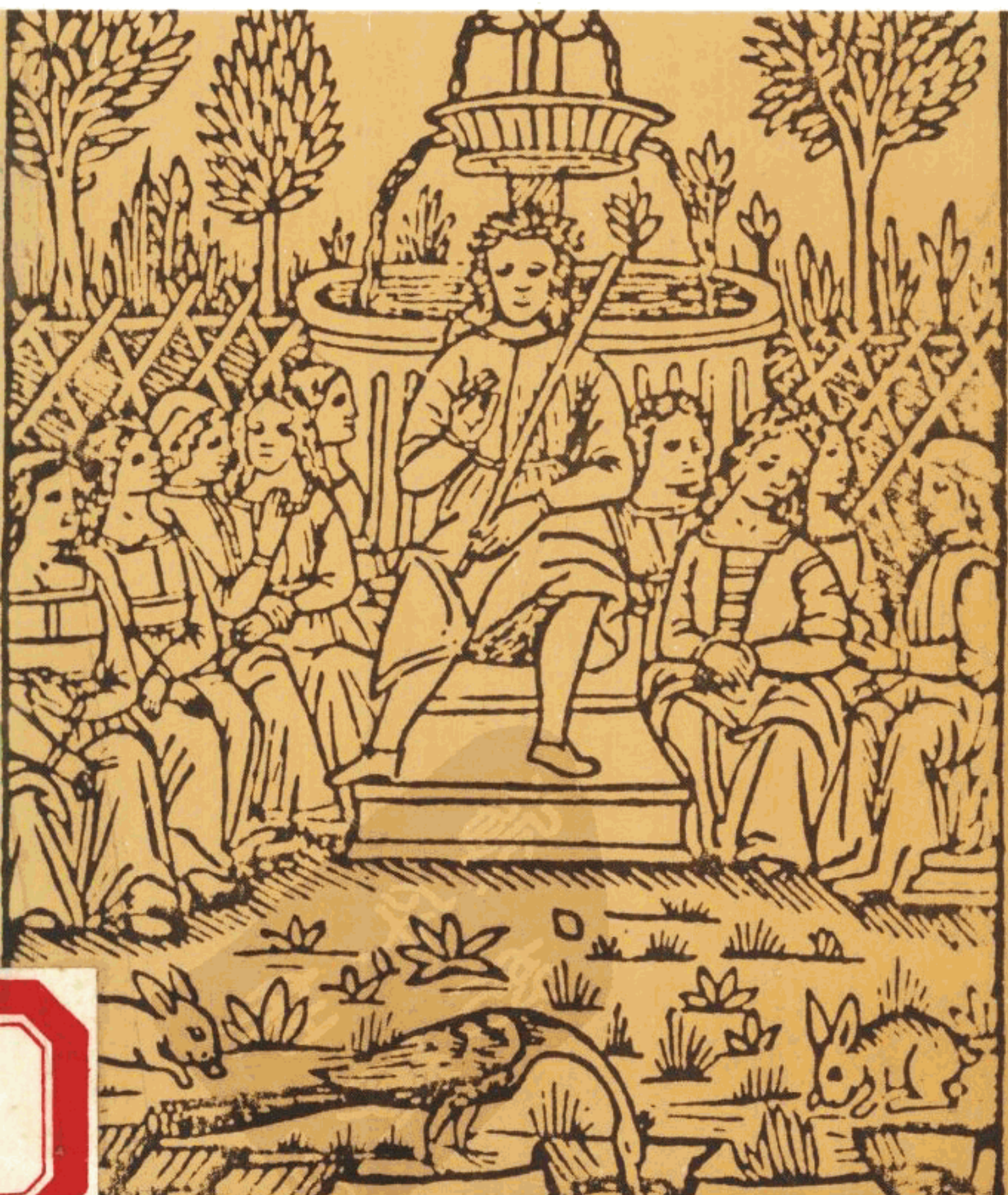
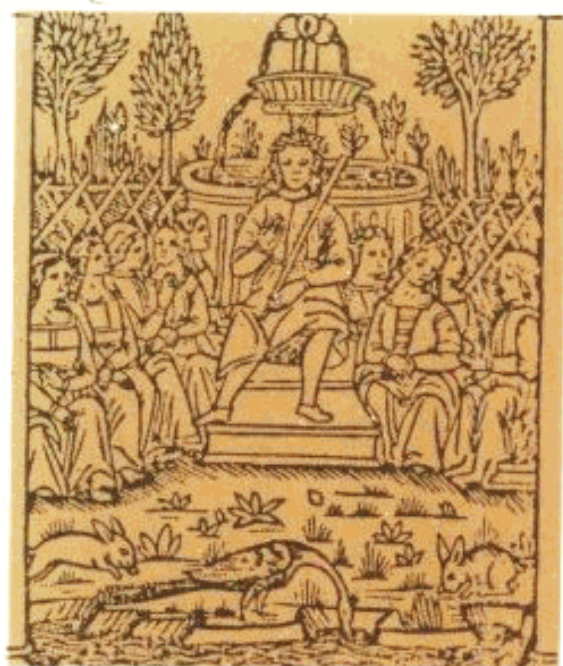


當代德國思潮譯叢 ②

人與哲學

• 孫志文主編 •





現代知識愈來愈專精，在龐大的科技系統之下，現代人只感到自己的渺小和無助。人與人，人與自然，甚至人和他自己都無法和諧相處了。宗教和人生分離，年輕人與上一代又有代溝，科技思想對人文價值置若罔聞。在文明社會，犯罪率反而高升，這些現象該如何解釋？人類文明往那裏去？誰理會健全人性的需要？我們難道讓電腦或機器人來給我們的未來領路？現代人有没有決心自己擔負起開創前途的重任？

這套論叢譯介當今德國各門科學頂尖學者的精簡論文與演講稿，藉此勾勒出現代人面臨的種種景象，並提出一些供大家深思的問題。

德國對現代問題的看法

孫志文

我們生活在一個深受科學科技思考控制的時代，在過去十年我們在臺灣經驗了一場飛快的經濟工業建設。我們這一代成功的故事如何？只有留待後人才能够分曉。一般說來，現代人在克服自然、利用自然來滿足基本需求上是成就非凡的。生活水準提高、全國人民享受了便利的通訊網、普及的國民教育，這些及其他的現象都是近年我國全面轉型的一部分。

今天一般人的生活要比任何時代都來得舒適，但是對於現況我們仍有不安全之感，展望前途還有許多嚴重的問題。人是從自然中解放了，但我們却因此感到孤立。我們現在對於自然及人類自身的知識十分豐富，但我們却不知道這些知識的意義何在；也不知道如何好好利用這些知識。我們現在幾乎有絕對的思想自由，思想和意見上也極為多元化，但今天有誰來告訴我們生命的根本？有誰替我們決定那些才是要緊的事物？在世界的歷史上，全國百姓都能分享到國族的生命和文化，這是前所未有的進步，但什麼是現代化國家的文化和生命？歷史上每一個兒童都能上學受教育，今天也是頭一回。但是，有關教育目標和教學方法的問題在歷史上也從來沒有像今天這樣難以解答。

此外，身為有責任感的時代公民，我們應該反省下列的

事實：科學科技的成就已經把整個地球的前途帶入了重重危機中。世界文明能否延續，甚至地球上生命能不能繼續存在都受這多重危機的威脅。人口遽增的風暴、自然資源急速的消耗、核子武器對整個人類生存的威脅，還有我們醫藥取向的社會在遺傳上的退化，只要這些問題中有一問題不能解決，我們便會步向自我毀滅的絕境。另外，為解決這些問題所需採取的組織控制、自由幅度的收縮也不無可能使我們墜入一個心智活動停滯的社會。

我們必須認識：今天的問題是人類前所未有的問題。以級數增加的科技成就和快得無法讓社會跟得上的科技發展都把我們逼入一個空前的問題死角。不像過去，我們現今已接近了自然的盡頭。有很多自然的限制在今天即使未來的科技也是沒有辦法克服的。傳播的速度不可能比光速快，我們也不能比橢圓速度快，我們也不可能靠移民太空來解決人口問題。我們消耗地球燃料也不能太快，因為地球增加普遍溫度一度，兩極的冰山就會開始溶化。在現代武器方面，還有什麼能比今天的武器更能置人於死地呢？這不是末日的預測，這僅是說明：人類若要繼續生存，並在自由、和平中生存就應該明白——我們的教育社會及政治組織對於完成此項目標所必須的思想和行為上的大幅調適到現在仍無準備。我們要認真省思人類今天的處境，這方面的思考勢必引導我們認識今天首要的工作，就是喚醒所有有責任感的時代公民奮起共同謀求人類新的精神境界。

文化在創新途中，我們體認人類唯有達到一個新的精神修為才通得過現代大量的知識、眾多的機會、多種嚴重問題的考驗。在尋求建全教育的基礎結構，我們會碰到很多問題（比如，如何確立正當的學習理論、教學方法及適當的教學目標等）。缺乏學術的基礎結構也會造成許多問題（尤其是

各科學基礎上沒有哲學反省的話)。若無科學整合的研究興趣，各學科的分裂也是問題。許多現代的科學、科技、宗教、倫理的概念若不加以澄清和解釋，這也是問題之源。問題也出在進步的工業社會生活和傳統價值之間愈來愈大的差距。對於二十世紀文化中知識與價值、真與善、科學與宗教間愈演愈大的裂痕我們深懷恐懼，這種分裂若說不致於根本斷送人類命運，至少也具有極強烈的破壞力。許多維繫價值的傳統信仰與哲學將逐漸不為人所採信，最後這些傳統的東西會失去原有的力量，然而在科學時代人類的成全或說是解救，不但是需要而且是非得有更多的睿智及對生命基本價值、道德、宗教方面的堅定信念才行。

現代科學起源於歐洲而逐漸擴散為全世界所共有，因此對現代科學的歐洲哲學、歐洲歷史的背景進行批判研究應該是現代人普遍關心的題目。在我們這個時代，我們應該認真的從各種可能的觀點來了解科學企業，並把它和人生的各面聯在一起觀察。

從上述的觀點看，諸如下列的古老問題值得我們認真思考：我們是誰？人類何物？誰創造我們、誰支撐我們，並帶領我們到現今反思的一刻？在步向茫然黑暗、大部分無法逆料的未來，我們有何光明的引導？我們需要一種科學的哲學，其本身要是科學的、假設的，同時也要有自我省悟的批判，人情、理智兼顧的，是懷疑的，是不講教條的，但又能容納對第一原則的討論。在科學各科的哲學探討中，每一科目都將是相互需要的。我們不但能夠從越學科內容界線得益（例如物理學、化學、生物學、醫學、社會學、倫理學、心理學、人類學、宗教等），亦可從越科學的方法得益（例如科學史和科學邏輯），亦可從越不同的預設得益（例如形上學、反形上及辯證的），此外我們還可以越過年代、世紀、

時代甚至整個文明的界線。

當代歐洲思潮這套書的目的在於嘗試回答上述屬於人類最終極關切的問題。在探討中，我們用上了現代各種學的知識。在這套書裏面將有許多位科學家、哲學家、宗教思想家來講述最近研究的發現，來進一步雕築、重塑那蘊育在宗教、哲學、科學傳統裏的文化智慧。這些努力並不單為溝通人文傳統和現代科學的發明，同時也為回答人類生存的基本問題。我國已決心追求現代化，勢必有決心面對一切問題，這套書所觸及的種種討論在這種情形下一定受國人普遍的注意。若不先了解問題，那麼隱形的問題將是最難理解，也不可能解決的。這套書的目的不僅在標定出現代問題，還希望對於問題的解決上有所貢獻。這套書將提供歐洲（德國）學者專家的看法、意見及建議來供我們參考。這些歐洲學者專家對現代問題都有長久而深入的研究，對於問題的解決亦有許多精闢的見解。

這套書提供了自然科學、社會科學、藝術、哲學、人文學、宗教科技整合等方面著名權威的意見。這些文章經過我們特別的挑選，能夠以一般知識份子能接受的程度來介紹各門科學的目標、可能性、界限範圍、基礎、預設、前景、內在的危險性、責任問題、方法問題等。這些文章的作者都是各學科的專家，而且具有深厚的哲學基礎，這些學者試著指出他們本科的新發現跟鄰近學科（尤其是和現代人、現代社會）的關係。

如上所說，這些文章都是由各學科著名的權威人士所寫的，但他們的寫法却是深入淺出，易為一般讀者所接受。因此這套書所提供的閱讀材料不但適合教授、老師、學生，同時也適合社會每一個階層，尤其是在商業、工業、政府機構中位居領導地位的人士來閱讀，並作參考。這些文章，原文

大部分都是未分段落的，爲了便利讀者，由譯者加以分開，並加上小標題。

我們希望這套書有助於開創一個非常活潑的討論，讓我們來討論各種科學工作的學術基本結構。這方面的討論是任何一個現代國家的生命活血，我們這方面的討論做得愈早愈徹底，國家的前途就愈可靠、光明。我們深知這套書僅僅是一個非常微小的開始，但既然是開始就不算遲。

〔人與哲學〕序

孫志文

像我們這樣一個科技時代中，哲學思維（特別是哲學體系）似乎是無意義的。現代許多人認為哲學是多餘的，是種過去時代的化石。他們認為哲學已經失却了它的目的而存在著，並在不久將雲消霧散。大家認為科學和技術對人類進步極有貢獻，哲學則無所用處。大學哲學系被認為是在浪費人力和財政上的負擔。學生試圖轉到其他各系；在畢業後，他們能用哲學做些什麼事呢？

這種膚淺的推論方式很難觸及哲學的問題，我們認為「哲學」一詞的澄清是今天最急迫的工作之一。德國著名哲學家雅斯培（Karl Jaspers）以下列的方式研究我們這個問題：「哲學是無所不在的，雖然人常常忽略了它無所不在的特性，却無損它遍在的事實。因為一個人只要開始思考便進入了哲學的領域——而不論正確與否、膚淺或深入、漫不經心或運用方法步驟。無論在那裏，只要有價值的標準存在，只要有批判應用，便可以在那裏找到哲學。哲學存在於教會統一的信仰中，就如同它也存在於非信徒的見解中。虛無主義的無政府主張中、在馬克斯主義思想中，在心理分析之中，以及今日傳佈甚廣的多種人文主義學說之中，都可以發現哲

學的存在。甚至排斥哲學的行爲也是一種哲學思維造成的結果，只是自身並不知覺罷了。大學中專業哲學家的目標便是要澄清哲學這種普遍存在的性質，特別要藉著偉大哲學家所傳留下來的傳統而達到這種目的。哲學應該是一行受人尊敬的行業。」（哲學當今的使命）

對希臘人來說，哲學是真正的學問，亦即想望求知。亞里斯多德以爲哲學是無止盡的探求真理，這位偉大的哲學家認爲知識是存在於神那裏。蘇格拉底關心的是獨立於一切科學之外的實踐的人生智慧，和在自知中駕馭生活。他的學生柏拉圖尋求「善理念」這種高超的知識對象。對柏拉圖來說，任何哲學的出發點是驚訝、驚奇或景從。它經常在事物似乎有些陌生的情況下發生。總之，希臘哲學家尋求最終的價值，他們關心的是——盡其可能的範圍內——人在世上的整全方向。

現代科學逐漸的已經接收了學術上曾經一度屬於哲學的領導權。但是它完全放棄提供人在這個世界一個穩固方向的責任。科學發現的確實性及可證驗性和其進展上的安全通道是犧牲整體知識換取的。科學不再能夠被看做是人類對世界經驗的自然擴張。科學已經變成一種獨立的事業，它使得自然受到一種新奇但同時又僅是片面的控制。新的經驗科學終結了哲學的古典功能，但是它們從來也無法取代由形上學加冕的古老科學（哲學）。

古老的形上學問題以各種不同的面貌繼續存在著。十九世紀——西方在科學和技術上有很大進展的世紀——成了一個各種「世界觀」（Weltanschauungen）紛然雜陳的時代，這是很有意思的事。世界觀企圖將世界解釋成一個整體，這種工作現代科學已經無能爲力。由這些「世界觀」帶來的結果是意識型態的思想盤踞了舞臺。現今我們的經驗似乎是支

持意識型態思想和個別的系統填補了由科學留下的形上學空缺這種說法。在這麼多經常佯裝建立在科學思想上的現代極權主義系統之後，哲學於其固持繼續維持一個科學的科學性哲學、邏輯及認識論基礎的任務，以及回到引發、討論和解釋形上學問題的古老任務上，愈發顯得重要。

本書中，西方代表性哲學家談到了一些上述的問題。當然，今天最急迫的問題是在於「哲學」這個字的澄清，以及哲學思想對今日人類的意義和重要性做能令人信服的證明。首先四篇處理這些問題，並且提供很多有用的訊息及能激發人類思考的洞見。葛達姆 (Hans-Georg Gadamer) 及匹柏 (Joseph Pieper) 兩人從歷史的角度來談西方的哲學思想，然後提出他們的看法，指出今天應該提出怎樣的哲學問題。匹柏在他的陳述中極力強調存在於今日科學和技術空前勝利中人類焦慮的真正原因：「這也許是哲學的另一個課題——甚至在人發揮最高能力時，它也一遍又一遍的向人顯示，這個世界是一個我們迄今仍無法找到真實答案之謎。真正哲學的工作在於經常將人自己本性中的不連貫、不完全和滲入他存在中樂觀的偏見——以及包圍著大自然的『主人和擁有者』，而將要把他捲進最嚴重誤解的漩渦中之『能力』和完善技術訓練的問題擺到眾人面前。」

雅斯培在「哲學當今的使命」中提醒人注意存在於兩個決定今天世界舞臺的思想系統的危險性：任何型式的極權主義之危險性及某些自由觀念中的危險性。哲學必須對抗戰爭，反對這些企圖襲擊哲學並摧毀哲學之思想系統的邪惡勢力。這些邪惡勢力透過一種適當但又混亂的因素使用影響力的態度從事嘲諷。他們使用理性以摧毀理解，他只在除去自由時需要自由。——曼那 (Albert Menne) 則借用名哲學家叔本華所揭示的洞見探討哲學思維上的目的。他指出哲學給

我們機會找出他們在存在中、在世界中、在生活中所擔負的責任。他提出了現今稱爲「生活素質」，亦即「人是什麼（其個性、才具）」、「人有什麼」以及「人有什麼令譽」來。

一旦哲學的觀念澄清了，我們就轉到可以視爲是今天科學技術時代中最重要問題：今天人是什麼？雅斯培在他的文章「人是什麼？」中，有些典型的以他透澈的心靈做這樣的討論。他揭開人既不是動物也不是天使這一謎般的特性。人在自我意識和了解其自己的自由上是限制在他存在之內，但是他希望逃脫開自己；人體驗到此世界無止盡的進步，但其真正的目標却只能以形而上的言語指示。人是瞻仰天主的存有，是睜開眼睛走進最深邃黑暗中去的存有。——齊歐克(Hermann Ziock)也討論同樣的問題，他懇求著內在的平安、我們人類人格的回復、自我意識的能力，以及更多時間從事反省和沉思。

在今天多元的社會中，在傳播的世紀中，我們受到觀念、甲主張乙主張、意識型態及各式各樣的廣告和宣傳的氾濫。逐漸的個人很難分辨真假，在這個系絡中所引起的問題是：今天我們能夠真正的談真理嗎？對我們尋求真理有所判斷標準可以幫忙我們嗎？鮑諾(Otto Friedrich Bollnow)在「真理的判斷標準」中討論有關感官知覺，實用的真理概念、溝通的經驗和科學研究的可能判斷標準。閔寇夫斯基(Johannes Binkowski)則在「真理與大眾傳播媒體」中分開「存在的實在性」和「時事的資訊」。大眾傳播媒體對存在的實在性負有義務，亦即它們必須報導具體的與人類存在有關的消息。應該注意的是，只有新聞的確實性能被證實，內在的真理却不能。由大眾傳播媒體所傳佈的真理是傳遞給大眾的存在真理。它有實踐的目的而沒有理論的目的。然而時事的資訊應該提高人的自由意識及價值感。

現代人的一個典型的問題是他強烈的恐懼和焦慮感。這一個問題可以在社會所有層次看到，並且時常困擾醫生、社會學家、心理學家乃至於政治家。休次 (Walter Schulz) 在「現今哲學中焦慮的問題」一文，從哲學的層面討論這個問題。他分別開來「恐懼」(有一個特定對象) 和焦慮 (情緒、無特定對象)。他認為焦慮是現代人必須要生活在一個失去神聖性、普遍秩序而為似乎懷有敵意的黑暗勢力所統治的世界之特徵。儘管科學的成就以及高度的生活水準，可是有關人生的焦慮却襲擊許多個人和羣體的安謐，並引發自毀和殘暴傾向。更清楚了解焦慮的原因可能幫忙人類對抗自然的黑暗衝動。

在討論了現代從事哲學思考的意義和目的之後，另外還提到今天哲學的另一任務，亦即澄清哲學和科學之間的關係。這個工作由兩位科學家負責，他們都能以一種反省的方式去看科學的發展。約旦 (Pascual Jordan) 很確定的表示：對現代物理學中革命性的發現做徹底的哲學審視，將會把許多十九世紀意識型態的殘餘掃除到一邊，而準備好通往人生和文化問題新洞見的道路。彭夏 (August Ponschab) 則試圖在科學、哲學和宗教各自的領域中承認它們的重要性及可能的影響，乃至於它們相互的關係。他詢問：這些在人之中的基本力量如何能夠結合起來，努力為人類創造一個更好的世界，和努力建立一個與人在科學和技術成就上相對應的文化。

目錄

德國對現代問題的看法·····	孫志文	I
〔人與哲學〕序·····	孫志文	VI
論人對哲學的自然傾向		
葛達姆著／江日新譯·····		1
現代世界中的哲學思考		
匹柏著／江日新譯·····		15
哲學當今的使命		
雅斯培著／黃藿譯·····		41
我們如何並為何從事哲學思考？		
曼那著／江日新譯·····		51
人是什麼？		
雅斯培著／黃藿譯·····		63

我們這一時代中的人	
齊歐克著／江日新譯·····	75
真理的判斷標準	
鮑諾著／黃藿譯·····	91
真理與大眾傳播媒體	
閔寇夫斯基著／江日新譯·····	103
現今哲學中焦慮的問題	
休次著／江日新譯·····	119
現代物理中的哲學意義	
約旦著／郭實淦譯·····	137
哲學與世界觀中的靜態與動態思想	
彭夏著／陳立民譯·····	151
編後·····	孫志文 161

論人對哲學的自然傾向

Über die Naturanlage des Menschen zur Philosophie

葛達姆著

江日新譯

原載 *Universitas* 德文版 27/5/1972

作者簡介

葛達姆 (Hans-Georg Gadamer)，海德堡大學 (Universität Heidelberg) 榮譽退休教授，一九〇〇年生於馬堡 (Marburg)，曾在布列斯洛 (Breslau)、馬堡和慕尼黑等地的大學研究。一九二二年在拿托普 (Paul Natorp) 指導下獲得博士學位，一九二九年於海德格 (Martin Heidegger) 指導下在馬堡通過講師論文。一九三九年起任萊比錫 (Leipzig) 大學哲學正教授，一九四六——七年任該大學校長，一九四七——九年轉任法蘭克福大學 (Frankfurt Universität) 教授，一九四九年接雅斯培 (Karl Jaspers) 任海德堡大學教授。葛達姆也是海德堡學術院 (Heidelberger Akademie der Wissenschaften)、但斯達特語言文學學術院 (Darmstädter Akademie für Sprache und Dichtung)、羅馬林且學術院 (Accademia dei Lincei in Rom) 及功績騎士勳章 (Ritter des Ordens Pour le Mérite) 的會員。

主要作品有：

〔真理與方法〕 (*Wahrheit und Methode, Tübingen 1960*)；

〔論文集〕 (*Kleine Schriften, 3 Bände, Tübingen 1967-1972*)。

一 哲學的出現是人自然的傾向

我們生存的這個時代，總喜歡將哲學視為一種過去陳舊的神學遺裔；甚或要懷疑純理論、只為知識而知識之理想的奧秘、無意識興趣傾向。因此，康德主張人類天生具有哲學傾向時的口氣，喚起了一種從時代意識而來的抗拒，這種意識不再相信科學和批判理性的精神還有生氣。自從科技文明和急遽的進步籠罩整個地球以來，人類自己就面臨到一種或由戰爭、或由和平的方式走向自毀的緊迫問題；而哲學的激情卻完全只表現出一種不負責任的態度，潛逃到一個無法置信的夢中世界。因而現在我們即使完全堅持哲學就如同人對技術上的瞭解和在實踐上的明智一樣，也是根本的屬於人類的自然傾向，可是它在人類未來課題所有應用上卻顯得非常不夠。然而，我們對這些不能解決的問題——這些問題以前哲學家曾從事過，並且使得人心得有更進一步的反響——還有時間空閒著、還能作無用的玄想嗎？

是的，然而於此究竟還有什麼呢？甚至一八一二年黑格爾還將一個受過教育而缺乏形上學的人比做一座沒有聖所的廟堂；因此這種情況，在康德摧毀了「獨斷」的形上學，和對現代經驗科學做批判的辯明，以及在法國大革命這一適合

「實證哲學」(philosophie positive)發展的沃土開始之後，它往後延伸了多久呢？又當時它不正恰似不合時宜的拒絕這樣一種科學時代的開始嗎？所以，黑格爾絕對精神王國的迅速崩潰，有力的證實了形上學的結束，亦即經驗科學突然升上思想精神王國的第一寶座，然而它們真能夠完全佔有這一地位嗎？

這樣子問，亦即是檢討哲學是否真正代表一種人的自然傾向，或者它是否不僅僅是幼稚的認識精神之一階段而已，亦即這種精神還沒有完全向它自身的理性解放。因此，這正是批判哲學正中要害的問題。我們用一個希臘字「Philosophie」來稱一種希臘的事物，這事物本身所意謂的即是「科學」(Wissenschaft)；並且這一希臘事物本身即代表著一個——不！就是這一個分明的人類歷史階段；透過這一階段，西方世界與人類古代的神話期和東方以僧侶祭司爲主的世界分別開來，並使得它走上渴求知識的道路上去。

這一條渴求知識的路現在抵達了它的目的地嗎？並且哲學已經完結了嗎？或者哲學仍然是人的一種傾向，就如人知道他的死亡以及埋葬死屍一樣那麼真實的表現他的特徵？又這種思想就是西方世界中，順著一種超越於自然界之知識的特別道路——也就是說順著形上學之路走的另一世界之思想嗎？而它又從何處開始呢？關於開始之處，我們懵然不知——除此之外，我們永遠只能在未來中回顧其所已發生並且從其中得到明白。文字比任何其他證據能夠更遠的帶我們回到蒙昧的初民時代。

二 「哲學」的意義及其變遷

「哲學」這個字教給我們什麼呢？於柏拉圖我們知道，他給了這個字強重音。因而，即使真理是神才有的知識，可是「哲學思考」(philosophieren) 這個字所意味的是指繼續不斷（雖然也是永不能完成）的努力追求真理（真理的知識只限於神才有）。但是毫無疑問的，這是柏拉圖對一個一般意義的字所作的特殊強調。希臘史學家突屈狄疊斯(Thukydides) 借裴立克勒斯(Perikles) 的口說「雅典人喜愛『哲學思考』和美」(philosophoumen kai philokaloumen)。在這裏，這個字的意義是指「對理論問題的興趣」(Interesse an theoretischen Fragen)；同樣的，美意指超越於必要和有用的範圍之外，而人自身的意願所以要尋找美，這只是因為它令人愉悅。

然而這個字很明白地就像一則畢達哥拉斯(Pythagoras) 的傳說告訴我們的，是為要指一般理論興趣所造的新字，並且這個字把興趣（或偏愛）與「sophos」這個字結合在一起，也就是將它用來指知識和能力遠遠超過任何其他人的非凡才能；因此，「智慧」這個字造成了一個新的意義，為後來柏拉圖的「philosophia」觀念鋪路；赫拉克利圖斯(Heraklit) 用「智慧」(das Weise) 這個字表達超越或隱藏於一切可知、可認識事物之上的東西，亦就是如同師傅優於所有生手和所有能去學習的人。

赫拉克利圖斯這種希望告訴人，並且要證明它對所有事物皆為真的智慧，或更正確的說，是唯一的智慧，亦即是所有事物共通的道(logos)、共通的法則、共通的根基、共通的意義，存有與思想為一的智慧，非常不同於荷馬(Homer) 或赫西歐德(Hesiod) 這班人的詩——神話「教訓」；也不同於伊奧尼亞派(ionische) 的科學，因為這一學派對科學的好奇心和探討問題的興緻，使得他們的新世界與神秘思想

相對立起來——並且，赫西歐德向我們描寫的古昔神祇歷史，尤其是荷馬描寫的神祇生活和神祇行爲，也許是可以接受的，因爲這種智慧本身正是從神秘的微曦中升起的詩之想像和神學思想系統的自由火炬。然無論如何，赫拉克利圖斯這種晦澀格言所含的知識——幾乎就等於畢達哥拉斯學派關於世界、數、及靈魂的知識，或像巴門尼德斯 (Parmenides) 所主張看來似乎相悖於經驗表相的存有邏輯 (Seinslogik)——也就是說這種知識反對所有「博通之知」 (Vielwisserei)；並且這種知識只有在對「道」、對連結所有事物，並且使得任何東西在溝通上變得清楚明白之對理性的新要求下才會出現。

三 柏拉圖對哲學的看法

於此顯示出來，柏拉圖就是因爲這一點才使得他改革這種普遍流行的「philosophia」觀念，他給予這個字一個新的重音，批評他同時代的知識；並在同時促成那個決定他一生，並且造成他成爲最優秀的哲學教授和建立第一所哲學學校的人——蘇格拉底，變成一位完人。他將蘇格拉底描寫成一個單純的雅典公民，他不期求能有如研究自然的「智者」那樣的知識，而只煩憂如何使自己的「靈魂」(Seele) 保持清醒，以及探問如何正確生活的問題。他在柏拉圖哲學一字的新意義中，確實是位哲學家，因爲他既不是一位博聞強記之人，也不是一位智者，而是以知道自己和所有其他人一樣，對最重要並且也是唯一的本質之善一無所知著稱。他像傳統所說的一樣，藉着長瀉般不休不止的向人詢問「善」是什麼，而將哲學從天上——亦即從對世界結構和自然的發展歷程的研究帶至人間；事實上，他是所有那些將哲學家看成是

一種關心自知，並且以他的思想幫忙超脫生命中的偶然遭遇、不幸、不公道和令人沮喪的事，尤其特別是死亡的苦痛之人的典範、榜樣。

於此，這個編織哲學家大衣的編織物上纏繞着一根新線，並且蘇格拉底的追隨者不依靠任何科學，找尋一種實踐的生命智慧，這種情形首先開始於那個住在木桶裏的狄奧吉尼斯 (Diogenes)，狄氏這個人覺得沒有東西比得上要亞歷山大大帝走離擋住他曬太陽的地方更重要，而就從這個時候起，這種智慧就一直伴隨著西方哲學的「王者之道」(Königsweg)。這種智慧我們在後邊還會再碰到它。

然而柏拉圖所提追隨蘇格拉底的人並不只是這些，柏拉圖在西方哲學中開啓了一條「王道」，在這條「王道」上，哲學變成了「regina scientiarum」(學問之女王)，亦即是最高的科學。在欲求將蘇格拉底談話術變得更完善上，他不但像蘇格拉底一樣反對政治家、演說家、詩人，乃至於確信自己知道自己手藝等人類的無知，而整理最高、最極致說明理由和基礎之要求的辯證法(Dialektik)，甚至在最後還反對科學自身——特別是數學。另外，爲要在顯明易見的證據中求已被證實的數學公理之更深基礎，因而從平面及圖形追溯到數，然後再追到它各種基本原理——卽或是爲一、或是爲多去。這種情形使得「辯證法」居於一種「本質」知識的地位——因爲一與多是同一個東西。關於這一點，對於柏拉圖來說，這是所有階層的最大秘密，是屬於人間的，也是屬於天上的，是國家的憲法，也是世界的結構，是思想訓練上的演講，也是靈魂的結構。

根據柏拉圖，「哲學」，亦卽求知慾的根源，是「驚奇」(Thaumazein)，驚奇經常發生在那些不常爲人所熟知的東西上，因爲它與習慣上的經驗不同——例如，證明數和量是

相對的，並且不是事物真正的性質——而這種經驗就是一種強迫我們檢討數量的本質（也就是強迫我們檢討數學本質）的經驗。所以在西方第一所哲學學校——雅典的「學院」（Akademie）大門口立有這樣的告示：「不懂數學者勿進！」

驚奇並不只是自己感到訝異（Sich-Wundern）而已，並且也是一種景從（Bewundern），亦即是對各種典範（Vorbildlichen）做持久的注視。並且正只有柏拉圖這種向「善」的飛昇，使得驚奇在注視中得到圓滿。柏拉圖不但指出數學一定要有「基礎」，並且我們所有的知識也是一樣，也就是說對那些使我們在實踐上做決定的知識，不管是專家所知的，或是一般人所知的，都一樣需要基礎。也就是說凡此一切都需要「善的知識」（das Wissen des Guten）。

在這個意義下，柏拉圖能夠說，「善」觀念是所有知識對象中最高的知識。並且，即使亞里士多德不再將這種追求最終根源的知識（關於這種知識他寫了〔第一哲學〕一書）與人類生活中實踐——善的問題看成是相同的問題，但是他仍然分享到柏拉圖純粹直觀的知識之理想，也就是說這種直觀向人揭開超越所有科學之上的最高知識。

四 哲學的沒落及科學的崛起

如所周知，現代只有經驗科學經由艱辛的批判工作，然後從亞里斯多德哲學所強調的整體知識之桎梏中解放出來。這種經驗科學，丟開亞氏那種整體知識的類型，以便求得確定性及其知識的可證驗性，乃至於進步的正確路徑。由於科學將被觀察的對象置於數學的量化方法下，因此，它發現了一種新的自然法則觀念，並且四面八方的透過實驗和假設抵進到科學的知識中去。

然而，這個由形上學加冕的古老科學，揭露一個完整的世界方向，亦即使得世界的自然經驗和語言對世界的解釋達成一致之結論。可是現代科學不能揭露這一點。就像人類知道自己不再是宇宙的中心，因此，科學也不再是他對世界經驗的擴張，而是一種人自己的活動，也就是向自然的挑戰，這種挑戰使得自然受制於一種新奇但又只是部分的支配力量。

從休謨和康德以來，在哲學延續了好幾世紀的古老形上學問題，似乎已經逐漸成爲過去的了——然而這些不揭開整體知識，只但求對自然做不停止研究的經驗科學，就已經能夠取代古老那種科學的地位嗎？又這些科學能夠只問那些促使我們求知慾發生的問題，或說真正出於驚奇的問題嗎？驚奇真的不出於柏拉圖的訝異和景崇嗎？它在我們面對完全陌生的東西時，會比面對只是不熟悉的東西時更不會發生嗎？底下這些——即任何事物的開始、延續和結束，不都是完全「陌生」嗎？有「時間」這樣的東西嗎？抑或它只是「內在於我們之內」而已？究竟爲什麼總是有東西存在而不是虛無呢？意識和自我意識又是什麼？在意識中，所有東西的存在是否要重新的再被肯定一次？人們對於那個在自我照明的光亮中，也就是我們稱做意識的那個東西中，於某些時候應該中止它的存在這件事應該做怎樣的瞭解呢？我們每一個做如是想的人對意識應該抱怎樣的瞭解呢？或甚至於人們信爲吾有，並且使得他超越於空間、時間乃至於永恆之上的自由，只是一片幻像，一場空夢而已，脫離不了本能和無意識的衝動。所有這些都以「陌生」的狀態向我們衝撞而來，並且完全不同於柏拉圖在「帖也帖特」(Theätet) 對話錄中，表現得非常令人眩暈謎般的事實——即在一事物中同時又是大、又是小。

很具代表性地，決定時代特徵的科學之普及已經將哲學的功能取消了，可是它仍然不能阻絕哲學以不同的面貌繼續存在，十九世紀變成了世界觀（Weltanschauungen）的時代。關於世界觀這個字，它深入到這個字的原始意涵中，重新肯定科學不再能夠兌現的整體之意義。然而，只有在抗拒這種世界觀的思想中，哲學才固守起它科學性的哲學（Wissenschaftliche Philosophie）——或說一種科學的哲學（einer Philosophie der Wissenschaft），也就說保存它的邏輯和知識論基礎。

在另一方面，藝術支持世界觀。由於形上學的終結，恒久以來哲學和詩的抗爭，又再一次重新燃起。假若柏拉圖面對他具現在蘇格拉底身上對行動理由說明之要求時，將自己和被他逐出教育國度之外的希臘偉大詩人荷馬及悲劇作家之詩焚盡，那麼現在藝術就會以許多不同方式提出它對真理的要求。不需要說得太誇張，十九世紀和廿世紀的偉大小說，以及這時代其他各種出自於中產文化的藝術作品，與古老的哲學任務很有關係，並且也一直在其中致力於她偉大的遺產。

這一點也很符合於所謂「精神科學」（Geisteswissenschaften）的發展和功能，在精神科學一面，它一直從事於形上學的遺產。在法語文化區，精神科學屬於「文學」（Lettres）——它們與詩的密切關係被強烈認為就是同一個字。在英語區中，人們則將「humaniora」的古老人文觀念以「humanities」的稱呼轉譯到他們自己的語言系絡中，並且用來表示這種科學的研究對象不是實在界中的具體客觀世界（die gegenständliche Welt），而是研究關於人自身的知識和人所創造的世界之知識。

五 對科學信仰的高張及其危機

這種學問根本上所要求的不僅是知識，並且也要求活生生的知道關於人自身的知識。然而，從科學理論的觀點出發，所有這一切——藝術對真理的要求就像精神科學對人類尋求自我理解的要求一樣——便只能混雜的被表達出來，亦即說只能像想像與純科學的嚴格性不能相互融銷一樣被表達出來。

實際上，今天這個新時代對科學的信仰更趨於極端了。藝術在社會中扮演的角色，正如人類文化歷史傳統中精神科學所培養出的「興緻」一樣值得爭論。由於一種新的期待，羣眾的意識轉向於科學。雖然這種對自然歷程逐節上升的控制，一直只是關心一小部分的自然領域。可是人類生存於地球上關於能源問題的控制仍很清楚是生存問題；甚至氣象都還是一種無法預測的現象，更不用說那種由工業革命引起，並被視為是這個星球上生命自陷於危險的可怕問題（這種問題經常向我顯示是人類歷史上的生死線）。

然而，正由於這種情況，使得一種期待逐漸加強，希望科學在最後將所有不能測度的東西逐出最根本的社會生活之外，而讓所有生命領域屈服在科學的控制下，例如，期待科學就像疾病的預防和抵抗一樣——雖然從來就無法解決死亡之謎——，能由於照管祖先遺產及培育它而控制問題。然而這種存在在人類本能生活中之人類存在的自然基礎，應該要屈服在科學的駕馭下，並且無意識的衝動（Antrieben）和有意識的動機（Motiven）之間也應該由科學來調和，這是現代精神分析學的要求。有一些科學問題，它們佯裝成經濟學和福利，並且人也期待着以經濟學來完成它。也有一些人相

互問語言瞭解的問題；這個問題並不只是由於人說的語言有很多種，並且也是由於每一種語言在使用上的不精確性；因而所有關於瞭解或誤解的問題應該透過一種對一般語言新的科學控制方式，也就是透過建構和組織來解決。政治上、社會生活上、資訊上、民意形成上、戰爭與和平上等歷程也應該透過科學以脫除情緒的偶發性。最後還要求科學認識客觀的歷史變遷，而將它弄得可以控制。另外這一點導致一種要求，亦即要像科學一樣計劃以及要求一種屬於未來的科學。

現在，所有這些領域中，科學獲得的成就確實落於這種期待和希望之後，在大部分的情況中，它們只不過是代表：藉科學這種工具也無法輕易的填充和順應流轉不居的情況之觀念架構，它們只提供一種確定的立足點。至於它們之所以如此流行，這是另一回事，科學和專家的權威意味着行動者責任的卸除——這種情況在科學經常無法提出確實的安定性時也是一樣。

無疑的，由此有一些很具影響力的非理性因素參予活動。這些因素很接近於古代與哲學連在一起渴於求知的慾望：亦即很接近於期望的水平 and 習俗、信仰、傳統所決定的準則觀念乃至於一切人從古以來就懷有、就確定的實際抉擇。

事實上，實際情況就是這樣，然也不能就此將目的的合法性推諉給科學之決定職權上。為澄清這些問題，人們必須正視一種對生命所有層次的完全控制，並向自己發問：這樣能滿足我們渴於求知的慾望——並且不是一種我們必須要求去做的求知慾嗎？我們能夠接受、希望一種個人生活乃至於社會整體完全被科學控制，而使任何個人和政治決定變成「客觀的」（亦即不由我們決定，而是科學決定）的狀態嗎？或者我們的求知慾就像它要繼續不斷的研究一樣，也需要從

其他泉源獲取資源嗎？

六 自我理解與哲學的課題

根本上說來，人類對他自己的知識理當如此嗎？——他就像蘇格拉底一樣——所知道的，就是他不知道。真的永遠不知道嗎？這些科學無法回答並且佔據人類一部分情感，而將人喚到宗教、神話、藝術創造（如悲劇）、思想作品（如柏拉圖對話錄）之前的問題真的不能消除掉嗎？

當面對這些古老的問題和新近科學的崛起，可能沒有人會相信哲學還能夠承受它所有古老的功能，而在統一的世界觀下聯合我們所有知識。然而人這種對哲學的自然傾向，也就是說自然的想求知，將會佔上風。人有一種不可否認的熱切願望，想將有限而暫時或合宜而持久的科學知識，以及所有從人類偉大文化歷史傳統中湧向我們之關於人的知識，轉變成我們實踐上的意識。

於此，我們看到了一種真正整合的課題：為要在人之中引出一種新的自我瞭解，科學和人類關於自我的知識應該連成一體。我們急需這樣子，因為我們生活在一種愈來愈自我疏離的狀態中，並且這種情況最後不能再只歸罪於資本主義經濟秩序的特殊性，而是要歸因於人之偏倚於他誤以為是環著他而建立文明之知識。

因而這種要將人再度帶回到自我理解中的工作愈來愈變得急迫。從古代以來，哲學就是為了這目的，並且在它採取一種我稱為「解釋學」(Hermeneutik) 面貌的時候也是一樣（解釋學是一種理解之技術及使陌生、奇異和疏離者說話的理論與實踐）。這一點可能幫助我們從所有很清楚占有我們的東西中，以及我們自己的成就中解脫出來。最後，柏拉圖

是對的；只科學的解消神話，固然控制了它自己的領域，可是它仍然不會知道它所努力的可以將對知識和成就的控制轉變成自我控制。

戴奧非神諭 (Die delphische Forderung) 「知汝自己」 (Erkenne dich selbst) 的意思是：「知道你是一個人，而不是神。」這一神諭也合用於科學時代中的人，因為對所有關於支配、控制的幻想，它提出了警告。現在只有自知才能拯救自由，亦即拯救那種不但經常被控制脅迫，並且也被我們錯誤認為可以控制的支配能力和依賴性所脅迫的自由。

現代世界中的哲學思考

Philosophic Thinking in the Modern World

皮柏著

江日新譯

原載 *Man and Philosophy*,

慕尼黑 Max Hueber 出版社

作者簡介

約瑟夫·皮柏 (Joseph Pieper) ，一九〇四年五月四日生於西發利亞 (Westfalen) 的耶爾特市 (Elte) 。他是耶森 (Essen) 教育學院 (Pädagogische Akademie) 的哲學教授，並且也是西發利亞邦 (Westphalia) 閔斯特 (Münster) 大學的教授。

主要作品有：

〔社會遊戲規則的基本型式〕 (*Grundformen sozialer Spielregeln, 1933*) ；

〔論勇敢的意義〕 (*Vom Sinn der Tapferkeit, 1934*) ；

〔論希望〕 (*Über die Hoffnung, 1935*) ；

〔實在性及善〕 (*Die Wirklichkeit und das Gute, 1935*) ；

〔論聰明〕 (*Traktat über die Klugheit, 1937*) ；

〔何謂哲學思考〕 (*Was heißt philosophieren? 1948*) ；

〔論正義〕 (*Über die Gerechtigkeit, 1953*) ；

〔幸福及靜觀〕 (*Glück und Kontemplation, 1957*) 。

一 從泰利斯落井說起：哲學與日常世界

哲學家在世界上不曾有過特別幸運的地位。這件事似乎是理當如此；因為很明顯的，對哲學家說來是事物本來面目，可是對世界說來卻是陌生的東西。當然，這種情況完全要看我們所謂的世界是什麼來說。毫無疑問，這是一個大問題，現在我們就從雷其武（Diogenes Laertius）告訴我們的一個古老故事開始吧！這個故事並不新鮮——所牽涉的人物是哲學家——天文學家泰利斯（Thales of Miletus）——他因為太專心天文學研究，沒有注意到他腳跟前是什麼而落井——一個來自色雷斯（Thrace）的鄉下女孩便嘲笑他只顧天上不顧地下。對我來說，以這個故事做為西洋哲學的起源——或稱之為第一課，我總覺得奇怪。

然而，這種情況不是加給一個藉歷史雙關性而保存給我們之不傷大雅的軼聞太多意義嗎？事實上它只是表示一種非常簡單的日常經驗事實。我們也許還可以說，這個事實支持這位反對哲學家的色雷斯女孩——只要它只是針對哲學家。

無論如何，柏拉圖以為這則關於泰利斯和來自色雷斯女僕的故事，很能扼要並很有技巧的道出：真正哲學家在面對他身邊四周世界時的情況；而這正是我們的問題。例如，在

「帖埃帖妥斯」(Theaitetos) 對話錄中，蘇格拉底和帖兒多羅(Theodoros) 間有一個短小的討論，帖兒多羅這個人看來對這件故事所知很少（因為他經常問：「哦！蘇格拉底，你這麼說是什麼意思？」）蘇格拉底回答說他以為這個故事告訴我們，泰利斯（就像傳說所說的）傳說曾被一個來自色雷斯「既聰明又伶俐的女僕」所嘲弄。因為他只苦求天上事物的知識，而忘卻那些就在他身邊四周的地上知識，「這樣的嘲弄也可以留給每一個追求哲學的人。」

然而，由這個例子，我們就能說柏拉圖願意把對世界的無知奉為哲學家的典型嗎？這位色雷斯姑娘被特意描寫成「既聰明又伶俐」是真的有意義嗎？至少她看來是很少得到柏拉圖的同情。

這一點正是關鍵所在。事實上，這位來自色雷斯的女孩並不只代表一種粗俗、鄙陋的瞭解意願而已。這種站在實在論立場的嘲笑並不是完全沒有道理，它也代表一些東西，這些東西在人更圓滿的存在中占有其適當的位置。而且柏拉圖自己似乎也常嘲笑哲學家——嘲笑那個質樸無機心的阿波羅得(Apollodor)，因為他對哲學和蘇格拉底毫無挑別的熱忱，使他贏得一個綽號「manikos」(瘋子)；然雖如此，柏拉圖還是讓他來講述「饗宴」(Symposion) 一書——然這件事卻很少引人注意。這件事差不多是指柏拉圖在愛(Eros)、哲學本質和福樂(bliss) 的提昇等方面有其最深刻的思想，並由一個滑稽的小學生宣講出。然而他要向什麼人宣講呢？他是要向那些很清楚知道這個世界什麼事能做，以及這些事怎樣做，卻又沒有意願、也沒有感覺需要學習任何關於人類存在之謎有名有利的人宣講——而這一點很清楚的不是硬腦袋的阿波羅得說得出的。

有人可能以為這很有意思；然而它不也是有點令人不知

所措嗎？另外，哲學家及其地位柏拉圖說了些什麼呢？而他又想說些什麼呢？這件事能完全被化約成一個簡單的命題嗎？

我想是可以的。這個命題應該可以弄成底下這樣：真正哲學家的行處，並不在日常生活世界中，也不在庸俗閒居的世界裏；他放棄所有能滿足飲食、及各種生活所需的利益、果效之安宅。哲學家關心的事情是一些「沒有用」的東西，不能與決定人類日常生活及支配事物的價值相比擬的東西。這一對比是由於哲學家「怪異」(oddness) 而奇特的不合時宜性而來的！現在我們講另一面吧！這一面也是相當混淆不清的。然無論如何，由於日常世界就其自己來說是必然而「合理」，因此哲學家似乎應該露出他們的滑稽相；尤其是真正的哲學家，這個世界應該笑他；並且這個世界的確有權這樣做。

然而這不是有些「誇大」而不實在嗎？首先，爲什麼人們要嘲笑哲學家？其次，爲什麼哲學家「應該」展現這樣一種孤獨、不切實際的面貌呢？這些事情事實上是屬於過去的，我們可以認爲此中沒有東西需要這麼嚴格處理——只要我們離開柏拉圖來討論我們當今世界。歸根結底說，自柏拉圖時代以來，事物早就改變了。

是的，事物已經改變了，然而我相信哲學家的地位在今天變得比以往更慘——關於這一點，事實上人們可以說現代哲學愈來愈被它處身的惡劣環境所牽制，而不是被它自己本身的專門性問題所牽制。當然，事先需要承認在實際情況中，哲學和勞動世界間存有著一個基本的嫌惡，也就是存有一種內在於相對事物本性中的差異，並因此，它既不能在歷史發展中被取消，甚至在本質上也不能減輕。只要這一點不被承認，那麼我們柏拉圖式的說明就會被看成是一種浪漫的

譎言。

我們現在且不管柏拉圖。然而現在日常世界對現代人又意味著什麼？它意味的是工作、賺錢、排除困難向前、乃至於家庭責任。我們又如何能「更經濟」的活著？我的孩子要學什麼？煤會足夠用嗎？並且，除了個人外，在家庭中、在歐洲乃至於在世界中還拖曳著到處散溢關於「戰爭或和平」的政治問題。另外，擺在我們這些與這種問題奮鬥的人面前的，有些人很認真的提出這樣問題：爲什麼總是有事物，而不是一個空呢？——亦即就像海德格告訴我們的形上學基本問題一樣。或者，我們的話題可以轉到職業上去。我想，我們就談教育工作好了，並且這件事也牽涉到退休年齡限制、所得稅、年資加給、薪水、各種費用支出的問題。此外有些人說：「你是老師——那什麼是教育呢？」——大家都談或從事教育，那教育又是什麼呢？一個人能夠教另一個人嗎？——或者說，他或她能夠只給學生刺激，使他們能夠更直接的知道他們平常就已知道的東西嗎？抑或老師能夠像天使一樣，或如上帝神示的奧秘一樣「從內」來教學生嗎？這種情形正是蘇格拉底詰問富翁卡利爾斯（Kallias）所意味的：「倘若你的兒子都是小馬小驢或是小牛，那麼我們就能夠發現也可以把其他任何人看成與事物無兩樣。但是，事實上他們是人；那麼誰能確定他們與東西沒有兩樣？而且這些事情又如何安排呢？」

我們必須承認，這件事提出許多與日常生活世界完全不同、完全無法比較的世界的問題。事實上，我們正討論兩個完全不能比較的層次，亦即討論一種人取得熊掌，同時便會失去他的魚的情況。

然而哲學被這樣瞭解時，這種肯認就沒有困難；但是哲學家也不能離日常世界——甚至他也不能免於關心明年用煤

的事。

引起上述不協調就是這一種觀念作祟，並且也是這個原因，使得來自色雷斯這位女僕，在某方面以實在論立場突然爆出嘲諷的笑聲是有其道理在——我們說「在某方面」，是根據柏拉圖的理由：「人的財富並不由人擁有的諸事物組成。」（「擁有的諸事物」是指滿足人類最低限度的需求或生存最根本需要的欲望），而哲學家所問的各種問題，大部分是牽涉到人生本質而不是食物。

到目前為止一切尚好；然而，緊接著就出現了底下的命題，亦即，涉及這種差異的任何一方，不可以相互比較的事實，最近不但沒有減低到某一程度；相反的，卻增加了。因而對此我們將做如何想呢？

二 現代哲學對自然界的態度：哲學的自毀

我們必須考慮兩種給現時代特殊印記的事情。首先是哲學本身繼續不斷的自我毀滅。現代哲學企圖對抗色雷斯女孩的揶揄取笑；然而柏拉圖認為既不能（甚至不應該）消除嘲笑自身，也不能（不應該）消除惹發嘲笑的場合。然而培根和笛卡兒卻嘗試要這樣做，他們認為這種不能比較的情況可以還元到不再被認為不可避免或基本的自然秩序，乃至於不再被認為是爲了更高、更有建設性目的而存在。

培根的例子中，這一取向不難說明，我們只需回想一下他「知識的目的是權力」的著名公理，以及他認為哲學像是（或「應該是」）一種速成新技術發現或發明的方法之想法——那麼這種情況必能讓來自色雷斯的女僕轉而欣慕、敬仰、保持沈默以表示讚許。

但是笛卡兒呢？對的，於此他也應該提一下。讀他的「

方法導論」(Discours de la méthode)，我們可以看到古代「理論的」(即思辨的)哲學如何遭到斥拒，以及一個由同樣目的擁護的哲學——以笛卡兒的話說，亦即一種「由之我們便可成爲主人和自然的宰制者」的哲學。倘若我們將此銘記於心，那麼很清楚的，培根和笛卡兒是順著同一條路走下來的，他們都肯定：哲學應該於實踐的，並且根據同一理由，哲學也應該使人成爲主人以及世界的擁有者，但對我來說，我則稱這兩種觀念是在自我毀滅！

又在此還有一些問題和異議，我們不應該跳過不談。問題主要有兩個：首先，什麼理由能夠反對人尋求駕馭自然和對自然過分的負載呢？其次，培根——笛卡兒的做法很明顯的會導到一種調解哲學和日常世界的方向去。相反於此，我們應該證明這兩者間的鴻溝已經加深，並在事實上，各種不相容性也變得更尖銳了。

第二個問題我們暫且忽略不談，因爲它關心的是反對人在他工作中利用自然的企圖。事實上也沒有人全然是如此。

但是真有反對嗎？不！我們的意思只是這樣：如果允許有這樣的目的在，那就要摧毀哲學。然而哲學不就像其他的專門學術嗎？哲學是某些與我們所有人有關的東西，也就是一些人類不能逃避的東西。在事實上，哲學的實踐需要探討事物存在這個世界中的真正意義、基本「本性」和更深的「意涵」；並在同時，留心世界以及日常所發生的事件之實在性。這種情況相當於說：那些爲要成爲「自然的主人和擁有者」(le maître et le possesseur de la nature)的人，以及那些因此將世界看成只是他們哲學研究素材來源和人類活動競技場的人，他們是無法希望完滿而真實的回答什麼是真正的世界這一問題。詢問事物根本本源的問題——也就是詢問這個可怕但又不可思議世界中事物的深奧意義——對這些謎

的探討不是因為它們本身就有意義，而且也是順著它們自身擁有的意義而做；那就是因為這些問題嚴重而不被問。因而，於此可能沒有空間容納「因為……所以」或「爲了……」——事實上，這正像一個人很難愛一個人是「爲了……」。

由此可以推出能夠不要哲學嗎？

是的，在某種程度上它是可以的——假若我們指的哲學是形上學，也就是亞里斯多德意下的形上學——大體上說來，亦即研究（並且用之於）實體結構的「基本哲學」理論。這樣的研究不是在「純理論的」意義下速成——便是全然沒有被造。

三 哲學理論與實踐

然而，較之不可能及不真實，這不是偏曲的分開理論和實踐嗎？與繁華的日常世界相比，哲學家希望隔離在他純空想脫塵的世界，這不是純然「浪漫主義」嗎？因而在這一點上，我必須接受這個挑戰——而這個企圖就像是一個人追趕著自己的影子一般。

我的看法剛剛相反，我願意尋求方法連結理論與實際。雖然我認爲這種連結與手段和目的間的連結並沒有同樣的關係——在手段與目的連結中，理論（*theoria*）是完成各種實踐目的的手段。也許這一點需要進一步的解釋，然而什麼又是這裏面的積極意義呢？

有一些目的，即使它們的目標清楚而特定出現在我們意識心靈上，我們還是無法得到。另外有些東西，只有在它們的存有「加諸吾人」時，我們才能擁有它們。這就如聖經上說的「不論誰，若想保全自己的性命，必要喪失性命；凡喪失性命的，必要保存性命。」

就這樣子，可是與我們的問題又有什麼關係呢？

不錯，我們的看法是：哲學理論從實踐方面看是很有用的。然它的用處決定於它能在實踐中被真正實現——而要「在實踐中真正的被實現」，則蘊涵實踐的目的並不是刻意企求的！因此，辯護理論應用的純粹性，同時也辯護了它們在實踐上的效益。我能够輕易的想像——歷史已經很難記錄任何這種經驗——並且它也顯示給我：喪失純粹理論（這種理論可能被認為是無用的）基礎的研究（事實上如：目標確定的邏輯之用於純唯物主義國家），可能無法得到所希望的結果。雖然（不！應該是「因為」）所尋求的功利目標是純粹且唯一「絕對」的。

於是導進一個新問題。在這種情況中，理論與哲學必然同樣出現，但能够有一「純理論」的實在觀，且又不是哲學的嗎？

答案應該是：在所有純正的科學研究中，理論因素必然是一種哲學的因素！當然，理論兩字必須以最廣的可能意義來瞭解，亦即像柏拉圖和亞里斯多德所認為的意義來瞭解。

而柏拉圖和亞里斯多德所說的又是什麼？

柏拉圖主義的亞里斯多德說：理論的本性是要指向真理，並且「外此無物」(nothing else)（「外此無物」是很重要的）。而哲學是理論最大的具體化：亦即是在最完滿的意義中「指向真理並且『外此無物』」）。

這一點只是指出科學比一般人所想像的更哲學。

真的；可是我們於對古老的理論觀念冒有一種過狹看法的大危險，而這種情況也是經常發生的。在理論被具體化成純粹形式時，輕視理論所根據的基礎（在實踐中經常可以明白看見）是十分平常之事。理論暗指對實在界採取一種感知的方式，亦即採取一種「靜靜地聽」的態度，或一種善於接

納而不從任何特殊或確定的觀點真正的看問題、考慮現象。理論的態度是一種開放性的態度。相互衝突的事物，在某種意義上沒有一個是由理論所造成的（至少還沒有）；它也不像是對此或對彼目的有利益的事物；而像是非常令人驚訝的現象——存有。哲學理論從外貌固定不變的態度轉移到開放、普遍可以應用的實在界。在這一點上，現象面對現象，以成其為現象。這種態度，就像我曾說過的，是維持不住的，是完全不能用的；它無法領人到任何地方，也沒有什麼用處。尤其是從「主人和擁有者」角度（亦即從自然所有者角度）來看這個世界，亦即這個世界根本被看成是一堆粗糙的物質、資源和人類活動競技場時更是如此。

而這又將會怎樣呢？倘若理論能夠實現的話，那麼這個世界應該如何看待呢？

以最簡單的話說，世界必須看成是「受造的」；然而，我們也可以說：世界應該被看成是一些其本身有值得尊崇的東西，也就是有某種程度神性的東西。除此之外，就不能有真實意義的理論——也沒有哲學。同時，很清楚可以看出這些尋常的思考、言說方式是多麼無意義，因為它們涵蘊著一個事物可以從各種不同觀點，亦即可以從歷史、社會、政治、心理，乃至於從語言學的觀點和角度看。它就像是一個能夠「應用」所想要的哲學角度；或像是唯一一個要求心靈運作以發動哲學對一事物冥想；或像是完全贊成我們是否以哲學來瞭解一件事物的決定；乃至於像僅是一種我們關於對實在界的實際態度在心靈上的努力之問題，亦即是一種完全分開任何有意或任意的合理化之謹慎理解態度。

在這一點上，也許可以稍作中止喘一口氣，即是說，回覽一下那些引導我們做這些反省的研究。而我們真正想說的是一些有關哲學家在現代（即我們的）世界中的問題。

四 現代哲學應有的面貌

我們沒有遠離過我們的論題，並且論證的步驟也很容易找出。我曾說過，真正哲學家在日常生活世界中的地位，在現時代裏日益一日變得更壞。我說過，這種情況主要是由兩個因素造成的，其中最重要的是哲學自身的自毀傾向。這就是我在開頭嘗試要弄清楚的一點，亦即說，這一傾向是出自理論的破壞。但是，有一更深一層的異議要回答，並且可能要像底下一樣來說明。哲學的自毀傾向也許會真的發生（在培根——笛卡兒的話中，不可辯駁的，純粹理論並不是無用的，並因此替一種哲學順著古老，即柏拉圖式一脈開出道路）。但是這種改變、不管想要與否，都意味著一種走向共同生活的哲學運動。因此，人們必然希望發現哲學家的地位「有所改善」、較為人接受、乃至於較「與人同調」。然而，比較上說來，現在有人以為變得更壞，此即反對者所據之理由。

答案說情況「已經」變壞——這是對真正哲學家和傳統哲學來說。（然而，哲學、智慧、研究這類基本觀念並不能因此就真正的被修正、發展、改善或「適應於時代」。）因此，情況一再惡化。我們或許會問為什麼？理由是這位來自色雷斯的女僕侵入了哲學領域，因為這位來自色雷斯單純的女僕得有哲學家的支持，並且她也發現自己與哲學家聯在一起；另外也因為真正的哲學態度，就是在哲學圈子中，也一樣被懷疑著。

然而，哲學真的不能與人類日常生活發生關係——而繼續成其為哲學嗎？

這正是我堅持的！越是純正的哲學，越是專心一致的朝

向真理；越是有成效的哲學，越會與日常生活有關。然而，我所想的並不即是可行的，這是因為哲學在日常生活中變成一個起作用的因素，因而一直是哲學！

於是，必然要強調：哲學家必須消除一個無用、或屬於另一世界的面貌嗎？

我堅持哲學和日常生活世界是不能相比較的，並且也沒有、也不能有任何調和這兩個世界的方向。然而這種不能相比較的特性並不只有一個消極意義而已，它也有許多不同的面貌。哲學，在既不能有實效的用處，也不能拿來直接使用的意義下，它不但意味著「無用的」(useless)，並且也意味著是「自由的知識」，也就是能夠不為它自身以外的目的所利用；或說，其自身的意義只為其自身的目的存在。至今所有的異議是由底下這一角度而來；即對現代人來說，人類的真正財富，所有心靈、精神存在的意願、目的，是不能再被當做只存在於對實在界眼見、感覺的知覺中。由於這個理由，從培根、笛卡兒時代起，哲學就需要在實效性、妥當性、可用性等基礎上正當化、合法化它自己；然而，哲學（如一般所瞭解的）在功利這一面意味著——這也是對認為哲學不是本然地遠離日常生活世界的異議的一個答覆——哲學這個「好處」不但強調了它純粹理論的特性（笛卡兒就把「我們需要一個實踐的哲學！」當作他的主要工作），並且也因而將哲學的自由加以桎梏了。

科學的自由又是如何呢？它也是一樣受這種再評價程序的影響嗎？

五 科學的自由與哲學的自由

在這裏有一個相反的問題：什麼是科學的自由？我想，

科學在它們順著哲學的指引走，也就是說它們分享「哲學的自由」一方面說，科學本身並無所謂「自由」。當然，這是可能的——即可能把科學變成科學的研究（scientific enquiry）——並且就像以前我說過的，科學中理論的成分就是哲學！

然而現在的問題是：什麼是哲學的自由呢？

我相信，這是古時候分別自由的「自由學科」（即「人文學科」（Artes Liberales）和「附屬學科」（Artes Serviles）的正確意義所在）。

這點指的是什麼呢？討論到這樣一種顯然過時的區分，我以爲許多人會不耐煩的接受——例如，「我們爲什麼要不惜任何代價勉強提出『古代』呢」？

有一些人知道這一古代的區分事實上是這麼摩登時，可能會很驚訝的說：「有『自由學科』嗎？」以日常生活世界的話說，這個問題所指的無非是：爲了「五年計劃」這類目的，有能够不須要正當化其理由的人類活動嗎？我們也許會完全贊成極權的唯物主義國家主腦一定會說：「不！沒有『自由學科』，哲學中、科學中也沒有任何自由。」在這樣的做法中，他們甚至可以訴諸笛卡兒替哲學決定的精神：亦即對自然資源管轄、規範的權力。因此，當哲學和科學的自由是指一種相反於控制權，而有益於實際效益的純粹理論（「實際效益」可以用來指政治、經濟或軍事等任何對象），這便是它們的答案。

然而，我們不就是說哲學的自由不同於科學的自由嗎？

的確如此，讓我們用較通行的話來說吧！一個政府可能說：「爲實現五年計劃，或爲了要趕上外國競爭者，我們現在需要物理學家研究某一領域；或可能說，我們需要醫生的協助，科學地對一些疾病做有效的診療。」

對這個回答沒有什麼反對意見，亦即科學通常的任務，是在這些方式下為大眾幸福服務。

的確如此，我自己就這樣的談它。我們可以這樣的談科學而在任何情況都不會傷害到它的權利和尊嚴。科學服務，我們確實能夠以科學之外的目的來要求；至於提供一直未被觸及而為科學核心的成分是理論。這種哲學的成分是不能要求提供什麼服務，我們不能說：「我們現在需要哲學家……然而他們事實上能做些什麼呢？」

上述這種說法就是極權政權的說法。

好吧！就讓他們發展、建立、衛護及傳播一種既定的意識型態。他們也許可以這麼說——就在摧毀哲學那時起，他們不但傷害了哲學理論的權利和尊嚴，並且，同時哲學也不再成其為哲學了。同樣的，倘若我們說：「現在我們需要作家——要幹什麼呢？——這個作家他要以寫作當為武器對抗種種意識型態。」在這種態度下，寫作很容易就會衰落；因此之故，雖然有人以為是在享用哲學的服務，事實上那個人所用的已不再是哲學了！

這就是哲學與科學的自由之間的差異嗎？

六 哲學的本質及與世界的關係

不錯，差不多就是這樣。不過，我們的主題一直是關於哲學家的地位。

我們一直談的也是這個！我們剛剛談的是關於極權主義和唯物主義國家，利用哲學的服務來實現政治和經濟進步計劃的企圖。然而，根本上，這種情況在我們這世界到處都一樣，例如在西歐文明裏，哲學越來越表現出疏離的個性，像是多餘無用的知識奢侈品，也就是說它與所謂「具有社會重

要性」的東西正相反對，它越來越變得不能維持，不能與「社會科學」相容；換句話說，它變成一種人想要實現（且無人可以放棄）的真正重要課題之障礙。除了哲學的自毀之外，造成今天哲學家地位的「因素」（*ingrediens*），雖說是由於傾向日常物質世界的主張越來越遍及全世界，散播到整個人類存在領域中去。但是，這種說法中，我們在某一意義上，仍要承認這種情況是現代哲學自己造成的一種結果。

真的，日常生活世界本質上就傾向要達到一種絕對的狀態。並因此，許多哲學家攻擊這種景況（柏拉圖叫他們為「智者」（*sophists*））。而這些哲學家也很受到這些專橫主張的激勵和助長。不錯，哲學精神在實際上似乎變成了那種提供新發明和幫助給人，或是開發自然力量，以及強化人為「自然的主人及擁有者」權勢的東西了。

在這一點上，可能會形成一些問題，並且我相信這些問題會對必要的情況做出明顯的抵抗——並同時也會對它做更進一步的解釋。第一個問題是：有人說柏拉圖自己似乎贊成這位色雷斯女僕實在論的嘲笑，因此哲學自己應該與日常世界一致。因此，這個世界應被視為人真正的世界。這許多在開始時就說過了，然而後來我們沒有再提到過。今天哲學家在我們這一世界的地位沒有什麼與以前不一樣嗎？這是第一個問題。另外更進一步的難題是：哲學真的想對「一般的善」（*bonum commune*）有所貢獻——這種情況無可懷疑的應該被承認，即使那些喜歡將哲學與市場、工廠儘可能保持距離的人來說也仍是一樣。由此，我們可以較詳細指出哲學對公眾幸福之貢獻的本質嗎？第三個問題是：日常生活世界不是經常透過人類歷史作一種專橫要求嗎？而這種要求真的就是現代的東西嗎？

問題就是這些，雖然這些問題相當複雜，但是它們道出

了我們主要論題的中心要素。第二個問題的主旨，我以為它支配著其他問題，然而它適切的旨趣卻從來不曾被弄得較清楚些。它所意味的如：直到於今，我們只說哲學代表與世界的純粹理論關係；並由於這個理由，它與導引客體具體化的實際生活是不能相比較的——並且，這種「不可比較性」在積極一面說來，是指哲學為「自由的」，即它不能為它之外更進一步的目的所用。這種面貌遭到反對，因為太零碎了，沒有告訴我們什麼東西。而理論要做些什麼呢？哲學的對象是什麼？乃至於它會導到什麼結果？導到那些種認知呢？在這一點上，我們需要一些命題說明哲學對人羣生活所意味的為何，因為我們該不會就這樣子斷定哲學是「沒有什麼用處」，是吧？

不！簡單說，這個問題實際上是相當難對付的——當然，「難於對付」在某種意義下是相當接近於哲學在世界上妾身未明的地位一樣。我曾嘗試設想蘇格拉底如何回答這樣的問題；乃至於像亞里斯多德這樣要求系統的傢伙，和名副其實更「科學的」哲學的建立者——他也要說構成哲學理論主題的問題，從來就是「自古以來，至今，乃至於未來永遠」都是一個開放性的問題——亦即，是一個不能以似是而非的定論來回答的問題。由此，哲學的主體只能被指稱而已。它可在事物的根由、或事物的本性及「本質」(essence)中發現——它是一個整體的世界。因此，當我問：「在其本身，或最後分析中，它是什麼？」的同時——我是以整體來研究實體的結構。事物自身能夠以我的問題對象被指出——但答案則永不會。我願意說，這種問題（哲學的）的基本本質是無法正確回答的。此外，哲學這個字蘊含：「智慧」(Sophia) 或「答案」，但並不包括最終的實在或知識，而是「愛好研究」。事實上，何處能有哲學問題呢？什麼是知識

呢？什麼是人呢？什麼是實在呢？——這些問題能夠喚出最終的答案——最終到發現結核桿菌是肺病的主因嗎？多瑪斯（Thomas Aquinas）說哲學家的思考就像研究蚊蚋的本性一樣是很沒有成就的。

七 哲學的用處

然而，什麼是哲學的用處？

也許底下這種意義對人來說是有些好處的——即繼續記取存有、世界及實在這些我們無論如何都不能放棄檢討的東西，它們是不可解。我（以及我們）將永不再測度最深的深度，和高於我從這個世界及其現象所學到的知識，因而更遠未來的景況就無遮隱橫擺在我們眼前——不只是平的，特別是在深的一面。人們所需要的可能就是這種經常處於謎狀的實在界（包括人本身）。謎並不只屬於難企及的世界，纏繞著曖昧不清，以及缺少邏輯條理，自我矛盾；並且它也明白意味著是經常蒙蔽我們的濃度強度之物的啓蒙、啟發。那一種經驗很難使我們更「有能力」，因為它相當「被搖動」；但能夠不再被一種探求世界更深奧面的意識搖動的人，他無論如何說來都不是正確的人。這也許是哲學的另一個課題——甚至在人發揮最高能力時，它也一遍又一遍的向人顯示，這個世界是一個我們迄今仍無法找到真實答案之謎。真正哲學的工作在於經常將人自己本性中的不連貫、不完全和滲入他存在中樂觀的偏見——以及包圍著大自然的「主人和擁有者」，而將要把他捲進最嚴重誤解的漩渦中之「能力」和完善技術訓練的問題擺到眾人面前。

因此，這是我們必須注意的嗎？創造「結果」的哲學，比實際上觀察和覺知的客觀領域更與特殊的人之態度有關

嗎？我們能夠調解這種情況與傳統「永恒哲學」(philosophia perennia) 理論的關係嗎？

我們可能會像底下一樣回答：的確有客觀、受物質條件限制而可為人知覺的哲學形式。當然，它們並不等於一個「系統」，並且也決不等於能正確反映本質上世俗的實在界的任何「封閉系統」。

此外——這不是個人的解釋——甚至在西方的大傳統中，這個能夠以語言學術語描繪的客觀結論，也經常被認為是偶發的。例如，多瑪斯在註解亞里斯多德的形上學時，明白的表示，在形上學的田地中，我們只能撿到很少的知識遺穗（然雖如此，這一「很少」事實上卻比科學可能給我們的所有東西更多！）我們不討論詩的「收成」，詩的成就是在於揭發對這個世界驚奇的感覺。我順著同樣的路數瞭解哲學的「成果」，它激發人對所有事物中之謎的知覺。此外，亞里斯多德和多瑪斯看到並且也說明了哲學和詩的關係（很令人驚訝的，因為這兩個人正確的講都是相當實在論的思想家，他們反對任何抹殺這顆行星上現象「王國」和範疇之間界限的浪漫主義者）。

又什麼是亞里斯多德和多瑪斯必須說的呢？

他們說，將哲學家和詩人連在一起，是因為他們兩者都與引起我們驚奇的事物有關，也就是與「魔術般不可思議」(mirandum) 有關。這脈絡中，引起我們訝異驚奇的東西，被認為是哲學的形式對象——這種「魔術般不可思議」，也就是不可理解的東西，它擾亂系統化的思想，而就像亞里斯多德所認為的，它是經常，且從無始前就「對問題開放」——換句話說，就是從存有的事實而來的謎。我們再次討論由反對意見而來的問題——即「什麼是哲學？」——及答案：「用處就是它一次又一次的教人反對客觀的客體。」

（魔術般的不可思議）。

爲什麼要「一遍又一遍」（repeatedly）呢？而不是「一直持續不斷」（continually）呢？這是我們三個問題中的第一個問題。你可能記得，首先這個問題（即那位色雷斯女孩基於實在論的嘲笑）並非是完全沒有道理的；思想於是在主張日常生活世界的一部分，或在某種程度上說，是人的真正世界——於此我們比較一下「日復一日」、「每日」以及「工作天」，可以看出工作是正常的。

八 「哲學頌讚」和反對論的調解

然而，我們如何調和這種「哲學頌讚」和緊接而來更得我心的異議呢？

這種不連貫正是問題所在！這一矛盾與日常世界有關，這一世界也就是我說過人日常生活的真正領域和他從來不一遍又一遍試著打破界限——例如，透過哲學思考來打破（我們說「例如」，是因為還有許多其他方法可以走出日常生活世界大門——我們以詩、或音樂藝術爲例，祈禱也可以包括進去）；然後讓我們緊抓一些由此看來「不完全是人的」的哲學吧！

是的，又是一個不連貫！他也許不會在人本性中不滿意「完全是人的」吧？怎麼會這樣呢？——除非人自己是超人！巴斯卡說：「人有無限種方式可以凌越在人之上。」當然，這種情況相當破壞語言清楚表達自己的各種可能性。因爲橫越了人性基本限制才有所謂「完全是人的」！這聽來我們像是沒有以足夠清楚的話說明，而是用浪漫主義的方式，或一種玩世不恭的虛無主義來說明。就像多瑪斯這樣一位非常嚴肅且清楚而精密的思想系統建立者，也被逼得默認一些

很類似於巴斯卡的話。他說：「縱使是人類智性生活的最高型式，可是沈思仍然『不完全是人的，而是超人的』。」
(*Non proprie humana, sed superhumana*)

我們也要將此施之哲學嗎？

不錯！藉著類比將它用到哲學。我願意說，在研究事物的本根、「實在」(the real——或是任何其他人所喜歡稱呼的方式)，哲學家就要走進整個實際存在的呈現中去——亦即出而入於整個實在界的開放領域：然而在這些景況中，處於冷冷的，不會閃爍而灰黯的星光下，人們並不能有長久的享受——他的頭上需要屋頂的遮蔭！因而，在超越這個工作世界的途徑也必須經常考慮回到這個世界的道路——即回到「真正之人的」而且「完全是人的」的世界（即工作世界）。倘若人不一遍又一遍的超越它，進到「超」人的世界（再重複一遍，例如從事哲學思考），那麼必然的，這個世界會變成非人的，人變成無價值的。

那麼哲學不能是一個職業嗎？

我想，差不多不可以，它差不多與詩一樣不能當作一種職業。然而，似乎（再重複一次！）我們必須常常要有一個很前進的思想家，以完全屬於哲學界中人（如蘇格拉底）的實在論想法，將這個世界帶進它真正的前途中去。

然而第三個問題中，蘇格拉底真的不提供一個例子，以表白日常生活的工作世界在我們時代中，並不以它任意的而且能夠圓融包容的要求為主的嗎？這種情況透顯出現代世界中哲學家的地位並不是格外奇特的。

蘇格拉底的例子相當複雜，我們也確實很難瞭解這種事情的歷史真況。然而，現代哲學家在我們日常生活世界中的地位，無論在什麼情況下，都是很特別的。這種特別的情況，在對抗和對抗的可能性中都是極其少的。也許我沒有將

此表達得很清楚；實際上它並不是一種我們經常稱爲「喪失個人權利」的情況（至少不是直接的）。

爲了將這一點講清楚，我們必須再提一下柏拉圖。很清楚的，他承認由理論建構的自由，是不能斷言說它本身是無助的；並且自由就其自身而言則是無設防的。

展露鋒芒——對抗誰或對抗什麼？無設防——對抗誰？

對抗是對抗爲促進一些目的而利用事物之極基本的欲望，也是對抗「自然的主人和擁有者」所擁有而要支配世界這種會捲走人有魔力的意欲退波。上述那種人正尋求方法將世界上所有的東西（包括人）當作工具爲開發他個人利益的計劃效勞。柏拉圖一開始就很明白的認爲這種嘗試是很沒有希望的，因而丟棄以這種藉口遮掩的領域，因爲這一部分可能會（像一個古代說法所有）「變成唯有諸神才有的東西」。

在實際上，這是什麼意思呢？

九 哲學在敬神禮拜中獲致自由

它的意思是：柏拉圖認爲，只有敬畏神，和與神在「熱烈慶祝中靈交」，人才能體驗到一種真正的內在解脫，而從纏繞在生活上所必需，以及日常生活世界的目的中脫離出來。這樣子，對他來說，禮儀崇拜的世界是第一個「自由殿堂」，並且給人一種人性本質實體的基本免疫形式。

好了，你可能會說：這種情況可能是真的，但是我們應該談的是哲學家的地位。

我們正在談的就是這一點！甚至哲學的自由，即「理論」（theoria）的自由，除它在一個充滿生命的潮流中與人類自由的最根本領域連起來，否則就不能存在（柏拉圖式的觀念就是如此）。如所周知，柏拉圖學派是建立在阿卡地摩

斯 (Akademos) 的小樹林中，是個學院，也是個宗教禮拜的中心，旨在固定的時間中碰面舉行獻祭。若單以此理由說，在某種法理下，它沒有受到政治活動目的的污瀆。當然，禮拜儀式本身的完成，包含了人類感情的內在解放，並且這種感情較政治更貼近於人的實在性。

於是，倘若我們說，在今天世界中由於哲學失去與禮拜崇敬的關係，也失去了它的自由，和往下坡路走；那麼這將使得這種情況變得過分禁忌而不適切。這種情形有兩個截面。首先，我們所在的一層是不承認宗教層面裏有任何種類不可侵犯性的唯物主義國家。這種情況基本上是「新鮮」之故；而不是在這一層面中免疫性能够在特殊情況下被破壞（例如：官方當局崇拜其他神）。然而，由於唯物主義國家不崇拜神權，因此，不能有任何種類不能批評的「獻身天主的理由」。對我來說，這是件新鮮的事，並且是歷史上至今所未曾有過的事。然而這不也是意味新更換連結宗教禮拜領域的環扣已經恢復了哲學所失去的自由嗎？

不！情況不必然這樣發生——因為一個宗教禮拜基本上是不能破壞的。並且真正的宗教情操是屬於神性的（如同柏拉圖所承認是來自於神的），宗教上的崇拜也永不能完全失掉它的力量而使人精神自由。我們再來檢討這種情況中的第二個因素：並不只是哲學喪失了與禮儀崇拜的關連；並且，也失掉了它在理論中為自由的最強固保證。另外，原本所有的關係也遭受到一種激烈的改變。最荒謬的是：現在哲學以它失去自由而當為它的自由。

同時，我們厭倦對這個時代所做的悲觀診斷。診斷即使都正確，可是我們也許會問，什麼事將要發生呢？將又要怎麼辦呢？就在此時，並且就在我們這個世界！

對上述問題，基督徒想到的答案是——哲學必須在尊重

宗教禮儀的「國度」(polis) 種下新根——這個答案對於幾乎達到失望極限的人來說，是很有爭論餘地的，並且如我們曾相當詳細解釋過的一樣是無法討論的。由此，答案是抽象的，倘若有人以為答案是各種具體、實際的指標、設計或規劃，那麼在事實上是毫無答案的。然而真的沒有「支持點」(points d'appui) 嗎？真的沒有希望的理由嗎？

那麼，一種新觀念如何排除萬難前進呢？因為這種事情必然要在這種情況中發生。有一種情況變得很清楚而不再讓人感到陌生，依我們的意思說，它就是「硬行闖入」(“obstrudes” itself)。我相信，在這樣大環境壓力下，尤其在今日思想騷動日趨於極端時提出這件事，有一些在以前潛藏著的綱目逐漸顯現出來了。

例如，它表示我們處身在一種必須再次閱讀「古代作家」(如柏拉圖)的地位，並且要能不理分析式歷史編纂方法的完善程度，而比過去百年來所做到的更直接的解釋他們。

尤其，最近嘗試要探討哲學現今這樣一種虛無主義性格的背景，雲格(Ernst Jünger)的〔跨過界限〕(*Über die Linie*)一書，在衝擊一般俗見方面是一本很有價值的書。(他在書中稱避難所是一種「茫茫荒野」)。同樣的「奉獻的領域」與建立奉獻儀節的基礎也被討論到。而這種奉獻的儀節在此被認為是可以免除環在它四周毀滅力量的主要領域。這確實是個「支持點」——然而提出它的人可能全然沒有意識到這個事實。

當然，將奉獻的領域看成只是一塊護牆，並且已經被外力破壞而露出其內部，這是不夠的。我們必須從其內部瞭解那些城牆的堅固，並因此而看到其中的活動，以及參予這一活動。並且我相信我們也會在這關係上談到一些新方向。我

一直以爲這種努力使得儀節舉行的慶典之特徵重新被發現。也許「努力」並不是十分恰當的字；它更應該是屬於一個「什麼是真正慶典」的新觀點，和珍視奉獻儀式是最嚴格意義的「慶典」(festivity) 這種問題。這一觀點，在痛苦的經驗中淨化、丟掉幻想，而慢慢的同意接受舒坦呼吸的自由只有憑藉奉獻才能，以及那些將宗教表現如物質般混合到奉獻的圓滿性中的人們，因而找到接近永續不斷慶典之創造中心的捷徑。

十 結論

當然，這一開端在現在是在神學領域中揭露它自己的一段歷程；並且如同我說過的，與今天我們必須稱爲人的「內在地位」之問題並不是無關的。然而，即使這種情況也含有可能性的根芽。爲了要實現穿上新衣的古老真理之清風吹過哲學的轄區；在人當中，特別是哲學中喚醒記憶，記取他們也只能一瞥的望見他們的主題，也就是從一切歡慶而自由的創造中心的優越位置，將這個世界看成爲一個整體的世界——當然，就整個來看，很少事情是能够「被做」的。就悠悠天道，人所能有的唯有期待和想望。

——原刊於 *Wort und Wahrheit, Juni, 1953*

哲學當今的使命

The Task of Philosophy Today

雅斯培著

黃蘊譯

原載 *Man and Philosophy*,
慕尼黑 *Max Hueber* 出版社

作者簡介：

卡爾·雅斯培 (Karl Jaspers)，一八八三年生於德國奧登堡 (Oldenburg)，曾在海德堡大學、瑞士巴塞爾大學 (Univ. Basel) 等校任教，是世界上著名的存在主義哲學家之一。雅斯培最初從事於精神治療研究，後來轉到哲學領域。主要著作有：〔普通精神病理學〕 (*Allgemeine Psychopathologie*)；〔世界觀的心理學〕 (*Psychologie der Weltanschauung*)；尤其以三本題名為〔哲學〕 (*Philosophie*) 的著作為最重要，是他整個思想體系的說明。雅斯培另外還關心現代各方面的問題，在其他許多著作，他都一一加以檢討。在一九六九年，他與世長辭。

什麼是哲學當今的目標呢？有人或許會這麼回答：那裏有什麼目標呢！哲學根本不是實在的東西，充其量不過是一些獨門專家從事的艱澀難懂行業罷了。這些在學術界據有一席之地哲學家，像是中世紀遺留下來的最後尖兵，參加一些漫無目標的會議，這些會議乃是人們想要證明自己了不起的一種時髦表現方式而已。飽受冷落的豐富典籍，除了少數章節被人趕時髦似地引用賣弄之外，幾乎沒有人去看，買的人也少之又少。就連代表輿論的新聞界，對於這些在圖書館架上塵封已久的藏書及期刊，也根本很少加以注意。

一 哲學是人對自身的反省，人只要開始思考便進入了哲學的領域

總而言之句話，哲學是累贅多餘的，是陳腐的古董，是年代太久而失去目標、等待壽終正寢的玩藝，對於這種一無是處的批評，我們首先要作的回答是，事實上並非所有具有「哲學」名稱的東西，就可以把它當做哲學。無論何時只要人透過思考意識到自身的存在時，就有哲學的存在了。哲學是無所不在的，雖然人們常常忽略了它無所不在的特性，卻無損它遍在的事實。因為一個人只要開始思考便進入了哲

學的領域——而不論正確與否、膚淺或深入、漫不經心或運用方法步驟。無論在那裏，只要有價值的標準存在，只要有批判運用，便可以在那找到哲學。哲學存在於教會統一的信仰中，就如同它也存在於非信徒的見解中。在虛無主義的無政府主張中、在馬克思主義思想中，在心理分析之中，以及今日傳佈甚廣的多種人文主義學說之中，都可以發現哲學的存在。甚至排斥哲學的行爲也是一種哲學思維造成的結果，只是自身並不知覺罷了。大學中專業哲學家的目標便是要澄清哲學這種普遍存在的性質，特別要藉著偉大哲學家們所傳留下來的傳統而達到這種目的。哲學應該是一行受人尊敬的行業。

但是上述的說法在我們把人類目前情況的實在面目提出加以比較時，似乎顯得過份牽強不足令人置信。

二 自由與極權兩股勢力左右了今日哲學的發展

今日左右全世界的勢力可劃分為兩大陣營：一是自由的國家，另一則是極權的國家。身為哲學家就必須將這兩種壁壘分明的勢力銘記於心，因為今日真正存在的哲學實在是由這兩股勢力授意塑造成的。哲學思想塑造了現代的思想行爲態度，哲學思想並透過本身的力量及弱點成爲人類未來生活方式中的一項根本要素。

在這個世界上，一方享有機會的自由，另一方則受萬能教條所束縛；一邊側重研究、辯論、用盡心思去區分事實；另一邊則講求絕對的知識並存在著派系的鬭爭；一邊容許有個人的計劃，雖然人們了解計劃不都能够實現，可是另一方卻只有全面的計劃，這種計劃由少數人有限制的思慮設計出

來，不受阻撓；一邊幾乎接近無政府狀態的五花八門兼容並蓄，另一邊則像似螻蟻社會般地單調一致，在這種社會裏人們被剝奪了最根本的人性，自身不再具有任何價值，並且受到黨政機關——警察和軍隊的奴役。

極權政治的當政者有一項根本的假設——歷史以及自然事件的發展軌道完完全全被他們所掌握，他們根據這項假設去行事。有這種普遍的知識作基礎，他們可以作全面的規劃。可是因為從來沒有任何人能夠藉著知識或行動真正去掌握住一切事情，那些堅持想要佔有一切的人或許只有用武力來征服世界了。然而這種人若是征服而擁有了全世界，也不過像一位殺人的兇手佔有一具死屍一樣，絕對不能指望他會與其他的人類同胞攜手邁向未來，或為共同建立一個大同的世界而努力。

三 極權主義迫使哲學思維本末倒置與實在界脫節

任何人若是透過假設擁有的普遍知識去把握事物的話，便可以說是將哲學思維的程序本末倒置了。這種人以一種邏輯的、辯證的深度去思考，有著形式上的一貫性，但卻缺乏批判的精神。由於他與實在界脫了節，他也無法面對現實。除此之外，他並未澄清在他信念中預先存留的假設，譬如相信未來的幸福——一個並未清楚定義的概念，要實現這種未來的幸福，就是說謊話也變得理直氣壯起來。然而，這種幸福卻必須透過辯證歷史的神奇過程自動的發生。

當一位有思想的人身陷一種恐怖、殘酷的環境之中，他究竟能做什麼呢？歷史上有在森林中、在荒野沙漠中度其一生的隱士和知名的殉道者。然而他們的生命和行爲並未隨之

消逝：他們仍舊受到世界上一些對他們熟悉人士的愛戴。今日與過去最根本的改變是：許許多多的人就這樣消聲匿跡、無聲無息。個人變得十分孤立無援。可是只要他還活著，他便可以退避到內心深處將自我與外界絕對封閉起來，唯一的條件是要有一位與他具有同樣信心的朋友、丈夫或妻子，就如尼采所說：「真理由兩個人所有的開始」（“Truth begins with the two's”）是同樣的意思。

因為在完全的孤立之中，個人會逐漸失去對自己的信心，如果他獨自發現了真理而無法與別人溝通的話，他心中便會對這個啟示給他的真理產生疑竇。個人如果處於孤立之中，來自環境強烈而持久的壓力，會被迫相信一些極其荒謬的事情。雖然個人面臨著別人教唆的壓力以及沈默清算的威脅，神秘的超越經驗在他的哲學態度上可以保持著一種實在性：雖然那種根本的東西是看不見的，他仍可以認出它的實在性，可是有一些自命為「實在論者」的人卻認為這種實在只是一種幻覺、自我陶醉或根本在作夢。他或許也同時清楚意識到自己的忍耐與期待，準備著那似乎不可能，卻又仍有可能來臨的重要時刻。哲學的使命就是要加強人們內心的抵抗力，一方面抗拒那使人產生機械式反應的宣傳嘲諷，另一方面又要抗拒相信荒謬事理的毀滅性傾向——這種傾向在虛有其表的審判中那種戲劇性的表白認罪而達到了一種最可怕的一種效果。

四 自由世界中的人們所面臨的情況是相當矛盾的：人擁有自由却孤立無援

當我們在面對自由的時候，情形又截然不同。此時，沒有任何人能夠彷彿置身世界之外來掌握世界的。此刻，人嘗

試與他人合作來主宰世界。在此，在法律造就的秩序架構中，他爲了自身的生存並爲著自己行動的後果而競爭奮鬥。他透過時間，團結所有創造的力量，不受那由人們錯誤設置的全知、全面控制的權威影響而走上自己的路。他嘗試透過改進的法律去將環境中不斷發生的不公道變爲對大家開放的機會。他一方面抱着虔敬的態度，一方面又有著不滿的情緒來追尋自己的路子。如果極權主義這種從啟示中得來的幻像也出現在自由世界中，那麼這種幻像似乎是與自由世界的結構水火不容的：它會破滅，留下一片空虛，在這空虛中，逝者不再，嶄新的事物將取而代之。

在自由的世界中，人們追尋哲學的思維各有著極其不同的情況，並且這種哲學的思維也有著極其豐富的機會。在此時，人又再度體會到個人孤立無援的心情，一種夾雜在千萬人之中的個人與其成就一起消失的心情。然而這種孤立無援的心情根本和極權主義暴政下所體驗到的大不相同。就如同在真正的選舉中，個人的一票可能微不足道、無損大局，然而投票的總結果卻有賴於每一單張選票的累積，因此同樣的道理，在自由世界中每個個人的行動在歷史軌道中似乎也是微不足道的。權力的追逐者以著一種厭惡的心情對這個事實嗤之以鼻。可是在另一方面，真正有人性的人會意識到自己與全人類是一體的，他投下的一票雖然微不足道，然而卻是不可缺少的決定。照這樣看來，他的一生就是在犧牲小我完成大我之中度過。自由就在這種犧牲奉獻下誕生的。

五 自由世界的知識份子缺乏哲學的反省以致有意或無意之間助長了極權主義的滋長

然而，在自由世界中，所有的知識份子都是在有意或無

意之間摧毀著自由。有許多大聲疾呼反對極權主義的人士，在他們自己思考的方式上卻助長了極權主義。他們在學術上的態度並沒有根植於一種可靠的真理基礎上。他們暗地裏感覺到自己被逼迫訴諸武力並盲目服從，當真正的試煉來臨時，便自然而然倒向與他們想法相同的一邊去了。霎時假面具掉了下來，露出了他本來的面目。

哲學思考今日最重要的使命之一便是要對那些可能突然打擊並摧毀哲學的勢力，加以嚴密的注意，這些勢力，外表很吸引人，影響也是間接的，卻包容了某種他們不時歪曲的真理——並且在他們團體中也擁有一些天才。我們可以稱這羣為這種惡勢力效命者為「魔鬼」(Lucifers)，他們的所做所為，就像魔鬼所從事的一樣，使人變得完全不能信任並變得無所不為。這種人可能學識淵博，精通文藝，口若懸河卻撥弄是非。無論他們是否沈迷於自然神話的浩瀚天地之中，或者沈溺於瘋狂的恐怖描寫，或者將他們的思想以最誠摯的話語表達出來，他們都能藉著偏激的嘲諷而產生極大的影響力；實際上，我們發現有一種利用真理來撒謊的極無恥的事情。他們利用理性來破壞理解。他們爭取自由只是為了拿走所有人的自由。他們的虛偽不誠實歪曲了字詞的意義並且誤用了語言，因為他們使用語言的目的並不是為了與人而溝通，只是為了欺騙。他們的言辭煽動，然而卻以一種訓練有素的技巧引人走上消極之路，並以恐嚇的手段使無深思熟慮者屈服，使得他們只有投降一途。所有的類此現象就像是為讓步給極權主義而鋪路。

六 哲學的使命是要與惡勢力奮鬥

哲學的使命便是要在學術上與這些惡勢力奮戰。只有不

斷地克勝在我們自己當中和大眾生活當中的反對勢力，我們每一個人才能贏得思想的自由。如此看來，今天所有學術活動都與個人自由的責任相關。只有當每一個人都能够在公開的討論中運用他的自由判斷時，這種責任才會有人承擔，當然公開的討論得不被當局選擇及壓制的檢查制度所禁止才行。這種反對極權主義虛偽哲學的鬭爭是冒著極大的危險的。我所對抗的敵人迫使自己違背原先的信念而拿起武器。反抗一種激烈的及教條式的思想方式，自由主義——甚至在擁護自由討論之際——可能會在面對完全沒有容忍的情況下被迫採取一種不再容忍的立場，如果他的對手不斷逃避，陷入沈默不語，扯離了正題，誤導並欺騙，這種自由主義份子，不管他是否想要與人溝通，都會發現這種溝通絕對是不可能的。他的對手決定使用何種武器，藉著這種武器的使用，戰鬭者的本性便改變了。自由的陣營如果容許這種改變發生的話，就是有勝利的時刻，也會輸掉整個戰爭的。

公平競爭的原則主張戰鬭的雙方有某種接觸，因為雙方都接受共同的標準。然而在全面戰爭中，各方都把對方當做是傻瓜、騙子和罪犯。同樣地，極權主義的反對者也不得不把極權主義的走狗視為同樣的東西。全面戰爭對於超越雙方之上的一個至高無上權威，從不承認有任何義務可言。這種在正常人際關係中的絕裂有非常可怕的後果。這彷彿又重新返回到為求生存而作困獸之鬭的情況。學術鬭爭的本質一方面準備，一方面預期這種情況的來臨。光想到這種情況就足以使人沮喪。在無害的外表以及對方所使用的討論方法之下，我們發現極權主義者宣傳和謀殺的殘酷。縱使我們不必期望他們每個人對這種事情都會喜歡，但這卻是事實。

七 哲學當前的使命在澄清科學與哲學的關係並讓個人培養獨立思考能力

澄清哲學與科學之間的關係，亦即闡揚思想與後天知識的整個本質，乃是哲學當前最重大的使命，可是這項使命現在一直未能實踐。要達成這項澈底而費力的工作乃是專家學者所有的任務，然而去瞭解此一工作對於人類一般的意義卻是我們每個人都能做的事。如果能解決這個問題，便可使我們擺脫對科學的迷信。這個答案對於那些我們少不了的現代科學所主張的東西會劃上一道合理的限制，就對當代哲學的各種說法也會加上一道公正的界限。

就是在今日許多人並不真正了解他們所希求的是什麼。透過私利與壓力而發揮作用並且不顧真假的宣傳，佔有了那些不願思考而因此也毫無抵抗力的心靈。爲了要讓人聽見知道，就是真理在今天也得宣傳。就是因爲如此，創造性思考的最偉大使命便在強調簡單、根本的真理、爲的是讓眾人能在他們天賦的悟性之中找出一絲迴響。

哲學在反對知識的主張之時，就爲自己設下了目標，那便是恢復個別思想以及由是而來的個人人格的生機，這些東西在極權主義的政權之下是會被完全抹掉的。的確，哲學必須提醒每一個人，讓他發現並發展他自己的人格，而如果他忽略了這麼去做的話，他便不再是人了。爲了我們人類的共同前途，我們應當以一種接受過啟蒙的理解以及一種深刻的責任感來化思想爲行動，這是迫切需要的。

我們如何並爲何從事哲學思考？

How and For What Purpose

Do We Practice Philosophy?

曼那著

江日新譯

原載 *Universitas* 英文版 18/1/1976

作者簡介

阿爾伯特·曼那 (Albert Menne)，一九二二年生於西發利亞的阿天洞 (Attendorn)。他曾在巴得朋 (Paderborn)、徒賓根 (Tübingen) 及慕尼黑 (München) 研究哲學、心理學和神學，後來取得哲學博士學位。一九六二年他受聘為科學顧問之前，曾有一段時間任教於職業學校。一九六九年受任為漢堡大學 (the University of Hamburg) 哲學教授，同時並當選為德國哲學會主席。他在德國發表了許多重要的哲學研究。一九七一年，他受聘為波洪魯爾大學 (the Ruhr University of Bochum) 的邏輯教授職位。

主要作品有：

〔邏輯與存在〕 (*Logic and Existence*, 1954)；

〔邏輯導論〕 (*Introduction to Logic*, 4th Edition, 1973)；

〔邏輯及哲學論文集〕 (*Studies in Logic and Philosophy*, 1959)；

並與 G. Frey 合編：〔邏輯與語言〕 (*Logic and Language*, 1974)

一 哲學的意義：廣義與狹義

什麼是哲學？我們經常認為，對於一件事物，只要知道怎樣叫它時，我們就認識了那件事物。如此，就以哲學為例，人們以為「哲學」一詞來自於希臘文中「智慧之友」的那個字「philosopher」；因為「philosophy」就是「與智慧為友」或「愛智」。這種只解釋字面的方法，雖然語言學家經常使用，卻是一種危險的方法。因為這種方法不但常常不能幫助我們了解字面所指的對象——相反的，還很容易使我們岔離對象本身，甚至引我們走上錯誤的路，因為大部分的字義經常是與時俱變的。

從一開始，「哲學」一詞就有兩種不同的意義：就廣義來說，它是指「理論的科學」；從較明確的意義來說，則是指「第一哲學」(first philosophy)，也就是「基本科學」或「基礎的科學」。在過去兩百年中，「哲學」一詞漸漸的變得只限於第二種意義。事實上，它愈來愈被用來指一種明白放棄成爲一種科學的意識型態教條 (ideological doctrine)。這種情況，卡爾·雅斯培 (Karl Jaspers) 就稱之爲「哲學的信仰」(philosophical faith)。

在另一方面，叔本華 (Arthur Schopenhauer) 則明白指

出：哲學「當作一種學問來講，與可信或當信的事物根本無關，有關的只是那些可以認知的事物。即使哲學與我們應該相信的東西毫不相干，但這並不會破壞信仰，因為信仰的主要特徵即在於它包含有不能被瞭解的東西。」¹

因此，本文所用的「哲學」一詞都是指第二種意義。這一詞所指的是人類存在、認知及行動之基礎的學問；人類存在、認知和行動的事實，我們大多數人都認為是理所當然——即這種事對我們似乎並不構成什麼問題，而我們也沒有人願意花時間去思考其中的問題。

但是根據叔本華的說法，哲學的兩個基本任務是：「對於看似自明的（self-evident）東西，為要找出其中的問題，我們必須注意每一細節。」²

這種要求對當代哲學來說仍然是很重要的，這一事實即是巴齊希（Günther Patzig）所提的「工作定義」（working definition）中指出的：「哲學就是對那些不經哲學思考的方式就視為理所當然的事情進行反省，對這些事情是否可能的情況加以考慮。」³

因此，數學家預設數的觀念；然而，一旦他要嘗試找出什麼是數時，他就從事於數學哲學的工作了。科學家關心的是時空中物質和能量的變化過程；研究時空、能量、物質，以及實在和變化過程之本質的人，則是自然哲學家。

一個人經常既是科學家，同時也是自然哲學家，不過這兩者之間研究方式的不同，卻經常遭到忽視。

¹ Schopenhauer, Arthur, "Sämliche Werke" (全集) Arthur Hübscher 編；Leipzig, 1938, Vol. 5, "Über die Universitäts-Philosophie" (論大學哲學), p. 153.

² Ebd. Vol. 6, "Über Philosophie und ihre Methode" (論哲學及其方法), p. 4.

³ Frege, Gottlob, "Funktion, Begriff, Bedeutung" 本書由 Günter Patzig 編輯並寫作導論；Göttingen, 1962, p. 14.

真正偉大的科學家常常也是自然哲學家，然而差不多所有偉大的哲學家也都身兼科學家或數學家。

二 唯心論者對哲學的誤導

只有菲希特(Fichte)、謝林(Schelling)和黑格爾(Hegel)才把哲學和科學疏離，而由於他們造成的後果，使我們至今還感到困擾不已。這些哲學家高傲不遜的思辨，並不建立在科學家的發現之上，反而要指派科學家，告訴他們什麼是自然。黑格爾在一次演講之後，一個學生向他指出，實在世界與他（即黑格爾）的理論所說的大不相同。結果這位學生得到了一個高傲不遜的答案：「實在世界還要更糟糕！」

叔本華也曾對這些哲學家無可否認的成功提出一種解釋：「有一種經常被使用而且非常奇特的戲法，這個戲法的發明應當追溯到菲希特和謝林。我認為這種在寫作上搞晦澀的狡獪戲法，實際上是無法讓人瞭解它到底在表達些什麼；而這些人真正的手段是將他們無意義的思想處理得使讀者誤以為他們沒有瞭解它，是讀者自己的過錯；然而事實上，作者很清楚的知道，這是他自己的過錯；因為他沒有真正能讓人了解和清楚被人懂得的東西與人溝通。設若沒有這些戲法，菲希特和謝林就無從建立他們的虛名。然而如眾所周知，沒有人比得上黑格爾更大膽更廣泛的玩這套把戲；假如從一開始，他就以非常清楚明白的字眼提出這種他賴以建立其假哲學之荒謬絕倫的觀念，那麼每個人都會當面嘲笑他，或聳聳肩表示不以為然，而不會認為這種鬧劇有什麼值得注意。」⁴

⁴ Schopenhauer, Arthur., op. cit. Vol. 5, "Über Universitäts-Philosophie" (論大學哲學), p. 172f.

倘使叔本華接觸過海德格怪異的語言特技表演，那麼他一定也會對海德格做同樣的評判。

三 哲學應該打破沙鍋問到底

除了上面所要求的——即沒有什麼東西應視為理所當然——之外，叔本華指出哲學最急需的是「人應該有勇氣不留下任何問題不問。」⁵

這意思是說，不管誰從事哲學思考，一定要質問那些根本的問題；而為要這樣做，他就得隨時準備質問每一件事物。對於從事哲學思考的人來說，每一件事在哲學的兩層意義上應該都是可以質問的；無可否認的，這種想以提問題來洞穿事物背後真況之極端的質問方式，絕對不能把質問自身當作目的。問題需要解答，但是答案只有在能夠提出足夠的證據和理由時才有價值。這種能令人信服的理由和證據之真相，叔本華在他著名的博士論文「論充足理由律的四個根源」(*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden Grunde*) 上指出過。

由於新的洞見、新的經驗會使得看來像是已解決的答案重新生出問題；因此，如同康德說的：我們唯一能學到的不是哲學（亦即，呆板無生氣的哲學答案），而是去從事哲學思考（亦即，提出哲學問題和講述哲學上之理由的方法）。

四 哲學思考、人生的方向和批判精神

然而我們怎麼學習哲學思考呢？而我們又怎麼學習找出我們生命中的正確方向——這又回到我們原來的問題去了。

⁵ Ebd. Vol. 6, p. 4.

正如在一個陌生的城裏，我們由於嚮導的幫助才能找到正確的方向；因此，我們在哲學中應該遵從偉大哲學家的引導——亦即要正確的引導，而不是誤導。然而，即使偉大哲學家的答案也只不過是他們不得不提出的理由而已。我們不應該無批判的變成一個哲學家的奴隸，相信他所說的任何東西；而是應該藉着偉大思想家的觀念來刺激我們。盲目的信從一個哲學系統、信奉一個哲學家為真理獨一無二的先知，贊成任何「主義」，而不管它是理性主義或經驗主義、實證主義或存在主義、多瑪斯主義、馬克思主義或康德主義——所有這些都是哲學最惡毒的敵人。若是只採行某一種主義，那麼就會變成無批判的獨斷主義。在這篇文章中，我雖然屢屢引用叔本華的話，但我似乎也應該警告讀者要反對任何形式的叔本華主義，亦即要反對盲目的尊崇叔本華和不經批判的接受他的理論。

這樣一種不批判的態度必然與叔本華自己的信念不相一致。他自己很清楚的要求我們，在研究他人的意見時，不要停止自己的反省：「當我們閱讀書本時，是別人在替我們思想，我們只是重複他的心靈歷程……這就是為什麼我們將專注於自己思考的心思轉移到書本時，會感覺到有這樣一種解放。在我們閱讀時，我們心中實際上是空空無物，只有他人的思想一幕幕的演現，但是當這一些都演過後——剩下的還有什麼呢？這就是為什麼一個人習慣於閱讀很多東西時……逐漸的就喪失了他自己從事思考的能力，這種情形正就如人經常習慣於騎馬，因而漸漸的忘了如何走路，……或如彈簧受別的東西繼續不斷的壓力，最後喪失了它的彈性一樣；人的心靈也在其他人經常不斷的思想壓力下喪失了它的活力，……所有這一切之外，應該再提的是，寫在紙上的觀念，除了當做追索某些人在沙上行走過的痕跡之外，別無意

義：亦即一個人能告訴別人他走的是那一條路，但是要知道他在路上看見的是那些東西，別人就必須用自己的眼睛看。」⁶

從事哲學思考，根據叔本華的意思（這一看法一直到現在仍然為真），根本上是要自己思考。其他的思想家（如叔本華），只可能提供某種程度的引導和刺激，而不能免除我們要自己思考的任務；特別是在叔本華死後百多年來，引發問題的情況已經有很大的變化了。

這種情形對其他思想家也是一樣，例如馬克思：造成他採取他那種態度的情況，已經在本質上變了；一種不經思想地重複馬克思的口號以及獨斷的相信馬克思，只是代表一種偽宗教和一種不批判的科學哲學。

任何想要被視為嚴肅的哲學，必須能接受一種批判的檢查，這一點也同樣可以用於馬克斯。他的預測實現到什麼樣的程度？他對歷史演進過程（或至少是社會史的演進過程）的解釋能正確到怎樣的程度？我們今天不應該說馬克思忽略了一些也幫着造成歷史事件的因素嗎？我們能夠堅稱歷史的演進過程是完全被決定的嗎？

一種批判的檢討將會顯示出許多哲學（包括我們自己的）中有許多錯誤過失，然而為什麼我們還要讓這種錯誤廣為散佈呢？

這是由於我們的知識能力很受限制而且不完全嗎？這是由於跟我們有關的事物是那麼困難、複雜嗎？在其他地方，叔本華見到了這種錯誤的原因：「發現真理最大的障礙，並不是來自於對象中引我們走上錯誤之途的幻像，也不是直接地來自於我們悟性（understanding）上的軟弱；而是因為預先即有的偏見或預先即下好的判斷阻擋在求真的路上，因而

⁶ Ebd. Vol. 6, "Über Lesen und Bücher" (論閱讀與書), p. 588f.

就像逆風將船吹離它們可以泊岸的航道，使得舵帆一無所用。」⁷

五 培根的四偶像及批判

批判的提出問題、批判的提出理由——這些都是令人困擾而又無聊的工作；我們經常以輕率、不批判的答案矇騙這些要求。於此，我們被某些習慣主使着：亦即結論在開始批判研究之前就有了，因而偏見也就跟着發生了。

培根 (Francis Bacon) 稱這些我們所崇拜、屈從和無批判而承認它的偏見為偶像，他將這些偶像分為四種（或稱四種偏見的來源）：

1. 種族的偶像 (*idola tribus*)：這種偏見的由來，是因為我們屬於人類的部族，因此只能認識投合人類官覺所好的知識；因而我們不認為事物有其自身的本性，而只認為是我們感官和我們悟性能夠把握的樣子。

2. 洞窟的偶像 (*idola speluncae*)：我們的視野被限於我們個別的觀點所能見到的領域，我們生活在狹小的洞窟中，被偏好、嗜欲包圍着，並且只從這個透視點看東西。

3. 市場的偶像 (*idola fori*)：社會的交往是建立在相同的語言之上；可是在語言中，字詞並不被理性統轄，相反的，這些字詞常常操縱意義：即這些字詞能夠使我們相信實際上不存在的事物存在，並且它們能夠提出在實際情況中完全不同於我們想像的性質。

4. 劇場的偶像 (*idola theatri*)：我們由於受傳統科學理論影響而有根深蒂固之偏見，我們並且憑藉它來看東西、評

⁷ Ebd. Vol. 6, "Über Philosophie und ihre Methode" (論哲學及其方法), p. 15.

判東西。事實上，到目前為止，所有的系統都是妨礙我們接近實在世界之人造「劇場世界」中的傳說或遊戲。⁸

在上面四種偏見中，一、二、四種人們還能擺脫得了，但是第三種偏見則相當難避免，因為我們所有的哲學工作都是藉着語言這種工具來做的。我們如何避免語言中預先已經決定的可能性呢？在這個脈絡中，口號扮演着一個相當不幸的角色，亦即藉着字詞強迫我們接受一種事先已經決定的意義，而抹殺所有獨立的思想。

於此，對科學來說，要緊的不是字的外在形式，而是觀念的意義；而為要勾畫出觀念的意義，我們必需要定義好觀念。

因此，思想是否能够獨立於語言之外存在的問題，只有我們給予「語言」一個精確的定義後才能够解決。為要做這樣一種定義，顯示出「語言」（對「哲學」也一樣）至少可以以下面兩種方式定義：

1. 在非常廣泛的意義下，任何東西都可以涵括在「語言」的概念中：亦即「語言是一種符號系統」。因此，雖然一般的紅光不是語言，但是當它在一個系統中與綠光、黃光，甚或黃色閃光在一起出現時，那麼我們就能說是「交通燈號的語言」。

2. 在較狹、較特定的意義中，也就是說在口語中：「一套由人類說話器官構成，可以用於知識的溝通，並且是被自然形成的人類社羣採行的符號系統，即稱為語言。」

若我們以第一種意義來看待語言，那麼思想絕對不能獨立於語言之外，因為我們的思想本身就是一套符號系統。

⁸ C. F. Francis Bacon: "*Neucs Organ der Wissenschaften*", translated and edited by Anton Theobald Brück, new impression, Darmstadt, 1962, p. 32ff.

六 從事哲學思考的目的

然而爲什麼目的要從事哲學思考呢？這問題正是我們現在所要討論的。哲學給我們一個機會去發現我們在存在中、在世界中、在生活中的意義；但是哲學還想做得更多。它不只希望得到理論上的睿見，也希望提供實踐上的指南、合理的引導我們的行爲。波查諾 (Bernard Bolzano) 提出了下面的定義：「哲學是研究那些我們想深透到它最終根基及可能性，以便使我們變得更明智、更好之真理的客觀關係的科學。」⁹

凡是知道怎樣做是正確的，他就是明智的人；而我們不但要正確的做，甚至要肯認哲學所提出的睿見以便能夠變得更好。根據叔本華的說法，所有存有所底據的盲目意志 (blind will)，應由科學一般建立起來的哲學睿見引導，叔本華相信這種情形在三個層面上發生：

我們自己應該讓(1)正義、(2)憐憫之情、(3)求生意志的克服來引導，也就是說以禁欲主義的自我克制來管制黑暗、自我中心的求生意志驅力。

在「生活智慧珠璣集」(Aphorismen zur Lebensweisheit) 中，叔本華指出三個我們今天可以稱爲「生活素質」、以及爲達到此生活素質我們必須採取正確態度所根據的基礎：

- 一、人是什麼：人就是他能夠隨意支配的個性和才能。
- 二、人有什麼：人有的就是他擁有的東西（最廣泛的意義）。
- 三、一個人有什麼令譽。令譽不但是靠他自己而來，並

⁹ B. Bolzano, "Was ist Philosophie?" (什麼是哲學?) ; 新版, Darmstadt, 1965.

且大部分是來自於其他的人，他的榮耀、地位、令名是建立在其他人對他的看法。

於此，叔本華指出受過哲學教育的人，在他生命上的這三個層面中，什麼態度是他應該採取的。因此，叔本華的哲學並不只是提出一種如何認識事物本質的意見而已——它也暗示我們如何去做以便提高「生活素質」。

七 從事哲學思考應有的態度

但是，在這個地方我們仍然還要記得不要無條件的追隨叔本華，我們採取他的忠告，但是如何去做仍然是要每個人自己決定。

由於在許多地方，我要讀者把叔本華看成一個建議我們如何去做的泉源，我願意說說我的理由：

一、叔本華很清楚的表達他自己的想法，他的文字很典型，並且很清晰，即使一般人或哲學的門外漢也能明白他說的是什麼。

二、叔本華經常嘗試以理性的方式解釋他的睿見，而他的學說也造成一個相當閉鎖的系統。

三、叔本華是一位現代思想家，因為對他來說，意志先於理性，行動的地位高於知識，並且理論應該指向實踐。

最後，從一種現代的觀點看，我也許應該強調的事實是，叔本華也有他的弱點；但是只要我們不盲目的追隨叔本華，而是自己獨立思考，建立我們自己獨立的哲學看法，那麼我們就能發現我們人生的意義。並且在這方面，叔本華必然能給我們某些指導。

人是什麼？

What is Man?

雅斯培著

黃蘊譯

原載 *Universitas* 英文版 8/1/1965

作者簡介

卡爾·雅斯培 (Karl Jaspers)，一八八三年生於德國奧登堡 (Oldenburg)，曾在海德堡大學、瑞士巴塞爾大學 (Univ. Basel) 等校任教，是世界上著名的存在主義哲學家之一。雅斯培最初從事於精神治療研究，後來轉到哲學領域。主要著作有：〔普通精神病理學〕 (*Allgemeine Psychopathologie*)；〔世界觀的心理學〕 (*Psychologie der Weltanschauung*)；尤其以三本題名為〔哲學〕 (*Philosophie*) 的著作為最重要，是他整個思想體系的說明。雅斯培另外還關心現代各方面的問題，在其他許多著作，他都一一加以檢討。在一九六九年，他與世長辭。

一 人是結合自然與歷史的存有者

人有三種特徵。首先，就肉體的生命形式而言，人是屬於大自然中的一種動物。其次，人是屬於歷史中會思考、會行動、會創造的生物，人一方面創造歷史，一方面又隸屬於自己所創造的歷史中。最後一項特徵：人可以說是將自然與歷史結合於自身的存有。雖然人變成了現在這樣的存有，由於人在自然與歷史中的出現，人似乎同時也是來自大自然與歷史之外的，然而他的起源和他現有的目標卻是離不開自然與歷史的。

人的這種處境是獨一無二的。人的存在在萬物中是自明的，但唯有人是這世界上最難猜透的。「人幾乎就是一切」這種說法顯然蘊含無窮變化，表達方式卻是够奇怪的了。亞里斯多德說：「靈魂是一切」。中世紀的學者認為：人既不是動物，也不是天使。人居動物與天使之間，分享了兩者的存有：由於他是一切受造的中心，他的地位不僅超過了動物，也比天使尊貴，因為只有他才是按照天主的肖像而造成的。謝林（Schelling）說：「在內心深處，人就具有一種『得自創造的體認』，因為人從一開始就存在了。」

只要是人能力所及，人就能成就。人發現在這個世界上

除了自己以外，還有他人的存在。

大自然總是沉默不語的。自然的景色，突來的風暴、火山的爆發、襲人的和風、無聲的天籟等等似乎都蘊藏了某種訊息，然而大自然並不為人作答。動物具有感覺，但是並不會說話。只有人才會說話。只有在人類之中，才可能藉着交談與回答來維持並增進彼此的瞭解。亦只有人在思想中具有自我的意識。

人在這個沉寂、浩瀚的世界中是孤獨的。唯有人是沉默的萬物及他自己的代言人。大自然的沉默首先給人的感受是陰森出奇，然後會讓人覺得冷漠無情，然而最後這種寂靜卻讓我們的信心受到鼓舞，支撐並幫助着我們。人身為自然的一部份是寂寞的。他只有在與他共處的患難弟兄的社會中，他才成爲真正的「人」，變成了他自己，並且不再是孤寂的了。此時的大自然又恢復了原有的寂靜，變爲一片黑暗矇矓，退居到背後，對他只成爲次要的了。人在這黑暗的世界中頓然成爲一支火炬，由於經過人類思想的照耀和洗禮，萬物才變得光輝起來。

我們透過世界才體認到自己是具有軀體、活生生的存在，沒有肉軀的話；也沒有我們的存有。我們身受這個存在的限制；在其中活動，我們不僅經驗到這樣的肉體軀殼是自己的一部份；並且認爲自我與此一軀體是一而二、二而一的。然而我們如果把自己只當作是從物質與生命演化而來的自然的存有，那麼我們就喪失了對自我的意識。因爲，當我們把自我視爲與自己的軀體等同之時，我們仍未成爲一個完整的自我。

除非藉着傳統的實在性，我們是不能透過歷史來把握自我的，沒有這種傳統的實在性，我們不會變成現在的樣子。然而，要是我們把自我只當作是我們今日從中發現自我的可

知歷史過程，那麼我們便無法認知自己原始就有的責任。因為唯有先瞭解自己原始的責任，而不僅從歷史去沉思，我們才真正能夠實現自我。

我們是否能夠透過自己內在與外在行動的自由之中，去瞭解自我嗎？透過這樣的反省，我們投入到自我認知的深處及源頭。然而，我們並未把握住我們自由的存在。因為我們並不會創造自己：我們與生俱來的存在不是自己創造的，我們在把握自我的自由行動中所被賦予的自由也不是自己創造的。

如果我們不能透過自己的起源來瞭解自我的話，我們是否至少能夠知道自己是什麼呢？

二 人是隨時在改變的存有

人曾經被描述為：人是具有語言並且會思考的生物(zoon logon echon)；人是能夠在法律指引下，採取行動聚落成鎮(polis)的生命形式(政治的動物，zoon politikon)；人是會製造工具的存有(工具人，homo faber)，會以工具來工作的存有(工作人，homo laborans)；更是會以羣體合作方式來供給生存所需的存有(經濟人，homo oeconomicus)。

上述每一項定義都指出了某些有關人的真正特徵。但是其中卻遺漏了一項最重要的因素：我們不能認為人只是反覆在這幾種特殊型式中出現的有限存有。要知道，人是一種隨時在改變的存有：人無法保持現狀。人在各種複雜的情況中必須不斷地自我修正。人與動物不同，他並不是代代相傳一成不變地保持原狀的生命形式。他要突破他在開始的情況。他不斷在新情況中獲得再生。每一個人的新生並不僅侷限於某種預定的道路，而且也是一個嶄新的開始。按照尼采

(Nietzsche) 的說法，人是「不確定的動物」。動物只能依原有的形式繁衍，而無能改變現狀。人天生便與動物不同，他可以變得與原來的存有不一樣。他會鑽牛角尖、會陷入扭曲之中、會反覆無常，也會與人羣疏離。他需要救援、需要治療、需要解脫、需要自我重建。然而這些需求並不能够在一般人已知或公認的一個真正人存在的方向中找得到。

人都承認自己要受到種族、性別、時代、文化、社會及經濟情況等的限制，但是有那一個人仍然能够從自我中解脫出來、並彷彿他能跳出並超越他歷來所置身其中的環境呢？

無論我們對「人」知道多少，也無論個人對他的自我瞭解多少，這些知識全部累積起來並不足以說明「人」究竟是什麼。他所受到的限制，以及與他相關的東西，並不必然都與他相等。從探討人類源頭所引發的問題就如同一根槓桿，憑着這根槓桿人可以提昇自己不被環境淹沒。人從太初起便接受了不得寧靜的召喚。人唯有透過某些永遠無法理解的事情才對存在有所認知，而當他找尋到真正的自我時，他發現他自己正是屬於這些無法理解、無法理喻的一部份。

人——然而並非個人——感覺到自己正被他無法主宰的原因所支撐時，知道自己是誰。有關人可能成爲什麼的一切知識都與他自己內在的先決條件及潛在能力有關。人並不等於這些先決條件及潛在能力，然而在他實現自我的過程中，他卻擁有這些條件及能力。

我們腦海中有眾人的形象 (image)，我們也認識如此已經被接受而且也已成爲歷史的形象。

然而，因爲我們不能決定在如此的形象中，「人」究竟是什麼？「人」究竟能成爲什麼？以及應該成爲什麼？因此我們也爲指引我們的一些形象擔負着一種責任。

三 人透過自身及他人的形象才能把握自我

人活着不可能沒有自身的形象。就在形象與形象的比較時，我們才能把握住真正的自我。人也經常受到下列形象的左右：在古代神話中的英雄以及古希臘的神祇中，這些與人相似的存有，唯一與人不同的地方是他們的不朽。人分別受到了智者、先知、聖人以及文學中各個角色等形象的影響。但在今天又受到那些形象的包圍呢？舞臺上、運動場上、以及電影中的明星；政治家、作家和科學家；這些人物是否足以代表目前領導的形象？或者根本不再有了呢？

形象的競爭是在我們內心中展開的，獎品則是我們本身。我們從經驗中可以得知，每一個人對於不同的形象都有喜好與厭惡。我們拿他們當做自己的榜樣，就如同從有好有壞的榜樣去模仿一樣。當然我們也會反躬自問：在現在這種情況下，對方會怎麼做？會怎麼說？

在一個人墮落時，通常都會以別人的惡行來掩飾自己的醜態。爲了更能實現自我，我們找尋自己所崇拜的人物，在自己所愛的人中實現了自我，然卻又在那些我們所瞧不起的人當中，迷失了自我。

有些人反對將人的形象塑造過份完美，他們會說：「我根本不想被捧得太高，我只要像別人一樣就好。」、「真正的人性含有軟弱的一面，而不是自大地期望比別人好。」、「偉大人物是過去時代中的偶像，今天這樣的人物已不復存在。」、「我希望能跟得上時代的要求。」可是從另一方面說來，我們還是對「人」的高尚情操表示推崇，這種高尚情操使我們充實。這種高尚的推崇也是尊重個人的起源，因爲每個人都有一種高超的潛力：就因爲他是人。這是自我尊重

的起源，自我絕不能容忍任何必須自我作賤的理由。然而還有一個愛及尊重都不能超越的非常界限，乃是在「人」內心中所有的事情正如莎氏比亞戲劇〔暴風雨〕中（“*The Tempest*”）加利班（Caliban）一角表現的——猜忌的折磨，以及實際生活中德國人民對希特勒所表現的一種盲目服從的瘋狂等事實都可以代表。

尊重並不將人提昇到神的境界。無論是大人物也好，升斗小民也好，都與我們有某種關係。有一句勸勉並能鼓舞大家的成語：「大家都像我們一樣是人。」但從這句成語也很容易翻轉成爲一句有惡意且貶低人性、降低水準的成語：「大家都只是人，與我們沒有兩樣。」

我們說過：「人無法藉世界、歷史、甚至他自身來把握自我。」

受到自身存在限制的「人」，想要逃避自我。如果他的生命只不過是每日反覆的存在，只不過是孤獨的自我封閉，他便不能得到滿足。如果他只希望保持他現狀的話，他便沒有把自己當人看。

四 人唯有透過內在與外在的認知行動才能 真正掌握自我

只是經由情感、經由沉溺於神話式的形象；經由滿腔熱忱、經由動人心弦的言語等都無法使人逃避自我，因爲這些東西都不是實在的。人唯有在他內在和外在的行動中，才能真正把握住他自我，並且超越生命，也如此才逃離了自我的拘限。這種認知的產生有兩種方式：一是透過世界上漫無限制的進步，另一是透過超越者啓示給他的無限性。

從火的發現和工具的發明開始，人就逐步地主宰了自然。但是除了日常生活中的必需品之外，人還追求其他的東

西：企圖發掘並發展各種才幹的勇氣，海上生活的危險，壓抑不住想要去經歷體驗的意願，這種無法滿足的激勵使人往各方面去發展。

在希臘神話中，普羅米修斯（Prometheus）是位膽敢與天神對抗的巨人（titan）。在悲劇詩人伊斯基拉斯（Aeschylus）的詩篇中，我們可以讀到：在天神宙斯（Zeus）的跟前，普羅米修斯支持人類求生的理由，然而宙斯卻想讓可憐的人類毀滅。於是他從天上偷取了火種傳給人類，並教導人類生存所需的百般技藝，例如：建屋造船、使用金銀銅鐵、馴服野牛來耕種、馴服野馬來代步等等。他亦教導人類算術、各門學問以及如何書寫。普羅米修斯賦予人類生命，讓人們有機會透過自己的行動去有意識地塑造自己的生命。這種功勞卻不見容於天神宙斯的世界秩序之中。人之所以成爲今日的人必須感謝巨人普羅米修斯，同時也要感謝自己。「再沒有任何東西比人更能幹的了」這是索弗克里斯（Sophocles）的話語。

人的才幹也掌握了自己的命運。但丁（Dante）描述奧迪賽（Odysseus）的探險經歷中提到：奧迪賽與他的同伴們航海跨越了人類居住的極限——赫克力斯的石柱（直布羅陀海峽）。他們爲什麼冒險？「如此，世界的奧秘再也隔不過我了。」奧迪賽說服了他的同伴：「在你們未來的歲月中不要放棄追求探索人類未開發領域的使命。上天所賦予你們的使命並不是要你們像牛馬一般生存，而是要你們能爲名譽與知識奮鬥。」最後大海吞噬了他們的船隻，並把他們吹襲到大洋南端的試煉山（Mount Purgatorio）。從此以後便沒有人知道他們的下落，直到有一天但丁遊地獄時，才從奧迪賽口中得知這段故事。

但丁的故事，使我們想起了一些最近發生的事：

以成就而論，到南方大洋的航行，在今天看來似乎是微不足道的。一九五七年，蘇俄發射了第一顆人造衛星史潑尼克（Sputnik）進入太空，得到不少的歡呼喝采。不久之後，一架載人的人造衛星載送一位太空人平安返回地球，受到了更多人更熱烈的歡迎。太空人曾步出太空，並且報告了人類從未見過的太空景象。我們或許會想到：「從現在起人將要逐步征服宇宙，人不再侷限於地球一隅。地球只不過是人的——個出發點。幾千年以前，人乘著木筏去探險，到後來完成了環繞地球的壯舉。到現在，人已開始進入太空漫遊，總有一天，宇宙也要像今日的地球一樣為人征服。」這只不過是一種虛幻不切實際的夢想。即使人可以不斷進步並超越他原有的成就，他本身所受的限制還是永遠不會改變的。人雖然已經進入到太空探險，但尚無法進入星際間的外太空，只限於在我們自己的太陽系裏活動。人永遠不可能進入星際間的外太空探險並前往那裏移民。地球與最近的一個太陽系（人馬星座）中的恆星的距離，雖然在整個宇宙中算來微不足道，但離地球仍有四個光年。人類存在的自然限制（壽命的有限）使太空人根本不可能去探測如此遙遠的星球。

但丁在奧迪賽詩中所描述的勇敢的、自信的求知意志，在現代開始的階段，就從研究者和探險家身上反映了出來。地球的征服在人類史上開啓了個嶄新而輝煌的時代。到了今天，特別是從有人造衛星以來，一切都反轉了過來。從太空人令人失望的報告中顯示，縱使一個登山者充滿危險的探險，在今天都比太空人的探險要有意義。太空飛行變成了一種只適合於少數擁有特權的人做技術熟練表現的演練，就好像在已經變成高度技巧性的運動中創造紀錄一樣。

但丁故事中的原則——由於想要探索究竟的高傲意念，對於自己的才幹過份的自傲而造成了毀滅的結果——今天又

以一種新形式出現。由於人類科技能力的進步，人類想要自我毀滅已隨時變為可能。

人要往一個反方向去逃避自我，不再從物質的進步中走向世界，相反地卻在自我實現中漸離了世界；不再走向他暫時存在的經常更新的興奮之中，而走向永恆的安寧，從一時到一時迂迴地變化。

在時間中，人不可能擁有長久的平靜，要有，也除非時間停止。在世界上，平靜的時刻不可能達到極致，而事情總會連續地發生；如果有圓滿的時刻來到，永恆安息之光將會照耀。這一時刻給我們內心的平靜作證，這種平靜是不會在時間中停留的。

五 人唯有在超越者身上才能找尋到真正的 內心平安

這種平靜只有在超越者 (the Transcendental) 身上才有。我們存有的意義便是和所有受苦難的同伴一樣，能在超越者之內重生。天主的不變便是這種平安的密碼 (cipher)。也就是為了獲得這種平安，人們才切望走出自身，不再走入世界的不斷進步中，而是走向我們無法認知，且無以名之的超越 (Transcendence)。

如果人不曾經歷過這種衝激，而且他逃離自我也未走向超越者，那麼他就還不算實現他的自我。他充其量也不過是一個活的、會推理的存在，而且就侷限於此了。人為了反駁這種被貶低的形象，人因此也被稱為「瞻仰天主的存有」 (the being which glimpses God)。而唯有在這種與超越的這種關係之中，人才意識到他自己是在所有種族及所有時代的人類中具有超越生命的一種自由存有。

當人開始這一步反省的過程時，在猶疑之際、以及那種孤立無援的情況中，他有了自我的意識。如果我們膽敢面對現實去思考的話，我們需要十分的勇氣，我們在黑暗之中特別應該張大眼睛，不能莽莽撞撞。

勇氣生希望，沒有希望便沒有生命。只要我們活着一天，就至少有一絲希望，但這一絲希望也是來自勇氣。

當存在消逝時，希望就變得虛幻。因此，希望加上由勇氣所生的鎮定工夫，人才能昂然地走向生命的盡頭。

唯有在存在的界限內，希望才有意義。希望並不在時間以外存在，然而所有的希望要是都在時間中幻滅了的話，要怎麼辦？鎮靜只是一種盲目信心，根植於自我深處的存在，不是每一個人都具備，也不是每一刻都存在的，更是沒有保障的——莎氏比亞所謂的「成熟是一切」。

鎮靜的工夫並非揮之即來的。人會經不起赤裸裸現實的考驗。凡是接受現實的人，不應該太過於自信。如果他意識到他自己是一個人，而且也受到人的限制，他又想要保持他自己的完整人格，或者假設他一旦遭遇失敗，他又希求別人待他仁慈的話，他就不應當忘記別人。

我們已經看出「人是什麼」這個問題永遠不會有恰當的答案。因為只要人還是人，人究竟會變成怎樣完全由他的自由來決定。由於人具有自由的結果，這個問題的答案會不斷地揭示出來。只要人活着一天，他便要經常為實現他的自我而努力。

無論誰問「人是什麼」，都想要看看一個真實確切的「人」的形象，看看真正的「人」自身——然而事實上卻辦不到。人的真價值在於他是不能被決定的。人就是人，因為他認識他自己和其他每個人的內在價值。康德用了非常簡潔的話說明這個道理：「人不可能只是他人的墊腳石，每一個人自身就是目的。」

我們這一時代中的人

Man in Our Day

齊歐克著

江日新譯

原載 *Man and Philosophy*,

慕尼黑Max Hueber 出版社

作者簡介：

赫曼·齊歐克(Hermann Ziock)，一九一三年三月十七日生於西發利亞的格列文(Greven)，二次大戰後曾任閔斯特市(Münster)的〔西發利亞報導〕(*Westfälische Nachrichten*) 副主編，後來又從事出版業及雜誌編輯，一九五〇年任德國報社及西南電臺(Südwestfunk) 駐中東通訊員，及德國駐開羅大使館新聞參贊(1956-1962)，自一九五三年起在波昂任職聯邦經濟合作部。

主要作品有：

〔埃及人〕(*Ägypten, 1955*)；

〔阿拉伯共和國〕(*Vereinigte Arabische Republik, 1950*)；

所編文集有：

〔埃及當代最佳作家的短篇中的埃及人〕(*Ägypten in Kurzgeschichten seiner besten zeitgenössischen Autoren, 1963*)；

論伍斯特(Peter Wust)的文章可見〔我處於絕對確實性中〕(*Ich befinde mich in absoluter Sicherheit, 1950*)。

一 緒論：人、精神、肉體

奧古斯丁（Augustin）的問題「什麼是人」，與問「神」或「宇宙」的問題一樣古老，並且這個問題遲早都會強迫每一個人找尋辦法照亮黑暗，以及找出擺在那些探討人性深處和尋索生命意義的人面前之謎題的答案。然而，我們同時知道我們對人的知識並沒有最終的確實性。這是因為我們是雜有肉體、心的受造物。從實在論的觀點看，人是站在自然世界和精神世界之間；也可以說，他同時屬於生物和精神的兩個世界。

人的雙重本質使他橫跨了兩個世界，因而兩種相矛盾的力量都在他身上作用。肉體是生命力的來源，與精神相對立；然而，在精神的層次中，位格之爲物（what is personal）也與心靈之物不同。「心靈之物」我們是指得自我們無意識自我的刺激，以及那些硬衝到我們知覺表面的感覺。在「它影響我」、「它是」或「它做」這樣的表式中，「它」這個字顯示一些東西在不自覺的力量中有它更深一層的根源。在藝術的領域中，我們稱它爲「直覺」，即原始的創造衝動。

相形之下，位格是指個別、思考而有反省的人。雅斯培

(Jaspers) 曾經說過：「思考是人事的起點」；由於我們能够思考、能够考慮，因而我們能够建立準則，分辨事物彼此（如善與惡）。

但是我們還得再談一下這一個別面。每一個人都是不同個性的不同受造物；並且，就像我們無法只以理性為基礎而完全無遺的解釋或瞭解人一樣；人在個別的角度上，變成了一個非理性的東西。這種情形與動物相對立，動物的本能提供了行動的力量，並且它也是自我包容和自我滿足的。後一性質神也一樣具有，不過對神來說，它則是純粹精神的。

二 不確定性是人類不安的最大問題

因此，構成我們世界體系有兩個相對立而又和諧的單位，並且人就在其中搖擺往來。彼德·伍斯特(Peter Wust) 這位閩斯特(Münster)的哲學家說：「諸神並不做哲學思考，動物也不做。為什麼呢？又為什麼單單人做呢？我必須說，只有不確定性才可能是刺激他去想、去做的基本原因。」而所有人類成就的短暫性也即由此而產出。

賀德林(Hölderlin)可能是德國最有深度和反省最深刻的詩人，他用銳利深刻的方式將思想放到字裏行間去，他在「亥伯龍命運之歌」(Hyperions Schicksalslied) 結尾寫道：「我們注定找不到安歇之處。苦難的人類，盲目的從此一時，彼一時倒下；就像水一般，打向這塊岩石、那塊岩石，然後隨著歲月消失在人類深深的無知中。」

賀德林使我們重新面對「人之不安」(insecuritas humana) 的問題，亦即人類經常繼續而不能釋懷的不確定性，這個問題幾乎在所有層次裏都與我們有關。

三 人類有三種層次的不安

讓我們從較低的生物學存在層開始吧！我們所有的人天賦都有自我保存的本能，亦即我們為自己的生存和物質福利而奮鬥。甚至一個像西元前四世紀喊出「回到自然」的戴奧吉尼斯（Diogenes）這樣的人——在十八世紀盧梭（Jean Jacques Rousseau）也有同樣的呼喚——即使他要求這樣，生活這樣簡單的人，仍得要有一個他的木桶¹。人需要有最低限度的物質來維持他在生存的需要，並且還要經常努力以保障最低的需要——而他若不是喚做戴奧吉尼斯——則這個人將會努力添加他所有的東西。命運——馬基維里（Machiavelli）叫它做「fortuna」——是無所不在的潛藏著，並且很可能在今天或明天就遺忘不再眷顧那些昨日既有錢又有勢並且自以為安全無虞的人。任何人只要回想一下上次大戰和千百萬各國難民，他就能夠瞭解這一點。事實上，我們之中每一個人在我們生命活生生的同時，都曾委屈的檢視那些斷垣殘壁。

至於第二層心靈的情形又是怎樣？在這裏，人同樣沒有絕對的確定性。生理學家研究人的身體，心理學家研究人的心理，社會學家則將人視為一種社會存有（social being）。然而所有這些研究是透過理智而完成的，其中並沒有人能獲得一個既完整而又窮盡的人之形象。雅斯培曾說過：「人根

¹ 戴奧吉尼斯（Diogenes）是希臘哲學家，屬於犬儒學派（Cynic School），他的生活哲學是放棄一切人為事物，過一種極為艱苦的生活，傳說亞歷山大大帝曾親訪他，詢問他有何需要，他回答要亞歷山大離開，以免遮擋他的陽光。由於戴氏常住於一隻木桶中，故本文作者即借用這一件事諷喻戴氏還不能完全脫人的生活。（譯者注）

本上比他能認識的要更多」。我們若問什麼是真的？或是要求一些理由或最終的事實——則我們如何才能够確定它們是可信的呢？我想到了哥白尼（Copernicus），我們知道他是第一個承認太陽是我們宇宙的中心，地球和行星則環繞著它轉；這種知識，今天我們都耳熟能詳了，並且也認為是顯明的事實；可是在當時，卻使得哥白尼推翻了那些根深蒂固在表面上確實的觀念，而開啓了人類知識史新的一頁。我們也可以回想伽利略（Galilei）與宗教裁判所的爭論，以及與文藝復興的精神對抗，最後終於爲自己所確信的真理被判異端焚死的沙謨那羅拉（Savonarola）。

我們回顧一下那些嚴斥、批評他人的人，歷史經常告訴我們他們錯了。我曾與一個高級法官討論過這個問題，他的看法可以歸結如下：「一部處理正義的歷史，同時也是一部人類錯誤行爲的歷史。」

伍斯特教授，終其一生，他最關心的就是人類不確定性的問題，以及如何努力將人類生命建立在一個穩固的基礎上，有一次他說：「由於人的推理能力作用於相對的不確定之微光中，亦即在完全明白與完全無知中間；因此，人類意志在他們選擇善惡的能力中，既不完全是無助的，也不是完全自由的。這種情況就彷彿將他放到真空中，在真空中他雖然是自由了，可是實際上他也必須要冒險和做決定。但是他並不是在完全的黑暗中冒險，因爲他並不是對路途絕對的不確定。可是，即使有可能在理論的洞見解答最大的存在問題，可是仍還有一些暗晦之處存在，並且也正就是這些暗晦處挑起人尋求解答的努力。」

最後一點——伍斯特提到的各種最大的存在問題——觸及到第三層，也就是宗教這一面或神的顯現。於此，理性、

哲學思辨和辯證法捨棄了我們，教會則要求信仰。伍斯特繼續說：「但即使如此，當他受了信仰所賜之惠時，他發現仍然沒有解消『不安定』(insecuritas) 的情況。」

四 人自己應該做命運的主人

只有我們承認生物、知識或宗教的階層中沒有絕對的安定性 (security)，那麼當我們仍然是我們命運的主宰時，我們才能真正的重視我們每個人所負有的責任，以及我們的時代加諸我們的重大倫理要求。

從現在的觀點看，命運所隱含的意義是什麼呢？

命運是接著昨天而來可觸摸得到的今天環境——所謂昨天，也就是一種永遠過去並且已屬於歷史的日子，然而它又有超越於今天而達於未來不可抗拒的壓力。

五 危機的問題及其意義

我們現代人生活在一種危機 (crisis) 的情況中，「crisis」(危機) 這個字照字面上說，是指「決斷」(decision)；但是這個字長久以來就脫離了它的原始意義而被用來指危險的情況。在歷史上經常有各式各樣的危機，關於這一點我們只要略為一瞥眼就能够證實。倘若我們回顧一下人類歷史的演變，我們就像正目擊到一個非常戲劇性的奇觀，也就是目擊到歷史上各個不同時代所表現出來或是意氣洋洋或是抑抑不樂的心情。我們不需要追溯得太遠，我們就想一想前兩代或前三代，以及在上世紀和本世紀之交短短時間內各階層在社會、知識和政治上所發生的變遷吧！並且在歷史背後，不管是好是壞，所有這一些都是人知性上的推動力量。歷史是人

造的，因為人的心靈能力能夠給人自由自作決定。當人將這種自由付之實踐時，他就將他每一活動加進到歷史的書頁中。雖然歷史上經常有危機在，可是，據我看來，卻從來沒有如當今二十世紀對危機談得這麼多。然而，根據環境或時代，雖然我們聽到了各種經濟、政治、文化及知識上的危機——但是只有一種不被提到的危機才是最值得注目的危機。

任何關於一種「人類」的危機都被避免不談。爲要澄清我這樣子的說法，就讓我從一個很簡單的問題開始吧！如：

人今天的處境怎樣呢？

這種適度的質問甚至還要更確切的解釋一下我們的意向和目的何在。爲要在我們這一時代中找一固定的參考點，我們必須分清外在世界和精神世界的差別，分清來自外力脅迫與內在會摧毀我們的危險情況，以及各種外在、內在的危機。

外在的危機，我是廣泛的指世界上一般的政治情況，例如，各超級強權和亞非新興勢力所玩的權力政治遊戲，因爲這些國家闖向未來，並且與未知者下賭注，而且他們在造成我們未來命運上又是扮演一個很重要的角色。彷彿我們正坐在歷史競技場看臺位子上，目睹著巨大的革命變遷將我們這個地球推進知識活動和物質進步的熾熱火焰中。孟德斯鳩(Montesquieu)說過的一句話：「有一個平淡乏味的歷史是幸福的時代」(Happy the age with a dreary history)，在我們這一時代，以及依照它未來的展望，可能是一種無法實現的夢。

六 人內在的危機：科技文明與「非人化」

然而，我們將不考慮外在的危機，因爲我們這裏關心的

是做爲一種個別受造物的人，因此我必須談一談潛藏在我們存在中的可虞問題。

什麼原因推動我們？什麼原因使得我們圓滿？我們如何來看待人？這些問題我們將一一檢討。然而爲了要澄清這種問題，就讓我簡略提一下歷史上西方人已被刻劃出之各種不同意識型態吧！從希臘歷史一開始我們就有底下的面貌：

史前和初期歷史中，巫術的力量控制人類的的生活。

上古，我們碰到神話的意識——如荷馬作品所表現。

接著是早期的理性主義典型——如希臘哲學。

在中世紀初期，更正確應該是從基督教興起後，我們發現宗教情感支配人的生活。

在解放時代，特別是義大利文藝復興，顯示理性意識的開始。

最後，自從十九世紀和工業化開始，科技產品的意識已逐漸發揮對我們生活的影響。

瑞士哲學家畢卡得 (Max Picard) 認爲二十世紀的人是一種新怪物 (Centaur)——一種半人、半機器的怪物。這種半人半機器的形象也許有些誇張，雖然這是文化批評家所提出的警告，然而依我看來，畢卡得說的倒是相當接近事實。然無論如何，對這件事感到憂慮的人並不只是他而已，作家哈格斯湯格 (Hagelstange) 也說今天個別的人已經凌駕於人類之上——意即「人的『人性』已被他的科技文明勝過了。」

波達姆醫生 (Joachim Bodamer)，他最近幾年在社會病理和文化批評方面的聲譽節節升高，在談論下列問題時，他表現得相當有力、證據相當確鑿：「今天的人，不管是寫一首詩、一部小說，管理一個地區、設計一部機器，或設立一座新市場，那是從科技的角度來想，並且藉著實驗的方法來

進行。這種專門的思考方式占有人心靈很大的一部分，因而使得他除了使用專門的觀念和範疇去套外，不能瞭解世界及與他共同生存在這個世界的人。」接著他又說：「這種情況使得準備接受對一般人說來是典型的而且也是真實的責任之人改變心意。這種人對組織、對良好的生產指數、平穩的效率和科技的成就感到有一種熱切的（幾乎接近於激情的）責任感——甚至可以把他描寫成一種並不罕見懷有「責任之愉悅」的人。然而他似乎喪失了每一種關心人的責任，例如對他自己之外的人，或是對於他行為對精神的與人性會引起的後果，乃至於對那些雖然他在精神的意義並沒有不負責，可是卻是由於他的態度和他不幫忙表明真相而產生可以怪罪他的後果。

根據波達姆的看法，女人的情況較男人好些——這主要是因為她們更能抓住自然、人性和人天生的本能。聽聽波達姆這位當代精神病醫生的說法是件很有意義的事，這位先覺也提出了警告。並且由他的話我們不是易於看到我們今天正迅速失去在他人、在鄰人、同事中以及其他人類中相互尋看的習慣嗎？亦即「我們不再注視我們同時代的人，而只是看見他們為我們有用的東西而已。」——卡謬(Albert Camus)

社會批評家在分析我們得自於一往直前的科技發展之病癥時，他們並不把我們這一時代畫成一幅充滿希望的圖畫。可是也沒有人會笨到要反對科技所帶給我們的利益。乘汽車旅行比乘驛馬車更快、更舒服。當歌德(Goethe)乘驛馬車到義大利旅行，確實是件比我們今日從漢堡到東京或到紐約的幾個小時飛行更重大、更冒險的事。世界已經縮小了（不是物理意義）——這個世界在幾百萬年來都一直維持不變——但是我們能夠藉科技發明的幫助比原有的看得更多，因此我們每天都捲入遠方如從中非以至於印尼羣島所發生的事件

中。出版品、廣播、電視藉著文字和畫面讓我們知道這些事。醒目引人注意的標題，在我們還來不及詳細瞭解問題所顯示的徵兆，就已被另一個更新的東西取代了。因此，大部分的情況在表面上像是急速改變著；但是已逝者並沒有完全消失。這就如毒物逐漸進入血流一樣滲入我們潛意識的心中。承認這一點，人們就能相當慎重的希望重建並說明每一種已引起人注意，並在今日某一片刻存在於某一人心上的東西。其次再考慮的是，這種心靈的努力從人類的立場看是有如何的價值。

我們都覺到驅策人研究、發明的衝動，並且也知道它將人帶到了何等的地步。這些事實沒有人有理由去改變它。這種情況，除非到了科技得到優勝並且在進步的名義下放棄我們自己的個體性及喪失我們人格的認同，否則是不會驚嚇到我們。廿世紀的人有一個最大的危險，就是人可能愈來愈將自己「非人化」(depersonalize)，並因而陷入到一個日益複雜偏向於技術化、官僚制度化的世界之網羅中。至此再沒有人懷疑工作、工具和工作方法，我們生活的休閒方式，以及我們生活所為的事物等等都已經在短短幾十年的光陰中改變了。

七 以「工作」為例說明「非人化」的問題

在工作這一話題上，我要舉出一張椅子（更好說是兩張椅子）為例。其中一張是手工做的，另一張則是機器做的。兩者的目的都一樣是為要讓人坐，然而這兩者顯示給我們，不但在質上不同，並且在製造這兩張椅子的人與其工作上的關係也是不一樣。一個是直接的、創造的，是透過工匠的手藝而做成的東西，工匠的這種手藝是得自他多年實際工作的

經驗。至於另一張則代表一種純粹機械功能。工匠師傅在他的工作中發現到成就，並且從成就中得到鼓舞；然而以機器工作的人則失掉這種得自自己手藝之精的滿足感，並且由於單調的機械性重覆過程，使得他的感官經常有遲鈍化的危險。然而即使他在最後的成品中（亦即是完成椅子）感到一些滿足。可是，在一大系列產品中，個人對最後的成品只有一小部分零碎的貢獻，從事這種工作的工人，在精神上、在心靈上圍繞著他們的冷漠之危險是有多大呢？這個問題特別適合那些在工廠生產線的輸送帶旁工人，但它也一樣可以適用到那些在狹小領域中工作受過高級訓練的專家。當一個人的職業單方面地要求他時，過分緊張的壓力就有加諸於某些器官上的危險，並且也會忽略掉其他的方面。這種情形導致肉體的疲乏，並且也經常導致心靈的騷亂。許多醫生告訴我們，在前幾十年中，許多在五十年或一百年前完全不知道的新病症都一一出現了。這種情形是專業化的有害效應。由於「人在本性就企圖要為和諧的整體」，故這些反應就自然而然的發生；並且，或遲或早，自然將會對所有違犯她的律則的人加以報復。與以前時代相比，現代人享受了更大的休閒，這種情況好像能夠讓我們相信已經有了一種平衡，然而這就是為什麼隨我們現代生活方式而來的有害情況被看得很嚴重之故。今天，休閒不再是指歇息、放鬆自己、創造中的「間斷」，內心的平靜及個人天賦的發展；相反的，「休閒」這一面非常正確的告訴我們現代人是怎樣的逃避他自己。事實上，他被嚇著了，他的恐懼是出自於一種對不確定性的模糊感覺，對明天可能帶來的東西之恐懼，對自己成為孤單一個的恐懼，和對孤獨無伴、與人疏隔的恐懼。他不再滿足於只跟他有關的事物，因為他是渴望速度和活動永不休止之能的犧牲者；實際上，各種事物在轉瞬間生滅變化，而

各種事件也在虛假中相繼而起。因此洩露出人屈服於經常繼續的愉悅之魔力、及「純粹被動的接受愉悅」，乃至於最後屈服於「除了膚淺，外在的刺激外別無所有」之下。輕型機車和「迷你」汽車、收音機和電視機、畫刊和在大眾中流傳的那些設計漂亮、投人所好的小型畫報，這一切像現代萬靈丹一樣吸引許多人，用它來提供各種奇怪的娛樂以減輕他們強烈的情緒抑鬱症。

瑞士文化哲學家畢卡得 (Max Picard) 在他發表的著作中澈底的研究了這個問題。他經常用「不連續」(discontinuity) 這個字來指現代生活的支離破碎。在這種特徵和所有其他面貌上，畢卡得很典型而且很明白的注意到我們生活型態中的外在現象——現代人瘋狂的激動、他的不休止、吵嚷和人格的中性化——分析到最後，除了「人類內在條件的反省」外別無其他了。我們這個時代是無靈魂、是物質的時代。「我們生活賴以建立起來的基礎已經從我們腳下滑走了。」這是最近一位高貴的人在對抗俗化我們社會，以及威脅要沖淡西方世界傳統的「生活水準哲學」時所宣告的。

八 「非人化」的現代危機之根源及其解決之道

在這一點上，我們可以提一下羣眾心理 (Mass-mind)，或更好可以說「無心」(mindlessness)，法國人勒邦 (Le Bon) 在上世紀末於他的書「羣眾心理學」中第一次特別討論「羣眾」現象。所以，雖然「羣眾的心理狀態」在以前就存在了，可是它直到廿世紀才被確定為一種發生在所有社會階層（包括受過教育和沒有受過教育的人）的型態。社會學家舉出了三個他們認為很明顯是造成現代生活成為平面進行、喪

失個體性和標準化的因素，這些因素他們認為即是：工業化、人口過剩及科技對我們日常生活和個人生活的衝擊。

然而，我願意將真正的理由放到更深一層上——即人本身上。「羣眾心理是來自於羣眾內部」——換言之，是來自於人喪失了他自己的本性和做爲一個人存在的本心，也是由於人格的精神能力被弄得遲鈍不堪，因而不分皂白的在他直接受到的環境之影響下自暴自棄，讓他自己的行爲、抉擇依賴外在的環境，而不憑依於他自己內在所有的泉源。這是今天常有的情況，甚至絕對應該發自人的行爲，以及應該屬於良心（良心的抉擇）問題的責任也是一樣。然而羣眾心理不能批判它自己；但若少了它自己的判斷能力，並且也不關心因果關係，那麼它就要沾染上時代的習氣、時下流行的態度。它一定會採取多數人的看法，並且也是既偏狹又充滿憤激之情，並且爲要得到近利，它會被在它面前以更好未來的胡蘿蔔逗弄它的行動計劃所欺騙。

最近幾十年我們看到了科技令人吃驚的進步，並且我們現在也到了一種現代文明的成就威脅著要侵犯人自己的地步。但是我們不應該是文明的一種產物，而應該是它的主人，我們要自己來操縱它。「人養成了一種只希望在技術上可能的習慣而放棄他所應該要的不要。」依我看來，在這一論斷中，斯普蘭格(Spranger)觸及了今日人類危機的根源，他知道人和人類的處境。

當我們注視被風吹動的一片汪洋時，首先我們只能看到波浪的運動。但是水面平靜時，我們就能看到水面底下（甚至看到水底深處）。對人也是一樣，當現代生活狂風暴雨般的活動左右我們時，我們就不能看出什麼藏在表面之下。深處的地方，只有在我們達到內心的平靜、重新發現我們人類的人格，以及重新察覺到自己的能力時，才能顯現給我們。

我們需要更多的時間反省、沈思，並且只有藉「爲自己而想、知道人所希望的是什麼，以及每個人自己做抉擇」，人們才能向一種道德承擔的存有發展。在面對各種由科技、機械化、非人化和個別的混亂而來的有害結果，依我看來，特別是在今天最爲重要的似乎是使現代人再次獲得他與他本性所適合的環境之自然關係。從這一基本出發點出發，我們有一個益於觸及整個人類存在領域，而超越於充滿許多危險的表、裏、四周之原理。

很抱歉的要再把話題轉回到閔斯特（Münster）的哲學家。伍斯特是一位可敬的學者和一位有真才實學的人。當我在他逝世前不久最後一次拜訪他時，他這位藉活生生的哲學真理尋找和平的人說：「客觀性的精神也就是一種尊敬的精神。」對所有受造物的尊敬、及對隱藏在人之中、四周和超乎其上的奧秘之尊敬，這些都是人在一個造成他從他自己疏離開來的科技所帶來的外在影響和不安之打擊的時代，維持他自己本性的真實時所急迫需要的。知識——在現在這些日子中被認爲是無所不能，並且也經常被視爲是人類唯一的判準——是很重要的，但是另外還需要一些東西。在一段文字中，伍斯特討論了獲取知識的冒險。他寫道：「然無論如何，這種冒險只有那些放棄自以爲是自私的精神暴亂的人才能承擔，並且也只有那些透入到留心於愛之激勵所得內心平靜之深厚意義者才能排除萬難得到成功。」

他又說：「在人性層面上，一個人永不能以他知道什麼、知道多少來衡量；只能以他愛什麼和根據純粹、不雜有目的之愛的能力來評斷。」

——本文是一九六一年十二月十二日在開羅德國文化中心的一篇演講

真理的判斷標準

Criteria of Truth

鮑諾著

黃養譯

原載 *Universitas* 英文版 19/1/1977

作者簡介

奧圖·鮑諾 (Prof. Otto Friedrich Bollnow) 哲學家兼教育理論家，著作等身，並經翻譯成各種文字。他先後曾在哥廷根大學 (University of Göttingen)、基森大學 (Univ. of Giessen) 以及邁茵茲大學 (Univ. of Mainz) 任教，後受聘於徒賓根大學 (Univ. of Tübingen) 接史普郎格 (Eduard Spranger) 教席，任教至今。他的研究專長主要是哲學人類學、倫理學與教育學。

著作中最知名的幾本是：

〔存在哲學〕 (*Existenzphilosophie*, 1969)；

〔簡易倫理〕 (*Einfache Sittlichkeit*, 1960)；

〔新庇護所〕 (*Neue Geborgenheit*, 1955)；

〔德性之本質與變遷〕 (*Wesen und Wandel der Tugenden*, 1960)；

〔存在哲學與教育學〕 (*Existenzphilosophie und Pädagogik*, 1962) 等。

如果一個人在疑惑中要尋求真理，那麼他當務之急一定要先掃除疑惑，換言之也就是去找尋不受懷疑侵擾的方法，來保障人所公認的真理。對一個找尋真理判斷標準的人來說，這就是他的任務，然而在進行這項任務時並沒有一成不變的規則，因為不同的情況會有不同的難題，而且因著每一問題的難易程度不一，也有著不同的解決方法。對於這個問題較為容易明白解說的部份，本文僅作概略介紹，以便騰出篇幅來談較深的問題。

一 具體的事實可以憑感官去辨別真象

「什麼是真理？」這個問題在具體可見的事情中是相當容易回答的。譬如這樣的問題：在某個地點是不是有這樣一個東西？或者：某種植物是否開紅色或藍色的花？回答很可能是：「自己去瞧瞧。」如果對象不在我視覺範圍內，我要查明真相的話，還真得走幾步路到它前面去瞧瞧呢。不管怎麼樣，一般人都以眼見為信，見到的總會使我信以為真。然而，要是有些我們無法親眼看到的東西（譬如隔得太遠而無法一睹廬山真面目），那麼我就得相信別人提出的證據，而且有必要的話，還可以求取第三者的證實。這種情況便是哥

德 (Goethe) 在他的「遺言」(Vermächtnis) 一詩中心理所想的：「你必須信賴你的感官 (senses)，它們不會讓你的觀察發生錯誤。」知覺 (perception) 只有在自身呈現在感官之前，且不作任何進一步的闡釋時，才是可靠的。這一點並不像想像的那麼容易，因為知覺總是受到理解 (understanding) 的左右，而且確實會受到錯誤及膚淺的理解影響而誤入歧途。在這種情況下，要消除錯誤並恢復知覺的本來面貌，不但是一項新穎的工作，也是一項十分不易的任務。哥德似乎也考慮過這個問題，從他所加的警句中可以看出：「如果你的理智讓你保持清醒，你所觀察的將不會有誤。」對於感官知覺是否可靠，有一種經常為人提出的反對意見認為，我們每個人都會受錯覺或幻覺的矇騙，譬如沙漠中飢渴的旅人經常因為綠洲的海市蜃樓影像而疲於奔命。但是這種反對意見並不見得能站得住腳，因為只要前往仔細觀察終究可以驅除這種幻覺的。幻覺畢竟只是在正常知覺中的一個例外情形，我們可以把它從知覺之中完全掃除的。縱使有個別的觀察者對自己的知覺是否正確不斷感到懷疑，他仍然能夠找尋另一個人來證實一下。感官知覺總是要經由第二位觀察者來證實——這是我們必須堅守的原則。

二 粗淺的實用真理概念以「有用」與否為真理的標準

然而並非所有的東西——不只視覺範圍內可以見到的事物——都能只「瞧一眼」就決定的。只看一眼是無法知道一件儀器能做什麼用，也無法知道一部機器是否能順利運轉。在這種情況下，必須實際試用一下，這便是實用的真理概念 (the pragmatic concept of truth)。以最簡單的方式來表達

這個概念便是：假設的正確與否端看它在執行中的行動是否成功。說得更粗淺一點便是：凡是有用的便是真。

這種真理概念根本的假設認為目標與手段之間有一合理的關係存在，這種概念在工藝與科技的世界中也還能適用。但是當我們把這個概念應用到整個日常生活中較普遍的情況之上時，那就值得討論了。尼采（Nietzsche）便是一個例子。他瞭解真理的方式非常普遍，凡是適合人的存在或是有益於保持人性的事情之中都含有真理。這個定義引起的麻煩，拋開如何在這樣普遍的情況中決定是否行得通的問題不談，有一個更根本的問題是「人性的保存」（preservation of humanity）——這個過份曖昧的概念讓人無法從中導出任何明確的判斷標準，這個概念最多只能做為真理定義的最低標準罷了。

尼采從上述觀點創出著名的煽動話語：「真理是一種錯誤，沒有這種錯誤某種特定的生物（意指人）就無法生存。」這種說法使真理變成一種虛構的東西，並使一種醫學上無根據的信念變成真理，這種信念是讓病人相信由於他進行「生命的提昇」（life-promoting）而逐漸痊癒。我們可以很明顯地看出，根據這種說法，整個真理的概念將完全破壞無遺，而從痛苦經驗得來的真理其問題核心，根據這個定義，將使人墮入五里霧中根本無法瞭解。

三 「凡是有結果的才是真理」，「有結果」 又是一項真理的標準

哥德說過：「只有有成果的才是真的」。這句話為我們研究真理的概念可能提供了一個更有用的方式。因為「有結

果」不止是「有用」。我們可以將二者的差異明確陳述如下：凡是「有用的」都是經證明對某種特定目標有成效的。這裏的意思是說目標是特定的，而人本身及他的需求也都應該視為固定的。然而，凡是「有結果的」便是與個人自我一同成長的，不斷幫他發展新需要及新才能的。換言之，「有用的」是指已知世界中的一些適當的行為模式，而「有結果的」則是一種創造性的要素，創造出前所未曾料到的、新的可能性。例如，科學中一種新的研究方式，一個概念、一項假設——任何乍看之下並不顯出潛在可能性的東西——都可能是「有結果的」。如此看來，哥德所說的這句話表達了人生哲學中最根本的真理概念，這種概念超越了全然實用的層次。所謂的真理乃是做為生命根本基礎的所有看法，生命從中得以充實——只是我們對於「生命」這一普遍概念此刻暫時不必加任何定義與解釋。

另一句尼采所說的名言意指着同一的方向：「真理的判斷標準在於權力意識的增強。」——至少在我們把「權力意識」(sense of power)以廣泛豐富的生命經驗中較廣義的方式來解釋時，便相差不遠。聖愛克休培理 (Saint Exupéry) 對此所下的相關評語值得我們注意：「真理並不是由一系列證明所演繹出來的，唯有經過試驗才能顯現出真理……」。如果一種信念、一種文明、一種尺碼、一項工作計劃足以激發一個人達成我此刻所說的成就，那麼這種尺碼、這種文明、這項工作計劃、這種信念為那個人便是真理。」

但是還有許多事情是既不能根據實用的真理判斷標準，也不能依照廣泛的「人生哲學」真理概念來理解的。對於某種人類的行為是否能正確地了解，對於某種社會秩序是否能正確地判斷，對於一首詩詞是否能正確闡釋等等，其中沒有

一樣是可以用「有效」的標準來衡量的。「有效」或「成功」的標準又是如何訂出來的？以「有結果」來做為標準也不見得有用；且不談這個概念所具有的曖昧不清，凡事要看出「有結果」唯有經過長時間的等待。

四 解釋學的方法可提供我們找尋真理的標準

上述例中所隱含的範圍還包含人自身及人生的表現，人際關係及人生活中的秩序等。哈伯瑪士 (Habermas) 稱之為「溝通的經驗」(communicative experience) 以別於「感官的經驗」(sensory experience)：「感官經驗使我們對事物、事件或事物的情況產生知覺（我們見到某物處於某種狀況）。而溝通的經驗，一方面是建立在感官經驗的基礎上，另一方面透過知覺使我們對人、對人們所說的話語或人所處的情況產生理解（我們「見到」，亦即我們了解，某人處於某種情況）」。其中牽涉到的文化與社會的客觀結構也都應該是理解的一部份。為了簡便起見，我們可將這個領域稱之為「精神界」(spiritual world)，如此在所謂的人文科學中興起一門以方法學為主的學科，即因襲「解釋學」(hermeneutic) 舊名而有嶄新內容的一門學問。由此，我們可以談論一種解釋學的經驗。然而此刻我們關心的並不是特定的科學發現或者人文學科中方法學上的難題，而主要關心的是在理解過程中能為我們獲得的真理。在此「精神界」的領域中，我們無可避免要面對下面的問題：我們是否真能找到任何真理的判斷標準呢？或者是否我們不必自限於這種假設和不確定的意見之中呢？

解決這方面問題唯一的方式是以十分具體的方式來處理問題（借重人類學的研究方式），並以下面的問題來做為研

究的起點：「當人面對我們可以稱之為『真理』的東西時，以及當他不得不追問真理是什麼的時候，這種人生的際遇是怎樣的？」是否只有在爲了某種理由去追求真理時，人才能夠發現真理？而那些理由足以刺激人去追尋真理呢？或者是不是會有這樣的可能：某人並未追求真理，而真理卻出其不意顯現給他呢？是否在這種情況下，他還不得不全盤接受這個真理呢？

五 語言分析的方法亦可提供問題解答的線索

有一種簡便的輔助方式是去分析語言的用法。從下列問題的答案中可使我們找到一絲初步的線索：「和『真理』一詞經常一起使用的形容詞有那些？」我們所說的有：苦澀的真理、費盡心血的真理、得來不易的真理，另外也說：完整的真理、純粹的真理、絕不攙假的真理、樸實的真理；被揭示的真理、以及赤裸裸的真理等等。所有這些與真理有關的形容詞意指的方向都是相同的。在第一組的形容詞中（苦澀的、費盡心血的、得來不易的）真理被當做是某種令人不愉快而且有害的事，某種不可否認「在那裏的」東西；而第二組的形容詞則爲真理加上了不同的意義：真理通常像是被重重帳幕所掩蓋、所隱藏的，有時固然是人有意的矇騙，但有時也是無意識的錯覺，使我們無法見到真理。只要不經修飾的就可以說是純粹的真理。

換句話說，真理總是以一種冷酷而嚴厲的面貌出現，真理可以說是外來給人的當頭棒喝，使人從自我陶醉的幻覺中驚醒。對真理的體驗總是造成幻覺的破滅；所付出的代價雖然是苦澀的，卻經常是有益的。尼采就明白指出真理的冷酷無情：「絕對不要對人道主義者的幻想讓步：真理是冷酷

的。」(七：235)「真理是醜陋的。」(十六：94, 248)「真理使人刺傷，因為它摧毀人虛偽的信仰。」(十二：243)尼采自視爲一位掃除幻夢而傳播冷酷真理的工作者，他說：「我現在所說的真理是十分恐怖而且會令人厭惡的東西。」(十四：382)因此他以嘲弄的口吻說道：「我許下讓你們瞧瞧冷酷的真理……現在我就把這些無知小童的奶瓶打翻。」(351)

如果爲了對稱和均衡的理由，有人想要假設有一種使人愉快的真理，一種爲人類帶來幸福的真理，那麼他便無法令人不懷疑這種真理可能只是一種任意設想出來的東西而已呢。值得我們注意的是：在語言的習慣用法之中找不出這種會令人愉快的真理。同樣的情況似乎也在經驗中出現，這種經驗只要是某種期望的破碎就含有痛苦的成份。雖然沒有必要重覆先前所說的話，對於真理似乎是同樣的，因爲只要察覺到迄今未被人認知的真理，總是經驗累積的結果。

然而在此我們也應當小心避免遽下結論，而且爲了這個理由也該將這種令人愉快的真理擱在一邊。就從這種出發點，很可能我們都一直不曾觸及過真理的核心。我們目前所關心的問題是：我們經常痛苦體驗到的煩悶是否絕不可能成爲真理的判斷標準。

六 真理另一項判斷標準是「事情的阻力」

這種基於真理所具有的痛苦性質而來的判準，我們可以爲了方便而稱之爲「事情的阻力」(resistance of the thing)這種判斷準繩使我們確定在尋求真理的過程中，我們不會成爲錯誤或隨意構想的犧牲品。所謂「事情的阻力」是說：我所研究的「事情對我的意願和期望造成一股阻力」，這個事

情本身是在我的意願及期望之外具體而獨立存在的，它迫使我一再地修正我對它的假設。這不僅對具體的事物為真，對於我們所遇到的更普遍事實也是如此，只有從這個觀點來看，我們才能完完全全瞭解一件事實的真相。

在科學的研究上，這種發現也有它的貢獻。如果我所研究的東西當中每件事都按照我的構想和計劃，而且每一個細節之間的關連也相互吻合無間，那麼我一定得要小心：我必須仔細考察自己是否已經陷入無根據的沉思與構想中了。為此之故，顯而易見並且對稱的思想體系，我們都必須以極端懷疑的態度來處理；因為愈是努力尋求一種清晰而單純的實在結構，愈是會導致對實在界的歪曲。反過來說，如果事情的發生和我所想的不合，或者我所見到的事實與我原先的期望不合而使我不得不重新思考，那麼我可以確定我已經觸及實在界的基層，我腳下站的是穩固的基礎。除非遇到這種「事情的阻力」，便無法刺激我們的知覺而深入對象作透徹的瞭解。就此而言，深入研究對象並予以仔細的描述不僅是避免陷入粗率構思的最好方法，同時也是讓我們更進一步把握對象的最佳途徑。

七 我們應該嘗試各種方法來獲取穩妥的真理

然而，在此我要再一次提醒大家注意。每當事情未能如我們期望所發生時，我們仍能相當肯定我們並未墮入幻覺之中，我們知道自己所處的是實在的穩固的基礎，我們因此能夠十分肯定我們對真理的認知，我們也可以從此得到真理的一種準繩，那就是「雖然事情的正面是如此發生，把它反過來卻不必然為真」。如果我們沒有遇到困難，而且凡事都如自己的期望，那們我們就真應該小心，然而我們也不應該遽

下結論，以為自己的假設是錯的。在這種情況下，我們不能把「阻力」當做真理的準繩，我們應該嘗試其他種方式來獲得穩靠的真理。

真理與大眾傳播媒體

Truth and the Mass Media

閔寇夫斯基著

江日新譯

原載 *Man and Philosophy* ,

慕尼黑 Max Hueber 出版社

作者簡介

約翰·閃寇夫斯基 (Johannes Binkowski)，一九〇八年十一月二十七日生於西列西亞 (Silesia) 的奈色 (Neisse)。他獲有哲學博士學位，並且也是出版家和編輯。曾任德國新聞出版界協會的出版及學術委員會主席。他也是德國第二電視臺的評議委員及節目委員會主席。對於出版事業的問題，他曾發表許多文章詳加討論。

一 問題發生的因由及它的哲學意義

大體說來，真理與大眾傳播媒體的問題，只有在一些事情動搖到我們對宣傳機關可靠性的信任時才會發生。不過現在它在文化批判的問題上卻變得非常重要。從這些批判性的探討中，我們知道：真理的問題並不只與大眾傳播媒體有關；事實上它已經成了我們今天的普遍問題。巴斯卡(Pascal)說過：「今天真理是如此的隱晦不彰，而謊言又如此的固持不退，即使我們對真理的喜好只是些微的鬆懈，便再也無法找着它。」神學家卡爾·拉納(Karl Rahner)則在他析論「何謂異端？」的文章中說：「照這樣說，我們對真理的認識，已從人類存在的焦點轉移到邊緣位置。因此，它被看做像是人的髮色一般的東西……也就是說人最終極能力所不能依以為據的東西。」

由於大眾傳播媒體被看做是現代社會的特徵，因此必然的與真理的問題有關。另一方面，大眾傳播媒體只暫時的接受有關生存的疑慮，而不嚴格考慮它們對準則的義務，因此更強的印證了拉納所指出的普遍趨勢。對我們來說，這個問題真正重要的工作在於儘其可能預先佈好網羅和在事先做些根本的考慮。這是唯一一個我們可以在適當透視中指出圍伴

在真理周遭的實際情況，以及拿來與大眾傳播機關媒體所採取的方式相互比較的方法。

雖然我們不需要為這些目的去定義真理；但是我們必須注意一種海德格 (Heidegger) 一再強調的自然關係。對於海德格來說，真理就是一種揭示。在古代哲學的最古老傳統中，他們早就在猜想、前現象學地 (pre-phenomenologically) 解釋這種關係。因為：「作為宣告 (apóphansis) 的邏各斯 (lógos) 之真正實在性就是它宣告形式之中的真理 (aletheúein)」——亦即藉着將實在性從它隱藏的地方引而站出來，讓每個人都能看見，以顯示真理何所是。換句話說，真理 (a-létheia) 就是從曖昧不清和遺忘 (léthe) 之境救出。並且真理也是被揭露、被呈現、被澄清和照亮的東西。事實上——並且也是特別值得注意的是——揭露、澄清真理的人，他藉着「邏各斯」的光照走進這個世外桃源，並且寄望於「邏各斯」，希望能夠找出存在於我們四周的真理。然而真正說來，這種「邏各斯」是什麼呢？我們這一篇文章並不需做更進一步的說明，因為就它與人的才智相對比的特性，對我們來說已經夠了。是故，實在性的發現並不能只歸諸發現者而已。因為發現的人，他還需要有一個外在的光明照他，亦即需要「邏各斯」來照他。依此而言，真理之顯示其何所是，是懸浮在兩個參考點中間——亦即懸浮在人和「邏各斯」之間。因此，從實在性的任何一面都可以得到意義。

有兩種不同態度造成實在性的兩個不同面，而這種情形發生的原因，正是由於他們所站立的地方是遠離於人或是「邏各斯」。並且，實在性如果在人眼中是構造完善、並且不可分割的，那麼它就永遠不會在任何既定而且具體的情況中

玩弄各式各樣的花招。

二 「領會的真理」與「存在的真理」

順着布倫那 (August Brunner) 的說法，我們可以稱這兩種不同面爲「領會的真理」(the perceived truth) 及「存在的真理」(或亦可稱之爲「感知的真理」the existential or sensory truth)。領會的真理較接近於邏各斯，它是一種由既予情況所決定的理解 (understanding)。領會的活動與時間上一些特定的點相聯在一起，但是時間的這些特定點並不成爲實在性的一部分。單單領會的活動 (不是真理自身) 是屬於「紀年」所考慮的對象。今天「領會」可能允許我們略觀一下部分的真理，但緊接着新的因素就隨着而來。然無論如何，所有這些並不會變更一個情況、事件或歷程的真正情況。

至於雅斯培 (Jaspers) 稱爲感知或存在的真理，則是由歷史所決定的，也就是一種介於歷史、史實 (historicity) 和人類存在之間的關係。換句話說：存在真理依靠時間和環境。

爲了避免在相關的領會理論中引起猜疑，我們應該再談一下這些結論；但是對於我所明白指出的領會知識之事實，應該有足夠的力量避免被誤解。知識論上的相對性之價值可能就在不同的事實間，能夠承認實在性中存有不同樣貌；至於錯誤的發生則是由於認知上主張絕對妥當性之故。

人並不生活在一個抽象、沒有空氣的真空中；而是生活在有血有肉的環境裏。人的世界不同於動物的世界；在其中，它基本上是無限的——也就是說，對既有生命的各種趨勢開放——即，人放開他的心靈接納整個實在界。倘若謝勒 (Max Scheler) 用「開放心靈」(open-mindedness) 這個字

指完全離開人的生活環境，則無疑的他錯了。因若如此，則人不再能說他們是世界的一部分，並且世界也要與他們完全隔絕。另外，由於人不像唯心論者告訴我們的，是「純粹的」睿智（“pure” intelligence），因此他不能單獨生活在蒼白令人窒息的整體實在世界中，他不能將他的存在從一個永遠而完全束縛他之清楚可捉摸的物理世界中分開來。通常說來，人性的特徵是建立在它於「世界框架」（“worldly” framework）中的一般地位之清楚分辨上。

人在描寫他對世界的經驗上，他會加予它一個意義，而這個意義又要依靠他生活所本的價值秩序。因此，他的世界經常以透視法的方法出現。就像透視法的視線消失點一樣，他們生活的世界也有獨特的景緻。這個透視法將自然世界轉變成人的世界，並建立一個意義的界域，以給予事物意義而使它們能夠讓人「看見」。

這種情況就是存在的實在性本質。對此我們可以叫它為「透視的」真理；人們瞭解各種事件和情況並不是根據這些事件，情況的框架；而是根據它們對個別的人、羣體和時代所擁有的外在價值。這個世界，就像人在心中所作解釋一樣，有一個清楚明白的意義，並因此而變成一個普遍的人的實在性。

由此可以知道，既予事件或情況的純粹實在性與人是沒有關係的。它們只有在實際情況中才與人有關係，才有其特定價值。這種價值是存在的實在性，而它的構成分子則有兩種：其一是業已發生的諸實況；其二則是溢於人類言表之外的東西。後者可能被移置向前，特別是實在情況不為人知時；而解釋（亦即評價）就像它可以從環境中得到一樣，也是真理的一部分。造成現實情況的各種因素之事實面與經由人類智能的界域而投置在人類意識上的意象並不相同。僅有

的事實內容本身是附隨的，特定的實在性只存在智能的意象中，因為只有在其中才有能力將溫暖和生命灌注到冰冷的事實中。並且，由此而能除去冰冷事實強硬的獨裁統治，然後才能引導旅途中的人在湮蕪不知的荒原中前行。我們應該將有關真理的觀念和有關正確性的觀念分開。並應該表現這般情況的實際情形，而唯有在這種條件下被充分完成，這些實際情形才能被轉變成一個存在的實在性。

每一歷史事實——事實上又有什麼在歷史之外而又對人類頂重要？——都有一個超於物質考慮之外的特性，它只有在人格化及帶有知性的意義下才能被理解。於此，自由也出場了。自由是人類人格的標記，它所提供的是自我抉擇和自我實現的可能性。

爲了這個原因，存在的真理在人類活動的任一階層都必須把自由考慮進去。因此，那些要求這種真理的人，（當然這種真理應當與精確科學平等看待），他們不但混同了真理這兩重不同面，並且也無法照映出實際情況（situational facts）的真實面貌，亦即無法照映出埋藏在人類對實在性所持有的一般觀念。歷史和政治的事件經常要有人類自由意識的操縱，否則這些事件也不會存在。然而，其所相對的情況與數學的倒數一樣，並不是無意義的；尤有進者，這樣的事實總是獨一無二的，並且也常常是不完全的、或是流動不居的；可是相對於此，數學或科學的層次則關心到處受到嚴密實驗檢查的普遍有效法則。

今天理性主義的解釋對我們產生的困難，並不在於它要求歷史事件能有與數學或科學圈中那樣令人信服的證明。像吳爾夫（Christian Wolff）說的：將上帝、世界和人格視爲「純依幾何的」（more geometrica）——這也是康德曾努力從事的終極目標——這是一種想把人從他所適應的世界中解

放出來，而誘導他對所有那些業已發生或存在的事物，採取一種一貫而又統一的領會之企圖。這樣一種做法，將人引到一種精神（mind）、「純粹」的睿智中去（至少也會與我們的世界不一樣）。然而，它是立腳在一種對理性思想、知識之領域及人類智性癖好的決定力太過高估上。

三 科學、人性與真理

至少由於兩個新康德學派的研究，科學方法已經凌駕於方法一元論之上。以李卡特（Rickert）來說，他以爲研究歷史和文化所使用的方法，證實了科學觀念在發展上的限制。因爲講求普遍法則的科學，在方法上要求一種不同於講求個別性的科學方法；而這種講求個別原理的科學，其對象（例如歷史事實）之所以被限定是根據於它與相對的價值體系之關係。就真理這個字來說，旨在發現和以文字表達真理的科學。它的任務包括了與價值準則有關的真理和其他與價值準則無關的真理。然而這樣的分別並不等於上述所指的領會及存在實體。這種情況即使在每一個存在真理都與價值有關之下也是一樣。但是反過來說，這種說法便錯了，因爲連本體真理（如神學中存在的）都與價值有關。更進一步說，數學和自然科學本身也都是由一個價值的階層所限定的。它們並且默然肯定：這價值層次是在它們所能瞻視之外；並且只有那些從事這樣研究的人，也就是說在信仰的信念上，才能看到它——「一種對所有事物的理性或可理解性的信念（此信念近似於宗教的感受）。」（愛因斯坦）

存在的真理與人性一致。在真理與實在性衝擊到人的自我，並且人也能直接從各種不同情況的「價值景觀」（value-perspectives）中汲取真理時，人需要有實在性和真理的概

念。並且人只有得到真理的幫助，才能找到自己本性中不斷尋求的自我實現。換句話他，承認他自己處境中諸情況，並承認他生存其中的「現時」(the present) 乃是人性的一部分。這種情況要求人對自由和價值標準要有認知，因為人必須在其間做一抉擇。理論上，科學並不要求這種抉擇，因為它雖與「現時」連在一起，可是它仍以其普遍有效性為理由。

四 大眾傳播資訊與真理

1. 資訊

從這些反省，我們可以對大眾傳播媒體的真理問題，略加一些歸結。如大家知道的，大眾傳播媒體對存在實在性負有義務，因為它的消息必然與人、與確實明白的人類存在事實有關。現代的控制學 (cybernetics) 跟大眾新聞一樣與資訊有關 (雖然這種資訊不同於經由大眾新聞機構所散播的消息)，然而它卻完全是種客觀並且只遵從「是——否」(Yes-No) 的抉擇。做為一種科學的媒介，它並不處理存在的真理，而是處理典型的數學和自然科學。與大眾傳播媒體中所提供的東西比較，這些真理並不適合於人類存在的情況。然而，透過大眾傳播媒體而傳播的資訊，只有在與環繞在既定情況的事實有關時，才能證明它們的真理內涵；但是對於存在真理即不是如此。換句話說，只能證實一則新聞的正確，而無法證明它的內在真理。

大眾傳播媒體所收集的資訊被公開出來，我們也許因而指出一個更進一步的關連，這個關連一方面引入一個新的因素到存在真理這個問題上；並在另一方面，它亦即就是大眾

傳播媒體的一個基本特徵。這就是介於真理和大眾之間的關係。事實上，不管我是否應該讓自己依着「個人的」真理來生活，或是應該由社會羣體所認為是真的真理來統治整體的人，對於我個人有效的存在真理，與可以適用到一個大團體中的存在真理，其間有一個差別在。

2. 以人與社會的關係考察

人生活在社會羣體中 (social groupings)。並且，即就理論來說，人也不能與羣體分開。事實及事實的溝通，主要是構成一個積累而成且又不可分的實體 (entity)，而這個實體又決定從個別人格和不同社會羣落之間的關係所得到的獨立存在等級。人類社會是由社會活動經常不斷的運動所造成的。在其中，資訊佔有一個非常重要的地位。人既是社會活動的媒介，也是社會活動的對象，藉着社會羣體，他試圖達到四個最高目標，這四個目標可以分別如下：探求真理、探求真理喚出的回應、新事實的認知、以及從此新事實的認知中所得到的經驗。從這四個觀點，人對於生活所設定的不同形式層及與預先已經決定的秩序、價值架構內的社會現象加以觀察，並因而發現適合他需要的真理形式——即在社會羣體中的存在實在性。這些目標是能夠達成的，因為組成某一社團的人擁有一分共同的遺產，並且人對這分遺產應該或是適應或是抗拒它。在刺激與意願常相一致下，個人適應於他所屬羣體在社會關係上的安排，採取它的行為標準，以及它的風俗習慣；否則，採取一種批判的態度對抗它們。所有這些表現都是傳播的面面觀。它們可能隨着上述四個目標中一個或多個衝動而出。因此，雖然任何一件以文字表達的事物都有一種傳播知識的性格，但是每一則消息的意義，在事實上是存在於一種人與人間最容易被承認、被了解的語言（文

章) 中。

存在的資料 (existential data) 在某一社會流行的價值階層中承受起它各面的意義——而這一事實只有很少數人了解。結果，傳知性資料 (informative material) 的真理也被認為與這種標準有關。它既不是抽象的真理，也不是主觀的真理，而是無論在什麼時候，都與人和人在社會上的特殊情況有關的真理。這種真理為影響人類人格、節制人類行為和可以藉着悟性而做自我實現所預設的工具來安排人類行為提供一個指南。

以一種價值秩序進行的思想就是「立有目的」的思想 (“committed” thinking)：人只能依着他發現自己置身其中的具體情況，以及關連於普遍應用的規則（亦即價值標準體系）來思考。然而，人的具體情況是由人在社會中的確定地位所確定的，而不管他做為一個體存在時的樣貌為何。他不得不適應這種社會秩序，發展正統和略微不正統的行為準則，以及學習有組織社會的各種禮俗。然而，他不但要接受這些經常被忽略的先決條件。另外、個別的人也應該服從代表社會的權威。因為社會中並沒有直接控制社會意志的中心，它只能透過代表運作，亦即把決定權(right of decision) 和執行權 (executive competence)——簡言之，就是把權力 (power) ——交給這些代表。

3. 從政治方面考察

在這一點上，有一個與真理有關而且非常重要的觀念應該加以這樣的反省。同樣的，帶有社會和政治意義的資訊，它與權力的分攤有關。然而，雖說資訊可能被權力中人操縱，可是這並不表示傳知性資料之傳播是由這些權力中人所操縱。權力，做為一種人類生活和社團生活的要素，事實上

是存在於人類存在的每一個部分中。然而就像輿論經常與大眾的政治印象聯在一起一樣，沒有任何公開宣告能够在權力考慮之外。准予向大眾公開的新聞或意見之真理是受制於實際利益的考慮：即它出自於各種價值系統和存在於某一社團之權力關係的前途，不管主動或被動，都是指向人世上的各種階層。人活在一個他自己獨有的世界中，並且這一世界是在社會及競相影響的世界之對等點上保持平衡的世界。每一則消息都有實際（即政治）的意圖：亦即它是「立有目的」的東西（“committed” material）。

我們需要指出，即使「立有目的」的資訊也不應該佯裝代表實在這個事實嗎？依此，它的內容應該儘其可能的呈現出來。但是這一點並不是唯一的考慮；並且只靠這點也不能產生任何真正的資訊。我們應該更接近存在真理的面目，亦即：藉着各種意味深長的透視所呈現的來接近它。

「透視的」資訊不但能分別讓各種不同的觀點發展，實際它就要求着差異。社會不是一個統一的聚合體，它更像是由不相似的團體所組合成的；所有這些團體都隸屬於同樣的基礎結構，並且爲了實踐上的理由，依賴着各種不同價值標準的存在。個人除組成整體社會之外，也組成許多次要的系統。存在真理，以及由此而來的消息公開，它們都考慮這件事實。各種危害到一個民族或國家生存的情況，應該根據社羣藉與生活發生關係的價值標準來提出。然而，與此相反，涉及社羣中各團體的情況或事態可以——不！更好說是「必須」——根據適當的次要系統來處理。若不如此，則必有許多次要團體在社會結構中喪失它們的本根。

五 真理與大眾傳播的責任

因此，當真理透過大眾傳播媒介表達時，它就是傳遞給

大眾的存在真理。它有實踐的目的，而不是理論的。對於人來說，資訊是種學習嫻熟操縱他周遭環境的方法，同時，將資訊視為一種有主、被動面的創造物看，人應該發揮應用他有效而且具特色的影響力到他生活的時代中去。另外，經常以新的、時下的狀況出現的變化，妨礙任何「逃避歷史」和逃避人所面臨的題課之事發生。主要資訊的基本意義即在這裏——而這種資訊只有在它照映出各種人所處的不同情況時才成其為真。資訊一定受它負有的價值階層影響，並且也一定支持、促進一個自由生活的方式；換句話說，它必須加強人對自由的意識和他的價值感。人類正努力在自然世界中塑造一個自己的世界，並為人類的自由創造出一個運作的領域。而當人想對這個領域保有控制力時，他就必須隨時注意，以便保證他自己的行動仍然自由。在這樣的脈絡中，「真理使我們自由」這個格言就有了它的意義。

倘若這一信條是真的，那麼任何像資訊科學只能在「是——否」中選擇其一的資訊便缺乏有意義的內涵。它會削弱人類的衝動，並將人變成某些團體或意識型態的工具。在這種情形下，資訊並不是存在的真理，而是追隨像數學和嚴格科學所肯定的只有一個答案可能這樣的推理程序；反之，當然每一個關於人和自由的情況都可能變成各式各樣的解釋。

這種對真理領域的誤解導致相互之間無法容忍。數學的證明在它們最終的本質中是必然的；而那些在政治和歷史資訊中要求同樣嚴格邏輯的人，將相反、對立的觀點置諸不聞不問，並且在固守他們自認為是普遍有效的真理烙印時，變得殘酷無情。這種不能相互容忍背後的動機對他們本身並沒有意義，並且可能的話，這些動機會從對知識「警示器」(intellectual “blinker”) 的厭倦蔓延到自大中去。無論如何，從一種不相容忍背景提出的資訊是缺乏存在真理的。

存在真理在許多情形下可能被輕忽掉，特別是在它變為一種被俗世唯一判準所遮掩的非本質性質時更是如此。不管有意或無意，錯誤的透視都是非常危險的。這些錯誤的透視經常發生在社會基本價值次序不被承認、以及衷心於極端個人的虛無主義時，或是不就它們適切的地位處理實際情況，而是以加諸於它們的相對評價考慮時也經常發生。於是淺薄而富刺激性的感官主義完全拔了頭籌。一些無耻的「洩露」(shameless “revelation”)，則給人一種印象，使人以為唯一與真理有關的參考點就是人類自我——而不是「邏各斯」；因而這種「洩露」就像家中不用負責任的閒扯一樣自由自在，可以不管它對社會和個人可能的影響做適切的考慮，亦即沒有很好的理由將整個社會關係的型態化成問題。最後，真理被解剖開來，而只剩下一個行動或情況的殘骨剩骸時，我們對它還能說什麼呢？這不是將人看成一個沒有其人格世界的東西嗎？這種情形使我們想起對真理領域不正確的估計，亦即像在資訊的資料上一樣，我們滿足於其精確性。

我們不需要詳細討論故意誤傳真理這種問題，然而這裏有一點值得提出來，並且這一點也具有相當危險性，這即「半真理」的問題。半真理即指：所說的或所寫的是真的，但並不是完全為真，因為它掩藏了一半真理。德國聯邦憲法法庭(Bundesverfassungsgericht)曾經討論過這個問題，並做成這樣的結論：「真理並不只被蓄意或惡意假造的事件之傳播所扭曲，並且也為『對大眾隱藏有關的、已知的事實』所扭曲。」半真理的存在顯示出「自由」在「不立目的思考」(uncommitted thinking)之名義下被人濫用，並且也為它缺乏道義的承擔而瓦解。

六 結論

真理對那些關心它的人有很多要求，它要求一種無私的奉獻。這一點應該特別指出，以便消除對存在真理之不可侵犯性的所有疑雲。真理之揭露事物即是：尋求瞭解各種事實。那些不對這種揭露表示謙卑驚訝的人，將會與真理失之交臂，因為他們不愛它。這些人可能製作出一系列不間斷的揭露，然而卻不在「邏各斯」之光輝下揭露出任何東西，或是顯現出任何東西——總而言之，就是不顯現出存在真理。這樣的人缺乏認知存在真理的人格特性——亦即缺乏對超於人類所處世界之外的知識之愛好。讓我再引述一下巴斯卡的話：「那些不愛真理的人以很多人否認真理為藉口來做擋箭牌，因此，他們的錯誤是來自於他們不愛真理和不愛仁愛（mercy），並且他們的託詞也不是使他們脫去責任。」

讓我們考慮最後一個推論，即：沒有絕對客觀的資訊，因為真理本身並不是理論上客觀的；而是存在上的。客觀性是一種近似的標準，它主要關心的是精確性和指出事實本身應該儘其可能地正確建立起來。然而，即使這種認定是得自於一個既予的價值階層（也就是說得自於將自然世界轉變成人的世界之有意義視域內），客觀性仍然不應該被輕忽。在這一點上，我們應當探討存在真理之謎。為真理的目標服務，這即是大眾傳播媒體困難、豐碩而且具有挑戰性的任務。

——原刊於 *Publizistik*, 1963, 3, 4

現今哲學中焦慮的問題

Das Problem der Angst in der neueren Philosophie

休次著

江日新譯

原載 *Universitas* 德文版 21/8/1966

作者簡介

華爾特·休次 (Prof. Dr. Walter Schulz)，徒賓根大學 (Tübingen) 的教授。生於一九一二年，一九五一年在海德堡大學 (Heidelberg) 通過講師論文 (Habilitation)。一九五五年接受徒賓根大學哲學正教授的延聘，同年並出版重要著作 [謝林晚期哲學中德國觀念論的完成] (*Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*)；一九五七年完成 [現代形上學中的神] (*Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*)。關於海德格在哲學史上的地位，他在一九五三、五四年發表過一篇很重要的研究。

焦慮 (Angst) 的問題能夠且應該從各種非常不同的角度來檢討，哲學的角度只是其中之一而已。我不認為哲學的角度是最基本、最重要的一種——事實上，醫生、社會學家或政治家比哲學家更能夠談具體而實在的焦慮問題。採取哲學的方式必然要被局限在普遍性的領域中，在這領域中它企圖要拋開具體的問題。因此，這種討論態度，可能會使具體的問題永遠無法在一開始就很明確，而只能在不同科學相輔而行的對談中顯現。

一 恐懼與焦慮的異同

我們的出發點是從分辨恐懼 (Furcht) 和焦慮開始。關於這一種分辨，我們可以在齊克果 (Kierkegaard) 的書——〔焦慮的概念〕 (*Der Begriff der Angst*) 中見到。這一分辨隱約的指出：恐懼是關係到一特定事物，並且與一個對象相連在一起；可是另一方面，焦慮很奇怪的並不關係到特定的東西，它並不是一種有意向的「感覺」 (Gefühl)，而是一種不直接指向任何對象的「情緒」 (Stimmung)。這種對恐懼和焦慮的分辨，在語言學上和心理學上是非常有問題的。但無論如何，基於解釋學的理由，我要在此提出這個問題，因

爲它特別能够幫忙澄清歷史的環境。海德格 (Heidegger) 從齊克果手上接下了這種分辨；雅斯培 (Jaspers) 也曾做過這種區分，他說：「恐懼是直接指向某個東西，但焦慮則是無對象的。」¹

二 歷史上的焦慮問題

1. 古代

倘若人由這種對恐懼和焦慮的分辨出發，那麼就能够說：古代的作品（特別是希臘人所作的）主要表現的確實是恐懼的現象，而不是焦慮的現象。恐懼是人面臨一個敵人要摧毀他（或至少要傷害他）時一種壓倒人的心情 (Affekt)。這種恐懼是人類生存的一部分，因爲人類——與上帝相比——必須要引導暴露在危險之中的生命前進。柏拉圖 (Plato) 對恐懼心情的解釋頗發人深省：人必須藉著勇氣來抗拒恐懼。因此恐懼存在於一種道德領域中。由於與某種對象連結在一起，恐懼多少知道所恐懼的是什麼，並且這種知識同時也與克服恐懼的勇氣有關。這即是爲什麼動物能够「冒險」，但不能發展任何勇氣爲一種道德信念。然而，對於希臘人，這種恐懼從來沒有被擴大成一種不明確的普遍焦慮。希臘哲學認爲世界整體由善支持而表現著秩序 (Ordnung) 和和諧 (Kosmos)。這種到斯多亞時代 (Stoa) 還流行對世界的信任態度，即是由於不明確的普遍焦慮不曾出現之故。人可以從歷史實例詳細解釋這種希臘人的基本態度。假如個人命定要不幸的話，例如，蘇格拉底 (Sokrates) 被判死刑；或是——我想到上古末期——西尼卡 (Seneca) 被尼羅王 (Nero) 罷

¹ Allgemeine Psychopathologie, p.95

黜，這是個人的命運。在西尼卡的例子中，他很清楚的在他慰藉的作品中表達這種態度，當他自己恐懼的等待他的命運時，他這樣寫著來慰藉自己：我在沉思偉大的宇宙秩序中舉揚自己而超脫這種恐懼。

2. 中世紀

通過上古，普遍的焦慮之主調突然第一次出現，亦即在知識主義（Gnosis）和早期基督教中出現。這個世界被視為是背叛神的地方，它由懷有敵意、兇惡和黑暗的勢力所統治。於是具有關鍵性的哲學因素只是激發焦慮的「在世存有」(In-der-Welt-sein)——倘若我們可以借用海德格的術語的話。

聖若望福音曾指出：「在世界上你們要受苦難；然而你們放心，我已戰勝了世界。」讓我們特別注意這段話的第一個句子：「在世界上你們要受苦難。」人們於此可知世界上僅有的在世存有就是焦慮的原因。

這裏我必須避免涉入解釋這種對世界突然轉變態度的理由。在某種程度上，確實有政治和社會的原因：在羅馬帝國（Imperium Romanum），人感覺不到自己有如在希臘城邦（Polis）一樣的安全。我特別要再強調一遍，這時期西方思想中出現的一種非常曖昧、無對象的焦慮現象。

這種焦慮是基督教的先決條件。然而，根據新約的教訓，基督能够在信仰中當下即戰勝世界，並且解除普遍的焦慮。不管祂在這個世界上根本是個陌生人，但是基督能够在相對的自由中奉獻自己給世界，並確信墮落的世界也是上帝的創造和受上帝支持而在其間工作。這兩種趨向決定了結局；對世界熱衷的趨向造成一些相當不同的後果：我將只指出其中的兩種。教會與國家連成一體，於是有人企圖將精神

和世俗的統治機構描繪成一種神所許可的秩序。第二種也有同樣的意義：基督信仰受到希臘思想很大的影響，希臘思想是以宇宙秩序為起點，而其結果使得這個世界變成一個不能看見的上帝變得可見的地方。然而，中世紀人的焦慮並沒有被這種對世界的相對轉變驅散。這種轉變其主調仍舊持續著，並且它可能是一種追溯焦慮所據以表現的形式而對自己所做的研究。有一種（只舉其中一例）僧侶罹患的怪病，即所謂「acedia」（煩悶症），這種病——我曾得助於醫學史家馮布倫（von Brunn）先生的資料——很明確地是由焦慮造成的。從社會的觀點來考慮，它的基本原因可能是由於他們不活動。僧侶既不被要求工作，也不被要求其他事，若工作是容許的，他們也無法在工作中發現任何意義（Sinn）。同樣相關的報導，病人變得不安定，他們徬徨不安，特別是：他們傾向於極端的沮喪和憂鬱，因為他們覺得他們整個存在狀態是一種他們負有責任的罪孽。因此，對邪惡不祥的力量有一種——為要簡明指出另一真況——非常真確的信仰：試想中世紀大教堂中怪異半人半獸非常顯目奇怪的畫像。尤其人應該回想一下關於死亡和地獄的焦慮，這種苦惱這麼折磨人是因為人知道他會被要求在世界中和對世界的行為做清楚的結算。然而，這種焦慮由於相信神的恩寵在超自然的意義中給予救援和賜福的保證可以得到解脫。

3. 近代

在現代初葉，這種基督教的心態失勢了。一種對世界新的並且至今不明究底的信任進來了。這種世界被看成一個可以被視為是理性的秩序，更精確的說，亦即一個可以看做是合理的秩序。這是從笛卡兒（Descartes）、伽利略（Galilei）乃至德國觀念論滲透到一般意識中的基本信仰。他們認為，

理性會逐漸在歷史發展中肯定它自己。從這一點考慮，啓蒙 (Aufklärung) 就是拒絕相當有害的迷信和對歷史內在法則中的進步之信任。這一種世界理性 (Weltvernunft) 的觀念在黑格爾 (Hegel) 思辨哲學中獲得了成功，黑格爾宣稱：

合理的就是實在的，
實在的就是合理的。

依我看來，這種到黑格爾為止的歷史發展是應該詳細論及的，因為只有在這種背景下，十九世紀末和本世紀關於焦慮問題的意義才能被了解。這種十九世紀末黑格爾死後所造成的轉變之基本意義，事實上是由於對世界性的信念已經傾塌所致。非常真切的，十九世紀被看成是科學（特別是自然科學和工業）空前勝利進步的時代；但是這種進步決無法改變到處蔓延的不安感這個事實。關於這種感覺有很多原因，例如：試想工業化之初所引起，以及隨著一種對生命非常真切的焦慮之強化而來的政治社會問題。於此，我將只談幾項這種不安感如何滲入到哲學中去。第一個例子我首先提謝林 (Schelling)。

三 謝林的哲學與焦慮的問題

在謝林晚期作品中，已經很清楚懷疑世界理性。謝林指出：世界有很多重要的角度無法以理性、邏輯來解釋；它們顯然是非理性的，缺乏意義的，而所以會如此的原因便是人無法了解自己：「造成世界可理解的根本不是人及其活動，人自己就是一切事物中最無法理解的因子，『人』並且殘酷的將我們逼到一切存有悲慘的想法中去，亦即逼我們到過去、現在已經以這樣多悲傷的語調宣稱出的想法中去。」²

² Sämtliche Werke 13, 7.

以思想史而言，這種出發點的最大意義事實上主要是在於：在哲學中，「自然」(Natur) 第一次表現為一種不能再以「精神」(Geist) 做無例外解釋的東西了。自然本身是混然的衝動，無紀律而強制的力量，也就是「盲目意志」(blinder Wille)。這個定義很明確並且很顯明指出轉變何在。對康德(Kant) 來說，意志等同於實踐理性(die praktische Vernunft)，並且本能衝動(Triebe) 低於這種理性；相反的，現在意志不但相同於本能衝動，並且也被認為是最高的力量(das eigentliche Mächtige)；這種出發點很清楚的對叔本華(Schopenhauer) 很重要，後來這一點為尼采(Nietzsche) 採取，並在今天扮演一個很具決定性的角色：試想佛洛伊德(Freud)，或另外如謝勒(Scheler)，他們都認為較低層次也是最有力量的層次，並且精神層次本身完全沒有影響力。

這種精神和本能衝動的倒轉始於謝林晚期著作中。謝林自己解釋說：自然隱晦的衝動對人來說是與精神一樣必要的，兩者應該合成一體，因為倘若只一方占優勢，那麼人類必然要崩解。倘若自然的力量在他裏頭解放，那麼他將在某些情況中被趕到瘋狂和自我瓦解中；倘若精神自己起作用，那麼人類會失去所有活力，就像萎縮枯凋一樣。是以，神代表一種自然和精神的合一，但是人——這裏謝林是順著基督教的說法下來的——已經因背棄上帝而墮落的事實摧毀了這種合一，並因而將他自己和整個受造世界帶入混亂中去。混亂無法和畸零奇形因而馳騁，不和諧乃至於每一種關係的瓦解，呈現在所有現象中。生命體——對早期謝林來說，一種最基本的在組織上統一的例子——現在人正從毀滅的觀點談它。亦即從它的疾病、死亡來談它。謝林以為人類被一種自私的癖性——亦即一種傾向於罪惡的癖性控制著。他以為，在善裏頭，善就是人無私，也就是說一種人向世界和他人開

放他自己的自由；然而另一方面，罪惡則是自我中心而任性的想要絕對獨立。這種罪惡現在與一種特別的傾向連在一起。有一種自私地捨棄一切的人，渴望著混沌；他想回到一切秩序建立前的狀況中。說得更具體些，亦即他陷入於一種要破壞一切既成事物的傾向中。這種傾向對人的影響，謝林說：「就像一個人站在高聳、峻峭的山峰上感到暈眩，因而似乎聽到一種神秘的聲音，彷彿叫他往下跳。」³ 謝林對這種傾向（他也把這種傾向描寫成一種生存上的焦慮）的一些說法相當深奧難解，並且用類似波姆（Jakob Boehme）的神秘主義之曖昧語言說出。然無論如何；謝林得到了一些明睿而透澈的洞見，這些洞見預先替尼采和佛洛伊德指明了方向。我將只提謝林對生存焦慮、自毀傾向與殘暴（Grausamkeit）傾向之關係的討論。「殘暴」，謝林以為是精神的反常，在殘暴中自然享樂和感官愉悅中止了；罪惡以一種純精神的破壞性好被釋放出，並且也以此為人所樂好。但是在此背後有一個最根本的焦慮。原則上可以表達如下：一種存在於人真正存有之基礎上的力量。這種力量本身，由倫理眼光看，基本上可以看成是一種含有矛盾性格的力量。然而，倘若這種力量脫韁不能駕馭，那麼它就會成為一種破壞一切秩序的衝動。謝林發現到這種情況提供一條探討神話世界的道路，他並且以一種令人驚訝的現代態度詳細解釋這一點。這些神話所述說的力量是人類自身的可能性，也就是人類釋放出的力量，後來卻變得像是由外而侵襲人的。現在我不再提謝林了，只想再一次強調：這種出發點是取決於對世界絕對理性的懷疑。並且他這一出發點與一些不能以最根本分析做理性理解的非理性和意志力的發現牽連在一起。但此中最實在的決定因素是人類害怕晦暗和混沌的力量很可能不可避免

³ Sämtliche Werke 3, 381.

的要侵襲他而體驗到的焦慮。在這種情況下，真正強而有力控制一切的將不再是人，而是毀滅的力量。因此，這種焦慮乃是一種因恐自己不再是自己——一個理性存有——的主人所引起的焦慮。然而，這種焦慮的原因，事實上就如謝林很明白指出的：「所有生命和存有的基本因素正是在於『可怖之物』（das Schreckliche）。」⁴

四 當代哲學中的焦慮問題及其代表

我首先提謝林，因為這樣子在哲學中對焦慮做進一步討論時能夠更容易了解，所有將焦慮視為基本問題的思想家都以一種無對象的普遍焦慮為出發點。但是——並且也很重要——他賦給這種普遍的焦慮一種具體形式，也就是一種——我們早先做過的區分——一直不同於恐懼（即一種很清楚與某一對象連在一起的東西）的特殊焦慮。於此我要提齊克果、海德格、沙特和雅斯培。齊克果將普遍的焦慮描寫成面對自由的焦慮。海德格將焦慮定義（甚至比齊克果更澈底）為純然對「在世存有」的焦慮，因而他把這種焦慮看做是面對死亡的焦慮來討論；沙特則根據海德格和齊克果，斷然的指出焦慮與行動有關，因而存在的人類首先應該做的是透過行動替他自己創造一個秩序的世界。就雅斯培來說，他則——指出焦慮各種不同面貌，然而就整體而論，焦慮被看成是抵達存有中安全感的一個轉運站。

1. 齊克果：面對自由的焦慮與上帝的救援

與純然「在世存有」有關的不安，齊克果曾經將它刻劃如下：「人們用手指挖掘泥土，為的是要嗅出他在什麼國

⁴ Sämtliche Werke 8, 339.

度；我用手指挖掘存在，卻全然嗅不出有什麼東西。我在那裏呢？『世界』意味什麼呢？什麼人誘將我到這個整體中，並將我現在留下在那裏呢？爲什麼不向我諮詢？反而被排成一列，就像要被靈魂的物主出售一樣？」這意思是：人在世上的事實，不再像黑格爾了解的是有意義去參預實行理想計劃一樣，而是被了解成一種不能解釋的純粹因素。這種出發點的基礎是由於世界已不再被看成是一個能讓人置信的規律世界。就像我說的一樣，普遍的焦慮現今具體的變成面對自由的焦慮。在齊克果的說法中，我們目睹到現代人類發現他必須靠自己來引導他的生命，以及由於這一事實將他逼到焦慮中去的現象。在他著名的「焦慮之概念」中，齊克果深入的結合人類墮落的理論來解釋這種辯證論。在人墮落之前，人類處於一種純潔無邪的狀態中，也就是他還沒有學會尋思他自己究竟是什麼——即精神（Geist）。對齊克果來說，於此精神等於自由，亦即一種人類必需自行負責的決定。人類所夢想的自由之可能性，但這種可能性卻正就是問題所在。這種焦慮根本上是曖昧不清；亦即如齊克果說的，是「同情的憎惡」（sympathetische Antipathie）和「憎惡的同情」（antipathetische Sympathie）。它所以是同情的，是因爲：焦慮是帶有限制和自我中心的，人知道自由就是可以根據他自己的方式塑造他的生活。吸引他的就是這一面。然同時焦慮也是憎惡：人知道將自己看成是精神時，那麼就是夢幻的純潔無邪之終結，因爲人必須控制他自己的生括。這種一直在夢幻中體驗到它自身的（也就是說它自身的實在性）焦慮之精神其兩相矛盾的狀態造成了一個高潮。在質上一個不能以理性解釋的跳躍，人從純潔無邪跳出而到做爲人的特定限制中。於是自今而後，人必須在對立中活著。在純潔無邪的狀態中，精神和肉體沒有對立；而當人知道他自己的精神後，人

區分精神和感官，感官在此指的是純粹的性 (reine Sexualität)。齊克果很肯定的認為，在人之中的精神是較高的，但是人類的精神卻從來就不會是純粹的精神，它總是與肉體連在一起，齊克果解釋說：會感到羞恥的精神必須存在於性別的差異中。因此之故，人類精神經常處於與肉體抗爭的狀況中，精神將肉體看成是別的、相對立的東西。然而精神也知道它自身是並且應該一直與肉體連在一起不可分開。於此顯示出：在一跳之後，焦慮並沒有就此消除，相反的，卻變得更強。在此一跳之前，焦慮一直在純潔無邪的狀態中不被人知道。於今，人知道他自己是一種精神存有後，焦慮於是在一種奇特的態度中反映出，並且也因此更加苦惱。

接著，齊克果發展出一種相當具體反映焦慮的現象學。在此，他並且無須破壞的——我敢這樣公開說——將普遍的焦慮轉變成我們在心——身場 (psychosomatischer Bereich) 可看到的具體焦慮。他的解釋，一方面是思辨的，另一方面卻又令人驚訝他是這麼接近事實 (phänomennah)。同時，齊克果經常比較現代的焦慮和希臘人的感受。由此，他指出一些例子：與古希臘雕刻相比，臉部在現代雕刻中變得很重要。其理由是：希臘人所展現的客觀愁憂 (objektives Leid)——特別悲劇中表現的——已在現代感受中變成客觀的痛苦 (objektiver Schmerz)。但是這種痛苦是一種內在、精神的現象，因此它完全只有在臉部上才能給予外在的表現。然而，後來齊克果藉他基督教的感受將此焦慮完全消去；上帝在基督內顯示祂自己，由此祂來到了世界，所以現在人能不被這個世界限制而活在這個世界。

2. 海德格：死亡的焦慮及其銷解

就海德格而言，這種以基督信仰來逃避焦慮的方式完全

被揚棄了。海德格——在這地方我只檢討早期的海德格——有「存有論化的」焦慮 (Angst "ontologiert")，亦即說他把問題提至所有人的存在之基本限制層次上。就歷史來說，他的分析是來自於奧古斯丁 (Augustin)、路德 (Luther) 和齊克果，特別是生存在這世界上的不安感所造成的現代感受。海德格在他主要著作〔存有與時間〕 (*Sein und Zeit*) 中，指出人的存在本身經常也是被決定的。他並且談到一種經驗，在這種經驗中人類發現他是被強迫存在的 (sich als Dasein-Müssen erfährt)。顯示被強迫存在最明確的經驗就是焦慮，在焦慮中我們所關心的完全是「在世存有」的純粹事實。這種非常根本的焦慮經驗，很清楚的顯示每一種與內在或外在世界相關的信念總是出自於人的存在之為人的存在的基本不安中。因而，為要像海德格在他藻飾的語言中所表示的，知道人的存在陷入於虛無中，人的存在必需肩挑起這種不安感。因而這種焦慮的經驗能夠被看成是一種全然積極的東西 (Positivum)。然而人不能即就此任意招致焦慮，焦慮必然要侵襲他。在這個環節上，根據尼采的看法，這種情形正顯示焦慮只出現於冒險和知其不可而為的人身上，而不是膽怯畏葸的人。於是從這點出發，關於死亡的焦慮就能夠解釋了。凡是不想調和他自己和「在世存有」的焦慮的人，也就是說無法忍受人的存在之基本不安感的人，沒有正視死亡；他不斷安慰自己，並認為自己距死亡還很遠。相反於這種不真實的人的存在，真正的存在是由死亡的預想（即「到死亡的存有」） (*Sein zum Tode*) 所管轄。這種人的存在承認死亡（也就是人的存在之不可能性）能夠在平常任一時刻發生。真正的存在不讓它自己在羣眾中——海德格所說的「人家」 (Man) ——迷失，並因而讓自己在虛無之前免於死亡的焦慮的羈絆。現在我引一段海德格自己在「存有與時間」

中分析死亡所做的總結：「這個預想向人的存在揭露在『人家——自我』中的迷失，並且將它帶到根本無法依藉殷憂照顧而生存，相反的卻帶到悲哀、從人的幻想中解放、確然而自己清楚知道和自覺不安焦慮著的走向死亡的自由之可能性面前去。」⁵

3. 沙特：自由的焦慮與其理論

雖然沙特的學說要回溯到齊克果和海德格，不過他的見解也有其重要性。在他的見解中，焦慮有一個很清楚的定義，並且由之可以很清楚看出，現代的「普遍焦慮」不再像近古的「普遍焦慮」一樣可以用宗教（亦即透過一個超越救世主的救援）解釋的現象。沙特以為存在主義要從一個已變成無神論的世界來推衍。這一點具體的說：根本沒有一個人類能夠規範自己行為的價值世界。人是自由的，他必需行動；然而正就在這一態度中，他首先透過他的抉擇建立價值。於是沙特展示這種行動的辯證法。在我的行動計劃中，我只有自己做選擇和決定。但是我也得經常預先考慮「全體」（das Ganze），並且必需自問是否每個人都應該如此行動。因而我必須要擔負艱鉅的責任，因為全體與每一基本抉擇有關。焦慮在此有它的地位。我不求助於超越者，因而焦慮是面對我的行動之不確定性的焦慮，並因為我必須知道我在行動中對別人的責任，所以它是很沈重的。然而沙特說，最重要的是接受這種焦慮；焦慮和責任是不能分開的；「焦

⁵ p. 266 (譯者按：海德格文字極為詰屈聱牙，今錄其原文謹供讀者參考：“Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstigenden Freiheit zum Tode.”)

慮並不是一種把我們與行動分開的事件；相反的，它是構成行動自身的一部分。」⁶

4. 雅斯培：通到存有的轉運站——焦慮

雅斯培從許多不同的角度檢討焦慮的現象。然無論如何，基本上說來，焦慮實際上只能以一種雙重的形式來顯示它自己：其一是對人的存在的單純焦慮(bloße Daseinsangst) 其次是存在的焦慮(existentielle Angst)。對人存在的單純焦慮是面對死亡這種虛無(Nichtsein)之恐懼的焦慮，純粹生之意志即是反抗這種虛無。存在的焦慮則牽涉更深的問題，這也正是雅斯培所特別檢討的問題。這種焦慮非常的不確定，因為它是一種每個人只能自己體會的東西。一般說來，它可以看成一種我是否知道自己是真正的存有(eigentliches Sein)的焦慮。然而，真正的存有只能在我知道我是由一個超越者支持時，也就是說只有在我體會到一種絕對卻又從來無法堅決肯定的根源時，才展現它自己。焦慮是必要的，因為沒有焦慮，人就會陷入一種錯誤的確定感中。雅斯培認為極度重要而一再表示，在存在和形上學的世界中沒有（並且不可能有）任何認知上的確定性。底下就是一個例子；死亡做為醫學問題是一種科學現象；然而，死亡做為一種近親的死亡或我可能的死亡則與所有知識無關。任何獨斷地宣稱死後復活之哲學或宗教學說，只要它應允確定性，它就是騙人的東西。因此，在存在的看法中，焦慮應該被視為客觀確定性的摧毀者而大加歡迎。然而——並且這也是辯證歷程展現自己之處——焦慮就其部分來說不應該再被當作絕對確定性提出。存在焦慮中，必須保持對耽於不可理解的(das sich unverstehbar schenkt)存有開放。於此，雅斯培的語言很典

⁶ *L'existentialisme est un humanisme*, p. 33.

型的變得飄忽不定而令人覺得曖昧不清。「向沒有焦慮的存有之跳躍就像一個空虛的可能性。我要跳，然而我也知道我無法過到另一邊去，而只會陷入絕對根本焦慮的無底深淵中。從焦慮到寧靜的跳躍是人所能做到的最不可思議之事，他對他成功跳躍的事實之解釋，必須要超越於自我存有 (Selbstsein) 的存在之外；他的信仰使得他和超越的存有不確定的連在一起。」⁷

於是，在雅斯培的出發中，焦慮再次以偉大的形上學和宗教傳統被提出。超越者免除人的焦慮並確保寧靜，但因為這一超越者不能被客觀地認識，因此焦慮亦無法停止。有人說：絕對的寧靜出自於虛假中，其出現只能「因為焦慮閉眼不看」才能發生。因此，焦慮必然是寧靜的「隱藏而非撤廢的理由。」

五 結論

現在我想總結一下我的看法。我關心的是要指出決定歷史發展的主要潮流。而它所顯示的則是：就像在哲學中看到的，焦慮的問題與我們對世界的態度之確定性有關。假若世界被看成是一個人其中確有某種目的的世界，那麼，事實上是受到某種特定威脅的恐懼 (Furcht)；而不是焦慮，焦慮純然是人在世界中的存有問題。這種焦慮在歷史發展中曾經出現過兩次。第一次是在古代末期，當時的普遍焦慮是由基督教的基本假定而來的；然而根據基督教教義，這種焦慮透過對基督的信仰而解除。這種普遍的焦慮，第二次是發生在十九世紀能夠以理性解釋的世界觀之確實性陷於萎縮時，這種發展至今還統治著我們。因此，我認為詳細討論我們

⁷ *Philosophie*, vol. 3, p. 234f.

對世界的態度中所表現的不確定性是應該的。於此只能以檢討——甚至在哲學領域之外——焦慮所表現的各種式樣來從事。這種定立方向實際上只是第一步；第二步便是對焦慮現象的探討，這種探討所根據的觀點是人自己必然要以一種負責的態度造成一種他可以居住在其間的秩序。然而這種負責的造形（Gestalten）是一種歷史事件，亦即只有當它與歷史的情況一致時才能有作用。這也就是爲什麼首先必須在一個歷史的定向中展示這種情況的結構之故。

現代物理學中的哲學意義

The Philosophical Significance of Modern Physics

約旦著

郭實淦譯

原載 *Universitas* 英文版 19/1/1977

作者簡介

巴斯卦·約旦 (Pascual Jordan)，漢堡大學教授，一九〇二年生於德國漢諾威 (Hannover)。曾與海森堡 (Heisenberg)、波恩 (Born) 在哥丁根 (Göttingen) 研究量子力學，後來發展出「轉化統計說」(Statistical theory of transformation)。後又與克南 (O. Klein)、保力 (W. Pauli)、魏格勒 (E. Wigner) 等人共同發現「量子電動力學」。後受狄拉克假說 (Dirac's hypothesis) 的激發，開始潛心研究宇宙論，一般相對論，和地球物理學。曾獲 蒲朗克獎章、高斯獎章。

主要作品有：

[以量子論為基礎的統計力學] (*Statistische Mechanik auf quantentheoretischer Grundlage, 1947, 2. Aufl.*)。

一 古希臘的原子概念仍是當今物理學的基礎

對我們來說，科學的研究及其在工業及醫學上的影響，不僅是推動現代世界進步的力量，也是促進人類生存環境往前轉化的有力因素。同時，科學知識是在人類智能發展史上最強烈也最明顯的表現。古代在幾何學及天文學上之偉大成就仍然是西方數學及科學所根據的基礎及前題。在歷史上，除了幾何學及天文學的智能成就之外，還有一項非常特殊的成就，即原子的概念，德莫克利特（Democritus）便是此一概念的主要創始者。

德莫克利特在他的原子哲學中告訴我們，一切物質都是由小小的粒子所聚集而成的多元體。而那些微小粒子，他稱之為「原子」——此字的原義是「不可分割的東西」，根據他的看法，這些微小的結構單位是最基本的，非結合成的，因之，是物質不可改變的單位。它們在空間中的活動情況就是世界上所發生事件的客觀真相。

德莫克利特告訴我們：「宇宙中只有原子與虛空，其他對宇宙的看法只是臆測。」這個「臆測」一詞，在他而言，表示其他看法都只是人為的觀念，人為的發明或隨意增添的看法。他確信，古代神祇的世界觀只是臆測，只是人們用想

像對真實世界來加以粉飾而已。

因此德莫克利特否定神、半神、魔鬼及女神等的存在。這些神祇，根據當時人們的說法，能隨意變動自然，推動自然。德莫克利特和他們不同，在他的概念世界中，他承認自然律的存在。因為，他所想像的原子在空間中的活動，以現代的術語來說是嚴格遵循力學原理（the laws of mechanics）的。

德莫克利特的原子理論，首次將事物自然秩序的觀念清楚而明白地說明，此一觀念對於後來的科學研究一直是有效的。同時就自然科學的問題來考慮，也使德莫克利特在二千年來人類的思想史上，有着關鍵性的影響力。但早在他自己的思路中，他相信自然事物間有着不中斷的秩序。這一點已經使他與當時異教徒所崇信的神秘宗教觀念形成對立的局面。這種對立的情況在後來科學發展過程中，及在西方基督教文化的歷史範圍中分別以不同的形式出現。

在後來數世紀的歷史危機中，德莫克利特及其原子哲學有時候似乎被遺忘，但卻沒有全部喪失。在文藝復興時代，古代的精神遺產復蘇了，德莫克利特的思想也被西方的學者提出且做深入的了解。由此開始，德莫克利特的思想對科學的思索與探討一直是最有效的刺激。

此後，西方在更新的過程中，對於德莫克利特哲學的研究，使我們對自然事物秩序的概念愈來愈清楚。舉例來說，行星系中有其不同的行星與衛星。若一位天文學家（一位數學家或一位物理學家）知道此星球系統的現況，則他只需要做些統計與演算就能預先告訴我們這些行星及衛星的活動及運行方向。當然，他必須要先對目前狀況有清楚的知識，他必須知道這些行星與衛星的大小、質量，也要知道它們與太陽之間的關係位置，還有每一行星與衛星目前運行的速度、

方向及範圍等。若一位專家具有這些知識，那麼這些星球未來的任何活動對他來說都不足以使他驚奇，他能預知幾個月、幾年，甚至幾世紀以後星球活動的情形。因此，行星與衛星的運動，不是隨意或不定的。它們必然地、不變地順着自然律中已定好的方向前進。

二 機械決定論以為自然界的事件都預先決定

讓我們來回想一下德莫克利特所描繪的真實自然界，若將此實在界之圖象當成真的，那麼便會產生一項驚人的結論。因為他認為一切實在的事件，無論事情大小，或小到極微，都必須像同步調的時鐘一樣，並且必須符合我們經驗中行星運行所遵循的機械決定論 (mechanical determinism)。我們都知道，天文學家對日月蝕的發生時刻所做的預言總是準確無疑的。西方思想家得到這個結論是漸進的，在此一思想發展的過程中，有一個極重要的階段，這就是偉大的法國人笛卡兒 (Descartes) 的哲學理論。他主張每一種生物實際上並不真正的活著，只是一個類似自動機械的東西而已，它們的活動正如同行星系的運行一樣是完全被決定的。但事實上，我們是無法以數學方法來預測動物之未來活動，這一點笛卡兒認為並不會與他的信念相衝突。根據他的說法，為什麼我們不能預測動物的行動呢？那是因為一個動物，無論形體有多小，都比那些天體中只具少數星球的大行星系統要複雜得多。

然而，笛卡兒卻明白地指出：雖然他的論點可以包括每一動物，卻不應用於人類。人類除了物質的身體之外，還有非物質的，不朽的靈魂，與身體有着神秘的交互關係。靈魂指引身體、推動身體，並且命令身體。因此在笛卡兒的理論

中，自然界的機械決定論之定律是被人的自由抉擇所破壞了。

這就是笛卡兒如何開闢一條路，去融合兩種互相衝突的觀念，那就是指，一個是深受德莫克利特影響的科學世界觀，另一個是基於基督教觀念的宗教世界觀。

但是他的同胞，物理學家也是哲學家的拉梅特利(Lam-ettrie)，接受了大部份笛卡兒之說，卻在根本之處加以改變，提出完全相反的說法，認為人在動物王國中絕不是個例外。笛卡兒認為每一生物都應被視為一個類似自動機器的東西，但按拉梅特利說法，活生生的人也只是一個機器，只因為人的複雜程度較高，使我們目前無法預測人未來的行動。如果我們目前的科學够進步的話，那麼我們也可以像預知星球運行一樣準確地來預測人未來的活動——動作、說話、表情等，拉梅特利認為人只是一個「機器人」(a robot)——如當時有「機器人」一詞的話；此一語詞所表達的正是他心中所存想的。

這種對人的看法，在當時是新穎的，拉梅特利就以它創立了西方的唯物哲學，成為這種哲學的精神之父。後世的所有唯物哲學始終未能在觀念的敏銳與清晰上超越他。這種哲學的內容可概略的說明如下：一切自然界的活動都是按照不可改變的，預先決定的機械活動方式去進行。因此，自然界就像是一座大鐘在轉動，人也是這一個大機器中的一部份，也是一部機器或機器的零件。

拉梅特利的哲學跟德莫克利特對自然的解釋一樣涇渭分明、獨斷而且激進，跟基督教的世界觀相反。因為他所謂的人性，就是機器人性，明顯的否定了宗教上恒始以來對人生命及命運的一切看法。

起初拉梅特利對人是機器的唯物論解釋並未很讓人接

受。在他一生中，他只是個孤獨的思想家。但在上一世紀的後半葉，人們的態度改變了，生物學上的進化論受到重視，科學家們，如達爾文（Darwin），赫克爾（Haeckel）等人發展了新理論，並且有充份可靠的證據。在達爾文等人主張進化論之前，許多深思熟慮之士均認為如果我們對宗教有任何懷疑的話，只需要對充滿生命的自然界做進一步的觀察即可消除疑惑。因此，我們在大自然中發現無論植物、動物都有豐富奧妙的適應力，立刻就可以使我們領悟到一位充滿智慧、仁慈的造物主和祂神奇的化工。但是現在的進化論所描述的是完全不同的東西，地球幾百萬年來的生物界是一段不斷進步的發展過程，由最小的、最簡單的、最原始的形狀，有機生物一步一步發展長大，成為複雜的，更能適應的形式。似乎——我特別強調「似乎」二字——自然界幾百萬年來的發展能以德莫克利特及拉梅特利的觀念為基礎而給予科學的解釋與瞭解。漸漸地，以唯物理論來解釋人與自然得到人們的讚賞，同時也使得成千上萬的人奉唯物論的基本概念為他們哲學的新基礎。

回顧歷史上激烈的論爭與智性的論戰，直到上一世紀仍然圍繞此一論題糾纏不休，今天，我們卻是在一種比較冷靜的情況之下，了解到所有上世紀的科學發現中，始終不能發現任何觀念能否定對自然唯物方式的說明。相反的，每一項上世紀的偉大發現都進一步的肯定自然法則之存在，並說明了自然過程的機械決定論。這種牢不可破的預定論信念就成為自然的唯物論哲學之內容。

三 十九世紀初的科學家對原子概念的疑慮，促成對原子的重新探討

了解到這些背景，本世紀新的科學發現才彰顯出它們的

意義。本世紀之初，馬克斯·蒲朗克 (Max Planck) 有了一項驚人而且出人意料的發現。這項發現成爲以後物理學探討的主要論題。在我們說明蒲朗克的發現是什麼以前，先要提到在本世紀初的另一項發展。不少有名的物理及化學專家以其敏銳及細察的心靈，對他們的同儕提出了一驚人的論調，他們懷疑原子是否真正存在。事實上，在十九世紀，物理學家及化學家們都喜歡將實驗上的發現應用原子概念來作解釋。而批評這羣專家的人卻有理由這樣說，我們根本沒有辦法獲得任何強而有力的證據能够證明原子是真正存在。因此，不少物理學家及化學家在本世紀初獲得一項結論：雖然原子概念在物理及化學研究上提供了許多的刺激，根本上，原子概念卻是一項錯誤。

當然，在今天我們知道那時對原子存在的懷疑是一項錯誤。但他們有一點主張是對的，那就是他們主張原子的存在只有提出證據來時，始能爲我們所承認。事實上，這種證據在本世紀初仍未獲得。這就是爲什麼他們的論點在當時會使人不知所措，但也有其有利的影響。這些說法引起了天才型科學家們的競相努力，深入物質存在的基層中希望能找尋出能以實驗證實的原子。這對德莫克利特這位思想家來說，是一項遲來的偉大勝利。因爲他早在兩千年以前就已經提出這一點看法，只是到了這個世紀才真正得到證明。

當然，我們今天所稱的「原子」——根本不是德莫克利特理論上所說的意義——即物質最根本，再不可分割的質點了。雖然我們也將「原子」一詞用來指涉化學元素的最小質量單位，但如此定義的原子本身仍然可以再分割。現在每一個對科學有興趣的人，大概都熟悉原子的構造，原子的中心包含了由質子與中子所構成的原子核，在核子四週有電子環繞。這些「基本粒子」——即電子、質子、及中子——才比

較接近德莫克利特所設想的物質最終結構單位。這些基本粒子——無法輕易界說——在某種意義之下是不能再分割的。

當然，在今天原子對我們來說已無秘密可言了。雖然在本世紀初科學家仍在爭論原子的存在問題，但到了目前，原子的構造及反應的方式對我們而言已是一目了然的，就如同星球運行法則為古人所清晰瞭解一樣。由此深入的洞察，現代物理學可以而且必須有一奇異的論點，此項斷言，簡言之，即：唯有透過對原子的研究，我們對於自然法則性質才能獲得正確而且恰當的瞭解。在對此物質存在最深層的研究上，我們發現了一些自然法則，這些新發現的法則與本世紀以前從一些對較大的物體及粗略的研究程序中所發現的自然律截然不同。

四 本世紀原子物理學家所發現的「統計法則」並不能解釋個別的原子現象

以前所發現的自然法則有一項特徵，那就是以為自然過程有一完全預定的方向，而且唯物哲學也將此因果關係決定論的不可違反性當成其中心信條。但是在本世紀所發展的原子物理學中，科學家們發現一種嶄新形式的自然律——即統計法則 (Statistical Law)。此「統計」“Statistics”一詞在所有的原子物理學中是一個非常突出的名詞。

讓我們假設，我們有一毫克鐳的存量，我們知道「鐳」(radium) 的得名是因為它能放射「輻射線」(radiation)。輻射線的產生是由於鐳原子能夠自己分裂成二個新原子，一為氦，另一為氫。更確切的說，是原子核的分裂成新的原子核，而使在周圍環繞的電子羣重新安排。重要的是，當我們告訴一位物理學家說我們有鐳原子的存量時，在不必做任何

新的測量之下，他會知道由此一毫克的鐳能放射出多少的輻射線能量。因為這是由自然律所訂好，不因任何情況改變的。因此這位物理學家也能預測要多久，這一毫克的鐳會剩下其原來的百分之三十。這種預測可在未來的數千年之中都具備有效性，正如同我們能預知日月蝕的正確時刻一樣。

這是自然的歷程受自然律預制的一個令人印象深刻的例子。但仔細研究一下，它有點不同。因為此一毫克的鐳包含了無以計數的原子。我們現在由現代物理學家所慣常研究的部份當中提出一項假設的情況來做實驗，首先讓我們在眾多的鐳原子中間任意選出一單獨的原子做個別的觀察，將此單一的原子放在剛剛做了如此美妙預測的那位物理學家之前，向他說：「此一原子什麼時候會分裂？」他是會拒絕回答這個問題的——因為他無法回答。也許有人認為我們對這位物理學家提出的問題太困難；畢竟，在六十年前，我們根本還不能肯定原子是否存在呢！當然，拒絕回答這項問題絕不表示他承認他這一方面的知識仍有疏漏。相反地，他會強辯，就是下一代的物理學家也會無法回答——不論將來發明什麼新儀器——一個單獨存在的鐳原子在什麼時候會分裂這個問題。他辯說在此情況之下，自然法則根本不能是決定論的。

事實上也是如此，在一大羣鐳原子中，一般的分裂程序當然可以預知的。但我們所談的自然法則是一種統計法則，因此它無法解決單獨的個案。現代物理學所爭論的是，我們無法預知單獨的原子何時會分裂。這並非是因為我們知識的不完整，而是因為解釋自然法則的決定論本身是不完整的。

簡單來說，這也是一項革命性的看法，每一位具有警覺性的知識份子在第一次聽到它時都不願相信。這種說法縱使不是不可能的，至少也是不能夠證明的。

這項大膽的看法震驚了二千年來思考的習慣，也無怪乎

我們會拒絕承認這種斷言是正確而最終的結論。

五 「統計法則」的不完整也證明了唯物決定論的誤謬

雖然表面上我們很容易對這項論點提出令人信服的反對意見，但這些表面上令人信服的反對論點經過仔細檢查之後，卻不是最終究的。當然，我們這一代的傑出物理學家都提出了他們自己的反對論點，但在細心研究之後，他們都承認他們的反對不能成立。不但如此，他們還認為這項論點應該是本世紀的一項新創見。根據自然律，自然界的過程都受到了因果關係的預定，這種說法在所有較古老的學科中是很明顯而看得出的。然而，事實上，這不是一項最根本而且能涵蓋整個自然界的定律，它只是從全面的自然統計法則所獲得的結論而已，而且此統計法則只能對大規模發生的事情有效，如龐大原子羣之活動過程。

當然，在其他方面我們也應用這種統計法則，如它可用來做人壽保險的計算基礎。一家保險公司的經理可由其統計表來預測在次年中有多少投保客戶會死亡。盡量有此可靠的知識，但這位經理絕不能預知某一位客戶在明年會不會仍舊活著。

無疑地，我們習慣認為這種統計法則的背後還有更準確的法則支持着它。但只以鐳原子之分裂來說就沒有。鐳原子分裂的統計自然法則絕不是一條目前未知而且不可違背的因果律之結果。相反地，一切過去所發現在較粗略的現象中的物理法則，雖受不可違背的決定論所支配，但也只不過是從較精細的基本統計法則所得的結論而已。

如果說最細微的物理變化過程不受必然因果決定論的限

制，而只在統計學的意義下受自然律的支配，那麼這種情形決非鐳原子分裂的特性。我們由鐳原子分裂的例子看到一切原子科學自然律的基本形式，因為蒲朗克的偉大發現為我們打開了一扇門，讓我們認清哲學上的一句老話「自然不會跳躍」(natura non facit saltus)是不正確的。這句話的意思是指以前人們都認為自然所發生的一切事情都是連續不斷的，可是今天我們都知道，連續的事件的發生都只是未能準確觀察到的結果。如果我們能夠觀察得到原子變化過程，我們會發現到一切過程都是發生在偶而產生的細微單獨活動中，此活動被稱為「量子跳變」(quantum jumps)。事實上鐳原子的分裂正是此種量子跳的一個例子，在所有的量子活動及所有一般的自然過程上，我們上面以鐳原子分裂為例的基本命題都可以成立。

雖然原子的存在在二千多年以來一直受人懷疑，但本世紀對原子成功的發現與研究卻使我們認清了自然法則不是本世紀以前一直被人相信的那種自然法則。而且根本也沒有能夠預先決定的自然過程，更不用說一切細節都被決定的自然秩序。同時，最細微的自然過程也只能由統計的法則所限定，而每一個別的情況都不是預定的。

六 科學上的重大發現有助於解決哲學思考上的根本問題

因此現代科學對拉梅特利著名的主張也採取一種嶄新的態度。按拉梅特利的主張，人的自由意志基本上是不存在的，這種主張來自較古老的想法，認為原子層面的自然法則跟一般巨形聚合歷程的自然法則是屬同一層面的。我們現在知道這種看法是不正確的。這也是為什麼我們對拉梅特利對

人的解釋是否正確的問題不再當成問題來討論，而只在評價其哲學之前題。不但如此，證明拉梅特利看法錯誤的正是基於哲學上中立態度的現代科學本身。

當然，要證明這項看法不是在本篇短短的文章中可以說明的。到目前為止，我們只是在討論一項事實，當原子物理學由原子羣的觀察到對各個原子的仔細探討過程中，肯定了自然界的統計法則的存在，而此一法則已不再包含不可違背的決定論。當然，爲了要以科學的證明來否定拉梅特利對人的解釋，必先證明：原子物理學所發現的自然界中不可違背的秩序，已爲統計法則鬆弛的約束所代替，這特別在有機生命的自然現象上，具有關鍵性的重要意義。而此一證明也是從現代科學研究發現中所得出的。

雖然現在我們沒有時間仔細研究這一論點，在結束本文時，我們必須注意，由於本世紀的一些重大發現，使我們對自然界的瞭解加深並有根本的改變，這些成就並非只對專家才具有重要性。更重要的是它提到並且關心到哲學思考上之根本問題。雖然想以此科學上的發現來作爲維護宗教信仰的肯定直接證據是錯誤的。然而，在另一方面，現代科學卻有一點是絕對正確的，即證明了唯物主義哲學的信條——即肯定一切事情的發生是受不可違背、強制之決定論所支配——是一項誤謬。

哲學與世界觀中的靜態與動態思想

Towards Integrated Evolutionary Thought

彭夏著

陳立民譯

原載 *Universitas* 英文版 18/2/1976

作者簡介

奧古斯特·彭夏 (August Ponschab)，曾在慕尼黑大學攻讀哲學、法律、政治及社會政策等科，一九七三年刊行「現代世界觀革命」一書。彭夏博士在他的哲學研究中，以一種整合的進化假設觀對自然科學的基本問題加以嚴格的剖析闡論。他曾在許多國家從事外交工作，戰後曾任職於荷蘭、奧地利、義大利等地。

一 西方哲學概念的起源

西方的哲學概念源自於早期希臘思想家一方面想用理性內省的方式來澄清宇宙的內在關係，一方面想用貫串的邏輯步驟追溯世界最終原理 (an ultimate world principle) 的方式來解釋宇宙的存在。在建立哲學的世界觀之前，大部分民族的世界觀都受宗教觀支配。

哲學和宗教的層次不同。宗教是討論人與神的終極關係，這種關係與思想無關，而以不斷傾聽來自自身內在聲音的方式展現。宗教的分歧發展並非與其內在本性 (inner nature) 相關，而是肇始於日趨專門化的思想架構內的概念思考 (conceptual thinking)。在這過程中，哲學觀念和科學知識不斷融合，從柏拉圖、亞里斯多德到現在的新實證論者 (neopositivists) 都是如此。就是這些觀念和知識使各種宗教發展出不同的教義。科學知識不是絕對的，而是受到演進限制的，在將來也不會再被後代子孫所接受並奉為真理。

哲學也不等於科學。哲學與科學不同，它的目標不是分門別類地研究宇宙，也不是從組成宇宙各單位間的相互關係來研究宇宙。哲學的目標乃是追溯這些組成單位之根源——這目標也是科學在其深度性研究中不懈地努力追求的，但科

學的量度與計算方法並不能掌握此目標。科學發現的成果是哲學的起點，可是哲學還可以——雖然並非必然地需要——選取如宗教經驗等作為它的起點。

科學與宗教大大不同。在科學裏人以他的感官 (senses) 去把握世界，專注於它的外在現象，並努力從這些現象去描繪出世界「客觀」的外貌。在宗教裏人同時收集他外在及內在的經驗——直覺 (intuition)、靈感 (inspiration)、啟發 (illumination)——來建立一種主觀的、動態的世界觀。這個世界觀也就成為他自己人格上一個基本不可或缺的成分。

二 存有不是靜態的就是動態的

宗教、哲學和科學三者間相互的關係是必然的，這些關係一方面劃分它們三者，一方面也聯繫它們。縱觀這三個思想層面可以發現在我們對存有的理解中有一個根本的差異：存有不是靜態的就是動態的。科學上靜態和動態的概念大家都很熟悉，即靜力學 (statics) 是物體平衡的理論，動力學 (dynamics) 是關於力及力所生運動的理論。然而，從哲學來看，這兩個概念有特殊的意義，即把它們「以辯證的方式」(dialectically) 並列為對立的兩極。對這兩個概念加以研究會使我們了解到，最後它們將形成一個複雜的「單一」(a complex unity)。此「單一」使我們能發展出世界最終基礎的概念，而不再有辯證的對立情形。

靜態的東西原則上是可度量的 (measurable)。度量是以人的感官來執行，此度量的結果可由人的辯證思考方式提高到相當玄奧的程度，例如高等數學和天體物理學等。一個靜態思考的人會以量度和數目來了解及表示一切。他會把他要認識的一切，不論是物性的、理性的、或概念的，都視為形

式。因為，他認為即使思想也是形式；祇有形成概念的思想才能够被人想像。

在另一方面，動態的東西既不能以數計，也不能度量。它既不能分析也不能綜合，從這個觀點來看，它甚至可以說是不存在，因為它不具形式。任何有形物必然是多樣性的，它的運動發展也必定受「多數律」(the law of multitude)，即統計法則 (the statistical law) 的約束。因此，作為源頭的終極原理必不能是「殊多」(manifoldness)，而是「單一」。雖然，嚴格地照上述理由來看，我們稱它為「單一」也不對，因為沒有其他「單一」和它並列。

如果把動力稱作科學中的「能」(energy)，也會導致錯誤的結論。因為，「能」是相當靜態的；它是可量度的，而且它祇在量度和數目的領域中顯示。並且，「能」和任何其他宇宙現象都無法不以量度和數目的方式來表現，祇能由「存有」的分化 (the differentiation of Being) 觀念「單一」與「殊多」的問題所導出的時空狀況 (spatial-temporal circumstances) 與辯證概念來描述。量度與數目提供了計劃，根據這個計劃，存有 (Being) 進入現實 (reality)，但是如果沒有終極者 (an Ultimate)——一個真正的第三因素，存有就無法進入存在 (existence)。這個第三因素就是存有的動力，它是一有效原理，即使是宇宙的微塵，在它提昇到存在之前這個原理對它也是有效的。存有的動力並不是可量度或可計數的存有，而是它透過存有的分化創造了存有。它是自然真正的創造者，我們只能把它看做一種屬神的 (the divine)，它存在於萬物中，在每一個整體、每一細微事項中都有它。它表現在「物質」(matter) 的複雜性中就是「存在」(existence)，表現在人的理性 (reason) 中就是智性 (intellect) 的推動力。這個智性是由因果性——靜態的世界 (頭腦) 的

元素建立起來的。我們可由其結果測度它，卻無法由其原因測度它。

三 神話是人以靜態的意象表達動態的結果

在早期人類思想史中，一切事物都是靜態的，即使是上帝的意象（image）也是一樣。的確，每一意象在原則上都是靜態的，但以靜態的意象把動態有意義地表達出來是可能的（參閱德國文學家萊興（Lessing）的〔*Laokoon*〕一書）。上帝的原始意象是從人經驗到的自然力量之表徵得來的。理智更進一步的發展是把人性提昇到一種神性的奧秘（divine myth）。在這階段中還無法了解到人特質的動力根源，而只是從行爲的道德效果來了解人。結果無可避免地導向多神論，在多神論中，人的特質即使相互矛盾也能提昇到一個概念的奧秘（conceptual myth）中。如果我們以古埃及宗教爲例，可以發現有很多神，每一個神都具體表現人所感知的存有現象的一個特性。不但有太陽神這種代表宇宙物理現象的神，而且在此萬神殿（pantheon）之中也可找到代表人類生命現象的神，例如死神（god of death）。這種情形幾乎可在所有古代神祇崇拜中看到。

四 存有的最終原理

蘇格拉底以前的希臘思想家，試圖把他們自己在自然中的發現以一個存有的最終原理來表示。但是如果把他們當作自然哲學家的話，對他們的哲學並不太適切，因爲在辯證思考上他們的哲學已經相當進步。泰利斯（Thales）主張一切存有的基礎是水（一個完全的靜態概念），赫拉克利圖斯

(Heraclitos) 主張是火，恩培多克利斯 (Empedocles) 主張是四個元素 (地、水、風、火) 的交互作用，這些思想家都是試圖以純粹思想的辯證法則把握「太初」(the first beginning) 的動力要素。同樣地，亞納西曼德 (Anaximander) 提出「無限」(apeiron)，亞納撒格拉斯 (Anaxagoras) 也提出了「精神」(nous)。赫拉克里圖斯的「混沌」(Obscure) 概念很難被人理解，當他主張火是世界的原因時，他所說的火只是一個現象，存在這個現象之後的邏各斯「logos」才是推動世界真正的原因。「無限」、「精神」和邏各斯這三個概念在古希臘人的生活中是經常用到的，它們形成了西方思想的基礎，也使從中東傳入的早期基督教思想產生了辯證性的變化，而使早期基督教的人格神概念得以改變古代多神論的世界觀。更早，猶太思想也為此轉變作了鋪路工作，但是把猶太宗教思想從民族自我中心束縛中解放的，乃是猶太偉大導師拿撒勒人耶穌所帶來的改造世界的動力。

五 耶穌時代的新動力因素——愛

耶穌誕生的時代是一個發展形式受到羅馬帝國制度強烈限制影響的時代，羅馬帝國典章制度的指導方針在靜態之中有力地發展著。在此極端靜態的架構中，很難看出顯著的動態發展。羅馬皇帝以個人的威勢和武力君臨萬民，享盡榮耀。而在當時，猶太人的思想幾乎也和羅馬人一樣僵化。能夠引導人們活潑發展的並不是先知 (動力因素)，而是梅瑟 (Moses) 的「誠律」支配了人們的思想。梅瑟誠律是按照當時的風俗習慣而制定的，卻未能與時並進。猶太世界觀 (包括他們的上帝、救世主概念) 的故步自封，使耶穌的教訓能在古代思想界造成重大突破，這個突破最後在耶穌被釘在十

字架上時達到了最高峯。

對耶穌而言，存有的根本是愛。上帝爲了愛而創造世界。耶穌總是以人爲出發點，以有位格的人爲出發點。祂爲人而生，爲人而死。祂認爲愛是神性原理 (divine principle) 在人身上作用的化工。愛的根本特徵是只求付出而不期望任何回報。換言之，它不像羅馬人希望回報的給予 (do ut des)，這一點最能生動地反映出羅馬人受傳統約束拘謹的性格。

如果我們把聖保祿在新約哥林多前書第十三章所寫的「愛德頌」看作是不只在宗教意義上顯示了人與上帝之間的個別關係，而且也把蘊含在此「愛德頌」中及由人心靈的主體性來取向的愛的概念應用到一切存有的整體 (the totality of all being)，那麼就會發現在這個「愛」的概念之後隱藏著一個無所不包的聖神 (divine spirit) 在其中作用推動的概念，這個聖神只因爲進入靜態宇宙而取得靜態的特質，並且受因果律支配，在因果律支配下，聖神繼續地在世界中發揮推動的作用。

六 世界動力原理的演進

蘇格拉底以前的哲學家完全了解動態與靜態本質上的對立，也肯定此二原理存在的必需性。他們說世界有一個第一因和一個第二因。也就是，他們認爲世界是絕對的，無始無終，本體不變，因此世界必定是由一個第二因原理所推動變化的。他們認爲精神 (nous) 和邏各斯是存有的動力，但他們以靜態的思想方式去了解這些概念，因此他們無法解釋創造的原動力如何演化轉變爲靜態的現實界，而且也無法使人信服，最後只有迷失在巫術的解釋中。

在另一方面，基督宗教在它的信仰中把這動力原理交付

給一個有位格的上帝，古代諸神的位格性質被轉變成一神論的上帝概念。由於當時人的思想多受巫術的影響，所以由一位上帝親自推動的動力因來解釋靜態世界的存在不會產生困難。不過，相信上帝是有位格的人可以引述歷史的淵源，然而懷疑上帝具有位格的人也可毫無困難地證明，位格是包含了多種個性和特質的人性，這些個性和特質是多重分化 (manifold differentiation) 的證明。但分化卻是受造物長成的特徵，而受造物與他的創造者根本是不相同的。

當現代科學受笛卡兒懷疑方法的刺激開始發展的時候，懷疑顯得特別有力。抱持懷疑態度的人能夠指出人格不像進化發展的結果那麼具原初性。這個新創的進化概念就是以科學的方法來解釋生命的起源與多重分化而肇始的。在人類思想的巫術階段 (magical period)，由於每一生命體都被視為是神創造活動的結束，因此進化發展的概念無人想像得到。柏拉圖的觀念論就是引導哲學家走向這一個方向，也因此阻礙了進化思想的發展。

然而，由於進化思想的發展非常地成功，因此有必要把這種思想擴大到整個自然界、整個宇宙，甚至把它融合到存有整體裏去。今日在進化整合的方向中深奧思想的主題，不但包括物理的世界、而且有人類的心靈 (psyche)，甚至人類的智性也都包括在內。

七 不斷演進的世界觀

如果由此作結論認為，今日科學可以說確實要求對「存有」作深入的研究，乃是一項錯誤。另一方面科學將繼續以實驗方法探究這個我們的感官可以進入的更深度「存有」，而科學也會愈來愈遠離我們感官所反應的「存有」領域。

就在這裏我們走入了真正的哲學領域，哲學的任務是以辯證的方式在哲學思辨(philosophical speculation)中消化、了解科學的發現。人類心靈邁向進化思考的偉大而深具意義的進展並不能（也不會）破壞或排斥宗教。宗教把人類靈魂活生生地提昇到上帝跟前，這種提昇不需用概念措辭來使人了解，但事實上它卻常常受到概念措辭的混淆與阻撓。從神性(the divinity)所發出的動力將常常給予人新的東西以創造更高、更好、更完美如有效存有的靜態形式，並且特別賦予人新的思想與知覺形式以及新的世界觀。

從對存有演化整體關係日增的認識，我們必會實際地應用這些知識去批判性地檢討那些死守著古老概念系統的傳統世界觀所需要修正的程度。如果在修正後的世界觀裏，古老、爲人所知的想法還留存著或甚至成爲一個新世界觀的根本價值，那麼這就是一個只能經由概念或在概念中讓社會了解的問題。如果一個哲學概念一點都不爲人所知，不能用人們所知道的字句寫下來，那麼我們如何使它被渴望了解它的人了解呢？這是一個問題。此外，這些留存的傳統概念本身都將具備一個新判斷標準，這個判斷標準只能在較精確的研究之後才會被我們了解。若是不花費心神精力，我們是無法了解任何新事物的。因此，即使是一個完善的系統，如果不希望它被歷史所埋沒，就必須保持它的概念不斷在進化、推進之中。

編後

在傳播發達的時代，語言跟語言間、文化跟文化間的傳譯日形重要。「當代德國思潮」譯叢從構想誕生，開始挑選文章到成書出版約有十年功夫。

最大功臣當然是那些實際動筆翻譯的譯者，他們多數在輔仁大學擔任教職，課餘之暇以相當的精力翻譯、校對、並經再三相互校正譯文、查對專門術語之後，才逐篇定稿的，其辛勞可以想見並值得贊佩。這些譯者姓名都列在每篇文章之首。

除譯者外，還要感謝那些耐心回答我們在翻譯過程中所遭遇的一些疑難的神學、自然科學及社會科學的專家，尤其是柯博識神父 Fr. Jacques Kuepers, Ph. D.，他在譯文訂正上投注了相當的精力。若非得到柯博識神父及其他多位專家的校訂，這套譯叢到今天恐怕也無緣出版。

譯文任何錯誤都是編譯者應該獨自承擔的，而非上述從旁協助翻譯、解答難題、參與校訂者的責任。由於原文所涵蓋的大多是專門學術性的題材，譯錯在所難免。但至少可以確信：若非有他們幫忙，譯文錯漏之處，一定更多。

當代德國思潮譯叢主編

輔仁大學外語學院院長

孫志文

Fr. Arnold Sprenger SVD

Images have been losslessly embedded. Information about the original file can be found in PDF attachments. Some stats (more in the PDF attachments):

```
{
  "filename": "MTIzNzgwNTguemlw",
  "filename_decoded": "12378058.zip",
  "filesize": 13523986,
  "md5": "ece9ddb0fdd3863d3420e2a4a0701303",
  "header_md5": "2469e4154bdf1c8224b12f65b005d098",
  "sha1": "b6ea1a938fb8dbdfea126c29ef5dc55308ce1762",
  "sha256": "f89fe02ec08a6aea09b46dd39b094f750507912f19fda1968691e89804dff527",
  "crc32": 1106880358,
  "zip_password": "",
  "uncompressed_size": 13998178,
  "pdg_dir_name": "",
  "pdg_main_pages_found": 161,
  "pdg_main_pages_max": 161,
  "total_pages": 175,
  "total_pixels": 149082500,
  "pdf_generation_missing_pages": false
}
```


哲學 當代德國思潮譯叢②

71.5.0535

民國七十一年五月初版
民國七十三年五月第四次印行
翻印必究

定價：新臺幣一〇〇元

主編者 孫 志 文
發行人 王 必 成

出版者 聯經出版事業公司
臺北市忠孝東路四段 555 號
電話：7601616—2317
郵政劃撥帳戶第 100559 號

新聞局出版事業登記證局版臺業字第 0130 號

• 11009-2 •