

人文

二 五年九月・第一四一期

【人文論壇】

普選與統一大業 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》(三之三) 宮雄飛 頁 3

【文學研究】

紅樓夢與金庸小說藝術成就比較研究綜論 杜若鴻 頁 11

【本會通訊】

1) 中西哲學講座 頁 20

2) 華夏人文學課程—秋季(2005 年 9 月至 2006 年 1 月) 頁 21

稿約及入會表格 頁 31

編輯人語 頁 32

課程時間表 頁 32

香港人文哲學會出版

撰文：郭其才

普選與統一大業

已故鄧小平先生在八七年四月會見特區基本法起草委員時曾對普選發表過這樣的講話[註]：「對香港來說，普選就一定有利？我不相信。」，然而，鄧小平先生並非完全否定普選，甚至他說半世紀後的大陸也可以實行普選，其對普選的顧忌理由只是怕實行選舉以後，不保證可以選出愛祖國愛香港的港人出來。所以在普選問題上他認為「要循序漸進……，即使搞普選，也要有一個逐步的過渡，要一步一步來。」，以防普選會對香港和國家帶來不利。由此可見在鄧小平先生的想法裏，不實行普選的核心理由是防止不利情況的出現。

「一國兩制」的構想是鄧小平先生針對國家實現統一而創構的制度，而且將來還要在台灣實現「一國兩制」，鄧小平先生在八三年六月的一篇講話中就說：「要實現統一，就要有個適當方式，所以我們建議舉行兩黨平等會談，實行第三次合作，而不提中央與地方談判。……我們是要完成前人沒有完成的統一事業。如果兩黨能共同完成這件事，蔣氏父子他們的歷史都會寫好一些。」。眾所周知，在港澳先行實施的「一國兩制」對統一台灣起著示範作用，所以它的意義是極大的。鄧先生在作出講話時，台灣主要還是國民黨管治，總統還未由全民投票選出，但現

在台灣政治生態已發生了根本的變化，這一點對於「一國兩制」的構想是否還可以順利促進國家統一，是影響了新的評估的，而在港已實施的「一國兩制」於中台之間的統一和談，意義就更大了。

台灣實行總統選舉，兩屆都由獨台份子勝出，這一點對本港的政治生態有一項啓示。首先，台獨份子是先於總統選舉而形成的，而且都能連續兩次贏了總統寶座，就這個特點而言，可以說是由於國民黨的政治不開放政策催生了反對勢力，反對者為要獲得政治權力的合法性，設法進行自我定義以建構有別於執政黨的主體意識與之對抗，台獨份子正是循這樣方式而產生出來的政治力量，而且其政治力量一躍而為執政黨，結果造成現今台獨問題。據上述所言，在政制不開放的情況下，容易催生出反對勢力結集力量。雖然，本港的民主派一直被認為是這鼓反對勢力的代表，所以一直受到顧慮者的打壓，然而，民主派遠不是如台獨份子一樣以自我定義主體意識的方式獲取市民的支持，在立法會和區議會選舉中，他們只是作為部份市民認為「還可以」的一個選項而已。換言之，民主派並非主要透過積極的政治策略而撈得選票，而只是在部份市民心目中，它正好是一個較好的選項而已。然而，問題是：

假如本港的普選進程拖得太久太慢，而普選的要求被一次一次地否定，有誰保證有什麼後果嗎？在實現資本主義制度之下的香港享有高度的自由，政制發展的步伐不應當跑快在前面嗎？一來可以疏導近年港人所受到的政治壓抑，避免產生異變，二來能盡快繞過類似台獨問題可能出現的軌道。

此外，「一國兩制」對於兩岸統一的示範意義方面，是否也可以透過本港的政制發展加以凸顯出來？本文認為本港的政制發展現在正好可以承繼國共兩黨對談之後，另一個獲取台灣同胞認同統一意願的良好機會。台灣已普遍實行選舉，但是香港在政制發展上遠遠不及台灣，以一個還未有立法會普選的地方如何能說服一個已實行兩屆全民選總統的地方接受「一國兩制」是具有吸引力的構想呢？現在香港的政治形勢不及台獨問題棘手，甚至還沒有出現港獨之患，但在政制發

展方面反而那麼緊窄，台灣同胞那會有信心在統一以後，仍享有當前的政治自由呢？但是，假如本港的政制發展能趕上台灣「大陸熱」後的有利形勢，進一步建立台灣同胞的政治信心，這不就是一項有利於國家統一的政策嗎？

過去，鄧小平先生提出「一國兩制」的構想都是放在民族大義，國家統一的宏觀大圖上來指引國家發展的方向。但在當時，台灣政治生態還未發展到總統選舉，現在，「一國兩制」面對著台灣新的政治結構，作為實施了「一國兩制」八年的香港，何不找住檢討政制發展的機會，團結港人，在發展經濟之餘，對「一國兩制」與祖國統一大業作出積極有利於形勢的局面？

註：本文鄧小平先生的講話內容引自《鄧小平論「一國兩制」》，三聯書店，2004 年 6 月。

科學哲學

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》 三之三(全文完)

那麼，唯光論是怎樣融會機體論的呢？首先也是對「事件」這個概念的闡釋。活學活用懷特海的話說就是，一個科學理論如果要接

受機體論就必須解答「事件」是什麼。在唯光論的基礎上，答案只能有一個：「事件」就是「光」。前面曾引用丹皮爾的話說，恒星所發出的光，到達我們的眼中，這就是現代物理學可以追蹤的一連串事件的結束。這「一連串」事件，當然就是「光」的一連串事件。如其用「事件」作為這一過程的單位，還不如用「光」直截了當。另外，機體論是用光波的量子化說事的，「光」是主角，何必用「事件」越俎代庖。既然懷特海這樣做了，唯光學派只要指出，「事件」只不過是「光」的「皮影」罷了。但唯光論要融會機體論，還要拿機體論說事。「在任何被認識的事態中，物件都是一個經驗的實際事態。」[40]「事態」的「本質是一個已經體現的經驗單位」[41]「實際事態過程就是體現過程」[42]實際事態是「事件」的潛在的可能性。這也即是「光」的潛在的可能性。「在這種意義下，一個自然事件僅是一個完整的實際事態的抽象狀態。」[43]這是一個範圍比較寬的抽象概念，與我們知覺經驗的具體情況更接近的「抽象」概念，譬如說我們要把整體的光「抽象」，實際上光是不能分割的，就象水不能用刀割斷一樣，如果我們非要「抽刀斷水」，那麼這種光的「抽象」它就是光波運行的一個「波段」，這個「波段」就是一個「事件」，也就是光波某一時段延續中的一部分空間體積。某一時段延續中的空間體積中「包容」的統一體就是「事件」，作為一個「實有」來說，它就是一個經驗單位。完整的實際事態是「光」，那麼，一個自然「事件」不過是光的抽象狀態而已。懷特海說，「永恆客體在本質上是抽象的。我所謂的『抽象』指的是永恆客體本身（也就是它的本質）不必涉及任何特殊的經驗事態就可以直接理解。成為抽象就是超越實際的特殊具體事態。但超越實

際事態並不等於和它脫離關係。相反地，我認為每一種永恆客體都和這種事態有其固有的連系。這種聯繫我稱之為進入事態的樣態。」[44]進入事態的樣態也就是進入事件。關於「樣態」這個概念，懷特海說，「樣態」和斯賓諾莎的「樣態」更接近，「這便是我用『樣態』或『樣態的』等字的理由。」[45]「樣態」在斯賓諾莎那裏又作「樣式」，在唯光學派論述近代哲學的文章裏，把它理解為「光類存在物」。所以在這裏，「樣態」也作「光類存在物」。「事件」或者是「光」或者是「光類存在物」，兩者是很難截然分開的。在懷特海的機體論裏，與「樣態」並用、而且運用頻率更多的是「位元態」，當「位態」與「樣態」並用時，「位態」也作「光類存在物」解，單獨用時，也作「光類」解。也就是說，當「事件」是「光」時，「位態」就是「光類存在物」，當「事件」是「光類存在物」時，「位態」就是「光類」。另一個與「光類」相關的概念是上面被稱為「永恆客體」的所謂「超越的實有」，譬如某一深度的紅色在直接事態中可能以一定的方式和一定的球形連系在一起。但這種紅色和這種球形都表現自己超越了這個事態。因為兩者都和其他事態具有其他關係所以為「超越的實有」。光類「不必涉及任何特殊的經驗事態就可以直接理解」；[46]光類「成為抽象就是超越實際的特殊具體事態」[47]光類的「本質」只是它對每一個特殊事態作出其獨特貢獻時的情形。它進入各種事態的樣態下都是它本身，實有這種獨特貢獻對於所有的事態來說都是相同的，但從其進入的樣態來說，每次都是不同的，所以它的特殊貢獻也一次與另一次不同。因此，懷特海說，一個永恆客體的形而上學地位就是實際的可能性的地位。體現就是可能性的選擇。「光類」就是永恆客體或原

始體的一個不連續的體現狀態。同時，一個永恆客體作為一個抽象的實有來看，不能脫離與其他永恆客體的關係。也就是說，每個永恆客體都有一個「關聯性的本質」。「光類」的「關聯性本質」因為其共同的血緣關係和屬性是「光」。「光類」以及「光類存在物」的概念直接導源于馬克思，有意瞭解者可以查閱恩格斯的《唯光論綜述》或參閱馬克思的《1844 年經濟學哲學手稿》。「態」是懷特海使用頻率很高的一個字眼，都是懷特海為了闡釋「事件」而從物理學生硬照搬過來的概念，我們可以從量子論的經典著作裏經常看到這個字眼。從另一方面來說，事態或狀態也是描繪「事件」所不可缺少的字眼。除了上面，還有「發生態」、「達成態」，可以理解為上述幾「態」的當下「態」。「發生態持續模式是發生達成態的穩定，」[48]有了以上對機體論主要概念的哲學唯光論的闡釋，我們就可以沿著懷特海的思路繼續走下去。

懷特海說，事件的混合是通過色、聲、味、幾何性質等永恆客觀的位態實現的。這些永恆客觀是自然所要求的，但卻不是從自然中產生的。它們在某一事件中形成組成成分時，將以限制另一事件的外觀或位態出現。位態之間存在著相關性，而且也有位元態的模式。每一事件都符合兩種模式，一種是該事件將其他事件的位態攝入其自身統一體的模式；一種是其他事件將該事件的位態分別攝入本身統一體中去的模式。因此，自然機體論把原始機體看成被攝入某一實在事件統一體的特殊模式的發生態。這種模式也包括該事件被攝入其他事件，因而使其他事件受到改變或改變局部的位元態。因此，一個事件便有內在的和外在的實在，也就是存在於本身範圍之內的事件，或存在於其他事

件範圍之內的事件。因此，一個機體論的觀念包括機體交互作用的概念。「交互作用」是個很重要的概念，下面我們還要講到。懷特海認為，一個事件的關係就其本身來說是內在的，也就是說這些關係是構成事件本身的要素。上面提到，實際事件是「自為的達成態」，或者說，實際事件是各種不同的實有由於在該模式中具有真正的結合性、因而被攝入一個價值之中、並且排斥其他實有的過程。所以這不僅僅是不同的東西在邏輯上的結合——懷特海說：果然如此的話，我們便可以把培根的一句話稍微變動一下說，「一切永恆客觀要素都將彼此相同。」這無論在「機體論」或「唯光論」都將得到驗證。這種實在性意味著每一種內在的實質——也就是每一種永恆客觀本身都和以事件為其發生態的某一有限價值有關。但價值的重要性各有不同，因而每一個事件對於事件群來說雖然都是必須的，但它所貢獻的分量則由其本身內在的東西所決定。現在我們必須討論一下這種性質是什麼。實際的觀察說明這種性質可以毫無區別地稱為「保持、持續、重現」以及上面提到的「交互性」等。這一性質就是價值在實在的轉變中恢復原始永恆客觀要素所具有的自我同一。如果整個的事件重複前後相承的一系列組成部分所表現的某種形式，價值的某種形式（或形態）便在一事件內產生重複現象。因此，不論你怎樣根據各組成部分在時間過程中的流變來分析事件，你總會看到同一個自為的事物。同時，事件在其本身的內在實在中，反映了體現在其整體內的同一模式價值從它本身的各部分獲得的位元態。它就像這樣在一個持續的個別實有的外貌下體現了自己，並在本身之中包含著自己的生命史。同時，這種事件反映在其他事件中的外在實在，也具有同一持續

的個性。在這種情況下，個性是它的位態在組成環境的外界事件之內的重現。這種事件的全部時間延續具有一種持續的模式，機體論就是一種持續的模式，唯光論也是一種持續的模式。這種持續模式構成了它的外表現時，在這種外表現時下，事件作為一個整體體現出來。這時它也體現為自身各時限性部分的一些位元態的總和。在整個事件中體現出來的是同一模式，這一模式由許多不同的部分通過各該部分被攝入整個事件的結合性中的位態而表現出來。同一模式的早期生命史也是由它在這整體事件中的位態表現出來的。因此，在這種事件中，便具有一種對它本身的主要模式的先期生命史的記憶，這種先期生命史在它本身的先期環境中構成了一種價值要素。懷特海說，一個持續事物內部具體包容的生命史可以分析為兩個抽象概念：一個是持續實有作為實際事物產生出來，而對其他事物發生影響；另一個是潛存的實現能力個體化的體現。

懷特海說，「對事件一般流變的探討使我們分析了永恆的潛能，在這種潛能的本質中，存在著一種對任何永恆客觀要素的展視。這種展視形成了產生出個別思想的基礎，這些個別思想作為「思想位態」被攝入更精微、更複雜的持續模式的生命史中。」[49]到了該引進「感光」與「轉換光」的時候了。「感光」與「轉換光」就是作為「思想位態」而存在於機體的持續模式的生命史中，它就是上面所提到的「事件重複前後相承的一系列組成部分所表現的某種形式」，有了它，事件的「自為的達成態」才成為可能，它在一個個事件內產生重複現象，所以你總會看到同一個自為的事物。機體的整體的「保持、持續、重現」才成為可能。在拙作《從

原子論到唯光論》中曾論述到，懷特海和量子力學的創始人海森伯一樣，都提到「潛能」這個首先由亞里斯多德所創始的古老的哲學概念，「每一種原始要素都是潛能或潛在活動所產生的振動波」[50]。據《物理學和哲學》的英文版序者諾斯勞普[51]說，在把現代物理學和哲學結合方面，亞里斯多德關於「質料」與「形式」的「潛能」說[52]，是一個被海森伯創造性發揮的、具有現代意義的哲學概念，作為亞里斯多德意義上的「質料」——現代物理學的「基本粒子」、或是懷特海的「事件」，恰恰需要一個潛能轉換的「形式」。「量子力學已經把潛能的概念帶回到物理科學中了。這使得量子論對於本體論也象對認識論一樣重要。」[53]量子論的「幾率波」是對「潛能」這個老概念的定量表述。「它引入了某種介於實際的事件和事件的觀念之間的東西，這是正好介於可能性和實在性之間的一種新奇的物理實在。」[54]在這一點上，諾斯勞普認為懷特海和海森伯殊途同歸，沒有人再比他們做的更好了。另一方面也說明，作為傳統唯物論的背叛者、懷特海和他的機體論，從來沒有脫離希臘哲學的主航道。甚至其他現代科學巨擘如海森伯等，他們的科學哲學思想也是這樣，「潛能說」可以看作這種哲學傳統的遙相呼應。無疑，懷特海的「機體論」也是借鑒了古希臘哲學的觀點，如在唯光學派的系列文章裏所述，在米利都學派那裏，宇宙物質被認為是某種自身活著的東西：生氣勃勃，如同有機體。與傳統理論相比，現代理論借助於儀器及科學試驗，與日常生活中的經驗相去甚遠。這大概又是遙遠的古希臘三傑之一阿那克西曼德從經驗之外追求永恆實在的當代回聲。

前面說到，「事件」與一切的存在都有

關，尤其與其他事件有關。「事件」的混合是通過色、聲、味、幾何性質等永恆客觀的「位態」實現的。哲學唯光論認為這最終單位的「事件」即是光，在時間與空間中被統一了的光，在物理學與生物學中被統一了的光。

「位態」相當於唯光論的「光類存在物」。對於物理學碩果僅存的一組組「事件」，唯光論的解釋只能是一個個接踵不斷的「感光」與「轉換光」的過程，「感光」與「轉換光」形成一種「持續模式」[55]的持續性，完全是從該「事件」——光的各個時限片斷的直接「位態」——「光類存在物」上導引出來的，從而這種持續性的「感光」與「轉換光」便是一個不爭的內在事實，它表現了某種性狀的統一，統一了潛在的個體化活動，因此便有一個持續的客體，這種客體對它本身和自然的其餘部分都具有某種統一性。懷特海稱這種持續性為「自然持續性」[56]，所謂「自然持續性」就是把一連串「事件」組成的歷程中傳遞下來的某種性狀的同一性不斷加以承繼的過程，「因此早期生命史中的全部位元態，便作為在整個生命史的各個時期中始終持續的部分模式而被承繼下來」[57]「持續性是在整個事件的各時限部分中找得其重複產生的模式的性質」[58]唯光論的「感光」與「轉換光」即是這「某種性狀的同一性」，「感光」與「轉換光」這種「模式」就從客體這種持續性中展示出來，這種「模式」是事件所固有的，模式進入一個事件的本質後，便為這個事件而在整個時間延續中空間化，這事件就是整個延續中的一部分，也即本身固有「位態」——「光類存在物」所展示的一切中的一部分，從而延續便是與事件同時存在的整個自然界。懷德海說，事件體現其本身時展示出一個模式，這個模式需要一個由意義肯定的同時性所決定的確定延

續。這種同時性的每一種意義都把這樣表現出的模式和一個確定的時-空系統連系起來。時-空體系的實際性是由模式的體現構成的，最後它被包含在事件的總構架中。如果模式在事件的相繼各部分中持續下來，並在全體中顯示出自己，以致使事件成了它的生命史，那麼，由於這持續的模式，事件就獲得了外在的客觀有效性。這正應該是質料——物質實在的性質。而唯光論的「光」正是通過「感光」與「轉換光」而具有這種性質的——實在性意味著每一種內在的實質都和以事件為其發生態的某一有限價值有關——懷特海如斯說[59]——「事件是自為的達成態」，[60]也正是從這種意義上講的。懷特海認為，有一種恒定的「位態」，其中某種達成態永無止境地為著自身的緣故而複現。「感光」與「轉換光」就是這種恒定的形式「位態」，一種「思想位態」，於是，意識作為「機能」的存在功能就一目了然了。象主張「綜合機體論」的懷特海一樣，唯光論強調實在的本質就是變。「任何分析自然的理論體系都必須面對這兩個事實：變化與持續。」[61]一個機體的觀念便包括機體交互作用的概念——懷特海如斯說[62]。我們所探討的原子性能的物質實在，其存在的依據就是它們彼此在決定對方「位態」及生命史過程的交互作用。這種實在一方面是繼承它們本身存在的位態而成，另一方面則是環境中其他「事件」的位態所形成。物理學定律就是揭示這些實在之間如何交互作用的定律。而一個事件的關係就其本身來說是內在的。對唯光論而言，也即是它的內在的交互作用「感光」與「轉換光」。也就是說，作為自然事素終極單位的「事件」，它是一個不斷地「感光」與「轉換光」的過程，一個創造進化的過程。與傳統唯物論不同，在機體論

看來，唯一的持續性就是活動的結構，這種結構除了「感光」與「轉換光」又能是什麼呢？而這種結構是進化的。從進化論的角度說，如果要造成一種有利的環境以適應個別機體的發展，最簡單的方式是：使每個機體對環境的影響都有利於同一形態的其他機體的持續。同時，假如機體有利於同一形態的其他機體的發展，那麼你就取得了一種進化機構，適合於產生上述狀態中的具有高度持續力的大量同類實有。因為環境自然地配合種的發展，而種也配合環境的發展。海森伯在將原子物理學中的現代觀點和希臘哲學作了類比之後說，「自牛頓以來，物理學中的恒定因素不是位形，或者幾何形狀，而是動力學定律。運動方程在任何時候都成立，它在這個意義上是永恆的，而幾何形狀，例如軌道，卻是不斷變化的。由此可見，代表基本粒子的一些數學形式將是某種永恆的物質運動律的一些解。實際上這是一個尚未解決的問題。物質的基本運動律還不知道，因此還不能用數學方法從這樣一個定律推導出基本粒子的性質。但是處於目前狀態的理論物理學似乎距離這個目的已不很遙遠了，我們至少能夠說，我們必須預期得到怎樣一類定律。」[63]「物質消逝了，我們得到的是形式」——丹皮爾如斯說。[64]在這裏，海森伯所謂的「物質的基本運動律」與前面所提到的懷特海的存在於機體中的交互作用的持續模式、「思想位元態」交相呼應，事實上他們追尋的是一個東西。所以諾斯勞普把他們倆相提並論。在唯光論者看來，唯光論的「感光」與「轉換光」即是這樣一種運動定律，它即是「光子」這種基本粒子的恒定的性質，它反映了一般事物「保持、持續、重現」的性質，也即是在這一點上，它有別於傳統唯物論而與現代物理學相通：它允許原子——

或「光子」——這種基本粒子的相互轉換，每一個光子由其他一切光子構成。它反映了這樣一個物理事實，即：「原始體的生命史可以表現為電磁場中事素的連續發展。但這種事素是以佔據一定時期的整個原子式的團的方式體現的。」[65]

9

懷特海說，「一般對於時間與空間的觀念都事先假設有一定的簡單位置，如果通過這種觀點來理解我的理論，這說法便說不通。但如果從樸素的經驗出發，這便是一種明顯事實的轉述。你本身在某一個地方感知事物，你的感覺便發生在你所在的地方，並且完全從屬於你身體機能的發生方式。你的身體雖像這樣在某一個地方發生機能，但卻為你的認識展示出一定距離以外的環境中的一個位態。對這位元態的認識逐漸地變為一般的知識，知道你的身體以外有事物存在。假如這種認識帶來了超越世界的知識，就必然是軀體生命將宇宙中的一切位態統一在自身之中了。」[66]懷特海的機體論創造了一種嶄新的哲學形態，為把科學前沿理論與現代哲學的結合開闢了一種新的途徑。但他的認識論缺乏一種方法論結構，而唯光論為它彌補了這方面的不足。機體論把世界看成是一個不可分割的、相互作用的、其組成部分是永遠運動「保持、持續、重現」著的一個體系，而觀察者本身也是這體系中必不可少的一部分。這是走了一條與東方神秘主義殊途同歸的西方的「天人合一」的道路。眾所周知，文藝復興時期偉大的科學革命先驅帕拉塞爾蘇斯從西方哲學傳統中所梳理出來的一種西方的「天人合一」思想，以他的名字為代表的化學論哲學學派推動了西方科學革命

的進程。「在伽利略、笛卡爾、培根和開普勒最重要著作出版的同一時期，赫爾墨斯神智學的信奉者和化學論哲學家們繼續享有權威。」[67]懷特海的整體論的機體論與此前的「化學論哲學」有沒有承繼關係呢？回答是肯定的。事實證明，機械唯物論已經把科學和哲學引進了萬劫不復的困境，在這種時刻，懷特海高揚「天人合一」的旗幟，運用「自然法術」[68]的武器，關注作為一個整體的人與自然間存在的相似性和依賴性，究天人之際，探究作為大循環的宇宙奧秘與作為小迴圈的人體奧秘之間和諧互動的關係，整體機體論正是作為機械唯物論死刑宣判者的身份預示了一個嶄新的哲學時代的開端。事實證明這是一條承繼了「化學論哲學」傳統的道路。唯光論因為其「天人合一」的理論基礎所以與機體論相通。此相通也即東西方文化的相通、科學哲學的相通。「天人合一」的思想源頭在 2500 年前的《老子》「域中有四大，而人居其一焉」，正是這種思想的體現。唯光論化「道」為「光」，執兩用中，把東方睿智的精髓與西方科學精神結合起來，唯光論的直覺與西方科學實驗的差別在於其方法、方式不同，不在於他們的可靠性與複雜性。正像《物理學知道》的作者、美國物理學家 F 卡普拉所說，西方的思維、西方的物理學發展，必定要走到東方哲學道路上去。「科學實驗與神秘主義之間的相似性如此令人驚訝」。光波的量子化或量子場是一個基本的物理實體，在某種條件下由於激發能量凝聚成粒子，粒子隨著能量的變化時而存在，時而消散，整個世界就是個持續、重現的量子場，機體論因為從哲學的角度上闡釋了這種物理變遷從而在理論上是成立的，唯光論因為很有說服力地闡釋了機體論並提供了一種方法論結構從而在哲學上是成立的。

懷特海說，「在哲學上也象在科學上一樣，正確性的惟一試金石，是自身的一致性。」[69]唯光論及其內在結構「感光」與「轉換光」體現了這種自身的一致性。它充分考慮了機體和環境的真正關係。每一次「感光」與「轉換光」都表明自身是一個過程，這是一種「形成」的過程。當它展示自己時，同時也把自身置於另一簇光的「事件」裏。沒有這另一簇「光」它是不能成為其自身的。它還表明自身是一個特殊的個體「達成態」，把無限領域中的「光類」集中在它有限的「光類存在物」中。「實際事態之間的關係形式和抽象領域中的永恆客觀之間的關係同樣是無窮無盡的。但這些關係有一些基本形式可以說明全部複雜的變化。」[70]

有沒有直接的證據，能證明「感光」與「轉換光」的「思想位態」、及其古老的「唯光論」這種「持續機體發展機構」的存在呢？對於這個問題，我們寧願取古希臘聖賢的態度：這是不證自明的，毋庸置疑的。在對懷特海《科學與近代世界》的解讀過程中，正是科學到哲學到機體論到唯光論繼往開來的過程。對於唯光論來說，這正是一個「感光」與「轉換光」的過程，從而也是對上述問題的確切肯定的回答。

注釋：

[40] 懷特海：《科學與近代世界》，第十章：抽象。素心學苑電子本，國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead10.html>

[41] [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>

[42] [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>

[43] 懷特海：《科學與近代世界》，第十章：抽象。素心學苑電子本，國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead10.html>

[44] 懷特海：《科學與近代世界》，第十章：抽象。素心學苑電子本，國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead10.html>

[45] 懷特海：《科學與近代世界》，第四章：論十八世紀。素心學苑電子本，國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead04.html>

[46] 懷特海：《科學與近代世界》，第十章：抽象。素心學苑電子本，國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead10.html>

[47] 懷特海：《科學與近代世界》，第十章：抽象。素心學苑電子本，國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead10.html>

[48] 轉引自：懷特海：《科學與近代世界》，第九章：科學與哲學。素心學苑電子本，網路版，國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead09.html>

[49] [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，第六章：論十九世紀。國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead06.html>

[50] 懷德海：《科學與近代世界》，第二章：做為思想史之一要素的數學。網路版，國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead02.html>

[51] F·S·C·Northrop，耶魯大學法學院斯特林講座哲學和法學教授。

[52] 關於亞里斯多德「質料」與「形式」的潛能說，請參考拙作：《哲學初始階段的唯光論基礎》。載《世界弘明哲學季刊》，2003 年 3 月號。國際網址：<http://www.whpq.org/>

[53] 參見海森伯：《物理學和哲學》，附錄：英文本序言。網路版，國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/heisenberg/heisenberg012.html>

[g/heisenberg012.html](http://member.netease.com/~luolian/heisenberg/heisenberg012.html)

[54] 海森伯：《物理學和哲學》，網路版，第二章：量子論的歷史，國際網址：

[55] 參見懷德海：《科學與近代世界》，網路版，第六章：論十九世紀。國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead06.html>

[56] 參見懷德海：《科學與近代世界》，網路版，第六章：論十九世紀。國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead06.html>

[57] 參見懷德海：《科學與近代世界》，網路版，第六章：論十九世紀。國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead06.html>

[58] 懷德海：《科學與近代世界》，網路版，第九章：科學與哲學。國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead09.html>

[59] 參見懷德海：《科學與近代世界》，網路版，第六章：論十九世紀。國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead06.html>

[60] 懷德海：《科學與近代世界》，第六章：論十九世紀。轉引自素心學苑，網路版，國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead06.html>

[61] [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，第五章：浪漫主義的反作用浪潮。國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead05.html>

[62] 參見懷德海：《科學與近代世界》，第六章：論十九世紀。國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead06.html>

[63] 轉引自海森伯：《物理學和哲學》，網路版，第四章：量子論和原子科學的淵源，國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/heisenberg/heisenberg004.html>

[64] 參見 W.C.丹皮爾著：《科學史-及其與哲學宗教的關係》，網路版，第十二章：科學的哲學及其展望。國際網址：
http://member.netease.com/~luolian/Sci_Hist/Sci_Hist12.html

[65] [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>

[66] [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，第五章：浪漫主義的反作用浪潮。國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/whitehead/whitehead05.html>

[67] 轉引自：艾倫.G.狄博斯 著：《文藝復興時期的人與自然》，第七章：新哲學——一場化學論論戰。國際網址：
<http://member.netease.com/~luolian/ManAndNature/ManAndNature07.html>

[68] natural magic，這個詞的真正含義是「清除了虛無和迷信的自然智慧或自然睿智」。在這裏引申為懷特海把自然科學的理論引進哲學中。關於中西方「天人合一」的比較，參看拙著《唯光論與「天人合一」的中西比較》。電子版「唯光論綜述」，國際網址：
<http://www.cmdyc.com/wq.htm>

[69] 《科學史及其與哲學和宗教的關係》國際網址：
http://member.netease.com/~luolian/Sci_Hist/Sci_Hist12.html

[70] [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>

文學研究

撰文：杜若鴻(香港大學中文系助理研究總監)

《紅樓夢》與金庸小說藝術成就比較研究綜論

引 論

—— 千年來的中國文學界，能够以個人作家或作品名之以「學」—— 的專門學問可謂鳳毛麟角，而能够吸引大批專家學者專治其學，並得到普世讀者喜好的專學就更少之又少，當中以《紅樓夢》為研究對象的「紅學」和以金庸小說為研究對象的「金學」可謂雙峰並峙，異彩紛呈，共同譜寫了中國文學與學術以至整個文化發展的里程豐碑，在世界文壇占有重要之地位。本文試從學術層面將紅學金學對

舉，並從藝術成就進行比較研究，論文之最終目的則在於昭示紅學與金學之學術聯姻在中國以至國際學術界獨具的文化意義。

藝術成就：風貌萬千的文藝百科全書

一部文學作品如果只有偉大的思想，而沒有相應藝術技巧以表現，成不了嚴格意義的傑構。《紅樓夢》與金庸小說的藝術成就幾乎涉及所有中國文藝學的範疇，同中有異、異中有同，分別發揮到極致。論者嘗以百科全書概括《紅樓夢》一書的學術意義，然而，文學代有發展，廿十一世紀的「百科」

之義理應儘量涵蓋古今，是以金學與紅學並舉，更形完美。

1) 現實主義與浪漫主義之巔峰

中國文學向來有現實主義與浪漫主義兩大風格特徵。於詩歌領域，大詩人李白與杜甫分別代表著兩者的最高成就，由于同時出現于盛唐之世，一時雙峰並峙，成為中國文學史上的佳話。曹雪芹生于二百多年前的清中葉，成名于身後之世；金庸生于 20 世紀的中國，成名于國際大都會香港，雖是「異代不同時」，却與李杜一樣，共同先後譜寫了文學文化史的光輝篇章。所不同者，前兩者在詩歌領域，一千多年後，在有了豐富的文化積澱的前提下，曹雪芹與金庸却在小說的領域，一文一武，一柔一剛，一如西子湖之溫柔典雅，一如錢塘江潮之澎湃壯觀，各臻極致。當然，這是就其總體藝術風格以概之，就《紅樓夢》而言，不無「壯觀」的彩繪，就金庸十五部小說而言，柔雅與壯觀也兼而有之。造成這種迥異的藝術基調，作者的創作動機是首要的因素。

就《紅樓夢》而言，曹雪芹在開卷第一回就開宗明義表明小說中所叙之事，是親自所歷，只是如今把真事隱(甄士隱)去，撰寫一段故事，以昭示世人。其創作態度嚴謹認真，對於閨閣中以及身邊女子之行迹，一一加以細考。回中續道：「其間離合悲歡，興衰際遇，俱是按迹循踪，不敢稍加穿鑿，至失其真」，而是根據自己半世親見親聞來創作。曹雪芹不欲蹈歷來野史舊轍，更反對才子佳人「千部一腔，千人一面」，「假出二人名姓，又必旁添一小人，撥亂其間」的寫法。這說明小說中都是有現實生活作基礎

的，其所反映的內容和作者出身經歷有關，只是曹雪芹進一步把其藝術化，並滲入自己的所思所想，「該添則添，該藏則藏，該減則減，該露則露」，于悼紅軒中披閱十載，增刪五次，方集成書。而寫作目的不求邀譽，並非要世人「稱奇道妙」，只望其「喜悅檢讀」。作者的創作取向，決定了《紅樓夢》寫實主義的創作基調。因此，小說的背景不可能發生在深山野宅、域外荒島或虛擬的世外桃源，其藝術的素材也只能循此現實創作主綫作最高限度發揮。

如小說中的大觀園，初看確如「人間淨土」，裏面沒有紛爭，沒有權慾，只有一群天真爛漫的青年男女，吟詩作畫，交友談心；但事實上，這個虛構的藝術世界仍是建基在現實世界(賈府)當中的，換句話說，其存在與否與賈府之興衰有直接關係，處于當中盡可詩情畫意，但最終仍要回歸現實。因而，當賈府家道漸趨沒落之時，大觀園也不如以往生機活潑，而是「死的死，走的走」，漸漸蒙上一層蕭瑟、悲涼、幽淒的悲涼氣氛。僅一夜之間，大觀園就「花開易見落難尋」，預示了「各自須尋各自門」的結局。先是晴雯、司棋、芳官、四兒和優伶，或被逐出園，或出家，或致死，繼是寶釵遷出蘅蕪院，迎春將出嫁。至此，大觀園的寥落畢現(見第七十八回及第七十九回)：「悲涼之霧，遍被華林」。因而儘管大觀園贏得「天上人間諸景備」的佳譽，這個「人間天堂」却始終無法離開「人間烟火」。在真假主從的問題上，曹雪芹的現實主義創作傾向是顯見的。

金庸的武俠小說，其創作基地是廿世紀的現代社會香港，其小說的內容題材、歷史背景却全是古代中國社會的，就其小說，尤

其是從《射雕》或後，其作品的現實批判傾向更形突出，但與曹雪芹不同的是，他選擇了一個虛構的藝術世界，允許其以「天馬行空」式的浪漫想象馳騁其中。金庸曾謂：「武俠小說的故事不免有過分的離奇和巧合。我一直希望做到，武功可以事實上不可能，人的性格總應當是可能的。」因而其「滿紙荒唐言」儘管逾紅樓幾許，其創作實踐最終仍回歸到與曹同一綫上，即儘量以現實的思想人生為依歸。正是在這一維度上，金庸小說的浪漫主義傾向是值得肯定的。但無論如何，其創作道路却走上與曹雪芹截然不同的方向。

《射雕》中對「東邪」黃藥師居住的「桃花島」之刻劃可證其一斑。桃花島原是浙江東部一個不為人知的荒涼小島，但作者却妙筆生花，把這個「世外桃源」的奇妙布局寫得歷歷在目：

黃蓉……向前飛奔。郭靖見她在花中東一轉西一幌，霎時不見了影踪，急忙追去，只奔出十餘丈遠，立時就迷失了方向，只見東南西北都有小徑，却不知走向那一處好。

他走了一陣，似覺又回到了原地，想起在歸雲莊之時，黃蓉曾說那莊子布置雖奇，却那及桃花島陰陽開關、乾坤倒置之妙，這一迷路，若是亂闖，定然只有越走越糟……

他焦急起來，躍上樹巔，四下眺望，南邊是海，向西是光禿禿的岩石，東面北面都是花樹，五色繽紛，不見盡頭，只看得頭暈眼花。花樹之間既

無白牆黑瓦，亦無炊烟犬吠，靜悄悄的情狀怪異之極。他心中忽感，下樹一陣狂奔，更深入了樹之中，一轉念間，暗叫：「不好！我胡闖亂走，別連蓉兒也找我不到了。」只想覓路退回，那知起初是轉來轉去離不開原地，現下却是越想回去，似乎離原地越遠了。（第十二回）

如果說《紅樓夢》中的大觀園還可在江南園林或皇家園林中找到楷模，桃花島却當真無從稽考了，其大費筆墨除了為小說的情節發展作鋪墊以外，更重要在於營造一個只適合世外高人「黃藥師」居住的方外之地，而這個「方外天堂」如同陶淵明筆下的「世外桃源」，在現實世界存不存在並不重要。

至如《笑傲》中日月神教的總壇「黑木崖」，却是存在于「江湖」之中。小說第三十回借著令狐沖、任盈盈，任我行和向問天赴崖合誅東方不敗，從側面渲染這個「鬼域世界」：

離平定州西北四十餘里，山石殷紅如血，一片長灘，水流湍急，那便是有名的猩猩灘。更向北行，兩邊石壁如牆，中間僅有一道寬約五尺的石道。一路上日月教教眾把守嚴密……一行人經過三處山道，來到一處水灘之前，上官雲放出響箭，對岸搖過來三艘小船，將一行人接了過去。令狐沖暗想：「日月教數百年基業，果然非同小可。若不是上官雲作了內應，咱們要從外攻入，那是談何容易？」

到得對岸，一路上山，道路陡峭。
上官雲等在過渡之時便已棄馬不乘，一
行人在松柴火把照耀下徒步上坡 …

到總壇之後：

一行人沿著石級上崖，經過了三道
鐵門，每一處鐵閘之前，均有人喝問當
晚口令，檢查腰牌。到得一道大石門前，
只見兩旁刻著兩行大字，右道是「文成
武德」，左首是「仁義英明」，橫額上
刻著「日月光明」四個大紅字。

過了石門，只見地下放著一雙大竹
簍，足可裝得十來石米 ……

好容易到得岸頂，太陽已高高升
起。日光從東射來，照上一座漢白玉的
巨大牌樓，牌樓上四個金色大字「澤披
蒼生」，在陽光下發出閃閃金光，不由
得令人肅然起敬。

令狐沖心想：「東方不敗這副排場，
武林中確是無人能及。少林、嵩山，俱
不能望其項背，華山、恒山，那更差得
遠了。他胸中大有學問，可不是尋常的
草莽豪雄。」

邪魔外道的神秘詭異色彩藉這魔域
的藝術虛構可見一斑。

金庸的其他名作如《神雕》的「絕情谷」，
《倚天》的「冰火島」，《天龍》的「靈鷲
峰」等等，都表現其浪漫主義的一貫創作特
色，與《紅樓夢》的現實主義形成鮮明的對
比。

11) 溫柔含蓄與奔放雄奇之典範

不同的文學體載與表現手法，同時亦決
定了《紅樓夢》與金庸小說文風主調之迥異。

《紅樓夢》作為典型的文人小說已是不
易之論。中國傳統文藝之主要精神，誠如唐
君毅先生指出，「大體上，都不重視緊張、
激蕩、過於刺激之情感，亦不重表現強烈鼓
動之生命力，或一往向上超越企慕之理想；
而比較重在表現一寬舒廣博之氣度，溫厚和
平之性格，飄逸灑落之胸襟，含蓄淡遠之意
境」。在《紅樓夢》，幾乎作了完整的示範
意義，以文喻之，則有文之淵雅，以詩喻之，
則有詩之溫厚，以詞喻之，則有詞之婉約。
這與《紅樓夢》表現手法的豐富性有直接的
關係。小說中的古詩、古詞、歌賦、古語、
諺語、成語、俗語、雙關語、歇後語等等，
應有盡有。尤其是隱語、暗語之運用，庶幾
成為紅學百年風雲的根源之一，造成考證派
與索隱派長相爭持的學術局面。

以書中的人名為例，就大多用了諧音雙
關之意，如元春、迎春、探春、惜春四姐妹
暗諧「原應嘆息」，王熙鳳之「熙」字通「稀」，
意指「少」；秦可卿三字暗通「全可親」；
甄士隱諧音「真事隱」；賈府之「賈」諧「假」；
就連一些次要的人物也暗有所寓，如賈府的
清客單聘仁，卜固修、詹光諧「善騙人」、「不
顧羞」、「沾光」，等如此類，不一而足。
這使《紅樓夢》的解讀成了一門學問，如果
單從片面作解，定然會失去對其文本的多重
領悟。

紅樓筆法中「睹一事於句中，反三隅於
字外」的筆墨極為突出，深得「言盡意無盡」

之意蘊，這與傳統文藝理論中的虛實相生，「妙在無筆墨處」，有異曲同工之妙。如第十八回對身系曹家興衰的元春省親之刻劃，回家省親本是件令人喜悅的事情，但却籠罩著一片嗚咽啜泣的悲涼之霧。元春哭訴中的話語所謂「不見得人的去處」云云，言似盡未盡，其中深意，使人深思不已，這亦為後元春忽得暴病，見了賈母，「只有悲泣之狀，却少眼淚」(第九十五回)留下伏筆。元春對寶玉的骨肉深情之細膩入微的刻劃，娓娓道來，嫺雅的舉止隱含著無限愛念。從元春「攬于懷內」，「撫其頭頸」的連貫動作隱寫其心理活動，這時未語先笑，究底是骨肉乖離，相見如夢之苦笑，故一句溫語未落，竟是泪如雨下。作品刻劃至此，含蓄而有餘哀。

再如第三十二回中對愛情漸趨成熟後的黛玉心理之刻劃，語言溫潤綿密，對黛玉內心變化起伏之刻劃，細膩入微，反映了《紅樓夢》典型的工筆筆法。

紅樓世界的群芳譜，其風貌氣質的突顯使書中男子相形失色。如前所引，曹雪芹寫此書的動機是「忽念及當日所有之女子」，緣她們的「行止見識，皆出于我之上」，「閨閣中本自歷歷有人」，因而欲撰寫一段故事，使閨閣昭傳。當然，綜觀全書，《紅樓夢》並非只是寫幾個女子的傳奇故事寄寓其對人情世理的深沉思考。然而，作為理想的化身，紅樓女兒群高潔、嫺雅、真誠、善良、機智、慧黠的藝術形象確實成為《紅樓夢》溫雅之風的靈魂依據。曹雪芹對男子基本上是持否定的態度的。小說中藉賈寶玉之口道：「女兒是水作的骨肉，男人是泥做的骨肉，我見了女兒，我便清爽，見了男子，便覺濁臭逼人」。又第二十回寫道：「原來天生人為萬

物之靈，凡山川日月之精秀，只鍾于女兒，鬚眉男子不過是些渣滓濁沫而已。因有這個呆念在心，把一切男子都看成混沌濁物，可有可無。」

至如在《芙蓉女兒誄》更集中表現作者對女子的熱烈謳歌，謂：

其為質則金玉不足喻其貴，

其為性則冰雪不足喻其潔，

其為神則星日不足喻其精，

其為貌則花月不足喻其色。

相形之下，小說中的男子如果不是渣滓之輩，也是極庸碌無能。賈政、賈赦、賈珍、賈蓉、賈璉之流固不足論，就連寶玉比之她們，也有所不及。

金庸小說，除與《紅樓夢》同樣表現出濃厚的文化氣息外，由于「武」與「俠」的文學外衣，使其作品呈現出與《紅樓夢》內斂式相對應的外放型風貌。以文概之，雄放中不失潤雅，以詩喻之，浪漫裏不失溫厚，以詞喻之，飄逸裏不失婉約。與紅樓風格既有相承，又有所發展。

這種趨向與作者所選取的藝術物象有密切的關連。其作品中固不乏典型的古典園林或幽軒雅舍，但這比重顯然不及名山大澤的份量。神州大地的勝景如華山、恒山、泰山、嵩山、衡山、武當山、點蒼山、峨嵋山、靈鷲峰等等全成了江湖派別的聚集地；作品中亦不乏對傳統的戲曲雜耍之詠寫，但其吸引力遠不及武功異彩紛呈：少林七十二絕技、九陽神功、九陰神功、降龍十八掌、吸星大

法、乾坤大挪移、獨孤九劍、黯然銷魂掌、雙手互搏法、打狗棍法、蛤蟆功、彈子神功、天罡北斗陣、一陽指、沖靈劍法、六脉神劍、楊家槍法……或刀或槍或劍或掌或陣，或真或假，都成了作者的藝術素材；至于其地域之廣，也不限于一地一隅，而幾乎覆蓋神州大地，從荒涼的大漠到美麗的江南，從人迹罕至的荒島到富麗堂皇的宮殿，從西南的雲南至西北以至西域，幅度之廣與《紅樓夢》形成鮮明的對比。作品正是在這些基本的藝術素材下奠定其雄奇奔放的態勢。

落實到實質層面，則關係到作家筆法的運用。而與紅樓筆法相比，金庸亦重「全盡」之道，就其氣勢格調，彌補了紅樓之偏。一隱一露，一內一外，一于「有限中求無限」，一于「有限中盡無限」，異途同歸。《射雕》第十八回描劃當時武林中的三大高手「東邪」黃藥師，「西毒」歐陽峰和「北丐」洪七公鬥藝的情形，極盡典型。在約略二千字的描繪中單就對技藝風格的形容詞已將近三十個之多，所用動詞的頻率更有逾百，除了用聽覺描寫，更夾雜心理的刻劃、感受，旁觀者的所見所思烘托，凡此，可謂全方位的包容了藝術表現手法，演活了空間，給人以無限的動感。清袁枚曾說：「一切詩文，總須字立紙上，不可字臥紙上。人活則立，人死則臥；用筆亦然。」金庸的語言正是這種「活著」的語言，其巨大的「語言動力」使藝術畫面的立體感躍然紙上。

「武論金庸」。金庸對武功描寫的獨到之處可謂到達了登峰造極的境界，小說往往不惜以大量筆墨進行渲染。所謂「無打不成世界」，道出了打鬥場面在武俠小說中的重要性，然而所不同的是，金庸小說武打場面

的藝術化與戲劇化的處理，使其比現實打鬥更具張力，加上語言的文華洗練，使其小說具有如在長風中策馬奔騰的剛健與瀟灑之風。這與《紅樓夢》幽雅柔麗的靜態美類型形成強烈的對比。

再以其代表作《射雕》為證，第四回描劃「黑風雙煞」與「江南七怪」荒山之戰，前後共用了近萬言，筆墨之多，堪稱武俠小說史上的典型，其剪彩鋪敘，速度感、空間感、時間感的三維合融，都可謂創作實踐的成功範例。小說中他如《天龍八部》中喬峰在聚賢莊與天下群雄的一場廝殺（第十九回），《笑傲》中五岳劍派在嵩山比劍奪帥（第三十三、三十四回），《倚天》中六大派圍攻光明頂（第十八回）等等，都可謂劇力萬鈞，表現了金庸豐富的想象力。評價其意義與價值，就不能純從現實主義的眼光了。

與《紅樓夢》相反，金庸武俠世界中「群雄譜」之豪情氣概的突顯使書中的女子形象相對淡化。群雄作為金庸理想的依托，其瀟灑、粗獷、剛健、狂放的藝術形象成為了金庸小說雄渾之風的靈魂依據。

III) 各臻極致的雅俗與整合格局

在中國文學史上，《紅樓夢》是唯一一部普遍受到知識階層青睞的「雅典」，回視百年紅學風雲，幾乎所有學者都一致推崇其地位與價值。可以說，作為通俗文學，《紅樓夢》的「雅化」達到無以復加的地步，俚語、俗語、笑話等通俗文學的表現手法，在《紅樓夢》也隨處可見，但在一定程度上給其突出的精典美掩蓋了光芒。從美學角度觀之，他具備了高雅而不流俗，精致而不粗濫，

厚重而不纖佻，莊重而不輕薄的審美特徵。紅樓語言，作為曹雪芹思想的載體，最成熟，最優美，準確而傳神，樸素而多彩，簡潔而文華，幾乎文備衆體，應有盡有，達到爐火純青的典雅境界。小說中寫景狀物，繪聲繪影，往往數筆勾勒，儼然一幅詩意畫圖。

如第四十五回寫黛玉作《秋窗風雨夕》，先是「黛玉喝了兩口稀粥，仍歪在床上」。一個「歪」字，寫盡其慵悶之意態。却「不想日未落時天就變了，淅淅瀝瀝下起雨來。秋霖脉脉，陰晴不定」，「漸漸的黃昏，且陰的沉黑」，兼著「雨滴竹梢」，于是「感物應心」，不禁發于章句，遂成《代別離》一首，擬《春江花月夜》之格，乃名其詞曰《秋窗風雨夕》。其詞曰：

秋花慘淡秋草黃，耿耿秋燈秋夜長。

已覺秋窗秋不盡，那堪風雨助淒涼！

助秋風雨來何速！驚破秋窗秋夢綠。

抱得秋情不忍眠，自向秋屏移汨燭。

汨燭搖搖蕪短檠，牽愁照恨動離情。

誰家秋院無風入？何處秋窗無雨聲？

羅衾不奈秋風力，殘漏聲催秋雨急。

連宵脉脉複颼颼，燈前似伴離人泣。

寒烟小院轉蕭條，疏竹虛窗時滴瀝。

不知風雨幾時休，已教汨灑窗紗濕。

（第四十五回）

全詩句句不離秋意，或情或景，或思或想，意韻連纏雅致。再如最爲世人熟知的《葬花詞》之哭吟：

花謝花飛花滿天，紅消香斷有誰憐？

游絲軟系飄春榭，落絮輕沾撲綉簾。

閨中女兒惜春暮，愁緒滿懷無釋處，

手把花鋤出綉閨，忍踏落花來複去。

柳絲榆莢自芳菲，不管桃飄與李飛。

桃李明年能再發，明年閨中知有誰？

三月香巢已壘成，梁間燕子太無情！

明年花發雖可啄，却不道人去梁空巢也傾。

一年三百六十日，風刀霜劍嚴相逼，

明媚鮮妍能幾時，一朝飄泊難尋覓。

花開易見落難尋，階前悶殺葬花人，

獨倚花鋤汨暗灑，灑上空枝見血痕。

杜鵑無語正黃昏，荷鋤歸去掩重門。

青燈照壁人初睡，冷雨敲窗被未溫。

怪奴底事倍傷神，半爲憐春半惱春：

憐春忽至惱忽去，至又無言去不聞。

昨宵庭外悲歌發，知是花魂與鳥魂？

花魂鳥魂總難留，鳥自無言花自羞。

願奴脅下生雙翼，隨花飛到天盡頭。

天盡頭，何處有香丘？

未若錦囊收艷骨，一抔淨土掩風流。

質本潔來還潔去，強于污淖陷渠溝。

爾今死去儂收葬，未卜儂身何日喪？

儂今葬花人笑痴，他年葬儂知是誰？

試看春殘花漸落，便是紅顏老死時。

一朝春盡紅顏老，花落人亡兩不知！

(第二十七回)

或悲或憐，或歌或泣，或痴或泪，典雅的語言蒙上沉重的淒涼意調。

與《紅樓夢》雅而能俗的美學特色相較，金庸小說于雅俗整合又有所發展，為雅俗開創了一種新的美學格局。既上承《紅樓夢》，達致大雅，又在「通俗」的領域，達致「大俗」。在浪漫主義的世界裏，真正做到以「精英文化改造通俗文化的『全能冠軍』」。其于浪漫主義藝術允許的無限創作空間(相對於現實主義)前提下，打破了雅與俗文學的嚴陣對壘，開拓了一種新的局面，形成了一種新的審美境界，並「溝通了雅俗，在二者之間搭起了一座橋樑，而且還使二者渾然一體。」

落實到現實創作層面，誠如嚴家炎教授在北大頒贈金庸名譽教授儀式上的賀辭之高度概括：

從藝術上說，金庸小說有不少稱得上是文學精品，和市面上那些粗製濫造之作大相逕庭。作者運用西方近代文學和中國新文學的藝術經驗去創作武俠小說，改造武俠小說，將這類小說提高到前所未有的水平……他的小說情節顯得曲折生動……又很講究藝術節奏的調勻和變化：一場使人不敢喘氣的緊張廝殺之後，

隨即出現光風霽月、燕語呢喃的場面，讓人心曠神怡，這種一張一弛、活潑多變的藝術節奏，給讀者很大的審美享受。金庸還常常用戲劇的方式去組織和結構小說內容，使某些小說場面獲得舞臺的效果，既增強了情節的戲劇性，又促使小說結構趨于緊湊和嚴謹。金庸的語言是傳統小說和新文學的綜合，兼融兩方面的長處，傳神而又優美。他的小說發表之後，還要不斷打磨，精益求精，有的修改三、四遍，有的簡直是重寫……常常可以感覺到作者綜合了武俠小說、言情小說、歷史小說、偵探小說、滑稽小說等眾多門類的藝術經驗，創造性吸收，從而使他成為通俗小說的集大成者……實際上是以精英文化去改造通俗文學所獲得的成功……這種多方面的借鑒、汲取和創新，使他成為一位傑出的小說大師，他在武俠小說中的地位不是單項冠軍，而是全能冠軍。

這種交叉式的網狀結構，使其作品時而呈現與《紅樓夢》一致，雅而能俗，時而又呈現與其相反，俗而能雅，時又兼而有之。試以《笑傲》中五岳劍派推舉盟主前「桃谷六仙」與左冷禪的「瞎纏」為例：桃穀六仙本是瘋瘋癲癲之人，說話顛三倒四，但在此重要關頭，六兄弟舉手投足，神情意態與其話語拿捏卻配合得天衣無縫，令到城府極深的左冷禪無言以對，其說到得意處，「六兄弟一齊搖頭」，「贛態可掬，歷歷在目。」

金庸對武學招數的命名，或取其意，或取其形，往往有出典，有很雅的名稱，使人聞其名而見其影。《書劍恩仇錄》中陳家洛的「百花錯拳」；《射雕》中黃蓉的「蘭花拂穴指」、「落英神劍掌」、洪七公「降龍

十八掌」中的「飛龍在天」，「神龍擺尾」；《碧血劍》中金蛇郎君的「金蛇劍法」；《神雕》中小龍女的「玉女心經」，楊過的「黯然銷魂掌」；《天龍》中段譽的「凌波微步」、「六脉神劍」，蕭峰的「太祖長拳」；《笑傲》中左冷禪的「寒冰掌」；岳不群的「紫陽神功」……凡此等等，不一而足，真正寫出武「藝」的魅力。

綜而言之，作為現實主義與浪漫主義的文學高峰，《紅樓夢》與金庸小說都在雅俗的領域裏得到最佳的呈現，樹立具有實踐意義的劃時代豐碑。

金學與紅學之文化意義

相互輝映的「文藝雙璧」

紅學與金學，都是孕育于有五千年積澱的中華文化，作品的文化思想與文藝成就既呈共向特色，同時又同中有異，各展異彩，代表著小說領域現實主義與浪漫主義兩大高峰。兩者相距兩個世紀，又分別代表著各自時代的最高綜合成就。金學對紅學又有所繼承，在允許的創作空間裏，刻下時代的鮮明印記。從此觀之，則金學與紅學除了互相輝映外，更具一脈相承並互補所偏的文化意義。其一柔一剛，一隱一露的風格與共向的風格取向，有如太極圖之陰陽互補，內涵雖千絲萬結，總體上觀照，誠涵蓋中華古典文

藝審美的多方面。因而研究文藝美學，既離不開紅學，也不能忽視金學，紅學金學齊治，或作印證，或作比較，更能全其貌。

普泛意義的「文藝中國」

其二，紅學與金學具有「文藝中國」的普泛意義。其包羅萬有的藝術成就，既是中國文化——同時也是世界文化的瑰寶。《紅樓夢》的學術地位已被中外公認，金庸小說，儘管目前仍有礙於英譯的難度，前景亦是樂觀的。從世界文學及學術格局觀之，紅學金學的綜合藝術成就乃中國文藝典範的表表者。

餘論：學術格局思考

回到紅學與金學的學術格局之思考，應該特別強調，突出紅學金學的綜合藝術成就並非等於說兩者等同於中國文藝，而是說紅學金學結合達到最佳的反映程度。就《紅樓夢》或金庸小說而言，如同永恒的哲理，其臻乎完美的同時並非沒有挑剔的餘地，綜觀過去百年紅學時代，回視當今如日方中的金學論爭，正暴露了對這方面探討的共同不足。因而，學術史上的「金紅學」時代如同任何學術研究，理應具有更廣闊的思維空間，抉優探缺共存，使其學術格局更臻完美。

本會通訊

1) 學術活動

中西哲學講座（系列九）

第一講

題目：比較孔子和尼采思想中的「學習」

講者：陳穎敏博士（中文大學哲學系兼任助理教授）

日期：9 月 13 日星期二

時間：晚上七時至九時

第二講

題目：哲學輔導——中西哲學實踐中的共融

講者：溫帶維博士（理工大學通識部導師）

日期：9 月 15 日星期四

時間：晚上七時至九時

第三講

題目：朱子講他律道德嗎？——牟宗三先生朱子學說商榷

講者：劉桂標博士（華夏書院人文學部主任）

日期：9 月 17 日星期六

時間：下午三時至五時

第四講

題目：身體哲學與後身體文化

講者：岑朗天先生（文化策劃及評論）

日期：9 月 20 日星期二

時間：晚上七時至九時

第五講

題目：是、一、現——柏拉圖亞理斯多德形上學鉤沉

講者：葉達良先生（德國烏帕塔爾大學哲學博士候選人）

日期：9 月 22 日星期四

時間：晚上七時至九時

第六講

題目：《魔戒》中的哲學思想

講者：英冠球博士（理工大學香港專上學院學院講師）

日期：9 月 24 日星期六

時間：下午三時至五時

各講地點：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）

費用：全免

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

歡迎任何有興趣之人士依時出席，為免向隅，請早入座。

2) 華夏人文學課程—秋季(2005年9月至2006年1月)

自由修讀課程

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。
學費：逐科收費，總額視乎修讀學科數目而定。

哲學證書課程

入學資格：不限

修讀年期：不限

修讀學分：不少於 12 學分：基礎／一般通識科目：不少於 2 學分

基礎哲學科目：不少於 4 學分

一般哲學科目：不少於 6 學分

學分豁免：凡修讀 2003 年華夏書院及人文哲學會合辦的中西哲學文憑班課程者，所有修讀科目均獲承認。至於持其他相關證書或文憑者（須出示畢業證書或文憑），最多可豁免修讀 4 學分（2 學分通識科目或基礎哲學科目，以及 2 學分一般哲學科目）。

學費：逐科收費。

論文批改費：\$200（交哲學論文時繳付）

證書頒發：學員若符合下列條件，可獲頒發哲學證書：

1. 每科出席率不少於 80%（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），並且
2. 繳交 3000-5000 字的哲學論文而取得合格成績。

專上哲學文憑課程（四年制）

入學資格：中學畢業或同等學歷，或有志進修人士。

修讀年期：一般修讀年期為四年，有需要者可以申請提早至二年或延遲至八年。

修讀學分：不少於 66 分（當中須有不少於 22 學分的 3、4 字頭科目，此 22 學分中亦可選修不多於 9 學分的 5 字頭科目），修讀學分細節如下：

基礎通識科目：不少於 4 學分

一般通識科目：不少於 4 學分

基礎哲學科目：不少於 16 學分

一般哲學科目：不少於 40 學分（當中可有 9 學分轉修 5 字頭的哲學研究科目）

論文指導科目：2 學分

學分豁免：凡華夏書院及人文哲學會合辦 2003 年的中西哲學文憑班畢業生，或者 2004 年或以後的哲學證書課程畢業生，或者持其他相關證書或文憑者（須出示畢業證書或文憑），最多可豁免 8 學分（2 學分通識科目、2 學分基礎哲學科目，以及 4 學分一般哲學科目）。

報名費：\$100

學費：逐科收費。

文憑頒發：學員若符合下列條件，可獲頒發專上哲學文憑：

1. 每科出席不少於 80%（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），及
2. 每科考核合格，並且

3. 學期終繳交經由課程導師指導 7000-10000 字的哲學論文並獲得合格成績。

哲學研究初級文憑課程（相當於碩士程度）

入學資格：持大專學士學位，或取得華夏書院四年制哲學文憑，或符合相關學歷要求。

修讀年期：一般修讀年期為兩年，有需要者可以申請提早至一年或延遲至四年。

修讀學分：不少於 24 學分（除了 5 字頭科目外，亦可選修不多於 8 學分的 4 字頭科目）。

專研範圍：

1. 中國哲學
2. 西方哲學
3. 佛教及其他東方哲學
4. 東西比較哲學

報名費：\$200

學費：逐科收費。

文憑頒發：學員若符合下列條件，可獲頒發哲學研究初級文憑。

1. 每科出席不少於 80%（即每科須最少上 12 講）。
2. 每科考核合格（考核方式由每科導師決定）。
3. 學期終繳交經由課程導師指導 30000-50000 字的哲學論文並獲得合格成績。

哲學研究高級文憑課程（相當於博士程度）

入學資格：持大專碩士學位，或取得華夏書院哲學研究初級文憑，或符合相關學歷要求。

修讀年期：一般修讀年期為三年，有需要者可以申請提早至一年半或延遲至六年。

修讀學分：不少於 15 學分（須全部為 5 字頭科目）。

專研範圍：

1. 中國哲學
2. 西方哲學
3. 佛教及其他東方哲學
4. 東西比較哲學

報名費：\$300

學費：逐科收費。

文憑頒發：學員若符合下列條件，可獲頒發哲學研究高級文憑。

1. 每科出席不少於 80%（即每科須最少上 12 講）。
2. 每科考核合格（考核方式由每科導師決定）。
3. 學期終繳交經由課程導師指導 70000-100000 字的哲學論文並獲得合格成績。

以上所有證書及文憑課程乃香港教統局核准的華夏書院課程，惟未經考评局評審。

本季科目介紹

GXC202 邏輯 (2 學分)

每個正常人皆具有邏輯思考的能力，而邏輯作為一門學問，是有系統地研究有效論證的形式，幫助我們判別推理謬誤，提出具說服力的推論。一個人，如果想讀哲學，則無論在甚麼時候，讀一次邏輯總是需要的。本課程會從傳統相干的基礎概念一個一個地講下去，發展到符號邏輯等題目，提供邏輯的基本知識及訓練，以提高邏輯的敏銳度和思考分析能力。歡迎對邏輯思考有興趣人士參加。

課程大綱：

階段一

1. 概念的意義
2. 命題的分類
3. 形式構造
4. 直接推理
5. 概念的關係
6. 思想律
7. 三段論推理
8. 假然推理

階段二

9. 符號邏輯
10. 歸納法
11. 辯證法
12. 邏輯的拆解
13. 邏輯與語言
14. 悖論

講者：方世豪先生

新亞研究所哲學組碩士及博士研究生，現任華夏書院人文學部研究員，香港人文哲學會幹事，《人文》月刊總編輯，以研究中國儒家哲學為主。

日期：2005 年 9 月 30 日起每星期五（階段一，八講）

2005 年 11 月 25 日起每星期五（階段二，八講）

時間：6:45-8:15pm

地點：香港人文哲學會

GYA102x 道教概論 (1 學分)

道教從東漢時張道陵創立，至今已有千多年的歷史。在漫長的歷史裏，它與儒、釋鼎立，世稱三教。它的形成與發展，始終保持其獨特的以神仙信仰為中心的宗教體系，累積了大量經籍與文獻資料，對傳統社會生活產生廣泛的影響。本課程是道教的導論課，適合初學者修讀。

課程大綱：

1. 三教分殊下的道教
2. 罪與解罪
3. 神聖的寫經傳統
4. 終極關懷

5. 道教繁衍
6. 道教在當代社會
7. 科儀
8. 道教在香港

講者：葉嘉輝先生

台灣國立中興大學文學士，新亞研究所文學組碩士，中文大學宗教系碩士，研究興趣為道教思想、道教史和宗教學。

日期：2005 年 9 月 28 日起每星期三（八講）

時間：6:45-8:15pm

地點：香港人文哲學會

GYB301y 現代文學概論 (1 學分)

本課程論述中國現代文學從五四時期至目前之發展狀況與文學潮流，並分析評論現代重要作家，包括中國大陸、臺灣、香港，以至東南亞各地華文文學作品。目的是通過研讀中國現代文學作品，提高閱讀、評析、研究與創作能力。本課注重嚴肅的、經典的文學作品，也要認識大眾化的流行文學作品如大

陸的女性身體寫作，臺灣及香港有關性別論述，國族身份認同的文學作品，詩、散文、小說都會涵蓋。

課程大綱：

1. 概說大綱，新文學革命之原因及其經過
2. 中國現代文學的基本精神
3. 中國現代小說及其代表作家
4. 中國現代詩歌、散文及其代表作家

- 5. 臺灣、香港的文學作品賞析（上）
- 6. 臺灣、香港的文學作品賞析（下）
- 7. 東南亞華文文學作品選講
- 8. 中國現代文學研究的新方向

講者：李天章博士

新亞研究所文學組博士，對文化研究及相關問題有興趣。

日期：2005 年 11 月 23 日起每星期三（八講）

時間：6:45-8:15pm

地點：香港人文哲學會

GYE104x 中西人生思想（1 學分）

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、自由主義及存在主義的人生思想。

課程大綱：

- 1. 儒家的人生思想
- 2. 道家的人生思想
- 3. 佛教的人生思想
- 4. 基督教的人生思想

5. 自由主義的人生思想

6. 存在主義的人生思想

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 10 月 8 日起每星期六（八講）

時間：4:00-5:30pm

地點：香港人文哲學會

PXA101y 哲學概論（1 學分）

對於「哲學」一詞，我們大概不會陌生。但當中又有多少人對能夠說出哲學的意義？「哲學」並沒有既定的意義，它需要你或我去尋找。「認識你自己！」這律令是哲學的格言，發現「我」之在這裡是驚覺自身的存在。「我」在哪？在「世界」中！但「世界」是什麼？對「世界」之發問因而被提出。「我」與「世界」作為同根的雙生兒就是吾人踏上哲學之路的門檻，其無盡的根就是哲學思慮之目的。哲學思慮作為這尋根活動，重要的並不在結果而在過程。當對「我」及「世界」之在此的驚覺一出現，當大家行進在哲學思慮之途，存活的意義就一步步被揭示。本課程希望能夠引領學員踏上哲學思慮之路，由

此而邁向認識自我之目的。

課程大綱：

- 1. 哲學的意義是什麼？
- 2. 殊別〔個體〕與共相。
- 3. 「自我」、個體化原則及存在問題
- 4. 「世界」的不同意義。

講者：黃浩麒先生

中文大學哲學系學士及碩士、中文大學哲學系博士研究生、華夏書院人文學部及中文大學校外進修學院兼任講師。

日期：2005 年 11 月 21 日起每星期一（八講）

時間：6:45-8:15pm

地點：華夏書院

PXB101 中國哲學概述（2 學分）

有人說：「中國沒有哲學。」這其實是一種偏見。如果以西方哲學講知識論、講邏輯、講語言分析的標準來看，中國哲學不算高明；然而，中國卻有一套博大精深，連西方學者也不敢忽視的人生哲學、價值哲學。本課程正是以提綱挈領、深入淺出的方式概述中國哲學的精髓，俾使學員能領悟中國先哲的安身立命的精神。

課程大綱：

階段一

- 1. 綜論〔郭其才〕
- 2. 先秦儒家〔方世豪〕
- 3. 先秦道家〔麥錦恒〕
- 4. 魏晉玄學〔黃鳳儀〕

階段二

- 5. 隋唐佛學〔韋漢傑〕
- 6. 宋明理學之程朱理學〔關瑞至〕

7. 宋明理學之陸王心學〔汪彼德〕
8. 當代新儒學〔劉桂標〕

講者及其簡介：

包括以下八位講者

郭其才先生（新亞研究所哲學組碩士）
方世豪先生（新亞研究所哲學組碩士及博士
研究生）
麥錦恒先生（蓬瀛仙館副總幹事）
黃鳳儀小姐（新亞研究所哲學組碩士研究生）
韋漢傑博士（美國俄亥俄州立大學數學系博
士）

關瑞至先生（科技大學人文學部博士候選人）
汪彼德先生（中文大學哲學系碩士研究生）
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）

日期：2005 年 10 月 8 日起每星期六（階段
一，八講）

2005 年 12 月 3 日起每星期六（階段
二，八講）

時間：5:45-7:15pm

地點：香港人文哲學會

PXB201b 中國哲學史（宋代哲學）（2 學分）

要了解中國文化，便要了解中國哲學。中國
哲學的主流是儒家哲學，而宋代儒學更是儒
學的高峰發展，因此，要了解中國哲學，必
須了解此階段的儒家哲學。宋代的儒者上承
孔、孟、《大學》、《中庸》、《易傳》的成德之
教，旁採道家、佛教的入聖之道，並究極完
成「天道性命相貫通」的安身立命之學，是
儒學鼎盛時期，論學者之多、學派之眾、著
作之盛，歷代哲學可說無出其右。本課程將
講述這個時期儒學的各個代表人物、主要觀
念和哲學系統。歡迎對中國哲學有興趣者修
讀。

課程大綱：

第一階段

1. 宋明理學的分系
2. 周敦頤
3. 邵雍

4. 張載
- 第二階段
5. 程顥
6. 程頤
7. 朱熹
8. 陸九淵

講者：方世豪先生

新亞研究所哲學組碩士及博士研究生，現任
華夏書院人文學部研究員，香港人文哲學會
幹事，《人文》月刊總編輯，以研究中國儒家
哲學為主。

日期：2005 年 9 月 27 日起每星期二（階段
一，八講）

2005 年 11 月 29 日起每星期二（階段
二，八講）

時間：6:45-8:15pm

地點：香港人文哲學會

PXC101 西方哲學概述（2 學分）

誠如黑格爾所說，哲學即不外是哲學史；因
此，欲全面了解哲學者不能不讀哲學史。本
課程是簡明西方哲學史課程，扼要地講述由
古希臘至現代具代表性的哲學家的核心理
論，強調從一發展的觀點剖析哲學問題的提
問與解決方式的演變。

課程大綱：

階段一

1. 導論：哲學與哲學史
2. 宇宙論時期的古希臘哲學家
3. 智者與蘇格拉底
4. 柏拉圖
5. 亞里士多德
6. 中世紀哲學
7. 笛卡兒
8. 斯賓諾莎

階段二

9. 萊布尼茨
10. 洛克
11. 柏克萊
12. 休謨
13. 康德
14. 黑格爾
15. 尼采
16. 馬克斯

講者：李敬恒先生

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 9 月 26 日起每星期一（階段
一，八講）

2005 年 11 月 21 日起每星期一（階段
二，八講）

時間：8:30-10:00pm

地點：華夏書院

PYA101y 哲學與人生問題（1 學分）

現代人往往將哲學視為一門學科，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，哲學家的首要任務，是以理性的態度來反思人生的問題。本課程便是回到哲學的原義，根據中外大哲的觀點，探究與討論一些重要的人生問題，包括死亡、幸福、痛苦、愛情、自由、人生意義等問題，澄清其意義，並指出其根本解決之道。

課程大綱：

1. 死亡的反思
2. 幸福的追求與德福一致問題

3. 如何面對痛苦？
4. 問世間情為何物？
5. 論自由
6. 人生意義的追尋

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 12 月 3 日起每星期六（八講）

時間：4:00-5:30pm

地點：香港人文哲學會

PYA204 社會與政治哲學（2 學分）

人是社會性的存在，人與人的關係，人與社會的關係，一向都是哲學家思考的重要問題。我們時時刻刻會遇到社會公平的問題，如何解釋社會的本質，如何制定一個公平的社會，如何保障每一個社會成員的權利，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。」本課程希望也可透過討論哲學的政治理論，對現代社會的政治理念有更多的認識，使我們可以做到「事事關心」。

課程大綱：

1. 古希臘城邦社會
2. 中基督教社會觀
3. 國家與政府
4. 個人主義

5. 自由主義
6. 公義與平等
7. 社群主義
8. 道德與法律
9. 民主與現代國家
10. 中國社會與政治哲學概述

講者：郭其才先生

新亞研究所哲學碩士，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 9 月 28 日起每星期三（階段一，八講）

2005 年 11 月 23 日起每星期三（階段二，八講）

時間：8:30-10:00pm

地點：香港人文哲學會

PYA205 自由與道德（2 學分）

何謂道德？一個老得掉牙又歷久常新的問題。老，是已有千萬紛紜的答案；新，是日常行事，只要思考，便不得不一次又一次重問，仿如新歷。人類評估價值，指導行為，追求美好生活，因而不得不有道德實踐，你與我都會愛、恨、擁抱價值、思想、感覺、處理情緒、執行義務、講求原則；但道德似乎愈問愈糊塗，不問嘛，又每每在相關的衝突中紅了眼，迷了腦，糾纏不清。至於自由，在完全自我和全快感年代的今天，是否已淪

為一種舒服感覺？愈有道德的人，是否愈失去自由？除了言論自由新聞自由集會自由這些我們日常生活上經常碰到的政治自由，有德性自由這回事嗎？說到底，仍是自由與道德的關係問題，本課程將和學員一起深入探討及思考這人生之大關。

課程大綱：

階段一

1. 道德與倫理
2. 義務論與價值論

3. 強勢義務與弱勢義務
4. 責任——自由在道德中的位置
5. 政治自由與德性自由
- 階段二
6. 中國哲學的德性自由
7. 西方哲學的德性自由
8. 自由的弔詭
9. 道德的慰藉
10. 自由的秘密

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 9 月 30 日起每星期五（階段一，八講）

2005 年 11 月 25 日起每星期五（階段二，八講）

時間：8:30-10:00pm

地點：香港人文哲學會

PYB401 唐君毅《中國哲學原論》導論（2 學分）

唐君毅先生曾著有《中國哲學原論》六大冊，他感到在中國哲學中，同一個名稱，各家的義理解釋都不同，應分別清楚這些概念的種類和層次，對它們加以說明，尤其是那些聚訟數千年的老問題，更應加以說明。唐先生的說明和清理，一方面本於文獻考訂和名辭訓詁，另一方面，更注意就義理本身來疏通滯礙，以見其義理歸趣。由此而希望讀者能見整個中國哲學的面目，看見其「原」，所以稱為「原論」。本課程會對唐先生《中國哲學原論》的觀點作出講解，歡迎對中國哲學有興趣者修讀。

課程大綱：

階段一

1. 原理
2. 原心
3. 原名
4. 原辯

5. 原言與默
6. 原辯與默
7. 原致知格物
- 階段二
8. 原道
9. 原太極
10. 原命

講者：方世豪先生

新亞研究所哲學組碩士及博士研究生，現任華夏書院人文學部研究員，香港人文哲學會幹事，《人文》月刊總編輯，以研究中國儒家哲學為主。

日期：2005 年 9 月 29 日起每星期四（階段一，八講）

2005 年 11 月 24 日起每星期四（階段二，八講）

時間：6:45-8:15pm

地點：香港人文哲學會

PYC301 當代英美哲學（2 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聞說歐陸的存在主義、現象學或後現代主義等；說起英美哲學界，亦只知上世紀前半的羅素或到邏輯實證論為止，之後的年代則鮮有談及。其實，英語哲學界的發展一日千里，對比於五十年前來說可說是面目全非。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。本課程將從早期分析哲學說起，進而講及邏輯實證論、日常語言學派、實用主義、邏輯實用主義及新實用主義等流派，讓學員能全面了解英美哲學的發展，填滿本港學界在當代英美哲學方面的空白。

課程大綱：

階段一

1. 早期分析哲學（一）：羅素
2. 早期分析哲學（二）：摩爾
3. 早期分析哲學（三）：維根斯坦
4. 邏輯實證論：卡納普
5. 日常語言學派：史陶生
- 階段二
6. 實用主義（一）：詹姆士
7. 實用主義（二）：杜威
8. 實用主義（三）：羅蒂
9. 邏輯實用主義：奎因
10. 新實用主義：戴維森

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 10 月 8 日起每星期六（階段

一，八講）

2005 年 12 月 3 日起每星期六（階段二，八講）

時間：2:15-3:45pm

地點：香港人文哲學會

PYC403x 康德哲學（1 學分）

「認識你自己！」是貫穿了西方哲學發展的格言。康德提出了四大問題作為其哲學的提綱挈領者，它們為「我能夠知道什麼？」、「我應該做什麼？」、「我可以希望什麼？」及「人是什麼？」。其中「人是什麼？」作為最根本的問題就是「認識你自己！」的變奏。康德哲學包攝甚廣，由知識論、倫理學、美學、以致目的論等無所不包。但是，將康德哲學作割裂式的處理未必是最好的閱讀方法。事實上，整體地理解康德不同的著作，尤其是他晚年有關歷史、政治的著作，我們可以得到一個很不相同的圖像，康德最後的真正用心可能是希望為人類整體劃定一個發展的方向。如欲從哲學的角度去理解人類整體為何物，康德哲學是一個很好的切入點。本課程將會解讀康德三大批判的重點，再附以若干

有關歷史、政治著作的討論，希望學員在課程完結時對康德哲學有一整體的把握。

課程大綱：

1. 康德的哲學概念
2. 純粹理性批判
3. 康德的道德哲學
4. 反省性判斷力及康德哲學中的系統性
5. 康德的歷史哲學

講者：黃浩麒先生

中文大學哲學系學士及碩士、中文大學哲學系博士研究生、華夏書院人文學部及中文大學校外進修學院兼任講師。

日期：2005 年 9 月 26 日起每星期一（八講）

時間：6:45-8:15pm

地點：華夏書院

PZA501 牟宗三《心體與性體》研究（3 學分）

牟宗三先生是當代新儒家中最重要的代表人物之一。牟先生精通中國哲學，對西方哲學亦有深入的研究。他以康德哲學為橋樑，疏釋及會通中西各大學派，成一家之言，被譽為當代中國最有創造力的哲學大師。牟先生學問淵博，著作等身，其中以《心體與性體》一書最膾炙人口。此書以詮釋宋明理學為宗旨，通貫宋明六百年之學術，釐清其思想脈絡、疏導其系統分合、確立其義理綱維，是一劃時代的鉅著。本課程正是以研讀牟先生這部著作為目的。講者是牟先生的弟子，追隨大師多年，課堂內除詮釋師說外，亦會提出自己多年來專研宋明理學的看法。

1. 本書綜論
2. 周濂溪對道體的體悟
3. 張橫渠對天道性命相貫通的展示
4. 程明道的一本論

5. 程伊川的分解表示
6. 胡五峰的知言
7. 朱子的歧出的系統
8. 陸象山的孟子學
9. 王學的分化與發展
10. 劉戡山的慎獨之學

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 9 月 27 日起每星期二（十六講）

時間：7:30-9:45pm

地點：華夏書院

PZB501 柏拉圖哲學及其現代發展（3 學分）

本課程主要介紹柏拉圖、亞里士多德及懷德海的哲學思想。柏拉圖及亞里士多德此處無須多

介紹，他們都是西方偉大的哲學家，開出愛智的人生方向及西方理性文化的傳統，後來對基督教亦產生很大的影響。這裡，我們簡單介紹

懷德海，他是現代西方偉大的哲學家，著名哲學家羅素和蒯因(W. Quine)的老師，與羅素合著的《數學原理》(Principia Mathematica)後來成為數理邏輯哲學的經典，懷德海曾說，近代歐洲哲學的發展只不過是柏拉圖哲學的註腳而已，他亦以柏拉圖哲學的承繼者自居，並吸收了近代多方面的思想（如達爾文的演化論及愛因斯坦的相對論等）而建立他的歷程形上學，認為事物並不是一個獨立不變的實體，而是普遍相關的，宇宙是一個動態的創造歷程。

課程大綱：

1. 導論：柏拉圖的哲學觀
2. 柏拉圖的知識論
3. 柏拉圖的理型論
4. 柏拉圖論美與最高善
5. 柏拉圖的政治理論
6. 亞里士多德的邏輯學
7. 亞里士多德的第一哲學：實體學
8. 亞里士多德的自然哲學：目的論的宇宙觀
9. 亞里士多德的倫理學
10. 柏羅丁的新柏拉圖主義

11. 亞里士多德哲學與基督教的融合：阿奎那的神學思想
12. 普遍相關性原理：懷德海對亞里士多德的實體的批評
13. 懷德海的歷程形上學(一)：實際事物、永恒對象與攝受
14. 懷德海的歷程形上學(二)：共生與歷程三階段
15. 懷德海的歷程形上學(三)：經驗與價值
16. 懷德海的上帝觀

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、志蓮淨苑文化部兼任講師、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 9 月 29 日起每星期四（十六講）

時間：7:30-9:45pm

地點：華夏書院

PZB502 謝勒《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學》研究（3 學分）

在德國哲學家麥斯·謝勒（Max Scheler, 1874-1928）最富創見的前期發展階段（大約在 1922 年前後）中，其哲思關注焦點一直在於倫理學的問題上。而在他的倫理學文字中，有著中心地位的當然是其《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學——一種倫理人格主義奠基的新嘗試》一書。此書宣稱以「現象學態度」闡述出一種「實質的價值倫理學」，並試圖以此種學說解決各種倫理學問題。這種價值倫理學強調有意向性的情感活動對於價值的把握，從而說明道德價值的由來。本課程將以此書和其他謝勒的相關文字為據，以探討這種倫理學思想的意義和力量。

課程大綱：

1. 現代西方思潮之中的倫理學研究
2. 謝勒的生平與思想簡介

3. 導讀一：甚麼是價值？
4. 導讀二：情感，及其與價值的關係
5. 導讀三：謝勒論人格，及其哲學人類學的基本構想
6. 導讀四：謝勒對康德倫理學的批評
7. 導讀五：實質價值倫理學的基本架構
8. 情感、價值、行為、德性、人格——價值倫理學作為一種倫理學型態

講者：英冠球博士

理工大學香港專上學院講師。喜歡聽音樂，不喜歡熱鬧。現正研究人際關係當中的情感與權力的關係現象。女兒出世之後，將謝絕大部分交際。

日期：2005 年 10 月 8 日起每星期六（十六講）

時間：2:15-4:30pm

地點：華夏書院

PZC501 牟宗三《佛性與般若》研究（3 學分）

《佛性與般若》是當代中國哲學大師牟宗三先生的佛學鉅著，本課程是此鉅著的研讀。牟宗三先生疏通魏晉南北朝隋唐之佛學，以見佛教自印度傳來後，如何為中國人所吸收融會而開出天台、華嚴兩大系統。今日西方哲學與宗教和中國文化交會之際，牟先生嘗試以中國佛學融攝西方哲學。書中順天台圓教思想接引康德「最高善」的哲學，開出「圓善論」哲學體系。本課程將詳細論及。

課程大綱：

1. 導論
2. 大智度論與大般若經
3. 中觀學派的觀法與破執
4. 大涅槃經之佛性義
5. 前後期唯識學
6. 起信論與華嚴宗
7. 天台宗之判教
8. 從無住本立一切法

9. 十不二門

10. 論圓教與圓善

講者：吳明博士

新亞研究所哲學組碩士及博士，當代新儒家大師牟宗三先生的入室弟子。現任新亞研究所哲學組教授、中文大學哲學系兼任助理教授，多年來在多間大專院校及校外課程部講授哲學

課程，教學經驗豐富。著有《實證與唯心》、《玄理與性理》等書，並曾在多種哲學期刊發表中西哲學論文和短文數十篇。

日期：2005 年 9 月 30 日起每星期五（十六講）

時間：7:30-9:45pm

地點：華夏書院

PZE501 意義建構及其毀構——往返於胡塞爾與海德格爾之間（3 學分）

今觀古典西方形上學，是〔有〕一相即，其嚮往也；是〔有〕現互角，其困惑也。當代現象學回溯古義，發明新趣。胡塞爾視存有為顯現為意識，有者為現象為意義。意識之體用為意向，意識之展示為境域。本源意向為明見，本源意義為真理；明見真理，息隱蔽崇顯現。境域既開放而統合，約異多歸同一。海德格爾先而標舉有者之存有，揭示隱蔽與顯現之互扣；繼而分別存有與有者，闡解同一與差異之角鬥；終而解消存有與有者，安立自化與四大之境界。胡氏維揚傳統，而傳統裂變；海氏揚棄傳統，而傳統覆沒。本課研討胡氏前後意向境域學說，及海氏前後本己無蔽自化四大學說，以探究顯隱同異一多之迷；引領學員經歷現象學之變異，管窺形上學之演革。

課程大綱：

1. 脈絡綜述
2. 胡塞爾現象學
 - a. 意識之意向性
 - i. 意向作行
 - ii. 智思與所思
 - b. 意識之境域性
 - i. 意識經歷
 - ii. 綜合與統一

c. 前思經驗

i. 肉身

ii. 感覺

d. 明見與真理

3. 海德格爾現象學與後現象學

a. 存有之意義

i. 世界之世界性

ii. 在世之在

iii. 本己與非本己

iv. 開顯與無蔽

b. 自化之是現

i. 服務與信靠、世界與大地

ii. 任讓、靜謐、對域

iii. 四大與事物

4. 義理總評

講者：葉達良先生

香港中文大學哲學學士及哲學碩士，德國烏帕塔爾大學（Bergische Universität Wuppertal, Deutschland）哲學博士候選人，華夏書院人文學部副主任兼研究員，以及中文大學校外進修學院、香港大學專業進修學院、睿哲文化學會兼任講師。

日期：2005 年 10 月 8 日起每星期六（十六講）

時間：4:45-7:00pm

地點：華夏書院

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

鄧小平先生在《思想更解放，改革的步子更快一些》中說：「能否真正順利地實現大陸和台灣的統一，一要看香港實行『一國兩制』的結果，二要看我們經濟能不能真正發展。」。大陸的經濟發展已有目共睹了，而香港實施的「一國兩制」卻一直未能發揮很顯著的作用來說服台灣同胞接受統一，其問題是香港未能在

政治方面向台灣示範出信心來。鄧小平先生也說過：「中國人的智力不比外國人差，中國人不是低能的，不要總以為只有外國人才幹得好，要相信我們中國人自己是能幹好的。」。或者假如民主派議員能在思維上稍作調整，從統一大業的角度考慮一下其角色，說不定普選有可能大步向前推進，但願如此吧。

二〇〇五年秋季(9/2005-1/2006)課程時間表 專上課程科目時間表

平日課節 地點/時間	星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	周六課節 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	人文哲學會		人文哲學會
1 6:45 - 8:15pm	康德哲學	中國哲學史(宋代哲學)	道教概論	唐君毅《中國哲學原論》導論	邏輯	一 2:15 - 3:45 pm	當代英美哲學
	哲學概論		現代文學概論				
2 8:30 - 10:00pm	西方哲學概述	/	社會與政治哲學	/	自由與道德	二 4:00 - 5:30 pm	中西人生思想
							哲學與人生問題
/	/	/	/	/	/	三 5:45 - 7:15 pm	合教課程中國哲學概述

研究課程科目時間表

平日課節 地點/時間	星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	週六課節 地點/課節	星期六
	/	華夏書院	/	華夏書院	華夏書院		華夏書院
7:30 - 9:45pm	/	牟宗三《心體與性體》研究	/	柏拉圖哲學及其現代發展	牟宗三《佛性與般若》研究	一 2:15 - 4:30pm	謝勒《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學》研究
	/	/	/	/	/	二 4:45 - 7:00pm	往返於胡塞爾與海德格爾之間