

# 道德的切慕、洞察與歸化 ——郎尼根理論體系的開放性伸延

關永中

台灣大學哲學系教授

**內容摘要：**郎尼根理論體系蘊含各層面的「切慕」、「洞察」、與「歸化」，並提出不同形式的「問題」來作為轉捩、以企圖從一個層面邁進到另一個層面。本文尤以道德層面上的「切慕」、「洞察」與「歸化」作為反思重心，以檢討郎氏在這方面的貢獻，和可以補充或商榷的地方。

**關鍵詞：**道德切慕·道德洞察·道德歸化·衡量問題·抉擇

無論在哲學或神學的探討上談論郎尼根（Bernard J. F. Lonergan, 1904-1984）的偉大成就，我們都不能忘懷其兩部代表作《洞察》（*Insight*）與《神學方法》（*Method in Theology*）<sup>1</sup>。郎氏藉著《洞察》一書而從認知理論立場上彰顯了不同階段的「詢問」與「洞察」，也透過《神學方法》一書而從認知脈絡與方法演繹上刻劃出不同層面的「歸化」（*Conversions*），藉此強調了「迫切詢問」、「洞察」與「歸化」間的密切連繫。

## 壹、論旨的導出

### 一、《洞察》與《神學方法》的寫作歷程

究其實，當郎尼根撰寫《洞察》之初，其原定計劃本欲一氣呵成地把《神學方法》之內容納入《洞察》的後面，以共同連合為一份週延的神哲學著作。然而，在寫作中途，因長上派遣他到神學院授課，他眼見教務纏身，暫未能有充裕時間去發

<sup>1</sup> Bernard J. F. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding* (New York: Philosophical Library, 1957); *Method in Theology* (London: Darton, Longman & Todd, 1972).

揮所欲交待的論點，只好把剩下的部份，作一濃縮的處理，尤其是在《洞察》第十八章至第二十章有關倫理學與宗教哲學的理路上，他只好長話短說地把很多尚未詳論的脈絡作一骨架式的勾勒，以待日後補充。但可惜的是，郎尼根任教不久，即發現自己罹患癌症，寫作過程幾經中斷，要拖延至十五年後始把後續的脈絡發展為《神學方法》一書的內容而付印<sup>2</sup>。《神學方法》的面世、在某角度上言，固然寓意著郎氏寫作計劃的兌現。不過，綜合地看《洞察》與《神學方法》二書的來龍去脈，總覺得有以下的一份遺憾：《神學方法》一書尚未把《洞察》第十八至二十章的骨幹——尤其是有關「道德洞察」與「道德歸化」，以及「神秘洞察」與「宗教歸化」等議題——發揮得淋漓盡緻，以至有餘地讓我們在這些論點上作進一步的補充。於此，在進行與郎氏作懇談前，須首先交待本文副標題的「開放性伸延」一辭之義涵。

## 二、開放性伸延

郎尼根曾如此地指出：任何他人的理論、在邂逅一己的系統時，他者的論述可分別被納入「正立場」(Position)與「反立場」(Counter-Position)兩個項列當中<sup>3</sup>：「正立場」意謂著對方論點中立平正而與我的大前提相貫通，可以納入我個人的思想體系而更形豐益；反之，「反立場」則寓意著對方論旨有所偏蔽而與我的大方向背道而馳，以致引起思想上的矛盾衝突。郎氏認為這兩個「立場」的理論對我個人思維的演繹都有其助益：「正立場」的增補趨使我的系統變得愈發週延，而「反立場」的挑戰則提醒我停下來回顧自己的理論，以檢討能有的瑕疵，固然自己的理路不論如何週延，也並非無懈可擊；他人的衝擊到底可讓我有機會估量一己的得失。若發覺對方言之有理，我則努力自我修正；若對方陷溺於偏執，我則須勉力辯駁與澄清，以求真理愈辯愈明。我們不一定須說服對方來遷就自己，但仍可藉切磋而彼此獲益。誠然，中世紀士林哲學的發展，就是如此地作出演繹；士林哲學不是單一個人的產物，也不是單一個時代的成果，而是經年累月、經歷多人的辯論澄清後去蕪存菁而成。當思路系統成就後，仍繼續聆聽不同的聲音，讓體系經過不同「立場」與「反立場」的補充與激勵，而使思想更爲圓熟。郎尼根的體系就是這樣的一套開放性的

<sup>2</sup> 關於郎尼根寫作《洞察》與《神學方法》的心路歷程，參考 Bernard Lonergan, "Insight Revisited" in *A Second Collection* (London: Darton, Longman & Todd, 1974), p. 628; Bernard Lonergan, "An Interview with Fr. Bernard Lonergan, S. J.", ed. by Philip McShane, in *A Second Collection*, p. 213.

<sup>3</sup> Lonergan, *Insight*, pp. 387-388.



伸延，他就是透過探討歷代各家「正」與「反」的說法，而終於演繹出一套更高的綜合。

### 三、從開放性伸延談本文之論旨

我們可從郎尼根的思想脈絡中看到亞里斯多德與多瑪斯的踪影<sup>4</sup>，也聆聽到其與近代眾思潮的辯論，甚至看到其與當代眾名家的深入對談，以致其成果斐然，能集眾家之大成。不過，他的體系仍然容許進一步的開放性伸延。所謂「開放性」，就是把一套體系開放至更多的「正立場」與「反立場」之說法中，以求更徹底的辯證；所謂「伸延」，就是在取他家之所長、以補自己之所短中，而增益體系的週延與深度。誠然，郎尼根的論點並非無可增補，而可有進一步的演繹，尤其在道德洞察與歸化，以及宗教嚮往與歸化等議題上，看來尙可有補益與商榷的餘地。有見及此，我們也不必害怕以他人的「正立場」（甚至「反立場」）來與郎氏脈絡邂逅，以期能推演出更詳盡的觀點。爲此，我們首先會從郎尼根認知理論的脈絡上探討其眾環節，尤注意其對「洞察」與「歸化」的說法，並企圖以他家能吻合其正立場之論點來補充其所欲言又止、力有不逮的地方，希望藉此而建構出一套更詳盡週延的脈絡，以補足郎氏所來不及詳細發展的事項。

## 貳、從郎氏認知理論看切慕、洞察與歸化

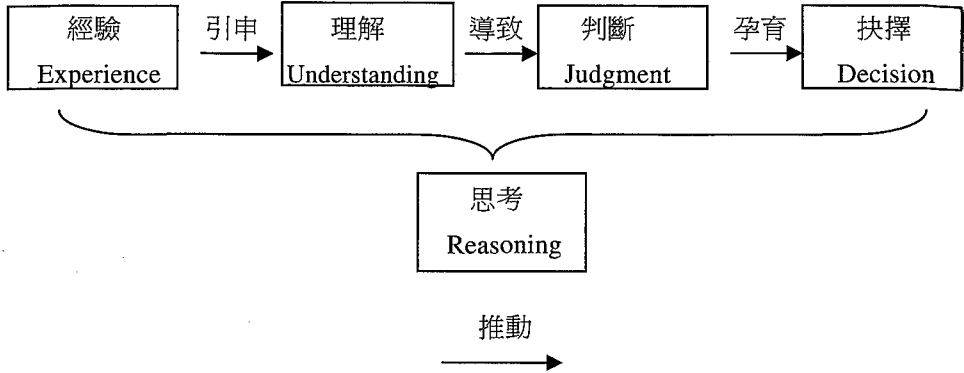
郎尼根談「切慕」、「洞察」與「歸化」，是放在其認知理論的脈絡下來探討，其中呈現了「五個環節」、「四重切慕」、「多層洞察」、「三類歸化」等基調，其來龍去脈可方便地被述說如下：

### 一、五個環節

郎尼根談人的認知過程，刻劃了五個環節，它們是：「經驗／Experience」、「理解／Understanding」、「判斷／Judgment」、「抉擇／Decision」、與「思考／Reasoning」。

<sup>4</sup> 郎尼根的另一部著作《心語》：Bernard Lonergan, *Verbum: World and Idea in Aquinas* (London: Dartan, Longman & Todd, 1968) 其中對亞里斯多德與多瑪斯思想的分析，形成了其後來《洞察》一書的理路根基。

「經驗」引申「理解」，「理解」導致「判斷」，「判斷」孕育「抉擇」，上述四者同受「思考」這份「求知欲」所推動，如圖所示：



每一個環節寓意著人認知過程的一個層面或時份，它們可分別概略被述說如下：

(一) 經驗 (Experience) —— 知識開始於感官經驗 (Sense Experience)。人對世物有所知覺，才有資料去容許他作思考與達致理解<sup>5</sup>。

(二) 理解 (Understanding) —— 人對所經驗的事物作探討，進而瞭悟其中的涵義。人對被經驗之事物產生理解，這份理解引導他去對所理解的物義作出判斷<sup>6</sup>。

(三) 判斷 (Judgment) —— 當人一旦瞭悟所理解的物義符應所經驗的事物，他會下「肯定判斷」；反之，當他察覺所把握的物義不符應事實，他則下「否定判斷」。為一般理論之知而言，知識完成於判斷。但有部份知識卻引動我們去下抉擇，而導致踐行<sup>7</sup>。

(四) 抉擇 (Decision) —— 在那些引致實踐之知上，人會對所知之事物作出抉擇，決定去擁有所欲獲得的事理，或拒絕所不欲獲得的對象<sup>8</sup>。然而，人的認知過程之所以能從一階段演進至另一階段，那是因了人的思考這股動力所推動。

(五) 思考 (Reasoning) —— 「思考」一辭，沿自多瑪斯 (Thomas Aquinas) 之 *Ratio* (理性) 一字，意謂著理智之持續地思維，以求「致廣大而盡精微」地理解

<sup>5</sup> 有關對「經驗」的較詳細分析，參閱 Lonergan, *Insight*, chs. 6-8.

<sup>6</sup> 有關對「理解」的較詳細分析，參閱 Lonergan, *Insight*, chs. 1-5.

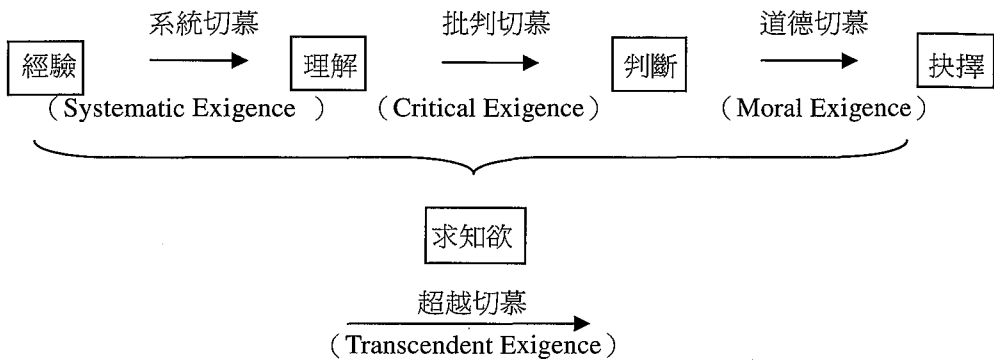
<sup>7</sup> 有關對「判斷」的較詳細分析，參閱 Lonergan, *Insight*, chs. 9-10.

<sup>8</sup> 有關對「抉擇」的較詳細分析，參閱 Lonergan, *Insight*, chs. 18.

一切的一切<sup>9</sup>，以致它一方面是「導致理解的動力」(Motion towards Understanding)，另一方面又是「在發展中的理解」(Understanding in Development)<sup>10</sup>，而郎尼根也直截稱它為「求知欲」(Desire to Know)<sup>11</sup>。「思考／求知欲」就在人的認知過程中發動了下列的「四重切慕」。

## 二、四重切慕

「切慕」(Exigence)一辭，意謂著內心不同層面的迫切嚮往，分別被命名為「系統切慕」(Systematic Exigence)、「批判切慕」(Critical Exigence)、「道德切慕」(Moral Exigence)與「超越切慕」(Transcendent Exigence)<sup>12</sup>，並各自處在認知過程中的個別環節與環節之間，如下圖所示：



(一) 系統切慕 (Systematic Exigence) ——間於「經驗」與「理解」之間，人會對所經驗的事物質疑：「這是什麼？」(“What is it?”)，郎氏稱之為「悟性問題」(Question for Intelligence)<sup>13</sup>，其旨在要求瞭悟一物之本質義 (Essential Meanings)，及其所屬體系事物之來龍去脈，以致被郎氏稱此類迫切嚮往為「系統切慕」。

<sup>9</sup> Thomas Aquinas, *De Veritate*, Q. 14, a. 1c, *Summa Contra Gentiles*, III, 51; *Summa Theologica*, Ia, Q. 12, a. 8, ad, 4m; *Summa Theologica*, I-II, Q. 3, a. 8, Cf. Lonergan, *Verbum*, p. 53.

<sup>10</sup> Thomas Aquinas, *Sum. Theo.*, Ia, Q. 79, a. 8c; *Sum. Theo.*, II-II, Q. 9, a. 1, ad, 2m. Cf. Lonergan, *Verbum*, p. 53.

<sup>11</sup> Lonergan, *Insight*, ch. 12, p. 348.

<sup>12</sup> Lonergan, *Method in Theology*, pp. 81-85.

<sup>13</sup> Lonergan, *Insight*, pp. 271-272.



(二) 批判切慕 (Critical Exigence) —— 鑒於「理解」與「判斷」之間，人會進一步產生疑問：「是否如此？」(“Is it so?”)，郎尼根稱之為「反省問題」(Question for Reflection)<sup>14</sup>，意思是：人不滿足於純粹理解事物之要義而已，他尚且要求印證其理解的準確性，以致郎氏稱之為「批判切慕」，意即對所理解的物義進行批判，以確定所理解的本質義為符應所經驗之事實本身。

(三) 道德切慕 (Moral Exigence) —— 鑒於「判斷」與「抉擇」之間，人將會提出另一類型的質疑，「是否值得？」(“Is it worthwhile?”)，郎氏稱之為「衡量問題」(Question for Deliberation)<sup>15</sup>，其意是：人面臨一抉擇，而人在道德人格上的提昇與否就繫於他的抉擇與踐行當中，例如：「為偷取財物而喪失人格是否值得？」就是屬於這樣的一份質詢，它牽涉到抉擇的恰當性，與行為的「應當性」(Oughtness)。

(四) 超越切慕 (Transcendent Exigence) —— 上述每一股迫切嚮往的游移，都被統攝在同一股暗流——「求知欲」(Desire to Know)——之帶動內。它促使人不滿足於停滯於任何認知階段，也不滿足於求取到任何片面有限的知識與成就，而企圖認知一切的一切。換言之，這股「求知欲」是無止息的，它超越一切有限的世物，而渴求體證無限的境界；郎尼根稱之為「超越切慕」，並以「存有想念」(The Notion of Being) 一辭來指謂著人之所迫切嚮往著最終目標<sup>16</sup>。而其徹底的詢問落實在形上學的究極問題：「什麼是存有？」(“What is Being?”) 之上<sup>17</sup>。總而言之，先前所述的「系統切慕」、「批判切慕」、「道德切慕」，都只是這「超越切慕」的個別時份與表現而已；不同迫切嚮往的表現，都以「超越切慕」作為基礎而被發顯。而人的四重切慕分別引導人達致下列不同層面的洞察。

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Lonergan, *Method in Theology*, p. 34, Bernard Lonergan, “Reality, Myth, Symbol”, in Alan M. Olson (ed.), *Myth, Symbol, and Reality*. [Boston University Studies in Philosophy and Religion, Vol. 1] (Notre Dame & London: University of Notre Dame Press, 1980), pp. 31-37.

郎氏是在“Reality, Myth, Symbol”, p. 37, 中把「衡量問題」落實為「是否值得？」(“Is it worthwhile?”)

<sup>16</sup> Lonergan, *Insight*, ch. 12.

<sup>17</sup> 「存有問題」乃問及萬事萬物之總根源。茲借用 Emerich Coreth, *Metaphysics* (New York: Herder & Herder, 1968), p. 17 之話語來闡釋：“Metaphysics is the science which investigates the ultimate ground of absolutely everything, ...Metaphysics proposes a final answer to a total problem.”

### 三、多層洞察

「洞察」(Insight)一辭，意謂著理解上的通達，它使人豁然貫通，瞭悟物義，就如同亞基米德斯(Archimedes)之戲劇性剎那一般地靈機乍現，從涉足浴缸之水中突然通曉那找出王冠純金度之途徑——把王冠放在水中看其排水量<sup>18</sup>。較細緻地說，不同的認知層面各有其所專屬的洞察；郎尼根至少凸顯了「內省洞察」(Introspective Insight)、「反省洞察」(Reflective Insight)、「道德洞察」(Moral Insight)三者如下：

(一)內省洞察(Introspective Insight)——我們因著「悟性問題」(這是什麼?)的迫切追問而企圖尋求一事物的核心義。人在努力的探尋當中，一旦豁然貫通，把握到一物之本質涵義。這一關鍵剎那，被郎尼根稱為「內省洞察」或「直截洞察」(Direct Insight)<sup>19</sup>。它作為理智的一份突破，容許我理解到一事物之「表裏精粗」與「全體大用」。「內省洞察」的出現，意謂著人已經從「經驗」層面躍進至「理解」層面。人可按著所理解的物義而為事物對象下定義。而相關的洞察陸續出現，容許我把它們連貫起來而演繹成一系列的理論體系，造就一系列的學問<sup>20</sup>。然而，人在竭力理解事物的意涵外，尚且要求印證所理解之義理，看看它們是否符應事實。這一推動將為我們引出另一類型的洞察——「反省洞察」。

(二)反省洞察(Reflective Insight)——人不滿足於光是理解一物之本質義而已，他尚且進一步追問其「反省問題」(「是否如此?」)，即要求確定自己的理解符應事實與否，而這類問題引動我們作出反省與批判。人在反思當中，將碰到另一層面的突破，洞察到所理解的物義相應所經驗的事實，(或不相應所經驗的事實，)郎尼根稱之為「反省洞察」<sup>21</sup>；此為認知過程中的第二個關鍵剎那，它讓人從「理解」層面上躍進「判斷」層面。「反省洞察」的目標主要不在乎瞭悟一物之涵義，而在乎確定所理解之物義是否符應所經驗之對象。這份「符應」(Adequation)之掌握意謂著真理之達致。真理意指理智的把握符應事物對象。人一旦獲得了「反省洞察」，他就不得不下「判斷」。換言之，當人理解到所把握的物義符應對象，他就不得不下「肯定判斷」(Affirmative Judgment)，反之，他就不得不下「否定判斷」(Negative

<sup>18</sup> Lonergan, *Insight*, ch. 1, pp. 3-6, 郎尼根以亞基米德斯之洞察為例，指出洞察至少含「如釋重負」、「豁然貫通」、「瞭悟於內」、「中樞事理」、「融化於心」等特性。

<sup>19</sup> Lonergan, *Insight*, pp. 19, 279.

<sup>20</sup> Lonergan, *Insight*, pp. 7-19.

<sup>21</sup> Lonergan, *Insight*, p. 279.





Judgment)。為一般理論之知而言，知識完成於判斷。然而，另一部份的知識卻會引導人指向抉擇與踐行，並引申「道德洞察」的現象。

(三) 道德洞察 (Moral Insight) —— 當人藉認知而面臨踐行上的抉擇，他會因著「衡量問題」(「是否值得?」)的帶動而開始另一階段的思量，而「衡量問題」的刺激將引領人獲得有關實踐上的洞察，郎尼根稱之為「實踐洞察」(Practical Insight)或「道德洞察」<sup>22</sup>。它意謂著人領悟到什麼行為是為「應當為」(Oughtness)與否，也能把道德訓令落實至個別事例上而洞察到我應該如何在個別情況上踐行。我之如何按著「道德洞察」來行事、將左右我個人對一己之道德人格之塑造。例如：人若按公義之尺度而不搶佔他人財物，他就把自己塑造為「正義者」，反之，凡妄顧良知之指引而奪取別人財產，則將把自己形塑為「盜賊」。

不同洞察的兌現，一方面意謂著認知層面的逐步躍昇，另一方面也彰顯了「歸化」的轉機，以致郎尼根也提示了三類歸化之義。

#### 四、三類歸化

「歸化」(Conversion) 寓意著革面洗心、迎向光明。人的四重切慕與多層洞察將引導人分別臻至「正知」、「正行」、「正果」，郎尼根稱它們為「智性歸化」(Intellectual Conversion)、「道德歸化」(Moral Conversion) 與「宗教歸化」(Religious Conversion)<sup>23</sup>，茲分別述說如下：

(一)「智性歸化」(Intellectual Conversion) —— 「智性歸化」<sup>24</sup>主要引申自「系統切慕」與「批判切慕」的綜合。人不滿足於只泛泛地、不嚴謹地認知，而要求獲得詳盡而確切的知識；他渴求探討宇宙人生的奧秘，從而在開悟中把握整全的系統、造就全面的智慧。誠然，人要求「正知」，而「正知」意謂著恰當的「內省洞察」、加上正確的「反省洞察」，二者互相補足而增進知識，以致把握宇宙萬有的來龍去脈，而使人成為洞悉宇宙人生的「智者」。

總之，「智性歸化」的消極義在於清除無知、遠離愚昧，其積極義在於獲取「正知」、成就智慧。作為一個把握「正知」的「智者」，他不一定對每事每物都知之甚詳，但至少能知道事物與事物之關連，以串連成整全體系；他不必然能竭盡一切的一切底蘊，但至少可體證存有，指出宇宙人生的最後宗向，並提示世人參悟的途徑。

<sup>22</sup> Lonergan, *Insight*, ch. 18, pp. 609-610.

<sup>23</sup> Lonergan, *Method in Theology*, pp. 237-244.

<sup>24</sup> Lonergan, *Method in Theology*, pp. 238-240.





(二) 道德歸化 (Moral Conversion) ——人除了要求「正知」外，他也要求「正行」，並要求「知」與「行」一致。換言之，「智性歸化」會牽引人走向「道德歸化」<sup>25</sup>；「道德歸化」意謂著人要求實行上之「屬己本真」(Authenticity)，努力造就高尚道德人格，正視「價值」之高低，在抉擇上必要時若「二者不可兼得」，則捨低就高，「捨生取義」<sup>26</sup>。換句話說，「道德歸化」寓意著人正視真善、勉力行善、而止於至善。人藉「道德洞察」而知善知惡，這份洞察將督促人為善去惡，以修成「正果」。附帶地值得一提的是：「正知」與「正行」彼此維繫：一方面，心術不正，發展不出「正行」；另一方面，行為偏差，將反過來扭曲一己的思維，製造似是而非的理由來矇騙自己。為此，「正知」與「正行」彼此連貫，相輔相成；人穩走「正知」與「正行」，為的是要求臻至其最終理想：「正果」，表現在「宗教歸化」之中。

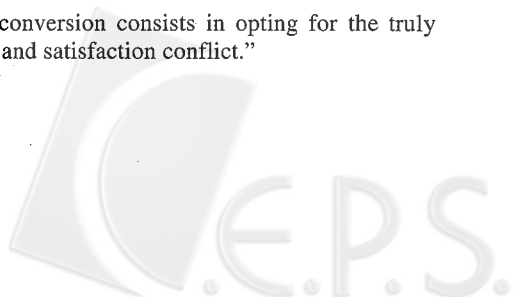
(三) 宗教歸化 (Religious Conversion) ——如前所述，郎尼根在標榜「超越切慕」中彰顯了人的一股永不息止的「求知欲」；這股「求知欲」尤凸顯了人的不滿足於任何現狀，而渴求擁有那絕對無限的「存有」、「一」、「真」、「善」、「美」，被基督徒體証為那蘊含圓滿靈性位格之究極本體——至高者上主。郎尼根談「宗教歸化」<sup>27</sup>，意指人從正視其「終極關懷」(Ultimate Concern) 中改邪歸正、投奔向神、與神冥合、因而達致生命的徹底轉化與聖化。誠然，人的一切迫切嚮往，(包括「系統切慕」、「批判切慕」、「道德切慕」，) 都只不過是這「超越切慕」的影子而已；「超越切慕」作為一切迫切嚮往的原動力，策動著人去探索追尋真、善、美，它叫人不滿足於停滯於任何世物，而舉心向上，直至投奔上主的懷抱始獲得徹底的滿足；如同聖奧古斯定所言：「主，你是為了你的緣故而創造我，我的心、除非安息在你懷中，否則將尋找不到任何安息。」<sup>28</sup>總之，「超越切慕」引領人走向「宗教歸化」，並藉冥合於道當中而邁向最終的圓滿。郎尼根上述的思路，可藉下列圖表來示意：

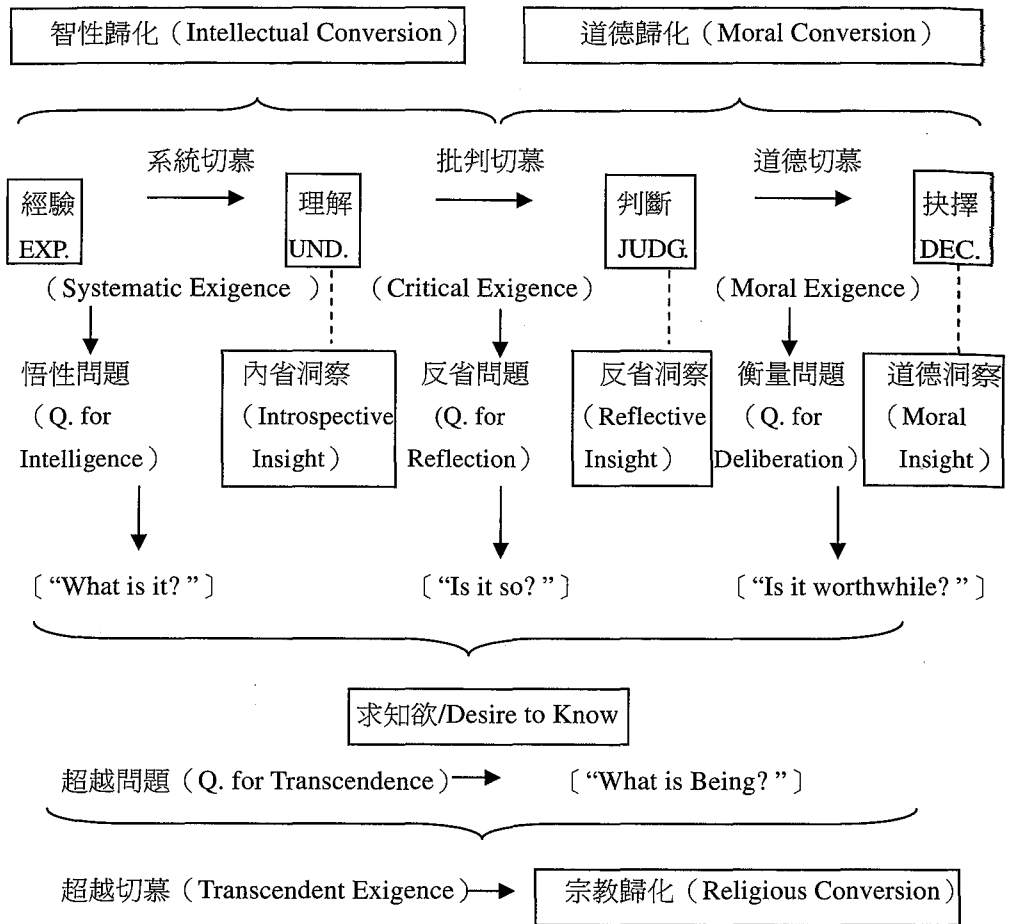
<sup>25</sup> Lonergan, *Method in Theology*, pp. 240-241.

<sup>26</sup> Lonergan, *Method in Theology*, p. 240, "...moral conversion consists in opting for the truly good, even for value against satisfaction when value and satisfaction conflict."

<sup>27</sup> Lonergan, *Method in Theology*, pp. 240-241.

<sup>28</sup> Augustine, *Confession*, I, 1.





### 參、郎氏體系在道德面向上的開放性伸延

郎尼根哲學體系博大精深，上文的勾勒也許可讓我們窺探出其中的點滴。然而，沒有一套哲學可以道破所有奧理，也沒有一套系統能夠說盡一切的一切，連郎氏體系也不例外。為此，我們尚可在其中意會到有眾多論點有待斟酌與發揮。作為士林哲學中人，郎氏繼往開來，其思想一方面固然吸收了前人的精髓，但另一方面也容許開放性的伸延，可藉著與他人思路切磋而增進其週延度。誠然，郎氏在認知理論上已對「智性歸化」一事分析得淋漓盡致，我們不易為他多作補充；為此，我們將



首先把對談的內容集中在「道德歸化」之上，從中凸顯出一些與這類歸化息息相關的議題，以企圖澄清其中的究意：

作為知行歷程的一個高潮，「道德歸化」預設了「衡量問題」、「價值等級」、「道德洞察」等前提。郎尼根在《洞察》第十八章處理倫理問題時就曾把這些議題納入討論範圍，只可惜它們仍未充份地被分析與發揮。後來郎氏在《神學方法》中雖略有提及它們，但其補充看來仍有待加強。我們除了肯定郎尼根的努力與貢獻外，也許可在此提出以下的反思以供參考。

## 一、有關衡量問題

郎氏並未在《洞察》一書中企圖為「衡量問題」繪劃出一個典型問法；他在《神學方法》中也只作了一個間接的交待<sup>29</sup>；他要在〈實有、神話、象徵〉一文中才清楚地把它典型化為——「是否值得？」（“Is it worthwhile?”）<sup>30</sup>。他為何如此地躊躇？或許是因為前人尚未對這類問題有定型的說法，它並不如「悟性問題」與「反省問題」般有亞里斯多德和多瑪斯的先例可循<sup>31</sup>；再者，前人之所以沒有對「衡量問題」有一個固定的問法，原因是因為它是一個複雜的詢問，不容易用一個簡明的方程式來作撮要。

至此，我們或許有這樣的體會：邏輯地言、愈後出的認知層面，其所蘊含的問題就愈會多少沾染先前層面的質詢，而前一階段的詢問，則不必然預設後一層面的問法；例如：「反省問題」是在「悟性問題」的基礎上發問，而「悟性問題」則未必預設「反省問題」的先行。如此說來，那引進「抉擇層面」的詢問，就會至少依稀地牽涉了「悟性問題」與「反省問題」，而一起涵括以下的三重問法<sup>32</sup>：

（一）悟性問題（Question for Intelligence）

——「有什麼能被踐行？」（“What can be done?”）

「應當如何踐行？」（“What ought to be done?”）

（二）反省問題（Question for Reflection）

<sup>29</sup> Lonergan, *Method in Theology*, p. 34. “So when I ask...whether that is or is not worthwhile, I do not yet know value but I am intending value.”

<sup>30</sup> Lonergan, “Reality, Myth, and Symbol”, pp. 32, 37.

<sup>31</sup> Aristotle, *Posterior Analytics*, I, 71a, 12-14; II, 1, 89b, 23-31; II, 2, 90a, 15-16; II, 2, 96a, 32. Thomas Aquinas, *In II Post Annl.*, lect. 1, § 408; *In I Met.*, lect. 1, § 2-4; lect. 3, § 54f, § 66f. 參閱拙作《知識論（一）：古典思潮》，台北：五南圖書出版公司，2000，頁194-198。

<sup>32</sup> 郎尼根在《神學方法》（*Method in Theology*, pp. 120-121）有此暗示。

——「這是否為正確的目標？」(“Is it the right end?”)

「這是否為正確的手段？」(“Is it the right means?”)

(三) 衡量問題 (Question for Deliberation)

——「是否值得？」(“Is it worthwhile?”)

例如：看到路邊有一錢袋被遺下，裏面滿是鈔票，我會問：「那怎麼辦？」(「悟性問題」)「我真的被容許拾遺而私用嗎？」(「反省問題」)但隨即我會進一步追問：「不顧失主權益而自肥，如此地作合乎道義嗎？」(「衡量問題」)這一步詢問尚且牽涉價值意識 (Sense of Value)，可用「是否值得？」(“Is it worthwhile?”)作為典型問法，它引領我去作價值衡量，並導致抉擇。為此，「衡量問題」有其深層度與廣闊度，其深層度在於它涵括了「悟性問題」與「反省問題」兩個層面的問法，其廣闊度在於它不單牽涉認知、尚且引致踐行。也許是因為「衡量問題」有其深度與廣度，所以前人不便把它落實為一個簡潔的詢問方式，而郎尼根也遲遲未將它定型。在此，我們須強調的是：「衡量問題」既牽涉到「價值」上的衡量，我們就有必要去考量「價值等級」這面向。

## 二、有關價值等級

有關眾價值等級的高低，郎尼根雖在《洞察》(Insight, p.601)略為提及，但並未及親自作明確的排列，然曾暗示謝勒 (Max Scheler) 有其排列法<sup>33</sup>。按謝勒對眾價值之分辨，他把其中的高下作了一個四分法<sup>34</sup>，以「感性價值」(Sensible Value)作為最低等級，「生機價值」(Vital Value)次之，「心性價值」(Mental Value)又次之，以「神聖價值」(Sacred Value)作為最高等級。

「感性價值」牽涉感官上的愉悅與否。

「生機價值」維繫著身心生理上的健康與否。

「心性價值」涵括了心智、學術、文化、倫理上的真、善、美，及其欠缺。

<sup>33</sup> 郎尼根在《神學方法》一書中曾多次提及謝勒，(例如：Method in Theology, pp. 31, 33, 57, 59, 273)他尤其在第 33 頁中把謝勒與「價值」相提併論，言下之意是：謝勒在「價值等級」的議題上可給予我們進一步的解釋。

<sup>34</sup> Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* (Evanston: Northwestern Univ. Press, 1973), pp. 105-109; Max Scheler, “Ordo Amoris”, in Max Scheler, *Selected Philosophical Essays* (Evanston: Northwestern Univ. Press, 1973), pp. 98-135. 參閱拙作〈謝勒知識社會學的背景——文化社會學〉，《台大文史哲學報》第六十期，民國九十三年五月，pp. 284-285.

「神聖價值」則碰觸到神明、人靈個體位格面的絕對價值。

在價值的取捨上，人知道在「二者不可兼得」的情況下，須捨低就高，如孟子所言：「無以小害大，無以賤害貴」。

當「感性價值」與「生機價值」衝突，而二者不可兼得，人須捨感性愉悅以保身心健康，以致有「苦口良藥」之說。

當「生機價值」與「心性價值」牴觸，人會不欲「苟且偷生」、而寧願「捨生取義」。

在靈性位格那絕對而神聖的價值前提下，其他任何價值都須退讓，以至福音有所謂「賺得全世界，喪靈，何益！（*Mark 8:36*）」之說，也有亞伯拉罕（Abraham）甘願犧牲兒子以履行神意之舉。

有關上述價值等級之高低，郎尼根固然知曉，只是他並未實際地作出排列並詳加說明而已。而謝勒的理論可以派得上用場來作一補足，以使郎氏體系顯得更為週詳。

繼而，「衡量問題」與「價值等級」二者也緊密地連貫著「道德洞察」這議題，在其中我們也可有餘地與郎尼根懇談。

### 三、有關道德洞察

「道德洞察」<sup>35</sup>較牽涉到對第三重價值——心性價值——之洞察，它對倫理面向有所瞭解，並導致道德上的踐行。談及「道德洞察」，我們總覺得有這樣的一份遺憾：郎尼根未及如同分析「內省洞察」與「反省洞察」般地詳細對「道德洞察」作分析，以致我們無從透過郎氏原文來進一步體認這一關鍵剎那的內在光景；但我們可以確定的是，郎氏是多瑪斯派學者，他的「立場」與多瑪斯理論一致；如果郎氏曾大量引用多瑪斯知識論來談「內省洞察」與「反省洞察」<sup>36</sup>，我們也不妨參考多瑪斯倫理思想來對「道德洞察」之反思作借鏡。

多瑪斯談道德之知，以「正直理性」(*Recta ratio agibilium* / Right Reason of Things to

<sup>35</sup> 郎尼根在《洞察》(*Insight*, p. 609)稱之為「實踐洞察」(Practical Insight)，因為它引致人行為之實踐。嚴格地說，郎氏並未實際地採用「道德洞察」(Moral Insight)這一名稱，而較以廣義的「實踐洞察」稱之。但因其《神學方法》有提及「道德切慕」(Moral Exigence) [(*Insight*, p. 600)稱為「運作切慕」(Operative Exigence)]與「道德歸化」(Moral Conversion)等辭，以致我們須權宜地引用「道德洞察」之名以作配合。

<sup>36</sup> 這是郎氏在《心語》(*Verbum*)一書所作的努力。



Be Done) 爲總名<sup>37</sup>，其中分有「良知」(*Synderesis*)<sup>38</sup>與「良心」(*Conscientia*)<sup>39</sup>兩個層面。

「正直理性」指理智在平正中立、免於乖蔽情況下之心智運作。

「良知」(*Synderesis*/*Innate Habit*) 是爲對道德大原則的不慮而知的本能。例如：「應行善避惡」、「應孝敬父母」、「戒殺」、「戒盜」、「戒淫」等；此爲古今中外，一切人類文化所共同承認的大原則，本身不慮而知，但仍須藉個別道德事件的出現而被察覺<sup>40</sup>，「良知」也涵括了對價值等級之高低的不慮而知，因應著個別(道德)抉擇而被直覺。

「良心」(*Conscientia*/*Conscience*) 乃是道德大原則落實在個別具體事例上，而達致的思考運作與瞭悟，也是人經計慮權衡而對具體例子獲致應如何履行道德訓令的洞察<sup>41</sup>。換句話說，它是良知之知的具體落實與應用，它經思慮與洞察而把良知所不慮而知的大原則應用到個別具體實例上去。

有了多瑪斯的論點作基礎，郎尼根所談的「道德洞察」可獲得一個更清楚的輪廓；郎氏「道德洞察」又可被解釋爲對道德事項上的「知善知惡」，它分別蘊含對大原則之把握、以及對具體實例的瞭悟，並在具體實例上洞察到應如何實踐以吻合大原則。那就是說，「道德洞察」兼含多瑪斯之「良知」與「良心」二重義之綜合，總括爲在計慮枚衡下洞察到應如何把大原則落實。郎尼根雖然未及如此地作出說明，但以他在「立場」上與多瑪斯的相連貫，我們就可以穩妥地用多瑪斯的論點來補足郎尼根在這方面的遺漏，使郎氏體系獲得進一步的引申<sup>42</sup>。

人以「道德洞察」爲依歸，可導致「道德歸化」，而我們可在「道德歸化」的議題上繼續與郎尼根懇談。

<sup>37</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, Q. 57, a. 4; I-II, Q. 93, a. 3c.

<sup>38</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Ia, Q. 79, a. 12; *In Sent II*, d. 24, Q. 2, a. 3c.

<sup>39</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Ia, Q. 79, a. 13; *De Veritate*, Q. 17, a. 1c.

<sup>40</sup> 借用孟子的例子言：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿逐遊；其所以異於深山之野人者幾希，及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」(〈盡心〉上，十六)

<sup>41</sup> 借用孟子的語調言：「男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」(〈離婁〉上，十七) 人以「戒淫」、「對異性合乎禮」爲不慮而知的大原則，而「嫂溺援之以手」，則是把「大原則」落實在具體事項上而作的「權變」，按具體情況、經權衡而被洞察。

<sup>42</sup> 附帶地值得一提的是，多瑪斯對「良知」與「良心」的說法，可上溯至 Aristotle 與 Plato 對 *Nous* (靈智) 與 *Phronesis* (明智) 二辭之反思；參閱拙作《知識論(一)——古典思潮》，台北：五南圖書出版公司，2000，頁 74-78, 222-224, 343-346。



#### 四、有關道德歸化

「道德歸化」意謂著忠於良知而擇善固守，以塑造高尚道德人格；例如；忠於「正義」，人把自己塑造為「正義之士」；反之，凡違背良心而作奸犯科，則把自己塑造為惡人。「歸化」一辭意謂著棄惡揚善、革面洗心，忠於良知的引導。於此，我們有此一問：人如何能忠於「道德洞察」而「擇善固守」？

在這問題上，郎尼根是扣緊「自由」(Freedom)一辭來企圖作解答。在《洞察》第十八章頁 608-633 中，他把「自由」分為「本質自由」(Essential Freedom)<sup>43</sup>與「效用自由」(Effective Freedom)<sup>44</sup>二者；「本質自由」意謂著人本質地可從感性經驗與認知中引發「實踐洞察」與反省，以導致抉擇。「效用自由」則指人實際地因應著

- 外在境況 (External Circumstance)
- 感性主體 (The Subject as Sensitive)
- 悟性主體 (The Subject as Intelligent)
- 主體的積習性「先行意願」(Antecedently Willing)

而引用他的「本質自由」來作抉擇。

「先行意願」意謂人因先前的眾抉擇與踐行而為自己開出一習慣性首要傾向，使人更易於行善或行惡<sup>45</sup>；例如：先前多慷慨佈施，則使自己今後更易於施捨財物，反之，若先前多偷盜，則使自己今後更易於犯偷竊。

至於人如何恰當地處理其「效用自由」，郎尼根則提出了「釋放」(Liberation)一辭來作答<sup>46</sup>。「釋放」有其消極義與積極義，其消極義在於擺脫

- 外在障礙 (External Constraints)
- 心理、神經干擾 (Psychoneural Interference)
- 無知 (Ignorance)
- 壞的先行意願 (Bad Antecedently Willing)

其積極義在於達致「普遍意願」(Universal Willingness)，它吻合平正中立之純求知欲，是為一明智而合乎理性、仰合天道的「善的先行意願」(Good Antecedently Willing)<sup>47</sup>。

<sup>43</sup> Lonergan, *Insight*, pp. 608-619.

<sup>44</sup> Lonergan, *Insight*, pp. 622-624.

<sup>45</sup> Lonergan, *Insight*, p. 623.

<sup>46</sup> Lonergan, *Insight*, pp. 630-633.

<sup>47</sup> Lonergan, *Insight*, p. 624.



爲郎尼根言，「道德歸化」就是「釋放」的達致。它主要是擺脫「壞的先行意願」而臻至「善的先行意願」，吻合著那「發皆中節」、仰合天道良知的「普遍意願」。借俗語所言，乃「放下屠刀，立地成佛」。總之，顧名思義，「釋放」乃意謂善從惡習的捆綁中解脫出來，好能自由自在地翕合天道良知，以成聖成賢。這是郎尼根對「道德歸化」的一份中肯的解釋。

然而，可惜的是，郎尼根尙未適時地指出這一份解釋是連貫了古典倫理思想的大方向。誠然，先前已有眾多重要的哲人作過相應的論調，例如：

柏拉圖談「德行」與「惡習」(Virtue & Vice)，就曾暗示它們乃經由後天行爲薰習而成的基本傾向<sup>48</sup>。

亞里斯多德論道德行爲，也提出人藉後天抉擇的薰習而爲自己開出其「基本道德心態」(hexis/Moral State)，它使人更敏於行善或作惡<sup>49</sup>。

聖奧古斯定談「選擇自由」(liberum arbitrium)，也分辨「善意志」與「惡意志」：「善意志」(Good Will) 意謂人藉多次順乎「愛的秩序」(Ordo Amoris) 之價值等級而作抉擇、以致開出善生；「惡意志」(Bad Will) 則反其道而行，以致積習難改<sup>50</sup>。

聖多瑪斯詮釋亞氏之「相仿習慣孕育相仿行爲」(Aristotle, *Nic. Ethics*, II, 1)，也強調人因應後天道德抉擇之持續薰習而更易於爲善或行惡<sup>51</sup>。

甚至當代新士林哲學家們，也進一步把後天習性所形成的首要傾向正名爲「基本抉擇」(Fundamental Option)<sup>52</sup>。

上述古今哲人的說法，都與郎尼根所談的「先行意願」若合符節，共同隸屬於同一個「立場」而互相輝映。

我們固然可以這樣說，郎尼根不必然須參考前人或時人的理論，他仍可以藉其平正中立理性的指引而推論出「先行意願」這一個論點。但我們很難想像郎氏不受上述理論系列的影響；況且，上述所提及的哲學家乃西方古典哲學中一等一之名人，郎尼根又怎可能假意扮作爲全不認識這一傳統的無知者！在此，我們至少可以穩妥地說郎氏「先行意願」之論點有上述哲人之言論作後盾。如果郎尼根有在原文中把

<sup>48</sup> Plato, "The Republic" IV, 444e.

<sup>49</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, III, V. 1114a-b.

<sup>50</sup> St. Augustine, *De Civitate Dei*, 12, 7; *De libero arbitrio*, 2, 19, 5.

<sup>51</sup> St. Thomas Aquinas, *Sum. Theo.* I-II, Q. 18, a. 5.

<sup>52</sup> Cf. Joseph Donceel, *Philosophical Anthropology* (New York: Sheed & Ward, 1967), pp. 390-395. 郎尼根在其作品 *Philosophy of God, and Theology* (London: Darton, Longman of Todd, 1973), p. 43 只略爲提及此名。

前人心得作一較明朗的交待，則讀者們會更能意識到古往今來「正立場」的連貫，更能發現古今中外聖賢的「此心同、此理同」，更能體會郎尼根「歸化」義背後的深厚學術背景。我們謹在此為郎氏學理作出這一份強調以茲補充。

總之，養成良好的「先行意願」，就是導致「道德歸化」的一個關鍵前提；而郎尼根所談的「先行意願」、「普遍意願」、「自由」、「釋放」等論點，有其前人「正立場」的支撐。

在探討了「道德歸化」的議題及其所屬內容後，茲讓我們進而與郎尼根懇談「宗教歸化」的究意。

初稿收件：2006年09月29日

二稿收件：2006年10月10日

審查通過：2006年10月20日

責任編輯：陳俊宇

**作者簡介：**

關永中：

比利時魯汶大學神學、哲學博士

台灣大學哲學系教授

通訊處：106 台北市羅斯福路四段一號 台灣大學哲學系

E-Mail：philo@ms.cc.ntu.edu.tw

## Moral Exigence, Insight, and Conversion—a Possible Development in Bernard Lonergan’s Theory of Knowledge

Kwan, Carlo

**Abstract :** In Lonergan’s Theory of knowledge, we encounter different levels of exigence, insight, and conversion, accompanied by various stages of questioning. We envisage a possible development in the ethical aspect of his whole system, where we may acknowledge his achievement as well as anticipate further theoretical expansion.

**Key Terms :** Moral Exigence · Moral Insight · Moral Conversion · Question for Deliberation · Decision

