感產生的施捨行為不能算是真正的愛。本來我也有

我的人格與獨立性，所以我與他人是平等的，但是在真愛中，好像變得不平等了，因為真愛使我把對方估量得比我更偉大，更有價值，任何禮物好像總是配不上對方的可愛之處。雖然在友愛中，這平等還是保持著，因為我把對方估量得高於我自己，對方也把我估量得高於他自己，但是在心理方面雙方並不注意到這種扯平事實，雙方祇是把對方看作絕對地，無條件地應當愛慕的對象，是自己的一切的一切。這裡我們進入了愛的奧秘：愛為何如此地痴心？如果我們再分析下去，我們不難發現上帝應該是存在的，人的心靈應該是不死不滅的，否則真愛是沒有意義的。

第四節 論自由

壹、自由的意義

在講人與動物的區別時，我們看到人有一種超越傾向，即力求超越於大自然之上，不受大自然的束縛，而意欲控制大自然，征服大自然，成為大自然的主人。換句話說，人在自己的活動上力求主動而避免被動。在這種意義之下我們可以說，人的活動是一種爭取自由的奮勉。對於自由的這種解釋法相當地普遍，而且極受人們的頌揚。但是這種自由是不是真正的自由？自由是否僅僅是不受外在力量的約束？

什麼叫做自由，一個籠統的答覆是：自由是不受約束。但是約束力能有好幾種，所以自由也能分成好幾種。

物理的自由（physical freedom）：一般人所理解的約束力是一種外在的力量，不受這種力量約束的自由叫做物理的自

由。比如把一個人約束在監獄內，使他不能在外面隨便行動，我們就說，這人失去了自由；相反，一個人從監獄被釋放以後，我們就說，他又獲得了自由。

物理的自由也叫做不受強制的自由（拉丁文：libertas a co-actione）或自發的自由（libertas spontaneitatis）。這種自由動物也有，因為動物要是不受外力（如鐵鏈或籠子）的強制也能自由自在地活動。人的意志是自發的，因此所能強制的祇是人的外在行動。

倫理的自由：道德責任也是一種約束力，促使我們行善戒惡。能不受這種約束力所約束的自由叫做倫理的自由。比如在美國可以隨意批評政府，不算違反道德，但是在某些國家就不許可這樣做。所以我們可以說，在批評政府這事上美國人民享有倫理自由。但是在倫理學中證實，人們不可能享有普遍的倫理自由，因為有許多道德規律應該絕對遵守。

心理的自由（psychological freedom）；即沒有心理方面的束縛。所謂心理束縛是指衝動或驅策，迫使主體做出某些行為，或使主體無法不做某些行為。比如一隻未受訓練的狗在饑餓時為饑餓所迫一定搶著要吃眼前的肉；又比如一隻膽小的兔子看見人出現，被害怕所迫一定立即逃跑。這些動物的行為並非由外在壓力，或由於道德責任，而是由於內在的心理因素（饑餓、害怕等衝動）而來。所以動物沒有心理自由，因為牠們受心理因素的約束或控制。相反地，人雖然在饑餓之中，仍然能夠寧可餓死而不失節，搶他人的食物來充饑；又比如一位站崗的士兵，即使周圍槍聲砲聲隆隆，仍然能夠不顧害怕而站在自己的崗位上。人能不受心理因素的約束，所以人有心理的自由。

心理的自由也稱為選擇的自由（*freedom of choice*），因為主體藉著它能夠在不同的活動之間作選擇（如選擇到美國去深造，或留在台灣就業），也能夠在活動或不活動之間作抉擇。前者又稱為限定的自由（*freedom of specification*）：選擇這個或那個，有限定的對象；後者稱為操作的自由（*freedom of exercise*）：選擇做或不做。顯然地，操作的自由是限定的自由的基礎，因為有了操作的自由以後，限定自由就毫無困難了。選擇的自由也能在兩種完全相反的對象中作選擇，如選擇行善或作惡。這種選擇能力叫做相對抗的自由（*freedom of contrariety*）。

心理的自由也叫做中立的自由（*freedom of indifference*），因為主體在不同的對象面前能保持中立態度，不受任何一方面的束縛：選或不選，選這個或選那個，完全由主體自己作主。有幾位哲學家（如 Reid, Ch. Renouvier 等）把中立的自由看成不被任何動機（理由）所吸引的自由。這可叫做絕對的中立主義，主體在行動上不受任何動機或目的的影響，完全自動自發，沒有理由可言。這種自由選擇可以說是盲目的。我們所懂的中立的自由並不是這種意思；我們所懂的中立的意義不是絕對的，而是相對的，它受到對象（動機或目的）的吸引，所以不是盲目的，但是最後決定在於主體自己。這種自由是我們要討論的對象。

貳、自由的難題

我們不難看出，心理的自由有困難。如果按照前面所說的，一切活動條件（如理性動機、情感、傾向等）雖然已經具

備在先，但是意志還是能自由選擇（做或不做，做這個或做那個），這種選擇好像是盲目的，沒有什麼決定性的理由可說。在選擇行為上有兩種相反的可能現象：(一)某甲的意識狀態連同他的動機和情感是某行為的充足理由，那麼這一行為是被決定的，不是自由的；(二)某甲的意識狀態連同他的動機和情感不是某行為的充足理由，那麼這個行為不是理性的，而是荒謬的。

我們要討論的主要問題有兩個：(一)人的意志除了不受強制的自由以外，是否還有前面所描述的心理的自由？(二)心理的自由與理智的指引如何配合？至於其餘有關自由的問題我們留在附論內討論。

自由問題與上章所討論的意志問題有密切關係，因為在上章我們已經證實，意志必然欲望完整的對象，即全福。現在我們要討論的問題是：意志對於不完整的對象（即局部的善）有著怎樣的態度？必然去追求抑或能抱中立態度（能去追求也能不去追求）？

參、各家不同的意見

既然要討論的重點問題有以上兩個，我們也就從這兩方面來述說各種不同的意見。

一、對於自由的有無問題

有不少哲學家和心理學家否認人的意志有自由能力。他們被稱為決定論者（determinists），他們的學說被稱為決定論（determinism）。他們一致認為我們所覺察的自由祇是表面的，實際上人的任何活動都被某些因素所決定，並無真正的自

由可言。由於所主張的決定因素不同，所以決定論的種類也不同。

1. 物質決定論 (material determinism)

唯物主義必然主張決定論，因為它把人看成只是一種物質或物理組織，由物質進化而成。我們知道物質界的東西完全受自然律的控制，沒有自由可言。要是我們對某一個物質系統有徹底的瞭解，我們就能夠預見並預言它未來的一切活動。例如一位天文學家能夠很正確地預言未來的日蝕或月蝕。按照唯物主義的主張，人既然是一個物質系統，如果我們能夠徹底瞭解這個系統，同時知道將降在他身上的一切影響力，我們也就能夠預言他未來的任何一個活動，從他的生日開始我們就能夠預先給他寫好一部生命史。

2. 經濟決定論 (economic determinism)

這是馬克斯共產主義所特別強調的一種決定論。馬克斯認為生產力（包括勞動力和生產方法）和生產關係（由生產力所造成的人與人之間的生活關係）構成社會的經濟組織，是社會的真正基礎，在這基礎上，建立政治以及法律等上層機構。經濟組織一起變化，上層機構也隨之變化。所以不是人的意識或自由決定他們的生活，而是人們的經濟生活決定他們的意識形態。換言之，有這樣的經濟組織，就會產生適合於這種組織的政治、法律、宗教、教育、藝術、哲學等觀念。辯證唯物主義者也講自由，但是他們所懂的自由是指人能夠認識自然界的演變過程（必然的，被決定的），人因而能夠控制這個過程，使它朝向自己的目標進行。

3. 生理決定論 (biological determinism)

此派認為生理因素在人身上具有決定能力：我們的一切活

動來自生理組織，而生理組織來自父母的遺傳（天生就是如此）。這一理論特別強調內分泌腺和基因的決定力量，認為人的品行的好壞是由這兩種因素決定的，所以沒有真正的自由能力。

4. 心理社會決定論（psychosocial determinism）

這派學說用人的心理與社會因素來解釋人的品行。從心理方面看，決定人的品行的因素是心理上的各種不同的衝動與傾向。從社會方面看，社會環境（如社會輿論、風俗習慣、時尚、宣傳、教育，尤其是生命中最初幾年所受的教育）在人身上施展著很大的決定力量。

5. 心理決定論（psychological determinism）

這派學說強調動機對於我們心智的束縛力量，認為如果有兩個正巧相反的動機同時存在，那末更強烈的動機一定佔優勢。我們的意志如同一座天平秤一定倒向重的一面。所以我們的意志必定選擇更好的善，隨從更強的動機。最主張這一學說的人要算萊布尼茲（Leibniz）了。萊氏非常強調充足理由原則（做任何一件事總有充足理由），所以認為中立的自由（即選擇的自由）是不可能的，因為這種自由只有在兩種假定之中才可能想像得出：第一，沒有任何動機能使意志偏向兩個對象中的一個；第二，雖有動機，但是雙方理由完全相等。可是在這兩種情況下，意志均不可能作自由選擇。因為在第一種情況下，既沒有動機，意志怎能選擇；在第二種情況下，意志缺乏充足理由，為什麼選甲而不選乙，既然雙方理由是相等的。所以萊氏認為意志一定偏向於理由更充足的對象。但是理由的種類是相當複雜的，不僅包括理性理由，而且也包括其他傾向。各種理由加在一起組成吸引意志選擇的充足理由。所以有時候

連本人自己也不知道為什麼做了如此的選擇，因為對於以前所累積成的傾向甚至本人已不自知。雖然如此，萊氏認為人的意志的選擇還是自由的，因為相反方向的選擇（即選擇別的對象）在邏輯方面並沒有什麼矛盾。換句話說，選擇在理由上比較欠充足的對象只是違反充足理由原則，但是並不違反邏輯上的矛盾定律。所以萊氏承認人的自由權，但是他所懂的自由與我們所懂的有所出入。因為，對他而言，我們的活動祇要不受邏輯必然性的控制便是自由的。

6. 神理決定論（theological determinism）

這派學說認為我們的生命完全操縱在上帝手內，外表看來我們好像是自由的，事實上，我們的一切遭遇與命運完全被上帝所安排，我們根本沒有權力（自由）去反抗。宿命論（Fatalism）是神理決定論的一種，但是對於神的概念並不清楚，所以模糊地承認有一種力量（*fatum*）控制著人的整個生命。汎神論（Pantheism）也必然是決定論的一種，因為它主張任何一種存有無非是同一個實體的自然發展（即按自然規律，無自由可言）的過程，宇宙之間形形色色無非是同一個實體的存在方式或角度。

我們都知道斯賓諾莎（Spinoza）是一位汎神論者。他認為欲望無非就是判斷，而判斷就是概念的自我肯定。至論概念（*idea*）莫非是思維屬性（*attribute*）的思維方式（*mode*），在這方式中唯一的實體在作著祂的自我表顯與進展；思想方式之間的關係（即一個思想與另一個思想之間的關係）是緊緊相連的，如同結論來自前提，沒有什麼自由可言。只有一樣東西可以說是自由的，就是上帝（唯實體），因為祂不受外力的約束，只是依照祂內在的本性規律而行動。所以上帝並沒有我們

所瞭解的選擇的自由，祇有不受強制的，或自發的自由。斯氏也論及人的自由，但是他所懂的人的自由祇是人對於事物的普遍必然性的認識，藉著這種知識人能夠從情感的奴役中釋放出來。所以他所瞭解的人的自由是理智從情感中的解放。

二、對於自由與理智間的關係問題

有不少哲學家，尤其存在哲學家如沙特（Sartre）認為人的自由是絕對的，不隸屬於任何理性動機。自由並不建基於理性，也不假定客觀價值秩序，相反的，一切價值得由自由來創造。

柏格森（Bergson）與決定論相反，他認為我們很不容易把主體與他的處境、動機、衝動等分開。自由活動發自整個的主體，是主體的奮發，是無法預測的。決定論的錯誤是把精神實體空間化，把原來沒有部份，無可區分的實體看成了有並立部份（一部份在另一部份的一邊）的東西，所以一部份決定另一部份。但是我們很難知道柏氏所懂的自由是否僅僅是生命體是自發能力，抑或是真正的選擇能力。

士林哲學家承認自由行為是有動機的（即合乎理性的），而且動機愈是清楚，自由程度也就愈高；要是人的行為不受情感，而完全受理智的指引，他的自由是完全的。但是意志與理智的最後判斷究竟如何配合，我們將看到學者之間的意見紛紜不一。

肆、難題的解答

上面我們指出，對於自由的主要難題有兩個：第一，人是

否具有選擇自由，即一切行動條件具備以後，人是否仍能選擇或不選擇，選擇這個或選擇那個？第二，人的意志既然是自由的，怎麼能受理智的約束？但是如果受理智的約束，意志行為豈不是盲目的？以下是我們的解答。

一、人有選擇自由

從前述我們看到各種形式的決定論均有它們的道理。但是在基本上它們是錯誤的，因為我們可以證明人確實具有上面所描述的選擇自由。

1. 公見論證

大多數人深信他們的意志是自由的。這種信念對整個的人生來說具有極大的實際重要性。所以，如果這世界有秩序的話，所有大眾人類的這一信念是不可能錯誤的。所以意志應當是自由的。

我們說大眾人類深信他們的意志是自由的，這是一個明顯的事實，無用多辯。祇有那些善辯者想出了各種不同形式的決定論。但是他們也祇是在理論上主張決定論，實際上他們也不得不承認意志是自由的。

我們得承認，過去對於某些事實大眾人類的信念曾經是錯誤的。例如有幾世紀之久人類誤認為太陽繞著地球旋轉，後來由科學家證明是地球繞著太陽旋轉。但是這種錯誤對於人的生命並沒有什麼實際影響，也不給人的本性帶來什麼騷擾，至於論到說我們是不是自由的，對於自己的行為是否應該負責，這問題對實際生活影響極其重大，如果說大眾人類有著錯誤的信念，也就等於說宇宙是沒有秩序的，沒有意義的。

這論證對那些否認宇宙有秩序的人而言是沒有價值的。對

他們來說，即使在為實際生活極其重要的問題上，大眾人類的信念犯有錯誤，也算不了什麼，並不荒謬。但是對那些主張宇宙有秩序有意義的人這一論證卻是極有力的。

也許有人要說，對於科學與哲學問題，我們不應當盲目地去隨從大眾人類的意見，而應當聽從對於這些問題有研究的人的看法，即使他們人數不算很多。而目前對於自由問題，主張決定論的學者倒是對這問題頗有研究，「人並沒有真正的選擇自由」這是他們的研究結果。

對於這一設難，我們可以回答說：

(1)要是所有研究這問題的學者一致獲得決定論的結論，我們確實應當隨從。但是大多數哲學家主張人的意志是自由的。歐洲大陸只有唯物主義者與馬克斯主義者在理論上否認人的自由；其他哲學家，不論是存在主義者，現象學家或多瑪斯學派的哲學家都堅持人的意志是自由的；有些存在主義者甚至認為人的自由是絕對的，不受任何因素的約束。在英語系的國家內果真有許多哲學家主張決定論，但也不能說是大多數，而且也祇是在理論上如此主張而已。

(2)一個人的信念（相信決定論或相信有自由）對他的實際生活具有很大的影響力。要是一個人相信一切都是被註定的，他就不會設法自我控制，也不承認有所謂的不道德行為。這樣的人做了壞事還會找藉口，說是身不由己。所以從另一方面來看，一個人的生活方式很能影響他對於自由的態度，例如有一個不想勉力控制自己的人，他就容易偏向於決定論。但是我們也不該曲解，認為決定論只是給逃避道德責任的人一種藉口。這種說法是不公平的。因為這種光景能夠產生，但是我們也必須知道，一個人的生活方式對於他的哲學思想的影響往往是無

意識的，來自他的環境，早期的教育與他所被培育的智識氛圍。

(3)許多主張決定論的人不僅不逃避道德責任，而且勉勵成為正直有修養的人。我們很難說在他們的學說與生活方式之間並沒有什麼矛盾。所有主張決定論的人屢次在他們的行為中表現出他們承認自己的，尤其他人的意志是自由的。這在下面的論證中我們可以看到。

2. 心理證明

上文我們證實大眾人類承認自己的意志是自由的。他們為什麼具有如此的信心？因為他們直接或間接地意識到他們的抉擇是自由的。當他們做抉擇時，他們直接地意識到自己是自由的；在其他許多情況中他們並不直接意識到自己的自由，但是如果承認自由便無法解釋這些情況，這表示他們也間接地意識到自由。現在我們把這兩種對於自由的心理意識闡述於下。

(1)自由的直接意識

我們無法直接經驗到我們的「意志」本身，因為我們沒有直觀能力。但是當我們正在作抉擇時，我們直接地經驗到我們的抉擇是自由的，因為我們明明地覺察到抉擇行為發自我們自己，沒有一個力量在絕對的約束著我，使我非選不可，或非這樣抉擇不可。真正的自由只有在抉擇的當時我們才能意識得到；在抉擇以前和抉擇以後，我們只有對於自由的測度或回憶，而沒有直接的意識。

在抉擇以前，我們確實看到好幾種可能性，所以我們能感覺到我們可以選擇其中一種。比如今天晚上，我可以留在家裡好好讀書寫作，但是我也可以出去訪問朋友，或是去看一場電影。我覺得我可以隨意決定如何渡過我的今夜。但是這祇是一

種預覺，而不是直接地意識到我的自由。

由以往的經驗我可以知道，今晚我將做些什麼完全能由我自己作主。但這只能算是一種間接意識。如果說即使不在抉擇的當時，我也直接意識到我的自由選擇能力，這不是真實的。我怎能直接地意識到一樣祇是可能的東西？意識只能意識到實際的對象。有如我有沒有能力舉五十公斤重的東西？我有沒有能耐一口氣攀登一百個階梯？我無法預知，只有實地去試驗。做這些事的能力在我身上或有或無，我的意識不能告訴我什麼，除非我去實驗。

所以對於自由選擇能力只有在作抉擇的當時我們才能直接意識到。事先我們祇是知道有不同的可能性（如今晚我可能留在家內作功課，可能去看電影，也可能去訪問朋友……），也許由以往的經驗知道我有自由選擇能力。但是真正的意識到自由祇是在作抉擇的當時：我直接經驗到選擇來自我自己，一切後果由我負責。再者，嚴格地來說，我所直接意識到的祇是我的行為，而不是行為的能力（能力由行為歸結而知）。

抉擇一旦達成以後，我們還留有印象，認為雖然選擇了甲、當時也能選擇乙或丙。但這也不是直接地意識到自由，而祇是對於自由的回憶。要是為了證明我擁有自由，於是我改變我的主意，放棄甲而改選乙，這是另作一次選擇，而不純粹是前一個選擇的重複。

所以我們不認為在抉擇以前或抉擇以後能直接意識到我們的自由能力，而祇是在抉擇的當時，即當我選擇甲而不選擇乙時，我直接意識到我的選擇行為是自由的，並沒有受到外力的強制，也沒有受到什麼衝動的驅使，更沒有如同傀儡那樣受到他人的指使。

但我們得承認：在抉擇以前，我們往往經過一段考慮時期，對於不同的動機或理由作一衡量。我們感覺到考慮或不考慮，考慮到此為止或再繼續考慮下去，注意力偏向於某方面或另一方面都由我作主；我絕對不是被動的，隨便受動機或情緒等心理因素的擺佈。事實上這時我們已能直接地意識到自由的存在。

但得注意：為證明我們有自由抉擇的能力，我們不該當選取那些無關緊要的日常生活中的選擇作為例子，如選擇吃香蕉或吃橘子，穿中裝或穿西服等，因為這種選擇並不涉及我們的內在人格。我們也不該選取那些不加思索的剎那間的選擇行為作為例子，因為這些行為雖然是自由的，但是不容易把自由權清楚地指明出來。

為證明自由的實有我們舉以下這個例子：假定你是一個公務人員，獲知一個機密；知道政府要在某一個廉價地點建築一座重要公共場所。當你知道這事以後，就可以預先托人把這塊地買下來，然後高價出售，可以賺取一大筆錢。這種思想會很自然地來到你的腦袋裡；這是油然而生的，並非自由行為。但是你立刻又想到這行為是不道德的，因為一則不守機密有傷公職，二則想發橫財，近乎敲詐。你能夠（自由地）立刻把這思想（或誘惑）從你的腦袋中驅除。它能夠，而且很可能還會回來，即使你自己並不歡迎它。但是拒絕與否由你作主。你也可以自由地決定暫作考慮。經過幾天的猶豫以後，你終於下決定：買或不買。這時你明明地意識到：「不再考慮下去」，「選擇其中之一」（買或不買）都是你自己的決定，是你自己下的決心，一切由你自己負責，你的人格的或升或降掌握在你自己的手內。在做這些自由抉擇中你受到許多不是你自己製造

的因素（如遺傳、教育、環境、輿論等）的影響。這些因素祇能影響你，並不能強制你非如此選擇不可，因為最後決定來自你的內心，來自你的人格的核心，來自你的自由意志。當你做如此一個重要的抉擇時，你直接地意識到這抉擇是自由的，你也很能選擇相反方面。

不錯，對於自由的意識不是無法抵抗，非理會不可的；要是為了某種理由你不想理會它，你就很容易忽視它。正如特斐囊斯教授所說的：「清楚不就是明晰，更不就是反省知識。有一種對於價值的知覺沒有言詞，也沒有意像，所以似乎不受到注意，但是為了要不注意它，你在內心早已拒絕了它」。（註十三）這點可以說明為什麼有人認為並不意識到自己的選擇的自由。雖然這不一定有什麼惡意，但是實際理由強於純粹理論理由（有時理論理由祇是實際理由的藉口）。我們的自由選擇對我們的生命是如此地重要，在某種意義之下可以說我們就是我們的自由選擇（當我自由選擇時我才真正地活著人的生命；不自由毋寧死）。在選擇過程中我發覺我是怎樣的一種存有；這種過程與科學或日常知識很不相同。

(2)自由的間接意識

在我們的日常生活中有不少明顯事實說明，若無自由是無法解釋的。例如在抉擇以前我們考慮或衡量各種理由；這表示我們並不受到對象的約束，非選不可。也許有人要說，所以考慮的理由是為了要找更多更強的理由。不錯，事實是如此。但是我們能感覺到，理由再怎麼多，再怎麼大，我們還是能夠不決定，也能夠重新考慮。

在後悔經驗中也能間接地意識到我們的自由，因為我們後悔當時不該作那樣的選擇。這明明地表示我們能夠不那樣選

擇，要是不可能不那樣選擇的話，後悔便毫無意義。

我們對於有德行的果敢行為表示驚訝、讚美，這也是默默地承認實踐這種行為的人是自由的。比如有些醫生離鄉背井到炎熱的非洲地區為病人服務，這種犧牲精神不能不使人讚歎，但是如果我們知道他們並非出於自願，而是不能不這樣做的話，我們就會覺得沒有什麼值得讚賞的理由。

當我們看到某些罪惡行為時，就自然而然地感覺到憤恨不平。這種感覺與天災所激起的悲傷心情大不相同。理由就是因為罪惡行為是故意的，而天災或車禍是不自主的（假定司機有足夠的技術而且很小心）。

在大多數國家內，法庭的審判均假定對於自由的信念，因為大多數的法官都要先考查犯罪行為是不是預謀的、自主的；罰的輕重普通照自由的程度而定。如果某甲毫不自主地殺了某乙，就沒有理由把他當作有罪的殺人犯看待，就如一位駕駛員毫不故意地撞死了一個人，他應當賠償，但不能算是殺人犯。

人們對於自由的心理信念是非常強烈的，即使那些主張決定論的人也默認它，因為他們也作審慎的考慮；他們也讚歎人家的德行與英雄行為；他們對於某些行為也表示後悔；他們對於別人的罪惡行為也深覺憎恨。

在這件事上共產黨徒也是矛盾的，因為他們一方面主張辯論唯物論，認為經濟條件決定一切，個人完全受這些條件的支配，就好像鐘錶內的一個零件，沒有什麼個人自由可言。但是另一方面，他們又強調革命運動，推翻舊秩序，建立新社會，暗示他們承認人有自由，因此能起來反抗，起來革命，為主義而犧牲自我。他們也嚴厲責斥反革命的叛逆行為。

我們說主張決定論的人是自相矛盾的，因為他們一方面否

認人有自由能力，但是另一方面又默然地承認人有自由，因為他們也讚美人的英雄行為，憎恨人的罪惡行為等。但是主張決定論的人卻回答說：我們讚賞一位英雄，就好像讚賞一位獲勝的運動員或一隻跑第一名的馬一樣，並不表示有什麼自由信念；誰也不相信賽跑的馬是自由的。

事實上這兩種情形完全不同。我們讚賞一位獲勝的運動員或一匹跑第一名的馬，是因為他們克服了物理方面的困難，與自由沒有關係。但是我們讚賞某人的道德行為，是因為他克服了心理方面和內心方面的困難。自由就是克服這些困難的一股內在力量。所以讚賞道德行為等於讚賞自由的勝利。有時候道德行為不需要人克服很多物理方面的困難，祇是看人願意不願意去做。

主張決定論的人又說：我們願意懲罰一個罪犯，並不是因為我們相信當時他能夠（有自由）不犯那個罪，而是為的要警戒別人，使勿犯同樣的罪。這話說得也對，因為懲罰的確有警戒作用。但這並沒有說明，為什麼我們一見了某些罪惡行為，就會產生憤恨不平的心情。主張決定論的人難免亦有這種心情；難道他們遇見一位殺人放火的強盜心理一點也不憤恨嗎？

佛洛伊特學派的人說：我們覺得好像有自由，這是因為我們不認識決定我們的行為的因素的緣故；這些因素是無意識的，所以我們並不感覺到它們，但是事實上我們的行為是由它們決定的。對於「無意識」問題應有專題討論，在這裡我們注意以下幾點就夠了：要是一個行為不來自動機，而來自無意識的衝動，不能算是自由行為。比如有一種病患每隔幾分鐘就要洗一次手，他自己根本不知道什麼緣故要這樣做；他的這種行為不是自由的，而且是失常的。但是我們一般的選擇行為絕沒

有這種失常現象；我們知道在做什麼，為什麼這樣做。

最後我們可以注意到：要是我們是被決定的，我們不會有所知曉。動物是不自由的，因此牠完全不知道自己是被決定的。為要意識到空間，我應該多多少少站在空間以外。我能認識到時間是因為在我身上有某種東西在時間以上（或以外）。同樣，我能談論決定論是因為我並沒有完全被它抓住。

3. 倫理證明

要是沒有自由，也就沒有責任，沒有德行，沒有義務，沒有倫理。自由與這些精神現實之間的連繫是很明顯的，而且在倫理學中證實，沒有自由也就沒有主體的道德價值。

這一論證很有力量，因為義務感、責任感，以及道德信心來自人的天然本性，即使那些在理論上否認它們的人，在實際生活上還表示承認它們。

康德（Kant）認為純粹理性（或理論理性）不能證明自由的實有，但是他深信人是自由的，因為實踐理性所揭示的責任感或義務感必然假定自由之存在。

我們知道第一原理（first principles）應該是與生俱來的，而在這些原理中至少有一條屬於倫理境界，即：「應當行善戒惡」。良知的這一條基本訓令銘刻在每一個人的心靈上，它是一切倫理責任的基礎，它假定著意志的自由，因為所謂責任是指我「應該」這樣或那樣做，但是我「能夠」不這樣或那樣做。換句哲學術語來說，責任是「客觀的必需性」，而不是「主體的必需性」（非如此不可），客觀要求我這樣或那樣做，但是隨從或不隨從由我（主體）自己作主。

主張決定論的人否認有所謂的義務或責任，但是他們在某種程度之下默然地承認做事應該有責任感，因為當他們與對方

辯論時，他們得假定雙方「應該」是誠實的，真實的，「不應該」曲解對方的意思，「應該」依從合乎禮貌的辯論規律。

主張決定論的人可能要說；社會上的禮貌或規律，有如禮儀或競爭規律與義務或責任無關，它們僅是些習俗而已。但是我們要問：當我進入一個有規有矩的團體時，我為什麼得依從這團體的規律？當我參加競賽時，我為什麼得遵守競賽規律？是否如同需要呼吸那樣，祇是一種自然現象？或如同狗學耍寶那樣祇是一種訓練成熟的表演？遵守社交規則或競賽規律能夠含有某種訓練成份，但是基本上是一種義務或責任，而責任假定自由，因為責任是對自由主體而說的：我「應當」（有責任）如此做，可是我「能夠」不如此做。

沒有責任與義務社會生活是不可能的。在與別人的往來中，我們意識到，我們對待別人以及別人對待我們都有著應負的責任（我們不應該欺騙別人，別人也不應該欺騙我們）。所以事實上我們處處假定著人是自由的。那些認為責任純粹是習俗的人得承認，沒有任何責任是絕對的，沒有任何義務是神聖的，也沒有任何權利是不可奪取的，所以有朝一日強權者決定把弱小者消滅是可以的，對的。

結 論

上面三個論證都建基於某種經驗。我們不可能像證明幾何定理那樣，純粹從概念的分析中去證明自由的實有。柏格森（Bergson）認為自由是意識的直接與件，是對的。自由的確是直接被認知或直觀到的。用馬賽爾（Gabriel Marcel）的術語來說，自由是一種奧秘，而不是一個問題。當我們嘗試著解決一

個問題時，我們容易採取客觀而無偏見的態度，因為我們自己並沒有直接被捲進問題裡去；但是當我們想要揭露一個奧秘時，我們則直接被捲在裡面，我們自己是被考慮的與件之一，要得到的答案與我們的生命與行為有直接關係。所以一個奧秘的瞭解不僅僅假定足夠程度的智力，而且還假定對於現實的開放，不該被成見、環境或初期教育所矇蔽。

一旦由經驗證明了自由的實有以後，就不難依照我們的（士林哲學）哲學立場去講解這一事實，我們能從形上方面說明為什麼我們的意志應該是自由的。

4. 形上證明

在論意志一節內我們已經指出，意志的對象是理智所認識的善，所以當一個對象在理智看來有善的地方時，意志就可以去要它，相反地，當一樣東西在理智看來有壞的地方時，意志就會拒絕接受。全福既然是十全十美的，絲毫無惡的地方，我們的意志必然會要它。但是除了全福以外，其他一切的善都是局部的、有限的，因此彼此之間互相含定：甲不是乙，乙不是甲；甲有的善乙沒有，乙有的善甲沒有。例如我們不能同時在台灣就業又在美國留學。就因為一個對象否定另一個對象，所以沒有一個對象不顯出有欠缺或不完全的地方。

再看我們的理智，它是一項能辨別是、非、好、壞的能力，它能在同一個對象上看出不同的，甚至相反的角度。再者經驗告訴我們，對於一個角度的認識會引起對於另一角度的認識。所以除了至善（或全福）以外，任何一樣東西都能被理智發覺，在某一方面是值得追求的，但在另一方面卻是應該拒絕的，因此使理智形成兩種相反的判斷。所以除了至善以外，任何一個對象不能絕對吸引意志，使之非要它不可；換句話說，

意志面對非至善的對象（局部的善）能保持中立（即自由）態度：選或不選，選這個或選那個全由自己作主。

我們不能說：如果對於一個對象，我們要它的理由比不要它的理由更多，意志一定會去要它；或是兩個不同的對象，其中一個比另一個更好，意志一定會去要更好的一個。因為當理智在對象上發現任何欠缺，意志就會不去選它，保持中立態度。我們得知道，好與壞之間的區別並不在於量上的能增能減，而是在於性質的不同。比如由犧牲行為而得來的道德價值比由犧牲行為而失去的物質享受（比如犧牲一場電影去幫助同學溫習功課）更高，但是性質不同。道德價值補償不了感覺上的享受。所以犧牲就是犧牲，而不是一種交易。

所以自由的基礎在於理性本性的無限欲望，沒有一個有限對象能去限定它，使它非要不可；不論那個對象如果與至善（或全福）沒有必然與明顯的關係，意志就能拒絕接受它。只有至善能限定我們的意志使它不能不要，其他局部的美善都沒有這種限定能力，所以或取或捨都由意志自己決定。有時主體能為了保持自己的優越而捨去其他有限的美善，不作任何承諾或束縛。

我們說，不論那個對象如果與全福沒有必然與明顯的關係，意志就能拒絕接受它。意思是說，有些東西（如存在與生活等）與全福有著必然與明顯的關係，所以意志不可能真正地不要它們。有時候看起來好像否定著它們（如自殺），但是事實上還是肯定著它們，祇是方式不同而已（「活著不如死了好」屢次是氣話）。道德律命令我們所做的事與全福雖然有必然的關係，但是並不明顯，所以我們能夠不去實踐。客觀地來說，上帝應該是意志所追求的至善或全福，但是在這世界上我

們所能認識到的祂並不顯得是十全十美的，因為如果我們接受了祂，就得放棄某些能夠滿足我們的欲望的享受。

所以人能超越任何有限對象，能不受它們的束縛。但這並不是說人是無限的，也不是說人高於一切有限對象（人不比天使高），而是說：人有對於無限美善的嚮往。

二、自由與理智的關係

現在我們應該解答的是上面所指出的對於自由的第二個主要難題：自由與理智如何配合？問題非常明顯而尖銳：要是我們的行為是自由的，不限定的，那麼這行為毫無理由可言，是盲目的；相反，要是我們的行為有足夠的理由（來自動機或情感等），那麼它是被限定的，不自由的。

我們面臨一個雙關論法：有理由就沒有自由，有自由就沒有理由。有些存在哲學家（如沙特）就認為自由行為是盲目的，沒有理由的。但是無論如何我們得承認人是有理性的動物，人的行為應該是合乎理性的，否則便不是人的行為。再者，意志的對象是理智所認識的善，所以理智應該是意志的選擇基礎。但是自由（不受理由的約束）與理智（行為應當合理）如何配合起來？為解答這個難題，我們應當逐步分析我們的自由選擇行為。有時候我們的選擇行為相當快速，好像不加思索似的，但是一個真正的自由選擇行為應該經過一定的步驟。

1. 自由選擇所經之步驟

第一個步驟：是來自某一個善的吸引力，吸引住我們的意志或別的慾望。例如當我在做功課時，忽然來一個思想，去看一場電影。我立刻被這個思想（眼福的滿足）所吸引住。這

種吸引是自然的，不可避免的。我們的感性慾望必然被呈現於感官面前的快樂對象吸引住。我們的意志也受這種對象的吸引，因為這種對象也是一種真正的善。

在這第一個步驟內自由還沒有被捲入，所以也沒有什麼責任，也無所謂善惡。一般所說的誘惑就在這裡：一個邪惡對象以情欲的滿足來吸引人。

第二個步驟：是考慮及審查那個吸引我們的對象（或善）。它有值得被欲望的角度，但是它也有不該被欲望的理由。比如去看一場電影確實能飽我的眼福，而且還是一個很好的休息方法，但是明天去上課交不出作業因此而得不到分數也是一件使人不愉快的事。

因為對象有好的方面，所以我們受到它的吸引；但是也有壞的方面，所以我們沒有被它所強制；我們是自由的，能選擇它也能拒絕它。如果我們多注意它的好的方面，我們會發覺到它的吸引力愈來愈大；相反，如果我們多注意它的壞的方面，我們會覺到它的吸引力愈來愈小。要是我們只注意它的好的方面，而不去考慮別的，我們已經不是自由的了。因為在這光景中，對象顯得如此完美無瑕，意志必然會去要它。祇有在與別的善，尤其至善的比較之下對象的缺點才能被顯示出來。所以這第二個步驟對任何一個選擇而言是絕對重要的。

有時這種比較是不可能做到的。例如在催眠狀態，精神病態與某些神經衰弱症中，心智無法正常運作，人也就無法看出對象的黑暗的一面，他已被對象所迷惑，無法抗拒。

這種情況在比較正常的環境中也能發生：比如當感性慾望或情緒非常激烈的時候，對象佔住了人的整個心智，以致不願再作別的考慮。在這種極端情況中，心智只看到對象的好的一

面，而無法理會它的缺陷。這種情況能發生在喝醉酒或多吃了有癮的藥品以後，或強烈的性衝動，強烈的怕懼或惱怒中。在這種情況下，自由、責任與罪惡大大減少，有時竟能完全沒有。

這些情況與生理有關，是生理受到阻擾的緣故，所以生理決定論並非完全錯誤。酒精中毒與藥品癮癖能使生理失常，而使自由選擇全部或局部發生困難。性的衝動、內分泌腺的失常與其他某些生理條件或病理狀態也能影響自由的運用，使自由程度大大減低，或甚至使自由選擇成為不可能。這些都是病態。在一個正常的人身上這種極端現象普通不會發生。但是他應當時加小心，勿使自己的身體進入這種不正常狀態，所以他有責任避免能使自己的身體發生不正常狀態的機會，以致使自己再也無法運用真正的自由。

第三個步驟：衡量各種理由。比如去看電影或留在家裡做功課。各有各的優點與缺點，衡量一下究竟該選擇那一方面。這時候我們的心靈好像一座天平秤，那一方面的分量重（即理由多且足），我們的意志便偏向那一方面。這重衡量工作有時候需要費很多的時間，但是有時候也很快捷。

這裡得注意：在這衡量工作上意志有沒有施展它的影響力？如果說沒有，影響力全部來自環境、聯想律、情緒等，那麼我們祇是在動機之間掙扎的證人，看那一方面的理由更充足，就倒向那一方面。這就是心理決定論的主張，認為我們的意志總是隨從客觀方面最有力的動機。

但是這種主張與我們的內在經驗不合。因為我們能夠影響互相競爭的動機或理由：我們能夠把我們的注意力集中在某些動機上，使這些動機顯得更具有力量；相反，我們也可以對於其

他動機不太注意，使這些動機顯得薄弱無力。不錯，環境、聯想律，我們的身體與心智狀況能夠影響動機的呈現。但是我們也常能干與，支持某一方面而忽視另一方面；受我們支持的一方面將會顯得更為堅強，而獲得最後勝利（被選）。

同理，在衡量過程中，神經的衰弱、激烈的情緒、生理的劇變、猛烈的情感能夠阻擾衡量工作。它們能使我們無法集中注意力，以致於難以作冷靜而正確的估價。這一切的因素能夠降低，甚至消除我們的自由。

現在我們可以知道「心理決定論」在什麼意義下可以被接受，在什麼意義下不能被接受。心理決定論的主張是：我們的意志常常隨從最強有力的動機。這一主張可以接受，但是必須加一說明：在正常環境中是我們自己使某些動機變得更為強烈。如果說動機的決定力量來自動機本身，而並未受到我們的介入的影響，這主張便不能接受，因為事實上是我們加強了動機的力量。

第四個步驟：抉擇。衡量以後遲早該作個裁決：「這東西如今看來對我有益」。我們把對象的壞的方面丟掉不管，而把我們的注意力集中在它的好的方面。理智一旦作了最後判斷以後，意志便隨著理智的指引決定選擇這對象。

這裡我們可以看出，意志的抉擇是隨著理智的最後判斷而發。利用這機會我們順帶把價值判斷（即對於善的判斷）的種類述說一下。有些價值判斷是純粹理論的，因為祇是理論上肯定某事或某物的價值，如說：看電影是有益的。經驗告訴我們，這種判斷不足以打動我們的意志。另有些價值判斷可叫做「理論兼實踐判斷」，因為在這些判斷內，不祇是在理論上肯定某事或某物的價值，而且還在具體情況中肯定這事或這物對

我有選擇價值，如說：此時此刻去看一場電影對我來說是一件好事。這種判斷也不一定立刻帶來意志的同意，因為值得追求的事不一定事實上必然去追求。這種判斷產生在考慮與衡量階段內。最後一種價值判斷可叫做「實際的實踐判斷」，也就是剛才所說的理智的最後裁決，即經過一番衡量以後，理智下最後決定：我應該去看一場電影，舒舒我的筋骨，恢復我的疲勞。這一判斷帶有命令色彩所以士林哲學家們稱之謂「訓令」（拉丁文：imperium）。但這訓令並非指的是道德責任，因為在這裡我們不討論倫理問題。理智裁決：「我該做這事」（該去看一場電影），意思是說：這事（看電影）符合我的幸福慾望，是令我接近全福的道路。

但在這裡發生問題：理智作了最後裁決以後，意志是否必然會隨從？對於這問題學者們有兩種不同的意見。多瑪斯學派之學者們，如羅貝·貝拉明（R. Bellarmine）等認為，意志是理性慾望，它應該隨著理智之最後裁決行事，否則它的行動是盲目的，非理性的。蘇亞雷（Fr. Suarez）學派的人強調意志的自由能力，認為理智雖然作了最後裁決，意志仍能保持中立態度，如果說意志必然得隨從，那它就失去了自由。

我們認為多瑪斯學派的主張更為合理，因為要是意志能夠相反理智的最後裁決而隨意行動，那它的行為是非理性的，盲目的。至於說，如果意志必然得隨從理智的最後裁決，那它就失去了自由，那得看如何解釋法。要是理智的最後裁決僅僅來自理智本身，那得承認意志受理智的約束，是不自由的。但是我們已經看出，最後裁決雖然來自理智，但是意志參加了這一項裁決工作，意志早在理智的考慮與衡量工作中施展著它的影響力。所以意志的抉擇是自由的。在這個物質宇宙中任何一樣

東西均被決定於它的原因，唯有人的意志例外，它不受任何因素的決定，而活一個自由、自主的生活。

2. 意志的實踐三段論法

自由抉擇的過程我們也可以用三段論法來描述。這方法雖然有些造作，但是對於選擇作用的性質能使我們有更深一層的瞭解。當人作自由抉擇時，他應用下面一個實踐三段論法：

大前題：凡是好的東西是應該願望的。

小前題：這個行為或這一對象對目前的我是一樣好東西。

結論：所以我應該願望這個行為或這一對象。

這個三段論法稱為實踐三段論法，因為所結論出來的真理不是理論的，而是實踐的：我應該去實踐。但再重複一句，這「應該」並非指的道德責任，因為這裡我們不討論道德問題，而是指的為獲得全福的方法：我認為這東西與全福有關，應該去追求。

這三段論法並不是明顯的，主體不一定理會到自己在做著三段論的推理，但是實際上它隱含在主體的考慮、衡量與抉擇過程中。我們不難發現，在這實踐三段論法中共有四個詞，因為在大前題與小前題中的「中詞」的意義並不相同。大前題中的中詞（「凡是好的東西」）指的是一般的善，絕對的善，所以意志必然會去追求。但是小前題中的中詞（「目前對我是一樣好東西」）指的是一個具體的善。所以這個三段論法是無效的，不能逼使理智同意。要使它有效，只有設法把小前題中的中詞等同於大前題中的中詞（即使「目前對我是一樣好東西」變成「絕對是好東西」），如此意志才必然會去追求。

理智本身無法使這兩個詞句等同，但是在自由選擇中理智在意志的影響之下便能達成這種等同作用。也就是說，意志能

使理智的注意力集中於對象的好的角度，而不去注意它的缺陷，使它在理智看來好像是一件完美的東西，或是可以達到至善的方法。因著意志的讚助，「目前對我是一樣好東西」（小前題中的中詞）變成了「絕對是好東西」（大前題中的中詞）。這樣一來，以上的實踐三段論法成了有效的推論，結論是一邏輯效果：我「應該」去做（即應該去實踐這一行為或獲取這一對象）。

但是這裡發生一個很困難的問題：要使理智把小前題中的中詞等同於大前題中的中詞（即使理智承認「這行為或這對象是好的」，而不去注意它的壞的角度），需要意志的讚助或影響。但是意志不會起作用，除非受理智的指引，否則它的讚助是盲目的。所以意志不可能勉強理智去接受小前題，除非有諸如「勉強理智接受小前題是一件善事」這樣的判斷作為嚮導。但是這種判斷不是自明的，理智不可能發表出來，除非受意志的影響。這種無限地彼此影響豈非是明顯的惡性循環？所以我們必須瞭解理智與意志之間的相互作用。

3. 理智與意志的相互作用

理智與意志就如同它們的對象（真與善）那樣是彼此包含的：「真」是理智的「善」，「善」也是一種「真」（可理解的東西）。因為它們都是精神能力，所以不僅能自我反省，而且也能彼此反省：理性知道自己的活動也知道意志的活動；意志欲求自己的活動，也欲求理智的活動（求知）。所以我們不應該把理智與意志看成兩個獨立主體，因為主體只有一個，即「人」，是他在知道，是他在欲求。我們的精神活動同時是知性的（intellectual）又是志性的（voluntary）。在我們的意識中這兩個角度雖然有實在的區別，但是是不能分離的。人，當他

知道時，他必然願意自己知道；當他願意時，他必然知道自己願意。換句話說，不論是在認知或欲求活動中常含有理智和意志兩個因素：人不可能僅僅欲求，而不知道欲求的是什麼；也不可能僅僅知道，而沒有求知道的欲望。所以在意志活動內含有理智因素，同樣，在理智活動內含有意志因素。

理智與意志在不同境界內互為因果。在目的因境界內，理智限定意志（理智是原因，意志活動是效果），意志之所以會有這樣或那樣的傾向，是因為理智對它呈現這種或那種對象的緣故。在動力因境界內，意志限定理智（意志是原因，理智活動是效果），因為是意志促使理智下決斷。所以，理智對善的判斷使意志產生對善的欲求活動，但是意志激動理智使理智發出對於善的認識作用（判斷）。

但是我們已經指出，意志的作用是使理智把注意力集中於對象的某一角度（善的角度），而不去注意其他角度。因此理智已不作其他考慮，執著於對象的善的層次。所以最後的實踐判斷確定是來自意志的動力，因為是它使理智不再多作考慮，而下最後的決斷。理智一旦作了最後決斷以後，意志便隨之而起行動（最後抉擇）。

這裡發生兩個問題：一是上面所指出的，意志要自由地激動理智，應當有它的理由，所以得假定理智的判斷，否則意志的激動是盲目的。這不是成了惡性循環或無限後退嗎？另一個問題是：理智下了最後判斷以後，意志便隨之而起行動（最後抉擇）；最後判斷與最後抉擇是不是兩個不同的活動？

對於第一個問題，按照上面的解釋已不難回答。最後判斷是由理智與意志一起形成的，並非意志先激動理智，然後理智再判斷，而是同一個活動（最後實踐判斷）來自兩個不同的官

能（理智與意志）：就其為「活動」來說來自意志，就其為「判斷」（活動的限定）來說來自理智。或可以說：最後實踐判斷發自自由意志，但它同時受這判斷（即判斷中的理智因素）的限定：意志自願地使自己受限定，因為一方面它的活動不可能沒有理由（否則是盲目的），但是另一方面理由之所以產生實際力量是由它自由決定的，即以自己的影響力使原來祇是充足的理由變成了有效的理由。

所以實踐三段論法中的結論（即最後實踐判斷）是由理智與意志合作而成。所以在士林哲學的術語中，自由選擇也叫做「來自意志的自由判斷」。這裡我們可以看出，自由主體與不自由主體的活動方式截然不同，前者是由主體自己決定的，而後者是由本性管制的。

分析到這裡我們也就很容易回答第二個問題：最後實踐判斷與最後抉擇是一個抑或是兩個不同的活動？應該是一個，因為自由選擇已經完成在最後決斷中，意志不必再作決定。當然，外在實踐行為是與最後實踐判斷不同的活動。

解釋到這裡，我們就不難回答 *Leibniz* 和幾位存在主義哲學家的設難。*Leibniz* 認為意志必然隨從理由更充足的對象，所以實際上人沒有真正的選擇自由。如今我們知道，對象之所以顯得如此地完美，而成為抉擇的對象，是因為自由意志使理智只注意對象的優點，而忽視它的缺點的緣故。可是意志對於理智的影響是自由的，所以它的抉擇也是自由的。

有幾位存在主義哲學家（如 *Sartre*、*Polin* 等）認為價值是由自由創造的。這種意思在某種意義之下可以被接受，因為自由抉擇確實使價值從理論境界進入實踐境界（即實踐三段論法中的結論）。但是如果說，一切價值（不論是主體的或客體

的，實踐的或理論的）都由自由所創造，我們便不能苟同，因為除了意志所自由決定而且要實踐的價值以外，還有理智所認識的客觀價值（表達在實踐三段論法的大前題與小前題中）。

作了以上種種分析以後，我們還得承認，在自由內有一些曖昧的地方。這曖昧首先來自自由的本性，因為自由是主體的深度的表現，我們無法用完全客觀，清楚明晰的概念來表達主體的深度。其次，因為在我們的選擇中摻雜著某些非理性因素，所以使我們分辨不清自由究竟何在。縱然是自由有曖昧之處，我們還是能肯定：意志對於個別的善（即非至善）擁有自由選擇能力，而且意志的選擇不是盲目的，是合乎理性的，因為它必然含有最後的實踐判斷。

伍、附論

一、自由的基礎

從上面講述的一切，我們可以結論出，自由建基於兩種特性：一是精神主體的自發性（spontaneity），也就是說，精神主體是自己的選擇行為的主人，有如他知道自己知道，他願意自己的願意，不受外在因素的強制。另一是局部善的偶然性（contingency），因為只有全福或至善是意志的整體對象，意志必然會去欲望它，其他的東西都有好有壞，可有可無（偶有性），意志面對它們能抱中立態度。

這兩個特性彼此不可或分，因為局部的善是偶有的，不是十全十美的，所以意志不會必然地被它所吸引；意志要不要它完全由自己決定。所以人是自己的行為的主人。

但是這兩個特性最後建基於精神主體的非物質性（immateriality）：因為主體是非物質的，所以才能內在於自己，臨在於自己，願望於自己；因為它是非物質的，所以能去追求各種不同的善（不論是物質的，或是精神的）。

二、意志影響理智之實例

1. 意志在價值判斷中的影響力相當清楚地顯示在價值標準的選擇中。人是心物合一的動物，在他身上有著感性與理性的雙重層次，他所追求的善也有感性與精神的區別。這兩種善雖然不是相等的，但是因為在性質上不同，所以不能彼此相比，也不能彼此彌補（在精神的善內並不含有感性的善）。

在講意志的對象時，我們曾經指出，意志必然追求的是一般的全福（或至善）；具體的全福究竟是什麼，我們知道得不清楚。所以我們能夠把世物或德行或上帝看作具體全福之所在，而且在這標準之下去判斷個別的對象。自由很清楚地表現在這種基本選擇上：一個以世物為全福的人與一個以德行為全福的人的人生觀與價值觀完全不同。當然這種基本選擇是可以改善的，這又證明選擇是自由的。不過，習慣能使這種選擇難以改變，所以一個習慣以物質享受為全福的人很難使自己改變成另一種人生態度。

2. 一位承認精神價值的聰明學生有時一定會感到驚訝，為什麼有些重要精神真理被許多哲學家拒絕接受。這些真理往往是很明顯的，而且有很堅強的證明。但是對這些哲學家看來卻不明顯，所舉的論證也不證明什麼；他們有自己的哲學系統，而且認為這些系統才是明顯而合乎邏輯的。哲學上有許多派系，每派都認為自己的是對的，別人的是錯的。

其基本理由如下：哲學思想對人生關係密切，是人生意義之闡明。在有關人生的重要事理上，人的意志、傾向、習慣和態度會潛意識地影響人的理智，去選擇一個系統或一種生活方式。舉一個具體的例子：比如一位思想家從小生長在唯物主義的環境中，認為人由物質進化而來，人是複雜的物質組織，與其他物質東西沒有多大區別，祇是在組織程度上比較複雜而已。這種思想影響他的整个人生：他的人生觀、他的生活方式、生活習慣和他的待人的態度等。如果要他接受一個承認精神價值的哲學系統，他得作一個徹底的改革，不僅僅得改革他的思想，而且也得改革他的生活態度。所以新系統中的論證在他的思想上會遇到很大的阻力。數學與科學論證在他的思想上不會產生這樣大的阻礙，因為這種論證與實際生活無直接關連，所以在接受這些論證上無需作重大的生命的革新。再者，哲學真理是由艱深的推理過程獲得的。在哲學中的論證往往是由一連串的肯定藉著推理串連而成，每一個連結部份會在人的心智中興起不同的困難，而且大多數困難來自個人的意志與情感的抗力，以致使人難以步入正道。

但這一切並不含有什麼惡意，因為影響人的不同看法的因素（如教育、環境、社會精神等）在人身上是無意識的長成的，本人並不知曉，也不置可否。

3. 但是在另一些情況中卻含有不誠實之處，因為人能找「藉口」來含含糊糊地欺騙自己，把勉強找出來的理由作為自信的基礎。例如一位年青人從小受的是天主教的教育，對於人生有良好的宗教看法，而且認為這看法使他感到相當地滿足，因為有強有力的論證作基礎。但是離開學校以後，他的生活逐漸腐化。他的良心困擾著他，於是便去尋找逃避良心責斥的方

法。有兩條路可以走：或是改正自己的品行，或是掩蔽自己的良心。要是他沒有勇氣走第一條路，只有漸漸地試著走第二條路。但是他不會明白表示自己願意掩蔽自己的良心，而是在教會的道理中去尋找疑難，為了能找到反對的理由。於是從前他認為很有力的論證，現在對他看來沒有力量了；以前他以為不值得考慮的疑難，現在在他看來很有道理了。也許開始時他的良心還起掙扎，但是最後他終於放棄原有的信仰，而去接受一個不信罪惡，不講道德責任的哲學系統。表面看來這位年青人自以為經過一番理智反省才獲得一個新的信心，但是在他內心，他知道他之所以接受這新的哲學思想，是因為他願意接受（意志影響）；他願意接受，是因為這哲學對他現在所過的生活方式是一個很好的託辭。在某種程度之下，這年青人不是誠實的，而且很可能他意識到自己的不誠實，所以他必須負責任。

這一切都表示我們的對於人性以及人生的看法建基於一種基本抉擇，而這抉擇主要來自我們的意志。

三、人的自由的限度

我們得承認，我們的自由不是成全的，而是有限度的。但這限度並不來自客觀的價值秩序，或意志的欲求善的本性與傾向。這些絕不是自由的阻礙；相反地，沒有理性的自由是不可想像的。但是那裡有理性，那裡便有秩序與必須性。排除一切理性與必須性的絕對自由是荒謬的。

但是我們不是純粹的精神體，在我們身上有著傾向、衝動、情感與習慣，我們不能完全控制它們，所以我們的自由受到了限制。因為我們不能完全控制我們的心理因素，所以我們

也不能隨心所欲，完全按著理性行事。我們已經看到，選擇的可能性在於我們能否平心靜氣地去考察動機，能否集中我們的注意力。但這不是常能辦到的，甚至在某些情況中（如神經錯亂）根本無法辦到。所以我們的自由是有限度的。所以說：意志對於傾向、情感等沒有專制能力，祇有矯正能力；我們不能忽然地，而祇能慢慢地改變自己。

一個人的心境（disposition）與他的看事或做事方式很有關係：有怎麼樣的心境，就有怎麼樣的看法。對象對於人的印象不祇來自對象本身，而也來自個人的心境。造成一個人的心境的因素有些是暫時的；如健康、生理平衡、天氣和環境等。有些是持久的；如教育、遺傳、歷史背景、過去的經驗與努力等。要是一個人很容易受生理或天氣等因素的影響，這人的性格是浮躁的，易變的，他的生活缺乏統一性，做事拿不定主意。持久的心境當然也很影響人的自由選擇：一個有道德的人很容易，甚至會自然而然地去選擇客觀方面對他有益的行為或對象，相反，一個屢次依隨感性本性的人會養成一種態度，凡是能滿足自己的情感與低級慾望的東西看成對自己是善的對象。當然以上所說的種種因素（暫時的或持久的）只是影響，而不能決定人的自由選擇，但是它們的影響力會與日俱增。

所以在我們的生命中確實有相當多的因素限制我們的自由；我們不可能消除它們，也不可能一下子改變它們，只能慢慢地克服它們。即使在我們的很自由的行為中也表現著我們的性格，我們的傾向與我們的整個的人生態度。所以我們的自由行為也能被統計出。比如在某一地方有多少人口，能被統計出：每月有多少對結婚，生多少小孩，有多少對離婚與自殺案子等。決定論者就用這事實來責難主張有自由的學說，因為如

果人們真有自由的話，我們無法知道人們要做些什麼，所以不可能統計出他們的行為。對於這個責難我們可以回答說：這責難只能難倒絕對的非決定論，因為這一學說認為意志完全不受動機、傾向和印象等的影響，它的自由選擇毫無理由可言，在這種情況中當然無法預測人們究竟要做些什麼。但是難不倒緩和的非決定論者，因為這派學說承認意志會受動機、傾向和印象等的影響，所以能夠預測出在某種情況內，人們會做出些什麼事來。再者，自由並不意謂著人會不停地變換他的活動方式，相反地，因為人是有理性的動物，所以人能為自己規定一個有規律的生活方式，而且常接著這個方式去生活。決定論者把規律性與必然性相混淆。生活有規律（所以能統計）不是說非如此生活不可（必然性），因為人有自由破壞規律。何況，統計不是絕對穩定的，只是一個概略，而且統計的對象不是每個個人，而是某一個團體，在這團體中個體的變化彼此補償，因此常保持著一定的常數；至於個人，我們實在難以預測他的行動方向。

四、自由與習慣

有人（如Rousseau, Kant等）認為習慣是自由的阻擋，因為習慣在我們身上產生一種力量，推動我們依照習慣去做事。習慣可以說是我們的第二本性；由本性而來的行為是本性行為，不是自由行為。

但是習慣有不同的種類：有的是由低級的生理或心理因素養成的，比如對於煙酒的嗜好。這種習慣確實能使人成為機械化，行為不自由。但是除了這種習慣以外，還有真正的精神習慣，如習慣幫助別人，習慣行慈善事業等。可惜一般心理學家

不注意這種習慣，士林哲學家們卻非常重視它。這種習慣不僅僅不減低我們的自由，相反地，使我們的行為更是我們的，因為它們使我們在行為上更表示出自我來；所以由這些習慣所發出的行為使我們有甘怡的感覺（覺得心安理得）。比如某人習慣不隨從自己的本能，而隨從自己的理智與意志，這人顯然是一個自由人，不被物慾所困，常能怡然自得。

再者，即使非精神的習慣，如果控制得好，也能幫助自由。原來這種習慣是由意志所造成，能使意志在行動上更方便，更敏捷，不發生內部分裂（意志要這樣，其他官能偏不隨從）。行為的困難本身不是意志的完美的表示，我們不該以為意志必須面對行為有困難時才能顯出自己的自由來。其實，猶豫不決不是真自由的表現。習慣能使意志減輕負擔，勿多猶豫，不被吞噬或窒息於低等活動之中。例如要是沒有走路的習慣，豈不是每舉一步得作一選擇？一位音樂家要是沒有彈琴的習慣，那能全神貫注彈出好琴來？但是要使習慣真正地幫助自由，習慣常應在自由的領導之下。

五、自由與性格

不僅個人的健康、情緒、環境、背景等能影響人的自由，人的過去的選擇行為也能影響，而且更能影響人的自由：「人藉著自己日常的自由活動形成自己的存有，但是昨天的自由重壓著今天的自由，今天的自由影射著明天的自由」。（註十四）每次當我揚棄倫理的惡而選擇倫理的善時，我就在道德的路上邁進了一步，成了更完善的人（反過來也是一樣：作一次惡，退一次步）；因為我成了更完善的人，所以我更容易做好，道德的美善對我更具吸引力。這樣，意志藉著一次一次的選擇活動

養成一種行善（或行惡）的習慣。這種習慣有人稱之為「主要傾向」（dominant inclination），另有些人稱之為「基本選擇」（basic option）。它是人的性格的一部份。下文我們要回答幾個相反自由的疑難。

霍斯培教授（Professor John Hospers）寫說：「人怎麼能對他的行為負責，因為行為是自由人的性格而來，而人的性格是由影響——有些是遺傳而來，但大多數出自小時候父母的環境——形成與使然的，而不是由人自己造成或選擇的」（註十五）。

要是性格解釋為含有我們的意志和主要傾向，那麼說我們的行為來自我們的性格是對的。但是說我們的性格是由影響，而不是由我們自己形成或使然的，是不完全正確的，因為在性格內有些因素確實是被決定的，不自由的（這可叫做自發的性格），但是另有些因素（如我們的意志、主要傾向等）是自由的，非決定的（這可叫做控制成的性格）。

在神經有病症的人身上決定因素佔優勢，所以他的自由與責任或多或少受到限制。但是在一個正常人的性格中自由因素（意志的控制力與意志所養成的習慣）應該佔優勢，事實上也是佔優勢，一個人的倫理成長正巧是這種自主精神的逐漸擴展。換句話說，雖然早期的環境在我們性格的發展上有不良的影響，但是我們很能用我們的意志力去克服這些影響。

但是霍教授接著說：「要是我們能夠克服早期影響的後果，這種克服能力本身是早期環境的產品。我們無法給予自己這種能力，所以，要是我們缺乏這種能力，我們不該受到譴責」。（註十六）

但是我們很容易知道，這種克服能力並不是早期環境的產品，因為我們的自由意志與我們的主要傾向並不來自我們的環

境。後者是由先前的自由選擇行為慢慢地培養成的，而前者是與我們的存有同是存在的：我們生來就是自由的存有。

這裡可以看出，人生開始時的自由選擇非常重要。比如一個七歲的孩子看見在桌子上有幾塊錢，他想去拿來買糖吃。假定他已經懂事，含含糊糊地知道，偷東西是不好的，不是因為國家或父母禁止的緣故，而相反地，因為這行為本身不好，所以才被禁止。如果他還是決定去偷，他便暗暗地承認，對他來說，他依隨自己的自私傾向，是他的幸福之所在。要是他抵抗誘惑，不去偷，這表示他認為，對他來說，重視道德才是至善或幸福之所在。這種初期的選擇表示著人生的整個的方位（或是向著，或是背著真正的至善）。要是這孩子選擇了偷東西，下次如果再有機會，他會更容易依隨他的私情，變成不誠實的人。相反，如果他克服誘惑，以後就容易誠實；他在主要傾向的發展上有了好的起步。所以每人的性格是由自由選擇慢慢養成的。

假定這個七歲的孩子違反了自己的良心，偷了桌子上的錢，而一點也沒有什麼不如意的後果：比如四週的成年人根本不把它當作一回事，大家都這樣做，而且規模更大；在家內和在學校內他的良心的譴責也得不到支持與鼓勵；在他四週的人只求生活的舒適，一點也不顧及倫理道德。這孩子怎麼能不隨從他們的壞榜樣？無可避免地這孩子的良心逐漸被歪曲，他的意志力不再堅強。他需要被教導，因為他不會清楚地知道他的責任性何在，他該做些什麼，該躲避些什麼；即使他知道有法律的存在，他也無力去遵守，因為他已養成了不良的習慣。與一個發展正常的同年齡的孩子來相比，他的責任性已顯著地下降；他是環境的犧牲品；即使將來他的科學知識相當發達，他

的倫理生命也許停留在嬰兒階段。

但這是不是說這孩子已無自由？絕對不是。除了完全瘋狂以外，任何一個人總保持著一定程度的自由。再者，在某些事上他會清楚地看出他的責任，至於做不做，那要看他是否能聽從良心的聲音了。比如這個七歲的小孩加入了一個流氓幫派，當他看到惡徒們爭吵時，他會感覺到厭惡。他是否同流合污，隨著同幫的人行兇霸道，他有自由去抉擇，而且他也會意識到這自由與這自由而生的責任感。

在這種孩子身上，因缺乏教育，自由能力不發達，但不能說完全沒有。即使在道德境界內他還保持著一定程度的自由，在其他某些情況中，他的自由能力也許與一般人的一樣地堅強。

照上面所說的，好像可以獲得下面一個結論：一個習慣過道德生活的人愈來愈受德行（習慣）的影響，傾向於做好人，相反，一個習慣隨從肉慾衝動的人愈來愈容易犯罪。這樣看來，好像他們全被習慣所控制，自由漸漸降低。也就等於說：只有在善惡之間徘徊不定，猶豫不決的人才享有完全的自由。

要是我們把自由祇瞭解為善惡之間的選擇能力，這結論是對的。但是自由的真正意義不在這裡。無可否認，自由的主要活動場地是道德界。如今我們可以觀察得出，一個在道德界極有成就的人實際上他愈來愈不可能去選擇作惡；在聖人們身上這種選擇的可能性實際上已被排除，但是聖人們是完全自由的。所以真正的自由不就是善惡之間的選擇能力。

六、選擇與自由

因著習慣（或主要傾向）的建立，自由選擇愈來愈便於棄

惡從善，以致壞的選擇逐漸減少，但是自由並不因此而被消滅，相反，它因此而更成全，因為能夠選擇做壞不是自由的真本領。所以自由包括兩個問題，我們可以用聖奧斯定（St·Augustine）的術語稱它們為：自由問題與自由選擇問題。自由選擇權能在互相對立的價值之間作隨意的選擇。這種權力本身不是目的，而是方法，它的目的是獲得成全的自由。自由的本質在於達到人的真正完全，完成人的天然使命，也就是獲得絕對的善或至善。對這至善我們的意志有著自然而必然的基本傾向。當我們的自由選擇作得正確時（即擯棄邪惡，選擇善行時），我們的選擇活動與意志的基本傾向相吻合。

當我們一次又一次地作著正確的選擇時，我們的主要傾向或基本選擇也就正對著真善而發展；我們所喜歡做的正巧是我們應當做的。當我們的選擇權逐漸顯得不重要時（不需要再猶豫不決時），我們的自由權正巧在成長著。任何一個正常人是自由的，因為他具有選擇能力；任何一個人應該成為自由的，因為他應該獲得成全的自由。教育、心理治療、修心養身等（實際上所有的自我進展法）的目的都是想藉著明智的自由選擇以獲得成全的自由。

七、三種自由行為

主要傾向不是決定原因。它對於行為的影響力無論怎麼強大，總不能強制人隨從它的領導。再者，傾向本身是自由養成的，隨時能被自由所阻止或破壞。所以我們可以把自由行為分成三種：

第一種與所養成的主要傾向朝向同一個方向進行；它使人漸漸接受的生命計劃具體地實現於生活細節上。主要傾向愈成

長，這種行為也就愈容易，甚至看來好像是直覺的，機械式的。但是事實上，它們還是自由的，因為主要傾向本身是自由地建立成的，而且還得靠自由的支持。

第二種自由行為與主要傾向背道而馳。比如有些人通常做事隨從自己的肉慾與自私傾向，但是偶而也會做些愛德行為，或顯得寬宏大量。另有些人通常勉力行善，修功立德，但是有時也會做出些與自己理想不合的事來。

第三種自由行為最是重要。它們不僅僅與主要傾向不合，而且與它斷絕關係；它們使人不受主要傾向影響而能保持著自由，且給人一種嶄新的人生方向。這是一種革新行為（能夠是從壞到好，也能是從好或壞），這表示傾向或習慣不論有多深，人還是有自由能把它剷除。

這種徹底的革新行為看起來好像是突然發生的，但是事實上往往是一個長期過程的成熟結果。在明顯而清楚的決定以前，人們往往已經有一段摸索時期，不知不覺中嚮往著新的生活方式，在日常行為中也已不自知地表現著這種嚮往。等到時機一成熟，革新行為便突然而發。在這裡有好多複雜因素相互作用著。對一個好的革新來說，那基本決定已在人的內心藉著神、人之間的交談（神的吸引與人的同意或拒絕），慢慢地浮現出來。一方面這決定在沒有明顯以前，已經影響著人的行為，給予這些行為一個新的生命方向；另一方面這些行為已慢慢地給予這決定一個具體方式（已不再是一個空洞的決定），直到它最後很明顯地浮現於意識之中。

八、橫的自由與縱的自由

按照上面所說的種種來看，人的自由莫非是一種使人獲得

成全（在倫理境界內）的能力。真正的自由抉擇多少與倫理有關。所以我們可以問：與倫理無關的選擇能不能算是真正的自由選擇？比如選吃香蕉或橘子，選穿紅色衣服或黑色衣服，選吃魚肉或青菜，選看電影或聽唱歌等，這些都與倫理無關。能不能說，在這些情況中伴隨著抉擇行為的衡量作用純粹是一種理智過程，我們純粹在衡量著二者之中那一個能帶給我們更大的快樂或利益？假如我們把一切因素放入一個計算機內，很可能它所獲得的結論就是我們要做的抉擇。

但在另一方面當我們作倫理選擇時，我們的抉擇並不繫於那一方面能給予我們更大的快樂或利益。倫理的選擇通常週旋於那些能滿足我們的低級本性的東西與那些能滿足我們的高級本性的東西之間；自私東西與不自私的東西之間；個人的利益與對他人的愛之間。在這裡我們得決定該過的是什麼水準的倫理生命。這種選擇能力我們可以隨著 de Finance 教授稱之謂「縱的自由」（vertical freedom），而前一種選擇能力可稱之謂「橫的自由」（horizontal freedom）（註十七）。橫的自由的選擇目的顯然地是幸福，但是縱的自由的選擇目的就成問題了。不錯，選擇的目的都是幸福，但是問題在我們應該決定，真幸福何在：在於追求我們自己的利益，抑或在於為了愛別人而犧牲自己？

這裡很可以再問：上面所懂的橫的自由是不是真正的自由？是否最好說它是一種自發能力？在高等動物身上我們也能發現這種能力。比如我能夠在香蕉與橘子之間作一選擇，而猩猩也能這樣做。我的選擇與牠的選擇是否真有很大的區別？

問題是：要是我們承認選擇香蕉或橘子不能算是真正的自由行為，我們就沒有理由為何不能把這結論擴展至比較重要的

選擇上，如選擇看電影或聽唱歌，選擇去美國或歐洲渡假，選擇買國產車或美國車。這裡我們也不難看出有許多來自遺傳、教育、環境等的因素決定著我們的選擇。選擇往往有困難，結果也是難以預料，這是因為參與的因素太多的緣故；但是最後抉擇很可能已是決定的，並沒有真正的自由在內。

但是對於更重要的選擇，如選擇當醫生或當律師，選擇娶瑪利或娶安妮，又該怎麼說？這比上面列舉的選擇更重要得多。但是在性質上它是不是屬於另一種本性的選擇？含不含倫理因素？能不能說它們也不是真正的自由行為，因為它們是由許多因素決定的？

這得分開來回答。這些選擇大部份可能是被決定的，不自由的，要是人們所追求的祇是更大的快樂，更多的金錢或更多的享受。但是，就選擇職業來說，要是我們的選擇動機是為了能為上帝或他人服務，那麼在這選擇中有了倫理因素。再說，要是一個人一開始就拿定主意不作這種理想思慮，這主意就是一個自由抉擇，屬縱的自由境界，它限定了這個人終生所要活的生活水準，所以這主意涉及的不是人生的方法，而是人生的目的。同時，要是一個人不知道該娶瑪利或娶它妮，而考慮的動機完全是自私的（如對方的容貌、錢財、社會地位等），他的選擇可能不是自由的。但是我們又得注意，要是這人拿定主意祇考慮這些因素，而不考慮其他高尚動機，這主意又是一個真正的自由行為，因為它限定了這人要過的整個婚姻生活的道德水準。

從上面種種情況中我們可以獲得以下的結論：真正的自由僅僅施展在倫理範圍內，即當我們面對著能在某種程度內決定我們的道德生命的選擇時，我們的真正自由便出來施展它的功

效。在其他情況中，也許也有自由的參與，但是程度很淺，可說祇是一種自發能力或不可預測性而已。

這一結論不該使我們吃驚，因為真正的自由是一種驚人能力，只該運用於很高的目標。因著真正的自由，在某種意義之下，我們分享著上帝的創造能力。但是我們所能創造的祇是我們自己的道德人格；看來自由祇是為這一崇高目的而賜予的。

九、決定論附註

前面我們述說過不同種類的決定論，它們都是否認自由的理論。如今證明了自由的實有之後，它們應該是不攻自破的。但是我們還是把它們的錯誤簡短指點出來。

1. 物理決定論

這一決定論所強調的是自然的規律，認為宇宙是由必然的規律所控制著的物質系統。由物理界可以結論到心理界，我們可以把它的推理方式寫成以下一個三段論法：

大前題：大家都承認，至少在大宇宙層次，宇宙間的現象是嚴密地被決定的，以致同樣的原因必然產生同樣的效果。

小前題：人的自由是一能使同樣的原因產生不同樣的效果的能力。

結論：在宇宙間沒有自由的存在餘地；人的命運是由物理環境所決定。

評論

對於大前題來說：有些學者依據「量子理論」認為在物理境界（指小宇宙層次）有非決定的現象，所以能有自由的餘地。但是這種回答是不夠的，因為第一，量子理論不是絕對可靠的；第二，自由並非施展於小宇宙層次，而是施展於大宇宙

層次：我們的自由行為控制的是由千千萬萬原子所組成的對象，而不是原子本身。

所該駁斥的是三段論法中的小前題，因為它顯示出對於自由的錯誤見解。事實上，自由並不在於阻止事物之間的因果關係，使本身不能產生某些效果的原因反而產生出這些效果來。自由的作用發生在理智與動機境界內，而不直接發生在物理的因果關係內。物理原因必然產生自己的效果，但是我能夠把物理原因組織起來，使它們產生我所願望的效果。所以不是破壞因果原理，也不是阻擾自然規律，最好說是服從自然規律，但是我們能組織，因此而變更事物的過程或程序。我們之所以要把原因組織起來，為了要達到我們願意（自由作用）達到的目的。例如我能夠利用原子能，或是為了打仗，或是為了治癌症。在這兩種情況中，原子能的自然規律（或自然功能）並未受到破壞或阻擾，但是我自由地按著我所有的動機或理由把這些自然規律或自然功能導向我所要達到的目的。

2. 生理決定論

這一理論認為心理現象隸屬於我們的生理組織，而且這種隸屬性是絕對的，即我們的任何一個心理活動完全被我們的生理組織所決定，而我們的生理組織被父母的遺傳與外來的影響所決定。

評論

我們得承認，我們的精神生命和意志活動與我們的生理組織有關，但是如果說我們的心理活動絕對被我們的生理組織所決定，這未免太過份了，而且與事實不合。比如我們的生理組織促使我們打呵欠，但是我們能夠加以抑止不讓它打出來；我們也能夠控制我們的呼吸節奏。再說，我們能夠利用物理原因

導向我們所要達到的效果，同樣，我們也能自由地干與我們的生理過程，比如我們能夠節制我們的飲食，或規定一種生活方式。物理與生理條件並不阻止我們對於我們自己有所行動，相反，它們供給我們行動場合。現在的生理與醫學研究顯示出，人愈來愈能把握住自己的生理條件，甚至因子與染色體。再舉一個簡單的例子，能使我們很清楚地看出自由在生理層次的作用。比如我知道聽某甲演講會使我不耐煩，生悶氣，甚至口出污言，所以我決定（自由地）不去聽。我之所以這樣做正因為我認識我的脾氣與生理反應。

3. 社會決定論

這一決定論很受當代人的重視，認為社會環境決定人的一切。我們的抉擇表面看來好像是自由的，但實際上被我們的環境所決定。一個社會上的共同觀念、共同感受與共同生活明顯地證明團體對個人的影響。統計對這一理論也是一種證明：在同一個社會內，要是環境沒有太大的變化，每一年內所發生的自殺、竊盜、婚姻、離婚等案子數目不會有多大的差異，這表示人的行為是能統計的，不自由的。

評論

社會環境對於個人的影響是無可否認的，所以我們得接受某種程度的決定論，但決不是絕對的，因為人的自由還是在社會中扮演著重要角色。首先我們知道在歷史上常有與社會不妥協的人；我們自己對於我們所生活的社會也常加批評，對於某些社會現象表示讚同，對於另一些表示反對；我們頌揚尊重人的人格與權利的社會，而責叱抹煞人的自由與地位的專制政治。按照社會決定論的說法，一切反抗行為，社會改革活動都成了無法解釋的事實。再說，我們每一個人都可以自由地選擇

一個比較合適的環境，與那些志同道合的朋友一起生活一個自己所喜歡的生活。至論統計我們已經指出它並不能否定自由的實有，因為統計的對象是團體而不是個人，而且所指出的祇是大概數字；但它還是告訴我們，我們的自由不是絕對的，而是有限度的。

4. 神理決定論

這一理論不顧人的經驗，認為人完全被上帝所安排或決定，所舉的論證不外乎以下二種：(一)上帝預知我們將要做的一切；而這種預知是絕對的，不會錯誤的；所以我們將要做的一切已被安排好或決定好。(二)上帝是全能的；要是人是自由的，他的行動就不在上帝的控制之下；這樣上帝就不是全能的了；所以自由是不可能的。

評論

對於第一個論證，我們可以回答說：上帝並非預見，而是看見，因為對上帝來說，我們的時間性是不適用的。說上帝預見是把祂的永恒性看成無限的時間，這是完全理解錯誤「永恒」的真正意義。至論第二個論證，我們須注意，人的自由不能與上帝無關，因為它是由上帝而來，為上帝所創造。但是我們得承認人的自由活動與上帝的會合作用（拉丁文：*concur-sus*）是一個極其困難的問題，因此在哲學與神學中爭論不休。

5. 心理決定論

這裡要提的是佛洛伊德（*Freud*）一派心理學家所主張的決定論，認為人自以為是自由的行為，實際上是被無意識的心理因素所決定著。這派學者強調人身上的無意識（自己所不知覺的）因素與它們對於人的活動影響。

評論

要下一個精確的評論應當仔細地研究「無意識」問題。但是我們承認，心理分析學帶給我們不少新的心理知識。我們也承認，在人的行為中摻雜很多的複雜因素，所以我們的自由不是絕對的。一直到現在，人們不太注意非理性（或直覺）因素在人身上所施展的影響力。但這並不證明人是沒有自由的，而祇證明人的自由是微弱的，有限度的。這也正證明了人不是純粹的精神體，而是精神與物質的合一體，他的精神活動必得透過他的生理與心理組織。

大多數人認為，心理分析學與佛洛伊德本人否認人的自由。這種見解是沒有嚴格的基礎的，因為佛氏注意到，一位心理分析學家要使一位病人恢復健康，必須有病人的合作，即「願意」恢復健康。心理分析的目的是使病人由不正常狀態恢復至正常狀態，也就是設法把無意識傾向（抑止在無意識狀態中之非理性因素）排除掉。要是能查出病根，即找到那些無意識因素，就能幫助病人去除掉這些因素，不受它們的騷擾。但是能不能達到這目的，那要看病人願意不願意下決心了。心理分析的目的原來就是要使病人恢復他所失去的自由。所以有些學者，如 P. Ricoeur, Hyppolite 等認為佛洛伊德並不否認自由，而是相反地，承認自由。當然這一結論與一般所解釋的佛洛伊德的系統難以相合，因為一般所解說的佛氏的系統是把人的高級向度，如倫理、宗教等思想歸屬於生理層次，認為這些無非是由物慾或性慾（libido）變化而來。

註一：Confessions XIII, 9, 10

註二：Summa Theologica I, 87, 4; 82, 3

註三：Spinoza, Ethics, par. 2, prop. 49

註四：參看 Hobbes, *Leviathan*, pars I, C. IV；Condillac, *Traité des sensations*, partie I, Ch. 7, §2

註五： *De consolatione Philosophiae*, III, pros. 2

註六： *Summa Theologica*, I, 26, 1

註七： *Summa Theologica*, I a IIae, 52, a. 3, C.

註八： *Summa Theologica*, I, 60, 3

註九： *Quodlibet*, I. a. 8

註十： *Summa Theologica*, Ia IIae, 27, 3C

註十一：參看 Robert Johann, s. J. *The meaning of love*, Deus books

註十二： *Summa Theologica*, Ia IIae, 26, 4

註十三： *Existence et Liberté*, Paris, Vitte, 1995, 9-10

註十四： J. Mouroux, *The Meaning of Man*, New York, Sheed & Ward, P. 157

註十五： "What Means This Freedom?" in *DF*, 第一一九頁

註十六：全上，第一二六頁

註十七： *Essai sur l'Agir Humain*, Romae, 1962, 第二四八頁

第四篇 論人的靈魂

至目前為止我們討論的是人的不同的活動：他的感覺，他的認知，他的意願與他的自由選擇等。現在我們要討論的是這些活動的最後原理。我們說最後原理，因為它們的近原理是各種不同的官能如感官、理智、意志等。

在談論生命的等級時，我們看到：植物祇有生長活動，所以祇有生長生命原理（或稱「生魂」）；動物除了生長活動以外還有感覺活動，所以牠應當擁感性生命原理（或稱「覺魂」）；而人除了生長活動與感性活動以外還有理性活動（理性知識、理性慾望），所以他應當擁理性生命原理（通稱「靈魂」）。

所以靈魂的實有應該是一個自然結論。但是在哲學史上還有不少哲學家否認靈魂的實有，或是對於靈魂的本性持有不同的看法，所以我們應當提出來討論。首先我們要討論的是靈魂的有無問題，其次要討論的是靈魂的性質問題，最後得討論的是靈魂與肉體的關係問題。

在討論這些問題以前我們得把幾個名詞澄清一下。「魂」（拉丁文：Anima，英文：soul）是一個籠統名詞，指那使物體成為活體（Living Body）的因素或原理，所以也叫做「生元」。但是這裡所說的「活」或「生」不僅僅指生理方面的成長，也指感性與理性方面的茁壯，所以魂或生元有不同的種類，如剛才所指的「生魂」、「覺魂」、「靈魂」。「心靈」

（英文：Mind，拉丁文：Mens）一詞也是魂的意思，但是意義較窄，只指理性知識和理性慾望等高級活動的最後原理或根源，而魂是一切生理與心理（包括感性與理性）活動的最後原理或根源。「靈魂」（拉丁文：Anima intellectiva，直譯應為「知魂」）一詞本來與「心靈」一詞同義，也是指高級心理活動（理性知識與理性慾望）的最後原理，但是現代人比較喜歡用「心靈」一詞，而我們仍採用「靈魂」這一傳統名詞。但是不要因為人有生理、感性與理性三種活動，而誤認為人有三個魂（生魂、覺魂與靈魂）。

第一章 論靈魂的實有或實體性 （Substantiality）

問人有沒有靈魂，也就是問：人除了有生理，感覺與理性活動以外是否還有一個活動的最後根源，一切活動（尤其理性活動）最後由它而發，以它為基礎？這樣的一個根源應該是一種實體（拉丁文：Substantia，英文：Substance）。從西文的字源可以看出，實體有兩種意義：一種是「站立在下面」（拉丁文：Sub-stare）或「基托」的意思，含有某種屹立不動的特性。這是對著變化多端的附質（拉丁文：Accidentia）而說的，因為附質（如東西的形狀、顏色、活動等）的本性是依附於實體。另一種是「存在於自己」（拉丁文：In se stare）或「在己存有」的意思，含有某種持久的獨立性，即能獨立存在而不必寄生或存在於他物；但這並不是說實體不會受其他原因的影

響。顯然，第二種意義更基本，因為一樣東西首先應該能夠自立，然後才能做其他物體或性質的基托。

所以我們要討論的問題是：人除了各種活動以外是否還有一個通稱謂靈魂的實體作為活動的最後主體，抑或有如某些哲學家，尤其近代哲學家所主張的，靈魂祇是人的精神活動的串連而已？這個問題相當重要，因為，如果祇有活動而沒有活動的主體的話，對於過去的活動便沒有人來負責，倫理道德因此失去了意義。再者，如果靈魂不存在的話，也就沒有身後問題，這樣大多數宗教便站立不住。

壹、不同的意見

一、承認者

承認有精神體的哲學家，如 Plato, Aristotles 等也承認靈魂的實有，而且承認它是一種精神實體。但是在亞氏哲學中這問題比較複雜，因為他好像認為主動理智是獨立的，而且眾人所擁有的是同一個主動理智；亞氏對於被動理智的看法不很清楚，是不是獨立的？抑或是靈魂上的一個官能？但是無疑地亞氏把所有的活動歸之於一個實體主體，而且實體觀念在亞氏哲學中佔有極重要的地位。

士林哲學家們，如 St. Augustine 很明顯地承認靈魂的實體性。在他們眼中這是一個非常明顯的真理，所以他們大半不討論靈魂的有無問題。

在近代哲學家，笛卡兒 (Descartes) 由「我思」中發現「自我」為一心靈實體，它的本質就是思維。在萊布尼茲 (Leibniz) 的單子論中靈魂是有機體的中心單子，指導著整個

有機組織；靈魂是一種活動的實體，是一種力量。柏格森（Bergson）雖然排斥實體概念（因為他把實體解釋成不動的基托或負荷者，這與他的動的哲學不相合），但是在他的理論中構成心靈的本質的純粹絛延有著某種實體性質。事實上所有承認位格主體的真实性与靈魂在時間中的等同性的人必然承認他（位格主體）是一種實體，雖然有時候因為成見或誤解的緣故不承認實體一詞。

二、否認者

對於靈魂的實體性的難處在這裡：我們的意識直接所意識到的祇是我們的活動；實體是一種形上現實，不在經驗範圍以內，對於實證科學也無所助益，因為實證科學所要知道的祇是現象規律。再者，經驗告訴我們，一切的一切都在變化，都在不停地流動；所以「實體」或「不動的原理」觀念毫無經驗依據，是理性的冥想。

1. 一般而論否認靈魂是實體的學者可稱謂「現象主義者」（Phenomenalists），因為他們認為一切都是現象，或「行動主義者」（Actionists），因為他們把靈魂還原為心理行動。我們列舉幾位代表人物。

休謨（Hume）：認為意識所給予我們的祇是些知覺（印象或概念）。實體是由因果律結論出來的，因為我們以為現象（即知覺）應當發自一個同一而不變的原因，即使實際上我們並不知覺到它，但是我們應當假定著它的存在（註一）。然而我們知道，休謨對於因果律曾經做過一番批判，認為這一定律來自純粹經驗習慣或概念的聯想，所以只有主觀價值。再說，這種主觀價值，或主觀的必然性（有知覺必有其原因）應當有經

驗作為依據，即在經驗中呈現出原因與效果之間的聯繫，這樣才能產生聯想習慣。然而明顯得很，實體（不論是外在事物的實體或內在心靈的實體）並沒有出現在經驗之中。所以即使在主觀方面也無法肯定它的必需性。事實上，「所謂的心靈無非是各種知覺的匯集或積聚，它們以非常的速度前後相隨，並不住的變遷，不住的運動」。但是休謨很知道自己的立場的困難：「當我想解釋那結合我們的，在思想或意識上，連綿不斷的知覺的原理時，我的一切希望完了。我不能找到任何一個能使我在這事上滿足的理論。有兩個原理我無法使它們調協，我也不能放棄其中一個，那就是……我們的一切不同的知覺是些不同的存在，心靈在不同的存在（即不同的知覺）中看不到任何一個實在關連。……從我這方面，我得保持懷疑者的特權，而且我得承認這困難對我的理解力而言是太難了。」（註二）

約翰·司徒亞特·穆勒（J. S. Mill）：認為只能認識現象，而不能認識物自體，而且我們所知道的祇是我們的感覺，因為物體祇有透過感覺才能呈現於我們面前。但是如果我們所知道的只是我們的感覺，我們怎麼相信外界的事物呢？穆氏認為這是心理方面的事，我們可以用記憶、等待與聯想來解釋。比如我在桌子上看到一張白紙，然後我把眼睛閉起來，我走進另一個房間，我已不再看到那張白紙，但是我記得它，而且等待著再能看到它，於是我就形成了一個概念，認為這東西在我的實際感覺以外存在著，延續著。所以所謂的外界實體不是別的，無非是「感覺的持久的可能性」（即我可能繼續不斷地產生同樣的感覺）。換言之，我們對於外界事物的信念無非就是我們對於感覺的重覆的可能性的信念。我們把這可能性看成了在我的實際感覺以外的一種獨立存在的東西，尤其因為我們給了它

另外一個名詞（即與現實感覺不同的名詞）。同樣，所謂的心靈也無非是心理現象的持久的可能性（即可能持久地發生心理現象）。事實上，除了一連串的現實感覺（這裡還得加上內在感覺）以外，並沒有所謂心靈實體，但是除了現實感覺以外，還有感覺的無限的可能性，只要一有合適的條件，這可能性就會成為「現實」。人們就把這可能性看成心靈實體。（註三）

詹姆士（W. James）：認為「自我主體」（Ego-subject）就是現實的思維作用，但包含著先前的意識狀態。自我意識乃是一種思維之流，其每一部份以「自我」（I）的身份而能記起先前的部份或自我，而且能知道他們所知道的事，且對於某些部份特別注意，把它們看作客體的我（Me），其他一切都歸屬於它。所以客體自我是一客觀所認識的事物的集合體。認識客體自我的「主體自我」不可能是一個集合體，也不必為了某些心理目的把它解釋成有如靈魂般的形上實體，或有如先驗自我般的超越在時間以外的原理。它是一思維作用，在每一剎那與在前一剎那不同，但是它包括先前的思維，與這思維所認為是自己的一切。意識狀態是心理學用來作為研究它的全部所需。形上學或神學也許能證明靈魂的實有，但是心理學對這種假定（假定靈魂是統一性的實體原理）是多餘的。（註四）。詹氏的意見可說是站在休謨與笛卡兒之間，休謨認為所謂心靈祇是印象與概念的匯集。詹氏表示不同意，因為這不能解釋意識生命的統一性。笛卡兒認為在意識過程的後面有著一個靈魂實體。對於這一理論詹氏也不讚成，因為這缺乏經驗基礎。所以他提出他的「意識或思想之流」的說法。這樣，一方面保持了意識的統一，另一方面也不必去假設靈魂的實有。

泰納（H. Taine）：也認為「自我」是意識狀態的匯集（就

好像許多原子集成一個團體)。將主體(自我)當作實體的看法起因於言語,因為我們在說話中常把述詞歸屬於主詞,因此也把我們的各種意識狀態歸屬於一個主體,然後因為這主體有著與意識狀態不同的名詞,就被看成為一種不同的存有或實體。(註五)

2. 不論是物質的或精神的一元論者勢必否認靈魂的實有。所以任何種類的唯物主義者,即使那些承認有質變(心理活動與生理活動在性質上不同)的辯證唯物主義者還是認為一切的一切都是物質,並沒有如靈魂那樣的精神實體。主張精神一元論之汎神論者(如 Spinoza)與絕對唯心論者(如 Hegel)認為自我個體祇是唯一實體的存在方式,或唯一先驗自我的發展過程,本身沒有自己的獨立實體。

3. 康德(Kant)的主張是特殊的。他認為我們所直觀到的祇是現象,而不能直觀到我們的自我實體。我們想用推理來證明自我實體的實有,但是我們的推理是一種詭辯,(因為推理中的中詞含有不同的意義)。事實上我們所能推論到的只是一個「先驗自我」或「純粹統覺」,它是意識的統一性的純粹形式,而不是實體。以上是從純粹理性來說。但從實踐理性來說,在責任性的經驗中我們確是達到形上的自我,因為那個負責者應當是個實在的自我。但是我們不能從理論方面去限定它,而說它是實體,因為範疇祇能用之於感性經驗才有客觀價值(康德的範疇祇是一些主觀形式,單獨不能產生客觀知識,必須有直觀作材料才能產生普遍而必然的客觀知識,然而康德認為我們能有的直觀祇是感性經驗)。責任意識不是直觀,是屬於實踐理性,而不是屬於理論理性的東西。

貳、靈魂實有的證明

雖然有那麼多的人否認靈魂的實有，但是我們還是不難看出，人應當有一個活動主體，它是一個精神實體，也就是人們一般所稱的靈魂。

一、藉反省證明

由反省我們不僅僅理會到不同的活動（看到，聽到，了解，希望等），而且還理會到這些不同的活動屬於同一個主體（我看到，我聽到，我了解，我希望，我抉擇等）；是這同一個主體（「我」）在這些活動上表現著自己，而且把這些活動在時間中連貫在一起。所以我不僅僅理會到我的現在的活動（如我的思考），而且還理會到有一個「我」，因此，我的現在的以及一切過去的活動被認為是「我的」。這個「我」，或這個心理活動的主體應當是一個實體，因為它是活動的根源；而且應當是一個精神實體（即心靈或靈魂），因為思維、抉擇等都是些超越物質的心理活動，所以它們的主體也應該是一個超越物質的精神實體。對於靈魂的精神性在下章內將再詳細地討論。

再往深處去看，我們的理智與意志活動，尤其自由選擇活動顯示出，活動的主體是自發的，獨立的：活動由我而發，責任由我來負。再者，意識告訴我們，「自我」不僅是活動的主體或根源，而且是活動的目標，因為藉著活動我們嚮往著更成為我自己，更擁有我自己，更成全我自己。由這裡更容易看出，這個「自我」應該是個實體，因為實體的意義是以自己的

名義，而不像附質那樣以他物之名義而存在。這裡又可以看出實體與附質之間的關係：實體（心靈）對附質（理智與意志等官能以及由它們而發的活動）來說同時是一種主動原因（因為附質由實體而來），又是一種類似質料原因（因為實體是附質的接受者），而且又是目的原因（因為附質的目的是實體的完美）。

所以當我們體驗到我們的存在時，我們也體驗到靈魂的實體性。雖然我們所直接體驗到的不是與肉體有明顯區別的精神體，但是由反省得知，理智與意志等的精神作用應當發自一個與肉體不同的精神主體。再說，正巧是在這種體驗中我們才能獲得對於實體的具體概念，因為什麼叫做「存在於自己而不存在於他物」（實體之意義）只有在體驗到自己是獨立而自發的主體時，這觀念才活生生地顯示出來。

笛卡兒（Descartes）認為「自我」無非就是「我思」，或現實思想，雖然表現在不同的方式中，但是「我思」常是「我思」，是不變的。柏格森（Bergson）認為「自我」是一意識流，過去的全部留下，而且不停地在增漲。在這兩種哲學系統中，都肯定著靈魂的實體性，因為所說的那個不變的「我思」因素或那個懸延不斷之意識流不是存在於他物而是存在於自己的獨立體。

康德（Kant）的錯誤在於他把認識作用看得太靜態，認為思想作用祇是悟性以範疇去規範現象而已，他沒有注意到心靈的活動能力。他的「我思」是一個抽象而空洞的形式，事實上，我們在分析抽象作用與判斷作用時，我們看到我們的心靈在它的判斷作用上超越它所統一的與件而奔向絕對，超越有限而奔向無限。

二、從消極方面來證明

要是祇有意識狀態或心理活動，而沒有活動的原理或靈魂，那麼意識的統一性（每一個活動被認為是我的，屬於同一個自我）與連續性（所有的活動不僅是現在的，即使是過去的被記住為是我的，屬於同一個自我），人格的等同性（一切活動後果由「我」負責）便無法解釋。

先說休謨的主張。他認為我們祇有不同的意識狀態或心理活動，並沒有所謂的靈魂或精神實體；所有的心理活動不論是同時的或依次的都是些不同而獨立的現實。但是我們的意識所顯示的決不是這種原子式的心理狀態，相反的，它所顯示的我們的心理狀態是相連的，繼續不斷的，而且屢次是融合在一起的。再者，我們的意識顯示給我們的心理狀態不是外在地而是內在地被連結在一起，也就是說被一個內在於每一個心理狀態中的原理連結在一起。要是心理狀態是些不同而且獨立的現實，那末每一個心理狀態構成一個獨立的意識，就不能說這些心理狀態都是「我的」，屬於同一個自我，而祇能說一個心理狀態知道另一個心理狀態，就好比張三不能說：「我感覺到李四的牙痛」，而祇能說：「我知道李四感覺到牙痛」。

再看「意識流」之說。要是我們把我們的心理狀態看成一個接一個的不同的現實，我們的意識生命便由一連串的懸延原子（即心理活動）組織而成。但是這與我們所意識到的事實不合，因為首先我們所意識到的心理狀態不都是有著同樣的懸延程度，再者我們同時意識到不同的心理狀態，例如當我有著同一個頭痛時（懸延得較長），我能有不同的思想。所以我們無法在我們的懸延中清楚地分辨出不同的片段。我們的心理狀態

由一個慢慢地進入另一個。但是拋開這些不說。即使承認我們的心理狀態是一個接一個地流過去的（一個與另一個之間當然是間斷的），我們要問：前一個與後一個之間的關係如何？要是這關係純粹是時間的，那麼後一個狀態的出現是無法解釋的。再者，在這種光景中人格的等同感（感覺到前後心理狀態都是我的）和真正的記憶（承認先前的心理狀態是我那時候所有的）是沒有理由的。即使對於意識流之印象也是無法解釋的，因為這印象得假定一個與意識流不同的主體：要看到一個過程的運行我應該在這過程之外。施杜亞·穆勒理會到這一種困難：「要是我們說心靈是感受的串連，我們得補充這一陳說，稱這串連為能意識到自己的過去與將來的串連；這樣，我們就得在二者之中選擇一個：或是相信心靈或自我是與任何一感受串連不同的東西，或是接受一個怪說，即假定一樣東西僅僅是感受之串連而能夠意識到自己是一串連。真理是如此：我們面對著終於無法解釋的事實，這是我們走到最後必然要遇到的」。（註六）

如果說前一個心理狀態是後一個心理狀態的原理，那麼首先我們得承認這是一種不停的創造。其次，我們不難看出這是不可能的，因為原因不能有所作用，除非當它存在時。但是在連串說（或意識流之說）中當原因正在產生效果時應當停止存在。再者，雖然這樣可以解釋一些心理狀態彼此之間的相互關係，但是還有好多其他無法解釋的事實，尤其是記憶與自我的同一性。我不僅僅意識到現在的心理狀態由前一個心理狀態所引發，我還意識到現今的與過去的心理狀態都是我的心理狀態，是同一個自我擁有這些狀態。這一切無法解釋，除非承認有一樣東西原來在甲狀態如今轉入了乙狀態。但是這也無法瞭

解清楚，除非承認這樣東西不與甲狀態也不與乙狀態等同，但能表現在甲狀態內也能表現在乙狀態內。承認這事等於承認存在著一種實體，它對甲、乙狀態來說是一種潛在能力。至論說這一實體是否就是肉體，而不是所謂的靈魂。前面我們已經說過，理智與意志活動是些精神作用，不可能發自肉體，而應當來自精神主體。再者，人的肉體是常在變化的，它不可能是我們所意識到的那個不變的，同一的自我（五歲的我與五十歲的我當然不同，但是我所意識到的是同一個自我。）

詹姆士認為自我就是心理狀態或思維作用，但是後一個包括前一個，就好像乙球的運動繼承甲球的運動一般。但是這種講法也是不合理的，因為照這一說法現在的思維作用包括以往的一切思維作用，這顯然與事實不合；而且意識告訴我們，作用與作用之間的結合並不在於一個包括另一個，而是在於所有的作用都屬於同一個主體；再者，如果現在的思維作用包括以往的一切思維作用，現在的思維作用不能說：「以前我有過某些思想」，而祇能說：「我知道以前的思維作用有如此地想法」。最後，詹氏的學說假定意識之流是無間斷的，但這並不能證明。相反，要是作用就是自我的話，一個作用與另一個作用應該是不同的現實。

三、解難

在上面的證明中我們強調的是主體的同—性與持久性（即記憶），對於下面兩個困難應當予以合理的解答。

1. 在心理方面我們能夠發現雙重或多重人格現象，所以在某些人身上好像不僅有一個，而是有兩個或好幾個自我。這事怎麼講？我們的論證是否能成立？對於這問題我們可以回答

說；主體的形上同一性是它的經驗同一性的必要條件，但不是足夠條件；要在經驗方面產生同一個自我的感覺（即實際上意識到同一個自我），形上自我應該有著正常的記憶運用。但是有時候因著生理組織的不健全或有所缺陷記憶無法獲得正常的運用，因此能夠形成兩個或好幾個不同串連的記憶印象，好像是兩個或數個不同的記憶範圍，例如當主體在甲範圍（或甲串連）時無法把乙範圍（或乙串連）歸之於自己，因此形成兩個不同的經驗人格。

2. 柏格森（Bergson）的意識懸延說好像很有道理，因為我們不應該把靈魂看作一個靜的，不變的實體。我們得承認柏氏的學說要比詹姆士等的主張略勝一籌，因為它不會遇到我們在消極證明中所設下的困難。但是因為柏氏對於形上學失去信心，所以在他的對於意識的解釋上有了偏差，過份地強調動的一面，而忽視靜的一面。事實上，意識的懸延經驗顯示出就在這懸延中同時有著同一性（Identity 也可譯作「等同性」）與相異性（Alterity）；而且這相異性是雙重的，即(一)甲狀態與乙狀態相異，(二)狀態之間的連續與自我的等同（這等同感也是一個直接而明顯的心理事實）又不一樣。但是一樣同時是這樣（同等性）又是那樣（相異性）的東西不可能是單純的，而該由限定因素與被限定因素組合而成，而被限定因素是主要成份，對於不同的限定來說它是原因又是目的，所以不該被視為純粹潛能，而該是存在於自己的實體。

贊同柏氏學說的人要說，這對推理的理性來說是對的，但是對直觀能力來說不一定對，因為直觀能力所直觀到的是單一的，不可或分的運動。我們可以回答說：理性並非無中生有地創造出實體的多樣性來，而祇是把實體中所含的多樣性表達出

來；多樣性被發現在變化的統一中，即實體被發現處於一種內在緊張狀態中：它是這樣的實體（同一性），但是又趨向著各方面的發展（異樣或多樣性）。以直觀名義否認這種事實等於把純粹感覺經驗放在理性之上。

四、現象分析證明（註七）

在上面兩個論證中我們用了不少傳統留給我們的概念，如實體、附質、同一、記憶等，而且還假定著理智與意志活動的精神性。如今我們要運用胡塞爾（E. Husserl）的現象學方法來查考靈魂的有無問題。胡氏叫我們盡量把先前的概念放棄或放在括弧內，而歸返至「事物本身」，用嶄新的眼光，而不借用先前的知識或理論來查考它們，我們將要應用這種方法來查考「自我主體」，我們將看到的自我主體正是一般所稱的靈魂。

我的類似對象

用現象學方法直接達到的不就是自我主體，因為我直接觀察到的是我的手指，我的頭髮，我的脈搏等。當我在這些東西上查考我自己時，被查考的我不是主體，而是對象。當然我立刻會發覺，我的手指，我的頭髮，我的脈搏等與其他對象（如我的雪茄、我的汽車、我的書桌等）不同，因為我的手指，我的頭髮，我的脈搏更是「我的」，是我的身體的部份，或簡單地說是我的部份；它們不是真正對象，它們站在真正對象（如雪茄、汽車、書桌等）與主體之間，所以可以稱之謂「類似對象」（Quasi-objects），而我的認識與查考方式可說是「類似客觀的」（Quasi-objective）。

手指、頭髮、脈搏等類似對象存在於空間中，是些在空間方面不同的東西。另外有些類似對象並不存在於空間，但存在

於時間中，它們是些在時間方面不同的東西，即在時間上一個緊接著另一個，如我的知覺、情緒、衝動、想象、夢幻、概念等。顯然地，它們更與我（主體）接近。與存在於空間中的類似對象比起來它們更集中於我；但是它們不就是主體的自我，因為我（主體的自我）能夠與它們保持距離，保持區分；當我在做著所謂的自我反省時，有一樣東西在我身上觀察著它們，或更明白的說有一個「我」在觀察著它們。是這個「我」（這位觀察者）是我所欲與之相合的。

當我們仔細觀察這些類似對象時，我們不難注意到幾個特徵。首先，用馬塞爾（G. Marcel）的著名區分來說，我們「擁有」它們，我們「是」它們。這裡得把這雙重肯定連在一起，兩個中那一個也不能單獨成立。我們「擁有」一樣東西，是說我們在某種程度之下與它不同，能夠安置它，把它看成對象。對於手指、情緒、脈搏、想像等，可以說我們擁有它們，但是，我們立刻可以注意到，我們擁有手指、頭髮、脈搏等與擁有車輛、書桌等大不相同，因為前者不真正地隨我們的處置，我們和它們並非完全不同，我們不能真正地把它們當作對象看待，因為它們不是真正的對象，而是類似對象。這些現實（手指、頭髮、眼睛、脈搏等）是我的部份，它們是我的；在某種程度之下它們就是「我」。可以說：我存在或生活於我的手腳，我的眼睛、我的心臟、我的情緒、我的知覺、我的記憶之中。在這意義之下，我就是這些現實。

這一切類似對象湊在一起組成我的身體。對於這身體我應該同時說：我「擁有」它，我就「是」它。這兩個肯定應該連結在一起，單獨任何一個是不夠的。我擁有我的身體，但是這種擁有方式是那麼地特殊，那麼地密切，以致更好說我就是

它；但是，因為我能夠談論它、思考它、處理它，所以我不完全就是它；我不僅僅是肉軀，我比肉軀還要多。在我身上有著一個神秘現實，因著它我的身體成了類似對象，成了「身體」。

如果問：為什麼我們不能簡單地說，我的身體的各部份，尤其我的內在生命過程，如情緒、記憶、知覺等，與自我相符，就是真正的自我？我們可以回答說：因為在某種程度之下我能夠思考這些部份，也能處置它們，而且它們也向我施展阻力，屢次使我的奮力失敗。我不能無限制地衝闖；經過一段奮鬥時期我的身體會疲極累倒。當然有人會說，這事很容易由生理學來解釋。但是這種解釋對我們不發生興趣，因為現今我們使用的是「現象學的存而不論法」，把所有的科學知識「放入括號」；我們只注意到：我的身體向我對抗，它不做我所要它做的事。例如痛苦與疾病違反著我的意願，發生在我的身上；當我被某種情緒過份激動時，我嚐試著抵抗或控制這種衝動，但是往往不會成功；有時我拼命想記起某件事，但怎麼也記不起來；許多過程在我身上發生，不僅僅不在我的控制之下，而且也不在我的意識範圍以內，除非它們在我體內起了騷動產生痛苦或不舒服的感覺時。

所以在我的一切類似對象以內有一個「非我」在運作著。假如我們稱這非我為「世界」，那麼在這意義之下我可以而且應該說「世界」透過「類似對象」在我身上作用著。因為在某種程度之下「我」就是我的「類似對象」，所以我也可以說我也是世界。我已發現有一純粹主體（即上面所說的主體自我）存在於我內，如今我又知道他被限定生活於「世界」，是一「在世的存有」。為要將自己插入於世界，他需要根莖與鬚

蔓，也就是身體。他把類似對象所組成的同中心圓周圍繞著自己，有些（如記憶、高級感受等）與自己非常接近，相反，另有些（如頭髮、指甲等）與自己比較疏遠，甚至差不多沒有什麼關係。在這兩個極端之間有一種連續順序，即自我的分享降低則世界的分享升高，換句話說，與主體自我愈接近的類似對象愈遠離世界，相反，與主體自我愈遠離的類似對象愈接近世界。所以可以說，我的身體是我的純粹主體向著世界的延伸。它是連結自我與世界事物的橋樑。

我們可以注意到，即使我以主體身份回歸至類似對象的自我，如計算我的手指，整理我的頭髮，診斷我的脈搏，分析我的夢幻，回憶我的過去與改進我的人格等，我並不在這些活動上表示著我的純粹主體，因為在這些活動上我應用著對象（如亮光、鏡子）與類似對象（如眼睛、手臂、圖像、概念、言詞）。要在我們自己身上設法真正地找到純粹主體，或真正地把純粹主體表示出來，我們應當尋找另一種活動，在這活動上主體並不需要應用對象或類似對象。換句話說，在這活動上主體不是在自己身上認識某樣東西，或某一對象，而是在自己身上認識自己，認識自己為主體。

主體能否被認識為主體？

這看起來好像是不可能的，因為要是主體能被認識的話，被認識的不是主體之所以為主體，而是客體或對象。換句話說，在這情況中，認識者被認識到，但不就其為認識者（主體），而就其為被認識者（客體）。要是認識者就其為認識者能被認識的話，試問：被什麼或被誰認識？被另一位認識者？那麼我們再要問：這位認識者是誰？是認識者自己？在這種情況中，這位認識者是以主體身份認識自己為客體。但是我們要

查究的不是認識者的客體身份（認識者認識到自己為客體），而是他的主體身份（認識者認識到自己為主體：這事是否可能？）

這事看起來好像是矛盾的，不可能的。我們選擇任何一方面都會遇到困難。如果我們說我能夠認識到主體之所以為主體，我們立刻得承認，在這情況中，主體早就成了客體（被認識到）。如果我們說我們不可能認識到主體之所以為主體，那麼我們要被問，為何提出這一問題，而且想去討論它。我們怎麼能去討論某件事情，如果我們對它一無所知？

要解決這一難題，我們得弄清楚我們這裡所說的「對象」究竟有什麼意義。顯然地，它不是指日常語言中所說的在我以外的，與我有著空間距離的東西或物理現實，而是指所認識的「知識對象」。在認識者（主體）與被認識者（對象）之間當然應當有著某種區別，但不一定就是空間的區別，甚至也不一定是存有的區別（兩種不同的存有），但至少是意向性的（Intentional）區別。在認識活動中主體意向著、指謂著、瞄準著或領悟著某樣東西，但這樣東西不可能就是有此意向、指謂、瞄準或領悟的主體。這樣我們又回到了原來的困難上去：對象是對象，主體是主體。

真的，我們的一般認識常常假定著一個主體與一個對象。但這是否說任何認識作用都該如此？有些哲學家對於這一問題的答覆是肯定的，因此進入了汎神論的領域。這原來是很自然的，因為，要是任何認識假定至少在意向上與主體不同的對象，那麼上帝的認識作用也得守此規律。這樣，上帝就其為純粹而原始的主體來說祂不認識祂自己；祂存在著，但祂不意識到自己，因為還沒有任何對象。祂是最高的「在己觀念」（Idea

in itself），但不是「為己觀念」。祇是在有了一個至少在意向上與自己不同的對象以後，上帝才成為「最高的為己觀念」，才能反省到自己，認識自己，才能達到意識。這對象只能從上帝而來，但不能來自祂的自由而有意識的創造活動，因為創造活動假定著上帝的認識作用。所以這對象，也就是宇宙，得由上帝無意識地而且必然地發射而出。這對象一旦站出於上帝之外（至少在意向方面），上帝便認識到它，也因此而反省到自己，成了自我意識（因為它就是上帝的外顯，認識到它就等於認識到自己）。「在己觀念」或邏輯觀念先成為「外己觀念」（Idea outside itself）或「自然」（Nature），接著成為「在己與為己觀念」（Idea in and for itself）或「精神」（Spirit）。這過程不一定含有時間性。這就是黑格爾（Hegel）系統中的正、反、合的辯證過程。

要是任何認識都得依循我們人的有限的認知方法，需要假定不同的主體與對象，那麼上面的一番推理看來是正確的。但是結論的怪異與所含的嚴重困難使我們對推理的前題發生懷疑，而不得不提出對於認識的另一種看法，認為完善的認識作用不就是上面所瞭解的客觀的認識型式（即假定對象不同於主體的認識型式），因為這種認識型式是低級的，由別的形式導引而來。完善的認識作用不是別的，無非是主體的明亮的自我臨在與自我認識；主體（這裡指上帝）在純粹現實的未分開的，而且是不可或分的光亮中同時是徹底的認識者又是徹底的被認識者。換句話說，純粹現實（即上帝）是完全自我透明的，自己完全透視自己。當上帝的認識型式被這麼瞭解時，我們便不難看出，祂並不需要對象來達到自我意識。祂不需要從不認識自己達到自我認識，因為祂就是「自我認識」，祂是永

恒的，自存的，完美的「自我意識」。

但上述說法並沒有解除我們的疑惑，因為我們主要談的不是上帝的而是人的認識作用。經驗明明地告訴我們，人在認識到自己以前他應當先認識別人或別的對象；他沒有上帝那樣的對於自己明亮的直觀。我們又回到了原來的問題：人性主體要是不把自己當作對象看待，如何能認識自己？

人能認識自己，認識自己的自我，這是毫無疑問的。但是在人身上我們可以找到好幾種自我。首先是他的「物質自我」也就是他的身體。藉著有機感官能看到、觸到、認識到他的身體。即使動物我們也得認為牠們擁有這種對於自身的感性意識。其次，人認識他的「社會自我」，也就是人在社會中所扮演的角色與身份。如人認識自己為已經結了婚的人，是家庭中為人父者，國家的公民，是一位律師或醫生或教授。再次，人也認識他的「位格自我」（Personal ego），即認識到自己擁有與別人不同的心理性格。比如某人知道自己的智能是中上，有良好的記憶力，流利的表達能力，強烈的憂愁傾向與內向性格等。

對於物質自我的認識，照我們文中所瞭解的，屬於感性層次，其他兩種認識屬於理智層次。但是這三種認識所蘊含的祇是人身上的類似對象，即生理、心理、社會特性。所以問題又來了：誰或人身上的什麼擁有這種認識：認識到自己的物質的、社會的、位格的自我？明顯得很，在人身上還有一個更深的自我，更深的認識者，它認識一切能被認識的，而它自己卻不是一般人所瞭解的被認識者。但是在某種程度或某種方式之下，它也是被認識者，否則我們根本不會提起它。我們可以稱它為原始的（Primordial）或開創的（Originating）自我；也可

以稱它為純粹自我（Pure ego）或純粹自己（Pure self）。

純粹自我之探索

要進一步找尋純粹自我（知識之中心與淵源）我們仍是要使用「現象學方法」，即不藉內省（Introspection），而藉現象學家所指示的簡便而日用的觀察法，一層一層地深入我們的內部，去探討最後的究竟。

當我看一顆樹，聽一首曲子或撫摸一隻小貓時，我意識到這些經驗。但我不難注意到看、聽、撫摸在我身上是些相當外層（周邊）的活動；它們只是間接地，即藉著類似對象（我的眼睛、耳朵、手）的幫助，來自我的純粹自我。我的純粹主體與這些活動並不相等。所以我要去找一種或一個與我的純粹自我真正相等的狀態或活動；對於它我已不能真正地觀看它，因為我就是它；在它以外或以上不再有更高的主體俯視它。在我身上有沒有這種狀態或活動？

當我回憶我的過去，計劃我的將來時，當我或忿怒，或恐懼，或心亂時，我感覺到更接近我的自我中心。但我還不就是這些狀態或活動，因為我還能夠觀看它們，注意它們的發展。我也能夠抵抗它們，勿使它們擾亂我的工作。我也能夠試著除去我的害怕，控制我的忿怒。這些心理事件更接近我的純粹自我，但不就是它。

再者，假定我感覺到自己沉溺在一種含糊的，廣闊的憂鬱狀態之中，或被一種莫名其妙的愁慮所困擾。這時我可能產生一種印象，認為我就是這憂鬱或愁慮：我是一位憂鬱者或愁慮者。這裡我又更進一層地深入了自我中心。在前面的所有情況中，很顯然地有主體與對象之間的區別：我（主體）看樹（對象），我聽音樂，我摸小貓，我回憶過去、策劃未來，我害怕

考試，我失去平靜以致忿怒不安。這一切活動都是意向性的，意向著一個與主體（我）不同的對象。但是深沉的憂鬱並不意向什麼。真正的愁慮與害怕之不同正因為愁慮是一種沒有特殊原因的不安，是一種纏綿不休的不寧。純粹自我是否就是這些心理狀態？當然不是，因為這些心理狀態在大多數百姓中是相當少見的，即使有時會產生，但那些經驗到它的人們能從它們中解脫出來，或至少能設法從它們中解脫出來，能不喜歡它們，查考它們，把它們甩掉。不錯，在這些心理狀態中我已更接近自我中心，但還沒有完全達到。

我們應該更深一層地探索下去，直到正巧探索到那位試著一層一層地深入我們內部的探索者為止。最後我們將發現它是一位認識者與意願者。我們將指出，在認識與意願活動上，或更好說在肯定與意願活動上，我真正地與我自己相合：我是一位肯定者與意願者。

我，在肯定與意願上，呈現為純粹主體

對於這點我們可以用以下這個方式來現示：當我肯定「張三是好國民」時，我不能同時肯定「張三是好國民不是真的」。能與它同時並存的肯定祇是：「是真的，張三是好國民」；這肯定與上面的肯定是相同的。以後我能夠放棄或改正我的肯定；原先的肯定成了「肯定過的肯定」，「思想過的思想」。但是當我正在作肯定時，我不能放棄或改正這肯定。換句話說，我們不能放棄或改正「肯定時的肯定」，「思想時的思想」。「肯定時的肯定」或「判斷時的判斷」實在就是在我身上正在作著認識活動的認識者。

在意願境界內產生同樣的情況。當我決定某事時，我不能同時用另一個決定來與這決定作交換。唯一能與這決定同時並

存的意願活動是：我認同或贊成這一決定；事實上這與決定行為沒有真正的區別。這裡也是一樣，過後，我能夠放棄或改變我的決定，先前的決定已經成了「決定過的決定」，「選擇過的選擇」，「意願過的意願」；但是我的「決定時的決定」，「選擇時的選擇」，「意願時的意願」不能同時容納任何另一個決定，另一個選擇或另一個意願，原因是因為在這活動上我已與自己相合，我已達到了原始的自我：即在意願活動中的意願者。

我們能夠用另一種方式來表達同樣的事理。在認識與意願活動上我與我的純粹自我相合；我的本質就是認識與意願。在我醒著的時候，我常在認識與意願，因為我就是認識與意願，或換句話說，我就是認識者與意願者。這些活動雖有不同程度的強度與意願，但是它們常常存在著。任何一個說自己什麼也不認識，什麼也不肯定的人，是自相矛盾的，因為他認識他的無知，肯定他不肯定什麼。那願意自己無所欲求的人也是矛盾的，因為他意願自己無所意願。讓我們更清楚地加以說明，先說認識活動，再說意願活動。

當我說「我有所認識」時，我真正地與我自己相合。我不能否認我的認識活動，因為在否定中我肯定了它。我能夠一點也不注意我認識某事。例如當我看足球比賽時，我注意到好多東西（球場、每位球員、裁判員等），但是我並不注意到我在注意它們。我的注意力完全被球場上所發生的事吸引住，以致不去注意自己的認識作用。但是如果有人問我在做什麼，我會回答：在看球賽。所以雖然我好像一點也不注意自己的看球活動（以及這活動所含的許多認識作用，如知道某人踢得好，某人踢得不好，裁判是否公正等），但是事實上，我意識到它。

純粹自我往往只顧及外界的人、地、事、物，而少顧及自己的類似對象，更是難得注意到自己的活動。但是，即使它如此地外向，它還是意識到自己的活動。

我能夠不自相矛盾地否認我看到或聽到或想像到某樣東西，但是我總不能不矛盾地否認我有所認識。我能夠並非時刻注意到我自己的認識事實，因為我的興趣在於外界事物。這種雖然不被注意，但是常常臨在的意識可稱之謂含蓄的，非正題的，前反省的認識。要是我注意到它，它便成了明顯的，正題的，反省的認識。對於這後者我不常擁有，但是前者常臨在於我的覺醒時期，而且我一否認它立刻產生自我矛盾。這裡我們似乎達到了純粹的自我。註：這樣看來，我們的認知作用與傳統士林哲學中所瞭解的上帝的認知作用有相似（類似）之處。上帝的認知作用是一種自立的自我直觀；我的認識作用不是自我直觀，但是我擁有某種程度的自我直觀。我無法直觀我的本性或自我主體，但是我直觀到我的活動，或就其為活動的自我。我的活動是自我透明的，自己透視（或意識）自己。

人不僅僅在他的肯定活動上與自己相符合，所以他不能無矛盾地否定他的肯定，同樣，在他的意願活動上他與自己相符合。人最後是一位肯定與意願的受造物。他是一位形體化的肯定者與意願者。他是一位透過類似對象的同心圓周而插足於物質宇宙的肯定者與意願者。我們不難看出人本質上是一位意願主體，他繼續不斷地意願著自己與自己的存在；他也意願著各種事物與各種活動。當他不願意看時，他可以閉起他的眼來，當他不願意聽時，他可以把耳朵掩起來。但是如果他不想有所意願，他絕對不會成功，因為他得藉著意志的活動（即意願活動）去抑制自己的無欲傾向。換句話說，人不能不有所意願；

他與自己的意願相符。就如布隆德（Blondel）隨聖多瑪斯之後所指出的：「不要要」（拉丁文：Nollo velle）等於「要不要」（拉丁文：Vollo nolle）。也就是說：我不要有所意願等於我意願無所意願。我能夠觀看我的「意願過的意願」，但是我與我的「意願時的意願」是等同的，我就是意願活動或意願者。

純粹自我在某種程度之下是那位在我身上施展著知覺、感受、想像、回憶、解疑等活動者。但是明確而適當地說，他是那位在我身上實施著肯定與意願活動者。當我知覺、感受、想像、回憶或解疑時，我知道我在做這些事。同一個自我從事於這些活動而又意識到這些活動。但是這些活動多少是周邊的，含有類似對象（我的眼睛、我的想像力，我的概念，我的語詞）。我能夠觀看它們，判斷它們，對峙它們。屢次我能在它們身上經驗到某種並不來自我自己的抗拒力。在更深的另一方面，對於這些活動的認識與意願不再是類似客觀的，而是主體的，是原始自我直接在工作著。

解釋疑難

很可能有人會問：不僅僅我知道我知覺，我感受，我記起等等，而且我還知道我知道，其間有什麼區別？對這疑難，我們可以回答說：在第一種情況中有著兩種不同的活動，即知道與知覺、感受、記起等，高級的（即知道）抓住低級的（知覺、感受、記起等）；在第二種情況中僅僅有著一個活動，即「知道」，它自己抓住自己，自己等同於自己，是自我明亮的，自我透明的。

動物在某種程度之下也覺察到自己有所知覺，例如一隻狗當牠看到一隻貓時，牠應該在某種程度之下覺察到牠知覺到（即看到）一隻貓。這在傳統哲學中的解釋是這樣的：在動物

身上有一種較高的官能，叫做中央感官或共同感官（Central or common sense）；看、聽、等感官是些比較低級的官能。在所說的例子中，「看到」是視官的作用，「覺察」是中央感官的作用。但是人不僅僅看到（或知覺到）和覺察到，而且還覺察到自己的覺察到，所以他談論和研究自己的覺察行為（就如同我們現在所做的），這就超越了動物的感官知識的領域。

另一個設難是：當我們熟睡時，一切意識都消失。要是純粹自我在於最後的自我意識的話，這最後的自我意識在熟睡中看來應該消失，那在這段時間中我已不再是自我。

這的確是個難題，但它能使我們對於原始或純粹自我有更深的瞭解。這自我，本質上在於肯定與意願，但是沒有類似對象不可能有所作用。它有如光亮，照耀一切，但不照耀自己，就如一強有力之探照燈瞄準著自己面前的所有對象，但不能面對自己。自我並不直接看到從自己發射出去的亮光，它之所以能看到這亮光祇是因為反省到自己所照亮的對象的緣故。要是它照耀於虛無（真空）之中，它就成了不可見的東西。在睡眠中便發生這種現象。睡眠的空虛狀態不是一下子就完全成功的，相反，它總是有著一段過渡時期，即半醒半睡或做夢狀態，其間，自我繼續它的肯定與意願奮勉，但是因為虛無狀態愈來愈完全，這肯定與意願奮勉也就愈來愈軟弱：這時我的邏輯不是穩健的，我的選擇不是真正自由的。最後，在熟睡狀態中，連夢幻也沒有了，已沒有任何東西可以被自我之光所照耀，反省（即從對象那裡折回來）也已不可能，因為光亮已無從折回。

純粹自我如何被認識？

從上面的種種分析中可以看出，即使藉著現象學的還原

法，我們還是沒有直接達到純粹自我。我們直接並不認識那位「認識者」。我們所直接認識到的自我還祇是對象而不是主體。要是我們真正能夠直接地認識到主體的自我的話，我們就不需要利用任何類似對象或一般對象去達到自我意識，因為我們早已完全意識到了自己。但是我所認識的是「我的」認識與「我的」意願活動，在這些活動之上沒有更高的活動去把持它們。當我知道我在肯定或意願時，看起來好像在這些活動上仍然有著認識主體與被認識的對象（認識到認識：前者是主體，後者是對象）之間的區別，但實際上並非如此，祇是我們不得不用這種詞句來表達而已，我們沒有別的方式能用來描述這些活動。事實上，所有的祇是精神活動（即認知作用）的自我臨在，自我認識；但僅僅是「活動」的自我透視，而不是活動之源的「主體」的自我直觀。活動的主體，根由或泉源還是沒有被看到，沒有被直觀到。我意識到沐浴在我的純粹自我之光亮中的世界（沒有純粹自我之光之照耀世界無意義可言），我也意識到那些由純粹自我發射出來的而與世界發生關係的活動（即我的肯定與意願活動）。我知道，要是我能繼續這樣，由外在對象後退至我的各種類似客觀活動（看、聽、想、記等），再由這些活動退至我的肯定與意願活動這樣一直後退下去，終於會達到放射之根源或中心，也就是我的純粹自我。

斯特拉塞（Stefan Strasser）描寫得好：「有如太陽能使我看見，而我不能看到它本身，同樣，我的自我的精神焦點為我來說也是不可見的，不是因為它是黑暗的，而是因為它太明亮了。雖然如此，我很知道太陽存在著，也知道它在那裡。要找到它，我祇需隨著光線的方向走去或向著陰影的反方向行走。到那沒有任何黑暗的地方，光亮不時地增強，以致我無法睜

視，因為我已被光亮的強度所弄瞎，那裡，我『知道』就是太陽。情形完全相同，我的多少有些意義的意識內容，它們的無數的色調與陰影指向著一個意義的焦點；對我來說所有的有意義或無意義之事物都因著這焦點而擁有著它們的價值或價值的缺乏。我『知道』存在著一意義根源（或焦點），雖然我無法像抓住一個明顯的對象那樣地抓住它。我就是這精神極（或意義的根源）。」（註八）

換句話說，我不能像認識對象那樣地認識到純粹自我，我也無法藉著某種直接的直觀看到我的純粹自我（對於我們的原始活動，即肯定與意願活動我們擁有這種直觀）；我們只能依循方向，層層後退，去發現或指出純粹自我之所在。只有在這種意義之下，我認識到我的純粹自我。也祇有在這種方式之下，我們認識到無意識。談論關於無意識的知識等於談論無意識的意識，這在詞句上是一矛盾。但是我們知道，有些意識內容所擁有的意識程度比另一些意識內容較低；因此我們可以想像得出還有些意識內容，它們的意識程度還要低，這樣下去，我們可以達到直接所不能被認識的意識內容，也就是一點也沒有意識的意識內容，這樣叫做意識的無意識內容。在相同的方式之下，我們認識上帝：我們無法像認識一般的對象那樣認識上帝，但是我們認識到一般對象的有限性，因此我們的理智想超越這有限性（只要理智發覺對象是有限的，它就要超越出去），超向至我們的所有的有限的經驗對象以上。因為被超越的是有限之所以為有限（只要是有限的理智便要超越它），所以我們的理智指向著（瞄準著）任何有限存有以上的無限存有，也就是我們所說的上帝。

在我身上有著肯定與意願作用的純粹自我，或肯定與意願

之自我不是我的身體，或自然中之一物，也不是一個有如其他東西似的物質對象。這對遵循上述現象分析的人是很明顯的事。因為要成立對象或類似對象，應當有一個現實，它本身不是對象或類似對象，但是因著它（即對著它）對象才成為對象，類似對象才成為類似對象。換句話說：對象與類似對象是純粹自我所認識與意願的東西。要是我不認識也不意願它們，對我來說也就無所謂對象或類似對象。所以對我來說，它們在本質上是被認識與被意願的現實。但是，要是沒有認識與意願現實，也就沒有被認識與被意願的現實；所以前者與後者在本質上應該是有區別的，而前者（即認識者與意願者）就是我的純粹自我。

有人對於上面的論證還不信服，仍認為身體是肯定與意願的主體。對他們來說，肯定與意願和消化、看見、想像、感受等沒有本質上的區別。後面這些活動通稱之謂物質活動，因為在形成這些活動上純粹自我需要類似對象，而這些類似對象，連同純粹自我，是活動的真正原因或共同原因（Co-Cause）。我們說這些活動是由靈化之身體所形成，所以是物質，顯示出物質活動的特徵：個別性、偶然性等。

唯物主義者說得對：即使為肯定與意願，純粹自我也需要類似對象。我們在談熟睡情況時也承認這一點。再者，腦部的嚴重損害（腦震盪、受傷或中毒等）能使肯定與意願（自由抉擇）成為不可能。這是不是證明腦或身體是我們的肯定與意願活動的真正原因？

首先我們可以注意到，承認這事等於剷除了純粹自我。我們早已指出：純粹自我等同於肯定與意願，是肯定者與意願者；身體是肯定者與意願者的類似對象的總合體。要是腦就是

肯定者與意願者的話，那就很不容易瞭解自我（即肯定者與意願者）怎麼能把身體與腦看成類似對象。

主張身體是肯定與意願的主體的人是想消除純粹自我，認為這只是一個名字而已。他們主張，肯定與意願，完全如同感受、行走、消化等活動，是身體的作用。但是這種主張無法接受，因為它與上述的由現象分析所獲得的種種直接經驗事實相反。堅持這種主張的人是受了狹窄的科學態度的影響；他們認為科學知識比任何一個由現象分析所獲得的知識更基本更可靠。可惜他們沒有理會到，所有的科學觀察與科學理論最後建基於現象學所發現的直接而自發的日常經驗，所以科學不能被用來消除這經驗所揭發的某些基本知識，如純粹自我之實有與其精神本性。

純粹自我與心靈

我們的現象學研究顯示出，我們生活在對象與類似對象之中，或更恰當的說，我們身上有一樣東西生活在對象與類似對象之中。類似對象祇是為著主體或純粹自我而生存，而純粹自我本身絕對不是對象或類似對象；但是因著語詞的限制，我們祇能像談論對象般地去談論它。事實上，它是一個純粹主體，在它的肯定與意願的精神活動上自己臨在於自己。這純粹主體或原始自我就是我的靈魂或心靈。

這純粹自我也可以叫做開創的或發祥的自我（Originating ego）或「自我根源」（Ego-source）。但不可誤解：它不是包含著整個人格生命的「自我拉格」（Ego-person）。自我根源最確當的描寫是：川流的根源不是川流，而是川流所由而出的來源。同樣，發祥的自我是位格的與社會的自我所是的，所完成的與所經歷的一切的本源。它是我的人性的存在，即我的發展於

生命環境與社會場合之中的自我之「根」，但不就是這自我本身。它是關連著位格的與社會的自我的「形上基礎」(Metaphysical id quo)。從邏輯與形上觀點看，而不是從起源心理學來說，它是「在先的」，也就是說，它是那樣東西，透過它的存在於這世界中的自我才有所而起，且成為可理解的。

對這靈魂我們可以說它是自立的，或自立體，因為它的存在並不依附於某一基礎或支持。「我」，就其為主體或靈魂來說，雖然是「在世的存有」，與這世界脫離不了關係，但是這世界並不是我的存在的基礎或支持，而正巧相反，因著我或我的靈魂之插足於世界，世界之某些成份才被提升至更高的存在階層。換句話說，因著靈魂之存在於世界，在世界中起作用，世界才顯得更有意義，更有價值。不錯，在作用上靈魂需要利用對象與類似對象，但是它並不需要他們作為自己的存在的基礎或支持。相反，因著靈魂的緣故對象與類似對象才成為對象與類似對象。當然，我們不應該把這事解說成唯心主義的意義，認為對象與類似對象祇是因著靈魂的緣故而存在著。但是無可否認地，對象或類似對象之所以為「我的」對象與「我的」類似對象祇是因為有著自我主體或靈魂的緣故。換句話說，對象與類似對象是對著主體而說的，沒有主體也就無所謂對象或類似對象。

那個，因著它所有東西成了對象或類似對象，而自己不是對象也不是類似對象的現實，不可能是存在於其他事物的依附體或部份。它是一自立體，存在於自己的實體。當然我們不應該把自我主體或靈魂看作有如石頭或木塊般的實體；我們不應該把自我排列在物質實體的行列之中。但是為要形成靈魂的實體概念我們得用某種物質圖像來作類比證明。我們認為下面幾

個圖像更能類比出靈魂的自立活動與其性質：靈魂有如不斷噴湧的泉源或巨急的江河；靈魂又如不停放射著熱量的太陽。這些圖像雖然也有缺點，但是比石頭、木塊等物質圖像強得多，它們更能類比出靈魂的實體性。

靈魂是原始泉湧或根由，從它那裡我的整個的存在以「在世的存有」身份不斷地湧出。靈魂是一巨江，透過肯定與意願等基本活動，不斷地向著存有之海奔流。靈魂又如太陽之核心照耀著一切，使一切成為可見的，但它本身為自己仍然是不可見的（自我不能直觀到自己）。就在這種方式之下，自我或靈魂存在於自己，是真正的實體。它是這樣的一個實體：不是呆板的而是活動的，是不斷的判斷與意願，肯定與愛的過程。

註一：參看 Hume 著 *Treatise of Human Nature*, I, 4, sect. 6

註二：全上

註三：J. S. Mill, *An Examination of Sir. Hamilton's Philosophy*, ch. 11

註四：W. James, *Text book of Psychology*, pp. 203, 215

註五：Taine, *De l' Intelligence*, I, p. 1, 3, ch. 1

註六：參看 *An Examination of Sir. Hamilton's Philosophy*, ch. 12

註七：這一論證取自 J. F. Donceel, S. J., *Philosophical Anthropology*, Sheed & Ward, New York, 1967, 頁二十三—三十八。

註八：Strasser, *The Soul in Metaphysical and Empirical Psychology*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1959, 頁一七九

第二章 論靈魂的性質

上面我們證明了靈魂的實有，同時我們也看到了它的實體性。現在我們要更進一步地說明它的本性。我們將證實人的靈魂是單純的，精神的，不死的。

第一節 論靈魂的單純性 (simplicity)

壹、題旨

所謂單純就是沒有部份。所以單純體是指不是由部份所組合而成的存有。但是部份能有不同的種類，所以要研究靈魂的單純性，我們應當先把部份的種類述說清楚，然後我們才能知道靈魂的單純性。

延展部份：即佔空間的部份或量的部份。所有的物質體都由延展部份，即佔空間的部份組合而成。要是一樣東西沒有延展部份，即不是由量的部份組合而成，那麼它在量的方面是單純的。

本質部份：按照亞里斯多德的形質論 (Hylomorphism) 所有物體都由形與質組合而成，前者是限定因素，後者是被限定因素。換句話說，物體之所以為物體來自物質因素，是這種或那種物體來自形式因素。元形與元質是組合成物體的本質的因素，所以可稱之謂本質部份。要是某一樣東西不是由這種部份組織而成，它在本質方面便是單純的。

存在與本質：按照聖多瑪斯哲學一切實際存在著的受造物都含有存在與本質兩個原理。一樣僅僅有本質而沒有存在的東西祇是一樣可能的存有，而不是一樣實際存在的現實存有。所以存在與本質也可以說是組織成現實存有的內在部份。要是一樣實際存在的東西不含任何部份，連它的存在與本質也沒有實際區別（即它的本質就是存在），那麼它是絕對單純的。

實體與附質：一樣具體東西不僅僅含有實體，而且還擁有不同的附質。例如一棵柳樹從小到大常是一棵柳樹，但是它的大小、顏色、硬度等附質不停地在變化。所以實體與附質也可以說是具體存有的組成部份。

明白了以上種種不同的部份以後，就不難研究出靈魂的單純性是怎樣的。明顯得很，靈魂不是絕對單純的，否則的話，可能的靈魂（可能存在但事實還未存在）與現實的靈魂（實際存在的靈魂）就沒有區別了。再者，靈魂除了實體以外還有附質，這也是不容否認的事實，因為由上面的現象學分析中我們看到，肯定與意願不就是靈魂實體，而是由靈魂發出的作用，是些附質。所以可以問：靈魂是否在量方面與本質方面單純的，即不是由延展部份，也不是由本質部份組合而成？

產生這問題的理由是：我們很難想像一個沒有這種部份的存有。經驗所顯示給我們的存有都是有這種部份的；經驗又告訴我們，一樣東西組織得愈是複雜我們看起來愈是完美。再者，靈魂是肉體的形式，所以看來好像應該隨著肉體而延展。

貳、意見

承認有靈魂的人也承認它在量方面是單純的，即沒有延展

部份，不佔空間。但是對於它在本質方面的單純性有些哲學家表示懷疑，因為他們認為一切受造物都含有形與質兩個部份，靈魂也不例外。所以在天使與人的靈魂內也應有物質因素，但是這種物質與肉體的物質不同，因為它不是外延的，它僅僅是靈魂的被動性與能起變化的內在原理。

這個理論由一位名叫 Avicbron 或 Avencebrol 的希伯拉人所創導。他認為在那裡發現物質的性質，那裡便有物質的存在。如今在靈魂身上我們可以發現物質的性質，如被動性、接受性、潛能性等，所以在靈魂內應該有物質因素（被稱謂精神物質，因為與肉體物質不同）。再者，造物主與受造物不同；一切受造實體在理解境界內由類與種組合而成，因此在現實境界內應該有質與形的組合與之相呼應。靈魂既然是受造物，應該由質與形組合而成。

這一理論曾受到士林哲學中的一派，即方濟會學派的學者，如 S. Bonaventura, D. Scotus 等的支持。至今這一學派的學者還是主張這一理論。M. Blondel 似乎也有此傾向。但是再說一句，這裡他們所解說的物質不是一般所解釋的有延展性的物質，是指被動性與變動性的原理。雖然如此，多瑪斯學派的學者認為靈魂不論是在量方面或本質方面都是單純的。我們認為這一理論更為合理。

參、證明

一、靈魂在量方面是單純的

存有的性質表現在它的活動上。要是我們發現某一存有的活動是有延展性的（即延展於空間之中），我們就可以知道這

存有本身也是有延展性的。相反，要是我們發現某一存有的活動不含延展性，我們也就可以知道這存有本身也不含延展性，即在量方面是單純的。如今我們可以看到靈魂的活動不含有延展性，所以靈魂在量方面應該是單純的。

先看意識活動，尤其知性意識，它是完全單一的，它的本性就是統一，即把不同的表象統一在一起，歸屬於同一個自我主體，因此產生同一個自我意識：我意識到同一個我在看見、聽見、思想、慾望等。要是靈魂或自我是由不同的延展部份所組成的話，這種現象是無法解釋的，因為每一個部份該有它自己的意識，所以產生的該是許多不同的自我意識，而不是同一個自我意識。再者，我們已經指出，意識不是外在地把不同的心理狀態收集在一起，而是內在地臨在於每一個心理狀態之中，而同時又與心理狀態不同（因為意識是對於心理狀態的理會）。要是靈魂是由延展部份組成的話，每一個部份有它自己的意識。為要產生一個同一而統一的意識，應該由另一個單純原理把部份或基礎意識綜合成一個意識。但這是不可能的事，因為意識是無法通傳的（某甲的意識就是某甲的不可能通傳給某乙）。所以靈魂不可能由不同的延展部份組合而成。換句話說，靈魂在量方面是單純的。

靈魂在量方面的單純性也能夠由判斷活動來證明。判斷假定同一個主體看到主詞與述詞，而且把述詞歸屬於主詞，如當我說：「芒果是美味的」時，我並不把兩個表象（「芒果」與「美味的」）並列在一起，而是肯定著它們在同一個事物上相合，也就是說：肯定著它們所表達的對象等同在同一個事物上。這種對於等同性的肯定活動（或判斷活動）應該是單純的。所以肯定活動的主體（即靈魂）也應該是單純的。假定這

兩個表象座落於靈魂的兩個不同的部份，那麼應當另有一個單純原理去理會到它們之間的等同性。這原理便是真正的靈魂。

最後，靈魂在量方面的單純性也可由完全的反省作用來證明。所謂完全的反省是說主體能夠達到完全的自己：知道自己在思想，自己在慾望等。一個延展在空間中的存有不可能達到整個的我或完全與自我等同，因為這樣的存有只有藉著量的接觸才能有所活動，所以它祇能作用於另一個存有，或是自己的一部份作用於另一部份，但是絕不可能完全存在於自己，完全擁有自己（意識到自己），成為「為己存有」。

以上三個證明實際祇是一個，不過角度不同而已。再從前述的現象學分析來看，靈魂也應該是單純的，因為我們指出過，我們不能否定或修改「肯定時的肯定」、「意願時的意願」，這表示在純粹自我層面，在同一個時候只能夠有一個肯定或一個意願。要是純粹主體是由不同的延展部份組成的話，事情就不同了，它能夠在同一個時候有不同的活動。我們也不能說，肯定不就是意願，理智不就是意志，所以靈魂該由延展部份組織而成。因為在自我的核心中肯定與意願是不能分開的：無意願不可能有肯定，無肯定不可能有意識；肯定內必然含著意願（無意願怎麼會肯定？）意願內必然含著肯定（不認識怎麼會產生意願？）所以我們不能從肯定與意願的不同中去否定靈魂的單純性。

二、靈魂在本質方面也是單純的

這問題必然得假定亞里斯多德與聖多瑪斯哲學。按照這一哲學，存有之所以有限，會起變化，因為是由現實與潛能兩個因素組合而成。所謂變化是說以前沒有的，現在有了。也就是

從潛能轉變到現實的過程。在本質層次的潛能是物質，現實是型式。上述哲學家發現靈魂也是被動的，能起變化的（如從無知到有知，從無慾到有慾），所以認為靈魂內部也含有物質（即潛能）因素。但是在靈魂中這種因素是無用的，而且是矛盾的。

所謂無用的：因為靈魂中已有兩個因素，即存在與本質（這是士林哲學界所公認的），前者是現實，後者是潛能。所以為要解釋靈魂中的被動與變化現象本質因素已經夠了，不必在本質中再放一個潛能因素。

所謂矛盾的：因為在這一理論中不知道靈魂如何落實於肉體，或如何去靈化或型式化肉體。有兩種可能性：或是整個靈魂（包括它的質料因素）是肉體的型式，或是僅僅它的現實部份是肉體的型式。在第一種情況中，靈魂的本質潛能（即靈魂內的質料因素）是肉體的現實（或型式）的一部份。這樣，同一個現實（即靈魂內的質料因素）在同一個境界（即本質境界：靈魂與肉體是人的本質）內同時是潛能（對靈魂的型式因素來說）又是現實（對肉體來說）。這顯然是矛盾的。在第二種情況中，同一個現實（即靈魂的型式因素）成了兩個潛能（即靈魂的質料因素與肉體）的搭配。這也是矛盾的，不可能的，因為一個現實或型式只能與自己的潛能相合。

第二節 論靈魂的精神性 (Spirituality)

壹、釋義

要知道靈魂是不是精神的，一定得知道「精神」一詞有什麼意思。拉丁文 (Spiritus) 原意是「氣」；西方古代學者就持此意，如斯多亞派學者 (Stoics) 認為精神是一種精細而發熱的氣體滲透於身體使之膨脹。到了基多時代，受了聖經的影響 (天主是神，天使是神)，精神一詞才有了比較狹義的說法，即指與物質不同的東西。但是開始時還有不少人認為天使，雖然是精神，仍然有著非常精細的肉體。

這裡所說的精神性不僅僅指單純性 (至少在量方面)，而且還指在存在與活動上的內在獨立性 (即不隸屬於物質)。所以動物的覺魂雖然在量方面是單純的，但不是精神的，因為它沒有肉體根本無法存在與活動；它與肉體組織成一個實體存有，真正存在著的是這個實體存有。

所以所謂的精神存有或精神因素是指這種單純的東西，它能夠不內在地依靠物質而發射出它的活動；換句話說，它的活動並不內在地受制於物質條件 (如延展性)，或反過來說，物質並沒有內在地參與它的工作。理由是：它的存在因素沒有內在地受制於物質，或換句話說，它因著自己的存在或名義而存在著，而不是藉著組合體 (即與物質組成一體) 之存在或名義而存在著。

但這並不是說精神存有或精神因素必須離開物質而獨自存在。它能夠與物質存在在一起，但是存在因素是它的，並不來

自它與物質之結合，物質是藉著它的存在而與之共存（它的存在通傳於物質）。精神性也不排除對於物質的外在依賴性，相反地，物質能夠是精神存有的活動條件。這意思是說活動雖然來自精神存有自己，而並不來自精神因素與物質因素的合作（二者是活動的共同原因），但是物質因素可能是不可或缺的條件。當然要是一個存有在活動上內在外在都不需要依賴物質，那麼這種存有的精神性更是高級。

明白了精神一詞的意義以後，我們更要問：人的靈魂是不是精神的？使我們起疑惑的理由是：經驗告訴我們，理智必須依賴感官，缺乏某種感官便不可能產生與這感官相呼應的理性智識。

貳、意見

一、柏拉圖、亞里斯多德、笛卡兒、柏格森以及所有士林哲學家們一致承認靈魂是精神的。他們中有幾人，如柏拉圖、笛卡兒，甚至太強調靈魂的獨立性，以致認為它與肉體的結合是外在的。

二、但是唯物主義者認為一切都是物質，所謂的精神作用祇是物質的枝生現象。辯證唯物論者承認思想不能用純粹生理作用來解釋，因為思想是一種新的活動。他們以辯證式來解釋物質的進化過程：由無機物質進化至活的物質，由活的物質進化至有感覺的物質，再由有感覺的物質進化至有思想的物質。但是基本上一切都是物質。

三、有幾位哲學家，如Locke（註一），承認靈魂的精神性，但是不認為我們能夠確切地加以證明，因為我們無法知道物質

的全部能力，所以無法絕對地肯定什麼是物質能力所能達到的，什麼是物質能力所不能達到的。再者，要是天主是全能的，為何不能賦予物質思想能力。

參、證明

要考查靈魂是不是精神的，我們還得用同樣的方法，即看它的活動。要是一個存有存在上內在地隸屬於物質，那麼在活動上亦必隸屬於物質：「活動視存有而定」（有什麼本性的存有，便產生什麼樣的活動）。所以要是我們能夠發現靈魂的活動（即使只發現一個）來自靈魂本身，而不來自它與肉體的結合體，我們可以結論說：靈魂不是因著與肉體結合在一起才能存在，相反地，它擁有自己的存在，因著自己的名義而存在，也就是說它是「自立存有」（*Esse subsistens*），它就是精神體（單純而自立的實體我們稱之謂精神體）。但是我們怎麼知道某一活動來自靈魂自己，而不來自它與肉體的結合體（即肉體沒有參與進去）呢？對於這點我們可以答說：那裡有物質，那裡便有空間性；要是物質參與著一起活動，那這活動一定帶有物質的特性，而物質的特性是把存有限制於時空以內，成為個別而具體的事物。但是我們不難證實靈魂確是有著某些超越時空的活動。在解釋理性認識與抽象作用時，我們看到真正的理性認識是不含物質性的，因為可理解的對象不含任何物質條件，而僅僅呈現著普遍而絕對的形式。再者，藉著理性認識我們成了開放的，而且成了一切，因為理性認識是由意向存有（即概念）所完成，而意向存有是外界事物（更恰當的說是事物之本質）在我身上的複本，所以藉著意向存有我成了

外界事物。這一切都與物質條件背道而馳，因為物質是關閉的，它與別物結合只能把別物與自己融合在一起，而不能僅僅採取對方的形式，所以也不能再保持雙方的獨立性。換句話說，純粹物質不能真正地把別物對象化或客觀化。

我們也可以從慾望作用中結論出靈魂的精神性。經驗告訴我們，我們不僅僅慾望可感覺的東西，我們也慾望著不可感覺的東西，如真理、名譽、德行、自我肯定等。這些對象都是超越時空的，非物質的，所以慾望行為與慾望主體也該是非物質的或精神的。

如今我們知道，真正的理性認識與理性慾望是超越物質條件（即超越時空）的，所以我們可以歸結說：這些活動與活動的主體，即靈魂也是超越物質的，即非物質的或精神的。我們說「真正的理性認識與理性慾望」，因為靈魂是肉體的型式，二者結合成一體，所以有些活動，如感覺發自整個的結合體，因此含有物質性質。

至論 **Locke** 的設難，我們可以回答說：我們雖然不能積極地知道物質所有的能力，但是我們可以消極地知道它的能力不能含有物質特性（即時空性）；所以說物質能產生非物質性的作用顯然是矛盾的，那天主也不能去做。所以天主不能創造能思想的物質。這並不是說天主的能力受到了限制，而是說我們對於天主的「全能」應該有合理的瞭解。

至此我們證實的是靈魂在某些作用（即肯定與意願作用）上不內在地隸屬於物質條件，因為這些作用一點也不含物質性質。但是我們並不否認靈魂在這些作用上外在地隸屬於物質條件，因為經驗告訴我們，靈魂不能有所作用除非有物質條件的合作。換句話說，靈魂需要物質東西作為自己的活動對象，但

是得由類似對象把物質東西帶進自己的影響範圍以內。靈魂有如一道強烈的亮光，在它面前有可以照明的東西才會產生照耀作用。照在虛無之中的光是看不見的。同樣，要是沒對象在我面前，我就成了無意識的，祇是潛在的自我臨在。把對象帶至我面前的是類似對象，也就是感官。但是被照明的對象以及把對象帶至我面前的類似對象都不是照耀（即認識與意願）的原因：它們祇是不可或缺的條件。

所以我可以說，我的身體藉著我的感官使我的精神作用成為可能或得以實施。但是我的判斷與肯定作用並不發自我的身體，而祇能說落實於身體。同樣，我的精神傾向（意願）不是活的有機體的最高行為；相反，一個活的有機體所以成為「我的」有機體是因為我的精神傾向落實於他的緣故。我的靈魂靈化了我的身體使它參與並協助我的精神存有與精神生命。在這意義之下我的身體是我的精神活動的具體化（Embodiment）。

靈魂存在於某種環境之中，它是一在世的存有。為要插足於世界，它得藉某種發射，產生那些組成它的心理與生理系統的類似對象。這裡所說的心理是指人除了判斷與意願以外的，一切有意識功能，如記憶、想像、內在感官、感受與傾向等；這一切功能的活動不真正地散佈在空間之中，而是相繼地發生在時間之中。人的身體包括一切佔有空間的類似對象，如外在感官、心臟、胃、肺等。

初看起來好像是身體產生我們所說的純粹主體，而不是主體產生身體，因為在嬰兒身上心理機能還未開始作用以前低級的生理機能已經相當活躍了；心理機能開始活動時真正的肯定與意願活動還無法完成。再者，有時肯定與意願會暫時中止（如在熟睡、昏暈、發高燒狀態中），而心理，尤其生理機能

照常作用著。

我們得承認，一般地或按時間先後來說，在人身上生理與心理作用先於理性作用，所以我們會像感覺主義者與唯物主義者那樣，認為肯定與意願由生理與心理機能發展而來。但是這種想法是錯誤的，因為「單純而非物質」的東西不可能來自「複雜而物質」的東西；所以生理與心理因素不可能產生純粹主體或靈魂。從邏輯與形上方面來說，純粹主體先於所有類似對象，而且也不內在地隸屬於它們。但是它的活動得假定類似對象的活動，在這意義之下可以說在時期上它後於類似對象。但是不能因此說，類似對象是純粹主體的生效原因，而祇該說是它的物質與工具原因。純粹主體被註定為生活在這世界中的存有，所以祇能藉著對象而認識到自己為主體，而對象得由世界與自己的類似對象來供給。嬰兒的純粹自我還沒有起作用，因為他的類似對象（即他的身體與心理）還沒有成熟，不足以供給對象。在熟睡中人的心理正在進行著休息與復原的過程，所以暫時不能盡它使純粹自我與世界事物發生接觸的任務；昏暈與發高燒使生理起阻撓（故障），因此妨碍心理的正常作用，也因此而影響到純粹主體。

我們可以再一次用探照燈來比喻純粹主體。燈光祇是當對象穿過它的光線時才發生實際照明作用。所以對象以及把對象帶進光線範圍以內的媒體，雖然不是光線與照明的原因，但是被假定在每一個照明作用中。

所以身體與靈魂之間的關係不是原因與效果之間的關係，而是物質原因與形式原因之間的關係。對於這點在下面我們將作徹底的研究。

人的純粹自我就好像一套同心圓圈的中心。圍繞著圓圈的

是世界與它的物體群；在這物體群中有些事物直接影響著他，成了他的場所（**Situation**）。人藉著某些現實，如眼睛、耳朵、手足等與他的場所中的對象發生接觸；這些現實由外人來看好像是對象，但是由本人來說是屬於自己的，是自己的部份。我們稱這些現實為類似對象；它們組成人的身體。在佔有空間的類似對象與純粹自我之間還夾著一層，那就是有時間性的類似對象的總和，我們稱它為心理層。在這些圓圈的中央站立著肯定與意願活動的主體，即純粹自我。這些圓圈可被稱之謂物質因，中心點可被稱之謂型式因；或用當代術語來說，圓圈是「與料」（**Data**），中心點是「意義」的賦予者。沒有與料便無所謂意義，但是意義並非來自與料。圓圈由沒有意義的純粹與料（也就是傳統士林哲學所謂的「元質」）所組成；中心，也就是純粹自我，是由沒有與料的純粹意義所建立（也就是傳統士林哲學所說的「元型」）。

第三節 論靈魂的不死性（**Immortality**）

壹、問題

我們已經指出，人的靈魂在作用上並不內在地依賴於肉體或類似對象，所以它的存在該是獨立的（即存在於自己）。但是另一方面我們也看到，人的靈魂在作用上外在地依賴於感官或類似對象，因為沒有它們的幫助靈魂或純粹自我不產生肯定與意願作用。所以問題就來了：人一死，肉體便崩解或腐化，他的靈魂是否仍然生存下去？

一方面我們覺得，既然靈魂的存在是獨立的，所以它不應

該因著肉體的腐化而失去自己的存在；但是另一方面我們又會起疑惑：我的感官或類似對象既已腐化，我已失去了與對象發生接觸的不可或缺的條件，而祇留下了一個無法起任何作用的純粹主體，這種生存豈不等於不生存？

再者，靈魂或純粹主體既然不是從我的類似對象而來，應當來自一個創造主體，即上帝，因為我以前並不存在。要是我的靈魂藉上帝的創造能力而存在於某一定時間中（即母親懷孕時），那為何它不能在另一個時間中（即死亡時）失去它的存在？

在亞里斯多德的型質論中靈魂的不死性遇到另一個困難。按照這一理論，人的靈魂祇當它在與肉體（或物質）結合時開始存在，而且從肉體那裡獲得它的個體性（**Individuation**）。這樣說來，當它與肉體分開（即死亡）時，也就失去了自己的個體性，已經不再是與別人有區別的原來的（即與肉體結合時的）自我了。所以位格的不死性（**Personal immortality**）是不可能的。

誰都看得出來，靈魂的不死性與道德以及宗教生命很有關係，因為如果一人死什麼都死了，那修德立功還有什麼意義，宗教信仰又有什麼基礎。但是靈魂的不死性既然遇到上面的種種困難，我們就得慎重地去研究，設法拿出有力的證據來。但在研究以前，我們把不死性的意義先解釋一下，並指出我們所要談的是那一種意義。

所謂的「不死」是指永久「活」下去，不崩潰、不腐敗。但是這裡所說的「活」當然不僅僅指生理上的滋長、保養與繁殖，而也指精神生命的維繫。傳統士林哲學中把不死性分成本質的、自然的與賜予的三種。所謂本質的不死性（拉丁文：**Im-**

mortalitas essentialis) 是說存有的本質就是存在，所以它的不存在是矛盾的。當然這種不死性只有上帝擁有。所謂自然的不死性(拉丁文: Immortalitas naturalis) 是說存有的本質雖然不就是存在，所以不必然地存在，但是它的本性不含任何腐敗因素；所以要是被消滅，不是由於內在原因，而是由於外在因素，即它的存在不再被高級原因所支持，因此而消失。所謂賜予的不死性(拉丁文: Immortalitas gratuita) 是說存有之所以能不死，不是因為本性如此，而是因為上帝賜予特恩的緣故。按照天主教的道理人類元祖的肉體在伊甸園中受有這種特恩。

靈魂當然沒有本質的不死性。我們也不談賜予的不死性，因為這是神學問題，而不是哲學問題。所以我們要研討的祇是自然的不死性：人的靈魂是否自然地，即按照它的本性應該永久生存下去？

貳、意見

因著問題的重要性(不論是在理論方面或實際方面)，我們不妨多費一些時間來看看人類思想史上一些大哲學家對這個問題的看法。

柏拉圖(Plato)：在古代哲學家承承認靈魂不死的首推柏拉圖。在他的著作 *Phaedo* 與 *Republic* 中他舉了好幾個證明。(一)由對立因素來證明：世界由對立因素(如冷與熱，大與小等)所組成。東西之所以能成長，變化來自這對立因素。生命與死亡是對立的：有死亡必有生命，所以靈魂(即生命)應該常存，是死亡的原因(死後靈魂投生)。(二)由普遍觀念來證明：普遍而絕對的觀念不可能來自感覺，因感覺是相對的，個別

的。所以靈魂在來到這個世界以前早已存在，且從前看到這些觀念，如今又能回想起來。靈魂既然存在於今生之前，那也應該存在於今生之後。(三)由單純性來證明：複構體會崩潰（構成部份分散），單純體不會崩潰（即不死亡）。靈魂，猶如普遍而不變的觀念，是單純的。所以靈魂不會崩潰。(四)由分享觀念來證明：靈魂的本質是生命的分享（因為它是生命原理），所以應該是不死的，否則的話，我們得承認靈魂同時是生命又是死亡的原理；這顯然是矛盾。(五)由毀滅情形來證明：一樣東西之毀滅或死亡是因為內部含有腐敗因素之故。靈魂也有弱點（腐敗因素），如不公道、無紀律、無知等。但是這些弱點不足以摧毀靈魂的生命力量，比如壞人還是活得好好的，而壽命比有些好人還要長。既然這些內在弱點不足以使靈魂毀滅，那它更不會因著肉體腐敗而腐敗或死亡。

亞里斯多德（Aristotle）：好像並不承認位格的不死性，因為他認為不死的祇是理智；但是他好像認為理智祇有一個，為眾人所共有，而不是每一個人有每一個人的理智。至少在他的倫理學一書中一定沒有談及靈魂的不死性。這書所談論的只是今世所能獲得的幸福。

在古代哲學家中也有否認靈魂的不死性的，如 Epicurus 和 Lucretius 等唯物主義者。斯多亞學派之哲學家（Stoics）認為靈魂是神火的分子；死後這分子又被神火所吸收。

柏羅丁（Plotinus）：承認位格的不死性；但是同時有如柏拉圖也主張輪迴說。

基督的啟示，猶如後期的猶太教，直接所宣講的是肉體的復活，而不是靈魂的不死性。我們得知道，希伯來人對於靈魂的不死性的觀念相當含糊。舊經（或舊約）中的賞罰也是強調

今生的。在最後幾本經書（Daniel, Machabaeorum, Sapientiae）中清楚地肯定肉體的復活。撒杜塞黨人（Sadducaei）加以否認，所以也否認靈魂的不死性。實際上，有幾位教會著作家雖然堅決肯定肉體將復活，但是否認靈魂的不死性，認為死後靈魂消失，一直要等到復活時期。但是不久人們發現靈魂的不死性是復活道理的基礎。這當然也是因為受了柏拉圖哲學的影響。

中世紀：不僅所有士林哲學家承認靈魂的不死性，而且大多數士林哲學家還認為我們能依理性確切證明這不死性。但是困難是在上面所指出的位格的不死性：因為按照型質論，個體性來自物質（即肉體）；如今肉體腐敗，靈魂看來得失去它的個體性。聖多瑪斯和在他以前的 Avicenna 解決這一難題的方法是：靈魂的個體性與多數性（每人有每人的靈魂）確是與肉體有關，但是祇在起源上，而不在目的上。但是也有些士林哲學家，如 Henry of Ghent, Scotus, Ockham, Biel, Cajetanus，受了亞威洛哀主義（Averroism）的影響，不認為我們能由理性確切地證明靈魂是不死的。我們知道，亞威洛哀不承認靈魂是精神實體；他認為靈魂是物質型式，與肉體相依為命，死後與肉體同歸於盡。

在近代哲學史上有許多哲學家承認靈魂的不死性，如 Descartes, Leibniz, Wolff, M. De Biran, Ravaisson, Herbart, Lotze。

康德（Kant）的立場很特殊。他認為純粹理性不能證明靈魂的不死性，但是也不能證明它的死亡性。然而實踐理性的絕對訓令，也就是道德規律必須假定靈魂的不死性，因為絕對訓令要求我們達到至善的境界，即意志與道德規律完全相合。但在這世界上我們不可能達到這種境界，所以我們應該無限地向

這目標邁進。這就得假定理性存有無限地生存下去，也就是說得假定靈魂的不死性，為的是能實踐道德規律的要求。所以「我」不能隨著道德規律邁進，除非肯定靈魂的不死性。這就是實踐理性的設定。

柏格森（Bergson）：由於他的對於靈魂與肉體之間的關係道理，認為靈魂的不死性是如此地真實，應該由反對者來證明他們的否定理由。但是他揚棄形上證明，而鼓吹經驗方法。（註二）

通靈論者（Spiritists）也想把靈魂不死性的肯定建基於一種與靈魂溝通的直接經驗，如招魂，與死者談話等。但得注意巫師們的行為屢次是騙人的。

另一方面，唯物主義者與感覺主義者都否認靈魂的不死性。同樣，汎神論者如 Spinoza 與許多唯心論者（如 Brunshvicg）在某種形式之下恢復了亞威洛哀主義。因為要是位格的不同（張三有張三之位格，李四有李四之位格）祇在於感覺意識的相異，那麼感覺意識一消失，位格的不同亦隨之而消失（即成了非位格或非個別的東西）。

參、證明

我們能從幾方面證明靈魂是不死的。

一、形上證明

這是士林哲學的傳統證明，他們致力於查考存有之所以會死亡的原因，而人的靈魂沒有這些死亡原因，所以應該永久生存下去。

一個存有的死亡原因能夠是內在的，也能夠是外在的。所謂內在的死亡原因是說存有本身含有腐敗原理；而所謂外在的死亡原因是說某存有因著外力而遭致絕滅。

要是一個存有是由部份（不論是量的部份或本質部份）組織而成，那它本身含有腐敗原理，即部份之分解。但這還可能有兩種情況：一種是自然的腐敗，即部份之自然分散。物質體就是如此。它們不僅僅可能腐敗，而且自然地傾向於腐敗，因為它們的型式不能完全控制物質的力量。因此內部產生一種張力或不穩定性（有如辯證唯物論中所說的正、反之衝突）。另一種是偶然的腐敗，即某一因素（或存有）因著與之共存的因素（或存有）之腐敗而隨之消失。如動物的覺魂雖然本身是單純的，但是與物質相輔相成；物質因素腐敗，它也隨之消失。

下面我們可以看到人的靈魂沒有上面種種死亡原因。

1. 人的靈魂沒有內在死亡原因

(1) 它不會自然地腐敗或毀滅：剛才說過，自然的腐敗是存有的組成因素或部份之分散。如水因著氫與氧之分散而消失；又如桌子受火燒而被破壞。但是人的靈魂是單純的，內部不含部份（不含量的部份，也不含本質部份），所以它不會因著組成部份之分散而遭消滅。

即使那些認為靈魂含有「精神物質」的學者，並不認為這物質是能接受別의 型式的潛能；而祇是為了解釋心靈之所以能接受別的意向限定的潛在原理。換句話說，心靈所能有的唯一的變化是意向性的變化，即主體還是主體，但是多了指向著客體的意向限定（也就是客觀概念）。理智與意志的活動是些實在的附質，但是我們已經看到（見抽象作用一節）它們並不含有真正的被動性（被外界事物所打動），所以不會與主體（靈

魂)的本性相反抗,以致把它摧毀(相反,物質體有被動性,所以會受到與自己的本性不相合的附質的打擊以致被破壞,如活體被過於強烈的熱氣燻窒而死。)

也許有人要說,按照聖多瑪斯的學說,有限的精神體,如天使與我們的靈魂,由「存在」與「本質」組織而成,所以有毀滅(部分之分散)之可能性。對於這一點我們不難回答說:本質決不是現有的存在以外的其他存在的潛能。本質與存在之間的區別並不是質料與型式之間的區別的重複。這兩種區別是類比的,而不是一義的。整個的本質趨向於與自己的存在結合。物體存有之消失祇是變成了別的一種本質或實體,如桌子變成灰。所以消失或腐敗的原理在於本質本身。但是當一存有保持好它的本質時,便傾向於存在,而不傾向於不存在。所以聖多瑪斯說:「人的靈魂必然是不腐敗的。為要浮現這事的明顯性,我們得知道,一樣東西本身緊隨著另一樣東西而來就不能把它從這樣東西那裡拿走;如我們從人那裡不能拿走他是動物(即他的動物性);從數字那裡不能拿走它是雙的或單的(即它的雙數性或單數性)。顯然地,存在本身緊隨著型式,因為各樣東西隨著它的型式而具有它的存在;所以存在絕不能與型式分離」(註三)。但是不能誤認為存在就是型式,或更不恰當地認為型式是必然而永久地自存的。正確的意思是說,實在型式一旦由存在現實化以後本然地不會失去這存在。

(2)它也不會偶然地腐敗或毀滅:要是一個存有在活動上內在地隸屬於物質(即肉體),那麼物質一旦瓦解,它也就沒有活動與存在的餘地。換句話說,如果一個型式不是因著自己,而是因著組合體之存在而存在,那麼組合體一旦瓦解,它也隨之而消失。例如動物的覺魂,在活動上內在地隸屬於肉體,所

以，雖然它是單純的，不會分解，但是當它的肉體因著嚴重的傷害或疾病或年老而分解時，它也隨之消失。猶如火焰不是因為分解，而是因為供應之燃料之消耗而熄滅。但是我們已經證明，人的靈魂在活動上不內在地隸屬於物質或它的類似對象。所以它不可能因為肉體之分解而終止自己的存在。

2. 人的靈魂也沒有外在死亡原因

從靈魂的本身來看實在沒有毀滅或死亡的理由。但是可以問：能否有外在力量來破壞它，使它死亡？積極的破壞力量不可能有，因為積極破壞作用無非是使東西分散，使原來的東西不復存在，而存在的或是部份（如水被分解成氧與氫）或是另一種東西（如桌子被燒成灰）。但是我們已經證明，靈魂是單純的，而且又是精神的，所以不可能被任何積極力量所分解或破壞。

所以只能消極地被毀滅，也就是不再被保存而絕滅（Annihilation）。按照士林哲學的道理，萬物不僅需要天主的創造，而且還需要祂的保存。如果天主不保存一樣東西，這樣東西就被絕滅，即什麼都不存在。當然只有天主的能力能使東西絕滅。絕對地來說，天主能夠使靈魂絕滅，即不再加以保存，但是問題是在：天主會不會這樣做？這問題已經超出了我們的研究，但是我們還是略加解釋。

首先我們可以肯定，天主順著萬物的本性而去管理萬物，因為萬物的本性是他所賦予；如果天主不順著萬物的本性去管理萬物，那是與自己矛盾，這對天主來說是不可能的事。如今我們已經證明，靈魂的本性傾向於存在，因為它沒有內在腐敗因素。所以如果天主使靈魂絕滅，那就違反了靈魂的本性，也就是違反了自己的創造本意。

的確，有時天主會以奇蹟改變自然秩序，但這祇是為顯示祂的特殊恩惠（這道理顯然地超越了哲學範圍）。但是使一樣東西絕滅不能算是施恩於這樣東西，因為施恩是使東西生存下去，而且生存得更好。所以應該說，天主不會使任何東西絕滅（註四）。天主就是存在，是萬有的真源。祂的光榮顯示在「真」與「善」的賜予上。所以我們沒有足夠的理由承認東西，尤其人的靈魂，會絕滅。

二、共識證明

我們可以在許多，甚至很古老的國家、民族中發現，人們有著一種自然信念，相信人死後還以某種方式生存著，而且按著生時的好壞接受合理的報應。這種信念可從各民族的葬禮、詩文、碑刻、題銘中看出來。當古生物學家對某些化石屬於動物或屬於人產生懷疑時，葬禮的發現便能解決這一疑問，因為只有人給死者行葬禮，而且許多古老種族還給死者供應食品與用具，讓他們在另一生中享用。

也許有人會說，這種信念是由迷信或錯覺而來，有如以前人們相信太陽繞著地球旋轉，如今我們知道這信念是錯誤的。我們可以回答說：這種比較不恰當，因為一個是純粹理論問題與實際生活無多大關係，而另一個是實際問題，深深地影響著整個的人生，因為與人死後之賞罰有關。要是承認人生有意義的話，就很難想像人類大眾在這種信念上會是錯誤的。當然，對那些認為人生毫無意義的人而言這種證明就不證明什麼了。

但是還有人會說，有不少人否認靈魂的不死性，所以對於靈魂的不死性的信念並不是一個共識。不錯，我們也指出過，確是有不少人否認靈魂的不死性。但是這些人並不代表一般人

民，他們往往為了要保護自己的系統理論而犧牲一般信念。例如唯物主義者，在一切皆是物質的大前題之下，否認任何真正的精神存有；實證主義者，在要求以經驗證實一切的態度之下，否認任何超越經驗的形上存有。

但是我們得承認，由共識只能證明，人死後靈魂還生存下去，但是並不證明它永存不死。

三、倫理證明

在這世界上有一明顯的不公道現象，即好人屢次吃苦，壞人反而享福；好人為了順從良心，忠於道德，往往犧牲幸福，甚至犧牲性命；壞人卻背著良心，為所欲為，盡情享受。人們的正義感覺得這事不合理，應當有一合理的報應；好人應當受賞，壞人應當受罰；如果不在今世，那必有來世；否則實在太不公道了，而且道德價值也失去了它的尊嚴。雖說有道德的人在今世已經獲得了他們的賞報，如良心的平安，社會人士對於他們的尊敬等；壞人已經得到了他們的報應，如良心之不安，人們對他們的輕視等。但是我們知道；好人不一定常是心安理得和受人尊重的，因為他們求好心切，唯恐犯錯，所以心理常不平安；而且正因為他正直，不肯妥協，所以屢次會遭到別人的排斥，被視為眼中釘。相反，壞人反而習慣行惡，並不感覺不安，而且仗著自己的惡勢力受人恭維。既然今世不可能有完全合理的賞罰，所以應該有來世。換句話說，正義要求靈魂不與肉體一起消失，為的在死後接受應有的賞罰。

孔德（August Comte）所主張的主觀不死性，即好人將永遠受人紀念，並不解決問題，因為如果人死後什麼都沒有了，別人的紀念有什麼用，好人本人一點也享受不到。再者，許多

無名英雄有誰去紀念他們。而且有不少好人根本不願意人家知道他們的善行。我們都承認這種人的道行更深，但是沒有人知道，所以也沒有人去紀念他們。

所以正義要求靈魂不死。這一證明對那些認為人生沒有意義的人而言當然沒有證明價值。此外，我們也得承認這證明只證明人死後還以某種方式存在下去，而不證明靈魂的內在的不死性。

還有一點值得我們注意。有人認為道德律應有賞罰的制裁才會有效。這種思想不正確，而且被當代人所厭棄，因為我們不應該為了貪賞與怕罰而行善戒惡，相反，我們應當為了尊重道德而行善戒惡。但是我們（共識）認為，人愈是因著純愛而行善戒惡愈是應該得到合理的賞報。

四、至福證明

在論意志的對象一節內我們看到，意志（也就是人）必然慾望至福。換句話說，人對於至福的慾望是自然的，出於人的本性。這種自然慾望不可能是虛無的，人不可能慾望不可能實現的事，因為慾望的對象可說以某種方式內在於慾望內，限定了慾望的本性。這樣的一種來自存有的形上結構本身的自然慾望傾向於一個不可能實現的對象，這實在是不可思議的事；換句話說，一樣實在的東西（即對於至福的慾望）而被一樣虛無的東西所限定，這不是怪事嗎？是不可能的事。所以至福應該是可能的。但是至福包含靈魂的不死性，因為人希求生存，而且希望生存得幸福，但不是短暫的（此地此刻的）幸福，而是絕對的，永久的幸福（如果人知道會失去幸福那就是不幸福）。所以靈魂應該不會死亡，至福才有可能。

我們說至福應該是可能的，我們的語氣似乎相當保留。並不是表示我們對於客觀的至福（即對象）有所懷疑，而是說能不能獲得至福（主體的全福）得看個人的努力程度如何。人有自由權，他的命運操縱在他自己手裡；如果他願意獲得至福，而且按著條件去做，他便可以獲得；如果他僅僅願意獲得，而不按著條件去做，那當然不會獲得。

嚴格地來說，這證明只證明靈魂可能不死，即不必然該死。不死性能夠祇歸於那些應該得到至福的人。但是如果與形上證明連在一起力量就大了，因為求生慾望正是不死的精神本質在動態境界中的具體表現。靈魂的精神性是不死性的基礎，由這精神性人們理會到自己可能永久存在下去。所以聖多瑪斯把這證明看作不死性的記號。

肆、釋難

一、按照士林哲學的道理，個體性（*Individuation*）來自物質，人死後靈魂脫離了肉體（即物質），也就失去了個體性，所以靈魂不可能有位格的不死性（*Personal immortality*）。

這一難題上面我們已經提過。我們可以依照 *Avicenna* 與 *St. Thomas* 的說法回答：物質果真是靈魂的個體性所由而出，但是單一性（*Unity*）來自存在；靈魂的存在是因著自己的原由而有（即不像覺魂那樣因著整體之存在而存在），所以，一定的靈魂雖然常與一定肉體保持著關係，但是它的個體性還是在於自己。靈魂即使與肉體分離，但是還是保持著某種關係，所以張三的靈魂常是張三的靈魂。

二、另一個難題上面也已提及：我們的思想常需要類似對

象，尤其想像（Phantasm）的幫助；人死後類似對象瓦解，靈魂也就失去了助手，看來已不可能有所作用，那活著有什麼意義？

對於這一問題我們可以回答說：與肉體分離後的靈魂應該更認識自己和認識那些曾經擁有它們的心象的東西。對自我認識來說，在今生我們已經擁有某種直觀，即直觀到自己的活動，由活動直觀到自我。但是因著型式任務（靈魂是肉體的型式，得靈化自己的肉體），靈魂就好像分了心不完全擁有自己。因此我們能很合理地設想，與肉體分離後的靈魂因為不需要盡它的型式化或靈化肉體的任務，所以更臨在於自己，更認識自己。但是我們不能因此而說，靈魂與肉體的結合對靈魂而言是一種損失，因為靈魂只有與肉體結合時才能獲取認識所需之心象。再者，與肉體分離後的靈魂所處的情況與純精神體（天使）相似，所以我們可以相信它也有類似於純精神體的認識方式，即受有新的，不必由抽象而得的心象。

所以與肉體分離後的靈魂還是活生生的。

三、上面我們曾說我們沒有足夠的理由承認天主會把自己所創造的東西，尤其人的靈魂，毀滅掉。好像我們能夠看透天主的計劃似的，限制了天主的權能？再者，壞人死後得受罰，而且按照士林哲學的說法該受的是永罰。為何天主不把壞人的靈魂毀滅掉，免得受罰？

的確，有些哲學家，如 Ockham、Descartes，認為天主的意志是絕對崇高的，沒有任何規律能約束它，也不受自己的理智的指導。所以我們不能說，至少不能確切地證明天主不會使靈魂絕滅。但是聖多瑪斯學派的哲學家認為，天主的意志應該是合乎理智的，所以祂的行為應該是合理的。我們的理智是天主

的理智的分享，所以我們看來明明是不合理的事，天主也不會而且也不應該去做。例如「賞惡罰善」是不合理的，天主不可能去做；同樣，我們認為天主沒有理由把自己所創造的東西，尤其人的靈魂毀滅掉。創造不是兒戲，而且「真」與「善」的賜予，天主應該善加保存。

對於罰，尤其永罰，的確是一難題，好像與天主的仁慈不合。但這問題已屬神學範圍，這裡我們祇能簡單地答說：天主是仁慈的，但也是公正的，應該是賞罰分明的。

註一：*An Essay concerning human understanding*, book IV : ch. 3, §6

註二：參看 *L'energie spiritual : L'âme et le corps* 一節

註三：*Summa theological*, I, 75, 6

註四：參看 *Sum. Theol.* I, 104, 4

第三章 論靈魂與肉體之間的關係

要是靈魂是精神的，因自己的名義，藉自己而存在，那麼它應該是實體，與肉體相異。但是另一方面，靈魂與肉體顯然地結合在一起：靈魂與肉體之間的關係比靈魂與其他外界事物之間的關係要親密得多；何況，靈魂必須透過身體（類似對象）才能與外界事物發生關係。所以要問：靈魂與肉體之間怎樣結合？是不是真正的實體結合，即靈魂與肉體結合成一個實體，一個在己而藉己的存在體？但是兩個實體（靈魂與肉體）怎能變成一個實體？要是用亞里斯多德的「型質」論來解釋這一結合，那靈魂的精神性便難以保持，因為「型式」與「精神」這兩個概念看起來好像是不相合的？

壹、意見

對於這一問題在哲學史上有好多不同的意見。我們不按年代而按系統先敘述以下幾個主要學派，隨後加以評論。

一、相互作用說（Interactionism）

認為靈魂與肉體是兩個完全的實體，相互作用而產生共同效果。這就是柏拉圖與笛卡兒的學說，也叫做過激的二元論或「機器中的幽靈」理論。

對柏拉圖而言，真正的人不是靈魂與肉體的結合體，而僅僅是靈魂，肉體是一種工具而已；所以靈魂與肉體之間的結合

關係也就等於匠人與工具之間的結合關係，是一種依附性的結合。對笛卡兒而言，因為我們可以完全分開來去思維靈魂與肉體，所以它們是兩個完全的實體，可以獨立存在，而且是自足的。但是笛氏為保全人的統一性，承認靈魂與肉體之間有著動力的結合：即彼此相互作用。結合處是松果腺，靈魂座落於此，易於領導活動。

一般老百姓也認為靈魂與肉體會彼此影響。靈魂會影響身體：如當我願意舉手時，我的手便舉了起來；當我害怕時，我的心會跳得很快；當我感到害羞時，我的臉會發紅；長時期的憂慮與緊張會產生胃潰瘍。另一方面身體也會影響靈魂：如我累了，我的理智就會變笨；我中毒了，我的思想模糊不清；我的腦子受了傷，我的意識會消失；甲狀腺內缺少碘會導致白痴。這些都是事實，任何一個講解靈魂與肉體之間的關係的理論都不該忽視它們。

二、心物平行說（Psychophysical parallelism）

認為心理與物理在人身上是平行進行的，組成兩個彼此極其一致的串連。這種完美的一致性足以解釋靈魂與肉體之間的關係，而不需要承認它們之間有什麼真正的互為因果關係。但是這種學說又分為一元的與二元的，前者認為心理與物理串連是同一個存有的純粹表現或式樣（現象）；後者認為心理與物理串連同樣是實在的，原始的，不可改變的；所以組成兩個不同的，完全緊閉於自己的世界。

1. 一元的心理平行說：這又有不同的說法。

(1) 唯物的一元的心理平行說：認為祇有物質的或物理的活動串連是實在的、原始的；心理的活動串連是物理的串連的純

粹枝生現象或影子；只有物理活動彼此以因果關係聯繫成一串連。持此學說者有 Haeckel、Huxley 等。

(2)唯心的一元的心物平行說：認為只有心理活動的串連是真實的，物理活動的串連無非是心理活動的現象；人是心理存有，祇是由心理活動組合而成，這些活動從外表看來是一連串的，散佈於空間中的物質過程。持此學說者有 Spinoza、Paulsen、Hoffding、Ziehen 等。他們還設法用不同的例子來說明為何同一樣東西我們看起來一會兒是肉體，一會兒是精神。常用的例子是球，從裡面看是凹的，從外面看是凸的。因此靈魂與肉體，或物理事實與心理事實是同一個東西的兩個不同的角度。照這種講法，心靈活動與身體活動之間的一致性便很容易瞭解，因為它們根本就是同一樣東西的兩個不同角度。但這東西基本上是心理的，所以這一學說也叫做「泛心理主義」(Panpsychism)。

2. 二元的心物平行說

人由兩個完整的實體，即靈魂與肉體組合而成，但是這兩個實體之間不可能有動力因 (Efficientcausality) 的關係。那末如何解釋它們之間的外表上的相互作用呢？二元的心物平行說認為靈魂的心理活動串連與身體的物理活動串連是完全平行的：在靈魂上發生什麼，在肉體上也發生什麼；反過來也是一樣。但是怎麼解釋這兩個串連的一致性，學者們又有不同的說法。

(1)馬萊布郎 (Malebranche)：用「機緣說」(Occasionalism) 來解釋這一現象，即當靈魂上出現某一概念時，天主就在人的身體上產生相應的活動；當某人的意志有所抉擇時，天主就使他的肌肉開始活動；反之亦然：在肉體上一發生活動，

天主就在靈魂上賦予相應之概念。

(2)萊布尼茲 (Leibniz)：以他的「預立和諧說」(Theory of pre-established harmony) 來解釋心理與物理的一致事實；認為身體的每一個活動直接來自前一個活動；這樣，一個接一個，在人身體上所有的活動，從生到死，組成一個接連不斷的串連。同樣，靈魂上的每一個活動來自前一個活動，一個緊接著另一個，組成一個接連不斷的串連。天主是全知的，自永始便預見了每個人的身體與靈魂的活動串連；祂再以祂的全能給每一個身體預定了一個完全相應的靈魂（即祂預見這靈魂的活動完全與這身體的活動相應），就好像電影中的配音，聲音是由技術師對著演員的嘴的活動配好的。

三、型質論 (Hylomorphism)

整個的人才是完整的實體，由兩個相輔相成的原理，即型式因（也就是靈魂）與質料因（也就是肉體），組合而成，靈魂與肉體是兩個不完整的實體，彼此結合才成完整的實體，即人；靈魂是限定原理，肉體是被限定原理。在這角度之下，人與別的物质東西，至少與別的生物相似，都由實體型式與元質（用當代術語來說，由內在性與不限定的宇宙能）組合而成。但是，實際上人與別的有機體很不相同，因為別的有機體的型式與質料不能單獨存在，而只能與彼此所組合成的結合體一起存在（即存在於結合體內）。這由它們的活動方式中可獲得明顯的證明，因為它們的所有的活動是物質的，緊緊於空間與時間之中。但對人的某些活動（即理智與意志活動）來說則不然；這證明在人身上祇有物質因素是一不完整的原理，得完全依賴自己的夥伴。人的靈魂比一般的實體型式更完美，因為它

是一精神實體；它是以精神體的身份作為物質（即人的肉體）的型式。所以當靈魂是物質的實體型式時，它的活動（生理與感覺的）內在地隸屬於物質；但當它表現為精神時，它的活動（即思想與意願活動）祇是外在地依賴於物質，即需要物質作為條件，而不是共同原因。

用現象學的術語來說，我是純粹原始自我，被註定生活於世界。我之所以能生活於這個世界祇是靠著圍繞著我週圍的類似對象，它們是我（純粹主體）與物質東西（純粹對象）之間的橋樑。這些類似對象（我的身體，也包括我的心理）之所以能存在祇是因為我「靈化」或「活化」了一團物質的緣故。類似對象的整體（即身體，含心理因素）並非由自己形成一實體；它之所以能存在，所以能有意義，祇是因為被純粹主體，即自我的靈化或活化的緣故。

在型質論的系統中「身體」是什麼？它不是實體，不是自成體，也不是元質或不限定的能量，而是靈魂與元質相遇後的第一效果。這兩個成分的一結合便產生身體，一個活的身體，一個有感覺的身體，一個有理性的身體。

貳、評論

敘述了各種不同的意見以後，我們逐一加以評論。

一、相互作用說

問題不在於承認靈魂與肉體之間的相互作用，而在於認為靈魂與肉體是兩個完整的實體，彼此以動力因來相互作用。

要是人由兩個完整的實體所組成，他就不是一個主體，一

個位格，或一個我。他不是單一體，而是連合體；他不是一個，而是一對。他不能說「我」，只能說「我們」。當他思想時，他應該說：我的靈魂在思想；當他跌倒時，他應該說：我的肉體跌倒了。

再論動力作用：我們難以想像如何肉體能以動力因作用於靈魂，因為肉體是物質的，延伸在空間之中，而靈魂是精神實體，並不直接展開在空間之中。物質實體只能產生物質效果，被接受於另一個展開在空間中的物質實體。因此我們實在很難想像如何「機器能夠作用於幽靈」。反過來說，如果靈魂以動能作用於肉體，那麼我們可以問：為何祇在這塊肉體（即人的身體）上起作用，而不直接在其他物體上起作用？難道人的皮膚有那麼大的阻力能阻擋靈魂直接影響外界事物？

二、心物平行說

1. 一元的心物平行說

(1) 唯物的一元心物平行說

這學說顯然地與我們所證實的不合，因為我們已經證明靈魂是精神的，不是物質的。精神與物質是兩種在本質上不不同的東西。再者，否認精神因素勢必否認一切形上價值，也因此得否認人生的意義與價值。所謂的「枝生現象」究為何物亦令人費解。

(2) 唯心的一元心物平行說

有些活動明明是擴展在時間與空間中的物質現象，而偏要說是精神的枝生現象，未免太牽強。所舉的球的實例並不證明什麼，因為凹與凸確實是一物的兩個不同的角度，只要我們轉變視線便會產生兩種不同的形象。但是我們無法相信一樣不佔

時空的精神實體，會因著我們的視線的轉變而成為佔有時空的精神實體。難怪這一學說會產生不可思議的結論：任何現實擁有物質與精神兩個角度，上帝也不例外，也有物質角度，所以也擴展於空間之中。Spinoza 稱空間為上帝的屬性。

2. 二元的心物平行說

一聽就知道這一學說相當造作。它與相互作用說一樣地無法解釋人的單一性。要是靈魂與肉體是兩個完整的實體，而且彼此沒有影響，怎麼會產生同一個自我意識：我意識到不論是生理的、心理的、理性的作用都是我的作用。

馬萊布朗的機緣主義更把上帝變成了罪魁禍首，因為一切作用原來都由上帝激發，罪惡行為也不例外。再者，人身上的一切美妙結構都是虛有其表，因為實際上一切皆由上帝直接促成。

萊布尼茲的預立和諧說除了無法解釋人的單一性以外，還破壞了人的自由與責任性，因為要是行為一個緊接著另一個便無自由可言；沒有自由也就沒有責任。在討論自由時我們已經見到萊氏本來就是一位心理決定論者。

三、型質論

這一理論具有其他理論所沒有的優點，所以值得我們贊同

1. 它解釋了人的單一性，同時也顧及人的二元性。人是靈魂又是肉體，但是他並不是這兩個因素的混合體，而是真實的單一體。靈魂與肉體之間的結合不同於飛行員與他的飛機，騎士與他的馬匹之間的關係。當飛行員站出於他的飛機時，他與飛機各自保持著自己的個體性。但是當靈魂一離開肉體時，肉體已不再是人的身體，而是一具屍體，從科學立場來說是一堆

化學品。靈魂與肉體之間的結合比形狀與雕像，句子與意義，交響曲與作曲家的靈感之間的結合更是密切。沒有形狀也就沒有雕像，而祇是一塊大理石；沒有意義也就不成句子，而祇是一串單字；沒有靈感也就沒有曲子，而祇有一堆聲響。型質論不否認人的二元性，但卻澄清且強調人的單一性。它承認人的二元性，但不是二元主義。所以是一個良好的折衷理論。

2. 一個良好的理論應該顧全人的單一性，因為我明明地意識到是同一個自我在思想，在意願，在知覺。一切活動，不論是感性的或理性的，都集合在同一個意識上。要是靈魂與肉體是兩個完整的實體，這種現象是不可能的，因為每一個實體只能知道它自己的活動，或是至多靈魂能知道肉體上發生些什麼作用，但是絕不能說：同一個主體同時知道理智作用和感覺作用都是他自己的活動。這種自我意識只有在型質論中得以保全，因為靈魂與肉體結合為一個主體，一個位格，一個自我。肉體是我的，是我的一部分，它不像衣服那樣祇是外在地套在靈魂上。

原來，主體的單一性為共識所肯定，因為當我們說：我思想，我走路，我看見時，我們指的是同一個自我。所以由共識來說，人的單一性比靈魂與肉體的二元性明顯而直接得多。

3. 型質論能夠解釋對象與肉體之間的相互作用，但並不危及人的單一性，也不必承認物質能作用於精神，因為靈魂與肉體之間確有相互作用，但不是動力因與對象之間的相互作用，而是，像大理石與形狀，句子與意義，聲響與曲子之間的那種相互作用，也就是型式因（或限定因素）與質料因（或被限定因素）之間的相互作用。

人身上每一個活動或事故常是靈魂的活動或事故，而在人

的每一個活動或事故中也常有著肉體的份子。當我決定移動我的手臂時，我的手臂就移動。我們容易認為決定是靈魂的事，移動是肉體的事；但事實上肉體有份於決定，靈魂有份於移動。肌肉的過份疲勞會使心智遲鈍。我們不應該認為疲勞祇是肉體的事，而遲鈍祇是發生在心智上。因為事實上是靈魂在疲勞的肌肉上覺得累了，而肉體也有份於心智的遲鈍。

我們說過人的整個行為被理性所浸透，所以他的感性與動物的感性不同，因為人的感性不僅僅傾向於生理目的，而且也有被提昇為理性知識的傾向。所以人有藝術感，性慾的昇華等。反之亦然，我們沒有純粹的精神活動；沒有想像也就沒有思想；沒有感性的共鳴也就沒有精神情感；沒有衝勁也就沒有決斷力。我們的意識藉著肉體而表示自己：如笑、模仿、手勢等。這一切都證明靈魂與肉體實在結合得非常密切。笛卡兒在「感情」中發現靈魂與肉體似乎結合成了一體。但是因著自己的哲學原則結果還是沒有獲得一個合適的解決，而走上了過激的二元論的路子。

4. 只有型質論能合理地解答我們的概念的來源問題。說真的，我們很不容易完全除掉柏拉圖與笛卡兒的二元思想。即使我們拒絕它，我們還是會想肉體能夠獨立（即與靈魂無關）影響我們的智力生命；我們會認為感官是肉體的能力，能不在理智的影響之下獨自活動，先做自己的事，隨後再傳訊給理智。但事實並非如此。有如我們不應該把人的靈魂看成存在於肉體以外或以上的東西，同樣，我們也不應該把理智看成站在感官以外或以上的官能。靈魂落實於肉體，使之全部活化；同樣，理智落實於感官，浸透在它們之中。感官的每一個活動也是理智的活動，猶如肉體的每一個活動也是靈魂的活動。所以從感

官認識到理智認識並沒有真正的通道，而祇有，猶如肉體之被靈魂的活化，感官認識被理智認識所「型化」，即賦予普遍型式。人是由肉體與靈魂組織而成，同樣，我們的概念也可以類比地說是由肉體與靈魂組織而成：來自肉體的是感官的貢獻，來自靈魂的是理智的貢獻（這一切在抽象作用一節內已有詳細說明）。再者，靈魂不僅是實體型式，而且還是精神，所以它不因著型式化物質的任務而全被物質化，相反，它常以理智與意志去作用浮現於物質之上，趨向非物質存有。

要是我們不願意接受這個對於概念的來源的解釋，看來我們無法躲避唯物主義（即把理智看成感官之一種），或與生俱來主義（即承認概念是天生的）。這證明型質論是一個堅強而適宜的哲學理論。

5. 笛卡兒承認人擁有某種單一性：是一個主體，一個位格；但是認為這主體或位格由兩個實體所組成。但是型質論認為人不僅僅是一個主體，一個位格，而且是一個實體，一個本性（即人性）。這由意識的單一性可以證明：不論是感覺或思考都發自同一個自我；再者，感覺作用證明靈魂與肉體不僅僅結合得非常密切，而且結合成一個存有，因為感覺作用不僅僅發自靈魂，也不僅僅發自肉體，而發自它們的結合體。同一個活動，尤其內在活動，不可能發自兩個不同的實體。

即然靈魂與肉體結合成一個實體，那末其中一個是現實，另一個是潛能，因為兩個現實可以混合或依附在一起，而不可能形成一個。所以在人身上靈魂是現實，肉體是潛能：因著靈魂肉體才成了人的身體，成了活體。

型質論雖好，但也有不少困難，我們在下面附論中繼續討論下去。

參、附論

一、人有幾個魂

顯然地人有三種不同的生命，即生長生命，感覺生命與理性生命，所以可以問：人是否擁有三個魂，領導著這三種不同的生命？

一般認為柏拉圖主張人有三個魂，一個管理慾望活動（吃、喝等），居於肝臟中，另一個主管衝動（忿怒、野心、權慾等），居於心臟中，第三個是智魂，位於頭部。（註一）

有人認為 Pythagoras 與他的學生也認為人有三個魂。依照 Avicbron，人有三個魂，但互相隸屬；生魂是覺魂的質料因，覺魂是靈魂的質料因，靈魂祇有一個為眾人所共有。

另有些哲學家認為人有兩個魂。如 Philon、Clemens Alexandrinus、Ockham 等認為人有精神的魂與物質的魂，前者為理性生命的原理，後者是生長與感覺生命的原理。

但這是不可能的事，因為破壞了人的單一性，變成了又是植物，又是動物，又是人的怪東西。從動態方面來說，三個靈魂各自為政，勢必破壞人在行動上的一致性。一個存有能夠有不同的依附型式，但只能有一個實體型式，與物質結合成這種本質或本性的存有。即然如此，人只有一個魂，這個魂是靈魂，不是生魂或覺魂，因為高級的魂能含有低級魂的能力，但是，低級的魂不可能產生超過自己的能力的作用。

二、什麼原因形成人的不平等現象

按照型質論，元質完全是被動的，一切活動與限定來自靈

魂。這假定不僅僅人的智力與感官，而且他的衝動，他的直覺，他的氣質，他的性別，他的體重，他的身高等等的限定都來自靈魂。但是很難看出這一切特徵如何能來自非物質的靈魂。

回答：不錯，按照型質論，不僅僅實體現實，即使人的一切附質都來自靈魂。但是這一切性質上的差別並不存在於靈魂本身，否則的話，兩個靈魂在性質上便彼此不同。當然靈魂在本質上不該有所區別：人就是人，不能說這人比那人更是人；本質是不可或分的，一有變動就不是原來的本質了，而是另一種本質。所以不平等事實並不涉及人的本質，而祇涉及他的附質。這些不平等性質確實是主動地由靈魂所造成，被接受於物質。靈魂是按著物質的情況而製成不同的性質的，而且間接地受環境，遺傳等的影響。物質情況的不同可以明白地解釋，為何同樣的靈魂會製造出如此不同附質的疑問。拿性別來說遺傳學告訴我們，孩子的性別被決定於有無Y染色體。所以表面看好像是物質而不是靈魂決定孩子的性別。但是事實上這裡的物質是已經靈化或活化的物質；染色體是活的染色體，是活的細胞的部份，所以是靈魂的效果。

但就理智與意志能力交說，有人聰明，有人笨；有人意志力強，有人意志力弱，這究竟是什麼緣故，原因何在？

對於這一問題有兩種不同的意見：

有人認為原因祇是在物質：物質條件愈好，感覺官能也就愈完善；感覺官能愈完善，理智與意志能力也就愈發達，因為前者是後者的工具，工具優良，使用者（理智與意志）當然愈容易發揮自己的才能。

另有些學者，包括聖多瑪斯，認為原因不僅僅在於物質條

件，而且也在於靈魂本身：「顯然地，有更好的肉體條件，便有更好的靈魂……因為現實與型式隨著物質的能力被接受於物質，所以，即使在人身上有些人的肉體條件更好，他們就有在理解能力上更好的靈魂」（註二）。所以靈魂的精神能力，在受孕時的一剎那，接著肉體條件的或好或壞，有或強或弱的區別。

這兩個意見那一個對，我們無法由經驗來證實。但是第一種意見已經足夠解釋人的精神能力的不平等現象。無論如何人與人之間在本質上是絕對平等的，大家都是人。

三、靈魂是完整的抑或是不完整的實體

對於靈魂與肉體的關係問題，型質論確是比別的理论強得多，但是實際上仍然有不少難處。現在我們要指出另一個困難。型質論的理论解釋人類以下的有機體比解釋人本身強得多，因為人以下的有機體是真正地由兩個非完整的原理（型式因與質料因）組織而成；二者不能單獨存在，必須得組織成一個有機體，一起存在於這有機體內。

人的情況不同：他的靈魂是型式原理（得與質料因組合在一起才成一完整的有機實體），又是實體，又是精神，能獨自存在。如果說它以精神身份充當實體型式，這種說法似乎有些牽強：一個實體如何能與另一個實體（肉體）結合為一？如果靈魂是實體，肉體只能說是它的依附體？肉體好像成了靈魂的外衣，被穿在外面，而沒有透入其內結合成一個實體。

傳統士林哲學對於這一問題的答覆是：靈魂是一個完整的「實體」，但不是一個完整的「本性」（Nature）。它能獨自存在，是自存的（Self-subsistent），但是不能獨自作用，得與

物質結合在一起才能施展它的自然功能。士林哲學的這種答覆折衷了柏拉圖與亞里斯多德的對立意見。柏氏認為靈魂是精神存有，曾經生活於觀念世界，如今被囚於肉體（監獄），以致無法全然發揮自己的精神功能。亞氏主張靈魂是人的實體型式，與元質結合而成為人；所以人是這個世界的真正居民，而不是放逐者。這主張很容易危及靈魂的精神性與不死性，因為型式該與肉體共生死，同存亡。

但是我們已經證明，靈魂確實是精神，它有它自己的存在。所以它與別的形式不同，因為別的形式沒有自己的存在，只能藉著組合體，存在於組合體內。所以該說，靈魂與肉體結合而存在，但是這存在是它的，由它通傳至肉體而一起存在。但是這裡又得注意，我們不應該把這種通傳看作靈魂的依附性質。相反，我們該知道，靈魂先驗地傾向於與肉體結合。所以它與肉體的關係並不是一種依附性質，而是屬於它的本質，即它的本質傾向於與肉體結合。

四、靈魂如何個體化

我們說靈魂把自己的存在通傳於肉體。但我們不該誤認靈魂先於肉體而存在（這是柏拉圖所想的），因為靈魂不能存在除非個體化（因為存在的不是靈魂之所以為靈魂，而是張三或李四的靈魂）。但是靈魂的個體化應與一定量的物質結合才能完成。我們說過靈魂個體化於自己，也就是說靈魂的個體化（即成為個體）內在於靈魂自己。但是個體化的理由不是自己，而是與物質的結合。所以靈魂雖由自己的名義而存在。而且將之通傳於肉體，但是它無法獲得存在，除非與肉體（一定量的物質）結合，因為祇是與肉體結合時它的本質才有了最後

限定，也即個體條件，因此而成為能接受存在的近潛能。但這顯然地不是說，本質在存在以前已經有了某種現實，因為這裡談的祇是邏輯方面的先在條件：東西不能存在，除非合乎一定條件；存在不能給予，除非本質有了完全的限定（一定量的物質是條件之一）。所以靈魂的存在與個體化同時產生。再說，要是靈魂在與肉體結合以前已經存在，那它或是理解或是不理解。如果理解，那為何要與肉體結合，又為何不知前生。如果不理解，那存在著有何意義。

我們說靈魂的個體性來自物質，我們不應該因此而認為個體化是人的一種缺點。因為完成中之完成是存在（條件已滿，但不存在不能算是完成）。然而存在祇屬於個體，因為存在的必然是個體。所謂個體亦即是完整的「一」，因此而與其他東西有別。「一」的定義是：本身不分裂，與其他有別（拉丁文：Indivisum in se, divisum ab aliis）。存有與一互換：只有完整的一，才是完整的存有。

實在地說來，真正屬於物質（一定量的物質）的不是個體化的內在單一性（這更屬於型式），而屬於個體化的與其他個體的區別性。物質是個體化的原理，但僅僅是局部原理。因為個體性緊隨著存在，而物質屬於本質部份，所以物質之所以三個體化原因，因為它是本質的組成原因。

所以我們應該注意到個體化的雙重角度。積極角度：我是自己；消極角度：我不是他人。第二個角度給人帶來限制；張三沒有李四所有的，張三不是全部人性。所以我們說張三有性，但不說張三是人性。因為個人不完全實現了人性，祇是分享著人性。所以在人身上有一股能力，他想藉著認識與愛不斷地勉勵著擁有與實現人性。

馬克斯主義者深深地感覺到這點，他們願意使人成為完整的人，即不再是分裂、異化的人；主張憑藉著與社會的整合，成為完全擁有自己，擁有人性的人。可惜，他們的唯物主義與人性的這一要求不合，因為光靠經濟組織（這組織只涉及人的外部）不可能達成人與人之間的精神共融。然而只有這精神共融能克服個體間的分裂。

五、靈魂落實肉體的那一部份

對於這個問題學者們的意見非常分歧，有的說在血液內，有的說在心內，有的說在胸部，有的說在頭部，有的說在腦部，笛卡兒說在松果腺，還有些說在腦的不同的部份。

但是按理來說，靈魂應該在人的整個身體內，也就是在人身的一個部份內，因為靈魂是整個身體的型式，要是某部份內沒有靈魂，那這部份便不能算是人的部份。再者，整個的人是活的，而且靈魂不是生命體的動力因，而是型式因，所以靈魂應該在整個生命體，亦即在生命體的一個部份內。但是我們不應該把這種臨在看成像水在容器中的那種地方性的臨在。要是用容器與被容物來類比的話，靈魂更好說是容器，而不是被容物，因為是它把肉體靈化或活化。

我們還可以知道，整個的靈魂在整個的肉體內，而且整個的靈魂在肉體的一個部份內，因為靈魂是單純的，沒有部份的，要是它在身體的一個部份內（而且實在是這樣，因為人身的每一個部份被它所活化），那它整個地在每一個部份內。

但是我們知道，靈魂雖然是單一而單純的，但是有不同的能力，如理智、意志等。以實體來論，整個的靈魂在人體的一部份，如今又可以再問：以能力來說，是否靈魂的所有能力

也是在肉體的每一部份？對這問題我們得分開回答：靈魂的精神能力不在肉體的任何部份，而祇是在靈魂自己；感覺與生長能力是在專門器官上，所以我們只能用眼睛，而不能用手腳來看。

我們說整個靈魂在整個人體內，亦即在人體的每一部份內。我們自然會起疑問：是否人身上的任何部份或因素都被靈魂所型式化，所以都含有靈魂？對於這一問題我們可以回答說：原則相當清楚，不是任何部份或因素，而祇是那些有生命的，而且屬於人的整體的部份或因素是靈魂的落實之處。我們說原則相當的清楚，是因為在實際上很難斷定某些部份或因素是否真有生命或屬於人的整體。

註一：參看 *Summa Theologica* I, q. 76, a. 3 ; *Contra Gent*, lib. II c. 58

註二： *Summa theologica*, I. q. 85, a. 7c.

第四章 幾個相關問題

討論了靈魂的本身性質以及它與肉體的關係以後，還有幾個屬於靈魂的問題我們要提出來討論。

第一節 論靈魂的來源

壹、人的靈魂如何產生

對這問題，傳統上有兩個主要理論：傳殖說（traducianism）與創造說（creationism）。現在又產生一個更令人滿意的理論，即創化說（creative transformation），介乎前二者之間，目前還在發展之中。

一、傳殖說

認為人的靈魂由父母傳生而來；或是直接來自父母的靈魂，所以叫做精神的傳殖說（spiritual traducianism）；或是間接地由肉體發展而成，即父母生子女的肉體，後由肉體發展出靈魂。這叫做物質的傳殖說（material traducianism）。更有人認為最先發展出的是生魂，漸次發展出覺魂，最後發展出靈魂。所以被稱謂轉變理論（拉丁文：theoria conversionis），因為靈魂由覺魂轉變而來，而覺魂由生魂轉變而來。

二、創造說

主張孩童的靈魂不由父母而來，而由上帝直接創造。所謂創造是指由空無中造成事物。所以創造與製造不同；製造是將一已存在的事物以某種方式予以改變，而創造沒有任何先存的材料，祇是指受造物之造成。換句話說，製造祇是把東西的型式改變而已，如把木條改變成椅子或桌子，把鐵塊改變成書櫃或鐵箱；而創造不假定任何材料，使整個的東西從不存在成為存在（真正的無中生有）。所以製造作用直接所涉及的是事物的本質（附質或本質），而創造作用直接所涉及的是事物的存在。正因為如此，只有上帝能創造，其他原因只能製造而不能創造。再者，因為創造不假定任何材料，所以也不需要任何配製作用，而純粹是意志的事：一命就成。

持創造說者認為靈魂不可能由父母傳殖而來，因為靈魂是單純的，精神的。不可能如精神的值殖說所主張的子女的靈魂直接生自父母的靈魂，因為父母的靈魂是單純的，不可或分的，父母不可能把自己的靈魂分一部份給子女。但也不可能如物質的傳殖說所想的子女的靈魂由父母所傳殖的肉體發展而出，因為靈魂是精神的，在活動與存在上不內在地依賴於物質，所以不可能如同生魂與覺魂那樣由父母的精與卵的潛能中生發而出。在這裡也可以看到轉變理論的困難：生魂、覺魂、靈魂都是單純的，怎麼能從一個轉變成另一個；真正的轉變假定一共同因素，是它由甲狀態轉變成乙狀態；所以能轉變的東西應該是由不同因素（現實與潛能）組合而成的複構物，而不是單純體。

既然靈魂不可能來自任何已經存在的東西，那只有由空無

中被創造。只有上帝能創造。所以人的靈魂由上帝所創造，落實於肉體（即一定量的物質）而成為人。

三、創化說

因為創造說的理論有困難，它把最高原因（即上帝）不停地介入於世界內部的因果系列中。這未免太擬人化，什麼都要由上帝來完成。不錯，上帝得支持整個的宇宙，協助它所有的活動。但是上帝應該站在普遍原因的地位上，不應該常以特殊原因的身份介於世界的因果關係中，什麼都由自己來獨自完成。

所以有些學者引進了創造與變化的觀念，不認為上帝不停地從無中創造新的現實，而認為上帝不停地使受造物超越自己的能力，在祂的直接匯合之下，產生出自己（受造物）獨自所不能產生的效果。

人的靈魂是天主所造。這不僅是說上帝支持著父母的生產活動，因為上帝藉所謂的神的協助支持任何一個有限原因。但也不是說上帝不需要父母的任何直接幫助，從空無中創造靈魂，因為這說法好像是奇蹟式的介入作用。實際上是說，上帝使父母超越自己的能力，能產生單靠自己所不能產生的效果，即自己的孩兒的靈魂。所以人的靈魂的被造與世界上任何一個新現實的被造意義是一樣的。（註一）

貳、靈魂何時產生

即然沒有物質的，至少外在的，幫助靈魂不可能有所作用，所以我們可以說當它與物質結合時，它開始存在，即被創

造，因此而組成人的身體。我們屢次說，靈魂的被創造是在它被注入於肉體的一剎那。這說法很容易引起誤會，使我們自然地會想成，靈魂預先被造好，然後被放入已經存在的身體內。這種把肉體看成靈魂的容納器的觀念自然導致二元論，因此而會遇到很多困難。實際上把靈魂結合於物質（宇宙的一部份）的活動也就是同時產生人的靈魂與人的身體（因此而產生人的位格）的活動。

這活動發生於何時？精神靈魂何時開始存在？我們不知道。我們所能確切知道的祇是：它應該發生在懷孕與孩子的第一個理性活動（如他第一次判斷：「這是真的」）之間。我們祇有透過靈魂的活動知道它的存在。所以當孩子第一次對於某樣東西說「這是真的」，也就是當他把自己理智中所有的與客界事物相比，而肯定它們之間的符合性時，他完成了一個真正的反省活動，我們便能確切知道這孩子擁有一精神靈魂。

一、間接靈化理論

當然，我們還可以相當可靠地斷定，在這種無可否認的反省作用以前孩子已經擁有精神靈魂。但是在多久以前？這裡產生了不同的意見。聖多瑪斯，某些士林哲學家以及人數正在增多的一些近代哲學家認為，只是當為完成一反省活動所必需的器官，尤其腦子，臨在時（實際也許還未實施它們的功能），靈魂也臨在。這可能是在懷孕後三個月左右。祇是在人的胚胎開始顯示出人的輪廓時，人的主要器官，腦和四肢，才發展而成，才能算是人的身體，因此也有了靈魂。這叫做間接靈化理論（the theory of mediate animation）。

二、直接靈化理論

目前直接靈化理論 (the theory of immediate animation) 更是被大眾所接受。這理論認為，卵一受精，胚胎一擁有四十六個染色體的正常容量，就是人的身體，就有人的靈魂，因此而是人的存有。按照這一理論，人的靈魂在受孕的一剎那，就被注入。

三、批判

聖多瑪斯的立場被捨棄不是因為他的繼承者相信，人的靈魂除了人的身體以外能靈化任何東西，而是因為聽信胚胎學家說，從懷孕的最初期在母親的子宮內已經形成了（雖然是極小的）人的身體（有頭有四肢）。胚胎之成長僅僅是這已形成的，極微小的人身的體積之增大。

要是這種預先或早期形成理論不成立，那麼直接靈化理論也得隨之而被淘汰。問題並不在於傳統哲學家們（即主張間接靈化者）的科學知識是否已落伍，而在於卵的先期材料是否擁有足夠的繁複程度以致能要求靈魂的存在。這點值得懷疑。一個炸雞蛋不能說是一隻炸雞，同樣，一個受精的卵不能說是一個人體。人體的每一個細胞，尤其那些將轉變成配偶子的細胞，含有同套的染色體與基因，但還不是人的身體。

直接的靈化理論無可否認地含有笛卡兒式的二元論的味道，因為它把靈魂與肉體看成兩個完整的實體。看來似乎沒有真正瞭解「靈化」（靈魂使肉體生命化）與「體化」（肉體使靈魂具體化）的意義。體化是靈魂的具體表現，在某種程度之下也就是靈魂之表現於活動之中（或在活動中之靈魂）。然而

一個極其微小（比句子末了的一點還要小）的有機體怎麼能夠是活動中的靈魂。這理論認為，有機體雖然極其微小，然而人的有機體，因為它有發展成人的有機體的潛在能力。擁護這一理論的人把人的靈魂看成動力原因，按著銘刻在基因中之生命規律，直接領導著有有機體的發展。但是靈魂應該是型式原因，它祇能存在於與它的物質原因（即已完全成形的有機體）互相結合的當時。雖然聖多瑪斯一點也不認識染色體與基因，但是他跟我們一樣很知道早期的胚胎祇是一種潛在的人的身體；他所主張的型質論不允許他承認現實的靈魂與潛在的人身共同存在。靈魂與肉體的關係不同於建築師與建築物的關係，而同於圓形與球的關係。一個偏的球有潛能成為圓的，但是它還沒有圓的型式。

所以看來我們又得回歸間接靈化理論，承認，用德日進（Teilhard de Chardin）的術語來說，靈魂祇存在於當物質已達到了相當程度的複雜性（complexity）。當然，我們承認人的胚胎在人化以前已經是活的。我們可隨同聖多瑪斯一起說，胚胎開始時活的是生長生命，它在母胎中自然成長。然後進入感覺生命。祇是當人的主要器官形成時人的靈魂才接掌理性生命。這一靈魂在母親胎中經過一段真正的進化以後才浮現出來，可說是父母與上帝創造原因之合作的成果。

間接靈化理論當然會遇到轉變理論的困難，但是在孿生現象中獲得有力的佐證。孿生現象有兩種：一種是兩個卵與兩個精子分別結合；另一種是一個卵與一個精子結合，隨後分裂為二。直接靈化理論難以解釋第二種孿生現象，因為按照這一理論，卵與精子一結合就成了一個完整的人，隨後分裂成兩個完整的人。這是不可能的事。

有幾位科學家（哈佛大學的 Dr. John Rock，哥倫比亞大學的 Dr. Landrum Shettles，義大利 Bologna 大學的 Dr. Petrucci）在實驗室內實施卵與精子的人工受孕。試驗成功的有機體有些只活了幾天，有些活到一個月。直接靈化理論得把這些有機體看作人的存有；但是間接靈化理論認為，要是這些有機體能夠正常地發展，到一個足夠時候能夠發展成人的存有。可是事實上它們往往退化，而變成怪異的東西。

有人不贊成轉變理論，主要理由是：(一)前面已經說過，魂是單純的，不能由一個轉變成另一個，因為這得假定魂由潛能與現實組合而成。(二)靈魂雖然是一個，但有不同的官能，隨著不同的肉體組織施展不同的能力。所以靈魂一開始就臨在於胚胎。(三)魂果真不是動力因，而是型式因，但是物質因素如何能自行發展而日趨繁複。

第一個理由容易回答，因為魂與魂之間的繼承不是真正的變化，而是一種突變或跨越，所以並不損及魂的單一性。第二個理由能夠成立，但把靈魂看成了動力因，好像是靈魂在推動著肉體（物質）使之在組織上日趨繁複。第三個理由我們認為正證明了進化論脫離不了創造論。物質盲目地，但又固定地向著繁複組織（有機體）進展，這話是矛盾的。

第二節 論人死後的靈魂狀態

人死後靈魂與肉體的關係當然起了顯著的變化。現在要問：變化成什麼樣子？是否完全脫離了關係？靈魂是否繼續生存下去？

壹、人死後靈魂能有之活動

在討論靈魂的不死性時，我們已經談論過人死後靈魂的生存問題：靈魂在活動上需要肉體的合作，如今靈魂已經離開了肉體，是否還能繼續生存下去？我們已經分析過，人在他的生長與感覺活動上需要肉體作他的共同原因，在他的理智與意志活動上需要肉體作他的必要條件。換句話說，純粹自我在活動上需要類似對象至少作為必要條件。所以人死後即使靈魂還存在，好像也不能有所活動。一個一點也不能活動的存有看來是矛盾的，不可能的。所以上面我們討論過，人死後靈魂是否繼續活動。這裡我們再說幾句。

首先我們得坦白地回答說：不知道，因為我們沒有任何經驗。但是從今生的靈魂中所發現的，我們可以推測到一些對於人死後靈魂的情況，它所能有的活動。有兩種主要活動方式很可能還繼續下去。

第一種來自靈魂自己的能力。我們所有的日常概念、判斷與意願在作用上需要感覺圖像（即對於想像的回顧），只有一種知識沒有這種直接要求，即靈魂對於自己的認識。在這認識作用上，認識者與被認識者是同一個存有，作用本身是直觀的，沒有任何媒介。我的純粹自我直接意識到自己的判斷與意願活動。但是靈魂祇能意識到自己的活動，而意識不到自己的本質。因為這些活動常需要感覺（亦即身體）的合作，所以看來這種直觀作用在人死後已不再可能。

但是，在現世，靈魂之所以不能直接直觀到自己的本質是因為它與肉體結合在一起的緣故。所以，當這結合被死亡中斷

時，靈魂應當可以直觀到自己。這種對於自己的本質的直觀即使在今生好像也能偶而發生在少數受有特恩的人身上，如有些哲學家（Plotinus？）或苦行者所述說的神秘現象。

這種靈魂對於自己的認識超過人在這世界上所擁有的任何一種智識。因著直接直觀到自己的本質，靈魂也應該透過或在這本質上認識那使自己存在的創造原因，以及許多與別的靈魂或精神體的關係。所以靈魂的對於自己的直觀知識包含著對於天主與別的精神體的天然而完備的知識。由這知識自然地產生意志的寬廣而有秩序的愛的活動。所以人的靈魂與肉體分離以後仍舊繼續它的真正的認知與意願活動。

貳、人死後靈魂與肉體的關係

上面這種哲學觀念引起一個很大的困難：它好像把人轉變為純粹的靈魂或精神。這正是柏拉圖的對於人的看法：物質是囚禁靈魂（真正是人的因素）的消極或邪惡原理。但是對亞里斯多德一派哲學家來說，物質也是真正的存有。所以一般士林哲學家認為，與肉體分離後的靈魂與自己的肉體保持著先驗關係，嚮望著與自己的肉體重新結合（是復活而不是投生），因為沒有肉體，靈魂無法使用它的所有功能。所以靈魂與肉體的分離狀態不能算是自然的或正常的。但是也有些士林哲學家認為靈魂與肉體的分離狀態與結合狀態都是自然的，就如同蝴蝶與蛹是同一種蟲子的兩種自然發展狀態。但是這種說法並不正確，因為雖說分離狀態也是人的自然過程（人不免一死），但是分離本身不能算是完全自然的，因為與人的自然嚮望不完全符合。再者，對當代現象學家與存在哲學家而言，人是，而且

祇能是「在世的存有」，所以人無法脫離物質世界，否則就不是人。

參、論肉體的復活

這裡我們要討論的是死人復活的問題：人死後的靈魂如何與原來的肉體重新結合（應該與原來的肉體結合，否則便不是原來的人）？為解決這一問題人們想出了不少理論。

一、某些哲學家的解釋

有人認為在屍體的塵埃中有著一種重新組織肉體的傾向。另有些人（如Henricus Gandavensis）假定在人的有機組織內有一種具有特殊表記的份子，與其他份子不同。這種特殊份子猶如種子於世界末日在上帝的號召之下將集成整個的有機體。司可脫（Scotus）學派的學者認為人的身體除了靈魂以外還有一種型式，叫做身體型式。靈魂離開肉體以後這型式還存在著，成了屍體的型式。是這種型式肩負著重組肉體的任務。S. Gregorius Nyssenus 早已有了類似的看法：組成有機體的份子常保持著一種「特殊型式」，藉著這型式在重整日期（指世界末日）那些份子被靈魂所再認識，再吸回。

這些理論有一共同缺點，即沒有任何積極基礎，是些純粹假定。再者，無法解決早由那些無信仰的哲學家所提出的疑難：某人舟覆沉海被魚所吞，此魚後被別人所吃，成了這人的肉體的一部份；復活時物質如何回歸這二人？

二、一般的解釋

在解釋人的復活問題時得知道，人的有機體不停地在變化（新陳代謝），以致幾年以後人的整個身體全部換新；但是大家都承認變來變去還是同一個有機體，保持著同樣的特徵，同樣的習性。因此有人提出以下的解釋。

所謂的靈魂與同一個肉體重新結合並不是說組成肉體的物質因素重新回來，因為這因素明明地常在變化。人的身體的等同性（identity）並不在於物質因素，而在於它的組織。就好比一個都市的居民，生的生，死的死，但是都市還是同樣的都市；我們的身體也是如此，雖然物質部份不停的變化，但是身體還是同樣的身體。其中哲學理論是：有機體不就是物質因素的純粹集合或總合，而是一個整體，部份（即組成有機體的各種物質因素）是整體的工具。從邏輯方面來說，部份後於整體；部份之所以為部份是因為在整體中佔有一席之地的緣故。所以部份可以變化或離開，而有機體還是同樣的有機體。由復活後的份子所組成的我們的身體與現在的份子（不停地在變化）所組成的身體是同一個身體。所以要使變為塵埃的有機體重新組織起來，那些組織份子不需要就是現在的那些組織份子。換句話說，前後的組織份子不需要在物質上，而祇需要型式上等同。但這一點容易辦到，因為是同一個靈魂去型式化今生與後世的物質份子。

說得具體些，我們應該把可觸摸，可分割，可解剖，能腐化的軀殼與真正的，有組織的身體分清楚。軀殼常在變化，三十年以後全部換新，連骨骼也換調，可是我們在三十年以後的身體依然是三十年以前的身體，依然保持著三十年前，三十年

中的種種特徵，種種習慣。可見這身體的前後同一性不在湊成身體的物質（軀殼），而在組成這軀殼，維持這軀殼，運用這軀殼的生命能力。所以生命能力是身體的主要部份，軀殼因著死亡而腐化、消散，但能力尚存。我們的靈魂在我們死亡之後，雖然沒有物質，也就沒有工具，不能發揮它的生理作用，感覺作用，可是它依舊保持著它天生的和獲得的生命能力。所說的復活就是每個人的靈魂取了一些物質頃刻之間重新組織了一架軀殼，做靈魂發揮它身體能力的憑藉。這樣，我們人是復活了，我們的靈魂重新和身體結合了，然而這身體卻是原來的的身體，因為這些身體能力便是以前生活時候的身體能力，只是組織軀殼的物質掉換了。如果我們承認老年時期的身體是嬰孩時期的原身，那麼，我們也應該承認復活起來的身體是以前的原身。

按照這解釋，死亡時靈魂與軀殼是分離了，但是和身體的真正因素（身體能力）還是結合在一起，但是因為沒有軀殼，身體能力也就無法施展它的功能。

三、拉內的解釋

哲學家兼神學家拉內（Karl Rahner）（註二）按著存在主義的思想提供另外一個解釋。原始自我藉著類似對象的發展進入物質宇宙。這些類似對象的優點使我們與某些宇宙對象發生直接接觸，它們的缺點是把我們的直接接觸限制在少數對象內。當然，間接地，透過我們直接所認識的對象，我們也與整個宇宙發生關係。死亡時類似對象分解。這或許正巧使純粹自我能與整個宇宙發生直接接觸，而不如同活著時那樣只能間接地與整個宇宙接觸。換句傳統話來說，人透過自己的身體直接地只

能與少數對象接觸，間接地與全體物質接觸，因為身體是靈魂與元質結合的效果，而元質本身是不分裂的，與宇宙是同延的。死亡時身體分解。在新柏拉圖主義的觀念中，這意味著靈魂與物質脫離關係。但這很可能意味著另一種完全不同的事件：靈魂打破了身體「瓶頸」以後，便能與全體物質發生直接接觸。所以它不如同新柏拉圖派所主張的成了非宇宙的，而正巧相反，成了汎宇宙的。

聖多瑪斯主張靈魂對於物質（肉體）有著一種先驗關係，這種關係不是偶然而短暫的，相反，它是靈魂的構成因素。靈魂不能失去這種關係除非它已失去了自己的存在。要是我們保持著這一深奧的傳統觀念，死亡後的汎宇宙靈魂觀似乎是相當合理的。

拉內注意到，這一觀念與有些哲學家對於「靈機」（*entelchies*）的最新理論相合。按這新理論，植物與動物死後，它們的魂並不消失或絕滅，而是從一定的空間與時間尺度內撤出，再現於這宇宙的其他什麼場合之中。拉內又注意到，這對於人的靈魂的汎宇宙觀很可能是某些直到現在被瞭解很少的超心理學現象（如精神感應）的解釋。

當然，我們不應該誤解這一觀念，以為人死後整個宇宙成了靈魂的身體，就好像現在它所型式化的肉體是它自己的身體一樣。顯然地，我們也不應該以為人死後靈魂有了在宇宙中無所不在的特性。但是我們可以想到，即使在今生，精神靈魂雖然是肉體的型式，然而是一個向著宇宙開放著的系統。還有一個思想也很有助益，即自然哲學發覺，我們幾乎不可能把肉體概念限制在被皮膚所包圍的那些東西上。

在這些反省的光照下，這種汎宇宙關係已不再顯得先天地

無法想像，但是在傳統的形上學體制內這一關係的正確意義是很難限定的。這種靈魂與宇宙的關係可能意味著，靈魂，因著死亡而擺脫了被限制住的肉體結構以後，成了向著「一切」的開放者，而且在某種方式之下，成了宇宙的共同決定因素。

總之，持有這一新觀念的人，為要真正地，而非純粹口頭地保持靈魂的不死性的意義，我們只有放棄柏拉圖的對於人死後的靈魂的看法，而承認靈魂常常靈化著某種肉體，也就是得承認人死後立刻復活。這種復活可能與基督信仰不合，但是也可能相合。無論怎樣，沒有某種復活，傳統所說的「靈魂與肉體有著先驗關係」祇是一句空話，因為所謂先驗關係是指靈魂的本質應與肉體結合在一起，否則便不是人的靈魂。但是事實究竟如何，有待哲學家與神學家作更進一步的反省。

第三節 論再生

死後人的靈魂究竟處於何種狀態，實在使人難以想像，因此產生一種相當普遍的假定，即同一個靈魂連續不斷地與不同的肉體結合。這一假定叫做輪迴說，投生說或再生說（西文：Reincarnation, Transmigration, Metempsychosis, Palengensis）。再生與復活不同，因為復活是說靈魂與原來的肉體（唯懂法不同）重新結合，而再生是說同一個靈魂先後與不同的肉體結合。

壹、信者

相信再生的人實在相當之多：如相信通神論（Theosophy）。

知人論 (Anthroposophy) , 玄祕主義 (Occultism) , 招魂說 (Spiritism) 的人 ; 印度、埃及的宗教哲學家 ; 猶太教之神祕哲學家 ; 希臘哲學家中有 : Pythagoras, Empedocles, Orphici, Plato, Plotinus 等 ; 論民族來說 , 除了印度以外還有古代的條頓族 , 高盧族和塞爾特族皆信再生 ; 基督教派中也有幾派 , 如純潔派 (Cathari) , 阿爾比教派 (Albigenses) 相信再生 ; 近代哲學家中信再生的有 : G. Bruno, Campanella, Lessing, Hume, Schopenhauer, Renouvier, Lutoslawski 等。

這些信者在大原則上意見相合 , 但在進一步的解釋上意見便很不相同了。(一)在再生的期限方面 : 有人認為靈魂無限制地再生下去 , 有人認為有一定的限期。(二)在意識方面 : 有人認為再生後的靈魂能夠或明或暗地意識到自己的先前的位格 , 有人認為靈魂並不保持著這種意識。(三)在所取的肉身方面 : 有人認為只取人的肉體 , 有人認為也可能投生於動物或植物的身體 , 有人認為常常取同一性別的肉體 , 有人認為也可能取異性的身體。(四)論地方 : 有人認為常投生在這個地球上 , 有人認為能投生到別的星球上去。(五)論再生部份 : 有人認為整個的靈魂與別的肉體結合 , 有人認為祇是靈魂的一部份 (如精神部份 , 即靈魂的永恒因素) 投生於其他肉體。

貳、理由

相信再生的人認為只有再生能夠解釋人的不平等現象 : 人生條件很不相同 , 有的聰明 , 有的愚笨 ; 有的高貴 , 有的貧窮。這種不平等現象不可能來自上帝 , 因為祂應該是大公無私的 , 所以應該來自本人自己。如果今生行善 , 來生必然幸福 ;

相反，如果今生作惡，來生必然吃苦。如果今生竊盜或殺人，來生必然喪失財產，被人所殺。再生說正說明了為什麼有些人外表看來很好，什麼壞事也不做，但是生活得很苦。原來他們前生做了壞事，作了孽。

再生說雖然相當普遍，但有不少嚴重困難。

參、困難

一、從形上方面看

這一個靈魂是這一個肉體的形式，與這一個肉體結合才成這一個人；靈魂不可能去形式化另一個不是自己的肉體，否則就不是這一個人。換句話說，靈魂對於肉體的關係是先驗的，屬於靈魂的本質，所以靈魂不可能失去對於自己的肉體的關係而去與另一個肉體結合，否則的話靈魂就變了質，已不再是某某人的靈魂了。所以說靈魂能投生於動物或植物的身體更是荒謬了。亞里斯多德早就說過：「有如匠人的藝術不能進入笛子，同樣，靈魂不可能由一個肉體進入另一個肉體」（註三）

二、從心理方面看

要是我們再生過好幾次，為什麼我們一點也沒有記憶，即使最近的一次也不知道是怎樣的，而且即使聚精會神地去想，也想不出以前的生活究竟是怎樣的。主張再生的人理會到這一困難，所以用各種理由來解釋。但是這些理由也不能成立。

1. 主張再生論的人說：記憶是肉體的功能；然而再生後的肉體完全是新的，與以前的肉體沒有什麼共同因素，當然不可能有所記憶。但是，人除了有感性記憶以外，還有理性記憶，

所以靈魂投生以後，應該擁有前生的印象。但是在討論概念的來源時，我們看到並沒有與生俱來的概念。

2. 主張再生論的人又說，遺忘現象不是普遍的，有些人，如 Pythagoras, Empedocles, Buddha, Blavtsky, Besant 等認為自己記得前生的情況。但是這種人的人數非常少，而且他們的記述是不是真正的事實抑或祇是傳說也是問題。再者，那些認為記得自己的前生的人屢次在心理方面有問題：或是心理不正常，或是犯了誇大症或歇斯底里症（不正常的興奮）；所以他們往往認為自己在前生曾經是皇帝（皇后）或大英雄，而沒有人覺得自己在前生曾經是奴隸或賤民的。

3. 主張再生論的人還說，對於前生的遺忘不是完全的，因為在被催眠的人與孩子身上存留著對於前生的片段的記憶。但是在許多被催眠的人身上並沒有這種記憶的痕跡，而在那些有這種記憶的人身上這記憶是由催眠術者的暗示而產生。至論孩子，我們得問：為什麼不是所有的孩子都有這種回憶？又為什麼到了七歲左右連自以為有這種記憶的孩子也都把這記憶失掉了？理由很清楚：孩子到了七歲左右已經會運用自己的理智，已能辨別真理與幻想；事實上那些對於前生的記憶祇是些幻想。

4. 主張再生論的人知道記憶問題對再生說確實造成難題，所以他們設法證明我們至少擁有對於前生的潛在記憶，而這記憶表達在不同的天生「習性」上；既然是天生的，所以是前生遺留下來的。例如有人天性喜歡數學或哲學或藝術；有人天性富有同情感（或嫌惡感）；又有人天性害怕（天生的恐怖症）；也有人天性喜歡與人結交，一見如故。但是許多習性看起來好像是先天的，而事實上是教育或專心的後果；同情感、

恐怖症等很容易由情感、直覺、病態等心理理論來解釋（例如對於火或距離等恐怖症是神經衰弱的徵狀）。

5. 有人第一次看到或聽到某一事故，就覺到好像很熟悉（曾經看到或聽到過）。這種現象叫做記憶異常（Paramnesia）。主張再生論的人認為這種現象無法解釋，除非承認這些人在前生確是看到或聽到過這一事故。但是有時候的確看到過或聽到過這些事，祇是一時記不起何時何處看到過或聽到過，尤其如果當時並非專心地在看或聽這些事。還有時候看到的或聽到的不是這些東西本身，而是與它們很相仿的東西，因此誤以為曾經看到過或聽到過這些東西。這兩種光景相當普遍，只能說是記憶的錯誤，並不能證明真的有前生。

三、從所舉理由方面看

1. 論不平等現象：再生論者認為人類的不平等現象被決定於前生的所作所為。但是我們知道，人類環境的不平等來自物質世界的有限性與人與人之間的相互隸屬性。

我們的肉軀本身就是有限的，各人有不同的生理組織；這與人的智力、體力、性格有密切關係，也因此影響到人的生活環境。人以外的物質世界由各種不同的東西組織而成，這些東西在本質上不相同，不平等：動物是動物，植物是植物，礦物是礦物，綿羊是綿羊，老虎是老虎，各有各的優點與缺點，例如綿羊是溫柔的，但是沒有老虎的勇猛；老虎是勇猛的，但是沒有綿羊的溫柔。世界上的東西不可能是絕對一樣的，否則的話便不是多采多姿的世界了。所以事物的不平等來自事物的本性。然而因著這不平等產生了人的環境的不平等。又因為人的智力、才幹不同，所以需要彼此幫助，互相隸屬。這又造成了

人類的不平等現象。但是這些彼此幫助，互相隸屬本身是好事，使人類能藉著別人改善自己。

2. 論制裁：主張再生論者認為，人應當對自己的行為負責，受合理的制裁。但是如果我們不知道為何（做對了什麼或做錯了什麼）要受這種制裁，那麼制裁便失去了道德價值，因為除非我們知道為何受罰或受賞，正義才得以彰顯，我們也因此而得到鼓勵。但是我們一點也不知道前生做了些什麼。

四、從後果來看

1. 要是每個人無限制地再生下去，永無止盡，那便無人能獲得所嚮望的至福，人類對於至福的自然慾望成了荒謬。要是說，再生至獲得至福為止，那麼所有的人，不論好壞，最後命運還是相同；這樣，很可能造成玩世不恭的人生態度，因為反正早晚會得到至福。

2. 再生論可能給社會帶來害處，因為要是人的不平等現象全由個人罪惡所造成，人們對於貧窮者與受迫者很難寄以同情心與憐憫心，因為他們罪有應得，真是活該。因此也很容易使人不設法去改善貧苦者與受迫受害者的生活，因為他們應該受到這種懲罰。

註一：參看 Schoonenberg, *God's World in the Making*, 頁四八；Karl Rahner, *Hominisation*, 頁九三—一〇一

註二：On the *Theology of Death*, New York, Herder & Herder, 1961

註三：De *Anima*, I, 3, 407b 22, 24-25

第五章 論人的位格 (human person)

從上面所說的一切（理智、意志、自由、實體、精神、個體等）我們更容易明瞭當代人屢次談及的「人的位格」（簡稱「人格」）究竟是什麼。

壹、傳統說法

「位格」一詞拉丁文（*persona*）最初用來表示「面具」，後來用來表示某人在戲劇中所扮演的角色。斯多亞學派的人用這名詞指點上帝所賦予的職務，或有這職務的主體。同樣，羅馬法學家用這名詞指點有義務與權利的人。但早已有人用這名詞僅僅指點人性主體。因此天主教的教父與神學家們在討論天主聖三與基督降生等道理時用這名詞來指點神的主體或獨立個體（拉丁文：*suppositum* 放在下面之物，希臘文：*hypostasis* 站在下面者）：一個天主有三個位格（即所謂的三位一體）。

第五世紀，波其武（*Boethius*）給位格下了一個古典定義：位格是「理性本性的個別實體（拉丁文：*Naturae rationalis individua substantia*）。後來聖多瑪斯也採用這一定義，但加上一價值判斷：位格是「在整個本性上最完美的那樣東西，也就是在理性本性上的自立體」（註一）。所謂自立體即自身擁享存有，存在於其自身。所以附體與物質體的本質型式均非自立體，祇

有具體的整體是自立的。

我們該注意到，天主教的教父們與士林哲學家們是在形上角度之下討論位格問題。在一般士林哲學的存有論（Ontology）課本中位格被定義為：「有理性的獨立個體」。所謂獨立個體（*suppositum* 或 *Hypostasis*）是指「單一的、完整的、完全在己的實體」。所以共相或不完整的實體（即使相當完美，如人的靈魂）不可能是獨立個體。所謂「完全在己」是說獨立個體自身是如此地完全，以致無需第二者作為存在或活動的依靠，自己也不可能是第二者的部份或因素；換句話說，獨立個體是一最後基本，絕對不能轉讓於第二者。

但不是任何獨立個體就是位格，祇是有理性的獨立個體才是位格。因為因著理性獨立個體才能夠認識自己為獨立個體，而且能夠引領自己的活動歸向自己有如歸向自己的內在目標。所以位格不可能如同其他動物那樣成為其他存有的純粹工具。所以 Spinoza 等人所談的「屬於別人的權利的位格」是矛盾的。但是什麼是位格的真正因素（或型式原理）學者們的意見不一，我們留給存有論去討論）。

貳、近代看法

笛卡兒，休謨等大多數在心理角度之下討論位格問題，認為位格無非是「自我意識」。伏爾夫在他的理性心理學一書中把位格定義為：「保持著自我記憶的存有，也就是說記得自己是先前在這一或那一情況中的同一個存有」。所以有多重人格的說法，因為在某些病態中，主體一回兒僅僅記起這一串連的活動，一回兒又僅僅記起另一串連的活動。

我們得說，意識確是屬於位格的東西，因為祇是有位格的存有才有真正的自我意識。但是意識不就是位格，而祇是位格的屬性或活動。位格是意識知道自己最後所從屬的主體。當然，在我們的經驗中，如果有完全不同的意識（所以不是記憶的變更），便表示有不同的位格。但是，因著天主教所信的基督降生的事實，我們知道在形上方面並非必然如此：基督祇有一個位格，但是有兩個意識（神性意識與人性意識）。事實上，意識（指理性的）之不同並不表示位格之不同，除非不同的意識能夠顯示出自己的主體只能是自己的行為的負責者而不可能是其他意識行為的負責者。

參、當代傾向

當代人（唯物極權主義者除外）非常重視人的位格（簡稱「人格」）。這是很自然的事，因為當代人強調民主自由，尤其存在哲學家強調個人的自由抉擇，認為人唯有在抉擇時才承受了自己的存在，真正屬於他自己而成為「存在」，也就是充分地實現了他的位格性。其實，傳統士林哲學的對於人的認識、愛情、自由、靈魂的精神性與不死性等觀念早已給人的位格奠定了神聖不可侵犯的尊嚴與崇高。但是有些當代哲學家傾向於把位格觀念以及個體觀念相對立，這是不對的。

肆、幾點說明

一、位格與實體：不少哲學家認為實體是客觀範疇，祇適用於普通所說的物體，而位格是指精神主體，不該當被思為一

般物體（柏格森，存在哲學家似乎都有這種傾向）。

但是事實上，實體是存有的範疇，包括客體與主體。所以說位格是實體，絕對不是把位格看成一般的物體。有如「存有」能夠類比地用之於物體，精神等，同樣，「實體」也能用之於物質或精神。

再者，因著它的理性，位格在實體境界內得以完善，可說比其他實體更是實體，因為它以更完善的方式存在於自己（實體的意思即存在於自己）。所謂更完善的方式就是它的自我意識，因著它的自我意識，位格被自己所認識、所愛慕，這當然要比其他實體孤單單地存在於自己完善得多。再者我們得注意，剛才所說的位格的自我意識或自我臨在是現實的（或用士林哲學的術語來說是「在第二現實」），即此時此地意識到自己，這假定位格已在第一現實臨在於自己。這在第一現實的自我臨在也就是聖多瑪斯所說的「習慣性臨在」（*habitual presence*），即實際上並不意識到自己，但是有能力或習慣意識到自己。所以位格早在自己的形上結構內臨在於自己，所以它的「在己」（*in se*）比其他存有完善得多。

這正因為作為位格（指人的位格）的型式的靈魂是一自立原理（自立於其本身）。靈魂雖然盡著型式化肉體的本份，但它並非完全沉浸於物質，相反，它有著獨立的存在而存在於自己，不依存於他物。擁有這種型式的存有當然更完善地自立於自己。物質使存有「異化」，使存有不完全與自己的型式相符，而分散在空間與時間之中，因此能受外物的刺激，甚至被瓦解。物質存有彼此依賴，相反地，型式不完全沉浸於物質的存有不完全依賴外在物體，也不會全部瓦解。所以這種存有更存在於自己，更是實體。

二、位格與個體：有些哲學家以為個體性含有限制，與別的個體對立、自私、沉迷於感性物等意義，所以缺乏道德價值，相反，位格性表示普遍、開放、合乎理性，所以位格擁有道德價值，值得尊敬。因為他們屢次說：人愈是不個別化，愈是有人格，人應該在一定限度內把個體性除掉。Max Scheler, Emm Maunier等就有這種看法。有幾位當代士林哲學家，如Maritain，想把這種思想（即認為位格與個體是兩樣對立的東西）建基於多瑪斯學派對於個體化（individuation）的理論。

但是我們得承認，位格不僅僅常是個體，而且個體性屬於位格的本質，又因著理性的緣故位格比其他個體更是個體。位格常是個體，這是很明顯的事，因為要是位格不是個體，便是共相。但是共相不能自立（柏拉圖的實體觀念沒有理論根據）。所以位格不可能不是個體。我們說個體性屬於位格的本質，因為「個別實體」與「理性本性」是組成位格的兩個主要因素，前者並不次於後者。我們又說位格比別的個體更是個體，因為所謂個體就是本身是一個而與其他有別。如今位格，因著自己的理性，本身更是一個，與其他更是有別。說它更是一個，因為心靈藉著自我意識、自愛、自我控制等顯然地建構成一個更高的單一性（我們已經證明心靈是單一的、精神的）。就是從整個的人來看，我們也該當說他比別的個體更是個體，因為他被統一於一個高級的精神型式：意識與意志使整個的人（人的各部份）集中在一起。我們說位格與其他更是有別，因為藉著自由人是自己的行為的主人，他不像其他物體那樣被外在原因所限定。他面對外在事物有自由抉擇能力，所以他很清楚地知道，他是他，對象是對象；他的命運，他的生活方式，他的形象完全操縱在自己手裡，不容其他原因來破壞或

改變。

三、個體與普遍：人的理性行為的特色是向普遍與絕對開放：認識與愛慕普遍而絕對的真理與價值。所以個體性與普遍性不僅不衝突，而且互相含蓄：人愈是向普遍而絕對的客觀價值開放，他的位格愈是完善。所以真正的位格性與獨特性並不在於標新立異，獨創一格，因為為了新異而求新異往往使人離開真正能提升人的位格的普遍價值而陷於敷衍或表面化。所以真正的位格性與獨特性應該表現在與這些普遍價值的愈來愈密切，愈來愈完整的黏著上。同樣，真正的自由不是放肆，生活沒有規律，因為這正是不自由，被激情所奴役的表示。真正的自由表現在與絕對價值的符合上。

但是真正的普遍性不僅僅在於認識客觀真理，而更在於主體與主體之間在愛情上的親密交往。這交往的中心或基礎是至真、至善、至美、至聖的上帝，因為沒有祂做中心或基礎，我們會發覺主體與主體之間的交往只是彼此利用，而不可能是真正的相愛。

任何一種發展或進步，不論是科技方面的，經濟方面的，社會方面的或藝術方面的，都應以促進位格與位格之間的團結，互愛為目標。只有在真正是人的世界上才能獲得人性。但是我們又得重說一遍，沒有上帝作中心或基礎，單憑人的力量不能達到完善的團結，不可能完全克服阻礙團結的自私主義。

團結並不是說把個別性取掉。人性也不是說把個體的多數性消除，而祇保留著純粹型式。這種型式已不是人的型式，因為物質是人性的組成因素之一。所以人不可能不是物質個體，不可能不是多數。但是人性傾向於合一：每一個人有他自己的特徵與價值，但是一個人所有的，能藉著認識與愛同時也成了

大家所有的。

伍、人的位格的矛盾

人是在物質中的精神，他是精神又是肉體。這一奇特的組合在人身上產生一種緊張或慕羅（Mouroux）所說的矛盾。

一、就肉體來說，他受制於一切物質規律，他存在於空間與時間之內，他與別的存有分開，他雖是統一在一起的全體，但是這單一體不是完美的，因為它含有許多因素，而且這些因素彼此之間常常發生衝突。就精神來說，人在空間與時間以上，他完全地臨在於自己，他能把宇宙之一切擁為己有，與自己合而為一。

「這是人的位格的第一個矛盾：他是精神與肉體的合一體……所以偕同肉體，在肉體內精神進入了空間與時間，他成了各種不同的感觸的主體，他獲得了對一個純粹精神來說沒有意義的一個完整的生理、心理與社會個體。他祇是在精神能做到的方式之下成為肉體的現實，也就是說他還是精神（仍保持著精神本色），所以他認識，勝過且無限地超越他的肉體。在這純粹點上人的位格遠超過肉體，與肉體沒有任何一定的比例，它這樣地控制著肉體致使自己仍是非物質的，超越時間的，他吸著他自己的天然空氣，而且可以如此說，他對自己來說是無畏的。所以人的位格是一同時沉浸於而又浮現於肉體，內在於而又超越於肉體的精神」。（註二）

二、人的位格同時是自立的而又是開放的。他是自立的，也就是說他是在己而又是為己的存有，他不多也不少就是他自己，不可能成為別的東西。人是一個在存有世界中小小的自容

的島嶼，一個獨立的自治的王國，沒有一個受造物有能夠侵入進去。每一個人性存有是一個不可侵犯的奧秘，因為他的核心，他的自我意識不能讓任何人分享。

但是另一方面同一個人性位格向著縱與橫兩個方向開放著。從縱方面來看，他向著上帝開放著，他從上帝那裡接受了自己的存有，而且在每剎那之間他繼續接受著這存有，因為人常是上帝的創造行為的對象。從橫的方面來看，人向著別人開放著，因為他是種差中的一個個體，他同別人分享著同樣的人性。當上帝創造物質殊種時，祂所意向的是殊種（species），而不是個體。個體是為了殊種而存在，它們是為達到目的，即殊種的工具。從人是物質存有或動物層次來論，也是一樣，他的目的是為了人性殊種，是這殊種中的一環，或一個顯現，是變化多端中的一面或一個角度。但是人不僅僅是物質存有，他也是精神。從精神來說，他不可能是工具，而是目的，他不可能是個環，而是一個整體，是一切所趨向的中心。

「這讓我們產生位格與人類關係上的實質矛盾。從他是型式化肉體的精神來說，他是被引向物質實體的條件；他是殊種之一員，而且為了殊種的緣故而存在。從他是精神來論，他超越肉體，他享有精神受造物的條件；他與上帝有直接關係，他超越為他所造的殊種。一方面他被與殊種的許多關係和整合所限定；另一方面，他被自己的單純性與內在化能力所定型。他同時是成員又是整體，是離心點又是中心。他是一個在自己與整體之間的張力，二者都無法達成除非在對方內且藉著對方」。（註三）。

三、人的位格是現存的，但又是有待完成的。他是現存的，因為他是一「在己」、「為己」又是「藉己」的存在實

體，是一身體、感覺與理性活動的持久原理。但是人的位格不是一成不變的，一開始就完全實現的。

這裡我們不談位格在生理與心理方面的成長。這些不是人的位格的特徵，因為我們也能在動物身上找到。因為這些發展不是自由的，所以我們可以說一開始它們就存在（至少潛在地）於環境與處境之中。我們要談的是自由倫理發展：藉著這種發展，位格靠自己，為自己作決定，他將做什麼，他將成為什麼，他將往什麼方向發展。我們要談的是自由抉擇與自由行為：沒有一個人能強迫人的位格，即使上帝也得尊崇他的獨立性。上帝召喚人的位格，吸引他的理智與意志，但是祂不強迫人接受自己的召喚與吸引。但是人的對於上帝的召喚或吸引的響應方式決定他的生命的意義、價值與命運。在這意義之下位格雖然是現存的，但是還該當完成自己。在這世界上他沒有比這在某種意義之下塑造他自己的自由抉擇更重要的任務了。

「所以人常夾在召喚與回答之間，或更恰當的說他是召喚與回答的擁抱。他不能不回答，但是他選擇他的回答。有時候他接受召喚，盡量地執著於召喚，甚至與召喚合而為一：純粹而愉快的響應與越來越有力，越來越勝利的召喚完全一致。有時候他不接受召喚，故意封耳不聽。這拒絕是一種投入於召喚中的倒毀能力，是一種阻擾人的衝力的否定力量，它使人分裂、崩潰而受折磨。有時候人會奉獻自己，回心轉意，人會給與也會收回……。這召喚與回答的擁抱組成人生職業，甚至人格本身的整個劇情：一個繼續在演下去的戲劇，每一時刻，無論怎麼神秘，常含有一個意義，也常能換取另一個。這果真是一個可怕的選擇，因為人的意義與價值就在這選擇上，雖然不能確實地說他的純存有，但是至少可以說他的倫理與精神存

有，他的受賞或受罰的命運由這選擇來決定。這是一個在神的愛與人的自由之間的博鬥，連上帝也沒有勝利的把握」。(註四)

結 論

真正的民主建基於人的不能讓與的權利。這些權利不是由國家所給與，所以也不能被國家所取消。它們也不建基於人們彼此之間的約定。它們也不是上帝加之於人的本性以上及以外的恩惠。相反，它們是上帝賦之於人的本性以內的東西，所以與人的本性是分不開的。

人擁有不可讓與的權利：因為他是卓越的存有，本身是目的，而不是純粹工具；他是精神，雖然在物質以內；他的存有的核心是自我意識，自己擁有自己，自己立置自己。

真的，人隸屬於上帝，但不是純粹工具。當人完全達成自己的命運與獲得完美的幸福時，上帝造人的目的才算完全達到。上帝對於人的設計與人的真正目的是一致的。當人完成自己的最高命運時，上帝的榮耀，也就是祂造人的目的，完全實現。

註一： *Summa theologia*, I, 29, 3

註二： Mouroux, *The Meaning of Man*, 頁一一六——一七

註三： 全上，頁一二九——一三〇

註四： 全上，頁一三一——一三二

第五篇 論進化

我們站在哲學層次討論了三等不同的生命，即生長生命、感覺生命與理性生命。在討論生長生命時我們討論了生命的起源問題。本來應該繼續討論生命的演化問題，因為世界上的生物種類極多，按生物學家們的估計，植物有二十六萬多種，動物有一百餘萬種，這種種不同的生物是怎麼形成的？本書我們把這問題放在整個哲學心理學的最後一部份中討論，因為在看到了植物、動物與人（即生長生命、感性生命與理性生命）的本質以後，我們對於這一問題才能有更正確的回答或判斷。

對於各種生物的形成問題主要的回答有兩個：一個是固定論（Theory of Fixism），認為世界上各種不同的生物由上帝直接所創造，固定不變，一脈相承，代代相傳。另一個是進化論（——Theory of evolution），認為世界上不同形式的生物由一個或少數幾個原始生物漸漸進化而來。這一理論也可稱謂「變型論」（Transformism），因為我們現今所認識到的不同類型的生物是由一種或少數幾種原始類型的生物變型而成。

從理論方面來說固定論可以成立，因為上帝可以同時創造不同類型的生物，或是在某一時期創造某一類型的生物。但是在科學方面進化論好像越來越佔優勢，所以我們得加以討論。因為進化論是一門相當複雜的學說，假定很多很深的科學知識，所以我們祇能作簡短的研討。我們分三章來討論：第一章討論一般的進化，第二章討論人類的進化，第三章討論進化與

神學。

第一章 論一般的進化

「進化」一詞來自拉丁文的 *evolutio*（動詞：*evolvere*），是開展的意思，即由簡單的開展成複雜的。生物在開展過程中可能有萎縮或消失現象，如有些飼養的動植物，某些器官因著環境或不用而萎縮或消失。所以進化不一定是進步。人的許多直覺不如動物，進化論者認為這是退步現象。

還有一點也是值得注意的：進化不是直線式的，而是如樹枝般地派生式的，即兩種或幾種不同類型的生物由同一祖先向兩方面或幾方面發展。所以我們不能以「從未見過猴子變成人」或「某些複雜生物存在於簡單生物之前」等話來駁斥進化論。

這裡我們要談的祇是生物界的進化問題，而不談宇宙的進化情形。事實上我們已經看到生物不可能來自非生物（即自然發生說不能成立），但是我們不能因此斷定在非生物界，即純物質界內不可能有所謂的進化，因為這種斷言與科學事實不合。

我們分三部份來討論一般的進化問題；第一指出科學家們所承認的進化現象或事實，第二陳說進化論者對於這些事實的解釋，第三表示我們的看法。

第一節 進化現象（註一）

差不多所有科學家都承認進化現象，而且把這些現象分屬於五種領域，形成五種進化證據。

壹、比較解剖學上的證據

一、由分類的困難來證明：植物與動物的有系統的分類很難達成，任何嚐試總是會遇到困難，因為許多生物不屬於任何明顯的類型，它們夾在被已認為明顯的類型之間，形成許多過渡型式。這在進化論中很容易解釋，因為它們來自共同的祖先，但是為了適應不同的環境而分化成難以規劃的不同類型的生物。

二、由相同器官來證明：在不同種類的動物身上我們發現有些器官有著相同的形態或結構（structure），但是機能（function）不同。這在解剖學中被稱謂相同器官（homologous organs）（註二）。例如人的手與鼯鼠的手有著相同的形態，但是機能不同，前者用來抓物，後者用來掘地。又如馬的前肢，鯨魚的鰭腳，蝙蝠的翅膀都有著相同的構造，但作用不同。這一事實只能在進化論中講得通。因為不同種類的動物所以擁有這種相同的器官，是因為牠們來自共同的種族，但是為了適應不同的環境，所以有了不同的外形與機能。

三、由痕跡器官（vestigial organs）來證明：在不少動物身上發現許多現在並無作用，但留有痕跡的器官，就叫做痕跡器官。例如蛇的後足，蟹的腹部，生於美洲洞穴中魚蝦類的不完

全的眼睛，鯨魚的頸椎，都是一些痕跡器官，現在對該動物並無用處。然而這些部份在別的動物體上明明是有用的。可見二者之間有血緣關係：應用這些器官的動物還是保留著祖先傳下來的完整的組織，那些無需應用這些器官的動物便慢慢萎縮，只留下了痕跡。

貳、古生物學上的證據

古生物學是專門研究岩石裡面所保存下來的化石考察古代動植物的形態的學問。生物的進化是從一般化的到特殊化的，從低等的到高等的，從簡單的到複雜的；這種進化歷程在化石中顯得相當清楚。所以主張進化論的學者們特別重視這古生物學上的進化證據。他們又分下列數點來證明。

一、從整個地質中的化石來證明：地質學家把地層分成好幾層，成為一個完整的地質時代系統。這系統之區劃最大者稱謂「代」（Era），由代分為「紀」（Period），由紀分為期（Epoch）。地質時代的區分，地質學家間有個大致上統一的規定，摘要如下（以由古至今為順序）：

前寒武代（Pre-Cambrian era），又分：

 太古代（Archaean era）

 元古代（Proterozoic era）

古生代（Paleozoic era），下分：

 寒武紀（Cambrian period）

 志留紀（Silurian period）

 泥盆紀（Devonian period）

 石炭紀（Carboniferous period）

二疊紀 (Permian period)

中生代 (Mesozoic era)，下分：

三疊紀 (Triassic period)

侏羅紀 (Jurassic period)

白堊紀 (Cretaceous period)

新生代 (Cenozoic era)，下分

第三紀 (Tertiary period)，再分：

始新期 (Eocene epoch)

漸新期 (Oligocene epoch)

中新期 (Miocene epoch)

最新期 (Pliocene epoch)

第四紀 (Quaternary Period)，再分：

洪積期 (Pleistocene epoch)

沖積期 (Alluvial epoch)

依據化石的研究，在前寒武代有石墨和無煙煤等之存在，可能有植物繁殖其間。及至古生代的志留紀與泥盆紀就有海生植物與無脊椎動物。在同代的泥盆紀中發現羊齒植物與魚類及昆蟲等；在石炭紀與二疊紀中有兩棲類動物之出現。再至中生代已成為爬蟲的時代；這時候的爬蟲有的是在水中游泳的，有的是在地上行走的，有的是在空中飛翔的。在最後的新生代中出現哺乳動物和人。這表示世界上的不同類型的生物不是同時產生的，而是一種接一種，而且越來越高級地逐漸形成或進化成的。

二、由中間形式來證明：當古生物學家們回顧以往時，發現動物的種、屬、科、目、綱 (species, genera, families, classes) 之間的區別含糊不清，但是從發掘出的化石中見到在魚類

與兩棲類動物，兩棲類動物與爬蟲類動物，爬蟲動物與哺乳動物之間夾著中間形式的動物。例如在侏羅紀中所發現的始祖鳥（*Archaeopteryx*）一半像蜥蜴（尾骨部份），一半像鳥類（有羽毛及翅膀），所以不能列入爬蟲類，但也不應該列入鳥類，而只應該被視為二者之間的中間形體。

三、由動物的直進現象（*orthogenesis*）來證明：有幾種動物有系統的，直進式的發生史仍在地層中保存得很好，由此我們可以看出牠們逐漸進化的途徑。這一證據比較上以脊椎動物中的幾種格外受人注目，如馬、象、犀牛、駱駝等，其中尤以馬最為顯著，牠們的體積與骨骼隨著時代（原始馬發現於始新期的下半期）漸次進化，地質時代越古，所得的化石和現存的馬，差別越大。

參、分佈學上的證據

如何解釋海洋島嶼上的生物的起源問題？最好的解釋是：在遙遠的過去這些生物的祖先由陸地，或是籍著自己的能力（游泳或飛翔），或是藉著外力（風吹或水流），或附著於飄流海面的樹木上，到達這些島嶼。這解釋的依據是：那些不能藉著這些方式由陸地到達海島的生物，如陸棲哺乳類動物，便不見於海洋島嶼上。但這不能說，因為海洋島嶼不適宜於陸棲哺乳動物，所以不見於這些島嶼。有人曾將兔、鼠、豚、羊、牛之類帶到這些島嶼上，繁殖得相當迅速。鳥與昆蟲能藉風力遠徙，爬蟲類（尤其蜥蜴類）與蝸牛則附於漂浮水面之木材而渡海，所以這等動物均能發現於海洋島嶼之上。

海島上的生物雖然來自鄰近的大陸，但是已不完全相同：

距離越遠，不同的程度越大。有的不僅已不屬於同一個「種」（species），而且也不屬於同一個「屬」（genus），甚至也不屬於同一個「科」（family）。這在進化論中很容易得到解釋：從大陸來到島嶼的生物，經過久遠的時期，已漸漸進化為新的品種。例如在離開埃瓜多（Ecuador）海岸約一千五百里的加拉貝哥島上的鳥類、爬蟲類與植物，雖屬於南美洲的型式，而且與大陸有極密切的親緣關係，但是大部份是特殊的種類。

肆、發生學上的證據

專門研究一個生物的個體從卵子起發展而為完體的過程的學問叫做發生學（Embriology）。進化論者認為在個體生物的發展過程也能找到進化的事實。

一、由複現律來證明：赫克爾（Ernst Haeckel）把一個生物自卵子發展而為完體的經過，叫做個體發生（Ontogeny），自遠古的祖先進化而為現在這種模樣的經過，叫做系統發生（Phylogeny）。個體發生與系統發生有密切關係，即個體發生時所經過的種種階段，無異乎把系統發生中歷代祖先重複表現出來。這種學說叫做複現說（Recapitulation theory）。赫克爾認為，「個體發生是系統發生的短促複現」，而且認為這是生物發展的基本法則。所以一隻無尾猿在從胚胎發展至完全的體軀結構時，得順序顯示出無脊椎動物、魚、兩棲動物與爬蟲類動物的一些特徵。

二、由無用器官來證明：複現說雖被很多學者所否定，但是在發生中之無用器官使我們難以否認生物的進化現象。我們可以看到在各種動物的發生中，往往有一些沒有作用的器官顯

現出來，如在空氣中生活的哺乳類當牠發生的初期，有在水中呼吸的鰓裂。這就證明在空氣中生活的哺乳類是從水中生活的哺乳類演進而來。這些無用的器官有的還留著，有的到了生物成長以後完全消滅。例如已成長的鯨魚祇有前肢，但是在胎兒期中後肢也是一樣有的，到後來才完全萎縮。還有鯨類中許多是沒有齒的，而以鯨鬚代之，但是據發生學之研究，胎兒期中也是有齒的，不過沒有穿出牙牀就不見了。又如某種鳥類（如鸚鵡、鴛鳥）的胎兒，被發現有短暫期發育不良的齒，等到孵化出來的時候，早就已消失。

這些無用的器官只是在胎兒時期暫時出現，成長以後便不留什麼痕跡。這一現象以進化論來解釋極其容易，因為這些無用的器官原本存在於該動物的祖先身上，而且特殊功用，等到牠進化以後，因為某種原因使該器官歸於無用，漸就萎縮，以至完全消滅。但是個體發生是系統發生的複現，所以在個體發生的過程中還有這些器官的出現。

伍、遺傳學上的證據

遺傳學家在實驗室中，在某種程度之下能看到生物的進化事實。他們拿那些生命短促的動物，如果蠅來作實驗，看牠們一代一代相傳，發現在遺傳下來的特徵中有輕微的變異，但漸漸形成許多新的品種，而且有些品種彼此很不相同，可說是嶄新的新種。

這些變異有些是自然發生的，有些是由遺傳學家故意引發的。所以在某些生物身上能使染色體加倍地增多，因此而造成更顯著的變異或進化。變異有些是連續的，如人之身長、高低

之間彼此連續，並沒有顯然的階段可分；有些是不連續的，如花之白色與紅色截然不同，其間沒有淡紅、粉紅等連續層次。這種不連續的變異說明了新種的增加。

第二節 不同的解釋

所有科學家都承認進化現象，因為生物，至少在一定的種類範圍以內能發生新的變異，產生新的品種。這是能觀察得到的，不能否認的事實。即使最保守的學者也承認不同種族的人來自原始的一對祖先，這也假定了某種程度的進化事實。

但是當我們從種到屬，到目、到綱，再到門向上觀看時，我們會發覺進化事實越來越少，而且大多是假定。許多觀察指望著更濶的進化解釋；許多事實看來又好像非在這假定之下解釋不可，否則便不是科學解釋。但是普遍的進化論（即主張人由變形蟲進化而來）可能永久是一假定，而不是一個能證明的事實。

至論對於進化過程的解釋，學者中意見不一，然而最重要的有三種：(一)拉馬克的適應說，(二)達爾文的淘汰說，(三)台佛烈的突變說。我們先分別作簡單的說明，然後指出另一個新傾向。

壹、拉馬克的適應說

拉馬克（J. B. Lamarck 1744-1829），法國生物學家，在他的名著動物哲學（1809年）中主張：生物是從無生物自然發生而來（但他所謂的自然發生只指原始生物，而不是說現在的生

物也是自然發生的)；生物的進化從低等到高等，簡單到複雜，是連續的(人也是由進化而成)。至於生物的第一代始祖出世以後，如何經過悠久的歲月，逐漸變化成現在的動植物，拉馬克有自己的一套解釋。

他認為使生活起變異的是「用」與「不用」的問題：一個器官常久運用會使這器官變得又大又壯，相反，一個器官的常久不用，會使這器官退化或消滅。這就是他的「用進廢退說」或「適應律」。所以他認為現在的生物，不論是那一種，其身體都適應於其生活狀態。例如蝙蝠之翼適應於飛翔，鼯鼠之掌適應於掘地。由這用進廢退之事實他作進一步的推理：因著以往的生活環境(居所、氣候、光線、食物等)的變化，生物不得不改變它們的生活方式；但是生活方式一改變，某些器官使用得特別多，因此有了發展，相反，某些器官因為不使用，因此逐漸萎縮，終至消失。這樣，在有機體內起了種種變化。

但是外在環境並非以同一種方式在所有的生物身上造成這些變化。植物(以及低等動物)因為祇有適應性，所以外在環境在它們身上的影響是直接的，僅僅是營養的變化就足以使有機體起變化。而在動物身上，因為牠們有感覺，所以外在環境祇能間接地製造牠們的生理變化，也就是說：外在環境起變化，外在感覺也起變化；外在感覺一起變化，新的慾望便由此而起，而這些新的慾望又激發起新的作用(新的機能)，最後這些作用引發出新的生理變化，即新的器官。所以，不論直接或間接，機能的變化是新器官的起因。

再者，除了外在環境以外，拉馬克還承認另一個進化因素，即深切而內在的完美傾向，也就是說在生物內有著一種內在目的性，傾向於自身的日趨完美。拉馬克認為這是一個顯著

事實，無需特加證明。

生物的進化不是跳躍的，而是漸次的，而且是緩慢的。生物由一種進化至另一種需要很長的時間，所以幾千年以前的動物與現在的動物沒有多大區別。個體所獲得的特徵由遺傳轉送下一代的個體，這樣，一代一代地累積起來，便成今日繁複的生物界。

拉馬克又認為一般所接受的「種」的觀念並不能推翻進化理論，因為這種觀念是隨意建立的；我們應當強調的是經驗；然而經驗告訴我們，在不同的種的個體之間存在著中間個體，有如橋樑般地由一種通至另一種，以致使種與種之間幾乎無法區別；而且科學越是進步，被發現的這種中間個體也就越多。

有些隨從拉馬克思想的學者以不同的方式修正且發揮他的系統，因此而有所謂的「新拉馬克主義」；其主要形式有二：

機械的新拉馬克主義（Mechanical Neo-Lamarckism）：認為生物進化的主要原因是巧遇的機械能力，即外在環境（食物、光線、熱氣等）。這些能力在生物身上會起直接影響，使之演化。持這主張者有：Ed. Cope, J. Loeb, W. Roux, T. H. Morgan, T. Boveri, Le Dantec 等。

心理·生命的新拉馬克主義（Psycho-Vitalistic Neo-Lamarckism）：認為所有的生物擁有心理生命。每當外在環境起變化時，生物便會產生為適應這些環境的慾望；這些慾望直接影響身體的某些部份，因此而生長出新的器官。持這意見的有：A. Pauly, H. M. Wagner, R. H. France 等。

貳、達爾文的淘汰說

達爾文（Charles Robert Darwin 1809-1882），英國生物學家。否認生物內有目的性，認為植物與動物，由少數幾種原始型態甚或祇由一原始細胞，經過很長的時期，累積許多微小的變異，漸漸地，繼續地，而且純機械地進化而成。但是生物為何又如何慢慢地，繼續地變異呢？達爾文的解釋是這樣的：

人為淘汰（artificial selection）：農藝、園藝、牧畜術等給我們證實，動植物中，因人之好惡，選擇或淘汰，產生不同的變異，以致形成新的品種。家鴿的飼養是一個最顯著的例子，不僅品種新奇，而且種數繁多，然皆由同一種野生鴿派生而來。

自然淘汰（Natural selection）：自然也如同人工一樣，在動植物身上行使著選擇或淘汰作用。生物都要生存，但是要生存便需要競爭（Struggle for existence）；在競爭場中當然要能夠戰勝，才可以生存，否則便被淘汰，這就是所謂的優勝劣敗，或適者生存（Survival of the fittest）。這種除棄不適者而留下最適者的過程叫做自然淘汰。

所謂生存競爭是說為了要生存而去抵抗或適應所有的艱苦環境，如嚴寒或酷暑，雨浸或風吹，以及敵方的侵襲等；但是最大的困難是食物的不足，因為生物按著幾何級數而繁殖，而食物僅僅按著算學級數而增加，這樣，為爭取食物，生物之間一定發生劇烈競爭；於是適者生存，不適者淘汰。所以自然界（即生活環境），有如飼養者，對於生物亦操有生殺之權。這就是所謂的「物競天擇」。

但是問題來了：同一種生物的個體為什麼有的能戰勝有的會失敗？換句話說，為什麼有的優，以致獲勝，而有的劣，以致失敗？達爾文的解釋是：個體之間有差異，有如我們人類中沒有兩個人的容貌、長短等完全是一樣的，即使同胞姊妹兄弟也不完全一樣。造成這些個體的微細差異的原因，有的是先天的（遺傳），有的是後天的，即環境，如氣候、食物等。所以一個生物當食物充足時，軀體較大，缺乏時，軀體較小。這些微細的差異會遺傳至後代子孫，而且漸漸地，不斷地累積起來，使個體變種，竟或成為新的品種。所以個體之間的差異不僅是優劣之所在，而且是生物進化的重大原因。

雌雄淘汰（Sexual selection）：生物在雌雄求偶之間也發生競爭，而且也是優勝劣敗，即條件優越的雄性佔優勢，而且娶得的配偶也是條件優越的雌性，所以生下來的子孫也比較優越。但在這競爭中失敗者並不死掉，祇是子孫很少，或根本沒有。所以雌雄淘汰沒有自然淘汰那樣激烈。所謂競爭條件，有的是基本的，即生殖器官與生殖能力；有的是其次的，即能吸引或掠奪對方的裝飾品或特殊設備，如鳥之鳴聲與美麗的羽毛，雞之堅距與壯觀的肉冠，等等。所以無角的牡鹿和無距的雄雞要傳留許多的子孫的機會是很少的，因為前者缺乏吸引異性的裝飾品，而後者缺乏攻擊武器。

除了上面這些進化原因以外，達爾文也接受拉馬克的用進廢退說，顧維哀（G. D. Cuvier, 1769-1832）的相關說（認為生物的器官彼此之間密切相關，所以某一器官的組織，如牙，先天地被另一個器官，如胃的組織所限定），蓋德（J. W. Goethe, 1749-1832）和聖西累爾（E. G. Saint-Hilaire, 1772-1884）的補償說（認為當有機體內的有機質湧向某一部份，而使這部份遠

增時，另一部份之有機質便減少，因此這一部份漸漸萎縮，甚或消失）。

達爾文的這些思想並非完全來自他本人，「競爭」或「鬥爭」觀念早已有 Hobbes, J. J. Rousseau, H. W. Smith, Malthus 等人發表過；「自然淘汰」思想，華來士 (A. R. Wallace) 和斯賓塞 (H. Spencer) 也有所發表，而且赫拉克利圖斯 (Heraclitus) 早就說過：「戰爭是一切之父」。但是自從達爾文公開他的思想以後，有不少人 (如 de Quatrefages, Blanchard, Paul Janet, Fabre, Agassiz 等) 反對，也有不少人 (如 Carus, Stern, Carolus Vogt, Th. Huxley, Du Prel, Roux, W. Szylo, L. Maslowski, O. Caspari, B. Dybowski, F. Rostafinski, 尤其 Haeckel) 贊成。

新達爾文主義 (Neo-Darwinism)：跟隨達爾文學說的學者對於達氏的學說加以修改，因此形成不同形式的達爾文主義；在這些形式中魏司蒙 (Weissmann, 1834-1913) 的學說最值得一提，而且已被稱謂新達爾文主義。按照這一主義，進化的最主要，甚至可說唯一的原因是自然淘汰，但這淘汰不僅存在於個體之間，而且也存在於生殖質內，所以叫做生殖質淘汰說 (Germinal selection)。生殖質由染色體組成，染色體由微粒體 (Microsomes) 組成，微粒體又由限定素 (Determinants) 組成，限定素由定生粒 (Biophores) 組成。競爭發生在限定因素之間：取得營養較多的限定素發展得更大，更壯；相反，取得營養較少的限定素發展的較小、較弱，而且成長較遲，繁殖也較慢。因此，一開始就有了差異，將來與它們相應的器官必受影響。

魏司蒙發現構成生物的物质，有生殖質與身體質之分，生殖質存在於生殖細胞內，為遺傳物質的遞嬗機關；身體質存在

於身體細胞內，僅關係個體生長，與遺傳決無關係，而不能遺傳於後。但有時後天的影響極大，對於身體質和生殖質同時都起作用，即後天的影響直接達到生殖質上而起一種變異，那當然是可以遺傳的。這種生殖質與身體質同受影響的事情，魏司蒙稱之謂並行感應說（*parallelinduction*）。這是一補充說明。

我們可以看到，新達爾文派與新拉馬克派兩相對立。前者重視先天的變異，後者重視後天的變異。新達爾文派認為，第二代之所有性質都由第一代，即其雙親的生殖質遞嬗下來；其所以有變異者，是雙親生殖細胞的結合方式不同的緣故，有了這種先天變異，自然淘汰便對之而起作用；至於後天的種種影響雖然對於個體本身有極大的關係，但是絕不遺傳，所以不是生物進化的原因。相反，新拉馬克派認為，新種的形成，是由於環境或機能之不同，所生出來的變形的遺傳。換言之，生物因受外界境遇的影響，和機能用不用的結果，就生出大大的變形（就一代言雖極輕微，但是積久後就顯著了）。這些變形不僅限於一代，且能遺傳至於子孫，久之生出新奇的性質而自成為一新種。

參、台佛烈的突變說

台佛烈（Hugo De Vries, 1848-1925），荷蘭植物學家，創導突變說，認為種的進化，即由一種進化至另一種，是跳躍式的：經過漫長的一段靜止時期（在這時期內沒有什麼變形作用），驟然產生嶄新性質的個體，其原因不詳，但一定是內在的，即內在於生殖細胞。

台佛烈曾以八年的時間栽培待賓草（*Oenothera lamarki-*

ana) 五四三四三株，發現突然變異種共有八三七株。這種突然變異有三種重要情況可以發現：有的是消滅一個性質，或是隱而不顯；有的是一個隱匿的性質多少在較遠的祖先中顯露過，後來又再現出來；有的完全是新的性質，在祖先中從來沒有見過。第一種情況是退後突變（Retrogressive mutation），第二種情況是復歸突變（Degressive mutation），第三種情況是前進突變（Progressive mutation）。前兩種很可以用雜種試驗來證明，但第三種情況難以瞭解了，然而是一重要發現，因為它使達爾文的漸變說難以成立。

肆、綜合說

拉馬克的適應說，達爾文的淘汰說，台佛烈的突變說單獨都不足以解釋生物的進化現象，所以當今科學家，如 Haldane, Huxley, Müller, Fischer 等，設法把這些解釋聯合起來，成為一個綜合解釋，認為新的種別同時由自然選擇（Natural selection）與突變（Mutation）而成。強調的是微細的，甚或不可覺察的變異，但是這種變異有著遠程的效果。在這些變異中，弱者（不適者）遭自然淘汰，強者（或適者）得以保存。

綜合理論也叫做新達爾文主義，它把一切生物學的發現與解釋聚合在一起。數十年以前，遺傳學、分類學、古生物學、胚胎學等等都各自為政，現在才開始融於一爐；而且化解了達爾文、孟代爾派的遺傳學家以及新拉馬克派之間的衝突。遺傳學家的研究結果證明達爾文的基本主張是對的，即進化是「幾乎無限世代積貯的許多小變化」的成果。所謂「為繼續生存而競爭」不僅包括不同特性的繼續生存，而且也包括各該特質的

遺傳能力。而且，自然選擇並不如同一把能挑出好壞遺傳因子的篩子，而是像操縱系統的調節機能。以這一意義而言，進化是對環境的挑戰之創造性反應。

第三節 評論

我們要評論的是上面所敘述的進化的證據與進化的解釋。但在評論這些以前，我們得把「種」與「變形論」解釋清楚，以避免無謂的爭論。

壹、「種」與「變型論」的意義

「種」的意義

進化論者認為，現在我們所見到的不同種的生物是由一個或極少數幾個原始種進化而來。但是生物究竟能不能從這一種演變成另一種，這是進化論與固定論所爭論的焦點。所以什麼叫做「種」，應該是一先決問題。要是對於種有一明確的瞭解。那麼有些爭論便不會發生。

那究竟什麼是生物的「種」(species)呢？朱維而(Cuvier, G.D. 1769-1832)等把生物的種定義為；「由同樣的祖先所生下來的個體之間的普遍性(或共同性)，由此個體與個體相似，有如個體與祖先相似」。(註三)但是這一定義先天地否定了變型或進化理論，不夠客觀。

另有些學者認為：「種是系譜的一小枝。因著某些形態或生理特徵而與其他由同一共同主幹所來的枝派不同」。(註四)這一定義正巧與前一個定義相反，假定了進化或變型理論，所

以也不客觀。

聖多瑪斯對於種的看法是這樣的：「物之種由一物之定義所表達，是物體的本質記號」。(註五)又說：「定義所表達的是種的天性」。所以對聖多瑪斯來說，一物之種就是一物之本質或天性，表達在此物的定義之中。但是這種看法引起下列種種困難。

首先，本質是不變的，不可或分的，永恆的，必然的，因此聖多瑪斯，也就是士林哲學的對於種的看法（即看成為物體的本質）似乎先天地否定了進化或變型理論。對於這一問題我們可以回答：本質有如數目，是不變的，不可或分的，永恆的，必然的，比如「四」就是「四」，不可能變成「八」，但是一個含有四個部份的物體可以分成八個部份。同樣，蟲子的本質不可能變成脊椎動物（如馬）的本質，因為這些本質所有的某些特徵正巧互相排斥。但是我們很可以問：現在以蟲的種出現的某一生物能否經過相當長的繁殖系列以脊椎動物的種出現？似乎不能先天地斷定說：不能。

但是有人要說：生物一旦終止它所是的，就死掉了，怎能變異。所以持士林哲學的種的觀念的人勢必先天地否認變型論（變型等於死亡），除非承認生物死後立刻以嶄新姿態復活起來。對於這一設難我們可以回答說：一物之滅是另一物之起。要是某一生物真能從某一個種演變成另一個種，其間不一定要經過死亡階段，而能從這一種生物型態轉變為另一種生物型態。用辯證唯物主義的術語來說：一物先在量或程度上起變化，到一定程度，在一剎那之間，突然發生質的變化（即變成另一種性質的生物）。程度或量的變化相等於士林哲學所說的附質的變化（accidental mutation），而質的突變相等於士林哲

學所說的實體的變化（substantial mutation）。這樣一講，士林哲學的對於種的看法並沒有先天而絕對地否定變型或進化理論。所以也有些士林哲學家接受這種理論。

但是問題還有：表達本質或種的定義是抽象的，在具體情況中我們很難斷定某生物究竟屬於那一種；而且我們也很難決定那些性質是這一個種的特徵，而另一些性質是另一個種的特徵。例如 Locar 把法國所有的河蚌分為二百三十一種（十九類），而 Schneider 把整個歐洲的河蚌歸屬於同一個種。達爾文早覺到分類或分種的困難，所以有些學者（如 Vialleton, J. Haxley, R. J. Mc Carthy 等）認為應當把「種」的名詞從生物學中除掉，不再談「種的變化」，而只談「生物的進化」。

對於這一問題我們得承認在動物學與植物學所編列的系統（門、綱、目、科、屬、種）中確是有困難，有時候實在很難確定某一生物究竟屬於那一種。但是越是往大處（即屬、科、目、綱、門）看，越是容易歸類。所以在這裡我們不應該把種的意義解釋得太窄，僅僅解釋成動植物學中所說的那種「種」。

但是究竟應該如何懂呢？所謂「種」不外乎某種程度的相似性，即在某種程度上相似的個體屬於同一個種。所謂某種程度的相似是說屬於同種的個體擁有某些共同特徵；正因著這些特徵個體之間才成為相似。所以問題是在特徵上：那些特徵是組成某一種別的要素呢？

僅僅以型態（特徵之一）作為分種的標準是不夠的，我們更應當從生物的生理或天性中去區別它們的種別。所以我們可以說，我們談的不僅是動植物學中所談的系統種別（systematical species），而是哲學中所談的自然種別（natural species）。但是我們怎麼能夠知道生物的自然種別呢？換句話說：

那些特徵是自然種別的表記呢？

要知道一物的特徵與本性，得透過它的活動，如滋長、繁殖等：「由物體之專有活動得知它的種別。因為活動顯示出說明一物之本質的能耐」。(註六)不同的生命活動也正是不同的官能與型態的說明，因為活動直接發自官能。所以一個完整的種（這裡只談生物的種）的定義應該表示出這一種別的生物的所有的專有活動。但是實際上我們不可能達到如此完整的知識，而且也沒有這種需要。為要達成種與種之間的鑑別工作，某一或某幾個明顯而特殊的活動特徵就夠了（例如我們以感性活動來區別植物與動物在本質上之不同。以理性活動來區別動物與人在本質上之不同）。

我們在談的是植物與植物，動物與動物之間的天然種別：什麼活動是這種別的區分特徵（是這一種。而不是另一種）？一般學者認為生殖作用是天然種別的區分特徵。因為這作用需要整個有機體的完美的正常運作，何況在兩性生殖作用上需要不同的有機體的合作。所以這一作用更能顯示出不同個體的共同本性或種別。也就是說不同的個體藉著這一作用能正常地，無限地把一些很基本的共同特性傳之於後代，而形成同一個種別。所以，豺、狼、狗屬於同一個自然種別。同樣，家鼠、野鼠、亞洲鼠也屬於同一個種別。總之，能雜交而生產的個體該列入一個自然種別。

這裡得注意：種別（或簡稱種：species）與品種或種族（stirps）不同。同一個自然種別內能有不同的品種。生物學家又把品種分成變異（Variety）與突變（mutation）兩種情況。所謂變異是指在同一個種別內的個體與別的同種個體不同，但是不同的程度並不顯著，也不是遺傳的，至少並不阻礙有效的雜

交。換句話說，變異的個體與不變異的同種個體的雜交是能生產的。相反，所謂的突變是說，同一個種別的個體與別的同種個體有著顯著而遺傳性的不同，可說已另成嶄新的一種。品種含意可說是「統計的」，因為差不多沒有一個體擁有為組成某一品種的所有特性。

「變型論」(Transformism)的意義

變型論是主張生物的種別由變化而來的理論。也就是說，物種的來源是一種來自另一種，這另一種又來自別的一種，而最初來自一個或少數幾個原始種別。變型論也就是進化論，因為假定種與種之間的演變有著漸進的傾向，即由簡單的演變成複雜的，低級的演變成高級的。

變型論可分為單元的(monophyletic)、寡元的(oligophyletic)和多元的(polyphyletic)三個形式。單元的變型論認為原始種別只有一個，一切(即不僅屬、科、連目、綱、甚至門)都由它而來。持這一理論者有 Huxley, Haeckel, Delage 等。寡元的變型論認為世上各種不同的生物來自極少數幾個原始種別。達爾文本人起初認為，在動物與植物界內，原始種別各是四個或五個。多元變型論認為，現有多少門、綱、目、族，當初就有多少種別。持這理論者有 O. Hertwing, J. Reinke, Wasmann, C. Frank 等。

變型論又可分為機械性的(mechanical)和目的性的(teleological)兩種。前者認為物種的演化原因僅是些機械能力，如外在環境，生存競爭等；後者認為物種由低級至高級的演進應當有一特殊原理在作領導。但是學者們對這領導原理又有不同的解釋方法：有的，如德日進等，認為這領導原理是上帝；有的認為間接是上帝，直接是一股生命力，有如聖奧斯定所說的

「種子能」（拉丁文：*Vis seminalis*）。

爭論的焦點是：生物的自然種別是不是固定不變的，抑或是一種由另一種進化而來？但是上面已經說過，我們不該把種別的意義解釋得太窄。不該解釋成科學中的系統種別，而該懂成哲學中的自然種別，其主要區分標準是正常而有效的生殖或交配作用。這種作用能發生在系統分類中的不同種、屬，甚至科的個體之間。再者，自然種別內能有不同的品種，由變異或突變而成。所以即使主張固定論的學者也得承認許許多多變型或進化現象，因為這是一些無可否認的事實。但是從理論方面看，自然種別的演變（由這一種變到另一種，尤其從植物變到動物）實在有其困難。主要難處有二：第一，假如甲種在本質上高於乙種，即比乙種更美善，更優越，這美善與優越（用當今哲學術語來說：更多的存有）由何而來？不可能來自乙種，否則的話。它是甲種而不是乙種。也不可能來自外在環境，因為外在環境（氣候、營養品等）根本不是生物，而且我們指出過，生命（更不用說高級生命）不可能來自外在環境。第二、要是承認種的變化或生物的進化不是雜亂無章的，而是相當有秩序的，即由簡單漸趨複雜，由低級漸趨高級，那麼這種進化不能說是偶然的，碰巧的，應該是計劃好的，安排好的。所以有些主張進化論的學者認為生物的進化是有目的的。下面我們先把進化論者所列舉的進化證明與進化原因作一扼要的評論，隨後對於創化論再作簡單的說明。

貳、論進化的證據與進化的解釋

一、進化的證據

1. 解剖學上的證據

先說相同器官證據，含含糊糊地看好像滿有理由，但是具體而詳細地觀察，事情就不一樣了，因為這種器官雖然由相似的因素組織而成，但是在結構方式上，大小比例上，活動方向上以及與別的器官的聯繫上大不一樣。所以很難說由同一類型進化而來。

再說痕跡器官證據，首先得證明真正無用的器官；事實上，科學越進步。越少發現真正無用器官；從前被認為沒有用的器官，如今發現是有用的，至少在生命的某一階段內。如前人誤認為甲狀腺、胸腺、松果腺、盲腸等是無用的。

所說的退化或萎縮器官祇是外表看起來是如此，實際上它們有自己的完整功能，至少在生命的某一階段內，所以不該稱之謂痕跡器官。換句話說，它們本來就是如此，並非萎縮所致。例如鯨魚的初牙（在胎中有，成長後消失）對顎之建構卻極為重要。

再者，按照進化理論，高等動物在進化階梯上已經發生過好幾次變型，為什麼沒有留下更多的痕跡器官？而且為什麼那些所謂的痕跡器官在同一種別的所有個體身上繼續保持著同樣的萎縮程度，而不再萎縮下去，以致消失？有些被認為在進化中的痕跡器官事實上是純粹病態，如六個手指，兩個以上的乳頭等。

至於說生物的類型之間沒有明顯的界限，因為其中有不同

的過渡型式。這在科學分類中很容易瞭解，因為品種本來就是大同小異的，只能統計而不能精算的。當然，那些個體屬於那一自然種別也是相當難以確定的。

2. 古生物學上的證據

有好幾種生物經過幾百萬年還是一樣，並沒有多大變化：例如在寒武紀，甚至在前寒武代發現不僅有低級生物，而且已有如現在那樣的高級生物。要是說這些生物也是由進化而來，那得承認遠在前寒武代以前已有生物的存在。但這不會被現今古生物學家所接受。

至論中間類型，地質學家告訴我們，好多種生物（如三葉蟲）一開始就相當完整。並沒有什麼中間型式或先驅。人們往往以始祖鳥看成爬蟲類與鳥類之間的中間類型。但是，首先我們要問，為何中間類型那麼地少；要是現今所有類型真是從古代類型變化而來，中間類型應該相當地多。再說，始祖鳥之牙齒與長尾是否真是爬蟲的特徵，也很難說，因為有些爬蟲（如龜）並沒有牙齒，另有些爬蟲（如翼指龍）尾巴很短。所以不少專家學者（如 Dames, Depéret, Vialleton 等）肯定始祖鳥是真正的鳥。

主張進化論的人會承認至今發現的中間類型不多。但是他們一定會說，還有很多類型一時無法找到，而且越古，越是難找，也許永遠也找不到，因為時間太久已被摧毀。這是可能的事，但是一個科學理論，如果證據不足，只能算是一種或然論（probabilism）或純假定，不能算是定論。

進化論者所強調的動物（如馬、鹿、象等）的系統發生史也不無問題。首先在地層中並沒有發現從低級到高級的嚴格漸進層次，相反，有些原始哺乳類動物（如 *Microlestes*）出現在

原始鳥類之前。至論有名的馬的系統發生史或家譜，學者們（如 Huxley, Lydekker, Mivart 等）的編制不一；又按 Fleischmann 和 Carruthers 等意見，所謂不同等級的馬，從頭顱、牙齒、骨骼來看，是些不同種類的動物。鹿、象、熊等的家譜也是如此。

3. 分佈學上的證據

這一證據很受達爾文與華來士（Wallace, A. R. 1823-1915）的讚頌。但是被某些專家學者，如 D. Rosa, Max Perthy, Guenter, Lecomte 等，所揚棄，或置於次要地位，其主要原因是在紐西蘭與中美洲的河中發現一種魚（Galaxis），在海水中是絕對不能生存的。但是按照進化論的主張，這種魚應該通過海洋由他處來到紐西蘭與中美洲的河中，否則就得承認是在這些河中土生土長的。

進化論者所說的新種（即由他處傳佈到此處，歷經演化而成的種別）不是真正的新種，而是些新的品種。所以並沒有所謂的真正的種（即自然種）的變化。例如達爾文所注意到的 Gelapagos 島上的烏龜實際上就是美洲烏龜的後裔。

4. 發生學上的證據

先說赫克爾的複現律，被許多學者（如 Von Baer, Roelliker, Oppel, Ed. Perrier, L. Vialleton, de Beer 等）所否定，因為個體發生並非重現系統發生中所有的類型。赫克爾承認這一點，因此用一個名叫「後發性變態」（Caenogenesis）的理論來補充說明：為著適應新的環境，個體在自己的發生中產生祖先所未有的型態。但這理論是一無根據的假設。再者，複現律如果是真實的話，那在系統發生史上曾有怪物出現，因為高等脊椎動物的胚胎頭非常大，腳卻很小。又人的胚胎沒有牙齒，那得承認

人的祖先是沒有牙齒的。我們得承認在個體發生的某些階段上確是有與低級動物的類型相似之處。但是這種相似性是膚淺而含糊的，實際上（即在大小、結構、運作上）很不相同。而且這種相似性很容易用一般發展規律來解釋：即生物的共同性質發展在特有性質以前，有如雕刻與繪畫，先有輪廓，後有細節；輪廓階段能夠與簡單的藝術品相似。

至論所謂的無用器官，上面我們已經說過，應該證明是否真正無用。有些器官在胚胎中有，後來萎縮，甚至消失了。這是否是原始類型復現，抑或是個體發展中的自然過程，例如上面所指出的，鯨魚的初牙是顎之發展的重要因素。

5. 遺傳學上的證據

這證據對拉馬克與達爾文學說很重要。但是事實告訴我們後天得來的性質並不遺傳於後代；要使這種性質遺傳於後代，應當使之影響到生殖細胞。Lacassagne, Morgan, H. J. Miller 用輻射在果蠅的染色體上作過實驗，產生之變化會遺傳於後代。Fischer 在蝴蝶身上做過同樣的實驗。但是 Weismann 把剛生下來的老鼠的尾巴切掉，而牠們所生的後代仍然有著完整的尾巴。Johansen, Jennings, Castle 曾以其他生物做過不同的實驗，也證明後天得來的性質並不遺傳給後代。

二、進化的解釋

我們看到進化論者所列舉的進化證據看起來似乎不無道理，但是仔細考慮問題不少。現在我們要評論的是前面所述說過的幾種對於進化的解釋。

1. 拉馬克的解釋

拉氏以「用進廢退」及「遺傳」二律來解釋生物進化的原

因。第一條規律在一定範圍內或許能成立，因為經驗告訴我們，常用的官能發展得比較堅強。但是很難解釋完全新的器官是怎麼形成的，因為用與不用只能使器官在程度上少有變化而已。第二條規律更有問題了，因為剛才我們指出，只有影響到生殖細胞或因子的特徵可能遺傳於後代。但是大多數後天得來的特徵並不影響到生殖細胞或因子。所以拉氏對於進化的解釋是有問題的。

2. 達爾文的解釋

我們祇就自然淘汰律來說。達氏所說的生存競爭，優勝劣敗，是有道理的，因為，無疑地，在生物的變化上確是有這種情形發生。但是要用這一規律來解釋整個生物界的演變事實，那就沒有那麼容易了。事實上，自然淘汰無法解釋新器官（如眼睛、翅膀等）的成長，因為這些器官是逐漸長成的，對整個生物而言，祇有當它們發展得相當完全，能作用時才能為生存而競爭，而在發展階段中對生存競爭並無助益，反有阻礙。所以我們首先要問：這些器官為何長出？再問：在發展階段中為何沒有被淘汰？

3. 台佛烈的解釋

我們得承認突變在生物的進化上佔有重要地位。但是想用任意的變異來解釋生物界中整個的進化過程，那就困難了。首先，我們可注意到大多數的突變對生物是有害的，甚至致死的，所以對進化無益。再說，為何在進化過程中許許多多變異按著同一方向進行？又為何後起的任意變異不把先前的變異過程摧毀？另一個困難：台佛烈所做的實驗是不是真正的變種，抑或祇是新的品種？這有待證明。Th. H. Morgan 曾做過實驗，想獲得真正的新種，但是沒有成功。他用蒼蠅所做的重要實

驗，所發生的突變對蒼蠅的生命都是有害的。

4. 綜合說

這一學說雖然綜合了上面三種解釋，但是還是不無難處，因此受到攻擊。難處之一是那些微小的，甚或不可覺察的變異怎麼會產生在進化過程中曾經發生的巨大變化。綜合說很能解釋那些細小的變化。但是那些巨大的變化是否僅僅是細小變化的累積，這就很難說了。

還有一個困難：綜合說很強調的微小變化是盲目的，抑或是有秩序的，有方向的（由簡單朝向複雜，由低級朝向高級）？雖然進化論者不把「進化」一詞解釋成單行的，直線式的向上發展，但也很難否認，不論是在生物個體內或整個生物界內，有著一個相當有秩序的發展過程。這一點在任何一種進化學說內不容忽視。所以下面我們要進一步地討論進化的方式。

參、進化的方式

上面評論的是進化論者所認為的進化原因，現在要評論的是進化論者所指出的生物進化的方式，也就是前面所指出過的兩種不同的變型理論。

一、機械變型論

這一理論認為生物的演化（變型）原因僅是些機械因素，碰巧而成，也就是說各種巧合（如所遇的環境、所得的營養、所受的遺傳等）使生物漸起變化，而終於形成各種嶄新的種別。前面我們已經指出，這一理論遇到的主要難處有二：第

一，如果新的種別含有更高的美善，或更多的存有，那它不可能來自低級原因。例如三個朋友所有的錢祇是三萬台幣，那他們怎麼湊也湊不出三萬美金來。我們也已指出，用進廢退、自然淘汰等原因不足以解釋新種（自然種別）的形成。第二，生物的進化看來不是雜亂無章的，而是相當有秩序的：由簡單的進化到複雜的，由低級的進化到高級的。生物的每一個個體已經是一個相當複雜的組織；它的繁殖又有著一定的規律，不是任何兩個或三個個體碰在一起就能產生新的個體；所以跨越本身，即由這一種進化到另一種也有一定的條件，不是任何一種類型能演變為任何其他類型。換句話說，進化過程假定著進化物的一定的性質，一定的傾向（disposition），而且普通是不會逆轉的。這種進化現象用巧合（拉丁話：causa per accidens）一詞來解釋實在難以使人信服。

我們不能說，因為經過的時期很長，偶然產生的變異（也就是獲得的特徵）越積越多，終於發生突變（士林哲學稱之謂實質的變化：substantial mutation；先前的微小變異稱之謂附質的變化：accidental mutation），而成為嶄新的種別。因為繁殖作用能把那些進化論者認為能造成突變（或實質的變化）的微小變異（或附質的變化）全部摧毀。舉個實例說明：比如我用任意的拋投方式想順次地得到「中華民國七十三年大事記」這一排列，我不能說，我已經拋了一千次或一萬次，應該快成功了，因為要是我已經得到「中華民國七十」這一順次排列，但是下一個拋投會使我前功盡棄，應該從頭開始拋投。原來在任意或偶然的活動中缺乏方向與固定性，所以每一個拋投所獲得的結果並不「累積」，亦不「保存」，而是盲目四散的。

也許有人要說，數學以「或然率」證明，任何一個組合，

只要內在不矛盾，終有成功的可能，至少在遙遠的將來。對於這一說法我們可以回答說：我們不該把數學的抽象或然率與具體而實在的或然率混為一談。抽象地說，猴子能夠用打字機，經過幾億年的敲打，會打出一篇博士論文來。但是誰會認真地相信，博士論文真會如此而成。數學家只計算抽象的可能性，而不顧及具體而必須的條件。在我們所舉的例子中，為寫博士論文所必須而具體的條件是「理智」。同樣，一堆石塊能夠接受任何可能型式，但是要成功一棟房子，應有理智先去規劃，隨後接著一定的秩序去堆積，用水泥來凝住。在任何一個手藝品中有著人的觀念的落實。在如此複雜而頗有秩序的生物進化過程中難道毫無理性成分嗎？

二、目的變型論

有些學者認為生物的進化或變型不可能是盲撞的，巧合的，而該是有計劃的，有目的的。先拿生物個體來說，它不是部份的總體（部份與部份加起來就行了），而是一個整體，有生命的，有組織的整體。整體不同於總體（或總和），因為整體的部份與部份之間有極密切的關係，而且部份以整體為目標（這些我們早有說明）。

再從類型（或自然種別）的完善性來看，我們已經指出，高級的效果（高級類型的生物）不可能完全來自低級的原因（低級類型的生物）。如今動物的直覺、意識、自發性，以及人的反省、自由等遠超過物質與環境能力，應該來自更高的原因。這原因是什麼？

科學家祇是站在化學、物理學與生物學的立場上解釋生物的進化情形，而不知道其他更高的原因，所以他們祇有認為新

種的產生是無數物質因素，經過長時期的亂碰亂撞而成。要是有一位科學家更進一步地去否認更高原因的存在，他便不是以科學家的身份，而是以哲學家的立場在講話，因為科學家站在純粹科學立場，對於超越經驗範圍以上的東西不該有所置評。

再就整個的進化過程來看：生物與生物之間，生物與環境之間，是否真正的在亂碰亂撞，而很巧合地碰撞成了現今我們所看到的整個的生物界？上面我們也已指出，這是不可能的事。生物界的進化是一個相當有秩序的過程，從這過程中可以看出，這進化似乎是設計好的，安排好的。這位設計者，安排者又是誰呢？

面對上面這三個彼此相連的問題（即：(一)生物的組織問題，(二)生物的等級問題，(三)生物的進化問題），承認有目的因或型式因的學者們又有不同的解答。

創造論（Creationism）：認為生物的種別直接由上帝創造而成，一脈相承，代代相傳，沒有進化的可能性。但是所說的是自然種別，而不是品種，因為品種明顯地是能改變的。所以生物的內部結構或組織是上帝所設計好的，含有物質與型式（即一般所說的「魂」）兩個主要內在原理。生物的類型有高低，也皆由上帝直接造成。所以這一理論解釋了上面的第一、第二問題，而否定了第三個問題。

但是進化論是一種時髦學說，而且大多數學者認為進化是事實，不容否認，所以創造論被認為是一種陳舊思想，尤其那些不信神的學者（如 Spencer, Huxley, Haeckel 等）更蔑視這一理論，認為進化論是推翻信仰與宗教的最佳工具之一。但是即使在信神的學者中也有不少（Le Roy, Teilhard de Chardin 等）認為進化是一事實，所以在作哲學解答時，應該兼顧到這一事

實，因此有創造的變化的理論，或簡稱謂創化論（Theory of creative transformation）之產生。

創化論：我們在討論生物的起源問題時，已經簡述過這一理論。創化論對於生物的個體問題，不認為是一堆原子的總和，而是一個複雜（Complexity）的整體。由物質（德日進稱之謂「外在」／（Without）或「切線能」（tangential energy）與型式（德日進稱之謂「內在」（Within）或軸心能（radial energy））兩個基本原理組織而成；生物的複雜性是物質（指元質）與型式相合時的效果。

至論生物的進化問題，我們可從德日進的下面一段話中獲得一個瞭解；「（進化）是一種摸索技術，是一種所有群體發展的特殊而無敵的武器。這一摸索奇妙地把大多數（指發展群體）的盲目幻想與一特殊目標的精確方位結合在一起。把這摸索視為純粹運氣是一種錯誤。摸索是一種『被領導著的運氣』（directed chance）」。（註七）

「被領導著的運氣」：這幾個字指出了在進化過程上兩種不同層次的原因性，分別是科學與哲學的研究對象。「運氣」或「巧合」假定著無數因素，經過長時期的盲目的相互作用，到處產生出原子或細胞的一些幸運組合。以常理來說，這種組合，在同樣的影響力之下，猶如怎樣地忽然出現，也應該怎樣地忽然消失。在長期的過程中，最可能的組合應該常佔優勢。但是事實並非如此，不太可能發生的組合繼續發生，真所謂的脫穎而出，而且不停地增多，也越來越不平凡，足見整個的進展過程是「被領導著的」。

科學家不理會或忽視這一領導因素，這是自然的事。但是他不應該否認它。那些否認它的科學家已越出了科學範圍，採

用了哲學理由。有些科學家否認它，是因為他們認為只有科學能夠解釋整個現實。但是這也是一種哲學論調（怎麼以科學證明只有科學能夠解釋一切？），所以這些科學家與自己的原則相矛盾。另有些科學家否認它，是因為他們認為目的或設計等因素不可能影響物理、化學過程。但是這一論調是自相矛盾的，因為當科學家說出或寫出這一論調時，他的思想，他的意向已經影響了一連串的物理、化學過程（即說話、寫字所需的肌肉收縮）。

有些科學家終於會承認，目的、設計等因素真能影響物質過程，因為他們知道自己的想法與意向影響著自己的物質作用。但是他們還會說：在生物的進化過程上這種因素沒有被覺察到。這裡我們得重複申明；科學家站在科學立場上不管這些因素，因為這不是他們的研究對象。所以科學家不應該說，因為覺察不到它們，就說它們不存在。

真正的難題是：誰在領導著生物的進化過程？怎麼領導法？這裡我們就得解釋生物如何從低級類型（或種別）進化到高級類型。我們可以斷定，高級類型的生物不可能完全來自低類型的生物與物質環境，因為效果不可能勝過原因。那麼是什麼原因在工作著，使低級生物同上躍昇呢？唯一能想到的是第一原因（萬有之真源、也就是上帝），是祂在安排著，幫助著生物層層躍進。但這並不是說，上帝按時從虛無中創造嶄新的生物種別，而是說上帝領導著，幫助著低級生物，使之從低級的躍昇至高級的。低級生物並非純粹工具，而是物質有效因（material-efficient cause），但是祇是在上帝的領導與協助之下才能從低級的變化為高級的。

要明瞭第一原因（上帝）與第二原因（低級生物）之間的

神秘合作，我們應當知道第二原因本身所扮演的角色。它不祇是物質因（**material cause**），否則的話，它不能成為更高的存有，除非上帝去彌補它的不足；這就成了汎神理論：萬物皆具神性。它也不祇是純粹工具，因為這未免降低了它的身價，而且我們也難以想像得出，上帝如何去利用它（有如利用工具）製造更高級的生物。我們祇能說，低級生物單獨無法躍昇至高級生物，祇有在上帝的協助之下，它才能超越自己的能力，進展成更高級的生物。這一變化過程，我們稱之謂「創造的變化」。說它是「創造」因為高級生物比低級生物擁有「更多的存有」；這「更多的存有」以前不存在，現在存在。說它是「變化」，因為「更多的存有」不是一個實體，而是由低級生物轉變而來。

但是上帝究竟怎麼領導與協助低級生物，使之超越自己的能力而轉變成高級的生物。這對我們有限的理智而言真是一個奧秘。但是創化論一方面顧到了創造論所注意到的問題（即進化不可能是盲撞，效果不能勝過原因，等等），另一方面也顧到了進化論所注意到的生物的進化現象，所以是一個較好的科學兼哲學理論。再者，生物的進化現象，並不相同某些進化論者所說的，推翻了所有的信仰與宗教，而是相反地，證明了需要第一原因的存在，否則進化論實在無法使人完全滿意。

註一：本節之敘述取自陳兼善著，《進化論綱要》，商務印書館印行，人人文庫。

註二：有人譯為「同源器官」。這已肯定相同的器官來自同樣的源淵。但是「相同」不一定是「同源」，所以我們譯為「相同器官」。

註三：參看 P. Flourens, *Curier, Histoire de ses travaux*, 2 ed., Paris.. Paulin, 1845, 頁二九八

註四：E. Guyénot, *L'origine des espèces*, Paris.. P.U.F., 1958, 頁九十二

註五：C. *Gent* II C. 93

註六：全上，II C. 94

註七：*The Phenomenon of Man*，頁一一〇

第二章 論人類的進化

世界上的人類是怎麼來的？這是現在要研討的問題。對於這一問題的主要解答仍然是上面三種理論，即(一)進化論，(二)創造論(三)創化論。按照前面的種種觀察與分析，看來進化論更是無法講得通，所以可以不必去多討論，因為人的存有遠遠地超過其他物質存有，不可能由物質存有進化而來。但是因著問題的重要性，所以還是得提出來另加討論。

壹、進化論

認為原始人類由某種動物變化而成。這又有兩種不同的說法，一種比較徹底，認為原始人類的身體與心理機能都由動物進化而成（持此意見者有 Darwin, Haeckel, Huxley 等）；另一種比較緩和，認為僅僅原始人類的身體由動物漸漸變化而來，即動物的身體變到與人的身體組織相同時上帝賦予一心靈而成為完整的人（持這意見者是 St. G. . Mivart 以後的一些天主教的宗教學家）。

但是原始人類究竟是從那一種動物變化而成，學者間意見頗不一致。有人，如 J. Burnett, J. E. Doornik, Ballenstedt, J. T. Krüger, Huxley, C. Vogt, Haeckel, Darwin, K. C. Schneider 等，認為來自某種巨猿或類人猿，如黑猩猩（Chimpanzee），大猩猩（Gorilla）長臂猿（Gibbon）或猩猩（Orang-outang）。另有些人，如 Alsberg, Stratz, Stolyhvo, Solenko, A. Labbé, Weinert, Esser

等，認為來自生活在第三紀的某一種動物，牠與猴子和人都不同，而是二者之間的媒體；猴子與人同樣是牠的後裔，是牠的兩個枝生派系。再有些人，如 C. Snell, Le Gros Clark, Allert Raigner, G. E. Mattei 等，認為整個的進化目的是人類，動物不達到牠們的正常目的不能算是真正的存有。

以下是進化論者所列舉的證據：

一、生物學上的證據

要是兩種動物在系統上距離差得很遠，那麼把血液從這一種注射至那一種，會使那種動物的血液凝聚，以致死亡；相反，如果兩種動物在系統上距離不遠，就不會產生這種現象。所以狼的血與狗的血，馬的血與驢的血能互相混合而不會彼此反應，但是貓的血能殺死兔子。如把人的血注射於低等猴子，會使猴子的血凝聚而導致猴子的死亡，但是人的血對於高等猴子，即類人猿並沒有什麼害處。再者，高等猴子也有人所有的幾種血型（A, B, AB, O）。所以可以結論說：人與高等猴子之間有著血液上的共同性（血緣），所以也該有著來源上的共同性。

二、發生學上的證據

先說複現現象：人的胚胎在發展階段（Haeckel 分成三十個階段）上呈現出與各種動物極其相似的模式。這一事實只有進化論能說出理由來：人的單細胞卵子是我们的原祖（原生動物）的模式的複現；人的胚胎發展至第三個星期所呈現出的支氣管是人類所經過的魚的類型的複現；胚胎所具有的尾巴證明我們曾是有尾動物。

再說痕跡器官：人身上也有著幾種痕跡器官，如無用而不能動的尾骶骨；毛髮（現在只生長於人身的某些部份，但是有時也會生長於全身，有如有毛動物）；盲腸等。這證明人由其他動物進化而來，這些器官當初是發達而有用的。

三、古生物學上的資料

進化論者認為這是人類由動物進化而來的最佳證據，因為我們能找到人與動物之間的中間類型。在生物學中最令人著迷的是靈長動物的進化現象。祇可惜因為這些動物大多數生長在樹林區，牠們的化石不易保存，所以證據很難收齊，但是還是可以知道一個大概。

據 Le Cros Clark 教授的推算，最早的靈長動物得回溯至第三紀的開始，也就是約七千萬年以前，而最早且最原始的猿類，照所有的化石看來，始於漸新时期（Oligocene period），即大約四千萬年以前，而被稱謂「準猿」（Parapithecus）。

人類什麼時候出現在這個地球上？按照一般古生物學家的估計是在一百萬年以前；但是最近的發現指出約在二百萬年以前。下面是一極簡單而基本的資料摘要：由最新之化石推算至最古老的。（註一）

克羅曼農人（Cro-Magnon man）：最早發現於一八六八年法國之克羅曼農洞窟中，所以叫做克羅曼農人。此地所得的一共有五具不完全的骨骼，此後法國各地以及德國都有發現。這種人生活於公元前約二十萬年，身高，頭雖狹而腦大，顏面極廣，鼻高，與現代人相似，所以也可被稱謂 Homo Sapiens（智慧之人）。

尼安台爾塔爾人（Neanderthal man）：發現甚早，化石也

較多。最初是在一八五六年德國 Düsseldorf 附近的尼安台爾塔爾山谷中被發現；後來在伊伯利亞（Iberia）半島的 Gibraltar-Boñolas；克羅埃西亞（Croatia）的 Krapina；法國的 Arcy-sur-Cure, Malarnaud, Isturitz, Petit-Puy-Moyen, Le Moustier, La Chapelle-aux-Saints, Jersey, La Quina；義大利的 Sacco-pastore, Monte Circeo；摩拉維亞（Moravia）的 Sipka；匈牙利的 Balla；巴勒斯坦的 El-Zuttiye 等地，都有類似的人骨發現，這種人的腦子的平均容積雖然可以與現代人的腦子的平均容積（1350 立方厘米）相比。但是他們的相貌粗野，前額後縮，頰骨突出，四肢不靈，與猿猴近似。古生物學家們懷疑這種人是現代人的直接祖先，因為看來好像屬於旁系種族，而且有退化現象，因為在時間上距離我們更遠而更老的化石比距離我們較近的化石更近似現代人類。這種人類生活在距今二十萬與十萬年之間；消失於二萬五千年以前。

這裡還有兩種人類值得一提：一種叫做披耳德唐人（Man of piltdown）另一種叫做海德堡人（Heidelberg man）。前者於一九一三年為地質學家陶孫（Charles Dawson）與他的同事吳德華（A S. Woodward）在英國南部色塞克斯（Sussex）之披耳德唐地方所發現，是一具不完全的頭骨與下顎骨；頭骨似人，而下顎骨像猴子（兩位科學家把它們湊在一起才成為所謂的披耳德唐人）；後者祇有一塊下顎骨，於一九〇七年為蕭頓塞（Schoetensack）在德國南部的海德堡城附近之小村落中所發現。這塊下顎骨和現今人類的下顎骨不同，其前端下方無突起之部份，後上端之關節部份特別大，所以與大猩猩或長手猿相近，但是牙齒的形質接近於人類。陶孫把自己所發現的披耳德唐人稱之謂「曙人」（Eoanthropus，即最早出現之人）；而

Bonarelli 把海德堡人稱之謂「古人」(Palaeoanthropus)，C. Arambourg 更想把它算為生活在歐洲的直立猿人，但這並無證明。

直立猿人 (Pithecanthropus)；這是由荷蘭人類學家狄報 (Dubois) 於一八九一年至九四年之間在爪哇 (Java) 的 Trinil 所發現，是些不完全的化石，有一枚頭骨，二枚齒骨，一枚左方的大腿骨，在同一地層中，似乎屬於同一個體。其頭蓋骨前後長，左右狹，無真正前額，眉部上方有稜，極似猩猩，腦之容積約九百立方厘米，在近代猿猴 (五百立方厘米) 與近代人 (一千三百五十立方厘米) 之間；牙齒亦像猩猩，但是大腿骨之結構完全與人同，可見其身體取直立之姿勢。以化石之性質及所在之地層推算這種猿人生活在五十萬年以前。但它究竟是猿抑或是人抑或是猿與人之間的中間形體，這正是學者們的爭論問題。從解剖學方面來看它更近乎猿類。蔚蕭 (Rudolf Virchow) 更認為這些化石並不屬於同一個體 (頭蓋骨屬於猿類。大腿骨屬於人類)。

中國猿人 (Sinanthropus)：是由加拿大解剖學家布拉克 (Davidson Black) 在德日進 (Theilhard de Chardin) 協助之下於一九二七年在北平周口店採掘而得。這些化石 (一白齒，一頭骨，一下顎骨) 與上面所說的爪哇直立猿人極其相似，所以也叫做北平直立猿人 (Pithecanthropus Pekinensis)，但是腦子容積較大。有一百多立方厘米。它與爪哇猿人一樣生活於約五十萬年以前。

南方古猿 (Southern Apes 或 Australopithecinae)：數十年前，古生物學家 Dart, Broom 和 Robinson 在南非洲發掘到一種古老猿猴的化石，從解剖學來判斷，這種猿猴顯然地已採取直

立姿勢。這種動物現示著另一些顯著特徵，使它們在組織上比任何一個如今還活著的靈長類更近乎人的身體，比如它們的牙齒的組織比任何一隻現有的猿猴的牙齒更相似人的牙齒的組織；它們雖然比現今的猿猴小，但是腦的容積平均有六百立方厘米，這已超過較大的現有猿猴的腦子容積。雖然如此，大多數古生物學家認為它們是猿類而不是人類。它們生長於距今五十萬年與一百萬年之間。

東非人（Zinjanthropus）：這是由李季夫婦（Dr. Mrs. L. Leakey）於一九五九年在坦尚尼亞（Tanzania 從前的 Tanganyika）所發掘。這一發現起初引起一些難題、因為一時被認為它推翻了許多已經建立的古生物學上的事實。猶如南方古猿，這化石看起來非常古老，從解剖學方面來看似乎不是真正的人類。但是在它旁邊所發現的工具好像是它的製造品。再者，這東非人要比南方古猿古老得多，很可能生存於一百七十五萬年以前。這樣看來，我們得改變先前的觀念，承認二百萬年以前已經開始有人，但是那時他的腦量不大，而且具有強烈的猴類特徵；要是他還不是「智慧之人」（*Homo sapiens*），至少該是「匠人」（*Homo Faber*：製造工具之人）？

不錯，我們已經看到，動物也會利用工具，有時還會改進所有的工具，甚至也會製造工具。例如猩猩（在進化階梯上低於東非人與南方古猿）會利用棍子與箱子撥取食物；當沒有可利用之棍子與箱子時，它們會從樹上取下樹枝，除去細枝，或把鐵圈拉直當作棍子。為何原始類人猿不能做類似之事，如利用週圍之卵石，選擇比較適用的，甚至把它們的邊稜略加修琢（敲打）？

但是，猩猩並不發展任何一種傳統技術，一直留在原始狀

態。它們也不把自己的工具傳給自己的子孫，也不訓練年青動物製造或操作工具。相反，李季夫婦所發現的東非人看來會做這些，因為在他們的旁邊所發現的卵石是成套而且是有模有樣的。成套而且有一定模樣的工具假定著訓練，也因此假定著某種程度的言語與文化；這些正是真正人的活動。

靈巧的人（*Homo Habilis*）：不久以前「東非人」對古生物學家們而言是一個謎，因為他結合了非人的身體組織與人的文化成就。這個謎，祇是當李季夫婦在同一地區發掘得他們所稱謂的「靈巧的人」之化石以後，才被揭破。這人在三個主要地方顯得比南方古猿與東非人更為優越：(一)腦子容積更大；(二)牙齒更像人的牙齒(三)前肢更像人手，更能製造工具。所以被稱謂「靈巧之人」。

東非人（*Zinjanthropus*）和靈巧之人（*Homo habilis*）好像生活在同一個時期（壹百萬年以前），同一種環境中。成套而有著一定模樣的工具大概是靈巧之人的手工藝品。要是李季夫婦的最後發現被古生物學所肯定而接受的話，那麼剛才所說的那個謎就沒有了，科學得承認人類約在二百萬年以前已存在於這個地球上。我們就不能說南方古猿或直立猿是人的直接祖先。但是它們的發現給我們證明：過去的類人猿比現今的猿類在構造上更近乎「智慧之人」（*Homo Sapiens*），原始之人比現今之人在構造上更接近猿類。在這意義之下，人不是我們現在所認識到的猿類的後裔，因為現今的猿類已經太猴子化了。但是看來也很難否認猿與人來自共同祖先，可能是在幾百萬年以前，由同一祖先分兩路發展，而成了現今的狀況。

以上是一非常濃縮而扼要的有關人的古生物學。還有許多發現沒有提及，但是所提及的都是比較重要的。古生物學也不

斷地在進步（進化），因為有新的化石被發現，有時需要重新查考所有的資料，修正先前的意見，設立新的假設，有時甚至得推翻先前的想法。所以只有真正的專家能夠隨之而進步。但是從上面的簡單而扼要的敘述中我們可以看出一個大概。好多細節是不清楚的，值得爭論的。但是主張進化論的人總希望能夠用來證明人是由動物逐步（即藉中間類型）進化而來。

貳、創造論

認為人不可能由動物進化而來，而該由上帝直接所創造。因為人是心物合一的動物，所以可以從肉體與靈魂兩方面來看。

一、人，從靈魂方面看，不可能來自動物

因為靈魂是精神的，本質上高於動物，所以不可能由動物進化而來。進化論者（如 Haeckel, Huxley, Ch. Richet 等）說：有些人種，如塔斯梅尼亞人（Tasmanians），從心理機能方面看，更近乎猿類。但是這一說法是不對的，因為我們只能說，這種人的品種比較差，但是是真正的人，因為他們有語言（而且不祇一種），會利用工具，有相當發展的道德觀念。這裡引起學者們一個爭論：世界上所有的人是否來自共同祖先？何以有不同品種的人？

二、人，從肉體方面看，也不可能由動物進化而來

我們得承認人與猿有好多相似之處，如血液循環系統、呼吸與消化組織、血液之化學成份、肌肉、骨骼、臟腑等。但是

也有很深的相異之處，先說頭部：人的頭，上部發達，容有管理整個心理生命的腦子，而猿的頭，下部發達，有強勁的頷與結實的牙，便於咀嚼；人的額高，額面角大（ 70° - 90° ），而猿的額扁且後縮，顏面角小（ 30° - 35° ）；人的腦重平均約 1360 克，用大猩猩的腦重平均約 450 克；歐洲人的頭顱容積約 1550 立方厘米，而大猩猩的頭顱容積僅 531 立方厘米。論姿態：人是直立的，而猿是爬行的；這與腦量有關；人的腦量重，所以他的頭頂在脊柱上，而猿的腦量輕，所以它的頭側依在脊柱上。因此，人需有兩條比手更長的腳，而猿的後二肢比前二肢更短。仔細觀察手：人的手是「普遍」工具，能用來達到各種目的；所以亞里斯多德早稱之為「工具中的工具」（註二）；而猿的手是「特殊」工具，只能用來達到一定的目的（取物）。再看牙齒：人的犬齒與門牙比較小，臼齒比較大，而且是冠狀的；而猿的犬齒與門齒大而結實，臼齒呈刀狀。牙齒的形式與臉部有關；人的臉形較短，而猿的臉形較長。這種種不同之處證明人與猿不同，人不是由猿變化而成。

三、回答進化論者的論證

1. 論生物學上的證據

血液的相似並不一定證明來源的相同；上帝很能創造兩種血液相同，而本質不同的存有。猿與人確是有不少相似之處（上面已經指出），血液就是其中之一；但是我們也已指出，猿與人有很深的相異之處。進化論者僅注意他們之間的相似之處，而忽視他們之間的相異之處，是不對的。事實上，血液之相合或相斥不足以證明兩種動物之相同或相異。例如大家都承認甲殼動物與脊椎動物很不相同，但是前者的血不會使後者的

血凝聚，相反，同樣是人的血，把不同血型的血注射於他人，會導致這人的死亡。再者，要是以血的性質來證明生物的種別，那麼我們所認為的同一個種族，同一個國家的人該是屬於不同種別的人，因為他們的血型不同。

2. 論發生學上的證據

先論複現現象：連進化論者（如 Von Baer, Hiss, Vogt 等）也承認複現律純粹是一種假定。至於上面所說的人胚胎中的支氣管與魚的支氣管大不一樣，因為不是用來為呼吸的，而是將發展成各種器官（如嘴、耳等）的物質因素。至論胎中的尾巴，根本不是真的尾巴，只是因為在胚胎的某一時期背部比腹部略長的緣故，後來當背部脊柱縮短時，尾巴就因此而消失。Van den Broeck 注意到，高等猴子在胎中的頭顱有一段時期與人的頭顱有些相似，但是人胎的頭顱多在也不像猴子的頭顱。照進化論的原則該說：並非人來自猴子，而是猴子來自人。但這明明是荒謬的，因為按照古生物學的研考，先有猴子後有人。

再論痕跡器官：在上面一節內已有說明。至論人的狀況，有時會呈現出類似尾巴的東西，但這，有如六指、小頭、多毛等，是些病態，並非真正痕跡器官。在上節內也說過，同一個器官能有好多種功能：不能因為某一功能減退，便認為整個器官已無用而祇留下痕跡。

3. 論古生物學上的資料

依照上面的扼要敘述，可以看出，在人與猴子之間實在並沒有所謂的中間類型。尼安台爾塔爾人雖然外形有些粗野，但是腦子已經相當發達，而且已知利用石器（屬歐洲舊石器時代中期），對於死者舉行葬禮（屍體面向西，頭枕於右臂上，屍

體週圍有頸圈與貝殼），還有祭禮。所以該是真正的人。再說，他們與克羅曼農人生活在差不多同一個時代。所以不可能是人與猴之間的中間類型，而是人類中的一種品種，如今已絕滅。有些人類學家稱尼安台爾塔爾人為「匠人」（Homo Faber），以別於「智人」（Homo Sapiens）。但這區分不無問題，因為沒有「智慧」怎能製造工具？

披耳德唐人的化石很可能屬於兩種不同的生物；下顎骨屬於猿類，頭骨屬於人，可算為尼安台爾塔爾品種的人，而不是猴與人之間的中間類型。至論海德堡人，照他的牙齒看來應該是真正的人，所以也可算為相似於尼安台爾塔爾品種的人。

至論直立猿人：所發現的化石是否屬於同一個體是一疑問（頭骨距離一枚牙齒一公尺，距離另一枚牙齒三公尺，距離大腿骨十五公尺）；它究竟是人抑或是猿，學者之間意見又不一：Birkner, Boule, Obermayer, Ranke, G. Serge, Woodward 等認為它是近乎人的猿，而 Adloff, Bataglia, Osborn, V. Koenigswald, Weidenreich, Weinert 認為它是近乎猿的特殊人種。但是有一點是可以確定的，即它不是人與猿之間的中間類型，因為與它同時，甚至比它更早已有真正的人的存在。所以發現這猿人的狄報承認，直立猿人並非人的祖先，而是人的弟兄，來自某一共同種族。

中國猿人雖然在型態上有著某些猿猴的特徵，但是也具有不少與今人相同之處，所以應該是真正的人，而不是猿。再者，他們已經知道利用石頭、骨頭、鐵塊等來作工具（屬舊石器時代的早期）。（註三）所以可以說，中國猿人是比尼安台爾塔爾人略低的人類品種，而不是人與猿之間的中間類型。

看來問題祇剩下南方古猿與東非人了：是不是人與猿之間

的中間類型？但是上面我們已經指出，自從李季夫婦發現了「靈巧的人」（*Homo habilis*）以後，這問題已經不是問題了，因為靈巧的人比南方古猿還要早，與東非人同時。我們已經說過，製造工具（匠人：*Homo Faber*）需要一定的智慧，那麼要成為「靈巧」更需要智慧，也就是說，匠人、靈巧的人該是真正的人。所以在南方古猿與東非人之前已有了真正的人。

所以在古生物學的資料中並沒有所謂的從猿變到人的中間類型：換句話說，進化論在這些資料中也得不到什麼證明。創造論者大可主張：人由上帝直接所創造。

參、創化論

一、人的進化現象

上面我們已經注意到，在生理結構上，古猿比今猿更近乎「智人」（*Homo sapiens*）。原人比今人更接近猿類。所以從生理方面看，人與猿可能來自共同祖先。所以主張創化論的人，如德日進等，並不認為整個的人（包括心靈與肉體）完全由上帝直接所創造。但是也不如同緩和的創造論者所想像的，當動物的身體發展至人的模樣時，上帝加給它一個靈魂而成為真正的人，因為這是柏拉圖與笛卡兒等的過激的二元論者的想法。

德日進（Teilhard de Chardin）之「複雜與意識平進律」使他能動物的進化上看到意識的進展。他指出，只要有人去注意一個較長（數百萬年）的發展時期，他便會發覺，在許多動物（不論是昆蟲或脊椎動物）界內腦部有著一個繼續不斷地發展現象。（註四）這種腦部的漸趨複雜現象在靈長動物界內現得

尤其顯著。在別的動物界內腦的進步不如四肢、爪、翅膀等的進步那麼快，但是靈長動物身上主要的進化衝刺無疑地是在腦部。所以邁向意識的進步上，它們領先於其他動物。（註五）。

隨著腦子的進展，靈長動物也有了另一些特徵，如立體視覺、四肢之非專業化、幼年時期之延長等。最高級靈長動物的拇指發展成能與其他手指相對的狀態，即它的指端能接觸到其他手指的指端。這一創新，當這種靈長動物不需要再用手來站立或行走時，他的手就成了奇特的工具，能操作各種不同的行業，也能製造其他不同的工具。直立姿態就成了人的特徵；其他靈長動物只能間歇地，不完全地直立起來，有些根本無法直立。

問題是：前人性靈長動物（pre-human primate）何時、何處，如何轉變為人性靈長動物（human primate）？換句話說：何時、何處，如何類人猿轉變為真正的人？

二、德日進的人化（Hominization）理論

從上面所述說的古生物學的資料中可以看到，約在兩百萬年以前，有一種類似人的生物跨進了巨大的人界的門檻，而成了人。這是類人猿到人的一個最後變化。但是何處，或那一點上類人猿起了巨大的變化而成了人？所以，所問的「何處」不是指地理上的位置（什麼地方的類人猿），而是指結構上的地位（在那一點上）。

從解剖學上看，人與類人猿之間的區別相當小；就是現在，人與猿之間的生理區別比人與其他動物之間的生理區別較小。所以德日進稱人化（hominization）過程為門檻的跨越。這一跨越包含兩件事：一是東西的漸次變異，另一是東西到達一

定點時的真正變化。在生理（解剖）方面，我們可以看到動物的漸次變異。但是在那一點上發生了真正的變化，以致不再是猿而是人了？德日進認為是在「反省」上；他首先說明反省的意義：

「從我們的實驗觀點來看，沉思或反省，顧名思義，乃是指：由意識所獲得的返回到自己的能力，擁有自己有如擁有一對象的能力……不再僅僅認識，而且認識自己；不再僅僅知道，而且知道自己知道。藉著這在自己的深處的自我個性化，迄今散佈而分開在知覺與活動圓周上的生活因素第一次以點的型式形成了一個中心，在這中心上，一切印象與經驗結合在一起，融合為一體，也就是能意識到自己的組織的個體」。（註六）

對德日進而言，這不祇是程度上，而是性質上的區別；因著反省人成了嶄新的存有：「因為我們是能反省的，所以我們不僅僅（與動物）有區別，而且全然不同。這不僅是程度的變化問題，而且是本性的變化事實，是身分的變化結果」（註七）。

「因著微小的「切線」（tangential）的增加，「輻射」（radial）返回至自己，可說向前作了一個無限的跳躍」。（註八）「要是反省門檻真正地是一重要變型，是一種從零至一切的變化的話，我們就無法想像出一個中間個體正巧介於這一層次」（註九）。

但這引起一個難題：按照德日進的複雜與意識並進律：每一在生理組織，尤其腦的組織的複雜性上的增長，必然緊隨著在意識上相等的增進。但是為什麼在人化的情況中，一個在生理組織的複雜性上小小的增長會緊隨著在意識上無限的增進？德日進並未直接回答這一難題，祇是在我們的日常經驗中指出幾個類似情況：

「當水在正常壓力下熱到沸騰點時，如人繼續去熱它，第一件隨之而發生的事是（溫度不變）釋放而蒸發的份子向各方擴散。再比如，當一系列的截面從基底向圓椎的頂點上升時，它們的面積便不停地減小；然後突然地，由於另一個極微小的轉位，面積便消失，只留下一「點」。這樣，用這些遠的類比，我們能夠想像得出，隱含在反省的入口處的機構結構（意思是指：進入反省領域的心理過程）」。（註十）

人們會懷疑這一回答是否足夠。我們可以說，至目前為止找不到更好的回答。有人會否認在最高級史前猿類與原始人類之間的生理區別會是那麼地微小；另有些人會減小人與動物之間在心理與智力上的區別。科學家們很少會隨從前者的看法，但是往往接受後者的作法。德日進卻不然，他絕不認為，因為動物也是「聰明的」，所以人祇不過是聰明者之一，祇是比動物更聰明而已。德氏認為，這是言詞（「聰明」）的妄用；「真正的」聰明是普及的，有遠謀的；整個的人化更證明擁有這種真聰明的人類與地球同向度（意思是說：人的思想能透徹宇宙）。所以人是一樣在我們的經驗界中完全獨特而絕對僅有的東西。（註十一）

有不少科學家與哲學家反對這種看法，這是因為他們不分或不肯分動力因（屬經驗範圍）與形式因（屬理解範圍），科學解釋與哲學解釋的緣故。我們不清楚德日進究竟是以科學家身份或哲學家身份在講話，但是我們可以看出，他注意到而且強調著人的理性（思想）層次。

科學家也不僅僅站在生理立場上，但也站在心理（或智力）立場上解釋進化過程，但是除了現象或經驗事實以外，他不願引進任何一種超經驗因素；他祇在生物的表現（所用或所

製的工具)上承認動物和人都是聰明的。我們知道要真正的解釋清楚,尤其高級的「聰明」,這種態度是不夠的。但是科學家站在純粹科學立場上還能做些什麼?

科學家指出下面一些事實:(一)最高級的史前猿猴(例如南方古猿)的智力(廣義之意)成就(即所製或所利用的工具)要比現今最聰明的猿猴所做的高級得多。我們應該放棄認為動物不會製造或利用簡單工具的觀念。(二)另一方面,原始人類的智力成就是非常簡便的。假定靈巧的人是真正的人:那些唯一殘存而呈現出他們的文化成就的石器是些極簡單的手工藝品,並沒有遠遠地超過東非人(很可能不是真正的人)所做的。

今人與今猿之間的差距確是很大,但這不該使我們忘了在這兩等生物之間的中間層次。看來越來越明顯,人並非一下子就達到「智人」的地步。在發展到這一品種以前,至少經過兩個層次,即「直立的人」(*Homo erectus*)與「靈巧的人」(*Homo habilis*)。(註十二)換句話說,正如小孩祇能逐步地轉變為成人,人類亦然,也只能一步一步地達到自己的成年(智人)時期。所以德日進的複雜與意識平進律並無例外:人與動物之間並非一下子就有顯著的巨大差距,而是相反地,在生理組織方面慢慢地由動物轉變為人,同樣,在心理或智力方面也慢慢地由原始的人轉變為智慧的人(即今日的人類)。

再說一句,科學家站在純粹科學立場上只能以經驗或物質效果來解釋人的發展,所以祇有認為人由動物進化而來。但是哲學家不能不被兩個無可否認的事實所感動:(一)整個進化以人為目標,朝向人進展;(二)在動物與真正的人之間有一個很大的區別(在討論動物與人之間的不同時我們已經看到這一區別)。所以在動物與真人之間有一德日進所謂的「門檻」

(threshold) 或入口，動物漸次變到一定的程度時，得有一個實在的變化 (real change)，而跨進人的領域。在能觀察得到的生理組織的複雜性與智力的成就之下發生了在人的意識上的實在變化；是這一變化使人與猿完全不同，前者在科技、文化上不停地前進，而後者永久停留在原始狀態（甚至今猿還不如古猿）。

三、德日進的創化觀

我們看到了類人猿何時、何處（在那一點上）起了重大變化而成了人，現在要研討的是：這一重大而實在的變化是怎麼發生的？

我們已經說過，科學家站在經驗立場上祇看經驗原因，所以他祇能認為，完全因著有機組織與生活環境的變異，而動物變成了人；他不看別的，祇看理化、生物以及生態因素。他認為是這些因素製造了人以前的各種動物，同樣，也是這些因素最後製造了「智人」(Homo sapiens)。不僅從人的生理與組織，即使從他的智力成就來說，這並沒有錯。因著物理與文化人類學的不斷地進步，科學家在這種解釋上也有著不斷地進展。他的理想是，完全用這種機械因素來解釋，由最低級到最高級的進化層次的每一個步驟，而一點也不念及設計、目的或創造等事。

但是不念及或不知與否認是兩回事。雖然從組織與生理方面看，最高級的史前動物與最原始的人的區別可能非常微小，但是從心理方面看（這是德日進所強調的），他們之間的區別非常地大。所以德日進談及「一個無限的向前跳躍」（註十三）。從動物到人的那一轉變是一種由一般意識到自我意識，由知覺

到反省，由有限視域到無限視域（unlimited horizon）的變遷。

但這轉變或變遷是怎麼成功的？傳統士林哲學認為只能用天主的直接創造來解釋：或是整個的人由天主直接所創造；或是天主造一個比最最高級的動物的魂還要高級的魂賦於已具人形的動物，而使之成為真正的人。這種講法沒有完全錯，而且看來只能如此講解，因為沒有別的原因能夠製造如此突然而巨大的變化。但是這種天主的直接創造作用似乎抹殺了有限原因的功能，生物的進化由天主一手包辦。

所以我們得回到德日進的創化（創造的變化）觀念上去：天主並非從外面介入一連串的有限原因（受造物）之中，因為這把天主看成宇宙的原因之一。事實上，祂是一普及原因，繼續不斷地在創造整個的宇宙；這不僅僅是說，祂使宇宙繼續存在，而是說，祂使宇宙不斷地增長、擴大、發展。所以可以如同拉內（Karl Rahner）那樣地說；是動物祖先產出了第一個人，包括他的肉體與靈魂；牠們所以能夠這樣做是因為天主以自己的創造能力賦給了牠們超越自己的潛能的能力。

總之，我們可以說：在型式原因層次，當我們不祇理會東西的外在性或切線能（tangential energy），而且也注意它們的內在性或軸心能（radial energy）時，把進化解釋為創造的變化過程是最好不過的。是創造，因為效果實在高出於原因；也是變化，因為高出之處（以哲學術語來說：「更多的存有」，英文：more being）不是獨立實體，而是已經存在的東西的改進（那高出之處摻入或落實於已經存在的主體）。所以該如斯慕特教授（Professor P. Smulders）所指出的，創造概念不應該使我們把天主僅僅想像成一個工匠或陶工（創世紀第一章），而且也應該把祂想像成一塊巨大的磁鐵，無可抗拒地，從虛無中

吸引出整個的現實，向著祂自己步步高昇。（註十四）這正巧適合於新、舊兩種思想，即德日進的「一切匯合於太極（Point Omega）的思想」與聖多瑪斯的「一切想與天主相似的觀念」。

註一：參看 W. E. Le Gros Clark, *History of the Primates*, Phoenix Book (Chicago, The University of Chicago Press, 1964)

註二：參看 *De Anima*, III 8, 432a 1/2

註三：參看 Teilhard de Chardin, *Les Fouilles préhistoriques de Péking*, R. d. qu. scient., 1934, 頁一八一—一九四

註四：參看 Teilhard de Chardin, *The Appearance of Man*, 頁二二〇

註五：參看 Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, 頁一五九—一六〇

註六：全上，頁一六五

註七：全上，頁一六六

註八：全上，頁一六九

註九：全上，頁一七一

註十：全上，頁一六八

註十一： *The Appearance of Man*, 頁二二五

註十二：參看 E. Boné, S. J. "Homo habilis, nouveau venu de la Paléanthropologie" *Nouvelle Revue Theologique*, 86 (1964), 624

註十三：參看 *The Phenomenon of Man*, 頁一六九

註十四：P. Smulders, *The Design of Teilhard de Chardin* (Westminster, Md., Newman, 1967)

第三章 進化與神學^(註)

古經（亦稱舊約）創世紀前三章的記載與古生物學所獲得的資料如何調和，這問題已不如從前那樣地難以解決。天主教徒相信，創世紀前三章所記載的是歷史事實，而不是純粹神話。換句話說，創世紀前三章所記載的確實是發生過的事件：宇宙在一定時間由天主所創造；人由天主所特別創造，在宇宙中佔有獨一無二的地位。但是記載的方式非常簡單，而且相當幼稚，近乎神話；這無非是為適應半遊牧民族的原始智能。

曾有一時學者們的疑難集中於下面兩個問題：即人的特殊創造與第一個女人來源問題。但是這些疑難現在已經消除，因為已經有了合適的解釋。

先說人的特殊創造問題：現在可以用創化說來解釋。我們曾經指出，因著一個真正而且嶄新的變化，人突然出現在這個世界上。從前人性到真人性的進化過程是一個巨大的跨越。從哲學立場來說，這一跨越沒有最高原因的幫助是無法達成的。當第一個孩子（真正的人）從他的動物父母生出來時，這對父母實在超越了自己的能力，產生了單靠自己的能力所不能產生的效果。

看來我們並不需要承認，靈魂由「無」中創造而成，因為由「無」到「有」的創造祇發生在太初，即當造物主創造整個的宇宙時；宇宙一旦已被創造，而且已經開始作用以後，我們便很難想像，為何天主還繼續加入有限原因的系列之中。天主是普遍原因，創造的是整個宇宙，不該把自己插進有限原因的

系列之中，成了系列之中的一環。再者，我們已經指出過，認為天主先從無中創造靈魂，隨著把這靈魂注入肉體，而成了人，這種看法完全是笛卡兒的二元主義。

創化論主張。天主真正地創造了第一個人的靈魂，有如祂不斷地創造每一個人的靈魂。但是意思不是說。祂把自己的原因性插入有限原因性的系列之中、而是說。祂提高了前人性祖先（即最高級的動物）的有限原因性。有如祂不斷地在提高人性父母的原因性。使之能產生單憑自己的能力所無法產生的效果。

至論第一個女人的來源問題，已經失去了它的重要性，因為我們已經知道，創世紀對於夏娃的來源的描述是比喻式的。作者的目的是要向那些頭腦簡單的讀者灌輸一個觀念：即對婦女的尊重。一般來說，原始民族對於地位並不重視，往往把她們放在男人與家畜的中間。古經以第一個女人來自第一個男人（取自他的一根肋骨）的描述提高女性應有的地位，分享與男人同等的尊嚴。

對一位天主教進化論者來說，還有幾端道理也構成不小的困難，如超性恩惠、原罪、人類一元說等。幸虧最近的神學思想已經慢慢地找出更合適的解答。

天主教神學認為，人類第一對夫妻曾被提升至超性境界，擁有天主的特殊恩惠（聖寵），沒有肉慾，不會死亡（不僅靈魂，即使肉體也不會死亡）。

從這些道理中人們曾經抽出過一些未經批判的結論，把人類原祖描寫成一幅非常高貴的圖像：他們擁有一種普遍的天賦知識；過著非常幸福的生活；不僅在超性與倫理方面，即使在生理方面也具有一副標準的美貌。

古生物學的發現使神學家們對於這些結論重作思考，重新反省。信仰與輕信是兩回事，我們得承認以前的信徒與神學家們未免太易輕信，把事情想得太美了。這種理想主義（即把原祖想得過餘地美妙）與科學發現不合，而且也沒有堅強的啟示基礎。

人類的原祖很可能如同古生物學所描述的。是很簡單的，腦量不大的受造物，但是獲得天主的召喚，分享著天主自己的神性生命。他們很可能同時跨越了雙重門檻：從動物界跨進了人界，從人界跨進了天主子女的境界。前者是本性的超越。而後者是超性的跳躍。

再者，有些神學家認為聖寵（超性恩惠）與異常恩惠（*preternatural gifts*）的給予是意向性的。而不是現實性的。意思是說，要是原祖以謙遜而相愛的服從接受天主的邀請，天主願意（有意同）他們分享自己的生命（即賜予聖寵），以及由這一生命而來的異常恩惠（即沒有肉慾，不會死亡等）。

當人類原祖含含糊糊地由外向意識（動物認識外在事物）進入自我意識（即當他們進入反省境界）時，他們就有能力作自由選擇與倫理抉擇。缺乏這種倫理能力的受造物根本不是人。但是天主的邀請與原祖的回答可能是含含糊糊的，不太明顯的，就如同每個孩子的第一個倫理抉擇也是模糊不清的。原祖很可能並不理會到那是來自天主的邀請，自己的回答是對天主的回答，而理會到的僅僅是主體與主體間的愛的需要，自己的回答是自己的願意做好，向他人表示友愛。相反，罪惡無非是拒絕愛慕對方。

這種看法很能把神學道理與古生物學的資料調和起來。神學所主張的原祖曾被提升至超性境界，很可以作如此講解：原

祖一開始活人的生命時，就被邀請自由地接受分享天主的生命，可惜因著某種殘酷行為他們自由地拒絕了這一邀請。

在這一場合之中，原祖們的異恩也容易解釋了，當天主邀請他們分享自己的生命（即互愛）時，也願意賜給他們傳統所說的異常的恩惠，即免除肉慾，不會死亡。不死性不是說人將永遠生活在他的自然而物質的身體中，而可能是說人不會像現在那樣的方式死亡；死亡不會如同現在那樣是一可怕而不自然的經驗，而更如同一個果子的正在成熟，一個疲勞的孩子正在進入溫和的夢鄉，是一種進入另一種生活的過渡。所謂的肉慾的免除是說，因著接受了天主的邀請，人就生活在天主的聖愛之中，因此也與別的受造物，與大自然，與自己都很協調，沒有墮落的人類所感覺到的那種內在掙扎。

人類原祖可能沒有活過這種生活。這原來祇是天主的計劃，實現與否要看原祖是否接受天主的邀請。但是事實上原祖拒絕了天主的邀請，因此這一計劃當時未曾實現，但是藉著基督它將實現於未來。

原祖的最初拒絕所以是一項重大行為，倒不是因為它含有高度的自主權與責任感（這為智力相當低的原始人來說是不太可能的），而是因為，有如孩子的第一個自由選擇，向某一方向開了端，容易偏向於這一方向。這第一行為不是對於方法，而是對目的之自由選擇。

因著最初的自由選擇，原祖自由地把自己放入迴避天主的場合（*situation*）之中；他們的子孫也因此而被生於這種場合之中，從一開始他們在自己的倫理抉擇上就被這種場合所損害。他們在祖先的拒絕上加上了自己的拒絕，因此，倫理處境便越來越壞。有些神學家用這種方式來解釋原罪：在倫理方面前一

代損害後一代，最初的損害來自原祖。

原罪問題與人類的發生問題有關，所以使天主教人類學家特別感到興趣。天主教認為所有的人來自一對原祖（一元發生說：Monogenism）。生物學與古生物學贊成多元發生說（Polygenism），因為認為，猶如所有其他種別的生物，人種在進化過程上也來自一定數目的原始配偶。多元發生說與上面所講解的原罪道理並不抵觸，但它得假定每一對原始配偶都拒絕了天主的邀請。這一假定難以使人接受，所以一元發生說雖然在古生物學上難以講通，但在神學上還是一個比較好的設定。

上面的對於原罪的講解是相當前進的，還未被大眾所接受，但是容易與古生物學相配合。至論原罪的傳統講解雖然與科學事實較難相合，但是還是一個為大眾所接合的解釋。我們目前還是得承認，還不知道如何把神學與討論人的科學完全配合起來。

註；本章取自 J. F. Donceel, S. J. *Philosophical Anthropology*, Sheed & Ward: New York, P. 464-471

國家圖書館出版品預行編目資料

哲學心理學／袁廷棟作.-- 初版. 臺北縣
新莊市；輔大出版社, 民 95
面：公分

ISBN 978-986-6922-01-5 (平裝)

1. 哲學 2. 心理學

101.4

95017394

哲學心理學

作 者：袁廷棟

發行人：黎建球

出版者：輔仁大學出版社

地 址：24205 台北縣新莊市中正路 510 號

電 話：(02) 29052227

傳 真：(02) 29053182

劃撥帳號：0152649-7 輔仁大學出版社

印 刷：永望文化事業有限公司

地 址：台北市師大路 170 號 3 樓之 3

電 話：(02) 23673627

中華民國九十五年九月初版

定 價：新台幣 580 元

ISBN：978-986-6922-01-5 (平裝)

ISBN：986-6922-01-4



袁廷棟神父（1923-1991），
耶穌會士，輔仁大學法學院院長、
哲學系教授，袁廷棟神父任輔大總
務長達十八年之久，後於法學院院
長任內逝世。。

ISBN 986-6922-01-4



00580

9 789866 922015