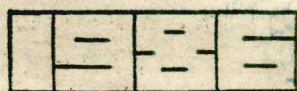


台港及海外中文报刊资料专辑

哲学研究

第 4 辑



书目文献出版社

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最新动态。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

哲 学 研 究 (4)

——台港及海外中文报刊资料专辑 (1986)

北京图书馆文献信息服务中心剪辑

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〕

目 次

西方哲学论著

西方古代无神主义的特性

李 震 一

中国哲学专题研究

中国哲学与现代思潮

陈晓林 一三

中庸与道理：论中西哲学的异同

谢扶雅 一九

淮南子之道论

李 增 二六

生命与宇宙(上、下)

罗 光 三八

荀子与法家

周绍贤 五六

禅学与老子思想的关系

周丰章 六四

哲学家研究

象山思想临终同于朱子

黄彰健 六八

席元山与王阳明的交谊

林继平 七九

新大陆的东方一哲人：迎陈荣捷先生来新亚书院讲学

金耀基 八四

哲学问题通信

论科学方法答扬麟书先生

胡秋原 八七

論著系列

西方古代無神主義的特性

李震

第一節 哲學探討與無神主義

哲學思想之所以與其他知識不同，在於它是藉人之認知能力和合乎人性條件的方法，去探討人生或與自己相關的種種根本問題，以期獲致完整的，有系統的，具有普遍價值的洞察與理解。在哲學思想中，就如在人類知識的其他領域一樣，經常發生衝突與矛盾的現象。譬如有些思想傾向悲觀主義，另外一些傾向樂觀主義；有些哲學家強調一致、統合、安定與不變，另一些則強調多樣、分散、不安定與變化；有人以有神主義作為其思想的最後歸宿，有人却走向無神主義。有些互相衝突的思想並不含有內在的矛盾，且能協助哲人尋求更持平、完整的觀點，例如唯心與唯物之爭，並無真正矛盾，因為對人來說，心與物皆不可缺。重點應放在如何對心與物作客觀的判斷，如何處理二者間的關係。反之，有神主義與無神主義顯然是兩種對立的終極觀點，互不相容。但是為界定何者是真正的有神主義，何者是真正的無神主義，往往並不是輕而易舉的事。例如有些哲學家所否定的神，實非真正的神，而是流於迷信的信仰對象或非理性的虛構，如不詳加分

辨，就指上述哲學家為無神主義者，只能造成思想上的混亂。無論如何，人類思想中之衝突與矛盾現象，足以指出人之限度，也要求我們在追求真理的路上，必須謹慎從事。謙虛的態度和持之以恆的精神，為完成哲學探討是不可少的條件。

在西方哲學產生之前，希臘文化已經有多彩多姿的發展，而此發展與神話有密切的關係。荷馬（Homer）、赫西奧德（Hesiod）和東方文化有關的奧爾甫（Orpheus）都是希臘神話的主要資源。

神話是初民靠想像、直覺與原始素樸思想所完成的創作，雖然沒有合於邏輯的反省、理性的探討作為基礎，虛構與真實混在一起，生存的根本要求與出自想像的答案不分，但是神話也往往反映了人類對於存在之根本問題所感受到的壓力，並努力尋求出路。在哲學探討尚未興起之前，早期人類藉豐富的想像力，創造了許多故事，以說明宇宙之起源、神明與人類之關係、神明之產生等問題。這些故事逐漸流傳，就形成了神話。它的最終目的是應付那些令人困惑的問題，使人心得到一時的安頓。當此一目的之實現由理性探討去完成時，哲學知識便取代了神話的傳統。

神話雖屬虛構，畢竟也說明原始民族開始接觸到那些令人困惑不

安的問題，而且那些問題不只涉及現世生活，也涉及人生的終極意義。因此神話往往與早期人類的宗教信仰及宗教經驗分不開。神話本身未必是宗教性的，但是經常與宗教思想有密切關係。這一點可以幫助我們瞭解，希臘神話的發展過程，已積極地爲自由的，理性的探討鋪路。

希臘神話中的宗教思想，逐漸滙成兩個主流，一是以荷馬、赫西奧德神話爲主的奧林匹克宗教，即所謂貴族宗教；一是以奧爾飛斯神話爲主的奧爾飛斯宗教，即所謂民間宗教。前者富有地方色彩，後者則吸收了亞洲近東各地文化、宗教的精神；前者重理論，後者重實踐。

貴族宗教之諸神，富有阿波羅精神，將人置於可感的光明世界，鼓舞人積極進取，追求正義與幸福。但是人所能找到的完美是表面的，短暫的，可以朽壞的。因爲神明雖然控制人的命運，他們自身也具有人類的長處與缺失，往往爲了滿足一己之私慾，置人於不幸的處境。顯然此種宗教傳統不能滿足希臘人的內在需要，却激發他們勇敢地面對人生的限制及痛苦，逐漸透過理性的探索，去追尋真正的自由與正義。

奧爾飛斯教倡狄奧尼蘇斯(Dionysus)精神，與阿波羅(Apollo)精神對立。它重視行動，傾向神秘主義，追求人的永恒救援。面對人生的短暫和避免不了的衝突及痛苦，奧爾飛斯教企圖超越束縛人的限制。它認爲不自由來自形體，視形體爲靈魂的監牢或坟墓。靈魂藉輪迴而不朽，人必須輕形體而重靈魂。

奧爾飛斯教主張在一切事物內皆可發現神性，此說使之具有泛神論色彩。但是它又認爲諸神趨向於唯一的神性，可見在其泛神論思想中，已經潛在着一神論的精神。

奧爾飛斯教傳統對希臘哲學的影響比奧林匹克宗教更爲直接與深遠。畢達哥拉學派在先，柏拉圖在後，都自奧爾飛斯教吸收靈感。亞里斯多德哲學中靈魂論及一神論的發展，多多少少也脫離不了古代民

間宗教的影響。

希臘哲學之所以跟神話及宗教傳統不同，在於它具有自由而獨立的探討精神。面對宇宙，人生的種種根本問題，人運用自身的認知能力去加以反省和研究，以期找到合理的解釋。由此可知，哲學探討自始就展現了追求自由的精神，人努力超越那些神話所代表的想像和虛構之產品，自動自發地去解決自己的問題，不再把命運交給虛無縹緲的神明，而是透過客觀的洞察、理智的運作、主體的反省，去研究事物的本末或前因後果，並在合乎人性的條件下，去處理人與宇宙、他人和絕對存有的關係。

在西方哲學中，「存有之所以爲存有」這一觀念的發現，是非常重要的——一件事，它使人在萬有之中，一方面與世界、別人融通，另一方面他又向超越的「神」開展，以建立合理的人神關係。存有論的建立，必然會發展出「神學」的問題，也使西方古代哲學自始即與追尋或探索絕對存有分不開，換言之，自始即具有內在的宗教傾向與精神。

然而當人處理人神關係的時候，會遭遇到許多困惑、挫折和阻礙，哲學對於「神」的探討，並不是輕而易舉的，也不是一帆風順的。在主體方面，理性活動固然有其客觀的原則與方法可以遵循，哲學探討也具有客觀和普遍性的意義與價值，但是由於個人的習性、生活背景、感受和需要不同，客觀的原則與標準並不常常爲一切人所認定，甚至有許多人舉生體會不到哲學探討的重要，也不知哲學爲何物。另外還有不少外在因素，如傳統文化、信仰、習俗、環境、教育、學說之分歧等，皆可導致人對於哲學探討之價值，產生疑問，並產生無所適從之感。

如果說在中西哲學的發展過程中，可以找到許多有利於「有神論」的因素，同樣也可以找到一些有利於「無神主義」的因素。這些相對立的因素，皆與人的條件相關，同樣值得我們重視。特別是在此二

十世紀的末期，實踐的無神主義者，比比皆是，不能不令人想到，無神主義在理論上也是不可忽視的問題。「有神」與「無神」屬於人的終極抉擇，在哲學探討的領域中，不但有其重要性，而且並不是容易解決的問題。

肯定希臘哲學的根本精神是有神論的，並不困難，但是在蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德、普羅丁等偉大有神論者的旁邊，無神主義者也佔有一席之地，也是不容否定的事實。但是如果我們以看近代無神主義的眼光去看古代的無神主義，那就很可能差之毫釐，謬以千里了。西方古代的無神主義有那些特性呢？這就是我們在下面探討中，所要尋找的答案。

第二節 初期的自然哲學與無神主義

希臘哲學的第一個階段通常被稱為宇宙論時期或自然主義時期。初期哲學家關心的問題是宇宙的起源、構成及演變，這也是前人所關心的問題，所不同者是哲學家們不再藉神話去說明宇宙現象，而嘗試藉經驗觀察和理性探討物質世界作自然而合理的解釋。他們的理論雖然殘缺不全，以物質現象說明物質現象也不可能道出萬物的起源，但是他們在理性探討方面的嘗試與努力，足以使他們獲得西方第一批哲學家的資格。

但是當我們稱初期哲學家們為自然主義者時，必須加以說明。因為初期所謂的自然主義與文藝復興時期的自然主義或現代的自然主義不同，它不是以自然為唯一現實而統合一切的絕對自然主義，它指出大多數初期的哲人認為宇宙可以透過自然原理去加以瞭解和說明，並不意味為了強調「自然」就必須否定自然之外或超越自然的原理。事實告訴我們，初期哲人中，大多數承受了傳統宗教的影響，肯定「神」的存在。雖然為獲得完整的精神體之意識及觀念，還須經歷長時期

的探索和追尋。

在此我們感到需要對有神論與無神論，作一個明晰的區分，而且盡可能使此區分具有普遍意義，使之在中西哲學中都能適用。筆者採取比較傳統的說法，主張有神論肯定或傾向於肯定超越宇宙、人類的存有，而此存有為有資格存有，即具備思想和自由意志，即宗教所信仰的至上神或上帝。但是我們特別強調，上述肯定可以是直接的，也可以是間接的；可以是經過反省的，也可以是未經反省的。例如有許多人直接肯定上帝的存在，却依照某些絕對的道德原則或規範去處理自己的生活。這些人從未意識到自己已經間接地承認上帝存在，甚至自稱為無神論者，我們認為他們仍然是有神論者。反之，無神主義直接或間接地否定超越宇宙、人類的資格存有或上帝，再不然就用某種內在原理去代替上帝。

有關初期哲人之「自然主義」的特質，當代學者之爭論可以協助我們對此問題作進一步的瞭解。格思里（W. K. Cuthrie）在其「希臘哲學史」中，認為歐尼亞首府米利都為當時經濟活動中心，物質生活富足，使初期哲學具有人道主義和唯物主義的傾向，不再承認其高水平生活出自神的恩典。初期哲學家認為在宇宙的千變萬化的現象中，隱含着某種內在的秩序，不需靠神明去解說內在原理。這樣就產生了與傳統神話和宗教不同的哲學思想。①格思里主張高水平文化與物質生活，有利於哲學的產生，並使之自然而然地傾向於人本主義及唯物主義。

伯爾耐（John Burnet）在其著名的「早期希臘哲學家」一書中，有與格思里類似的主張，他認為歐尼亞學派的思想具有世俗主義和自然主義的特徵：「我們決不要因為在留傳至今的殘篇中還使用了「神」這個詞，而由此作出錯誤的結論。的確，歐足亞人使用過這個詞來指「原初的實體」，指一個世界或多個世界，但是這只不過意味著使用了神性的形容詞，諸如「永遠的」和「不朽的」而已。……就

“神”這個詞的宗教意義而言，首先總是意味着一個崇拜的對象，但是，在荷馬的著作中，這已經不再是它的唯一意義了。赫西奧的「神譜」就是這種變化的最好證明。可見，這裏所談到的許多神決不會受到任何人的崇拜，而且其中有些神只不過是人欲的位格化。”神“這個詞的這種非宗教的用法是這整個時期的特徵。”②

另一些學者則持與上述觀點不同的主張，耶格（W. Jaeger）在其「早期希臘哲學家的神學」一書中，指責伯爾耐硬把十九世紀實證論者的主張加在紀元前六世紀的歐尼亞學派身上。他否定在初期哲學中有唯物主義和自然主義的成份。泰利斯所謂「萬物皆充滿神」一句話中的“神”，雖然具有新的意義，但仍含有宗教意義。阿那西曼德的“無限（apeiron）”指最初的原理或始基（arche），也指“不生”、“不滅”、“包容一切”、“支配一切”；最後耶格要求我們接受亞里斯多德的主張，即在阿那西曼德看來，“無限”就是神。③

耶格的結論是：「在這種所謂的自然哲學中，我們已經發現了神學、神統論及神正論在共同發生作用……宇宙觀的這種發展既意味着產生了一種新的觀察方法，把事物狀態的組成看成是由存在的永恆法則所造成的，也意味着按照上帝的觀念以及神對表現為自然界的宇宙的統治，要來重新建立一種宗教。由於這種方法再次出現在阿納西曼德尼斯的觀點中，由此可見這種觀察宇宙的新方法不只是阿納西曼德所特有的，而是與這種新的哲學研究內在地聯繫在一起。」④

著名新士林哲學家基爾森（E. Gilson）也反對伯爾耐的說法，否認歐尼亞學派中有純粹的自然主義：「我要反對的是：很難說有什麼詞會比“神”這個詞更清楚地具有宗教的含義，……每一個人都有資格把“萬物都充滿着神”這句話解釋為：這意味着在任何事物中並沒有有一個單獨的神，但是至少可以把這句話理解為：這是一個頗為大膽的解釋。」⑤

柯林伍德（R. G. Collingwood）在將希臘哲學初期的自然哲學和文藝復興時期及近代的自然主義作比較時，獲致了同樣的結論：「希臘思想家把靈性在自然中的出現認作是自然界中規律和秩序的源泉，只有這些規律和秩序的出現才使自然科學成為可能。」⑥他認為直到文藝復興運動的後期，機械的自然觀才出現。

斯魯威爾（J. Throver）的看法相當持中：「我以為，我們的結論必須是這樣：如果我們要向歐尼亞哲學家尋找一種對世界的完全自然主義的解釋，那麼我們就是白費力氣。他們不僅把自然看作是活生生的，並因此而視為有神性的，而且，正如耶格所表明的，在他們的思想中，至少包含着後來形而上學的神的觀念的萌芽。既然承認了這點，那麼，同樣真實的而且從我們的觀點看來還必須加以強調的是：在他們對自然以及對世界起源的研究中，也包含着其他思想家們的開端。這種觀點對於信仰與非信仰之事相當重要，或許在他們所提問題的有限範圍之內——或者至少在別人看來在他們所提問題的有限範圍之內——要比在別處更多地包含着這種觀點；這一點亞里斯多德早就看到了，他責備他們唯一的興趣只在于物質的原因，而不在于終極的原因。」⑦他又說：「可以完全確定的是，他們為舊有的神話關於諸神和傳統宗教的觀念的衰落奠定了基礎——即使這一點當然只是就理論層面而言。但是，正如懷海德（A. N. Whitehead）有一次所指出的，”宗教進步的標誌就在于宣告諸神無效“⑧，這一說法根據上面我們已經談到的，看來完全適用於歐尼亞哲學家，而且，我們往下還會看到也適用於希臘傳統的大多數思想家；因為，事實上，我們很少會碰到絕對無神論的例證。根據認真的考察，我們發現大多數被後來的作者們稱之為無神論者（atheoi）的思想家們只否認表現在民間信仰中的諸神的觀念，這大概只是一種前兆，表明將要提出一種更加深奧精緻的神的觀念。」⑨

把初期的自然哲學家看作徹底的自然主義者或無神主義者，是不公正的。他們的貢獻在於不再盲從神話的權威，藉理性的觀察探討宇宙的問題。他們反對傳統信仰中的迷信成份，却肯定神性的存在及重要性。初期哲學在根本上是有神論的，有助於開創更完整的有神論。格思里和伯爾耐顯然犯了以偏概全，操之過急的毛病，即將後世極端自然主義和實證主義的觀點套在初期哲學家身上。初期自然哲學的本質與蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德三大哲人有神論體系的形成，顯然有密切的關係。這一點也可以幫助我們瞭解，希臘哲學自始即傾向有神論。正如斯魯威爾所說：「如果他們是最初的自然哲學家，那麼，他們也是最初的自然神學家。」^⑩

在人類文化和思想的發展過程中，宗教經驗是極原始的，也是非常重要的。即使宗教經驗藉神話或文學的想像作品等方式呈現，其真實性和普遍性仍然不能忽視，因為它所指出的，是人類的根本需求、焦慮與渴望。在希臘哲學中，我們看到的是，原始的宗教經驗在哲學探討的洗煉中，被提升到理性的和理論的層面，對於宗教的淨化和合理發展發生了很大的作用。先天地肯定哲學探討必然與宗教傳統對抗，沒有必要，也是立不住的觀點。

第二節 原子論與無神主義

宇宙論時期的哲學中，有資格被稱為無神主義的，恐怕只有原子論，其他重要哲學家皆是有神論者。畢達哥拉斯學派深受歐爾飛宗教影響，重視宗教生活，肯定靈魂的不朽，倡人生的淨化。河爾福特說：「所有畢達哥拉斯所創制的體系，都趨向於另一個世界，把所有的價值都歸於看不見的上帝。看得到的世界，則加以貶抑，視之為虛偽及空幻，是混濁的媒介，天上的光在此折斷，世界因而受黑暗的蒙蔽。」

⑪

海拉克利都斯也承受了奧爾飛民間宗教的影響，信心靈的自主與苦行，強調靈性的重要。他說：「你絕對無法發現靈魂的限制，靈魂有其深刻的法則或語言。」^⑫他一再談到上帝，以示上帝與其他諸神不同。但是他的上帝內在於宇宙，是在宇宙萬物中活動的普遍理性或規律，統萬變於不變，因此海氏的上帝具有泛神論的色彩。但是在許多根本的觀念尚未明晰地建立起來之前，斷然肯定「神」與宇宙之間的實在分別不是一件簡單的事。海氏的泛神論色彩並不阻礙他傾向於有神論，與近代那些根本否定上帝之超越性的泛神主義，不能相提並論。

在巴爾買尼德斯的思想中，奧爾飛宗教的影響也很顯著。畢達哥拉斯派那種重精神，輕形體的態度，在巴氏哲學中演變成理性之知與感性之知的二分法，由強調「思想和存在的一致性」^⑬，而否定感覺世界的真實性。思想以主體是精神，思想正是精神的內容，而思想與存有不可分。鄔昆如說：「最高的思想也就成了最高的存在，最高的存在是自滿自足的，不需依靠他物的；反過來，其它一切存在反而要依靠它。（柏拉圖的「善」觀念源於此。）最高的思想也是一樣，它不必去想自己以外的東西，它祇思念自己就已經足夠。（亞里斯多德的「第一原因」概念出乎此）。」^⑭即使巴氏不多討論宗教，他的哲學仍然是傾向有神論的。

恩培都克利斯給後人留下的是兩篇敘述詩的斷簡，一為「論自然」，提出機械論的自然觀；一為「論淨化」，是倡導奧爾飛宗教的作品。前者傾向於唯物論和無神論觀點，後者則是指向有神論的宗教作品。恩氏本人對於如何將機械論的自然觀與宗教觀點貫通起來，沒有交待，但是把他列入無神主義者之林，是不公正的。

阿納撒哥拉斯的自然哲學在初期哲學中佔有重要地位。他生於元前五百年前後，是歐尼亞人，二十歲到雅典，成為將哲學輸入雅典的第一人。三十年後，因主張太陽和月亮只是赤熱的巨石，被控觸犯神

明，不得不離開雅典。他主張構成萬物的元素是無限的，不變的種子，變化是外在的，機械式的。但是又肯定「靈智」或精神的存在，以推動萬物的分合。他說：「精神是無限的，自律的，不與其他東西相混，是獨立的，在己而由己的存在。」¹⁵

亞里斯多德雖然也讚許阿氏以「精神」為萬物之動力的觀點，是希臘哲學的進步，另一方面也會予以批評：「阿氏視精神為解圍的神明（*teus ex machina*），藉此說明世界的形成；當他無法解釋一件事物自何原因而必然產生時，就隨時隨地拖出精神來；但是在其他場合，他却寧願用其他原因去說明而棄精神於不顧。」¹⁶無論如何，阿氏將精神原理援引到希臘哲學中，雖未予以充份的發揮，對於哲學未來的發展，仍具有劃時代的意義。斯魯威爾說：「在談到一個支配一切的精神觀念，並使之作為宇宙的根據時，不論他自己事實上是否把此精神與神性看做一個東西，他却提供了一些材料，使柏拉圖及其繼承人得以發展並引向有神論的方向。」¹⁷

原子論流行於紀元前五世紀末期，其創始人有兩位，一是洛西布斯（*Leucippus*），一是德莫克利都斯（*Democritus*），因後者留下的資料比較多，前者就不大被人提起了。原子論者步機械論的後塵，企圖在調和變化與不變的傳統爭論上，提出更圓滿的看法。無數實在的，性質相同的原子，在虛空內因外在壓力或衝擊而聚合分散，形成萬物的發生與毀滅。原子代替了巴爾買尼德斯的「存有」，虛空即「非有」。巴氏的非有不存在，德莫克利都斯的虛空却像原子一樣存在。宇宙內除了原子與虛空，別無他物。原子不可分，堅實，排他，沒有內在活動，在本質上是一樣的，只有大小、形狀、秩序、方位的不同，受機械力的衝撞而聚合，形成各式各樣的東西。只有分量具有客觀實在性，性質只是在量的基礎上我們所感覺到的一些主觀感受。

機械動力的起源是偶然的，但原子的世界一旦被發動之後，便依

嚴格的必然性而活動。原子論一方面切斷了通往最後動因之路，另一方面也否定了目的之說，切斷了通往最高目的之路。又一切原子既在本質上相同，精神與物質的區別也只是等級或程度上的區別，原子論與唯物論就很容易打成一片。後世的唯物論者和馬克斯都喜歡與原子論拉關係，乃順理成章之事。

原子論流行時期，希臘哲學已經由宇宙論時期進入人事論時期，德莫克利都斯也不能不重視認識論、倫理學和宗教的問題。靈魂是生命原理，由較活躍的原子所構成。靈魂原子為細微、精緻而呈圖形的火原子，浮游於虛空之中，經由呼吸作用而被擠入形體。呼吸的持續說明生命的延續，而呼吸停止時，說明生命的結束。

外界原子的流動，經由感官與靈魂原子接觸，產生感覺作用，形成所謂「像」。既然心靈也由原子組成，一切知識皆透過外來原子與主體之接觸形成，因此在思想與感覺之間沒有本質的不同。德氏所謂真正的知識，最多只是一種共同感覺。

在德氏哲學中，傳統的自然哲學一變而為徹底的自然主義。柯爾福特說：「哲學家們稱之為唯物主義，而宗教人士稱之為無神主義。」¹⁸有關「神明」的存在，德氏有他獨特的看法。斯魯威爾說：「如何來說明這些神的觀念呢？德氏事實上給我們提供了兩個理論，第一個理論把神驅逐到「唯物主義化了的心理現象之半明半暗的領域」中去¹⁹，因為德氏主張，神的形象，他稱之為「幻象」，是從夢中產生的。特別是由于人們做了壞事，在良心上感到內疚，於是在夢中就出現了神的形象，作為自己惡行的懲罰者。因此，德氏不僅承認了神對人類生活的影響而且還承認了祈禱的作用，他認為可以把祈禱看作是人們期望碰到吉兆，因而這就與道德聯繫在一起，盡管他認為道德的信念與宗教無關，相信人的道德力量是來自人的內在自尊感。²⁰

他關於宗教起源的另一個理論認為，宗教來自人類對自然奇妙的敬畏。無疑他像現代許多人一樣，相信一旦這些奇妙的自然根源完全

被了解之後，宗教信念也就失掉了存在的根據。

還應該補充一句，德氏根本不信任任何來世的說法，認為自然界的一切事物都要毀滅和瓦解。」^②

但是德氏的道德理論並不附合他的原子論，他主張一種幸福主義：「人之一生，最好的事莫過於獲致幸福，越多越好，儘可能的避免煩惱。」（斷簡一八九）又說：「幸福並不在於一群家畜或黃金；靈魂才是神明的寓所。」（斷簡一七一）神明乃指善神，人得到善神的守護時，才能得到真正的幸福。德氏並不流於享樂主義，而強調精神方面的幸福。

機械的原子論使古代的自然哲學走向唯物論，並逐漸遠離傳統的宗教信仰，形成無神主義的理論。「原子論的產生，只是希臘哲學中的一環，而這一環由於形上基礎的脆弱，很快就由柏拉圖和亞里斯多德等偉大的形上學者所超越，可是原子論却足以告訴我們一個人類思想中的基本現象，那就是為解決宇宙的問題，有神與無神的問題很快就變成了一個中心問題，尤其當人類的興趣由自然哲學逐漸過渡到人生哲學的時候，神的問題更是無可避免的。另一方面，德莫克利都斯的無神論也提示我們，人類思想在探討神的問題時，將會遭遇到很多困難。多瑪斯將來會告訴我們，上帝在己是自明的真理，可是對我們的理性來說就不然了。人類對於神的了解，需要排除許許多多的困難，從人性的限制所來的困難。」^②

第四節 詭辯學派與無神主義

詭辯派的興起，在希臘哲學史中，有其劃時代的意義。他們把哲學探討的重心由客觀的自然轉移到認知主體，宇宙生成的問題由認知之可能的問題所代替。巴爾買尼德斯的理性與感性的二分法對後世哲學影響甚大，巴氏及其學派重理性而輕感覺，詭辯學派則重感覺而輕理性。普羅大哥拉斯否定理性認知的價值，主張感覺論。

普氏的著名論點是：「人是一切事物的尺度，對於存在的和不存在的事物都是如此。」（斷簡一）問題是這裡所說的「人」，是指個人或人的共同條件呢？所謂「事物」是指人的感覺或感覺之外的客觀存在呢？柏拉圖在「泰提德斯篇」中肯定普氏所說的「人」乃指個人而言，所謂「事物」乃指人的感覺或感受而言。普氏到雅典遊學授徒是在元前五世紀中葉，柏拉圖生於元前四二七年，元前五世紀末期已在雅典追隨蘇格拉底研究哲學，對於普氏學說應該是非常接近與熟知。在他的對話錄中，有一篇以「普大哥拉斯」為名，可見柏氏很重視普氏的學說。因此我們認為柏氏的解釋是可靠的。舉例來說，依普氏的感覺論，對於同樣的水，有人感到熱，有人感到不熱，二人皆沒有錯，因為感官的感受不同，却都是實在的。在此可以看到普氏的感覺主義、主觀主義及相對主義的論點：「所有判斷都是感覺判斷，並無客觀真理可言。一切判斷既是真理，又是錯誤。普氏認為對於任何事物皆可成立相互對立的兩種判斷。這樣一來，詭辯術代替了客觀真理的追求。」^②

依泰提德斯篇的看法，普氏對於道德原則，也離不開相對主義和實用主義的精神。善惡之別在於對人有用與否，換言之，一事對人有用，即是善，即可行；無用即是惡，即不可行。

基於實用主義觀點，普氏在實際生活方面並不走極端，對於當時流行的倫理及宗教習俗，表示尊重，並以「修德」訓誨子弟。把握住這一點，就可了解柏拉圖在「普大哥拉斯篇」中的肯定：普氏主張法律是依人類的一些道德傾向而建立的，雖然每一個國家的法律可以不同，應視實際的利益而定。為忠於普氏的感覺論原則，這些話的意義似乎是說，在人類的感覺認知中，有某些共同的成份，可稱之為共同感覺，用之於道德實踐即所謂道德傾向。依此傾向就形成社會的習俗和法律，當然這些仍然是應人的需要及利益而產生的。

關於神的問題，普氏持不可知論及實用主義觀點，他說：「關於

諸神，我不能確知他們存在與否，有形像與否。許多事物阻礙我們有一個確切的知識，例如問題的晦暗不明，人生的短暫等等皆是。」（斷簡四）

普氏及其弟子最關心的是詭辯術，爲了設立學校，收費教學，最重要的是建立詭辯術及與此術相關的知識。諸如宇宙、道德、宗教等根本的人生問題，與他們的主要目標無關。

然而感覺論與詭辯術大開相對主義和實用主義之門，終必導致道德、法律和宗教信仰的破壞，使人走上徹底的懷疑論。斯魯威爾說：「他們由於覺悟到在世界上關於這些東西（按指文化、宗教、道德和政治、社會的組織）的信念是各式各樣時，於是提出疑問：到底宗教、道德和社會結構是固存于這些東西的本性之中，因而就有這些東西的眞正式形呢？抑或它們只不過是習俗的產物，因而只是相對的和不斷變化的呢？正如他們自己所提出的，這些東西是天然的或是人爲的呢？詭辯派學者毫不躊躇地選擇了後一種答案。在他們看來，宗教、道德和社會只不過是人們自己制定的習俗的結果。這種說法有助於使他們得出這樣的結論，不僅允許他們來攻擊宗教，還可以更進一步對宗教的起源提供一種自然主義的說明。這樣的理論有許多已經留傳至今。最重要的詭辯派學者之一，柯斯的普羅底卡斯（Prodicus）提出了一種觀點，後來尤里披蒂和斯多葛學派的作盧西路斯。巴爾布斯（Lucilius Balbus）都引用過，認爲神的觀念是作爲人們對有利的自然力之感謝和崇敬的活動而產生出來的。」^②依普羅底卡斯的說，初民開始把日、月、河、湖、菓木視爲神祇，因爲這些東西有益於人生，供給人食物，例如埃及人敬拜尼羅河，道理就在於此。繼之人類把農工技術的發明者當作神祇去崇拜。既然神明只是被神化了的自然界事物或人，向他們祈禱乃無用之舉。^③

另一位詭辯派學者克利蒂亞斯（Cratylus）認爲神是爲維護道德之權威，鎮壓那些無法無天之人而被發明出來的。

站在感覺論的立場，不可能把心靈提升到形上的層面，追尋普遍的、必要的、不變的眞理，對於神的問題也只有持消極的不可知論或避而不談的態度。假如一旦對於民間的宗教信仰給予自然主義的、實用主義的或其他相對主義的說明，似乎已經遠離中立性的不可知論，而走向無神主義了。上述說法在近代的經驗主義、實證主義或羅素的感覺論中，都可以找到。這些主張或心態的缺點是，根本忽略人類宗教經驗的普遍性，更不認真地去了解有關上帝的理性探討，只要抓住幾個片面的、個別的，有利於實用主義和相對主義的現象，例如埃及人敬拜尼羅河，中國民間迷信閻王、龍王等，就以偏概全地否定宗教信仰的理性基礎和客觀價值。在西方哲學史中，不乏諸如此類的，似是而非的主張，並且往往產生了極具破壞性的作用及效果。可惜的是，它們與傳統的哲學探討精神背道而馳，這一點卻沒有受到足夠的重視，許多人不但沒有覺察到它們的破壞性，而且在追逐時髦的心理的玩弄之下，認爲唯有如此，西方文化的進步才能烘托出來。

第五節 希臘化時期的無神主義

紀元前三三六年前後，亞歷山大大帝登基，率領屬其頓軍隊征服了希臘各邦，橫掃歐亞，一方面使希臘各邦失去了原有的獨立自主地位，另一方面使希臘本土的學術文化向外傳播，開始了歷史上所謂希臘化時期。亞歷山大於元前三二三年去世，亞里斯多德亦於三二二年前後去世。亞氏是希臘時代最傑出的形上學家，他的逝世也象徵了形上探討的式微。希臘文化的向外拓展，與東方文化、思潮的交流，再加上蘇格拉底、柏拉圖和亞里斯多德之國家觀念及政治理想的逐漸破滅等因素，使此一時期的哲學表現了三個特色：1 即個人主義的精神，尋求個人生活的安頓變成極爲重要的事；2 以實證精神探討物理世界的問題，因而往往具有唯物論的色彩；3 自蘇格拉底以來，特重知

與德或行的合一，亞氏以後的希臘哲學却是向知與行的分裂，因而主觀主義和實踐主義便成爲當時的特色。主觀主義容易導致懷疑態度，而倫理實踐缺乏理論基礎時，自然會流於浮淺。

首先要提到的是斯多葛學派，由賽普魯斯的齊諾創立於元前三〇〇年前後。克利西布斯被稱爲該派的第二創立人，去世於元前二〇八與二〇五年之間。

該派把亞里斯多德的四大原因歸納爲兩個原理，即主動原理及被動原理，二者不可分，都是物質原理。被動原理是消極的元質，接受主動原理的限定而成形。主動原理即使萬物發生的神的理性。神即在宇宙的原理，此主張使該派成爲徹底的泛神論者。亞里斯多德所肯定的上帝之超越性被否定了，上帝只能是事物的內在原因。

該派承海拉克利都斯之說，肯定神即是火或溫暖的精氣，使萬物生長，並加以保存。精氣是物質的，即所謂種子理性（*Logos spermatikos*）。人的靈魂也是物質的。克利西布斯說：「如果死亡是靈魂的分離，足以說明靈魂也是物質的，不然的話，將無所謂分合。個人的靈魂可朽壞，只有普遍的靈魂不死，即內在於萬有的神火。」

伊必古魯學派的創始人伊必古魯斯生於元前三四一年，逝於二七〇年前後。他認爲哲學是到達幸福的途徑，而哲學的最大益處是把人自對於「神」的恐懼中解救出來，因爲哲學能夠證明「神」不食人間煙火，也不管人間的事。

他的無神論與自然主義的宇宙觀互相關連，宇宙間萬物皆由物質的原子構成，只有空虛可以說是非物質的。無數原子由外在的，無始的動力推動。原子除大小、形狀、輕重之外，沒有內在性質與活動。

靈魂是細微的，散佈於全身的物體，類似混有熱度的空氣，是一種器官，不在身體之外獨立存在。借靈魂之力，形體得有感覺。悟性中的心像，也起因於細微分子自物體表面不絕的擴散。事物的物質副本，即在此情形下，印入我們心中。知覺的重覆產生普遍觀念，伊必

古魯斯的經驗論走普羅大哥拉斯路線，但是也超過了普氏。²⁸

斯魯威爾說：「雖然就伊必古魯哲學的全部傾向和目的而言是無神論的，可是他本人却出人意料之外地承認傳統宗教諸神的存在。他們像其他萬物一樣當然也是物質的，但同時却是永恆的。他的神學是別具一格的，事實上很自然是由他思想體系的基本唯物主義的前提而引申出來的。和德莫克利都斯一樣，伊必古魯斯試圖說明這一事實：爲什麼人們不僅相信諸神，而且還聲稱人們已經成爲關於諸神的「幻影」的接受者。他的理論是這樣：神雖然是普通肉眼所看不到的，而是由比我們對宇宙的日常經驗的對象更爲精細的質料所組成的——這種質料頗類似於靈魂所由組成的那種質料。因此，神所發出的原子滲透到我們心中，於是便產生了我們在夢中和精神恍惚狀態下所經驗到的關於神的形象。然而，伊氏的神並不參預世界的事物，而且至多只能作爲人類生活的理想——即一位伊必古魯派哲學家的生活——而來活動。」

魯克來奇烏斯（*Lucretius*）生於元前九十九年，卒於元前五十五年，把伊必古魯斯的原子論的唯物觀點及無神主義帶給羅馬人，大大推崇。他的目標是立在機械自然觀的基礎上，把人自宗教傳說所造成的恐懼心理中解救出來。他說：「宗教從天空抬起頭來，以可怕的面孔，俯視人間。當人類生活爲這種宗教的重壓所服，而卑怯的伏在地上時，有一個希臘人（按指伊必古魯斯），竟敢舉起他的肉眼來抗拒那個恐怖，並對宗教抱反對的態度。他不怕神的殿堂，不怕電光，不怕天空之威嚇的吼聲；那些都只能更加煽動他——他靈魂中熱烈的勇氣，使他滿心希望，首先破開自然之門的堅鎖。」²⁸

朗格（*F. A. Lange*）說：「魯克來奇烏斯以爲宗教之起源，本來是純潔的。人們在醒時，尤其是在夢中，在精神上觀得了崇高有力的神的姿態，並以生命、感覺及超人之力，附歸這些空想的像。他們觀季節及星辰之升落之合則的變化，但他們對這些事物之理由，是

不知道的。於是，他們遂以為神在天上——光的地方，並以爲天及天的現象——暴風雨、雹、雷閃、雷鳴——是以神爲原因。」²⁹魯氏認爲上述信仰帶給人的却是壓力、恐懼、不幸及傷害，因爲他不再客觀地去觀察、了解自然界的事物，而以無用的犧牲及祈禱，來解除神的憤怒。

魯氏在「物性論」的第三篇中，探討靈魂的性質，駁斥靈魂不朽的說法。他以爲對死亡所生的恐怖，毒害真正的快樂。爲了逃避死亡，人往往犯下最卑下的罪以積聚財富。他認爲靈魂 (Anima) 與精神 (Animus) 不同，但二者皆爲人身體的部分，與身體有密切關係。肉體的溫度及呼吸，由靈魂形成。精神類似耳、目，也是人的器官，是胸內最細微及內在的部分。二者皆屬於形體，由最細微、活躍和呈圓形的原子構成。形體消滅時，靈魂及精神亦不復存在。魯氏之意在于指出死亡全不足懼，因爲人死的時候，已不能夠知覺到任何不幸。

形上學的沒落，個人主義、主觀主義的流行，自然會導致懷疑論的興起。亞氏之後，著名的懷疑論者皮羅 (Pyrrho of Elis) 生於元前三六〇年，逝於二七〇年，他認爲人無法認知事物的本質，因此最好的態度就是存疑，對於事物的真假或善惡都不加判斷。這種原則使他對宗教信仰採取不可知論的立場，同時他認爲拒絕作任何判斷是獲致心靈平靜的最好方法。元前一世紀的安尼西德泰斯 (Aenesidemus)，和公元後二世紀被稱爲「經驗者」的賽克斯都斯 (Sextus Empiricus) 皆承繼皮羅之懷疑論而發揮之，賽氏爲一著名醫生，活躍於公元一八〇年至二一〇年之間。著有「皮羅的思想路線」，包括了懷疑派哲學的綱要；另一部著作是「反獨斷論者」。福林特說：「全部希臘的懷疑論，世界上曾經出現過的不可知論的最徹底一貫的發展中全部重要的內容，看來都已經保存在這兩部著作中了。」

斯魯威爾說：「然而，古典時期的懷疑論者對於宗教實踐所做出的結論却傾向於維持」現狀。因此，甚至賽克斯都斯雖然在哲學論證上反對宗教信仰的合理性（由於他是一位徹底的不可知論者，自然也反對非信仰的合理性！），同時他又申稱他信仰神，信仰神對人類的天意。他寫道：「人們會發現懷疑論者會按照他國家的習俗和法律承認神，並且去做任何有助於崇拜和尊敬神的事，但是在哲學研究的領域中，他却不作輕率的斷言。」（「反獨斷論者」，IX, 49）……這種私下不信仰而公開申稱信仰的立場，就成爲後來許多居于高位者所要採取的立場。」³⁰

第六節 幾點結論

在完成上述探討之後，我們嘗試提出一些綜合性結論，以說明古代哲學中無神主義的特性。

一、「神」的問題是一個根本的問題，它在哲學探討中的出現是不可避免的，又因其本身的複雜性和辯證性，「有神」與「無神」的爭論幾乎與哲學的存在一樣古老，顯然與人性問題有極密切的關係。此一問題在希臘哲學中已經成爲重要的形上問題，與宇宙和人生問題的探討具有終極性的關連。

二、存有論的建立，毫無疑問地有助於有神論的發展。在希臘哲學中，海拉克利都斯、巴爾買尼德斯、蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德和普羅丁，都是建立存有論的功臣，他們的思想體系也都是有神論的，或傾向有神論的。「存有」是溝通萬有的類比性觀念，就如尼采所強調的，一旦把「存有」作爲有限世界的基礎，有限世界必然會向無限存有——上帝開放。反之，主觀論、感覺論和個人主義等排斥形上學的主張，必然會使人走向懷疑論和相對主義的哲學，也必然導致不可知論或無神主義的發展。

重形上學與反形上學精神之對立，在希臘哲學中已經存在，在近代哲學中，二者更變得互不相容。此種情形發展到十九世紀，便造成了有神論與無神論毫無保留的尖銳對比。

三、在希臘時代，無論在希臘本土或與希臘有接觸的近東各國，一般的宗教經驗久已存在，並且極為普遍，這種現象對希臘哲學的發展和取向有極深的影響。許多哲學家皆受歐爾飛民間宗教的影響，例如靈魂的存在在宗教信仰中早已根深蒂固，幾乎所有重要哲學家皆在其思想體系中，對此問題做一交待或深入的探討。

但是傳統的宗教信仰經常與迷信混雜在一起，因此有一些哲學家在探討「神」的問題時，不把重點放在神本身上，而放在破除迷信上。在詭辯學派及伊必古魯學派中，我們皆可找到上述情況。在十八世紀的歐洲哲學家中，也可以找到這樣的例子。

四、泛神論與不可知論不能算作嚴格的無神主義，但是這些主張很容易朝無神主義發展。在海拉克利都斯和斯多葛學派的思想中，泛神論的色彩已經很明顯。他們不否認「神」的存在，也很關心宗教信仰問題，但是他們採用的表達方式不恰當，認為神是內在一切事物的「神」與宇宙沒有實在的區別。他們的主張與一般宗教經驗和有神論不同，因為肯定神性內在一切，就不得不否定神或上帝的超越性。泛神論容易被視為迷信而遭致反對，更何況使上帝失去真正面目的時候，無神主義的發展就難以避免了。

詭辯學派、伊必古魯學派和懷疑論者的不可知論，本來對於上帝問題持中立態度，但是他們的困難在於懷疑人認知真理的能力，因而對哲學探討的功能也不信任。一旦認為感性是唯一有價值的認知能力，我們根本無法把握形上真理，即具有普遍性及必要性的真理，「神」對人來說只能是一個不可知的對象，亦即不可能把「神」當作真理或真知去論斷。這樣一來，「不可知」與「不存在」相去就不遠了。

五、古代的無神主義者，即使在理論上否定「神」的存在，在實際

上大多重視道德實踐及精神生活，例如德莫克利都斯、普羅大哥拉斯、斯多葛學派和伊必古魯學派莫不如此。上述情況並非完全來自某種實用主義的觀點，而往往出於內心深刻的體認。幾乎令人毫不遲疑地肯定，他們似乎未曾感覺到，在無神主義觀點和恒常的道德原則之間，存在着難以跨越的鴻溝。由此可見，希臘哲學中的無神主義是溫和的，不是徹底的；是消極的，不是積極的；很少具有現代或當代無神主義那種反神、反宗教和反道德原則的極端色彩。

六、古代無神主義的溫和性由下列情形也可得到有力的旁證，即有些哲人只在私下的場合主張無神主義，在公開的場合却表示尊重民間的，傳統的宗教信仰。如果我們把這種態度只看作一種善意的妥協，並不能說明事實的真相。更好認為當時的一些哲人，確實認為不承認「神」的存在，只是個人或私人的看法，並不因此就反對有神論者的態度，更不想排斥或否定社會上宗教信仰的意義和價值。

七、上述看法如果立得住，我們認為可以申引出另一個結論，那就是當我們強調現代和當代無神主義與古代無神主義之間的關連時，必須謹慎從事。現代和當代無神主義在幅度和特質上，與古代無神主義都有極大不同。肯定人類思想與文化自古即走無神主義的路線，並認為這是基於人性的要求，因此有其必要性，是很草率的主張。因為更多的事實要求我們持相反的肯定，即有神論的積極肯定和發展，才合乎人性的要求。無神主義的發生，不論來自哲學探討的困境，或出於實際生活中的迷失，只是消極的現象，是脫離人性軌道的偏差情況。

註：

① 格思里：「希臘哲學史」，第一卷，二六—三十頁。

- ② 伯爾耐，「早期希臘哲學家」，十四頁。
- ③ 耶格，「早期希臘哲學家的神學」，七—二十頁。
- ④ 同③，三十六頁。
- ⑤ 基爾松，「神和哲學」，四—五頁。
- ⑥ 柯林伍德，「自然的觀念」，三頁。
- ⑦ 斯魯威爾，「西方無神論簡史」，十一頁。張繼安譯，中國社會科學出版社，北平，一九八二年。
- ⑧ 懷海德，「觀念的進步」，十九頁。
- ⑨ 同⑦，十一—十二頁。
- ⑩ 同⑦，十二頁。
- ⑪ 柯爾福特 (F. M. Cornford)，「從宗教到哲學」。
- ⑫ 斷簡四十五。
- ⑬ 斷簡三。
- ⑭ 郎昆如，「西洋哲學史」，五十一—五十一頁。
- ⑮ 斷簡十二。
- ⑯ Aristotle, Met. A 4, 985a 15—2.

- ⑰ 同⑦，十七頁。
- ⑱ 柯爾福特，「蘇格拉底的前後」，二十七頁。
- ⑲ 同③，一八一頁。
- ⑳ 見 J. Stobaeus 編「希臘作家文摘選」，IV. 5, 46 (德莫克利都斯殘篇 264)。
- ㉑ 同⑦，二十七—二十八頁。
- ㉒ 李震，「希臘哲學史」，四十二—四十三頁，三民書局，一九七二年。
- ㉓ 同㉒，四十七頁。
- ㉔ 同⑦，二十五—二十六頁。
- ㉕ 朗格，「唯物論史」，上冊，九十二—九十七頁，李石岑譯，台灣中華書局，一九五七年。
- ㉖ 同⑦，三十二—三十三頁。
- ㉗ 魯克來奇烏斯，「物性論」，第一篇，拉薩姆譯，企鵝古典著作版，二十九頁。中文譯本根據方書春譯的「物性論」。
- ㉘ 同㉗，一三八—一三九頁。
- ㉙ 福林特 (R. Flint)，「不可知論」，九十五頁。
- ㉚ 同㉙，四十三—四十四頁。

(原載：哲學与文化〔台〕一九八四年一二三期 二—一三頁)

從「價值理性」、「目的理性」、「工具理性」的概念架構看

中國哲學與現代思潮

陳曉林

二十世紀六十年代之後，由於歐美資本主義發達的國家，越來越感受到科技發展與生態環境之間的失調、科層體制（Bureaucracy）與自主理念（autonomy）之間的矛盾、計劃經濟與自由市場之間的扞格、羣體導向與個人價值之間的衝突，加以二次大戰前後勃起的極權主義，並未因右翼法西斯政權如德、義等國的崩潰而告消逝，反之，以蘇聯為首的共產極權主義仍對西方世界構成威脅與誘惑^①，故而，造成西方學術界對既往深信不疑的「進步」（progress）理念，以及與現代過程有關的思潮，紛紛作徹底重估的努力。學院中年輕一代的大學生，甚且一度對「既成體制」（establishment）大感幻滅，試圖以非理性的個人獨特行徑來表達抗議或重塑自我，這種「反文化」的風潮，雖然旋起旋滅，但也確實促成學術界更深刻的反省作為西方思想傳統之主流的理性主義（rationalism），是否面臨了真正的困局^②？在二次大戰期間，因逃避納粹暴政而移居美國的一羣德國社會思想家，逐漸以「法蘭克福學派」的名義，在美國發展出批判現代大眾社會（Mass Society）及其背後智識基礎的「批判理論」（critical theory）。六十年代之後，批判理論又從美國回流歐陸，尤其因法蘭克福學派後起之秀哈伯瑪斯（Jurgen Habermas）的深思銳筆，而在大西洋兩岸學術圈內引起重視，對年輕一

代學者與大學生的衝突尤其可觀。

「批判理論」對西方近代思想的檢討，側重在對實踐主義、科學主義等主流思想的抨擊，視之為「工具理性」（instrumental reason）或「技術理性」（technical reason），認為僅著重於工具理性的開展，人將失去完整的理性心態，而淪為「一度向的人」（One-Dimensional Man）^③。後起的哈伯瑪斯，對「工具理性」與「目的理性」之間的相互關係，作了比較複雜的爬梳，但他在知識論上雖給予「工具理性」以一定的地位，在社會行為體系上却強調「目的理性」，認為人的社會互動無論如何不是單一的科技因素可以主導的^④。其實，批判理論中對「理性」一詞的分析，大抵是採用了本世紀德國社會學巨擘韋伯（Max Weber）的概念架構，而加以演繹與增補。法蘭克福學派對現代工業化社會與資本主義所作的譴責性檢討，也大多來自韋伯的理論^⑤。然而，儘管批判理論重估西方「理性」的概念架構來自韋伯，仍有扭曲或抽離韋伯原意之處，例如，韋伯將社會行為區分為目的理性（purposive rational）、價值理性（valuational）、情緒（affectual-emotional）與傳統（traditional）四種^⑥，而「目的理性」與「價值理性」之間實具有相當繁複的辯證性緊張狀態（dialectical tension）存在，但

批判理論往往將「價值理性」與「目的理性」混為一談，又將韋伯的「合理化」(rationalization)單純地視為「工具理性」的擴展，而忽略了韋伯理論中的弔詭性與曖昧性。但由於法蘭克福學派對現代思潮的重估，韋伯對「理性」的洞識，以及由此而來的倫理問題，在當代學界又引起了斬新的興趣，則是事實。^⑦

另一方面，韋伯的社會學理論，尤其是他在「基督新教的倫理與資本主義的精神」(Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism)中，對近代西方資本主義崛起的精神動機與倫理背景，所作的精采詮釋，固然迄今仍是研究「現代化理論」的學者，共同推尊的經典之作；他在「中國的宗教」(The Religion of China)及「宗教社會學」(Sociology of Religion)一書中對中國儒家倫理所作的研討與判斷，亦一直主導了西方學界在中國思想研究方面的趨向。韋伯對中國儒道兩家的概括分析，尤其對儒家價值系統的探究，其慧眼獨具之處，不可勝數，以致有人認為數十年來西方有關中國社會及思想的著作，可逕視為韋伯理論的延伸與演繹^⑧。基本上，韋伯判定儒家倫理與價值系統自有獨到的理性主義精神，但却無法開展出資本主義與現代工業，亦即，儒家倫理是中國現代化的負面因素。然而，近十年來，由於東亞儒家文化圈內的日本、韓國、臺灣、香港、新加坡等地區，經濟發展十分快速，現代化的程度與日俱增，已對歐美工業先進國家構成了強烈的挑戰，更重要的是，這一趨勢正在方興未艾。事實的演變迫使學術界重新檢討相關的理論，韋伯對儒家倫理所作的判斷正逐漸受到嚴峻的批判，而儒家思想的價值及其現代意義也開始受到來自西方學者的正面評價^⑨。

韋伯認為：儒家倫理與基督教儒理都是「理性主義」，但這二種理性主義有完全不同的精神取向，儒家的理性主義是對世界作理性的適應，基督教的理性主義則是對世界作理性的宰制。這是韋伯根據他對「理性」所下的概念架構，對儒家倫理所持的基本觀點，也是他相

信儒家倫理不能開展出近代資本主義的根本原因。^⑩韋伯的理由是：儒家的價值系統雖是一理性的倫理系統，但儒家理性的基本態度是入世的，且視宇宙與人生為和諧而平衡的結構，因而將自我與世界之間的「緊張」或「對立」解消了，於是，「儒家倫理中沒有救贖的觀念，儒者沒有從靈魂轉移或來世懲罰中『得救』的欲望。儒者既不祈求從生命中解脫，因為生命本身是被肯定的；又不祈求從社會或世界中得救，因為社會與世界也是儒家視為當然而加以接受的。於是，儒家只有透過自我克制，克己復禮，小心翼翼地面對這個世界。」^⑪在儒家倫理中，自然與神祇，倫理欲求與人性缺失，原罪意識與得救需求，今世行為與來世補償，以及宗教的責任與社會政治的現實之間任何的緊張性，都是不存在的。^⑫韋伯認為儒家倫理中缺乏濃郁的宗教意識，尤其全無西方基督教的原罪意識，自然是相當正確的看法。然而，是否「理性主義」一定要像近代歐洲那般在「緊張」中向外宰制，方能開展出資本主義及現代工業，目前既已成爲問題，則被韋伯肯定爲「理性主義」之一的儒家思想，其強調和諧、中庸、平衡、自持的性格，是否具有斬新的現代意義，甚至具有「後現代時期」(Post-modern)的意義，便成爲值得探討的課題。

無論如何，對「理性」的本質與功能，作全面的批判與重估，一直是現代思潮的主流所在，儒家哲學是否具有斬新的現代意義，畢竟要視它是否能爲人類理性的進展與發揚，增添可貴的內涵與活力而定。我們不妨仍以韋伯對「理性」所擬的概念架構爲主，輔以西方學界對韋伯「合理化」過程所提的反省，來檢視儒家哲學對現代思潮可能提供的貢獻。

韋伯所謂的「理性主義」，是指人類思想與行爲從巫術的、奇魅的、或傳統的束縛中「覺醒」(Entzauberung)出來，然後以這種「覺醒」的態度來形成生活體系的共同規範，去除人際關係中的傳統束縛^⑬。從這個意義而言，儒家哲學不折不扣是一種理性主義，不