

哲學思維的分、合與轉機 ——郎尼根《洞察》第十四章第一節釋義

關永中

輔仁大學天主教學術研究院兼任研究員¹

內容摘要：哲學家即使意見「分歧」，到底彼此「吻合」在求真的前提上，以致在辯證中展望一份「轉機」：其中蘊含著「反立場」之邀請「回轉」、與「正立場」之邀請「發展」。

關鍵詞：意識多形、基本正立場、基本反立場、回轉、發展

哲學的理想，本應在乎引用平正理智去對萬事萬物作深層探討，以求把握真理的極緻。然而，在一般人的印象中，恐怕很難找到一個認知領域比哲學更「眾說紛紜、莫衷一是」！我們不禁追問：哲學界為何這麼地混亂？是什麼原因導致如此眾多分歧的學說？郎尼根(Bernard Lonergan, 1904-1984)在《洞察》(*Insight*)第十四章第一節中曾針對這一份質疑而作了以下的反思²。

壹、哲學思維的分歧

哲學領域為何有如此眾多互相背反的意見？郎尼根率先的回應是：其中的一個重要原因、乃因為有「意識多形」(Polymorphism) 這回事。

一、意識多形

¹ 國立台灣大學哲學系、天主教輔仁大學哲學系兼任教授。

² Bernard Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding* (New York: Philosophical Library, 1957) pp. 385-390. 新版：Bernard Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, in *Collected Works of Bernard Lonergan*, Volume 3 (Toronto: University of Toronto Press, reprinted 1997), pp. 410-415. 除非另外提點，本文所引頁數仍引用舊版。

所謂「意識多形」、或人意識的「多形化」(Polymorphic)，其所指的意義是：不同的人，有著不同的「經驗模式」(Patterns of Experience)，以致在處事待人上產生不同的回應。按郎尼根《洞察》第六章與第十四章第一節的提示，人的意識動向，至少可被歸納為「生物型」、「美感型」、「理智型」、「戲劇型」、「神秘型」等五種「經驗模式」³，茲略述如下。

(一) 生物型經驗模式 (Biological Pattern of Experience)

此指主體以生物上的須求作為生活的首要旨趣，而直截應和外物刺激並作出反應，以致「飢而欲吃，寒而欲穿」，一心只在追求物質上的溫飽。這是唯一吻合「刺激——反應」(Stimulus - Response) 的運作模式⁴。

(二) 美感型經驗模式 (Aesthetic Pattern of Experience)

所謂「美感型」，就是指以欣賞週遭人、地、事、物、聲音、顏色、形狀之美來組織個人經驗的一種模式，它引導人在感官及想像力上孕育事物之美的體會；從驚異、欣賞、與參與中抒發為意象表達，引申藝術創作⁵。

(三) 理智型經驗模式 (Intellectual Pattern of Experience)

「理智型模式」意指藉著求知發問精神來營造個人的經驗。人一旦對宇宙人生產生驚異，起而追問萬事萬物的最後根源，以致從詢問中累積更多洞察，因而造就更週延的智慧，足以學究天人。哲學思維基本上是立基在這模式而被孕育⁶。

(四) 戲劇型經驗模式 (Dramatic Pattern of Experience)

³ 郎尼根在《洞察》第六章中首先談前四種經驗模式，cf. Lonergan, *Insight*, pp. 181-189, 再在第十四章第一節中補上「神秘型」模式，cf. Lonergan, *Insight*, p. 385. 究其實，他在此頁中說：“For human consciousness is polymorphic. The pattern in which it flows may be biological, aesthetic, artistic, practical, intellectual or mystical.” 正因為“aesthetic”與“artistic”屬同一類型，而“dramatic”與“practical”二辭意義相通，加上第六章只言“biological”, “aesthetic”, “intellectual”, “dramatic”四模式，所以我們方便地在此凸顯「生物型」、「美感型」、「理智型」、「戲劇型」、「神秘型」五模式。看來，郎氏多寫幾個名詞，目的在乎強調人意識的多型化，眾名詞中唯有“Mystical”一辭有其新意，足以補充先前第六章的說法。我們既然曾在前文發揮了前四種經驗模式，於此從略，cf. 拙作《郎尼根的認知理論——《洞察》卷一釋義》(台北：哲學與文化月刊社，民國八十年)，pp. 249-293.

⁴ Lonergan, *Insight*, pp. 182-184. 參閱拙作《郎尼根的認知理論》，pp. 260-261.

⁵ Lonergan, *Insight*, pp. 184-185. 參閱拙作《郎尼根的認知理論》，pp. 261-264.

⁶ Lonergan, *Insight*, pp. 185-186. 參閱拙作《郎尼根的認知理論》，pp. 264-266.

一般人不一定明顯地表現上述任何一種經驗型態，卻為了一般生活起見而開出「戲劇型經驗模式」，即在自己崗位上扮演個人的角色，並以所扮演的一或多個角色來與週遭的人、地、事、物互動。「戲劇型模式」就是以演好人生舞台上的角色為旨趣而整頓個人經驗的一種模式。他不純是「飢而欲吃」、而尚且懂得餐桌禮儀；他不以藝術創作為己任，卻在生活起居上活出個人風格；他不刻意營造學術理論，卻能在求知發問中推動生活上的改善；他不全屬上述任何一種模式，卻或多或少地與它們拉上關係，只是不全向上述任何模式靠攏而已⁷。

（五）神秘型經驗模式 (Mystical Pattern of Experience)

談及第五種模式，有人會因了生活上的某些機緣，例如生、老、病、死、悲、歡、離、合等際遇的激發，起而對生命的無常、對超越界的意會、與對「終極關懷」(Ultimate Concern)⁸的覺醒，因而把深植內心的那股「超越切慕」(Transcendent Exigence)⁹顯題化，而藉靈性與冥合天道來開出其「神秘型經驗模式」。所謂「神秘型經驗模式」，就是以追求「終極圓滿」為宗旨而整頓自己生活起居的一種模式，它的特色至少可較細緻地從以下的四個面向上被體認¹⁰：

1. 面對天道——借用奧圖 (Rudolf Otto, 1869-1937)《論神聖／*Das Heilige* (1917)》的解釋，人驚異於聖界的臨現，一方面對其奧秘感到戰慄 (*mysterium tremendum*)，另一方面又對其感召深受吸引 (*mysterium fascinosum*)，以致在戒慎與嚮往中投奔向祂，企圖與之冥合。

2. 面對自己——在體證天道的大愛中，人反而深感一己之卑微與罪疚，遂引發懺悔之情，從此革面洗心，起而走成德之路。

3. 面對他人——在品嚐天道大愛的同時，更敏銳別人的須求，更悲天憫人；他

⁷ Lonergan, *Insight*, pp. 187-189. 參閱拙作《郎尼根的認知理論》，pp. 266-269.

⁸ Bernard Lonergan, *Method in Theology* (London: Darton, Longman & Todd, 1972), p. 240, "Religious conversion is being grasped by ultimate concern."

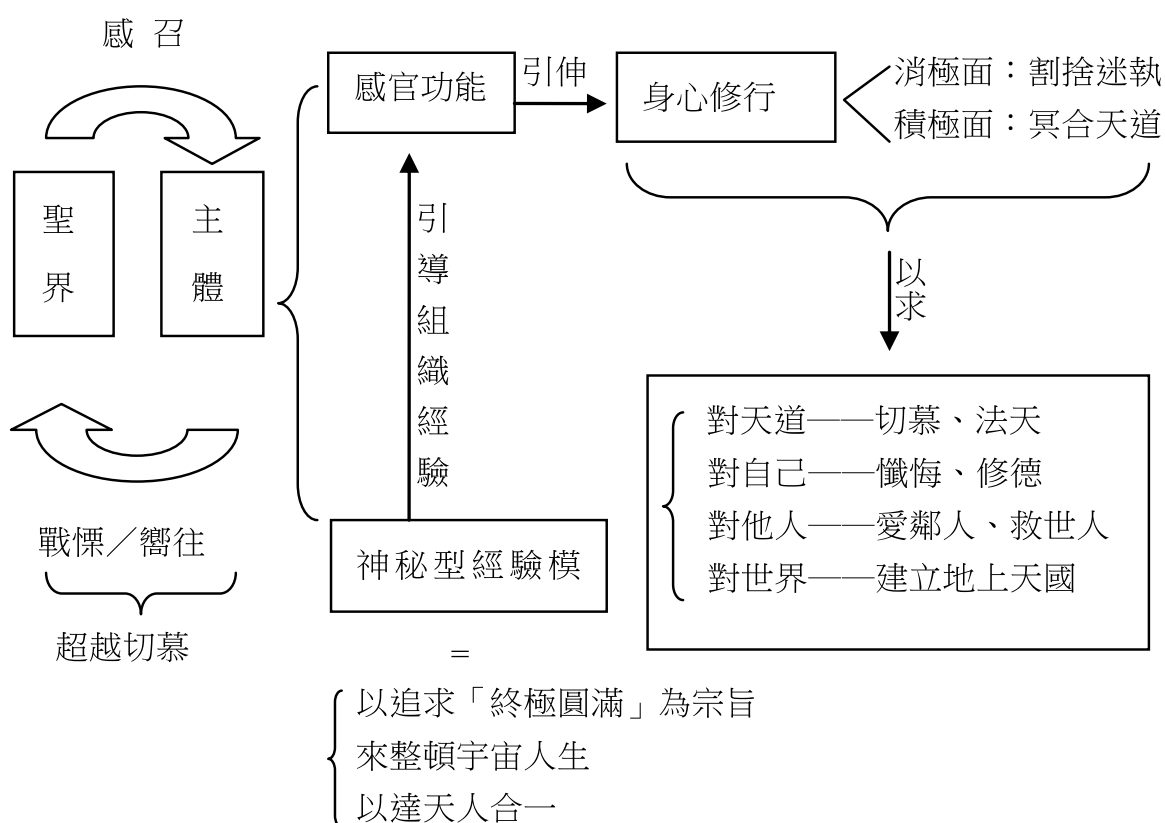
⁹ 「超越切慕」(Transcendent Exigence)，語出自 Lonergan, *Method in Theology*, pp. 83-84. 「超越切慕」作為一切迫切嚮往的原動力，它叫人不滿足於停滯於任何世物，而舉心向上，直至投奔超越本體的懷抱始獲徹底的安息與滿足。參閱拙作〈道德的切慕、洞察與歸化——郎尼根理論體系的開放性伸延〉《哲學與文化》第三十三卷第十一期，2006年11月，pp. 8-12；以及拙作〈超越的切慕、洞察與歸化——兼論聖十字若望對郎尼根體系能有的補充與啟發〉《哲學與文化》第三十三卷第十二期，2006年11月，pp. 21-63.

¹⁰ Lonergan, *Insight*, p. 385. 我們先前曾對其他四種經驗模式有較詳細的論述，於此不再重複，讀者可參閱拙作《郎尼根的認知理論》，pp. 249-293. 至於「神秘型經驗模式」一辭，我們覺得有必要在此為它作較細緻的論述，以補先前的遺缺。

不單與志同道合者凝聚，也濟世為懷地渴願普救世人。

4. 面對世界——他「泛愛萬物、天地一體」¹¹，企圖從個人「內心的天國」，拓展而為「地上的天國」，直追「天上的天國」，以達成「末世圓滿」(Eschatology)、「天人合一」¹²。

其中究竟，可表列如下¹³：



¹¹ 借用《莊子·天下》論惠施語。

¹² 郎尼根雖在《洞察》中未對「神秘型模式」多所著墨，卻在《神學方法》(Method in Theology, pp. 240-241)中有類似我們的說法，他對廣義的宗教歸化歸納為五個時份：其一是對終極關懷的警醒，其二是對彼岸呼召的鍾情，其三是對一己罪疚的懺悔，其四是對成聖召喚的接納，其五是在成德路上愈顯無為。參閱拙作〈超越的切慕、洞察與歸化〉，pp. 47-48.

¹³ 我們先前已於註釋《洞察》第六章時對前述之四模式作了圖表，於此不再重複；參閱拙作《郎尼根的認知理論》p. 261, p. 264, p. 266, p. 269. 我們在此只表列「神秘型經驗模式」作為代表，以提示認知之主體之受個別「經驗模式」帶動來孕育經驗。

附帶地值得一提的是，郎尼根對上述眾模式的分類，在相當程度上與榮格、斯普蘭格、謝勒等哲人的見解相貫通：

首先，榮格 (Carl Gustav Jung, 1875-1961) 把人的「旨趣」(Aptitude) 分辨為「思辯型」(Speculative Type)、「享樂型」(Eudaemonistic Type)、「實證型」(Pragmatic Type)、「神秘型」(Mystical Type) 四種¹⁴。

繼而，斯普蘭格 (Eduard Spranger, 1882-1963) 談價值取向，分辨「理論型」(Theoretical Type)、「經濟型」(Economic Type)、「美感型」(Aesthetic Type)、「社交型」(Social Type)、「政治型」(Political Type)、「宗教型」(Religious Type) 六種¹⁵。

再者，謝勒 (Max Scheler, 1874-1928) 論價值等級，也分出「感性價值」(Sensible Value)、「生機價值」(Vital Value)、「心性價值」(Mental Value)、「神聖價值」(Sacred Value) 四種¹⁶。

看來，上述郎尼根、榮格、斯普蘭格、謝勒等四家言論可互相闡發，於此不另

¹⁴ Carl G. Jung, *Psychological Types* (New York: Harcourt, 1926). 「思辯型」突顯「思想」(Thought)，傾向以抽象推理來思考事物；「享樂型」凸顯「感受」(Feeling)，以生活之舒暢與否來衡量事物；「實證型」凸顯「感性」(Sensation)，以實事求事的方式來處事待人；「神秘型」凸顯「直覺」(Intuition)，傾向玄秘體會，超越思辯推理而直指本心地體證天道。

¹⁵ Eduard Spranger, *Types of Men* (Halle: Neimeyer, 1928). 「理論型」重思辯推理；「經濟型」以「功利」作處事前提；「美感型」傾向藝術美感；「社交型」著重群體交往；「政治型」重權謀以鞏固個人地位；「宗教型」以冥合天道拓展神國為生活宗旨。有關榮格及斯普蘭格在這方面的簡述，cf. Joseph Donceel, *Philosophical Anthropology* (New York: Sheed & Ward, 1967), pp. 268-269.

¹⁶ Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* (Evanston: North-Western University Press, 1973), pp. 105-109. Max Scheler, "Ordo amoris" in *Selected Philosophical Essays* (Evanston: North-Western University Press, 1973), pp. 98-135. 「感性價值」牽涉感官上的寫意與不寫意，凡停滯在這層面上追逐價值的人形同禽獸；「生機價值」牽涉身心上的健康與病弱，凡徘徊在這價值層面來生活者乃一般市民；「心性價值」包括心智所珍惜的一、真、善、美，凡在這層面上出眾的人物、被稱為英雄、天才、賢士；「神聖價值」踰觸到聖域的絕對領域，並珍惜靈性位格的絕對價值，在這層面上超凡的人被稱為聖人。參閱拙作《謝勒與知識社會學》(台北：五南，2008)，pp. 140-142. Kenneth Stikkers 認為謝勒「愛的序列」(ordo amoris)在「感性價值」中可再細分「感性價值」與「功利價值」(Useful Value)，後者維繫一總被視為「可用」與「無用」之事物；在「心性價值」上又可凸顯「真」、「善」、「美」。Kenneth Stikkers, "Introduction" in Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), p. 14.

作詳析，只欲強調郎尼根說法可經得起別家的比對與印證而已¹⁷。在提出了「意識多型」(Polymorphism)現象之同時，郎尼根尚且指出眾意識模式可互相交替與混合。

二、眾模式的交替與混合

郎氏認為上述眾模式可交替出現、可混合在一起、可彼此干預、可迷失方向、也可以瓦解¹⁸：

(一) 交替出現——人可從一模式轉變為另一模式，後又退回先前的模式。例如：在物資貧乏之中，人只顧「生物」上的須求，繼而生活改善，他開始專注環境的「美感」，一旦兵荒馬亂，他可能又退縮回只求溫飽的狀態。

(二) 混合在一起——人可把兩三種型態混合起來生活，而可能以某型態較為顯著而已。例如：他可對宇宙人生進行哲思，但仍不忘找時間繪畫，並扮演好做爸爸的角色。

(三) 彼此干預——人可以同時展現兩種以上的旨趣，而發覺自己不單未能兩全其美，尚且互相衝突。例如：他想同時找機會來練習小提琴與撰寫哲學著作，但時間卻不容許他二者兼得。

(四) 迷失方向——人可以尚未確定自己的旨趣而不知所措。例如：他可以同時喜愛雕刻與哲學思維，但因舉棋不定而雙雙錯失良機。

(五) 瓦解——人可在意識個人目標當中未能貫徹始終、以致追悔莫及。例如：他可嚐到超越界的感召而開始修行，卻耐不住物慾誘惑而紙醉金迷，以致理想破滅。

總之，我們有眾多可能性足以左右一己「經驗模式」的發展，但在不同的際遇

¹⁷ 四家論點可方便地藉以下圖表來作一籠統的比對與連貫：

Lonergan	Jung	Spranger	Scheler
Biological	Eudaemonistic		the Pleasurable
	Pragmatic	Economic Political	the Useful
			the Vital
Aesthetic		Aesthetic	the Beautiful
Intellectual	Speculative	Theoretical	the True
Dramatic	(Pragmatic)	Social	the Good
Mystical	Mystical	Religious	the Sacred

¹⁸ Lonergan, *Insight*, p.385, “For human consciousness is polymorphic. The pattern in which it flows may be biological, aesthetic, artistic, dramatic, or mix; they can interfere, conflict, lose their way, break down.”

與組合當中，就唯有「理智型經驗模式」可以引申哲學思維。

三、唯有理智型模式可引申哲學思維

固然任何「經驗模式」都有其屬於自己的人生觀，對世界也有其個別看法，以致有所謂「老張有老張的哲學，老李有老李的哲學」，然而，他們各自為政、各說各話，企圖在自圓其說中自以為是，也可在互不相干中相安無事，不必然因事引起爭辯，也不一定在意去建構什麼思想體系。如此說來，光是「意識多形」(Polymorphism)本身，未必為哲學帶來混亂，反正不是所有的人都想著書立說以傳世，也不是所有的「經驗模式」都足以開出哲學以帶動潮流。問題只是：其中的「理智型」模式卻是哲學的溫床，也是導致哲學分歧的遠因。一言以蔽之，沒有一種模式比理智型模式更關懷用理智去思考宇宙人生、以造就全面智慧。那就是說，唯有理智型經驗模式是以深深觸動人對大自然的驚異、以及對生命無常的憂患，起而對萬象世界作深層探討，以建構週延的理論體系，可以貫串萬事萬物的每一點滴，如同亞里士多德(Aristotle, 384-322 B.C.)所指：唯有智者懂得把握事物與事物之間的關連，以點化出存有視域的全體大用 (Aristotle, *Metaphysics* A, 2, 982^a 4-9)。為此，郎尼根強調：唯有理智型經驗模式有能耐去道破「自我」、「存有」、「客觀性」等義蘊、並作有條理的論述¹⁹。

四、並非人人可在理智型上貫徹始終

可是、話須說回來，假如人一時有機會發展理智型模式，這並不意謂著他從此可恆久不懈地在這模式上逗留與邁進。換句話說，並非人人都可以在理智型經驗模式上貫徹始終。就舉熱衷於哲學研究的學子為例：原初的心火，可因習以為常而沖淡；要是興趣有增無已，也可因「先天不足、後天失調」而壯志未酬；要是有幸完成碩、博士學位，也可因健康緣故而力不從心；要是在哲學之途上一帆風順，取得教職，也可因接踵而來的行政雜務、教學評鑑、升等壓力等困擾而喘不過氣來，以致再無精力與時間去醞釀比較像樣的哲思與著作。在種種障礙與瓶頸當中，固然還缺少不了上述的「模式交替」、「旨趣混合」、「魚與熊掌」、「執迷」、或「瓦解」等因素，這一切的一切，都可在在地叫人裹足不前、半途而廢。總之，能在理智型上對

¹⁹ Lonergan, *Insight*, p. 385, "The Intellectual pattern of experience is supposed and expressed by our account of self-affirmation, of being, and of objectivity."

哲學持之以恆而又有顯著成就者，實在是鳳毛麟角，以致郎尼根如此地嘆息：無人生而為理智型人物，無人輕易地達致理智型模式，而能在其上始終如一者更誠然是難能可貴²⁰。

五、其他模式可摻雜或反客為主

人未能在理智型模式上貫徹始終，這意謂著其他經驗模式可摻雜其內、甚至反客為主。人一旦在理智型上舉棋不定，其他模式常常可取而代之；它們在取得主導地位之同時，還可反過頭來打響哲學的名號來傳遞心聲，以致郎尼根如此地表示：當其他模式在誘導著思考時，哲學論點會隨之而分歧互見。就舉《洞察》第十一至第十三章的「自我」、「存有」、「客觀性」三個議題為例，理智型的論述常可遭受反論的挑戰如下²¹：

（一）「認知者的自我肯定」

正論：「自我」意謂著「經驗、理解、判斷」等認知活動要求一個擁有「經驗意識」、「悟性意識」、「理性意識」的「認知者自我」。

反論：「自我」就只不過是一個充滿純動物性叛逆、漫無目的地渡日、備受老、病、死恐嚇的「存在主體」而已。（這是「生物型」、「戲劇型」、「存在主義」的混合看法。）

（二）「存有視域」

正論：具體存有宇宙涵括著一切至少可悟性地被瞭悟與合理地被肯定的事物。

反論：宇宙就只不過是那可被經驗的感官世界而已；在其中、所謂「真實的」、「表面的」事物，就只不過是生機所指望的「現時、外在地、在那裡的一個部門」而已²²。（這主要是停滯在「初式認知」上的看法而已。）²³

²⁰ Lonergan, *Insight*, p. 385, “But no man is born in that pattern; no one reaches it easily; no one remains in it permanently; ...”

²¹ Lonergan, *Insight*, p. 385.

²² Lonergan, *Insight*, p. 385, “Against the concrete universe of being, of all that can be intelligently grasped and reasonably affirmed, there stands in a prior completeness the world of sense in which the ‘real’ and the ‘apparent’ are subdivisions within a vitally anticipated ‘already out there now.’”

²³ 有關「初式認知」與「複式認知」的分野，參閱 Lonergan, *Insight*, ch. 8, 及拙作《郎尼根的認知理論》，pp. 338-349.

（三）「客觀性」

正論：客觀性至少建基於悟性詢問與批判反思。

反論：客觀事實就只不過是實際的「交際應酬、洗掃應對」罷了²⁴。（這是戲劇型模式的主要看法。）

推而廣之，任何哲學論點都可被挑戰，任何理智型思考都可受其他模式所反彈，而「正」、「反」立場的對立都植根於人這個處在不同模式張力下的「具體統一體」²⁵。

六、甚至以哲學為終身職志者也可因種種狀況而分歧互見

退一步說，人如果能持之以恆地處在理智型模式而以哲學思維作為其終身職志者、也免不了遭遇各式各樣的狀況而致「眾說紛紜、莫衷一是」。哲學家較常碰到的狀況至少可數以下數則：

（一）分析不充份——郎氏因應人的認知結構而在《神學方法》上提出其四種規格(Precepts): 「要留心」(Be Attentive)、「要明智」(Be Intelligent)、「要合理」(Be Reasonable)、「要負責」(Be Responsible)²⁶。反過來說，如果我在哲思上「不留神地經驗」、「不明智地理解」、「不合理地判斷」、「不負責地抉擇」，而導致分析不充份，結論就與平正中立的理性思維大有出入。

（二）分析未徹底——人即使在充份地分析一論點之下，他仍可因未徹底地顧及整體範圍而至以偏概全、盲人摸象、誤以部份真理為直理的全部。郎尼根指建構哲學體系類比造船²⁷；要造船，就須造一艘完整的船，否則不單個人慘遭滅頂，還誤導別人「蔽於一曲而闇於大理」（借用荀子〈解蔽〉篇語），結果、論點與全面智慧相去甚遠。

（三）「學而不思則罔」（《論語·為政篇·15》）——徒然學習前人心得而不加反思，則罔然無所適從，以致所學駁雜而矛盾，不單未能自成一連貫體系，更遑論與別人論點協調。為此、郎尼根提示我們須從「悟性問題」(Question for Intelligence: “What is it?”) 追問事物涵義，再藉「反省問題」(Question for Reflection: “Is it so?”)

²⁴ Lonergan, *Insight*, p. 385, “... objectivity spontaneously becomes a matter of meeting persons and dealing with things that are ‘really out there.’”

²⁵ Lonergan, *Insight*, p. 385, “But in each case both the thesis and the antithesis have their ground in the concrete unity-in-tension that is man.”

²⁶ Lonergan, *Method in Theology*, pp. 20, 53, 55, 231-232, & 302.

²⁷ Lonergan, *Insight*, p. xiv.

評判涵義是否符應事實²⁸，否則達不到哲學家的宗旨——未經批判、不輕易接受。

(四)「思而不學則殆」(《論語·為政篇·15》)——反之，若只顧一己一派之思、而不吸取前人心得與今人學理，其危殆之處是：一方面重蹈前人覆轍，另一方面與今人視域脫節。為此、郎尼根不惜以身作則地一方面在《心語》(*Verbum*)中窮究亞里士多德與多瑪斯等學說²⁹，另一方面又在《洞察》中廣採當代數學、科學、心理學、社會學等指引，並參考近世哲人如笛卡兒 (René Descartes, 1596-1650)、休謨 (David Hume, 1711-1776)、康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 等理論³⁰。他欲給予的提示是：「思而不學」，無從與古今哲人對談而達致對真理的共同遙契。

(五) 偏執的干預——人也可因身陷各式各樣的偏執而無法作平正中立的反思，以致與公正的言論背道而馳。郎尼根在《洞察》第六、七章中先後列舉了四種偏執如下：

1. 乖蔽 (Scotosis)：「乖蔽」又名「心理偏執」，此指個人因受某種偏見或原始情慾的昏蔽，而潛意識地拒絕了自己所不願面對的洞察，以致為自己營造了某個無法被瞭悟的認知「盲點」(Scotoma)，日後它即使偶爾在意識上被察覺到，也會情緒化地馬上被壓抑下來，以免主體因面對無法被接受的光照而崩潰³¹。

2. 個人偏執 (Individual Bias)：如果「乖蔽」是潛意識內隱而不顯的運作，則「個人偏執」乃是意識上顯而易見的偏執。「個人偏執」又名「唯我偏執」，意謂個人因了一己的自私自利而「見利忘義」，忽視平正理智的指引，表面上企圖用似是而非的理由來自辯，私底下卻妄顧良心的呼召，以免讓平正理智有餘地去譴責自己的不當³²。

3. 團體偏執 (Group Bias)：如果「個人偏執」是個別主體的偏頗，則「團體偏執」乃是個別團體的執著。一個團體陷溺於某種「意識型態」、或受制於某份違理的風俗習慣，以致在認知與互動上孕育出專屬一團體的「盲點」，在約定俗成的前提下墨守成規、冥頑不靈，與其他團體的一般看法相左³³。

4. 普遍偏執 (General Bias)：如果「團體偏執」只限於一個較小團體的執著，

²⁸ Lonergan, *Insight*, p. 274.

²⁹ Bernard Lonergan, *Verbum: Word and Idea in Aquinas* (London: Darton, Longman & Todd, 1968.)

³⁰ Lonergan, *Insight*, p. 386. 郎尼根在此檢討自己在《洞察》卷一中所先後引用的各學科，並在哲學上列舉笛卡兒、休謨、康德這三位舉足輕重的哲人，以表示自己的認知理論兼顧古今多門派的學理。

³¹ Lonergan, *Insight*, ch. 6, pp. 190-206.

³² Lonergan, *Insight*, ch. 7, pp. 218-222.

³³ Lonergan, *Insight*, ch. 7, pp. 222-225.

則「普遍偏執」可擴延至普天下，讓全世界、全人類都因遭受某種「意識型態」的偏蔽、或某份落伍「常識」的牽制、加上某類政客或御用思想家的推波助瀾，而讓普天下百姓都陷進了水深火熱之中，造成人類整體的腐化，於是極權政體相繼出現，一個比一個非理性，終導至普世的全面瓦解。郎尼根稱「團體偏執」所引致的溺陷為「末落短週」(Shorter Cycle)，因它尚且有其他團體的制衡而較易展望轉機；反之、郎氏稱「普遍偏執」所帶來的全面腐蝕為「末落長週」(Longer Cycle)，因它缺乏有力的反對聲浪與之抗衡，致使人類對大倒退的化解上遙遙無期³⁴。

總之，郎尼根的提點是：甚至哲學家也可陷於各層面的「偏執」而致與平正理智相牴觸，終於引致各式各樣的歧見，此足以叫人引以為戒。

(六) 答錯答案與問錯問題——除了「偏執」之外，哲學家也可在「答錯答案」與「問錯問題」的前提上遭遇瓶頸。按郎尼根《洞察》第一章第四節的提示：「洞察」有所謂「正向洞察」(Direct Insight) 與「反向洞察」(Inverse Insight)之別³⁵。「正向洞察」意謂著心智對一物義之突破與瞭悟；「反向洞察」則是對一錯誤問題的察覺，進而不再往一個錯誤的方向追問，因為它本身不具「預期的可理解性」(Expected Intelligibility)。例如，當牛頓(Isaac Newton, 1624-1727)反向地洞察到「是什麼外力在推動一個以恆常速度而直線行走的物體？」是為一「錯誤問題」之時，他就提出其「第一動律」(Newton's First Law of Motion)來指示：凡以恆常速度而直線行走的動體，是如同靜止的物體一般地沒有外力在干預，否則物體會加速。為此，物理學家今後不要再在這個錯誤的方向上追問下去，以免白費精力³⁶。

誠然，「答錯答案」會讓人「差之毫釐、謬之千里」，但它的殺傷力遠不如「問錯問題」來得嚴重。「錯誤的答案」可藉「正向洞察」的澄清而獲得矯正；反之，「錯誤的問題」卻可因「反向洞察」的遲遲未出現，而讓人就此把精力耗費在一個沒有答案的「空無」之中而萬劫不復。在哲學領域中就有這樣的實例，當笛卡兒(René Descartes, 1596-1650)問：「為什麼『我思故我在』(Cogito, ergo sum)不容置疑？」他並不如聖奧古斯定(St. Augustine, 354-430)所直截了當地回答：「我存在始能思考。」相反地，笛卡兒的回答是：「『我思故我在』之所以不容置疑，因為它是一個清楚明晰的觀念；為此、凡一切清楚明晰的觀念都是真理。」於是，他把真理的獲得看成為全封閉於內心的事，再進而指出「自我」就徒然是一個「思考物」(*res cogitans* /

³⁴ Lonergan, *Insight*, ch. 7, pp. 225-242.

³⁵ Lonergan, *Insight*, pp. 19-25.

³⁶ Lonergan, *Insight*, pp. 20-23. 參閱拙作《郎尼根的認知理論》，pp. 34-35.

Thinking Thing)而已。談及「世物」，他就順勢地說世物就只有「外延」(Extension)這觀念是清楚明晰的，以致只容被定義為「外延物」(*res extensa* / Extended Thing)而已。接踵而來的問題是：那全內在的自我又如何認知那全外在的世物？於此，近代哲學就出現了這樣的一個追問——那封閉的獨我如何找到一條橋樑去連貫心物二元分割的鴻溝？這一個問題耗盡了近代哲人所有的精力而徒勞無功，直至當代歐陸存在現象學家如海德格 (Martin Heidegger, 1884-1976)、謝勒 (Max Scheler)、梅露龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961) 等人出而反向地指出：人是「在世存有」(Being-in-the-World)，未嘗與世界分割，不須橋樑來彌補³⁷。但時至今日，仍然有部份的哲學家們尚未從這一無謂的追問中醒悟過來，奈何！

郎尼根反省哲學界的意見分歧時表示：反面意見並不一定是一開始就如此明顯地被凸顯的，它可以是經過長時期的累積而成的；郎氏尤提及笛卡兒、休謨 (David Hume)、康德 (Immanuel Kant) 三人的名字³⁸。言下之意是：此三人是近代形成心物二元分割的三個重要過站，透過他們，則「人如何認知事物的本來面目」一問題成了迫切有待化解的難題，而知識論從此成了哲學研究的第一要務，與古典傳統如亞里士多德或多瑪斯等哲人之對人能認知存在界的信念相去甚遠。總之，當哲學家一旦「答錯答案」，再進一步「問錯問題」，他不單泥足深陷、不能自拔，更讓自創的門派與別人在爭辯上加深裂痕，讓分歧愈演愈烈、永無休止。

(七) 用語不統一——哲學家們即使沒有身陷上述的所有瓶頸，也無法在下列的一份困擾中全身而退，那就是：哲學無法如同科學般可以國際性地享有一致的語意、以其中的每一詞語都擁有全世界所公認的一義詞。換句話說，沒有一位哲學家能一勞永逸地創造一套統一的詞彙足以適用於所有時空；笛卡兒的「普遍數學」(*Mathesis universalis*) 不能；胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859-1938) 的「哲學為嚴格科學」(*Philosophy as Rigorous Science*) 也不能；連黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) 在企圖用眾所週知的用語來引述自己的論點時，這些用詞就馬上變成最不普遍且最艱澀難懂的哲學名詞，與老百姓的日常用語大異其趣。為此，郎尼根指出：「通常有人爭辯說，一個作者須在其自己的用詞上被解釋；柏拉圖要藉柏拉圖來被解釋，亞奎納藉亞奎納，康德藉康德。」³⁹言下之意，至少透露了一件事實，那就是：不同的哲人、因各自體會不同、而致在採用同一個詞語時，也會分別

³⁷ 有關近世思潮的走向，參閱拙作《知識論(二)：近世思潮》(台北：五南，2000年)。

³⁸ Lonergan, *Insight*, p. 386.

³⁹ Lonergan, *Insight*, ch. 17, p. 583. *Insight*, Ch. 14, pp. 425-426: 郎氏在此強調科學與哲學在用語上的差別，此點容後討論。

意謂著不盡相同的事理。拿「觀念」一詞為例：柏拉圖 (Plato, 427-347 B.C.) 以「觀念」為獨立自存於理型界的典型，聖多瑪斯亞奎納 (St. Thomas Aquinas, 1225-1274) 以「觀念」為藉洞察而理解的本質義，休謨則以「觀念」為退化了的模糊印象。如此一來，不同的哲學派別在對談中就往往會因用語的不統一而產生重重的誤解，即使其中沒有真正的歧見，也會因措辭用字的不普及而無法順利溝通。看來這是否是哲學工作者的宿命？

總之，哲學家因了上述林林總總的狀況而互相排斥、彼此攻伐，引致哲學界的種種混亂，人們可能會因而對哲學感到失望。然而，郎尼根對哲學並不抱持著悲觀的態度，因為他從哲學思維的「分」中、尚且瞥見其中的「合」。

貳、哲學思維的「吻合」

郎尼根認為⁴⁰：如果有人因了哲學理論的分歧而感到驚訝的話，那誠然是因為他過於天真地以為哲學只意謂著以單純的心思去探討單純的事物而已；究其實、人意識多形而萬象多態，勢難用三言兩語來取得一致意見；若徒然因而認定哲學或不真正存在、或其理想無從實現，就無疑是忽略了下列兩個要點，其一是：哲學家比常人深思熟慮，其二是：哲學分歧要求澄清以作回顧。

一、哲學家比常人深思熟慮

如果我們暫不考量哲學理論的內容 (Contents)、而考量認知結構 (Cognitive Structure) 的活動 (Acts / Activities)，則發覺在人所共有的認知功能與運作當中，哲學家比常人來得更深思熟慮；即使無人能違反認知結構中的「經驗」(Experience)、「理解」(Understanding)、「判斷」(Judgment)、「抉擇」(Decision)、「思考」(Reasoning) 這架構來進行思索，到底哲學家在「經驗」上比常人來得湛深、在「理解」上比常人來得清徹、在「判斷」上比常人來得理性、在「抉擇」上比常人來得審慎、在「思考」上比常人來得週密。哲學家往往是指點迷津、開創思路的領航人，其哲思往往是悟性詢問、理性反思的精采過站與成果。從哲人深思熟慮、明察秋毫這共同特色上考量，我們尚且可以較細緻地指出：哲學家在反思活動中至少吻合在（一）同一

⁴⁰ Lonergan, *Insight*, pp. 386-387.

起源、與（二）同一目標的前提上；換言之，哲學家的一致性在於其在反思中至少吻合了兩個共同點⁴¹：

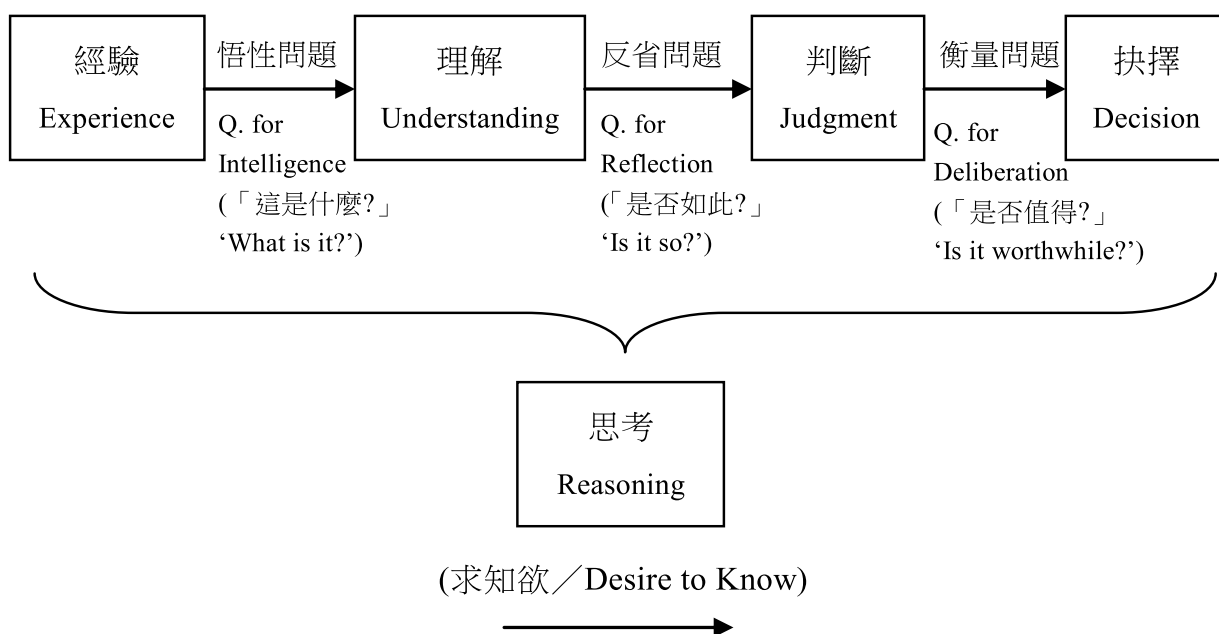
- （一）吻合於同一起源：
 - 即問問題、甚至追問徹底問題
- （二）吻合於同一目標：
 - 即求洞察、甚至洞察最後根源

茲分別進一步闡釋如下：

（一）吻合於同一起源：

——即問問題、甚至追問徹底問題

西方哲學興起於人對大自然的「驚異」(Wonder)，起而追問萬事萬物的最後根源。為此，名副其實的哲學家都致力於不厭其煩地詢問。他從「悟性」問題 (Q. for Intelligence: 'What is it?') 上轉捩到「反省問題」(Q. for Reflection: 'Is it so?')、再轉而至「衡量問題」(Q. for Deliberation: 'Is it worthwhile?')，好讓自己從「經驗」過渡至「理解」，進而達致「判斷」，再經衡量而作出「抉擇」。詢問的進展基本上是「思考」的動態表現，思考上的質詢呈現了人永不息止的「求知欲」(Desire to Know)，如圖示：



⁴¹ Lonergan, *Insight*, p. 387, "... there emerges a unity not only of origin but also of goal in their activities; ..."

上圖所提示的認知結構雖然人人一樣，但哲學家把它發揮得淋漓盡致；從哲人身上、我們體認到那份「博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之」⁴²的充份擴充、達致「致廣大而盡精微」⁴³的地步；從他身上，我們看到了人類那份追問根由的動力。其表面上的「每事問」、暗寓了哲學家心底裡那份追問最徹底問題的決心：即從萬事萬物中追溯其最後根源。

（二） 吻合於同一目標：

——即求洞察、甚至洞察最後根源

依郎尼根的看法，問問題的目標，在乎獲得洞察。推而廣之，哲學家的追問，其最終目標在乎洞察萬事萬物最究竟的因由。借用高雷特(Emerich Coreth, 1919-)的話語：哲學家以問形上學問題為發問的典型，哲學家把萬事萬物看成為一個總問題，而企圖找尋一個總答案⁴⁴。換句話說，哲學家在詢問萬事萬物的基礎上、企圖去洞察其中的總根源，好能在道破那究極的存有當中、而造就全面的智慧，以點化一切事物的來龍去脈，如同司馬遷〈太史公自序〉所說的：「究天人之際，通古今之變，成一家之言。」為此、當郎尼根從《洞察》第十四章〈形上學方法〉之第一節上追溯哲學思維的「分」與「合」時，其首要目標不在乎標榜哲學的混亂、而在乎彰顯哲人追問形上學問題的決心，以致形上學至少有每人個別的認知結構作詢問的依據，也有普世人類所共同嚮往的總目標作追尋的理想。

在哲學思維的「合」之前提上，郎尼根除了凸顯「哲學家深思熟慮」這特性外，尚且點出「哲學分歧要求澄清以作回顧」這議題。

二、哲學分歧要求澄清以作回顧

當我們從哲學家的深思熟慮裡體認到二重吻合——吻合於「同一起源」與「同一目標」，我們也會因而瞥見理性的光明面——理性一方面(積極地)要求「洞察」真理，另一方面(消極地)不能持續地容忍非理性思考而不「起疑」。誠然、人總不能違反其「認知結構」的程序來運作，也不能長期陷溺於「不留神地經驗」、「不明智地理解」、「不合理地判斷」、「不負責地抉擇」、「不邏輯地思考」而不自我質詢。如此

⁴² 借用〈中庸〉第二十章語。

⁴³ 借用〈中庸〉第二十七章語。

⁴⁴ Emerich Coreth, *Metaphysics* (New York: Herder & Herder, 1968), p. 17, "Metaphysics proposes a final answer to a total problem." "Metaphysics is the science which investigates the ultimate ground of absolutely everything."

一來，相反的意見可以給予我們一個警醒的機會，叫我們放慢腳步來檢討自己思考的得失。誠然、歧見的挑戰至少可提醒我們一件事：即自己的見解並非全然無懈可擊，以致有重新檢視和澄清的必要、以找出能有的漏洞與缺失、好作自我修正以重整旗鼓。總之，意見的分歧未必是壞事，它至少要求自我回顧與再反思，以徹視更全面的整體。它有助於辯證的進行，使人在切磋、檢討與澄清中得以展望進一步的突破、化解、提昇、與融合、而孕育更週延的看法。也就是說，我們可在哲學思維的分歧中藉辯證與澄清來展望撥亂反正、臻至更博大、更高深的綜合。

三、哲學辯證中的展望綜合

我們可不厭其煩地一再強調：哲學家既然吻合於「同一起源」——即起源於對萬有的「質詢」、也吻合於「同一目標」——即企求著對萬有根源的「洞察」，這樣、即使在眾多分歧的見解中、我們仍可藉辯證而展望著進一步的綜合。換言之，在指望著同一目標，分歧與辯證可積極地被看作是「過站」而已。「辯證」意謂著「正」與「反」的拉鋸；而郎尼根在此一再凸顯「正向洞察」與「反向洞察」二辭。從一個動態的觀點上看，郎尼根在《洞察》第十四章第一節中看來已把上述二辭的義蘊進一步加以落實；簡言之，它們至少涉及三重意義如下：

第一重意義：從「答錯答案」比對「問錯問題」上看

(一般義) { 正向洞察 包括 洞察一答案答錯而修正先前的理解內容
 { 反向洞察 意謂 洞察一問題問錯而放棄先前的追問

第二重意義：從「系統事物」比對「非系統事物」上看

(科學義) { 正向洞察 意謂 從「古典科學」立場洞察「系統事物」之義
 { 反向洞察 意謂 { 洞察「非系統事物」對「古典科學」不具意義
 把「非系統事物」棄置為「統計剩餘」
 { 正向洞察 意謂 從「統計科學」立場洞察「統計剩餘」中之
 「深義差距」
 { 反向洞察 意謂 從「統計剩餘」上洞察「隨意差距」之不具意義

第三重意義：從「正立場」比對「反立場」上看

(哲學義) { 正向洞察 意謂 對「正立場」中的事理有洞察而引申發展
 { 反向洞察 意謂 從「反立場」中覺醒其違反理性而要求回轉

茲分別地把這三重意義闡釋如下。

(一) 第一重意義／屬一般義：

——從「答錯答案」與「問錯問題」的比對上反思

這是郎尼根從《洞察》第一章即已提及的一般義⁴⁵。他是廣義地談論「正向洞察」與「反向洞察」的分別，並且較側重在凸顯「答錯答案」與「問錯問題」的比對上立論。

1. 正向洞察——籠統地講，正向洞察意指人對事物本質義之理解，其中包括從一問題上洞察一正確答案，也包括對一被答錯之答案的察覺與修正，例如：洞察到 $[2+2=5]$ 這答案之答錯而把它修正為 $[2+2=4]$ 。

2. 反向洞察——廣義地說，反向洞察通常意謂著察覺到自己所發問的問題不成立，它本身不具備答案、即不含所預期的可理解性 (No Expected Intelligibility)；此時人所應採取的態度是：放棄追問這一問題，以免繼續浪費精力。例如：洞察 $[\sqrt{2} = ?]$ 這問題不能引致一個整數、即本身只引致一個「不盡根數」，而我們所須採取的措施是：不再在「根」($\sqrt{\quad}$)的前提上追問 $[\sqrt{2} = ?]$ 。

在這一重意義上、郎尼根並不特別扣緊任何一知識範圍來立論；為他而言，不論是「正向洞察」或「反向洞察」、它們都可出現在任何一個認知領域之內，只不過他在《洞察》第一章引用了數學(e.g. $\sqrt{2} = ?$)與物理學(e.g.「誰推動直線恆動之動體?」)來為「反向洞察」提出實例而已⁴⁶。

郎尼根除了從一般義上談論正向與反向洞察外，尚站在科學立場上作相關連的考量。

(二) 第二重意義／屬科學義

——從「系統事物」與「非系統事物」的比對上反思

《洞察》第十四章第一節有這樣的一句話：「除了正向洞察在把握系統事物外，也有反向洞察在處理非系統事物。」⁴⁷此語高度濃縮起《洞察》第二章 4.2 節的文義⁴⁸；在其中、郎尼根把科學劃分為兩大類型：即「古典科學」(Classical Science)與「統計科學」(Statistical Science)二者，「古典科學」處理「系統事物」(例如天文學考究

⁴⁵ Lonergan, *Insight*, ch. 1, pp. 19-25. 參閱拙作《郎尼根的認知理論》，pp. 28-35.

⁴⁶ Lonergan, *Insight*, p. 21.

⁴⁷ Lonergan, *Insight*, p. 387, "Besides the direct insights that grasp the systematic, there are also the inverse insight that deals with the non-systematic."

⁴⁸ Lonergan, *Insight*, pp. 54-58; 參閱拙作《郎尼根的認知理論》，pp. 85-92.

日蝕)，「統計科學」面對「非系統事物」（例如氣象學估量氣象）。「古典科學」以「天文學」為例，天文學家可準確地預測日蝕的年、月、日、時，因星象運行有條不紊。古典科學範圍有其正向與反向洞察如下：

「正向洞察」意謂古典科學家對物理界系統事物的來龍去脈產生理解。

「反向洞察」意謂古典科學家洞察到非系統事物無從站在古典科學立場來被理解，以致把它棄置為「統計剩餘」(Statistical Residue) 留給「統計科學」來追問。

反之，「統計科學」藉統計非系統事物出現的頻率而產生理解，其中也蘊含屬於統計科學的正向與反向洞察如下：

「正向洞察」意謂藉統計而把握非系統事物在出現頻率上的「深義差距」(Significant Differences)；例如：我在拋錢幣中洞察「人像面」出現的機率以 50% 深具意義。

「反向洞察」則意謂洞察到非系統事物的出現率中的「隨意差距」(Random Difference) 為不具備預期的可理解性；例如：在拋錢幣看人像面的出現率中，除「深義差距」外，其他的差距如 1%, 10%, 100% 等都不可理喻，以致不對它們加以追問。

郎尼根附帶地說，不論是「古典科學」對「統計剩餘」的捨棄、抑或是「統計科學」對「隨意差距」的忽略，其中的「反向洞察」都只是「貶值反向洞察」(Devaluated Inverse Insight) 而已，即其中的「不具備預期可理解性」、只是為「古典科學」範圍、或「統計科學」範圍不具備意義而已，這並不意謂著在其他研究範圍中都不具意義。換言之，科學中的「反向洞察」有別於一般義的「反向洞察」：一般的「反向洞察」意指洞察到一問題在任何情況下都違反人的預期，以致唯一的化解途徑是不再追問它。

除了科學義的正、反向洞察外，郎尼根尚且聚焦在哲學立場上作相關連的陳述。

(三) 第三重意義／屬哲學義：

——從「正立場」與「反立場」的比對上反思

《洞察》第十四章首節有這樣的一段話⁴⁹：

⁴⁹ Lonergan, *Insight*, p. 387, (筆者中譯) “As both types of insight are needed by the mathematician, the empirical scientist, the depth psychologist, and the theorist of history, so also both types are needed by the philosopher. Moreover, inasmuch as the philosopher employs both direct and inverse insights in his survey and estimate of the philosophic process, his mind and grasp become the single goal in which contradictory contributions attain their complex unity. Finally, the heuristic structure of that unity admits determination through the principle that positions invite development and counter-positions invite reversal. This principle we now must explain.”

恰如(正、反)兩面洞察為數學家、實驗科學家、深層心理學家、與歷史學家而言是必須的一般，同樣地，此二者為哲學家而言也是必須的。再者，哲學家在引用正、反兩面洞察來考察與評估哲思進程當中，其心思與把握遂形成一個單一的目標、從中矛盾衝突為達致其複雜的統一作出了貢獻。最後，邁向統一的誘導性結構受制於以下的原則：

〈 正立場(Positions)邀請發展
反立場(Counter-Positions)邀請回轉

簡單地說，哲學理論的演繹有賴於「正向洞察」與「反向洞察」的辯證。「正向洞察」意謂對「正立場」中的事物有理解，而引申更多、更廣的洞察，一系列正向洞察累積而形成更高觀點，漸而發展更龐大的體系。反之，「反向洞察」意謂發現某(些)哲學論點違反「正立場」，凡違反「正立場」者乃違反平正中立理智的推論、或問及不可理喻的問題而自閉於一個不具答案的空無；它們都被涵括為「反立場」，人心智既不能持續地容忍違反理性的思考，他在自身陷於困頓中終於要求檢視與回顧，藉此重整旗鼓，獲致一個轉機。換言之，「正立場」意謂某論點有一系列正向洞察的支持而蓄勢待發，往更深廣、更高遠的方向邁進。反之，「反立場」意謂陷溺於與「正立場」背反的論點而裹足不前、舉步維艱、須藉「反向洞察」的警醒而要求回頭檢討個人理論得失，好去為一己的偏執破冰，而重新迎向光明，藉此獲致一個轉機。

(四) 三重意義的異同

剋就其異而言，這三重「正」、「反」兩面洞察是分別處於一般義、科學義、與哲學義而立論，況且，科學義的「反向洞察」只意謂在科學立場上不具意義而已，稱為「貶值反向洞察」；總之，三重意義只有其指涉範圍與專屬領域，不必然完全彼此涵括。

剋就其同而言，此三重「正」、「反」兩面洞察都蘊含以下的共同點：

1. 三重正向洞察的共同點有二：

- a) 對事物本質義的突破、理解、與修正
- b) 要求發展而學問增益

2. 三重反向洞察的共同點也有二：

- a) 發覺被詢問的問題對某一視域不具預期可理解性
- b) 要求回轉以檢討其癥結所在、再企圖重整旗鼓

從辯證的眼光上看，「正」、「反」兩面洞察可指向更高綜合。扣緊哲學演繹而言，「正」、「反」立場的張力引申辯證，可邁向更高的綜合，在發展與回顧中展望新的轉機。然而、如此說來，未免失諸籠統，為此，郎尼根要求以下更進一步的解釋。

參、哲學思維的轉機

哲學如何藉「正立場」與「反立場」的辯證而達致轉機？為了要較詳細地對這份疑問作澄清，郎尼根遂引用了六個論點來解釋。提綱挈領地說，它們是⁵⁰：

- 一、哲學以認知理論為基本、以其他部門為伸延
- 二、認知理論內分心智面向與知識面向
- 三、認知理論議論上分辨基本正立場與基本反立場
- 四、從哲學任何部門分辨正立場與反立場
- 五、所有反立場邀請回轉
- 六、所有正立場邀請發展

茲把這六論點交待如下。

一、哲學以認知理論為基本、以其他部門為伸延

郎氏指出：任何哲學、一方面可辨認其認知理論(Cognitive Theory)、另一方面可辨認其對形上學、倫理學、神學等論述，以致哲學可有其基本與伸延。

- 〈(一) 基本——以認知理論為基本(the Basis)
- 〈(二) 伸延——以其他論述為伸延(the Expansion)⁵¹

古典西哲、主要以形上學為百學之根基。然近世自笛卡兒以降、哲人們有見及知識的獲取有賴於認知活動的進行，便以澄清認知理論問題為首要任務。郎尼根贊同這一見地，主張人若不首先探討主體的認知功能和活動、則無從估量所開出的被知視域。退一步說，郎氏即使沒有近世思潮的影響，這一主張至少是哲學史的自然發展，也是個人的合理考量，因為很多哲學問題到最後都歸究到「你如何知道？」這一追問上；若不首先釐清這一質疑，則無從穩妥地處理其他爭議。

⁵⁰ Lonergan, *Insight*, p. 387-388.

⁵¹ Lonergan, *Insight*, p. 387.

二、認知理論內分心智面向與知識面向

繼而，郎尼根指出：認知理論作為哲學的基本部門、本身蘊含著兩個面向，可方便地分別被稱為「心智面向」(Gnoseological Aspect)與「知識面向」(Epistemological Aspect)⁵²。

(一) 心智面向——認知理論的「心智面向」旨在回應「心智問題」(Gnoseological Question)：「當我們在認知時，我們在作什麼？」⁵³這面向主要是環繞著「意識與件」(Data of Consciousness)及「認知歷程」(Historical Development of Human Knowledge)的議題而展開⁵⁴。

1. 「意識與件」⁵⁵：當意識功能和活動被客體化而為反思對象時，我們可體認到人以下的被內省之與件：

⁵² 取意自 Lonergan, *Method in Theology*, p. 261, "... no one can move from the gnoseological question (what are we doing when we are knowing?) to the epistemological question (why is doing that knowing?) and from both to the metaphysical question (what do we know when we do it?)."

嚴格地說，郎尼根並未在《洞察》第十四章第一節，p. 387 中如此地命名此二面向，但因其《神學方法》上述引文之提示，我們可聯想到「心智問題」(Gnoseological Question)引發出《洞察》第一至十章的內容分析，而「知識問題」(Epistemological Question)引申出《洞察》第十一至十三章的內容分析。為此，《洞察》第一至十章內容可方便地被稱為郎氏認知理論的「心智面向」(Gnoseological Aspect)，而《洞察》第十一至十三章內容可方便地被稱為郎氏認知理論的「知識面向」(Epistemological Aspect)。相關見解，cf. Bernard Lonergan, *A Second Collection* (London: Darton, Longman & Todd, 1975), p. 37; Philip McShane (ed.), *Language, Truth and Meaning: Papers from the International Lonergan Congress 1970* (Dublin: Gill & MacMillan, 1972), p. 307, 及參閱拙作《郎尼根的認知理論》，pp. 1-2, 7-8, 註三，註四。

此外，謝勒(Max Scheler)也有類似的分法：他引用「認知」(*Erkenntnis / Cognition*)一辭來意謂人的認知活動與過程，引用「知識」(*Wissen / Knowledge*)一辭來意謂人所開出的主要知識領域。cf. Max Scheler, "Idealism and Realism", in Max Scheler, *Selected Philosophical Essays* (Evanston: North-Western University Press, 1973), p. 308. 參閱拙作《謝勒與知識社會學》(台北：五南，2008)，pp. 23-43。

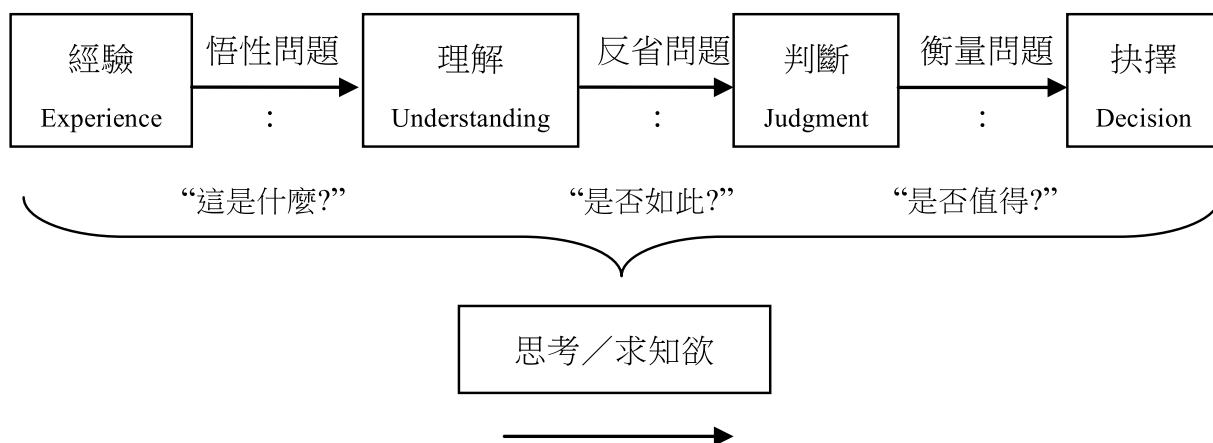
⁵³ 此「心智問題」先後出現在 *Insight*, p. xxii; *Method in Theology*, p. 261; *Second Collection*, p. 37; 參閱上面註五一。

⁵⁴ Lonergan, *Insight*, p. 387, "... cognitional theory is determined by an appeal to the data of consciousness and to the historical development of human knowledge."

⁵⁵ 「意識 / Consciousness」一辭，在此泛指心識根器（眼、耳、鼻、舌、身、意）、及其認知功能和活動（視、聽、嗅、嚐、觸、意）。「與件 / Data」一辭，泛指把此等認知根器、功能、活動客體化而為被反思的對象。郎氏稱此種反思為內省模式(Introspective Mode)。Cf. Lonergan, *Insight*, p. 274; 參閱拙作《郎尼根的認知理論》，pp. 357-359。

- 「經驗」(Experience)：感官及其知覺與想像活動
- 「理解」(Understanding)：理智及其悟性活動
- 「判斷」(Judgment)：理智及其反省與判斷活動
- 「抉擇」(Decision)：理智與意志及其衡量和抉擇而達致踐行等活動⁵⁶
- 「思考」(Reasoning)：理智及其詢問活動⁵⁷

2. 「認知歷程」⁵⁸：眾認知層面、功能、與活動被體認為一個動態的(Dynamic)「認知結構」(Cognitive Structure)整體⁵⁹，在求取知識上牽涉一個蘊含時間、歷史演繹的進程，其中包括上述的「經驗」、「理解」、「判斷」、「抉擇」、「思考」，以及不同形式的詢問、如悟性問題、反省問題、衡量問題等，其中還不乏那股推動人不斷求知的「求知欲」；它們聯同在一起而形成一個動態的演繹，如下圖所示：



⁵⁶ 《洞察》前十章尚未討論此點，這是《洞察》第十八章的議題，但因它牽涉一整體認知過程，所以預先在此作提點。

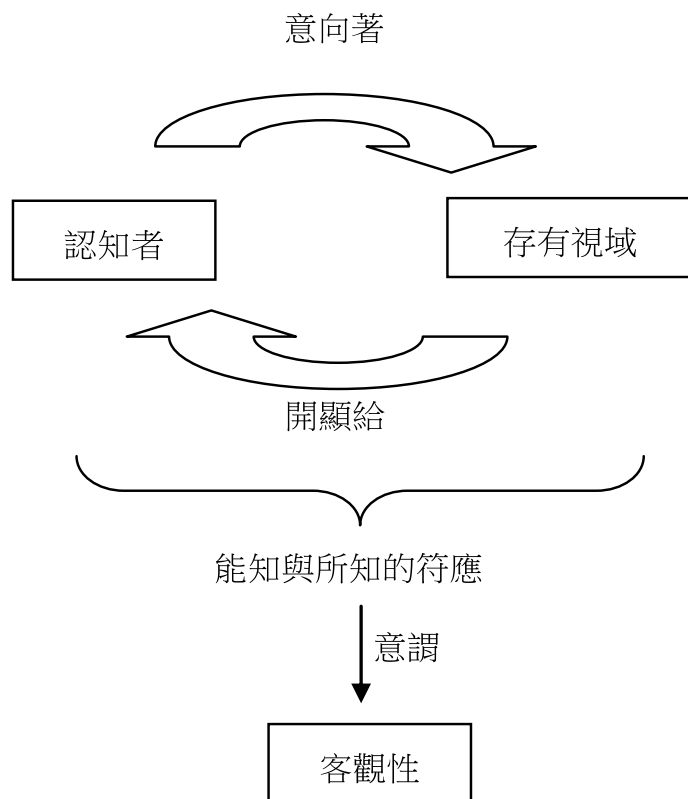
⁵⁷ 郎尼根並未實際地應用「思考」(Reasoning) 這名詞，但他在《洞察》前十章以及第十二章談及詢問活動及其推動力——求知欲 (Desire to Know)，吻合多瑪斯之 *ratio* (理性思考) 一辭之義，故在此以「思考 / Reasoning」命名。

⁵⁸ 顧名思義，“Historical Development of Human Knowledge”一偏語，基本上意謂著人的求知與獲取知識的過程與發展，故意譯為「認知歷程」。

⁵⁹ Cf. Bernard Lonergan, “Cognitive Structure” in Bernard Lonergan, *Collection* (London: Darton, Longman & Todd, 1967), pp. 221-239.

基本上、有關「心智問題」所開出的「心智面向」、及其所分析的「意識與件」和「認知歷程」等議題，郎尼根主要是在《洞察》第一至第十章中作處理。

（二）知識面向——認知理論的「知識面向」旨在回應「知識問題」(Epistemological Question)⁶⁰：「為何作出那認知？」⁶¹即為何有如此的認知過程？是什麼原因導致了「經驗、理解、判斷」等這一系列過站的出現？而郎尼根就用了《洞察》第十一章至第十三章的篇幅來作答。第十一章(〈認知者的自我肯定〉)指出：那裡之所以有認知過程，是因為有「認知者」(the Knower)主體在進行著認知活動。第十二章(〈存有想念〉)提示：有「存有視域」(Horizon of Being)向人開放，被認知者主體所意向。第十三章(〈客觀性義〉)寓意：「認知者」與「被意向境域」間的相應就有所謂「客觀」義，如圖示：



⁶⁰ 希臘文 *Epistemē* 一辭意謂「真知」，即「認知者」把握「存有實相」。

⁶¹ 按 *Method in Theology*, p. 261 的說法，知識問題是：“Why is doing that knowing?” 參閱上文註 51。

如此說來，認知理論的論述 (Formulation)，就離不開「認知者」、「存有視域」、「客觀義」這三個基本事項 (Basic Issues)，也不得不對此三者表態、並提出個人的主張，否則認知理論就不算完整⁶²。郎尼根的意思是：認知活動不能憑空出現，它必須有一個正在進行著認知活動的認知者主體，否則認知活動等於沒有「認知」，為此、認知活動不能缺乏一個開顯的實有境界作基礎，人到底不能認知全然的「空無」，而「空無」只在「存有」的前提下用否定的方式來凸顯，這等於用負面的方式來為「存有」作見證。此外，談「認知」與「被知」，就不得不顧及二者的符應與否的問題，以致「客觀性」義蘊不容被忽略。此所謂「知識面向」，由郎尼根在《洞察》第十一章至第十三章中提出他個人的立場。

三、認知理論議論上分辨基本正立場與基本反立場

在認知理論的議題上，不論是屬「心智面向」或「知識面向」，都無可避免地呈現「基本正立場」(Basic Position)與「基本反立場」(Basic Counter-Position)兩種說法的抗衡。郎尼根剋就此現象而提出他的第三論點⁶³：

其三、哲學的無可避免之成分、內在於認知理論的講述中、它或是一基本正立場、或是一基本反立場。

它是一基本正立場：

(1) 如果實有(the Real)被體認為存有的具體宇宙，而不是「已經、外在地、在那裡、現時」的一個「部份」(a subdivision of the 'already out there now')；

(2) 如果主體是藉明智與合理的自我肯定而被知悉，而非在任何先前的「存在」境況 ('existential' state) 內被知；

(3) 如果客觀性是被瞭悟為明智詢問與批判反思的成果，而非藉生機期待、外傾、與滿足所孕育的性質。

反之，它是一個基本反立場、如果它違反基本正立場的一或多個論點。

⁶² Lonergan, *Insight*, p. 387, "On the other hand, the formulation of cognitional theory cannot be complete unless some stand is taken on basic issues in philosophy."

⁶³ Lonergan, *Insight*, p. 387-388.

這是六論點中最具關鍵性的一個論點。我們可權宜地為它作一個「綜合性」(Synthetic) 與「分析性」(Analytic)的闡釋：

(一) 綜合性地言基本正立場與基本反立場

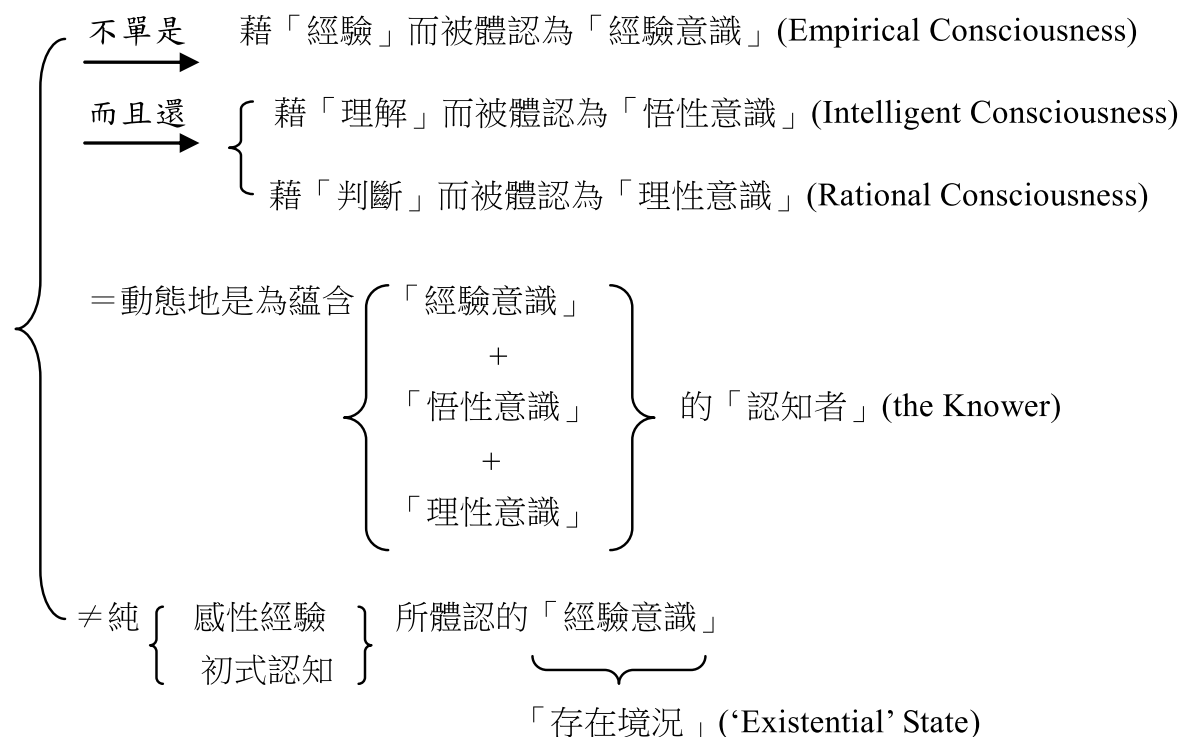
根據郎尼根上述的說法，我們可方便地先為「基本正立場」作初步定義如下：
——「基本正立場」即因應「認知結構」而對「基本事項」作「恰當體認」的「成果」(A basic position is the result of an appropriate appropriation of the basic issues in conformity to one's cognitional structure.)

這定義有以下重點須被凸顯：

1. 基本事項 (Basic Issues) $\left\{ \begin{array}{l} \xrightarrow{\text{意指}} \text{「主體」、「實有」、「客觀性」三基本議題} \\ \xrightarrow{\text{隸屬}} \text{「認知理論」的「知識面向」藉由「知識問題」誘導} \end{array} \right.$
2. 認知結構 (Cognitional Structure) $\xrightarrow{\text{意謂}} \underbrace{\text{「經驗」、「理解」、「判斷」...等活動}}_{\text{動態地形成一個整體認知過程}}$
3. 恰當體認 (Appropriate Appropriation) $\xrightarrow{\text{蘊含}} \left\{ \begin{array}{l} \text{留神地經驗(Be attentive)} \\ \text{明智地理解(Be Intelligent)} \\ \text{合理地判斷(Be Reasonable)等}^{64} \end{array} \right.$
4. 成果 (Result) $\xrightarrow{\text{維繫}} \text{三基本議題}^{65}$ ：
 - a) 主體 (the Subject)

⁶⁴ 這是郎尼根因應「認知結構」的脈絡而提出的研究法，稱為「超驗法」(Transcendental Method) 的「超驗規格」(Transcendental Precepts); cf. Lonergan, *Method in Theology*, pp. 20, 53, 55, 231-2, &302. 參閱拙作〈郎尼根《神學方法》所蘊含的超驗法〉《臺大哲學論評》第十三期，民國七十九年，p. 110. Hugo Meynell, *An Introduction to the Philosophy of Bernard Lonergan* (London: MacMillan, 1976), p. 171, “Basic Position: that the real is what is to be known by the three-fold cognitional process of attentive experience, intelligent inquiry, and reasonable reflection.”

⁶⁵ 其中詳細的分析，蘊含在《洞察》第十一、十二、十三章中。



- b) 存有 { =包羅全體存有者的具體宇宙
包括 已被知及尚被指望的一切的一切
≠「已經、外在地、在那裡、現時」的一個部份
(i.e. 並非只是物理事象而已)
- c) 客觀義 { = { 明智地理解 } 的成果
合理地肯定 }
≠那只滿足生機、生理須求的實際經驗性質

反之，「基本反立場」可概括地被定義如下：

——基本反立場即違反基本正立場的一或多個論點。

簡言之，「基本反立場」是「基本正立場」的背反。我們只須從「基本正立場」的陳述上把論點加以扭曲，便可得出「基本反立場」的面貌；即讀者可透過體認「基本正立場」中反面地對其反立場舉一反三。

我們在對基本的正、反二立場作了一個初步的、綜合的體會後，可進而較細緻

地、較分析地把二者的要義鋪陳如下。

（二）分析性地言基本正立場與基本反立場

如上所述，「知識面向」的三基本議題(i.e.「主體」、「存有」、「客觀性」)是立基於「心智面向」的「認知結構」(i.e.「經驗」、「理解」、「判斷」)而展開其論述。如此說來，我們可分析地從「心智面向」與「知識面向」二者來考量「基本正立場」的義蘊：

1. 從心智面向來看「基本正立場」

從「心智面向」看，「基本正立場」意謂充份體認人在「複式認知」(Knowing in the Complex Sense)⁶⁶上所呈現的「經驗」、「理解」、「判斷」、「抉擇」、「思考」等功能、運作、與過程，即正視人的整全「認知結構」，而不以偏概全地只停滯在「初式認知」(‘Knowing’ in the Elementary Sense)中的「經驗」而已，即不停滯在純生物型的「刺激—反應」(Stimulus-Response)之「外傾」(Extroversion)模式而已⁶⁷。借用郎氏另一處的述語說：認知並非只「作一好好的觀看」(“Taking a Good Look”)而已⁶⁸。

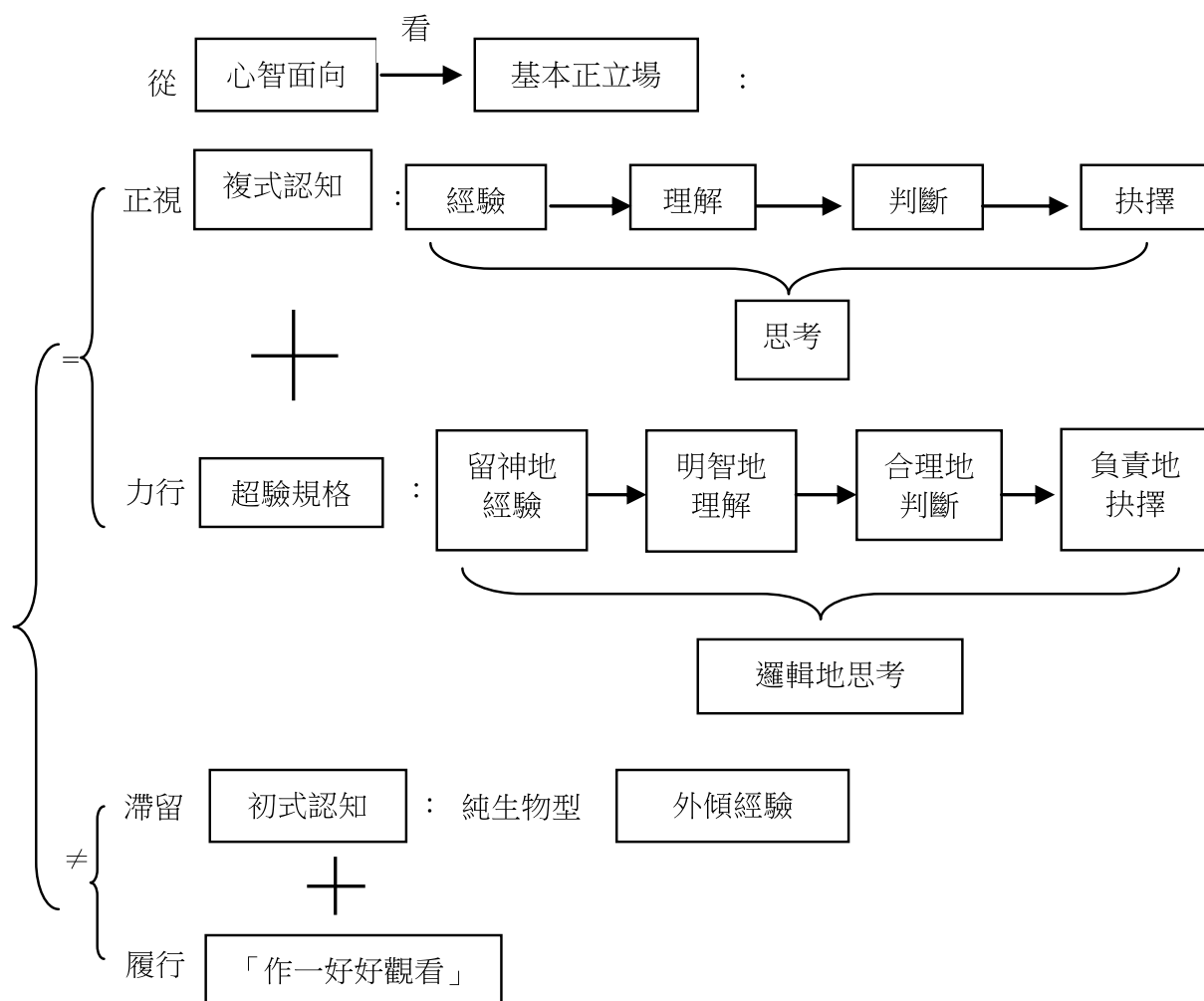
再者，所謂對「複式認知」作充份體認，就是在認知過程中「留神地經驗」(Be attentive)、「明智地理解」(Be Intelligent)、「合理地判斷」(Be Reasonable)、「負責地抉擇」(Be Responsible)、「邏輯地思考」(Be Logical)，而非只注重純粹經驗而已⁶⁹。上述見解可藉下圖示意：

⁶⁶ Lonergan, *Insight*, p. 252.

⁶⁷ Lonergan, *Insight*, p. 251-252.

⁶⁸ Lonergan, *Insight*, p. 412.

⁶⁹ 參閱註 63。



在體會了「心智面向」(Gnoseological Aspect)之「基本正立場」底蘊後，我們可進而從「知識面向」(Epistemological Aspect)看「基本正立場」之涵義。

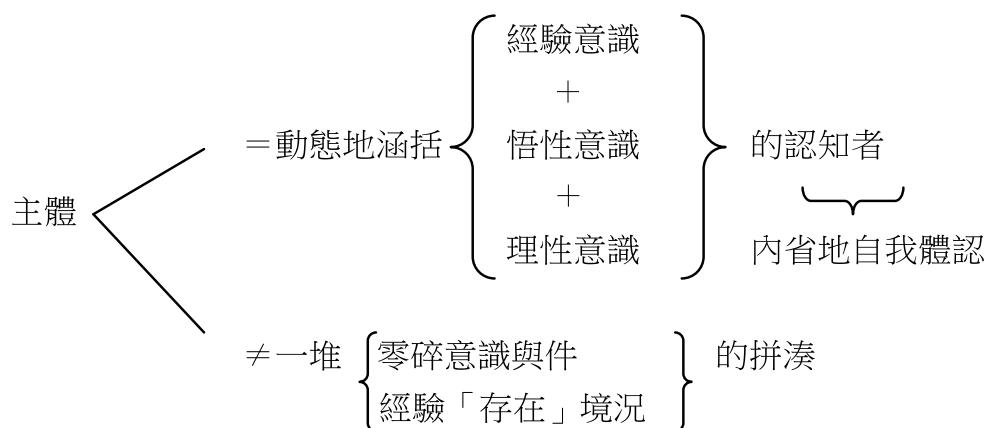
2. 從知識面向看基本正立場

以「認知結構」作基礎，認知理論的「知識面向」主要以「主體」、「存有」、「客觀性」作考量目標。其「基本正立場」可被展陳如下：

a) 主體

郎尼根說：「它是一基本正立場…如果主體是藉明智與合理的自我肯定而被知

悉，而非在任何先前的「存在」境況(‘Existential’ State)內被知」⁷⁰。郎氏此語概括起《洞察》第十一章與第八章所體認的脈絡，提示「認知者／主體」動態地是一個經歷「經驗」的「經驗意識」(Empirical Consciousness)，進而而為進行「理解」的「悟性意識」(Intelligent Consciousness)，再成為達致「判斷」的「理性意識」(Rational Consciousness)。動態地言，各意識層面是為一個整體，共同隸屬於同一個認知主體(Knowing Subject)，在內省中被自己所經驗、瞭悟、與肯定。換言之，「主體」(the Subject)意謂著透過明智的自我瞭悟與合理的自我肯定而被確立的個我，而非只停滯在經驗層面作自我體會的經驗者而已。主體是一個同時具有感性、悟性、理性功能的受用者，是為進行經驗、理解、判斷活動的運作者、在認知運作中自我體會、瞭悟與肯定。作為認知者自我，他不被約化為一堆零碎意識與件的拼湊，而是一個在認知活動中被自我體認為認知者的核心主體。上述有關「主體」的「基本正立場」論點可藉以下圖表示意：



b) 存有

郎尼根說：「它是一基本正立場…如果實有(the Real)被體認為存有的具體宇宙，而不是『已經、外在地、在那裡、現時』的一個『部份』(a Subdivision of the ‘already Out There Now’)。」⁷¹郎氏此語的義蘊看來須分別從「個別存有者」與「存有視域整體」二層面來被體認：

i/ 個別存有者

以「認知結構」作依據，個別存有者又可先後從其消極義與積極義上被考量：

⁷⁰ Lonergan, *Insight*, p. 388.

⁷¹ Lonergan, *Insight*, p. 388.

α] 消極義

消極地說，個別的存有者並非徒然是一個「已經、外在地、在那裡、現時、而為實在」(Already Out There Now Real)的事物而已。按郎尼根《洞察》第八章的提示，這是人在「初式認知」上(即停留在純經驗層的感官知覺上)對被經驗對象之體會。其中涵義，可被析解如下⁷²：

已 經 (Already)	—— 環境實況(Environment)由意發現為「已經」被建構、「已經」為主體提供機會與挑戰
外在地 (Out)	—— 一物被意識為在我以外的「它者」
在那裡 (There)	—— 它佔「空間」、含「擴延」(Extension)
現 時 (Now)	—— 它牽涉「時間」、含「持續性」(Duration)
實 在 (Real)	—— 相應主體生機、生理須求而引致實際滿足者

簡言之，這是「初式認知」下被體認的「經驗物」而已，它充其量只是感官知覺下所呈現的現象物而已，它並非是整全「複式認知」下所被體證的「個別存有者」。

β] 積極義

在「複式認知」的前提下，個別存有者被體認為「統一、同一、整體」(Unity, Identity, Whole)⁷³，即是為在「經驗→理解→判斷」的認知過程下被體認的個體(包括「自我」與自我以外之它物)⁷⁴。其中涵義，可被拆解如下：

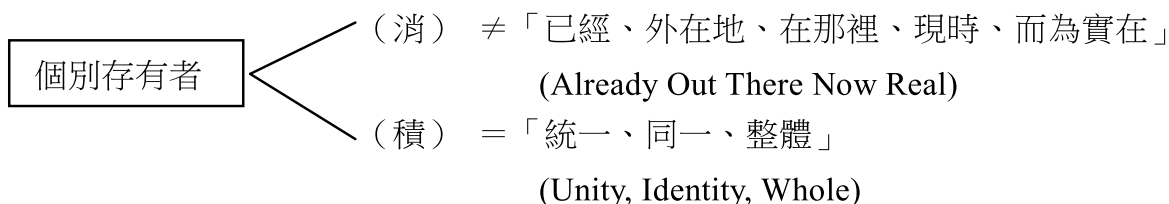
- 統一 (Unity) —— 在「經驗意識」下、一物被「經驗」為在己不分之「統一體」，而不被約化為一堆零碎的與件。
- 同一 (Identity) —— 在「悟性意識」下、一物被「理解」為「同一體」、以其中的眾「依附體」(Accidents)彼此依存而一起「認同」(Identity)同一個「實體」(Substance)。
- 整體 (Whole) —— 在「理性意識」下、一物被「判斷」為「整體」，即經反省而被肯定為所理解的同一體符應著所經驗的統一體。

⁷² Lonergan, *Insight*, pp. 250-252; 參閱拙作《郎尼根的認知理論》，pp. 338-343.

⁷³ Lonergan, *Insight*, pp. 246, 435-36. 參閱拙作《郎尼根的認知理論》，pp. 344-348.

⁷⁴ Lonergan, *Insight*, pp. 338-39. 「統一」、「同一」、「整體」三辭看來是同義辭，聯合起來為一名詞、其中之三分法展現出一物為經歷經驗、理解、判斷過程所把握的個體，是為複式認知下被體認的產物。

簡言之，「統一、同一、整體」之名寓意著經歷「經驗、理解、判斷」而被體認的個別存有者，是為複式認知在恰當充份的體認下而被把握的成果。消極與積極義下的存有者義可藉下圖示意：



在體會了「個別存有者」的積、消兩極之義後，我們可進而注視「存有整體視域」的「基本正立場」義。

ii/ 存有整體視域

從「存有整體視域」上考量「基本正立場」，我們可分別從其消極義與積極義上作反思。

α] 消極義

郎尼根指出，消極地言：「實有」(the Real) 並不是「已經、外在地、在那裡、現時」(Already Out There Now) 的一個「部份」(Subdivision)⁷⁵。籠統地說，「存有」並不同為藉由純感官經驗所體認的經驗世界而已。如上述、「已經、外在地、在那裡、現時」意指藉由感官所把握的一個佔時空之經驗物；至於「部份」(Subdivision) 一辭本身很耐人尋味，它尤指經驗界域中之能相應人生機、生理須求的經驗事物；凡正面地滿足個人實際須求的經驗物是為「實在的」，例如：這食物能充飢，它是「實在的」；舉一反三地說，凡負面地有害於個人實際須求的經驗物也算是「實在的」，例如：這毒藥有害身體，它的臨在對我生命構成威脅，我須避之則吉，它也負面地為我是「實在的」；反之，凡對我實際須求不起作用的、則不算是「實在的」，至少是「不實際的」，例如：「畫餅」不能「充飢」，它不算「實在」；又「海市蜃樓」不能讓我遊玩，也不算「實在」。為此、在純經驗的體認下，「實在」只是經驗界域中、那徒然相應「實際須求」的經驗「部份」而已。

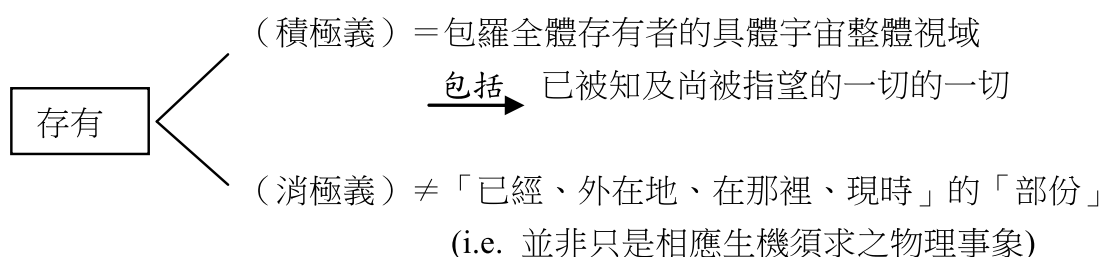
總之，郎尼根的意思是：面對「存有視域」而孕育的「基本正立場」，它消極地否決了純以經驗界域中的只相應實際須求者為實在這一體認，因為「存有整體」的視域尚積極地包涵更寬闊、更整全的意義。

⁷⁵ Lonergan, *Insight*, p. 388.

β] 積極義

按郎尼根的提示：積極地言、「實有」(the Real)被體認為「存有的具體宇宙」(Concrete Universe of Being)⁷⁶，是為整體存在界，包羅存在界一切的一切，其中有部份已被人所認知，而其餘的部份則尚被人意識所意向與指望，共同成為一個整體視域。它是一個被「複式認知」所已把握及尚待把握的「已知的未知」(the Known Unknown)整體。換言之，它是人純求知欲所意向與展望的整全存在境界，是為認知結構所開放的整體目的物。這是郎尼根在《洞察》第十二章所反省的議題⁷⁷。

「基本正立場」下所體認的「存有」整體視域、可藉下圖示意：



除了「主體」、「存有」二議題外，「認知理論」的「知識面向」尚有「客觀性」(Objectivity)一義有待澄清。

c) 客觀性

郎尼根說：「它是一基本正立場…如果客觀性是被瞭悟為明智詢問與批判反思的成果，而非藉生機期待、外傾、與滿足所孕育的性質。」⁷⁸

郎尼根所欲給予的提示是：「客觀性」義的「基本正立場」有其積極與消極兩面向：

i/ 積極面

「客觀性」同時牽涉認知主體與被意向視域，它意謂著「能知」與「所知」之間的符應，在「複式認知」的前提下、蘊含著以下的四重義⁷⁹：

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Lonergan, *Insight*, ch. 12, "The Notion of Being", pp. 348-374. 參閱三篇拙作：〈存有想念——郎尼根《洞察》第十二章一至六節釋義〉《哲學與文化》第卅四卷第九期(2007年9月)，pp. 137-168；〈存有想念的溯源——郎尼根《洞察》第十二章第七節前段之提示〉《哲學與文化》第卅六卷第五期(2009年5月)，pp. 121-150；〈存有想念的演繹——郎尼根《洞察》第十二章第七節後段之提示〉《哲學與文化》第卅六卷第六期(2009年6月)，pp. 117-134.

⁷⁸ Lonergan, *Insight*, p. 388.

⁷⁹ 這是 Lonergan, *Insight*, Chapter 13, pp. 375-384 全章要論述的內容。

α] 經驗客觀性 (Experiential Objectivity)——此指認知者確切地經驗其對象，即真正有關聯的事物及其與件、在經驗中實際地臨在並賦予給經驗主體。

β] 規範客觀性 (Normative Objectivity)——此意謂認知者對被意向的對象有一明智恰當的理解，即主體依循邏輯規範的準則來正視所經驗與所思的事物而對它達致一恰如其份的瞭悟，以致所把握的涵義相應所經驗的對象。

γ] 絕對客觀性 (Absolute Objectivity)——此寓意著認知者合理地肯定個人的理解符應著所意向的對象，即主體進一步洞察到「受制約之事物」(the Conditioned)已滿全了其「所繫之條件」(the Conditions)，(例如：張三已滿全了偷取國家機密這條條件而被肯定為間諜，)因而作出一正確合理的判斷。

於此，值得一提的是：郎尼根在闡釋「客觀性」的「基本正立場」時尤強調其中的「明智詢問」與「批判反思」，而未直接凸顯「確切經驗」這一環節⁸⁰，看來他的意思是：人可以在個人經驗不完整而只藉由別人的經驗成果、仍能夠對一反思對象作客觀推斷，因為客觀義牽涉複式認知的「理解」與「判斷」，而不單指涉純經驗而已。然而，客觀性的整全義尚有下列一則。

δ] 首要客觀性 (Principal Objectivity)——此意指一己的肯定尚有一系列正確判斷在支撐著，其中包括個人的判斷、也涵括別人的判斷，它們共同形成一融貫的體系，互相印證與補充，一起建構成一套相關而有模式的脈絡，維繫著實存事物之存有，由開放的認知者所肯定。

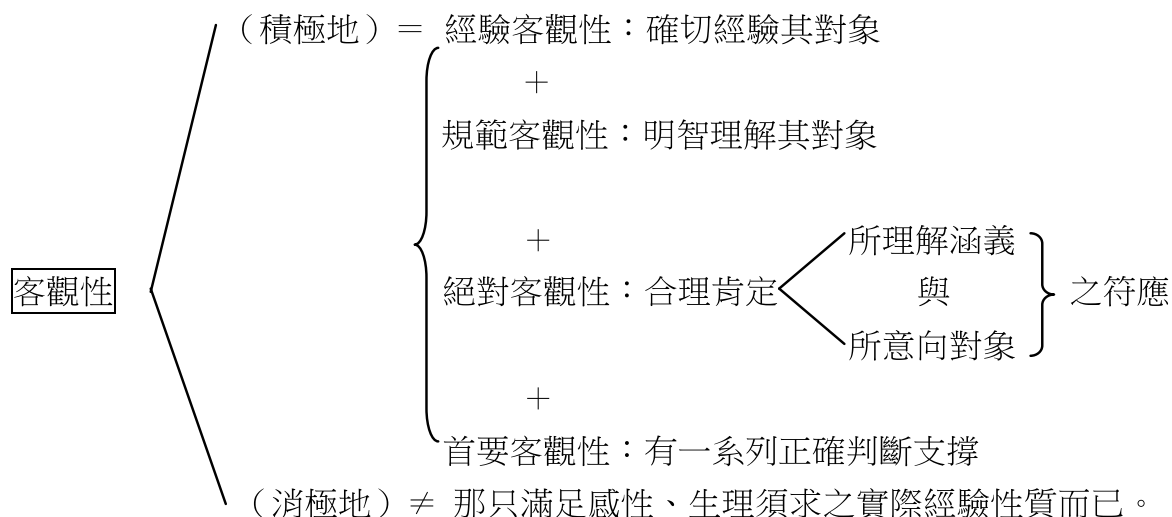
「客觀性」的「基本正立場」尚可從其消極面來被體會。

ii/ 消極面

消極地說，「客觀性」並不是純經驗活動所體認的成果而已。即它不純是經驗主體在生理、心理須求下所獲致的滿足而已。換言之，「客觀」義並不同於實際地滿全感性須求的一總性質而已。人不能光停滯在初式認知的感性經驗來談客觀，即光是滿足吃、喝、性、繁殖等須求者並不意謂著客觀的整全義。

我們可藉以下圖表來對照客觀義的積極與消極兩面：

⁸⁰ Lonergan, *Insight*, p. 388, "... if objectivity is conceived as a consequence of intelligent inquiry and critical reflection, ..."

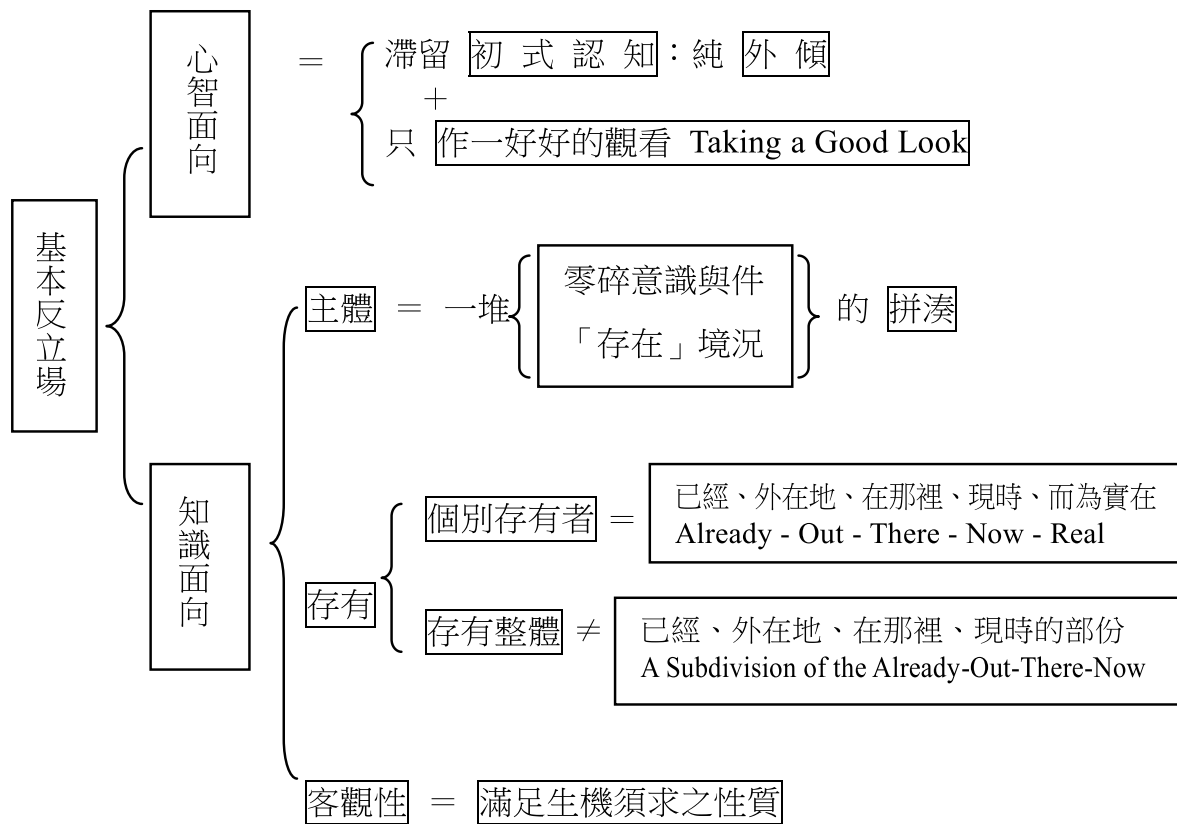


分析至此，我們可總括地把「認知理論」的「心智面向」與「知識面向」的「基本正立場」之眾項目提綱挈領地加以表列，見附圖一。

3. 有關基本反立場

我們既已先後從「認知理論」的「心智面向」與「知識面向」上分析「基本正立場」的來龍去脈，就自然會舉一反三地懂得去標榜「基本反立場」(Basic Counter-Position)的義蘊。如郎尼根所指：「基本反立場」意謂著違反「基本正立場」的一或多個論點⁸¹，我們只須把上述「基本正立場」的一或多個論點加以扭曲，就會「牽一髮、動全身」地造就「基本反立場」的局面，因為「基本正立場」的任何一個論點都與其他論點息息相關，我們不能違反其中一個論點而不危害整體義理。換言之，所謂「差之毫釐，謬之千里」，人從一個與認知理論的真理相牴觸的論點上出發，終於會落實在與真理整體背道而馳的命運。進一步說，若我們推至極緻地把「基本正立場」的所有論點都反轉過來「非其所是、是其所非」一番，則會成就一激烈而徹底的「基本反立場」全貌如下：

⁸¹ Lonergan, *Insight*, p. 388, "... it will be a basic counter-position, if it contradicts one or more of the basic positions."



誠然、「初式認知」本身並沒有什麼過錯，所可咎病者只是有人誤認「初式認知」為人整全認知的全體大用；這就是以偏概全。再者，徒然把事物體認為「已經、外在地、在那裡、現時、而為實在」，在日常生活上也無傷大雅，所值得咎病者只是有人誤以為存有就只是滿足實際須求的性質而已；這也無疑是「蔽於一曲而闇於大理」。

總之，「基本反立場」是透過扭曲或背反「基本正立場」而被孕育，我們須在「基本正立場」的整全義上瞭悟「基本反立場」的偏差。「基本正立場」之謂「基本」、在於論點維繫著認知理論而展開，「基本正立場」之謂「正」、在於其對認知理論的心智面向與知識面向作整全充份的體認。換言之，認知理論之所以是「基本」的，是因為任何哲學論點都須立基於人的認知意識與被知視域上來被論述，而我們對認知理論瞭悟得「正」確恰當與否，會直截影響我們對哲學整體的體會。人若在認知理論上有任何偏差，都會為哲學整體帶來負面的迴響。

在從「認知理論」上體會了「基本正立場」與「基本反立場」的意義後，我們可進而落實在哲學任何部門上對「正立場」(Position)與「反立場」(Counter-Position)二辭上作反省。

四、從哲學任何部門分辨正立場與反立場

郎尼根再指出：在「基本正立場」與「基本反立場」的基礎下，我們就進而有所謂「正立場」與「反立場」的引申⁸²：

(一)「正立場」(Position)：它意謂著與「基本正立場」一貫的任何哲學論點，包括知識論、形上學、倫理學、宗教哲學等論點。

(二)「反立場」(Counter-Position)：它意謂著與「基本反立場」一貫的任何哲學論點，包括知識論、形上學、倫理學、宗教哲學等論點。它違反「基本正立場」的說法，而與「基本反立場」上的一或多個基本反論點靠攏，以致不能與「基本正立場」協調。談及「正立場」的涵義，郎尼根的解釋頗耐人尋味，他說：

任何哲學言論(Any philosophic pronouncement)、有關任何知識論的(any epistemological)、形上學的(metaphysical)、倫理學的(ethical)、或神學的(theological)事項(issue)，將會被稱為正立場(a position)、如果它是融貫著(coherent with)基本正立場(basic positions)所論及的實有(the real)、認知(knowing)、與客觀性(objectivity)⁸³。

看來郎氏的解釋至少蘊含著幾個重點有待申述如下：

其一、正立場是基本正立場的引申

提及「正立場」之義，雨谷梅爾勞(Hugo Meynell)尤在註釋中採用「引申」(Derived from)一辭來作強調⁸⁴；有所「引申」，就必有其「基本」；「引申」一辭寓意著「正立場」是「基本正立場」的進一步發揮。

其二、它以認知理論的正立場為基本

——其中涵括心智面向與知識面向的正論

「正立論」的言論，是以「認知理論」(Cognitive Theory)的「正立場」為「基本」。換言之，「認知理論」的「基本正立場」本身也是「正立場」。「正立場」這概念含更廣的外延，涵括「認知理論」的「基本正立場」，只是「認知理論」的「正立場」比一般「正立場」之論述是更為「基本」的而已。再者，按郎尼根的解釋，「正

⁸² Lonergan, *Insight*, p. 388.

⁸³ Lonergan, *Insight*, p. 388.

⁸⁴ Meynell, *Introduction to the Philosophy of Bernard Lonergan*, p. 174, "Position: a philosophical pronouncement on any epistemological, metaphysical, ethical matter which is derived from the basic position."

立場」須與「基本正立場」所論及的「實有」、「認知」、與「客觀性」相融⁸⁵，而其中「認知」一辭同時指涉「心智面向」中的「認知結構」，(即經驗、理解、判斷等運作與過程)，以及「知識面向」中的「認知者」主體，(即涵括那動態地是為經驗意識、悟性意識、理性意識的持有者)。

其三、它以形上學、倫理學、神學之正立場為引申

——其中涵括知識論的引申正論

頗耐人尋味的一點是：郎尼根在談「正立場」一辭時，也提及「知識論」(Epistemological)事項(Issue)。廣義地言，在郎尼根的系統中，「認知理論」(Cognitional Theory)涵括「知識面向」，亦即涵括「知識論事項」，以至「知識論」幾乎是「認知理論」的同義辭；而郎氏在此提及「知識論事項」的「正立場」，看來可被理解為知識論的一些「引申正論」，是為「基本正論」的進一步演繹。例如：在《洞察》第十八章、以及在〈主體〉(“The Subject”)一文中⁸⁶，郎尼根就提及「主體」除了是「經驗意識」(Empirical Consciousness)、「悟性意識」(Intelligent Consciousness)、「理性意識」(Rational Consciousness)外，尚且會動態地演繹為「理性自覺意識」(Rational Self-Consciousness)，即人在作抉擇(Decision)時，他把自己塑造為某一等級的位格，如抉擇「偷」、就把自我塑造為「賊」。這是知識論議題引申至倫理學上去，但仍與「認知理論」的「知識面向」相連相關。

其四、正立場與基本正立場互相融貫

一般「正立場」之「正論」，是「認知理論」之「基本正立場」的進一步申延，它可以是屬「知識面向」的引申論點，也可以是伸展至形上學、倫理學、神學事項的正論。但任何引申的「正」論、須與「基本正立場」之論點相融、相協調、而不起衝突。一切「正」論可融貫為一個更龐大的體系，在其中各有定份，互相闡發。

其五、反立場的扭曲

在瞭悟郎氏所指的「正立場」義後，我們可進而聆聽其對「反立場」的解釋。他說：「任何哲學言論…將會被稱為反立場、如果它與一或多個基本反立場相融。」⁸⁷他的意思是：凡與「認知理論」的「基本反立場」一貫的一或多個論點、則被稱作「反立場」。「基本反立場」也必然是「反立場」，只是「基本反立場」是「反立場」中的「基本」者而已，即牽涉「認知理論」上遭受扭曲之論點。一般「反立場」即

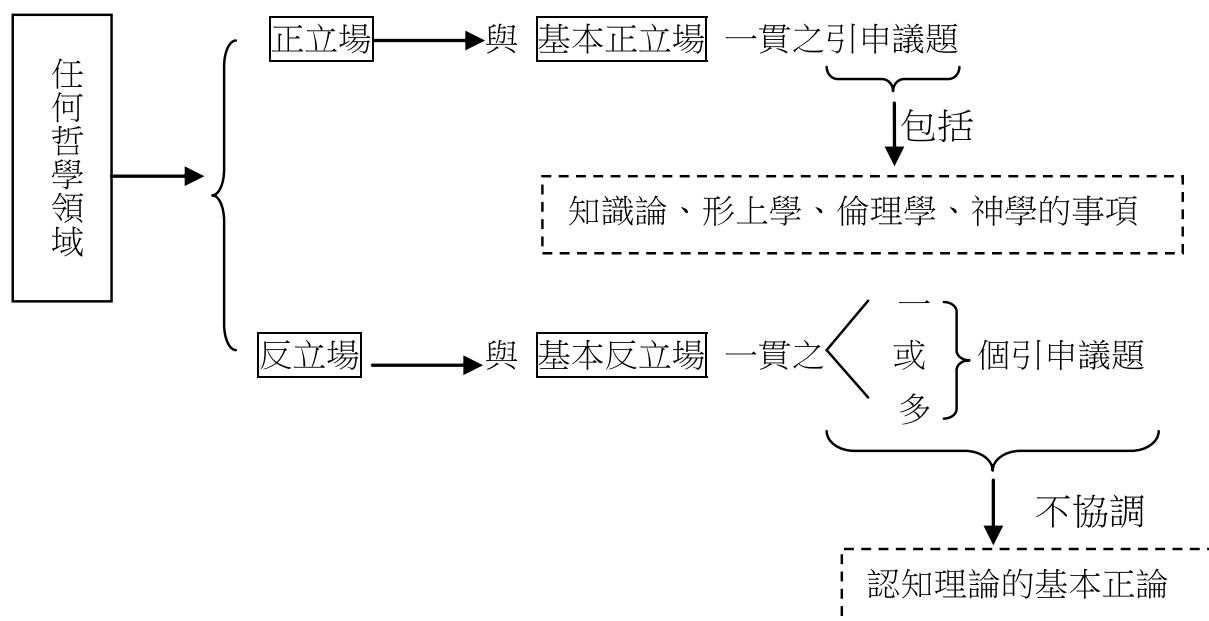
⁸⁵ 參閱註 82、及所譯內容。

⁸⁶ Bernard Lonergan, “The Subject” in Bernard Lonergan, *A Second Collection* (London: Darton, Longman & Todd, 1974), pp. 69-86.

⁸⁷ Lonergan, *Insight*, p. 388.

環繞著「基本反立場」的視野而演繹進一步的論點。也就是說，形上學、倫理學、神學等「反論」，是立基在認知理論的基本反論上被引申。換言之，被引申的「反立場」，可在認知理論之「基本反立場」視域內企圖自圓其說，但不與「基本正立場」協調。

「正」、「反」二立場之義，可簡括為一圖表如下：



為郎尼根言，「正立場」與「反立場」的拉鋸並不一定是壞事，人尚且可以在辯證中有所發展與回顧，以指望著進一步突破的契機。較細緻地說，我們須記取下列兩個重點：

- 〈 其一是、所有反立場邀請回轉
- 其二是、所有正立場邀請發展

五、所有反立場邀請回轉

有關「反立場邀請回轉」這句子，我們可方便地把來龍去脈展示為三個前提如下：

- { (一) 心智要求一貫性
- (二) 反立場違反心智一貫性要求
- { (三) 反立場唯一的出路是回轉

茲把其中的涵義作下列的鋪敘：

(一) 心智要求一貫性

人心智渴求認知，並渴求其知識蘊含一貫性。

1. 一貫性義

「一貫性」(Coherence)意指「內容」(Content)與「事實」(Act)間的相符(Adequation)、以及「內容」與「內容」間的相融(Compatibility)相應(Correspondence)；即其中至少蘊含著三個層面的符應：其一是、「基本正立場」與「認知活動」的一貫，其二是、「正立場」與「基本正立場」的一貫，其三是、「正立場」與「正立場」的一貫。

a) 基本正立場與認知活動的一貫

此指「認知理論」正確地論述人「認知活動」實況，內分「心智面向」與「知識面向」的正確陳述；即「心智面向」在論點上吻合人那蘊含「經驗」、「理解」、「判斷」、「抉擇」、「思考」等活動的「認知結構」，而「知識面向」在闡述上符應「認知者」、「存有視域」、「客觀性」的事實，以致「心智面向」與「知識面向」的正確理論共同形成「基本正立場」的脈絡，諧協地符應著實際的認知活動及其所牽涉的三個基本事項。

b) 正立場與基本正立場的一貫

繼而、任何哲學範圍、(包括形上學、倫理學、神學等反省)、在陳述上與「認知理論」的「基本正立場」相融相配合，以致合起來形成首尾一貫的體系。

c) 正立場與正立場的一貫

再者、任何哲學範圍的論點，除了與「認知理論」的基本正論一致外，尚且在其他哲學領域的引申正論意見一致、以致互相補足與闡發。

總之，人心智除非達到理論內容與行動事實的一致、以及引申內容與基本內容的一致、以及引申內容與引申內容的一致，否則人得不到心智上的憩息。換言之，心智不容忍不一貫性，不論是那一個層面上的不一貫。

2. 心智不容忍不一貫

心智求知與求真，它渴求認知真理實相的全體大用，好能「致廣大而盡精微、極高明而道中庸」；反面地說，它無法容忍「內容」與「事實」的不符，也無法容忍論點與論點間的矛盾。為此，郎尼根說：「任何的不一貫、都提醒著理智而理性的詢

問者去引出一貫性。」⁸⁸他的意思是：除非人心智已因嚴重的昏蔽而麻木不仁，否則他不可能在渴求真知的前提下而全然不察覺到理論與事實間的不符、或理論與理論間之衝突。換言之，人除非陷於偏見與私欲的蔽執而害怕迎向心智的光明，否則他不可能容忍任何層面的不一貫。

（二）反立場違反心智一貫性要求

郎尼根又說：「眾反立場、雖然可彼此一貫，甚至把它們化作符號程式來輸入電腦、也未必造成當機，但到底它們不能與悟性把握和理性肯定之活動一貫，因為這些活動蘊含基本正立場，而基本正立場是不與任何反立場一貫。」⁸⁹郎氏的評語、可被析解為以下的論點：

1. 封閉地、眾反立場可彼此一貫

若作為一個封閉系統來估量，眾反立場是可聚積在一起而自圓其說，甚至把它們換算成符號程式、也可在封閉的系統下操作而自給自足，但它們無法向行動事實開放而不露破綻。

2. 開放地、反立場不與基本正立場一貫

當封閉的反論一旦對照著認知活動的行動事實及其所開出的基本正立場，則心智不能不察覺其中反立場的內容與事實的不符。例如：你無法理直氣壯地用否定心智的理論來正視自己的心智活動；你無法一貫地用認知者的份位來否決自己為能知的認知者主體。換言之，「反立場」的不一貫，未必是論點與論點間的不一貫，而是論點「內容」與行動「事實」的不一貫。「認知活動」及其所涵括的「主體」、「存有」、「客觀性」等實況、共同支撐起一套與之相符應的「基本正立場」，任何「反立場」都不見容於這套「基本正立場」。「反立場」之「反」論之所以不相融於「基本正立場」之「正」論，為的是「基本正立場」向事實作證，而「反立場」卻背道而馳地為事實作反見證、或用似是而非的詭辯來混淆視聽、自欺欺人。

3. 去替反立場辯護等於自打嘴巴

郎尼根繼續說：「人儘管可以把握(Grasp)、接納(Accept)、提議(Propose)、和辯護(Defend)一反立場，到底彼等活動卻牽動著人去實踐把握一己的把握、與接納一己的接納，如此的實踐誠然牽涉著把握與接納基本正立場。」⁹⁰郎氏的意思是：人無法一貫地為「反立場」辯護而不陷於自相矛盾的地步，因為他是引用著反論來違反

⁸⁸ Lonergan, *Insight*, p. 388.

⁸⁹ Lonergan, *Insight*, p. 388.

⁹⁰ Lonergan, *Insight*, p. 388.

自己所實際履行著的認知行動事實；換言之，他是隱然地用行動來肯定他顯然地用理論來否定的事實。借用多瑪斯之用語：去說自己不認知，就是認知到自己的不認知，因為理智認知自己的活動(*Sum. Theo. Ia, Q.87, a. 3*)。去否定自己認知，無疑是用反論來自打嘴巴。當人正視「基本正立場」所提示的認知實況，其「反立場」將無詞以對，而其唯一的化解之途、就是去實踐「回轉」(Reversal)。

(三) 反立場唯一的出路是回轉

郎尼根尖銳地指出：「要一貫地維持一反立場，唯一的途徑就是把自己貶抑為純動物，因為動物不單不說話，而且不為自己的沈默找藉口。」⁹¹言下之意是：人到底不是純動物、而是有心智意識的存有者，他早晚須面對自己理論與事實的不符、以及反論與正論的衝突，而他唯一的出路就是「回轉」。

「回轉」(Reversal)一辭又可譯作「反顧」，即遇到挫折而反躬自省。固然心智可義無反顧地為真理作證，但當它一旦行差踏錯而碰到思維上的瓶頸，則不得不停下來反心自問，以追究失陷因由。為此、「回轉」一辭看來至少蘊含「檢討」、「滌淨」、「再出發」三重意義，茲申述如下：

1. 檢討——所謂「反立場邀請回轉」，意即人心智不安於恆久地違反「一貫性」要求，而自覺須暫時放慢腳步、好去作自我檢討，看看癥結出在那裡。誠然、「反立場」違反理性，不與「基本正立場」相融，以致人無法恆常而心安理得地為非理性辯護，他終於須從人心智活動的基礎上著手檢視，以逐步尋得理論上的落差。

2. 滌淨——此外，我們或許曾處在「基本正立場」上立論，並孕育一系列「正立場」論點，只因不小心而犯下思考上的錯謬，以致泥足深陷，寸步為艱。此時，暫時止步而回顧本身並不是一件壞事，它可以是一份滌淨作用，讓人有機會去蕪存菁而迎向光明。退一步說，假如「反立場」不出自我個人的想法，而出自對手的挑戰，它也可以是一份提醒的作用，警醒自己的論點並非全然無懈可擊而可接受質疑；換言之，可以被挑惕，就是可以讓自己說得更週延，可以在辯證中提昇。無論如何，「反立場」的呈現總可以是一份滌淨，讓自己有修正與補充的餘地。

3. 再出發——「反立場」的「回轉」，消極地寓意著非理性的修正，積極地寓意著平正理性的暢通。當人在理論上去蕪存菁，自可重整旗鼓，再度出發。心智既要求一貫性，當障礙獲得清理，則會依其求知的本性而向真理邁進，在「正立場」上發展。

⁹¹ Lonergan, *Insight*, p. 388.

六、所有正立場邀請發展

有關第六論點，郎尼根如此說⁹²：

其六、所有正立場邀請發展。它們不單論點上彼此一貫，且與理智詢問及合理反思活動一貫；正因此等活動是和正立場現有成果一貫，所以理論的演繹可行；正因現有成果尚未完備，以致進一步發展須被邀請。

上述話語至少有三項提示須被凸顯：

- 其一是、理論上、正立場與正立場一貫
 - 其二是、內容與事實的符應上、正立場與認知活動一貫
 - 其三是、現有成果不完備而要求進展
- 茲分述如下：

（一）理論上、正立場與正立場一貫

從理論範圍上看，「正立場」與「正立場」彼此一貫，共同吻合著「基本正立場」，只是其中的融貫不單是純理論的諧協而已，它尚且向事實開放，經得起印證。

（二）內容與事實的符應上、正立場與認知活動一貫

「正立場」與「基本正立場」內容一貫；而「基本正立場」意謂著認知理論的「內容」與認知活動的「事實」一貫。推而廣之，「正立場」不單是理論上與「基本正立場」的「內容」相融而已，它尚且與認知活動的「事實」相應，即有明智的理解活動與合理的反思活動之「事實」支持與印證，而不致落入無根據的空談而已，所以其成果容許累積與發展。

（三）現有成果不完備而要求進展

「正立場」各有其洞察，一個洞察引申更多更深更廣的洞察，相應的洞察彼此相連，而形成有系統的學問，甚至可從一套學問上獲得「更高觀點」(Higher Viewpoint)而產生更高的學問⁹³。然而，在洞察的累積與提昇上，我們仍感受到學海無涯、與求知之無限，藉此讓自己體會到現有成果的尚未臻至圓滿，而自勉作更週延、更詳

⁹² Lonergan, *Insight*, p. 388.

⁹³ 這是郎氏《洞察》第一章所談的要旨。Cf. Lonergan, *Insight*, pp. 13-14. 參閱拙作《郎尼根的認知理論》，pp. 21-28.

盡、更深遠的論述，以企圖達致「眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」⁹⁴此謂正立場之邀請發展。

至此、我們已從哲學思維的「正立場」與「反立場」的辯證上聆聽了郎尼根的六個論點；其中的來龍去脈可方便地被表列，見附圖二。

從六個論點的排列上體會，我們可從中獲取一些啟發如下：

其一、從順序方向觀看，哲學眾部門形成一個唇齒相依的整體，本末互相維繫，其中任何瑕疵都會對整體構成傷害，但也可因而引致轉機。

其二、從逆序方向觀看，任何哲學領域之出現狀況，到最後可追溯回認知理論上的閃失；在本末輕重的權衡下，我們須以處理認知理論的偏執作為第一優先。

其三、從辯證觀點上看，回轉與發展、總歸心智的一貫性要求；心智渴求真知，以致難以容忍論點間的矛盾，更難以容忍內容與事實間的不符；為此、在一總的「分」與「合」當中、我們仍能瞥見哲學思維的轉機。

為了要使其論點獲得具體的落實，郎尼根還從哲學史上舉出實例以茲佐證，好讓我們從中吸取教訓。

肆、從歷史實例吸取教訓

若要從哲學史上找出一個具體實例來引述「正立場」與「反立場」的辯證，郎尼根就以笛卡兒(René Descartes, 1596-1650)的哲學作為一個顯著的典型⁹⁵。簡言之，笛卡兒體系中的心物二元分割現象、包含了一個「基本正立場」與一個「基本反立場」的張力。其「基本正立場」是：笛氏提出「我思、故我在。」(*Cogito, ergo sum.*)此論點肯定了一個自我作為認知活動的主體；這論點邀請發展，好讓我們去繼續追問：

- 何謂自我？
- 何謂思想？
- 何謂存有？
- 思想與存有的關係為何？

笛氏本可從這樣的追問中演繹一套「內容」忠於「事實」的哲學體系。然而，

⁹⁴ 借用朱熹釋〈大學〉之「格物致知」語。

⁹⁵ Lonergan, *Insight*, pp. 388-389.

按郎尼根的體會，笛卡兒哲學也蘊含一個「基本反立場」：笛氏以物理事物為「外延物」(*Res extensa*)。借用郎尼根的辭彙作解釋，「外延物」就只不過是「已經、外在地、在那、現時、而為實在」(*Already-out-there-now-real*)而已，而「實有」(*the real*)就只不過是「已經、外在地、在那、現時」的「部份」(*subdivision*)而已，藉由感性經驗的外傾(*Extroversion*)而被意向，而不是藉由「經驗」、「理解」、「判斷」而被認知。近代史因了笛卡兒的影響而引申一系列的「反立場」：霍布斯(*Thomas Hobbes, 1588-1679*)為了要克服笛氏的心物二元分割、而把「認知心體」(*Res cogitans*)確定為「實有」，卻也因而把「它」一併地約化為「外延物」(*Res extensa*)的另一模式或時份。繼而、休謨(*David Hume, 1711-1776*)為了克服霍布斯的理論，遂把所有模式的「已經、外在地、在那、現時、而為實在」約化為一堆零碎印象，有待習慣與聯想來把它們串連並「預設為實體」。近代哲學一系列反立場就此粉墨登場。

究其實，近代哲學人如霍布斯、休謨等已察覺笛卡兒的反立場有待回轉，只是他們停留在理論「內容」的演繹上努力，而未及落實在「內容」與「事實」間的對照上下工夫，以致成果看來吃力不討好。為此、郎尼根有這樣的評語：「休謨的批判活動所展現的明智與合理性，比較起他所成功地批判的知識內容，就顯得頗有出入。」⁹⁶言下之意是：休謨所提出的論點並不合他所實際地進行的活動，其批判「內容」並不與其批判「活動事實」一貫，他並未能用其行動事實來印證其論點內容。為此，郎尼根繼續說：「與其把知識認同為批判的資料，難道我們不能把它認同為批判的活動？」⁹⁷郎尼根的意思是：目前的當務之急、不在於理論「內容」上的補救，而在於認知「活動」上的對照與印證。也就是說、如果我們要徹底回顧笛卡兒哲學的得失，我們須首先從認知結構的活動上作檢討，如此一來，我們將有希望發現其中「基本正立場」與「基本反立場」的落差。

本來、笛卡兒的「基本正立場」是與聖奧古斯定(*St. Augustine, 354-430*)的「基本正立場」一致；奧古斯定標榜「我犯錯、所以我存在」(*Si fallor, sum*)，其與笛卡兒所主張的「我思故我在」(*Cogito ergo sum*)互相吻合，同指意識活動要求肯定一個進行活動的意識主體，但為何奧古斯定並未如同笛卡兒般地陷入唯心論的桎梏？

固然、笛卡兒是可以如同聖奧古斯定般地確定：「思維者」在思維當中、不得不肯定自己在進行著思維活動這一事實，即使他可以質疑自己所思維的「內容」(*Content*)，但到底他無法質疑自己正在思維這一行動「事實」(*Act*)，以致自己可以

⁹⁶ Lonergan, *Insight*, p. 389.

⁹⁷ Lonergan, *Insight*, p. 389

藉此穩站在一個不容置疑的「存有者」身上來作形上學的依據。誠然、只要我們能肯定一個「存有者」的存在，則存在界——有物存在——便可被確立，而形上學便可順利地被開出。

然而，笛卡兒卻在這一重要關節上遲疑了一步！他對「為何『我思』(*Cogito*)是如此地不容置」這一問題上、卻作了如此的回應：「因為它是一個清楚明晰的觀念(*Clear & Distinct Idea*)。」於是，他進而認定：凡對一事物有清楚明晰觀念者，這事物就算是「真」的(*Discourse on Method*, IV)。換言之，「真理」的判準不在於「有確切的經驗、明智的理解、與合理的肯定」，而只在乎返回內心去挖掘清楚明晰的先天觀念。如此一來，我們尚且須遠離感官經驗的干預，好讓清楚明晰的先天觀念順利抬頭。

面對物理世界，其唯一清楚明晰的觀念是「擴延性」(*Extension*)；為此，笛卡兒唯有把物理事物定義為只是「擴延物」(*Res extensa*)而已。固然、如同郎尼根所指：「擴延物」一辭、為笛氏系統構成一「基本反立場」，只不過、我們可藉檢討笛卡兒的認知理論，而把其「反立場」追溯回笛氏「以清楚明晰觀念作為真理判準」這一唯心論主張。也就是說，笛卡兒的困境、須藉返回認知理論檢討，從而指示其失誤所在；其落差在於妄顧「經驗、理解、判斷」這整全複式認知過程，而只執著於心智的「理解」，且只集中於心智所欲把握的「先天觀念」而已。於是、心智理解如何相應經驗外物這一疑問遂成了迫切有待化解的難題，而近世「心物二元分割」的預設就肇始於此，一系列近代哲人的反思就這樣地耗費在一個錯誤的問題上——「如何去找出一條『橋樑』來連貫心物二元間的『鴻溝』？」究其實、心與物之間並無「鴻溝」，又何須「橋樑」！我們只須回顧一己的認知結構，對照「內容」與「事實」間的融貫，則問題的癥結可迎刃而解⁹⁸。

伍、結語

分析至此，我們可作一個簡短的總結：哲學理論的「分」與「合」，可被理解為一系列「正立場」與「反立場」的辯證，張力的肇始、可被追溯回個別認知理論的得失，而辯證的動力、可聚焦在心智要求一貫性的動力下，人心渴求真知，而無法

⁹⁸ 有關對笛卡兒以來的近世認知理論之進一步檢討，參閱拙作《知識論(二)：近世思潮》(台北：五南，2000年)。

容忍論點間的矛盾，更無法容忍論點內容與事實的不符，以致有所謂「反立場」要求回顧、「正立場」要求發展的轉機。為此，在一切挫敗之中，我們仍對哲學充滿著信心與希望，展望著真理的更廣更深地被體認。

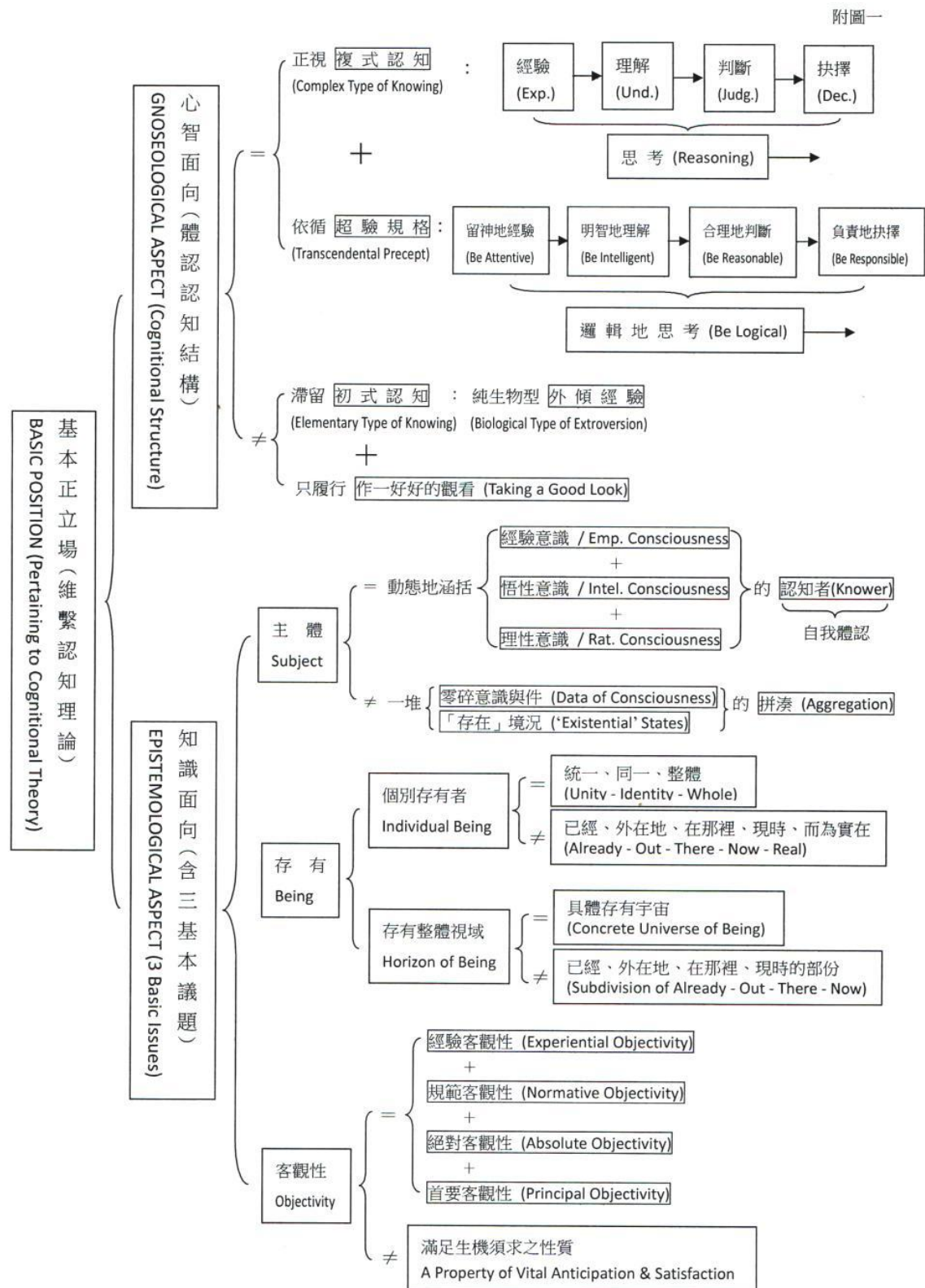
在此，我們還瞥見郎尼根在《洞察》第十四章第一節的末段埋下了這樣的一條伏線，他說：

辯證本身有一顯著的預設，它預設認知理論實施一基本影響，遍及形上學、倫理學、與神學論點。這預設值得探究⁹⁹。

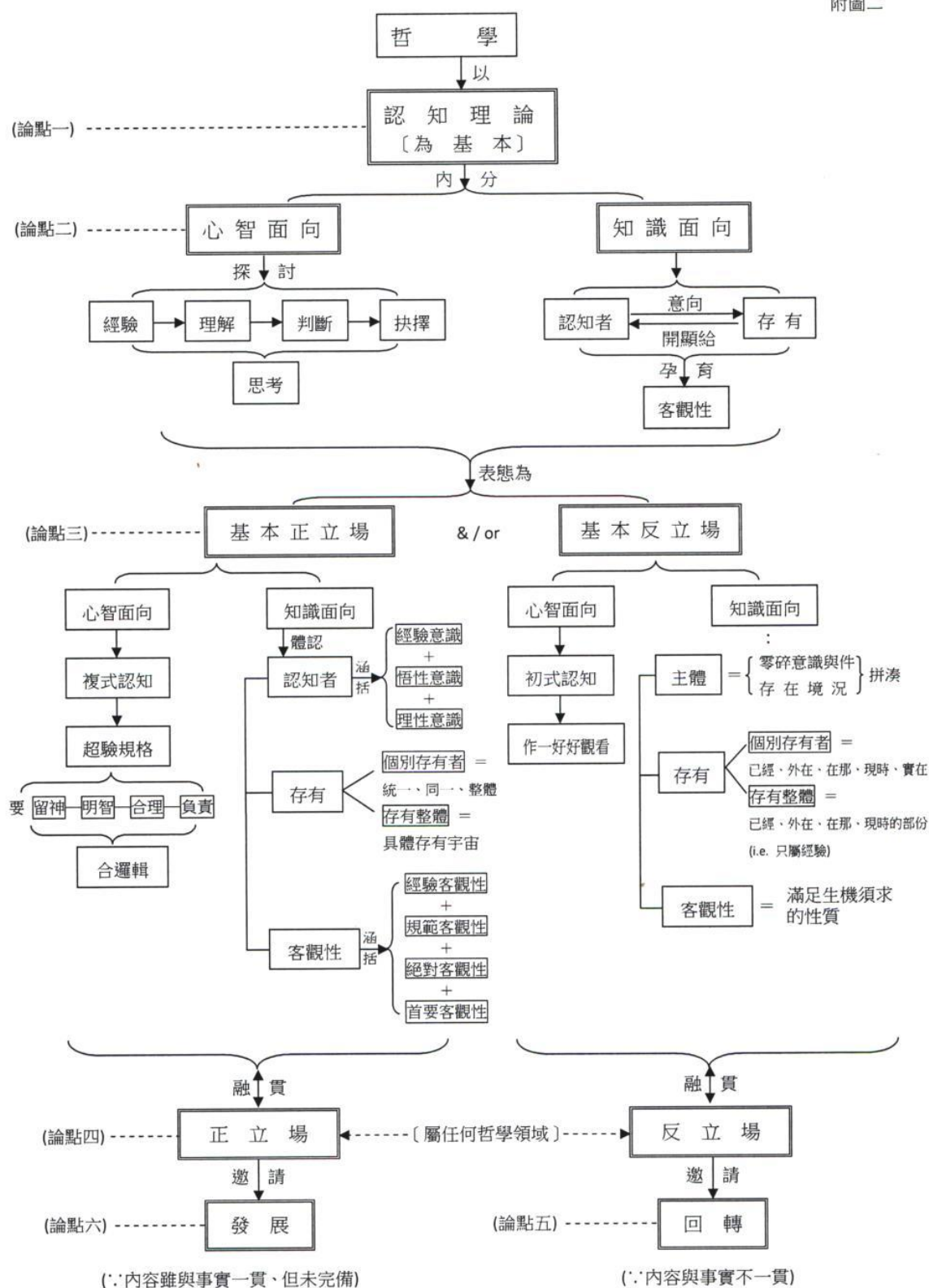
他想要說的宗旨是：形上學方法之提出¹⁰⁰，其目的在乎撥亂反正，藉修正反立場、增益正立場而讓哲學有更週延充份的進展；為此、在談論形上學之前，我們須首先澄清「認知理論」的「基本正立場」；也唯有把其中的「基本正立場」弄清楚，我們始能有穩妥的基礎去進而為形上學、倫理學、神學理論的「正立場」定位。

⁹⁹ Lonergan, *Insight*, p. 389.

¹⁰⁰ 《洞察》第十四章的標題是〈形上學方法〉。



附圖二



The Disparity, Unity, and Transformation in Philosophical Experienced --A Commentary on Lonergan's *Insight*, Chapter 14, Section 1

Carlo KWAN Wing-Chung

Professor, Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University & National Taiwan

University Adjunct Research Fellow, Fu Jen Academia Catholica

Abstract: The disparity in philosophical thoughts does not conceal a deeper unity of one's exigence for truth, thus allowing one to anticipate a transformation within which every counter-position invites reversal, and every position invites development.

Key Terms: Polymorphism, Basic Position, Basic Counter-Position, Reversal, Development

Professor, Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University & National Taiwan University Adjunct Research Fellow, Fu Jen Academia Catholica