

台港及海外中文报刊资料专辑

# 哲学研究

第 9 辑

1986

书目文献出版社

哲 学 研 究 ( 9 )

——台港及海外中文报刊资料专辑 ( 1986 )  
北京图书馆文献信息中心剪辑

---

书目文献出版社出版  
(北京市文津街七号)  
北京百善印刷厂印刷

新华书店北京发行所发行 各地新华书店经售

---

787×1092毫米 1/16开本 6 印张 154 千字  
1987年3月北京第1版 1987年3月北京第1次印刷  
印数1—5,000册

统一书号: 2201·23 定价: 1.55元

〔内部发行〕

## 出版说明

由于我国“四化”建设和祖国统一事业的发展,广大科学研究人员,文化、教育工作者以及党、政有关领导机关,需要更多地了解台湾省、港澳地区的现状和学术研究动态。为此,本中心编辑《台港及海外中文报刊资料专辑》,委托书目文献出版社出版。

本专辑所收的资料,系按专题选编,照原报刊版面影印。对原报刊文章的内容和词句,一般不作改动(如有改动,当予注明),仅于每期编有目次,俾读者开卷即可明了本期所收的文章,以资查阅;必要时附“编后记”,对有关问题作必要的说明。

选材以是否具有学术研究和资料情报价值为标准。对于某些出于反动政治宣传目的,蓄意捏造、歪曲或进行人身攻击性的文章,以及渲染淫秽行为的文艺作品,概不收录。但由于社会制度和意识形态不同,有些作者所持的立场、观点、见解不免与我们迥异,甚至对立,或者出现某些带有诬蔑性的词句等等,对此,我们不急于置评,相信读者会予注意,能够鉴别。至于一些文中所言一九四九年以后之“我国”、“中华民国”、“中央”之类的文字,一望可知是指台湾省、国民党中央而言,不再一一注明,敬希读者阅读时注意。

为了统一装订规格,本专辑一律采取竖排版形式装订,对横排版亦按此形式处理,即封面倒装。

本专辑的编印,旨在为研究工作提供参考,限于内部发行。请各订阅单位和个人妥善管理,慎勿丢失。

北京图书馆文献信息服务中心

## 目 次

沙特的存在主义思想论评(上、下)	傅伟勋 一
士林哲学看行为善恶问题	王臣瑞 一二
评:士林哲学的生命论	张振东 三三
民国时期的哲学思想(上、下)	罗光 三六
中西哲学的会通与中国哲学的展望	五一
中国管理哲学的包容性	曾仕强 六六
真正道家的复活	叶海烟 七四
宗教之间及意识形态之间的对话	史威德 七五
诠释学六义	波默 八三
郎尼根对存有境界的把握	关永中 八九
对若干哲学译名的商榷	项退结 九六



(AP) — PARIS, April 16 (AP) — SARTE DIEB — Recent but undated portrait of French philosopher Jean-Paul Sartre, who died in Paris Tuesday at the age of 75. Sartre had been hospitalized since March 20 for a lung cancer. (AP Radiophoto for Asia) (AP) — PARIS, April 16, 1980

## 前言

一九六〇年代沙特 (Jean-Paul Sartre, 1905-1980) 所倡導的存在主義 (又稱實存主義) 曾在台灣學術文化界掀起一番熱潮。一九六四年我也在台大哲學系開過一門新課「實存主義與現代歐洲文學」，特以沙特為中心人物。

但是，我們如果比較中日兩國對於存在主義 (以及其他西方哲學思潮) 的介紹與研究，不得不令人慨嘆中國墮乎落在日本之後。日本的人文書院早已出版日譯「沙特全集」，包括沙特的哲學名著「存在與無性」(Being and Nothingness) 與「辯證法的理性批判」(Critique of Dialectical Reason)。以及其他有關哲學、文學乃至政治社會方面的所有著作。其他的日本出版社也曾爭相印行沙特著作的不同日譯本。至於日本學者專就沙特所發表過的論著，更是不勝枚舉。日人對於整個存在主義思潮一直抱有深切的關心，並從事於極有系統的研究。不但是沙特，其他存在主義或實存哲學 (existential philosophy) 大師如海德格 (Heidegger)、雅斯培 (Jaspers) 等人的重要著作，早有精確可讀的日譯，而一般日本知識份子對此思潮也多半具有相當程度的理解。反觀我們自己，且不說對於整個存在主義或實存哲學思潮的全盤了解，祇就沙特思想的介紹與研究而言，也始終停留在概論式的皮面工作，遑論跳過沙特文藝作品與政治社會評論的研讀更進一步深透他那存在主義的哲學奠基理論了。

如要了解一九五〇年代中期以前的存在主義者沙特，我們必須通透他那不朽的哲學名著「存在與無性」；如要了解五〇年代中期以後自任馬克思的正統繼承人而又批評自己的存在主義思想為「寄生在知識邊緣的體系」的沙特，我們必須鑽研他那未完成的精神傑作「辯證法的理性批判」；如要了解沙特的文學作品、文藝理論與政治社會評論，我們必須預先探索他

# 沙特的 存在主義思想 論評

(上)

● 傅偉勳



那存在主義所依據的「現象學的存在論」(Phenomenological ontology)與他偏向馬克思主義以後的哲學思想。以下我將依序論評沙特存在主義哲學的三大層面，即(1)現象學的存在論，(2)絕對自由論與實存分析，與(3)存在主義的處境倫理(situation ethics)；並在結尾順便申論「沙特與中國哲學」，向讀者提供一些個人管見。至於「沙特的文藝理論」與「沙特與馬克思主義」二文，則期於不久的將來另外詳論。

我在本文所用有關沙特與存在主義(以及現象學)的中文名辭，多半依循日本已有的標準定譯，間有我自創的中文譯辭。「存在主義」(existentialism)一辭則因國人習用甚久，我依約定俗成的原則暫且依從；但我個人(通曉日文的)已故徐復觀教授亦然(偏好日人慣用的「實存主義」一辭。依沙特之意，人的存在(human being or reality)即不外是「實存」(existence)。所謂「實存」，包括「現實(或實際)存在」與「真實存在」等雙層意涵。至於人存在以外的一切存在者，如花草鳥獸，祇是存在著，但並不實存著。有些讀者也許不太同意我的名辭用法；我祇能說，當讀者自己試予中譯沙特的「存在與無性」甚或海德格的「存在與時間」(Being and Time)等哲學份量很重的論著之時，就會領納我的用意了。我們今天慣用的「哲學」一辭，原不也是明治維新時期的日本啟蒙思想家西周(1829-1897)依據蘇格拉底「賢哲的希求」之意而創制的嗎？

# 現象學的存在論

沙特存在主義的處境倫理是根基于他的絕對自由論與實存分析，而他的絕對自由論與實存分析又是根基于他在「存在與無性」所建立的一種現象學的存在論。海德格在「存在與時間」首次發展現象學的存在論理路，但開創現象學派的胡塞爾(Husserl)卻認為，海德格濫用純粹現象學方法論所建立而成的所謂「以人存在分析為起點的」「基礎存在論」，違背了現象學的宗旨，兩人之間的師生關係由於哲學思路的歧異而終致決裂。沙特撰著「存在與無性」的思維靈感多半源於海德格「存在與時間」中的人存在分析；沙特借用了不少海德格所自創的哲學名辭，但加上新穎獨特的涵意。因此，兩者所分別建立的現象學的存在論，在理路上大異其趣。大體上說，沙特在存在論方面深受海德格的影響，但在現象學方面卻隨順胡塞爾的原有思路，以意識(的無性)規定人的實存。除胡塞爾與海德格之外，影響沙特的哲學家還有笛卡兒(Descartes)、康德(Kant)、黑格爾(Hegel)、馬克思(Marx)、尼采(Nietzsche)、齊克果(Kierkegaard)、柏格森(Bergson)等人。廣義地說，沙特現象學的存在論涵攝絕對自由論與實存分析，我在這裡專取狹義，以便說明後二者如何從前

者推演出來。現象學的存在論極其複雜而艱深，我的討論儘量著重與絕對自由論以及實存分析有直接而密切關聯的部分，其餘細節則暫不討論。

胡塞爾的現象學依循笛卡兒式的「我思故我在」理路，首先定立意識為絕對明證而不可置疑的存在事實。但是，意識的存在及其作用必須隨伴著意識對象。現象學的基本課題，就在如實記述意識作用(意向性)與意識對象彼

此不可分離的意向性關聯內容，經由現象學的層層還元，同時發現意識本身的本質性構造(康德的普遍性「先驗自我」)與意識對象的本質性實相(譬如在個別主觀意識所感覺到的桌子底層現象學地呈現出來的「桌子」本相)。胡塞爾企圖建立現象學為一種毋需任何預設的嚴密意義的第一哲學，因此對於超越意識的意向性範圍的任何事物獨立存在與否，中止判斷，而放人所謂「現象學的括弧」。胡氏是虔敬的基督教徒，當然具有上帝存在的宗教信仰。然而做為嚴格的現象學家，他拒絕笛卡兒那種預設或證立獨立乎「我思」的上帝存在。他在哲學上所能企求的祇是如實地記述上帝「存在」的意識內容而已。

## 沙特的存在論

沙特遵從胡塞爾現象學的第一原理，也首先規定「意識總是永不停斷的意識著某種事物」，但又認為，這裡的「某物」不可能祇有意識的意向性(intentionality)範圍內意義的形態存在著。譬如我們所知覺到的眼前菓子，依胡塞爾之意，祇能是與我們意識的意向性不可分割的意識對象；現象學家絕不能作獨立乎此一意識對象的菓子本身存在與否的任何判斷。

### 「某物」與「無性」

沙特則不然，認為眼前的此一「某物」有超越現象的與意識現象所轄的兩面；此一「某物」如無超越意識現象的一面，則會產生意識對象無限退後的惡性循環。為了避免這種惡性循環，我們祇好定立獨立乎意識意向性的「某物」存在。就這一點說，沙特的現象學即是存在論，二者乃是一體的兩面。如從胡塞爾的純粹現象學看來，現象學的存在論，不論是沙特的或海德格的形式，都是哲學的獨斷論，假借現象學的名義建立一套存在論，有違現象學的

我在這裡專取狹義，以便說明後二者如何從前

本來意圖。總之，沙特現象學的存在論預設或  
定立兩種存在 (Being)：一是獨立乎意識的  
所謂「即自存在」(Being-in-itself)，簡稱  
之為「存在」；另一是不能獨立乎「即自存在」  
(某物)而必須不斷地「纏住」即自存在的所  
謂「對自存在」(Being-for-itself)，亦不  
外是意識本身。意識除了不斷的「無化」  
(annihilation)作用之外本身空無內容，故簡  
稱之為「無性」(Nothingness)。沙特哲學  
主著的書名「存在與無性」乃意味著即自存在  
(超越意識現象的「某物」)與對自存在(無  
性的意識)這兩種根本存在。

## 「即自」與「對自」

「存在」一辭，廣義地說，指謂「即自」  
與「對自」的兩種根本存在；狹義地說，則專  
指「即自」而言。為了強調意識的無化作用是一  
種往向即自世界的自我投企，沙特特別規定  
當做對自存在的意識為「實存」。在他現象學  
的存在論，「人存在」、「意識」、「無性」  
、「對自(存在)」、「實存」等辭涵義 (mean-  
ing)雖然有別，所指涉者 (reference)則  
完全相同。沙特現象學的存在論再進一步就是  
實存哲學，因為他主張祇有人的存在實存著，  
能夠經由意識的無化作用時時刻刻實存地投企  
自己於即自世界之中，而做實存的抉擇，絕對  
自由地超越自己，預取未來。(沙特把肉體及  
其活動也看成意識作用。)

即自存在祇是存在著，它本身祇不過是未

曾分化的「笨重一團」，無所謂內外動靜，毫  
無「意義」或「歷史」可言。沙特站在現象學  
的存在論立場，主張我們不能問答即自存在為  
何存在或從何而來，且進而否認上帝創造世界  
與人之說。我們頂多能說，即自存在就在那裡，  
不管意識有否纏住著它，無化著它。至於意識  
則必須對自地依存即自存在才能存在，因為意  
識不得不始終意向著或無化著即自存在，有如  
自己所單戀著的「理想愛人」，「想念」它，  
「欲望」它，設法「佔有」它，「挖掘」笨重  
一團的它，經由無化的投企創造它的種種「意  
義」出來。依據沙特現象學的存在論，傳統宗  
教所謂神或上帝，即不外是意識(對自)與存  
在(即自)的終極合一。但是兩者的合為一體  
是絕不可能的，因為祇要意識實存著的一天，  
意識必須不間斷地依存即自、纏住即自；這就  
是意識的存在(論)命運。否則，從無始以來  
就祇能有笨重一團的即自世界了。據此理解，  
上帝並不存在，它祇不過是意識幻想自己(對  
自)與即自存在終成一體所產生出來的荒謬無  
稽之物，應予排除。我們可以看出，沙特現象  
學的存在論涵蘊著徹底的無神論立場。

## 預設了「人存在」

沒有意識的無化作用所纏住著的即自存在，  
等於死物；由於意識的無化作用，即自存在就  
分化而呈現五花八門的現象意義，諸如春夏秋冬  
的四季分明，洪水地震等等自然變化，時間  
上的過去現在與未來，空間上的東西南北，花

草鳥獸的分別，邏輯上的肯定否定等判斷，心  
理上的愛憎取捨之類。沙特的意思是說，意識  
無化作用的投企促使即自存在的無限分化及其  
現象意義的無限彰顯；但即自存在在無所謂分化  
或彰顯。舉例來說，不是即自世界先有春夏秋冬  
的四季變化，而是意識投企自己到即自世界  
之中，不斷無化的結果，就形成了四季變化的  
現象意義。沙特現象學的存在論不是普通意義  
的觀念論，而是一開始就採取人存在的絕對主  
動性立場的一種實存哲學。就表面結構言，沙  
特似乎是在應用現象學方法「如實記述」兩種  
根本存在的意向性關聯；然就深層結構言，沙  
特自己所肯定著的「人存在的絕對主動性對於  
客觀世界具有實存的優位」這個個人信念乃構  
成了他那現象學的存在論真正的根基。因此，  
所謂毋需預設的「如實記述」是不可能的。做  
為現象學的存在論者，沙特也像其他典型的西  
方哲學家，總以為他所建立的哲學理論是一種  
客觀真理。其實他的存在論早已預設了人存在  
的實踐優位觀點，根本不是甚麼絕對客觀的真  
理。我們把握到這一點，就很容易了解沙特現  
象學的存在論所以能夠推演而成一套實存的絕  
對自由論，實存(的心理)分析以及存在主義  
的處境倫理的箇中道理了。

## 隱藏著內在矛盾

上面已經提到，沙特現象學的存在論超越  
胡塞爾的純粹現象學，而以存在論為現象學的  
哲學奠基或歸宿。他與胡塞爾還有一點不同，

是在兩者對於意識結構的把握方式本質上殊異。胡塞爾為了保證經過現象學的層層還元所發現的事物現象之本（質性實）相有其客觀確當性，建立了康德般的「先驗自我」，當做超越個人主觀的普遍理性意識。沙特在「存在與無性」之前已經寫過「自我之超越」這本小書，批判胡塞爾「先驗自我」的定立違背了毋需預設的現象學基本原則。他在「存在與無性」更進一步提出兩層意識論，主張「自我」（不論是心理分析的還是胡塞爾的）概念的形成是在具有反省作用的意識層次，然而實際上與現象（學）記述上應該肯定此一層次之前先有未具反省作用的意識存在。譬如當我們說「我在讀一本書」，「我」與「一本書」由於反省的意識作用而有所分化或主題化，因此「我在讀一本書」並不能算是純粹現象學的如實記述。如實的現象學記述一定要還出「我在讀一本書」的意識現象之本原；要還出這個本原，一定要回到反省分化之前的原先純粹意識與意識現象之間的意向性關聯，記述而為「這裡正有對於某物的閱讀意識在流動著」。此時還未產生「自我」與「一本書」這兩個反省層次的意識所分化而成的主題。沙特的兩層意識論確比胡塞爾的先驗觀念論更接近了胡氏自己所倡導的「回到事物自體」這個純粹現象學原則。然而，沙特現象學的存在論，一方面肯定了獨立乎意識的即自存在，另一方面又肯定了超越即自與對自的上帝存在，完全離脫純粹現象學原則。沙特自己從未了解或超越他的現象學所隱藏著的內在矛盾。

## 絕對自由論與實存分析

沙特的絕對自由論與實存（的心理）分析是從他那現象學的存在論推演出來的存在主義中心理論。大家記得，在現象學的存在論，沙特定立了兩種根本存在：非意識而又超意識的即自存在與注定死要纏住即自存在的人存在意識（特稱「對自存在」）。沙特規定意識為「無性」，意識意識本身空無內容，其惟一功能是在不間斷地「無化」（纏住、追求、分化等等）即自存在，以便無限制地構成意識現象的內容，也無止境地創造新的意義與價值。個別人存在的意識必須處於即自世界之中，以海德格所謂「世界內存在」（Being-in-the-world）的實存（現實存在、真實存在）方式始終不停地自我投企與自我超越，永無止歇，死而後已。

靜態地說，「意識」、「無性」、「對自」、「世界內存在」、「實存」等辭涵義雖異，卻皆指謂人的存在。動態地說，「實存」的抉擇」、「（自我）超越」、「基本投企」、「無化作用」等辭皆指謂人存在的絕對自由。其實，所謂「靜態」也必須以「動態」去了解才合乎沙特的原意。譬如意識的無性即不外是時時刻刻無化即自存在的（前反省或反省層次的）意識作用。又如人的實存乃不外是纏住即自世界所做的全盤性基本投企或自由抉擇。總之，沙特動態地規定人的存在或無性的意識為實存的絕對自由；絕對自由由構成人存在的「命運」。沙特的意思是說，人一生下來就已拋落

在即自世界之中，不得不以無性的意識形態，在前反省與反省的兩個意識層次始終絕對自由地投企自己，創造層出不窮的價值與意義，繼續不斷地抉擇種種行動方向，實存地超越自己，直至個體生命的結束為止。人的死亡，就是絕對自由的消失。這就是沙特所了解的人生，除此之外別無人生。不是先有固定不變的「本質」（如善惡人性、價值規範、哲學真理或宗教傳統），然後單獨實存依此「本質」去「自由」地抉擇，而是單獨實存自生至死真正絕對自由地創造「這個」價值或「那個」意義，毫無任何束縛或局限可言。

沙特時常藉助於小說或劇本的創作具象地表現實存的絕對自由。譬如在他首部長篇小說「理性年代」，沙特描寫男主角（亦即他的化身）為了體認自己的絕對自由故意跑到書店偷書的經過。男主角偷書的唯一目的，是要自我印證存在主義的根本原則——（人的）實存先於本質（Existence precedes essence）確是顛撲不破的絕對真理。當他偷成了書出來，頓時「悟」到世界上沒有一樣東西能夠束縛他的實存、限制他的抉擇。實存的偷書試驗，使他從人性枷鎖徹底解放出來。

為了澄清實存的絕對自由真義，沙特分辨自由與肆意（caprice），或實存的自由行為與（法國作家紀德在他小說所善於描敘的）無理無償的行為（gratuitous act）。紀德在他



一部小說裡，描寫男主角如何無理無償地把坐同一車廂的老頭子拋出火車窗外。這位男主角坐火車的目的是為了拜訪未曾謀面的叔叔。當時在那車廂裡祇坐著他與老頭兩位，他卻無緣無故頓萌歹念，就拋死老頭於車窗之外。次日他抵羅馬之後翻閱報紙，這才獲知那位陌生的老頭原來就是他的叔叔。紀德所喜歡描寫的所謂「無償行為」，既無任何理由可言，又無任何心理動機或規律可供解釋。沙特所云實存的抉擇或自由行為亦非任何心理動機或規律所能解釋，卻有理由可尋。這個理由不是決定論者所說決定行為的內外原因，而是存在於單獨實存的全盤性「基本投企」(fundamental project)。由於實存的自由行為為依據基本投企這個理由，我們不難預見依此投企而形成的未來行為系列。

實存的自由行為系列雖可預見(foreseeable)，但非已被決定(determined)。舉例來說，假定我此刻的全盤性基本投企(普通所謂人生企劃或生活計劃)是立志成為一流哲學家，如果恰巧牛津大學給我一筆豐厚的獎金，而我又認為牛津是攻讀哲學最為理想的學府，我當然沒有理由拒絕這筆獎金。沙特不會否認我將去牛津的行為是可以預見的，祇要我仍抱著原有投企。但是，我的原有投企與依此投企而去牛津的未來行為系列不是已被決定的，因為沒有一樣內在(如動機)或外在(如牛津)的條件足以構成真正「決定」我實存的抉擇的原因。我可以立志做哲學家，當然也可以放棄此一志願，並不是預先有甚麼「本質」(如生

來性格)決定我非做哲學家不可，而是我絕對自由地投企自己於即自世界之中而後有此實存的抉擇。總之，實存的自由行為可以預見，但絕不受任何內外因素預先決定，它是依據基本投企的實存理由，故也不可能無理由的肆意行為。

沙特又說，實存的絕對自由是「處境的自由」(situated freedom)，又是「苦惱的自由」(anguished freedom)。人的實存是「世界內存在」，他的絕對自由必定要在人存在境況之中彰顯出來，離脫任何境況的絕對自由是不可能存在的。沙特所云境況，乃不外是意識不斷地無化即自世界而構成的種種人存在(歷史、社會)條件，包括個人的特定地生日、種姓、所屬國家社會等等；境況祇不過是實存的自由彰顯所必需的「場所」，卻不是限制自由的一種羈絆。再者，實存的絕對自由必須帶有苦惱，因為沒有一樣「本質」可以指導單獨實存的自我抉擇之故。「苦惱的自由」特別意味著實存的絕對自由即是全面責任(total responsibility)；絕對自由與全面責任乃是一體的兩面。在絕對自由之前純粹客觀的價值規範之類並不存在，因此單獨實存的任何投企、抉擇或參與(engagement)都不得不自負全面責任。全面責任的自我負荷當然伴有實存的苦惱。我們在這裡不難發現沙特日後展開的存在主義處境倫理的思想胎動。

我們不妨舉個例子說明沙特絕對自由論的要義。假定納粹把猶太種的我抓去，在集中營過地獄般的非人生活。集中營構成我現時的處

境，我雖無法改變這個境況，但我可以改變我的人生態度，也可以採取己力所及的任何行為。譬如我可以隨時自殺，可以臭罵納粹而不懼怕任何後果，可以想盡辦法逃出集中營，當然也可以就地坐禪修行，體現無心無為、隨處而安的生活藝術。集中營像其他任何人存在境況一樣，毫不構成足以束縛絕對自由的決定(論)因素。即使在集中營一類的(雅斯培所云)「極限境況」，我仍不得不絕對自由地做實存的抉擇。不論我採取甚麼態度，抉擇甚麼行為，我必須自負全面責任，因為我的實存是絕對自由之故。在「存在與無性」沙特特別引用了法國名作家羅曼(J. Romans)很富弔詭的一句，說「在戰爭中並沒有無辜的犧牲者」。

絕對自由論與實存(的心理)分析(e.g. essential psychoanalysis)可以說是分別構成沙特存在主義積極的與消極的層面。絕對自由論標榜單獨實存的絕對自由抉擇與全面自我責任，實存分析的旨趣是在超克弗洛伊德(Freud)的心理分析，提示一條轉化實存的非本然性(inauthenticity)為本然性(authenticity)的存在主義實踐之路。本然性與非本然性的分別源於海德格在「存在與時間」裡所做的人存在分析，沙特批判地承繼此一分別，而在「存在與無性」中創造地發展實存的新義。依據沙特，本然的實存就是徹底體現絕對自由而敢於負荷全面自我責任的人存在；非本然性的實存則是不勝負荷全面自我責任而以自欺自逃方式歪曲絕對自由的真實性且又埋沒實存於「本質」的人存在。沙特認為，心理分析以藉「無意識」

概念或心性三分說（本能衝動·自我·超自我）建立而成的一套決定論來解釋人類行為及其動機，不但完全忽略了本性與非本性的分別，更且提供了埋沒自我本性性實存的一大半人類以「合理化」他們各別的行為及其動機的理由藉口。因此，沙特不得不批判心理分析的決定論為一種助長人存在（從精神病患者到「本質先於實存」為真理的高等知識份子）自欺自逃的錯誤理論。

假定現在有個賭博成性而不能自拔的人，屢次向他妻子要錢賭博，屢次向她「解釋」，求她「諒解」他的苦衷，並發誓「祇此一次，絕不再賭」；結果傾家蕩產，以致妻自殺了結一切。心理分析多半會推溯「賭博成性」的一切內外因素到他的生來體性，幼少時期的心靈創傷，父母管教的失敗，不良的環境等等，尤以「無意識心理」決定論地解釋他的人生浮沉。沙特的實存分析則斥「無意識心理」為虛妄無據，而以「實存的自欺」觀點說明這位賭徒如何步步逃避自己的絕對自由與全面責任，終於導致殺妻與自殺。具有豐富想像力與敏銳觀察力的沙特，在他哲學與文學作品以及有關政治與社會的長篇短論，處處如此應用實存分析，賭徒之例祇不過是其中之一。

自由論與決定論孰是孰非的問題，是古來西方哲學難題之一，至今眾說紛紛，仍無定論。無論如何，西方思想家（科學家、哲學家與神學家）幾無例外，認為這是客觀真理的問題，或者依據有關人事事實的經驗觀察與概括，或者應用一套科學的（如心理學）乃至哲學的（

如現象學、解析哲學、日常語言分析等）理論模型（model）或架構（framework），或者仰賴神中心的所謂「啟示真理」（revealed truth），終可獲致絕對可靠的結論。依我多年來的哲學考察，不論訴諸經驗事實的觀察，理論模型的應用，或上帝啟示的「真理」，如果我們把上述問題當做有關客觀真理的抑或祇供空談的純粹理論問題，我們就不可能獲得合乎情理道理而令人首肯滿意的答案。沙特藉助於他那一套現象學的存在論推演（*derivation*）並證立（*justify*）存在主義絕對自由論與實存（*being*）的心理分析，便是一個顯著的例子。

我在「現象學的存在論」這一節末尾曾稍提到，沙特藉用現象學的「如實」記述定立「即自」「對自」兩種根本存在，有違原有純粹現象學原則，違論否定上帝的存在了。從表面上看，沙特的現象學自然導致存在論。就深一層的哲理而言，沙特其實是先有自己那一套存在論，預設了即自對自的兩種根本存在，然後才去嘗試種種現象學的「如實」記述的。沙特也像其他典型的西方哲學家，深信他的存在論是「絕對客觀的」真理。但是，他如何去證立他的存在論「真理」呢？我們從胡塞爾以後現象學的分崩離析（其實這是好現象），不難看出，胡氏夢寐以求的「毋需預設的嚴密（現象）學」是可欲而不可求的哲學理想，也同時例證西方哲學家們對於絕對客觀真理的探求未免自信太過而終歸幻滅。沙特的現象學既然不能必然導致或證立他的存在論，我們又如何了解他存在論的理據呢？

我的看法是，沙特首先應該放棄現象學是毋需預設的絕對客觀真理這個立場，同時他得承認，他所以劃分「存在」為即自與對自，真正目的是在標榜單獨實存的本然性，亦即真實而無自欺的絕對自由。換句話說，沙特是原先抱有「人人應該實現實存的絕對自由」此一存在主義的倫理實踐信念，然後才去創造地轉化胡塞爾的現象學與海德格（以人存在分析為主）的存在論而為他自己的一套現象學的存在論的。沙特多半不會願意接受我這個看法。但是，如果他要「挽救」他的存在主義哲學，他是沒有選擇餘地的。我的意思是說，他的哲學思維程序（現象學的存在論→絕對自由論與實存分析→存在主義的倫理實踐說）必須顛倒過來。如用我所謂「創造的解釋學」挖掘沙特哲學的深層結構，則可以說他的哲學思想始於存在主義的倫理實踐關心（如何實現人存在的絕對自由），中經絕對自由論的構想，而終於現象學的存在論奠基。總而言之，沙特的絕對自由論不是西方哲學家所了解的（絕對客觀意義的）真理（*truth*），而是一種人存在實踐本位的中國哲學家所云「道理」（*the principle of the way or human reason*）。我們如此創造地解釋沙特哲學的根本義諦，一方面有助於顯揚它最強有力的論點，另一方面又可以看出它與中國哲學有所溝通或融匯之處。關於這一點，我將在最後一節「沙特與中國哲學」討論。現在且讓我們看看，沙特如何依據絕對自由論與實存分析展開存在主義的處境倫理。

# 沙特的存在主義思想論評(下)

傅偉勳

## 存在主義的處 倫理

當代西方思想家之中沙特可以說是最有道德感的一位，因為他畢生所最關心的是人存在的倫理實踐課題。在一九五〇年代中期以前，他極力主張存在主義的處境倫理，從事於個人（主體性）與社會（相互主體性）雙層解放的啟蒙工作。但在五〇年代中期以後，沙特偏向馬克思主義，企圖融攝存在主義的絕對自由論與倫理實踐說於他所自創的一套新派馬克思主義哲學體系。他在一九六〇年出版未完成的宏著「辯證法的理性批判」，之前一年他寫了此書序論，以「方法問題」的書名出現。在這小書開頭，沙特宣言「一切哲學是實踐性的，即使外表看來屬於觀照形態的哲學亦是如此。哲學的方法是一種社會的與政治的武器」。他又說：「存在主義是寄生在（馬克思主義）知識邊緣的體系。」他在訪日期間（一九六六年秋

季）曾向日人透露，他寫過長達兩千頁左右的「倫理學」一書草稿，但是自覺整個思路太過觀念論化，缺乏社會實踐的時代意義，故而拋諸腦後，也不知原稿到那裡去了。他從存在主義轉向馬克思主義之後，常以「鬥爭」二字概括他所理解的社會實踐。沙特晚年與馬克思主義的思想關聯極其複雜，這裡暫不討論。

當他在二次大戰期間撰著「存在與無性」之時，沙特一心一意祇想建立現象學的存在論，做為絕對自由論與實存分析的哲學奠基理論。他的實存分析基本上著重實存的本然性（絕對自由與全面自我責任一體兩面的體認）與非本然性（絕對自由歪曲而為自我欺瞞）的現象學記述，幾不關涉存在主義的倫理規範課題。但他在「存在與無性」下了結語說，他在不久的將來定要寫出一本倫理學書出來。據我猜想，上述那份草稿可能就是這本書，可惜早已不見，無從窺知其中一二。我們如要有系統地重新建構沙特存在主義的處境倫理，祇有依據他在戰後十年之內出版過的長篇短論，其中較重要的

是「存在主義即人本主義」，「甚麼是文學？」（What Is Literature?）與「聖吉涅」（Saint Genet）等書。尤其「存在主義即人本主義」是沙特戰後不久所作的一次公開演講紀錄而成的小書，正面標出他的處境倫理，而對法共與天主教兩派代表的疑難澄清了他的基本立場，通俗可讀，算是無神論的存在主義的「聖經」了。

依據他的兩層（前反省的與反省的）意識論，沙特認為在前反省的意識作用層次，原始的心理事實（如「我很餓」）與價值觀念（如「人人應該有飯吃」）仍混為一體，無從分辨。以倫理規範為主的價值觀念必待意識的高層次反省才會產生；沙特甚至強調，反省性意識即是道德意識。但他以為，道德意識的產生並不證明預先存在著固定不變的善惡人性、價值理想、哲學真理、宗教啟示等等所謂「本質」。在「存在主義即人本主義」沙特開宗明義，提出存在主義的第一原則「（人的）實存先於本質」。人首先是實存（現實存在，真實存在）

著的，絕對自由地投企自己於非意識的即自存在世界之中，不斷地創造生命的意義與價值，意義與價值的固定化就是「本質」。實存的絕對自由與個人的全面責任原是一體兩面；但是我們自己由於不願承擔全面自我責任，就編造出種種固定不變的「本質」，故而陷於一種實存的自欺。沙特很不客氣地批判百分之九十九的人類，認為他們變成了盲從傳統，固執「本質」的「嚴肅（而不開通的）精神」（the spirit of seriousness），致使實存的本然性埋沒於非本然性之中。存在主義的教育工作就在規導人們從實存的自我欺瞞覺醒過來，充分還出單獨實存的絕對自由。這種教育工作，可以說是沙特存在主義倫理實踐論不可或缺的一環。

根據沙特的存在主義，實存的「善」即不外是自我與他人絕對自由的徹底體現，而實存的「應然」（ought）亦不外是每一單獨實存為了個人（主體性）與社會（相互主體性）的雙層解放或自由體現所應踐行的道德義務。實存的「善」並不具有任何實質的（substantial）價值內容，而實存的「應然」亦不涉及任何實質的道德規範。換言之，實存的「善」是絕對自由的投企形式，本身空無本質內容；實存的「應然」則是此一形式的外在化表現，亦即實存本然性的義務踐行。存在主義者的行為抉擇是自律性（autonomous）的，因為除了實存的自我投企之外，別無他律的道德規範或客觀可算的行為標準；它又是處境性質的，因為在每一特定人存在境況中的行為對錯（right or

wrong）端看當場所做實存的抉擇是否具有本然性，如有則是實存的「對」，否則就是實存的「錯」。存在主義的處境倫理毫不假借任何事先決定好的規範原理或行為標準，如用傳統儒家的倫理名辭解釋，可以說有「權」（situational appropriateness）而無「經」（constant moral standard）。沙特在「存在主義即是人本主義」的結尾宣言，實存的行為抉擇與上帝毫不相干；即使上帝存在，也改變不了我們人存在依絕對自由在每一境況所做的行為抉擇。本然性（誠實而無自欺）的行為抉擇一方面沒有任何他律規範可以依賴，另一方面又不得不承擔一切行為後果的全面責任，因此常常帶有實存的苦惱甚或絕望；這種苦惱或絕望的存在，更證顯著存在主義是對於行為後果的道德責任問題最具關注而又最能解決的倫理實踐論。沙特在戰後不久所作的那次轟動一時的公開演講，就是如此很有自信地面對法共與天主教兩派代表宣稱存在主義處境倫理的殊勝優越性。

在演講中沙特舉了一個典型實例說明自己如何應用了存在主義的處境倫理。在大戰末期沙特的一位學生為了他個人「道德的兩難」（moral dilemma）「疑惑，曾來找他所崇敬的存在主義大師，當面請教如何解決他的兩難。他的當時處境是：父母不和，父親已有傾向通敵，哥哥已在一九四〇年納粹侵略法國之時不幸被殺，他多少懷有為他哥哥報仇之意；母親氣憤自己的丈夫將通敵而又無法制止，也為大兒子的死時常難過；他變成了母親惟一的依

靠與安慰。他的道德兩難是：(1)把孤寂無依的母親放在家裡，自動遠赴英國參加自由法國戰鬥訓練；抑或(2)留在家中照顧母親。他深深知道，如果他去參戰，很可能戰死，很可能逼他母親陷於絕望狀態。他又深知，陪他母親在家是他確能做到的；相比之下遠赴英國參加自由法國戰鬥訓練，就行為後果言，一切並不確定，因為他可能途中被抓，也可能到了英國之後安排給他的差事祇不過是辦公室的雜務，還不如留在自家照顧母親的好。他就這樣面臨著兩種行為抉擇的可能性：第一種抉擇既具體而又直接，但祇涉及另一個人；第二種抉擇關涉著龐大的群體，亦即法國整體的生死存亡，但也正因如此，他個人參戰與否，對於大局來說，似乎影響不了半點。這兩種行為抉擇也反映著兩種倫理的抉擇：第一種是同情的倫理，祇關涉到個人之間的親情與獻身；第二種倫理的範圍更為廣大，但行為的結局難以預測。如用我自創的倫理學術語說明，前者是微（小規）模倫理（micro-ethics），乃個人道德之事；後者則是巨（大規）模倫理（macro-ethics），指謂政治社會道德。對於這位學生個人的兩難，沙特究能提供甚麼建設性的高見？

沙特批評基督教說，基督教祇能籠統地教人愛神、愛鄰居甚至愛敵人，教人走荆棘之路等等，卻無法提供對於上述兩難的具體答案。他也批評康德說，康德那一套「應把一切人格看成目的，永不當做手段」的定言命令，仍不過是空空洞洞的自律規範而已，根本解決不了具體的實存處境（existential situation）所

產生出來的兩難課題。沙特又分辨他那絕對自由的行为抉擇與紀德所云無理可講的肆意行為說，後者祇憑無謂感情或情緒，前者則毫不依靠模糊不清的純主觀性感情，因為存在主義所標榜的處境倫理是實際行動或參與的倫理；存在主義者祇有訴諸實際行動或參與才能證明所謂（道德）感情的真實本然，也祇有通過實際行動或參與才能證明絕對自由與全面責任是一體兩面。你愛祖國嗎？你用實際行動證明出來。你愛母親嗎？你也用具體的行為表現證明出來。你愛朋友嗎？別學那些偽君子祇在口頭上表示友情，你必須通過實際行動去證實。沙特在這裡強調倫理感情必須落實於具體處境的行為實踐，否則毫無意義，算是存在主義倫理學最強而有力的論點之一，發人深省。

沙特對於那位學生祇簡短地回答說：「你是絕對自由，你就抉擇吧，這就是說，你得自己發明去。一般倫理學並不能給你具體的處境答案」。沙特講完「存在主義即是人本主義」之後，開始公開討論，其中有位法共代表名叫納威爾（Naville）的很不滿意，認為沙特的回答根本等於不答。他說：「這位學生應該得到（清楚可循的）回答的。我總應該幫他發現他的能力大小，他的年齡，他的經濟情況，他與母親的關係等等。我們總要想辦法找到確定的答案才是」。沙特答謂：「如果他來向你請教，那是因為他已選好了答案。（沙特這裡的意思是說，那位學生明明知道他所請教的人是存在主義大師，他當然已經預期存在主義的回答了。）我本來也可以給他更實際的忠告，但

因他所真正需求的是自由，我寧讓他自己決定。何況我當時也猜知他將做的決定是甚麼，後來他確如此決定了」。沙特演講之後的公開討論以沙特此語做為結束，因此無從窺知那位學生如何解決自己的兩難課題。我根據其他資料，得知那位學生終於選擇了參與自由法國戰鬥納粹之路。當沙特獲悉此事，大加讚賞，可見他對那位學生的兩難課題早就有他自己的答案了。

問題是在：如果依照一般對於存在主義處境倫理的理解（或誤解），實存的本然性是唯一的行為規準，則沙特怎能大加讚賞那位學生的決定？難道存在主義除了實存的本然性之外，還含藏著可普遍化的（universalizable）道德判斷與推理的因素在它的處境倫理之中嗎？由於沙特偏向馬克思主義之後，評他自己的處境倫理為太過觀念論化，故不屑於有系統地發展存在主義的倫理學出來。我却認為，我們可以採用創造的解釋學，在他的處境倫理底層挖掘深層結構出來。我的意思是說，「實存的本然性是存在主義者的唯一行為規準」僅僅顯出沙特處境倫理的表面結構而已；我們如果細心研究沙特戰後十年之內所發表過的思想性論著，不難發現它的深層結構，依此重新建構它的完整體系出來。

由於篇幅所限，我在這裡祇就我個人所發現到的深層結構，稍稍提示其中基本間架，供給有意鑽研沙特倫理實踐論的讀者一點點參考。第一，沙特承認相互主體性的自由（即自我與他人的絕對自由同時共存）構成人存在共同世界的普遍條件，存在主義者的倫理實踐不得不

考慮這個條件。第二，根據上述條件，存在主義的最高倫理規範應是：「我們應當實現主體性與相互主體性雙層意義的絕對自由與徹底解放。」沙特在「甚麼是文學？」說：「自由是一切人類活動的原理與目標。」此一規範或定言命令因不具有任何道德的「本質」，不能看成一種「經」或實質的道德原理。第三，自由須以「權」的形式在具體的歷史、社會境況實現；自由必是「處境的自由」（situated freedom）。既然如此，每一歷史階段都有它的「時代真理」（temporal truth），處境的自由必須配合時代真理。第四，沙特自幼厭惡布爾喬亞的價值觀念與生活方式，故在偏向馬克思主義以前已經相當左傾。依他個人所抓到的「時代真理」，存在主義的倫理規範必須具體化為「（在我們的時代）每一個人都應當參與解放被壓迫階級以及全人類的工作」。因此，沙特的自由原理無形中融攝了他所了解的平等（equality）與公正（justice）等道德的實質概念，很有建立一種「經」的傾向。這也說明了沙特在晚年為甚麼強迫自己轉向馬克思主義，少說「絕對自由」而多談「物品之類的」（「稀少」（scarcity）與「需要」（need）了。這就是說，有「權」而無「經」的存在主義自由原理終於解消到馬克思主義歷史哲學所標出的「時代真理」了。第五，存在主義的道德判斷與行為抉擇雖具處境性格，卻有康德般的普遍化意義。我在某一處境所做的抉擇如果是對的，則任何人在同一處境也應當做同樣的抉擇。雖然沙特自己沒有如此明言，他是不得不如此普

進化他那存在主義的處境倫理的。其實，沙特自己說過，「我在為我自己抉擇，等於為全人類抉擇」。譬如我擁護卡特總統的人權政策，我不但表示我的立場，我也同時對所有人表示這個立場是對的，是人人應當贊成與堅持的。可惜沙特過份強調實存的本然性規準的結果，時常忽略他那處境倫理在相互主體性層面的普遍化的可能性。

## 沙特與中國哲學

沙特存在主義的處境倫理有一很大的理論困難：他那現象學的存在論規定「人人（無性的意識）一拋落到世界之中即是絕對自由」，既然如此，我們為何要有實現絕對自由的倫理規範？英國古典經驗論者休姆（Hume）曾經提出我們能否從「實然」（is）邏輯地推演「應然」（ought）的倫理學問題：「實然」指謂自然事實，如愛好食色之類，「應然」則指倫理規範或道德判斷而言。純就理論層次言，沙特顯然無法回答休姆的問題。我的看法是，如果沙特想要得到圓滿的解答，他一定要說，他是預先站在「人存在應對外在世界永遠採取實存的主動性」這個實踐優位立場，然後才去建立現象學的存在論的。因此，現象學的存在論不可能是甚麼絕對客觀的哲學真理，它是沙特依據絕對自由的信念建立起來的哲學理論，他藉這個理論（或方法論）想要「如實」記述人的實存在種種境況之中投企自己、超越自己的現象。沙特的絕對自由論既是基於一種個人

的強烈信念，它一開始就可以同時帶有倫理規範的意義了。這就是說，「我們是否一生下來就以絕對自由的形式實存著」不再是問題所在；真正的問題是「我們應否具有追求絕對自由、實現絕對自由的生命信念或人生理想，應否依此信念或為此理想掙扎奮鬥？」沙特對於絕對自由的信念，可以說是源於近代西方人文藝術復興以來夢寐以求的人生理想，他把這個信念或理想轉化而為存在主義的處境倫理。我們如此挖掘沙特哲學的深層結構，不但有助於澄清沙特哲學的根本義諦，進一步還可以發現到存在主義與中國哲學（尤其儒家思想）有所會通之處。這也充分說明了為甚麼現代中國學人特別喜歡談論存在主義或實存哲學，尤其是沙特的思想。

沙特也許會說我「誤解」了他的思想，因為依據他那現象學的存在論與實存分析，絕對自由有積極的與消極的兩種模式：積極的模式指謂實存的本然性，消極的模式則指絕對自由的歪曲或誤用（但絕不是消失），亦即實存的非本然性。存在主義的倫理規範乃關涉著如何轉化非本然性為本然性，這個規範必須基於他那現象學的存在論，否則無從建立。然而，實存的非本然性既是（消極意義的）絕對自由，賭徒、酒鬼、精神病患者等等的生存現象都看成絕對自由的自我「坎陷」或實存的自欺，則沙特又憑藉甚麼勸導他們乃至百分之九十九（陷於非本然性）的人類「應當」實現本然性意義的絕對自由呢？如果說沙特有他勸導的道理（但絕對不是所謂「真理」），這個道理非預

先假定本然性與非本然性的高低（人性以及價值）層次不可；然而依據現象學的存在論，不但形成不了這個道理，也不可能有人性高低的眼光產生。

自由論與決定論孰是孰非的問題是幾千年來困擾了東西思想家的古來哲學難題。根據我年來的哲學省察，我深深覺得，我們不能再把這個問題當做純粹理論問題。康德早在「純粹理性批判」舉出的第三個二律背反已經暗示其中難局，而在「實踐理性批判」正式定立自由意志的存在為實踐理性（而非理論理性）的三大設準之一。沙特急於尋找絕對自由論的「絕對客觀」理據，而建立一套現象學的存在論，卻不及聽取康德原先的警告。我相信，我們如能重新探索沙特哲學的根本義諦（深層結構），依實踐優位觀點重新建構他的存在主義各個層面，當可為他設法解決上述種種困難，更可以發現融匯存在主義與中國哲學的可能線索了。沙特的自由原理基本上是有「權」（處境適宜性）而無「經」（固定不變的本質規範）的形式原理，就行為抉擇的指導而言，不夠齊全；但它至少可以充當行為抉擇所必需的自律性內在條件。專就這一點說，實存的自由實現原理對於儒家倫理足以構成思想衝擊。傳統儒家過份執守道統，容易忽視單獨實存的自由自主。我們如要講求批判的繼承與創造的發展，則沙特的存在主義仍可供給我們相當寶貴的思想資糧。

（一九八三年十二月十九日下午一時半撰畢）

（原載：中國論壇〔台〕一九八四年一七卷 七 期六九—七二頁）

# 士林哲學看行爲善惡問題

王臣瑞

## (一)問題的中心

一般說來，人都承認人的行爲是有善惡的分別的，只有唯物論者及相對論者不承認；再有，分析倫理學家們也不承認，至少在他們的理論上不承認。但是爲什麼行爲有善惡的分別呢？其答案便不同了。有的哲學家們認爲那是風俗習慣的影響所造成，有的哲學家們認爲那是法律的制定所使然。士林哲學家們不完全反對這些主張，然而也不完全贊成。士林哲學家們認爲人的確有些行爲，它們的善惡是來自風俗習慣的影響；也有些行爲，它們的善惡是來自法律的制定；但是還另有些行爲，它們的善惡是來自它們的本身，不是受任何外在因素而成的。不過，關於這一點，士林哲學家們的解釋不盡相同，我們將在文中一一述及。

士林哲學家們主張，我們有些行爲因爲受到風俗習慣的影響或法律的制定而成爲善或惡，那是因爲它們原來是中立性行爲（*actus indifferentes*）的關係。所謂中立性的行爲，就是說它們的本身既不善，也不惡，它們沒有善惡的性質；然而它們可以變成善，也可以變成惡，那要看它們所受到的外在影響如何而定，譬如坐、立、行、臥、說話，以及靜默等都是這類的行爲。至於士林哲學家們主張我們也有一些行爲，它們的善惡是來自它們的本身，那是說善或惡就是它們的性質，它們原本就是那樣，譬如公義、愛人，或者姦淫、偽善等就是這類的行爲。

中立性行爲的問題，在許多人看來，並不是一個什麼重要的問題，所以似乎沒有研究的必要。但是這不是士林哲學家們的看法。士林哲學家們認爲，中立性行爲的問題也是一個有關行爲真理的問題，因此，也必須以極嚴肅的態度研究這個問題。當然，士林哲學家們認爲行爲本身善惡的問題，是一個更重要的問題，因爲那是倫理學上一個基本的真理，否認這個真理，我們便沒有評判行爲善惡的基礎。不錯，我們都知道，士林哲學家們都以正直理智（*Recta ratio*）作爲評判行爲善惡的標準，然而那是說理智是我們行爲的一個建立標準（*Norma constitutiva*），同時，也是我們行爲的一個揭示標準（*Norma manifestativa*），這與說本身善惡的行爲是評判其他行爲善惡的基礎，並不是同一個問題。所謂理智是行爲的建立標準，因爲士林哲學家們認爲，我們的行爲所以脫離物質界而進入道德界，是因為經過理智判斷的關係，如果行爲沒有經過理智的判斷，便不是一個有意識的行爲，因此，也就沒有善惡的分別。又所謂理智是行爲的揭示標準，因爲在我們判斷行爲的善惡時，理智不能隨意判斷，必須有所根據，然而理智根據什麼判斷呢？顯而易見的，應當根據人性才對。因爲我們所討論的是人的行爲的善惡，如果我們離開人性去討論人的行爲，那不啻是望風撲影，風馬牛不相及。有人人性，在人性內包括作大之道，理智的功能就是揭發作人之道。人根據理智所揭出的作人之道去行事，便是善的行爲，否則，便是惡的行爲。總而言之，依照士林哲學家們的共同意見，在我們說本身善惡的行爲是評判其他行爲善惡的基礎，與我們說正直理智是判斷行爲善惡的標準，截然是兩個

不同的問題，不能混為一談。

行為善惡的問題是士林哲學的一個重要課題，多少世紀以來，無數的士林哲學家們繼續不斷的研究這個問題，所以值得我們去重視。尤其在今天，當我們都意識到推動倫理教育的重要性時，我們把士林哲學的這個問題提出來，似乎也正是時機。

## (二) 士林哲學對中立性行為善惡的主張

人有不善不惡的中立性行為，在哲學界還沒有什麼爭議。其實，中立性行為的存在，早為柏拉圖（Plato, 427-347 B. C.）所肯定。柏拉圖在他的高爾基亞斯（Gorgias）對話錄中很明白的指出：人有中立性的行為，它們既不善，也不惡；然而它們可以變成善，也可以變成惡。同時，柏拉圖還明白的指出，坐、行、跑、跳，以及航行等就是中立性的行為。（註一）聖奧斯定（St. Augustine, 354-430）也主張有中立性的行為，然而中立性的行為可以因行為者的目的改變它們的中立性質。（註二）在當代的哲學家們中，杜威（John Dewey, 1859-1952）就特別強調中立性行為的存在，以他看來，我們早晨從起床開始，再到晚上上床休息為止，我們大多數的行為都是中立性的。（註三）杜威的這種看法自然有待商榷，但是這說明他主張有中立性的行為，應是沒有懷疑的。

士林哲學家們如何看中立性的行為呢？他們認為人的行為應從兩方面來觀察：一、從抽象方面來觀察，二、從具體方面來觀察。從抽象方面來觀察一個行為，就是只觀察行為的本身，不考慮行為的目的，也不考慮行為的環境。從具體方面觀察一個行為，就是不但觀察行為的本身，而且還要觀察行為的目的，連同行為的環境在一起。從抽象方面觀察行為時，士林哲學家們都主張有中立性的行為，沒有任何

異議；然而從具體方面觀察行為時，士林哲學家們的意見便見分歧，有的主張有中立性的行為，有的主張沒有。

首先，聖多瑪斯（St. Thomas Aquinas, 1225-1274）主張，行為在抽象方面，有的是中立性的。因為行為所以有類別的分別，是因為對象不同的關係。譬如一個行為稱為孝；因為它的對象就是孝一個行為稱為盜，因為它的對象就是盜。然而行為的對象與人的理智有關，因為理智就是分辨行為善惡的原理。因此，如果一個行為符合理智的秩序，便是一個善的行為；相反的，如果一個行為相反理智的秩序，便是一個惡的行為。但是我們有一些行為，既不與理智相符合，也不與理智相悖逆，所以便沒有善惡的性質，換言之，它們的對象是中立性的。譬如從地上拾起一根草棍來，或者在田野間散一散步便是如此。（註四）實在，這些行為決不像忠、孝、仁、愛，或者姦、殺、騙、奪一樣，忠、孝、仁、愛、姦、殺、騙、奪都有它們的善惡性質，然而從地上拾起一根草棍來，或者在田野間散一散步，只就它們的本身來說，我們決不能說它們是善，也不能說它們是惡，它們既不善，也不惡，它們沒有善惡的性質。

在抽象方面，聖多瑪斯主張我們有中立性的行為，但是在具體方面，他主張我們便不能有中立性的行為。因為人是具體的人，具體的人所做的行為，必須發生在具體的環境裏，我們的行為不能擺脫一切的環境，不受任何環境的影響。我們行為的環境實在太廣泛、太複雜。

聖多瑪斯很贊成亞里斯多德對環境所作的分析。亞里斯多德把環境分作七種，那就是：誰（quis）、何物（quid）、何處（ubi）、用何方法（quibus auxiliis）、為何（cur）、如何（quomodo）、以及何時（quando）。在這些環境裏，有的環境影響行為的本身，譬如行為發生的地方、時間和方式；有的環境影響行為的後果，



譬如行為發生後所招致的結局；還有另一些環境影響行為的原因，那就是說行為為何而發生。（註五）

在我們的日常行為裏，我們有許多行為常與人發生關係，由於我們所與發生關係的人不同，因此行為的性質也就不同，這就是「誰」的環境。我國所說的五倫，可以說是「誰」環境的最佳注釋。還有，行為的人，或者說行為者，也屬於「誰」的環境；因為行為者不同，因此不同的行為者所做的行為，雖然外表相同，而它們的性質却不相同。此外，我們做事的態度，以及我們做事所用的手段或工具，都會影響行為的性質，這就是「如何」與「用何方法」的環境。

聖多瑪斯認為環境對於行為的影響是不可避免的，因為環境的意義就是指圍繞行為四週情況的意思。（註六）因此，如果行為一定會被環境所影響，那麼，一切環境必須是善，才能構成一個善的行為。這個理論很簡單，因為一個完美的物，它的完美，不僅來自它的類別，也來自它的依附體（accidents），就如人的完美不僅來自他的類別，也來自他的依附體一樣。換言之，一個人的完美不僅因為他是一個人，他的形態、他的皮膚、他的顏色，以及他的五官的比例，都對他的完美有極密切的關係；如果一個人在某個依附體上有缺陷，勢必影響他整體的完美。論到人的行為，也是如此，人的行為的完美不僅來自它的類別，也來自它的依附體，人的行為的依附體就是環境。（註七）因此，聖多瑪斯引述亞里斯多德的話說：「一個有德行的人就是按照一切的環境，在正當的時候，做他應當做的事。一個沒有德行的人，就是在不應當行動的時候，或者在不應當行動的地方，再或者在不應當的環境之下，做他自己的事情。」（註八）

還有，聖多瑪斯認為：我們的行為縱然能擺脫一切環境，也不能擺脫目的，否則，那便不是一個真正人的行為。所謂真正人的行為，就是有意識的行為，而有意識的行為也就是經過理智的認識與意志同

意的行為。但是如果一個行為經過了理智的認識與意志的同意，便不能不有一個目的，因為在我們說我們知道而且願意做一件事時，一定會知道一點什麼，也願意一點什麼，所以聖多瑪斯說：「每一個行為者必定為一個目的而行動。」（註九）

其實，在一個真正人的行為裏，常蘊含着兩個行為，那就是意志的內在行為與所表現出來的外在行為。這兩個行為各有各的對象，意志內在行為的對象就是目的，而所表現出來的外在行為的對象就是所做出來的事實。意志內在行為的目的常是外在行為實現的原因，因為我們有了目的，才會利用我們身體的官能或肢體去活動，以求目的達成。外在行為並沒有善惡的分別，除非那是明知故意做的。（註十）

行為的目的是否一定會影響行為的性質因而使它失去原來的中立性呢？對聖多瑪斯來說，是毫無問題的。因為一個真正出於理智的行為，不能不受理智的指導而走向一個合理的目的。但是，如果一個行為走向一個合理的目的，那無異說其中就含有一個善的性質；有了善的性質，自然也就是一個善的行為。相反的，如果一個行為不按理智的指導去走向一個合理的目的，其中便含有一個惡的性質，因此也就是一個惡的行為。由此看來，一個具體的行為決不能保持它的中立性質，必有善惡的性質在內。（註十一）在這裏，聖多瑪斯所說的合理的目的，不是說非是一個什麼大不了合理的目的不可，只要一個行為合乎人性，就是合理的目的。譬如我們隨便唱歌，或者散步，都是很平常的中立性的行為，但是如果我們為了改變身邊鬱悶的氣氛而唱歌，或者為了舒暢心身以便繼續工作而散步，這都是善的行為，因為都有一個合理的目的。

董思高杜斯（John Duns Scotus, 1265 或 1266-1308）持與聖多瑪斯相反的意見，他主張我們不但在抽象方面有中立性的行為，