

人文

二〇〇五年七月・第一三九期

【人文論壇】		
普選何時有？	郭其才	頁 2
【科學哲學】		
科學與哲學及其與唯光論的關係—重讀 懷特海《科學與近代世界》(三之一)	宮雄飛	頁 3
【西方哲學】		
舞蹈的大地—尼采的天空	戴 暉	頁 13
【哲學專欄】		
哲學淺說—薩特	韋漢傑	頁 19
【哲學訪問】		
人文哲學會幹事陳成斌專訪		頁 22
【本會通訊】		
華夏人文學課程—夏季課程(2005年7月至9月)		頁 23
稿約及入會表格		頁 31
編輯人語	郭其才	頁 32
華夏人文學課程時間表(夏季)		頁 32

香港人文哲學會出版

撰文：郭其才

普選何時有？

基本法第 45 條及第 68 條皆承諾了香港的政治體制最終以實行雙普選為目標，條件是要按實際情況和循序漸進兩項原則實現普選。但問題是「實際情況」與「循序漸進」這兩原則對於實行普選所具有的規範意義是指什麼意思？筆者有兩大疑問？

首先，任何作為原則性的東西它本身是否合理恰當，這本來就是一個值得討論和商榷的議題，其意義是為所宣稱擁有規範性的合理根據作出反駁與辯護，以致可以為所宣稱擁有規範性之合理性獲得普遍認可的合法地位。對於基本法的這類思路最終會涉及對基本法的解釋，然而任何解釋基本法的權力都不在香港體制之內，而是人大常委會所擁有，香港的法院只享有在人大常委會的授權下對特區自治範圍內之基本法條文自行解釋的權力。不過問題是按「實際情況」與「循序漸進」這兩原則實行普選是自治範圍之內還是之外？假如它是自治範圍內的事情，則法院就擁有對這兩原則作出解釋的權力，亦即當香港市民向法院提出訴訟，指行政長官選舉並非符合「實際情況」或「循序漸進」的原則，則對這樁訴訟的最終判決必然是由本港法院作出，因為假如選舉行政長官是自治範圍之事，在人大常委會授權之下，法院有責任對這樁案件作出判決及最終的判決。

在基本法之中，似乎看不見有對特區行政長官的舉選不屬自治範圍作出明確的肯定或否定的條文，反之，基本法第 26 條：「香港特別行政區永久性居民依法享有選舉權和被選舉權。」提供了一個法理根據，即任何依法具有選舉權的永久性居民，可以根據基本法所賦予的權力，以此檢查他在行政長官選舉之中是否獲有

選舉行政長官的權利，假如他因為選舉的方式而不獲有投票的資格，則他在法律所賦的權力下可以向法院提出訴訟。假如這是可能的話，首要條件是選舉行政長官是屬於特區自治範圍之事，其次是行政長官選舉辦法抵觸了基本法第 26 條，然後有人就此向法院提出訴訟等。

上述推想企圖指出，在實行高度自治的特區之內舉行行政長官選舉是否屬於特區自治範圍之事？另外，行政長官的選舉辦法與基本法第 26 條所賦予的選舉權利是否具有上述的抵觸關係？假如沒有的話，則是否意味行政長官的選舉不是自治範圍以內？又假如行政長官的選舉不是自治範圍以內，這與高度自治的方針有否衝突？

另外，就「實際情況」與「循序漸進」這兩原則對於實行普選的承諾之可預料性的規範意義如何理解？任何作為規範的原則一來是消極的意義，即它可以用作否定的根據，例如否決零七零八雙普選，但與之同時，它還應該具有積極的意義，即它必需就其所承諾的目標引伸出具體實踐步驟以及檢視承諾是否兌現的條件，筆者認為這項積極意義最為重要，因為任何具承諾性的條文必需在可具體檢視之下才具意義，否則如果承諾本身不與可測定的條件發生關係，它就會失去可接受性和獲得信賴的說服性意義。除非，實行普選並非是必然，但顯然這不是基本法的精神。

筆者贊成制訂普選時間表，因為只有透過具體的積極措施才可以檢視「實際情況」與「循序漸進」是否符合兌現普選的承諾，而普選時間表正可以具體反映普選承諾的實踐操作進度，並作為檢視「實際情況」與「循

序漸進」是否符合兌現普選的工具。這樣做將會減少許多中央與特區的政治不協調，因為既然普選是有一個具體可見的進程在，由普選而引起的政治問題將只會集中於普選時間表身上，而且也容易將非核心的政治問題排除掉。

對於上述對「實際情況」與「循序漸進」的法律問題之推想，相對地容易以法律程序解決，而且它是否如筆者所言構成法律問題也可能是問題。不過，假如港人的權利意識走向與基本法所賦予的選舉權利一致，即港人普遍地傾向要求實現港人的這項權利，而政制發展無法適切符合這項要求，這可能造成又一次更大的衝擊。然而對於時間表問題而言，由於普選具有政治性的

承諾，目的是企圖換取市民對政府的信任或其他由市民而來的政治代價，市民對「實際情況」與「循序漸進」的選舉進程作出檢視之反應具有政治的意義，亦即與政府的可信度相關，直接影響政府施政，但假如缺乏時間表的話，市民在政治的不可預期之下是會疑心重重的，故此，普選的政治問題不得不適度地解決，否則任何時候都會成為政治的地雷。

總之，普選對政府對市民，甚至是中央與特區的關係，皆是最好的選項，也是最實際的方案，否則，政府及中央政府將是相對於市民而言，長久地是最不討好的輸家，而且可惜的是市民實際上也沒有著數。

西方哲學

撰文：宮雄飛

科學與哲學及其與唯光論的關係——重讀 懷特海《科學與近代世界》 三之一（待續）

[提要] 《科學史》的作者丹皮爾說，我們可以把一種專為解釋某一系列事實而創立的理論加以調整，使其與那些事實相適應，但不論怎樣適應、及其形式怎樣新穎，這個理論因為其證據不充分也許並不能普遍適用。但是，如果有另一套完全不同的現象，也可以用同一的理論去解釋，尤其是在這些現象沒有別的合理的解釋的時候，上面所提到的那種理論的證據的價值就會大為提高，而我們也就開始相信，我們可以依賴這個理論去解釋更多的現象與理論。上述科學理論的這種相互認證的現象完全適合於哲學理論。懷特海的「機體論」哲學是在量子論的基礎上對傳統唯物論及其決定論加以改造、調整，使其與量子論發現的新的物理事實相適應

的、與古希臘阿那克西曼德從經驗之外追求永恆實在的呼聲遙相呼應的、這樣一種「科學唯物論」。如果說這樣一種哲學新視點還不足以彌補量子論造成的哲學斷裂層、或者說用它來詮釋量子論還稍嫌單薄的話，唯光學派卻從唯光論的角度對科學尤其是量子論與哲學的關係進行了全新的闡釋，從而對「機體論」這種「後唯物論時代」的哲學思想以證據上的支持及理論上的充實，一個「量子論之後」的哲學體系初露端倪。

[關鍵字] 科學 哲學 機體論 唯光論

1

收於《科學與近代世界》[1]一書的文章，主要由作者1925年2月間所發表的八篇在波士頓羅威爾研究所的講演稿所組成。出版時作者把這些講演稍作擴充，並增加了一些其他內容，基本上形成了作者「哲學機體論」思想體系。懷特海在其《科學與近代世界》中，反復闡述了科學與哲學的關係，本文題目「科學與哲學」，正是受其啟發，專門討論科學與哲學兩者的關係的。懷特海說：「時代思潮是由社會的有教養階層中實際占統治地位的宇宙觀所產生的。」[2]事實上這與亞里斯多德「閒暇產生哲學」、或者說閒暇生活階層產生哲學的說法如出一轍。懷特海認為，人類活動中如科學、美學、倫理學和宗教等都可能產生哲學，而哲學又受哲學本身宇宙觀的影響。他在其學術鼎盛的二十世紀三十年代，正是哲學遭受科學思潮最猛烈衝擊的年代，所以他說，在他所處的時代過去的三個世紀中，「科學方面所產生的宇宙觀壓倒了其他方面所形成的舊觀點而獨步一時。」[3]反觀哲學具有批判宇宙觀的功用，哲學就是將各種有關事物本質的直覺加以調和、改變它的形式、並提出根據。在形成宇宙觀體系時，它必須堅持徹底考察極終概念，並保持全部論據。它的任務就是在任何情況下把未經理智核對總和無意識地做出的過程明確化，並盡可能使之發生效果。所以，與科學新觀念獨步一時形成鮮明對照的是，「現代哲學具有壓倒一切的重要性。」[4]

那麼，現代科學的起源在哪里呢？在《科學與近代世界》第一章裏，懷特海專門論述了這個問題。要理解一種觀點的趨勢，便必須考慮它的前因與後果。首先——懷特海說——「我們如果沒有一種本能的信念，相信事物之中存在著一定的秩序，尤其是相信自然界中存在著秩序，那末，現代科學就不可能存在。」科學產生於一種本能的信念。在生活中，我們常見到一些重現的主要事物，這些「重現的主要事物」，即使是沒有理智的人也注意到了，甚至在理性還沒有出現以前，它們就已經存在於動物的本能上了，某些自然現象是重複產生的。另外一個事實也是顯而易見的，那就是：沒有任何東西能把一切細節完全重現出來。因此，懷特海說，人類的實用哲學只是預見大體上的重複現象，而我們把

這些細節看成是超越了理性的範圍，它們是從神秘莫測的事物深處發出來的。並且，科學起源於突發事件，它的標誌是1600年布魯諾作為一個殉道者的受刑日。在此之前經過了漫長的中世紀一直可以追溯到希臘文明。由科學與哲學組成的西方文明的淵源來自「二希」——希臘（Hellenism）、希伯來（Hebrewism）。希臘的天才人物是富於哲學性的，但卻不長於科學，其中也有例外，比如亞里斯多德、阿基米德等人。另一方面，「希臘戲劇作品通過各種形式在許多方面對中古思想發生了間接影響。今天所存在的科學思想的始祖是古雅典的偉大悲劇家埃斯庫羅斯、索福克勒斯和歐裏庇得斯等人。他們認為命運是冷酷無情的，驅使著悲劇性事件不可逃避地發生。這正是科學所持的觀點。希臘悲劇中的命運，成了現代思想的自然秩序。他們傾注精力于特殊的英雄的事蹟上，並把它當作命運的業績的證明和個別實例。在我們這一時代裏，這一點表現為致力於決定性事件的實驗上。」[5]懷特海強調說，悲劇的本質並不是不幸，而是事物無情活動的嚴肅性。但這種命運的必然性，只有通過人生中真實的不幸遭遇才能說明。因為只有通過這些劇情才能說明逃避是無用的。這種無情的必然性充滿了科學的思想。物理的定律就等於人生命運的律令。中世紀明顯是一個有秩序的思想的時期，或者說完全是一個理性主義時期。人生活動的秩序的景深地印在古典文明的思潮之中。進入中古世紀以後，希臘文明的直接影響消逝了，但人生活動的秩序和自然秩序的觀念卻受到斯多葛派哲學的影響得到了普遍的崇奉。懷特海轉述勒啓的話說：「塞涅卡認為神規定了一條毫不容情的命運法則，一切事物都有了規定，但神本身也服從著這條法則。」[6]斯多葛派人物影響中古世紀思想最深的一面乃是羅馬法散佈於各地的秩序觀念。對於科學說來，除開事務秩序的一般觀念以外，還要一些其他的東西，這就是「經院邏輯與經院神學長期統治的結果如何把嚴格肯定的思想習慣深深地種在歐洲人的心中了」[7]，這種習慣在經院哲學被否定以後仍然流傳下來，這就是尋求嚴格的論點，並在找到之後堅持這種論點的可貴習慣。懷特海說，中世紀文化上的這種傳統的烙印，並不是應貫穿在行為中的某幾個聰明的格言，而是一個明確規定的系統觀念。這個系統為一個社會機體的詳細結構，以及為周密的行動方式規定了法律義務。這裏面沒有任何東西是含糊的。所以，中世紀思想

對科學運動的形成所提供的巨大貢獻或影響在於：一種堅定不移的信念。這種信念認為每一細微的事物都可以用完全肯定的方式和它的前提聯繫起來，並且聯繫的方式也體現了一般原則。沒有這個信念，科學家的驚人的工作就完全沒有希望了。這個本能信念活生生地存在於推動進行各種研究的想像力之中、並成爲一種動力。懷特海在把歐洲文化與其他地區的文化作一對比，就得出了這樣一個結論：科學的起源只有一個，這就是中世紀對神的理性的堅定信念。這種理性兼具耶和華本身的神力和希臘哲學家的理性，每一種細微的事物都受著神視的監督並被置於一種秩序之中。研究自然的結果只能證實理性的信念。懷特海強調說，這種信念決不是少數人的個別信念，而是整個歐洲人數百年沒有受到詰難的信念從而形成的一種本能的思想風尚。但懷特海馬上轉而說，科學並不僅僅是本能信念的產物，它還需要對生活中的簡單事物本身具有積極的興趣。「爲事物本身」這一點很重要。中世紀前期是一個象徵主義的時期，它是觀念豐富多彩的時代，也是技術的原始時代。那時的哲學和神學都具有等待開發的思想園地。原始的藝術可以把充滿在思想家腦子裏的觀念加以象徵化。中世紀前期的藝術具有一種無與倫比的、扣人心弦的迷人之處。它的使命超越了藝術自身爲達成審美目的而存在的範圍，成了深藏在自然界內部的事物的象徵。西元六世紀的每一行動，都在爲新歐洲文化的勃興奠定基礎。查士丁尼統治下的拜占庭帝國從三方面決定了西歐中世紀前期的背景的性質。它的軍隊在維持秩序；羅馬法典的制定樹立了法治的觀念；在非政治的藝術與學術中人們有直接模仿這種典範的動力並產生對西歐文化不斷起了間接刺激作用的靈感。懷特海說，拜占庭在中世紀初期思想中所起的作用可以和埃及在希臘人早期思想中所起的作用媲美。這兩種思想的實際份量剛好適合接受者的要求，剛好達到他們所要求的標準但又不至於受傳統刻板思想方法的束縛。所以談到歐洲科學思想的興起，不能不提到拜占庭文化在背景上所發生的影響，在這方面，羅素的《西方哲學史》有較爲詳細的論述。在六世紀有兩個爲未來的時代奠定基礎的傑出人物。一個是聖·本篤，另一個是大格雷高裏。兩人都是重實際的人，重視平凡事物的意義。他們把這種實際的精神和自己的宗教與文化活動聯繫起來。尤其是由於聖·本篤，當時的修道院才成了實際農藝家、藝術家、聖哲與學者的

家園。由此科學與技術才能結合起來，學術因而與不以人的意志爲轉移的事實建立了聯繫。「本篤派學者們爲保持古典學問曆久不衰的傳統而做了不少工作」。[8]所以現代科學導源於希臘，同時也導源於羅馬。現代科學與現實保持密切聯繫從而在思想上保持動力，就是從羅馬這一派淵源而來的。修道院和自然界實際聯繫的影響首先表現在藝術方面，中世紀後期自然主義興起，科學發展所必需的最後一種成分也深入人心，這就是對自然界物體與事物本身發生了濃厚的興趣。某一片天然的樹葉被直接雕刻在建築上，說明那個時期的人們對常見的事物的「多見多怪」。整個藝術氣氛都反映出那個時代對周圍事物的理解而產生的一種坦率的喜悅。「事物本身」一方面是引人注意的主題，另一方面，它在科學思想之中就變成了「無情而不以人意爲轉移的事實」。[9]科學興起過程中還有許多偶然因素，諸如財富和閒暇時間的增加、大學的擴展、印刷術的發明、哥白尼、哥倫布、望遠鏡等等。「只要有適當的土壤、種子和氣候，樹林就可以生長起來。」[10]在後來文藝復興這一歷史性的革命中，科學並沒有把它的上述源流在它身上銘刻的烙印去掉。

以上是西方科學的起源，反觀中國古代的情況呢？是否存在科學是個「偽科學」的問題，但是否存在適合科學的土壤確實是一個值得商榷的問題。首先，我們的民族沒有西洋人那樣的「本能的信念」；其次，我們缺乏基督教的「理性的傳統」。科學和「德先生」一樣，只是近代從西洋的舶來品。在這個問題上國內的大家似都有清醒的認識。梁漱溟先生的觀點具有代表性，他認爲，西方文化「是以意欲向前要求爲其根本精神的」[11]。「意欲」：西文「will」，梁先生認爲與叔本華所謂「意欲」略相近，與上面所引懷特海「本能的信念」相當，所以，梁先生說，西方文化是由意欲向前要求的精神產生「賽恩斯」(Science)與「德謨克拉西」(Democracy)兩大異彩的文化。相比較而言，中國文化是以「意欲」自爲、調和、持中爲其根本精神的。中國科學精神的缺失，不能不是中西文化的最大差別。作爲歐洲中心主義的代言人，懷特海的評論也較爲中肯，「在某些偉大的文明中，科學事業所需要的奇特的心理均衡只是偶爾出現，而且產生的效果極微。例如，我們對中國的藝術、文學和人生哲學知道的愈多，就會愈加羨慕這個文化所

達到的高度。幾千年來，中國不斷出現聰明好學的人，畢生獻身於學術研究。從文明的歷史和影響的廣泛看來，中國的文明是世界上自古以來最偉大的文明。中國人就個人的情況來說，從事研究的稟賦是無可置疑的，然而中國的科學畢竟是微不足道的。如果中國如此任其自生自滅的話，我們沒有任何理由認為它能在科學上取得任何成就。」[12]爲了不傷害中國人的感情，他又說印度的情況也好不到哪里去。爲了便於對比，懷特海又提到亞洲關於神的觀念，這種觀念不是太武斷就是離人性太遠，從而無法對思想的本能習慣產生影響。亞洲人或東方人不象西方人有那樣的信念，認爲與人性貼近的神具有可以爲人理解的理性。懷特海所要說明的是，在現代科學理論還沒有發展以前，西方人就相信，科學如何可能的信念是潛移默化地從中世紀的神學裏導引出來的。而東方人尤其是中國人恰恰欠缺的就是這種信念。

那麼，科學與哲學又是一種什麼關係呢？寬泛地說，西方哲學都是「科學的哲學」，在梁漱溟的文章中尤其提到，杜威先生在北京大學哲學研究會上也是這麼說的。梁先生說，所謂哲學就是有系統的思想，首尾銜貫成一家之言的。哲學從產生那天起，就與科學難解難分，它們是連體嬰兒的關係，或者說是雙頭蛇的關係，它們共用一個理性的心臟，聯手共進卻又相互掣肘。更確切地說，它們是蟬與知了的關係，它們共同在中古世紀黑暗的時代裏匍匐摸索了數百年，最後終於從黑暗中覺醒，「科學」卻金蟬脫殼，遠離「哲學」而去，但這畢竟是短暫的，它最終還是要回到與「哲學」在幽暗的地底下共同摸索的階段並周而復始。所以科學與哲學註定是因果關係，科學哲學也終難逃脫決定論的窠臼。準確地說，近代科學不是遵循哲學對理性的倡導，而十足是一場對理性的反叛。真是物極必反、過猶不及。這是第一次科學與哲學分道揚鑣，此前它們同甘苦共患難了一千四百年或更漫長的歲月。到了十六、十七世紀，科學的步伐加快了，中世紀結束時湧現了一種新思潮，發明刺激了思維，思維又加速了對自然界觀察的進展，同時希臘的手稿也顯示了古人的發現。宗教改革和科學運動形成了歷史性革命的兩個方面，這一歷史性革命就是文藝復興後期的主要思潮。換句話說，這一思潮中包含著兩個方面，一個是復溯基督教之源，另一個是弗蘭西

斯·培根主張動力因而反對亞里斯多德的目的因。對基督教的「反思」是一種「反理性主義」思潮，這種反作用是一種極端，卻直接導致了現代科學的突飛猛進。科學也因此而承襲了這一源流的偏執思想。一直到1700年，牛頓完成了巨著「自然科學的數學原理」，整個世界也就因之進入了嶄新的現代。整個看來，科學的進展還是遲緩而迂回曲折的。但到了十九世紀初，科學的進展出現了一個轉捩點，從亞里斯多德那裏繼承而來的舊的科學思想不起作用了，物理學的堅實基礎被摧毀了，人們需要重新解釋時間、空間、物質、質料、電、機械、機體以及形態、結構、模式、功能等概念並賦予其新的意義。如果不理解機械是什麼，奢談機械論又有什麼意義呢——懷特海如斯說。「如果科學不願意退化成一堆雜亂無章的特殊假說的話，就必須以哲學爲基礎，必須對自身的基礎進行徹底的批判。」[13]科學與哲學剪不斷理還亂，合久必分，分久必合。

總之，在《科學與近代世界》裏，懷特海特別強調了植入人類生命事件中「本能的信念」對於產生科學思想的重要性，他寫道：

「對自然秩序的信念使科學得以成長起來，但這只是一種深刻信念中的一個特殊例子。這種信念不能用歸納的概括加以證明，它是當我們對自身的現存直接經驗中所顯示的事物本質作直接觀察時產生出來的。這種信念和我們是血肉相連的。體驗這一信念時就會發現以下幾點：(1) 我們作爲自身而存在的時候不僅是我們自身而已；(2) 我們的經驗雖然不明確和零碎，但卻說明瞭現實最奧妙的深處；(3) 事物的細節僅只是爲了要恢復它們的本來面目就必須放在整個事物的系統中一起觀察；(4) 這種事物體系包含著邏輯理性的諧和與審美學成就的諧和；(5) 邏輯諧和在宇宙中是作爲一種無可變易的必然性而存在的，但審美的諧和則在宇宙間作爲一種生動的理想而存在著，並把宇宙走向更細膩、更微妙的事物所經歷的殘缺過程熔合起來。」[14]

2

在《科學與近代世界》一書中，懷特海提出了兩個嶄新的概念，一個是「簡單位置」的概念，並結合對抽象概念的批判，指出機械唯物論「具體性誤置」的錯誤；另一個是「數學作為哲學新思維」的概念，從而得出了哲學機體論的結論。十七世紀的偉大天才們留給我們的寶貴財富，一是根深蒂固的唯物觀，一是以培根為代表的歸納法的理論根據。歸納法事先假定了一種形而上學，它是以一種事先成立的理性主義為基礎的。對未來的猜測也必須事先假定某種知識基礎，這是一種從過去某種特殊情形的性質來推論未來某種特殊情形的某些性質的方法。現代的自然哲學，在基本上就有一個蘊涵在某一觀念中的假定，這一觀念可以表現自然的最具體的一面。伊奧尼亞學派的哲學家問：「自然是由什麼構成的呢？」答案就是質料、物質或實體等類的名詞。其實採用哪個名詞並沒有關係，要緊的是指明它在時間和空間中有一個簡單的位置。我們所說的物質或質料就是具有簡單位置這一特性的東西。所謂「簡單位置」就是質料的一個主要的特性以及許多次要特性。前者質料與時空的關係相同，後者則不相同。時間和空間的主要特性是，質料在時間中可以說「在這一點上」，在空間中也可以說「在這一點上」，同時在時-空中同樣可以說「在這一點上」，其意義完全肯定，不需要參照時-空中其他區域來作解釋。奇怪的是這種簡單位置的性質不論我們將時-空區域用相對的方式來決定，還是用絕對的方式來決定都能適用。事實上所謂時-空中的位置一經確定，不論採取什麼方式，只要說某物體剛好在某位置就可以充分說明它和時空之間的關係。如果只就簡單的位置來說，便不須添加其他東西。關於次要性質，首先，就時間來說，如果質料在某段時間中存在過，那麼在這段時間的任何一部分中就一定也存在過。換句話說，分割時間並沒有分割質料；其次，就空間來說，分割體積就確實把質料分割了。因此，假如質料在某一體積中存在，則該體積的任何一半所包含的質料必然比原體積少。正是由於這一特性，我們才產生出空間中某一點的密度的觀念。時間函數的分割和空間的分割是截然不同的兩回事。時間的分割對質料不發生影響這一事實，使人們得出一個結論：時間是質料的偶性而不是本質。質料在時間的分段中完全是它本身，不論分段多麼短都是

一樣的，因此，時間的過渡和質料的性質無關。質料不論在那一暫態都是它自身。因此，關於「世界是由什麼組成的？」這一古老問題，十七世紀的答復是：世界是物質暫態位形的連續。也可以說是質料暫態外形的連續。科學對於基本自然元素的看法，便滿足於這種假定。像引力這類巨大的自然力量，則完全決定於質量的位形。因此位形便可以決定它本身的變化，科學界的思想也跟著完全封閉起來，這就是著名的自然機械論。懷特海說，自從上世紀以來它就一直占著統治地位。於是科學物理學對於哲學便不感興趣了。他們強調科學革命中的反理性主義。但這種唯物機械論的缺點不久就顯露出來，18-19世紀的主導思想史普遍存在著這樣一種看法：沒有它便活不下去，但有了它更活不下去。

懷特海說，質料暫態位形的簡單位置作為自然界的具體基本事實，是把具體的事實在非常抽象的邏輯結構下表現出來，這裏面的錯誤是「僅僅把抽象誤認為實際」的偶然錯誤，這就是他說的「實際性誤置的謬論」的例子，這種謬論在哲學中引起了極大的混亂。懷特海說他以上觀點「是還沒談到的思想預先說了」，而且今後談到「簡單位置」時還要反復講。簡單位置的觀念對歸納法是個災難，因為物質位形在任何一段時間中的一個位置，如果和過去與未來的任何其他時間都沒有關係，那麼我們馬上就可以這樣推論，任何時期中的自然界都和其他時期中的自然界沒有關係。因此，歸納法所根據的便不是通過觀察可以確定為自然界固有的事物。因此我們對任何定律如引力定律等的信念，便不能在自然界中找到根據。換言之，自然的秩序不能單憑對自然的觀察來確定。因為目前事物中，並沒有固有的東西可以聯繫到過去和未來。因此，歸納推理在自然界似乎無法找到根據。

另一個和簡單位置的假設相提並論的假設是實體與屬性相關連的範疇。實體與屬性以及簡單位置等概念對於人類來說是再自然不過了。這就是我們思索事物的方式，沒有這些思維方式我們日常生活中的概念就沒法安排了。問題是：當我們在這種概念下觀察自然時，我們的思想到底具體到了什麼程度？據懷特海說，我們只是在為自己提出實際事物的簡化狀態。當我們驗證這些簡化狀態的基本要素時，就會發現，它們只能作為精心

推論的和高度抽象的邏輯結構才能存在。懷特海說，「我認爲實體與屬性是實際性誤置的謬論中的另一例證。」[15]懷特海特別提到，十七世紀物理學家在擬定光與聲的傳播理論時，遭遇的困難。光有兩個假說，一種假說認爲，光是通過物質性的以太振動波傳播的；牛頓的另一說法則認爲是有某種極微妙的質料組成了小得難以置信的微粒，光就是通過這種微粒的運動而傳播的。惠根斯的波動說在十九世紀占著優勢，後來的物理學家則試圖將這兩個理論結合起來，以解釋輻射方面所遇到的某些模糊條件。但無論你選擇哪種理論，外在的自然界中都沒有光和色存在。有的只是質料的運動。同時，當光線進入你的眼睛落在視網膜上時，也只是質料的運動。接著，你的神經和大腦都受到了影響，但這仍然是質料的運動。這種理論對聲音也適用，只要把以太波換成空氣波，把眼睛換上耳朵的行了。所以我們要問，在什麼意義下能說藍色和鬧聲是物體的性質呢？同樣的道理，我們也可以問，香味在什麼意義下能說是玫瑰花的性質呢？伽利略指出，離開眼睛、耳朵或鼻子，就沒有所謂色、聲、味。笛卡兒和洛克推演出一套關於第一屬性和第二屬性的理論。第一屬性是實體的基本屬性，這些實體的時一空關係組成了自然界，而這些關係的秩序性就組成了自然的秩序。自然界的事素以某種方式被生物軀體上的心靈所感知。從根本上說來，心靈的感知是互相聯關的人體中某些部分所發生的事素——如大腦中的事素——所引起的。但心靈在感知時也經驗了許多感覺。確切地說，這些感覺只是心靈本身的性質。它們由心靈投射出去，而包圍在外在自然界的適當物體上。因此，物體便被認爲具有某種性質，其實這種性質並不屬於它們本身，而純粹是心靈的產物。在這種情況下，自然便有了一種功績。其實這種功績應當是屬於我們自己的。如玫瑰花的香氣、夜鶯的歌聲、太陽的光芒等都是這樣。詩人們都把事情看錯了。天若不生人，萬古常如夜。他們的抒情詩應當不對著自然寫，而要對著自己寫。他們應當把這些詩變成對人類超絕的心靈的歌頌。自然界是枯燥無味的，既沒有聲音，也沒有香氣，也沒有顏色，只有質料在毫無意義地和永遠不停地互相碰擊著。這就是十七世紀的典型科學哲學最終達到的典型成果。懷特海說，「首先，我們必須注意到以上的說法作爲一個概念系統來講，在科學研究的組織上所起的驚人作用。在這一方面它完全無愧於當時的天才人物。

從那個時代起，它就一直指導著科學研究，到今天它還是占統治地位。世界上每一個大學都是根據它組織起來的。探究科學真理的其他組織系統還沒有出現過。它不但是占統治地位，而且根本就是找不到對手。然而，這說法卻是完全不能令人置信的。這種宇宙概念肯定地是通過高度抽象的概念構成的。只有當我們把自己的抽象概念誤爲具體實在時才會產生這種謬論。」[16]

3

以上是懷特海對「簡單位置」以及「具體性誤置」的概念的批判。關於「數學作爲哲學新思維」的概念，懷特海首先拿量子論開測。他說，「爲了確切地說明數學在現代的普遍重要性正在怎樣地增長，我們不妨從科學上的某一個令人迷惑莫解的事實出發，看看我們在試圖解決其中的困難時，必然會被引導到什麼樣的觀念上去。目前物理學正在量子論上感到爲難。如果讀者有人還不清楚這理論究竟是什麼的話，我在這兒暫不多談。主要是說明這理論中最有希望的解釋是，先假定電子不是連續地渡過其空間中的道路。有一個不同于現行看法的觀念認爲電子存在的方式是通過一系列的期間所組成的時間佔據一段空間，而且在這一段空間中只在一系列不連續的位置上出現。正好像是一部平均時速30英哩的汽車不是連續地通過這條道路，而只遞次在一系列的里程碑上出現，並在每塊里程碑上停留兩分鐘。首先，這觀念須要將數學作純技術的應用，看看這概念是不是真正能解釋量子論中許多令人迷惑莫解的性質。如果經過這樣的測驗這觀念還能存留下來，物理學無疑是會採用它的。就以上所談的一切說來，這問題純粹是要在數學和物理科學之間根據數學的計算和物理的觀察來加以解決的問題。」[17]懷特海認爲，相對論居然重要，但卻不是近來吸引物理學界興趣的主要論題，這個地位無疑被量子論佔據了。「相對論這種物理學理論僅止是涉及了形而上學中可能成立的各種問題的邊緣。」[18]

量子理論使人感興趣的地方在於，某些可以漸增漸減的效應實際上都是以某種明確的跳躍方式增減的。如上所述，就好比汽車不是勻速在兩個站點之間行駛，而是象袋鼠一樣（在兩個站點之間）一路跳躍過去，

而且只在落地點出現。上述的效應牽涉到原子獲得能量時所激發的發光現象。光是由電磁場中的振動所產生的波組成的，當一個完整的波經過某一點的時候，那一點上的一切東西便又恢復原狀，準備接受隨之而來的第二個波。懷特海介紹量子論的理論是相當通俗的，他要人設想一下海洋裏的波，把一個接著一個的波峰數一數，在一秒鐘之內通過某一點的波數就是這一波動體系的頻率。具有一定頻率的光波體系就相當於光譜中的一定顏色。當一個電子受到激發時，便以幾種固定的頻率振動。換句話說，電子振動有一套固定的方式，而每一個方式都有一個固定的頻率，它能在電磁場中激起與它本身頻率相同的波，這種波帶走振動的能，所以當這種波形成之後，電子也就失去了激發的能，也就是可以輻射出一定頻率的光。根據量子理論的上述特點，我們就可以認定電子具有一種不連續的存在的性質，這和我們通常假定物質顯然具有的連續存在是很不相象的。現在一般認為這種電子加上相應的質子就構成日常生活中的物體的基本理念。如果上述關於電子的「不連續性」被採用的話，我們關於物質存在的終極性質的概念就必須全部重新考慮，因為當我們深入這種終極實有時，空間存在的令人驚訝的不連續性就顯示出來了。

哲學家們在解釋這個表面上的矛盾並不困難，他們把目前在聲和光兩種現象上一般所能接受的原則，應用到表面穩定而不分化的物質持續狀態上，一個持續發音的音符被解釋成爲空氣振動的結果，一種穩定的色彩被解釋成爲以太振動的結果。要是用同樣的原則來解釋物質的穩定持續狀態，我們就會認識到，每一種原始要素都是潛能或潛在活動所產生的振動波。如果這種「能」始終是物理學上的那種能，那麼，每一種基本要素便都成了一種有組織的振動能流系統。同時，每一種基本要素便都具有一個一定的週期，能流系統將從一個靜止的極限擺到另一個靜止的極限。如果仍用海潮來作例子的話，能流系統便將從一個高潮擺到另一個高潮。這種組成基本要素的體系，在某一瞬間講來是不成體統的。它需要本身的整個週期才能顯示出來。同樣的道理，一個音符在任何瞬間也不能成爲音符，而需要它本身的整個週期才能顯示出來。因此，如果要問原始要素在什麼地方，我們就必須取它在每一個週期的中央的平均位置。如果把時間分成更小的單位，作爲單個電子實有的振動

系統是不存在的。象這樣一個振動的實有在空間所經過的道路——振動組成實有的地方——必須看成是空間一系列分離的位置，就好象是出現在一系列站點上、而不是出現在兩站點之間的「袋鼠」（汽車）一樣。在這裏，我們要問，有沒有證據可以把量子論和振動說聯繫起來，答案是肯定的，因爲整個量子論都是圍繞著原子的輻射能來研究問題的，並且與輻射波系統的週期密切相關，因此，振動存在的假說是有希望解釋軌道不連續這一矛盾的。

問題在於，如果我們採用上述假說，認爲物質的原始要素的本質具有振動性，那麼，哲學家 and 物理學家又會遇到一個新問題。上述假說意思是說除了週期性的系統以外，這種要素就不存在了，我們要問，組成振動機構的成分究竟是什麼呢？我們已經拋卻了不分化的持續狀態的物質，在唯物論看來，質料（如物質或電）是持續的。除了形而上學的強加人意以外，拋棄了這種物質之後，並沒有人提出另一種更精微的質料來替代它。這正是懷特海感興趣的地方，也是唯光學派受到鼓舞的地方。懷特海引入一種新機體論來代替唯物論，在機體論看來，唯一的持續性就是活動的結構，並且這種結構是進化的。而唯光學派認爲這種哲學機體論「持續的活動結構」就是唯光論的「感光」與「轉換光」。所以，我們眼下所討論的這個題目：「科學與哲學」，也順理成章延續爲與唯光論的關係。

關於「數學作爲哲學新思維」的討論我們要接著進行，因爲懷特海就是運用數學的數理物理學來建構他所謂的「科學唯物論」的。眾所周知，懷特海本人就是個傑出的數學家，他對數學的歷史以及數學在現代物理學的作用了然於心。數學的創造性在於事物在這門科學中顯示出一種關係，這種關係通過人類理性的作用，把數學的肯定性建立在它完全抽象的一般性質上。「最高的抽象思維是控制我們對具體事物的思想的真正武器」。^[19]懷特海說，這種說法從前似是而非現在則完全得到了肯定。爲了說明數學的抽象發展對當代科學的影響，懷特海拿「週期性」這一概念說事。在我們的日常經驗中，事物的一般重複現象是很明顯的。日月、四季、心跳、呼吸等都重複出現。繞行的星球也重複回到自己的位置上去。我們在各方面都看到有重複現象發生，沒

有重複現象就不可能有知識，因為在這種情況下就沒有任何東西能根據以往的經驗推斷出來。同時，沒有某些規律性的重複現象，也不可能度量。當我們獲得了這一「精確」概念後，重複現象在我們的經驗中便成了基本的東西。在十六、十七世紀，週期性的理論在科學中占了主要地位。開普勒發現了一條定律，可以把各種行星軌道的長軸和各行星循著自己的軌道環行時的週期聯繫起來；伽利略觀察了擺的振動週期；牛頓認為聲音是由稀密相間的週期性波動通過空氣時所發生的擾動而形成的；惠更斯認為光線是由精微的乙太的橫振動波而形成的；麥西尼把提琴弦的振動週期和它的密度、張力以及長度聯繫起來。現代物理的誕生必須依靠週期性的抽象概念在許多實例上的應用。但假若不是數學首先用抽象的方式把環繞著週期性這一概念的各種抽象觀念完全推演出來，這事是不可能辦到的。當然，數學在當代物理學上的應用事例很多，我們之所以拿週期性說事，是想儘快地回到光的波動說關於「振動存在」的主題，我們是不是又回到了畢達哥拉斯時代？早在兩千多年前，他就獲得了關於週期的推測。懷特海說，「這會不會是神聖的天才的閃現，洞察到事物最奧秘的本性中去了呢？」[20]問題的提出，本身就是答案。

4

那麼，懷特海是怎樣運用他的數學武器，把量子論這種科學成果帶到他的機體論裏呢？這還要從量子論說起。我們在談到量子論時說，電子在空間是一種不連續的存在，事實上具有一定頻率的光波振動是以一種跳躍的方式進行的。也許我們會認為，每一種振動的方式都可以激發到任何的強度，因此，這種頻率的光便可以帶走任何量的能。但實際情況卻不然，有一種最小量的能似乎是不能複分的。懷特海說這好象是我們用分幣付款，無法把分幣分成更小的單位來支付應得到的最小分量的貨物一樣。分幣就相當於光能的最小量，取得的貨物就相當於激發原因的能。這種激發原因要麼就強到能得到一分錢發射的能，要麼就根本得不到任何發射的能，在電子中，不同的振動方式具有不同的頻率。懷特海舉了兩個不同國家的貨幣單位對比不同的振動方式，不同方式的量輻射出的能是不相同的，從中可以找出一個法則來計算某一方式和另一方式的能的相對價

值是多少。每一方式能的價值和該方式中的頻率是嚴格成比例的。

唯物論的基礎是這樣的：自然界的事物用空間運動來解釋，根據這一原則，光波就要用物質性的乙太的空間運動來解釋，而分子的內部情況則必須以分立的物質所組成的部分的空间運動來解釋。在現代，關於光波「乙太」的說法已經被淘汰了，但把這一原理應用到原子上則從來沒有人懷疑過，就象我們在論述原子論時所引述的那樣。一個中性的氫原子被認為至少由兩團物質組成，一團是包含著正電的物質的核，另一團是構成負電的單個電子。有跡象表面核的結構是複雜的，並可以重新分為更小的物質團，有的成為正電物質團，有的則成為電子物質團。這個假設的意思是說，原子中不論發生什麼振動，都可以歸結到可以從其餘物質上分離出來的一小片物質的振動式的空間運動。根據這種假說，量子論就與舊的科學發生衝突，因為我們必須把原子描繪成具有有限數目的凹槽作為振動發生的唯一軌道，而古典科學的描述卻沒有這種凹槽。量子論所表述的是路線有限的電車，而古典科學卻只能表現在原野裏賓士的野馬，其結果是物理學上的原子理論很像哥白尼以前的天文學上的本輪說。

根據懷特海的「自然機體論」說，有兩種完全不同的振動，一種是振動式的空間運動，一種是振動式的機體變形。這兩種變化的條件性質是不同的。換句話說，一種是整個模式的振動式的空間運動，另一種是振動式的模式變化。機體論中的完整機體，相當於唯物論中的「質點」，有一種原始的屬，包含著若干種機體，凡是這原始屬中的種所包含的機體，都不可再分解為次級的機體，這種機體懷特海稱之為原始體，所以我們有許多不同種的原始體。懷特海提醒我們說，他談的是物理學的抽象概念，所以我們心目中所想的便不是包容具體位元態而形成模式的原始體本身，也不是原始體的具體位態被包容在環境內的關係，我們所想到的這些位態時，只是它們對模式和空間運動發生可以用時-空關係表達的效應時的情形。因此，在物理學說來，原始體的位態只是它加到電磁場中去的東西。實際上這也正是我們所知道的關於電子與質子的一切。對我們說來，電子僅是它在環境中有關電磁場的位元態模式。

在這裏我忍不住要從唯光論的角度談談對懷特海上述「機體論」的看法，被懷特海稱為原始體的機體也即唯光論意義上的光，我們有許多不同的原始體也即是光類，從「抽象」的邏輯講，我們不但意識到包容具體位態——光類存在物而形成的唯光論這種「模式」、從而想到原始體本身——光，而且也意識到這種原始體的具體位態被包容在環境內的關係——「感光」與「轉換光」。唯光論這種模式只不過是它所包含的「位態」通過「感光」與「轉換光」這種空間運動發生的時-空關係而已。因此，對於現代物理學來說，事實上只不過是把「光」這種「原始體的位態」加到電磁場的過程。相對論、量子論都拿光說事，所有科學的成果都圍繞光展開，都是假借光的名義開拓出自己的半壁江山，從而拓展人類智慧的新天地。所以，科學應該是唯光論的科學，哲學應該是「哲學唯光論」。

懷特海接著說，根據相對論，兩個原始體的相對運動，僅意味著它們的機體模式正在利用不同的時-空系統。假如兩個原始體不繼續處於相對靜止之中、或作相對均速運動，那麼其中至少有一個是在改變它的內在的時-空系統。運動定律所說明的是這些時-空系統發生改變的條件，振動式空間運動的條件正是以這種普遍的運動定律為基礎的。我們尚不能肯定「感光」與「轉換光」是否是一種「振動式運動」，但只要是光波的「跳躍」確實是一種「振動式運動」，「感光」與「轉換光」作為一種「普遍的運動定律」也是題中應有之義。物理學的要求提供了一個和機體哲學非常貼近的概念，懷特海問道：「持續性的機體論是不是受到唯物論的薰染，以致毫無疑問地認為持續性必然意味著在有關的生命史中始終不分化的同一性呢？」[21]在愚作《從原子論到唯光論》中，我們把懷特海的機體哲學所能引用的主要概念都引用了。在這裏我們著重談談他「著重」提到的「重現」這個詞。在懷特海的機體論中，「重現」作為「持續」的同義語，但顯然這兩個詞的含義不完全相同。「現在我要指出，重現與持續發生區別的地方，正是重現更接近機體論的要求的地方」.[22]顯然，「重現」這個概念受到了數學上「週期性」概念的影響。因此，在懷特海的機體論中，模式也不一定要在時間過程中維持不分化的同一性。模式可能是一個審美的對照，需要一段時間來展示自己。音調就是這樣一種模式，在懷特海那

裏，模式的持續便是對照的連續重現。這顯然是機體論中最普遍的持續概念。他說，「重現」也許是最能直接表達這一概念的詞。「感光」與「轉換光」就是遞次「重現」的過程。當我們把這個概念轉化為物理抽象概念時，它馬上就變成了關於「振動」的專門概念——又與上述量子理論聯繫上了。這種振動不是振動式的移動，而是振動式的機體變形。近代物理學中有人提示必須有振動實有才能解釋物理界的基礎中的微粒機體的作用——萊布尼茨也這樣猜想過。這種微粒就是從原子核中被排斥出來時所看到的那種微粒，排出後就變成了光波——又是光波！上帝說要有光，光就產生了。這樣一個微粒單獨存在時，它的持續性是不穩定的，在不利於它的環境下，它固有的時-空體系就會發生迅速的變化，換言之，這種環境把它衝擊得具有猛烈的加速度，使它分裂而化為同一振動週期的光波。一個原始體的振動式機體變形必然具有固定的頻率，所以在分裂時就能分解為同一頻率的光波。光波則將其平均能量全部帶走。作為一個特殊的假說，不難想像出具有固定頻率的電磁場的駐波振動，這種駐波圍繞著一個中心往復輻射。根據公認的電磁定律這電磁場將包括一個振動的球形核，以滿足某一套條件，還有一個振動的外場滿足另一套條件，這就是機體振動變形的例子，根據這一特殊假說，有兩種決定輔助條件的方式可以滿足數理物理學的一般要求，其中一種方式，全部的能便可以滿足量子條件，因此便包含著整數的單位或分幣，而原始體每一分錢的能則與其頻率成正比。懷特海提出這個特殊假說時，只是舉例說明自然機體論使我們有可能重新考慮基本的物理定律，而與此相反，唯物論卻不能做到這一點。

懷特海認為，麥克斯韋方程式，在他這種振動原始體的特殊假說裏，也是適用的。這些方程式表示了振動的方式下產生和吸收能的定律，每一個原始體所經過的全部過程都產生某種本身所特有的、並與其質量成比例的平均能量，實際上能就是質量。在原始體的內外，都有振動的輻射能流，原始體內，電的密度作振動式的分佈，根據唯物論，這種密度就標誌著物質的存在。但根據機體振動論，則標誌著能在振動的方式下產生，這種產生方式只限於原始體內。

懷特海說，「所有的科學都必須將自己所研究的事

實作—最後的分析，並將關於這種最後分析的假定作為自己的出發點。這種假定一方面由於符合我們直接看到的各種形式的事實，另一方面也由於它能不用特殊假設、而用一定程度的普遍性表示被觀察的事物，所以便能成立。」[23]懷特海概述的原始振動的理論舉例說明了機體論對物理科學提供了什麼樣的可能。重要的一點是這一理論在單純的空間運動以外，增加了機體變形的可能，光波就是機體變形的重要例證。這一理論的出發點是建立在對真實事物性質的更具體的觀點上，重新考慮物理學的基礎，並把它的基本概念看成是從這種直覺中得出的抽象概念。量子論所提出的不連續的概念要求物理學概念作一次修改，以便配合這一概念。尤其是需要解釋不連續存在的理論，根據這一理論，電子的軌道可以看成是一系列分立的位置，而不是一條連續的線。原始體或振動模式的理論，再加上時間性與廣延性的區別，正好是上述理論的一個注腳。

懷特海最後做了總結，時間綜合體的連續性來自廣延關係，而時間性則來自一個模式在主體事件中的體現。這模式的展現需要將全部延續以事件中的位元態所賦予的方式空間化。因此，體現便是以一系列時期的延續來進行的，而連續的轉變——即機體變形，則是在已經提出的延續之內實現的。振動式的機體變形實際上就是模式的重現。一個整個時間就是完整模式所需要的延續，因此原始體便是原子式地在一連串的延續中實現的。每一個延續都應從一個極點到另一個極點來加以量度。因此，原始體作為一個完整的持續實有來看時，便將連續地分配在這些延續上。原始體的運動在時間與空間中是不連續的，如果我們深入到時間量子——即一系列原始體的振動週期中，就會發現一系列振動的電子場，每一個電磁場在其本身的延續的時空內都是穩定的，每一個這樣的場都表現出一個單獨完整的電磁振動週期，這種振動就構成了一個原始體。但它並不意味著是實在的體現，而只能認為是原始體的一個不連續的體現狀態。原始體藉以體現的相繼各延續本身是連接的。因此，原始體的生命史可以表現為電磁場中事實的連續發展，但這種事實是以佔據一定時期的整個原子團的方式體現的。所謂時間是原子式的，並不意味著所有的模式都必須在同一系列的延續中體現，縱使有兩個原始體的週期相同，體現的延續可能還是不一樣，換句話說，

兩個原始體可能異相。如果週期不同，那麼任一原始體延續的原子化就必然會被另一原始體的延續的邊界瞬間複分。在這裏，機體論所採取的宇宙觀和物理學方面尤其是量子論所提出的不連續性的要求是完全符合的。

註釋：

[1] [英]A.N.懷特海著，何欽譯。本文所引，皆出自素心學苑電子本，國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whiteheadindex.html>

[2] [英]A.N.懷特海著：《科學與近代世界》，何欽譯；轉引自：素心學苑電子本，序言。國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead00.html>

[3] [英]A.N.懷特海著：《科學與近代世界》，何欽譯；轉引自：素心學苑電子本，序言。國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead00.html>

[4] [英]A.N.懷特海著：《科學與近代世界》，何欽譯；轉引自：素心學苑電子本，序言。國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead00.html>

[5] [英]A.N.懷特海著：《科學與近代世界》，何欽譯；轉引自：素心學苑電子本，第一章：現代科學的起源。國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead01.html>

[6] [英]A.N.懷特海著：《科學與近代世界》，何欽譯；轉引自：素心學苑電子本，第一章：現代科學的起源。國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead01.html>

[7] [英]A.N.懷特海著：《科學與近代世界》，何欽譯；轉引自：素心學苑電子本，第一章：現代科學的起源。國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead01.html>

[8] 羅素：《西方的智慧》，世界知識出版社 1992 年 1 月第一版，第 176-177 頁。

[9] 懷特海所引威廉·詹姆士的話：「我必須面對著無情而不以人意為轉移的事實鑄成每一句子」。參見《科學與近代世界》，素心學苑電子本，第一章：現代科學的起源。國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead01.html>

[10] [英]A.N.懷特海著：《科學與近代世界》，何欽譯；轉引自：素心學苑電子本，第一章：現代科學的起源。國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead01.html>

[11] 梁漱溟：《東西文化及其哲學》；第二章：如何是東方化？如何是西方化？孤獨書齋電子本，國際網址：

http://www.cngdsz.net/book/bookcontent_show.asp?typeid=4&bookid=379&contentid=9138

- [12] [英]A.N.懷特海著：《科學與近代世界》，何欽譯；轉引自：素心學苑電子本，第一章：現代科學的起源。國際網址：<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead01.html>
- [13] [英]A.N.懷特海著：《科學與近代世界》，何欽譯；轉引自：素心學苑電子本，第一章：現代科學的起源。國際網址：<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead01.htm>
- [14] [英]A.N.懷特海著：《科學與近代世界》，何欽譯；轉引自：素心學苑電子本，第一章：現代科學的起源。國際網址：<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead01.html>
- [15] [英]A.N.懷特海著：《科學與近代世界》，何欽譯；轉引自：素心學苑電子本，第三章：天才的世紀。國際網址：<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead03.html>
- [16] [英]A.N.懷特海著：《科學與近代世界》，何欽譯；轉引自：素心學苑電子本，第三章：天才的世紀。國際網址：<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead03.html>
- [17] [英]A.N.懷特海著：《科學與近代世界》，何欽譯；轉引自：素心學苑電子本，第二章：作為思想史要素之一的數學。國際網址：<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead02.html>
- [18] [英]A.N.懷特海著：《科學與近代世界》，何欽譯；轉引自：

- 素心學苑電子本，第十一章：上帝。國際網址：<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead11.html>
- [19] [英]A.N.懷特海著：《科學與近代世界》，何欽譯；轉引自：素心學苑電子本，第二章：作為思想史要素之一的數學。國際網址：<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead02.html>
- [20] [英]A.N.懷特海著：《科學與近代世界》，何欽譯；轉引自：素心學苑電子本，第二章：作為思想史要素之一的數學。國際網址：<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead02.html>
- [21] [英]A.N.懷特海著：《科學與近代世界》，何欽譯；轉引自：素心學苑電子本，第八章：量子論。國際網址：<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead08.html>
- [22] [英]A.N.懷特海著：《科學與近代世界》，何欽譯；轉引自：素心學苑電子本，第八章：量子論。國際網址：<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead08.html>
- [23] [英]A.N.懷特海著：《科學與近代世界》，何欽譯；轉引自：素心學苑電子本，第八章：量子論。國際網址：<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead08.html>

撰文：戴暉(南京大學哲學系副教授)

舞蹈的大地——尼采的天空

摘要：尼采在《查拉圖斯特如是說》中以獨特的傳達方式勾畫了現代世界的整體經驗。正是這種獨特的世界建構奠定了尼采思想在現代的地位。本文探討這一世界整體經驗的核心意象——舞蹈。這種語言與身體、精神及靈魂的關係揭示了尼采思想獨具的歷史尺度和純潔的世界性。

關鍵字：身體，我自身，記憶，靈魂

一、我自身的住地

舞 蹈是身體的語言。《墓之歌》中查拉圖斯特拉說：「只在舞蹈中，我知道說出最高事物的比喻」（4, 144-28）[1]。在以權力意志為準則的價值秩序中，超人是最髙事物。人的自我超越將給大地

人的意義，超人因而也是大地上的第一人。

身體是孤單的大地——我自身居住的地方。

「在你的思想和情感背後，我的兄弟，矗立著強大的施令者，不為人知的智者——他叫我自身。他居住在你的身體中，你的身體就是他。」(4, 40-3)

身體是大理性，它的偉大的健康承諾著將來。尼采曾說，也許整個精神的發展是為了提高身體，身體的自我教養是可以感覺的歷史，印刻著人的自我超越的痕跡。(參見 10, 655-23)

人是大地上的生命，卻並非由大地所造。人的世界性源於天空和大地的區分，天地之間為是非交替的善惡之域。天空與大地的鬥爭使人的世界變得深邃而純潔。這裏，身體的意志作為創造者和評價者確立萬物的尺度和價值。於是有精神和身體之分，我和我自身之分；精神之我是身體之我自身的工具和玩具。而我自身最喜愛的是超越自身的創造，精神是這最高意志的宣諭官，是這場戰鬥的使者，勝利的歡呼者。

人的病態來自身體對身體的絕望，對大地的絕望，大地這裏被解作身體的總和。身體直接地表現在激情之中，它的激情必須轉化成意志，才能擺脫被動的地位。精神的、我的意志應該知道自己的來源，才能在做我自身的行動中保持清醒而正直的美德，將所承受的激情變為歡樂，實現我自身的意志的規定性。把行動理解為我自身的行動，這是精神的世界性良知；而在《蒼白的犯罪者》[2]那裏，行動只在它的圖像的意義上得到理解，思想作為意識圖像背棄了它的來源。於是，「一事是思想，另一事是行動，行動的圖像又是另一事。因果之輪不在它們之間滾動。」(4, 45-24) 超越的行為在我的直接意識內變成幽靈，墮入彼岸的假像，而我只苟活在幻象世界中。

與在社會中占統治地位的道德意識相區別，源於我自身的創造只在孤獨中完成。尼采的精神雖以孤獨為特徵，但仍須從倍遭遺棄的痛苦中解脫出來，因此，在精神的比喻和言說之外，更有在孤獨中回到我自身的靈

魂的舞蹈和歌唱。精神的惡成全了天地之間的善惡鬥爭的歷史，它以一切價值的轉換結束了身體的病態；而偉大的健康則由靈魂的歌聲來締造，以靈魂的善在超越善惡之域自由地飛翔。最高事物的比喻是身體本身，如遊戲的赤子[3]，朗聲大笑的牧人[4]和《正午》篇中永恆之樹下的嗜睡者。

二、記憶的蘋果

查拉圖斯特拉在《墓之歌》中即稱自己是「最孤獨者」(4, 142-13)，從《舞之歌》結束時的悲傷裏我們知道，精神的孤獨是因為太陽已落去。黑夜隱去生命及其智慧，精神無力抵禦悲傷的襲擊，生命對於他似乎只剩下愚蠢。《墓之歌》是一首記憶的歌，給青春的墓地送去常青的花環。(4, 142-3) 記憶抵達那充滿了將來的生命，為此查拉圖斯特拉又稱自己是「最富有者」，「最為人羨慕者」：

「說吧，向誰，如向我這樣，從樹上落下這些玫瑰蘋果？」(4, 142-14)

「我還是你們的愛的遺產和土地，為紀念你們，開放著鮮豔的野生的美德……」(4, 142-15)

玫瑰蘋果象徵著原始的生命和世界的美，它在《病癩者》篇中還將喚醒為永恆輪回思想的自然性所窒息的超人的宣告者。生命在愛中才變得美，對原始生命的愛正是那野生的美德；把所愛喚入記憶的當下，意味著給生命一個新的開始，給意志一個新的希望。[5]

然而，記憶的當下和將來似乎相互隔絕。回憶者（精神）與神聖的目光、生命的瞬息之間隔著思念，它們在此作為破碎的希望使查拉圖斯特拉深感痛苦，他追問當下與將來之間的分裂究竟是誰之罪？如果生命是由自我提升、自我克服的意志所決定，那麼，生命只生活在希望中。往日青春的希望道出意志世界的純潔和生命整體的智慧：

純潔說：「一切本質于我皆應是神聖。」(4, 143-26)

智慧說：「一切日子于我皆應是神聖。」(4, 143-30)

所有的生命皆是神性的盈餘，美的流溢；所有的時光完全由意志的必然性來規定。如此，精神可以無視神性以外的殘餘，忽略「如其所是」，從厭世的自相矛盾的意志中解放出來，看「如其應是」——這裏的「應當」由權力意志及其對生命的愛來決定。愛者的「盲目」[6]維護了對生命的信任和愛的至樂，成全了時光面向將來所懷的希望。我不瞭解體驗的河床，它的河岸不由我來定。我在意志的承諾中給自己將來。這是我的將來，而不是落在我的體驗之河中的未來。給自己將來，它的前提是：首先為自己的意志創造當下。為了把意志從各種壓迫中解放出來，我寧願忘卻，忽略。

《墓之歌》從整體上是對青春生命的敵人的控訴。精神表現為生命的贊同者。生命的瞬息，那神聖的容顏，只有在墳墓——愛者的記憶——裏轉化為思想，成為精神——最孤獨者——的奇跡。奇跡是精神的更新，在意志的承諾中把遙遠看作是當下現實，作為精神整體它激起愛，那種在愛生命中相互信任的愛——愛智慧。對生命的渴望抵達生命的內核——意志及其堅貞不渝的忍耐。「最堅韌的忍者」(4, 145-7) 成為意志獨特的名稱，它經受住死亡，成為對我自身的堅定信仰。

我自身的意志力量給青春以復活的希望。它是生命的最高希望，將釋放肢體中有待發揚的最高比喻。

三、大地的天空

回憶重構了世界整體的美。這個精神整體卻必須再度喪失其世界的基礎，讓精神的白晝墜入我自身的深淵，經過最後的自我區分，抵達在孤獨中自足的靈魂。為我自身所棄[7]，查拉圖斯特拉離開精神的極樂島，投身那不測的大海，期待著最後的不幸。然而，喜出望外的是，在《日出之前》精神世界的根據出現在「最孤獨者」(4, 207-14) 的眼前，它是天空，孤獨者懷著神性的渴求所仰望的「光的深淵」(4, 207-2)。

無極的天空傳達與大地相應的世界智慧，它已不是傳統中和塵世分離的天國。天空展現在大地之上，公

然是我自身的深淵，世界的永恆的深邃和純潔。

「將我投向你的高處——這是我的深心！將我隱入你的純潔——這是我的天真！」(4, 207-4)

深邃是意志自我超越的無限可能性，它涉及愛，意志的深處在愛世界；純潔關涉的是美，最高的權力意志降臨在美之中。一如閃耀的星辰隱蔽在天空的光之中，美以無言掩護著永恆輪回的宣告者，意志在沈默中保持單純。

面對世界智慧的第一個特徵——愛，美也被稱作羞恥心，天空在開放中遮蔽，在美之中含羞。智慧和它的宣告者用微笑表達它們的默契。天空是對晝夜之前的源泉的觀照，本身沒有起落。然而，星辰有起有落，永恆的智慧並不排斥毀滅的必然性，那東升西沉的太陽已經預示了查拉圖斯特拉的死亡。

「我們從開始即是朋友：憂愁、煩惱和根據為我們所共有；我們還共有太陽。我們彼此無言，因為我們知道得太多——：我們沈默以對，微笑傳送著我們的知。」(4, 207-15)

查拉圖斯特拉以微笑回應智慧。這裏的精神已經超越了善惡之分，只願以「完整的意志」(4, 208-7) 飛向天空，進入世界的美。完整性在於意志的無限的肯定，肯定生命的上升和墮落。沒有控訴，只有祝福，雖然祝福以超越善惡之域的否定精神為前提。在肯定和祝福中，言說也是命令，令世界回返並再來一次，祝福的手伸向生命所有的深淵。同者永恆輪回的信仰雖然還沒有成為靈魂的知，但卻排脫了自然時間觀的束縛，在精神的透視中變得輕靈，獲得了純粹的精神性。[8]萬物雖滅亡，卻在意志中回返，因為愛世界而離開了時間的流逝，超然於那過往的永恆。

「這是我的祝福：立於任何一物之上，作為其自身的天空，是它的穹廬，它天頂的鍾和永恆的安穩：如是祝福者，也得福了！」(4, 209-6)

天空的贈予力量從何而來？天空被賦以一連串古

老的名字：「偶然」，「天真」，「無意」，「勇氣」。「無意」——天空下的萬物在空廓中，「勇氣」——是意志的智慧把世界從陌生目標的奴役下解放出來，擺脫必然性的桎梏。不再有統馭萬物、賦之以目的並且領導它們實現目標的永恆意志。

「萬物中只有一事不可能——理性！」(4, 209-22)

一即萬有，這似乎是理性關係的原始誤區。概念的純粹，理性自身的純一，不可能在萬物中。所謂「在萬物中」，是指理念的自在自為，理念在感性事物中的顯現，這正是尼采所理解的哲學的柏拉圖傳統。世界智慧對愛-智傳統的攻擊破壞了理性的原則性力量，結束了它的統治地位。

不是因為愛智慧，而是因為愛生命的緣故，意志勇於從「一點兒理性」(4, 209-28)開始。或多或少的這一點智慧糅合在萬物中，正如世界的永恆不排除靈魂的死亡，意志的必然也不排斥萬物的偶然——萬物「寧願踩著偶然的腳步——跳舞。」(4, 209-29)去除了理性意志的永恆必然性之後，只有舞蹈化偶然為神性的舞步，讓意志的必然成為世界的可能。高遠的天空是世界的純粹可能性：

「對於我，你是為神性的偶然而生的舞蹈的大地，你是眾神的宴席，為了神性的骰子和擲骰子者！——」(4, 209-34)

如何把握必然和偶然的關係呢？天空無言，愛的語言已經使它臉紅。

「世界如此深沉——：比白日的所思更加深邃。」(4, 210-8)

當白日來臨，智慧的世界寧可藏入光明的深淵。

四、舞蹈的大地

世界的智慧在精神中獲得純粹的觀照，成為精神的知；然而只有靈魂的知——同者永恆輪回的信仰——

才走出精神的深淵，靈魂的自我認識使世界本身成為舞蹈的大地。必然和偶然的關係表現在：自我超越的必然性只在個別性中得到實現。

《病癒者》篇中的查拉圖斯特拉命我自身道出自己的深淵，他不僅是「無神者」(4, 271-2)，更是「生命的贊同者，苦難的贊同者，輪回的贊同者」(4, 271-3)。贊同輪回就必然也肯定未人和一切過往也將返回，這正是原底之思的可怕深淵。宣告我自身，意味著輪回的宣告者在我自身的宣告中滅亡。但是，自我超越的意志更強大，歷經了十字架的苦難，查拉圖斯特拉自己成為同者永恆輪回說的老師——我自身及其深淵的主人。正是在這裏，超人的宣告者顯示了他所宣告的思想的真實意蘊：向眾人乃至高人的說教並不能培養出超人，宣告超人的意義僅在於孤獨者自身的轉化。愛，曾是孤獨者最大的危險；經過了精神的完整區分，查拉圖斯特拉的孤獨獲得了完滿，它不僅是人與自身相區分的條件，也是自我區分的成果——自足的靈魂。靈魂的愛只有一個——愛永恆，那在毀滅中回返大地的靈魂的永恆。

新的信仰給世界新的秩序，把萬物的世界和靈魂的世界區分開來。原底之思所造成的世界的區分，割去了物的世界。萬物成為自我超越的靈魂的相，在面向將來的永恆中映照著超人的美。世界成為權力意志的語言，完全由意志的自我拯救的藝術來建造。靈魂是美的世界的發現者，真正的舞者，只有他不受輪舞的羈絆，知道語言是我自身神聖的謊言，世界之美的源泉在自我超越者對世界的愛。這種愛的必然性在《「是」與「阿門」之歌》中得到七重印證。

舞，架起真理和世界之間的彩虹，將超人的真理作為生命的最高希望贈送給世界。舞，是靈魂的愛的揮霍，他不索取回報，在創造中毀滅，在死亡中重返對世界的愛。這狄奧尼索斯的藝術在十二響鐘聲中得到完美的實現，鐘聲成為查拉圖斯特拉的輪唱，其名為「再來一次」，其意為「一切永恆」。

外一篇：夜遊者之歌[9]

《另一支舞之歌》最後的十二響鐘聲在《查拉圖

斯特拉如是說》第四部的《夜遊者之歌》中展開，成為查拉圖斯特拉的迴旋曲，其名為「再來一次」，其意為「一切永恆」。靈魂和生命之間無需言語，它們共同的信仰已經實現在古老而沉重的鐘聲裏。鐘聲令人想起對上帝的讚美，查拉圖斯特拉一開始在林中遇見的聖人就這樣談論自己的行為：「我編歌自唱，每當編歌時，也酣笑，也悲泣，也低喃。如是，我讚頌上帝，我的上帝。」（4，13-28）可是，聖人已逝。[10]鐘聲從人間傳到高山崖穴，傳到查拉圖斯特拉所居住的高處。虔誠之心渡過善惡的歷史，在彼岸的無神者那裏得到救贖。

「人啊！留心！」

在歷史向世界轉化的時分，萬籟俱寂，只有午夜的鐘聲喚起警覺。與其說它在言說，不如說它在歌唱。

「深的午夜說的什麼？」

時間在午夜的瞬間落入靈魂的深泉。夜不再昏睡於墮落的歷史之中，而顯示出將來的形象和比喻。白露降臨，它們是權力意志的語言，於最寂靜的時分發問：「誰應當是大地的主人？」（4，398-27）

「我睡了，我睡了一一，」[11]

正是在寧靜的清宵，過去的夢和夢中的無眠呈現出來。在向世界精神的轉化過程中，精神曾化作種種無奈的精魂，[12]可它們的努力沒有完成向將來的過渡，所造出的迷信和幻想卻使夜更長，夢更深。

「從深深的夢裏亦又醒寤：一一」

月涼風靜，鐘聲驚心。創造的精神沒有完成自我超越，反而把生命的歡樂釀成虛無主義的苦酒。一切無意義，一切皆相同，沒有超越自身的創造。高人的自憐自艾，貌似清醒，實則為權力意志的僵化，須加以更深刻的解剖。

「世界如此深沉，歷史已經到達虛無主義的終點。同者永恆輪回的思想必須擺脫自然歷史觀，

在意志世界的裁決中成為主題。世界及其深邃皆不是現存的現實性，而是指在痛苦中自我切割的生命。原始的生命在自我區分中從權力意志的普遍性上升到靈魂的個別性。靈魂在孤獨和由此而來的危機中成熟。權力意志的提問深入靈魂的血肉之軀：「我的靈魂起舞了。日間的工作！日間的工作！誰應當是大地的主人？」

「深過白晝之所思慮。」

白晝所顯現的皆是物象，而鐘聲裏的世界已經是靈魂的世界。詩人曾把人性的歷史闡釋為道德歷史，他描述的雖然是歷史的黑夜，但是，其闡釋藝術卻如白晝，以言說照亮了道德的起源和終點，其中一以貫之地起決定性作用的是真理意志。萬物的鏡像——精神的理想的藝術——為真理意志的作品；在權力意志接納了真理意志的地方，一切價值的轉換已經完成，萬物則化為靈魂的外相。靈魂世界非精神的言說所能企達，這是因為靈魂不像精神那樣是生命的比喻，而是生命本身及其對我自身的洞察。生命本身的世界已經成熟，如金秋的午後，隱者的心，它脫離了時間的歌謠，輪回的虛無。

大地的靈魂比精神的思慮更為久遠，作為世界的源泉，它比白日所想得更為深沉。在《日出之前》篇中，它曾向最孤獨者顯現為純潔的天空，其高遠和深邃如光的深淵，本身就是精神的來源，也是同者永恆輪回——這一原底的思想——的來源。靈魂的知作為世界的智慧隱蔽在美之中，在天空的微笑中傳達。美具備了權力意志的力量，它說服萬物，也祝福自己。在精神對靈魂的純粹觀照中，天空化為意志的自由舞蹈的大地。而在《另一支舞之曲》中，靈魂直接為起舞者，大地獲得靈魂的知的具相，在十二響鐘聲中化為整個世界的輪舞。

「它的痛苦深沉一一，」

生命的痛苦得到進一步的區分。一種是沒有自我超越的人在等待中的痛苦；另一種是自我超越的靈魂由痛苦而產生的唯一的渴望，它同時是生命的樂趣，也就是超人的意志。因此，有言道：「最純潔者應是大地的主人，最不著名者，最強有力者，午夜的靈魂，它們比

任何白晝更明亮、更深沉。」(4, 400-15)

「快樂——比心憂更其深邃：」

原是自我超越的意志喚起生命自我區分的痛苦。自由的歡樂甚於人心的痛苦，樂趣沒有因痛苦而丟失，反而在精神的切割中深化到歷史現實中，抵達世界的午夜——這孤寂的靈魂的清宵。要創造新價值，就必須在毀滅中創造。創造和毀滅的圓環是永恆的神性樂趣的圓環，它以意志的自我超越為前提，因而同時為神性的痛苦的圓成。而靈魂的痛苦區別於詩人的痛苦，後者仍停留在歷史的迷宮中，反芻同情道德的病痛。然而即使反芻病痛，也是以同情為樂。

「痛苦說：過去！」

完滿的靈魂在自願的死亡中確立了歡樂的優先地位。以至於這裏問道：「你葡萄藤！你為何讚揚我？我割斷了你！」(401-21) 靈魂肯定所有痛苦，直至死亡的痛苦，死亡被看作是成熟者的自我祝福。靈魂的渴望在收穫者的最後切割中得到滿足，他割斷了葡萄藤所繼承的歷史遺產，視之為為苦所染的污點。於是，靈魂獨立的世界連接成樂趣的圓環：「——樂趣要自己本身，要永恆，要回環，要萬物永遠與自身相同。」

「但一切快樂願望永住——，」

人與自身的完整區分證實了鐘聲所敲響的查拉圖斯特拉的迴旋曲是靈魂的自我救贖的藝術。要-我自身的權力意志，通過靈魂的贈送-我自身，而抵達自身的善的規定性。這種超越善惡的善意切割人性歷史的惡為前提，以精神的一切價值的轉換為先導，為世界贏得了我自身。完美的世界顯現為同者永恆輪回的圓環。「午夜也是正午，——」鐘聲把永恆輪回的自然時間定在了世界意志的鐘點上，敲響了意志做出自我決斷的每一個瞬間。按照意志的決定，完美的世界在將來的每一個瞬間皆為永恆，因為超人的意志

「——願望深深的，深深的永住！」

鐘聲宣告查拉圖斯特拉的死亡，然而鐘聲更表達了靈魂的歡樂，歡樂是鐘聲鳴響並且歌唱的源泉，也是意志做出決斷的根據。超人宣告者的死亡不是控訴，而是靈魂的善所做的公正裁決。[13]原始的對生命的愛隨著同者永恆輪回的信仰在愛世界中得到更新。這個世界是靈魂的世界。由信仰而來的知讓靈魂時刻保持清醒，展望將來，它肯定死亡是愛的自我贈饋，實現了權力意志的最高品德。因此，同者永恆輪回說的老師是新的愛的法則下的第一人。在他身上，愛作為愛-命運而得到印證。法則的必然性化作通往大地之主的可能性，新世界的籌畫正是在這永恆的愛之中完美地表達出來。

注釋：

[1] 《尼采全集》，供研究用 15 卷縮印本，第 4 卷，出版人：柯利，蒙梯那利 (Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe 4, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, Muenchen; Walter de Gruyter, Berlin/New York)，以下版本相同，標出卷數，頁碼和行碼。

[2] 蒼白的犯罪者是喪失了世界的罪犯。就他知道蔑視自己，審判自己而言，他是法官，是渴求自我超越的高人；就他因喪失了意志的自由而無力行動，只在意識圖像中求解脫而言，他是罪犯，接受業已墮落的道德和法的審判。蒼白的犯罪者在報復和自憐的幻象中倍受煎熬。

[3] 第一卷，《三變》中最後一相。

[4] 第三卷，《面相與謎》中咬斷蛇頭的青年。

[5] 參見《道德譜系》第二章的開頭段落。人為自己承諾將來需要記憶。意志的記憶不是對直接印象的儲存，它必須經過仲介，受到了另一種能力的訓練，這就是遺忘。斷過去，才有力量重新開始。開始的能力以能夠遺忘為前提。遺忘這裏是解脫，把意志和人的自然需求區別開來。需求的滿足要求直接性，滿足得越直接越好。仲介越少，意味著為達到滿足而投入的工作越少。直接印象貌似身外之物，其實是人的欲望。

既不能承諾，也不能遺忘的意志是無能的意志。它似乎與主體在體驗中的流失有關。體驗是生活的潮水，帶走我們生命的點點滴滴。無窮的印象、更新的體驗乃至對新鮮體驗的追逐……，正是在體驗之流中「我」瓦解了。我們沒有能力掌握遺忘、記憶和承諾三者之間的關係。體驗所特有的時間性迫使我們相信，我們生命的聯繫只是在或長或短的時間內。沒有什麼能夠保證體驗之流在下一階段會改變它的特性，它將載負另外一些印象和情況，讓我們認為我們能夠承諾。體驗的時間實

際上讓我們失去了未來。

[6] 在《善惡彼岸》中有《什麼是優越》一段，其中談到視而不見的愚蠢為何是優越的屬性。

[7] 第二卷末，《最寂靜的時分》裏，精神具備的青春的驕傲和在忍耐中的謙卑沒有得到我自身的肯定，我自身經女主人之口要求查拉圖斯特拉拿出雄獅的勇氣，斬斷與傳統的最後牽連，做生命的主人。

[8] 參見第三卷，《違願的幸福》，精神把輪回思想認作是自己的思想，並問：「何時我有足夠的強大，聽見你在掘土而不再顫慄？」（4，205-22）

[9] 譯文取自徐梵澄先生譯《蘇魯支語錄》，335-336頁，標點按照德文版有所改動。其他譯文也參考了這個譯本。

[10] 在第四部《退職》篇中，老主教在上帝死後首先尋訪林中聖人，欲和他分擔為神所棄的痛苦並且分享虔誠的記憶。但是，這個最後一位虔誠的人已經死去，林中的小屋裏只剩下狼在哀號。於是，無所事事的主教只好去尋找無神者中最虔誠的一位，這就是查拉圖斯特拉。查拉圖斯特拉的虔敬不是出於道

德判斷，而是世界智慧的良好趣味。讓死者安息，這正是無神者的虔敬，他保留了對最高價值的尊敬。聖人的消失說明人與自身的區分尚不足以抵達智慧的維度，虔誠的心只在全新的知識形態中得到救贖，在永恆輪回的信仰中靈魂締造新的世界。

[11] 「睡」這裏是過去時態。

[12] 它們是以基爾凱郭爾、叔本華和費爾巴哈為代表的形而上學結束階段的世界觀及其意識形態。尼采的批判針對叔本華，認為他的同情道德是現代的頹廢價值觀的總和，其悲觀主義道出了被扭曲的權力意志的空虛和世界歷史的終點。

[13] 參見第一部，《蛇螫》篇。查拉圖斯特拉推翻了以善報惡，以德報怨的善義之舉，認為它們不過是報復心理的假仁假義。揭露道德的虛偽，需要樹立新的公正的尺度——「帶著明智的眼睛的愛」。靈魂的愛具備了世界智慧的這種明察生死捨捨的目光。

哲學淺說

撰文：韋漢傑

薩特

薩特(Jean-Paul Sartre, 1905-1980)是當代法國存在主義哲學大師及集大成者，他不但能寫艱深的哲學著作，而且還善於以文學(如小說、戲劇等)的方式來表達他的哲學人生的思想，由於文學是一種較普及和容易引起共鳴的寫作方式，薩特的存在主義的影響遠遠擴展到學術界以外，尤其是對追求理想的青年知識分子，產生很大的影響。這個時代是社會不斷高速發展，注重經濟效益，人變成了經濟社會的一種工具而已，在這種經濟社會裡，個人(individual)是沒有意

義的，一種人的物化感和異化感便油然而生，傳統價值受到懷疑與挑戰，一代青年透過存在主義特別是薩特的思想開始自我探索的歷程。薩特出生於法國巴黎，父親早逝，薩特從小就在外祖父家長大，幼時喜歡看書及寫作，1924年進巴黎高等師範學院(Ecole Normale Supérieure)就讀，在此認識了波伏娃(Simone de Beauvoir)，他倆後來成為感情上及思想上的親密伴侶。薩特1933年赴德國柏林在胡塞爾(E. Husserl)門下研習現象學，在現象學中，他感到找到一種探索人生意義的方法。1939年9月1日，德國入侵波蘭，第二次世界大

戰由此開始，薩特應征入伍，參戰不久被俘，幸而集中營的條件還不十分差，薩特仍可寫作，在聖誕節，他寫了一部叫《巴里奧那》(Bariona)的「反抗」劇本，描寫巴里奧那接受基督做盟友，打著自由的旗號領導他的部下反抗羅馬人的欺壓。實際上，該劇暗指德軍侵略，號召教徒與非教徒團結起來，進行抵抗，但德軍當局未覺察到該劇的寓意，同意在1940年聖誕節上演。後來德軍審查戰俘，薩特自稱文職人員，由於視力不佳，尤其是右眼已經失明，德軍信以為真，經9個月的關押後獲得釋放。重返巴黎後積極參加抵抗運動，直到1944年第二次世界大戰結束、巴黎解放為止，在此期間，薩特完成了畢生最重要的著作《存在與虛無》(1943)。他的主要哲學著作還有：《存在主義是一種人道主義》(1946)、《辯證理性批判》(1960)等；而小說及劇本則有：《噁心》(Nausea, 1938)、《牆》(The Wall, 1939)、《無出路》(No Exit, 1944)等。1964年薩特被選為諾貝爾文學獎得主，但他拒絕接受，因為他不想被資產階級收買，由於種種政治事件，從1952年開始，薩特一直同情共產主義，他是共產主義的同路人(fellow traveler)。薩特1980年病逝，巴黎有數以萬計的市民為他送葬。[1]

薩特的存在主義首先是一種「現象學的本體論」(phenomenological ontology)，著重在意識中去證顯存在，他把「反省前的我思」(the pre-reflective cogito)作為哲學的出發點，這是對笛卡爾的「我思故我在」的繼承與修正，薩特認為笛卡爾的「我思」作為由意識所明證的絕對真理是正確的，可是笛卡爾的「我思」是一個普遍的理性或反省(reflective)的思維，並有實體(substance)的意味，薩特在《存在與虛無》說：「笛卡爾理性主義的本體論的錯誤，就是沒有看到，如果以存在先於本質來定義絕對(the absolute)，就不可能設想絕對是實體。意識沒有實體性，它只就自己顯現而言才存在，在這個意義下，它是純粹的『顯現』(appearance)。但是恰恰因為它是純粹的顯現，因為它是完全的空無(emptiness)(因為整個世界都在它之外)——因為在自身中這種顯現和存在的同一性，它才能被看成絕對。」[2]因此薩特的「反省前的我思」是純粹的意識的顯現，它既不是一個普遍的理性思維，也不是一個實體，它甚至是完全的空無；薩特反對把意識或自我當成一種「已經定形了的東西」，相反地，意識或自我只是如是的顯現，一直處於

形成的過程中。[3]

從純粹的主觀意識出發，薩特把存有區分為「在己存有」(being-in-itself)與「為己存有」(being-for-itself)。「在己存有」基本上指客觀世界的物理對象，它是無意識的死寂的事物，沒有任何變化，它永遠是它自己，關於此，薩特說：「存有存在，存有是在己的，存有是其所是。」[4]「為己存有」則完全不同，它是具有意識的人的存有，意識乃在於永遠不斷否定它自己、超出它自己，「為己存有」掙扎著要變成「在己存有」，以期獲得那種屬物的磐石一般的不可動搖的堅實性，但是，只要它還有意識，就無法這樣做。[5]「為己存有」是一個自由而孤獨的個別主體，有點像尼采的超人，藉著接受他的荒謬處境進而建立一種「英雄式的存有」以面對荒謬的事實[6]，它是一種不受限制的存有，它是完全主動的、自由的、不斷自我超越的，薩特說：「為己存有被定義為其所不是，且不是其所是。」[7]這是因為為己存有不斷自我超越與創造、不斷否定自我。

另外，「存在先於本質」是薩特對存在主義提出的精闢的口號，他稱為存在主義的第一原則，關於此，薩特在《存在主義是一種人道主義》中說：「我們所說的存在先於本質是甚麼意思呢？我們的意思是：人首先存在著，遇到自己，在世界中湧現出來——然後才開始定義自己。依存在主義者看來，如果人無法予以定義，那是因為人在開始時甚麼也不是。只是到了後來，他才成為某種東西，他才把自己創造成他所要成為的東西。因此，就無所謂人的本性(human nature)，因為沒有上帝來給予它一個概念。人只是存在著，不僅他只是他自己所構想的，而且他是他自己所意欲的——他躍進存在之後，他才意欲自己成為甚麼東西。人除了是自我塑造的東西之外，甚麼也不是。這是存在主義的第一原則。」[8]即是說，人並沒有先驗的既成的本性，他被拋入世界裡，其存在並沒有任何理由，他只是存在著，然後按照自己的意願創造自己。

薩特的「為己存有」是自由的，亦是虛無，薩特認為，自由與為己存有的虛無是密切相關的，是一體之兩面。薩特認為，人是無限自由的，他說：「我是被判定(condemned)永遠超過我的本質、超過我的行動之理由和

動機而存在。我是被判定為自由的，這意味著，對我自由的限制是不能找到的，除了自由本身之外，或者可以說，我們沒有自由去停止我們的自由。」[9]我們雖然存在於世界中，但世界對於我們的自由不能產生任何限制，不僅不存在任何道德標準或先驗價值的束縛，而且我們亦不受任何客觀條件的限制，我們可能被敵人抓到，施以嚴刑拷問，但我們仍有絕對的自由，向敵人說「不」，或提供假消息。自由之所以是自由，正因為選擇永遠是無條件的，它沒有任何支撐的基礎，因此可能顯得荒謬(absurd)，而事實上也確是荒謬的。[10]薩特認為，自由必然是一種否定性(negativity)和虛無化的能力(power of nihilation)[11]，它是一種「原初的虛無化的能力」(original nihilation)，意識首先要否定自我的實體性、否定它先驗的本質，當我們自由地去創造自我時，我們必須否定舊我、創造新我，意識連續不斷地經驗到自己作為使其過去的存在虛無化的活動(nihilation)[12]，透過虛無(nothingness)這種虛無化的活動，自由將自我的過去對它現在的建構不產生作用、將過去與現在隔開因而意識到這個存在的裂縫。[13]自由必須將自我變成空無(empty)以便創造自我。「為己存有」並不是笛卡爾的「我思」，此我思是一個封閉的、質實的思維實體，「為己存有」則是一個「虛無」(nothingness)，一個不斷否定自我、創造自我、與「在己存有」溝通的敞開的意識存有，薩特說：「虛無就是存有的洞孔(hole)，虛無就是在己存有向著自我的下墜(fall)，為己存有是透過這個下墜而被構成的。」[14]由於這種永恆的虛無化的活動，在己存有消解(degenerate)為對「為己存有」之呈現(presence to itself)，薩特稱為一種「本體論的活動」(an ontological act)。[15]

與胡塞爾的現象學一樣，薩特哲學的立足點在主體意識，因此亦要面對「唯我論」(solipsism)的難題，薩特在《存在與虛無》中用了很多篇幅討論「他者」(the others)的問題，認為我們對他者的存在有一種「前本體論的理解」(pre-ontological comprehension)。[16]還有，意識乃是對某物的意識，「為己存有」需要「在己存有」，意識透過一種內在關係(internal relation)與在己存有相關聯、與在己存有結合為一整體，「為己存有」與「在

己存有」是在一種先驗的統一(a priori unity)之中。[17]

薩特的思想非常豐富，這裡不能介紹他在不同的文學作品中所表達的哲學思想，希望以後有機會為大家介紹。

註釋：

- [1] 關於薩特的生平，讀者可參看：(1) R. Kamber, *On Sartre*, Belmont: Wadsworth, 2000；(2)雷頤《薩特》，香港：中華書局，1994。對於薩特的思想的一個簡要的介紹，可參看：鄒鐵軍等著《現代西方哲學—20世紀西方哲學述評》，長春：吉林大學出版社，1991，頁89-101。
- [2] Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, tr. by H. Barnes, New York: Philosophical Library, 1956, lvi (此書以下將簡稱為BN)；薩特著、陳宣良等譯《存在與虛無》，三聯書店，1987，頁15。
- [3] 畢普塞維克著、廖仁義譯《胡賽爾與現象學》，台北：桂冠，1997，頁217。
- [4] “Being is. Being is in-itself. Being is what it is.” (BN, lxvi)；《存在與虛無》，頁27。
- [5] 威廉·巴雷特著、段德智譯《非理性的人》，上海：上海譯文出版社，1992，頁260-261。
- [6] 《胡賽爾與現象學》，頁219。
- [7] “...the being of for-itself is defined, ..., as being what it is not and not being what it is.” (BN, lxv)；《存在與虛無》，頁26。
- [8] Sartre, *Existentialism and Humanism*, tr. by P. Mairet, London: Methuen & Co. Ltd., 1948, p.28；薩特著、陳煦良等譯《存在主義是一種人道主義》，上海：上海譯文出版社，頁8。
- [9] BN, p.439；《存在與虛無》，頁565。
- [10] BN, p.479；《存在與虛無》，頁614-615。
- [11] BN, p.442；《存在與虛無》，頁568。
- [12] BN, p.28；《存在與虛無》，頁60。
- [13] BN, p.28；《存在與虛無》，頁60。
- [14] BN, pp.78-79；《存在與虛無》，頁120。
- [15] BN, p.79；《存在與虛無》，頁120。
- [16] BN, p.251；《存在與虛無》，頁334。
- [17] BN, p.621；《存在與虛無》，頁791。

人文哲學會幹事陳成斌專訪

D—香港青年政策研究所記者，B—陳成斌

Profile: 美國馬里蘭州大學哲學系博士研究生、助教、暑期班導師。研究範圍包括科學哲學、心靈哲學、政治及經濟學哲學等。著作曾刊於《人文》月刊、《時代論壇》、《經濟日報》等媒體。個人網站：

<http://www.wam.umd.edu/~bschan>.

D: 你在哲學系專研英美哲學，對嗎？可以介紹一下嗎？

B: 港人對於「英美哲學」一般的概念，通常都只是邏輯。較為知多一點的人，會認識奎因、羅素、波普、孔恩、洛爾斯等。但其實英美哲學在當代的發展並不只是邏輯實證和奎因等哲學學者，還有很多的研究。

舉例，香港人最為耳熟能詳的是李天命的語理分析。語句有分「分析語句」與「綜合語句」，這是其中一點他經常提到的；但其實此分類法是有好多問題的，奎因便批評這種劃分。在奎因之後，一直有人深究這題目，由此亦引出「必然性」與「偶然性」的討論，進而是「可能世界」(possible world)、「模態邏輯」(modal logic)以至於「心物問題」(mind-body problem)甚至宗教討論等問題，都得以進一步清晰。

而當代討論「可能世界理論」，最為著名的包括魯易斯及彭定嘉等人。在港人仍然停留在李天命邏輯的時候，其實英美哲學已經一日千里了。

D: 英美哲學給人的印象是破壞多、建設少，這是否事實？

B: 我不覺得如此。可能是分析哲學通常的工作是「拆解」，但這工作的目的是為了清楚一個哲學問題（當我們要討論問題，至少都要知我們討論的是什麼吧），從而去解決問題。

在此補充一點。分析只是處理哲學問的方法，而不是 Goal。所以英美哲學家經常會運用邏輯分析，但通常是以處理一系列的問題（即上述「可能世界」等問題）為主，而少有人單獨把「邏輯分析」獨立地抽出來，並只討論思考方法。這是港人對英美哲學的不全面理解。

D: 你近期將會在人文哲學會開課程對嗎？可以簡介這個學會嗎？

B: 是的。我在零一年才入這個學會的，不過在此之前已識劉桂標等人。這個學會的人大多對哲學有濃厚趣，亦希望在港推廣哲學，學會的人都很有理念。我現在還是新人，應該是最年輕的吧。

D: 之後開的課程是與英美哲學有關的嗎？

B: 有兩科，包括當代英美哲學和中西宗教思想。

現時香港民間對哲學有興趣的，通常都關注歐陸哲學。比如傅柯等。但通常要深入研究這些哲學還得要識法文、德文才可。當然，他們都很用心去學。不過相較之下，港人通英語卻少有對英美哲學有興趣，奇怪。這或許與沒有人教有關。

因此，想開英美哲學給有興趣的人學習。

學科。

D: 那麼，你覺得在港推廣英美哲學的情況樂觀嗎？

B: 相信仍很難推廣。因為英美哲學除了哲學以外，通常還要懂得一些技術性的部分，比如要處理 mind-body problem 要識心理學，處理道德問題也要懂一些法律和政治。而講人、生死等問題並不是主流，所以英美哲學是相當技術性的。現時港大做英美哲學的研究通常要跨

不過，雖難學習，但讀英美哲學亦有所得著。比如看美國，讀哲學的人由於經過思考的鍛鍊，在畢業後通常可轉讀法律。(美國不同香港，undergrad 係無得讀 law 的，要畢業後才可。)現代英美哲學開始講「可能世界」的問題，亦可見開始覆蓋哲學上的形而上學問題，所以，英美哲學的發展潛力很大。

本會通訊

華夏人文學課程

夏季課程(2005年7月至9月)

報名及查詢

電話查詢：27213831、23950681（華夏書院，下午二時至八時辦公）

網上資料：<http://www.hkshp.org/course.html>（香港人文哲學會）

報名辦法：1.親臨九龍旺角亞皆老街40號利群大廈1字樓D室華夏書院（下午二時至八時辦公）辦理報名及繳費手續。

2.用畫線支票（請以「華夏文化中心」名義抬頭，注意：不是「廈」）連同報名表格，寄往九龍旺角亞皆老街40號利群大廈1字樓D室華夏書院。

3.欲免向隅，請最遲於每科開課前一天報名留位。

課程簡介

全年學期：上學期(秋季)由九月到一月，約共四個月。

下學期(春季)由二月到六月，約共四個月。

暑期(夏季)由七月到八月，約共個半月。

備註：逢公眾假期、八號或以上颱風以及黑色暴雨訊號的日子，取消課堂並順延下週上課。

學費：2學分科目（二階段共16講，每講1小時半，共24小時；相等於兩個1學分科目或兩個2學分科目的其中二階段）

每階段\$580／全二階段\$1100

哲學會會員優惠每階段\$520／全二階段\$1000

1學分科目（一階段共8講，每講1小時半，共12小時；相等於2學分科目的其中一階段）

每科\$580，哲學會會員優惠\$520

暑期課程（1學分科共6講，每講2小時，共12小時；證書課程共6講，每講1小時半，共9小時）

1學分科收費如上，證書課每科\$440，哲學會會員優惠\$380

備註：修讀高級哲學文憑課程者須修讀論文指導科作為其中一個2學分科目，論文指導及批改費為\$800，於呈交論文時繳交。

聽課證書：每科出席率不少於80%者（即2學分科須最少上12講，1學分科或二學分科的其中一階段最少上6講，暑期課程最少上4講），可經申請獲取該科的聽課證書。

上課地點：華夏書院（旺角亞皆老街40號利群大廈1字樓D室，先達廣場對面）

香港人文哲學會（旺角花園街2-16號好景商業中心1917室）

暑期中西文化思想通識教育證書課程

課程宗旨：

通識教育是專上教育的重要環節，在全球學界的地位不斷提升，對現代社會的影響與日俱增。另一方面，文化是每個民族，每個社會的首要環節，而文化思想則是文化的核心指導原則，在通識教育方面佔有重要位置。本課程的目的，是順應世界的潮流，從中西文化的大方向，為社會人士提供基礎的、必要的通識教育訓練，俾使學員對中西文化有根本的認識和了解。

◆ 入學資格：

凡有興趣人士均可自由修讀任何科目，入學資格、修讀年期及學分數目俱沒有限制。

◆ 修讀學科：

本課程是暑期特別課程，為期約個半月。全期設有中西哲學思想、中西宗教思想、中西人生思想、中西教育思想、中西政治思想、中西科學思想等六個學科；每科上六星期，每星期個半小時，共9學時。學員欲獲取畢業證書，必須修讀最少其中四科，共

36學時。

另外，本課程與華夏人文學其他學分課程相涵接，學員可以將本課程所用學時，轉化為相應的學分，即兩科(18學時)可算作其他人文學課程一學分(12學時)，三科(27學時)可算作其他人文學課程兩學分(24學時)，餘此類推。

◆ 報名費：\$20

◆ 學費：逐科收費。

每科\$440，哲學會會員優惠\$380

◆ 證書頒發：學員如能符合以下條件，將可獲頒畢業證書：

1.在全期六學科中修讀最少其中四學科。

2.每科出席率不少於80%（即4講）。

本季科目介紹

GYA103z 中西宗教思想

提到宗教，人們可能會問：「究竟有沒有神存在？」「如果有神，為甚麼有苦難？」「新約是不是一個神話世界？」「『上帝存在』這命題是否無意義？」「中國文化中有沒有宗教？」等等。這些問題都是本課程要探討的內容。我們將從近代的「可能世界理論」講到本體論證和苦難論證的邏輯問題，介紹現代哲學神學的學術成果。我們也會介紹中國文化中的宗教觀點，最後會把儒家和基督教作一比較。本課程共六講，每講一個半小時，歡迎任何對中西宗教討論有興趣的社會人士修讀。

課程大綱：

神存在的論證

苦難問題

宗教語言

聖經解釋

中國宗教精神

儒家和基督教比較

講者：

陳成斌

美國馬里蘭州大學哲學系博士研究生、助教、暑期班導師。研究範圍包括科學哲學、心靈哲學、政治及經濟學哲學等。著作曾刊於《人文》月刊、《時代論壇》、《經濟日報》等媒體。個人網站：
<http://www.wam.umd.edu/~bschan>。

方世豪

新亞研究所哲學組碩士及博士研究生，香港人文哲學會

幹事，以研究儒家哲學為主。

日期：2005年7月25日起每星期一（六講）

時間：6：40-8：10pm 地點：華夏書院

學費：\$440，哲學會會員優惠\$380

GYD102z 中西教育思想

本課題以哲學的基本概念去詮釋一些教育哲學概念，並透過介紹中國和西方教育的主流思想，了解一些教育哲學問題。西方教育思想由古希臘蘇格拉底開始，至近代之杜威；而中國教育方面則由古代之孔孟至近代之唐君毅。

課程大綱：

教育與哲學的基本概念

古希臘教育思想

經驗主義與理性主義的教育思想

孔孟的教育思想

道佛的教育思想

唐君毅的教育思想

講者：周超賢先生

香浸會學院化學系畢業、香港公開大學環境學學士、香港中文大學教育文憑、香港公開大學教育碩士。早年畢業於香港大學校外進修部哲學文憑班，並於新亞研究所追隨牟宗三先生研習哲學多年。現職中學教師，曾任教香港法注學會哲學課程，並曾在《人文》撰寫教育或哲學論文及短文多篇。

日期：2005年7月28日起每星期四（六講）

時間：6：40-8：10pm 地點：香港人文哲學會

學費：\$440，哲學會會員優惠\$380

GYE102z 中西科學思想

科學是人類文化的一個基本組成部分，一方面它表示人類對自然的探索的歷程，另一方面它表示人類控制及利用環境的能力，前者主要關於科學的思想，後者主要關於科學的應用即科學技術，沒有科學思想的進展，就不會有技術的新應用，科學思想是科技的精粹與核心。本課程主要論及中西科學思想的基本精神和一些科學的重要思想，最後比較中西科學思想的精神。

課程大綱：

希臘的數學與科學的實驗精神：論科學方法

科學思想的萌芽：伽利略與牛頓的物理學

科學的演化思想：達爾文演化論

科學的時空觀：愛因斯坦的狹義相對論

中國的科學思想

中西科學思想的比較

講者：韋漢傑博士

香港大學數學系學士、美國俄亥俄州立大學數學系博士，現任華夏書院人文學部副主任兼研究員、香港能仁書院哲學系兼任助理教授、香港人文哲學會會長兼《人文》執行編輯。講者曾跟隨霍韜晦教授及吳汝鈞教授研習佛學多年，曾在哲學期刊如《鵝湖》、《人文》等撰寫哲學論文及短文多篇。

日期：2005年7月29日起每星期五（六講）

時間：6：40-8：10pm 地點：華夏書院

學費：\$440，哲學會會員優惠\$380

GYE104z 中西人生思想

文化是人類特有的活動，故此，中西文化自古至今，都

重視對人類本身的探討，而中西人生思想，更可說是文化的最核心部分，是現代通識教育不可或缺的環節。本課程便是以中西重要思想學派為經，古今各大聖哲為緯，概述中西的人生思想。內容包括中國的儒、釋、道，以及西方的基督教、存在主義及自由主義的人生思想。

課程大綱：

儒家的人生思想

道家的人生思想

佛教的人生思想

基督教的人生思想

存在主義的人生思想

自由主義的人生思想

講者：劉桂標博士

浸會大學中文系學士、新亞研究所哲學組碩士、中文大學哲學系碩士及博士，現任華夏書院人文學部主任、中文大學哲學系兼任助理教授。講者有十多年講授大專院校及校外課程部哲學課程的經驗；著作方面有中、西、印哲學論文、短文數十篇。

日期：2005年7月30日起每星期六（六講）

時間：2：15-3：45pm 地點：華夏書院

學費：\$440，哲學會會員優惠\$380

GYE203x 電影符號學引論（1學分）

符號學是當代哲學三大顯學（其餘兩大是詮釋學和解構主義）之一，電影作為當代藝術／文化最矚目的形式，在上一世紀中葉便成為符號學的分析／應用對象；本課程除介紹符號學的電影分析方法，還會選映部份經典電影片段，協助學員在實戰中掌握相關理論工具。

課程大綱：

符號學簡介

影象符號及其層次

影象代碼

從符號學角度看電影語言

電影的意義

符號學電影分析實習

講者：岑朗天先生

資深傳媒工作者、文化策劃及評論、中文大學客席講師、香港電影評論學會會長，曾在理工大學、中文大學校外進修學院、香港大學專業進修學院、牛棚書院、香港專業進修學校講學和主持工作坊。著作及合著有《基督教之貧乏》、《人喜歡被騙》、《後虛無年代》及《後九七與香港電影》等十七部。

日期：2005年7月29日起每星期五（六講）

時間：8：15-10：15pm 地點：華夏書院

學費：\$580，哲學會會員優惠\$520

PXA101x 哲學概論（1學分）

人生的意義為何？人生的價值和理想又是甚麼？甚麼是真理？人能知道甚麼？……這些都是每個人必會思考到的問題，亦是所有哲學家耗盡一生、窮其所思所希望解決的問題。課程內容包括倫理學、形而上學、知識論及美學，其中涵涉中西哲學的觀點，盼望能啟發初學者對哲學之興趣，令學員對哲學之問題、方法與價值有一基本的理解。本課程深入淺出，凡對哲學有興趣者都可修讀。本課程為香港人文哲學會的義教課程，講者俱為本會幹事，一切收益均捐獻給本會作發展用途。

課程大綱：

什麼是哲學？〔郭其才〕

形而上學〔劉桂標〕

倫理學〔譚寶珍〕

知識論〔韋漢傑〕

美學〔黃鳳儀〕

中國哲學概述〔方世豪〕

講者：

郭其才先生（新亞研究所哲學組碩士研究生）

劉桂標博士（新亞研究所哲學組碩士、中文大學哲學系碩士及博士）

譚寶珍女士（新亞研究所哲學組碩士）

韋漢傑博士（美國俄亥俄州立大學數學系博士）

黃鳳儀女士（新亞研究所哲學組碩士研究生）

方世豪先生（新亞研究所哲學組碩士及博士研究生）

日期：2005年7月30日起每星期六（六講）

時間：5：55-7：55pm 地點：華夏書院

學費：\$580，哲學會會員優惠\$520

PXA102x 倫理學（1學分）

每個人在日常生活中都會不斷的碰到各種人和事，並且需要採取不同的行動。究竟我們應該依據甚麼原則來作出選擇？我們應該過一種怎樣的生活？甚麼是對甚麼是錯？何謂善何謂惡？這一切問題究竟是否真的有意義？又是否有一個客觀可靠的答案？本課程旨在系統引介西方倫理學中的基本問題與理論。

課程大綱：

導論：蘇格拉底的問題

亞理士多德的德性倫理學

休謨論道德情感

康德的義務論

邊沁與穆爾的效益主義

後設倫理學與語言分析：摩爾與艾耶

講者：李敬恆先生

中文大學哲學系學士及碩士、香港大學政治及公共行政學系博士研究生，現任華夏書院、睿哲文化學會、中文大學校外進修學院及香港大學專業進修學院兼任講師。

日期：2005年7月25日起每星期一（六講）

時間：8：15-10：15pm 地點：華夏書院

學費：\$580，哲學會會員優惠\$520

PYA101x 哲學與人生問題（1學分）

現代人往往將哲學視爲一門學科，重視其知識的意義。其實，這已漸漸偏離哲學的原義。哲學的古義是「愛智慧」，而所謂「智慧」，最重要的是對人生的體會和反省。誠如西哲蘇格拉底所說：「未經檢討反省的生命是沒有生存價值的生命。」因此，每個人都應該多反思人生的問題。本課程便是回復到哲學的原義，根據中外大哲的觀點，探究與討論一些重要的人生問題，包括人生意義、死亡、幸福、痛苦、愛情、命運與自由等問題，澄清其意義，並指出其根本解決之道。

課程大綱：

人生的意義

死亡的反思

幸福的追求與德福一致問題

如何面對痛苦？

問世間情爲何物？

論命運與自由

講者：劉桂標博士

浸會大學中文系學士、新亞研究所哲學組碩士、中文大學哲學系碩士及博士，現任華夏書院人文學部主任、中文大學哲學系兼任助理教授。講者有十多年講授大專院

校及校外課程部哲學課程的經驗；著作方面有中、西、印哲學論文、短文數十篇。

日期：2005年7月26日起每星期二（六講）

時間：8：15-10：15pm 地點：香港人文哲學會

學費：\$580，哲學會會員優惠\$520

PYA103z 中西哲學思想

當代哲學家阿德勒(Mortimer Jerome Adler)把真、善、美、自由、平等及正義劃分爲兩組，前三者爲第一組，它們是人們抽象思辯的內核，後三者爲第二組，它們是人們據以行動實踐的原則，自古至今，這六大觀念一直都是人文世界的元素。這個課程將會以阿德勒的劃分爲起點，介紹哲學家對六大觀念的思考。

課程大綱：

真：懷疑時，想要的東西？

善：作惡時，唔想的東西？

美：總之都是「賞」的東西？

自由：人隨時都想要的東西？

平等：只一半人想要的東西？

正義：人人時時都必需的東西？

講者：郭其才先生

新亞研究所哲學碩士研究生，現任華夏書院人文學部研究員、香港人文哲學會幹事及《人文月刊》執行編輯。

日期：2005年7月27日起每星期三（六講）

時間：6：40-8：10pm 地點：香港人文哲學會

學費：\$440，哲學會會員優惠\$380

PYA202z 中西政治思想

人是社會性的存在，我們時時刻刻會遇到社會政治的問題：怎樣才算是一個公義的社會？這個世界有沒有平等

存在？怎樣才可保證自由的實現？民主的目的是甚麼？政治與道德有甚麼關係？甚麼是「無為而治」？中國文化不能開出民主嗎？這些問題都是哲學家心中放不下、揮不去的問題。中國哲人說：「風聲、雨聲、讀書聲、聲聲入耳；家事、國事、天下事、事事關心。」本課程會介紹中西方不同的政治理論。本課程共六講，每講一個半小時，歡迎任何對中西政治思想有興趣的社會人士修讀。

課程大綱：

公義與平等

自由與平等

自由與民主

道德與理性

無為與自然

政道與治道

講者：方世豪先生

講者簡介：方世豪，新亞研究所哲學組碩士及博士研究生，香港人文哲學會幹事，以研究儒家哲學為主。

日期：2005年7月26日起每星期二(六講)

時間：6：40-8：10pm 地點：香港人文哲學會

學費：\$440，哲學會會員優惠\$380

PYB202x 宋明理學（1學分）

西方哲學的進路大體是邏輯的，其形上學是外在的、觀解的、理論的，就算是講道德的形上學，也只是原則地、理論地講，總未能從心性上，從工夫實踐上全幅呈露。即是西方學術中缺乏了一種工夫實踐上的心性之學。凡是外在的、觀解的思考路數，對人性俱無善解，不能盡性知性，不能開價值之源，樹立價值主體。而能知性盡性，開價值之源，樹立價值主體，則非儒家莫屬。中國

文化的主流是儒家思想，宋明理學更是儒學的最高峰發展，因此，要了解中國哲學，必須了解此階段的儒家哲學。宋明理學是儒者上承孔、孟、大學、中庸、易傳的成德之教，開出心性之學。這正是中國文化的靈魂，中國文化生命之所在。本課程共六講，每講二小時，歡迎對中國文化有興趣者修讀。

課程大綱：

宋明理學的課題

宋明理學的分系

道德理性三義

道德的形上學

性與天道

事功派的批評

講者：方世豪

新亞研究所哲學組碩士及博士研究生，香港人文哲學會幹事，以研究儒家哲學為主。

日期：2005年7月28日起每星期四(六講)

時間：8：15-10：15pm 地點：香港人文哲學會

學費：\$580，哲學會會員優惠\$520

PYC301x 當代英美哲學（1學分）

香港人多懂英語而不懂法語德語，但談到當代哲學，香港民間和文化界或許只會聞說歐陸的現象學、存在主義或後現代哲學等；說起英美哲學界，亦只知上世紀前半的羅素或邏輯實證論為止，之後的年代則鮮有談及。然而英語哲學界的發展一日千里，早已和五十年前面目全非。有見及此，本會特別開設此課程以彌補香港民間和文化界對當代英美哲學認識之不足。本課誠聘之講者長年旅居美國，曾授教於現今不同英美哲學家之門下，對新一代英美哲學的發展知之甚詳。本課程將從奎恩

(Quine)說起，縱橫各個英美哲學的領域，讓學生淺嘗近五十年來的英美哲學發展，必能使哲學愛好者填滿對當代英美哲學的空白。

課程大綱：

分析哲學新探：從 Quine 到 Kripke

形而上學：可能世界理論

心靈哲學：再思心物二元

宗教哲學：神存在的正反詰難

一般科學哲學：科學實在論與科學解釋的探索

特殊科學哲學：物理學哲學、生物學哲學、認知科學哲學、經濟學哲學

講者：陳成斌

美國馬里蘭州大學哲學系博士研究生、助教、暑期班導師。研究範圍包括科學哲學、心靈哲學、政治及經濟學哲學等。著作曾刊於《人文》月刊、《時代論壇》、《經濟日報》等媒體。個人網站：
<http://www.wam.umd.edu/~bschan>。

日期：2005年7月16日起每星期六（三講），2005年7月20日起每星期三（三講）。即：7月16、20、23、27、30日及8月3日（共六講）

時間：每星期三 8：15-10：15 pm，

每星期六 8：00-10：00pm

地點：星期六於華夏書院，星期三於香港人文哲學會

（註：由於要遷就講者留港時間的關係，本課程之上課日期、時間、地點為特別安排，與其他暑假課程之日期不盡相同，敬請留意！）

學費：\$580，哲學會會員優惠\$520（可逐堂報名，每堂收費\$100）

PYC402x 杜威哲學導論（1學分）

杜威是美國實用主義的主要代表，甚至是美國的科學與民主精神的代表及提倡者，他的思想既深刻又廣博，所論不僅涉及哲學，還包括倫理學、美學、宗教、教育和政治等領域。杜威的哲學觀很受達爾文主義及科學方法的影響，著重人與環境的有機互動關係，其哲學方法基本是工具主義，他藉著這種哲學觀及方法，重新建構哲學及其與文化的關係。

課程大綱：

導論：杜威的哲學觀

杜威的經驗與自然

杜威的知識論：認知與探究

杜威的道德和社會思想

講者：韋漢傑博士

香港大學數學系學士、美國俄亥俄州立大學數學系博士，現任華夏書院人文學部副主任兼研究員、香港能仁書院哲學系兼任助理教授、香港人文哲學會會長兼《人文》執行編輯。講者曾跟隨霍韜晦教授及吳汝鈞教授研習佛學多年，曾在哲學期刊如《鵝湖》、《人文》等撰寫哲學論文及短文多篇。

日期：2005年7月30日起每星期六（六講）

時間：3：50-5：50pm 地點：華夏書院

學費：\$580，哲學會會員優惠\$520

關於本會

本會宗旨：本會致力弘揚中西人文哲學，一方面推廣基本的哲學知識，一方面促進深入的哲學研究，普及與專業並重。

會員義務：凡本地會員須交會費，以及認同本會宗旨與支持本會活動。

會員權利：將收到每期《人文》，並可優先參與本會舉辦之研討會、講座、讀書組及其他活動，以及以優惠價格購買本會出版的書籍與其他刊物。

本年度（2003至2004）本會幹事名單如下：

會長：韋漢傑

外務副會長：關健文 內務副會長：譚寶珍

網頁統籌：劉桂標、黃鳳儀、陳成斌、英冠球

文書：方世豪 財政：陳美真

出版：郭其才、呂永基 學術：劉桂標、韋漢傑

公關：王考成 康樂：岑朗天

海外聯絡：陳成斌、余國斌 海外義工：梁孝慈

人文月刊編委會：

總編輯：方世豪，執行編輯：郭其才、呂永基、韋漢傑

委員：英冠球、劉桂標、譚寶珍、溫帶維、岑朗天

《人文》稿約

一、本刊以發揚人文哲學為主，亦關心人類文化的其他領域；故中西哲學論文以外，舉凡中西文學、史學、藝術等論述，均屬本刊歡迎之文稿。

二、本刊園地公開：短文一、二千字左右，長文以不超過一萬二千字為限；但有篇幅不符而內容適合者，亦可於本會網頁上刊登。

三、本刊有刪改來稿的權利，不願者請註明，但文責自負。

四、譯稿請附原文及其出處。

五、本刊編輯、撰稿等均屬義務性質，故來稿刊登後，唯奉贈本刊當期三份，以酬雅意。

六、來稿的版權歸本刊所有，若作者需要以其它方式再行出版，請註明曾刊載於本刊。

七、來稿請寄：旺角亞皆老街40號利群大廈1字樓D室香港人文哲學會收；或電郵：phil@hkshp.org。

《人文》稿件規格建議

為方便本刊編輯、有利讀者閱讀及符合學術要求，我們建議來稿依循以下的規格：

1. 文稿請存成電腦檔案（*.txt 或 *.doc）以電郵寄交。
2. 標點符號方面，引號用「」，引號中的引號用『』，書名用《》，篇章名用〈〉，注釋請用尾註方式及以阿拉伯數字（1, 2, 3……）編號。若用電腦存檔者，則中式符號請全部用全型符號。

3. 文稿應有部分：

所有稿件—— 論述題目、作者姓名（可用筆名）、通訊地址、電郵位址及電話。

哲學論文—— 除上述各項外，請附真實姓名、學銜或（及）職銜、內文註釋；如附論文摘要及關鍵詞則更佳。

香港人文哲學會

會員申請表

相片

姓名：〔中文〕_____ 先生/女士

〔英文〕_____

身份證號碼：_____ ()

通訊地址：_____

聯絡電話：_____

傳真：_____

電郵：_____

職業：_____ 教育程度：_____

填表日期：_____

本會賬號：匯豐銀行(177-9-028719)

將會費港幣 120 元正(香港以外會員港幣 200 元正)以畫線支票〔抬頭「香港人文哲學會」〕或入賬收條連同表格寄回旺角亞皆老街40號利群大廈1字樓D室香港人文哲學會收。

編輯人語

香港是個成功的商業城市，沒能否定它的價值。但可惜的是人文空間一直也沒有隨著經濟發展而擴大起來，這所謂人文空間是指以個人為整全的支點的一類心靈態度，個人因其自身的價值實踐而可成為唯一符合於僅僅是自身的真實存在，沒有別的東西能取代其自身為最真實的存在樣式。人成為人自己，自己就是最真實的自己，沒有自身以外的世界比自己所活出的世界為更實在客觀。然而，香港賴以成功的因素正是以收窄和否定上述的心靈空間為代價，取而代之的就是塑造整體性的心理定向為習慣，以減少對既定的方向的出軌行為所形成的不確定性，以致可以緊緊地堅持工具主義理性並為工作行為帶來優良的實效。從個人而來的價值觀常被

指為不智與過度主觀，且會被評為無價值的空想主義那樣不真實，也被逼去面對所謂現實，否則就邊緣化，而結論是咎由自取，不值一顧。

可是，個人價值意識的增長有時會出其不意地令社會招架不來，問題不是別的，只是因為沒有為這可能性作好預備。任何先在的條件對人的社會而言，都是吊詭般的不自然而然而，也沒法作極準確的實際預期，故此，又何必期望整體社會可以習慣成自然。我依然堅信萬物之靈不應解作萬物之一。民主的可貴是它的人性，為什麼它是現代社會的進步動力？乃因為民主制度能承受得起不確定，卻不是消滅不確定性。

2005年夏季(7/2005-9/2005)課程時間表

地點 ／ 時間	星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	地點 ／ 時間	星期六
	華夏書院	人文哲學會	人文哲學會	人文哲學會	華夏書院		華夏書院
6:40 8:10	中西宗教 思想 方世豪、陳成斌	中西政治 思想 方世豪	中西哲學 思想 郭其才	中西教育 思想 周超賢	中西科學 思想 韋漢傑	2:15 3:45	中西人生 思想 劉桂標
8:15 10:15	倫理學 李敬恒	哲學與人 生問題 劉桂標	◆ 當代英美 哲學(二) 陳成斌	宋明理學 方世豪	電影符號 學引論 岑朗天	3:50 5:50	杜威哲學 導論 韋漢傑
案：有 ◆ 者為特別課程，上課日期、時間、地點請留意課程細節						5:55 7:55	哲學概論 人文幹事
						8:00 10:00	◆ 當代英美 哲學(一) 陳成斌