

愛 的 哲 學

蘇 昌 美 著



滄海叢刊

愛 的 哲 學

蘇 昌 美 著

1983



滄海叢刊

東 大 圖 書 公 司 印 行

行政院新聞局登記證 局版臺字第〇九一七號

中華民國七十一年一月初版

愛的哲學

基本定價壹元柒角捌分

版權
所有

著者 蘇

發行人 莊

昌

美

出版者 東大圖書有限公司
總經理 三民書局股份有限公司
印刷所 東大圖書有限公司

臺北市重慶南路一段六十一號二樓
郵政劃撥一〇七一二五號

愛的哲學 目次

第一章 緒論.....	一
第一節 愛的需求與現代人的夢魘.....	二
第二節 愛的幻像與學術界的紛歧.....	八
第三節 本文架構與目的.....	一六
第二章 愛的涵義.....	二一
第一節 「愛」概念在中國思想史上的發展.....	二三
第二節 「愛」概念在西洋思想史上的發展.....	三四
第三節 愛的多樣性及其特質.....	四八
第三章 愛的理論基礎.....	五五
第一節 愛的共通性.....	五六

第二節 愛與自我的超越性……………六二

第三節 愛的交互主體性……………六八

第四節 愛的最高目的——絕對的價值……………七七

第四章 愛的實際展現……………八七

第一節 自 愛……………八七

第二節 父母子女之間的愛……………九八

第三節 友愛……………一〇五

第四節 對神的愛……………一〇八

第五章 結 論……………一一九

第一節 愛的恐懼……………一二二

第二節 愛的培養……………一二六

第三節 愛的最高境界……………一三一

附 錄

一、中文參考書目……………一三九

二、英文參考書目……………一四〇

第一章 緒論

當我們面對自然界的無窮奧秘，並思索自己與宇宙萬物的關係時，我們時常不禁產生一種「前無古人，後無來者，念天地之悠悠，獨怆然而淚下」的寂寞感。許多宗教正是建立在這種感受之上。它們以不同的教義鼓勵人們愛人，俾使人類超拔於寂寞之外。它們都承認人類生而寂寞，但對於這種現象的解釋却彼此不同。有的宗教認為寂寞是人類存在的當然狀況，有的則將它與人類的罪惡天性牽連在一起。

這種解釋上的不同，實與各個宗教的精神有關。一般而言，具有人文精神的宗教強調人類的勇氣、智慧、理性、自立精神和良善；極權的宗教則宣揚人類的無助、依賴、脆弱、罪惡和卑鄙。世界上大部份的主要宗教屬於前者，因此他們認為人類雖然生而寂寞，但只要人人都能懷抱着「己所不欲，勿施與人」的胸懷去愛別人，別人自會投桃報李，以同等的愛心回報，人類的寂

寞也可因此而得到紓解。

不論我們對人類的天性和人類之所以寂寞的理由採取何種看法，有件事情是可以確定的，那就是——一旦我們變得越來越能爲愛的恐懼負責，那麼我們寂寞的時刻便會越來越少，原有的恐懼將被期望所取代。我們將能從孤單中得到新的發現、了悟和決定。然而，「愛」這個字，由於缺乏概念上的統一，又由於太多情緒上的糾纏，從而始終是陷於曖昧的荊棘叢林之中。這些混亂的情況，部份是內在性的，起源於人性的需要；部份則是關係上的，導源於人際關係的曲解與誤用。

第一節 愛的需求與現代人的夢魘

在現代的生活，每個人都已變成一種從「早上九點到下午五點的工作者」，他是官僚式組織力量中的一部份。他的創始力少，工廠中的組織規定他的工作，甚至在高階和低層之間的差異也都很小。工廠組織中的整個結構規定他們全部該做的工作，並且也規定速度該多快、和該用那些方式。甚至情感也被規定了，譬如說：愉快、容忍、信用、雄心、和別人和氣相處的能力等等，就連嬉樂的形式也受到類似常規的限制。在現代的生活，從出生到死亡、從星期一到星期天、從早晨到晚上，所有的活動都定規化了，並且像機器一樣裝配定型了。在這種常規的天羅地網中，那還有人不被成擒？那還有人不會忘記他是一個人，是一個獨特的個人？誰不會忘記生活

中的希望和失望，悲傷和恐懼？對愛的渴望和對一無所有的虛幻和孤獨的恐懼？

此種「官僚制度化」的現象，固然是一股邁向現代化的動力，但由於它的極端理性化趨勢，有意無意間，容易將成員塑造出一種唯物化及唯理化 (Depersonalization, Dehumanization) 的人格傾向^①。絕大多數的人，包括哲學家雅士培 (K. Jasper)，馬賽爾 (G. Marcel)，心理學家佛羅姆 (E. Fromm)，社會學家墨頓 (R. Merton) 等人對之皆是採取一種悲觀、懷疑與厭惡的態度。●二十世紀出現的幾部有名的作品，諸如雷斯曼 (David Riesman) 的「寂寞羣衆」(The Lonely Crowd) ●，以及懷特 (W. H. Whyte, Jr.) 的「組織人」(The Organization Man) ●，

① Max Weber, "Some Consequences of Bureaucratization", in L. Coser and M. Rosenberg (eds.), *Sociological Theory*, (New York: The Macmillan Co., 1964, pp. 472-473.

② 雅士培 (K. Jasper) 等人之見解，請參閱 H. M. Rutenbeek (ed.), *The Dilemma of Organizational Society* (New York: E. P. Dutton, Paperback, 1963).

③ David Riesman 在其名著「寂寞的羣衆」(*The Lonely Crowd*) 一書中指出：「在現代的組織生活中，每個人的個性往往隨波逐流，甚至因此而湮沒；社會上普遍流行「盲目的比附」現象，個人的行為完全以其同輩 (Peer Group) 的行為為取向標準，個人的獨立與自由已疾速的在減少中，請參閱 David Riesman, *The Lonely Crowd* (Yale University Press, 1961).

④ W. H. Whyte 認為今日是一個「組織的時代」，組織就像天羅地網般籠罩整個社會，因此，現代人都成為「組織人」(Organization Man)，在現代的組織生活中，莫能博士 (Jackincall-Trade) 已不存在，沒有一個人可以勝任所有的工作，每一個人只能在一部大機器被扮演一個小螺絲釘 (Little Cog) 的角色而已。請參閱 W. Whyte, *Organization Man* (Doubleday Anchor Book, 1957).

也都淋漓盡致的刻劃了各種爲求馴服於官僚體制而犧牲了個人個性和獨立性所產生的官僚人格。一般都相信官僚組織之強化，業已威脅到人們久所擁抱的價值，諸如愛心、人本位，和自由意志。「疏離感」的產生，業已降低大家對官僚組織的原有評價。

組織生活 (organizational life) 的模式是千篇一律地，人衆之所思所想、所作所爲，都是大同小異，個人的特性往往爲之湮沒，個人的聲音常常爲之消沉，自由組合的社會已逐漸瓦解，法人托克維利 (Alex de Tocqueville) 百年前曾指出美國人最強調的是個人的獨立與自由，但是，這種精神在現代的美國人身上已逐漸減少，現代美國人的行爲漸漸已走上「一致性」與「標準化」的道路，此正如工廠裏出品的貨物一樣，一九八〇年的福特汽車，其模樣完全一致，其性能完全一致。很多社會學者，心理學者指出盲目的比附 (conformity) 已成爲一種時尚。雷斯曼 (David Riesman) 在著名的「寂寞的羣衆」一書中即指出，這種人有一種「他人定向」(other direction) ●，他的行爲完全以其同儕團體 (Peer Group) 的行爲爲取向標準，老張看到老王買了一輛雷鳥牌跑車，他也就蠢蠢欲動，也得去買一輛；李小姐看到她的朋友陳小姐到夏威夷去渡假，她的芳心也就盤算着如何去長堤或者邁阿密去曬曬日光浴，「盲目的比附」是一種「怕落伍」的心情所

● David Riesman, *Op. Cit.*, p. 64.

● 雷斯曼 (D. Riesman) 所說的 otherdirection 是指美國 New Middle Class 的一種行爲模式，但此與 Conformity 仍有不同。

造成地，有許多人反對這種缺少生氣的氣氛，因而要做叛徒，要做「反常人」(non-conformist)。現在美國大學生之所以沉醉於存在主義，所以爲沙特的小說如痴如狂，未始不是一種心智上的反動。總而言之，現代社會是一大社會，是一組織的社會，個性(individuality)已在不知不覺中被浸蝕，個人的獨立與自由的精神已在自覺與不自覺地衰退。

現代人的前途，的確引起了不少思想家的關懷，而更令人驚心動魄的則是三位著名小說家的預言。一位是赫胥黎(Aldous Huxley)，他寫了一本「美好的新世界」(Brave New World)。一位是翁威爾(G. Orwell)，他寫了一本「一九八四年」(1984)，再一位是蘇俄小說家禪洋挺(Zamyatin)，他寫了一本「我們」(We)。這三部小說，都是一流文筆，一流思想，儘管三人的描寫各有其致，但是都共同地表示了現代人那種「無力」(powerless)與「無望」(hopelessness)的可憐相，這與十八世紀小說家對人類充滿自信與希望者迥異其趣。心理學家佛羅姆(Erich Fromm)說十八世紀摩爾(Thomas More)的「烏托邦」，卡培那拉(Camparella)的「太陽城」(City of the Sun)，以及阿屈里(Andreae)的 Christianopolis 都是對人類未來的描寫，而都對人類的前途懷抱樂觀的看法，都相信個人與社會的完美(social perfection)可以到達，所以他稱之爲三個「正面的烏托邦」(positive utopias)。而赫胥黎、翁威爾、禪洋挺的作品則暗示人類之無望，因此可以稱之爲三個「負面的烏托邦」(negative utopias)。

赫胥黎的「美好的新世界」與翁威爾的「一九八四年」都描寫絕對官僚化的社會(completely

bureaucratized society)，在他們所描寫的社會裏，人只是一個數目字，完全沒有「個體」的意義，這個社會之形成是由於觀念的 (ideological) 與心理的 (psychological) 「操縱」；在禪洋挺的「我們」一書中則說是用「大腦開刀」(brain operation) 的方式來改變人之身體。赫胥黎書中所描寫的方法是用人造藥物把人變成自動機器 (automation)，翁威爾書中所寫的則是用苦刑與洗腦 (brainwashing) 的方法使人眾改變意志；雖然三人對於如何改變人性的方法所談並不一致，但這三個「負面的烏托邦」却有一共同的基本的問題。這個問題是哲學的，人類學的，心理學的，也可以說是宗教的，這個問題是：人性能夠被改變，以致使他忘記了對自由、尊嚴、完整、愛情的嚮往嗎？換言之，人能夠忘記他是一個人嗎？這三位作者都不認為這是一樁容易的事，但三人却共同相信，用現代的技術與方法，這種改變是可能的。這三個「負面的烏托邦」都表示可以將人類變成徹頭徹尾的非人類 (dehumanize man)。當然，他們三人都不曾堅持相信這樣一個「無靈性的世界」(world of insanity) 必然會來臨，相反地，他們只是對現代人提出警告，因為我們現在所走的這條路，在他們看來，是一條「到絕望之路」，他們都暗示現代社會是一種「經理的工業主義的新形式」(new form of managerial industrialism)，在這個新形式的社會裏，人可以造出一種非常像人的機器，同時，人自己却又變得活像一部機器，人正走上「一個非人性化的世紀」(an era of dehumanization)。三人都暗示這種危險性普遍存於現代的生產與組織的型態中，這種危險正是所有現代人所面對的。現代社會已漸漸成爲一種「自動機器的社會」(society of

automation)，個性、愛情、批評的思想都已漸漸減弱，同時最糟的是，人已忘記他是「雙重思想」的動物！這是現代人的夢魘！

現代人的夢魘起源於「無人性組織」(dehumanized organization)的無限擴張，我們知道，無人性的「組織」與有人情味的個人之間的衝突是一古老的戰爭，亦即「個體」與「羣體」始終是站在一個對立的地位，早一點的思想家，如盧梭·哥德就有過「回歸自然」的呼聲，但是，現代人的悲劇是不能回歸自然，現代人已沒有陶淵明的「南村」了，現代人已沒有資格唱「歸去來辭」了。「采菊東籬下，悠然見南山」的境界對現代人來說是一大奢侈。現代人在無線電、電視、報紙等等的侵襲下，已沒有遺世獨立(privatization)的可能，因為，這是一個如懷特所說的「組織的時代」，組織像天羅地網一般罩住人衆，人亦已不再是獨來獨往，「日出而作，日沒而息」的自然人，而是早上八點鐘就要趕車子，下午六點鐘才能下班的「組織人」。同時，最大的困惑，如懷特所說，還不在「組織生活的罪惡」(evil of organizational life)使我們煩惱，而是「組織的好處」(Beneficence)使我們捨不得離開組織。的確，否拒組織，走出組織不僅是不可能，並且是個人不願意做的，因為組織給我們的苦悶遠不及組織給我們的舒適。現代人也許願意駕着一九八〇年的福特汽車去逛逛陶淵明的南村，但他決不會甘願終老於南村。現代人的確願意把自己投向組織的懷抱，因為唯有在組織裏才有充分的安全感，這也就是人類危機的所在。赫胥黎、翁威爾就指出，擺在我們面前的只有兩條路，一條是向組織投降，這是一條無望的絕路；另

一條是現代人憑其大智慧、大勇氣和愛心來調適現代社會的實況，這是一條有望的生路。很明顯的，後面的這條路是值得我們去嘗試的路，也是一條我們必須去走的路。現代人的夢魘唯有在愛心的引導下，才有望覺醒。

第二節 愛的幻像與學術界的紛歧

在文學以及日常生活中，「愛」字常遭受種種濫用，不論在什麼地方，它常引發「溫暖」感、「熱情」感、「幸福」感、「滿足」感。愛字將「過去」、「現在」或「期待的」施愛或被愛情景，擁上心頭。那末，愛字的「根本意義」，似乎是一個情緒境界，像一切情緒一樣，不能下定義，而應由其性質及表達方式來描述。它不是意圖或要求的事，而是發生或贈予的事。假如真的如此，「愛」便可以放在「情」的園地，作為一種「情」而與其它「情」一起檢討了——例如斯比諾莎（Baruck Spinoza），便是如此檢討的。但是滿有意義的是：到斯比諾莎最後談及神體之性，和人類參預神性的多種方式時，他說人對神所有的理性之愛，正如神對自己所有之愛相同。換言之，斯比諾莎在此將「愛」由情緒境界提昇到「本體」境界了。更何況人所週知的是：遠自恩貝多克利、柏拉圖（Empedocles and Plato），到奧古斯丁、比果（Augustine and Pico）又到黑格爾、謝林（Hegel and Schelling），終於到存在主義，深層心理學，「愛」一直扮演着一個

中心的「本體角色」呢？

此外，還有另一種愛的解釋：既非情緒解釋，亦非本體解釋，而是倫理道德的解釋。在一種對猶太信仰、基督信仰以及整個西方文化有決定性文獻——聖經——裏，「愛」字跟「你該」(thou shalt) 如何如何的誠命連在一起。聖經中的偉大誠命，要求每人全心全靈去愛神，並按照人的本然自我肯定的標準去愛他的近人。如果愛是情緒，那怎能作為一種要求呢？情緒是不能要求的。連由我們本身，我們都不能要求情緒呀！勉強要求時，也只能產生一種造作之物——它帶着在其產生過程中必須壓抑「真情」的特質。例如一個故意引發的懺悔，便藏有心理變態中的「自滿」。故意引發的「愛」，也帶着心理變態中的「漠視」或「敵意」。這等於說：愛，就其為一種情緒而言，不能要求。所以說愛與情緒有別。愛就其為情緒而言，在它的基礎上，必須有一種成份——一種理證愛的「道德解釋」和愛的「本體解釋」的成份。而且很可愛：愛的道德性質有賴於它的本體性質，而愛的本體性質又由它的道德性質獲得它的特質限定(qualifications)。最近幾十年內，人們常以「審美之愛」(eros)及「超然之愛」(Agape)有別為中心而公開討論愛，(這相當於文藝復興象徵主義的地上之愛及天上之愛)。在這種公開討論中，愛的特質稱為愛的類型(types)，而在極端例子裏，人們甚至否認：同一「愛」字，適用於這兩種互相抵牾的類型。當人們分辨愛的「慾望特質」(libido)、「友誼特質」(philia)、「審美特質」(eros)及「超然特質」(agape)時，不免會追問：這些特質彼此有何聯繫？人談「愛」而不加特質限定時，又指的

是什麼？愛的哪一特質，適於聖經之偉大「愛的誡命」？又是哪一特質，適於愛的情緒特質？

人們每次用這個「愛」字，也會談到「自我之愛」或「自愛」(self-love)。「自我之愛」，與愛的特質如何聯繫？與愛的本體格調和道德格調，又如何聯繫？首先，我們應該問一問：是不是「自我之愛」算得一個有意義的概念。一考慮到愛包括着施愛主體和受愛客體的區分時，那麼在自我意識的結構中，有這種區分嗎？我個人對採用「自我之愛」一詞，非常懷疑；而如果用，又對它之被用為「比喻意義」而外的意義，也非常懷疑。拋開這個術語上的問題不談，我們又應該問一問：愛的各種特質，如何與比喻地稱為「自我之愛」的現象取得聯繫？而此比喻地稱為「自我之愛」的現象，又如何與愛的道德性質與本體性質，取得聯繫？●

斯湯達爾(Stendhal)在「論愛」(De l'amour)一書●中曾把愛當作「結晶作用」(Crystallization)，把愛當作「根本的虛構」(Pseudograph)。這意思不是說，愛有時會錯誤，而是根本上它就是錯誤。依此說法，那麼我們之所以戀愛是因為我們把另一個人想得很完美，而一旦這種幻覺消失，愛也會跟着消失。這說法遠比「愛是盲目的」還要令人不堪。依此說，愛甚至不是盲目

⑦ Paul J. Tillich 原著，王秀谷譯，愛情力量及正義，三民文庫一七六，臺北三民書局印行，民國六十二年十月初版，頁二三～二六。

⑧ Stendhal (Marie-Aenri Beyle), *On Love*, trans. H. B. V. Under the direction of C. K. Scott-Moncrieff (New York: Liveright Publishing Corp., 1947), p. 298.

的：它是想像的。愛看不出真實，甚至排斥真實。

這理論乃十九世紀的標準產物，有當時的時代特徵：觀念論與悲觀論。「結晶作用」可說是一種觀念作祟，它把我們賴以生存的外界視作個人的投射。自文藝復興以降，歐洲人使用「世界的精神的顯現」去解釋世界。到了十九世紀，這種觀念論便沒有以前的那樣嚴格。個人所投射的世界，時人都把它當作真實而有意義。但「結晶作用」的理論是悲觀的。它要我們相信所謂精神的正常其實也就是某種精神的不正常。類此，還有泰納 (Hippolyte Taine) 所說的正常的知覺作用不過是一連串的幻覺。上個世紀的標準意識形態大多如此，舉凡一切正常的，都用不正常的去解釋，優勢的都用劣勢的去解釋。當時人認為宇宙只是物換星移，全無半點意義；而所謂利他，其實是爲了利己。所以達爾文的適者生存說，便把生存鬥爭當作生命最主要的驅力，馬克思也就把階級鬥爭視爲歷史的根本了。

但事實却與這種嚴峻的悲觀論調相反，甚至已滲入這種論調而不爲這些嚴峻的思想家所自覺。「結晶作用」之說也可作如是觀；正因爲一個人愛的必然是可愛的，值得愛的，所以才會有結晶作用。正因爲在現實裏不曾擁有它，所以人才會想像它。引發愛的便是這些想像的優點。當

⑨ 泰納 (Hippolyte Taine, 1828-1893)，法國文學史家、歷史學家、心理學家，以「英國文學史」書獲知於中國讀者。其所主張之決定論，今日視之雖覺獨斷、天真，然對當時社會却有重大影

然，也有人把一切美好之物都稱作幻覺，這是最簡單不過的，但這樣說的人，却忘了一個問題，即「假如這些美好之物都不存在，它們怎會引起我們注意」？假如凡間之女竟然不能使我們爲之心醉神迷，請問，我們要到那裏尋找這樣的女人？難道要到那實際並不存在的水晶宮中尋找？

因此，所謂愛是一種幻覺，這種說法是誇張不實的。如果我們已知道所愛者有某些性質不是她所本有的，是我們自己「發明」的，這時我們便該檢討自己是不是誤解了愛。愛情心理之首要工作是辨明愛的真實性。就此而論，我認爲斯湯達爾這本書裏面最有力的部份是他懷疑我們所謂的愛有時並非真愛的部份。他那最有名的分類——嘗試愛 (amour-gout)、虛榮愛 (amour-vanité)，熱情愛 (amour-passion)——實已表示他對假愛十分瞭解。而如果愛情中的愛只是虛假的愛，自然其餘跟它有關係的也都要變成虛假，更不要說愛的對象了。

只有熱情愛才是斯湯達爾心目中的真愛。但這個名詞我想並不能括盡真愛的範圍。即便是熱情愛也還有許多不同的範疇。同時，虛假的愛也不全然出於虛榮或嘗試，它另有更直接更有力的因素：愛最常被詩人謳歌美化，詩人賦予它奇怪而抽象的性質，結果是，在未體驗到愛之前，我們已知之甚詳，盼之甚殷，而且還決定要把它當作藝術或職志來實踐。而世上果然也有些男女把這種抽象的愛當作他們所有活動的理想，結果他們就經常置身假愛之中。他們不需要特定的人物來引起他們的愛，任何人都可以引起他們的愛。他們愛的是「愛」，他們所愛的人只是他們的假託。這類男女如果有頭腦的，必然就會發出「愛是結晶作用」的論調了。