

人與自由

沈清松

引言

處在二十一世紀初期的今天，歷史的走向發生了很大的變化。全球化在經濟、政治、文化、環保、衛生、安全…等領域昂首闊步地進行。然而，不幸地，許多地區的人類正遭受日愈嚴重的飢餓、愛滋病、戰爭、暴力…的威脅。雖然文明的進步使得人們有了更多自主的空間與爭取自由的可能性，然而由於虛無主義猖狂，人們往往追逐眼前可見的快樂和利益，沒有長遠可奉獻的理想，生命轉趨貧乏，人們輕易地濫用自由，以放縱或暴力來彌補心靈空虛，心靈卻愈形空虛；尤其面對著電腦與資訊革命的衝擊，人們無名地匿身於各種網絡之中，不知自由為何物。在這歷史的轉捩點上，有識者、教育家、教會組織更有強烈的使命感，思考如何介入歷史，做積極的導向，然而，其間的關鍵之一，在於瞭解何謂真正的自由，並妥善運用自由。

選擇、自律與超越

一般在哲學理論上，將自由分析為「選擇的自由」、「道德的自由」與「超越的自由」，我並不反對這樣的分析，不過我認為他們有逐層深入的層次之別，而且在今天看來，必須逐層回溯，並扎根於人自我走出的原初慷慨。

簡單地說，選擇的自由表現在經濟生活、政治生活與日常生活上，

人們可以選這或選那，例如在市場上選購名牌或便宜貨，或在選舉時投票給張三而不投給李四；甚或可以決定要選或不要選，要去市場或不去市場，要去投票或不要去投票。選擇的自由可以說是資本主義與民主政治所津津樂道者，其背後假定的，是英國經驗論或自由主義的哲學。其實，選擇的自由的真正自由之處，在於決定選擇選這或那，甚或在選或不選之前，在人的心中有一超然的狀態，可以進而決定選或不選，而若決定選，是選擇這或那。此一「超然的自由」(libertas indifferentiae)，是士林哲學所強調的，並以此為人的選擇的自由的要旨所在。然而，選擇的自由仍然受限於選項，因此並非真正的自由。例如，在沒有好的候選人的情況下，只能選爛橘子或爛蘋果，有些人會因此放棄選舉。或者，在貧窮地區，市場上可供選擇的貨品實在相當匱乏，更不必說，貧窮使得人們根本沒有錢去做選擇。

由於選擇的自由受限於選項，並未達到真正的自由，或者說達到由自由意志所自主地決定的自由，後者可以稱為「自律」(autonomy)。為此，康德區分了「意志」(Wille)與「意念」(Willkür)，對他來說，意念所進行者是選擇的自由，會受限於選項；然而，意志本身則是自律的。對於康德來說，道德的自由就在於自由意志的自律，藉此人們可以按照自由意志對於至善的指向或要求，來決定或接受按照某一道德規範來行動。康德認為這才是自由的真諦。有些學者喜歡強調康德所謂意志的自律性，卻忘記了康德所言意志對於至善的指向或要求。

畢竟，人的自由意志仍然扎根於於身體、心理與社會的脈絡中，究竟有否純粹的自律，難以斷言，往往人們所自以為是的自律，其實僅只是抽離具體脈絡的武斷妄想。更別說，由於人的存在的有限性

(finitude) 無法支持一個絕對自律的自由，人的自律畢竟仍是有限而相對的。也因此，自律雖是道德自由的本質組成要素，但不就是人真正的自由所在。不過，人雖然有限，卻仍可以不斷超越；人可以當下改過，覺今是而昨非；以今日之我，改昨日之我；苟日新、日日新、又日新，顯示人有不斷自我超越的自由。海德格 (M. Heidegger) 也認為，人的本質在於其「存在」(existence)，而所謂存在是不斷地在時間中自行走出、挺立出來，也就是「超越」之意。海德格承認，人的存在在於不斷超越，這一觀念有其基督宗教神學上的根源，後者承認人的有限性，認為人是有限的存有者 (ens finitum)，要不斷地自行超越。海德格說，「不過，超越的觀念，認為人不斷伸展出自己之外，是根源於基督宗教的信理神學，雖然後者根本未提出人的存有的存有學問題。」¹

其實，選擇的自由或自律的自由假定了主體性的哲學 (philosophy of subjectivity)。在近代與現代社會中，人們認為自己的意志可以自律地決定遵守道德法則，甚或決定要或不要、選或不選、做或不做，並且以擁有這樣的能力或被許可任其揮灑的空間，視為是擁有自由。這其中包含了選擇的自由與自律的自由。兩種的自由觀其實都是建立在以自我或主體性為優位的預設上的。然而，世事推移，思潮變換，由於後現代思潮的衝擊，人的主體性頗難以掌握，甚或被解構，更有人視主體為意識型態甚或幻想，於是由主體性的強調，朝向以他者為優位的轉移。如此一來，自由便不能只從主體的能力或其揮灑的空間來看待，而需從自我走出、對他者慷慨來看待。如此一來，唯有

¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1972, S.49

能走出一己的自我封限、能對對他者慷慨，方有自由可言。

自由與對他者的慷慨

這裡或許有必要簡單交代一下，由現代到後現代的思潮轉變。基本上，近、現代哲學以人的主體性為核心；到了後現代，由於雷味納斯(E.Levinas)和德希達(J.Derrida)等人的努力，哲學思想逐漸轉向「他者」；由「表象」(representation)轉為「擬象」(simulacrum)；由理性轉向對理性的批判，反對二元論、工具理性與理性的大敘述(grand récit)。其中，後現代主要的正面貢獻之一，是「他者」(l'autrui, the Other)的提出與發展，替代了近代以來的「主體性」概念，主張人應朝向他者開放並關懷他者。後現代哲學針對近代以來人的主體性過度膨脹的弊端，提出「他者」作為後現代的展望。²近代的「主體性」概念奠基於法國哲學家笛卡爾(R. Descartes)，而後現代的「他者」概念也是由法國哲學家，如雷味納斯(E.Levinas)、德勒芝(G.Deleuze)、德希達(J.Derrida)等人所奠立的。雷味納斯認為，唯有承認他者，才有倫理可言，也唯有訴諸絕對他者，才使倫理有了最後依據。倫理學才是第一哲學。³至於德勒芝則指出，「他者」包含了其他的可能世界，他人的面容，以及他人的言語⁴。晚期的德希達，承接了雷味納，也認為倫

2 沈清松，〈在批判、質疑與否定之後--後現代的正面價值與視野〉，《哲學與文化》二十七卷八期，台北：哲學與文化，2000.8，705-716。另外，雷味納(E.Levinas)提出邁向「他者」，正義對待「他者」的「形上學」，以替代海德格以「存有」涵蓋眾有、忽視對他者正義對待的「存有學」。

3 E.Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur L'extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff, 37-38.

4 G.Deleuze et F.Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris: Editions de Minuit, 23.

理的本質，在於對他者慷慨、不求回報的「贈與」⁵。

基本上，雷味納斯與德希達所謂的「他者」僅限於人與上帝。然而在我看來，「他者」不僅限於「他人」，而且可以包含他人、自然以及超越界；此外，我們所面對的都是「多元他者」，從來沒有單純的以「自我」面對他者；「自我」都是在「多元他者」的脈絡中形成的。以上是我的看法與他們不同之處。首先，就「他人」的層面而言，「他者」誠然包含了他人的面容，而每一個面容都是我應予以倫理相對待的；「他者」包含了他人的言語，是我應該予以傾聽的；「他者」也包含了其他的可能世界，因為他者的面容和言語都向我揭露了不同的可能世界。「他者」包含了他人的不可化約性、不可替代性，甚至其存在的奧秘性。德希達認為，幾時我們在他人中發現他的不可化約性、不可替代性、奧秘性，就宛如上帝在其中一般。他人獨一無二的特性，是我與他的倫理關係的依據。甚至為此必須打破一般的義務規定，以獨一無二的方式相待，以無私、不求還報的慷慨相待，這點大不同於「互為主體」的尊重與交換。

其次，自然也是人的原初他者。現代人以人為主體，不尊重自然，不關懷自然，用科學與技術去控制自然、開發自然，造成環境污染嚴重、自然生態慘遭破壞。自二十世紀下半葉以來，環保運動興起，其所宣示的不只是針對人的生存空間的保衛戰，而是人與自然關係的重建。天文物理學和宇宙論晚近的發展，使人類重新注意到宇宙的浩瀚

5 J. Derrida, *Donner la mort*, in *L'Éthique du don—Jacques Derrida et la pensée du don*, Essais réunis par J.-M. Rabaté et M. Wetzel, Paris: Métailié-Transition, 1992, 79-108.

及其與人類生活息息相關，也引導人類去思考大宇長宙，並在自然或宇宙中重新定位人類自己。不過，要在自然中定位人，要與自然和諧相處，首先要以自然為人不可輕視的「他者」，不但不可將之化約為人的客體，而且要心存奧秘之感，願意以倫理的態度對待自然，甚至願意無私、慷慨的對待自然，對自然加以回應，並承擔責任。

最後，「超越界」也是人的他者，其中包含理想和神。所謂理想，是指生命意義所指向的，像真、善、美、和諧、正義...等等這些價值，其所以是超越的，是因為它們在世間的實現總是局部而微小，終究沒有完全的實現。至於神，或超越者，或謂「絕對的他者」或「終極的他者」，是指像天主或上帝、佛、阿拉、老天爺...等等，或「不知名的神」，或最後說來，在遙遠的遠方，一切心靈的虔誠總會相遇的奧秘存在；然而，所有的呈現仍不足以窮盡神的美善與奧妙。換言之，祂仍是「隱藏的上帝」(Deus Absconditus)、仍是一位「終極的他者」。

在我看來，「主體性」仍是近代文明給予人類最重要的遺產。按照我的對比哲學看來，人的主體與多元他者有一種對比張力，既有斷裂，又有連續，不可因為有此一轉移而棄彼取此。唯有走向多元他者才能完成人的主體，也唯有人主體漸趨成熟始會致力多元他者之善。兩者的對比張力是雙方趨向完成的基本動力。其實，如果沒有朝向他者的開放與來自他者的慷慨，如何能有人的主體可言？我並不反對主體性與自我，但我主張人的自我或主體性仍在形成之中，而人向多元他者無私的開放正是此一形成過程中最重要的動力和要素。整體看來，今天哲學的課題在於發展個體與普遍、自主與分享、自覺與開放之間的對比張力，綜攝現代的自覺、自省、自主的「主體」，與後現代慷慨、

無私、贈與的「他者」間的對比張力。人應不斷以慷慨無私的精神朝向他人、自然與超越界開放和接近，並且不斷透過自覺與自省，自我返回，使主體能力卓越日新，創造自我與多元他者的動態和諧關係，建構意義充盈的世間。

在以他者為優位的情況下，「外推」(strangification)的精神特別重要。「外推」意味著「自我走出，走向外人、走向陌生的他者」⁶。然而，無論「他者」或「外推」都假定了倫理學上的慷慨之德。對他者的肯定，召喚我們走出自我封閉的主體性，邁向他者，不將他者化為自我的建構物，這一肯定本身就含有對他者的慷慨，優先於任何相互性。至於外推，也一樣要求人要自我走出，走向他者，以他者可以懂的語言來講述自己的主張，並慮及彼此不同的實踐脈絡，究其實，也是一個出自慷慨的行為。慷慨之德對於「他者」和「外推」的基礎性，也佐證了倫理學在當代哲學中的優先性。若說近代哲學是以知識論為優先，而二十世紀哲學自海德格之後，是以存有學為優先，如今，踏入二十一世紀，我們越可以體會到倫理學在哲學中的優先性。可以說，今後倫理學將是「第一哲學」。慷慨是一種無私的贈與之德。「贈與」不是「送禮」，因為送禮蘊含著還有回禮，因而是屬於一種相互性(reciprocity)的行為，然而，贈與卻純屬無求的給予，無求於回報，也因此，贈者白白給予，而受者也白白接受，完全超越了相互性，這才進入了慷慨的真精神。

6 參見本人 Vincent Shen, *Confucianism, Taoism and Constructive Realism*, Vienna: Vienna University, 1994。又見沈清松，《對比、外推與交談》，台北：五南，2002。

人在慷慨之時才有真正的自由可言。這點早在近代哲學之初，便已被笛卡爾(R. Descartes)深刻地指出。一般哲學界與文學評論總是責備笛卡爾的「我思故我在」要為近代的主體性哲學負責，卻忘記了笛卡爾的倫理學中對他者的強調。笛卡爾在《方法導論》中所提出的「暫時道德」(morale provisoire)，第一條便是出自耶穌會的入境隨俗的精神，既然是強調入境隨俗，便有著對於與我習俗有別的他者的尊重。笛卡爾更在晚年所著《論靈魂的情感》(Les Passions de l'âme)一書中表示，唯有慷慨的人才有真正的自由，也只有真正的自由和自主的人，才會真正的慷慨：

「因此，我相信真正的慷慨，使得一個人能達致最高的自尊，他明知沒有什麼其他真正屬於他的，除了能自由運用其意志，他也知道只因為善用或惡用而應得讚美或譴責。他在自己內心感受到一種堅強恆毅，要予以善用的決心，也就是說，絕不失任何機會運用意志去從事他判斷為最好的事情，也就是完美地追求德行。」⁷

換言之，人在慷慨時，需一方面意識到自己的自由，也就是意識到自己是自由而且負責的；另一方面又有堅定的決心予以善用。笛卡爾強調主體的自由，然而又認為善用自由的最好方式，就在於對他人慷慨，並由於人能自由的對他人慷慨，因此才能產生真正的自尊。換言之，人真正的主體性在於能善用意志對他人慷慨。按照笛卡爾思想傳記作者高課洛格(Stephen Gaukroger)的看法，「慷慨大概是笛卡爾的

⁷ Descartes, *Les passions de l'âme*, III, article 156, in *Oeuvres de Descartes*, Tome 1, Paris: Librairie Joseph Gibert, 486.

倫理學中最重要的概念。」⁸ 他並指出，十七世紀時的法文「慷慨」一詞的意義大約與今日差異不大，不過當時該詞的道德意義還多了一層「高尚」之意，屬於紳士或君子(gentilhomme)之德，而非一般社會大眾之德。

在今天，我們仍然可以說，自由離不開慷慨，但我們已毋須執著於人的主體性，而需強調仁愛的力量與朝向他者的原初慷慨，這是人人可以做到的。可以說，人唯有發揮仁愛，任運其原初慷慨，不斷自我走出，走向他者，才會有超越的自由；也由於有了超越的自由，不斷指向至善，並據此做出合乎意志要求的決定或同意，因此自由意志才有自律可言。由於人的超越性和自律性，使得意志在選或不選、選此或比之前有一超然的自由空間，也因此才能有選擇的自由。如此說來，慷慨走向他者正是超越的自由的基礎，而有超越的自由，始有自律可言；有了自律，方能正確運用選擇的自由。簡言之，人邁向他者的原初慷慨，是人的一切自由的基礎所在。

創造、慷慨與自由

當代人喜從創造歷程中來瞭解自由，甚至覺得唯有創造，才有自由可言。其實，創造是來自慷慨的自我贈予。無論是藝術家創造作品，或是上帝創造世界，都是出自慷慨的行動。創造有如贈與。迄今，在科學論述所能及的狀態之前，宇宙的創造仍是一項奧秘，只能訴諸神

8 Stephen Gaukroger, *Descartes, An Intellectual Biography*, Oxford: Clarendon Press, 1995, 404.

的創造，無論人類如何理解神的存在。此一奧秘雖費猜解，我們總可以將神的創造理解為一在無私的慷慨中，走出自己，創造萬物與人的行動。我們還可以設想，神之所以如此慷慨，是因為祂無窮的愛。按照聖經的傳統，神甚至以自己的形象造人。推究其意，或可理解為神盼望人能與他一樣，能自我走出，在自我超越中肯定他者，走向他者，不求回報地為他者的美善而努力。總之，神創造萬物，基本上是一慷慨贈予的行動，在其中，神走向他者，走向萬物與人。所以，創造並不是如黑格爾(G.W.F.Hegel)所言，來自上帝的缺乏、無聊與否定，而是來自上帝存有的滿盈，來自上帝無限的愛與慷慨的贈與。由於慷慨的贈與，因而有了存在、生命和語言。宇宙萬物與人的創造，無論其歷程在人看來是如何緩慢與複雜，都是來無窮無盡的慷慨，姑且名之為神的大愛。

藝術家的創作也是如此。「慷慨」關係到藝術創作的本質，而無關乎藝術家本人的個性或品德。無論藝術家的個性是大方或吝嗇，其品德是利他或自私，當其創造藝術作品之時，皆有不容於己的慷慨，將靈感與技藝傾洩而出，而作品便是其慷慨的烙印與表記。有此慷慨，則下筆如有神；無此慷慨，則猶如江郎才盡，主體性再如何強悍，終究有筆端乾澀之感。作品的形式可容形式主義的分析；作品的意象與境界可容體會與參驗，作品所揭示的真理可以現象學、詮釋學展示之。然而，這一切都無法避免指涉一個來自慷慨的創作行動。進一步說，社會的形成也是來自人的慷慨。按照社會學家毛斯 (M.Mauss) 在《論送禮》(Essai sur le don) 一書中的看法，社會是來自人際的相互性。然而，如今我們可以追問，如果沒有一原初的慷慨，自我走出，走向他者，何來相互性。可以說，相互性假定了原初的慷慨，因而形成社

會的原動力，首先是來自人此一原初的慷慨。慷慨既優先於相互性，也洋溢乎相互性之外。平心而論，即使是不同文化之間的交流與互動，例如各種藝術與文化形式乃至宗教的傳播，同樣假定了不封閉於己與對他者的慷慨。交流與互動並不是為了強加一己之善於他者。不論自己的文化或宗教有多好，文化互動並不是為了自我表彰，而是一種慷慨的自我走出，一種語言獲取和不斷外推的歷程。總之，有慷慨，才有真正的互動；有慷慨，才有真正的創造。

慷慨使我們人活得更像人樣，也更相似於神。由於慷慨所得的自由，使我們人的自由相似於神的自由。過去的哲學與神學從形上層面分辨神的自由與人的自由，認為神擁有形上的自由，不受因果律的約束，因為祂是一切因果的根源，是第一因。至於人，則一直受到因果律的束縛，也因此並不擁有形上的自由。這樣的自由觀雖區別了神的自由與人的自由，但卻看不出神的自由與人的自由的關係。我們可以說，人的自由與神的自由的相似性，就在於人也可以像神一般不斷自我走出，成為慷慨的人。神的自由並不像意志論 (voluntarism) 者所言，在於祂想要什麼就有什麼；也不像康德所言的「智性直觀」 (intellectual intuition)，在其思想中無論想到什麼，便可立刻予以實現為存在物。其實不然。神的自由更在於他無限的慷慨，能不斷自我走出，邁向他者，創造萬物，甚至為了萬物的益處，為了讓萬物去除自私，而能自我走出，甚至降生成人，慷慨犧牲自己的生命。在神學上，若只從全能、全知的角度來看待神的自由，不但忽視了神的自由是實現在關係之中，而且若只區分了神的自由與人的自由，仍看不出人的自由與神的自由的相似性，看不到作為神的肖像的人的自由與神的自由的肖似性何在。

自由、欲望與靈修

靈修的陶練應能使人獲得心靈的自由。過去有些靈修方法著重在克制欲望，以便解放心靈、得到自由。於今看來，這點假定了「唯有克制欲望才有自由」。一如聖奧古斯丁(St. Augustinus)所說，自由並不是我要什麼便有什麼，而是我要什麼偏不去要，於是我便有自由了。這樣的自由雖然重要，但主要是針對欲望的自我封閉與放縱而言的，究其意仍然只是針對積極自由的預備。此所謂「積極自由」(positive freedom)並不是依撒雅·柏林(Isaiah Berlin)所謂「想要什麼便有什麼的自由」，而是能由於克服欲望的封閉性與放縱性的享受，明白欲望的本意在於自我走出，對待他人以慷慨，因而將原先在欲望中的無私成分，轉化成為對他人的行善與慷慨。換言之，積極的靈修在於用意義創造與慷慨行善來發揮人性中的積極動力。

其實，欲望的本意是出自對他者的原初慷慨。欲望是人邁向有意義的生命的原始動力所在，其中已有人的原初慷慨。不過，身體中的欲望也能夠不斷提升，接近表象，進而表現為表象，發展為更有意義的結構、動力與成果。人的欲望是呈現於身體的場域之中，既然如此，身體也就可以視為是人邁向意義的第一個企向所興起的場所。從現象學觀點看來，我們的身體可以視為是欲望藉以呈現的現象學場域(champs phénoménologique)，在身體這一場域之中呈現了吾人邁向意義的最初雖無意識、然已活躍的欲望。梅洛·龐蒂(M. Merleau-Ponty)所提倡的己身(corps propre)，換言之，也就是每個人自己的身體，或所謂的肉身(chair)，正是人的欲望的存在模態。欲望是存在於身體之中，並且透過身體的運動獲致表達。對我而言，我的身體既具有親密

性，也具有他異性。就其親密性而言，我的身體就是我，或至少可以說，我的身體是親密地與我的自我相連接的，而且也真正是我的自我的一部份。可是，身體也有他異性，這就顯示在「我的身體也有別於我的自我」這一事實上。這並不只是因為有時候我的身體並不聽從我心靈的願望和指示，而常有力不從心之感；甚至我也會經驗到我的身體抵抗我的意志；這尤其是因為，我的身體經常是向著世界而開放的，而且在我身體內的欲望，經常是指向著他人他物。正如同拉崗(J. Lacan) 所說的：「無意識的結構有如語言。」又說：「欲望是他者的語言。」換言之，欲望都是指向他人他物，也因此成為他者的語言。而無意識中的欲望，既然有能指和所指的結構，因此，無意識的結構有如語言。總之，我的身體，做為我的欲望實現的場域而言，經常是在指向他人他物，也因而啟動了一個指向有意義的生命的企劃。這也就表示，身體層面的生命，對於我的有意義的生命而言，並不是足夠的，還必須指向他人他物。欲望從身體開始便自我走出，也因此懷有原初的慷慨，其本意本在不自私，單只運用克制的方法，無法發回其積極動力，唯有投入意義的欣賞與創造過程，進而慷慨行善，方能完成欲望自我走出、邁向他者的原意。

問題在於：如何透過靈修，在即使是感性的身體層面，也能揭露光明與希望，獲得自由？在現實社會中，基本上是由於現代生活使得感性變得分歧與片斷，促使一般大眾去尋求某種暫時性的整合與救贖，這使得他們有時會陷溺在性愛與春宮的想像之中，認為在其中或可使片斷化的感性重新獲得整合。感性的短暫享樂好像給予了人們短暫的自我整合與滿足，其實，享樂一時，痛苦一生。正如一首法語流行歌曲所唱的：「愛的快樂只持續片刻，愛的苦惱縈繞一生。」(Plaisir

d'amour ne dure qu'un moment; chagrin d'amour dure toute la vie.)這裡所指的愛顯然只是感性之愛。然而，問題是，到底只停在感性的表象上是否會有光明的揭露？當代之所以沉溺在性愛與感性生活之中，是因為他們在感性的表象中尋找希望，然而所獲得的卻是絕望，這正是一種心靈挫折的表現，是一種絕望的表現，只得更繼續沉溺在感官的享樂之中。然而，正如雷味納斯(E. Levinas)所指出的，「享樂」(jouissance)有可能會失去他者的向度，成爲一種自私的自我封閉。雷味納斯說：「享樂的自足性加強了自私或自我與同一的在己性。享樂是退居於己內，是一種內化(involution)」⁹。「在享樂之中，抖動著自私的存有者。享樂在投入其所生活的內容之實進行分離。分離的運作是作爲此一投入的積極成果，不是來自單純的分割，向一種空間上的遠離一般。分離是在己之內，然而，此一在己之內，便是以…爲生活，享用基本要素。」¹⁰雖然雷味納斯並不排斥適當的享樂也可以有向他者開放的契機，但是，無論如何，人若自我框限在享樂之中，只會在自我封閉之中放縱，便談不上心靈朝向平面他者與垂直他者的開放。這尤其是停限於感性的享樂層面無可避免的命運，人將變成感性層面的快感的奴隸，毫無自由可言。

對我而言，不帶偏見，不作歧視，平心而論，人的身體便已然是一光明體。由於身體的感性活動，因而向我揭露了世界。我之能看、能聽、能嗅、能觸、能品味，使得世界得以向我揭露其訊息。其中尤

9 Levinas, E., 1961. *Totalité et Infini: Essais sur L'extériorité*. (La Haye: Martinus Nijhoff), 91.

10 *Ibid.*, 120.

其是視覺與聽覺的智性成分更高，雖說其他感官也同樣重要。可以說，感性便已含藏光明，雖說此一光明仍未為究竟義，還需再向上提升。人的個個身體，已是盞盞明燈，但仍須不斷點亮之以更高的光明之源。從人的身體原初的意義動力出發，人可以不斷自我走出，發展種種有意義的活動，表現為音樂、舞蹈者、表演藝術……等等藝術創造，甚至透過身體力行，慷慨對他人行善；亦可經由文化教養的薰陶，形塑情意的內涵，經由文化表現與倫理行動而豐富生命的意義；當生命意義的機能受到干擾而心靈生病之時，也可經由藝術表現、文化活動與慷慨行善而獲得心靈治療。從身體開始的意義動力，會在自私的欲望的滿足和享受當中的自我封閉當中受到扭取。唯有逐層提升、逐層超越、不斷對他者開放，欣賞與創造意義，慷慨行善，是獲得解放與自由之途。

尤其重要的，是對他者慷慨行善，是完成欲望中無私的意義動力的最佳方法，遠勝靜坐參禪或默想。我這並不是看輕了默想所獲得的澄明與靜觀，然而，如果人只默想，不行善，非但欲望中自我走出、邁向他者的動力無法完全實現，而且人在默想中若自以為清淨，或許會看輕別人、別物的不清淨。這就如神會和尚對禪宗北派的批判，他說：「只如『凝心入定』，墮無記空。後空已後，起心分別一切世間有為。…『住心看淨，起心外照，攝心內澄』，非解脫心…。」¹¹也就是說修練的人若一直要離不淨之念，靜心參禪，內心會一直區分純淨與不淨，如此在修練時，起心看淨，於是產生了分別心，把別人、別境

11 《南陽河上頓教解脫禪門直了見性壇語》，收入鄧文寬、榮新江錄校，《敦博本禪籍錄校》，南京：江蘇古籍出版社，1999，150-151。

當成污垢。其實，按照佛教，眾生都有佛性，都是平等的，若起分別心，就會只重此而忽彼，修禪的人可能就會輕視那些販夫走卒，不知道即使是惡人，都有悔悟成佛的可能。

但是，若考量到：人的欲望終不可消，且是無私地指向他人、他物之動力，則需進而慷慨行善，始能實現之。值得參考的是：佛教所謂布施，所強調的也是一種慷慨贈與之德。其中，財物的布施，是見到一切來求索者，以所擁有的財物隨力施與。其主旨不在於財物本身，而在於施者的慷慨、能自捨慳貪，也因此能令受施者歡喜。還有「無畏施」，是若見有人在厄難恐怖危逼之中，應隨己堪任，施與無畏，其主旨不在家戶長式地施予保護，而是在於任其存有、物各付物，使眾生能依其本有佛性展開存在，也因而無畏懼恐怖，此義至為重要。還有「法布施」，若有眾生來求法，應隨自己能力與理解，方便為其說法，不是為了貪求名利、恭敬，而是企盼藉此自利利他、迴向菩提。¹²在基督徒來說，慈善救助、協助他人自我實現、傳佈福音，也都是慷慨贈與的行善之舉。總之，靈修應包含文化的陶練與倫理的行善，不但積極參與意義的創造與欣賞，而且不斷慷慨行善，始能使人從欲望的積極動力的實現中，獲得自由。

關係中有自由、自由中仍有關係

總的說來，人所享有的自由其實是有關係的自由，正如人生存其中的關係也是有自由的關係。人在關係中自由，在自由中實現關係。

12 參見馬鳴菩薩造，真諦譯，《大乘起信論》，台北：新文豐，1993，59-60。

一如儒家雖重視關係，且主張關係之網應不斷擴張，由自我擴及父母、兄弟、鄉里、國家、天下…等等，但儒家仍然強調個人一己的修養與自由，在《大學》中，「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」在《大學》裡，「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」我們也可以將「慎獨」理解爲人掌握未發之中與已發之和的契機。

道家也強調關係中的自由與自由中的關係之辯證，一如莊子庖丁解牛的故事所顯示。在莊子而言，整個生命的過程是一個生命實踐的過程。庖丁爲文惠君解牛，已然到達藝術之境：「手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所倚，砉然騞然，奏刀騞然。莫不中音，合於桑林之舞，乃中經首之會。」¹³ 在我看來，此所謂「牛」是比喻一複雜的生命體，指稱著生命的複雜性，無論是個人生命或政治社會生活，都是複雜多乖。然而，經由生命實踐，達至藝術境界，人將可以掌握生命的複雜性，度一合乎自然韻律的生活，贏得自由之路，就如同庖丁所言：「方今之時，臣以神遇，而不以目視。官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。」「彼節者有閒，而刀刃者無厚。以無厚入有閒，恢恢乎，其於遊刃，必有餘地矣。」¹⁴ 在複雜關係中遊刃有餘，正是在關係中自由的寫照。

結論

就基督宗教而言，上帝是自由的，但仍與萬物有著親密關係。人

13 《莊子集釋》，台北：世界書局影印，1982，55。

14 前揭書 56-57。

也是存在於關係的網絡之中，在關係中有自由，在自由中仍不離關係。在此種動態關係的存有論之中，人可以不斷走出自己，邁向多元他者。正如同上帝以其無窮的愛，不斷創造，邁向萬物，眷顧萬物，帶領萬物。同樣，人也可以本著仁愛，不斷慷慨向他人、向自然、向上帝自我走出，也因而有了自由，此一自由是由於實現原初慷慨而來。由於人的慷慨自我走出，因而有了超越的自由。更由於人可以不斷超越，能如海德格(Heidegger)所言，不斷在時間中自行走出、挺立出來；或如湯盤銘所謂「苟日新、日日新、又日新」，佛家所謂人可以「放下屠刀，立地成佛」，或一般所謂「以今日之我，正昨日之我」，這都顯示人有不斷自我超越的自由。由於人的存在能不斷超越，指向無限的至善，於是能有一超然的自由，並因而能擁有自律，度一合乎道德的生活：或者在經濟、政治與日常生活中進行合適的選擇。換言之，仁愛與慷慨的生命導向，終究可以指引人的倫理生活與政治和經濟的生活。

仁愛的人是慷慨的，而慷慨的人才是自由的，也唯有慷慨的人才能創造；慷慨的人能不斷創造意義、行善與傳道，在其中兼修超性與本性的生活。正如保祿宗徒所引述的「傳佈福音者的腳步是多麼美麗啊！」¹⁵傳福音的人爲了傳道而布施仁愛，慷慨奉獻一己的生命，可以說是爲神的仁愛與慷慨作了見證，其生命意義即在於此。一般人有鑑於此一見證，應可喚醒一己生命中的慷慨情懷，也做一個真正自由的人。

15 羅 10:15，《聖經》，香港：思高聖經學會，1968，1754。