

【研究論著】 General Article

隱喻與自由：  
立命在民主與科學聯合脈絡中的新意涵  
Metaphor and Freedom:  
New Implications of *Li Ming* in a Joint Context  
of Democracy and Science §

鄧育仁

Norman Y. TENG\*

**關鍵詞：**因果性、民主、當事人的選擇自由、通用即殊別的隱喻、命、最小方案主義

**Keywords:** causality, democracy, free agency, GENERIC IS SPECIFIC metaphor, *ming* (destiny), practical minimalism

---

§ 感謝國家科學委員會贊助本研究。本文初稿發表於第三屆東亞儒學文化國際論壇（2010年5月28-29日，臺北：臺灣大學），感謝主持人蔡振豐，以及與會學者何懷宏、楊儒賓、Mark Setton的提問與評論。感謝陳奕融、杜迺翔、招承榆校稿及對於文字修訂的建議。感謝本刊兩位匿名審查人提出的修改建議。

\* 中央研究院歐美研究所研究員。

Research Fellow, Institute of European and American Studies, Academia Sinica.

## 摘要

本文以實踐觀點下最小方案的立論取徑，來說明當事人的選擇自由及其涉入的因果性。以此立論方式入手，本文闡述並探索孟學的立命觀點，對於兼取民主與科學時，所能有的新意涵。循此所要建立起的主旨是：能明白地顯示出當事人選擇自由的實踐觀點，與適合於揭露因果秩序的理論觀點，不是分別獨立的觀點；更貼切來說，此二觀點是相即連動而展開的觀點。

## Abstract

This article proposes a practical minimalist account of free agency and its relation to causality. The proposal draws upon the Mencian idea of *li ming* through exploring as well as explicating its implications for modes of coupling democracy and science. The main thesis is that the practical perspective that renders free agency intelligible and the theoretical perspective that makes causality comprehensible are not separable from, but dynamically coupled to, one another.

## 壹、導言：如何兼取民主與科學

二十世紀中葉，新儒家與自由主義在臺灣的發展，不約而同地，都源自西方的民主與科學為政治革新與社會改革的良方。<sup>1</sup>大抵來說，對自由主義者而言，民主是打開治亂死結的有效方式，<sup>2</sup>而且還是重新喚回「把人當人看」的必要的制度措施。<sup>3</sup>至於科學，則是啟蒙的利器，<sup>4</sup>其要求在於以「甚麼就是甚麼」、「該怎麼的就怎麼的」的態度來認識事實，並探究人間的道理。<sup>5</sup>當時，民主制度尚未落實。自由主義者企圖以科學展開啟蒙運動，以啟蒙來推展自由的理念，而在掃除傳統的弊病中，實現民主的政治制度。<sup>6</sup>

新儒家同意民主是打破治亂循環之局的不二選擇，<sup>7</sup>而且，更重要地，它也是儒學理念（道德主體、人格平等、天下為公）在實踐上必然要走的方向。<sup>8</sup>新儒家要求由文化傳承的歷史深度，開出民主的政治制度，因為欠

1 以下對於新儒家與自由主義的討論，分別以牟宗三與殷海光為例而進行。

2 殷海光：〈胡適與國運〉，收入林正弘（編）《政治與社會》（臺北：桂冠圖書，1990年），下冊，頁847。

3 殷海光：〈自由主義底蘊涵〉，收入林正弘（編）《政治與社會》（臺北：桂冠圖書，1990年），上冊，頁195。

4 殷海光：〈展開啟蒙運動〉，收入林正弘（編）《政治與社會》（臺北：桂冠圖書，1990年），下冊，頁817。

5 殷海光：〈胡適與國運〉，頁847。

6 對於殷海光的科學實證與理性啟蒙的策略在當時臺灣的論述位置，請參閱傅大為：〈科學實證論述歷史的辯證——從西方近代啟蒙到臺灣的殷海光〉，《臺灣社會研究季刊》，第1卷第4期（1988年），頁11-56；對於殷海光以保障人權為主的民主觀，請參閱錢永祥：〈殷海光先生的民主觀與民主的兩個觀念〉，《自由民主的思想與文化——紀念殷海光逝世20週年學術研討會論文集》（臺北：自立晚報社文化出版部，1990年），頁107-124；對於殷海光如何引介西方學術思想而闡揚民主與科學，請參閱林正弘：〈一個自由主義者的民主科學觀〉，收入林正弘（編）《殷海光紀念集》（臺北：桂冠圖書，1990年），頁365-391；對於殷海光當時引領而起的科學哲學研究的貢獻與時代意義，請參閱陳瑞麟：〈臺灣科學哲學的首航：殷海光的科學哲學〉，《國立政治大學哲學學報》，第10期（2003年），頁1-33。

7 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，《民主評論》，第9卷第1期（1958年），頁13。

8 前揭文，頁14。對於儒學開出民主與科學的必然性，乃實踐之必然性的辯護與說明，請參閱李明輝：《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991年），頁8。

缺文化傳承的深度連結，不會有良好穩定的民主政治。<sup>9</sup>至於科學，它當然是民主重要的助緣，因為良好的民主需要良好的民生條件，利用厚生需要科技的輔助，而科技又有賴於系統性的科學研究。不過科學的目的畢竟還是要回到利用厚生上。<sup>10</sup>對新儒家而言，「科學的精神即是個事功的精神」；<sup>11</sup>人生的體驗、道德主體的自覺與建立，都不是科學啟蒙所能涵攝，而人的政治實踐與意志，更非科學方法所能決定。<sup>12</sup>

走過五十個年頭，來到二十一世紀，在紛紛擾擾中，臺灣的民主已萌芽生根。對自由主義而言，科學啟蒙而實現民主的策略已成過去，不過自由的理念與民主的內涵仍有待深化。對儒學來說，「開出」也可不再是重點，不過民主與文化傳承之間的深度連結仍有待建立。無論是由理念與內涵的深化來看，或者由文化傳承的深度連結來設想，民主與科學之間的關係，在今日的生活脈絡裡，更是綿密地交錯在一起。本文有意接續當年自由主義的論述理路（以殷海光的論述為例），發掘隱含於民主與科學中的難題，接著再由文化傳承深度連結的要求（以牟宗三的論述為例），而在接軌西方的論述中，推想如何調節出得以解決或消除該難題的方案。本文相信，經由這樣的重新思考，我們將對自由在民主與科學中最平凡的起點，形成一個與文化傳承深度連結的新理解。民主本來應當是平凡的事，而對其平凡起點的深度理解，原本就是厚實民主基礎的事。在此，或許可以由獻身民主運動而陷身政治場域的人的言說，來佐證民主本應該是平凡的事：「民主，本是追求政治的世俗化，但弔詭的是，在追求的過程中，必須付出重大的犧牲，結果其過程就呈現了一定的神聖性。然而，一旦民主成為生活而不是追求的對象時，政治過程的神聖性自然褪色。」<sup>13</sup>

9 對於當代儒學以《孟子》為依據而提出「返本以開新」的民主論述理路，請參閱黃俊傑：《孟學思想史論》卷二（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年），頁419-461。在此值得先提的是，本文第肆節所提出的最小方案，是由孟學之「無義無命」的立命觀點而展開。

10 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，頁12。

11 牟宗三：《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，1991年增訂新版），頁15。

12 前揭書，頁107-109。

13 林濁水：《歷史劇場——痛苦執政八年》（臺北：印刻文學，2009年），頁406。

本文第貳節談論自由主義在兼取民主與科學下，如何難以兼顧科學觀點與實踐觀點的困局；該困局其實一直是西方哲學傳承裡難以解除的困局，或者說是一直不斷引起爭議的問題。第參節談論新儒家如何在經典文獻的詮釋中，以實踐的觀點為主導，而消融康德「物自身」的觀念，並將科學定位於事功的精神上，而得以有一融貫的方式來兼取民主與科學。第肆節提出儒學在兼取民主與科學時，仍有需要回到以生活脈絡為本且簡易平常的立論方向，而以站到公民論述的位置來重新思考兼取的方式。本文由此提出實踐觀點下最小方案的立論取徑，而以承接儒學傳承裡「無義無命」的立命觀點，化解那緣起於西方哲學傳承裡難以兼顧科學觀點與實踐觀點的困局。第伍節是結論，總結儒學的立命觀點，在實踐觀點與因果秩序的科學觀點連動展開的場域中，所展示出來的新意涵與新起點。

## 貳、進窺人理的奧秘

殷海光對於民主的論述，總以針對時局的缺陷與缺憾出發，提出價值理想與改革方案，而由方案所能帶來的後果來斟酌。以下，本文循此由方案後果的斟酌方式，來評述殷海光的觀點。

殷海光的民主訴求，如果只用一句話來說，那便是政治也要「把人當人看」，<sup>14</sup>讓每一個活生生的個人，有選擇自己要怎麼想、怎麼做，以及怎麼過活的自由。民主政治的核心價值，就在於用制度與公開的方式，來保障每一個人都享有充分、合適且彼此相當的自由。沒有任何一個人的基本人權可以被踐踏，也沒有任何一個手握大權的人可以被當成神般來崇拜。至於科學，則是啟蒙的利器，也是當今之世進窺人理奧秘的不二法門。<sup>15</sup>他相信「關於道德、倫範，這一類的問題，我們如不訴之於科學，而訴之於遠古遺教，簡直是一種『時代錯誤』」，<sup>16</sup>而「政治事情之需要科學，其緊

14 殷海光：〈自由主義底蘊涵〉，頁195。

15 殷海光：〈展開啟蒙運動〉，頁817。

16 前揭文，頁817。

迫程度絲毫不下於道德倫範」。<sup>17</sup>在這種對於民主、自由與科學的信念下，殷海光提出科學的人本主義來概括他的理念與理想：「人本主義認為我們可以在科學的基礎上找到一些標準，藉以適當地聯繫我們的行動，而且依此個人和社會可以找到更好的方向。人本主義疏遠權力。它反對為增加效率而犧牲人，也反對經濟的剝削。」<sup>18</sup>在科學的人本主義的基礎上，我們可以期許並展望的未來是：「對個人生存權利的肯定，對人的尊嚴的肯定，對道德價值的肯定，對自由的肯定，以及因此對開放的心靈和開放的社會之趨進。」<sup>19</sup>

在西方文明的傳承裡，科學發展的確一步步進窺人理的奧秘，而人類也因此對自身的存在有更深刻且系統性的理解。然而，此發展總夾帶著一種對於人文精神的深層威脅。由貼近本文的主題來闡述，這種威脅起於「人的自由」與「進窺人理奧秘的科學」之間，似乎沒有竝立的空間，而它可怕的地方在於不需要深奧的哲學理論與科學知識，就可以將它的要義明白地說出來。扣著本文的核心關懷，自由與科學難竝立的關係，可簡要地說明如下。

自由，無論在哪種意涵下，總預設了選擇的自由：在選擇情境中的當事人，總仍有餘地可選擇此或選擇彼；有時，後果不重要，隨便選或讓情勢自然發展就好；有時，約略評估，在時限內選定還不錯的方案即可；有時，為避免付出太沈重的代價，以致實際上只剩下一個稱得上「明智的」選擇；有時，陷入難以取捨的困境或窘境，只好任意地選擇，或猶豫再三而錯過選擇的時機，但錯過時機等於放棄選擇，而放棄選擇其實也是一種選擇。列舉這些情況，不是要說，當事人只有這些類型的選擇情境，而是藉情況來表明即使不選擇，或隨便選、任意選，或只有一個稱得上明智的選項時，當事人還是有所選擇，並做了選擇。這意味著只要你是當事人，就不得不捲入有所選擇的情境，就不得不有所選擇。換句話說，身為當事

---

17 前揭文，頁818。

18 殷海光：《中國文化的展望》（上、下）（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年），頁601。

19 前揭書，頁602。

人就不得不擁有選擇的自由。<sup>20</sup>政治能經由鎮壓、迫害，以及不當的偵防、逮捕、拘禁、審問、處罰等手段，嚴重扭曲你的選擇情境，並限縮你能有的選項範圍，但剝奪不了你選擇的自由。然而，政治手段無法剝奪的自由，卻在近代以來科學所提供的一種人文與世界的圖像中失落了。<sup>21</sup>

雖然對於科學知識與科學研究的反省與論述，情況錯綜複雜，<sup>22</sup>但大抵來看，由發現規律而做預測，以及系統性地探索自然界的因果秩序與機制，而說明現象、發展科技，是科學研究的核心所在。科學研究當然有弄錯情況的時候，然而發現錯誤時，要修改的不是發現規律與探索因果秩序的工作設定，而是進一步探查到底弄錯了哪項規律與秩序，或其他的錯誤。簡言之，科學的核心在於發掘自然界的規律與因果秩序；掌握了規律，就掌握了科學預測的根據，而發現因果秩序，等於發現如何調控事物變化的機制。由如此的工作設定而進窺人理的奧秘，特別是人的選擇行為

---

20 對於「身為人就不得不有所選擇、有所行動」的觀點，請參閱Christine M. Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity* (Oxford: Oxford University Press, 2009), pp. 1-2。

21 在當代西方哲學的論述裡，政治自由的問題是在法律與政治哲學的脈絡中討論，自由意志的問題是在形上學與心靈（或稱「心智」）哲學的脈絡中討論。不過，在兼取民主與科學的立論方向裡，對於民主、科學、道德主體以及人本理念的探索，則將這兩種在西方分屬不同論述場域的自由，揉合細綁在一起；感謝何懷宏提出關於此脈絡差異的問題。

22 例如，邏輯分析、經驗檢驗與預測、科學理論與說明（Carl G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation: And Other Essays in the Philosophy of Science* [New York: Free Press, 1965]; Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* [New York: Harper & Row, 1968]）、實驗（Ian Hacking, *Representing and Intervening Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science* [Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1983]; Nancy J. Nersessian, *Faraday to Einstein: Constructing Meaning in Scientific Theories* [Dordrecht: Kluwer, 1984]）、解決問題的方式（Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, edited by John Worrall and Gregory Currie [Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1978]）、科學典範與社群（Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* [Chicago, IL: University of Chicago Press, 1962]）、模式與認知分析（Paul M. Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind* [New York: Cambridge University Press, 1979]; Ronald N. Giere, *Scientific Perspectivism* [Chicago: University of Chicago Press, 2006]; Nancy J. Nersessian, *Creating Scientific Concepts* [Cambridge, MA: MIT Press, 2008]）、以及操作與因果分析（Nancy Cartwright, *Hunting Causes and Using Them: Approaches in Philosophy and Economics* [New York: Cambridge University Press, 2007]; Judea Pearl, *Causality: Models, Reasoning, and Inference* [Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2009, 2<sup>nd</sup> ed.]; James Woodward, *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation* [Oxford: Oxford University Press, 2003]）等等不同研究的側重面向。

時，所謂的「選擇的自由」，在因果秩序的科學觀中，恐怕就要失落。請考慮以下三種情況：

### 【情況一】

你是當事人，即將有所選擇。把與你當下的選擇情境所有相關的先行因素——環境的、身體的、物理生化的，以及神經網路的因素——總稱為「原因境況」。假設你即將做出的選擇全然取決於原因境況，那麼你的選擇是由原因境況導致的後果；因此，嚴格來講，根本沒有所謂的「選擇」，因為你以為「你的選擇」，其實全然由先行的原因境況所決定。<sup>23</sup>也許你會反駁說：由你身為當事人的角度來看，你是明白自覺地做出選擇；因此，即使你的選擇全然由先行的原因境況所決定，那還是你的選擇，否則就沒有所謂的「當事人」。然而，你如此的回應正好點出情況一所要說明的科學觀點：正因為沒有所謂的「選擇」，所以也沒有所謂的「當事人」；「身為當事人而明白自覺地做出選擇」的感覺，其實只是一場錯覺；而真相是：環境的、身體的、物理生化的，以及神經網路組成的原因境況，決定了那所謂的「選擇」事件，也促成了「身為當事人而有所選擇」的錯覺。你，以及你的一切，包括所謂的選擇在內，都是因果秩序中先行因素構成的原因境況所導致的後果。<sup>24</sup>

### 【情況二】

假設由先行因素構成的原因境況不完全決定你將做出的選擇；它約束你能有的選項以及選擇情境的品質，至於在約束的範圍內你將做何選擇則是機率的問題。雖然你的選擇不全然取決於原因境況，但嚴格來講，機率

23 van Inwagen由自然律則與模態推論的方式，來說明在情況一裡，你所謂當下的「選擇」，其實完全取決於自然律則與你尚未存在時的過去的事實情況。你不可能影響自然律則，也不可能影響你尚未存在時的過去，所以你所謂當下的「選擇」根本不是你當家作主下能如此選也能不如此選的選擇。參見Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 1983), p. 56。

24 相關的詳細論述，請參閱Derk Pereboom, *Living without Free Will* (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2006); Henrik Walter, *Neurophilosophy of Free Will: From Libertarian Illusions to a Concept of Natural Autonomy*, translated from German by Cynthia Klohr (Cambridge, MA: MIT Press, 2001); Daniel M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will* (Cambridge, MA: MIT Press, 2002)。



下出現的「選擇」，也不是你的「選擇」，因為那只是依機率而發生的事件，不是你當家作主下的「選擇」。<sup>25</sup>也許你會如此反駁：假設在原因境況的約束下，只留予你甲、乙二選項，你選擇甲的機率是0.6，選擇乙的機率是0.4，而你願意在依機率發生的事件後認可那事件是你的選擇；那麼，無論是選擇甲或選擇乙，雖然它們皆依機率而發生，但只要你在事後認可那選擇是你的選擇，你就擁有原因境況無法完全決定而出於你所認可的選擇。<sup>26</sup>然而，你如此的反駁只是將問題延後處理罷了。假定事後有時「認可」，有時不「認可」，那麼所謂的「認可」其實等於事後是否「選擇」接受先前依機率發生的事件，因此情況二原先對於依機率而發生的「選擇」的批判，仍適用到所謂的「認可」但其實是事後的「選擇」上；假定無論哪個依機率而有的「選擇」在事後你都會毫無例外地「認可」為你的選擇，這等於說何事將成為你的選擇，完全看先前依機率發生了何事而定，因此，所謂的「認可」只是個空名，你仍然沒有當家作主地選擇過，而你所謂的「選擇」只是依機率而發生的事件。結論是：你以為事前擁有的「選項」，其實只是機率的分佈，而你以為事後的「認可」，不過是將問題延後處理而造成的假相。

### 【情況三】

也許你會再如是反駁：情況一與二裡以先行因素來規約「原因境況」的方式，其實嚴重忽略了選擇時當下的情況；對當事人而言，做何選擇是當下的事，而先行因素已成過去，因此，對於選擇的「原因境況」，應就選擇當下相關的總體因素——包括環境的、身體的、物理生化的，以及神經網路的因素——如何形塑出當事人當下的選擇，而不是用前因後果的先後秩序來界定。由此觀點，再進一步將當下的總體因素區分成二組：（1）環境的因素，以及（2）由身體的、物理生化的，以及神經網路的因素而界定的當事人於選擇當下擁有的能力。有此區分後，則可對當事人當下的選擇，重新描述為當事人依其能力而回應環境的結果。愈有能力回應環境的

25 參閱Peter van Inwagen, "Free Will Remains a Mystery," *Philosophical Perspectives*, 14 (2000), pp. 1-19。

26 此回應進一步詳盡的論證與說明，請參閱Robert Kane, *The Significance of Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 1996)。

要求，則表示當事人愈有迴旋應變的選擇空間；這等於說，當事人愈有選擇的自由。由此觀點看，選擇的自由不是有或沒有的事而已，而在於當事人有沒有培養出很好的回應環境的能力。換言之，自由是一種能力；能力愈好則愈自由。<sup>27</sup>然而，排除先行因素而只看當下回應環境的能力，並以「能力愈好，則愈有迴旋應變的選擇空間」來說明當事人的選擇自由，恐怕是預設了一個有待說明的回應環境的能力。如果由科學觀點來檢視此能力何由發生，如何成立，那麼就得重新考慮原先排除的先行因素。先行的原因境況完全決定了你身為當事人當下的能力，或不完全決定。如果是前者，先行的原因境況完全決定你當下的能力，而你當下的能力與環境連動配合下，完全地或隨機地形塑了你當下的「選擇」，因此你仍然沒有當家作主地選擇過；如果是後者，你當下之所以有此能力部分取決於先行的原因境況，部分依隨機的情況而成立，而與環境連動配合下，完全地或隨機地形塑了你當下的「選擇」，因此你仍然沒有當家作主地選擇過。

總體來說，情況一、二、三所要表明的是：在科學的觀點下，你，以及你的選擇，還有你所能設想到的一切，包括身為當事人的感覺，都是在原因境況與隨機的際遇中形成；因而實情是沒有人真正當家作主地選擇過。假設人文、人本與人理的內涵，皆預設當事人選擇的自由，而該自由的成立與否，取決於原因境況與隨機之外仍有所謂的「當事人」當家作主的選擇作為，那麼接受由情況一、二、三所表明的科學觀點的後果，等於摧毀人文、人本與人理的內涵。由科學進窺人理奧秘的後果便是：沒有所謂的人理奧秘，而科學的人本主義不過是一場荒謬的錯覺。<sup>28</sup>本文將提出的新觀點，會給科學的人本主義一個合宜而不荒謬的論述位置。

27 相關的詳細論述，請參閱Daniel C. Dennett, *Freedom Evolves* (London: Allen Lane, 2003)。

28 比較公允地來說，殷海光沒有處理「科學的人本主義不過是一場荒謬的錯覺」之類的可能後果，是因為在他看來，雖然因果觀念很有用，但嚴格來講它已經被函數觀念所取代。他說：「近來的趨勢，是拿函數觀念代替因果觀念。雖然如此，在我們日常生活中，因果觀念是不可少的。否則，勢必引起極大的不便。在科學的研究中，因果觀念雖然日漸為函數觀念所取代，可是，至少在初步的研究中，因果觀念仍然是很有用的。」參見殷海光：《邏輯新引》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年），頁232。對於過去「以函數觀念取代因果觀念」的描述，以及指出其錯誤所在的說明，請參閱Judea Pearl, *Causality: Models, Reasoning, and Inference*, pp. 401-428。

### 參、截斷眾流的自由

科學觀點下，當事人選擇自由的錯覺，頗能藉由影之於形的關係來比喻：當事人的選擇與作為，宛如影子；原因境況與隨機事件，宛如形體；當事人的選擇與作為取決於原因境況與隨機事件的關係，就宛如影子隨形體之動而動的關係。一個破除這種「影隨形」的困局的方式是：一開始就分隔「當事人的實踐觀點」與「因果秩序的科學觀點」，而以後者不能取代，也不適用來處理前者的方式，來消除「影隨形」的困局。牟宗三採取此方式，而以「截斷眾流」一語，形容抉擇時當家作主的選擇自由，以及此自由如何呈現於當下不為他故、義所當然而有所承擔的抉擇中。<sup>29</sup>

牟宗三的方案，原取法自康德（Immanuel Kant）的實踐理性批判。康德的批判哲學，嚴謹深刻且影響深遠，其精微曲折處，非本文所能盡。為避免超出主題範圍太遠，以下所述，盡可能不去用康德哲學所建構起的術語網絡，而僅依本文所需，以通用的語詞，略說其要旨。

因果秩序的科學觀點，同時也是探究經驗世界必要的科學工作設定。無論由觀點或工作設定的角度來看，其實二者都本源於以下關於人之經驗與認知的的基本事實：當我們有所經驗時，我們所經驗到的對象，都已經受到因果秩序的條理所約束，或者，換個方式來說，我們能有的經驗內容，都已經在因果秩序的節制下而展現；當我們有所認知時，我們總會帶進因果條理來追究事物之間的關連，而如果一時無法確定原因何在，那只是原因尚待發掘。這即是說，前述所謂的由科學進窺人理的奧秘，其實不待科學的發展，就已經隱含在人基本的經驗方式與認知模式中。說它們是基本的方式與模式，即是說，假使將它們從人的經驗與認知中抽掉，那麼就不會有所謂人的經驗與認知。康德將這種假使抽掉後便不會有人的經驗與認知的的基本方式與模式，稱為「先驗」（先於經驗）的形式與範疇。<sup>30</sup>我們所

29 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1968年），頁131。

30 在康德哲學裡，時空是感性的先驗形式，因果關係是悟性的先驗範疇之一。康德對於因果關係而可扣連到本文主題的說明，請參閱Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 223 (A 91-92 / B 123-124); pp. 308-309 (A 195-196 / B 240-241)。對於康德

在的經驗世界，以及其中的規律與秩序，盡皆受到先驗形式與範疇的節制與約束而展現，盡皆只有通過先驗形式與範疇才能展現。因此，選擇情境中，無論環境的、身體的、物理生化以及神經網路的活動與變化，盡皆是通過先驗形式與範疇而成立的經驗現象與秩序。因此，由此基本的經驗方式與認知模式出發，而進行科學研究，當然只能受限於因果秩序的約束，而無法「看出」所謂的當事人選擇的自由。

不過，由當事人的實踐觀點來看時，選擇情境當下，就是要有所取捨、做出選擇。當事人沒有不做選擇的餘地，因為不做選擇其實也是一種選擇。在實踐觀點裡，過去如何如何，都已過去，重點是現在要如何取捨，做何選擇。然而，這樣的實踐觀點會不會只是一場錯覺？對此問題，由康德的批判哲學，大抵可立下如此的回應策略。實踐觀點必須預設當事人選擇的自由。對於那些可以隨意選的事，也許我們不會太在意。但實踐觀點裡人與人之間，以及自己對自己的道德要求，則必須嚴肅對待。道德要求的實質內涵，總表現在當事人只為義故而當家作主的選擇與行動中。因此，嚴肅對待道德要求，等於接受並承諾由實踐觀點對待每位當事人，並尊重彼此的選擇與自由。從認知與經驗的角度看，這等於說，雖然在生活脈絡與實踐場域裡，「當事人選擇的自由」是必須被假定為成立的項目，但此項目卻在因果秩序的約束中失落了，而結論是：經驗世界裡沒有所謂的「當事人選擇的自由」。於此，有必要去注意康德所提及的，認知與經驗皆不能及、且未受到先驗形式與範疇所節制與約束的領域。由認知與經驗的角度看，我們不能說該領域有何物，也不能說它存在或不存在，因為經驗與認知皆不能及，而對「有何物」與「存在或不存在」的回答，預設了對該領域有所經驗與認知。不過，也正因為如此，使我們仍有一論述空間，而得以將「當事人選擇的自由」設想為經驗、認知所不能及，但在實踐要求下必要的設準。康德稱此經驗、認知皆不能及的領域為「物自身」。對人而言，因無所經驗、無所認知，物自身只能是一種因人的有限

---

因果觀念通盤的說明，請參閱Michael Friedman, "Causal Laws and the Foundations of Natural Science," in Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1992), pp. 161-199。

性，而設想有限之外的假想性的觀念視野。原本經驗世界裡所失落的自由，在「物自身」假想性的觀念視野中，被重新定位為實踐上必要的設準。<sup>31</sup>

牟宗三以批判性的承接方式，改造上述的康德觀點。他接受實踐理性和科學所本的經驗方式與認知模式之間的區隔；接受物自身和經驗世界之間的區隔；接受實踐理性與物自身之間密契的關聯；接受當事人當家作主選擇的自由起於物自身，而物自身不在因果秩序所約束的經驗與認知的範圍內。但他反對康德只將「當事人選擇的自由」當作實踐場域中的基本設準。康德的主要缺失在於只用思辯的方式講實踐理性，只由經驗知識不能及於物自身而講人的自由的可能，因此才有所謂的只是假定與設準的結論。牟宗三的觀點是：實踐理性當然必須實踐地講，而不能只思辯地講；自由不是假定與設準，它直接地呈現在當事人當下之不為他故、義所當然而有所承擔的抉擇中。這種當下不為他故的抉擇，體現了人的道德意識，而道德意識中所顯露的，乃不受因果秩序（以及其他的先驗形式與範疇）所約束的自由心。<sup>32</sup>康德只是一間未達，因他自限於經驗知識，故只以假定與設準來規定自由與物自身，而未能明白地說出由道德意識所朗現的自由心，即其所謂的物自身。牟宗三稱如此朗現的自由心為「無限的自由心」，取其不受因果秩序（以及其他的先驗形式與範疇）所約束而當下呈現於抉擇之中的意涵。落實到生活脈絡中來講，每個人都有此心之端的經驗與歷練，即儒學傳統中孟子所稱道的惻隱、羞惡、辭讓、是非之端。無

31 康德對於物自身與自由之間關係而可扣連到本文主題的說明，請參閱Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, in his *Practical Philosophy*, translated and edited by Mary J. Gregor (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1996), p. 216 (5:95)。在此值得一提的是，羅爾斯（John Rawls）認為，康德的現象與物自身的區分，不是兩個世界的區分，不是分由兩個世界而有的兩種觀點的區分，而是對同一對象提出不同問題而有的觀點區分；請參閱John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, edited by Barbara Herman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), p. 277。

32 詳論請參閱牟宗三：《心體與性體》，頁172-189。由社會實踐的觀點而評述批判牟宗三「無限的自由心」的觀點，請參閱楊儒賓：〈人性、歷史契機與社會實踐——從有限的人性論看牟宗三的社會哲學〉，《臺灣社會研究季刊》，第1卷第4期（1988年），頁139-180；對此批判的回應，請參閱李明輝：〈當前儒家之實踐問題——楊儒賓〈人性、歷史契機與社會實踐〉書後〉，《臺灣社會研究季刊》，第2卷第2期（1989年），頁107-126。以下本文所提出的觀點是：「無限的自由心」是儒學傳承裡重要的基本觀點；在兼取民主與科學下，儒學有必要由站到公民論述的位置來接合社會實踐的議題。

限的自由心即惻隱、羞惡、辭讓、是非的本心。由本心與生活脈絡的角度說之，無限的自由心本來就含有價值取捨的內涵。結論是：當事人選擇的自由不是認知上的假定，不是實踐要求的設準，而是無限的、自由的、立下價值取捨方向的本心的呈現。<sup>33</sup>

大抵而言，牟宗三證成無限自由心的方式，是以中國哲學的傳承為本，以康德的批判哲學為憑，依因果秩序的限制（以及其他先驗形式與範疇的節制與約束），闡述康德「物自身」的觀念與自由的設準，而循序闡釋中國哲學裡本心與工夫的義理傳承，並以之消融並轉化「物自身」的觀念與自由的設準，而證成無限的、自由的、立下價值取捨方向的本心。要妥善地說明並評述此證成理路，非本文所能當之。<sup>34</sup>本文主題在於如何由兼取民主與科學的立論方向，說明當事人選擇的自由。牟宗三以「無限的自由心」，解消前述「科學進窺人理奧秘」之類的問題，而將科學範圍於事功的精神，來兼取民主與科學。這種兼取方式，避開了前述「科學的人本主義」在兼取民主與科學中可能陷入的困局。

然而，即使我們接受無限自由心的證成理路與兼取方式，立憲民主的基本理念，以及立憲民主制度下會成就的基本事實，仍要求一種更少的形上學負擔，以及更貼近平常、平凡的生活脈絡的兼取方式。之所以如此，理由其實不難解。現代社會日趨分殊，人生的歷練、見聞、才情與視野皆多樣化且複雜化的情況下，即使人人都行事合理，願意講理，彼此所持的人生觀、倫理道德觀、宗教信仰，以及形上學觀點，難免會有相當的歧

33 詳論請參閱牟宗三：《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁62-83。在此值得一提的是，錢永祥由假定、預設的論述角度，解讀並評述新儒家的道德論述（參見〈如何理解儒家的「道德內在說」：以泰勒為對比〉，《國立政治大學哲學學報》，第19期〔2008年〕，頁25-27）。雖然這樣的假定與預設的解讀有其不當之處，但提出了儒學在捲入當代論述的場域時，所必須面對的多元價值發展的問題。本文以下提出的最小方案，能是儒學面對多元性挑戰的論述方案。在政治層面上，牟宗三《政道與治道》以在治道上「讓開散開，物各付物」及「就個體而順成」的原則回應多元的價值（見頁128）。

34 對於從「物自身」到「無限自由心」的問題的提出與如何證成的說明，請參閱牟宗三：《現象與物自身》，頁1-19。相關的論述、辯護與說明，請參閱李明輝：〈牟宗三先生的哲學詮釋中之方法論問題〉，《中國文哲研究集刊》，第8期（1996年），頁175-196。

異，而立憲民主的制度會強化這種趨勢，因為立憲民主的基本理念是自由與平等，而其最基本的要求是尊重彼此的看法和選擇。因此，要民主，就必須接受、懂得或願意與基本見解相當不同的人受同樣的法律所約束，一起參與公共事務，且共同承擔公共政策的後果。<sup>35</sup>康德「物自身」的觀念，以及牟宗三「無限自由心」的體證，不會是現代民主社會裡人人都會接受的道理。這倒不是因為兩者皆幽微深刻而非一般人所能理解，而是因為立憲民主制度下的社會，本來就會有（或衍生出）多元的基本觀點。這意味著在兼取的要求下而設想的解決之道，最好不要有太重的形上學的負擔，且最好能貼近平常的、平凡的生活脈絡。本文稱此為「最小負擔的原則」。此原則的重要性還可由以下四點來說明。第一，在多元觀點的基本事實下，原本不接受「無限自由心」觀點的人，不會因為由該觀點能提出一套方式來說明當事人選擇的自由，就改而接受該觀點。更可能的情景是：仍直接將當事人選擇的自由看待為有待商榷的問題，而設法以其他的方式去解決。第二，儒者不能因由「無限的自由心」能有解決之道，而不再探索其他的可能的解決方式，因為儒者所關懷的不能只限於接受儒學義理的人。在民主社會裡，儒者更應該積極地站到公民論述的位置，重新思考在兼取民主與科學下所謂的「當家作主的選擇」的意涵。第三，要站到公民論述的位置，就得面對多元觀點的基本事實，因此就不得不以最小負擔的原則，來規約合適的解決方案。<sup>36</sup>第四，對有些儒者而言，「無限自由心」的觀點，雖然可取，但仍未必是最合適的詮釋儒學義理的觀點；<sup>37</sup>站到公民論述位置的作法，提供如何去拓展並反思儒學研究的新角度。

對於最小負擔的原則，難免仍會有以下的這種質疑：人有沒有所謂的「當事人選擇的自由」，是真假問題，不是政治問題，怎可採取為所有人

35 參閱鄧育仁：〈隱喻與情理：孟學論辯放到當代西方哲學時〉，《清華學報》，第38卷第3期（2008年），頁494-495；John Rawls, *Political Liberalism* (with a new introduction and the "reply to Habermas") (New York: Columbia University Press, 1996), pp. 48-58。

36 對於儒學站到公民論述的位置的進一步說明，請參閱鄧育仁：〈隱喻與公民論述：從王者之治到立憲民主〉，《清華學報》，第41卷第3期（即將刊登）。

37 例如，徐復觀曾說：「形而上的東西，一套一套的有如走馬燈，在思想史上從來沒有穩過。」見〈向孔子的思想性格回歸——為紀念一九七九年孔子誕辰而作〉（原載於《中國人》，第1卷第8期〔1979年9月28日〕），《中國思想史論集續編》（臺北：時報文化，1982年），頁283。

設想而妥協的方式來處理呢？本文的回答是：由於站到公民論述的位置，當然會涉及政治的層面，但不會只是政治問題，因為難解的政治問題，可在適當的時機用投票的方式來解決，但當事人選擇的自由根本不能由投票來確立；然而，如果直接說是真假問題，也有其困難之處，理由如下。這裡所涉及的是兩個非常基本的觀點之間的衝突——當事人不得不有所選擇、有所行動的實踐觀點，以及所有的行動與選擇，其實皆落在原因境況與機率範圍的科學觀點。越是基本的觀點衝突，越難以由提出理由與證據的方式來驗證彼此觀點的真假，因為衝突的核心之一就在於：此方認定的理由與證據，彼方卻認為根本稱不上是「理由」與「證據」，反之亦然。更嚴重的情況是因此而彼此否定對方觀點的價值。例如，只基於彼此的基本觀點不一樣，而批判對方的觀點怪異，不合理，沒抓到重點，而對方所謂的道理其實只是不相干或不重要的說詞。在對於理由與證據都有共通認定的情況裡，「真」與「假」具有規範並約束爭議如何進行的效力，但在對於理由與證據的認定都相持不下的情況裡，「真」、「假」概念將失去約束如何爭議的實質效力。再則，如果訴諸另外特定的形上學觀點解決這種衝突，恐怕只會是由另一個基本觀點，來判定原先基本觀點之間的歧異與衝突，而對於不同意該特定形上學觀點的人來說，那麼做會增加衝突的複雜度，但不會解決衝突。以下，本文按最小負擔的原則來約束所提出的解決方案，在盡可能貼近生活脈絡而不另外尋求形上學根據的方針下，扣著實踐觀點與科學觀點，去探索兼取民主與科學之道。本文稱此立論方式為「實踐觀點下最小方案的立論取徑」，簡稱為「最小方案主義」，而由此提出的解決方案為「最小方案」。最小方案不必是人人都會接受的方案，但至少對於那些認可民主與科學價值的基本觀點來說，它都會有值得善加斟酌與合理考量的地方，而不會只是另一場對立與衝突。至於全然地否定民主與科學價值的基本觀點，由現階段人類文明的發展來看，不會是合理的觀點，因而最小方案不必顧及這種觀點。



## 肆、最小方案主義

將經驗、認知以及因果秩序（含原因境況與機率）設為一領域，而實踐、物自身與無限的自由心為另一領域，以這種二分作法為起點，總免不了在分別論述後，必須回頭說明此二領域之間有何關連，或者，由於經驗者、認知者與實踐者係同一人，而必須去說明此二領域如何關連在一起而成為一個整體。另一種探究的方式是由整體的角度出發，在貼近生活脈絡的思考中，分殊出重要的維度，例如經驗與認知的維度，以及實踐的維度等，而總在整體的角度下看這些維度的殊別與相互之間的關連。循此後者的探究方式來看，一開始就把「當事人的實踐觀點」與「因果秩序的科學觀點」分開去處理，其實已是誤入歧途的起點。以下本文提出的新方案是：「當事人的實踐觀點」與「因果秩序的科學觀點」本是相即而連動展開的觀點。

請先看一段孟子回答弟子萬章的話語：

孔子進以禮，退以義，得之不得曰「有命」，而主癰疽與侍人瘠環，是無義無命也。（《孟子·萬章上·8》）

萬章總提出一些批判性的問題來請教孟子。這一次，他提到有人說孔子在衛國的時候，住在癰疽的家裡，在齊國的時候，則住在太監瘠環的家裡。癰疽和瘠環都是近狎且欠缺德行的人。提完後，他立即接著問：「有諸乎？」（我們可以想像當時萬章略帶質疑的口吻與神色。）孟子否定這項傳聞的真實性，而在為孔子言行的辯駁中，提出如上的回答。由貼近本文主題的角度來斟酌，該回答大略可以如此初步地來改寫：孔子當不當官，都以禮義為根據而有所抉擇，至於得不得到官位，那是命限的問題（有命）；如果為了獲取官位而住到像癰疽、瘠環那種德行有虧的人家，且把對方當作主人而接受款待，那是沒有擔當的作法，而也會因此同步失去一場人生應有的歷練與命限（是無義無命也）。

請注意該回答中「有命」與「無義無命」的說法。「命」是一個帶有長遠且豐富文化傳承而同時又貼近生活脈絡的概念。本文主題不必捲入文化傳承裡對於命多重交錯的看法。「莫之致而至者，命也」（《孟子·萬章上·6》）、「不知吾所以然而然，命也」（《莊子·達生》），以及王夫之提到的俗諺「一飲一啄，莫非前定」（《讀四書大全說》，卷10，《孟子·盡心上篇》），大抵規約了本文對於「命」的使用範圍。在此規約下，本文假定「命」的概念，當放到前述兼取民主與科學的問題時，在適用範圍上，相當於當事人所捲入的「原因境況與機率的因果秩序」；更簡明來說，在前述兼取的問題設定下，「命」與「因果秩序」可通用，差別只在於前者主要是對當事人來說，而後者主要是對行動引起的事件與後果來說。本文以「命限」一詞來談通用假定下「命」的觀念，並藉著對於「有命」與「無義無命」的討論，以及隨後立命的觀點，調配出一套對於「當家作主選擇」的理解的最小方案。

首先，請注意，「進以禮，退以義」已經是在有所價值取捨中而言進與退；進與退已經是在有所選擇下的行動；在有所價值取捨的選擇與行動中，會導致怎樣的後果，即命限之所在，或者說，能不能達成目標，總有命限的問題。如此談選擇、行動與命限，不會有太大的爭議。但孟子進一步說「無義無命」。唐君毅對此有如下的詮釋：<sup>38</sup>

在孔孟，則吾人所遭遇之某種限制，此本身並不能說為命；而唯在此限制上，所啟示之吾人之義所當為，而若令吾人為者，如或當見、或當隱、或當兼善、或當獨善、或當求生、或當殺身成仁，此方是命之所存。

換句話說，只有在道德價值的取捨中，選擇義所當為的行動，並承擔後果，才能說是「有命」。如此詮釋「無義無命」，強調出儒學傳承裡「命」的道德意涵，但頗難反映以下情節裡孔子的意思：

---

38 唐君毅：《中國哲學原論——導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁545-546。

伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：「亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也，斯人也而有斯疾也！」（《論語·雍也第六·10》）

「斯人也而有斯疾也，斯人也而有斯疾也！」的意思，用白話文來說，大抵等於「這樣好的人卻有這樣的病，這樣好的人卻有這樣的病！」，或者「這樣有德性的人卻有這樣的病，這樣有德性的人卻有這樣的病！」。對此，孔子感嘆說：「命矣夫！」（這就是命吧！）唐君毅認為，疾病乃人生遭遇的限制，不適合用來說明儒學傳承裡命所具有的道德意涵，而「命矣夫」只是孔子一時感嘆的話語。<sup>39</sup>對於文本的詮釋，總要對哪些話要包括進來，而哪些不用，做出通盤合宜的權衡。本文採行將孔子「命矣夫」的話語包括進來。畢竟《論語》是十分重要的文獻，其中所載的話語，除非有非常特別的理由，否則都應包括進來。而且，《論語》裡有七處關於疾病的記載，<sup>40</sup>其中一處還特別提及孔子對於齋戒、戰爭與疾病三事，是非常慎重的（《論語·述而第七·13》：「子之所慎：齊、戰、疾。」）。這意味著孔子對於疾病的事情，即使是感嘆的話語，也應當有其慎重深刻的一面。再者，道德價值的取捨，包括要過怎樣的生活、活出怎樣的人生，以及成為怎樣的一個人的選擇。當選擇過有德性的生活，並付諸行動，但仍遭遇疾病或其他的限制而不能繼續，以當事人的這種情況來界定「有命」的範圍，也能反映前述「無義無命」所強調的儒學傳承裡「命」的道德意涵。這相當於說，「命是道德實踐中的一個限制概念」；<sup>41</sup>亦即，在道德意識的覺醒中，人成為當事人，而在其選擇與行動中所遭遇的限制，成為命的限制。這意味著對完全沒有道德意識的人來說，沒有所謂的「命」的問題，因為他沒有真正做過不為他故、義所當為的思慮與抉擇，因此沒有真正有所承擔過。沒有承擔過，等於沒有選擇過；因為有所選擇，就有所排除，就不得不有所承擔。沒有選擇、沒有承擔，就不會有命的限制，因為他已經失去當事人的地位。換句話說，選擇、承擔、命限與當事人地

39 前揭書，頁533。

40 此七處是：〈為政第二·6〉、〈雍也第六·10〉、〈述而第七·13〉、〈述而第七·35〉、〈泰伯第八·3〉、〈子罕第九·12〉、〈鄉黨第十·19〉。

41 牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁150之語。

位，相互連結成其中一項成立，其他必然成立，而任何一項不成立，則皆不成立的網絡。

在儒學的傳承裡，孟子所言的「夭壽不二，修身以俟之，所以立命也」（《孟子·盡心上·1》），直截地說出了身為當事人所必須承擔的命限與內涵。由貼近本文主題的方式來改寫，這句話相當於說：在道德覺醒的自覺中，在面對生死存亡的限制下，願意選擇合宜的、有所承擔的人生道路，以及接受由此而來的後果，而立下身為當事人的地位，即立命之所在。不過，每件事都要完全地做到但為義故的抉擇與行動，恐怕不是人人都能做到。在具體的情況裡，選擇、承擔、命限與當事人地位連結成的網絡，能否充分實現於具體的人身上，會有程度上的差別。有些人做得比較好，有些人做得比較差，但只要過人的生活，就會捲入有所選擇與承擔的人生的歷練與命限中。

本文認為，選擇、承擔、命限與當事人地位的網絡，是由儒學的立命觀點站到公民論述位置而提出最小方案的良好起點。為行文方便，在此稱此網絡為「當事網」。請注意，當事網的成立不必預設儒學傳承裡特定的道德觀念與價值判斷。例如，即使你不接受「寄宿於德行有虧的人家」是件不合宜的事的價值判斷，但你仍可以接受「人間有價值是非的取捨以及合宜與否的選擇與行動」的看法。由此，在站到公民論述的位置而提出最小方案時，當事網可簡要地以如下方式表示：

選擇與行動總在有所價值的取捨與承擔中進行。

有所選擇與行動，就會捲入人生的歷練與命限中。

沒有選擇與行動的世間，就沒有所謂的「當事人」，因而就沒有所謂的「實踐觀點」以及同步而來的「人生歷練與命限」。

以下，依前述的通用假定與兼取民主與科學的最小方案主義，循儒學站到公民論述位置所展開的視野，改寫當事網而提出如下的最小方案：

**【立命觀點下的最小方案】**

- (一) 選擇與行動總在有所價值的取捨與承擔中進行。
- (二) 有所選擇與行動，就會捲入原因境況與機率的因果秩序中。
- (三) 沒有選擇與行動的世間，就沒有所謂的「當事人」，因而就沒有所謂的「實踐觀點」以及同步而來的「原因境況與機率的因果秩序」。

命題（一）和命題（二）大抵不會有多少爭議；命題（三）（以及隨後將列出的命題（四）、（五）、（六））是菁華所在，而本文預期也會是引起爭議的地方。先從命題（一）說起。雖然最小方案不預設特定的道德與價值觀，但這不表示能有不涉及任何道德與價值要求的選擇。由站到公民論述的位置來看，所謂的「選擇」至少必須是當事人對自己的承諾——在沒有更重要的理由或事情發生的情況下，當事人應該完成自己所選擇的工作目標、行動方案，或其他項目（例如，給自己一個閒暇的午後時光）。如果當事人沒有給自己這樣的承諾，那麼等於沒有做下那選擇。在這觀點下，有所選擇就已經是開始行動了，因為對自己有所承諾等於開始要求自己至少不得無故去從事有礙完成承諾的活動；這等於說當事人已經為完成所承諾的事而調節自己的活動；而這也就是說當事人已經為完成承諾而有所行動了。配合前面提到「身為當事人就不得不有所選擇，有所行動」，這意謂了「身為當事人，就不得不承擔起對自己有所承諾的最起碼的要求」。換個方式說，對自己無所承諾的人，不會是當事人，不會擁有當事人的地位，因而也不會有有所選擇、有所行動的人生。

其次來看命題（二）。如前所述，活在人世間，身為當事人的你，是不得不有所選擇，有所行動，因為不選擇仍是一種選擇，而不行動也是一種行動。當你有所行動時，你已經親身捲入因果秩序的場域，而你的身體動作總已在因果秩序的場域裡發揮作用。你不得不捲入其中，緣由是沒有因果性，就沒有所謂的「行動」，而沒有行動，就沒有所謂的「身為當事人」的你。在實踐觀點下，身為當事人的你，以及選擇、行動與因果秩

序，都在「不得不」的網絡裡，連成一塊。身為當事人、有所選擇、有所行動，以致捲入因果秩序的場域，都不是你可以要或不要的項目；你是不得不如此地現身（或者說，陷身）其中。<sup>42</sup>

再看命題（三）。前面提到，在科學研究的領域裡，「掌握了規律，就掌握了科學預測的根據，而發現因果秩序，等於發現如何調控事物變化的機制。」在此，有必要進一步說明規律與因果秩序之間的差異。假設甲出現時，乙總隨後而來，那麼甲與乙之間，有著先後出現的規律。有此規律，不表示甲是乙的原因，不意味甲的出現造成乙的出現。亦即說，甲與乙之間有規律，但未必有因果關連。如果甲與乙之間不只具有規律，而前者是後者的原因，那麼對於「甲出現時乙總隨後而來」的觀測，不足以驗證「甲出現是乙出現的原因」。這表示甲與乙之間，必須還有尚待發掘的連結，才能將兩者以前因後果的秩序，扣連在一起。<sup>43</sup>自從休姆（David Hume）提出如何說明此尚待發掘的連結問題以來，即爭議不斷。<sup>44</sup>本文無意捲入其中的爭議，那會超出主題太遠。<sup>45</sup>但是，如果循本文前述的脈絡來審視，我們可以看出，規律與因果秩序的差別在於：有了前者，我們有了根據甲的出現而預測乙將出現的基礎；有了後者，我們能由操弄甲而使之出現的方式，來促成乙的出現。這意味著因果秩序異於規律之處，在於引進實踐觀點，而由調控事物變化的可能位置，來區隔二者。根據最小負擔的原則，我們不必再去搜索更深刻的形上學依據，也不必捲入自休姆以來對於因果性的形上學爭議，而原原本本地以實踐觀點來區隔因果秩序與非因果性的規律。合而觀之，命題（二）與（三）說的是，實踐的觀點與因果秩序的觀點本為彼此相即而連動的觀點，而命題（三）所提醒的是，由因果的觀點看待事物時，不要忘記其中已經捲入的實踐觀點。前述「科學

42 參閱Christine M. Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, pp. 84-90。

43 扣連在一起的方式，可分為「前因完全決定後果」和「前因以一定的機率促成後果」。

44 參閱David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, edited by L. A. Selby-Bigge, third edition, with revised text and notes by P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975), pp. 26-39; Martin Bell, "Hume on Causation," in David Fate Norton and Jacqueline Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Hume* (New York: Cambridge University Press, 2009, 2<sup>nd</sup> ed.), pp. 147-176。

45 本文的重點在於由儒學「立命」的基礎，站到公民論述的位置，而提出一套合理且值得進一步考慮的最小方案；本文無意在一篇文章內對所有的方案提出周全的評述與論證。

進窺人理奧秘」的問題中提到，在因果秩序的科學觀點裡，沒有所謂的「當家作主的選擇」；沒有所謂的「當事人」；那身為當事人而有所選擇的感覺，其實只是一場錯覺。然而，按前文所言，當事人不得有所選擇，有所行動，因而不得不捲入原因境況與機率的因果秩序；而因果秩序總在實踐觀點中展現。前述的科學觀點之所以會導致「只是一場錯覺」的質疑，係因為忘了「實踐觀點總會捲入因果秩序，而因果秩序總在實踐觀點中展現」的連動觀點，而以為能有與實踐觀點完全無關的因果秩序的科學觀點。當科學進窺人理的奧秘，當研究者由「實踐觀點而展開的」因果秩序來研究其他的人，但在研究過程中卻忘了「實踐觀點」的維度時——身為研究者具有當事人的地位，被研究的人則在科學觀點中被剝除掉當事人的地位，而只成為被研究的對象——這在研究對象的設定上，已經是陷入了只見其一、不見其二的偏頗的陷阱中。當研究對象也具有當事人地位的時候，理應注意到他也能由實踐與因果相即而連動的觀點來看待事物、處理事情，他也與你我同樣活在實踐與因果秩序連動而展開的世間。只以因果秩序定位世間的秩序，不是合宜的科學觀點，而是以科學之名去剝除被研究者當事人地位的觀點。

對於前述觀點，有人可能還會追問：「身為當事人，就不得不由實踐與因果的觀點而活在二者連動展開的世間，但這意味著有不由此二者連動而展開的場域，那是怎樣的一種場域呢？」這個問題意味了兩層的質疑。第一，如果回答該問題，能有的正面回答似乎都不得不帶著頗沈重的形上學負擔。例如，循康德或牟宗三所提的形上學觀點來正面回答，那般的場域大抵會是相當於「物自身」或「無限的自由心」所意指的場域，然而，這會是帶著非常沈重的形上學負擔的論述。或者，否定那般場域的存在。但請注意，如此的否定也必須擔負起相當沈重的形上學的論述要求。因而，無論正面的回答或負面的否定，都會因頗沈重的形上學負擔而使得原先最小方案的立論方向失焦。第二，為避免失焦而不予回答。然而，不回答只是逃避問題，而會使得最小方案的立意失去方向。對於該問題，本文提議以儒學傳承裡「能近取譬」（《論語·雍也第六·28》）的體悟方式來處理。請先看以下這段平常生活裡的故事情節：

一般的務農家庭，平常幾乎都會養家畜貼補家用，在我國小三年級過年前夕的某個凌晨，早起的祖父發現一群鴨子不知怎地全不見了，原本準備迎接過年的喜氣一下子沈降到谷底，祖父吆喝著全家人出外找尋，我當然也不敢貪眠，頂著冷颼颼的東北季風，與哥姐弟們在田埂裡奔走，呼啊喊啊：「鴨子！鴨子！」，不知不覺，淚水也跟著淅凍而下，國小三年級的我，不是為了損失睡眠，也不是為了抵抗冰冷的寒風而掉淚，致使忽然對人世有種難以言喻的明瞭與感動，如此深刻的當下，成為今生無法抹滅的記憶，現在回想起來，也許是所謂懂事的開始吧！<sup>46</sup>

仍是國小三年級的女孩，在天色將白而未白的夜裡，隨祖父與家人投身於田埂與東北季風展開的天地之間，呼喊走失的鴨子。在不知不覺中，她淚水淅凍落下，不是為了人間的各種因素與理由（例如，損失睡眠，或抵抗冰冷的寒風），而是當下「忽然對人世有種難以言喻的明瞭與感動」。<sup>47</sup>每個人多少都有過在短短幾秒鐘內，彷彿思慮盡去，不再有所謂的「目的與手段、原因與後果的思考」，而在當下經歷一場不是為了什麼卻難以言喻的明瞭與感動。呼喊鴨子的故事，由它獨特的方式，展示了一種難以言喻但你我都曾經歷練過的道理，而那當下深刻的感受，成為無法抹滅的記憶，而且也是在人生歷練中總會回歸來汲取其中力量的參照點。在進一步說明前，有必要先來談這種以獨特方式展示共通道理而貼近生活情境的模式。

在認知科學的隱喻研究裡，有一種稱為「通用即殊別的隱喻」（"GENERIC IS SPECIFIC metaphor"）的認知模式，以下簡稱為「通用隱喻」。<sup>48</sup>以「木已成舟」這個成語為例來說，它以樹木已經做成了船的情

46 莊素卿：〈人生難以言喻，生命不可思議〉，盧本文、林偉信（企劃），陳燕治、陳靜姿（編輯）《敘事之美：故事媽媽的生命故事》（臺北：毛毛蟲兒童哲學基金會，2005年），頁49-50。

47 前揭文，頁50。

48 對通用隱喻的說明，請參閱George Lakoff, "The Contemporary Theory of Metaphor," in Andrew Ortony (ed.), *Metaphor and Thought* (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1993, 2nd ed.), pp. 231-236; George Lakoff and Mark Turner, *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1989), pp. 162-166;



節，來展示一個人間共通的道理——有時人得面對、承認或善用「事情已成定局且無法回復」的局面。要懂得將這組語詞當作成語來使用，必須掌握三樣相互牽連的要素：第一，在實例層次上，「木已成舟」所描述的事事情節；第二，在通用層次上，已成定局且無法回復的道理；第三，聯合實例層次與通用層次，應用到適合用此成語描述的具體情況；此成語通常用到人情事理的場合，例如，做了不可逆轉、無可挽回的事的情況，或者，在尚有選擇餘地時，卻錯過時機，而沒有機會重新再做選擇的情況。用成語，都是在實例層次與通用層次聯合下使用。實例層次的掌握，帶來具體的瞭解與感覺，而通用層次則帶來比較抽象、共通的道理。成語用得恰到好處時，總能提醒人共通的道理，並觸發具體的且帶故事意味的感覺與明悟。共通的道理可以由不同的例子來展示，而呈現不同的樣貌。例如，「木已成舟」與「生米煮成熟飯」都能展示「已成定局且無法回復」的道理，但各在實例層次上，以不同的故事情節，帶出不一樣的具體感覺與明悟。

呼喊鴨子的故事有通用隱喻的模式性格：獨特的故事情節（實例層次），展示了一種不為什麼（或者說，跟「目的手段、原因後果」無干的情境態度）而難以言喻的道理（通用層次）；在實例與通用層次合併連用中，邀請你我去體悟人世間種種的際遇中那難以言喻的面向。由本文的論理脈絡來說，這相當於邀請你我不必由更根本的形上基礎，去推敲那不由實踐與因果秩序連動展開的場域究竟為何，而以「能近取譬」（《論語·雍也第六·28》）的方式來體悟，並以通用隱喻來說明這種體悟的模式。本文臆測，儒學裡「四時行焉，百物生焉」（《論語·陽貨第十七·19》）、「逝者如斯夫，不舍晝夜」（《論語·子罕第九·16》）、「於穆不已」（《詩經·周頌·清廟之什·維天之命》）這類帶有故事情節般

---

Mark Turner, *The Literary Mind: The Origins of Thought and Language* (Oxford: Oxford University Press, 1996), pp. 86-92。貼近生活情境與脈絡而論隱喻的研究取徑，請參閱孫式文：〈數位傳媒的創意：一個數位行動導向的分析取徑〉，《新聞學研究》，第103期（2010年），頁175-214；鄧育仁：〈生活處境中的隱喻〉，《歐美研究》，第35卷第1期（2005年），頁97-140；N. Y. Teng, "Metaphor and Coupling: An Embodied, Action-oriented Perspective," *Metaphor and Symbol*, 21, 2 (2006), pp. 67-85。

的形容與敘述，與呼喊鴨子的故事一樣，都具有通用隱喻的結構，都涉及在實例與通用層次合併連用中，邀請你我去體悟人間際遇裡難以言喻的面向。對儒學而言，由這種體悟所淬煉出來的人生歷練，是立命與當家作主的選擇自由的根基。

值得強調的是，由通用隱喻而說明的體悟模式，為「不由實踐與因果觀點連動而展開的場域」留下進一步設想與論述的空間。畢竟，只提出體悟的模式，並沒有阻止人去追問：所體悟的場域究竟是怎樣的場域？或許有人會據此臆測，由於那樣的場域難以言喻，因此，如果有人有所體悟之後仍採取「所謂當家作主的選擇自由只是一場錯覺」的立場，本文以上的論述，似乎仍然無法否定這種立場。<sup>49</sup>為求行文方便，本文稱此臆測為「最後仍只是一場錯覺的臆測」，簡稱為「錯覺臆測」。

的確，按最小方案的要求，本文不會去否定錯覺臆測，但也不會去肯定它。不過，本文能以指出「錯覺臆測其實仍落入把實踐觀點與因果觀點分隔處理的陷阱，而去談論不由實踐與因果觀點連動而展開的場域」的方式，而將它排除在公民論述位置與最小方案需要考慮的選項範圍之外。請注意，假想中不由實踐與因果觀點連動而展開的場域，相當於是取消因果秩序與當家作主選擇的場域。在那場域中，不會有因果觀點與實踐觀點之間任何衝突的問題，只因在那場域中，因果觀點與實踐觀點皆被取消。少了因果觀點與實踐觀點之間的衝突，錯覺臆測就失去了原本使它能成立或被考慮的理由；假如還有其他理由能支持錯覺臆測的話，那麼，可以預期地，那理由不會是因果觀點與實踐觀點下的理由，而會是落在公民論述位置與最小方案需要考慮的範圍之外，且捲入相當的形上學負擔的理由。

以上所提的最小方案，旨在發掘一種身為當事人不得不捲入的格局：

---

49 感謝本刊一位匿名審查人提出此相當值得進一步去處理的問題。

- (四) 實踐觀點與因果秩序的科學觀，本是相即連動在一起的看待事情的方式；人間處處有因果秩序，因為當事人不得不有所選擇，有所行動，因而不得不捲入連動觀點中展開的因果秩序。<sup>50</sup>
- (五) 當家作主的自由不在於獨立於因果秩序而不受其限制，而在於當事人現身於因果秩序之中而同步調節秩序裡的趨勢與變化上。

由命題（四）與（五），最小方案提出如下的邀請：

- (六) 可不必由更根本的形上假設（例如前述提到的物自身）去說明當家作主的自由及落在因果秩序限制之外的可能場域，而以通用隱喻（或其他合適的「能近取譬」的認知模式）去說明人不為什麼而彷彿落在與「目的手段、原因後果」無干的情境中的體悟。

## 伍、結論：不得不有的立命要求與自由

以上循最小負擔的原則而提出的最小方案，能是兼取民主與科學而不陷入「當事人選擇的自由」只是一場錯覺的困局的合理方案。以此最小方案為起點，科學的人本主義不會只是一場荒謬的劇碼，而能是一種進窺人理奧秘且同時把人當人看的合理立場。最小方案能認可對於物自身與無限自由心的論述，它的要點在於調節出一塊即使基本見解十分不同，但仍能相互之間受到理由、證據與真假觀念恰當地約束的論述場域，而提出在此場域中仍能兼取民主與科學的基本理念，並調和長遠以來實踐觀點與科學觀點之間衝突的合理方案。由此場域的最小方案為起點，仍可以因不同的理念、歷練、才情、想像，以及理想或夢想，去深入思辨更根本的形上假設（例如，物自身的假設），琢磨更深刻的價值理想（例如，無限自由心

---

50 對於體悟以致實踐觀點與科學觀點連動展開所提出的說明，應也能是儒學「知行合一」的新意涵；感謝楊儒賓對此傳承關係的提點與建議。

的朗現)，以及其他種種的基本的立論方向與實踐取向。在不涉入更根本的形上學論辯的約束下，最小方案以「能近取譬」的立論方向，而由通用隱喻的認知模式，來回應「不由實踐觀點與因果觀點連動而展開的場域，究竟會是怎樣的一種場域」的問題。

本文所提的最小方案，係由儒學傳承裡「無義無命」的立命觀點，以及「命限」與「原因境況與機率的因果秩序」通用的假定為本而提出。它是儒學站到公民論述的位置而兼取民主與科學的新起點。由於新，不免會帶有濃厚的觀念實驗的性格。它的新意在於循最少負擔的原則下，由「不得不」有的牽連來展開當家作主的自由：只要是當事人，就不得不有所選擇，有所行動；就不得不有價值的取捨與對自己的承諾；就不得不捲入原因境況與機率的因果秩序之中；就不得不以現身因果秩序中的方式而調節其中的趨勢與變化。在此觀念實驗下，儒學立命觀點在當代的新意涵與新起點，可以簡明地如下初步來概括：當家作主的自由不在於獨立於因果秩序而不受其限制，而在於實踐與因果觀點連動展開的形勢中，當事人現身於因果秩序，且同時在有所價值取捨中調節秩序裡的趨勢與變化上。在此新意涵與新起點下，身為當事人的你，只有做得好、沒做好或失去當事人地位的問題，而沒有選擇不立命的餘地。◆

---

◆ 責任編輯：袁永祥。

## 引用書目

### 古代文獻

- 〔清〕王夫之  
 2009 《讀四書大全說》（上、下）（北京：中華書局，2009年）
- 〔漢〕毛亨（傳）  
 1999 《十三經注疏·毛詩正義》（上、中、下），〔漢〕鄭玄（箋），〔唐〕孔穎達（疏）（北京：北京大學出版社，1999年）
- 〔清〕劉寶楠  
 1998 《論語正義》，高流水（點校）（北京：中華書局，1998年）
- 〔清〕焦循  
 1998 《孟子正義》，沈文倬（點校）（北京：中華書局，1998年）
- 〔清〕郭慶藩  
 1985 《莊子集釋》，王孝魚（點校）（北京：中華書局，1985年）

### 近人文獻

- 牟宗三 Mou Zongsan [Mou, Tsung-san]  
 1968 《心體與性體》（臺北：正中書局，1968年）  
*Xin ti yu xing ti* (Taipei: Cheng Chung Book, 1968)  
 1985 《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年）  
*Yuan shan lun* (Taipei: Taiwan Student Books Company, 1985)  
 1990 《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1990年）  
*Xian xiang yu wu zi shen* (Taipei: Taiwan Student Books Company, 1990)  
 1991 《政道與治道》（臺北：廣文書局，1961年；臺北：臺灣學生書局，1991年增訂新版）  
*Zheng dao yu zhi dao* (Taipei: Kwangwen shu ju, 1961; Taipei: Taiwan Student Books Company, 1991)
- 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅 Mou, Zongsan [Mou, Tsung-san], Xu, Fuguan [Hsu, Fu-kuan], Zhang, Junmai [Chang, Chun-mai], Tang, Junyi [Tang, Chun-yi]  
 1958 〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，《民主評論》，第9卷第1期（1958年），頁2-21

"Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan," *Min zhu ping lun* [*Democratic Critique*], vol. 9, no. 1 (1958), pp. 2-21

李明輝 Lee, Ming-hui

1989 〈當前儒家之實踐問題——楊儒賓〈人性、歷史契機與社會實踐〉書後〉，《臺灣社會研究季刊》，第2卷第2期（1989年），頁107-126

"Dang qian ru jia zhi shi jian wen ti: Yang Rur-bin 'ren xing, li shi qi ji yu she hui shi jian' shu hou [The Meaning of Practice in Present-day Confucianism: On Rur-bin Yang's 'Human Nature, Historical Moment, and Social Practice']," *Taiwan she hui yan jiu ji kan* [*Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies*], vol. 2, no. 2 (1989), pp. 107-126

1991 《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991年）  
*Ru xue yu xian dai yi shi* (Taipei: wenchin, 1991)

1996 〈牟宗三先生的哲學詮釋中之方法論問題〉，《中國文哲研究集刊》，第8期（1996年），頁175-196

"Mou Zongsan xian sheng de zhe xue quan shi zhong zhi fang fa lun wen ti [The Hermeneutical Problems in Mou Tsung-san's Philosophical Interpretation]," *Zhongguo wen zhe yan jiu ji kan* [*Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*], vol. 8 (1996), pp. 175-196

林正弘 Lin, Cheng-hung

1990 〈一個自由主義者的民主科學觀〉，收入林正弘（編）《殷海光紀念集》（臺北：桂冠圖書，1990年），頁365-391

"Yi ge Zi you zhu yi zhe de min zhu ke xue guan," in Cheng-hung Lin (ed.), *Yin Haiguang ji nian ji* (Taipei: Guiguan Book Company Ltd., 1990), pp. 365-391

林濁水 Lin, Cho-shui

2009 《歷史劇場——痛苦執政八年》（臺北：印刻文學，2009年）  
*Li shi ju chang: tong ku zhi zheng ba nian* (Taipei: INK yin ke wen xue, 2009)

孫式文 Sun, Se-wen

2010 〈數位傳媒的創意：一個數位行動導向的分析取徑〉，《新聞學研究》，第103期（2010年），頁175-214

"Shu wei chuan mei de Chuang yi: yi ge shu wei xing dong dao xiang de fen xi qu jing [Digital Frontiers of Media Creativity: An Enactive Approach]," *Xin wen xue yan jiu* [*Mass Communication Research*], vol. 103 (2010), pp. 175-214

唐君毅 Tang, Junyi [Tang, Chun-yi]

1986 《中國哲學原論——導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986年）

*Zhong guo zhe xue yuan lun: dao lun pian* (Taipei: Taiwan Student Books Company, 1986)

殷海光 Yin, Haiguang [Yin, Hai-kuang]

1990a 〈自由主義底蘊涵〉，原載於《自由中國》半月刊，第3卷第3期（1950年8月1日），收入林正弘（編）《政治與社會》（臺北：桂冠圖書，1990年），上冊，頁189-216

"Zi you zhu yi di yun han," in Cheng-hung Lin (ed.), *Zheng zhi yu she hui* (Taipei: Guiguan Book Company Ltd., 1990), vol. 1, pp. 189-216

1990b 〈展開啟蒙運動〉，原載於《自由中國》半月刊，第20卷第9期（1959年5月1日），收入林正弘（編）《政治與社會》（臺北：桂冠圖書，1990年），下冊，頁811-820

"Zhan kai qi meng yun dong," in Cheng-hung Lin (ed.), *Zheng zhi yu she hui* (Taipei: Guiguan Book Company Ltd., 1990), vol. 2, pp. 811-820

1990c 〈胡適與國運〉，原載於《自由中國》半月刊，第20卷第9期（1959年5月1日），收入林正弘（編）《政治與社會》（臺北：桂冠圖書，1990年），下冊，頁821-849

"Hu Shi yu guo yun," in Cheng-hung Lin (ed.), *Zheng zhi yu she hui* (Taipei: Guiguan Book Company Ltd., 1990), vol. 2, pp. 821-849

2009a 《中國文化的展望》（上、下）（臺北：文星書店，1966年；臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年）

*Zhong guo wen hua de zhan wang [Reappraisal of cultural change in modern China]*, 2 vols. (Taipei: National Taiwan University Press, 2009)

2009b 《邏輯新引》（香港：亞洲出版社，1955年；臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年）

*Luo ji xin yin* (Taipei: National Taiwan University Press, 2009)

徐復觀 Xu, Fuguan [Hsu, Fu-kuan]

1982 〈向孔子的思想性格回歸——為紀念一九七九年孔子誕辰而作〉，原載於《中國人》月刊，第1卷第8期（1979年9月28日），收入《中國思想史論集續編》（臺北：時報文化，1982年），頁282-289

"Xiang Kong Zi de si xiang xing ge hui gui: wei ji nian 1979 Kong Zi dan chen er zuo," in *Zhongguo si xiang shi lun ji xu bian* (Taipei: China Times Publishing Company, 1982), pp. 282-289

黃俊傑 Huang, Chun-chieh

2006 《孟學思想史論》卷二（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年）

*Meng xue si xiang shi lun*, vol. 2 (Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 2006)

傅大為 Fu, Daiwei

1988 〈科學實證論述歷史的辯證——從西方近代啟蒙到臺灣的殷海光〉，《臺灣社會研究季刊》，第1卷第4期（1988年），頁11-56

"Ke xue shi zheng lun shu li shi de bian zheng: cong xi fang jin dai qi meng dao Taiwan de Yin Haiguang [The Dialectic of the History of Positivistic Science as a Discourse: From Enlightenment in the West to Yin Hai-kuang in Taiwan]," *Taiwan she hui yan jiu ji kan* [*Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies*], vol. 1, no. 4 (1988), pp. 11-56

陳瑞麟 Chen, Ruey-lin

2003 〈臺灣科學哲學的首航：殷海光的科學哲學〉，《國立政治大學哲學學報》，第10期（2003年），頁1-33

"Taiwan ke xue zhe xue de shou hang: Yin Haiguang de ke xue zhe xue [The Pioneering of Contemporary Taiwan's Philosophy of Science: Yi Hai-kuang's philosophy of Science]," *Guo li zheng zhi da xue zhe xue xue bao* [*National Chengchi University Philosophical Journal*], vol. 10 (2003), pp. 1-33

莊素卿 Chuang, Suh-ching

2005 〈人生難以言喻，生命不可思議〉，盧本文、林偉信（企劃），陳燕治、陳靜姿（編輯）《敘事之美：故事媽媽的生命故事》（臺北：毛毛蟲兒童哲學基金會，2005年），頁49-92

"Ren sheng nan yi yan yu, sheng ming bu ke si yi," in Yan-zhi Chen et al. (eds.), *Xu shi zhi mei: gu shi ma ma de sheng ming gu shi* (Taipei: Caterpillar Philosophy for Children Foundation, 2005), pp. 49-92

楊儒賓 Yang, Rur-bin

1988 〈人性、歷史契機與社會實踐——從有限的人性論看牟宗三的社會哲學〉，《臺灣社會研究季刊》，第1卷第4期（1988年），頁139-180

"Ren xing, li shi qi ji yu she hui shi jian: cong you xian de ren xing lun kan Mou Zongsan de she hui zhe xue," *Taiwan she hui yan jiu ji kan* [*Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies*], vol. 1, no. 4 (1988), pp. 139-180



鄧育仁 Teng, Norman Y.

- 2005 〈生活處境中的隱喻〉，《歐美研究》，第35卷第1期（2005年），頁97-140  
 "Sheng huo chu jing zhong de yin yu [An Embodied and Environmentally Embedded Perspective on Metaphor]," *Ou mei yan jiu [EurAmerica: A Journal of European and American Studies]*, vol. 35, no. 1 (2005), pp. 97-140
- 2008 〈隱喻與情理：孟學論辯放到當代西方哲學時〉，《清華學報》，第38卷第3期（2008年），頁485-504  
 "Yin yu yu qing li: Meng xue lun bian fang dao dang dai xi fang zhe xue shi [Metaphor, Feeling, and Reason: Positioning Mencius Argumentation in Contemporary Western Philosophy]," *Qing hua xue bao [Tsing Hua Journal of Chinese Studies]*, vol. 38, no. 3 (2008), pp. 485-504
- 2011 〈隱喻與公民論述：從王者之治到立憲民主〉，《清華學報》，第41卷第3期（即將刊登）  
 "Yin yu yu gong min lun shu: cong wang zhe zhi zhi dao li xian min zhu [Metaphor and Public Discourse: From Kingly Governance to Constitutional Democracy]," *Qing hua xue bao [Tsing Hua Journal of Chinese Studies]*, vol. 41, no. 3 (Forthcoming)

錢永祥 Chien, Yeong-shyang

- 1990 〈殷海光先生的民主觀與民主的兩個觀念〉，《自由民主的思想與文化——紀念殷海光逝世20週年學術研討會論文集》（臺北：自立晚報社文化出版部，1990年），頁107-124  
 "Yin Haiguang xian sheng min zhu guan yu min zhu de liang ge guan nian," *Zi you min zhu di si xiang yu wen hua: ji nian Yin Haiguang shi shi 20 zhou nian xue shu yan tao hui lun wen ji* (Taipei: Independence Evening News Publishing Co., 1990), pp. 107-124
- 2008 〈如何理解儒家的「道德內在說」：以泰勒為對比〉，《國立政治大學哲學學報》，第19期（2008年），頁1-32  
 "Ru he li jie ru jia de 'dao de nei zai shuo': yi Taylor wei dui bi [Tayloring the Confucian Cloth: A Reconstruction of Moral 'Innerism' in the Light of Charles Taylor's Moral Theory]," *Guo li zheng zhi da xue zhe xue xue bao [National Chengchi University Philosophical Journal]*, vol. 19 (2008), pp. 1-32

Bell, Martin

- 2009 "Hume on Causation," in David Fate Norton and Jacqueline Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Hume* (New York: Cambridge University Press, 2009, 2<sup>nd</sup> ed.), pp. 147-176

- Cartwright, Nancy  
2007 *Hunting Causes and Using Them: Approaches in Philosophy and Economics* (New York: Cambridge University Press, 2007)
- Churchland, Paul M.  
1979 *Scientific Realism and the Plasticity of Mind* (New York: Cambridge University Press, 1979)
- Dennett, Daniel C.  
2003 *Freedom Evolves* (London: Allen Lane, 2003)
- Friedman, Michael  
1992 "Causal Laws and the Foundations of Natural Science," in Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1992), pp. 161-199
- Giere, Ronald N.  
2006 *Scientific Perspectivism* (Chicago: University of Chicago Press, 2006)
- Hacking, Ian  
1983 *Representing and Intervening Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science* (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1983)
- Hempel, Carl G.  
1965 *Aspects of Scientific Explanation: And Other Essays in the Philosophy of Science* (New York: Free Press, 1965)
- Hume, David  
1975 *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, edited by L. A. Selby-Bigge, third edition, with revised text and notes by P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975) (*An enquiry concerning human understanding* was first published in 1748 and *An enquiry concerning the principles of morals* in 1751.)
- Kane, Robert  
1996 *The Significance of Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 1996)
- Kant, Immanuel  
1996 *Critique of Practical Reason*, in his *Practical Philosophy*, translated and edited by Mary J. Gregor (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1996), pp. 133-271 (Originally published 1788)  
1998 *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) (The first edition was first published in 1781 and the second edition in 1787.)

- Korsgaard, Christine M.  
 2009 *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity* (Oxford: Oxford University Press, 2009)
- Kuhn, Thomas S.  
 1962 *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1962)
- Lakatos, Imre  
 1978 *The Methodology of Scientific Research Programmes*, edited by John Worrall and Gregory Currie (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1978)
- Lakoff, George  
 1993 "The Contemporary Theory of Metaphor," in Andrew Ortony (ed.), *Metaphor and Thought* (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1993, 2<sup>nd</sup> ed.), pp. 202-251
- Lakoff, George and Mark Turner  
 1989 *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1989)
- Nersessian, Nancy J.  
 1984 *Faraday to Einstein: Constructing Meaning in Scientific Theories* (Dordrecht: Kluwer, 1984)  
 2008 *Creating Scientific Concepts* (Cambridge, MA: MIT Press, 2008)
- Pearl, Judea  
 2009 *Causality: Models, Reasoning, and Inference* (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2009, 2<sup>nd</sup> ed.)
- Pereboom, Derk  
 2006 *Living without Free Will* (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2006)
- Popper, Karl R.  
 1968 *The Logic of Scientific Discovery* (New York: Harper & Row, 1968)
- Rawls, John  
 1996 *Political Liberalism* (with a new "Introduction" and the "Reply to Habermas" (New York: Columbia University Press, 1996) (Originally published 1993)  
 2000 *Lectures on the History of Moral Philosophy*, edited by Barbara Herman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000)
- Teng, N. Y.  
 2006 "Metaphor and Coupling: An Embodied, Action-Oriented Perspective," *Metaphor and Symbol*, 21, 2 (2006), pp. 67-85
- Turner, Mark  
 1996 *The Literary Mind: The Origins of Thought and Language* (Oxford: Oxford University Press, 1996)

van Inwagen, Peter

1983 *An Essay on Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 1983)

2000 "Free Will Remains a Mystery," *Philosophical Perspectives*, 14 (2000), pp. 1-19

Walter, Henrik

2001 *Neurophilosophy of Free Will: From Libertarian Illusions to a Concept of Natural Autonomy*, translated from German by Cynthia Klohr (Cambridge, MA: MIT Press, 2001)

Wegner, Daniel M.

2002 *The Illusion of Conscious Will* (Cambridge, MA: MIT Press, 2002)

Woodward, James

2003 *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation* (Oxford: Oxford University Press, 2003)