

人文

二 五年十月 . 第一四二期

【人文論壇】

神六飛天喜與憂 方世豪 頁 2

【西方哲學】

柏拉圖人生哲學之初探 黎耀祖 頁 4

【比較哲學】

佛教知識論與西方知識的若干比較 莊朝暉 頁 14

【哲學專欄】

哲學淺說—哈伯馬斯的溝通行動理論 韋漢傑 頁 22

【本會通訊】

二 五秋季步行籌款暨哲學清談 頁 25

哲學對談暨新一屆幹事會改選活動 頁 27

2005 年秋季華夏人文學課程(包括研究課程)現正招生 頁 28

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

HONG KONG SOCIETY OF HUMANISTIC PHILOSOPHY

<http://www.hkshp.org>

撰文：方世豪

神六飛天喜與憂

神州六號順利升空，兩位太空人也安全返回地球，中國的航天事業又進一步。中國花了大量資源，無數的人力物力，終於可以載人上太空，又載人返回地球，標誌著中國人的科技水平又邁進一大步。

還記得上次中國首名太空人楊利偉訪港，引起一陣熱潮。我在課堂上請中學生做偶像選舉，結果楊利偉成功殺入五強，擊敗很多天王巨星。看來這次神州六號任務完成，將又引起新一輪的太空科技熱潮。

有人批評太空人行行企企、無無聊聊的五天所謂「太空計劃」勞民傷財，中國那麼多災民要救濟，那麼多山區學校要維修，那麼多學童沒有書讀，卻花大量金錢送人上太空爭面子，實在不值得。但有經濟專家說航天計劃實際可帶來許多商機及賺錢概念，花去的很快會賺回，還有利可圖。據說國內與太空科技有關的股票被熱炒，就算和科技無關的蒙牛牛奶和中國人壽以太空人為宣傳。也據說太空計劃有大量商業贊助，科技部門有賺無蝕，加上航天科技隨時可轉為商業用途，是一項必賺的長線投資。

還聽說中國這次航天計劃會引起新一輪的太空科技競賽。以前只有美國和蘇聯在競爭，以示國勢強大，

爲了爭誰先上太空，爭誰首先踏足月球，耗費大量資源。近年美國和俄羅斯沒有以前那麼富有，要省吃儉用，已減少了航天科技研究，科技競賽已停止了。但現在中國成爲第三個有能力送人上太空的國家，美俄已不能坐視，感到威脅，因此會重新加強航天科技的研究。據說連英國和日本也想染指航天科技的領域。

飛上太空的夢想，本來是沒有實用價值的「壯舉」，代表了一種民族感情。這夢想是希望由此而帶領國家民族進步，使國家成爲一個富強有實力的國家。現在看來在經濟上、科技上真的可爲國家帶來進步，不是沒有實用價值，而是非常有實用價值。怪不得年輕人以太空人爲偶像，兩位太空人要受英雄式歡迎。

其實中國人追求科學的夢想已有百多年了。還記得五四新文化運動時的口號嗎？那時中國人非常希望中國變成強國，不要再被列強欺負，提出要迎接德先生和賽先生的口號，也就是民主和科學。今天民主還沒有實現，但科學看來真是「超英趕美」了。科學真的可救國嗎？科學真的可令國家富強嗎？科學真的可以主宰人的前途嗎？

今天看來，追求科學的夢還在，中國人的文化心態還是和五四時一樣，甚至更徹底，認爲科學代表進

步，科學代表力量，科學代表富強，科學代表文明。中國如要進入文明時代，要成為富強民族，要成為國際大國，就要有先進的科學，航天科技就是最先進的科學。

不錯，因為中國傳統文化缺乏科學精神，百多年來中國受到西方科學文明的衝擊，出現重重危機，中國人對自己的文化完全失去信心，只看重科學文明。甚麼是西方科學文明？百年前是船堅炮利，今天就是神六升空。中國傳統文化就是缺乏科學精神。所謂科學精神是一種理智的分析精神，要用理智分析經驗世界事物，然後就已有的分析經驗，超越經驗自身而了解事物背後的結構，形成科學理論，再由科學理論去預測未來世界。這種精神不單可以預測未來世界，還可以改變未來世界。航天科學家就是預測了這次升空的旅程所遇到的變化，作出安排，太空人才可安全無事地完成任務。如果人類可以在太空工作，便更能透過太空對地球作出影響。如果對地球的影響不是很大，各個大國又何必作太空競賽呢？這完全是科學精神的表現。

中國文化自一開始便沒有這種理智分析的意識，中國人都把數目、時間、空間等概念融入日常生活之中，數目、時間、空間不是用來分析的，而是代表不同的價值。中國人沒有把科學概念和人日常生活的關係切斷，總是和人的利用厚生有關，因此不能形成抽象的科學理論，沒有科學精神，沒有科學成就。但沒有科學成就不代表沒有成就，不是沒有科學成就就代表落後。不顧一切的把別人的科學成就做出來，才代表文明進步嗎？這和當年不顧一切的做出大炮戰船來對付西洋軍隊有何分別？

百年來的歷史，讓我們看到中國一遇到西方文

化，我們便招架不住，首先是大炮和戰船打開了我們的門戶，跟著是銀行和工廠令農村經濟崩潰，科學方法和科學知識令中國學術解體，中國傳統文化在日常生活中的風俗都被破壞了。當然，這些衝擊也帶來了中國文化的開放和經濟改革，不再閉關自守，而且科學方法確是很有用，例如：西方醫學的引進就救回不少人的性命。這是西方科學文明的優點，也是中國文化不能抵擋，也無力抵擋的原因。這表示中國文化確有缺點存在，但有缺點不代表沒有優點，即是說中國人的智慧如果不是用在科學上，就必定是用在其他地方，另有其他成就。所以中國引入西方科學文明雖然有好處，但它對中國傳統文化的破壞也很厲害，結果可能會得不償失。

我現在要說的不是要排斥科學，也不可能排斥，我只想表示我們應怎樣接受西方科學，這是需要自我反省的。盲目的跟從別人的標準，跟從別人的做法，人家上太空，我們又上太空，就像別人做戰船，我們又做戰船一樣，是不會成功的。更重要是，如果要破壞中國傳統文化，被動地接受科學文明，會得不償失，科學文明也不能成功創造。我用唐君毅先生的意思，就是科學文明有它的優點，但也有它的限制，中國文化有它的缺點，但也有優點，如果中國傳統文化不能繼續發展下去，則接受西方科學也永不會成功。我們必須從中國文化中引發出主動的精神來接受西方科學文明，如此才能真正成就科學文明，也成就中國文化，成就做人的價值。

神六飛天，確是表示中國人的科學達到一個高度水平，這是可喜的，但如果只是為了追上美俄的科學技術，以顯示中國的富強，這樣的文化心態便可真令人憂心了。

撰文：黎耀祖(南京大學中國哲學博士班研究生)

柏拉圖人生哲學之初探

一)引言

在西洋哲學史中，柏拉圖是一位舉足輕重的大哲學家。在他龐大而完整的哲學體系中，他處理了自然哲學、人生哲學、存在論（理型論）、宇宙論、知識論、政治論、道德論、靈魂論、藝術論、範疇論、辯證法、幾何學、修辭學等等的問題；而他所提出的很多哲學概念如理型(idea)，回憶說(recollection)及哲學王(Philosopher King)等等，對整個西方哲學的發展有著十分深遠的影響，二千多年來仍不斷引發哲學上的討論，可以說西洋哲學的問題很多是源自柏拉圖的。無怪乎現代哲學家懷海德(Whitehead)說：「兩千五百年的西方哲學只不過是柏拉圖哲學的一系列腳注而已。」[1]正由於柏拉圖在西洋哲學史中有那麼重要地位，故此便選擇了柏拉圖作為這篇論文的研究對象。那麼，為甚麼要討論柏拉圖的人生哲學呢？因為一般學者較為集中研究柏拉圖的存在論（特別是理型論）、政治哲學、知識論及道德論，至於人生哲學的問答卻相對地較少深入而系統的研究。另外，人生哲學的問題亦非完全可以獨立於其他哲學範疇之外而作單獨的研究，當中亦涉及宇宙論、理型論、道德論、靈魂論及自然哲學等等內容的討論，所以在內容上比較豐富。決定了論文的研究範圍之

後，要交代一下論文的研究方法。其實，一般學者在闡述柏拉圖的哲學思想時主要採用兩種方式，一是對原典逐篇解讀，一是將其思想作為一個系統來加以概略式的描述。筆者現在會將兩者結合，先以生死愛欲這些概念作為柏拉圖人生哲學的切入點，然後以三世的時間框架配合人生三大問題來建構起一個簡單的分析架構，然後再將柏拉圖五篇對話錄[2]中相關的材料套入這個分析架構中加以分析討論，務求能整理出柏拉圖較具系統性的人生哲學思想。最後以佛家有關於人生哲學，特別是生死輪迴的思想與柏拉圖的系統作一比較，藉此對柏拉圖的人生哲學作出一個客觀而合理的評價。

至於這個分析架構究竟是怎樣的？亦要在此作一簡單的交代。首先，「人生」究竟是指甚麼呢？一般來說，人生是指一個人「從生到死」的一段生命歷程，而在這段生命歷程之人人總會有大大小小、程度不同的吉凶禍福，當中如何處理？如何面對？如何活出人的意義？如何確立自己存在的價值？這些全是人生哲學所要面對及處理的問題。既然說是人生哲學，當然以作為存在主體的人作為問題討論的中心，以人作為

問題的起點。於是我們便會先問「我是誰？」的問題，要對自己存在的身份及地位作出界定。當我們問「我是誰」的時候必定會涉及到前世問題，正如佛家所提出的疑問：「未曾生我誰是我？生我之時我是誰？」[3]既然問及前生，亦必會再追問來世的問題，於是乎便會出現人生存在的時間三向度：前世、現世、來世。關於人生存在時間三向度的問題，科學不能夠回答，因為科學建基於經驗，對三世問題無法肯定，當然亦沒法否定，那麼只有哲學中的道德進路及宗教進路可以處理。針對人生存在三向度的問題，引發出三大問題，就是生從何處來？死往何處去？今生當若何？第一個問題是問「生」的問題？第二問題是問「死」的問題？第三個問題是問如何在現世活出生命意義及價值追求的問題，這涉及愛、欲的問題。基本上，人存在的時間三向度就是本論文的主要分析架構。只要我們知道自己從何而來，界定清楚自己的身分和地位，知道自己死後去向之後，就可以為現世確立正確的人生方向，確立安身立命之所，然後突破人生的局限，展現生命存在的價值。

二)柏拉圖對「生」、「死」問題的看法

1.有關「生」問題的探討

在人生哲學中，有關「生」問題的討論亦即是處理「人從何而來」的問題。在處理這個問題之前，我們要先處理了人的結構是怎樣及構成人的元素是甚麼這兩個問題。

柏拉圖在《蒂邁歐篇》借蒂邁歐之口，十分詳盡及有系統地論述了整個宇宙（包括人在內）的形成過程及其結構的問題。柏拉圖指出整個宇宙是由宇宙創造者德謨革（Demiurgos）有目的地創造出來的，創造神依照永恆不變、自我同一的模型，配合水、火、氣、土這四種元素（材料）及場所（空間）創造出整個宇宙。基本上，創造神是先創造出世界靈魂作為推動宇

宙運作的力量，再按幾何結構來創造出天體，然後再創造時間，使可感世界的一切都能發生在時間之中。可以說，創造神是先創造出世界靈魂，然後再創造出世界的形體。[4]接著，創造神又創造了各種動物，包括天上諸神的族類，飛翔在天上的鳥類、水族類及陸地上行走的生物。[5]創造神在最後階段才創造出人。在造人的過程之中，亦是先做出人的靈魂，然後再造出人的肉體。可以說，人跟宇宙的構造一樣，是由靈魂與肉體這兩部分構成，而在構造的過程中，神是先創造精神性的靈魂，然後再創造物質性的肉體。至於構成人的元素，亦是水、火、氣、土這四大元素。[6]談到這裏，我們已處理了人的結構（靈魂與肉體的組合）及構成人的元素（肉體由火、水、氣、土四大元素組成，靈魂是諸神摹仿創造者製造的，當中有不朽的理性及可朽的情緒、欲望和感覺）是甚麼的問題。解答了這兩個問題之後，「生從何而來」的答案已不言而喻：人就是由神所創造出來的。不過，有一點要交代清楚的是柏拉圖在《蒂邁歐篇》中所講的創世紀並不是基督宗教所講的那一套，當然其中有些觀點是基督宗教繼承柏拉圖的。再者，柏拉圖所講的創造神亦非基督宗教所講的上帝，因為柏拉圖所講的神是哲學上、邏輯學上的神而非人格神，況且柏拉圖的神不是全知、全能的，它亦需要借助永恆的理念、模型及四大元素及空間才能創造宇宙。

2.有關「死」問題的探討

a.死後往何處去

有生必有死，柏拉圖處理了「生從何處來」的問題之後，接著就要處理「死往何處去」的問題。「死」是人人都要面對的問題，沒有人可以避免，故此有「生」是否一定會「死」這個問題是沒有討論意義的；但是人死之後往何處去這問題卻不同，不同的哲學家及宗教都會提供不同的答案，甚至有人更會認為人死如燈滅，「人」一

死甚麼都沒有，又何需處理死後往何處去這問題呢？珍惜當下，及時行樂就夠面對死亡問題，柏拉圖有他自己的一套看法。

上文曾提及人是由靈魂及肉體這兩部份組合而成的，而神在創造人的時候是先創造出人的靈魂，然後再造人的肉體，所以靈魂的存在是先於肉體的，而且柏拉圖更認為靈魂與肉體根本就是兩個不同世界存在的東西，靈魂先驗地是理型界的存在，肉體是現象界的存在，所以人死後靈魂未必一定會落入輪迴之中，如果能夠行善積福，遏制欲望、淨化靈魂的話，靈魂就可以永遠脫離肉體的束縛，再返超越的理型界之中，可以說，在柏拉圖的思想之中，理型才是永恆存在的世界。所以，柏拉圖認為死亡並不可怕，它並非一件苦事反而是一件樂事，因為死亡正是代表靈魂可以從肉體的枷鎖之中釋放出來，雖然靈魂的可朽部份會跟肉體一同死亡，但是不朽的、純潔的部份卻會重獲自由。柏拉圖在《斐多篇》(Phaedo)中說：「死亡只不過是靈魂從身體中解脫出來，對嗎？死亡無非就是肉體本身與靈魂脫離之後所處的分離狀態，和靈魂從身體中解脫出來以後所處的分離狀態，對嗎？除此之外，死亡還能是別的甚麼嗎？」[7]雖柏拉圖認為死亡只不過是靈魂從身體中解脫出來的分離狀態，但是靈魂解放出來之後是否一定會返回永恆的理型世界呢？答案是不一定的。如果靈魂從肉體中解脫出來時已被肉體的欲望（如情欲、物欲、性生活享受）、仇視、畏懼等不良因素所污染了的話，靈魂不會超昇而返回理型界，反而要落入不斷的生死輪迴之中。[8]有關靈魂如何輪迴的情況，留待下文詳作論述。相反地，如果靈魂從肉體中解脫出來的時候是純潔的，沒有帶著肉體給它造成的污垢的話，靈魂就可以不需接受輪迴之苦，返到理型界或比這個世界可能更加美好、更加昌盛的世界。[9]

至於我們要怎樣做才可以淨化我們的靈魂呢？柏拉圖說要訓練自己從容面對死亡，訓練的工具就是追求哲學，透過哲學的追求就可淨化靈魂。可以說，實踐哲學可以令我們禁止一切身體的欲望，不受欲望操控，這樣靈魂就可以得到淨化。[10]至於如何實踐哲學，如何淨化靈魂，柏拉圖在《會飲篇》(Symposium)中有詳盡的論述，故不在此贅述。

b. 靈魂不朽的論證

由於人的死亡只代表靈魂與肉身的分離，並不代表靈魂必定是從肉體的牢獄中獲得釋放，重新進入永恆的理型世界。柏拉圖為了令靈魂重返理型界有可能及使人的行為必定具有善惡因果的價值一致性，所以一定要說靈魂不朽，在這個問題上，柏拉圖提出了六個論證。

一) 生成是對立物的不斷循環[11]

柏拉圖說：「凡有對立而存在之處，對立的事物產生對立的事物，例如美是醜的對立面，正確是錯誤的對立面，還有無數其他事例。……這是否為一條必然的法則，凡有對立面的事物必定從其對立面中產生，而不會從其他來源中產。」既然生與死是對立的事物，所以兩者理應交互生成，從生有死，從死有生，生生死死，不斷循環。由於生死交互生成，不斷循環，所以靈魂再生，不朽存在就成為可能。

二) 從知識的回憶說來推論出靈魂不朽[12]

柏拉圖認為我們對於理型界的知識客觀而真確，而這些知識的獲得與感性經驗及現象界無關，而現在寄寓於肉體之中的靈魂絕

不可能認到這些真確而具客觀性的真理。故此，這些關於理型界的知識必定是靈魂在前世已經有，只是現世通過回憶作用把這些前世已有的知識重新召回來。故此，有關理型界知識的成立就足以證明靈魂曾於前世存在，甚至之前幾世存在過。根據此理，現在世亦將會成為未來的過去世，現在的知識將來亦會成為來世回憶的對象，由此可以明靈魂是不朽的。

三)從靈魂的神性導出靈魂不朽[13]

柏拉圖將存在的事物分為兩類：一類是神聖的、不朽的、理智的、統一的、不可分解的、永遠保持自身一致的、單一的；另一類是凡人的、可朽的、不統一的、無理智的、可分解的、從來都不可能保持自身一致的。靈魂與肉體相比起來，柏拉圖認為靈魂與前一類事物最為相似，肉體卻與後一類事物相似。既然現在靈魂跟第一類事物同樣具有不朽的、統一的、單一的、不可分解的屬性，故此靈魂就不可能有任何變化、也不可能被毀滅，所以它必然是不死和永恆的存在。

四)從語意分析證明靈魂不朽[14]

柏拉圖認為靈魂是生命原理，生命既然是靈魂的生命原理（本質屬性），故此應該是不朽的，否則生命原理與靈魂在語意上會出現矛盾，因為如果靈魂是可朽、是死滅的話，就會與生命構成矛盾。

五)從道德倫理角度證明靈魂不朽[15]

柏拉圖認為任何存在物的壞滅衰亡，必

定由內在而固有的惡因所造成。靈魂之中雖有惡的成份，如無知、怯懦、放縱等，但是靈魂卻不會被這些惡的成份影響而滅亡。可以說，無論是內在還是外在於靈魂的惡都不能使靈魂壞滅衰亡，靈魂仍是永恆地存在著。故此，靈魂一定是不朽的。

六)從靈魂的自動性來證明靈魂不朽[16]

柏拉圖說：「一切靈魂都是不朽的，因為凡是永遠處在運動之中的事物都是不朽的。那些要由其他事物來推動的事物會停止運動，因此也會停止生命；而只有那些自身運動的事物只要不放棄自身的性質就絕不會停止運動。還有，這個自動者是其他被推動的事物的源泉和運動的第一原則。」由於靈魂是一種自動的存在，亦是推動其他事物的源泉及第一原則，故它無生滅可言，一定是不朽的。

c · 對靈魂不死論證的批評

柏拉圖要設法論證靈魂不死，但是我們是否真的可以透過理性的方法去證立靈魂不死呢？如果以康德批判哲學的立場來看的話，靈魂根本是超越經驗範疇的形上存在，我們對它根本沒有任何的感性經驗，如果我們強行以理性範疇去證立超驗的靈魂存在的話，這就是理論理性的誤用，最後只會變成獨斷論(Dogmatists)。柏拉圖對靈魂的論證亦一樣，因為我們對靈魂缺乏經驗，所以同樣地可以其他理由來證立「靈魂可朽」的命題。事實上，柏拉圖這六個論證亦存在著缺失的。例如第一個論證：生成是對立物的不斷循環。對立的觀念我們可以說是互相相對地交互生成，如有「生」的觀念時就預設了有「滅」的觀念，有「滅」的觀念時亦預設了有生與之相對，

這只是概念上的相對互生，但是在經驗上是否真的有生就一定有滅，有滅就一定有生呢？這是存疑的，生死問題亦是同一情況。再者，生死是互相交互生成，亦是一種循環論證，因為生證明了死，死再證明生，然後生又再反過來證明死。這不是循環論證嗎？又如第六個論證：從靈魂的自動性來證明靈魂不朽。雖然柏拉圖說「凡是永遠處在運動之中的事物都是不朽」，並以此作為論證靈魂不朽的大前提，但是我們如何建立「靈魂是自動的」這個小前提呢？所以最後亦是推不出靈魂不朽的必然結論。其他的論證亦存在著不同的缺失，但我們沒有必要將之逐一指出。

另一方面，柏拉圖雖然要證立靈魂不朽，但是他自己所說的不朽卻並非指所有的靈魂，而只是指靈魂的理性部分。基本上，柏拉圖將人存在的靈魂區分為三類，分別為理性、激情及欲望。其實，如果柏拉圖將靈魂不朽作為宗教上的信仰或道德上的設準來看待的話，就可避免以理性範疇去論證靈魂不朽而引致的缺失。但無論如何，柏拉圖的靈魂不朽說為現實人生的生命超昇及道德行為的因果價值統一性提供了必然的保證。

三) 柏拉圖對「愛」、「欲」問題的看法

當我們處理了「生從何處來」及「死往何處去」這兩個問題之後，就要處理「今生當若何」的問題，究竟在現世存在，我的責任和使命是甚麼？我完成了這些責任沒有？如何生活才可以提昇生命的質素活出生命的意義？

1. 愛欲與生死輪迴的關係

柏拉圖要我們過著公義的生活，只有這樣才可提昇生命的質素，否則就會沉淪下墮。而人生最重要的目標就是追求真、善、美。真與美、與善是有等同的

價值，但只存在於理型界之中，人生追求真善美的過程就是哲學。那麼追求真、善、美的動力是甚麼呢？就是愛(Eros)，愛的本質就是要追求美、善，而智慧是最美的東西，所以追求美、善亦即追求真善美。可以說，對真善美的追求亦是欲望(desire)的一種，不過這種向著美、善進發的欲求是正面的，層層超昇的，是由最低層次的肉體上的「愛」超昇到追求精神上的「愛」，追求真、善、美的絕對統一。這樣，透過哲學對真善美的追求，人的靈魂就可以淨化，死亡時就可以擺脫肉體的束縛，直接到理型世界之中。相反地，如果人只沉淪於肉體上的愛物質生活的享受及過著不正義的生活的話，欲望只會使人不斷向外索求，最終只會沉淪於各種欲望之中而不能自拔，亦需要在生死之間不斷輪迴，直至靈魂得到淨化為止。

2. 貫通三世的生死輪迴觀

柏拉圖雖然說「死亡」是靈魂從肉體中解脫出來的狀態，但是靈魂從肉體解放出來時未必一定是完全純淨的，不是純淨的靈魂是不可以立即重返永恆存在的理型界，反而要在生死之中不斷輪迴，直至靈魂完全淨化為止。以下將對作為個體生命存在的「人」的輪迴情況作一介紹。

a. 輪迴的原因

柏拉圖在《斐德羅篇》中講了一個神話，他說：「純潔的靈魂若不能跟隨神，甚麼真理都看不見，而只是碰到不幸，受到健忘和罪惡的拖累，並由於重負損傷了它的羽翼而墮落地面，那麼它就會遵循這樣一種法則沉淪。」可見，如果人不追求真理、追求智慧，最後只會受到罪惡的拖累，沉淪於欲望之中而不能自拔，生命質素不斷地下降。[17]柏拉圖亦說如果人「轉向一種比較卑賤的、非哲學的生活方式、渴慕虛榮，那麼當靈魂不謹慎或醉酒之時，兩顆靈魂中的劣馬

(激情及欲望)就很有可能乘其不備把他們帶到某個地方,做那些大多數凡人以為是快樂的事來充分滿足欲望。做了一回,他們以後就不斷地做。」[18]可見當人追求非哲學的生活方式、渴慕虛榮及耽於逸樂時,就會失去智慧,並會為滿足欲望而要於生與死之間不斷輪迴。

b · 不同形態的輪迴

柏拉圖指出人依據自己所做的不同行為而投生到不同的肉體。「那些不去努力避免而是已經養成貪吃、自私、酗酒習慣的人,極有可能會投胎成為驢子或其他墮落的動物。」至於「那些

自願過一種不負責任的生活,無法無天、使用暴力的人,會變成狼、鷹、鳶。」而那些「養成了普通公民的善的人……通過習慣和實踐來獲得,而無需哲學和理性的幫助,……可能會進入某種過著社會生活,受紀律約束的動物體內,比如蜜蜂、黃蜂、螞蟻,甚至可能再次投胎於人。」[19]而那些第一次再生的靈魂,柏拉圖說他們不會投生於任何獸類之中而只會投生為人,不過他們會因應自己看見真實存在的程度多少而投胎成九類不同的人。看到大多數真實存在的人會成為智慧或美的追求者,看到最少真實存在的人會成為僭主。現將這九類靈魂投生為人的情況表列如下:[20]

類別	靈魂所投胎成的人	對真實存在的認識
第一類	智慧或美的追求者	最多
第二類	守法的國王或勇士和統治者	少些
第三類	政治家、商人或生意人	少些
第四類	運動員、教練或醫生	少些
第五類	預言家或祕儀祭司	少些
第六類	詩人或其他模仿性的藝術家	少些
第七類	匠人或農人	少些
第八類	蠱惑民眾的政客	少些
第九類	僭主	最少

柏拉圖又在《斐德羅篇》249A 中指出,所有投生於肉體的靈魂,如果是依照正義而生活的話就可以獲得較好的命運,若不依正義而生活的話,命運就會較差。換言之,人若依正義而行事的話,生命質素必定可以得以超昇。那麼要多久才可以脫離生死輪迴呢?柏拉圖說是要一萬年,不過如果人能用愛欲來追求智慧的話,只要三千年就能得到解脫(恢復羽翼、高飛而去)而返理型界中。

3 · 如何透過愛來淨化靈魂

其實,柏拉圖探討「生從何而來」及「死往何處去」這兩個問題,最終的目的都是要確立現世的意義,要為現實人生找尋安身立命之歸宿。正正因為認識到自己的前世、今生及來世的生命走向,亦意識到自己的靈魂的不死,於是人生就有希望,人才能夠有意義地生活下去,才能夠選擇自己應該要做的事情去做,逃避自己認為不應該的事情,逐步逐步提昇自己生命存

在的質素及價值。

對於現世（生），柏拉圖提出了「愛」（Eros）的學說，「愛」的問題在《會飲篇》中討論的最多。基本上，人是有追求美善的天性，於是乎便產生了「愛」。「愛」是生命的動力，亦是我們從事哲學研究的動力。有了「愛」，人可以依恃著它去過合乎正義的生活，去認識真理，去追求人生的美善。「愛」作為一種欲求（desire），可有兩方面的發展方向，如果追求美善的話生命就會超昇，靈魂就會得到淨化，如果追求逸樂、沉迷於逸樂的話，生命必定會向下墮，當中的關鍵全在人自己自由意志的抉擇。

《會飲篇》中所提及的愛可有精神上及肉體上的

分別。精神上的愛是指對真、善、美的渴求。肉體上的愛亦即是性愛，性愛之中又有男女之間的異性愛及男男之間、女女之間的同性愛。其中同性愛比異性愛更為高尚，因為異性愛只是為了性的滿足及繁殖下一代，但是同性愛卻以精神上的智慧和美德作為自己渴求的目標。當然，柏拉圖並非只停留在同性愛之上就滿足，還要再作突破，從肉體上的追求層層突破至精神上的追求，即從肉體上的生育求不朽，昇華至精神上的生育，追求智慧和美德的不朽，直接把握真、善、美的理型。在《會飲篇》中，柏拉圖提出了一種名為「向上引導」（epagoge）的方法來認識「理型」，即從具體事物開始，層層向上轉化，最後達到「理型界」。這個對「理型」的認識及轉化過程，可表述如下：

步驟	層層超昇、突破的情況
第五步	突然跳躍而到達最後的目的，直接把握美善的理型。(Absolute beauty and the Good)
第四步	再由對美的靈魂的追求，進一步轉向追求美的制度和學問(The Study of Science and Knowledge)
第三步	突破對某一殊別的美的形體的追求，認識到掌握靈魂的美是高於肉體的美。 (From the physical body to the spiritual)
第二步	從美的形體認識了美的道理，認識到各個美的形體都共有的美的形式。 (General beautiful body)
第一步	人開始愛一個殊別的、具體的美的形體。 (Particular beautiful, physical body)

總之，最初我們是認識美的形體，然後是美的靈魂、美的制度、美的學問、美的智慧，最後直接把握美的自身，即美的理型。透過這種層層超昇的方法，我們的靈魂就可以得到淨化，就可以突破生命之中的種種局限。直接達到理型界的存在。而這種淨化靈魂

的過程，亦是哲學的學習過程。可以說，透過哲學的訓練就可以將生命轉向，獲取真實的知識、智慧，直達理型界。因此，柏拉圖認為人應該學習哲學，社會亦應以「哲學王」來統治，提昇自己及別人的靈魂，發揮其中的聖潔本質。這亦即是柏拉圖所講「洞窟之

喻」的精神。[21]

四)柏拉圖人生哲學與佛家哲學的比較

柏拉圖的人生哲學主要是從「生」、「死」這兩方面確定了生死輪迴是人存在無可避免的必然處境，而人之所以要墮入生死輪迴之中完全是基於自己對欲望的渴求及沉淪，不願過合乎正義的道德生活，故此現實人生的意義就在於學習哲學、追求真善美、由肉體

上的「愛」開始層層超昇突破，轉化為對精神上的愛，追求真、善、美的理型。這樣去作哲學的實踐，淨化自己的靈魂的話，死後必定能夠脫離肉體的束縛返回理型的真實世界之中，獲得最終的解脫。這種由現實人生要面對生死輪迴的處境而追求生死解脫，超越生死輪迴的思想跟佛教同出一轍。以下嘗試以表列的方式將佛教的輪迴思想跟柏拉圖的思想作一簡單的比較。

	佛教（原始佛教）	柏拉圖	備註
1·「人」作為存在主體的構造	人是由四大（地水火風）及五蘊（色受想行識）所組合而成。當中有物質性的元素（四大及色蘊），亦有精神性的元素（受想行識四蘊）	人由靈魂及肉身這兩部份組成，靈魂是精神性，肉身是物質性的。而人的肉身是由火、水、氣、土這四大元素所組合而成。	兩者均認為人是由精神性及物質性的元素組合而成，佛教的四大跟柏拉圖的四大，在本質上是一致的。
2·人之所以要輪迴的原因	被貪、嗔、癡等無明煩惱障蔽，不斷起惑造業，這便要償付錯誤行為的代價：生死輪迴。	被欲望、罪惡拖累、渴慕虛榮、耽於逸樂，甘於過比較卑賤及非哲學的生活方式。	兩者都是以自己生命中的不良因素作為輪迴原因，大家都是自作自受的。
3·貫通三世的輪迴主體	原始佛教說無我，只是以業作為貫通三世的媒介，後來瑜伽行派吸收部派的思想而安立阿賴耶識(ālaya vijñāna)作為輪迴主體。	以精神性的靈魂作為貫通三世的輪迴主體。	佛教是無我的輪迴思想，柏拉圖是有我（靈魂實我）的輪迴思想。
4·輪迴的界域	佛教認為眾生是在三界（欲界、色界、無色界）、六道（天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、畜生）之中輪迴轉生的。	認為人會在畜生、昆蟲及人這幾類個體生命存在的形態中投胎，在人這界域中分為九等高低不同的投胎。	在輪迴的界域上，佛教比較豐富，基本上，柏拉圖只劃分出人及畜生二趣。
5·超越生死輪迴的方法	消極方面：受持五戒、十善。不犯錯，不作惡因。 積極方面：修八正道、積習善因、以求解脫。	學習哲學、以「愛」去追求真、善、美藉以淨化靈魂。	兩者的方法雖有差異，但目的都是一致的。

6 · 解脫的境界	超出六道、斷除生死，證入涅槃境界。	靈魂脫離肉體的束縛進入理型界的真實存在。	彼此的目的地雖有不同，但是同樣有超越生死輪迴的要求。
-----------	-------------------	----------------------	----------------------------

從上表的比較可見柏拉圖的輪迴思想跟佛教所講的十分相似，尤其是在精神上大家是完全一樣的，都是認為人自己行為上（生命中的惡及煩惱影響）的偏失引至到生死輪迴，最終的理想都是要在現實人生上好修行，突破自己生命的局限，最終脫離生死輪迴的束縛。不過，在某些地方，如輪迴的原因、輪迴主體的具體運作及輪迴的界域這幾方面，佛教的論述是較柏拉圖的要精密。佛陀所處的年代比柏拉圖要早二、三百年，當時柏拉圖有否機會吸收到佛教的輪迴思想呢？[22]這有待歷史學家去作進一步的考證。雖然，柏拉圖的輪迴思想跟佛教的相比是較為遜色，但是柏拉圖不竟是哲學而非宗教家，所以他的不足是可以理解的。柏拉圖能夠以哲學的角度去探討前世今生的問題，並為現實人生確立方向、價值和意義，這已是柏拉圖哲學的一大成就，這亦是他的生活哲學的價值所在——起了指導人生、安頓人心、確立人生超昇方向的宗教意義。

五) 結論

柏拉圖的人生哲學可以放在過、現、未三世的時間框架中以生死愛欲作為切入點來加以分析討論。三世其實是處理三個主要的問題，在生死的交互循環之中引發了「生從何處來」及「死往何處去」這兩個問題。前者是生命的起源問題，後者是終極歸向，終極關懷的問題。對於生命的起源，柏拉圖提出了創造神創造之說，指出神不單創造人的肉體，還創造了人不朽的靈魂，亦對人的結構加以分析。對於生命的終極歸向問題，柏拉圖提出了靈魂脫離肉體束縛而重返理型界永久實存的主張。在處理了生死及輪迴的問題之

後，便可安立現實的人生，突破生命的局限而展現自己存在的價值，活出有意義的人生，在現實人生中，柏拉圖提出「愛」與「欲」這一對概念，提出人人皆有欲望，如果沉淪於物質享受及欲望之中，生命必定會下墮並沉淪於生死輪迴之中，相反地，如果人能夠遏制肉體上的欲望、突破肉體的愛而將之昇華為精神上的愛，透過哲學的追尋而獲得智慧，把握真、善、美的理型的話，生命必定能突破局限，層層昇進，待靈魂完全得到淨化後便可擺脫肉體的束縛而與永恆真實存在的理型界相契相入，進入另一個更美好的世界。雖然柏拉圖有關生死輪及超越解脫的思想沒有佛家那麼精密，但柏拉圖不竟是一位哲學家而非宗教家，所以他的學說較佛教遜色是可以理解的。不過，柏拉圖學說作為一種哲學思考而能起著指導人生，安頓人心的宗教功能，這是柏拉圖人生哲學成功及值得被肯定的地方。

參考書目

- 1 · 柏拉圖著、王曉朝譯《柏拉圖全集》卷一、二 左岸文化 2003 年 4 月初版
- 2 · 柏拉圖著、王曉朝譯《柏拉圖全集》卷三 左岸文化 2003 年 7 月初版
- 3 · 柏拉圖著、王太慶譯《柏拉圖對話集》 商務印書館 2004 年 1 月初版
- 4 · 柏拉圖等著、劉小楓等譯《柏拉圖的會飲》 華夏出版社 2003 年 8 月第一版

5 · 程石泉著《柏拉圖三論》 東大圖書公司 1992 年 6 月版

6 · 曾仰如著《柏拉圖的哲學》 臺灣商務印書館 1998 年 4 月 2 版 2 次印刷

7 · 汪子嵩等著《希臘哲學史》 第二冊 人民出版社 1997 年 5 月 1 版第 2 次印刷

8 · 傅偉勳著《西洋哲學史》 三民書局 2004 年 3 月二版

9 · 張志偉主編《西方哲學史》 中國人民大學出版社 2002 年 6 月版

10 · 鄔昆如著《西洋哲學史話》 三民書局 2004 年 1 月增訂二版

11 · 段德智著《死亡哲學》 洪葉文化事業有限公司 1994 年 8 月初版一刷

12 · 馮滬祥著《中西生死哲學》 博揚文化事業有限公司 2001 年 2 月初版

13 · 楊紹南著《人生哲學概論》 臺灣商務印書館 1996 年 3 月初版第七次印刷

14 · Alexander Nehamas & Paul Woodruff, "Plato's Symposium", Hackett Publishing Company, 1989.

15 · Brian Proffitt, "Plato within your grasp", Wiley Publishing, Inc, 2004.

註釋：

[1]轉引自段德智著《死亡哲學》，頁 70。

[2]這五篇對話錄分別為：《斐多篇》(Phaedo)、《斐德羅篇》(Phaedrus)、《會飲篇》(Symposium)、《國家篇》(Republic)及《蒂邁歐篇》(Timaeus)。

[3]見《順治皇帝歸出詞》。

[4]參閱《蒂邁歐篇》，27C-36D。

[5]參閱《蒂邁歐篇》，40A。

[6]有關神造人的具體過程，可參閱《蒂邁歐篇》，44D-46C。

[7]引自王曉朝譯《斐多篇》，64C。

[8]詳見《斐多篇》，81B。

[9]詳見《斐多篇》，80E-81A。

[10]詳見《斐多篇》，82C。

[11]詳見《斐多篇》，70E-72D。

[12]詳見《斐多篇》，72E-77D。

[13]詳見《斐多篇》，78C-80C。

[14]詳見《斐多篇》，102A-107B。

[15]詳見《國家篇》，611A-611C。

[16]詳見《斐德羅篇》，245C-D。

[17]引自王曉朝譯《斐德羅篇》，248D。

[18]引自王曉朝譯《斐德羅篇》，256C。

[19]引自王曉朝譯《斐多篇》，82A-B。

[20]詳見王曉朝譯《斐德羅篇》，248D-E。

[21]即突破自己的局限，從感覺經驗開始層層突破，最後直接把握理型的真實。並且當自己的生命超昇了

之後，還返回洞窟救度其他人，教他們認識理型的真實世界。

[22]一般認為柏拉圖的輪迴思想是學習自畢達哥拉斯(Pythagoras)的。

比較哲學

撰文：莊朝暉

佛教知識論與西方知識論的若干比較

一)前言

佛教關於知識的理論主要在於集量論(有時稱因明論)，以陳那法師、法稱法師為主要代表。西方關於知識的理論主要集中在認識哲學、現象學和分析哲學(包括語言哲學)上，以休謨、康得、胡塞爾和維特根斯坦為主要代表。

有些研究西方哲學的學者可能會認為，這兩者風馬牛不相及。但是出於審慎的考慮，在作出如此斷言之前，對佛教集量論應該先有一點同情的瞭解。有些佛學學者可能也會認為，作為佛學組成部分的集量論沒必要與目前強勢的西方哲學混在一起。但是六祖慧能大師曾經說過：「佛法在世間，不離世間覺」。以我

個人淺薄的學佛經歷，佛法不一定非得用佛法講，佛法也可以從世間法中開演出來，正如同可以從世間道德中開演出五戒十善的人天乘佛法。

佛教知識論和西方知識論關注的共同問題是：「何為知識？人類如何獲取知識？人類如何表示知識？人類如何判斷知識的真假？人類如何使用知識？」在相似的生活世界中，面對著相似的問題，兩位同樣誠實而且理性的回答者作出他們各自的回答，我們有何理由認為他們的答案不存在可比性？事實上，共同的問題背景，構成了兩者可以比較的根本原因。

當然，在不同的文化背景下，對於同一個問題，

兩者並不會給出完全相同的答案。正如同，在期末考試中，對於同一道論述題，考生們不可能給出完全一樣的答案。我認爲，佛教知識論和西方知識論的差異主要在於以下幾個方面：第一、佛教知識論更側重直觀的基礎作用，重視學者在修證中的直觀體驗，強調僅憑語言文字不能達到真相；而西方知識論更側重概念分析的方法，「邏格斯」即帶有「對話」的意思。到了胡塞爾現象學，喊出了「面向實事本身」的口號，直觀在西方知識論中才得到了足夠的重視。第二、佛教知識論以聖言量爲準繩，以經律論三藏爲理論背景；西方則以理性爲基準，強調理性的批判與對話，所謂「吾愛吾師但吾更愛真理」，在前人的理論基礎上批判性地前行。第三、集量論不是佛學的核心內容，特別是在中華文明的背景下，集量論並沒有引起更多的關注。因此，佛子研究集量論的人並不多。而且，即使是集量論學者，對於與修證佛法無關的知識論相關內容，他們往往也沒有興趣去發展出更細緻的理論；而對於西方知識論學者，知識，或者在更大的意義上，真理，即爲他們最終之所求。所以，西方知識論學者有興趣在知識論的各個方面發展出相當細緻的理論體系。

以上，簡明佛教知識論和西方知識論的異同。關於佛教知識論與西方知識論的比較，可能窮盡我的一生，也只能做一點點的貢獻。然而，既然意識到了這個問題，也相信這是個有趣的問題，筆者不揣愚鈍，願意就此進行一些相關探討，以爲拋磚引玉之用。

那麼，在比較之前，不妨先對比較進行反思，先想想「比較應該如何進行」這個問題。兩個理論都是如此的浩大，如果要比較這兩個理論，哪里是個下手處呢？

在日常生活中，我們如果要比較兩個人，我們會說：「你看，他們的鼻子很像，他們的眼睛很像……」，諸如此類，以此來得出兩個人很像的結論。

在數學上，如果要找出兩個圖的同構性，我們首先要找到兩個圖對應的結點，然後順藤摸瓜沿著結點間的關係，嘗試尋找越來越多對應的結點。當兩個圖之間的所有結點和結點間的所有關係都一一對應時，我們可以說這兩個圖是同構的。當然，對於源生於不同文化背景的两个理論，要找到如圖同構如此嚴格的同構，肯定是不可能的，但我們不妨仍舊借鑒判定圖同構的思路，來進行兩個理論之間的比較。

如果說圖可以對應於理論，那麼圖中的結點對應的正是理論中的術語。尋找兩個圖的相應結點，也就轉化爲尋找兩個理論中的相似術語。這些相似術語回答相似的問題，它們或互相包含或互相交叉或互相分離。

在相似術語的比較中，兩個理論的比較得以進行。因爲理論是構建於術語之上的，特別是對於知識論這類以嚴密著稱的理論。某位元語言哲學家說過：一個語詞的意義，要在語言體系中才能理解。同樣，一個術語，也要在相應的理論背景中才能得到理解。所以，通過術語的開顯，可以部分地、延續性、漸進地開顯整個理論，通過相似術語的比較，可以部分地、延續性、漸進地比較兩個理論。由一個例子談起。

西方知識論有一個著名的三段論：

大前提：人都是有死的。

小前提：蘇格拉底是人。

結論：蘇格拉底是有死的。

同樣，我們可以在因明論上建立類似的論式：

宗：小莊是有死的。

因：小莊是人。

同喻：有人有死，如鄰居黃大爺。

異喻：不死的皆不是人，如虛空。

在西方三段論中，由大前提、小前提到更具體的蘇格

拉底，演繹出最後的結論，由一般到具體；在因明論的論式中，先給出要論證的結論（宗），再給出更一般的小前提（因），最後利用更一般的大前提（同喻和異喻），由具體到一般。

在西方三段論中，只有演繹推理。在嚴格的意義上，這樣的三段論並不會推導出新的知識。因為我既然已經知道人都是有死的，那麼，蘇格拉底是人，蘇格拉底當然有死了。這個推理確實十分正確，但也不是什麼新的知識。當然，當演繹推理十分複雜的時候，它確實可以挖掘出一些人類一時認識不到的知識，正如同一位象棋高手能看三步，而機器可以看上百步。事實上，這些知識已經包含在前提之中了，但因為它隱藏地如此深，以至於人類一時還沒意識到。在此意義上，演繹推理具有輔助人類發現知識的作用，如當代人工智慧的自動定理證明。在演繹推理方面，西方邏輯學，邏輯哲學和計算邏輯，已經發展得相當成熟，這是因明論所缺少的。

在因明論式中，除了演繹推理外，還包含有歸納推理的成分，可以發現前提之外的新的知識。相對於三段論的演繹推理，因明論是一個更好的推理框架。當然，西方邏輯也已經發展出具有發現新知識能力的邏輯推理系統，如一些知識發現系統。知識發現系統，基於西方成熟的演繹推理，其實正是演繹推理與歸納推理的結合。

演繹推理，具有保真性，但並不能推導出新的知識。而歸納推理，不具有保真性，但能推導出新的知識。利用演繹推理，我們得到的知識是永遠為真的，知識的發展是單調的。利用歸納推理，我們得到的知識可能在以後成假，知識的發展具有非單調性。

以上，簡要說明了因明論式與三段論式規則的不同，詳情可以參考拙文《因明論——一個基於事實的假設推理框架》。

二) 個體人與補特伽羅人

在上述例子中，主語「蘇格拉底」與「小莊」是什麼意思呢？在我們日常的理解中，「蘇格拉底」和「小莊」都是一個人。在語言哲學裏面，這兩個詞是專名，分別用來指稱古希臘的哲學家蘇格拉底和當下正在寫文章的小莊。

他們之間存在一些不同，一位是古代人，已經去世。一位是當代人，還未去世；一位是希臘人，一位是中國人；對於我來說，一位是他者，一位是我者……但他們之間也存在一些相同之處，他們都具有共同的「人」的屬性，這正是他們都能被稱之為「人」的原因所在。

那麼，什麼是人呢？能直立、會勞動、能思考、理性的動物？這種定義方式是採用種屬差的方法，把人定義為一種特殊的動物。那麼進一步，什麼是動物呢？如此往上追溯，在序列的盡頭，又是什麼呢？這裏暫且不討論。

當代分析哲學家斯特勞森在《個體——論描述的形而上學》中把物質物體和人當作基本殊相，這些基本殊相具有這樣的一些特徵：1、它們存在於一維時間和三維空間之中，具有時間上的延續性和空間上的延伸性；2、它們是可以被直接觀察到的，是觀察者通過各種感覺器官直接接觸到的；3、它們是公共的，是為所有的觀察者共有的。

但是，這裏最重要的一個問題是，既然個體具有時間的延續性，那麼初出生時的小莊、現在的小莊與死去的小莊，他們應該是同一個體。但不可否認的是，個體內部已經發生了很大的變化。進一步問，出生前的小莊，現世的小莊，死去後的小莊，他們是同一個體嗎？如果他們是同一個體，那麼他們在何種意義上屬於同一個體？

在胡氏現象學裏，胡氏從意識流方面來考察個體，從直觀出發，更科學更細緻地描述了個體。海德格爾在胡氏現象學的基礎上，引入了「此在」的存在主義概念。北大外哲所張祥龍老師將「此在」翻譯為「緣在」。而「緣」字，正是佛學常用術語。

在佛學裏，人屬於補特伽羅之一種。補特伽羅謂於五蘊之積聚相續所安立之假有，為補特伽羅之性相（即定義）。其中的五蘊是指色、受、想、行、識五蘊。蘊者積集之義。簡單來說，補特伽羅就是有色身、能感受、能思想、能造作、能了別的一個相續體。

在集量論裏，補特伽羅不是劃分在物質裏面，也不是劃分在心法裏面，而是劃在不相應行裏面。不相應行，既不是物質，也不是識的那個物，你說物質，它不是，你說它是心，它不是。所以，人不是物質，也不是心，而是五蘊和合相續體。

事實上，寫作前的小莊與寫作後的小莊，已經不是同一個小莊了。然而，在某種程度上，他們又是同一個補特伽羅。那麼，出生前的小莊，死去後的小莊，他們還是同一個補特伽羅嗎？以佛家的輪回說，此世的小莊與後世的小莊，又在何種意義上是同一個補特伽羅？呵呵，估計要把色蘊去掉，在其餘四蘊的意義上，他們還是同一個補特伽羅。

三)關於死亡的斷滅論、不可知論與輪回說

在例子中，提到了「死」。那麼什麼是「死」呢？眾所周知，佛教與世人對於「死」的看法存在很大的不同。我們世人所謂的「死」乃是生命斷滅的死亡；佛教所謂的「死」是一期生命的死亡。我們持斷滅論；佛教持輪回說。因為我們看不到死後的中有身及其流轉，所以我們不相信輪回說，甚至說這是迷信。進一

步，因為我們看不到建立在輪回說之上的因果報應論，所以我們不相信因果報應論，甚至說這是迷信。這種看法是如此根深蒂固，以至於即使我們接受了佛法，也還是認為因果報應論是方便說，竟忘了佛是「真語者、實語者、如語者、不異語者、不誑語者」。

我們不妨重新來反思一下自己的推理。在「輪回說是迷信」的推理過程，我們最重要的證據是「因為我們看不到這個東西，所以這個東西不存在」。這個推理在邏輯上成立嗎？實際上，我們已經過於用勁地揮舞起奧卡姆剃刀了。奧卡姆剃刀原理說：「如無必要，勿增實體」，我們用的強奧卡姆剃刀原理是：「如無證據，理論為迷信」。因為我們看不到輪回說的證據，所以我們認為該理論是迷信。這種推理方法是錯誤的。舉個例子：我們沒有看到過任何外星人，但我們不能因此斷言外星人不存在。我們只能說，對於「外星人是否存在」這個問題，我們還不能得出明確的答案。這種態度才是真正的科學態度，這是一種不可知論。當我們問牛頓：「你相信相對論嗎？」他的回答應該是：「我對此一無所知」，而不是「相對論是迷信。」在強奧卡姆剃刀下，科學也將失去他的活力。在科學主義下，科學將失去他的自我批判精神。蘇格拉底的「我知道我一無所知」，也將變成「我知道我是全知者」。

當然，作為一個實用的理論，我們不只要求它的一致性，我們還要求他的可靠性，也就是我們要尋找一些輪回說的證據。這方面的證據，在佛教書籍上屢見不鮮。如果我們不相信佛教書籍，我們還可以參考西方的輪回說研究。1997年，臺灣南華大學成立了「生死學研究所」，專門研究生死問題。在《談因果》（發表于香港《人文》月刊）一文中，我詳細論證了，斷滅論並不比輪回說更可靠，有興趣者不妨一讀。

對於生死問題，佛教持輪回說。「佛學次第統編」

的「輪回」詞條曰：「觀種種眾生，居種種生滅海中，生此死彼，遷流不息，無非一輪回之相而已。蓋眾生自無始以來，輾轉生死於六道之中，如車輪之旋轉，無有已時，故曰輪回，或曰輪轉，或曰流轉。流，相續義；轉，生起意。有為法之因果，相續而生起。即一切凡夫作善惡之業，依苦樂之果，輪回於六趣者是也。」

令人吃驚的是，作為西方哲學鼻祖的柏拉圖，他也持近似的輪回說。在其《斐多》篇中說：「靈魂在取得人形之前，就早已在肉體以外存在著，並且具有著知識」。在該篇中，柏拉圖還對死後的情景有所描述。當然，我們也可以堅持自己的解釋，這是柏拉圖在使用隱微的手段，或者隱喻的方法，在傳授著哲學知識。

四)知識的定義、Gettier 問題和知識集的非單調性

西方哲學鼻祖柏拉圖在《美諾篇》中，以「知識」與「意見」的區別入手，探討了知識的定義。在《泰阿泰德》中，柏拉圖提出了知識的一種定義：知識是一種有根據的真實的信念(Justified True Beliefs)。首先，知識是信念之一種。一般來說，信念也即具有真假值的命題。其次，知識應該是真的，應該在世界中得到認證。最後，知識的來源應該是有根據的，不是臆想的。

一個信念(或命題)可能為真也可能為假，甚至可能真假值還未知。當我們相信一個真的命題時，我們有一個真實的信念。當我們相信一個假的命題時，我們有一個假的信念。當我們相信一個未知的命題時，我們有一個未知的信念。然而，真實的信念並不就是知識。羅素舉過這樣一個例子。一個人的手錶不知不覺停了一天，第二天，當他渾然不知地想知道時間時，他剛好得到一個正確的時間。雖然他有一個真實的信

念，但該信念的來源是缺少合理性的，所以大多數人不認為他真正知道正確的時間。因此，知識的定義還要在「真實的信念」之上再加上「有根據的」。

然而，事情遠未結束。1963 年，葛梯爾(Edmund Gettier)提出了葛梯爾問題(The Gettier Problem)。對於知識的柏拉圖定義，提出了針對該定義的反例。在該例中，主體有一個有根據的真實的信念，然而該信念卻不是知識。該例子有點繁瑣：在你的辦公室裏，你有這樣一個信念：「張三是佛教徒」(信念 A)。因此，你可以得出這樣的結論：「辦公室裏有人是佛教徒」(信念 B)。事實上，張三並不是佛教徒，所以信念 A 是錯誤的。然而辦公室裏，李四倒真的是佛教徒，所以你的信念 B 是正確的。這樣來看，你得出的信念 B 是有根據的(由信念 A 推出)，同時信念 B 又是真實的，因此信念 B 符合柏拉圖的知識定義。然而，在一般人看來，你是瞎貓碰著死老鼠，純粹是蒙中的，所以一般不認為這是你的知識。這樣，柏拉圖定義就犯了定義過寬的毛病。所以，很多人認為，知識的定義，還應該在柏拉圖定義之上，再增加一些條件，把知識定義得更狹窄一點。或者，也可以對有根據的(Justified)這個詞進一步地限定。這也正是當代知識論的一個關注點。

直觀地來看葛梯爾問題，問題出在：我們由錯誤的信念 A 推導出正確的信念 B。因為信念 B 並不一定要由信念 A 得出，它可由另外一個命題 C 的推出。由信念 A 可以得出信念 B，由命題 C 也可以得出信念 B。這裏面的推導是沒有問題的，問題出在構成推導基礎的信念，如這裏的信念 A。我們當初相信信念 A 是正確的，然而它其實是錯誤的。由錯誤的前提，經過正確的推導，我們不只可以得到錯誤的結論，我們同樣可能得到正確的結論。一個最簡單的例子是，在數理邏輯中，由 A 與 $\neg A$ ，我們可以得出所有命題成立，這裏面自然可能包含有真命題。

那麼，當我們發現信念 A 其實為假時，我們怎麼辦呢？我想，我們應該清除信念 A 及由其推導出的結論（如信念 B）。然後再加進正確的信念 C，當然，由此我們可能推導出與原先一樣的信念，如信念 B。那麼，原先成立的信念 B 與後來再加入的信念 B 有何區別呢？如果把知識當作一個集合，或許前後沒有區別。但如果我們把支持集理論考慮進去時，原先的信念 B 依賴于信念 A，而後面的信念 B 依賴于信念 B。呵呵，知識集裏的命題沒有變化，然而命題間的依賴關係已經發生了變化。因為信念 A 被清除出知識集，所以信念 B 也被刪除出去。因為信念 C 加入知識集，所以信念 B 又可以加入知識集。當未來信念 C 不成立時，信念 B 還可能再次被剔除出去。

更一般地來看，這個問題，是知識集的非單調增長問題，目前在人工智慧界已經有比較深入的思考。這裏的非單調性，來自於知識的可錯性。這裏知識的可錯性來自於錯誤的前提。除此之外，如果在推導中，在演繹推理之外，我們還使用了歸納推理，那麼推理出來的知識也是可能錯誤的。綜上兩種可能，知識的可錯性來源於錯誤的前提或者歸納推理過程。當知識被發現為錯時，我們要把該知識及該知識推導出的知識排除出知識集。

那麼，在集量論裏面，是否也存在知識集的非單調性？

在集量論裏，知識主要有兩個來源：現量和比量。

量，梵語叫「巴日瑪那」，就是用尺「量」（發音為二聲）長短的量的意思。「瑪那」是「量」，「巴日」是首先，重新，更新的意思，量，必須是新的認識，不是已知的認識恢復記憶，是從新認識的，量到的，知道的。量，分兩種，現量和比量。現量就是無分別的新生的正確認識。比量則指按照因明論式進行推理得到的認識。

值得注意的是，現量是離概念的。按照西方知識論，現量還不是知識。當現量由感知過渡到概念的時候，我們才稱之為知識。舉例來說，當我們現量感知到面前的牆壁是白色的時候，這時候我們還沒有生成概念，所以還不是西方知識論意義上的知識。但當我們指著牆壁說：「這是白色的」的時候，我們已經由感知走到了概念，我們可以說我們有了知識。這是由現量得來的知識。一般來說，由現量得來的知識並不會出錯。

那麼，由比量得來的知識可能出錯嗎？我認為是可能的。比如設立如下宗：

宗：大雁能飛

因：鳥故

同喻：有鳥是能飛的，如鴿子。

異喻：不能飛的都不是鳥。

假設在當前經驗下，我們支持異喻。但後來，我們發現一種澳洲鳥，它是不能飛的。這個時候，原先成立的異喻變成不成立了。因此，我們原先的推理已經不成立了，由推理得出的結論自然也可能是錯誤的。

綜上，在集量論中，現量得出的知識是不會出錯的，但是比量得出的知識卻是可能出錯的。為什麼比量得出的知識會出錯，原因在於我們會有越來越多的知識，這些知識可能會使原來推理中的異喻不成立，如此導致原先成立的因明論式不成立。那麼比量在何時不會得出可錯的知識？如果假設知識集是不增長的，那麼比量得出的知識就不會出錯。

五)現象學直觀與集量論直觀

關於胡塞爾現象的意識構造理論，現象學學者倪梁康先生在《圖像意識的現象學》裏有一段總結性的文字：「胡塞爾對意識整體結構層次或奠基順序的把握

可以大致分為五步：

1) 其他所有意識行為(如愛、恨、同情、憤怒、喜悅等等)都以客體化的意識行為(如表像、判斷等等)為基礎，因為在客體通過客體化的行為被構造出來之前，任何一種無客體的意識行為，例如無被愛物件的愛、無恐懼對象的恐懼等等，都是不可想像的。

2) 在客體化行為本身之中，表像的客體化行為(看、聽、回憶、)又是判斷的客體化行為的基礎，任何一個判斷的客體化行為最後都可以還原為表像性客體化行為。例如，對「天是藍的」所做的判斷可以還原為「藍天」的表像。

3) 在表像性行為本身之中，直觀行為(感知、想像)又是所有非直觀行為(如圖像意識、符號意識)的基礎，因為任何圖像意識(如一幅照片所展示的人物)或符號意識(如一個字母所體現的含義)都必須借助于直觀(對照片、符號的看或聽)才能進行。

4) 在由感知和想像所組成的直觀行為中，感知又是想像的基礎。據此而可以說，任何客體的構造最終都可以被歸溯到感知上，即使是一個虛構的客體也必須依據起源於感知的感性材料。例如對一條龍的想像必須依賴於「獅頭」、「蛇身」、「鷹爪」等等在感知中出現過的物件，並且最終還必須依據色彩、廣袤這樣一些感性材料。

5) 雖然感知構成最底層的具有意向能力的意識行為，但並非所有感知都能代表最原本的意識。感知可以分為內在性感知和超越性感知。在超越性感知之中，我們可以區分原本意識和非原本意識：例如當桌子這個客體在我意識中展現出來時，我看到的桌子的這個面是原本地被給予我的，它是當下被給予之物；而我沒有看到的桌子的背面則是非原本地被給予我的，它是共同被給予之物。超越性的感知始終是由原

本意識與非原本意識所一同組成的。」

簡要總結一下，客體行為為非客體行為奠基。在客體行為中，表像的客體化行為又為判斷的客體化行為奠基。在表像行為中，直觀行為又為非直觀行為奠基。在直觀行為中，感知的直觀行為又為想像的直觀行為奠基。在感知的直觀行為中，又分出了內在性感知和超越性感知。在超越性感知中，又分出了原本意識與非原本意識。

而在集量論中，只有現量直觀，即對個相的直現，而且是離于語言的直觀。對照集量論的直觀，現象學的直觀定義顯得過寬了。集量論學者不承認現象學的本質直觀(可以參見拙文《基於集量論對現象學「本質直觀」的一些反思》)，他們也不承認任何摻雜有概念的直觀行為。在集量論學者看來，現象學的直觀走得太遠了。

在集量論中，現量是離於語言的，那麼它們又如何與語言聯繫起來呢？在《佛教邏輯》中，舍爾巴茨基區分了現量判斷和比量判斷。通過現量判斷，我們把直觀到的實在與語言聯繫在一起。比如我們眼前看到一頭牛，在那個點剎那，我們看到的是實在。這是非概念性的，不可言說的，但卻是生動的清晰的，並且直接反映出來。接下來，通過現量判斷，我們說：「此是牛」。這時，我們已經用到了觀念。「『此』的成份指的是自身不可認識的感性核心，而『牛』的成份則指用某一內涵名詞表達的，並依靠一個施設行為而被等同於對應感知活動的一般概念。」(P245)「從而判斷是一個聯結感性活動與關於知識的概念活動的思想行為。」(P245)至此，現量到的實在已經與語言聯繫起來。

這樣，我們才可以言說現量到的實在。然而，凡事有利必有弊。因為語言是有限的，它的表達能力也是有限的。我們只能在語言範圍內討論事物，這將導

致某種資訊的損失。比如，假設我們的語言裏只有「綠」和「藍」兩種顏色，當我們看到一種綠藍夾雜的顏色時，我們也只能判斷為「此是綠」或「此是藍」。當我們說「此是綠」時，我們遮止了它是藍色的可能性；當我們說「此是藍」時，我們遮止了它是綠色的可能性。由此我們顯然要損失一些資訊。有的人可能會說，現實的語言含有更多的顏色語詞，然而我們知道，相對於生活世界中可直觀顏色的多樣性，我們人類語言中的顏色總是顯得不夠用的。顏色如此，其他語詞亦然，這是語言的局限性。

那麼在認識活動中，語言又如何發生作用呢？陳那認為：「從言辭而來的知識與比量並無不同，事實上，名稱之所以能表明其自身意義只是靠著它否定反面的意思」(P533)，如像上例我們說「此是綠色」時，我們遮止了此是其他顏色的可能性。正是在遮止的意義上，名稱表明了其自身意義。當我們說：「此是事物」時，我們說的無非廢話。當我們說：「此是生物」時，我們遮止了它是事物中的非生物。當我們說：「此是牛」時，我們遮止了它是生物中的非牛。這樣一步步地遮止，名稱表明了其自身意義。

接下來，舍爾巴茨基有一段關鍵的文字：「從言詞而來的知識原則上與比量無異。這說明，它也是間接知識。知識也只能有直接與間接兩類，或生於感官或

生於理智，或是現量或是比量（即感覺活動和概念活動）。從言詞而來的知識不是直接的，不是感覺活動。它是間接的，如同來自比量的知識。另外，它又是否定的辯證的。從而在直接知識與間接知識，感官與理智的對比中生出了一種新的特徵。感官是肯定並且是『純』的肯定。理智是辯證的，亦即總是否定性的。它的肯定絕對不是直接的，純然的。它如肯定自己的意義，必然借助於對其他意義的排斥，『白』一詞並沒有傳達出對所有白的物件的認識。白的物件是無窮的，沒有人全部知識他們。它也沒有傳達那對感官所認識的外部的存在物的『白性』的共相形式的認識。但它卻指出了白與非白的分界線。這是在每一關於白的個別事例中可認識的。」

在集量論看來，語言雖然可以從否定的方面來接近真實，然而語言不能達到真實。所以，佛學一方面承認語言的作用，一方面又注意到語言的局限性。在《維摩詰所說經》中，眾菩薩各自說了自己的修行方法，「如是諸菩薩各各說已。問文殊師利。何等是菩薩入不二法門。文殊師利曰。如我意者。於一切法無言無說。無示無識離諸問答是為入不二法門。於是文殊師利問維摩詰。我等各自說已。仁者當說。何等是菩薩入不二法門。時維摩詰默然無言。文殊師利歎曰。善哉善哉。乃至無有文字語言。是真入不二法門。」

哲學專欄：哲學淺說

撰文：韋漢傑

哈伯馬斯的溝通行動理論

哈伯馬斯(J. Habermas 1929-)是當代哲學大師、法蘭克福學派第二代最具影響力的代表人物。哈伯馬斯生於德國杜塞爾多夫(Dusseldorf)，並在靠近科隆的古倫梅巴斯巴赫(Grummersbach)地區的一個小鎮裡長大，1949年進哥廷根(Göttingen)大學學習，1954年在波恩大學完成博士論文，1956年與法蘭克福學派第一代思想家阿多諾(T. Adorno)相遇，成為哈伯馬斯一生的轉捩點，他在學術上的多才多藝使他有資格成為阿多諾的助手，成為法蘭克福學派的接棒人[1]。1961年應伽達默爾(H. Gadamer)的邀請，到海德堡大學擔任哲學教授，1964年回到法蘭克福社會研究所擔任社會學教授，1971年前往施坦恩堡(Starnberg)的普朗克研究所(Max Planck Institute)擔任所長，哈伯馬斯著名的溝通行動理論(theory of communicative action)就是在這裡開始萌芽的，1983年重返法蘭克福大學執教直至退休，2001年4月應中國社會科學院的邀請，到北京及上海作學術演講。哈伯馬斯是一個多產的思想家，重要著作包括《知識與興趣》、《溝通與社會進化》、《溝通行動理論》等。[2]

法蘭克福學派的思想，通常被稱為「社會批判理論」，這個學派積極關心社會理論問題和從事社會改造活動，特別是對西方資本主義社會的意識形態(ideology)進行批判分析。作為法蘭克福學派的成員，哈伯馬斯經歷到早期法蘭克福學派的衰落與困境，這與它理論本身存在的弱點密切相關，首先，早期法蘭克福學派對社會科學的理論成果和分析哲學一直沒有認真看待，亦未與它們作系統性的對話，否則便可藉此來顯示自己的意義；其次，早期的法蘭克福學派從黑格爾那裡繼承的理性概念是一種過時的哲學的理性概念，對要求根據經驗實證的社會理論來說，是一筆過於沉重的遺產。[3]對60年代末舊批判理論陷入危機的反思，以及當代西方哲學的語言哲學的轉向的影響，促使哈伯馬斯將批判理論由意識哲學向語言哲學的範式轉換(paradigm shift)的「革命」，即「溝通行動理論」的建立。[4]

作為法蘭克福學派的成員，哈伯馬斯致力於意識形態(例如資本主義或科學主義的意識形態)的批判，哈伯馬斯把意識形態視為一套因不勻稱的權力關係(asymmetrical relations of power)所導致的「系統扭曲的溝通」(systematically distorted communication)、一

套有關社會的系統地歪曲了的觀念。哈伯馬斯認為「系統扭曲的溝通」的存在與社會宰制及社會壓抑是一體的兩面；他這種看法基本上是沿襲馬克思(K. Marx)，突顯出社會對人宰制和壓抑的一面。[5]哈伯馬斯認為意識形態的社會宰制現象是透過語言而形成的，當語言淪為人們藉以「偏頗」地表達個人或某集團的意見(如透過政治宣傳、大眾傳播媒介、文化產業等)，從而成為壓抑別人或其他集團的意見的工具，這種人與人之間的溝通境況就是一種「系統扭曲的溝通」，它對個人的需求和欲望會造成壓抑、甚至形成精神病，若表現在整個社會層面而言，便是意識形態的社會宰制現象。[6]對於意識形態的批判與消解，我們並不是以一套新的意識形態來取代舊的、被視為虛偽的意識形態，而是要從肯定人具有溝通理性(communicative reason)和溝通能力(communicative competence)、可以進行自我反省、並能與別人形成自主、和諧且毫無宰制的溝通情境，在這種「理想的言語情境」(ideal speech situations)下，對意識形態進行批判與消解。[7]於是哈伯馬斯致力於溝通行動理論的建構。

哈伯馬斯認為，語言溝通的基本單位不是語句，而是「言語行動」(speech act)[8]，這是語言(language)與行動(action)的統一，「言語行動」包含「命題內容」(propositional content)和「非語言力量或部分」(illocutionary force or component)，它亦是一種提出「有效性聲稱」(validity claim)的行動，在言語行動中，說話者不但講出命題內容，他還提出「有效性聲稱」，聲稱這句話的有效性，並願意為這個「有效性聲稱」提供所須的理由，這就是言語行動的「非語言部分」。哈伯馬斯認為，「非語言力量」是一種激發(motivate)聽者依說話者的言語來行動的能力[9]，因此，言語行動具有作用與功能。言語行動首先要符合文法規則，因而可被理解(comprehensible)，然後哈伯馬斯區分三種言語行動，它們有不同的有效性聲稱，屬於不同的溝通模式，對應不同的實在領域，並具有不同的功能：

(1)真理性聲稱，說話者聲稱(assert)命題內容是真的(true)，這屬於一種認知的溝通模式，對應於客觀世界，具有認知事實的功能；(2)真誠性聲稱，說話者保證(promise)其表達的感情和意向是真誠的(truthful)，這屬於一種表意(expressive)的溝通模式，對應於主觀的內心世界，具有表意的功能；(3)正當性聲稱，說話者聲稱言語行動是正當的(right)，這屬於一種互動(interactive)的溝通模式，對應於社會世界，它有調節行為、建立合法人際關係的功能。[10]

在溝通行動中，對話者必須預設以上三種有效性條件，即真理性、真誠性及正當性。溝通行動是指「兩個或以上的主體通過語言協調的互動而達成相互理解(mutual understanding)和一致」這種行動；[11]溝通行動是「主體間通過語言的交流，求得相互理解、共同合作」的行動。[12]溝通行動是使參與者能毫無保留地在溝通後達成意見一致的基礎上，使個人行動計劃合作化的一切內在活動。[13]溝通行動還是通過相互理解、達成意見一致，從而構成他們所從屬的社會集團的社會化的統一的過程，也是行動者在溝通過程中構成他們自己的同一性，證實和更新他們的同一性的過程。[14]當然，溝通行動是一個「理性」的溝通過程，哈伯馬斯承認「溝通理性」(communicative reason or rationality)，這基本上指通過關於事實、規範及經驗的言語溝通達到相互理解後，必能確立行動主體所共同遵循的行動或價值規範；[15]因此，這是一種真理的共識理論(consensus theory of truth)。事實上，必須在溝通行動中，特別在一個「理想的言語情境」中才能達成共識；這裡「理想的言語情境」指所有參與者都有平等的機會，參與陳述的、表意的和規約(regulative)的言語行動，在沒有任何不公平或強制的條件下，進行平等真誠的溝通與對話，並排除只對單方面具有約束力的規範和特權。[16]

哈伯馬斯提出溝通行動理論，除了實現社會批判

理論由意識哲學到語言哲學的範式轉換外，以消解意識形態的社會宰制現象和建立合理化的社會，他的另一個目的是希望透過溝通行動來建立普遍的社會倫理規範，即商談倫理學(discourse ethics)。哈伯馬斯的溝通行動理論雖然產生很大的影響，但亦受到其他哲學家的批評，例如美國的新實用主義哲學家羅蒂(R. Rorty)就批評哈伯馬斯的「溝通理性」，批評他自以為找到終極真理，其實這純屬「絕對主義」，當然實用主義者是不會贊同任何絕對普遍的道德法則。[17]

註釋：

- [1]高宣揚《哈伯馬斯論》，台北：遠流出版公司，1991，頁 20。
- [2]大陸學者一般將「溝通行動」(communicative action)譯作「交往行爲」，有時則譯作「交往行動」，請讀者注意。
- [3]鄭召利《哈貝馬斯的交往行爲理論》，上海：復旦大學出版社，2002，頁 46-47。
- [4]鄭召利《哈貝馬斯的交往行爲理論》，頁 53；請讀者注意，這裡用了庫恩(T. Kuhn)關於科學革命的述語：範式轉換。
- [5]李英明《哈伯馬斯》，台北：東大圖書公司，1986，頁 80，96。
- [6]李英明《哈伯馬斯》，頁 96。
- [7]李英明《哈伯馬斯》，頁 101-102。
- [8]哈伯馬斯的溝通行動理論曾受到奧斯汀(J. L. Austin)和塞爾(J. Searle)的言語行動理論(theory of speech acts)的影響。
- [9]J. Habermas, *On the Pragmatics of Communication*, edited by Maeve Cooke, "Introduction", Cambridge: MIT Press, 1998, p.8.
- [10]J. Habermas, "What is Universal Pragmatics?" collected in *On the Pragmatics of Communication*, edited by Maeve Cooke, p.92；哈貝馬斯著、張博樹譯《交往與社會進化》，重慶：重慶出版社，1990，頁 70。
- [11]鄭召利《哈貝馬斯的交往行爲理論》，頁 72。
- [12]鄭召利《哈貝馬斯的交往行爲理論》，頁 73。
- [13]哈貝馬斯著、洪佩郁等譯《交往行動理論》，第 1 卷，重慶：重慶出版社，1994，頁 142，386。
- [14]鄭召利《哈貝馬斯的交往行爲理論》，頁 77。
- [15]鄭召利《哈貝馬斯的交往行爲理論》，頁 80-81。
- [16]李英明《哈伯馬斯》，頁 119。
- [17]中岡成文著、王屏譯《哈貝馬斯：交往行爲》，石家莊市：河北教育出版社，2001，頁 110。

本會通訊

(一) 香港人文哲學會舉辦

二 五秋季步行籌款

暨哲學清談

為推廣本港的文化學術活動盡一分力量，你的支持很重要

日期：2005 年 11 月 20 日(日)

集合時間：10:00am

集合地點：九鐵大埔墟火車站票務處

行程：先遊覽大埔回歸紀念公園，然後沿汀角路步行往大尾篤，沿途可欣賞吐露港風光，遠眺船灣淡水湖，湖光山色，平直易走，全程約二至三小時，行畢全程後可在大尾督燒烤或乘巴士回大埔午膳。

清談題目：「哲學的意義」。步行途中將會擇地進行哲學清談，由本會幹事帶領，暢談對讀哲學的感受，在湖光山色之中暢談，過程輕鬆自然，一掃課堂上的嚴肅氣氛。

參加辦法：1. 願意親自出席參加步行者，請填妥下列參加回條，並於當日帶同背頁的贊助表格準時到達集合地點，待行畢全程後，交回表格，並請將款項交給本會幹事，或以劃線支票方式(抬頭「香港人文哲學會」)連同贊助表格於活動後十四天內寄回本會(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)。

2. 未能出席參加步行活動，但願意贊助本會幹事步行以示支持者，可以填妥參加回條，填上贊助金額連同劃線支票寄回本會。

參加回條(適用者加✓)

敬啓者：本人_____

願意準時出席步行籌款活動。未能出席步行籌款活動，但願意贊助貴會幹事步行，

贊助金額：港幣_____元。

此覆

香港人文哲學會

聯絡電話：

聯絡地址：

贊助表格

步行者姓名：_____ 性別：_____ 聯絡電話：_____

聯絡地址：_____

此欄本會專用，請勿填寫。 本會證明_____行畢全程。

日期：

贊助人	贊助金額	簽名	贊助人	贊助金額	簽名

(二) 香港人文哲學會舉辦

哲學對談暨新一屆幹事會改選活動

1. 哲學對談

題目：當代英美與歐陸哲學的對話

講者：趙子明先生（華夏書院人文學部研究員、中文大學哲學系博士研究生）

李敬恒先生（華夏書院人文學部講師、香港大學政治及公共行政學系博士研究生）

主持：劉桂標博士（華夏書院人文學部主任、中文大學哲學系博士）

日期：2005 年 11 月 24 日(星期四)

時間：7:00pm

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）

備註：除講者對談外，亦設台下討論時間，歡迎任何有興趣者出席和參與討論。

2. 2005 年度會員大會暨新一屆幹事改選

本會 2005 年度的會員大會現定於 2005 年 11 月 24 日（星期四）晚上 8 時半舉行，地點為旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室華夏書院（先達廣場對面）。是次大會，主要內容為改選新一屆的會長及其他幹事。另外，我們還會報告上屆幹事會的業績，並舉行哲學問答遊戲等聯誼活動，以及備有茶點接待，希望各會員能撥冗出席。有關詳情，可致電 27213831、23950681（華夏書院，下午二時至八時辦公）查詢。

(三) 秋季第二階段課程

2005 年秋季華夏人文學課程(包括研究課程)

現正招生

由本會及華夏書院合辦的 2005 年秋季華夏人文學課程現正招生，有關課程的詳細情況，請瀏覽本會網頁「二〇〇五年秋季華夏人文學課程」一頁，網址為：
<http://www.hkshp.org/course/course-2005autumn.html>。

課程特色

1. 秉承新亞書院貫通古今中西的文化學術理想。
2. 著重全人教育及通識教育。
3. 設資深專任導師。
4. 課程設計全面而有系統。
5. 採取多元教學方式。
6. 課程獲得中國重點大學華中師範大學承認相應的學分。

查詢及報名

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

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。

課程簡介

◆3 學分研究課程科目（不分階段，共 16 講，每講 2 小時 15 分，共 36 小時；相等於三個 1 學分科目或兩個 2 學分科目的其中三階段）

不分階段，每科\$1700／哲學會會員優惠\$1600

◆2 學分專上課程科目（分二階段，每階段 8 講，二階

段共 16 講，每講 1 小時 30 分，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 學分專上課程科目（一階段共 8 講，每講 1 小時 30 分，共 12 小時；相等於 2 學分科目的其中一階段）

\$580，哲學會會員優惠\$520

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（旺角煙廠街 9 號興發商業大廈 1806 室）

課程類別

1. 自由修讀課程
2. 哲學證書課程
3. 專上哲學文憑課程（四年制）
4. 哲學研究初級文憑課程（相當於碩士程度）
5. 哲學研究高級文憑課程（相當於博士程度）

秋季開設課程

中西人生思想（1 學分）

中國哲學史(宋代哲學)（2 學分）

中國哲學概述（2 學分）

牟宗三《心體與性體》研究（3 學分）

牟宗三《佛性與般若》研究（3 學分）

自由與道德（2 學分）

西方哲學概述（2 學分）

社會與政治哲學 (2 學分)

柏拉圖哲學及其現代發展 (3 學分)

唐君毅《中國哲學原論》導論 (2 學分)

哲學概論 (1 學分)

哲學與人生問題 (1 學分)

康德哲學 (1 學分)

現代文學概論 (1 學分)

意義建構及其毀構——往返於胡塞爾與海德格爾之間
(3 學分)

當代英美哲學 (2 學分)

道教概論 (1 學分)

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)

邏輯 (2 學分)

秋季第二階段 1 學分科課程詳情

秋季課程第一階段已經於 9 月開課，第二階段課程以及新開設的 1 學分課程將於 11 月尾開課，歡迎有興趣者報讀。以下為於 11 月新開設的三個 1 學分課程的介紹：

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 30 日起每星期三 (八講)

時間：6:45-8:15pm

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。

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 30 日起每星期三（八講）

時間：8:30-10:00pm

地點：華夏書院

講者：黃浩麒先生

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

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

黎耀祖兄撰文論述柏拉圖的人生哲學，剖析其哲學義理，於文中結論說：「柏拉圖學說作為一種哲學思考而能起著指導人生，安頓人心的宗教功能，這是柏拉圖人生哲學成功及值得被肯定的地方。」，此言甚是。

本會致力推廣哲學，透過哲學家的思想，為那些願

意思考此類問題之人士提供接觸哲學思想的渠道，讓人們在博大的中西哲學寶庫之中，有機會巧遇打動心底的「話語」，以獲得一點啟蒙，從而展開理智人生的旅程。承如黎兄所言「便可安立現實的人生，突破生命的局限而展現自己存在的價值，活出有意義的人生。」

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	社會與政治 哲學	邏輯	道教概論	唐君毅《中 國哲學原 論》導論	中國哲學史 (宋代哲學)	一 2:15- 3:45 pm	當代英美 哲學
			現代文學 概論				
2 8:30- 10:00pm	西方哲學 概述	/	康德哲學	/	自由與道德	二 4:00- 5:30 pm	中西人生 思想
						哲學概論	
/	/	/	/	/	/	三 5:45- 7:15 pm	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