

作者简介

姓名	学历	现职
孙效智	德国慕尼黑哲学院哲学博士	台湾大学哲学系教授
关永中	比利时鲁汶大学神学、哲学博士	台湾大学哲学系教授
苑举正	比利时鲁汶大学高等哲学所哲学博士	东海大学哲学系副教授
汪文圣	德国曼次大学哲学系博士	政治大学哲学系教授
杨世雄	宗座廷额尔略大学哲学博士	政治大学哲学系教授
陈文团	奥地利茵斯布鲁克大学哲学博士	台湾大学哲学系教授
刘千美	比利时鲁汶大学哲学博士	东吴大学哲学系教授
陆达诚	法国巴黎第四大学哲学博士	辅仁大学宗教学系专任教授、哲学系兼任教授

主 编 序

一般而言,国内外各大学皆开设有“哲学概论”的课程。不但哲学系本科生需要专业的入门课,其他科系的学生为了认识哲学或培养哲思,也需要修哲学概论课程。这可以说是大学教育中不可或缺的一环。无可讳言,哲学应该是任何一位大学生都应该认识的学问。简单说,哲学是百学之源,也是百学之冠。无论从历史上或从义理上看来,学问的演进都好像是采取了一开一收的伞形发展。其中,伞形之开,宛如由哲学产生出其他学科,像是物理学、政治学、经济学、诗学、修辞学、心理学等等的历程;伞形之收,则有如各种学问发展愈趋成熟、愈为深入,也会开始追问哲学问题,再向哲学思索聚拢。其实,任何一门学问中都含有哲学,指向哲学,也都值得做哲学思索。人类的智性活动中,少不了哲学打破砂锅问到底的精神。也因此,一个人若没有想过哲学问题,不算做了学问;若没有读过哲学,不算是大学生。每一位大学生,无论读的是哪一科系,无论是就读大学部或在研究所阶段,都应该接触哲学,修哲学课或至少阅读哲学书籍。

须知,哲学在近几十年来有不少崭新的进展,不但各种哲学思潮不断推陈出新,而且哲学与其他学科的互动也越来越密切。除了先前已有的各哲学传统以外,在二十世纪纷纷出现了各种哲学思潮,例如现象学、诠释学、存在主义、结构主义、批判理论、新马克思主义、分析哲学、新儒家、后现代主义等等。在与其他学科互动方面,哲学理论的影响已然扩散到文学、艺术学、文化研究、政治学、社会学、经济学、物理学、化学、数学、宇宙论及其他自然科学领域,而且这些学科内部也都会追问哲学问题,甚至发表关于哲学方面的见解。

当然,哲学不但与学问的发展息息相关,而且与人生的荣枯密不可分。对此,古代哲人早有体会。古罗马著名的政治家、哲人西塞罗(Cicero)便尝说:“哲学!人生之道师,至善之良友,罪恶之劲敌,假使没有你,人生又值得什么!”其实,生活的目的究竟为何?生命的意义究竟何在?这是每一个人一生中最少会

追问一次的问题。至少,一个人在忙碌半生之后,处夜深人静之时,或半夜惊醒之际,总难免会追问自己,如此奔波忙碌,汲汲营营,到底是为了什么?我常见许多青年,大学读的是热门的实用科系,毕业后便开始忙着赚钱,忙着生活。毕竟,年轻与活力本身尚可支撑生命的创进。然而,到了年近四十,小有成就,钱也有了,却不知道自己是为什么而活着,甚至从此堕落或轻生。如果在大学时期,多修读一些哲学、文学、艺术、宗教等等人文方面的知识,对人生的意义有所省思,多懂得用人文素养滋润人生,定可突破生命中出现的难关,走上人生的康庄大道。

本书的编辑,特别考虑到当前哲学的崭新发展。一方面,有所谓“实践的转向”,当前哲学转向对实践问题的关注,其中伦理学、政治哲学、经济哲学可谓实践哲学最重要的三大领域。也因此,对于伦理学、政治哲学、经济哲学的基本概念和论点的熟悉,便成为哲学概论的必要内容。另一方面,由于科学发展,进步神速,已然宰制着整个世界文明的发展。哲学若要在其中继续扮演批判与奠基的角色,无论是科学哲学或自然科学的哲学基础,都变得非常重要,也必须在哲学概论中加以呈现。

针对第一个趋势,本书在第一章导论之后,优先讨论伦理学,并在第七章处理对经济问题的哲学探讨,第八章则讨论政治哲学。后两章也可以视为是对社会科学的哲学基础的哲学探讨。针对第二大趋势,本书在第三章讨论了知识论的内容之后,便立刻在第四章中继之以对科学哲学的讨论,与第五章对自然科学的哲学基础的讨论。本书不但注意新的趋势,对于哲学本身的基础科目,诸如形上学、知识论、伦理学等三大基础领域,都有专章讨论。此外,对于美学与艺术哲学、宗教哲学等也都有专章处理。

在本书教学的顺序方面,授课老师可以按照本书的安排,逐章讲授;学生也可以逐章学习;各章若有不足处,再依参考书目中的建议,视自己的兴趣进一步阅读、进修。不过,授课老师也可以按照科系的旨趣或教学的方便,改变授课顺序。例如,对于哲学本科生,授课老师可以在讲授第一章导论之后,按照伦理学、知识论、形上学、美学与艺术哲学、宗教哲学的顺序讲授,之后再及于其他各章。自然科学的科系,则可以按照需要,在讨论完知识论之后,先行讲授科学哲学、自然科学的哲学基础,再依序讲授其他各章。至于社会科学的科系,则可在讲授伦理学之后,先行讲授经济哲学和政治哲学,再依序讲授其他各章。如此这般,都

只作为参考。无论如何,授课老师可依自己最顺心的方式讲授。

总之,本书是当前中文学界最新的一本哲学概论教科书。这本《哲学概论》兼顾了长远的哲学传统与其最新发展,哲学的专业性与相关性并重,平衡地看待哲学知识的累积与人生智慧的熏陶,并留意自然科学与社会科学的哲学基础。本书既适合哲学本科学生专业入门之用,也适合其他科系学生修习哲学之用,一般读者更可从阅读本书获益。本书得以问世,要感谢五南出版社发行人杨荣川先生和曾服务于五南出版社的张超雄主编的邀约;其后在由本人规划与推动之时,更要感谢关永中、陈文团、杨世雄、陆达诚、汪文圣、苑举正、孙效智、刘千美等各位作者们的配合撰稿;后来张超雄先生另有高就,离开五南,特别要感谢继任的王秀珍小姐细心续成其事。这本《哲学概论》的出版,是众人心力共作的结果;至于哲学慧命之承启,则是人类文明之共业。本人特别在此表示感谢与纪念之诚。是为序。

主 编

多伦多大学中国思想与文化讲座教授 沈清松

目 录

第一章 导论——哲学的重新定位 /沈清松 001

第一节 哲学的定义与功能 /001

第二节 哲学思索的方法 /004

一、结构与动态 /005

二、意义与理解 /006

三、反省与批判 /007

第三节 哲学重新定位的必要 /008

第四节 哲学研究的范围与本书的章节区分 /010

第二章 与他者的关系——伦理学 /孙效智 /015

第一节 何谓伦理? 何谓道德? /015

第二节 何谓伦理学? /019

第三节 伦理学的坐标系统 /025

第四节 “What”问题的不同向度 /026

一、道德判断与道德语句 /026

二、规范伦理学与后设伦理学 /028

三、基本伦理学的发展与僵局 /031

四、“基本主义”与“调和主义”的对立 /035

五、应用伦理学的兴起 /037

第五节 为何应该道德? /038

第六节 人格完整与情绪教育——伦理学的“How”课题 /039

第三章 认知结构与运作

——知识论的法则 /关永中 /043

第一节 从一个典故说起——认知心路历程鸟瞰 /043

一、克利东的心路历程 /043

二、认知结构 /047

第二节 经 验 /052

一、知识始于经验 /052

二、使经验可能的先决条件：意向性 /053

三、构成经验的众因素 /054

第三节 理 解 /064

一、从经验到理解 /064

二、戏剧性的刹那——洞察 /065

三、洞察内含抽象作用 /068

四、更高观点 /071

五、反向洞察 /071

第四节 判 断 /073

一、询问的类型 /073

二、理智的两重运作——理解与判断 /075

三、判断的各重意义 /076

四、判断命题的众模式 /078

五、有关判断与真理的关联 /081

第五节 抉 择 /082

一、衡量问题 /082

二、衡 量 /082

三、抉 择 /083

第六节 思 考 /088

一、理智、理性、理解、思考等名称之澄清 /088

二、“思考”所蕴含的“智的动力” /089

三、“智的动力”之指望 /090

第七节 总 结 /090

一、认知作为动态结构 /090

二、认知结构的众项目 /091

三、其他提示 /095

第四章 科学哲学 /苑举正 /097

第一节 前 言 /097

第二节 科学知识论 /100

第三节 培根的“删除归纳法” /101

第四节 逻辑实证论的“证实主义” /105

第五节 证伪主义及其批判 /110

第六节 不可共量性及其批判 /120

第七节 结 论 /129

第五章 自然科学的哲学基础 /汪文圣 /131

第一节 前 言 /131

第二节 广义与狭义的“科学”概念 /132

第三节 “基础”的意涵 /133

第四节 哲学作为自然科学基础的历史回顾 /135

一、从古希腊到近代 /135

二、现代物理学思潮与辩证唯物论 /139

三、实证主义与新实在论 /142

四、向批判实在论的会合 /148

五、建构实在论的崛起 /150

第五节 胡塞尔现象学作为自然科学的基础 /152

一、科学的意涵与科学的分类 /153

二、从逻辑的奠基来看现象学为自然科学的基础 /157

三、从知识学的实在论来看现象学为自然科学的基础 /163

第六节 对哲学为科学基础的进一步探讨 /167

第七节 结 论 /171

第六章 实在及其原理

——形上学的几个基本问题 /沈清松 /177

第一节 引 言 /177

第二节 因果关系 /178

第三节 心灵与身体 /185

一、一元论的困境 /185

二、二元论的困境 /187

三、动态发展论 /188

第四节 自 我 /190

第五节 存有与对比 /195

一、对 比 /197

二、存有与存有者的关系 /199

第六节 结 论 /201

第七章 经济问题的哲学探讨 /杨世雄 /203

第一节 经济的定义问题 /203

一、决定结构机制 /209

二、信息结构机制 /210

三、动机结构机制 /210

四、控制结构机制 /211

五、配置结构机制 /211

第二节 资本主义经济制度的哲学反省 /212

第三节 社会主义经济制度的哲学反省 /215

第四节 结 论 /221

第八章 政治哲学 /陈文团 /224

第一节 政治之观念 /224

第二节 人对政治的需求 /225

一、政治作为群体生活的技术 /229

- 二、“暴力”观念及“结构性暴力”(权力)的形成 /230
- 三、暴力转化为权力 /232
- 四、权力之组织,以及作为政治目的之权力的技术 /234
- 第三节 理性的功用及政治哲学的角色 /236
 - 一、政治的各种理性形式:组织、机构及官僚化 /237
 - 二、政治原则 /240
 - 三、政治哲学作为一种意识形态批判 /245
- 第四节 结 论 /246
- 第九章 美学与艺术哲学 /刘千美 /248**
 - 第一节 美学的名称 /248
 - 第二节 美学研究的对象与范围 /249
 - 第三节 美学的研究方法 /250
 - 一、古典美学的研究方法与困境 /251
 - 二、当代美学研究的理论与方法 /254
 - 三、美学本身作为看待事物的方法 /260
 - 第四节 艺术创作与技术 /261
 - 一、技术作为知识的形式 /263
 - 二、艺术不等于技术 /265
 - 第五节 美感经验与人性存在 /269
 - 一、美感能力与人性 /269
 - 二、美感经验的哲学省思 /271
 - 三、美感经验中的自由与解放 /274
 - 第六节 结 语 /277
- 第十章 向神圣接近——宗教哲学 /陆达诚 /281**
 - 第一节 引 言 /281
 - 第二节 灵魂学 /282
 - 第三节 神的存在 /284
 - 第四节 恶——无神论的王牌 /288

第五节 圣俗的辩证关系 /292

第六节 宗教对话(religious dialogue) /294

第七节 生死学 /299

第八节 结 语 /301

第十一章 中西哲学的现况与展望 /沈清松 /303

第一节 前 言 /303

第二节 欧陆哲学 /304

一、结构主义与系统理论 /304

二、现象学与诠释学 /306

三、批判理论与解构主义 /307

四、后现代思潮 /309

五、建构实在论 /309

第三节 英美分析哲学 /311

一、分析哲学与认知科学 /314

二、意义的意向性考量 /314

三、其他研究趋向 /315

第四节 当代中国哲学的省思 /316

一、大陆地区哲学发展主线

——中国哲学与马克思主义的结合 /316

二、台湾地区的中国哲学发展

——中西融合体系的形成 /320

第五节 当前哲学研究的基本问题与未来展望 /327

第六节 结 论 /329

术语索引 /333

人名索引 /345

第一章

沈清松

导论——哲学的重新定位

第一节 哲学的定义与功能

无论在中国或西方,哲学都是具有非常久远传统的学问。中国传统上有深刻的哲学思想,有伟大的哲学家,有光辉的哲学传统,然而哲学并未立为专门的学科。哲理是与文学、历史、政治、个人修养等,融而治之。

相形之下,西方溯自古希腊开始,哲学的自主发展有其长远的传统。目前学界所用的“哲学”一词,是从希腊的 *philosophia* 一词翻译过来的,其中 *philos* 是“爱”的意思,*sophia* 则是“智慧”之意,所以“哲学”本来的意思是“爱好智慧”。也因此,当西方哲学最初由天主教传教士利玛竇(Matteo Ricci)等人在明末引进中国之时,由傅汛济(F. Furdato)口译、李之藻达辞的《名理探》一书,便将 *philosophia* 一词译为“爱知之学”,意即爱智之学也。^① 而当时最先也最完整地介绍各种西方学术的《西学凡》一书,也将哲学称为“理科”或“义理之学”,又音译之,为“斐禄所费亚”。^② 爱好智慧,假定了人本身并不拥有智慧,只是在追求智慧,成

① “爱知学者,西言斐禄所费亚,乃穷理诸学之总名。”傅汛济著、李之藻译,《名理探》,台北:台湾商务印书馆,页1。

② 艾儒略著,《西学凡》,收入李之藻辑,《天学初函》,第一册,台湾,学生书局,页31。

为智慧的爱好者。

由于中国人一向爱好智慧,也因此,“爱智之学”应该是中西双方都能有共识的译名。至于“哲学”这个语词,原是日本人西周翻译 *philosophia* 这个字时所采用的译名,现在也被中国的学术界普遍采用,用这一语词来代表 *philosophia* 的中文意思。不过,“哲”的概念在中国十分久远,它的原意是“明智”。《尚书·皋陶谟》曰:“知人则哲。”《诗经·大雅》谓:“其维哲人,告之话语。”如今,“哲”与“学”合为“哲学”一名,指称学术中一门追求智慧的学问,而且不仅仅作为一门学问,也包含了身体力行以获取智慧之意。中国自先秦以来便有非常深刻、非常久远的哲学传统,为世人所重视。按照当代中国哲学家唐君毅的说法,“《庄子·天下篇》所谓道术,魏晋所谓玄学,宋元明所谓理学、道学、义理之学与西方 *Philosophy* 之名略相当。”^③由此可见,“哲学”这个语词虽然是近代学术界才采用的译名,但是类似的思想传统在中国来讲也是相当久远的。

无论就字义而言,或就其意义而言,哲学最可以雅俗共赏的定义便是“爱智之学”。不过,由于对智慧的了解随人而异,也随着哲学派别的不同而有别。大体上,我们可以把哲学定义为:“对于存在界和人所进行的整体性、基础性和批判性的探究。”哲学是对智慧的爱好与追求,这一点注定了哲学的意义在于作为一种探究的方式,而不只是作为智慧本身,或仅是一种特定的、专门的知识体系。哲学最重要的精神是在于“打破沙锅问到底”,对整个存在界或是对人本身来进行探究,而这种探究首先须具有“整体性”,而不是枝枝节节的,因为哲学必须面对整体存在界和人的整体来做探究。哲学所研究的并不像物理学、化学、生物学或社会学、政治学,它们只针对某一个领域来做研究,哲学本身是就整体来思考。例如,哲学研究到底什么是真理,真理不能说只在生物学中为真,或只在物理学或数学中为真,而是对全体人类的知识而言为真。真理的概念,涉及人类全体的知识,不能只是对某个部门的知识而言为真。

哲学所追问的问题也是最为“基础性”的。就好像针对爬山一事,我们诚然也可以探问有关爬山的工具和技术,何种山应如何爬等等,不过,当我们问“为什么要爬山?”时,便是在问一个基础性的问题。同样的,其他的科学与技术可以探求人所能获取的种种局部性的知识和工具性技术,然而,像德国哲学家康德(I.

^③ 唐君毅:《哲学概论》,上册,台北:学生书局,1980,页2。

Kant)所问的:“人能知道什么?”、“人应该做什么?”、“人能希望什么?”、“人是什么?”等,这些问题都是非常基本的,不是其他专门性的学科所能回答的。这种基础的问题只有在哲学里才试图得到解答。

再者,哲学也是一种“批判性”的研究。所谓“批判”,并不是随意的批评或谩骂。批判一词可有好几层意思。首先,一般而言,批判是根据所指向的理想状态而对现实状态有所不满和指正。其次,如康德所言,批判是追问所研究对象的“可能性条件”,换言之,追问到底这些研究对象是因为什么先在条件而成为可能的。此外,批判的意思亦有如黑格尔所讲的否定、保存与发扬,或所谓“弃劣扬优”,把坏的、有缺陷的加以扬弃,把好的、有优点的加以保留,并加以发挥,成为更高系统中的成分。所以,批判也有“弃劣扬优”的意思。

大体上,哲学所具备的特性,就是以上所提到的整体性、基础性与批判性。从古希腊哲学开始,就已区分意见或信念(doxa)与真知(episteme)。真知必须对一般的意见加以批判和反省,而不能停留在一般常识所接受的意见上,就这点而言,哲学的批判精神可以说是最为重要的。

此外,由于哲学研究的是整体的、基础的和批判的观念,后者往往可说是人类文化里最具普遍的观念,如“真理”、“美”、“善”、“自由”、“平等”、“正义”、“仁爱”等等。阿德勒(M. Adler)认为,这些是“对于了解自我、我们的社会,和我们生活其中的世界,最为基本和不可或缺的观念。”^④也因此,阿德勒认为研究大观念是哲学的任务。至于其他学科,虽也涉及这些观念,比如政治学、社会学也必须谈“自由”、“正义”,但都没有专门处理什么是“自由”、什么是“正义”。这些普遍观念是在哲学里讨论的。就此而言,哲学也可以说是对普遍观念的研究与实践的学问。^⑤

根据前面对于哲学的意义与特性的描述,可知哲学的功用是在对存在界与人生做一个彻底的检查。苏格拉底(Socrates)尝说:“一个未经检视的生命,是不值得活的。”哲学最彻底的功能,就是在对人生、对知识、对价值做最彻底的检查,也因为这个缘故,罗马的哲人西塞罗(Cicero)说:“哲学! 人生之道师,至善之良

^④ M. Adler., *Six Great Ideas*, (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), p. 3.

^⑤ 阿德勒认为哲学就是研究大概念(great ideas)之学,参见 M. Adler, *Six Great Ideas*, pp. 3-6。然而,哲学不仅有理论面,而且有其实践面,为此,总括起来,就普遍概念而言,也可将哲学视为对普遍概念的研究与实践的学问。

友,罪恶之劲敌,假使没有你,人生又值得什么!”就这点而言,哲学的功能就是透过整体性、基础性的反省与批判,对于现存的信念、知识与价值做最彻底的检查。也因为这样的一个彻底检查,它可以使我们的人生、知识或行为有更为深刻的基础。而且在这个基础上,能够兼顾整体,做整体性的考量,以便去妄返真,达致真实。

第二节 哲学思索的方法

一个哲学的初学者,一方面必须学习哲学概论,对于哲学的重要内容有一初步的了解。此外,他也必须学习逻辑或理则学,无论是传统逻辑或数理逻辑,以便训练自己更为严密的推理以及语言使用的严格程度。此外,还要学习哲学史,包含西方哲学史、中国哲学史和印度哲学史,以便对三大传统的哲学发展了然于心,知道有哪些重要的哲学派别、哲学家、学说、概念以及它们的历史发展。进一步,还可以进入哲学的系统科目逐一学习,其中最为基本的是形上学、知识论和伦理学,除此以外,还有语言哲学、美学与艺术哲学、社会哲学、政治哲学等等其他科目。作为一门学问,哲学也有知识的一面,必须要知道历史的发展和系统的科目,知道有哪些哲学家、学派、理论、概念与术语。越清楚知道这些,便越有哲学的学养。不过,从事哲学更重要的是进行哲学思索(philosophizing)。没有哲学知识,哲学思索会缺乏材料,显得空洞;没有哲学思索,哲学知识便失去了灵魂,成为记忆的负担。

大体上,在进行哲学思索的时候,我们宜沉静心思,回到内心底层,不急着想去干扰甚或操控所思考的对象,却要退后一步,在内心让出空间,让事物呈现它自己,开显出它自己的本来面貌。与事物的本然接触,以及让真理本身开显的经验,是哲学思索最重要的基础。

不过,若要进行哲学思索,也要有方法。既然哲学具有整体性、基础性和批判性的特性,我们进行哲学思索时,便需要一套较为完整的思维方法。哲学思索并不是一种空洞的思绪,而需要有一个整体、基础和批判的方法架构。一个较为完整的思想方法,宜考虑以下几个步骤。

一、结构与动态

首先,当我们探究某一问题或研究对象时,第一个步骤是让事物本身呈现其本身的结构,也就是提出其中因素与因素之间最基本的可理解的关系(intelligible relation),以及其在时间中最基本的变化与发展的动力与趋势。就哲学言,基本结构不止于数理的结构;动态发展也不止于因果的决定。数学与逻辑学的研究,可以呈现出言说或论述的数理结构,也因此我们学习理则学或逻辑,无论是传统逻辑或数理逻辑,会有益于严格管制论述中的推论过程与表述方式。自然科学研究某一局部的自然现象的因果关系,可以呈现所研究的自然物的形态结构与动态关系。值得注意的是,当前的自然科学大量使用数理结构,显得数理结构有凌驾因果解释之势,即使是自然科学中的因果关系也透过数理化的论述来表达。以上数理结构与因果关系虽然都很重要,但仍无法提供我们具有整体性、基础性的可理解结构与动态发展。

在哲学上,我们应设法提出事物整体的、基本的、可理解的结构与动态。当代的结构主义与系统理论对我们的启发就是:我们不能停留于数理结构或因果关系,而必须分析出所探讨对象的基本可理解的结构,比如说分析自然物群的基本结构,社会的基本结构等等。所谓“结构”是所研究对象的组成因素彼此之间的可理解关系。

不过,我们不能只停留在结构主义或系统理论所谓的结构上,而必须思考最具有整体性、基础性的基本结构与动态关系。我们可以说,所有的事物及其中的因素在最基本的结构上都是既有差异又互补的,而在动态发展上则都是既连续又断裂的,这便是最基本的可理解的结构与动态关系。例如,按照中国哲学的启发,以“太极”为整体,其最基本的便是阴阳的结构。太极图提供了一个对比的思维的典范,一方面阴与阳是既差异又互补,另一方面其在时间中的变化,阴阳消长是既断裂又连续的。

在太极中阴与阳是相互对立且又互补的,所以它们能够形成一个有机的整体。所谓的有机体,基本上是由互补的对立因素构成的,而不是处于分散的状态。不只是在结构对比中的因素是如此,在动态对比中的因素,诸如传统与现代、采取距离和共同隶属等等,也都是彼此既相关又有别,既连续又断裂。“互补

性”的概念也适用于多元或多极因素的情况,因为多元因素也可以是彼此互补的。在太极图中,阴和阳在既对立且互补的关系中,形成了一个变动不居的整体。例如两性关系中的男与女,家庭中的夫与妻,劳资关系里的劳与资,虽然对立,但也形成一个整体。所以,在分析任何对象时,绝不可以予以孤立,以致忽视整体的向度。在此所谓的整体,不是一个封闭的整体,例如家庭是向社会开放的,不可能自我封闭;一个生产体系也不是封闭的,而是向整个社会开放的。所以,此处所言的整体,可称之为“开放的整体”。

二、意义与理解

让事物的结构与动态呈现之后,还要进一步理解其意义。理解的对象,就是意义,此时我们不得不指向当事人的主体意向、其所处在的生活世界及其历史与文化,以及更丰富的存在的可能性。

当代西方哲学中的现象学、诠释学,或传统的中国哲学,都比较重视意义的问题。中国哲学尤其重视人性与其整全意义的开展。对人的现象的分析,就中国哲学观之,有必要加入意义方面的思考。意义的问题必须从人出发。换言之,所谓的理解,就是理解人的意义。理解一个社会,必须理解这个社会里的人对意义的追求,他们的意向性,他们的生活世界和存在的可能性。

当代现象学的奠基者胡塞尔(E. Husserl)认为,意义的形成与主体的意向性(intentionality)有密切的关系,而纯粹意义的形成需经由现象学的还原法,返回经验自我形成之前的先验自我(transcendental ego),后者有其非世界性(worldlessness)。^⑥ 其后,海德格尔(M. Heidegger)则认为,理解意义并不是理解个人的意向,因为意向也是人存在(existence),也就是走出自己、走向世界的一种方式。对海德格尔而言,理解意义就是理解人存在的可能性。^⑦ 不过,无论是主体的意向或存在的可能性,应都可以呈现在我们所处其中的生活世界(life—

^⑥ 关于胡塞尔意向性的讨论,参见 Burt C. Hopkins, *Intentionality in Husserl and Heidegger*, (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993)。

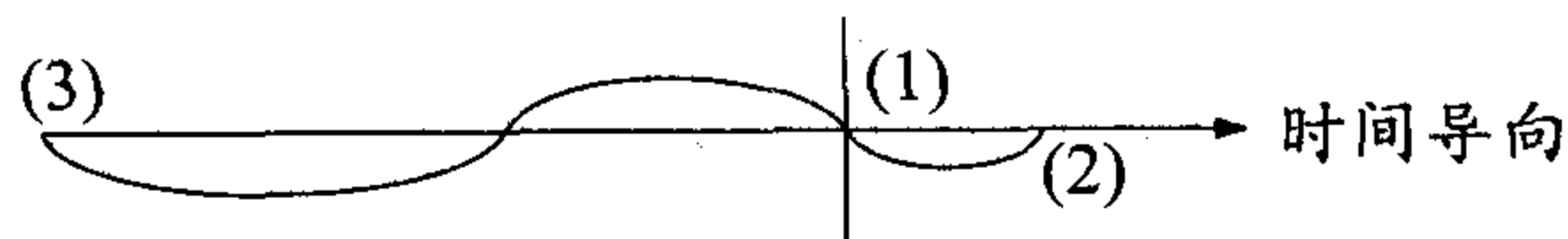
^⑦ 参见海德格尔在《存在与时间》中的讨论。M. Heidegger, *Being and Time*, translated by J. Macquarrie and E. Robinson, (New York: SCM Press Ltd., 1962), p. 182。

world),其在历史、文化、社会中的开展。人若顾念生活世界,便可以整体把握意义。^⑧

中国哲学特别强调人性的全面展开与实现,并以之为人生命的整体意义之所在,除了个人本有善性的卓越化以外,亦需致力于群体良好关系的满全。所以,意义既涉及主体性,也涉及互为主体性。你我都是主体,我们互为主体,必须能形成一个良好的关系,在其中来达致彼此充分的发展。如果社会的发展不顾念人本有善性的卓越化和良好关系的满全,则无法在社会中实现意义的层面。

三、反省与批判

最后,对某个对象的分析,尤其是针对人与社会的分析,还得透过反省,进行批判。所谓“批判”基本上是一种透过反省(reflection)作用,借以达成自觉,摆脱无意识(unconsciousness)中扭曲意义的力量的决定的过程。无论是在个人的行为或在社会里,都有很多行为与现象的产生,受到意义的扭曲,例如个人的心理疾病,社会的病态现象,权力关系扭曲以后所产生的种种社会乱象,皆有其无意识或意识形态上的原因,必须对此进行反省与批判。换言之,我们必须反省个体中的无意识(欲望),或群体的无意识(意识形态)。由于此个体与群体的潜意识可能是该社会在其过去的历史中形成的,所以,一方面必须注意决定社会现象产生的无意识因素,另一方面必须注意无意识因素是如何在时间中、历史中形成的。兹以图示如下:



在此图中,(2)对(1)有结构性的决定,(3)对(1)有生发性的决定。例如,在个体层次,(1)代表个体现在的行为;(2)代表其无意识中的欲望被扭曲的情形;(3)代表其儿时不幸的经验或自传式历史中的不幸事件。又如在群体的层次,(1)代表当前社会现象,(2)代表该社会的价值观或权力关系,(3)代表该社会的

^⑧ “生活世界”概念由胡塞尔提出,其分析与意义参见沈清松:《胡塞尔论生活世界与理性》,收入《现代哲学论衡》,台北:黎明,1985,页211-231(第八章)。

历史文化传统。一般而言,个体的欲望对个人行为的产生有结构性的决定,其过去(尤其是儿时)的经验对其当前欲望的冲突有生发性的决定。社会中的价值观与社会关系(包含权力关系)对于社会现象有结构性的决定,其历史文化传统对这些价值观与社会关系的形成则有生发性的决定。

批判的反省揭露了这些结构性与生发性的决定力量,以便达到自觉的转变。虽然这并不能将该决定力量取消,但至少可以经由达到自觉,而不再受其决定。换言之,批判的作用可使个人或社会摆脱扭曲意义力量的控制,得到自由解脱,虽然说此一解脱只是针对某一扭曲意义的力量,而不是绝对的解脱。

第三节 哲学重新定位的必要

当前世界的哲学潮流,面对二十一世纪的挑战,整体说来有三点特别值得注意:(1)科技的突飞猛进,尤其是资讯科技,已到了带动人类历史前进的地步,哲学必须加以面对、深思和整合,使得科技可以更为深刻,而不是更为肤浅的发展。像中庸所谓“尽己之性”、“尽人之性”、“尽物之性”便可分别作为人文科学、社会科学、自然科学与技术的理想。科技也可以提供人文与社会理想的实践之方,像哈贝马斯便主张在科技发达,传讯快速的现代社会中,应进行有组织的启蒙。^⑨(2)二十世纪无论中、西哲学都太过以人为中心,反而造成人性出路的瓶颈。像现象学、存在主义、诠释学、结构主义、批判理论、马克思主义及一些后现代思潮多只关切人或与人有关的事物。然而,当前由于环保、生态、天文、生物与微粒物理的发展,今后人必须更重视自然,并在自然中来重新定位人。(3)多元文化的视野与胸襟和不同文化交流的必要,排除了过去欧洲中心、汉文化中心等单一文化中心的哲学观,迈向多元文化的哲学。换言之,哲学必须针对科技社会、人在自然中的地位、多元文化等新的脉络,重新定位自己。

此外,我们注意当前世界哲学界发展的趋势,也有以下三点值得注意:(1)越来越严格的专业化,无论是英美哲学或是欧陆哲学,都有各自一套专业的语言,分析或论述的技术和视野,有专门的研究学群、专门的出版刊物和论述场域。哲

^⑨ J. Habermas, *Theory and Practice*, (London: Heineman, 1974), pp. 28-31.

学专业化仍然是一个不可避免的趋势。这一点对我们也有非常重要的意义。因为如果不至少熟悉一种国际性的哲学趋势,娴熟其历史、语言、方法,并能做精良的分析,就非常难以和国际学界相互沟通。专业化是目前我国哲学界急需加强的重要素养,也是一个非常重要的学术要求。为此,学习一个或数个哲学方法、语言与历史,将是与国际哲学界对话不可免的条件之一。

(2)哲学与哲学内部和外部的互动越来越密切。当前的分析哲学与其他科学有越来越密切的关系,哲学与其他学门的思考越来越有密切互动或整合的倾向。欧陆哲学也是一样,现象学被广泛地运用到人文和社会科学甚至自然科学的思考中;诠释学对经典与艺术的诠释也与各人文学科,无论文学、艺术、文化研究,皆有越来越密切的互动关系。就整个国际视野而言,哲学不能停留在本学科领域当中,而必须与其他学科保持越来越多的互动。哲学不能只关心自己的历史、语言、技巧和方法,而必须进一步关切其他学科,密切注意其他学科关心的问题。这一点表示哲学工作者必须对一方面打破藩篱,更求扩大,另一方面愈形专精,寻求特色的对比张力,要有更深刻的把握。

(3)哲学本身有着自我批判、质疑、否定,甚至越来越非学院化的趋势。哲学的自我批判和质疑,一直是哲学本身所含有的基本动力,在当前的分析哲学里表现为怀疑主义(skepticism)的探讨,在欧陆哲学中,现象学、诠释学、批判理论、结构主义、后现代主义等等,也不断对哲学自身进行更彻底的反省、质疑和批判。这并不是说哲学要动摇自己的根本或哲学有自毁的癖好,而是说哲学要寻求更大的彻底性;只有更为彻底,才会带给人类更大的希望和更多的可能性。

另外,在后现代主义的推波助澜下,哲学也越来越从学院派的研究走出,走进各种行动、文化或社会的脉动之中。哲学的学院化在近代西方哲学可说是从康德哲学开始,其后哲学基本上纳入大学,成为大学的哲学(philosophies of universities),也因为制度化和学术分工而更专业化、学院化,变成一种专业的技能。

传统中国哲学多是自主、本真的思想事业,没有制度化的问题。自从清末民初西式大学设立以来,哲学研究多与大学、研究机构有关,但仍多有自发性、非学院派的哲学思索与写作。像蔡元培、熊十力、梁漱溟等人虽多少与大学有关,但他们的哲学思想却是自主的。如今,制度化、学院化现象更为明显,成为历代中国哲学之最。目前几乎所有的哲学工作者皆在大专院校或研究机构工作。这一特质使中国哲学的发展纳入了现代教育制度与学术分工之中,一方面有其专业

化贡献,另一方面在活泼性、参与性、前瞻性上亦有其限制。

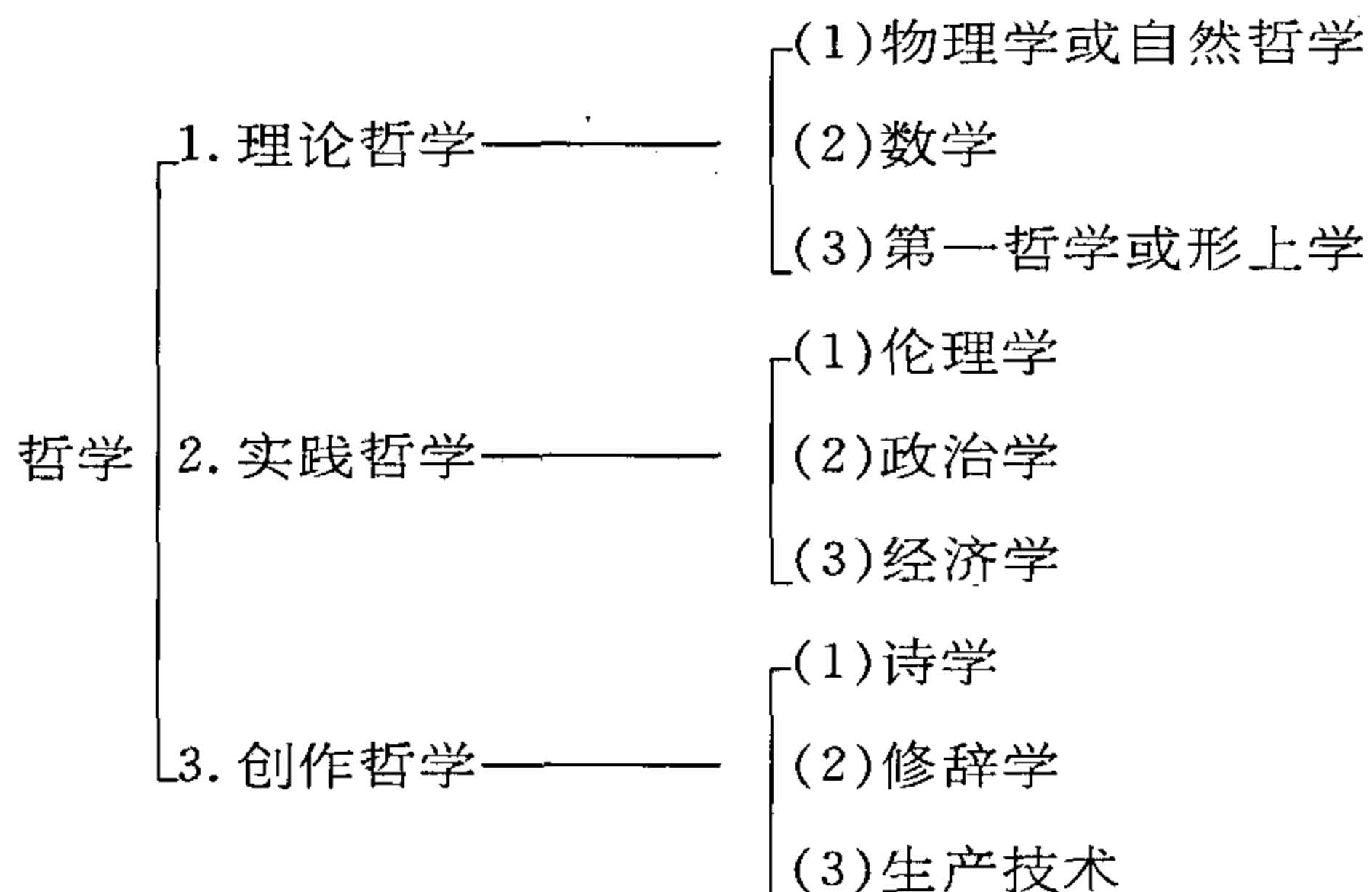
简言之,哲学的专业化有逐渐使其失去与生活世界的接触,失去它本有的创新动力。后现代主义所质疑的因素正包含这一点,其目是要返回更深刻的与生活世界的联系。也因此,在后现代主义的推波助澜下,哲学非学院化的趋势日愈明显。这是十分值得注意的现象,因为在哲学界逐渐越来越学院化、大学化、专业化的情况下,往往忽略与学院外和与生活世界的联系,忽视了对社会更多投入的需要。就整个国际哲学界而言,这种趋势也是与日俱增、越趋明显的走向。这对中国哲学界应该带来更大的反省和刺激。

由于以上种种状况,哲学必须重新定位。在专业化之中,仍保持与生活世界的内在联系;在大学的教育与研究制度中,仍保自由与本真思想的趣味;在加强哲学本科的专门训练之时,保持与其他学科更密切的互动关系。哲学应使科学与技术深刻化,而不使其肤浅化;哲学应在自然中重新定位人,而不再框限于人的自我中心;哲学应更注意他者,包含其他人、自然与神明,向多元文化开放,也向宗教开放,才能可大可久。

第四节 哲学研究的范围与本书的章节区分

传统上,关于哲学研究的范围,希腊哲人亚里士多德曾按照人的心智作用,从三个方面来加以分类。他区分了三种心智活动,一是理论(theoria);二是实践(praxis);三是创作(poiesis)。亚里士多德根据这三方面的心灵功能,区分出三种主要的哲学部门:“理论哲学”包含了自然哲学、数理哲学以及形上学。其次,在实践的部分,包含了伦理学、政治学与经济学。最后,创作的部分,则涉及诗学、修辞学和生产技术方面的哲学讨论。^⑩ 兹图列如下:

^⑩ F. Copleson, *A History of Philosophy*, Vol. I. Part 2, (New York: Image Books, 1948), p. 20.



以上由亚里士多德所勾勒的哲学架构与范围,在今天仍被许多学者所接受。不过,事实上,在今天哲学研究的范围已有不少的更动。一方面,有一些学科已经独立出于哲学之外,成为个别的科学,例如数学、政治学、经济学、诗学、修辞学等等。而另一方面,哲学本身也已经增加了很多的学科,例如知识论、科学哲学、语言哲学、法律哲学、美学、艺术哲学、宗教哲学等等。

较为极端的变化,是发生在科学知识的突飞猛进与哲学和世界的关系的调整上。首先,人类心灵渐由对抽象的理論的关注,转向对实践问题的关注。由于科技进步造成人与人的互动日益频繁,且人类愈来愈有能力运用有效的工具来实现其目的,因此其行为能力与行为责任也愈来愈大,也因此伦理问题显得日益重要。然而,科学虽致力于知识,但并不专注于伦理问题。于是,思考并讨论伦理问题的责任,便落在哲学的身上,伦理问题便成哲学最重要的问题。所谓“第一哲学”,不再是形上学,而是伦理学。其次,经济与政治的问题成为人类心智与生活最重要的关切点,需要哲学加以省思,加以批判,加以奠基。于是,政治哲学和经济哲学便也成为最重要的哲学活动之一。总之,就实践哲学而论,伦理学、政治哲学、经济哲学成为最重要的三大领域。人在生活世界中进行哲学思索,更需要结合伦理、政治与经济的实际脉络,使哲学更为落实于现实世界,也因此,对于伦理学、政治哲学、经济哲学的基本概念和论点的熟悉,也成为哲学概论的必要内容。

再者,由于科技的进步神速,知识虽然不等于科学,但如今人类知识的领域大部分是由科学所占领和发展,尤其是自然科学和社会科学。哲学必须在科学的领域中继续扮演其批判与奠基的角色。也因此,无论是科学哲学或自然科学

的哲学基础,都变得非常重要,必须在哲学概论中加以呈现。

考虑到上述种种因素,本书在本章导论对于哲学意义、哲学思考的方法,以及哲学的重新定位略加讨论之后,再阐释其他各章节的内容。既然伦理学已然成为第一哲学,我们将优先加以讨论。由于当前的思考主轴,已由对“主体”的强调转向以“他者”为优位,伦理是人与他者的关系,人心中若无他者,便毫无伦理可言。也因此,第二章伦理学的讨论便以“与他者的关系”为题。该章是由台湾大学哲学系教授孙效智执笔。

由于伦理学、知识论、形上学是哲学中的基本科目,我们在处理了伦理学问题之后,便立刻继之以第三章对人的认知结构与运作的讨论,目的是在从哲学的角度,呈现人的知识所遵循的法则,以及认知的心路历程。该章是由台湾大学哲学系教授关永中执笔。不过,由于当前人类的知识,有相当大的部分是经由科学的方法获得的,也经由科学来进行累积。科学的范围虽不等于全体知识,但无可讳言的,如今科学知识已成为人类知识的主流。在现代社会中,任何形态的知识都没有比科学知识更受人尊重,后者几乎成为“真理”的代名词。也因此,在讨论完一般的知识论问题之后,我们便在第四章中继之以科学哲学的讨论。该章是由东海大学哲学系教授苑举正执笔。

由于在西方近代科学的发展过程中,自然科学一直是扮演近代科学的典范;而且到了二十世纪下半叶与二十一世纪初,人与自然的关系变得更为重要。由于这双重理由,我们认为有必要在讨论完科学哲学之后,立刻继之以第五章对自然科学的哲学基础的讨论。本章是由政治大学哲学系教授汪文圣执笔。汪教授一方面对于前章科学哲学的讨论加以承接,另一方面也深入阐明哲学如何作为自然科学的基础,尤其是透过现象学的探讨,来奠立自然科学的哲学基础。

在讨论完知识论、科学哲学与自然科学的哲学基础之后,我们便进入形上学的问题。在第六章中,我们将选择一些基本的形上学问题进行讨论,有关自然的形上问题,我们选论因果关系(causality);有关人的形上问题,我们选论心灵与身体(body and mind)、自我(self identity);有关存有学,我们选论存有与存有者(Being and beings)。本章是由沈清松教授执笔。

前面说过,亚里士多德的实践哲学包含了伦理学、政治学与经济学,这一区分大体上是可以接受的。前面第二章已经讨论了伦理学,我们必须进一步讨论其他的实践哲学。如今政治学与经济学都已然是独立的社会科学学门,我们在

此讨论的是有关政治与经济的哲学基础与其中的哲学问题。第七章关于经济问题的哲学探讨,是由政治大学哲学系教授杨世雄执笔,第八章关于政治问题的哲学探讨则是由台湾大学哲学系教授陈文团执笔。值得注意的是,关于科学的部分,我们前面已经讨论了科学哲学与自然科学的哲学基础,因此第七章、第八章也可以视为社会科学的哲学基础的哲学探讨。

人的心智活动不能停止于形上默观、科学知识与伦理实践,人之所以为人,还会以超然的态度,任凭万物成其自由,并因而产生美感。美感的生活与艺术的创造是表现人之所以为人的重要活动。欣赏美的事物,欣赏艺术作品,过一种富有美感和艺术逸趣的生活,是文明人最重要的一种素养,而且这些都需要哲学的省思使其更为深刻。也因此我们在第九章讨论美感与艺术哲学。该章是由东吴大学哲学系教授刘千美撰稿。

然而,人的心灵仍不能安止于美感。诚如叔本华(A. Schopenhauer)所说的,美感所给人的安慰似乎是暂时的。人心仍然企求终极的实在、绝对存有、一位最后可以与之对话的终极他者,无论他的名字是天主、阿拉、佛、菩萨等等,或不知名的神。我们从世俗出发逐渐向神圣接近,或许是朝向内心之旅,或许是逐步超越之路。为了安慰这莫可止息的宗教情怀,接近神圣的显现,厘定吾人与终极他者的关系,我们将在第十章“向神圣接近”来讨论一些宗教哲学的问题。

最后,为了让读者对于中、西哲学的现况有一整体了解,并对于今后哲学的发展有一宏观的展望,我们将在第十一章讨论当前西方哲学,对无论是分析哲学或是欧陆哲学,以及中国哲学,无论是大陆或台湾的一些重要发展,加以阐述,并借此勾勒今后哲学发展的远景,作为本书的结论。本章是由沈清松教授执笔。

参 考 文 献

方东美:《科学哲学与人生》,台北:黎明文化,1978。

沈清松:《现代哲学论衡》,台北:黎明文化,1985。

阿德勒(Adler M. J),蔡坤鸿译:《六大观念》,台北:联经出版,1986。

唐君毅:《哲学概论》上、下册,台北:学生书局,1980。

项退结:《中国哲学之路》,台北:东大图书,1991。

M. Adler., *Six Great Ideas*, New York: Macmillan Publishing Company, 1986. F. Copleston, *A History of Philosophy*, Vols. I—VIII, New York: Image Books, 1948—

1956.

G. Deleuze and F. Guattari, *What is Philosophy?* Translated by G. Burchell and H. Tomlinson, London: Verso, 1994.

T. Fang, *Chinese Philosophy : Its Spirit and Its Development*, Taipei Linking Publishing Co. , 1981.

P. Ricoeur P. , *Hermeneutics and the Human Sciences*, London : Cambridge University Press, 1981.

V. Shen, *Confucianism, Taoism and Constructive Realism*, Vienna : Vienna University Press, 1994.

第二章

孙效智

与他者的关系——伦理学

第一节 何谓伦理？何谓道德？

简单地说,伦理学就是研究“伦理”与“道德”的“学问”。这节先说明“伦理”与“道德”,下节再谈“学问”。有关“伦理”与“道德”的异同,学者们有许多不同的看法。有认为“伦理”意涵比“道德”广者;^①有持相反意见,认为“道德可以包伦理,伦理不可以尽道德”者;^②还有指出两者之间层次不同,“道德”涉及个人,“伦理”涉及群体,故无所谓何者较广,何者较窄者。^③ 这些看法都对也都不对,关键在于定义,而且在于“唯名定义”。先解释一下什么是“定义”。粗略地说,定义分两种,一种是唯名定义(nominal definition),一种是实质定义(real definition)。

① 例如朱建民将“伦理”定义为某种规范系统或对该规范系统的研究,“道德”则仅指某种规范系统。在这种理解下,“伦理”一词实包含了“伦理学”的意涵在内,故比“道德”的意涵广泛。参阅:朱建民,1996。

② 此看法见于高力克对梁启超“新民论”的诠释。依此诠释,伦理上大致上指与时俱变的社会规范或人伦礼教,道德则指放诸四海皆准的原则,具亘古不变的普泛价值。例如君臣伦理适用于古代,却不适合于今日社会。但今日社会仍应从普遍的道德原则来谈忠于国或于事。参阅:高力克,1999。

③ 沈清松指出:从中国哲学的观点来看,儒家所言“正心、诚意、修身”属于道德,“齐家、治国、平天下”则属于伦理。参阅:沈清松,1996。

前者的目的是赋予字词以特定意义,后者的目的则在于探究字词之特定意义所指涉的观念或事物的客观本质。此处有关“伦理”与“道德”的不同看法,源于唯名定义的差异。一个人在唯名定义上如何理解“伦理”与“道德”,自然就决定了他对这两个概念的关系的看法。^④ 唯名定义本身是无对错可言的,只有符不符合“约定俗成”的用法或“训诂考古”的问题。而就学术讨论而言,重点不在于它是否符合“约定俗成”或“训诂考古”,而在于它是否清楚界定所要讨论的对象。有效的学术讨论必须以精确的“唯名定义”为前提,才能避免各说各话的窘境。^⑤

“唯名定义”可以说就是一种“操作型定义”,目的在于确定语词所指涉的事物。确定“伦理”与“道德”的唯名定义,才能掌握伦理学研究的对象,也才能进一步去建构“伦理”与“道德”的实质定义,探究它们的本质。^⑥ 在操作型定义上,本文将“伦理”与“道德”视为同义词。理由有四:其一,在中文语源上两者之间虽确有细微差异,例如“伦理”原指人我之间的规范次序,“道德”则指主体内在的价值态度。然而,现代日常语言似乎早已通用两者,而不再做如此精密的区别。好比“合不合乎伦理”既可以用来评价一个人的内在态度(仇恨的动机不合乎伦理),也可以来评断人我关系中的外在行为(童叟无欺的买卖合乎商业伦理)。“合不合乎道德”也是如此。其二,作为评价用语,两者的意思是相通的。说一个行为“合乎伦理”也就是说它“合乎道德”;说一个动机“不合乎伦理”也就是说它“不道德”。其三,当代中文伦理学者多半也已不再区别“伦理”与“道德”。^⑦ 最后,“伦理”与“道德”对应到的两个西方语词在含意上也沒有太大差异,这点后文还会论及。总之,本文以下将两词视为同义词。行文脉络中两词交替轮用纯系文字考虑,而并非义理上有何区别。

^④ 讲的更仔细一些,唯名定义赋予字词意义,实质定义则探究(透过唯名定义)被赋予特定意义的字词所指涉的事物的本质。有关唯名定义与实质定义的区别及其关系,请参考:孙效智,1999,109-113。

^⑤ H. Newman, G. E. Moore, R. M. Hare 等学者都曾提到定义精确为学术讨论的重要性。Moore 在《伦理学原理》一书的开端便指出,定义不清是许多伦理学讨论流于空谈的重要原因之一(Moore, G. E., *Principia Ethica*, 序言)。Hare 也认为:“在语言达成一致之前,不可能实质上的不一致”(“no substantial disagreement without verbal agreement”)(Hare, 1981, 69)。

^⑥ 并非所有伦理学家都认为“伦理”与“道德”指涉某种实在(reality),因此能如同既存(given)的事物那般被探索其本质。相关议题即伦理学中有关实在论(realism)的争论。

^⑦ “伦理”与“道德”在语源上的区别以及当代彼此通用的习惯,请参阅:罗秉祥,1992,222-223 的讨论。

“伦理”何所指呢？在柏拉图的《理想国》一书中苏格拉底论及这个问题时说：“我们现在讨论的可不是芝麻绿豆的小事，而是应该如何生活的大事”（We are discussing no small matter, but how we ought to live.）。^⑧ 要了解这个大事，可以将攸关“如何生活”或“如何做人”的伦理原则与其他实践原则加以比较。这样的比较一方面可以让人清楚“伦理”所指为何，另一方面也更让人明了，何以伦理问题远比其他实践问题都要优先而重要。

实践原则有很多种类，除了伦理原则外，还有各种游戏规则，传统习俗，法律规章以及宗教诫命。伦理原则之所以最为优先，是因为“做人”涵盖并超越人生每一个层面以及我们所扮演的每一个角色。其他规范原则则无此普遍涵盖性。以游戏来说，游戏规则只对参与游戏的人有规范意义，它告诉人在游戏时该做什么，可以做什么，或者不可以做什么。然而它不能超越它自身去告诉人是否此时此刻适宜参与游戏。能告诉人此时此刻是否适宜参与某项游戏的是“做人”的原则。做人原则会告诉工作狂，现在该放下手边的工作，去打一场球。做人原则也会要求为人父母，现在不该继续沉迷于牌桌，而疏忽了子女的陪伴。此外，即使进入游戏之后，“做人”原则并不终止其规范力量。“做人”原则要求游戏者应遵守游戏规则，不可为了获胜而任意违规。

传统习俗对人的约束往往是无形的，而且，只要一个人属于某个文化或社会，便很难完全“免俗”而摆脱传统习俗的限制。当然，从道德的观点来看，很多习俗都是无可厚非的，不同社会的不同礼俗之间也无高下区别。例如握手、鞠躬、吻颊等不同的打招呼方式或吃饭时用手抓或用筷子刀叉等。然而，有些习俗从道德观点来看，可以说是“不良”风俗，例如铺张的应酬或喜宴文化、深夜扰人安宁的宗教仪式等。此时便应该透过道德反省（也就是应该如何生活或做人的反省）来“移风易俗”。此外，还有一些社会价值观来自根深蒂固的传统“伦理”观念，例如男尊女卑的“三从四德”、“君子远庖厨”等。这类观念虽仍被冠以“伦理”之名，然而，从更完整的对于“人之所以为人”的反省来看，它们很可能已变成不适于今日社会的“吃人礼教”。今日社会应从理想的“做人原则”（应然伦理）来批判与修正传统的伦理观念（实然伦理）。这是伦理学很重要的一项功能，在面对传统伦理思想时，有所绍承，亦有所批判。

^⑧ Plato, *Republic*, 344e.

法律的约束性高于习俗,内容则与道德有所重叠,这是因为两者都追求“公平”与“正义”,两者也都以人群福祉的提升,利益冲突的解决为宗旨。然而,法律与道德在很多地方有所不同,例如法律约束范围往往局限一国一地,不像道德那般普遍。再者,法律只能就执法层面可行的议题订定律则,而不能要求国民在内心保持某种态度,例如忠诚或善意等。道德则不然,道德可以谈“君子慎独”,谈人生由内而外的各种规范与理想。^⑨此外,发展快速的今日社会还有一个现象是,有些课题例如网络“犯罪”或未经充分风险评估的基因转殖作物等,在道德上的不正义毋庸置疑,但在法律上却不一定有法可管。这是因为成文法的立法与修法受很多因素影响其进程,不像不成文的道德判断那样在每个人的良心反省中进行。最后,当法律与道德相冲突的时候,道德的要求往往高于法律,特别是当法律受到政治力量的干扰,而违背公平正义的时候。此时,法律已成为道德观点下的“恶法”。恶法应受到道德的反抗。反抗的形式可以是体制内的民主修法,在极端情形下,也能够是体制外的公民不服从(civil disobedience)。^⑩

宗教与道德的关系比法律与道德的关系还要密切。首先,宗教涉及人生的终极安顿,赋予道德超越的意义。其次,世界各大宗教莫不“劝人为善”,例如犹太基督宗教的十诫、佛教的律藏(Vinaya)等都明白禁止滥杀无辜、欺骗、偷窃、奸淫等,也都要求人尊敬父母与爱护孩童。不过,从某种角度讲,道德原则比宗教诫命优先。首先,宗教诫命的对象只限于宗教徒,道德原则则能约束所有的人。其次,宗教诫命不可违背道德原则,反之则不然。道德原则可以超越宗教规范。比较宗教学者孔汉斯(Hans Küng)甚至指出,虽然从形上往形下的角度来看,宗教的意涵既内存又超越于现实人生,应作为道德的基础与依归,但从形下往形上的观点来看,道德良心反倒是鉴别宗教的操作型判准。认同活人祭、鼓励恐怖主义的宗教不符合道德,因此也不能是人们所该认同的宗教。不符合道德的宗教

^⑨ 法律与道德的关系是一种非常复杂而重要的课题,十九世纪以来受到法学家以及伦理学家的的高度重视。早在士林哲学时期,托马斯就认为,并非一切不合道德者,法律都能加以制裁;也并非一切法律制裁者,皆不符道德。参考:Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, 1-2 q. 96 a. 2。

^⑩ “公民不服从”最著名的倡导者大概是 Henry David Thoreau, 他于 1845 年所写的《论公民不服从的义务》(*On the Duty of Civil Disobedience*) 成为此一概念的经典著作。“公民不服从”的理念与苏格拉底的 *Cirto* 大相径庭。苏格拉底认为“恶法亦法”,人在任何情形下都应该服从法律。“公民不服从”则认为反抗伤害人民的恶法属于民主政治不可或缺的一环。

诫命不但不该遵守,这样的宗教本身大概也很成问题。^①

综合上述讨论,伦理是有关“应该如何做人或生活”的一切理想、原则或实践。在众多规范体系中,伦理规范可以说是最重要的规范。人生所扮演的各种角色几乎都有穷尽的时候,但“做人”却永远没有终了。人有选择很多角色的自由,例如要不要与某人结为夫妻或要不要生孩子以为人父母,但人却没有选择要不要做人的自由。^②当然,人能选择要做一个怎样的人。道德原则就是指出怎样做人才能活得像人,活得把自己当人看,也把别人当人看。而道德的理想就是活出人性光辉与精彩的理想。

在给伦理做完初步的操作型定义及与其他规范比较研究之后,稍微提一下在西方语言方面,相应于伦理与道德的概念。有趣的是,西方语言也有两个与“伦理”、“道德”相关的字眼。一个是希腊文的 *ethos*;一个是拉丁文的 *mores*。中文作者通常以“伦理”来翻译 *ethos*,以“道德”来翻译 *mores*。实则,*ethos* 与 *mores* 在语源上并没有中文的“伦理”与“道德”那种较为复杂的异同,它们都指与实践相关的伦理规范或风俗习惯。因此,当拉丁文化接替希腊文化为西方主流文化时,人们正是用 *mores* 来翻译 *ethos*。

第二节 何谓伦理学?

上一节给“伦理”做了一个操作型定义,亦即有关“应该如何做人或生活的一切理想、原则或实践”。接下来的问题是,什么是“伦理学”?前节曾指出,“伦理学”就是研究“伦理”的“学问”。这个定义其实太过抽象空泛,因为它可以指研究

^① H. Küng, *Projekt Weltethos* (München; Zürich; Taschenbuch, 1990)。另,关于宗教与道德的关系可以参考:孙效智,2002。

^② 这段论述大概通于康德区别假言令式(hypothetical imperative)与定言令式(categorical imperative)的思想。对康德而言,道德应然以外的应然都是假言令式,例如一个人想当医师,那么,他就“应该”进医学院。反过来看,如果他不想当医师,那么,原本命题的前提就不再成立,自然也就无所谓“应不应该”进医学院了。任何角色的扮演几乎都是这种假言令式,人有选择的自由。道德则不然。道德应该是定言令式,是不待任何前提而成立的,例如不可以只为了好玩而放火烧死一个无辜的小孩(这个例子引自 Kagan, 1998, 1, 用以说明有些行为本身的不道德性非常清楚自明,几乎无人能加以否认)。不过,严格说来,康德的定言令式并非是完全没有任何前提的,它的前提就是:“只要是人,就应该做人该做的事。”这个前提之所以可以被忽略,是因为人无法“摆脱”做人的事实。

伦理的各种学科或观点。例如人类学家或社会学家关心的是特定族群或社会具有怎样的伦理观念,而历史学家则对于伦理思想在历史过程中的演变发展感到兴趣。这两类学者的共同点在于:他们都致力于描述特定社会或历史在伦理方面有怎样的观念或实践,并在社会学或史学的观点下进行伦理观念的成因说明或内容分析。这样的伦理学称为描述伦理学(descriptive ethics),其研究对象称为实然伦理(positive morality),^⑬亦即人类社会实际上的伦理观念或实践。例如《礼记》中所谈的“父慈、子孝、兄良、弟悌;夫义、妇听;长惠、幼顺”等,所代表的就是中国儒家传统的实然伦理。又如“十诫”则代表希伯来以及基督宗教传统的实然伦理。不同社会或文化的伦理观能有很多共通处,有时也能南辕北辙,而令不同社会的人们十分讶异。例如西拉德特斯(Herodotus)在《历史》一书中提到印度的一个部落视“吃掉父亲遗体”为理所当然,并视火葬为不可思议;同一历史时期的古希腊人则视火葬为理所当然,而把“吃食遗体”视为野蛮行径。^⑭

除描述伦理学外,心理学家也对伦理课题感兴趣,例如道德心理学(moral psychology)或道德发展理论(theory of moral development)的研究,它们关切的主要课题包含了道德的各种心理现象,例如良心、道德情感,以及道德心理的发展阶段等。^⑮最后,各宗教的宗教学者或神学家也关切伦理议题,并从各自的宗教信仰或神学观点开展出独具特色的宗教伦理学(religious ethics)或神学伦理学(theological ethics or moral theology)。

本文所谓的“伦理学”不同于上述各种有关伦理的学科,而是所谓的“哲学伦理学”或“道德哲学”,亦即从哲学观点来探究伦理课题的学问。不过在实务上,除非是在与“描述伦理学”或“神学伦理学”对照的时候,“哲学伦理学”一词并不通用,多半学者仍以较简约的“伦理学”代之。至于“道德哲学”则是“伦理学”的同义词。这两者在名相上的些微区别(后者只用“学”一个字,前者则用“哲学”两字)大概可以溯源到翻译问题。原来,亚里士多德用 *ethike* 来表示研究 *ethos* 的学问;西塞罗(Cicero)则创 *philosophia moralis* 一词来翻译希腊文的 *ethike*。此二词汇是今日西方语言表达伦理学或道德哲学的来源。以英文为例,亦即 *eth-*

^⑬ Positive morality 这个词指的是特定族群或文化在特定时空中的伦理观念或实践。参考: Pojman, 1998, xi.

^⑭ 参考: *Rachels*, 1999, 20-21.

^⑮ 例如 Jean Piaget, Lawrence Kohlberg 等所发展出来的道德心理学与道德发展理论。

ics 或 moral philosophy。“伦理学”这个中文概念是从 ethics 翻译来的,“道德哲学”则译自 moral philosophy,这就是为何两者之中文译名在名相上会有冠以哲学与否的差异,但实质上,两者都指以哲学方式来研究伦理议题的学问,因此,两者都不同于描述伦理学,也不同于道德心理学,更不同于从特定宗教或神学而建构的宗教伦理学或神学伦理学。值得一提的是,不同学者对这些名词仍能有不同的定义,探讨伦理学时必须注意其间差异,才不致张冠李戴。^⑥ 无论如何,在学术界的讨论里,“伦理学”指“哲学伦理学”,更指“道德哲学”,则是殆无疑义的共识。

什么是哲学伦理学呢?^⑦ 简单地说,哲学伦理学就是从理性观点出发来(1)批判反省“实然伦理”,(2)并建构“应然伦理”的一种理论探索工作。先谈(1)。基本上,描述伦理学的工作是描述或揭示“实然伦理”的内涵并分析“实然伦理”的历史成因或社会背景;哲学伦理学的工作则在于透过“是非”、“对错”、“善恶”、“正义”等伦理概念的本质来批判反省“实然伦理”。“批判”二字并不意味着哲学伦理学对“实然伦理”都抱持着怀疑或否定的态度。事实正好相反,大部分伦理学家都肯定,愈经得起时间考验的“实然伦理”,愈具有普遍与隽永的意义,也愈可能属于人人都会接受的共通伦理(common morality)。^⑧ 如果人们任意否定“实然伦理”甚至“共通伦理”,恐怕必须付出惨痛的代价。例如“不可任意杀人”或“不可欺骗”大概是许多社会都接受的“实然伦理”,倘若这些实然伦理被个人或社会否定,其后果将是不堪设想的。再者,对于古老文化的传统价值观缺乏敬

^⑥ 例如 Louis Pojman 对于这些名词的定义便与我在此处所做的定义略有不同。原因也很容易理解。原来,英文中可以用来表述伦理与道德二概念的大概只剩下 morality 一词。Ethos 这个希腊字虽仍保留在英文中,但意义已与 morality(mores)有所不同。英文 ethos 指风俗文化、时尚习惯等。因此,Pojman 的 ethics 指研究 morality 的学问。另外,ethics 在他的定义中又泛指 morality 整体而言。参考:Pojman, 1998, xi。

^⑦ 现在我们暂时还采用“哲学伦理学”一词,因为在本段的讨论中,我们还要跟描述伦理学进行一种对照比较的说明。

^⑧ Tom Beauchamp/James Childress 运用 common morality 这个概念来指涉所有正直的人都会接受的伦理原则。近年来在学术论述中典型的 common morality 代表的大概是所谓的“人权”概念。在当代社会中,不一定每一个国家都符合“人权”的理想,但大概没有什么国家(至少口头上)不接受人权的道德理念。在这个意义上,“人权”概念所涉及的伦理原则(例如生存权对应到“不能任意剥夺他人生命”的伦理原则)是许多社会的“实然伦理”,也是所有正直人们都认同的“共通伦理”。不过,虽然所有正直人们所认同的“共通伦理”必然也是所有社会都接受的“实然伦理”,然而,个别社会所认同的实然伦理并不必然属于“共通伦理”。参考:Beauchamp/Childress, 2001, 2-3。

意,就意味着凡事必须依靠自己的感觉或经验去尝试错误。问题是,同样的错误前人很可能已经尝试过,不尊重传统智慧的结果也就是重蹈覆辙。因此,批判反省并不一定要怀疑否定一切,而是代表一种追根究底的精神,一种不只满足于“实然伦理”的“然”,更要探索其“所以然”、并反省其终极理据(rationale)的一种“爱智”态度。

当然,“批判”二字还意味着,哲学伦理学并不排除反省的结果是发掘“实然伦理”的缺失或问题,而有必要加以修正或转化。例如奴隶制度在西方社会虽然有很长的时间被视为理所当然,但一旦人们逐渐体认到它不符合“做人”或“对人”的道理,这个制度便开始受到伦理思考的理性批判。时至今日,蓄奴违反人权大概已不只是个别社会的“实然伦理”,而更成为全体人类的“共通伦理”。再如前文提到的男尊女卑的思想,则是中国或其他父系社会必须受到批判的传统伦理观念。至于将“忠君”或将“忠党”置于“爱国”之上的政治观念,也都不符合今日社会应有的政治伦理,因为它们看重个人或政党的利益,远胜于国家或人民的福祉。

哲学伦理学的一个更根本任务是建构“应然伦理”的理论体系,事实上,这个工作如果做不好,连批判“实然伦理”的工作也不可能进行。简单地说,“实然伦理”是一个人或一个社会所“实际”相信的“应该如何做人或生活”的道理,^{①9}“应然伦理”则是一个人或社会“应该”相信的有关“应该如何做人或生活”的各种理想或原则。这两者不必然是对立的,正如前面已肯定“实然伦理”也能符合批判反省而有其隽永价值。从某种观点来说,“实然伦理”与“应然伦理”之间有着相互依存的辩证关系。前者的批判以后者的建构为基础,后者的建构也往往在批判前者中进行。例如当我们批判反省传统道德观时会问:为什么要接受或拒绝某一套“实然伦理”,好比《礼记》中的“妇听”(也就是“妻子要服从丈夫”)。要回答这个问题就必须指出接受或拒绝的道德理由(moral rationale)。而什么是道德理由?什么又是充分的道德理由?这些问题已不再属于描述伦理学的范畴,而属于哲学伦理学对“应然伦理”的探索。再者,前文曾指出批判“实然伦理”时,

^{①9} 个人或社会有怎样的“实然伦理”观与他们是否做得到他们自己所接受的“实然伦理”理想是不同的两回事。做不做得到的问题并不妨碍他们实际上有怎样的伦理理念。例如一个人可以相信“自私是不对的”,不过,这个信念并不保证他时时刻刻都能做到“无私”。但反过来看,他无法做到“无私”,也不妨碍在他的“实然伦理”中包含了对于“无私”的肯定。

必须借助伦理的“是非善恶”等概念。我们会去问：“妇听”在伦理上“好不好”或“对不对”。而回答这些问题之前必须回答更基本的概念问题：什么是伦理上的“好坏”、“对错”等？这些概念“应”有怎样的内涵？又“该”有怎样的本质？它们是普遍的吗（伦理普遍主义）？抑或它们与流行的时尚一样，随着不同的历史文化而不断改变（伦理相对主义）？这些问题的回答都是“应然伦理”的重要课题。由此可知，“应然伦理”的建构是批判“实然伦理”的前提，而对“实然伦理”的批判往往又引入进入更深层的有关道德本质的“应然伦理”探问。

最后，我们可以再借用尼尔森（Kai Nielsen）的两个例子来说明描述伦理学与哲学伦理学的异同。“大部分年轻天主教徒都不相信人工避孕是错的，他们希望官方教会改变相关立场。”这句话就是一句描述伦理学的论述，它的真伪有待社会学者透过某种形式的田野调查来求证。至于“道德语句都是有关个人好恶的语句”，这句话的真假就无法透过描述伦理学来探讨，而是哲学伦理学的工作。要证明这句话的错误，就必须透过理性去指出，“我不想做某件事”与“我应该做它”之间并无矛盾。^②

以下行文将回归“伦理学”一词，以替代“哲学伦理学”这个冗长的名称。

厘清了伦理学的意涵，接下来的目标是要对伦理学进行一种导论工作（introduction to ethics），亦即有系统地勾勒出伦理学的内容。这个目标十分庞大，几乎不太可能在一篇文章的篇幅内完成。唯一可行的做法便是将许多重要的细节存而不论，而专注于整个轮廓的素描。这正是本文将采取的做法。诚然，见树见林固然两全最好，但当无法两全其美的时候，以“见林”为优先，既符合“导论”的旨趣，也符合这个时代的需要。我们所处的时代，各个学门分科日渐细密，伦理学也不例外，此一现象不仅导致不同学门之间“隔行如隔山”，就连同一学门的次学科之间，也愈来愈有密闭化（compartmentalization）的现象。依此，鸟瞰式的导论具有一种整合意义，可以帮助读者掌握伦理学的大致结构，从而以更整体的眼光来理解伦理学内部各种理论的角色与价值。

为达成此一目标，本文以下将采取系统分析的方式来讨论，而不采取伦理学史的进路。个中原因也很容易明白。首先，从希腊哲学开始的伦理学，历经数千

^② 参考 Nielsen, 1967, 118-119。关于“道德语句是否是有关好恶的语句”这个问题，前文注解中提到 Shelly Kagan 的“火烧小孩”例也足以说明，道德并非好恶，无论一个人有怎样的好恶，大概都不能改变“火烧小孩”的不道德性。

年的发展累积,资料的繁多浩瀚大概无法在一篇文章内加以“鸟瞰”。事实上,即使专治伦理学史的学者专家大概也很难完全掌握每一经典时期或重要伦理学家的全部思想。其次,即使掌握伦理学的发展脉动,也不等于掌握伦理学的全貌。伦理学史随着时代的推演而有其辩证性的发展,不同时期有不同时期的问题意识与理论取向,例如中世纪侧重道德真理的客观基础,康德之哥白尼革命又引领时代思潮转而注意道德自律的主体条件,当代英美分析哲学则专注于道德语词或概念的后设分析。因此,探究伦理学史大概只能提供伦理学思想变迁的时代轨迹,而无法让读者窥见伦理学理论大厦的骨架。最后,事实上已有不少哲学百科全书或辞典的“伦理学”词条正是以伦理学史的方式来展现伦理学的意涵,有兴趣的读者可以自行参考。^①

采取系统而非历史的进路决非表示历史意识不重要。事实上,没有任何伦理学家不是活在历史的当下,绍承传统并展望未来;也没有任何系统可以摆脱历史的前提而单独建构;更没有任何时代的问题,不与过去及未来息息相关。因此,有系统地描绘伦理学的问题与取向,并非是要抽离任何历史因素的意思。相反地,缺乏历史纵深,很难掌握当代各种理论的深层根源及可能出路。举例来说,二十世纪八十年代以来,西方伦理学在规范伦理学(normative ethics)的基本理论(foundational theory)上出现很多新思潮,例如基础主义(foundationalism)与调和主义(coherentism)的争论、德行伦理学(virtue ethics)与关怀伦理学(ethics of caring)的发展等。这些新思潮的出现背景都或多或少与目的论(teleology)及义务论(deontology)之间长达百年以上的论战有关。因此,要了解这些新思潮的基本精神与问题,不能不了解它们形成的历史背景,亦即目的论与义务论的争议。不过,话说回来,以上这个例子正好也可以用来说明历史进路的一个弱点:伦理学的个别议题或理论当然有它们的历史意义与时代价值,然而它们本身并不直接表明他们在整个伦理学体系上的位置。更何况,不熟悉当代伦理学讨论的读者很可能会因为这一连串未加解说的专门术语而对伦理学(或任何哲学议题)望而生畏。总之,要了解个别理论的理论位置,就必须先对整个伦理学的坐标系统有所掌握。

^① 例如 Clarke, 1996; Abelson/Nielsen, 1967.

第三节 伦理学的坐标系统

一般人认为哲学深奥,其实,好的哲学应该要能把复杂的问题以简单而不简化的方式表达出来,或至少不能把本身已经够复杂的问题更加以复杂化。我认为要掌握伦理学整个坐标系统,英文的六个“W”大概已经足够了,它们分别是:(1)“谁”(who),(2)“何时”(when),(3)“何地”(where),(4)“什么”(what),(5)“为什么”(why)以及(6)“如何”(how)。这六个W中的前三者答案很清楚,因此理论意义不大,后三者则是十分复杂的问题,也是伦理学必须着力与关注的地方。^② 以下先谈前三个W。

第一个问题是:谁应该培养道德情操、遵守道德原则并追求道德理想?答案是“每一个人”。初步理由在于,道德所关切的就是做人的原则与理想,没有人能回避如何做人的问题,因此,每一个人都应该追求道德或至少不违背道德。当然,也许有人还不满意这个初步的回答,而要进一步去探讨:为什么每一个人都应该符合道德或追求道德的理想?然而,这个问题已不再是单纯的“谁”问题,而是“为什么”的问题。无论如何,第一个问题的答复很简单,那就是每一个人都应该有道德,因为道德是有关每一个人应该如何做人处事的课题。

第二与第三个问题可以放在一起讨论,那就是:何时与何地该符合道德原则,追求道德理想?这个问题的答复也不困难。消极地说,无论何时何地,人都不该违背道德。积极而言,从内在“慎独”或“正心、诚意、修身”到外在“齐家、治国、平天下”的各种关系与场合,都是人该尽力实践道德的时间与空间。

四、五、六三组问题是环环相扣并以第四个问题为基础的。第四个问题包含很多不同的子问题,下节会详细讨论。简单地说就是有关“道德是什么”的各种问题。这个问题之所以是五、六两个问题的基础,是因为不知道“道德是什么”就很难回答“为何应该道德”或“如何达到道德”这两个问题。由于“什么”这个问题最为根本,历代伦理学家莫不在这个问题上全力以赴。当然,这不是说,五、六两个问题不重要,事实上,“为何应该道德”的答复与道德动机的培养密切相关。

^② Kai Nielsen 为 *The Encyclopedia of Philosophy*, edited by Paul Edwards 所撰写的“Problems of Ethics”,便是集中在对后三个问题的说明。参考: Nielsen, 1967。

倘若一个人仅知道道德要求他不可说谎骗人,却不知他为何应该遵循道德的要求,这样的人很难期待他坚持“不骗人”的道德原则。至于“如何道德”更是关系到道德落实的问题。道德观念不能只是一种理论的知识,它必须内化为人生的态度,并落实为具体的实践。倘若道德只停留在知识层次,而不能“诚于中,形于外”,这样的知识便失去了应有的实践意义。知道自私不对却在生活里面自私自利,这样的知与不知又有什么差别呢?因此,五、六两个问题也都是伦理学所应该关怀的对象。观诸伦理学史,伦理学家从来不轻视它们。值得一提的是,第六个问题“如何道德”除了伦理学者关心外,也是教育学者的研究对象,属于“德育理论”(亦即“道德教育理论”)的范畴。由于四、五、六三组问题密切相关,伦理学者与教育学者自然应该密切合作,以俾科际整合。本文以下循序说明这三组问题的理论意涵。

第四节 “What”问题的不同向度

一、道德判断与道德语句

“What”问题可以说是伦理学最复杂的部分。为方便起见,以下从道德判断开始说明。在日常生活中,人对自己及他人的内在态度或外在行为都不断在进行各种道德判断。对自己的判断例如“不应该”自私自利,“应该”见义勇为。具体一点例子则如当超市收银员多找了钱,我“应该”把钱退还给他。总之,“我”应该或不应该有怎样的心态或行为是我对我自己内在外在所进行的各种道德判断。同样的,对于别人我们也进行类似的道德判断,虽然判断别人时,可能由于认识不足而比较容易犯错。不过,大抵上我们能对别人进行道德判断,而且,也经常有此必要。例如在新闻报道中看到歹徒当街断人手足以遂抢劫目的,我们会认为这不仅严重违法,更是“天理不容”。再如当某人为了满足一己私欲而不惜玩弄异性感情,我们会说他是花花公子。“花花公子”这个判断是内外兼具的,它不仅指出某人的行为不检点,也指出他的心态缺乏某种正直与真诚。

道德判断大概具有以下三种形式:

(一)某某心态或行为是道德上不应该的或不允许的,例如嫉妒的心态或行为、歧视穷人或压迫少数民族等。

(二)某某心态或行为是道德上应该的或值得称许的,例如诚恳的态度、热情的服务或尽力帮助遭遇危难的人。

(三)某某心态或行为是道德上两可的,例如在不妨碍(一)与(二)所包含的道德义务的前提下,集邮、收藏火柴盒或从事其他休闲娱乐等。

将道德判断表述出来的语句称为道德语句(moral statement)。上述三种道德语句基本上是以“应然”概念为枢纽来界定道德义务的内容,也就是界定人“应该”或“不应该”有什么心态或做什么行为等。基本上,同样的道德语句还可以用“是非、善恶、对错、好坏”等道德评价语词(morally evaluative terms)来表述,例如:

1. 某某心态或行为是不道德的,道德上是邪恶或错误的。
2. 某某心态或行为是合乎道德的,道德上善良正确或理想的。
3. 某某心态或行为是道德上中性的。

(一)与1. 是同样的道德语句的不同表述方式。“不应该”做的行为也就是不道德的或道德上邪恶的行为。同理,(二)与2. 也是相同的道德语句。道德上“应该”做的行为就是合乎道德的善良行为。当然,(二)或2. 还可以细分为表达严格道德义务(moral duty)的道德语句以及表达超义务或道德理想(moral supererogation or ideal)的道德语句。当遇到别人有生命危险的时候,人应该伸出援手,而不可以“见死不救”。急难中伸出援手的行为是道德上正确的行为,也是道德义务之所在。然而,放弃高薪工作与物质享受去投入社会服务的义工行列则不是每个人非如此做不可的义务,虽然这样做的人很值得推崇。具道德理想价值而非道德义务的行为伦理学上称之为“超义务”。最后,(三)与3. 也是相对应的。道德上两可的行为就是道德上中性的行为。人有选择做或不做这些行为的自由(dispositive freedom),没有非做不可的义务,也没有不可以做的义务。

道德判断或语句能以具体情境中的特定心态或行为为对象,例如:“那天某甲不由分说地乱发脾气,是很不应该的行为”;也能指涉较为一般的行为种类,例如:“不可说谎”或“杀人是不对的”。事实上,这类较为一般的道德判断就是所谓的道德原则或道德规范(moral principles or moral norms),因为它们约束所有属于同一类别的行为,例如“说谎”或“杀人”。道德原则或规范在具体或抽象的

程度上也能有所区别。“不可说谎或杀人”是比较具体的道德原则,它们规范的行为种类是特定的。至于“己所不欲,勿施于人”则比较抽象,因为这样的原则并不限定人可以或不可以做任何特定的行为,而只是抽象的指出,任何“己所不欲”的行为,都应该将心比心地不强加在别人身上。^③ 同样的,“两恶相权取其轻”也是相当广泛而一般的道德原则,这个原则在伦理学上称为较小恶原则(principle of lesser evil)。它只抽象地要求人选择会带来较小恶的做法,但并没有具体指出哪种做法是“较小恶”。事实上,它也不可能指出哪种恶是较小恶,因为大小是相对的概念,在某情境中某做法是大恶,但换了另一个情境,同样的做法则可能变成小恶了。

二、规范伦理学与后设伦理学

不论是最具体的道德判断也好,最抽象的道德原则也罢,它们共同构成了所有的“道德语句”。针对道德语句,伦理学典型的问题是,道德语句是怎么得出来的?在“应然伦理”的意义下,怎样的道德语句具有充分的道德理由?换言之,怎样的道德语句表达出正确的、在理性上站得住脚的道德判断或道德原则?用“what”问题的观点来看,上述问题可以被转化为:“什么”心态或行为是合乎道德或不合乎道德的?判断一个心态或行为合不合乎道德的道德理由是“什么”?“什么”样的道德理由才能被视为是充分的道德理由?当代分析哲学(contemporary analytic philosophy)称有系统的对这类问题的探索为规范伦理学(normative ethics)。^④ 简言之,规范伦理学就是在“应然伦理”的意义下去建构并证成道德语句的体系的学问。

与之相对的,分析哲学称有系统的探究道德语句或道德评价语词(前文提到的“是非善恶”之类)的性质或意义的学问为后设伦理学(metaethics)。为说明规

^③ 此处所谈到的就是伦理学上所谓的黄金律(the golden rule)。黄金律有消极与积极两种,前者如正文提到的“己所不欲,勿施于人”(《论语·颜渊篇》),或耶稣所言:“你们不要判断人,免得你们受判断”(《新约福音》:玛7,1)。此外,犹太经师 Rabbi Hillel(60BCAD10)也有类似的说法。积极的黄金律则如“你愿意别人对你怎么作,也照样对别人作”(《新约福音》:玛7,12;路6,31)。或者如“仁者,己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也篇》)。无论哪种形式,黄金律基本上都是指“推己及人”、“将心比心”的态度或行为。

^④ Nielsen, 1967, 118.

范伦理学与后设伦理学的区别,以下再以“杀人”为例来解释。规范伦理学关心的是:杀人是不是不对的行为?为什么它是不对的行为?它不对的道德理由何在?又,它是否在任何情形下都是不对的行为,因此我们可以建构一个“绝对不可以杀人”的道德原则?抑或它在某些情形下是道德上许可的,例如必要的自卫,因此,有关杀人的道德禁令必须从“绝对不可以”改成“在大部分情形下不可以”?后设伦理学所关心的不是道德语句的建构与证成。它关心:“杀人是不对的”这个道德语句是什么意思?什么是道德上的“是非”、“善恶”、“对”与“不对”?“是非善恶”这些概念有没有客观的真理意义?抑或这些观念是纯主观的,每一个人都可以有不同的见解?从这个简短的说明可以发现,后设伦理学涉及的问题是更抽象层次的“what”问题,它们包含了:“什么”是“是非善恶”等道德评价语词的意义?道德评价语词能不能被定义?若能被定义,该如何定义?又,道德语句具有“什么”样的性质?它们是主观的情感发抒抑或具有客观的真理价值?换言之,道德语句所表述的道德性质是实在而可被认知的?抑或并非实在,亦不可认知?

从伦理学史来看,规范伦理学的各项课题都是伦理学最传统而典型的“what”问题,至于后设伦理学则是分析哲学兴起之后才发展起来的。不过,后设伦理学的缘起可以远推到笛卡尔方法论的怀疑以及康德的主体转向。方法论的怀疑要寻找不容置疑的知识基础,要怀疑一切不够严密或确切的知识前提。主体转向则从关心知识的客观意涵转而关怀知识的主体条件。放到伦理学来说,传统的规范伦理学基本上预设而不怀疑道德真理的客观价值,因此,传统规范伦理学家问的问题不是道德原则有没有客观基础或有无支持道德原则的充分理由,而是问支持道德原则的客观基础或充分理由是什么。对他们而言,前一类问题是无庸置疑的,怀疑这些问题就根本否定了道德原则的知识意义,更无法解释实然伦理中为何会有放诸四海皆准的“共通伦理”(例如 Kagan 所提出的火烧小孩,大概没有人能否认此一行为的不道德性)。另一方面,传统规范伦理学家对客观性的预设也显露某种客观主义(objectivism)倾向,这种倾向导致他们易于忽略道德真理的主观意义。

笛卡尔的怀疑方法之后,伦理学家即使不怀疑道德知识的客观意义,亦不再把它视为理所当然,而要追根究底地去探讨人们肯定此一客观意义的理由是什么、这些理由站不站得住脚。康德伦理学之后,伦理学家更开始尝试调和道德真

理的主观与客观意涵。而语言分析哲学的兴起提供了另一种进路,来帮助伦理学家探讨这些问题。这个进路的特色就是对“善恶”、“应然”等道德语词以及由之形成的道德语句进行意义的分析与特质的探索。从今日观点来看,后设伦理学可以说是规范伦理学的一种前置性的基础理论工作,这也是它为何被称为“后设”伦理学的原因。换言之,后设伦理学并非只是破坏性地去怀疑道德价值的客观基础,而是要更严谨地去思考道德价值有没有客观基础或有怎样的客观基础。当然,对于那些具有独断色彩的规范伦理学来说,后设伦理学具有某种颠覆意义。这也就是为什么许多传统伦理学家视后设伦理学为毒蛇猛兽的原因。事实上,规范伦理学对道德原则或判断的证成(justification)工作最终必须依赖后设伦理学的结论才能进行,^⑤因为所谓“证成”就是要去说明某个道德判断或原则是否有支持它们的“充分道德理由”,而这也就是要去说明“我们有何理由认定某个行为是对的或错的”。而这个问题则必须预设某种有关“对错”的理解才能答复。一个人如果不知道如何界定“好坏对错”等概念的内涵,他很难在规范伦理学的意义上“证成”自己关于某个道德判断或原则的主张。而界定“好坏对错”这些道德语词内涵的正是后设伦理学的基本课题之一。当然,反过来看,提供规范伦理学“证成”基础的后设伦理学也的确有可能颠覆规范伦理学的讨论前提,因为方法的怀疑并不排除走上结论的怀疑主义。后设伦理学的怀疑论(meta-ethical scepticism)与主观主义(meta-ethical subjectivism)者,例如魏斯特麦克(edward westermarck)便主张,道德价值根本不是一种客观的知识,而只是某种主观的发抒。即使人人都接受的道德原则也没有任何客观的基础。^⑥显然,这样的后设主张如果是正确的,规范伦理学将完全不可能。道德将如同主观的偏好一样,每个人都可以有不同的想法,没有对错真假可言。当然,后设伦理学并不必然要支持怀疑论或主观主义。不过,这正是当代后设伦理学有关实在论(realism)或反实在论(anti-realism)、认知主义(cognitivism)或非认知主义(non-cognitivism)等正在激烈进行中的各种论辩之一。

^⑤ Nielsen 指出,后设伦理学的问题不弄清楚,根本不可能进行规范伦理学的探讨。参考: Nielsen, 1967, 119。

^⑥ Nielsen, 1967, 117。

三、基本伦理学的发展与僵局

前文曾抽象指出,规范伦理学就是在“应然伦理”的意义下去建构并证成道德语句的体系的学问。讲得具体一些,规范伦理学应提出并证成有关“人应该如何生活、如何实践、如何做人或该成为怎样的人”的完整理论系统。^⑦ 进一步言,完整的规范伦理学体系可以概分为两部分,第一个部分称为基本伦理学(fundamental ethics),探讨的是规范伦理学的基本理论(foundational theories),也就是有关“如何做人或实践”的基本原则的理论。第二个部分则称为应用伦理学(applied ethics),目标是将基本伦理学所探讨的基本道德原则运用在人生的不同实践领域中。^⑧ 此节先讨论基本伦理学。

基本伦理学关切基本的道德原则或规范。道德原则分两类,一类规范行为者的态度或动机,另一类规范行为。前者要求行为者做好人、有好的动机或好的意图;也要求人不可以做坏人或心存歹念。后者则指出什么是好或不好的行为、什么是该做或不该做的事情。一个很吊诡的现象是,道德生活最重要的是人的内在态度或动机,而不是外在的行为,然而,基本伦理学的关怀重心却是有关行为的道德原则,而不是有关行为者态度的道德规范。这个吊诡的现象其实很容易解释。诚然,真正的道德价值决定于人是否具有道德善意,而不是决定于我们做出怎样的行为。一个行为即使是正确的,例如施舍助人,但倘若这么做的动机不是出于善意,而是出于沽名钓誉,那么,这样做是没有任何道德价值的。然而,肯定善意的关键地位,并不等于说行为的对错是无关紧要的。事实上,一个人是否真具有善意,主要的判断标准便在于他是否为了道德的缘故而真心诚意追求并实践道德上正确的行为。因此,如何决定行为正确性并建构规范行为的道德原则便成为基本伦理学以及应用伦理学的注意焦点。

关于规范行为的道德原则,基本伦理学家探索的根本课题是,有没有一个第一原则可以说明或证成其他一切(规范行为的)道德原则或判断? 传统的基本伦

^⑦ 此系 Shelly Kagan 对规范伦理学的定义,参见:Kagan, 1998, 2。

^⑧ 其实,伦理学家对于规范伦理学的内涵并没有统一的定义。有的伦理学家把应用伦理学搁置一旁,只把讨论及证成基本道德原则的部分视为规范伦理学。读者在阅读不同作者的著作时,必须留意。

理学家多半肯定应该有这样的第一原则,而且第一原则应该是单数,而不能是复数,否则解释并证立一切道德语句的最终基础就会是分裂的。不幸的是,从伦理学史的角度来看,有关第一原则的讨论,数百年来始终争议不断,至今还无法达成人人接受的共识。对立的主张主要分两大阵营:一为目的论(teleology);一为义务论(deontology)^{②9}。

目的论的典型代表是效益主义(utilitarianism)^{③0}。效益主义的主张可以用积极与消极两种方式来表达。积极方式就是:为最大多数人谋最大福利便是道德善的内涵与第一原则。^{③1}消极表述则是前文提过的“较小恶原则”。行为者在大恶与小恶之间必须选择小恶,道德上善的抉择就是两恶相权取其轻的抉择。效益主义从古典时期的边沁(J. Bentham)、密尔(J. S. Mill)及希德威克(H. Sidgwick)到当代的赫尔(R. M. Hare),不断受到各种批判,然而它的思想活力却绵延不绝。主要原因是它的主张虽然在许多方面需要修正或深化,但其目的论的基本洞识却有某种理性说服力。这个洞识认为,行为的对错必须由行为所带来的正价值或反价值来理解。道德原则之所以肯定某个行为是当做的善行,乃是因为该行为会促进正面的价值,相反的,不道德的恶行则是指会带来不必要的伤害或反价值的行为。再以“较小恶原则”来说明,若一个人只能在大恶(或大的反价值)与小恶(或小的反价值)之间做选择,显然他该选择小恶。选择大恶是理性所无法理解的。理性只能敦促人在恶劣环境中尽力做最佳的选择,尽管这样的选择仍可能包含某些恶,但因为这已是“最佳”的选择,因此理性仍承认它是在该环境中善的抉择。此外,从目的论的基本洞识亦可得知,目的论在伦理学行为理论(ethical theory of act)上所采取的是一种结果主义(consequentialism)的

^{②9} 目的论与义务论二词系 C. D. Broad 所提出〔参阅 C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory* (New York: Humanity Press, 1944), 206-216〕,而为哲学伦理学界所采用。二十世纪七十年代时 B. Schüller 将此二词汇引入欧美伦理神学之讨论中〔B. Schüller, “Typen der Begründung sittlicher Normen,” in: *Concilium* 12 (1976) 648-654〕。

^{③0} 不少中文学者将 utilitarianism 翻译为“功利主义”。这个翻译十分不恰当,因为在中国思想史中,功利思想指“拔一毛以利天下而不为”的杨朱思想,这个思想与西方的 utilitarianism 不仅毫无关系,甚至互相反对。在当代中文讨论中,部分学者已扬弃“功利主义”此一译名,而改采“效益主义”或“功效主义”等词。

^{③1} 如此表述的效益主义同时具有后设伦理学与规范伦理学的意义。“为最大多数人谋最大福利是道德善的内涵”这句话是一句后设伦理学的命题;“为最大多数人谋最大福利是道德的第一原则”则是规范伦理学的最终证成基础。前一句规定了善的意义,后一句话则运用如此理解的善概念作为证成一切道德原则的第一原则。

立场。结果主义主张行为的道德正误取决于行为所带来的一切可预见的结果。

义务论的定义在伦理学上较无一致的共识,大体上,不少伦理学家将义务论定义为目的论的反论,依此,义务论泛指一切反对目的论或结果主义的主张。本文亦在这个意义上理解义务论。

谈到义务论,最受瞩目的大概是康德伦理学。康德的自律伦理不从行为的结果出发,而从行为者的动机、意愿来反省道德问题,因此在理论的开端便似乎与目的论背道而驰。按照康德的观点,行为的伦理价值不在于行为的效果,也不在于由效果而道出的任何原则,而只在于行为者的善意志。^② 所谓善意志则是指乐于服从良心无上命令(categorical imperative)的意志。无上命令要求人考查自己所遵循的行为准则(Handlungsmaxime)是否符合可普遍化原则(Prinzip der Universalisierbarkeit),也就是说,行为者应当问,自己所采行的行为准则是否具有一种“为一切人均适用的普遍性”。^③ 依康德看法,具这种普遍性的行为准则,才是真正的道德法则,而符合道德法则的行为,就是道德上正确的行为。

然而,康德伦理学真的是与目的论不相容的义务论吗? 赫尔与卡弥斯基(David Gauthier)都曾以专文指出,将康德的伦理学与效益主义对立起来,恐怕只是一种人云亦云、似是而非的论调。^④ 首先,无论目的论或义务论者,都没有人反对善意志的首要地位。正是因为善意志重要,而且善意志要求人追求符合道德的行为实践,因此规范伦理学才将注意力放在有关行为的道德原则的讨论上。目的论者重视行为结果乃是因为他们相信行为结果决定行为的对错,正如康德相信“可普遍化原则”决定行为的对错一样。结果主义是否是决定行为对错的正确理论固然可以讨论,正如“可普遍化原则”是否正确也是可以讨论的。然而,目的论者重视结果并不否定善意志的根本重要性。这两者不能混为一谈,仿佛重视结果必然导致忽视善意志。其次,“可普遍化原则”是一个抽象的形式原则,这与目的论寻求价值最大化的实质原则在理论上非但没有必然冲突,反倒

^② 参阅 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: W. Weischedel, L. (Hrsg.), *Werkausgabe*, Bd. VII, 27.

^③ 参阅 F. Ricken, *Allgemeine Ethik* (Stuttgart: Kohlhammer, 1989), 27; Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 28-30.

^④ 为处理康德伦理与效益主义的整合问题,赫尔写过一篇文章,篇名是《康德是一个效益主义者吗?》(“Could Kant Have Been a Utilitarian?”)。而卡弥斯基则写了一本专书,书名为《康德式结果主义》(*Kantian Consequentialism*)。参阅: Hare, 1997, 147-165; Cumiskey, 1996.

有相合相容的可能性。以杀人为例。杀人为何是错误的？从康德来说，这是因为“不可杀人”这个法则具有“为一切人均适用的普遍性”，但从目的论来看，这个法则具有普遍性，何尝不是因为生命对每个人而言都是极其珍贵的基本价值，因此违反他人意愿地夺去他人生命具有一种普遍的伤害意义？

话说回来，康德伦理学在某些方面的确表现出某种反结果主义的性格。他曾指出不道德的行为即使会带来很大的好处仍是不道德的。对于拉丁谚语“即使地球会毁灭，也应坚持正义”(Fiat iustitia, pereat mundus)，康德也持认同的态度。^⑤最著名的例子是康德对于“说谎”的观点。康德不承认有所谓“善意的谎言”。对他而言，在任何情形下说谎都是不道德的。至于目的论者则认为，“说谎”是否不道德，要看它会带来什么结果。两恶相权取其轻的必要谎言是可以接受的。

除康德外，当代义务论者对目的论还提出许多批评。本文限于篇幅不能逐一说明，只能条列出其中较重要者以及目的论者的回应：

(一)罗尔斯(John Rawls)《正义论》(*A Theory of Justice*)主张，道德并非只要求效益最大化而已，也要求权利义务之公平分配。关于这一点，其实早在古典效益主义时期，密尔便已注意到这个问题。^⑥当代目的论者如威琴(D. Witschen)、沃尔贝特(W. Wolbert)及叙勒(B. Schüller)更进一步尝试将正义原则与效益主义加以整合。

(二)从“以行为者为中心的行恶限制”(agent-centered constraints of evil-doing)来反对目的论的较小恶原则：所谓“行恶限制”是说，日常道德(ordinary, commonsense morality)禁止人从事某些行为(例如“伤害无辜者”)，即使这样做能避免更大的恶。但目的论的较小恶原则却将任何道德恶行无限上纲，只要该恶行在某个情境中是较小恶。由此可见目的论违反日常道德。

(三)从“以行为者为中心的行善自由”(agent-centered options of doing good)来反对目的论追求效益最大化的原则：目的论或效益主义“要求”人追求最大多数人的最大福祉，这个原则甚至可能要求人无限牺牲小我，以完成大我。然

^⑤ 有关 Fiat iustitia, pereat mundus 之讨论；可参考 D. Witschen, "Fiat Iustitia, Pereat Mundus", in: *Theologie und Glaube* 82(1992), 439-456。

^⑥ 密尔明白承认“正义”概念是对效益主义最严厉的挑战。他曾说：“在任何时代中，阻止人接受效益或幸福作为对错判准的最大障碍就是正义的理念。”参阅 J. S. Mill, *Utilitarianism* (London: Longmas, 1972). 第五章专章讨论“正义”与“效益”的关联。

而,日常道德并不对人做如此严苛的道德要求。日常道德区别“义务”与“超义务”。目的论的效益最大化原则似乎陈义过高,而排除了此一区别。

“行恶限制”与“行善自由”的问题,是当代基本伦理学的热门课题,本文无法在此详述。谢福勒(Samuel Scheffler)与科根(Shelly Kagan)等人分别有专著讨论相关问题。^⑦

(四)结果主义忽视了意图在决定行为对错时的道德相关性。支持此一观点的人包含了认同双果律(principle of double-effect)的学者,其中考夫曼(Whitley Kaufman)更相信,意图的道德相关性是批判结果主义最有力的证据。^⑧然而,对结果主义者而言,意图在决定行为道德对错上是否扮演任何角色或究竟扮演什么角色是很值得商榷的。^⑨

这些新的批判与讨论丰富且深化了当代基本伦理学的内涵。不过,对立的双方仍陷在复杂而难以突破的理论僵局中。

四、“基本主义”与“调和主义”的对立

目的论与义务论的相持不下激发了伦理学家有关第一原则问题的新思考。第一原则真的是一元的吗?抑或是多元的,例如“效益”与“正义”的并立?基本

^⑦ 例如 Shelly Kagan, *The Limits of Morality* (Oxford: Clarendon Press, 1989) 以及 Samuel Scheffler, *The Rejection of Consequentialism* (Oxford: Clarendon press, 1994).

^⑧ “双果律”源出天主教伦理传统,主张“意图”(intending)与“预见”(foreseeing)之间或“直接意图”(direct intention)与“间接意图”(indirect intention)之间有伦理上的区别。从今日之观点来看,并非每一位天主教学者都接受双果律。基本上,义务论学派如 German Grisez, Joseph Boyle 与 Jhun Finnis 等倾向接受双果律,用它来解决道德两难的问题。目的论者如 Richard McCormick, Jose Fuchs, Bruno Schüeller 等则反对双果律。哲学伦理学界支持与反对双果律的人也很多。当代最重要的效益主义者如 R. M. Hare 很明确地反对双果律 [*Objective Prescriptions and Other Essays*. (Oxford: Clarendon Press, 1999), 164—167]。但 Whitley Kaufman 在 1998 年所完成的博士论文中则主张,双果律是反对结果主义并建立义务论伦理学所无可取代的基础: *Intending versus Foreseeing Harm: the Foundation of Deontological Constraints*, Georgetown University Dissertatain, 1998。二十世纪九十年代以来,讨论双果律的期刊论文很多,最重要的大概是 *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 16(1991) 以及 *Christian Bioethics*, vol. 3 No. 2(1997)。

^⑨ 结果主义者的反驳见: James Rachels, “More Impertinent Distinctions and a Defense of Active Euthanasia,” *Killing and Letting Die*, edited by Bonnie Steinbock and Alastair Norcross. (New York: Fordham University Press, 1994), 139—154; Judith Jarvis Thomson, “Self—defense”, *Philosophy & Public Affairs* 20(1991): 283—310.

伦理学是否能够撇开第一原则的争议而另辟蹊径？坚持第一原则的一元论并坚持“第一原则的建立是规范伦理学不可或缺的基础”的思想被称为基础主义 (foundationalism)，传统的目的论者与部分义务论者被归为这个阵营。与之对立的一个主要新思想是调和主义 (coherentism)。调和主义的基本理念受到实用主义 (pragmatism) 以及罗尔斯“交互平衡”理论 (reflective equilibrium) 的启发，其要旨如下：伦理学应以经验实用科学为典范，而不应以数学为模型。依此，伦理理论应被理解为一种由归纳而来的假设，而不应被理解为由演绎而来的真理。当理论假设受到新经验挑战时，有两种可能性，或是运用理论去修正人对经验的诠释，或是根据经验来重新调整或修正理论的假设内容。如此一来，“理论”与“经验”之间便能在交互修正的过程中达到一种“交互平衡”。此外，当理论体系内部各命题相互冲突时，命题与命题之间也应该在交互修正中建立内部调和、首尾一致 (coherent) 的理论体系。放到目的论与义务论的争议中来看，既然第一原则无法把握，“调和主义”者便主张退而求其次，人应从道德经验中较确切的部分开始来建立规范伦理学的思想体系。这个体系不由第一原理来提供稳固的基础，而由深思熟虑的道德判断 (considered judgments) 以及理论内部的调和 (coherence) 来确立。

一个有趣的现象是，调和主义者多半是专注于应用伦理议题的伦理学家。理由大概是因为应用伦理议题有其迫切性，相关学者无暇参与基本伦理学永无止境的辩论。最值得一提的是毕强朴 (Tom Beauchamp) 与蔡德斯 (James Childress) 为生命医学伦理 (biomedical ethics) 所建构的四原则论。四原则包含了自律原则 (respect for autonomy)、不伤害原则 (nonmaleficence)、慈惠原则 (beneficence) 与正义原则 (justice)。毕强朴相信，无论一个人持哪一种基本伦理学主张，大概都会接受这四个原则。既然如此，何不直接以此四个原则来支撑起整个生命医学伦理学的讨论？^④ 另外一种调和主义者理查森 (Henry Richardson) 称之为建构实用主义 (constructive pragmatism)。这种理论试图在调和主义的精神下调和目的论与义务论。对建构实用主义而言，目的论可以称为是一种以善为优先 (good-centered) 的理论，义务论则是以正确为优先 (right-centered)

^④ 毕强朴与蔡德斯的四原则论表述于 Beauchamp/Childress, 2001 中。此一理论提出后受到许多注意与讨论。论者称之为原则主义 (principlism)。

tered)的立场。^① 其实,“善”与“正确”都不是绝对优先的,它们应交互修正,来建立“交互平衡”的基本伦理学理论。^②

此外,与调和主义不同进路,但也不走目的论与义务论老路的新思想还包含了麦金泰(A. MacIntyre)与斯特曼(D. Statman)的德行伦理学(virtue ethics)以及吉利根(C. Gilligan)与诺丁(N. Nodding)的关怀伦理(caring ethics)。不过,这些新思路是否真能超越目的论与义务论的争议是颇成问题的。^③ 最后,还有一种传统的“第一原则多元论”(亦即反对基本主义的一种主张)在罗尔斯之后又逐渐兴起,此即直觉主义(intuitionism)的思想。直觉主义认为,道德判断或原则的真确性无法透过理性来论证,只能透过直觉来肯定。第一原则是多元的,而且不需要有任何方法来调和其间的冲突。在具体情境中,人自然能依靠直觉认出道德要求的方向。直觉主义的代表人物有威廉斯(Bernard Williams)、奥迪(Robert Audi)、布伦(Lawrence Blum)以及但希(Jonathan Dancy)等。

五、应用伦理学的兴起

后设伦理学与基本伦理学所涉及的课题可以说是伦理学“what”课题当中较为抽象而普遍的部分,例如“什么”是道德的本质?“什么”是“善恶”等概念的意义?“什么”是道德判断的基础?“什么”又是基本或第一道德原则等?应用伦理学作为基本伦理学在各个实践领域的具体应用,它所关切的课题已是较为具体的“what”课题,例如:在特定实践领域里,什么是应该持守的具体道德规范?什么又是应该建构的道德判断?换言之,什么是该做的、不该做的?什么是可以做的、不可以做的行为?此外,当面对道德两难时(例如分娩中若母子不能同时存活时),又该如何决议?

应用伦理学的范围是无所不包的。一切与人的实践有关的抉择,只要涉及

^① 此处“善”即“效益”或“价值”之意。“以善为优先”的意思就是说,行为是否正确决定于行为是否带来(最大)善。“善”是决定“正确”的先行因素。“以正确为优先”是说,行为的对错优先于行为所带来的“善”。错误的行为即使能带来很大的好处,也是道德上不当为的。

^② 参阅:Richardson,1995。

^③ 德性伦理学的著作可以参考:A. C. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984); Statman, 1997。关怀伦理学请参考:N. Nodding, *Caring* (Berkeley: University of California Press, 1984)。至于批判这些新思潮的声音,请参考:Hare, 1999, 132-150。

善恶是非、公平正义,就属于应用伦理学探讨的范围。近数十年来,探讨不同实践领域的应用伦理学更如雨后春笋般出现。举例来说,与个人实践有关的有“两性伦理”、“婚姻与家庭伦理”、“生命与医学伦理”、“工作与休闲伦理”、“财物伦理”、“运动伦理”以及“动物伦理”等;与整体社会如何迈向“公与义”的境界有关的则有“经济伦理”、“商业伦理”、“政治伦理”、“法律伦理”、“媒体伦理”与“环境伦理”等。由于医学与生物科技的高度发展,医病关系与生死课题变得愈来愈复杂,这使得上述应用伦理学领域当中的“生命伦理”(bioethics)受到伦理学家与一般社会舆论格外的关注。此外,网络伦理(cyber ethics)所涉及的隐私权、智慧财产权、色情资讯流通等问题,近年来也成为热门的应用伦理学课题。

第五节 为何应该道德?

从某种观点来说,答复了伦理学的“what”问题,特别是有关道德判断或原则的理由(rationale)的问题,就等于部分回答了“为何应该道德”的问题。然而,后者这个问题还是需要特别的处理,这一方面是因为在理论上,“what”问题毕竟不等于“why”问题。基本伦理学或后设伦理学所提供的道德理由只让我们了解为何某个行为是道德上所要求或禁止的,但这并不等于答复,为何我应该做道德所要求的行为或不做道德所禁止的事?另一方面,“why”问题的答复与道德动机密切相关,人愈了解为何应该道德,就愈有坚持道德的动机。

不过,“why”问题究竟是一个怎样的问题在伦理学上有很多不同的看法。有人主张这个问题根本就不能合理提出。亚里士多德认为真正的哲学智慧不在于证明一切事物,而在于能分辨哪里需要证明,哪里不需要证明。“如果一个人怀疑他是否该尊敬诸神,孝爱父母,这个人所需要的恐怕不是哲学论证,而是鞭打”。^④当代学者如哈斯培(John Hospers)、涂尔明(Stephen Toulmin)也持类似看法。他们认为,“为什么应该做对的事情”的答案就在问题当中:“因为那是对的事情”!肯定一个行为是对的,就该做它,而不能再问进一步的理由。道德是

^④ Aristotle, *Topics: Book I and Book VIII*, trans. Robin Smith (Oxford: Clarendon Press, 1997), 11, 105a 2-7.

它本身是否“合于理性”的最后理由,不能再在道德之外寻找理由。^⑤

另一方面,不少学者仍肯定,“why”问题不但应该提出,而且是伦理学所有问题当中最根本而困难的问题。这个难题在历史当中虽然被不断提出及答复,但它的晦涩仍像一座难以攀爬的高山,在永恒哲学(*philosophia perennia*)的洪流中,令哲学家的心灵为之震动与挣扎。普林斯顿大学教授史特斯(W. T. Stace)在处理“why”问题之前坦承,没有把握能超克艰难,彻底解决这个问题。他也认为没有人“能如此盲目狂傲,以为自己在这个问题上充满信心”。^⑥

基本上,“why”问题大概不像哈斯塔等人所认为的那样容易打发。不过,也诚如史特斯所指出的,迄今伦理学家们所提出来的主张,也鲜有完全令人信服者。几乎所有的伦理学教科书都会专列一章处理“为何应该道德”这个课题,然而,彻底而有深度的著作仍不多见。^⑦

第六节 人格完整与情绪教育——伦理学的“How”课题

“How”课题亦即“如何道德”的课题,可以有两种提问方式,一个是:我如何提升自己的道德反省与实践能力?又如何培养我自己的道德情操,使我成为一个更有道德的人?另一个提问方式是德育理论的方式:家庭、学校与社会应如何培养或提升社会成员的道德?

这两种提问方式虽然不太相同,但面对的基本问题则是类似的。一个是“如何知”的问题,另一个是如何达到“知行合一”的问题。先谈前者。大部分人在成长以及社会化的过程中,都会获得某种有关道德的知识或价值观。然而,这种知识若缺乏批判性的反省,往往只是一种懵懂的“知其然”,而不是一种深刻的“知其所以然”。“如何知”的问题指的就是如何深化伦理的认知及思考能力的问题,

^⑤ Hospers, 1970, 745; Toulmin, 1964, 146-165.

^⑥ Stace, 1975, 251.

^⑦ 近年来,以“why”课题为研究对象的博士论文似乎只有一篇:John van Ingen, *Why Be Moral?* (New York: Peter Lang, 1994)。此外,笔者也有一篇专文讨论此一课题,参考:孙效智, 2002, (第四、五章:为什么应该实践道德?) 129-216。最后,史密斯(Tara Smith)的专著 *Viable Values* 称得上是相当深入的分析。参考:Smith, 2000。

其包含的对象涵盖“what”及“why”的所有课题。因此,伦理学的素养是每一个人在“做人”方面的知性基础,也是教育学者探索德育理论时必须掌握的思维架构。

“How”问题最困难的部分是“知行合一”或说“知行不一”的问题。大部分人在道德方面的问题,不是不知道“自私是不对的”、“贪小便宜是不应该的”,而是知道归知道,但所行与所知之间却是互相背离的。这就是“知行不一”或人格不完整(integrity)的问题。“知行不一”是最严重的道德问题之一,也是任何道德教育所不能不面对的严肃课题。规避这个课题,道德教育将只剩下道德知识的灌输,而与道德教育的目标——培养能自律思考与实践的人——背道而驰。

人格不完整的深层理由在于道德没有内在化,成为人生中的绝对坚持。既无坚持,自然谈不上贯彻与实践的动力。问题是,道德为什么没有内在化呢?除了“知”的层次的浅薄外,另一个重要原因在于人生观的模糊。一个人对于生命意义有怎样的看法,就决定了他在道德上会是怎样的一个人。庄子说:“嗜欲深者天机浅”,漠视道德的人往往唯利是图,而“唯利是图”的性格则源于将金钱与地位看成是人生最重要的价值。问题是,金钱与地位能不能作为人生最重要的价值是极需讨论的,否则就容易产生价值的错置与扭曲,而在人生的路上选错了目的,走错了方向。荒谬的是,现代科技与物质文明挟其消费主义与享乐主义的强势力量,催迫着人们奔驰于“向钱看”的路途上,似乎不留给人任何时间与空间去思考这个问题。更严重的是,整个社会从家庭、学校到媒体,也几乎不提供任何机会或机制让社会成员去思考人生观的课题。其结果就是古人所说的“人无远虑,必有近忧”。在一个人生观模糊的社会里,人们将陷于急功近利的恶性循环而难以自拔:个人与社会愈不注意生命目标的确立与价值观的内化,社会就愈混乱。社会愈混乱,人们就愈需要将资源与时间投注在亡羊补牢的工作上。也因此就愈没有时间去进行需要长期投入的、有关生命目标的确立与价值观内化的教育工作。而这样的工作愈不受到注意,人心的迷失以及由之而形成的社会混乱便愈不知伊于胡底。

除了人生观模糊导致道德观无法内化外,“知行不一”的第二个重要根源是情绪智商(emotional intelligence)的低落,也就是情绪与理智的不完整。很多时候,人因为失控的情绪而说出或做出深感后悔的事来。家庭中许多人际关系的冲突往往根源于此。连社会上许多冲突,当事人所争的常常也不过是些芝麻绿

豆的小事,只因一言不合就大打出手,以致铸下不可弥补的大错。

显然,要使知行合一,人格与情绪的完整是不容忽视的功夫。完整的第²一步在于养成自省自觉的习惯。人如果无法自省自觉,就容易按当下的情境做出直接的情绪反应,结果往注意气用事,抉择不经大脑。柯维主张每一个人都应该努力培养一种让当下“停格”的能力,这样才能在事件与回应之间保有反省的空间与抉择的自由。果如此,人才不至于陷溺于令理智蒙蔽的情绪当中,看不到内心真正的感受以及真正该做的事。^⑧当然,“暂时停格”并不是容易做到的事,不过,如果能以错误经验为师,常常反省情绪冲动的坏处,慢慢便有可能与自己的情绪保持一种观赏反省的距离,而不再那么容易被它所控制。其次,同理心的培养也很重要。人往往从自己有限的经验去看世界,看别人。但除非真能摘下自己的眼镜,从别人的角度去看问题,否则“永远无法与他人建构深厚、真诚的关系”。^⑨

情绪与理智的完整包含的课题很多,而且为“如何道德”的落实都非常重要。除了愤怒情绪的处理外,其他还有宽恕与道歉的学习、受创心灵的治愈、贪婪与吝啬的化解、狭隘心胸的开阔、男女情欲与真爱的分辨、灵与性的整合等。无论个人修养或德育理论的建构,这些都是不容忽略的课题。

参 考 文 献

朱建民:《专业伦理教育的理论与实践》,《通识教育季刊》第三卷第二期(1996)。网络版:<http://www.ncu.edu.tw/~cage/quarter1/0302/030203.htm>。

沈清松:《伦理学理论与专业伦理教育》,《通识教育季刊》第三卷第二期(1996)。网络版:<http://www.ncu.edu.tw/~cage/quarter1/0302/030203.htm>。

柯维·史蒂芬:《与幸福有约》,台北:天下远见,1998。

高力克:《五四伦理革命与儒家德性传统》,《二十一世纪评论》第五十三期(1999)。网络版:<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/issue/article/990315.htm>。

孙效智:《当宗教与道德相遇》,台北:台湾书店,1999。

孙效智:《宗教、道德与幸福的吊诡》,台北:立绪出版,2002。

罗秉祥:《黑白分明》,香港:宣道出版,1992。

Abelson, Raziel, and Kai Nielsen. "History of Ethics." *The Encyclopedia of Philos-*

^⑧ 柯维,1998,27—28。

^⑨ 柯维,1998,281。

ophy. Edited by Paul Edwards. New York: Macmillan, 1967. pp. 87—117.

Beauchamp, Tom L., and James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press, 2001.

Clarke, Paul Barry. "Ethics." *Dictionary of Ethics, Theology and Society*. Edited by Paul Barry Clark and Andrew Linzey. London; New York: Routledge, 1996.

Cummiskey, David. *Kantian Consequentialism*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Hare, R. M. *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1981.

Hare, R. M. *Sorting out Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

Hospers, John. "Why Be Moral?" *Readings in Ethical Theory*. Edited by Wilfred Sellars and John Hospers. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1970. pp. 730—746.

Kagan, Shelly. *The Limits of Morality*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

Kagan, Shelly. *Normative Ethics*. Boulder: Westview Press, 1998.

Nielsen, Kai. "Problems of Ethics." *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. III. Edited by Paul Edwards. New York: Macmillan & The Free Press, 1967. pp. 117—134.

Pojman, Louis. *Moral Philosophy: A Reader*. Indianapolis; Cambridge: Hackett, 1998.

Rachels, James. *The Elements of Moral Philosophy*. Boston: McGraw—Hill, 1999.

Richardson, Henry S. "Beyond Good and Right: Toward a Constructive Ethical Pragmatism." *Philosophy & Public Affairs* 24. 2(1995): 108—141.

Scheffler, Samuel. *The Rejection of Consequentialism*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

Smith, Tara. *Viable Values: A study of Life as the Root and Reward of Morality*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.

Stace, W. T. *The Concept of Morals*. New York: Macmillan, 1975.

Statman, Daniel. *Virtue Ethics: A Critical Reader*. Washington D. C.: Georgetown University Press, 1997.

Toulmin, Stephen. *Reason in Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

第三章

关永中

认知结构与运作——知识论的法则

第一节 从一个典故说起——认知心路历程鸟瞰

按柏拉图(Plato, 427—347 B. C.)《克利东》(*the Crito*)对话录的提示:苏格拉底被判刑入狱后,一个月匆匆地过去了,而死刑迟迟未执行,为的是由于一艘官船从 Delos 朝圣回来以前,任何人都不得被处死……

对话录就以苏氏友人克利东(Crito)骤闻朝圣船归航靠岸在即的消息来作为揭起全文的序幕:克氏眼见情况不妙,遂在翌晨赶往监狱探视,并怂恿苏氏越狱;而苏氏的回应却是:他不欲只为苟且偷生而违反国法,否则无颜面对家国亲友,也无法见容于天地良心……

一、克利东的心路历程

一篇耳熟能详的故事、隐然地蕴含着一段认知的心路历程,其中还涵括了“经验”、“理解”、“判断”、“抉择”等阶段,也穿插了“询问”与“思考”等因素。

(一)冤狱的见证——经验(experience)

克利东旁听了苏格拉底的受审、聆听了不公平的判决、眼见了苏氏的收押、也多次前往了监狱探视；友人的种种委屈，他看在眼里，也痛在心里，现时还闻说官船回航抵港在即，苏氏性命危在旦夕，亲友们若不马上采取行动的话，事情一旦延误了就来不及补救了！

(二)第一重询问——悟性问题(question for intelligence)

在这紧迫的关头，克利东自问了这样的一个问题：“什么是处理苏氏事件的最佳途径？”这问题带动着他思考，不同的构想此起彼落地在脑海中闪过：用武力突围吗？苏氏太老，而友人实力又太单薄，不能硬碰硬！那么，挖地道吗？偷钥匙吗？剪铁窗吗？此等建议都不够实际！但难道真的是一筹莫展吗？

(三)贿赂的方案——理解(understanding)

在无计可思之余，他突然灵机一动，洞察到这样的一个方案：贿赂狱卒，叫他网开一面。如此一来，苏氏就可以逃之夭夭，远离雅典，在外地逍遥过活……

(四)第二重询问——反省问题(question for reflection)

但随之而来的是另一重问题的兴起：“这方案可行吗？”较细致地说，这问题掀起了一系列的反省：狱卒真的是这么容易摆平的吗？我们有足够的贿金去让他心动吗？苏氏若侥幸地走出监门的话，难道他就不会被其他官兵逮个正着吗？苏氏以其风烛残年能承受得起逃亡生涯吗？外地的友人会有足够的财力物力去接济他吗？而那些参与逃狱计划的朋友们难道就能逍遥法外而不被降罪吗？此时，他要追问的不再是“什么是越狱的方法？”而是“此举行得通吗？”

(五)可行性的确定——判断(judgment)

在这重询问的带动下，他在反省中再灵光一闪地碰到另一份洞察：“是的，此举是可行的！”因为：

狱卒易于被疏通，反正贪污是人之常情；在重金利诱下谁不会垂涎呢！

即使狱卒要价很高，到底我们这批友人不缺乏金钱；况且，任何朋友都乐于

协助。

苏氏一旦逃离雅典,外方不再是雅典官员所管辖的范围,到时只要苏氏不再涉足雅典,他的性命就可获得保障。

苏氏在外地朋友很多,他们都乐于援手,以致苏氏今后生活起居不成问题。

这份洞察容许克利东作出肯定判断说:“对! 贿赂可行! 越狱不难! 逃亡生活无忧!”

(六)第三重询问——衡量问题(question for deliberation)

接踵而来的是:克利东须面对另一重质疑:“我应该如何实行?”这重询问带动了一系列的衡量,其中包括了对大前提(目标)、与小前提(手段)的衡量:

1. 大前提方面:目标当为吗?

在大前提——企图越狱——这目标上,克利东自问:我应否策划并参与苏氏越狱一事? 这事虽然可行,但它未必显得合乎情理道德,我仍须追问:此事当为否?

2. 小前提方面:何谓当为之手段?

若我们决定协助越狱的话,该当实行的步骤与途径为何? 换句话说,该如何疏通狱卒才不致显得太尴尬? 该如何说服苏氏就范? 该在什么时候采取行动最为适当……?

(七)当机立断——抉择(decision)

1. 克利东的洞察与抉择

在衡量中,克利东得到进一步的洞察,并抉择如下:

“大前提/目标”方面——我们没有必要遵守不公义之判决,为此可以心安理得地营救苏氏,而所有的友人都在这大前提上意见一致;反正苏氏还须保住性命来照顾子女。

“小前提/手段”方面——既然官船靠岸在即,苏氏死刑迫在眉睫,目前我们所需采取之步骤是:

- ①首先说服苏氏。
- ②再疏通狱卒。
- ③马上通知友人们在外接应。

④带领苏氏逃离监狱。

这是克利东的抉择,但苏格拉底却另有主张:

2. 苏格拉底的洞察与抉择

苏氏听闻了克利东的计划后,他的衡量与抉择始终环绕在“大前提/目标”之上,而不暇兼顾“小前提/手段”;他所追问的是:“越狱逃亡是否为该当为的事?”而苏氏的洞察是:即使国家的判决不公正,我也不应用违法的方式来回应。否则这无疑是用一件不正义的勾当来打击另一件不正义的事,本身于理不合。达致这洞察的衡量,可被拆解为以下的步骤:

(1)伦理总原则:要作抉择,须先以伦理总原则作为绝对判准,那就是:“应行善避恶,以造就大体。”所谓“行善”,就是行“道德的善”,其中涵括公义(just)、可敬(honourable)、圣善(good)等特性;所谓造就“大体”,就是借着遵行道德理性而塑造出合道德之灵性我。在这总原则上,人所获得的洞察有其消极面与积极面:

①消极面:多数友人认为是当为之事,不一定是当为的;只有那合乎正直理性指引的事才是当为者。

②积极面:当道德理性剖析为当为者,始可问心无愧地行之,如孟子所言,“自反而缩,虽千万人吾往矣!”(《孟子·公孙丑上·二》)

大前提下的洞察:伦理总原则蕴含道德理性所允许的大前提,如:孝敬父母,尊重生命、毋行邪淫、毋偷盗、毋妄证等等,甚至忠君爱国、遵行国法。如此一来,苏氏所洞察到的是:

在我个人的实例上说:逃狱,就等于没有官方批准而擅自离开监狱,本身于理不合,是为不正义之举。这洞察本身蕴含其消极义与积极义:

①消极义:人不应为了想苟且偷生而损害正义,甚至不应以不义来还报不义,否则无以面对“家、国”、“学生”、“朋友”、甚至“自己”。

②积极义:在遵行国法的前提下,我应当留在监狱服刑,借此“求仁得仁”。这是苏氏的洞察,也是他的抉择。

柏拉图对话录并没有告诉我们克利东是否同意苏格拉底的想法,但我们可以知道的是:他至少体谅苏氏的见解,也尊重他的决定。到底每人的“经验”、“理解”、“判断”、“抉择”都须经由自己作个别的体认,第三者是无法取代的。

然而,话须说回来;即使认知过程的“具体内容”因人而异,到底认知过程所隐括的“认知结构”却是人人相同的。为此,我们可以借助克利东与苏格拉底的

思虑来举一反三地考量人“认知结构”的来龙去脉。

二、认知结构

人的认知有其基本架构与运作模式。要达致认知,须有一能思(*noesis*)的认知主体。与其所思(*noema*)的被知对象。认知主体须具备一套认知功能,去引申一系列的认知活动,借此把握被知事物的各层面与角度,而人在认知客体对象的历程上会经历“经验”、“理解”、“判断”、“抉择”等阶段;此等因素,共同组合成人认知结构的整体,其中的来龙去脉,可被拆解如下:

(一) 认知主体

作为认知主体而言,人是一有意识、能意向外物对象的认知心识,其中包括人的形躯面与心灵面:

人的形躯面蕴含着“眼、耳、鼻、舌、身”五根器。

人的心灵面寓意着人有其“心智”,称作“意根”。

人的形躯与心灵密切联系,共同构成一个整体,隶处于同一个认知主体,以作为认知世间事物之总基础。

(二) 认知功能

借用佛家语言之,人之“眼、耳、鼻、舌、身、意”六根,蕴含着“眼、耳、鼻、舌、身、意”六识,即视觉(*sight*)、听觉(*hearing*)、嗅觉(*smell*)、味觉(*taste*)、触觉(*touch*)、心智(*intelligence*)六种功能(*faculties*);前五者为感性功能(*sensible faculties*),后者为心智功能(*spiritual faculties*);心智功能还包括理智(*intellect*)与意志(*will*)两种能力,让人分别有其认知与欲求的机能。

(三) 认知活动

“眼、耳、鼻、舌、身、意”六识,分别引申出视(*seeing*)、听(*hearkening*)、嗅(*smelling*)、尝(*tasting*)、触(*touching*)、思维(*thinking*)六种活动(*activities*);前五者为感性活动(*sensory activities*),后者为心智活动(*intellectual activities*);心智活动还包括悟性活动(*understanding*)与意欲活动(*volition*)。

(四) 被知境界

认知的六种活动,对应着被认知之六境(horizons):色(the colour)、声(the sound)、香(the scent)、味(the taste)、触(the felt)、法(the phenomenon)。“法”包括“色法”[即物质现象(physical phenomenon)]与“心法”[即心理现象(psychical phenomenon)]。

(五) 认知过程

人在认知的运作过程中,经历了“经验”、“理解”、“判断”、“抉择”等阶段:

1. 经验(experience)

人借助于“眼、耳、鼻、舌、身”五官(five exterior senses)来接触外物而孕育感官知觉(sense perception),摄取到外物所提供之感性信息(sense data)如“色、声、香、味、触”以及对象之整体印象(impression);也借着内感官(the internal senses)来产生想象(imagination)与回忆(memory)等来把握其中的影像(phantasm)。

2. 理解(understanding)

人借助感官产生感性经验的当儿,其理智(intellect)也攀援着经验所提供之信息来作思考,借此对所思的对象产生洞察(insight),理解到被知对象的本质义(essence / essential meaning),并因应着所了悟之本质而为被理解之对象下定义(definition),甚至为所把握的现象作详细的陈述(discourse)。

3. 判断(judgment)

人并不满足于光是理解一事物之本质义而已,他尚要求判断所理解之物义是否符合事实;于是,人的理智会进一步对所理解之对象作反思,直至他洞察到一己所理解的涵义吻合(或不吻合)所针对之对象为止。当他洞察到所理解之意义符应(correspond)对象事实时,他便会作“肯定”判断(affirmation);反之,则会作出其否定(negation),以把所理解之物义与所针对之事实划清界限。

4. 抉择(decision)

就一般理论知识(theoretical knowledge)而言,知识完成于判断;例如:当我洞察到“ $2+2=4$ ”而判断其为符应事实时,我的认知就此完成。然而,就那类实践知识(practical knowledge)而言,被知对象尚激发起人对它采取立场、作出取

舍,并在衡量(deliberation)上引申抉择与践行;例如:当我判断桌上是放着一堆钞票时,我还会在衡量中抉择把它据为己有或弃如敝屣,借此把自己塑造为窃贼或忠实者。

5. 思考(reasoning)

上述各阶段都不缺乏人的“思考”,而“思考”寓意着一份求知欲(desire to know),欲“致广大而尽精微”地要求了悟一切的一切,直至包含宇宙万物之表里精粗而钜细靡遗为止。而人的思考尤其以询问的形式表现出来,只不过其询问形式会因应着不同的阶段而有不同的表现:

(六)三重询问

所谓询问的不同表现,就是人会在不同阶段中分别问及不同类型的问题,借此企图从一阶段的思考提升至另一阶段上去:

1. 悟性问题

介于“经验”与“理解”之间,人会渴求了悟所经验之事物的意义而自问:“这是什么?”(What is it?)这重询问可被称为悟性问题(question for intelligence)。(从上述克利东的实例上言,他的“悟性问题”是:“什么是化解苏氏冤狱的途径?”)“悟性问题”的目标在乎欲理解一事物的涵义,以求把握一事物对象之本质或意义。这重询问将导致人对一物义涵之洞察(insight);当人从询问“悟性问题”中达致“洞察”一物之意义的当儿,他已从“经验层面”上转移至“理解层面”。

2. 反省问题

介于“理解”与“判断”之间,人会进一步要求确定所理解之物义是否吻合事实,以致他会自我质询说:“是否如此?”(Is it so?)这重询问可被称为反省问题(question for reflection)。(在克利东的实例上言,其“反省问题”是:“逃狱是否可行?”)人借着“反省问题”的质疑而展开一系列的反省,欲企图确定自己对一事物的理解是否属实。“反省问题”所带动的反思将给人引申另一层面的洞察——反省洞察(reflective insight),让人洞察到自己的理解符应事实、或不符应事实,以致他能回答说:“是! 这是如此!”(Yes, it is so!)或“不! 这不是如此!”(No, it isn't so!)。当人一旦有了如此的洞察,他就不得不下判断、去肯定或否定自己的理解之真确性。当人借着“反省问题”的诱导而引致“反省洞察”之时,他已从“理解层面”上转移至“判断层面”,并对自己所下的判断负责。

3. 衡量问题

为引致行动的实践之知而言,“判断”尚引申“抉择”。人在介于“判断”与“抉择”之间,尚孕育另一重询问:“应该如何践行?”(How should I act?)或“是否值得实行?”(Is it worthwhile?)这重询问可称作“衡量问题”(question for deliberation)(以克利东的例子言,其“衡量问题”是:“应如何协助苏氏越狱?”“是否值得如此做?”)“衡量问题”带动着人引申一系列的衡量,衡量其所应采取之目标(end),及所应采取之手段(means)。这一重询问将使他达致另一层面的洞察——德践洞察(practical insight)。这一份洞察让他明了自己该当实践之大原则,以及这大原则落实在个别事例上所需遵循之途径与细则,致使他懂得应该如何去作抉择,并把所抉择之目标与手段付诸实践。总之,“衡量问题”所引致之“德践洞察”使人从“判断层面”上转移至“抉择层面”,而人在抉择中不单须对自己的抉择负责,而且还为自己开出善恶各异之生命路向,把自己塑造出一个更善或更恶的自我人格。

(七)三重洞察

上述的分析,已多少向我们指出:三重不同的询问,分别为我们引致理智活动上的三重洞察(“内省洞察”、“反省洞察”、“德践洞察”)、分别蕴含着智性功能所能达致的三重理解(“直接理解”、“反省理解”、“德践理解”)。兹分述如下:

1. 内省洞察/直接理解

内省洞察(introspective insight)乃“悟性问题”(“这是什么?”)所引致的成果,它让人洞察到所针对之事物对象的涵义,并借着所洞察到之本质或意义而为该事物下定义、作陈述。人借“内省洞察”所凸显的一份理智上的通达,可被称为直接理解(direct understanding),意思是:人在此层面上所达致的理解是一份对事物涵义的直接了悟,是为认知过程中的第一个关键刹那。

2. 反省洞察/反省理解

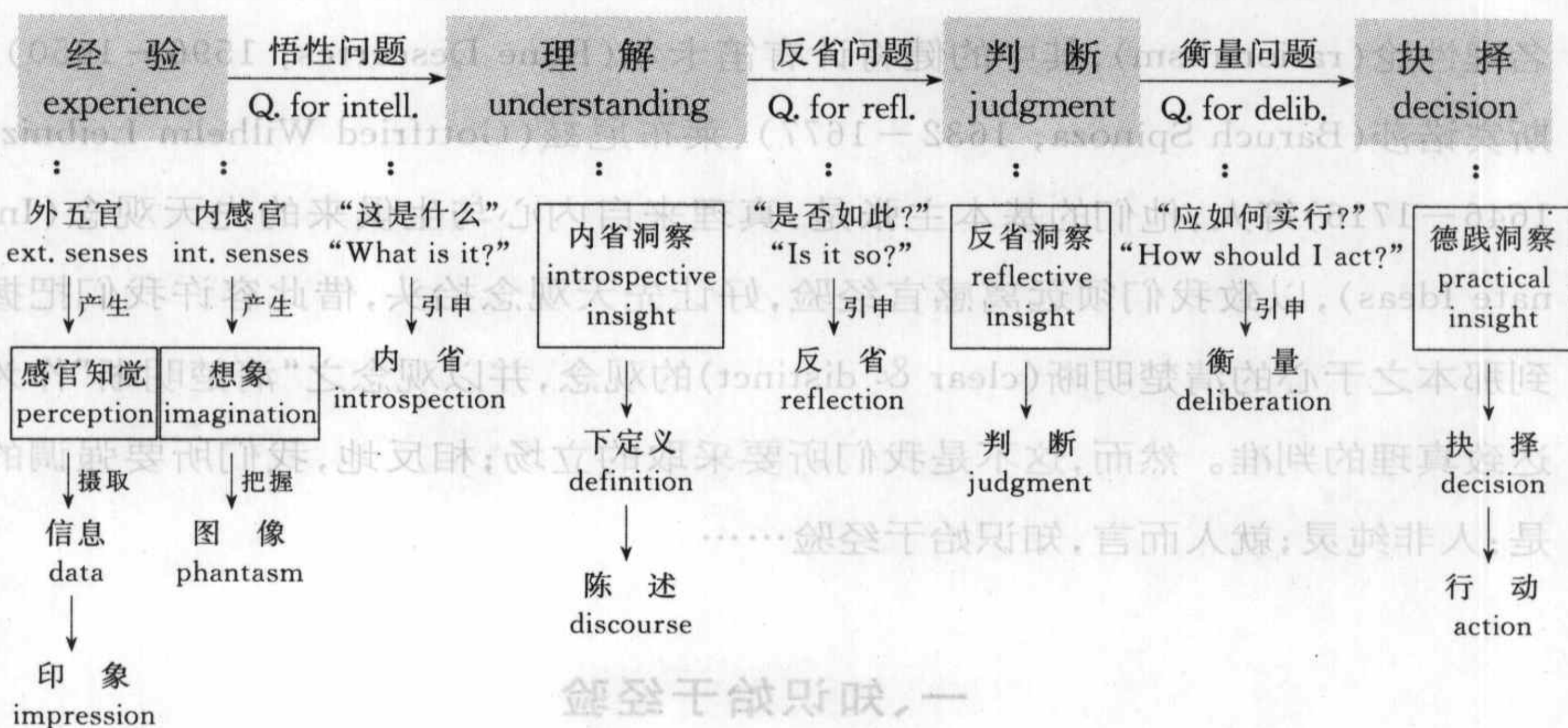
反省洞察(reflective insight)乃“反省问题”(“是否如此?”)所引申的后果,它让人进一步地洞察到所理解的物义是否吻合所针对的事实,借此而下判断去对“物义”与“事实”二者之符应与否加以肯定或否定。“反省洞察”所包含的一份理智上的通达,可被称为反省理解(reflective understanding),意思是:人经历反省后,不单了悟一物之涵义,而且还获得足够的光照去判断所理解之物义是否符应

所针对的对象。为此，“反省洞察”构成了认知过程的第二个关键刹那，掀起认知的第二个高潮。

3. 德践洞察/德践理解

德践洞察(practical insight)乃“衡量问题”(“应如何实践? 是否值得如此做?”)所导致的结果,它让人一方面洞察到行为的大原则,另一方面也洞察到该如何把大原则应用到个别情况上去,借此在“目标”与“手段”上知所抉择,并采取行动。“德践洞察”所蕴含的一份理智上的通达,可被称为德践理解(practical understanding),寓意着人的道德践行并不缺乏智性的指引,是为认知过程的第三个高潮,在其中,人透过知与行的彼此渗透而塑造一己的道德人格,并为自己所开出的生命路向负责。

上述所谈论的认知过程,可借下列图表来作撮要:



思考

reasoning

第二节 经验

上文所简介的只是我们对认知结构与过程所提供的的一个总鸟瞰而已,若要对其中的细则作较细致的分析的话,我们仍须落实至每一个阶段来作个人设身处地的体认(appropriation)。对探讨认知理论而言,我们固然是可以从认知脉络中的任何一个过站作起点来着手谈论,再往后回溯与向前延伸,以涵括认知探讨的整个来龙去脉。然而,为方便初学者易于探索起见,兹让我们从经验(experience)这一阶段开始说起,以达按部就班、事半功倍之效。

谈及感官经验,我们或许可首先提及唯心论者的见解:唯心论(idealism),又名理性论(rationalism),其中的健将计有笛卡尔(René Descartes, 1596—1650):斯宾诺莎(Baruch Spinoza, 1632—1677)、莱布尼兹(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716)等人;他们的基本主张是:真理来自内心与生俱来的先天观念(Innate Ideas),以致我们须远离感官经验,好让先天观念抬头,借此容许我们把握到那本之于心的清楚明晰(clear & distinct)的观念,并以观念之“清楚明晰”作为达致真理的判准。然而,这不是我们所要采取的立场;相反地,我们所要强调的是:人非纯灵;就人而言,知识始于经验……

一、知识始于经验

历年来,除了唯心论者外,哲人们都确定一事实——知识始于感官经验!

亚里士多德(Aristotle, 384—322 B. C)以为:人心灵如同白板(tabula rasa),任由后天经验涂写(*De Anima* III, 4, 4301);

托马斯(Thomas Aquinas, 1225—1274)强调:除非经由感官,否则理智就没有东西可供理解(*Sum. Theo.* Ia, Q. 84, a. 6);

康德(Immanuel Kant, 1724—1804)也指出:光是思考而缺乏经验是空的;光是经验而缺乏思考是盲的(*Critique of Pure Reason* A51/B75)……

人的认知过程如果须以感官经验作为起始,那么,什么是使经验得以造就的

先决条件?

二、使经验可能的先决条件：意向性

“经验”寓意着人并非为封闭的独我(solipsist),而是有意向性(intentionality)的个体,意向着世物并向他人开放。换言之,那容许人产生经验的先决条件是(1)人有“意向性”,(2)是为“在世存有”,(3)与他人“共存”。

(一)人有“意向性”

“意向性”之说起源很早,可以上溯至亚里士多德,但由胡塞尔(Edmund Husserl, 1859—1938)把它发扬光大(e. g. *Ideen I*, § 87—96)。借用胡氏之言,意向性(intentionality)就是:意识即意识外物(Consciousness is consciousness of something outside.)。人心智是一意向外物的意识,其意识活动(能思/noesis)必然地蕴含着被意识者(所思/noema)。意识活动包括人借感官而引致的感官知觉(sense perception),即“意向性”容许人借由感官接触外物而产生经验(experience)。

(二)人是“在世存有”

我们若能承认人借由感官来接触世物,自然不难意会人是在世存有(Being-in-the-world),生于世、活于世,以世界作为其生活与认知之场地,以世界场地作为那使经验成为可能的先验根据。

海德格尔(Martin Heidegger, 1889—1976)在其《存在与时间》(*Sein und Zeit*, § 12—13)中就强调了这一论点。他指出:存在,就是存在于世界内,世界已包含在人的存在中;人并非偶然地与世界拉上关系而已,相反地,他没有须臾离开过世界,他是世界的一分子,以世界作为其存在的构成因素,以致我们不必追问“人能否跳出自己去经验世界”,而应追问“人如何发现自己是‘在世存有’”。按海氏的回应:人首要地是一践行者(practical dasein),在践行中,以世物作为其使用的工具,以致世界成了人的工具网,在其中与众事物纠缠起来,共同形成一个庞大而错综复杂的整体,以人作为这工具网的核心。

(三)与他人“共存”

“在世存有”一样同时意味着与他人共存(co-exist)、向团体开放。人不能离群而独处,相反地,其存有蕴含着社会性的一面,被文化所渗透,甚至其情绪也被他人的感触所影响,以至我不单能认知他人,而且还能体会他人的感受。谢勒(Max Scheler, 1874—1928)就以其《同情的本性》[*Wesen und Formen der Sympathie*(Bonn: Verlag, 1929)]一书来发挥此论点:他指出“同情”、如为他人的开心而高兴(rejoicing-with)或为他人的痛苦而难过(commiserating),预设了人面对另一人有着直接的经验与领悟,而且还参与(participating)了对方的经验。为此,“同情”这一现象凸显了人认知上的团体面、互动面、甚至情绪面。

总之,当代现象学家们都异口同声地以“意向性”作为其反思的出发点,以“意向性”作为认知之先决条件,意会到人意向着世物,甚至向他人、向团体、向世界开放,是为“在世存有”、与他人“共存”,以致确定人有能力产生经验;造就知识,而不能苟同“人是封闭的独我”之说。有鉴于此,我们目前所须追问的是:人如何意向外物,并产生经验?

三、构成经验的众因素

在承认人有“意向性”、向世界开放、向团体开放的前提下,我们可进而体会那构成经验的众因素。深入谈论感官经验的哲人辈出,但我们限于篇幅关系,谨在此选取亚里士多德及梅洛·庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961)二位哲人的见解以供参考;我们之所以选择他们的意见,是因为:

1. 亚里士多德是实在论者的典型,详尽地描述了“经验架构”的来龙去脉,其学说深远地影响了托马斯及后世的走向,甚至当代胡塞尔的现象学也可瞥见其理论的痕迹。

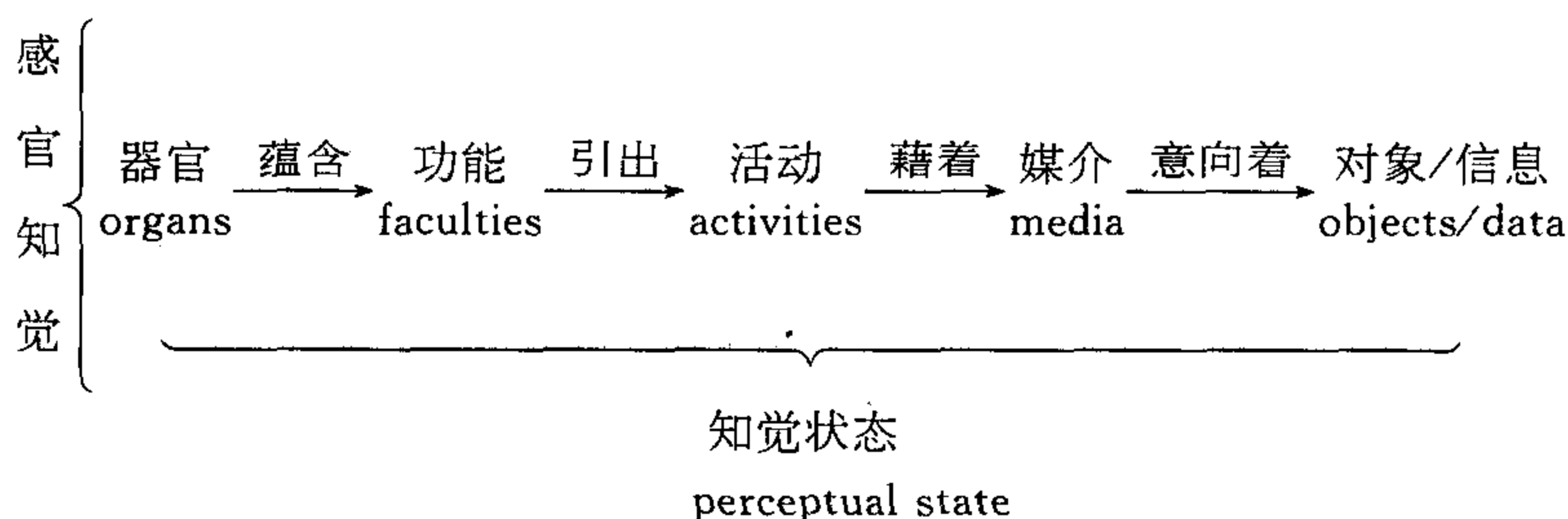
2. 梅洛·庞蒂以《知觉现象学》一书为代表作,终生致力于“知觉完型”的研究,在这方面贡献既深且广,往往补足传统说法之不足。

为此,我们将以“经验架构”、“经验完型”两个项目来凸显上述二人的要点:

(一)经验架构:亚里士多德的铺陈

按亚氏(*De Anima* II, 5—12)的分析,感官知觉及其成分,可首先提纲挈领

地用这样的—个图表来作导引:



实际的感官经验,可总称为感官知觉(sense perception/aisthesis),此为类概念(generic notion),其中所包含的项目计有:

1. 知觉状态(perceptual state/aisthema)

此即“清醒”、处在意识状态(state of consciousness, awareness),可以进行知觉活动。而“知觉状态”本身至少寓意着二重意义:

(1)从主体极言——清醒:人须清醒,始能进行知觉运作。人若在睡梦中或昏迷中,则失去知觉,无从意识外物。

(2)从客体极言——相应:感知者(perceiver)与被感知者(the perceived)的结构须彼此相融(compatible having structural similarity)、相应(having corresponding aptitude)。换言之,被知觉之对象,其结构状态须能应和、适应知觉主体的结构状态,可容许人借感官来把握,否则主体无从产生经验。例如:一棵树如果在结构上不与人的感官结构相融相应的话,人就无从知觉到它的存在。为此,主客间的相符相应,就类比着那彼此相配合的钥匙与锁一般,互相接触而产生效应。

2. 知觉器官(perceptual organ/aistheterion)

要知觉外物,人须具备知觉器官,即人之眼、耳、鼻、舌、身五官。俗称外五官,是为感官功能之“所藏处”(De Anima II, 12, 424^a24)。

3. 知觉功能(perceptual faculty/aisthesis)

此即外五官所分别具备的视觉(sight)、听觉(hearing)、嗅觉(smell)、味觉(taste)、触觉(touch)之感性功能(sensible power),是为那行使感官活动之能力(De Anima II, 5, 417 10; 12, 424^a 16 & 26)。

4. 知觉活动(perceptual activity/aisthanesthai)

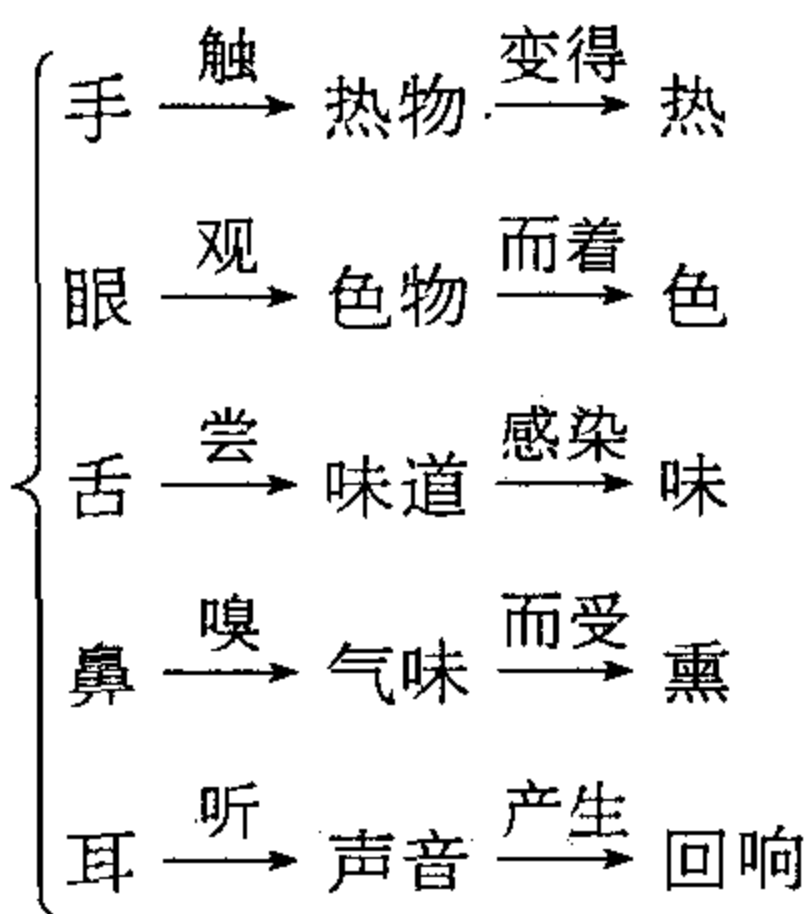
(1)活动为实现:此为由知觉功能所行使出来之活动,如实际的视(seeing)、听(hearkening)、嗅(smelling)、尝(tasting)、触(touching)之感官运作活动。较之“功能”而言,知觉

“功能”乃知觉之潜能(potency),而知觉“活动”乃知觉之实现(act)(*De Anima* II, 5, 417^a 10-15; III, 3, 428^a 6)。

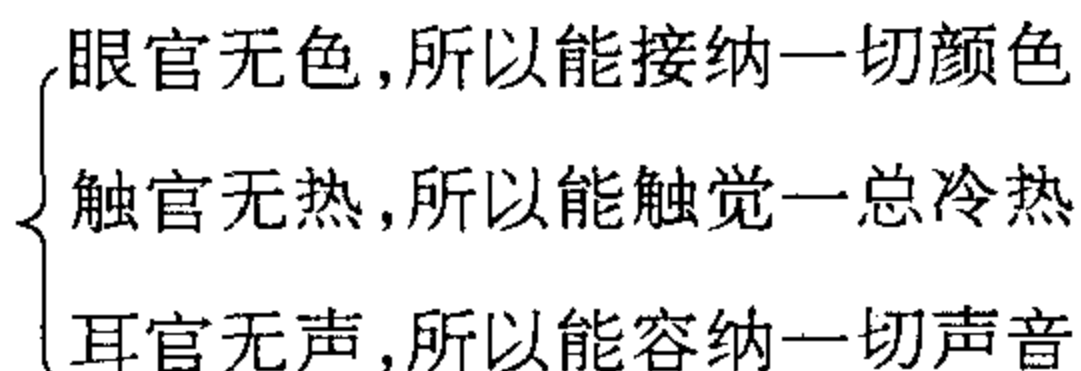
(2)活动为变动:就知觉作为“活动”而言,它是一种变动(Change),其中蕴含着以下的涵义:

①潜能到实现之历程:知觉活动就是从“潜能地”有能力摄取一物之感性形式(sensible form)到“实现地”摄取到它(*De Anima* II, 12, 424^a 17-24)。

②在感知者身上兑现:知觉活动作为一种变动,是在感知者身上兑现;感知者的感官因着摄取到外物之“感性形式”,而与之产生“共鸣”、受其影响;例如(*De Anima* III, 2, 425^b 22):



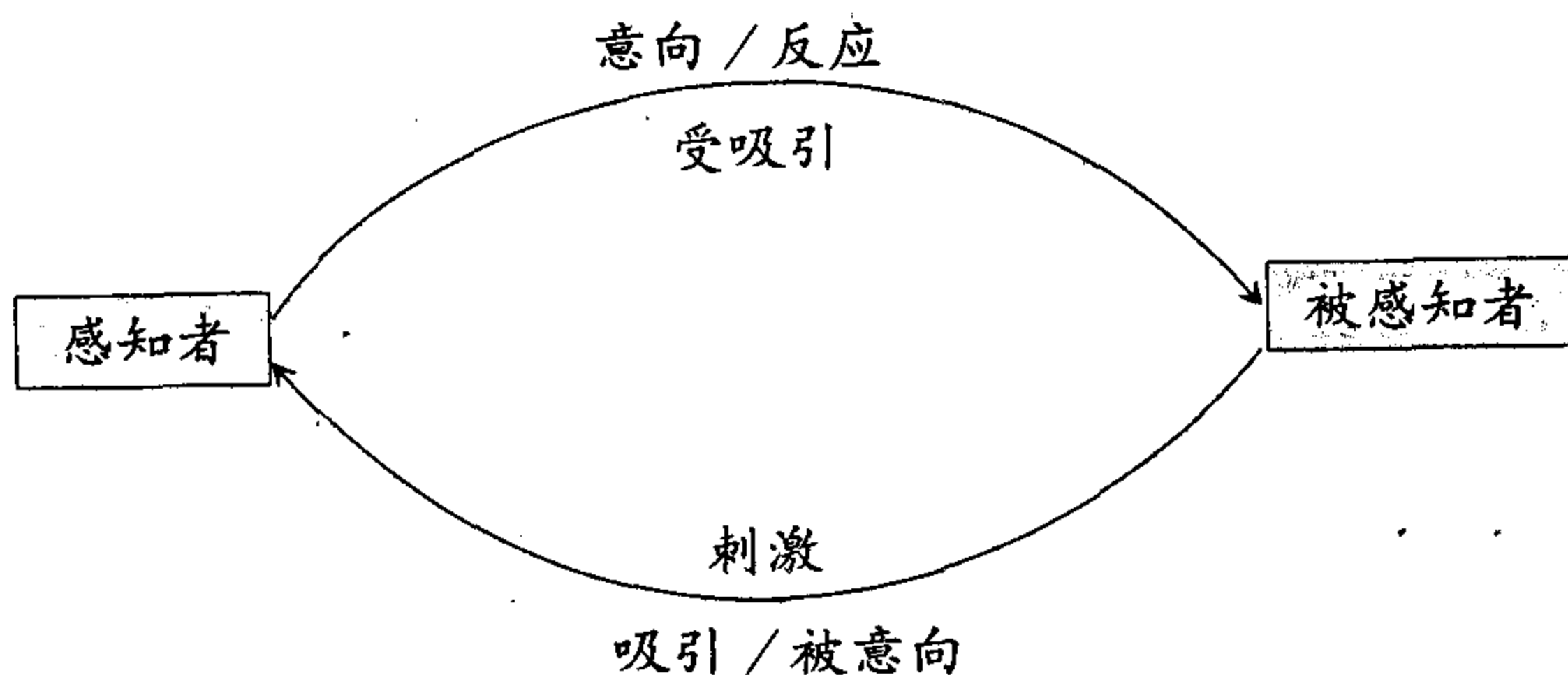
③预设虚己作用:知觉活动预设感官上的一种虚己作用(self-emptying/kenosis),即本身不藏有被知对象之感性形式,以致能摄受其感性形式(*De Anima* II, 7, 418^b 28),例如:



④有别于营养吸收:就变动而言,知觉活动(perception)有别于营养吸收(nutrition);感官知觉为觉魂活动(sensitive activity),营养吸收为生魂活动(vegetative activity)。二者所同者,乃同是吸取对象之信息;所异者,乃营养吸取即把对象之物质化为己身,而知觉活动即摄受对象之感性形式而不损及对方个体(*De Anima* II, 12, 424^a 18)。

(3)牵涉主客互动:知觉活动牵涉主客两极之互动:

①刺激与反应:一方面,须有外来的刺激(stimulus)、感官始产生反应(response);另一方面,感官须意向一物为对象,此对象始能引申其吸引力(*De Anima* II, 5, 416^b 32-417^a 9);如图所示:



3

为此,感知主体与被感知物二者皆有其主动面与被动面,而在互相牵动下形成知觉活动。

②比率与限度:对象之刺激含比率(ratio),例如:琴声有其音阶(*De Anima* III, 2, 426^b 1-5);对应地,感官之反应有其能耐与限度(limit),如果刺激太强,会伤害、甚至毁灭知觉者之感官甚至其个体;例如:对象之刺激太极端,如太热、太冷、太硬、太锋利、太大声,知觉者会受不了(*De Anima* 424^a 2-10; 426^a 27-8; 429^a 29-3; 435^a 21)。反之,如果对象之刺激太弱,则知觉者感觉不出来(*De Anima* III, 13, 435^b 7-19)。

③互相临在:感官运作须有现成的对象实际地临在于我眼前,而我又须主动地意向着它时,才产生知觉的效应(*De Anima* II, 5, 417^b 24-25)。

(4)活动成果:从活动之成果上言,感性上之知觉活动(act of perception)有别于理解层面上之理解活动(act of understanding);虽然二者都是主体对客体的一种把握(apprehension)。可是,“知觉活动”乃主体之感官把握个别(particular)、具体(concrete)、变动(becoming)的对象(object)及其信息(data)。而“理解活动”则是主体把握普遍或共相(universal)、抽象(abstract)、不变(unchanging)的事物本质(essence)或观念(idea)(*De Anima* II, 5, 417^b 22-23)。

(5)器官、功能、活动比较:我们若比较器官、功能、活动三者,可得着以下的提示,它们彼此“不即”亦“不离”(De Anima II, 12, 424^b 24-25):

质料地(materially)言:它们为同一回事,彼此“不离”。

形式地(formally)言:它们为同一回事之不同时分、角度、本质义,彼此“不即”。

(6)媒介(medium/aisthetikon):使感官功能产生活动的机缘有二:

其一是对象的临在以给予刺激。

其二是媒介的实有,使感官借此引申活动、把握对象。

媒介乃容许感官经验成就的中介事物,它是那造就或引致知觉作用的某些条件。例如:人须有“光”与“空间”的距离来引致视觉作用。换言之,“眼”以“光”作“媒介”来成就

“视”(De Anima II, 7, 418^b 9-20),“耳”以“空气”作“媒介”来成就“听”(De Anima II, 7, 419^a 31; 8, 419^b18),“身”以“皮肤”作“媒介”来成就“触”(De Anima II, 422^b21; 423^a15)。

值得一提的是,视、听、嗅的活动,须与对象有距离(distance),如借光、空气等媒介来产生知觉;反之,尝、触之活动,须与对象有实际的肌肤上的碰触(contact)来产生知觉效应(De Anima II, 11, 423^b1-7)。再者,前三者(i. e. 视、听、嗅)更是为个体之康宁(well-being)而设(De Anima III, 12-13),为其生存则不是绝对必要;有部分动物甚至没有此三者而能继续活着;反之,后二者(i. e. 尝、触)则为个体之生存是不可或缺的,因为个体须借“尝”来分辨对象是否为食物,须借“触”来确定所接触的东西是否对自己有利或有害(De Anima III, 12, 434^b23-25; 13, 435^a 2-5)。

(7)对象/被知觉物(the perceived/aistheton):感官知觉须有其客体极,即有所针对的对象目标。对象(object)及其所含的信息(data)乃被感知者主体所意向,借刺激感官而被知觉。被知觉的事物是个别的(particular)、具体的(concrete)(De Anima II, 5, 417^b20-26)。而主体所注视的客体可以是对象的实体(Substance)整体本身,也可以是其依附体(accidents)(或信息),如个别的色、声、香、味、触。

上述所谈论的有关感官知觉架构之众因素,可再落实在个别感官上探讨,而引申有如下列图表所显示的众项目:



诚然,亚氏(*De Anima* II, 7-11)也分别地为五外感官的涵义作个别的描述与分析;于此,因限于篇幅关系,只好留待读者来想到其详。

(二)经验完型:梅洛·庞蒂的补充

有关感官经验的来龙去脉,诚然上述的铺陈尚未足以百分之百地涵括这范围的一切表里精粗,以致有余地让后人作增补,而其中尤受注目者当数梅洛·庞蒂;他以《知觉现象学》(*Phénoménologie de la perception*, 1944)一书来修正世人对感官知觉产生的误解。严格地说,梅氏并非反对那如同亚氏所提供之古典论调,只是他认为其说法并未全然充分,且在演绎上已遭受近世理论如经验论(empiricism)或唯科学主义(scientism)等的曲解,以致他需要出来对感官知觉一事作澄清。梅氏把近代世人对经验的曲解称作感觉(sensation),而把自己对经验所持的论点以知觉(perception)一辞来涵括,并把二者作如下的对比[参阅英译本 *Phenomenology of Perception* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), pp. 3-6]:

1. 感觉 vs. 知觉

(1)感觉(sensation):此词意味着人在经验外物时首先借外物的刺激而把握对象的个别信息,再借联想而把信息组合成对象的整体印象。例如:我首先摄取红色、音响、硬感觉等信息,再把这些零碎而肢解的分件组合成“红音乐盒”的印象。可是梅氏并不同意这种看法。

(2)知觉(perception):此词则意味着人在经验外物时首先把握对象的整体,然后才进而注视其中的个别信息元素。例如:人一下子知觉到音乐盒整体,然后再从中分析其中的红色、音响、体积等信息。梅氏认为这种说法诚然更为恰当。

2. 微粒构想 vs. 整体构想

(1)微粒构想(atomistic conception):凡主张“感觉”说的人,会秉持从微小信息单位作为着眼点的构想,即认为感官经验就如同一盘散沙似的只把握到一堆零碎信息而已,我们需要借着联想(association)来把它们组合成对象的整体印象(impression)。但梅氏并不以为这种说法符合事实。

(2)整体构想(holistic conception):梅氏所秉持的“知觉”说内含着从整体意义为着眼点的构想;意即被经验之对象首先呈现自己为一个整体,而人再从所把握的整体上分析其中的细节。梅氏认为这样的说法更为符合事实。

3. 恒常预设 vs. 完型看法

(1) 恒常预设(constancy hypothesis): “感觉”说主张“刺激^{对应}→反应”(stimulus—response)之预设模式;即对象给予刺激,而主体则相应地作出反应;而二者的对应是“一对一”的对应,即对象给予多少刺激,主体就产生多少反应。然而,梅氏质疑这预设的准确性。

(2) 完型看法(Gestalt outlook): 梅氏所提出的修正是,我对外物的经验,并不纯然是机械式地接收多少刺激,就获得多少信息;更好说,我所把握到对象的任何部分,都让我牵涉到它的完型(Gestalt)全体,以致经验的每一点一滴都向我透露事物的整体义,即使其内涵尚有待增补丰益。

4. 因果关系 vs. 辩证关系

(1) 因果关系(causal relationship): “恒常预设”意味着对象之刺激(object's stimulus)与主体之反应(subject's response)。这种关系是一种“因果关系”:即刺激是“因”,反应是“果”;对象以多少刺激作“因”,主体就产生多少反应作“果”,没多没少。然而,梅氏反驳说:这样的描述正确吗?

(2) 辩证关系(dialectic relationship): 反之,在梅氏的“完型看法”下,对象与人的关系是一种“辩证关系”,借着对谈(dialogue)而共同孕育意义。对象的临现,尚需因应着各人的心态而兑现不同的回响。那就是说:对象所给予的刺激,不一定引致感知者相当、相称、相预期的反应。例如:你尽管在现场提供美妙的音乐,我也不一定闻歌起舞,反而可能因心情欠佳而无动于衷,即使旁人会为之而陶醉。换言之,感知者还保有其个人的旨趣(apitude)以作底蕴来与对象邂逅,以致成果因人而异、因时而异。总之,对象与主体间的辩证对谈,效果不全由对象操控,其间尚牵涉感知主体个别的气质、兴趣、心境、背景与参悟。

5. 内在印象 vs. 外在性质

(1) 内在印象(impressions from within): 持“感觉”说者以为在经验中被摄取的事物信息,在意识内形成印象(impressions),而为意识的成分(elements of consciousness)。

(2) 外在性质(qualities from without): 梅氏则反转过来说:被摄取的信息始终是依附在外物对象上之性质而已,而意识也只是意向着对象及其信息而已;在感官知觉中,意识内并没有内存之图像或印象;外物信息在被意向中并没有进入意识而形成印象。为此,“信息性质”并非意识之成分(element of conscious-

ness), 而只是那作为意识所意向、为意识(而呈现)之对象(object for consciousness)。

6. 性质中立 vs. 性质个别

(1) 性质中立(quality neutral): “感觉说”把信息之性质体认为“中立的”, 即同一类性质不因个体之不同而有差异; 例如: 就主体而言, 这红毯的“红”, 不异于这红盒子的“红”。“红”色不因依附在不同的事物上而有差别。

(2) 性质个别(quality particular): 梅氏认为上述说法抹杀了事物性质之个别性。他认为信息性质在经验层上并不中立, 会因应不同的对象而有其微差殊别、不容取代; 为此, 这红毯的“红”有别于这红盒子的“红”; 知觉活动所摄取的只是个别信息, 而不是普遍观念, 以致被摄取之信息性质有其个别殊相, 有别于其他事物之同类性质。

7. 意义限定 vs. 意义开放

(1) 意义限定(meaning determined): 持“感觉”说者指对象之意义是被限定的, 即被决定而再无意义延伸之余地。例如: 被知觉的白天鹅, 就被确定为白天鹅, 其意义无所谓有待增补。

(2) 意义开放(meaning indetermined): 梅氏认为, 更准确的说法该是: 被知觉的对象在意义上仍然是开放而不全然地被限定的; 那就是说: 感知者可因了更详细的观察而发现更多、更深的涵义, 而引致意义上的拓展、甚至突变。例如: 我先前把眼虫(Euglena)体认为植物, 但在经过更详细的观察后, 进而把它体认为兼含动、植物两重特性, 以致病毒的意义因进一步的观察而产生突变。

8. 荒夷实在 vs. 生活世界

(1) 荒夷实在(“brute” reality): 持“感觉”说的经验论者所标榜的世界, 是一个客观世界(objective world), 又名荒夷实在, 即未经意识的主观污染, 而为世界的本来面目, 这本来面目不直接被人所认知, 人只经验到有关这世界的印象, 而不是这世界的本来面目。而人所能对世界的唯一客观看法(objective glance)就充其量只在于把握世物的第一物性(primary qualities)(例如: 事物之数量、扩延性), 而去除其第二物性(secondary qualities)(例如: 色、声、香、味、触); 第一物性能实证地被衡量, 所以客观; 第二物性不能实证地被衡量, 所以主观。

(2) 生活世界(life-world): 现象学家如梅洛·庞蒂等人并不认为上述的理论是一个准确的说法。在现象学之“意向性”、“在世存有”等前提下, 梅氏标榜一

个“生活世界”：世界是人所生活的现象场地(phenomenal field)；人作为形躯主体(body-subject)，以身体来与其所生活的“现象场地”作对谈而孕育意义；世界就以这样对谈而孕育的意义来呈现自己，而无所谓在“现象”背后尚有另一个不可知的“物自身”或“本来面目”。形躯主体以询问的方式而向世界开放，世界以回答的方式来向主体作回应，而对谈所孕育的意义并非主观的幻想，因为它一方面有对象的实体作为对谈的根据，另一方面又有人的身体作为对谈的基础。

作为一份撮要，我们可把上述一系列的对比加以整理与浓缩，而指出：谈及经验之“感觉”说对比“知觉”说，其中的“误”与“正”可表列如下：

<p>(1) 知觉(sensation)</p> <p>先籍外物刺激而把握零碎信息</p> <p>再籍联想而组合成整体印象</p> <p>e. g. 红色、音响、硬……$\xrightarrow{\text{组合成}}$音乐盒</p> <p>(2) 微粒构想(atomistic conception)</p> <p>——从微小信息单位为着眼点</p> <p>(3) 恒常预设(constancy hypothesis)</p> <p>刺激(stimulus)→反应(response)</p> <p>1 对 1 之对应</p> <p>(4) 因果关系(causal relationship)</p> <p>对象之刺激(因)$\xrightarrow{\text{维系}}$主体之反应(果)</p> <p>给多少刺激 引申多少反应</p>	<p>(1) 知觉(perception)</p> <p>先把握对象整体</p> <p>再分析其中之信息</p> <p>e. g. 音乐盒$\xrightarrow{\text{分析出}}$红色、音响、硬</p> <p>……</p> <p>(2) 整体构想(holistic conception)</p> <p>——从整体意义为着眼点</p> <p>(3) 完型看法(Gestalt outlook)</p> <p>所把握之“部分”→都牵涉“全体”</p> <p>(4) 辩证关系(dialectic relationship)</p> <p>世界$\xleftrightarrow{\text{对谈}}$形躯主体</p> <p>个别旨趣、状况</p> <p>共同孕育意义</p>
---	---

<p>(5)内在印象(impression from within)</p> <p>信息 $\xrightarrow{\text{内存于}}$ 意识</p> <p> </p> <p>意识内之印象</p> <p> </p> <p>意识的成分(element of consc.)</p> <p>(6)性质中立(neutral)</p> <p>e. g. 红毯的“红” $\xrightarrow{\text{无异}}$ 红盒的“红”</p> <p>(7)意义限定(meaning determined)</p> <p>——对象意义被决定,无从增补</p> <p>(8)荒夷实在(“brute” reality)</p> <p>——客观世界=未被主观污染之本来面目</p> <p>——客观看法 = $\left\{ \begin{array}{l} \text{只要第一物性} \\ \text{去除第二物性} \end{array} \right.$</p>	<p>(5)外在性质(quality from without)</p> <p>意识 $\xrightarrow{\text{意向}}$ 信息</p> <p>↓ </p> <p>没有内存印象 外物性质</p> <p> </p> <p>为意识而呈现之对象 (obj. for consc.)</p> <p>(6)性质个别(particular)</p> <p>e. g. 红毯的“红” ≠ 红盒的“红”</p> <p>(7)意义开放(meaning indetermined)</p> <p>——对象意义有待拓展或突变</p> <p>(8)生活世界(life—world)</p> <p>——世界=现象场地、供作对谈 (背后没有“本来面目”)</p> <p>——意义 = $\underbrace{\text{世界} \xleftrightarrow{\text{对谈}} \text{形躯主体}}_{\text{孕育成果}}$</p>
---	--

综合起上述的分析,我们对“经验”所获得的体认是:“知识始于经验”,人作为“在世存有”而保有“意向性”,与世界对谈而孕育意义,而经验所牵涉的项目计有感官、功能、活动、媒介、对象等要素;再者,感官经验是为知觉完型、容许人整体地把握对象的全体大用,以便能从中分析出个别的信息,而其中的辩证关系,牵涉世界与形躯主体的对谈,借以拓展被意向对象的意义。上述的论点即使未能全然揭尽“经验”的一切底蕴,到底不失为一份抛砖引玉的说法,让我们更稳妥地探寻其中更深更广的究竟。

在涉猎了“经验”的涵义后,我们可进而踏上认知过程的另一个阶段——“理解”。

第三节 理解

如果知识开始于“经验”，它是否也只限于“经验”而已？按经验论(empiricism)立场言，经验论者会回应说：“是的！”经验论者以休谟(David Hume, 1711—1776)作为其极端例子，他如此地主张：

知识始于经验。

知识也止于经验。

认知过程的诸多讨论项目最后都须被约化为经验现象。

为此，“理解”就只不过是经验归纳(induction)而已；

而所把握的观念(idea)就只不过是退化了的感性印象。

如此一来，经验论走上了与唯心论背反的另一极端。

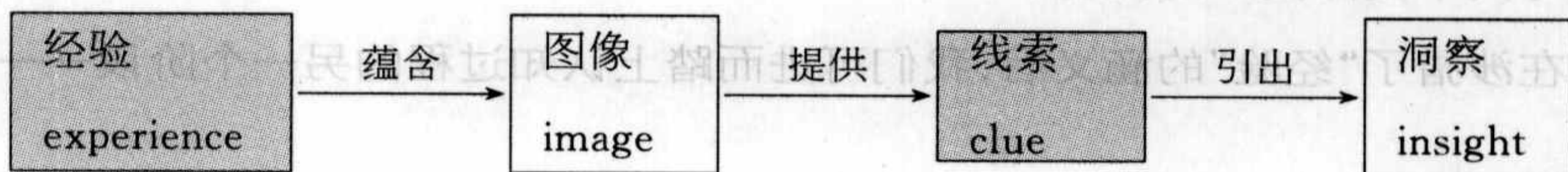
然而，柏拉图却提醒我们说：

仅仅是感官经验不足以构成为知识的全部：经验是个别、具体、变易的；反之，知识是普遍、抽象、恒常的。

言下之意是：认知历程的关键刹那不在“经验”，而在“理解”，以致我们有余地去探讨从“经验”到“理解”的过程。

一、从经验到理解

借用亚里士多德的论点，从“经验”到“理解”的历程，我们须穿越如以下图表所显示的过程：



兹按此图表的引导来作下列的分析：

(一) 经验 $\xrightarrow{\text{蕴含}}$ 图像

亚氏《论灵魂》一书指出：“当心灵主动地意会任何事物时，它是必然地连同图像来意会此物。图像类似感官内容，所不同的只是它们不含物质而已”(De Anima III, 8, 432^a 8)

—9)。(principle of displacement) (比重定律) (principle of specific gravity)

亚氏所指的意思是：

1. 当人知觉到一存在物,他也会同时把握到它的图像。
2. 人透过“感官知觉”或“想象作用”来获得图像。
3. 人不得不按照个别具体的图像来思考,借此达到理解。换句话说,“若缺乏图像,人灵魂就无法构想”(De Anima III, 7, 431^a 16)。

(二) 图像 $\xrightarrow{\text{提供}}$ 线索

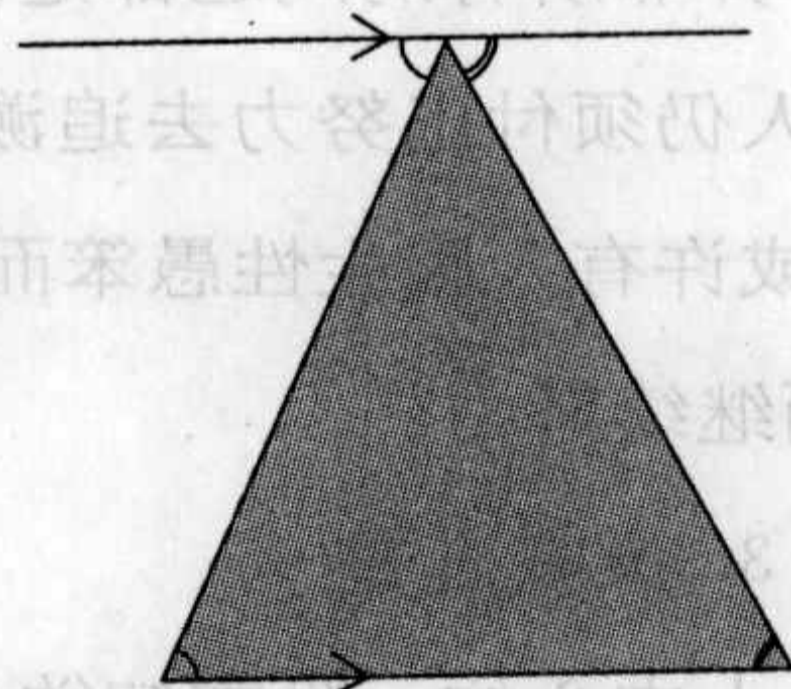
人不得不借图像来思考。而图像本身蕴含着诸多暗示。如果它们因而在适当的脉络下被展陈,就会为我们提供线索,让人达致理解。亚氏在《形上学》(Metaphysics IX, 9, 1051^a 24—26)一书中就以三角形为例子来述说这一要点：

别人若告诉我们三角形内角之总和是一百八十度(180°),我们可能仍然未能明了其中的底蕴。但当人一旦在三角形的顶点上画了一条与底边平行的直线时(如右图所示),我们会马上恍然大悟。其中的奥妙就在于感官图像在适当的脉络下向人提供了线索。

(三) 线索 $\xrightarrow{\text{引出}}$ 洞察

当图像在适当的脉络下提供了线索,我们便有很大的机会获得理智上的光照,借此引申出洞察(insight),了悟事物所蕴含的意义。为此,“洞察”乃理智对事物意义的通晓,是人对事理本质来龙去脉的豁然贯通。

为教我们对“洞察”这现象有进一步的体认,兹让我们面对以下的一个戏剧性的刹那：



二、戏剧性的刹那——洞察

相传古希腊学人阿基米德(Archimedes, 287? — 212 B. C.)受西那库斯(Syracuse)国王韩雅鲁(Hiero)的委托,追问:“什么是查验王冠含金量的方法?”他苦思多日,苦无对策,却在沐浴前脚尖刚碰到浴缸的刹那,突然灵光一闪,高呼“我找到了!”(“Eureka!”)得意忘形地裸奔至国王跟前述其洞察:把王冠放在水里看看它的排水量,借此确定其纯金度。自此,物理学静水学(hydrostatics)的置

换定律(principle of displacement)与比重定律(principle of specific gravity)遂得以奠立。

郎尼根(Bernard Lonergan, 1904—1984)以阿基米德的经历为例,遂在其名著《洞察》[*Insight*(New York: Philosophical Library, 1957), pp. 3—6]一书中,为我们给“洞察”这现象作了以下的描述:

(一)洞察前:张力

洞察以一份求知的张力作为其前奏……

1. 起于质疑

人会因为一个“悟性问题”的指引,而引发一系列思考,指向一个询问的大方向。以阿基米德为例,他以“什么是找出王冠纯金度的方法”这一问题来开始他的思索,而走上了求知的张力。人对一事理有所不知,而又意识其欲知之方向,遂会引申强烈的动机去追寻。以企图获得答案。

2. 大惑不解

并非所有的问题都是易于处理的,即使答案往往蕴含在所投掷的询问范围内,人仍须付出努力去追溯,始有破解的希望。或许有人会因为大惑不解而气馁,或许有人因生性愚笨而准备放弃,然而会有更多人响应其内心所潜藏的求知欲而继续努力。

3. 废寝忘餐

人内心的一股求知欲会深深地消耗人的精力,叫人永不息止地去探寻;换言之,这股求知欲形成了一种内心的暗流,推动着他不断地询问与思考,企图达致理解。这份求知的渴望,能使人全神贯注,废寝忘餐,直至自己找到答案为止。

(二)洞察中:突破

洞察乃问题的突破,理智的通达。

1. 豁然贯通

人在苦思无奈当儿,一旦碰到相应线索,会顿时如同大梦初觉一般地从蒙昧中警醒过来,一下子了悟到其中的要领,是为理智突如其来的通晓,名为“洞察”;恰如朱熹在诠释《大学》时所说的:“……至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。”总之,“洞察”是一个突破,

由它而产生新规矩,去补充、甚至取代旧规例,发明家的新发现是如此,教师引导学生达致理解也是如此。

2. 了悟于内

“洞察”并非外在的感官知觉(sense perception),而是内在的悟性作用(intellection)。光是“感官知觉”不足以构成“洞察”本身。众人皆有沐浴经验,唯独阿基米德从中“了悟”静水学原理。为此,“洞察”是理智内在地对事物意义的通达了悟。借用谢勒[Max Scheler, *Man's Place in Nature* (New York: Noonday Press, 1961), p. 30]的解释:洞察是人理智突然从一情况中的各元素上察觉一事物结构的脉络,它是人突然寻获解决一问题的方法,而人在洞察中所获得的答案,即使部分地引发自经验的提供,到底基本上是出自个人的直觉(intuition),即由个人理智在攀援经验信息上所孕育的智力上的通达。为此,经验所提供的信息只是一份助缘,真正的关键仍在人内心对物义的通达了悟。

3. 中枢“事理”

人从具体的事件上产生洞察,但洞察却引申出抽象的理论,可以放诸四海而皆准。阿基米德的经历是具体事例,但其所引致的洞察,却蕴含了抽象的置换定律与比重定律。当物理学家一旦掌握了静水学的抽象理论之后,他可以进一步把理论应用在不同的金属衡量上去,而国王、王冠、浴缸等历史陈迹也相对地变得很次要,只供后人作茶余饭后的话题。为此,洞察本身就是一个枢纽,它使人从具体的事实上上升至抽象的理论,也容许人把普遍的定理应用到个别的事例中。

(三) 洞察后:憩息

洞察以释怀、喜悦、张力的松弛作为其效果,而其愉悦在于人已把所把握的涵义融化于心。

1. 如释重负

人一旦豁然贯通地寻获了事理的脉络后,他会兴高采烈地欢欣不已,如释重负地从询问的张力中松弛下来。阿基米德以其“Eureka!”来抒发内心的欢腾,而谢勒也以传神的啊哈经验(“Aha” experience)一词来表现其中的兴奋(*Man's Place in Nature*, p. 30)。

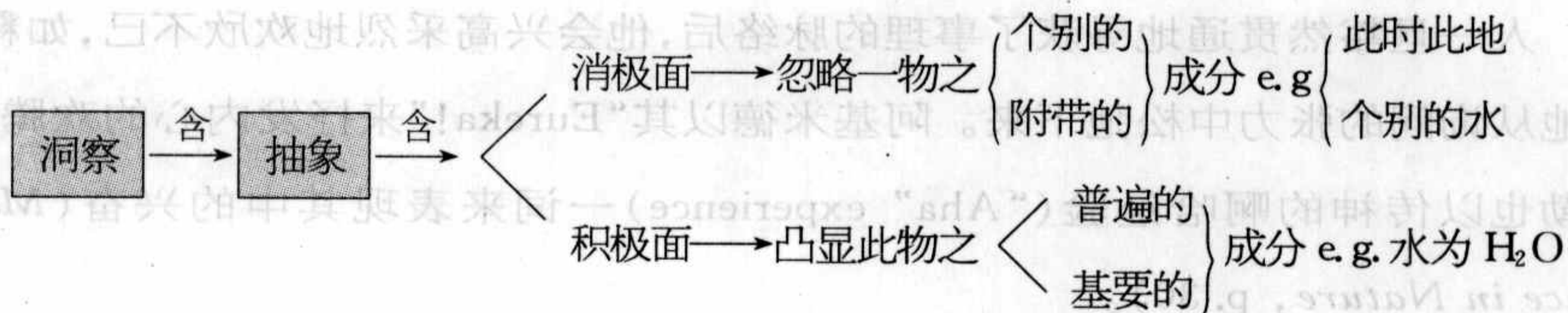
2. 了若指掌

早的洞察所引发的喜悦,固然是由于人对先前的张力之松弛所致;然而,我们更可以说:它更是人从大惑不解上升到了若指掌的胜利凯旋,也是经由努力思考追寻获致的一份满足憩息,以致人可以对自己说:我的苦思总算没有白费,到底我把握了所预期的理解。

3. 融化于心
 被洞察的事理永远被掌握。洞察一经获得,被洞察的真理便深印于个人的脑海中,与我生命同化。阿基米德在找到答案以前大惑不解,但获得洞察以后却了若指掌,融会贯通,引发更多更大的洞察,终于累积成一套物理学。为此,洞察使学习成为可能,人们从蒙昧的摸索开始,渐而获得更多更大的光照,我们因而从文盲演变为学者,而所学到的心得,都成了我心灵的一部分,与我生命同化。

三、洞察内含抽象作用

作为理智对事物意义的通达了悟,“洞察”蕴含着抽象作用(abstraction)。顾名思义,“抽象作用”乃是理智从抽掉事物之个别次要成分中凸显其普遍基本意义这样的一种运作程序。分析地说,抽象作用有其消极面与积极面;其消极面在于忽略掉事物之个别的、附带的因素(particular & accidental factors);其积极面则在于凸显事物之普遍的、基要的性质(Universal & essential factors)。例如:当我洞察到水之性为 H_2O 时,我实际上已忽视了个别的每一滴水、水中的每一个别的氢气和氧气、这杯水的杂质(个别附件)、甚至忽略了我家水壶的水(个别地点),以及我今天所倒出来喝的水(个别时间),因为这些个别附带成分为理解水之性而言是不相干的;为达致理解此物之意义,我们只须积极地从个别的水中彰显出水为 H_2O (二氢一氧)这普遍的、基本的性质即可。了悟及此,我可放诸四海皆准地以此本质(essence/essential factor)来作为基础,去定义及陈述世上所有的水。兹以下列图表示意:



诚然,众多重要的哲人都察觉到上述之抽象作用义。例如:

- Aristotle, *De Anima* III, 6, 430^a 6—7; 430^b 6—25
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* Ia, { Q. 55, a. 1, ad. 3 & 4.
Q. 79, a. 1—5.
Q. 84, a. 6.
Q. 85, a. 1, ad. 3 & 4.
Q. 85, a. 2, ad. 3.
- Edmund Husserl, { *Logische Untersuchungen* (Investigation), II, Intro., chs. 1—6
Ideen I, pp. 138—140
Erfahrung und Urteil, § 87, e, § 88.
- Bernard Lonergan, *Insight*, p. 30.

一般人以为抽象作用的核心在乎消极地抽掉事物的个别性质,然而,我们须在此强调:抽象作用的首要义不在于其消极面,而在于其积极作用,即在其凸显事物的普遍基本义涵这一运作面向,因为这才是人在“洞察”中所把握到的有关一事物的本质义。诚然,“洞察”只不过就是理智对一物本质意义的了悟与把握而已。在这份把握中,一事物之个别附带成分便显得不相干与不重要,以致可以被人所忽略。

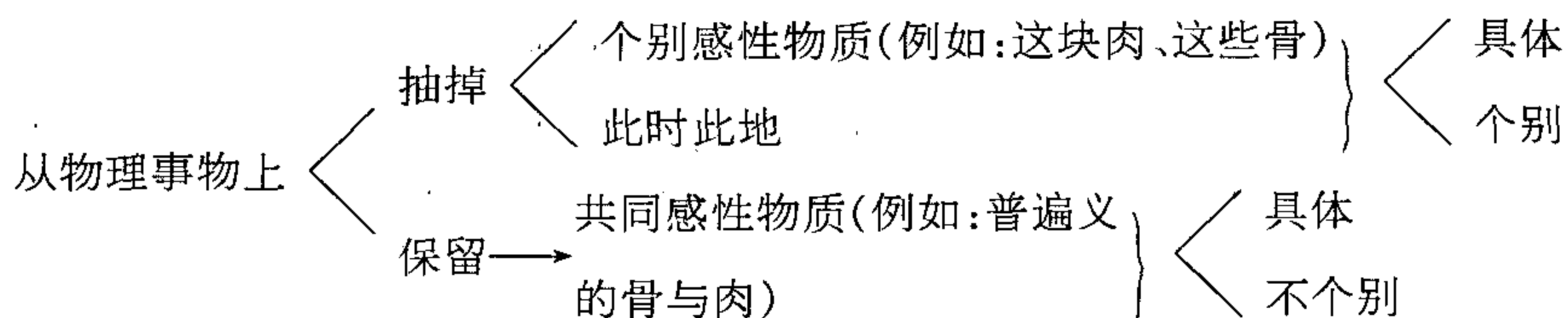
不过,即使抽象运作的消极义并不是其首要面向,到底它并非为可有可无的一回事,因为人若要理解一物之意义时,他须扬弃一些次要成分,好让事物的最基本因素得以凸显。有鉴于此,托马斯(Thomas Aquinas)乃按抽象作用的消极面来分辨抽象的三个程度(*Sum. Theo.* Ia, Q. 85, a. 1, ad. 1 & 2):

(一)第一度抽象——属物理学范围

人在物理学科上对物理事物的理解蕴含第一度抽象,即在感性事物物质(sensible matter)上抽掉其个别物质(individual matter)(如张三的骨与肉),以及此时此地(here & now),只保留共同物质(common matter)(如普遍义之骨与肉)。“个别物质”是具体而个别的(concrete & particular);“共同物质”是具体而不个别的(concrete but not particular)。“共同物质”之所以被保留,是因为人在理解物质事物时,感性物质是必然地含具体成分;例如:人总不能缺少具体的骨与肉而对人的观念有所理解,只不过我所把握到的“具体”成分并不“个别”而已,即不属于任何个别的张三或李四而已,例如:人观念中之“头”与“四肢”,并不特别属于张三的头或李四的四肢,而是一普遍义的头、普遍义的四肢,本身是具体

而不个别的。如图所示：

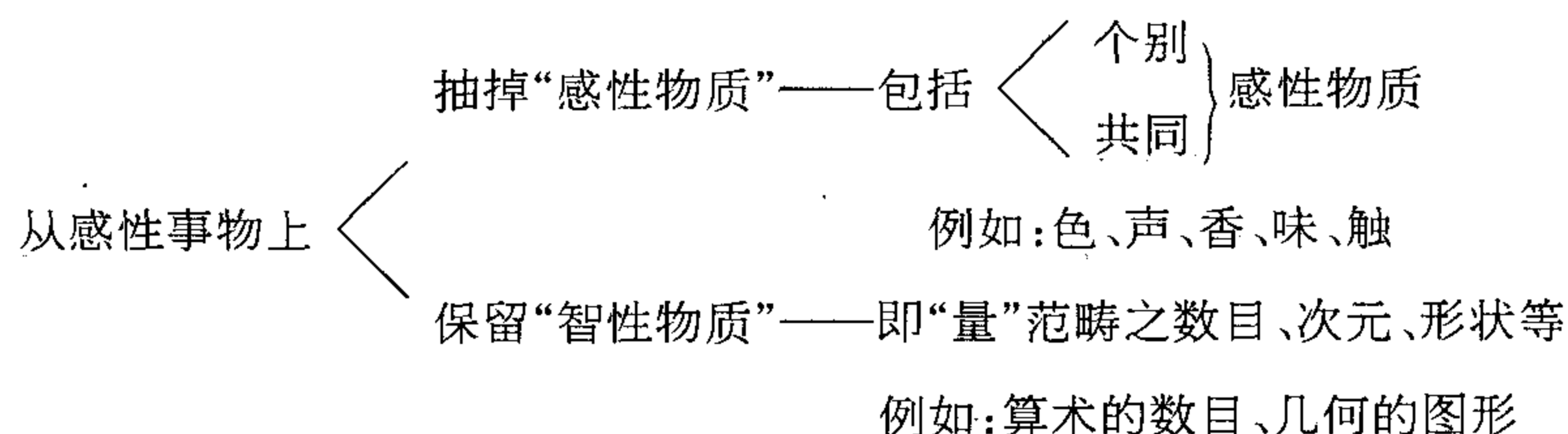
〔一度抽象〕



(二)第二度抽象——属数学范围

继而,当我们在数学的领域上达到理解,这种理解就蕴含第二度抽象,即抽掉事物的“感性物质”成分,包括“个别感性物质”与“共同感性物质”的一切感性因素,如色、声、香、味、触等。只保留智性物质(intelligible matter),即借想象所凸显的量(quantity),亦即几何形象与数目等。如图所示：

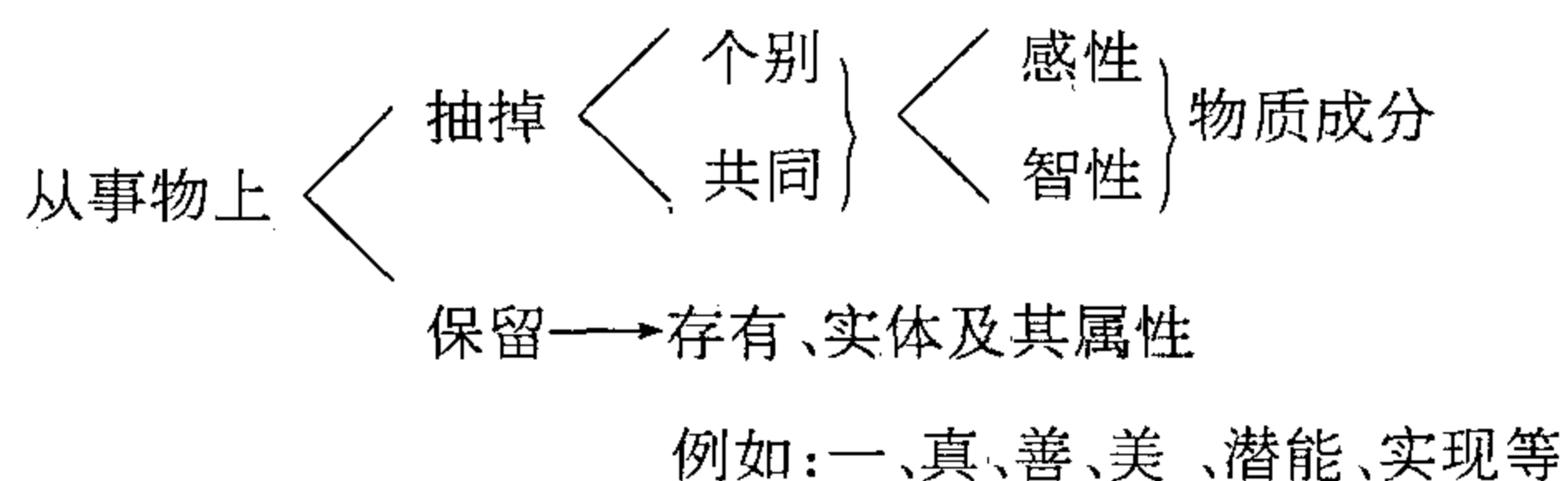
〔二度抽象〕



(三)第三度抽象——属形上学范围

最后,谈及第三度抽象,那就是最高程度的抽象,本身属于形上学的抽象范围。在这范围内,理智甚至把一切物质成分抽掉;包括感性的与智性的物质,涵括所有个别的与共同的物质成分。只剩下存有(to be)、实体(substance)及其属性(attributes),如“一”、“真”、“善”、“美”等,以致其探讨范围适用于一切存有者,甚至非物质实体。如图所示：

〔三度抽象〕



总之,认知过程的第一个关键刹那在于人对事物本质之“洞察”,(又名“内省洞察”),这种洞察使人从“经验”的层面提升至“理解”的层面,致使人可以借所理解之物义而为事物下定义、作陈述、成就一系列的学问。

四、更高观点

在正常的发展状态下,一个基本洞察可给我们引致另一些相关的洞察;继而,在互相启发下,较复杂、较进步的洞察会接踵而来,按部就班地累积成一套学问。

例如:在算术方面,我们首先把握了一些基本洞察(如对整数 1, 2, 3……的了悟,以及对“+”、“=”等符号及计算法的通晓),也在同性质扩展(homogeneous expansion)上获得突破(如得悉“ \times ”、“ \div ”、“ $-$ ”、“ $\sqrt{\quad}$ ”、“ 2^n ”等概念的运用),以致我们得以累积成一套算术。然而,学问的发展尚不止于此。我们尚有余力百尺竿头更进一步,我们仍可从一套学问上引申出另一套更高的学问,郎尼根称之为更高观点(higher viewpoint)(*Insight*, pp. 15—19)。例如:算术在力求突破中引申出代数,代数成了算术的“更高观点”。“更高观点”,在规例上较之前一套学问会是部分地相同、部分地相异。换言之,新发展出来的更高学问,它借旧规例的运作而产生,再由新规则接手来表达。在表达上比前者更周延、更准确。

照此类推,一个“更高观点”也可以更上层楼地引申出另一个“更高观点”,以至学问的发展是无可限量的。

五、反向洞察

学问的发展,不单蕴含着洞察的增多与更高观点的累积,它还会兑现出一种特殊现象名叫反向洞察(inverse insight)。按郎尼根的看法(*Insight*, pp. 19—25),“反向洞察”就是突然发现我们问错了问题,发现一个错误的问题不含答案,以致我们必须离弃这个错误问题的捆绑,以便在学问上重新出发而再有所突破。例如:当我洞察到“ $\sqrt{2}=?$ ”这道数学题没有答案时,这种领悟就是一个“反向洞察”;“反向洞察”叫我们了悟一个问题不含可理解性(no “intelligibility”),而我们须放弃在这个问题上打转,以免延误学问的发展。

“反向洞察”的意义在乎发现问题问错,而不在于发现答案答错。例如:当我

发现“ $1+1=3$ ”的答案错误时,这只是正向洞察(direct insight)的修正而已,而不构成“反向洞察”;反之,当我发觉“ $\sqrt{2}=?$ ”之所以无法解答,是由于我问错了问题,这才是“反向洞察”。

(一)反向洞察的特性

每一个反向洞察都具有三个特性:

1. 积极成分

它为我们提供了积极的经验信息。

2. 消极成分

所提供之信息不可理喻。

3. 否定成分

我因发现问题错误而否定了我先前所预期的答案;换句话说,我否决了这些信息有任何“可理解性”。

人在认知过程中,不论是“正向洞察”或“反向洞察”,都有它们的意义与作用;“正向洞察”帮助我们增进知识,“反向洞察”则使我们排除错谬的询问,好使我们有余地转向更正确、更积极的研究范围,以免再在错误的死角中浪费时间。

在物理学上,牛顿的第一动律(Newton's first law of motion)可说是一个典型的“反向洞察”。它指出:只要没有外力干预,则一个动的物体(body in movement)会继续动,且以恒常速度(constant velocity)及直线行走的方向来动。换言之,凡以恒常速度而作直线行走物体,恰如静止的物体(body at rest)一样,不需有一个外在的动力因。我们不必企图追问或解释“恒常速度”是因何原因而起,因为这个问题的答案根本不存在。为此,机械科学(science of mechanics)不必再理会“恒常速度”而转而注意其他有意义的问题如加速(accelerations)、速度改变(changes in velocity)等。总之,一切真正的问题都在“加速”这层面上、而不在“恒常速度”上。恰如“一物为何静止”这问题不存在一般,“一物为何以恒常速度来行走”这问题也不存在;它们是属于同一类型的事项。

牛顿在提出这个动律以前,一般人在涉及“恒常速度”时,就倾向于追问:是什么外力引致物体的恒常速度?然而这个问题本身不具任何答案,因为它是一个错误的问题。而牛顿的第一动律本身就是一个“反向洞察”,蕴含着“反向洞察”的三个特点:

1. 积极成分

“物体以恒常速度作直线行走”这回事是一个积极的经验事实。

2. 消极成分

“恒常速度”不必借助外力来达成；反之，当外力多于零时，事物便产生加速现象。

3. 否定成分

我们把“被预期的可理解性”加以否决：否定有外力干预。诚然，当人否决了他的质问：“是什么外力引致恒常速度？”他的否决是违反人的预期理解倾向的。因为我们会很自然地以为恒常速度并不像静止状态而像速度的改变一般地借助外力。

综合地说，知识虽开始于经验，但理智借“洞察”所达致的通达，却是认知过程的第一个关键刹那，人借此而从经验层面上提升至理解层面。人从经验图像中寻获线索、引申洞察，我们因而可以为对象下定义、作陈述、成就学问、甚至孕育更高观点，知识就从不断的突破中累积起来。在理解的层面上言，“洞察”除了有其一般的“正向”运作外，尚有其“反向”的运作，“反向洞察”让我们发觉自己问错了问题，而不必在错误的方向上浪费精力，此亦不失为学问增长上的一份利益。我们在对理解层作了若干的体认后，可进而探讨认知过程的另一阶段——判断。

第四节 判 断

知识起于“经验”，再以“理解”中之“洞察”作为第一关键刹那，但我们仍须以“判断”作为思辨认知的句点。为此，众多哲人（如亚里士多德、托马斯、胡塞尔、郎尼根等）都异口同声地说：“知识完成于判断。”若问及人如何从“理解”过渡到“判断”，我们须从人作询问的各类型上说起：

一、询问的类型

（一）四种问题

亚里士多德在《分析后论》(*Posterior Analytics* II, 1, 89 23—31)中把人所

能问的问题归并为以下的四种形式：

Q₁: 是否有 x? (Whether there is an x?)

Q₂: 什么是 x? (What is an x?)

Q₃: x 是否为 y? (Whether x is y?)

Q₄: x 为何是 y? (Why x is y?)

(二) 归纳为两类问题

上述的 Q₂(什么是 x?)与 Q₄(x 为何是 y?)彼此平行,属同一类问题,都在追问一东西究竟是什么,即欲理解此物之涵义。例如:“何谓月食?”与“月光为何会被遮黑?”二问题都在企求同一个目标:即企图澄清月食的本质义。

同样地, Q₁(是否有 x?)与 Q₃(x 是否为 y?)也彼此平行,另属同一类问题,都在追问一东西是否存在,或更具体地欲找寻出它是否以如此的形式来存在。为此,它企图确定一物是否存在,以及欲确定它是否如同我所理解的一般地存在。换句话说,我欲确定自己对一物之理解是否吻合事实。

有鉴于此,托马斯(In II *Post. Anal.*, lect. 1, § 408)就干脆地强调:人的追问主要分为这两大类:即“这是什么?”(What is it?)与“是否如此?”(Is it so?)

(三) 两类问题命名

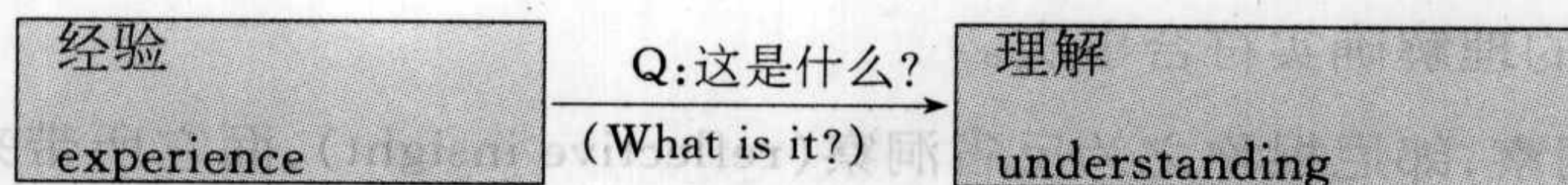
以亚氏及托马斯之学理作基础,郎尼根(*Insight*, pp. 271—274)进而把“这是什么?”这问题命名为悟性问题(question for Intelligence),把“是否如此?”这问题命名为反省问题(question for reflection)。

(四) 两类问题所分别引致的效果

悟性问题与反省问题的提出,会分别为我们引致理解以下判断的行动:

1. 悟性问题^{引致}→理解

当人对一事物有所知觉时,他就要求理解所经验之物的意义。他追问:“这是什么?”(“What is it?”)这追问伴随他的思考、而至有所洞察,了悟“这是如此。”(“It is so”)为此,悟性问题引发理解,并且容许人从所经验之物身上洞悉它的本质;如图所示:

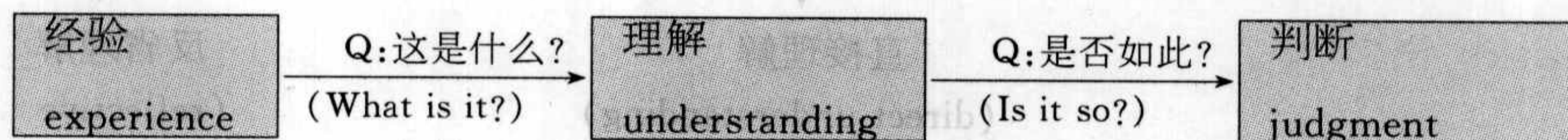


悟性问题

(q. for intelligence)

2. 反省问题^{引致}→判断

人并不以理解一事物之本质而满足,他尚需确定此物是否如他所理解的一般地存在,以致他会进一步地追问:“它是否如此?”(“Is it so?”)这种追问引领着他去反省与作印证,终于让他洞察到此物确是如他所理解的一般地存在。当他一旦获悉这种洞察时,他就会下判断说:“对!这是如此。”(“Yes! It is so.”)为此,反省问题引导我们达致判断,如下图所示:



悟性问题

(q. for intelligence)

反省问题

(q. for reflection)

二、理智的两重运作——理解与判断

严格地说,其实悟性问题与反省问题所导致的效果都是“理解”,只不过它们所导致的“理解”是不同类型的“理解”而已;悟性问题所引致的是对事物本质义之理解;而反省问题所引致的是对个人所把握之意义吻合事实这一回事之理解,这种理解引申出判断。

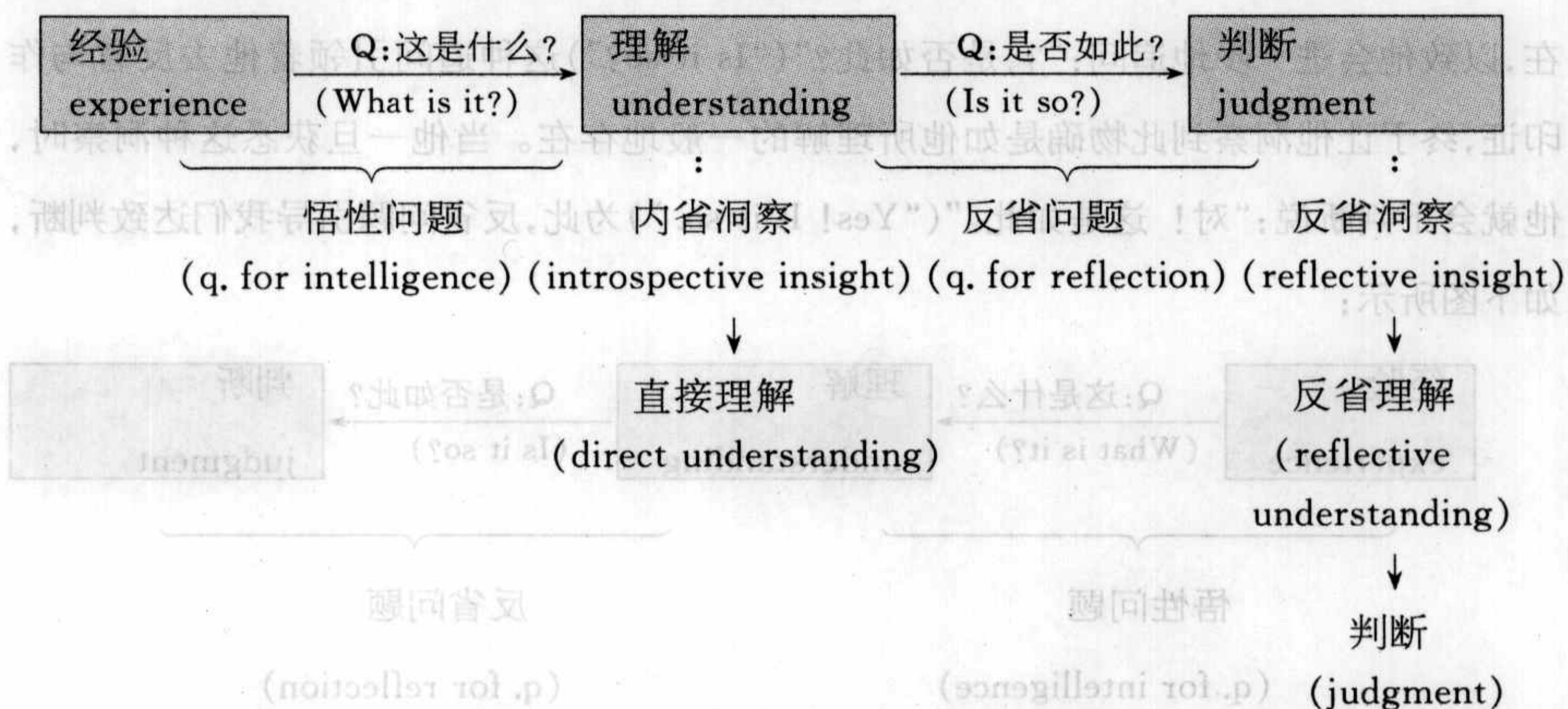
所谓悟性问题引致对事物核心义之理解,那就是说,人借着追问“这是什么”,而洞察到一事物之涵义。人对一物之本质义的洞察,郎尼根称之为内省洞察(introspective insight),而称所引申之理解为直接理解(direct understanding) (*Insight*, pp. 279—316)。

继而,反省问题给我们理解到一己的理解符合事实,当我面对一物而发问“它是否如此”时,我诚然早已对它的意义有了“直接理解”,只不过我尚未确定所理解的涵义是否吻合事实而已,在我经过一番反省与查证后,终于产生另一种洞

察:即洞察到自己的理解确实符合事实。

这样的一种洞察,郎尼根称之为反省洞察(reflective insight),而它所带来的理解——即理解到我对一物之理解与事实吻合——则被称为反省理解(reflective understanding)(*Insight*, pp. 279-316)。“反省洞察”的出现,是为认知过程中的第二个关键刹那,它使人从“理解层面”转变至判断层面。当我一旦对一事物达致“反省理解”,我必然会对它下判断,判断此物是如此如此。

上述的说法可用下列图表作撮要:



按这图表的提示,两大类问题(q. for intelligence & q. for reflection)分别引出理智的两重理解(direct understanding & reflective understanding)。而“直接理解”与“反省理解”,都出自同一个理智,只不过人的理智可以有不同的运作而已:“直接理解”与“反省理解”是理智的两个不同运作的成果。

三、判断的各重意义

当人借“反省洞察”而理解到自己的理解吻合或不吻合事实时,他必然会下一个判断去肯定或否定自己所理解的内容。于此,我们可凸显有关“判断”的下列的各重意义(Lonergan, *Insight*, ch. 9):

(一)判断乃首要地对“反省问题”回答“是”或“否”

若从问题的角度看,判断主要是以“是”或“否”来回答“反省问题”。诚然,人们不会以“是”或“否”来回应“悟性问题”。例如:“是否有 $\sqrt{1}$ 的对数?”这是一“反

省问题”；正确的答案是“是”(Yes)。你可以答错为“否”(No)，但答案仍然有意义。可是，“什么是 $\sqrt{1}$ 的对数”这是一“悟性问题”，如果以“是”或“否”来回答它，则毫无意义，“悟性问题”不为求反省以辨别真伪，只为求理解一事物之意义。为此，其判断就是以“是”或“否”来回答一个“反省问题”。

(二)判断牵涉个人的约束

判断的另一重意义是：它牵涉了个人对自己的约束(personal commitment)，即每个人须对自己的判断负责。郎尼根引用乐思富高(de la Rochefoucauld)的意见说(*Insight*, p. 272)：人会抱怨自己的记忆力不好，但没有人会抱怨自己的判断力差。人勇于承认自己的记忆力不强，但人不准备承认自己的判断力弱，因为回答反省问题的方式有很多种，我们不单可以断然地回答“是”或“否”，我们甚至可以不肯定地回答“或许”或“我不知道”。我甚而可把问题驳回去重新反省，再引出新问题以取代旧问题。总之，可能有的回答方式既然如此众多，以致他没有借口去原谅自己在判断上的错误，以致须对自己所下的判断负责。

(三)判断为认知过程的总增长

人的认知过程并不停留在纯理解的阶段，每一个悟性问题都会进一步引发反省问题。悟性问题如“这是什么？”蕴含着人要求理解的心态；反省问题如“是否如此？”则蕴含着人的批判心态，使认知过程从“理解”转至“判断”。

“真”、“伪”、“肯定”、“否定”、“概然”等概念是在“判断层面”上尖锐化地凸显。“真”、“伪”、“是”、“否”蕴含人的判断，判断牵涉个人的约束与负责。

认知过程的每一成分、每一活动，其最低限度是整个脉络中的局部增长(partial increment)；而判断是整系列的思辨性认知行动的最后步骤，即判断是思辨性的认知过程中最后的局部增长(final partial increment)。换言之，判断是思辨认知过程的总增长(total increment)，先前的其他活动都为判断行为铺路。

(四)众判断形成体系

我们可以从脉络体系角度看判断：众多彼此相关的判断会共同形成一个体系；我们可以用整个体系作为背景，来印证各判断的准确程度。

单独的判断是单独询问过程的结论，但各单独的判断可以彼此有关联，共同

形成一个复杂的体系,在这体系中的文气前后一贯,彼此印证,致使其中的一些不恰当的判断无所遁形。

在认知的进展上,人要求“逻辑”与“辩证”。人的认知要求合逻辑(Logic):逻辑寓意着知识在任何发展阶段中都蕴含努力谋求首尾一贯与编制的倾向。此外,人的认知也要求有辩证(dialectics):去进行辩证就是去企图修正或粉碎一切有缺陷的逻辑,以便产生一个新的阶段,让逻辑再次努力谋求文气脉络上的一贯性与条理。

再者,判断体系尚蕴含三个阶段——过去、现在、将来。这三个阶段使判断体系产生三重效果:

1. 过去的判断影响现在的判断

新判断是处在先前洞察与判断的氛围内,先前的背景正准备对后来的判断作借镜。

2. 现在各判断彼此刺激

目前各判断互相刺激、彼此牵制,激励着众人去用逻辑来谋求一贯性与条理。

3. 现在的判断影响将来的判断

现在判断为将来的判断铺路,而将来的判断也为现在的判断作补充。目前我所获得的知识都成了将来判断的幕后背景,将来的判断会因着目前的知识宝库而更形深厚。

总之,众判断形成体系,在时间上彼此联系、互相印证。

四、判断命题的众模式

或许我们可以在此借助胡塞尔《经验与判断》(*Erfahrung und Urteil*, 1948)一书的分析,来谈论有关判断命题的不同模式(modalities of judgment)。谈及判断模式,胡氏首先凸显了两个前提:

(一)两个前提

胡氏既然承认认知过程完成于“判断”,以致他也承认“判断活动”连贯了“经验”与“理解”,所以他先后凸显了两个前提如下:

1. 叙述判断以“叙述前之经验”作依据

判断句子之所以有肯定(affirmation)、否定(negation)、疑问(interrogation)、可能命题(proposition of possibility)等判断模式,那是因为在经验中有着相对应的正常个案(normal case)、背反情况(opposite case)、困惑(doubt)与可能意识(consciousness of possibility)等事例。

2. 判断命题连贯了理解中的叙述句

当人对一物达致理解,他可把所经验的事理述说出来而成为叙述句。最简单的叙述句是:“S是p”(S is p),我们可从中发现:构成一叙述句子的最基本结构蕴含“主辞”、“谓辞”、“系辞”三个要素:

(1)主辞(subject/s):它是我在经验中所针对的基底(substrate)。

(2)谓辞(predicate/p):它是我从基底内所了悟的规限(determination)。

(3)系辞(copula / is, verb “to be”):它是主辞与谓辞间的联系;而这个“是”(is / verb “to be”)字投掷出一份存有义(being),寓意着谓辞之义在主辞身上是属实的。

于此,值得一提的是:当我对所理解的内容作出判断时,我在句子的用法形式方面,表面上可与一般的叙述句没有什么区别,大家都是“S是p”;然而,所不同的地方却在于个人心态上的转变。当我光是提出普通叙述命题“S是p”时,我只述说我所理解的内容而已;但当我把它当作为判断命题而刻意提出时,我已采取了个人立场,确定了我所理解的内容符合事实。

以上述的两个前提作为基础,胡氏进而反省判断命题的众模式。

(二)判断之众模式

叙述判断(predicative judgment)命题,既以叙述前之经验(pre-predicative experience)作为依归,而“经验”计有“肯定”、“否定”、“怀疑”、“可能”等意识,相应地,判断命题就可有“定言判断”、“怀疑判断”、“可能判断”等模式:

1. 定言判断(categorical judgment)

当叙述句“S是p”被提升为“叙述判断”时,它就是一肯定的定言判断(affirmative categorical judgment);而与它背反的“S不是p”,就是一否定的定言判断(negative categorical judgment)。总之,凡是定言判断,不论是肯定的或否定的,都凸显出无懈可击的确定(uncontested certainty)。

此外,胡塞尔并不同意传统逻辑把否定判断与肯定判断并列为定言判断的基本形式;他认为基本形式就只有肯定判断(“S是p”);至于否定判断,它只是对先前原初的肯定加以推翻而已。

2. 怀疑意识所引申的判断

除了定言判断外,人尚可有其他缓和的模式;他可以提出如“我怀疑”或“不知道”等句子,引申自经验层面上的“怀疑”意识。人一方面在经验层上未获致直接的确定与意向的满全,另一方面又未有足够的根据去推翻原有的确定,以致他未能斩钉截铁地下一个定言判断。人的这种怀疑意识,表现在判断层面上,就可有以下的演绎:

(1)我可以在犹豫中不敢下判断。

(2)我可以说:“它可能如此”(“possibly so”),“我预设它是如此”(“presumably so”)。

(3)我可把原先所确定的命题加以修正说:“然而,它并非如此,而是如彼”(“Nevertheless, it is not so but otherwise”)。

(4)我又可以用较确定的口吻说“S是p”,但心底里不排除其修正的可能。

(5)我也可以经过一番怀疑,然后决定指证“它的确是如此”(“It really is so”)。

上述的模式表示:人尚未能作出有力的验证或反证;人的疑虑可以一直持续下去而没有一确定的结果。

3. 可能意识所引申的判断

另一情况是:我并未被怀疑意识所困扰,但处在一种不纯的确定(*impure certainty*)之中。为此,我只作有限度的确定判断,例如:“这花瓶背后的花纹应是如此地延续面前的图案。”“不纯的确定”指人仍然考虑到有其他的可能性,只不过他较坚持其中的一个可能性;有一可能性特别召唤我去相信它,我拥有相当多的提示去叫我信任这一个可能性,我也可能事先曾接纳过它,只不过随着又衍生了一些不同推测(*conjecture*)而已。

于此,我们可分辨问题的可能性(*problematic possibility*)与开放的可能性(*open possibility*)二者。前者寓意着疑虑与争议;后者则意谓经验之不完整和信息的有待厘清。“开放的可能性”不是纯粹的推测(*conjecture*),它没有背反的可能性可供选择;它也不是概率(*probability*),我们不必衡量两个可能性来看其中

的比重,只是尚未到达那绝对的,确然的确定(absolute, apodictic certainty)之地步而已。我们在等待更完整、更充分的经验来支持个人的判断。

五、有关判断与真理的关联

胡塞尔在《经验与判断》一书讨论判断的涵义时,尚有下列的论点值得我们体会:

(一)判断的目标在于求真

判断的目的在乎把握“真理”。胡塞尔指出:“真理”是一种符应(adäquation),即所预期的意蕴吻合所经验的对象,也就是句子中的谓辞相应其主辞,即所提出的内容正确地指谓着所针对的事物。当人在判断中正确地肯定所理解的内容符应所经验的对象,他就达致真理,成就了认知所指望的目标。

(二)目前真理的追求是一个在进展中的历程

胡氏继续指出:真理的追寻是一个进展的历程。即使在判断中把握到所理解内容符应了所经验的事实,这并不意味着他可以一劳永逸地停止求知;相反地,他会广大而尽精微地追求更多、更深入的知识。人所把握的真理并不必然是结论性的(conclusive);新的视域可被开拓、借此引致个人在判断上的增补或修正;一个洞察可引申另一阶段的质疑与争议,以致我们的求知历程也不断地延伸下去,企图认知一切的一切。

综合地说,“判断”是认知过程的总增长,关联着“经验”与“理解”,而由“反省问题”与“反省洞察”所引申;“反省洞察”是认知的第二个关键刹那,当人借着“反省洞察”而得悉所理解的涵义符合事实时,他就不得不就事论事地下判断。从经验与判断的关联上说,正如人有正面、反面、怀疑、可能等经验,相应地,我们就有所谓肯定、否定、怀疑、可能等判断模式。从理解与判断的关联上说,判断命题是以理解层面的叙述句“S是p”作为基本样式,在表面形式上,它无异于一般的叙述句,所不同者、只是叙述句是由“悟性问题”所引发,是为“内省洞察”的成果;反之,判断命题则由“反省问题”所带动,而成为“反省洞察”的结果。当认知过程一旦达致判断层面,则是非真伪的概念便尖锐化地被凸显出来,我们从判断活动上

更能意会“真理”之为“理智符应事实”的意义；而“真理”的追寻是一个不断进展的历程。总之，思辨之知完成于判断；作为认知之总增长而言，人不单借判断而凸显真、伪，且须为其所作的判断负责。

第五节 抉 择

理论之知完成于判断，但实践之知却从判断上引申出衡量、抉择与行动，其中的步骤尚且不缺乏智性因素。人会借着“衡量问题”的带动而从判断层面上逐步地过渡到抉择层面：

一、衡量问题

实践之知借由衡量问题 (question for deliberation)——“应如何实行？” (“How should I act?”)——而掀起其序幕 (Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics* III, iii, 1112^b2, 8, 20—23; 1113^a5)。“衡量问题”乃是一份自我质询，引发自采取行动之欲求，它寓意着人在践行上之悬疑不决而有待化解。“衡量问题”的引出、诱导了我们进入衡量的状况中。

二、衡 量

衡量 (Deliberation)，就是人在作抉择以前的计虑权衡，于此，人会考虑自己应否采取行动，以及以何种方式来执行等。而构成“衡量”的因素可有以下数则 (Cf. *Nicomachean Ethics* 18—1113^a14)：

(一) 目标 (end)

“衡量”预设有一确定目标来让我去追求，如果它是人的最终目标——绝对的善，人是沒有衡量余地的；但如果它只是一些较低层次的目标，则人会有考虑的必要；特别是当不同的目标在发生冲突时，我们不得不作考量。

(二) 途径/手段(means)

目标被确定后,人仍然可以有多种不同的实现方式。为了要更稳妥地达到目标,人须在实践的途径上有所选择。

(三) 主权在我

“衡量”的活动本身预设着“主权在我”;那就是说,即我有能力去达到目标,以及有能力去采取若干途径。

(四) 考虑过程

“衡量”也牵涉着一系列反省过程,考虑自己应如何取舍,直至作出抉择为止。

三、抉 择

抉择(decision)是“衡量”所引申的结果,人在可供选择的事项中选出其中的一二,以作为践行的项目。

抉择的关键刹那在于德践洞察(practical insight)的出现。站在知识论立场言,伦理实践不缺乏智性因素;那维系着人作出一系列道德践行之活动者——包括着人之“衡量”、“选择”、“践行”等,核心功能仍然是人的心智,只不过此时的心智不再单纯地被称作理智(intellect),而可被称为实践理性(practical reason);更细致地说,那作为“知善知恶”、以致“行善避恶”的智性功能,还被亚里士多德称为正直理性(orthos logos / right reason),其中尚分辨出两个层面:即 nous(灵智/moral comprehension)与 phronesis(明智/道德洞察/moral insight)。就其道德涵义上言,此三者内容互相重叠,同属一个整体,只不过其中的意蕴并不绝对等同而已。

(一) 分述“正直理性”、“灵智”、“明智”三者之个别义

分析地言,此三者分别地有其独特的义涵,兹为确定它们三者的个别原义起见,我们将权宜地保留其希腊文称谓,以避免意义上的混淆:

1. orthos logos

它是人行善的智性德行,是为人在圣善行为上的正直心智;它就是那遵循着 phronesis 所指引的理性(reason in accordance with phronesis)(*Nicomachean Ethics* VI, xiii, 1144^a21-25),它使人知善知恶,以致懂得如何为善避恶。

2. nous

它是人对道德大原则(moral first principles)(例如“应孝敬父母”、“毋杀人”、“毋偷盗”等等)与道德目的(moral end)(例如“应行善避恶”以致“止于至善”)的直觉(intuition/comprehension)(*Nic. Ethics* VI, Ni, 1141^a1-8; viii, 1142^a25-26),它与生俱来、不虑而知,但须借个别具体情况作机缘而被唤醒(*Nic. Ethics* VI, viii, 1142^a18-19)。

3. phronesis

它主要是一种经历计虑权衡(*epagōgē* / induction)而孕育的道德洞察(moral insight / practical wisdom),它让人洞察到个别情况中所需依循的正确手段(right means),也在个别情况上把握道德大原则与目的。

简言之,orthos logos 是为合并 nous 与 phronesis 之总称,它使人稳走中庸,发皆中节。在其中,nous 是那不虑而知道德大原则之“良知”,借个别机缘而发显。反之,phronesis 则是那须经计虑权衡而知悉个别正确手段、道德原则与目的之“良心”,是为“良知”之具体落实。诚然,亚氏此说法,上承柏拉图之 nous 与 phronesis,下开托马斯之 synderesis 与 conscientia,也遥契了孟子所谈之“良知”及其“权宜”(Cf.《孟子·尽心上·十五 & 三五;离娄上·十七;万章上·二》),甚至被高达美(Hans-Georg Gadamer, 1900-2002)所赞同与认可。

比对地说,柏氏、亚氏所言之 nous,与托马斯所言之 synderesis,恰好相应了孟子所言之“良知”:

孟子曰:“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。孩提之童,无不知爱其亲者;及其长也,无不知敬其兄也。亲亲,仁也;敬长,义也。无他,达之天下也”(《孟子·尽心上·十五》)。

再者,柏氏、亚氏所谈之 phronesis,与托马斯所谈之 conscientia,也相应了孟子所谈之“权宜”:

淳于髡曰:“男女授受不亲,礼与?”孟子曰:“礼也。”曰:“嫂溺,则援之以手乎?”曰:“嫂溺不援,是豺狼也。男女授受不亲,礼也;嫂溺援之以手者,权也。”(《离娄上·

十七》)

于此,孟子所说之“权”,即“权衡”、“权变”,或最好说是“权宜”之“权”;“宜”与“义”同,所谓“义者,宜也”;“权”者,权衡而变通也;即在具体情况下,理智借计虑权衡而落实并变通伦理大原则,使之在个别具体情况内适宜地合乎正义。此义正相应亚氏所言之 *phronesis*,或托马斯所言之 *conscientia*(良心)。

再者,值得一提的是:高达美《真理与方法》在比对柏拉图与亚里士多德二人所谈论的 *nous* 与 *phronesis* 时,发现亚氏比柏拉图的分析来得更详尽恰当。

柏拉图只广泛地言:*nous* 乃人之不虑而知地对道德大原则的把握,而 *phronesis* 是大原则的应用;此说法固然无可厚非,可是,亚里士多德却进一步地提示:人并非首先知道伦理大原则,然后才慢慢地把大原则应用;相反地,人须设身处地地在具体情况下面临道德抉择中才显然地直觉道德大原则,这论点也相应了孟子下列的说法:

孟子曰:“舜之居深山之中,与木石居,与鹿豕游;其所以异于深山之野人者几希,及其闻一善言,见一善行,若决江河,沛然莫之能御也。”(《孟子·尽心上·十六》)

此外,为 *phronesis* 而言,“应用”一辞很具商榷性(*problematical*),即它并非意味着人预先学会一套详尽法则,然后再加以应用。亚氏指出:*phronesis* 的那种洞察,有别于技艺之知(*techne*)的应用义;*techne* 之情状是:人先具备一套详尽的法则,再按实际情况而作应用。例如:汽车厂商事先有一套完备的刹车程序,但因财力不足,而在应用上放弃某些次要步骤,否则不用作任何抉择。反之,*phronesis* 的境况是:伦理法则只是一些概括的指引(*guidelines*)而踵已,我们须配合个别实况来确定其中的对错。例如:大原则如“不可杀人,否则应受法律制裁!”其本身只是一个广泛的指标而已,我们仍须按个别具体环境来考虑其落实;此论点恰好可以借孟子“瞽瞍杀人”一例来作说明:

桃应问曰:“舜为天子,皋陶为士;瞽瞍杀人,则如之何?”孟子曰:“执之而已矣!”“然则舜不禁与?”曰:“夫舜恶得而禁之,夫有所受之也!”“然则舜如之何?”曰:“舜视弃天下犹弃敝屣也。窃负而逃,遵海滨而处,终身泝(欣)然,乐而忘天下。”(《孟子·尽心上·三五》)

为此,伦理大纲领只给予大方向而已,它并不告诉我们个别情况中的履行步骤,人仍须因时制宜地考量权变。而 *phronesis* 的功用是人须实际地面对个别情况始能详细地知悉所应当为之适当手段(*proper means*)。

(二) 正直理性带动好的衡量与正确选择

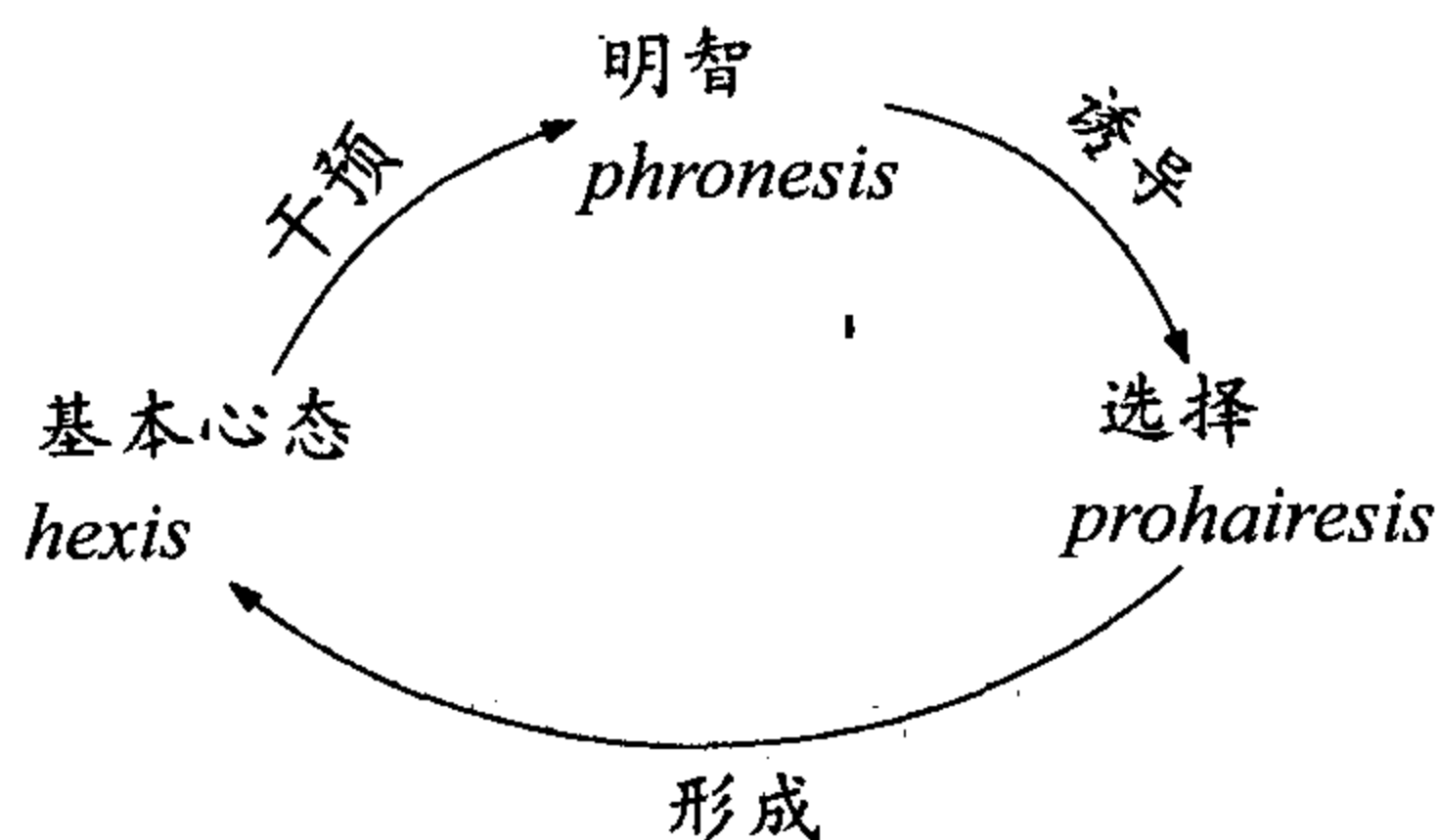
在一总的衡量中,好的衡量(good deliberation / euboulia)尤其贯连着 phronesis。“好的衡量”即“正确思考”(correctness of reasoning / orthotēs boulēs),它牵涉着人理性地企图找出“适当手段”以达致善目标(good end)。与“好的衡量”紧密地联系着的 phronesis 乃是一种洞察:它让人洞悉所应行之“好手段”以配合“善目标”。它所把握的“善的手段”是可行的、个别具体的、适合此一独特情况的。

Phronesis 的孕育,带动着人去作出正确的选择(choice / prohairesis),借此采取适宜的行动,而成就知行合一的“抉择”里程。

(三) 善与恶的道德抉择

于此,我们须面对这样的质疑:人如果有其“正直理性”在诱导我们作正确抉择,那么,人为何尚作奸犯科?为化解这道难题,亚氏提出了 hexis(moral state/基本道德心态)这一概念来补充:人在道德抉择上,除了有其“良知”之呼吁外,尚受其“基本心态”所干预。hexis(基本心态)并不是与生俱来的倾向,而是经由后天薰习而成的习性(habituation),它使人借此更敏于行善、或更趋向于作恶,以致有“积习难改”的现象。

然而,因为它是由后天因素(如社会的陶成与个人的抉择)所引申,所以它仍有可改变的余地,故有所谓“放下屠刀,立地成佛”的事例。当人醒觉到何者是当为之真善(genuine good)而勉力行之,他就开始为自己启发了一个善的“基本心态”,让他愈发敏锐地在个别境况中察觉到善的手段与目标,也愈发容易选择行善避恶,终至稳走成德之路。反之,当人从一开始意识到当为之“真善”而仍然执迷着似善(apparent good),则即使他未把“似善”与“真善”混淆,他已妄顾了“良心”的呼唤而去选择那不当为的勾当,便为自己开拓了恶的“基本心态”,终于恶贯满盈。如此说来,人借助忠于 phronesis 之指引而抉择了善,遂为自己孕育了善的 hexis,则善的 hexis 也转而协助 phronesis 去作更多更大的善之抉择。反之,人若妄顾 phronesis 的呼声而选择行恶,遂为自己培养出恶的 hexis,则恶的 hexis 会反转过来干预 phronesis 之平正指引,让人愈发对“真善”感到麻木,终至泥足深陷,积习难改。兹引用下列图表来作撮要:



综合地说,知识有所谓“理论之知”与“实践之知”;“实践之知”乃知识导致践行。人借“衡量问题”(i. e. “应如何实行?”)的带动而开始进行一系列的“衡量”,终至于下“抉择”,并把所抉择的“目标”与“手段”付诸“实行”。人在抉择层面上所作的一切衡量都不缺乏智性因素;那使人作“衡量”与“抉择”的理智被称作“实践理性”。当理智诱导人作“好的衡量”与“正确抉择”时,它就被称为“正直理性”。按西方古典传统的说法,“正直理性”蕴含 nous 与 phronesis 两个层面:nous 一辞指谓着那不虑而知道德大原则之“良知”;phronesis 一词则寓意着人能把大原则落实在个别具体情况上的道德洞察,它经历计虑权衡而得悉个别的正确践行途径与步骤。nous 与 phronesis 是同一个理智的不同运作层面,彼此紧密联系,互相呼应。那就是说,nous 不离 phronesis 而直觉大原则,而 phronesis 也不离 nous 而洞察如何执行个别手段。nous 须借个别机缘而觉醒,而它所给予的广泛指引,须靠 phronesis 的权衡来寻获具体的正确途径。再者,nous & phronesis 虽然人皆有之,这并不意味着人的行实就必然发皆中节地符合道义,人尚会因应着后天惯性所开出的基本心态(hexis),而分有善的与恶的生命路向。善的基本心态让人更易于知善知恶以致为善去恶;反之,恶的基本心态却让人更麻木而妄顾良心的呼唤,终致恶贯满盈。总之,人的认知历程连贯了人格的陶成;人尤其在抉择层面上借所思所行而为自己塑造出后天的品格,以致不单须为自己的思言行为负责,且须为一己所开出的善恶之途负责,甚至须为一切因我而起的世间业力境况负责。

第六节 思考

我们最后须涉猎的论题是人的“思考”(reasoning)。诚然,认知历程中的任何阶段,不论是“经验”、“理解”、“判断”或“抉择”,都不缺乏一股“思考”的推动力,发表为不同形式的问题,也表现为不同类型的逻辑推理,让人从一个认知阶段跃升至另一个认知阶段。历代哲人都注意到这股推动力,柏拉图称之为“爱欲”(eros),托马斯称之为“理性”(ratio),马雷夏(Joseph Maréchal, 1878—1994)称之为智的动力(intellectual dynamism),郎尼根称之为求知欲(desire to know)。或许我们可借助于聆听托马斯在这方面的心得而有较深入的体会:

一、理智、理性、理解、思考等名称之澄清

有关“理智”(intellect / intellectus)与理性(reason / ratio)二名,为托马斯所言。它们并非两个截然不同的功能,相反地,它们是同一种智性能力,因应着不同的运作而有不同的称谓:托马斯因应着智性功能之理解活动(act of understanding)而称之为理智(intellect);又因应着其思考活动(act of reasoning),而称之为理性(reason)。

从“理性”的思考目标上分辨,“理性”可分为“较高理性”与“较低理性”:

(一)较高理性

当理性专注于思考永恒事理(eternal things),如神学理念等,它就被称为较高理性(higher reason/ratio superior)。

(二)较低理性

当理性专注于思考俗世知识(worldly knowledge),它就被称为较低理性(lower reason / ratio inferior)。

此外,从思考类型上分辨,就有所谓“论证性思考”与“辩证性思考”:

所谓论证性思考(demonstrative reasoning / scientia),即逻辑推理或三段论式思考(syllogistic reasoning),如亚氏所提出的形式逻辑(formal logic),或当代英美学派所发展的符号逻辑(symbolic logic)。换言之,它是推论上的演绎(deduction)。

所谓辩证性思考(dialectical reasoning / opinio),即反复地论辩事理的正(thesis)与反(antithesis),及衡量议论上的赞成(pro)与反对(con)。托马斯《神学大全》的每个论题都用这种方式来进行,而黑格尔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831)所倡导的辩证法,也是属这类型的思考。

二、“思考”所蕴含的“智的动力”

(一)“思考”即“求知欲”的凸显

“思考”刻画了人的“求知欲”,“思考”是求知欲的具体表现,“思考”就是求知欲本身;人渴求知识,所以才会“思考”、“追索”、“推理”、“衡量”。人求知的渴求,形成一股强有力的“智的动力”,推动着人去寻找知识、探求真理;人渴求认知一切的一切,以致广大而尽精微地追索下去,企图洞悉一切蕴藏,否则不会获得心灵上的绝对憩息。

(二)“思考”之于“理解”

1. “思考”的“动”与“理解”的“静”

“思考”之于“理解”,恰如动(motion)之于静止(rest)。理解(understanding)指达致领悟一事物涵义时之愉悦与暂时的憩息;思考(reasoning)则寓意着人对认知的永不息止的追求。“理解”的静止,叫人在收获的欢欣中养精蓄锐,好能走更长远的路;“理性”的动力,叫人超出一切已知的事理,进而渴求更深更广的境界,直至把握一切的一切。

2. “思考”止于“理解”

当我“理解”了一事物,我会暂时不再“思考”;为此,在某种意义上,“思考”过程止于理解(ratio terminatur ad intellectum)。

3. “思考”也始于“理解”

然而，“思考”又可被认为是理智在作更深入的探索。为此，“思考”又是进展中的理解(understanding in development)；那就是说：除非我懂得某事物之意蕴，否则我不会开始思考。

三、“智的动力”之指望

托马斯谈理性思考的动力时，给予了我们这样的强调：理智那种永不息止的求知欲，成了人在认知历程上的一股暗流，叫人不断地超出一切现有已知的事物，进而“致广大而尽精微”地欲知悉更广博更精深的事理；人除非能表里精粗、事无大小地认知一切的一切，甚至洞悉宇宙万有的总根源，否则他不会停止下来，换言之，理智只有在圆满地把握了绝对而无限的“存有”、“一”、“真”、“善”、“美”，始能成全其“超越圆满的向往”(exigence for transcendence)，而获得心灵上的彻底安息。为此，托马斯称理智的这种超越的指望为“自然渴求”，渴求着绝对本体。在这里，我们可以从理智的“终极向往”上瞥见“知识论”与“宗教哲学”间的连贯。但这一论题因更适合在宗教哲学上探讨，故在此处暂且存而不论。

第七节 总 结

作为“知识论”上述众议题的综合说法，我们可借用郎尼根的一句话作为总结：“人的认知是为一个动态的结构。”(“...human knowing asa dynamic structure ...”)[“Cognitional Structure” in B. Lonergan, Collection. (London: Darton, Longman & Todd, 1967), p. 222]

一、认知作为动态结构

郎氏此语之意蕴可被析解如下：

(一)结 构

作为“结构”而言，“认知”蕴含着“结构”所具备的特性：结构(structure)即整

体与其部分,以及部分与部分之间彼此环环相扣,共同形成一个有组织的有机整体(organic whole);“有机整体”寓意着其中的元素各有角色、各安其分、互相合作与补足,借此呈现整体的谐协;在其中,假若任何成分被拿掉,就会破坏整体的完整;但如果任何额外的东西被强加进去,则会在整体的统一中形成多余成分。“认知”就是这样的一个有结构性的整一。

(二)动态结构

当整个结构是一个动的系列(例如一首乐曲),其中不单牵涉到众部分的活动,且彰显出整体在活动中进行着自我组合、自我建构、以致形成一个活动的有机整体时,它就是一个动态结构(dynamic structure);而人的“认知”就是这方面的典型。

(三)认知是动态结构

“认知”的来龙去脉,就是一个动态的结构:“认知”整体蕴含众部分,即“经验”、“理解”、“判断”、“抉择”、“思考”;每一个部分蕴含着若干因素,例如:“经验”就涵括了“眼耳鼻舌身”、“视听嗅尝触”、“色声香味触”等因素;“认知”的“整体”之于其“部分”,就有着组织上的连贯;意识有其总意向性,在意向着外物对象上,首先有其经验的迫切需求(empirical exigence),渴望摄取相关信息;“经验”引申悟性的迫切需求(intellectual exigence),渴望洞察其中的涵义;“理解”引申批判的迫切需求(critical exigence)、渴望判别一己的理解是否符合事实;“判断”引申德践的迫切需求(practical—moral exigence),渴望自己从衡量中达致中庸的践行;“抉择”本身也引申超越的迫切向往(transcendent exigence),渴求“止于至善”,达致“天人合一”,成就冥合绝对圆满而无限的“存有”、“一”、“真”、“善”、“美”。“认知”就是如此地环环相扣,表现为动态的整体。

二、认知结构的众项目

于此,我们可从人的“认知”上体认出以下的众项目,以及其中所蕴含的众要素:

(一) 认知层面

认知结构蕴含四个层面：

1. 经验层(empirical level)

在其中,我们借感官而对事物有所知觉与想象。

2. 悟性层(intellectual level)

在这层面上,人借理智而对被经验之事物有所洞察,理解其涵义。

3. 理性层(rational level)

于此理智借批判反省而肯定或否定自己所理解的物义符合事实。

4. 负责层(responsible level)

从中理智配合意志而进行衡量、抉择、实践、造就人格、以致须为自己所开出的生命路向负责。

(二) 认知功能

认知结构的每一层面都拥有其特殊功能(faculty)：

1. 感性功能(sensitivity)

经验层蕴含外感官如眼耳鼻舌身,内感官如想象力等,让人得以摄取外物信息以产生经验。

2. 悟性功能(intelligence)

悟性层蕴含理智的理解、领悟能力、容许人对物义产生洞察。

3. 理性功能(reasonableness)

理性层蕴含理智的批判能力、借此让人确定所理解物义之真伪。

4. 负责功能(responsibility)

负责层牵涉理智的衡量与抉择功能,以及理智与意志在互相牵动下之实践能力。

(三) 认知活动

认知的四重功能给我们引申运作活动的四个阶段：

1. 经验(experience)

内外感官在运作中引申视、听、嗅、尝、触、想象等活动。

2. 理解(understanding)

理智因应“悟性问题”而引发“内省洞察”、把握物义、并为事物下定义、作陈述。

3. 判断(judgment)

理智因应“反省问题”而引申“反省洞察”，借此下判断、辨真伪。

4. 抉择(decision)

理智因应“衡量问题”而引申“德践洞察”，借此牵动理智与意志间的合作而下抉择、作践行。

(四)被知客体

有主体的认知活动，自然有客体作为所对应的被知对象：

1. 美者(the beautiful)

对应着经验层而言，对象以可被感知者(the sensible)的姿态出现。被经验之物使人产生感官上的感应(aesthesis)，甚至愉悦或快感，故也可被称为美者(the beautiful / the aesthetic)。

2. 整一者(the one)

对应着悟性层而言，则对象是可被理解者(the intelligible)；理智在理解中把握对象的统一性、整体义，因此它也可被称为“整一者”。

3. 真者(the true)

对应着理性层而言，对象经受反省、验证、判断而被肯定为实存之物，因而被称为实在者(the real)，也可因为判定所理解者符应事实而被称为“真者”。

4. 善者(the good)

对应着负责层而言，对象是为被选择的有价值之物，故被称为“有价值者”，或价值(the value)；它是可被欲求的对象，故又名“善者”。

郎尼根把被意向的四基本模式：被感知者，被理解者、实在者、有价值者，称为超越概念(transcendental concepts)，相应传统哲学把“一”、“真”、“善”、“美”称为“超越概念”之举。此外，它们既然是被意向的对象，因此它们又被称为被意向者(intentio intenta / Noema)，以与意向行动(intentio intendens / Noesis)的四阶段作出对比；此外，被意向的对象之四模式既然被称为超越概念(transcendental concepts)，相对地意向行动的四阶段则被称为超越想念(transcendental notions)

(Lonergan, *Method in Theology*, pp. 11-12)。

(五) 认知主体

有意向行动与被意向对象,自然有那进行意向活动的主体(the subject),这主体因应着认知结构的四层面,而在意识的表现程度上分四个等级:

1. 经验意识(empirical consciousness)

当人清醒时,他是处于经验的阶段,他基本上是一个经验者;然而,经验意识并不是人意识的最高表现,它只是一个基础;人透过它而可有更高、更强烈的意识程度。

2. 悟性意识(intelligent consciousness)

当他在理解时,他的主体意识提升为悟性意识,对被意向的对象有所洞察、成就概念、把握其整体义。

3. 理性意识(rational consciousness)

在下判断中,人把自己发展成理性意识者,去评定事物对象的是非真伪。

4. 理性自觉意识(rational self-consciousness)

在作出抉择、并实践自己所选择的价值时,人就是一个理性自觉者。理性自觉意识是人自我的更充分的表现,我经由抉择而为自己开出一条要走的生命路线,实践自己的意愿,把自己雕塑成如此的一个个体,例如:人在实践研究音乐中把自己塑造成为音乐家,在偷东西时把自己塑造成为盗贼。

不同层面的运作产生不同次元(dimensions)的自我,后一次元是前一次元的超拔(sublation),它不扬弃前一次元的自我,而是把自我带到一个更高、更强烈的表现,只是这一个经受意识提升的自我在性质上有别于前一次元的自我而已。

以上的提示,可被综合在以下的图表中:

1. congnitional level 认知层面	empirical level 经验层	intellectual level 悟性层	rational level 理性层	responsible level 负责层
2. faculties 认知功能	sensitivity 感性	intelligence 悟性	reasonableness 理性	responsibility 责任
3. intending process 意向过程	experience 经验	understanding 理解	judgment 判断	decision 抉择
4. objects intended 被意向对象	the sensible (the beautiful) 美	the intelligible (the one) 一	the real (the true) 真	the value (the good) 善
5. consciosness 主体意识	empirical consciousness 经验意识	intelligent consciousness 悟性意识	rational consciousness 理性意识	rational self consciousness 理性自觉意识

于此,我们仍须加上以下的强调:

认知结构分为四层面,但这四层面同属一个结构。

认知功能分为四重义,但四重功能同属一套功能。

认知活动分为四阶段,但这四阶段同属一个过程。

被知对象分为四模式,但这四模式同属一个客体。

认知主体有四重意识,但四重意识同属一个主体。

上述五者分别为五重项目,各有其四重细则,每一细则各有其若干要素,但合起来却共属一个完型(Gestalt),共同构成一个广义的认知结构,其中细则条理井然,环环相扣,一起孕育着一个动态的有机整体。

三、其他提示

作为最后的提示,我们所能说的是:知识论这门学问历史悠久,反思者名家辈出,而所牵涉的项目复杂繁多、不胜枚举。但这繁复的范围,仍然可以被藩囿在认知结构的“经验”、“理解”、“判断”、“抉择”、“思考”等项目来被探讨;今后学者尽管可以在认知理论上讨论得更细微、更恰当、更宽泛、更精深,到底人们不可能对其中的来龙去脉作大幅度而彻底的修正,因为人不可能违反自己的认知结

构来谈知识论,以致郎尼根有余地的说:修正者不修正自己的认知过程(*Insight*, pp. 276—277);而不同的人的认知过程上的一致性,给予修正者在逻辑及辩证上一个不变的基础。

参 考 文 献

关永中:《知识论(一):古典思潮》,台北:五南图书,2000。

关永中:《知识论(二):近世思潮》,台北:五南图书,2000。

Plato, "the Theaetetus" & "the Sophist" in *The Collected Dialogues of Plato*, Ed. by Edith Hamilton & Huntington Cairns. New Jersey: Princeton Univ. Press, 1961. Bollingen Series LXXI

Aristotle, *De Anima* (On the Soul) in *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation. Ed. by, Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton Univ. Press, 1984. Bollingen Series LXXI. 2.

Thomas Aquinas, *Somma Theologiae*, Ia, QQ. 84—89. New York: McGraw—Hill Book Company, 1968.

Ren Descartes, *Meditations on First Philosophy*. Trans. by Laurence La fleur. Indianapolis: the Bobbs—Merrill Co., 1951, reprinted 1960.

David Hume, *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, Second Edition 1978.

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. London. MacMillan & Co, Ltd., 1961.

Edmund Husserl, *Experience and Judgment: Investigation in a Genealogy of Logic*. Trans. by James Churchill & Karl Ameriks. Evanston: Northwestern Univ. Press, 1973.

Maurice Merleau—Ponty, *Phenomenology of Perception*. Trans, by Colin Smith. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.

Hans—Georg Gadamer, *Truth and Method*. London: Sheed & Ward, 1975.

Bernard Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*. New York: Philosophical Library, 1957.

第四章

苑举正

科学哲学

第一节 前言

科学哲学是哲学中的一支,它的主要工作是以批判性的态度检验科学,尤其是科学的方法与成果。科学的快速发展是近几百年以来的事情,所以在科学哲学这个领域中所探讨的主题,集中在现代科学发展以后的时期。但是,这并不表示在现代之前没有科学哲学;科学哲学的发展起源甚早,可以远溯至古希腊时期。亚理士多德在其有关逻辑与语言的著作《工具》(Organon)之一的《后分析》(Posterior Analytics)一书中,即已针对科学作为解释自然现象的演绎知识作出说明,可以被视为早期科学哲学的代表之一。另外,我们也可以说,严格界定科学与哲学之间的区分并不具有特定的意义,因为从一种比较宽广的角度而言,科学本身即发展自哲学,至少在哲学史中,许多人可以同时被视为科学家与哲学

家,反之亦然,有许多科学家在哲学观点的开创上,作出了重要的贡献^①。因此,我们可以说,科学哲学是一门伴随科学发展而生的哲学科目。正是因为这个缘故,所以科学哲学中不但包含所有哲学探讨中所涵盖的议题,它也是一种随着科学快速发展而不断涌现新观点的哲学。

在现代社会中,没有任何其他形态的知识比科学更受人尊重。科学知识几乎已经成为“真理”的代名词,而且每逢有争议的时候,大多数的人都会期待以“科学检验”(尤其是“科学数据”),作为解决问题的基础。这种“解决所有问题”心态的养成并不令人感到讶异,因为科学在过去三四百年的发展,确实透过各式各样的创新与成就,才缔造出如今的地位。虽然科学家在社会的人口比例中仅是少数,但我们均能察觉,科学受尊重的理由在于它不断的进步、快速的创新、准确的预测、完整的理论体系等等。这些理由让我们产生印象,认为科学不同于其他形态知识的分野,不是知识分类上的差别,而是本质上的差别;科学知识的本质是真理、理性、客观,而其他类型的知识(如宗教、传统、文化等)则因为包含太多主观理由,而会相对于时间与空间等因素,展现出不同的知识内容与价值判断。

表面上,科学享受“尊崇”是不争的事实。但是,我们必须指出,在社会上一切均以科学作为裁决基础的文化中,“科学是什么?”依然是一个尚待理解的问题。这个问题的提出,似乎显得有一点突兀,因为当社会中许多人以科学为判断标准的同时,我们却对这个“标准”的本质提出疑问。这不正等同于说,社会上的多数人并不知道他们所尊崇的为何吗?难道科学不是“真理的”、“理性的”以及“客观的”吗?面对这些质疑,我们可以说,科学受人尊崇是不争的事实,但这个“事实”是否真足以证明它是“真理的”、“理性的”以及“客观的”,则是另外一个问题。科学能够在短短的几百年之中,根本地改变世界的风貌,确实有其特别之

^① 例如培根(F. Bacon, 1561—1626)、笛卡尔(R. Descartes, 1596—1650)、莱布尼兹(G. W. von Leibniz, 1646—1716)、洛克(J. Locke, 1632—1704)等重要哲学家,他们不但深受所处时代科学的影响,本身也对所处时代的科学做出贡献。康德(I. Kant, 1724—1804)则因为他目睹科学的成功,而引发对于科学知识如何可能这个问题的探讨。另外一般均被视为科学家的伽利略(G. Galileo, 1564—1642)与牛顿(I. Newton, 1642—1727),也在科学目的与方法上,提出重要的哲学观点。在十九世纪的重要科学家中,马赫(E. Mach, 1838—1916)、麦克斯韦(J. Maxwell, 1831—1879)、哈姆霍兹(H. von Helmholtz, 1821—1894)、赫兹(H. Hertz, 1857—1894)等,皆针对科学基础与科学解释提出重要的哲学观点。法国数学家彭加勒(H. Poincaré, 1854—1912),也以他在理论与假设的本质、解释及或然理论等方面的成就,而被誉为最具影响的科学哲学家之一。

处。但是,我们也必须了解,这些特点集中于科学在应用方面的成就。我们很难想象,今天有谁可以在不需要电力、抗生素、合成纤维、塑胶制品、电子产品、广播电视、机械工具、运输工具等情况下,维持一个“现代的”生活;就连反对过度开发与严禁核能使用的生态保护主义者,都无法全面地拒绝科技在应用上的成功。但是,有一点却是肯定的:科技在应用上的“成功”,并不因此赋予我们确立科学为“真理”的证据。科技成功的事实,提供了我们在生活上的便利,然而它却没有直接回答“科学是什么?”这个问题。或许,我们会很自然地因为科学在应用上的成功,就认定科学堪称为当代“真理”的代表。可是,这种判断是有问题的。

无论一事物在应用上的成就对我们留下多么深刻的印象,这些印象与该事物是否为真并不具有必然的关系。在历史上,以亚里士多德与托勒密理论(the Aristotelian-Ptolemaic theory)为代表的古典科学,曾以完整的“地心说”天文系统,在长达一千多年的时间中,成功地解释、预测甚至展现天象的规律运动。但是,这个理论的“成就”却无法阻挡哥白尼所提出的“地动说”天文系统的批判^②。虽然这个批判历经漫长的过程^③,才获得科学社群中一致的肯定,但今天我们知道,地球并不是“宇宙的中心”,它不但会动,而且它也只不过是太阳系中众多行星中的一颗而已。然而,这表示哥白尼的理论是正确的理论吗?太阳才是“真的”宇宙中心吗?太阳“真的”不会移动吗?或许有人会认为,在现今物理知识的基础上,这些问题的答案都很清楚;这两种理论都不是“真”的。但若是牵

^② 有关亚里士多德理论被哥白尼理论取代的历史发展与过程细节,请参阅 J. Marks, *Science and the Making of the Modern World* (London: Heinemann, 1983), 页 9-31; 尤其是第二部分“The Origins of Modern Science”中,第一节“Classical Greece and Greek Astronomy”与第二节“The Copernican Revolution”。

^③ 虽然今天我们称呼这个过程为“科学革命”,但这个“革命过程”绝非一个真假论断的“决议过程”。它不因而使当时的人们在认定何者为真,何者为假的情况下,采用新理论。这个过程中不但包含“非科学因素”的干扰(如天主教教会对于维护旧理论权威所采的态度;参见前引书中第三部分“The 17th Century Scientific Revolution”中,第一节“Galileo and His Conflict with the Catholic Church”),也出现许多有关这两种理论在应用上的问题。这些问题使得新旧理论之间的取代变得极为复杂,尤其是所谓的何者为真与何者为假的议题,根本没有可能在绝对标准的基础上作判断。同时,也是因为此缘故,库恩认为理论与理论之间的取代过程,并不是在旧理论基础上所发展出来的“累积”,而是“革命”;理论间的连续性知识成长并不存在[这是著名的科学哲学家库恩所提出来的观点,也可以说是他哲学中的主要部分;请参阅 T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, 2nd ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 1970); 中译本:《科学革命的结构》;有关文本中所提到的天文理论取代过程,则请参阅库恩所著 *The Copernican Revolution* (Cambridge: Harvard University Press, 1957)]。

涉到“真假”问题的时候,我们已经涉入更深层的思考中;我们不能以我们所接受的理论,作为评断“真假”的标准。

正如同在科学史中不断发生的例证一般,今天我们所接受的理论一样有可能在未来被其他的理论所取代。我们必须承认,科学知识是随着科学理论的发展而扩增的,但若要问究竟哪一种理论才足以代表“真理”这个问题时,我们所需要的,不是某理论在应用上的成功,而是证实它为真的论证。我们不能单在感觉的基础上,判断哪一种理论为真,我们需要的是判断它为真的论证。

判断科学是否为真的问题,就是探讨科学本质为何的问题,也是科学哲学所关怀的核心问题。在科学哲学中,针对相关问题的讨论引发许多论述。这些论述涵盖领域广泛,实已经超过一篇概论的文字所能包括的范围。故我们有必要在此将科学哲学的主要部分作一个选择性的介绍。在以下的篇幅中,我们将以科学知识论(the epistemology of science)作为介绍的主体。“科学知识论”系一门以科学知识的证成为思考主轴的科学哲学,它不但紧密连接前面所述科学是否为真的关键议题,也同时发展出与其他哲学科目(如知识论)息息相关的传统。透过对于这个传统的探讨,我们不仅可以通晓科学哲学发展的主要内容,也可以掌握科学哲学与其他哲学的关系。

此外,我们也必须强调,从“科学知识论”的角度探讨科学哲学的方式,是一种以整体方式来检视科学本质的科学哲学。这种科学哲学中并不涵盖个别理论在不同科学领域之中所引发的讨论。这些讨论中包含如下议题:时间理论与空间理论的形上假设为何?或然率在统计物理学之中所占的地位是什么?测量在量子物理学中代表的意义是什么?演化生物学的解释结构为何?这些问题在科学哲学中引发广泛的讨论,尤其因为其所牵涉的议题主要以特定科学为主轴,因此发展成为个别科学的哲学。本文限于篇幅,并未涉猎这一部分,希望有兴趣者,可以参考文后所列之书目(尤其是 R. Boyd, 1991),以补不足之憾。

第二节 科学知识论

科学知识论与方法论(methodology)之间有密切的关系。这是因为在科学哲学中,原先许多有关科学的讨论,集中在解释科学知识为真的方法。这些方法

的应用,不单解释科学的真实性,也指出科学为真的知识条件。也正是因为方法,所以科学不同于其他形态的知识(即,其他形态的知识发展不若科学知识的发展,拥有方法)。当方法被提出的时候,紧跟着而来的,是以批判的态度检视方法。它们之间的差别在于议题的转换;原先与方法论相关的议题,逐渐成为科学知识论中的议题。先前在方法论中所关心的议题有:在科学中接受一个理论代表什么意义?理论假设与科学证据之间如何构成证实的关系?一个理论假设在什么情况之下,可以被一个观察所否定?这些议题的方向在于探索科学与证实之间的关系,也就是它们都预设科学不但需要被证实,科学本身就是证实的知识。随着科学知识论的发展,原先在方法论之中有许多预设的立场都需要被以批判与怀疑的态度来检视,因此所引发的议题有:科学有发现真理的可能吗?有可能在几种竞争的理论之间作出客观的决定吗?实验的结果是否必然会受到理论假设的影响呢?早先企图以方法来表现科学不同于其他形态知识的观念,逐渐在缺乏证成为真的有效条件之下,遭到知识论式的批判(即质疑知识被证成的可能性)。我们在科学知识论这一部分中,将介绍的内容集中在归纳法(induction)、证伪主义(falsificationism)与不可共量性(incommensurability)这三个概念。在“归纳法”方面,我们以培根(F. Bacon, 1561—1626)的删除归纳法(eliminative induction),以及逻辑实证所发展出的证实主义(verificationism)为主要代表;在“证伪主义”方面,主要是介绍波普(K. Popper, 1904—1994)的理念;最后在“不可共量性”方面,我们以介绍库恩(T. Kuhn, 1922—1996)及费耶阿本(P. Feyerabend, 1924—1994)的理念为主。

第三节 培根的“删除归纳法”

科学知识论的发展集中在对归纳法的批判。归纳法是一般人在日常生活中应用的思考模式。例如,我们说,“所有翡翠都是绿色的”,这表示我们在日常生活中所看到的翡翠总是绿色的,长久下来也就在各种例子都没有发生例外的情况下,也就归纳地认为翡翠就是绿色的。归纳法的问题很明显,就是用已经发生的例子,作为尚未发生例子的证明。我们不能因为到目前为止翡翠都是绿色的,就因此而认为以后所有的翡翠都将会是绿色的。有鉴于此,亚里士多德即认为,

科学应是演绎知识(deductive knowledge),而不是“归纳知识”。

培根于1620年出版的《新工具》(*The New Organon*)中,一反当时以亚里士多德科学理论为传统的传统,提出现代科学是依照“归纳法”进行的科学哲学^④。从他所取的书名《新工具》中,我们可以看出培根在十七世纪提出归纳法时持有双重目的:一是批判古典科学观念,二是建立现代科学方法。他所批判的古典科学,直指亚里士多德的科学哲学,因为《工具》(*Organon*;原意为“理性思考的工具”)这个名称,是亚里士多德在逻辑与语言方面著作的名称。在《工具》中的第四部分《后分析》里,亚里士多德将逻辑中的三段论证式(例如,从“凡人皆会死”与“苏格拉底是人”这两个命题中,我们可以结论出“苏格拉底会死”这个新命题)应用在科学解释上,并因此认为科学知识建立在命题与命题之间的演绎关系之上,同时也以此关系来解释科学知识的有效性。培根以十七世纪英国的科学发展为背景,早在1605年所出版的《知识的进步》(*The Advancement of Learning*)中,即已批判亚里士多德的逻辑已经完全不适合于新时代的知识。

亚里士多德认为解释一个自然现象的关键,在于了解该现象的本质。例如,当问到为什么火焰都是向上扬升时,理由是火焰的本质是最轻,所以向上,并在空气之外形成一圈围绕空气、海洋与地球。这个本质论(essentialism)观点的科学哲学与现代科学的基本理念有很大的差距,它完全不牵涉数学模式的应用或理论假设的预测。从现代科学的观点而论,亚里士多德的科学解释至少包含如下两种错误:第一,我们并没有足够的理由,证成人们赋予自然现象(例如火焰)的本质为真,并且以这个“本质”作为科学解释的基础。自然现象发生的原因在于外在环境之间的互动,但现象本身却不会有意识地去实现它的本质。第二,亚里士多德的解释仅非常模糊地告诉我们现象发生的原因,但它并没有要求精确的量化与测量。精确的量化与测量对于现代科学而言是非常关键的,因为在它们的支持下,理论假设才能够被适当地应用^⑤。在类似的感受之中,培根认为古典科学有许多盲点,导致古典科学家以自己的想法来规划自然现象。他们任意赋予自然现象各种本质,空谈各种理论,却从来不曾真正观察自然,追求真理。

^④ 《新工具》(*The New Organon*)是培根在1620年所出版的科学方法研究《大更新》(*The Great Instauration*)中的第二部分。请参阅,L. Jardine,“Introduction”in *The New Organon*, L. Jardine and M. Silverthorne (eds.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. vii—xxviii。

^⑤ 这两种相对于现代科学的批判,是O’Hear所提出的观点;请参阅A. O’Hear, *Introduction to the Philosophy of Science* (Oxford: Clarendon Press, 1989), p. 10。

培根认为,在所有的古典科学家中,最为典型的代表就是亚里士多德。他虽然也在他的著作中谈及观察与实验,但问题是:

他事实上先作了决定,并没有适当地参考经验并将经验作为决策与定理的基础;在独断式地作了决定之后,他还利用周遭经验,并使其符合他的决定,使其成为俘虏?^⑥。

培根认为亚里士多德这种置理论结构于经验观察之上的做法,失去了求真的精神。我们应当了解自然中的规律,而不应擅作主张,强加人为结构于自然之上。相对于古典科学在追求真理过程中所发生的盲点,培根提出了他的“新方法”,也就是著名的删除归纳法(eliminative induction)。长期以来,培根的“删除归纳法”构成现代科学方法的主要基础,它的重要性,足以使其被视为探讨科学哲学的起点。培根的“删除归纳法”包含的内容非常丰富,但就其精华而言,可以分为四个部分:无预设的观察、分析与比较观察、结论出自然现象中的规律以及用实验验证结论。

首先,培根认为任何科学都必须以无预设立场的观察为基础。我们观察的过程中,必须维持中立与客观的态度,绝不能受到任何预设立场的污染(contaminated),并且在整个研究过程中都必须维持这种态度。其次,培根也强调,作为一个客观观察者的科学家,不应当如蜘蛛一般,按照自己的计划编蜘蛛网,也不应当如蚂蚁一般,只会盲目地搜集;科学家应当像蜜蜂一般,采了花粉之后,还能进一步将花粉转化成蜂蜜。培根透过这个比喻说:“这与哲学的真实工作没有什么不同;它不完全依赖心灵的力量,也不纯然将自然历史与机械实验所提供的材质存在记忆中,而在智力中改变与调适这些材质。”^⑦这也正是科学家在观察后,所应当采行的态度;他将所获得的观察资料,分类整理成为分析的对象,因此而能找出自然的真实本质,并结论出自然现象发生的条件。然后,尽可能以新的实验来检验这个结论。

培根以调查“发热”的本质作为一个例子。在开始进行这一件调查时,应当先进行所有会产生热能事例的搜集,同时在非常不同的事例之间,尽可能详细地描述它们“发热”的特征,并不附加任何臆测。当搜集与描述各种不同“发热”的例子之后(例如太阳光、摩擦物体、热气、温泉、烈酒、药草等),我们进一步开始搜

^⑥ F. Bacon, *The New Organon*, 同上所引, p. 52.

^⑦ F. Bacon, *The New Organon*, 同上所引, p. 79.

集与描述类似例子中,却不会发热的情况(例如月亮与星星的光、未经过燃烧区域的空气、泉水、淬取的液体等)。然后我们再针对“发热”的不同程度进行观察与描述。最后我们可以依照这三种调查结果,比较出来哪些“发热”的特征存在于所有的调查对象中,哪些只是偶尔存在,或是存在于哪些特定条件之下。

比较的结果就可以告诉我们,哪一些特征存在于所有“发热”的例子中,却不存在于所有不发热的例子中。这样,我们就可以发现哪些特征是产生热的基本关键。当这些关键出现的程度也反映出不同发热程度时,我们就可以针对“发热”的原因提出结论。培根根据他所做的调查与研究提出结论,认为“发热”是自然物体中小粒子运动的结果(这同时也解释为什么在“摩擦物体”的例子中,找不到不发热的反例)。因此,这个结论等于在“摩擦运动”与“发热”之间建立因果关系;只要我们对自然物体进行摩擦运动,发热的现象就会随之而生^⑧。

培根认为在“删除归纳法”之下所获得的结论,比任何其他方法的结果,有更多的机会接近真理。培根之所以会拥有如此坚定的信心,原因在于他认为这个方法包含两种删除错误的可能性。首先,培根的“删除归纳法”以中立与客观的观察为基础,然后,又以正反两面的方法分析观察资料,对比与发掘真正导致自然现象发生的原因。前者删除了所有阻碍中立观察的臆测与想象,而后者删除因为发现几项相关特征,就贸然提出错误结论的可能性。就一般印象而言,“删除归纳法”长期以来构成科学实践的基本方法;许多科学家都以客观观察者的身份,从事科学实验,检验科学假设的真实性。一旦多次实验的结果证实了这个假设,我们虽然不能立即肯定这个假设为真,但我们往往相对地对于这个假设的真实性提高了信心。但是,“删除归纳法”在科学哲学的发展中,却历经严厉的批判。首先是逻辑实证论者,从“证实主义”的观点,批判认知观察经验为真的立场,其次是波普针对“归纳结论”所提出的证伪主义(falsificationism)。然后,是库恩与费耶阿本针对“中立观察”所提出的不可共量性(incommensurability)这个概念。

^⑧ F. Bacon, *The New Organon*, 同上所引, p. 131.

第四节 逻辑实证论的“证实主义”

长期以来,培根的“删除归纳法”堪称为科学实践中的主要方法。这个方法不仅解释科学快速发展的原因,也表现出科学比较其他形态知识精确的特性。近几百年来,科学知识的快速发展使得许多人认为,科学的发展模式都应当被视为知识发展的典范。孔德(A. Comte, 1798—1857)就是抱持这种观点的人,他所创见的实证论也可以说是这种观点的典型代表。孔德的实证论观点认为,所有知识均应来自观察。凡是不能夠被观察到的事物,都不足以成为知识。基于这个理由,孔德坚持“反形上学”的立场,强调所有的形上论述都已经超越了观察证据的诉求。在科学哲学的发展中,孔德的“实证理念”,尤其是他的“反形上学”立场,深深地影响了“逻辑实证论”。

逻辑实证论是二十世纪二十年代于维也纳所发展出来的科学哲学学派(该学派也因地名之故被称之为“维也纳学派”)。该学派在现代科学哲学发展中影响之深远,可以说是现代科学哲学的始祖^⑨。逻辑实证论的起源是很多元的,除了前面所说的实证论之外,还有英国经验论、罗素(B. Russell, 1872—1970)的逻辑原子论(logical atomism)、维特根斯坦(L. Wittgenstein, 1889—1951)的《逻辑哲学论》(*Tractatus Logico-Philosophicus*, 1921)。逻辑实证论起源如此多元的原因,在于它是一个由许多哲学家所组成的学派,其成员定期聚会,各抒己见,相互论证,但并没有哪一个特定的人,或是哪一种特定的思想可以代表整个学派^⑩。虽然逻辑实证论维持多元的发展,并在科学哲学中创造了丰富的成果,

^⑨ 虽然逻辑实证论的影响力在二十世纪下半叶已经式微,但这种说法是正确的。逻辑实证论的立场虽然在当代遭到批判,但正是因为这种批判、修正、再批判、再修正的反思过程,使得科学哲学的运动得以被推展至另一个高峰。本文基本上就是以这个延续逻辑实证论被批判的发展,当成说明科学哲学内容的主旨。请参阅,叶保强,《代序》,《科学逻辑的开拓者》,页 xiii。

^⑩ 逻辑实证论包含成员甚多,其中有早期成员(第一次世界大战以前的):数学家汉斯·汉恩(Hans Hahn)、物理学家弗兰克(Philip Frank)和社会科学家纽拉特(Otto Neurath);有后来的成员:石里克(Moritz Schlick)、卡尔纳普(Rudolf Carnap)、菲格尔(Herbert Feigl)、威斯曼(Friedrich Waismann)、伯格曼(Gustav Bergmann)、克拉夫特(Viktor Kraft)和冯尤霍什(Bela Von Juhos);该学派在维也纳的亲近人士包括哥德尔(Kurt Gdel)、门格(Karl Menger)、考夫曼(Felix Kaufmann)和齐尔泽(Edgar Zilsel);该学派也包含“柏林经验哲学协会”(Berlin Society of Empirical Philosophy)成员:赖

但是“反形上学”却是所有成员共同具备的基本立场^①。逻辑实证论者延续经验基础的实证理念,一致地反对所有不以这个基础为核心而发展出来的哲学思想。值得注意的是他们的原创性。他们虽然如同孔德时期的实证论者一般,将“反形上学”与“观察的经验基础”两者视为一体之两面,然而,他们并不以延续传统的实证思想为满足。他们将这两个理念之间的关系,以更强的分析能力作进一步的解释,并且自称所作的解释是一种逻辑式的解释,并因而自诩为逻辑实证论者,以凸显他们与先驱实证者之间的不同。

我们先前曾经在介绍培根的“删除归纳法”时,强调“观察”作为知识基础的重要性。孔德延续了这个认知态度,并且想将科学适用的范围延伸到社会人文的领域之中。对于实证论者而言,这种视科学知识为认知典范的态度,是正确的。然而,问题在于,知识的基础要如何作一个有效的区分,让我们可以在明确的标准上,将真正的知识与伪装的知识之间作一个清楚的分辨。在表面上,“观察”或许是再清楚不过的。但是,实际上,因为无法保证不会出错,观察本身却不足以被认定为知识的基础。于是,这就造成了一个知识论的问题,也就是判断经验知识的认知条件的问题。逻辑实证论者深刻地体会这个问题的重要性,以及它在反对形上学观念上所扮演的关键角色,因而提出各式各样的解决方式,其中证实原则(the verifiability principle)是最为显著的。

逻辑实证论者提出“证实原则”的主要目的,是为了区分“科学”与“伪科学”。十九、二十世纪快速发展的科学,让许多哲学家理解科学已经成为知识典范的这一个事实。逻辑实证论者在这个层面上,表现得更为积极,甚至在提出各自观点时,常常以发动知识论革命的态度来自我期许。这个态度展现于将不符合科学知识的内容排除在知识的范畴之外。同时,这个态度也突显出他们反对形上学的态度。一旦确认科学成为知识的典范,探讨的主题就成为说明科学的知识条件。在逻辑实证论发展的初期,“证实原则”就成为这个知识条件中最为关键的一部分。通过这个原则,他们希望能夠因而将科学语句所包含的意义精确地定

兴巴赫(Hans Reichenbach)、格雷林(Kurt Grelling)、莱温(Kurt Lewin)、克劳斯(Friedrich Kraus)、杜比斯拉夫(Walter Dubislav)、亨普尔(C. G. Hempel)、冯米泽斯(Richard Von Mises);英美学者:艾耶尔(A. Ayer)、内格尔(Ernest Nagel)、蒯因(W. V. Quine)。逻辑实证论维持多元的发展,在各种哲学学门中创造丰富的成果。

^① 请参阅卡尔纳普的《自传》;Carnap, R., "Autobiography" in *The Philosophy of Rudolf Carnap*, P. Schilpp(ed.), (La Salle, Ill.: Open Court, 1963)。

义出来,也能够将含混在科学范畴中的伪科学语句辨识出来。

逻辑实证论者认为,在区别科学与伪科学的差别上,逻辑提供了一种分析与批判的工具。他们将有意义的命题分为两类,一种是纯形式的命题,就像是在数学与逻辑中所使用的那种分析命题。另外是一种描述事实的综合命题,它们是可以透过经验而加以证实或证伪的命题。这两种命题组成科学知识中所包含的所有命题,此外没有其他命题。因此,一个语句,如果我们在形式上无法判断它为真或为伪,同时在经验上又无法证实它是否为真时,逻辑实证论者认为这种语句不具有成为命题的条件^⑫。这种不具有被判断为真或伪的语句,或许其所表达的是一种情绪、感觉、信念、价值等不具有被客观证实的内容,但它们是不具有认知意义的。在哲学论述之中,有许多类似的语句。这些语句所指涉的对象,或者是绝对的观念,或者是超验的个体,或者是玄思的特质,或者是某人的命运等等。它们都是有关形上思维的语句,所以,如果哲学想要发展真正的知识论,就必须将它们排除在哲学范围之外。值得一提的是,逻辑实证论者并不认为所有的形上思维都应当被抛弃;他们只是强调,因为所有这些形上语句不具有被判断为真或为伪的可能性,所以它们无助于知识的成长。问题在于,许多形上语句却被当成是具有认知意义的命题。这是不正确的,哲学的主要工作,就是将这种不具认知意义的语句,分辨于知识的范畴之外。

这也就是逻辑实证论者针对科学与伪科学之间的差别所作的分辨。虽然如此,但在认定何者应当属于知识范畴的议题上,逻辑实证论者间的意见不但不一致,甚至有冲突。然而,诚如我们先前所说的,一个学派之中有不同意见是很自然的事,我们因而必须在这些意见之中选择比较具有代表性的。就这个代表性而言,“维也纳学派”领导人石里克(M. Schlick)的观念可以说是最为显著的。至少在二十世纪中叶,当逻辑实证论在英美国家大行其道时,就是以石里克的观点作为“证实原则”的代表观点。

在论及“反形上学”与“证实原则”之间的关联上,艾耶尔说:“逻辑实证论者的反形上学立场,并不是起源于被认知事物的本质,而起源于被述说事物的本质。”^⑬这句话直指逻辑实证论在哲学中所开展的语言学转向(the linguistic turn),一种将知识论的探讨从“思考事物本质”转向“思考语言结构”的改变。在

^⑫ A. Ayer, *Logical Poitivism*, 同上所引, p. 10.

^⑬ A. Ayer, *Logical Poitivism*, 同上所引, p. 11.

受到维特根斯坦哲学的影响(以《逻辑哲学论》为主)下,逻辑实证论者石里克认为,知识论的主要议题,不是探讨事物本质的真实性,而是分析语言的结构。探讨某件事物的真实性,实际上等于陷入一种形上思维,因为我们没有可能在经验的基础上证实事物的本质为何;所有我们能认知的只是经验内容。但是,这个内容是否为真实的这个问题,却是一个超过经验范围的问题。然而,在日常语言中,我们却都能够做出证实的认定(例如,我说:“我面前有一棵树”)。这个差别,导致石里克认为,有关知识本质的问题,就是有关语言结构的问题。只要我们能够掌握语言认知事物的结构,我们就解决了知识的问题。

石里克的基本假设来自维特根斯坦的《逻辑哲学论》。在这本书中,维特根斯坦认为,一个基本语句(an elementary statement)为真的前提要件,就是它必须符应于一个绝对的简单事实(an absolute simple fact)。这个观念对于逻辑实证论者而言,确实是非常具有启发意义的。原因是,当事物本质为何是一个超越经验认知的问题时,我们所使用的语言,却能够表达我们在经验中所呈现出来的认知内容。我们不但因为语言而表达外在世界的内容,我们甚至因为语言而可以彼此相互有意义地交谈。这些“意义”来自于哪里?对于石里克而言,语言之所以能够传达意义,就是因为语言的结构与世界的结构之间有符应的关系。语言描述了这个世界中的一切。所有语言所不能描述的事物,就不是我们能够认知的事物。因此,能够被语言所描述的内容,就是产生意义的先决条件。然而,这只是一个先决条件而已,“认知”尚不足以确切地说明“科学意义”为何。若是想要达到这个目的,另外必须附加三个条件。它们是:(1)意义清晰的条件;(2)意义证实的条件;(3)意义传递的条件。

在论及命题的意义时,石里克认为,长期以来,哲学一直被假的哲学问题所纠缠着,甚至企图引用哲学方法来回答它们。这造成哲学中的“恶性循环”,“伪问题”被思辨哲学回答,造成更多的“伪问题”。为了破除这个情况,石里克认为,当务之急,就是要厘清一个陈述句或一个问题的意义。很明显地,单靠哲学分析,我们是无法决定事物是否为真的,但这并不表示我们因而与真理无缘。我们虽然不能直接证实何为真理,但我们却可以透过哲学分析,解释在日常语言中,当我们说出,“这是真的”,这一句话所代表的意义。这个解释只可以依附在日常生活与科学之上;也就是说,必须从经验来说明语句的意义。唯独如此,我们才能确保陈述句与外在世界的真实之间是相连接的。因此,当被问到,我们如何

确定一个问题的意义是清晰的时候,我们必须能够说出在什么条件之下,这个问题可以被肯定或是被否定。这个问题的意义就是在这些条件中被确立。这些条件是让这个问题所包含的陈述句为真的条件。这也就是一个陈述句必须是在描述一个事实(或一个事态)的条件,否则这个陈述句即为伪。虽然这个以陈述句描述事实的过程对于当事人而言是清晰的,但是对于他人呢?旁人如何掌握这个描述过程中所体会的意义呢?石里克强调:“字词的意义必须最终是要能够被显示的(shown),它必须是所给予的(given)。”^⑩只要这个被给予的事实能够被指出来,被说出来,被显示出来,我们就因而有一个共同的参考基础。这个基础使得命题的意义变得清晰。

若是企图在这个基础上使得某一命题成为有意义的命题,我们必须能够将这个命题经由定义的过程,将其所包含的字词皆能转换成为不能再被定义的字词;同时它们的意义能够直接被指出来。一个命题是“真的”或是“伪的”的判断标准就是,在定义的标准下,字词与所指涉事物之间的关系存在或是不存在。如果这个关系是存在的,那么我可以接受这个命题所确定的一切都是有意义的;否之,这个命题所确定的一切,都是没有意义的。如果这个“真伪判断”与“意义认定”的关系能够被确定,也就等同于发展出“证实”的方法。其意义也就是说,对于一个命题为真的陈述,就是对它意义的陈述。

接着,石里克又说,这里所谈“可以被证实的”,事实上只是一种“原则上的”,因为一个命题的意义存在与否,当然是独立于我们是否实际从事证实之外的。换言之,一个命题的意义并不需要我们在实际上透过证实的方式来显现,而是要能够针对一个特定命题,指出它如何在经验的基础上,能够成为有意义命题的条件。然后,透过检验这些条件的结果,就可以让我们知道这一个命题为真或为伪。石里克举一个例子来说明这个情况。他说,“在月亮的另一端有一座三千公尺高的山”,是一个有意义的命题,因为它是一个可以在经验上被检验的命题。我们不需要登上月亮去进行这个证实,我们只要指出证实这句陈述的条件。如果这些条件可以被证实为真或为伪,他就是一个有意义的命题。这也就是说,无论是不是真的在月亮上进行证实,“一座高三千公尺的山”,这句话所包含的字词,足以使得它成为一个有意义的命题。它会是有意义的原因,在于所有组成它

^⑩ M. Schlick, “Positivism and Realism” in *Logical Positivism*, 同上所引, p. 87.

的字词意义,都是可以被证实的字词。这些字词所组成的命题也一样是有意义的,因为字词所包含的意义已经因为“证实原则”,传递至这一个无法直接被证实的命题上。对于石里克而言,一个命题是否能够符合证实原则的要求,应当是一个“逻辑的关系”,而不是一个“事实的关系”。证实不必事实上去从事一件验证的行为,而必须是在逻辑上有从事这个行为的可能性。这种情形沿用至科学理论中所使用的命题。科学命题超越了经验直接能够作证实的范围,却依然可以在证实原则的运用之下,成为是有意义的命题。石里克也在相同原则的运用之下,将伪科学的命题,分辨在科学命题的范围之外。

石里克的基本理念如下:运用证实的原则来厘清命题的意义,同时将科学理论中所作的假设,透过意义传递的原则,间接地与基本命题联系在一起。他因而坚持,科学的意义在于它的客观经验基础,也解释了它的普遍有效性。依照证实原则的运用,他自然认为他达成了区分科学与伪科学的目的,但这是有问题的。问题有两方面,它们为日后科学哲学的发展,留下两种批判逻辑实证论的可能性:一是与方法论相关的,也就是对归纳法的质疑;另一是与观察本质有关的;也就是对经验客观性的质疑。前者成为波普所提出“证伪主义”批判的对象。后者,则因为无法有效地将主观认知转化为客观经验的缘故,遭到库恩与费耶阿本所提出的不可共量性(incommensurability)这个概念的质疑。

第五节 证伪主义及其批判

“证伪主义”对于“归纳法”的批判集中在归纳结论的诉求。我们在前面说过,培根强调在客观调查的观察资料中,经过分析与比较,可以归纳出自然现象发生的原因(发热的原因是自然物体内部粒子的运动)。换言之,只要这个原因(粒子运动)存在,它就会导致我们企图研究的结果(发热的现象)。当这一个理论假设被提出来之后,科学家们会透过实验来进一步检验这个归纳出来的假设。他们尽可能地找出所有“发热”的例子,然后检验它们之中是否都有“粒子运动”的现象。经过几次繁复的试验,如果这一个假设一直能够通过检验,这个假设就会逐渐被视为普遍法则(general laws)。

在前面这一段话中,我们可以发现两次归纳法的应用。一次在于获得假设,

另一次在于获得法则。虽然目的并不相同,但两次应用归纳法的问题却一样。归纳推理的问题,在于它的前提与结论之间的不一致;它的前提是有限数目的例证,而它的结论则是涵盖无限数目的预测。用最普通的话来说,我们不知道什么样的理由足以让我们确定过去发生的有限事例,在未来永远会无限地发生?这个问题早已被提出,其中较著名的应属休谟(D. Hume, 1711—1776)。休谟认为,从一个严格的逻辑角度而言,我们没有理由用经验过的例证,来证明这些例子在将来会继续发生。即使我们到今天为止所有见过的翡翠都是绿色的,但谁能保证以后不会出现蓝色的翡翠呢?欧洲人曾经在观察无数次数后,确定天鹅是白色的,但在澳洲所发现的黑天鹅却否定了这个认定。到目前为止,我们所见过的乌鸦都是黑色的,但谁能保证哪一天,一只白色的乌鸦不会被发现呢?

从这个角度而言,我们可以发现“归纳法”与“演绎法”之间在追求真理上的差别。在演绎推理之中,结论的真实性由前提获得保证。如果我们确定眼前这项东西,不是 A,就是 B 的话,那么我们只要检验它是不是 A;如果不是 B,那么它就是 A,反之亦然。在演绎推理之中,前提所提供的真理足以保障结论必然为真的条件,但是在归纳推理之中,我们在做出结论的同时,却无法获得相同的保障。依照我们先前所述,科学实践已经广泛地依照观察、分析、假设、实验等步骤进行。现在如果我们从最根本的地方,怀疑归纳推理能够为我们带来真理,这对于科学的基础问题会投下重大的变数;除非我们承认科学与真理无关,否则我们就必须面对归纳推理所构成的挑战。毫无疑问地,这种挑战科学真理的态度,对于科学成就确实构成干扰,因为所有科学家的理论都以普遍化(*generalization*)为诉求的原则,强调未来自然现象发生的因果规律,与目前为止所观察的相同。在这些观察的基础上,他们提出理论。例如牛顿的“地心引力”定律说:“两物体之间的引力与它们之间的质量成正比,却与它们之间的距离的平方成反比。”这些都是著名的科学例子,它们不但依照观察的证据作分析的根据,还对未来发生的现象作预测。现在对归纳法所提出的挑战,却在根本上质疑科学家们所作预测的有效性。我们试想,如果科学的发展仅止于已发生资料的搜集与观察,而因为逻辑有效性的缺乏,不作预测,那么科学还有什么价值?但是,如果科学以其已经被肯定的理论模式、数学量化、应用成就等价值呈现在我们面前时,难道我们能说,这一切都是“幸运”的结果吗?科学知识的理性、真理性、必然性、甚至它的价值在哪里?

科学方法论者并不轻易地在归纳法所面对的挑战前屈服。对于他们而言,科学并不因此而失去了一切诉求。科学依然是理性的、客观的、累积的,尤其重要的是,科学因为它所缔造的成果中包含高于其他形态知识的精确与进步,所以它在本质上不同于其他形态的知识。在这些科学方法论中,最著名的就是波普。他认为他所提出的“证伪主义”,不但解决了归纳法所面对的问题,也坚定地保留了所有科学具备的价值与特性。在几本具有代表性的著作中^⑤,他认为科学根本不以归纳推理为基础,甚至否认科学家以观察为科学实践的起点,然后再提出科学理论。波普认为,事实上,科学家先提出一个尚未被证实的理论假设,然后将这个理论假设所包含的预测作为实验的对象,经由观察来检验这一个理论假设,是否经得起考验。如果实验的结果是否定的,那么这证明这个理论假设是假的,也表示我们必须扬弃这个理论,另外找一个替代理论。如果实验的结果是肯定的,那么表示这个理论假设还经得起考验,可以继续保有这个理论,但并不以它是经过证实为真的态度保有它,而是以一个更加坚定的(well-corroborated)态度(因为它尚未被证实为伪)保有它。对于波普而言,这一个态度上的差别具有关键意义。因为这个差别,所以科学成为一个永无止息的活动。它的追求原则上永远不能获得,但可以越来越接近真理。这不但成为科学实践中最重要的活动,也是科学之所以不同于其他形态知识的主要原因。这个活动是理性的科学态度,它强调,追求科学知识的态度非常不同于其他形态的知识,而且在追求科学知识的过程中,客观知识的累积是科学的成就。

波普强调,如果我们以“证伪主义”的态度来检视科学的本质,那么我们会发现科学根本不需要归纳法的支持,因为依照他的说法,在科学实践中,重点是证伪(refutations),而不是证实。证伪是将待检验的假设作为前提,然后尽可能去发现不一致的观察。当不一致的观察被发现时,该假设必须立即被拒绝。拒绝这个假设的过程是演绎的,而不是归纳的,因为结论的真实性完全包含在它的前提中。正如同我们发现一只白色的乌鸦时,就可以非常肯定地说,“所有乌鸦都是黑色的”这句话为伪一样。只要一个例子,我们就可以否定一个我们永远无法证实为真的假设。

^⑤ 我们在此列出三本波普最具代表性的著作: *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson, 1959); *Conjectures and Refutation* (London: Routledge, 1963); *Objective Knowledge* (Oxford: Clarendon, 1972)。

所以,对波普而言,科学就是一连串假设与驳伪(conjectures and Refutations 这正是)——他的书名——的过程。在这个过程中,理论先被提出来当成假设,然后以严格的态度,透过实验来检验这个假设,当实验结果否定这个假设时,新的理论必须被提出来,取代旧的理论。这个以“理论假设”取代“理论假设”的过程,不但凸显科学发展中最关键的一部分,而且它就是科学的定义所在;科学的主要任务就是“证伪”,而我们在科学中所能够掌握的部分,永远是假设性的(hypothetical)、尚未被否证的假设。然而,如果科学内容只是“假设性的”,那么我们如何在科学与非科学之间作区别呢?其他如算命、星象、迷信、巫医等,这种同样以假设为主,而不强调证实的知识与科学知识之间,究竟有什么样的差别呢?波普称这类问题为分界问题(problem of demarcation)。针对它,波普有一个非常坚决的答案。他认为,虽然我们不能证明某个理论为真,但科学理论与宗教迷信不同之处在于,前者是可被证伪的(falsifiable),而后者却连证明它为伪的可能性都没有。

在设计科学理论的时候,科学家必须由该理论中提供检验的可能性,也就是具有预测性的假设。当这个假设所提出来的预测实现时,我们并不具有理由说这个理论为真,但我们却有理由说,到目前为止,这个理论尚未被否定。我们因而可以继续保有它。例如,牛顿的理论告诉我们行星运行的位置与时间。透过这个理论,我们可以观察天象,并以此确定行星的位置与牛顿理论所预测的是否吻合。如果依照牛顿理论所计算出来的一个天象预测(例如日食)并没有发生时,那么我们可以肯定,作出这个假设预测的理论是错误的。相反的,在一个如占星术的信念系统(belief system)之中,我们却没有可能以检验预测的方式,确定整个占星术的基础建立在一个错误的理论上。波普认为,占星术会以各种暧昧不明的方式,解释、说明、甚至辩称为什么预测的现象与事实有所不同,试图避免被彻底否证的命运。例如某位“牧羊座”的人透过占星术预测,认为每个星期二都是他(她)的幸运日。结果,他的公司在星期二跳票,他的太太在下一个星期二离开他,总之,他的不幸,不知为何都发生在星期二。这些不幸让他很怀疑星象预测的准确性,于是他决定向占星术大师“请益”。但是,当他质疑占星术理论基础的时候,占星术大师不会承认所有的星象理论都因为星期二并不是他的“幸运日”而必须被放弃。“大师”或许会说,幸运日的意义并不以这几件事为主,幸运的意义不是一般的喜悦,它必须经历过这几件事(公司倒闭、夫妻离异等)才能

达成。不论这位“牧羊座”的人将会获得什么样的答案,绝不会有相信占星术的人因为他的经历,而承认占星术出现错误,必须被扬弃。波普认为“非科学”的特性就在于它的不精确性,所以我们无从依照一个特定的条件(如假设、预测、实验等),确定它为伪。他说:“某些陈述,或是某些陈述系统想要被视为科学,就必须能够与可能的和可感觉的观察发生冲突。”^{①⑥}

波普不但用可证伪性(falsifiability)区分科学与传统信念系统,他也用同样的标准在现代学门中作区别。这是因为现代学门中包含如心理分析(psychanalysis)与马克思主义(Marxism)等这些自称为科学的科目,它们确实令人印象深刻,但相较于传统对于科学所建立的典型印象,却在许多地方展现不同。波普认为“可证伪性”足以解决这类问题,在科学与非科学之间划出一道清楚的界线。以前面二例而言,波普认为它们都因为无法被否证,而应当归类伪科学(pseudo-sciences)。“马克思主义”预测当资本主义社会因为内部矛盾呈现弱势时,无产阶级革命终将获胜。但是,当无产阶级革命在资本主义社会并不成功时,马克思主义者会说,那是因为内部矛盾发展得还不够深刻的缘故。同样的,“心理分析”预言所有成人精神病患的原因来自孩童时期的心理创伤(traumas),但当在一些成人病患的童年中实在找不到孩童时期的心理创伤时,心理分析家会说,这些成年病患在童年时期一定有心理创伤,只是尚未发现这些创伤而已。波普强调,这种回避挑战的企图,充分凸显“伪科学”在追求知识中所显现的不进步态度。对于他而言,真正的科学家会在事实改变他们的假设之前,先阐明在什么情况之下,他们会放弃他们的理论。然而,无论是马克思主义者或是心理分析者都做不到这一点。

波普的科学哲学经常被誉为批判的理性主义(critical rationalism),因为他以这种“否证精神”来展现科学本质。这个名称颇能代表波普科学哲学的特色,因为这个哲学以“否证”为科学实践的基础,所以科学所要求的,都是以“批判”理论假设为诉求。此外,又因为它以这种批判精神作为科学方法,所以从这个过程中所累积出来的知识,都是“理性”的知识。根据这个理解,“批判精神”成为“理性知识”的基础。就其表面意义而言,这个命题似乎显示一般典型印象,总认为现代科学进步的主要因素,来自于反对传统限制批判精神的发扬。但是,如果我

^{①⑥} K. Popper, *Conjectures and Refutations*, 同上所引, p. 39.

们仔细检视波普理论,我们可以发现,在解决归纳问题与发扬批判精神之外,这个理论中包含许多问题,它们从不同的角度挑战波普的理论。在以下的篇幅中,我们依照它们质疑波普科学哲学的程度,将这些问题分成如下三类:(1)“证伪”与“理性”之间的问题;(2)“证伪”与“观察”之间的问题;(3)“观察”与“理论”之间的问题。

首先,我们必须承认,在“证伪”与“理性”之间划上一道等号的做法,并不具有任何实质的意义。事实上,科学是否足以代表理性知识并非单纯的问题,因为我们必须先知道什么是理性^⑩。虽然很难为理性下定义,但我们却可以指出,波普的“证伪主义”却与我们一般思考的方式相当不同。在波普的科学哲学中,我们只谈“负面的”科学知识,却无法拥有“正面的”科学知识。对于他而言,科学的精髓在于以最严格的态度,否定一个尚未被否定的理论。一旦实验显示这个理论中所假设的预测失败了,我们可以很肯定地扬弃这个理论。问题是,我们永远无法以同样肯定的态度接受这个理论。例如,我们为新生婴儿注射沙宾疫苗,一旦某个注射过疫苗的婴儿感染小儿麻痹症病毒时,依照波普的理论,我们必须因为这个失败的例子,宣布免疫学的理论是错误的,而发明或创造出其他新的理论。试想,这将会是一件多么违背科学实践的做法。虽然免疫学理论失败的例子时有所闻,但相较于经过注射疫苗而免于疾病侵害的绝大多数人而言,这些失败的例子实际上可以说是微不足道的。我们甚至可以问,有哪些科学家会在两种比例悬殊的情况下,因为少数的发生例子,而放弃另一种经常发生的可能性呢?当然,我们了解波普抱持这样观点的原因,是拒斥归纳法在逻辑上的问题,但当我们谈论科学的本质时,我们不能将关怀的焦点仅限于逻辑分析的层次之内,我们也必须注意科学在应用与实践中所发挥的影响力。

事实上,虽然波普强调,他的科学哲学解决了“归纳问题”,但我们在日常生活之中对于归纳推理的依赖也是不容否定的。逻辑上,我们所谈的“归纳问题”

^⑩ 通常,我们或许会认为“理性”并不难定义;它代表“合理”的行为模式,也是大多数人所实践的行为模式。然而,因为每一种文化或传统都对所谓的“理性”或是“合理性”有自己的定义方式,所以往往从一个比较宏观的角度定义理性时,都会陷入相对主义(relativism)的困境之中。在有关理性的定义中,费耶阿本曾经针对“理性”定义之不易作说明;他说:“许多人承认成为理性的(to be rational)是好的,但却很少有人能够告诉我们‘成为理性的’是什么意思,以及为什么‘成为理性的’是那么重要。”请参阅,P. Feyerabend, *Knowledge, Science and Relativism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 200。

指的是,过去发生的事例不能作为未发生事例的依据。但是,这并不真的妨碍我们在日常生活中运用过去累积的经验,对未来生活作判断。例如说,我过去看到所有从窗子丢出去的东西都往下落。从逻辑的角度而言,我不能因此“归纳”以后所有的东西(包含我自己在内)会往下落;我甚至不能排除有一天有个东西离开窗后,会往上浮起来。从波普的角度而言,我们在此有两个命题。命题 1 说,“离开窗后的东西会往下落。”;命题 2 说,“离开窗的东西会向上浮”。对于波普而言,相信命题 1 的理性与相信命题 2 的理性是一样的,但其实它们是不一样的。我们甚至可以说,“归纳问题”之所以会是一个“问题”,原因正在于我们都会认为“相信命题 1”比“相信命题 2”合于常理,但我们却没有理由说明,为什么这样就“合于常理”。像波普这样完全拒绝“合于常理”的做法,并非真正解决“归纳问题”,而是在一开始就拒绝承认这个问题的存在。这算是以一种“理性”的方式来解决“归纳问题”吗?

其次,在“证伪”与“观察”之间的问题。波普认为一个理论要使科学家对它有更加坚定的信心,就必须通过观察实验来检验它非常明确的预测,然而,问题是,这个理论永远不能突破它其实仅只是一个假设的范围。这里波普的理论可以被区分为两部分:一是新理论需要争取坚定的信心;二是通过几次实验的理论逐渐被视为一个经过“证实”的理论。前者表现波普理论与科学实践相符合的地方,正如同爱因斯坦(A. Einstein)提出广义相对论(the general theory of relativity)时,所有科学家都会把他当成是一个假设一般,并且对于这个理论的预测感到好奇。这是“广义相对论”刚提出时的命运,也符合波普的理论。但是,爱因斯坦的理论从 1919 年开始,逐渐摆脱完全被视为假设的命运。“广义相对论”对于因为太阳引力影响,会导致接近太阳的光折射向太阳的预测,在 1919 年由爱丁顿(Author Eddington)于南美洲利用一次日食机会,获得证实。虽然我们不能说在 1919 年之后,“广义相对论”就被视为真理,但从那时起,确实有越来越多的人提升了他们对于这个理论的信心。近百年来,“广义相对论”已经成为当代天文学物理学发展的核心,提供许多如引力改变(gravitational red-shifts)、时间膨胀(time-dilation)与黑洞(black holes)等假设所需要的基础。其他理论也一样[例如太阳中心说(the heliocentric theory)、自然淘汰的演化论(the theory of evolution by natural selection)、大陆漂移说(the theory of continental drift)]等,都是在一开始被当成假设,而后逐渐发展出被接受的证据,最终成为被证实的理论。

我们只能说,就科学的发展而言,波普只说明了前半段,然而真正的重点却是后半段。

波普忽略科学理论发展这一个事实。一个大胆的理论刚被提出的时候,确实遭受怀疑与严格的检验,但在历经几次成功的实验之后,随着支持证据的增加,对该理论也逐渐培养出信心。是科学实践所累积的信心,而不是逻辑推论出来的证明,让我们以对待真理的态度抱持某个理论。当我们说,行星是存在的、原子是存在的、病毒是存在的、DNA 是存在的……这些命题时,我们并没有忽略归纳问题,但我们也知道这些命题确实构成现代科学中的一部分。然而,依照波普的观点,这些命题都不能算是科学的命题,因为它们都无法在观察的基础上被“证伪”。原因在于它们都是普遍性的命题,也就是说,在宇宙中有行星、原子、病毒、DNA……这种物质存在,想要否定它们的实验,就必须检验全宇宙。毫无疑问地,这是不可能的;也就是说,这些命题是无法被证伪的。如果我们遵照波普的理论,现今科学中绝大部分的成就都必须被视为“伪科学”。这对于任何一个注意科学史发展的人而言,都是很荒谬的。所以拉卡托斯(I. Lakatos, 1922—1974)就说:“科学中最重要的胜利,是证实(verification),而不是“证伪”。^⑧”拉卡托斯所说的这一句话中,显示科学发展的主要部分,并不是理论如何被观察证明为伪,而是理论被接受为真的过程。当一个理论经过长时间的多次证实以后,它不但会被接受,还会根深蒂固地深植于人心中;单凭一次观察就想否定整个理论是不可能的。

拉卡托斯的观点凸显了波普理论中“观察”与“理论”之间的问题。问题发生的主要原因,在于波普忽略了科学发展的实际情况。这使得他将科学的本质局限于“证伪”的逻辑推论之中。我们可以从实际的角度,分别说明“观察”与“理论”的问题:一是,一个好的理论不会轻易地被观察所否定;另一是,“观察”并非如波普所认为的那般明确。拉卡托斯曾以牛顿的地心引力理论为例,说明这一个成功的理论,在面对其预测失败的时候,不但“证伪”的现象不会发生,它还会受到支持者的保护、辩解、拯救、甚至干脆将失败的事例放在一旁,继续引用。牛顿的理论在预测行星的运动上,不但能够经常保持准确,还能够预测的成就之上,反过来发现导致预测不如期待准确的原因,例如一个尚不为人所知的行星

^⑧ I. Lakatos and P. Feyerabend, *For and Against Method*, ed. by M. Motterlini (Chicago: The University of Chicago Press, 1999), p. 95.

(海王星与冥王星就是在这种假设之下所发现的)。但是,在预测上极为成功的牛顿理论,却因为尚未发现太阳对于光线所造成的吸引力,所以在预测水星位置上一一直有错误^⑨。这错误不但没有造成波普所说的“证伪”,科学社群反而在这个理论以往成功的基础上,添加特置假设(ad hoc hypotheses)。有科学家认为水星位置预测不准确的原因,在于一个尚未发现行星的引力影响了水星的位置。因此,科学家就会展开一连串的观察。结果在预期的位置上,并没有发现这个行星。这时,科学家们会马上放弃牛顿的理论吗?答案依然是否定的,因为我们并不能排除或许是因为观察器材不够先进的缘故,所以在能被观察的范围中找不到这颗行星,但这不代表它真的不存在。当务之急是发展更先进观察仪器,看看是否能够找到这颗行星。如果还是找不到,或许还有别的“特置假设”(例如有星云挡住观察的方向,所以天文观察器材应当以人造卫星送入太空等等),让这个理论继续存在,面对新的挑战。

拉卡托斯并没有说明,在什么情况之下,一个出现问题的理论会被“证伪”,但他却指出来,在任何科学实践之中,波普所期盼的“证伪”都不会发生在一个已经建立声望的理论上。拉卡托斯的主要理由是,这个理论的基本假设已经成为整个科学研究纲领的核心,它不再是一个接受观察实验测试的对象,而是一个形成假设的基础。换言之,在这个基础之上,我们对外事物进行观察的过程也一样受到这个理论的影响。就如同我们在先前所检视的牛顿理论一般,当这个理论所做出假设行星的预测位置找不到时,相信牛顿理论为真的科学家,只会觉得很

^⑨ 牛顿理论在应用上的成功,使得他的声望在十九世纪达到最高峰。最著名的例子就是在1846年所发现的海王星(Neptune)。在此之前,科学家认为太阳系中最外面的一个行星是于1781年由W. Herschel所发现的天王星(Uranus)。当天王星被观测到的时候,科学家们也发现,正如同计算其他行星的轨道一般,牛顿理论一样可以应用来计算天王星的运行轨道。可是,观测的结果却显示,牛顿理论的预测与天象观测之间却有1.5分的差距。两位天文科学家[法国的利维西(Leverrier)与英国的亚当斯(Adams)]假设这个差距的原因来自另外一颗尚未被发现的行星,它干扰了天王星运行的轨道。于是,他们就应用牛顿理论计算,在预测的轨道位置上,于1846年发现海王星。之后于1930年,科学家们又以类似的方法,发现冥王星(Pluto)。这些成功的事例,都让牛顿的理论日渐成为“真理”的代表。可惜的是,牛顿理论并不是绝对真理,因为它与自然之间一直有一些无法解决的差距,水星就是一个例子。水星运行的轨道与牛顿理论的预测有差距,于是科学家就想用解决天王星的方法来解释这个差距,也就是在水星与太阳之间假设一颗行星,取名为Vulcan;它的引力导致水星轨道的改变。从今天的科学知识而言,我们不难理解为什么Vulcan一直没被发现,但在当时对于科学家而言,因为水星轨道的问题而放弃有史以来最准确的理论,是一件不理性,甚至不可想象的事情。请参阅, Marks, 同上所引, 页251-252; OHear, 同上所引, 页64。

奇怪,于是会想其他方法来解决为什么会观察不到这颗行星的问题,却不会思考这个假设根本就是根据牛顿理论所假设的。这就与“观察”的内容有直接的关系了。

根据波普本人的观念,当我们在进行观察的时候,我们所进行的这个观察不会是一个漫无目的的观察;它必然有一个特定的观察目的与观察方向。前面提到科学家们寻找牛顿理论所假设的行星是一个例子,从演化论的观点来观察某种特别的动物生活在一个特别的区域是另外一个例子。然而,波普却认为观察可以包含一个“理论核心”,但也可以是中立的,并且用来否认一个理论。这与我们先前所谈到的石里克的“证实原则”立场非常类似。石里克认为,在经验的基础上,透过对于“所予”的认定,我们因而能够“证实”一个命题是否为真。虽然“证伪”与“证实”的立场相异,但在引用观察经验作为检验理论的依据上,它们之间的差别并不大。这也是为什么有人认为就观察在科学理论中所扮演的角色而言,波普并非真正地不同于逻辑实证论的基本立场^⑩。这个立场也让费耶阿本感到很怪,为什么一个强调解决归纳问题的方法论,它可以一方面否认理论假设的真实性,而在另一方面却可以单凭一个观察就否认一个理论。费耶阿本问,这个观察为“真”的基础是什么?表面上看来,一个观察为真的条件似乎是很自然的,正如同我观察一只蚂蚁慢慢地在我的书桌上爬行一般。可是,实际情况却不如眼前所见的这么简单。举例来说,某人说:“所有的乌鸦都是黑色的。”并且将这个命题视为一个波普式的假设,等待进一步的“证伪”。很明显的,如果依照波普的观点,只要有人能够观察到一只白色的乌鸦,那么这立即表示这个命题被证为伪。对波普而言,这个证伪的过程就这么直接,因为这个观察“否定了”认为所有乌鸦都是黑色的这个命题,但费耶阿本却不认为观察否定理论的过程会这么简单。观察的认定其实是很复杂的,而且复杂的地方不在于被观察的事物,而在于观察者对于观察结果的认定。费耶阿本指出,当我们说观察到一只“白乌鸦”时,我们有没有想过,在此所观察到的“白色”是在什么条件下所认定的。如果有一

^⑩ Hacking 指出,德国社会学家如 T. Adorno 与 J. Habermas 等认为,巴柏实际上是一个实证论者。虽然巴柏与逻辑实证论者有许多不同之处,但是在一个很关键的地方,也就是对于一个科学方法论足以区分科学与非科学知识的方面,无论是逻辑实证论者的“证实”,或是波普的“证伪”,都足以显示出波普与逻辑实证论者在关键地方,就是对于用来检验理论的方法,可以完全建立在经验的基础上。这一点,足以说明他们之间的相似性[I. Hacking, *Intervening and Representing* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 45)]。

只因为污染而变白的乌鸦算不算“白乌鸦”？因为基因突变而变色的乌鸦算不算“白乌鸦”？或者因为染上白色颜料而变色的乌鸦算不算“白乌鸦”？这些质疑可以一直持续下去，直到我们必须承认，任何观察本身都需要一个特定的观点，作为观察的依据，否则单凭观察者面对被观察事物的认知，是沒有可能达成一个所谓“中立的”、“客观的”甚至“理性的”观察的^①。

无可否认地，这种否定观察的“中立性”、“客观性”与“真实性”的观点，对于科学哲学中以“归纳法”与“证伪主义”为传统的观点，不但构成批判，也导致相对主义(relativism)的观点。“相对主义”不同于传统的“客观主义”，因为它并不认为有所谓“客观事实的观察”，可以用来检验科学理论。正好相反，在观察与理论之间的关系上，“相对主义者”采完全不同的观点：原先以观察来检验理论的传统（其中包含“归纳法”与“证伪主义”），现在换成以理论来决定观察。在我们所介绍的两种科学哲学中，无论是为了证实或否证，原则上都认为观察足以作为检验理论的基础。然而，从相对主义的观点来看，观察者对于事物的观察认定，并不是凌驾于理论之上，而必然是依照某种理论进行的。更重要的是，一个观察者依照他所接受观点之下所产生的观察，不但不同于其他观察者所产生的观察，有时，这两种观察之间甚至缺乏一个彼此理解的基础。在科学哲学中，这种缺乏相互理解可能性的情况，被称为“不可共量性”。

第六节 不可共量性及其批判

在当代科学哲学中，最早针对理论与理论之间的关系提出不可共量性(incommensurability)这一个概念的哲学家是库恩与费耶阿本。他们俩人非但同时于1962年所出版的作品中提到了这一个概念^②，也在发展这个概念的过程中交

^① 请参阅 P. Feyerabend, "Popper's Objective Knowledge" in *Philosophical Papers II* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 199-200.

^② 请参阅 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), and Paul Feyerabend, "Explanation, Reduction and Empiricism", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 3 (1962), pp. 28-97.

换过意见^③。虽然,费耶阿本曾经强调过他们俩人是在完全不同的脉络下,各自发展出此一概念。^④可是,费耶阿本后来又毫不讳言地承认,他是在库恩的影响之下,认识到历史在了解科学本质方面的重要性的^⑤。同时,也是因为这两位科学哲学家都从科学史的观点来增润科学哲学的传统,所以他们堪被称为科学哲学中“历史学派”的代表人物。

费耶阿本基本上认为,如“归纳法”、“证实主义”与“证伪主义”等观点,低估了观察语言在描述“实体”时所产生的复杂性。因为这个复杂性,他否定了“传统论者”在“观察”的意义中所假设的稳定性。他认为,“观察”的意义并不是透过观察者一个“注视”的动作即可决定其内容的,它其实会随着促成观察命题的外在条件之改变而发生转变^⑥。费耶阿本同时也承认,在习惯上,发现观察语言意义的转变,并不是一件很容易的事,原因在于我们已经非常习惯于接受一个观察命题(如“前面有一只大黄狗”),单纯地反映对于一个静止不动的被观察事物的客观描述。然而,费耶阿本在此特别强调,这里所谓的“客观描述”,其实并不是如同想象中那么“客观”。如果我们仔细思考,我们将会发现,一个观察命题的产生过程实际上包含了两个部分:一是被观察事物的内容,二是观察者针对此内容所作出的诠释。对于费耶阿本而言,传统论者的错误在于他们把这两部分划上了等号,然而,这两部分的差别却具有关键的意义。

当我们观察某一事物时,首先映入眼帘的,是这一个被观察事物的内容。这一个过程是直接的。但是,这个直接的观察内容,经过观察者的诠释,透过一个

^③ 1960年,当费耶阿本与库恩都在加州大学柏克莱校区任教时,库恩曾经将其甫完成的《科学革命的结构》手稿,交由费耶阿本评论。费耶阿本的回复(两封长信),现已由 Hoyningen-Huend 在 *Studies in History and Philosophy of Science* 26(1995), pp. 353-387 出版。库恩也在《科学革命的结构》书中序言里也坦承,费耶阿本对于此书有决定性的与深远的影响。请参阅 T. Kuhn, 同上所引, 页 xii。

^④ Paul Feyerabend, *Against Method* (revised edn.) (London: Verso, 1988), p. 230。费耶阿本说:“库恩在不同的方向下,将‘不可共量性’此一名词运用到一个相似,但并不完全相同的情况中。他的方向是历史性的,而我的方向是抽象思维的。库恩的概念来自于科学史,但是这是一个受到他的新理念所影响的科学史。然而我的概念则是来自于维也纳学派(Vienna Circle),以及延续它的精神,在五十年代发展出来的克夫特学派(Kraft Circle)中,针对找寻知识基础的基本陈述句(protocol statements)之传统而发展出来的。”

^⑤ 请参阅 Paul Feyerabend, *Three Dialogues on Knowledge* (Oxford: Basil Blackwell, 1991), p. 156。

^⑥ 请参阅 P. Feyerabend, “An Attempt at a Realistic Interpretation of Experience” in *Philosophical Papers I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 20。

观察命题表达出来,则是一个间接的过程。意思也就是说,尽管观察的内容是针对同一事物,但是观察出来的结果以及表达方式,则有可能因为观察者的背景知识与观察条件之不同,而发生不同的观察诠释与描述。在一般的情况之中,因为我们与周遭的人拥有相同背景的缘故,所以我们很少会注意到如前所述“直接观察”与“间接诠释”这两部分之间的差别。然而,事实上,我们通常所认定的“观察”其实往往指的就是针对被观察事物的内容所作的诠释。而针对被观察事物所作的“直接观察”,对于费耶阿本而言,在被“诠释”之前,并不具有任何实质意义。换句话说,一个观察命题产生的过程,完全是因为一个“直接观察”被诠释的结果,而这个诠释则完全受制于观察人本身的背景知识的影响。

对于费耶阿本而言,没有一个中立标准足以判断不同的观察之间的差别。有时候,这些观察就像是不同的人在不同的世界所作的描述,其差别之大往往是超越想象的。在科学史中,地球位居于宇宙之间的位置,可以作为说明费耶阿本这一段话的一个例子。根据亚里士多德的理论,地球是宇宙的中心,然而根据哥白尼的理论,地球仅仅只是环绕太阳旋转的一个行星。根据这两个理论,在我们所“观察”到的地球,居然会出现“宇宙中心”与“一个行星”这两种截然不同的描述。任何企图去解释这种差异的努力,其实都是枉然的,因为这两个“观察”的意义必须分别就其所属的理论来解释。对于费耶阿本而言,这两个理论是两个不可共量的理论。费耶阿本不但引用科学史作为说明的依据,他还以文化上的差异作类似的说明。他说:“不同的观察所引发的差异性,往往会因为我们处于一个外来文化或是另外一个历史时段之内,而显得更加明显。”^⑦我们试想,对于古代希腊人而言,他们的神是多么活生生地存在着,然而,这些活生生的神,对于生活于今日世界的我们而言,却又是多么的不实际。从这个例子中我们可以发现,在不同的文化与不同的时空中,一些类似于“日常生活”中的言语(例如妖魔)在另一个文化与另一个时空中,可以变成一种毫无事实根据的描述。事实上,这类的例子并不仅仅限于不同的文化中,在我们所居住的现代社会中,一样有类似的情况。举例来说,许多物理学中假设的字眼,例如动力(momentum),位能(potential energy),速度(velocity)等等不也就已经纳入我们生活上的日常用语吗?^⑧

^⑦ 请参阅 P. Feyerabend, *Farewell to Reason* (London: Verso, 1987), p. 104.

^⑧ 请参阅 P. Feyerabend, “*Attempt at Realistic Interpretation of Experience*”, 同上所引, p. 31.

不但如此,当专业人士有针对性地进行观察(例如医生对病人所作的观察)时,其所表达的内容不但在意义上与一般人所表达的不同,甚至根本无法沟通。这些在沟通与理解上所造成的不同,都是因为知识背景之间的不可共量所导致的。

库恩在其名著《科学革命的结构》中提出类似费耶阿本的“不可共量性”概念(他们用了同一个字),但在引用这个概念时,他们所针对的范围却不相同。不同的地方,在于库恩比较坚持将“不可共量性”概念的例证,集中于科学史的范围之内,而费耶阿本则将“不可共量性”概念扩大沿用在文化与日常生活之中。也是因为这个缘故,所以当库恩的理念依然在科学哲学的范围中受到广泛的讨论时,费耶阿本则在晚期逐渐将注意力由科学本质的探究扩大至科学对人类社会所造成的影响。我们现在则延续着科学哲学传统的发展,来检视库恩的科学哲学。

库恩《科学革命的结构》一书,出版不久即在学术圈中引人注目。这不但是因为这本书的原创性,也是因为它的批判性。《科学革命的结构》的原创性在于将科学哲学的思考方向放置于科学史的范围之中,让科学哲学的探讨得以挣脱抽象逻辑的规范,而回归到科学作为人类活动一部分的这个事实。同时,也因为重新正视科学史实的缘故,库恩同时批判了原先在科学哲学中一直争论不休的“证实”与“否证”两种方法。从历史资料显示,无论是“证实”还是“证伪”都以观察作为检验理论的依据,但事实上,科学史是一连串理论所构成的过程。在其中,观察并不是不存在,而是观察的重要性只显现在某个理论的架构之下。正如同我们先前谈到牛顿理论与观察太阳系中的行星一般,所有对天象的观察都是为了要证成牛顿理论中所作出来的假设,因此能不能观察到预测的那一颗行星,并不构成对于牛顿理论的“负面证据”,因为这个证据本身即是一个理论假设之下所作出来的结果。我们曾经在先前强调过,这种将观察内容置于理论结构之下的观念对于先前的科学哲学构成严厉挑战,因为如同传统怀疑论否定我们能拥有知识一般,它否定我们能够感觉的基础上知道科学是什么。库恩提出一个崭新的观点并且同时批判了“归纳法”与“否证主义”。为什么这个同时具有原创性与批判性的科学哲学会马上受到学界广泛的注意呢?原因就是库恩引用科学史料对科学哲学界所引发的冲击。

像拉卡托斯与费耶阿本一样,库恩认为波普的否证立场是有问题的。牛顿理论在有关水星轨道预测上所出现的问题,不但并没有使得科学社群放弃这个理论,反而引发出一连串为了保护它的“特置假设”。“特置假设”并非完全是无

用的,有时它们确实提供了一些新的资讯(例如海王星与冥王星的发现),但重点是,无论如何都没有人会轻易地因为一个失败的例子就放弃一个成功的理论。库恩的科学哲学可以从这个例子中得到一个相当具有代表性的说明。对于库恩而言,牛顿理论的例子,不但指出波普理论背离历史事实,也指出所谓的“科学成就”并非完全是客观事实的累积,而是在某个理论架构之下的发展。库恩称呼这个理论架构为典范(paradigm)。典范不会被经验观察所否定,因为经验观察的对象(例如寻找 Vulcan 这颗行星),是理论架构下所生成的假设。换言之,波普所期待的“否证”,在库恩的理论中不会发生,因为没有一个是超越生成它的理论架构的(用库恩的话说,就是典范)。典范不但决定了经验观察的对象,也缔造了科学的发展。在科学发展之前的时期(the pre-scientific period),其主要特色在于没有典范理论的形成,经验事实并不生成于一个特定的观点,所以颇有“百家争鸣”的味道,各家(即各种不同的理论)强调自己所坚持的立场,没有共识。

科学始于某一个理论成为科学社群的共识,也就是典范的形成。一旦科学典范形成之后,科学的发展就环绕在成为典范的理论架构之中,其中包含科学的规则、资料的定义、解释的模式等等。根据库恩的说法,一个科学典范不单单决定科学社群观察的方式,它也决定了观察的内容。因此,当库恩将长期受到亚里士多德理论影响的中世纪西洋天文学与中国天文学作比较时,西洋天文学在天体是完美不变的假设之下,不能也不知如何观察中国天文学早在几世纪以前就记录的太阳黑子、彗星、星爆等天象。即使相信哥白尼太阳中心说的伽利略观察到这几种天象,也没有办法说服其他那些坚信亚里士多德理论的古天文学家,原因不是没有证据,而是超乎想象的证据无法被观察。库恩称典范理论对于科学发展的方向维持稳定影响力的时期为正规科学(normal science)。在此期间,因为没有其他理论足以挑战典范的缘故,所以科学发展不但以典范为中心,也无法想象会有其他的选择。典范决定一切与科学有关的发展,其中包含科学问题的提问方式,也包含了问题的解答方式。牛顿理论对于行星偏离其预测轨道的问题与解答,就是典范发挥其影响力并决定科学发展的例子。然而,这并不表示典范真能够解决所有在其中所生成的问题(例如找不到 Vulcan 的例子),只是这些不能解决的问题会在“特置假设”的“掩护”之下,被当成异常情况(anomaly)存而不论。

当一个理论面对无法解决的问题出现时,将此问题置于一旁的“存而不论”态度与立即放弃该理论的“证伪”态度有本质上的不同;前者展现科学社群对于典范理论的信心,而后者则是科学方法论中规范式的要求。但是,在用科学史回避方法论的同时,我们会不会因此也对科学理性打上一个问号呢?库恩说,科学社群在一个典范架构之下,无视于该典范的问题,继续信守该理论的约束,不是显得有些违背理性吗?在这方面,波普似乎反而有比较适当的解释。波普认为要想付诸“证伪”于实践的先决条件是:理论之间的比较。一个能够提出比较多解答的理论,是一个比较“接近真理”的理论。所谓的“证伪”并非单纯地用一个观察来否定一个理论(这只是一个结果),而是在两个理论之中作比较,然后选择理论,最后做出“证伪”的判断。例如,即使牛顿的理论在预测水星轨道上一直有无法解决的问题,但它依然非常广泛地被科学社群所使用,因为它是唯一的选择。可是,等到爱因斯坦的相对论出现时,情况就非常不同了,因为这时候我们在两种理论之间可以作比较。至少在水星的问题上,相对论提出解释,说明为什么在太阳引力之下水星偏离轨道。表面上,我们可以说,因为这两个理论之间的比较,使得科学理性呈现出知识累积的发展。可是,库恩却对于这种观点依然持反对的立场,而这一点却也展现出他的科学哲学中真正具有革命性的地方。

我们在先前强调,在库恩的理论之中,没有中立的观察;所有的观察都是依照一个特定理论架构所生成的结果。但是在理论与理论之间可以依照它们所达到的成果作比较吗?对于库恩而言,答案依然是否定的。库恩认为,不但没有中立的观察,也没有中立的证据可以作为支持某个特定理论的基础。典范所发挥的影响力,不只决定观察的内容,它也依照各自的假设,将相同的事物作成支持自己的证据。例如在亚里士多德的力学理论之中,物体向下落的原因在于该物体回归至它的自然位置,因此当我们看到一个悬吊物体左右摇摆时,这证明如果不是悬吊的力量改变了此物体掉落的方向,它就是往下(也就是往它的自然位置)落。

同样这件被亚氏理论视之为支持证据的例子,在伽利略的眼中却正好证明他的“钟摆(pendulum)”理论。在现代化学史中的情况也一样。当皮斯理(J. Priestley, 1733—1804)发现氧气时,他用氧气作为证明燃素理论(the theory of phlogiston)的证据,并称它为去燃素气(dephlogisticated air)。同样的气体(氧气)在拉瓦锡(A. Lavoisier, 1743—1794)的眼中,却足以证明他的“氧气理论”。在这个例子中,今天,可以因为我们都接受“氧气理论”,而说拉瓦锡的理论比皮

斯理的“燃素理论”正确吗？不可以，因为他们所观察到的是同一样的事物，所不同的只是各自所抱持的理论对于这项事物所作的解释不同。如果今天在化学界中所采用的典范还是“燃素论”时，我们也一样会认为拉瓦锡的氧气论很不可思议，遑论将同一种气体视之为证据了。

因此，库恩认为没有什么观察或实验足以作为客观基础来比较理论之间的好坏。不但没有中立的证据，我们甚至没有中立的解释，说明从一个典范过渡到另一个典范的过程。在此，库恩特别强调“科学革命”这一个观念。他认为，从科学史的角度回顾典范之间的转换，所有我们能够做的只是提出一些心理学与社会学的解释，说明在科学社群的发展中，从支持一个典范到支持另一个典范的过程并不是在理性的方法论上可以做出规范性的说明的。这是一个科学社群选择的过程。这个过程中共同有的特色就是“异常”问题的增加，使得少数深为特定异常问题所苦的科学家另觅选择理论(alternative theories)，然后逐步发展它们，坚持它们的证据，看看是否能够引发科学社群的多数人的注意，并因而逐渐接受它为新的典范。即便如此，没有特定的理性方法足以说明这个过程。库恩说：

虽然它不必是理性的，或是最终正确的，但为了选择一个特定理论的信念，它也必须是要有一个基础的。至少要有一些东西让少数科学家觉得新理论处在正确的轨道上。然而，有时候只有个人的与不精确的美学思考能做到这些。当大多数精确的科技论证指向另一个方向时，人们有时却依然因为这些思考而转向。^④

库恩在此在强调，转向新典范的过程并不因此而是“神秘的”，而是有基础的，只是我们无法用一个固定的道理来说明这个基础。唯一我们能够确认的，是从科学史当中所获得的证据。它告诉我们，典范的转换是以“革命”的方式进行的。前后典范之间并没有一个可以置于其上作比较的标准。有时候，我们固然可以看到新典范的理论假设在关键实验中获得被认可的成功，但这却不能使我们拥有足够的理由指出哪一种实验，哪一种证实，哪一种步骤等足以作为转变典范的原因。因为牵涉到整个科学社群的缘故，所以这个转换的原因同时是个人的，也是群体的；在个人心理上，会因为目睹新典范在关键实验上的突破与旧典范在解决问题上的窒碍停滞而逐渐转向。在群体社会上，则因为相互影响与比较，逐渐缔造出科学家们专业忠诚度(professional allegiances)的转移。无论如

^④ 请参阅 T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, 同上所引, p. 158.

何,库恩认为,科学史清楚地告诉我们,科学发展就是以“革命式的”典范转向为主,至于科学革命发生的原因,我们只能指出一个模糊的大致方向,却没有任何精确的方法。

库恩的科学哲学不但对于科学革命的本质作了诠释,它本身在科学哲学界中就是一种“革命”。原先当我们论及“归纳法”与“证伪主义”时,虽然我们看到它们彼此之间的相互批判,但它们基本上对于科学知识成长这一部分,均抱以相同的看法。但是,自从库恩的观点出现之后,我们陷入一个困难的局面:一方面,我们以理性的方法论作为对科学本质的诉求,另一方面则是没有固定方法的科学史。根据库恩的讲法,科学发展之中,并没有知识的稳定成长,而只有一连串的“革命”,或是说得更仔细一些,只有一连串不可共量的典范改变。在这些典范之中,我们没有中立的观察(理论架构的假设在观察进行之前已经决定了观察方向与内容)、没有中立的证据(所有被观察到的事物可以用来作为支持各自典范的证据),甚至对于典范之间的转换,也没有中立的解释,因为我们所能提出来的,都只是一些与当时情境息息相关的历史资讯。它们或许在心理学与社会学的层次上,大致能说明转换发生的过程,但这些资讯却怎么也不足以使我们对于典范的转换拥有一个明确的定理与方法。我们甚至只能说,库恩以相对主义否定了科学哲学传统中的理性主义。

对于很多人而言,从相对主义的角度来了解科学的发展是无法想象的。这等同于全面拒绝我们原先对科学所抱持的印象。我们原先认为科学为我们提供了活生生的便利与舒适,所以它是真实的;科学的应用并不受到不同文化与传统的影响,所以它是客观的;科学获得的知识不同于其他形态的知识,所以它是理性的。可是,库恩拒绝了先前这些有关科学的典型印象。如果真如库恩所说,科学的历史是由一连串彼此之间不可共量的典范所组成,那么就沒有哪一段特定的历史足以作为真理的唯一代表。科学也不是一门不受外在环境与非科学因素影响的学问,因为典范转换的过程中包含了许多与科学间接相关的(如心理的或社会的)因素。很明显地,这些因素也使得科学与所谓的“理性知识”渐行渐远。伴随着库恩《科学革命的结构》一书所获得的重视,许多人开始质疑,难道科学真是各种科学社群中群众心理发展的结果吗?难道科学真的不是理性的吗?为什么绝大多数生活在这个科学社会中的人感觉与库恩所说的不同呢?针对这些问题,欧希尔(A. O'Hear)说:

粗率地讲,如果科学哲学家对历史知道得更多,对历史哲学有更多思考,库恩对于科学革命的观点就未必马上获得他企图引发那令人肃然起敬的敬畏与热潮。人们或许可以质问库恩的史学观点,而不会这么快地奋身去支持在这边与在那边的区隔。^③

欧希尔的这一段话,指出一个批判库恩的方向,也就是我们应当如何诠释科学史。库恩所举的科学史事例都是事实,但针对它们所作的诠释则是另外一回事。同样的一件历史就可以依照不同的观点作出不同的诠释。例如“辛亥革命”,它发生在1911年是一件事实,但它在历史诠释中所展现的地位,则可以或者被视之为对旧政体的全面否定,或者也可以被视之为是旧政体的延续。在纳入科学史的科学哲学中也一样,事实都相同。确实有些理论在观察上发挥极大的影响力,证伪的例证也存在,如心理、社会与群众等非科学因素确实也曾影响科学家的决策等等,但在这些历史事实中作整体诠释时,理论与理论之间的转换真的是革命吗?理论与理论之间在共存时期真的是“不可共量的”吗?这些都是库恩对科学史所作的诠释,但我们并不需要接受它们为真。正如同库恩本人所说的,没有人可以宣称他(她)拥有真理。所有的诉求都是在某个特定观点之下所做出来的诠释。当然,库恩自己的诉求也不例外。

根据《科学革命的结构》一书中所显示的主要观点,库恩自己也不会否定任何诉求都是在某种观点下所产生的诠释结果。因此,抱持不同观点的史学家,会从各自的观点来诠释科学史。对于库恩而言,在搜集历史资料的工作中,他就会注意理论架构与心理社会因素对于科学发展所产生的影响,并将科学诠释为典范相互取代的过程。同样地,对于抱持归纳观点的史学家而言,他就可能会从知识累积的角度来诠释科学史发展的过程。对于证伪论者而言,科学发展的历史也会从一个被证伪的理论换到另一个理论的角度来诠释。这种从不同科学哲学角度来诠释科学史的观点,它除了让我们注意任何历史诠释都不可避免地会引用特定的哲学观点之外,也让我们注意到科学哲学与科学史之间的关系。在认识库恩引科学史入科学哲学所导致的冲击之后,我们必须承认,没有历史事实支持的科学哲学是空洞的。然而,这并不因此代表库恩所提供的科学图像就是唯一正确的图像。它也是特定观点下所引发出来的历史诠释。毕竟,历史的诠释都必须包含一个特定的哲学观点,作为诠释的方向。

^③ 请参阅 A. OHear, 同上所引, 页 76。

第七节 结 论

我们在这篇文章中,依照“科学知识论”的方向,介绍了几种在科学哲学发展中最具代表性的观点。我们在最后发现,科学方法论在解释与批判的辩证过程中,似乎浮现出一种观点,即每一种方法都有其适用的范围,亦有其限制。这样的观点是不是说,每一种科学哲学都只是依照特定观点所作的诠释呢?如果答案是肯定的,那么是不是就可以因此说,科学哲学中,各式理论,各唱各的调,沒有一定的方法,也沒有固定的方向?这种“相对性”的观点,会不会也因而否定了科学的普遍有效性呢?这似乎非常不同于我们在本章前言中,对于科学所作的描述。我们必须问,如果各种不同的科学理论所显现出来的观点,与科学在日常生活中所显现的印象不同的话,科学哲学对于我们了解科学本质的真正贡献是什么呢?

我们认为,科学哲学的主要贡献,并不在于给我们科学本质为何这个问题的标准答案,而在于让我们重新注意科学理论与科学实践之间需要互动的重要性。强调方法论建构的科学哲学固然具有普遍性、系统性与逻辑性等展现科学理性的地方,但无可否认地,科学毕竟就其本质而言,依然是由人的活动所构成的实践。只要是实践行为,就会有理论无法完全规范的可能性。这也一样地发生在科学之中。这就是为什么“归纳法”、“证实原则”、“证伪主义”等这些以规范性方法来说明科学本质的科学哲学,当面对科学史实的时候,都失去了全面规范科学发展的可能性的原因。它们或许在局部的范围中,满足了某些理论的发展因素,但是这些因素在其他情况中却显得很不当。甚至我们必须说,沒有哪一种科学方法论足以成为科学发展的规范。但是,从另一方面而论,否认科学本质中包含全面性规范方法的观点,并不因此而认定科学哲学这一个科目应当化约至科学史的诠释范围之内。至少,科学史需要哲学观点来定义什么样的活动才应当属于科学。否则,在相关题材的选择上,会出现领域太广或是太窄的不均衡现象。这同样是无助于我们企图理解科学本质的原意的。

我们以为,重点是如何在科学哲学与科学史这两者之间找出一个均衡点。我们不应在哲学抽象建构中,忽视科学实践的具体过程,也不应在面对一个特定

历史诠释的同时,就对整个科学发展的理性建构与知识成长的传统印象发生立即动摇。很明显的,这个“均衡点”不会是一个结论性的观点,因为这不是一个“静态的”均衡点,而是一个在动态过程(the dynamic process)中所追求的理想。科学发展是一个不断发明与不断修正的过程。在这个过程中,不断地有新的理论引导发展的方向。这个“新方向”本身除了会被其他理论所取代之外,它也会不断地受到科学活动的实际所修正。因此,我们应当说,科学哲学的发展,促使我们注意对于科学知识应有的认知态度。我们在探究科学知识本质为何之时,应当维持弹性的认知态度。在思索科学知识发展纲领的同时,我们也必须体认这些“纲领”在实际应用情况中是会被不断地修正的。因此,科学知识的探讨成为一个无止境的过程。随着科学的发展,科学哲学将保持发明与批判的精神,将焦点集中于所有与科学发展相关的议题之上。

参 考 文 献

- 库恩著,程树德等译:《科学革命的结构》,台北:远流出版,民 83。
- 法伊尔阿本德(P. Feyerabend)著,周昌忠译:《反对方法》,台北:时报文化,民 85。
- 拉卡托斯(I. Lakatos)及马斯格雷夫(A. Musgrave)编,周寄中译:《批判与知识的成长》台北:桂冠出版,民 82。
- 林正弘、庄文瑞、李平写等著:《当代杂志》10(科学哲学专辑)。
- 金吾伦:《托马斯·库恩》,台北:远流出版,民 83。
- 洪谦:《逻辑经验主义论文集》,台北:远流出版,民 80。
- 洪汉鼎著:《语言学转向》,台北:远流出版,民 81。
- 麦基(B. Magee)编,周穗明等译:《科学逻辑的开拓者》,香港:商务出版,1993。
- 傅大为:《异时空里的知识追逐:科学史与科学哲学论文集》台北:东大图书,民 82。
- 赵敦华:《卡尔·波普》,台北:远流出版,民 80。
- R. Boyd (ed.) *Philosophy of Science*. Cambridge: The MIT Press, 1991.
- A. Ayer (ed.) *Logical Positivism*. New York: The Free Press, 1959.
- H. Marks, *Science and the Making of the Modern World*. London: Heinemann, 1983.
- A. O'Hear, *Introduction to the Philosophy of Science*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

第五章

汪文圣

自然科学的哲学基础

第一节 前言

本文的展开将依下列步骤进行:首先对“科学”的意义做一阐释,其中包括广义的科学狭义的科学。广义的科学即是哲学,狭义的科学则是文章标题中所示的“科学”一词。接着,将对标题中所示的“基础”做一解释,我们将回溯到古希腊的始基(*arché*)这一概念,参照亚里士多德之定义将本文所指的基础作一适当的定位。其后,我们将进入问题的核心,依照先前对“基础”所做的定位,讨论自然科学的哲学基础:首先对自然科学的奠基在哲学史上作一回顾,接着提出我们的立场,阐述自然科学之哲学基础是什么。

我们将回归于胡塞尔(*E. Husserl*; 1859—1938)之现象学(*phenomenology*)的立场。胡塞尔本人对科学的哲学基础做了多方面的阐释,其中较广泛的是关于作为形式科学的逻辑、关于意识领域的心理学以及关于物质自然的自然科学。我们将依据已对“科学”、“基础”作的解释来讨论,指出胡塞尔对自然科学的界定,了解它所指涉的对象乃属于整个世界的一部分,它是科学各学门分类所致,而各学门是依所指涉的对象与所给予的方式而有不同,故每门科学不宜被绝对化,自然科学也是如此。而本文重点将以逻辑的奠基与胡塞尔的实在论立场来

讨论现象学作为科学基础的意义,前者特别在回应我们于历史回顾中将指出的:新实证论(neopositivism)主张自然科学哲学即是“科学的逻辑”,后者也在回应同样于历史回顾中将论述的:作为科学基础之哲学有从反实在论走向实在论的趋势。

在结束本文之前,我们尚要概略地指出哲学作为科学基础的进一步探讨,举出一些参考资料,以供读者继续研究之用。包括胡塞尔现象学之为科学基础尚可依何课题来讨论,以海德格尔为代表的诠释现象学尚可依何立场来处理科学基础的问题,而它正可与哪些重视科学史的科学哲学相比,以及其他科学学门——如社会科学——如何也可就哲学作为基础的角度来处理等等。

第二节 广义与狭义的“科学”概念

“科学”之概念一般用英文表达为 science,用德文来表达为 Wissenschaft,与它相应的希腊文是 epistémē,拉丁文则是 scientia。“科学”之概念原本与“哲学”的概念同时出现,因为哲学要求与以神话为取向的生活方式作区别,故从一开始哲学即自称为科学。但科学也渐渐从与哲学等同,经过隶属于哲学,成为其环节之一,发展到与哲学渐行渐离,以致摆脱与哲学的关系。十分自然的,当今的问题是:究竟科学应和哲学维持何种关系?^① 在对此讨论以前,我们先将原先与哲学等同的科学概念视为科学的广义概念,次将隶属于哲学,以及摆脱哲学的科学概念视为科学的狭义概念。因而,本文所关切的即是此两种不同意义之科学概念间的关系。

对于“科学”概念意义的发展,我们可从柏拉图对科学的论述,到近代基于言说或命题系统的科学理念来观察。柏拉图将科学之概念与哲学视为等同,这在其《国家》(*Politeia; State; the Republic*)对话录里对线性类比(Liniengleichnis; allegory of the line)的讨论中可以了解:柏拉图区分可见的对象和可思的对象,可思的即是可认识的,它包括了个别科学的对象与辩证学(Dialektik; dialectics)

^① 参考 H. M. Baumgartner: “Wissenschaft”, in: H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild (Hrsg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Studienausgabe Band 6, München: Kösel 1974, pp. 1740—1764.

的对象,辩证学即是哲学,柏拉图将它仍归于科学(epistème)这个概念。^② 在柏拉图的论述中,个别科学固然已隶属辩证学或哲学,但亚里士多德首开将科学仅隶属于哲学之先例,他在《尼可迈伦理学》(*Nicomachean Ethics*)中将进行理论活动的科学隶属于进行智性活动的哲学,智性活动包括思维(nous; intellectus)与智慧(sophia; sapientia)的活动,它是朝向绝对者、所有知识的公理或原理直接去进行洞察的活动,而科学乃是朝向绝对者间接去进行认识的活动;科学虽不与哲学等同,但仍然受到哲学的指导,源于绝对者、所有知识的公理或原理,这有如柏拉图在线性类比中的个别科学受到辩证学或哲学的指导一样。

简言之,在柏拉图的论述中,就同样的“科学”概念,我们尚可见到广义与狭义两面,如今对亚里士多德而言,则“科学”概念仅存狭义的一面,但科学仍隶属于哲学。中世纪的唯名论因重视经验,以经验为科学构成的要素,而成为尔后科学脱离哲学的思想根源。哲学与科学间的关系虽仍在德国观念论中保留着,但自近代以来,科学已与哲学的关系日渐疏离了。^③ 这段历史我们将在下面再做详述,今则主要指出:自近代以来科学仅被狭义地理解,而本文亦将以胡塞尔现象学的立场来看科学重新被广义理解的可能性。

第三节 “基础”的意涵

科学既从原先与哲学的等同,一变成为隶属于哲学,再发展到与哲学脱离关系,故当我们论及“哲学作为科学基础”时,乃将“基础”的意涵针对于科学之如何隶属于哲学的关系而言。今从柏拉图与亚里士多德的哲学内涵来看,这个隶属关系不只是知识论的,更是形上学的。这个隶属关系更应回溯到古希腊哲学家所追问的宇宙万物和它们的基础(arché)与原因(aitiai)间之关系,而这种关系最先是被亚里士多德显题化出来的。

亚里士多德理解“基础”或“原因”为对万物之变化与不变的规定,过去泰勒

^② Platon: *Politeia VI*, 509c—511e. 参考 Platon: *Staat, Werke in acht Bände, vierter Band*, Hrsg: G. Eigher, übers: F. Schleiermacher, Darmstadt: *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, 1971.

^③ 从前段亚里士多德所建立的哲学与科学关系至此的概要发展,请参考 Baumgartner: *ibid.*, pp. 1741—1745.

斯(Thalés)将此规定视为具物质性(hyle)的水,然而物质仅只是规定性的一种而已。亚里士多德指出,规定性一共有四种,两种是外在的,两种是内部的;内部的是物质与形式(eidos),外在的是目的(télos)与主动者(arché kinéseos)。^④这种形上学的规定性在近代以降渐转变成知识论的规定,我们可分别就基础(arché)与原因(aitia)的意义来观察其演变:arché谓万物之最先的,指万物从它开始又不离开它,拉丁文为 principium,指它规定着一切所从出的,这原本属存有学的原理,却在近代以降被视为具命题性的原理,此是就 arché 来看的一转变。至于 aitia 之拉丁文为 causa,在这里所指的原因不只是因果的因,而是万物得以成立所归功的一切因素^⑤。aitia 之原义在近代以后也做了一些转变,原本在亚里士多德所论述的目的因、质料因、形式因与作用因只变成了作用因,莱布尼兹所提的(充足)理由律(der Satz vom Grund; the principle of reason)似只针对因果律来确认,无怪乎它后来为海德格尔所重构,将一切原因回溯到形上学的根基——存有(Sein; Being)。^⑥

当我们体认了“基础”的原本意义之后,再来对哲学作为科学基础的历史加以回顾时,将会对现今流行的科学哲学(philosophy of science)概念有一新的了解。若将科学哲学视为分析哲学的一特殊课题,或以之为厘清自然科学的基本理念与方法之一种逻辑分析学,那么此种哲学科学仅始于分析哲学,或至多可远溯及二十世纪初的新实证论,此时作为科学之哲学基础的意涵仅为上述的逻辑命题原理而已。若将科学哲学定义为对自然科学的原理、方法与结果的反省,那么,由于这种哲学仅在对近代自然科学背书,故此科学哲学的历史可回溯至近代哲学之初,而基础的意义也仅是命题的原理或因果律的作用因。但若将科学哲学理解为对于科学的任何一种哲学反思,那么其历史将可远溯至亚里士多德,

④ 参考 W. Bröcker: *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1986 (1965), p. 9.

⑤ 参考 K. -H. Volkmann-Schluck: *Die Metaphysik des Aristoteles*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1979, pp. 15-16.

⑥ 参考 M. Heidegger: *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a. M.: Klostermann, 1986 (1929), *Der Satz vom Grund*, Pflingen: Neske, 1992(1957);但是莱布尼兹是否真仅就命题之因果律来理解充足理由律尚存疑点,在此我们不再论述,读者可参考 R. Cristin: *Heidegger and Leibniz. Reason and the Path*, with a foreword by H. G. Gadamer, (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1998),其中作者与 Gadamer 均对莱布尼兹充足理由律中的理由视为同时包含逻辑与存有学的两面意涵。

甚至推至前苏格拉底哲学,而哲学作为基础的意义将包含着上述 arché 与 aitia 的完整意义。^⑦我们在下面即要讨论,胡塞尔现象学是否可在当代重新成为科学的完整意义的基础。

第四节 哲学作为自然科学基础的历史回顾

我们在此先概述从古希腊到近代以古典物理学为奠基对象的哲学发展,再引论从普朗克(M. Planck)与爱因斯坦所揭开的新物理学后一些探讨现代科学基础的哲学学派,重点将放在实证主义、新实证论、辩证唯物论及实在论等,至于以库恩(Th. Kuhn)为代表之注重科学史的哲学学派,我们将在第六节论及哲学为科学基础的进一步探讨中略加提及。

一、从古希腊到近代

古希腊从泰勒斯起的宇宙论时期乃对自然(physis)的基础(archai)进行了探讨,当时哲学家们相信宇宙内有一定的律则,而人世间的律则乃从宇宙间的自然律则推衍出来。其后进入古希腊哲学人事论时期,辩士们对人在世间的实践性律则的普遍性提出怀疑,他们固守于只凭感觉的相对的实践行为标准,故导致苏格拉底提出以思维来重建客观性实践行为的准则,而往后的小苏格拉底学派则对苏格拉底所提出的客观之善做了不同的诠释。在宇宙论与人事论时期之后,进入了系统时期,其中柏拉图与德谟克利特(Demokritus)皆从辩士学派的普罗太格拉斯(Protagoras)出发,他们一方面注意到普氏所强调的感知世界,另一方面更承认作为思维对象的真实世界。如若柏拉图是受到苏格拉底伦理学取向的影响,而德谟克利特则是重新以宇宙论时期的自然律探讨为其取向,那么,德谟克利特可说是开辟近代自然科学思想的主要先驱。^⑧

^⑦ 对将科学哲学的意义作不同体认而可对其历史做不同的溯源可参考 J. J. Kockelmans: *Ideas for a Hermeneutic Phenomenology of the Natural Sciences*, (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993), pp. 1-2.

^⑧ 这里所言从古希腊至德谟克利特的发展,见 W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der*

德谟克利特一方面以最小不可分的物质——原子——作为宇宙万物万象的真正实在者,另一方面也提出让原子自由运动的(虚)空间概念,万物之各种性质由于原子单位的组成方式与运动方式之不同而异,德谟克利特将质的(qualitative)不同还原到由原子所造成之量的(quantitative)不同,这是近代科学之量化方法思想的先驱。与之相对照,同样属于希腊哲学系统时期的亚里士多德虽也以自然学(Physica)来处理对象,但其自然界的图像不像德谟克利特那样是量化的、机械主义式的,而是具目的性的,故亚里士多德的自然科学思想并不是近代自然科学的先驱。

从古希腊到近代哲学,其间尚需历经希腊化罗马时期,其中重要的思想家如伊比鸠鲁(Epicurus)多受到德谟克利特的影响,斯多亚学派(the Stoia School)则主要继承亚里士多德的目的论,但斯多亚学派特别以一种泛神论的思想,强调宇宙自然界的规律和人类实践行为的规律是统合在一起的^⑨,导致尔后康德在奠定近代自然科学基础之同时,仍提供了人类实践行为如何仍有自由的可能条件。

希腊化罗马时代末期的新柏拉图主义与后续的基督教哲学,虽皆是以彼岸为旨趣,但如前所述,中世纪唯名论重视个体经验,逐渐离弃了目的论的世界图像;此外培根以数学与物理实验取代了权威的信仰,来作为知识的基础,同属唯名论的威廉·奥坎(William of Ockham),更在十四世纪中首先提出有关惯性、动能之概念,以及类似后来伽利略(G. Galilei)自由落体之学说。

伽利略开创了古典自然科学——物理学,而由牛顿做一暂时的总结。伽利略尤其对自然科学的方法学有宏伟的建树,他透过数学方法——经验观察与实验结合了数学演绎——将物理学提升为一精确的(exact)科学。伽利略将亚里士多德的目的论世界图像转变为数学的世界图像,他确实是促进近代科学发展的关键性人物。近代理性主义哲学家笛卡尔、斯宾诺莎与莱布尼兹皆受到伽利略的影响,他们的哲学皆建立在数学之世界图像基础上。近代哲学虽已从中世纪时的神学解放出来,但立刻又扮演着对自然科学背书的角色,并且从原本对科学仍居的指导地位,渐次被科学所摆脱,乃至成为科学的附庸。顾尔维兹(A. Gurwitsch)曾对近代科学进展的历史做了三阶段的描述:第一阶段从十七世纪

Philosophie, Tübingen: Mohr, 1980 一书之希腊哲学从字论到系统时期部分,另外,以下对于自然科学的哲学基础历史回顾,见 W. v. Del-Negro: *Konvergenzen in der Gegenwartsphilosophie und die moderne Physik*, Berlin: Duncker & Humblot, 1970, pp. 9-14.

^⑨ 见 Windelband, *ibid.*, II. 希腊化罗马哲学, 1. 伦理学时期之 § § 15-17.

到十八世纪中叶,首先伽利略提出科学旨在看穿世界表面之现象的外纱,以揭发数学所建构的实在性,其后包括笛卡尔的哲学家根本上皆以哲学作为科学建立有效性的根据;第二阶段始于1748年,当时欧依乐(L. Euler)之《对时空反思》(*Reflexions sur l'espace et le temps*)一书主张:哲学家无权自我再对自然科学提出看法,他们必须参照科学家的意见,故自然科学正式对哲学提出了“独立宣言”,科学不必再以哲学为依赖以证明其有效性,科学本身的合法性是一理所当然的事实;第三阶段由胡塞尔对于伽利略式之科学意义提出质疑开始,他对百余年来科学理所当然有效之事实性重新提出问题,将自然科学重新回溯到哲学的基础上,此即由胡塞尔所开创之现象学运动对科学基础重新反省的阶段。^⑩我们在下面即将以此现象学的立场处理对自然科学基础加以重构之问题。

不过,我们对自然科学的哲学基础的历史回顾尚未终结,尤其康德的角色不宜略过。康德对先前近代经验主义哲学家休谟(D. Hume)的怀疑论,特别是对他针对因果律的怀疑,以致产生对整个自然科学的客观有效性的怀疑提出了辩驳。他一方面确认欧几里得几何,另一方面信服自然律的一般性与必然性,其《纯粹理性批判》旨在对伽利略所奠基的、并由牛顿所终结的古典物理学寻找哲学的基础。康德谓:“一个可能经验的一般的先天条件,同样即是对象的可能性的条件。”^⑪他既探讨这些先天条件,同时又体认到这里所说的对象,是自然科学研究的对象;所说的经验,是科学家实验活动的经验。故而,在伽利略的影响下,对象成为数学的世界图像中的成分,对象本身亦具有数学的结构;经验成为证实此具数学结构之对象的活动,而它之所以能证实,即因主体所具的纯粹理论理性。康德谓:正如法官依据法律条文在法庭上对当事人提问,以获知应用何种条文判定当事人一样,如今主体是依据在理性中的既有法则,去追问大自然中的科学对象,以获知何种条件可使自然律成立;科学家凭借理性制作实验方法,然后让大自然教导科学对象是由何种经验,以及由何种先天理性条件所形成。^⑫因而,具数学结构的对象必然导致具数学结构的主体。康德所探寻出来的对象与经验的先天条件,已然受到世界之数学图像性质的影响。这一点也影响到他所寻获的可能经验的先天条件,

^⑩ 参考 A. Gurwitsch: *Phenomenology and the Theory of Science*, (Evanston: Northwestern University Press, 1974), pp. 36-39.

^⑪ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1976, A 111: “Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegensätze.”

^⑫ 此见解见 Kant, *ibid.* in: *Vorrede zur zweiten Auflage*, pp. 17-18.

会具有一些——如后来胡塞尔所评论的——神话未解的成分^⑬。康德自己也说：“理解依靠范畴，而且只因如此之范畴而有如此多之范畴，以产生统觉的先验统一性，此一特殊性是不再能进一步解析，亦恰如为何只有此等判断之形式而无其他，或为何空间时间是可能直觉之唯一形式，此亦不能再有进一步的解析。”^⑭这些在康德仍未彻底厘清之可能经验的条件——它们更可说是可能认识的条件，以及科学可能的条件：逻辑范畴、时间与空间，这些正是像胡塞尔这样的现象学家所要处理的核心题目，它们是作为科学基础之哲学的中心课题，而本文将特别针对逻辑部分来处理，并对其他相关课题略加提示。

康德抛弃了人对物自身(Dinge an sich; things in themselves)的知识以及由理论建立的古老形上学风格，以保障欧几里得几何与牛顿物理学的有效性，因而他所理解的科学概念毋宁更属于近代的——受到德谟克利特机械之世界图像与伽利略的数学的世界图像所影响，而不是以亚里士多德目的论之世界图像为依归，故科学严格说来并不受到哲学的指导。前面所说“人类理性只具备一法官的性格，它让大自然来教导”，即充分显示此意涵。我们也说过，“科学”的广义概念即是哲学，这古老的科学概念曾显示在柏拉图的论述里，而亚里士多德至少还保持着科学以哲学为指导的要求，并且让科学之所以为科学的基础或原因不只表现为命题方面的基础，也不只是因果律的原因，而且更具备形上学的色彩。康德既将理论与实践理性分开，将理论理性所成就的科学世界安置在现象界所保有的一般形上学(metaphysica generalis; general metaphysics)里，并将实践理性所成就的智性世界安置在特殊形上学(metaphysica specialis; special metaphysics)里^⑮；其后的德国观念论则以思辨形上学(speculative metaphysics)，将康德仍未

^⑬ 见 E. Husserl: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, hrsg: W. Biemel, Hua Bd. VI, Den Haag: Nijhoff, 1954(以下称 Hua VI), pp. 116—118.

^⑭ Kant, *ibid.*, B145—146 (§ 21), 另参考牟宗三:《认识心之批判》(上下册), 台北:友联出版社, 1955年(初版), 上册, 页 363—364。

^⑮ 康德在《纯粹理性批判》中曾将超验哲学或一般自然的存有学(Ontologie der Natur überhaupt; ontology of nature in general)称为一种形上学,此被海德格尔归为“一般形上学”;康德续将心理学、宇宙论与神学称为超绝(transzendent; transcendent)形上学,此被海德格尔称为“特殊形上学”。参考 Kant, *ibid.*, B 873—874 或 A845—846; M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991, pp. 10—12, 其中海德格尔并批评康德应以一般形上学为特殊形上学的根基,而非颠倒过来。

彻底结合的一般与特殊形上学,以及科学与哲学的关系,再做疏通,以致使得科学再度以哲学为依归,科学概念再度具有目的论之意义。德国观念论所做的,并不是对近代自然科学的奠基,而是对亚里士多德的自然科学奠基之工作。

二、现代物理学思潮与辩证唯物论

但是,十九世纪以来将德国观念论翻转过来的唯物主义,却更将古典自然科学发展开来,将物理学的机械论性格转嫁于一新兴的科学——化学——之上。道尔顿(Dalton)扩展了德谟克利特的原子说,以为不同的化学元素由不同重量的原子所建构成,化学亦成为一量化的科学;同样的,当时拓展出来的热力学、声学、电学等,亦皆奠立在这种机械论之基础上。^⑥此外,从黑格尔的辩证思想转化而来的辩证唯物论,也扮演着维护近代自然科学的角色。原来自十九世纪以降,有一股新的自然科学思潮涌现,辩证唯物论遂成为古典物理学的捍卫者。在辩证唯物论从马克思历经恩格斯到列宁发展的同时,另外有一股科学哲学思潮——实证主义——又对辩证唯物论产生冲击,因而也成为辩证唯物论批判的对象。

但是,历经一段时间的论战之后,这些潮流有逐渐会合的趋向:原本倾向一般实在论的辩证唯物论,逐渐仅仅固守着认识论的实在论的立场,而不再主张存有论的实在论;原本以为感觉所组成的才是实在的,而物理世界仅是由思想所塑造的实证主义,在发展为新实证论或逻辑实证论(logical positivism)之后,也逐渐有往实在论发展的倾向;在新的科学思潮中,提出相对论的爱因斯坦与提出量子力学的哥本哈根学派,原本皆是借着实证主义来诠释他们各自的理论,其后他们也分别转换到实在论的思维模式。^⑦对于这些发展,我们将再进一步说明如下,在此节中,我们将先论述现代物理学思潮与辩证唯物论。

首先,在自然科学思潮方面:虽然新物理学是从1900年普朗克发现量子(quantum)与1905年爱因斯坦建立相对论,因而启开序幕的,然而十九世纪的一些发展已经对此做了准备,其中最主要的是非欧氏几何学的成立。过去康德仅在欧氏几何空间的基础上论述自然科学的建立条件,并以为空间是先天的直观

^⑥ 进一步内容可参考 v. Del-Negro, *ibid.*, p. 11.

^⑦ 对此诸思想潮流之会合论述参考 v. Del-Negro, *ibid.* pp. 11-14.

形式；新物理学者则发现我们不能以直观来论证欧氏几何中的两大命题——两平行线永不相交与三角形内角和为一百八十度，因为由直观所察觉的空间具有有限性，平行公理等却关涉无限的空间，欧氏几何需建立在对直观理念化的预设之下。在其他不同预设下陆续被提出的双曲线空间（Lobachevski, 1826；Bolyai, 1829）与球面空间（Riemann, 1854），实和欧氏几何空间可同时成立，此诸非欧氏几何之极限即是欧氏几何，它们三者皆在描绘一属同质矩阵结构之不同空间，空间的矩阵结构依赖于质料的分布，同质性是数学理念化的结果，为不同空间所隶属的矩阵结构则是最为一般的空间，它即是著名的黎曼式空间，它不只是三度，更是 n 度的空间^⑧。后来黑勒姆赫尔茨（Helmholz, 1868）也指出物理学空间本具备非欧氏的性质，爱因斯坦的广义相对论正对此提出证明。

其次，为相对论作准备的有电磁场理论，磁针之所以受电流影响，不能由机械主义的古典物理学来解释——古典理论曾以光电之无限速度的远距离作用来解释，并且以为光电乃被以太（ether）所负载；如今相对论否定了以太的假设，将物质还原到能量，以光电之有限速度的近距离作用，来解释电磁场问题。光速并非绝对的，这一论点仅只是广义相对论之一部分，而这一般的相对性也可见于任何一个简单的例子里，例如在飞快的火车上与在静止的坐标内，所观察到的石头抛掷线，即可观察到不同的路径。相对论以为时间与空间在不同的坐标系统会有所不同，也因此并没有绝对的时间与空间，而只有相对的时间与空间资料。

爱因斯坦首先将时空的没有在其自身性（an sich; in itself），或时空没有一种物理自身的属性的理论依据，归于马赫（E. Mach）的实证主义。而且，他甚至更进一步，不仅将之归于个人主观的感觉组合，而且更归于后来新实证论所主张的，在主体间被观察与测量的实在。爱因斯坦后来终于离开实证主义，相信有一物理学系统的实在性，而且，唯有在此基础上，才能理解光速的常数性、时空的相对性，以及质能的等价性。^⑨

^⑧ 胡塞尔在 E. Husserl: *Ding und Raum. Vorlesung* 1907, hrsg.: U. Claesges, Hua Bd. XVI, Den Haag: Nijhoff, 1973, pp. 121—123 处亦有类似的想法，他以为不论一理想的空性为三度或四度，为平或曲不等，但它在相应我们知觉场域之方式下呈现出来，其中当然配合着我们的运动感觉而呈现。

^⑨ 有关相对论的预备，与爱因斯坦受到实证主义思想影响的演变，详见 v. Del-Negro, *ibid.* pp. 15—24, 以及 pp. 41—42, 其中指出《爱因斯坦自传》〔Albert Einstein, *Philosopher—Scientist*, hrsg.: P. A. Schlipp, 1949, 1955（德文）〕对此亦有叙述。

量子力学由 1900 年普朗克发现作用性量子而揭开序幕。光的量子理论取代了光的波浪理论,其间虽曾出现以光为物质波的折衷理论,但最后终于形成量子理论或波浪理论端视实验的操作而定,且二种理论需要互补的结论。这亦帮助了对海森堡测不准(uncertainty/indeterminacy)原理解释:电子运动的位置与速度规定量处于一不精确的关系中,若位置能愈精确地被规定,则速度将愈不能精确被规定,反之亦然;此因测量与被测量之对象,在一不可化解的交互作用下,被测量的对象不能摆脱对测量过程的依赖。测不准原理造成在微观物理学领域中,严格的因果关系再也不能被确认,而且统计的观察取代了因果的观察,或然律取代了因果律。^② 这种不确认性并不是来自认识能力的不足,而是来自被认识的对象本身本来就是不确定的。换言之,这种不确定性已从“认识论的”层面,转为“存有论的”层面;前者仍预设了一个不受科学观察影响的对象,后者则将之加以否定。但这种反实在立场稍后也有了转变,原先信服极端主观主义的海森堡,逐渐承认世界现象本身并不全受我们的观察所支配。一些科学家也逐渐承认光或物质本身既不是波浪,也不是量子,只是光或物质不能由波浪理论或量子理论来掌握而已。

对于量子理论的发展,我们可概述如下:原来普朗克并不否认实在论,他主张现代物理学虽不能由直观所掌握,却可借符号来接近实在世界。其后,借由海森堡与波尔(N. Bohr)于 1927 年共同发表的哥本哈根诠释(Kopenhagen Deutung; Copenhagen Interpretation),转向以新实证论为基础,认为“实在”是经由主体间的观察与测量而得,而在微观物理学中,不确定的对象之所以不确定,是因其本身已非实在的。这个诠释基于主体主义与观念论的思想,致使所探究的大自然不再是自然本身,而是由人的提问所设定的。这种观念论的倾向后来又由魏塞克(C. F. v. Weizsäcker)运用依附康德的认识论的方式所继承。但包括布洛格利(De Broglie)、玻恩(M. Born),以及玻姆(D. Bohm)等物理学者,皆转向了实在论。他们皆赞同爱因斯坦后来所持“上帝不掷骰子”的立场。最后,海森堡也偏离了主体主义与观念论之立场,认为量子物理学中的或然性,具有亚里士多德哲学中的潜能(potentia)的意涵,而观察活动其实是从潜能渐次往实在去进展的。但是,由于海森堡较局限于以潜能为人类研究与探讨的结果,故他实际

^② 参考 v. Del-Negro, *ibid.*, pp. 42-47。

上仅承认实在论的雏形而已。^①

辩证唯物论(dialectic materialism)的自然哲学是以恩格斯为始祖,但他正如同马克思将黑格尔原属内在之精神概念加以辩证转换,使之成为经济性历程的实在的辩证一样,也以自然与物质性历程具有实在的辩证性,并且将物质辩证历程视为是精神辩证历程的基础。换言之,思维是由物质的存有物所决定的,思维的任务在于对物质的存有物做反映。因而后来列宁即对实证主义之消除物质的实在性加以抗争,他既反对将物质之化约为能量,又反对质与能的二元论。时间与空间对他而言,皆为物质存在的形式,具备客观性。物质的质性是有限的,电子与原子皆永不会被消灭,此外,运动性是物质的本质,而所有的物质皆是互相转换,物质世界呈现着动态性与历程性。因果律是普遍的世界关系中的某一种特殊性,自然律是唯一的持续者,意识对照于物质而言是次性的,它只是物质的内在状态。恩格斯与列宁这种存有论的唯物主义配合了认识论的实在论,而他们的认识论反映着物质的实在性。^②

列宁当然会反对现代物理学中的反实在论立场,尤其会对抗早期物理学家的实证主义与新实证论思想。而整个辩证唯物论学派陆续对相对论与量子力学采取先排斥而后接受的态度,此因爱因斯坦后来走向实在论的路途,辩证唯物论寻找到与相对论有一致之处,如对它们而言时空均受物质性的依赖;同样的,辩证唯物论驳斥哥本哈根诠释,但欢迎海森堡本人及后来如 D. Bohm 等之走向实在论之路,且与量子力学同样离弃传统的物质概念:除去物质的材料性,扩大物质概念的意义,即将存有论的物质主义渐转为不考虑物理学实在性的实在论——辩证唯物论走上了认识论的实在论之途。^③

三、实证主义与新实在论

前面已指出,实证主义与新实证论对于现代科学的影响颇大,爱因斯坦早期与哥本哈根诠释皆各以它们为科学理论的依据。实证主义是指从马赫与阿凡纳

① 关于量子物理学从实在论经实证主义又渐转实在论的倾向,参考 v. Del-Negro, *ibid.*, pp. 47-63。

② 关于这一般对辩证唯物论自然哲学的介绍,参考 v. Del-Negro, *ibid.*, pp. 64-66。

③ 有关辩证唯物论与相对论及量子力学间关系,见 v. Del-Negro, *ibid.*, pp. 69-97 及书后之总结部分 pp. 154-155。

留斯(R. Avenarius)所启开的思潮,阿凡纳留斯从反笛卡尔主义的一元论出发,他认为在此一元论的状况下,我们有着自然的世界概念(natürlicher Weltbegriff; concept of natural world),而这是透过我们的纯粹经验所掌握的;我们只有合于知觉的资料,至于内在的与外在的、心理的与物理的等等区别,皆对我们不再存在。马赫亦以为感觉的元素才是实在的,主体与客体本来也没有分别,心灵的我与物质的实体皆只是感觉元素的组合,也因此物体不是一作用到脑部而引起感觉的具超越性之实体,物理学与心理学等并不依据其内容而区分,因为这些内容皆同样由感觉元素所组合,它们只是由组合的方式不同所造成,而组合的动机是思维的经济(Denkökonomie; economy of thinking),它可以让我们在感觉元素不可预见的混乱中,对生活的周遭对象作较为简易的掌握。此外,罗素(B. Russell)早期也属于一元论的实证主义者,他以为最原初者是现象的事件(event; Ereignisse),物理学对象——特别是现代物理学的抽象性对象——是基于对事件元素所做的逻辑的建构物,至于心理对象,例如我或主体,亦是这种逻辑的建构物。罗素稍后即转向实在论,唯他早期的思想对于实证主义继续的发展仍有所助长。^④

在新实证论方面,维也纳学圈(der Wiener Kreis; the Vienna Circle)的创始人石里克(M. Schlick)早先是一位实在论者。他反对马赫与阿凡纳留斯的实证主义,以为仅凭片断的知觉资料不足以建立自然科学,这尚需要“非被给予者”的补充,而事实上科学知识即针对此“非被给予者”,它是被认知的(erkannt; recognized),反之,知觉的资料只是被认得的(gekannt; acquainted)。稍后,石里克转向实证主义,在二十世纪二十年代正式成立维也纳学圈。在当时尚未加入维也纳学圈的维特根斯坦与其后成为维也纳学圈领袖的卡尔纳普(R. Carnap),则是影响此一学圈的发展最大的思想家。

维特根斯坦早期的《逻辑哲学论》(*Tractatus logico-philosophicus*)(1921)对于新实证论的思想发展具有重大意义。一方面,他以为世界是所有事实(Tat-

^④ 此实证主义论述参考 v. Del-Negro, *ibid.*, pp. 98-100, 另外参考 E. Husserl, *Logische Untersuchungen I: Prolegomena zur reinen Logik*. Tübingen: Niemeyer, 1960⁶ (以下简称 LUI), 第九章指出马赫与阿凡纳留斯有生物学进化论的立场。

sachen; facts)^⑤的整体,具有实在性;另一方面,语言是世界的副本,它以事态(Sachverhalte; state of affairs)的形式去表达事实。世界与语言需以某种中介来连接,此即是逻辑形式。在世界的“事实”与在语言的“事态”中,有一共同的逻辑结构,也因此语言可以述说世界的实在物以及逻辑上的可能物。纯粹的逻辑命题仅是分析的与同语重复的(analytic-tautological),它和经验科学的综合命题不同。经验科学需靠事实来检验。若一个命题既非将逻辑的可能物诉诸分析来表达,又非模仿一可经验到的事实,那么它即是无意义的(sinnlos; meaningless)。形上学是一无意义的命题,它不与语言有关,是不可说的、神秘的。维特根斯坦所提出的语言哲学赋予新实证论一新的面貌,使之和马赫等的实证主义区别开来;由之新实证论一方面以逻辑、数学为先天的,这和一般经验论不同;另一方面则以经验为赋予命题意义的条件,使形上学的命题成为无意义的。但后来维特根斯坦自出版《哲学研究》(*Philosophische Untersuchungen; Philosophical Investigations*)之后,改以语言分析为主,离开完整逻辑结构语言的理念,转而从日常生活语言的“语言游戏”来谈论,从而也离开了新实证论的立场。^⑥

我们在此举石里克在《形式与内容》(1938)一文里的论述为例,以见新实证论和维特根斯坦在《逻辑哲学论》中思想的类似性。石里克指出:同一事实可借许多语言表述,语言具有共同的结构,故此事实也有共同的结构,在此所谓的“事实”对于不同的语言皆是同一的,借此我们可以传达所理解到的事实。又,每一语言必须能表述所有的事实,包括一切可能的事实。世界中所有的事实必须皆可被表述,其中也包括表达其为否定的事实。由之,我们可以见到石里克是借逻辑规则来检验事实的是与否。事实是由一整个命题来表示,其所表示的是各个简单个体之间,如实体属性或关系的组合;而命题之意义则在于对所表示的事实的逻辑上可能的证实(logically possible verification)。故我们仅可借结构来表述事实的是与否,却不能探讨事实所含的个体甚至事实的本性(Eigenschaft; na-

^⑤ 对此事实一词的理解可参考 B. Russell: *Logical Atomism* (1924) in: *Logical Positivism*, ed. by A. J. Ayer, Illinois: The Free Press 1959, pp. 31-50, 其中 pp. 42-43, 其谓对一复合物(complex)或事实(fact)的符号是一命题,对一简单物(simple)的符号是一个字,前者可被确认(asserted)或被否定(denied),后者可被命名(named),二者不可互相取代。

^⑥ 对新实证论起初受维特根斯坦影响的发展,见 v. Del-Negro, *ibid.*, pp. 100-102。

ture)。⑦

至于卡尔纳普的新实证论思想,是以 1928 年的《世界的逻辑结构》(*Der logische Aufbau der Welt; the Logical Structure of the World*)为代表,其中表现着一种方法的现象主义(*methodischer Phänomenalismus; methodic phenomenalism*),但它不再是如马赫与早期罗素所提出的存有论之现象主义,而是语言学的现象主义。他提出现象主义的语言,认为所有语言的意义皆要建立在体验的资料之上。也因此他所寻求的规则,是将包含某一新概念的言说,转换为包含“基本概念”与“逻辑形式概念”的言说,也就是从无法定义的体验语言的基本概念,加上逻辑形式概念,去建构出新的概念。体验所给予的基础及其所表示的基本概念是属各自的心理物(*das Eigenpsychische; the autopsychological objects*),其上则陆续有“知觉世界”、“物理世界”、“他我意识”、“精神与文化对象”等概念之建构,至于形上学则是独立于意识存在之外,也因此是不可能被建构出来的。当某一言说被还原到属于对体验言说的基本命题时,该言说便是有意义的,这是将言说的意义放置在言说本身的可证实性(*Verifizierbarkeit; verifiability*)上。维特根斯坦曾提出:“命题的意义在于其证实的方法”,维也纳学圈将之视为经验主义的意义尺度来奉行。卡尔纳普正是以此一尺度来展开其建构世界的蓝图。但当他主张将所有意义还原到体验所给予的基本命题——或称为原录命题(*Protokollsätze; protocol statements*)——时,纽拉特(*O. Neurath*)却认为:真正的体验是非言说的,原录命题不是最后的,它必定已经预含了一些什么东西在内。卡尔纳普后来也接受此一批评。总之,新实证论必须重新检验最后的基础是什么。⑧

由于各自的心理物,本属不可言说之物,也因此它不能达到建立言说意义基础,且为主体间所接受的物理世界,为此,新实证论者设法创造出具有主体间普遍性的科学的统一语言。1931 年,卡尔纳普与纽特拉建议,订定此一统一语言为物理学语言。此时,新实证论称为物理学主义(*physicalism*)。其后,卡尔纳普

⑦ 以上参考 M. Schlick: *Form und Inhalt. Einführung in philosophisches Denken* (1938), in: *Philosophische Logik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, pp. 110—222, 其中 pp. 116—118; 对命题之意义在对于所表示事实之逻辑可能的证实的说明,见 V. Kraft: *The Vienna Circle. The Origin of the Neo-Positivism. A chapter in the history of recent philosophy*, Westport: Greenwood Press, 1953, pp. 25—26, 31。

⑧ 有关维特根斯坦与卡尔纳普之新实证论思想,参考 v. Del-Negro, *ibid.*, pp. 100—102。

将此统一语言改为物体世界语言(Körperweltsprache; language of the corporal world),它同时也能作为心理学语言的基础,也因此心理学变成是一种行为主义的心理学。就此而言,新实证论虽有所演变,但他自始都以主体间的言说的可能性为出发点,认为“主体”是逻辑建构的结果,而非作为经验一般可能性条件的超验主体。至于量子力学最初具有的主体与观念主义色彩,显然和新实证论有别,至于它在后来也承认经由主体间的观察与测量才是实在的,这一点则和维也纳学圈相近。^②

新实证论为何会逐渐走向实在论呢?这是因为原先它所奉行的经验主义之意义尺度已经受到质疑:证实的方法不能诉诸直接的观察,虽然新实证论摆脱了实证主义直接知觉的现象论思想,但仍以主体间的可观察性作为证实的依据。它将证实置于如物理语言及物体世界语言的基础上。科学家在以之作为理所当然的真实后,便将其他对世界的语言论述还原到这些基础的语言上去,而其间的中介,则是如维特根斯坦所说的逻辑结构。卡尔纳普虽在《世界的逻辑结构》中从各自的体验出发,但仍止于对体验作关系的描述(Beziehungsbeschreibung; description of relationship),而非进一步对体验作本性的描述(Eigenschaftsbeschreibung; description of nature)。这点显示,他已脱离现象论之以直接观察为基础的立场,而转向以关系结构为基础,后者始终较直接信息占有更重要的地位,因他认为科学所处理的是对象之结构本性(Struktureigenschaften der Gegenstände; structural nature of objects)^③;且此结构性标记(strukturelle Kennzeichnung; structural marking)指示着对象领域(Gegenstandsbereich; domain of objects),而非“个别对象”。^④所以,当逻辑结构作为中介时,它不只使作为结构语言的科学语言在形式上要求合乎逻辑,而且要求作为基础的体验关系结构也合乎逻辑。此一想法的根源更在于:逻辑代表着世界结构,如此我们才能以主

^② 对新实证论渐从各自体验走向以统一语言为基础的倾向,见 v. Del-Negro, *ibid.*, pp. 105-106。

^③ 见 v. Del-Negro, *ibid.*, pp. 102-104, 以及 R. Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg:Meiner, 1998 (1928), pp. 11-12。

^④ 见 R. Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*, *ibid.*, pp. 20-21。

体间的方式表述世界。卡尔纳普便是基于这点,展开其对世界的建构工作。^②此时,证实的方法虽不再是直接的知觉,但由于卡尔纳普等人将意义放置在能主体间地表述,对于这一要求而言,逻辑之作为主体面对世界的方式,是最基础的,也因而有前所谓的经验主义的意义尺度:一命题的意义在于其所表示的事实具有逻辑上可能的证实性。

不同于此,波普(K. Popper)基本上对“证实”的概念加以质疑。他在《研究的逻辑》(*Logik der Untersuchung; Logic of Investigation; 1935*)中认为:用以表示自然律的命题,在根本上就不能被证实,因为具普遍性之自然律,需经由它们整个在经验领域的检验,才能获得证实,然而这是不可能的。也因此,波普改以证伪(*Falsifizierung; falsification*)来取代证实:先提出一假说(*hypothesis*),然后看它是否被相反的个别命题所推翻。一个假说或理论的证明,在于它迄今不受到伪证的检验。波普对证实的批判与对证伪说的引入,使得新实证论放弃对绝对真理的要求,而在满足迄今的证明下,平添了实用主义(*pragmatism*)的色彩。针对此一发展,卡尔纳普于《可试验性与涵义》(*Testability and Meaning; 1936/7*)一书里继续寻求新的意义尺度,认为不再是证实或证伪,而是可检验性(*Prüfbarkeit; verifiability*),这是对命题间接的证明。卡尔纳普虽最后仍回归观察的命题,但已将原先的证实概念扩大了。这种愈发离开直接观察——不论是现象主义或主体间的观察——的趋势,造成了在北美的新实证论者走向了实在论之途。^③

这些主张实在论的代表有赛勒斯(R. W. Sellars),斯特朗(Strong),桑塔雅那(Santayana),菲格尔(H. Figel),克拉夫特(V. Kraft)等人。原则上,卡尔纳普所扩大的意义尺度,助长了实在论的发展。现代物理学对实在论诠释的需求,

^② 参考汪文圣:《从逻辑的现象来看〈世界的逻辑构造〉——胡塞尔与卡尔纳普哲学之一比较》,《国立政治大学哲学学报》第六期,民国89年1月,页33—66;其中指出罗素与石里克共同以世界结构为逻辑结构所表述的看法,但前者以世界本身就是世界结构,后者以世界中包括内容与形式,后者的逻辑结构为传达思想所需,是语言的共同规则,是我们之所以能表述的必要条件。由此可见,逻辑在逻辑实证论所具备的一般意义是:逻辑代表着世界结构,如此我们才能表述世界。在此,可见卡尔纳普与罗素、石里克等人对关系结构的注重是一样的,虽然他从直接信息开始谈起,但这只是个已被构成的前提而已。

^③ 对新实证论经由波普与卡尔纳普的继续导向,以及尔后往实在论的发展,见 v. Del-Negro, *ibid.*, pp. 108—110。

也促成实在论的形成^④。譬如菲格尔走向批判的实在论(kritischer Realismus; critical realism)的立场,称此是逻辑经验论(logischer Empirismus; logical empiricism),而不再是逻辑实证论,他承认有一形上学或神学——归纳的而非超越的。与卡尔纳普之“世界的逻辑建构”从各自的体验出发相对照,如今知识是由概念与命题所组成的网络,其中大部分的建构皆关联着不可观察者,而凡是网络中之部分,不论是一假说或一理论建构,皆是被允许的。菲格尔主张科学的统一性,但认为后者是在发展之中,并无终结性。他并区别观察语言与理论语言,且赋予理论语言以独立的地位。^⑤

卡尔纳普在1958年也持类似的想法,放弃理论语言可化约到观察语言的立场。但仍认为现代物理学的命题与概念虽关联着不可观察之物,但它仍需与非科学性的形上学划分界线,因而卡尔纳普又扩大了经验主义的意义尺度,放弃过去以间接可证明性作为意义的依据,进而认为凡有助于表达物理学数量的理论表述也是有意义的;而大部分物理学的概念是理论性的,它们不能被观察,可见此时卡尔纳普也迈向了实在论之路。^⑥

另外,克拉夫特亦从撰写《维也纳学圈》(1950)时以实在的存有需安置在主体间所确认的时空系统中之立场,转变为接受理论语言所具有的独立地位(1960)。此外艾耶尔(A. J. Ayer)也认为,超越体验的实在性,不论对科学或对实践的生活,皆是不可避免的(1958)。这原本是1918年即被石里克主张的实在论,如今在新实证论的发展中又复活了。^⑦

四、向批判实在论的会合

前面我们已见到辩证唯物论与实证主义或新实证论往批判实在论的方向发

^④ 参考 v. Del-Negro, *ibid.*, p. 114 中引述 H. Figel: *From Logical Positivism to Hypercritical Realism* (1963) 对此的论点。

^⑤ 参考 v. Del-Negro, *ibid.*, pp. 114—116 提及 Figel: *Some Major Issue and Development in Philosophy of Science of Logical Empiricism* (1956) 之此诸思想。

^⑥ 对卡尔纳普后来的发展见其在1958年发表的 *The Methodological Character of Theoretical Concepts* 以及 *Beobachtungssprache und theoretische Sprache*, 参考 v. Del-Negro, *ibid.*, pp. 116—117。

^⑦ 对于 Kraft, Ayer 等其他新实证论者往实在论的发展,见 v. Del-Negro, *ibid.*, pp. 118—128。

展,但批判实在论究竟是何义呢?在辩证唯物论与实证主义哲学之外,亦有走向批判实在论之路者,如若可毕(G. Jacoby)可为一代表(1925)。他区分内在存有学(Immanenzontologie; immanent ontology)与超越存有学(Transzendenzontologie; transcendent ontology),以为前者本身是矛盾的,因而提出对后者的主张。内在存有学认为,在一对象被知觉时,即使我停止此一知觉活动,此对象仍然存在。事实上,它是一种素朴的实在论,在此理论下,意识实在性与外在实在性有重叠之处。超越存有学即可避免这种重叠性。故类似于石里克与后来如克拉夫特等人,若可毕亦反对物理学的工作并非对体验的感觉描述及在其上以一捏造的模型世界做补充,而承认有一存有学上完整价值的外在实在性,它具有超越于意识之外的性质,至于意识实在性或知觉世界反而受到超越实在性的支配。其思想之所以为批判实在论,除了有别于素朴实在论之外,更因为若可毕区分了实体(Substanzen; substances)的不同层级:时空不像在辩证唯物论那里被视为物质的属性,而是根本的世界实体,接着,才有能量内含其中,然后依次为物质、生命、意识、精神;故原则上没有物质、心灵与精神的实体性,它们都是以时空结构为根基,“批判”的概念因而可视为“区分”的概念。物理学对象在整个超越存有学中有其一定的实体地位,这种将物理学安置在超越存有学的思想亦为海涅曼(G. Hennemann),得尼格罗(W. v. Del-Negro),贝塔兰菲(L. v. Bertalanffy)等人所主张,他们并且从这类似的实体层级性思想出发,反对笛卡尔的二元论,而以一元论来处理身心的问题(Leib-Seele-Problem; body-mind-problem),以为身与心的世界并不是对立的,其间呈现着连续的过渡关系;其间各层级的实体皆根基于时空的实体,在不同的表现方式下,如外在知觉中有物体世界,内在知觉中有心理世界。换言之,这些实体依据其不同结构的观点而被描述,以致形成物理学与心理学的不同。故我们不宜将心理学化约到物理学,亦不宜将物理学化约到心理学。他们遂也接受现代物理学所主张的“去物质性”思想。

若以身心问题为焦点,来看待辩证唯物论、新实在论与批判实在论的发展,则正因为它们对物质概念有新的体认,故我们可见其有逐渐会合的趋势。虽然辩证唯物论认为意识受物质支配,但因它逐渐倾向于“去物质性”的思想,故这种心附属于身的理念有逐渐缓和的趋势,如同新实在论逐渐趋向批判实在论的思想。即使后来批判辩证唯物论的新托马斯主义(如G. Wetter等)也因为接受

了新实在论思想,反而与辩证唯物论不再对立。再就心身的问题来看,新托马斯主义源于亚里士多德思想,亚里士多德与托马斯皆反对柏拉图式的身心二元论,以为人不单单只是心灵,而是身与心的统一体。故批判实在论的思想成为现代物理学、辩证唯物论、新实证论与新托马斯主义共同会归的指向。^⑧

批判实在论承认具有一存有学上完整价值的外在实在性,至于隶属其下的其他各种实在性皆在不同结构观点下而具各自的地位,这种趋势是否表示:哲学作为科学基础之存有学意义已经重新被提出?或其已回归到前述基础 *arché* 与 *aitia* 的根本意涵?针对于此,我们要在后面就现象学作为科学基础来阐释,唯在此之前我们先提出在维也纳又发展出来的另一哲学运动——建构实在论,并由此实在论的主张,来进一步讨论实在论的涵义为何。

五、建构实在论的崛起

建构实在论是近来在维也纳学圈新兴的哲学运动,它一方面以超越了实证主义与新实证论而自居,另一方面区别于胡塞尔现象学:它以科学旨在“建构”而非“描述”实在本身。^⑨建构实在论区分两层实在,其一是“实在自身”,指“我们所生活于其间的世界”,它是既予的但无法洞悉的世界;其二是“建构的实在”,它意指我们的“认知世界,乃建构过程之结果”,而它是由所有微世界(*microworlds*)所组成,其中个别微世界本身已是由“科学家所创发的关系所联结的资料体系”,然后所有微世界的组成是在所谓外推(*Verfremdung*; *strangification*)的方式下进行的。外推的作用是将一微世界体系推至另一微世界体系,如此可将科学世界的客观性意义提升,以收科际整合之效。建构实在论不假定一统合科学的哲学体系,而从科学本身出发去做统合的工作。建构实在论不关注“实在自身”,而只关注建构的实在。它有着康德只认识现象世界,而不过问物自身的色彩;不同的是,建构实在论摆脱了康德认识之先验能力,将建构奠基在科

^⑧ 对批判实在论的意义与成为此诸思潮所会归参考 v. Del-Negro, *ibid.*, pp. 134-153。

^⑨ 华尔纳(F. Wallner):《建构实在论》,王荣麟与王超群合译,沈清松审订自 *Introduction to Constructive Realism*,台北:五南,1997年5月,页10-11。

学经验的外推过程中。^④ 故和新实证论一样,建构实在论将世界本身之探讨视为是无意义的,唯科学世界才是建构之标的;但所采取的方法和新实证论不同,此因建构实在论所建构的科学世界为各个微世界在外推策略下所建构的总合,这个外推曾被视为包含语言的、实践的与存有学的三种,虽然它可进一步被检讨与补充,但毕竟已超越了新实证论的建构理论^⑤。

再就建构实在论对现象学的批评而言,华尔纳曾指出:“怀疑既予的世界虽非必要,然而对性质的看法却需予以更改。按照建构论者的主张,性质并非对既予世界的称述,而毋宁是随着世界的建构而有的。”^⑥这似乎即针对现象学之描述。另外,建构实在论认为现象学贴紧实际地面对生活世界,并进而达到事物自身;建构实在论则从超然的角度出发,在察觉既予世界与建构世界的差异下,脱离日常生活的陈述以进入科学的陈述;此即在取代了生活世界之微世界时,将各科学体系所具的实验结构策略地外推,以向客观性去拓展。^⑦ 总言之,建构实在论批评现象学开始于对生活世界做日常生活的陈述或描述,而不能从事科学的建构工作。但这种批评是否恰当呢?现象学果真在描述中只对既有世界照单全收?抑或仍有一些具诠释意味的建构性质?^⑧ 再则,建构实在论所强调的建构(construction)固然不是胡塞尔现象学所论的构成(constitution),现象学的描述或构成或许不能满足建构实在论建构科学世界的需要,但描述或构成皆应成为

^④ 同上,页11,28—29,131—135;并参考华尔纳:《文化逆转:急需知识概念之更新》,王荣麟中译,《哲学杂志》第22期,1997年11月,页4—23,其中页17—19。在后者之文中除了“实在自身”与“建构之实在”外,又加上了“生活世界”第三层存有学实在,以它为文化和历史所建构而成的世界。这或许是因华尔纳接受沈清松教授之建议后之修正,对此参考沈清松:《沈序建构实在论评介》,于华尔纳:《建构实在论》,以及沈清松:《卡尔纳普的建构方案与建构实在论》,《哲学杂志》第22期,1997年11月,页24—45。

^⑤ 见华尔纳:《建构实在论》,页113—116与沈清松:《卡尔纳普的建构方案与建构实在论》,页37—41。其中沈清松教授试将卡尔纳普的建构方案纳入建构实在论的外推策略来看,但指出卡尔纳普仅实施了语言的外推活动:将经验语言转为逻辑语言,将较高层次学科的语言化约为基础学科的语言,而未触及实践与存有学的外推;另外沈教授批评按照华尔纳原先的构想存有学的外推实无法进行,笔者亦表赞同,但若注意到胡塞尔现象学的构成活动,应可将第一届科学世界的实在更往世界整体本身的第二层实在去“外推”。

^⑥ 华尔纳:《建构实在论》,页115。

^⑦ 见华尔纳:《建构实在论》,页170—174。

^⑧ 关于胡塞尔现象学方法中的描述、构成与诠释诸意义可参考笔者之《描述与解释——胡塞尔现象学作为科学哲学之一探讨》,《哲学杂志》第20期,民国86年5月,页64—89;《描述与建构——建构实在论与胡塞尔现象学之一比较》,《哲学杂志》第22期,民国86年11月,页70—89。

建构的前提,忽略了这个前提,那么所建构的实在仍脱离不了伽利略式之近代自然科学的色彩,而这种自然科学正为胡塞尔透过生活世界之课题重拾起所遗忘的意义基础。^④ 我们在此对建构实在论批评胡塞尔现象学提出一些质疑,以作为下面探讨胡塞尔现象学的准备。

今回到和前节所论批判实在论相关的是:建构实在论所提出的被建构的实在亦是一种知识学的实在,故建构实在论是一种知识学的实在论(epistemological realism)。至于批判实在论虽主张一种存有学的实在论(ontological realism),但它将知识学的实在论隶属于其下,以避免可能产生的实在二元论。存有学的实在论主张有独立于心灵的个体或共相存在,如柏拉图的理想说;知识学的实在论主张被认知物体的存在本性直接或间接地“部分的”独立于认知它们的心灵之外,因它亦主张有独立于心灵的个体,故是一种弱的存有学实在论。^⑤

经过如此解释,我们可对现代物理学以后的思潮做一总结:爱因斯坦早期受到实证主义影响,他应属于和实在论相对的观念论者,哥本哈根诠释较依附于尚主张观念论时期的新实证论,但他们皆渐趋向知识学的实在论,虽然早期的普朗克已属于这种实在论者。新实证论渐从主张借逻辑语言系统可充分决定我们对世界认知的反实在论(anti-realist),走向主张语言虽表达着实在、但并不能完全决定实在本性的逻辑实在论(logical realism)^⑥,新实在论终也趋向于知识学的实在论,虽然早期的石里克曾是此实在论者。辩证唯物论则亦渐从存有学的实在论走向知识学的实在论。建构实在论以另一种姿态的知识学实在论出现,我们将见到其介于胡塞尔现象学与新实证论的立场之间,这在对胡塞尔现象学探讨后再提出。

第五节 胡塞尔现象学作为自然科学的基础

在对哲学为自然科学基础的历史回顾之后,我们要进入胡塞尔现象学的立

^④ 此看法也已为沈清松教授所见,参考沈清松:《卡尔纳普的建构方案与建构实在论》,页24—16,33—37。

^⑤ 参考 J. Drummond: *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism - Noema and Object*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 253—254。

^⑥ 参考 Drummond, *ibid.*, pp. 255—256。

场,其中要指出胡塞尔对科学与自然科学概念之了解、现象学作为基础的意义,主要从逻辑奠基与实在论的课题来讨论。

一、科学的意涵与科学的分类

首先针对科学的意义课题,我们见到胡塞尔在早期之《逻辑研究》卷一里,曾对科学的本质作了解释:科学(Wissenschaft; science)与知(Wissen; knowing)有关,但后者的行为活动不足以包括表现于客观文献、涉及人类及其知性活动、并且有其自身存在地位的科学。先就“知”而言,在知中我们以真理作为一正确判断之对象,但如此还不够,因为并非每个正确判断、每个与真理相一致的对某一事态之肯定与否定,就是对此事态之存有或非存有之知。这里,我们尚需一种明证性,明白确认我们所肯定的东西的存有,或否定的东西不存有。此种明证性,从狭义上对事态之存有的否定或肯定,扩大为广义上对事态的存有之或然性作判断,随之,知的概念也扩大了。然而,科学则不但包含着“知”,而且更包含论证的关联性(Begründungszusammenhang; coherence of foundation)的统一,其中不但涉及个别认识的论证,而且涉及这些论证进一步组合而成的论证(后者即为我们称为“理论”之物),都具有其系统化的统一。^④

在这一时期,胡塞尔尚未进入超验现象学的阶段,而仍处于实证主义的传统脉络之下^⑤,也因此他当时对于科学,其实是以一种“方法学”的观点来理解的。对此,我们可参考哈贝马斯(J. Habermas)所言,来进一步了解。哈贝马斯认为,自实证主义以降,科学(Wissenschaften; sciences)是一种“命题与处理方式之体

^④ 见 LUI, A12—A14。

^⑤ 参考 H. Lübbe: *Bewußtsein in Geschichten — Studien zur Phänomenologie der Subjektivität (Mach, Husserl, Schapp, Wittgenstein)*, Freiburg: Rombach, 1972。该书指出,胡塞尔和马赫一样,皆一方面反对当时以远离直观之概念建构与数学思辨的方法建立自然科学(p. 43),另一方面反对基于物理与生理学的唯物主义与自然主义,而提出一种合于心理意识之实在本性的主张(pp. 44—45)。他进一步指出马赫、胡塞尔与其他现象学家都承续着阿维纳留士的一个理念,即如何去建立一个人的世界概念(menschlicher Weltbegriff; concept of human world)或自然的世界概念(natürlicher Weltbegriff; concept of natural world),这个概念乃相对于自然科学的或物理、生理学的世界概念;他们都欲解脱主体与客体在物理的世界概念下截然二分的困境,当然,他们也各有着不同的处理方式(pp. 45—47);而从“人的世界概念”发展了后来海德格尔之基础存有学(Fundamentalontologie; fundamental ontology)与胡塞尔的“生活世界”概念,且与狄尔泰哲学相互辉映(pp. 55—56, 60—61)。

系”，或“据之理论被建立与验证之规则组合”，它引导着科学理论(Wissenschaftstheorie; scientific theory)，而此理论逐渐摆脱了向认知主体探问的超验哲学传统。这种针对可能知识条件之“超验”问题，已然被针对建立与验证科学理论规则之“方法学”问题所取代。科学理论成了方法学，更以形式科学——逻辑与数学——之有效性为其先决条件。^⑩ 无怪乎，胡塞尔当时处理逻辑与数学的奠基问题，成为探讨科学理论的前提。但我们不可忽略：胡塞尔在当时已坚守逻辑法则的观念性质，而对马赫与阿凡纳留斯的心理主义色彩提出批评，然而，当他欲对观念性对象提出有力的构成基础时，则势必进一步迈入超验哲学的阶段，从而使得胡塞尔对科学的意义有更深广的体认。

在1912年出版的《作为严格科学之哲学》里，胡塞尔在批判自然主义者之时指出，他们以实证的科学作为严格科学，且将哲学建立于实证的科学基础上；他们将自然视为按照严格的自然律构成的时空统一体，而且不只是物质部分，连心理部分皆被视为可分解为色、声、压力等感觉元素，可见自然主义者是将意识给自然主义化了。^⑪ 这里即可看到，胡塞尔对实证科学抛弃哲学奠基所做的批评，他所要求的是：现象学才是真正的严格科学，并且能为实证科学奠立真正基础，如此一来意识才不会被自然主义化。实证科学在《欧洲科学危机与超验现象学》(简称《危机》)一书中被称为事实性的科学(Tatsachenwissenschaften; factual sciences)，胡塞尔批评事实性科学只造就了事实性的人(Tatsachenmenschen; factual people)，它不能解决人生的困境，因为形上学的或哲学的问题皆超越了只由事实所形成的世界之上，事实性科学可说是将哲学给斩首了。^⑫ 由此可见，哲学若作为一真正的严格科学，那么此种科学的意义并非属事实性的，而是属形上学的。同样，在《危机》里胡塞尔曾指出“哲学、科学是将普遍的、天生于人类中的理性彰显出来的历史运动”，而理性又是什么？它是“绝对、永恒、超时间、无条件有效之理念与理想的代号”^⑬。故哲学或科学之属于形上学层次，犹如我们在前面即已提及，柏拉图在“线性类比”中，将处理认知理想本身的科学归为哲学一样。与此相应，我们在《形式逻辑与超验逻辑》卷首处，即见胡塞尔回溯到柏拉图

^⑩ 参考 J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973, pp. 88—90.

^⑪ 见 E. Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg.: W. Szilasi. Frankfurt a. M., 1965(以下称 SW), pp. 13—14, 16.

^⑫ 见 Hua VI, pp. 4, 7.

^⑬ 见 Hua VI, pp. 7, 13—14.

所提出的科学意义:它“不在只为基于纯理论兴趣的素朴活动”,而且更“要求去对每一步骤在真实与必然有效性中合法化”;它同时即是逻辑的意义,因胡塞尔也将逻辑概念回溯到柏拉图之原义:“纯粹理念的,形成纯粹规范的辩证学(Dialektik; dialectics)”,是一种知识学(Wissenschaftslehre; theory of science),“使事实性科学成为可能”。^④……故科学的概念对胡塞尔言具有广义与狭义两种,广义者即指哲学,狭义者即指事实性科学,而它们皆应以哲学为基础。

至于科学之分类应如何形成,以便使我们了解自然科学的概念呢?胡塞尔在《观念二》与《观念三》里,皆从存有学的构成(ontologische Konstitution; ontological constitution)来看各门科学之构成问题,因为由范畴直观或本质直观构成之物质范畴(materiale kategorien; material category)中,有三个最大的存有学区域(ontologische regionen),它们分别是:物质性自然、心身所隶属的动物性自然,与属于人格世界之精神。唯有在它们的基础上,才有自然科学、心理学与人文科学之构成。由于原先已属存有层次三个领域,已然对不同学科的意义与方法作了规定,故胡塞尔说:“对(……)已构成的对象基本类别作现象学之厘清,可彻底了解所相应之科学固有意义。”^⑤而且,我们不只可了解科学的意义,甚且可决定“科学方法之原有特性”^⑥。他强调:“并非‘现代科学’所宣称的,与‘专家’所宣称的造就了方法,而是对象之本质,与所涉及(为现象学构成之先天性的)范畴之对象的可能经验所属本质,才赋予了方法的所有原则。”^⑦

各个存在区域与各门科学都是观念性对象,科学方法由它们所决定,而所谓科学方法便是理解此诸观念性对象的方法。就像在《逻辑研究》里,观念直观(i-*deation*)与范畴直观(kategoriale Anschauung; categorical intuition)是用以理解具观念性的逻辑规律一样,如今胡塞尔以本质分析(Wesensanalysen; analysis of essence)与本质描述(Wesensbeschreibungen; description of essence)作为理解各门科学的方法^⑧。几何学不能再只以演绎为方法,而需还原到直观的空间,作为

^④ 见 E. Husserl: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der Logik*, hsg. : P. Janssen, Hua. Bd. XV II, Den Haag: Nijhoff, 1974(以下称 Hua XV II), pp. 5-6.

^⑤ 见 E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hsg. : M. Biemel, Hua Bd. V, Den Haag: Nijhoff, 1953(以下称 Hua V), p. 20.

^⑥ 见 Hua V, p. 21.

^⑦ 见 Hua V, p. 22.

^⑧ 见 Hua V, p. 59.

本质直观的起点。自然科学的本质描述方法所针对的是物体外在现象的规定。虽然现象学描述方法基本上是借助本质描述,而欲打破传统上对“现象”与“实体”概念的区别,但对于自然科学而言,这种区别似仍不可避免。所以,现象学仍允许科学说明的存在,至于以本质描述来理解自然科学,则将是一无限遥远的理念。胡塞尔虽然认为心理学所探讨的心灵(Seele; mind)并不是在现象之后的一个实体,因它可在内在时空中直接呈现在人的体验里,但事实上,此心灵若和属于超验现象学题目的超验体验流相比起来,似乎仍有“现象”与“实体”间相互隔阂的状况,也因此,探讨心理学对象本质的历程,也将是一无限遥远之理念。超验体验流的意义,是作为一切认识可能性条件的内在时间流,但我们是否最终能以本质描述方法,将此体验流的本质完全理解掌握,这又端赖超验主体的自我指涉性是否可以达到明证性而定^⑤。不论如何,我们见到不同的存有学区域,各有不同的科学方法,科学因此而得到分类,由此显然可以见到自然科学的形成。^⑥

总结而言,胡塞尔对于相应不同存有学区域之科学,赋予了一定的科学方法,他既打破过去以自然科学为师的研究方法,更以为探讨精神或现象学的方法最具严格性,因为唯有它能直接以事物本身为探讨对象,而没有一丝的抽象意义存在于其中,这也是对于哲学所应要求的严格性行为^⑦。在这种具严格性之哲学观点下,一切事实性之科学方法就有反省的必要,省思自己是否因为抽象而忽略原先建立在生活世界的基础上。从而,胡塞尔也说:在社会学方面亦有所谓原始(originär; original)社会学,与建立在自然科学方法的“统计社会学”相对。后者收集重要的事实,发现其中重要的规律。胡塞尔认为这种间接方法不能彻底得到解释的意义,所以主张前者可以直接观察社会现象,且据其本质来探讨^⑧,故本质描述亦为其重要的方法。

胡塞尔以为:现象学是科学的基础,超验主体为一切认识的最终基础。这基础的意义是否有存有学性质,以致它可具备完整的始基(arché)与原因(aitiai)的基础意义呢?我们可从胡塞尔在对逻辑奠基讨论时,将基础从形式学进展到存有学层次,从他对笛卡尔与康德等所建立的超验哲学的不足的批判,从他经由生

^⑤ 在此可参考汪文圣之《谈主体的吊诡性》一文,刊于《政治大学哲学学报》,第四期,页1-18。

^⑥ 见 Hua V, pp. 60-61, 65-70。

^⑦ 见 Hua V, p. 68; SW, pp. 7-8, 27。

^⑧ 见 SW, p. 24。

活世界议题过渡到超验现象学的完成,以及从他的知识学实在论等等主张,来讨论此一基础的意涵。

二、从逻辑的奠基来看现象学为自然科学的基础

我们在前面已见到,新实证论者除了石里克一开始即主张实在论之外,其他人原则上皆从反实在论走向批判实在论之途。再早以前,学者们更多的是以逻辑及语言的形式,来寻求科学的基础。这个基础的意义,即为过去所说的:具命题性之原理。因而,作为科学基础的哲学一方面仅成为科学之逻辑(logic of science),即哲学的问题是逻辑的问题,这是关乎科学的(即科学之命题、概念与理论的)逻辑分析;另一方面,哲学又被称为科学语言之语法学(syntax of scientific language),即哲学的问题仅只是关乎语言的逻辑结构。不过,这种科学哲学性质在新实证论走向实在论之后,有所改变。胡塞尔较相应于这一后期的新实证论,因为他虽也重视逻辑与语言对于科学的基础地位,但依据其对于逻辑与语言的理解,以及他对于它们所做的探讨,显示出科学的基础对于胡塞尔而言不再是形式的命题原理,而且更具有存有学的意涵。近来摩尔曼(Th. Mormann)即声称,在二十世纪六十年代后的科学哲学是以语义学的科学哲学(semantic philosophy of science)为取向,这实和胡塞尔在二十世纪初所揭露的想法十分接近,虽然根本上两者仍有不同。^③ 我们在此先看摩尔曼对胡塞尔的一些较中肯的论述,然后直接来了解胡塞尔著作里的思想。

摩尔曼说,胡塞尔像传统一样,视逻辑为理性思维的方式,因为此种思维是在科学里实现,故逻辑是科学思维之方式或理论;逻辑既以科学为指标,也称为科学的科学。传统上,分逻辑为两方面:形式的指谓(apophantics)与形式的存有学(ontology)。前者属于判断领域,使用意义范畴(Bedeutungskategorien; linguistic categories),如命题、三段论、主词、谓词;后者属于形式对象之领域,使用对象范畴(Gegenstandskategorien; object categories),如、一、多、关系、事态。前者是逻辑重构理论的语法学部分,后者则是语义学部分。故数学不像逻辑实证

^③ 见 Th. Mormann: Husserl's Philosophy of Science and the Semantic Approach. In: *Philosophy of Science*, 58(1991), 61-83, 他并指出共同特征为:1. 科学理论不以语言学元体,而以非语言之概念结构来理解;2. 对科学理论形式化描述的适当工具不是逻辑的,而是数学的(p. 65)。

论所主张的那样隶属于逻辑,而是具有其独立的地位的。胡塞尔现象学即显示出具有一种数学的科学哲学形式,虽然它和语义学的科学哲学又有所不同。^④

摩尔曼从科学理论之三方面:奠基(foundation)、意义(meaning)与进展(progress),来看胡塞尔和语义学之科学哲学的同异之处。

首先,在奠基方面:胡塞尔以超验现象学为其他一切科学的最终基础,罗素与早期的卡尔纳普亦要求科学的最终基础。但后者等这一些逻辑论者或早期之逻辑实证论者都以形式逻辑为科学与哲学之不可动摇的基础(fundamentum inconcussum),而胡塞尔则对逻辑提出问题:“逻辑理性之理论是如何可能的?”(How is a theory of logical reason possible?)。而和这些理性主义、基础论者不同的语义学取向,却视自己为一种经验的取向,而且在科学理论上是一种“非基础主义者”。^⑤

其次,在意义方面:现象学处理的题目——本质,渐从其为预设的基本结构,转向为由超验主体所建构之意义的结构(meaning structures)。这点与语义学取向的科学哲学接近,因后者强调科学理论模式以概念结构为根源,并与经验意义相缠结,即所有的客观意义都是由一些主观的意义所建构的。

但不同的是,对于现象学而言,建构科学意义之领域是超验的,而非科学社群的普世性主体。超验主体建构一切意义,包括前科学的生活世界意义,以及科学的客观世界意义。由于生活世界并不纯粹是直观的世界,它具有有一种复杂的意义结构,且以一更复杂的方式形成了科学之意义结构,这就关涉到科学概念的进展问题。^⑥

最后,在科学进展方面:作为一先天主义者(apriorist)的胡塞尔,他所理解的科学具有某一种连续与累积的进展方式。若与之相对,在考量现实历史时,以经验取代超验观点,来看待西方科学意向性的历史,那么,这似乎就构成了对现象学的重新诠释或转换。^⑦ 摩尔曼即在此将现象学和历史观点的科学哲学家加以衔接。摩尔曼已观察到,胡塞尔不只从逻辑与语言来探讨科学之基础问题,因为胡塞尔不仅是一超验现象学者,他也是一诠释现象学者。

^④ 见 Th. Mormann, *ibid.*, pp. 67, 73.

^⑤ 见 Th. Mormann, *ibid.*, p. 74.

^⑥ 见 Th. Mormann, *ibid.*, pp. 74-76.

^⑦ 见 Th. Mormann, *ibid.*, pp. 78-79.

若我们再直接阅读胡塞尔的文本,可知逻辑对胡塞尔而言,实在是一种普遍的知识学(Wissenschaftslehre; theory of science),而非一门特定知识。这点在早期的《逻辑研究》(1900)与晚期的《形式与超验逻辑》(1929)中均受到强调。前面我们也已指出,这是柏拉图的原义。早期的胡塞尔以建立“纯粹逻辑学”为旨向,当他欲摆脱心理学主义与形式主义,而改以“现象学打开‘涌现出’纯粹逻辑学基本概念和观念规律‘源泉’”^⑧时,作为逻辑基础的现象学本身即可称为“逻辑”,它即具有前所谓普遍知识学的地位。晚期的胡塞尔将仍属实证客观的形式逻辑知识,奠基在超验逻辑之上。此一具有现象学形态的超验逻辑,亦即是前所谓作为普遍知识学的“逻辑”之意。

超验逻辑不只是形式逻辑的基础,其内容更显示着知识的可能性之条件。但是,和康德之视逻辑的基础是和感性分开的理解(Verstand; understanding)有所不同的是:胡塞尔是在感性经验的基础上,来探讨逻辑的源泉的。

胡塞尔在早期的《逻辑研究》中提出观念直观(Ideation; ideation)与本质直观(Wesensschauung; intuition of essence)^⑨,作为从经验出发,以上达逻辑之具观念性规律的方法,逻辑在此特殊直观中获得明证性(Evidenz; evidence)。一般而言,经验是获得明证性的方式,而明证性是意向性(Intentionalität; intentionality)的意指与满盈的结果,逻辑规律是借助特殊的意向性活动而获得其明证性的依据。而在《逻辑研究》中,已经显示逻辑的基础中包含着感性和知性(理解)两种因素,此两种因素的结合又特别反映在对于事态(Sachverhalt; state of affairs)^⑩进行觉知(Wahrnehmung; perception)活动的范畴直观里。范畴直观是奠基在感性直观之上,经由想象活动的涌现,所做出的具有联系性与多束性的

^⑧ 见 LUI, p. 3。

^⑨ 胡塞尔提出观念直观的抽象(idierende Abstraktion; ideating abstraction)(LUI, p. 5),并曾解释:“在对体验(即使是在自由想象中被臆测的体验)的范例性个别直观的基础上进行的本质直观,以及在纯粹概念中被直观到的本质的确定,并不是经验的(自然科学的)描述(……)。”(LUI, p. 18);也曾说:本质直观不是心理学的内感知,而是在直观基础上的观念直观。(E. Husserl: *Logische Untersuchungen II/1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen: Niemeyer, 1980⁶。(以下简称 LU II/1), pp. 439—440。

^⑩ 胡塞尔言:“在判断中呈着我们,或更仔细说,对我们呈现为意向对象的是事态。”(LUII/1, p. 445)或“谓语句思维的整体领域”、“以总体方式表述着观念统一之间联系之判断”(E. Husserl: *Logische Untersuchungen II/2: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, Tübingen: Niemeyer, 1980⁵(以下简称 LU II/2), p. 132)等语皆指的是事态。

(vielstrahlig; multi-radiating)的行为^①。故感性与逻辑间的结合,已可见之于此。

晚期的《形式与超验逻辑》在将形式逻辑建立在超验逻辑的基础上时,需经由主体之体验(Erlebnis)来运作与成就,且较《逻辑研究》而言,多了先验的逻辑规律需安立在超验主体上的论点。但是,经验感性与超验主体二者应如何兼顾呢?胡塞尔批评康德虽标榜有主体指向的超验逻辑,但实际上却将形式逻辑安立在观念性的思维结构(Denkgebilde; structure of thinking)上。^②胡塞尔认为,观念规范的哲学学门与逻辑等,还需要再作心理学的说明,当然,此所谓心理学不能流于自然主义式的心理学^③。观念性与心理学两面皆注重的结果,导致胡塞尔对于康德所忽略的前科学的自然(vorwissenschaftliche Natur; pre-scientific nature)提出超验的问题。这也就是探讨生活世界的经验如何可能的问题^④。胡塞尔从生活世界的经验去看逻辑是如何建立的,也因此逻辑的可能性的条件要透过生活世界经验可能的条件去寻找。此条件虽然同样是超验主体,但它经由对生活世界的奠基,间接地再对逻辑加以奠基,因而避免了超验主体因直接面对逻辑的结构以致本身也被结构化的危险,免得无法面对更多非逻辑结构所涵盖的世界内容。可见,超验主体对于整个世界的奠基实为一连续的历程,它基本上是从感性所成就的层面,连续地进展到知性所成就的层面,而贯穿于其间的,即是现象学所重视的意向性活动,它促成了感性与知性两不相隔的结果^⑤。在此,我们需对意向性在逻辑的奠基上所扮演之角色,作个说明:

首先,针对意向性的一般作用而言,它是扮演对作为最终基础的超验主体加以具体化的角色。胡塞尔要求经由存而不论而获得的超验主体,来(“能够”)构成世界的存有意义——这包括所有的实在对象与现实及潜在的观念^⑥。这个

^① 详细请参考 LUII/2, pp. 142—147, “多束性的”行为活动相对于感性之具素朴的、与直接给予对象的活动,而是在既为感性所构成的对象上再去构成自己之对象的活动(见 LUII/2, p. 146)。

^② 见 Hua XVII, p. 267。

^③ 见 Hua XVII, p. 270。

^④ 此诸批评见 Hua XVII, p. 272。

^⑤ 胡塞尔在 Hua XVII, p. 269 中有言:“意向性不是孤立者,它只能在综合统一中被观察,此统一将所有心理生活的个别脉动目的论地连接在和对象性的统一关系中(……)。所有个别意向体验有多元层次,且朝向众多的、和世界以意义结合的对象,这些意向体验帮助着客观化之成就,客观化使得我们最后必然拥有和存有对象之普遍性(……)相呼应的心理生活之普遍性。”

^⑥ 见 Hua XVII, p. 275。

“能够”表示一种自由的意涵,指超验主体拥有奠基世界的所有内容的自由能力。世界的所有存有意义,包括前科学与科学、实在与观念对象等等。超验主体之所以必须具备完全自由的奠基能力,是因为它既能对前科学的部分奠基,也能对科学与逻辑等部分奠基。特别是:当它以某种具体方式去奠基科学与逻辑时,此一方式不得限制住前科学部分的存有意义。相反的,超验主体对于前科学部分所奠基的条件,可以继续发展出奠基科学与逻辑的部分。这种具体的自由能力就需要意向性来履行,超验主体对所有的意义做最终的奠基时,需显示出对从超验主体所发出的意向性去加以自由充实的历程^⑦。进言之,世界的各个层面,是透过界域(Horizont; ho-rizon)交融的关系结合在一起的,界域呈现在活生生的意向性(lebendige intentionalität; living intentionality)中。如果我们要了解所有界域的交融,而不至于仅对不透明的世界有个大略的体认,这就需要系统地解析意向性在世界的各个界域贯穿、联结所扮演的角色。在揭露了所有界域后,世界展现着各个层面皆具有的真理性,故真理乃处于界域之中,这是一活生生的真理。超验主体以其意向性活动,经过前科学的自然领域,穿越无限多的具有相对性真理的领域,朝绝对的真理领域迈进。^⑧

意向性贯穿着感性与知性,而逻辑规律则是意向性所拓展之界域中的一个阶段,关于这一具体的构成方式,我们可再述如下:

逻辑概念与规律是观念性对象(ideale gegenstände; ideal objects),它们需特殊地被看到(sehen; seeing)或经验(erfahrung; experience)到。它们在特殊的明证性样式(evidenzstil; style of evidence)下被构成^⑨。胡塞尔区分了逻辑的三个阶段:形式学说(formenlehre; theory of forms)、归结逻辑(konsequenzlogik; logic of consequence)与真理逻辑(wahrheitslogik; logic of truth)。它们分别涉及仅具判断形式(原始形式为“S是P”)、仅合乎矛盾律的判断,及因指涉对象而为真实的判断等三者。胡塞尔又分别称它们在此历程中从混乱(verworrenheit; con-

^⑦ 首先,胡塞尔有谓:“绝对存有者(按:指超验主体)以一意向的生活的形式存有。”(Absolut Seiendes ist seiend in Form eines intentionalen Lebens.)(Hua XVII, p. 279);其次,在对超验主体作最终奠基时胡塞尔说:“那些在充实隐藏的意向性中,显示着实在的、即使是每次只是相对的充实之历程,必须自由的形成。”[Es muß eine freie (底线系笔者所加) Ausgestaltung derjenigen Erfüllungswege vollzogen werden, die sich vermögen der Erfüllung der verborgenen Intentionalität als die wirklich, obschon jeweils nur relativ erfüllenden erweisen.](Hua XVII, p. 278)。

^⑧ 以上见 Hua XVII, p. 285。

^⑨ 参考 Hua XVII, p. 169。

fusion)到清晰(deutlichkeit; distinction)、进而到明白(klarheit; clarity)的阶段。^⑩唯需注意,如今这三个阶段已属较高的层次,故当从超验主体经由意向性构成此诸阶段时,其间已有意向性隐藏之推移(verschiebung; transposition)及相合(deckung; covering)的活动。这点早就表现在未经显题化的素朴生活里。^⑪

从“混乱”到“清晰”到“明白”的三个逻辑阶段,似乎表示:主体构成逻辑的顺序,是从形式学说,到归结逻辑,再到真理逻辑。但事实上,真理逻辑为归结逻辑的前提,即形式逻辑(包括形式学与归结逻辑)需建立在真理逻辑之上。这犹如康德将形式逻辑建立在超验逻辑之上一样,显示着逻辑最终是安立在超验主体里。但是,真理判断仍属高层次,因它具有客观的观念性质。它预设着尚待厘清的“理所当然性”,此即是日常生活之周遭世界(umwelt; environment)所展现的界域。胡塞尔称之为处境界域(stuationshorizonte; horizons of situation),它本为隐蔽而未经显题化的,但可经由界域意向性(horizontintentionalität; intentionality of horizon)而明显化出来。就逻辑判断而言,它们以在处境界域中的机遇判断(okkasionelle urteile; occasional judgments)为前提^⑫。从归结逻辑过渡到真理逻辑的步骤,乃是将具某种一般之形式,回溯到对个别某种直观的历程。但从另一角度言,唯有从超验主体出发之意向性活动,始可以构成较高层次的形式逻辑。

综言之,胡塞尔在《形式与超验逻辑》中,特别处理了判断意义(sinn; meaning)之意义发生(sinnesgenesis; genesis of meaning)或意义历史(sinnesgeschichte; history of meaning)领域,但这里的“历史性”意味着由肯定的明证性(prädikative evidenz; predicative evidence)向未肯定的明证性(vorprädikative evidenz; pre-predicative evidence)去回溯。然而,作为判断原始基地(urboden; o-

^⑩ 详细请参见 Hua XVII, p. 54—67。

^⑪ 此诸表达见 Hua XVII, pp. 185—187。

^⑫ 见 Hua XVII, p. 207。胡塞尔在《逻辑研究》第二卷(1901)中曾将客观表述(Ausdruck; expression)和一些如机遇的(okkasionell; occasional)主观表述作区别。他一方面就含意(Bedeutung; meaning)之具客观与观念性而强调与之相应的客观性表述的重要,另一方面,则指明机遇的表述可“对一般生活的实践需求有贡献”,以及“对科学中理论成果之准备工作有助益”(LU II/1);第三章第二节,引述部分见 B181。机遇的表述是生活世界经验的表述,此是早期的生活世界的思想背景。这里所说的机遇的判断,虽指明为一种判断,亦表示在生活世界领域中表达之判断。胡塞尔此处虽未言生活世界概念,但其所指的周遭世界与经验世界(Erfahrungswelt; experienced world)均为在 Hua XVII 所意谓的生活世界。

original ground)^⑧的这个未肯定的领域,即是生活世界,它是透过活生生的意向性所展现出来的界域,使可能性的经验在其中得到统合。

我们从胡塞尔对逻辑的奠基中见到“超验主体”、“生活世界”与“意向性”三者所扮演的角色。对于语言的奠基,也是一样,它需从前言说的层面,渐次拓展开来。胡塞尔在第一《逻辑研究》中所讨论的表述与意义(Ausdruck und Bedeutung; expression and meaning),已经突显出其中属客体层面的语言概念,应由属于主体层面的直观来构成。也因此,语言不仅有文法构造的问题,它更有着指涉对象的语义学问题。这也是前面述及胡塞尔揭开了类似“语义学的科学哲学”这一说法的意义所在。

我们从胡塞尔对逻辑奠基的讨论,即可了解胡塞尔如何将基础从形式学进展到存有学层次,如何批评康德建立超验哲学之不足,以及如何从生活世界过渡到超验现象学的课题。形式逻辑固然是整个科学学门的一部分,但也是其他科学的前提。当它被奠基在超验逻辑之上时,这个超验逻辑不只针对形式逻辑,更针对所有科学的奠基。所以,我们特别就逻辑的题目,来看胡塞尔现象学作为科学基础的问题。尤其我们在前面曾提出,新实证论以为哲学即是科学之逻辑,于是逻辑成为自然科学的基础。这一充分显示出命题原理意涵的基础,和胡塞尔经过对逻辑的进一步处理,而展现出将基础重新回复到存有学的意涵,大异其趣。这也是我们特别就逻辑的题目,来讨论胡塞尔现象学作为自然科学基础的主要原因。

三、从知识学的实在论来看现象学为自然科学的基础

前面我们先就作为自然科学基础的哲学做了历史回顾,其中,了解“基础”意涵的趋势是从存有学的原理及原因,逐渐往认识论的命题原理及因果性原因去发展。而在现代自然科学思潮、辩证唯物论、新实证论的彼此论争之下,又有重回批判实在论,以致有回归存有学之基础意涵的倾向。我们又在前面就实在论可分为存有学的与知识学的实在论两种,分别加以讨论。如今,胡塞尔现象学究竟属于反实在论或是实在论?若属于后者,又可归于哪一种实在论?我们可就

^⑧ 见 Hua XVII, p. 214-215, 227。

此一课题,继续了解现象学作为自然科学基础的意义。

首先,让我们以瑞德(H. P. Reeder)为例,看看其主张胡塞尔之反形上学与反实在论的理由。瑞德以为,胡塞尔和卡尔纳普与奎恩(W. v. Quine)等新实证论者或实用论者不同,后二者仍处于近代科学的立场上,企图将人类经验的意义与对象还原到觉知、名称或实用的选择上,前者则已略近于后现代之科学立场。因为当代物理学者以较精密的知识论立场,非常小心地去使用诸如理论、数据、模式、明证的概念,这颇与胡塞尔小心地对本质的知识去描述相似;另外,二者之所以具有后现代的风味,是因为他们皆离开了传统对形上学范畴之主张,如笛卡尔的二元论、十七世纪中的唯物论、贝克莱的唯心论等,皆被前者将主客体视为整体之部分的观点所取代:胡塞尔故以意向性活动连接主客体而突破二元论的限制,当代科学家也重新思考观察研究者与被观察之数据与实验间的关系;他们皆从素朴之坐标参考(referential)取向转为研究结果意义的融贯(coherent)取向。瑞德进一步言,胡塞尔与当代科学家分别主张由经验去获得意义或对象,意义或对象实建立在表象的普遍规则与种类上,它们具有一精确系列的性质,这些性质在一种深入意义来看是属于后现代的。精确系列指规则与种类划分的精确,精确地区别出不同的规则与种类者乃系经验所为。这里的规则或种类即为胡塞尔中的本质(eide; essences)所赋予,而本质乃由本质直观所获得。瑞德又将这些本质分为五个性质:非时间性(atemporality)、不变性(immutability)、非感知的(non-sensory)、心灵捕捉的(mental grasp)与和感性关联的(related to sensation),他取之与量子力学中的量子世界(quantum world)性质相类比。

综观瑞德之见:卡尔纳普或奎恩的科学哲学与过去原子或微质子的物理学相应,其所呼应的是简单化的原理与奥卡姆的剃刀(Occam's razor)理论。胡塞尔与量子物理的关系主要在于主体与客体的对应性(correlativity of subject and object)。当代自然科学家察觉到实验者并不与客体对立,而是生活在自然环境中,其相互间之关系则影响到主体如何认识客体,更决定了物质实体之意义究竟为何者。因此,实体一成不变的性质改变了,今后科学家所关注的是主客体彼此互动下所形成的本质结构。^④

^④ 见 H. P. Reeder: *Husserl's Phenomenology and Contemporary Science*, in: *Husserl in Contemporary Context - Prospects and Projects for Phenomenology*, edited by B. C. Hopkins, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1997, pp. 211-234.

瑞德虽认为胡塞尔离开了实在论主张,但这里的实在论是何意义呢?瑞德以为胡塞尔与当代自然科学皆强调主客体是在一整体内的部分,二者以互动关系建立本质,或形成科学知识。如此所得的本质虽不具实在论性质,但是否在背后仍可能存在一不可知的实在者?笔者在过去正好做过一个介于胡塞尔现象学与当代科学思想的类比工作,且在主张二者以主客互动来掌握本质之外,尚承认有一不可知者,这是一绝对的整体(absolute totality)。并以为胡塞尔现象学原则上将此绝对的整体还原到认知的主体,但也承认认知主体若想对它完全掌握,那将是一无限遥远之理想。当时笔者曾对现象学中的“整体”和“部分”学说和实在论者玻姆(D. Bohm)所提之整体论(holism)思想做一比较,先指出“部分”或“相对的整体”为认知之根据(ratio cognoscendi),而“绝对的整体”则为本质之根据(ratio essendi)。胡塞尔现象学中的“内在时间结构”、玻姆所指出的自然科学所显示的宇宙的“显明秩序”,以及物理学中的量子世界,三者皆属于“部分”或“相对的整体”。胡塞尔现象学中的“时间意识”与玻姆所指宇宙中“隐涵之秩序”,皆属于“绝对的整体”。部分是由绝对的整体抽象出来的形式,但它具有认知及显示绝对的整体之作用。^⑤

我们再从根本上来看:对胡塞尔而言,存有学的实在是主体在自然的态度下所面对的世界,因它不是一个理论,故只需说明,而不需证明。现象学者反思此一自然态度,揭发主体与实在世界接触的结构,探讨对此实在认知的可能性与极限,这些即是现象学在存而不论之后,将实在世界还原回到超验主体的工作。但是,现象学对自然态度中的实在进行存而不论与还原,这并不是对它加以否定,而是暂时中止对它的设定,并使它转变成主体经验意识里的对象。也因此,我们可说,存有学实在论在现象学态度中并未被否定,它反而被渐次展露于它的哲学反思之中。^⑥

在这里,现象学仍是经由意向性活动,将存有学的实在论具体展露出来,因其所展露的是介于意向经验与意向对象间的关联性,这也是前述“我们要解析意向性在本为不透明的世界各个界域中贯穿、联结”的意义。可见,胡塞尔现象学是将存有学的实在论置于认识的态度来面对的。若将它归属为知识学实在

^⑤ 参考汪文圣:《现象学与当代科学哲学》,《哲学杂志》12期,1995年4月,页146—163。

^⑥ 参考 Drummond, *ibid.*, pp. 256—257。

论^⑦,那就表示:胡塞尔认为物体的实在本性仍有独立于构成它们的超验主体而存在者。在此,构成的概念就需要做一番厘清:构成的意义一方面尚不至于被理解为创造(Kreation; creation),否则胡塞尔将成为观念主义者^⑧;另一方面,构成不只是针对意向性的意义,也针对被意向的对象,不只是所识(Noemata),连超越“所识”的“对象”也在相应的活动中被构成。这里的“对象”所涉及的是“实在性”,对它而言,构成虽不意味着“创造”,但仍可称为一种生产(Produktion; production)的能力。对于实在性的构成,仍然是在一个漫长无终止的路途上。对于胡塞尔,实在性最后将成为一个假定的(präsumtiv; presumptive)概念,因而我们说:这是一种知识学的实在论。^⑨

又因为胡塞尔将世界的实在奠基在逻辑的课题上,所以我们可将胡塞尔的知识学实在论视作一种逻辑的实在论。但是,正如前面已阐述过的,逻辑有三个阶段:形式学说、归结逻辑与真理逻辑,胡塞尔所关注的不仅是世界里逻辑形式的客观性,他更关注其中的存有学的客观性如何被构成,所以,这种逻辑的实在论,更是一种由超验逻辑与发生学逻辑共同来构成世界的存有意义的实在论。^⑩

^⑦ 见 Drummond, *ibid.*, p. 258 的主张。

^⑧ 胡塞尔未对“构成”的概念作系统的表述,故引起了学者漫无边际的讨论与诠释。E. Frink 曾将胡塞尔“构成”的概念介于意义构成(Sinnbildung; meaning shaping)与创造(Kreation; creation)之间来诠释,这是 St. Strasser 所说“构成”所具有意涵的至少概念(Minimalionzept; minimal concept)与至多概念(Maximalkonzept; maximal concept)(见 St. Strasser: *Welt im Widerspruch — Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 65)。但 E. Ströker 女士所言,这两种对构成的极端诠释意味着能识(Noesen)只可将存有安置在每个一定的意义下(setzen Sein jeweils in einem bestimmten Sinn),抑或能识更可制造出存有(erzeugen Sein; produce Being),然而后者不为理性,而属神秘能力的创世行为实不能出于一个胡塞尔的超验意识(见 E. Ströker: *Husserls Transzendente Phänomenologie*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987, p. 118)。

^⑨ 参考 Ströker, *ibid.*, pp. 116—120。当然若我们以 Gurwitsch 的完型理论(Gestalt theory)立场反对同一性对象之意识来自共同于对物体之一切所识(noemata)中的同一元素,而此元素或称为所识意义之负载者——纯粹 X,因此主张该意识决定于让所识彼此组织之形式,或决定于所识组成与归属的系统中运行的统一形式,那么是否还存在一个宛如被假定的对象,而由完型理论所意识的所谓“对象”是否完全在意识的构成中,以致实在论的性质消除,这当然值得再商榷。对此问题我们不在此处处理,进一步请参考 Gurwitsch, *ibid.*, pp. 246—255。

^⑩ 参考 Drummond, *ibid.*, pp. 259—260。

第六节 对哲学为科学基础的进一步探讨

为了对作为科学基础之哲学的讨论有更广泛的认识,我们在这里要概括地介绍胡塞尔现象学中的其他课题,以及以海德格尔为代表的诠释现象学所可能面对的科学基础问题,并以社会科学为例,来看看其他科学是否亦可建立在现象学的基础上。我们在此要介绍一些有关的资料,以供读者进一步研究参考。

首先,本文虽主要是针对逻辑与实在论的课题,讨论胡塞尔现象学如何作为自然科学的基础,但其中也曾就逻辑的奠基回溯到生活世界经验,因而已涉及生活世界的课题。胡塞尔在《危机》一书里最主要的宗旨,即在将近代科学建立时所遗忘的意义基础(Sinnesfundament; fundamental of meaning)重新唤起,这包括自然科学、心理学与其他所有科学的建立。^①

我们在前面曾论及,现代自然科学思潮将时空的意义做了改变,不论是早期亚里士多德视时空为规定世界存有的范畴,或后来康德将时空视为感觉形式而为认识的条件之一,皆显示时空亦为讨论哲学作为科学基础的重要课题。前面我们指出,胡塞尔根据研究对象是否在内在时空中完全显现,以区分自然科学、心理学与超验哲学;其后又提到,笔者曾将胡塞尔现象学与现代一自然科学思潮整体论做比较,而其中也述及“内在时间结构”与“时间意识”等概念,但皆未对它们做阐释。若欲对现象学的时间与空间进一步了解,见其与科学建立间的关系,请参考笔者之《谈主体的吊诡性》、《创伤的记忆或遗忘?——一个时间现象学的探讨》、《有关“空间现象学”的经典诠释——兼对抽象的空间与虚拟的空间之批判》诸文。

其次,对于诠释现象学如何处理科学基础的问题,可参考郭克满(J. J. Kockelmans)之《自然科学的诠释现象学理念》。他指出:自然科学需做存有学的反思,然后才可知科学基础单靠诉诸经验事实的问题是不夠的。迄今科学理论中的一些独断论、怀疑论、超验主义、逻辑实证论等,都只是在某些原则之下对一批资料的一种可能诠释而已。他并对此提及余伯纳(K. Hübner)所着《科学理

^① 对于生活世界的意义,以及它与科学世界的关系,可进一步参考笔者之《胡塞尔“生活世界”理论之自由与责任意涵》论文。

性批判》中类似的思想。郭克满续指出赫兰(P. Heelan)与齐息尔(Th. J. Kisiel)之研究重点:前者借诠释学改进科学实在论的一些课题,并以诠释学来探讨科学之觉知与观察(见其《空间之觉知与科学哲学》);后者则集中于诠释学之科学发现与科学理性的议题(见其《自然科学发现的诠释学》与《科学发现之理性》)。此二学者提出受到心理学、社会学、历史等影响的空间观察或科学发现,但应以实做科学(do science)的思想来加以补充,如此才可稳实留意科学研究受到研究团队或个人生活的影响。^②

郭克满并指出,“科学”一概念不能完全脱离神话(myth)的成分,理性与神话本有共同的历史。郭克满提示,事实上,海德格尔认为真正的科学的基础是具有神话性的存有——对此,读者也可参考笔者之《海德格尔对科学最终基础的探究》一文,其中针对前面已提及的:海德格尔将莱布尼兹的“(充足)理由律”中的理由,重新回溯到形上学根基的存有上去。

郭克满又评述库恩、拉卡托斯(I. Lakatos)与余伯纳等三种重视科学史的科学理论,并提出自己的诠释学立场。他认为我们虽可借库恩的典范(paradigms)说,或借助于逻辑模型之外的立场和早于正规科学(normal science)因素所决定的科学革命(scientific revolutions)来说明,但科学发展仍然应有其目的论,这是库恩与拉卡托斯所欠缺的。另外,余伯纳虽也反对用经验来说明科学理论,但却视历史本身为一经验的科学。郭克满则认为历史是一诠释的科学。由此可见,此三种科学哲学虽与建立在科学普遍律假设下的新实证论,以及英美分析学派的科学哲学有所不同,但仍异于诠释学的自然科学哲学。^③至于欲了解胡塞尔现象学与诠释现象学,乃至与库恩等科学哲学可能的关系,请参考笔者之《描述与解释——胡塞尔现象学作为科学哲学之一探讨》一文。

最后,我们将以社会科学为例,看其他科学应如何以现象学为基础。前面曾指出:“在社会学方面亦有原始社会学,它与建立在自然科学方法基础上的‘统计社会学’相对。后者收集重要的事实,发现其中重要的规律。胡塞尔认为这种间接方法不能完全得到解释的意义,故主张前者之直接观察社会现象,且据其本质来探讨。”胡塞尔除了在《作为严格科学的哲学》一文中提及此现象学社会学之可能性以外,以在《观念二》中首度出现的“生活世界”概念来表示经验的人格(Per-

^② 参见 J. J. Kockelmans, *ibid.*, pp. 104-113.

^③ 参考 J. J. Kockelmans, *ibid.*, pp. 100-120, 200-208, 251-282.

son; person)世界,其中自我与他我共存,这是具社会性的精神世界^④。但若我们仔细来看,此一精神世界不是自然态度的素朴世界,而是从自然态度来看的观念世界,也是从超验现象学态度来看,由超验主体所构成的理想世界。因为既然已经达到构成的理想,它也是一自然态度所面对的世界,只不过此一自然态度已不再是素朴的自然态度。学者桑摩尔(M. Sommer)认为,胡塞尔当时并未察觉自然态度应存在于构成前——即素朴的——与构成后两处,故造成他将精神或人格概念与超验或纯我概念混淆或竞争的局面^⑤。现象学社会学大师舒兹(A. Schütz)似亦受到胡塞尔《观念二》的影响,对之亦未做区别,他所处理的自然态度世界,实已隐涉它是由超验主体所构成的。^⑥舒兹从这个世界开始,去描述社会现象,建立现象学社会学。描述所需的反思活动,是社会现象意义的赋予者,但对舒兹言,这个反思显然仍是自然态度的。舒兹与其弟子拉克曼(Th. Luckmann)皆认为,社会学家是在反思中做理论的建构,或理想类型(idealtypische; ideal typical)的建构。这种科学性的类型化以前科学(vorwissenschaftliche; pre-scientific)的类型化为前提。科学的有效性需建立在主体间的检验下,而主体间的关系性可从个别体验的明证性来构成。舒兹等人将前语言的个人世界导向语言化的主体间的世界。但对哈贝马斯之《沟通行动理论》而言,主观意识与其构成却需以主体间的语言理解为前提,因为生活世界的结构和语言的结构具备不可分的内在关系,作为现象学社会学描述之起点的私有与无名的世界遂被哈贝马斯的语言结构世界所取代。^⑦

在这里稍对舒兹的理论做些叙述:舒兹在从个人生活世界出发以建立社会学基础方面,他特别注意时间结构的分析,这也是他批评的韦伯的(M. Weber)

^④ 参阅 Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchung zur Konstitution*, Hua Bd. IV, hrsg. : M. Biemel, Den Haag: Nijhoff, 1953, pp. 288 之注脚, 372—375。

^⑤ 见 Sommer: *Einleitung in Husserls Göttinger Lebenswelt*, in: *Die Konstitution der zeitigen Welt*, hrsg. und eingeleitet: M. Sommer, Hamburg: Meiner 1984, pp. XXII—XXIII, XXXIV—XXXV。

^⑥ 此看法亦见 A. Ulfing: *Lebenswelt, Reflexion und Sprache*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997, p. 85, 他提及 Th. S. Eberle: *Sinnkonstitution in Alltag und Wissenschaft. Der Beitrag der Phänomenologie an die Methodologie der Sozialwissenschaften*, Stuttgart, 1984, p. 172 中指舒兹有一方法上的含混(methologische Ambiguität)。

^⑦ 参考 A. Ulfing, *ibid.*, pp. 86—102。

所未及之处。和胡塞尔一样,舒兹将构成社会世界意义的基础亦置于内在时间意识之内,由此在意向活动的指涉与引导下,个人所构成的意义进而为群体构成的客观意义。社会意义是由在自然态度中之反思活动所构成的,因反思的成就是行动中认识中之主体的成就,人们从整体的体验生活中揭发出来某一体验,且在反思的态度中去注意它,舒兹称它为被界定好的体验(wohlumgrenztes Erlebnis; well bounded experience),这个体验意义不是后加的,而是已存的。原先蕴存的与反思所得的意义分别指涉 how 的体验层面,以及 what 的对象层面,这两种差别可说是一属于社会学家所拥有,另一属于在生活世界中行动的人所具备。当进一步对行动做时间结构的分析时,舒兹指出行动的意义即是先前被筹划(entworfen; projected)的行动,胡塞尔所提出的内在时间环节之一——前向(Protention; protention)即赋予这筹划的意义。^⑧

承续柏格森(H. Bergson)、舒兹以延续(Dauer; duration)的概念作为根本的生活形式(Lebensformen; form of life),是直接体验的领域,充满复杂体验生活的世界即在此领域被给予我们。而首先个人对延续的体验透过对时间(以及空间)的体验来构成,其中记忆(Gedächtnis; memory)扮演着重要角色^⑨,胡塞尔所提的其他环节——回向(Retention; retention)即赋予此能力。舒兹的目的在从对自我的延续生活形式构成出发,去了解你(Du; thou)的体验生活意义,以致去发展出整个社会学理论。因而他从仍属于行动的我、对你指涉的我、言谈的我、概念性思维的我等生活形式,渐次论述到属于我与你之间的生活形式,其中重要的即是语言形式。而生活形式如音乐与诗歌亦需以基本的延续性来作媒介。^⑩

鉴于舒兹从延续的生活形式来奠基社会科学,我们举谢勒(M. Scheler)、专家福林斯(M. Frings)所写的《社会共同体的时间结构》为例,以发现时间结构对社会学基础之另种看法。福林斯参照托尼斯(Tönnies)与谢勒,将人类集结的形式分为社会(society)与生活共同体(life-community):社会是透过人为的法律、

^⑧ 见 Ulfing: *Lebenswelt, Reflexion und Sprache*, pp. 87-88。

^⑨ 参考 A. Schütz: *Theorie der Lebensform*, Hrsg. Und eingeleitet: I. Srubar, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981; pp. 40-42(编者引言部分), 80-81, 87-91(正文部分)。

^⑩ 参考同上: 40, 43-62 之引言, 全书即在讨论此诸生活形式; 对于舒兹思想尚可参考顾尔维兹之《现象学与科学理论》第一部分第五章, 以及游淙祺之《论舒兹的实质行动概念》、《舒兹论超越、附现与多层面的生活世界经验》等文。

行为规范或其他组织之设计所构成,特别是由诸如实用主义的真理标准——如适用或不适用——所引导的客观思想所维持着。至于生活共同体则是透过人和人之间的信赖酝酿而成,形成了家庭、氏族或部落等团体,它们不靠客观思想,而是由自然的思想——即前反思的思想——所维系。福林斯特别指出,社会成员经验到客观的、线性的(linear)或序列的(sequential)时间,而生活共同体中的成员则体验到主体间的(intersubjective)、循环的(cyclic)或永续的(durational)时间;正如同客观的时间应建立在主体间的时间上一样,社会的形式也应奠基在生活共同体上。若是以生活世界(lived world)为科学的基础,那么社会学(sociology)即应从立基于生活世界的生活共同体出发来进行研究。^⑩

我们从这三种有关社会学的哲学基础思想可以看到,其中的基础意涵仍分别涉及前科学世界的存有学原理、语言结构的命题性原理,以及具有时间性意义的基础,它们和我们前面就自然科学所讨论的内容,正可以相得益彰。

第七节 结 论

本文先将“科学”与“基础”两概念置于原本的意义中去了解,论述对自然科学的哲学处理,逐渐从存有学的基础意涵走向认识论的基础意涵,如今在现象学的重新检视下,又有回归于存有学基础意义的趋势。本文一方面对哲学为自然科学基础之讨论,做了历史的铺陈,另一方面也对胡塞尔现象学作为自然科学基础之讨论,就逻辑奠基与实在论两课题,做了系统方式的处理。本文又指出,该项讨论亦可以用其他的课题来进行,同时,现象学中尚有诠释学派讨论此一问题。

最后,自然科学的哲学奠基,其实只是哲学的任务之一,哲学对任何一门科学都具有基础的意义,社会学以现象学为基础的讨论,仅只是我们举出之一例。

^⑩ 参考 M. Frings: *Time Structure in Social Community*, in: *Philosophy and Science in Phenomenological Perspective* (ed. By K. K. Cho), Dordrecht/Boston/Lancaster: Nijhoff 1984, pp. 85—93。又,舒兹与福林斯皆从个人原初的时间流出发,作为建立社会学的意义基础。他们基本上继承连续性或线性的内在时间流的文化传统,而我们也知另外有非线性时间观的文化传统,这自然会引起对社会学奠基的不同立足点。事实上,时间性质也影响对自然科学奠基的问题,这里只能将此问题提出,而不能继续讨论。

作为《哲学概论》之一章,本文似稍嫌分量过重,但若读者循着笔者的主旨,再择本身所熟稔者做重点的阅览,当可有一般的理解。不论于历史铺陈、现象学系统、或进一步探讨的部分,本文皆列有许多参考资料,在了解它们在本文思想脉络下所占的地位之后,读者当亦有明确的动机以做进一步的研究。

参 考 文 献

一、本文参考资料

牟宗三:《认识心之批判》(上下册),台北:友联出版,1955(初版)。

沈清松:《沈序建构实在论评介》,载于华尔纳:《建构实在论》,王荣麟与王超群合译,沈清松审订自 *Introduction to Constructive Realism*,台北:五南图书,1997。

汪文圣:《现象学与当代科学哲学》,《哲学杂志》第12期,民84,页146—163。

汪文圣:《描述与解释——胡塞尔现象学作为科学哲学之一探讨》,《哲学杂志》第20期,民86,页64—89。

汪文圣:《描述与建构——建构实在论与胡塞尔现象学之一比较》,《哲学杂志》第22期,民86,页70—89。

汪文圣:《谈主体的吊诡性》,《国立政治大学哲学学报》第四期,民86,页1—18。

汪文圣:《从逻辑的现象学来看〈世界的逻辑构造〉——胡塞尔与卡尔纳普哲学之一比较》,《国立政治大学哲学学报》第六期,民89,页33—66。

华尔纳(F. Wallner):《建构实在论》,王荣麟与王超群合译,沈清松审订自 *Introduction to Constructive Realism*,台北:五南图书,1997。

H. M. Baumgartner: "Wissenschaft", in: H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild (Hrsg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Studienausgabe Band 6, München: Ksel 1974, pp. 1740—1764.

W. Bröcker: *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1986 (1965).

R. Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg: Meiner, 1998 (1928).

R. Cristin: *Heidegger and Leibniz. Reason and the Path*, with a foreword by H. G. Gadamer, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1998

W. v. Del-Negro: *Konvergenzen in der Gegenwartsphilosophie und die moderne Physik*, Berlin: Duncker & Humblot, 1970.

J. Drummond: *Husserlian Intentionality and Non — Foundational Realism — Noema and Object*, Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1990.

A. Gurwitsch: *Phenomenology and the Theory of Science*, Evanston: Northwestern University Press, 1974.

J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1973.

M. Heidegger: *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a. M.: Klostermann, 1986 (1929).

M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. : Klostermann, 1991.

M. Heidegger: *Der Satz von Grund*, Pfullingen: Neske, (1957).

E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch; Phänomenologische Untersuchung zur Konstitution*, Hua Bd. IV, hrsg.: M. Biemel, Den Haag: Nijhoff, 1953.

E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.*

Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. : M. Biemel, Hua Bd. V, Den Haag: Nijhoff, 1953.

E. Husserl: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. : W. Biemel, Hua Bd. VI, Den Haag: Nijhoff, 1954.

E. Husserl: *Ding und Raum. Vorlesung 1907*, hrsg. : U. Claesges, Hua Bd. XVI, Den Haag: Nijhoff, 1973.

E. Husserl: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der Logik*, hrsg. : P. Janssen, Hua. Bd. XVII, Den Haag: Nijhoff, 1974.

E. Husserl: *Logische Untersuchungen I; Prolegomena zur reinen Logik*, Tübingen: Niemeyer, 1980^b.

E. Husserl: *Logische Untersuchungen II/1; Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen: Niemeyer, 1980^b.

E. Husserl: *Logische Untersuchungen II/2; Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, Tübingen: Niemeyer, 1980⁵.

E. Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. : W. Szilasi. Frankfurt a.

M., 1965.

I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1976.

J. J. Kockelmans: *Ideas for a Hermeneutic Phenomenology of the Natural Sciences*, Dordrecht; Kluwer Academic Publishers, 1993.

V. Kraft: *The Vienna Circle. The Origin of the Neo-Positivism. A chapter in the history of recent philosophy*, Westport; Greenwood Press, 1953.

H. L. bbe: *Bewußtsein in Geschichten — Studien zur Phänomenologie der Subjektivität (Mach, Husserl, Schapp, Wittgenstein)*, Freiburg; Rombach, 1972.

Th. Mormann: Husserl's Philosophy of Science and the Semantic Approach. in: *Philosophy of Science*, 58 (1991), 61—83.

Platon; *Staat*, Werke in acht Bänden, vierter Band, Hrsg: G. Eigler, Übers.: F. Schleiermacher, Darmstadt; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971; english: *Republic*, translated by R. Waterfield, New York; Oxford University Press, 1993.

H. P. Reeder: Husserl's Phenomenology and Contemporary Science, in: *Husserl in Contemporary Context — Prospects and Projects for Phenomenology*, edited by B. C. Hopkins, Dordrecht/Boston/ London; Kluwer Academic Publishers, 1997.

B. Russell: Logical Atomism (1924) in: *Logical Positivism*, ed. by A. J. Ayer, Illinois; The Free Press, 1959, pp. 31—50.

M. Schlick: Form und Inhalt. Einführung in philosophisches Denken (1938), in: *Philosophische Logik*, Frankfurt a. M.; Suhrkamp, 1986, pp. 110—222.

M. Sommer: Einleitung in Husserls Göttinger Lebenswelt, in: *Die Konstitution der zeitigen Welt*, hrsg. und eingeleitet; M. Sommer, Hamburg; Meiner, 1984.

St. Strasser: *Welt im Widerspruch — Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie*, Dordrecht/Boston/London; Kluwer Academic Publishers, 1991.

E. Ströker: *Husserls Transzendente Phänomenologie*, Frankfurt a. M.; Klostermann, 1987.

K. H. Volkmann—Schluck: *Die Metaphysik des Aristoteles*, Frankfurt a. M.; Klostermann, 1979.

W. Windelband: *Léhrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen; Mohr, 1980.

三、进一步探讨之参考资料

(一) 自然科学部分

汪文圣：《海德格尔对科学最终基础的探究》，《台湾哲学研究》第一期，民 86，页 109—146。

汪文圣：《创伤的记忆或遗忘？——一个时间现象学的探讨》，《国立政治大学哲学学报》第五期，民 88，页 77—100。

汪文圣：《有关“空间现象学”的经典诠释——兼对抽象的空间与虚拟的空间之批判》，《哲学杂志》第 32 期，民 89，页 48—79。

汪文圣：《胡塞尔“生活世界”理论之自由与责任意涵》，“伦理思想与道德关怀”研讨会，淡江大学通识与核心课程组，民 89。

L. Hardy/L. Embree (ed.): *Phenomenology of Natural Science*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1992 (其中 St. Chasan: “A Bibliography of Phenomenological Philosophy of Natural Science”(1890—1990), pp. 265—290.)

K. Hübner: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg/München: Alber, 1978; english: *Critique of Scientific Reason*, trans. Paul R. Dixon/Höllis M. Dixon, Chicago: University of Chicago Press, 1983.

P. Heelan: *Space—Perception and the Philosophy of Science*, Berkeley: University of California Press, 1983.

Th. J. Kisiel: *The Rationality of Scientific Discovery*, in: *Rationality To — Day*, ed.: Theodore F. Geraets, Ottawa: The University of Ottawa Press, 1979, pp. 401—411.

Th. J. Kisiel: *Zu einer Hermeneutik naturwissenschaftlicher Entdeckung*, in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 2 (1971), pp. 195—221.

(二) 社会科学部分

游淙祺：《论舒兹的实质行动概念》，《台湾哲学研究》第二期，民 88，页 281—299。

游淙祺：《舒兹论超越、附现与多层面的生活世界经验》，《台湾哲学研究》第三期，民 89，页 77—97。

L. Embree (ed.): *Schutzian Social Science*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1999.

M. Frings: *Time Structure in Social Community*, in: *Philosophy and Science in Phe-*

nomenological Perspective (ed. By K. K. Cho), Dordrecht/Boston/Lancaster: Nijhoff 1984, pp. 85—93.

J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.

M. Natanson: *Anonymity: A Study in the Philosophy of Alfred Schutz*, Bloomington: Indiana University Press, 1986.

A. Schutz: *Collected papers I: The problem of social reality; II: Studies in social theory; III: Studies in phenomenological philosophy*, edited and introduced by Maurice Natanson; with a pref. by H. L. van Breda, The Hague: Nijhoff, 1962—66.

A. Schutz: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.

A. Schutz, Thomas Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.

A. Schutz: *Theorie der Lebensformen: (Frühe Manuskripte aus der Bergson—Periode)*, hrsg. und eingeleitet von Ilja Srubar, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.

A. Ulfing: *Lebenswelt, Reflexion und Sprache*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997.

H. R. Wagner: *Phenomenology of Consciousness and the Sociology of the Life—world*, The University of Alberta Press, 1983.

第六章

沈清松

实在及其原理——形上学的几个基本问题

第一节 引言

形上学(Metaphysics)是哲学中最基本的科目,其所追问的也是最基本的问题:“到底什么是实在(reality)?其基本原理(principles)为何?”形上学的外文名称来自公元前60年,亚里士多德派的门人安多尼可士(Andronicus of Rhodes)在出版亚里士多德著作时,将其中一部分排列在物理学之后、没有名称的著作称为meta ta physica(物理之后)。^①至于中文名称“形上学”或“形而上学”,则是来自《易经》所谓“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”^②也因此,传统中国哲学中的“导论”,差可近之。

按照字源,metaphysics一词中的meta可有两层意义。其一,meta意为“在上”(above)或“超越”(trans),就此而言,“形上”意指“超越物理之上”。这是就研究对象而言,形上学研究的对象超越物理世界之上。这是柏拉图派的想法,认为理想才是永恒而不变的真实存在,至于物理世界则是变动不居的,仅为理想的模仿。也因此,新柏拉图主义者欣普里秋斯(Simplicius)说“那讨论完全脱离物质

① 相关史事见沈清松:《物理之后》,台北,牛顿出版,1987,页23—25。

② 《易经·繁辞上传》,第十二章。

之物和主动理智的纯粹活动者,他们称之为神学、第一哲学或形上学,因其超越任何物理之物。”^③其二,meta意为after“之后”,就此而言,形上学意指物理之后之学。这是就研究的顺序而言,形上学研究是在物理学之后。这是亚里士多德派的想法,认为按照抽象的程度,形上的抽象是在物理的抽象之后,也因此,人须先学习物理学,之后再学习形上学。^④

过去,近代德国哲学家沃尔夫(Christian Wolf)曾将形上学区分为普通形上学(metaphysica generalis)和特殊形上学(metaphysica specialis)。普通形上学即所谓“存有学”或本体论(ontology);至于特殊形上学则指研究自然的宇宙论(cosmology)、研究人的哲学心理学(philosophical psychology)和研究神的自然神学(natural theology)。在今天,这样的区分虽然已经过时,但是,对于实在本身或所谓存有,和对于自然、人、神等存有者的存有及其基本原理的探讨,仍然是形上学的基本任务。在本文中,我们只讨论几个最为关键的问题:关于自然的形上学探究,我们拟讨论因果关系(causality);关于人的形上学思考,我们拟讨论“心灵与身体关系”与“自我”等问题;关于存有学或本体论,我们拟讨论“存有与存有者的关系”的问题。至于有关神的部分,本书另有专章处理,此不赘述。

第二节 因果关系

让我们从对自然的形上思考与原理开始。因果关系(causality)是有关人对自然的知识与思考的基础概念。所谓自然物(natural beings),都是在时间、空间之中遵循因果法则的物质存在物。自然现象所遵循的一切法则,都是立足于因果关系。也因此,因果关系是所有自然法则的基础所在。大体说来,所谓“因果关系”是指在自然现象当中发生的前件(precedent)对于后件(consequent)的产生与变化而有的一种必然决定的关系。

西方近代科学中的因果关系,是针对事物的运动与变化,而不是针对事物的存在或人对事物的认识。但若追溯古希腊哲学中的原因(aitiai)一词,其含意较

^③ Simplicius, *Physics*, I, 17-21, in Diels, MSS.

^④ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, (Paris: Press Universitaire de France, 1962), pp. 23-28

广,举凡使一物存在、变化,甚至被认知的原理或初始,都可视为是原因。在古希腊哲学里,aitia 就是使一物存在(to be)、变化(to become)和被认知(to be known)的原理(principle)或原始(arché)。但在西方近代科学发展以后,只讲运动和变化,尤其是地方性的运动(local movement)。在古希腊哲学里,“运动”或“变化”的含意也较宽,包含(1)实体的变化,譬如由有到无或由无到有;(2)量的变化,譬如由大变小、由小变大;(3)质的变化,譬如由白到黑、由好到坏等;(4)地方性的变化,由 A 点到 B 点的运动,旋转性的运动等等。基本上,西方近代科学比较重视的是量的变化和地方性的变化,其中地方性运动还包含了旋转性运动,例如天体的运动,这在“运动”的意义上要比古希腊哲学狭窄。

在古希腊哲学里,“原因”的意思还包含了“使被认知”的原理,这个意思在近代科学里面则不被视为原因。然而,平心而论,后者也是蛮重要的。对亚里士多德而言,一物被认知的原理,正是它的形式。我们所认识于一物的,是该物的形式,而物的形式在被认识以后就被视为该物的本质。这是亚里士多德哲学的重要主张之一。认识一物,就得认识它的目的与形式,也因此而有形式因与目的因的设置。然而,这些在西方近代科学里面都失去原因的地位,转而只重视动力因,换言之,只重视产生运动、变化的动力;而不注意其形式和目的。但对于希腊哲学而言,要认识一物,总得认识它的形式与目的。

自近代科学以降,因果关系是在自然现象当中发生的前件(precedent)对于后件(consequent)的产生与变化的必然决定关系。如果这一必然关系不能成立,那么自然科学便无以证成其所谓自然法则。然而,究竟自然科学能不能掌握因与果之间的必然决定关系呢?对此最先提出疑问的是休谟(D. Hume)。休谟对于因果关系加以质疑,认为事实上并没有所谓因果关系。换言之,因果关系并不是客观事物中存在的一种关系,而只是出自人的想象力联想的结果。我们在观察事物时,回归到最原初的经验,至多只有对前件或后件的印象,丝毫没有经验到这两者之间的必然决定关系。我们至多只经验到后件随着前件而来,但“先后关系”并不就是“因果关系”。^⑤

譬如,从点火到火药库爆炸,一般人会认为,点火当然是火药库爆炸的原因,可是就休谟而言,事实上我们只先看到点火,之后再看到火药库在不远处爆炸,

^⑤ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Edited by L. A. Selby—Bigge. (Oxford: Clarendon Press, 1951). (reprint of 1888 edition), pp. 75—78.

这是两个印象；然而，我们丝毫经验不到两者之间的必然关系，或对其有任何印象。这两个印象之间并没有“必然决定”的关系，只有“随着而来”的关系。换言之，我们对因果关系并没有任何经验上的基础，它只是我们的想象力联想的结果。如此一来，休谟破除了因果关系，也就破除了归纳法。^⑥ 休谟更从对因果关系的质疑出发，进一步怀疑自我，对他而言，并没有一个自我作为其所有行动的原因。他质疑自我，认为我们经验到的自我其实只是一束知觉(a bundle of perceptions)，其实并没有经验到自我作为行动的原因。

休谟如此质问因果关系，并根据联想作用(association)来解释为什么人会认为前件与后件之间有必然关系。人经验到前件的印象，又经验到后件的印象，由于经验的重复，就把它们联想在一起，视为有必然关联。因果的必然关系事实上并不存在，只是一种由联想所产生的关系。休谟运用心理学上的联想作用来解释因果关系的必然性，然其结果正好是拆解掉这一必然性。休谟这样做的结果，使得科学遭到很大的批判。他可以说是从对经验的信念走向彻底的怀疑。

进一步，我们要讨论康德对因果关系的看法。康德曾说，休谟惊醒了他的独断之梦，因此他也走休谟同样的路子，在人的思想活动里寻找因果关系的必然性的基础。但是，他如此寻找的结果，反而确定了因果关系的必然性。康德指出，按照人的思想法则，可以确定因果关系是一种必然的决定关系。他不同于休谟的地方，就在于他不停留于心理的联想这种经验性的思考方式，却要诉诸先验的思想范畴。所谓“先验”的意思，就是指先于经验又使经验成为可能的，也就是在人的主体性里面先在的思维结构。他不把因果关系放在想象或联想的地位，却放在智性(understanding)的范畴里，并在此安置了因果关系。

对康德而言，“因果关系”是一范畴，既然是范畴，就是一种先在而必然性的思考结构。康德认为，总共有“质”、“量”、“关系”、“样态”四类范畴，其中，“关系”类的范畴里有三大范畴，一是实体与偶性(substance/ accidents)的范畴；二是“因果关系”(causality)的范畴；三是相互性(reciprocity)的范畴。对康德来讲，这三大范畴都是先天的、必然的，他也用它们来奠定牛顿物理学的先验基础。

对于康德而言，实体与依附体是一个先验的关系范畴，在一切变化当中，凡

^⑥ 归纳法在当代受到许多质疑，主要是其推论是由许多个别案例，推出普遍的规则，其中不但没有必然性，而且犯了推论上的跳跃。虽然如此，过去对于归纳法的信赖，假定了自然齐一律，而后者则预设了因果关系。

是可以变化的都是偶性(accidents),至于其中不变的,便是实体。近代物理学认为质量不变,康德则把“质量”诠释为“运动量”。康德对牛顿质量不灭定律的诠释,是说运动量的总量不变,而这也就是实体。此外,相互性的范畴是用来先验地解释牛顿物理学里面有作用必有反作用力,其方向相反、其力量相等。至于惯性定律所言,动者恒动,静者恒静,动者恒保其方向和速度,那是因为来自先验的因果关系范畴。因果关系所说的,就是在时间当中出现的现象,前件的出现必然地决定且跟随着后件的出现。^⑦ 康德认为牛顿的三大定律基本上是在人的智性的范畴上,人从这三大范畴延伸下来观察自然现象,就发现了自然中的定律。定律的来源是来自思想中的范畴,也因此,人从范畴而下,可以发现自然的法则,这是人可以为自然立法的一种先在能力。

康德如此重新诠释了牛顿的物理学,也赋予牛顿物理学一个必然的地位,使得物理法则本身成为必然。不过它只是在现象界为必然,也就是在我们思维、认识的范围之内为必然。因果关系的必然性的依据是我们思想的方式,这一点他与休谟是一样的。不过,在思想方式上,他不同于休谟。休谟认为因果关系只是出自联想;康德却认为这是一种智性思维的必然形式。所以,因果律具有的必然性,是一种思考上的必然性,不是存在上的必然性。总之,康德重新还给了因果律以必然性,只不过这个必然性是主观的必然性,就是在主体性上的必然性。^⑧

基本上,我们可以说康德发现了:现象界当中的必然联结,是立足于人的智性中“因果关系”的先验范畴。再如何进步的自然科学知识,都是由人所构成,这些知识都是现象之知,不是本体之知。虽然这当中“主体性”的问题仍须检查,不过,康德至少指出一条路,就是现象当中有必然的联结,肯定有一些结构性与动态性的法则把现象联结起来。

就因果关系言,现象彼此之间的联结是一种结构性的联结。这个结构面的思考,在某种程度上,可以说是亚里士多德(Aristotle)所讲的形式(form)的概念的扩大。所有的物体都有一形式的结构,只不过在因果关系上,此形式结构是存

^⑦ 以上三律的诠释见 I. Kant, *Metaphysical Foundations of Natural Science*, translated by J. W. Ellington, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985, 102-110。沈清松:《物理之后》(台北:牛顿出版,1987),页 189-193。

^⑧ 对于康德而言,所谓“客观性”,就是从主观思维的必然性去形成的法则,至于所谓“主观性”就是在主体中莫立那些客观规律的先验基础所在。所以,客观性被主观性所决定,而主观性则是那能形成客观性者,这中间有一循环关系。

在于物与物之间,而且兼具动态之意,因为它同时也决定了另一物的运动与变化。所以,若要了解因果关系,明白事物之间为什么会相互决定,其实正是要了解为何它们彼此之间有某种结构面与动态面的相关性。

其实,休谟与康德所讲的因果关系,都不是事物本身内在的关系,而是人的思想当中所产生的表象(或再现 representation)之间彼此的关系。休谟认为,人的经验还原到最后,其最基本构成就是印象(impressions),至于“概念”则只是几经重复、比较模糊的印象。他认为:我们对因果关系根本没有任何印象。需注意,在此,“印象”已经是我们对事物所形成的表象。至于康德所讲的因果关系,则是一种先在概念(concepts a priori),举凡从智性产生的表象,都是概念,无论是经验概念或先在概念。康德发现,某些概念是必然地相联结的,它们的必然联结主要是出自于因果关系这一范畴。人从因果关系范畴往下看,会发现有一些概念是彼此必然联结起来的。康德所讲的概念,无论是先在概念或是经验概念,都是我们思想中所产生的对某具体物或抽象物的再现,而不是事物本身。

可见,休谟和康德对于因果的讨论,其实是把因果关系限定在我们所能产生的表象彼此的关系,而不是事物内在的关系。休谟所讲的是印象与印象之间的关系,而康德所讲的则是概念与概念之间的关系。但是,我们若仔细检查印象与概念,它们都已经是属于“表象”的领域,而“表象”本身在生物的经验当中已经是属于高级的经验。然而,最基层的动、植物,虽然它们并没有能力产生和人一般的印象或概念,但它们也同样受到因果法则的决定。所以,问题在于休谟和康德等人都是在人的印象与概念里打转,去构想因果关系,但是,在人和其他生物的经验里有一种很基本的经验:除了表象之外,我们还可以感受到某种实效力量影响的经验。在这种效力影响的经验里,我们才真正经验到因果关系。譬如我虽没有仔细注意周遭有讲桌、椅子,但当我走路时,一定会绕过它们而行。换言之,我必须顺应我的环境而活动。对环境中其他物体的顺应,以及对我的先前状态的顺应(conformity),是我们的基本的经验。这个经验十分基本,甚至不一定会进入我的意识范围,不一定会形成任何印象或概念。它是更为基本的经验,是我跟其他基层的动、植物,甚至无生物的共同经验是大家都感受到,必须遵循的。

比较起来,表象比较能用人的意志来控制,展现自我对它的权力。正如霍布斯在《利维坦》(Leviathan)中的分析,他认为人透过对于表象的运用,加以控制,

以显示力量。对霍布斯而言,语言、科学都是运作表象、计算概念的结果。^⑨然而,因果效力是不能被意志所控制的,效力的经验并不一定会成为我们觉察的范围,但仍在我们不觉察的情况下继续做某种程度的决定。怀德海(A. N. Whitehead)在讲因果关系时,提出一个洞见,认为休谟与康德把因果关系误置,在概念与表象上面来讨论因果关系,但却忘记了更基本的因果关系应该是在效力的经验上。环境与先前状态的效力,基本上是表现在顺应性上面。可以说因果关系便是表现在一物对于环境或对于先前状态的顺应的关系上面。^⑩

顺应性的基础何在?这是我们必须进一步探问的。可以说,顺应性的基础是建立在一种普遍的相关性(universal relativity)上。之所以须顺应、会顺应,最主要是建立在宇宙间所有的存在项目都是彼此相关的。首先,普遍的相关性可以说是一种结构上的关系:也就是说所有的事物彼此都相互牵连,其间的关系有某种形式上的可理解性。前面说到亚里士多德的形式因,其实形式因所讲的便是事物里的一种结构性关系。不过,亚里士多德所讲的形式因是在于每一个物之中。每一个物都是由形式与质料构成的。亚里士多德并没有指出,整个宇宙都由某种形式性的结构联系起来。所有的事物之间都有一结构性的关系,也因为这一结构性的关系,所以在运动变化的过程当中,一定会产生顺应的问题。顺应必定假定了某一刹那中相关因素彼此的形式性结构。按照我们的诠释,康德所讲的现象与现象之间的因果关系,是表示自然法则是立基于全体现象之间的某种可理解的结构关系。其实,康德所说的因果关系,在某种意义上,是亚里士多德形式因的转化。从一实体的形式因转变成现象界中的形式关系,且该形式关系具有动态的作用,决定了必须顺应的某物的运动与变化。

康德的因果关系只在现象界中有效。但我们必须说,实在本身就有某种结构,而我们的知识就在于透过建构的方式去揭露这些结构。我们不能说结构的这一面仅只是现象界的,却必须说整个存在界都有某种结构性的关系,也因为这一关系使我们能在其中认识、活动、变化,且都有必须遵循的结构面,如此才有所谓顺应可言。人若要构成知识,必须先行顺应。构成过程中的顺应,已经假定了

^⑨ Hobbes, *Leviathan*, edited with an introd by C. B. Macpherson, (Harmondsworth: Penguin Books, 1968), p. 100.

^⑩ 怀德海关于因果关系的讨论,参见其 *Process and Reality*, Corrected Edition, (New York: The Free Press, 1978), Chapter 8, Symbolic Reference, 另见 A. N. Whitehead, *Symbolism, its Meaning and Effect*, (Cambridge University Press, 1928)。

在实在本身之内有普遍的相关性。所谓普遍的相关性其实就是某种形式因,但不再是亚里士多德意义的形式因,而是整个宇宙普遍存在中的相关性。如果只停留在这一种结构性的相关性中,则仍然太静态了,仍不足以促成变化。这还需要有动态的一面,才会由结构的关系产生变化。

因此,还必须有动态的(dynamic)相关性。在宇宙里的每一个存在的项目,从最基本的粒子,到次原子的活动,一直扩大到整个星球、星系或星云,一方面有结构的关系,另一方面也有运动变化。这是来自每一物都有其能量,据此它就有主动的运动力。所谓“自然”就是本身具有运动变化的原理的存在物,该原理就在于其能量。能量有其指向性,并因此建立了动态的关系,使得每一物根据其能量都会指向其他的物。在物质之中就有指向的作用,因为它的能量是指向性的。由于能量本身的指向性的运作造成该物的运动。能量的指向性有其主动面,另外,也有其被动的一面,也会接受影响。所谓接受,是说在能量的指向过程当中必须顺应其他的存在。

可见,宇宙间的动态关系基本是来自每一物能量的指向性,也因为该指向性而使所有的物在一运动体系里的结构关系不断改变。其实,因果关系本身就是现象彼此之间的结构关系的变化。因果关系既然决定了现象的运动变化,应该是一个动态关系,不过此一动态的关系仍假定了物与物之间的结构关系,而运动变化则是对该结构关系的改变。我们可以说,所有物都存在在某一结构关系里,而且必须顺应该结构关系,就这点而言,因果关系有其决定性。此一决定性是该结构的决定性,使得所有物体都必须顺应其所处在的结构关系来运动变化。但是这种顺应性并没有绝对的决定力,因为每一个物都有仍有其能量的指向性,据此,当它在运动时,就会有综合顺应性与指向性而出现的一些新颖的诠释。所以,就动态的部分言,在自然物的层面,由于每一个物的能量的指向性,使它不会完全落入因果关系的决定之中。

因果关系不是一种全面的决定,以此为基础,我们才可以进一步讲人的自由。如果人可以有自由,则在人的身体、生理的这一面,应该也有自由的可能性;相反的,如果人在身体、生理的这一面没有可能自由,人在物理上是被决定的,只有在心理上、精神上是自由的,这样的话,人的身、心就分裂为二元了。换言之,人应该在其身体能量的指向性里就有某种自由了。人根据这个指向性而指向他人或他物,在这过程中虽然必须顺应,但总会综合顺应与指向而出现创新。这就

是人在物理层次上的自由。因果不是绝对的,因果只显示万物普遍的相关性。在这其中,人必须顺应,但在顺应中同时又有所指向。

就人的经验来讲,我们没有任何经验可以证明自然中有任何决定论;相反地,我们在人的行为上看到某种因果效力。顺应的经验是人的一个基本经验,这是一种因果的经验;另外,还有一个明显的因果经验,譬如人的经济行为,或是人创造历史的行为,都明显地是由人采取主动,而且对世界造成改变。例如,从决定投资的行动,可以看出经济的行为是出自于人的自由选择。此外,举凡历史上的重要事件与行动,都显示人的行动改变了世界的面貌。

总之,无论是人的顺应性或是人的行动造成的效果,都可以证明人对因与果之间的关系的联结有亲身的经验。不过,这样的经验基本决定了普遍的相关性。因果关系所显示的其实是一种普遍的相关性。不只是首先在人的经验里可以体验到,而且推到整个物理的存在界,都可以说有这样的普遍相关性存在。就此而言,即使当我们分析各种道德的论断时,其中所涉及的自由与目的性,仍然假定了普遍相关性的结构关系与动态关系。

第三节 心灵与身体

心灵与身体的关系涉及人这个存有者的构成原理。在传统的理论中,有关心灵与身体关系的理论,不管是一元论或是二元论的想法,往往把心灵与身体的关系看成“心灵”概念与“身体”概念两者之间的关系来考量,而且它们都把身体与心灵(body and mind)放在同一个平面上来思考。

一、一元论的困境

一元论者,无论是唯物论或唯心论,其主要的理论工作,就是在思想上把这两个概念相互化约。就唯物论言,就是把“心灵”化约为“身体”;至于唯心论,则是把“身体”化约为“心灵”。这一来,就把两个概念及其所代表的实在,以平面的观点来看待,也因此没办法看到它们之间动态的、发展的关系。

首先,唯物论的想法认为,所有的心灵现象都只是一些身体现象,像是身体

的神经、脑部的作用而已。真正存在的,是身体,一切心灵现象都是生理、身体上的作用。如此一来,就无法解释,为何有些心灵的现象甚至可以超越身体而出现。例如,人为了心灵所向往的理想,甚至可以牺牲身体,像杀身成仁、舍生取义之类,是为了道德价值而牺牲身体;像学术里的内涵,譬如数学、物理等科学,或哲学的理念,都不只是一些身体的现象而已。人对于自然的断裂性,在于人的心理有意向性,指向无限,无论是人的想象力指向无限的可能性、人的认知指向无限的真理、人的道德指向无限的价值、人的宗教指向无限的超越者作为生命意义的最后基础,都是分别指向无限的可能性、真理、价值或终极实在,这几种心灵上的现象,都不能还原为只是身体的现象。身体是一个具体实现的条件,但身体本身并不展现无穷意向。

换言之,唯物论认为,所有的心灵现象 X,都可以化约为身体现象 Y,或所有的 X 都可以用 Y 来解释。可是,当我们说到杀身成仁、舍生取义,或是数学、逻辑的必然性,或是心灵上对于无限的意象,都不能还原为身体的现象或用身体的现象来解释。这是唯物论的困难所在。

其次,关于唯心论,其想法正如贝克莱(Berkeley)所说:“人生只是我的一场梦”。从隐喻上,说人生如梦,恍惚可懂;不过,唯心论认为:其实我们是存在在梦里面。按照唯心论,真正存在的是心灵。但是,是否所有的身体或物质现象 X,都可以化约为心灵现象 Y,或用 Y 来解释?显然,身体的重量、物质性、不可穿透性等,似乎都不能由无重量、非物质性、无窒碍的心灵来加以解释。例如,在我思想中的“痛”概念本身一点也不会痛,但是,痛在我身上,却是痛得要命。可见,心灵并不能完全解释身体现象。

更重要的是,怎样解释身体的存在?或者,如何由心灵而出现身体?这是问题所在。按照唯心论,此一问题原则上可这样解释:身体是心灵的外在表现或心灵的外化。换言之,心灵是透过一个外化的过程展现了身体,并将外化视为具体化。在此,“外在”、“内在”的区分好像很容易了解,但问题在于:外化并不能解释心灵如何取得物质的条件。虽然我们可以接受,像艺术品、文明之物,这些第二自然(second nature)之物,是出自人心灵的构想的外化。但是,我们不能说我们的身体或是其他自然之物,甚至第二自然的物质面,也都是外化的结果。我们身体中有很多现象并不能透过观念的内涵加以解释。当你说心灵外化成为身体的时候,是说在心灵在外化的过程当中聚集或转变成为身体。可是,成为身体的物

理与生理过程并不只是我的心灵概念而已。就取得身体、具现为身体而言,其间就有一些与心灵不类的东西,不能由心灵的外化来加以解释。

总之,一元论的困难在于:对于心灵或身体的化约,都不能取消掉对方现象的特殊性。如果想把心灵化约为身体,心灵里却有些特殊性没办法经由身体来解释;如果想把身体化约为心灵,心灵的性质并不能解释身体的性质。两者都各有困境。

二、二元论的困境

其次,在二元论中,最容易提出的是互动论(interactionism)。简单地说,身心的互动论主张身体影响心灵,心灵影响身体,这也是一般人最容易想到的。这样的想法相当符合常识:有两样东西在此,它们最自然的关系,就是互动。不过,大哲如柏拉图,也主张互动论。一方面,柏拉图曾提出:心灵是身体的主宰。他有个比喻:心灵是船长,身体是船。不过,另一方面,柏拉图也提到,身体上的作用会影响心灵,而心灵上的作用也会影响身体。近代哲学之父笛卡尔(Des-cartes)也是有名的互动论者。笛卡尔一方面认为心灵是思想之物(res cogitation),身体是扩延之物(res extension)。为了解释两者在何处互动,他认为,两者是在头脑的某个位置,也就是松果体之处进行互动。问题在于,这样一来似乎假定了心灵应该有某种时间、空间的特性,也就是把心灵想成时空性的东西,否则怎么会需要像松果体这样一个时空中的位置来和身体进行互动?

互动论承认心灵与身体的特殊性不能化约,且能透过互动建立关系;可是,问题在于将心灵与身体分离成二元之物。两者只有在二元的情况下才能夠互动,才需要互动。但是,难以解决的问题是:两个性质完全不同之物应怎么互动?这一困难往往造成对心灵或身体的误解,比如说心灵须与身体在一定的时空、在大脑或在某种物质体里进行互动。

互动论最大的问题,也是整个二元论的问题,在于把心灵与身体放在同一平面上,没有看到由身体到心灵的动态发展。虽然互动论已经注意到心灵与身体的特殊性,不过还是把它们放在同一个平面。而且,为了达成互动,难免会使心灵取得一部分身体的性质,或是使身体取得一些心灵的性质,以便两者可以互动。

为了避免这一困难,于是而有平行论(parallelism),主张身体与心灵始终不能化约,两者平行,各管各的。如此一来,诚然维系了各自的特色,可是仍没办法解释在经验中发生的两者之间的关系。为了解决这个困难,于是而有机缘论(occasionalism)的出现,主张心灵与身体并不互动,而是以身体所产生的活动,作为心灵作用的一个机缘。所谓“机缘”意指没有必然的决定,而只是一偶然性的场合或机会。例如,石头打到身体,心理会感受到痛、生气、恨等等,随之而来。到底“机缘”在存在上的地位是怎样的?很难确定。机缘并不是原因,所以并不能解释两者关系究竟如何。如何从机缘现象转变成心理现象,还是一个很大的问题。可见,机缘仍然没法真正解决身体与心灵的联系。

最后,有预定和谐论(pre-established harmony)。莱布尼兹(Leibniz)认为,身体和心灵的关系是出自上帝预定的和谐。心灵和身体在上帝创造它们之时,就好像两个上了链子的钟同时在走,一边发生了状况,另一边也跟着发生状况,因为上帝已经预定了它们之间的和谐关系。不过,这一来,就把责任推给了上帝。就心灵与身体的关系而言,仍然没有解决问题。

三、动态发展论

追究以上这些困难发生的原因,都是在思考心身关系时,把它们放在同一平面上来思考,在这点上,无论二元论或一元论,都犯了同样的错误,只是后者进行了化约,前者设法连接两者。但是,当我们考量由物理到生命到其他新层面的兴起,例如意识、精神的层面等,便发现不能把它们放在同一层面。在自然史的领域里,整个宇宙的历程中,心灵的出现属于相当晚期。事实上,我们所谓的精神、认知、道德等与心灵或意识相关的活动,是要到人类出现才会有的。在动物的层次,仍然没有自我意识。然而,不可忽略的是,宇宙中有这样不断兴起的历程,会由物理到生命到意识到精神等等。须注意,就个体而言,一个小孩刚开始也是先取得身体,且一开始便已经是具有生命的身体。怀胎三个月,就有意识,更别说其后意识与心灵的逐渐增长。从个人身心关系来看,也不是在同一平面上。一方面,从身体兴起了心灵,另一方面,心灵的所有产物也都须取得身体。两者之间的关系理该如此,其中有一动态与辩证的发展过程。

归结起来,身心的关系有三。其一:身体与心灵有“自觉”与“体现”的关系。

身体是一感觉能动系统,但人的“身体”概念与对身体的认知,则是心灵的产物,借此身体能达成自我的觉识与认知。人的身体与动物的身体有着同样的生命基础。身体有感觉、能运动。不过,在人身上,由身体中兴起了意识,能达成自觉,自我反省,并且有种种认知、美感、道德与宗教的精神活动出现,这些活动不断超越身体的局限,迈向无穷。虽然如此,它们仍保持与身体密切的关系。一方面,它们转化了身体,使身体的动作与作用不只是动物的身体,却有了新的风度、美感与作为。另一方面,种种认知、美感、道德与宗教的活动,也都需要透过身体,或透过物质化的过程,实现为具体的存在。

其二,身体与心灵的关系有如形成意义整体的两面。可以说,身心整体是一个意义系统,人虽只是万物中之一体,可这也是能够证成自己存在意义的身体。身体里面的动力是欲望,本身便朝向意义的建构,一直到兴起意识,兴起精神。宇宙的动能,在万物为能量,在人身为欲望。欲望的所在,就现象学而言,就是身体。身体里面的欲望是一个建构意义的原初动力。就意义的建构而言,身心的关系就好像是一句话中的符号结构和意义指向。一句话的意义,一方面需要符号与符号联系起来;另一方面,透过彼此关系的建立,这些符号就能传达意义。可以说,身心是意义的建构体,其中身体代表符号的结构面,包含了各机能彼此间的关系,这一部分可以用自然科学的方式研究。另一方面,心灵是这一建构体的意义所在,可以用人文科学的方式研究。心灵是意义,结构在身体,二而一,一而二。须记得,这是从动态发展的角度来看的结果。

其三,身体是实现性,而心灵则是可能性。身体呈现在我们面前,是实实在在的。即使是心灵的活动,诸如想象、认知、道德、宗教等等,都须经由身体,取得身体,才得以实现为现象。所以说,身体是现实性。至于心灵,则是可能性。或说,有可能性的地方就有心灵。由于心灵的出现,使人的存在不再定限于某一时空,而朝向无穷的可能性发展。总之,心灵展开了可能性;但可能性若要实现,就必须取得身体。

身体与心灵的概念也不限于个体的身心活动。无论说身体是结构,心灵是意义,或说身体是实现性,而心灵则是可能性,这些说法既可以适用于个别的身心概念,也可适用于整个人类的文化与历史的过程。在人类文明中,凡属可能性的东西都可说是属于心灵的;至于凡是可能性的实现、或已经实现的,都是身体。譬如,当你进入图书馆之时,就宛如进入了知识的身体。图书典籍都是过去的知

识与思想成为身体、成为现象,呈现在我们面前,等待我们解读其意义、重新发现其中的可能性。如果人能从其中解读出其他的意义和可能性,则书中的心灵得以浮现。但当人发现意义与可能之时,也须将它们着成文字,实现为制度或作品,将它们体现,使其取得身体。

以上是一个动态发展的身心观,不像一元论或二元论,把身体与心灵放在同一个平面上分析,而是把它们放在动态发展的层面上来看。这个发展的基础结构是身体,如果没有生理的基础结构,就不可能兴起生命的意义,而且身体这个基础结构本身就具有动力,指向意义,也就是指向心灵的浮现。如此,我们可以说基础的结构是身体,所构成的意义是心灵。就广义的身、心概念而言,身体就是一种现实性,成为现实就是成为身体,至于心灵则是可能性,不管是现实中所含蕴的可能性,或是创新的可能性,哪里有可能性,哪里就有心灵。总之,心灵是可能性,身体是现实性。这样的一个身体心灵观念可以避免原先的平面分析,同时也把有关现象学、诠释学等身心相关的研究,种种历史文化的内涵给整合起来。

第四节 自我

不管是在中国哲学或是在西洋哲学,自我都是一个古老的问题。自从古希腊开始,“认识你自己”,便是哲学的任务之一。关于自我,我们可以提出三个基本问题。第一,有我或无我? 第二,小我或大我? 第三,自我是原因,或是结果?

第一个问题,关于有我或无我。主张有我的哲学家,像亚里士多德、托马斯等人,他们认为灵魂是实体,而且死后不朽,当然是有自我可言,且自我就是灵魂。笛卡尔所谓的“我思故我在”,认为自我是思想之物(*res cogitans*),且是一切知识的基础,也是认为有我。不管自我是灵魂,是思想,这些都是对自我的存在的肯定。

另一方面,也有些哲学家,像休谟,便认为没有自我,所谓自我只是一束知觉,有喜怒哀乐,可以看、听、触,其实并没有自我,只有一束知觉而已。尼采也认为,我们对自我的意识和讨论,都是修辞的结果。从我们开始意识到自己,从隐晦难明的潜意识中转译为意识的内涵,已经过一番修辞的作用,其中有隐喻化、

伪饰和语言的介入,并不是如其所如、如其本然的。^① 在二十世纪中,自我受到各种质疑和攻击,从海德格尔解构主体哲学,提出人是“此有”(dasein),开启了当代哲学对自我的批评。结构主义里也说:主体死亡。在后现代哲学里,对主体、自我做各种解构。这或许与当代人因为眼花缭乱的科技世界,自我散漫于四方,甚易受到冲击和挫折,所以会质疑:究竟自我何在?

于是,我们看到有两个完全不同的主张。一个主张有我,一个主张无我。其实,这两者是密切相连的。有关到底有我或是无我的问题,我们可以这样讲:之所以说没有自我,是因为在实际经验中我们事实上没有办法经验到实体的自我,我们的经验都已经经过语言的介入与修饰,更何况我们须不断解构自我,解构我们的习性,解构过去的束缚,以便常保自由。主张无我事实上是为了让人从语言、实体、从各种既有的限定中超脱出来。

但这样说并不代表没有一个我来为行为负责。主张有我便是为了要有主体为自己的语言和行为负责。我们在许多情况下,作出许多行为,说出许多话,这些行为与话语并不是来自多元而分裂的代理者,无意而为,而是出自同一指涉核心或主体,也因此我们说话、做事,都必须承担责任。如果没有自我,这些行为、语言,都没有一个负责的主体、或一个可以指认的核心。

原则上,我们可以说,主张有我是为了要有主体为我的言语和行为负责;至于主张无我,则是为了让心灵常保自由与空灵。无我是为了让自我超越,有我是为了要自我承担、有个责任的参照点。自我就是发出言语和行动、并且承担言语和行动的参照点。只不过这个参照点是开放的,并不限定于一个实体,而是朝他者不断自我超越的。所以,应该说,自我还在不断形成当中,不是一个固定的东西。

归结起来,既非有我、亦非无我,而是一个形成中的自我(self in the making)。自我是在变化与形成当中,就其还在形成而言,自我还有许多可能性,可以不断自我超越,不应执著有我;就已经形成的自我,已经成为行动与言语的参照点而言,自我必须承担责任。

^① 原本,修辞是语言上的一种策略,用以达到说服的作用。不过,就尼采而言,修辞并不仅限于语言,诚然语言本身已经是修辞,而且是从我们开始意识到我们自己,从那些隐晦难明的潜意识,翻译为意识的内涵,都已经经过一种修辞的作用,隐喻化、修辞的作用,语言的介入,所以并不是如其所如、如其本然的。

对照此而言,如果纯粹无我,那就没有人可为自己的行为言语负责任,就什么都可以允许的了;相反的,如果有我为一实体,那自我就被决定在某一已成的我上,无法进步、无法超越。至于“形成中的自我”则包含两面:一方面我是我的言语和行为的参照点,就此而言是有我;就人的自由、有更多可能性而言,人必须不断自我超越,常保自由,就此而言则应无我。但无论如何总不能将自我化为实体或虚无。唯有行程中的自我既可承担责任,也可超越前进,无所执著。

第二个问题是,小我或大我?近代哲学基本上肯定每一个个体的自我,也就是小我。但是,当我们考虑到我们所隶属的家庭、社会、国家、全球村落、宇宙等等时,自我便随之而扩大,进入到大我的领域中。在宋明理学中,张载说要“为天地立心、为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”,足见他的时空认同之浩瀚,以整个宇宙和历史作为他自我认同的场域。

基本上,关于大我,由于以社会或宇宙作为自我认同场域的不同,而有各种不同的学说。例如,若以整个世界作为认同场域,亚里士多德的灵魂理论,发展到了中世纪,有所谓的世界魂(world soul)之说,认为世界魂才是真实的存在。至于强调社会的集体意识者,像涂尔干(Durkeim)的社会学说,主张社会我,认为所有宗教最后说来都是集体意识的运作,例如在祭典中,每个人围着火堆跳舞、喝酒,兴奋起来,其目的是要超越小我,进入大我。涂尔干认为,宗教是立足于社会的集体意识。

到底是不是有集体意识的存在,有没有一个世界魂的存在?很难证明。真正说来,每一个存在物都是个体,虽然个体与个体之间有相互联系的关系,但不能把联系的关系给实体化。无论是世界魂或集体意识的想法,都是把存在在个体与个体之间的关系给物化、实体化了,将之变成一物、一实体来看待。真正说来,存在着的是每一个个体,个体才是存在最基层的参照点。

问题是:若个体只注意自己,往往会忽略自己与整个存在界的关系。自近代开端,洛克对于经验自我的肯定、笛卡尔对于我思的肯定,奠定了近代自我观的泉源,其实都只是对于个别自我的肯定,形成今天个人主义、自由主义的依据。这最后的依据在于每个人的自我。尊重每个人的自我作为认知、价值与权利的主体。基本上,不要轻视任何一个自我的言论与每个理性所作的判断。自由主义设想每个人都能够判断,能够作出正确的决定。这一点是很重要的。小我是一个很重要的一个参照点。讲个人主义,其目的是对每一个人自我的尊重,但实

际的后果,往往以尊重个人为理由来自私自利,甚至制造社会问题,这是我们当前社会的写照。

就另一方面来讲,在当前社会中,个人往往会自我逃避。例如,个人往往在灯红酒绿或群众运动中,躲到群众里或沉溺于非理性气氛中,逃避自我。在盲目的群众运动中,每一个人都没有了自我,或说,其自我都消失了。在集体运动里,人往往会丧失自我。人也会逃避到匿名的权威里,逃避自我承担责任的必要性。由于科技的宰制、媒体的影响,后现代主义也大声嚷嚷,拆解自我,使得负责的主体岌岌可危,言说与行为的参照点也日趋模糊。所幸,在后现代的批评之下,仍有好几位哲学家起身努力为自己辩护,像泰勒(Charles Taylor)便认为自我是近代文化最重要的遗产,主张近代之所以强调自我,是为了让每个人都能有一个本真的生活。^⑩ 近代以来的民主政治与现代生活方式,基本上是建立在一个基本点上的:每个人应都可以选择过一个属于自己的、本真的生活。这也可说是对小我的强调。

归结起来,我们可以说,小我是自我发展的起点,因为如果没有小我,也就没有为大我服务的人。社会主义强调,牺牲小我,完成大我;但是,如果小我真的牺牲掉了,那就再没有小我可为大我奉献牺牲了。这是一个很基本的问题。换言之,应该肯定小我。不管是为了本真的生活,或是为了进一步的发展,小我都是一切的起点。而且,所有的发展最后也都回归到小我,要有小我来分享发展的成果。至于说大我,则应该视为是小我的发展,因为唯有当有一个关系的网络存在时,才使得小我能够在在大我里扩充其自我。所以家庭、社会,乃至整个人类历史,或是整个生物环境,甚至整个宇宙,皆可视为自我发展的领域。中国哲学往往由自我一跳就跳到了天地,其实这中间是经由我们对于整体生命层层领域的认同,才会进而达到天地境界的。这一层层领域都可视为小我扩充的范围。如果小我只是小我,封闭于己,他就没有什么内容来丰富自己了。

小我之所以能自我认识,是因为他先自我走出,指向他人或他物。自我都是因为先对外界有所认识,才会进而发现自我、认识自我。这个道理说的是:小我也需要在在大我里不断扩充,才会完成自身。所谓的大我,包含整个社会我,历史

^⑩ Charles Taylor, *Ethics of Authenticity*, Cambridge: (Harvard University Press, 1992); 又见氏著 *Sources of the Self: the making of the Modern Identity*, (Cambridge: Harvard University Press, 1989).

我到宇宙我。这是小我的扩充。但此一扩充历程不论在逻辑上或存在上,都要求有个起点,而且是一个不可抹煞的起点,那就是每一个小我。如果否定了小我,那就沒有任何起点可以扩充,沒有什么值得扩充,也沒有什么能扩充的。可见,原则上,大我与小我并不矛盾,也不是二选一的。小我是所有自我实现发展的起点,而大我则是所有实现发展的过程。

第三个问题:自我到底是因还是结果?关于自我是原因的主张,从亚里士多德以降,经托马斯,到笛卡尔,都认为自我是行动与说话的原因,也因为如此,人必须为自己的行动与说话负责任。就这点而言,沒有问题。

不过,对于笛卡尔,我们也可以有不同的诠释。《沉思录》里所谓“我思故我在”,认为我是思想者,是一个思想的实体,但也可以说,当我在想的时候,我存在,换句话说,当我想得很清楚,有清晰明判的思想时,我可以说我存在。所以说“我思故我在”,并不只说我是思想的原因,也包含思想过程当中,在想得很清楚之时,我发现思想中的我存在。所以,自我不但是思想的原因,也是思想的结果。因为我在思想,所以才发现有我。

扩大来说,不但当我在思想,而且当我有了艺术创造,或作出道德行为之时,我可以说真的有我,否则我还是空洞的。可见,我也是我行动的结果。例如,拉冈(J. Lacan)的心理分析可以说继承了法国哲学的笛卡尔精神。他认为病人由于透过心理分析,解离了幽暗,因而获得治疗。换言之,人心因为处于幽暗,所以会有心理疾病,当理性想清楚之后,人便有了自我。拉冈的心理分析过程本身就是让病人自我明朗、清晰的过程。一旦达到清晰的状态,自我挺立,心疾自消。

就此而言,自我也是思想和道德行动完成的结果。如果沒有思想行动与道德行动,不能谈自我。可见,自我也是结果。如前所言,自我既然是在形成当中,自我既是自己行动的原因,也是自我行动的结果。当新的作为形成新的自我结果之后,这一结果又作为新的行动的原因。可见,两者并不矛盾。我们的言辞与行动的确需要自我作为参照点、起点、原因,但是,我们所作出的行动、说话、扩张的过程,也形成新的自我成分。就这点来讲,自我是结果。总之,自我既是原因,也是结果。

第五节 存有与对比

最后,我们进入存有学或本体论的层面,本文主要讨论存有与存有者的关系问题。首先,关于 ontology 这个字,在古希腊哲学中有两种思考的路子。其一是柏拉图(Plato)的哲学,其所探求的对象主要是真实的存有(ontos on, real being)。对于柏拉图而言,真实的存有就是理想(form),理想是所有事物的本质、典范,是永恒、独立、不变的存在,作为世界上不断变迁的事物的模本。柏拉图以理想为真实存有,并且区分“真实”与“虚妄”、“感性”与“理性”等等,于是而有二元论的情形出现。就此而言,ontology 一词以译为“本体论”为佳。

其二是亚里士多德的哲学,他提出就存有物论存有物(to one on, being as being),不像物理学只研究会变动的、物质性的存有物;也不像数学,只研究形式性与量的存有物;也不像柏拉图哲学,只研究真实的存有。亚里士多德主张,只要有,皆应可就其为存有者来讨论,不管是真实的或虚妄的有,都应该正视其存在或呈现在面前的事实。就此而言,ontology 译为“存有学”为佳。所谓“存有学”是就存有者之呈现在面前而讨论存有者。^③

我们可以说,本体论或存有学所历经的变化,是形上学史中最重要的变化。就柏拉图的这条线索来说,柏拉图研究真实的存有者,这样一种“本体论”并没有被亚里士多德的“存有学”所完全替代。自笛卡尔始,西方哲学进入了近代哲学,大致上可以说是以知识论为优先,探讨我们人能够认知什么是真理。这其实是要确定什么是真实的存有,但是必须从人的认识能力去着眼,从人的主体的认知能力,来确定什么是真实的。自理性主义、经验论,一直到德国观念论,可以说都是在探索真实存有。与柏拉图不同的是,近代哲学不再以存有论为优先,而是以知识论为优先,以“人能够认知什么?”“人的知识的有效性为何?”等问题,来检查人的认识能力。康德甚至进一步区分“本体”与“现象”,认为凡是人所能认识的,都是“现象”,不是“本体”,“本体”是不可知的,并因此认为传统形上学不可能成立。到了黑格尔虽试图把知识论和形上学重新结合,但他仍以精神为真实存有,

^③ P. Ricoeur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, (Paris: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1982), pp. 150, 190.

则同样的问题意识仍在。一直到近代哲学结束,近代哲学的问题,大致是以知识论为优先来确定真实存有的。

就亚里士多德这条线索说,从存有者来论存有者,而不马上区分真实与模仿、现象与本体,诚然是更为基本的想法,因为在我们能区辨真实与模仿、现象与本体之前,事物先须呈现给我们。亚里士多德所注意的就是事物的呈现,或说就其呈现来研究呈现者。不过,他仍停限在存有者或呈现者上,并没有进一步追问存有者为何会不断地临现在我们面前,这样一个呈现的过程从何而来?反正,我们举目所见、心中所想……都是存有者。可是,为何会有物呈现在面前?亚里士多德并没有考量存有者作为存有者所从出的存在活动。中世纪的托马斯则区分了 *Esse*(to be)与 *ens*(beings),所谓存有就是存有者的存在活动,是使各种存有者不断临现的存在活动本身;而存有者则是使这个存在活动得以体现的代理者或主体。正如“人在跑”,“跑”是跑者的活动,而“跑者”则是跑的活动的主体一般;同样的,存有是存有者的存在活动,而存有者则是存有这一存在活动的主体。人之为人、马之为马、花之为花等等,每一个存有者都是在进行着某种存在活动。托马斯透过这一观念,认为所有的存有者都与终极的神一样,都在进行存在活动。存在活动弥漫、遍在一切。亚里士多德的对于就存有者论存有者的探讨,经过托马斯的发展,肯定了存在活动的积极面,存有可谓万物生生不息的动力根源。

近代哲学改从知识论的角度想确定什么是真实存有,结果发生康德那样的情形,认为存有就是知识的客观性,就是说,当人得到客观知识时,就可以说得到了真实存有。这样一来,使得存有变成知识的客观性。黑格尔则说,精神才是真实存有的精神。精神是一个融通人我而又不断自我否定的存在,换言之,其存在活动是一种否定的活动。这一来,就没法体会全体存在里的积极动力。

到了当代哲学,出现了重返存有的积极性的努力。怀德海用创新性(*creativity*)来说明整个宇宙中的存在活动,认为是一不断创新的历程。海德格尔视存有是能自行开显的存在活动,尤其是透过追问存有问题的人,不断地自行开显。在某种意义上,当代哲学可以说是返回亚里士多德、托马斯等人对于存有的积极面的肯定。

大体上,存有与存有者的关系,在托马斯时已经大致确立:存有就是存有者的存在活动,而存有者就是存在活动的主体。如果我们把海德格尔“存有的开

显”之意加进去,则我们可以说:存有是一不断变化、创新、开显的存在活动,至于存有者则是存在活动的具体实现与活动主体。不过,存有与存有者之间关系的问题,究竟应该怎样来明确界定? 以下我们将透过对比哲学来进一步讨论。我们主张,就存有学言,无论是存有与存有者,或是存有者彼此之间,都是处于对比的关系之中,为了明白这点,我们先讨论对比。

一、对比

所谓“对比”是一种既相互差别、又相互互补,既相互连续、又相互断裂的结构关系与动态发展。万物皆各不相同,各有差别,可是彼此又有互补的关系。前面对因果律的讨论,到心灵与身体、自我论等等,都是透过对比的观点分析的,其中贯穿着对比的哲学。然而,对比哲学最重要的设定,是存有学层面的对比。换言之,无论是存有与存有者,或存有者彼此之间,都是处在既差异又互补,既连续又断裂的关系之中。

在当代哲学里,怀德海较为重视“对比”概念,列入其存在的八大范畴之一。^⑭ 不过,怀德海所重视的对比,是我们经验中达至综合时的状态。在这一综合状态里,我们所吸收的所有经验的因素,都是既差异又互补的。可以说,怀德海所重视的对比与互补是经验完成时的一种结构性的状态,而不是一动态的过程。换言之,怀德海的对比不是时间中的过程。对于时间中的过程,他不讲对比。^⑮ 在时间的过程中讲类似对比观念的哲学家是黑格尔。黑格尔注重历史性,认为真实的存有是精神,而精神会在时间中发展。黑格尔思考时间中的动态演进,认为精神采取“弃劣扬优”的方式来进展,把先前历史阶段中的缺陷加以否定,把其中的优点提升为精神系统中的积极因素。黑格尔的辩证法包含了否定、保存与发扬。这一来,一方面有连续,另一方面也有断裂。否定先前的缺陷,那是一种断裂;至于保存与发扬的部分,则有所连续。所以,黑格尔所言的精神发展,既有断裂也有连续。但是,黑格尔的问题,在于整个过程必须靠否定来推进,不断否定前非,在痛苦中成长。否定性胜过了积极性。至于怀德海所谓的创新

^⑭ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, (New York: Free Press, 1978), p. 22.

^⑮ 唯有当怀海德讨论上帝与世界的对比时,似乎有某种动态对比的想法,但这究竟如何在时间中展开,怀海德并未明白加以讨论,需要我们加以诠释。

力、或海德格尔所谓存有的开显,都是积极的动力。

在当代思潮中,结构主义注重结构关系。索绪尔(F. de Saussure)的结构语言学,认为语言的基本构成来自差异原理;语言皆是由相差异且对立的因素,如字母与字母、子音与母音等所构成。列维·史特劳斯(Cl. Levi-Strauss)的结构人类学分析亲戚关系与神话组成,认为社会与文化都是由一些基本的对立元,如男与女、父与母、文化与自然等构成的。结构主义只看到差异与对立,没有看到互补。此外,结构主义只见结构而无视于历史,认为贯时性(diachronicity)必须化约为共时性(synchronicity)才可理解。

本文所使用的“对比”概念,是受到中国哲学与怀德海哲学的对比概念的启发,补充后者以动态面,强调既连续又断裂的发展;纳入黑格尔的动态历史历程,并加以修正,不再由否定性来推进,而是由创新力、开显力来推动和呈现;此外,并修正结构主义静态的结构,补之以贯时性和动态性,且在其结构面,以互补的关系弥补其对对立与差异的过度强调。总之,对比哲学综合并修正了怀德海的结构性的对比、黑格尔辩证法的动态对比与结构主义的对立元结构,并提出新的替代方案。

基本上,我们可以将“对比”区分为两个方面。一是结构性的对比,一是动态性的对比。所谓结构性的对比是说,在我们经验里面所接触的事物,当其共同呈现于经验的场域时,在结构上都是既差异又互补的。结构性的对比,就像结构主义所讲的,有其共时性(synchronicity)。共时性就是同一时间里的某一结构中的因素与因素彼此之间的关系。可以说,怀德海所讲的结构对比,便是一种共时性的对比。它显示,在某一时间里,当经验满足的时候,所有的因素都各有其定位。

至于动态的对比,则是指事物在时间之流里的发展,其前态与后态都是既连续又断裂的。换言之,前面发生的状态与后面发生的状态,在连续中仍有断裂、在断裂中仍有连续。动态的对比可以说是历时性的(diachronic)。所谓动态就是指在时间中的变化与前进。像黑格尔所讲的精神在时间中的成长,按照否定、保存与发扬的方式,有断裂也有连续,可视为是历时性的。

其实,对比的哲学在中国哲学中有其根源。中国哲学的一个基本思维方式就是对比思维。中国人对事物的基本看法,阴阳消长、祸福相依、否极泰来等等,都是对比思维。太极图可以视为最好的表达。按照结构的对比来看,可以说,太极中的阴与阳,是既差异而又互补的。

太极包含了二元性,阴与阳是二元,但并不排斥多元性;中国哲学容纳多元因素,主张百家争鸣,不过,在最后判断时,则是或吉或凶、或阴或阳,即使祸福相依、或是阴中有阳,阳中有阴,仍是二元性。其次,作为一个整体,阴与阳也包含了互补性,正由于互补,阴与阳才能形成太极整体。最后,太极也具有开放性,向进一步的变化发展而开放,没有任何状态是固定的,一如《易经》所说“唯变所适,不可以为典要”。这点尤其关系到动态的对比。当我们把太极图推到时间的过程中去变化发展时,阴阳的消长显示的正好是动态的对比,也就是断裂与连续的辩证发展。阴长则阳消,阳长则阴消,或以更具体的情况说,乐极则生悲,否极则泰来等等,都是在时间之流中的变化发展,其中连续中有断裂,断裂中有连续。以传统与现代的关系为例:现代是一种创新,所以对传统有所断裂;然而,现代并不能离开传统,现代之中也一定对传统有所继承,且一定要开出自己的传统,始能延续发展,这其中就有既连续又断裂的互动发展关系。中国哲学既可以接受如此的诠释,便是因为其中包含了对比的哲学的根源。

二、存有与存有者的关系

当我们进到存有学或本体论的视野时,事实上是从我们的经验开始来看的。第一,对比是经验呈现的状态。其次,对比也是历史进展的推力。最后,对比也是存有开显的律动,也就是说存有也是按照对比的方式来进行的。

首先,对比是我们经验呈现的状态。在我们的经验当中,举凡有所呈现,成为现象,都是存有者。所有的经验所呈现的,都是既差异又互补的存有者,没有纯粹同质的,也没有纯粹异质的现象。即使禅悟的经验,或“道通为一”的体验,就在那体悟的短暂刹那之间,也没有完全同质的经验。“道通为一”的意思并不是说因为我们在道中悟得统一,因此便可泯除万物,剩下唯一的道。其实,道通为一,在以道为万物本宗,并贯穿万物之时,并非完全同质,却仍有着道与万物之间既差异又互补、既断裂又连续的张力。

我们经验中所呈现的状态,都是既差异又互补的,而且以既连续又断裂的方式演进。我们之所以需要了解、研究,就是因为有现象呈现于面前。但是,所有的呈现都是呈现为一对比状态,也因此才会引起我们的自觉。我们的知识都是始于对外在世界的觉察,换言之,我们都是先面对现象的对比,然后才开始出现

自觉与反思。针对现象界,兴起了主体性,而主体会有某种企划。我们对于世界的企划,一开始都是以一种初级的理论出现,然后不断经由后设的省思,提出更高层的理论的。换言之,在我们经验的世界和我们的企划之间有一种动态的对比关系。一方面,必须有现象的呈现,另一方面我们也要在现象之中开出一条路来,使我们的企划能有新颖的展开,于是就要有断裂性。然而,再新颖的企划也须实现在现象界,如此一来,企划与现象仍须有某种连续性。所以,现象的呈现与企划的提出,是在一种对比的张力的情况下进展的,这是经验的基本情况。

现象和企划的辩证发展造成经验的累积,于是就把我们带入了历史的层面。经验在时间中开展,形成为历史。历史的规则基本上是按照动态对比来进行的。前一历史阶段和后一历史阶段,都是既连续又断裂的。不过,在每一个阶段内部,同时出现的因素之间则都是既差异又互补,换言之,是以结构性对比的状态呈现的。但是,任何因素若要争取历史的主导地位,就必须掌握最大的、充量的综合,也就是主导充量的对比。这就涉及资源的投注,例如,在政策的决定上投注更多资源于某一方面,就会使某些重点现象不断地呈现,并形成领导性的综合。换言之,涉及历史的时候,就会有某些现象呈现、某些现象没能呈现,人在其中的作为与决定,便扮演非常重要的作用。

就存有学的层面言,对比也表达了存有与存有者的关系。所谓的存有,就是一种生生不息的存在活动。这一活动须能不断自行开显,生生不息的存在活动必须开显为存有者,才能显示自身的积极动力与内涵。如果没有存有者,也就无以见到存有;如果空无一物,也就无以见道。存有即是能不断自行开显的存在活动,它透过开显为存有者才能显示其存在活动的丰富性。

其次,一旦开显为存有者,所有的存有者都以一种对比的状态呈现,他们彼此之间都是既差异又互补的。而且,它们既然纳入时间之流中发展,其发展的前一阶段与后一阶段便是既断裂又连续的。尤其当诸存有者之中有意识与精神兴起,更会以不断超越的方式来发展其经验,而在自我超越和超越万物之时,会以既连续又断裂的动态对比方式来进展。换言之,存有开显为存有者,在存有者的内部会进行结构对比的关系与动态对比的发展。因为它们彼此间是差异又互补,前与后之间既断裂又连续,可以说全体存有者都有结构的对比和动态的对比,但都无法穷尽存有本身的丰富性。所以存有本身与全体存有者仍有一种对比关系,它们虽相关而仍有别。

最后,存有透过存有者的开显与发展,其终极目的,是要达到充量的对比。所谓充量的对比就是指存有展现为最丰富的存有者,每一存有者都有其应有的地位,且彼此之间有差异与互补、连续与断裂的张力关系。托马斯所说,存有是存有者的存在活动,而存有者是存在活动的主体,这样的关系虽然明确,但仍稍嫌简单了一些,没有充分说出存有与存有者之间深层的关系,和存有者彼此的关系。

所有的存有者都是出自存在活动的开显,至于开显的方式,就存有学的层面言,尚不需确定究竟是基督宗教所说的“创造”或道家所说的“分殊化与复杂化”。基本上,我们可以肯定,存在活动须开显为存有者,又与所开显的存有者之间有对比关系。存有者彼此既有结构性的对比,彼此既差异又互补,又有动态的对比,在前后发展阶段中有既断裂又连续的关系。存有者与存有本身虽有关联,但仍有差异,仍有断裂。而存在活动不断地继续开显,其目的性是充量的对比,或说是“充量的和谐”,而不是完全同质、静态的和谐。

第六节 结 论

按照前述的解析,宇宙万物都是既差异,又互补,且由于本身能量的指向性,万物在运动体系里的结构关系也不断改变,产生动态发展,形成既连续又断裂的关系。在如此对比张力的宇宙中,既有决定性,又有自由。宇宙的动态发展,由物理、生物、生理、心理、精神等,不断兴起新的层面,彼此之间既连续又断裂,然而,新的层面一旦兴起于宇宙,共存于宇宙之间,彼此又有既差异又互补的结构对比关系。从生物层面开始,存有者会以生命体为中心,展开向外延伸、向内凝聚的发展过程,直到具有反省性的自我意识出现。由于有了自我意识,因而有自我的出现,但是,自我并不是一个固定的、实体性的存在,相反的,自我仍在形成之中。也因此,我们既可说有我,亦可谓无我;既须有小我为起点朝向大我发展,又须大我以扩充小我;而且,自我既是自己的言语和行动的原因,又是自我形成过程的结果。

在如此一个对比的宇宙观中,整体的宇宙都在迈向充量的和谐而发展。存在界发展的最高状态是充量对比,如《易经》所说“各正其命,保合太和”,换言之,每一个存有者都能“各正其命”,也就是都能充分发挥其特色。但是,整体合起

来,也能达到充量的和谐状态,其中若缺乏对比的张力,就会变成一种同质的、静态的和谐观。如此一来,和谐的主张也会变成意识形态,被用来宰制他人、排除异己。至于充量的和谐观,则是主张全体存在界再怎样融洽,都应尊重差异与冲突的可能性。如果不尊重差异与冲突的可能性,也就不会真正尊重每一存有者。

最后,关于存有之呈现为存有者,也就是呈现为“有”,我们必须指出,存有物并不能完全穷尽存有的丰富性。也因此,还必须设定“无”。“无”不是一个概念,如果无只是概念,就仍是一概念的存有物。道家言无,佛家言空。就道家而言,“无”指的是奥妙无穷的可能性,所以“无”是很丰富的,至于“有”则指是一部分可能性的实现,比较稀少。因为“无”具有奥妙无穷的丰富可能,所以值得我们去考量。因为丰富,所以需要心灵。至于佛家言“空”,就形上学言,是说万物无自性,皆是缘起性空;就精神自由言,“空”是不执著、心无所住,不执著于有,亦无住于空,不停留于任何精神成就;就语言而言,“空”是指任何语词皆无固定的指涉。无的体会和空的修养,是基本的哲学修养。我们应珍惜已有的实在界,并向无穷丰富的可能性开放。

参 考 文 献

沈清松:《现代哲学论衡》,台北:黎明文化,1984。

沈清松:《物理之后》,台北:牛顿出版,1987。

P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris: Presse Universitaire de France, 1962.

E. Coreth, *Metaphysics*, New York: Herder and Herder, 1968.

D. W. Hamlyn, *Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

M. Heidegger, *Ontology—The Hermeneutics of Facticity*, translated by John van Buren, Bloomington: Indiana University Press, 1999.

P. Van Inwagen, *Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

Ricoeur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1982.

R. Taylor, *Metaphysics*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1992.

第七章

杨世雄

经济问题的哲学探讨

第一节 经济的定义问题

在整个古代西方世界,经济(*oeconomia*, *economy*, *économie*)一词意指“家庭之生计”。所谓家庭生计包括子孙、奴隶以及雇工等的全体生活,其中所谓“生计”则包含维持生活的方法、工具及管理。

古代希腊城邦生活,并不特别区分“政治”与“经济”,两者都被视为整体社会生活的一部分。亚里士多德将伦理学、政治学及经济学当成组成实践哲学的三大部分。对他而言,整体社会生活是一个自然的整体,为了达到此一整体的目的,维持生计的技术也可以隶属于某种德行。对亚里士多德而言,人是一个社会性的存在,人不可能过一种闭关的、自给自足的生活。城邦在本质上就是由多数家庭组成的共同体。所以,一家之生计是组成城邦社会的一部分前提,反过来说,城邦也是家庭生计得以维持并实现“幸福”生活的前提。所以,维持生活的方法与管理既属于家庭中的德行,也属于治理城邦的德行,其中最主要的德行是“正义之德”或义德(*justice*)。

按字义而言,经济(*oeconomia*)一词的后半段 *nomia*(规范),始终就是指涉在组织中的公平分配的规范。所以,经济一词本身就包含有公平分配物资需求的

意义,即是亚里士多德所谓的“分配正义”。

值得一提的是,亚里士多德并不将透过货币而进行的商业术(chrematistik)视为经济的范围,因为这种获致财富的方法对他而言是:“某人使用别人所提供的东西”^①的技巧。对亚里士多德来说,维持生计的自然方法,并不是透过交易,而是透过耕作、狩猎等。因此,商业交易、货币往来,并不属于经济问题,而属于道德问题。亚里士多德的实践哲学,将“经济”与“商业术”分开,视一切手工业产品的交易、农产品的市集等等的管理属于一种特别的权力,这部分属于政治的城邦管理。政治人有管理进行公义分配的权力与义务,商业的管理术与道德政治合而为一。因为,在交易行为中,有人获致私利,就有人吃亏。这在道德上是不公义的。^②

众所周知,整个中世纪文化的特色,乃是基督宗教“救赎”与希腊“理性”之综合。中世哲学的集大成者托马斯的经济观,是一种神学面向的道德经济观。他是在说明受造的人,与人之根源与终极目标——天主——之间的关系中,来看待经济的道德性的。^③ 在托马斯的道德系统中,义德是一种确认人与人之间具体关系的德行。在这种行为标准的认知之下,托马斯在《神学大全》的第二书(讨论人之行为)中的七十七以及七十八问中,极力主张贵卖及贱买是在道德上不获准许的、不符合公义的行为,同时他也极力认为,不论是谷物、房舍及金钱等的借贷,都不应当收取利息。

中世纪之前对于经济的哲学论述,无疑是属于道德与宗教性的。从“经济”一词意指家庭的生计,而且是以一种公义的分配来维持生计看来,人的生计之维持有其道德性及文化性。根据经验现实,人在维持其生计之时,总需透过社会生活来完成,也因此,我们可以很广义的将“经济”定义为:“人透过其社会行为,生产货物以满足人之生活及文化需求的活动。”^④

对于古希腊及中世纪的道德与宗教经济观的理解,产生了诸多分歧。然而,这些争议有助于厘清如何从哲学角度来探讨经济。《经济思想史》的作者史塔文

① Aristotle, *Politics*, 1256 a11.

② H. Rabe, *Oekonomie*, in: J. Ritter, K. Gruender (Hrsg.) *Historisches Woerterbuch der Philosophie*, Bd. 6. S-1149-1153.

③ P. Koslowski, *Ethische Oekonomie und theologische Deutung der Gesamtwirklichkeit in der "Summa theologiae"* des Thomas von Aquin, S. 43.

④ A. F. Utz, *Wirtschaftsethik*, S. 16.

哈根(G. Stavenhagen)说:“士林哲学家们在解说经济问题时,是以基督宗教道德为诉求的,他们唯一感兴趣的问题,就是人之经济行为是否符合教会的要求。”^⑤ 这一点的确也是许多经济思想家的意见:上古及中世纪的经济观,纯然是道德与宗教的。^⑥ 的确,从现在的经济角度来看,若禁止收取利息,这从货币经济的观点而言,是不符合经济现实的,且会阻碍一切生产事业与务业的发展。换言之,这项道德禁令本身侵犯了经济的范畴。然而,科斯洛夫斯基(P. Koslowski)却有另外的看法。他引述务慈(A. F. Utz)教授的诠释,认为托马斯的利息禁令,是把货币视同单纯的交易媒介,仅在交易时使用,完全无视于货币的资本特性与财产意涵。收取利息,实际上是一物的两卖,在自己不需要购买的时间,将货币以利息之名目再贩卖一次。^⑦

科氏认为,士林哲学的经济论述,旨在说明如何以福音精神看待人之经济行为。禁取利息,禁止不实价格等,其所强调的是对爱德秩序(*ordo caritatis*)的遵守,不可乘人之危收取利息,不该利用别人的无知与困境进行贵卖、贱买的行为,以获取一己之利。当然,中世纪的士林哲学家们对于利息究竟是为“生产成本”或为“机会成本”等概念是一无所知的。^⑧ 不过,不应乘人之危以及利用别人的无知或垄断市场来获取高利,即使在资本发达的当今世界,仍是正确的,因为这些行为仍然被视为不道德的非法行为。对于古希腊与中世纪哲学的经济论述之诠释,使我们体认到哲学与经济的分际,与哲学之经济论述应注意的事项及态度。无疑的,上古与中世纪的经济哲学观是道德性的。其实,经济的道德论述是有必要的,因为经济是人的行为,不论对人的道德看法为何,从哲学的观点而言,总是一个不可回避的问题。重点在于:经济的道德性为何?

首先,我们认为经济的道德观,不应在经济的结构之外,另外附加提供道德的观点。它必须理解为对经济本身的整体和对全部经济论据的道德判断。道德不是经济之外的一些东西,而是获知经济科学的观点和论据的一种方式,是对这些观点和论据进行整体性论述和评价,使其对实践活动有效的一种方式。^⑨ 所以,道德哲学的经济论述要以经济结构自身为出发点。所谓经济结构自身,不外

⑤ G. Stavenhagen, *Geschichte der Wirtschaftstheorie*, S. 15.

⑥ T. Suranyi-Unger, *Wirtschaftsphilosophie des 20 Jahrhunderts*, S. 18-24.

⑦ A. F. Utz, *Kommentar zu Thomas von Aquin: Recht und Gerechtigkeit*, S. 424ff.

⑧ P. Koslowski, *a. a. O.*, S. 52-55.

⑨ 科斯洛夫斯基,《资本主义伦理》,页2。

供给与需求。然而,我们可以直觉地认知到,自然的资源与生产力不是无限的,而人的需求则是无限的,因此,经济学家们公认:经济是人类利用有限的资源去生产他们生活所需的物质。经济学家萨缪尔逊(P. A. Samuelson)更详细地定义经济理论为:“分析社会及其成员如何决定、使用其有限的生产质料,生产各种物质,借诸或不借诸货币,分配与社会中之个人与群体,以满足其现今与将来需求。经济学分析成本与效益,以改善社会的生产与分配系统。”^⑩

从以上看来,我们知道,哲学对于经济的道德论述,乃是一种从哲学观点判断经济现实的一种方式,哲学的经济论述不应脱离经济的现实结构自身。根据此一原则,我们不必将禁收利息,以及“一箪食,一瓢饮,人不堪其忧,回也不改其乐”这类的道德诉求,单一面向地理解成是阻碍经济发展的意识形态。毕竟,这些是过去不同时代经济结构下的道德论述,旨在说明我们对物质世界的需求应有节有度。

在此,我们无意讨论,到底是人对物质的意识影响了经济现实发展,或是现实的经济现实影响了人对物质需求的意识。因为社会历史变迁的主体,是一个整体,其中包含了经济现实的发展与哲学的经济论述的发展。既然经济结构自身是哲学考察经济的出发点,那么,该注意的应是经济现实发展自身。经济现实的发展,导致过去的哲学解说不足以满足我们当前的理性需求。以哲学作为“爱智”之科学,当然要对不断发展的经济现实有所说明。

自从工业革命之后,社会的再生产过程,由简单的再生产方式,变成一种生产产品的质与量以飞跃式进展的扩大的、复杂的再生产。^⑪ 工厂制度兴起,且由于市场的扩大,社会分工也以完全不同的形式来分配社会财富。此一历史的重大转变,就经济的哲学分析而言,其所显示的重大意义,在于人生最终的目的并不显示在客观的经济内容之中。经济学发展成为一种包含自主理则的科学,整个社会科学开始独立于哲学之外。^⑫ 面对资本主义市场经济的兴起,哲学对经济

^⑩ P. A. Samuelson, *Economics*, p. 21.

^⑪ 以长期的眼光来看,社会的生产过程,必然是一种消费过程,长期不被消费的生产是不可理解的。所以生产过程一般而言,应该是周而复始的循环,一个社会不能停止消费,同样也不能停止生产。因此,每一个社会生产过程从经常的联系和它不断的更新来看,同时也就是再生产的过程。生产的条件同时也就是再生产的条件。在简单的再生产模式之下,生产与消费的数量关系上,基本不作改变,也就是二者是相均衡的。由于自动化机器的产生,生产产品的质与量会倍数式地扩大,因此,改变了消费的形式,形成了扩大的复杂的再生产模式。

^⑫ T. Suranyi-Unger, *Wirtschaftsphilosophie*, S. 1-2.

的论述自然不同于过去的道德判断。在对此种经济制度的哲学讨论之前,我们不妨先将目光投射在经济定义的结构,用以说明经济自身所产生的哲学面向。我们知道,经济行为源自交易。因为个人不可能通过自己的能力,生产满足自我各项需求的物品,因此,必须进行人与人之间的社会性合作,进行交易及社会分工,用以生产及满足人的物质及精神需求。所以,“经济”从其本质来看,必然是“社会经济”。人的生产与消费本身,固然是一种出自自我的行为,但是这种行为恒常是在一社会脉络中实现的。就经济是社会行为而言,我们首先面对的一个问题是:社会究竟是怎样的一种存在,此一社会本体论的认知,自然涉及了个人与社会之间的定位问题。以上就“社会存在”的社会哲学的本体论探究,涉及另一重要课题,那就是人的自由问题。经济的另一要素,是生产与生产成果的分配;经济既然是在资源有限的条件下进行生产与分配(任何的消费都涉及分配,若没有收入,便无以消费)的社会行为,那么,人的工作动力便是构成经济行动的主要因素。

没有人会否认,人类的工作是一种有意识的行为。这种有意识的行为乃是由自己出发的行为,也就是人的自由行为。然而,人的自由显示在经济活动中,成为一种具体的自由行为。对于这种自由,究竟该如何定义,才使之与经济活动的目的有所关联。^⑬

提到经济的目的,最明显而直接的,就是显示在经济的定义本身之中。经济的目的旨在满足人之物质及精神的需求。然而,这种物质及精神的满足自身、方式及其价值标准为何,应属于经济行为的道德性问题,而且,这种道德哲学的讨论范畴及面向,自然不止于人作为“人”而言,而且更应以人作为“社会人”的面向来讨论。也因此,这同时也是一个社会伦理学的课题。^⑭

就经济的定义自身的哲学观察,它所讨论的不可回避的问题有:社会是何种存在?它与个人之间的关系为何?人的生产与消费是否是一种自由行为?这种自由如何解说?人的这种自由行为是否有其价值标准?若有,该价值标准如何形构?对于这些问题的解说,所涉及的哲学面向是本体论的、认识论的以及社会伦理学的。

若我们从经济的组织结构的分类,从社会伦理的哲学面向去观察,我们可以

^⑬ A. F. Utz, *Wirtschaftsethik*, S. 31f.

^⑭ A. F. Utz, *Sozialethik*, S. 55ff.

讨论生产组织的企业伦理问题、个人的职业道德问题、市场价格的合理标准为何、消费行为的合理标准为何等问题。从劳动经济的观点,可以考察工会及资本家联合会的本质为何,劳动保护法,劳资争议法等伦理基础是什么?^⑮

然而,以上这些课题,可说是对经济制度问题的探究所衍生的问题。例如,主张废除私有财产制度的理论,认为所谓工会及资本家族联合会,只是一种社会权力斗争的工具,完全没有合理性可言。市场价格的起伏,所谓景气(conjuncture)循环,^⑯是经济活动的异化现象,完全不符合人之为社会人的经济活动的目的性。这是由于私有财产所造成的自由竞争,是在丧失社会理性之后所引发的社会经济异化。这种经济现象,没有价值基础;个人的勤奋与敬业,只是一种自利的动机。这种自利动机形成人与人之间的矛盾及剥削关系,若不解决此类问题,所谓的“职业道德”将漫无标准,只是暂时的表象而已。

我们述及这些私有财产产生的社会经济现象,并无意在分析经济制度的理论之前,评论何种经济制度较为合理。我们只想指出,对于经济制度的讨论,是对经济活动的哲学论述的主要标的,因为这种讨论涉及我们所谓经济定义所引发的哲学问题:人的自由在经济活动中的定位;个人与社会之间的关系;人在经济活动中的定位;个人与社会之间的关系;人在经济活动中的“道德性”如何解说等等。

论述至此,我们自然要提出疑问:何谓经济制度?一如前述,人之经济行为,通常必须在社会行为中实现,所以经济行为是一种社会行为。韦伯(Max Weber)在其巨著《经济与社会》中,开宗明义定义“社会行为”为:“在共同的意义(Sinn)之下,一个人或多个人的行为,而且这种行为在进行过程中与他人形成关系(M. Weber, 1964. S. 3)。”综合这项定义,社会行为有以下四项特征,一是目的理性;二是价值理性;三是情感基础;四是传统习性。^⑰

人的社会行为是一种人与人之间的互动行为,这种互动关系称为社会互动

^⑮ 杨世雄:《劳资伦理的重建》,页14—34。

^⑯ 景气(conjuncture)一词源自于拉丁文 conjungere 这一个动词,其原意为“联结”。该词用于经济学,意指经济整体的诸多内在或外在因素的联结之互动关系,致使整体经济状况有一循环走势。从经济学的常理而言,社会的生产到消费之间必然有空间差与时间差。因此,总会造成生产过剩或消费不足等现象,于是有所谓景气循环问题。然而这种现象对马克思而言,是源自资本主义制度的矛盾本质,这种现象伴随制度运作,如影随形地呈连续性,循环性的螺旋式的、日趋严重的发生,终将达到临界点,成为危机。

^⑰ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 17.

(soziale Interaktion)。根据韦伯这种社会行为的界定,作为社会行为的经济行为,应该有其目的理性、价值理性等社会行为特征。而经济既然是为了供给与需求之达成,则如何在一定的组织秩序中,完成社会的物质生产与需求,这就有赖所谓经济制度。

经济制度作为社会行为的一环,说明自身乃是一种社会互动的有机体。它是一种结构机制,而经济制度以其结构机制形成经济活动运作的可能。经济制度研究学者纽伯格(E. Neuberger)及杜飞(W. Duffy)用三种结构机制来说明经济制度:决定(decision-making)结构机制、信息(information)结构机制以及动机(motivation)结构机制,简称为DIM研究途径(DIM-Approach)。⑱ 兹叙述如下:

一、决定结构机制

DIM模式特别强调决定结构机制,并以决定机制作为中心机制。DIM研究途径认为,“经济制度乃是一种既有的社会机制,该机制使人作成对生产、消费以及分配等经济现象之决定。在作决定的过程中,包含着决定权威的分配,这种决定权威对预备的信息,做出理性的决定,而且这种决定当然也显示出决定主体的行为动机。”⑲

决定机制使人决定用何物、何种方式生产货物,来满足我们的物质需求。若就工作的意涵乃在于用人的体力或脑力来改变大自然的形式,创造人我需求之物,没人会否定,为了生产财货,劳动是必要的原因。就如同配第(W. Petty)所说:“财富的积极原则为:工作是父,大地是母。”所以,具体可见的是:决定机制赋予社会经济活动的主体以对有限资源运作的权力。经济活动的主体可能是个人、团体或组织;而对有限资源的权力,包含对物的拥有权、使用权及配置权。对于这种权力的具体实现,自然要透过成文法律的规范来达成。

这些决定权威的来源,有可能来自传统、组织管理、法律头衔,但最主要的则是财产权。所以,财产权(property-rights)的形式,是分辨经济制度的主要特征。

⑱ E. Neuberger, W. Duffy, *Comparative Economic System*, pp. 23-25.

⑲ *ibid.* p. 23.

对于有限资源的决定权所产生的作用,可以是直接的,也可以是间接的。透过代理媒介对资源产生间接的决定,这种间接的决定往往会表现在经济范畴的消费及分配权力上。基于对生产因素的处理方式的决定,影响了经济主体的收入与消费方式,同时也说明了经济范畴中的人与人之间的关系。例如,资本利得与工作所得之间的差别,雇主与受雇者之间的关系等,均是决定结构所导引出来的结果。决定结构机制赋予对物质与劳力的权力,同时也是对社会权力的一种分配,其表现形式涉及法律与政治,可以视为分析经济制度时的中心概念。^{②①}

二、信息结构机制

经济的主体需要信息,以便决定有限物资的使用合乎目的理性。所谓信息结构,包含信息的获得、收集、整理、分析及评价的途径与方式。信息是经济活动主体的决定者,得以衡量决定的效益以及决定对整体与个体的影响。

信息的提供、研判乃至决定,基本上是协调(coordinate)供给与需求的过程,此一过程决定了经济制度运作的效益。纽伯格指出:“这一调和过程的要义,在于保障各个经济决定者之间的一贯性,若生产决定与目的决定之间,丧失其一贯性,那理论制度的运作便难以顺畅。”^{②②}

三、动机结构机制

纽伯格与杜飞认为,动机结构机制是在“比较经济制度”的领域中,发展最少的范畴。^{②③} 主要的问题在于,决定者的洞见与其目的有关,而且目的本身往往是政治领域或意识形态所外加的,并不属于经济范畴。另一方面,经济制度本身,又形成影响经济活动主体决定的动机条件。^{②④}

然而,我们认为,这正是哲学论述的重点。因为,经济活动本身固然是一个不应受外力影响的机制,但是,如果我们问这机制会导致怎样的人的生活? 这种

^{②①} H. Leipold, *Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme im Vergleich*. S. 35-39.

^{②②} E. Neuberger, W. Duffy, *ibid*, p. 27.

^{②③} E. Neuberger, W. Duffy, *ibid*, p. 16.

^{②④} J. Kromphardt, *Konzeptionen und Analysen des Kapitalismus*, S. 34.

生活的意义何在? 人性在这种生活中如何显示? 这就涉及价值认定的哲学问题。这点, 我们将在具体经济制度的哲学论述中, 再行讨论。

然而, 纽伯格与杜飞也曾列举了几种能够作为动机的可能性: (1) 对于传统的责任信赖。(2) 自我利益的追求, 其中包含财富的累积以及对他人的敬重。(3) 为了整体的利益, 而将个体的目标与获利, 抑制于整体的目标与利益之后。(4) 受到压迫的动机。^④

德国马尔堡(Marburg)大学的经济教授赖伯特(Helmut Leopold)在 DIM 模式中, 又引进另外的两种结构机制。兹述如下。

四、控制结构机制

人的工作绩效不但需要诱发的动机, 而且更需要监控的机制。因为根据经验, 在经济生活当中, 人通常吝于付出, 汲汲收取, 视己利优先于公益。所以, 在经济活动机制中, 需要有一判断工作绩效的机制。广义地说, 这种机制, 即是利益与绩效的均衡。

五、配置结构机制

所谓的配置结构机制, 包括确定经济决定、行为等之整个法律规章。这种机制决定以何种方式, 如何联结生产因素以进行生产, 如何将生产出的结果分配给社会成员。实际言之, 所谓的经济现实, 就是资源的配置结果。^⑤

从以上的经济制度理论的说明, 我们知道经济制度乃是一种社会行为机制, 它确定谁进行经济行为的决定, 以何种方式取得资讯以利决定; 它诱发经济主体成员的工作动机, 并确定标准以衡量工作绩效; 同时, 它也配置整体社会资源, 进行生产与分配。

^④ E. Neuberger, W. Duffy, *ibid*, p. 67.

^⑤ H. Leopold, *ibid*, s. 43-46f.

第二节 资本主义经济制度的哲学反省

自从工业革命之后,人类的社会经济活动进入一个新纪元。由于自动化的机器产生,不但导致生产技术的提升,也改变了资源配置的模式。新的机器生产设备不是一般生产者所能购置,而是需要累积一定的货币量才能购置的。在社会上,自然会形成一些拥有生产工具者的资本家,以及一些拥有工作能力者,两者之间有合作及社会分工。

此外,由于机器的量化生产,必然造成分配形式的转变,市集的交易模式不符客观需求,市场的扩张渐次形成。这项由于生产力之改变,而造成的社会资源配置形式的改变,总称之为封建时代经济到资本主义经济之转变。^⑥

资本主义经济制度具有以下的主要结构特征:生产工具的私人占有与使用权、透过市场与价格的机制作为合作媒介,并以营利以及最大绩效作为经济活动的主要动机。在这种秩序中,自由交易是基础,各个经济活动的参与者根据自我的经济考量进行交易,一切消费者皆能表达其消费意愿,而且会产生与消费相符合之供给。在这自由的前提之下,“市场或是市场组织并非是完成某一件事的工具,实际上它是交易意愿的组织性附身,它取决于个人的不同能力……它是一种装备,在此其中我们观察到个人完成他自己所能完成的目的。”^⑦或如哈耶克所说,市场是我们的目的及手段的发现过程。^⑧

在这种自由交易的前提下,绩效是主要动力,而监督绩效者,则是自由竞争的机制性,以及自己财产的盈亏。由此看来,所谓的资本主义经济制度,也就是市场经济制度。这种经济制度的思考者认为,在此营利竞争的原则下,透过那看不见的手(The invisible hand),也就是市场的中介,个人根据其客观的条件及主观的能力,进行最经济的生产,自然产生既利己又利他的社会经济生活。^⑨

在市场经济秩序中,企业结合生产因素(自然物质、工作力及技术等),以营

^⑥ J. Kromphardt, *a. a.*, O.S., 51-65.

^⑦ J. M. Buhchanam, *What Should Economists?* p. 30-31.

^⑧ A. F. Haytk, *Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren*, S. 7-9.

^⑨ C. Watrin, *Markwirtschaft*. S. 810f.

利为目的,将生产的货物与劳务,提供到市场进行交换。在市场营利中,企业必须进行生产手段的绩效化、经营的理性化,最明显的即是进行评估:市场的评估与成本会计的精确计算。以市场经济为取向的企业理性化营运,韦伯(Max Weber)从社会学的角度,将之称为“目的理性的行为”。^⑩

宗巴特(Werner Sombart)指出,资本主义的形式,就是资本主义企业,而企业的功能在于:(1)组织性功能。所谓组织是人在其自我希冀的目的之下,结合在一起创造成就的机构。(2)交易性功能。企业在市场的交易中,使货畅其流,并满足社会成员的需求。(3)满足人的算计天性。这些企业的社会性功能,乃是社会生产力提高的最基本原动力。^⑪

由于资本主义的市场制度,基于财产权以及消费的自由权,社会所需要的货物,会直接经过市场,在自我与他人之间,得到满足。所以,哈耶克将这种秩序称之为“自发”或多元集中(polyzentrisch)的秩序。^⑫

在这种自发性的经济秩序中,经济主体的首要社会责任,就是进行“目的理性化的生产与管理”,在市场的竞争秩序中获取最大的利润,这也就是自发经济中的企业与社会关系。因为个别企业的获利与发展,在交换原则之下,就是整体社会的进步。所以,资本主义经济制度有私有财产,价格机制,获利动机及自由竞争等四大结构特征。

上述的资本主义经济制度,回答了经济制度理论中的DIM模式所提出的问题:(1)财产所有与支配标准:谁有权利诉诸生产分配及消费的决定、计划及监督?(2)透过中介手段获取资讯,是由谁下决定?(3)目的的标准:经济行为主体的动机及其目的为何?^⑬

从资本主义经济制度的特征看来,经济行为的主体是个人或私人的组织(企业),而财产的运用及个人就业与消费的自由,是经济行为的最高原则。信息的获取是透过发现过程的市场,交易的盈亏说明了责任的归属,营利则是经济行为的主要动机。

在这样的经济思考中,就社会哲学的本体论而言,个体才是真正的存在者,

^⑩ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 31-53.

^⑪ W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, S. 164H.

^⑫ A. F. Hayek, *a. a. O.*, S. 32.

^⑬ J. Kromphardt, *a. a. O.*, S. 37.

社会只是个体之间的互动关系的产物。所谓公共的善(或利益),在经济结构的社会行为中,不是个人的行为动机或价值目标,而是个人追求己利,在“看不见的手”的调节之下所产生的结果。

• 资本主义的主张者有其哲学性的思考逻辑。论者尝引述史密斯(Adam Smith)的话,认为,对市场经济而言,整个经济结构体是一个完美的自由及公义的自然系统(the natural system of perfect liberty and justice)或自然的自由之简明系统(the obvious and simple system of natural liberty)。

就如瑞丁大学(University of Reading)的哲学教授佛勒(Antony Flew)所分析的,在这自发性的系统中,之所以认为公义是追求自利之后的结果,有其认识论上的原因。那就是史密斯所主张的,我们从未体验到,人在进行经济行为时是考量公义作为行为动机的,即使考量公义行为的结果未必能创造出更高的公义。同时,何者为公义,更不是由某些个人所能判定的。所以,从逻辑思考上,个人不可能有一定的公义判断,来作为他经济活动行为的动机。

在这个自然而简明的社会分工系统中,每一个独立的个人要在不违反公义的原则之下,追求己利,自然就会创造公益。这所谓的公义原则,就是“自由交易”的原则。每个人在不妨碍别人的自由的情况之下,自由地进行经济行为。自由的合理性基础,就在于不妨碍别人的自由,以及“看不见的手”的结构性创造。

这种简明的自然公义系统概念,说明了一个拟似真实的思考原则,我们无法以不确实的基础,去推论经济活动系统的可行性。根据经验,在经济行为中,人的自利动机的明确性,是公义动机的人的行为所不可比拟的。

此外,这一简明的自然自由系统,也是私有财产权的合理说明。在我们的认识中,最明确的知识,就是自我的存在。人求生存的天性,乃是一种不可动摇的自然律。人透过自我的努力,拥有一定的装备(equipment),来作为求生存的保障,这是出自自然律的演发。这一切都出自于人的自由及其有意识的劳动。人类有意识的劳动(工作)是私有财产的合理性基础,因为,一切财富的源起乃是工作。^④

在市场经济私有财产权、营利动机及自由竞争的结构中,似乎针对着一个不可确定的消费欲望,这其中所显示的人际关系有其感觉主义的哲学传承。这种

^④ W. Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 80—94.

哲学主张：人之欲望追求己利，但同时会产生公益；这种主张建构在一个基本假设上，那看不见的手的市场机制，将会产生利他的状况。这种思考模式并不意味着市场经济的思考者并不讨论公共利益，只是在此公共利益被视为是纯粹的经济范畴当中的事物。哈耶克指出，真正的个人主义，并不是以纯粹个人利益，而是以公共利益作为终极导向的，只是这种公共利益的形成，是追求个人利益之后的结果。它是一种自发性的结果。^⑤ 这种自发性的公共善，并不属于自由的经济行为的价值取向，而是纯然的经济结构内之事物，任何在结构以外的外在价值，都难以作为推论经济结构的基础或因素。它只是一种意识形态。^⑥ 对于这种理论建构，务慈教授将之称为纯粹的经济理论(Die reine Theorie der Volkswirtschaftslehre)^⑦

简言之，资本主义市场经济的哲学思考，说明了发生于历史中的经济制度。其社会本体论的要旨，乃在于个人是真实的存在，而社会则是个人行为的结果。认识论的要旨在于：我们无法以不明确的事物和价值观念，作为推论经济结构的基础与要素。从经济伦理的角度而言，我们的自由(不论是生产或消费)的主旨，乃在于不妨碍别人的自由。此为社会的公义原则。哲学的使命在于解释世界，因为我们无法确定何种价值可以作为改变世界的推论基础。

第三节 社会主义经济制度的哲学反省

社会主义经济制度，无疑是人类历史中对资本主义经济的反动。当我们问及：我们的经济制度是合理的吗？这时我们就会面对一个抉择，即我们若要如实地重复经济现实，或是根据某种价值重建经济现实，这一问题就不只是经济学的问题而已，而更是哲学的课题。毕竟，在经济的结构中去建构价值，这正是哲学的任务。

社会主义经济制度的思考者，在反省资本主义之时，其首要课题乃在对于所谓“看不见的手”之质疑。古典自由主义者穆勒(James Mill)相信，一切商品从来

^⑤ 何信全：《哈耶克自由理论研究》，页 163—168。

^⑥ J. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, p. 269.

^⑦ A. F. Utz, *Wirtschaftsethik* S. 19.

不会缺少买者,任何人拿出一种商品来卖,总是会希望把它换回另外一种商品。因此,单单由于他是卖者这个事实,他就是买者。由于这种形而上的必然性,一切商品的买者和卖者必然保持平衡。

当然,古典自由主义的这项信念是根据一项经验事实,那就是,人的欲求是无限的,然而生产则受到自然资源及人的工作的限制。所以,李嘉图认为,人们所欠缺的只是资产,但除了增加生产以外,不可能有其他途径提供资产。在这种逻辑中,生产过剩不可能造成经济危机,只有生产不足才是危机的主因。于是,经济活动的成长,是经济的唯一意义所在。^⑳

但是,马克思却认为,这种经济运作必然会产生危机。至于产生危机的原因,是因为在实际的经济活动中,买与卖是公开的,而这公开的原因正是资本主义经济的本质。基于私有财产权乃是人的自由意志之表现,是为基本的自然规律。在工业革命之后,自动化的生产工具不是任何参与经济活动的人所能购买的,所以必然会产生由资本来组织生产因素,以创造货币回流的生产流程。这个货物的流通过程,实际上也就是资本的流通过程。^㉑

在这个经济的必然性之下,在生产流程中投入的资本,经过市场所产出的货币量必然会大于所投入的。一个不能营利的投资,并没有可存在的理由。于是,社会的生产是源于资本,而社会的财富分配则受到资本利润以及雇佣劳动工资的限制。所以马克思说:资本主义的生产方式,是生产者与生产工具的所有者相分离的生产方式,而现代经济的两大轴心,就是资本与雇佣劳动。整个政治经济学的目的,就在于解决这两大轴心与其互动关系之问题。

在这种资本流通过程中,马克思分析资本所投入的生产因素,只有劳动力的价格所显示的工资是一个可变的因素,是一个可以创造利润的可变因素。然而这里所谓的利润,实际上来自于对工资的剥削。

在此,所谓“剥削”的标准,就是社会必要工作时间(*gesellschaftliche — notwendige Arbeitszeit*)。资本家的利润来源,是所谓的剩余价值,而剩余价值就是相对应于维持社会基本需求所必须要付出的工作时间所多出来的工作时间创造出来的价值(马克思,页 23,193—194)。基于自由竞争的原则,资本家必须要不断地储蓄利润,以作为再投资之用,于是形成资本创造利润,利润创造资本的内

^⑳ 杨世雄:《马克思的经济哲学》,页 74—76。

^㉑ 马克思:《资本论》卷一,全集 23 册,页 168—170。

在机制。

这种内在机制所形成的货物流通过程,是为资本流通过程,同时也是社会财富分配的流通过程。资本的累积造成了以下的效应:由于资本家的利润源自工资,而工资又是社会的购买力,工资受到剥削所造成的购买力降低,必然迫使资本家以产量降低成本,于是形成盲目的生产以及利润的下降。

资本累积的第二个效应,就是阶级两极化的流动倾向。由于自由竞争的结果,竞争力不够的企业必然沦为无产阶级,于是形成数目极少的资产阶级,以及数目庞大的无产阶级之社会阶级结构。

资本累积的第三个效应,则是经济危机。由于资本创造利润,利润创造资本的制约性,货物的生产不在于针对社会的使用,而在于利润的获得。如此一来必然造成社会总供给与总需求的失衡,必然造成景气循环现象,而其失衡到了不可忍受的程度,就会成为经济危机。而这种危机的主因,就是资本集中于预期可获利之处,必然会造成供需失衡。

马克思将资本主义经济制度追求利润的生产动机,视为商品拜物教性质(Der Fetischcharakter)。他将由于盲目生产,财富分配不均,把他人的劳动成果透过市场的流通视为己有,以及景气循环、经济危机等现象,称之为非理性的、荒谬的。^⑩

如果资本主义经济制度是荒谬的、非理性的,那么社会主义思考者的理性为何呢?马克思认为,社会经济的主体个人,以其私有财产进行追逐利润的活动,是上述非理性现象的主要原因。每个人均以其资本投入有利可图之处,必然会造成社会供给与社会需求的失衡。盲目生产、失业大军、阶级两极化等社会现象随之而生。

所以,马克思主义者主张扬弃私有财产,“社会将剥夺私人资本家对一切生产力和交易工具的支配权,也将剥夺他们对产品的交换和分配权。社会将按照根据实有资源和整个社会需要而制定的计划,来支配这一切东西。由社会全体成员组成的共同联合体,来共同而有计划地尽量利用生产力,把生产发展到能够满足全体成员需要的规模。”^⑪

基于社会的集体协作方式,完全以具体计划的方式进行生产与消费,所以社

^⑩ 马克思:《资本论》卷一,全集23册,页87—93。

^⑪ 恩格斯:《共产主义原理》,全集4册,页369—371。

会主义的生产方式,是“各尽所能,按劳分配”,其中社会的生产力与社会的分配是完全供需均衡的。社会财富的累积是可预期的,终将达到“各取所需”的共产主义阶段。^④

从马克思的经济制度主张来看,所谓理性就是供给与需求均衡的计划经济。可见,在此所谓的理性,乃是社会理性。在此,衡量资本家利润与工资之间的关系的标准,是社会的必要工作时间,并由它来决定价值,任何个别的具体劳动都是社会(抽象)劳动的具体显示。透过这种社会理性的标准,人之劳动不但是创造价值的原因,同时也成为分配的标准。

社会主义经济制度的理性思考逻辑,认为人乃是一个劳动的人,一个社会性的人。透过这样的人本思想,社会主义不但以社会劳动、社会必要工作时间概念,来作为批判资本主义经济剥削的标准,同时也赋予经济活动以意义,那就是经济活动的目的:不是个人财富的累积,而是社会集体成员需求的满足。

在社会主义的经济主张的义理结构中,有几项哲学议题值得分析与反省:

1. 社会主义者将社会视同一种真实的存在,人之社会性是人之本然,它应该是社会经济生活的最高价值标准。马克思说,决定价值的是社会的必要工作时间;在社会总供给与总需求维持均衡的情况之下,所谓按劳分配的“劳”,乃是以抽象的社会性劳动作为基础之“劳”。在这种情况下,个人的利益与公共的利益,在社会主义经济体制之下,两者合而为一。人的社会关系的和谐是经济活动的意义与价值所在。

2. 社会主义者在批判资本主义经济制度时,同样承认经济活动自身,乃是独立于个人意识与自由之外的所谓下层建筑(basis)。这种社会经济结构,并不是个人自由意志所可以转移的。那么,应如何说明资本主义制度的非理性,以及社会主义的经济制度所显示的人之自由?大体上,马克思将哲学理由委诸其历史辩证。

马克思强调资本主义发展规律是一种自然律,依据前所分析的,资本主义发展必然的结果,乃是经济危机,以及产生数目少的资产阶级,以及数目庞大的无产阶级。这是客观经济发展的规律,也是社会主义可能实现的客观基础。

另一方面,由于资本集中,工厂制度的兴起,导致劳动人口集中,加上资本利

^④ 马克思:《哥达纲领批判》,全集19册,页22。

润与劳动所得的对立加剧,加深了无产阶级对阶级利益的认同,更容易形成无产阶级意识,使之认清自我的历史使命,以进行无产阶级革命,建立社会主义社会及其经济体制。恩格斯说,“自由不存在于摆脱自然规律而独立的幻想中,而存在于认识这些规律,从而能够有计划的使自然规律为一定的目的服务……因此,意志自由只是借助于对事物的认识来作出决定的那种能力。”^③马克思、恩格斯两人这种就“自由”的认知,正是理论与实践合一(Einheit der Theorie und der Praxis)的写照,而这种合一,其实就是合一在具体的“社会主义”这一历史阶段中。

这项理论与实践合一之基础,乃在于马克思的历史唯物论立场:“不是人的意识决定社会的存在,而是社会的存在决定社会的意识。”“不可言喻的,在事物及其互相关系不是被看作固定的东西,而是被看作可变的東西的时候,它们在思想上的反映、概念,会同样发生变化和变形”。^④

在人类的历史中,由于经济规律的演变,造成了人之意识的转变,这种转变乃是一种主客体合而为一的辩证,借由无产阶级革命扬弃私有财产而达成,“私有财产的扬弃,是人们一切感觉(Sinn)和特性(Eigenschaft)的彻底解放;但这种解放正是因为这些感觉和特性无论在主体上还是客体上都变成人的。眼睛变成人的眼睛,正像眼睛的对象变成了社会的、人的那样,那由人并为人创造出来的对象,也是一样。”^⑤社会主义的转变或演化,是随着经济规律的发展而转变的,而且这种转变也包含着参与社会活动的人之意识的转变。到了资本主义时代,由于其空前未有的生产力,为人的自由奠定了物质条件。因为数目居绝大多数的无产阶级、在社会主义社会中所进行的经济制度,乃是根据社会理性,按照供需均衡以及按劳分配的原则进行生产与分配;因此,在此经济制度中,已然不再有人剥削人的条件,因而人的社会互助性得以彰显。这不但是主体的解放,而且也是客体的解放。

3. 马克思的社会主义概念,从社会变迁的观点而言,它是资本主义进入共产主义的过渡社会(Uebergangsgesellschaft),即所谓的“低阶共产主义阶段”;从其社会经济特征而言,它是一个没有经济剥削、没有阶级分化、实施“各尽所能,

^③ 恩格斯:《反杜林论》,全集 26 册,页 125。

^④ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,全集 3 册,页 30。

^⑤ 马克思,《1844 年经济学哲学手稿》,全集 42 册,页 125。

按劳分配”之生产与分配方式的社会。从社会主义社会作为由资本主义社会到共产主义社会的过渡角色而言,仍有一些问题值得深入分析。因为共产主义的生产方式是“各取所需”,此一各取所需固然未必要解释为物质生产的取之不尽,用之不竭,但至少社会的物质生产必然是相当充分的。然而,此项条件的满足,必须要假定:社会主义阶段的生产力必须远高于资本主义阶段。在自然条件相同的情形下,生产力的提升自然有赖于强大的生产意愿,这强大的生产意愿则是取决于人的自由。因此这种现实的连锁关系,假定了社会主义阶段中的人,不但应该是工作意识强烈,而且是无私无我的完人。

这种社会主义的现实(非思想中的)之人的假定,涉及一项关键性问题,那就是:由资本主义时代的自私、追求己利、没有社会价值意识之人,转变成社会主义之“新人”,其理由安在?我们可以找到的理由,即是马克思的历史唯物论。依照马克思的社会分析,人的自由与异化源自社会的经济规律。所以他会说:“我不再用玫瑰色的眼光看待资产阶级……我的观点是更不能要个人对这些关系负责的。”他的这种主张有其认识论的原因。对于马克思而言,“是社会的存在决定社会的意识;而不是意识决定社会的存在”。

人的意识以及思维是随着人的社会经济生活的转变而转变的。所谓“人性”,其实只是经济辩证关系的历史发展的产物。自私不是人的特性,而是由于具体的经济制度使然。所以,马克思主义的革命观,以及无产阶级的历史使命,便是在随着资本主义的经济规律而进行主动的革命,转变私有财产制成为公有制。在没有剥削的客观可能的社会中,人就会变成无私无我的人,而社会主义的社会理性,自然就会呈现,并得以按照此一理性,进行计划性的、按照供需一定比例的经济活动。马克思基于这样乐观的人性论,建构各尽所能、按供需分配的社会主义自由王国,其基础是相当薄弱的。由于这种乐观的人性认知,他认定平等的、自由的、按供需正确比例分配进行经济生活的社会主义是可能的。他大胆地肯定异化的唯一因素,是由私有财产所造成的,而以抽象的“社会必要劳动”概念,作为经济秩序的“应然”法则,这应然法则会在改变经济制度的社会主义社会的“实然”结构中,合而为一。所以,他在分析经济活动的生产动力时,置人的自私特性于不顾,私有财产制成为纯然的负面作用。由于具体的使用价值在异化的社会中本不具社会性,所以并不是真正的价值。

基于我们对马克思人性论的分析,我们说马克思的价值论是具体与抽象不

分的价值理论。马克思乐观的人性论,导致他的社会主义有其无法弥补的哲学缺陷,这是因为道德上的自由抉择问题的解决,绝不可能只停留在经验界。例如,两个小孩因要看一个电视机的不同节目而争吵,为此家长买了两台电视机,于是争吵便不再发生。我们根据此一现象,只能说看电视的问题解决了,但绝不可能演绎出另一命题:伦理的问题也解决了,而孩子的礼让之心也成熟了。社会主义为了避免经济的剥削,废除私有财产。计划经济的社会主义中,只要有社会的分工,就要有组织与管理,自然就会产生社会上的权威。难道我们不放心资本家的经济剥削,就可放心社会主义组织与行政官僚的剥削?

第四节 结 论

人类的经济活动有其制约性。我们不可以假定,自然的资源及其运用是无限的,而人的生产能力也是无限的。所以,经济学是一种研究在有限资源下,如何做有效资源分配的学问。此一务实的定义,自有经济科学以来,始终为人们所接受。经济科学乃是以透过人的实践而落实之事物为研究对象的科学,其自身也是一种实践科学,所研究的便是人的实践结果之理则及其因果。所以,经济学也是一种实证科学。这样的经济学说明了人的经济活动自身有其规律性。这种规律性乃是人类在生产其物质需求及分配生产结果的一种规律。所以,经济科学作为一种实证科学,旨在说明人是如何进行它的社会性的物质生产与消费,而不是说明物质生产与分配的合理性问题;作为一门实证科学,经济学分析人类的经济活动的结果,预测经济活动的可能性。

我们对于经济活动的哲学分析,指出了经济哲学乃是一种实践哲学,必须顾及到其可实践性。例如,关于取消私有财产的主张,从其理论而言,有其一致性,但是,该理论假定了人人为公的可实现性,以及人人天赋平等。从经验的认知上看来,这是一种乌托邦式的期待。我们无法在现实的世界中,假定是一些天使在进行经济活动。另一方面,除非我们是某种虚无主义者,也因此我们的生活导向不具有任何意义,只跟随着本性的反射以及社会结构而过着机械式的生活,否则,我们在进行经济的哲学反省时,就必须建构一项价值基础,并在此基础上,去说明供给、需求、私有财产等经济范畴的意义。

必须指出,这种价值基础立基于对人性的解说。人性是一种抽象概念,人的实践表达方式虽各不同,但每个人具有基本人性则一。因此,经济活动的功效问题,乃取决于经济活动是否以及到何种程度与“人之所以为人”相符合。这种主张有其先决条件,那就是形成价值的过程,不只是在具体社会内,借着与社会而发生的认识过程;更主要的是,他是与人在时空中变迁的价值感相联结的。借此价值感的诱发,而在各个不同的具体的转变中,回归于该价值的认识过程。人在一时代中,始终以不同的,也就是以不圆满的方式,表达生命的意义;但是,他的最终目的,却是在追求那个能使人之本然能够完美实现的生命意义^④。最后,说得简明一些,对于经济哲学的分析,我们有一种要求:我们不想生活在一个什么也买不到的所谓“公正的”的社会中;我们也不想生活在一个人们把金钱用于道德上备受指责的用途上的所谓“有效率、富裕的”社会里。

参 考 文 献

刑慕寰:《通俗经济讲话》,台北:三民书局,民76。

何信全:《哈耶克自由理论研究》,台北:联经出版,民77。

科斯洛夫斯基:《资本主义伦理——社会市场经济》,收录于《经济秩序理论和伦理学》(科斯洛夫斯基,陈筠泉主编)北京:中国社科院,1997。

约翰·葛瑞著,陈碧芬译:《虚幻曙光,资本市场全球化的危机》,台北:时报文化,1999。

《马克思恩格斯全集》,1—50册,北京:人民出版社1956—1985。本文所引用的册数为:4、19、23册。

务慈著,杨世雄译:《第三条路哲学》,台北:九鼎文化,1991。

杨世雄、张瑞猛、刘志鹏:《劳资伦理的重建》,台北:国家政策研究资料中心,民78。

杨世雄:《马克思的经济哲学》,台北,五南图书,民90。

Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, (ed) J. Barnes, Volume two, New Jersey: Princeton Uni. Press, 1984.

Buchnan, J. M. *What should economist do?* Indianapolis: Liberty Press, 1979.

Euchner, W., *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Frankfurt, 1979.

^④ 务慈:《第三条路哲学》,页18—19。

- Flew, A, *The Invisible Hand in: Quadrant*, November. pp. 24—29, 1981.
- Hausman, D. M. ed. *The philosophy of economics*, Cambridge Uni. Press, 1984.
- Hayek, A, F. v, *Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren*, Kiel, 1968.
- Hayek, A, F. v, *Arten der Ordnung*, in *Derselbe Freiburg Studien. Gesammelte Aufsatz*, Tuebingen, 1969.
- Koslowski, P, *Ethische Oekonomie und theologische Deutung der Gesamtwirklichkeit in der "Summa Theologiae" des Thomas von Aquin*, in: Verlag Wirtschaft und Finanzen, Vademecum zu einem klassiker der Wirtschaftsethik, Duesseldorf, 1991.
- Kromphardt, J, *Konzeptionen und Analysen des Kapitalismus*, Goettingen, 1991.
- Leipold, H, *Wirtschafts — und Gesellschaftssysteme im Vergleich*, Stuttgart, 1988.
- E. Neuberger, W. Duffy: *Comparative Economic System: A Decision Approach Making*, Boston (Allyn and Bacon), 1976.
- Rabe, H, Oekonomie, in: J. Ritter, K. Gruender (Hrsg.) *Historisches Woerterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Basel, 1984.
- Samuelson, P. A, *Economics*, Mc. Craw—Hill, London, 1980.
- Sombart. W. C, *Der moderne Kapitalismus II*, Muenchen, 1987.
- Schumpeter, J. A. , *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Muenchen, 1975.
- Stavenhagem, G. , *Gesichte der Wirtschaftstheorie*, Goettingen, 1964.
- Suranyi — Unger, T. , *Wirtschaftsphilosophie des 20 Jahrhunderts*, Stuttgart, 1996.
- Utz. A. F, *Sozialethik*, Heidelberg, 1964.
- Utz. A. F, *Kommentar zu Thomas von Aquin: Recht und Gerechtigkeit*, Bd. 18 der Deutschen Thomas—Ausgabe, Bonn, 1987.
- Utz. A. F, *Wirtschaftsethik*, Bonn, 1994.
- Watrln, C, *Marktwirtschaft*, in: *Gabler Handwoerterbuch der Volkswirtschaft*, Wiesbaden, 1980.
- Weber, M, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Koeln, Berlin, 1964.

第八章

陈文团

政治哲学

第一节 政治之观念

政治并非如同人体基因一般,单纯地建构于我们的身体内,而成为我们本性的一部分。当人类共同生活于同一个世界,碰到无法单独解决的共同问题时,人们会倾向于以分工合作的方式来处理;但倘若这些问题是个人自己造成的,只是个人的问题,个人自己须孤军奋战加以解决。就在人类试图解决生活中的问题时,才发现需要“政治”这种技术。这意味着:“人并非天生就是个政治人(homo politicus)。”^①人类是在存在相当一段时期之后,才发现到“政治”这种方式或工具,可用来解决人类的问题:如社会问题——当涉及社会政策之时,甚至是自然问题——当涉及科技政策之时。因此,我们可以确切地说:政治毋宁是一种人类

^① 亚里士多德(Aristotle, 384—322BC)与卢梭(Jean-Jacques Rousseau, 1772—1778)跟我们的观点相反,他们认为政治是人类本性的一部分,正如同基因或DNA那样。参见亚里士多德《政治学》(Politica), 1253a:“因此,显然国家是自然的产物,而人天生就是个政治动物。凡因天性或仅由于偶然而没有国家的人,要不是个坏人,要不比人类优越。”另参见卢梭的《社会契约论》(Du Contrat social, 1762),第一卷,第一章:“L'homme est né libre, et partout il est dans les fers.”(人生而自由,却处处受限)。

生活的技术,其所以出现、被如此地运作与重组,都是为了维护与促进人类的生活。^② 换言之,如果我们要处理社会生活,就得先处理政治之事。政治若要被视为人类的目的,也只能是次要的、工具性的目的。

但是,政治并不是必然且直接地处理生活的。它仅只是一种生活的工具,而非生活本身。这意味着:“政治是手段,而非目的。”政治作为生活的工具,亦同时作为此目的之前提与条件。然而,正由于它肩负着前提与条件的角色,所以作为工具的政治却往往会篡夺生活的宝座,狂妄地僭越了作为目的的生活,反过来变为目的自身。这就是为何政治在人类历史中会有如此多样与变化(有时还会前后矛盾)的原因所在。这也说明了,为何不同国家的人会对政治有不同的理解;更重要的是,其扭曲的方式也是各式各样、各不相同。

在本章中,我们是以哲学家的身份,而非以技术官员(或政治家)的身分来探讨政治的艺术^③。因此,我们的目标不是要阐明政治管理的技术、如何掌握及反抗权力的技术,或种种怂恿大众、组织政党及政党政治的技术。事实上,我们将重新审视政治的存在理由。经由探讨暴力的观念、权力的形成及权力与政治的关系,来追溯其形成与转化的过程,以便看出其利弊得失。最后,我们将指出哲学在政治中所扮演的角色。哲学有责任去纠正错误的政策、批判并反省政治的目的与手段,进而发展出政治的新方向。

首先,本文将探讨人类对政治之需求。借由审视人们对政治的需求,来寻找政治何以会进入人类生活的理由所在。经由反省其形成与转化的过程,将可看出政治是如何进入并掌控人类的生活,以及其如何证成自身在现代生活中所扮演的重要角色的。

第二节 人对政治的需求

我们先前说过,政治是一种生活的艺术,但这还需要进一步的说明。人类生

^② 亚里士多德:《政治学》,125a:“……因为人类的行动一向是为了去取得他们认为好的东西。”

^③ 技术官员(technocrats)是指那些执行政策的人,譬如官僚、行政人员、经理等等。政治家则是评量一政策的正当性、效益及可接受性,来决定选择哪个政策。哲学家是去反省政治的原则、及人类生活与政治间的关系。

活所需要的是：“生存的基本技术、维护安全的技术及使生活有意义的艺术。”在现代社会中，人无法不依靠他人而生存或维护其生命安全。今日的鲁滨逊(Robison Crusoe)亦不可能单靠自己来维护自身的生命安全，当然更无法为自己延长寿命，或赋予自己新生命。生命意义的赋予也是来自于他人(社会)、理想、及永恒的价值，而非自己所能给予。就像鲁滨孙的生活，充满了孤独、沮丧且无望，安全没有保障，很容易因为生病或意外而失去性命。人唯当遇到更强烈的外力威胁时，才会发现到自己的软弱与有限。简言之，他唯有在这类处境下，才会察觉到生存必须的条件，亦即那些他无法掌握与命令的条件。^④再者，“舒适的”生活也只是当下而非未来生活的基本条件。

因此，我们所说的政治，毋宁是指“一种让生活更好、更稳定安全的技术，及一种让生活有希望、有意义的艺术。”这种生活的艺术仅只存在于生活在团体中的人，这些人充分意识到与在他人孤绝的情况下是无法生存的。换言之，唯有在一个以法律、道德、知识、科技等等这些手段为根据，且迈向理想生活的社会中，人类才有可能拥有有意义的生活。在此脉络下，政治被视为一种使生活有意义的技术。政治的技术可被区分为：维护安全(保护、保存性命)、改善(合理地管理社会)、制定(法律)、分配(利益、责任)以及促进(生活)。因此，政治可以被定义为：(1)人类管理社会人群之秩序、方法与必需品的行为。换言之，政治是赋予秩序规则并加以实现的技术；(2)政治处理人民的福利，也就是说，政治必须满足人民的经济需求，而后者必须经由成功的政治规则来确保。(3)政治是与分配、保护及控制特殊利益的技术不可分割的。这种政治活动在诸群体(族群、家庭、宗族)、诸阶级(阶级社会)、或诸个体(资本主义体系)之中延续着。每一群体、阶级、个体皆试图要他人承认并提供其所需之利益。(4)最后，政治通常被视为工具，即夺取、保护及量化权力的技术，对此，我们将在下一节中予以讨论。^⑤

既然我们将政治视为上述这种技术，那么，谁才有权来保护、管理、规定、促进人们的生活？于是，在此出现了“权力”这个要素，并且变成政治的本质。正如我们在其形成与转化的长期过程中所见，权力乃是政治的决定性因素。就中国

^④ 请参见陈文团：《政治与道德》(台北：学生书局，1998)。

^⑤ 以上这些关于政治的观念可见于：考林(M. Cowling)，《政治科学的本质与限制》(*The Nature and Limits of Political Science*, 1963)；杜佛格(M. Durverger)，《政治的观念》(*The Idea of Politics*, 1966)；及黑惕契(Manfred Haettich)，《政治学教科书(第一册)：基础与分类》(*Lehrbuch der Politikwissenschaft, I: Grundlegung und Systematik*, 1967)。

文化言,在孔子(551—479 B. C.)眼中,唯有德者方能获得权力。在孔子之前,有许多政治家倾向于主张:权力真正源自于一种超自然的力量——天。孟子(371—289 B. C.)则认为,权力是由人民所赋予的。孟子意图将所谓的公众舆论(民意)等同于天的意志(天意)。

在西方文化中,自苏格拉底(Socrates, 490—399 B. C.)以降,倾向于把权力隶属于德性,仅有那些拥有领袖特质的人才可以要求自己的权力。因此,遂发展出民主制度的原始形式,即议会与寡头政治。柏拉图(Plato, 428—388 B. C.)由于看到寡头政治之暴行与堕落,故主张唯具有道德与智慧的人方可拥有权力。他将权力与职责予以理性上的划分,拟构出理想的共和国。但是,这种理性的政治几乎不可能被实现,因为只有一小撮人才有办法去了解它并加以实行。无论如何,从此,“权力的赋予必须是合理的或正当的”这样的观念就支配着西方政治。然而问题是:应如何决定哪些才是正当的与善的?是谁才拥有判断正当(正义)与善(实践)的能力呢?

亚里士多德(Aristotle, 384—322 B. C.)也许是第一个发现到这个困难的人。他当时清楚地区分“政治”与“道德”、“善”(自身)与“正当性”、“正当性”自身与“社会公义”。他也是最先把教育(paideia)当作实现公义与善之工具的人之一(孔子也名列其中)。然而,这样的区分并无助于创造出理想的权力状态——亦即以公义与善来作为权力的根源。在亚里士多德及孔子之后,这种为了善与公义而教育的做法,均遭政治所抑制。相较之下,若不是有这样的区分,政治也不可能被用来为所欲为。秦始皇之所以能成功统一天下,巩固其政权(221 B. C.),并非因他施行仁义,而是因为他使用暴力。即使是亚历山大大帝(Alexander the Great)——亚里士多德曾赋予这位弟子以传播理想政治之任务——也选择了暴力。他的帝国跟亚里士多德所设想的理想国家即“城邦(polis)”,大相径庭。是其攻无不克的军队的外在暴力塑造出绝对的权力,并让亚历山大进而“称帝”。可见,这种立足于暴力的绝对权力会产生帝国主义(imperialism)。

简言之,是权力在宰制公义与善。所以,现在的问题是:谁有权力,谁就有权主张或决定什么是公义与善。基督教神学家们企图让善、公义及权力在上帝的位格里获得平等相待^⑥,但仍无法产生理想的国家。中世纪的政治就是一大讽

^⑥ 奥古斯丁(St. Augustin):《上帝之城》(De Civitate Dei);托马斯(Saint Thomas Aquinas):《神学大全》(Summa Theologica),第58问。

刺:宗教(以及善与公义之神)被人们所“误用”,当时的掌权者并未合理地分配权力,反而将权力绝对集中到某个宣称代表上帝的人(或某个阶级)的手里。^⑦ 同样地,对于诸如商鞅(-338 B. C.)、申不害(-337 B. C.)、韩非子(-233 B. C.)这些法家而言,权力并不是上天所赋予的,而是由人所操控的;谁有法,谁就有权。

马基雅维利(Niccolo Machiavelli, 1469—1527)是第一个把公义、善及神圣排除于政治的领域之外的人。对他而言,权力是政治的最终目的。因此,在马基雅维利眼中,政治已转变成一种纯粹夺取权力、保护权力及扩张权力的技术。^⑧ 从马基雅维利之后,政治只是被视为权力的工具。霍布斯(Thomas Hobbes, 1588—1679)认为,在为国家的所有主体创造幸福并贡献利益的口号下,政治变成一种管理与管制的技术。^⑨ 在卢梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712—1778)眼中,政治变成是一种经由参与公众活动(生活)之方式来自我决定的技术。^⑩ 今日,政治环绕着人类生活的各个层面。它不仅是夺取、维护与提升权力的技术,而且也是夺取、维护与增进人类利益的技术。更重要的是,政治是作为改善生活的工具。同时,正如马克思所强调的,政治是根据政经结构来运作的。^⑪ 我们将继续在本节中追溯以下的演变过程:人类如何发现政治的观念? 如何将其转变成一种权力的结构组织? 以及,政治如何融入我们的生活,而成为生活不可分的一部分?

⑦ 威尔·杜兰(Will Durant),《文明的故事》(*The Story of Civilization*),第四卷:信仰的时代(1950);另参见德罗撒(Peter de Rosa),《教皇》(*Vicars of Christ*, London: Bantam Press, 1988)。

⑧ 马基雅维利(Niccolo Machiavelli),《君王论》(*Il Principe*, 1513),英译本: *The Prince*, translated by Daniel Donno (London: Bantam Books, 1966)。

⑨ 霍布斯,《利维坦》(*Leviathan*)。

⑩ 卢梭(Jean-Jacques Rousseau),《社会契约论》(*Du Contrat social*),第一卷,第五章。

⑪ 马克思认为,政治跟经济是不分的。马克思在《黑格尔法哲学批判》(*Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie*, 1846)及《资本论》(*Kapital*, 1861)第一卷中,无情地攻击那种认为政治学与经济皆为独立自主的错误观念。用马克思的话来说,任何自命为独立自主的经济结构均是“低俗的经济学”。今日在马克思的影响下,政治经济学被归类为“基本经济学”,以区别于中产阶级或新古典主义的经济学。事实上,政治经济学研究的是“民主政治运作过程和经济关系所决定的市场之间的互相影响”。(Meghnad Desai, “Political Economy” in *A Dictionary of Marxist Thought*, ed. Tom Bottomore, (Cambridge: Harvard University Press, 1983), p. 375.)另亦请参见杨世雄所撰写的上一章。

一、政治作为群体生活的技术

Politica(政治学)这个古希腊文是意指一种处理城邦(polis)——或说共同生活于城市中的人们——事务的艺术。亚里士多德认为,政治学是一种处理群居一起的人民,亦即生活在一特定地点或空间内之民众生活的艺术。^⑫ 不论何时何地,只要人们生活在一起,就需要政治。孤立的人或住在偏僻地区的人则较少政治需求,还有那些能自给自足的人,对政治的需求更少。可能只有都市居民才真正觉得需要政治。

现在的问题是:为什么需要政治的尽是那些生活于群体中的人、那些无法自给自足的人,以及那些生活在人口严重密集区域的人? 为了回答这个问题,我们将直接从生命的逻辑来开始着手。生命的逻辑是基于生命自身以下这个本质:生命之所以为生命,就在于它存在着。而为了能更好地存在,人必须发展至更高的境界。于是,生存的问题成为了生命的首要原则与动机。我们也许会同意维柯(Giambattista Vico, 1688—1744)的主张:生命在某种意义上也是人文科学的基础。^⑬ 再者,唯有能确保生命安全,人类才能开始思考如何改善及过更有意义的生活。追求更好的知识、技术、媒介、社会化、享乐及满足私人欲求,和更高层次的精神需求,这些都广被承认为人类主要且基本的活动。所有这些活动,从广义上来讲,都算是政治活动。在此脉络下,政治是作为这样的技艺、工具与媒介,借由政治,能保护我们生命的安全,并使之来改善生活、使生活更有意义。

我们先看看政治的第一个目的:如何维护人的生命安全。生命残酷无情的事实,要求唯有最适合的物种,才有机会在长期残酷的生存战争过程中存活下来——英人达尔文(Charles Darwin, 1809—1882)曾将其描述为“生存竞争”。^⑭ 这意味着,我们必定会遭遇到所有这些危害吾人生命的暴力(不论是外在的或内在的、大自然的或人类的),并且予以克服。在面对这些暴力时,我们会保护自己免遭有敌意的环境及人群的加害,同时我们也意识到自己的软弱。因此,只有能

^⑫ 亚里士多德:《政治学》(*Politica*), 1252a, 2。

^⑬ 维柯(Giambattista Vico):《新科学》(*La Scienza nuova*), 313。

^⑭ 达尔文(Charles Darwin):《物种起源》(*The Origin of the Species*, 1859), 及《人类传衍》(*The Descent of Man*, 1871)。

夠施展出更强大威力以抵御、驱除或消灭这些敌意暴力的人们,才能成功地维护自己的生命安全。也唯有能将负面力量变为正面力量的人,才有机会改善其生活,并将之发展成自己想要过的生活。

现在的问题是:我们这种软弱不适的物种,要如何才能保护自己免于所有外来暴力的威胁呢?如何才能处理那些出自人类内在关系中的难题呢?如何能发挥内在的才能与能力,以克服我们周遭的困难、难题与障碍呢?还有一个(但并非最后一个)问题是:是否能设计出一种方法,来达成我们的终极目标(即绝对的幸福)呢?要为这些问题找到任何令人满意的答案,或许我们得在人类漫长的历史中仔细去寻找,方可找到吧!

二、“暴力”观念及“结构性暴力”(权力)的形成

经验告诉我们:以力制力是最好的解决之道,或至少我们必须维持力量的均势,以保持现状。无论如何,我们唯有借助力量或更强大的力量,才能成功地保护自己免于外来的危险。唯有使用绝对的力量,才能一劳永逸消除所有可能会对我们造成伤害或致命的事物。因此,“如何取得更强大的力量”就成为人类历史的核心问题。不论是圣经故事、荷马史诗、还是中国的历史,都证实了人类的历史就是一部无止境地追求权力、争夺权力,以及极度渴望保存权力的历史。就此逻辑而言,要解决暴力的问题,就得寻求更强大、稳固且持久的力量。权力的问题遂进入政治的论述中。我们下段将讨论人们是如何追求更强大力量的。

众所皆知,人类与其他动物比起来,其力量甚为软弱。在面对大自然的力量时,人显得虚弱、渺小。跟其他大多数的动物比较,人生来就需要别人的照顾,否则无法长大成人。在人的整个成长的过程中,其所需要的物质或精神的援助,都足以证明人是社会性的、共同生活的和互相依赖的。^⑮也因此学会了一种依靠他人的独特生存方式。依赖(或团结)能够是“自然的”(即在亲属关系中看到的爱、关心等等形式);依赖也可以是后天建构出来的,例如跟他人缔约。我们将会

^⑮ 我们在此必须注意到,甚至宗教基本上也是一种依赖的形式。宗教(religion)(源自拉丁文 religio, religere……)最初是意指一种依靠、结合在一起、分享着对同一祖先(Urvater)(神、黄帝、图腾等)之信仰或情感的活动。参见:Norbert Schiffrers, “Religion” in *Sacramentum Mundi* (München: Herder, 1970), vol. 5, p. 247。另亦请参见:怀德海(Alfred North Whitehead),《宗教的创生》(*Religion in the Making*, 1926)及德福立斯(J. de Vries)的《宗教研究》(*The Study of Religion*, 1967)。

看到,政治的活动刚开始是出于“依赖”同一家人的自然过程,之后则依赖同一起源(地区)、种族,最后则发展到“互相协助”或“团结”的社会过程。^⑩

为了要对抗不可避免的威胁(外来暴力或更大的威胁力量),人们必须取得更大的力量,远远超过这些抑制他们的(外来)力量。为了能拥有此力量,他们必须将大家集结、重组,因为唯有当此群体的人们能互相依赖、协助与合作时,才有可能出现集体的力量。在此,我们首次想到集体力量与团结,此外还有“社群”与“社会”等这些观念。唯有透过集体的力量,我们才可获得更大的力量;只有透过集体,才能战胜其他更为残暴的暴力;若不是这样,这种力量就不复存在。

换言之,没有团结,就不会产生集体力量;没有团结,就不会有家庭、社群与社会的存在。人们只有在与他人有某种共通处之时,才会接触往来。当团结所产生的力量能够满足需求、保卫生命、促进世界、给予更多希望时,人们才会选择过群体生活。因此,团结的观念绝不会先于生存、希望、进步、成长、需求满足的观念,正如同社会之出现也不会先于社群的存在,而社群也不会先于家庭而出现。

当然,我们可以诉诸人类的共同情感,来解释团结的基础,即:对于他人的依赖感,如同孩子在母亲怀中感到安全幸福、或如两性关系^⑪,一如弗洛伊德或涂尔干的解释模式。然而,这种依赖感并不能(事实上也不被)用来说明人类社会的形成过程。一般动物皆拥有此相同的情感,而它们那种依赖其他(更强大的)动物的本能并无法产生出任何形式的动物社会;就算是有动物社会,也一定不会像人类的社会。因此,依赖感也不能是政治活动的根源。在下一节讨论理性在经由团结而形成政治的过程中所扮演的功能时,我们将会再对此点加以解释。

^⑩ 政治国家的发展相应于依赖与协助的发展过程:氏族、部落、家乡、政府、民族国家、及国际组织。同样地,政治组织的形式也跟人类关系的形式相一致:君主制(封建制度)基于亲密的亲属关系,部落制度、寡头制度、社会阶级是基于种族或亲密的关系,而现代民主制度则基于一种存于人类间之抽象关系的观念。参见:亚里士多德,《政治学》,第五卷。

^⑪ 马克思(Karl Marx, 1818—1883)及弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1939)的这种理论的追随者有:弗洛姆(Erich Fromm)、马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979)、莱亨(Wilhelm Reich, 1897—1957)、阿多诺(Theodor Adorno, 1903—1969)及霍克海默(Max Horkheimer, 1895—1973)。马尔库塞(Eros and Civilization, 1955)将人类历史理解为性爱与自毁本能(弗洛伊德的性与攻击本能)的辩证过程。莱亨(The Mass Psychology of Fascism, 1942)认为性爱战胜自毁本能乃是一种人类解放的形式。弗洛姆(Fear of Freedom, 1942)提出此论点:意识形态(偏见)藉由产生内在的精神冲突,来对大众造成广大的影响。同样地,阿多诺(The Authoritarian Personality, 1950)与哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929)使用精神分析的概念来审视社会建构个体及产生社会特质类型的方式。

我们得再探讨：“团结”的概念或情感是不能与“力量”的观念相分离的；而在处理那些会危害人类生命的（外来暴力）难题时，力量的概念就已经暗含其中了。

如我们曾说的，吾人唯有借助更大的力量，才能抑制、消除、甚至永远地消灭那些会危害、伤害或毁灭我们生命的暴力。我们之前提到的一个问题是：如何获得更大的力量？这个问题占据了政治的核心位置。

第一，为了取得更大的力量，“将其他力量加进一力量中”的这个想法在人类历史占据首要的位置。其添加形式包括有下列几种：（1）团结；（2）社会组织；（3）结盟、联合领导、（法律）束缚等等。至于达成其目标的方法则有：（1）统一；（2）认同感（在文化、宗教及知识分子的领域中）；（3）契约。第二，如此解释下的力量，将会尽可能地延续下去。因而，它会被不断地累积，并产生更多的力量去压抑、摧毁或转化外来的（甚至内在的）有害力量；也能以此来保护我们的生命财产之安全。总之，取得、延长与累积此力量，这些都属于政治的主要任务。第三，“越大的力量越安全”及“绝对的力量是最佳的保障”这样的原则，要求我们必须寻求更大的力量或绝对的力量。根据力量的逻辑——更大的力量（集体力量或权力）与绝对的力量（结构的、组织的及意识形态的权力），会有一种成长（或扩张）过程：从家庭到群体，从群体到社群，从社群到部落，从部落到社会、国家、民族国家、国际组织等等。

三、暴力转化为权力

如我们先前提到的，力量是人类首要关注的，但这并非是为了力量自身，而是为了实践上的目的。力量被用来作为处理所有可能问题的最佳工具，因而成为政治的核心。取得、产生与累积力量，是政客们一贯的目标。为了延续更久的力量、产生更多的力量，则必须能不断扩充、被认同、且是合法化的。从这个观点可知，当族群、国家使用力量、宗教或法律为其后盾时，这种力量就被视为“权力”。只有权力（即建构的、累积的与统一的力量）才能延续一段长久的时间，并有效产生作用。现在，权力便可作为某一群体、社群、国家或民族的精神、道德与法律所在。换言之，只有当它是集体的，并且有效地压抑、控制、消除难题或难题之根源（人类的、自然的、社会的），而且成功地被转化为一种精神的、心灵的或文化的力量之时，物理性的力量才会变成为政治性的力量（权力）。

我们曾提到,政治史与文化史有其连续性,这是从力量到权力、从权力到生活艺术的人类发展史的一部分。人类的祖先很了解力量的魔力,也知道如何取得力量,及如何去巩固力量。但是,使权力成为政治技术的人,却是马基雅维利。他是最先将集体力量加工、制成统治者所使用的计谋、操纵、支配及巩固利益工具的人。他也是奠定权力的新道德的人;根据其规范,权力本身就是终极目的。

当然,马基雅维利那种基于权力、且被权力所指导的政治学的观念,早在苏格拉底和柏拉图时,就已存在且发展成了现实政治(Realpolitik)中的神奇力量。在当时无论是苏格拉底或亚里士多德,皆企图以理性来约束现实政治,然而一直到卢梭、洛克(John Lock, 1632—1704)、霍布斯、康德(Immanuel Kant, 1724—1804)、黑格尔(George F. W. Hegel, 1770—1831),甚至当代哲学家罗尔斯(John Rawls, 1921—)^⑮,在面对现实政治时,都一样束手无策。^⑯ 这些哲学家们在面对力量(及效益)的魔力时,都必须修正他们的道德理论。这种将力量(权力)作为其形上学基础的哲学,支配着整个政治学研究,或许还包括一般社会科学在内。其影响范围超出了纯粹只处理问题的消极性角色。现在,力量积极主动地创造出人类发展的崭新可能性;其做法是将现存世界转化为更好的世界;创造出新的媒介、更好的工具及科学知识,从而使人类可更容易且更佳地保护自身生命,并随人所愿地来发展自己。但是,为了能拥有这种力量,我们必须发展出一种具有双重功能(积极的与消极的)、持久且极大的力量。其消极的功能就在于支配、抑制、否决或消除人类面对的各种问题;而其积极的功能则是:借由创造出新的生活世界,来扩展并超越目前的状态。这种持久而巨大的力量,就是权力。以最严格的意义来讲,权力是结构性的、集体的且有效作用的力量,是由道德、法律以及传统(或教会权威)所支持的。这就是权力,而不再仅只是力量。这在政治上所施展的巨大且教条般的支配力,是如此的强大与持久,以致政治家们都将之视为政治的终极目标。

在下一段中,我们将讨论权力的结构与运作机制,以及权力是如何命令政治,政治家又是如何盲目屈服在它的神奇力量之下的。

^⑮ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971).

^⑯ 参见麦金泰尔(Alasdair MacIntyre):《德性之后》(*After Virtues*, Notre Dame University Press, 1981),结论:“尽管我们在道德哲学上努力了三个世纪、在社会学上努力了一个世纪,但是个人自由主义的观点却依然缺乏任何一致的、可合理辩护的论述。”亦请参见他的《谁的正义? 何种合理性?》(*Whose Justice, Which Rationality?* Notre Dame University Press, 1988)的序言。

四、权力之组织,以及作为政治目的之权力的技术

在承认结构性力量为解决问题、长保安全及实现人类欲望的最佳手段之时,力量也提升为政治的主要目标。更明确地说,追求或建立这种权力,乃是政治家们最想追求的目标之一。就此而言,任何一种形成权力的方式,都是一种政治的技术。其中基于所谓纯(物理性的)力量的则被称为专制、暴政、独裁,那些基于人民的力量,则称为民主制度,至于基于某一群体、种族或家族关系的,则带有君主政体、封建制度、寡头政治、纳粹主义、法西斯主义等意识形态。当然,权力也可能奠基于神秘力量或无知之上,此可在原始社会中见到,或甚至在今日社会大众信奉某种宗教或膜拜仪式之时,亦可见到。更不用说,所有的政治形式均都与力量脱离不了关系。它们之间的差异,大致是依照力量的程度、形式,及依赖力量的习惯而定。

因此,我们可以说:结构性权力的形成,几乎就等同于政治的形成;任何选择的特定政治意识形态,皆会反映出该社会的共同利益;使用力量遂成为政治不可分割的一部分。在本节中,我们将简短地从三个层面来处理政治的形成:物理性的力量变成结构性暴力(即权力)、政治转化为一种权力游戏,以及权力之合法化与法律化的过程。^①

首先,政治人物一旦意识到大众力量所产生的效果,必定会去发展出某种技术,以期在其领导下来压制、募集、聚集与统合不同的力量,成为一种独特的力量,这就是统治的技术。如前所述,我们使用不同的技术,来达成不同的目的,即使这些技术也都是被合理地建构出来的,而非任意为之的。让我们以古代那些压制、统一与控制这些不同力量的技术来做说明。在早期,这些技术都是一种统治的手段,即全面取得权力[或成为主人、dominus(罗马帝国)、领主(法国君主专政)、君主或大人(纳粹主义)]的手段。古代的统治技术是基于三项假设:第一是对于其他力量的理性计算与评估;第二,理性计算手段的执行效果;第三是基于统治者的利益(军事上的、经济上的、文化上的)。只有在其力量较弱小、微不足道

^① 另请参见韦伯(Max Weber)之合理化(rationalization)的概念。将暴力合理化就是将暴力予以组织化、结构化与法律化。参见韦伯:《政治作为使命》(*Politics as Vocation*);以及哈贝马斯(Jürgen Habermas):《合法化危机》(*Legitimation Crisis*)。

道或尚未产生威胁时,也唯有当它们的抵抗没有造成伤害、或伤害最少或甚至造成更大利益时,统治才有可能。这三项假设保证我们能成功地使用自己的力量(暴力)来制服对手。这也就是“大鱼吃小鱼”之手段。这种意义下的政治,其实就是征服、支配与斗争的技术。谁有更大的力量,谁就有获得力量的工具及最终的发言权。等到所有弱小力量均被制服后,政治人物则必须去思考控制的技术,而最好的控制手段,就是让被统治者无法抵抗、反对与造反。

为此,一种政治学发明出来了,即一种转化的技术,这种技术旨在将被统治者转化成为主人的一部分。这种技术有双重优点:第一,一旦被统治者被灌输“新主人是真正的主人”的观念时,他们就会乐意去服从这些统治者;其次,统治者也因为其所征服的力量站在他们这边,因而扩张了自己的力量,我们可以在殖民政府的例子中看到这一点。转化的技术包括:(1)灌输有偏见的教育、扭曲的宗教、道德、经济,甚至美学,以及(2)不断地使用力量去毁灭统治者所无法转化的那些人。我们将会在下节中指出,这些统治者其实都很清楚:暴力不会带来最好的结果,而唯有理性的方法才最有助于长期保护与维持权力。因此,几乎所有的统治者都会选择思想灌输的方法,因为那是保证权力可长久的最有效方式。只有在最糟的情况下,即对付那些不愿受教的人时,才会诉诸暴力。思想灌输的优点比诉诸暴力大得多:首先,统治者可以成功地将被统治者转化为自己的次级团体或次级社会。如此可让被统治者怀有一种幻觉,以为他们也是统治者的一部分,因而服从统治者就是一个神圣的义务,主人的国家才是他们的母国,也唯有主人才能赋予其幸福、繁荣与安全。其次,如此可将此想法深植于被统治者的脑海中,即:唯有模仿主人,他们才有机会去享有主人那种生活、并变成为主人(此可见于殖民主义)。大批的被统治者、殖民地人民及奴隶在被教导这种幻觉之后,就会同样想要成为主人的(第一等)奴仆,因为他们希望能有机会享有主人的生活、或成为替伟大主人服务的那群同胞们的主人。^①他们被迫服从主人的规

^① 殖民主义早在人们企图扩张其领土之时就已开始。希腊人、中国人、罗马人……扩张其帝国的方式,部分是藉由占领新的领土,部分则是使它们跟“母国”“结合”。现代殖民主义则是源于欧洲政权将贸易及征服扩张到全球。殖民政府对付被统治者的政策有:(1)用被统治者来治理被统治者。主人们因此得建立出一种由当地奴仆组成的阶级,赋予特权使其成为其他被统治者的主人。采用此政策的成功例子有在印度及非洲的大英帝国、在台湾的日本、在越南的法国等等。失败的则有美国及后来的加拿大、澳大利亚、新西兰等。(2)主人们(以威胁利诱的方式)强迫被统治者把主人的语言、风俗、意识形态……当作他们自己的。这种思想灌输(或说洗脑)产生出一种新的阶级,即当地

定、遵循主人的生活方式(风俗、宗教、教育、语言)。这种思想灌输成功地将所有被征服的主体转化成一种同质的群体或统一体,进而产生出更大的力量。

其次,为了巩固统治者的地位并维护其权力,第一、二种组织与转化的技巧,就长期而言还是不够的。主人发现到,若要奴隶绝对服从,除非他坚信(1)自己天生无法变成为主人,(2)没有挑战主人的权力,(3)他的义务就是服从主人,(4)命中注定要为主人服务。这些理由遂说服主人找出一种由宗教支持的意识形态:出自于优秀的种族(种族主义)、神授的本性(命运、天命)、神圣法与自然法(男性沙文主义)、社会等意识形态。种族主义、精英主义、教权主义(clericalism)、忠君思想、沙文主义、帝国主义等等,所有这些都是基于这类的想法,即:在男人与女人间、种族之间、诸宗教间有一种天生的不平等。一旦有了这些意识形态的支持,奴仆们遂将其对主人的忠心、服从、劳役……都视为一种合法的事实、道德的义务和宗教上的信念。将其奴仆的身份视为是由上帝所赋予的命运。同样地,统治者也确信自己天生较为优越,而且均受法律与上帝所保护。如我们所见,这种法律化及合法化的过程只是统治政策的一部分而已。它反映出其有偏见的形上学基础,亦即某种基于种族主义、精英主义、沙文主义、帝国主义等等的意识形态。

第三节 理性的功用及政治哲学的角色

显然地,政治就如其他人文社会科学一样,必须遵循特定的逻辑。此逻辑掌控过程、决定方法,以有助于选择达到目标的各式手段、然后去保存或发展它们。遵循这种逻辑乃是一种合理的行为。^②这里所强调的是,任何的逻辑都必须基

“次等的”统治者。这些当地统治者怀着(或着迷于)成为日本人(如在台湾或韩国)、美国人(如在菲律宾)、英国人(如在香港、新加坡、印度、马来西亚……)、法国人(在越南、柬埔寨)或荷兰人(在印尼)这样的想法,来为其“母国”服务。(3)藉由赋予当地统治者特权,“母国”遂能不需或花费甚少成本,来向被征服的人民征收贡金、取得原料、扩张市场。参见马格朵夫(Harry Magodoff):《帝国主义:从殖民时代到今日》(*Imperialism: From the Colonial Age to the Present*, 1978); 库柏内(Harry Goulbourne):《第三世界的政治与国家》(*Politics and State in the Third World*, 1979)。

^② Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, (London: Blackwell, 1953), 37:1, 237. 另可参见: Peter Winch, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1958), p. 25.

于理性(虽然理性已不再被理解为一种独特的统合科学的理性);不论是选择哪一种逻辑,此选择皆会反映出一种理性的行为。^③ 只有理性的方法才有助于达成这些目标。由于合理性不但是由目的之正当性、正确性及崇高性所决定的,也由手段的正确性与效果来决定,^④所以任何值得称述的政治都必须是合理的。

用最简单具体的方式来说,如果理性被理解为那种可满足人类需求、欲望、利益的理想状态,如果理性能由效果来衡量,如果理性能精确地计算达成目的之手段的成效,那么它必定得是决定政治的最重要要素。因此,理性的政治并非任意可行的,而是依照诸如生存、幸福等等人类的基本利益之逻辑而定的。它所遵循的是累积最大利益与损失降至最小的理性法则。作为一种理性的科学,从事政治就是一种精确地计算手段的执行成效,并作为指导我们正确选择(正确的手段与目的)的原则。我们知道,人们时常利用各种组织形式以及手段与目的(即战略与策略)的方式,来评判理性政治。在本节中,我们将简短地审视各种政治形式及其手段与目标,借此来广泛地处理政治中的理性因素。

一、政治的各种理性形式:组织、机构及官僚化

我们曾提到,自马基雅维利以来,政治的目的就已被极度限制在:追求权力、保护权力与扩张权力。因此,政治的主要议题就是:(1)如何掌握权力,(2)如何保护权力,及(3)如何增加权力。

我们知道,没有经过设计的权力,就有如赤裸裸的物理性暴力。若没有被一组织(机构)及其法律系统所保护,个体的物理性力量(权力)也不能维持长久,而且它的效果也有限。唯有结构性的、整体性的权力,才能产生、扩张和保存力量(能量)。因此,为了能更为持久地保存与扩张其力量,政治权力必须是经过设计与建构的。就此意义而言,政治就是一种设计、管理、保存、执行、及扩张权力的

^③ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame University Press, 1988), p. 4.

^④ 前揭书,第9页:“所以不论合理性是理论的还是实践的,其自身均是个有历史的概念;更确切地说,由于随着诸历史之差异,也会有多样的探问的传统,所以结果就会有诸多合理性(rationality),而非一种合理性,正如同结果也有诸多正义、而非一种正义。”另请参见本人所著:Tran Van Doan, *Reason, Rationality and Reasonableness* (New York Lanham, 1989, Washington, D. C.: The Council on Research in Values and Philosophy, 2001.)

技术。现在的问题是,要如何去设计、建构、保存、执行、与扩张权力到最佳状态。这里就得诉诸理性了。唯有当权力是依照群体(阶级、社会、人民、国家等等)的目标、需求、利益与品味而被合理地建构、设计、执行时,而且当它也符合外在与内在的条件之时,作为技术的政治才能成为政治科学。一个理性的设计、组织或一个结构性的机构会产生更好的结果。它们的价值是更普遍的;而且是诉诸更广大的群众。“正确的人、正确的时间、正确的地点、正确的事情……”这种说法就是在说:一个人理性地设计和执行一个正确的政策以产生出想要的成果。

同样地,最好的(即最有成效与最经济的)技术,是能以较小的代价产生更多的成果。单单一个人确实是沒有办法拥有这么大的能量(权力)的,当然也不能解决诸多唯有社会方能处理的问题。只有一群体、社会、或国家,亦即在特定空间的一个(由所有个体组成)组织,才可产生此巨大的力量,从而能够有效地保护其利益(权利)并扩张其领土。

一旦了解到此事实,我们遂能说:理性政治的最佳展现,就在于合理地组织、科学地设计与有效地执行。因此,政治史是一部长期追寻最有效的统治管理、保存、扩张社会的历史。政治史也反映出人类长期地为权力而奋战及保护自身利益的渴望。马克思以下这个出色的评论:“人类历史就是一部阶级社会的历史”,事实上就是他从利益与权力的逻辑中推演出来的。

(一)组织(organization)

组织是一种依照有机的模式(或形式)来联结、控制与促进人民利益的形式。最佳的组织有如一种有机体般自我控制、自行运作、自行活动。亚里士多德是第一位发现机体式组织的必然性的。^⑤“有机体是最好的形式”这种想法源自于“身体”的观念以及一种素朴的机械结构。身体是由各种不同有机组织所构成的。这些组织均循着必然的生理秩序(头、身体、四肢等等)而行。它们依照着机械物理的方式运作,且彼此依赖。最原始的组织形式就是家庭。家庭作为一种由家庭成员所构成的有机组织,依照有机体法则活动。头部是由父亲或母亲来担任,而不同重要程度的功能则分配给此家庭的诸成员。原始社会(部落、氏族)

^⑤ 亚里士多德将“organon”理解为一种自足体。因此,他把 organon(工具)等同于逻辑(其包括范畴、诠释、分析前论、分析后论、题论及辩证法)。在政治上,他则把国家当作是理想的有机体。对他而言,国家是“社会共同体的最高形式”,并且旨在追求“最高善”。《政治学》,1252a。

则是模仿家庭的形式——其事实上为家庭的扩张。君主制度、封建制度、教会制度等等都是家庭形式的变形。就算是民主制度(在亚里士多德那时)也难逃脱家庭的模式。这些组织形式服从着自然秩序的形上原则,即有个头(最重要的有机组织)下命令、领导与管理,一些重要成员(或重要阶级)担任官员(或官僚),其他人民则是作为资源等等。同样地,政府、社群、社会、教会、社团等的形成亦服从同样的原则或规则。因此,诸社会(政府、机构、教会、公司等)的差异就表现在其对于选择与管理之看法上的差异,尤其是在于其对成员之评价上的差异。所以,“谁是头”、“谁能承担重要的功能”、“如何去挑选他们”等等问题就是使他们有所差异、甚至有所冲突的因素。^②

(二)机构(*institutions*)

“机构”原初是一种组织,是由一团体、阶级,或者由一群有相同利益、需求、种族、文化、教育的人们所构成的。它是由法律(成文的或不成文的)、道德所规定的,或者单单是由习惯、习俗或契约来规定的。因此,机构最初是自然的,因为它遵循着自然形成的原理。但是,机构也是人造的,因为它是为了特定阶级、成员(人民)的特殊利益而设立的。国家、教会及拥有特殊利益的社会,所有这些就其被法律、共识、习俗或契约所约束而言,均是某种机构。由于机构本身是一种组织,所以也采取了某种基本的组织形式,例如家庭的形式,或其他较为复杂的组织。但是,机构并不像自然的组织,它在一定程度上是基于成员的需求与利益而被后天地建构出来的。因此,较其他任何的组织都要来得严格,所以机构是由特定的理想所指导、被特定的利益所决定,且被法律所限制的。

(三)官僚化(*bureaucratization*)

如果“组织”与“机构”均是政治的合理形式,那么“官僚化”主要就意指着规定与管理的合理手段,而任何的组织或机构若要保存或发展的话,都必须加以采用。事实上,官僚化是合理化的最有效形式之一,中国文化与希腊哲学皆曾对其加以阐述与开展。在漫长的历史中,官僚化被赋予了为统治者(或统治阶级)服

^② 对于政治中的组织与机构之进一步的说明,请参见: Fred I. Greenstein and Nelson W. Polsby eds., *Governmental Institution and Processes* (Reading - Massachusetts: Addison - Wesley, 1975.).

务的任务。它帮助统治者有效地控制人民。现代科学在近代所向披靡,亦迫使政治在官僚化上采取了科学的模式。官僚化同时采取分析(细分部门)与综合(中央集权)的取向。不论是工作的分配,或将政权分割成三种主要部门(如行政、立法、司法)、或五个部门(如行政、立法、司法、考试与监察),所有这些都是官僚化的形式。中央集权、最后决定与政策执行,所有都掌握在官僚的手上,这些都同时显示出:没有人能够不需官僚就可治理、管理与发展政治。

我们将在下一节中稍加讨论,政治中的合理化过程是个必然的步骤,没有任何政治家能够忽略掉它。

二、政治原则

我们曾提过,政治是由利益、需求和自然本能所引导的。对于生存、延长寿命、发展生命、幸福等的关注,以及被了解、被爱、被保护……的欲望,所有这些都是政治的目的。因此,政治的基本原则可被总结为两大终极目的:求生与维护生命,以及改善生活(借由延长生命、享受生命等等)。这些目的构成了两个最基本的原则:如何生存,以及如何发展生命。为了生存,我们必须防卫,并且摧毁(或安抚)那些会威胁我们生命安全的東西。防卫的策略以及追求与摧毁的策略,则可用保守主义(*conservatism*)和自由主义(*liberalism*)这两个政治术语来解释。^⑦政治更常常要求人们兼采这两种原则,并随需求与状况来决定如何做。通常当人们掌权,生活已无所求、无所匮乏时,会选择保守主义。相反地,当人们依旧一无所有,无法满足所需,或被限制去发展能力、被剥夺享受幸福的生活之时,就会选择自由主义。下列简述这两个最重要的政治原则:保守主义与自由主义。

(一)保守主义

保存(*conservation*)是人类(或许也是所有物种)的基本本能,旨在维持现状、保存能量(权力、资本)或能力(知识、性)。简言之,保守的态度来自于:害怕失去现状、“聊胜于无”的想法、还有对确定性的评价——“未知的乃是不确定的”。从保存能量与维持现状的原则来推演,我们可以推测出:富人,当权者,有

^⑦ 参见: Fred I. Greenstein and Nelson W. Polsby ed., *Policies and Policymaking* (Reading, Massachusetts: Addison-Wesley, 1975.)

(大)成就者,处在称心、幸福、自足状态的人们,都会较倾向于保守主义。政治家们因为害怕失去权力而固守现状。在现实政治中,保守主义并非仅是反映出保存与维持实际状态的态度,更是反映出害怕失去权力。

在此值得一提的是,保守主义不能从价值的观点来判断。事实上,对于保守主义的负面和正面的意见,都一样充满着偏见与幼稚。保守主义可以是好的或坏的,端赖于其生存、安定与稳定成长的目标是否成功达成而定。在一个混乱的、不稳定的、不确定的社会里,保守的政策通常会夺得青睐:安定是必要的价值。然而,在一个竞争的世界中,保守的态度会减缓进步,因而使社会(国家)无法竞争与发展。保守的政治在现实政治中也许能成功维系权力,但是却无法去扩展权力,因此长期而言是不利的。那些支持封建制度、君主制度、寡头政治或阶级社会的人们,通常在政治与道德上倾向保守。但是在经济与艺术上,则并非一直是保守的。

(二)自由主义

就像我们已经知道的,自由主义是这样的一种观念:只有透过从“现状”(现实的条件、现在的状态、传统的规则或道德、长久以来所接受的意识形态……)中解放出来,人们才有办法获得发展,才能使我们的生命更加丰富与完善,亦即使生活得到幸福。自由主义者相信,生存并非生命的唯一目标。享受生命,使生命更有意义,“创造”新的生命……这些才是人类生命的真实目的。因此,在经过文艺复兴和宗教改革之后,自由主义遂随着自由之需求而出现。^② 自我选择的自由,表达的自由,政治的自由,宗教的自由,与上帝沟通的自由等等,这些都成为最广义政治生活的新目标。当然,这样的观念首先是从希腊哲学、罗马法和基督宗教中滋生出来的。苏格拉底首先不懈地对于自由和真理进行追寻,而由柏拉图、亚里士多德和耶稣基督加以捍卫着这样的追寻。但是,只有到了达·芬奇、米开朗基罗和但丁这些艺术家出现时,人类才注意到了自我表现的自由。同样情形,只有到了马丁·路德(1483—1546)、加尔文、兹文礼,人类可以与不经由教

^② John Stuart Mill, *On Liberty* (London, 1859); Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835); Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (New York, 1968); R. D. Cumming, *Human Nature and History: A Study of the Development of Liberal Political Thought*, 2 vols. (Chicago, 1969).

会权威的中介而直接与上帝沟通的欲望,才得以实现。最后,在卢梭(1712—1778)和启蒙时代哲学家那里,对于自由的追寻才延伸到了政治生活和其他的人类活动上。在此我们发现,寻求自我实现的自由,这种欲望变成了自由主义的基础。它超越了纯粹思辨的层次。即使在卢梭之前,自由主义的观念就已经随着《人权宣言》的胜利而深植在知识分子的心中。它赢得了知识分子的同情,就像在英国的维新党(Whigs)造成愈来愈大的影响一样。而最后,它在欧洲社会的实现是在美国宪法(1787)、法国大革命(1789)、工业革命和科学革命上。民主的胜利,科学的进步(伽利略之后),现代哲学的诞生(笛卡尔和培根之后),资本主义的出现,这些都证实了自由主义实际上已经变成了人文和社会科学——甚至包括政治学 and 经济学——的主要原则。

然而,这样的自由主义也可能吊诡地导致一种自我毁灭。个人正因为他自身的自由,同时就可能否定了其他人所享受的相同自由。既然自由之为自由,是借由排除掉那些限制和摧毁自由的行动才能达到,那么在逻辑上它就蕴含了对于其他人的自由的一种反对。总而言之,以个人自由来表达的自由正背反了它自己的神圣目的——亦即每一个人的自由。为了要克服这样的窘境,人们要不就接受自由这个概念是一种幻象,不然就是要建构一种新的理论,一方面可以让自由保持下去另一方面又同时不会抵触到其他人的自由。卢梭在他极具争议性的《社会契约论》(*Social Contract*, 1762)中所勾画的社会契约理论,就是为了要达到这个目标而设计的。在一个社会中的人们,他们对于权利和义务的共识乃是保持自由的基础。这样的设计当然是不恰当的。首先,卢梭在自由和非自由之间无法划出一条清楚的界线,因此他就无法界定权利和义务。其次,没有共识是可以自由地达成的。卢梭否定了权力的因素,而这乃是一个决定契约式共识的重要因素。义务的概念似乎与个人自由的概念互相矛盾。义务蕴含着要求在某个方面要限制自由。因为意识到这个困难,密尔(1806—1873)便主张一种新的共识基础,只有将自由和义务的基本原则建立在权利(效益)和义务的公平分配上,一个社会契约才有可能建立起来。然而,密尔效益原则的困难正在于它所提倡的东西,亦即“必须”分配原则(the principle of “must” distribution)上。密尔所提议的分配乃是根据他的效益原则,这虽然在一个商业导向的社会可被接受为分配公共善的原则,但是却会违反法国革命的自由主义的基本原则,亦即平等和博爱的原则,任何对于善的分配都不能根据这些原则来做。在密尔之前,

康德或许是法国大革命最热情的赞颂者。但是他预先看到了过度自由所带来的问题。因此,对于康德和德国启蒙主义者而言,任何宣称要捍卫人类自由的自由都必须接受理性的指导。在康德的观点,只有理性才能导致真正的自由。他指出,建立在平等概念——尤其是利益的公平分配——上的自由概念,将是不充足的,因为对于人类之间的需求和行为的平等并不存在着保证。类似情形,卢梭基于平等概念的自由也只是泛泛的空话,因为它还需要某个形上学的基础——比如说上帝的意志。而这个基础乃是我们无法检证的。因此,康德用“自律”来理解自由,亦即:人们的行为是以工具——目的的理性原则为依归,而不是因为个人的利益或是上帝的命令。将尊敬义务的行为视为理性的行为,并且将理性的行为与自律(自由)的行动等同起来,康德相信他已经解决了在自由与义务之间的二分法。^② 康德之后,自由主义就被理解为一种对于自由的理性进路理论。

(三)新自由主义

自从奎斯内(Quesnay)开始,尤其是从马尔萨斯(Malthus)之后,经济理论的发展证明了平等原则只是一个乌托邦,而且对于自由市场而言乃是不可能的。类似的情形,对于这些理想(博爱、平等、人类的基本权利)的信仰不是过分空想,就是在政治中不切实际,特别是对于现实政治而言。这都是在规劝政治哲学家们,要将任何只奠基于这些目的自由概念抛弃。

科学家和哲学家们像波普(Karl Popper)、罗尔斯(John Rawls)和其他人,他们更进一步发展了卢梭、洛克和康德的自由概念,他们指出只有一种开放的态度,还有对于工具的进步的信念,才能够保障自由。比如说波普便坚持要以批判的态度来作为一般科学的基础。^③ 他尝试要结合笛卡尔方法怀疑论与康德的理性信念、笛卡尔的基础论与培根的经验主义,来建立所谓的理性的批判主义(rational criticism)。因此波普的新自由主义毋宁说是一种方法论的自由主义。^④

^② 参阅拙文:《自律的教育可能吗?》(“Is Any Education for Autonomy Possible?”),发表于《国际教育会议》(伦敦大学与国立台湾师范大学合办,台北,1994)。

^③ 波普:《臆测与反驳》(London, 1961)。同时参阅他的《历史主义的贫乏》(London: Routledge & Kegan Paul, 1957)。

^④ 波普:《开放社会及其敌人》(London, 1950)。在《历史主义的贫乏》中,波普将他的自由主义描述如下:“假如存在着成长的人类知识这样的东西的话,那么我们在今天就不能预测明天才能知道的东西了。”(序言),vii。

而罗尔斯^②的自由概念是奠基在康德的自律概念^③和卢梭的作为理性选择的自由概念上的。^④

另外一种新自由主义的形式反对康德的路线,那就是自然主义。它号称取代了上帝的权力,也因此它变成了另外一种新的决定论。自然主义的追随者争取一种绝对的自由,就像在自然状态中所看到的。部分的女性主义运动和性解放者都属于自然主义,因为他们反对任何社会规范。

总括来说,自由主义和新自由主义都隐约地将自由与人类本性联结了起来:自由是人类生命的本质,而进步就是自由的原理。这种原理包含了对于保守力量——任何对生命产生威胁,和对进步产生障碍——的批判。在自由主义者的观点看来,传统的价值、知识、道德、政治和经济,在处理新的需求、新的利益关系、新的环境等等问题上已经不再具有效力。因此,为了满足新的利益关系、需求等等而对于新价值、新方法和新目标的不停歇追求,需要一种彻底的改变,或者至少是一种持续而温和的改变。彻底的改变采取革命的进程,而温和改变则采用演化的道路。

(四) 革命(revolution)

革命意指对于结构、秩序、形式甚至生活方式所采取的一种激进、突然、迅速且整体的改变。政治上的革命首先是指:旧形式(政权、政治结构、社会组织等等)改变形态,然后形成基于新观念、新形式、新秩序的新结构。总之,革命改造了社会、政治结构与政治习俗。正如在法国大革命(1789)中所见,旧的形式(君主政治)、秩序(封建制度、阶级社会)、结构(一人高高在上、一人作为基础)皆被彻底推翻,并且替换上新形式(民主政治)、新秩序(人人平等)以及新结构(议员、议会)。同样地,辛亥革命(1911)及布尔什维克革命(Bolshevik Revolution, 1917)也同样彻底改造了中国与俄罗斯的旧有形式的、结构与秩序。

^② 罗尔斯:《正义论》(A Theory of Justice. Cambridge: Harvard University Press, 1971),序言, viii。

^③ 罗尔斯:《正义论》页 252:“我相信,康德的主张是这样:当一个人选择他的行动原则,来作为他本性——一个自由和平等理性存有者——的最适当表达时,那么这个人便是自律地行动。”

^④ 罗尔斯:《正义论》,页 256。

(五) 演化(evolution)

演化所表现的是在形式与秩序(习俗)上的一种温和、持续、缓慢的改变,而且是几乎察觉不到的结构上的改变。正如达尔文所描述的,人类的演化经历了漫长的几十万年的时间。而且即使是从直立人(homo erectus)转变到灵智人(homo sapiens),也绝非是一种迅速的、突如其来的、或未被认出的转形过程。在政治中,温和的自由主义者选择演化的路线是试图去保存或以非常缓慢的节奏来改变基本的要素(形式、习俗、秩序),以促进社会的发展。

三、政治哲学作为一种意识形态批判

政治哲学是哲学的一个分支,也是政治科学的一个分支。跟政治学不同,政治哲学的职责是去反省、批评、协助政治能更有效地处理人类与社会的问题、实际与新兴的难题。因此,政治哲学不局限在任何领域中,或等同于任何一种政治。如果说政治经济学,在马克思主义中,是处理资源分配及总体经济行为的决策的话,^⑤那么,马克思对于政治经济结构的批判,就可被视为一种政治哲学。如果政治经济学被界定为市民社会的理论,那么,政治哲学就是在质问此理论的正确性。^⑥这意味着,政治哲学必须面对实际政治活动所产生出来的难题,并尝试去提出新的另类选择。柏拉图提出共和国作为理想的政治典范,原先就是为了修正希腊议会与寡头政治的暴行。亚里士多德描述君主制度、寡头政治、无政府及早期民主制度的错误,则有助于人们寻求一种理想的政治典范,即现代的民主制度。同样地,孟子提升人民的地位,以及基督教对人权的要求(见于早期基督教会),都是间接地批判独裁的封建制度。诸如托马斯、霍布斯、卢梭、康德、和其他哲学家们,都常常反省、揭露政治的缺点。不过,若光是批评,而没有任何新的建设性方案来修正过去的错误的话,还不能算是政治哲学。霍布斯、卢梭、马克思都称得上是政治哲学家,是因为他们提出了新的政治模式。卢梭的民主制度观念是基于阶级平等与自由,霍布斯是基于共同财富,马克思是基于民主社会

^⑤ Megnad Desai, *Marxian Economics*. 2nd ed. (Oxford: Basil Blackwell, 1979), pp. 207.

^⑥ Megnad Desai, "Political Economy," in Tom Bottomore ed., *A Dictionary of Marxist Thought* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), p. 378.

主义,所有这些人都是将政治哲学视为政治的核心。

从他们的主要观念来推断,我们可以归结出政治哲学所扮演的角色:(1)一种对意识形态政治的持续批判,亦即对过去的政治模式继续批判;以及(2)对于新模式的一种无穷追寻。作为一种意识形态政治的批判,政治哲学试图揭穿其伪科学的性质、无能处理新问题,以及负面效果或功效不完全。就此而言,政治哲学扮演着对政治作自我反省者的角色。它不会满足于任何片面的、种族的、部落式的、局部的、不科学的……政治形式。马克思对于资本主义政治的批评、卢梭对于封建制度的批评,以及当今哲学对于纳粹主义、法西斯主义、极权主义、帝国主义或极端主义……的批评,都展现出我们称之为自我反省者的角色。作为一种无尽地追寻政治新模式以有效地处理所发生的新问题的科学,政治哲学则和其他科学一样都是在努力建设更新的、更美好的世界。

第四节 结 论

在批评费尔巴哈(Ludwig Feuerbach, 1804—1872)的第十一个论题中,马克思指责哲学家们都只满足于诠释世界。^②对于马克思而言,哲学家的义务必须是改变这个世界。然而,马克思也没有比费尔巴哈好多少,因为他做的也只是纯粹的批评。要等到马克思提出“社会主义的新社会模式”之后(即1848年他跟恩格斯[Friedrich Engels, 1820—1895]共笔的《共产党宣言》,^③和1861年的《资本论》(Capital)],才真正地改变了世界。马克思的结论是,唯有社会主义的模式才能完全根绝异化、不平等与非人性的祸害,并且在无产阶级的领导下建立一个完美的社会。无疑地,马克思是一位出类拔萃的政治哲学家。但是就如同我们所看到的,他并未贯彻他的逻辑,完成他的计划。因此他也掉入到他所强烈批评的意识形态之圈套中。第一,当他试图把权力交予无产阶级时,仍然认为政治是一种权力游戏。第二,他轻易地就相信了某种完美的政治形态,因而必须放弃批

^② 马克思:《费尔巴哈论》(*Theses on Feuerbach*, 1845),首次出版是在其被恩格斯当作他的《费尔巴哈与古典德国哲学之终结》(*Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, 1888)一书的附录之时。

^③ 马克思、恩格斯:《共产党宣言》(*Manifesto of the Communist Party*, 1848)。

判者的角色。第三,他无法忘怀那种将政治视为创造完美社会与地上天堂的工作的幻想。

跟马克思不同的是,我们主张政治史是一条寻找解决人类社会问题最佳方式的漫长之路。我们能够使用各种的手段(譬如力量、权力、智慧、共识、知识……)来解决这些问题;这种观念在历史的不同阶段中一再出现。自柏拉图与孔子以来,政治哲学家们都苦恼于去找寻某种固定、永恒且完美的政治模式。然而,这样的想法从未能如实实现,因为我们从未完全掌握住人类的本性,因而也无法把握住人类的问题。那么,我们又如何能解决它呢?

意识到所有的这些问题,政治哲学必须反省、批判这些政治原则。更重要的是,我们必须寻求新的原理来帮助我们解决新发生的问题。一个好的社会不必然是一个完美的社会,因为根本就不存在这种完美、绝对的社会。这样的乌托邦和人类社会的本质——一种不断发展和进步中的人类组织——乃是相冲突的。因此,只有在不断地发现其问题以及追求更好解决方案的无尽过程中,我们才看得到一个好的社会。同样地,理想的政治并不是由上帝所预先决定好的,而是存在于为了要建设最好的可能生活状态,不断地追寻更好方法的永恒过程中。

参 考 文 献

Aristotle, *Politics*, in Barker E., ed. *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Methuen, 1906.

Thomas Aquinas, *On Government*, in *Summa Theologica*, Vol. 1 and Vol. 2, Trans, by Fathers of the English Dominican Province, Benzinger Bros, 1981.

Niccolo Machiavelli, *The Prince*, Trans, George Bull, Penguin Classics, Revised edition, 1975.

Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Trans, Maurice Cranston, Penguin, 1968.

Thomas Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Fontana, 1962.

Karl Marx and Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, In *Selected Works in Two Volumes*. Lawrence and Wishart, 1958.

Friedrich Hayek, *The Constitution of Liberty* Routledge & Kegan Paul, 1960.

John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1973.

第九章

刘千美

美学与艺术哲学

第一节 美学的名称

美学作为一门学问,其英文 *aesthetics* 源自希腊文 *aisthesis*。希腊文 *aisthesis* 原指经由感官所获得的感觉的印象、或感受,与 *noesis* 有所不同;*noesis* 是指经由理智所掌握的思想。*aisthesis* 与 *noesis* 均为名词,其形容词分别为 *aistheticus* 与 *noeticus*,其意分别为“感觉的”与“思想的”。基本上,在希腊文中 *aisthesis* 和 *noesis* 分指两种不同的认识方式。中世纪沿用此一区分,以拉丁文 *sensatio* 与 *intellectus*, *sensitivus* 与 *intellectivus* 分别表述感觉的与理性的认知,其中并未涉及美感的问题。

无论在希腊时代或中世纪,有关美或美感问题的讨论,并未成为一门正式的学问,而是隶属于存有学、伦理学、诗学或神学的范围,当然也就没有正式的名称。直到十八世纪,德国哲学家鲍姆嘉顿(Alexander Gottlieb Baumgarten)致力于将讨论美与美感的问题建立为一门独立的科学,并将之命名为感性之学(*aesthetics*)(今通译为“美学”),用以区别于逻辑学(*logic*)。鲍姆嘉顿主张逻辑学探讨思想的法则、分析认识的能力,美学探讨感知的完美,层次虽较知识为低,但却独立自主,且拥有本身独特的法则。西元 1750 年鲍姆嘉顿出版《*Aesthetica*》一

书,书中将“美学”定义为感觉认知的科学(Aesthetics is “the science of sensory cognition”)。之后,康德在其《判断力批判》一书中,接受以 aesthetics 称呼讨论美感判断的学问。黑格尔虽曾考虑以 Kallistik 作为探讨美之理念的学问的名称,后因 aesthetics 在当时已经约定成俗、流行成风,便放弃而选用 Aesthetik 作为其“柏林授课录”中有关美与艺术之授课内容的名称。aesthetics 一词沿用至今,成为哲学之中的一门学问,而与形上学、知识论、伦理学等并列,成为一门独立的科学。

中文以“美学”一词,作为 aesthetics 的译名。“美学”一词中的“美”字,虽然在中国艺术与中国语言中一向使用广泛,但对于“美”字的起源与字义则无确切说法。一般是按照后汉许慎在《说文解字》中的解法,来说明“美”字的含义,“羊大为美”,“美,甘也,从羊大。羊在六畜主给膳也。”另外,《说文解字》对“甘”字的解说则是:“甘,美也,五味之一。”按此解释,许慎是从主观的感受,尤其是口味的感觉来说明什么是美的。基本上,在先秦时代以感觉之愉悦与否来辨别美与不美,也是常见之事,如“口好味而臭味莫美焉”(《荀子·王霸篇》),“乐不过以听耳,美不过以观目”(《国语·周语上》)。《楚语上》伍举亦有“以土木之崇高,彤镂为美”之语。不过,许慎在《说文解字》中解说“美,甘也,从羊大”后,接着又指出“美与善同义”。换言之,美虽起于感觉但并不止于感觉层次,引申至举凡一切美好之存在皆可谓之美。

第二节 美学研究的对象与范围

美学以“美”为研究的对象,美字的英文为 beautiful,法文 beau,西班牙文 bello,德文 schon,希腊文 kalon,而拉丁文则为 pulchrum。一般而言,美字的使用涉及抽象与具体两个层面,一方面指美的观念所隐含之抽象而普遍的特质,如和谐、光辉等等;另一方面则指具有美之特质的具体个别的事物,包括美的自然物与美的艺术作品。美学虽以 aesthetics 为名,但是 aesthetics 的原意并不是美,而是感知,引申为对美感经验的研究。经验的形成不仅涉及主体,亦涉及客体,也就是说,具体的经验除了主观的感受,还牵涉所被感知之事物的存在方式。美学除了以美感经验中之主体感受为研究对象外,也探讨引起美感经验之事物的存

在方式,尤其是美的艺术作品的存在与本质。

法国哲学家祈尔松认为美学研究,或广义的美学,按其研究对象的不同,可包括三大部分。第一,美的本体论 *calology*,或 *ontology of beauty*,以美的观念(*idea of beauty*)作为研究对象,又可称为哲学美学。第二,西方自十八世纪以来所谓的美学,以美感经验(*aesthetic experience*)作为研究对象,也是狭义的美学。第三,艺术哲学,西方美学自黑格尔在柏林授课录中,把美学研究的范围限定于艺术之美(*the beauty of art*)的研究,在其所讲授之美学课程中,除了对美的理念加以探讨外,主要从建筑美的理念来探讨美在建筑、雕塑、绘画、音乐、诗歌等等不同艺术领域的历史发展。在此影响下,“美学”与“艺术哲学”有时成为可以互换的名称。

第三节 美学的方法

一般来说,研究学问必有方法,我们甚至可以说一种学问就是一种方法,而且,没有方法就没有学问的探讨,就像柯列士(*Emerich Coreth*)所说:“一种学问除非拥有自己的方法,而且觉察其方法的本质与特性、并能为其辩护,才能成为真正的学问。”^①美学作为一种学问,探寻有关美与艺术的知识,像所有的学问一样,也有其独特的方法。而寻求恰当的美学方法,以解析环绕于美与艺术周围的各种相关难题,正是当代美学得以蓬勃发展的动力之一。

关于美学研究的方法学问题,首先应该注意美学作为知识形式,其与自然科学知识之间的差异,及其相互之间的关系。消极而言,是为了了解近代美学何以陷入知识论的困境,何以美学研究与美感经验之间呈现出异化的关系;积极而言,则是为了指出美学研究对整体学术发展的重要性,并为各种学科对美学问题的研究作恰当意义的定位。事实上,当代美学的蓬勃,除了前卫艺术工作者努力于走出传统美学视艺术为科学知识的影像的阴影外,有一部分的原因是来自社会科学理论、自然科学理论、文学理论等非美学理论的催迫与探问,询问美学提供了什么样的观点、什么样的研究方法,可以供人类在自我理解时作为认知的依

^① Emerich Coreth, *Metaphysics*, (New York: Herder and Herder, 1968), p. 31.

据,亦即,询问美学用什么方法来回答美与艺术对人存在的意义与价值。

因此,有关美学的方法论问题,除了追问应该使用什么方法研究美学问题之外,更应思考美学本身就其作为一种方法的意义问题。换言之,美学的方法论包含两个不同层次的问题,一是有关美学研究所运用之恰当方法问题,一是有关美学本身作为一种方法的问题。前者视美学为一门科学,针对美学理论所处理的各种问题,如美的观念、美感经验、艺术的观念、艺术创作、天才、艺术作品的结构、艺术作品的存在等问题,寻找恰当的研究方法;后者则视美学为一种解析问题的方法,与其他研究方法并列,成为一种揭露研究对象之真理的方法之一。两种问题的层次不同,所牵涉到的难题也各自有异,但两者之间不但关系密切,而且所面对的基本且关键性的方法问题都是共同一致的,例如,为了解美学方法学的两层意义的相关性,皆应先阐明何谓方法,美学研究与其他学问的研究在方法学上有何相关之处,使得美学研究可以借用其他学问的研究方法,而不丧失美学的基本特质。

以下首先反省传统美学的方法学进路及问题,其次介绍当代不同美学理论的研究方法,再次讨论美学本身作为一种方法的问题。

一、古典美学的研究方法与困境

美学研究的对象是美与艺术,然而,关于什么是美、什么是艺术的问题,却难以明言。早在古希腊时期,苏格拉底与希比亚斯长篇大论关于美是什么的问题之后,苏格拉底的结论是:“美是困难的。”^②在此,苏格拉底所追问的乃是美的本质与存在的问题,当然难以回答。简言之,十八世纪之前的传统美学,受传统形上学之方法学进入的影响,以美的观念、艺术的本质与存在的问题,作为哲学美学的重要问题。从古希腊文化开始,大部分的哲学家便都曾根据各自的哲学思想体系,对美与艺术的问题,提出不同的见解。例如,毕达哥拉斯学派视美为数字与形式的关系;柏拉图认为美是永恒的理想,真正的艺术是观念的模仿;亚里士多德虽视艺术为模仿,却认为悲剧作为一种艺术,是以人的行动作为模仿对象;中世纪的托马斯则从人与存有的关系讨论美的存有特质,并认为美即是充

^② Platon, *Le Grand Hippias*, in *Oeuvres Complètes*, traduction nouvelle et notes par L. Robin, (Paris: NRF, Bibliothèque de la Pleiade, 1950), p. 56.

实、和谐与光辉。

从文艺复兴时期以后,科学精神兴起,西方文化逐渐重视科学知识的研究与发展,而且成就斐然。加上哲学思想本身的发展,在笛卡尔之后,从传统形上问题的优位,转换为知识论问题的优位,也就是一般哲学史所谓之知识论转向(epistemological turn)的思路。这种以知识考量为优先的情形,使得十八世纪以来所发展的美学,转向从知识论的观点来定位人的美感问题,例如从知识的真假,来论断美感的真假;从科学知识的认知价值,来论述美感经验的创作价值;从语言符号的指涉功能,来检讨艺术作品的传达与沟通作用等等。

鲍姆嘉顿之后,美被视为感性的特质,美学成为感性之学,并以知识论的方法讨论美感的意义与价值;而康德则从认知主体的悟性四大范畴,论述美感判断的认知特质。康德在其著名的美学经典《判断力批判》一书中,虽然强调美感经验对人的重要性,但也明白指出“美感判断”不具有科学知识的价值,仅具有主观的普遍性与必然性。而美感经验的愉悦,也是主观上摆脱私欲之后的满足感。此外,康德解释美感判断的普遍性与必然性之所以是主观的,乃是因为建立于人性所具有之普遍共感上,而不是建立在先天的概念的基础上,因此不具有科学性的客观的价值。弗洛伊德从心理分析的角度,把经由美感经验转化而成的艺术当作梦境一般地不真实。马克思主义的美学思潮,也一样把美感与艺术视作幻想的产品,用以哄骗心灵。当代语言分析哲学家,更把诗人所创作的诗句视为情绪语言,诗因此不具有认知的意义与价值,也不值得作为研究对象。

无可否认,近代美学从知识论的进路来研究人的美感经验,的确有助于人们对美感经验之特质的认知、反省与了解。然而,尽管从十七世纪以来,欧陆学术界对美学的研究日益蓬勃,有关美学的著作日益增多,但是在知识论思维方式的影响下,自然会从主观与客观、真实与虚幻、确定与不确定等,这些用以评价科学知识的观点来处理美学的问题。

相对于科学知识的客观、真实与确定等性质,美感经验尤其显得主观、不真实、不确定等等。而美感经验的主观与客观、美感对象的真实与虚幻等问题,也就成为美学争论的主要焦点。而当代哲学充斥着各种针对美感经验提出质疑与批判的理论与学说,也就不足为奇了。

就其而言,不管美感经验能够带给人类多大的安慰、多大的幸福感,最后仍然封闭于个人的个别的心灵之内,仿佛做梦一般。梦境虽美,终究还是会有清醒

的时候。因此,美感愉悦也只能暂时摆脱生活中的痛苦与缺乏。

西方古典美学对美与艺术之问题的探讨,基本上建立于传统形上学与知识论的基础上。在实体存有学以及主客对立的知识论观点的影响下,艺术的世界通常被看作是与真实实在界(true reality)有所不同的世界,艺术或者被视为是对外在真实世界的模仿(模仿理论)、或者被视为是艺术家内在心灵的想象与表现(情绪理论、表现主义)。因此,从存在的真实性来说,相对于实在界的真实,艺术所揭示的只不过是一个逼真的(trompe-l'oeil)或想象的、宛如梦境的虚构世界。只可暂时玩赏,切不可当真。就此而言,美与艺术不具有认知价值,也没有真理可言。

此外,受知识论方法的影响,从柏拉图、亚里士多德以降,到康德、黑格尔、甚至当代的克罗齐(Benedetto Croce, 1866—1952)、柯灵乌(R. G. Collingwood, 1889—1943)、苏珊朗格(Susanne K. Langer, 1895—1982)等,哲学家一直把美与艺术当作抽象的观念来思考问题,并如英嘉顿(Roman Ingarden, 1893—1970)所指出的,始终摇摆于主观与客观的争议之中。或是从认知主体的主观感受,来讨论美感经验的价值;或是从艺术作品的客观存在,来讨论美与艺术的定义,并据以解释什么是美的艺术作品,什么是美的创作,什么叫伟大的艺术家等问题。通常在一部美学著作中,都充满了严谨的推论过程,阅读起来有着极大的思辨趣味。美学研究成为合乎思想法则的推论过程与结果,然其最大的代价,就是失去美感。如何从枯燥且干涩的抽象观念返回活生生的经验之中,便成为西方古典美学最大的困难之处了。

到底“什么是美”、“什么是艺术”的问题,历经两千多年的探索,西方文化面临的却是更多的质疑与不确定。前卫艺术创作者不仅不再遵从古典美学所提供的创作原则,连对传统文化所认定的美与艺术的价值也提出了质疑。而许多当代美学家受分析语言哲学思维方式的影响,也都注意到美与艺术之本质的不可定义性,并指出对美与艺术作知识论之分析与阐述的枉然后果。例如肯尼克(William E. Kennick)在其《传统美学是否建基于误解》一文中,便认为传统美学以下定义的方法探讨美与艺术的本质,是不恰当的,因为美与艺术的语意与用语广泛且复杂,简单定义皆不足以表达其复杂的逻辑内容^③。在维特根斯坦(Witt-

^③ Cf. William E. Kennick, "Does Traditional Aesthetics Rest Upon a Mistake" in *Contemporary Aesthetics*, ed. by Matthew Lipman, (Boston: Allyn and Bacon, 1973), pp. 219—234.

genstein)之家族相似性(family resemblance)概念^④的影响下,怀兹(Morris Weitz)提出艺术属于开放之概念(open concept)^⑤的想法,此外,西伯里(Frank Sibley)^⑥、迪基(George Dickie)^⑦等人,皆有类似的想法。

不过,就像海德格尔所指出的,难以定义并不表示不可言说、不可讨论、或不可知,相反的是,美与艺术虽因难以定义而失去特殊可辨认的标记,但也因此得以恢复其存在的自主性,得以显示其存在的丰富的可能性。这正是当代美学得以拓展研究空间、蓬勃发展的原因之一。

二、当代美学研究的理论与方法

当代各种美学理论不仅运用其他学科的研究方法,例如语言学、符号学、结构主义、心理学、现象学、心理分析、批判理论、社会学,甚至统计分析、实验科学等等,形成各种美学理论争奇斗艳的局面,如符号学美学、分析美学、现象学美学、结构主义美学、艺术社会学、艺术心理学等等,蔚为风潮,各种美学著作、书籍、期刊纷纷出版,美学相关议题不断被提出讨论。不过值得注意的是,即使美学研究借重其他学科之研究方法的结果,但不代表美学所关切的许多问题可以经由其他学科的研究途径获得解决;也不意味着可以用其他学科的发展来替代美学的发展。相反地,有关美学所探寻的主题:如美是什么、艺术是什么等问题,由于从符号、结构、形式、认知、社会、数字统计等方面的探究,使得美学成为一门独立的学科,甚至成为一门跨学科的研究领域。

美与艺术的概念虽然难以定义,然而鲜活的美感经验依旧不容忽视,各型各

④ 有关维特根斯坦之家族相似性(family resemblance)概念,参阅:Wittgenstein, "Lectures on Aesthetics", in *Lectures & Conversations on Aesthetics, Philosophy and Religious Belief*, ed. by Cyril Barrett, (Los Angeles: University of California Press), pp. 1-36.

⑤ 怀兹所提出之开放之概念(open concept)参见:Morris Weitz, *The Role of Theory in Aesthetics*, in *Problems in Aesthetics*, ed. by M. Weitz, (New York: The Mcmillam Company, 1964), pp. 144-145.

⑥ Cf. Frank Sibley, "Is Art an open concept? Un Unsettled Question" in *Contemporary Aesthetics*, pp. 114-117.

⑦ George Dickie 虽然批评把美与艺术视之为“开放观念”的看法,并提出习俗说(art as institution)的解释,认为艺术是随着人类习俗规定而变化,基本上,人类习俗是随着历史环境变迁而改变的,因此艺术的本质也一样随之变动不已。Cf. George Dickie, *Aesthetic*, (New York: The Bobbs-Merrill Company, 1971)。

类的艺术创作活动依然活跃于现代人的生活与文化之中。美感经验与艺术实践已然成为当代人文科学各学术领域,如历史学、社会学、心理学、语言学、传播学、人类学等,所关注的主要问题之一。

为此,当代美学家虽然不再执著于只从科学真理的角度研究美与艺术的认知价值,但是有关艺术家的天才、创作、想象、表现,艺术欣赏者的感知、体验、批评、解释,具体存在之艺术作品如文学、音乐、电影、建筑、城市雕塑等之艺术形式、艺术风格,以及活生生的美感经验、美感品味、美感想象等等问题,依然是当代美学研究的重要主题。此外,当代美学所研究的问题显然涉及各种不同的学术领域,如历史学、社会学、心理学、符号学、人类学、宗教学等。为此,当代美学家从各种不同的研究观点,运用各种理论的思维方法,如现象学、诠释学、结构主义、解构主义、批判理论、心理分析、语言分析、阅读理论、比较研究等方法,把美与艺术的问题放到历史、社会、心理、语言、符号等脉络之中,重构其存在的意义与价值,试图重新了解诸如美感经验、艺术作品这些看来没有什么实际用途的东西,究竟有何魅力,何以始终如影随形地纠缠于人类文化之中,甚至被许多人视为是人类生命之中重要且不可或缺的部分。

基本上,当代美学所涉及之各种研究领域的问题与方法,并不是各自独立、毫不相关的封闭系统。相反地,各种研究方法其实是彼此相互穿透、相互影响的。以下分别从历史、社会、心理、语言与符号等方面介绍当代美学研究的理论与方法。

(一)历史的研究方法

以历史的研究方法为例,研究者可以从艺术史的观点,把艺术作品看作历史文献,从传记、编年、或思想史的方法来研究艺术作品在历史中的发展与变迁;也可以用巴诺夫斯基(Panofsky, 1892—1968)所创立之图像学(iconology)、或运用结构分析方法研究艺术风格的演变规律;或者像狄尔泰(W. Dilthey)般,试图从艺术家生命力之创作与表现的活动中,为艺术的发展与变迁寻找理解与解释意义的依据。

另外,社会学的方法也被运用在艺术史的研究中。例如,匈牙利学者安达尔(F. Antal, 1887—1954)在其著名之《翡冷翠的绘画及其社会背景》(*Florentine Painting and its Social Background*)一书,从艺术创作与社会需求的关系来解

释绘画艺术的存在与风格。安达尔认为在翡冷翠地区,同一时期(1425)之所以有两种圣母像的画风同时并存,一种是旖旎的西安纳风格,一种则是古典主义的风格,主要就是因为订购者不同社会背景的需求所致,针对贵族阶级或新兴资产阶级的需要,画家因此创作出不同的风格^⑧。德国学者豪泽(A. Hausser)主张由社会演变解释艺术风格的变化,在其著名的《艺术社会史》(*The Social History of Art*)一书中,豪泽认为,艺术形式不只是已被界定的观念形式,且是受社会、政治因素影响的表现形式。

(二)社会学的研究方法

社会学的研究方法也运用历史的方法,研究艺术作品的社会历史意义,以了解艺术品作为沟通过去与现在之间不可避免的关联结构,所具有之社会学的意涵,例如艺术创作的社会背景、社会规范。就社会学方法而言,历史上出现种种表现现实的新风格与新方式,不仅只是出自艺术形式的辩证,而更是出自社会历史的必然性。例如被称为是法国新艺术社会学之父的弗朗卡斯特(Pierre Francastel),便以社会学的方法建立起绘画与社会之间的密切关系,他认为艺术作品并不是纯粹的象征符号,而是与社会群体生活密切相关的真实事物。而每一件艺术作品的制作,都是出于当时场所的需要而发明之符号所组成的整体^⑨。

不过,由于大部分的艺术作品在完成以后,便会进入市场成为具有经济价值的标售物,运用社会经济学的研究方法,作为评估艺术作品美感价值的方法,或建立艺术市场的社会学,研究艺术作品的经济效益,俨然也成为美学研究的一种方法。例如,法国实证主义美学家苏里奥(E. Souriau)便认为,从经济学观点评估某一特定社会的美感需求有其重要性。从经济学观点,可以把艺术界定为,在某一特定社会中,用以满足此一社会各种美感需求的努力的总和。而一个社会美感教育的主要目的不应只在于培养有创造性的艺术家,而应该在于教导人们如何满足各种美感需求。苏里奥并且认为,可以借由资金周转估计艺术所创造之经济资产年总值,和估计以艺术谋生的人口的方法,来评估艺术的社会地位及

^⑧ Jean-Luc Chalumeau, *Lectures de l'art, Réflexion esthétique et création plastique en France aujourd'hui*, (Paris: Chêne/Hachette, 1981), p. 47.

^⑨ Cf. Jean-Luc Chalumeau, *Lectures de l'art, Réflexion esthétique et création plastique en France aujourd'hui*, pp. 49-60.

其经济价值。

以社会经济学的方法研究艺术,将建立起货币市场、甚至证券市场与艺术作品之间的价值关系,艺术活动因此也成为一种投资行为。此种研究与分析艺术的方式,虽然听起来令人震惊,但也显示众人的艺术品味如何受到社会、经济因素的影响。法国社会学家布迪厄(Pierre Bourdieu)在其《艺术之爱》(*L'amour de l'art*)一书中,便指出人们对艺术的爱好,其实并不是天生、自由而独立的,而是在社会阶层、制度影响下被教化而成的。布迪厄甚至认为:“艺术的主要功能在于建立社会秩序……而文化实践的用途则在于区辨阶级与阶层,并用以确认某一阶级对其他阶层的宰制领导权。”^⑩

这种强调艺术与社会阶级之间互动关系的研究方法,主要来自马克思主义的美学研究方法。就像马尔库塞(H. Marcuse)所指出,官方马克思主义是以流通之生产关系整体来解释艺术作品的性质与真理的,并认为艺术作品是社会阶级的利益与世界观的呈现。^⑪ 影响所及,不必赘言。即使后来之批判理论美学家如卢卡奇、阿多诺、马尔库塞、本雅明、布洛赫等,虽各有批判与修正,基本上,所运用的研究方法仍是属于社会学的研究方法。

(三)心理学的方法

如果说当代美学运用历史、社会、经济、实证分析的方法研究艺术作品的存在价值,那么心理学、心理分析的方法,便是当代美学研究艺术创作与艺术欣赏之美感经验的重要途径。除了传统美学以心理学说解释美感经验,如李普斯(Lipps)的移情说、布洛(E. Bullough)的心理距离说之外,当代心理学的研究方法依旧是当代美学家研究艺术经验的重要方法。例如著名的艺术史家贡布里奇(E. Gombrich)便认为:“由于艺术具有精神特质,因此一切有关艺术的科学研究都应建基于心理学。”^⑫

当代法国艺术史家于格(René Huyghe),认为艺术心理学的方法之所以重要,是因为艺术心理学掌握住大多数人的行为的共同特质,揭露出外在因素、日

^⑩ Pierre Bourdieu & Alain Darbel, *L'amour de l'art: les musées d'art européens et leur public*, (Paris: Les Editions de Minuit, 1969).

^⑪ Herbert Marcuse, *The Aesthetic Dimension, Toward a Critique of Marxist Aesthetics*, (Boston: Beacon Press, 1977) p. ix.

^⑫ Jean-Luc Chalumeau, *Lectures de l'art*, p. 31.

常生活、其他团体对行为的影响力。于格不仅以心理学的方法研究艺术家的心理,同时探讨欣赏者观看与感受的心理。此外,于格并运用图像学(iconographie)的研究方法,探讨艺术家如何借由图像(image)^⑬来表达自我,观赏者如何经由作品的图像认识他人、认识世界,并在对他人的认识中,认出自我。

马侯(André Malraux)与于格的想法类似,在其名著《沉默之声》(*Les voix du silence*)中,马侯把造形艺术世界比喻为想象的博物馆(Le musée imaginaire)^⑭,收藏着人类所创发之林林总总的想象形式。在想象的博物馆中我们看到艺术家如何借由艺术作品的想象形式,转化对世界的感知、体验生命的意义。同时借由想象形式的创发,艺术家得以不断重返变动不息的生活。而艺术创作必须不断从想象的博物馆中吸取灵感,体验伟大的艺术家如何将人间事物转化为作品的形式。马侯认为艺术创作的动机不是来自童年的梦想,而是来自其他伟大的艺术家所创发之想象形式的冲击与呼唤。博物馆代表着传统的延续,而遗弃传统的代价将是艺术灵魂与生命的失落。而不断从消逝的过往重生,正是艺术形式的存在意义。

此外,德裔美籍心理学家安海姆(Rudolf Arnheim)在所撰写之《艺术与视觉感知》、《走向艺术心理学》等书中,提及“视觉心理学”的理论与方法,认为视觉经验并不是机械式地被动接受外在世界的刺激,而是主动创造性地组构感觉材料。安海姆认为,感觉知觉的组构力量正是艺术创作与欣赏的主要因素。心理学方法在当代美学研究中,其应用的范围十分广泛,各种不同的心理学派所提出的方法,如完型(Gestalt)心理学、实验心理学、结构心理学、心理分析等方法,均成为当代美学研究家在研究艺术各种问题时所参考的方法典范。

(四)语言学与符号学的研究方法

此外,受到二十世纪以来语言学蓬勃发展的影响,语言学思考与研究问题的方法,也就成为美学研究与思考的典范模式。在此影响下,当代美学倾向于把艺术视为语言、符号,并用语言学与符号学的研究方法,探讨艺术语言的符号特质,

^⑬ 对于格来说,艺术家经由作品的图像(image)呈现双重存在特质,作品的图像一方面代表客观存在事物的形貌,另一方面则显露出隐藏于作者内心深处的欲望。

^⑭ 《沉默之声》(*Les voix du silence*)一书最早出版时却是以艺术心理学(*Psychologie de l'art*)为名,本书共分四个部分,第一部分即是以想象的博物馆(Le musée imaginaire)为标题写成。André Malraux, *Les voix du silence*, (Paris: La Galerie de la Pléiade, 1951)。

艺术象征与符号之间的意义关系,比较艺术语言与一般日常语言、或科学语言有何异同之处,甚至询问诗的语言功能有何特殊之处,艺术语言如何传达信息等等各种问题。

有关语言符号的问题,可以上溯至希腊时期,早在柏拉图《克拉提里斯》(*Cratylus*)篇,便已出现有关语言之文字与字义关系的争辩。穿越时空两千多年,语言符号的意义问题依旧复杂,二十世纪由于现象学、分析哲学、结构主义符号学、诠释学、解构主义等学说,对语言符号的多样研究,而有丰富的研究成果,因此也就有着不同而多样的语言学研究方法,影响着美学研究的导向。

以结构主义的研究方法来说,在索绪尔(F. de Saussure)的影响下,发展出艺术语言的符号学(semiology of art),例如法国学者罗兰·巴特(R. Barthes, 1915—1980),便把作为文本的艺术作品,视为独立自主的符号系统,其符号旨意决定于传统、习俗,文本是作者思维世界的方式,亦是承载意义的密码,艺术批评就在于解读文本密码,以获取意义。雅克慎(R. Jakobson)则从语言传播信息的结构论述诗的作用。雅克慎认为,语言传播信息的结构有六项因素:发信者、受信者、信息、符码、语境与管道,各项因素影响语言传播信息之功能。语言行为即在于因素之选择与结合关系的排列,而诗即是选择与结合均衡,“诗的功能在于把均衡原则从选择中线投射于结合中线。”雅克慎指出,诗学研究语言结构问题,就像图画分析图像结构,而且诗学不仅涉及语言学,也涉及一般符号学。

结构主义从符号与结构的层次来思考语言的问题,现象学与哲学诠释学则从存有学的层次来思考语言的问题。例如海德格尔早年在其《存有与时间》中,视语言为人存有的基础存有的构成之一;晚期《通往语言之途》则视语言为存有的居所,而在其《论艺术作品的根源》中更把“诗”看作艺术的本质。诠释学家高达美(H. -G. Gadamer)受海德格尔的影响,在其《真理与方法》一书中,则认为“艺术”与“语言”才是通往真理的方法。

总之,随着人文科学各领域的多样发展,当代美学的研究方法亦有多元的变化途径。无论如何,当代美学的研究与发展,显出示美与艺术的问题,的确错综复杂,它同时涉及科技、心理、社会、政治、经济、语言、宗教、道德、价值等不同层面的问题。为此当代美学经由各种方法,除了本文涉及者,还包括语言分析、形式与结构的分析、心理分析、现象描述、文本诠释与解读等方法,以便了解创作、想象、风格、结构、语言、欣赏、批评等等诸多问题,当代美学的蓬勃发展与丰硕成

就有目共睹。

但是,无论用何种方法研究美与艺术的问题,美学研究者最后同样都必须面对一个问题,即研究美与艺术的方法、与美与艺术作为方法,二者之间的关系。也就是说,美学研究除了要问运用何种研究方法才能明白地了解有关美与艺术的各种问题之外,还应该反过来问,如何从美与艺术的观点来询问作为历史、作为语言符号、作为科学技术产品、作为商品或财产、作为心理事实等等诸多事物,其美与艺术的价值问题。换言之,美学研究本身究竟能提供何种方法与途径作为研究历史、科学、语言、行为的方法呢?而这正是当代哲学美学必须面对的根本且基础性的问题。美与艺术虽难以言明,美学研究者依然不得不去思考有关美与艺术之存在与价值的问题,而这正是美学作为方法的根本意义之所在。

三、美学本身作为看待事物的方法

从字源学上来说,“方法”一辞,英文为“method”,法文为“méthode”,德文为“Methode”,拉丁文为“Methodus”,均源自希腊文 *methodos*,由 *meta* 与 *odos* 二字组合而成。按其原始的字义来说,*meta* 有“朝向”,*odos* 有“道路、途径”之意,合而为言,则有依循道路来追寻与探索的意思^⑮。在中文对“方法”一辞中的使用中,“方”也含有道途之意,如《论语·雍也》:“可谓仁之方也矣。”“法”字则有典范、法则、规矩的意义,“方法”则有运用法则、规矩,以符合典范之意,如《墨子·天志中》有言“中吾矩者,谓之方;不中吾矩者,谓之不方。是以方与不方,皆可得而知之。此其故何?则方法明矣。”因此,从字源学上引申来看,方法意指达至理想所应遵循的“途径”、“法则”,包括行为的法则、思维的逻辑法则,以及创作的法则。其中行为所应遵行的法则包含有伦理法则、法律规范等。思维的逻辑法则,则是研究学问所使用的方法,亦是各种科学体系,因此科学的方法便是指以建立和论证真理为目标的合理程序与步骤,以科技与逻辑的程序与技术作为研究的途径。至于创作的法则,则指各种艺术作品之创作所遵循的法则,一般指的是创作的技法、技术或技巧,亦是美学与艺术哲学的范围。

简言之,方法首先是指按照事先拟定之计划而采取之行动步骤,或是指为确

^⑮ Paul Foulquie, *Dictionnaire de la langue philosophique*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1982), p. 441.

实达到某些目标或结果所使用的手段与办法,例如,弹奏钢琴的方法、学习语文的方法、实验的方法、计算的方法等。就此而言,方法与实际之操作的步骤和操作的技术有关。寻找方法就是寻找实际的操作系统,缺少方法就无法实际运作,例如,不懂得弹奏钢琴的方法,就不可能真正的弹出一首钢琴的曲子;缺乏运用毛笔、水墨、纸张的方法,就无法好好画出一幅山水画、写出一笔好的书法。康德认为天才的意义与价值就在于新的方法、新的创作手法的提出。而在西方中世纪文化里,艺术家其实只是一群工匠,要成为一名画工、雕刻师或玻璃匠,必须像所有的行业一样,先从学徒做起,学习技术。有许多特殊美学,如绘画美学、钢琴音乐的美学、书法美学等,便以技术操作为研究对象,探讨各种艺术作品的创作技巧。

其次,一种方法即是一种观点。知识必须建基于方法,并经由方法来获得。但是方法并不只是一种操作的技术,任何方法的运用均已假定某种观点,观点未经反省,便会成为一种框架。就此而言,各种美学理论,不仅是一种方法,亦是一种观点。

再者,一种方法亦是一种存在的方式,除了西方当代哲学家如海德格尔、高达美均曾提及艺术的存在方式外,中国哲人亦有“艺近乎道”的看法,如石涛在其《画论》中开宗明义指出“太古无法,太朴不散,太朴一散,而法自立矣。”^⑩。

简而言之,任何方法均包含技术操作的步骤、思维的观点、存在的方式三个层面,而美学作为一种方法,当然也包含技术操作、理论思维、返回真实存有这三个层面。

第四节 艺术创作与技术

艺术与技术密切相关,要成为伟大的艺术家,创作出不朽的艺术作品,就必须具备精良的技术。拥有技术才能表演,也才能创作。在一般人的印象中,优秀的艺术家,通常都是指具有特殊技术的天才;像音乐家、画家、诗人、舞蹈家……都是拥有特殊技术的人,因此与众不同。而学习某种艺术,开始的时候,通常指

^⑩ 石涛:《石涛画谱》,朱季海注释,香港:中华书局,1973,页1。

的就是学习某种技术的操作,例如,学钢琴就是学习弹奏钢琴的技术,学绘画就是学习运用笔墨的技术,学建筑就是学盖房子的技术,学舞蹈就是学习跳舞的技术,学写作也是学习用字遣词的技巧。拥有技术,才能把大自然中的事物转变成艺术作品。艺术家最大的挑战之一,就是如何运用物质材料创造出艺术作品来。大部分的艺术家在创作出伟大的艺术作品之前,都曾致力于技术的雕琢与钻研。许多艺术家穷尽一生的精力,钻研各种创作的技法,开创新的技术,创作出美好的艺术作品。今天我们欣赏艺术作品的伟大时,有的时候所赞叹的,的确是艺术家鬼斧神工般的卓越技术。

如果单从物质层面来说,艺术作品与自然物其实并没有什么不同,艺术作品是物,自然物也是物。例如,音乐家演奏的歌曲是声音,大自然中的鸟鸣、风声也是声音;潘特农神殿中巨大的石雕神像是石头,高山峻岭之上崢嶸巨岩也是石头,一样都是物。但是,仔细想想,艺术作品与自然物仍然是有差别的,举例来说,悠扬的笛声与潺潺流水声,贝多芬田园交响曲中的风雨雷鸣,与台风天怒吼的风声雨声,虽然都是声音,但是已经有所差别。群山之中的石块,和被雕成维纳斯像的大理石,同样都是石头,就像大自然的声音不会自动按音律排列,成为音乐,大理石也不会无端地自动变成人像,成为艺术作品。除非经由音乐家的谱写与演奏,声音才能成为音乐;经由雕刻家巧夺天工的雕刻技术,石头才会变成人像。换言之,艺术作品与自然物的不同之处就在于,艺术作品除了是物之外,更是人为的技术产品。大英百科全书对艺术品的定义便是广泛地指一切人为的产品。如何把声音变成音乐、把颜色线条变成图画、把石头变成雕像,正是艺术家从事创作活动时,所遭遇的一个技术问题。

文艺复兴时代米开朗基罗雕刻了一座“大卫像”,这座雕像高达四公尺,矗立于意大利翡冷翠城。年轻的大卫,英姿焕发,强敌当前,神闲气定,无所畏惧。圣经中描述的英勇少年大卫,仿佛穿越时空,以血肉之躯,翩然临现世人的眼前,让人忘却眼前的英雄不过是座大理石雕像。就像艺术史家詹生(H. W. Janson)所说,“对米开朗基罗而言,雕像是从大理石中解放出来的身体。”其实,在米开朗基罗着手雕刻之前,这块巨石已经数度易手,许多雕刻家都曾尝试雕出作品,均告失败,辗转到米开朗基罗手中时,已是一块残破的巨石,弃置于市政府工务局。1500年米开朗基罗取得这块凿痕累累的石头,仔细衡量后,决定按石头损毁后的形状雕刻人像,并选择大卫像作为雕像的主题人物,以象征翡冷翠城的自由、

正义与勇敢的精神。1504年,雕像完成矗立于广场之上,米开朗基罗揭开覆盖的布幔,一座无与伦比的大卫雕像,展现眼前。人们惊叹的不只是大卫像的栩栩如生,更赞叹米开朗基罗精湛的创作技术,将原本形同废物的弃石,幻化成如此神奇的艺术作品。任何一件艺术作品的完成,除了艺术家的巧思之外,最重要的是具体的创作活动,而任何创作活动,都要面临技术的考验。虽然米开朗基罗本人谦逊地表示,他只过去除了石头多余的部分,但是,如果没有超越群伦的技术,米开朗基罗怎能化腐朽为神奇,成功地雕刻出“圣母恸子像”“大卫像”“摩西像”……这些伟大的艺术作品呢?

简单地说,艺术作品虽然与自然物一样都是物,但却与自然物有所不同。石雕虽然是石头,却不同于作为自然物的石头。石雕除了展现出石头的物质特质外,更呈现出艺术家的巧思与技术。换言之,经过艺术家的创作技术形塑的石雕,已经不只是石头,更是艺术。

把艺术视为技术,自古而然。考察艺术一词的原始含意,就会发现艺术的词意本来就含有技术的意思在内。例如,在古希腊文中,艺术与技术用的是同一个字:techne,而拉丁文ars,无论在罗马时代、中世纪、甚至文艺复兴初期,都含有技术的意义在内。专门研究中世纪哲学思想的法国哲学家祁尔松(E. Gilson)便指出,在中世纪时代,ars指的是“按照理性的法则恰当地制作”的意思。这种把艺术看做技术的思考方式,一直延续到当代。例如法国哲学家拉朗德(André Lalande)在其《哲学辞书》中,针对艺术(art)一词提出的解释是:“用以产生某种效果的整体方法。”而大英百科全书中对“艺术品”的定义就是“按技术制作的人为产品”。

一、技术作为知识的形式

艺术和技术有着密切的关系,就像希腊文中的techne,是技术、也是艺术。不过希腊文techne,虽然是英文technique的字源,中文一般译为技术,指的是一种操作的方式、步骤与技巧。但是,希腊文techne,除了具有具体操作的意义外,更是指一种知识的形式。换言之,艺术作为技术,简单来说制作事物时一种操作的技巧,但任何技术的操作都必须建立在与规则有关的知识基础上,所谓“无规矩不能成方圆”。当然,不同的技术有不同的法则,例如建筑的法则与音乐创

作的法则,当然不同,但遵循法则从事创作活动的意义却是相同的。因此,如果要会操作某种技术,首先必须具备与此种技术有关的知识。

由于任何技术都必须按规则操作,因此技术不仅是指具体操作的步骤,更是指有关操作规则的知识。希腊文 *techne* 不但是指操作的步骤,更是指知识的形式,依据此种知识的形式,人类的精神得以进行创作的活动。亚里士多德曾说:“……没有那一种艺术(*techne*)不具有合乎理性之创造力的特质,也没有那一种合乎理性的创造力不是属于某一种艺术的。艺术应同样具有根据真理推论而出之创造力的特质。一切艺术均与生产活动有关,制定一种艺术,便是以思辨的途径寻找各种方法,以产生出一样原先不存在的东西,而使之存在的原因在于创造者的行动,而不在于被创造之物的本身之内。”

希腊文 *techne*(艺术或技术)作为知识的形式来说,不是指一般经验主义意义下的认知经验,因为一般经验主义意义下的认知经验,只能导引我们认识个别的事物,却无法从中导引出法理原则(*laws*),而所谓法理原则指的是与事实相关之原理(*principle*),应该具有普遍性与恒常性。艺术或技术作为有关创作法则的知识,当然也具有普遍性与恒常性。

不过,亚里士多德也指出,*techne*(艺术或技术)作为知识的形式而言,乃是一种与创作行为有关的生产之知。此一与生产有关的艺术之知,虽与理论之知、实践之知同为知识的形式,但是三种知识的认知对象、认知目的与认知方法,却各有不同。亚里士多德认为,理论之知是经由理性思维能力,按照逻辑的程序,借由概念的分析与综合、论证的演绎、与归纳的推演,以便把握到事物普遍必然之特质的知识,这样的知识亦是科学的知识,是有关经常不变的事物的知识。实践之知与艺术或技术之知,则是那些可变动之事物的知识。实践之知是有关人的行动的知识,是人据以做出正确行为抉择的智慧。生产之知虽与理论之知和实践之知相类似,但仍然有所不同。

首先,从理论之知来说,由于艺术或技术之知含有思辨性、和无所待于利的性质,不但与自然相抗、且与自然合作、完成自然,因此类似于理论之知。不过,由于理论之知乃是纯理之知,其认知对象是本质,认知方法是思想,认知目的则是知识本身;而艺术之知 *techne* 作为生产之知而言,其认知对象是形式,认知方法是技艺,认知的目的则是为了生产艺术作品,因此艺术(*techne*)一词也常与人的秉性能力(*faculty*)一词相连,被认为是一种创造的能力,或是一种借由艺术方

法以导引创造的能力。

其次,艺术或技术之知和实践之知一样,都是有关行动的知识。不同的是,实践之知是经验的实践,是在日常生活之中有关行为抉择的一种实践智慧;艺术或技术之知则是一种创造的行动,涉及具体作品的生产过程与结果。虽然艺术的创作活动并不是一种无中生有的生产方式,不过艺术却是使得事物得以呈现其真实存在的方式。

二、艺术不等于技术

由于艺术家必须凭借精良的技术才能实现艺术创作的活动,因此许多人会以技术的好坏来评量艺术作品的价值。事实上,艺术与技术两者之间,的确有许多相似之处。首先,从生产活动来说,无论是艺术作品的创作、或技术产品的制作,都是一种生产的活动与生产的过程;其次,从操作的意义来说,无论技师、工匠、或艺术家都需要熟练的技巧来从事生产与创作。其三,从存在来说,无论工匠制作、或艺术家的创作,都不是无中生有的,都必须借用自然界的物质材料,才能发挥想象与技巧,即使最抽象的观念艺术,也必须借用物质材料才能实现其存在。

不过,艺术终究不同于技术。而单凭熟练的技术,有时并不一定能创作出理想的艺术作品,甚至如果某一作品过分夸耀其技艺,反而被讥为匠气十足,或不登大雅之堂。事实上,艺术和技术在许多方面,皆有所差异。不仅制作的目的不同,二者与物质材料的关系不同,而且就技艺的本意来说,也与艺术纯粹制作的意义不尽相同。

(一)制作的目的不同

从制作的目的来说,技术产品的制作目的,在于其可用性,例如,生产一部汽车,制作一张椅子、一双鞋子,为的是实用;但是艺术作品的创作目的,却不在于其可用性,例如画中的豪宅,可以观赏,却不能居住;文学作品中所描绘的盛宴,只可以观想,却无法恭逢其会。当然,有的时候,艺术作品也可能会成为使用的工具,例如,作为艺术作品的一幢幢建筑物,如巴黎圣母院、索菲雅大教堂、凡尔赛宫等。大教堂其本身既是艺术作品,也是信众们祈福、礼拜的圣所,而王宫不

仅是君王的住所,同时也是君王炫耀威权的象征。海德格尔在其《论艺术作品的根源》一文中,曾经用一双农人穿的鞋子和梵高所绘之“一双农鞋”的画来作比较,以便说明一件以“可用性”为目的的“技术产品”,和一件“不以实用为目的”的“艺术作品”,两者之间的差异。

海德格尔指出,一双农人穿的鞋子和梵高所绘之“一双农鞋”之所以不同,就在于“农人穿的鞋”是技术产品、是工具,而梵高所绘之“一双农鞋”却是艺术作品。农人穿的鞋子之所以是技术产品,而不是艺术品的原因,在于农人穿的鞋子在制作的时候,就是按照用途来设计的。一双农人穿的鞋子像任何一只鞋子一样,在制作的时候,鞋匠都会根据不同的工具性用途,来选择与决定鞋子的形式与质料。例如下雨天穿着的雨鞋、在田里工作时穿的工作鞋,芭蕾舞星表演时所穿的舞鞋,家居时穿的拖鞋,走路的便鞋,或正式宴会穿着的鞋子等等,不同用途的鞋子,形式、材料当然不同。换言之,技术产品的形质组合,决定于其可用性的观念。此外,鞋子的“可用性”是在鞋子被穿着时,而且是在不被觉察的穿着之时,呈现出来的。也就是说,在农人毫无所觉地穿、脱之间,鞋子的存在已尽在其中,等到穿鞋而发现鞋子的存在时,它可能已是一件坏了的工具了,例如脱线、裂口、破底等。

梵高所画的这幅“鞋画”却有所不同,因为除了是一幅画以外,别无所用。在梵高所画的这幅“一双农鞋”中,观赏者看不出这双鞋子身在何处,因为没有背景,它只是一双鞋子,而且是一双失去工具性的鞋子。不过,这样一幅画却引人注目,透过梵高的描绘,观赏者看到的是一双破旧的鞋子,粗糙的裂口、湿厚的皮面、断了的鞋带等,而歪扭的鞋型让人感受到穿鞋人的重量和工作疲惫的痕迹,鞋子显然伴随着穿鞋的人走过许许多多工作的岁月。

一般来说,鞋子坏了,不能穿了,就会被丢弃,或是堆放在角落里。一双破旧的坏鞋子,是没有人会去注意它的存在的。但是梵高的画,却把先前在使用中已经被遗忘的鞋子,又带回眼前。一个先前被使用、却无人注意其存在的鞋子,在梵高的画中,虽然失去其可用性,但却向人们展现了它存在的样态,按照海德格尔的话来说,鞋子暂时由“可用之物”的身份返回到“呈现之物”的身份。海德格尔说:“是梵高的画在说话,在画的面前,我们突然被带到一个不同于我们日常所见之处。”

简言之,从生产的目的来说,技术与艺术是有所不同的。技术产品因制作而

存在,其制作的目的是为了实用,但是在被使用的过程中,人们只注意到技术产品可用的价值,至于技术产品本身的存在性却被遗忘了。艺术作品也是因为创作而存在,但是艺术创作不以实用为目的,一幅绘画就其作为艺术作品而言,除了是艺术作品之外,一无所用,但正由于其一无所用,因此得以显现事物存在的真实面容。

(二)与物质材料的关系不同

其次,从与物质材料的关系来看,技术与艺术也有所不同。以技术产品来说,由于技术产品的制作目的,在于制成可以使用的工具,因此材料的选取决定于可使用的目的。材料一旦被制作成产品,便失去材料原本的存在价值,而成为可使用的工具。而且,材料愈好,便愈无法抗拒成为工具性的产品,甚至消失其本有的存在特质,例如,制成皮鞋的皮,不再是皮而是鞋;制成桌子的木材,不再是木材而是桌子。

但是,艺术创作却有所不同,艺术作品在凭借物质材料成为艺术作品时,不但不会使材料的特质消失,反而更能呈现出物质存在的特质,例如在神殿建筑里,石块更形巨大、宽厚,木头更形稳定厚重。绘画作品呈现色彩的变化,金属雕刻突显出金属坚硬光辉的特质;而在音乐作品中,借由优美的旋律、丰富的和声、动人的节奏,表现出声音的存在之美;至于在诗词歌赋中,文字因此摆脱工具性,并重获其为存在事物命名的力量。

就此而言,技术不同于艺术,技术运用物质,使物质转变成为可以使用的工具,而艺术虽然也借用物质以实现其存在,但艺术并不遮掩物质本有的特质,反而是借着艺术作品的完成,物质更能呈现其本然的存在光华。简言之,使作品存在的,不是技术的操作,而是艺术本身的存在方式。

(三)意义的层次不同

此外,我们也可以从“技艺”的意义本身,来看艺术与技术的关系。虽然艺术创作活动实现于作品的完成,因此艺术作品的创作行为也会被看成是制作产品的过程。以制作行为来看待艺术的思想,首先见于希腊。希腊人以“techne”一词通称技术与艺术,并以“technites”通称技师与艺术家。此一想法流传好几个世纪,甚至影响中世纪士林哲学家对“ars”的看法。但是希腊文“techne”的意义,

与今日科技意义下的技术(technical)有所不同。科技意义下的“技术”,指的是实际操作的技巧、纯粹的制作行为。希腊文的“techne”则是一种认知的模式,尤其是指行造之知。对希腊人来说,所谓知识,意指明白、知道,表示已经看见、已经理解已呈现之物的本然。因此希腊文所理解的艺术“techne”,作为一种认知的方式来说,并不只是一种纯粹有关制作行为或操作步骤的知识;所谓艺术家的“technites”不仅是拥有技术以从事制造活动的工匠。拥有艺术之知,不是指拥有技术操作之知,而是指拥有能把事物带人存在的技能与知识。换言之,艺术之知,是指艺术家得以借由创作的行为呈现出物之所以为物的本然。就像梵高的画,彰显的是鞋子的存在一样。

总而言之,使得一件艺术作品成为艺术作品的是不是技术,而是艺术。事实上,当一件技术产品脱离其可用性之后,也可以转化为艺术作品,例如,为展示而制作的一双鞋子,由于脱离其可用性,而突显出上好的皮质与精良的手艺。反之,一件艺术作品如果被当作工具来使用,例如,用来当作保值的货财、炫耀权力地位的象征、获取名利的手段等,便会沦为技术产品,成为一般的事物。

简言之,创作固然需要规矩与准绳,但是单凭规矩与准绳却不一定能成为艺术。就像孟子说过的一句话:“大匠能与人规矩,而不能与人以巧。”这正是莫扎特与宫廷乐师沙律耶里之间判然有别之处,沙律耶里苦学而成,辛勤地学习创作技巧,完成的作品,只在当时浪得虚名,走过历史而不留痕迹;然而莫扎特的曲调,自然天成,有法与无法之间怡然自得,所留下来的歌曲、乐章,从他替小贝多芬改写的《小星星变奏曲》、到前卫性的歌剧如《费加罗婚礼》、《魔笛》,直到最后的《安魂曲》……每一出作品都是音乐创作技法的经典之作,也都是音乐艺术中的极品。尤其是《安魂曲》可以说是莫扎特呕心沥血之作,穿越时空两百多年,曲调至今依旧回荡人间,令听者肃然动容。

伟大的艺术作品之所以有魅力,并不只是因为作品表现出繁复的技巧,而更是因为艺术家凭借卓越的技术在作品中呈现出存在的光辉。技术并不单凭技术本身的精良而成为艺术,技术只有在成为展现事物存在的凭借时,才能转化成为艺术。庄子在其《养生主》描述庖丁为文惠王解牛,技艺之高超,刀声听起来像音乐:“砉然向然,奏刀騞然,莫不中音”,姿态动作看起来像舞蹈,俨然就是一篇动

人的乐章：“合于桑林之舞、乃中经首之会”^①，文惠王看了之后，叹为观止，便问庄子：“嘻，善哉，技盖至此乎？”，庖丁收起刀，回答说：“臣之所好者，道也，进乎技矣。”解牛之道，对庖丁而言不再单纯只是一般屠夫宰牛的技术性问题，而是通往大道的存在方式。

第五节 美感经验与人性存在

每个人天生都拥有美感的能力。借此，人得以觉察自身存在情境，以及周遭存在事物的美好，因而兴起赞美、颂谢之情，进而燃起愿此美好永世存留的希望。充满美感体验的生活，能使一个人精神焕发、神采奕奕，生命充满希望与活力。反之，失去美感的生活，则会令人心生困顿、厌倦之情，即使再多的财富、名位、或权力的簇拥，也将难以掩盖失落之感。这种感受美好的能力与欲求，乃是人所天生本有，这种美感能力可能因为各种理由被掩盖、被麻痹、被误解、甚至被扭曲，但却永远不会消逝。换言之，在人的心灵深处永远潜伏着对美好事物和对美好存在情境的盼望。而这种对美的欲求，是存在的动力，也是无法抑制的天性。

一、美感能力与人性

心理学家佛朗克(Viktor E. Frankl)在其《活出意义来》一书里，曾生动地描述在集中营里的囚犯，如何即使身陷囹圄，也不肯错失聆赏音乐的机会，即使放弃了一切希望，也不会失去那人类天赋既与的美感能力的情形。

佛朗克谈到，一次他和难友在被火车运往另一集中营的途中，经过一处风景优美的森林，尽管失去自由、旅途困顿、前途茫茫，然而面对大自然的美景，大家依然为之心醉情痴。甚至在美感经验的陶醉中，一时间几乎暂时忘怀身处不幸的可怕遭遇。

还有一次，是在一处位于巴伐利亚森林中的集中营里发生的事情。大家都知道，巴伐利亚森林之美，自古即颇负盛名，骚人雅客皆曾为之着墨形容其景色

^① “桑林”是殷汤乐名、“经首”是尧乐、咸池乐章名。

瑰丽,德国文艺复兴绘画之父杜瑞(Albert Dürer)所绘制的水彩画尤其脍炙人口。佛朗克描述,有一天傍晚,正当难友们工作了一天,疲惫万分地坐在简陋屋舍内的地板上休息之时,一位伙伴冲了进来,邀请大家一起出去看夕阳。大家来到屋外,只见西天一片绚烂的晚霞,朵朵云彩千姿百态,灿烂夺目,与地面上破旧的茅舍形成强烈的对比。难友们屏息以对,良久,才听到有人慨然而叹:“多美的世界啊!”^⑩

外在的财富、名利、地位,可以被巧取豪夺。努力经营的事业,可以在一场灾难中化为乌有。但是每一个人天生本有之美感能力,却是永不会消逝的恩赐。正是这种天生本有的美感能力,使人在困顿之中,依然充满希望。

每个人天生本有的美感能力,虽然不会被外力剥夺,但是也无法强加给予。换言之,美感经验取之不去,也强加不得。这种不可强迫性,正是美感经验的自由特质。不管是美的创作,还是美的欣赏,都必须出于自愿。任何强权,无论是政治霸权、或宗教权威,都无法强迫人们去欣赏或不欣赏艺术作品的伟大与美好,也无法强制人们去体会、或不去体会宇宙万物盎然的生机与丰盈的变化。

就像禅宗里的一个故事:一位禅师住在山下的破屋中,一贫如洗。一天夜里,月光皎洁,来了一个小偷,想要偷点东西,却发现破屋里面没有什么值得偷取的东西,小偷十分失望。这时,禅师发现了这个偷不到东西的小偷,便脱下身上的衣物相赠,小偷取得衣物之后,溜之大吉。禅师赤身而坐,望着一轮明月叹息:“可惜无法连月光也一起相赠。”美感经验就像那一轮月光,在黑夜之中,照亮人间,任何人皆可享有,取与不取之间,任人自由抉择。

人的美感经验不只是被动的感受,充满美感的生命亦将转化为积极而主动的创造力。事实上,不仅美感是人的天性,而且创造力也是每个人都具有的天生本能。

然而近代文化由于受到浪漫主义视艺术作品为天才之作的影晌,许多人都以为只有天赋异秉的天才,才具有创造力,才有资格成为艺术家,而艺术家的创作行为,则通常是出自于无法解释的灵感。这样的想法甚至可以溯源自古希腊,例如柏拉图在其《伊安篇》(*Ion*)中,便借由诗人伊安与苏格拉底的对话,指出艺术创作有如神来之笔,不是人的理性能力所能控制的,书中并描述诗人伊安在咏

^⑩ 参见 Frankl, V. E., *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*. 中译本《活出意义来:从集中营说到存在主义》,赵可式、沈锦惠译,台北:光启,1995,页59-61。

唱诗歌时的失神情况,仿佛具有创造力的艺术家都不是一般普通的凡人。近代更由于许多创作力丰富的知名艺术家都患有精神方面的疾病,因此人们便误以为天才与疯子有关。

不过,当代心理学家马斯洛(A. H. Maslow)在研究人的自我实现的可能性时,却发现凡是心理健康、能自我实现的人,其实都是具有创造力的人^⑨。换言之,创作的能力其实不是少数艺术家所特有的能力,而是属于任何能自我实现的健康人的能力。马斯洛以贤惠的家庭主妇理家的能力为例,说明平凡的家庭主妇利用有限资源营造温暖居家生活的创造能力,与画家用彩笔在画布上画出美丽景象的创造能力,其慧心巧思其实是一样的,都是美感能力创造性的转化。

二、美感经验的哲学省思

美感与创造力是人的天性,与生俱来,无法强加,也夺之不去。人的美感能力有时也许会受到压抑或扭曲,因而隐藏或变形,但却不会消失,只不过暂时隐藏于心灵深处、伺机而动。人在美感经验之中,幸福洋溢,生命充满希望。人保有丰沛的美感能力,即使物质匮乏,也能无烦无恼,过个有美感的生活。美感能力充沛活跃的人,心灵丰富,常能在简单平凡的事物中,感受其存在的美好。

许多哲学家都曾对美感经验作过深刻的反省,并指出美感经验对人性存在所具有的重要意义。康德在其《判断力批判》中,便从知识论的角度解析与阐释美感经验的意义与价值,指出美感经验一方面以人性结构为基础,因此有其主观的价值,另一方面则由于不局限于个人欲望与偏好,因此有其超越性。康德认为美感经验的判断属于反省判断,不同于具有科学认知价值的决定判断,但是美感判断对人性的存在却具有相当重要的意义。首先,美感经验由于建基于人性存在结构的普遍性上,虽不像科学研究之判断那样具有科学认知价值,但由于在美感经验的当下,人的心灵暂时得以摆脱个人欲望的束缚,不受任何感知以外的目的之限制,因而得以置身于存有之前,任存有显容,人的生命力因而得以走出自我之外,获得延伸。

^⑨ Cf. A. H. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, (New York: Van Nostrand Reinhold, 1968), pp. 135-145. 中译本《存有心理学探微:自我实现与人格成熟》,刘千美译,台北:光启,民77,页181-196。

康德之后的德国哲学家席勒,更在其《论人的美感教育书信》一书中指出,“美是理想人性实现的必要条件”,并认为只有透过美感教育,人的心灵才能获得真正的自由与解放。《论人的美感教育书信》是席勒晚期以书信体所写成之最具原创性的美学著作,也是席勒晚年反复思索美学问题、思想成熟的著作。事实上,席勒在写这十七封信之时,不仅眼见法国大革命的悲剧,阅历世事纷扰的动荡,而且个人生命也历经虽享有盛名,但仍免不了病痛与贫困的遭遇。之后,席勒知生命中的幸福愉悦不是向外追求而得,而是出自内心成熟稳健的怡然自得,是经由内在纯美的心灵境界,而后获得的理想成熟人格的实现。席勒因此撰写这十七封信,提出美感教育的理想,以便挽救十八世纪以来,西方文化由于科学知识分工的发展,所导致之人性分裂的局面。不过值得注意的是,对席勒而言,美感教育的目的并不在于培育与训练创作与欣赏作品的个别能力,而在于美的心灵境界、亦即美感心境的培育与教化。因为只有当个别主体拥有美的心境时,才可能脱胎换骨,从原始自然生命的控制下解脱而拥有形式;并在从感性走向理性、从感觉走向意识、从个体走向普遍、从有限走向无限之际,让感性与理性同时起作用、互相扬弃彼此的限定,而成为真正自由的人。

但是,什么是美感经验呢?美感经验是否只是特殊的人所具有的特殊经验?或者只有在特殊时空里,才会出现的特殊经验呢?其实不然,美感经验与一般经验并无不同,都是出自人天生本有的感受能力。法国当代美学家杜弗兰(M. Dufrenne)在其《美感经验的现象学》(*Phénoménologie de l'expérience esthétique*)一书中,以现象学的方法解析人的美感经验的活动。杜弗兰认为,美感经验其实是人类感受自身存在与置身世界的最基本的经验。像人的任何经验一样,美感经验也筑基于人的感受能力。而所谓人的感受,乃是一种整体经验。在感受的体验中,自我首先是向自己、而不是向外在世界展现其自身。此外,在人的感受体验中,世界隐然显现,催促自我走出自身之外。由于在感受的经验中,知觉先于任何抽象概念,直接指向事物本身。因此,人与世界平等对待,不受先入为主的思想框架束缚,万物的存在以其本然面貌呈现于前。“在人的感知经验中,事物直接现身于前,物我之间无所挂碍,物我同属一气。”^①现象学家梅洛·庞蒂在其《知觉现象学》中也指出,在感觉知觉中,自我以身体的存在迎向世界,朝向事

^① M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1967, p. 423.

物而开放,而物则直接现身于前,无所隐瞒。在理智尚未以理性概念认识事物之前,事物本然直接向我们的身体说话。而法国哲学家卢梭在其《忏悔录》中,描述与父亲一起读书时的经验则说:“在我对事物本身毫无了解之前,却早已在实际的生活之中体会了各种情感。”卢梭的话一语道出感受体验在人的经验中的原始性。

从科学认知的角度来说,感觉知觉的活动的确不同于理智运用概念以认知事物表象的活动;但从人对存在的体悟来说,感受却是人觉察自我,觉察他人、他物,觉察自我置身之世界的基础。以此为基础,才由于知觉态度的不同而升起所谓美感、道德感、宗教感等等不同的感受,进而觉察万物所内涵之美、善、神圣与超越等向度,而有所谓美感经验、道德经验、或宗教经验等不同的生命经验。简言之,美感感受是由于美感态度而觉察万物的美好,而兴起赞赏之情;道德感受则是因道德态度,而觉察事物可欲求之善,而兴起对善之欲求的意志;宗教感受则因宗教态度而体悟凡俗之物中的超越性,而升起转化的生命力量。而无论道德体验或宗教体验起初都可以说与美感体验密切相连。值得注意的是,无论美感经验、道德经验或宗教经验,虽以感受为基础,但此一感受与传统浪漫主义所谓个人主体的主观感觉有所不同,主观的感觉封闭于个别知觉主体之内,以此判断事物的好坏,美感感受却如同道德感受和宗教感受一般,是朝向事物的存在而开放的,任事物以其自身丰富的存在方式显容,因而兴起之感受与经验。

正如海德格尔在其《论艺术作品的根源》一文中从存有学的观点所指出的,美感经验并不是人在主观上对事物的好坏的感觉,而是任存有开显,真理来临,油然而生之情。海德格尔认为,当人此一存有(Dasein)置身于存有的开显之中,任存有是其所是,因着存有之光的照耀,真理临现,美感经验便油然而生。在此,海德格尔所谓之真理,并不是科学宰制意义之下的符应的真理(truth as correspondence),而是以自由为本质的解蔽的真理(truth as disclosedness)。此种任存有之真理临现,任存有显容的可能性,正是出于人所独特具有之美感能力。接受美学理论的创始者姚斯(H. R. Jauss)称之为美感的好奇,姚斯认为此一好奇不只是对于新鲜事物的惊讶,而是对原本已知事物不同往昔之面容的讶异,而惊喜于其昔所未觉之处。简言之,美感经验使人得以走出自我之外,任存有去蔽,置身于真理之中。

三、美感经验中的自由与解放

在哲学思想的发展史中,美感经验并不一定得到所有哲学家的肯定,例如中国哲学家墨子便有所谓“非乐”的思想,西方中世纪哲学家伯尔纳德批评美感经验使得修士们无法专心研读经文等。美感经验之所以受到不同哲学家的批判与质疑,其实是因为虽然美感是每个人天生本有的能力,但却可能因为误解而遭到扭曲与变形。例如,把物质欲望获得满足后的愉快感觉误为美感愉悦,结果在过多的物质与欲望的诱惑下,心灵逐渐失去简单的感受能力,即使美景当前也无暇眷顾,任其错身而过。就像前述故事里的偷儿,一心只想盗物,无暇感受月夜下的月光之美了。

在日常生活中,人们之所以会与美的事物错身而过,最常见的情形就是把快感误为美感,主要是因为美感与快感的确有许多相似之处。首先,美感与快感一样,都是一种幸福愉悦的感觉。这种幸福愉悦的感觉在生活中,随处皆是,使我们弄不清楚什么是美感,什么是快感。因此常会由于沉溺于快感的满足中,或盲目追逐能引起快感的事物,以致与美错身而过。其次,则是因为在美感经验与快感体验中,同样都会感受到事物的美好与迷人之处。这种迷人的感觉,无论是出自于美感或快感,同样都会令人兴起对事物的赞叹之情与追求之意。因此许多人会用迷人的感觉作为美丑的判断标准。

不过,即使美感与快感从主观上来说,都有一种幸福愉悦的感受,但仔细分析起来,我们便会发现,美感与快感其实大不相同。康德在其《判断力批判》一书中指出,虽然从愉悦感来说,美感与快感都有一种幸福愉悦的感觉,不同的是,美感愉悦是一种无所待于利的满足感(disinterested satisfaction),而快感愉悦则是一种感官上的满足感。简言之,快感的愉悦来自于个人主观偏好与欲望的满足,个人欲望一旦获得满足,愉悦也会随之消失。美感愉悦则是由于摆脱个人偏好于欲望之后,心灵获得自由,因而得以觉察前所未见之美好,而心生欢喜。

美感经验所感受到的事物的美好,与感觉经验中所体会到的迷人感觉,也有所不同的。一般来说,快感的满足与个人本性倾向、或个人欲望有关,每个人按照感官满足程度的不同,而有舒服、可爱、欢喜等不同的感觉。因此,在一般的快感经验当中,多半都是以个人的需求、期待或欲望为先决条件的。从这点来说,

人与动物其实是十分相似的,皆受制于动物性的本能欲望与生理冲动。这些本能欲望与生理冲动会经由身体对周遭环境的反应而表现出来。由于人的本能需求有其自然的原因,和无可避免的自然结果。因此,就康德美学思想而言,因着身体本能需求获得的满足感,并不是一种自由的快感。例如饱餐一顿的快感,其实是受到许多身体条件制约的。同样的食物,饥饿的时候吃起来,觉得美味可口,肚子不饿的时候勉强吞食,就会觉得难吃无比。当然,进食的时候,如果气氛和谐、心情轻松,吃的感觉也会觉得愉快;相反地,如果一边吃、一边挨骂,再好吃的山珍海味,大概也食难下咽了。因此在感觉经验中,事物是否具有迷人的感觉,决定于经验主体的主观感受与欲望;但是美感经验所体会到的美好感受,却是出自于事物本身存在的光辉,不受美感经验主体个人私欲偏情的限制。

简言之,美感与快感之所以常被混淆的原因,在于把美感体验局限于感觉经验的层次所导致的后果。从经验的层次来说,美感体验的确是一种感受事物存在的方式,因此美感感受与人对事物存在的感受能力有关。就此而言,美的感受,常会与感官知觉中迷人的感觉、动人的情绪相混淆。虽然迷人的感觉看起来好像是美感,但其实并不是真正的美感。任何人如果只停留在迷人的感觉上,而且只以迷人的感觉作为美感判断的标准,则不但无助于真正的美感,反而会破坏纯粹美感品味的能力。因为,停留于迷人感觉的结果,会使人迷恋于对感觉经验满足的追逐,流连忘返,结果反而失去了美感感受,成为丑感的来源。

莫扎特曾经写过一部歌剧,剧名为《唐璜》(Don Giovanni),这部歌剧的内容是描述一位风流男子唐璜,一辈子迷恋于追求女人的感觉愉悦、至死不悔的故事。歌剧中的主角唐璜,生性风流,到处留情,欠下许多风流债,伤了许多人的心。最后复仇之神出现,要求唐璜悔过,不要再到处拈花惹草,好好娶个妻子,负起婚姻生活的责任,否则将会遭受地狱之火的惩罚。然而唐璜无动于衷,坚持不愿悔改,宁愿被处死,也不愿意放弃荒唐度日的浪荡生活,最后终于难逃堕入地狱的下场。

对于唐璜的选择与遭遇,大部分的人都认为,唐璜最后的命运乃咎由自取,怨不得任何人,并且劝勉众人引以为戒,不可再重蹈覆辙。不过在实际的生活里,唐璜的故事却一再上演,只不过剧中的主角换成了现实生活中的真实人物。我们常常可以看到,许多人在不知不觉中,竞逐于声色犬马的场所,沉溺于感觉生活的享乐,无法自拔,最后受困于感觉的麻木、了无生趣的痛苦之中。唐璜这

类的故事,不只是晚间电视节目中肥皂剧常见的情节,更是每天报纸社会版中常见的报道内容。如果说戏剧的艺术价值,在于揭示真实人生的意义,那么唐璜的故事,除了重复生命中一再发生的悲剧外,还有什么更深刻的启示呢?

对于这点,丹麦哲学家祁克果提出了深刻的看法,祁克果认为,人的生命具有三个不同的阶段,第一个阶段是感觉生活的阶段,第二个阶段是道德生活的阶段,第三个阶段则是宗教生活的阶段。感觉、道德与宗教,并不是连续发生的阶段,而是一种跳跃,与跳跃后的转变。祁克果认为唐璜所代表的便是感觉阶段的典型,一个人如果眷恋于感觉经验的愉悦,而缺乏道德层次的跳跃,最后的下场必如唐璜一般,无可救药。换句话说,对于感性生活的追逐,起初虽然能够带来欢悦,但是感性生活如果缺乏更高层次的提升,便将失去意义,甚至成为致死之因。对于爱情之感性愉悦的追寻,必须被婚姻生活的道德责任所取代,生命的意义才得以被延续。

同样,在美感经验中对美的感受,也是一个不断跳跃的历程。虽然美感经验像感觉经验一样,有着令人愉悦的感受,但是美感经验却不停留于迷人的感觉之中,反而必须不断超越迷人的感觉之外,才能持续体验美的愉悦感。就像席勒所指出的,美感经验其实是一个不断超越与否定的辩证历程。席勒认为,美是一种理想,而美感经验是人性理想获得实现时,对事物存在的美好感受;不过由于具体个别事物之美,受到时间与空间条件的限制,因此具体个别事物的美感经验,虽然呈现出丰富多样的面貌,但也会因为物质与形式之对立冲突,而流露出有所不足的现象。在一般感觉经验中,事物的不足与缺陷,不但将使人失去迷人的感觉,甚至会令人产生嫌恶的情绪。唯有在美感经验中,随着不断在对立冲突中寻求和谐与统一,人的理想人性逐渐获得实现,才有能力从个别事物的具体存在中,体会到事物本身源源不绝的存在之美,如山川之美、人物之美,与各种类型的艺术作品之美。

此外,值得注意的是,美感愉悦虽然由于无所待于利,因而得以摆脱个人私欲偏情之限制,获得心灵的自由与解放。但是,正如史陀尼士(J. Stolnitz)所指出的,美感经验之无所待于利的自由,与看破红尘的冷漠或绝望不同。美感经验无私的自由使生命充满创造的活力,冷漠的心灵却是致使生命枯竭之源。

事实上,美感并不消解作为存在能量(energy to be)的欲望,却与欲望并存。柏拉图在其《飨宴》篇中,曾以爱神诞生的神话故事,象征爱欲伴随美而生灭的存

在特质。当代批判理论哲学家马尔库塞在其《爱欲与文明》中,虽也指出爱欲乃是人类创造文明的基本动力,但他更警告,死亡伴随爱欲如影随形。不仅死亡本身充满诱惑,更重要的是欲望本身的满足即是一种死亡。对马尔库塞而言,解救之道无他,重建美感价值而已。1977年,马尔库塞出版《美感向度》(*Aesthetic Dimension*)一书,一方面消极批评传统美学理论和官方马克思主义对美感经验价值的误解,前者视美感经验为虚幻的存在,后者则视美感经验为社会革命的利器,均造成美感能力的沦落与消亡;另一方面则积极指出,美感经验的自由与解放的价值,在于其所隐含之革命与颠覆的力量,所谓革命与颠覆,不是指暴力与流血的政治斗争,而是不断向已建制之实在界的僵化提出控诉,以重建真实存有的奋斗。因此虽然美感隶属于爱欲领域,但美感的价值不在于欲望的满足,却在于存在欲望的激起,包括对真实存有的认知欲求,和返回真实存有的欲求。马尔库塞解释说,艺术与美感经验之解放力量,其实来自于美感净化所具有之救赎性格,“艺术的净化作用根植于美感形式本身的力量,美感形式以其本身之名,召唤命运、拆解命运的神秘力量,为牺牲者说话。”^①因此美感的净化与解放,不只具有心理与道德层次的意义,同时更在于回返真实存有的存有学意义。

简言之,美感经验并不消解欲望,但却转化欲望,使欲望从个人一己之私的偏执狭隘中脱身而出,转向存有本身的无私与开阔,生命因而自由自在,充满创造的活力。

第六节 结 语

在现代人的生活世界里,尽管充斥市场的各种作品琳琅满目,制造与寻求作品的欲望沸腾,堆陈于各展览馆中的各类作品形形色色,但由于艺术贫乏、美感失落,在繁华热闹的幻影里,终究难逃批判理论美学家所谓的“艺术死亡”的厄运。而由于艺术精神的衰亡、美感经验的阙如,使得身处二十世纪的文明人,虽然物质不虞匮乏,却并未因此而手握幸福与美感。甚至即使在物质文明的繁华里,也难以遮掩现代人处在这样一个充满虚无主义色彩的情境中,所深切感受到

^① H. Marcuse, *The Aesthetic Dimension*, (Boston: Beacon Press, 1978), p. 10.

的荒谬、不安、虚空与寂寥。

大部分的人在第一次面对当代艺术的奇特时,都会忍不住要问,这些当代艺术家为什么要以各种骇人听闻的方式,花这么多的时间与精力,去创作一堆毫不实用、且令人嫌恶的事物呢?只是为了写实吗?还是为了宣泄个人情绪?或者不过是为了标新立异、哗众取宠呢?如果是为了写实,则正如纪德(André Gide)所指出的,一个丑陋的世界已嫌多余,实在不必多此一举。如果是为了宣泄个人情绪,那么托尔斯泰(Leo N. Tolstoy)也早已在其《何谓艺术》(*What is Art*)一书中加以批评并指出,宣泄个人情绪并不足以成为说明艺术创作何以令人感人的理由。至于标新立异、哗众取宠之不足为取,自不待赘言。事实上,此一问题反映着大部分现代人对于现代艺术探问有关什么是艺术?什么是美?什么是丑?何谓美感经验?甚至美感经验对实际人生有何意义与价值等问题的困惑与不解。

现代艺术具有某种革命性,首先便表现于以素材为基础的技术与风格之中,其次表现于美感意识的转化作用之中。马尔库塞在其《美感之向度》一书的序言中指出:“狭义而言,艺术如果在风格与技巧上呈现出一种彻底的变化则可以称之为革命的。”广义而言,革命的艺术作品则是指“一件艺术作品经由美感意识的转化作用,而在典型化了的个人命运中,呈现出遍行于各处的不自由和不断反抗的力量,并因此突破被神秘化了的(僵化了的)社会现实,以开启变化(自由解放)的界域。”^②同样,阿多诺也指出,现代音乐之革命意义也不在于某一件音乐作品之内容与主题是否与政治革命有直接的关系,而首先在于其所使用之素材的形式与结构的改变。“……真正革新的一面在于音乐表现功能的转变。创作不是故作姿态的虚情假意,而是经由音乐的素材媒体记录下真实不欺的潜意识、震惊与心灵创伤。”^③

因此,从批判理论的美学家如阿多诺、马尔库塞的美学观点来看,当代艺术所呈现出之令人厌恶的丑陋,并不是由于作品本身存在着令人不悦的缺陷与贫乏,而是由于艺术作品以其“美感形式”本身存在的革命,揭露出现实生活中的丑陋,这种丑陋来自于人与自然、人与他人之间所存在之不恰当的利益与宰制的关系。由于唯利是图,由于宰制与压迫,因而扭曲了真实存有在现实世界中的展

^② Herbert Marcuse, *The Aesthetic Dimension*, pp. x—xi.

^③ Theodor W. Adorno, *Philosophie de la nouvelle musique*, p. 50

现,致使现实世界充满的是功利、虚假、暴力、僵化、与宰制,甚至进而导致宗教、道德与美感价值的扭曲与瓦解。因此,丑陋的不是艺术作品本身,丑陋的是艺术作品以其本身特有的美感形式所欲批判、所欲颠覆之已僵化了的实在界。换言之,现代艺术以其真实的存在揭露现实世界的残暴、荒谬、苍白、与贫乏,却反而被认为是丑陋的。丑陋并不是现代艺术存在的本质;事实上,现代艺术存在的本质在于净化作用,在于希腊哲学家亚里士多德所谓之“激起痛苦与悲悯之情以致净化的效果”。不过,在此所谓的净化,不仅是指身体、情绪或道德上的净化,而且更是指存在上的净化。也就是说,真正的艺术价值在于艺术作品以其本身真诚且独特的存在,不断呼唤、不断要求艺术作品的观赏者摆脱已建制之实在界的僵化与宰制,返回真实的自我、返回原始、朴拙的真实存有,借以获取真正的自由与解放。

当代人仍然需要美的事物,仍然需要加深其美感。许多当代艺术之所以令人不悦,之所以被视为是丑陋的,并不在于作为“美感形式”的艺术作品本身,而在于现代艺术以其强而有力的方式,呈现出艺术要求摆脱浮华、虚伪之现实世界的僵化与宰制、以返回真实自我的颠覆与革命的特质。正是此种颠覆与革命的特质,激起欣赏者的痛苦之情,而将作品视为丑陋,进而予以拒斥。但是,根据诠释学家高达美的看法,现代艺术这种要求返回真实的自我,返回原始、朴拙的真实存有,以获取真正的自由与解放的精神,不但不是丑陋,反而是艺术作品作为美感经验之存在的真正特质。高达美指出,艺术作品之美感经验的意义与价值并不只在于主体美学所谓之主观上的感受,而在于艺术作品以不同于概念的方式揭露真实存有的转化作用。我们可以说,经此转化作用,美感经验的主体才得以从既存现实的僵化与丑陋中脱身而出,重新获取真实存有的丰富与美好,生命因此得以展现其源源不绝的创造活力。

参 考 文 献

今道友信主编,李心峰等译:《美学的方法》,北京:文化艺术出版社,1990。

杨小滨:《否定的美学:法兰克福学派的文艺理论和文化批评》,台北:麦田出版,1995。

姚一苇:《美的范畴论》,台北:台湾开明书店,1976。

戴行戊译:《艺术观赏之道》,台北:台湾商务印书馆,民82。

雨芸译:《艺术的故事》,台北:联经出版。

张心龙译: Robert Hughes, *The Shock of the New*, 《新世界的震撼》, 台北: 远流出版, 民 81。

Adorno, Theodor W., *Aesthetic Theory*, translated by C. Lenhardt, ed. by Gretel Adorno and Rolf Tiedemann, London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1984.

Aristotle, *Poetica*, in *The Complete Works of Aristotle*, the revised Oxford translation ed. By J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984.

Beardsley, Monroe C., *Aesthetics, From Classical Greece to the Present*, 1966.

Collingwood, R. G., *The Principle of Art*, London: Oxford University Press, 1938.

Dickie, George, *Aesthetic*, New York: The Bobbs—Merrill Company, 1971.

Gadamer, Hans—Georg, *Truth and Method*, English translation ed. by Garrett Barden & John Cumming, New York: Continuum, 1975.

Heidegger, Martin *Poetry, Language, Thought*, translated by Albert Hofstadter, New York: Harper & Row, 1971.

Hughes, Robert, *The Shock of the New*, New York: A. Knopf, 1991.

Jauss, H. R., *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*, translated by M. Shaw, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.

Langer, Susanne K. *Feeling and Form*, London and Hanley: Routledge & Kegan Paul, 1953.

Marcuse, Herbert, *The Aesthetic Dimension*, Boston: Beacon Press, 1978

Stolnitz, J. *Aesthetics and Philosophy of Art Criticism*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1960.

Tatarkiewicz, W. *History of Aesthetics*, Warszawa: PWN—Polish Scientific Publishers, 1970.

Wittgenstein, Ludwig, "Lectures on Aesthetics", in *Lectures & Conversations on Aesthetics, Philosophy and Religious Belief*, ed. by Cyril Barrett, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1955.

第十章

陆达诚

向神圣接近——宗教哲学

第一节 引言

柏拉图推断在形上界有绝对的真、美、善。这是他的整个哲学的基石。他认为我们生活其中的世界是一个不完美的相对世界。个人经验到的真、善、美并非真实完美。柏拉图没有证明他的理论,只是清楚地陈述他的思想,而后以此为据,来说明其他道理。看来柏拉图的形上世界不是思维的成果,更非纯理性的发明。奇怪的是二千多年来,柏拉图一直在以纯理性为主流的西方哲学中不但站得稳,还与亚里士多德(Aristotle, 384—322 BC)平分秋色,后人一再诠释他的思想,设法为哲学找到新的灵感,无人质疑他立论的价值。可见智者早已领会理性的不足,而给超理性的另类真理留下一席位。从而个人亦可顺着这条思路,借柏拉图的“绝对”切入有关“神圣”的讨论了。

“神圣”显然地与“神”不同。为有神论者,不论一神或多神,神是位格性的存有(personal being),即一位可与个人发生我与你^①(I and Thou)关系的对象。对佛教来说,这样的神是不存在的。可是,我们清楚地知道佛教绝对是具有神圣含

^① 马丁·布伯:《我与你》,基督教文艺出版社,1986。

意的宗教。佛教徒尊崇的佛是达到最高神圣境界的人,后者使自己的神圣潜能充量实现,故被人尊为圣者。用“神圣”来讨论宗教,可避免上述位格存有的困境。而一切宗教之共相之一,当为:崇敬神圣,向往神圣,并期望彻底体悟及实现神圣。

柏拉图的“真、美、善”应有“圣”的含意。到达最高最完美境界的善应与圣同一。借着善,圣与美、真亦同一。圣虽有其绝对极(absolute pole),但在有限的人世,只相对地体现,因此可有圣地、圣物、圣事、圣人之称,后者绝非全圣,只是“圣自身”之部分的体现而已。但此“圣自身”究为何物,究在何处,见仁见智,莫衷一是。上面提及的神圣,究为位格神或一卓越境界,即此“圣自身”之两类诠释。既为诠释,已非原本自身,故有相对性,然从圣自身观之,两见应可兼容并蓄。这也是今日各大历史宗教的共识,亦成为宗教对话的基础和原则。下文会较仔细的交代此点。

虽然近年来佛教在亚洲不少国家中非常活跃,也向国际进军,但该教只拥有三亿一千多万教徒,占世界人口百分之六而已。相反,在台湾、日本等国拥有信徒不多的基督宗教,其全球信徒人数超过二十六亿,占世界人口百分之三十三以上。一神论信仰,仅以基督教、伊斯兰教、犹太教三教来说,人口已超过人类总数之半^②。故一神论的宗教观念在东方不应被忽略,它涉及的问题仍应为研究宗教哲学的现代人所关切。本章讨论的宗教哲学的主题有灵魂学,神的存在,无神论、恶的问题,圣俗的辩证,宗教对话和生死学等。其中不少思考是以一神论的立论为依据的,但我们亦设法配合非一神论的观点来作整体反省。

第二节 灵魂学

人有没有灵魂?人死后还存在吗?这是大家关心的问题。唯物论者认为人没有灵魂,人死灯灭^③。他们认为相信有来世和来生的人都是迷信者,因为科学不能证明有来世和来生。如果真的没有灵魂,那么当然没有柏拉图的形上世界,

^② 以上提及的各教人数,取自《心灵的殿堂》,Michael Tobias etc. 编,薛绚译,台北:立绪出版,1997,4月版,页63,96,136。

^③ 王充“无鬼论”,参阅傅统先著:《哲学与人生》,台北:水牛出版,1994,页49—51。

没有绝对的真、善、美，更无神圣及所谓的上帝。吾人的切身经验适得其反：大部分人在亲人死后，都不会相信他们归于虚无。从古到今，各种方式的祭祀在世界各地进行着。不论是祭“灵”如灵在，或深情厚谊地以真情通幽冥^④。与亡者交通几乎是人类普遍的经验与需要，灵魂与灵魂的对话是无法用客观方法验证的另类真实。科学只能与形而下界的事物打交道，对生死边际和彼界的事完全束手无策。

有宗教信仰的人占人类四分之三以上。其他未正式接受信仰者未必否定神圣或灵魂。这些未归类的非信徒中，不知论者或不可知论者应占多数。真正确信无灵魂的大概为数极少吧！就算灵魂之存在及永存无法用客观的方式来明，但它既被人类绝大多数企望及相信，应是理性无法忽视的资讯。

其实，体认理性之有限就因为它撞到了终极问题的坚墙。理性处理感官世界的问题还算称职，但一碰到人类的终极问题，它就一筹莫展。哪些是人类的终极问题呢？譬如：我们从何处来，到何处去？未得我的同意，我为何被“抛掷”^⑤于此世？为何人必须死？死后的情形是怎样的？人既会死，为何要活着？恶和苦从何而来？何谓幸福？为何人永远无法满足？

孔子承认无法透悟宇宙终极奥秘，故说“子不语怪力乱神”，而致力于可知可行的道德教育。康德(E. Kant, 1724—1804)承认纯粹理性无法透入“本体”的堂奥，搬出实践理性来解危。动物不问问题，更不问终极问题。人问问题而人的理性无法回答，人生诚可悲耶！

东西贤哲束手之际，宗教挺身而出，取理性而代之。宗教跨越思维的门槛，进入信仰之门。“信”是人的另一个认知管道。借奉宗教的训诲，人类的终极问题终于有了解答。因为每一个宗教都有涉及生死和超生死的教义。信教之后，人终于得“道”，而能安身立命，才可说：“朝闻道，夕死可矣！”

宗教给吾人的答复中首先肯定人有永恒的生命，现世的生命并非吾人的唯一存在方式。肉体生命结束之后，“我”并未完全消灭。我的灵魂独立存在起来，成为“鬼”或“鬼神”。唐君毅先生(1909—1978)通过对人生前有“精神超越肉体的行为”的描述和分析，肯定此超越肉体之精神绝不会与肉体同归于尽。相反，精神与肉体分离之际，正是精神获得解放之刻，成为不受肉体拘束的独立主体。

^④ 唐君毅著：《人生之体验续编》台北：学生书局，1993，页97—107。

^⑤ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, (Tubingen: Max Niemeyer, 1927/1857), S. 135, 2.

这种鬼神虽无法被吾人测知,但其存在可借其关怀后死者之“情”测知。故唐先生认为祭祖之礼仪绝不可废弃。^⑥唐先生此举可补足孔子之“不语”,为新儒家对生死的眼光提供独到的见解。他的反省亦能代表不少未取宗教立场的中国哲学家的思考。这是当代儒学的突破性反省,极具哲学慧识。

接受灵魂存在者相信灵魂不死。灵魂不死即人不死,人不死而后可以谈各宗教对终极问题提供的答覆之可信性。亦即寻觅适合人通往“终极世界——神圣”之路。

佛教主张“无我”,视“我”是五蕴之集之果。若然,佛教否认人有灵魂。但佛教主张业报、轮回和终极的解脱,要说清楚这些道理,某种“延续因素”之假定似乎无法避免,不称它为“我”或“灵魂”无妨,总得有个称谓吧^⑦。何况大乘佛教对解脱境界尚有“常乐我净”^⑧之说,似未避嫌。不过此时之“我”必非自私小我^⑨,应可理解。

柏拉图用以追逐永恒王国之主体即灵魂。有永恒性的灵魂才可向无限的绝对真、善、美圣奔驰,才有终极圆满可期。

第三节 神的存在

一神论的信徒,仅以基督宗教(包括天主教,东正教,新教各派)及伊斯兰教来算,就占全球人口一半以上。因此神的问题一直是宗教哲学的主要论点之一。

一神论崇敬的对象不论叫:神,上帝,天主,安拉,耶和华……名称有异,内涵类似。这个神与希腊的哲学神(以亚里士多德的“第一因”为代表)很不一样。亚氏的第一因只是万物的推动因,并无“创造”行为^⑩。它与世界中的人和物没有亲密关系,相似一个物理因。但上帝和安拉是创造宇宙的神,本身绝对完美并对

^⑥ 见注④,页107。亦可参考陆达诚著:《唐君毅的死亡哲学》,《哲学与文化》XXI-7,1994,7, pp. 608-619。

^⑦ 《人的宗教》的作者休斯顿·史密斯用火焰和浪花来说灵魂的非实体性。该书由刘安云翻译,刘述先校对,立绪出版,英文1958/1991,中文1997, pp. 154-155。

^⑧ 见《原始佛教概论》,木村泰贤著,欧阳瀚存译,商务,1958台一版, p. 220。

^⑨ “如果没有自我,何来和谐和同情心?”引自《心灵的殿堂》,见注②, p. 59。

^⑩ 《西洋哲学史》卷一, p. 395, F. Copleston 著,傅佩荣译,黎明,1986。

他所创造的万物充满关切之情,甚至以“慈父”或“母亲”^①的形象来表达自己的。因此一神论的信徒大多以敬爱之情与神联结。另一方面,由于这些信徒自认是神的受造物,故对造物主表示绝对的顺服。神对他们具有至高的权威。神即无限的他者。这与多神论的信仰绝对不同。后者之神往往先是人,由克修而成圣者,终于被别人尊为神明。他们是“人而神”,不是造物者,更与基督徒信从的“神而人”耶稣有异。另一方面,上帝在一神论者的心目中不是无位格的“道”或“太极”。他们的上帝与人类具有“我与你”的位格际关系(personal relationship),与国人俗称的“老天爷”相仿。这位“老天爷”,“天老爷”或“天”是国人自古即有的信仰对象:“获罪于天,无所祷也。”只是国人没有宣称直接得到过天的启示,与犹太—基督信仰(Judeo-Christian belief)和伊斯兰教不同。孔子自承未曾闻道,故说:“朝闻道,夕死可矣!”孔子以开放的心情面对他未获知的启示,且愿意接受已得启示者传布的道。一神论宗教宣称领受过上天的启示,而这些启示从口传到成书,有犹太—基督宗教(Judeo-Christian tradition)信奉的新旧约《圣经》和伊斯兰教的《古兰经》等。这些宗教的教徒视这些经典为天书,兢兢遵奉。他们的教义,人生观,价值观,伦理准则完全依据这些经典而定。随着年代的变迁,经典和教义可有新的诠释,但其基本的信理绝对不容改变。如基督徒信仰的“三位一体”。此外,一神信仰要求其信徒敬天爱人,严禁崇拜假神和偶像,待人接物要公道正直。准此,规范行为的伦理有一形上基础:将来上主要以人的现世行为来审断他的永久命运。

天主的观念为一神论者解释了宇宙的发生、自然律的形成、良心的基础、业报因果的来源等重要终极问题。对民众的教养大有裨助。随着人类知识的增长和科学的进步,大体而论,神学家还应付得了各种挑战,如与进化论与创造论协调。因此迄今马克思(Karl Marx, 1818—1883)和尼采(Friedrich Nietzsche, 1844—1900)的预言都未兑现。前者宣布“宗教是人民的鸦片”,迟早要被淘汰掉;尼采则一再呐喊“上帝已死”。焉知百年后,前面二人已经作古多年,一神信仰则继续欣欣向荣,表示后者有可强可久的活力。

神的存在对虔诚的有神论者而言当然没有证明的必要,但对不信一神者或信而不诚者,就不这么简单了。他们要求有神论者拿出证据来。中世纪哲学就

^① “妇女岂能忘掉自己的乳婴?初为人母的,岂能忘掉初生的儿子?纵然她们能忘掉,我也不能忘掉你啊!”《旧约》:依 49:15(本文引用天主教思高版《圣经》)

慢慢发展出一套证明上帝存在的论证。今略举数证如下。

最出名的上帝存在论证是由托马斯(St. Thomas Aquinas, 1225—1274)提出的,叫“五路论证”。托马斯基本上采用柏拉图和亚里士多德的形上学,加以发挥。

第一路是第一动因。亚里士多德用二套形上范畴:“潜能—实现”,“质料—形式”来说明万物的共同本质。有限事物不能不是组合体,即不是纯实现(pure act)和纯形式(pure form)。组合体在其组合前,即实现(act)前,只有具潜能性格的纯质料(pure matter),纯潜能(pure potency)尚未进入实现之境,在存在层次而言,是“无”,“无”无法成为动因。不能自己组合,即不能使自己成为“有”,就需一已实现的外因促成组合,此外力即为其从纯潜能走向实现的动力因。然而此动力因若本身亦为受另一外因推动而组合,则它不能成为终极动力因。这样推理下去,必无法避免要设定一个本身非组合、故不需外因之助而能自我实现者。本身无因,但可成其他万物的组合原理者,托马斯称之为第一原动不动者(the first unmoved mover),简称“第一因”。纯潜能经此第一因之第一推,获得初步实现,而后能有某种程度的自动可能了。第一因的功能是使无到有,或使纯潜能(pure potency)到实现(act),使尚未有但可能有者(the possible)进入存有(being)的世界。此“第一原动不动者”即神。

第二路指尚未存在者需要一个已存在者使自己存在。子女不能自生,故需已存在之父母生之。父母乃为其子女的形成因(efficient cause),简称“成因”。但父母本身亦由祖父母成之,有成因者不能成为事物的终极成因。如此可推至一本身自有,不需成因之终极成因,此即神也。

第三路从偶性存有物(contingent being)推及非偶性存有(或称:必然性存有者 necessary being)。偶性存有指本身无存在的绝对性,指本身不是非存在不可之物,指它的本质不是存在。偶性存有不是常常存在之物,它有一个开始和一个结束,就像人有生有死。其生为有限之生。

世物,包括太阳全都是偶性存有。偶性存有在开始有之前,绝对需要一已存在者为其因。而对方若仍为有限者,当然需要另一已存在者使其开始。如此,最后亦推及一本身为绝对存在者。此“绝对存在者”没有始终,永远地存在,它的本质(essence)就是存在(to be, being)。此绝对存在者具有存在的一切优质,且达到存在的圆满极致,为永无盈亏的完美者。托马斯称之为“必然存有”。此必然

存有即神。

第四路从存在的完美等级来谈终极完美。世界上的东西有不同程度的完美。有小美、大美等。托马斯认为我们所以能有这样的称谓乃因有一“至美”存在。人对美作的判断源自将某物与至美比较而得。至美是绝对美,不变的美,故是一切美的终极根源,一切美都为至美的分享。其他形上品质,如善和真,亦可依同理类推。此论证的灵感取自柏拉图的哲学。此终极完美者(美、真、善本身)即神。

第五路讨论目的因:宇宙间种种事物,从至小到至大,都有定理定律,明显的有被精心设计过的痕迹,因为定理和定律不会偶然发生,它们必为一大智慧精心设计的成果,演展至一个目的。而这大智慧不是物,亦非人,是为造物者。

这五路之前三路用因果律作后盾,从“果”推到“因”。为了说明“果”,不能不有“因”,虽然“因”不能被人类的感官当下把握,但它在推理上有其合理性。关于“绝对有”与“有”的性质关系问题,托马斯用类比(analogy)来说明。所谓类比是指被比较的两物部分相同,部分不同。神与人之间,在于都是存有,不同是由于其存在方式。神是绝对的,无限的存在,而人不是。人的完美度,存在量,都不可与神同日而语。神是无限地超越人,故哲人用否定语描述神:“神不是这……不是那……”因二者太不同了,故称其不同比同更近实况。

托马斯认为自己的证明稳定扎实,因为它们的出发点是实际存在的东西,不是思想内的东西(概念)^⑫。但反对者仍可找到许多疑点,争议迄今未止^⑬。佛教是不接受第一因观念的。其因果非直线型,而是圆周式的互为因果。至于为何有因果,佛家不作解释^⑭,认为这不是人可以猜测的。

西方存在主义对“偶有性”^⑮的体认转向生命实存方面,认为无常感是人的偶有性的具体表征。欧洲人在后现代的俗化氛围中,如存在主义描写的现代人,

^⑫ 安瑟莫(St. Anselm, 1033—1109)的“本体论证”是从思想物推至神,被托马斯批判。见曾仰如著:《宗教哲学》台北:商务,1986,页428—437。

^⑬ Charles Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, UK: Blackwell Publishers Ltd, 1998, see Chapter 10: “Theism and Naturalism”, pp. 350—393; 亦见 *Philosophy: Theory and Practice* BY Jacques P. Thiroux. 中译《哲学:理论与实践》古平译,北京:中华书局,1989,页377—380。

^⑭ 《人的宗教》, pp. 128—129。

^⑮ 沈清松译 contingency 为“适然性”,见沈译《中世纪哲学精神》, E. Gilson 著,国立编译馆,1987,页92。

放弃了信仰之后经验到的孤独、虚无、焦虑和不安^{①⑥}。这是人的偶存实况。可从这实况推论出人需要存在基础,才能安身立命,可谓偶有性论证的现代版。

马赛尔(Gabriel Marcel, 1889—1973)是当代存在哲学大师之一。他曾批评包括托马斯在内的一切客观论证。他认为基督徒的神不是一个客观存在的神,不是一个“他”(he),而是一位愿与我有深度关系的“你”(thou, you),是祈祷、崇拜、信望爱的对象。^{①⑦}换言之,这位哲士并不很在意客观论证的有效性,对经营这类论证的努力和辛苦,未给予高度评价。

马氏此见有其背景,言之成理。但以宗教哲学角度来看,客观论证为尚未相信而可能相信的方外人士不失为一助缘,使他们见到信仰的合理性而能开放自己,终或可得认识“绝对你”(the absolute thou)的契机。除了以上提及的五路论证外,尚有本体论证、伦理论证、奇迹论证^{①⑧},以及康德的“福德合一”论证^{①⑨}等,此处不予细述。

第四节 恶——无神论的王牌

唯物论当然是无神论,因为神非物也,非物即不存在。

不少有实证倾向的科学家取无神论或不可知论的态度,因为神非认知对象。

哲学家中有些取无神论的立场,比较出名的如:尼采,萨特(Jean—Paul Sartre, 1905—1980),马克思,弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1939),孔德(A. Comte, 1798—1857),涂尔干(Emile Durkheim, 1858—1917)等。这些学者或用“意志”驱逐上帝,判他死刑,或用理论来解构他。前者有尼采和萨特,后者则为其余的几位名人。前者已谈过,后者主张解构神,略述一下。

马克思是唯物论者,否定神是理所当然的。弗洛伊德和涂尔干把神看成是人虚构的东西。弗氏认为初民及幼童把对大自然和父亲的惧怕投射到一个虚构的神身上。他认为宗教是一种集体精神病,是需要加以治疗的。

^{①⑥} Louis Dupre,《人的宗教向度》,傅佩荣译,台北:幼狮,1986,页26—28。

^{①⑦} 陆达诚著:《马赛尔》,台北:东大,1992,页195,300。

^{①⑧} Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, see no. 12, pp. 370—380。

^{①⑨} 邬昆如著:《西洋哲学史》,台北:正中,1971,页448—450。

涂尔干用社会学的理论解构上帝。他认为人从小就依赖别人,长大后更依赖社会。神就是人把社会加以投射而得。神是人所制造出来的东西,神本身不存在。弗洛伊德和涂尔干都把“造”这个字的两头颠倒过来,不是神造人,而是人造神。^①

孔德的看法大同小异。他认为人类思想的发展有三期:神学期、哲学期和实证期。神学期的想法来自幻觉,虚无缥缈,没有价值^②。孔德否定神学,即否定了神和宗教,当然是正牌的无神论了。其他的中外无神论大体上可归入上面介绍的几类中去。故不另赘。

不过,用理论来解构或用意志去驱逐上帝,其杀伤力都不及“恶”(evil)来得强烈。因为一神论相信的神是真、善、美的极致,是全能全知全善的天主,信徒确信神爱世人。在基督宗教里,神还肯为人降世,忍受苦难一直到被钉上十字架。如此一位全能和充满慈爱的天父^③居然无法改变人类遭遇苦难的命运,这才是彻头彻尾的荒谬。如果神不是善的,他容忍恶的跋扈就不足为奇。如果他是弱者,则他对恶无能为力,亦可谅解。全善的神以其全能应当可以达成除去诸恶的愿望,为什么他还让恶继续存在,甚至跋扈到蹂躏众生呢?很多人因此认为恶的事实无法与有神信仰配合,神的存在实是可怀疑的。

第二次世界大战后,否定生命意义的哲学思潮大行其道,许多欧洲人放弃信仰。加缪(Albert Camus, 1913—1960)的小说获得极大的共鸣^④,其来有自。恶的奥秘实是宗教哲学中最不易处理的难题之一。世界各地每年有许多研究成果出版,希图解释“恶”,但迄今未能给人彻底满意的答案。恶对有信仰的人真是挥之不去的梦魇。

公元初期出现一种摩尼教,相信宇宙间有两个终极大神,一善一恶,平分秋色。世间之恶来自恶神,善神则只行善。这样说,两神均非法力无边,因双方均受对方制衡,这种二神论谈的神不是一神论的神。中古哲学巨擘奥古斯丁(St.

^① 曾仰如著:《宗教哲学》台北:商务,1989,页381—388。

^② 《西洋哲学辞典》,布鲁格编著,项退结编译,国立编译馆,1976,页320。

^③ 耶稣描写天父照顾人的程度:“就是你们的头发,也都一一数过了”《新约·路加福音》,10:30)。

^④ 存在主义喜欢用文学表达理念。其中以加缪和萨特最受欢迎。前者的《异乡人》和《瘟疫》,后者的《呕吐》一直高居排行榜榜首。见杨翠屏《加缪在九十年代》(中国时报1993.10.15),吕大明《加缪登上口袋书排行榜》(中央日报1994.8.27)。前文提及加缪故乡阿尔及利亚的博士生以他为研究对象的不少。

Augustinus, 354—430)曾迷恋于此说十多年,最后脱茧而出。使他开窍的因素除了信仰的经验以外,思想上的启发主要来自新柏拉图主义的看法:“恶非实有”,“恶为善的阙如。”^{②④}奥氏归依基督后从人的“自由”来探讨恶的问题^{②⑤}。

相信轮回的佛教信徒,用业报来解谜。他们认为现世之苦既不来自善神或恶神,也非由于无法解释的命运的荼毒,只是自己前世所作所为之业果。前世的恶业变成今世的恶命。天地间自有公道。因此个人要多多行善,广积功德。如此不但可消恶业,还可修得来世的幸福,甚至终得解脱轮回,早入涅槃。这种信仰的好处是碰到逆境,不怨天尤人,逆来忍受,等候转机;它的缺点是人遇大厄,无妄之灾,遭遇悲剧时就很难用前世之业来解释了。所以因果业报的信仰或许只能适用在寻常状况。不过佛界一定有更好解释,相信轮回的确是相当被人们接受的解释恶的原则之一。^{②⑥}

回到一神论吧!某些一神论者因无法调和信仰带来的矛盾,改变了对神性的体认。他们宣称:神造世后,离弃他的受造物,让世界自生自灭。现世发生的一切问题,包括恶,都与上帝无关。这种理论叫“原神论”或理神论(Deism)^{②⑦}。

一般而论,一神论的信徒都随奥古斯丁,用“自由”来解释恶的来源问题。他们认为上主所造的一切东西原本都是好的,“天主看到他造的一切,样样都很好”^{②⑧}。恶第一次出现是初期人类(象征地说以亚当和夏娃为代表)用其自由违抗上主开始。自由本是天主送给人的最大的礼物,现在反而因被人妄用而成为人的苦因。是“罪”扭曲了神人的和谐关系,也捣乱了宇宙间的和谐秩序,从而才有各式各样的自然恶(天灾)和人为恶(人祸),生理恶(生老病死)和心灵的恶(罪

②④ 奥古斯丁著:《忏悔录》,应枫译,台北:光启,1981,页114—115。

②⑤ 同上,页103etc。

②⑥ 华梵大学校长马逊写道:“这次的集集大地震,是每一位生活在台湾的人,一辈子都不能忘怀的事……对于这场浩劫,若是根据佛教的说法,是台湾老百姓的共业……业是一股力量,累积我们生生世世的习气所成,心中若是产生一个念头,就发出一股能量,一个电磁波,该电磁波的频率随着善恶各不相同,有些是发自善根福德因缘,有些则发自恶念祸殃。这种能量储存在人的第八识田(阿赖耶识)中,一旦积集到临界点,就会爆发出来,是祸是福,则与业力的根源有关。当然,似今如此大的天灾,发生原因是相当复杂的。我们绝对不可以报应来解释受灾者所承受的苦难,但死者也未必都是菩萨,除非他在大灾难中,牺牲自己生命去救别人,才可称作菩萨化身。”《大地震的省思》,中央日报副刊,民国88.11.9。

②⑦ 希克:《宗教哲学》,台北:三民,1972/1991。理神论的神指一己离席、已不在位的神,“很久以前开动了这个宇宙后,就不再插手过问它了。”P. 8。

②⑧ 《创世纪》1:31。

业)的出现。恶和痛苦是罪之果。但是,一定有人要问:恶若为人妄用了自由而招致,那么假如上主未送此礼物,让人像动物一样依本能而活,没有自决权,便不会抗命,也不会犯罪,岂不更好?

这个质问好像简化了大问题,要回答它须从自由的本质来看。自由并非只叫人作恶。人若无自由,当然不会作恶,但因此而亦不再能行善。行善的条件是必须有真正的自由。缺乏自由的生物无法有伦理行为。为了使人能行善,上主甘冒大险,给了人这个能被人妄用而可闯大祸的自由。并且,人之所以可说是以神的肖像受造,就因为人与其他受造物之不同在于人有自由这个无价之宝。自由使人可行善而与神肖似。这里讲的自由是广义的,包括思想及智慧。

还可以问下去:是否可能有不被妄用的自由?上帝能否及有否造过只能作好不会作恶的自由?从基督信仰的立场看,这个问题是有答案的。一些特殊的人如耶稣和他的母亲玛利亚即是。基督宗教内外不少大圣大贤在多年修德行善之后也许也达到过。孔子说过:七十从心所欲不逾矩。孔子到七十岁时体味到可以不再作恶的大自由。这种后天修来的大自由,人人“可”及。事实上,中外不少贤圣都达到过此境界。可见上帝没有白给人自由。

恶与痛苦虽然荒谬,可是无法否认:世上有许多苦是对人非常有益的。有些麻风病患者,因脚底无痛觉,故走在火炭或破玻璃上而损伤自己的脚。运动员为锻炼身体,不惜忍受千辛万苦。患病开刀,不顾剧痛。为通过联考,年轻学子付的代价,令过来人回想起来,犹有余悸。孟子说:“天将降大任于斯人也,必先苦其心志,劳其筋骨……”真的,人间没有白吃的午餐。肯付多大代价,受多少苦,才有多少收获。因此苦并非一定不好。

问题是世上有许多苦是绝对无价值的。受这些苦的意义是什么呢?为什么许多无辜的人要受这些无妄之灾呢?这些是无答案的问题。顶多用“命”或“业”的观念来自我宽慰。受苦后的人可有两种反应,一是变得坚强积极,痛苦把他们锻炼成钢,另一类人相反,受苦之后变得更消极,更否定,更顽硬,甚至更残忍……可知苦不必生善果。那么为何要苦呢?

对有深度信仰的人,面对无意义的荒谬,他亦可找到意义并善用这些苦痛。首先他相信“神爱世人”,神在冥冥中安排的一切,一定是对自己最好的。现在我不了解,将来一切会真相大白。就像看壁毯的背面,只见一片杂乱,但把它反过来看,竟是一幅名画。信徒相信有一天吾人会看到今日无法理解的荒谬另一面

的真谛^②。另一方面,他们相信痛苦赚来的“功劳”是可转让给别人的。他们愿把所受的苦转让给需要的人,如伤心失望的人,罹患重病的人,并为解除经济危机,战争威胁等奉献祈祷。总之,他们不会白白受苦。他们也可以为自己的罪作补赎(expiation),此指可抵免或缩短死后在炼狱(purgatory)中要受的罪罚。炼狱的道理是天主教专有的,但丁(Dante, 1265—1321)在《神曲》中有提到。以上这些道理对无此信仰的人或许很陌生,但至少可以用作参考,俾了解有天主教信仰者为何活得比较轻松的原因。

第五节 圣俗的辩证关系

辩证是通过正反合的过程来找到整体的理解。消极地说,辩证否定片面的见解,认为真理有全面性,真理超出主观和客观的立场。此外,辩证也肯定进步:在正反合的过程中,事物和对事物的理解必会提升。万物的动态辩证使宇宙充满生机,不断冒出崭新的可能。而正反之对立恰好是这些变化的促成因素,没有貌似矛盾的(quasi-contradiction)和对立的张力,“扬升”就不会发生。

圣与俗间即有此张力关系:圣非俗,圣俗互克,各欲扩大自己的版图。如果说,俗乃此实在界,圣就以与俗不同的方式出现。它要“出世”,要“隔离”,表示脱俗与反俗。俗似乎是低于圣的存在等级。僧侣和神职的身份好像高出平信徒(lay people)一等,因为他(她)们不与俗世相混。完美的圣界更不在人间。这些想法根深蒂固地植于人们的心地,大概永远挥去不掉。然而二十世纪出现的哲学和神学使人对圣俗关系有了新的体认。

哲学上首推现象学。现象学由德籍胡塞尔教授(E. Husserl, 1859—1938)在二十世纪初建立。很快地蔚成新的哲学主流之一。胡塞尔的事物本质不是躲在现象背后不可知的某物,而是在现象上直接自我陈示者。本质与现象同在同现。为把握本质,须先用存而不论的方法,将该物的次要部分放入括弧,再用直观将本质扣住。而原与现象同在的本质就显示其“本身”了^③。

^② 希克:《宗教哲学》,页181。

^③ Richard Schmitt, *Phenomenology*, *The Encyclopedia of Philosophy* VI, pp. 135—151. 郭昆如著:《现象学文集》,台北:先知,1975,页111—280。

如把上面一组“本质—现象”改成“圣—俗”，就使圣俗间的张力稍予化解。因圣与俗同在，且可与俗同显。圣借俗而可被觉知。圣透过俗而为人体认^①。如此俗已非纯俗，圣亦非绝对超越，不再高不可攀了。一神论崇敬之神本来便是无所不在，处处都在的，只是他显不显的问题。从现象学的角度看，世俗或俗界便是圣界之所。同类的问题在柏拉图的理想世界中被讨论过^②。柏拉图的理想和宗教内的神圣应兼有内在与超越两种性格。其内在性使它与人同在，其超越性保证它不被现象吞没，保持它的“法力无边”。而此“法力无边”的超越者（从“道成肉身”^③的角度看）已真实地进入人世，参与人世。宗教家乃改变其出世方式：以出世的精神活入世的生活。近二三十年来听到宗教界的最爱说的是“人间佛教”^④，“人间基督”，“人间净土”之谓。神圣深入人间，不单只是救人、渡人，圣者与俗人同甘共苦，一起建设“地国”。宗教乃与社会结合，这是宗教“俗化”的滥觞。宗教入世倾向不必受哲学引领，因为宗教一直关心人间疾苦，但宗教之世俗化似乎与现象学或广义地说与二十世纪的学术转向确有关系。

俗化(secularization)是什么？是否宗教界的普遍现象？

俗化指神圣与俗世在一起，神圣化入俗世。在学禅的过程中，通过了“山不是山，水不是水”的阶段之后到了“山又是山，水又是水”的层次时，放眼所见，一切皆禅。换言之，为得道者，没有所谓非禅的纯世俗。一切皆禅，一切皆圣。又吾人如能调整心态，对准焦距，清擦视镜，则真如的形象自会呈现。当代的神秘家（或密契家）不是在离开，而是在投入这个世界中时获得最高境界的密契经验^⑤。印度的甘地和特里莎修女，台湾的证严法师都是入世的宗教人物。一百年前被尼采斥为只向往天国，不关心地国的当日基督文化现象现今大有改观。宗教与其信徒都有关怀社会的心。许多政府无法顾及的公益事业，宗教人士无怨无悔地取而代之，甚至做得更快更好。台湾“九·二一”大地震后的救灾活动，慈济首当其冲，一马当先地带动各界前往救助，大家记忆犹新。许多传教士一生留居山地，为原住民服务，也是有目共睹的。欧洲在战后兴起的工人司铎运动亦

① Louis Dupre,《人的宗教向度》，见注十五，页11—31。

② F. Copleston,《西洋哲学史》I，第二十九章。

③ Louis Dupre,同上，页20。

④ 印顺法师常用之说。

⑤ 德日进神父(Pierre Teilhard de Chardin, S. J.)为其中较著者，可参其代表作《人的现象》，台北：联经，1983；《神的氛围》，台北：光启，1986。

受俗化神学启发。宗教也应进入人类共同努力的核心,参与改造世界的工程。许多神职人员换上俗服,进入工厂或蛮荒世界。从前使人辨识的法衣已非必要,这些都拜俗化神学之赐。所以基本上,俗化可以是一个积极的宗教改革行止,不必加以误会。

第六节 宗教对话(religious dialogue)

宗教一旦有关怀社会的共识,就不难了解宗教交谈的现象了。

任何宗教都涉及皈依,而触及人的价值核心。在哪一宗教中得到这份恩泽,此教即成其皈依者的绝对价值。皈依后,皈依者对此信仰绝对依附,构成可共生死和血浓于水的关系。他会把自己所信的看成唯一真理,自己信从,也要使所有未信此教的人信从。因此他会不惜一切代价向别人宣扬他“找到了”的真理。其后果是可想而知的了:为争取该教利益,他可以抛头颅,洒热血,与其他教徒争到你死我活的程度。这是人类历史上许多惊心动魄的战争的来源。后者是因信仰而达到的非理性的极致,也是人类的共同耻辱。这真是最不可思议和最愚蠢的吊诡。

由于交通便利,资讯发达,地球村在形成中的情况下,宗教人逐渐体认自己的愚昧,从自我中心和唯我独尊的心态中解放出来。又由于大型国际组织的建立,人们学习从全球的利益看问题。宗教乃有了新的契机:不但关怀该教的教友,且关心全球众生。上段讨论的宗教俗化运动与宗教社会关怀已把宗教的爱心潜能开发出来。教义之不同并不影响交流。“如何使众生幸福,使众生得到解脱”变成一切宗教的共业。由于社会服务主要靠心靠力,不涉教义(靠头),因此比较少生争议。再进一步,宗教人亦可以以诚意、尊敬、平等的态度进入教义和神学的交流。这种讨论或许没有多大效果,但在真诚的对话中双方走近了,知道不必为不同的教义而争,从口诛笔伐到“圣”战。别人信的,我怎么改也改不了的。改不了的就不必去改,尊重别人信的就是了。多元化原则的信念是成熟的宗教理性运作的原则。

宗教对话的精神有助于促进整个世界的和平,因为人类中大部分是有信仰的。信仰得到尊重的话,政治自然会改善。在许多地区,这并非实际情形,相反

的情形倒更符合事实,表示理念与实际有距离。但宗教人有信心排除万难,使这理想早早实现。

占近二十亿人口的基督徒的信仰核心是耶稣基督。为这些信徒,基督不只是一个“人而神”的教主,他还是“神而人”者。换言之,基督先是神,然后降生。他原是三位一体中的第二位。为了助人与天主重新和好,他甘愿牺牲自己降生成人,即所谓的“道成肉身”。为此,基督徒敬耶稣如神。他的话被看成启示。该启示对基督徒来说具有绝对权威。但如本文前面说过的,启示本身固然具有绝对的权威,但为了正确了解启示,尚需诠释。诠释是神学,不变的启示真理借神学的诠释获得新的解读,而释放出最深邃的具有时代意义的内容。基督宗教对耶稣的某些言语的诠释在二十世纪有过惊人的发现。从前强调的是:耶稣是神人间的绝对唯一的中介^⑥,没有人可通过耶稣以外的媒介而到达“父”^⑦,而只有听过他的道理又信从他的人才能得救^⑧。中世纪甚至有句名言说:“教会外无救赎”^⑨,教会就像在洪水中飘摇的那条幸运的“诺亚方舟”^⑩,只有侧身舟中的幸运者可免灭顶。那是说:只有那些进入教会的人才能得救。很明显地,坚持这样的神学观的人如何可能与其宗教徒对话呢?因为基督启示中已有一切真理了。有这样的想法的人,发动十字军“圣”战是绝对合乎逻辑的。

虽然以上介绍的是一教之见,但由于此教人数众多、历史悠久、文化影响深远,故值得重点说明。也使吾人知道为何一旦基督徒觉悟,宗教对话的最大障碍就得以除去。也正为此故,基督徒一旦茅塞顿开,会变成非常积极地推动对话者。他们一方面被对话神学所吸引,另一方面大概为赔补往日的罪过吧!

那么什么是“对话神学”呢?究竟它有何妙诀能改变二千年来该教推行的“方舟”神学呢?

这里牵涉到一个重要资讯,必须先行交代。

^⑥ “天主只有一个,在天主与人之间的中保也只有一个,就是降生成人的基督耶稣”(《新约·弟前》2:5)。“除非经过我,谁也不能到父那里去”(《新约·若望福音》14:6)。

^⑦ “我父将一切交给了我,除了父外,没有人认识子;除了子和子所愿意启示的人外,也没有人认识父。”(《新约·玛宝福音》11:27)

^⑧ “除他之外,无论凭谁绝无救援,因为在天下人间没有赐下别的名,使我们赖以得救的”(《新约·宗》4:11)。“信而受洗的必要得救,但不信的必被判罪”(《新约·马谷福音》16:16)。

^⑨ 这是拉丁教父圣西彼廉(St. Cyprianus, 200—258)的名言,原为遇难变节的人说的。

^⑩ 方舟作为救赎的象征,见《新约·伯前》3:20. 另见 Densiger(天主教大公会议文集)No. 1547。

1962至1965年,天主教教宗若望二十三世召开了第二届梵蒂冈大公会议。四次年会中,通过冗长的反省和思考,使与会二千多位主教在最后一次会议中通过了四个宪章,九个法令,三项宣言。与宗教对话直接有关的计有:《教会对非基督宗教态度宣言》,《信仰自由宣言》^①。这些文件提供了天主教对这个问题的官方立场。它们彻底改变了天主教几近二千年方舟神学立场。

《信仰自由宣言》中明定信仰自由的原则如下:

本梵蒂冈公会议声明人有信仰自由的权利。此种自由在乎人人不受强制,无论个人或团体,也无论任何人为的权力都不能强迫任何人在宗教信仰上,违反其良心行事,也不能阻挠任何人,在合理的范围内,或私自,或公开,或单独,或集体依照其良心行事……

人人因其各有的人格,依其自有的尊严,即有理智及自由意志,所以应为人格负责,受其天性的驱使,负有道德责任去追求真理,尤其是有关宗教的真理。每人并且有责任依附已认识的真理,遵循真理的要求而处理其全部生活。人们除非享有心理自由,及不受外来强制,便不能在适合其天性的方式下,完成这一责任。信仰自由的权利不是奠基于人的主观倾向,而是奠基于人的固有天性。所以那些对于追求真理,及依附真理不尽责任的人们,也仍保有不受强制的权利,只要不妨害真正的公共秩序,则不能阻止他们自由权的行使。^②

该宣言指出:人不单有信任何教的自由,还有不信教的权利。另一个《教会对非基督宗教态度宣言》说:

自古迄今,各民族都意识到,某种玄奥的能力,存在于事物的运行及人生的事故中,有时竟可体认此一“至高神明”或“天父”。此种意识与体认,以最深的宗教情感贯彻到他们的生活中去。但是,与文化进步有关联的宗教,更以较精确的概念和较文明的言词,设法解答同样的问题……

天主教绝不摒弃这些宗教里的神圣因素,并怀着诚恳的敬意,考虑他们的做事与生活方式,以及他们的规诫与教理。这一切虽然在许多方面与天主教所坚持、所教导的有所不同,但往往反映了普照全人类的真理之光。^③

如果十亿天主教徒都能斩钉截铁地遵奉这一宣言,怎么可能还发动“圣”战

① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,台湾天主教主教团出版,1981,页621—639,643—679。

② 同上,页622—623。

③ 同上,页644。

呢？至少从天主教方面讲，有如此尊重其他宗教的信念，与其他宗教进行对话和合作举办慈善事业时就有了稳固的理论基础。事实上，梵二大公会议迄今，天主教在这方面的确做了不少事。

其他宗教除了有基本教义主义^④（或译原教旨主义）倾向的宗派外，因大量的接触而逐渐建立互谅互信的对话关系。圣严法师于2000年8月30日在纽约由联合国召开的“千禧年世界宗教及精神领袖和平高峰会议”中发言说：“为了世界的永久和平，如果发现你所信奉的教义，或有不能宽容其他的族群之点，若有与促进世界和平抵触之处，都应该对这些教义作出新的诠释”^⑤。诚哉斯言！宗教真理必是爱的真理。符合爱的教义才值得遵守。圣严法师要求信徒修改教义的诠释（神学），为使教义符合人心的普遍愿望，这是很有智慧的话。“如何改”则需更大的智慧。天主教的大公会议早在1965年提前做到了这个要求，是很幸运的事。

天主教的新诠释同样依据圣经，把圣经中有关天主仁爱的一面，汇合在一起，拼图的结果，使天主的另一幅面容浮现，这是一幅真正神爱世人的面容，大公无私的面容，不是只爱犹太选民和基督徒的面容。因为神创造的一切“样样都好”^⑥，受造的一切都是他所嘉爱的。人类的罪过已被耶稣救赎。救赎是神赐予全人类的恩惠。耶稣的血是“为众人倾流的”^⑦。因此天主教神学家再诠释时，毫不犹豫地肯定：在“特殊的救赎史”外，还有“普遍的救赎史”^⑧，此史包含全人类，无论信从天主与否。通过特殊的救赎史，神做的救赎事业亦通传到普遍救赎史内的人类。不过，除神的爱和牺牲的因素外，人的得救也靠人自己的努力，包

④ Fundamentalism: 基要主义或译原教旨主义。该主义的奉行者以字面意义解读其教圣典，并坚持其解释为唯一正确的解释。见 William Dinges, *Fundamentalism, The New Dictionary of Theology* Saint Paul Publication, 1987/1991, pp. 411-414.

⑤ 2000年8月31日台北各报。

⑥ 《旧约·创世纪》第一章第三十一节。

⑦ 《新约·马谷》14:24“他愿意所有的人都得救”（弟前2:4）。“天主也是外邦人的天主”（罗3:29）。“天主是不看情面的，凡在各民族敬畏他而履行正义的人，都是他所中悦的。”（宗10:34-35）。

⑧ 陆达诚收集有关资料写成《今日天主教对非基督宗教的看法》一文，《哲学与文化》VII-1, 1980.1, pp. 22-28。该文指出所谓救赎史者，乃天主在人类历史中安排了的一切为人得救而发生事故的总合。可知救赎史在人类开始出现时已开始了。其中包括了人类受诱跌倒，被罚，神给救赎许诺，洪水后神与人订立的宇宙盟约，加上自然启示，此指人类理性可由物推知造物主存在的天然能力，一切人均置身于普遍救赎史中，能用“特殊救赎史”以外的一般方法得到救赎。故可说，救赎史与人类史是并行的，两者之间没有绝对的分界。

括他的一切善业。“凡主观上无过失而未聆听福音的善人都能得救”^④。从“小乘”转成“大乘”，这是今日天主教神学的新方向。稍后神学家再强调非基督宗教的救赎价值一面来自他们本身的教义及修行传统，另一方面来自人本质上的社会性。人的生命之出现、成长、成熟都绝对依赖社会。那么对人永生有关的助缘一定亦有社会的向度。而自然宗教即是此助人得到整体生命成长的团体因素，是天主在特殊救赎史外为众生安排得救赎的集体助缘^⑤。非基督宗教乃成普遍救赎史中助人得救的常设机构。它们不但不是异端，还是神用来救人的一般性方法。至于如何鉴定某教之正伪，还是有判准的，一般而论，伦理的高要求常不能缺。

1893年全球宗教领袖在芝加哥召开了第一次“世界宗教会议”，有三十多位代表参加。一百年后(1993年)在同一地点召开了第二次世界宗教会议时，计有二百个宗教组织，近八千位代表参加。宗教间的距离变得好近，好像“喊一声就听得见”那样。三位记者访问了二十八位代表，合撰了《心灵的殿堂》一书^⑥。每位被访问的宗教领袖畅谈其教对人类共同命运的关怀。访问内容涉及：种族歧视，男女平等，战争与暴力，尊重生命，生态平衡及环保等。他们言谈间显出一片真诚，善良，谦虚和友爱的气氛，他们真是成熟和圆融智慧的成果。该会议结束前，孔汉斯神父(Hans Kung)起草的《全球伦理》^⑦，获大会一致通过，成为大会留给世界各宗教今后进行伦理教育的共同手册。这是世界伦理历史性全球共识的记录。伦理的汇合有助于心灵的合一。由是，我们可以预期未来的宗教对话必更会再上一层楼。

本节有关宗教对话的资料，内容几乎全以天主教立场的转变为主，实因天主教过去的“小乘”神学给世界带来太多负面的影响，而该教又是世界宗教中人数最多，对文化影响最深的宗教，故它往日的排外性能滞碍全球宗教间的交流，而其他宗教的自我认定似乎均无天主教(包括某些基督新教)之强烈。今日天主教

^④ H. R. Schlette, *Towards a Theology of Religions*, (London: Burns & Oates, 1966), p. 98.

^⑤ Schlette(参上注)引用 Karl Rahner 的话说：“任何处在普遍救赎史平面上的宗教行为不可能是一纯内心的、主观的个人行为。除非相反的论点被确切证实，我们必须假定：在普遍救赎史内一切与天主结合的神秘经验和随之而来的得救可能，都是通过一社会方式促成的。这种社会方式便是所谓的(自然)宗教。”P. 77. Rahner 的原文在 *Nature and Grace*, (London: Sheed & Ward, 1963)。

^⑥ 见注②。

^⑦ Hans Kung:《全球伦理》，台北：雅歌，1996。刘述先著：《全球伦理与宗教对话》，台北：立绪，2000。

神学能有此改变,是全人类宗教界的一件大事。“人类一家”之理想乃更有实现之可能,故值得引起读者更大的注意。

在结束本节宗教对话的讨论前,我们尚可增补一些其他宗教对教义多元思考的资讯,为说明其他宗教本有的宽容,而在全球宗教气氛改变时刻,不需作大幅度的调整。谨以印度教为代表简述之。甘地曾说过:

一个宗教的跟随者站出来说,自己的宗教是唯一真实的宗教,而其他的宗教都是错误的宗教,这样的时代已经过去了。……各宗教乃是凝聚在同一点上的不同道路,只要可以抵达同一目的地,走上不同的道路又有什么关系呢?我信仰一切世界主要宗教的基要真理。我相信它们都是上帝所赐予的,而且我相信它们对受启示的那些人而言是必要的。……没有一个信仰是完美的。所有的信仰对他们各自的信徒来说都是同等重要的。因此所要追求的是极力友善地与世界各主要宗教信徒来往,而不是无谓地尝试在每一群体中显示自己的信仰优于其他的信仰,并造成冲突。^③

佛教界类似的反应,可自一行禅师的《生生基督世世佛》^④一书可见一斑。

第七节 生死学

人死之后还存在吗?人死之后去哪里?这是人生之大惑和大谜。这是最狭义的终极关怀内容。宗教必然提供答案,而宗教哲学就需要讨论一番。

所有的宗教都相信死后有生命的延续,都相信人死后不死,所以宗教人在面对死亡时,虽也有不可知因素带来的不安,但不至于怕到不知所措的程度。佛教称死为“往生”,基督宗教称之为“回归父家”。死亡为他们绝非生命的终点站,而为另一更好更久生命的开始。对宗教人来说,“生死学”应改成“生生学”,第二个“生”指此生之后的第二生。1993年美国一位助产女士 Kathy Kalina 写了一本名叫《灵魂的助产师》(*midwife for souls*)^⑤。她用她的专业知识告诉读者:安宁疗护工作很似助妇女生产。两者都是要协助新生命经过一段回迂曲折的过程而诞生出来。后者是第一生,前者是第二生。第一生完成时,众人皆大欢喜,只婴

^③ 希克著:《第五向度》,台北:商周,2001,页310-312。

^④ 《生生基督世世佛》,一行禅师著,薛绚译,台北:立绪,1997。

^⑤ Kathy Kalina, *Midwife For Souls*, (Boston: Pauline Books, 1993).

儿一人哭；后者相反，周围的亲人一般来说，都在伤痛哀哭，唯去世者一人可能在大喜大乐的情绪中。他的经验无法与此界亲友分享。这真是一个奇妙而有趣的对比^⑥！

雷蒙·穆迪医生(Dr. Raymond Moody)研究了二千多个濒死经验的个案后，有了一些结论。他发现不同的文化和宗教的人都有类似的濒死经验。往往在急救的时候，濒死者的灵魂从自己的身体中浮出去，作高空鸟瞰。稍后飞速穿过一条幽暗狭长的隧道。出口处看到一个大光体，给人温和慈祥的感觉。刹那间，他回顾自己过去的一生，包括每一细节。光中的人物会问他：那每一时刻你是否以爱心来度过的？这时许多去世的亲人都出现了。喜悦的气氛洋溢在大家的脸上，令他乐不思蜀，不要再回人世了。若不是还有未完的责任督促他，他一定不想回来的。等他被守护神推一下，几乎被勉强地送回人世时，他又看到了自己的身体，及周围的人。这些从彼界重回人世者都肯定有灵魂，有上帝。他们的人生观完全改变。对金钱、名位、权势都不再贪图，只愿为爱人而活。并且他们不再怕死^⑦。

穆迪以外尚有许多书籍^⑧也作了类似的报告。这类资讯并无宗教因素在内，但其结论与各宗教提供的颇为类同。这份资料告诉人们死亡不是可怕的事。正如上文提到过的：人死时，周围的人哭，而他一人在欢笑。

宗教人面对死亡而不惧者，另有原因。宗教人由于信仰早与永恒界联结。在其生时，因其深度的祈祷，与神圣契合，并如有过强烈的宗教经验的话，死亡对他绝非是件可怕的事；相反，倒是可成为他梦寐以求的灵性经验。这一刻，他要与其一生所信所爱的那一位面对面的相见了。这个会晤带来的震撼是不可思议的。这是人生的最高峰^⑨，是人期望的爱及幸福的总满足的片刻。

^⑥ 陆达诚：《快乐得想死》，台北：恒毅双月刊，1999.6；《走过“生”“生”的关卡》，同前，2000.6。

^⑦ 参阅关永中《濒死——雷蒙·穆迪〈生后之生〉的启示》，辅仁宗教研究3,2001.6., pp. 55—88. Raymond Moody, *Life After Life: the Investigation of a Phenomenon — Survival of Bodily Death*. (Covington: Mookingbird Books, 1975); (New York: Bantam Book, 4th Printing, 1976).

^⑧ 李齐：《死亡九分钟》，陈建民译，台北：中国主日协会，1988。Angie Fenimore, *Beyond the Darkness: My Near-Death Journey to the Edge of Hell and Back* (New York: Bantam, 1996). Maurice Rowings *Beyond Death's Door* (New York: Banta, 1978)。

^⑨ 陆达诚著：《生死与价值》，《辅仁宗教研究》3,2001.6, 页182,184. See also A. H. Maslow, *Value, and Peak-experiences* Arkana 1994, pp. 76,280. 李安德著：《超个人心理学》，台北：桂冠图书，1992, 页192。

由上面的描述,可知世上有些宗教人不单已超越死亡,可以不怕死,并且把死亡看成幸福生活的门槛,真实生命的开始。所以宗教人的生死学应改成“生生学”:第二生才是真生,不死之生,永福之生!

不过宗教人不因有此信念而厌生。就像胎儿未足月是不适合生下来一样。生有定时,死亦然。人在第二生时,都应是成熟者,而非稚童。那么让我们好好地修修自己吧!

第八节 结 语

本章标题是“向神圣靠近”。最后一节我们讨论生死问题,结论竟是以生生学取代生死学,因在此生与永生的交界处,“神圣”隆重自显,此“圣显”把生命中最黑暗最荒谬的一刻彻底改造,使它变成充满幸福的人生顶端。就在此刻,神圣终于取回它的尊位,也让一生忠于信仰的灵魂跃入永界,分享真、善、美圣及永不再死,亦不必再轮回的极乐世界的幸福生活。这幸福是爱与被爱的幸福的极致。

参 考 文 献

- 一行禅师:《生生基督世世佛》,台北:立绪出版,1997。
- 唐君毅:《人生之体验续编》,台北:学生书局,1980。
- 木村泰贤:《原始佛教思想论》,台北:商务印书馆,1958。
- 庄嘉庆:《宗教交谈的基础》,台北:雅歌出版,1997。
- 陆达诚:《马赛尔》,台北:东大书局,1992。
- 傅伟勳:《死亡的尊严与生命的尊严》,台北:正中书局,1994。
- 郑晓江:《中国死亡智慧》,台北:东大书局,1994。
- 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,台北:台湾天主教主教团秘书处,1981。
- Buber, M.,《我与你》,台北:基督教文艺出版,1986。
- Cousineau, Phil,《灵魂考》,宋伟航译,台北:立绪出版,1998。
- De Chardin, P. Teilhard,《人的现象》,李弘祺译,台北:联经出版,1983。
- De Chardin, P. T.,《神的氛围》,郑圣译,台北:光启文化,1986。
- Dupre, Louis,《人的宗教向度》,傅佩荣译,台北:幼狮文化,1986。

- Hick, John,《第五向度》,邓元尉译,台北:商周文化,2001。
- Hick, John,《宗教哲学》,钱永祥译,台北:三民书局,1991。
- Kung, Hans,《全球伦理》,何丽霞译,台北:雅歌出版,1996。
- St. Augustinus,《忏悔录》,应枫译,台北:光启文化,1981。
- Smith, Huston,《人的宗教》,刘安云译,台北:立绪出版,1988。
- Tobias M. etc.,《心灵的殿堂》,薛绚译,台北:立绪出版,1997。
- Kalina, Kathy, *Midwife For Souls*, (Boston: Pauline Books, 1993).
- Lombardi, R., *The Salvation of the Unbeliever*, (London: Burns and Oates, 1959).
- Moody, R., *Life after Life*, (NY: Bantam, 1975).
- Rahner, K., *Nature and Grace*, (London: Sheed & Ward, 1963).
- Schlette, H. R., *Towards a Theology of Religion*, (London: Burns & Oates, 1966).
- Taliaferro, Charles, *Contemporary Philosophy of Religion*, (Oxford: Blackwell, 1998).
- Van Straelen, H., *The Catholic Encounter with World Religions*, (London: Burns and Oates, 1966).

第十一章

沈清松

中西哲学的现况与展望

第一节 前言

当前的国际哲学界基本上仍是以西方哲学为主流。虽说世称有中、西、印三大哲学传统,而西方哲学也出现许多困境,并向东方寻找资源。然而,无论印度哲学、中国哲学,或其他地区正兴起的较小哲学传统,仍未能和自古希腊以降发展的西方哲学一争世界哲学主流的地位。目前哲学虽有多元化的趋势,也因此各种哲学传统都将拥有更多自主发展的可能性,但整体说来,西方哲学仍居世界哲学的主流地位。

大体说来,当前西方哲学仍可粗略区分为欧陆哲学和英美哲学,^①本文将先对此加以评述并略论其值得注意的趋势。其次,本文将探讨当代中国哲学的发展,主要讨论台湾与大陆迄今融通中西哲学的大方向,与中西哲学会通的一些基本问题。

^① 此一区分目前也已遭到质疑。The Monist 在 1999 年版的 82 卷第 2 期对于两者以专号讨论,可供参考。

第二节 欧陆哲学

西方哲学可以大略分为四个发展阶段:(1)古希腊哲学,从先苏时期的哲学家(Pre-Socratic philosophers)到苏格拉底(Socrates)、柏拉图(Plato)、到亚里士多德(Aristotle),为其高峰,为整个西方哲学奠定了基础,然至希腊化时期(Hellenistic period)渐趋衰微;(2)中世纪哲学,始自教父(Church fathers)的哲学,其后发展为士林哲学(Scholastic Philosophy);(3)近代西方哲学,包含欧陆的理性论(rationalism)、英国的经验论(empiricism)和德国观念论(German idealism)及其他哲学思潮;(4)当代西方哲学,就此而言,欧陆自二十世纪初迄今,兴起了许多丰富的哲学思潮,不一而足,大体上可分以下几点讨论。^②

一、结构主义与系统理论

在欧陆兴起的哲学当中,比较重视研究对象的结构面并且透过结构面来对现象进行解释的思想倾向,主要可见之于结构主义。结构主义(structuralism)是从日内瓦的语言学派索绪尔(Ferdinand de Saussure)的语言学结构主义开始,但是其后延伸到雷维·史陀(Claude Lévi-Strauss)的人类学结构主义,甚至发展为哲学的结构主义。也因此,它并不只是作为研究语言、文学或文章的研究策略,而且也被视为是分析社会和文化的方法,甚至是看待历史的基本看法。它把历史中出现的特定社会与文化视为是被基本结构所决定,而所谓基本的结构则是由一些对立的因素及其相互关系所构成。任何形态的社会和文化,及所有社会现象,都被视为是基本结构所允许的可能性的某种排列组合而已。大体说来,我们可以指出,结构主义有以下几点预设:

(一)结构优先于人的主体

人及其生命的意义或主观感受被视为不重要,甚至只是幻觉而已。有意义

^② 沈清松:《当代哲学的思维方法》,新竹:通识教育季刊,1996.3,第3卷第1期,页61-89。

的行动无需诉诸主体的主观经验,唯有结构才能解释意义的产生。结构被视为是优先于主体所感受到的意义。

(二)共时性优先于贯时性

结构本身是个系统,它是超越时间的,结构所决定的各个因素在时间里是以共时的(synchronic)方式呈现的,至于时间里不同阶段、不同历史时期贯时的(diachronic)面向,都可以用共时的结构加以解析,而且被认为只是共时性的结构因素不同的排列组合而已。总之,贯时性必须经由共时性的结构因素来分析。

(三)无意识的原则

结构主义假设了一种无意识的原则,所有的行动主体都接受匿名结构的决定,任何人皆无法以有意识的努力来达致任何有意义的成果。因为所谓意义本身就是被结构以某种无意识的方式决定的。

由以上三点看来,结构主义所强调的是结构对于人文和社会现象的决定性。我们承认,必须重视结构,这点很重要。可是,人的感受、人文现象与社会活动的意义何在呢?不能只把意义化约为结构就算解决了。

在结构主义之外,系统理论(system theory)提供了系统的分析,类似于结构主义,但比较能照顾到结构主义所忽略的动态、发展的面向。一般系统理论(general system theory)的创始者贝塔兰非(L. Bertalanffy)认为,系统是由一套互动的因素构成,一方面系统里面的因素彼此互动,另外一方面诸因素也可以在时间中互动而产生变化。系统理论所提出的概念框架有助于我们分析生命与社会,因为它们也是由不同的因素互动而形成的,而且系统理论也注意到这些因素在时间中的变化发展。不过,系统理论仍然无法解决在社会与文化现象中至为重要的意义问题,虽然系统理论已经顾及时间因素,但就理论而言,仍然没法兼顾人所重视的感受与意义。尤其对中国哲学而言,对意义的感受 and 了解是十分重要的,也必须兼顾对人的主体、生命意义和人性的完成的讨论,当代中国哲学更注意这方面的问题。但这在结构主义和系统理论里就相当缺乏。所幸,这在以下现象学、诠释学和批判理论里受到相当的重视。

二、现象学与诠释学

现象学是二十世纪最具原创性的一个哲学思潮,其最关心的问题正是意义的问题,这是结构主义和系统理论所不及之处。结构主义和系统理论可以说是某种意义危机时代的产物,因此也没有提出任何思想方向来克服意义危机的问题。在西方当代哲学中,现象学和诠释学对意义的考量最值得参考。

现象学的奠立者胡塞尔(Edmund Husserl)主张“返回事物自身”,也就是返回主体对事物的体验中事物本身最原初的呈现,此即现象。所谓现象学,就是研究如实呈现的现象的本质之科学。不过,此一呈现并不外乎人的意向性。胡塞尔认为,意向性正是每位认知主体指向意义并构成意义的原初动力。胡塞尔在成熟期的思想更重视还原到意义构成的源头,称之为“先验主体”,再从先验主体出发来彻底地构成意义。他在晚年则提出生活世界(Lebenswelt, life world)的概念^③,指出每个人都在生活世界里,也就是在动感的经验(kinesthetic experience)、人与他人的互动和先于科学的脉络中,甚至是在整个历史过程中形成意义。综言之,若要了解意义,一方面必须顾及主体的意向性,另一方面也必须兼顾所居存的生活世界。

现象学从胡塞尔转到海德格尔,不再停限于主体,而是超越主体,讲求存有的开显与人对于存有的原初理解。所谓意义,基本上是人向存在的可能性投现的过程中的可理解性。譬如,理解某一文学作品、艺术品的意义,是了解其中所揭露出的人存在的可能性,而不是主体的意向性。当我们懂得一件作品时,不是懂得作者的原意或意向,而是理解作品所揭露出来的人存在的可能性。这一点使得现象学本身产生了转折。

海德格尔所理解的现象学,不再是本质的科学,而是存有学。“现象”就是那能自行呈现者,而“学”也不再是科学的意思,而是一种揭露性的言说。换言之,现象学就是一种揭露性的言说,借此使得存有能以它自己的方式自行揭露。其所采行的基本上是一种“诠释”的方式,因此从此与诠释学接枝。

现象学从海德格尔发展到梅洛·庞蒂(Maurice Merleau-Ponty),将海德格

^③ E. Husserl. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. trans. by David Carr. (Evanston: Northwestern University Press, 1970).

尔所言此有(Dasein)更具体化为“身体”;他谈论己身(corps propre),肉身(le chair),认为是存有开显之场域,主张“身体即主体”与“体现存有”。一方面更具体,一方面也钻研到了谷底,如果不再进而与知识与文化中的表象(representation)相协调,现象学似乎已到体验尽头。今后,根源与表象之间的对比张力是哲学终究必须面对和解决的。

诠释学给现象学带来进一步的发展,原因之一是它注意到在文本、艺术品、行为等等的意义诠释问题。诠释学从海德格尔的哲学诠释学再经由高达美的发展,转而更注意在经典、人文传统、艺术的经验和历史意识,甚至整个语言中所揭露的真理。由海德格尔和高达美所形成的,可称为“哲学的诠释学”,其基本观念就是存有及真理的开显,并提防方法会趋向宰制的倾向。至于如何经由方法而与当代科学对谈,提供经典诠释的判准,尤其提供意识形态冲突的仲裁的标准,则发展出所谓“方法的诠释学”,像贝谛(Emilio Betti)、特别是吕格尔(Paul Ricoeur),透过方法的迂回,在存有理解中纳入结构性解释。经由方法的迂回,吸纳解释的作用,使对存有的理解更为丰富,进而指向存有的开显。不直接走存有学的捷径,而是绕由方法迂回的远路,来转回到存有的开显。方法的诠释学对哲学的诠释学有相当的补足作用,基本上呈现出解释和理解之间的张力。

吕格尔晚年所撰《时间与叙述》(*Temps et Recit*),试图接下海德格尔的《存在与时间》,转向叙事文的研究,无论是历史的叙事或文学虚构的叙事,可谓西洋哲学朝向“事上见理”的转折,也可说是回到希伯来和圣经说故事的传统。然而,自从希腊哲学以来哲学作为“概念建构”的传统,势必还会继续下去。究竟故事与概念如何协调?如何在两者的对比张力之间找到哲学新的创造力泉源,也是哲学今后必须认真思考的问题。

三、批判理论与解构主义

以上现象学和诠释学所注意到的基本上是有意识且有意义的层面。但就意义而论,不但有有意识的意义,也有无意识而仍有意义者,例如欲望或意识形态,在个体或集体的无意识中决定人的思想和行为。就此而言,意义也会受到无意识的扭曲和宰制。当代哲学中批判理论从霍克海默(M. Horkheimer)、阿多诺(Th. Adorno)、马尔库塞(H. Marcuse),到哈贝马斯(J. Habermas)致力于批判,

贡献良多。

对哈贝马斯而言,批判就是一种自我反省,一种有意识的努力,借此把潜意识中的欲望或意识形态揭露出来成为有意识的,在自觉受到其影响的过程中,免于继续再受其决定。人对潜意识的批判,可以摆脱其决定,不再继续受其摆布,但并不一定可以取消掉它的存在。然而,由于不再继续受到个体潜意识(欲望)或者集体无意识(意识形态)的摆布,人才能够和他人进行较为自由和负责的沟通,而不会继续对意义进行扭曲。所以,批判理论所谓的批判,也就是对个体或集体无意识的反省。批判是一种自我的反省,也是一种启蒙的过程,使人不再受到无意识的决定,这一点是现象学、诠释学所没有做到的。也因此,对于意义的讨论有必要加上批判理论,始能在无意识而仍有意义的层面,更深刻认清意义的整体性和动力。^④

然而,除了批判理论的“批判”以外,在后结构主义中还提出解构(deconstruction),出自德里达(J. Derrida)的解构论。基本上,所谓的“解构”是把作品的结构加以显豁,证明其完全无效,也因此解除其规定。解构主义对于“理”的中心论(logocentrism),或欧洲中心主义(Eurocentrism)深加批判。其所批判的是西方文化或形上思想里最深层的部分,认为西方形上思想都是受其语言所限制,而其语言基本上是以“理”为中心的语言,采二元论思考,在二元当中只偏于某一元,贬低或压制另一元,所谓解构是要解除此种宰制的二元状况,而进入两者的难关(aporía)之中,类似沈清松所谓对比张力的处境。

对此,所谓的解构企划,基本上就是要颠覆或解除这些二元对立,而创造一个空间,足以容纳更多的多元和差异,其中也包含不同文化或性别的差异。德里达提出一个所谓产生差异(difference)的概念,解除所有的差异偏好,产生更多的差异和多元,认为唯有如此才能克服西方的形上思维的二元性和差异性。在德里达看来,甚至连海德格尔对存在的看法,都仍然预设存在的中心性。因此,所谓解构就是要破除任何的终极性,而不断的产生差异。当然,这种对差异的看法也会有把产生差异绝对化的倾向。在晚近的研究当中,也有学者对德里达做类似的批评。

^④ 参见沈清松:《解释、理解、批判——论释学方法的原理及其运用》,原收入《当代西方哲学与方法论》,台北:东大,1988,页21-42。

四、后现代思潮

除了前面几种思潮之外,还出现后现代思潮,德里达、福柯(Michael Foucault)、李欧塔(J. F. Lyotard)等人的思想,都被列入其中,对于近现代哲学中的现代性加以反省。现代性(modernity)基本上是由理性的概念、主体性的强调,与表象思维所形成。后现代思潮质疑、批判、否定现代性,并进一步提出更为多元的游戏性概念,宣称主体的死亡,对于主体、自我多加批评与超越,另外,由于传播媒体的扩散,表象思维更加严重化,形成由表象(representation)向拟象(simulacre)的过渡。由于德里达、福柯、布希亚(Baudrillard)和李欧塔等人的思想,后现代的思潮正方兴未艾。对于先前崩毁的主流典范,又再进行更极端的质疑、批判和否定的作用,使得哲学越来越脱离其学院派作风,而进入文化与社会之中运作。^⑤

在后现代的风潮中,也兴起了争取性别尊严与平等的女性主义哲学(feminist philosophy)以及更为具体与局部化的应用伦理(applied ethics)研究。尤其女性主义哲学从原先对性别平等的探讨,到批判二元论(dualism)与普遍论(universalism),到探讨女性的情感、德行与理性,甚至个别女性的禀赋、个人历史与文化熏陶造成的差异等,在情感现象学、实践哲学(包含伦理学与政治哲学)与知识论方面皆有新意。晚近更有几套女性哲学史的出现。这对先前太过以男哲学家为主的哲学史,将会有所改观。至于应用伦理在环保、族群、医学、战争等方面的实践关怀,也将促使哲学更走入生活世界、更强调实践哲学。

五、建构实在论

除了后现代主义的批判与否定之外,在欧洲晚近也兴起了建构实在论(Constructive Realism),是克服原先维也纳学圈(Vienna Circle)的困境而兴起的新维也纳学派,成员包含哲学家华纳(F. Wallner),物理学家皮西曼(H. Pitschmann),心理学家古特曼(G. Guttmann),历史学家布鲁纳(Brunner),科学

^⑤ 关于后现代主义,请参阅沈清松:《从现代到后现代》一文。《哲学杂志》,第四期,台北:哲学杂志社,1993/4,页4-25。

组织学者费雪(R. Ficher),国人沈清松亦为其成员之一。建构实在论关切科际整合的知识论策略。大体说来,其主要理论可归结为以下三点:

(一)三层实在论

建构实在论原先主张有二层的实在,一是实在自身(Wirklichkeit, reality 'itself'),一是建构的实在(Realität, constructed reality)。每一门科学皆因特殊的研究方法和知识内容,形成各自的微世界(microworlds),所谓构成的实在则是全体微世界的总称。这个区分颇类似康德现象与物自身的分别,不过并不采取康德的先验哲学假设。两层实在论克服了逻辑实证论中反形上学的弊端,肯定了环境的实在性,但个别学科只能建构微世界,不同学科应彼此多相互动,共同形成更健全的构成的实在。但沈清松指出,为了避免为建构而建构,且越建构越破坏生活世界,应设置“实在自身”、“构成的实在”与“生活世界”三重实在,前两者由生活世界中介。经由此一批评与重建,如今建构实在论已主张三重实在论。

(二)外推的策略

由于个别学科常封闭在自己的微世界里,不适合进行科际整合,而波柏的否定论只适宜每一学科内部的研究,不适合当作学科彼此互动的知识论策略。至于费耶阿本的想法只能各学科各行其是,也不能达到科际整合。为此,建构实在论主张每门学科或研究方案应设法走出自己,把本学门的重要发现和主张翻译为其他学科可以理解的语言。此外,不同学科或研究方案的发展往往立足于不同的社会组织,因此也应向其他社会组织外推。一个学科在从事这两种外推时——语言外推和组织外推——所遭遇到的阻碍,往往显示该学科在知识论原理与组织文化上的限制,并借此反省进一步求得扩大。如果不懂得反省,那么该学科最多只能说是建构微世界的技术,还谈不上是知识。

(三)实践主义的科学观

建构实在论主张科学哲学应该反省科学家的实际行动,而且其所提供的科学判准也是在于行动。建构实在论认为,如果一个科学建构不能展开新而有效的行动的可能性的话,便谈不上是真的科学发明。

建构实在论上述要点中最可取的是它的外推论,不但可以采用为科际整合

的知识论策略,而且可以扩大成为文化互动的策略。从不同学科之间的外推,扩大为不同文化之间的外推。这点正是沈清松对建构实在论的主要贡献之一。^⑥

第三节 英美分析哲学

一般而言,英美哲学界虽也有和欧陆哲学互通有无的地方,但大体上可以说是以分析哲学为主要潮流。基本上,分析哲学涉及意义分析的问题。虽然它可以追溯到古典经验论,像洛克(John Locke)、贝克莱(George Berkeley)、休谟(David Hume)的哲学以及康德(Immanuel Kant)的思想。但基本上分析哲学是在十九世纪末和二十世纪初出现,可以说是由佛列格(Gottlob Frege)、维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)、罗素(Bertrand Russell),和摩尔(G. E. Moore),以及二三十年代维也纳学圈的逻辑实证主义者等所奠定基础。其中尤其以佛列格的工作具有奠基性,由于佛列格发明了现代的符号逻辑,从此发展出整套语言哲学,对于分析哲学具有奠基性的作用。无论是就其所发明的现代逻辑,其谓词计算提供哲学分析以基本工具,或就他将语言哲学视为整个哲学工作的核心部分而言,都是十九世纪末分析哲学最重要的一个事件,为尔后的分析哲学奠定了基础。以后再经由摩尔、维特根斯坦,维也纳学圈,以及二十世纪五十年代牛津日常语言学派的发展,作出了相当大而且重要的哲学贡献。

原先,在西方近代的主流典范崩解之前,分析哲学可以说是该主流典范在十九世纪末和二十世纪初最明显的一种表达方式之一,但在二十世纪六七十年代主流典范崩解之下,也产生了变化。这变化在于(1)原分析哲学主张的基础论科学观的破灭,(2)有关综合命题与分析命题、描述语词与评价语词两个重要区分的打破。

所谓“基础论的科学观”认为,所有的语言或对于实在界的描述,可以化约到一个最基础性的描述。例如,像卡尔纳普所作,将社会、文化、历史层面化约为心理层面,将心理层面化约为生理层面,将生理层面再化约为物理层面。基本上,所谓的基础论的科学观,就是一种化约论的科学观。在这种科学观之下,会把语

^⑥ Cf. Vincent Shen, *Confucianism, Taoism and Constructive Realism*, (Vienna: Vienna University Press, 1994).

言的丰富性化约为单一的语言。然而,自从维特根斯坦的《哲学研究》(*Philosophical Investigations*)提出语言游戏(language game)^⑦,认为“不同的语言游戏对应着不同的生活形式”,而且语言的“意义”主要在于其“用法”;从此,对于语言的讨论,再也不能把各种语言游戏化约为只是“描述”,或把所有的“使用”化约为只是指涉(reference)。其实描述只是许多语言游戏之一,而指涉也只是许多语言字词的使用之一。如果说各种语言游戏不需要另外有基础,或是说,不能把某些语言游戏化约为某一种游戏的话,那么语言本身就不再有必要追求一个基础,也因此基础论的科学观逐渐被打破。

关于两个重要的区分,一是“综合”与“分析”的区分,一是“描述”与“评价”的区分,也都是在原先主流典范的思维下成立的。首先关于所谓分析与综合的区分:分析的命题就如“所有的鳏夫都是未结婚的”、“二加二等于四”等等,这些命题的真理完全依赖其中所含语词的定义,也因此其真或假是可以先于经验而知道的。至于综合的命题,例如“台湾的男性多于女性”或“未结婚的男人会比结婚的男人死亡率高”,这样的命题则是属于经验事实,不能单靠定义决定其真假,称为综合的命题。这一区分十分明显地区别了在科学或日常生活中有真假意义的命题,以及在形上学或神学或其他文学中无真假意义的命题。意义是仅视其真假而定,至于一个命题的真假则可用可检证的原则来确立。甚至有一阵子流行说,一个命题的意义就是其检证的方法。

然而,此一区分在奎因(Willard Quine)于1951年发表的《经验论的两大教条》^⑧文中受到攻击。他指出这种区分的不足,因为无论是分析命题或综合命题都需不断地再加以调整修改,没有一个对修改免疫的命题。也因此,无论是先天的真或是经由经验检证而后真,两种命题的区分是不能成立的。

尤其是这种区分都是把语言或命题视为原子性的,一个个的命题皆需分别视其为分析性或综合性来判别真假,并以此为检证的方式。事实上,奎因指出,语言是整合在一个整体的网络里面,是我们所持有的许多命题作为一个整体来面对经验,且需要不断地调整,而不是单独、个别的命题,因其分析性而视为先天的真,或因其为综合命题而需视其检验结果来看是否在经验上真。也因此,依照

^⑦ Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, trans. by G. E. M. Anscombe. (Oxford: Basil Blackwell, 1968).

^⑧ W. V. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, in *The Philosophical Review*, vol. 60, 1951.

奎因,并没有过去哲学家所明确分类的定义,而且那些被分类为分析命题者,事实上也很难被指认为具有分析性而先天为真。

这样说来,哲学的分析不能夠完全脱离其他个别的科学研究。原来在实证的主流典范之下所做的分析和综合之区分,使得哲学和科学还是有别。哲学是在各种科学之外检查后者语言的逻辑关系,并检查语言和实在之间的关系。但如果把分析、综合的区分消除,哲学就不能完全与其他特殊科学区分开来;相反地,哲学是跟其他的科学相衔接,甚至相重叠,必须不断地调整以检视其真理。这一点对于我们后面所要讲的哲学学门与其他学门的关系,也颇有重要性。

另一个区分,是描述与评价的区分。这种区分涉及两种命题。描述的命题是可以真可以假的,但是另有一些命题是只用来表达情感的。例如:“过去十年中窃盗率有相当程度的增高”,这是一个描述性的命题;如果说“窃盗是恶的或是错的”,则是一种评价性的命题。这种区分也是在实证的观念框架之下做的,分析哲学基本上把自己限制在陈述真理上,而不是提供评价。哲学主要是在陈述分析性的真理,就是陈述我们的语言、各种概念之间的逻辑关系,哲学所从事的就是研究在各种科学或是日常生活中的语言结构,并对之加以逻辑性的探讨。可是在奥斯汀(J. L. Austin)所提出来的语言理论中^⑨,不但排除了分析和综合的区分,而且也排除了评价和描述的区分。他指出,在我们使用的许多语言中,并不只有用来作辨认或描述的,而且更有些是用来做事或行动的。比如在结婚典礼中说“我答应嫁给你”,或主婚人宣布说“我宣告你们两人成为夫妇”,这样的语言不只描述一个承认或结婚而已,而且它就是终身承诺或宣告结婚成立的行动本身。在这样的情况下,语言哲学不再是哲学里唯一的核⼼,它又重新回到了行动的领域,成为行动哲学的一部分,甚至成为心灵哲学的一部分。这里又涉及说话者的意向等问题,使我们可以进一步把各种不同说话者的意向带进来。在这种情况下,就不能单纯地区分描述与评价,或只保留描述语句具有真假;相反地,在许多行动的语词当中,同时也包含了真假的意味,但是除了真假以外,它还在行动当中显示得体或不得体。

整体说来,由于维特根斯坦的语言游戏理论拆解了基础论的科学观,奎因对于两个教条的批判拆解了分析和综合的区分,奥斯汀的语言行动理论拆解了描

^⑨ 参见 J. L. Austin. *How to Do Things with Words*. (Cambridge: harvard University Press, 1962).

述和评价的区分及其中隐含的化约倾向,使得分析哲学开始了各种的更为丰富的运动。再加上罗尔斯(John Rawls)的《正义论》(*A Theory of Justice*)对于政治和道德哲学的探讨,使得原先的契约论在分析哲学的脉络中获得了相当大的发展。道德哲学或政治哲学不再像过去由于评价和描述的区分而受到忽视。罗尔斯的《正义论》把分析哲学扩大到道德和政治的领域。

在科学哲学方面,也由于实证论的动摇而产生了许多变化,由原先对于检证原则转向确认原则,再转向波柏主张的可否证性原则。自从库恩(Thomas Kuhn)的《科学革命的结构》出现之后,科学不再被视为是一个渐进的、稳定的知识累积,而是某一种间歇性的、阶段性的革命现象,把先前的典范加以推翻,成立新的典范,在新的典范下出现新的正规科学的过程。库恩的这种看法使得科学的图像不再是一个稳定的知识累积的过程。至于费耶阿本(Paul Feyerabend)则更进一步挑战“有一个唯一理性的科学方法”这种观念,提倡所谓无政府主义式的(anarchistic)方法,方法只要行得通,就可以使用,并不一定仅限于某些方法,才是科学方法。这些历史主义和相对主义进一步对原先分析哲学的主流性格或实证性格加以解构。

以下有几个趋势值得进一步来加以注意:

一、分析哲学与认知科学

认知科学基本上是科际整合性的,其中包含了心理学、语言学、知识论、电脑科学、人类学等等。分析哲学在这其中的参与,主要是在知识论方面的参与,然而,在排除原先逻辑的行为主义论调之后,分析哲学在这方面似乎比较接近于一种逻辑的或科学的唯物主义,譬如从电脑或人脑的场域来思考人的思想或知识的过程。原先分析哲学对于所谓“心灵”多少是视为非物质的,明显地有心灵与物质的二元区分。如今在认知科学的研究上却产生相当的转折,将一种心物二元或者非物质性心灵的概念视为是不必要的。

二、意义的意向性考量

其次,就是对意义的探讨也加入了意向性的考量,这一点也跟欧陆的现象学

有异曲同工之妙。从奥斯汀《如何用语词做事》(《*How to Do Things with Words*》)和色尔(John Searl)1969年出版的《语言行动理论》^⑩之后,有葛来士(Paul Grice)用对话、沟通的方式来理解意义,涉入了主观的意义层面,而这种层面甚至可以延伸到非直接的语言行动,或一些隐喻性的语言使用。例如隐喻(metaphor)在日常沟通之中可以完全达成理解的作用,因为在沟通的情境当中的说话者与听者,无需花任何努力就可以透过这些隐喻来达成相互的了解。这其中不但有语言的结构面问题或真理的条件问题,而且进一步还有沟通的意向,以及让对方了解沟通的意向的因素。

在意义的研究中,除了考虑意义的意向层面之外,也还有继承塔斯基(Tarski)的真理理论以来的“真理条件论”,尤其是奎恩和戴维森(Donald Davidson),主张必须考量一个语言的真理条件,例如“S在L语言当中是真的,若且唯若P”(S is true in L, if and only if P),如说“白雪是白的,若且唯若雪真是白的”,这是所谓的真理条件。透过真理条件来确定语言的意义,仍然在语言的意义理论里继续延伸。

三、其他研究趋向

除此以外,分析哲学在当前还继续许多其他方向的研究,尤其由维特根斯坦晚年开出的许多研究面向,包含美学、数学、哲学心理学,例如对信念、希望、恐惧、愿望、需要、期待、感觉、痛苦、看见等等这些不同的概念的进一步的探讨,或涉及所谓“隐私语言”的问题。此外,人的心理现象和自然现象之间的基本差别,人是不是按照规则来行动,或是遵循规则来行动的问题,克里普克(Saul Kripke)有许多发挥。还有某些哲学的怀疑论也在分析哲学里继续延伸,像克拉克(Tompson Clarke)和史特劳德(Barry Stroud)对怀疑主义的进一步推展。另外,分析哲学也继承了罗尔斯等人的努力,在社会哲学、政治哲学方面进一步加以延伸。心灵哲学的重要性也不断升高,更整合了意向性的心灵哲学,使传统的心身问题重新获得了不同的处理。这些可以说是分析哲学的一些新的基本研究倾向。

^⑩ John R. Searls. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. (Cambridge: University Press, 1969).

第四节 当代中国哲学的省思

欲确认当前中国哲学研究的基本方向,首先需要对中国哲学传统略加定位。中国哲学有其长远传统,本人曾把中国哲学的发展区分为四个时期:第一阶段是先秦时期;第二阶段从两汉、魏晋南北朝一直到隋唐;第三阶段是宋明哲学时期;与当前台湾哲学最为相关的是第四时期,始于十六世纪末叶意大利天主教耶稣会士利玛窦(Matteo Ricci)将西方的科学、哲学与宗教带入中国。从此以后,整个近代中国哲学思想工作的最重要的课题,就是面对西方思想的挑战,予以会通并创造新思想。可以说近代以来中国哲学的根本特性就是在面对西方哲学,再塑特色。

当前中国哲学的发展,大体上是第四时期问题的赓续与发展,面对西方挑战,并加以会通;就像当初第二时期中国哲学面对佛学挑战一样。如果此一工作在台湾、大陆及其他海外华人哲学工作者的努力下达致成功,中国哲学将有希望在崭新脉络中创造出新颖、具普世性价值的哲学思想。届时中国哲学将可堂堂进入第五时期。

1949年大陆与台湾分治的事实,对中国哲学的发展亦造成了重大的影响。在两岸分别追求现代化与文化特色的过程中,哲学发展的主旨仍在于结合中国哲学与西方文化。在大陆,主要形成了马克思主义中国化或中国哲学马克思化的融合途径。在台湾,则产生了更多元与丰富的结合中西哲学的体系,诸如有机主义的融合体系、当代新儒家的融合体系和中国新士林哲学的融合体系等。

一、大陆地区哲学发展主线

——中国哲学与马克思主义的结合

大陆地区在中共领导下,走向现代化,并致力有中国特色社会主义的发展。自1949到1953年,是以“一化三改”为基本路线,一化是指“社会主义工业化”,“三改”是指“对农业、手工业和资本主义工商业的社会主义改造”。自1955年至1978年之间这段时间,究竟如何定期,虽难下定论,但在中共十三大以后,追认

1956年之后的时期为社会主义初级阶段。此后,自1978年迄今称为“新时期”,按照邓小平的话,“我们党在现阶段的政治路线,概括地说,就是一心一意地搞四个现代化。”^①而这种追求现代化的方式,基本上被视为是形成有中国特色的社会主义的道路。邓小平在中共十二大开幕时表示:“把马克思主义的普遍真理同我国的具体实际结合起来,走自己的路,建设有中国特色的社会主义,这就是我们总结长期历史经验得出的基本结论。”^②

然而,欲形成有中国特色的社会主义,须在结合马克思主义与中国哲学方面打下基础。当代大陆地区的中国哲学发展,基本上可视为是结合马克思哲学与中国哲学的努力。以下兹列述贺麟、朱光潜、冯友兰三种融合中西哲学或中国哲学与马克思哲学的方式:

(一)贺麟“新心学”的融合方案

贺麟极力强调吸取西方哲学与中国儒家思想相互融合的重要性。他在《儒家思想的新开展》一文中曾明确指出:“儒家思想的新开展,不是建立在排外西洋文化上面,而乃建筑在彻底把握西洋文化上面。”“欲求儒家思想的新发展,在于融合吸收西洋文化的精华与长处。”^③

贺麟认为,儒家思想要旨有三,一是格物穷理,寻求智慧之理学;二是磨炼意志,规范行为之礼教;三是陶冶性灵,美化生活之诗教。对此,贺麟主张首先吸纳西洋正宗哲学以发挥儒家之理学;其次吸纳基督教精华以充实儒家礼教;其三是领略西洋艺术以发扬儒家诗教。吸纳之方式则在以儒家精神为体,西洋文化为用。

贺麟在哲学上的主张,则在结合黑格尔主义与陆王哲学,提出其所谓的“新心学”,而特与冯友兰所主张的“新理学”迥异。尤其强调陆王“心即理”的命题中,心具“逻辑之心”、“逻辑主体”的意义。并认为“心有二义,一、心理意义的心;二、逻辑意义的心。逻辑的心即理,所谓‘心即理’也。”可见其所主张的是一种逻辑主义的新心学。不过,贺麟此种以逻辑唯心主义结合儒家哲学和德国观念论

^① 邓小平:《坚持党的路线,改进工作方法》,《邓小平文选》(1975~1982),北京:人民出版社,1983。

^② 邓小平:《中国共产党第十二次全国代表大会开幕词》,前揭书,页372。

^③ 贺麟:《近代唯心论简释》,重庆:独立出版社,1944,页1。

的作法,在唯物主义当道下实难有所发展,以致贺麟后来多从事译述工作,少有理论创作与突破,然其“新心学”特有别于冯友兰的“新理学”,值得留意。

除了贺麟这种唯心论的融合方式之外,还有主张主客观辩证统一的融合方式的朱光潜。

(二)朱光潜的主客观辩证统一论

朱光潜主要的贡献在于从美学的角度来致力融合中西的工作。他是由喜爱文学而走向心理学,再由心理学走向哲学。在起初的美学研究阶段,他醉心于西方浪漫主义文学,康德——克罗齐形式主义美学,尼采的阿波罗精神与狄奥尼索斯精神,以及立普斯的心理学美学,基本上强调个人情感与想象自由伸展的精神,并先后出版了《给青年的十二封信》、《悲剧心理学》、《变态心理学》、《谈美》等书,以及《文艺心理学》、《诗论》两书初稿。及至《诗论》出版,才提出熔中西美学于一炉,思有以创造现代形态的中国美学。^⑭基本上,初期的融合工作是以克罗齐的“直觉”与“表现”概念和尼采的悲剧思想来融合中国文学中的意象与境界之说。

1948年,朱光潜著有《克罗齐哲学述评》,对康德以来的唯心论作了一个总检讨,并批判克罗齐的哲学。之后,他逐渐致力于马克思主义的研究,并在1956到1962年间的大陆美学大讨论中批评自己过去信奉的尼采、克罗齐等人的美学是主观唯心论,开始接受某种马克思主义的美学诠释,并提出自己对马克思主义美学的看法。朱光潜认为,马克思主义美学必须建立在四个基本原则的基础上:(1)感觉反映客观存在;(2)艺术是一种意识形态;(3)艺术是一种生产劳动;(4)客观与主观的对立统一。根据这些原则来看,美既不是主观的,也不是客观的,而是主客观的统一,自然性和社会性的统一。这就是朱光潜所提出的主客观辩证统一的美学理论,作为他综合中国传统美学和马克思美学的一种主张。换言之,中国传统美学所强调的意象与境界,与马克思主义所强调的物质基础与社会性,应在主客观统一、自然性和社会性辩证统一中达致融合。

(三)冯友兰的“新理学”融合体系

冯友兰的思想发展经历了多重阶段,但基本上是一个协调新旧中西的思想。

^⑭ 朱光潜:《诗学》,台北:正中书局,1962,页1-2。

冯友兰本人也是以“兼通新旧,融合中西”的协调性理念作为他一生中最重要的理想。冯友兰曾将自己思想的发展分为下列四个时期:

第一时期:1919~1926年,代表作是《人生哲学》。

第二时期:1926~1935年,代表作是《中国哲学史》。

第三时期:1936~1948年,代表作是《贞元六书》。

第四时期:1949以后,主要工作是《中国哲学史新编》。

其中,较有体系性的综合,要属第三时期的新理学综合体系,兹评述如下。

第三个时期冯友兰所著的《贞元六书》,是指从1939年起一系列出版的六本书,其中包括了1939年商务印书馆出版的《新理学》,1940年出版的《新事论》与《新世训》,1943年出版的《新原人》,1944年出版的《新原道》,1946年的《新知言》。按照冯友兰的构想,这一系列的书应该是他自己的思想体系的建构,换言之,不再是哲学史家的工作,只图进行“照着讲”;而是真正哲学家的工作,在于“接着讲”,即接着前人发挥自己的体系。出版这些书的年代正值抗战时期,冯友兰以为抗战的困苦乃是中华民族复兴的契机,因此此时所著之书,名之为《贞元六书》。实际上,在冯友兰看来,六部书合起来只是一部书,只是分为六个章节而已,其内容是对中华民族传统精神生活的反省,而其中多少怀藏着对传统中国文化的眷恋。当中让冯友兰津津乐道者,是当抗日之时,他在西南颠沛流离著《新理学》之时,金岳霖正在撰写《论道》,冯友兰自谓其对金岳霖的影响是在发思古之幽情方面,而金岳霖所论的道,也是因为“道”字而有中国味。由这一点可以看出,在抗战之时、民族文化正遭日本侵略摧残之际,冯友兰著《贞元六书》其目的亦是放置在调和新旧的角度上,希望从调和新旧、中西,开创中国哲学的新生命。

《贞元六书》的整个思想体系,冯友兰称之为“新理学”,以明白显示其承接宋明理学一派而赋予新义的抱负。所以,他认为“新理学”一方面是指1939年的一部书,但同时也是他整个二十世纪四十年代的思想体系,而此一思想体系是以《新理学》一书为其总纲,事实上,他是以“共相和殊相”、“真际和实际”这些西方形上学语词,来重新诠释“理”、“气”等中国哲学的概念。所谓“理”者,也就是“共相”是也、“真际”是也;所谓“气”者,也就是“殊相”是也、“实际”是也。冯友兰认为,从形上学的体系而言,“理在事先,事在理上”,这是新理学和程朱理学的共同主张;然而,就共相与殊相的正确关系而言,则应是“理在事中”,由此可见冯氏协调性思想思路的发展。而此一“理在事中”的思想,较为专门地在1940年所著的

《新事论》中加以发挥。所谓“事”，乃是针对“理”而言，因此，《新事论》可谓“新理学”运用在中西文化问题的讨论上的结果。在这里，他认为自己改变了对中西文化问题的看法，认为所谓中西文化的问题并不只是时代的问题，而是一种类型的问题。东西的差别主要是城乡的问题，也就是近代化与否的问题。换言之，东方是乡村的文明，而西方则是城市、近代化的文明，主要差别在于近代化。然而，中国社会与西方社会的差别，在于西方是以社会为本位，中国则是以家庭为本位；这也就显示了中国的殊相。就此而言，他认为中国走向自由之路，即在于不断追求近代化和工业化，从以家庭为本位的社会，走向以社会为本位的社会。

然而，由于其后冯友兰认为资本主义的近代化仍不是彻底以社会为本位的，在这里，已经埋伏下他将马克思主义引入、内化为他自己的思想的机缘，促使他后来认为马克思主义是将人带到真正以社会为本位的思想，是以集体所有制为前提，来进行工业化、近代化的一种努力，这个想法就是尔后《中国哲学史新编》为结合中国哲学与马克思主义，为真正的近代化、为真正走向以社会为本位的工程，给予哲学养分的动机所在。

除此以外，《新知言》可以说是提出了一套新的哲学方法论，其目的也仍是在协调当时冯友兰所认识的中国哲学与西方哲学，他当时所接受的是维也纳学圈(Vienna Circle)的逻辑实证论(logical positivism)，以及新实在论(new realism)的思想，其目的则是在重新阐扬中国的形上学。换言之，他的哲学方法就是在透过逻辑实证论和新实在论的逻辑分析观点，来重建中国的形上学，这也是一种妥协性、协调性思想的表达方式。

至于《新原道》，也就是将中国传统哲学中的理、气、道体、大全等等概念，加以发挥，以阐释中国形上学的基本精神，此一基本精神，在冯友兰而言正是《中庸》所谓：“极高明而道中庸。”此种折衷高明与中庸之道也显示出冯友兰的妥协性、协调性的思考方式，即协调高明与中庸、形上与经验是也。

二、台湾地区的中国哲学发展

——中西融合体系的形成

1949年以后，由于社会风气崇尚功利与实效，中国哲学界在艰难中在台湾发展。所幸，此一阶段亦已产生某种程度的中西融合之哲学体系。例如方东美、

唐君毅、牟宗三、罗光等人皆在 1949 年以后迄今之时期内完成其所致力融合之体系。台湾学术界自 1949 年以来,以哲学界最有融合中西之自觉与努力。其余如自然科学者,无论在理论、工程与技术各方面,皆在西方科技典范的规定下从事研究,输入西方科技,追赶西方科技。至于各种社会科学,亦无不愈来愈大量地输入西方的理论与技术,其中如政治学、法学等,虽因涉及合法性传统,而有中西并陈之势,然亦未有自觉地从事中西之融合。总之,无论自然科学或社会科学皆承乾嘉学风、自强运动、五四运动以来逐层加深的西化与实证化之历程,所谓“中国之自觉”由稀薄转为荒谬。近年来虽有社会科学中国化或本土化之议,但未见成熟,且议论杂陈,接受的程度亦不一。就自觉地融合中西而论,哲学界可谓率台湾学界之先。

(一)方东美:机体主义的融合导向

方东美的哲学体系,是以美感经验为其源起,并以之为融合中西之主要线索。美感经验是其主要格调,尤其是方氏文字之美,典雅芳菲,足以凝聚思想,切中事理。方东美的哲学重视思想与存在的创新性、合理性和相摄性,并以形上学和人性论为其两大骨干,借以架构起方氏所谓合乎机体主义,具有旁通性质的哲学体系。就形上学言,方氏肯定存在的多重性。他融合中国哲学、希腊哲学和近世哲学的层级存在观,指出存在界由物理、生物、心理(以上属自然界)逐层上升至美感、道德、宗教(以上属超越界),并认为下层可向上层演进,逐层提升,方氏称为上回向;而上层亦可向下层穿透,贯注力量,拯救现象,方氏称为下回向。

就人性论言,方氏采儒释道皆同意的人性可完美(成圣成佛)之说,结合黑格尔的《精神现象学》,修改康德的人类才能三分(知情意)说,而成立一个动态发展的人性结构理论。认为人可由工匠人(homo faber)到创作人(homo creator)到灵智人(homo sapiens)——以上为自然人,进趋象征人(homo symbolicus),到道德人(homo honestatis),到宗教人(homo religiosus)——以上为超自然人。人性亦可由下往上发展(上回向),亦可由上往下贯注(下回向)。

以上人性与世界的各层级,两相蝉联呼应,形成诸种差别世界:物质世界、生命世界、心灵世界、艺术境界、道德境界、宗教境界,彼此亦各有上下回向之关系。存在与人性相合于其顶峰——至人之境,后者更能超升,达于神性,通于深微奥妙、不可思议,玄之又玄的境界。差别境界与不可思议境界有互动关系,因为诸

差别境界可以秉持动力,次第发展,逐渐提升,摄入不可思议境界;而不可思议境界又为一切创造力之泉源,可循下回向逐一贯注于存在与人性之各层次,而各差别境界复可持之以为动力,向上发展,诚李白所谓“援彼造化力,恃为我神通”。于是形成一个不断发展,循环不息的宇宙观。

总之,方东美的兼综的融合导向,以艺术美感为源起,以生生哲学为总纲,以贯串诸差别境界和不可思议境界为主题,融合西方与中国各代各派各家,一口吸尽西江水,为今后中西之融合提供一兼综而有机之蓝图,值得后人本其精神,弥补缺失,严整方法,扩充体系,再将中西哲学之融合推进一步。

(二)当代新儒家的融合导向

当代新儒家一方面印证西方近代的康德与黑格尔,习取其哲学语言,用以重构中国哲学史,以明认识主体与道德主体的结构与动力;另一方面又试图以此主体性作为民主与科学的先验依据,以奠立现代化的主观根基。以下分别叙述唐君毅与牟宗三在融合中西方面之要点。

1. 唐君毅(1908~1978)

唐氏一如其他当代新儒家,皆在重构中国哲学史的工作中从事哲学思想,一方面有以我注哲学史之意,另一方面亦有以哲学史注我之旨,其间有一种诠释上的循环。唐氏重构中国哲学之作,总集为《中国哲学原论》,取《中庸》“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”之旨,区分为导论篇(一册),原性篇(一册)、原道篇(三册)、原教篇(二册)。《原道篇》所述者为形上学之发展,偏重人之究极实现与人文世界所依据之道;《原性篇》所述者为人性论之发展;《原教篇》所论则为宋明理学之发展——如此看来,则原道、原性、原教之分类原则似不一致,但《原教篇》似亦可视为一道德哲学史。以上皆是“即哲学史以论哲学”之作。所谓“即哲学史以论哲学”,按照唐君毅的看法,是“即哲学义理之流行于世代中,以见其超越于任何特定之历史时代之永恒普遍之哲学意义。”^⑮

唐君毅对当代新儒家的主体哲学运动的最大贡献,在于他探索了主体性的结构与动力。一般认为唐氏所论之“道”具有实体义,因此以为他有实在论之倾向,殊不知他真正的贡献在于探讨主体性;正如同一般以为牟宗三明揭主体主

^⑮ 唐君毅:《中国哲学原论——原性篇》,香港:新亚研究所,1968,页8。

义,并欲以主体性成立民主与科学,殊不知其对主体本身之探索并未如唐君毅详尽彻底。

唐君毅所著《生命存在与心灵境界》上下二巨册,综合中西哲学,提出他对主体性的动态发展与结构层次之理论,此书在结构与内容上十分类似黑格尔的《精神现象学》,亦是以哲学人类学为核心来融通人性论、形上学、知识论之作。

就形上学而言,唐氏以“存在”为“有生命之存在”;就知识论而言,唐氏认为境为心所感通,心境相互为用。“主体之心通于客体之境时,此境即自呈现其性相于此心。”在此心境互动之下突显出人性不断的自我实现之历程。透过心灵由前向后、由内而外、由下而上,区分“客观境界”、“主观境界”与“超主客观境界”,看心灵如何穿透九境而臻于实现,自谓遥契周濂溪的“立人极”之学。

唐氏所谓心灵九境中的前三境主要在步步确立“个体”、“概念”、“原理”之地位与内容,借以说明“实体世界”之构成,并在主体性内奠立“科学”的超越依据。中三境则探讨人的“知觉”、“语言”、“道德”之形成与发展,借以说明“意义世间”之构成,并在主体性内奠立“人文”的超越依据。

最后三境,由主摄客,更超越主客对待,称为绝对主体,实则为立人极之最后实现。其中第一境名“归向一神境”,探讨“神”的问题;第二境名“我法二空境”,探讨“法”的问题;第三境名“天德流行境”,又名“尽性立命境”。唐氏说:“此要在论儒教之尽主观之性,以立客观之天命,而通主客,以成此性命之用之流行之大序,而使此性德之流行为天德之流行,而通主客、天人、物我,以超主客之分者,此为通于前所述之一般道德实践境,而亦可称为至极之道德实践境,或立人极之境也。”

总之,此最后三境,初即神教境,二即佛教境,三即儒教境。唐氏之论,不但以儒统佛耶,而且在哲学上成立了儒家的宗教性。

2. 牟宗三(1909~1995)

牟宗三的融合导向,以知识心为源起,主旨在融摄以(新)儒家为主的中国哲学和西方的康德哲学,借以铺陈主体性的先验能力与合法性,并为民主与科学奠立超越依据。牟氏由于要严肃地面对康德的批判问题,并未如唐君毅在其《生命存在与心灵境界》之所为,直接铺展主体性之动力与结构。然其主要论点在于:

(1)依拟康德的批判工作,对于逻辑与数学进行先验反省,使科学——尤其是像数学与逻辑这类形式科学——有其先验依据,而不致落入实证主义之窠臼。

(2)打破康德的局限,彰明“智的直觉”之必要,以为儒家“性理性智”、道家“玄理玄智”,佛家“空理空智”之先验依据。

(3)提出无执的存有论,就本体义来诠释康德的自由意志,由此确立儒家的“良知”、道家的“虚静道心”、佛家的“如来藏”、“清净心”之存有论地位,并综合提出“自由无限心”之实在性与能力。

(4)透过“良知的自我坎陷”、“一心开二门”等程序来说明如何由自由无限心开展并建立民主与科学。并提出以“对列原则”来替代“附属原则”,作为现代化的根本原则。^⑩

前两点以“先验主义”对治“实证主义”,以“传统根源”对治“西化运动”;后两点以良知或自由无限心及其创生力替代基督宗教的“上帝”,并赋予其与上帝同等之地位;使得新儒家具有宗教性,一如唐君毅之所为,其目的在为人类建立一“道德的宗教”。

(三)中国士林哲学的融合导向

所谓士林哲学(Scholastic Philosophy)原指欧洲中世纪在学院(Schola)中讲授的哲学,主要承继亚里士多德——托马斯的传统,以发扬永恒哲学为职志,并系统性地探讨形上学、知识论、哲学人类学、宗教哲学等等各方面的哲学问题。士林哲学与中国哲学之融合,始自利玛窦著《天主实义》。在该书中,利氏在形上学方面引进了“存有”、“实体”、“本质”、“存在”等观念;在知识论方面,引进了亚里士多德“抽象论”;在哲学人类学方面,提出“理性动物”、“理智求真”、“意志求善”等观念来结合儒学的心性论;在宗教哲学方面以有位格之天主诠释儒家所谓“天”,除引进托马斯五路证明,并引孟子良知良能、尽心知性之说以证成之;在伦理学方面,主张克服肉欲,结合宋儒所谓“去人欲、存天理”,并更积极指出,一切道德总归于爱天主于万有之上并爱人如己,以发扬儒家仁爱之说。

利氏的融合方式为当代中国天主教学者所继承,称为中国士林哲学,吴经熊和罗光为其最有成就的融合者。

1. 吴经熊

^⑩ 就此而言,笔者认为牟宗三哲学有其政治哲学意涵,尤其是他对现代化的看法,值得注意。扣紧民主与科学,牟宗三提出以对列原则来替代附属原则,作为现代化的根本原则。不过整体说来,其问题意识仍属于五四时代的问题意识,仍未对当前从现代到后现代社会的问题意识发言。

吴经熊是世界知名的法律哲学家,著述甚多,如 *Fountain of Justice, Cases on Jurisprudence* 等书。然而,在《孟子的人性论与自然法》、《我的法律哲学:在进化中的自然法》、《自然法哲学的比较研究》等论文中,他融合了托马斯所代表的士林传统与孔孟所代表的儒家传统。吴氏认为儒家的“道”指伦理的极则,相当于士林哲学所讲的“自然法”。儒家和托马斯哲学在由存有论和目的论所架构而成的自然法观上十分接近。就存有论言,吴氏认为,儒家“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”与托马斯学说的立场,甚相接近。托马斯认为,自然法是人类理性对于永恒法的参与,而实证法则包含对于自然法不变之原则应用于不断变迁的生活现况时之各种权宜措施。^①

人性既立基于人与天的存有学关系,便兼具目的性,倾向于迈向充量实现。吴氏认为“尽心知性以至于命”的儒家目的论,正与“你们应如天父一样完美”的基督徒目的论不谋而合。吴氏认为:思辨理性(*speculative reason*)的首要对象为“存有”,实践理性(*practical reason*)的首要对象为“善”。前者构成存有学,后者构成目的论,两者乃自然法之哲学基础所在。在两者的张力下,自然法既守其恒常,复趋于变易。他在《我的法律哲学:在进化中的自然法》一文中道:“我的法律哲学,主要不外乎二点。第一点是:自然法是一切法律之基础。第二点是:自然法不是死僵地一成不变的东西,而是与时俱进的有机体。”

就前者而言,永恒法、自然法、实证法虽各有不同却又相互连续;一如天命、人性、教化虽各有异,却仍一贯相接;就后者言,一与多相互融合,变与不变各得其所,正是托马斯哲学与儒家的共同优长。

总之,吴经熊的法律哲学是集托马斯的士林哲学与孔孟的儒家学说之优长,合存在学与目的论,陶铸理论与实践,恒常与变异之结果。吴经熊除了法律哲学之外,喜遨游于艺术与密契之境,善体儒释道与天主教的悦乐精神,并以之为另一融合中西之支点。尝谓:“在本体上,天主就是不可道之道……称它为道也好,天也好,神也好,上帝也好,都是无关宏旨。总而言之,它是无限的,是不可思议的。因为这个天主,不仅是太极,而亦是无极。这个无极,是玄之又玄,妙之又妙,绝对不可称道的。人类的一切语言或想象在无极的身上总不能通用。即使用一种名称,也不过是假借的类比,用来象征或暗示。这可说是知其不可道而道

^① 收集于吴经熊:《内心悦乐之源泉》,台北:东大图书,1981,页93-116、165-204。

之,知其不可名而名之。”以上这段话以不可道之道来说天主,可谓士林哲学所谓否定之路(via negativa)的中国化。

2. 罗 光

罗光为天主教之总主教,亦曾任辅仁大学校长,原先在意大利教授哲学。返台之后,著述愈勤,其融合成果亦较吴氏为完整而系统化。关于士林哲学,罗光早已著有《士林哲学——理论篇》、《士林哲学——实践篇》二巨册。关于中国哲学,罗光亦如方、唐、牟等一般,致力重构中国哲学史,已著有《中国哲学思想史》先秦篇、两汉南北朝篇、魏晋隋唐佛学篇(二册)、宋代篇(二册)、元明篇、清代、当代篇。计已出版九巨册,近五千页。在诸家之中著述可谓数量最富,所涉及范围亦最为完整。又著《生命哲学》一书,自许为“自己的哲学”,以比拟于唐君毅的《生命存在与心灵境界》和方东美的《中国哲学之精神及其发展》,但要求自己行文更为通俗易懂。其所谓生命哲学,不是以哲学讲生命,而是以生命讲哲学,并以此精神来承合儒家哲学与士林哲学。其书浅易中自有系统,分为知识论、本体论、宇宙论、理性心理学(即现称哲学人类学)、伦理学、宗教哲学,层层转论生命的体认、生命的本体、生命与宇宙、生命的创造、生命的旋律、生命的超越。^⑩ 综合起来,罗光所提议的融合论点如下:

(1)以士林哲学的存有论,结合中国哲学的变易观,达致“即存有即变易”之旨。存有乃一切万物之根本。凡存有者,或属自有,或属依他有。就形上学言,太极为一切变易的存有学根基,不但是解释性原理,而且是存有学原理。太极依阴阳两种动力产生变易,创生万物。在变易中,一方面有生发之历程,另一方面亦形成稳定之结构。所谓“道”即为变易中的生发原理,属动态;“理”则为变易中的结构原理,属静态。此一结构性原理对各存在物而言即成为各物之本质——为该物之“性”,万物性各有异,于是乃群分类别,各从其类。

(2)太极创生万物,是生生之首义;万物变易,各发展其自性,亦为生生之义。太极为自有者,乃创生之根源,罗光以之为一有位格之天主;万物为依他有者,亦皆自天主分受内在动力,自求发展。太极乃存在学根基,其根本活动在发显其创造之力而化生万物;所化生之万物的根本活动及其存在之完成,则在于参与天地的创造活动。整个变易历程乃按照互补互成、时位中庸、联系和谐等原理来进

^⑩ 详见罗光:《生命哲学》,台北:学生书局,1985。

行；由生生的形上学便引申出一套生生的宇宙论。人性论与伦理学更立基其上。

(3)生命哲学的主要概念便是仁。易曰：“天地有好生之德。”朱熹亦以天地之心为好生。人得天地之心为心，故仁。人一方面要发挥人性生命，另一方面亦要发挥万物生命。尽己性，尽物性，始能赞天地化育与天地参。

(4)价值在存在及人性上皆有其根基。人有理智，追求真；有意志，追求善；有才情，追求美。人性可以不断创新发展，扩充自我之圆周，由己立立人，已达达人；到形成大同世界，到万物一体，到天人合一，经历此四圆周而实现自性。

(5)人虽可与天合一，但人不就是天。因此，罗光主张空虚自己、观过、空虚自我意识，经过否定之路而后达到爱的圆融，既与天主圆融，又与万物圆融；这点同于吴经熊，皆因与天主、与万物在爱中之圆融来诠释儒家天人合一之说。但并不承认牟宗三所谓人有自由无限心，亦不同意康德的批判之路。中国士林哲学的批判性表现在其否定之路(via negativa)的使用。

综上所述，中国士林哲学以有位格的天主为创生根源，以爱的圆满为生命至境，这两点洞识皆来自其宗教经验与信仰。其存有学的基础与形上学的架构可以补中国哲学之不足。但其知识论上缺乏康德意义的批判作用，因而有先于批判的实在论之倾向。因为存有学和宗教哲学上的否定之路，并不能替代知识论上之批判反省。

第五节 当前哲学研究的基本问题与未来展望

现阶段的中国哲学研究的主调仍在于面对西方挑战，进而创造新时代的中国哲学。西方现代思潮的引进，如果不经过一种消化的努力，也无法成为中国哲学本质性的因素。基本上，现阶段中国哲学研究的基本问题就在于从传统中国哲学资源出发，来对其他(西方)的哲学资源，进行吸收、对比与创新的工作。

然而，在今天，此一会通工作须面对来自库恩(T. Kuhn)所提出的异准性(incommensurability)概念的挑战^⑩。此一概念从科学史往人文和社会科学，甚至在哲学中延伸，使许多学者意识到不同传统的中国和西方的哲学学说，例如儒

^⑩ T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, 2nd Edition, (Chicago: University of Chicago Press, 1969), pp. 148-150, 198-204.

家哲学、道家哲学、佛家、德国观念论、士林哲学等等,很可能彼此没有共同标准,也因此无法比较和会通。其原因一方面是它们在观念和理路内在结构上的不同;另一方面也由于它们的外在关系,诸如所面对的时代问题,以及社会文化问题的差异。虽然如此,并不表示相互的了解也因此被排除。不过,在此所谓的相互了解要求我们将另一理论翻译为自己易懂的语言,或将自己的理论翻译为别人易懂的语言。就此而言,前述面对西方挑战的方式可以视为一种语言获取(language appropriation),也就是一种采取、适应、并擅长数种哲学语言的历程,借以使自己的哲学传统能让其他哲学传统明白,并且使其他哲学传统能被自己的传统所理解。

此外,“异准性”的概念也不阻碍现代的哲学家去研究西方哲学。对于西方哲学的学习和会通的目的:(1)使用西方的哲学语言,作为翻译和显题化中国哲学观念的一种工具。(2)使用不同的哲学语言,来显豁并表达各种文化经验。(3)采取当代的哲学语言,借以表达从生活世界的脉络中兴起的哲学观念。就此意义而言,所谓会通中西哲学,或是预备此种会通的哲学研究和教育的过程,本身就可以视为是一种语言获取的过程,其目的不在于为会通而会通,而是为了创造新的思想形式。

因此,单单把哲学的会通,视为是数种哲学观念彼此的会通是不够的。所谓哲学的会通,是一种获取数种语言以便向新的创造开放的历程。透过新的语言,可以将我们的哲学经验翻译成可理解的论题,也因此历史和文化的变迁当中,能够达成自我理解,使自己让别人理解并理解别人。

例如,牟宗三的哲学是立足于知识批判的经验;唐君毅的哲学则立足于其道德经验。他们所分别获取的语言,无论是康德的或黑格尔的哲学语言,实际上可视为一种将传统中国哲学现代化,并赋予科学和道德以先验基础的哲学思考方式。至于方东美,则是以美感经验作为其哲学经验的核心,其所采取的哲学语言虽不特定于任何中西学说,而是兼综地融合于形上学和人性论两支柱,其目的在于以整合性、有机性的视野来重构中国哲学的整体。至于罗光则是将其哲学奠立在其宗教的经验上,过去此种经验曾被士林哲学有系统地加以表达,而罗光从这个传统出发,回溯到中国哲学,尤其希望透过古典的儒家哲学来使其宗教信仰适应本土化的需要。

以上数位哲学家虽都在大学里进行哲学研究,但他们的哲学心灵仍是出自

丰富的文化经验,不像目前有些哲学研究者只顾专业研究,无视于文化与社会。话虽如此,以上数位哲学家的中西会通体系仍然只是在不同中西哲学体系中进行会通,而未在生活世界中进行会通。

总之,中国和西洋哲学的比较与会通,不能停留于前述几位哲学家在观念系统上的会通工作,此外,更应进行哲学语言丰富化的过程,终究目的则在于面对遽变中的“生活世界”,重振哲学的创造性^②。哲学家在今天面对了一个不断变迁的生活世界,此变迁之烈远甚于任何过去的时代,哲学亦应成为这个形成中的世界的建构性因素。为此,哲学家不但要能合乎专业的要求,而且要能保有对生活世界的关切与自发性、活泼性、参与性与前瞻性。在后现代主义的挑战下,当前哲学有返回康德把哲学变成大学哲学教授或高级研究员之专业之势,中国哲学家非学院式的、活泼的哲学思索之趋势,颇值哲学工作者注意。今后中西哲学的会通应在生活世界之中进行,而不仅止于观念系统的综合^③。在现代与后现代当中,中国人的心灵必须有自觉地,也就是有哲学思想为依据地导向其未来。就此而言,当前中国哲学的研究和思考,必须意识到落实哲学的基本方向。落实的工作不只是在衔接传统与现代,更要衔接哲学与社会、科技与人文。

第六节 结 论

展望哲学的未来,可以分两部分来说,其一是世界哲学思潮,其二是中国哲学发展。首先,面对即将踏入二十一世纪的当前世界哲学潮流,整体说来有三点特别值得注意:(1)科技的突飞猛进,尤其是资讯科技^④,已到了带动人类历史进程的地步,哲学必须加以面对、反省和整合。(2)本世纪无论中西哲学都太以人为中心,反而造成人出路的瓶颈;由于环保、生态、天文、生物与微粒物理的发展,

^② Vincent Shen., 1993 *Creativity as Synthesis of Contrasting Wisdoms: An Interpretation of Chinese Philosophy in Taiwan since 1949*, in *Philosophy East and West*, Volume 43, Number 2, (Hawaii: University of Hawaii Press, April 1993), pp. 279—287

^③ 关于“生活世界”概念,吾人采用胡塞尔的见解。参阅拙著 Vincent Shen, “*Life—World and Reason in Husserl's Philosophy of Life*”, in *Analecta Husserliana*, vol. 17 ed. by A. T. Tymieniecka, (Holland: Reidel, 1984), pp. 105—116

^④ 像哈贝马斯主张在科技发达,通讯快速的现代社会中,应进行有组织的启蒙。参见 J. Habermas, *Theory and Practice*, (London: Heineman, 1974), pp. 28—31。

今后必须更重视自然哲学,并在自然中定位人。(3)多元文化的视野与胸襟和文化间交流的必要,排除了过去欧洲中心、汉文化中等单一文化中心的哲学观,迈向多元文化的哲学。

归结当前世界哲学界趋势,有以下三点值得注意:

(1)越来越严格的专业化,无论是英美哲学或是欧陆哲学,都有各自一套专业的语言,分析或论述的技术和视野,有专门的研究学群、专门的出版刊物和论述场域。哲学专业化仍然是一个不可避免的趋势。这一点对当前台湾的哲学研究者也有非常重要的意义。因为如果不至少熟悉一种国际性的哲学趋势,娴熟其历史、语言、方法,并能做精良的分析,就非常难以和国际学界相互沟通。专业化是目前台湾哲学界急需加强的重要素养,也是非常重要的要求。为此,学习其中一个或数个方法、语言与历史,将是与国际哲学界对话不可免的条件之一。

(2)哲学与哲学内部和外部的互动越来越密切。前面讨论分析哲学时已指出哲学与其他科学有越来越密切的关系,也因此哲学与其他学门的思考越来越有整合的倾向。欧陆哲学也是一样,现象学被广泛的运用到人文和社会科学甚至自然科学的思考中。诠释学对经典与艺术的诠释也与各人文学科,无论文学、艺术、文化研究,皆有越来越密切的互动关系。就整个国际视野而言,哲学不能停留在本学科的领导当中,必须与其他学科保持越来越多的互动。哲学不能只关心自己的历史、语言、技巧和方法,必须进一步关切其他学科,对其他学科关心的问题密切注意。这一点表示哲学工作者必须对一方面打破藩篱,更求扩大,另一方面愈形专精,寻求特色的对比张力,要有更深刻的把握。

(3)哲学本身自我批判、质疑、否定,甚至越来越非学院化的趋势。哲学的自我批判和质疑,一直是哲学本身所具有的基本动力,在当前的分析哲学里表现为怀疑主义(skepticism)的探讨,在现象学、诠释学、批判理论、结构主义、后现代主义中,也不断对哲学自身进行更彻底的反省、质疑和批判。这并不是说哲学要动摇自己的根本或哲学有自毁的癖好,而是说哲学要寻求更大的彻底性,只有更大的彻底性才会带来更大的希望和更多的可能性。

在后现代主义的推波助澜下,哲学越来越从学院派的研究中走出,走进各种行动、文化或社会的脉动之中。哲学的学院化在近代西方哲学可说是从康德哲学开始,其后哲学基本上纳入大学,成为大学的哲学(Philosophies of Universities),也因为制度化和学术分工而更专业化、学院化,变成一种专业的技能。但

是,这种专业技能也逐渐失去其和生活世界的接触,失去它本有的动力。后现代主义质疑的因素正包含这一点。其目的是要返回更深刻地与生活世界的联系,也因此在后现代主义的推波助澜下,哲学非学院化的趋势日愈明显。这一点是十分值得注意的现象,因为在哲学界逐渐越来越学院化、大学化、专业化的情况下,往往忽略与学院外和与生活世界的联系,忽视了对社会更多投入的需要。在整个国际哲学界而言,这种趋势也是与日俱增,越趋明显的走向。这对中国哲学界而言,应该带来更大的反省和刺激。

传统中国哲学拥有十分丰富的宝藏,尤其在其所隐含的自然观、伦理智慧和美感艺术的洞识。然而,中国哲学今天最大的挑战之一,是科技所带领的现代化历程。

如何结合中国人的自然观、伦理智慧、艺术美感和现代科技,既使哲学能落实于生活世界,也使科技不落于流俗、功利、破坏生态,是当前中国哲学的重要课题。换言之,中国哲学如何回应当前的科技世界,已经成为急迫的问题。《易经》所谓:“观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”前者是针对自然,后者则是针对人文。然而中国哲学心灵的最后关怀,总在于提升人文精神以转化生活世界。在过去其所要转化的是自然世界,而在今天所需要转化的则是科技世界,甚至在未来任何可能的世界,都需要人文精神的转化,尤其需要人发挥伦理的智慧和艺术的情怀进行转化,使其成为适宜人居的生活世界。就此而言,如何一方面在科技中找到伦理和艺术的新法则,另一方面又发挥原有的伦理和艺术原则,来转化并提升科技的结构,将是今后中国哲学研究的一个十分重要的方向。

中国哲学今后的发展必须放到世界的发展中来看待,应被视为世界哲学重要传统之一。为此,西洋哲学的继续研究是有必要的。其目的不在为西方人解决问题——中国人对西洋哲学的研究也不可能超越西洋人——而在于援用其他的哲学资源,进而创造新时代的中国哲学。

哲学是文化的核心所在,今后中国文化的发展显然必须一方面面对多元文

化的情境,另一方面摄取世界文化资源,发挥自家文化优长,创造崭新的文化面貌。^②这就需要哲学作基础性、批判性、统合性的反省与检讨。哲学在未来的中华文化前景方面应扮演极为重要的角色。此外,哲学在社会发展上亦应扮演重要的角色。对哲学教育和研究不够重视,会造成社会上观念不清,价值不明,顿失本源。今后如何将哲学思想应用于解决社会问题,并在研究过程当中发掘问题、思考问题,尤其致力于厘清基本的观念与价值观,使哲学与社会互蒙其益,是十分重要的发展方向。

^② 本人在 *Confucianism, Taosim and Constructive Realism* 一书中加入文化间的解析及中国哲学的看法,藉对儒家、道家哲学相关要点的创造性诠释,对建构实在论加以转化并扩大至文化层面,以联结科学、文化与中国哲学,对此,维也纳大学教授 F. Wallner 认为是 a milestone in the development of Constructive Realism. It does not only encourage interculturality as an important aspect of Constructive Realism, but it also develops its main concepts and strategies. (F. Wallner, Preface to Shen, 1994, 6).

术语索引

- absolute pole / 绝对极 284
- absolute totality / 绝对的整体 166
- abstract / 抽象 57
- abstraction / 抽象作用 68
- accidents / 依附体, 偶性 58, 182
- act of perception / 知觉活动 57
- act of reasoning / 思考活动 88
- act of understanding / 理解活动 57, 88
- act / 实现 56, 288
- ad hoc hypotheses / 特置假设 118
- adäquation / 符应 81
- aesthetic experience / 美感经验 252
- affirmative categorical judgment / 肯定的定言判断 79
- agent-centered constraints of evil-doing / 以行为者为中心的行恶限制 34
- agent-centered options of doing good / 以行为者为中心的行善自由 34
- “Aha” experience / 啊哈经验 67
- aitiai / 原因 134, 157, 179
- an sich; in itself / 自身性 141
- analogy / 类比 289
- anti-realism / 反实在论 30
- antithesis / 反 89
- aporia / 难关 310
- apparent good / 似善 86
- applied ethics / 应用伦理学 31, 311
- apriorist / 先天主义者 159
- art / 艺术 265

- association / 联想 / 联想作用 59, 181
- atemporality / 非时间性 165
- attributes / 属性 70
- basis / 下层建筑 219
- becoming / 变动 57
- Being / 存有 79, 288
- being as being / 就存有物论存有物 196
- being-in-the-world / 在世存有 53
- belief system / 信念系统 113
- Beziehungsbeschreibung; description of relationship / 关系的描述 147
- black holes / 黑洞 117
- body and mind / 身体与心灵 12, 186
- body-subject / 形躯主体 62
- Bolshevik revolution / 布尔什维克革命 246
- brute reality / 荒夷实在 61, 63
- bureaucratization / 官僚化 241
- caring ethics / 关怀伦理 37
- categorical imperative / 定言令式, 无上命令 19, 33
- categorical judgment / 定言判断 79
- causal relationship / 因果关系 60, 62
- causality / 因果关系 12, 179, 181
- change / 变动 56
- choice / 选择 86
- Church fathers / 教父 306
- civil disobedience / 公民不服从 18
- clericalism / 教权主义 237
- cognitivism / 认知主义 30
- coherentism / 调和主义 24, 35
- Common Matter / 共同物质 69
- common morality / 共通伦理 21

- concepts apriori / 先在概念 183
- conformity / 顺应 183
- conjectures and refutations / 假设与驳伪 113
- conscientia / 良心 85
- consequent / 后件 179, 180
- consequentialism / 结果主义 32
- conservation / 保存 242
- conservatism / 保守主义 241
- constancy hypothesis / 恆常预设 60, 62
- constant velocity / 恆常速度 72
- constitution / 构成 152
- construction / 建构 152
- constructive pragmatism / 建构实用主义 37
- constructive realism / 建构实在论 311
- contingent being / 偶性存有物 288
- copula / is, verb— to— be / 系辞 79
- corps propre / 己身 309
- cosmology / 宇宙论 179
- creativity / 创新性 197
- critical rationalism / 批判的理性主义 115
- Dasein / 此有 275, 309
- data / 信息 57
- decision / 抉择 45, 48, 83, 93
- de— construction / 解构 310
- deduction / 演绎 89
- deductive knowledge / 演绎知识 102
- definition / 定义 51
- Deism / 理神论 292
- deliberation / 衡量 51, 82
- demonstrative reasoning / 论证性思考 89

- deontology / 义务论 24, 32
- descriptive ethics / 描述伦理学 20
- desire to know / 求知欲 49, 88
- determination / 规限 79
- diachronicity / 贯时性 199
- dialectic materialism / 辩证唯物论 143
- Dialektik; dialectics / 辩证学 133, 156
- dialogue / 对谈 60
- diffrence / 差别 310
- Dinge an sich; things in themselves / 物自身 139
- disinterested satisfaction / 无所待于利的满足感 276
- doxa / 意见或信念 3
- efficient cause / 形成因 288
- Eigenschaft; nature / 事实的本性 146
- Eigenschaftsbeschreibung; description of nature / 本性的描述 147
- Einheit der Theorie und der Praxis / 理论与实践合一 220
- eliminative induction / 删除归纳法 101, 103
- emotional intelligence / 情绪智商 40
- empirical consciousness / 经验意识 94
- empiricism / 经验论 59, 64, 306
- energy to be / 存在能量 278
- episteme / 真知, 科学 3, 133
- epistemological realism / 知识学的实在论 153
- epistemological turn / 知识论转向 254
- Erfahrung; experience / 经验 162
- Erfahrungswelt; experienced world / 经验世界 163
- Erlebnis, lived experience / 体验 161
- Eros / 爱欲 88
- essence / 本质 57, 288
- essentialism / 本质论 102

- ether /以太 141
- ethical theory of act /伦理学行为理论 32
- ethics of caring /关怀伦理学 24
- event /事件 144
- Evidenz; evidence /明证性 160
- Evidenzstil; style of evidence /明证性样式 162
- Evolution /演化 246
- existence /存在 6
- experience /经验 44, 48, 52, 53, 92, 162
- falsifiability /可证伪性 114
- falsificationism /证伪主义 101, 104
- falsification /证伪 148
- family resemblance /家族相似性 256
- feminist philosophy /女性主义哲学 311
- first unmoved mover /第一不被动的原动者 288
- form /形式, 理型 182, 178
- formal logic /形式逻辑 89
- foundation /奠基 159
- foundationalism /基础主义 24, 36
- fundamental ethics /基本伦理学 31
- Fundamentalism /基要主义, 原教旨主义 299
- Fundamentalontologie; fundamental ontology /基础存有学 154
- general system theory /一般系统理论 307
- general theory of relativity /广义相对论 116
- German idealism /德国观念论 306
- Gestalt /完型 60, 95, 260
- golden rule /黄金律 28
- Habituation /习性 86
- Hellenistic period /希腊化时期 306
- holism /整体论 166

- homo creator / 创作人 323
- homo erectus / 直立人 246
- homo faber / 工匠人 323
- homo honestatis / 道德人 323
- homo politicus / 政治人 225
- homo religiosus / 宗教人 323
- homo sapiens / 灵智人 246, 383
- homo symbolicus / 象征人 323
- hyle / 质料, 物质性 135
- hypothetical imperative / 假言令式 19
- I and Thou / 我与你 283
- Idealism / 唯心论 52
- Ideation / 观念直观 156, 160
- image / 图像 260
- imagination / 想象 48
- Immanenzontologie; immanent ontology / 内在存有学 150
- imperialism / 帝国主义 228
- impressions / 印象 48, 59, 60, 183
- incommensurability / 不可共量性, 异准性 101, 104, 110, 121, 329
- induction / 归纳法, 归纳 64, 101
- innate ideas / 先天观念 52
- insight / 洞察 48, 49, 66
- intellect / 理智 47, 48, 83, 88
- intellectual dynamism / 智的动力 88
- intentionality / 意向性 6, 53, 160
- interactionism / 互动论 188
- intuition / 直觉 67, 183
- intuitionism / 直觉主义 37
- invisible hand / 看不见的手 213
- judgment / 判断 44, 48, 93

- justice / 正义, 义德 36, 204
- kategoriale Anschauung; categorical intuition / 范畴直观 156
- Konsequenzlogik; logic of consequence / 归结逻辑 162
- Kraft Circle / 克夫特学派 121
- kritischer Realismus; critical realism / 批判的实在论 149
- language appropriation / 语言获取 330
- language game / 语言游戏 314
- Lebensformen / form of life / 生活形式 171
- Lebenswelt / life world / 生活世界 6-7, 61, 63, 308
- Leib-Seele-Problem; body-mind-problem / 身心问题 150
- liberalism / 自由主义 241
- logical atomism / 逻辑原子论 105
- logical positivism / 逻辑实证论 140, 322
- logical realism / 逻辑实在论 153
- logischer Empirismus; logical empiricism / 逻辑经验论 149
- Marxism / 马克思主义 114
- meaning; Sinn / 意义 159, 163
- meta-ethical scepticism / 后设伦理学的怀疑论 30
- meta-ethical subjectivism / 后设伦理学的主观主义 30
- metaethics / 后设伦理学 28
- metaphor / 隐喻 317
- metaphysica generalis; geneal metaphysics / 普通形上学 139, 179
- metaphysica specialis; special metaphysics / 特殊形上学 140, 179
- metaphysics / 形上学 178
- methodischer Phänomenalismus; methodic phenomenism / 方法的现象主义 146
- microworlds / 微世界 151, 312
- modernity / 现代性 311
- moral duty / 道德义务 27
- moral psychology / 道德心理学 20
- moral rationale / 道德理由 22

- moral statement / 道德语句 27
- natural beings / 自然物 179
- natural theology / 自然神学 179
- necessary being / 必然性存有者 288
- negation / 否定 48, 79
- neopositivism / 新实证论 133
- new realism / 新实在论 322
- noema / 所思 47
- noesis / 能思 47
- nominal definition / 唯名定义 15
- non-cognitivism / 非认知主义 30
- normal science / 正规科学 125, 169
- normative ethics / 规范伦理学 24, 28
- objectivism / 客观主义 29
- occasionalism / 机缘论 189
- ontological realism / 存有学的实在论 153
- Ontologie der Natur überhaupt; ontology of nature in general / 一般自然的存有学 140
- ontology / 本体论, 存有学 158, 179
- ontos on, real being / 真实的存有 196
- ordo caritatis / 爱德秩序 206
- orthos logos / right reason / 正直理性 83
- paidea / 教育 228
- paradigm / 典范 124, 169
- parallelism / 平行论 189
- perception / 知觉 48, 59
- person / 位格, 人格 169-170
- personal being / 位格性存有 283
- personal relationship / 位格间关系 287
- phantasm / 影像 48
- phenomenology / 现象学 132

- philosophia perennia / 永恒哲学 39
- philosophical psychology / 哲学心理学 179
- philosophizing / 哲学思索 4
- philosophy of science / 科学哲学 135
- physicalism / 物理学主义 147
- physis / 自然 136
- poiesis / 创作 10
- polis / 城邦 228, 230
- positive morality / 实然伦理 20
- potentia / potency / 潜能 56, 143
- practical reason / 实践理性 83, 327
- pragmatism / 实用主义 36, 148
- praxis / 实践 10
- precedent / 前件 179, 180
- predicate/p / 谓辞 79
- pre-established harmony / 预定和谐论 189
- Pre-Socratic philosophers / 先苏时期的哲学家 306
- primary qualities / 第一物性 61
- principle of displacement / 置换定律 66
- principle of double-effect / 双果律 35
- principle of lesser evil / 较小恶原则 28
- principle of specific gravity / 比重定律 66
- principle / 原理 178, 180, 266
- principlism / 原则主义 36
- probability / 概率 81
- problem of demarcation / 分界问题 113
- professional allegiances / 专业忠诚度 127
- property-rights / 财产权 210
- protocol statements / 基本陈述句, 原录命题 120, 146
- pseudo-sciences / 伪科学 114

- psychoanalysis / 心理分析 114
- pure act / 纯实现 288
- pure form / 纯形式 288
- pure matter / 纯质料 288
- pure potency / 纯潜能 288
- ratio cognoscendi / 认知之根据 166
- ratio essendi / 本质之根据 166
- rationalism / 理性论 52, 306
- rationality / 合理性, 理趣 238
- rationalization / 合理化 235
- real definition / 实质定义 15
- realism / 实在论 16, 30
- Realität, Constructed Reality / 建构的实在 312
- reality / 实在 178
- Realpolitik / 现实政治 234
- reason / 理性 88
- reciprocity / 相互性 161
- reference / 指涉 314
- reflection / 反省 7
- reflective equilibrium / 交互平衡 36
- relativism / 相对主义 115, 120
- religion / 宗教 231
- religious dialogue / 宗教对话 296
- religious ethics / 宗教伦理学 20
- representation / 表象, 再现 183, 309, 311
- res cogitation / 思想之物 188, 191
- res extension / 扩延之物 188
- Retention; retention / 回向 171
- revolution / 革命 246
- Sachverhalt; state of affairs / 事态 145, 160

- Scholastic Philosophy / 士林哲学 306, 326
- scientific revolutions / 科学革命 169
- scientism / 唯科学主义 59
- second nature / 第二自然 187
- secondary qualities / 第二物性 61
- secularization / 俗化 295
- Sein; Being / 存有 135
- self identity / 自我 12
- self in the making / 形成中的自我 192
- self-emptying / Kenosis / 虚己作用 56
- Simulacre / 拟象 311
- Sinnbildung; meaning shaping / 意义构成 167
- Sinnesgenesis; genesis of meaning / 意义发生 163
- Sinnesgeschichte; history of meaning / 意义历史 163
- skepticism / 怀疑主义 9, 332
- sophia; sapientia; wisdom / 智慧 134
- speculative reason / 思辨理性 327
- stimulus-response / 刺激对反应 60
- structuralism / 结构主义 306
- structure / 结构 90
- subject/s / 主辞 79
- substance / 实体 58, 70, 181
- synchronicity / 共时性 199
- system theory / 系统理论 307
- tabula rasa / 白板 52
- techne / 艺术或技术 266
- teleology / 目的论 24, 32
- theological ethics or moral theology / 神学伦理学, 伦理神学 20
- theoria / 理论 10
- theory of moral development / 道德发展理论 20

- theory of science / 知识学 156, 160
- thesis / 正 89
- transcendental ego / 先验自我 6
- transzendent; transcendent / 超绝 140
- Transzendenzontologie; transcendent ontology / 超越存有学 150
- traumas / 心理创伤 114
- truth as correspondence / 符应的真理 275
- truth as discloseness / 解蔽的真理 275
- Umwelt; environment / 周遭世界 163
- uncertainty/indeterminacy / 测不准 142
- unconsciousness / 无意识 7
- Understanding / 理解 44, 48, 89, 93
- universal relativity / 普遍的相关性 184
- Universalism / 普遍论 311
- utilitarianism / 效益主义 32
- Verfremdung; strangification / 外推 151
- verification / 证实 117
- Verificationism / 证实主义 101
- Verifizierbarkeit; verifiability / 可证实性 146
- via negativa / 否定之路 328, 329
- Vienna Circle / 维也纳学派 121, 144, 311, 322
- virtue ethics / 德行伦理学 24, 37
- volition / 意欲活动 47
- Wahrnehmung; perception / 觉知 160
- Wesensanalysen; analysis of essence / 本质分析 156
- Wesensbeschreibungen; description of essence / 本质描述 156
- Wesenserschauung; intuition of essence / 本质直观 160
- will / 意志 47
- Wirklichkeit, reality itself / 实在自身 312
- Wissenschaft; science / 科学 149

- Wissenschaftstheorie; scientific theory / 科学理论 155
 world soul / 世界魂 193
 worldlessness / 非世界性 6

人名索引

外文人名索引

- Adler, M. / 阿德勒 3
 Adorno, T. / 阿多诺 309—310
 Alexander the Great / 亚历山大大帝 228
 Andronicus of Rhodes / 安多尼可士 178
 Anselm, St. / 圣安瑟莫 289
 Antal, F. / 安达尔 257
 Archimedes / 阿基米德 65
 Aristotle / 亚里士多德 52, 182, 225, 228, 306
 Arnheim R. / 安海姆 260
 Augustin, St. / 奥古斯丁 228, 292
 Austin, J. L. / 奥斯汀 315
 Avenarius, R. / 阿凡纳留斯 144
 Ayer, A. J. / 艾耶尔 106
 Schüller, B. / 叙勒 34
 Bacon, Francis / 培根 98, 101
 Bacon, Roger / 罗杰·培根 137
 Barthes, R. / 罗兰·巴特 261
 Baudrillard, J. / 布希亚 311
 Baumgarten, A. G. / 鲍姆嘉顿 250
 Beauchamp, T. / 毕强朴 36
 Bentham, J. / 边沁 32
 Bergmann, G. / 伯格曼 106

- Bergson, H. / 柏格森 171
- Berkeley, G. / 柏克莱 187
- Bertalanffy, L. von / 贝塔兰菲 150
- Betti, E. / 贝谛 309
- Bohm, D. / 玻姆 143, 166
- Bohr, N. / 波尔 142
- Born, M. / 玻恩 143
- Bourdieu, P. / 布迪厄 259
- Brunner, K. / 布鲁纳 311
- Bullough, E. / 布洛 259
- Camus, A. / 加缪 291
- Carnap, R. / 卡纳普 145
- Childress, J. / 蔡德斯 36
- Cicero / 西塞罗 3, 20
- Clarke, T. / 克拉克 317
- Collingwood, R. G. / 柯灵乌 255
- Comte, A. / 孔德 105, 290
- Copleston, F. / 科普斯敦 286
- Coreth, E. / 柯列士 352
- Cowling, M. / 考林 227
- Crito / 克利东 43
- Croce, B. / 克罗齐 255
- Cummiskey, D. / 卡弥斯基 33
- Dalton, J. / 道尔顿 140
- Dante / 但丁 294
- Darwin, C. / 达尔文 230
- Davidson, D. / 戴维森 317
- De Broglie, L. / 布洛格利 143
- de la Rochefoucauld, F. / 乐思富高 77
- de Saussure, F. / 索绪尔 199, 260

- de Vries, J. /德福立斯 231
- Del-Negro, W. v. /得尼格罗 150
- Democritus /德谟克利特 136
- Derrida, J. /德里达 310
- Descartes, R. /笛卡尔 188
- Dickie, G. /迪基 256
- Dilthey, W. /狄尔泰 257
- Dubislav, W. /杜比斯拉夫 106
- Duffy, W. /杜飞 210
- Dufrenne, M. /杜弗兰 274
- Durant, Will /威尔·杜兰 229
- Durkeim, E. /涂尔干 193
- Durverger, M. /杜佛格 227
- Dürer, A. /杜瑞 272
- Eddington, A. /爱丁顿 116
- Einstein, A. /爱因斯坦 116
- Engels, F. /恩格斯 248
- Epicurus /伊比鸠鲁 137
- Euler, L. /欧依乐 138
- Feigl, H. /菲格尔 148
- Feuerbach, L. /费尔巴哈 247
- Feyerabend, P. /费耶阿本 101
- Fischer, R. /费雪 312
- Flew, A. /佛勒 215
- Foucault, M. /福柯 311
- Francastel, P. /弗朗卡斯特 258
- Frank, P. /弗兰克 106
- Frankl, V. E. /佛朗克 272
- Frege, G. /佛列格 313
- Freud, S. /弗洛伊德 232, 290

- Frings, M. /福林斯 172
- Fromm, E. /弗洛姆 232
- Furdato, F. /傅汎济 1-2
- Gadamer, H. - G. /高达美 261, 309
- Galileo, G. /伽利略 98
- Gide, A. /纪德 280
- Gilligan, C. /吉利根 37
- Gilson, E. /祈尔松 265
- Godel, K. /哥德尔 106
- Gombrich, E. /贡布里奇 259
- Goulbourne, H. /库柏内 237
- Grelling, K. /格雷林 106
- Grice, P. /葛来士 317
- Gurwitsch, A. /顾尔维兹 128
- Guttman, G. /古特曼 311
- Habermas, J. /哈贝马斯 8, 154, 232, 275, 331
- Haettich, M. /黑惕契 227
- Hahn, Hans /汉斯·汉恩 106
- Hare, R. M. /赫尔 32
- Hausser, A. /豪泽 258
- Heelan, P. /赫兰 169
- Hegel, G. W. F. /黑格尔 234
- Heidegger, M. /海德格尔 53, 261
- Helmholtz, H. von /哈姆霍兹 98
- Hempel, C. G. /亨普尔 106
- Hennemann, G. /海涅曼 150
- Herodotus /西拉德特斯 20
- Hertz, H. /赫兹 98
- Hiero /韩雅鲁 65
- Hobbes, T. /霍布斯 229

- Horkheimer, M. /霍克海默 309
- Hospers, J. /哈斯塔培 38
- Hübner, K. /余伯纳 168
- Hume, D. /休谟 111, 138, 180
- Husserl, E. /胡塞尔 132, 294
- Huyghe, R. /于格 259
- Ingarden, R. /英嘉顿 255
- Jakobson, R. /雅克慎 261
- Janson, H. W. /詹生 264
- Jauss, H. R. /姚斯 275
- Jocoby, G. /若可毕 150
- Kagan, S. /科根 35
- Kant, I. /康德 2, 98, 234
- Kaufman, W. /考夫曼 35
- Kaufmann, F. /考弗曼 106
- Kennick, W. E. /肯尼克 255
- Kisiel, Th. J. /齐息尔 169
- Kockelmans, J. J. /郭克满 168
- Koslowski, P. /科斯洛夫斯基 206
- Kraft, V. /克拉夫特 148
- Kraus, F. /克劳斯 106
- Kripke, S. /克里普克 317
- Kuhn, T. /库恩 101, 316, 329
- Kung, Hans. /孔汉斯 301
- Lacan, J. /拉冈 195
- Lakatos, I. /拉卡托斯 117, 169
- Lalande, A. /拉朗德 259
- Langer, S. K. /苏珊朗格 255
- Lavoisier, A. /拉瓦锡 126
- Leibniz, G. W. /莱布尼兹 52

- Leipold, H. /赖伯特 212
- Levi—Strauss, C. /雷维·史陀 306
- Lewin, K. /莱温 106
- Lipps, T. /李普斯 259
- Locke, J. /洛克 98
- Lonergan, B. /郎尼根 66
- Luckmann, T. /拉克曼 170
- Lyotard, J. F. /李欧塔 311
- Mach, E. /马赫 99, 141
- Machiavelli, N. /马基雅维利 229
- MacIntyre, A. /麦金泰 37
- Magodoff, H. /马格朵夫 237
- Malraux, A. /马侯 260
- Malthus, T. /马尔萨斯 244
- Marcel, G. /马赛尔 290
- Marcuse, H. /马尔库塞 265
- Marx, K. /马克思 232, 247—248
- Maréchal, J. /马雷夏 88
- Maslow, A. H. /马斯洛 273
- Maxwell, J. /麦斯威尔 98
- Menger, K. /门格 106
- Merleau—Ponty, M. /梅洛·庞蒂 308
- Mill, James. /穆勒 216
- Mill, J. S. /密尔 32
- Moody, R. /雷蒙·穆迪 302
- Moore, G. E. /摩尔 313
- Mormann, T. /摩尔曼 158
- Negal, E. /内格尔 106
- Neuberger, E. /纽伯格 210
- Neurath, O. /纽拉特 106, 146

- Newton, I. / 牛顿 98
- Nielsen, K. / 尼尔森 23
- Nietzsche, F. / 尼采 287
- Nodding, N. / 诺丁 37
- Ockham, William of / 威廉·奥坎 137
- O'Hear, A. / 欧希尔 128
- Panofsky, E. / 巴诺夫斯基 257
- de Rosa, P. / 德罗撒 229
- Petty, W. / 配第 210
- Pietschmann, H. / 皮西曼 311
- Planck, M. / 普朗克 136
- Plato / 柏拉图 43, 196, 228, 283, 306
- Poincaré, H. / 彭加勒 98
- Popper, K. / 波普 101, 148
- Priestley, J. / 皮斯理 126
- Protagoras / 普罗太格拉斯 136
- Quesnay, F. / 奎斯内 344
- Quine, W. / 奎恩 165
- Rawls, J. / 罗尔斯 234, 345
- Reeder, H. P. / 瑞德 165
- Reich, W. / 莱亨 232
- Reichenbach, H. / 赖兴巴赫 106
- Ricci, M. / 利玛窦 1, 313
- Ricoeur, P. / 吕格尔 309
- Richardson, H. / 理查森 36
- Rousseau, J. - J. / 卢梭 228, 229
- Russell, B. / 罗素 105, 144
- Samuelson, P. A. / 萨缪尔逊 207
- Santayana, G. / 桑塔雅那 148
- Sartre, J. - P. / 萨特 290

- Scheffler, S. /谢福勒 35
- Scheler, M. /谢勒 171
- Schlick, M. /石里克 106, 107, 144
- Schopenhauer, A. /叔本华 13
- Schütz, A. /舒兹 170
- Searl, J. /色尔 317
- Sellars, R. W. /赛勒斯 148
- Sibley, F. /西伯里 257
- Sidgwick, H. /希德威克 32
- Simplicius /欣普里秋斯 179
- Smith, A. /史密斯 215
- Socrates /苏格拉底 3, 228, 306
- Sombart, W. /宗巴特 215
- Sommer, M. /桑摩尔 170
- Souriau, E. /苏里奥 258
- Spinoza, B. /斯宾诺莎 52
- Stace, W. T. /史特斯 39
- Statman, D. /斯特曼 37
- Stavenhagen, G. /史塔文哈根· 205—206
- Stolnitz, J. /史陀尼士 278
- Stroud, B. /史特劳德 317
- Syracuse /西那库斯 65
- Tarski, A. /塔斯基 317
- Taylor, C. /泰勒 194
- Thales /泰利斯 134—135
- Thomas Aquinas, St. /托马斯 52, 69
- Tolstoy, L. /托尔斯泰 280
- Tönnies, F. /托尼斯 171
- Toulmin, S. /涂尔明 38
- Utz, A. F. /务慈 207

- Vico, G. /维柯 230
- Von Juhos, B. /冯尤霍什 106
- Von Mises, R. /冯米泽斯 106
- Waismann, F. /威斯曼
- Wallner, F. /华尔纳 156
- Weber, M. /韦伯 170
- Weitz, M. /怀兹 256
- Weizsäcker, C. F. v. /魏塞克 143
- Westermarck, E. /魏斯特麦克 30
- Whitehead, A. N. /怀德海 231
- Witschen, D. /威琴 34
- Wittgenstein, L. /维特根斯坦 105, 145
- Wolbert, W. /沃尔贝特 34
- Wolf, C. /吴尔夫 185
- Zilsel, E. /齐尔泽 106

中文人名索引

- 孔子 228, 248, 285, 287, 293
- 方东美 13, 323, 324, 328, 330
- 王充 284
- 申不害 229
- 朱光潜 319, 320
- 朱建民 15, 41
- 牟宗三 139, 173, 323, 324, 325, 329
- 吴经熊
- 沈清松 7, 12—13, 15, 41, 151—152, 173, 178, 182, 203, 289, 305,
306, 310, 311
- 汪文圣 12, 132, 148, 157, 166, 173, 176
- 何信全 216, 223
- 孟子 46, 84—85, 228, 247, 270, 293, 327

- 林正弘 131
姚一葦 281
洪谦 131
苑举正 12, 197
唐君毅 2, 13, 285, 303, 323, 324—325, 328, 330
商鞅 229
梁启超 15
庄子 40, 270—271
陈文团 13, 227
陆达诚 283, 286, 290, 300, 302, 303, 304
傅佩荣 286, 290, 304
傅统先 284
曾仰如 289, 291
贺麟 319, 21
冯友兰 319—322
杨世雄 13, 209, 217, 223, 229
圣严法师 300
刘述先 286, 301
韩非子 319
罗光 323, 326, 328—329, 330

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 哲学概论

作者 = 沈清松主编

页数 = 354

SS号 = 11997842

出版日期 = 2004.5

出版社 = 贵州人民出版社