

The background of the cover is a landscape at sunset. The sun is low on the horizon, creating a bright orange and yellow glow with rays extending upwards. A winding river or path flows through the landscape, reflecting the light. The sky transitions from a deep blue at the top to a lighter orange near the horizon. The overall mood is serene and contemplative.

中華血脈道本淵

天道三一形上學初探

李錦綸 著

綜觀全書，作者的學術能力非比尋常，由於處理的範圍極大，而論及的哲理也極深，對不少讀者來說是不容易完全掌握的，然而要建立中國神學，這步驟是必須的……盼望華人教會、學者、牧者能看重本書，它對未來的中國社會及教會，必定有很大的影響！

楊慶球牧師

溫哥華加拿大華人神學院義務教務長、博士課程主任

這是一本有關中國基督信仰的書籍，探討此信仰如何跟中國人在生活、文化、哲學方面息息相關……本研究敏銳於中國神學建設過程中的身分認同及適切性的神學認知問題，把主要哲學並該相關哲學家就其中國並歷史背景所產生之言論，有條有理地編織起來，表明了看重中國神學的思想傳達媒介，比看重個人做神學來得重要。

周學信博士

中華福音神學院教務長暨系統神學與歷史神學教授

作者借屈原之《天問》展開這一論證過程，最終落腳於「賜人生命之天道」，一路讀來，常有大開腦洞的驚奇和知性上的滿足，更有對於「天道」之廣袤無際的未知領域的敬畏和嚮往。

黃劍波博士

華東師範大學人類學研究所教授

本書作者試圖從多個維度來思想和回應人提出的終極問題，這些維度跨越了數學、物理學、哲學與神學的領域；而這其實正是我們去思想終極問題所應有的特徵。作者不僅從數學及現代物理學的成果探討了我們的理性法則與自然世界的關聯性，還從歷史角度對中國傳統思想就這些終極問題的探索進行了反省，讓我們能夠站在一個超越中西及古今的立場上，將人對自己所在之世界、人與天，以及天道本身的思考整合在一起，從基督信仰的角度為人們展現了一個有多維度的世界景觀之畫面。今天我們特別需要這樣一本書，能夠把上述多個維度所構成的一幅完整的生活世界的圖畫呈現在我們面前，好讓我們對所生活於其中的這個世界有更深的了解與認識。

孫毅博士

中國人民大學哲學院副教授



德W
慧LINK
文化

ywlx-025

Printed and Published in Hong Kong
HK \$xxx.00 (初版一刷)



中華血脈道本淵

天道三一形上學初探

李錦綸 著

中國培訓教材系列：
中華血脈道本淵——天道三一形上學初探
Chinese Life Stream at Its Depth—
Toward a Tian Dao Trinitarian Metaphysics

作者：李錦綸

編輯：馬榮德、郭清容

封面設計：陳盼

版式設計及製作：陳慧萍

編製及總代理：德慧文化圖書有限公司

地址：香港新界荃灣橫窩仔街 2-8 號永桂第三工業大廈 2 樓 B 室

電話：(852) 2407 4000

傳真：(852) 2407 4111

網址：www.vwlink.net

版次：2019 年 3 月初版 香港

ISBN：978-988-78890-0-7

cat no.: vwlx-025

Printed and Published in Hong Kong

版權所有 請勿翻印 © 2019

除特別註明外，本書引用之經文引自《新標點和合本》，版權屬香港聖經公會所有，蒙允准使用。

目 錄

- 楊序：建立中國神學之步驟 / ix
周序：打開神學對話的一扇門 / xi
黃序：當今之中華應當如何回應天道？ / xiv
自序 / xvii

天道篇

第一章 陰陽三合，何本何化？ / 3

- 一、屈原的《天問》
- 二、「人本假說」無能回應
- 三、康德「不可知論」的困惑
- 四、黑格爾「集體主義」的陷阱
- 五、胡塞爾「互為主體」的建議
- 六、海德格「焦慮」的生活

第二章 天道與仁的神學詮釋 / 15

- 一、「天」的位格主體定位
- 二、「道」所呈現的位格真理與生命活力
- 三、落實仁道之「那仁者」聖靈

第三章 從如是到「我是」你的 / 29

- 一、終極者之自我啟示
 - 二、終極者生命的共融與自存
 - 三、形象與新對象
 - 四、所賜予的生活世界
- 附錄一 米開朗基羅《神聖家庭》呈現的位格互動結構
附錄二 位格之本體基礎

第四章 理序指向宇宙之道體基礎 / 41

- 一、數學作為形式語言的操作能力
- 二、數學的物理學應用
- 三、理性基礎與本體論
- 四、理性的賦予者

第五章 同步之宇宙指向統一架構 / 65

- 一、宇宙同步的意義
- 二、「廣義相對論」說明甚麼？
- 三、膨脹中的宇宙所指涉之時間同步
- 四、「狹義相對論」現象之不同解讀
- 五、近年物理觀察對「乙太」觀念的再思
- 六、「狹義相對論」現象與「非各向同性」效應
- 七、時間與空間之「正交關係」的神學意涵

第六章 量子物理指向宇宙開放性 / 79

- 一、量子世界之理性秩序
- 二、量子物理的理想物
- 三、理性規範內的動態活力
- 四、基礎的連通性
- 五、「聯通狀態」與「一致性歷史」
- 六、「量子脫散」所關聯的兩個世界
- 七、量子物理的或然開放性與時空架構
- 八、希格斯玻色子說明甚麼？

第七章 天道觀與動態永恆 / 99

- 一、動態深邃的天道
- 二、動態永恆的神學探討

第八章 存有中之成化 / 119

- 一、存有內涵成化
 - 二、上帝是「自我參照」的生命共同體
 - 三、聖靈開啟「成化」境域
 - 四、臨在存有與無限回溯
 - 五、此刻連於永恆
 - 六、生命涉及主題性整合
 - 七、位格者相交生發常新之意
 - 八、聖靈是有力的執行者
- 附錄三 三位一上帝

天人篇

第九章 賜人生命之天道 / 141

- 一、引向生命之道
- 二、與人為友之天

第十章 朱熹道體觀的遠象 / 153

- 一、朱熹的宇宙關懷
 - 二、對「天」的感觀
 - 三、朱子建構的宇宙世界
 - 四、主靜的「道德英雄主義」
 - 五、格物窮理與成德
- 附錄四 「無極而太極」思想的雛形

第十一章 陽明心學的本體義 / 169

- 一、心與天理
 - 二、道德心統攝一切
 - 三、正視慾望的深層問題
 - 四、解構「致良知」的超越意境
- 附錄五 析克果與王陽明之主體呈現

第十二章 牟宗三的「智的直覺」 / 185

- 一、劉戴山「慎獨」之學的心體與性體
- 二、牟宗三論「智的直覺」
- 三、「智的直覺」或是障蔽於己？
- 附錄六 康德論自主選擇的惡
- 附錄七 謝林論系統與自由

第十三章 排除知天之障蔽 / 203

- 一、人能知天否？
- 二、冥冥中有主宰
- 三、自我啟示的天道
- 四、人類所陷的蔽障
- 附錄八 祈克果的「與基督同期」

天下篇

第十四章 唐君毅心靈九境觀世界 / 215

- 一、被觀宇宙所成之境
- 二、觀物主體心靈之境
- 三、超越主客終極之境

第十五章 李澤厚的「歷史本體論」 / 231

- 一、「度」的本體性
- 二、唯物基礎與經濟前提
- 三、歷史建立理性
- 四、「以美啟真」的存在主義
- 五、「以美儲善」的道德境界
- 六、樂感文化
- 七、宇宙有情
- 附錄九 「度」與「美」的關聯

第十六章 哈耶克倡導的自由價值 / 243

- 一、「集體公平」的理想主義
- 二、理性唯物觀的預設
- 三、全球性計劃經濟的夢魘
- 四、個人主義並非真正出路
- 附錄十 全球化的「新世界秩序」

第十七章 從人類到超人類主義 / 257

- 一、人——那超越的造物
- 二、被造性超越之基礎
- 三、巴別塔：人類自我再創造的嘗試
- 四、超人類主義的當代案例
- 五、真人類的超越在於按基督形象「再形格化」
- 六、從有上帝形象的超越造物到高能的超級悍將
- 附錄十一 從稗子比喻看世界

第十八章 誰在掌管歷史？ / 281

- 一、自救、救世，與拯救
- 二、歷史之終極意義
- 三、歷史背後的永恆向度
- 四、人類在歷史的角色
- 五、從世界到中國
- 附錄十二 財利誘惑與權力問題

第十九章 中國與世界的未來 / 295

- 一、中國的需要
- 二、神學提供的回應
- 三、中國面對的挑戰

附錄 / 309

- 參考資料
- 各章關鍵詞
- 索引

楊序：建立中國神學之步驟

海德格 (Martin Heidegger) 在他的小書名為《形而上學是甚麼？》 (*Einführung in die Metaphysik*)¹ 開首便說，形而上學是一切學問的根本，它供應哲學甚至一切學問的最基本養料與活力。從這個角度看，錦綸兄在寫完三大鉅著《永活上帝生命主》、《道成肉身救贖源》及《世紀中國文化莖》之後，著手處理最基本的形而上學問題《中華血脈道本淵》，可見本書的重要性。

形而上學必然接觸到宇宙最根本的存在問題，海德格問為甚麼是「在」 (is, being)，而不是「不在」 (is not, non-being)；如果「不在」，沒有宇宙，沒有人間，沒有苦樂，也不用討論了。本書從屈原的《天問》開始，展開了宇宙人生的討論，從不同角度探討中國文化的深層問題。歷代的哲學從人本、唯物、意識等方向處理「在」的問題，錦綸兄卻以位格永恆的道為宇宙之本。

書中用了不少篇幅討論儒家的心性之學，朱熹的宇宙論、王陽明的心性論、牟宗三的智的直覺及唐君毅的心靈九境等，錦綸兄都有深入的互動討論。可貴的是作者以神學回應，並且是以理解角度來回應，而非以衛道拒斥的態度來回應，因此當中的內容不是一般讀者能輕易掌握的。

至於討論到宇宙的基本結構，量子論的科學探討，更不是一般沒有接受大專以上的科學訓練的讀者所能明白。然而，本書的可貴處在於作者能貫通東西方學問，也能貫通人文學科與理科。正如杜倫斯 (T. F. Torrance) 教授生前曾說，他雖然不是科學出生，卻拼命鑽研科學，因為科學之於神學是非常重要的。今日的科學已越過

1 編按：較近期的中文譯本是海德格爾：《形而上學導論》（新譯本），王慶節譯（北京：商務印書館，2017）。

唯物、唯心的界限，直趨宇宙的本體。很多神學家仍停留在古典物理學，把世界分成二元，可觸摸的與抽象的。但如今對宇宙的研究已超越人的邏輯思維，其中本書的第六章「量子物理指向宇宙開放性」，很值得細閱。它與杜倫斯有一致的看法：這個宇宙不是封閉的，而是向三一的上帝開放的。過去很多自由派神學家堅守邏輯實證（Logical Positivism）的原則，排除一切神蹟及上帝對這個宇宙的參與，但在新的世界觀裡，我們可以有更大的空間討論神學的可能性。

縱觀全書，錦綸的學術能力非比尋常，由於處理的範圍極大，而論及的哲理也極深，對不少讀者來說是不容易完全掌握的，然而要建立中國神學，這步驟是必須的。十九世紀中國神學家屬於開創時期，很多神學理論尚在蒙昧階段；二十世紀中國神學家漸漸成熟，特別建立三一論與中國神學的關係，也惟有在三一神學的思考下，始能真正為中國建立正統而適切的神學。

盼望華人教會、學者、牧者能看重本書，它對未來的中國社會及教會，必定有很大的影響！

楊慶球

溫哥華加拿大華人神學院義務教務長、博士課程主任

序於加拿大溫哥華寓所

2018年12月5日

周序：打開神學對話的一扇門

這不是一本枯燥乏味的單調書籍，其文風特別之處是書中充滿盼望。大多數書籍都預設讀者會容易感到沉悶或起疑惑。因此，很多作者為解決前一個問題，會加插故事和圖片，讓讀者明白看似奇怪的題材並不那麼奇怪，看似令人生畏的內容其實是非常淺顯易懂的。為解決後一個問題，則會加入許多註腳，讓讀者知道其論證雖看似遙遠，卻為某些人所接受；而一些新詞藻聽來雖華麗而深奧，卻與傳統或當代議題都有著共鳴，這使作者仍處於相關領域的核心論辯中。

李博士沒有預設讀者會感覺沉悶或起疑惑。他的文風具穿透力與深度，引人探索深究。他對他的主張不需做額外的辯解，也無須獲得權威的批示。他不讓讀者流於隨意閱讀，本書沒有多餘的內容分散了讀者深度的專注，或簡化了其信息的嚴謹性。這是一本有關中國基督信仰的書籍，探討此信仰如何跟中國人在生活、文化、哲學方面息息相關。

本書不單文風獨特，其內容亦如是。對不少讀者和神學家們，中國神學像是另類的帝國主義，反映著一種殖民地世界觀。不過，真正的神學，包括中國神學，理應扎根於三一上帝的理念，從這中心點顯明基督徒對自我及世界所了解的核心意義。因此，這是基督徒身分認同及基督信仰對世界切合性的探討，亦同時是「神」學的適切問題和基督教置身中國處境的討論。這二者緊密相連，因為基督徒的身分認同取決於基督信仰如何跟中國人生活並其世界觀相關聯。莫特曼 (Jürgen Moltmann) 的經典著作《被釘十字架的上帝》 (*The Crucified God*) 說明這洞見與方法，他有效地將跟文化的互動提到基督信仰的中心：如何從西方傳統看似奇特或相反的觀點，讓基督信

仰在不同文化產生認同？我們如何同時避免被同化或被邊緣化？基督信仰是否有足夠生命力抵住從奇特文化而來的挑戰，拒絕接受那未深思熟慮尋求的試探，以及當地文化的對應？

筆者相信這個研究採用了莫特曼式的方法，並超越了單純的處境化，處境化是當代宣教學的重要主題。本研究敏銳於中國神學建設過程中的身分認同及適切性的神學認知問題，把主要哲學並該相關哲學家就其中國並歷史背景所產生之言論，有條有理地編織起來，表明了看重中國神學的思想傳達媒介，比看重個人做神學來得重要。李博士不怕處理哲學、科學並民族議題，在討論形上學在古代中國的意義時，他技巧地避開兩種傾向：即古代中國沒有形上學及中國形上學跟西方的完全不同。反過來，作者提出中國與西方的形上學皆源自動態的宇宙觀，並有共同研究對象，亦一樣從成化角度思考問題。

本書直接處理基督教與儒家並新儒的相似和差異，跟它們對話。對象包括孔子、老子、朱熹、王陽明、牟宗三、唐君毅和屬於（後）馬克思主義（[Post-] Marxism）的李澤厚，又把他們帶進與奧古斯丁（Augustine of Hippo）、康德（Immanuel Kant）、黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）、拉德里埃（Jean Ladrière）、茲茲烏拉斯（John D. Zizioulas）、哈耶克（Friedrich August von Hayek）等人，具有豐碩意義的文本對話。李博士特別注意儒家和基督信仰一個重要區別，儒家的「天人合一」實際上只是一元論；此外，在面對倫理議題，基督教的上帝觀一方面排除儒家靠自力，但另一方面反而滿足了儒家對倫理理想的期待。

本研究提供了很多內容在未來日子可用以發展出一個神學典範，作為建設中國神學的指引。本書有足夠的涵蓋性，並提供了充分資料，其研究深刻，超越了簡單的宣教學或護教學範圍。本書內容既

具描述性，又有原則性，再者其歷史向度為中國神學打開了一扇門，適切於中國大陸及海外全球華人背景。本人衷心推薦此書給牧者—教師，並信徒—學生，那些真誠獻身中國神學建設的人。

周學信
中華福音神學院教務長
暨系統神學與歷史神學教授

黃序：當今之中華應當如何回應天道？

八年前初讀李錦綸老師的《世紀中國文化莖》，即已驚訝於他對中國歷史和文化的廣泛閱讀和興趣；要知道系統神學才是他真正的「本行」，特別是在奧古斯丁（Augustine of Hippo）研究方面下了很大的功夫。作為其姐妹篇，《中華血脈道本淵》是其第二本文化衛道學著作。如作者自序所言：「如果前書《世紀中國文化莖》是以橫向的歷史維度探討問題，《中華血脈道本淵》便是從縱向的維度追問存在實際的終極基礎，以至我們在二十一世紀中國崛起中的世界，可以因認識至高天而能安身立命。」

這部著作篇幅不算太大，但卻相當厚重，處理的問題宏大，涉及的議題廣泛，關懷深遠。整部作品分為三部分來展開，分別以「天道」、「天人」和「天下」為題。儘管作者的論證方式是從「天道」至「天人」到「天下」，我作為經驗研究的從業者，於此試圖從反向來談談我的閱讀體會，從較為當下現實層面的「天下」開始，到更為歷史層面的「天人」回應，最後回到本書最核心的論述，作為形而上學核心的「天道」。

在我看來，無論是處理上古歷史還是形而上學，最終的指向還是在於提供一種更為貼切和準確的方式來理解當下，進而為未來提出一個可能的方向。換言之，我們所有的考證稽古和哲理辯論都有著一種面向未來的關懷，一種正確（proper）或至少更好（better）的未來。轉借盼望神學的說法，歷史學和哲學也應當具有某種盼望的性質。

在「天下」部分，作者選取討論了唐君毅的心靈九境觀、李澤厚的歷史本體論、哈耶克的自由主義，以及技術時代的超人類主義，意在「從形上學的高度觀照（中國之現實）世界，並從世界正在發

生的歷史反照形而上『世界』的實況。」（〈自序〉）這樣的選擇反映了作者對當下中國的一個基本判斷。自由主義和科技發展的影響不必多說，作者對新儒家和（後）馬克思主義的選擇可以揣摩和繼續探討之處甚多。

可以說，在作者看來，（新）儒家大致代表了「真正」中國的思想，是「中華血脈」之本質。在迅速崛起的中國，我們可以看到不少類似的想法和呼應，例如趙汀陽等人試圖論證中國古代之「天下觀」在當今世界的新意義，也有人進一步提出「新天下主義」的說法。但這樣的看法基本上主要還是一種漢人中心的歷史敘述。且不論儒家之外的其他思想傳統，更為重要的是近二十年來方興未艾的內亞史的討論提醒我們，所謂中國，除了其東亞性之外，還存在一個長期以來被掩蓋和忽視的內亞性這個方面。進一步，如果試圖更為全面地描述中國的歷史形成過程的話，其南亞 / 東南亞性也有必要被納入進來，如此才有可能真正一方面更為接近歷史的真實，另一方面才有可能事實上理解和處理好當下中國內部面臨的邊疆 / 民族方面的嚴重挑戰。當然，這已遠遠超出了這部作品可能涵括的範圍，不過是我的一點額外感想和引申。

在「天人」部分，作者把重點放在三位具有代表性的儒家人物身上，南宋的朱熹、明代的王陽明，以及當代的牟宗三。無疑，儒家向來是中國文化之主流，而這三個人分別「重理」、「重經歷」，以及「既重內在又求合宜的規範」，代表了「以人為本位的儒家傳統」。作者不僅對這一傳統有精準的把握和轉述，還從基督教神學的角度作出了值得關注和進一步思考的評論。

如果說前述的幾位儒家學者代表了中國人 / 中國思想如何回應「天道」，那麼上古中國的「天」或「天道」到底在形而上學的意義上是何指向呢？這就回到了作者在本書中著重探討的問題，佔了

全書接近一半的篇幅。作者試圖將「天」或「天道」與基督教之上帝對接，「嘗試建構以『天、道、仁』來表達三位一體的實際」（〈自序〉）。這一部分的討論大概是全書理解起來最具挑戰性的地方，除了需要了解神學和哲學，還大量涉及數學和物理學。作者借屈原之《天問》展開這一論證過程，最終落腳於「賜人生命之天道」，一路讀來，常有大開腦洞的驚奇和知性上的滿足，更有對於「天道」之廣袤無際的未知領域的敬畏和嚮往。

想必，在「天人合一」之際，我們絕不會因為已經進入「天道」而感到無聊無趣，反倒會不斷地發出驚歎：「阿們，阿們，原來如此！」

黃劍波

華東師範大學人類學研究所教授

2018年12月14日

自序

《中華血脈道本淵》是繼《世紀中國文化莖》後，筆者第二本文化衛道學的著作；但兩者已經相隔八年之久，是當初沒有預料到的。當然其中一個原因是書到用時方恨少，另外也是因為在這段日子有一些經歷改變了我對世界的看法。前作是從歷史作為主軸，探討基督信仰與中國民族歷史的關聯，從遠古民族遷移把周文化帶進中國後，早期敬天的信仰慢慢失去活力，但是經過人文化後繼續支配著兩千多年的歷史，除了唐朝景教在中國短暫停留，實際上要等到明朝天主教、並清末基督教入華以後，基督信仰才跟中國近代史產生關係。時至今日，基督信仰與中國歷史的關聯仍然繼續發展。在這當兒，基督信仰能夠為中華民族提供甚麼的價值更新，讓中國不單有物質文明及精神文明，而更能夠有上帝的恩澤？

故此，我們必須要問的不單是歷史何去何從，更要問在歷史背後有否更深層的實際。如果有，那又是甚麼一回事？若是，這便不光是人活在世界上需要找出存在的意義，而且也需要明白整個存在的實際是如何可能的。又假如在人以上有至高者，我們跟祂又應該有何種關係呢？因為這個答案最終將支配著我們個人的存在價值，並國家民族的前途命運。

本書分為三大部分，分別是「天道篇」、「天人篇」及「天下篇」。「天道篇」顧名思義是處理形上學的核心，即實際如何可能的問題。首先我們看見一個奇特的對應事實，就是為何數學可以用來解決物理問題？這個看起來好像是理所當然的，但進深一層反省卻發現並非想像般那麼簡單。因為數學是人內在理性思維所產生，而物理則是外在於人的世界的運行規則。內與外是如何產生對應的呢？而且它們之間的對應關係又是非常嚴謹的，這裡牽涉理性基礎及其本質

問題。另外，在現代物理學的兩大課題是相對論與量子物理學，兩者都涉及基礎實際，前者有關時間空間，後者關於物質存在的狀態。如果宇宙背後有至高者，後者便關乎宇宙是否有開放性，而前者則在於永恆與時間的關係。但是時間又是甚麼？永恆是靜態還是動態的？永恆如果因著永活的至高者而是動態的話，那又如何回應無限回溯的疑難？最後，天道觀既是中國的形上學的題目，那又跟三位一體的位格上帝有何關係？前後兩者是水火不容，還是虛位以待？所以，要解決上述的難題，「天道篇」便是嘗試建構以「天、道、仁」來表達三位一體的實際。

「天人篇」接續前面的探討；即：如果天是至高者，那麼人當如何回應？本書把重點放在三位具有代表性的儒家人物身上，他們分別是南宋的朱熹、明朝的王陽明、當代的牟宗三。選擇儒家因為它是淵源自周的中國文化主流，朱熹把宇宙觀納入儒家體系而重理，王陽明回歸主體而重內在經歷，牟宗三則嘗試開創第三途，既重內在但又求合宜的規範，並且吸收了西方康德（Immanuel Kant）等哲學精華而轉化為道德的形上學。他們都代表了以人為本位的儒家傳統，但又各自在這傳統發展上有特殊貢獻。因此，天人篇可以看作是就形上學這個主題與儒家的對話，試圖打開具有位格意義的真實天人互動關係，並排除其中的障礙。

最後的「天下篇」的主旨在於從形上學的高度觀照世界，並從世界正在發生的歷史反照形而上「世界」的實況。從當代另一大儒唐君毅的心靈九境觀宇宙開始，繼有（後）馬克思大陸思想家李澤厚的歷史本體論以情為本的唯物哲學看人生，又西方奧地利學派的哈耶克（Friedrich August von Hayek）在二十世紀四十年代所預告今天的全球經濟及政治走向，並迫近眉睫越來越進入我們關切視野的超人類主義大潮，我們必須問：歷史是甚麼？歷史背後又是甚麼？在

此觀照及反省下，中國面對當前和未來的挑戰又該如何回應？基督信仰又能提供何種出路？這些最終都需要回到形上學找答案。

因此，如果前書《世紀中國文化莖》是以橫向的歷史維度探討問題，《中華血脈道本淵》便是從縱向的維度追問存在實際的終極基礎，以至我們在二十一世紀中國崛起中的世界，可以因認識至高天而能安身立命。在讀者的敏銳觀察中，將會發現本書有部分內容「似曾相識」，因為這些內容都以不同形式於前面三本同系列的著作（包括系統神學《永活上帝生命主》及《道成肉身救贖源》）中出現過，這也表明了本書實是建立在前書的基礎上加以整合與發展的成果。祈願這些努力都成為「五餅二魚」，讓天上的父使用而成為國人的祝福。

李錦綸

創欣神學院蘇文隆神學教席教授

兼神學博士科主任

2018年6月15日

天道篇



第一章

陰陽三合，何本何化？

摘要：

人活著不是單靠食物，人需要尋求存在的價值。屈原《天問》開篇從他的生存處境中所發出的哀鳴，要求嚴肅對待。西方曾提出的「人本假說」的自圓其說、康德的不可知論、黑格爾暗含集體主義的哲學、胡塞爾互為主體的建議、海德格對生存的焦慮，這些都未能合理回應存在的問題。存在的問題要求解釋「有」的事實，並這個事實的意義，特別是存在中的「我」的意義。

關鍵詞：存在性的發問、人的存在意義

一、屈原的《天問》

屈原《天問》的開篇便叩問一個終極問題，曰：

遂古之初，誰傳道之？上下未形，何由考之？
冥昭瞢闇，誰能極之？馮翼惟像，何以識之？
明明闇闇，惟時何為？陰陽三合，何本何化？¹

遠古之初的事情是誰傳說下來的呢？天地還沒有成形又怎樣被判斷是沒有成形？光暗未明之時誰能弄清？以元氣的形態呈現的宇宙又怎樣被曉得？晝夜交替又如何發生？陰陽參（「三」通參）合而萬物生是怎樣可能，其根本又是甚麼？總而言之，屈原要問的是：我所處的宇宙世界是怎樣變成現在這個樣子的？

這個問題的終極意義並非停留在知識性的發問，好像一個科學家要求窮宇宙之理。科學家的發問當然也有其合理性，但更重要的是存在性的發問，就是為甚麼當下的我落在現在這樣的田地？如果這個宇宙並不存在，那麼便不會有今天的苦難；我們可以想像生於戰國末年的屈原，面對當時楚國陷入被秦國併吞的危險，卻因楚懷王的不信任而對國家滅亡的命運無能為力。面對國與國間的鬥爭、人與人之間的屠殺，他要追問人的存在價值何在？人在無法忍受的苦難中，有時候甚至會幻想自己不存在，透過否定自己的存在來減輕當下的痛苦，正如舊約聖經約伯記的約伯在一天之內經歷家產被掠奪、兒女的死亡，自己也突然身陷惡疾，他便咒詛自己出生的日子，質疑為何他需要存在於這個宇宙中。屈原的終極提問要求終極的答案。

我們今日面對的問題並沒有減少，過去的金融海嘯掠去多人一

1 雷慶翼：《楚辭正解》（上海：學林出版社，1996），頁 106-108。

輩子用來養老的積蓄，非典肺炎、人類豬流感等新型傳染病對全球人類生命的威脅，恐怖主義對社會秩序的破壞，並政府以反制措施為名而實行大規模的社會監控，大大縮減了我們人的思想與活動的自由。

二、「人本假說」無能回應

現代人常以「人本假說」(Anthropic Principle) 回應《天問》的終極問題：為甚麼我在這裡？因為在浩瀚的宇宙中，一定會有某一時段在宇宙的某一些角落，活著某一些生物像人類一樣，會發出這個「為甚麼我存在於這裡？」的問題。² 這樣的回答看下去好像很有道理，但是卻沒有回答真正的問題，其答案似乎是符合邏輯的，事實上卻是空洞的，無法碰觸到生命的實際，如此輕率的答案對於屈原《天問》發出的呼鳴成了莫大的嘲笑。

仔細分析將會發現所謂「人本假說」其實是一種自圓其說的空洞論證，並且假設了一種無法證明的「自然從無變有」的可能性。宇宙的浩瀚固然是事實，但是「人本假說」首先沒有回答宇宙如何是「有」（而不是「沒有」）的最基本問題，也沒有回答在「有」當中，這「自然從無變有」的可能性的理性基礎又是甚麼。如果說不必追問理性基礎而完全訴諸或然率，認為在宇宙無限的可能性中「必然」產生有限的可能，這又是否說得過去？問題是宇宙是否真的無限？從宇宙大爆炸的推論，宇宙只有約一百五十億年的歷史，而宇宙「在膨脹中」本身正表明其有界限之事實。³

2 這是後來把生命出現的條件放寬後的弱化版的「人本假說」，最初的版本要求生物型態必須以碳化合物為基礎，這樣合理卻嚴苛的條件更讓此說不可能成立。

3 有人可能會提出現在的宇宙膨脹只是其中一個膨脹與收縮周期的膨脹階段，但這個所謂 Yo-Yo Theory 本身又是一個無從證明的推想。

那麼，即便我們暫且接受宇宙無限的非理性假說，又願意暫時同意上述或然率的數學解釋，也將會讓我們的存在毫無意義，因為我們只是「偶然」出現在宇宙中；若此，人為何那麼在意偶然遇上（包括人為的）苦難，甚至偶然消失在宇宙中——死亡！不但如此，在這樣相對性的存在狀況中，我們將無法談論「價值」，包括道德價值，因為沒有絕對的真，所以不可能有「真」理。社會中的所謂「真理」便容易淪為國家機器利用的宣傳手段，價值與道德都只是功利性地成為維持社會運作的意識形態工具。人類的存在——無論是個人或社會——都必落入平面性的生存模式，是「最低限的」存在狀態，最終的原則可能就是以「拳頭力量」定義一切，權勢便成為必然真理。中國傳統盛行的「狼圖騰」權力鬥爭文化也反映著中國社會實質上缺少了絕對真理的事實，而我們也同樣在不自知中，長久以來活在最低限的溫飽生活形態中，因為我們沒有真正的超越價值。

活得有意義是人類與生俱來自然的訴求，因為人意識到自己雖然有物質的軀體，但並不只是物質而已。人的超越意識可以說是「本能性」的，不是後天教化的結果，因此我們追求存在價值便成為必然。這是從人作為主體的角度看價值的「客觀性」，所以價值是主體性的，但卻不是主觀的產物。其實宇宙本身也有價值的呈現，我們可以稱之為「出超現象」（surplus phenomenon），就是說這個宇宙呈現整體性的「美」與和諧，並不能以偶然來解釋。例如，我們喜歡到野外郊遊欣賞山川河泊的自然美景，從花叢樹林中體會自然帶來的氣勢與色澤的滿足；從小松鼠這些動物身上看見靈敏與智慧，浣熊的黑眼圈帶來會心的微笑，大象的鼻子和長頸鹿的脖子引發的幽默；又人類自覺不能被踐踏的尊貴，在在都向我們說明宇宙中有價值的實在，不容以「偶然」來解釋。宇宙一切都在指向價值所要求的終極源頭。

三、康德「不可知論」的困惑

康德 (Immanuel Kant) 面對所處的宇宙，他的回應是人無法認知宇宙的終極基礎，人認知任何事情唯一的可行路徑是從其自身出發，從自我意識中尋求答案；對於在這個意識範圍以外的事物只能夠承認無知，這是對了解「物自身」的應有態度。因此，我們只能從五官可以接觸的現象開始。當然，康德的懷疑論並非自己首創，實在源於笛卡兒 (René Descartes) 的「我思」 (*cogito*) 立場，將人類認知的基礎歸於自身之上。這樣的選擇本身是一種價值判斷的結果，就是不能信任這個世界的客觀真實性，因此，到頭來笛卡兒的理性主義的核心是個「信任」的問題。如果不能信任在我以外的任何事物的真實性，那麼就只能靠自己重新建立甚麼才是可信的東西。我自己的存在是唯一可以肯定的，因為如果我不存在就不可能懷疑我是否存在；反過來，當我意識到自己的存在，我就能夠「絕對肯定」我是存在的，這個邏輯性的必然便是關鍵。至於在我之外的事物如何能夠確定其實在性，笛卡兒說就只有訴諸上帝的「信實」，不會欺騙我讓我誤以為真實的事情其實是虛幻的。在此，雖然笛卡兒並未將認知的基礎轉移到自我身上的計劃徹底落實，但是已經宣告了人類可以選擇不必相信這個宇宙的客觀性而尋求「真知」的進路。笛卡兒這個宣告對往後西方哲學起了決定性的影響，從此便失去了對世界的客觀真實性的信任。

康德不但借助於笛卡兒，同時也從休謨 (David Hume) 的經驗主義 (Empiricism) 所發的問題得到啟發。休謨認為要得以確定外在事物的真實性，唯一的方法是透過人的感官而獲得的知識，因此人無從曉得兩件先後發生的事件之間有邏輯的關聯。康德對於休謨的問題的答案是邏輯的關聯並非源自物自身，而是從我作為主體所賦予感官所獲得的數據，最為基礎的包括了時間與空間的先驗結構，

還有可以讓主體進行理解的範疇，並分辨各樣事物的觀念。於是整個世界所以「顯得真實」，便只有在我的「意識範圍內」可以確定其真實性，在此之外的一切事物都無法知曉，包括所呈現的多樣化世界實際是甚麼也是不解之謎。

這樣，人就只能活在自己的世界裡面，連跟我說話的對方是否真實（還是幻像）也得懷疑，因為我是無從確定的。按此推論，就是說當一個人結婚的時候，也不能確定他真的是跟其伴侶進入婚姻關係，因為從戀愛開始就不能知道對方是否真有其人！如果按照康德邏輯的逆向思考，死亡前的「那一刻」的客觀真實性倒是可以確定，因為我將經歷意識消失的過程，而無法「繼續賦予」自我的意識世界的時間先驗結構，這一刻的來臨是客觀的（當然，這裡假設了人的意識活動到死亡為止），因為自我意識作為「建構時間的唯一基礎」在消失中。這樣看來，康德「不可知論」的邏輯難以落實於生活中是有目共睹的。

四、黑格爾「集體主義」的陷阱

黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）也是無法接受康德的以自我為中心的意識世界觀，他認為這樣將會否定了整個人類生活的實際，從而提供了他自己突破康德的不可知論的解決方案，把宇宙世界的客觀性建立在主體能夠經歷的整體之上。這個主體似乎是自我的主體，但同時也是一絕對主體，黑格爾有意把屬於上帝的絕對融入人的主體經歷中，因此一方面追求主體的超越，而在回歸的過程中，這超越又落實於整個人類文化的各方各面，超越的無限指向轉化為人類文化在量上的多樣性。有別於康德的靜態思維，黑格爾認為通過辯證的方式，動態的實際才得以合理呈現出來。

黑格爾看到古代「柏拉圖式」(Platonic)的形上學最大的問題是抽象化，以之包含一切存有物的巴門尼德式(Parmenides)存有觀念其實是空洞的，這樣的「存有」(Being)跟「無有」(Nothing)雖然各屬「有」、「無」兩極，不過它們在意義內容上其實沒有甚麼分別，⁴唯一能突破這樣靜態的空洞的出路就是「成化」(Becoming)，因為在「有」與「無」的互相交替的變化中，說明了「有」實際上包含了「無」的因子，反過來在「無」中也包含了發展為「有」的可能性，在變化中，正、反、合的辯證產生新一階段的正、反、合，於是便不斷推動著發展的歷程。

誠然，黑格爾的動態辯證觀念的確從萬物的內在聯繫保存了宇宙世界的一體性，而避免了康德個人化意識的世界觀所帶來與現實世界脫序的問題，但也同時需要付出高昂的代價，就是在黑格爾思想所引申的「集體主義」中將導致個別主體價值的消失。人的存在只有大我的存在，而個人並沒有獨立的存在意義。這也是「集權主義」社會的生活實際，黑格爾哲學與德國民族主義的發展有密切關係，而德國的民族主義激發了第一次世界大戰，又挑起第二次世界大戰，納粹主義也是前民族主義的繼承。馬克思(Karl Marx)的共產主義雖然屬於辯證唯物論，表面跟黑格爾的所謂「唯心論」(指觀念論或 Idealism)背道而馳，但是無可否認的是馬克思繼承了黑格爾的集體主義思想，發展出另類的集權主義社會觀。

黑格爾的問題是把個人的主體超越意識與屬於上帝的「絕對」(Absolute)壓縮為一，然後又把這經過壓縮的超我之單一無限的「絕對」，轉換為眾多但有限的「整體」(totality)，而投射到人類文化

⁴ G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, trans. W. H. Johnson & L.G. Struthers, vol. 1 (London: George Allen & Unwin Ltd., 1951), 94.

歷史的集體上去；國家作為集體意識的具體象徵，⁵ 於是便成了超我意識的實際化身，這便將個人意識、上帝的絕對與群體意識混合為一。以上帝絕對的無限落實於世界整體的有限，是黑格爾哲學能夠將神學內容連貫於人類文化歷史之關鍵；可惜黑格爾哲學的上帝只是一個觀念，並非真實的位格主宰，所以當國家作為絕對權力實體取代了上帝，在領導者單一權力下統制著整體眾生的命運，結果難免造成集權主義社會中眾多人為悲劇的發生。

五、胡塞爾「互為主體」的建議

胡塞爾（Edmund Gustav Albrecht Husserl）延續了康德的精神，希望透過自我意識建構科學的研究方法。因為按照康德的觀點，人是沒有辦法確定物自身是甚麼一回事，所能夠確定的只有呈現在我面前的現象，那麼，傳統通過經驗的觀察的科學研究便不再可能成立，因為這些觀察難免受到觀察者個人先入為主的主觀意識所左右，所以胡氏所要建立的現象學就是要把觀察者的主觀意識排除，進入物自身所呈現最為基礎性的內在架構。

雖然現象學（Phenomenology）作為新的科學研究方法表面上不必追問甚麼才是物自身，但卻無法逃避物自身就在那裡（givenness）的問題。如果物自身是從自我的主觀意識所產生，那麼研究便沒有可靠的穩定性，因為所觀察的現象就等同於我的主觀意念的產物。若是這些現象不是任我擺佈，那就一定需要假設比自我更寬的範圍作為產生現象的基礎，胡塞爾稱之為「超我」（transcendental ego 或可解釋為超出自我範圍的「我」），所以在這個胡塞爾提出的「超我」之內便能生出整個世界，包括自我與非我的事物。在「超我」當中，

5 象徵或 symbol 從希臘文字源 συν-βαλλω 的角度解釋，就是集體投射之意。

我自己也只是被定位的其中一項內容而已。

不過這樣的假設還沒有完全解決問題，因為我並非在「超我」所生發的世界中唯一呈現的主體，其他的主體作為主體便有其各自的主體經歷，跟我的主體經歷如何能夠產生一致就成了必須解決的新問題，胡塞爾認為「感同身受」（*Einfühlung*）的經歷應該可以提供繼續發展的出路，⁶這便是「互為主體」（intersubjectivity）的議題。⁷換言之，如果真正需要進行科學研究，包括社會科學在內，⁸我們便得面對這世界就在當前的實際，其實在性是先於自我的存在，又在自我身故後繼續存在。在所呈現的整體世界之內，自我只是其中部分內容；雖然說整個世界跟自我都有存在性的「生命關聯」，或說我是活在一生活世界（*Lebenswelt*）之內，但是世界本來就是獨立於自我而存在的問題就必須面對。這個作為生發一切現象的「超我」是甚麼仍然有待解答，所以胡氏的現象學最後還是得回到形上學去。

六、海德格「焦慮」的生活

如果胡塞爾嘗試以現象學的方法來研究科學，海德格（Martin Heidegger）便是提出以現象學研究那探究科學的主體的「我」。面對存有的問題，海氏有一個新的理解角度，所關注的不再是如何「解釋」我所能接觸的東西怎麼樣存在，乃是要了解我作為一個活生生的主體是「如何」存在於這個生活世界之中的；換言之，前者的研

6 在這方面的跟進發展，參 Max Scheler, *The Nature of Sympathy* (New Haven: Yale University Press, 1954)。

7 Quentin Lauer, "The Other Explained Intentionally," in Joseph J. Kockelmans ed., *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation* (Garden City: Anchor Books, 1967), 167-182.

8 以現象學方法研究社會科學，參 Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (London: Heinemann Educational Books, 1980)。

究跟我作為意識主體是有距離，甚至是脫節的，而後者則是完全跟我的生存有絕對直接的關聯。

因此，海德格對於「存有」的重新定義實在是把存有規範在「有限」的自我為主體上討論「超越意識」的問題，就是我是如何在生活中超越日常規律性的存在，以至達到超越一般生活的境界。他認為關鍵是在人的有限性跟其生存的極限有關，面對「死亡」於是成為一個人整個生活無時無刻必須關切的基礎實際，有意或無意的影響著其生存狀態，包括當前面對的所有抉擇。如果我能夠面對這個死亡的潛在「焦慮」而突破，抉擇寧可忠於自我一致性（authenticity）的生活，那便能夠真正體現「存有」，這就是一般稱為「存在主義（Existentialism）式」的存有。

在此，自我是在經歷時間而存活的自我，或者說，我是活在歷史中的自我，不過這個歷史是自我為中心的歷史，即便牽涉自我周圍的生活世界，也是從自我的本位去關切跟我有關聯的事物。海德格一方面突顯了我作為能夠經歷世界的主體的重要性，但卻仍然沒有面對在我以外的世界的真實存在的核心問題，或者說，相對於主體的經歷而言，他認為這並不是一個有多大意義的問題。海氏也借用了狄爾泰（Wilhelm Dilthey）的觀察，承認外在世界不讓自我意識任由擺佈的「阻力」（resistance）的實在，⁹ 不過在接受主體所能經歷的生活世界存在的事實之餘，海德格卻沒有繼續追問下去的原因，相信是出於一種「實用性」的考量，因為他認為不太可能找到確實的答案！這從他的鉅著《存有與時間》（*Being and Time*）中如何處理這個問題的態度，並隱含在字裡行間透露的訊息可以得知。¹⁰

9 Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie & E. Robinson (New York: Harper & Row, 1962), Part 1, VI.43(b), 252-253.

10 Heidegger, *Being and Time*, Part 1, VI.43(a), 246-252.

我們從近當代西方代表性的哲學思路中似乎找不到出路，但是問題卻等待著回答。因為我們雖然可以跟海德格一樣，只要關注現世生活，不過這樣的生活便無從要求有甚麼真正的存在價值可言，頂多追求忠於自己的一致性，然而這個一致性又是否絕對？如果是相對的，或是因人而異的，那麼從更廣大的價值視域來看，又為甚麼需要追求呢？我除了我的個人歷史價值以外，還有甚麼更高的存在歷史意義？屈原《天問》的「何本何化？」要求更高層次的回覆。

問題討論

1. 屈原與約伯都曾經發出類似的問題，你認為他們各自找到甚麼出路？
2. 「人本假說」說了甚麼？你認為對回應存在問題是否合理？
3. 康德認為甚麼事情是「不可知」？人如何確定其存在及存在價值？
4. 黑格爾哲學如何跟集體主義產生關聯？在集體主義的大我中如何找回真我？
5. 胡塞爾的「互為主體」能否有效解釋事物存在的客觀性問題？
6. 海德格所提出的「焦慮」是否也有積極意義？聖經信仰有否類似但又不相同的意義？

第二章

天道與仁的神學詮釋¹

摘要：

「天道」是天與道的合併語詞，雖然指向支配著宇宙的大原則，然而，不論是天意或是道的動態性都隱含著天與道原本的位格內容，能夠跟人互動，不但賞善罰惡，也同時帶給人仁愛之心。不過促成愛的實際還需要具有位格的「那仁者」，於是天、道與仁便正好對應著三一上帝的父、子與聖靈。

關鍵詞：天、道、仁、三位一體

¹ 本章為發表於2013年第六屆在英國牛津舉行的「中國神學論壇」之專文，題目為〈中國天道觀的神學詮釋——新儒以外的選擇〉。

「天道」是儒家思想體系中的重要觀念，雖然「天道」作為合併的語詞在《論語》中只出現過一次，而且不是孔子本人直接使用，而是門人子貢對孔子抱怨，沒有將天道本性說明清楚：「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（《論語·公冶長》12）² 雖然沒有在《論語》同一篇章中看見孔子所作出的回應，但是在別處論及天的本性時，他卻提供了答案，認為天只有在默然的自然規律中才表達自己：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（《論語·陽貨》19）因此可以判斷，在孔子心目中的「天」似乎有一種規律理性的意思，³ 這個傾向將把天作為原則化的道來解讀。

然而，在孔子所繼承的中國古文化中，卻發現對「天」的理解有所不同，重點在於「天」所呈現的「位格主體」內容。傅佩榮在其《儒道天論發微》一書中，歸納出中國古代典籍所表達對於「天」所具有的豐富意義，包括了主宰者（Dominant）、造生者（Creator）、載行者（Sustainer）、啟示者（Revealer）與審判者（Judge）等。他並且認定是在禮壞樂崩之後，這些豐富內容的不同部分才被儒家和道家所吸納、繼承。儒家看重啟示與審判的天，後來發展成命運的天；道家則重視造生與載行的天，演變為自然界的天；而天的主宰觀念也一直存留於中國文化中。⁴ 雖然傅佩榮否認中國古文化的天的觀念與聖經所指的上帝為同一對象，但二者之間可作有意義的比對是不言而喻的。傅氏反對把兩者認同為一的主要原因，是認為古代的

2 《論語》文本及篇章按王書林：《論語譯註及異文校勘》上、下冊（台北：台灣商務，1981-82）。

3 梁燕城稱之為「默現天」，對比聖經的上帝為「朗現天」。見梁燕城：《會通與轉化——基督教與新儒家的對話》（台北：宇宙光，1985），頁 294-295。

4 傅佩榮：《傅佩榮解讀老子》（台北：立緒文化，2003），頁 20-21；傅佩榮：《儒道天論發微》，中國哲學叢刊 9（台北：學生書局，1985），頁 27-28。

「天」與人不是從無變有的創造與被造關係，乃是生與被生的關係。⁵

不過，需要理解的是上帝創造宇宙與造人是兩個不同階段，使無變有 (*ex nihilo*) 特別針對宇宙起源而論，在提到人的被造時，聖經卻沒有用同樣的觀念陳述，反而是說按照上帝的「形象」、「樣式」造人 (創一 26)，意思是富有上帝位格的生命特質，因此這樣的創造更貼切地應理解為被「塑造」 (*fashioned or formed*)。故人與上帝便有了位格的一致性，並且得著生命的傳承關係 (創二 7)，所以用「生」來形容也是最合理不過的。上帝與人便可以稱為父與子的關係 (路三 38；另參出四 22)，真實的「天人相應」也理應是位格主宰與位格人的互動相通。

一、「天」的位格主體定位

雖然孔子在《論語》傾向接受天在默然中才呈現自己，然而，他並未完全否定天具有位格意義。首先，他肯定有天命，所以在人生歷程中，能夠「五十而知天命」 (《論語·為政》4) 是作為人當有的期待。這裡的天命顯然是因人而異的；換言之，天命於個人是獨特的，不應該當作自然規律理解，否則將會把孔子變成宿命論者看待。孔子認為每個人的人生際遇不同，其中有天的意志所命定。因此，天如果真的有自己的意志，必定是個「位格」的實際，可以按照各人的處境作出最妥善的安排，而人的責任便是要曉得這個安排的大旨，免得做了不該做的事情而浪費有限生命。這背後顯示了孔子相信人生並非偶然，人的一生中有當盡的、天所賦予的召命。所以孔子自言：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得喪於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」 (《論語·

5 同上，頁 30-31。

子罕》5) 當孔子面對人身安全威脅時，能夠確定天會保護他的性命，因為曉得天給予他自己一生有特殊任務需要完成，就是發揚文王之德。

另外，從孔子對門人的教導中，確定具有意志的天不但超越人類，定斷人的生命價值，也同時臨在於人心之內，可明瞭不為他人所知之事。當孔子自認實在沒有人明白他對於履行天之道所作出的努力時，對子貢說：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」（《論語·憲問》37）孔子亦相信天有道德判斷能力，可以審問人在不為人知的狀況下所作的一切，所以人是有可能「獲罪於天」的（《論語·八佾》13）。有一次，子路當孔子患病時，使門人充當僕人，結果遭到孔子教訓：「久矣哉，由之行詐也！無臣而為有臣，吾誰欺？欺天乎？」（《論語·子罕》11）顯然，天監察人心，不能被人所欺騙。

但是，在先周所認識的天不止於默然不語的，因為天如果真的有意志，人又如何得以確定其意志所定之內容？天作為位格主體，必能「主動」顯明自己。所以，《論語》所提的天命與對人道德的判斷，只能說是一種經過對天的位格主體進行淡化後的結果。無怪乎墨家思想在這方面嘗試提出修正，把天的位格主體以更積極的方式呈現出來，不必只有透過人才能夠表達，或者只有通過天子才能代表天意來執法。換言之，墨家在這方面超越儒家之處就在於保存了天作為位格主體的主動性，還原了天作為至高者的地位。⁶ 然而，在聖經所呈現的比墨家更為清楚，不但顯明上帝是至高者，而且向以色列啟示自己的名字為「耶和華」。

「耶和華」原本的字面意思是「我是」，但作為名字而言卻是

6 討論見李錦綸：《世紀中國文化莖——中國歷史的神學詮釋》（台北：中福出版有限公司，2010），頁 129-142。

奇特的，不像一個完整的名字，因為會讓人追問「我是甚麼」？《和合本》聖經譯為「自有永有」，是按照希臘文《七十士譯本》的意思，雖然這從哲學觀點考慮，帶有「必然存在」涵義的理解並不是錯誤，但並未能將這個名字更豐富的內容解說清楚。根據出埃及記六章 2 至 8 節的內容所可能提示的，「耶和華」所表達的意思似乎具有一種開放性，就是對應於以色列這個立約群體的需要而開放，他們需要從埃及為奴之地被拯救出來，所以耶和華成了以色列的救贖主。⁷ 這樣的理解不但切合出埃及的歷史背景，並且解釋了這次上帝藉著摩西所頒佈的律法與以色列整個族群立約的意義，比起過去上帝與亞伯拉罕等列祖立約時所顯示為「全能上帝」更進一步。這也就是十誡引言部分所交代的內容：「我是耶和華——你的上帝，曾將你從埃及地為奴之家領出來。」（出二十 1）

因此，從「耶和華」這個名字本身顯示了作為位格者的基礎事實：具有「本我核心」（core of self-identity）與「可相交性」（relatability to the other）的雙重向度。⁸ 耶和華的「我是」表達了前者，祂「是甚麼」則顯明了後者。在耶和華作為至高的位格者，祂的「我是」更表達了自有永有（必然存在）的自足，其自足成為可以被人信靠的「必要條件」，讓投靠祂的人得到隨時的幫助。上帝可以被人投靠的事實，顯明了祂是可以與人建立互動關係的，「可相交性」的具體表現就是其有「被呼喚」的可能（addressability）；換言之，當人向祂呼求時，祂並非默然不語，祂將按人之所求而回應。

前述的「本我核心」與「可相交性」作為位格者的雙重面向，正切合東方教會在三位一體的討論中所得出的結論，認為位格的意

7 關於「耶和華」的意義的討論，見李錦綸：《永活上帝生命主——獻給中國的教會神學》（台北：中福出版有限公司，2004），頁 148-150。

8 從主體的角度討論位格的意義，見李錦綸：《永活上帝生命主》，頁 141-142。

義表達於「位格內涵」(hypostasis: 從內在所支撐的)與「位格延展」(ekstasis: 從支撐內容所能向外延展的)，前者是位格者之所是，後者是位格者與他者互動所須之開放可能。⁹ 雖然中國古代並沒有像後來上帝給予以色列更完全的啟示，但「天」所代表的至高位格者也定必有這雙面向度，以致天不但超越於人，也同時可與人相交往，這都顯明在先周信仰經歷中。從以色列歷史向世人的啟示，看見至高者不但是作為萬有主宰的「天」，也是眷顧人的「天父」。

二、「道」所呈現的位格真理與生命活力

如果《論語》中的天所指的是意志天，是終極的道德主體，那麼「道」便是指天意命定的法則內容，孔子顯然給予這個真理的道超越的定位，甚至認為人不容易知曉其真正內容，故若能「朝聞道，夕死可矣。」（《論語·里仁》8）難以知曉道的原因或與孔子所理解的天是默然不語有關，因此道也只能透過人這個主體去弘揚，所以說：「人能弘道，非道弘人。」（《論語·衛靈公》28）道固然是人一生追尋的目標，因為如此才能活出理想的君子人格，君子「志於道，據於德，依於仁，游於藝」（《論語·述而》6）。在《論語》的觀念中，道作為人生活規範是明顯的；然而，對於道的活力，孔子只理解大道如川流不息，「不舍晝夜」的延綿不絕（《論語·子罕》16）。「道」的生命活力，要在道家思想才得以盡情發揮。

《老子》¹⁰ 給予道的定位，可以從「人法地，地法天，天法道，道法自然」（二十五章）一句去理解。天相對低於道，表示道家的

9 參 John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1993), 106。

10 本文使用陳鼓應譯註：《老子今註今譯及評介》，修訂十版（台北：台灣商務，1985）。

「天」所指為自然的天，而不是至高者；因此，「道」理所當然便成了一切自然界背後的大原則，惟有「自然」本身比之更高。不過，「自然」一詞按字面理解就是「如是」（the Given）之意，似乎只是一個對自然界的統稱，表達了自然界的整體具有終極價值。道的動態本性是不容置疑的，就卷首語「道可道，非常道；名可名，非常名」（一章）便足以表明道之無法被人掌握的事實。道家思想的「無」並不是本體層次的議論，乃是屬於認知的問題，就是人在其有限的認知中無法得知「道」的本相。這反映著道就本體而論是深層的，有無限深度，並以虛寧的「一」代表其單純性（參三十九章）；換言之，在道的單純中內涵無限深度與豐滿內容，使之能源自其深處而生發出宇宙所看見的多樣性，這便是在談論道之時所說的，「故常無欲以觀其妙。常有欲以觀其徼」（一章）的精義，「有」與「無」這兩個看似相對立的主題，於是在無限中得以合而為一。在人的有限認知中要探究無限的道，就只能以「妙」來發出讚歎。對於道的無限本質，《老子》作了扼要的敘述：「道沖而用之，或不盈。淵兮似萬物之宗。」（四章）這裡所看見的道之無限，卻是源自其動態所蘊含的「潛在因」（potentiality），因為是潛而未發的，所以有無限的可能性，並且在其中吸納的中和力量（參五十六章），隱藏、內斂且游刃有餘。

一如孔子所看見的道是隱藏的真理，《老子》把道的真理實質跟人的浮誇作了反差的對比，所以說「大直若屈，大巧若拙，大辯若訥」（四十五章）。只有智慧的人才會認得出道而樂於遵行，故言「上士聞道勤而行之，中士聞道若存若亡，下士聞道大笑之，不笑不足以為道」（四十一章）。雖然《老子》對於道有相當深刻的認識，但仍然缺乏位格意義，原因可能是在刻意避免有偶像崇拜之嫌，而變成矯枉過正，將一切位格對象都看成偶像。為了突顯道非同一般人所認識的至高神，所以稱道為「象帝之先」（四章），比

形象化的至高者還要超越；另外，在「天法道，道法自然」（二十五章）的觀念中，不但把「天」看作純屬於自然界層次的天，也將至高的位置保留給「自然」本身。因而在道家思想中，大道是無法與人以言說方式互動的，是隱藏而不為人知，是在大自然背後的推手，人也只能夠從反思中領悟其中大道運作之理。

不過，把至高者等同於偶像的看法是不必要的，因為至高者與神明偶像有根本性的差異，而《老子》也實在沒有排除上帝為終極位格者的思維，因為「真位格者」（True Person）不是人的價值投射的結果，乃是獨立、獨特且無限的生命主體，其「位格內涵」有無限深度，正是《老子》所言的道反映的本質，又從其「位格延展」能與他者相交，甚至可以與人在歷史中有主體性的互動。所以，在《老子》那無限深度的大道所指向的，是一終極位格者的存在，而在大道背後的「自然」，雖然只是若隱若現的，但卻理應指涉這位至高者的身分。因此，「道法自然」的「自然」一方面既是道所「法」的根基所在；但另一方面，這「自然」不應該只是單純的非位格的自然界的統稱而已，而是那自有永有「如是」的至高者——那位「我是」。

西方神學中所發展的自然神學，注重從自然界的規律推論至高者的存在，這無疑受著希臘柏拉圖（Plato）及亞里斯多德（Aristotle）哲學傳統的影響，以靜態的不變為最高價值；然而，《老子》中的道卻呈現了動態的生命力，為自然界的核心議題，補充了西方只專注於規律運動背後的理性基礎之不足，而提出了自然生命所隱含的動因中的智慧根基。道既非盲動或機械性的律動，那麼就只可能是智慧的生命活動，因此才能成為上士的追尋目標；而智慧只有從具真理的位格者而來，因為智慧預設了道德原則，且能按照當下處境的最優化運用，牽涉對事情的判斷與主體的決斷。而且生命本身，

如果是豐滿的生命，都有內容，不是摧毀性的，乃是建設性的，讓生命得以延綿發展，表明了生命是有真理所規範的才是真實的生命；而生命又呈現了從真理所生發的豐富內涵，這些都構成位格者其內涵的實際。故此，我們可以確信生命之道同時是真理之道（參約十四 6），真理與生命兩者不能分割，如果這些不是抽象的，就都只能夠在位格主體中實現，而能夠呈現真理與生命的「真道」也必同時是位格主體，甚至可以親臨人間。「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿地有恩典有真理。我們也見過他的榮光，正是父獨生子的榮光。」（約一 14）這是曾經與親臨人間的「真道」共處三年之久的門徒約翰為祂所作的見證，真道親臨人間為的是要將真理與生命之源的至高天父顯明出來。

真道作為位格者其中介角色有特殊意義，讓人能確實投進至高者的永恆生命中，不光是透過仁德的教化，更成了迎向至高者的真實可行的「道路」。真道假如是個理想，人也許期待自己能朝著這理想自我提升，以發揮其無限的潛在因而最終達到完美之境；但非位格的道理是被動的，故此是抽象的，最終將在「被詮釋過程」中讓人操弄擺佈，甚至淪為權勢者所利用的意識形態，失去所期待的超然價值。因為個人的潛在無限仍有待發展，並沒有完美的善，雖然人也許有追求善的理想，但在坎坷路途上將必搖擺不定，受著使人陷溺的社會文化所牽引，更無法擺脫那原先引起陷溺文化、那與生俱來人性扭曲的生命塌陷的事實，所以被過犯所勝乃屬人類所處的實然狀況，此為荀子的觀察所確認。即便人有為善的意願，並有先賢的榜樣，這些也無補於事，何況樣本人物的善惡常被渲染誇大，所以孔子門人子貢察覺到，商紂之不善不一定如所傳說的那樣糟糕，只不過他成為惡的代表，天下也把所有的惡都歸在他身上而已（《論語·子張》20）。反之亦然，孔子明白聖人的善在人世間根本不存在，所以能夠找到君子就算可以了（《論語·述而》25）。

位格的聖道所提供的不單是理想，也不只是典範，更是建立在祂之內的「位格生命共同體」，以聯結於（integrate into）三位一體的至高上帝生命之中。位格生命共同體是個重要的實際，有如婚姻關係中夫妻成為一個家庭，表達了兩者在婚約內結成一個命運相連的共同體的事實。聖道與人在立約關係中也形成了命運相連的生命共同體，讓但凡在此立約關係中有分的人都同享聖道原有的生命內容。於人而言，這首先是因生命實質的變化而得以脫離人性扭曲的轄制，使真理教導與生活典範在個人生命不斷更新過程中，真正產生能夠改變人的作用。那指導者的位格聖靈，具體落實真理內容於各別主體中，使各人在聖靈之內而成為生命的共同體，通過位格的聖道而連於賜生命之天父，以致人能與作為聖子的道共享兒子的位分與生命。

三、落實仁道之「那仁者」聖靈

雖然聖靈的角色是隱藏的，但卻常表達於愛的實際之中。當真理與生命的道，能擴而充之推至他者，這便是愛的實際，於人際而言可稱為「仁」；故此，《中庸》給予仁的定義為「仁者人也」（二十章）。從「仁」的造字看來便代表著人與人之間的關係，是人作為位格主體在彼此關懷中的互動，當樊遲問仁，孔子回答說「愛人」便是仁（《論語·顏淵》22）。然而，仁的內在動力又如何產生？《論語》有一套解說，認為這是由於人自幼在所處的家庭關係中，就學會彼此關懷的生活態度，所謂「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與？」（《論語·學而》2）這無疑是認為仁是一種社會行為，在每個人成長中，都能在最基礎的社會單元的家庭裡，可以經歷的社會化過程，從而得以建立社會的普遍性和諧關係。從費爾巴哈（Ludwig Andreas von Feuerbach）式價值投射的觀點看，這最終

便能達成「仁」的價值在社會中的集體投射，而產生仁的社會文化。

不過，問題是在實際生活中，文化不會自然產生，都需要有所主導才能按照既定方向發展；一般而言，這便是社會的文化機關（包括傳媒、教育、出版等）所做的工作——「宣傳」——的實質效果。歸根究柢，仁在群體中的落實都有位格主體的運作，才能產生集體性導向行為。雖然這只是從社會關係討論，但卻把問題的結構提出來，就是位格主體與位格主體之間的互動，如果缺乏統合，必會分崩離析而不能成為一個統合的共同整體，而要統合便必有位格的統合者的角色。所以，在一個愛的團體中就會有促成愛的位格者，在家庭關係中母親經常扮演這個角色，在屬於心靈的團契（例如：教會）則是聖靈的工作，就三位一體的上帝而言，作為一個屬靈團契的實際也同樣以聖靈作為其中的「位際互動平台」，以聯繫聖父與聖子在生命相交中的結連。

這連結各方的角色牽涉「位格延展」的議題，就是能與不同位格者建立關係，同時又統合各關係於共同的互動平台之內。這關係之建立必定是由於各位格者跟此統合者之間因位格延展所產生的關聯；然而，這個互動平台亦即該統合者的「位格內涵」。這聯絡各方的能力非一般志士仁人的仁者所能達，這統合者其名字堪稱為「那仁者」，是促成仁道落實於各位格主體之內的主宰，讓仁德在個人及群體中得以發揚彰顯。反言之，大道之能動性除了其位格的實際，卻又是由於「那仁者」在其內運動的結果，所以在真道之內是智慧的活動；或言，聖靈通過位格的聖道而運行。

當孔子希望人生到了七十而能從心所欲而不踰矩（《論語·為政》4），他實在是憧憬自己於有生之年可以成為天道的化身。他的「人能弘道」在某前提下是正確的，但並不應該是人取締了道的主體位置，而是在人向至高位格者開放時，便能在生活中體現成為活

潑真理的道的見證人。但如果真理只見於道德理想，很容易便變為條文化的教條主義，頂多在自我封閉中尋找自我超越。到底是甚麼讓人有真正的超越？只有當人面向超越的至高者而自我開放，這是真智慧與人間智慧的分別。雖然凡是智慧都涉及屬於心靈層次的「領悟框架」(frame of the heart)，不過人間智慧始終以人所能想像的事為念，從人際經歷作為類推的基礎，牽涉的範圍是平面的，¹¹所依靠也是自我的能力，所盼望達到的是自我超越。然而，自我超越並非真正讓生命改變的超越，只是尋求超乎日常生活的意識狀態，並未觸及生命的聖潔，相反卻容易在人為因素影響下顯得內容空洞，因為自我超越意識源於自我的位格延展反哺於自我的位格內涵的「自我吸納」，形成主體在自我專注中對自身的存在性自覺。向至高者的開放所要求的是以至高者為至高者，在認識並接納人不能自救的事實中，讓至高者以其運行在真道中的聖靈帶來改變、更新，使人的心靈能按照「至高者的心靈」得著重新塑造（參羅十二 1-2），這是具位格實質的天人相應所指向的原義。

「天」為周人所信奉的至高者，與商末的「帝」有相等的意義。¹²從《詩經》所論述周人來源的《大雅·生民》，可看出其中清晰的神學主題，就是至高者對周祖后稷的眷顧，從他母親姜嫄不育的困局，因禱告（通過獻祭方式）蒙應允而最終得以化解，到后稷順利出生，並於每個成長的關鍵階段都有傑出表現，最後成為農業專戶，各段內容均顯出在其平凡背後那不平凡的原因，實有至高者的眷

11 此觀點可比較奧古斯丁 (Augustine of Hippo) 對於摩尼教 (Manichaeism) 受著物質生活經驗矇騙而未能進入真正心靈超越的判斷，參李錦綸：《奧古斯丁論善惡與命定：摩尼教的影子作用》（北京：中國社會科學出版社，2012），頁 19-24。

12 李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》（台北：聯經，1987），頁 9-34。

佑。¹³ 詩的最後兩段交待了古代周人每年向至高者獻燔祭的傳統是從后稷開始。從神學語境的角度比對，可跟創世記第八章挪亞敘事中，在大洪水過後上帝與人立約，讓「生命存留」的主題彼此呼應。另外，從初步考古數據中，也許亦可推論出先周宗教文化有閃族以攔（挪亞的嫡孫）信仰的淵源。¹⁴

雖然在論證上仍須更多考古的支持，但就現階段資訊已足以讓筆者提出一個合理的判斷，就是如果先周信仰文化的確來自以攔，那則意味著聖經挪亞時代的信仰跟中國以周為基礎的主流文化不無關係。一如禮壞樂崩之際，百家以不同方式表達前文化所隱含的真理，同樣，在二十一世紀的今天，我們仍有責任把這真理發揚。誠然，上帝並沒有透過周人傳達祂給以色列的所有啟示內容，但因上帝應許亞伯拉罕成為使萬國得福的渠道，讓赦罪的救贖通過從亞伯拉罕而出的後裔，那真道成為肉身的基督耶穌而普及全人類，讓人得著兒子的位分，同享天父上帝的永恆生命。中國古文化若已存在閃族同源信仰的核心價值，那麼這個為萬民預備的救贖，豈不更該成為國人所接受的恩典？

13 對〈生民〉內容的討論，詳見李錦綸：《世紀中國文化莖——中國歷史的神學詮釋》（台北：中福出版有限公司，2010），頁 25-42。

14 以攔是挪亞的嫡孫，可見創十 22。以攔民族向東遷移而遠古伊朗文化因此得名為「以攔文化」，《史記·五帝本紀》所稱之「渠瘦」應指以攔，位於現在伊朗南部的 *Khuz-istan*。參 D.T. Potts, *The Archaeology of Elam: Formation and Transformation of an Ancient Iranian State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 55。

問題討論

1. 中國古代的天之特質跟聖經的上帝有否對應關係？如何解釋「天」生人，而非「造」人的疑難？
2. 從《論語》中如何確定天的位格意義？
3. 如何從《老子》確立道的位格意義？
4. 道家思想與西方自然神學如何產生互補作用？
5. 仁要落實在群體中，為何要求有位格者的參與才能促成？
6. 《詩經·生民》對中國古代先周信仰之閃族淵源有何提示？

第三章

從如是到「我是」你的

摘要：

宇宙如果不可能是自然而然或自己無中生有，那麼其存在最合理的解釋便是被創造的。作為創造主的上帝不但把自己向人顯明，同時也邀請人進入其父一子生命在聖靈裡共融的豐富，並派祂管理被造的世界，成為上帝與人相處安居之所。

關鍵詞：三位一體、自我啟示、生命共融、位格本體

道家指出我們處於自然宇宙世界，在人類有限認知中無法探求其背後的終極真際，唯一就是接受這是自然而然的「如是」這般。柏拉圖（Plato）則提出物質永存之說，認為造出世界的物料本身是永存的；雖然世界經過神明加工而成，但永存物質必有終極的超越性，然而物質並無超越，反被認為次等的存有。佛家以「緣起性空」解釋宇宙的由來，不過「無」又如何從緣的關係中能生出「有」？因為關係本身也須預設關係的載體的「有」，關係才可能產生作用。終極的超越必定是，無須靠外物確立而自存的「必然存有」，而且涵藏著從無生有之潛在可能，即內在於其存有（Being）中，包括了從無轉為有的成化（Becoming）。有意義內容的成化排除了無序的偶發，並機械性的律動或演進，從「開放的不確定」（Indeterminate）落實為有意義的「實際確定」（Determinate）中要求「意志」參與，而意志卻是在真理（理性）規範內行使的自由。這樣才有意義內容的積累，而使存有不斷豐滿，生命不斷得著更新。自有永有、自存自活，有豐滿形格生命的終極位格主：「耶和華」（YHWH）——我是那位「我是」——是祂的名字。

一、終極者之自我啟示

如果宇宙的「有」指向造物的上帝，那麼祂的自我啟示便構成進一步認識祂的必要渠道，上帝以人類語言啟示自己是可經驗的歷史行動，讓人體驗祂是充滿真理與恩慈的。人類與生俱來有心靈的感應力，可分辨真愛，若不自我封閉，將能透視上帝的真實。¹人無法按自己努力及方法尋找終極者，人際關係的建立尚且需要對方的願意，何況認識終極者，豈不更需要祂的自我顯明？因為我們與終

¹ 李錦綸：《道成肉身救贖源——獻給中國的教會神學》（台北：中福出版有限公司，2006），頁246-247、299。

極者之間的距離，不但是一般交往關係的距離，還有人不是上帝那本體上的距離，並心靈開放程度那認知上的距離。² 第一種距離可以靠著雙方的意願跨越；第二種距離是需要接納的事實，但不一定阻礙關係的建立；第三種是跟我們直接相關：自我是否願意「停止」繼續自我封閉，採取謙虛開放的態度。

上帝啟示其名字，是在特定歷史環境下發生的。當摩西詢問上帝的名字時，他是要回應以色列的質詢：到底是甚麼樣的終極者看見他們的苦情，要施行拯救讓其脫離埃及人四百年來的無情壓迫？上帝回答：祂是亞伯拉罕、以撒、雅各的上帝，現在要履行過去對他們先祖的承諾，繼續看顧他們的福祉（出三 13-22）。把自己的名字顯明，是要以色列成為屬於自己的子民；耶和華那位「我是」不光表達了上帝的終極超越，更將自己開放給以色列成為拯救他們的上帝。「我是」〔甚麼〕是需要填充的空格：當人面對困局，上帝便成為答案。³ 然而，耶和華的自我啟示有普世性，以色列是一個管道，通過他們而福臨萬民。

二、終極者生命的共融與自存

終極位格者對人類關懷，固然可以理解，關懷是有對象性的意向行為，向著既定對象表達關愛之情。愛若不是偶發行為，而是內在於永恆者，那麼在永恆中必須有愛的對象；換言之，在永恆中存在終極者面對的「他者」，約翰福音稱之為永恆的「聖道」，從太初便與上帝面對面同在，其神性等同（約一 1）。顯然，這是在愛的

2 李錦綸：《永活上帝生命主——獻給中國的教會神學》（台北：中國福音有限公司，2004），頁 166-167。

3 李錦綸：《永活上帝生命主——獻給中國的教會神學》，頁 149-150。

相交共融 (communion) 中同在，預設了彼此生命的關聯，因此這「他者」被形容為從父上帝所生出的聖子。以「父—子」關係來形容並非偶然，因為上帝其終極是獨一的，所以從祂「生出」的他者便不是另立根基的另一獨立存在的終極者，乃是基於終極上帝的生命為基礎的另一位，分受著本源的一切特質，故此又稱為上帝本體的「真象」（來一 3）。

「父—子」關係預設了生命傳承與分享，終極者與聖道如何有生命連結而不至各自分立，則必須由同是位格者的「媒介」促成，不是成為新對象，乃是把兩下原有的各自對象「融入」其中，讓生命相交關係得以成立，相交活動在媒介主體之內得以發生。媒介角色雖然隱藏，但在其促成相交共融的功效中，讓生命內涵得到深化，⁴ 因為提供了相交內涵所需要的「積累平台」(depository of relating)，並且作為第三位有談論關於對方的可能，在父子雙方彼此落實愛的行動中，便將能給予肯定與激勵，並意志的定向，都有助深化父子之間的生命相交。這稱為「聖靈」的媒介位格者與聖子一樣，並非獨立於父上帝的另一終極者，乃是從上帝「呼出」的，作為上帝生命載體的位格主體。

因此，聖子從上帝永恆生出，藉著聖靈而達成，「父—子」的生命關聯通過聖靈而永遠確立；反過來，聖靈透過聖子被上帝所呼出，於是聖靈便有了聖子本源於父的位格特質。三位一體的上帝，是本於父而及於子在聖靈之內相交共融，是一切實際之為實際的最終基礎，其內在生命又可分享於外，通過子的「聖道形格」與聖靈的「生命載體」把父的生命有形有體地傳達出來，並邀請我們進入

⁴ 也許米開朗基羅 (Michelangelo) 的《神聖家庭》(Holy Family) 有助於我們了解第三位格如何提供位格互動的深度 (見本章附錄一)。

祂的豐滿中。⁵

終極的上帝既是自有永有、沒有開始與結束，我們該如何理解其「自我證成」(self-grounding)？可以設想，這必跟祂的內在互動交流的「生命積累」(infinite mutual *de*-positing)有關，⁶積累越豐厚，基礎越穩固；所以，無終始的永恆相交共融，便讓其無限深度的積累成了恆常穩固不變的根基，而其富有真理形格的豐滿內容，則是上帝自身的「神聖品格」，耶和華的名應當按祂神聖品格的「分量」被尊崇的。品格是位格者其內涵的基礎元素，就人而言，人的品格也相當穩定，所謂「江山易改、品性難移」，這便是在不斷重複的歷程中自我生命積累的結果，成為人作為其自身的實際。⁷

從一般觀察得知，生命有一種基於該生命特質定義性的內聚能力，使生命主體得以統合為一而不至於分解，不是憑藉外在因素給予的規範，而是內在於生命的有機性統合。⁸這力量富有目的性，為要維持該生命的延續與發展。以類比理解，將不難看見三一上帝作為位格生命的共同體也透過相交而彼此內聚，在「互環內進」的相交中進入對方位格的內涵而產生互相聯結的力量，達成恆常自存的目的，並在愛裡相交中生發智慧與創建力，展現本源於上帝的美善。

三、形象與新對象

若不從創造理解，人的存在將是個不解之謎，在浩瀚宇宙中只

5 三位一體的相關討論，見李錦綸：《永活上帝生命主》，頁 104-116、134-144。

6 李錦綸：《道成肉身救贖源》，頁 200-201。

7 李錦綸：《道成肉身救贖源》，頁 11-12。

8 李錦綸：《永活上帝生命主》，頁 143。

有人會問「何去何從」的問題。如何偶然地從無機物質演進為有意識的人？即便接受宇宙有演化規律，也無法解釋無意志自由的規律怎能產生有意志自由的人類。意志自由不是偶發無序的任意行為，而是在具有價值的一致判斷中做的選擇，屬於位格行為。

奧古斯丁 (Augustine of Hippo) 提出人有三項基本特性：記憶、理性、意志。「記憶」 (*memoria*) 所指的包含潛意識，是人心靈深處經歷積累的結果，也就是他的歷史。所以失去記憶就失去個人歷史，無法確立其身分的延續性意義；因此，記憶便成了人作為位格者其存在的意義基礎。「理性」給予人在思想及行為上的一致性，不單讓他能訂定社會的共同守則，讓社會生活井然有序，更可探究大自然規律的奧秘，可以做科研探討。這些都預設了道德理性及抽象思維理性。「意志」的發揮是按照人認同的價值，按理而做出的抉擇，在其決斷的自由中最能體現位格的終極性特質，因為在意志的自由背後，或許有某些動機的催促，但卻沒有「迫使」做出如此決定的原因。這是「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也」的道理（《論語·子罕》25）。

從記憶、理性、意志的基本特性，奧古斯丁意會到終極者形象的痕跡；記憶代表了聖父作為存有的基礎，理性表達了聖子通透道體之真理，而意志反映著聖靈行動的自主。然而，形象不只是個別的，也是群體的，反映著父、子、聖靈合一的生命交融。不論個體或群體，富有上帝形象的人，都成了永恆者自身以外相交的新對象；或者說，人類在所創造的世界中被邀進入分享永恆者的生命，這是上帝創造的原意。人雖有無限發展的潛在可能，但若脫離生命本源的上帝，將因失去生命支撐而面臨枯竭扭曲的命運，一切潛力都得回歸終極的無限者才能盡情發揮。⁹

9 李錦綸：《道成肉身救贖源》，頁 21。

四、所賜予的生活世界

如果人類不是自然產生；同理，所處的世界也不會自然發生，那麼創造便是唯一可能，是終極者按照其意志自由的行使而使無變有的作為。因為是位格者的行動，所以有其位格特質留下的「烙印」，在人類身上看見終極者的形象，在所處的宇宙世界則發現造物的智慧與能力：從 DNA 的排序所隱含的生命資訊，到只有以數學方程式才能精確解讀的量子物理；從各物種在生態平衡中的互動關係，到地球作為維持生命環境的精細設置；從宇宙天體運行的秩序，到大自然的美麗景觀，都讓我們驚訝於其中結構的高度精密，與整體的和諧佈局。而這樣精細的設計都似乎朝著一個目標，就是讓生命可以在其中滋長、維持，作為更高層次的生命交流而準備的舞台。

人為萬物之靈，人類在這世界有特別角色，既是超越萬物而存立的，又得依賴世界所供給的生活支援，兩者結合讓他勝任為自然界的管理者，不是糟蹋，而是保育，讓世界環境經過其加工後更添光采。管理者角色意味著人類對自然界主權的相對性，是被安置於其中履行責任，最終必須向造物者負責。被造世界不單成為上帝託付於人的管理範圍，也是跟人類彼此交往的地方，在生活處境中與人相遇；因此，人不是宇宙的孤兒，反為成了承受上帝生命的繼承者。

問題討論

1. 佛家的「緣起性空」如何解釋宇宙的存有？這個解釋是否合理？
2. 創造為何是宇宙存在的最好解釋？創造主為何要向人顯明自己？
3. 甚麼是生命的共融？共融能否產生生命的深度？
4. 甚麼是位格者的存在方式？這跟物件的存有怎樣不同？
5. 奧古斯丁用甚麼比喻談論三位一體？又這樣的比喻是否合理？
6. 米開朗基羅的《神聖家庭》如何幫助說明三位一體的內在互動關係？

附錄一

米開朗基羅《神聖家庭》呈現的位格互動結構

作為一種類比的位格互動思考，我們發現米開朗基羅 (Michelangelo) 的名畫《神聖家庭》(Holy Family) 中的嬰孩耶穌與馬利亞的彼此注視，提供了一個互動的平面效果，但只有在後方的約瑟好像沒有目標的專注眼光，才能襯托出前面兩者互動的立體深度。



米高安哲羅，《神聖家庭》(Holy Family) 即《多尼圓幅》(Doni Tondo)，或稱《多尼聖母》(Doni Madonna)，約 1505-1508 年；意大利佛羅倫斯烏菲茲美術館 (The Uffizi Gallery)。

附錄二

位格之本體基礎¹⁰

當我們探討上帝作為位格者如何存在時，必須從三位一體上帝的本質開始，而在東方初代教會的教父們，尤以加帕多家（Cappadocia）三傑為代表，面對處理三位一體的本體論述時，發現巴門尼德（Parmenides）傳統的存有觀無法合理處理三一上帝在神格內三而一的內在關係，進而提出唯一出路是確認位格者（而非存在體）的終極性。這使得我們不但對於三一的實際有嶄新的理解，從而也對於位格本體意義的確立，並給予所有相關神學內容一個重要的新視角。

上帝的存在是怎樣方式的存在？是否跟所有「東西」的存在一樣，都是先假設存在體（substance）本身，然後才能夠談位格是這存在體的既有特質？如果是這樣，那麼將會產生邏輯的困難，就是在本體層次而言，這存在體可能比上帝作為上帝更為優先。如果我們要突破這樣的難題，便得問到底存在體是終極的存在，還是上帝作為位格者是終極的實際。如果是後者，則位格又是甚麼一回事？位格者又如何實際存在？

這裡牽涉“*What am I*”與“*Who am I*”兩個議題的差異。前者是關於我的本質是甚麼，後者則是我「如何」成為我。¹¹對於上帝而言，祂非被造的本質並未交代祂是誰的問題，祂是誰在乎祂如何與他者產生位格者與位格者之間的關係，在這樣的關係中其位格之內

10 本文內容節錄自李錦綸：〈當代東方教會談位格之終極性〉，《中宣文集》第十期（2010年1月），頁89-98。

11 John D. Zizioulas, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church* (London/New York: T&T Clark, 2006), 24-25.

涵 (*hypostasis*) 得以成立。換言之，在這「如何」中並非自我封閉而孤立的我，卻是開放而在關係中互動的我。我之作為我不是靜態的，而是在位際關係中動態的。當耶和華上帝宣告「我是那位我是」 (I am Who I AM) 的時候，祂把其存在的事實結合於祂作為位格者之內。¹² 就是說，祂的存在是以位格者而存在，在此以外再沒有別的存在體的實際。

如果位格有本體的終極性，那麼跟著需要面對的是如何將位格的「獨特性」 (*uniqueness*) 納入本體層次。巴門尼德傳統在處理本體論的優點是在於其存有體觀念的普遍性 (*generality*) 可以在普遍的「一」當中包含了實際的「多」。若要從位格作為終極基礎來解決這個「一而多」的問題，就得從「因由」 (*αἰτία* 或 *causality*) 來處理，¹³ 從終極因的「一」包含了這因所引申並關聯的「多」，但是作為位格者，這終極因不是必然性的終極因 (在此並非談上帝的必然存在，而是位格關聯的建立)，而應該是「自由意願性」的終極因，因為只有意願是從位格者的自由而來，自由是位格者獨有的，而自由意願的落實於與他者的位格關係上是獨特的，而非普遍的。¹⁴ 其他的位格者也藉此位格關係為軸心與其產生各自獨特的關聯，若然把這主軸的位格關係抽離，便無從落實這些關聯。¹⁵

這樣的一而多的位際關係體現在群體的實際中，在此群體中每一位格者都得以保存其各別的獨特性，另一方面在彼此相交中產生愛的合一。獨特性於是在位格者的存有上有著本體建構性 (*constitutive of reality*) 意義，不是可有可無的外加因素。不過並非任何位格者都

12 Zizioulas, *Communion and Otherness*, 99-100.

13 Zizioulas, *Communion and Otherness*, 126-130.

14 Zizioulas, *Communion and Otherness*, 100-103.

15 Zizioulas, *Communion and Otherness*, 107.

能成為終極因，在被造界中的位格者受到被造性與死亡的限制當然不可能，那麼自存永活的上帝便是唯一的答案，而在三一上帝而言，聖父是終極因（ἀρχή）。¹⁶

¹⁶ Zizioulas, *Communion and Otherness*, 104-107.

第四章

理序指向宇宙之道體基礎

摘要：

人能夠明白宇宙運作的自然規律，甚至用數學解決物理學問題，是因為人類的理性思維能力與自然界的理性規律背後，都必須預設一個共同的道體理性基礎。通過數學的形式語言把物理世界運作的機制再現，得出解釋能力，並產生預測能力。然而，這個理性基礎如果不是自然發生，便是有理性的賦予者，是創世過程中的聖道，也是聖經稱為耶穌的基督。

關鍵詞：數學形式語言、物理學經驗語言、理性基礎、道體本體論

為甚麼我們可以用數學公式建立自然科學理論而能夠預測實驗結果？數學屬於思考活動，但是實驗則是對自然世界的觀察，如果兩者有所對應，那麼就暗示了人類理性與自然世界規律的理性基礎有密切關係。比利時魯汶大學（University of Leuven）哲學家約翰·拉德里埃（Jean Ladrière）指出，由於數學作為高度的「形式語言」（formal language）有著「象徵符號」的特別功能，可以把所指涉的內容客體化而產生「操作能力」，固當數學應用於自然科學理論時，便可以把自然實際的運作再次呈現（reconstitute physical reality）。再者，數學得以應用於理解經驗世界，也是因著內涵於世界的理性同時貫切於人類的「形式思考」中。¹ 本章有三方面的關注，包括：數學作為形式語言的操作能力、數學在物理學作為經驗與形式並重的科學上的應用，及「理性基礎」的本體論意涵，分別處理人類的思維理性問題、人類如何利用形式語言的理論建構探究宇宙秩序之可能，並嘗試解答人類理性與自然秩序之間為何產生對應。

一、數學作為形式語言的操作能力

要了解形式語言的操作能力，我們必須問：形式語言到底是甚麼一回事？又憑著甚麼得到操作能力？數學是怎樣的一個世界？

（一）形式語言是一種人工語言

形式思維與非形式思維的分別，在於後者必須源自如視覺等某種直觀方式，而前者則完全憑著純粹的思維而產生，因此內容能跟

1 除了最後部分，本章內容為對於拉德里埃思想之整理，拙作英文原稿：Kam-lun Edwin Lee, "The Correspondence Between Human Intelligibility and Physical Intelligibility: The View of Jean Ladrière," *Zygon: Journal of Religion and Science* 32(1) (Mar. 1997): 65-81。

所思考的對象物 (object contemplated) 「完全一致」。或者說，形式思維在落實過程中「複製」了自身的內容，² 故此，形式系統實在是脫離生活經驗而只存在於「理想秩序」當中。這有助於我們探索所處的世界，因為許多事情便得以在抽象領域中尋找答案，而無須一定在現實世界中作出任何實際安排。³ 再者，形式語言作為一種人工語言，其組成詞句的結構規則容許我們按照既定程序來決定句子的「真值內容」 (truth value) ；⁴ 換言之，形式系統讓我們透過逐步推演，能夠絕對確認某一命題是否屬於該形式系統所「已經開創」出來的真值範圍。而藉著嚴謹並全面的規則，不同的操作能夠「擴大」這屬於純粹思維的真值範圍，操作其實是展開那「純粹關係的格局」 (pure relational schemas) 。⁵

跟字典所定義的詞彙意義不同的是，從形式系統產生的意義似乎是無限制的，一個形式系統可以在持續的探索過程中不斷產出新的意義內容（而這探索當然必須是合乎系統的內在要求的）。⁶ 誠然，形式系統所能夠產生意義是由於兩方面的原因：其一，所建構的程式合乎該系統的建構規則的要求；其二，此建構程式能配合其他已有的程式所構成的關係網絡。⁷ 形式系統於是好像自成體系，獨立於日常生活的經驗，能夠從機械性的操作中獲得其效力。然而，不論一個形式系統有如何強大的效力，如果沒有跟任何東西發生關聯，

2 Jean Ladrière, "Science, Philosophy and Faith," in *Language and Belief*, trans. Garrett Barden (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1972), 126. *Language and Belief* 法文原著為 *L'articulation du sens*, vol. 1 (Paris: Aubier, 1970)。

3 Jean Ladrière, "Vérité et praxis dans la démarche scientifique," *Revue philosophique de Louvain* 72 (1974): 296.

4 Jean Ladrière, "Signs and Concepts in Science," in *Language and Belief*, 19.

5 Ladrière, "Science, Philosophy and Faith," 122, 127.

6 Jean Ladrière, "Symbolism as Domain of Operations," in *Language and Belief*, 64.

7 Jean Ladrière, *Les limitations internes des formalismes: étude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques* (Louvain: E. Nauwelaerts/ Paris: Gauthier-Villars, 1957), 40-41.

則不可能引起我們的興趣，在此所言，特指數學作為指涉他物的知識領域，處理例如數字、集合、代數結構組合及空間等不受實際影響的「理想物」(ideal objects)。⁸

(二) 形式語言的象徵符號

一個理念能真正產生效能是從一個「推演程序」(algorithm)的發明開始，微積分便是一個例子，如果賦予形式能夠讓機械性的程式可以操作，就是因著「象徵符號」的主題化作用；跟日用語言不同的是，形式語言能把所有的推演元素融合在一塊(fusion between all the elements of a discourse)。⁹

象徵符號是形式語言裡面的一基礎單位，其功用只是讓抽象的形式結構能夠呈現於我們的意識前，作為一種用以呈現工具，選擇採用何種象徵符號則屬禮定俗成之事，沒有一套不能被取代的既定符號。¹⁰ 象徵語言在形式系統的操作上因為兩個原因而顯得至為重要：一方面象徵符號呈現自身為既獨立於人類意識又能通過視覺獲取之物，另一方面它能重新顯明在人類思維過程的每一個步驟。故此，通過象徵符號提供的客體化效果，思維的每一步便可以進行嚴格的系統分析。¹¹ 要說明如何操作使用象徵符號，讓我們以產生整數為例，整數的產生方法可以透過定義一個初始的符號比如“o”，然後不斷重複被一個行動比如“S”所作用。在重複作用的過程中於是產生：“o”、“So”、“SSo”……等，當指涉數學領域，這些符號便對應了整數的0、1、2……等。在此，透過使用象徵符號，那在整數序列

8 Ladrrière, "Signs and Concepts in Science," 20-21.

9 Ladrrière, *Les limitations internes des formalismes*, 435.

10 Ladrrière, "Signs and Concepts in Science," 18-19; *idem*, "Symbolism as Domain of Operations," 48.

11 Ladrrière, *Les limitations internes des formalismes*, 439.

中似乎難以處理的無限的問題，便得以在重複應用那產出新項的程序中掌握得到。不過，我們其實有不只一套的表達像整數這些「理想物」的方式，如果換了底數（base），“SSSo”本來在底數為“10”的情況下的“3”，就便成在底數為“2”的情況的“11”。同理，像 $1/3$ 的有理數也可以表達為 $0.333\dots$ 。

當我們離開指涉數字的範圍而進入代數推理，將會發現象徵符號能夠發揮更高效能，這種推理提升至「數學操作」本身的層次而發展出抽象代數。超越抽象代數範圍，數學操作更加跟被操作的對象物脫離直接關係；現在被認為是最抽象的數學領域要算是組合邏輯（combinatory logic），是對於稱之為「連結符」（combinators）的形式操作本身的探討。¹²

（三）數學領域蘊涵的產出能力

1. 數學是個無盡的領域

藉著象徵符號，形式語言的操作能力得以實現，帶我們進入一個無限豐富的世界。探索數學領域發現並無「預設」的界限，這情況在研究公理系統（axiomatic systems）時就有所顯示。正如所有形式科學，公理系統在數學也是特別重要；重要的原因是其外顯結果，有一些問題只能用公理的方法處理。透過對不證自明的公理演繹，所有真值的程式都能產生。然而，不是數學所有部分都能以公理系統的方法建構，而值得注意的是公理的建立一定是基於該系統之外的實際（這是所謂不證自明所必須預設的）。這個缺陷指向公理系統無論是多重要也無法一下子把整個數學領域確定（determine）下

12 Ladrière, “Symbolism as Domain of Operations,” 46-57; *idem*, “Science, Philosophy and Faith,” 123.

來。¹³ 哥德爾定理 (Gödel's Theorem) 似乎指向同樣但更為普遍的狀況，此定理說：「任何相合於數論 (number theory) 的形式系統內都存在一個不能確定的公式，此公式無法被證明或否定。」¹⁴ 哥德爾定理並非說形式系統有甚麼問題或隱含內在矛盾，¹⁵ 而只是說純粹的演繹只能涵蓋形式推理的一部分而已，結論是在形式建構中無法排除憑直觀而得的真相。¹⁶ 這樣的直觀能力讓數學領域可以無限伸展，在每一個可獲得的數學項目中都隱藏著在此之外可開拓的新視域，例如康托爾 (Georg Cantor) 的「超限數」(Transfinite numbers) 的建構，就是因著碰上可數點的無限的限制而構思出來的，並不是從演繹得出的結果。¹⁷

2. 數學可以不斷進行開拓

在數學領域不存在預設限制的前提下，演進便可以在規範化、主題化與分離化三項條件下進行。所謂「規範化」(schematization) 是以某一可以從視覺或直觀而獲得的具體事物開始，用不同角度觀察探究，直到能提煉出事物內涵中的普遍規範。比如拓撲學 (topology) 便是源自像圓球和圓環的一般幾何物體的思考，透過規範化，從很基礎的概念組成較複雜的數學觀念，是視覺不能在其中再產生任何影響的。藉著普遍化或者比對，新的數學物體 (mathematical objects) 便得以被發現。當一個維度的概念被定義之後，其他更高維度的數學物體便容易給出了。

13 Ladrière, "Signs and Concepts in Science," 19; *idem*, "Objectivité et réalité en mathématiques," 221-222.

14 J. Van Heijenoort, "Gödel's Theorem," in Paul Edwards ed., *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3 (New York: Macmillan, 1967), 348.

15 Ladrière, *Les limitations internes des formalismes*, 404-405.

16 Ladrière, *Les limitations internes des formalismes*, 410-413.

17 Ladrière, *Les limitations internes des formalismes*, 440-443; 參 George Gamow, *One Two Three...Infinity: Facts and Speculations of Science* (New York: Mentor Book, 1953), 25-34。

至於「主題化」(thematization)，就是把一個主題賦予一個較低階的理論，以便建構更高層次的理論內容。這樣，那較低層次的理論便成為建構過程的一項實驗，因為實驗其實就是普遍理論中的一個特例，例如變換組合理論 (theory of groups of transformation) 便是對於應用在不同幾何系統的操作本身的系統性研究，於是把看似不同的狀況歸納在同一個普遍適用的理論架構內。

而到了「分離化」(disengagement) 階段，我們要求找出不同的理論的共同特點，以建構一個更普遍的形式物的領域 (按：形式物或 formal objects 為形式系統建構出來的東西，正如一般的東西有客觀性，是前述理想物的一種)，就正如普遍的拓撲學，其應用就不限制於幾何圖形的研究，乃是可以擴展到實數變數 (real variables) 的處理上。

以上三種情況都可以看見從具體中分離的過程，嘗試尋找背後共同結構，並以合適的建構來表達新的形式物，是從特定的情況中抽象化的過程。這往上發展其實也幫助了往下的應用，因為惟有當我們能夠掌握普遍的理論，才更能理解其在不同具體處境中應用的意義。數學本身不是靜態的，乃是不斷在進行中漸成的。¹⁸

3. 數學的內部互換交流

除了可以不斷開拓，數學內在的豐富內容另一明證是不同的數學科目有互相交流的可能，其中一個現象是「自身反饋應用性」(auto-applicability)，就是說一個數學科目的問題可以被另一個數學科目解答，所以二次方程式 (quadratic forms) 的問題可以改為以圓錐切面 (conic sections) 方法處理，又五次方程式的題目能夠用組合

18 Jean Ladrière, "Objectivité et réalité en mathématiques," *Dialectica* 20 (1966): 227-228, 230; cf. *idem*, "Signs and Concepts in Science," 22.

理論化解。數學好像在問題被提出以先已經為自己在某一部分領域提供了解決另一部分領域問題的有效工具，這稱之為「回溯的豐盈」(retrospective fecundity)。¹⁹ 這樣的互動可能反映著不同的數學範圍本來是互相重疊的，這推論可證諸同樣的問題可以用不同的公理方法處理的事實，²⁰ 原因是形式建構其實都不是實際本身，乃是指涉同一個實際的不同象徵系統而已。

4. 數學統合為一的可能

既然不同的數學部分有互相交流的情況，那麼這些部分是否就組成一個整體呢？然而，由於數學領域並沒有預設的界限，因此也不應該在形式的建構以先有一個已經存在的整體。不過，數學的動態狀況卻是指向一個合一的進程，而在此背後有一個所有數學科目的共同基礎。至今最有可能建立這樣基礎的似乎是集合理論，當這個合一繼續進行，我們也許應該以完全合一作為一個發展「極限」來理解。²¹ 最後我們可以說數學是一個綜合系統 (synthetic system)，在其中可以在繼續探索中產生新的東西，這個綜合性的特質讓數學世界可以跟物理世界相比，因為兩者都能在研究過程中不斷帶來新的發現。

二、數學的物理學應用

雖然數學的應用並不止於物理學，但物理學卻是在所有牽涉經驗與形式思維的科學 (empirico-formal sciences) 中最基礎，也是最有代表性的。在此我們再次要問的是：思維活動的產物如何有助於理

19 Ladière, "Objectivité et réalité en mathématiques," 231.

20 Ladière, "Objectivité et réalité en mathématiques," 218-219.

21 Ladière, "Objectivité et réalité en mathématiques," 231-232.

解跟人類思考沒有直接關聯的物理現象？雖然現代科學並不回答數學為何有應用性這個終極問題，然而大家都假設了自然界的安排讓這樣的應用成為可能，在此前提下，數學與觀察結果之間透過理論語言與經驗語言二者聯繫一起。科學理論的進展就是通過此兩種語言在「方法循環」（methodological circle）中的互動，不過數學形式語言在概念化過程中才展示其真正的力量。

（一）物理作為經驗形式科學之前設

像物理學的現代科學，都假設了物理世界包括下列特性：關聯性（connectivity）、自圓性（closure）、可約化性（reducibility）、可數化性（mathematization）、可驗證性（empiricity）及冒創性（emergence）。「關聯性」假設所有自然界發生的事件都是直接或間接互相關連的；「自圓性」預設所有自然界事件都可以被另外的自然界事件所解釋；「可約化性」說明所有自然現象所產生的個別事件或形象都可以約化為相互作用（interaction）來解釋；「可數化性」意指事件之間的互相關連乃是基於可以表達於數學公式的規律原則；「可驗證性」認為所有命題都可以被特地觀察所證實；最後的「冒創性」預設了更高層次的實際可以從較低層次的實際「冒起」。²²

除了冒創性一項跟數學應用於物理學沒有直接關係之外，²³ 其他都有重要涵義。如果關聯性假設宇宙是有邏輯性的，那麼自圓性就預設了自然界所有事件都是物理性的。可約化性假設物理現象都可以被抽象化為思維形式，可數化性則以抽象化理念可以用數學形式表達為理所當然，而可驗證性基於宇宙的普遍規律而預設了特地

22 Jean Ladrière, "Approches philosophiques de la création." Avant-propos de *La création dans l'Orient ancien*, Congrès de L'ACFEB, Lille (1985) (Paris: Cerf., 1987), 16.

23 事實上，冒創性是個非因果關聯的因素，但突發事件的出現卻是物理世界的一部分，也許量子力學就是其中的案例；Jean Ladrière, "Faith and Cosmology," in *Language and Belief*, 183, 185。

的觀察有一種普遍的代表性，就是因為在同樣的控制條件下都必定得出同樣的結果，所以一個特地觀察便能代表「一切可能的」情況。總之，若要能以數學形式來理解物理宇宙，我們必須假設宇宙是邏輯性的。²⁴

(二) 形式語言應用於理論中

正如前述，物理理論能以數學形式表達，這個事實可證諸經典物理和量子物理理論。在經典理論中，牛頓 (Isaac Newton) 物理學提出在「慣性方位 (座標)」 (inertial frame) 內存在著空間、粒子與力；愛因斯坦 (Albert Einstein) 的廣義相對論則以空間弧度取代了力的觀念，²⁵ 相對論基於形式建構而假設了一個可擴張方位的宇宙。²⁶ 當我們談論量子物理時，也許會想像量子世界的非規則性並不允許使用形式建構，但無疑我們卻可以利用「波函數」 (wave-function) 來預測其中的狀況，波函數似乎能夠確定系統中的狀態，而且把不同狀態關聯起來。²⁷ 雖然經典物理與量子物理理論都採用了形式語言，但是它們的使用意義卻十分不同：經典物理為確定性的 (deterministic)，假設了理論只是一個理想狀況，排除了任何因實驗實際產生的誤差，這些誤差都不包括在理論內容的考慮範圍內；量子物理則不然，把觀察的誤差也考慮在其形式理論之內。²⁸

24 Jean Ladrière, "Le rôle de l'interprétation en science, en philosophie et en théologie," in *Science, philosophie, foi*, Colloque de l'Académie internationale de philosophie des sciences, 8-11 septembre 1971 (Bienne. Bruxelles: Office international de librairie, 1974), 235.

25 Ladrière, "Faith and Cosmology," 165.

26 Ladrière, "Le rôle de l'interprétation en science, en philosophie et en théologie," 233-234.

27 Ladrière, "Symbolism as Domain of Operations," 61-62; *idem*, "The Role of Finality in a Philosophical Cosmology," in George N. Shuster and Ralph E. Thorson eds., *Evolution in Perspective: Commentaries in honor of Pierre Lecomte du Noüy*, (Notre Dame Ind: University of Notre Dame, 1970), 74.

28 同上。

一套物理理論也不光是數學，它必定指涉自然世界中的意義。因此，數學模型便是將數學形式轉化為為有意義的實際狀況的常用工具，因為模型其實就是一種模擬某物理狀況之數學建構，²⁹一方面代表著一個理論得以在此證實的領域，另一方面代表著有關處境的暫行理性規範模式（provisional schematization）。³⁰因此，以透明的數學公式替代了不透明的物理現象實際，³¹數學模型讓實際得以在理解中操作，並讓理性規範模式獲得物理的意義。

再者，在物理理論中不屬於數學範圍的公理可以十分重要，例如動力學中加速率與力之間的比例關係永不可能光從數學產生。其實這種基於某個對於宇宙運作的觀點，規範了理論中數學形式如何運用的選擇，相信「不變性」（invariance）原則實際上支配著牛頓物理到相對論的發展。牛頓物理在只考慮空間的慣性方位觀念中所接受的是「加利略轉換式」（Galilean transformation）所預設的不變性原則，並未考慮時間的議題；而廣義相對論則相信時空方位的不變性原則（然而如何合理分解時空關係則有待商榷，詳見第五章）。至於量子物理，其支配著各基礎因素之運作表現的核心「對稱」（symmetry）問題，則是更高層次的普遍不變性原則。³²除了不變性原則，因果作用原則也在物理理論的進展上有重要貢獻，³³不變性原則指向宇宙的和諧，因果原則涉及宇宙的穩定性，但兩者同時見證

29 Ladrière, "Vérité et praxis dans la démarche scientifique," 289; *idem*, "La normativité de la pensée scientifique," in Gilbert Hottois ed., *Annales de l'institut de philosophie et de sciences morales: philosophies et sciences*, (Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1986), 44.

30 Jean Ladrière, "La raison scientifique et la foi," in *La confession de la foi chrétienne* (Paris: Fayard, 1977), 95.

31 Ladrière, "La raison scientifique et la foi," 98.

32 Ladrière, "La normativité de la pensée scientifique," 34-36.

33 Ladrière, "Faith and Cosmology," 185.

一個更普遍的「守恆原則」(principle of conservation)。³⁴

(三) 兩種語言

跟數學的形式語言不同，像物理學的經驗形式科學牽涉兩種語言：理論語言表達個體與特性之間的某些普遍關係，我們藉此可以分析所研究的實際情況；經驗語言則描述經驗可觀察的實際面相並可能的操作。³⁵ 理論語言會指向可能無法直接觀察的實際之「理論項」，像電磁場或慣性質量 (inertial mass) 的東西。經驗語言也包括可觀察的實際之「經驗項」，像長度或重量。雖然兩種語言都採用數學工具，但無論是理論項或經驗項，都不是從數學演繹得出的結果。為能連接兩種語言，我們需要有對應規則把一個理論項與可量度的經驗項關聯起來。例如，熱力學理論的溫度通過對應規則便能跟用溫度計量度的溫度聯繫一塊。基本上一個物理理論由兩組命題組成，除非被否證，不然都須假定其為真實；第一組命題是能從其中演繹出其他定理的公理，第二組則是對應規則。在物理學中，構成一個「解釋」的意思就是能夠成功從公理演繹出某些結果，又藉著對應規則將其翻譯為經驗項，並能與在實際環境中（即初始及周邊條件）的觀察所得產生一致。所以，雖然一個物理理論以數學形式建構，但必定建基於物理的實際中。³⁶

(四) 方法循環

物理的真相是逐漸形成的，在物理學使用的方法論中，有一個趨向真相的循環過程，³⁷ 前述兩種語言是這循環的兩個發展階段。理

34 Ladrière, "The Role of Finality in a Philosophical Cosmology," 78-80; *idem*, "Vérité et praxis dans la démarche scientifique," 298-301.

35 Ladrière, "Signs and Concepts in Science," 23.

36 Ladrière, "Signs and Concepts in Science," 22-25.

37 Ladrière, "Signs and Concepts in Science," 43.

論階段是先驗的，意指這是一個暫行的邏輯建構，建構受著如守恆原則和變分原則 (variational principles) 等普遍原則所約束，而這些普遍原則假設了自然界是理性的。這無疑是一個對於研究領域的預測性理解。經驗階段則是受著如何選擇理論階段所用的數學公式所影響，此選擇通過對應規則控制了數據收集及解讀的方式，因此並沒有所謂純粹的經驗真相，而一切觀察所得的論點都可以修正，所以物理的實際只能透過理論解讀而給出。³⁸ 然而，方法循環並沒有就此結束，因為理論必須經過經驗的驗證，³⁹ 觀察就好像是一個「指示」 (indicator)，理論則像是個「共鳴」 (resonator)，假若理論的建構起碼在某範圍內切合地預估了實際，分散各處「特地的觀察」便能引發理論性的共鳴，因為理論涵蓋了「延續的實際」 (continuum of reality)。⁴⁰

不過，有時候發現理論的預測未能切合觀察結果，或理論本身無法對於某些狀況提出解釋，這些情況或稱之為「整合的條件」，要求理論內部重新整理以致可以排除矛盾或填補缺口。在重複方法的循環中，更多不同面相的實際便得以整合到理論之內，而理論因此也更能獨立於環境（也就是更有普遍性）。⁴¹ 在方法循環中，雖然經驗的驗證不能或缺，但並非產生意義的所在，意義其實是從理論建構過程所產生。⁴²

38 Ladrière, "Signs and Concepts in Science," 29-31.

39 Ladrière, "Signs and Concepts in Science," 27-28; *idem*, "The Neo-Positivist Approach," in *Language and Belief*, 83.

40 Ladrière, "Signs and Concepts in Science," 32.

41 Ladrière, "Vérité et praxis dans la démarche scientifique," 303-304。這裡可能的意思是在高度整合的理論中仍然需要確定的參數會較少，因為其他參數已經可以在先前的整合過程中確定下來。

42 Ladrière, "Faith and Cosmology," 170.

(五) 理論建構

在重新建構實際中，實際自我呈現的步驟便再次被陳述，藉著建構的行動，現象與現象之間的關聯（interconnectivity）或連結（concatenation）便得以回溯。⁴³ 當理論項之間透過連結的操作互相關連，意義於是藉此產生。⁴⁴ 在操作的視域內，我們可以預先看見作為一個有規律的互動世界，而能夠按理分析其中互相連接的基礎活動。⁴⁵ 在實際的重新建構中，物理理論中的操作擁有一種探索未知世界的前瞻能力，因為內在於自然界的邏輯可以在抽象的形式規範中通過重新建構而再次實現。⁴⁶ 理論重構的內容預先延展至尚未探索的區域，⁴⁷ 所以，我們得以「預測經驗」和構思一個「尚未發生的實際」。⁴⁸

物理理論作為「概念系統」（conceptual system）⁴⁹ 這種「預視」能力是由於能將預測的構思形式化，是對研究領域的「預先理解」（fore-understanding）。採用數學形式給予這預先理解精準的內容及可操作性，而能盡量發揮推演程序的能力。⁵⁰ 反過來，這預先理解是內在於形式操作的，⁵¹ 以賦予此操作一種物理意義的向度，並在需要做出非數學性的選擇時的指引。⁵² 這些選擇包括決定採用哪些數學形

43 Jean Ladrière, "Le statut de la science dans la dynamique de la compréhension," in *Recherches et débats* (Paris: Fayard, 1952), 33.

44 Ladrière, "Faith and Cosmology," 170.

45 Ladrière, "Le statut de la science dans la dynamique de la compréhension," 36.

46 Ladrière, "Science, Philosophy and Faith," 134; *idem*, "Vérité et praxis dans la démarche scientifique," 288.

47 Ladrière, "Signs and Concepts in Science," 27-28.

48 Ladrière, "The Neo-Positivist Approach," 8.

49 Ladrière, "Faith and Cosmology," 171.

50 Ladrière, "Le statut de la science dans la dynamique de la compréhension," 34.

51 Ladrière, "Signs and Concepts in Science," 28-29.

52 Ladrière, "La raison scientifique et la foi," 94.

式才最為恰當，⁵³ 數學形式提供的是研究的物理現象所呈現之特性的「允可範圍」(what is admissible)，⁵⁴ 但對於實際如何仍然未能完全確定 (underdetermined)。⁵⁵

在物理理論的概念化過程基本必須使用數學形式的原因，是在概念之內有一種創發動力推動著理論朝著正確的方向演進。⁵⁶ 例如從牛頓物理學到相對論的過渡就並非因著主觀意願，乃是內部結構性要求以能化解理論上的矛盾，這要求的出現甚至早於對新狀況產生任何確實意識。⁵⁷ 數學形式如何應用在物理學上？這並不是一個簡單問題，但我們已看見數學在理論概念化過程的使用卓有成效，「預先理解」引導推演程序的探索，數學給予預先理解操作能力，所以當我們將預先理解形式化，便能賦予物理理論一種預測能力。

三、理性基礎與本體論

我們能夠以形式語言應用在物理理論上，背後預設著數學思維與內在於物理現象的邏輯的形上關聯 (metaphysical connection)，要探討這個問題便需要理解形式與本質的關係，兩者之間又如何在架構上關連，並能否證明這樣的架構是可信的？最後假如這樣的架構是真的，物理現象又怎樣產生？

53 Ladrière, "La normativité de la pensée scientifique," 33-34.

54 Ladrière, "Symbolism as Domain of Operations," 60; *idem*, "Langage scientifique et langage spéculatif, III-V," *Revue philosophique de Louvain* 69 (1971): 258-259.

55 Ladrière, "La normativité de la pensée scientifique," 32.

56 Ladrière, "La raison scientifique et la foi," 94; *idem*, "La normativité de la pensée scientifique," 43.

57 Ladrière, "Faith and Cosmology," 171-172.

(一) 形式與本質的互動

在物理學中，理論假設裡的東西跟本體論假設掛鉤，我們期待在經驗世界看見富有理論所預測出來之特性的東西。⁵⁸ 由於物理理論作為一概念系統其實是實際的再次呈現，而「再現」過程又是「呈現」過程的回溯，我們於是能從基礎上更明白物理現象如何產出。這個上向過程給我們明白，在看得見的事情背後有更深層的意義，這意義得以顯明，乃是由於我們能夠按著內涵於所呈現事物之內在架構而說個清楚，⁵⁹ 這個架構的邏輯性不光是能提供一套統制論述的一致性的規則，而更重要的是像海德格（Martin Heidegger）所說的那種「能使之呈現的聚合」（a “bringing together” which makes appear），是一項伴隨著事物得以落實之選擇與關連行動，並根據這些事物而能回溯它們呈現的路徑。論述過程就是真實世界中發生的過程，讓世界可以立定、產出、發生、成長。「理性基礎」就是「自然」（按：*physis* 在希臘文原本是指自然事物，也是物理一詞的字源），但「自然」本身卻又是「本質」（*ousia*），是那把事物帶到實現（presence），能產出普遍的實現，本身指向事物如何被呼召參與實現中，進入存有的限制，因此理性基礎關乎本體。⁶⁰ 拉德里埃認為「理性基礎」（logos）內涵豐富內容，是自主而又擁有本身的力量，按照自己的

58 Ladrière, “Langage scientifique et langage spéculatif, III-V,” 254.

59 Jean Ladrière, “The World as Theophany,” in George F. McLean and Hugo Meynell, ed., *Person and God* (Lanham, MD: University Press of America/ London: International Society for Metaphysics, 1988), 249; *idem*, “Langage théologique et discours de la représentation,” in *L'articulation du sens*, vol. 2 (Paris: Editions du Chef, 1984), 219.

60 拉德里埃的原話是：“... it is an act of selection and liaison which accompanies things in their coming to presence, which, with them, retraces the way of their manifestation. The movement that inhabits discourse is the same movement that inhabits world, it is its setting forth, its original blossoming, its genesis and its growth. “Logos” is ‘physis’. But ‘physis’ is itself ‘ousia’, it is that which brings things into presence; it is generative of the universal parousia. As such it indicates how things are called into the partaking of presence, into the confines of being. Logos is thus also ontology” (Jean Ladrière, “Symbolism as Domain of Operations,” 65)。

法則實現自身，為達此目的而同時運作於人類形式推理的物理再現過程及物理實際的呈現過程中，以致所呈現的得以被理解。⁶¹所以在形式推理，理性基礎預設允可性範圍，讓事物在此範圍內實現，⁶²就是當所有預設條件得到滿足，或所有確定性條件（determinations）到達飽和，物理事物於是便自然產出。⁶³

故此，事物本身的穩定性是相對而暫時的，受著所組成結構的生與滅的相反活動所支配，拉德里埃引述懷海德（Alfred North Whitehead）認為「自然是個過渡」（Nature is “passage”）⁶⁴過程，這裡的意思是指在呈顯範圍的生與滅，此範圍內讓事物成化（becoming）與生發（blossoming），而在事物的全然實現乃在於呈顯行動的落實，當每一事物於某場所（field）出現，產出此事物之場所便得以聚合而實現。⁶⁵形式與本質之間的互動使拉德里埃做出這樣的結論：「形式並非凝固的，具體並非封閉的，也許在事物與形式之間，名稱與具象之間，指標與實質之間，有一重頻密的互動，在一普遍而永久的共同投入參與中顯明實際（symbolization）。」⁶⁶

（二）基礎架構的建議：流溢產出之構思

這個給予世界「質感」（texture）而內在於實際的邏輯架構，拉德里埃稱之為「先驗」（*a priori*）的實際，⁶⁷是超越了事物本身但又

61 Ladrière, “La raison scientifique et la foi,” 104-108.

62 Jean Ladrière, “Logique et mystique,” in Paul Asveld, Winfried Gruber, Jean Ladrière & Norbert Leser, ed., *Wissen, Glaube, Politik: Festschrift für Paul Asveld* (Graz: Verlag Styria, 1981), 74, 76.

63 Ladrière, “The Role of Finality in a Philosophical Cosmology,” 100.

64 Ladrière, “The World as Theophany,” 254-255.

65 Ladrière, “The Role of Finality in a Philosophical Cosmology,” 96-97.

66 Ladrière, “Symbolism as Domain of Operations,” 65。這語詞應該從字源學角度，理解其希臘文字根意指「共同投射」。

67 Ladrière, “Faith and Cosmology,” 180.

統制著事物顯現的條件，可以用流溢產出的過程說明。自然物理世界的多樣性透過一層一層的建構條件而產出：最高是本體論範疇，中間是形式本體層次，最低的是分殊原則（individuating principles）。因此產出的過程便由形上學通過數學到物理，藉著分殊原則在具體實際中的多樣性便得以理解掌握。反過來，通過再現過程的回溯，我們看見數學的實際應該就是形式層次的本體「先驗」實際。⁶⁸

（三）流溢產出的可能

拉德里埃相信，如果能夠證實數學就是世界的物理建構之規範性先驗實際，也許就可以證明流溢產出（Emanation）是一個正確的假設；這需要證明整個數學實際對應於整個物理的實際，然而按照現在的發展階段，數學對應於物理實際而言，仍然是未能完全確定的（underdetermined），而只有在整體化過程的極限才可能體現此對應。⁶⁹ 因為現在用來研究物理的只有部分的形式系統，我們頂多只能建設特定範圍的物理定律，因此對於整個宇宙的理解也必然是片面的。某種意義上，片面知識是普遍觀念的「極限」形態（limit-idea），因為特定範圍的物理定律之所以能夠成立，不是因著可以應用於經驗中，而是因著它們切合了最基礎的普遍原則的要求。⁷⁰ 但到底能否得出數學整體的實際，就是那個絕對的形式場所？以形式語言之操作，得出的內容必然是片面的，理由是這樣的操作本質上是分析性的（analytic），也因此只能一次處理一件事情。現階段我們有的是可以互相往來的多個部分系統，但沒有單一統合的唯一形式系統。能夠互相往來的部分系統暗示它們同屬一個等級的實際，一個代表形式建構的整全系統並未出現，也可能不會出現，但是這個充滿無

68 Ladière, "Objectivité et réalité en mathématiques," 236-238.

69 Ladière, "Objectivité et réalité en mathématiques," 239; *idem*, *Les limitations internes des formalismes*, 410, 437.

70 Ladière, "The Role of Finality in a Philosophical Cosmology," 76.

限可能性的整全系統卻為每一個部分系統所迫近。

迫近整全意味著甚麼？拉德里埃推想越是迫近這「虛擬的」整全系統，便越是靠近「具體的」實際，因為整全指向具體，假若能夠建構一個整全系統，就能同時落實所有可以設想到的關連，那絕對的形式場所對於我們可能仍然是虛擬的，將會變成實在而進入所謂「具體」的實現（a visible body of effectuation）。再者，如果一個整全系統可以被建構，便相當於達到「邏輯的豐滿存有形態」，是一個物理實際快將實現的條件，⁷¹ 拉德里埃在此並非說當形式推理到達整全的極限點便能使物理實際實現，乃是指出我們因此得以看見整幅圖畫，就是所有讓物理事件發生的邏輯條件之相互關聯的全圖。⁷²

（四）動態物理現象

在物理事件呈顯的過程，所呈顯的東西是個「過渡」（passage），意思是這東西從整體的呈顯場所中產出，又回歸於這整全之中。⁷³ 然而，是從合一到多樣的分殊過程把事物落實，藉著這樣的過程，所有分殊的事物便再一次在「元一」（unity）的支配下統合為一（unified）。不過由一極到另一極，這些過程必須經過架構關係的介體（也就是先驗的實際）；這介體可進一步分為「空間似」的與「時間似」的，前者關乎穩定、結構組合的條件，類比自然界為建築物，後者牽涉關連、程序的條件，類比自然界為旋律。透過架構關係，原本沒有分殊性的「元一」便能以統合為一的方式產出，那就是自然本身，這個統合為一是產出的本源和所產出的東西兩方面的綜

71 Ladrière, "Science, Philosophy and Faith," 125-128.

72 Ladrière, "Faith and Cosmology," 176.

73 Ladrière, "The Role of Finality in a Philosophical Cosmology," 97.

合。⁷⁴ 然而，在經過的架構關係的元一與統一的互動中，每一呈顯的事物成為賦予穩定的因素，這些事物在其活動之中扮演著統合整個宇宙——即涵蓋一切事物的系統——的角色。可是，每一事物本身的具體性卻又只是暫時的，因為真正的具體牽涉自然界不斷自我實現的整體，所以並不穩定而只能夠是一個整體活動中的成化過程 (a becoming)。⁷⁵

四、理性的賦予者

當我們嘗試探討人類如何能夠明白宇宙規律時，便發現不能逃避宇宙背後有一個理性秩序的「道體基礎」(suprarational ground)。人類得以明瞭此規律就在於讓實際通過重構過程再現於理性思考之圖像中，因此這個通過重構而呈顯的實際一方面並非物理世界本身，另一方面又不是人類的思維世界，然而，此二者皆為一更深層的理性秩序所統馭。這個基礎到底又是甚麼？與上帝（祂同是創造理性的宇宙和創造能夠以理性思考的人類）又有何關係？這些都是值得繼續追問且具深層意義的問題。理性不可能從無有產生，也不會從偶然而來，只有理性的賦予者才能賦予宇宙理性的基礎。並且人類作為理性的思考者，雖然並非這理性基礎的賦予者，但卻是認知者，就是被賦予理性思考能力的認知者。

約翰福音一章 1 至 3 節如此說：「太初有道，道與（那）上帝同在，道就是上帝。這道太初與上帝同在。萬物是藉著他造的；凡被造的，沒有一樣不是藉著他造的。」這太初已有的道，顯然呼應著創世記第一章上帝藉著祂的「說話」而創造了宇宙世界；同時也指向箴言

74 Ladière, "The Role of Finality in a Philosophical Cosmology," 97-98.

75 Ladière, "The Role of Finality in a Philosophical Cosmology," 99.

八章 22 至 31 節所描述的那參與創世工程的「智慧」工程師。然而，約翰要說明的不光是一般性所說的話或智慧，而是具備位格的聖子基督。希臘原文的「道與（那）上帝同在」的「上帝」有冠詞，以此表達「那上帝」是聖父；另外，又以受格方式（προς τον θεον）形容聖父與聖子是「面對面」的相交同在。最後，「道就是上帝」的「上帝」一詞卻是沒有冠詞的，可理解為做謂詞之用，表達了聖子之神聖本質與聖父無異。總而言之，約翰交代了聖子參與創世事件中，扮演著理性的賦予者的角色。

不過，聖子不但賦予了宇宙理性，祂同時也是人類理性的傳達者。創世記一章 26 節指上帝創造人類是按照祂的形象而造的，而希伯來書一章 3 節又說聖子是「上帝本體的真象」（χαρακτηρ），於是聖子便有父的形格，而藉著祂將這形格特質在人類被造過程中傳達給人；因此，我們得以具備形格式的理性思考能力。所以，就聖經啟示而論，從人類能夠對於有理序的宇宙觀察，而能得出理性的認知，其所指向背後的「道體基礎」實是源於聖子那理性的賦予者，祂並且進入人類歷史，即稱為耶穌的基督。

問題討論

1. 數學作為形式語言跟生活語言有何基本差異？
2. 數學與物理的對應關係如何產生？為何經典物理學和量子物理學所指涉的實際又有所不同？
3. 甚麼是方法循環？如何應用在物理理論的建構上？
4. 懷海德的過程哲學怎樣解釋宇宙的動態穩定性？你認為是否合理？
5. 拉德里埃如何利用新柏拉圖主義的流溢說解釋具理性規律的動態宇宙？
6. 聖經中的耶穌為何跟人類能夠明白宇宙的規律有關？

第五章

同步之宇宙指向統一架構

摘要：

宇宙的理序指向宇宙整體架構的統一性，理應呈現於宇宙時間的同步；然而，這跟愛因斯坦對相對論現象的解釋背道而馳。但從廣義相對論到狹義相對論，同一物理現象可能存在不同理解，又數學方法的有效性不一定指向形而上之真際，因為不同解釋還牽涉不同的哲學前設。

關鍵詞：宇宙同步性、廣義相對論、狹義相對論

一個有理序的宇宙指向宇宙本身有基本的統一性，而此統一實際理應反映於宇宙時間的同步問題上。但是自愛因斯坦（Albert Einstein）提出「狹義相對論」（Special relativity）以後，過去對於宇宙基本一體性的肯定，受到前所未有的挑戰。因為，如果每個觀察者都有自己個別方位，不同觀察者之間便處於相對關係；那就只得透過不變的光速，才能為各觀察者之相互關係建立意義。故此，愛因斯坦所能夠肯定的，便不再是宇宙時間的同步性，乃是宇宙中光速的不變值。若能先撇開如何「測量」時間的同步性這問題，而首先問：到底宇宙時間的同步性是否有意義？那麼我們將會有不太一樣的思路。

一、宇宙同步的意義

試想現在於地球所經歷的這一刻的當兒，能否確定在火星上正在發生某些事情？比如：地球送出登陸火星的儀器，正在進行某項科學實驗而得出結果。雖然以光速計算，任何訊號最快也需要約3分鐘才能從火星傳送回地球；¹ 然而，我們不必否定在地球接收到該實驗結果的訊號傳回之前，此實驗結果的真實性。這是本體層次與認知層次間的落差，即縱然我們在地球未能「認知」實驗結果，我們卻可以肯定此結果在火星上的實驗結束之當兒已經成真，而此刻必然「對應」於地球之某一刻。不論是在地球或火星，此一刻即為同一刻；也就是說：地球與火星在本體層次而言，時間皆為同步。

前述的本體層次，預設了超越觀察者本身的角度看事情，是基於「何為真實」這提問而有的鳥瞰角度。因此，從宇宙的一體性（comprehensive totality）前設下，本體角度（ontological perspective）

1 火星與地球的軌跡最短距離約為五千五百萬公里。

理應跟整體角度 (global perspective) 一致；換言之，宇宙的不同區域之間的時間同步性，其實預設了宇宙本身作為實際的統一性。這統一性在牽涉宇宙宏觀論述的「廣義相對論」 (General relativity) 中得到佐證。²

二、「廣義相對論」說明甚麼？

愛因斯坦在「狹義相對論」認為，基於牛頓第一定律（靜者常靜，而動者以同一速率常動），則個別觀察者所處的方位之靜止，或以一致速率 (uniform velocity) 行進，兩者實無法分辨。當他後來提出「廣義相對論」時，其目的便在於希望能將加速率也相對化處理，此中之核心觀念為「等效原則」 (Principle of Equivalence)：意即看待萬有引力（比如地心吸力）之加速率，與牛頓第二定律（動力 = 質量 × 加速率）所涉及之動力加速率，二者並無必然分別。從這個基點，愛因斯坦發展出以幾何數學方式表達（或取代）物理中「力」的觀念。其實，以幾何或任何其他數學方式表達「力」的觀念並無問題，關鍵卻在於如何認定數學工具之「本體意義定位」 (ontological status)；換言之，數學表達的本身是否「就是」物理的實際，或只是一種「方便」運算的操作工具而已？這問題在下文討論當如何解讀時空架構的意義上尤其重要：到底時空是一體性的，還是時間有別於空間？前者傾向將時間空間化處理，結果混淆了時間與空間的各自特質，壓抑了時間在本體層次應有的動態本質。

2 下文採納了 William Lane Craig, *Time and the Metaphysics of Relativity*, Philosophical Studies Series 84 (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001) 之研究成果，但採取了從宏觀到微觀的相反論述次序，重點是先從牽涉宇宙整體的「廣義相對論」所指向對「優越方位」 (privileged frame) 的要求切入問題，再回頭討論「狹義相對論」現象的合理解讀。

從涵蓋性而論，「等效原則」能否真正讓所有「加速中的方位」（accelerating frames）相對化是值得質疑的。因為，等效原則並不包涵對旋轉運動所產生的「科里奧利力」（Coriolis forces）的處理，這跟萬有引力與慣性動力有別，所牽涉的是旋轉中物體所被作用之不同分子的速率。這案例正好說明「廣義相對論」並未能把所有「加速中的方位」相對化，尤其非規則性的加速率（起碼在原理論中未處理，但不排除有修訂之可能）。³

然而，更該注意的是從擴充「狹義相對論」到「廣義相對論」的發展看，彼此間存在很基本的差異，就是前者假設的「方形線性時空」（rectilinear spacetime）於後者並不能使用，因本來在有限範圍內以直線代表的運動軌跡，到考慮宇宙作為一個整體時都在「黎曼時空」（Riemannian spacetime）中呈現為曲線；於此，代表時空架構的基礎「度量」（metric）則為：

$$ds^2 = \sum_{ij=0}^3 g_{ij} dx_i dx_j$$

而 g_{ij} 並非為常數。在這新時空架構中，「狹義相對論」所希望壓抑的「優越方位」（privileged frame）重新浮現。實際上，「黎曼時空」中出現的「最短軌跡」（geodesic as optimal trajectory）⁴ 就是指向此優越方位之存在，因為任何偏離這等軌跡的都將不會是最優化之自然運動。所謂最優化之「自然」運動，可從物理耗能最少的角度理解。不過，這只是肯定了「廣義相對論」在時空一體結構中所

3 參 N. Haramein, et al., "The Origin of Spin: A Consideration of Torque and Coriolis Forces in Einstein's Field Equations and Grand Unification Theory," in R.L. Amoroso, B. Leinert & J-P Vigier, eds., *Beyond The Standard Model: Searching For Unity In Physics* (Orinda: The Noetic Press, 2005), 153-168。

4 從幾何的角度看，方形的線性架構中的最短軌跡是直線，但是在球體架構中便是稱為 Great Big Circle 的大圓環，這是遠程飛機航線一般會考慮的因素。

呈現的「優越方位」存在的痕跡而已，仍待釐清的是：在甚麼特定時空結構狀況下，才可能有意義地談論宇宙時間的同步性？

三、膨脹中的宇宙所指涉之時間同步

如果我們同意宇宙是「正在膨脹中」，那麼就已經承認了「時間」的真實性與「空間」是有所不同的。換個角度看，宇宙膨脹之所以產生意義就是在於我們可以在眾多的時空架構的關係中，選擇一種特定的時間與空間之間的明確切割方式，讓時間成為界定宇宙空間從小逐步拉開變大的「參數」（parameter），在這個時間參數值的遞增中，宇宙空間不斷擴大。這樣是對於時空架構最合理的分解，否則時空之間將會互相糾纏為難以想像的地步。時間的參數功能於此便為空間提供了一致性，就是在某參數值的界定下，此一空間的任何一處都是同步的，共享當下一刻。⁵ 這個時空架構切割選擇的合理性更進一步反映著宇宙「優越方位」的視角。

實際上，愛因斯坦在 1916 年發表的「廣義相對論」所提出的宇宙論模型中，就是假設了時間與空間之分割，而其基礎「度量」則表達為：

$$ds^2 = -dt^2 + R^2 \left[dr^2 + \sin^2 r (d\theta^2 + \sin^2 \theta d\phi^2) \right]$$

值得注意的是： $-dt^2$ 作為度量的時間部分，乃是獨立於後面代表著空間的部分。他預設的是當時流行的定態（恆穩狀態）宇宙觀（steady-state universe）。一年後，荷蘭天文學家德西特（Willem de Sitter）提出尚未計算包涵物質在內但膨脹中的宇宙模型，修改了愛

5 試以剝洋蔥的通俗比喻幫助思考，每一層都跟同一層相連，而每剝一層都牽涉時間，可是剝洋蔥的進程是反向的，而且每一層都只是二維空間的議題。

恩斯坦的「度量」為：

$$ds^2 = -dt^2 + e^{2Ht} \left[dr^2 + r^2 (d\theta^2 + \sin^2 \theta d\varphi^2) \right]$$

而 1922 年，前蘇聯物理學家弗里德曼 (Aleksandr Friedmann) 更提出在膨脹宇宙的宇宙論模型中，宇宙半徑 R 的設定不再是愛恩斯坦認為的常數，而理應為隨著時間增大的變數 $R(t)$ ，其比例之增加速度表達為：

$$\dot{R}^2 = \frac{8\pi G\rho R^2 - k}{3}$$

又如果假設宇宙基本上是「各向同性」(isotropic) 的話，那麼按照 1935 年羅伯遜 (H.P. Robertson) 和沃爾克 (A.G. Walker) 分別提出的看法，膨脹宇宙中的空間應該有「鈞等弧度」(constant curvature)，其「度量」則為：

$$ds^2 = -dt^2 + R(t) \frac{dr^2 + r^2 (d\theta^2 + \sin^2 \theta d\varphi^2)}{(1 + kr^2/4)^2}$$

從這樣的角度看膨脹宇宙，就是「優越方位」的視角。換言之，觀察者是超越了（或獨立於）宇宙空間的位置，「鳥瞰」膨脹中的宇宙如何不斷擴張，在時間的任何一刻中，整個宇宙都在同步。

到底宇宙「各向同性」這個假設是否合理？我們所認知的宇宙從不同星系組成，而銀河系只是其一。由於星系與星系間分隔著廣闊的空間，因此，這些個別星系雖然都大得不可思議，但就宇宙整體而論，它們所佔空間仍是小得無比，故此可以合理假設這些星系並不構成影響宇宙的一般均勻性。換言之，可以合理認定宇宙基本是「各向同性」的。這樣的推論有數據為證，從 1989 年發射的人造

衛星 COBE 測量遍佈宇宙的「微波背景輻射」(Cosmic Microwave Background) 中，發現其偏差值在十萬分之一以內。⁶ 看來，這些星系的存在與否，對宇宙整體均勻性而言，實在微不足道。同樣，從宇宙的背景輻射現象中，基本得出唯一的宇宙論：宇宙有開始，而背景輻射實為原初遺留至今的痕跡。除了微波背景輻射的均勻性以外，里斯 (Martin Rees) 從研究「哈伯常數」(Hubble Constant) 所指向，關於觀察橢圓星系亮度與所產生的「紅移」(red shift) 之間的密切關係，也肯定了上述羅伯遜—沃爾克 (Robertson-Walker) 宇宙論模型的有效性。⁷

四、「狹義相對論」現象之不同解讀

愛因斯坦提出的「狹義相對論」，旨在排除宇宙絕對空間的觀念，以此嘗試尋找新方向系統性地解釋光速的絕對「測量值」；因為光速異於一般物理情況，其測量值並不因光源的不同行進速度而改變，這可見於「邁克生—莫雷實驗」(Michelson-Morley experiment) 的結果。愛氏不滿荷蘭物理學家洛倫茲 (Hendrik A. Lorentz) 對此現象的權宜性解釋，其涉及的核心議題是所謂「洛倫茲—費茲傑羅的收縮效應」(Lorentz-FitzGerald contraction)，就是行進中的物體長度會朝著行進方向 x 而產生收縮，如果行進速度為 v 而光速為 c ，則其收縮比率便為：

$$\sqrt{1 - v^2 / c^2}$$

6 Smoot Group, "COBE: Cosmic Background Explorer," revised Feb. 9, 1997, <http://aether.lbl.gov/www/projects/cobe/> (Accessed July 13, 2018).

7 Martin Rees, "The Size and Shape of the Universe," in Harry Woolf ed., *Some Strangeness in the Proportion*, (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1980), 293.

從此演繹出「狹義相對論」使用的基礎數學公式，稱之為「洛倫茲轉換式」（Lorentz Transformation Equations；以一維公式為例）：

$$x' = \frac{x - vt}{\sqrt{1 - v^2/c^2}}$$

$$t' = \frac{t - (v/c^2)x}{\sqrt{1 - v^2/c^2}}$$

它們分別代表了兩個密切相關的相對論現象：「長度收縮」（length contraction）與「時間拉長」（time dilation）。假設靜止的方位之時間、空間是 (x, t) ，那麼物體行進中的方位的時間、空間便是 (x', t') 。然而，按照牛頓的第一定律，如果 v 為不變的等速，我們實在無從得知兩個方位之間，到底哪一個是動、是靜，或兩者皆動而其相對等速為 v 。這在解釋上有兩種可能：

- **第一種解釋**

宇宙有一個靜止的「絕對方位」，雖不能從實驗中證實，但卻合乎常理，時間與空間因此有「終極參照」。雖從實驗中測得「長度收縮」與「時間拉長」，但只能夠認定為儀器本身的「測量值」而非真正的物理狀況；換言之，儀器也會在測量過程中「經歷變化」（量尺縮短、計時器減慢等），而所得測量值為經歷變化之儀器所測得之結果，故並不反映（不經儀器觀察所得）物理實況。

- **第二種解釋**

宇宙沒有「絕對方位」（或言「優越方位」），一切方位皆獨立為真。此為處理上述兩個方位問題最簡單的解釋，但必須面對排除形而上根基所付出的代價，即否定了物理現象背後更深層的基礎。這是實證主義採取的進路，只以測量所得為真知。

洛倫茲選擇了第一種解釋，而愛因斯坦卻選擇第二種解釋。夾雜在以上的選擇是關於對「乙太」(ether) 是否存在的問題，在愛因斯坦提出「狹義相對論」以前，一般相信「乙太」為電磁波（包括光波）得以在宇宙中行進的介體。不過在多方的實驗中卻未能找到乙太存在的痕跡，所以放棄肯定其存在漸成趨勢。但又因「乙太」之觀念跟宇宙「絕對方位」兩者間關係密切，故在排除前者之餘，愛因斯坦連後者一併拒絕，從他的思想導師馬赫 (Ernst Mach) 的實證主義立場，判斷此為解決上述問題的最佳方法。

五、近年物理觀察對「乙太」觀念的再思

雖然舊觀念的「乙太」並不存在，但近年天體物理學卻發現，某些現象扮演著人們對「乙太」作為充滿宇宙的基礎底蘊 (substratum) 之期待。上文提過「微波背景輻射」的均勻性，讓我們得以合理預設宇宙是一整體，微波雖然並非一般的東西，但卻是遍佈整個宇宙的能量，提供了宇宙一體性的參照。有趣的是，愛因斯坦年代無法測量的「乙太流速」(ether drift)，近年卻從背景微波測量中得到結果。假設地球通過絕對靜止的乙太，必定產生乙太流（有如物體通過空氣而產生相對氣流），從而必能計算地球相對於靜止宇宙的絕對速度。十九世紀末的「邁克生—莫雷實驗」以測量光速方法並未得出結果，導致愛因斯坦摒棄舊的乙太觀念；然而，1977年斯穆特 (George Fitzgeral Smoot) 等人發表文章，提出地球相對於宇宙微波背景輻射環境，測得以每秒 390 ± 60 公里高速朝獅子星座方向行進。⁸

另一方面，宇宙中星系與星系之間的廣大空間也不是真空的，背

8 G.F. Smoot, M.Y. Gorenstein, and R.A. Muller, "Detection of Anisotropy in the Cosmic Blackbody Radiation," *Physical Review Letters*, vol. 9, no. 14 (Oct. 3, 1977): 898-901.

景輻射作為電磁波就可理解為光子存在的一種型態，但還有其他粒子或微塵：包括碳、氫、氧、氦、硫等元素，甚至曾經測得像乙醇和甲酰胺這樣的有機化學分子；因此，宇宙空間充滿著可喻為類似氣體的「宇宙流」的東西。⁹ 需要注意的是，這些粒子如果本來是靜止的，宇宙的膨脹並不會使其移動；換言之，宇宙膨脹並未改變宇宙空間的各位置的（縱向）架構關係，而只是隨著時間發展而拉開各位置之間的（橫向）距離。所以，雖然這樣膨脹中的宇宙之「宇宙流」跟定態宇宙的乙太十分不同，但卻保存了作為宇宙「優越方位」存在之根據的意義：包括肯定（1）宇宙時間的同步性（simultaneity of cosmic time）、（2）時間與三維空間的清楚「正交」分割（orthogonality between time and 3-D space）、（3）「優越方位」與膨脹宇宙共進（privileged frame co-moving with the expanding universe）。¹⁰

還有，量子物理現象提出新觀點，如「連通效應」（connectivity）雖不屬經典物理層次現象，但卻又是真實發生的事。¹¹ 其連通不在乎實體的连接，也不是能量的傳輸，所以不受限於光速，而是絕對的「立時」（instantaneous）效應，在特定波函數形式規範內的潛在因的連通，指向物理更深層次的內在統一。設想宇宙作為一個系統必然有一致的形式規範，那麼整個宇宙便是在此一系統規範中連通，若貝爾定理（Bell's theorem）指向量子系統的「非區限性」，同一個量子系統的寬廣度原則上就可延及整個宇宙；或者說，全宇宙便可以包涵在一超級系統之內。宇宙整體之內的量子世界本身雖然不斷活動，然而卻成為一個「不移動」的方位參照，是因為這系統必然跟宇宙整體一致。從這個角度看，微觀層次的量子世界系統

9 S. J. Prokhovnik, *Light in Einstein's Universe: The Role of Energy in Cosmology and Relativity* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1985), 8.

10 Craig, *Time and the Metaphysics of Relativity*, 220.

11 討論見下章。

似乎更合乎對乙太的原來期待，作為宇宙一切活動之「底」蘊（sub-stratum），因為全宇宙發生的物理事件都離不開其間之活動。

六、「狹義相對論」現象與「非各向同性」效應

現在，再回到「狹義相對論」現象問題。我們可以設想在靜止的方位 G ，發射一顆速度為 w 的子彈，如過改為在以速度 v 移動的方位 \hat{G} 向著移動方向發射同樣的一顆子彈，子彈速度必為 $w + v$ ，兩顆子彈速度必定相差 v 。不過，為何在發射「光」的情況卻不是這樣？因為，若按上述兩個方位所發出的光，其光速的「測量值」卻等同。我們 \hat{G} 要曉得，實驗使用的光源其實並非處於「真正」靜止狀態的方位，如果實驗是在地球進行，地球行進速度約每秒 360 公里，而必然產生「非各向同性」（anisotropic）效果，但從光的測量值卻看不出應有的變化。在狹義相對論可應用的區限範圍內，愛因斯坦便假設了一套基於光速不變的相對論現象的物理解釋，引用普克可夫尼克（Simon Jacques Prokhovnik）的話：

「非各向同性」的結果……，影響著移動中的物體和移動中之觀察者的觀察，提供了一套對於狹義相對論沒有不確定的完整物理解釋。此結果顯明了「光的原理」（Light Principle）如何和為何可以在所有慣性方位中的作用，解釋了為何用以測量絕對速率的任何區域性實驗都必定得不出結果。基礎參照方位之存在提供給絕對「非各向同性」效應的一個物理根據，而此兩者之互動產生（區域性）的觀察狀況是，自然定律在所有慣性方位內為等同一致……。惟有倚靠宇宙天文觀察才能讓我們得知基礎方位的存在，並我們於其中

之運行。¹²

這樣，「長度收縮」與「時間拉長」兩個現象又是甚麼原因促成？稱為「新洛倫茲解釋觀點」（neo-Lorentzian interpretation）的結論是，物體的「長度收縮」是由於在行進中的物體作為一個粒子組成的系統，需要保持內部平衡的一種效應，而「時間拉長」卻是光速並「長度收縮」兩者所經歷的「非各向同性」效應的結果。

在相對論現象的觀察中，應該如何理解像「介子壽命之延長」（muon lifetime）的事情？介子或稱為「重電子」在靜止狀態的壽命為 1.53×10^{-6} 秒，在地球大氣表層因宇宙射線與空氣作用而大量產生，並以接近光速的速度進入大氣層，由於其極短的壽命，理應無法在地面發現，但剛好相反的是地面可以測量到相當多的介子存在。從愛因斯坦狹義相對論角度解釋，這是因從地面觀察者方位而言，介子時間減慢拉長，以致壽命可延續直到該介子到達地面為止；但是從介子方位而言，則是進入大氣層所經過的距離縮短，雖然介子壽命非常短，但已經足以通過此大氣表層至地面間縮短的距離。因此，在否認絕對時空方位的前提下，這兩個觀察的「不同角度」在愛因斯坦的解釋觀點中支配著該如何理解「物理實際」。¹³ 若承認絕對方位，則可解釋此現象純粹為介子以接近光速行進時，其作為物質所經歷的物理衰變「過程」拉長了，而並非時間本身變長；換言之，是測量值的變化，而非時間本體層次之變化。

愛因斯坦的狹義相對論提出把絕對時空排除，為要解釋相對論現象。然而，今天發現從宇宙整體看，相對論現象只是區限性內的

12 S.J. Prokhovnik, "The Twin Paradoxes of Special Relativity—Their Resolution and Implications," in *Foundations of Physics*, Preprint, 8-9; 引自 Craig, *Time and the Metaphysics of Relativity*, 219.

13 參 Rafael Ferraro, *Einstein's Space-Time: An Introduction to Special and General Relativity* (New York: Springer, 2007), 52-53。

觀察現象，也就是說：宇宙絕對方位仍然為真，與膨脹中的宇宙共進。過去定態宇宙觀對「乙太」功能的期待，現在卻以另一種型態滿足：宇宙大爆炸遺留下來的背景輻射、星系之間空間所充滿的「宇宙流」，並量子世界作為一個宇宙系統，所指向的都是宇宙的統一性，並直接關係到宇宙時間的同步。宇宙時間的同步性不再是一種假設，而是理解宇宙作為一個理性整體的最合理解釋。

七、時間與空間之「正交關係」的神學意涵

在愛因斯坦的狹義相對論所假設的，是只有所發生的事件和該事件的觀察者的「兩方」關係，因此宇宙所有事情都只有通過「絕對光速」的假設而產生彼此關聯，整個宇宙於是缺乏一個從分享共同一刻而有的整體性。反過來，宇宙在時間上的同步就是說發生的事件跟觀察者不單只有「兩方」關係，更牽涉一個「第三方」關係，即事件本身跟第三方的對應，並觀察者同樣與第三方的對應，使得可以確定該事件跟觀察者的對應。同理，由於宇宙其他任何一個角落都可以同樣與第三方對應，讓整個宇宙彼此切實關聯而成為一個整體。¹⁴ 這個第三方便是洛倫茲對相對論現象所預設的，秉承了牛頓對於宇宙中有上帝的信念；從這一個角度看，亦即接受了宇宙的時間跟上帝的永恆有對應或同步關係。¹⁵

如果我們接受上帝是三位一體永活的上帝，那麼就有理由相信上帝的永恆是動態的，因為我們所面對的不只是上帝作為一個存在

14 參 John Lucas, "The Special Theory of Absolute Simultaneity," in William Lane Craig & Quentin Smith, eds., *Einstein, Relativity and Absolute Simultaneity* (London & New York: Routledge, 2008), 283-284。

15 見 William Lane Craig 對於洛倫茲並牛頓觀點的解讀，William Lane Craig, "The Metaphysics of Special Relativity: Three Views," in William Lane Craig & Quentin Smith eds., *Einstein, Relativity and Absolute Simultaneity*, 13-22。

實體而已，乃是實際存在的上帝在其獨一神格之內有父、子、聖靈三位之間的生命互動交流，亦即在互動中有先與後的分別，並先後之間有「現今一刻」的真際。又假如我們承認上帝跟整個宇宙有創造者與被造界的關聯，並且接受上帝在創造宇宙之後沒有棄之不顧，而是不斷在護理著，那麼便要問：上帝對整個宇宙的護理是否「同步」？若不是同步，那麼上帝又如何托住萬有？因為祂將無法「同時」（同一刻）處理宇宙不同角落發生的事情。若上帝對整個宇宙的護理是同步的，便必須要求宇宙的時間與空間是「正交」的切割關係。在本體意義上宇宙時間同步，於是成為上帝透過前述之道體基礎托住萬有的「必要條件」；或者說，時空的正交關係實屬「形而上層次架構」的問題。

問題討論

1. 愛因斯坦對相對論現象的解釋有甚麼哲學預設？
2. 「宇宙同步性」這個詞是否有意義？為甚麼？
3. 廣義相對論之「度量」說明甚麼？跟宇宙同步有何關係？
4. 「非各向同性」效應如何影響對狹義相對論現象的解釋？
5. 對於「介子壽命延長」現象有哪兩種不同解釋，又各預設了甚麼？

第六章

量子物理指向宇宙開放性

摘要：

量子物理世界雖然不能從經典物理的物體層次去理解，但是其現象仍然可以精確地訴諸或然率。這顯示在量子世界裡之活動實為理性所規範，不過所規範的不是物體，而是活動的「可能範圍」。因此，宇宙並非只有經典物理層次的機械式之封閉性，更有量子物理世界的或然之開放性，打開了理解三一上帝既托住萬有，又參與其中的可能運作空間。

關鍵詞：量子物理、理性規範、宇宙的開放性

一、量子世界之理性秩序

自從量子物理學在百年前面世以後，「甚麼是最基層的實際」便一直成為科學與哲學不斷討論的問題。故此，本章並非要重複陳述已知的量子物理現象，而是為這些現象提出形而上層次的解讀。傳統認知以為在一切物體之內都必能以其核心內容為可確定之實體，從經典物理層次而言，尤其是對其「位置」及「動量」（質量 × 速率）的同時確定，表明該實體在空間與時間的物理基礎維度內可被完全掌握。然而，量子物理世界所呈現的則沒有如此的確定性，屬於哥本哈根學派的海森堡（Werner Heisenberg）提出的「不定性原則」（Uncertainty Principle）作為整個量子物理學的基礎所說明的：

$$\Delta x \Delta p \geq \frac{\hbar}{2}$$

位置與動量不能同時確定，這個並非測量不夠精確的誤差，而是量子物理世界的基礎實際，後來引發愛因斯坦（Albert Einstein）與哥本哈根學派的辯論，而1964年約翰·貝爾（John Stewart Bell）實驗證明愛氏反對立場最後的敗訴。這樣從本質上看，量子物理世界的實際並非我們生活世界慣常所以為的實際。就從生活世界所屬的宏觀物理層次，我們所能夠精確掌握的只是「可觀測物理現象」（observables）發生的或然率，而不是某實體本身。

在相對簡單的設置狀況下，這種或然率的分佈狀態可以「薛丁格方程式」（Shrödinger Equation；以一維方程為例）的波函數（wave

function) 絕對值平方 ($|\Psi(x,t)|^2$) 所提供。¹

$$i\hbar \frac{\partial \Psi}{\partial t} = -\frac{\hbar^2}{2m} \frac{\partial^2 \Psi}{\partial x^2} + V\Psi$$

一般認為這樣的數值因為只牽涉或然率，因此並無「確實」的物理實際，又或以作為獲得最後測量值的一種「數學工具」看待。不過筆者認為波函數 ($\Psi(x,t)$) 的意義就是在於從其數學形式，規範著相關量子物理活動的可能範圍，雖為或然率，但卻從釐定活動可能性的範圍界限中產生了實質意義。這不再是「可觸摸」的物體性實質，而是給予在量子物理的動態中「潛在發生性的形式規範」(formal confine of potential actualization)。論及形式規範，值得注意的是波函數的數學內涵。從數學運算的精確性可以確立此形式規範的理性本質，一如在經典物理中數學方程式所賦予，對於物理世界理性結構實際的客觀確認。因此，可以說波函數是「形式上的真實」(formally real)。

如果從理性結構的角度看形式上的真實，那麼應該比實體更為重要。雖然實體可能給予我們一種「內在支撐」(*sub-stantia*) 的實質感意義，然而在其中就得假設支撐的根據。又如果這根源是靜態的話，那麼最終實體的「實」就得假設某種物理的終極性，但物理的必然有限與終極實有，兩者似乎互相矛盾。也許傳統對物理實際的期待太受亞里斯多德 (Aristotle) 的形格規範內有「實體」(*substance within form*) 的觀念所支配，雖然在日常經驗的經典物理宏觀世界

1 量子物理傳統上可以從三個不同方式理解：波函數比較直觀 (具體)；最系統但抽象的是諾伊曼 (John von Neumann) 所提出，透過「希爾伯特空間」(Hilbert Space) 的表達方法；還有是費曼 (Richard Feynman) 從「歷史路徑」的角度看量子物理。本章主要使用波函數概念，較容易找到跟經典物理學的類比。Roland Omnès, *The Interpretation of Quantum Mechanics* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 3-35。

裡，這樣的思考並不影響生活實際，不過在量子物理的微觀世界的實況卻非如此。

形式的真實所允許的反而是在理性架構存在的前提下，有「動態的開放性」（openness due to dynamicity），就是在理性規範內的潛在因（potentiality），於活動中得以落實為真。在面對同樣終極根源的問題上，非實有的潛在因有開向無限之契機；具體言之，首先對於物理空間作為「連續體」（continuum）的實際要求便能有合理交代。其實空間之連續並不可能是實體之連續，而是不同無限小差距的位置作為可被佔據之「潛在因之實際」（potentiality as reality）的連續，因為假若是實體的連續，將會產生該連續體所必然要求的「無限密度」；換言之，必須預設有如此無限密度之實體，但以物理實體的有限要求得出密度的無限，將是難以想像的。²

二、量子物理的理想物

從一個角度看，我們確定量子物理世界為基礎層次之世界，這可從其中能辨識之「個體」（例如：基礎粒子中的電子、光子、夸克等）共有的「理想物」（ideal object）特性得知。這裡所指為凡是作為物理世界的基礎組件，本身就不可能是從其他現存個體的結集而成的「結集體」（aggregate），因為結集體會因所結集之個體間相互關係的複雜性增加而出現不穩定狀態，這種非線性因素（non-linearity）使結集體最終失去其理想物特性。所謂「理想物」之所以是理想，是指任何同屬之「個別物」是完全一樣的，比如任何兩顆電子作為電子，其質量、電荷、自旋值都完全等同，沒有絲毫差別，

² 至今我們或可找到能類比上述無限密度的就只有黑洞！不過黑洞之「實體」為何物則難以想像，而理論上必為無限大的質量，那顯然不是量子世界的實際。

同樣的絕對等同性也發生在數學世界，因此數字本身也是理想物，因為任何兩個同等值的數字（比如：179 與 179）都是完全一樣的。

理想物特性屬於理性範疇，是理性界限的「設定」，因此有絕對性，而不能允許「或多或少」的情況。量子物理被賦予「量子」的稱呼，便是表達了在量子物理世界「既定量化」是其基礎特質，故此電子不會因為漸漸失去其動能而掉進原子核，因為原子有基態能量界限（ground state），那是電子不能踰越而低過的。量子理想物的另一相關特質是純一性（simplicity），這又在量子物理的「線性狀態」（linearity）表現出來。一如前述，結集體的內部複雜性產生非線性因素，而線性表現正好說明其單純的基礎本質。因而形容各個基本狀態的不同波函數便能彼此重疊相加（superposition of states），以建構成描述整體狀態之波函數。一般非連續性狀態（discrete state）可表達如下（若是連續性狀態則改以積分取代相加）：

$$\Psi(x,t) = \sum_{n=1}^{\infty} c_n \Psi_n(x,t)$$

「重疊相加」之可能性一方面提供了一個尋求能反映真正總體實況的波函數的有效途徑，但同時這樣的數學方法所表達的將超過簡單的工具性意義，在考慮量子物理的理想物特性與數學的理想物特性之間，彼此因各自的純一性而於共同理性秩序中理應產生基礎對應（fundamental correspondence）；於此前提下，我們將合理假設其總體波函數的數學公式所表達的，其中每一個組成部分的個別波函數（ $\Psi_n(x,t)$ ）並與之相關的係數（ c_n ）都有物理的實際意義，後者所代表的是各自波函數在整體中的比重值。傳統看法認為，測量前之狀態由於「波函數塌縮」（wave collapse）才導致測量後之所得成為唯一發生狀態，不過若以理性秩序為整體基礎，理性秩序作為量子活動的規範本身並未改變，而只不過是在此一規範內所呈現的物理

型態，從仍在發軔之「非區限性活動」(non-localized activity) 轉為已經確立的「區限性實際」(localized actuality) 而已，後者將前者之仍然開放而未發的潛在因落實於最終之具體中。這牽涉量子脫散問題，有待下文分解。

三、理性規範內的動態活力

要了解量子世界在理性規範中的動態性，可以從「典範對易關係」(canonical commutation relation) 探討：

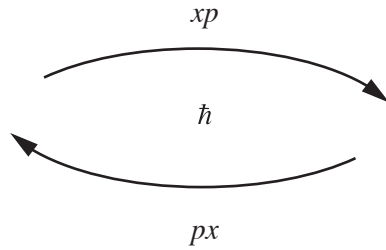
$$[x, p]f(x) \equiv \left[x \frac{\hbar}{i} \frac{d}{dx}(f) - \frac{\hbar}{i} \frac{d}{dx}(xf) \right] = i\hbar f(x)$$

或單以「作用項」(operator) 表示：

$$[x, p] \equiv [xp - px] = i\hbar$$

上述公式表達了位置與動量作為兩個「作用項」彼此之間的相互關係；假若二者能交換先後順序而不產生分別，那就表示兩者沒有內在的動態結構性關聯，在宏觀經典物理世界中的位置與動量皆為實數值，因此交換順序並無改變結果，但是在微觀的量子物理世界裡，因兩者皆為「作用項」而在互換順序中得出之差為 i 。我們嘗試解讀這個差值的意義，首先注意位置與動量相作用會跟該系統之能量的穩定性相關，從普朗克常數 (Planck's constant) 的維數 (dimensionality) 角度看，這關乎能量被頻率所除之商，亦即被歸一或 normalized 之能量，單位為「焦耳—秒」(Joule-second)。不過因為這並非實數，

所以不牽涉能量的真實差別或損耗，而虛數所表達的卻是「相差」³ (phase difference)，屬於「錯位」問題：



也就是「位置」(x)與「動量」(p)兩者不能同時確立，雖然意義與上述「不定性原則」相約，但在此所表達的不再有不等式帶來的不確定性，而是導出確切的「相差」值為 \hbar ，就是任何量子物理活動的內建基礎值。這表明量子物理世界本質是動態的，「相差」值的 \hbar 顯出不是一般事物「或多或少」的隨意活動，而是在既定理性規範中之「**動性**存在狀態」(active state of being)。

四、基礎的連通性

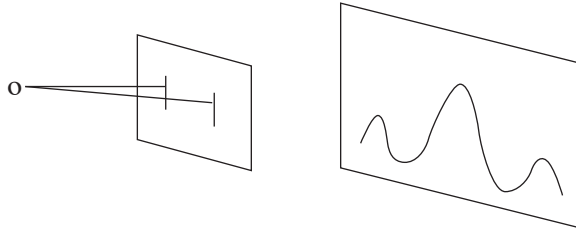
量子物理世界的內在連通性(connectivity)可以從理性秩序解釋，所以不是實質(substance)把一個量子物理系統內部聯繫起來，乃是通過該系統的理性秩序界定了所有相關活動之可能性。從這個角度便能更合理解讀四個代表性的量子物理現象：雙縫實驗、貝爾定理、隧道效應、延遲選擇實驗。

(一) 雙縫實驗

「雙縫實驗」(double slit experiment)的觀察，是單一粒子(例

³ 「相」讀第四聲。

如：電子或光子）從一個來源發出後，經過兩個縫隙到達屏幕所產生的或然率分佈為「干擾形式」（interference pattern），這只有在該單一粒子「同時」通過兩個縫隙才可能產生：



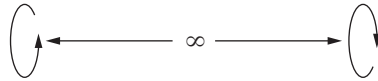
如果從實體角度理解，單一粒子絕不可能同時通過兩個縫隙，因為單一粒子作為實體只能在「一刻之內」通過一個縫隙所代表的一個世界，不可能同時通過另一個縫隙所代表的第二個世界。⁴ 但是假如從理性秩序看，對於單一粒子而言，雙縫所構成的實屬「單一系統」之世界，並沒有所謂兩個分割世界的情況。在這個單一系統的理性秩序內，單一粒子的「真際」（不必以個體實物看待）在理性秩序界定的波函數之規範內運動，產生的從波函數而來的「波」干擾形式便成了自然結果。

（二）貝爾定理

「貝爾定理」（Bell's theorem）牽涉的，是關於量子物理世界的連通性是否真實的問題。這是回應以愛因斯坦為首所提出的 EPR 推理實驗，其結論認為粒子實為有區限之實物。因此，貝爾在 1964 年首先設計可以用真正的實驗方式確定，到底量子物理世界是連通的，

4 有趣的是這個實驗並不限於簡單的粒子，甚至可以延伸至擁有 810 個原子的化合物同樣適用。Sandra Eibenberger, et al., "Matter-wave Interference with Particles Selected from a Molecular Library with Masses Exceeding 10000 amu," *Physical Chemistry Chemical Physics* 15 (2013): 14696-14700。

還是粒子為有區限之實物。⁵ 若以同為一系統之一對光子，分開以雙反方向行進至光速無法立刻到達的分隔距離，在其中一方以某一特定偏向（polarization）測量光子時，測量結果顯示另一方有反向的配合現象：



這是從所得測量值的或然率，違反了貝爾的不等式中得知此現象之發生，因貝爾不等式預設了愛因斯坦 EPR 推理實驗的結論為正確。貝爾的實驗結果表明兩顆光子之彼此配合並非由於能量傳輸所至，因能量傳輸速度不能超越光速，而二光子之間，卻在光速立即可達距離以外；所以，唯一結論便是二光子間於一系統內彼此連通。⁶ 值得注意是這連通並無距離限定；換言之，原則上即便為無限距離所隔仍有連通效應。如此，物理空間之距離在量子世界便不影響其連通關係（connectivity），這不是說量子世界沒有空間，乃是量子世界以超越空間之方式產生內在關聯，這現象的最合理解釋為理性秩序（波函數所表達）規範了量子活動，而理性秩序本身卻不受物理空間所限制。

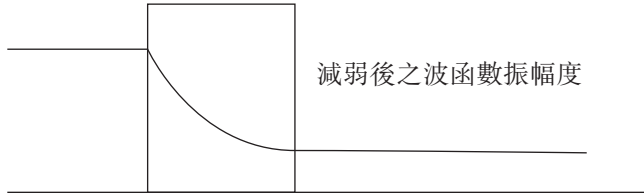
（三）隧道效應

「隧道效應」（tunneling）所指為雖有勢能所形成之隔限阻止粒子通過，然而粒子通過隔限仍能偶爾發生，其發生之或然率為波函

5 J.S. Bell, "On the Einstein-Podolsky-Rosen paradox," *Physics* 1, 195 (1964). Reproduced in J.S. Bell, *Speakable and Unspeakable in Quantum Mechanics*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 14-21.

6 Tim Maudlin 總結實驗結果所顯示量子連通的三大特性：連通並不會因距離而減弱、連通有分別性（只牽涉同一系統內的粒子）、連通是立刻的（超過光速的限制）。見 Tim Maudlin, *Quantum Non-Localilty and Relativity*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 2002), 22-24。

數所規範，波函數因穿越隔限而減弱，但並非為零。⁷



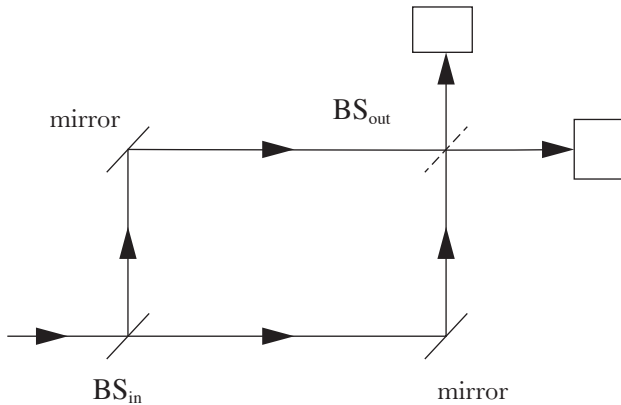
於宏觀物理世界不能發生之事（即沒有足夠動能則永遠無法穿越斜坡形成之隔限），在量子世界則仍能偶爾發生，皆因波函數所表達之理性秩序並非實體，故此得以穿越隔限；在其規範內之量子運動被測量時區限化，而成為粒子之具體實際，但因為波函數振幅通過隔限時已減弱，所以測得粒子的事件的或然率便相應降低。

（四）延遲選擇實驗

「延遲選擇實驗」（delayed-choice experiment）的概念在1978年由約翰·惠勒（John Wheeler）提出，⁸旨在更深理解量子物理波與粒子的雙重型態，該思想實驗以單一光子為觀察對象，在兩種相關但不完全一樣的實驗安排中，該單一光子可以在第一種安排中選擇以波的干擾形式呈現，或者在第二種安排中選擇以粒子方式被測量。此兩種實驗安排之唯一區別，只在於前者在路徑的末端增加一個光束分離器（beam splitter； BS_{out} ），但其餘的部分包括前端之光束分離器（ BS_{in} ）並中間的路徑，則完全一樣。見下圖：

7 David J. Griffiths, *Introduction to Quantum Mechanics*, 2nd ed. (Upper Saddle River, NJ: Pearson Education, 2005), 320-322; Alastair I.M. Rae, *Quantum Mechanics*, 5th ed. (New York: Taylor & Francis, 2008), 29-35.

8 John Archibald Wheeler, "The 'Past' and the 'Delayed-Choice' Double-Slit Experiment," in A.R. Marlow ed., *Mathematical Foundations of Quantum Theory* (New York, etc.: Academic Press, 1978), 9-48.



實驗的程序是在將單一光子輸入後，也確定通過了 BS_{in} 的階段，然後實驗者才決定是否打開置於路徑末端的 BS_{out} 。實驗結果是即便光子已經通過 BS_{in} ，但到底最後以粒子型態出現，或以波的型態呈現，完全取決於「之後」有否打開 BS_{out} 。⁹ 如果以光子作為實物看待，則光子本身好像是在事後（ BS_{out} 打開後）才選擇事前的行徑：即選擇同時走兩邊的路徑而產生（干擾）波的型態，還是選擇走其中一邊的路徑而以粒子呈現。從宏觀物理角度看，這樣事後決定事前的「延緩」是不可能發生的，但在量子物理世界，如果我們接受其中理性秩序的基礎性，便能解釋這延緩只是由於測量的行動本身選擇（或改變）了所測量的內容「型態」。在被測量以前，該光子都是在「聯通狀態」（coherence state），活動遍佈該光子的相關波函數所界定的範圍。

9 這思想實驗的結果近年已經從真正的實驗中得到證實：George Greenstein & Arthur G. Zajonc, *The Quantum Challenge: Modern Research on the Foundations of Quantum Mechanics* (Boston, etc: Jones and Bartlett Publishers, 1997), 38-40。

五、「聯通狀態」與「一致性歷史」

從一個角度看，聯通狀態所呈現的邏輯是：不同可能歷史的「互補性」（complementarity）。即在聯通狀態下，量子物理世界可以有不同歷史路徑，每條路徑都是一致，但彼此卻是互不相干的，這個對於量子物理的解釋稱為「一致性歷史」（consistent histories）。¹⁰至於到底走哪一條路徑？每條路徑的或然率是由該系統的設置的狀態所決定。以雙縫實驗為例，這系統的雙縫設置，決定了一顆光子離開光源之後，所走的路徑的或然率。雖然每一條路徑都有可能，不過在通過裂縫後，最後走到靠近中央位置的可能性最高（從干擾波形式得知）。由於每條路徑的長度不同，所以牽涉的時間也各有分別。雖然如此，我們並不是說因為有這些不同路徑，故此就一定找到一個實體的光子通過某一路徑，因為雙縫的設置本身便已經否定了這個可能。若然如此，我們只能說連「歷史的互補」也是屬於一種理性秩序（intelligible ordering），是以該系統的初始狀態所決定的。在不能訴諸物體概念的情況下，這個理性秩序卻能以數學方式表達，其基礎是建立在諾伊曼（John von Neumann）所提出的以希爾伯特空間（Hilbert Space）方法表達的系統狀態。¹¹

六、「量子脫散」所關聯的兩個世界

雖然看見在量子微觀世界發生的事情，如隧道效應或延遲選擇等現象，都不會在宏觀物理世界發生，但這並不是說兩個世界便處

10 Robert Griffiths 首先提出這個觀點，在 1984 年開始這方面的研究，他的著作有 *Consistent Quantum Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)。

11 Roland Omnès, *Understanding Quantum Mechanics* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 144-156.

於不同時空環境裡，從「薛丁格方程式」可以確認宏觀世界的時間與空間，同樣適用於量子世界活動的運算。跟經典物理不同的只不過是大與小規模（scale）差別的問題，這是量的分別而並無本質差異。微觀量子物理的理想物特性，就因「結集」（aggregate）而產生的內在非線性複雜關係中「消滅」，但卻未真正完全消失，所以在宏觀的經典物理中「薛丁格方程式」仍然適用，而海森堡的「不定性原則」同樣真實，我們在宏觀世界一般不考慮這些量子物理因素所產生的作用的唯一原因，是因為影響實在太過微小，就以最具代表性的普朗克常數 \hbar 為例，其數值是 1.054572×10^{-34} 「焦耳—秒」，對日常生活實在微不足道，甚至可當作不存在的地步。這樣的認知十分重要，因為表明了所謂「波函數塌縮」的問題，也應該就是微觀的量子運動，接觸宏觀物理世界產生的改變，使原本獨立而單純的量子系統，與屬於宏觀物理世界的測量儀器系統產生交集後，從而失去量子系統的線性特質，也就是由量子活動的「或然開放性」（probabilistic openness）轉為宏觀物理實際的「區限具體性」（localized concreteness）。這個過程在非常短的時間內發生（ 10^{-6} 秒），因為任何非常微小的物理作用都會引發這稱為「量子脫散」（decoherence）的程序。雖然仍有人認為「量子脫散」（屬實然層次）並不同「波函數塌縮」（屬理論層次），因前者只解釋了量子系統如何與宏觀物理系統產生交集，而成為新的宏觀系統的一部分，但此一新宏觀系統仍不能絕對排除量子物理特性；故此，脫散過程仍有還原可能，而未有「波函數塌縮」理論所提出不能還原性的保證（亦即所得測量值之或然率 = 1）。雖有如此論述，不過以宏觀世界實際考量，脫散過程還原的可能性基本等於零（典型或然率為 $10^{10^{35}}$ 分之一）。因而所謂「波函數塌縮」實際上就是「量子脫散」，無須作為一個獨立議題考慮；而訴諸沉默論證（argument from silence），則至今實驗

尚未能證明「波函數塌縮」在「量子脫散」之前真正發生。¹²

七、量子物理的或然開放性與時空架構

如上所述，量子物理世界的連通性並非否定了時間及空間的實際，反而連通性突顯了時間及空間作為潛在因（potentiality）的事實，只有潛在因而非實體才有可能真正的連續，因為牽涉在量子系統內其能量的有限中，而可涵蓋連續體所要求的無限；這便是在波函數的理性規範內，允許或然開放性的活動。波函數的規範作為規範必然有限制，但同時或然的開放性活動在潛在而未定中保持無限的可能；故此，在波函數定義的範圍內，於時間之一刻中，沒有任何規範空間內的位置，是被排除不被活動所「涵蓋」的，這是體現了空間的連續；又於一個定點的位置沒有被間斷的活動，這又體現著時間之連續。所以量子世界與物理時空架構便有了密切又直接的關連，作為基礎層次的物理世界，量子物理的或然開放性必定反映著時空架構的潛在因本質。不過，雖然時間與空間兩者皆為潛在因，時間卻又比空間更為基礎，因為在時間的現今一刻，一切發生的事件都得以同步，時間的現今一刻成為所有事件的共同參照。至於物理空間之實在，則由於在理性秩序框架內界定的每一位置允許被作用的可能，這「作用」包括了不論宏觀或微觀層次的任何個體性實質的穿越與能量的進出。

12 Rae, *Quantum Mechanics*, 309-310, 315-316。另見 Omnès, *Understanding Quantum Mechanics*, 246-256。Chris Clarke 建議以「穩定性」（stability）取代「一致性」（consistency），那便解決了所謂理論與實際之間極小的差距難題。Chris Clarke, “Quantum Histories and Human/Divine Action,” in Robert John Russell, et al., eds., *Quantum Mechanics: Scientific Perspectives on Divine Action*, vol. 5 (Vatican City: Vatican Observatory Publications; Berkeley: Center for Theology and the Natural Sciences, 2001), 170。

能夠運用理性思考的人類只是宇宙的理性秩序的發現者，並以物理學理論的方式「重構」這個秩序而得以明白宇宙奧秘，但除了創造主，還有誰可能是這樣精密的理性秩序的「建構者」？以三一上帝的內在位格關係特質作類比思考，將會發現如下理解的合理性：聖父創造與維護宇宙，通過聖道（聖子）提供理性秩序，規範著一切物理活動的規律，可以訴諸數學的精確計算，又藉聖靈在此秩序內允許事件的發生，相信這是新約聖經希伯來書一章3節論到聖子基督「常用他權能的命令托住萬有」的意思。這樣看來，這個宇宙便不是封閉的，而是向三一上帝開放的，是一個在預設的理性框架內可有自由的「允可性宇宙」（admissional universe）。不單讓時間與空間有其規律性，而在時空的基礎架構環境中設定物理的運動原則，從量子世界到宏觀物理世界，雖然在大小規模上有別，但其實為同一套理性原則所規範。¹³

我們可以合理推論，這物理世界的開放性包括從潛在因層次而來的開放，在或然中保持不同的可能。卡爾·波普爾（Karl Popper）特別提出量子物理的「非確定性」（indeterminacy）於本體層次的重要涵義；即這樣的宇宙是真正向著未來開放的，絕不會像在確定性的封閉宇宙那樣重複過去的歷史。¹⁴ 如果以「一致性歷史」去解釋，便是不同的歷史發展在此都是開放的，在任何時刻都不排除允許有「意志」參與抉擇的可能。假若如此，「量子脫散」便只能夠解釋一般性狀況，而留下了非一般狀況可能的「開放性」。於此，聖靈也許就是關鍵的環節，原因是在上帝透過聖道提供的道體基礎，以

13 這稱為「對應原則」（correspondence principle）最早由波耳（Niels Henrik David Bohr）提出，預設了宏觀經典物理跟微觀量子物理之間呈現普遍的類比關係。見 Omnès, *Understanding Quantum Mechanics*, 15。

14 Karl R. Popper, *Quantum Theory and the Schism in Physics*, (Totowa: Roman & Littlefield, 1982), 204.

權能托住萬有的前提下，¹⁵ 卻是聖靈成了一切活動得以發生的「可能性平台」(platform of possibility)；¹⁶ 亦即為一切事件提供了向下一刻開放的可能。在當下事情「潛而未發」的或然開放狀態中，我們不難想像聖靈可以在不同最終結果的可能上，介入並給予所發軔的「傾向性」導引。

在這裡所謂的「傾向」(propensity)是借用了波普爾的觀念，跟上文立場一致，波普爾提出量子物理世界的真實性，就是在於受限於數學方程式所描述的或然率中卻保持了不確定性；從歷史演進的角度看問題，則是每一刻跟下一刻的關聯就可以想像為兩塊接續的切片，每塊切片所包含的不是經典物理中某物體的具體狀況，而是某量子物理狀況得以發生的或然率分佈，於是從此刻到下一刻的不同分佈便決定此等狀況的發展。¹⁷ 波普爾認為「傾向」一方面是指潛而未發的潛在可能(potentialities)，而另一方面則指向「將要落實」(to realize)某事件，並從此所引發的後續事件。¹⁸ 然而(在或然率的規範內)某事件最終如何發生則仍然是個開放問題；即除非或然率是0，否則某事件無論我們認為多不可能，卻仍然可以發生。在此開放性中，便允許了某個所意願的量子物理事件得以發生的「可能空間」。因此，聖靈如果需要介入，仍然可以完全合乎量子物理的秩序。

至於量子物理的事件如何影響到宏觀物理世界的事件，在此我

15 從聖經的創世敘事，可以理解來一3所說的「權能」實在暗指聖靈的能力。

16 詳細討論見第八章。

17 Popper, *Quantum Theory and the Schism in Physics*, 186-190.

18 Popper, *Quantum Theory and the Schism in Physics*, 196.

們只能引用一個非常粗糙的例子加以說明。¹⁹ 在研究土星的衛星海碧爾琳（Hyperion 又名「土衛七」）時，發現它是不規則地滾動著，如果按照其周邊物體（包括土星、土星的最大衛星泰坦、海碧爾琳本身的非圓球形因素）的引力給予的影響，加上考慮其自身作為「量子物」的量化旋轉動量（quantized angular momentum），其不規則的滾動理應約在三十七年之內因量子物理效應限制渾沌效應（quantum suppression of chaos）而減弱，然而擺在眼前的是不規則的滾動一直繼續，唯一合理解釋的是因著太陽光子在海碧爾琳衛星上量子脫散的因素使然，壓抑了前述的效應，結果使得該衛星繼續在渾沌狀態中滾動。²⁰ 假如這個例子能為我們打開量子世界與宏觀物理世界的某種因果關連的其中一種可能性，那麼在宇宙中眾多類似的因果關連的彼此配合中，不難想像可以有更大的操作空間，這也使對宇宙時空同步的要求顯得更為合理。在此我們可以窺見，上帝通過聖道所提供的理性秩序的規範，並藉著聖靈能力「托住」萬有的其中一種可能情況，既在常規中讓其自由運行，但同時又能「選擇」在隱密中主動介入萬有之運作。

八、希格斯玻色子說明甚麼？

2012年7月4日從歐洲核子研究組織（CERN）宣佈發現希格斯玻色子（Higgs boson）的新聞為大家帶來驚喜，因為這個發現證

19 筆者同意波金霍爾（John Polkinghorne）的判斷，在現階段用以連繫量子物理世界跟宏觀物理世界之間的因果關係，最好採用比較保守的策略，也期待「量子渾沌理論」（quantum chaology）在未來發展可能提出的貢獻。John Polkinghorne, “Generalizations: From Quantum Mechanics to God,” in Robert John Russell, et al. eds., *Quantum Mechanics: Scientific Perspectives on Divine Action*, vol. 5, 190。

20 Michael Berry, “Chaos and the Semiclassical Limit of Quantum Mechanics,” in Robert John Russell, et al., eds., *Quantum Mechanics: Scientific Perspectives on Divine Action*, vol. 5, 45-48.

實了希格斯場 (Higgs field) 的存在，而玻色子就是這個場被激盪後 (excitation) 產生的結果。跟其他如電磁場有所分別之處，是在於希格斯場是沒有 (或找不到) 如磁鐵般具體的源頭，但又卻是支配著整個宇宙的活動，就是讓能量得以轉換為質量，落實了愛因斯坦所提出物能互換的定理 $E=mc^2$ $E = mc^2$ 。²¹ 設想如果沒有希格斯場的存在，宇宙裡將不會有質量，也就不會有我們日常生活中所謂的「東西」，既不會有太陽，也沒有地球，更不可能有基於物質身體而存在的人類。

我們可以肯定「場」只是其源頭所發出的效應，如果希格斯場涵蓋整個宇宙，但是又不存在於宇宙的某個角落，那麼我們可以合理推論其源頭該存在於宇宙的「背後」，也就是說比宇宙高 (或深) 一層次的事情。也許我們可以推斷如此的指向：上帝托住萬有的一種方式是藉著聖道提供的理性基礎中的「希格斯機制」 (Higgs mechanism) 讓有質量的物質得以產生並按秩序運作。

由於希格斯玻色子 (跟其他如光子) 是基礎粒子兩大類中的玻色子類，所以其存在並運作仍離不開量子物理的基本原則，而又因希格斯場的源頭超越了宇宙層次，就如宇宙時間所指的優越方位 (privileged frame) 之超越物理宇宙層次，三者齊觀之，我們便得以更進一步了解聖靈從超越物理宇宙層面介入量子物理世界的可能性。這也跟上文所提「貝爾定理」表明的量子物理世界之連通關係所 (connectivity) 指向的，宇宙 (背後) 有超越區限的統一架構的認知一致。

21 Pauline Gagnon, *Who Cares About Physics* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 25-37.

問題討論

1. 量子物理與經典物理有何基本差別？
2. 當如何理解量子物理的或然率意涵？
3. 量子物理的理想物特性指向甚麼？
4. 量子物理的連通性有甚麼形而上意義？
5. 如何從量子物理世界看宇宙的開放性？

第七章

天道觀與動態永恆¹

摘要：

天道雖然泛指運行在宇宙背後的大原則，但道的動態性反映著其不息的生命本質，甚至指向有類主體涵義。因此恆常之道的永恆便理應是動態的，為宇宙提供了基礎性的框架，同時對應於時間的每一刻，好讓在宇宙中事件得以發生，在合適環境裡生命得以滋長。動態的永恆跟天道所指向的三一上帝密不可分。

關鍵詞：天道、動態永恆、宇宙時間

1 本章內容曾發表於 2015 年第二屆在台北舉行的「迦密山國際學術論壇」，並以原題目〈天道觀與動態永恆〉刊登於《國學與西學國際學刊》第十三期（2017 年 12 月）；頁 159-169。現稍作修改。

永恆是屬於天上的事情，因為在人類的有限存在中無法經驗無限的實際。然而，在人類的有限中仍然基於其超越的領悟能力，不斷探討不可知的事物，有著知其不能而為之的氣魄。在中國天道觀中，尤以道家的論述，給我們提供了從道的動態特質看永恆的視角。西方教會傳統一般繼承奧古斯丁（Augustine Hippo）的永恆觀，受柏拉圖（Plato）靜態存有觀影響，認定「永遠都是現在」的觀念。到底道家有何洞見，引致動態觀念成為可能？其中會否牽涉主體性的議題，因為在主體中已預設了生命動態的實際？我們進而追問這洞見會否給予永恆觀再思空間：即從三位一體作為主體共融相交的事實，思考動態永恆的可能？

一、動態深邃的天道

天道思想泛指一形而上的動態原則，支配著宇宙世界，從大自然至社會並個人道德生活。《論語》首先把本來富有位格意義的意志「天」，與天所賦予之法則的「道」作為合併語詞使用（《論語·公冶長》12）。雖然儒家重視道在人類倫理生活所發揮的指導與規範性意義，但道家的《老子》卻將重點更多放在探討道本身的內容特質上，認為道是深邃而動態的，憑著人類有限智慧難以測透，然而卻是支援著各樣生命的本源。故此，在討論永恆的動態問題，我們須從道家的「道」說起。

（一）無限深度與動態恆常的道

《老子》卷首語以「道可道，非常道。」（一章）把有關道的本質問題定調，否定在人類的有限中，可以將永恆的道說清楚或定形。道本身並非真正虛無，乃因人類有限的認知中未能掌握，所以「無」只是認知層次而言，而不是本體層次的無。反過來看，從人

類有限的無知中可以推論，道的本體卻有無限深度，並且單純虛寧如「一」（三十九章），就在其單純的無限深度中隱含著豐滿的內涵，使之能於自然界裡展現出無限的多樣性，故此說：「道沖而用之，或不盈。淵兮似萬物之宗。」（四章）虛而作用無窮說明了內中的無限「潛量」等待發動，含有吸納能耐的中和力量（參五十六章），隱藏內斂而遊刃有餘。這中和的道「綿綿若存」（六章），是延綿不斷的恆常一致，又是寂寥獨立，周行不殆的（二十五章），可以說是自有而永有；自有因為不必依靠別的事物作為存在的根據，於「恆常狀態」中特定的永有，確保了永恆的動態性，在生命作用與互動中直到永遠。所謂「常」就是歸回道的自然根本，所以說「復命曰常」（十六章），因而人類無法言說的「常道」才是真道。

（二）道之存在形態與生命動力

生命之道既不是靜態的，以「有物混成」（二十五章）形容道的存在，一方面承認其為真實，另一方面又跟一般存在物加以區分，「綿綿若存」的「若存」指道作為使生命發生的淵源，其特別之處就在於「未發」之存在狀態，在「無」所提供的空間中卻讓其蘊含的活力得以具體作用（十一章），在虛寧中發揮新生力量，隱含了無限的生機，「無狀之狀，無物之象」（十四章）一句暗示著無限豐滿的形態，在《老子》二十一章將道作為恍惚之物講得更透徹：「道之為物惟恍惟惚。其中有信。」在暗昧不明中才是隱藏著最為真實的「精」，雖然微不足道，但卻是等待發軔的生命根本元素。

恆常不斷而含蓄待發是生命特質，道作為一切生命的根源難以說個清楚，而人卻能體驗大道流行於天下結果的德，道與德關係密切（五十一章）。從宇宙起源看，天地萬物都是從道所生：「道生一。三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」（四十二章）生成是發用過程，道從隱藏的潛在力量外顯而成各從其類的萬物。道的作

用邏輯是陰陽的辯證，在動態中最終達至和諧。²

（三）道之類主體涵義

為何《老子》能夠自由討論道的動態本質，而沒有西方柏拉圖式哲學對動態所可能引申出來關於偶存性威脅的疑慮？相信這是跟討論的前設有關，就是以「道」為非抽象觀念對待，甚至隱含著一種「類主體」的理解。「道」若是能夠有意義自由運行，而不是盲動或者只是律動，都將會無法迴避道之能夠「有效發揮」其意義的意志問題。當然，這裡並非排除道也有所謂「道紀」的規律性內容（十四章），然而，如果道不只於此，則必須面對更高的價值問題：如「無為」為何是最美善？因為道的類主體涵義，使道成了預設中的「實際」，其存在的穩定性問題便已經不容置疑；從這道的實際為基礎，《老子》才有可能探討這實際的本性，而道那具有（類）主體性的無限深度，但又是含蓄待發的本性特質，便能以「動態恆常」展現出來。

也許有人會認為，道家的道只不過是從人類對於自然世界經過詳細考察後所領悟的理，不必被賦予主體意義。誠然，對於生生不息的自然世界的觀察與領悟的歸納，在道家思想不難看見，但假若從中國天道觀的發展歷程，我們也發現古人把本來有主體位格的至高天，從作為被敬拜的對象「往下」演變為後來的形而上原則。似乎在《老子》中流行天下的大道，仍然保存著天作為「造生者」與「載行者」的某些殘留下來的類主體涵義；³ 或者說，是把對於自然界的觀察領悟，再次投射到「道」作為背後隱含的主體身上。

2 本段節錄李錦綸：《世紀中國文化莖——中國歷史的神學詮釋》（台北：中福出版有限公司，2010），頁107-110。

3 參傅佩榮：《傅佩榮解讀老子》（台北：立緒文化，2003），頁21。

二、動態永恆的神學探討

我們跟著要問的是：到底西方教會傳統所認定的永恆觀，是否又能從柏拉圖的靜態與動態的二元對立框架釋放出來，並以三位一體的位格主體互環內進的交融（*perichoresis*）實際中進行再思？

（一）西方經典永恆觀看時間

關於永恆的討論，西方經典哲學也有過深入探究。從柏拉圖開始，都是傾向看永恆是靜態的，跟動態的時間產生一定張力。柏拉圖認定時間是永恆的影兒，承認時間動態的同時，又接受其可數點或量度的規律性，規律既然反映著永恆不變本質，因此，柏拉圖是把時間的根基定位在形而上的永恆。亞里斯多德（Aristotle）則以物理宇宙切入問題，認為時間是那「可量度之底蘊」，認定物理世界的任何運動（包括靜止狀態）都不是時間本身，只是可以用來量度時間的指標，時間的真際卻獨立於物理運動，超越了物理範疇，只可惜亞氏並未提出更深刻的論述。普羅提諾（Plotinus）嘗試以柏拉圖所設立的永恆與時間的對應框架來解決亞里斯多德遺留下來的問題，同意時間不可能從物理世界找到終極定義，故仍回到非物理的「靈魂」尋找其發生的根源。時間的動因就在於「永恆的精神」把不變的「原則理性」的內涵向著物理世界發揮出來，在此過程中，將邏輯縱向的高低層級秩序的議題，轉換為時間橫向先後順序的解釋。所以物理運動發生在時間內，但是時間卻是靈魂的「生命」本身，通過理性的方式呈現於宇宙中。普氏所指的「靈魂」涵蓋極廣，從最高的「永恆精神」，到促成宇宙運動的「宇宙之魂」，並所有人類靈魂都包括在內；因此，人的靈魂也不在時間內，但卻是判斷身體物理性行動的基礎。

奧古斯丁繼續探討普羅提諾已提出時間與靈魂的關係，但專注

於人作為靈魂主體如何經驗時間。奧氏時間觀超越前人之處是指出時間本體意義並非在於量度的時段，而是「現今一刻」，他把主體對於時間的經歷就以「現今一刻」為基準，界定過去的實際在於「記憶中的現今」，將來的實際在於「期盼中的現今」，而現在的實際則是「直觀中的現今」，而只有現今是專注於永恆的唯一門徑。當然，奧古斯丁預設了永恆的基礎是永活的上帝，沒有完全跟隨普羅提諾「流溢說」(Emanation) 的路線。他非常在意區分創造主與被造世界之本體性差異，因此也沒有把人類靈魂和上帝的聖靈混為一談。雖然他沒有多談時間與物理世界的關聯，但從其他著作可以肯定他對宇宙秩序的重視，最早的著作之一的《論秩序》便呈現了普羅提諾以和諧為美的觀念，以某種方式肯定了宇宙的理性秩序。⁴

(二) 動態永恆的可能發展邏輯

普羅提諾的時間論述中，對永恆有深刻討論，一方面忠於柏拉圖對永恆「不變」的要求，但同時肯定永恆與靈魂「生命」的密切關聯。不過要問的是所指的生命是怎麼樣的生命，動態還是靜態的？普氏認為「安穩」(repose) 是關鍵，「不必動」的安穩，⁵ 因但凡「活動」都會生變，與永恆的不變背道而馳；然而，在不變的觀念中又似乎認定生命豐滿的統一，並在意追求進入狂喜的經歷，認為這是得享永恆福樂的途徑。

追求「不變」是因假設了某種「單一狀態的」最高完美，故此任何變動都將促使從最高完美中失落，靜止是唯一的選擇。但這是一種抽象觀念，在生命的實際中其實可以允許「多樣狀態的」最高

4 討論見李錦綸：《永活上帝生命主——獻給中國的教會神學》(台北：中福出版有限公司，2004)，頁 241-245。

5 Plotinus, *Enneads* II.ix.1, III.ii.1；分別見 Plotinus, *The Six Enneads*, trans. Stephen MacKenna & B.S. Page (Chicago, etc.: Encyclopaedia Britannica, 1952), 66, 83。

完美，在生命的統一中達成。前者關注那一個「狀態」最完美，而當從該（外指的）狀態轉離便同時失去完美；後者肯定的是那一個（內指的）「生命本身」最完美，雖經歷不同狀態而仍能「持定」其生命本質。換言之，當正視生命作為生命時，生命的統一其實要求一種本質的「恆常性」（constancy as *cum-stare*），而並非抽象的不動性。這樣，我們可以一方面肯定本質不變，但卻又有開放互動的可能，顯出生命本質不是封閉孤立的，而是在開放互動中相融合一的「和諧」。用哲學語言表達，生命主體的縱向「存有本質」的 Being 不變，而其橫向「關係成化」的 Becoming 可以開放互動。因此，普羅提諾對 Being 的認定雖已有生命豐滿的期待，不過在邏輯上仍受制於柏拉圖理形世界觀念的「靜（高等）與動（低等）」之二元對立框架，無法合理展現生命的「統一動態」，而將生命歸屬為較低層次的事情。

這樣，以上帝生命主體為基礎來給予永恆定位，同時也解決了一個相關的對「偶存性」（contingency）問題的疑慮：即上帝雖動，但並不能限制祂於偶存之中。因為上帝的永活生命保證了所經歷的所有（包括未來）的任何一刻都是實在的，祂生命的統一所賦予的內聚力「保證著」生命的必然延綿持續。因此，那無限深度生命的上帝跟被造界有限的萬物的偶存本質截然不同，上帝其恆常生命的必然性不容置疑。

（三）永恆無終始

雖然西方教會代表性人物奧古斯丁清楚區分了上帝與被造的宇宙，但是在論述上帝的永恆的問題上卻與普羅提諾的觀點一致，認定永恆與時間是縱向的邏輯優先次序轉化為橫向的發展先後順序，靜與動的張力顯而易見，在《論真信仰》中他說：「在永恆裡沒有過去，也沒有將來；因為過去的已經不再存在，將來的還沒來到；

然而永恆只是現今，沒有不復存在的過去，也沒有未有的將來。」⁶ 相比之下，倒是東方的加帕多家（Cappadocia）教父中的拿先斯的貴格利（Gregory of Nazianzus）更能把三位一體上帝的動態永恆說明，他在《演講集》裡說：

上帝永遠曾是，也永遠是，和永遠將是；或者說，上帝永遠「是」。因為「曾是」和「將是」都是我們的時間片段，是善變的，但祂是「永恆者」。這就是祂在山上向摩西所傳達的，祂自己的名字，因為在祂裡面，祂是統合又包涵一切的，既沒有過去的開始，也沒有將來的結束。祂好比汪洋，無邊無際，超乎所有可以想像的時間與本質……。⁷

奧古斯丁的重點表達了在永恆沒有過去與未來，只有現今為真實；拿先斯的貴格利則表示在人的觀念中的過去與未來是會改變的，而上帝作為永恆者不會改變，所以包括祂的「過去」與「未來」都與現在一樣是「是」的，這就是永恆的實際。貴格利所指的就是從上帝生命的統合性給予必要的穩定，保證了基於祂之永恆的「恆常性」。他以汪洋的「沒有邊際」來比喻上帝，就是突顯了相對於時間而言，永恆之恆常並非靜態不動的「定點」，而是基於上帝本身的無限而超越。

若然可以假設奧古斯丁也願意肯定生命是必然動態的話，那麼他與拿先斯的貴格利之間就不是對上帝在認知上的差異，而可能只是呈現角度不同而已。這個假設並非完全沒有根據，因為在他談論

6 Augustine, *De vera religione* 49, 見 J. H. S. Burleigh ed., *Augustine: Early Writings*, (Philadelphia: Westminster, 1953), 275。

7 Gregory of Nazianzus, *Orations* 38.viii; 45.iii, 見 Philip Schaff & Henry Wace, eds., *A Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2nd series, vol. 7, reprint ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 346, 423。

三一上帝的本質為 *Essentia* (不用具實體涵義的 *Substantia*) 時，很可能是認同了普羅提諾的看法，把本質等同於「生命」。⁸ 如果推論正確，則表示奧氏在使用的靜態語詞中隱藏著動態涵義，只可惜缺乏更合理的理論架構以闡明內容，仍擺脫不了柏拉圖二元觀的巨大影響。另外，奧古斯丁也許傾向從「外指性」(external reference) 角度看上帝的永恆，旨在排除把上帝與被造界放在同等的本體層次，然而並不會否定上帝對被造界的開放性；而貴格利則嘗試以「內指性」(internal reference) 觀點看內在於三一上帝的動態生命，此生命在啟示與救贖上都向被造界開放。以兩個不同視角看上帝的生命，奧古斯丁是在「固定於現今」的框架看生命活動的發生；而貴格利卻不受限於此固定框架，所以從宏觀的整體性而論，任何生命活動所發生之「現今」都有之前與之後的分別，但又都能確定為真。如果用拍攝賽跑活動做一個比喻，前者像攝影鏡頭跟著賽跑員「同步移動」拍攝的結果，拍攝到的賽跑員沒有移動，但卻在跑動；後者則像不移動的定點攝影鏡頭拍攝賽跑員的「活動全程」，看見他在不同時刻在賽跑徑上的不同位置。假若所專注的是該主體本身，那便是同樣的真際，只是由不同觀點看事情而已。

其實沒有終始的超越不難理解，雖然中世紀阿奎那 (Thomas Aquinas) 曾表示「無限」不可能為真實，因為無論從實際數點行動，或萬物存在的目的審視，一切真實事物都必然有限，不過問題是他採納了亞里斯多德以「時段」為時間本體的假設，無法恰當處理(無限短或零維度的)「時刻」議題。若從奧古斯丁以時刻為時間之實際，則能利用康托爾 (Georg Cantor) 發展的超限數學給予合理解釋，基本上如果我們可以接受時段(比如一秒鐘、一分鐘、一小時等)為真，就能合理接受永恆的沒有開始與結束為可能，因為作為有邊際「連

8 對比李錦綸：《永活上帝生命主》，頁 126 與 Plotinus, *Enneads* III.vii.6；見 Plotinus, *The Six Enneads*, 122。

續體」(continuum)的時段和無邊際「連續體」所代表的永恆「神性時序」(divine temporality)，兩者之無限的基數值皆為 \aleph_1 。

(四) 永恆的縱深與超越

當然，這並不是說動態永恆就只是無邊際的時間，沒有開始和結束而已，永恆最終牽涉永恆者「生命本質」的議題。上帝的生命有無盡的深度與超越，讓永恆的豐滿遠超過被造界所經歷的時間。拿先斯的貴格利繼續說：

當從開始與結束兩個角度看「無限」時（因超越了這些界限就是「無限」），當理性探入在上之深處，雖找不著立足點，但憑藉所僅能觀看的來思想上帝，這「無限」又「無法接近」的，其名字叫「非受生者」。又當探入在下之深處，並未來，祂的名字叫「不死者」和「不朽者」。當以總體作結，祂的名字叫「永恆者」，因為「永恆」並非時間或時間的一部分，理由是無可量度的；然而，正如對我們而言，時間可以用太陽的運動量度，永恆照樣對應於永恆者，換言之，一種像時間的運動和段落與其共存。⁹

這裡的無限不再單只是橫向的沒有終始，更有縱向的超越與深度。然而縱橫兩個向度彼此相關對應，上帝永恆的「無始」指向祂就是「自有」的位格者，而「無終」則指向其永存永活的事實；這樣上帝的永恆跟被造界的時間便有了質差，因為在被造萬物中既不可能自有，也不會自立而永存。深度與位格者之「位格內涵」(*hypostasis*)有關，超越與其「位格延展」(*ekstasis*)相聯。永活的上帝是「三位

9 Gregory of Nazianzus, *Orations* 38.viii; 45.iv, 見 Schaff & Wace ed., *A Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 347, 424。

一體」（或言「三位合一」）的上帝，本於聖父，及於聖子，彼此相交於聖靈之內的「位格生命共同體」，以聖父為本源的位格主體，聖靈延伸了聖父的位格內涵，而聖子則延伸了聖父的位格延展；在生命相交融中，聖靈的無盡深度直接對應於聖父和聖子的無盡深度，永恆聖靈的無盡深度從其無盡的生命內涵得以確立，橫向無邊際的永恆「神性時序」與縱向無盡深度的永恆生命內涵，在聖靈裡產生關聯，位格者之生命不斷累積經歷而形成其位格之內涵，永恆的聖靈從互古以來促成的聖父與聖子在其內合一的生命相交中，這稱之為「互環內進」（*perichoresis*）的團契活動，就是引文所提那比喻為太陽量度時間之「永恆運動」，此團契生命活動對應於永恆並與其共存。若以 s_0 代表聖靈（Holy Spirit）於當下的豐滿內涵，可以用「嵌套子集」的方式表達為：¹⁰

$$s_0 = s_0 \cup \left\{ s_{-1} \cup \left\{ s_{-2} \cup \left\{ s_{-3} \cup \left\{ \dots \{ s_{-\omega} \} \dots \right\} \right\} \right\} \right\}$$

s_0 : 聖靈現在的豐滿內涵

$\{s_{-\omega}\}$: 聖靈在互古的豐滿內涵的「累積」

$0, -1, -2, -\omega$: 指現在及以前可被數點構成內涵累積的事件， ω 為可數點的無限

\cup : 融合

層層「嵌套」揭示了聖靈在促成聖父與聖子的相交中，不斷經歷生命相交帶來的新事，成為其作為位格者的個別歷史的內容，此無盡深度的位格內涵反映著以聖父為存有基礎的內在三一團契的穩固與豐滿；其深度的「無盡」（ $\{s_{-\omega}\}$ ）對應著互古的「永恆」，以至永恆在聖靈裡得著確據，統合無邊際的時序與無窮的生命內涵。由於

10 見李錦綸：《道成肉身救贖源——獻給中國的教會神學》（台北：中福出版有限公司，2006），頁 200-201。

這是無盡的深度，所以沒有任何新經歷的累積足以改變既有的無限本質（Being），這恆常穩固的本質也是其「超越之所在」，可以有不斷更新的可能（Becoming）。換言之，生命常新的經歷並不能威脅上帝神性本質，事實上，更新反而應該是生命活潑的必然表現。這樣，在三位合一的生命相交中，在聖靈裡體現的深度與超越，同樣體現於所本之聖父，並從父藉聖靈永恆生出的聖子，而聖靈也因此通過聖子而落實聖父的生命，這便是「互環內進」。誠然，三一生命的不斷更新活動，也必成了一切活動的絕對參照。

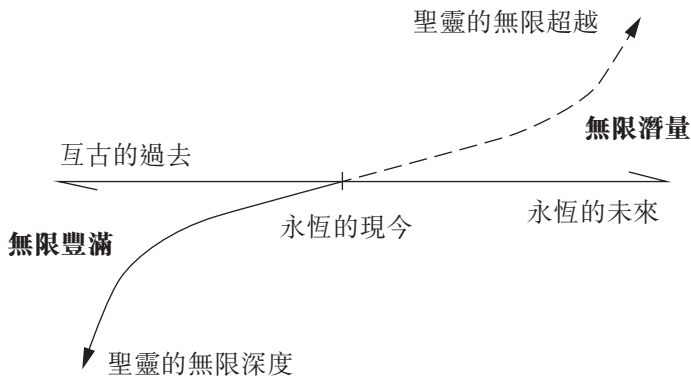


圖 1：從聖靈看永恆的深度與超越

（五）永恆之「現今」實義

奧古斯丁提出時間與永恆的連結點在於現今。到底甚麼是現今，尤其是永恆的「現今」？從維度的角度看，現今一刻是零維度的，以數學方式表達就是線上的「一點」。然而，這個沒有維度的「一點」卻隱含著一切「新事件」含蓄待發的潛在可能（potentialities），也是「開向未來」的窗口。

在此，關鍵是事件之「發生」，到底所指為何？是甚麼構成發生的實際？從邏輯的角度看，有活動就有事件的發生，但所發生

的可不一定有意義，所以從價值的角度看，事件的發生對於不同的對象可以產生不同意義與價值。如上所述，在永恆中的基礎活動是三一上帝的內在生命相交的團契，這既是真的活動，所以就有事件的發生，也就在本體層次有了「現今」的實際，因為這生命的團契是不間斷的，所以永恆的現今也是「延綿不斷」的，就是永恆現今的每一刻都（因上帝生命的統一內聚而保證了）不斷的緊接著另一刻而延綿，數學觀念中的「連續」（continuity）在此成為實際。

然而，永恆不單只延綿不斷，更有從三一生命相交所帶來的深厚意義內容，那就是包涵真理與恩典的彼此相愛，這排除了永恆變為機械性運動或偶然事件的不斷發生（此兩者反而是沒有意志的物理世界所見的特質），而是確定了永恆的位格性，有特定主體（聖父）與特定對象（聖子），從意志恆久抉擇中委身於對方，是有真理內容與恩典空間的懷抱，簡稱為「愛」。「愛」有目的，是建立生命的目的，而且經歷常新的意義，因為意志的投入並非機械性的，也不是偶然性的，乃是有真理價值方向委身的行動。如此看來，永恆的現今從向度而言也並不是「中」性的，以致隨時逆轉而回到過去；永恆是「非對稱」地開向未來，這都是由於永恆的位格本質。若然三一上帝在永恆相交中以其累積經歷的位格內涵為參照，而其位格延展卻按既定的真理價值目標投向落實愛的新可能，這便解釋了永恆開向未來的非對稱原因，也將能解釋時間基於永恆而來的非對稱性（time asymmetry）。單從物理層次尋找時間的非對稱「根源」的嘗試並無結論，物理學的傳統看法是，物理學運用的數學公式並沒有牽涉時間向度的差異性；換言之，若真有時間倒流的世界，這些公式同樣適用。¹¹ 筆者判斷物理只能「確認」時間非對稱的事實，從亞里斯多德時間觀已有結論可知，物理並非終極，物理運動只能成

11 Roger Penrose, *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics* (London: Vintage, 1990), 392.

為真實時間的指標，這原則應同時適用於時間非對稱的問題上。一直以來，物理的「非還原性程序」(irreversible process)，常被認定為可用來定義時間的非對稱性，然而二者並不同，頂多只是一個對於非對稱性事實的指標。¹²

「非對稱」實在是位格性的，基於位格主體的生命是「活」的，所以不斷面向新的開放而有「現今意識」，又於開放中經歷從開放而來的位格者與位格者之間的位際互動而有所積累；經歷的積累成為「過去意識」的參照（與位格內涵有關），生命的開放則是「未來意識」的實際（與位格延展有關）。若以「集合」的方式表達這樣的位格意識的動態性，則：

$$P_{n+\varepsilon} = P_n \cup \{P_{n-\varepsilon}\}$$

P_n : 位格者於現今一刻（現今意識所在）

$\{P_{n-\varepsilon}\}$: 位格者於現今之前，所有經歷累積的總和（過去意識由此產生）

$P_{n+\varepsilon}$: 向現今往後開放的位格者（未來意識的實際）

\cup : 融合

n : 代表現今

$\pm\varepsilon$: 表達跟現今只有無限小的差距，基本意義在乎呈現向度的實際

12 討論見 Peter Kroes, *Time: Its Structure and Role in Physical Theories*, Synthese library 179 (Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1985), 103-194。

或以圖解表示：

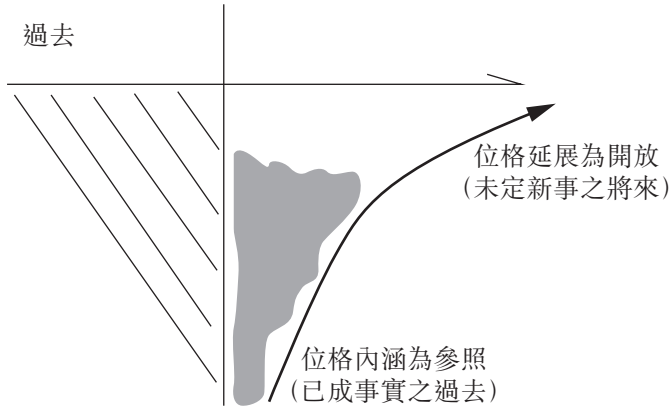


圖 2：基於位格主體的永恆之非對稱性

若要問永恆是甚麼？我們可以說永恆與上帝的生命共存（concomitant），從優先順序看，不是永恆允許了上帝永存永活；剛好相反，從永活上帝的生命散發出稱之為永恆的「潛在架構」，在三一上帝的內在相交中產生意義，但其意義卻不止於此；永恆同樣在上帝創造的被造界中成為可以產生關聯的「基礎架構環境」。這又必然涉及永恆與時間的關係，並在上帝的「永恆意識」中，如何成為一切活動得以落實的「那能夠提供可能性之基礎」（foundation of possibilities），又在人之意識中得以感應此基礎的真際。

（六）永恆與時間的可能關聯

永恆本身並無涉及物理空間，而時間則牽涉與物理空間的關係。如果宇宙時間有同步性，¹³ 那麼在宇宙任何角落都能分享共同的一

13 宇宙同步性的討論見 William Lane Craig, *Time and the Metaphysics of Relativity*, Philosophical Studies Series 84 (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001), 213-241。

刻；換言之，宇宙時間與空間成為（垂直）「正交關係」（orthogonal），時間與空間清楚分割，並無相互糾纏。在此前提下，時間的同步必然預設了物理宇宙空間的連通（connectivity），就是「發生」在一處的事件必然與別處的事件有產生實質意義的可能。起碼從量子物理的層次看，貝爾定理就是指向宇宙有這樣的立時連通關係。連通應該是宇宙深層統一的現象，暗示在物理世界背後的真際實屬同一系統。從宇宙膨脹呈現的拓撲關係，也指向同樣的情況，膨脹並沒有改變空間位置的縱向相互關係，只是拉開橫向的彼此距離，這縱向的穩定關係就是一個空間架構系統。這系統之能成為系統，也預設了一定的理性秩序，故此數學可以用來分解物理現象，並且是建構物理理論的精確工具，甚至能夠依循物理的規律計算尚未來臨如日蝕等之物理現象的發生。宇宙時間的同步直指時間的「普及效應」。普及性乃是聖靈位格的「媒介」特質（medium character），貫通一切得以在其中相容合連通；然而，時間也是規律性的，可以精確地被量度，故必然有「理性規範」；而理性卻是稱為「道」的聖子之獨特位格內涵。

上述特質的「類比對應」（analogical correspondence）雖無法「證明」甚麼，但顯然不是一種比喻的論述而已，從宇宙實際層級關係（hierarchy）判斷，卻指向三一上帝的「作為」與宇宙背後的理性秩序並活動環境的密切關聯，得見上帝「托住萬有」的印記（imprint）；事實上，若否認上帝的作為，宇宙的奇妙實在難以合理解釋。

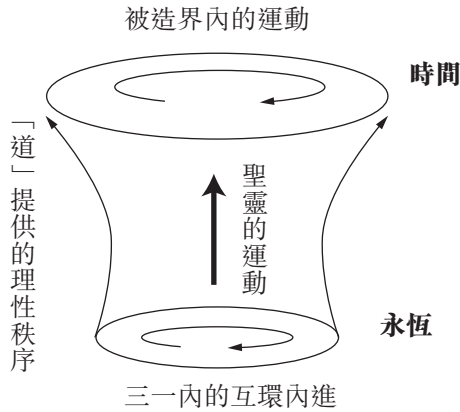


圖 3：三一的永恆與時間的對應

然而，時間也不光是物理的，也是人作為位格者的心靈經歷，但與物理時間所呈現不太一樣的經歷是，雖有先後順序，在心靈經歷中卻難以精確量度所度過時光的長短，因為缺乏像計時器一樣的參照。不過這不是說心靈經歷沒有參照，乃是以上帝為終極參照，因此除了自我有時間意識，也能有位格者與位格者之間的心靈互動，並最終能通過聖子打開的救贖管「道」，在聖靈的「媒介」環境裡與永恆的聖父相交（即投入三一互環內進的相交生命中）；這就是人在時間之內經歷永恆「現今」之實際的不同層次。這樣看來，上帝的永恆作為「基礎架構環境」是通過「道體」（*hypostatic Logos*）的聖子，並在「媒體」（*hypostatic Medium*）的聖靈之內，落實了一種以三一的內在生命活動為終極參照，跟宇宙萬物的運行和生命，並人類心靈活動的「對應關係」，在此被造界中所經歷的對應便是「時間」；因此，永恆提供給宇宙中一切活動的同步時間為終極參照之外，同時也透過聖靈讓人在心靈世界內經歷靈裡的相交，心靈世界的時間與物理世界的時間在同一永恆基礎上一致，兩者同步而關聯；如此，在宇宙的拓撲關係和心靈意向的內指性向度的一致中，時間於是扮演了連接的角色，表面互不往來的物質與屬靈世界其實

只有「一紙之隔」。

如此看來，聖靈在基督之內的運動，一方面是三一之內在相交，另一方面也包括了對外承托宇宙的一切，從最基層物理世界的量子活動，到動植物界的生命存留，乃至人類心靈之間的交流，都牽涉著不同層次的承托性參與。東方教會所言上帝的「元生動能」（ένεργεια）應與聖靈的活動有密切關係，事實上聖靈於被造宇宙各層次的活動都留下了蹤跡。在量子物理層次，聖靈的參與是「非生命形式的產出性維護」（inanimate *productive* sustenance），意謂位格主體的聖靈與其（成品性的）工作之間有所「分離」的關係，目的是保存著基礎物理界的普遍性（generality）與理想性（ideality）特質，以作為能提供建構更高層次生命體所需之物質環境或載體的可用材料。於生物層次，聖靈則給予「生命形式的類比性支援」（animate *ana-*logical support），意指生物之生命反映著聖靈的生命特質（characteristic parallel），尤其是生命主體的統一與自由，有統合的中心能回應外在的事情，所以動植物雖有各自生長的原則，卻沒有像物理層次那樣的機械性規範。就人類心靈層次，聖靈更能主動地促進「有意識的互通性契合」（conscious *communal* fellowship），可以建立位格生命的關聯（possibility of life communion）。這些分屬不同層次的實際都以時間共同貫通，時間的實際也許就可理解為一種終極的動態參照，這參照乃是基於聖靈那不間斷的行動而有，時間的規律性則因聖靈活動是從聖道給予定形的規則化結果（regularity due to the shaping of the *Logos*），也是聖道落實為那宇宙的「超理性基礎」的基本方式。這樣宇宙的時間與上帝的永恆便有了必然的對應，時間的每一刻都是真實的，就如所對應著的永恆是真實的。

正如奧古斯丁所透視，現今一刻是透入永恆的窗戶，突顯的現

今才是時間的真際，這與當代的「時態性時間觀」¹⁴一致，而時間的非對稱性則源於永恆之開向未來。人作為位格者跟萬物有別，雖然同樣經歷時間，但卻是有意識地經歷時間非對稱的實際，在所意識當下的現今之同時，又能涵蓋於其「位格內涵」中所「回憶」的過去，並其「位格延展」中所「期盼」的未來之境域（horizon），因此所能經歷之「突顯意識」並非偶然，都由於與永恆之對應而產生，首先是對應於現今一刻而構成當下「開放性的感應」（sensitivity to openness），又在回憶與期盼的境域中顯明了作為生命主體，其生命之開放同樣朝向未來。

動態永恆思維的可能性看來是基於對生命主體的認定，不單是生命本質是動態的事實，更是從生命得以發生的根據而言，則要求一縱向維度；故此，道家思想中也預設了作為萬物生命本源的大道，必定是深邃而無限的。縱向維度給予生命的穩定性，但同時允許橫向的開放性可能，因著生命這統一的內聚力，便不必懼怕偶存性的威脅。這些認知是動態永恆觀得以建立的關鍵。相對於靜態柏拉圖式理形世界的完美，生命不是抽象的概念，而是活生生的互動互存。然而，在互動中只有愛的相融才是最高層次的真實生命，就哲學思想而論，《老子》對於道的認知誠然是深刻而超越的，並且認定「道法自然」的自然的終極性（二十五章）；無奈，「自然」於此作為生命淵源的思想仍是模糊的，要能具體疏理相交共融的生命關聯，便得進入三一神學的討論範圍。

14 「時態性時間觀」（Tensed theory of time）又稱「A-序列」，認為現今一刻的突出經歷正反映此乃時間之實在性所在，相對於「非時態性時間觀」（Tenseless theory of time）或「B-序列」，後者以為時間只是一種先後的順序關係，所謂突顯的現今經歷純屬意識作用，沒有本體性意義。兩個論點皆由英國哲學家 McTaggart 提出，見 J. M. E. McTaggart, *The Nature of Existence*, 2 vols., (Cambridge: Cambridge University Press, 1927; reprint 1968)。評論見李錦綸：《永活上帝生命主》，頁 248-251。

問題討論

1. 《老子》的道是否有類主體的內容？如何得知？
2. 靜態永恆觀有甚麼假設，是動態永恆觀不必有的？
3. 簡述奧古斯丁及拿先斯的貴格利分別代表的西方和東方教會的永恆觀。
4. 永恆跟宇宙時間如何產生關聯？物理學的洞見能否提供幫助？
5. 三一上帝的位格本質跟永恆的動態性，並時間的非對稱性有何種關聯？

第八章

存有中之成化

摘要：

存有內涵成化是位格生命之特質，在位格者存有之規範內開放與他者相交，產生新意，又在新經歷的積累中深化其存有之內容。因此，三一上帝在永恆的相交不但保持常新，也同時證成其存在之必然穩固。在相交中聖靈不但開啟了成化的境域，亦提供了相交經歷的積累平台，在存有與成化的循環辯證關係中，得以回歸當下三一上帝的自身為絕對參照。

關鍵詞：存有與成化、絕對參照、聖靈、常新

我們習以為常從柏拉圖哲學傳統去考慮存有的問題，認為「存有」(Being) 是靜態而不變的，不能允許「成化」(Becoming) 的發生，否則存有便從其完全中墮落。不過黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 卻提出不同的看法，認為這樣的觀念是空洞的，雖與「空無」異名，但其實一樣缺乏內容。¹ 如果我們承認上帝是永遠活著的上帝，就需要考慮接受祂的存有在本質上包涵成化。換言之，在上帝的存有之內有成化，又通過此成化，祂的存有「繼續『恆常』為真」。

一、存有內涵成化

這裡重點是「恆常」，因為不但肯定了實際是連續不斷的，也同時表達了在不斷成真中那無止的「常新」(ever fresh)。故此，延綿不斷是存有的實際，並被存有作為「生命的存有」所保證，所以這樣的成化所帶來的開放不會對於生命的存有產生威脅，因為在存有之內所保證的延續中，成化的「開放性」不能等同於無生命根基的偶然性，後者沒有生命的真理規範，所以至終落入虛無。我們也許以縱向與橫向的觀念處理這裡所討論的存有與成化的分別，存有屬於關乎本質的縱向議題，而成化則是橫向開放，讓活動成為可能的事實。橫向的開放性並不改變縱向的本質，這是位格者的位格「內涵」特質 (hypostatic character)：即本質恆常不變的穩固存有，又能隨己意開放與他者相交而產生新事。

於此，我們仍然在談論上帝的必然存有。我們不能繞到終極的上帝背後去尋找祂的存有之外的根基，因為從定義上說，上帝作為終極的上帝根本不會有比祂更為基礎的根基。(有趣的是在其他宗

1 G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, trans. W. H. Johnston & L.G. Struthers, vol. 1 (London: George Allen & Unwin Ltd., 1951), 94.

教裡都會有神明起源的故事，但在聖經信仰中卻找不到。) 上帝就是祂自身的根基，因為祂是「自足的」，所以當祂向人發出承諾時，就以自己為保證，理由是在祂以外不存在任何根基，上帝那超越一切的本體地位是不證自明，必須得被接受的事實。就認知論而言，無有不能產生任何的有，而既然我們是存活在有的世界中，這些有必然從「最基礎的有」而來。這又似乎與佛家邏輯相違背，因為佛家認為宇宙從「絕對無」而來，「緣起性空」表達了世界是完全偶然的結果。然而，我們必須追問偶然的有仍然是某些的有，即便是暫得一見的現象，仍然是有而不是無。按照佛家的思想路向，更不用問存在的價值問題，因為存在本身就是不真的。如果存在界不是完全虛空，那就得承認這個終極因是有意義的，只不過人在自我蒙蔽中不願意承認而已。反之，「上帝—父」作為三位一體的淵源之所以稱為「掌管萬有者」(παντοκρατωρ)，是要表達在三一上帝必然存有的前提下，聖父提供了他者存有的「關愛空間」，讓愛的相交得以自由落實，首先是三一的內在相交，繼而延及被造界之存有中。² 故此，被造界的「存在意義」便坐落在被永恆上帝的關愛裡：因為是上帝所愛，故此存在便有了意義！³

二、上帝是「自我參照」的生命共同體

作為永活者，上帝的存在是「自我參照」的生命共同體。雖然我們無法問關於上帝「為何」存在，但是卻可以嘗試從聖經並基督信仰的歷史見證中，了解祂以「如何」的方式存在。上帝以「三位一體」

2 Zizioulas 特別注意到 Theophilus 的 *Ad Antol.* 的解讀意思為 “the capacity to embrace and contain”。John D. Zizioulas, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church* (London/New York: T&T Clark, 2006), 116。

3 在約十七 26，耶穌基督也許說明了這點：「我已將你〔聖父〕的名指示他們〔門徒〕，還要指示他們，使你所愛我的愛在他們裡面，我也在他們裡面。」

或三而一的生命共同體的「團夥方式」存在 (communal existence) ，所指就是當我們談論上帝的存有與成化時，在概念並邏輯而言，我們其實說上帝的生命的存有成為其成化的根基，又同時說祂的生命的成化支持著其繼續不斷的存有。⁴ 故此，縱向的存有與橫向的成化於位格的三一上帝而言是個永恆的「循環辯證」 (circular dialectic) 關係；如上所述，只有位格內涵同時兼容存有與成化，又在位格與位格相交中這辯證成了上帝「必然存在的事實」。⁵ 這是因為三一上帝無須外求而自足於神格內，從生命融合生發那常新的豐滿；正因為是循環的，所以沒有開始可言，但又因有成化，所以是「面向未來開放」的。這也許可以幫助解釋三位合一的上帝「自存」而「永活」之實際。

上帝的生命既然是位格者的生命，又在團夥的共同體之內有愛的永恆相交的互動，以聖父、聖子、聖靈來表達各自的位格特質：聖父是淵源與基礎，聖子從聖父而生，聖靈從聖父（通過聖子）而呼出。要了解其中的關係，我們明白聖父是「元位格者」 (Person-Origin) 不但是在某事情上運用其意志（正如在創世的行動中所做的），祂更是那位「本質上的意願者」 (the “Willing One”) ，就是本質上作為父親的意願，從其自由所發出的意願中生出有位格的聖子。因為運用意志是位格者特質，這意願性的自由便是元位格主所有，並朝向具對象性的位格他者而「催動」 (drive toward otherness) ，最後帶

-
- 4 這是生命共同體的存在特性，可用一棵榕樹為例說明存有與成化的循環辯證關係：作為活著的樹這存有 (Being) 的實際正因為是其進行中的生命活動所支持的結果，但同時這樹的作為榕樹的實際規範著此榕樹生命的一切不斷成化 (Becoming) 的活動。
 - 5 雖然道家的「道」的運行有負陰抱陽的太極式內在循環辯證關係（參《老子》四十二章），但因缺乏像三位一體的存有（縱向）與成化（橫向）循環辯證之本體意義的「立體性」；故此，陰陽的平面互動關係只說明道是「如何」運動，卻未能交代此運動怎樣與道之必然存在產生關聯。

來生出位格者的結果（詳參附錄三）。⁶ 聖子便是從聖父而生出來的他者，既傳承著聖父的本質，但又與聖父的身分有別的他者。聖父在意願生出聖子的「同時」（concomitantly）呼出聖靈，聖靈在聖父生出聖子事情上作為聖父生命本體的引申，聖靈亦就此從聖子那裡得著聖父所傳承的位格特質。故此，聖父作為掌管萬有的終極位格者，其容涵愛裡相交關係的前提下，其自由向他者的催動，因著其位格定義性特質的「延展」與「內涵」，便分別生出聖子，並呼出聖靈。⁷ 內在的三一關係結構是永恆的，所以沒有聖子從哪一刻開始被生的問題，但就邏輯順序而言，則聖父稱之為「父」是終極的根基，故在同等神性的三位當中卻有邏輯的優先性（但並非本質的等級差異）。

「永恆生出」（俄利根〔Origen〕語）作為一永恆事件，我們亦可同時視之為「永恆相交」。意思是，聖父與聖子通過聖靈作為互動平台進入相交關係。在愛中的相交（*perichoresis*）就是生命。⁸ 於相交中，聖父以其自由的意願向著聖子發出邀請，又聖子以其回應的意願自由接納聖父的邀請。在相交互動中，兩位在各自的自由中以愛投入對方，透過聖靈這平台得以整合為一共同歷史（即共同經歷的實際，並存於共同記憶之中），成為積累於存有之內的内容。因此，藉著在上帝聖靈裡的相交，這「成化」讓存有的内容永遠不斷常新。所以存有是動態的存有，然而其「本體價值」在神聖生命的真理規範中保持不變而一致。這樣，上帝是「自我參照」的，意指

6 Zizioulas, *Communion and Otherness*, 39.

7 Zizioulas, *Communion and Otherness*, 132-133.

8 巴特指出拉丁教會分別用了 *circumincessio* 與 *circuminsessio* 兩個詞彙討論 *perichoresis*：前者是時序性（動態）的互動相交，後者則屬於空間性（靜態）的共在。他並且提出後者被重視多於前者（見 Karl Barth, *Church Dogmatics* I.1 [Edinburgh: T&T Clark, 1975], 370）。筆者認為兩者互相支持，互存內滲的共在，正落實於互環內進的相交中。

一方面沒有比「上帝—父」自己更為基礎性的，另一方面又不是脫離從祂而出但不是祂自己的那「上帝—子」的他者而存在。這「另位性」(Otherness) 讓團夥方式的存在成為可能，但必須藉著同樣從「上帝—父」所呼出的聖靈達成。因為沒有「上帝—聖靈」就不可能把兩下整合為一共同體。團夥式的存在是這自我參照的永恆形態，又這形態從本質上是「向未來開放」的。所以，動態的永恆是上帝「內在自我參照的時序」(self-referencing temporality *ad intra*)，無須建基於任何外在的參照點。前者屬於本體層次的討論，牽涉上帝縱向維度的無限深度與超越，其深度反映於聖靈位格內涵所積累的、那從太初就有的三一相交之經歷；⁹ 後者則是認知基礎的探求，牽涉橫向時段的長度，由於外在參照的可能從創世開始，因此創世事件成為一切外在參照的起點。

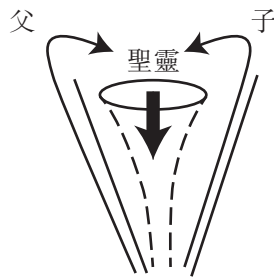


圖 1：父子聖靈的互動關係

以位格者作為「位格延展」(*ekstasis*) 及「位格內涵」(*hypostasis*) 而言，從父而出的子作為父的「另位」延伸著父的位格延展，是傳承父位格延展的他者；聖靈則延伸父的位格內涵，是傳承父位格內涵的他者。父與子透過各自位格延展相遇，在相交發生中於聖靈內整合其經歷積累為一「共同位格內涵」，於是就在共同分享中豐富了一切。

9 見前章討論聖靈作為三一相交經歷積累的平台。

三、聖靈開啟「成化」境域

這又將讓我們注視聖靈所扮演的角色，在三一相交中是聖靈開啟成化的境域。從亙古到永遠，聖靈協調著三一神格內「互環內進」，為父與子相互開放關係中提供生命交流得以發生的「可能性」。在提供自身作為成化的境域內，聖靈以「陪伴者」（*παρακλητος*）的角色催動著聖父朝向子，¹⁰ 又以陪伴者身分催動聖子朝向父，使父子間不但以各自的延展面向對方，更透過聖靈「催動」而發生相交。聖靈開啟的成化境域不光讓三一內在相交實現，也作用於神格之外的整個被造界為其提供能動性；因此，藉著聖靈這平台，讓被造界與永恆界的現今一刻互相對應。上帝成為被造界終極參照的意義，莫過於父藉子及聖靈托住萬有，聖子提供事物之理序，聖靈則在此理序中「開啟」事件發生的可能境域，此刻於是向下一刻開放，又作用於一切事物，包括從無意識的物理過程到有意識的主體經歷。

就芝諾（Zeno of Elea）飛箭的悖論所指：到底當下的現今是孤點的一刻，還是有延伸性的時段？若是孤點，則箭只能停留於此刻而不動，然而可經驗的事實顯明箭在飛動，雖不必以時段看待之，但可確定現今一刻實向下一刻開放而延展。在此有「勢」的議題，確定了箭飛動（矢量〔vector〕）的方向與速度，「勢」是基於此刻所引申，所確立有關該事情「將如何」發生的理序，因此刻朝下一刻開放，箭便在此「成化之境域」飛動。事件得以發生是由於理序的存在，並成化之可能，聖子提供前者而聖靈在理序規範之內提供後者。不過，若考慮更基礎性的量子物理世界，或許更具啟發意義，因為面對的不再是實物的運動，而是在理性秩序規範中的內建物理活動狀態（*intrinsic dynamic state of being*），更顯明三一上帝托住萬

10 參約十四 16；聖靈也作為基督徒陪伴者的角色。

有的相互對應關係；即聖子作為賦予宇宙理性基礎者，提供了規範量子物理活動（可數學化）的理序，而聖靈開啟之成化境域卻呈現於量子物理狀態之「能動性」，位置與動量間的基礎性「相」差也許就是指涉這一事實。

至於意識主體的經歷，則可首先回顧奧古斯丁（Augustine of Hippo）時間觀的解釋，¹¹ 即若以主體的當下為定點，將經歷事件不斷從尚未發生的期盼，通過現今一刻而成真，然後轉入過去的記憶。在主體的意識中，事件由潛在的未來進入當下成化之境域而變成不能逆轉可記錄的「事實」。奧古斯丁所說靈魂的散落（distension of the soul），就積極意義而言，實是指向主體自覺背離已成事實之封閉又同時向未來開放所感受的張力，或動或靜其實都是落在成化境域，主體在此境域便能意識到事件不斷成真，若以現今一刻為一「極點」看待，則此極點於開向未來而放寬（dilation of limit）。正因著這個成化境域的寬度，當下的現今才得以突顯於主體意識中而成為突顯的現今（specious present）。奧氏將時間的本體定位坐落於現今一刻是正確的理解，因為只有現今一刻連於永恆，然而有別於他所認定的靜態永恆觀，由於永恆基於三一相交而取得動態性，故此在每一刻不但有聖靈托住萬有，而且也從萬有之內存活的意識主體中，得以可能經歷在聖靈裡通過聖子提供的管道與聖父相交。於是在上帝維持著宇宙運作的同時，又讓於其中存活的人類有「反饋」而認識上帝的機會。

四、臨在存有與無限回溯

以上所說上帝作為位格者的存有，並非物件式的存有或只是個

11 奧古斯丁：《懺悔錄》，卷十一，周士良譯（北京：商務，1996）。

抽象概念，而是「臨在的存有」（Being as Presence）。臨在要求位格的兩個面相同時為真，就是位格者的恆常性與其開放性，前者是關乎位格真實內涵的深層根基，後者則牽涉與他者互動的可能（亦即為能動的潛在因），讓事件可能發生的先決條件，而在三位合一關係中則有「互環內進」的相交，這是上帝於其神格內恆常動態的真際。到底在三一上帝那自有永有的必然存在前提下，如何理解這議題？自有永有上帝的動態永恆是否跟哲學所提出的「無限回溯」問題產生矛盾？

首先，「無限回溯」是從宇宙論「外觀而他指」（external other-referencing）層次發出的問題，追究萬事的終極參照，得出一切事物最終源頭必歸於「第一因」。然而，這卻無法進一步處理「第一因之內」的其他問題，而上帝神格內的動態永恆正屬於這「內觀而自指」（internal self-referencing）層次的內容。¹² 假若嘗試以「無限回溯」論點繼續推演，可能認為即便在三一神格內也不能允許有已過去的無限時段，理由是無限只是個潛在的可能而非已成之實在。不過以「時段」定義三一互動的動態真際並不可行，因時段預設宇宙事物發生，有外在於該事物的參照（如計時器或天體位置），但在未有宇宙的情況下，在三一上帝的神格內，上帝就是自我的參照，並無外在的其他參照，所以無從定義「時段」。¹³ 這種自我反照的動態真際不能「量」度，然而其活動內容又是真的，從「質」而論可構成經歷的積累，

12 「自指」（Self-referencing）似乎是位格主體存在的特質或方式，比如人作為被造的位格主體有自我反省能力，並上帝作為終極位格主體指著自己起誓的自我參照，並且隱含在耶和華名字那「我是我所是」的意義裡；甚至更廣地可能指向生命的內持力量（retention power）之所以然。即便亞里斯多德的不動的原動者作為終極因也有自我反照的意思。

13 比對波普爾的觀點，他推斷在沒有衡量時段的標準單位情況下，就本體意義上難以討論時間有開始與否的問題。Karl Popper, "On the Possibility of an Infinite Past: A Reply to Whitrow," *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 29, no.1 (Mar. 1978): 47-48。

並同時增進生命使之常新。「可量性」(quantifiability)預設了內在於宇宙理性框架的規律，這是 $\chi\rho\nu\nu\omicron\varsigma$ 以時段呈現的基本意義；「機遇」則是在當下開放的 $\kappa\alpha\iota\rho\omicron\varsigma$ ，無從量度，卻因位格者相交而生發新內容；即在不同位格主體之間的彼此開放，那潛在的無限互動可能中，內容便得以「不斷更新」而常新。既然是常新的內容，故此也有經歷的不斷積累，所以在新內容與積累內容之間便有先後之別，但非時段性可量度的先後，而是以具意義的事件為基礎的順序(event-based ordering)。因此，就邏輯而言有先與後的分別(以基督道成肉身為例，便可確定祂作為「上帝一子」所在的永恆中，有尚未成為肉身之前與帶著身體復活之後的分別)，但卻因著永恆沒有「計時所需」的參照，所以若要追問永恆中時序的長短，這個議題實在難以成立。

試從整體「意義」層次看，則未有宇宙的永恆只屬一事：父與子在聖靈內不間斷愛的相交，正是基督所指那「未有世界以先」與父共享的榮耀(約十七5)。我們不必排除在永恆相交，有具體而豐富的內容，如一首交響樂中的不同部分，這些「次主題」便構成不同的「類事件」(quasi-events)，不斷增進著常新的豐滿，是上文所說存有內成化的事實。那麼，從認知角度看，若需給予創世前自有永有三一上帝的動態永恆一個類屬名稱，或許稱之為「奧秘的無限」(mystical infinite)。在承認三一相交於動態中有機遇的「開放性」同時，不必將宇宙論層次時段的「規律性」硬蓋在上帝身上，我們承認人類認知有限而把不能確知的事歸屬上帝的奧秘。或者說，無限回溯可以被設想為一個極限，超出任何有限的想像可能，而只有上帝才是這極限的本身，因為作為一切存有的基礎，在祂以外已別無更基礎性的存有。

若從上帝的自有永有其「必然存在」看這問題，則「必然存在」

實指上帝活著是必然的事；換言之，這是要肯定以三一上帝為主體的永恆中，從其作為生命本源的事實，都保證了永恆的每刻「必定為真」，可確定其將來不能消失於無有（因此不被偶存所威脅），¹⁴又雖然超出人的有限理解，其過去也實在沒有窮盡。沒有窮盡可歸因於上述的「循環辯證」，¹⁵因為三一上帝在彼此相交中，其必然存在的方式是存有與成化的「循環」關係（circularity），所以本體意義上沒有開始可言。其實「自有永有」不單表達三一上帝必然存在的（“that” question）事實，也同時內涵其如何（“how” question）存在之方式。換言之，上述「奧秘的無限」的不可知得歸入三一上帝其自有永有如何可能的奧秘中；無論如何，我們可以確定三一上帝縱向維度的「主體性存在」，於邏輯上優先於從此共同主體之內三位相交生發橫向維度的「事件性存在」。¹⁶換一個角度看，三一上帝的永恆唯一的參照基礎就是「當下的自身」，而非當下的以前；這是上帝作為終極者（因在祂之外別無終極參照）的「絕對自我參照」（absolute self-referencing）的事實。這正好幫助說明奧古斯丁可能要表達的，上帝的永恆就是「現在」的深層涵義。

14 見前章討論。

15 尼撒的貴格利也曾經提出類似的觀念，以幾何的圓周比喻無限循環，以此解釋無始之可能，參 Gregory of Nyssa, *Against Eunomius* I.42。（見 Philip Schaff & Henry Wace ed., *A Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2nd series, eds., vol. 5, reprint ed. [Grand Rapids: Eerdmans, 1983], 97.）然而，此處所談論的存有與成化之間的循環辯證更具有永恆「深度」的立體性意涵。

16 比如蒙上帝所記念的便有永恆價值，所指的應該便是這個意思。過去已經造成的事情需要回到當下「被記念」而產生意義價值，因為是永恆上帝所記念，所以就有了永恆價值（例：詩一〇五 8；耶十五 10）。參奧古斯丁時間觀對於過去的「實在性」定位是基於當下對過去的記憶；見奧古斯丁：《懺悔錄》，頁 247。

五、此刻連於永恆

我們常會對比當下的一刻（無限短）與無限的永恆（無限長）為兩個極端，但細看後將發現它們或許有本質上的共通點，即兩者都具有開放性；然而，永恆卻有一種「保證」，就是所持有的內容不會變質，相對而言，當下一刻所有的便難以保留。如果我們可以從其開放的意義，認定「一刻」（能讓事情發生）是實在的，那麼永恆就是所有一刻的「連續性整體」的集合（牽涉「連續體」的無限），此刻可與下一刻有別，卻不能獨立分割，因為每刻都向下一刻開放而連續，而非「孤點」。一刻難以保存內容的關鍵問題，在於缺乏讓事件的意義持續發展的可能，那便只有在時段的連貫中才能提供承載意義所要求的平台。就此而論，永恆則是具有不會結束的開放性事件，從承載的意義上涵藏著所有其他的事件，又從價值上給予事件終極意義的判斷（故此，與永恆的上帝有關的事便得著永恆價值）。¹⁷

就本體關聯而論，本質的開放性貫通了所有當下的現今與無限的永恆，因為開放的永恆「持續地」對應著所經歷的每一刻，讓每刻發生的事不斷成真。就回到三一互環內進的相交活動，這與永恆實屬一事的兩個層面，三一相交是「永恆」的實質基礎，提供給神格以外的事物一個本體性的終極參照；換言之，一切事情之得以「發生」，都因著內在於此相交所提供的開放可能性，作為一切事物能以互動的本體性平台，這開放的可能性是「成化」的真際。如果將時間與永恆考慮進去，就是說在時間中發生的任何活動，每一刻都對應著永恆的當下，而永恆的開放性，其背後的基礎便是內在於合

17 彼後三 8 的「一日如千年，千年如一日」可以如此理解：從宏觀角度，永恆看似「一日」的整體，但從微觀角度看永恆則如「千年」內所發生之事情那麼眾多的內容。

一而不斷續的相交中，三位格的彼此開放；是父子間彼此「橫向性」的位格延展相交，透過聖靈提供「縱向性」的位格內涵為相交平台所促成。沒有三一互動，生命將不可能；又若被造的位格者脫離參與上帝的相交，其生命亦將失去支撐而塌陷，以致自我腐朽而死亡。

六、生命涉及主題性整合

甚麼是生命？生命是主題性的整合。生命作為整合是不斷常新的存有，然而這個新卻是按照主題邏輯而前進的，所以在不同種類生命中不但有生長和發展，並按照各自特定「主題秩序」所提供的邏輯，呈現出生命本質的「生產與修復」（life generates and regenerates）能力。如果沒有生命力的支撐，已存在的將會腐朽而失去原有的形格，甚至最終掉進虛無。就地球上的生命而言，衰老反映著生命力的衰退，死亡則是腐朽的最後階段。

不過是甚麼讓生命發生？生命從相交而生發；故此，當與其他生命隔絕，生命便在隔絕中枯萎。相反的，生命卻在團夥關係中活潑起來，因為在其中才可能有不同主題的交集所產生的整合（*synthesis*）。就以一棵榕樹為例，樹的主幹定義了該樹作為榕樹的主題（*thesis*），而樹枝則是主幹的「對向主題」（*anti-thesis*），表達了同一棵榕樹的主題特質，卻又跟主幹有別。當主幹提供主題的定義的同時，樹枝肯定了（*con-firms*）此定義，從樹枝的定位上把自身的資源（例如從枝葉因光合作用所產生的養分）貢獻予樹的整體，這是透過貫通整棵榕樹的汁液，那互動平台，把互動產生的豐富內容帶到主幹與樹枝，並按照該榕樹的主題整合為一個生命的事實。因而在這棵榕樹的主題內，生命的常新便展現於生長與不斷的豐富中；當樹枝從主幹上被剪下，將會枯萎而死亡。雖然主幹在樹的生命中

有基礎的優先性，不過也不能完全沒有樹枝而存在，主幹與枝子是因對方而得以「互存」的。

七、位格者相交生發常新之意

以上榕樹的比喻只是反映了一般的生命狀況，可看作為上帝那永活的創造主的生命特質，在被造界中留下的印痕，因為上帝的存有是在位格者相交中的存有。在位格者的相交中意義得以產生，換言之，存有在「相交的成化」中取得具有意義的實際。上帝不可能是單一獨體的位格者，因為這只會在孤獨中淪為無意義的存在。在自我的無限內轉中，獨體的位格者在其位格延展的無限超越中，將進入自我吸納的陶醉（intoxication due to self-absorption），原因是沒有新的意義內容產生的可能。¹⁸ 沒有他者的自我中心存在是有毒害的，永恆的自我中心更是致死的，因為位格者在孤獨存在中「自我物化」（self-reified）。

在位格者的相交中，有來自彼此間的相互的「施與受」，在當中意願的自發性是位格者的自由，這位格者的終極性意願是產生意義的關鍵。於潛在的無限可能中，意願的主體主動運用其自由的意志，選擇在彼此關係中具有某種意義的「行徑」（course of action），因為雙方可以選擇的可能行徑是開放的，所以在相交中便得以不斷帶來「常新」的內容。換言之，位格主體在其自由裡有著無限的行動可能性，向著互相為主體的位格者開放，故此無限可能遍存於每個互動事件（inter-personal act）之中。由於位格者各自面向其對象的意

18 好像飢餓的蛇吞吃自己的尾巴，或口渴的人吞喝自己的唾液一樣沒有益處，即便表面上暫時解決了問題，但是至終無法得到滿足，因為沒有真正的客觀意義所帶來的實際。

願性委身，在眾多可能中所被選擇的行動便帶有該位格者自決的目的性價值（value laden with τελος），這樣富有選擇性的行動，跟機械性的律動或無意義事件的偶發截然不同。¹⁹ 因為是自由的，所以並非邏輯的必然所迫使發生，乃是在善意中為對方提供「存在空間的恩惠」，在社交生活中我們稱這種善意所提供的空間為「社群的恩惠」（social grace）。恩惠來自位格者愛的自由：慷慨地施予和帶著感激地接受。這樣發自雙方的施與受通過第三位格者的調和而暢順，並將兩下在愛裡聯結一致。在聖父與聖子之間，聖靈扮演了這不可或缺的角色。

位格者的生命相交帶來具體意義，而生命也因著意義所給予的價值方向而產生能力，或許能力（與榮耀）就是神聖生命本質性彰顯的方式，因價值的產生得以激發。生命力得以展現似乎在於意義所提供的價值，在人類所能經歷的事情上，富有價值的意義能夠產生新的內在力量，因為心靈裡得著價值的激勵。²⁰ 這是否同樣發生在三一上帝的相交中，因著新的意義而能夠生發新的力量呢？²¹ 這只能說是一種推想。無論如何，作為促進相交的聖靈與（榮耀的）行動力之間有密不可分的關係，這是不爭的事實。

19 從群體互動中，也能看見一個人解決不了的難題，常常卻在一群人互相討論中找到答案，就是在各別主體的差異中能夠在互動中產生「多樣化的潛在組合」，於是超越個人的既定限制。

20 更遙遠的比喻式推想，是物理現象中核聚變所產生的極大能量，是否在某方面也反映創造主的一些特質？

21 也許有人會提問：如果只有在相交中才產生力量，為何撒但又有如此大的能力？撒但是典型的從「自戀」（以自我為終極愛慕對象）中產生了極大的行動力，不過卻是扭曲的能力，因為其「自戀」意義的價值是扭曲的。

八、聖靈是有力的執行者

上帝的聖靈不但促進了聖父與聖子的相交，而在這當中成為一切「成化」得以發生的基礎。在成化的開放境域裡，互環內進得以進行，而又在同一的開放境域，所有被造界發生的事件有著聖靈同一的「當下臨在的一刻」（presence moment），作為現今一刻的終極參照。聖靈以行動使之如此，乃因繼續不斷通過上帝聖道的真理規範而托住萬有。時序的同步性在此找到本體的基礎。聖靈能以各樣方式可以選擇直接或間接介入歷史，透過給予以理性的人類心靈內的感動，或引導生命的活物，或為自然因素提供切合的條件，不一而足。神蹟奇事之可以發生是因為被造界並非一個封閉系統，而是向上帝聖靈的行動開通的宇宙。雖然這不是說上帝必須介入宇宙裡的所有事情，但卻表明了上帝對於歷史的全然掌握，即便我們無法明白一切所發生的來龍去脈。我們因此可以安心，上帝掌管著萬有，能化腐朽為神奇，使黑暗變為光明，甚至使死人復活，因為祂是永活的上帝，在祂裡面是生命，又藉著聖靈的行動落實於我們之中。

問題討論

1. 不變的存有如何達到內涵變動的成化？試從生命的實際說明。
2. 永恆不變跟常新的可能是否矛盾？試說明。
3. 聖靈如何打開成化的境域？這又會產生甚麼宇宙論的意涵？
4. 若動態永恆預設了上帝的無始，你如何回應「無限回溯」的疑難？
5. 為甚麼上帝不是一位一體而是三位一體？（提示：從物體與生命之分別論述。）

附錄三 三位一上帝

三位一體的上帝之所以是一體，是因為存有的絕對性，所以是三位卻是由於作為自存生命的共同體最為基礎性的單純（irreducible simplicity）之要求。聖父是這生命共同體的定義性根基，聖子彰顯聖父本質，並進入人類歷史打通了上帝與人的生命關聯，聖靈則提供了位格關係的互動平台。作個簡單總結：

三位一上帝
聖父生命體
道成肉身子
靈裡合一際

至於聖父如何在其自由中生出聖子，並呼出聖靈，在此嘗試做一論述。我們需要對於「位格者」（Personal Being）有更動態的理解，就是只有在真理的生命相交中才能成為實際，位格上帝之 *Being*（作為動詞性的名詞 verbal noun），乃在於其作為祂自己（To Be Himself）的自由的相交「活動」中成真，而上帝之位格卻落實於永恆的父、子、聖靈為「位格者」之上，因為是位格生命相交中才有的實際，所以父、子、聖靈並沒有時刻性的先後（出現的）順序，三位合一因此是永恆中的實際。在聖父的位格生命中，其位格延展在其生命的自由中成為實際，就是「有真實位格對象地」實際，被賦予聖父位格延展特質的聖子因此而生；聖子成為聖父的「真對象」（True Otherness），是為所有被造位格者的「對象原型」（prototype of otherness），從此延伸至作為其他被造物之「個別性的終極參照」（ultimate reference of individuality），因而萬有在聖子之內得以被代

表 (subsumed under His representation) ，反之，萬有的多樣性反映著聖子內在之豐滿而各有其特別之理性 (specific rationality) 。再者，聖父的位格內涵在其生命的自由中要落實，也必須要求在父與子之間產生生命相連的實際，便是「能促成位格生命互動的」實際，被賦予聖父位格內涵特質的聖靈於是得以呼出，聖靈成為聖父與聖子合而為一的「真聯合者」 (True Oneness) ，是為聯合一切被造位格者「相交的基礎」 (foundation of communion) ，由此延伸至作為萬物能互相關聯的基礎 (foundation of relatedness) ，因而萬有在作為聖道的聖子之內得以達成在保存各自特性 (特別之理性) 的互動中合而為一 (dynamic unity in particularity) 。如此，聖子為聖父藉著聖靈而生，聖靈通過聖子為聖父所呼出，又聖靈與聖父的「本體性關聯」 (ousianic relation) 則是通過聖子成立的。²² 聖父為三一之本，也透過聖子與聖靈成為被造界的萬有之本。

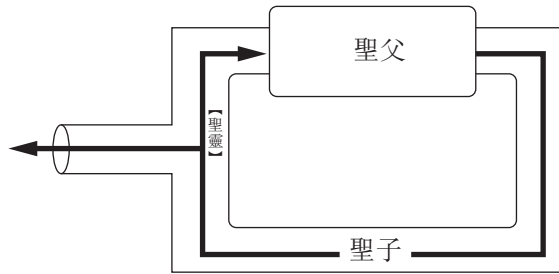


圖 2：聖父、聖子、聖靈的內在關係與對外關係

²² Zizioulas, *Communion and Otherness*, 192-195.

天人篇



第九章

賜人生命之天道

摘要：

中國的「道」雖然表明了生命動態與無限深度，然而生命卻必然指向相交之實際。人從宇宙萬物或能隱約感知「道」在默然中作為生命淵源的實在，為更深切的相交作了準備。「誠」固然是對人自己而言，但也該以「信」朝著道之位格主體開放，在誠信中落實成為真道的載體。

關鍵詞：感通、誠信、相交

一、引向生命之道

(一) 「道」的形上學意義

從前面篇章可以看見，以「形上學」(metaphysics)所指為物理世界背後(*meta*)的真際，無疑這是西方哲學的核心主題。不過，雖然儒家思想較多討論倫理，但是「道」的觀念卻依然是中國哲學的基礎性重點。¹《老子》二十五章談論「道」說：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，強字之曰「道」，強為之名曰「大」。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。²

從這短短論述中，得知「道」是在宇宙背後支配萬物及其運動的大原則，也是宇宙得以形成的因。「道」是動態的，使萬物也存在於動態中：「大、逝、遠、反」都是對萬物周而復始現象的觀察所做出的歸納。「道」的思想相對於柏拉圖哲學裡，巴門尼德(Parmenides)的「存有」觀念更加活潑，假如存有觀來自對物體觀察的抽象，那麼「道」的觀念便來自對自然界不息的生命力的歸納。³以神學的觀點，生命比物體更能反映這自然世界的深度；或者說，生命更能代表永活的造物主本身。

如果我們同意生命的基礎性，那麼從形上學就必要追問「道」作為生命本源的觀念隱含著甚麼內容。《老子》無疑提出了「道」

-
- 1 《周易·繫辭·上》十二章說「形而上者謂之道」，中國的形上學也可以稱為道學。周伯達：《什麼是中國形上學——儒釋道三家形上學申論》，上冊（台北：學生書局，1999），頁1。
 - 2 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》（台北：台灣商務，1985），頁113。
 - 3 對於巴門尼德存有觀與聖經中生命實質的思想討論，見李錦綸：《永活上帝生命主——獻給中國的教會神學》（台北：中福出版有限公司，2004），頁138-140、146。

的高超，但是對於進一步顯明「道」之內涵卻非常有限，正如在第一章其開篇所說的：

道可道，非常「道」。名可名，非常「名」。
「無」名天地之始。「有」名萬物之母。
故常無欲以觀其妙。常有欲以觀其徼。
此兩者，同出而異名，同謂之玄。
玄之又玄，眾妙之門。

當然，「道」本身作為萬物之母理應超越一切形體，但從人的思想繼續往深處推論，只能得出籠統的假設：「有」之對立面，即人無法掌握的「無」。雖應是理解萬物運作背後「眾妙之門」，可惜人類有限的領悟，只能在籠統中意會其「玄之又玄」的超越。所謂「無」並非指道本身缺乏內容，只因人的限制而無法窮其無限之理。「道沖，而用之或不盈。淵兮，似萬物之宗」，⁴ 這正好反映自然世界向著道的開放性，否定了自然主義所推崇的封閉性宇宙。

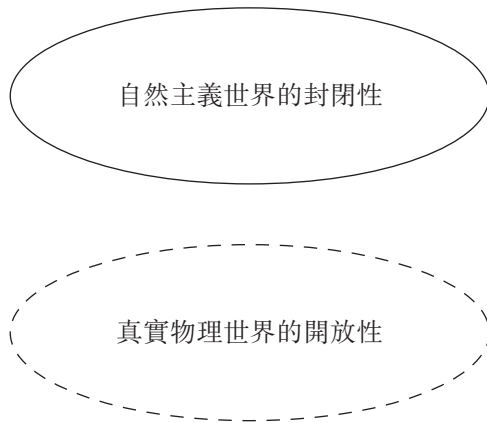


圖 1：宇宙理性架構的通透性

4 《老子》四章；參陳鼓應：《老子今註今譯及評介》，頁 57。

(二) 「有」、「無」與「無限」

道的本體內涵跟「有」、「無」與「無限」三者相關。一般而言，「有」是指有限的有，而「無」則是有限的無；因此「有」和「無」在有限世界中對立；但是在無限中，有和無之間的對立意義便顯得模糊。舉一個例子：

$$\text{設 } y = 1/x,$$

$$\text{當 } x \rightarrow 0 \text{ 的時候, } y \rightarrow \infty。$$

這裡的 x 和 y 之間是「表裡關聯」 (*in-verse relation*)。當 x 越小的時候， y 就越大，但並非表示小比大擁有較少內容；相反地， x 和 y 的「內容涵量」是相當的，因為 y 無論有多大，都能找到相對應的 x 值，比如：

x	y
10	0.1
100	0.01
1000	0.001
10000	0.0001
$\rightarrow 0$	$\rightarrow \infty$

如果換一個角度看 x 和 y 的表裡關聯， y 代表外顯的廣度而 x 則反映內進的深度，那麼無限的廣度便指涉著相對應的內在無限深度：

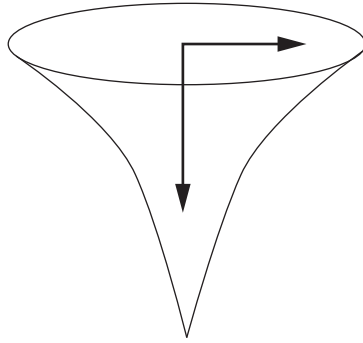


圖 2：廣度與深度的關聯

應用作為解釋「道」彰顯於宇宙萬物中背後的深層性，我們可以推論多姿多采的宇宙正是表明了道的內涵也是多姿多采的豐滿。因此，從外在生生不息世界所無法認知的「無」，其實隱含著內在極其豐富「無限」生命源頭的有！

（三）生命指向無限本質

「生命」是在生命體所呈現有限的「具體的有」當中，指向生命本質的無限性，因為不論是從生產或生長的角度看，生命特質就是從無成為有，而又只有其生命源頭是無限的情況下才可能無中生有。就植物的「生長」狀況而言，雖然我們可以解釋植物新的枝葉的物質，是來自周圍環境所提供包括炭、水等元素，然而促成這些新的枝葉出現的背後，卻是能夠使無變有的自生原則（self-generating principle）支配著其元素整合程序，使之成為該植物的一部分。

再從「生產」看生命便更為奇妙，因為新出現的不再是本來存

在的生命個體的一個新部分，而是產生新的生命個體，其支配原則更具基礎性，跨越了個體生命的界限，而涉入「同種屬」的生命層次，讓本來只是同種屬的潛在因成為實存的生命，更顯出從無變有的奧妙。⁵雖然在生理層次似乎可以用基因訊息的傳遞來解釋，不過生命原則本身卻是超出基因的解釋範圍，指涉形而上的生命源頭，而基因只提供了生命產生過程「各從其類」的原則性規範。

如果「生長」是按照已存的某種形格的生命繼續增長，是在既有的生命型態下進行的「**連續性**整合過程」（*continuous process of integration*），那麼「生產」便是在本來不存在的生命，按照既定的形格點燃其生命，是屬於「**立時實現的斷層性**事件」（*discontinuous event of instantaneous realization*）。前者的連續性表達了「常新不息的動力」（*power of ever-new becoming*），後者的斷層性所表現的卻是「賦予生命的神蹟」（*miracle of being-granting*）；前者的橫向發展建立在後者的縱向規範之內，此兩個面向的統合便是生命的基本特質。⁶

不論是生長或是生產，生命都發生於「相交」當中，生命體內在需要有生命交流。一棵植物有賴供應養分、能維持生命的汁液流通各處，使整體得以健康生長。高等動物，更需要群體性的交流，以保存其整體活力。在不同型態相交活動中，以兩性交合最具指標性，因為新生命就此發生。於人類而言，身體結合更具深層意義，引進位格之間的心靈融合，以致生命更新；於是，下一代新生命因此產生便有「具體」的象徵性。愛的相交是位格者在相互意志自由抉擇的委身中產生了更新力量，類比著永恆者的父和子在聖靈裡那無限的深交。

5 在低等單細胞生物如變形蟲通過細胞分裂繁殖，則沒有生產與生長的分別。

6 這橫向與縱向關係在某程度反映著創造主的生命本質，見李錦綸：《永活上帝生命主》，頁 235-236。

(四) 人對於「道」的感通

就人類作為實存的位格生命主體，可以同時直接感知兩個世界，一為外延性物質世界，一為內在心靈意向世界，二者同樣真實，而且彼此關聯，⁷ 但就層次而言，心靈意向世界則比物質世界更具基礎性。人類能感知宇宙背後的規律，並能以數學作精準的計算，在過程中「重現」宇宙所被賦予的理序。但是，假如人類與生俱來便有對宇宙的理性認知能力，而因為理解本身屬於位格性活動，那就有理由相信理性所本的基礎，也應為一位格者，堪稱為主體的「道」，他既賦予人類有理解宇宙的理性能力，也維繫著宇宙的理性秩序。然而，外延性的物質宇宙的理序卻有縱向的拓撲架構，其向度跟心靈意向世界一致，似乎正指向「形」而上的真際，同時是心靈世界的實際。⁸

基督信仰裡的「道」並非抽象概念，有豐富內涵且是永遠活著的「話語」，一方面提供了宇宙萬物運作背後之理，因為萬有是「靠他造的，……藉著他造的，又是為他造的」（西一 16），是那「共同理性基礎」的本源；另一方面又是能夠與人交往的位格者，「道」進入歷史成為人類一分子，表明上帝並非遙不可及，在其超越中藉著成身的道，主動尋找並靠近人。

7 當我們閉上眼睛，進入內心深處的時候，便發現心靈世界的真實性。這看不見的世界是人類心靈活動的世界，一切位格者的心靈相交都在這裡發生，見李錦綸：《永活上帝生命主》，頁 255-256、262。

8 詳見李錦綸：《永活上帝生命主》，頁 254-256；另參拙著：《道成肉身救贖源——獻給中國的教會神學》（台北：中福出版有限公司，2006），頁 180、202。

二、與人為友之天

(一) 天可言哉

孔子說：「天何言哉？」（《論語·陽貨》19）他對於天的認識只停留於四時運轉的規律、萬物生生不息的原則。雖然他也承認天命對於個人生活規範的實在性，並賦予君主治國的合法性，但是並沒有看見天能夠與人為友。孔子的「天」是去位格後的概念，有待人去掌握、詮釋，並應用在其所處的環境之內。他在繼承周的文化傳統過程中，卻將周文化的「位格天」的核心價值淡化，從而排除了天人之間活潑互動的信仰，在往後中國主流文化中當有的重要地位。先周的敬天信仰跟聖經信仰關聯，至高的天不單能言，更是自我啟示，主動與人交往的上帝；或者說，上帝能成為與人交往的對象（Object of relation）。

人不是個孤島，人需要「交往對象」；即便在獨處中，沒有他人在場，自我便成了唯一的談話對象，所以自言自語乃人之常情。不過當有他者為真對象時，這對象便定義了交往關係的「意向」，從自我為基礎所面向對方的向度，具有「位格延展」的意義，即面對著有獨特「位格內涵」的位格者所能產生的關聯。雖然，在某程度上，人可以跟狗這樣的高等動物互動，不過互動內容顯然非常有限，因為受限於狗的「類位格」的有限深度。從觀察的推斷，可以肯定狗在某程度跟主人能夠產生共同感受，或建立有情感認同的關係，甚至也會「意識到」主人的心意與愛惡，察言觀色，然而狗無法了解主人心靈深處的實際處境，即便知道主人在憂愁中，但也不能明白所憂愁的內容。

高等動物雖是有限，仍然可以跟人真正「互動」，但當人以物作為互動對象時，就會產生奇怪的扭曲狀況，在不可能產生真實的

互動時，人便會通過想像「模擬」互動的實際。「模擬」活動的根本問題就在其「人為性」，荀子稱之為「偽」不無道理，就是「不自然」的做作。若願意正視，人是能夠「領悟」（*intuit*）得到這個問題的；這並非憑理性推敲思考，乃是以直觀的「誠」心才能領悟；不過人也可以選擇迴避而甘願自我蒙蔽，「誠」的敏銳便被自己半無意識的定意中壓抑下來，反而迷信於自我（費爾巴哈式）的投射而成了他的神。自我投射其實也只不過是借他物自戀的行為，民間宗教的偶像崇拜就是以物為神的「模擬」結果。在沒有偶像為對象的情況下，也容易成了一個「意願幻想」（*wishful thinking*）。

位格互動要求真位格者為對象，互動內容不是人的想像，而是主體與另一獨立主體之間的「施與受」（*give and take*），可以被對方「要求」，並在此要求中改變自己。這便是「面對面」的相遇，其客觀的確實性不能被自我任意擺弄。再者，這要求的獨立性（獨立於我的想像）又跟對象的位格特質有關，以致自我在開放中接受被對方特質的要求所陶造。因此，如果真正的交往需要互相開放的話，那麼任何以自我為中心的交往都必注定失敗，朋友關係如是，天人關係更是如此。這也是迷信與真信仰的基本區分，前者為求一己之利，後者要求在彼此信任中愛裡的順從。

（二）摯誠真我

真誠是建立關係的關鍵，不但能對得起自己的良心，對於他人也只有誠意才能把真我開放給交往的對方。不造假、不帶面具的真誠是「自我釋懷」的態度，跟以自我為中心的「自力行為」相反。前者表達於「虛懷」（*self-emptying* 或 *kenosis*），而後者則顯出傲慢。「虛懷」是關乎從自我讓渡出來的空間，讓自己可以被對方所影響；換言之，是讓對方可以參與我的世界，成為我的生命經歷。向對方開啟自我是我作為位格主體的選擇，是我在自由中所發出的「邀請」，

是在親近的意願中面向對方的一項「給予」行動。王陽明提倡的「誠」固然重要，從主體而言是自我的釋懷，只可惜缺乏向位格天的開敞，而仍然囿於自我的良知範圍之內。

傳統文化推崇憑著良心做人，追求內聖的理想，以己力達到道德生活要求。雖然儒家有作出反省，認定根源問題並不在行為本身，乃是在於產生行為的生命本質，從孔子以降的兩條發展路線中，以荀子較能正視人類的墮落情況，因此並不冀望真正改變人性，只以人為方法，利用外在條件對人的生活加以調節。孟子對人性本善的假設又過於樂觀，所以也只要求培養本來的善苗，以為惡都是環境使然的，人只是不幸「陷溺」其中而已。因此無論是荀子或孟子，其實都沒有真正處理人性的扭曲問題，荀子承認了問題的存在而認為任何改變人本性的努力都會無濟於事；孟子則假設問題根本並不存在，所以不用處理，只需要強化已有的本性即可。

人性的扭曲最明顯呈現於對至高者「無名的厭惡」。無名是非理性的，但是如果追究，便發現根源是要排除至高者在自我生命的主宰權，人要掌控自己命運而不能容許他者（即便是至高者）所主導，即便那是至善的。雖然可以承認至高天在理性層次的必要，卻否認祂實質的主宰地位，美言「天道」不過是「靠邊站」的道理，自孔子至宋明理學都一脈相承，秉持這基本價值路線。人的自力取向源於自我蒙蔽，但這又是人深層態度的問題，王陽明的「誠」也未能突破這個自我蔽障，所謂「自我超越」也只能歸類為「心靈本體經歷」（psycho-ontological experience），這個從本我為基礎的超越沒有既定對象為彼岸，只是一種超凡入聖的「境界」，得以暫時脫離俗世的煩憂。「摯誠之真我」必須要求從這條自我中心的路上回轉，歸回那創始承終的至高者為生命基礎，然而轉變最大的障礙卻是自我的傲慢，而傲慢卻顯明於人不能接受自我在傲慢中的事實，

對於任何提醒都將傾力反抗。⁹

「誠信」的美德，表達了言出必行的可靠，達到誠信品格所需要的「誠心」與「信心」，不但意識到需要無咎地面對自我，更在生活中面向至高者的「同在」，以開放柔軟的心靈向著對方投身。信心首先要求相信上帝的「承諾」，不斷信靠他而達成生命中不可能的任務，尤其面對生存困局時，更容易「突顯」信靠的實際，雖然不是旁人所能見，但當事人卻可體會在信靠中，上帝參與其生命歷程的真實。信心讓人擴展位格的深度，在危機中以信靠上帝的心靈持續忍耐，直到困局化解。這樣的熬煉不是苦修，乃是在忍無可忍時仍對至高者因信靠而順從，不尋求自以為是的辦法，單仰望創始承終的上帝，進入與他「合而為一」的歷程。惟獨連於真無限的至高者，人的潛在無限才得以發揮。在此前提下，遵守上帝誠命便不是墨守成規，而是在實踐真理中被塑造成「真理載體」，在有限程度成為真理的化身；就此，當人融入至高位格主宰的生命中，也便在真理的導引中「弘道」了。

9 也許這是約一4所說「光照在黑暗裡，黑暗卻不接受光」的道理。

問題討論

1. 如何從《老子》對於道的描述看出道之無限深度？
2. 生命為何必然指向相交？可否舉例說明？
3. 在人際的深交中要求甚麼？跟位格的道的交往是否也有同樣的要求？
4. 假若道並不具有位格的實際，人與道之間將會是怎樣的關係？
5. 「誠」與「信」各有所指又彼此關聯，討論兩者在深交的人際關係裡的重要性。

第十章

朱熹道體觀的遠象

摘要：

朱熹看到儒家作為整全體系，必須納入對宇宙的解釋。他借助於周敦頤等人之太極及理氣觀念建構出一套宇宙觀，並從五行引申與人在道德上的對應關係，假設了二者同出一理。因此，人要能達道便需格物窮理，並應用於生活中。然而朱熹的觀念缺乏位格對象之理，仍然留於抽象空洞，所追尋的浪漫道德情懷也恐怕是一種假象。

關鍵詞：宇宙觀、格物窮理、道德英雄主義

一、朱熹的宇宙關懷

朱熹為南宋的重要理學家，主要繼承了周敦頤、二程（尤其是程伊川）並張載，又大量引用《易傳》，以建立他本人的系統。由於朱子並沒有直接取材自孔孟的源頭，就《四書》中，亦以《大學》為規模，只以《論語》、《孟子》為根本道理的依據，並就《中庸》探究古人之微妙見解。¹ 所以部分學者像勞思光便認為他所建立的道統更似是別子為宗，不是儒學真正的正統。² 然而我們可以理解朱熹思想發展取向是自覺性的，不是他不曉得先秦儒學與北宋儒學的不同，原因是他希望解決過去先秦的孔孟並未重視的，即當如何解釋所處宇宙的客觀存在問題，這也是過去道家所關注的。朱熹認為儒學如果要成為較整全的思想體系，必不能逃避正視宇宙觀的重要性，並從此引申對本體論的提問，所以順理成章地，把北宋的重要理學家思想作為進一步理論發展與整合的基礎。

從代表他思想要義的《近思錄》內容安排可見，朱子的重點是要建立一套道德的形上學，合編者呂祖謙於後序就已經把卷一〈道體〉劃分出來，表明為全書重點篇章，³ 首先以發展周敦頤（濂溪）的《太極圖說》為核心：

濂溪先生曰：無極而太極。太極動而生陽，動極而靜。靜而生陰，陰極復動。一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土。五氣順布，四時行焉。五行，一陰陽也。陰陽，一太極也。太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，

1 黎善德編：《朱子語類》，卷十四〈大學一〉，第一冊（北京：中華書局，1981），頁249。

2 勞思光：《中國哲學史》，第三卷，上冊（香港：友聯出版，1983），頁289。

3 陳榮捷：《近思錄詳註集評》（台北：學生書局，1992），頁577。

二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物。萬物生生而變化無窮焉。惟人也，得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣。五性感動，而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義。（聖人之道，仁義中正而已矣。）而主靜（無欲故靜），立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明。四時合其序，鬼神合其吉凶。君子脩之吉，小人悖之凶。故曰：「立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。」又曰：「原始反終，故知死生之說。」大哉易也，斯其至矣！⁴

朱熹又以程伊川對「中、和」的論述以補周氏在「心」之未發、已發問題上未盡之處；以程明道如「感與應」的互動觀念作附加補充；而張橫渠的貢獻側重於對理氣觀「氣」的討論。朱熹與呂祖謙讀周子、二程、張子著作後，感歎「廣大宏博，若無津涯」，實可作為前述其宇宙關懷之依據。⁵ 太極、陰陽是朱熹之形上學並宇宙論的中心思想，以儒家傳統的「仁」的觀念貫通天人之際的所有關係；然而，朱熹在此對天的位格定位並無絕對性的論斷，似有留給各人尋找答案的空間。

二、對「天」的感觀

周敦頤的《太極圖說》無疑是對於漢朝以降道教流傳的太極圖的一種理性解釋，而太極所表達的陰陽互動觀念，又來自對於自然界各種生命生滅過程觀察的歸納，遙契先秦道家思想的大道運行於

4 《近思錄》，卷一〈道體〉1；見陳榮捷：《近思錄詳註集評》，頁1-2。

5 陳榮捷：《近思錄詳註集評》，頁575。

自然的論述，而太極（與無極）作為終極觀念，嘗試更清晰地解釋道之本體為何，而「五行」則只是較低層次構成宇宙萬物的材質特性。周子首句「無極而太極」的「而」（then）字作為介詞，表示了「無極」優先於「太極」，為兩個不同邏輯層次的順序，表達了一切的「有」必須從「無」作為最基礎性的解釋，否則便容易落入邏輯矛盾：即作為實存的有在其有限中不可能產生無限眾多的有，類似西方哲學「無限回溯」的疑難。不過，周子跟著後面說的「太極本無極也」一句又把兩者關係拉得十分近，甚至可解讀兩者實為一事，所以朱熹在其附註中說「無極」即為「太極」，認定並非太極之外還有無極。⁶

這顯然是有意排除道家以「無」作為核心思想的消極態度的處置，以「太極的有」作為萬物的終極基礎，而「無極」只作為附加解釋，這便協調了儒家的積極人生取向。不過若要把無極與太極等同，必須面對無極之「無」所指向「無限的可能」，如何能夠包括在太極的「有」之內。朱熹認為「陰陽無始，不可分先後」，⁷其循環性互動就好像圓圈一樣，並沒有無限回溯到起點的要求，在陰中隱藏著陽，在盛陽中有未發的陰。從一個角度看，「陰」是無的一種形態，「陽」則是有的代表，然而《太極圖說》裡的有與無以「動與靜」來表達；如此，在太極的動態的「有」當中實在包含了有、無二者，而以體用的觀念來解釋，「無」卻又是「有」之體，⁸「有」則是「無」之用，因此朱子在此又沒有完全放棄「無」為體的終極意義。

無疑，朱熹對於形上學及宇宙論的關懷主要仍是為解決人作為

6 〈太極圖說，朱熹解附〉，載周敦頤：《周敦頤集》，二版（北京：中華書局，2009），頁4。

7 黎靖德編：《朱子語類》，卷一〈理氣上〉，第一冊，頁1。

8 黎靖德編：《朱子語類》，卷一〈理氣上〉，第一冊，頁1。

道德主體的存在問題，「太極」只是宇宙背後之「理」，因此能說在萬物中有太極，這也包括在人類而言，而且人類比萬物更勝一籌之處是能意識這理的體現於其身上，所以周子說「惟人也，得其秀而最靈」。人這個小宇宙能夠感應大宇宙之原則，同時又認識人在宇宙中的有限，好像是大海中的一碗水。宇宙廣大無窮的客觀性不容置疑：「但是他（宇宙）為主，我為客；他較長久，我得之不久矣」（夔孫）。⁹ 問題是如果人作為宇宙萬物中的一員都能夠有主體的超越性，那為甚麼更高層次的太極卻好像只是自然界默默無聲在運行中的規律？難道沒有靈敏的「天地之心」麼？朱熹對這個問題的回答是既不否定，也不肯定：「天地之心不可道是不靈，但不如人恁地思慮。」只借引了程伊川一句話了事：「天地無心而成化，聖人有心而無為。」當問到主宰者跟天理之間的關係，他同樣是模糊過去說：「『人』字似『天』字，『心』字似『帝』字」。¹⁰ 可感受得到從主觀意願而言，朱子希望只討論宇宙之理，所以說談論「帝」是以理為主，盡可能淡化其主宰性，但客觀而言，他不可能排除這個纏繞的問題為不重要。《朱子語類》有這樣一段：「蒼蒼之謂天。運轉周流不已，便是那箇。而今說天有箇人在那裡批判罪惡，固不可；說道全無主之者，又不可。這裡要人見得。」（僩）¹¹ 所以他基本上將問題拋回給發問者自己去找答案。

三、朱子建構的宇宙世界

朱子所建構的是一個理性的宇宙世界，所看見萬事萬物的運行都不離理的規範。太極與陰陽只是對於何為理的一種解釋，並沒有

9 黎靖德編：《朱子語類》，卷一〈理氣上〉，第一冊，頁3。

10 黎靖德編：《朱子語類》，卷一〈理氣上〉，第一冊，頁4。

11 黎靖德編：《朱子語類》，卷一〈理氣上〉，第一冊，頁4。

獨立於這個理的本體性意義，不過從中倒是說明了朱熹所了解的這個理是「自然」的，並非位格性的。換言之，「理」的超越不是主體性（主宰性）的超越，而只不過是工具性的，也就是被動性地讓身為主體的人可以利用，以達成人需要達成的理想目的。這也就是為甚麼朱子主觀上不願意承認宇宙有主宰這回事，因為宇宙如果真的 有主宰，就必須處理人作為位格者面對另一位格主宰的位格性關係，其中的互動不再是找出規律並順應規律要求而已，乃是終極主權歸屬的問題。朱子為要逃避這問題，選擇了「不可知論」（agnosticism）的處理方式，就是不去問，也不要肯定這問題的實在性，所以剩下的只需要面對自然界的實際，這樣倒比較容易，只需要解釋自然規律的理性所在；然而，不難看見在各樣的努力背後，還是有著揮之不去的影子懸在上頭。

這個影子帶出第一個問題依然是回到宇宙的終極性的討論上，「理」與「氣」之間何為先後？有人問，應該理存在於先，然後才可能有氣的產生；朱熹的回答是：「此本無先後之可言。然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別為一物，即存乎是氣之中；無是氣，則是理亦無掛搭處。氣則為金木水火，理則為仁義禮智。」（人傑）¹² 這個回答本身有其合理性，因為的確沒有「氣」作為載體，「理」是不可能落實的，故此從實然狀況而言，缺一不可。不過就存有的秩序說，便必須分清理先於氣的呈現，但是這優先順序不光是邏輯的，也應為時序性的先後，¹³ 如果沒有「理」的先存性，「理」與「氣」將回到同一個層次，而最終失去所肯定的「理」之邏輯優先性。再說明白一些，就是如果理與氣同樣是永恆的，那麼所謂氣也必定跟理有同等的本體價值，理與氣的縱向層級差別因而消失，

12 黎靖德編：《朱子語類》，卷一〈理氣上〉，第一冊，頁3。

13 朱熹思想從早期到晚期有所調整，最後傾向邏輯上理先氣後的觀點；見陳榮捷：《朱熹》（台北：東大，2003），頁56-60。

所謂的「理」便不是超越於可見的宇宙世界。因此，朱子在別處回應以上「先有理，後有氣」的問題時說：「不消如此說。而今知得他合下是先有理，後有氣邪；後有理，先有氣邪？皆不可得而推究。」

（憫）¹⁴ 雖然沒有表示，但他的「不可得而推究」無形中默認了這個邏輯優先順序問題的存在。

這影子帶出的第二個問題是如何把沒有主體性，但超越於人的「理」，跟人作為「超越主體」連上關係。這是一個不自然的聯繫，因為兩者處於本質上的「錯位關係」，就是不能完全對應；或者說，所謂對應也是非常驚扭的。朱熹在《近思錄》的〈道體〉大量引用《易傳》的原因，相信是要藉此找到依據，解決這個自然與主體的人之間關聯的問題。撇開占卜的應用，在宋明時代對《易》的理解似乎是對自然環境觀察的歸納，以象數方式表達的系統，而《易傳》的著作是要從詮釋過程中，排除《易》的占卜宗教性，保存其自然意義之餘，又轉化為人文道德生活的意義內容。在「主」與「客」的關係上，朱子以人作為主導的中心角色看世界，這在《易傳》的引文中反映：「乾，天也。天者，乾之形體，乾者，天之性情。乾健也。健而無息之謂乾。夫天專言之，則道也。『天且弗違』是也。分而言之，則以形體謂之天，以主宰謂之帝，以功用謂之鬼神，以妙用謂之神，以性情謂之乾。」¹⁵ 所以從人的角度，不論是主宰的天，或者其他的鬼神都不是跟人能真正「互」動的對象，都只是一種對更廣的宇宙理性的不同描述。簡而言之，朱子認為所謂乾健的天只不過是人所能有的「正面體現」的實際，如果必須賦予統合的客觀性，就以「道」言之，否則便是人可以領會對「性情」的體現。這是把「天」去位格化之後，將自然律和道德律混為一談的典型。本來天作為位格主宰所賦予宇宙的自然規律有其位格性的特質，又賦

14 黎靖德編：《朱子語類》，卷一〈理氣上〉，第一冊，頁3。

15 《近思錄》，卷一〈道體〉5；見陳榮捷：《近思錄詳註集評》，頁7。

予人類道德規律，直接反映天的道德位格本性；雖然兩種律都有位格主宰的特質，但自然律是「環境性」的，外在於心靈生命的實際，對於道德主體的存在一方面提供生活環境的支援，另一方面又讓該主體有領悟宇宙規律奇妙能力，因而向造物主宰發出讚歎，這是道德主體向造物之道德主宰當有的「道德性」回應。同樣，這位道德主宰給予人內在心靈有能判斷是非的道德律，作為彼此正常互動之原則，又是對道德主體在價值取捨上的直接要求。把自然律與道德律兩者壓縮為一的問題是，人不可能從自然界的自然規律中引申出「道德理性」，並希望能從中獲得心靈生命滋養的滿足。至善的理性道德雖是一種理想，但在實然生命的滋養上卻是空洞的。

四、主靜的「道德英雄主義」

不過朱熹追求的也許不是心靈的滿足，而是類似滿足於心無愧的「無咎感」。如果要說心靈的真「滿足」，就不可能離開生命的滋潤而得到滿足，若是追求無咎感，的確從離惡行義的「意向」中可能得到一點心靈慰藉的回饋，感覺起碼在人以為可以控制的範圍內盡了一份力量。因此，這樣便將重點轉移，從與創生的位格主宰的生命相交，轉向自我對道德命運的掌控，從道德的自信中期望得到內心的安頓；這可算是一種中國特色的「道德英雄主義」，要靠著自己大無畏的精神克服萬難，然而不是面對外在環境的挑戰，乃是面對自己作為道德主體的承擔。

這個以自我為核心的人也就類比著「天地之心」，本來用以比喻宇宙主宰者的心，現在變為在人的主體身上落實，所以朱熹《近思錄》的〈道體〉繼周敦頤《太極圖說》後，立刻轉向程伊川引文：

「心一也，有指體而言者，有指用而言者，惟觀其所見何如耳。」¹⁶ 此處所謂「心一也」有雙重指向，下文引用《易傳》解釋宇宙之理如何呈現於宇宙之中，上文則是議論人心的靜與動所對照的「中和」境界。從類比關係中意會宇宙的一切從靜中而動，同樣道理適用於人的生活行為，從未發到已發的狀態，於是，處靜便成為面對萬變之應有基本態度。程伊川對中和的解釋是：「『喜怒哀樂之未發謂之中』，中也者，言『寂然不動』者也，故曰『天下之大本』。『發而皆中節謂之和』，和也者，言『感而遂通』者也，故曰『天下之達道』。」¹⁷ 所謂「中」，應該有兩個層次的意義，一個是朱熹所注意的，在情感未發以先所處的狀態，既未定形便有開放性，這是第一義；然而，這裡還有一個更深層次的「中」，就是偏向性的問題，即是在未發的狀態是否完全沒有既定偏向的「中性」（neutrality），這是第二義。朱熹會認為就這個第二義而言，不但是中性的無善無惡，反而應該是道德理性本身的所在，所以要說偏向就必定是按照理性所偏向的善，人只需要跟隨這個道德理性行就是了。但是事實不然，擺在眼前的是「天地生物，各無不足之理。常思天下君臣父子兄弟夫婦，有多少不盡分處。」¹⁸ 這是朱子引用程明道的觀察，如果只說這是偏差，實在把人的存在複雜問題簡單化了。把複雜的實際約化是理性主義的通病，因只有經約化後的難題，人的有限理性才能「處理」。

所以問題的所在，是從「道德英雄主義」產生的「道德浪漫主義」。當要求面對解決真實狀況而不能真正落實時，便（半）不自覺地退回到追求道德自得的「超越境界」，是給予批判的良心的安

16 《近思錄》，卷一〈道體〉4；見陳榮捷：《近思錄詳註集評》，頁6。

17 《近思錄》，卷一〈道體〉3；見陳榮捷：《近思錄詳註集評》，頁5。秦家懿認為在未發、已發的討論上，朱熹後期以「體用」取代「中和」的觀念；見秦家懿：《王陽明》（台北：東大，2002），頁16。

18 《近思錄》，卷一〈道體〉18；見陳榮捷：《近思錄詳註集評》，頁22。

慰（麻醉），也是對於自我道德尊嚴的自動保護行為，亦滿足了無咎感的暫時需要，甚至生發生命滋潤感的假象。從對《程氏遺書》的引文不難看見當中的道德浪漫情懷，也必定感染了朱熹：「萬物之生意最可觀，此『元者善之長也』。斯所謂仁也。**滿腔子是惻隱之心**。天地萬物之理無獨必有對。皆自然而然，非有安排也。**每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之。**」¹⁹ 感覺到「仁」的貫通全身與天地齊一，²⁰ 是如此興奮得忘形，因為知道一切行善所需之條件「皆備於我」，但不切實際又正是浪漫主義的陷阱，認為宇宙物質中的「金木水火」之性都是源自「仁義禮智」之理的體現。²¹

五、格物窮理與成德

至於能夠意識到自己身處理性宇宙的人，又如何從中得到「理」之體現在其自身呢？朱熹提出「格物窮理」的路線。由《大學》的「格物致知」到朱子的「格物窮理」有一個深化的轉向，「致知」雖旨在把知推到極至，但仍可能停留在知識層次，不一定進入體現；「窮理」則有更明確的動機，通過人的窮理而融會貫通，最終希望能反歸主體而自身達於理的生活。當然朱熹是假設了「理一萬殊」，在不同的事物中雖有不同型態的理，但實為同一之理。故此，如果人能在一事上窮該事之理，就能「類通」，即便因為各種狀況不能窮某事之理，也可以轉換一個角度或找別的事物進行窮理的動作，最後結果當無分別；重要的是人自身需要有心靈的敏銳，若有所得便從自己開始往外類推，以追求至善為基本原則。朱熹舉出程頤論

19 《近思錄》，卷一〈道體〉23-25；見陳榮捷：《近思錄詳註集評》，頁28-32。粗體為筆者所加

20 假若允許以基督教用語來形容，就有點像被聖靈充滿的經驗。

21 見上文；黎靖德編：《朱子語類》，卷一〈理氣上〉，第一冊，頁3。

格物所該做之事時共列出九條，陳榮捷歸納如下：

- (1) 讀書，講明道義，或論古今人物而別其是非，或應接事物而處其當否。今日格一物，明日又格一物。積習既多，然後脫然有貫通處。
- (2) 自一身以至萬物之理，有個覺處。
- (3) 非必盡窮天下之理，又非謂窮得一理便到。
- (4) 以類而推。若一事上窮不得，且別窮一事。
- (5) 物必有理，皆所當窮。
- (6) 如欲為孝，則當知所以為孝之道。
- (7) 物我一理。才明彼即曉此，此合外內之道也。一草一木，亦皆有理，不可不察。
- (8) 當知至善之所在。
- (9) 格物莫若察之於身，其得之尤切。²²

我們可以判斷，朱子格物窮理的提出，實屬「箴言式」的智慧（proverbial wisdom），從世事的觀察而歸納出生活的道理，採取的基本是「類比」方法，即以相似的「模態」（pattern）為推論的依據，而並非嚴謹的辯證邏輯。這種類比思維在日常生活十分普遍，聖經中也經常使用。類比主要應用在位際（位格者之間的）關係，因此不但用來描述上帝如何（以父子關係）與人相處，也適用於人際生活互動的智慧中；儒家所重視的孝道是個典型，常以此類比君臣關係，兩者背後有相似的權柄位階架構。雖然用一種的人際關係類比另一種相近的位際關係可以是很自然的，甚至利用動物的行為模態類比人類生活也可能找到不少題材，因為動物群體中也有某程度的社交性，但要以物理的自然關係類比人際的倫理關係則不是那麼容易（王陽明格竹子的經驗也許是個借鏡），一般都必須加以某種想

22 陳榮捷：《朱熹》，頁 83。

像空間才會找到一點關連的意義，原因是兩者是屬於不同範圍的事情，而類比所要求的相似性便自然降低。兩者的分別可以這樣歸納：物理關係的最高要求是「普遍性」（generality）的論述，所以現代科學都是以數學公式來表達；而倫理關係的最高要求則是「獨特性」（uniqueness），故此人際生活需要的是從彼此「同在」（presence）所有的「共在性」（communality）。前者的普遍性是抽象的，只要求原則性的規範；後者的共在性是具體的，也因此能承載從具體互動的交往中產生的深度內涵。這兩者雖然不是矛盾，但卻不屬同一範圍的事情，而要把它們硬拉在一塊必定是彼此格格不入的，就是蓋以追求「至善」的偉大目標，也只是表面的拼湊而缺乏深層實際生命融匯的可能。

的確，以自我為核心的理性道德之問題就在於此，原則化抽象的空洞而缺乏內涵生命的滋養，因為沒有提供生命滋養的來源。從追求「至善」的大原則可以要求大家為善去惡，把惡的問題定位為人類理性可以處理的範圍，起碼是人類可以按照道德規範就能解決的問題。朱熹以水的清與濁來比喻人之善惡，認為既然人性本善，所謂惡只不過是從自然慾望引起產生「氣質」的偏差，所以解決的辦法也是相對簡單，那就是盡量保持天賦人性的原樣，這樣便將最要緊的責任放在領悟天理的問題上，故此「格物窮理」是成德當有的手段；然而，窮理只是一步，還需要「涵養」向善的美好情懷，以致在需要運用的時候隨時隨在，成為一種內在動力。當被問及涵養與進學的關係，朱熹說：「二者偏廢不得。致知須用涵養，涵養必用致知。」（道夫）²³而達成涵養的關鍵則是在於「敬」，一方面是專一的態度，另一方面又是真誠，沒有自私的動機，這也是朱子欣

23 黎靖德編：《朱子語類》，卷十八〈大學五〉，第二冊，頁403。

賞程伊川的貢獻的地方，所謂「敬義夾持」，²⁴ 使得無論對己對人都能正直無愧。朱熹根據程子的看法，以為在人能否保持善的意願上，公心與私心彼此對立，因為「公則一，私則萬殊。『人心不同如面』，只是私心。」²⁵ 這正好跟宇宙中理一分殊的情況產生對應。因此，所謂上智與下愚的分別，不外乎人面對環境的回應中是否放縱自己跟隨私心的慾望而已，有的人比較少，有的比較多，朱子不認為這些人的慾望本身有問題，只是能否適得其「中」而已，若是能夠「適中」，便表示人已經對於天理有所感應，反之就是心靈蔽塞，需要開通。這些都是心的問題，因為「心，統性情者也。」²⁶ 而孟子所說的「浩然之氣」也正是表達了這種似乎在感覺上可以上達於天的正直情懷。²⁷

朱熹的「性即理」一方面承認宇宙之理的客觀性，又希望能將此理結合到人自身的道德體驗上，這是一個勇敢的嘗試，只可惜因著位格主宰的缺席，使得整個計劃發生「短路」，以致人找不著生命互動的對象。在反求於己的行動中，這個「至善之理」落為抽象空洞的大原則，所尋求替代的道德浪漫情懷更變成蒙蔽人於自我滿足的假象中，對於人性的扭曲既沒有正視，就不可能真實找回無虧的良心，因為一切人與人之間造成的傷害並沒有化解的方法，更對於主宰宇宙的上帝故意迴避。莫非這就是人類墮落於自我蒙蔽中的自然（實然）反應？

24 陳榮捷：《朱熹》，頁 96。

25 《近思錄》，卷一〈道體〉27；見陳榮捷：《近思錄詳註集評》，頁 34。

26 《近思錄》，卷一〈道體〉50；見陳榮捷：《近思錄詳註集評》，頁 62。

27 《近思錄》，卷一〈道體〉19；見陳榮捷：《近思錄詳註集評》，頁 22。

問題討論

1. 朱熹如何解釋宇宙萬物的生成？背後有甚麼形而上的思想？
2. 朱熹認為理氣之間有何關係？跟宇宙萬物並人類道德生活如何關聯？
3. 甚麼是「格物窮理」？可否從聖經找到一個例子？
4. 為何朱熹被批評為不是儒家正統？又如此批評是否合理？
5. 朱熹思想最大的貢獻是甚麼？最大的缺失又是甚麼？能否為他找一條出路？

附錄四

「無極而太極」思想的雛形

周敦頤取材自《老子》與《易傳》，結合兩者而形成「無極而太極」新說。不過在他之前也有《莊子》、《淮南子》及《列子》作過努力。梁紹輝在其《周敦頤評傳》中對莊子的討論有如下解釋：

……在我國古代哲學思想發展的長河中，人們對宇宙萬物生成的從無形到有形，從其他多種形式的物質發展為「太極」這一特定物質的猜想，由來已久，而這種思想又是通過援儒入道、援道入儒的不斷交流而發展起來的。如莊子就曾經將「太極」引入自己的思想體系，隱約地說過「道」在「太極」之先的話。他說：

夫道，有情有信，無為無形。可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。（《莊子·大宗師》）²⁸

莊子以太極與六極對舉，同時又高下並稱，所言太極似乎只限於空間的高度。但說「在太極之先」而不說「在太極之上」，以及聯繫下句的「先天地生而不為久，長於上古而不為老」的句意，又似兼指時間之久。所以。莊子「在太極之先而不為高」的思想，可以看作老子「無名天地之始」和「易有太極」的最初結合，也是「太極」之先更有他物思想的最初萌芽。

28 梁紹輝：《周敦頤評傳》（南京：南京大學，1994），頁155-156。

第十一章

陽明心學的本體義

摘要：

雖然同樣認定天理周遍天下，王陽明提倡以心感悟天理，取代朱熹格物窮理的進路。其對「心即理」之認定以主體的道德心統攝一切，包括外物的存在實義亦須以人心判斷為基準，甚至把良知提升至具創造力的地步。王陽明假設人心本來純潔不雜，只要不為私意所動，便能自然行善。他對於惡慾的理解過於樂觀，忽視了其深層的扭曲能力。

關鍵詞：心即理、致良知、岩中花

一、心與天理

對於應如何達至善境，王陽明的心學認為重點不在於推論天理在各事物中的運作，而是人的內心怎樣才能落實善的生活，在以「誠」處人處事過程中，其最為恰當的理便自然在具體狀況中呈現出來。¹「心即理」表達了心與天相連為一，至於天理能否呈現於個人，就視乎人心有多少被私慾所蒙蔽。或更準確地說，本來在安寧中的心，是否「願」為慾所動：

心一而已。靜，其體也，而復求靜根焉，是撓其體也；動，其用也，而懼其易動焉，是廢其用也。故求靜之心即動也，惡動之心非靜也，是之謂動亦動，靜亦動，將迎起伏，相尋於無窮矣。故循理之謂靜，從欲之謂動。欲也者，非必聲色貨利外誘也，有心之私皆欲也。故循理焉，雖酬酢萬變，皆靜也。²

「心一而已」表明了王陽明所注意的是人的「內在問題」；相對於外界的諸多誘惑，如果人心不去回應，對人本身根本發生不了影響。所謂「靜」是相對於被慾望所動，但是最終仍然是人自己心的問題，就是自己「願意」為之所動。故此，「靜」與「動」所指的就不是從外在角度看人，而是當事人「內心」的意向是否循理。於此，心之「動」指向負面意思，背離了「理」的核心價值，本應是不動或不變的根基，所以心之「靜」在這裡特別暗示從「循理」而行事生活的內心穩妥，相對於心靈欲動欲靜的動盪。這類似奧古斯丁（Augustine of Hippo）討論人以上帝為「至善」的本源時，其作

1 〈傳習錄〉上，2、3條；見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，修訂版（台北：學生書局，2006），頁29-30。

2 〈答倫彥式〉；見吳光等編校：《王陽明全集》上冊（上海：上海古籍，2012），頁155。

為主體自身卻能經驗從信靠上帝而來的安穩而獲得的「恬靜」。³

王陽明的「心學」比對於朱熹的理學而言是不基於聖賢所言之文辭，而在意於「悟」得（使其成為自己的或 *ap-proprate*）其中的精義。能夠看透「心」在道德主體於落實道德生活的決定性，是王陽明的貢獻，然而他所指的「心」又是甚麼一回事？他說：「『元』⁴也者，在天為生物之仁，而在人則為心。心生而有者也，……。」⁵首先，這「心」是與生俱來的，是天理在人類個體身上的一種呈現方式，於人際關係表達為「親」，⁶與在自然界呈現的「仁」因源於同一天理而彼此相關。從「仁」與「心」這兩詞的涵義的相關性可以得知，王陽明的「心」實在指向愛與關懷之情的體現。故此，人與自然界的萬物有了共通，都被「仁」所貫串（*shot through*），不但在人與人之間有這種「同情心」（*sym-pathy*），見孺子將之入井而發出惻隱，就與動物界的鳥獸哀鳴也有所憐恤，連花草樹木的植物，甚至無生命的瓦石的破壞，都能產生憐惜之心。⁷這樣的「柔善之情」（*tenderness*）卻是人作為一個人當有的內在品質，就基督徒也會以此為屬靈人的性格基本特質。這種共同情懷似乎證明了「萬物一體」（*communality of nature*）的假設合理性。因為王陽明肯定了人能有意識地感應此情之真確，他也許假設了一個不言而喻的前提：人的「心」既不能獨立於天理，但卻又有獨立於自然的判斷能力，人心

3 李錦綸：《奧古斯丁論善惡與命定：摩尼教的影子作用》（北京：中國社會科學出版社，2012），頁 73-75。

4 「元」另讀「天」，但於下文文義無決定性分別；參秦家懿：《王陽明》（台北：東大圖書，2002），頁 56。

5 〈五經臆說十三條〉；見《王陽明全集》中冊（上海：上海古籍，2012），頁 806。

6 〈傳習錄〉上，1 條：「親之即仁之也」；見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 27。

7 〈大學問〉，《王陽明全集》中冊，頁 798-799。

與自然於是也該同出一轍而連於背後的天理。⁸

王陽明對於「仁」有自己的領會，認為是「生意發端」的所在，因此重點並非在於一個既定的實際，乃是在於未發的潛在性，等待著人心的領悟而隨從發揮其內涵的精義。因此他說：

仁是造化生生不息之理，雖瀰漫周遍，無處不是，然其流行發生，亦足有箇漸。……譬之木，其始抽芽，便是木之生意發端處。抽芽然後發幹。發幹然後生枝生葉。⁹

這個「潛而待發」的思想顯然跟道家的「道」的觀念一致，在此以「仁」來形容給予儒家思想的向度。另外，也讓我們聯想《論語》中孔子說的「人能弘道，非道弘人」（《論語·衛靈公》28），這個道頂多是一項被動性的原則，等待著人去履行發揮，而人「心」就扮演了這個發揮「仁道」的功能。所以從這個角度看王陽明的「心即理」說，便更容易了解「心」其實是人作為位格主體的「落實處」，而「理」則是稱之為「天」、「道」或「天道」的形而上的原則。如此，便可以解釋為何王陽明言「心」類似西方尤其奧古斯丁談靈魂的特性，說：「心不是一塊血肉。凡知覺處便是心。如耳目之知視聽，手足之知痛癢。此知覺便是心也。」¹⁰這裡是以「心」為貫通全人的知覺意識，假設了知覺意識主體或位格者的本身；因此，「這視聽言動，皆是汝心。汝心之視發竅於目。汝心之聽發竅於耳。汝

8 從表面看，王陽明的觀點似乎離開本書第四章的結論不遠，但是曉得區分理性思維和道德思維仍是重要的。雖然兩者都在人的領悟能力之內，然而卻屬於分析與律令兩個不同範疇的事情。從人作為主體能夠同時領悟這兩個不同範疇之事，正指向道作為這兩個範疇的淵源其位格主體性。

9 〈傳習錄〉上，93條；見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁114。

10 〈傳習錄〉下，322條；見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁373。

心之言發竅於口。汝心之動發竅於四肢。」¹¹ 這樣，雖然與外在世界的互動必須透過身體，然而「心」卻是人的主體意識內核所在。所以他又說：「身之主宰便是心。心之所發便是意。意之本體便是知。意之所在便是物。」¹² 王陽明所看到的世界不是與「心」對立的，而是成為「心」所能體驗的實際，也因此透過身體的五官而與感知的萬物共融一體；而特別論及道德是非的判斷，便更是本來無體之心之體。¹³

這「心的感應」¹⁴ 也許可以從關於如何看待「岩中花」的真實性了解。當王陽明被問及他如何看待尚未看見的花，其回答卻是未見花時，心與花俱處於寂靜狀態，只有當看見花之時，才感應花朵鮮豔的顏色；換言之，花的存在（就他而言）不在心之外。¹⁵ 當然，這樣的回應表達了兩個內容：首先，這感應的發生其實就是「意義發生」的議題；另外，他沒有直接提供花是否客體性存在的答案。後者的情況一方面是因為他從經驗性（實用性）的層面看事情，所以認為不必問這個理論性問題；這是認知性的迴避，但也有可能他根本認為花並沒有所謂「客體存在」這回事，此則是本體性的否認。筆者判斷兩種情況皆是，以純主體經驗的角度看問題，則二者實屬同一平面的兩端，處於哪一端乃取決於態度之柔與剛，在模糊中不一定意識到其中的必然分別。

11 〈傳習錄〉上，122 條；見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 146。

12 〈傳習錄〉上，6 條；見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 37。

13 〈傳習錄〉下，277 條；見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 333。

14 蔡仁厚解釋王陽明的「感應」所指的是屬於深層存在性與天地的感通，而非表面的情感或心理反應。蔡仁厚：《王陽明哲學》（台北：三民書局，1983），頁 25。

15 〈傳習錄〉下，275 條；見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 332。

二、道德心統攝一切

王陽明的「心」不但能有感官經驗，更可有是非判斷，所以他常以「良知」言「心」。他看宇宙世界也有道德性，連「草木瓦石」都可說是有良知的，那是從人的良知所賦予的道德意義與價值，因為天地萬物與人原為一體，但只有人心才是「發竅之最精處」。¹⁶所謂「發竅」，王陽明並非清楚說是人客觀地創造了這個宇宙世界，而是指人心扮演著讓事實「被領悟」的角色，這種悟知能力當然顯出了人心超乎世界萬物之上。但王陽明有意地盡量把人的良知心與宇宙終極的「太虛」拉上關係，目的希望讓人的良知也變成終極的實際，所以他說「凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行。未嘗作得天的障礙。聖人只是順其良知之發用。天地萬物，俱在我良知的發用流行中。何嘗又有一物超於良知之外，能作得障礙？」¹⁷相信在這裡提出所謂沒有「障礙」的問題，無非是建議宇宙萬物與人心並非對立而存在，萬物倒是被動性地「順應」著太虛而存在，故此人心在順應基於太虛的良知時，萬物也自然在這人的順應過程中顯於人心。從這個角度看，王陽明甚至認定「良知」有創造能力：「良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出。真是與物無對。」¹⁸

在承認了「心」為心靈意識的本體，王陽明並沒有進一步解釋「良知」為何可能，他反而以後者來陳明前者的特性。這裡有兩個可能的相關性原因：其一，是把關注重點收窄為道德性的，雖然沒有否定其他如美學（甚至科學）等領域的意義，但或許視這些皆為道德所能統攝之範圍（而文藝只是修飾作用），或起碼相對下不能

16 〈傳習錄〉下，274 條；見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 331。

17 〈傳習錄〉下，269 條；見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 328。

18 〈傳習錄〉下，261 條；見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 323。

跟道德層次之終極性相比；其二，與前述有繼承意義的，認為「良知」既然是先驗性的，便與天「理」有同等層次的重要，何況「心」本來就被認定為具終極性的意識本體。於是，從道德視角為觀照，肯定「心即理」的同時，「良知」就是這個道德天理在人類生活中最能得到體認的實際載體，¹⁹也同時可以作為宇宙富有道德本性的佐證。當然，王陽明對「心之體」的認定看起來是可以自圓其說的，就是當還沒有把藝術或當代科學理論作為相對獨立的課題看待的時候，仍然可以假設道德統攝一切。不過恐怕從更廣闊的視域看，這個「自圓」容易因無視於客觀實際而落於自我欺騙的地步；換言之，從整體事實看，把關注完全放在己心的最大問題是不自覺地把實際約化，把整體的豐富內容壓縮，而限制在人自覺「可以處理」的範圍之內。相對於王陽明，朱熹的「性即理」雖然被指為外求，但無可否認卻比王陽明看事情更具客觀及整全意義。

有意無意中通過排除對立而強調順應，王陽明把世界的客體存在與人的道德價值兩者之間的關係模糊化，讓主體的心融攝了整個客觀世界。價值與存有兩者的混淆，突顯了他本人受著實用性思維影響。終極的「天」既被稱為「太虛」（Absolute Nothingness），在主體性（兼主導性）上也只能讓位給人，於是被抽象化（虛無化）的「天」便淪為陪襯品。這看似無傷大雅的「本體性短路」（ontological short-circuiting），實際反映出一種假設以自我為終極者的「位格約化主義」（person reductionism），認為一切皆備於我，從而成為自我蒙蔽的肇因，阻擾了人「心」往更實在的世界開放，結果是不自知地囿於自我之內。當人把自我看為是一切實際的中心，即便承認天理在人類落實道德生活是必要的，也卻只限於為我所用，以達到自我完善目標的工具而已。所謂「天」、「道」或「天道」等冠冕堂

19 〈傳習錄〉中，135條；見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁172。

皇的稱呼並未能掩飾一個核心價值，就是孔子曾經一針見血所說的：只有人能弘道，而非道弘人。假若人自己要操控一切，包括至高的「天」都要成為其工具，這樣的態度，聖經稱之為「罪」！事實上，人要能具體落實道德生活所需要的，不是一個被動的天理形而上原則，乃是需要智慧的引導，所要求的是位格的天道作為人的心靈導師，不光是道德是非判斷資訊的提供，而是成為人生際遇中隨時的幫助。王陽明看清楚人心需要「柔善之情」才能體驗仁道之實際，這是十分有透視力的，然而人困於自我之內的生活將會導致剛愎的性情，因缺少了必須的心靈資源，就無從產生柔善的生命力，反而在內向中把高尚的意願變為有毒害的自義與偽善；在更大的社會範圍，自義與偽善促進了唯我獨尊的心理，甚至為高抬自我而彼此鬥爭。王陽明的道德理想或許在有限範圍幫助個人生活的品格修養，但就解決最核心的人性慾望問題上於事無補。

三、正視慾望的深層問題

王陽明假設了「心」原為純潔不雜，而一切道德問題皆因沒有保存心的單純性，所以如何保守心的純一便成為一切努力的目標。他以太陽的光明比喻心原本的純潔：「日之體本無不明也，故謂之大明。有時而不明者，入於地則不明矣。心之德本無不明也，故謂之明德。有時而不明者，蔽於私也。去其私，無不明矣。」²⁰為何王陽明有如此的假設？相信他必定把「天之理」與「心之本」做了某種的對應，如果承認「天」是終極的，而又因此必定成為一切在自然生活中所能體驗的善的根源，當然天就不可能是不善；而又如果人的「心」既然是與生俱來，也便是從「天」所賦予，那麼也理應

20 〈五經臆說十三條〉，《王陽明全集》中冊，頁 809。

是善的，正如太陽的自然本體是光明的一樣，人心也應該本來是光明的。在此就只需要解釋為何有不善的事情，而按照自然邏輯的解釋，便是認定本心於實然生活層次中難以完全體現。這樣的進路表面上與新柏拉圖思想類似，「惡」或「不善」解釋為善的虧損，雖然「惡」並非實有，然而「善的虧損」仍然是本體性的虧損；但是王陽明所引的比喻又更在意於非本體性問題，乃只是現象的隱蔽而已（日入於地被遮蔽而不現）。在此，人的「心」就有了獨立於行為的客體性（*object-ivity*）而同時是產生該行為的主體，由於個人行為是一種呈現於外的道德表現（或道德現象），而人心才是真我的本體。

但是到底人的「蔽於私」是怎樣發生呢？王陽明認為「知行合一」，「知是行之始。行是知之成」²¹，兩者之間統合於「心」之內，「好」與「惡」作為意向實在是行動的先決條件，他以好色與惡臭兩個相反向度的事例說明：「見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時，已自好了。不是見了後，又立箇心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行。只聞那惡臭時，已自惡了。不是聞了後，別立箇心去惡。」²²王陽明在此以人對一般事物的自然愛惡來類比人面對私慾的當有反應，這裡有一個很重要的假設，以為私慾問題就像一般生活議題一樣簡單，如果人願意如何就能隨心所欲，按自己心意而行，但這假設必須經過驗證，否則只是一廂情願，而忽略了人性更深層的實際。於此，保羅所說的：「立志為善由得我，只是行出來由不得我」（羅七 18），這是個必須面對的事實，反映著比王陽明更細膩的觀察。說明了在立志行善的意願跟行出來的行動之間，存在著一個莫名的扭曲力量在人的身上正發揮作用。

21 〈傳習錄〉上，26 條；見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 65。

22 〈傳習錄〉上，5 條；見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 33。

王陽明某程度假設人類道德理性的能力，可以憑著自己的理性力量掌握自己的行為，所以當問及理性念慮的精到是否同樣可以落實於事情中時，他說：「念慮之精微，即事理之精微也」。²³他並沒有假設苦修的必要性，雖然仍然需要人自己的努力排除障蔽，然而只需要人願意就能自然達成目的。不過以為可以憑著人的道德努力而克服問題的期待，是約化了人性在道德層次的非理性取向，因人能掌控的只屬理性範圍。事實上，孔子在這方面的觀察可能更加深刻，他說「吾未見好德如好色者也」（《論語·子罕》17）；又說「君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也」（《論語·憲問》7）。這是否能夠訴諸環境影響的解釋？筆者認為不太容易，因為如果真的只是環境問題，那麼我們必須假設人心的取向是中性的，但是孔子的觀察卻不然。顯然在人的抉擇背後有一種不對稱的取向，這個取向甚至無法以習慣完全解釋，因為習慣的形成既然是積累性的，為何人卻不能在這個積累過程中以善勝惡？可能荀子的觀察更加尖銳，看準人頂多可以做到「化性起偽」而無法真正改變人性的私慾問題；然而，荀子只在意處理一個實際的社會生活需要，如何在扭曲人性中仍然可以有效運作，但尚未追問人性扭曲的根源為何。

四、解構「致良知」的超越意境

王陽明認為人只需要努力便可以成善，完全可以從「心」出發來解決問題。相傳他晚年留下給門人的「四句教」說明了其核心思想的「體用邏輯」：

23 〈傳習錄〉下，324條；見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁375。

無善無惡是心之體，
有善有惡是意之動，
知善知惡是良知，
為善去惡是格物。²⁴

這個邏輯的順序明顯，作為終極意識基礎的「心之體」與主體意向發用的分水嶺，就在於善惡之分別性的呈現。當尚未有任何抉擇性事物成為主體的對象，便不會產生所對應的善與惡的意義，只有當有某事物呈現為「對象」時，跟著才有選擇的需要，而在所及範圍內就有不同「價值取向」的抉擇可能，因而會有「意之動」。善與惡既是道德價值的正負二極，陽明心學的要旨便是盼望人能達到道德的至善境界。從邏輯理性的推論，知識必在行動之先，否則行為便會落於盲動；在有了善與惡不同選擇可能的呈現後，王陽明認為人類先驗性的「良知」便是一切善惡判斷的關鍵，讓擇善去惡的「格物」行動得著方向。故此，剩下的就在乎人如何以「誠心」達到良知的至極境界。

王陽明曾經自認為是「狂者」，意味為追求至善而心靈完全開放，就此希望能夠從心意上定下這個崇高的人生方向。他把佛老所提倡追求的真我轉化為儒家的「誠」，所以成善並不需要（如朱熹所提倡）多讀書，關鍵只在於「悟」得聖賢教訓的精髓而實行於生活中，²⁵能「悟」便成為人生至高尚的道德境界，得著此一洞見的悟境令人狂喜，故有感而言：「吾良知二字，自龍場以後，便已不出此意。只是點此二字不出。于學者言，費卻多少辭說。今幸見出

24 〈傳習錄〉下，315 條；見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 359。「四句教」來源的討論，參陳榮捷：《宋明理學之概念與歷史》（台北：中研院文哲所，1996），頁 325-328。

25 〈傳習錄〉上，11 條；見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 44-46。

此意。一語之下，洞見全體。真是痛快。不覺手舞足蹈。」²⁶ 不過悟得出路的狂喜與實際成善之間仍有一定距離；故此，王陽明致力於教人在凡事上以誠的態度落實良知到精一的地步。但是「誠」是否能夠成為一個終極保證？

雖然每個人都可以說以單純的「誠」對得起自己，但是如果沒有獨立於自我內心的判斷，這仍然屬於「自由心證」，別人難以曉得實際情況，而無從確立人的成善只是「意境」還是真實的。在此，最大的疑難是缺乏真實的終極對象問題。即便人有真誠的心，但是如果沒有獨立的終極對象為其客觀的道德參照，真誠只是一種「心靈向度」或心態 (disposition)。在沒有他者為對象的情況下，自己就成了必然的參照對象；從「位格」去理解，那便是自我的「位格延展」在沒有他者為真實對象時，會找回自己為唯一對象，在「自我反哺」中進入「自我吸納」的意識狀態；雖有這種超然感受或所謂自我超越的心靈意境，卻並未反映是否已經達到「成為」善的實際。這不是否定王陽明的誠，乃要指出真誠態度未必帶來所期盼的、那只有通過生命改變而產生的善。從生命實質判斷，所要求的不只是外顯的善行，更是內心生命根植於終極至善者的安穩。孔子所言「仁者安『仁』」（《論語·里仁》2）的「仁」所指向的，就不單是抽象的仁道的形上道德原則，而是那終極的仁者耶和華上帝。如此，人才有希望活於真正的「中和」，排除生活中因進退失據所引起的過猶不及，因為已經找到生命的確據，安穩於上帝的同在，並祂聖靈的引導和隨時的幫助。

26 〈傳習錄拾遺〉，10條；見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁396。

問題討論

1. 王陽明與朱熹在實踐仁道的方法上如何分別？
2. 你如何解釋王陽明「心即理」的「即」？
3. 從「岩中花」的解釋中，說明王陽明對主體與客體關係的看法。
4. 慾望如何產生，又當如何避免？試從「四句教」中找答案。
5. 陽明心學之貢獻是甚麼？又其最大問題在哪裡？

附錄五

祈克果與王陽明之主體呈現²⁷

祈克果（Søren A. Kierkegaard）的主體性完滿呈現在於生命熱情；王陽明的主體呈現則在於深自反省。前者是動態的，後者是靜態的。

祈克果從感性階段開始，主體自我透過抉擇而進入道德階段。抉擇的可能是在於生命熱情，生命最大的熱情就是人內在的宗教熱情。宗教熱情是最基要的，也是絕對的。或許有人沒有宗教信仰，但並不等於他沒有宗教熱情。凡人追求終極的真理或尋求事物終極的意義，這就是人的宗教熱情。宗教熱情是外向的，激勵人尋求終極的真理。在肯定人的宗教熱情的同時，必須肯定宗教熱情追求的真理，或追求的上帝。只有在上帝裡面，人的宗教熱情才得安頓。所以祈克果的主體呈現，亦是人內裡宗教熱情的洋溢。這熱情是超過理性思辨的，它恢復或完成人的最高境界。存有（being）成為存在（to be），就在於人心底最深處的熱情——這熱情可說是靈性的，因為它是宗教性的——呈現出來，在永恆的上帝裡契合，這熱情安逸於上帝之內，得到滿足，自我得到了肯定（certainty）。主體得到最高自由，這自由不由暫時之物決定，而由永恆者決定。

王陽明主體的呈現在乎良知統攝宇宙。良知是道德心的一連串的反省過程，所以是靜態的。道德心是自性滿足，不假外求的。故此，陽明的主體活動基本是內省及主體自我呈現。在陽明，只有圓渾一體的宇宙，它是超越的，也是當下的。宇宙即吾心，萬物成一體，所以一切物皆依主體活動而存在。若就主體的普遍性言，則我的宇宙，也是你的宇宙；人心相同，其主體活動亦相同。因此，天

²⁷ 本段節錄自楊慶堃：《成聖與自由：王陽明與西方基督教思想的比較》（香港：建道，1996），頁 204-205。

下人的主體（良知）所統攝之宇宙都是一樣的。主體的宇宙既是一普遍的宇宙，是自我的，也是他人的。陽明的主體完滿呈現時，亦是其主體性的最高自由，不由外物決定，乃是自我主體決定外物。這時的主體不應看成一獨立主體，而應看成一超越而普遍的主體實有（reality）。上下千古百年的聖人，其主體完滿呈現時，皆是這主體實有。在個人而言，這主體呈現似乎是我的，其實不單是我的，而是合成一整個超越之自我主體。而這整個主體性都是靜態的。按普遍性而言，這超越的主體與宇宙同體，本已存在了。按個別自我而言，良知只是復其本體，是內省的過程，是主體本然狀態，而非創造一新的世界。

第十二章

牟宗三的「智的直覺」

摘要：

牟宗三繼朱熹與王陽明後提出第三途的「以心著性」。目的是排除朱熹的外求，又避免王學的任意，以慎獨之誠而連於天地心，並認為人作為道德主體有創造「行為物」之能力。在此所提人對行為物也有「智的直覺」之說，旨在對比康德論及上帝對創造物的直接認知本能，因此牟氏以「良知坎陷」解釋人為何需要通過迂迴方式才能理解外在的存在世界。然而人要成為上帝，將難免陷入自我蒙蔽的危險。

關鍵詞：以心著性、行為物、智的直覺、良知坎陷

在朱熹的理學及王陽明的心學以外，當代新儒牟宗三提出第三條「以心著性」的路線，認為先從胡五峯開始，最後由晚明劉蕺山集大成。¹按牟氏所認定，這第三路大體上跟王陽明立場並無相左，仍然建基於「心之體」，而排斥朱熹之說為支離於道問學，只不過避免了王學後來發展所產生的弊端。²問題所在就是人容易把自己的雜心一併歸入這作為體的本心，而混淆為一心，以致人的狂妄被誤認作陽明心學之產物，這是王學沒有清楚分辨本心與性理之間的差異，而直接將兩者說成一事的「顯教」造成的困難。³所謂「顯教」的「顯」所指的便是直接把心隨意顯明而無隱藏，相對於「密教」的「密」而言，人的心體與天的性體之間須有深一層關係的交代。所以牟宗三提倡「歸顯於密」，以糾正王學末流的弊端，並以劉蕺山的慎獨之學為最後解決方案。⁴

一、劉蕺山「慎獨」之學的心體與性體

牟氏依據劉蕺山，指出其「慎獨」之學有兩個不同切入點，一為《大學》從心體說，一為《中庸》從性體說。⁵就心體言，慎獨所指涉的便是好善惡惡之「意」。因為「意蘊於心」，所以意隱含著未發之「機」，先於所發善惡之念，於是慎獨就是在此未發之意中，

1 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，再版（台北：學生書局，1984），頁457-458。

2 牟宗三回顧他重視主體乃從一次馮友蘭被熊十力指點需要由「直下肯定」仁心的真實性後開始。這個提醒被牟氏形容為「霹靂一聲」。啟良：《新儒學批判》（上海：三聯，1995），頁286。

3 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁452。

4 在牟氏的創意中發展出來的體系，從儒家的正統立場又可能是如何評價？其中一個值得思考的是約化問題，見唐文明：《隱秘的顛覆：牟宗三、康德與原始儒家》（北京：三聯，2012）。

5 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁453。

「誠」其意。由於在人的本心有好善惡惡的深層向度，當人能夠「誠意」，便可以達到良知那「知善知惡」所應有的效用，因為這個「知」並非外在的知識，而是良知在人這個主體的向度；⁶ 故此，劉戡山的「誠」意與王陽明的「致」良知兩個動詞，皆指著進入本心其基礎之「單純」而言。所謂「意根最微，誠體本天」⁷，可理解為在本心最根本之處，那未發的「意」中開放著可能，在誠意中便把心體連於性體的天。

（一）「以心著性」的原則

對於這方面，牟氏解釋說：「自覺必有超自覺者以為其體」⁸。「自覺」當然指人自己的本心，而「超自覺者」則顯然指性體的天；值得注意的是牟氏在「者」一字使用中，可能透露出某種位格暗示，似乎嘗試把「位格實際」從自覺的人轉移到超自覺的天，給予天一個含糊的位格意義。筆者以為這反映著一種暗中存在的張力：即應當如何定位天的位格本質？既然天為本而理應是最高超的完善，又為何只有人才有具體的位格？如果人不是故意淡化（抽象化）天的位格本質，就都必須正視面對這些問題。如果真的是故意，則又有甚麼原因？莫非人抑制著天而要當唯一的主導者？若「天無二日」，人能否容得下天作為人的終極主宰便成了關鍵所在。牟宗三引用劉戡山一句：「天非人不盡，性非心不體」⁹，無非說明了在具體落實天的善性中，人主宰一切；回響著孔子那「人能弘道，非道弘人」的宣告，天與人之間就成了牟氏所說的「形著關係」：

6 按王陽明的「良知」所指，實已超過道德本體而指向實體本體的意義。程志華：《牟宗三哲學研究——道德的形上學之可能》（北京：人民出版社，2009），頁125。

7 牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，頁453。

8 牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，頁453。

9 牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，頁453。

是以在形著關係中，性體要逐步主觀化，內在化。然在自覺與超自覺之關係中，則心體之主觀活動亦步步要融攝于超越性之性體中，而得其客觀之貞定——通過其形著作用而性體內在化主觀化即是心體之超越化與客觀化，即因此得其客觀之貞定，既可堵住其「情識而肆」，亦可堵住其「虛玄而蕩」。¹⁰

於是，性體所提供的客觀性便定住了心體的主觀待發之意，而主觀之意又給予具體執行的可能，性體與心體便合而為一。¹¹ 性體的天雖有抽象超越的名義，但唯具心體的人才具有主宰的實力。之所以能主宰者，就是在內心的至微處謹慎自己，防範過錯，並知錯即改，盡力保存著本心的純淨狀態。¹²

（二）慎獨中「誠」之無限開放性

所謂「慎獨」，就是回歸人自己意所本之心靈，在獨處中能以完全坦誠面向自己的心，援引牟宗三的話：「只有戒慎恐懼于獨居閒居之時，而無一毫之自欺，此誠體始真能時時呈現。因此，此誠體亦曰『獨體』，即獨時不自欺不瞞昧所呈現之真實無妄之體也。」¹³ 為何特別在意於獨處時的狀況？一方面也許是為了避免外在環境壓力誘使人去做作，但更重要的應該是惟有在獨處中主體的我才可能進入自己的內在心靈。然而，這樣的「獨體」經歷可能被解讀為心體透天之明證，或牟氏所言性體得以呈現於心，故劉蕺山如此說：「至哉獨乎！隱乎，微乎，穆穆乎不已者乎！蓋曰心之所以為心也，

10 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁454。「形著關係」也許可以從黑格爾哲學的角度理解。「性」作為大我（Transcendental Ego）需要小我的「心」來體現，然而我仍然是可操作的實際主體。

11 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁455。

12 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁488。

13 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁479。

則心一天也。」¹⁴

要達到「誠體真能時時呈現」是一種「誠」所引發的境界，是自我作為主體「探入」自我作為「被探入」之主體所能產生的「突顯自我存在性」的意識（*ex-istential consciousness*）。從位格意義解釋，就是自我的「位格延展」（*ek-stasis*）進入自我的「位格內涵」（*hypo-stasis*）的自我反哺活動，所帶來的主體「自覺超越意識」（*self-consciousness of transcendence*）。這樣的自我反哺心靈活動並不是一般以自己為認知對象的感知層次的活動，好像人站在鏡子前面所看到的自己。這是因為鏡子反射的映像仍然屬於外在於自我心靈的自己，是面對自己作為「位格延展」的接觸，尚未「通過透入」（*pass beyond and enter into*）自己的「位格內涵」，所以日常照鏡活動還不能產生自覺超越，因為只有進入「位格內涵」才能提供位格心靈那無限深度的可能。超越感產生的可能一方面預設了人可以離開自我的範圍，這是「位格延展」那超越本位的功能；然而，另一方面又必須有可發展的無限心靈空間，這便只有「位格內涵」那對於無盡深度的可能開放性所能提供。

（三）道德主體對客體存在界之融攝

對於王學將萬事收歸一心，而以為只需要誠意便解決一切問題，牟宗三批評這樣直接的「分析關係」，不能合理地容納生活中所面對的實存世界，所以建議在「誠意」中保留了能夠涵攝客體世界的「綜和關係」。換言之，牟氏承認客觀世界是實在的，必須正視其與主體之間的正確相互關係。一方面是主體可以「感知」存在的世界，但其意義卻在於人所生發的道德行為中之運用所能產生的價值，尤其是人作為主體，其道德行為本身，也可作「行為物」而視之，

14 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 489。

道德行為於是便產生「使無變有」的行為創生意義，又成就了存在物之所以存在的價值。相信這就是牟宗三在下文要表達的意思：「在感性層之念上帶進正不正之『行為物』；在『行為物』中帶進天地萬物之『存在物』。對此存在物，既須認知地知之，又須存有論地成之；前者吸攝朱子之『道問學』，後者仍歸直貫系統之創生，如前王學章之所說。」¹⁵

在此，我們得承認牟氏對於人的主體道德行為所作的富有新意的解釋，他似乎表示了不光是上帝才能使無生有的創造，人也同樣可以在道德行為上落實創生意義，而又能合理容納世界客觀存在的事實。雖然人還不能創造宇宙世界，但是起碼在道德行為中成全了其存在價值。剩下來便只須寓意式地交代宇宙存在的基礎原則，而可迴避了以創造去解釋宇宙如何「生成」。嚴格說來，這是嘗試以處理自覺主體的存在價值問題，去避免交代客體存在界的「來源」之形而上問題。牟氏稱這另類的探討為「道德的形上學」(Moral Metaphysics)，¹⁶亦即所牽涉的重點是人作為主體的道德價值。抑或暫時能籠統解說天以大道散開而流行於萬物，又同時聚斂於性體而顯於心體，但是存在的形而上的根源問題將仍然揮之不去，因為最基本的是人作為這個自覺的（道德）超越者，其自身的存在（或來源）就得要求有個清晰的答案，除非假設了人是自有永有的上帝。

二、牟宗三論「智的直覺」

要理解牟宗三對人的道德創生能力，必須回顧他如何討論康德

15 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 486。

16 牟宗三認為需要區分「道德底形上學」(Metaphysics of morals)與「道德的形上學」(Moral Metaphysics)。前者討論道德的基礎問題，後者從道德入手探討形上學。啟良：《新儒學批判》，頁 289。

(Immanuel Kant) 那「知性之自給法則」的限制，並且在人類意志表現中，卻是完全發自內在的自律。所謂「自律」就是自定法則的 *auto-nomy*。

(一) 「知性自律」與「意志自律」的分別

在討論「知性之自給法則」的限制，牟氏認為人無法自己創造出一個雜多的世界，而只能夠透過這知性法則去「綜合直覺中之表象，雜多」¹⁷，所以一方面是人這個主體為自己提供了綜合的法則，但是又必須接受這個世界的客觀性，並非隨我意願被擺佈。換言之，這個法則只是提供人這個主體「認知」雜多世界的可能，而不是真正「從無生有」產生這個世界。這個「現象」的世界仍然是個外在於我的認知對象而已。不但如此，就是要認知也是「曲折」地認識，必須通過「超越推述」的方式而非直接的知道。¹⁸ 從康德哲學的觀點，這便是人與上帝之間的分別：人只能認識所呈現的現象而不能認識物自身，而上帝才有「智的直覺」，直接通過表象行動 (*presentation*) 不但知道物之自身，更是創造此物的方式。¹⁹

牟氏敏銳地看出康德在其知性法則上說的，所謂「為自然立法」實有誇大其辭之嫌，因為即便康德所提出用以綜合雜多為統一現象的「範疇」，也不能說不是對已存世界之觀察而作出某些歸納所得的結果。²⁰ 然而，在康德所指人所不能的「智的直覺」，牟宗三卻認為起碼在道德行為上，人是有此能力的，這便關乎人的意志自給法

17 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，三版（台北：台灣商務，1980），頁 14。

18 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁 14。王國興把牟宗三的形上學發展劃分為前後兩期，《智的直覺與中國哲學》1971 初版，連同 1968 年出版的《心體與性體》第一冊，及 1978 年出版的《從陸象山到劉蕺山》，乃屬於後期作品。到上世紀四十年代末為止的前期，他著重邏輯思考，後期發展道德的形上學。王國興：《牟宗三哲學思想研究》（北京：人民出版社，2007），頁 608-609。

19 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁 150-151。

20 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁 15。

則，他以為在意志的實踐上是沒有如存在界那般，從客觀存在所生的「外在阻力」（external resistance）——即那不能隨人意改變的實際。他這樣表示：

意志之自給是真自給，它先驗地自給法則，是命令吾人依此法則而行，即，引生義不容辭的行為，所以意志有創造性。它一方有自給法則性，一方有創造性。如果沒有意志底自律，這種行為也許根本不能出現，即沒有存在。行為底革故生新即表示意志之創造性。意志之自給法則是真自給，是真內出，它毫無假借，只是它自己只自願。所以意志之自給法則是憑空的，真是所謂「從天而降」。²¹

這裡提出意志自律的「真內出」，特別對應於理性自律的非真內出，因為理性只有「領悟」能力，礙於仍然有人所不能掌控的、那外在於人的客觀存在的「現象」。因此，牟宗三的所謂「真內出」表達了完全從人自己而出，憑空式的「從天而降」，生發自從無而有，這是創造的原意。在這個完全自發性的意志所產生的行為，自然也可稱之為具創造性的「創造物」，於是想像每一個行為物都是「革故新生」的新東西。由意志的出現到行為落實之間假設了一個義不容辭的「必然性」行動邏輯。

在此，我們可以承認人的意志有某種終極意義，即沒有任何其他事物可以迫使人作某些決定，除非他本人願意如此。意志的終極性表達了人作為位格主體的實際，在有限程度亦呈現於動物界的類位格，動物中可能以貓的獨立意志表現最為突出。不過牟氏要討論的，當然並非一般的意志，乃是人的道德意志，所以牽涉是非善惡

21 牟宗三《智的直覺與中國哲學》，頁 13。

的價值，這又與人作為具道德性的位格主體相關，或者說位格者是道德的位格者。

於此，我們要問：難道在意志所產生的行為物真的沒有如客觀存在界的「外在阻力」？如果我們要從理性與意志兩者的比對關係看問題，就需要問：難道他人作為道德位格者，其道德行為物不也是有客觀的「外在阻力」麼？所以在一個人際群體中才有道德性的互動規則（如：禮），以能達到彼此尊重，不讓「個人」的行為物（即便在無意中）侵犯了他人。故此，個人的「自律」還不能真的隨己意（*auto-*），否則將產生人際間的矛盾。當然，我們得承認牟氏假設了人的自律，其實是「先驗地」連於天理，所以各人的自發性自律必能與性體的天理一致，而不會發生人際矛盾。然而，這是個很大的假設，因為即便我們可以同意這是理想，但實際與理想間常有極大差異，尤其當意志落實至行為時，更易顯明當中的距離。這也是為何「義不容辭」行動邏輯的「必然性」假設是十分值得懷疑的。

（二）「行為物」之創造與「智的直覺」

就一般存在物而言，牟氏解釋康德所理解的「物自體」有消極與積極兩個意義。消極方面，就是指不能從感觸的現象所知的；積極方面，乃是指向有一「非感觸」模式之知，即「智的直覺」。²²於存在物，上帝通過其智的直覺的「表象」行動而創造；於行為物，人亦同樣能透過智的直覺從內在意志中「創造」行為。當然，康德會認為智的直覺在人是不可能的，這是因為他認識人的有限性，就是在對於現象界的理解也是局部的，永遠都有繼續進一步探索的可能性，而並非如上帝一樣全知。牟宗三則以為在像中國的東方哲學

22 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，頁 118。有關牟氏與康德對於「物自身」積極性和消極性的不同理解，參馮耀明，《「超越內在」的迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學》（香港：香港中文大學出版社，2003），頁 102-106。

傳統中，是可以在有限的人的主體中，允許全顯性的智的直覺。²³ 在佛家與道家呈現於「空」與「無」的主題，而在儒家則是「誠」。²⁴

為何會有全顯性的可能？這又牽涉對象化與非對象化的問題。因為在現象世界中，一切因對象而有的感知知識，都必由於其作為（特定）對象而限制了該知識，所以唯一能夠脫離知性的限制的可能，就是非對象化的知性。這也就是牟宗三批評康德的純理性認知的問題，限制了人類知識只能局限於從感知並推述而獲得，忽略了非對象性的「智的直覺」的可能。我們可以想到佛家所說的「一念三千」便應具此意，在「一念」中其實進入了一種意識狀態，因為沒有特定對象而能夠一時間把大千世界全顯於意識主體之前。同樣，在道家思想中，在心底那潛而未發的虛寧則隱含著在發軔時的無限可能，這也是尚未經歷被發軔後的對象化所限制。如果回到新儒的「誠」，這是同一的道理，在心之「誠」的狀態下，可以潛在地面對萬事而都能從原始心態上「誠其意」，雖尚未發於某事物上而定言之。在誠意發出在某事物之當下，便類似康德觀念中上帝的「表象」行動所創造出的存在物，在人的意志則創造出行為物。

對於這「智的直覺」，我們看見是同一種知性活動的範式，應用在不同哲學體系裡，表示了這個範式其實最為基礎，而不同應用的主題不過是眾多可能之一，因不同價值旨趣而有不同選擇。到底我們可以怎樣解釋這種範式活動呢？如果回到對象化與非對象化的範圍討論，也許就是超越了以自我為對象的非對象化活動；以位格

23 牟宗三對「智的直覺」觀念的開展不單是從康德的啟發而來，更是由於海德格把康德的觀點轉化為存在性的思維；在現今當下的有限的我，能夠體現無限開放的境域，也就是所謂「有限可無限」的意思。殷小勇：《道德思想之根——牟宗三對康德智性直觀的中國化闡釋研究》（上海：復旦大學，2007），頁163-169。

24 這些都牽涉「無執」的境界。關於牟宗三如何表達無執的不同面相，參陳迎年：《感應與心物——牟宗三哲學批判》（上海：三聯，2005），頁270-274。

觀念分解，便是個人作為主體的位格延展在以自我為對象時，仍然是受限於對象化的自我，不過這是可以進一步超越的，就是越過自我為對象的位格延展，進入其位格內涵的無限深度中。當主體的位格延展的「超越意向」（transcendent intention）無限地投入其內在於自我的位格內涵的無限深度（unfathomable depth）時，便會產生自覺的超越意識，似乎是存在於「自主的無限境域」中，然而這只是由於自我反哺而生發的自我吸納的結果。意識是虛寧的，因為沒有對象，然而主題（theme）是可以自選的，因為在自主境域內沒有必然的規範。

（三）從「良知坎陷」到存在界的存在價值

牟宗三認為人雖處於有限中存在，但仍可有無限的「智的直覺」，然而又得承認存在界的客觀實在性；故此，必須處理在主體超越認知可能中，如何看有限認知的問題，就是從感知而得但又可以作某些超越推述，以得知存在界的實際狀況，這包括了現代的科學知識。他看這是個知識的「曲折」過程，或言無限良知的「坎陷」，²⁵ 曲折因為不能按照「智的直覺」的「直」知，只能靠迂迴的推理，且不能一現而全顯知識之全貌。採用「坎陷」來形容這個曲折似乎在暗示著某種「俯就」的涵義，人從更完美那上帝般的「智的直覺」之超越境域中「屈身俯就」卑微的存在界，這是認知必經之途。雖然牟氏至終無法解釋存在物「如何」（how）存在，但他仍然希望換個問題處理：就是已存的東西之存在價值（for what purpose）得以解決。後者是目的論的探討，前者是宇宙論，或最終是超絕的形上學的議論。這又轉回到是否只有人這主體才是唯一的意義賦予者。牟宗三的答案是肯定的，因為性體是被動而抽象的，只能靠人的心

25 這個「坎陷」思想應用在一般生活世界時，尤其是針對時下之社會亂象，更有悲天憫人的意味。參陶國璋：《生命坎陷與現象世界》（香港：書林，1995），頁77-157。

體主宰落實那個抽象的原則，因此他也只能夠談論存在物在人的行為為物中，被人的道德行為所賦予的工具性意義，這便成全了某存在物其存在的引申性道德價值。

三、「智的直覺」或是障蔽於己？

按照牟氏上述的邏輯，引發一個從自我中心（solipsism；唯我論）產生而值得深思的問題：那就是「智的直覺」的獨體該如何確立他者的存在意義？如果由我賦予所有存在物的道德價值，是否表示他者作為某意義上的存在物，亦必須由我決定其存在價值？果真如此，不同的人賦予同一主體對象不同價值，會否產生差異甚至衝突？在差異中，誰又有資格做最後仲裁？是否必須假設社會裡存在某一主體（個人或群體）扮演終審者的角色？這也許說明了在儒家價值前提下，將必引申出中國傳統裡君權至上的現實，因為在眾多價值仲裁者中，必然要求一超越者的出現。

還有另一個相關議題：擁有「智的直覺」的獨體能否帶來幸福？幸福要求人與人之間那能「施與受」的仁愛，就是脫離囿於自我的封閉，向他者開放自己的心靈，這並非從高位俯就卑微的施捨。他者不但作為存在對象而被認知，更成為心靈深交的對象，越過表面的存在物的對象性，進入心靈融通的「道德價值」，在互信中能平等彼此對待，投入對方生命無限的深處，產生位格內涵性的合而為一（union of hypostases）。這是孤獨的自我投入自我之內的自我反哺所無法實現的，因為若缺乏他者的「同在」（presence），缺少了他者以其主體作自主意識的「施與受」，便沒有主體間互動所產生的生命融合，亦沒有從被真實的位格他者對我的接納，並接納我的付出所帶來生命滿足的幸福。如果那他者是真無限的位格主，這又是

何等大的損失？

牟宗三批評康德只有道德神學，而沒有道德的形而上學，²⁶ 意謂康德的人本哲學仍然沒有脫離宗教範圍，以為中國先秦以來的主流哲學傳統，則可以提出更加高超的道理，既達到天人合一又能超越宗教。雖然從周文獻中清楚得知古人對位格天的敬拜，但牟氏卻極力排除天作為位格者的重要意義；²⁷ 他所提出的「以心著性」便是以人的主體實現天理的原則，期待兩者最終合而為一。但我們如何得知人靠慎獨便真能透天而不是自欺？光憑人自覺的「誠心」是否就足夠證明這並非只是進入某種藝術般的「意境」而已？因為當人於藝術當中心靈神遊時，也可能產生類似「誠」所帶來從開放以致釋懷的經歷。藝術之所以能引發人的超越意境，可能由於某藝術品呈現的主題，扣動著觀賞者的心靈而產生共鳴，通過憧憬的過去或期盼的未來或想像的可能，把他引進「當下」的自覺超越意識，在此意識中的超越感卻源於主體進入了自我反哺狀態：即在沒有對象的狀況下，自己進入自己心靈那「潛在性」的無限深處，或言自我的位格延展進入自我的位格內涵而循環。同理，自覺的道德超越情懷可以只是心靈意境的一場遊戲，最終未能改善人的本性或行為偏向，反而在超越的自覺意識中容易變得剛愎而傲慢，認為能以己心著天性時，期待自己當上帝。

不過從意志的終極性考慮，人如果可以當上帝，同時也有可能當魔鬼。牟宗三一直預設人性本善而只有按天理而行的向度，然而，康德也曾經提出如果人真的可以運用其意志，也必然有「主動」

26 牟宗三：《心體與性體》，第一冊（臺北：正中書局，1983），頁9-10。

27 牟宗三：《心體與性體》，第一冊，頁35-36。

背叛天理的可能。²⁸ 也就是說，人沒有達到善的原因，不能簡單解釋為因實然處境影響而讓人缺乏行善的動力。從歷史觀察，我們不能不承認惡可以稱之為「邪」惡是不無道理，即惡不但有主動性，而且人可以為喜歡惡本身而選擇惡，反映惡在某意義上甚至有類終極性。奧古斯丁（Augustine of Hippo）自述少年時期大夥兒偷梨子的經歷，便是對這個問題的深切反省，發現不光如康德所提出的，人可以「自主選擇」行惡而已，更加是自己「喜歡」惡本身而選擇行惡，表明惡是內在於人性的實然狀況。²⁹ 奧氏進一步提出內在於人的惡不但攔阻人行善（*difficultas*），也蒙蔽人對於自我實況的了解，身處黑暗中而不完全自覺（*ignorantia*）。³⁰ 若是如此，會不會否定惡的深層性也是甘願自我被蒙蔽的結果？因為把問題的嚴重性約化處理，說不定正反映著缺乏面對惡的「真相」之解決方案。

與此相關，從謝林（Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling）看出黑格爾系統問題所在的洞見，³¹ 也按程度適用於對牟氏的評論。謝氏晚年的哲學指出類似性理等非位格系統的絕對化，實是否定了人有真自由的可能。換言之，系統和自由是不相配的，因為若要肯定性理系統跟人心一致，就將同時確認了邪惡只是表象而已。惡既不屬於一般自然界或環境性的議題，乃屬無限可能的屬靈界實際，所以他認為在所有活物當中，只有最完美的才可能成就邪惡；魔鬼並非

28 康德：《單純理性限度內的宗教》，李秋零譯（香港：漢語基督教文化，1997），頁 29-30；Emil L. Fackenheim, *The God Within: Kant, Schelling, and Historicity*, (Toronto: University of Toronto Press, 1998), 20-33，亦見附錄六。

29 Augustine, *Confessiones* II.4；李錦綸：《道成肉身救贖源；摩尼教的影子作用》（台北：中福出版有限公司，2006），頁 59-60。

30 李錦綸：《奧古斯丁論善惡與命定》，頁 85-93。

31 Fackenheim, *The God Within*, 92-108，亦見附錄七。

最受限而無能的，反而是最無限制而可大有作為的活物。³² 謝林觀察到人固然可以有對於善（讓人興奮得手舞足蹈）的熱心，但也同時存在著嚮往惡的「熱情」；³³ 這便跟奧古斯丁對於人可能喜歡惡的本身的認識一致。正如謝林所看見黑格爾觀念論（Idealism）中的「絕對」（Absolute），只不過是個想像產生出來的思想「建構」，會否牟宗三的性理也是基於「被去位格」的天的思想產物？如果天不是非位格的性理而已，那麼甘願囿於自我的慎獨無形中便成了拒絕至高者的宣告。

32 F. W. J. von Schelling, *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*, trans. Jeff Love & Johannes Schmidt, SUNY series in Contemporary Continental Philosophy (New York: SUNY, 2006), 36-37.

33 Schelling, *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*, 40.

問題討論

1. 甚麼是「以心著性」？以此對比黑格爾哲學中我與超我的關係。
2. 牟宗三所說的「行為物」如何跟「被造物」對照？又兩者有何基本差別？
3. 「智的直覺」所指的是甚麼？為何康德認為對於認知被造物只有上帝才有這種能力？
4. 假若人在道德行為上真的能夠如上帝創造出「行為物」，那麼牟氏「良知坎陷」之說是否因此成立？
5. 甚麼是「誠」的自覺超越？能否從位格角度理解這種超越意識？

附錄六

康德論自主選擇的惡³⁴

惡到底包涵甚麼？它不是在人天然本性的既定組成因素中，而是在於這些因素原本關係的扭曲；而這扭曲又是人自己引致的。人本應把傾向（inclinations）順從於道德律之管理。當他真的如此行，起碼原則上，他是善的。那絕對律令（categorical imperative），於其至純中，將是他意志抉擇的準則（maxim）。他當然可能會讓步給傾向，但這樣作完全是出於軟弱。他不可能抉擇從道德律偏離。反過來，人可能作的，不是把他的傾向順從於道德律之下，而是把道德律順從於他的傾向之下。在此情況，他就不只是軟弱，而是惡。因為他是自由地選擇離開道德律的行徑。正如康德所言：「『人是惡』這個命題只有一個意思，即他清楚知道道德律，但仍然選擇了（偶然）從中偏離作為準則。」

34 翻譯自 Fackenheim, *The God Within*, 28。

附錄七

謝林論系統與自由³⁵

在 1809 年謝林寫道：「關於自由的問題，……觀念論讓我們完全不知所措。」他曾經常常表示關切絕對系統對於人的個體性所引伸的涵義。在絕對系統之內，自由的意思只可能是對更高層級的必然順從。謝林一直不太願意接受這個涵義所指的。早在 1795 年，他曾經寫道：「當一個思想家認為自己已經完成了他的系統，他自己便會對自己不耐煩。」十五年之後，他認同自由選擇是真實的，無論對系統產生甚麼影響。他這樣寫：「自由那真實關鍵的概念，是自由選擇善與惡的可能。」但是謝林漸漸明白自由和系統是不能匹配的。要的是只有「那絕對」（absolute identity）是實在的，而其他一切實際都是假象；但這樣的話，自由也只是虛幻的。或者，自由是真實的，但「那絕對」便不可能是真實的了，因為每個自由行動都會在此之外……

35 作者翻譯自 Fackenheim, *The God Within*, 95-96。

第十三章

排除知天之障蔽

摘要：

人能夠領悟冥冥中有主宰，而良心也見證著上帝作為道德主宰在人身上留下的印痕。然而人與上帝在本質上、認知上、關係上的隔閡，卻只有通過祂的自我啟示才能越過而進入生命相交，不過最大的攔阻反而是因人自陷障蔽。

關鍵詞：冥冥主宰、知天、自陷障蔽

一、人能知天否？

如果至高天是真正超越於人，人憑著自己是無法直接知天的。原因是我們並沒有天在其本體上的超越地位；換言之，天人之間在本體層次有必然性的差距（ontic distance），這就是創造主與被造者之間的距離。人不是上帝，也永遠不可能成為上帝。然而，天人之間不但在本體層次上有必然的距離，同樣也有認知上的距離（noetic distance），就是說人自己沒有能力可以跟超越的位格天打開溝通的管道。這當然與前面的原因相關，但是並不完全一樣，因為即便人與天有不同的位階，的確沒有「必然原因」不能建立溝通的，所以這個不應該歸咎於人作為被造者其能力的有限，假若前因是明顯質差的議題，後因也許可歸入量差的討論。不過這兩個似乎仍然是屬於「當然」因素，因著人作為被造者而有的狀況，更值得關注的是第三個非當然性的因素，那就是天人之間在關係上的距離（relational distance）。¹ 這裡所說的關係上的距離，是指關係經過破壞而產生的距離，也就是說現在並不是原樣的天人關係狀況，經過破壞的關係等待修復。人與上帝的破壞關係見於彼此的敵對態度，上帝發在人身上的憤怒，並人向天所發出的怨恨。人的自我封閉心態正是這種怨恨的積極呈現，其積極性是根本的自覺地切斷關係，所以狂熱的無神論者與內斂的不可知論者之間，只是表面理論層次的分別，在心靈深處卻是同樣封閉，甚或不可知論的無關痛癢態度所表現的「內斂」，也許反映著自我壓抑位格生命的剛硬，可能是更深層的自我封閉的抗拒姿態。

¹ 這三種關係相關的神學討論見李錦綸：《永活上帝生命主——獻給中國的教會神學》（台北：中福出版有限公司，2004），頁166。

二、冥冥中有主宰

如果人有赤子之心，不壓抑著自己的心靈，他仍然可以有基本的感應，曉得冥冥中有主宰。這感應首先來自「驚訝」（wonderment）。「驚訝」是對於不在意料中的事情所產生的反應，非意料中事包括不在理性解釋能力範圍內的事，這並非說不能有以理性可解釋的內容，即對於較低層次相互橫向關係可能作出的解釋，而是即便能夠有這個層次的解釋，也沒法說「為甚麼」是如此的奇妙。所以就是物理學可以解釋一頭牛身上的不同粒子的運動，也無從說為甚麼它們是如此運動，更無法在其中解釋更高（或更深）層次——牛的生命的事實。「驚訝」是人的心靈深處對奧秘發出的回應，直指向奧秘所隱藏著的智慧背後的至高者。表面看來好像是人在觀察宇宙世界後的理性歸納行為，雖然不必排除如此的推理，但實際上更是出於人的智力直覺，然後才有推理的跟進。但當人「身處其境」而感受宇宙的奇妙，便會有自然的直覺反應，是一種處於有序環境下的心靈「共振」，這共振來自人作為位格主體智力的直覺意識到宇宙秩序的可明晰性（intelligibility），這又跟人的內在明晰能力產生對應。不過這個可明晰性不單是能陳述同一層次的橫向相互內在關係，也通過其超越縱向維度逐步透顯更深層的奧秘，是智力的綜合直覺所趨向的。中國道家思想所呈現的便是這樣的綜合直覺，看見宇宙萬物背後透顯更深層次的奧秘：「人法地、地法天、天法道、道法自然」；然而，道家思想這個直覺指向的對象是模糊的，或者說其位格是不清楚的，因為所感應的只是創造者的一個「印痕」（vestige）。²

另外，人與生俱來知善惡，孟子所言的仁義禮智「四端」所指

2 如果我們同意傅佩榮的判斷，認為道家思想繼承了先周位格天的造生（創造）與載行（護理）的兩項特質，那麼道家的「自然」作為保存下來的印痕就是活潑信仰內容蒸發後的殘餘。參李錦綸：《世紀中國文化莖——中國歷史的神學詮釋》（台北：中福出版有限公司，2010），頁44。

向的惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心，都是表明了這樣的一種「良心」。而且並不限於某個個人，甚至只是某個民族，因此不能視之為文化現象，雖然人的良心在社會生活中是否得到鼓勵又必然影響這個社會文化的道德品質。良心的普及性更像一「超越的我」。良心並不是一種理性思維功能，提供對與錯的道德資訊，它乃是「提醒」的功能，在人將要犯錯時讓我們感覺不安，並在人犯錯後一直給予不安感，不斷提醒這錯誤的事實，這正好解釋了良心在希臘語 *συνηδεισις* 的意思：「那同作見證的」。良心見證著人的一切內心意向與行動；雖然世界上沒有別人知道，但良心都在那裡見證一切。良心對是非判斷的獨立性也令人驚訝，即便全世界告訴我所做的沒有問題，但良心會獨排眾議讓我感覺不安，就好像與影隨形的另一個我（an altered ego），把我跟道德的實際連接一塊。雖然良心可以被壓抑，但不能完全除滅，因此當蒙蔽良心的活動稍微停止，良心就會從這暫時打開的縫隙鑽出來，把發生過的事情再次端上枱面。良心是被動性的，只有當事情不對勁時才被觸動，它並無主動引導的能力，被動指向「印痕」的特性，在此反映著創造者那道德本體賦予人類良心作為印痕，能領悟並作出適當的回應。³

無論是理性方面或是道德方面，所謂「先驗」應該就是指在人類作為被造的位格者在其主體所能感應的「印痕」，也是人得以與位格上帝產生對應互動，在人之主體內所被賦予的客觀條件，由於這條件內涵於上帝的形象中，所以按照上帝形象被創造的人便有了超越一般生命的先驗能力。在人類的內心深處都有一個渴望能與生命的主宰相交，這並非像費爾巴哈（Ludwig Andrea von Feuerbach）或佛洛伊德（Sigmund Freud）所認為的價值投射，而是在被造的位格

3 相信這是新約來十 1-12 所說的問題，為甚麼舊約的祭禮無法解決良心的不安，而只有當基督一次獻上自己就讓人的良心得到潔淨？這無非表明了良心作為指標，反映著當事人與道德主宰之間的實際關係。

主體內的本體性渴求，渴望連接於其存在的生命之根基，從這渴求中他深知位格主的存在。只是在人類的扭曲狀態中，常以反映自我追求物慾價值的各種偶像誤認為上帝，這才是費氏投射論的真正批判。正如奧古斯丁（Augustine of Hippo）在其《懺悔錄》（*Confessiones*）卷一第一章所說，在人的心靈內有一個空間，除了上帝以外沒有任何事物可以填滿，因此心靈能否得到真正安頓便成了分辨真神與假神的一個指標。

三、自我啟示的天道

冥冥中的主宰並沒有保持緘默，祂主動向人啟示自己。雖然人不是超越的上帝，自己也沒有能力尋找祂，甚至在墮落關係中與祂為敵，然而上帝主動尋找人與我們復和。康德（Immanuel Kant）從人所處的現象界往上看，認為人無法突破現象而進入本體界，因此判定上帝為不可知。不過，在上帝向人類的自我啟示中，卻跨越了這個康德哲學設下的現象界與本體界之間的鴻溝。啟示的本意不單是互通消息的通訊，而是位格性的「臨在」（presence）；當上帝啟示自己，就是要藉著祂所說的話讓人可以與祂同在地生活，從啟示中人不但曉得上帝存在，更是學習與上帝同住的相處藝術。上帝的啟示不離祂說的話，藉著話語表明心意。日常生活可以體會話語的個人性，在說話的傳達過程中代表著本我，當對方聽見我的話便是與本人「相遇」，猶如彼此會面一樣。自古以來上帝通過先知把祂的話傳達給人，在末後的日子則透過作為上帝子的聖道親臨人間。聖道作為位格子完全代表了父，無疑是上帝話語的化身，所以說看見祂就是看見上帝了（約十四9）。

「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿地有恩典有真理。」（約

一 14) 這是曾經長期近距離接觸，與耶穌基督同行的使徒約翰對聖道的描述。上帝的聖道進入人類歷史，「住」在我們當中。同住是在共同生活中產生生命聯結，在約的關係裡成為命運的共同體（猶如夫妻在婚約關係中成為生命共同體一樣），為要把永恆界帶進人間。然而在過程中必須排除一切罪惡的障礙，人與上帝關係的破損必須修復。聖道因此不但是上帝話語的化身，且更是引進上帝面前的唯一救贖「通道」，能與信靠祂的人連成命運共同體，讓人得以藉著祂連於上帝那生命的本源，這便是福音。

四、人類所陷的蔽障

上帝的自我啟示，為何不是所有人都欣然接受？人不能知天是否由於人本身的蔽障，呈現於消極的抵制到積極的否定，旨在壓抑真理的照明？這並非說人都是「罪犯」，實際上從社會標準衡量，大部分人都是正人君子，不過外在行為無法掩蓋內心的實況，因為良心的罪咎會見證問題所在。於是人的自然傾向，是為自己創造虛幻世界，以逃避實況。在此，必須正視的是自我的道德責任：兩個可能的選擇是面對真我而承認過犯，或堅持自義而否定實際；而最終極的實際就是面對聖潔的上帝。

從成年人到幼童，都會曉得逃避，設法遮掩自己的不是，當被發現而無法逃脫時，就有「情緒反應」，試著通過謾罵或哭鬧以懾服對方而得以脫罪，越是成年便有更多脫罪的伎倆。這樣普及性的原罪問題，不是實然生活與理想的差距可以合理解釋，乃是深植人性的扭曲狀態，即便理性上知道何為善，也缺乏行善的能力，甚至故意反其道而行，知善而為惡，以表達個人的「絕對自由」，可以自定道德律（*auto-nomy*）；或說，自己就要成為上帝。因此，人活

在分裂性的矛盾中：曉得自己的黑暗，但又不要面對真相去尋求真正的解決，因為所要求的自我否定是不容易的。因此，真正的解決之道不在乎自我為義的能力，而是以虛己的真「誠」面對自我，並聖潔公義的上帝。基督福音之為絆腳石，不在於上帝國度的門檻太高，相反，對很多人而言實是太低，低至需要「屈身」的地步。

對於不假反省者，他們活在其自然處境中而自樂。祈克果（Søren Kierkegaard）所說「感性型」的人只顧不斷回應其環境所提供的刺激，⁴ 活著的目的就是享受舒適的生活、天生的本領、美貌與健康，這可比擬一般傳統所追求福祿壽的滿足。感性型的人沒有超越的理想，一切憑感覺過活的價值人生就是為生存利益而存活，近乎動物的生存狀態，是「小人喻於利」的生活典型。至於有高尚理想的君子，他們的取捨會考慮道義問題，也能朝著道德原則方向而行。然而，道德理性型的君子的自然傾向，是不論做何事都自求於己，認為自己有足夠的道德智慧作方向的判斷，並足夠的道德能力貫徹行為，由此生發的是「自以為義」的態度。自求於己的原因是認為人性本善，這是與生俱來的先驗條件，不但是個人所有，更是普及全人類的。雖然可能從客觀狀況也可以理解這只是一種為善的意願，實際上難以貫徹於大部分的行為中，不過因為這「良知良能」仍然是人自己所有可以依靠的，所以必須盡力維護其「自我尊嚴」，免得把為善能力的讚譽歸給他者，惟恐將榮耀歸給了上帝。

感性型的小人自利心態的自我中心顯而易見；道德型的君子以道德理想為依歸的自我中心態度則是隱藏的，其實就是因為有了道德表象的掩蓋，人的自我欺騙因此也更加深層，不容易察覺，甚至對比於感性型的小人的心靈可能更剛愎，所以也較難敏銳於上帝的

4 這只是給祈克果對感性型細緻描述的概括觀念，他的討論可見於 *Either/Or*，第一卷。Søren Kierkegaard, *Either/Or*, vol. 1 (New York: Anchor Books, 1959)。

召喚。⁵ 初為君子的人也許會追求別人對自己善良的稱許，老練的君子則最在意於「自己給自己的」讚譽，榮耀的「自我反饋」是自我崇拜的核心，在自我觀賞惟我獨尊的世界中與人隔絕，也與上帝隔絕。人的道德理性在自我絕對化的前提下是漂浮的，因為一但自認為終極者，自定道德律便成了當然的權利，所以雖然說良心是與生俱來的，但何為道德的確實內容卻有某種自我解讀的彈性，善惡的標準在此就不是那麼明顯了。自我的「內向超越」將演變成從自我吸納而來的自滿與陶醉，自我的膨脹會從自己要做自己的上帝開始，有機會也希望能當別人的上帝，要求他人的崇拜，正顯示權力腐化的能力，實是扭曲人性的深層問題。⁶

5 參路十八 9-14，有關法利賽人和稅吏禱告的比喻。

6 陳榮捷在其〈中國形上學之綜合〉一文中回顧中國哲學綜合的歷程，時至今日與西方哲學相遇，在如何處理善惡議題時有如下建議：「但頗有意義者，乃在中國形上學裡，即使善惡之關係，也並非處於不可調停之位置，因而不是需要否定惡，就是需要上帝之恩寵以除惡。」陳榮捷：〈中國形上學之綜合〉，載唐君毅、牟宗三等編著：《中國文化論文集》，第五冊（台北：幼獅文化，1984），頁 54。

問題討論

1. 人如何感知冥冥中有主宰？試舉出你的經歷。
2. 良心有甚麼功能？是屬於一種印痕還是具有創造能力？
3. 天人之間有何種隔閡，又能如何跨越？
4. 人為何甘願陷入障蔽？約翰福音是否有所提示？
5. 祈克果如何形容稱為 Religion A 與 Religion B 的兩種宗教生活？

附錄八

祈克果的「與基督同期」

祈克果對於甚麼是真信仰有深刻了解，下面節錄了 Robert Bretall 在他祈克果選集中，介紹祈氏所著 *Training in Christianity*（中譯：《基督教訓練》）的一段文字，⁷ 有關人與基督相遇時的可能反應：

〔與基督〕同期（contemporaneousness）……牽涉被冒犯的可能；這牽涉的可能性是基督和祂的教導不但沒有吸引力，反而是人因不同緣故實際地被冒犯。「被冒犯」這個觀念是個一般性描述，但也是在《附言》（*Postscript*）所看見的「那悖論」的強化。「那悖論」可以定義為在理性上被冒犯；而「被冒犯」卻是從一個人的最深處感到厭惡，這絆腳石不論來自於他的理性、他的審美本性、他的群眾心理本能、他智慧的常識，或他任何方面的「切身感」（*immediacy*）。因此祈克果召喚出幾個不同類型的人物（牧師、哲學家、政治家、小心翼翼的不可知論者、「故作莊重的中產階級」等）面對基督的宣稱，好像他們真的是祂的同時期人物。他們全部拒絕了祂因為全部都因各種緣故被祂冒犯了。但是「沒有被我冒犯的人有福了」。

7 作者翻譯自 Robert Bretall, ed., *A Kierkegaard Anthology* (Princeton: Princeton University Press, 1946), 373。

天下篇



第十四章

唐君毅心靈九境觀世界

摘要：

唐君毅以人作為道德主體觀照宇宙世界，分別出心靈之九境，從最低物性層次的各異之萬物，通過歸類達至各物依序運作，到中層的主體心靈對事物的感應，透過抽象思維產生認知並支援著道德行為，乃至最高層的超越境，其中又分為有神宗教的歸向一神境、佛教的我法二空境，並儒家的天德流行境。唐氏採取了昇進之途，並最後以判教方式給予各層實際定位。

關鍵詞：心靈觀照、昇進之途、判教

若天是具有位格的至高者，那麼天必然是掌管歷史的主宰；但如果只是性理之天，人頂多只有在其處境中觀賞天理運行而自得，這便是當代新儒哲學家唐君毅心靈九境的要旨。¹ 唐氏嘗試以人作為一個道德心靈主體為基礎，探討實際的多層次性。他採用的是「昇進之途」（ascent），從最低層的客體界的存在與互動關係，上昇到主體心對於客體事物的涵攝，最終到達超越主客關係的形而上的觀照，這是從個體追求的超越中盼望得到自由。每一層都以人的個體為基點，表達了所謂「立人極」的原則，就是在天、地、人三才中，也只有人是實際的主體；如果「地」所代表的是自然宇宙的物質界，那麼「天」便是在人之上的不可明白的形而上界，人只能在其有限中去推敲，而永遠無法得到經驗知識，不可知論是儒家的一貫思想。

一、被觀宇宙所成之境

（一）萬物散殊境

在面對宇宙世界時，我們最直接的感觸是分散各處的個體物，雖然就從感觸的主體而言，其客觀性是不容置疑的，但到底個體物之存在是由於其本身獨立存在，還是因為觀察者在其觀察的當下才存在？² 唐氏以「感通」解釋兩者之間的關係，³ 就是人所看見的個體物是實在的，然而卻是因為人的主體意識貫通實物而產生意識內容，所謂物體的「實」與心靈意識的「虛」就比喻為「屈」與「伸」

1 為何是九境？相信這不是可以證明的事情，而是從唐氏觀察後再作歸納，又其中高低之分也是主觀判教式的判斷多於客觀的論證。討論見馮耀明：《「超越內在」的迷思——從分析哲學觀點看當代新儒學》（香港：香港中文大學出版社，2003），頁 60-66。

2 參王陽明「岩中花」的比喻。

3 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊（台灣：學生書局，1986），頁 96-98。

的情況。唐君毅的意思似乎是要表達：實物因處於各方限制而必使無限的心靈有所屈就，但當返回非實有的心境時便得以再度開闊而伸展。⁴

雖然在承認個體物的實際存在的同時，⁵必須預設其存在的根基，不過，唐氏還是迴避了這個問題，說中國思想不談上帝創造，只談「天地開闢以來」，肯定的是「天地開闢而萬物生」，正如「心開而境現」。⁶他把這個客觀存在基礎的嚴肅問題，用中國傳說的「權威」壓了下來，轉變成為一個心靈主體的「存在性」體驗的問題，這也許是唐氏「立人極」的一種方法。

然而，在各實際的存在個體物中都有其內涵之「性」，並且外顯之「相」，人將發現這「相」同時存在於人類思維，以致能辨認出各物，好像有一個超越的存在於背後，成為物體自身與我對於該物的認知之間能共通的基礎。唐君毅將之納入為超越的自覺主體，稱為「超越的我」，並且把有自覺的個體的我與之關聯。於是，就群體關係而言，當個體的我跟別人分別，就可能產生對立關係，而若能以大我為依歸時，便會達致和諧。不過，這裡有兩個彼此相關的問題必須釐清。其一，這「超越的我」是否有自己的獨立意識，還只是一個方便表達「統合」觀念的名詞？若是前者，雖然不必稱為上帝，但也承認這應是一獨立自主的本體。若是後者，則所謂萬物的「相」也頂多是人類的集體投射，是集體的主觀行為，不一定構成客觀性。然而，事實擺在眼前，各物體有客觀的「相」，不容（即便是集體的）主體「任意」擺佈。其二，關乎個體的我與「超越的我」

4 談論「虛」的觀念時，唐君毅似乎假設了康德的觀點：空間是人的意識產物。唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 98。他嘗試將空間的三維度跟心靈經歷時間三態的過、未、現對應。同上，頁 101-106。

5 唐在衡量物體的「常在」的事實時，拒絕把物體看作只是從關係而構成的結果。唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 113。

6 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 96。

之間的關係，顯然，唐氏要表達個體的我參與在「超越的我」之內，但這參與是兩個主體之間的互動，還是以「超越的我」這個概念來表達某一預設的理性認知基礎，而在其上各個別主體有共通的可能？按照唐氏的理解，前者似乎是否定的，而更像是對後者的肯定。換言之，這裡的模糊之處，就是在於從事理而言應該肯定物體的客觀存在，並其中之性相，的確指向一超越的理性基礎，但是無從解釋這個基礎之所以然。這個基礎不只是個從人類集體主觀建構的共通概念，乃是有從宇宙世界的客觀實際觀察所能印證的內容。

（二）依類成化境

在各同種屬的物體之間所有的性相共通，唐氏以「類」概念統合討論。他認為世界中類屬的出現不純是客觀之事，更同時是人的生活經驗所引致，就是當人以各物的性相作為分類的原則時，便產生不同類別的東西。⁷ 因此，把事物歸納為類其實是屬於人本的思想歷程。從一般的類概念更可以上昇至以「數」代表實物的抽象思維，在數字與實物之間只有對應關係，而對物體本身沒有任何特定要求。⁸ 這表示人類的心靈可以超越實體存在的世界，因為在數學世界中，自有其脫離實物而產生的意義的真實性。⁹ 然而，唐君毅要表達的不光是心靈世界的超越，而更是這與所能夠經驗的實物世界彼此在互動中才產生意義，以致在意義產生過程中，被涵蓋於心靈活動之內，就是概念從觀察實物而起，又從所形成的概念判斷其他所觀察的事物而把其歸類，這個「依類成化」是屬於心靈的認知過程，而否定了柏拉圖式的理形為獨立客觀存在這種看法。¹⁰

7 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 153-154。

8 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 199。

9 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 203。

10 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 204-209。

當然，我們不必否定心靈與客觀世界之間在認知過程中的互動，不過人有沒有與生俱來的「先驗」知識？若有，又是否可以用類概念的形式完全代表說明？就光以類概念本身而言，「類」有否超越觀察主體的客觀性？就是說，在客觀事物的世界中，有沒有真正的各從其類、彼此不能隨意踰越的界限？¹¹ 如果有，那麼類概念便必須預設「類的存在」，而「類」又是如何客觀地存在則成為必須回答的問題。這是從人的心靈境界範圍內無法解釋的，要求追問比人的心靈更終極的基礎是甚麼。若再從「數」的世界看這個問題，則更令人發出驚訝的讚歎：為甚麼數學可用來解決物理學的問題？如果沒有客觀的物理秩序，到底人的觀察能否足以產生用以對應所謂「秩序」的數學公式，以致該公式對於該物理現象具有解釋能力並推演能力？因此，若只限於人的主體經歷所有的境界，實在無法有效解決對於實際存在的終極性提問。

（三）功能序運境

若要談宇宙的秩序，就必須討論因果關係。唐君毅肯定了宇宙事物之間在眾多的因果關係中互相連結，而且當有人作為主體而投入其中時，便會運用既有的因果關係去操作事情，通過手段達成所預設的目的。故此，客觀世界裡的因果似乎只是一種機制，有待人通過具目的性的操作，將之賦予有意義的價值。又如果價值的選取是為著眾人（而非個人）利益的最大化，則此意義更具有道德的超越性。¹²

就西方亞里斯多德哲學觀點，推論宇宙事物的存在必須要求有

11 從唐氏討論生物演化的問題採取的立場，似乎部分支持著物種進化的觀點，就是在大類中所分的小類之間可以有進出的可能，但是他起碼認為變化卻不會超出大類的範圍。唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 221。

12 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 340-344。

最終極的第一因或上帝，唐氏認為這個推論結果沒有必要，原因是因果關係只需要肯定有前因的存在即可得出有後來之果，意思是橫向的前後因果關係不必建基於縱向的形而上的存有。¹³ 不過，我們還是需要問前因是如何有的，雖然我們不必以線性方式一直回溯，也得面對「有」的來由，因為有不可能從無而產生。如果說一切的「有」本來就是自有的，那麼便會把這個實存的宇宙提昇至形而上的層次，或反過來把形而上層次與現有的實存世界「壓縮」為一；然而，矛盾的是實存世界本身卻沒有形而上層次該有的超越。

撇開世界存在的「終極因」的難題，唐君毅在「啟導因」的探討上倒是滿有洞見的。¹⁴ 他認為一事件的發生取決於兩方面的因素，除了從內在將發之「潛在因」以外，還有外在的攔阻得以排除。¹⁵ 這稱為「啟導因」的後者，雖然不是直接使事情成就，但卻是提供了有利條件，也就是創造了「機會」，為所要發生的事情鋪路。若是以植物生長為例，該植物的種子雖然內涵其發展的一切潛在因素，然而如果沒有外在環境配合，種子便不能發揮作用而長成植物。這種解釋雖然不太容易應用於機械性的因果關係（例：司機腳踏汽車的煞車掣時，車子便停下來），¹⁶ 但在處理互動關係的事上特別有意義。我們就以上帝向人所發出的召喚為例，召喚是人悔改的「啟導因」，上帝在召喚中打開了人可以回應上帝的空間。因此，上帝的召喚不必邏輯地「迫使」人回轉，但上帝的聖靈在人心中的感動，卻為人的回應「創造」了有利條件。

13 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 244-247。

14 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 276-278。

15 雖然也許可以從「必要條件」的角度去理解，但「啟導因」又不必是事情發生中唯一的必要條件。

16 當然，我們還是可以說煞車活動的空間沒有被他物阻擋，也算是一種「啟導因」，但這並不構成積極意義；換言之，在汽車正常運作情況下是不必刻意創造條件去「啟」或「導」的。

另外，在啟導者與承受者作為同一主體的狀況下，啟導因的觀念可用以解釋「自類相繼」的問題，¹⁷就以自我這主體為例，「當下的我」是延續著「過去的我」，兩者不是等同，而是「不是不」等同的關係；或者說，當下的我是「非非」過去的我，過去的我不能直接決定當下的我，但卻提供了先在的（有延續性的）相繼條件。因此，自我作為一個活著的主體，便是有連續性動態的個體，既保存其過去的歷史，但又向未來持有開放性，這正是位格者其「位格內涵」（*hypostasis*）的特質。唐君毅認定存在的「相繼性」為存在提供了實質意義，¹⁸他把這意義應用在宇宙各存在體身上，並認為在各物的互相涵攝關係中的「精神實體」，便能解決客觀世界的存在基礎問題，不必訴諸其他的形上因。¹⁹但必須提出的問題仍然是，這是一個甚麼樣的精神實體？這個作為「精神」實體有沒有其個體的「自主意識」？或者「精神實體」只是個虛構的方便「符號」，用以迴避實存的形上因——即至高「者」——的問題？

二、觀物主體心靈之境

（一）感覺互攝境

「感覺互攝」所指的是各主體與主體之間從感官上認知彼此的存在，雖然依其感官會有不同判斷，甚至就人與動物間有不同等級的判斷，但由於都有感覺，而統合構成一個互相涵攝的通遍境域。²⁰這個通遍性的確認，也許可以訴諸「類推」的方法，即從本我的自覺內省中推斷與我相類的他者，也應該有同樣經歷，而在感同身受

17 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 280。

18 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 282-283。

19 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 300。

20 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 346-347。

中彼此相連。²¹ 而這相連就感官判斷而言又有某種從空間關係所帶來的客觀性，即不同主體從各自的角度與相對距離所觀察的同一對象，能有統合的一致性。²² 問題是空間是甚麼，又如何產生？唐君毅運用了康德（Immanuel Kant）的觀點，認為空間並非獨立存在的實際，乃是從認知主體感覺物體時所賦予的，所以與感覺俱起。故此，當自作為主體的我以感官感覺某物時所生的空間特性，同時亦是他人觀察我在感官行為中的事實，雖然我與他人可有不同角度與相對距離。²³

不過，筆者認為重點正是在於我與不同的人從不同觀點與距離以感官判斷同一物時，都在一致性的空間「關係」中實現，而在同一空間關係中，絕不容許因人而異的情況，其客觀性似乎無法解釋為感官主體所賦予的結果，因為不同感官主體之間必有實然的差異；因此，空間為自覺主體所賦予此說不但無法證明，甚至與實際相違。空間作為客觀的關係，要求有一定義性的基礎，若不是從人所產生，便是指向更高層次的存在。唐氏從人對於時空的自覺中把人與其他動物分別，又承認人能意識到宇宙浩瀚的超越；²⁴ 然而，這對於只是時空寬廣度意識的超越仍只屬平面性的，並未觸及更深的終極基礎問題：即時空客觀基礎的根源。

回到社會生活，「感覺互攝」觀念似乎更合乎實際應用，例如「仁」的感通。從人際關係中，個別主體若能以善意彼此對待，則是理想道德社會所期盼的景象。²⁵ 無可否認，「仁」是中國傳統文化裡的重要價值，雖然各人品格不同，但是作為集體價值投射，每個

21 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 354-355、360。

22 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 370-371。

23 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 380-381。

24 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 411。

25 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 434-435。

人都能參與貢獻，構成社會文化的生活實際，有別於作為客觀關係的空間，那是不能從人的集體投射所構成的。

(二) 觀照凌虛境

人類的超越在於能進行抽象思維，也是因為這樣讓人從感官中可以判斷所觀之物的性相，唐氏認為人對外界的認識，便是由於內在於人心靈的「相」與外在於物的「相」產生對應，他表示這「相」其實並不真正依附於物，或內存於心，而是從二者「游離脫開」。²⁶不過這樣的描述似乎更像是藝術性的意義，比如在雕刻的過程中是藝術家把自己的想像投射在尚未被雕塑的材質上，但當他著手行動時，便將其原先想像的「相」實現於完成的藝術品，我們可以說這藝術品的「相」，是先從藝術家的思維中「游離脫開」，而最終落實在他所創作的成品中。又或者從逆向思考，當觀賞者在觀賞該創作時，是嘗試重新建構此「相」，在與作品內容之間的互動時，也可以說這個「相」從作品「游離脫開」與觀賞者所不斷重構的「相」彼此調整而達到銜接的地步。即便是藝術作品的例子，我們也得承認「相」在成品中其實依附於物，雖然在沒有成為作品的材質並不具有此「相」；又藝術家與觀賞者心中的「相」也預設了某種的先存意義，就是在觀賞者看見該藝術品之前已有某些概念，是與藝術家共有的，否則將不可能通過該藝術品與創作者產生某程度的心靈契合。換言之，光就藝術作品而言，其「相」已經有一定的客觀性。若回到談物理宇宙世界事物的「相」，其客觀要求將更為嚴格；我們只能合理說，不論是內在於人心靈的「相」，或是內在於宇宙秩序的「相」，兩者彼此關連，然而其共同基礎則卻是屬於更深層次的實際。

26 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 446。

到底除了實物的宇宙，能否有從人類思維所建構的世界？就數學關係而言，到底有沒有脫離人的思維的客觀性？唐君毅認為沒有。因為所謂客觀，其意義也只能是對有思想的人類或與人同類的生命而言為客觀。²⁷ 這樣看來，除非在人類世界以外還有別的生命作為其客觀意義的基礎，否則數學世界便只在人心之內。筆者以為這正是問題關鍵所在，就是在人類之外或之上，是否該有個單一基礎的存在？反過來問，若數學關係只在人的思維內為真，那麼該如何解釋眾人之間對數學關係認知的一致性，並人類數學思維與宇宙中數理秩序間的對應性？²⁸ 與此相關的「相」的問題，唐氏的所謂「游離」於人心及物體之外，其實暗指「相」有超越兩者的獨立性，怪不得他認為柏拉圖（Plato）的「理型」（Idea）能打開「千古之慧心」，並說不懂這點的實在也不懂哲學。²⁹ 不過人也不能只懂哲學的理性推論，若要對生活的善惡問題有所把持，便必須進入道德層次，這不但關乎個人行為，更是安身立命的基礎。³⁰

（三）道德實踐境

唐君毅看道德超越並包涵了前述的實存層次，因為實然的存有只是支援作用，讓有自覺意識的人能在其生活中產生意義，而實踐「善」作為道德追求便為這意義提供了價值。³¹ 所以他其實將道德看作人類存在的價值基礎，並且由此為客觀世界的存在給予價值定位，

27 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 498-499。

28 筆者認為李杜比較中肯看待「觀照凌虛」的客觀性，表示如數學有內在的邏輯必然性是不容人隨意擺佈的，雖然人可以從此境觀照實際生活而產生意義，並舉了莊子為例。見李杜：〈唐君毅先生的「心通九境論」中的「觀照凌虛境」〉，載唐君毅、牟宗三等編著：《中國文化論文集》，第五冊（台北：幼獅文化，1984），頁 135-141。

29 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 560。

30 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 564。

31 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 607。

就是提供人類得以過道德生活的物理條件。人在道德生活的矛盾，就在於對自己的執著而封閉在自我之內，唐氏的解決方案是如何讓人能夠破除偏執，考慮他人同樣在生存上的需要。³² 假若人能夠在群體生活中發展同舟共濟的互助互愛精神，則有望因著同理心而放棄偏執，這是橫向圍度之可能發展；³³ 從縱向圍度看，則是個超越生死界限的問題，就是道德價值不只限於人的今生的存在意義，故人能於重要關頭以犧牲自己來成就大義。³⁴ 然而，這個超越生死的動力從何而來？我們卻不能只以利益關係層面解答，必定有比利益更深層的緣由。³⁵ 唐氏所指向的是形而上層次的問題。

三、超越主客終極之境

(一) 歸向一神境

形而上是超越了主觀與客觀兩方的終極層次，唐君毅提出了三種方案，分別是西方歸向一神的宗教、印度主張我法二空的佛教，以及專注於現世道德生活的儒家。在比較高低之中，一神宗教被認為處於最低位，而儒家道德則是最終答案。

他承認客觀的世界與有主觀自覺的人兩者，就經驗而言都不可否認其真實性，但若要化解對立局面，從學理上必須提供一個更高層次能夠涵攝兩者的解釋，³⁶ 而西方選擇以「一神」的觀念作為理解。不過雖然如此，唐氏並非認為這個觀念本身等同於真實地有一神的存

32 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 622-625、631。

33 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 640-643。

34 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 660-661。

35 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，上冊，頁 668。

36 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，下冊（台灣：學生書局，1986），頁 6-7。

在。這也是他對於本體論證的批評，即便人能夠推論出一神的存在，也不表示一神實然存在。³⁷ 故此，唐氏以為「一神」作為觀念的意義，基本上是提供可以涵蓋主客兩方的「一套說法」；然而，在生活的實用意義上，卻能產生社會和諧的效用，讓我與他者於共同觀念之下，心靈達到互相感通，有助於破除人我之間的對立關係。³⁸ 因為「一神」只被認為是個方便的觀念，主要仍然在於人的超越精神，人與一神並非真正的位格互動，應該純粹理解為在人的經驗中，兩者渾然一體的境界。³⁹ 雖然唐君毅沒有明說一神只是人的投射結果，也實際表達了他的基本態度；即「一神」實是虛構的。

（二）我法二空境

就哲學理論而言，唐氏對於「一神」宗教的批評，除了認為本體論證無法從推論而引申實存之外，還對宇宙論證及目的論證提出異議，認為以因果關係從存在物推出第一因的必然性，背後預設了宇宙中存在物的偶然性，而這預設本身並不必要，因為認為偶然與否也會取決於所關注的焦點；若是專注於存在物的實然存在，雖然在實然存在中會有變化，但亦將看作存在之特性，非於一時之間把性相全現之故，而不必產生「偶然性」的聯想。⁴⁰ 若從反面看這個問題，根據佛家的因緣觀，根本也不必肯定實存，因為我與世界兩者都沒有終極性可言，這便是「我法二空」的主張。

唐氏所在意的似乎是推進和諧關係，所以不論是西方的「一神」宗教或是印度的「我法二空」，他都是要帶出如何達到破除人的自私心，而可以容納他者在其關懷範圍之內。就佛教而言，我法二空

37 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，下冊，頁 29-30。

38 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，下冊，頁 62-64。

39 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，下冊，頁 71。

40 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，下冊，頁 33。

所能引申的道德生活意義，便是破除自我與他者之間的分別。⁴¹ 所以就此而論，一神宗教是從肯定「一神的大我」的存在入手，以使小我相對化；⁴² 我法二空則是從否定「我與他者」之分別，讓一切在無分別相當中渾然為一。但是如果一切都是虛有，到底甚麼才是超越一切的終極真相？從他論述三世因緣的觀點看，唐君毅的結論似乎是「道德果報」系統最為實在，因為人的存在意義雖可超越生死界限，但卻無法脫離合乎公平理性的果報，在今生之外的範圍產生作用。⁴³ 不過，這果報系統若是終極的，便是「實存」的，因為實存不必只是指物性的東西而言，這樣的終極系統更像機械性的邏輯，而人即便有普渡眾生的悲願，也是缺乏根基的空中樓閣而已，只在現世處境中產生勉勵性的生活意義。如果要把「渾然為一」的構思加以推廣，從人與世界的一切事物合併而談，將會得出連原子、電子也應該能夠跟人類產生有感的互動。⁴⁴ 結果是把位格與非位格議題混為一談，混淆實際上是約化主義的一種表現。

（三）天德流行境

唐君毅對一神宗教的態度表面上是開放的，就是不作否定，但是骨子裡是封閉的，認為肯定至高者的存在本身是不必要的，然而宗教可以被利用作為聯繫社會生活的工具。至於面對佛教，他又覺得過於消極，並不合乎人類的生活精神。所以，只有儒家最切合實際，能把焦點放在當下的現世生活的積極性上。⁴⁵ 所謂「天德流行」，就是一種不論在個人或社會生活中，能夠落實超越的道德理想的遠象。既然是理想，便有待人從自發的努力中實現；因此是不斷在進

41 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，下冊，頁 94。

42 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，下冊，頁 92-93。

43 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，下冊，頁 122-123。

44 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，下冊，頁 151。

45 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，下冊，頁 155-157。

行中。有別於自然主義或唯物主義等人本主義，儒家追求以親情倫理邏輯推廣至社會，⁴⁶ 讓大家能活在最自然的世界中。從這角度看，人類也是屬於自然界的一分子，所以其生命也是自然的生命，受生死的限制；然而，其心靈的超越卻可以經過啟發而獲道德智慧。⁴⁷ 可見這是以儒家的天道觀出發所追求的自由理想，唐氏心靈九境的層層進昇，超脫事物界限的蒙蔽偏執，試圖達到在天的道德原則下活出個體自由，並期盼同樣能實現仁愛的社會自由。

唐氏以「破空而出」之說解釋人類具有超越心靈的緣由；⁴⁸ 簡言之，人對於成為人以前那「過去」形而上的根源問題，已經不能知曉，類似柏拉圖的回憶說（reminiscence），只不過連是否有「前世」的議題也不能肯定，所以是切頭切尾的不可知論。對於基督教以上帝從無而有的創造，他則認為只是用來解釋萬物存在的根源，是從「無無而有」，⁴⁹ 所謂「無無」是一種形而上的原則，但卻又是人的心靈從道德要求上可以感受的。因此，人當從其與生俱來的現行處境的限制中，努力盡其道德本分生活，便是盡性立命了。⁵⁰

我們就萬物存在的普遍實際，⁵¹ 必須肯定背後有形而上的原則；不過唐氏不認定上帝等同這個形上原則，是因他以為人無法從直覺證實其存在，⁵² 或言無法經歷上帝的實在。假若這是問題的關鍵，那

46 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，下冊，頁 183-185。

47 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，下冊，頁 168-169。

48 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，下冊，頁 190。

49 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，下冊，頁 192。

50 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，下冊，頁 201-204。

51 單波評論唐君毅的「心本體論」時指出其內在矛盾：「他由懷疑現實世界的真實與深感現實世界的不仁出發，進而指出『心之本體』之存在及其真實、至善，再進而說明『心之本體』即現實世界的本體，由此又肯定現實世界的真實性。……這就出現了邏輯背反……。」單波：《心通九境——唐君毅哲學的精神空間》（北京：北京大學，2011），頁 71。

52 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，下冊，頁 231。

就不是真正的難題，因上帝以最具體的方式，通過耶穌基督親臨人間把自己表明，只是人不願意接受這個具體（非抽象化）的位格真理而已。所以，困局之得以化解在乎人心：人是否真的願意向真理開放？位格的真理要求位格者的回應，人從回應中便能體驗上帝的實在，而能否盡性立命，關鍵亦在於此。

問題討論

1. 唐君毅的心靈九境有多大程度是客觀的觀察？
2. 九境的內容有多少是主觀的想像？
3. 對比自然神學的宇宙論證與唐氏的心靈九境所採用的方法論。
4. 甚麼是「判教」？最後三境的高低之判別是否合理？
5. 想像人若按照心靈九境的領悟生活，將達到甚麼樣的人生？

第十五章

李澤厚的「歷史本體論」

摘要：

李澤厚基於唯物觀提出「度」的本體性，即從存活的動機出發，通過實踐而讓生活達到適度。通過經驗的積累而產生理性，並尋求以美的態度實際生活，建立有情的樂感文化。

關鍵詞：「度」本體、歷史建理性、樂感文化

李澤厚提出「度」的本體性，¹這是他哲學的核心價值。如果我們以儒家思想作一對比，也許在適「度」的觀念中可以看見「中庸」的思想。然而，儒家的中庸理想卻預設了人作為位格主體其生命的深度，而從這深度產生定力，故能排除過猶不及的問題。但是生命的深度又從何產生？最終將歸根於天道實現於人心的結論，這可理解為儒家的天道形上觀貫切在個人實際生活的一種本體論。李澤厚的「度」便包涵了在生活實際的「中庸」，然而這並非儒家以天道為根的價值，反而是從「吃飯」問題衍生出來的；換言之，是建基於唯物的價值觀，沒有儒家天道觀的道德理想預設。

一、「度」的本體性

這裡所謂「本體」，²就是從活著的自覺存在主體而論，在這前提下，人作為存在主體的首要自覺行為是保證可以繼續存活。從唯物的價值觀考慮，那便是個體的肉身生命得以保存；以群族而論，則是能繼續繁衍後代，這無非是動物性的本能所需。李澤厚把這個基礎問題以「吃飯」統合之，因為在他看來，「人」活著就是首先靠食物。當然，他對人的期待並沒有停止於此，因為按照唯物的歷史觀，人從動物進化為人的關鍵是在於能生產工具，以致改變環境，包括物質性的，但更重要是社會文化性的環境。

1 「度」也許可以用 aptness 來形容，希臘哲人們如柏拉圖也以此為美的一種呈現。討論見附錄九。

2 就西方哲學，「本體」一詞所指的是終極的實在。到底李澤厚的使用此詞時，有否忠於其原意？朱立元認為李氏談論本體時，其實牽涉實踐與情感兩個議題，而兩者只有實踐才是真正有終極意義的本體，情感是面對當代處境的回應。朱立元：〈試析李澤厚實踐美學的「兩個本體」論〉，載趙士林主編：《李澤厚思想評析》（上海：上海譯文，2012），頁 164-165。筆者以為從「度」這個主題是可以把兩者關聯起來的，而不必把它們分解，可能也是這個原因讓李澤厚的思想有了從情而來的人性吸引力。

在工具製作過程中，掌握「度」便是關鍵因素，工具之所以是可用的工具，就在是否合適於特定場合使用，要求對外在客觀環境構成的現況的限制有所理解，但同時也是製作工具的主體的判斷力，判斷甚麼才是合宜，包括形狀大小等，都從操作熟練而產生。換言之，「度」是從主體而出的，在實然狀況下之判斷。引用李澤厚的話：「這也就是在成功的實踐活動中主觀合目的性與客觀合規律性的一致融合。」³

二、唯物基礎與經濟前提

李澤厚確認他的觀點其實根源自馬克思、恩格斯思想，因為他們所推舉的經濟不外是物質生活問題，而這既然是最基本的生存，所以在全人類中有普遍性意義。⁴ 李認為道德理想在實際生活中只有少數人願意遵守，故不能成為一般性原則，顯出「可操作性」是他的重要考慮；在此他與法家思想有共通之處，都是尋求最低限為價值基礎。從更廣的意義看，人類對物質生活的要求會越來越高，所以吃飯不但要求吃飽，還要吃好，⁵ 這對生活更高的要求可看作是社會進化過程的推動力。但是這樣的進化除了滿足自己的小我，或者大我的群體「需要」，並沒有既定理想，其終極理想內容是不確定地「開放」的，或反過來說，滿足需要便成了當然的基礎價值！人在不斷的自我創造，只有在自我創造過程中才找到存在意義，但恐

3 李澤厚：《歷史本體論》（北京：三聯，2002），頁3。

4 干春松表示李澤厚的哲學觀配合了改革開放後的中國社會需要，結合了追求國家富強與實用理性精神，在國人求現實生存及切合世俗生活心理的前提下，「可以使中國人放棄歷史觀和自然觀，而接受唯物史觀和階級鬥爭學說，並將之視為改造中國落後面貌的思想武器。」見干春松：〈李澤厚與「改革後的馬克思主義」〉，載趙士林主編：《李澤厚思想評析》，頁39。雖然筆者同意李氏思想背後有唯物觀基礎，但是否另有政治因素則並不容易確定。

5 李澤厚：《歷史本體論》，頁21。

怕這樣的意義是不穩定的，因為意義沒有必然性。

三、歷史建立理性

從生活體驗中，人因著記憶而有所積累，個人便形成其個人的歷史；在人類作為一個群族便產生共同歷史的沉澱，這是我們可以理解的位格主體與群體的存在實際。李澤厚以此思想脈絡說明理性的形成，他以工具製作為例，解釋人類理性出現是偶然的，是透過不斷嘗試錯誤中最後積累的經驗結果。⁶ 不過這不但是個人的經驗積累，更是通過世代經驗相傳，而能達到現今的技術成果，因此是跨越個人範圍的歷史性積澱，就是這個超越個人（主觀）的歷史維度，給予了一種從主體間互相制約所賦予的客觀性。⁷

如果上述製作工具的過程，可用以解釋人類其他形式理性的形成，⁸ 那麼人類理性便是在偶然突發的前提下，人為了生存而需要克服環境限制，通過眾人在廣闊時空之內所參與「合理」的積累。但工具理性是否真的能成為一切理性的根據？這是否只是由於高舉唯物觀而把事情看得過分簡單的又一種「約化主義」？在談論理性時，李澤厚不是討論甚麼是絕對真理，而是要求合乎最低限的生活反思：甚麼是可行的常理。⁹ 不過他似乎忽略了在實用理性論述中一個必須的預設，即環境所要求的理本身有客觀性，才能要求人以理去回應，這獨立於人的外在理性，其客觀基礎還是需要有所交代，即問：為何宇宙中有非由人的主觀所產生的規律？李澤厚認為中國傳統以天

6 李澤厚：《歷史本體論》，頁 5。

7 李澤厚：《歷史本體論》，頁 36-39。

8 李澤厚：《歷史本體論》，頁 31。

9 李澤厚：《歷史本體論》，頁 34。

道解釋自然界的規律是不必要的，天道只有提供給人感情寄託作用而已。他順著「度」的非對象化特質，嘗試以體用為一的觀念迴避自然規律的問題，但並不成功，因為結果總離不開從人而來的經歷，而未能為規律的基礎本身提供適當解釋。¹⁰ 李氏歷史建造理性的觀點，仍然只是從人的範圍看問題，對問題缺乏整全性的考慮。

四、「以美啟真」的存在主義

美是在規範中才得以自由發揮，李澤厚雖沒有正視宇宙規律的議題，卻認為人類的共同歷史，已經足以提供藝術人生的自由所需之規範。他所說「以美啟真」的藝術美便有此預設，在歷史現實規範中，以「度」打開當下給本我在生活中的存在真際，排除抽象理性的虛幻；因此，主體握有的「度」不但是技術所需，也是生活藝術的關鍵。引用他一段話，正有助於說明這從主體所能經歷的含混的生活一體性：

「實用理性」恰恰由於不設定客觀對象，它不存在 What 問題，它不提出 Being 問題，它只有 becoming 即過程、運動、功能。它無先驗（或超驗），無核心，無實體，也就無本質。從而它不可能推崇理性至上。「實用理性」實際乃含認識與信仰、理知與情感於一身，常常不去作嚴格的辨識區分。它確乎混沌，也不甚確定，但又仍然不離開人類實踐和生存，主體性的實用功能非常凸出。¹¹

10 李澤厚：《歷史本體論》，頁 35。

11 李澤厚：《歷史本體論》，頁 40。

如果在此所尋求的「真」是生活的「真我」，而非客觀真理，那麼雖然不問 Being what，卻以自我當下意識地存在為 Being，是存在性的 existential Being。李氏既看見海德格（Martin Heidegger）所提出當下作為存在的「開放境域」的重要，但又不能同意其對人生的消極態度，讓這個開放的本我掉進「空洞深淵」。¹² 相反，他建議採取積極態度，既然還是要活下去，不如享受當下能擁有的人生，即所謂「詩意地棲居」；¹³ 引禪宗為例，把心靈釋放結合在日常生活的擔水劈柴中。¹⁴ 這是說人類心靈不能脫離實際生活，更不能從歷史環境及社會關係中抽象出來。¹⁵

五、「以美儲善」的道德境界

如何從「詩意地棲居」產生道德生活？關鍵仍然如上所述，要認識人活在實際的歷史處境中，所以不能抽象地活在自己的詩意世界裡，而是顧及社會中的他人與歷史的延續。因此，從個體利益擴大到群體利益考慮便是道德生活的基礎；即使宗教性道德，仍然源於社會生活所要求的共同規範，而被賦予超越的神秘感。¹⁶ 換言之，道德與否似乎只有公共性前提。

然而，李澤厚所提倡的並不是法家式的抑私揚公，乃是重視個人主體性參與的意義；¹⁷ 或者說，結果雖是為公共利益，但犧牲小

12 李澤厚：《歷史本體論》，頁 87。

13 李澤厚：《歷史本體論》，頁 102。

14 李澤厚：《歷史本體論》，頁 88-89。

15 李澤厚：《歷史本體論》，頁 95-97。

16 李澤厚：《歷史本體論》，頁 49-50。

17 突顯個體可以說是在社會主義唯物觀大一統意識中的突破，在這一點李澤厚是個先導者。徐碧輝：〈從人類學實踐本體論到個體生存論〉，載趙士林主編：《李澤厚思想評析》，頁 58。

我卻是個人的抉擇行為。在此，本我的投入便不因為是道德規範，而是本我存在於特定歷史環境中的具體彰顯方式。李氏引馬丁布伯（Martin Buber）：「既不必自失，被淹沒在上帝中；也不必自聖，誤認萬物皆備於我。」¹⁸ 所以他說，「文天祥盡管縱情聲色，放浪形骸，但遇道德『應該』（ought to），則三年楚囚，此志不改，從容就義，完成人生的最後實在，其根基正在此無適無莫，寥然自得的『以美儲善』的『天地境界』。」¹⁹ 假若這是善，不但沒有道德規範，更沒有道德標準的自我中心的美學人生，所謂達到天地境界只是個人情懷的抒發：不曉得文天祥的妻子如何面對自己丈夫的縱情聲色？所以李澤厚提倡的「道德」雖然說是為其他活著的人考慮，但這個考慮是有選擇性的，只有得到自我滿足的才算是善，這是缺少客觀真理的必然結果。

六、樂感文化

李澤厚主張「道由情生」，情是以個人為本位，朝向與他人的相互關係中所發出的投入感，就是人之「情」超越了動物純生理性的慾望，於是情把人和動物區分開來。²⁰ 這種情的超越不是導向人間之外的天道或上帝的世界，而是讓個人所能感觸的超越情懷投入現存生活中，不是消極悲觀的投入，而是選擇採取「逸」的態度，尋求「天樂的永恆」。²¹ 李認為「人是動物，生無目的，要超越這生物的有限和時間，便似乎需要一個目的。」²² 無可否認，他所鼓吹的是

18 李澤厚：《歷史本體論》，頁 103。

19 李澤厚：《歷史本體論》，頁 103-104。

20 李澤厚：《歷史本體論》，頁 101。

21 李澤厚：《歷史本體論》，頁 109-110。

22 李澤厚：《歷史本體論》，頁 86。

在他的唯物觀所預設無意義的前提下，自我的存在意義，因為始終我是活著的存在，意義就是存在的超越。他也不嘗試去解釋在人類生存以外宇宙世界的由來問題，把這些歸入不再繼續追問的不可知曉的神秘中，²³ 只著眼關注解決我該以甚麼態度活著而已。這樣對意義的尋求，從一開始就「劃地自限」了。²⁴

從文化價值而論，李澤厚上述的觀點多少接近宋儒如周敦頤的思想，在不尋求確立外在真理的客觀性情況下，²⁵ 回歸位格的本我作為價值評斷的基礎，能對自我有「誠」便成了最高理想。正如李氏提到過去中國的社會運動推行的內容可以受到質疑，但當時的參與者彼此的真誠卻不容否定。²⁶ 然而，若道德沒有客觀性，為甚麼還要遵守？如果遵守只是為了自己可以享受暫時的逸樂，這又是否太過自我中心？又假如每個人都有不同價值判斷，在後現代文化社會實際的衝撞與拉扯中，能否真的實現所期待的「逸」？中國歷史告訴我們，只有在「田園歸隱」的生活才有「逸」。

七、宇宙有情

客觀真理不但不會扼殺人類的情，反而是賦予了情實質不動搖

-
- 23 李澤厚：《歷史本體論》，頁 114。吳興明判斷李澤厚是混淆了認知論和發生論，以致其「做」的哲學未能真正解釋認知論所要求的客觀宇宙「如何一致」的問題。吳興明：〈實踐哲學遮蔽了甚麼？——評李澤厚《歷史本體論》的思想視野〉，載趙士林主編：《李澤厚思想評析》，頁 182。
- 24 徐友漁認為李澤厚的哲學是以馬克思主義為障地，並往外吸納其他內容使之更加豐富；所吸收的包括西方馬克思主義成果、中國哲學傳統、康德哲學的養分，並以美學作為其體系的核心。因為有開擴，所以有創新，但由於基本是馬克思思想，因此也是其局限所在，就連提倡主體性也是強調整體的主體性。從社會現實而言，也是這樣的局限性讓李澤厚的思想得以被接受與推崇。趙士林主編：《李澤厚思想評析》，頁 207-209。
- 25 儒家雖以天道為道德基礎，但因缺乏具體位格而只留於名詞的空洞。
- 26 李澤厚：《歷史本體論》，頁 117。

的基礎，讓情可以在穩固的環境中按照真理的原則自由發揮。「以美啟真」希望尋求的真誠，只有在真理的愛中才能找到，就是有客觀原則為基礎的愛，這樣的愛才有「共通性」可放諸四海，不致淪為人的自私行動的藉口。如果愛是由主體而生，又以另一主體為對象，愛便是位格關係的實際，而情卻是基於真愛面向對方所流露的感懷。真愛雖在人間可以最直接感受，但就整個宇宙所表現的智慧，也讓我們不能不問：宇宙有情難道只是個人感受？²⁷

有情的宇宙是個「路標」，催促人面向永恆的主宰，這不是經人所醜化的或幻想出來的暴君，為要控制人的自由，以致人必須逃避而從自我另尋天樂。真理的愛是祂本體的實際，「上帝是愛」表達了在祂是真愛的根據，脫離了真理的「人間愛」常常成為人以私意定義的東西，甚至用此美言遮掩醜陋的動機，因為沒有客觀真理，情的感受本身不能賦予內容。愛的「施與受」需要學習，惟有懂得接受愛的人才曉得付出真愛；故言：「我們愛，因為上帝先愛我們。」

（約壹四 19）雖然人可以自覺宇宙有情，但是如果沒有至善的位格者主宰歷史，不論是李澤厚提倡的樂感生活態度，或者唐君毅引介的性理心靈境界，其實都無力面對處於「真正幽暗」的世界現實。

27 李澤厚曾經討論宗教問題，雖然並非深入，但可以總結他仍然是以唯物觀看宗教，並把宗教歸入情感問題看待。見他的〈關於「美育代宗教」答問〉，載李澤厚：《哲學綱要》（北京：北京大學，2011），頁 364-395。

問題討論

1. 若把李澤厚思想定位為後馬（克思）哲學，你能否同意？為甚麼？
2. 甚麼是「度」？跟「美」有否關聯？
3. 理性是先驗的還是經歷積累的結果？試討論「歷史建理性」之說的合理性。
4. 你認為「樂感文化」是否有避世之嫌，即對環境失去盼望的自救方式？
5. 再讀《歷史本體論》並評估所代表的李澤厚思想為何被當代中國知識界所追從？

附錄九

「度」與「美」的關聯

柏拉圖在《對話錄·高爾吉亞篇》(Gorgias) 503e-504a 一段，透過蘇格拉底的角色說明了「度」的意思。從一般觀察，特別以各類工匠為例，看見「度」來自於相關主體在行動之前就有的判斷，而這判斷可稱是「合目的」性的，即把各方本來不必相關的事物，成為互相配合而達成一個預設目標。

那麼，最善言的人說話不會隨意，而是按目的說話，正如其他工匠也不會任意使用材料於其工藝作品，而是按照各作品的某預設形式。例如，如果你看畫家、建築師、造船師及其他工匠——隨你選擇任何一種——你都看到每個人按既定次序運用每種原料，使一種材料跟其他材料配合，直到他弄成一個合乎規格而有序的整體。其他一般的工匠和我們現正討論的，包括體育教練和醫生，都涉及給予身體的運用規則與操練。²⁸

如果把「度」與「美」一起考慮，我們不難發現兩者的關聯在於和諧，而又在和諧有序當中，不同元素被安置在一塊時而能夠產生統合性意義。因此，美不但是給予人有好的感覺，而是在這感覺背後存在秩序生發的意義，雖然不一定能夠用人的語言說明清楚，但肯定可以給予觀眾源自內心的共鳴——就是心靈被隱藏的秩序所觸動而來的共鳴。「度」預設了（可獲得的不同種類材料的）偶然性，

28 中譯基於以下英語文本：Edith Hamilton & Huntington Cairns, eds., *Plato: The Collected Dialogues including the Letters*, Bollingen series 71 (Princeton: Princeton University Press, 1961), 286。

但卻在其偶然之中被主體賦予達成共同目的之意義。就「度」的切合性來看，在其中也包含著「優化」(optimization) 議題，然而不必是數學可以計算的結果，而是由「最佳配合」而產生的特有意義。

第十六章

哈耶克倡導的自由價值

摘要：

哈耶克提出警告，「集體公平」的理想主義將帶來對個人的奴役、監控，並以宣傳代替真理。理性的唯物觀將把人非人化，假如要把計劃經濟統一應用於全球，那便是個前所未有的噩夢。

關鍵詞：集體公平、理性唯物觀、計劃經濟全球化

哈耶克 (Fredrich August von Hayek) 在 1944 年出版了《通往奴役之路》(*The Road to Serfdom*)，但其內容從 1933 年前後已開始慢慢形成。¹ 他提出的警告雖以經濟議題為切入點，但其涵義卻是針對人類社會性存在的總體價值，即：甚麼是「真自由」？書中提到的是兩條道路，納粹德國及蘇俄代表的計劃經濟，和英美傳統的資本自由經濟。前者源自人定勝天的理性主義，希望通過人類的理性計劃並技術調控方法，可以讓社會資源得到最優化的運用，以公平方式造福最多的人民大眾。後者則是建立在英美的古典維多利亞式價值傳統，除了羅馬的行政體系，更重要的是基督教信仰的倫理生活。² 哈耶克的憂慮就是他當時所處的英國社會，已經普遍在不知不覺中漸漸離開了這個價值傳統，甚至竟然有社會高層人士，不斷鼓吹在戰後的英國也要學習走德國的計劃經濟路線。哈耶克看見這是一條走上極權主義的不歸路，問題並非在於德國或者英國的民族差異將會帶來不同結果，乃是因為計劃經濟與資本自由經濟這兩個體系之間所預設的不同價值觀所導致的社會必然狀況。

一、「集體公平」的理想主義

從計劃經濟的角度看，最高理想莫過於在達成國家發展的大前提下，能夠讓所有人民獲得公平待遇。使所有人獲得公平待遇，無疑是一種道德性的期待，只不過這並非每個人自發性的道德抉擇，而是來自政府官員所設計的政策。

1 Bruce Caldwell, "Introduction" in F. A. Hayek, *The Road to Serfdom: Text and Documents, The Definitive Edition*, (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 6.

2 Hayek, *The Road to Serfdom*, 67-68.

(一) 失去個人抉擇自由無從談道德

問題的癥結是個別參與者未經自由選擇的行為，就個人而言是沒有道德意義的，因為行為的道德性就是當事人於善與惡的可能行徑之間作出判斷，並自主地按照所抉擇的付諸行動；³ 反過來，從政府方面看，道德意義對決策者而言是抽象的，因為決策者在一般情況下並不必然直接受所制定的政策影響，甚至為要落實既定政策，政府官員不惜使用強制手段，以證明其能貫徹到底的行政魄力。這樣說已經假設了官員在操守上的最佳狀態，即不會假公濟私，而能真誠地「為人民服務」。

為甚麼即便政府為人民盡上最大努力，還是得不到大家的認同？原因是個人能夠自由抉擇的主動性被剝奪之後，人沒有辦法為本應是自己的行動而負責任；換言之，對於自身的行為因著沒有經過自己的抉擇而失去認同感，只會認為自己是制度這巨大機器裡的一顆「螺絲釘」，因他無能改變任何事情。人失去主導自身命運的自由，就是被「物化」的結果。

(二) 「無所不知」監控能力的預設

計劃經濟的鼓動者若真要落實在經濟領域人人平等的公義，他必須預設政府有無所不知的監控能力，曉得每一個人的實際狀況，起碼包括其工作能力、生活需要、發展潛力等。即使真的能夠得到所有這些個人資料，也需要制定出一套合乎理性的分配原則，讓每個人在總體上獲得公平對待。從技術層面看，上述這些項目雖然只

3 哈耶克注意到「自由」一詞的定義在他所處的年代已經在改變中，從傳統的自由觀念以個人不被強制而能夠作自主性的決定，到新自由觀以人不受生活需要所壓制其生存。在後者那大環境性的所謂「自由」中，不同的個人其實擁有不同程度的個別自由。換言之，在這樣的社會是有可能不平等的，甚至不排除有人會因某些原因淪為奴隸。參 Hayek, *The Road to Serfdom*, 77。這個情況剛好驗證了謝林 (F. W. J. von Schelling) 的看法，即在大一統的體系之內，個體的自由將被限制在更高層次的必然要求之下。見本書第十二章附錄七。

是個人有關經濟生活的最基本資訊，但是如果要量化，也不是簡單的事情。工作能力也許可以用生產指數定奪，如何量化生活需要則難免帶有主觀性，而發展潛能更是很難客觀確定、因人而異的未知數。⁴ 所以最終還是政府官員的主觀意識主導著所謂「公平分配」。尤有甚者，為要獲取所有民眾的個人資料，個人不但沒有抉擇自身前途命運的自由，就連個人生活的隱私空間也將在政府無孔不入的資料收集網絡裡消失殆盡。

(三) 新權力階層的產生

哈耶克提出對於失去個人自由的憂慮，其實也是在於計劃經濟體系的社會權力結構產生的基本變化，出現了凌駕在人民大眾之上的「新領導階級」，⁵ 在資本自由社會裡預設了人人平等，所以不能允許同樣是人的領導者擁有無上權力；故此，小政府與發達的民間監管機制（包括新聞與言論自由），都是在制度上避免領導層獨大的設計。但是為甚麼哈耶克認為領導權力獨大一定會構成問題？無非是他明白「絕對權力，絕對腐化」的道理。⁶ 這應該不光是哈耶克對於納粹德國社會觀察的心得，也可以證諸任何民族的集權統治的歷史。因為同是受制於墮落的人性，領導者雖然可以擁有超乎任何個人或社會群體的資源，但是仍然脫離不了自我私心的困擾，在作出政策的抉擇時，缺乏有監管性的問責機制下，大致可以確定的是，對於領導人自己及所屬集團有利的事必定優先考慮；而正因為有了這種非理性的傾斜，更使擁有調動巨大國家資源的能力可以助長更

4 Hayek, *The Road to Serfdom*, 102.

5 從作決定的實際可能性看問題，哈耶克提出必定是少數人同意下決定事情的，因此中央計劃式的社會運作便成了少數人控制多數人的情況。參 Hayek, *The Road to Serfdom*, 109, 138。

6 「權力引致腐化；絕對權力，絕對腐化」（Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely）一語出自 Lord J. E. E. D. Acton, *Historical Essays and Studies* (London: Macmillan, 1919), 504。

大的邪惡。

反過來，從執行面而言，為了要培養願意服從領導的執行者，領導也不惜提供優厚條件作為誘因，使被延攬的人得以順從，讓政府成為權力從上而下的巨大行政機器。⁷ 在此環境下，仍然可以談社會公平，但只是一種對民眾剝平式的貧窮平等，而就算要獲得這樣的平等也必須「順命」，因為政府有絕對的能力隨時改變這個平等，以收順利統治所須的阻嚇作用。

（四）宣傳替代真理

哈耶克的另一個觀察是，在計劃經濟社會中，真理被宣傳扼殺領導者。為鞏固權力，他需要證明所定的政策是美善的，所以任何不利於該些政策的言論都必須被禁止，這只能發生在新聞自由被高度管制的情況下。換言之，在計劃經濟社會，言論與新聞必定受著政府嚴密監控。⁸ 值得注意的是，受監控的領域並不限於跟政府政策直接有關的社會或經濟層面，甚至在科學觀點上，言論也必須配合政府政策以達到完全的一致性。在此前提下，本應是政治中立的科學研究也不能容讓客觀進行，只能變成為政治服務的工具，所以才會出現某某主義的科學觀，這樣的科學觀將會失去真正的科學價值。

如果連科學都不能倖免受著政治的左右，文藝領域就當然是不言而喻的重災區。不論是文學的創作或藝術的表達，在計劃經濟社會裡都成了意識形態的僕役。所謂創作也只能是對領導者的「表揚創作」，歌功頌德背後的虛偽，使失去自由的藝文世界變為製作宣傳品的加工廠。宣傳與真理之間的天壤之別，就在於不自然的「人為（偽）手段」。

7 Hayek, *The Road to Serfdom*, 150.

8 Hayek, *The Road to Serfdom*, 172-174.

（五）「存蕪去菁」的淘汰方式

尋求真理還是接受宣傳的愚弄，這是位格者是否真誠的試驗，所以愚民政策成為在計劃經濟制度中的現實。作為政府的領導者，若要落實這樣的政策，除非良知已經被埋沒，否則免不了內心的掙扎，但要晉升高位不可或缺的條件，就得有除滅良心指控的能力，這是關於真理能否存在於社會的問題。⁹再者，在人民有所醒覺而提出反對時，計劃經濟制度必須貫徹的一致性，將要求統治者以高壓手段處理任何異議行動，使用執法暴力便是成功的不二法門，是執政者的「合法傷害權」。稍為有良心的人面對這些選擇都會望而卻步；然而，對善於爭奪權勢者而言，這實屬行政「藝術」。如此社會環境會產生「存蕪去菁」的（非）自然人事汰換機制，受影響者不光是最高領導人，就連各級的政府官僚也將在所屬範圍進行同樣的淘汰遊戲，創造出制度性腐敗的必然條件。

二、理性唯物觀的預設

這個觀察具有十分深遠的意義，因為正反映著計劃經濟背後所預設的人觀，即在社會生活裡的個人，其實就像機器中的一個組成部分，雖然各人對於整體社會可以產生貢獻，但其價值基本上都是可以被他人所取代的，可被取代性說明了個人並無「本質價值」，只有功能性的社會價值。雖然不是所有計劃經濟的實行都定必以唯物主義作為官方的意識形態，但以科技掛帥的思想中也難以完全脫離唯物觀的預設，而實際上又是唯物主義的人觀最能說明計劃經濟對於人的價值認定背後的邏輯。如果人只是物質構成，那麼除了物質以外，人便沒有更基礎性的存在意義。故此在社會制度內，人便

⁹ Hayek, *The Road to Serfdom*, 159, 169-170.

只有經濟價值，因為經濟本身就是屬於資源分配的議題，透過經濟活動，個人才獲得其社會角色。在否定人的本質價值的同時，事實上是不折不扣的「非人化」，或更正確說是把人「非人格化」（*de-personalization*），因為按照邏輯的推理，沒有生產能力的人，在優化社會資源運用的前提下，就不當有繼續存活下去的權利。

看起來嚴肅，高舉理性實在是人類自我崇拜的一種表達方式，人既然可以有能力探究各樣科學知識，又以技術克服各種自然界的問題，無可置疑的人類也定必能用同樣的理性管理好社會生活的各方資源。透過理性操作萬事，是人類自信「無所不能」的表現。然而說來卻滑稽，為何當人類要高抬自我，最終反而導致把自己不以人來看待？這裡似乎說明了一種「主體性」的差異，迷信自我的人通常只會想到跟自己有關的才是真正的人，其他非我族類的別人就不必考慮給予同等待遇！人不但在其有限中不可能關心所有的人，即便能夠超越限制也不一定有愛人如己的心，更何況在經常的權力競爭的環境中，置他人於死地的計謀還可能是出奇制勝的必要手段。所以，哈耶克發現，像計劃經濟這種強制性的善，在生活實踐上可以構成極大的惡，理由是忽略了人是人。

三、全球性計劃經濟的夢魘

如果計劃經濟在主權國家內的實施已經帶來嚴重後果，把它推廣至全世界是否就能解決問題？若是在大一統的計劃經濟裡，個人權利已經受到威脅，又是甚麼能夠保證同樣狀況不會發生在弱小國家身上？假如在一個國家內都得用強權統治才能貫徹計劃經濟政策，那麼全球性實施計劃經濟豈不是更要求世界獨裁者出台？哈耶克從計劃經濟開始延及評論其社會涵義固然重要，但就其書中提到有人

倡議推動全球性計劃經濟而言，如此構想已經不光涉及一般層次的社會生活，這個全球議題的「全面性」迫出一個更深層又終極的屬靈界實際問題：世界獨裁者是否將會成為人類的崇拜對象？

我們並不是沒有看過先例，難道希特勒（Adolf Hitler）不就是在他的「第三帝國」成為崇拜對象，而按照計劃，他的帝國要覆蓋全球？中國的秦始皇帝豈不是在當時亞東地區唯一的世界領袖，也在自我吹噓中要求全民順從在其淫威之下？聖經但以理書所指的巴比倫、米底亞—波斯、希臘、羅馬等帝國，我們已經清楚看見它們在人類歷史不同階段，各自曾經扮演過統管世界的角色，其中具有代表性的巴比倫王尼布甲尼撒二世更為自己造像，並要求全國上下按照號令對其下拜。這些人物都只是世界獨裁者的象徵，但恐怕全球政府的首領真的出現時，其管轄人類的嚴厲程度將是史無前例的；聖經也多處提過在末後的日子，那大罪人敵基督的出現時，他所帶來對人類的壓迫與毀滅是難以想像的，然而最後必被從天降臨的基督除滅。

上文提到唯物主義的預設，這只是計劃經濟的其中一個面相，就是人如何對待整個實存世界的態度；然而，一體兩面的另一面卻是唯物觀背後的屬靈問題，即人作為位格者的自我崇拜，但最終卻將為獨裁者的出現而鋪路，所以按哈耶克的理解，希特勒以民族利益掛帥的納粹主義和高舉唯物思想的蘇俄共產主義，最後都是走在同一條路上。至於全球性的計劃經濟社會，便將這個非人化的社會狀況推到最高的造詣的地步，終極的獨裁者已經變成一個宗教議題；更準確地說，是通過實施政權的手段而把教權的嚴威收歸於一人身上的問題。

四、個人主義並非真正出路

既然無論甚麼方式的計劃經濟走的都是不歸路，到底我們可否逆向而行，以個人主義給予抗衡？哈耶克雖然提出個人自由的重要，但基本上認同西方傳統的基督教價值觀，這又跟當代另一些自由主義者的看法不盡相同，他們更願意高舉啟蒙運動的個人主義精神。誠然，我們承認當代社會與古代的希臘、羅馬社會的自由觀念有差異，在古代的西方社會，所提倡的是集體參與政事的自由，而當代社會卻是如何避免個人自由被政府干預。¹⁰ 這一方面反映著現在大政府傾向的社會現實，過去可能因政府人力資源有限而無法完全監控人民行動，今天的資訊科技已經大大突破了這個限制；另一方面，是個人主義的抬頭，形成民間的抗衡力量。

但是甚麼才是個人自由，在此則沒有定論。如果只要按照個人喜好，任何事情都可以發生，這無疑是道德相對主義，在後現代社會裡，同性戀、雙性戀等非正常關係，也許已經是一般人所接受的事實，但是難道這些「個人自由」名義下的放縱不會帶來嚴重的社會生活後果？例如，在領養小孩的事情上，就會碰上棘手問題：被領養的小孩在怎樣的一種家庭關係中成長，而對其日後的婚姻觀念與價值又將產生多大的影響？缺乏基本價值認同的社會，到底能夠維持多久而不致瓦解，又在必須維繫社會運作的前提下，外加的政府監管便成為必要的惡，按照這樣的發展態勢，個人主義的極端化反而容易成為政府干預的藉口，甚至為極權統治創造了機會。

社會本來預設了人類生活的群體性實際，可惜在沒有尊重人作為人的情況下，人性尊嚴被壓制，因而引來以個人主義的反擊，這

10 約翰·格雷 (John Gray)：《自由主義》，曹海軍、劉訓練譯（長春：吉林人民，2005），頁 31-32。

是可以理解的。然而，反動並非解決方案，不論是計劃經濟或個人主義其實都落在人類以自我為中心的網羅，只是各佔一個極端而已。前者是統治者膨脹的自我，從上而下實施強制性的社會群體生活；後者則是社會大眾的自我個體孤立自主性的放任，造成人際關係的疏離。人類生活既須個人自由空間，因為失去自由的人只是奴隸；但是在個人自由中又需要道德規範，否則社會瓦解的命運在所難免。道德價值則預設了真理與美善的實在，這是哈耶克所看見傳統西方基督信仰所提供的文化力量，從內在生命力給予個人行為的約束，並能推己及人，給予他人在社會中有同樣的生存空間，是日常生活中「社群的恩惠」（social grace）所實際表達的，某程度反映著基督信仰上帝三位一體在愛中相交的特質。失去恩惠的社會充滿鬥爭，實在是自我中心生活的反照，這裡並不期待所有人都成為基督徒，但無可否認的是基督信仰在過去對於西方社會的自由，因著基督徒在生活中落實了信仰而帶來十分積極的貢獻。

問題討論

1. 哈耶克如何推論集體公平的失敗？這是否屬於人性的必然？
2. 哈耶克所預見的狀況是否今日正在發生？
3. 你如何評斷市場經濟社會主義與官商勾結的資本主義之間的異同？二者有否走向一體化的態勢？
4. 甚麼是個人主義？為何不能以此回應集體主義？
5. 唯物觀如何影響人類社會？舉例說明。

附錄十 全球化的「新世界秩序」

羅馬帝國在西方式微後，有土耳其的鄂圖曼帝國（Ottoman Empire）稱霸中世紀。另外，從十五世紀開始，繼承羅馬文化的歐洲國家中，不斷向亞、非、美、澳各地擴張，試圖超越過去橫跨歐、亞、非的羅馬，建立真正的世界性帝國。其中西班牙是第一個可以稱為「日不落」大帝國，憑著海軍的絕對優勢而佔領了美洲，並向東亞拓展。英國在戰敗西班牙後取而代之，在全盛期所佔領之土地約為全世界四分之一，其治下人口也相約，堪稱繼羅馬之後最具規模的現代帝國。雖自二次大戰之後，英國國力大不如前，但其世界主導地位卻由同屬英裔為主的美國繼承。在國際貨幣的定位上，也決定了從英鎊轉為以美元為主，¹¹ 二戰後的世界秩序起碼就市場經濟而言也從此定調。

二十世紀初葉，除了見證中國結束兩千年的朝代歷史，也看見共產主義這股新勢力抬頭。1917年俄國十月革命之後，把馬克思理論付諸實行，形成所謂自由世界與共產世界兩極陣營；中國結束清朝統治，進入民國階段，也脫離不了這個二極世界的主流世界格局而一分为二。共產主義國家似乎成了在這個兩極世界中的「對題」，跟自由主義國家的「正題」相對立，等候著能夠統合二者的「合題」。¹² 共產主義的基礎是無神的唯物論，一切從唯物觀看問題，因此社會（包括經濟關係）也只是唯物世界的上層建築；如此，人根本上只有物質意義，所以個人也只有物質性的經濟價值，對於限制

11 1944年，四十四個同盟國在美國新罕布夏州的布列頓森林會議（Bretton Woods Conference）。

12 所謂「黑格爾的辯證法」如何人為地用於主導世界歷史的發生與發展，參 Carroll Quigley, *Tragedy and Hope* (New York: Macmillan, 1966)。

個人生活的社會管控，在國家利益最大化的前提下便成為理所當然了。缺乏個人價值的社會，其存在意義只有一個：為群體（或群體的領袖）而活。從終極目的看共產主義國家的內政問題，我們好像又回到帝國霸權對社會管控的原點！

如果說，在上述兩大陣營之外（或背後）還存在著第三勢力，那到底會否提供新的「合題」的出路？那必定是兼具經濟實力，並定意於社會管控的力量，而且操作能力有涵蓋全球的條件，把各據一方的自由世界與共產世界統合為一。¹³這將是最終極的世界帝國，其領袖統管全人類，是過去歷史中的各個帝國領袖所夢寐以求的。雖然過去包括希特勒在內有不同的人格角逐這個角色，但是至今仍然虛位以待。如果哈耶克的觀察是正確的話，那麼我們便有理由相信世界歷史經由勢力操作，並世界一體化的前提下，全球終將走向社會主義式的社會。¹⁴這個「新世界秩序」是否早已在一元美鈔上有所暗示，就是那遍察全地的眼睛下的金字塔標誌上所寫的 *novus ordo seclorum*（編按：拉丁文，英譯為“A new order of the ages”）？

-
- 13 看後冷戰的世界格局發展，似乎一方面（東方）是朝向市場經濟的社會主義，而另一方面（西方）則是官商勾結的資本主義，兩者雖然有不同的起跑點，但是可以預見終將合而為一。
- 14 例如：寫《動物農莊》（*Animal Farm*）的英國作家歐威爾（George Orwell）對於俄國革命內情瞭如指掌，只是用故事方式呈現出來。他所寫的另一本小說《一九八四》，便是預告未來社會在高度嚴密控制之下的生活情況。歐威爾所屬派系是費邊社會主義（Fabian Socialism），是在自由世界中的社會主義組織，他的小說更像是從內幕人士的觀點所寫的。

第十七章

從人類到超人類主義

摘要：

人是按上帝形象創造的超越造物，反映上帝的自主、超越與創造力之特質；這些特質落實於人管理自然大地之責任。可是人因墮落而自我轉向，結果運用管理大地之能進行自我價值的再創造；首見於巴別塔事件，今則見於超人類主義之推展，要藉基因改造、神經科學、人工智能等現代科技，嘗試落實人類自我演化，其結果將導致人自我蒸發於無有。以此推演，人被創造從無而有，亦終將歸回無有，實與上帝救贖本意——把人按基督形格更新再造，讓人類因此得著神性化而能參與三一永恆生命——背道而馳。

關鍵詞： 超越的造物、上帝形象、巴別塔、基督形格、超人類主義

超人類主義 (Transhumanism) 在當代思潮中越來越需要被關注，因為它已經從一個思想漸漸演化成一種文化，甚至也開始從文化蛻變為社會運動和政治勢力。對一般的人而言，超人類主義似乎能給人類一個光明的遠象，承諾以當代科技方法，如基因改造、神經科學、人工智能等，改造人類的未來。但以聖經來檢視，我們發現這只是巴別塔故事的重演，恐怕最終將把人類推往自我毀滅的路上去，跟上帝創世的原意，讓人靠祂得享豐盛的生命背道而馳。

本章前半部採取聖經神學進路切入問題，考察人作為超越的造物這個主題。首先從傳道書看這議題如何導致人存活於世上產生存在意義的張力；再從創世記的兩個創世敘事追蹤人類超越性的根源，如何在上帝形象的意義中呈現；另外從巴別塔事件反映出，於人墮落後，其超越性便以扭曲方式顯於在上帝之外的自我價值重構行動，可以說巴別塔是當代超人類主義工程的典範。本章的後半部則追溯超人類主義的發展。時至今日，其影響已經漸漸進入主流文化，性別認定的混亂、電子遊戲的概念，以致使用無人飛行器作為殺人工具，都可以反映出這種情況。這些都是超人類主義對人類未來的光明承諾背後，今天已經出現的生活實際。

一、人——那超越的造物

在沒有上帝的世界觀生活中，人類的自覺存在 (self-conscious existence) 似乎是個謎；人一方面發現自己只是萬物中的一分子，但另一方面又意識到自己跟其他萬物有基本差別。這差別就在於自覺的

超越。即便舊約傳道書的作者從對人生的觀察，¹ 也提出這樣一個問號：「虛空的虛空，虛空的虛空，凡事都是虛空。人一切的勞碌，就是他在日光之下的勞碌，有甚麼益處呢？一代過去，一代又來，地卻永遠長存……。」（傳一 2-4）在每天勞碌中，人希望找到自己的存在價值，但卻發現自己的存在對整個存在界並未發生任何有意義的改變，因此人生感到厭煩（一 8），因為自己的存在最終無人會記念；或說，自己的存在沒有人認為是重要或必須的（一 11）。

如果不從別人的認可去肯定自己的價值，那麼可以嘗試從當下尋求自我滿足來肯定自己。希望從世界所能提供的「外物」中尋得當下的快樂，因為快樂（甚至能達到狂喜的快樂）也是存在性的超越；即當下的我可以暫時脫離所處的環境狀況帶來的限制和煩憂：所以心裡說：「來吧，我以喜樂試試你，你好享福！」（傳二 1）然而，這些都不能給予真正的滿足（二 11）。這些暫時所得的，無法存留到永遠，因為死亡的大限無人倖免（二 15），勞碌所得的成果不能永遠享有，結果只得落入他人手中（二 21）。

面對著人處理實然存在狀況的有限，傳道者最後必須承認一個事實，雖然人有自覺超越的意識，但是這個超越意識並未讓人如上帝一樣能夠掌管宇宙的一切，或給予人對於萬物的秩序有調控的能力。不過這是出於上帝的定意，祂一方面掌管一切，卻又將「永遠」（עולם）安置在人心，讓人有超越其實然限制的期待，而人又無法參透上帝的作為（三 11）。事情發生的無常，讓傳道者不得不感歎：

1 雖然學界對於傳道書作為文獻其形成的內在一致性有不同看法，但是筆者認為其主旨是清楚的，是以人的本位看世界，並只有穿越眼前的世俗實際，以信心的眼睛才可能找到永恆的終極答案。所以預設作者有護教動機並不為過，即站在一般世人的位置，嘗試勸說聽者明白世俗人生並無出路。參 G. S. Hendry, "Ecclesiastes," in *New Bible Commentary*, 3rd ed. (Downers Grove: IVP, 1970), 570-571; Derek Kidner, *An Introduction to Wisdom Literature: The Wisdom of Proverbs, Job and Ecclesiastes* (Leicester/Downers Grove: IVP, 1985), 93-94, 105-115。

「萬事之理，離我甚遠，而且最深，誰能測透呢？」（七 24），就連善惡因果報應的道德規律，有時也會逆其道而行（八 14）。因為當人誤以為就其自覺超越或許期待可以「參透」上帝的作為時，人將希望藉此操控一切以達到自設的美好目標。在不能操控狀況下，人唯一的出路是信靠上帝的美善而盡情生活，在一切生活上都要曉得上帝將要審問，但又能在勞碌所該得的分上好好享用（三 12-15，十一 9-10）。如此，在人活於地上有限的年日中，便能在其受造的實然限制中享受該有的福樂，這要求人信靠超越於他的上帝，對於終極超越者上帝的「信靠」便成了人落實其「被造性的超越」（creaturely transcendence）的方式。²

二、被造性超越之基礎

（一）兩個創世敘事的神學解讀

聖經對於人類在地球出現給予一個確定的答案，即人的存在並非偶然發生，或按自然規律演化的結果，而是經過上帝那終極超越者的設計，不單是精心設計，更是選擇了以自己作為模版的方式而創造，人之為人其定義性特質便建基於上帝的「形象」和「樣式」上。這是第一個創世敘事傳達的信息。如果按著二合一的修辭（hendiadys）去理解，「形象」（צלם）作為主名詞表達了核心意思，而「樣式」（דמוה）則再於其上加以解釋，那麼我們發現兩者在意義上並沒有基本差別，都是說明了跟模版的樣子沒有兩樣。或許，中文翻譯所使用「形象」一詞，突顯了原文的一般性塑像的含義，³ 即

2 我們不難感到傳道書的內容在某程度上預設了作者對於創世記前三章的掌握，這議題的討論可見於 Matthew Seufert, "The Presence of Genesis in Ecclesiastes," *Westminster Theological Journal* 78 (2016): 75-92。

3 צלם sec. 1, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew-Aramaic Lexicon*, 853.

其外顯形格的類比關係。而「樣式」雖然也有這意思，但似乎又有多一個角度，包括形容兒子之於父親的相像，暗示除外顯的酷似，更有性格特質之相近：亞當生塞特「形像樣式和自己相似」（創五3）。有趣的是在此處經文，兩個詞同時出現，而且「形象」先於「樣式」，說不定是跟創世記一章 26 節一樣，要加重語氣以表示不光是外顯的形象，更是內在的特質都一致。⁴

假如我們將上述的理解置放在第一個創世敘事中，它要傳達的重點，即上帝的創造是賦予秩序（order granting）的行動，那麼「形象」所突顯的便是秩序的最高峰——上帝透過其位格所彰顯的形格（person as maximal form），⁵然而，這不光是在人的實存狀況中所能看見的外顯形格，更是內在的真理特質。雖然在這個敘事中的序幕提過上帝的靈的運行，不過絕大部分篇幅都在講論上帝透過祂的「道」而成事。從宣告到落實，真理的道便成了在創世行動中，上帝賦予本質虛無的被造界那多姿多采的豐富「秩序內容」（order as content）。⁶而這個內容的最高峰就是上帝本身的形象，在其內隱含著這些豐富內容根源的線索；因此，上帝讓人管理被造界本是合宜的。

在秩序的前提下，「形象」從類比關係更可進一步表達雙方的

4 Bruce Waltke 則判斷「樣式」一詞應指跟上帝的分別，認為創世記作者適心選擇用詞，讓「形象」和「樣式」兩個語詞的同義性顯得不大可能。見 Bruce Waltke, *Genesis: A Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 66-67, n. 51。

5 形格在一般存在物（平面而無深度）而言是限制性的議題，但在位格者（有無限深度）而言，其豐滿的形格卻是將看不見的深度具體化。正如耶穌說：「人看見了我，就是看見了父」（約十四 9）。關於位格與形格的討論，見李錦綸：《道成肉身救贖源——獻給中國的教會神學》（台北：中福出版有限公司，2006），頁 16。

6 因此，亞他拿修（Athanasius）在談論成為肉身之前的聖道時說：「雖然之前也離我們不遠。因為被造界沒有任何部分他不在其中：他充滿一切，又與他的天父同在。」譯自 Athanasius, *On the Incarnation of the Word (De incarnation verbi dei)*, sec. 8, in Edward R. Hardy, ed., *Christology of the Later Fathers*, The Library of Christian Classics (Philadelphia: Westminster, 1954), 62。

對應關係 (*cor-responsability*)，即可能建立彼此的意義關聯，包括可以向對方傳達意義內容，並接收對方所要傳達的。值得注意的是在所有被造物中，上帝只有向人說話：「上帝就賜福給他們，又對他們說……上帝〔對他們〕說……。」(創一 28-30) 這是上帝賜給人的允諾與責任，等待人因著順從而得福。這是在上的創造主跟按其形象樣式被造的人之間「和諧」相交關係 (*communal relation*) 的典範。這第一個創世敘事在安息日共享安息的期待中完滿結束。

如果頭一個敘事把重點放在秩序的賦予，那麼第二個敘事則關注能讓事件發生的行動 (*a waiting for action*)，並且交代了如何因人選擇的行動，世界最後落入現在的狀況。從突顯創世的神學邏輯(但非時間順序⁷)的佈局上，兩者彼此對照，都包括了開場白(創二 4/ 創一 1-2)、環境的準備(創二 5-6/ 創一 3-25)、人類的出現(創二 7/ 創一 26-27)、上帝的吩咐(創二 15-17/ 創一 28-30)；然而，這第二個敘事更富有上帝與人類之間的互動性。在甚麼都「還沒有長起來」的那百物待舉之即，已經「有霧氣從地上騰，滋潤遍地」(二 5-6)。這似乎為後續發生的事埋下了伏筆，耶和華上帝將要對由泥土造成的人吹「氣」。無形無格的「氣」卻叫萬物活起來，特別首先是讓本質是泥土的人成為活人。上帝吹氣進入人的鼻孔這幅生動的圖畫，刻劃出人在生命發生一事上處於領受的位分，是上帝激活了亞當的生命。如果我們理解所吹的氣是指著聖靈，那麼聖靈就像點火般點燃起亞當的新生命。⁸ 生命發生的主題貫串於耶和華所給的吩咐中，不光說明如何繼續存養生命，亦警告在何種狀況下將失去生命而死(二 16-17)。故事的第一階段結束前，還交待了人的存活

7 例如植物在人類出現前還沒有長起來，跟第一章創世的順序有出入。參 Derek Kidner, *Genesis: An Introduction and Commentary* (Downers Grove: IVP, 1967), 59-60。

8 相對於其他用泥土造成的動物而言，上帝吹氣這行動界定了人與獸的分別，因此人無法從他所命名的眾多動物中找到他的配偶(創二 19-20)。

方式：一方面像動物有雌雄兩性，但是又超越了動物的生理層次意義，而於兩性相交關係中在某方面也反映著上帝形象的真實。上帝形象不但在男女各自身上落實（一 27），也在作為合而為一的生活事實中體現著彼此赤露敞開的和諧生命（二 25）。在這第二個敘事以「耶和華」那立約的名稱呼上帝的用意，也在暗示上帝與人有如祂跟以色列立約的密切生命關聯；從這個角度看亞當與妻子的婚姻，便帶有「約」的特殊類比意義。

（二）墮落啟動「形格坍塌」之歷程

從文學角度看，創世記二章 4 節至三章 24 節的內容呈現出交叉結構（chiasm），三章 6 至 13 節是交叉的焦點，用來突顯人的犯罪行動扭轉了上帝創造的原意。⁹ 當人違背上帝的吩咐而墮落，雖然人還仍存在於世上，但已經啟動了「死亡」的歷程。本來和諧的關係遭破壞，包括夫妻關係的異化、上帝與人的疏遠。在上帝給人的判辭中，直指創造自然秩序的損毀，連人跟其生存環境——女人生產之苦並土地不再為人效力——都互相為敵。人終於歸回原初的塵土，說明了上帝賜予的形象「形格坍塌」（deflationary collapse of form）¹⁰ 的最後階段（創三 16-19），人被逐出伊甸只是整個關係網絡斷裂的總體結論。

形格的保存和生命的延續彼此息息相關，這也許是創世記選用了兩個不同角度的創世敘事表達人類獨特性的原因之一：上帝形象的形格，為祂賜予的生命得以延續提供條件。如果我們從三一神學的角度看問題：就萬物的創造而言，第一個敘事的聖道所提供的「秩序」，似乎成了第二敘事的聖靈「運行」的平台；就人類的出現而言，

9 見 Waltke, *Genesis*, 81。

10 在此的「坍塌」（deflationary collapse）是借用經濟學的概念，表達在內容空洞化之後，無法繼續支撐本來充滿活力的存在形態。

則聖道提供的形格（上帝形象）讓聖靈可以在其中點燃起能與上帝相通的生命，¹¹ 在相交中達到豐滿。

活物的形格為其主體的獨立性設定界限，照樣人的形格定義了他作為主體之所是。上帝與人既非本體性的關聯，而是關係性的關聯，那麼上帝形象便提供給人一個「相對獨立」的主體定義，就是能與上帝相通的主體，其獨立性實現於意志抉擇的終極性，而人仍在其有限中的不斷需求被滿足而存活。換言之，人並不可能真正獨立存在，卻在意志的超越中不斷「依存」於上帝生命的支援，並從祂得著供應（伊甸所象徵的意義）。從希伯來文的詞義可以看出人作為 נפש（〔有靈的〕活人）正表達了這個思想。¹²

人的實存狀況是「那超越的造物」，魔鬼試探的利器便在於操弄人在其有限中對那超越的幻想，看超越等同於自我有能力控制全局，按自己心意決定而行。那知這絕對自由的假象，使人自陷羅網，放棄了上帝給人恩惠的自由空間（參創三 8-14），¹³ 陷入獲取自主權力的爭鬥，而反成了權力的奴隸（參三 16 下），甚或最終因此被掌握死權的魔鬼所轄制。¹⁴

三、巴別塔：人類自我再創造的嘗試

被逐出伊甸後，人類嘗試在上帝之外尋回自己存在的意義與

11 Kidner 對比上帝作為工匠賦予人形格，但向人吹氣則表達了跟人產生非常個別性的關係。見 Kidner, *Genesis*, 60。

12 נפש 一詞在不同經文的使用中，有包括吞吃食物的喉嚨之意，指向對基本需要的欲求。討論見 Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1981), 11-14。

13 「恩惠」（grace）可以從空間的觀念理解，施予恩惠就是給對方回還的空間。

14 「死權」可看為是沒有上帝的領域的權柄。

價值，大洪水之後發生的巴別塔事件有高度象徵性，成為人類歷史不斷重複的故事典型。從人類創作能力看，建設巴別塔的成就算是當時世界可達水平的巔峰，都是因著人類集體智慧與努力的結果。事件發生於士拿（創十一2），那是人類現知最早高等文明蘇美爾（Sumer）文化發源地，此文化後被巴比倫繼承。從創世記第十一章的敘述可見，當時不論在人力或物資都是豐富的，而且在建築技術上也是一個突破時期，建材是採用了含工業標準化的磚，以此取代過去從自然環境採集的石頭，又用黏性更好的石漆代替以往慣用的一般性灰泥，因此所能夠建築的高度和堅固度都超越過往，所以「塔頂通天」（十一4）。¹⁵ 不單如此，這個建築計劃的成功，也有賴於社會的制度化運作，故此彼此商量說：「來吧！我們要……」（十一3）；這倡議表達了所有的人對此行動的共同決心。「建造一座城和一座塔」，從二合一的修辭法可以理解為一座以該塔（高度）為標榜的城。

就城的用途而言，古代近東的城不是居住用的，而是為宗教及公共事務而設。¹⁶ 看起來，巴別塔除了在當時可能有集體通靈宗教性目的之外，還有為了滿足人自尋身分定位的象徵意義：「為要傳揚我們的名，免得我們分散在全地上。」（創十一4）人類的集體意識在此成了個人超越個別限制的投射結果，在「一名」之下實現了一超人的理想，就一個人無法達成的事，通過一群人合作的集體努力便能做到。人要藉著自己手所作的，定義自我的存在價值；即人類自認為無須創造他們的上帝，也可以透過自己的手能操作的方式（科

15 從巴比倫的金字形神塔（ziggurat）的建築理解，顯示位處示拿地的通天塔以高度為標榜應該符合歷史事實，而且從舊約一些經文也似乎暗示高度是巴比倫建築的特色之一（耶五十一53）。參 Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, *The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 352-353。

16 Waltke, *Genesis*, 79.

技)創造出「自己」。巴別塔集體性行動計劃之所以成功，是因為人類當時用以彼此溝通的共同語言；所以，使人的言語不通的巴別塔事件，是上帝對希望能自我再創造的人類的審判。¹⁷

四、超人類主義的當代案例

類似巴別塔的事件現在仍繼續發生。當代的超人類主義思想，指向人類需要突破現存的限制，所採用的手段是透過人類親手創作的科技方法達成。超人類主義跟後人類主義 (Posthumanism) 彼此相關，後者可視為前者要達到的終極目標；換言之，在後人類世界裡，不會再有人類，在自我演化進程中，人作為一個種屬將被淘汰。但甚麼是超人類主義所認定的「人」，以致超人類主義者希望超越的呢？我們可以預見，在沒有真理為基礎的前提下，人的定義便是相對的，其以現在狀況繼續存在也不是必要的。

(一) 歷史發展

就歷史發展而言，¹⁸ 早在上世紀二十年代已有人提出能夠超越人類限制的觀點，¹⁹ 但若追問誰算是超人類主義具代表性的創始人，

17 「巴別」在阿卡德語 (Akkadian) 的原意是「通天 (神) 之門」，但在希伯來語同音值的語詞則是混亂之意 (Waltke, *Genesis*, 81)。類似巴別塔事件的故事，也在蘇美爾的故事裡出現，有一題為 “Enmerka and the Lord of Aratta” 的故事講述全世界曾經有共通語言，但後因兩個神明的不和而發生混亂。見 Joseph P. Farrell & Scott D. de Hart, *Transhumanism: A Grimoire of Alchemical Agendas* (Port Townsend, WA: Feral House, 2011), 22-24。

18 歷史發展部分參考 “Transhumanism”，網址：<https://en.wikipedia.org/wiki/Transhumanism>，瀏覽於 2016 年 7 月 12 日。

19 英國基因學家約翰·伯頓·桑德森·霍爾丹 (J. B. S. Haldane) 於 1923 年便預言人類生物學的發展將能提供重大利益，特指對優生學並人工創生學 (ectogenesis)，即以人為方法創造或維持生命，或透過基因改造方式提升人類的健康與智能。

答案只有朱利安·赫胥黎 (Julian Huxley)，他在 1957 年曾這樣形容超人類主義：

到現在為止，人類生命一般都是像霍布斯 (Thomas Hobbes) 所描述的，「糟糕、粗糙與短暫」；大多數的人（若非少年早逝）就是在苦難中被折磨……我們可以合理相信如此的可能性是存在的，就是現存的限制並我們存在所帶來悲痛的挫敗，大部分都可以克服……人類如果希望達成，是可能超越自己的——不單是個別零散的，這人這樣，那人那樣的，而是全人類整體性的超越自己。我們需要給予這個新信仰一個名稱，也許「超人類主義」是合適的。……當有足夠多的人能真的說：「我相信超人類主義」，人類這物種將快要達到新存在形式，那與我們的分別正如我們之於北京人的分別。它最終將會有意識地實踐其真正的命運。²⁰

不過促使超人類主義成為一個運動，就得歸功比利時出生的美籍伊朗人 FM-2030（本名 F. M. Esfandiary）。這位未來學家認定，凡是接納以科技方法、生活方式，並世界觀過渡至後人類生活的人都應該稱為「超人類」。²¹ 1998 年又有尼克·博斯特倫 (Nick Bostrom) 和大衛·皮爾斯 (David Pearce) 兩位哲學家創立「世界超人類主義協會」(World Transhumanist Association，或簡稱 WTA，2008 年易名

20 全文見 Julian Huxley, "Transhumanism," in *New Bottles for New Wine* (London: Chatto & Windus, 1957), 13-17。轉載自 World Transhumanist Association，網址：<http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/huxley>，瀏覽於 2016 年 7 月 22 日。

21 FM20-30 從 1966 年開始在紐約市的新學院 (The New School) 教授他對於人類的新觀點，又於 1973 年出版了《往上飛升：一個未來學家的宣言》(*Up-Wingers: A Futurist Manifesto*)。自 1980 年代初，羅省的加州大學 (University of California, Los Angeles) 成為了超人類主義思想的大本營，FM-2030 也在這裡宣揚他的「第三途」(Third Way) 的未來學主張。

為 Humanity+)，旨在推動讓超人類主義於科學研究並公共政策領域成為可被接納的議題。WTA 給予超人類主義兩個正式的定義：

- (1) 理性和文化運動，在於確認徹底地增進人類存活條件的可能和意願，是透過應用理性，特別是以發展並廣泛運用科技方法，排除衰老，並高度提升人類智能、體能，並心理能力。
- (2) 對科技所產生的後果、給予的前景，並潛在的危險之研究，就是那些能夠讓我們可以克服人類基本限制的科技；並研究發展及使用這些科技所牽涉的倫理問題。²²

就超人類主義在社會及政治領域的發展，2012 年「長生黨」(Longevity Party) 成立，在三十多個國家推動以科技方法增長壽命。另外，意大利的域天奴 (Giuseppe Vatinno) 成了第一位超人類主義者被選為該國的國會議員；美國也不甘後人，「超人類主義黨」(Transhumanist Party) 的創辦人伊斯特凡 (Zoltan Istvan) 也要參與 2016 年的美國總統競選。因此，超人類主義不再是單純的未來學的哲學論點，它已經成為一股邊緣社會力量，並且有朝向主流文化發展的態勢。

(二) 前途自抉的世俗理念

在理念上，超人類主義從赫胥黎時代至今並無重大改變，其背後的世俗精神明顯，即人類自抉前途命運，實際上成為一種人相信自己的自我超越能力的「新信仰」。但持這種主義的人又相信這種能力又是基於自然演化的結果，從無機物料到有機生物，從有機生

22 見 Humanity+ 網站的“Transhumanist FAQ”，網址：http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/#answer_19，瀏覽於 2017 年 7 月 20 日。

物到有意識的人類，再從有意識的人類自我演化為超人。²³ 然而，跟過去的進化觀不同，是主體意識的參與，不再是無意識的演化，而是人「能抉擇」今天這個自己的未來。要注意的是在赫胥黎自己的宣言中，他把人出生之後的個人成長，包括性格的形成，也算為是人類演化過程的一部分。他說：

在出生之後，除了自動的生長與發展，個人開始落實其精神潛能——通過人格的建立、特別才能的發展、不同知識與技巧的學習、社會延續的參與。這個後天程序並非自動或預設的，它可以因著環境與個人努力而有不同發展路徑。潛能得以落實的程度多少能完全達到，而最終成果卻可以是令人滿意或是恰恰相反：特別是個人性格可能遠遠低於真正豐碩的地步。有一件事可以肯定的，發展完美、自盈豐足的（self-integrated）性格是演化的成果，是我們可以得知在這宇宙中最豐滿的成就。²⁴

他重新定義了演化觀念從自然而然，擴大為有意識的自我主導的演化，牽涉演化過程本身增加了有意識的「自我反照」（self-reflexive）功能，讓人類不再是「被定型」的存在。不過個人性格養成，跟人類整體的自我超越還是有基本不同的，前者仍是基於個人存在這個已被定型之事實，而超人類主義則連人類本身的定型也要超越或解構。當人要成為「超」人，「人是甚麼」這個定義最終便被

23 就超人類主義作為一種信仰看，會發現天主教神學家德日進（Pierre Teilhard de Chardin）的思想與此靠近。見 David Grumett, “Transformation and the End of Enhancement: Insights from Pierre Teilhard de Chardin,” in Ronald Cole-Turner ed., *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2011), 37-49。

24 Huxley, “Transhumanism,” 13-17.

挑戰。²⁵

實際上，超人類主義並沒有既定的人觀，因為人都是在演化過程中。如果說有，也只是暫時性的，而非本質性的，因為在背後預設了某種唯物傾向的自然主義觀點；即基於物質的進化而最後產生精神，或言精神的發生是由於物質結構內容所引起。²⁶ 從赫胥黎對於人的定義看，人是「現存的」演進狀態，在現存狀態中有限制，也有尚未充分發揮的潛能。因此，人並沒有必然的存在意義，只是在過程的偶然存在，也當然不會有按著現存狀態繼續存在下去的價值。在現存狀態中，一般認為人類受限於身體，但在智能上則有廣大發展空間，最終目標甚至達到「心靈經驗」。不過所謂心靈經驗，卻是可以透過學習的技巧獲得的。²⁷ 因此，人的潛能的發揮不會局限於某些人，原則上，只需要有適當的學習機會，每個人都能做到。赫氏所謂「心智」（mental）與「心靈」（spiritual），兩者界線模糊，高超的心靈連於可自我發展的心智層次；這樣，自然便朝向超然領域開放，人所以為之超然，其實不過是自然的延伸發展而已，無非是人的（自我）意識。又假若人類基於其物質基礎可以發生意識，那麼就沒有邏輯上的理由，去排除當機器發展到某種層次的複雜系統，也會出現屬於「自己」的自我意識，這是超人類主義者期待人

25 有人如此形容這個過渡階段：“The cutting-edge creative slogan will shift from “Think different” (referring to ourselves) to “Make it think differently” (from ourselves). The pioneering attitude will shift from “Create a better life” to “Create a different life.” Radically different! Rather than focusing on augmenting the brain’s cognitive abilities and the body’s sensory and mobile capacities, there will be a race to tinker with our limbic brain on the one hand, and to develop autonomous robotic beings on the other.” 摘自 Ted Chu, *Human Purpose and Transhuman Potential: A Cosmic Vision for our Future Evolution* (San Rafael: Origin Press, 2013), Pt 1, ch. 3, sec. 3.2 The Second Phase of Conscious Evolution。

26 參 G. Kursanov, ed., *Fundamentals of Dialectical Materialism* (Moscow: Progress Publishers, 1967), 87ff。

27 Huxley, “Transhumanism,” 13-17。正如學習提升其他能力一樣，如舞蹈或數學。

工智能所能發揮的效用。²⁸

人類一直無法解決死亡問題，超人類主義首要優先便是通過科技達到長生不老。如果人類衰老是由於生理條件的局限，基因改造可能有望解決困難。不過，長生不老還牽涉生活質素，需要同時解決疾病問題，甚至增加人於自然狀況下所缺少的能力。除體能增加，超人類主義更注重智能的超越，尤其對大腦潛能的開發，因大腦被認定是個別人格之所在。²⁹

赫胥黎定出超人類主義「為自己」與「為他人」兩大目標。³⁰「為自己」是要發揮並享受現在人類擁有的潛能，「為他人」則有更長遠考慮，要產生超越現在人類的新種屬。如果人工智能可以超越人類智慧的話，那麼人最後可能被機器取代。在追求人類物種的自我超越過程中，人本身的存在價值將會自動蒸發而消失，這是所謂「科技的奇點」（technological singularity）。英國密碼專家哥特（Irving John Good）認為：

讓一部超級智能機器（ultraintelligent machine）這樣被定義，就是一部能夠遠超過任何人（不管多聰明的人）的所有智能活動。由於設計機器是這些智能活動的一種，一部超級智能機器便可以設計出更好的機器；那

28 韓國九段圍棋棋手李世石敗於 AlphaGo 之下可能說明人工智能的發展一日千里，甚至可能模擬出自覺能力。然而模擬的跟真實的是否等同？例如：自覺行為是否需要設定優化函數？圍棋比賽新聞參 Christopher Moyer, “How Google’s AlphaGo Beat a Go World Champion,” *The Atlantic* (March 28, 2016), 網址：<http://www.theatlantic.com/technology/archive/2016/03/the-invisible-opponent/475611/>，瀏覽於 2016 年 10 月 20 日。

29 例如，耶魯大學（Yale University）的博士生 Emily S. Finn 便以 MRI 實驗證實了大腦活動跟個人性格的關聯，見 Susan Scutti, “Where Does Personality Reside in the Brain? The Frontoparietal Network Makes You Who You Are,” *Medical Daily* (April 18, 2016), 網址：<http://www.medicaldaily.com/brain-personality-frontoparietal-network-who-you-are-382142>，瀏覽於 2017 年 7 月 20 日。

30 Huxley, “Transhumanism,” 13-17.

麼「智能爆炸」就無可置疑地會發生，而人類智能卻將會遠遠落後。因此，第一部超智能機器也就是人類所需要的最後發明。³¹

此外，超越性別（gender transitioning）也是超人類主義的另一關注議題。既然男女之別是由於生理因素，那可預見在超越生物性的同時，便不再需要分別男女身分。³² 若通過基因改造或人工智能機制的「精神上傳」（mind uploading），能選擇不同性別身體的話，那麼一個精神主體便能在不同時間經驗不同性別。雖這些技術應還未面世，但「超越」性別的 LGBTQ 文化已在當下社會蔓延。³³

超人類主義嘗試對於甚麼是「人」進行解構，過去我們認為不言而喻的普遍共識，到今天越來越不能再那麼確定是不變的事實。一旦否定（解構）了原本因創造而得以被定位的價值，人必須自定價值內容，自己必須充當終極者。但是人在自然界不能找到自己的價值，除非他創造自我價值，並自定「發展」方向，不過矛盾的是他又只能夠回到自然中創造自我的價值。朱利安·赫胥黎的兄弟阿道斯·赫胥黎（Aldous Huxley）曾提過人類會面對「勇敢新世界」（Brave New World），因為在那裡將發生前所未有的新事。但誰知這個新世界是禍是福？最後會否因人類歸回物質（塵土）的虛無而導

31 譯自 Irving John Good, "Speculations Concerning the First Ultraintelligent Machine," *Advances in Computers* 6 (1965): 33。

32 George Dvorsky & James Hughes, "Postgenderism: Beyond the Gender Binary," IIEET Monograph series, *IIEET-03* (March 2008): 1-18, 網址：<http://ieet.org/archive/IIEET-03-PostGender.pdf>, 瀏覽於 2016 年 7 月 30 日。

33 加拿大的「超性別廁所」政策已正在實施。見 Nick Wells, "Gender-Neutral Bathrooms Coming to Ottawa Schools," *CTV News* (August 12, 2015 7:31PM EDT), 網址：<http://www.ctvnews.ca/canada/gender-neutral-bathrooms-coming-to-ottawa-schools-1.2514473>, 瀏覽於 2016 年 10 月 20 日。

致自我價值（並自我）的泯滅？³⁴

五、真人類的超越在於按基督形象「再形格化」

人類在墮落之後希望從自己的手重新建構自我的存在意義，結果出現巴別塔事件，不幸的是今天超人類主義的推動者繼續讓歷史重演，如此發展只會把人類推向滅亡的危機。反觀聖經，上帝已經給了我們一條出路。新約希伯來書作者引用舊約詩篇第八篇，詩人對於上帝創造人類奇妙的讚歎：「人算甚麼？……你叫他比天使微小一點，並賜他榮耀尊貴為冠冕……。」（詩八 4-5）他發出讚歎是因為在上帝的偉大創造中，人站在領受者的角色，能夠觀看這偉大作為，並且在其中被賜予管理者的特殊位分，不是因著人自身的長處，而是上帝給人的恩典。這恩典就像無力的嬰孩面對強敵卻能得勝一樣的不可思議，皆因背後有上帝。希伯來書則更進一步給予一個基督論式的解讀，³⁵ 即人類的偉大不光停留於原初管理上帝創造的大地自然的責任上，甚至這個責任（因為人的墮落）是否真正得以落實也成了問號（來二 8 下），反而看見基督成為人而打開了一扇希望的門，能夠重新提升人類到超越的地步。作者以基督的代贖作為解決人類問題的方案，然而代贖的實際果效是成聖：「因那使人成聖的和那些得以成聖的，都是出於一。」（二 11）即通過與基督聯合成為一個生命共同體，人類現在得以被提升至基督作為上帝兒

34 從哲學角度對於超人類主義的辯論，參 Stephen Lilley, *Transhumanism and Society: The Social Debate over Human Enhancement*, SpringerBriefs in Philosophy (Dordrecht/Heidelberg/New York/London: Springer, 2013)。

35 F. F. Bruce 認為希伯來書作者可能認定詩八 4 的「世人」（son of man）暗指但七 13 的「一位像人子的」（one like unto a son of man），故此順理成章地把自稱人子的基督代入其中。參 F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 35。

子本來的位分，因此能夠跟基督共享從父上帝所得的豐盛生命。

人類得以「再形格化」的前提是基督取了人類血肉之軀的形格，讓人在祂裡面改變成為祂的樣式。希伯來書作者更將天使與人類之間的分別突顯出來，詩篇第八篇原本只是承認了在上帝創造秩序中，人比天使微小「一點」（מעט），³⁶ 但希伯來書則以此解釋為基督「暫時」（βραχυ τι）比天使小，³⁷ 暗示著跟基督聯合為一的人將要因基督的緣故而超越天使，³⁸ 最終確實滿足了「叫萬物都服在他的腳下」的應許（來二 8）。

希伯來書作者雖未詳盡敘述「再形格化」之歷程，但書中提出基督徒如何克服因信仰受苦的問題。所提供的出路是在參與基督的受苦經歷中，我們也會更像祂；值得安慰的是，因為基督已經受苦在先，祂藉著與我們同行的方式，便能幫助我們度過現在的困難（來二 18）。作者的總意是勸導各人在所處的環境中信靠與順服上帝，並堅忍到底（六 11-12，十 23）。保羅同樣也曾為加拉太的信徒是否堅忍到底而擔憂，並期盼「基督成形」（μορφωθη Χριστος）在他們心裡（加四 19）；他更明顯提出再形格化的方法是按上帝美旨更新心思意念（μεταμορφουσθε τη ἀνακαινωσει του νοου）而付諸生活行動（羅十二 1-2）。這都是信靠與順服的要旨。

36 雖然 מעט 在伯十 20 也有用作時間短少的意思，但是從詩八篇上下文判斷，該處理應指向創造秩序的位階高低而言。見 מעט, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew-Aramaic Lexicon*, 589-590。

37 見 βραχυ, *Greek-English Dictionary of the New Testament*, 34。筆者觀點跟 Philip E. Hughes 雷同，見 Philip Edgcumbe Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 85。

38 假若按照不少當代舊約學者的觀點，解釋創一 26 的「我們」為指著上帝和天使而言，則人類超越天使更是顛覆性的思想。前述觀點見 Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary*, The Old Testament Library, revised edition (Philadelphia: Westminster, 1972), 58；並 Waltke, *Genesis*, 64。筆者比較同意 Kidner 的解釋，眾數的「我們」表達了上帝的豐滿，而且暗示著後來更清楚啟示的三位一體。見 Kidner, *Genesis*, 51-52。

按照基督的樣式「再形格化」，暗示原先上帝按著自己的形象造人的形象跟聖子有密切關係，正如作者說祂是「上帝本體的真像」（來一3）。如果按照上文的論述，上帝的形象提供了上帝的靈運行的平台，那麼按照基督的形象，聖靈也內住於獲得重生的人類心靈中。人的形格可塑性不光是聖經教導，就連超人類主義者也可能看到，但是殊途並不同歸，人若要自定自我演化的形象，結果恐怕將會在人類狂傲的諸多試驗中，把上帝賜給人原有的尊貴抹殺，在上帝形象的位格被約化為智能和體能的過程，人容易變成他人的工具。

六、從有上帝形象的超越造物到高能的超級悍將

假若人獸之別在於上帝的形象，墮落的人心尋求自我超越是否會讓人淪為超級野獸？一個實際問題是，到底落實超人類主義理念，可能帶來甚麼眼前利益？在戰爭環境中，軍人若能增加作戰能力，就軍事而言，便是一個出奇制勝的要素。因此不難想像，國防工業對於能夠製造出超級戰士應有特別興趣。從維基百科所引用的訊息得知，現已對大腦作出的研究，包括如何增強戰士處理資料能力，甚至計劃把人的不眠狀態延長至 168 小時。³⁹

電腦遊戲和未來實際有時候只有一線之隔。在 *GURPS Robots: Bold Experiments, Faithful Servants, Souless Killers*（中譯書名：《泛用無界角色扮演機械人：勇敢的實驗，忠心的僕人，無靈的殺手》），作者帕爾佛（David Pulver）教人如何在電腦遊戲中，設計出各種（甚至包括擁有自覺能力的）不同智能程度、又能扮演不同角色的機械人。⁴⁰ 雖然這只是電腦遊戲，但是隱含在背後的價值觀也許就是對於

39 “Transhumanism”，網址：<https://en.wikipedia.org/wiki/Transhumanism>。

40 David Pulver, *GURPS Robots* (Austin: TX: Steve Jackson Games, 1997).

明日世界的預告。如果人與有高度智能的機械人可以融為一體，那麼為了達到某種目的，人在參與勇敢的實驗中也可能慢慢演變為他人的忠心僕人和無靈的殺手。在今日世界，軍事用途的無人駕駛飛行器（UAV or drones）跟背後的操作員之間的關係便是一例。

又試從思想操控的角度看問題，在戰爭前夕常有心理戰術的應用，透過散播謠言而引起混亂，為要瓦解對方的戰鬥力。從馬太福音十三章 24 至 30 節天國比喻中，耶穌以田地形容人心，是上帝和魔鬼共同爭取的對象。假如把文化價值納入戰爭模態考慮，我們將不難發現在後現代文化的解構行動中，也許是把既有價值觀瓦解的同時，為有利於灌輸「新」的價值觀念，方便進一步對人類心靈進行操控。恐怕活在超人類主義謊言文化生活的人，不但容易淪為魔鬼的獵物而自我毀滅，甚至也會成為牠的工具去毀滅別人。在今日諸般混亂及毀滅性傾向的文化世界裡，除了回到基督的救贖，人類別無出路。因為人若希望成為真人，活出上帝真理的形象，便只有通過父懷而出的聖子，正如使徒約翰論到祂時說：「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿地有恩典有真理。我們也見過他的榮光，正是父獨生子的榮光。」（約一 14）

問題討論

1. 甚麼是超人類主義的理論基礎？背後有何哲學假設？
2. 甚麼是超人類主義的根源問題？聖經給了甚麼提示？
3. 考察人工智能最近發展，你認為在哪方面將超越人類，又在哪方面不可能超越？
4. 假若超人類主義真的在世界中落實，最大的獲利者是誰？
5. 對比基督形格與超人類主義中的超人類形格，各指向甚麼方向？

附錄十一 從稗子比喻看世界

如果耶穌是上帝之子，祂便是從更高角度透視這個世界，也將說明其對世界歷史的涵義。馬太福音第十三章便記錄了祂講的「麥子與稗子」的比喻，之後並加以解釋，代表著祂如何理解世界的實際情況。

比喻內容：

天國好像人撒好種在田裡，及至人睡覺的時候，有仇敵來，將稗子撒在麥子裡就走了。到長苗吐穗的時候，稗子也顯出來。田主的僕人來告訴他說：「主啊，你不是撒好種在田裡嗎？從哪裡來的稗子呢？」主人說：「這是仇敵做的。」僕人說：「你要我們去薅出來嗎？」主人說：「不必，恐怕薅稗子，連麥子也拔出來。容這兩樣一齊長，等著收割。當收割的時候，我要對收割的人說，先將稗子薅出來，捆成捆，留著燒；惟有麥子要收在倉裡。」

耶穌解釋：

那撒好種的就是人子；田地就是世界；好種就是天國之子；稗子就是那惡者之子；撒稗子的仇敵就是魔鬼；收割的時候就是世界的末了；收割的人就是天使。將稗子薅出來用火焚燒，世界的末了也要如此。人子要差遣使者，把一切叫人跌倒的和作惡的，從他國裡挑出來，丟在火爐裡；在那裡必要哀哭切齒了。那時，義人在他們父的國裡，要發出光來，像太陽一樣。有

耳可聽的，就應當聽！

首先值得注意的是「有耳可聽的，就應當聽！」這句提醒，表示耶穌認為這裡講的非常重要。其重要性莫過於關乎世界的真正實況，並人在其中的位置。耶穌所看見的世界本來是屬於上帝（天國）的，但是卻出現敵對勢力在搞破壞，仇敵於人不在意（睡覺）的時候才進來，免得被發現。這說明了在世界歷史的深層有隱藏的運作力量，魔鬼嘗試搶奪歷史的主導權，透過人來達成其目的。⁴¹ 然而，比喻裡所提出的解決方案牽涉甚麼才是「合適時機」，不然將弄巧反拙，破壞了最終目的：讓上帝子民得著豐滿生命。現在反借仇敵破壞行動帶來的後果，讓信靠之人的生命得以磨鍊而提升。有如此確據的原因，無非是上帝在掌管歷史並其終局，最後要審判一切敵對力量。在當下的重要問題是人選擇的去向：選擇麥子或是稗子代表的前途命運。

41 我們不難想像耶穌於太六 24 的勸導在此的重要性：「一個人不能事奉兩個主；不是惡這個、愛那個，就是重這個、輕那個。你們不能又事奉上帝，又事奉瑪門（財利的意思）。」「財」所代表的是人的自利原則，是魔鬼常用以攏絡人的手段。

第十八章

誰在掌管歷史？

摘要：

在扭曲的世界裡人無法自救，更不能靠己力扭轉歷史的頹勢。然而歷史的背後存在著永恆向度，將按照創世的上帝之意旨往前推進；在世上的邪惡勢力與上帝國度的直接衝突的結果，將是上帝最終得勝而帶來平安，人的抉擇也將決定其前途命運。

關鍵詞：歷史的永恆向度、上帝國、人類的歷史角色

一、自救、救世，與拯救

面對世界的邪惡現實，人有三種可能的回應方式：自救、救世，與接受拯救。當我們面對嚴峻的現實，但是又知道沒有能力改變它，人第一個反應便是逃避。就是《論語》也勸人對環境有所警惕：「賢者辟世，其次辟地……」（《論語·憲問》39）就如莊子身處戰國時代，人與人互相殘殺，然而他曉得僅靠個人力量，的確不可能改變國際政治的利益衝突。既然無法救別人，無奈只好選擇避免被捲入殘酷的混亂中，如能為自己找到一片生存的淨土，也是合理的個人選擇。因此，在中國文化裡，莊子哲學正迎合藝術文化的發展，尤其那些在官場上沒有出路的人，歸隱田園也實屬自然。我們不難感覺李澤厚的樂感文化，是在唯物主義之前提下融入了道家思想，也許就是他在所處環境下回應人生際遇的方式。在某種意義上，唐君毅的心靈九境觀世界也有類似作用，雖然他並非在意處理歷史問題，不過他對整個實存的理解角度，將支配著其對歷史價值的看法。從最高層級的「天德流行境」，他雖然意識到天道在萬有中運行而展示出其道德實際，但是這個心靈境界是在主體「觀」照中而獲得。這是一種充滿道德情懷的意願投射，還是真的從殘酷現實中能夠克勝惡勢力的具體力量？若是前者，則跟為自己找個安頓內心的道德淨土並無多大分別；若是後者，則要問力量從何而來？我想這是天德的「天」是否具有位格的關鍵所在。

始終有道德理想的人，不只希望自己得救，總要在能力範圍內幫助他人。所以即便李澤厚之所以提出樂感文化，雖是自救之方法，但相信他也有救世之意，盼望通過心得分享，讓自己的出路成為別人的出路。儒家有世界大同的理想，盼望有朝一日不再有爭鬥，人類可以和諧共處。至於救世之力除了一廂情願，還有何具體來源？或許通過當官對大環境生發影響，期盼在體制中參與制定及執行良

政；就個人層面，孟子提出人存養浩氣之論，意指生活所需的道德動力必須依靠個人有所儲備，這至大至剛的浩然之氣被描述為「塞于天地之間」（《孟子·公孫丑上》2），顯然有一種偉大情懷。不過這種情懷的穩定性如何得以保證？其「偉大」會否暗示著這是道德浪漫主義？果真如此，在不著地的想像中實在的能力不必跟感受同步。

誠然，人類當前所面對的是位格性的邪惡，並非人憑著一己善意，甚至光靠多人集體行動可以克勝，因為在人自身之內已被惡所滲透；即使歷史中的偉大英雄（以漢高祖劉邦為例），到掌握實權那天，便開始對付身邊有機會分享他權力的人。¹人從行事為人反映出自我中心的病態，聖經稱之為罪。然而，不但在個人層次如是，集體生活也無法倖免。眾人共同生活反映的自然傾向不是世界大同，而是集體共同利益誘惑下形成罪惡的共同體。國與國之間的戰爭難道都是為了自衛，還是以自衛為名的霸權擴張？同理，在社會各階層由機構單位到親密的家庭關係，也出現利益共同體之間形形式式的權力鬥爭。但問題何止在個別國家之內，就連國際間也有跨國性的罪惡共同體，其最終目的是要通過掌握人類賴以生存的資源來控制世界，以展現操控者那自我中心的極致；又或者，這些背後都牽涉著超乎人眼睛能看見的邪惡勢力在運作，在認知大道流行於天下的同時，我們不得不承認實際並非如想像那麼簡單。若邪惡勢力目的要控制全局，而人又不但陷溺於已被邪惡滲透的世界，更是作為道德主體的自身也被邪惡所滲透而塌陷，那麼還有甚麼辦法讓人類可以得救？瀕臨絕望之際，不禁要問：歷史終極意義何在？

1 李錦綸：《世紀中國文化莖——中國歷史的神學詮釋》（台北：中福出版有限公司，2010），頁184-185。

二、歷史之終極意義

人存活於世界短短數十年，如果他的出現屬於偶然，那麼他的消逝也無須在意。但為何人偏偏會問「我為何存在」這個價值問題？除非他的存在意義超過此生數十寒暑，以致從「更高」視角觀照時，便產生更寬廣範圍的意義。人類整體既可提供比個人存在更廣的價值，因此常問個人存在於團體中的貢獻是甚麼；不過這只屬於橫向維度的關切，因為任何團體都有可能結束的一天，假若我的存在價值僅限於團體範疇，仍無法滿足心靈對自我存在的要求。所以社會運動或許可以激發人一時的熱情，但當熱情散去，人還得回到最原始的深層存在價值問題上，除非能找到比團體更高的「被賦予」(given)的存在目的。

因此，如果歷史有終極意義，這意義一定不是人本身能給予，乃源自那掌管歷史的主宰者。超人類主義的核心問題，就是在前提上否定了至高者，認為人在進化歷程中不但是自然界事件，更認為人自己在此階段足以主導演化過程，往自定目標自導進化。看來好像重視人的自主權，但由於個體在資源及各方面有限，實際上不可能讓每個人自己自由決定如何演進，到頭來只是把全人類的集體幸福拱手讓給自以為是的權力操控者，以他們的決定硬加諸眾人頭上，成為全球化的獨裁，是世界大同的反面結果。歷史的終極意義必定從創造宇宙的上帝而來，因祂最有資格定下所創造的世界當走的路，也只有祂的看顧下，人類幸福才得以保障，只有出於愛的創造，人才會在其中找到存在意義；既然為著愛而創造，被造界也為著創造主而存活。愛能扭轉對立關係，創造主不是轄制人的生存，乃是在恩典中給予空間。歷史的終極意義，便是成就人類在創造主之內享受自由；換言之，就是在永恆參與上帝生命的豐富，這便為歷史向度的定調。

三、歷史背後的永恆向度

歷史意義既然本於創世主上帝，歷史也將朝向永恆而推進。然而，這並非否定在世界上所發生的事情的真實性；相反，正因為朝向永恆，使當下的歷史更需要被嚴肅對待，因為今天人作為道德主體所做的抉擇或行動，無形中在某種道德意義上便具有永恆價值，即人需要為自己的行動負責，不但是向歷史（所牽涉的人類群體）負責，更是向創造主負責。前者屬橫向的道德承擔，後者則是縱向關係的實際。這不再是天德如何流行於世的模糊意念，乃是人作為道德位格主體面對位格主宰的問責關係。

如果我們把歷史看做能夠改變現狀的進程（*Geschichte*），那麼這歷史進程就會有不同的參與者，凡是道德主體都有可能參與其中。除了人類以外，創造主（假若不是像十七至十八世紀自然神論者所以為的，祂在宇宙被造後便撒手不管）也必然成為主導者，以保證歷史朝著必須的方向前進。然而祂的主導並非排除人的自由選擇，只是祂掌握了大方向，表明不因人為或偶然因素而無法處理；祂在宏觀層次上導引，卻保存了微觀層次讓人有個體之抉擇與互動空間。因此，即便有反對勢力，上帝依然可以透過不同渠道讓歷史朝著既定目標進發。

雖然人對於上帝的反對有目共睹，但是更大的反對勢力卻屬於靈界。那稱為「控訴者」的撒但（*Σατανα*）在上帝面前控訴人，並通過各樣試探攏絡人心轉離上帝，引誘人歸入反對行列，那以自利為原則的陣營。那希望自己當上帝的撒但魔鬼，不但自己僭越其被造者的位分，也誘惑人決意當自己的上帝，並兼做別人的上帝。這不光成為人際間權力鬥爭的深層肇因，更指涉原罪——滲透於人類自身的邪惡——的問題。因此，要能達成歷史的終極意義，罪惡問

題必須解決，而歷史的永恆向度要求得在歷史之中有決定性的處理方案：彌賽亞的拯救與審判成了上帝給予歷史的答案。

彌賽亞並非天方夜譚，而是上帝子的聖道「道成肉身」親臨人間；彌賽亞「基督君王」耶穌以上帝實際成為人的身分，打通了人通往上帝的管道，讓被邪惡所滲透而生活在罪惡中的人得有回轉機會。因此，每個接觸耶穌福音的人都有機會回轉，但在上帝聖靈的呼喚中人轉念接受或繼續拒絕之抉擇，也必具永恆道德性責任，將定義其人生的永恆方向與存在價值。拯救的福音同樣是上帝的審判，在人自覺拒絕拯救情況下，人已深陷撒但網羅的事實，使他跟魔鬼一同落入上帝審判之中。聖潔的上帝不以有罪的為無罪，最終要審判一切邪惡，摒除於祂掌權的生命國度範圍之外。因此，世界歷史的確有終結的一天，就是聖經所言基督再臨的日子，永恆也將在地上完全展開。

在上帝掌權下，世界歷史繼續發展，然而歷史中無論發生甚麼事情，甚至看似偏離了美善的主旨，在萬變中都不會脫離上帝容許的範圍。一方面，上帝的旨意規範了發展的可能性，另一方面也是祂主動感動人參與祂的歷史計劃，而此計劃的核心卻落實於基督的救贖。脫離了基督救贖的意義，世界歷史就是人與人之間個體及群體的互動，在邪惡的世界中，雖然人仍可能在有限程度成就美善，但不足以扭轉世界敗壞的頹勢，而即便人有願意為善的心，但常因於缺乏內在能力而不繼。人也在其所屬群體中通過「立功、立言、立德」等方式給予貢獻，以榜樣與言行的方法給予後人激勵，這都可見於國家民族歷史，在破碎中有限地反照創造主的尊貴與美善，不至於在黑暗中看不見殘餘的光輝。就此看來，世界歷史有著一般人間互動關係沉澱下來的意義；但除此之外，世界歷史的更深價值跟救贖主題難以分割：人在歷史的深刻反省中對脫離罪惡及更美盼望仍有

所期待，又世界未被邪惡完全吞滅而得有基本的維持能耐，這都為人類救贖預備了所需的內在與外在環境。

四、人類在歷史的角色

假如沒有救贖，世界又將如何發展？按現況持續惡化甚至變本加厲，我們將可預見最終必定走到無法逆轉的地步。按照聖經預告，當人對創造主的拒絕到了盡頭，在其叛逆的心態中反而要追崇魔鬼，也許這是歷史的悖論！如果超人類主義的最終目的是讓人自導演化為上帝，那麼會否是在履行這個撒但的原則，最後不光被其利用，而是成為導致魔鬼崇拜的引線？當歷史好像在沒有煞車可能的發展態勢下，上帝又為何任憑其繼續？不是祂缺乏改變現狀的能力，乃是讓人在絕望中思考回轉。

掌管歷史的上帝最終會收拾殘局，然而在其睿智中利用邪惡成就美善，祂允許苦難發生的用意在於藉著苦難熬煉人心，讓人對生命有深層反思的機會。誠然這需要以信心接受，正如上帝選擇以死亡之法敗壞那掌握死亡權柄的撒但，通過基督死而復活成就人類救贖，這也同樣要求人以信心回應。不過，但凡願意向上帝開放的心靈，便能體驗祂實在可靠，給予人生命力量，因為「上帝的愚拙總比人智慧，上帝的軟弱總比人強壯。」（林前一 25）人類在歷史中是被善惡雙方爭取的對象，在其抉擇中也定奪了他的歸屬，這歸屬既是永恆的，但也是現世就開始的。所以在每一刻都是開向新命運的機會，或是進入基督救贖之內得著新生，或繼續徘徊於撒但權勢下而腐朽；當上帝蒙愛而順命的兒女或當魔鬼叛逆的同夥的抉擇結果，便開始落實在每天生活的實際，順從上帝旨意而成就天國在世界的事業，或跟隨那惡者做顛覆破壞的工作。兩者分別從表面看未

必一目了然，但上帝鑒察人心的真誠，最終也必顯於在無意中所發出的言行裡。苦難環境容易顯露人心，虛假將露其本相，真信靠上帝者將從實質生命產生不撓的氣節，因為有上帝聖靈的引導與力量。

因此，在共同的人類歷史中，卻有兩條路各自引向相反的終局。在同一個處境中，人可以有兩種截然不同的抉擇，雖然兩個人可以做同一件事情，但卻在不同的抉擇前提下帶出不同意義：即今天的投入是被浪費了，還是能夠建立長遠的基業，在永恆中被記念。不但如此，即便現在若按真理而行，也都必得到從行真理而來的福分，因為上帝是真理的上帝。故此，越多屬上帝的人居住的地方，理應越能顯明這普遍性的事實；這不是說上帝國已經降臨人間，而是真理的生活產生防止腐朽的作用。相反，越是邪惡聚集之處，也必招致因邪惡帶來敗壞的咒詛，這也是上帝在歷史之內施行審判的一種方式。

五、從世界到中國

從有所謂人類文明開始，我們不難看見世界大歷史離不開帝國爭霸的興衰循環史，中國朝代歷史也不例外。在二十一世紀的今日，我們卻由東亞區域擴大至世界範圍，跟其他勢力一爭長短，希望有朝一日坐上全球寶座的位置，深信這是中國努力要達成的目標。在此前提下，到底中國能夠帶給世界甚麼樣的祝福（或是咒詛）？這要看中國作為國家共同體跟每個國人是否按真理而行。不論國家或個人，在缺乏真理照明的行動中將會帶來災難，反之便是祝福，首先自己得福，進而恩澤他人。

就中國近代史看傳教士來華的意義，雖然並非完全沒有爭議，²但是平心而論都可以肯定他們個人作出的犧牲，的確帶給國人新的希望。他們所傳基督恩惠的福音讓人有從黑暗轉向光明的出路。在中國古老的歷史中，其實也不是沒有上帝的足跡，只不過為要「立人極」而把祂排斥在抽象的天道概念中。結果是抽象的原則概念只是「為人服務」的道德理想說辭，無能於實際生活中落實想像中的真理，即或有所努力也容易變異成表裡不一的虛偽，因為沒有救贖便沒有從罪得赦免而來的生命動力。所幸的是那位掌管歷史者也能夠給予人清潔的良心，讓人不但內心得到無愧舒坦而安頓，也得著永恆價值的人生方向。如果這可以落實於個人歷史，也能在相應程度發生在國家民族的集體前途命運中。歷史背後的深層實際看似是隱藏的，但這個實際最終將會呈現於歷史之中，並構成深遠影響。中國的未來著實決定於現在，每一個人的選擇固然跟其本人前途有關，但同時通過個體在群體中的參與，也將按比例影響著國家的命運。所以當一個人行真理，可以帶給周圍的人從真理而來的福氣；若一個社會行真理，則可在更大範圍產生更大效益，不但國家得到好處，也能帶給世界祝福。

2 梁家麟：《福臨中華——中國近代教會史十講》（香港：天道書樓，2006），頁 50-64。

問題討論

1. 人在其當下處境中能否自救？原因何在？
2. 歷史有沒有終極意義？根據又在哪裡？
3. 如果有永恆，歷史與永恆的關係是甚麼？
4. 如何得知世界上的邪惡勢力超越了人類運作範圍？
5. 人面對當下的歷史現實，有甚麼選擇的可能性？

附錄十二 財利誘惑與權力問題

如果哈耶克的觀察是正確的話，我們將會發現在國際關係中所謂不同陣營的對立似乎只是其中一個層面的事實，我們不必否定，這些對立在某方面的確是因著各方的不同理想所產生的路線之爭，起碼從表面看是如此。但是假若不論是哪一條路線都引向相同的結果，那麼這些路線的分別便將失去終極意義。這樣，不同路線的終極意義又是甚麼？

耶穌曾說：「一個人不能事奉兩個主；不是惡這個、愛那個，就是重這個、輕那個。你們不能又事奉上帝，又事奉瑪門（即財利）。」（太六 24）為甚麼在百物當中，只有財利與上帝對立？從觀察中，我們很容易發現財利的確發揮了別樣東西無法發揮的功效。起碼就生活在物質世界而言，財利所代表的是權勢，一方面是因為權勢與錢財之間可以交易，另一方面是錢財在市場經濟環境中，其特有的流通性質，讓人可以任意操控金錢可達之處；控制慾也許是在眾多慾望中最終極的，滿足了它便好像得到「絕對自由」，那成為上帝一般所擁有的主權。³ 為要得著這樣的主權，人類會不惜一切去追求，在追逐過程中容易掉入被設計的陷阱，最終失去自己。窮苦人希望有朝一日得到所要的財利，而生活得到保障；有錢人也希望在已經擁有的財富上越多加增，讓自己更有能力。前者來自對生存受威脅的恐懼，後者則是貪慾滿足的追求。兩者在追求的合理性上或有差異，但無疑都是可以被操弄的權柄，故此中國法家把問題看得非常透徹，賞與罰的「二柄」便成為操控人必勝的手段。這是個悖論：人在尋求自我擁有上帝般絕對自由的追逐中，反被利用而成

3 李錦綸：《世紀中國文化莖》，頁 94-95。

了財利的奴隸。然而，財利只是一種工具，在利益可以自由交換的環境裡，用以勞役人最直接有效的「最大公約數」，因為每個人都希望趨吉避凶。

故此，假如人內心沒有足夠抗衡力量，恐怕都將會因威迫利誘而就範。又如果有一種勢力要利用這個人性弱點，不但有計劃地誘騙一般平民百姓，更特別針對社會菁英並在位掌權階層，後果則不堪設想。中國法家的運作，也就是通過這樣方式控制社會大局，讓全民在自覺或不自覺中配合著社會大系統的運行。因為法家精神不必考慮道德原則，只求操作效率，所以國家是禍是福，就得看人君的操守。這樣的情況也不單是中國特有的處境，可以說是任何社會政體所面對的問題，只不過在不同社會體制中，良好的制衡始終對於狀況的惡化也許會有一點兒防止作用，當然這是預設了各人都能對於是非對錯有獨立判斷，甚至願意付出生命代價以維護公義原則，因為在權勢的淫威下，個人安全可能受到威脅。

人心難測，從中國歷史裡可以發現，在位者真的能夠按照儒家教化的理想為人之君的，很難找到。漢武帝罷黜百家、獨尊儒術，似乎是要以教化與制度把中國提升為強盛的大國。可是，他不但對外頻頻用兵，為奪取個人喜好的三千汗血寶馬，不惜出征大宛而犧牲了兩萬將士的性命，對朝廷官員的濫殺，更令人不寒而慄。我們甚至懷疑能夠居上位者，都需要有某種「不惜殘暴」的人格特質。不單秦始皇如是，就連唐太宗也有過玄武門之變兄弟相殘的一段歷史。作為統管天下的人君，自然會想到如何可以有效控制社會，讓民眾歸順。但是對於權力的追求其實仍然落入可以被操作的處境，跟趨吉避凶的求利心態基本沒有兩樣。換言之，誰能夠提供「權力」就可以控制在位的君主，正如誰賜予財利便掌握了在下的人們一樣。人自己的慾望成了可以被他人操作的破口，而人的終極慾望是要成

為上帝：首先當自己的上帝，跟著兼做別人的上帝。

按照法家思想，既然不講求道德，也沒有必然的效忠。簡言之，權力無國界。要證明這一點，法家代表人物之一的李斯就是個例子。他本為楚國人，卻為秦王效力，想必是在秦國得有發展自己理想的空間，而這個理想是透過服務秦王而稱霸天下。雖然名義上是秦王成就的霸業，但是李斯以合縱破連橫的貢獻卻是秦王成功的關鍵，也就是透過價值投射方式，李斯參與了秦王的稱霸。像秦王與李斯之間的君臣關係，同樣發生在任何上下層級互動中，也存在於大國與小國間的國際關係裡，若是從利害層面看小國君主對於大國的效力，將不難理解權力的主導性價值。在中國過去歷史如是，於今日世界格局亦然。

第十九章

中國與世界的未來

摘要：

中國自古有敬天信仰，之後發展以儒家為主的文化，在當代又加入了社會主義及其制度，但是仍然有待精神生活領域的建設。身處混亂世局的中國，基督信仰能提供人存在的價值，讓家庭鞏固，促進社會更新，並激勵人們關愛世界。

關鍵詞：中國文化價值、精神生活建設、基督信仰能力

一、中國的需要

身處二十一世紀的當兒，可感受到人類正面對空前的生存威脅。過去只發生在世界某個角落的事情，現在卻可以擴大影響全球。就生態環境而言，我們正看見佔有世界海洋面積三分之一的太平洋，自 2011 年 3 月日本福島事故後開始不斷受到核污染，¹ 以致包括鯨魚在內的各種海洋生物大量死亡。² 如果海產大量消失或被污染，可以預見人類健康及糧食供應將出現嚴重問題。事實上，就中國近年患癌率平均年齡有下降趨勢的現象，雖然有多種構成因素，但不難想像或多或少跟食品安全問題相關。³ 從經濟層面看，我們也在面對全球經濟緊縮，由於個人、企業及政府的沉重債務負擔，⁴ 經濟成果難以保留，所謂經濟復甦也只是幻影，恐怕將會在市場泡沫中消失；中國股市動盪，也與世界各地彼此牽連。這裡再不用說國與國之間因經濟或其他利益產生的矛盾，導致不和，甚至戰爭；從地緣政治的角度看，多處看見不穩定因素。中國作為世界人口大國，也跟國際社會有著千絲萬縷的結構性關係，不但無法從全球性問題上抽離，就中國自身也面對類似的複雜狀況。歷史發展至今，雖然我們難以

1 按監管東京電力公司的日本政府經貿及工業部官員 Yushi Yoneyama 表示，福島電力站每天注入太平洋含放射性的水是 300 噸。參 *Russia Today* 於 2013 年 8 月 7 日發佈之新聞，網址：<http://www.rt.com/news/japan-fukushima-nuclear-disaster-164/>。

2 美聯社 *US News and World Report* 於 2015 年 5 月 27 日發佈消息，指第十二次發現死去的鯨魚被沖上美國西岸的加州海灘，網址：<http://www.usnews.com/news/science/news/articles/2015/05/27/whale-washes-ashore-in-12th-recent-death-in-california>。

3 《2012 中國腫瘤登記年報》所顯示資料，網址：http://blog.sina.com.cn/s/blog_a554c60c01016wy5.html。

4 全球債務總額為全球年度生產值的兩倍，參 *WashingtonsBlog* 於 2015 年 3 月 3 日發表文章，網址：<http://www.washingtonsblog.com/2015/03/debt.html>。以中國全國債項為例，2014 年總額為 28 萬億，是 2007 年度總額的四倍。參英國《衛報》(*The Guardian*) 2015 年 2 月 5 日消息，網址：<http://www.theguardian.com/news/datablog/2015/feb/05/global-debt-has-grown-by-57-trillion-in-seven-years-following-the-financial-crisis>。

期待解決人類已經造成的破壞，不過若能從反省中作出調整而減輕問題的嚴重性，那也是必要的。追本溯源，當從人之為人的價值認定開始。

（一） 儒家的深層文化

中國源自先民，自古以來有敬天傳統。最明顯的是周朝文化，之後演變出中國主流以仁為本的儒家思想。所謂「仁者人也」（《中庸》20），最直接的理解就是以他人作為人對待；從推己及人的推恕倫理邏輯中曉得，並希望能夠落實愛人如己的道理。在社會中每一個人都可以履行「仁」的生活理想的前提下，期盼社會必能安定，因為人與人之間的關係就有了情作為保護，也是在理與法的社會規範之上多了一層非常重要的潤滑劑。由於各人皆有父母，也會有兄弟姊妹，所以家庭關係成了最基本的社會化動力。按照「入則孝、出則弟」（《論語·學而》6）的原理，社會人民就像家裡面的兄弟一樣親近，欺騙、傷害的事情在親情的薰陶下將不容易發生。不過，社會總是需要有制度，並維護制度的執法者，君臣有如父子關係，在君主作為人民的父母一樣的照顧下，便能達到國泰民安。所以除了所採納的教育內容、教育體制所決定的社會升遷門徑，還有國家法律的支持，儒家作為中國社會的意識形態大體得以貫徹。但是這種家族式的社會倫理，並未能滿足現代中國人的需要。五四運動訴求的西方民主、科學，似乎更能回應問題。民主隱含著對個人在社會生活中該有的選擇自由，而科學則是對自然世界規律的客觀認識並能加以善用。

（二） 近當代中國社會價值

儒家所重視的人倫關係，並沒有特別為科學知識提供探研所須的理論基礎。在先秦各家之中，反而是墨家最具有科研精神，原因

很可能是在其以古代原有的敬天生活為預設，對於位格宇宙主宰的認定，以致同時確認宇宙主宰所創造的世界有客觀規律。這跟西方科學發展與基督信仰之間的關係有類似情況，即西方人因為普遍認定宇宙為上帝所創造，因而確定自然世界規律的實在，讓科學研究得以產生意義內容。⁵ 至於民主，儒家的倫理邏輯，有清楚的社會等級意識，在忠君的前提下，沒有太多空間讓個人對在上者產生獨立判斷，因為此舉容易被誤認為不敬，甚至在極端情況下，公開議論將會被扣上犯上的罪名。獨立人格的培養要求對自身作為人的價值的肯定；即由於每個人都有與生俱來所被賦予的價值，因此並不因家庭背景或社會階級的不同而改變。在墨家思想有尚「同於天」的觀念，無疑確定了不論是統治者或平民百姓，在位格主宰面前皆屬平等，各人都需要以至高天為終極參照。⁶

當代的社會主義中國，在回應五四運動的訴求上，卻朝著國家主義唯物觀的方向發展。雖然從中國的深層文化而言，儒家思想對於親屬間的人倫關係仍然有基本的影響力，但是從大環境的教育及宣傳，都鼓勵國家至上的想法，在過去年代甚至喊出「不愛爸爸、不愛媽媽、只愛國家」的口號。這樣不但對於本來比較和善的中國文化價值進行直接衝擊，讓社會原有的普及性人情關係，一下子被轉移至對於政權的絕對效忠。個人價值在儒家文化裡本來已有某種階級決定性（即個人存在價值從社會身分定位），現在於國家單一化制度中，這訴諸權位的階級價值更形明顯。不但如此，當制度本身被視為社會運作機器時，個人便成了這台巨大機器中的螺絲釘，這又跟從唯物主義看人的社會價值有某種一致性。

5 楊慶堃：〈基督教的創造論對近代科學哲學的意義〉，《宗教》（復印報刊資料），1996年第5期：頁76-80。

6 李錦綸：《世紀中國文化莖——中國歷史的神學詮釋》（台北：中福出版有限公司，2010），頁136。

誠然，精神文明需要建設，近年推動的物質精神文明建設，便配合了唯物觀的社會日程。不過精神文明是否比物質有更深層的基礎？唯物觀所能夠產生的文明又是甚麼樣的文明？⁷ 中國年輕一代的迷惘，就是找不到存在更深層的意義，雖然物質生活比上一輩更為豐富，他們希望追求個人自由空間，但缺少從自我認識而來的價值感。沒有價值感便難以尊重自己，更不曉得尊重他人，這不單是能否遵循社會道德規範的問題，而是在不知道「為何而活」的情況下，自我將留於膚淺，隨社會文化潮流飄盪，對國家、社會，乃至世界難以作出積極貢獻。

二、神學提供的回應

(一) 人的存在價值

人的價值如何得以建立？人的存在價值如果有任何真正超越性，都不是從自己自然產生的，理由是自我的超越要求一個終極的參照，而自我不可能成為其存在的終極參照，因為所謂「終極」必然是獨一無二的。另外，如果是真的終極，亦必須要有永恆價值，因為任何暫存的價值都是相對的。終極而永恆的價值也不會是世俗的，因為世俗是一般性的。所以，終極的永恆價值只可能是神聖的。故此，人的存在價值的唯一合理根據是從天所賜予，「上帝的形象」所反映的就是這個天賜價值的具體解釋：人與生俱來的存在意義是由於具有至高者的特質，不因其社會地位或其他因素而產生分別，此特質有全人類的普遍性，反映在人自覺的尊貴而要求被重視。

7 中國社會道德觀變化的觀察，參 Jiong Tu, "On the Moral Void in Contemporary China," *Kings Review* (May 22, 2014), 網址：<http://kingsreview.co.uk/magazine/blog/2014/05/22/on-the-moral-void-in-contemporary-china/>。

這個對於人的價值認定，在社會和群體中有著奠基性意義，避免了個人獨大的情況，因為在上帝面前人人平等。人的存在形態既是個體的，又是群體的，兩者必須兼顧。否則在高舉群體至上的情況下，個人將可能失去自由，而且在群體至上觀念的鼓動下，人容易把共同意志投射在群體的代表人物身上，造成獨裁統治。然而，在鼓吹個人主義當中，又不免容易帶來社會混亂，因為個人各有自己標準，在各自價值絕對化的情況下，便形成社會的衝突性局面，最後結果反而容易落入以維持社會秩序為由，而必須以強制手段使眾人歸順於制度之下，這無形中為獨裁鋪路。只有確認上帝為至高位格者，在祂面前人人平等，個體自由和社會秩序才得以合理化，代表群體的領導者仍需順從上帝權柄而不至任意而為，以致保證個體自由不被扼殺；又，個人也須按照上帝真理而行，真理成為人的行為「共同」內在規範，社會生活因此得以穩定和諧。

（二）生命共同體的涵義

若說人按上帝形象被創造，那麼人類個體性與群體性也應反映著三位一體上帝的原型：即父、子、聖靈三神聖位格的合一之實際。聖父作為根源，定義了神聖生命本質；聖子作為傳承者，延伸並顯明聖父；聖靈作為父與子之間生命交流的促進者，聯合雙方為一生命共同體。在一神格內三位各自為主體，但又彼此聯合成為一體。這生命體之特性可以用樹作為比喻，樹的主幹定義了該樹的生命本質，從主幹所長出的樹枝則反映著主幹的特性，又透過樹的汁液流通，使所需維持生命的養分傳達各處，讓該樹各方聯合為一個活著的生命共同體。⁸ 然而，人類社會並不真正反映上帝的原貌，不單因人的有限，更因處於已經墮落世界之實然，原初美善也被扭曲之人

8 耶穌在約十五 1-10 所使用葡萄樹與枝子的比喻很能夠說明生命共同體的實際，甚至可以引申以幫助解釋三位一體，見李錦綸：《永活上帝生命主——獻給中國的教會神學》（台北：中福出版有限公司，2004），頁 140-141。

性所破壞，罪惡有普遍性，從個人到社會都無法倖免。

在生命共同體中，沒有阻隔的生命流通是存在的關鍵。如果在人世間各人因著罪惡扭曲而構成隔閡疏離，我們只能夠期待在罪惡問題得到解決的群體中，才有可能重現原本美善的純真。在中國的既有文化裡，無疑盼望大同社會的來臨，但人際間能達到和諧無礙的生活，畢竟只是個理想，一直以來無法成就的原因，就在於沒有真正能夠解決罪惡之道。儒家思想裡希望「既往不咎」（《論語·八佾》21），既然不能改變過去，便只求積極改善未來。但尚未解決的罪惡，並因罪所構成對己對人的傷害，都不斷妨礙著真的改正。只有當已經發生的問題被正視，而且已造成的破壞得到修復，人際關係才可能繼續往前邁進。耶穌基督的福音提供了這個解決方案，藉著耶穌的死替代了人類的罪所需承擔的責任，能修復包括天人關係，並人際關係所已造成的破損。

（三）對受造世界的關愛

從外在因素而言，社會發展需要一個健康的自然環境。誠然，人類對於自然世界的破壞，許多已經無法挽回，包括動植物品種的不斷滅絕，這都因海洋及大地環境受到史無前例的污染。人為要取得短暫經濟利益，罔顧所造成的長期傷害，是因貪得無厭的心態，當以自我利益掛帥，便以為自己主宰一切而任意妄行。雖然近年各國（包括中國）對環保多有提倡，但更重要的是人心的內在意識，不是為了滿足外在的社會規條，乃是明白這是人類生死存亡的關鍵所在。保育意識必須從人作為自然界的管理者的認知開始，受託的管理者自知所有行為必須向在上的造物主負責，人類並非自然界的主宰，他得以享用各樣資源，正是在領受從造物者而來的恩典。缺乏對恩典的領悟，將導致人在其自我絕對化中，對自然界的宰制而施以無情的糟蹋。

這些都牽涉主權的根源問題。誰是真正的主宰？在儒家「人能弘道，非道弘人」的觀念中，雖然承認道的高超，不過只有被應用的「價值參考」作用，因為並不承認道是位格者，而既然只有人是真正的位格「主體」，他也成了當然的「主」宰，後果不但糟蹋大地，若以同樣心態用於治理人民，便將出現秦始皇式的「皇權」統治。實在，擁有絕對權柄但又有墮落人性的人是危險的，因將難免帶來不必要的人間悲劇；惟有當人承認上帝為上帝，這樣的不幸才有可能避免。聖道成人的基督耶穌，讓我們得以從扭曲人性中釋放出來，使人不必再困於自我的權力慾望之內；另一方面，上帝的聖道不再只是價值的參考，而是最終就各人所行的善惡施行審判的位格主宰，因祂不但是宇宙萬物秩序的賦予者，也是統管人類歷史的基督君王。

其實，在造物主的原意中，人類作為管理者包含了與上帝同工的共同創造者角色，讓人的創意在單純的受造物之上增添一份文化價值；就如一位園丁可以通過別出心裁的設計，修整出一個人人樂於久留的花園。當我們曉得作為領受者的位分，便能欣賞造物者那創造的奇妙而發出讚歎，又以感恩的心在繼續的創造過程當中參與。

（四）家庭生活的鞏固

社會的安定繁榮，除有賴個人在經濟生產投入作出貢獻，家庭生活的穩定性更是不容忽視。在過去歷史，儒家思想價值所重視的家庭人倫關係，無疑是社會穩定的內在因素，為小孩子提供了健康的保護環境，也讓他們在成長過程中學習如何為人父母；並且以家庭人倫關係延伸至更廣的社會關係，以致社會的人際交往不致於冷漠無情，這是儒家的人間智慧。今天的社會環境，會因工作緣故使夫妻長期分離，構成婚姻關係的隱憂；或為工作之故，把孩子留守家中，交託祖父母或親屬照顧，造成疏離的親子關係。兒童沒有雙親陪伴成長，難免孤單、寂寞，孩童年代的陰影往往籠罩一生，缺

乏家庭溫暖的小孩，到他們成年後又將會組成甚麼樣的社會？

一夫一妻的家庭制度，原是基於上帝創造，為人類自幼的成長提供健康的自然環境，從而社會得以穩定發展。在當代社會中，眾多因素正威脅著家庭的解體，除了工作安排使夫妻不能共同生活，尤有甚者是對於兩性定位的模糊化趨勢。同性戀、變性人等議題已成日益普遍的討論，⁹ 直接挑戰著創造主原初的設計。家庭的破壞是社會動盪的主因之一，這個內在性的社會損害將要抵銷許多經濟努力的成果。

夫妻的和諧生活，不但為下一代提供健康成長的環境，更是展現人世間最親密關係的幸福。然而，真幸福並不止於夫妻「相敬如賓」，因為「如賓」的關係仍然可以只停留於外顯的往來，而未必真能進入心靈的契合。心靈契合只有在共同生命的實際中發生，夫妻所擁有的共同人生價值觀誠然有助於深層的互通，而最深入的契合在某程度實在反映著三位一體上帝的內在相交，因此最能體現深交的卻應是在擁有共同基督生命的夫妻關係中，因聖靈促進著生命交流，這不光是價值觀的共同認定，而是在上帝的聖靈裡生命連結。夫妻相愛所產生的力量，同時穩固了其他的家庭關係，所延及之孝弟人倫親情，亦因此得著堅實的基礎。

(五) 社會更生的動力

當今世界危機重重，是甚麼能夠讓社會在危機中得著更生力量？首先，是人們願意面對問題所在，而影響最大的卻是人自身的難處。耶穌曾說：「人活著不是單靠食物」（太四 4）。這句看來簡單的話

9 例如，父母親為子女爭取同性婚姻平等權利，見 Amy Li, “Chinese Parents of Gays and Lesbians Demand Equal Marriage Rights,” *South China Morning Post* (Feb. 27, 2013), 網址：<http://www.scmp.com/news/china/article/1159633/chinese-parents-gays-and-lesbians-demand-equal-marriage-rights>。

隱含著大道理，人如果不是為食物而活，便是有比獲得物質滿足更高尚的存在價值。孔子認定「五十而知天命」（《論語·為政》4）的必要，顯然他看出人生要有目標才不致浪費時光；再者，「天命」給予方向，方向提供達成目標的動力。不過，如果人所得著的方向不光為今世成就，而能夠達成永恆價值，那麼這個動力將會越發持久不衰。其實即便當人成就世上的事業，假若是為了天命之緣故，亦即有清楚的天職認定，其價值也必歸屬永恆。永恆盼望將會打開人對於一生路途的超然視角，亦在遇上困難時得著剛毅。

但是除了對於人生有超然視角，能夠有不斷前進的動力以外，人們需要除去過去纏累的捆鎖。儒家雖盼望人能有無咎良心，看準清心使人輕省的重要性，然而卻不得其法，因為既往不咎未能真實處理已經造成對人對己的傷害，所需的不只是被傷害的對方的饒恕，更需要尋求罪得赦免。前者屬於人際關係的修復，後者則是更終極的天人關係得以重新開通；良心得到潔淨後便能勇往直前，因為活在至高者眼前卻有無愧的舒坦。罪責猶如債項，在還沒有還清之前都是一個心靈負擔。

如果破損的關係得到修復，能夠在一個社會中帶來個人的前進動力，那麼基督的教會就是存在於社會的救贖群體，有助於凝聚這種關係獲得修復的群體性的力量。這並非說教會是完全的，因為即便已有基督生命的基督徒，也仍然是蒙基督拯救之恩的罪人，雖然其過去得到清理，也有面對未來的能力，但仍然活在世界中而有掉入過犯的可能；又更何況教會群體的門是打開的，也會有一般尚未獲得新生的人士在其中。然而，教會在不完全中，卻仍是最能呈現基督生命的群體，因此教會理應成為社會的「光與鹽」，以真理的生命照亮周遭，盼能減輕已經墮落的世界不斷構成的下墜力量。畢竟，社會關係的改變從個人開始，已經被基督生命革新的人，將能

因著順從真理而產生建設性的影響。因此，對於一個社會發展的利益而言，健康教會的存在實將起到關鍵性作用。

基督徒的社會參與，是讓基督的生命力，更加具體地在社會中產生建設性的效益。除了在個人及家庭生活層面帶來社會穩定，基督信仰的價值觀更能在社會生活的參與中落實。這不但是在慈善事業如急難救助中，中國近代歷史也看見基督徒投入醫療和教育的事業當中，開設診所和醫院，特別為經濟資源有限的人提供必須的照顧，履行對生命重視的原則；又開辦學校，提供基本教育，讓貧困家庭的兒童也有接受教育的機會，到長大成年後有工作能力，甚至可以改變過去家庭因受貧窮生活所壓制的命運。在教育過程中，也間接破除了民間宗教流傳的迷信風氣，提升了健康仁愛的生活精神。

藝術創作與文化建設，是基督徒參與社會更生的另一渠道。文化一方面是在社會生活共同投射的結果，另一方面又是個人從反饋中得到形成自我價值的養分。通過藝文創作及發表，不單能夠增進思想交流，並共同構築生活環境。基督信仰對生命的重視、對自然環境的愛護、對家庭責任的履行、對社會秩序的維繫，並對世界和平的期盼，這些都可以成為通過藝文表達的價值觀。基督徒在過去歷史對世界文化所產生的貢獻，相信也必能在未來中國的發展上成為一種重要的軟實力。

三、中國面對的挑戰

(一) 從超級大城到全球化社會

從中國發展超級城市的趨勢，可以預料本來在城市生活中已經存在的異化問題將會更形嚴重。個人如何在茫茫人海中找到自己的

價值定位？個人與社會關係又應當如何合理地建立？顯然，這不是宣傳工作可以改變的現實，除了從工作上滿足個人生活及經濟需求，其實需要從所認識的群體中得著價值性的意義。親屬雖然在某程度上落實了自然的親情關係，不過更重要的是健康友誼的建立，尤其是在高度流動性的社會生活中，既有的親緣關係更不是理所當然的現實。在此，教會作為凝聚個體的功能，在社會中顯得更重要；在真理相交的自由中，容易建立真摯的友情，這是在世俗環境中難以獲得的。

中國的未來，除了面對城市化的挑戰，更正面臨全球一體化帶來的衝擊。全球化到底是福是禍？從人類科技不斷進步，以電話、電訊、網路等方式，本應可以把全世界的人都聯合為一體，但奇怪的是我們所能夠看見的，不光是這些設備拉近了各處一方的親友，也同時方便了全球性的社會管控。當每次個人上網的資料都可能被記錄下來的時候，我們有理由擔心這些資料會否被誤用，甚至掌握並匯集資料的一方將會形成無形或有形的世界政府，名義上似乎是為著世界和平，但背後卻是實行全球性監控。過去在還沒有全球化的情況下，當有重大事情發生，人還可能選擇從一地區逃到另一地區，但是在世界一體化之後，便無處可逃。尤其是，如果晶片植入人體計劃真的推行，這將會是人類最大的噩夢。¹⁰ 到底在失去個人自由空間的生活，又將會是甚麼樣的一種生活？

（二）極端世俗化與科技主義

中國推崇物質文明建設，希望把人類的文化價值建立在唯物的價值觀之上。然而，唯物觀最大危機就是約化主義，其中最嚴重的

10 參文章“NBC Reports: Americans Will Receive a Microchip Implant in 2017,” *Humans Are Free* (March [27], 2015), 網址：<http://humansarefree.com/2015/03/nbc-reports-americans-will-receive.html>。

後果是不把人當作人看待。試問當人不被視為人的時候，文明的意義何在？其實，從西方世界可觀察的趨勢，當人類選擇走上世俗化的道路，唯物主義並非終點站，與上帝為敵的最後結果將是撒但崇拜，這是人類走到最低賤的地步。

當人不被視為人的情況下，晶片植入人體只是其中一個落實社會管控的項目，其他意想不到的事情將可能發生，比如人與動物的分別、人與機器的界限，這些都可以變得模糊。這樣，我們便不難想像，在當代轉基因技術，並結合電腦人工智慧科技，便有可能以不同需要為名而造出超越一般人類能力的「超人」。這便是所謂「超人類主義」（Transhumanism）的誘惑所在，¹¹ 這並非天方夜譚，相信已有不同團體在暗中嘗試進行試驗計劃。

如果唯物主義不是中國採取的途徑，那麼中國還可以選擇甚麼出路呢？中國人的福祉，在於獲得生存價值與自由空間，西方社會曾經從基督信仰中得著生命活力與智慧，以致國人多有嚮往。今天西方的沒落，其中主要原因就是離棄了起初所信仰的上帝，因而將自高處殞落。真理所給予的自由，並恩典所提供的空間，是人活得有意義的價值生活所需。真理與恩典只有透過身為真理道路的耶穌基督才能得著，雖然從來沒有人看見過上帝，但卻在父懷裡的獨生子基督將祂表明出來（約一 18）。

11 谷歌投資（Google Ventures）的總裁 Bill Maris 計劃在 2015 年度投資 4.25 億美元在延長人類壽命的科技。見 Katrina Brooker, “Google Ventures and the Search for Immortality,” *Bloomberg Markets* (March 8, 2015), 網址：<http://www.bloomberg.com/news/articles/2015-03-09/google-ventures-bill-maris-investing-in-idea-of-living-to-500>。加州柏克萊大學科學家提出可以植入人類大腦的微型裝置「神經塵」（neural dust），報導見 Elizabeth Armstrong Moore, “Berkeley Scientists have ‘Smart Dust’ on the Brain,” *CNET* (July 17, 2013), 網址：<http://www.cnet.com/news/berkeley-scientists-have-smart-dust-on-the-brain/>。

問題討論

1. 甚麼是現在的中國文化內核？是單一的還是多層次的？
2. 國人精神生活缺乏甚麼？如何解決這個缺乏問題？
3. 考察中國社會的婚姻狀況，包括離婚率與同居問題。
4. 基督信仰價值可以如何幫助促進和諧家庭？給出具體建議。
5. 基督信仰價值如何促進社會更新及生產力？找出歷史案例（不限中國）。

附錄



參考資料

外文

- Athanasius, *On the Incarnation of the Word (De incarnation verbi dei)*. In Edward R. Hardy, ed., *Christology of the Later Fathers*. The Library of Christian Classics. Philadelphia: Westminster, 1954. Pp. 55-110.
- Augustine: Early Writings*. Edited by J.H.S. Burleigh. Philadelphia: Westminster, 1953.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics* Vol. I, pt.1. Edinburgh: T&T Clark, 1975.
- Bell, J.S. "On the Einstein-Podolsky-Rosen paradox." *Physics* 1, 195 (1964). Reproduced in J.S. Bell. *Speakable and Unspeakable in Quantum Mechanics*. 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Pp. 14-21.
- Berry, Michael. "Chaos and the Semiclassical Limit of Quantum Mechanics." In *Quantum Mechanics: Scientific Perspectives on Divine Action*. Vol. 5. Edited by Robert John Russell, et al. Vatican City: Vatican Observatory Publications; Berkeley: Center for Theology and the Natural Sciences, 2001. Pp. 41-54.
- Bruce, F.F. *The Epistle to the Hebrews*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.
- Chu, Ted. *Human Purpose and Transhuman Potential: A Cosmic Vision for our Future Evolution*. San Rafael: Origin Press, 2013.
- Clarke, Chris. "Quantum Histories and Human/Divine Action." In *Quantum Mechanics: Scientific Perspectives on Divine Action*. Vol. 5. Edited by Robert John Russell, et al. Vatican City: Vatican Observatory Publications; Berkeley: Center for Theology and the Natural Sciences, 2001. Pp. 159-178.
- Craig, William Lane. "The Metaphysics of Special Relativity: Three Views." In *William Lane Craig & Quentin Smith, eds. Einstein, Relativity and Absolute Simultaneity*. London & New York: Routledge, 2008. Pp. 11-49.
- Craig, William Lane. *Time and the Metaphysics of Relativity*. Philosophical Studies Series 84. Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Eibenberger, Sandra, et al., "Matter-wave Interference with Particles Selected from a Molecular Library with Masses Exceeding 10000 amu." *Physical Chemistry Chemical Physics* 15 (2013): 14696-14700.
- Fackenheim, Emil L. *The God Within. Kant, Schelling, and Historicity*. Edited by John Burbidge. Toronto: University of Toronto Press, 1998.
- Farrell, Joseph P. & Scott D. de Hart. *Transhumanism: A Grimoire of Alchemical Agendas*. Port Townsend, WA: Feral House, 2011.

- Ferraro, Rafael. *Einstein's Space-Time: An Introduction to Special and General Relativity*. New York: Springer, 2007.
- Gagnon, Pauline. *Who Cares About Physics*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Gamow, George. *One Two Three...Infinity: Facts and Speculations of Science*. New York: Mentor Book, 1953.
- Good, Irving John. "Speculations Concerning the First Ultrainelligent Machine." *Advances in Computers* 6 (1965): 31-88.
- Greenstein, George & Arthur G. Zajonc. *The Quantum Challenge: Modern Research on the Foundations of Quantum Mechanics*. Boston, etc: Jones and Bartlett Publishers, 1997.
- Gregory of Nazianzen, *Select Orations*. In *A Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. 2nd series. Edited by Philip Schaff & Henry Wace. Vol. 7. Reprint edition. Grand Rapids: Eerdmans, 1983. Pp. 203-434.
- Gregory of Nyssa, *Against Eunomius I*. In *A Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. 2nd series. Edited by Philip Schaff & Henry Wace. Vol. 5. Reprint edition. Grand Rapids: Eerdmans, 1983. Pp. 35-100. Griffiths, David J. *Introduction to Quantum Mechanics*. 2nd edition. Upper Saddle River, NJ: Pearson Education, 2005.
- Griffiths, Robert B. *Consistent Quantum Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Grumett, David. "Transformation and the End of Enhancement: Insights from Pierre Teilhard de Chardin." In *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, ed. Ronald Cole-Turner. Washington, DC: Georgetown University Press, 2011. Pp. 37-49.
- Hamilton, Edith & Huntington Cairns, eds. *Plato: The Collected Dialogues including the Letters*. Bollingen series 71. Princeton: Princeton University Press, 1961.
- Hamilton, Victor P. *The Book of Genesis: Chapters 1-17*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Haramain, N., et al. "The Origin of Spin: A Consideration of Torque and Coriolis Forces in Einstein's Field Equations and Grand Unification Theory." In R.L. Amoroso, B. Leinert & J-P Vigiér, eds. *Beyond The Standard Model: Searching For Unity In Physics*. Orinda: The Noetic Press, 2005. Pp. 153-168.
- Hayek, F.A. *The Road to Serfdom: Text and Documents*. The Definitive Edition. Edited by Bruce Caldwell. Chicago: University of Chicago, 2007.
- Hegel, G.W.F. *Hegel's Science of Logic*. Translated by W.H. Johnson & L.G. Struthers. Vol. 1. London: George Allen & Unwin Ltd., 1951.

- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by J. Macquarrie & E. Robinson. New York: Harper & Row, 1962.
- Huxley, Julian. "Transhumanism." In *New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus, 1957.
- Kidner, Derek. *Genesis: An Introduction and Commentary*. Downers Grove: IVP, 1967.
- Kidner, Derek. *An Introduction to Wisdom Literature: The Wisdom of Proverbs, Job and Ecclesiastes*. Leicester/Downers Grove: IVP, 1985.
- Kierkegaard, Søren. *Either/Or*. Vol. 1. New York: Anchor Books, 1959.
- Kroes, Peter. *Time: Its Structure and Role in Physical Theories*. Synthese library 179. Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1985.
- Kursanov, G., ed. *Fundamentals of Dialectical Materialism*. Moscow: Progress Publishers, 1967.
- Ladrière, Jean. "Approches philosophiques de la création." Avant-propos de *La création dans l'Orient ancien*. Congrès de L'ACFEB, Lille (1985). Paris: Cerf., 1987. Pp. 13-18.
- Ladrière, Jean. "Langage scientifique et langage spéculatif, III-V." *Revue philosophique de Louvain* 69 (1971): 250-285.
- Ladrière, Jean. "Langage théologique et discours de la représentation." In *L'articulation du sens*. Vol. 2. Paris: Editions du Chef, 1984. Pp. 195-225.
- Ladrière, Jean. *Language and Belief*. Translated by Garrett Barden. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1972.
- Ladrière, Jean. *Les limitations internes des formalismes: étude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques*. Louvain: E. Nauwelaerts/ Paris: Gauthier-Villars, 1957.
- Ladrière, Jean. "Logique et mystique." In *Wissen, Glaube, Politik: Festschrift für Paul Asveld*. Graz: Verlag Styria, 1981. Pp. 73-82.
- Ladrière, Jean. "La normativité de la pensée scientifique." In *Annales de l'institut de philosophie et de sciences morales: philosophies et sciences*. Edited by Gilbert Hottois. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1986. Pp. 25-47.
- Ladrière, Jean. "Objectivité et réalité en mathématiques." *Dialectica* 20 (1966): 215-241.
- Ladrière, Jean. "La raison scientifique et la foi." In *La confession de la foi chrétienne*. Paris: Fayard, 1977. Pp. 91-115.
- Ladrière, Jean. "Le rôle de l'interprétation en science, en philosophie et en théologie." In *Science, philosophie, foi*. Colloque de l'Académie internationale de philosophie des sciences, 8-11 septembre 1971, Bienne. Bruxelles: Office international de librairie, 1974. Pp. 213-243.

- Ladrière, Jean. "The Role of Finality in a Philosophical Cosmology." In *Evolution in Perspective: Commentaries in honor of Pierre Lecomte du Noüy*. Edited by George N. Shuster and Ralph E. Thorson. Notre Dame Ind: University of Notre Dame, 1970. Pp. 71-107.
- Ladrière, Jean. "Le statut de la science dans la dynamique de la compréhension." In *Recherches et débats*. Paris: Fayard, 1952. Pp. 29-54.
- Ladrière, Jean. "Vérité et praxis dans la démarche scientifique." *Revue philosophique de Louvain* 72 (1974): 284-310.
- Ladrière, Jean. "The World as Theophany." In *Person and God*. Edited by George F. McLean and Hugo Meynell. Lanham, MD: University Press of America/ London: International Society for Metaphysics, 1988. Pp. 243-259.
- Lauer, Quentin. "The Other Explained Intentionally." In Joseph J. Kockelmans, ed. *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation*. Garden City: Anchor Books, 1967. Pp. 167-182.
- Lee, Kam-lun Edwin. "The Correspondence Between Human Intelligibility and Physical Intelligibility: The View of Jean Ladrière." *Zygon: Journal of Religion and Science* 32(1) (Mar. 1997): 65-81.
- Lilley, Stephen. *Transhumanism and Society: The Social Debate over Human Enhancement*. Springer Briefs in Philosophy. Dordrecht/Heidelberg/New York/London: Springer, 2013.
- Lucas, John. "The Special Theory of Absolute Simultaneity," In William Lane Craig & Quentin Smith, eds. *Einstein, Relativity and Absolute Simultaneity*. London & New York: Routledge, 2008. Pp. 279-290.
- Maudlin, Tim. *Quantum Non-Localilty and Relativity*. 2nd edition. Oxford: Blackwell, 2002.
- McTaggart, J.M.E. *The Nature of Existence*. 2 vols. Edited by C.D. Board. Cambridge: Cambridge University Press, 1927. Reprint 1968.
- Omnès, Roland. *The Interpretation of Quantum Mechanics*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Omnès, Roland. *Understanding Quantum Mechanics*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Penrose, Roger. *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics*. London: Vintage, 1990.
- Plotinus. *The Six Enneads*. Translated by Stephen MacKenna & B.S. Page. Chicago, etc.: Encyclopaedia Britannica, 1952.

- Polkinghorne, John. "Generalizations: From Quantum Mechanics to God." In *Quantum Mechanics: Scientific Perspectives on Divine Action*. Vol. 5. Edited by Robert John Russell, et al. Vatican City: Vatican Observatory Publications; Berkeley: Center for Theology and the Natural Sciences, 2001. Pp. 181-190.
- Popper, Karl. "On the Possibility of an Infinite Past: A Reply to Whitrow." *The British Journal for the Philosophy of Science*. Vol. 29, n.1 (Mar. 1978): 47-48.
- Popper, Karl R. *Quantum Theory and the Schism in Physics*. Edited by W.W. Bartley, III. Totowa: Roman & Littlefield, 1982.
- Potts, D.T. *The Archaeology of Elam: Formation and Transformation of an Ancient Iranian State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Prokhovnik, S.J. *Light in Einstein's Universe: The Role of Energy in Cosmology and Relativity*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1985.
- Prokhovnik, S.J. "The Twin Paradoxes of Special Relativity—Their Resolution and Implications." *Foundations of Physics*. Vol. 19, no. 5 (May 1989): 541-552.
- Pulver, David. *GURPS Robots*. Austin, TX: Steve Jackson Games, 1997.
- Quigley, Carroll. *Tragedy and Hope*. New York: Macmillan, 1966.
- Rae, Alastair I.M. *Quantum Mechanics*. 5th edition. New York: Taylor & Francis, 2008.
- Rees, Martin. "The Size and Shape of the Universe." In *Some Strangeness in the Proportion*, ed. Harry Woolf. Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1980.
- Scheler, Max. *The Nature of Sympathy*. New Haven: Yale University Press, 1954.
- Schelling, F.W.J. *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*. Translated by Jeff Love & Johannes Schmidt. SUNY series in Contemporary Continental Philosophy. New York: SUNY, 2006.
- Schutz, Alfred. *The Phenomenology of the Social World*. London: Heinemann Educational Books, 1980.
- Seufert, Matthew. "The Presence of Genesis in Ecclesiastes." *Westminster Theological Journal* 78 (2016): 75-92.
- Smoot, G.F., M.Y. Gorenstein, and R.A. Muller. "Detection of Anisotropy in the Cosmic Blackbody Radiation." *Physical Review Letters*. Vol. 9, no. 14 (Oct. 3, 1977): 898-901.
- Smoot Group, "COBE: Cosmic Background Explorer." Revised Feb. 9, 1997. <http://aether.lbl.gov/www/projects/cobe/>. Accessed July 13, 2018.
- "Transhumanism." In Wikipedia: <https://en.wikipedia.org/wiki/Transhumanism>. (Accessed July 12, 2016).

- “Transhumanist FAQ”: http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/#answer_19. (Accessed July 20, 2017)
- Van Heijenoort, J. “Gödel's Theorem.” In *Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Paul Edwards. Vol. 3. New York: Macmillan, 1967. Pp. 348-357.
- von Rad, Gerhard. *Genesis: A Commentary*. The Old Testament Library. Revised edition. Philadelphia: Westminster, 1972.
- Waltke, Bruce. *Genesis: A Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 2001.
- Wheeler, John Archibald. “The ‘Past’ and the ‘Delayed-Choice’ Double-Slit Experiment.” In A.R. Marlow, ed. *Mathematical Foundations of Quantum Theory*. New York, etc.: Academic Press, 1978. Pp. 9-48.
- Wolff, Hans Walter. *Anthropology of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1981.
- Zizioulas, John D. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1993.
- Zizioulas, John D. *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. London/New York: T&T Clark, 2006.

中文

- 王書林。《論語譯註及異文校勘》（上、下冊）。台北：台灣商務，1981-1982。
- 王國興。《牟宗三哲學思想研究》。北京：人民出版社，2007。
- 吳光等編校。《王陽明全集》（全三冊）。上海：上海古籍，2012。
- 黎靖德編。《朱子語類》（第一冊）。北京：中華書局，1981。
- 牟宗三。《心體與性體》（第一冊）。臺北：正中書局，1983。
- 牟宗三。《從陸象山到劉蕺山》。再版。台北：學生書局，1984。
- 牟宗三。《智的直覺與中國哲學》。三版。台北：台灣商務，1980。
- 李杜。《中西哲學思想中的天道與上帝》。台北：聯經，1987。
- 李杜。〈唐君毅先生的「心通九境論」中的「觀照凌虛境」〉。載唐君毅、牟宗三等：《中國文化論文集》（五），頁 135-141。台北：幼獅文化，1984。
- 李錦綸。〈天道觀與動態永恆〉。《國學與西學國際學刊》第十三期（2017年12月）：頁 159-169。
- 李錦綸。《世紀中國文化莖——中國歷史的神學詮釋》。台北：中福，2010。

- 李錦綸。《永活上帝生命主——獻給中國的教會神學》。台北：中福，2004。
- 李錦綸。《道成肉身救贖源——獻給中國的教會神學》。台北：中福，2016。
- 李錦綸。《奧古斯丁論善惡與命定：摩尼教的影子作用》。北京：中國社會科學，2012。
- 李錦綸。〈當代東方教會談位格之終極性〉。《中宣文集》第十期（2010年1月）：頁89-98。
- 李澤厚。《歷史本體論》。北京：三聯，2002。
- 李澤厚。《哲學綱要》。北京：北京大學，2011。
- 周伯達。《什麼是中國形上學——儒釋道三家形上學申論》（上冊）。台北：學生書局，1999。
- 周敦頤。《周敦頤集》。二版。北京：中華書局，2009。
- 約翰·格雷（John Gray）。《自由主義》。長春：吉林人民，2005。
- 秦家懿。《王陽明》。台北：東大，2002。
- 殷小勇。《道德思想之根——牟宗三對康德智性直觀的中國化闡釋研究》。上海：復旦大學，2007。
- 唐文明。《隱秘的顛覆：牟宗三、康德與原始儒家》。北京：三聯，2012。
- 唐君毅。《生命存在與心靈境界》（上、下冊）。台灣：學生書局，1986。
- 陶國璋。《生命坎陷與現象世界》。香港：書林，1995。
- 奧古斯丁（Augustine）。《懺悔錄》。周士良譯。北京：商務，1996。
- 啟良。《新儒學批判》。上海：上海三聯，1995。
- 康德（Kant）。《單純理性限度內的宗教》。李秋零譯。香港：漢語基督教文化，1997。
- 梁家麟。《福臨中華——中國近代教會史十講》。香港：天道書樓，2006。
- 梁紹輝。《周敦頤評傳》。南京：南京大學，1994。
- 馮耀明。《「超越內在」的迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學》。香港：中文大學，2003。
- 陳迎年。《感應與心物——牟宗三哲學批判》。上海：上海三聯，2005。
- 陳鼓應。《老子今註今譯及評介》。修訂十版。台北：台灣商務，1985。
- 陳榮捷。《王陽明傳習錄詳註集評》。修訂版。台北：學生書局，2006。
- 陳榮捷。〈中國形上學之綜合〉。載唐君毅、牟宗三等：《中國文化論文集》（五），頁42-56。台北：幼獅文化，1984。
- 陳榮捷。《朱熹》。台北：東大，2003。

- 陳榮捷。《近思錄詳註集評》。台北：學生書局，1992。
- 陳榮捷。《宋明理學之概念與歷史》。台北：中研院文哲所，1996。
- 單波。《心通九境——唐君毅哲學的精神空間》。北京：北京大學，2011。
- 程志華。《牟宗三哲學研究——道德的形上學之可能》。北京：人民出版社，2009。
- 傅佩榮。《傅佩榮解讀老子》。台北：立緒文化，2003。
- 傅佩榮。《儒道天論發微》。中國哲學叢刊9。台北：學生書局，1985。
- 勞思光。《中國哲學史》（第三卷，上冊）。香港：友聯出版，1983。
- 楊慶堃。《成聖與自由：王陽明與西方基督教思想的比較》。香港：建道，1996。
- 楊慶堃。〈基督教的創造論對近代科學哲學的意義〉。《宗教》（復印報刊資料）（1996年第5期）：頁76-80。
- 雷慶翼。《楚辭正解》。上海：學林出版社，1996。
- 趙士林主編。《李澤厚思想評析》。上海：上海譯文，2012。
- 蔡仁厚。《王陽明哲學》。台北：三民書局，1983。

各章關鍵詞

天道篇

第一章 陰陽三合，何本何化？

存在性的發問、人的存在意義

第二章 天道與仁的神學詮釋

天、道、仁、三位一體

第三章 從如是到「我是」你的

三位一體、自我啟示、生命共融、位格本體

第四章 理序指向宇宙之道體基

數學形式語言、物理學經驗語言、理性基礎、道體本體論

第五章 同步之宇宙指向統一架構

宇宙同步性、廣義相對論、狹義相對論

第六章 量子物理指向宇宙開放性

量子物理、理性規範、宇宙的開放性

第七章 天道觀與動態永恆

天道、動態永恆、宇宙時間

第八章 存有中之成化

存有與成化、絕對參照、聖靈、常新

天人篇

第九章 賜人生命之天道

感通、誠信、相交

第十章 朱熹道體觀的遠象

宇宙觀、格物窮理、道德英雄主義

第十一章 陽明心學的本體義

心即理、致良知、岩中花

第十二章 牟宗三的「智的直覺」

以心著性、行為物、智的直覺、良知坎陷

第十三章 排除知天之障蔽

冥冥主宰、知天、自陷障蔽

天下篇

第十四章 唐君毅心靈九境觀世界

心靈觀照、昇進之途、判教

第十五章 李澤厚的「歷史本體論」

「度」本體、歷史建理性、樂感文化

第十六章 哈耶克倡導的自由價值

集體公平、理性唯物觀、計劃經濟全球化

第十七章 從人類到超人類主義

超越的造物、上帝形象、巴別塔、基督形格、超人類主義

第十八章 誰在掌管歷史？

歷史的永恆向度、上帝國、人類的歷史角色

第十九章 中國與世界的未來

中國文化價值、精神生活建設、基督信仰能力

索引

一 劃

乙太 (ether) 71-73, 75
乙太流速 (ether drift) 71
一念三千 194
「一致性歷史」 (consistent histories)
90, 93

二 劃

人人平等 245, 246, 300
人口大國 296
人本假說 (Anthropic Principle) 3, 5,
14
人的存在價值 4, 299
「二柄」 291
人能弘道 20, 25, 172, 176, 187, 302
人間智慧 26, 302
二程 154, 155
人類的歷史角色 281

三 劃

三位一體 15, 19, 24, 25, 29, 32, 36, 38,
75, 100, 103, 106, 121, 135, 136,
252, 300, 303
上帝吹氣 262
上帝的形象 206, 275, 299
上帝國 209, 281, 288

四 劃

「仁」 24, 25, 155, 162, 171, 172, 180,
222, 297
「天」 16, 17, 20-22, 26, 28, 100, 148,
155, 159, 172, 175, 176, 216, 282

「中」 111, 161, 165
天人相應 17, 26
孔子 16, 17, 18, 20, 21, 23-25, 148,
150, 172, 176, 178, 180, 187, 304
介子壽命之延長 (muon lifetime) 74
「心之體」 173, 175, 179, 186
以心著性 185-187, 197, 200
公平分配 246
允可性宇宙 (admissional universe) 93
不可知論 (agnosticism) 3, 7, 8, 158,
204, 216, 228
元生動能 ($\nu \epsilon \rho \gamma \epsilon \iota \alpha$) 116
五四運動 297, 298
五行 153-155
天地之心 157, 160
巴門尼德 (Parmenides) 38, 39, 142
不完全自覺 (ignorantia) 198
「元位格者」 (Person-Origin) 122
「心即理」 169, 170, 172, 175, 181
巴別塔事件 257, 258, 265, 266, 273
天命 17, 18, 148, 304
中和 21, 101, 161, 180
「中、和」 155
「仁者安『仁』」 180
不定性原則 (Uncertainty Principle)
80, 85, 91
化性起偽 178
方法循環 (methodological circle) 49,
52, 53, 62
互為主體 (intersubjectivity) 3, 10, 11,
14
行為物 185, 189, 190, 192-194, 196,
200

- 以美啟真 235
 以美儲善 236
 中國 6, 16, 20, 27, 28, 100, 102, 141, 142, 148, 160, 197, 205, 217, 222, 234, 238, 240, 250, 254, 282, 288, 289, 291, 292, 293, 295-299, 301, 305-308
 中庸 24, 154, 186, 232
 太虛 (Absolute Nothingness) 174, 175
 中國社會價值 297
 互動平台 25, 123, 131, 136
 公理系統 (axiomatic systems) 45
 天道 15, 16, 25, 99, 100, 102, 141, 150, 172, 175, 176, 207, 228, 232, 235, 237, 282, 289
 「未發」 101
 太極 153-157, 167
 王陽明 150, 163, 169-182, 185-187
 《太極圖說》 154-156, 160
 牛頓 (Isaac Newton) 50, 51, 55, 60, 70, 75
 「仁」與「心」 171
 仁義禮智 158, 162, 205
 天德流行境 215, 227, 282
 互環內進 (perichoresis) 33, 103, 109, 110, 115, 125, 127, 130, 134
 分離化 (disengagement) 46, 47
 以攔 27
 不變性 (invariance) 51
 心靈九境 215, 216, 228, 230, 282
 心靈本體經歷 (psycho-ontological experience) 150
 心靈向度 180
 心靈意向世界 147
- 五劃
- 立人極 155, 216, 217, 289
 生出 10, 30, 31, 110, 122, 123, 136, 199, 232
 「四句教」 178, 181
 正交 / 正交關係 (orthogonality) 72, 75, 76, 114
 本我核心 (core of self-identity) 19
 另位性 (Otherness) 124
 弗里德曼 (Aleksandr Friedmann) 68
 他者 20, 22, 24, 31, 32, 38, 39, 119-124, 127, 132, 148, 150, 180, 196, 209, 221, 226, 227
 生命共同體 24, 109, 121, 122, 136, 208, 273, 300, 301
 外延性物質世界 147
 生命的存有 120, 122
 可明晰性 (intelligibility) 205
 生命載體 32
 世界一體化 255, 306
 可約化性 (reducibility) 49
 生活世界 (Lebenswelt) 11, 12, 35?, 80?
 可相交性 (relatability to the other) 19
 世界超人類主義協會 (World Transhumanist Association) 267
 世界歷史 255, 278, 279, 286
 功能序運境 219
 印痕 (vestige) 132, 203, 205, 206, 211
 民族主義 9
 必然存有 30, 120, 121
 必然存在 19, 39, 122, 127, 128, 129
 出超現象 (surplus phenomenon) 6
 「主」與「客」 159
 「永遠」 259
 生態環境 296

可數化性 (mathematization) 49
可操作性 54, 233
主題化 (thematization) 44, 46, 47
可驗證性 (empiricity) 49
本體性短路 (ontological short-circuiting) 175
本體性關聯 (ousianic relation) 137
本體建構性 (constitutive of reality) 39
本體意義定位 (ontological status) 65

六劃

「有」 3, 5, 9, 21, 30, 143, 144, 156, 220
《老子》 20-22, 28, 100-102, 117, 118, 142, 152, 167
成化 (Becoming) 9, 30, 57, 60, 105, 119, 122, 123, 125, 126, 128-130, 132, 134, 135, 157, 218
西方社會 251, 252, 307
「因由」 (α ι τ α 或 causality) 39
自由心證 180
自由主義 254
合目的 233, 241
自生原則 (self-generating principle) 145
自由意願 39
存有 (Being) 9, 11, 12, 30, 34, 36, 38, 39, 56, 59, 100, 105, 109, 119-123, 126, 127-129, 131, 132, 135, 136, 142, 158, 175, 182, 190, 220, 224
共存 (concomitant) 108, 109, 113
自有永有 19, 22, 30, 33, 127-129, 190
「共同」內在規範 300
同在 31, 32, 60, 61, 151, 164, 180, 196
存在主義 (Existentialism) 12, 235
各向同性 68

共在性 (communality) 164
合而為一 21, 137, 151, 188, 196, 197, 263
《存有與時間》 (Being and Time) 12
「如何」 11, 38, 39, 121, 195
自我一致性 (authenticity) 12
自我反哺 180, 189, 195-197
自身反饋應用性 (auto-applicability) 47
自我吸納 26, 132, 180, 195, 210
同步性 63-65, 77, 113, 134
自我物化 (self-reified) 132
再形格化 273, 274, 275
自我參照 121, 123, 124
自我超越 26, 150, 180, 268, 269, 275
自我證成 (self-grounding) 33
自我釋懷 149
先周 18, 20, 27, 28, 148
牟宗三 185-195, 197, 199, 200
「宇宙之魂」 103
宇宙大爆炸 5, 75
宇宙時間 63, 64, 75, 76, 96, 99, 114, 118
宇宙時間的同步性 (simultaneity of cosmic time) 64, 67, 72, 75
宇宙觀 67, 75, 153, 154
「如是」 (the Given) 21, 22, 30
全能上帝 19
至高者 18, 20-23, 26, 27, 150, 151, 199, 205, 216, 227, 299, 305
「再現」 56
全球化社會 305
共產主義 250, 254, 255
各從其類 101, 146, 219
米開朗基羅 36, 37
全球經濟緊縮 296

- 至善 150, 160, 162-165, 170, 179, 180, 239
 自然主義 143, 228, 270
 自然神學 22, 28, 230
 自然規律 16, 17, 34, 41, 158-160, 235, 260
 自圓性 (closure) 49
 回溯的豐盈 (retrospective fecundity) 48
 「好」與「惡」 177
 后稷 26, 27
 朱熹 153-162, 164-166, 169, 171, 175, 179, 181, 185, 186
 存蕪去菁 248
 回憶說 (reminiscence) 228
 休謨 (David Hume) 7
 自覺存在 (self-conscious existence) 232, 258
 自覺超越意識 (self-consciousness of transcendence) 189, 197
 先驗 (a priori) 53, 57-59, 206, 209, 219, 235, 240
 先驗結構 7, 8

七劃
 形上學 (metaphysics) 9, 11, 58, 142, 155, 156, 195
 形上關聯 (metaphysical connection) 55
 「那仁者」 15, 24, 25
 良心 149, 150, 161, 165, 203, 206, 208, 210, 211, 248, 289, 304
 形式上的真實 (formally real) 81
 形式物 (formal objects) 47
 形式思維 42, 43, 48
 形式語言 (formal language) 41-45, 49, 50, 52, 55, 58, 62
 佛家 30, 36, 121, 194, 226
 我法二空境 215, 226
 良知坎陷 185, 195, 200
 我思 (cogito) 7
 「我是」 18, 19, 22, 29, 30, 31
 位格天 148, 150, 197, 204
 位格內涵 (hypostasis) 20, 22, 25, 26, 108, 109, 111-114, 116, 122, 124, 131, 137, 148, 189, 195, 196, 197, 221
 位格主宰 10, 17, 151, 158-160, 165, 285, 298, 302
 位格主體 16-18, 23, 24, 25, 32, 103, 109, 112, 113, 116, 127, 128, 132, 141, 149, 172, 192, 193, 205, 232, 285
 形格坍塌 (deflationary collapse of form) 263
 位格延展 (ekstasis) 20, 22, 25, 26, 108, 109, 111-113, 117, 124, 131, 132, 136, 148, 180, 189, 195, 197
 位格約化主義 (person reductionism) 175
 希格斯玻色子 (Higgs boson) 95, 96
 李斯 293
 系統與自由 202
 形著關係 187, 188
 社會更生 303, 305
 社群的恩惠 (social grace) 133, 252
 社會秩序 5, 300, 305
 貝爾 (John Stewart Bell) 80, 86, 87
 沃爾克 (A.G. Walker) 68
 貝爾定理 (Bell's theorem) 72, 85, 86, 96, 114
 狄爾泰 (Wilhelm Dilthey) 7
 言論與新聞 247
 芝諾 (Zeno of Elea) 125

李澤厚 231-240, 282

八劃

「岩中花」 169, 173, 181
知行合一 177
呼出 32, 122-124, 136, 137
依存 264
非各向同性 (anisotropic) 73, 74, 77
相交共融 (communion) 32, 33, 117
祈克果 (Søren Kierkegaard) 182, 209, 211, 212
非位格化 (de-personization) 249
「性即理」 165, 175
亞里斯多德 (Aristotle) 22, 81, 103, 107, 111, 219
良知 150, 169, 174, 175, 179, 180, 182, 183, 187, 195, 209, 248
波函數 (wave-function) 50, 72, 80, 81, 83, 86-89, 91, 92
波函數塌縮 (wave collapse) 83, 91, 92
長度收縮 (length contraction) 70, 74
阿奎那 (Thomas Aquinas) 107
法家 233, 236, 291-293
「相差」 (phase difference) 85
屈原《天問》 3, 4, 5, 13
空間 7, 44, 50, 51, 65, 67-72, 75, 76, 79, 80, 82, 87, 90-95, 100, 101, 111, 113, 114, 121, 133, 149, 155, 164, 167, 189, 207, 220, 222, 246, 252, 264, 270, 284, 285, 293, 298, 299, 306, 307
恆常 33, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 110, 120, 127
官商勾結的資本主義 253
受造世界 301
非區限性 74, 84

非區限性活動 (non-localized activity) 84
昇進之途 (ascent) 215, 216
或然開放性 (probabilistic openness) 91, 92
波普爾 (Karl Popper) 93, 94
周敦頤 (濂溪) 153-155, 160, 167, 238
表裡關聯 (in-verse relation) 144, 145
使無變有 (ex nihilo) 17, 35, 145, 190
《易傳》 154, 159, 161, 167
非確定性 (indeterminacy) 93
非對稱 111, 112, 117
拉德里埃 (Jean Ladrière) 42, 56-59, 62
典範對易關係 (canonical commutation relation) 84
拓撲關係 114, 115
延遲選擇實驗 (delayed-choice experiment) 85, 88
依類成化境 218
具體的有 145

九劃

「帝」 26, 157
「度」 231-233, 235, 240-242
「悟」 171, 179
「相」 126, 217, 223, 224
相交 22, 25, 32-34, 39, 61, 100, 109, 110, 111, 113, 115, 116, 119-134, 136, 137, 141, 146, 152, 160, 203, 206, 252, 262-264, 303, 306
約伯 4, 14
科技主義 306
科技的奇點 (technological singularity) 271
馬克思 (Karl Marx) 9, 233, 254

- 神性時序 (divine temporality) 108, 109
- 耶和華 18, 19, 30-33, 39, 180, 262, 263
- 柏拉圖 (Plato) 22, 30, 100, 103-105, 107, 120, 142, 224, 228, 241
- 哈耶克 243-247, 249-253, 255, 291
- 品格 33, 151, 176, 222
- 洛倫茲 (Hendrik A. Lorentz) 69, 71, 75
- 洛倫茲—費茲傑羅的收縮效應 (Lorentz-FitzGerald contraction) 69
- 閃族 27, 28
- 紅移 (red shift) 69
- 前途自決 268
- 柔善之情 (tenderness) 171, 176
- 冒創性 (emergence) 49
- 「施與受」 (give and take) 132, 133, 149, 196, 239
- 「度」與「美」 241
- 胡塞爾 (Edmund Gustav Albrecht Husserl) 3, 10, 11, 14
- 馬赫 (Ernst Mach) 71
- 時態性時間觀 117
- 哥德爾定理 (Gödel's Theorem) 46
- 神學語境 27
- 突顯的現今 (specious present) 126
- 突顯意識 117
- 十劃**
- 純一性 (simplicity) 63-65, 75
- 個人主義 251, 253, 300
- 個人抉擇自由 245
- 荀子 23, 149, 150, 178
- 「真內出」 192
- 偶存性 (contingency) 102, 105, 117
- 拿先斯的貴格利 (Gregory of Nazianzus) 106, 108
- 真我 14, 149, 150, 177, 179, 208, 236
- 致良知 169, 178, 187
- 真位格者 (True Person) 22, 149
- 唐君毅 215-222, 224-227, 230, 239, 282
- 挪亞 27
- 破空而出 228
- 「被呼喚」的可能 (addressability) 19
- 格物窮理 153, 162-164, 166, 169
- 真值內容 (truth value) 43
- 家庭生活 302, 305
- 時間 7, 8, 12, 51, 63-65, 67, 68, 70, 72, 74-76, 80, 90-93, 96, 99, 103-118, 126, 130, 167, 194, 237, 262, 272
- 時間拉長 (time dilation) 70, 74
- 被造性的超越 (creaturely transcendence) 260
- 時間非對稱性 (time asymmetry) 111
- 真象 32, 61
- 海森堡 (Werner Heisenberg) 80, 91
- 流溢產出 / 流溢說 (Emanation) 57, 58, 62, 104
- 狹義相對論 (Special relativity) 63-66, 69, 70, 71, 73-75, 77
- 真對象 (True Otherness) 136, 148
- 海碧爾琳 / 「土衛七」 (Hyperion) 95
- 純粹關係的格局 (pure relational schemas) 43
- 狼圖騰 6
- 海德格 (Martin Heidegger) 3, 11, 12, 14, 56, 236
- 「記憶」 (memoria) 34
- 真聯合者 (True Oneness) 137
- 個體自由 228, 300

十一劃

麥子與稗子 278
造生者 16, 102
現今一刻 76, 92, 104, 110, 112, 116, 117, 125, 126, 134
唯心論 9
笛卡兒 (René Descartes) 7
康托爾 (Georg Cantor) 46, 107
「陪伴者」 (π α ρ α κ λ η τ ο) 125
最低限 6, 233, 234
唯我論 (solipsism) 196
唯物主義 228, 248, 250, 282, 298, 307
動性存在狀態 (active state of being) 85
理性基礎 5, 22, 41, 42, 55-57, 60, 96, 126, 147, 218
開放性的感應 (sensibility to openness) 117
區限性實際 (localized actual-ity) 84
區限具體性 (localized concreteness) 91
規律理性 16
國家主義唯物觀 298
連通 / 連通效應 (connectivity) 72, 74, 85-87, 92, 96, 97, 114
密教 186
陰陽 3, 4, 102, 154-157
參透上帝的作為 259
終極因 (ρ χ η) 39, 40, 121, 220
終極者 30-32, 34, 35, 129, 175, 210, 272
「控訴者」的撒但 (Σ α τ α ν α) 285
終極價值 21
現象學 (Phenomenology) 10, 11

從無變有 5, 17, 146
陷溺 23, 150, 283
「常道」 101
「常新」 (ever fresh) 110, 111, 119, 120, 122, 123, 128, 131, 132, 135
張載 151
常新不息的動力 (power of ever-new becoming) 146
基督的樣式 275
理想物 (ideal objects) 44, 45, 47, 82, 83, 91, 97
「理」與「氣」 158
動態永恆 99, 100, 103, 104, 106, 108, 117, 118, 127, 128, 135
動態的開放性 (openness due to dynamicity) 82
推演程序 (algorithm) 44, 54, 55
康德 3, 7-10, 14, 185, 190, 191, 193, 194, 197, 198, 200, 201, 207, 222
規範化 (schematization) 46
啟導因 220, 221
基礎性的單純 (irreducible simplicity) 136
基礎架構環境 93, 113, 115
「虛懷」 (self-emptying 或 kenosis) 149
連續體 (continuum) 82, 92, 108, 130

十二劃

「無」 9, 21, 30, 100, 101, 143-145, 156, 194
「逸」 237, 238
「惡」 177
統一的內聚力 117
超人類主義 (Transhumanism) 257, 258, 266-273, 275-277, 284, 287

- 量子物理 35, 50, 51, 62, 72, 79-82, 84-86, 88-92, 94-97, 114, 116, 125, 126
- 量子脫散 (decoherence) 84, 90-93, 95
- 無有 (Nothing) 9, 60, 121, 129, 257
- 程伊川 154, 155, 157, 160, 161, 165
- 無名的厭惡 150
- 超我 (transcendental Ego) 10, 11, 200
- 普克可夫尼克 (Simon Jacques Prokhovnik) 73
- 意志自律 191, 192
- 渾沌效應 95
- 無咎 151, 160, 162, 304
- 萬物一體 (communality of nature) 171
- 「無所不知」監控能力 245
- 智的直覺 185, 190, 191, 193-196, 200
- 萬物散殊境 216
- 程明道 155, 161
- 極限 12, 48, 58, 59, 128
- 無限 5, 6, 8, 9, 10, 21-23, 33, 34, 45, 46, 81, 87, 92, 100-102, 105-110, 112, 124, 127, 128, 130, 132, 141, 143-145, 146, 151, 152, 156, 188, 189, 194, 195, 196-198, 217
- 「無為」 102
- 準則 (maxim) 201
- 無限回溯 126-128, 135, 156
- 無限深度 (unfathomable depth) 21, 22, 33, 100-102, 105, 110, 124, 141, 145, 152, 189, 195
- 嵌套子集 109
- 等效原則 (Principle of Equivalence) 65, 66
- 黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 3, 8, 9, 10, 14, 120, 198, 199, 200
- 惠勒 (John Wheeler) 88
- 結集 / 結集體 (aggregate) 82, 83, 91
- 無極 154, 156, 167
- 「表象」 191, 193, 194, 198, 209
- 超越主體 159
- 「無極而太極」 154, 156, 167
- 無無而有 228
- 超越性別 (gender transitioning) 272
- 超越意向 (transcendent intention) 195
- 超越意識 6, 9, 12, 26, 189?, 195, 197?, 200, 259
- 超越境界 161
- 普遍性 (generality) 24, 37, 53, 116, 164, 182, 183, 233, 288, 299, 301
- 絕對 (Absolute) 6-10, 12, 13, 43, 58, 59, 69-75, 81, 83, 91, 110, 119, 121, 129, 182, 199, 202, 234, 246, 247, 254, 264, 291, 298, 302
- 絕對方位 70, 71, 74, 75
- 費爾巴哈 (Ludwig Andreas von Feuerbach) 24?, 149?, 206
- 極端世俗化 306
- 「絕對自我參照」 (absolute self-referencing) 129
- 絕對光速 75
- 絕對律令 (categorical imperative) 201
- 絕對參照 110, 119
- 掌管萬有者 (π α ν τ ο κ ρ α τ ω ρ) 121
- 焦慮 3, 11, 12, 14
- 象徵符號 42, 44, 45
- 斯穆特 (George Fitzgerald Smoot) 71
- 循環辯證 (circular dialectic) 119, 122, 129
- 發竅 172-174
- 游離脫開 223

- 意蘊於心 186
普羅提諾 (Plotinus) 103-107
集權主義 9,10
「媒體」 (hypostatic Medium) 115
集體公平 243, 244, 253
集體主義 3, 8, 9, 14, 253
- ### 十三劃
- 「道」 20, 21, 100, 102, 114, 115, 141-143, 145, 147, 159, 167, 172, 175, 261
「誠」 141, 149, 150, 152, 170, 179, 180, 187-189, 194, 200, 209, 238
「罪」 176
「意之動」 179
當下臨在的一刻 (presence moment) 134
奧古斯丁 34, 36, 100, 103-107, 110, 116, 118, 126, 129, 170, 172, 198, 199, 207
新世界秩序 254, 255
「傾向」 (propensity) 94
傾向 (inclinations) 16, 201, 208, 209, 270, 276, 283
感同身受 (Einfühlung) 11, 221?
載行者 16, 102
預先理解 (fore-understanding) 54, 55
瑪門 (即財利) 291
意志天 20
道法自然 20, 22, 117, 205
蔽於私 176, 177
微波背景輻射 (Cosmic Microwave Background) 69, 71
誠信 141, 151
新洛倫茲釋觀點 (neo-Lorentzian interpretation) 74
道家 16, 20-22, 28, 30, 100, 102, 117, 154-156, 172, 194, 205, 282
塑造 17, 26, 151
「奧秘的無限」 (mystical infinite) 128
愛因斯坦 (Albert Einstein) 50, 63-65, 67-69, 71, 73-75, 77, 80, 86, 87, 96
塌陷 23, 131, 283
感通 141, 147, 216, 222, 226
傳教士來華 289
[與基督] 同期 (contemporaneity) 212
罪惡共同體 283
聖道 24, 25, 31, 32, 41, 93, 95, 96, 116, 134, 137, 207, 208, 263, 264, 286, 302
詩意地棲居 236
敬義夾持 165
聖道形格 32
「感與應」 155
「道德的形上學」 (Moral Metaphysics) 154, 190
道德英雄主義 153, 160, 161
道德理性 34, 160, 161, 178, 209, 210
道德規律 161, 260
道德實踐境 224
道德價值 6, 175, 179, 190, 196, 225, 252
聖潔 26, 208, 209, 286
慎獨 185, 186, 188, 197, 199
意願幻想 (wishful thinking) 149
意識狀態 26, 180, 194
感覺互攝境 221
經驗主義 (Empiricism) 7
經驗語言 41, 49, 52
「道體」 (hypostatic Logos) 115

誠體 187-189
「道體基礎」(suprarational ground)
60, 61

十四劃

賦予生命的神蹟 (miracle of being-granting) 146
綜合系統 (synthetic system) 48
境界 12, 150, 161, 179, 182, 189, 219,
226, 236, 237, 239, 282
精神上傳 (mind uploading) 272
精神文明 299
赫胥黎 (Julian Huxley) 267-272
漢高祖劉邦 283
對象 16, 21, 31-34, 88, 102, 111, 132,
136, 148-150, 153, 159, 165, 179,
189, 191, 194-197, 205, 222, 235,
239, 250, 276, 287
對稱 (symmetry) 51
「團夥方式」存在 (communal
existence) 122, 124
障礙 178, 196, 203, 205, 211
實證主義 70, 71

十五劃

潛在因 (potentiality) 21, 23, 72, 82,
84, 92, 93, 127, 146, 220
德西特 (Willem de Sitter) 67
線性狀態 (linearity) 83
墨家 18, 297, 298
黎曼時空 (Riemannian spacetime) 66
樂感文化 231, 237, 240, 282
廣義相對論 (General relativity) 50,
51, 63, 65-67, 77
劉蕺山 186-188
數學物體 (mathematical objects) 46

十六劃

薛丁格方程式 (Shrödinger Equation)
80, 91
獨立人格 298
歷史的永恆向度 281, 286
歷史建立理性 234
橫向的開放性 117, 120
諾伊曼 (John von Neumann) 90
歷史終極意義 283
歷史進程 (Geschichte) 285
錯位 85, 159
邁克生—莫雷實驗 (Michelson-Morley
experiment) 69, 71
操作能力 42, 55, 255
儒家 16, 18, 100, 142, 150, 153, 155,
156, 163, 166, 172, 179, 194, 196,
215, 216, 225, 227, 228, 232, 282,
292, 295, 297, 298, 301, 302, 304
儒家的倫理邏輯 298
儒家的深層文化 297
緣起性空 30, 36, 121
獨特性 (uniqueness) 39, 164, 263
積累 30, 33, 34, 112, 119, 123, 124,
127, 128, 178, 231, 234, 240
積累平台 (de-pository of relating) 32,
119
隧道效應 (tunneling) 85, 87, 90
靜與動 105, 161
靜態存有觀 100
整體 (totality) 8, 9, 10, 21, 25, 48, 58,
59, 60, 66, 69, 71, 72, 74, 75, 83,
130, 131, 146, 175, 241, 284
「獨體」 132, 188, 196

十七劃

- 優化 (optimization) 22, 66, 242, 244, 151
縱向維度 117, 124, 129, 205
謝林 (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling) 198, 199, 202
優越方位 (privileged frame) 66-68, 70, 72, 96
獲罪於天 18
關愛空間 121
關聯性 (connectivity) 49
彌賽亞「基督君王」 286
雙縫實驗 (double slit experiment) 85, 90
禮壞樂崩 16, 27

十八劃

- 臨在 (presence) 18, 126, 127, 134, 207
歸向一神境 215, 225
歸顯於密 186

十九劃

- 類比對應 (analogical correspondence) 114
羅伯遜 (H.P. Robertson) 68
懷海德 (Alfred North Whitehead) 57, 62
類位格 148, 192
攔阻行善 (difficultas) 198
「類事件」 (quasi-events) 128
類通 62
「類」概念 218

二十劃

- 蘇美爾 (Sumer) 265, 266

二十一劃

- 權力 6, 10, 210, 246, 247, 249, 264, 283-285, 291-293
辯證 8, 9, 102, 119, 122, 129, 163

二十三劃

- 顯教 186

二十四劃

- 靈魂的散落 (distension of the soul) 126

二十五劃

- 觀念論 (Idealism) 9, 199, 202
觀照凌虛境 223

- LGBTQ 文化 272

