

八道叢書

007

商務印書館

萊斯利·史蒂文森 著

袁榮生·張藻生 譯

人性與人性七說

——多元的人生觀



八道叢書 The Octologos Series

叢書主編：江先聲

007：人性與人性七說——多元的人生觀

Originally published in English
under the title *Seven Theories of
Human Nature* (by Leslie Stevenson)

Copyright © 1974 by Oxford Uni-
versity Press Second Edition, Copy-
right © 1987 by Oxford University
Press, Inc.

作 者——萊斯利·史蒂文森

譯 者——袁榮生 張堯生

責任編輯——廖劍雲

出 版 者——商務印書館(香港)有限公司

香港鰂魚涌芬尼街2D僑英大廈

印 刷 者——美雅印刷製本有限公司

九龍官塘榮業街6號海濱工業大廈4樓B1

版 次——1991年10月第1版第1次印刷

©1991商務印書館(香港)有限公司

ISBN 962 07 6101 4

胡說八道的浪漫

這裏介紹“八道叢書”，要解釋的當然是“八道”；而提到了“八道”，自然會想起“胡說”。如果你讀過《老子》，你可能會相信，道是混沌而一，不可名狀，不可言說的；一說，就都是胡說，都是八道了。

可是，儘管這樣，人們還是不甘心——就是老子也不甘心，世世代代以來，人們還是要繼續言說那不可言說的道。看“八道叢書”，也還是看人們繼續這樣言說下去。可是，爲甚麼？——這不是一個沒有結果的愛情故事嗎？

浪漫的愛情故事，總是不知從哪裏說起的。認識——有人認爲可以從認識說起：我們怎樣認識道；或者說，我們怎樣認識這個世界。從這裏說起一點也不容易。姑且放下一些哲學的疑惑，不談甚麼“主體、客體”，甚麼“本體、現象”；姑且假設有一個客觀世界作爲我們可以認識的對象，我們對這個對象有一

定的認識能力。可是要描述這種認識能力就不容易了。也姑且不對這種能力作哲學的探討了，就說科學的描述吧（比方說，心理學的描述吧），有哪一套對這種能力所作的科學描述，不留下一大片空白地帶呢？就如不少人把我們的認識能力分為理性思維和直覺兩大方面；理性思維是語言概念、邏輯推理等的認知方式，還大體可以用語言說得明白；可是直覺是怎樣的，卻似乎不能用語言說得清楚。儘管這樣，更儘管有人乾脆否定直覺能給我們帶來實質的認知內容，不少人還是不願意只接受理性思維作為認知的途徑；不少人還是覺得，缺去了直覺，就缺去了心靈的其中一面；我們還是不時聽到像這樣的懇切的呼求：“還我右半的心靈！”

直覺也許確實是不可以用語言描述的，這或許正是因為直覺接近於道吧。要認識道，大抵在很大程度上要倚賴直覺。確然有一些大哲學家給予直覺很高的地位。柏拉圖的“理形”（這或者可說是柏拉圖的“道”吧）就是要通過直覺來把握的；笛卡爾心目中那些最可靠的確切明晰的知識（像幾何學的公理）也是通過直覺把握的。不過，如果你要確認這些大哲學家給予直覺的崇高地位，你或者要接納這些哲學家的整套哲學思想。在《還我右半的心靈》一書中，我們看到了從另一個方向來建立直覺的地位的一個可能性——那是一個心理的取向。當然，這裏還是免不了要接納某一種心理學見解；但是書中也指出了一個更具實質意義的方向，那就是，直覺的活動可見諸形形色色的藝術表現中。可以說，形

形形色色的藝術表現就是“心靈右面的剪影”。

可是，對藝術表現的體會可以算是一種認知嗎？看過《心靈右面的剪影》一書的讀者或許大都會認同作者的觀點，肯定那是一種認知，甚或追隨作者更進一步，認為這種認知方式貫串於我們所有的認知活動，只不過在藝術表現中特別顯豁吧了。那麼，用當代流行的話來說，藝術就是直覺活動的“範式”（Paradigm）了。然則，理性思維的範式又是甚麼呢？那看來應當是科學了；而科學之中，又當以物理學最有代表性。拿“量子電動力學”（Quantum Electrodynamics）這套當代的尖端物理學理論來說吧，除了萬有引力以外，這個理論可以對所有的物理現象作出完全的解釋。也就是說，這個理論幾乎可以包舉自然科學的全體（因為化學、生物學等最終都可以還原到物理學的解釋）。這樣一個强有力的、涵蓋極廣的解釋體系是通過語言一環一環地推衍下去的，其中的語言成分，有些是聯繫一個語言概念與另一個語言概念的，這發揮的是邏輯的聯繫作用；另一些是聯繫一個語言概念與它所指稱的事物的，這發揮的是指謂作用。在《理性邊緣的物理》一書中，我們可以看到這樣一個解釋體系怎樣推衍出來。可是，為甚麼這要叫做“理性邊緣的物理”呢？要解答這個問題，我們且先看一些“理性邊緣的哲學”吧。

在《理性邊緣的哲學》一書中，我們看到的是古希臘蘇格拉底之前的一些哲學論述。這些論述我們今天看來可說是笨拙得可愛，或者這正是因為它要言說那不可

言說的道吧（這些語言也可說是自我否定的）；或者正是這些混沌的、天真地赤裸的語言，像《老子》的語言一樣，體現了道的混沌。這些哲學論述的語言是這個模樣，它的話題也似乎有些奇怪。有一些所論的事情，今天看來應該是屬於科學的範疇（例如宇宙萬物由甚麼元素構成）；可是，在當時，還沒有哲學和科學的分別。科學是怎樣獨立出來的呢？這要回到剛才提到的笛卡爾。這位十七世紀的“近代哲學之父”要把知識建立在絕對可靠的基礎之上，而這個基礎，我們提過，是要通過直覺來把握的（所把握的包括“我在思想”，幾何的公理等）。在這個基礎之上，我們通過推理建立起其他知識。語言失去混沌，由此啓了端倪。近代的科學，就是把這個基礎留給哲學，而向推理方面膨脹。用剛才提到的語言來說，就是置指謂作用於不論，而發展邏輯的聯繫；或者是削弱前者而加強後者。可是，這樣的削弱真的可行嗎？在這邊減去了一個指謂，在那邊便會增加一步推理，而推理終端的另一個指謂也就有了雙倍負擔。這個不斷向理性膨脹的科學，不正是越益使自己走向理性的邊緣嗎？

有人認為，一些現代的科學理論也並不是置剛才所說的基礎於不論。像愛因斯坦的相對論就對幾何的公理提出了質疑，更對笛卡爾以來近代科學以至近代哲學那種以自我為中心的、相對的、有限的觀點有所超越，試圖建立一個超越於個別觀點的絕對的宇宙觀。這在《有我的宇宙》一書中可窺見其一二。不過這還是一個“有

我的宇宙”，因為從哲學的認識論來說，宇宙還是完完全全的被作為一個客體看待；既有“客體”（認識對象），當然就有相對的“主體”（認識者——我）。要體會一個無我的宇宙，恐怕只有像莊子那樣物我兩忘了。

可是莊子這種哲學態度怎樣可以在現代自然科學中找到立足點呢？我們試看一個生物學的例子吧。我們都有“生命個體”的概念，可是倘若我們從一些社會生物學（sociobiology）的觀點來看，我們會發現，人體細胞、組織等裏面一些必要的生命機制的維持與進行，是有賴於一些一般認為是“外在於”人體的微生物的，這些微生物就好像跟人體細胞共生而並存，整個人體看來就像一個由許許多多共生微生物合成的生物圈。另一方面，如螞蟻、蜜蜂等的社會動物，牠們整個羣體的活動看來又像一個個體的行為。這種種方面，使我們認識到生物界中的個體並不是一般想象的那麼可以截然劃分的。我們對生命個體的原始認識來自我們對“自己作為一個個體”的意識，可是這個意識也可能是通過了語言等等的社會活動才能達致的。明白了這一切，我們再回頭去意識那個“作為一個個體的自己”，就會有很不同的感受，甚或會達致莊子那種物我無間的境界了。我們不得不承認，這種感受是一種實質知識，而且是一種科學知識，一種生物學知識。這就是我們從《無我的生物界》一書所得的啓示。從這裏我們還可以想到，實感體驗與理論科學之間的界線是否值得斟酌呢？哲學與科學

的分界又如何？還有一門科學與另一門科學之間的界限又怎樣（生物學可以還原為物理學嗎）？

剛才的觀點，不但可用來看個體的自我，還可以用來看作為整個人類的那個“自我”；不管你願意把這個“自我”作為一個實體看待，還是作為一種性向看待。也就是說，我們可以問：有沒有一定的“人性”呢？我們看看古今中外各種人性論莫衷一是，或者會相信人性論也不過是特定社會的產物。可是人性本身，是不是好像道那樣，確然有之，卻又是不可言說的呢？這樣，我們不是回到了原來的出發點嗎？我們對道的追求，到這裏似乎有點累了。那麼，就坐下來讀一讀《人性與人性七說》吧。

就如藝術，我們說過可以作為直覺的範式。可是我們對藝術的本質又能說些甚麼？我們對藝術的看法或言說，也似乎免不了是特定社會或是特定意識形態的產物。這不是我們從《勢與藝七篇》一書中所看見的麼？本質與言說，果真是這樣接不上來嗎？

那麼，我們是否要尋回那未有語言時的心？我們的原始心靈，是否像弗洛伊德或榮格的心理分析所說的那樣的？“自我”是否一個紮根至深的心理原型呢？我們怎樣面對心靈深處的慾呢？我們可以回到未有慾、未有自我時的寂滅嗎——這不就是佛家的境界嗎？這不就是《心理分析曼荼羅》給我們的啓示嗎？

可是那個寂滅的境界不會是道吧？道是無所不包，無所不在的，如果那是道，又怎會跟語言、跟科學完全

接不上來呢（就是“可”、“不可”、“無可無不可”的關係也沒有）？或者向那縱深的方向走是走不通了，我們就從縱深跳回來。我們不必失去與科學、與語言的接觸，我們甚或可以流連於語言的科學（語言學）之間，穿過結構主義的網絡，我們邂逅了“後結構主義”。後結構主義的語言是禪的語言。後結構主義眼中的符號，正如結構主義一貫所主張的，固然是沒有實質對應的指謂（reference）；然而也並不如經典結構主義所主張的，相互組成一個封閉的系統。後結構主義着眼的是符號的一種姿態與閱讀符號的一種姿態，此二者好像在相互戲謔（有些方面似愛侶的戲謔），由此而產生一種閱讀的意趣，這大抵就是禪意吧。總之，後結構主義的《符號禪意東洋風》中的意趣就是禪意。

既感染了這種意趣，再回頭把科學的言說作有如上所述的符號的閱讀，就有如剛才我們既體認了莊子的物我觀，再回頭看一個無我的生物界；這裏我們所看見的世界是怎樣的，也就不言而喻了。當我們沉酣於這種意趣中，細閱《人其人的科學》，其間的得益，自然要遠高於原書的意圖了。

如果我們不能滿足於“理性邊緣的科學”，我們也不能安於“理性邊緣的哲學”。《理性邊緣的哲學》讓我們看到的是古代哲學的天真，可是自從笛卡爾所開展的近代哲學把“我”放到我們眼前以後，我們已失去了天真。我們不能回復天真，我們只能超越“不天真”，所以我們需要“我而非我的哲學”。《我而非我的哲學》

帶給我們的哲學圖景，竟然像畢加索的一幅立體派繪畫：頭就是頭，臉就是臉，嘴巴就是嘴巴。原來頭是這樣的！原來臉是這樣的！原來嘴巴是這樣的！我們要認識世界，整個世界卻突然對我們來說變得陌生起來了。

故事還沒有結束嗎？不，故事還沒有開始——我們還沒有開始認識。

最浪漫的愛情故事還沒有開始！我們都在等。“你知道我在等你嗎？”

此書出版以來，不少人認為這是一本頗為有益的入門讀物。對此我深為感激，因為這正是我寫此書之目的。鑒於這一基本計劃取得了成功，我認為再版時沒有理由對它加以修改。因此，主要的七章原文，除作些微的修改和校訂外，仍將保持原貌不變。毫無疑問，幾乎每位讀者都能為增添第八種理論提出最好的建議。然而我尚未發現有哪種建議可以當之無愧。同時我也不打算刪去現有理論中的任何一種。基於上述理由，此書的基本結構仍將保持不變。如果說此書需要加以擴充的話，那麼我可以有更多的理由再增添七種理論，而並非僅僅一種。

在開頭兩章中，我乘這次再版之機會，對一些謬誤和不當之處作了修改，尤其是第二章結尾有關科學哲學的論述，我盡量做到不那麼膚淺。當然，每種理論都可以增加很多內容，但是一本入門的課本，是難勝此任的。為了引導讀者作進一步探索，我還特意將每章結尾部分的參閱材料加以擴充和更新。我覺得開列書目提要 and 書目清單，往往使篇幅冗長，不得要領。因此，我只是對每個領域中我認為是最佳的作品略加提及，並對每種作品所涉及的範圍

和達到的水平作些介紹。

最後一章已經徹底改寫。在原版中，我在結尾時對學院派哲學所承認的某些主要問題作了簡要介紹（對心理學和社會學只是一帶而過），這有點背離了本書的應用性和跨學科性這一特點。由於某種原因——這無疑是因為我的職業所致，我似乎認為讀者將會繼續更精深地研究哲學。雖然我仍希望其中一些人將會這麼去做，但是，我現在認識到，會這樣做的人，很可能只是少數。更多的人可能只希望在不那麼抽象的水平上，探求人性的奧秘。因此在新的結尾一章中，我在更廣的範圍內對需要進一步探索的問題作了介紹，並對選擇哪些讀物，提出了我個人的建議。

性別上的區分是這些緊迫的問題中的一個。近幾年，女權運動使這一問題引起了我們的重視。從本書開宗明義第一句話“甚麼是人？”開始，我就不打算系統地使本書的語言“非性化”。我希望，當我聲明我用的陽性詞是包括整個人類性別時，讀者會相信這一點。在我看來，我對這一問題應當作出更深刻的反響。然而，即使我能够這麼做，但加入性別之爭這場辯論而增加本書篇幅，看來並不適宜。我所做的就是在新版第 10 章中指明：性別問題只是在對人性的初步討論中出現的幾個至關重要的問題之一而已。

萊斯利·史蒂文森 於聖安德魯斯

這是一本入門的書，目的只是對一個光怪陸離的學術領域，作一次急速的瀏覽。假如它能激發讀者作更詳盡探討的興趣，並且對他開始作這種探討有所補益，那我也就於願足矣。我估計讀者在此之前，對本書所談的問題並無多少瞭解。

圖書管理員會發現很難將本書加以歸類。儘管這是由一位哲學家所著，但它對一些從學術上講並不屬於哲學範疇的某些作家和主題，也進行了探討。同時，雖然本書討論了某些心理學理論，然而很難將它當作一本心理學的普通入門讀物。本書甚至還旁及生物學、社會學、政治、神學等方面的問題，跨越了人文科學、自然科學、社會科學和神學這些學科之間的通常界限。如果用當前的一個時髦詞來說，本書是“跨學科的”。把它叫作我曾稱之為“應用哲學”的擴充練習，也許是再恰當不過的了（見1970年7月出版的《元哲學》（*Metaphilosophy*），第1章第3節，頁258-267）。其含義是，用理性分析法來解剖信仰和意識形態方面的問題。我們認為，作為個人和社會應當做甚麼，信仰和意識形態對之有着影響。純哲學的問題不可避免地提到了，但是

未作解答；我希望某些讀者將會進一步探討這些問題。

我要感謝我的同事基思·沃德 (Keith Ward)、鮑勃·格里夫 (Bob Grieve) 和羅杰·斯夸爾斯 (Roger Squires)，他們對部分書稿提出了批評及意見，感謝我的父親帕特里克·史蒂文森 (Patric Stevenson)，他對本書之體例提出了建議，感謝我在聖安德魯斯大學 (University of St. Andrews) 的學生，他們檢驗了我的觀點和論述，感謝埃納·羅伯遜 (Ena Robertson) 和艾琳·弗里曼 (Irene Freeman)，她們為打印本書進行了有效率的工作，感謝我的愛妻帕特 (Pat) 為我所做的一切。

萊斯利·史蒂文森 於聖安德魯斯

導

第一 部 分 言

1. 互 不 相 容 的 理 論
2. 對 理 論 的 批 評

人是甚麼？這無疑是至關鍵的問題之一。因為許多其他問題都取決於我們對人性的看法。人生的意義和目的何在？我們應當做甚麼？我們可以期望達到甚麼目標？所有這一切，都從根本上受着我們心目中之人之“真實”或“真正”之本性所影響。

這裏所用的陽性詞“人”（man，即男人）完全是為了使提問和闡述顯得更簡潔方便。正如下一段的引語所表明一般，這也是一種十分常見的做法。儘管如此，我們之中許多人還會立刻就指出：這裏所涉及的，不僅是語言上的方便；通常假定男人這個概念可以代表整個人種的做法，常使女性特有的某些特徵和問題，得不到重視。本書不打算對女權問題作系統的討論；它只對有關一般人性的某些互不相容的理論加以介紹。有些讀者可能希望繼續探討由性別差異造成的影響，為此，本書在第十章末尾（註5），推薦了一些進一步的閱讀

素材。

即使在對人性持最男性角度的看法中，也存在許多不同的意見，本書所能討論的，也只是冰山一角而已。《舊約》的《詩篇》第八篇作者說：“人算甚麼，你竟顧念他。……你叫他比天使微小一點，並賜他榮耀尊貴為冠冕。”《聖經》認為，人是由超越宇宙的上帝所創造，上帝為我們的生命規定了特定的目的。馬克思 (Marx) (在他 1845 年關於費爾巴哈 (Feuerbach) 的論文中) 說：“人的本質……是一切社會關係的總和。”馬克思否認上帝的存在，並認為每個個人都是他所生活的人類社會的產物。薩特 (Sartre) 在 1940 年代初期在德軍佔領下的法國寫道：“人必須是自由的”。薩特與馬克思都是無神論者。但他與馬克思不同之處（至少在他思想演變的那個時期是如此）在於，他認為我們不是由所處的社會或其他一切決定的。他認為，每個人都有完全的自由來決定他想成為甚麼樣的人或做何種事情。

對人性的不同看法，必然對我們應當做甚麼和怎樣做，得出不同的結論。如果是上帝創造了我們，那麼就是上帝的旨意來規定我們應當成為甚麼樣的人，我們也必須向他尋求幫助。如果我們是由自己的社會所造就，如果我發現自己的生活不那麼令人滿意，在社會得到改造之前，就不可能有真正的解決辦法。如果說我們根本上是自由的，並且永遠不能逃脫個人選擇的必然性，那