

李震著

人與上帝

——中西無神主義探討——（卷一）

輔仁大學出版社印行

李震著

人與上帝

——中西無神主義探討——（卷一）

輔仁大學出版社 印行

版權所有
翻印必究

輔大研究叢書 ③⑤

特價：一八〇元

人與上帝（卷一）

——中西無神主義探討——

發行人：羅光

著者：李震

出版者：輔仁大學出版社

地址：台北縣新莊市中正路五一〇號

電話：九〇三一一——二二二七

郵政劃撥帳號：〇一五二六四九——七 輔大出版社

登記字號：行政院新聞局局版台業字第〇三二一號

承印者：佳播企業股份有限公司
（天主教方濟會）

地址：台北市昆明街96巷8號（地下室）

電話：三一一四三四一・三一一二〇四二

中華民國七十五年七月初版

人與上帝(卷一)

目錄

第一章	序論：無神主義與中西文化	一
第一節	人類與終極問題	一
第二節	無神主義現象的分析	一五
第三節	無神主義與中西文化的取向	二八
第四節	拙作探討的範圍和希望達成的目標	四一
第二章	西方古代無神主義的特性	四五
第一節	哲學探討與無神主義	四五
第二節	初期的自然哲學與無神主義	四九
第三節	原子論與無神主義	五四
第四節	詭辯學派與無神主義	五九

第五節 希臘時期的無神主義·····	六二
--------------------	----

第六節 幾點結論·····	六七
---------------	----

第三章 文藝復興時期哲學與無神主義的發展·····	六八
---------------------------	----

第一節 中世紀哲學精神與無神主義·····	六八
-----------------------	----

第二節 文藝復興時期哲學與無神主義·····	八〇
------------------------	----

第三節 自然科學的興起與無神主義的發展·····	八六
--------------------------	----

第四節 培根與無神主義的發展·····	九〇
---------------------	----

第四章 唯理論與無神主義的發展·····	九六
----------------------	----

第一節 泛論十七、十八世紀西方哲學發展的趨勢·····	九六
-----------------------------	----

第二節 笛卡兒與無神主義的發展·····	一〇六
----------------------	-----

第三節 斯必諾撒與無神主義的發展·····	一二六
-----------------------	-----

第四節 白洛與無神主義·····	一四二
------------------	-----

第五章 英國經驗論與無神主義的發展·····	一五二
------------------------	-----

第一節	柴布里與無神主義	一五二
第二節	霍布士與無神主義	一五六
第三節	沙佛德布與無神主義	一六七
第四節	洛克與無神主義	一七二
第五節	陶蘭與無神主義	一八四
第六節	柏克萊與無神主義	一八八
第七節	休謨的宗教懷疑論	一九一

第六章 啓蒙運動與無神主義……………二〇八

第一節	啓蒙運動的哲學精神	二〇八
第二節	拉美特里的無神主義	二一四
第三節	海衛秋斯的無神主義	二一八
第四節	狄得婁的無神主義	二二三
第五節	陶巴賀的無神主義	二三〇

第七章 康德與無神主義……………二四〇

第一節 康德哲學的特質·····	一四〇
第二節 康德的不可知論·····	一四七
第三節 康德對道德與宗教問題的處理·····	一五八

第八章 絕對唯心論與無神主義·····	一六七
---------------------	-----

第一節 絕對唯心論的哲學精神·····	一六七
第二節 斐希特與無神主義·····	一七四
第三節 謝林與無神主義·····	一九四
第四節 黑格爾與無神主義·····	三二四

第一章 序論：無神主義與中西文化

第一節 人類與終極問題

「論語」的第一句話是「學而時習之，不亦悅乎！」孔子必然深深感到求知的重要，以及知識帶給人的滿足。亞里斯多德「形上學」的第一句話是「人者，性而好知者也！」亞氏肯定求知出自人的天性，是人的根本需要。中西文化的無數哲人莫不強調知識和哲學探討的重要。

人在求知的活動及過程中，最關心的是認知自己、把握自我和發掘生命的意義。認知活動的出發點是人自身，最後仍然要回歸自身。因為人求知的目的就在於針對自己所發現的問題，追求答案。在所有的求知活動中，哲學探討最爲根本，也最能表現人類對於真理的渴望及獨立自主、自由的精神。哲學透視現象世界，挖掘事物的本質，追問人生的終極問題。

在求知的過程中，當人反身自省的時候，不難發現自己的「有限」。當我們探詢自己在何方時，我們發現環繞着我們的這個世界，是有形可見，伸手可以觸摸的，受時空限制的，可以衡量的世界。我們生於斯，長於斯，在這裏活動，實現自己的理想，最後還要在此長眠。我們離不開它，屬於它，我們有形體，也是物質世界的一部分。

無數的事物包圍着我們，透過不同的方位，川流不止的時間，形成一張錯綜複雜的網。時空的

限制使我們體驗到自己的有限及微小，也形成一股衝擊力，推動我們掙扎，時刻想突破時空的局限，衝向時空的彼岸。人有物質形體，與自然形成一體，這種經驗是直接的、顯明的，沒有一個正常的人對於自己形體的存在，要求證明。當我們進一步對自己的「限度」加以反省時，也不難肯定「有限性」屬於人的本質。人不只受時空的限制，他能動能靜，變動不居，他的一切活動，皆受限制。因為可變之物，不能自變，每一個變化，都是由潛能狀態進入實現狀態的一個進程，需要動因或成因的推動，促其完成。生命的實現，須由許多原因來促成。此外，經驗告訴我們，人不可能是孤立的存在，千千萬萬的事物與別人形成一層又一層的關係，使人的生活圈子時時可以擴大，同時也是一種外在的限制。

但是自另外一個角度看，限制常與非限制結伴同行，本身是具有辯証性的觀念。人類無時不體驗到衝出限制的欲望，並為此不斷地焦慮，掙扎和奮鬥。我們在古今無數文藝、哲學、宗教作品中，看到人焦急地在相對的世界之外，追求絕對者，在空間之外，追求無限，在時間之外，追求永恒。人的存在似乎被註定為追尋者或走不完的「朝聖者」。此處所謂「註定」不具有宿命論的意義，因為對絕對者或上帝的追尋是人最崇高的自由活動。這也使我們在形體的存在之外，不能不承認人也具有另一種非物質成份，人也有一顆永不熄滅的心靈。它充滿焦慮與希望，不斷地追求圓極（註一），足以說明它本身的「限度」。從全部本質去看，人的存在是有限的。「眼看春色如流水，今日殘花昨日開」，詩人面對春去花殘的情景，情不自禁地嘆時光與世事之變遷流逝，做情感上的發舒

。哲人體會到宇宙的變動不居，生命的短暫，怎能不對人的「有限性」加以深思反省呢？

當我們發現自身之「有限」，就不得不面對自身之「不足」。窮宇宙、人類之全力，人也沒法子靠生來就有的條件及能力，解決自身的全部問題，指出自身之所以存在的充分理由。自有人以來，人就不斷地追問兩個問題，一個是「怎麼樣」，一個是「爲什麼」。面對大自然、人的存在、生命種種現象，人不斷追問「怎麼樣」、「怎麼一回事」。冷與熱是怎麼一回事？地震是怎麼一回事？生與死的現象又是怎麼一回事？面對無數的「怎麼樣」，人類找到了無數的解釋和答案。有正確的，有不正確的，還有許多答案至今找不到。在人類求知的過程中，知識的累積日益驚人，但莫不從這句簡短的問題「怎麼樣」開始。爲回答這個「怎麼樣」成就最大的應該算是自然科學了。面對無數的自然現象，科學能夠明確地告訴我們，是怎麼一回事。在嚴格的實驗方法尚未建立之前，面對「怎麼樣」，許多答案都不正確，因爲那時候人類對經驗的把握不夠明確，對經驗的解釋也往往不夠客觀確切。例如今天的氣象學能夠越來越清楚地指出，颱風是怎樣形成的，威力多大，並預測它未來的發展；化學能夠明確的告訴我們，水是由定量的氫原子和氧原子合成的，原子的內在結構是怎麼一回事；醫學可以告訴我們生命的發展過程是怎麼一回事等。人類在把握「怎麼樣」方面，越來越精密準確，越來越進步。自然科學的成就是不容懷疑的事實，但是人類也不得不承認，還有許多新的「怎麼樣」有待答覆。人不是全知的，現在不是，將來也不會變成全知的。認知活動本身也是一種變化，也是由無知到有知的一個過程。在我們追求知識時，不得不承認自己的無知，不得

不承認自己在知識方面的限度。孔子肯定「知知爲知知，不知爲不知，是知也」，實在是大智慧的自覺。一個人能夠分辨自己的所知與所不知，算是獲得了大知識。

然而「怎麼樣」只是我們追問的一個層面，他還要透過現象去探求事物的本質。除却「怎麼樣」他還要追問「爲什麼」。而且「爲什麼」的提出，在人類史中同樣古老，同樣迫切。如果說回答「怎麼樣」的是科學，回答「爲什麼」的是哲學，那麼遠在嚴格的、有系統的自然科學產生之前，哲學就已經誕生了。哲學知識的特性就是面對我們所發現的問題，追問又追問，不斷地追問，正合了中國人的俗語：「打破砂鍋『問』到底」。當我們對宇宙、人生的問題問到底時，我們就碰到了本根的問題，終極的問題。

科學家告訴我們，水是由氫原子及氧原子合成的，但是科學家沒法子告訴我們，「爲什麼」水是由氫原子及氧原子合成的？這是哲學的問題。「怎麼樣」追問的是科學的近因，「爲什麼」追問的是萬物的遠因。哲學家追問的不是表面的原因，而是最根本的原因。水之所以如此，有沒有道理可說呢？完全出自偶然呢？或是有某種原因促成呢？原因背後是否還有其他的原因呢？最後的原因是什麼呢？宇宙間人類最關心的，當然是自己的生命。人不會滿足於科學家對生命現象所做的種種實驗與解釋，必然要追問「爲什麼」的問題。追問到最後，必然會碰到生從何來，死去何往的問題。有人說生命沒有最後的本根，也沒有最終的目的。又有人認爲正好相反。前者是偶然論者及無神論者的主張，後果是因果論者、目的論者及有神論者的主張。這些答案是終極的答案，只有哲學和宗教

能夠提出。

現象離不開本質，本質也離不開現象，近代哲學中的主觀論者強行把二者分開，並沒有實在的依據，只是遺棄了傳統存有論的後果。「怎麼樣」和「為什麼」因此也是相互連貫的兩個問題，與人類心靈深處的渴望及要求息息相關。如果人類找到的答案是真理，真理與真理之間必然不會衝突，也必能滿足人心的要求。我們不能說「怎麼樣」是科學問題，它的答案才立得住；而「為什麼」是超出了科學範圍的問題，它的答案立不住。這是實証主義與科學主義的論調，絕對不符合科學整合的原則，也不會符合人類的真正利益。科學知識與哲學知識互相開放，攜手並進，才是人類之福。如果我們肯定上述的說法，就不難肯定在我們所追問的問題中，終極問題並非如同我們平常所想像的那麼遙遠和陌生。雖然它們經常退居在其他問題之後，在我們的生命中，却時時臨在。因為一旦拋開這些終極問題，其他那一連串的追問都將迷失在無底的深淵中而不知所終。人類不只需要了解現象世界的「怎麼樣」，以解決今世所遭遇到的個別問題，滿足部份的需求，也需要把握本質世界的「為什麼」，以了解存在的整體性意義，滿足生命的完整需求。一旦人類開始追問「為什麼」，必將刨根究底，一路追問下去，所謂不到黃河心不死。終極問題所探討的內容，皆與最後的「為什麼」有關。我們一旦把握不住事物根本的絕對意義，那麼浮面的相對的意義也將永遠飄浮不定。人是有理性的動物，所謂理性的完整內涵，即是指人會思考、反省、探討和追尋圓極的意義，並自主、自動、自由地把這個意義活出來。

在中國形上學中，由卦、象所代表的天地萬物歸根返本到陰陽兩儀，仍不能停止，最後必須追尋到一個絕對性的基礎，那就是「太極」或「道」。萬事萬物莫不是「德」，「德」者得也，分享也，實現也。分享什麼呢？實現什麼呢？分享和實現絕對性的大道或常道，亦即太極。由於萬物的變化、活動、德能、實現本身不具有使自己完成，並獨立存在的充足理由，必須向上翻騰，回歸到自己普遍的本根，即「太極」或「道」，即西方形上學中的「存有本身」。當我們把握住「太極」或「道」的時候，也發現了一座堅固的橋梁，藉著它有限萬物再一次向上翻騰，作超越的提升，便可以找到超越萬物的絕對者，宗教稱之為上帝，亦即最終的本根。此時我們才找到了宇宙及人類之所以存在的最後基礎和理由。道家透過我們對有形狀之「有」、時空所限制之「有」的體驗，復歸於超越萬有的「無」，「無」不是虛無或空無，而是包羅萬象並使萬物貫通、溝通的普遍原理。在中國形上學中，「太極」、「道」和「無」都是展現萬物之本根的觀念。在這些本根上，終極問題得以成立，也獲得解決的可能性。道、太極或無是圓極性原理，上帝則是超極性的實在或存有。

西方近代影響極大的一位哲學家康德認為宇宙本體、人的靈魂和上帝的存在是終極問題，必然會被提出。它們是人在實踐生活中迫切要求解決的問題，是道德生活的三大要求。但是面對這些理念的問題，人類的理性却無能為力，因為它們超離了理性認知的領域，不能作為理性認知的對象。在中國哲學中，透過「道通為一」的原則，現象世界與物自身或本體世界的二元問題，不像西方近代哲學中那麼嚴重。心與物，主體與客體固然是兩回事，而且在認知活動中，沒有發動認知活動的

認知能力和被認知的對象兩種不同的東西，知識便無從產生。但這並非說二者不可能溝通。中國人主張「言之有物」，物即是認知的對象，而此對象包括了現象與本體。另外，在中國哲學中，生命的體驗或直覺與知性的探討並不相互排斥，而知性探討的結果也必須符合生命體驗的要求。在西方哲學中，強調體驗或直覺的哲學家和重理性探討的哲學家往往鬧得勢不兩立，而中國傳統的哲學家，孔子、孟子也好，老子、莊子也好，莫不是生命的體驗與知性探討並重。中華民族固有的那種重實踐層面的精神，也有助於把二者融通。舉例來說，即使遠在道教、佛教盛行之前，中國人對於生死及來生的問題就很重視，祭拜祖先的傳統，慎終追遠的精神，古聖先賢位居上帝左右的信仰，都是有力的說明。孔子雖有「未知生，焉知死」的說法，並不能當作孔子不重視「來生」問題的直接依據，更好說孔子意在強調生與死的密切關係。直接面對的「生命」不去了解、安頓，反而對那些不能直接體驗到的事物，諸如死後的情形，妄加揣測，不合乎儒家的入世精神。自另一角度言之，一個人如能對暫世生活做完美的安排，努力實踐修道、率性、順天命的道理，也就不必過份的爲「死後」擔憂。孔子並不說死不可知，而是強調必須先去把握直接可知的生命，才能夠推論間接可知的身後之事。

面對終極問題，有限的人永遠拋不開好奇、關懷與尋求答案的焦慮。人生不是浮萍，却有一份濃厚的浮萍感及空無感，爲超越它們所帶來的迷惘與困惑，人必須追尋自己的根，實實在在的本根。人生有太多的現象和遭遇阻碍人肯定自我與生命的意義，但是阻碍愈多，人挖掘生命意義的決心

也愈堅定。意義建立在「存有」上，肯定人生沒有意義或拋棄人生意義的追尋，等於把人扔進虛無的深淵，那會使存在驚惶、迷失，甚至走上絕望的途徑。杜斯妥也夫斯基對此有深刻的體會，他說：「人類存在的秘密並不僅在於生活，而在於為什麼生活。」（註二）許多有深度的心理學家告訴我們，今日人類的許多病症，來自人生意義的失落。

為什麼生活？生活有沒有意義？為了解生命的意義，首先要澄清一下，所謂「意義」的成立須具備那些條件。簡單地說，意義不僅指主觀的想法，個人隨時隨地、或隨着主觀感受和要求的改變而改變的想法。當我們探討人類生命時，已經設定它是可以經驗到的現象，可以認知的對象，透過對此特殊現象的把握，並且可以進一步理解生命現象的本質。不錯，意義是由我們去發現，但是為了發現意義，不能只憑主觀的感受或想法，還需要客觀的內容及條件。而主客指出相對的關係，為了使相對的條件能夠融通及合一，需要一個更堅實、更根本的原理作為共同的基礎。這個共同的基石、就是前面所談過的「道」、「太極」、「無」或「存有」。「道」或「存有」不是空無，是積極的、充實的、豐富的、它本身蘊含了真實性、價值和完美性。當生命分享有時，也分享存有的真實性、價值及完美性。生命的積極意義在此絕對的基石上，找到了自己形上的根。這個形上的根是如此堅實，即使生命經常會遇到空無、非意義、非理性、虛偽、惡、不完美的威脅，仍舊能夠屹立不搖。

但是生命之意義賴以建立的，這個絕對無待的基石，即道本身或存有本身，是在內在的幅度中

建立起來，是透過人類對宇宙萬物之認知活動揭示出來的。我們仍然可以追問，生命爲什麼建立在存有上而不建立在虛無上呢？生命爲什麼不是無意義或非理性的呢？「存有之所以爲存有」有沒有最後的原因呢？我們必須朝超越的幅度去發展。換句話說，爲了解生命之形上的、完整的意義，還有另外兩個問題必須提出，即生命的最後原因是什麼？生命的最後目的是什麼？這兩個問題不解決，我們就無法徹底的回答生從何來、死去何往的問題。

關於第一個問題，舉凡否定形上學的哲學體系，皆不重視最後原因的探討、或直接否定最後原因的存在。像西方古代的原子論、機械論，近代的唯物機械論、經驗論、辯証唯物論、實証論、無神的存在主義等學說，認爲宇宙或人類本身即是完全自足的，不需要超越宇宙的原因去說明。它們也不否認宇宙的自然法則，甚至肯定宇宙由必然的法則所限定，但是不承認這些法則的存在，需要宇宙之外的原因。這些論調皆不承認有所謂的形上因果律，或謂因果律只能建立在經驗上，或謂宇宙間有客觀的因果關係，但這種關係是自然如此的，絕對與超越的原因扯不上關連。這些論調我們可以概稱之爲偶然論的論調，肯定萬物的存在都是偶然的，除了我們能夠直接經驗的規律之外，沒有形上的，絕對的理由。一切都是自然如此的，依自然科學的原理去發展、進化，在宇宙萬物之外尋求一個必要的存在，作爲最後的根原或原因，乃徒勞無益之舉。這些學說，把人生完全建立在內在性原理上而否定任何超越性原理的可能，最後必將走上無神主義的路子。

另一方面，有神論的思想體系認爲肯定宇宙、人類的絕對自立與自足，是相反經驗的事實。在經

驗的世界內，一切存在都是偶有的，自其本質看，就不是不能不存在的。如果不肯定一個最後原因的存在，偶有存在便找不到自身之所以存在或實現的理由，也就是說無法排斥自身的矛盾。自身矛盾的即是不合理的，從哲學角度言之，這樣的事物就其自身也好，就其爲人認知的對象也好，都是不能成立的，都是荒謬的。

另一個問題與前一個問題息息相觀。偶然論者或肯定萬物自本質看即是偶然的，不受任何客觀法則的限制，因此也不爲實現任何限定的目的而存在。或者認爲萬物的一切法則皆是內在於自然的，因此萬物即使爲了目的而活動，其目的也是內在的，出於事物的本體。因爲超越的最後原因根本不存在，也沒有所謂最後的目的。

反之，有神論者肯定，宇宙萬物莫不依固定法則而行動，自然律和人心的道德律有經驗作基礎，普遍地爲人類所接受。萬物爲實現自己而依法則行動即是爲了目的而行動，也要求最後目的的存在，因爲最後的目的也是萬法的最高立法者，也是宇宙萬物一切活動最終的歸宿。另外，只有使萬物發生的最後原因或創造者才能夠成爲最高的立法者，是不難指証的。因此萬物的最後原因與終極目的是同一個超越宇宙、人類的存在，就不言而喻了。如果終極原因和目的仍然是內在於宇宙、人心的，它們本身也將要求終極的原因和目的，就等於說它們本身同時是有限的，又是無限的，於是就產生了矛盾，矛盾的事物不可能成立，除非把矛盾排除。最終原因和最終目的是自不同的角度去看同一個存有，即絕對的存有，亦即一般宗教經驗中所肯定的上帝，在最後原因和最終目的之間沒