



生命坎陷

與 現象世界

陶國璋 著

中華書局

生命坎陷

與 現象世界

陶國璋 著

中華書局

□ 責任編輯：羅國洪
□ 封面設計：弘藝堂書刊設計印刷公司

生命坎陷與現象世界

□

著者

陶國璋

□

出版/發行

中華書局（香港）有限公司

香港九龍馬坑道562樓

□

印刷

美雅印刷製本有限公司

九龍觀塘榮業街6號

齊置工業大廈4樓B1

□

版次

1995年4月初版

0/1995 中華書局（香港）有限公司

□

國際書號：ISBN 962 231 848 7

序 言

本書的主要觀念是來自牟宗三先生。

書名《生命坎陷與現象世界》，其中“生命坎陷”一詞是牟先生所創用。生命坎陷是意指生命存在是一坎陷歷程。坎陷就是下陷、墮落之意。

生命存在何以會坎陷？

這是存有論（ontology）問題。存有論是對一本體的究極式的探討，是形而上的層次。為何生命會存在？為何生命存在時會自我陷落，捲入俗情世間之中？為何人生有罪惡？種種問題都不是經驗性的，所以是形而上的。而這些問題又涉及生命存在的究極性相，所以是存有論的。

生命何以會坎陷？

這是十分奧妙的問題。我們活着，但不一定真正明白活着的意義？我們並不明白生何以來，死何以往；更不明白當下生活着的真正意義。Hamlet說：“to be or not to be”，正迷惑於實存抉擇的含糊性。當人面對着終極性的命限，如生死的抉擇，絕望之情使我們發問：究竟怎樣活着才合理？這裏沒有任何先在的知識可供參考，我們也不能夠模仿別人

的做法，一切只能由自己去面對，去承擔。這類終極的命限，迫使我們感觸生命存在的深奧。

平常，我們都活在一個“共在”的世界；我們逐漸遺忘了世界本身。共在的世界是一種運用關係；當你發覺鞋子破了，就去找新鞋替換；當你渴了，會找水解渴；當你煩悶時，會找朋友傾訴……。我們只在需求的時候，才會想起相應的對象，對象才進入意識；世界只不過是我所需求的對象之總和，因此我永遠在運用着世界（的事物），而遺忘世界與我的本然關係。我與世界的本然關係，就是我是活在世界之中，我是世界的一員。但運用式的世界觀，使我與世界對立起來，即是說，我沒有需求時，世界於我來說，是沒有任何價值的；我可以漠不關心，我可以肆意地活着。因此，人疏離地活着，人開始了坎陷的途程。

坎陷是生命失去本位，不斷向下滾動的途程。此滾動一旦勢成，則營營役役，莫知其止，不到生命終結，不會頓息。本書透過剖示生命存在的各種執情偏見，瞭解人生復位的可能性。人生復位是另一重的生存態度，讓我們重新面對世界本身，面對生命本身。

* * *

哲學活動本來是屬於追尋真正存在的事，是足以使人衝破一切現實的限制，勉力而進，不休止地求問下去。

我們不斷求問，甚至涉獵大部分曾為心靈所建構的知識，比如歷史、經濟、科學、心理學、社會學、藝術，以至宗教。

冀望透過豐富的知識，解決生命存在的問題。可是，知識總是客體性的知識，本質上與主體性的生命有所隔膜，徒使我們增加破裂感、紛紜感。

後來，終於明白所追尋的，不是知識的解決。因為當我們遭遇現實生活中大大小小的挫折，感觸到生命存在的焦慮，始瞭解生命的解決才是一切問題的核心。

甚麼是生命的解決？

年輕時，我們懂得了好奇，不斷求問自然現象，驚訝於世界的變幻新奇。稍長，感性渲染整個心靈，使我們敏感於文學、藝術、愛情，沉醉於幻構式的憧憬，生命開始感受苦與樂的衝擊。後來，進入了哲學的追尋活動。初時，仍不明白求問甚麼，總以為哲學就是一些知識論、倫理學、形而上學；或者哲學是一種反思的活動，要求達致最後的真理。

如果我們以為哲學的知識就是哲學，充其量只把握了哲學的外衣，使我們看起來已經懂得哲學。及至我們更瞭解生命在人類身上所呈現的種種表象，幽微曲折，不是有限人類所能盡知盡表，始瞭解哲學那種“發問——解答”的結構，是如此外在，是如此抽象、破裂。於是發問轉為要求，驚訝好奇轉化為焦慮。焦慮是對現實世間的感觸，亦是要求安立我與世界的關係，於是必須放下客體性的求問，重新開始了“生命的回歸”。

回歸的路仍然曲折重重。雖然人的存在過程中，就具有一種偏向自我的衝動，但實際上人卻常不能真實面對自我，

反而歧出為自我中心。於是，我們落在對比、認同的關係看待自我，再一次歪離生命自身的整體性，下放為現象的流轉。

直至經歷破裂、痛苦的洗煉，始瞭解生命本身是一整體性的存在。真正的回歸，使生命確認為主體。主體不再是認知結構中，主客對立的對待，反之，乃是以主體性為一切問題的根源或基礎；由是，主體性就是生命整體的同義詞。那些個別的知識追尋，最終都要復歸於主體之中。

主體性問題，首先表現於人性論。中國哲學以人性論為主，是因為認識到現實世間中一切的煩惱、罪惡、痛苦皆源自人性內部的坎陷。人性並不是一定然的事實，它有升進、坎陷的發展。我們必須從生命過程中瞭解人性；當遭遇破裂、緊逼、焦慮的煎熬，輾轉哀歎；生命不再向外耗散而回歸於自己，在此深深的主觀悲情中，始會停止外在的發問，停止顧左右而言他，獨自面對生命的解決問題。所以，人性必經由痛苦的提煉、淨化。

人性並非形而下的對象，不能從經驗層面考慮。告子、荀子乃至董仲舒都是落入“生之謂性”的傳統，以本能、慾望、心理、才情、氣質的方式討論人性，終不得見道。人性亦非囿於道德領域，雖然人性是道德實踐背後的推動者，它更通向天地，與天地同流。

人性如何與天地同流，必須解決知識的雙重身分問題。我們首先要撇除知識是天造地設如此，它只是有限認知心靈所呈現的一面相；所以知識僅是現象身分，並不是物之在其

自己。知識既可鬆動，則表示人與世界不僅僅是一認知關係，更帶負着價值關係；並且人亦不僅僅是現實的存在，更有理想的可能。人現實上活於俗情世間，但人經其意志的抉擇，即能衝破俗情之偏執，復其生命的本位。現實生命的存在是“有相”，那麼理想生命的存在，則是“無相”。

* * *

我們試對比中西文化的人性論，援入對生命解決的可能途徑。

我們現在思考人性問題，其實已經不自覺受到近代歐洲人的宇宙觀影響，將人與自然對立看待。

西方文化基本上是一種分離精神，要求以分析肢解對象，將對象的完整性分離，層層剝落，以達事物的本質。海德格稱這是自蘇格拉底以來的思辨墮落；蘇格拉底擅長分析，要求把所有事物用定義法釐清，希望建立一套有秩序、穩定的理型世界。柏拉圖承其傳統，不斷追尋此純粹而絕對的真理世界。分解的精神必須採取分離的方式，將事物對立起來，於是柏拉圖把理性高高抬升，而排斥愚妄的感覺親知；把至善的世界從此一感染罪惡的現實世界中分離出來，奠定了西方的二元世界觀。

此二元的世界觀對以後的歐洲思想的發展，有了持久的影響。亞里士多德用“第三者論證”（argument of the third man）批評此理型世界與現實世界的分離困難；他自己則提出“不動之動者”（unmoved mover）為最高的純

形式，從一切現象時間發展狀態中抽離出來；不幸，此形式與物質的層序區分，把永恒的歷程分成許多孤立的階段，而構成一種層疊式的自然。因此，整個自然秩序層化之後所表現的思想形態，仍是步步割裂，個別完成，發展成西方文化的個體獨立意識。

跟着，柏拉圖與亞里士多德的思想模式，接上了希伯萊傳統。希伯萊文化是將超自然與素樸的自然對立分開的；現世是罪惡的世界，只有上帝的天國是超自然、崇高而純潔。

近代歐洲人逐漸脫離神權政治，以好奇的理性探究自然，建立科學的宇宙自然。於是上帝隱退下來，世界似乎擺脫了神祕的面紗，一切都可以數量化、客觀化，造就近代西方的科技文明。然而柏拉圖及中古以來的二元分離思想，仍深深烙印在歐洲人的心靈之中。笛卡兒的身、物二元論；古典科學分別物質的初性、次性；康德從知識論分別現象與物自身，都是這種對立分離思想的轉型。

對立分離一方面鼓動起近代西方的冒險精神，但另一面卻使西方陷入破裂與緊張的危機之中。

二元對立好像蹺蹺板，孩童玩蹺蹺板，在於板的兩端能忽高忽低，而蹺蹺板中間則在維持兩端的平衡，此遊戲之興致在於使它不平衡而又以一支點維持其平衡。所以西方文化的價值正正在於此種對列關係，既對立又維持均衡。於是其發展規律起伏變化，波瀾壯闊，顯露精彩。近代西方的政治運動，商業競爭，乃至哲學思想、社會思想，俱以此種對列

關係為支點，不斷拓展。

不過，此種對偶依待式的關係能持續多久？它是真正的和諧協調嗎？不少西方的思想家，已經正視此種對立關係的危機。很早，帕斯卡（Pascal）已言及西方人的生活不能沒有爭鬥：“他們與這一方面講和平，是基於和那一方面的戰爭。他們自己也是永遠的對立着，和自我對立着。”現代西方雖然經濟、科技領導着世界，但社會的實際生活中，卻充滿精神病問題、人格分裂、家庭瓦解、性泛濫、代溝問題、階級仇恨、種族歧視、宗教戰爭、意識形態的陣營對立。紛亂與緊張的扭曲反映出對立分離思想的局限，使我們反省現代人的自然觀是否出了毛病。

我們只有明白時代的問題，始能瞭解自己身處的歷史坐標。我們長期接受此種二元對立的世界觀，使我們遺忘了人與自然的親和關係。因此，一旦提出人與自然一體，宇宙為一情理交融的整全，現代人的心靈就像柏拉圖所比喻的洞穴。洞穴下的人只活在火光倒影的幻象之中，從來沒有見過洞外的太陽。所以一旦哲學家向他們宣稱太陽的存在，俱為他們所嘲笑。

我們所接受的自然，不外是西方分離思想的幾種轉型：

（一）自然是一中性的物質素材。又或（二）自然是指整個宇宙的機械秩序，一切僅遵從物理定律支配的數量化世界。又或（三）知識論中自然是指一切可以認識現象的總和。又或（四）基督教教義下的墮落罪惡，等待救贖的有限自然。

無論自然是中性的物質或者認知對象，都不能顯示自然與人的親和關係。因此，“人”亦不自覺受這種分離思想薰習，被剖解為不同的知識對象。

我們將人看成自然人，是生物本能，依適應環境而進化的動物。又或將人的生活歸類為心理現象、社會行為現象、經濟消費現象、政治機制的個體等等，人就失去其完整性。甚至被譽為反省之學的哲學，亦順隨時代的習性，將人看成符號的應用者，人不過是運用符號語言表達不同意義的存在。

我們遺忘了太多。當參照一下古典的東方思想，才喚起這種陌生感。《易經》上說：“夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時，天且弗違，而況於人乎，況於鬼神乎！”（《易繫辭》上）

《莊子》上說：“古之真人真備乎，配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，繫於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。”（《天下篇》）

中國古典的智慧總是相信人與自然有極深切的內在關係，中國人譽稱之大人、真人，不可以自然人看待，亦不能純以符號的應用者看待。大人、真人是人經自覺以完成的價值主體；他不只以一客體般活於自然之中，其理性的心靈更遍潤一切存在，為天地立心，為生民立命。他相信偉大的文化創造，相信人性的稟賦與天道交流，莫有間隔；其內在的心性，直接稟於天道，他自性中含有神性。他更瞭解他具有

一種神聖的創化能力，這種創化力是內在而自發的，沒有任何東西能阻礙它的發展。因此，他宣稱宇宙普遍生命的大化流行境域，人天合一。

那麼，如何肯定這種君子的境界？

古代的人不會如此發問，他們默默躬身力行，體悟生命在道德實踐中不斷提撕上遂，知性知天。但我們既承襲此種分離思維的模式，不得不以懷疑的方式發問：人如何與自然一體？人如何成為聖人、至人、覺者？這種特定的發問方式，只能用相應的思辨方式回答，於是我們進入剖示分別說的領域，涉獵人類認知心靈的特質，再迴轉至人類應用語言及超語言的辯證過程，以分解的方式展露本體界的領域。

* * *

此書就是闡述這個認知的辯證過程。全書共分四章。

第一章稱為“現象世界的本質”，主要是討論現象的根源。生命坎陷是一歷程，本原生命首先坎陷自己，轉化為認知心，於是開展現象知識界，再結合氣性生命，則掀起俗情世間。在分析生命坎陷問題之前，我們首先瞭解知識的本質，以邁入存有論層次的討論。

任何哲學的開展，皆有其原初的洞見。此原初的洞見是哲學開展的基本方向。所以哲學史中，各自有其原初的洞見，開展為不同形態的哲學體系。牟宗三先生即肯定“現象與物自身”為其哲學的基本原則，貫穿整個體系。

“現象與物自身”本為康德所倡言，牟先生則引伸之以

滙通中國哲學，開出一嶄新的義理體系。所謂現象與物自身，是表示世界存在的兩重身分，即現象世界與物自身世界。此區分是劃時代的；康德透過此區分消融了自柏拉圖以來的客體性哲學，從而建立近代哲學的傳統。近代哲學的特色，就是以知識論取代形而上學。康德以傳統形上學都有理性的幻象，因為他們抹殺了人的有限性，誤用純粹理性的能力僭越至非理性的肯斷，變成獨斷的哲學體系。所以康德提出現象與物自身的區分，用以界分人類可知的領域與不可知的領域。

康德肯斷：人只能認知現象的世界，不能認知物自身的世界。因此，對人來說，物自身是一限制性的概念，是知識的邊限。

我們承接康德此肯斷以滙通中國哲學，遂得重新處理生命終極等問題。人既不能直接認識物自身的世界，那麼東方哲學所肯定的天道、涅槃境界，是否變成無意義呢？不，此並不是毫無價值，而是剛好透過康德的肯斷，使我們得以明白實踐的進路，能夠真正邁向物自身的領域。因為東方哲學是透過實踐的方式，體證生命的終極境界；此實踐的方式本質上就不同於西方的思辨哲學形態，是以不會產生理性的幻象，得以如實展露形而上的本體領域。

所以我們順適於康德的思路，首先反省知識的本質，從而把握人類可知的領域。當我們窮究此可知的領域的特性，則可以進一步迫近瞭解東方哲學的德性世界，此之謂窮智見德。

因此，本書以反省人類知識的定位為開始。首先是引介知識的通性，瞭解知識一般的樣態。然後，剖示形式知識與經驗知識的基礎。形式知識是由純粹理性內部所建構，因此不需涉及經驗內容。純粹理性是一種思辨機能，它自身即能內部運用；我們將其純粹的轉渡活動投射出來，就形成了成文系統，即所謂邏輯系統、數學系統及幾何系統。此中的建構性活動相當精微，讀者若不能把握，可省略之。

至於經驗知識的基礎，則涉及認知主體的內部構造。我們借取康德的《純粹理性批判》一書的論旨，補充這部分的理論。其中“三重綜和”是經驗知識成立的關鍵條件，理論亦最曲折複雜。所以第一章的內容是比較專門，讀者可就自己的程度參考其大意。

第二章為“生命坎陷的原基性矢向”。

此章分析生命坎陷的矢向軌迹。現象世界既非天造地設如此，則與認知心靈構成互倚互持的關係。而認知心靈並非心靈的本相，乃生命坎陷其自己所轉化的一種樣態。牟宗三先生稱為“良知之坎陷”。在《現象與物自身》一書，牟先生以此坎陷有二理由：“其一為外部說，人既是人而聖，聖而人，則科學知識原則上是必要的，而且亦是可能的，否則人義有缺。其二為內部說，要成就那外部地說的必然，知體明覺（良知）不能永停在明覺之感應中，它必須自覺地自我否定（亦曰自我坎陷），轉而為‘知性’；此知性與物為對，始能使物成為‘對象’，從而究知其曲折之相。它必須經由這

一步自我坎陷轉為知性，它始能解決那屬於人的一切特殊問題，而其道德的心願亦始能暢達無阻。……知體明覺之自覺地自我坎陷是其自覺地從無執轉為執。自我坎陷就是執。……這一執就是那知體明覺之停住而自持其自己。所謂‘停住’就是從神感神應中而顯停滯相。……它轉成‘認知主體’。故認知主體就是它自己之光經由一停滯，而投映過來而成者，它的明覺之光轉成認知的了別活動，即思解活動。”

牟先生的說法是一種創造性的詮釋，將儒家的良知觀念轉化認知心靈，從而開展科學知識世界；此開展乃由內聖而外王，補足儒家的客觀精神一面。依佛、道的思路，則以此真實生命的坎陷，轉化為煩惱心、成心；由之而形成俗情世間。俗情世間的本質是生死流轉，生命陷落於偏執矯情之中，遂生種種執相。

坎陷的軌跡有五組，是描述生命坎陷的五重矢向。矢向是老子所云“常有欲以觀其徼”之意，“徼”就是矢向、定向，指生命落入俗情世間所展現的有相、動相。其中以自我偏向矢向為基本，依次開展為世俗化矢向、緣起對比性矢向、心靈無限開展矢向及心靈要求完整化矢向。五重矢向是原則層，落於現實生活，則展示為種種執相形態。

第三章“生命坎陷的各各相”。本章承接第二章所展示的五組矢向，落實於現象世界中，分析具體生活中各種執相形態。五組矢向交互作用，引伸為六類的偏執相。其中包括自我中心的偏執相、認同思維的偏執相、現實主義的偏執相、

偏面思考的偏執相、空想理想主義的偏執相及泛目的的聯想的偏執相。六類的偏執相只是概括地說，並不能窮盡現實生活中各種執相的可能，惟見微知著，觸類可以旁通，對日常生活的反思，有一定的提示作用。

第四章為“生命的復位與無相境界”。

本章討論無相境界，歸結生命剝復的歷程。

現象世界是俗情世間，俗情世間是生命坎陷所執的有相領域，此有相即是偏執。偏執是由於本原生命執持它自己而靜處一邊，成認知主體。認知主體以世界為對象，即把“物之在其自己”蓋掩，將世界陷落為現象。現象根本是由認知主體之執而挑起，如平地起土堆。所以認知主體即佛家所謂之識心、煩惱心。其本質是了別，了別即是分別、分解，將對象剖示為不同的部分。經了別乃成知識，輾轉引伸為情執，遂成就一執的存有論。

執的存有論有二層，一為認知主體所執起的知識世界、現象世界；另一為認知主體轉化為成心、煩惱心，隨緣追逐，成俗情偏執。

我們運用佛家的“執着”觀念來融攝康德所說的現象界，並以康德的認知結構來充實佛家言識心之執，彼此互補，相得益彰。

依東方哲學的傳統，本原生命總是清淨無為，即使它陷落於俗情世間，其本性仍具不容已的自覺能力，不安於現實的破裂。它總要求超越其現實性，不滿纏困於俗情之中。於

是，生命於其內在良知的呼喚，自覺要求超拔俗流，復其本來面目。

此復其本來面目的歷程，是生命剝除現實的種種執相，從有相歸於無相。而無相就是無所執着，無所執着即生命回歸於真實的自己，生命以物自身的身分呈現。相對言之，俗情世間是執的存在論，則此無相境界即無執的存有論。

由於此無執的存有論必須經由復的歷程，生命剝落其外在的異化，層層提撕上遂；其過程是消融俗情偏執，故佛家稱之“蕩相遺執，融通淘汰”，由破執而顯實。“執”既是自執，則“實”亦是經辯證所曲折呈現，由分別說的領域轉渡至非分別說的領域。

分別說的領域是假名相而有所說，有所肯定，然後生欲求擁有的貪戀，成偏執牽連。因為有所說，則必有所爭，故莊子每言“此亦一是非，彼亦一是非”，是非對比交纏，莫衷一是。惟有經破執顯實的工夫，達至“彼是莫得其偶，謂之道樞”，始能兼消名相的偏滯，復其無相境界。此復即一辯證的表達，其作用是消融概念間的對立，開決概念的封限而顯無相境界。所以辯證思維是分別說轉渡至非分別說的橋樑，是開展本體界的樞紐。

無相即是默然、寂然，生命回歸於其自己。此沉默是經由有相之陷落，輾轉開決為無所說，無所展示，如如如是，一體平鋪。