

# 人文

二 六年四月，第一四八期

## 【人文論壇】

香港的快餐文化 方世豪 頁 2

## 【中國哲學】

《論語·學而》「孝弟也者其爲仁之本與」說 謝自強 頁 4

## 【西方哲學】

論玻爾哲學思想的兩難選擇—重讀《讀尼可斯·玻爾哲學文選》(二之二) 宮雄飛 頁 9

## 【邏輯研究】

看公孫龍如何解決〈羅素悖論〉 陳漢通 頁 2 1

## 【歷史人物研究】

墨子是滕州人嗎？—就教任繼愈先生 郭成智 頁 2 3

## 【文化思想】

評論奧修 [Osho] 的道德觀 林家正 頁 2 7

## 【本會通訊】

中西哲學論文研討月會 頁 2 9

「哲學閒話」活動消息 頁 3 0

稿約及入會表格 頁 3 1

華夏人文學春季課程時間表 頁 3 2

香港人文哲學會出版

撰文：方世豪

## 香港的快餐文化

甚麼是快餐文化？現在使用這個名詞，很多時會當作貶義詞使用，尤其是自命正統派的人。應由誰人決定哪些是快餐文化呢？如果這個詞是貶義，凡自己不喜歡的文化現象，就稱它為快餐文化，則這只是個人主觀的喜好，不能加以討論，所以我相信快餐文化暫時是沒有甚麼定義，不同的人對它的理解也不盡相同，為了能夠討論，唯有用一個我所了解的意思來講。要講快餐文化，就要從快餐開始。快餐文化的代表自然就是快餐，而快餐的興起是美式快餐，最為香港人熟悉的自然是麥當勞、肯德基等美式快餐名牌。這些快餐店的特色是食物標準化、科技化、程序化。同一品牌下的快餐店出售的食物都有相同的標準控制，好像薯條，每條的長度、濶度、形狀都有一定標準，有客觀的、科學化的技術給予量度，用來炸的油有規定的溫度、時間等等，總之，每一個程序都有規定，都有先進科技的儀器量度和操作，盡量做到不經人手。而服務方面也是盡量要標準化、程序化，如有一套對客人說的話，個個員工都是說這些話，一式一樣，連表情也是接近的。這樣做的好處是快，食物有快速的供應，即買即付款即到手，因此能做到效率化。另外，由於是以先進科技促成，適合現代人的生活節奏，所以快餐文化也代表了現代的社會文化。

快餐文化也指社會上其他的生活領域的現象，只要

工作或生活上出現這些標準化、科技化、程序化、效率化、現代化的特徵的活動，我們便會指為是快餐文化。例如有人以為飯盒、補習社、副刊文章、娛樂雜誌、超級市場、電腦、手機、MP3、上網、打機、聊天室、短訊、電郵、數碼相機、卡拉OK等都是快餐文化。當然，哪些是快餐文化的代表，沒有一定，這只是其中一些人所講的，只是相對的。相對於快餐文化，另一方其實是指傳統文化，例如唐詩宋詞、文學巨著、四書五經、經典名著、學術論文等，這些就不是快餐文化。其實這些內容都可以用以上的快餐文化形式出現，不一定是對著幹，問題是要了解這些內容不是一時三刻可以做到的，不能快，必定是慢的，因此而形成了兩個陣型。

對待快餐文化基本上有三種態度：贊成、反對、中立。贊成派認為快餐文化快捷、簡明、易懂，把文化內容大眾化、普及化，平民也可以使用接觸，適合快節奏的現代人生活，直接了當，方便形形役役的維生一族，是有益有建設，不是洪水猛獸。贊成派認為傳統文化太沉重、太深奧、太曲折，不適合現代的快節奏生活，而且不應該把文化精英化、正統化，變成只有少數人可認識，打壓平民的生活方式，形成文化霸權。反對派認為快餐文化太膚淺、無味道、急功近利、只講包裝、無文化內涵、媚俗，是文化的自甘墮落，只顧謀利，是無靈魂無人性的文化，傳統文化才是有內涵、有文化、有人性的真正文化。中立派則認為快慢與否只是一種形式，

快餐文化只是一種載體，快慢與否不代表文化內容有沒有意義，有意義的內容可以用快的方式承載，也可以用慢的方式承載，四書五經也可透過上網、電郵等方式傳送。好壞與否就看我們載入的甚麼內容，不關形式的事。但是，載體真的中性嗎？載體改變了，原來的內容還是原來的內容嗎？

我以為所謂快餐文化，即標準化、科技化、效率化、程序化，其實都不是新鮮的事物，而是工業文明或者說是現代化的要求。當社會進入現代階段，便會有現代化的要求。文藝復興以後，一直追求的現代化社會，不就是這些嗎？中國五四運動引進的口號，就是科學和民主，這些不就是科學的特點嗎？所以，我以為快餐文化其實就是代表了現代化。中國文化遇到西方文化後，總是在要求現代化，而主要的內容就是科學化。科學在現實生活中便是科技的使用，標準化、程序化正是科技的特色，目的自然是可以大量生產，效率化當然就是要求之一。所以我以為快餐文化就是現代化的表現，而所謂現代化，以中西文化相遇來看，其實就是西化的表現。由此可以看出為甚麼維護傳統文化者要貶低快餐文化，這正是傳統與現代，中國和西方文化差異所產生衝突。所以，關於文化霸權問題，就是兩種不滿，即傳統文化對新興文化的不滿，和快餐文化支持者對被批評的不滿。但我認為在現實社會上，是西方文化的霸權，現代化是大趨勢，維護傳統文化者只是逆潮流的少數而已。相信這也是為甚麼那些維護傳統較為大動肝火批評快餐文化的原因。

到底「快」是不是只是載體？或者說載體是不是中性呢？載體改變，內容會否就是原來的內容？我認為這其實是中國傳統文化如何消化西方文化的問題。正是因為文化的內容不同，所以表現出來的形式或快或慢有所不同。西方文化重視理性，因此發展出現代的科學文化，因此才有現代化，有快餐文化。現代文化有它的優點，就是效率化、標準化，但卻因此而失去傳統文化的優點，所以才會出現衝突。中國傳統文化並不重視客觀的知識理性，但卻重視具體的感情。形式不同了，就是代表感情的失去。快，不是問題，問題是感情。快，使數量增

加了，效率增加了，有客觀的標準，但卻失去了感情。傳統中國文化很重視感情，中國人對大自然有情，對人有情，對宇宙有情。這是中國文化的特點。在現代化的轉變下，感情漸漸失去了。以前煮馬鈴薯的方法，不用機器，用人手逐個煮熟、去皮、切開，過程繁複而慢，煮出來的薯餅也是個個不同，人人不同，並不標準，沒有效率。但每個煮出來的薯餅也是有感情，因為是人用心由頭至尾的看著而製作出的製成品，是煮給家人吃的餸菜，是滿有感情的。但快餐文化的薯條，全用機器，不經人手，快而有統一標準，但製作者只是負責按鈕而已，對那些一式一樣的薯條毫無感情可言。快餐，無論是飯盒或漢堡包，無疑是快，也可能很美味，但又怎及得上媽媽親手做給子女帶上學的愛心飯盒那麼有感情呢？就算不是家人，而是傳統的茶餐廳，為街坊製作的食物也較美式快餐有感情。凍檸茶可以少甜少冰，咖啡可以飛沙走奶，事事有商有量，有溝通。我就曾試過吃雞鍋要求餐廳去雞皮，他們也願意。街坊食肆，平日行過會打招呼，有空會閒談，長期顧客不用落單老闆也知道你要甚麼，這些都是有感情的表現。有感情，因為有溝通，不要求快，慢慢談才有溝通。美式快餐很快很有效率，但卻沒有這些感情。

由食肆推出去，其他生活領域也是一樣。用電腦看書、看報刊短文，快，但又怎及一頁一頁地揭完一本文學巨著那麼有滿足感。用電郵、短訊寫信，快，但又怎及一字一句用筆親手寫的問候信。在傳統學校中和老師同學的感情，又怎會是補習社的師生關係冷漠可比？現代化自然有它的優點，但也有所失去。這就是為甚麼傳統學者要批評快餐文化無內涵、無人性的原因。

如果社會對傳統文化的價值看得很重要，自然就會重視傳統文化的優點。歐洲人並不喜歡美式快餐，是有原因的。因為他們對自己的文化很重視，寧願選擇自己的傳統文化，因此他們沒有一面倒的快餐文化。中國人的文化傳統已中斷了多年，或者說對傳統文化已失去信心，所以都對西方文化很仰慕，因此很喜歡西化。不經不覺，香港已成了一個全盤西化的城市，自然很崇尚快餐文化，儘管傳統文化大力批評，美式快餐文化依然充

斥著都市每一角落。大陸的文化真空更甚，因此美式快餐一進入內地，迅速成爲中國人追求的目標。難怪美式快餐價錢那麼貴，依然要節衣縮食吃它一頓。這全是追求西化的心態所致。

間的事情，進行一次要數百年時間。相信這一次中國文化要消化西方文化的過程也是不輕易的，但要消化，其實是先要對自己文化的肯定，才能消化別的文化。若要全盤否定自己的文化，只要別人的文化，則無論自己的國勢有多強，其實使自己的文化滅亡而已。

一個文化傳統要消化另一個文化傳統，並不是短時

## 中國哲學

撰文：謝自強

# 《論語 學而》「孝弟也者其為仁之本與」說

### 一)引言

《論語·學而》篇：

有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣，不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與。」[1]

這則《論語》，膾炙人口，學者多以它來詮釋孝悌與仁的關係。但《論語》成書已久，從傳抄到刊刻，從簡帛到洋裝，一文數本與詮釋迥異者，所在多有，這則《論語》也不例外。本文嘗試排比這則《論語》的版本異文，並探討學者對「孝弟也者，其為仁之本與」一句

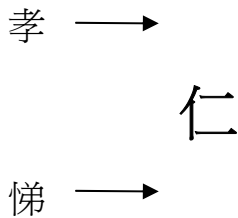
的幾種見解，然後加以比較，再作取捨。

### 二)問題的提出

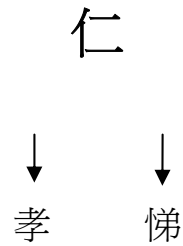
楊伯峻在《論語譯注》中，對這段話語譯如下：

有子說：「他的為人，孝敬爹娘，敬愛師長，卻喜歡觸犯上級，這種人是很少的；不喜歡觸犯上級，卻喜歡造反，這種人從來沒有過。君子專心致力於基礎工作，基礎樹立了，『道』就會產生。孝順爹娘，敬愛兄長，這就是『仁』的基礎吧！」[2]

有子之言，由「其爲人也孝弟」至「本立而道生」，歷代各家解說大體一致。至於「孝弟也者，其爲仁之本與」一句，楊伯峻認爲「爲仁」即「是仁」。按他的分析，「孝弟也者，其爲仁之本與」，是一個判斷繁句。「孝弟」是實詞主語，其下「者也」二字是語氣詞。因此主語共有四個音節。「仁之本」是謂語詞組，「爲」是動詞，「其」「與」均爲猜測語氣詞，所以他把這句譯爲：「孝順爹娘，敬愛兄長，這就是『仁』的基礎吧！」孝弟與仁的關係如下圖：



虛詞語氣詞。因此主語仍是四個音節。「仁之本」是謂語詞組，「爲」是動詞，「其」「與」均爲猜測語氣詞。整句可解爲：「孝順爹娘，敬愛兄長，這就是實踐『仁』的基礎吧！」孝弟與仁的關係如下圖：



同一句《論語》，朱、楊二家理解不同，對「仁」與「孝」「悌」關係的詮釋，更是全然相反，他們各自的理據爲何？後人究竟應如何取捨呢？

除楊伯峻以外，許多當代學人如錢穆、潘重規、毛子水、來可泓、王熙元等，對於此句的解釋基本相同[3]。

### 三)異文的排比

然而宋儒朱熹認爲「爲仁」即「行仁」，應解作實踐仁德。他在《論語集注》內有詳細的解說：

楊伯峻在注中提到「仁」與「人」在古書中常有混寫[5]，故此本句也可寫作「孝弟也者，其爲『人』之本與。」也就是說孝悌是做「人」的根本。查考其他文獻，發現對於「孝弟也者，其爲仁之本與」一句，最少有四種版本。現在試排出這些異文，作一個比較。

或問：「孝弟爲仁之本，此是由孝弟可以至仁否？」曰：「非也。謂行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事。謂之行仁之本則可，謂是仁之本則不可。蓋仁是性也，孝弟是用也，然仁主於愛，愛莫大於愛親，故曰孝弟也者，其爲仁之本與！」[4]

#### A 「孝弟也者，其爲人之本與」

按朱子的說法，「孝弟也者，其爲仁之本與」一句仍是一個判斷繁句。「孝弟」是實詞主語，其下「者也」二字是

當代劉殿爵教授選用此版本。後《漢書·延篤傳》、徐堅《初學記·人事部》、《太平御覽·人事部》、清儒宋翔鳳《論語鄭注輯本》均以「爲仁」作「爲人」。宋人陳善的《捫蝨新語》：「古人多假借用字，論語中如：『孝弟

也者，其爲仁之本與。』、『觀過，斯知仁矣。』，又曰『并有仁焉。』，竊謂此『仁』皆當作『人』。」陳善首倡此說，後人不乏贊同者。劉寶楠《論語正義》曰：「仁、人當出齊、古、魯異文。」古書「仁」「人」兩字本多混寫，「仁之本」即「人之本」。

此句可譯爲：「孝順爹娘，敬愛兄長，這就是人的基礎吧！」用劉殿爵教授在《The Analects》內的譯文是：Being good as a son and obedient as a young man is, perhaps, the root of a man's character. [6] 然而，楊伯峻指出「其爲人之本與」解說爲「孝弟是做人的根本」，雖然講得通，但是與上面「本立而道生」一句難以呼應，故未必符合有子本意。

#### B 「孝弟也者，其人之本與」

陳舜政在《論語異文集釋》中提出，他認爲「仁」應是「人」（上述不贅），有「爲」字的版本，是受了本節上文首句「其爲人也孝弟」的影響，所以衍誤。他揣測原文應是「其爲人也……其人之本與」，後來發生上述的錯誤而變成「其爲人也……其爲人之本與」，但是這種重複的語氣，在修辭及釋義上均有令人不滿的毛病，因此又有人將下半句的「人」改爲「仁」而成今日的面貌[7]。

然而，陳舜政提出了這項揣測之後並沒有進一步提出證據，加以支持。另外，這個版本雖然少一「爲」字，但文意與有「爲」字的版本幾乎完全相同，所以，這種說法較少人論及。

#### C 「孝弟也者，其仁之本與」

葉德輝在《日本天文本論語校勘記》指出：足立本、唐本、津藩本、正平本均無「爲」字。《七經考文》記載：

足立本「其仁之本與」，無「爲」字[8]。正如上文所說，有沒有「爲」字是不害文義的。

#### D 「孝弟也者，其爲仁之本與」

這是最通行的版本，古今學者如朱熹、楊伯峻、錢穆等，大多採用此版本。雖然如此，歷代以來，這個版本卻有兩派截然不同的解釋。其根本分別，在於對「爲仁」二字的詮釋不同。

總括而言，「孝弟也者，其爲仁之本與」一句，前半句「孝弟者也」四字，諸家解說一致，後半句的開端卻有四種異文：「其爲人」、「其人」、「其仁」、「其爲仁」。

版本「D」之所以能成爲最通行的版本，是因爲它能容納其他版本的語義：第一，「仁」可假借爲「人」；第二，無「爲」對文義影響不大，有「爲」字卻保存詮釋的空間。故此，後世普遍選用此版本，也是無可厚非的。

### 四)詞句訓釋

有異文意味著有異解，句中「爲」、「仁」、「本」三字，均有歧義，以下試作探討。

#### A 爲：

「爲」字在《論語》中的用例甚多，按詞性分類，有四種用法：（一）動詞，可解成「做」、「幹」、「擔任」、「治理」、「作爲」、「學習」、「算得上」、「成爲」等。（二）

語氣助詞，解作「呢」。(三) 連接詞，「則」、「就」。(四) 介詞[9]。而用於「其爲仁之本」中，較合理的解釋有下列兩種：

一) 通「惟」，解釋接近白話判斷詞「是」、「算得上」。  
《里仁》：「里仁爲美」，邢昺疏：「居仁者之裏，是爲美也。」《述而》：「君子取於吳爲同姓」，「爲同姓」可解爲「是同姓」。《顏淵》：「克己復禮爲仁」，「爲仁」可解作「算是仁」。《微子》：「沮曰：『夫執輿者爲誰？』子路曰：『爲孔丘。』」「桀溺曰：『子爲誰。』」曰『爲仲由。』」其中的「爲」字，都可以解作「是」。

二) 通「行」，解釋通白話動詞「做」。《學而》：「其爲人也孝弟，而好犯上者，鮮矣！」《述而》：「其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾！」《顏淵》：「爲仁由己，而由人乎哉？」

B 仁：

「仁」字在《論語》中的用例更多，但用法只有兩種：(一) 名詞，「儒家倫理哲學的中心範疇和最高道德準則」[10]；仁愛之仁：「愛之理，心之德」(朱熹)；「孔子的一種最高道德的名稱」(楊伯峻)；「人群相處的大道」(錢穆)。《顏淵》：「樊遲問仁。子曰：愛人。」《陽貨》：「能行五者於天下爲仁矣。請問之，曰：恭、寬、信、敏、惠」。(二) 通「人」，上已述，不贅。

C 本：

「本」字在《論語》中只用了五次，用法有二：(一) 名詞，事物的基礎或主體。《學而》：「君子務本」、《八佾》：「林放問禮之本。」。(二) 動詞，探究[11]。《子張》：「本之則無，如之何？」

尚有一解，值得一提。趙順孫於《論語纂疏》中釋朱子「仁之本」注曰：

文集曰：孝弟乃推行仁道之本，字則流通該貫不專主于孝弟之一事，但推行之本，自此始耳[12]。

趙順孫釋「本」字，頗有「開始」之意，意爲由行孝弟開始，學習實踐仁德。細釋《論語》「本」字五個用例，均能用上述(一)(二)兩義，不一定要用趙說。

## 五)後人對朱注的接受

按照朱子對儒家思想的理解，推廣仁心，便能孝親、忠君，愛家人、愛國人、愛天下人乃至於愛牲畜草木及愛山川天地。「仁」心需要通過行動，才能把它表現出來。孝順父母、尊敬兄長這種**從最親近之人開始的行動，是最原始、也是最自然不過的事**，因此「孝弟」作爲**實踐仁道的開端**，最爲合適。所以他說：

「仁者，愛之理，心之德也。為仁，猶曰行仁。……若上文所謂孝弟，乃是為仁之本，學者務此，則仁道自此而生也。[13]

其實朱子是用《孟子》來理解《論語》的。他根據孟子人性論，知道人性中有惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，擴而充之，便爲仁義禮智。因此朱子認爲人性中只有仁義禮智，並無孝悌：「性中只有個仁、義、禮、智四者而已，曷嘗有孝弟來。」孝悌只能隸屬於「仁」：「孝弟是仁之一事」[14]。因此，仁是體，孝是用。朱子將「爲仁」解作「行仁」，這段「孝弟也者其爲仁之本與」便與《孟子》的人性論不違背。朱子更引用程子所言，來支持自己的論點：

程子曰：「孝弟，順德也，故不好犯上，豈復有逆理亂常之事。德有本，本立則其道充大。孝弟行于家，而後仁愛及於物，所謂親親而仁民也。故為仁以孝弟為本。論性，則以仁為孝弟之本。」[15]

程朱這種「孝弟」即「行（實踐）仁」之本的講法，實開風氣之先。自明清以來，朱子的《四書集注》，是科舉考試的必讀材料，因此他對這段《論語》的注釋，影響極其深遠。例如：王秀庭《論語探原辨惑》：「『論性，則以仁為孝弟之本 蓋仁是性也，孝弟是用也。』訓「為仁」，為「行仁」，甚是精當。」[16]

錢地之《論語漢宋集解》：「孝弟為仁之本者，言仁道之行，首重孝弟也，若無孝弟之行，雖有仁義之性，亦無從表現其德。」[17]二家也都是受了朱子的影響。

朱註雖然影響深遠，然而，仍有人提出疑問。牛運震《論語隨筆》卷一：

論性則仁為孝弟之本，論為仁則孝弟為仁之本。此是先儒論道理添補斡旋之法。此章語意只重孝弟。孝弟道理本來極重大，若說孝弟是仁之一事，謂之行仁之本則可，謂之仁之本則不可。意思要將仁字擡高卻是小看了孝弟，便與有子立言本旨不合。「性中曷嘗有孝弟來」此語恐說不去，似與孟子孩提知愛少長知敬之說相悖。[18]

牛運震重提了「仁」與「孝」「弟」的關係。其實早在《論語》成書以前，《管子·戒篇》已經提出「孝弟者，仁之祖也」的觀念，可見此觀念並非孔子或有子獨創，只是由有子在《論語》中重新陳述。其後的《孝經》云：「子曰：『夫孝，德之本也。』」皇侃《論語義疏》云：「以孝弟解本，以仁釋道也。言孝是仁之本，若以孝為本，則仁乃生也。」可見《孝經》及皇疏與《管子》的看法相近。如果後人不囿於程朱之說，而從探求文獻

原貌與有子本意來著眼，則楊伯峻、錢穆、潘重規等學者將「為仁」理解成「是仁」，認為孝弟是仁之本的說法，也是很有根據的。當然，這種解釋，自然與《孟子》的人性論的義理不符。

## 六)結語

「孝弟是仁之本」與「孝弟是行仁之本」兩說，南轅北轍。在朱子的眼中，《論》《孟》乃至《四書》本來就是一個完整的體系，當中不應該存有牴牾之處，因此他認為仁是本，而「孝弟」只是實行仁之本。從《四書》的體系來看，朱說是很有道理的。然而，從文獻版本與句式訓詁的角度看來，朱說雖然極具權威，而且影響深遠，但尚可商榷。而以楊伯峻、錢穆、來可泓、毛子水、潘重規等諸家為代表的版本選擇與翻譯，似更近有子的本義，所以廣被接受。

或者可以這樣看：《四書》系統是後起的哲學詮釋，《論》《孟》成書之時，仍然沒有建立體系的動機，從思想史的發展角度來看，《論》《孟》論「仁」，有同有異，正好說明儒家「仁」說的演變。何況「子罕言利與命與人」（《子罕》），有子論仁是否就是孔子的本意，尚待研究。文獻考據與義理詮釋的張力，可視作經典的生命力的一種表現。

## 註釋：

[1]程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1990年8月），頁10-13。

[2]楊伯峻：《論語釋注》（北京：中華書局，1980年8月），頁2-3。

[3]錢穆：「孝弟該是仁道的根本吧？」錢穆：《論語新解》（香港：新亞研究所，1963年12月），頁7。潘重規：「故孝弟可為仁之根本。譬如人是樹，樹的根就是孝弟；」潘重規：《論語今注》（台北：里仁書局，1990年3月），頁4。毛子水：「孝和弟應是仁的根本！」毛子水：《論



語今註今譯》(台北:台灣商務印書館股份有限公司,1975年10月),頁3。來可泓:「孝順父母,敬愛兄長,這就是仁愛的根本吧!」來可泓:《論語直解》(上海:復旦大學出版社,1996年10月),頁5。王熙元:「孝順父母,敬愛兄長,這兩種品德,就是仁道的根本吧!」王熙元:《論語通釋》(台北:台灣學生書局,1981年2月),頁7。

[4]朱熹:《四書章句集注》(上海:上海古籍出版社,2001年12月),頁56。

[5]同[2]

[6]D. C. Lau:《The Analects》(Hong Kong: The Chinese University Press, 2000), page 3。

[7]陳舜政:《論語異文集釋》(上海:上海古籍出版社,2001年12月),頁56。

[8]程樹德:《論語集釋》(北京:中華書局,1990年8月),頁13。

[9]十三經詞典編纂委員會:《十三經詞典論語卷》(西安:陝西人民出版社,2002年),頁104-105。

[10]十三經詞典編纂委員會:《十三經詞典論語卷》(西安:陝西人民出版社,2002年),頁19-21

[11]十三經詞典編纂委員會:《十三經詞典論語卷》(西安:陝西人民出版社,2002年),頁81

[12]趙順孫:《論語纂疏》卷一頁六下

[13]同[4]

[14]同[4]

[15]同[4]

[16]王秀庭:《論語探原辨惑》(台北:編務文化事業公司,1993年),頁6-7。

[17]錢地之:《論語漢宋集解》(台北:台灣中華書局,1978年9月),頁6-9。

[18]牛運震:《論語隨筆》卷一頁四下

## 西方哲學

撰文:宮雄飛

# 論玻爾哲學思想的兩難選擇—重讀 《尼可斯玻爾哲學文選》(二之二)

(續上期)

## 四、唯光論與人類知識的統一

玻爾說,「對於一般哲學思維的發展來說,物理科學的重要性,不但在於它對我們與日俱增的有關自然

界——我們自己也是自然界的一部分——的知識有所貢獻，而且在於它時常提供一些核對總和精化我們的觀念工具（conceptual tools）的機會。」[36]物理科學事實上是人類文明的一個不可分割的部分；這不只是因為我們對自然力的持續掌握曾經如此全面地改變了生活的物質條件，而且也因為物理科學的研究對於澄清我們本身的存在背景作出了很多貢獻。物理科學對哲學的意義，不但在於穩步地增加我們關於無生命物質的經驗，而且首先在於提供一種機會，來檢驗我們的某些最基本概念的基礎和適用範圍。一切知識都是在一種用來說明先前所有的經驗的觀念構架中表現出來的，而且任何的這種構架在概括新經驗方面都可能是過於狹隘的。觀念構架的更新與擴張不但適於用來在有關的知識分支中保持秩序，而且也顯示了我們在表面看來相去很遠的知識領域中在經驗的分析和綜合方面所出地位的類似性。這種類似性，意味著一種越來越廣闊的客觀描述。物理學，本來被理解為和我們自己也是其中一部分的那一自然界有關的一切知識，後來則逐漸被理解為統治著無生命物質屬性的基本定律的研究了。牛頓力學的原理意味著一種決定論的或因果律的機械自然觀的建立，並成為一切知識領域中科學解釋的典範。更加廣闊的物理經驗領域的研究，曾經揭示了進一步考慮觀察問題的必要性。經典力學是以應用和日常生活事件有關的圖景及概念為基礎的。在這種意義上，經典力學在它的廣大適用領域中提供了一種客觀描述

但是，無論牛頓力學如何理想化，這些理想化卻遠遠超出了我們的基本概念所能適用的經驗範圍。例如，絕對空間和絕對時間這些概念的適當應用，和光的傳播在實際上可以認為是暫態性的這一事實有著內在聯繫，這種暫態傳播使我們可以不依賴於物體速度而確定我們周圍物體的位置，並可以把各個事件排列在一種唯一的時間順序中。然而，當我們進一步對電磁現象及光現象作合理解釋時，就會發現，彼此以很大的速度而相對運動著的觀察者，將用不同的方式來標示各個事件，這些觀察者對剛體的形狀及位置可能具有不同的看法。不僅如此，在一個觀察者看來是在不同的空間點上同時發生的事件，在另一個觀察者看來卻可能是在不同時刻發生的。物理現象的說明到底在多大程度上依賴於觀察者的

立足點？對這一問題的探索被證實為很有價值，並用來指導尋求一切觀察者所共有的普遍物理定律。

愛因斯坦認為明確的度量關係最後歸結到事件的重合。他的廣義相對論保留了決定論的概念，成功地改造並推廣了經典物理學的整個結構，為我們的世界圖景找到了一種暫時的統一性。在廣義相對論中，是以一種彎曲的四維時空度規作為描述的基礎的，這種四維時空度規自動地照顧到引力效應，而光速則代表著速度這一物理概念的任何合理應用的上限。廣義相對論的建構說明了這樣一個問題：觀念構架的一種擴展，如何提供了一種消除主觀因素並擴大客觀描述範圍的適當方式。

通過物質的原子構造的探索，揭露了觀察問題的新的出人意料的方面。如所周知，物質的有限可分性這一概念由來日久，運用這一概念，是為了解釋物質不顧自然現象的多樣化而保持其特徵屬性的那種性能。但到現代為止，這種觀點一直被認為在本質上是一種假說。其含義是，由於我們的感官和工具是由不可勝數的一些原子構成的，它們的粗糙性就使原子觀點不能用直接的觀察來驗證。儘管如此，隨著化學和物理學的巨大進步，原子概念被證實為越來越有成果，正如牛頓所說，好的結構都是原子的。特別是將經典力學直接應用於原子及分子在不斷運動時發生的相互作用，使人們對熱力學原理得到了一種普遍的理解。

二十世紀，科學家研究了新發現的物質屬性，例如天然放射性。這種研究對鞏固原子理論的基礎很有說服力。特別是，通過放大機構的發展，已經能夠研究本質上依賴於單個原子的那種現象，甚至能夠獲得有關原子體系的結構的廣泛知識。作為第一步，人們認識到電子是一切實物的一種公共組成。而且，通過盧瑟福有關原子核的發現，我們關於原子結構的概念得到了重要的完善。一個原子核，以一個極小的體積幾乎包括了整個原子的質量。元素的屬性在普通的物理過程或化學過程中保持不變，這種不變性可以直接用一種情況來加以解釋：在這種過程中，雖然電子的鍵合可以受到很大影響，

但原子核卻並不改變。並且，盧瑟福發現，利用更加有力的設備可以引起原子核的嬗變，這一發現開闢了一個全新的研究領域，這種研究被稱為現代煉金術，古代點石成金的夢想終於成真。

雖然物質的很多基本性質都可以用簡單的原子圖景來加以說明，但是，從一開始就很明顯，經典的力學概念和電磁學概念並不足以說明元素不同特性所顯示的原子結構的本質穩定性。然而，普適作用量子的發現卻提供了解決問題的一個線索，這一發現是本世紀第一年由普朗克通過深入分析熱輻射定律而得到的。這一發現揭露了原子過程中的一種超出機械自然觀以外的整體性，能量傳遞的不連續性終於打破了決定論因果律的鎖鏈，哲學從遭受陣痛中——割斷與經典力學「連續性」連接的臍帶——以量子力學後的面貌脫穎而出。

借助於量子力學的表述形式，能夠說明很多和物質的物理屬性及化學屬性有關的實驗事實。在這種表述形式中還照顧到相對論不變性的要求，能夠在廣大的範圍內整理和基本粒子的屬性及原子核的結構有關的迅速增長的新知識。但量子力學卻違背了習見習慣上的物理解釋，尤其是放棄了決定論這一概念本身，這種情況在很多物理學家和哲學家心中引起了懷疑：在量子力學中，我們所面臨的是一時的權宜之計呢？還是客觀描述方面的一種不可挽回的趨勢呢？要回答這一問題，就必須徹底修正描述物理經驗和概括物理經驗的基礎。

在這一問題上，我們首先必須認識到，即使當現象超出了經典物理學理論的範圍時，實驗裝置的說明和觀察結果的記錄也必須利用經過技術物理學術語適當補充了的普通語言表示出來。因為「實驗」一詞本身就表明這樣一種情況：在該情況下，我們可以告訴別人我們已經作了什麼和已經學到了什麼。然而，在經典物理學和量子物理學中的現象的分析方面，基本的區別在於，在前一種分析中，客體和測量儀器之間的相互作用可以略去不計或得到補償，而在後一種分析中這種相互作用卻形成現象的一個不可分割的部分。事實上，一種嚴格意

義上的量子現象的本質整體性，在這樣一種情況下得到了邏輯上的表達：企圖對現象進行任何明確定義的細分，都需要一種實驗裝置上的、和現象本身的出現不能相容的變化。特別是，不可能分別控制原子客體和確定實驗條件所必不可少的各種儀器之間的相互作用，這種不可能性就阻止了時空標示和動力學守恆定律之間的不受限制的結合，而經典物理學中的決定論的描述則是以這種結合為基礎的。事實上，時間概念和空間概念的任何無歧義應用都要引用一種實驗裝置，這種實驗裝置將涉及一種原則上不可控制的、對固定尺規和校準時鐘的動量傳遞和能量傳遞，該尺規和該時鐘是定義參照系所必需的。相反，對以動量守恆定律及能量守恆定律來表徵的現象加以說明，在原則上就會引起對細緻時空標示的一種放棄。這些情況在海森伯的測不准關係式中得到了定量的表達，該關係式規定著在一物理體系的態的定義中確定運動學變數及動力學變數時的不准量。然而，這種關係式雖然適應量子力學表述形式的特點，卻並不能按照和經典圖景有關的客體屬性來加以解釋。玻爾說，我們這兒所涉及的，是無歧義應用兩種概念的互斥條件——一方面是時間和空間的概念，另一方面是動力學守恆定律的概念。

怎樣說明這種由測量所揭露出來的量子物理學深層次的東西呢？玻爾提出的方案還是「互補性」。互補在這裏除了前面所提到的含義，更多的是調和和互相補充、互相填補的意思——為了和「互補性」區別我們選擇「互相補充」這一術語。「互補性」這一思想絕不會限制我們以實驗的形式向大自然提出問題的那些努力，它僅僅在測量儀器和客體之間的相互作用形成現象的一個不可分割的部分時，表徵著我們通過這種詢問所能接收到的答案而已。」[37]在這裏「互補性」又分明有「相互作用」的意思。但是，量子理論一個最突出的特徵就是在實驗條件下觀察到的那些現象之間的新穎關係，這些關係要用不同的基本概念來描述，玻爾並沒有給出這種新穎關係的概念解釋，互補性只是一種在新舊理論之間搞平衡的權宜之計，正像量子論的幾率統計方式是一種權宜之計一樣。關於這個問題，愛因斯坦的質疑一針見血：量子論關於測量的說明沒有涉及那些「獨立於觀測之外的、或者在兩次觀測之間實際發生的事情」。

在測量之間到底發生了什麼？根據哲學唯光論的觀點，測量不但是客體與測量儀器之間的相互作用，還包括「觀測者」本身通過測量儀器與客體之間的相互作用。觀測者通過測量儀器與測量客體包括外部宇宙世界形成一個統一的整體。用唯光論的普通語言說，這一切都是光的包容體的自我互動，所謂測量之間發生的事情是「感光」與「轉換光」。因此，測量帶給我們最重要的意義是證實了「感光」與「轉換光」的邏輯存在。上述關於測量情況的介紹，都可以看作是對「感光」與「轉換光」的量子物理過程的描述。我們只能這樣理解：我們用於測量的儀器及測量客體乃至於觀測者本身都是光量子組成的，它們都擁有自己的波函數——在薛丁鄂的波動力學那裏，各個定態的光量子數，被詮釋為代表著各該定態的駐波的節面數。當我們用儀器去測量時，包括儀器在內都被捲入到一個模糊疊加態中間去——這只是光的波/粒二象性的另一種波動說的說法。也許，著名的光電效應最能形象地說明這種測量的「相互作用」，光照在金屬上，就有電子產生。愛因斯坦已經證明，要描述有關光電效應的觀察結果，就需要承認，對於從物質中逸出的每一個電子的能量傳遞，是和一個所謂輻射量子的吸收相對應的。這個測量事件，這個對應的過程——一個光量子吸收及一個電子能量轉換的過程：就是「感光」與「轉換光」。而愛因斯坦對於量子理論的獨創性的貢獻，恰恰在於認識到像光電效應這樣的物理現象如何直接地和個體的量子效應有關。另外，象觀察概念本身所固有的本質不可逆性一樣，「感光」與「轉換光」也是不可逆的。以上就是哲學唯光論對量子現象的「物理解釋」。

正像量子公設的不連續性導致因果律的決定論崩潰一樣，客體和測量儀器及其觀測者之間的相互作用，或是客觀內容和觀察主體之間的不可分割性，直接導致主-客二元論的幻滅。

關於生命機體在自然現象的描述中的地位問題，玻爾論述說，在最初，在有生命物質和無生命物質之間並沒有畫什麼明確界線。為了強調單個機體的完整性，亞里斯多德反對原子論的觀點，並且在討論力學基礎時保

留了目的和能力這一類的概念。文藝復興時期，在解剖學和生理學中取得了一些偉大的發展，尤其是經典力學的決定論，消除了有關目的的一切思想，結果就發展了一種機械論的自然觀，而且很多有機的機能確實可以用物質的物理屬性和化學屬性來加以說明，而這些屬性則可以用簡單的原子概念來得到廣泛的解釋。機體的結構及作用過程，會引起原子過程的一種往往顯得和熱力學定律難以調和的有序化，因為熱力學定律意味著在構成一個孤立物理體系的各原子之間，有一種不斷無序化的趨勢。但是，維持並發展有機體系所必需的自由能，是有體系的环境通過營養和呼吸而不斷供應著的，在這個方面並不存在任何違反普遍的物理定律的問題。最近一百年中，我們在關於機體的結構及作用過程的知識方面得到了很大的進展，特別是已經清楚地知道了量子規律性在這個問題的很多方面都起著一種基本作用。這樣的規律性，對於那些高度複雜的分子結構的顯著穩定性來說是很重要的。這些分子結構是規定著物種遺傳性的那些細胞的重要組成，不但如此，關於用穿透性輻射照射機體而引起的突變的研究，也提供了量子力學統計定律的一種驚人應用。此外也曾發現，對於機體完整性十分重要的感覺器官，其靈敏度接近於個體量子過程的水平，而放大結構則在神經資訊的傳遞中起著特別重要的作用。整個的發展以一種新穎的方式，再一次將生物學問題的機械論處理方式提到了顯著地位。同時有一個問題也變得尖銳起來：將有機體和高度複雜、高度精密的體系相對比，是否可以提供一種適當的基礎來對生命機體所顯示的自動調節機構進行客觀描述？

當回到原子物理學所給予我們的認識論啟發時，我們首先要認識到，量子物理學中所研究的封閉過程，並不是直接和生物學機能相類似的。為了保持生物學機能，必須在機體和环境之間有一種不斷的物质交換和能量交換。此外，任何的實驗裝置，只要它能夠將這種機能控制到可以用物理方式來明確描述的程度，就一定會阻止生命的自由體現。正如作用量子在原子現象中是一種既不能解釋也不需要解釋的要素一樣，生命概念在生物科學中也是一種基本概念。關於生命概念的問題，玻爾不只一次地加以強調：「生命本身的存在，不論就它的定義還是就它的觀測來說，都應該看成生物學的一個不

能進一步加以分析的基本假設，就如同作用量子的存在和物質的終極原子性一起形成原子物理學的基本根據一樣。」[38]在前面，哲學唯光論已經把生命概念界定為「感光」與「轉換光」。玻爾說，「重要的是，只有放棄了生命的普通意義下的解釋，我們才有可能考慮生命的特徵。」[39]作為生命概念的定義，「感光」與「轉換光」正是這種放棄了生命的普通意義下的解釋，而代之一種認識論的生命特徵的哲學唯光論的解釋。正因為這樣，它才能與作為物質的終極概念——代表作用量子的「光」相對應。

玻爾說，正如在物理學中一樣，在生物學中我們也是保持了獨立觀察者的地位的。問題只是對於經驗做邏輯概括的條件有所不同而已。對於動物和人類的先天行為及條件行為的研究來說，這種說法也成立。而心理學概念則是很適應這種研究的。即使在一種肯定是行為主義的處理方式中，也不可能避免這樣的概念。而且，當我們處理如此高難度的複雜行為，以致這些行為的描述實際上涉及個體機體方面的內省過程時，意識這一概念就會自動出現。

問題是，象在物理學中一樣，在生理學和心理學中，一旦涉及「意識」的量子理論的解釋，玻爾一律採用調和主義的所謂「互補性」描述。這種所謂自相諧調的描述方式「提供了機械論處理方式和目的論處理方式之間的一種更恰當的平衡」。事實上，面對測量問題的深刻性，玻爾採取了一種鴛鴦政策。

根據哲學唯光論對量子理論測量問題的詮釋，人類意識的參予才是光子逃逸、波函數坍縮的原因。只有當電子的隨機選擇結果被人意識到了——「感光」與「轉換光」發生了——它才真正地變為現實，從波函數中脫胎而出來到這個世界上。狄拉克認為波函數坍縮是自然做出的選擇，而海森伯則認為它是觀察者選擇的結果，因為直到做出了觀察的那一時刻，選擇才成爲一種物理實在。而哲學唯光論不主張「主-客」分立，自然與人是一個整體的不同方面，「感光」與「轉換光」才是它們的

真正關係。測量的根本問題是「感光」與「轉換光」的發生，這在「人」(光類存在物)——作為「觀測者」——這方面便是意識的參予，或者用哲學唯光論的表述方式，是「光類」的參予。而只要波函數還沒有「被意識到」，它便總是留在不確定的狀態，只不過從一個地方不斷地往最後一個測量儀器那裏轉移罷了[40]——這是被稱爲「百年罕見天才」的馮諾伊曼[41]在爲量子論做出的傑出數學量化貢獻時得出的結論。對於量子論中的觀測問題，另一位科學家維格納[42]的意見是：意識無疑在觸動波函數中擔當了一個重要的角色。維格納論證說，意識可以作用於外部世界，使波函數坍縮是不足爲奇的。因爲外部世界的變化可以引起我們意識的改變，根據牛頓第三定律，作用與反作用原理，意識也應當能夠反過來作用於外部世界。但問題是，「意識」究竟是什麼呢？它是獨立於所謂「物質」的嗎？它服從物理定律嗎？它可以存在於低等動物身上嗎？它可以存在於機器中嗎？很顯然，它帶來的問題比光的波/粒二象性要多得多，這些問題是我們用「傳統的」習見的經典物理觀念理解「意識」所產生的。然而，如果我們從哲學唯光論出發，把「意識」理解爲「光子」、波函數或者乾脆是「光類」，一切問題就迎刃而解了——正是光的參予導致波函數的坍縮及光的「多米諾效應」——包括上述測量與客體之間不可逆的相互作用，我們已經把它界定爲「感光」與「轉換光」。哲學唯光論是「主-客」二元論的終結者。西方科學與哲學一貫強調主-客的二元性，這與注重天人合一的中國哲學是完全背道而馳的。哲學唯光論不是唯物論，也不是唯心論，她是唯光論。

針對意識問題，玻爾的心態也是矛盾重重，充滿了「互斥的經驗」。在他看來，用表面看來互相矛盾的屬性來表示人類意識的同等重要的一些方面，這種用法確實和原子物理學中的情況十分相像，因爲在原子物理學中，互補的現象需要用不同的基本概念來定義。「意識」一詞指示著可以在記憶中保留下來的經驗，這一情況就意味著意識的經驗和肉體的觀察之間的一種比較。從一種生物學的觀點看來，要解釋精神現象的特徵，我們只能作出如下結論：每一種意識的經驗都和機體中的一種殘存印象相對應。這種印象等於神經系統中種種活動過程的成果的一個不可逆的記錄，這種過程不受內省的影

響，而且也很難用機械論的方法來下一個包舉無遺的定義。由於放棄了對於解釋所提的習見要求，我們也就得到了概括更廣泛經驗領域的一種邏輯方法，這種方法使我們適當注意主觀-客觀分界線的畫法。既然在哲學文獻中有時會涉及客觀性、主觀性乃至實在性的不同標準，那麼就可以強調，正如實在論和唯心論一類的觀念一樣，終極主觀這一概念在我們所定義的客觀描述中是沒有它的地位的。

但當我們再回到心理學領域中，科學研究中的定義問題和觀察問題所帶來的困難，遠在這些問題在自然科學中尖銳化起來以前就已經清楚地被認識到了。事實上，在心理經驗中不可能區分現象本身及現象的感知，這種不可能性很明顯地要求人們放棄按照經典物理學的模型來進行簡單的因果描述；而且，用「思想」、「感覺」這一類的字眼來描述這種經驗的那種用法，也極有啟發性地使我們想起在原子物理學中遇到的互補性。玻爾強調說：正是這種在內心中明確區分主觀和客觀的不可能性，提供了表現意志的必要的自由。

一方面，玻爾否定主-客二分的歧義並肯定主觀、客觀的同一性。另一方面，他又懷疑所謂「終極主觀」的地位。當人們注意到量子理論披露出來的新穎關係，從而談到「通過觀察來干擾現象」或「通過測量來創造原子楷體的物理屬性」時，他採取了一種慎重的態度。他認為，術語選擇方面的這種慎重性，在探索新的經驗領域時是特別重要的。尤其是，像現象和觀察以及屬性和測量這樣一些字眼是在一種和日常語言及實際定義不相容的情況下被使用的。遵循著客觀描述的路線，更加適當的做法是用現象一詞表示在那樣一種情況下得到的觀察結果。該情況的描述包括著整個實驗裝置的說明。利用了這種術語，量子物理學中的觀察問題就不再帶有任何的特殊複雜性。他特別提醒我們，每一個原子現象都是封閉的。只有當涉及這樣的封閉現象時，量子力學的表述形式才有著明確定義的應用。玻爾所處的那個時代的環境以及牛頓經典力學的權威性，使他不可能在量子理論的衝擊波前推波助瀾，他的局限性及保守思想是可以理解的。具體表現在他在經典理論與量子理論之間

搞平衡的所謂「互補性」上。他論述道：「不管適用相對性思想和互補性思想的典型形勢是何等地不相同，這兩種形勢在認識論方面卻表現著深遠的相似之點。事實上，在兩種情況下我們都涉及對於諧調性的尋求，這種諧調性不能概括在說明範圍更窄的物理經驗領域時所採用的那種形象化概念之中。但是，有決定意義的一點是：不論在哪一種情況下，我們的觀念構架的適當擴展，都並不蘊涵對於觀察主體的任何引用，這種引用是會阻止經驗的無歧義傳達的。在相對論性的論證中，這種客觀性是通過適當照顧現象對觀察者參照系的依賴性來加以保證的；而在互補描述中，則通過適當注意基本物理概念之明確應用所要求的條件來避免全部的主觀性。」[43]如果我們沒有記錯的話，玻爾曾抨擊相對論並沒有脫離決定論的窠臼。現在他甘願把自己連同量子論屈尊俯就與相對論相提並論，可見他在「過」與「不及」的兩難推論中主張「過猶不及」，從而追求一種無過無不及的「諧調性」。這種中庸原則的諧調性是互補性的形象說明，象在量子理論的兩難推論面前選擇互補性一樣，面對他自己關於認識論的兩難推論，他同樣選擇了互補性。在這裏，互補性與執兩用中的「執中含和」思想何其相似乃爾。

關於傳統哲學的物質概念，原子論是迄今為止的一種最具代表性的物質基本概念。德謨克利特以非常深刻的直覺能力強調說，對於物質普通屬性的任何合理說明，都需要用到原子論。他自己就曾經利用原子論的概念來解釋有機生命的特色，甚至解釋人類心理的特色。這種唯物觀因為具有相當的幻想性從而引起一種反作用，亞里斯多德以其對物理知識和生物知識的精湛的理解，以根據本質上是目的論的概念來說明豐富的自然現象，從而擯棄了原子論。然而，由於人們逐漸認識到一些基本自然規律對無生物體和有生物體都同樣適用，亞里斯多德的片面性同樣遭到擯棄。但是，隨著人類認識的逐步提高，人們看到，從控制著自然現象的那些原理的本質統一性來說，那種生物和無生物之間的純粹外表上的類似性，遠不如生命機體和工業機械之間的那種源遠流長的相似性來得重要。這種相似性，是文藝復興時期通過解剖學和生理學的研究而被揭示出來的。它在哥白尼的《天體運行論》中的關於世界圖景的「大循環」

和哈威的《血液運行論》中的關於人體的「小迴圈」——之間的類比中——得到了充分的體現。後來終於在牛頓時代的機械論裏得到嘗試和形成定律。一直到經典電磁學與牛頓力學形成分庭抗禮的局面，伽伐尼電流的發現——「他的根本性的發現對於物理學和生物學都是十分重要的」——又把物理學和生理學之間那種微妙的相似性巧妙地聯繫起來。儘管伽伐尼的研究對於很多生物學反應的物理方面和化學方面做出了獨到的解釋，但是，機體結構的獨特精緻性以及機體中相互聯繫著的調節機構的多樣性，依然超過關於無機自然界的任何經驗，以至於我們仍然感到和以往一樣，不能沿著這條路線來對生命本身得到一種解釋。我們象德謨克利特和亞里斯多德一樣，面臨著一個兩難推論。

由於道爾頓應用原子論的觀念來闡明化合物組成所服從的定量規律並得到了十分肯定的成功，所以原子論重新復活成爲一切化學推理的不可缺少的基礎和無往而不利的指南。物理學實驗技術的驚人改進，爲我們提供了研究和個體原子的作用直接有關的現象的方法。這種發展徹底清除了這樣一種傳統偏見：由於我們感官的粗糙性，關於原子確實存在的任何證明都是人類經驗所永遠不能企及的。同時，這種發展所揭示的自然規律中的原子性特徵，也比物質的有限可分性這一原子論的古老學說所表示的要更爲深入更爲深刻。事實上，人們已經體會到，如果要理解真正的原子現象，我們的觀念構架——既適合於用來說明我們日常生活經驗的，又適合於用來表述宏大物體之行動所適合的並構成所謂經典物理學這一輝煌大廈的全部定律體系的那種構架，就得從根本上加以擴展。

爲了理解自然哲學的這種新形勢在何種程度上對於生物學基本問題所提供的可能性，簡單回憶一下引導我們認識原子理論現狀的主要發展路線是不無裨益的。如所周知，近代原子物理學的起點，在於對電本身的原子性的認識。這種原子性，首先通過法拉第有關電解的著名研究顯示出來，並通過稀薄氣體的放電現象中電子的分出而確定下來。J·J·湯姆孫(Thomson)研究了電子在千變萬化的物理現象和化學現象中所起的重要作

用。盧瑟福更是研究了原子核的嬗變——現代煉金術的點石成金。人們越來越認識到，除非脫離開經典力學概念和電磁學概念，否則，就不可能根據盧瑟福原子模型的已經確立的理論特點來說明普通的物理現象和化學現象。事實上，雖然牛頓力學對於開普勒定律所表示的行星運動的和諧性有所洞察，但是，像太陽系這種力學模型的穩定性卻和原子的電子組態的內在穩定大相逕庭。當太陽系這一類的體系受到擾動時，它並沒有返回原有狀態的趨勢；而原子的內在穩定性則是說明各元素的不同屬性所必需的。原子的內在穩定性已經由光譜分析肯定證明了。最後，解決上述兩難推論的一個線索，由普朗克關於基本作用量子的發現，而得到了圓滿的解決。基本作用量子的存在表明著物理過程的個體性的新面貌。這種新面貌是經典的力學定律和電磁學定律所完全沒有的。這種新面貌把各該定律的適用性本質上局限於那樣一些現象：它們所涉及的作用量大於普朗克的原子論式的新恒量所定義的單個量子。這個條件雖然在通常物理經驗的現象中是充分滿足的，但對原子中的電子行動卻是根本不成立的。而且，事實上只是由於作用量子的存在，才使電子不能和原子核熔合成一個中性的實際上可以看成是無限小的重粒子。每一電子和原子核周圍的場的結合，可以描述爲一系列的個體過程。通過這種過程，原子將從它的一個所謂定態轉變到另一個所謂定態，並以一個單獨的電磁輻射量子的形式放出其被釋放的能量。這種觀點和愛因斯坦對於著名的光電效應的解釋是很相近的。在光譜學的幫助下，這種觀點也逐漸導致了原子中任一電子的定態類型的系統化的分類法。這種系統化的分類法，可以完全說明著名的門捷列夫週期表中所表示的元素物理性質及化學性質之間的那種令人驚歎的關係。這樣一種關於物質屬性的說明，好象是另一種古老理想的實現：把自然規律的表述歸結爲純數的研究成果。這是另類的夢想成真，古希臘畢達哥拉斯學派的夢想成真。

如所周知，量子公設的成立，預示著新的物質實在的產生。然而，量子公設意味著，原子現象的任何觀察，都將涉及一種不可忽略的和觀察器械之間的相互作用。因此，在這裏，我們就既不能賦予現象又不能賦予觀察器械以一種通常物理意義下的獨立實在性。正如通常所

理解的，一個物理體系的態的定義，要求消除一切外來的干擾。但是，在那種情況下，按照量子公設，任何的觀察就都將是不可能的。而且，最重要的是，空間概念和時間概念也將不再有直接的意義了。另一方面，如果我們為了使觀察成為可能而承認體系和不屬於體系的適當觀察器械之間有某些相互作用，那麼，體系的態的一種單義的定義就很自然地不再可能，從而通常意義下的因果問題也就不復存在。就這樣，量子理論的本性就使我們不得不承認，時空標示和因果要求是依次代表著觀察的理想化和定義的理想化的一些互補而又互斥的描述特點，而時空標示和因果要求的結合則是經典理論和經典物質概念的特徵。正如玻爾所指出的，量子公設給我們提出了這樣一個任務：要發展一種「互補性」的物質理論，該理論的無矛盾性只能通過權衡定義和觀察的可能性來加以判斷。

如上所知，哲學唯光論已經把量子理論的觀察行為——觀察和觀察器械之間乃至於觀察客體的相互作用界定為「感光」與「轉換光」。既然這種觀察的可能性的定義已經作出，從而觀察成為事實，那麼，這種非通常經典物理意義的獨立的物質實在，則已昭然若揭而且非光莫屬了。正是因為光，才是「感光」與「轉換光」成為可能。另外，相對論是以光速為參照的，那麼，這種具備「光速極限」的「物質」肯定是本原性物質，這種本原性物質就是「光」。

在玻爾的論述中，「光的本性」與「物質基本粒子的本性」——玻爾又稱為「物質終極組成的本性」——是相提並論的。與此相對應，是把所謂「孤立粒子」和「輻射」這兩種抽象概念相提並論。諸如「有關輻射及自由粒子」，「碰撞反應和輻射反應」，「原子的輻射反應」或「碰撞反應」，「光的屬性」和「自由物質粒子的屬性」，「物質的本性」和「光的本性」，「光的本性問題及物質的本性問題」。玻爾說，「這種表述的起點，是由原子結構問題所首先提供的。如所周知，在原子結構問題中，已經可以通過經典概念的初等應用而和量子公設相諧調地闡明經驗的一些重要方面。例如，用電子碰撞和用輻射來激發光譜的一些實驗，是依據分立定態和個體躍遷

過程的假設來適當說明的。這主要是由於有這樣一種情況：在這些問題中，並不要求比較詳細地描述過程的時空行為。」[44]根據玻爾的說法，在量子理論中，永遠需要很小心地使用速度這一概念。在這裏，和通常描述方式的對立突出地表現在下述情況中：按照經典理論，各光譜線是屬於原子的同一個態的；而按照量子公設，這些光譜線則是和分離的躍遷過程相對應的，受激原子在這些躍遷之間有一種選擇的餘地。然而，儘管有這種對立，卻仍可以在一種極限的情況下得到和經典概念的一種形式化的聯繫。那就是，相鄰定態的屬性相對差漸近地趨於零，從而在統計應用中可以將不連續性忽略不計。通過這種聯繫，就可以依據我們關於原子結構的概念用來在很大程度上詮釋光譜的規律性。「把量子理論看成經典理論的合理推廣的那種企圖，導致了所謂對應原理的陳述。這一原理在詮釋光譜學結果方面的應用，是以經典電動力學的一種符號化的應用為基礎的；在這種應用中，將個體躍遷過程各自和原子級粒子的一個運動諧分量聯繫了起來，而原子級粒子的運動是根據普通的力學來預期的。除了在上述那種相鄰定態間的相對差可以忽略不計的極限情況以外，經典理論的這樣一種片段的應用只有在某些事例中才能導致現象的嚴格定量描述。這兒應該特別地提到色散現象的經典處理和愛因斯坦所表述的支配著輻射躍遷過程的統計定律之間的聯繫，這種聯繫是由拉登堡和克喇摩斯發展起來的。雖然正是色散現象的克喇摩斯處理給對應論證的合理發展提供了重要的暗示，但是，只有通過最近幾年所創立的量子理論方法，上述原理中所提出的普遍目的才得到了適當的表述。」[45]

既然提到物質屬性以及與經典理論對接的對應原理，簡單地回顧一下傳統意義上的物質概念及其發展過程不無裨益。「物質」這個概念在人類思想史上已經經歷了許多變化，在不同的哲學體系中都給予不同的解釋。「物質」這個詞的所有不同意義，至今仍然存在於我們對這個詞的理解中。從泰勒斯到原子論者的早期希臘哲學，在對宇宙萬物變化的統一本原的尋求中，已經形成了宇宙物質的概念，這是一種世界實體，它經歷著所有這些變化，萬物都由它形成，而萬物又轉變成它。這種物質部分地和某種具體物質，如水或空氣或火相等



同一——但也有不同之處，因為它除了是構成萬物的質料之外，再沒有別的屬性了。

在亞里斯多德的哲學中，物質被設想為處在形式與物質的關係之中。我們在我們周圍的現象的世界中所知覺到的一切是成形的物質。物質本身並不是實在，而只是一種可能性，一種「潛能」；它只是靠形式而存在。在自然過程中，亞里斯多德所謂的「本質」或「質料」，從僅僅是可能性開始，通過形式，而轉化為現實。亞里斯多德的物質當然不是象水和空氣一樣的具體物質，也不僅僅是空虛的空間；它是體現通過形式轉變為現實的可能性的一種不確定的、有形體的基質。亞里斯多德哲學中物質與形式的這種關係的典型例子，是物質形成為生命機體的生物學過程和人類的建築和造型活動。雕像在被雕刻家刻出以前，是潛在於大理石之中的。而量子理論恰恰復蘇了亞里斯多德這種「潛能形式」說。量子力學的另一位創始人海森伯說，關於光的幾率波的概念是牛頓以來理論物理學中全新的東西，「它意味著對某些事情的傾向。它是亞裏士多德（Aristotle）哲學中‘潛能’（potentia）這個老概念的定量表述。它引入了某種介於實際的事件和事件的觀念之間的東西，這是正好介於可能性和實在性之間的一種新奇的物理實在。」[46]唯光學派曾經指出，懷特海根據量子論的整體觀念建立起來的「機體論」也很重視「潛能」的學說。他說，「對事件一般流變的探討使我們分析了永恆的潛能，在這種潛能的本質中，存在著一種對任何永恆客觀要素的展視。這種展視形成了產生出個別思想的基礎，這些個別思想作為‘思想位態’被攝入更精微、更複雜的持續模式的生命史中。」[47] 根據量子理論的說法，光波的每一次「振動」，都是「潛能」在蠢蠢欲動，或者換種說法，「每一種原始要素都是潛能或潛在活動所產生的振動波」[48]。據《物理學和哲學》一書的英文版序者諾斯勞普[49]說，在把現代物理學和哲學結合方面，亞里斯多德關於「質料」與「形式」的「潛能」說[50]，是一個被海森伯創造性發揮的、具有現代意義的哲學概念，作為亞里斯多德意義上的「質料」——現代物理學的「基本粒子」，恰恰需要一個潛能轉換的「形式」。「潛能形式說」是銜接量子論與古典哲學的一個突出點。是玻爾對應原理所要在經典理論與量子理論之間協調的東西。如前所

說——所謂對應論證，就是表示要在最大程度上力求應用經典力學理論及經典電磁理論中的概念。

近代哲學從笛卡兒開始，第一次把物質看作是精神的對立面，世界有兩個互補的方面「廣延實體」和「思維實體」。因為自然科學的新方法論原理特別是力學的方法論原理排斥了將有形體的現象追蹤到精神力的一切企圖，物質只能看作是與精神和任何超自然力無關的實在本身。這個時期的「物質」是「成形的物質」，成形的過程被解釋為力學相互作用的因果鏈條，從而喪失了它和亞里斯多德哲學中「有生長力的靈魂」之間的聯繫，物質與形式之間的二重性或「二象性」不再適用了。正是笛卡兒的這種物質概念，導致自然科學哲學中的機械論成分，我們今天使用的「物質」的概念，在很大程度上帶有笛卡兒的這種成分。

海森伯說，「當自然科學研究物質偽問題時，它只有通過對物質的形式研究才能進行。物質形式的無窮多樣性和易變性必定是研究的直接物件，而努力必定是朝向尋求若干自然律、某些能作為通過這個廣大領域的嚮導的統一原理。因此，長時期以來，自然科學——特別是物理學——的興趣就集中在關於物質結構的分析和關於促使形成這些結構的力的分析。」[51]物質的結構是物質與形式的內在統一；物質的「形式」是它的無窮多樣性和易變性。自從伽利略的時代以來，自然科學的基本方法就一直是實驗。這種方法使它從一般經驗推移到特殊的經驗，從自然中挑選出有特徵性的事件，從這些事件中能夠比從一般經驗中更直接地研究自然「定律」。如果人們要研究物質結構，人們必須拿物質做實驗。人們必須讓物質處於極端條件下，以便研究它在那種條件下的嬗變，期望發現在一切明顯的變化中都保持著的物質的基本特徵。

在量子力學發展的初期，人們嘗試從兩個相反的方向擴展對物質結構的分析。一是研究原子間的相互作用、它們與分子或晶體或生物學物件等更大單位的關係；一是嘗試通過原子核與其組成部分的研究深入到物

質的最終單位中去。研究工作在這兩條路線上都取得進展，量子論在這兩個領域中都發揮了作用。它追蹤了一個方向的物質結構分析，從原子到包括許多原子的更複雜的結構，包括從原子物理學到固體物理，到化學和生理學，然後它又轉向相反的方向。這是一條從原子外部到內部和從原子核到基本粒子的研究路線，正是這條路線可能導致對物質統一性的理解。第一步是對原子核的實驗分析，對原子核運用的實驗工具是放射性物質所發出的 $\alpha$ 粒子。盧瑟福在1919年利用這些粒子成功地促成了原子核的嬗變；第二個實質性的進展是如所周知，用高壓裝置把質子人工加速到足以促使原子核嬗變的能量。通過對原子核結構的分析，人們最後得到一種對物質的描述，在這種描述中，代替許多不同的化學元素，只出現三個基本單元：質子、中子和電子，所有由原子構成的物質都是由這三類基本建築基石組成。這還不是物質的統一，但確實是朝向統一化或許更重要的是簡單化的重大步驟。在原子核中的動力學定律可以設想為就是量子力學中的那些定律，但是粒子間的力並不是預先就知道的，它們必須從原子核的實驗性質中推導出來，這個問題尚未完全解決，而且由於根據複雜的力來計算原子核的性質的數學困難和實驗的不準確性使得進展十分困難。這樣，就剩下最後一個問題，即物質統一性的問題。海森伯說，「是不是基本建築基石——質子、中子和電子——就是物質的最終的不可毀滅的單位，就是德謨克利特意義上的原子（除了作用於它們之上的力之外，它們之間沒有任何關係）？或者它們正是同類物質的不同形式，它們是否還能相互嬗變，是否還能嬗變成其他的物質形式？」[52]物理學家從兩個方面的實驗探討物質的最終統一性，一個方面是所謂宇宙輻射，原子核似乎有很長一段時間被不斷變化的磁場保留在星系空間中，而最後它們在這個空間中裝滿了人們稱為宇宙輻射的那種東西。這種輻射從外面到達地球，它實際上由各種原子核所組成，例如由氫原子核和氦原子核和其他較重元素的核所組成，它們大約具有一億或十億電子伏的能量，在比較稀有的情況下，還可到達這個數量的一百萬倍。當這種宇宙輻射的粒子穿入地球大氣時，它們擊中大氣中的氮原子和氧原子，或者可以擊中受到輻射的任何實驗裝置中的原子，最終導致基本粒子的嬗變；另一方面是建造大的加速器。結果又發現了許多個不同的新的基本粒子，而且各種跡象表明，這種發現永無止

境。但實驗表明，粒子能夠從其他粒子產生出來，或僅僅由這些粒子的動能產生出來，而它們又能蛻變為其他粒子。實驗證明了物質的這種完全的互換性。在能量足夠大時，所有的基本粒子都能嬗變為其他粒子，它們能夠僅僅從動能產生，並湮滅而轉化為能量，譬如說轉化為輻射。因此，海森伯說，「這裏我們實際上有了對物質統一性的最終證明。所有基本粒子都由同一種實體製成，我們可以稱這種實體為能量或普遍物質（universal matter）；所有的基本粒子正是這種物質所能呈現的不同形式。」[53]當我們把這種狀況與上述亞里斯多德關於物質和形式的概念相比較，我們便可以說，亞里斯多德的物質既然僅僅是「潛能」，就應當可以和我們的能量概念相比較，當基本粒子產生時，它通過形式轉化為「現實」。

最後，物質的統一性在哲學唯光論這裏得到了實現：光的波/粒二象性使得它既以「物質」的形式出現，又以光量子的作用力出現。光既是一種作用量子的物質形態，又是一種「感光」與「轉換光」的物質形式。

如上述，根據玻爾的觀點，和生命有著不可分割的聯繫的那種無休止的物質交換過程，意味著不能把一個生命機體看成在說明物質的一般物理性質和化學性質時所考慮的那種明確定義的物質體系。這就要求我們，「在互補性的構架中避免任何這種邏輯矛盾的可能性」：生物學研究的任何結果，都不可能用不同於物理學及化學的方式來清楚地加以描述，這正如即使是說明原子物理學中的經驗最後也得依靠那些在意識上記錄感覺所不可缺少的概念一樣。玻爾說，要想在這種不能無限制應用的常見的理想化方法方面為原子理論尋求類似的教益，我們事實上必須到心理學這一類的完全不同的科學分支中去找，甚至要到前輩思想家如釋迦牟尼和老子所遇到的那些認識論問題中去找，當他們企圖調和我們在宇宙大舞臺中既作為觀眾又作為演員的兩種不同地位時，他們就遇到這種問題。但是——玻爾說——承認在相隔如此遙遠的人類興趣領域中出現著的問題之間會有一種純粹邏輯方面的類似性，絕不意味著要在原子物理學中接受和真正科學精神不相容的任何神秘主義。相反，這種認

識鼓勵我們去檢驗一個問題：當把我們的最簡單的概念應用於原子現象時，我們會遇到一些出人意料的佯謬問題。玻爾問：「這種佯謬問題的直截了當的解決是否有助於澄清其他經驗範圍中的思維困難」？回答是肯定的。哲學唯光論解決物質佯謬問題靠的是可以與「互補性」相媲美和相得益彰的、中國前輩思想家所創立的認識論方法論「執兩用中」，光是在物質的有限可分性與無限分割性之間的執兩用中，是在量子公設的客觀性與非真實性之間的執兩用中，也是在作用量子和數學公式之間的執兩用中——在幾率統計的符號化與量子定態的無形象化之間的執兩用中。玻爾說，我們在這裏涉及的是一種「特徵互補性」，和我們在考慮光的本性問題及物質的本性問題時所遇到的那種互補性相類似。所以，關於光的物質界定和取向，也可以說是在物理學與生物學之間的執兩用中，在生物學與心理學之間執兩用中。這種執兩用中最終是在光本身的波/粒二象性之間的執兩用中，這應該是玻爾「互補性」的最中肯的詮釋——如同玻爾說「波和粒子是互補的」，而哲學唯光論則說「在波與粒子之間執兩用中」。如果說玻爾的「互補板凳」還有點跛足的話，唯光論的執兩用中則更像不偏不倚的天平。

人類知識的統一首先是建立在物理學的理論統一基礎之上的。因為物理學的理論統一是這個世界得以存在的「公理」。其次在於物理學與生理學乃至於心理學的統一，作為上述統一的「綱領」——哲學的統一乃是題中應有之義。哲學的統一其目的在於人類文化的統一。但人類文化豐富多彩的「異彩」性以及人類文明的內在發展的巨大張力，卻註定哲學發展的多樣性以及互斥性。在這種情況下，尋索一切文明中生根於共同人類狀況中的那些特色並加以類比，就顯得十分重要。在玻爾的哲學論述中，無數次曾提到「目前我們必須滿足於適切程度不等的一些類比」。在這些類比的後面不但存在著和一些認識論方面有關的一種聯屬，而且在和物理學和生物學雙方都有直接聯繫的生物學根本問題後面也隱藏著一種更深的關係。雖然現在還不能說量子理論已經對於闡明這種問題有了重大的貢獻，但是，很多跡象都表明，在生物學中，我們涉及的是和量子理論的概念範圍非常接近的一些問題。事實上，表徵著生命機體的，首先就是個體和外界之間的截然區分以及各機體反應外界

刺激的巨大能力。通過光的「作用量子」及其「感光」與「轉換光」的界定，我們已經十分清楚地把這種關係指示出來。儘管如此——玻爾說——我們得到的關於描述著原子現象的那些定律的知識是否已經為我們準備了處理生命機體問題的充分基礎，或者說，是否還有一些未經探討的認識論方面隱藏在生命之謎的後面，這顯然還是一個完全懸而未決的問題。哲學唯光論不過是探索生命之謎的一種嘗試。

玻爾在表述人類知識的統一性的良好願望時，把物理學的概念「互補性」推廣到整個人類文化的領域。在原子物理學中，對於用不同實驗裝置得到的，而且只能用互斥的概念來具體想像的那些經驗，我們用互補性來表徵它們之間的關係；按照頗為相似的辦法，我們可以正確地說不同的人類文化是彼此互補的。事實上，每一種文化都代表傳統習慣之間的一種和諧的平衡；利用這種平衡，人類生活的潛在能力在一種方式下表露出來，以使我們認識到它的無限豐富性和無限多樣性的新方面。他特別提到了中國的「特色」：「我們在這裏面臨著人類地位所固有的和令人難忘地表現在古代中國哲學中的一些互補關係；那種哲學提醒我們，在生存大戲劇中，我們自己既是演員又是觀眾。」[54]人生好象是一台由許多事件構成的錯綜複雜的戲劇，在這台戲劇中各種聯繫變化著，重複著，結合著，並且從而在達成一種和諧中決定著整個世界結構。這正是哲學機體論存在的基礎，也是哲學唯光論存在的整體論基礎。哲學唯光論及其「執兩用中」的原則，是對「互補性」原理的一種引申。需要強調的是，在人生舞臺上，導致演員與觀眾互動與互補的是導演。所以，在生存大戲劇中，我們不但是演員和觀眾——更重要的是，我們是導演。

(全文完)

#### 註釋：

[36] N.玻爾著：尼耳斯·玻爾哲學文選，戈革譯；第二卷 原子物理學和人類知識；原序 引言。轉引自：北極星 書庫 電子版；國際網址：

<http://www.ebook007.com/down/xueshu04/boerzhexue.htm>  
1

[37] N.玻爾著：尼耳斯·玻爾哲學文選，戈革譯；第三卷 原子物理學和人類知識論文續編；量子物理學和哲學——因果性和互補性。轉引自：北極星書庫電子版；國際網址：  
<http://www.ebook007.com/down/xueshu04/boerzhexue.htm>  
1

[38] N.玻爾著：尼耳斯·玻爾哲學文選，戈革譯；第二卷 原子物理學和人類知識；生物學和原子物理學。轉引自：北極星書庫電子版；國際網址：  
<http://www.ebook007.com/down/xueshu04/boerzhexue.htm>  
1

[39] N.玻爾著：尼耳斯·玻爾哲學文選，戈革譯；第二卷 原子物理學和人類知識；知識的統一性。轉引自：北極星書庫電子版；國際網址：  
<http://www.ebook007.com/down/xueshu04/boerzhexue.htm>  
1

[40] 馮諾伊曼敏銳地指出，我們用於測量目標的那些儀器本身也是由不確定的粒子所組成的，它們自己也擁有自己的波函數。當我們用儀器去「觀測」的時候，這只會把儀器本身也捲入到這個模糊疊加態中間去。當我們用儀器去測量儀器，這整個鏈條的最後一台儀器總是在不確定狀態中，這叫做「無限後退」(infinite regression)。

[41] John Von Neumann，20世紀最傑出的數學家。他對量子論做出的數學貢獻被世人所公認。

[42] 尤金·維格納 Eugene Wigner，1902年11月17日出生於匈牙利布達佩斯；1963年諾貝爾物理獎獲得者。

[43] N.玻爾著：尼耳斯·玻爾哲學文選，戈革譯；第三卷 原子物理學和人類知識論文續編；量子物理學和哲學——因果性和互補性。轉引自：北極星書庫電子版；國際網址：  
<http://www.ebook007.com/down/xueshu04/boerzhexue.htm>  
1

[44] N.玻爾著：尼耳斯·玻爾哲學文選，戈革譯；第二卷 原子物理學和人類知識；就原子物理學中的認識論問題和愛因斯坦進行的商榷。轉引自：北極星書庫電子版；國際網址：  
<http://www.ebook007.com/down/xueshu04/boerzhexue.htm>  
1

[45] N.玻爾著：尼耳斯·玻爾哲學文選，戈革譯；第二卷 原子物理學和人類知識；就原子物理學中的認識論

問題和愛因斯坦進行的商榷。轉引自：北極星書庫電子版；國際網址：  
<http://www.ebook007.com/down/xueshu04/boerzhexue.htm>  
1

[46] 〔德〕W·海森伯著：《物理學和哲學——現代科學中的革命》，範岱年譯；素心學苑電子本，第二章：量子論的歷史。國際網址：  
<http://member.netease.com/~luolian/heisenberg/heisenberg002.html>

[47] 懷特海：《科學與近代世界》，第六章：論十九世紀。轉引自素心學苑，網路版，國際網址：  
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead06.html>

[48] 懷特海：《科學與近代世界》，第二章：做為思想史之一要素的數學。網路版，國際網址：  
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead02.html>

[49] F·S·C·Northrop，耶魯大學法學院斯特林講座哲學和法學教授。

[50] 關於亞里斯多德「質料」與「形式」的潛能說，請參考拙作：《哲學初始階段的唯光論基礎》。載《世界弘明哲學季刊》，2003年3月號。國際網址：  
<http://www.whpq.org/>

[51] 〔德〕W·海森伯著：《物理學和哲學——現代科學中的革命》，範岱年譯；素心學苑電子本，第九章：量子論和物質結構。國際網址：  
<http://member.netease.com/~luolian/heisenberg/heisenberg009.html>

[52] 〔德〕W·海森伯著：《物理學和哲學——現代科學中的革命》，範岱年譯；素心學苑電子本，第九章：量子論和物質結構。國際網址：  
<http://member.netease.com/~luolian/heisenberg/heisenberg009.html>

[53] 〔德〕W·海森伯著：《物理學和哲學——現代科學中的革命》，範岱年譯；素心學苑電子本，第九章：量子論和物質結構。國際網址：  
<http://member.netease.com/~luolian/heisenberg/heisenberg009.html>

[54] N.玻爾著：尼耳斯·玻爾哲學文選，戈革譯；第三卷 原子物理學和人類知識論文續編；人類知識的統一性。轉引自：北極星書庫電子版；國際網址：  
<http://www.ebook007.com/down/xueshu04/boerzhexue.htm>  
1

撰文：陳漢通

## 看公孫龍如何解決〈羅素悖論〉

羅素 (Bertrand Russell) 於 1902 年根據《算術基本規律》而「提出的、著名的」悖論，今被稱為「羅素悖論」。這個悖論有一個通俗版本，叫「理髮師悖論」。

它說「從今開始我規定，我只幫這個鎮上所有（不自己刮鬍子的人）刮鬍子！」於是有人就問「在此規定之下，那你能否幫你自己刮鬍子呢？」理髮師無言以答！

其實這個問題很容易解決。因為他是理髮師，其幫人刮鬍子自然是要收費，再加上其所說的規定，亦只有在理髮店之內才會生效。換言之、只要離開理髮店或不收費，就自然與其所說的規定無有抵觸，就理所當然地可以為自己刮鬍子啦！難道你不准許理髮師下班嗎？

西洋的理髮師還可以等下班，我們中國的理髮師，就沒有這麼好的運氣了。看《封神榜》中，姜子牙封神，明明知道遺下自己，也只好啞忍，連嘆奈何的資格也沒有！難道你會容許「女子選美會」的評判，親自下場競選，然後再判自己的名次嗎？

如果真有容許的話，那麼選出來的冠軍是個「男子漢」也毋庸驚訝矣。而根據《算術基本規律》，其概括規

則所說「由任意性質可定義一個集合」。而且「這個集合」可以包含「空集」或「這個集合自身」。

「 $\in$ 」這是「屬於、被包含於」的符號

「 $\sim$ 」這是「不屬於、不被包含於」的符號

故下述條件也可定義為一個集合  $A$ ：先有一個  $x$ （而這個  $x \sim x$ ）然後以  $A$  來替換（因集合可包含集合自身），故此對任何一個  $x$  來說， $x \in A$ ，而且這個  $x \sim x$ ，所以得出悖論： $A \in A$ ，但同時這個  $A \sim A$ 。

學術一點說：設性質  $P(x)$  表示「 $x \notin x$  ( $x \sim x$ )」，現預設由性質  $P$  確定了一個類  $A$ ——也就是說：「所有  $x$  ( $x$  屬於  $A$  且  $x$  不屬於  $x$ )」，「for all  $x$  ( $x \in A \iff x \notin x$ )」那麼現在的問題就出來了，到底「 $A \in A$  ( $A \in A$ )」是否成立？

回答：首先，若「 $A \in A$  ( $A \in A$ )」，則  $A$  是  $A$  的元素，那麼  $A$  具有性質  $P$ ，由性質  $P$  可知「 $A \notin A$  ( $A \sim A$ )」；其次，若「 $A \notin A$  ( $A \sim A$ )」，也就是說  $A$  具有性質  $P$ ，而  $A$  是由所有具有性質  $P$  的類組成的，所以「 $A \in A$  ( $A \in A$ )」。但 ( $A \in A$ )

和(A ~ A)二者之中只能成立其一，因此自相矛盾、陷於兩難矣。

很迷糊、很頭疼是不是？那能說羅素是詭辯嗎？也不儘然，因為羅素只是以符號、代號及集合論來推論，其結果也是合符邏輯，所以才會有第三次數學危機，所以才稱得上羅素悖論，而不是羅素詭辯！

但這對使用漢字的我們或翻譯為中文，則是頗難想象的（筆者也須反復多次，方能明白羅素悖論，到底說的是什麼），因為使用漢字、漢語的我們，早就不相信文字、語言了。

古代有《莊子》的得魚忘筌，得意忘言；《公孫龍子》的白馬非馬……

近代則再加上「文字獄、文化大革命、以言入罪」等等，更是雪上加霜。但根據筆者的理解，羅素所說的其實可以這樣理解：

物件 x 是一個集合 x，這自然就會有……集合之內的「物件 x 屬於 集合 x」與集合之外的「非物件 x 不屬於 集合 x」，而這個後者根本就等同於「非物件 x 屬於 集合 x」。

筆者即是說 (~x ~ x)「非物件 x 屬於 集合 x」等同 (x ~ x)「物件 x 不屬於 集合 x」。唯此 (~) 否定符號之向前移動，並不合法；兼且與集合論的定義「物件 x 屬於 集合 x」不符，但這卻是真實的意思。

其實集合論本身已說明「物件 x 屬於 集合 x」，那轉成否定……即「(非) 物件 x (非) 屬於 集合 x」，而 x 換成甚么「代號、符號」也是沒有任何關係的，因為根

本就無法建立任何集合。

據此即使單獨說 (x 不屬於 x 或 非 x 屬於 x) 其實就「必先做了、已經做了」一次集合論即 (x 屬於 x)，這應該是毫無疑問的，這即是說 x 已被二分，及只是二分而已。

注意集合論容許集合中存有「空類」與「集合自身」。但這些「空類」與「集合自身」，其與作者所言之「非 x 屬於 x」完全不能等同，這應該是毋辯自明的。

所以「集合 A」的這個矛盾問題，事實上並不是由《集合論》而來，因為集合論的目標只是「物件 x」，而「非物件 x」根本就被捨棄的部份。

這就有如「雕刻石像、分類白馬」，能被留下的才是目標，不能留下的管它作甚；所以這個問題是在真正操作時產生、是由符號而來，而並非由定義而來。

今改以公孫龍的方式再說一次：以「馬」為「物件 x」，以「非馬」為「非物件 x」，以「馬類」為集合 A，即可以形象地設一「馬類圍欄」為界，是「馬」的話入圈，「非馬」的話不准入圈。

今先問「馬類圍欄」是屬於「馬」呢，還是「非馬」呢？說是「馬」當然不能，但說是「非馬」則如何區分「馬與非馬」呢？故「馬類圍欄」既非「馬」、更非「非馬」。

今再追問「馬類」屬於「馬類」嗎？(A ~ A) 或問「馬類」不屬於「馬類」嗎？(A ~ A) 有人會如此問嗎？這樣問又有何意義呢？

這就有如集合 A，只是一個定義，問 A 包含不包含 A 自身，這與問「馬類」包含不包含「馬類」自身，同樣沒有意義。甚至連問「馬類」包含不包含馬，這同樣沒有意思。因為世上「有馬」與否根本就不會影響「馬類」之存在！這就是「“馬”非馬」的意思，今「“馬”既非馬」自然「“白馬”亦非馬」矣。這才是「“白馬”非馬」的真正意思啊！

這是西洋邏輯，因由語言、思想發展為文字，而再發展為符號才會出現之問題，反觀中國名辯，因由符號、思想發展為文字，而再以文字、語言來表達思想，而文字、語言事實上仍然是符號，所以根本就不會（亦不能）

出現此等問題。

事實上這亦是拼音文字與非拼音文字之分別，唯現代中文（普通話、白話文、簡化字）其造字、文法及語法，已經偏向拼音文字方式，似有開倒車之嫌矣！

備註：筆者是先破譯了〈白馬論〉然後才知道世上有〈羅素悖論〉，而如此解說〈白馬論〉的恐怕亦只此一家，別無分舖！

## 歷史人物研究

撰文：郭成智

# 墨子是滕州人嗎？——就教任繼愈先生

提要：本文針對任繼愈先生的墨子是滕州人的見解，通過豐富的材料，說明了任繼愈先生、張知寒先生的墨子是滕州人的見解是站不住腳的。

主題詞：墨子 籍貫 魯山 滕州 任繼愈

2004年12月27日上午。北京人民大會堂山東廳。山東滕州召開的六屆墨學國際學術研討會開幕式，會場燈火通明，氣氛融融。任繼愈先生講話了。因為任先生是享譽很高的學者，全場一片肅然，洗

耳恭聽。然而當任先生講到「墨子是滕州人，最近又有考古發現證明了這一結論。可是現在還有人要爭，說墨子不是滕州人。如果是秦檜，就不會有人爭了！……」會場立時唏噓不已，一片譁然。

學術之爭是推動學術研究深入發展的動力，是明辨是非，達到真理的重要方法和途徑。然而任先生對這場爭論，卻顯得如此不耐煩，這不能不使學者們感到意外和愕然。

其實就別說是探討佔有中國和世界重要史學地位

的墨子了，即便真是那位被後世唾罵的秦檜，該爭還是要爭的。因為學術論爭是探究事物的客觀真理性，不是為了一己榮辱或一地一方的狹隘私利。秦檜為什麼就不能爭呢？

墨子裏籍原有宋國說、魯陽說、魯國說、齊人說和外國說，沒有滕州說。滕州說的新論，是原山東大學張知寒先生在墨子魯國人說被否定後創造的，而墨子魯陽（即今河南魯山縣）說，卻不是筆者的發明。而早在一千七百多年以前的東漢和一千五百多年前的清乾嘉時，已被高誘、畢沅和武億說清楚了。他們不僅明確指出墨子是楚國魯陽人，武億還把墨子寫進清嘉慶《魯山縣誌》的人物傳中。為此，筆者與張知寒先生論爭了將近十年，並有十篇論文公開就教于張知寒先生。但遺憾的是，我們的論爭還未結束，張先生便過早地故去了。不過這場論爭不但沒有停下來，且有更多的學者支持筆者觀點，積極地參與了這場論辯。但魯山和滕州仍保持著平等探討的良好關係。魯山的每次會議都向山東和滕州發出了邀請，滕州的李廣星先生和市領導，也幾次來魯山探訪。此次會議筆者報到的當天，就受到滕州市委和政府領導的專門探望。然而，任繼愈先生的講話卻與這平等探討的氣氛很不協調。

任先生是很受敬仰的學者，很早筆者就想就教先生，但一直沒有機會。既然這次任先生把問題提出來了，就借此向先生求教一番了。

張知寒先生是這樣論證墨子是滕州人的：童書業先生在《春秋左傳研究》中說過，「墨子實為目夷子的後裔，以目夷為氏，省為墨也。」顧頡剛先生在《禪讓傳說起于墨家考》一文裏也說：「近人以墨姓多不見，對於墨子的姓氏祖籍起了很多猜測。我們認為，墨確實是他的真姓氏，而且從這個姓上，可知他是公子目夷之後，原是宋國宗族。」「公子目夷就封於目夷。」「目夷子的後人，均生息發展於‘目夷’。」可知墨子生長於‘目夷’，‘目夷’這個地方就在今山東滕州境內，古代屬於小邾國的濫邑。因此說，墨子應為小邾國境內的濫邑人（張知寒主

編《墨子研究論叢·再談墨子裏籍應在今之滕州》，1992年，山東大學出版社）。張先生還在這篇文章中做出了一個申明，他說：「我所考察的墨子裏籍應在今之滕州，是基於墨子為魯國說之上的，如墨子魯國人說被否定，我所得的結論，也將失去一個重要依據。（見前注）」

張知寒先生創立了一個滕州說，然而卻又抓住魯國說不肯鬆手，這種用心是非常微妙的。現在筆者先放下張先生關於「墨子實為目夷子的後裔」的那些推論暫且不論，先看看張先生基於魯國人說之上的「墨子既是魯國人又是滕州人」的真實性。

張知寒先生說：「《春秋·左傳》‘昭公三十一年。冬，黑肱以濫來奔’。自此之後，‘濫’就成了魯國的下邑；如說墨子是‘魯國人’，自然也是可以的。因為小邾國及其‘濫邑’，均在今山東滕州境內，所以墨子應為今之滕州人。」（見前注）

如果對張先生的推論不仔細審視，乍一看張先生說的「有根有據」，真的把墨子既是魯國人又是滕州人給統一起來了。但你仔細一瞧，就發現張先生在這裏虛晃了一槍，把你唬住了。在《春秋·昭公三十一年》的經文裏，雖然只說「冬，黑肱以濫來奔」。並未說明帶著濫邑投奔魯國的黑肱是哪國人，而《左傳》卻解釋得很清楚：「冬，邾黑肱以濫來奔。賤而書名。重地故也。君子曰，名之不可不慎也。」《穀梁傳》也曰：「其不言邾黑肱何也？別乎邾也。其不言濫子何也，非天子所封也。來奔，內不言叛也。」

很明白，黑肱是邾國人，而不是小邾國人。當時邾國和小邾國是同時並存的兩個諸侯國，二者從不混淆。如《春秋·左傳》昭公十七年，經曰：「春，小邾子來朝」，傳曰：「十七年春，小邾穆公來朝。」這裏小邾就是「小邾」，絕不與「邾」混同。



再如《春秋·左傳》昭公十年。經文曰：「九月，叔孫舍如晉，葬晉平公。」《左傳》釋曰：「九月。叔孫婁、齊國弱、宋華定、衛北宮喜、鄭罕虎、許人、曹人、莒人、邾人、滕人、薛人、杞人、小邾人，如晉，葬平公也。」這裏也把「邾」人和「小邾」人並列寫在一起，清清楚楚。就是工具書《辭海》也寫的明明白白。在「濫」條下曰：「濫，古邑名，春秋時邾國地。在兒 條下曰：「古國名，倪、兒、也稱小邾、小邾婁。」而張知寒先生卻把邾國和小邾國混淆起來，拿出的是邾國黑肱的材料，論證時卻又把邾國的黑肱說成是小邾國的黑肱。不知張先生是有意混淆視聽，偷換概念，還是不懂這起碼的同一律的邏輯常識。

黑肱是邾國人，不是小邾國人。按張先生的論證，黑肱奔魯之前是邾國人，奔魯之後是魯國人，但什麼時候都不是小邾國人。如果張先生硬說墨子是小邾國人，那墨子什麼時候都不是魯國人。因為小邾國的黑肱不可能帶著邾國的濫邑投奔魯國。張先生萬萬沒有想到，自己竟不小心跌入自己編織的兩難之網中了。就此，張先生構建的墨子既是滕州人又是魯國人的理論，也就徹底坍塌了。

按理說，對張先生鬧這樣的笑話，任先生是應該早就明白的。因為《春秋》及其「三傳」白紙黑字印得明明白白，然而任繼愈先生竟沒有把它看出來。不知究竟為什麼。

至此，對張知寒先生的「墨子實為目夷子的後裔」，「目夷子的後裔均是生息發展於目夷」，已是不攻自破，無需再論了。但既是向任繼愈先生求教，那也就別怪筆者繞舌了。

根據充足理由律的邏輯規則，在同一思維和論證過程中，一個思想被確定為真，必須要有充足理由。如果以主觀臆造為依據，那就是理由虛假。虛假的理由得出的判斷，必然也是虛假的。

張知寒先生的「墨子實為目夷子的後裔」的根據（即理由），一是童書業先生《春秋·左傳研究》中說過的「墨子實為目夷子的後裔，以目夷為氏，省為墨也。」二是顧頡剛先生《禪讓傳說起于墨家考》中說的：「近人以墨姓多不見，對墨子的姓氏起了很多猜測。我們以為，墨確實是他的真姓氏，而且從這個姓上，可知他是公子目夷之後，原是宋國的宗族。」其實，童、顧二人誰也沒能提出真憑實據，證明自己的說法，僅僅是「墨姓多不見」，「起了很多猜測」，「我們以為」的主觀臆測，而張知寒先生自己說的「目夷子的後人均生息發展於目夷」（見前注）。更是憑空臆造。卻都不具有充足理由。用這些虛假的理由做前提，進行推理，本身就是邏輯的錯誤，怎能推出墨子的正確裏籍呢？

其實，關於墨子的姓氏，還有以下幾種說法。

1、墨子姓翟名烏說。元代伊世珍《琅嬛記》說：「墨子姓翟名烏。其母夢，日中赤鳥飛入室中。炎輝照耀，目不能正警覺。生烏，雖名之。」

2、墨子廢姓說。江琮《讀子卮言》在論墨子非姓墨一章說：「墨家諸人無一稱姓，則墨子之「墨」，斷非姓明矣。」

3、「墨」為刑徒之名，或因「色黑，瘠薄」之意。去台學者錢穆先生，在其《墨子》第一章《墨子傳略》說：「餘考「墨」乃古代刑名之一。……古人犯輕刑，往往罰作奴隸苦工，……故知「墨」為刑徒。轉辭言之，便為奴役。墨家生活菲薄，其道以自苦為極，故隨被稱為墨了。」

4、「墨子姓墨胎氏，省為墨氏。」《史記·伯夷傳》「索隱」引應劭曰：（孤竹）「伯夷之國也，君姓墨胎氏。」《通志·氏族略》和《元和姓纂》雲：「墨子孤竹君之後，本姓墨胎氏，後改為墨氏……戰國時，宋人墨翟著書號墨子。」

如果以上的說法也可成立，墨子當然又可認為是孤竹君墨胎氏的後裔。孤竹國是商的附庸國。很多典籍，包括《辭源》都說：「孤竹。古國名，墨胎氏。在今河北盧龍縣南。存在于商、西周、春秋時。」這麼說，墨子是不是又該是河北盧龍縣人了呢？

再則，孤竹君是商湯所封，墨胎氏自然從商湯所始；目夷子是宋公所賜，因封到目夷這個地方，才稱目夷子。故目夷氏只能始於春秋之季。墨胎氏比目夷氏的源頭要早千年。如果相信墨姓是由其他姓變來的話，「墨胎氏」倒比「目夷氏」有更老的資格。

三則，中國的墨姓早於夏代就有了。王符《潛夫論·贊學》記載的「舜師紀後，禹師墨如」就是鐵的證明。如果說墨子是目夷子的後裔，那麼這位早於目夷子一千五百多年而被夏禹就尊為師表的墨如，他又該是何人，又是誰的後裔呢？

四則，假使，墨姓真是由目夷氏演變的，墨子出生於西元前480年，分封目夷子的宋襄公在位於前650年——前637年。以襄公在位的最後一年計，墨子距目夷子已是157年了。在那諸侯征戰、烽火連連的年代裏，張先生能保證墨子一定出生在目夷子封地的那塊土地上呢？張先生的「目夷子的後人均生息發展於目夷」有何根據？如果真如張先生所說，明代曾任監察禦史和兵部侍郎的墨鱗，為什麼生於陝西高陵？古代出版的《百家姓》墨姓注曰：「望出梁郡」。「梁」即今日的河南省汝州市，距今魯山縣不足百里，在古代魯山長期隸屬於梁。為什麼它不說望出滕州？任先生能解釋嗎？

五則，中國姓氏十分複雜，同姓而不同源者很多。以中國五大姓氏之一的王姓為例，其來源就有八支：有出自姬姓的，有出自媯姓的，有出自田姓的，有出自子姓的，還有易姓、冒姓、賜姓的等等（見史國強《姓氏起源》和陳明遠、汪宗虎《中國姓氏大全》）。即使任先生的任姓也有三支：一支為黃帝後裔，出自姬姓。始祖

為禹陽，或作禹陽。另一支出自風姓，是太昊之後。第三支出自王姓，始祖為元代王信。因變亂，王信子王宣為避禍，王字旁加了立人，改為任姓（見前注）。其實任先生自己出於任姓的哪一支，也未必清楚，就別說墨姓是如何變出來的了。史學考證是要拿出實實在在證據的，主觀臆斷的猜測，即便重複一千遍，也不過仍是一句空話。

六則，目夷子的封地是在滕州嗎？目夷子的墓在今山東微山縣境的微山湖島上。如說目夷子的封地在微山縣，那是可信的。因為目夷子不可能葬在他人封國的領地中。滕州與微山相鄰，如果滕州的某些地方曾屬於目夷子的封地，倒有一些可能性，但硬說目夷的封地就在滕州，顯然不合事實。張先生為證明目夷子的封地在滕州，引了兩條典籍。一是《春秋·襄公四年》條後的杜預注：「狐貍，邾地，魯國番縣東南有目夷亭。」該注明明說「狐貍」是「邾地」，即邾國之地，卻不是張先生口口聲聲說的「小邾」。張先生引的第二條典籍是《路史·國名紀》，他說在商氏後「目夷」條下記曰：「今滕之東南有目夷亭」。而筆者對著《路史·國名紀》橫察豎瞧卻發現這裏寫的是「今徐之滕東有目夷亭。」不知為什麼張先生先竟又把「徐之滕東」「錯」寫成「滕之東南」了。是筆下之誤？有意為之？

2004年8月，筆者應滕州幾位老知識份子之約，去滕州進行了一次考察，他們的話，更使筆者震驚。因墨子根本不是滕州人，滕州市沒有任何遺跡可尋，而張知寒先生找了一個叫「木石」的村子，說「木石」就是「目夷」，喊轉了，這兒就是目夷的封地。但光有一個「木石」還不夠，還需給墨子找個具體地方。於是張知寒先生在「木石鎮驅車繞了一圈」（老知識份子語），發現一個叫化石溝的村子，因化石溝有個「石」字，於是指著山坡上幾間房子和一口井，把手中的木棍往地下一戳說：「就叫他（指墨子）在這兒吧！」（老知識份子語）於是這裏便成了墨子的出生地了，當年這裏的那位用水為民治瘵疾的和尚，便被說成了墨子；那條叫化瘵溝的水溝也被挖成了「墨子井」。「化瘵溝」也就被命名為「目夷溝」了。

張先生爲了給墨子找到更多的「證據」，把滕州所有帶「石」的地名全解釋成「夷」，連遠離滕州數百里的沂河、沂山、沂源，都說成了「夷」。更令人吃驚的是，當地考古工作者在木石鎮附近發現了一處春秋到秦漢時的墓葬群，群眾稱爲「母子地」，張知寒先生也把它改爲「墨子地」了。群眾稱張先生這種做法是「亂點鴛鴦譜」，很反感。他們說：「我們祖祖輩輩都生活在這裏，從沒聽說過墨子是滕州人，包括滕州歷代修的志書，都沒有墨子一點蛛絲馬跡。」張先生卻說：「歷史上好多事都是先入爲主，弄假成真的。」（當地群眾原話）張先生還說：「人家曹縣有個曾子，鄒縣有個孟子，曲阜有個孔子，難道滕州就不能有個什麼子嗎？這就叫人才鏈。」（當地

群眾原話）

過去筆者在與張知寒先生論辯時，就發現他的論證，除了推理，還是判斷，且錯誤百出，自相矛盾，連自圓其說都不能。就懷疑他的「考證」的虛擬性。通過這次進一步實地考察和聽了當地幾個老知識份子的訴說，竟發現「滕州說」完全是憑空臆造的神話。滕州的一位老先生流著眼淚對筆者說：「他們這樣是要把我們的子孫後代引向歧途的呀！叫我死不瞑目啊！」對此，不知任先生是不曾有聞，還是另有解釋？敬請給以指教。

## 文化思想

撰文：林家正

# 評論奧修〔Osho〕的道德觀

位成道者，有和社會互相和諧相處者：例如孔子、老子，也有和社會有相當衝突者：例如耶穌。宗教的精神〔情操〕，一方面來自於靈性體系的領導者的教導；另一方面，只要人們懂得上進，不斷地向上發展，也就是宗教的精神。

當新的宗教創始的時候，道德感是非常新鮮的，不僅可以融會舊有的道德價值，也可以觸發、影響社會價值觀的成長，使得世界的道德觀的生命延長許多。可是，話說回來，當宗教沒落的時候，道德觀是如何具有它的生命呢？這個問題的回答不難，我簡單地回答：韓愈師

說、陶淵明的田園詩不也是道德繼續成長的契機嗎？

因此，奧修所說：Religion always deteriorates into morality. 是極大的謬誤！我強烈認爲：道德和宗教是可以相遇的。

人類的生命又是怎麼樣的呢？奧修說：Life is missing, but life is not tangible .

可是，我們很能理解：孔子之道在歷史上的各朝代之中是可以被證明的，唐代有唐太宗和幸相等官員、宋

朝有濂溪、明朝有王陽明，所以，原始的“宗教”死亡之後，宗教仍然可以被觸知！人類的生命依然可以觸覺得到鮮活的靈思，只要把握住“不隨波逐流”的心態，人類生命必然任是可貴的！既然生命是可貴的，道德也必定依然如是！也就不同於奧修先生所說：It is a corpse: it stinks of death.

至於新的靈性體系〔宗教〕、舊的靈性體系又如何呢？他們有泯滅的時候，當然也有重新塑造的時候。例如 Hare Krishna 仍舊有他的生命力〔當唱頌梵文的聖名之時，內在的靈性會自然地感動而成長。〕耶穌信仰者在歷史上也有一些革命，使得基督教更具有生命力，社會的道德觀也隨著更新、進展。而，老子、孔子的學說，應該看成是靈性提升所參照之階梯，並不能夠看成固定的宗教，所以，只要有心學習孔子、老子之道，道德觀自然就會成長！

奧修說：When religion is there, there is no morality at all and the person is moral. 這一句話相當矛盾：因為，回教、耶穌在建立宗教的時候，在其時也建立了道德觀。而，下一句話又非常吊詭：But there is no morality; there is no idea of what morality is. It is just natural; it follows you as your shadow follows you. You need not carry your shadow. you need not think about your shadow. You need not look back again and again and see whether the shadow is following you still or not. It follows. 據我所知，Osho 本身並不遵守世俗的道德，幾乎完全不尊重他人的感受，某〔些〕年：奧修被迫離開：日內瓦、瑞典、倫敦、愛爾蘭、西班牙和土耳其；**站在華夏古智的立場，一位不尊重他人感受的“傳道者”，違反了“道不遠人”的規範，也就造成了極端的後果！也可以說是自取其辱！**

他說：Conscience is a pseudo phenomenon. Consciousness is yours, conscience is borrowed. Conscience is of the society of the collective mind. 我認為：道德觀是和社會有所關連，但是，不能只看成是社會、個人的保護層；因為，它是人群共同成長的規範；雖然不完美，不見得

不能修正：在社會共同同意之下，共同的道德會成長〔例如遊行的規範、罷工的規範〕；靈性自然也就取得進化。他說：it does not arise in your own being. 當人們學習成人之後，道德觀就屬於個人了，道德觀由個人意志所支配；並且，還可以自己創造自己的道德，自己選擇和社會相處的角度，部落格不就是抱持著這樣的精神嗎？

還有一個很重要的觀念：他說 When you are conscious you act rightly because your act is conscious, and the conscious act can never go wrong. 我認為：在靈修的過程當中，雖然覺知，也不能說沒有錯，因為，孔子從而立以至於成道，不知道犯了多少錯誤〔在他研讀易經之後，還說：我早些學易經，也就不會犯大錯了！〕並且，即使成道，也不見得不會出錯〔或說不完美〕，所謂**堯舜其猶病諸**；因此，**不能把覺知當作擋箭牌，而避開了自己良知的譴責。**

在此說明奧修用詞過激之處。他說：A religious person is one who has eyes to see, who has awareness. In that awareness actions are naturally good. Let me repeat: naturally good. Not that you manage them to be good. Managed goodness is not goodness at all.... It〔managements〕is pseudo, it is pretension, it is hypocrisy. 我認為：用心思組織思考、學習善良、實行善行，也就是一種道德的學習，不需要不斷地在“覺知”之中創新；不僅困難，更會和人們產生距離！這樣，就失去了修道的重要的意義之一。又說：When goodness is natural, spontaneous, just as trees are green and the sky is blue, so is the religious man moral - completely unaware of his morality. 奧修用了太多的美化的言詞，很能誘惑人，所以，他對於醜劣的社會有浮醫的效果，也無怪乎人們很容易掉入他的語詞當中。It has not to be brought, it has not to be cultivated. 而，道是能夠被人心所耕耘的，只要懂得運作、不斷地超越〔絕不畫地自限〕，自然也就越來越近於大道了。

他說了一個極大的謬誤：Then morality has a beauty, but it is no more morality; it is simply moral. In fact, it is just a

religious way of living. 奧修把成道者的一切行為稱為符合道德，非成道者視為沒有道德；其一：道德可以隨著靈修深入的不同，而有高下之分〔類似孔子之道〕；其二：在道德運用的場合之中，運用得當也就沒有高下之分。〔類似老子之道〕

Religiousness has one flavour - whether you are Christian or Hindu or Mohammedan does not make any difference. A religious person is simply religious. He is neither Hindu nor Mohammedan nor Christian. But a moral person is not just moral. Either he is Hindu or Christian or Mohammedan or Buddhist, because morality has to be learnt from the outside . 我認為：學習道德的方式可以來自於內在的領悟，無關於外在的宗教體系；只是大部分的人都被制約，當個人有了領悟之後，不容易被同儕所了解；另一方面，學習道德也可以來自於外在，當一個人看到比較有道德的人之時，將他看成是學習的對象之時，所學習到的道德，

如果是源自於模仿，那就是來自於外在；如果是經過消化吸收，也就可以說是來自於內在。If you are born in a Buddhist country, in a Buddhist society, you will learn the Buddhist morality. If you are born in a Christian world, you will learn the Christian morality. You will learn from others, and you HAVE to learn from others . 但是，站在儒家的立場，道德良心來自於內在的堅持；儒者為了和人們適度地相處，也就必須和社會上的道德觀調配得宜；如此，道德的來源也就無關乎內在或是外在了。

#### 參考資料：

quoted from "I Say Unto You, Vol. 2 <http://00100.dk/hvem-er-jeg/tr/24.htm>，這一篇是奧修靈性團體的主要介紹奧修思想的文章，所以具有相當的代表性。

## 本會通訊

### 中西哲學論文研討月會 (2006年春季系列)

#### 第五場

**論文題目：牟宗三與潘霍華(Bonhoeffer)對海德格的閱讀**

**報告者：鄧紹光博士(香港浸信會神學院教授)**

**評論：葉達良先生(中文大學現象學與人文科學研究中心副研究員)**

**日期：6月2日星期五**

**時間：晚上七時至九時**

**各講地點：華夏書院(旺角亞皆老街40號利群大廈1字樓D室，先達廣場對面)**

**費用：全免**

**電話查詢：27213831、23950681(華夏書院，下午二時至八時辦公)**

**歡迎任何有興趣之人士依時出席，為免向隅，請早入座。**

# 哲學閒談

於輕與重之間

香港人文哲學會  
華夏書院 合辦

華夏書院地址：旺角亞皆老街40號  
利群大廈1字D室

## 1 香港的快餐文化

講者：方世豪先生、黃鳳儀小姐

日期：4月26日(三)

時間：7:00pm-9:00pm

地點：華夏書院

## 2 知識產權的哲學反思

講者：劉桂標博士、李敬恆先生

日期：5月10日(三)

時間：7:00pm-9:00pm

地點：華夏書院

## 3 歐洲留學生活剪影

講者：趙子明先生、葉達良先生

日期：5月26日(五)

時間：7:00pm-9:00pm

地點：華夏書院

## 4 香港政黨政治與社會發展

講者：呂永基先生、郭其才先生

日期：6月7日(三)

時間：7:00pm-9:00pm

地點：華夏書院

免費入場

## ● 關於本會

本會宗旨：本會致力弘揚中西人文哲學，一方面推廣基本的哲學知識，一方面促進深入的哲學研究，普及與專業並重。

會員義務：凡本地會員須交會費，以及認同本會宗旨與支持本會活動。

會員權利：將收到每期《人文》，並可優先參與本會舉辦之研討會、講座、讀書組及其他活動，以及以優惠價格購買本會出版的書籍與其他刊物。

本年度（2006 至 2007）本會幹事名單如下：

會長：方世豪

外務副會長：郭其才                      內務副會長：葉達良

文書：呂永基      財政：陳美真      康樂：岑朗天

公關：王考成、關建文                  海外義工：梁孝慈

海外聯絡：陳成斌(美國)、余國斌(加拿大)

學術：韋漢傑、溫帶維、趙子明      出版：譚寶珍

網頁統籌：劉桂標、陳成斌、英冠球

網頁管理：黃鳳儀

人文月刊編委會：

總編輯：方世豪。執行編輯：郭其才、呂永基、韋漢傑

委員：英冠球、劉桂標、譚寶珍、溫帶維、岑朗天

## ● 《人文》稿約

- 一、本刊以發揚人文哲學為主，亦關心人類文化的其他領域；故中西哲學論文以外，舉凡中西文學、史學、藝術等論述，均屬本刊歡迎之文稿。
- 二、本刊園地公開：短文一、二千字左右，長文以不超過一萬二千字為限；但有篇幅不符而內容適合者，亦可於本會網頁上刊登。
- 三、本刊有刪改來稿的權利，不願者請註明，但文責自負。
- 四、譯稿請附原文及其出處。
- 五、本刊編輯、撰稿等均屬義務性質，故來稿刊登後，唯奉贈本刊當期乙份。
- 六、來稿的版權歸本刊所有，若作者需要以其它方式再行出版，請註明曾刊載於本刊。
- 七、來稿請寄：旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室 香港人文哲學會收；或電郵：phil@hkshp.org。

## ● 《人文》稿件規格建議

為方便本刊編輯、有利讀者閱讀及符合學術要求，我們建議來稿依循以下的規格：

1. 文稿請存成電腦檔案 (\*.txt 或 \*.doc) 以電郵寄交。
2. 標點符號方面，引號用「」，引號中的引號用『』，書名用《》，篇章名用〈〉，注釋請用尾註方式及以阿拉伯數字（1, 2, 3……）編號。若用電腦存檔者，則中式符號請全部用全型符號。

3. 文稿應有部分：

所有稿件—— 論述題目、作者姓名（可用筆名）、通訊地址、電郵位址及電話。

哲學論文—— 除上述各項外，請附真實姓名、學銜或（及）職銜、內文註釋；如附論文摘要及關鍵詞則更佳。

## 香港人文哲學會

會員申請表

相片

姓名：〔中文〕 \_\_\_\_\_ 先生/女士

〔英文〕 \_\_\_\_\_

身份證號碼： \_\_\_\_\_ ( )

通訊地址： \_\_\_\_\_

聯絡電話： \_\_\_\_\_

傳真： \_\_\_\_\_

電郵： \_\_\_\_\_

職業： \_\_\_\_\_ 教育程度： \_\_\_\_\_

填表日期： \_\_\_\_\_

本會賬號：匯豐銀行(177-9-028719)

將會費港幣 120 元正(香港以外會員港幣 200 元正)

以畫線支票〔抬頭「香港人文哲學會」〕或入賬收條連同表格寄回旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室香港人文哲學會收。

# 全部課程時間表 ( 2 / 2006 ~ 6 / 2006 )

## 專上課程科目時間表

地點/ 平日課節	星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	星期六	地點/ 週六課節
1 6:40~8:10 pm	華夏 韋漢傑 存在主義導 論/哈伯馬斯 與法蘭克福 學派	劉桂標 先秦諸子 (人文)	黃浩麒 西方哲學史	趙子明 理則學導論	岑朗天 莊子講讀	劉桂標 印度佛學概 述 劉桂標 中國佛學概 述	一 2:15~3:45 pm
2 8:30~10:00 pm	李敬恒 當代西方哲 學概述	方世豪 宗教哲學導 論 (華夏)	方世豪 哲學與人生 李天章 宋明話本雜 說	/	/	葉達良 胡塞爾哲學 導論 葉達良 海德格哲學 導論	二 3:45~5:15 pm
/	/	/	/	/	/	郭其才 當代社會與 政治哲學	三 7:30~9:00 pm

星期一至五上課時間：1 - 6:40 ~ 8:10pm 2 - 8:30 ~ 10:00pm

星期六上課時間：一 - 2:15 ~ 3:45pm 二 - 3:45 ~ 5:15pm 三 - 7:30 ~ 9:00pm

## 研究課程科目時間表

地點/ 平日課節	星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	星期六	地點/ 週六課節
8:10~10:25 pm	/	人文 劉桂標 牟宗三道佛 論著研究	/	人文 方世豪 唐君毅《中 國文化之精 神價值》研 究	人文 吳明 唐君毅《生 命存在與心 靈境界》研 究	華夏 葉達良 柏拉圖前後 期是論研究	5:15~7:30 pm

星期一至五上課時間：8:10pm ~ 10:25pm

星期六上課時間：5:15pm ~ 7:30pm

## 上課地點

華夏書院：旺角亞皆老街40號利群大廈1字樓D室  
香港人文哲學會：旺角煙廠街9號興發商業大廈1806室