

# 人文

2006年6月·第150期

## 【人文論壇】

利國利民

郭其才 頁 2

## 【周易研究】

周易「形而上、下」命題的解析

吳述霏 頁 3

## 【社會與文化】

馬克思和尼采對現代世界的省思－  
世界的轉折及其現實性

戴 暉 頁 10

## 【哲學專欄】

閒話中國哲學－宋明理學的分系

方世豪 頁 18

## 【本會通訊】

康德哲學讀書組

頁 20

中西哲學論文研討月會

頁 21

華夏人文學課程

頁 22

稿約及入會表格

頁 27

香  
港  
人  
文  
哲  
學  
會  
出  
版

HONG KONG SOCIETY OF HUMANISTIC PHILOSOPHY

<http://www.hkshp.org>

E-mail: [phil@hkshp.org](mailto:phil@hkshp.org)

撰文：郭其才

## 利國利民

**關**於本港的政治問題，我們透過媒體看見了也聽見了中央政府非常清楚地指出，實現《基本法》所規定的雙普選乃是一國兩制的最終鴻圖。中央政府強調《基本法》裏的這項目標，不僅能逐漸去除構成港人政治前景的障礙，還可以藉由強調普選這最終目標，拉近中央與本港在政治理想上的極端差距，加上內地與本港在經濟上的互惠互利，我們不難想像，在政治理想與經濟現實之間都越來越分不開之下，港人對未來的信心應該有更實在的把握。

在回歸初期，港人對中央政府怎樣干預特區的舉動非常敏感，之後的廿三條立法就觸動了港人這敏感位置。港人覺得自身有其社會發展的軌道，在兩制之下港人有自力更新的力量和遠景，港人所期望的是中央政府應少干預以致不會減少港人所享有的高度社會自由，故此，希望早日實現普選，以選舉出來的政府作為社會自由不受制肘的保障，這是因為港人假設了中央在回歸以後，必會進行不受港人歡迎的干擾所致。但近年以來，中央政府與特區的互動，透過中央政府的努力，局面穩下來之餘，在普選問題上以建設性方式與港人共同進行溝通，不回避普選的問題，清楚向港人表達普選乃是一國兩制的最終目標，這些舉措無疑增加了彼此的互信及共同性，並且將議題放在可以達成結果的政治議程中，令港人可以期待真實又實確的政治前景。

一般的市民，是非常明白一旦有選舉，其選出來的政府或議員一定要以他們的利益為依歸，什麼是大眾市民的普遍利益？最明顯不過的就是保障其基本生活條件及帶來提升生活質素的政策。政府的功能之一是統籌社會資源以分配到每一個市民身上。對於香港而言，在日漸受到全球化影響下的香港社會，市民的基本生活條件及質素之好壞，除了是政府這項管治能力的結果外，也牽涉到國與國之間在各種層面競爭下的結果，從這角度而言，本港面對全球化的挑戰，就不能只靠地方本身的實力，而是在多方面都需支用國家的力量以應付。假如我們回看過去，國家實施C E P A以後，治療了不少本港受金融風暴折騰下的經濟損傷，這正是依賴國家力量的一大實例。顯然，本港是否有邊緣化的問題，從國家層面而言，確不是大問題，但從本港自身而言，「邊緣化」是一個有自識自省的大問題，坦白而言，這就是面對全球經濟發展的大潮下，所能抓緊的力量何在？從這些想法推想下去，一旦市民更加意識到其生活保障與國家力量是唇齒相依，在實行普選之下，市民所首要考慮的問題就包括了其所投的一票是否有助本港的經濟實力與國家力量的共融與壯大。

國家有多少力量，人民就有多少生活保障和質素，港人是不會不明白這條理路的。而人民有多少生活素質與保障，與國家的未來發展也是緊密相連的。普選利民利國，我們實在期望普選可以盡早實現。

## 周易研究

撰文：吳述霏（南京大學哲學系哲學博士生）

# 周易「形而上、下」命題解析

提要：周易「形而上者謂之道，形而下者謂之器」命題最初以相對舉的形式，正式提出了為後代哲學家所普遍關注的「道」、「器」二範疇。但是，最晚也從東漢的鄭玄起，就存在著對於該命題的誤讀現象。作者認為，其根本原因就在於他們都僅將本命題之中的「形」，瞭解為了「器」的固有屬性，而如果以同文本為背景，這個「形」實則是一個純粹的認識論範疇。據此，「形而上」與「形而下」，以及這整個命題也都分別是一種認識論範疇與認識論命題，而不是一直以來所誤解的本原論範疇及本原論命題。不僅如此，該命題同時還是周易的最高認識論命題。

關鍵字：周易 形而上者謂之道，形而下者謂之器 認識論 本原論

「道」、「器」是中國古代哲學中極為重要並曾受到極大關注的一對哲學範疇。葛榮晉先生說：「在注釋周易的形式下，道器問題也隨之被重視起來，對它的研究便由有無之爭轉為理氣之爭，由沈寂轉向熱潮。宋元明清時期……或以理學詮釋道器，或以心學詮釋道器，或以氣學詮釋道器。」〔1〕對道器問題的重視主要源于對周易的注釋，而這又是因為這對範疇是在《易傳》的「形而上者謂之道，形而下者謂之器」命題中才得以正式相對舉的形式出現的，（《周易·系辭上傳》）（以下簡稱該命題為「形而上、下」）因此深入分析該

命題的哲學意義也就顯得十分重要。

道器問題成為哲學史的一個主要問題，這顯然也會帶來對「形而上、下」原命題的大量誤讀。據現有文獻，最早稱引該命題的可能是東漢著名經學家鄭玄。他注《易緯·乾鑿度》「夫有形生於無形，乾坤安從生」說：「天地本無形，而得有形，則有形生於無形矣。故《系辭》曰：『形而上者謂之道。』」事實上對該命題的直接誤讀似乎最晚也從鄭玄開始。《易緯》有取老子「道」論「道生天地」語意，從而形成了明確的宇宙本原論思想，這就使得鄭玄在稱引上述命題進行注釋的同時，也反過來首先將該命題中的「道」的解釋「老子化」了，繼而使該命題中的「形而上」與「形而下」相對，共同作為一對具有本原論意義的整體哲學範疇而存在，作為結果，原命題在整體上也就都被附著上了本原論的色彩。從鄭玄起變得明確的、對該命題的這種二重性誤讀方向對後世影響十分巨大。這種「本原論式」詮釋，一直到清代戴震那裏都還能找到明顯印迹，〔2〕而當代著名哲學家張岱年先生也沿用了這一方向。〔3〕但是，仔細研讀《易傳》原文，我們發現，該命題中的「形」在同文本中是可以作為一個獨立的認識論範疇而存在的。依從這一思路，我們也發現，該命題中的「形而上」與「形而下」實際上是一組相反、相對的認識論範疇，並且這整個命題在根本上就是由兩個相反相對的子認識論命題所共同構成的一個純粹的認識論命

題。不僅如此，該命題實際還是周易的最高認識論命題。

### (一)「形而上、下」作為一個認識論命題

《易傳》中的另一命題「見乃謂之象，形乃謂之器」(《周易·系辭上傳》)，對於解讀「形而上、下」命題顯得尤其重要。我們判定後者為一個純然認識論命題的主要文本依據正是這一命題。

從「見乃謂之象，形乃謂之器」看來，「形」已然是一個獨立範疇，並且也與「器」直接相關。同時，這個命題又是一種以對偶句形式出現的關於「象」、「器」二者的關聯式定義，「器」相對於「象」而言，「形」也相對於「見」而言，並且由其中的「見」看來，這個命題在整體上無疑是一個認識論命題。在同文本中還有這樣一組對偶句：「在天成象，在地成形」。(《周易·系辭上傳》)這裏的「象」顯然是指遠在天空、天上的形象，而「形」則應當是形容詞「有形的」或者「形體性的」的名詞化，指地上的有形事物，相比於象，也更有實在感。因此聯繫這組對偶句，在「見乃謂之象，形乃謂之器」命題中的「見乃謂之象」，顯然是指只能通過主體視感官屬性「見到」、一般卻不再能經由其他任何感官屬性去把握的遠在天空、天上的那些實體形象叫做「象」，〔4〕而「形乃謂之器」則是指只要願意接近，我們可以任意應用多種感官屬性、而不必僅限於視感官屬性去把握的那些地上實體事物叫做「器」。由此我們就可以確認，在「見乃謂之象，形乃謂之器」命題中，「形」之相對於「器」，正好比「見」之相對於「象」，它本是對應著「可以任意應用多種感官屬性、而不必僅限於視感官屬性去把握的」這個在認知過程中客體物件「器」所應具備的主體認知屬性，因而也是一個關於實體的認識論範疇。但是，從「見乃謂之象，形乃謂之器」中「形」對於地上「器」的歸屬，以及在「在天成象，在地成形」中「形」的直接指代地上實物，我們也已經可以判斷，「形」實則不僅與地上的「器」直接相關，而且也是後者所固有的物件屬性。由此我們也就可以確認，「形」這個在「見

乃謂之象，形乃謂之器」命題中的關於實體認識論範疇，是間接由於缺少認識論連續探討，而直接因為哲學專用語彙的缺少，從而混用了認知過程中主體認知屬性與客體物件屬性，並取後者以代前者的結果。也毫無疑問，「形」作為一個關於實體的認識論範疇，它與「見」一致，都是感性直觀的認識論範疇，而分別與其對應的客體物件「器」及「象」二者也都是僅憑感性直觀就可以直接把握到的現實存在物，或者說「實存物」。

「形而上、下」命題欲自「形而上」與「形而下」這對範疇以相應區別「道」、「器」二者的意圖是一目了然的。然而這對範疇的共有質素「形」又作為一個獨立範疇，與該命題中的「器」相關聯地直接出現在「見乃謂之象，形乃謂之器」命題中，並且在後一命題中「形」本是一個關於實體的認識論範疇，但卻是取認知過程中客體「器」的物件屬性以代主體認知屬性的，以及由於「形」是一個認識論範疇，導致自在其限定之下的有關實體「器」的命題在整體上都成為了一個認識論命題。這就足以使我們判定在「形而上、下」命題中，「形而下」與「形而上」的共有質素「形」，也仍然與「器」直接相關，在字源上仍是取自客體物件「器」的固有屬性，但它卻是一個關於實體的認識論範疇，並且是取自認知過程中客體「器」的物件屬性以代表主體認知屬性的，進一步，「形而下」與「形而上」二者都作為整體的認識論範疇而存在，前者仍然直接指向實體「器」，而後者則自前者的否定意義而指向「道」，從而這個命題在整體上與根本上也都是一個認識論的命題。也因為該命題顯然是試圖自「形而上」與「形而下」這組字面意義相反而相對的範疇來相應區別「道」與「器」，而這組範疇的共有質素「形」又必然與「器」這個範疇直接相關，並且至少也直接是後者的固有屬性，所以，無論將「形」具體瞭解為什麼，「形而下」與「形而上」這組相反相對的範疇都完全可以直接自語言邏輯而抽象為「形」與「非形」的區別。當然，要具體解讀「形」與「非形」，「形而下」與「形而上」，以及「形而上、下」這整個命題的本義，關鍵也還在於發現「形」這個範疇的認識論意義。同時，也就因為「形」這個認識

論範疇在根本上是取自認知過程中客體物件屬性以代替主體認知屬性的，所以這也為對原命題的誤讀製造了可能。

但是，我們發現，如果僅將「形」瞭解為實體「器」的固有屬性，由此所獲得的關於該命題的一切理解，在理論上都是與原文本格格不入的。本文開篇時即說，歷史上對該命題的明確解讀，幾乎從開始就是一種誤讀，並且還是二重性誤讀，即首先將其中的「道」的解釋「老子化」，繼而使「形而上」與「形而下」相對，共同作為一組本原論意義的哲學範疇得以成立，而該命題同時也在整體上被解釋成了一個本原論命題。在我看來，出現這一系列誤解的關鍵與根源，都是因為他們只將「形」這個範疇瞭解為它的字源意義，即客體物件「器」的固有屬性，而未能發現它實則是一個純粹的認識論範疇，只不過是取認知過程中客體物件屬性以代表主體認知屬性而已。〔5〕因為如果僅將「形」瞭解為「器」的固有屬性，即是「成形的」、「有形的」或者「有形體的」，那麼，「非形」也將相應地獲得「未成形的」、「無形的」或者「無形體的」的含意。這樣，「形而下者」就是「成形的物件」、「有形的物件」或者「有形體的物件」，而「形而上者」也就是「未成形的物件」、「無形的物件」或者「無形體的物件」。其結果，以「形而下者」來定義的「器」必然是實體性的，而以「形而上者」來定義的「道」則未必是非實體性而也可能是實體性的了。這就在理論上支援了「道」這個範疇的「老子化」解釋，即將其看作為「有形」或「成形」的「器」的實體性「本原」或「本根」。一旦可以視「形而上者」之「道」為「形而下者」之「器」的本原，那麼「形而上」與「形而下」二者作為一對本原論的整體哲學範疇也就足以成立，而原命題也就可以在整體上被看作為一個本原論命題了。然而，我們又是可以自同文本的其他文字來判定該命題中的「器」是指事物的實體，而「道」則應當是指事物的規律的。〔6〕因此，如果把這種基於只將「形」瞭解為「器」的固有屬性從而出現的、對該命題的「本原論式」解釋帶入原文本，就必然會出現深刻的、難以調和的邏輯困難，並且似乎該文本自身就是自相矛盾或者含糊其辭的。其直接後果就是使該

文本中「道」的意蘊變得模糊，成為一個如老子「道」論一般的搖擺於實體與規律之間的、充滿矛盾的哲學範疇。〔7〕即如果只將本命題中的「形」瞭解為「器」的固有屬性，「道」就是「無形的」，從而也就可能是一種實體；而如果以全部文本來看，該命題中的「道」則又應當是指事物的規律，是非實體的。這種矛盾最遲也明確充斥於從漢代鄭玄到當代的中國哲學發展史。相反，在歷史上只有極少數幾位學者發現「形而上」並不能作「無形」來解釋，清初傑出哲學家王夫之即是其中之一。他說：「形而上者，非無形之謂。既有形矣，有形而後有形而上。」（《周易內傳·系辭上》第十二章）

應該說，如果僅將「形而上、下」中的「形」視為「器」的固有屬性，從而將「形而下」理解為「有形的」或者「形體的」，將「形而上」理解為「無形的」也或者「無形體的」，並以此來相應區別「器」與「道」，這也可算是一種認識論解讀，因為這確實可以在一定程度上區別開作為實體的「器」與作為規律的「道」，而作為規律的「道」也確實是「無形的」。〔8〕但是，正如前所說，這種解讀方法同時也為對該命題的誤讀打開了通道，因為僅自「無形的」或者「無形體的」並不足以將作為規律的「道」區別於作為實體的「器」，或者說，並不足以確定作為規律的「道」的非實體性。因此，嚴格地說，如果只將「形」瞭解為客體物件「器」的固有屬性，自同文本而言的「道」作為事物的規律，與「器」作為事物的實體這層意思、這種分別是不可能完全準確地讀入該命題中的。或者直接自本命題來說，如果只將「形」瞭解為「器」的固有屬性，那麼將很難從這個命題中準確地讀出「器」為事物的實體以及「道」為事物的規律這層意思。

「形而上、下」命題中的「形」儘管在字源上是取自客體物件「器」的固有屬性，但卻是一個認識論範疇，是取認知過程中客體「器」的物件屬性以代主體認知屬性的。循著這個思路，我們發現「形而上」與「形而下」作為整體相對的一組哲學範疇仍然成立，但它們並不是本原論的範疇，而是一組認識論的範疇，這同時也將原命題在整體上限定為一個認識論命

題。因此前述矛盾也顯然都只是出於一種人爲的誤讀，而原文本在理論上還是比較嚴整的。

我們主要依據「見乃謂之象，形乃謂之器」命題，判定在「形而上、下」中的「形」與其在前一命題中一致，都是一個認識論範疇，而其在前一命題中又是一個感性直觀的認識論範疇，指代「可以任意應用多種感官屬性、而不必僅限於視感官屬性去把握的」這個主體認知屬性，因此在後一命題中的「形」，也即作為「形而上」與「形而下」共有質素的那個「形」，必然也是一個感性直觀的認識論範疇，並且至少仍然指代「可以任意應用多種感官屬性、而不必僅限於視感官屬性去把握的」這個主體認知屬性。同時，我們又直接依據「形而上、下」這個命題「形」範疇與「器」範疇的直接相關，自語言邏輯上將「形而下」與「形而上」的區別概括為「形」與「非形」的區別，從而這組整體範疇間的區別也就可以相應敘述為其共有質素「形」，與自其相反相對意義也即「非形」之間的區別，那麼當我們確認了其共有質素「形」是一個感性直觀認知範疇時，該組整體範疇間的區別在實質上也就成為了「可以感性直觀認知的」與「不可感性直觀認知的」或者「非感性直觀認知的」之間的區別。這就是說，「形而下」作為一個整體認識論的範疇，它的本義就是「可以感性直觀認知的」；而「形而上」作為一個整體認識論的範疇，它也至少可以直接自「形而下」的相反相對意義而瞭解為「不可感性直觀認知的」或者「非感性直觀認知的」。因此，現在的關鍵問題就是這個「不可感性直觀認知的」或者「非感性直觀認知的」究竟所指為何？顯然，由於在根本上該命題中的「形」是一個認識論範疇，從而「形而下」與「形而上」也必然是一組在認識論上相互區別的範疇，並且「形」也是「可以感性直觀認知的」，因此對於「形而上」或者「非形」的「不可感性直觀認知的」或者「非感性直觀認知的」意義的瞭解也必須嚴格限定在認知過程之中，並且是直接與「可以感性直觀認知的」這種認知過程相反相對的。

自現代認識論發展來看，人的認知過程至少可以區分為感性認知與理性認知等兩種根本

認知過程，並且後者要以前者為基礎，而前者也必須與必然地要發展、上升為後者，從而獲得知識的客觀性、普遍性與真理性。據此，「形而下」也即「可以感性直觀認知的」過程顯然應當歸屬於感性認知過程。那麼，與「形而下」也即「可以感性直觀認知的」過程相反相對的「形而上」也即「不可感性直觀認知的」或者「非感性直觀認知的」過程，可不可以相對地歸屬於理性認知過程呢？我們說，這種「形而上」也即「不可感性直觀認知的」或者「非感性直觀認知的」過程正應當是一種理性認知的過程，因為如前所說，自同文本看來，「形而上、下」命題中作為「形而上」也即「不可感性直觀認知的」或者「非感性直觀認知的」過程認知物件的「道」是作為事物的規律之理而存在的，它具有非實體性，不可能直接經由感性直觀認知方式、甚至是任意感性認知方式而獲得，而必須經由理性認知方式才能獲得。這就是說，這裏「形而上」也即「不可感性直觀認知的」或者「非感性直觀認知的」，相反相對於「形而下」也即「可以感性直觀認知的」，實質就是指必須經由理性認知的，也即「須經理性認知的」。事實上，儘管我們前面直接自「形而上」與「形而下」這組整體範疇自身所各自具備的「上」與「下」，判定了它們之間是一種相反相對的區別關係，但是，這組整體範疇相互之間也還是有層次高低之分的，因為在同文本之中「上」與「下」這組概念更有一種互為尊卑、主從或者重輕的關係，即尊「上」而卑「下」的。這可證之于《易傳》中「有君臣，然後有上下；有上下，然後禮義有所錯」，（《周易·序卦傳》）「天地不交而萬物不通也，上下不交而天下無邦也」等命題。（《周易·否卦象傳》）可見作者已注意到，「形而上」以及它所實質指稱的「須經理性認知的」，與「形而下」以及它所指稱的「可以感性直觀認知的」，這兩者之間不僅是相反相對的，而且其中前者也是高於後者的，是對後者的一種超越。這也就是說，在「形而上、下」命題中，「形而下」是指「可以感性直觀認知的」，而「形而上」則是指「須經理性認知的」，二者共同構成一組相對的認識論範疇，並且也分別對應於人認知過程之中的感性認知與理性認知等兩個認知過程。這樣，「形而上者」就是「須經理性認知的物件」，而「形而

下者」則是「可以感性直觀認知的物件」，從而原命題在整體上也就是一個純粹的認識論命題，並且由兩個相對的純粹認識論子命題所共同構成，整體翻譯一下就是：「須經理性認知的物件稱作『道』，可以感性直觀認知的物件稱作『器』。」說得更淺易一點也就是：「作為理性存在的是『道』，作為直觀感性存在的是『器』。」

我們依從「見乃謂之象，形乃謂之器」之中「形」作為一個獨立認識論範疇而存在的性質，以及它與「器」範疇之間的直接關聯，確認了「形而上、下」命題是首先通過借用認知過程中關於客體物件實體「器」的固有屬性「形」來表達主體認識屬性，繼而用「形而下」與「形而上」一對認識論範疇，試圖自主體認知過程的差異來區分作為客體物件實體的「器」與作為客體物件規律的「道」兩類認知物件，並且「形而下」是指「可以感性直觀認知的」這種認知屬性，而「形而上」則是指「須經理性認知的」這種認知屬性，從而整個命題也就都是一個認識論命題。可見本命題作為一個純粹的認識論命題，其中關於認識論的表達是十分曲折與隱晦的。它在語言邏輯上，與「見乃謂之象，形乃謂之器」命題一致，還是間接由於缺少認識論的連續探討，直接因為哲學專用語彙的缺少，從而也具備混用認知過程中的主體認知屬性與客體物件固有屬性的特徵，在根本上仍然建立在取客體物件屬性以代替主體認知屬性的基礎上。但是，儘管這種表達極為曲折與隱晦，卻也畢竟是一種表達。作者顯然已經注意到人類知識的發展過程，瞭解到人類存在著相對於不同物件而具有不同性質的認知過程這一現象，並且也依從主要的兩類認知物件，確認了感性認知與理性認知等兩類性質與層次都不相同的認知過程的存在。這種努力出現在兩千多年前的古代是極為難能可貴的！

同時，我們也須說明一點，即《易傳》作者已經明確知悉理性與感性的區別，並且「形而上」與「形而下」的本意就是指「須經理性認知的」與「可以直觀感性認知的」，二者正對應於前述理性與感性兩個認知過程，只是由於缺少認識論的連續探討，以及缺少哲學專用語彙，從而才取認知過程中客體物件屬性以代為

表述，這是無可懷疑的。本文主要是自同文本的內部證據而推導出上述結論。如果自該文本外部來看，我們還可以舉出兩項證據。第一，後代許多哲學家都能依從該文本而區別出作理性存在的道，與作為感性存在的器。比如基於該文本中「一陰一陽之謂道」的概括，《周易·系辭上傳》）北宋著名哲學家張載說：「一陰一陽不可以形器拘，故謂之道。乾坤成列而下，皆易之器。」（《橫渠易說·系辭上》）第二，儘管原因各不相同，與該文本時代相近或稍晚的許多學派或哲學家都出現了對於認識論方面的探討，並顯示出很高的水平。比如據胡適先生對《墨經》的解釋，墨家後學已經將知識明確統一為「理智」、「知覺」與「理解」等三個方面的結合。〔9〕又如荀子不僅以人為有「知」，〔10〕而且明確區別了「知」與「智」。〔11〕

## （二）「形而上、下」作為周易最高認識論命題

「形而上、下」是一個純粹認識論命題，但是事實並不僅於此，它同時還是周易的最高認識論命題。

從其內部看來，該命題顯然是試圖從認知過程的差異性角度來區分道、器兩類認知物件，但這個命題是出現在周易文本中的，它並非是一種孤立性存在，因此如果以同文本為背景，也即自其外部而言，那麼我們還必須尤其注意該命題為建立起這兩類認知物件間的普遍關聯所作的努力。相反，如果僅止於對本命題字面意義的孤立解釋，而不考慮同文本的哲學背景，那就會得出極為荒謬的觀點，甚至誤認為原命題人為地割裂了道、器二者間的必然聯繫。〔12〕這就是說，對待這個認識論命題，我們既必須注意它有關道、器二範疇間區別的限定，也必須注意它有關二者間聯繫的限定。

「道」在周易中是一個指稱客觀規律的範疇，而在「見乃謂之象，形乃謂之器」命題中「器」又明顯是指稱宇宙實體的，因此如果以同文本為背景，「形而上、下」命題顯然是試圖自認識論建立起作為客觀事物規律的「道」與客觀事物實體之間的必然關聯，並且以「器」

範疇指稱作為「道」載體的事物實體。它至少告訴我們：一方面，自道而言，任意須經理性認知的道都是關於一定可以感性直觀認知的器的道，而作為道的載體的，也必然都是一些可以感性直觀認知的器；另一方面，自器而言，一定的器也都是秉有了一定須經理性認知的道的器。同時，本命題又是自純粹認識論來定義道、器間關聯的，所以這種關聯應當是具有絕對性與普遍性的。相應地，指稱規律的「道」，與指稱實體的「器」二者也都應當是具有絕對普遍性的概念。

但是，在「見乃謂之象，形乃謂之器」命題中，「形」與「器」二者都是僅具相對性的概念，其中前者作為一個認識論範疇，與視感官屬性「見」相對，指「可以任意應用多種感官屬性、而不必僅限於視感官屬性去把握的」這種主體認知屬性，後者作為一個實體性範疇，與天上、天空中的「象」相對，指地上的一切事物。那麼，在「形而上、下」命題中，作為「形而上」與「形而下」兩個認識論範疇共有質素的「形」與「器」二者各自是否也僅是分別指稱「可以任意應用多種感官屬性、而不必僅限於視感官屬性去把握的」這種認知屬性，與地上的一切事物呢？我們說，不是這樣的。該命題中的「形」與「器」二範疇都已經超越了其在「見乃謂之象，形乃謂之器」命題中地上的一切事物，也可以是天上的一切事物，並且這一切事物也同樣都是可以感性直觀認知的相對性，而具有了絕對的普遍性。因為我們自同文本確認了該命題試圖自認識論建立起「道」、「器」二者間的關聯，同樣也還可以以同文本為依據而進一步確認這種關聯的絕對性與普遍性。

《易傳》認為「一陰一陽之謂道」，而作為「陽物」的「乾」可以「為天」、「為君」、「為父」，作為「陰物」的「坤」可以「為地」、「為母」，（說卦傳）並且「易」道「範圍天地」，（《周易·系辭上傳》）「陰陽之義配日月」，（同前）「天地之道，貞觀者也；日月之道，貞明者也」，（《周易·系辭下傳》）而在《易傳》中與八卦所相應的，是可以不斷例舉、以至窮盡宇宙間一切具體的現實存在物的，〔13〕可見，作為「道」載體的，

可以是宇宙內一切具體的現實存在物，它們既可以是觀地認知的，因此這也就證明瞭「形而上、下」命題中用以指稱「道」的載體的「器」範疇必然是一個相對於整個文本而具有絕對普遍性的實體性範疇，它可以指稱、兼攝宇宙內一切可以感性直觀的事物。〔14〕這也就是說，該命題中的「器」已經是一個包舉了「見乃謂之象，形乃謂之器」命題中「象」與「器」兩類實體物件，並超越了這種分別，而可以指稱宇宙內一切現實存在事物的具有絕對普遍性的實體性範疇，其中作為「形而上」與「形而下」共有質素的「形」，也已經是一個包舉了後一命題中意指「僅可經由視感官屬性而認知的」的「見」，與意指「可以任意應用多種感官屬性、而不必僅限於視感官屬性去把握的」的「形」這兩種主體認知屬性，並超越了這種分別，而可以指稱關於一切具體的現實存在物也即本命題之中「器」所指稱的一切宇宙實體物件的主體認知屬性也即「可以感性直觀認知的」的具有絕對普遍性的認識論範疇。本命題中「形而下」與「形而上」二者之間實質在邏輯上正相當於「形」與「非形」的區別，而「形」是一個指稱關於一切具體現實存在物的主體認知屬性也即「可以感性直觀認知的」的具有絕對普遍性的認識論範疇，因此，依從「形」概念而有所區別的這組整體認識論範疇各自必然也都是具有絕對普遍性的認識論範疇，也即「形而下」作為「可以感性直觀認知的」的主體認知屬性，與「形而上」作為「須經理性認知的」的主體認知屬性二者各自都具有絕對普遍性。由此也可見，我們前述將關於本命題之中「器」的認識論範疇「形而下」概括為「可以感性直觀認知的」就已經是一種具有絕對普遍性的概括了。同時，自同文本來看，本命題自認識論上建立起了道與器的必然關聯，從而一定的道都必是一定器之道，而一定的器也必是秉有了一定道的器，而作為道的載體的器又是指稱宇宙內一切具體現實存在物的絕對普遍性實體性範疇，因此，依從該認識論命題所具有的內在聯繫，道也必然是一個指稱一切具體現實存在物存在規律的絕對普遍性範疇。

我們依從同文本，以及「形而上、下」命題所涵蘊的內在聯繫，從而確認了該命題中「形



而上」與「形而下」兩個整個認識論範疇，以及「道」與「器」兩個認知物件各自都分別是具有絕對普遍性的認識論範疇、規律性範疇與實體性範疇，因此，這個命題自身不僅是一個純粹的認識論命題，而且也是全部周易現實哲學體系所具備的具有絕對普遍性的最高認識論命題，是關於全部周易現實哲學體系的一種具有絕對普遍性的最高認識論概括。自作為周易最高認識論命題的本命題看來，客體物件世界都不過是自認識論而言的作為「形而下者」也即「可以感性直觀認知的物件」的實體「器」，與「形而上者」也即「須經理性認知的物件」的規律「道」等兩類存在。這是自其區別而言的。如果自其聯繫來看，客體物件世界之中作為「形而上者」也即「須經理性認知的物件」的道，又是與作為「形而下者」也即「可以感性直觀認知的物件」的器普遍關聯的，其中前者必然是直接關於後者的，由後者所秉有，後者是前者的載體，並且也必然要秉有前者。同時，也毫無疑問，本命題作為周易具有絕對普遍性的最高認識論命題，它也是關於該文本現實哲學體系的一種帶有根本性的精神反思。

另外，前曾說，如果僅將「形而上、下」命題中的「形」瞭解為「器」的固有屬性，而不能辨識它實則純粹是一個認識論的範疇，那麼這將無法確認「道」的實體性，從而有可能使這整個命題都被誤讀為一個本原論的命題，但是，如果從同文本整個文意來看，道又是顯然是非實體性的，是作為事物的規律與原則或者存在之理而存在的，並且這兩種相互矛盾的說法普遍存在於自漢代鄭玄至當代的中國哲學史中。這其實也提示了一種理論可能，就是即使有部分學者誤認本命題中的「形而上」與「形而下」為一對本原論範疇，並且這整個命題也都是一個本原論的命題，但是其他學者卻仍然可以完全不顧這些爭論，不必準確把握「形而上」與「形而下」二者的認識論本義，從而也不必準確把握該命題在整體上實則就是一個純粹的認識論命題，而只需依照同文本，就能直接指認出該命題在確認「道」、「器」二範疇各自所具有的絕對普遍性，以及確認它們之間的普遍關聯。正由於這種理論可能，「道」、「器」關係問題才成為了中國哲學史上的一個極為重

要的問題，而由這一現象，也可以自相反方向說明歷史上曾有許多學者部分地看到了該命題的認識論性質與認識論意義。當然，也由於不能洞見該命題自身所具有的確切認識論內涵，尤其是受到僅將本命題中「形」瞭解為「器」的固有屬性的粗淺理解的影響，他們對所能把握到的「道」、「器」二範疇間普遍關聯的理論陳述也常常是破綻百出或者難圓其說的。比如張載說：「運於無形之謂道，形而下者，不足以言之。形而上者是無形體者，故形而上者謂之道。形而下者是有形體者，故形而下者謂之器。無形迹者即道也，如大德敦化是也；有形迹者即器也，見於事實即禮義也。」（《橫渠易說·系辭上》）讀其文意，作者顯然意識到了「道」是指示規律而非實體的，但是他所用的「無形體者」這個概念卻無法限定「道」的非實體性。事實上，張載個人也真正體會到了僅以「有」、「無」或者「形」與「不形」來限定「器」、「道」二者間區別時所必然遭遇的理論困境，他說的「凡形以上者，皆謂之道。惟是有無相接，與形不形處，知之為難」就是證明。（同前）

注釋：

[1]葛榮晉，《中國哲學範疇通論》，北京：首都師範大學出版社，2001，頁181。

[2]戴震《孟子字義疏證》卷中「天道」條說：「形謂已成形質，形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後。陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣。」

[3]張岱年，《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社，1982，頁28。

[4]蔣伯潛先生曾在《十三經概論》中將周易裏的「象」區分為「現象」、「意象」與「法象」三類，所論極精。（上海：古籍出版社，1983，頁92）實則「器」這個範疇在周易中也具有多種性質。如此處所引「形乃謂之器」中的器，與「立成器以為天下利」（系辭上）中的器就不是一個概念。本文暫不擬對此去一一區分。此處所申論的「象」與「器」，都主要取其作為宇宙實體性範疇的意義，都可歸入前蔣先生所講的「現象」一類。屬於此類範疇性質的「象」，在《易傳》中還可見於多處，如「天垂象」（系辭上）「仰則觀象於天」（系辭下）等等。

[5]比較典型的僅將「形」瞭解為「器」的固有

屬性式的誤讀，可以唐代孔穎達爲例。他說：「道是無體之名，形而有質之稱。凡有從無而生，形由道而立，是先道而後形，是道在形之上，形在道之下。故自形外已上者謂之道也，自形內而下者謂之器也。形雖處道器兩畔之際，形在器不在道也。既有形質可力器用，故雲形而下者謂之器也。」（《周易正義》卷七）

[6]其實，只要看一下該命題在同文本中的上下文語境，這一點就可以得到確認。《易傳》說：「乾坤，其易之緼邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毀，則無以見易。易不可見，則乾坤或幾乎息矣。是故形而上者謂之道，形而下者謂之器。」（系辭上）在這裏，該命題中作爲規律的道，與作爲實體的器之間的分限十分明確，因此在整體上也不可能是一個本原論命題。

[7]馮友蘭先生發現，在老子那個著名的「天地萬物生於有，有生於無」命題裏，因爲講「生」，從而「宇宙形成論的說法和本體論的說法劃不清界限」了。這也從一個側面揭示了老子的「道」範疇具有處在規律與實體之間的含糊性。（《中國哲學史新編·上卷》，北京：人民出版社，1998，頁337）

[8]夏甄陶先生就是採取的這種讀法。他說：「事物的規律是無形的，即『形而上』的；事物的實體是有形的，即『形而下』的。」（《中國認識論思想史稿》上卷，北京：人民出版社，1998，

頁640）

[9]胡適，《先秦名學史》，《先秦名學史》翻譯組譯，李匡武校，上海：學林出版社，1983，頁79-80。

[10]《荀子·王制篇第九》：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最爲天下貴也。」

[11]《荀子·正名篇第二十三》：「所以知之在人者謂之知；知有所合謂之智。」

[12]這種誤解在中國哲學史中屢見不鮮。比如宋儒楊簡說：「又曰：『形而上者謂之道；形而下者謂之器。』裂道與器，謂器在道之外耶？自作《系辭》者，其蔽猶若是，尙何望後世之學者乎？」（《慈湖遺書·卷九》）誤解在先，陷溺於其中而不自知，卻掉轉頭去懷疑原始文獻，楊氏也是一例。

[13]比如這個文本中說：「艮爲山、爲徑路、爲小石、爲門闕、爲果蓏、爲闍寺、爲指、爲狗、爲鼠、爲黔喙之屬、其於木也爲堅多節。」（《周易·說卦傳》）這裏對於「艮」的所有例項都是現實的具體存在物。反觀其餘諸卦，情形也都如此。

[14]對於周易的陰陽論，可參閱拙文〈周易陰陽論的層級結構性質〉，《周易研究》，待發。

## 社會與文化

撰文：戴暉（南京大學哲學系副教授）

# 馬克思和尼采對現代世界的省思<sup>[1]</sup>——世界的轉折及其現實性

**提要：**馬克思和尼采都對傳統哲學進行了徹底批判，從根本上改變了現代人的自我理解，其

創造現代世界的努力在東西方留下了不可磨滅的印記。本文從傳統哲學理性和現代思想的世界性之間的區別出發考察兩位現代思想家，明

確他們的思想使命與他們身處的歷史現實之間的關係，著重闡述這種關係賦予其思想的共同特徵——世界性及其真理追求。

**關鍵字：**馬克思，尼采，世界性，歷史性

## (1) 馬克思的思想的世界性

**馬**克思在批判費爾巴哈人道主義理論時就明確了自身的政治經濟學立場，作為現代思想家，馬克思的思想不再屬於意識，而是立足於人的生活世界，人在這裏是物質生產過程中的勞動者，他在創造世界的同時首先創造了自己。馬克思的政治經濟學批判是「一種思想，它一方面屬於生產關係本身，在此意義上是社會性的，另一方面它反省自身所處的資本的規定」(VGM, 278)。作為雙方的直接統一，馬克思的批判完全屬於現代世界的形態，是對人的創造性本質的省思。鑒於和這個世界的統一性，它是世界性的，是對社會革命實踐的歷史把握；鑒於和這個世界的區別，它與這個世界發生關係，但是，思想對世界的關涉這裏無關抽象的意識物件，而是直指資本的危機，克服這一危機不僅將實現批判的理性要求，而且也將證明馬克思對世界歷史的批判性把握的理性精神。屬於現代世界形態的思想的兩大特徵都體現在新世界的籌畫上，它是自由地規定自身的社會生產的世界。人的本質將自身理解為世界性的，它首先在自然與人的力量關係中看到自身的創造性，這種關係作為物質生產過程，其發展是社會性的。社會的生產方式決定人的生活方式，人在這裏被理解為生產者，他把整個社會生活及其相應的意識看作他自身的產品。人的自由，正如它僅鑒於實現自由才具有舉足輕重的意義那樣，它是社會生產的自由；人作為生產者，他只有通過自由的社會生產才會確認世界是他自己的產品。社會生產處於和自然的力量關係中，生產的自由也遵循自然的法則，也就是說，生產關係與生產力相適應的法則，它以技術——這一現代工業的第一生產力——的發展為前提條件。

人的歷史首先是他在自然與人的力量關係

中的自我生產的歷史，因此，馬克思的科學將之作為自然進程來處理，對之加以批判地把握。對於馬克思來說，脫離了與人的關係的所謂外在自然是自然科學的物件，與他對世界的省思無關。(參見，馬恩全集第三卷，18頁)生產始終依賴於作為勞動資料的來源的自然，沒有一種自然落在人類生產的力量關係之外。自然-基礎失去了神秘的特性；自然在社會生產中展示出巨大的革命力量，在任何生產關係中，它都作為首要方面，即生產力；生產力決定著適應它的另一方面，即生產關係。生產力的發展改變了整個世界。歷史通過資本向世界歷史轉化，這種轉化是人與自然的力量交換的歷史結果。歷史完全被視作為革命史，這裏，生產關係的每一次更新都代表著「一代代人的循序遞升」(同上，45頁)。在生產力的意義上，自然獲得了人文-歷史的意義，而這又賦予在唯物主義基礎上重構的歷史以令人信服的力量。自然和歷史在物質生產中結合到一起，直至資本主義的生產方式摧毀了「自然性的最後痕跡」(同上，60頁)並且把現實中的歷史作為正在結束自身的一個整體而推入考察的視野。歷史現實的標誌是這樣一種強制性進程，即資本對生產者的創造本質的徹底剝奪。在「黑格爾體系的衰落過程」中「不同的哲學產業家」把「宗教統治」(同上，19頁)作為歷史的前提，但並非是宗教統治，而是資本的統治在迄今歷史中為決定性的。「道德，宗教，形而上學和其他意識形態及其相應的意識的種種形式在這裏不過持有獨立的假像。它們沒有歷史，沒有發展，而是發展物質生產和物質交往的人在改變他們的這一現實的同時也改變他們的思想 and 思想的產物。」(同上，26頁)意識形態沒有自己的獨立發展，也就沒有歷史。馬克思對人的本質的省思著眼於他的生產歷史，這正是對由資本的全體化所帶來的世界歷史的完整性的一種回答。

歷史這裏被看作是資本統治來臨的歷史，揚棄這種統治所造成的危機也是必然的歷史性行動，隨之一起到來的是對資本主義生產方式的揚棄和迄今歷史的完結。鑒於將來的奠基於新的世界關係的人類社會，馬克思所重建的歷史退而為一種前史；其否定性的規定——也就

是資本主義——把人及其自然統統納入商品形式的物化暴力之下，起著瓦解人類生活的的作用，生命因此而陷入自相矛盾。人類生活的自我生產轉而為自我剝奪。生產者完成了他的工作，而勞動的結果作為他自己的產品卻完全被剝奪並且在生產過程中剝削著他。自我剝奪的困境在歷史的當下公然表現在無產者身上，他構成反抗資本統治的力量。與這種反抗力量相結合，馬克思的批判找到了承受世界歷史轉折的物質力量。與資本的全體化相適應，歷史的轉折必定會如此之徹底，以致歷史作為令人厭惡的歷史現實將在未來世界被徹底地取消。自我排斥的歷史，是它建立了當下歷史現實與無歷史的源泉之間的唯一聯繫，這一源泉在自我剝奪的歷史之前，馬克思將它設想為沒有階級的原始社會。自我排斥的歷史同樣是當下現實與無歷史的將來的唯一紐帶，這一將來在取消了人剝削人的歷史現實之後，是共產主義社會。為了這個目標，馬克思必須把哲學史闡釋為無歷史的意識形態，後者給自己臆想一個虛幻的現實，而對集中在世界當下的歷史現實漠不關心。現實的歷史結束於從其自身的危機中產生的共產主義運動。因此，馬克思稱共產主義是「作為否定之否定的肯定」(MEGA I 2, 398-39)。但是，這一肯定——作為「迫近的將來的強勁原則」(同上, I 2, 399-1)——卻在將來才獲得它的世界。無論這一將來如何接近，在它之前必須有無產階級專政的過渡階段，這裏，革命宣告自身是持續性的，以便在歷史性業已瓦解的局面下仍確信未來。

生產者通過革命重新佔有生產資料之後，應在無產階級專政下清除舊社會的殘餘。進而，無產階級應掃除一切「由於迄今的社會地位而遺留在他身上的東西」(馬恩全集第三卷, 68 頁)，以便「有能力奠立一個新社會」(同上, 70 頁)。工人階級「僅」(同上)在革命中學到締造新世界的的能力，革命被賦予一種教育的特性。與近代哲學的意識教養不同，人在階級鬥爭中的「教育」不再能夠通過矛盾的自我揚棄來承擔對立面，而是只有通過革命階級的暴力來消滅對立面。[2]馬克思視這個歷史過程為共產主義運動並且通過發現資本主義經濟規律來證明其必然性。然而，為了保持新世界的純潔，

使之完全脫離腐朽的歷史，這一歷史過程也結束於對其單面性的所謂「清洗」，將自身排除在將來世界之外。革命曾是歷史的根本運動法則，而資本主義是最後的歷史階段，推翻了資本主義之後，歷史喪失了革命的權利。在歷史的彼岸應該重新佔有人的自然——這一在資本主義到來的歷史中喪失的自然。就人的自我生產而言，人被理解為生產者，生產者的自然與社會生產的自由密切相關。共產主義社會支配著在資本主義生產關係中作為死去的勞動而積累起來的巨大生產力，這一生產力經過革命成為促進所有人的自由的生活表達的條件；可是從迄今歷史中分離出的新人尚缺乏規定性，按照馬克思的觀點，人的規定性只有在他的歷史性的物件化存在中——在物質生產過程中——才得以理解。離開了歷史性，人在迄今歷史的彼岸將成為一種僅還代表著經濟意識的類本質，社會所有成員都具備了社會化生產的經濟意識。因此，雖然共產主義是自由地組織起來的生產者的社會，人應該在高度發展的生產力中證實自身是歷史和世界的主人，但是，生產力最終只是證明了一種無止境地向前發展的經濟意識。

儘管馬克思把人道主義要求和革命實踐相結合，可是，在人的自然應回歸之處，歷史和自然仍然相互分離。就人的創造性而言，人的自然首先是他的勞動力，它在生產中是「自然力量的外化」(全集第十九卷, 15 頁)，也就是生產力。其次，自然是勞動的外在條件，分為「兩大類，作為生活資料的自然財富，即肥沃的土地……和作為勞動資料的自然財富」(全集第二十三卷, 535 頁)。歷史唯物主義的功績表現在，它把人的歷史從自然性中解放出來，鑒於社會生產的革命性而承認人——也就是生產者——是歷史的主人。「現存的勞動的創造性，不是自然的贈品，而是歷史的饋贈，一個包含數十萬年的歷史。」(同上)當歷史在它與自然的力量關係上毀滅於自身的運動法則時，未來世界出現了一種向自然主義的倒退。在革命歷史的彼岸人淪為這樣一種社會的本質存在，它只還承載著人的需求系統。這裏發揮作用的是社會生產的永恆自然法則，它在即將結束的歷史中已經成為整個社會的意識。因為馬克思所

承認的唯一科學是歷史科學，將來人的需求體系的種種實證性結果並不在馬克思的科學預測範圍內，所以，科學的批判這裏變得多余。馬克思把自己的省思作為一種實證科學而推出，而這一實證科學從根本上卻以歷史整體為目標。在歷史結束之處，馬克思的批判性科學的實證性不得不消解為一種科學的假像。

然而馬克思把對將來世界的籌畫從虛幻的烏托邦中解放出來，他的省思指出這種假像沒有歷史來源，並且洞察了其作為意識形態的欺騙性。為了籌畫新世界，馬克思試圖對迄今的歷史進行革命，這個資本的統治來臨的歷史歪曲了生產者的本質乃至其經濟基礎。鑒於人類生活的經濟基礎，馬克思把歷史及其內在的革命闡發為一種必然性，它結束整個歷史並且指向一個新世界——自由的生產者社會。馬克思第一次宣告了獨立於資本主義的將來世界的原則。然而，只有在思考現實世界的理性科學中馬克思的科學才顯示出自身的分量，這裏，理性在省思自身的世界性主題。

## (2) 歷史性尺度在世界性省思中的位置

現代世界[3]在世界性省思的尺度所處的不同位置上勾畫出自身。尺度彰顯於歷史性，而歷史性在馬克思和尼采那裏分別出現在不同的位置上。尺度在世界性省思整體中所造成的區別在馬克思那裏造就了資本主義的歷史整體，在尼采那裏造就了同者永恆輪回的世界整體。儘管物質生產的力量的空前提高，資本主義卻必然在它的現實危機和由此產生的革命中走向滅亡。在馬克思所處的歷史現實之中，在資本的統治下，生產者的世界作為人的創造性本質的實現沒有自己的當下現實，而是被構想為將來的共產主義社會。尼采的世界以批判道德的墮落歷史為前提，道德的反生命的價值評價不斷削弱權力意志，直至架空它，使之淪為歷史現實中的虛無主義——要虛無的意志。尼采認為，虛無主義作為反生命的原則已經在精神的所有理想上打上烙印，並且在當下歷史現

實中構成對道德的真正克服。完美的世界是孤獨者的世界，他立於善惡的彼岸，以超越道德的態度評判他的世界。這種超然只有經過與迄今歷史的交鋒才能贏得，它區別與末人的冷漠，標誌出意志的超越自身的創造。人是否能夠獲得他的世界並且表明自己是大地上的第一人，即超人，這要看他的自我超越的意志的力量。作為鞭策精神的最強大的手段，同者永恆輪回的學說正是為勇者而創立，它作為精神的歷史新知而深入他的肉體，激勵他永恆地創造和毀滅。出於生命力的充溢，創造和毀滅的永恆樂趣得到肯定。尼采在偉大的希臘悲劇的時代找到這種永恆的樂趣，他稱之為狄奧尼索斯精神，並且要把它轉化為自己的「哲學激情」(尼采全集，第六卷，第三冊，310-28)。「相應的信仰以對生命和精神的關係的懷疑和解釋為依據——正如馬克思的科學依據於對存在與意識的關係的解釋信條。」(《形而上學的拓撲學》，696頁)

在馬克思那裏，社會經濟意識只有通過否定資本主義的歷史整體才達到在意識之前的社會生產的世界，這是因為對真理的理解建立在經濟基礎上的，社會意識應當適應經濟基礎。這種存在與意識的教條式的關係使得馬克思省思的真理要求以自然規律為準繩。社會存在的先行性給科學批判一種假像，仿佛它是對在自然過程意義上的現實的認知。馬克思雖然歷史地把握了這個過程，並且指出其自然性在歷史現實中因受到資本的陌生規定而喪失殆盡，但是，另一方面他又認為革命的必然性是資本主義運動的自然法則。馬克思的歷史省思中的這一矛盾使得關於現實社會生產的真理與這一真理的確定性相脫離，也就是說，未來的自由生產者社會沒有實現。馬克思相信在他的實證科學中發現了自然規律，而自然規律的直接可證性最終卻表明自己是從屬於直接意識的假像。世界省思的理性恰好在其世界性上無法實現，也就是說，其著眼於人的創造性本質的新世界藍圖無法實現。由於世界省思將人回溯到自然基礎，並且把自然基礎作為追求完整性的省思的首要方面，它因此而排斥了人的本質的將來。革命不再能夠實現對經濟基礎的徹底顛覆，革命的確定性也就淪為一種退化了的意

識，它只還為維持自我保存而操心。

尼采沒有從人與自然之間的直接的力量關係來闡釋他的世界，而是在人的創造性本質世界內從一個更為原始的關係上衡量它，這就是權力意志。權力意志在道德歷史的價值評價中形成了多種不同的形態。[4] 和馬克思一樣，尼采對歷史的考察只著眼於歷史的現實危機，他發現道德的來源是一個終點的開端，這個終點就是虛無主義。和馬克思在自然關係上的教條不同，懷疑精神從開始就出現在尼采的省思中並且成為其貫穿始終的基本特徵。權力意志並非以任何現存的權力為目標，而是指向權力的最高可能性，它不在社會生產及其對生命表達的有用性中，而是在作為永恆輪回之環的世界整體中實現它的尺度。懷疑在輪回之環中達到了極至。精神懷疑評價的多義性，由此洞察生命的深淵，為了創造，他甚至也甘願要末人重歸。尼采從對真理的執著中覺察出一種與基督教的不純潔關係。把真理降低為現存的實在並且信仰真理，現代科學正是以這最新的虔誠形式來保護基督教的反生命道德。因此，現代科學雖然自詡為啟蒙，實際上卻是苦行理想的最後堡壘，用為維持生命而服務的技術進步來掩蓋人性的虛無主義終點。

「現代核心省思所構想的一種最容易接近同時也最容易深入的歷史是生產關係及其力量鬥爭的歷史，直到為生產資料社會化而進行的最後鬥爭。尼采在其現實危機中所經驗的歷史較難把握，因為生命的歷史代替了馬克思的存在，生命的歷史也不再是道德觀念及其哲學命題——用馬克思的話說：意識形態——的歷史，而是由基督教所規定的生命意志本身的歷史，尤其是其墮落的歷史。」(VGM. 286 頁以下) 上層建築不過是為人與人之間不公正的力量關係做辯護，馬克思揭示了意識形態是社會經濟基礎的上層建築之後，他的批判轉向對社會生產方式本身的革命，以便把人的創造性本質從被資本剝奪這樣一種困境中拯救出來。尼采的懷疑揭示了同時代的道德意識的反生命特徵，他與反生命的道德的對立不只是停留在諸如道德敏感症的經驗層次上，而是深入道德在自身歷史中的矛盾，「這種歷史作為現實的決定

性的主要歷史……把人性的特徵固定下來」(尼采全集 VI 2, 377-5)。撇開「樂觀主義對立於悲觀主義的淺薄談資」(VI 3, 309-12)，尼采第一次發現了狄奧尼索斯與十字架的對立。同這一人性歷史上的「真正的對立」(VI 3, 309-14) 相比，頹廢的蘇格拉底現象不過是「次要案例」(VI 3, 309-3)，而狄奧尼索斯才是首要的。[5]

與馬克思的科學批判不同，尼采的精神與自身發生關係，關涉孤單的現代人的心靈困境。懷疑精神穿透虛無主義的歷史當下，這裏，善惡的歷史規定性已變得模糊不清。尼采把自身變為歷史精神，超然於墮落的道德之上，把人與自身的區分掌握在自己手中。尼採用道德譜系的形式，按照權力意志的標準來闡釋不同的目標投射的鬥爭史。正如權力意志本身是世界生命的構成形態，由此闡發的歷史本質上是世界歷史，它把道德鬥爭當作自己的前史，把從這一鬥爭中產生的精神當作前提條件，精神作為人的世界性而把人區別於他的動物狀態。「——道德本身作為墮落的症候是一種更新，是認識史上第一流的唯一性。」(VI 3, 309-10) 從意志特性上，認識被理解為信仰，意即信以為真，它勾畫出世界生命的起伏。儘管人的意志墮入虛無，可歷史仍然是意志的統一——作為意志自身的謬誤，作為欺騙自身的真理意志。基督教的上帝「並非死於……圍繞信條及其神學的討論，而是死於認識對生命的態度轉換。」(VGM 306 頁) 在權力意志的土地上，沒有在永垂不朽意義上的永恆，只有在生命鬥爭中取勝的視角。

在馬克思那裏，受剝削的生產者在其商品形式中是勞動力，他並不能自發地推翻資本的統治；同樣，權力意志是所有生命的共同之處，而它在自身中仍缺乏最後的根據，去反抗頹廢道德的威脅，末人是註定要來臨的，墮落的道德正是末人的意志構成形態。在世界省思的普遍性中，益用是統治性的思想。社會生產似乎是以滿足社會需要為目的，而「高人」，群盲的牧人，則通過服務於維持社會生存來設想自我生命的提升。這裏，自然基礎又一次顯示自身的作用，在馬克思世界化的思想中它是先行的，而對於尼采的懷疑精神它是背景——名位

軀體。直到普遍的生活表達被理解為「迄今的」，並且與迄今之歷史的衝突上升為對立時，世界省思才找到決定做最後超越的力量。雖然當下世界仍處於迄今之尺度下，但是最後的超越應該帶來世界的轉折。馬克思對生產歷史的省思轉而過渡為革命實踐並且通過階級的對抗來貫徹革命實踐。鑒於社會生產的最後危機，共產主義將打破資本主義的整體性，在將來世界的新的尺度下實現社會生產的自由。而尼采的歷史省思明確地集中在唯一的對抗上，這就是他在《瞧，這個人》的結尾所強調的：「——人們理解我了嗎？——狄奧尼索斯反十字架上的耶穌……」（VI 3, 372-31）歷史精神承擔了苦行教士的道德，而十字架上的耶穌正是這種道德訓誡的語言，因此，十字架是「生命的對立概念」（VI 3, 371-31），而精神向世界性的轉化必然使反生命的語言向其對立面轉化。傳統價值是墮落的生命種種不同表達，創造的精神不僅摧毀沿襲下來的價值，而且也毀滅他自己在重估一切價值時所創造的價值，以便開啓一個新的世界，那裏，超越自身的創造將源自神性的流溢——以狄奧尼索斯的靈魂為源泉。

尼采在《查拉圖斯特拉如是說》中把靈魂的讚歌作為精神對靈魂的最後奉獻而賦予它解放的特性。[6] 權力意志在靈魂的讚歌中才克服虛無主義的危機並且完成了自己的世界，權力從我自身而降，世界處於權力之美的和諧中。向傳統道德的無我要回我自身，讓我自身成為當下世界的尺度。一如我自身源自軀體並且關涉世界，對於靈魂它同樣既是大地，也是神性的，因而是狄奧尼索斯的。當語言成為詩人的闡釋藝術時，歷史的闡釋還不能造成向我自身的權力的轉折。[7] 原因在於，雖然狄奧尼索斯對立於十字架上的耶穌，但狄奧尼索斯卻不是否定精神，他知道：「否定之作與肯定不可分離」（VI 3, 364-31）。尼采是這樣來理解狄奧尼索斯本身這個概念：「一切存在者的最高品類」（VI 3, 342-16）。這樣一種表述只有在承認了尼采思想的「最大重力」（V 2, 250-27）的前提下才明朗起來，所謂「最大重力」就是同者永恆輪回的學說。同者永恆輪回直接地作為自然意義上的「存在之環」（VI 1, 269-2）而出現，[8] 相信這種輪回，人與自身的區別則變得毫無

意義；若迷信在自然意義上的永恆輪回，自我超越作為意志在未來的自我拯救則陷入自相矛盾。只有當精神自己從軀體的深淵中呼喚出這一令人作嘔的思想，並且將永恆輪回變為精神的學說之後，輪回的信仰才能夠締造將來，而將來是向永恆創造的回返。因為狄奧尼索斯就「如同這樣一位（神），他具備深入現實的最嚴酷和最可怕的洞見，儘管思考過那‘原底之思’，卻無視其中對此在的異議，甚至不反對如此之此在的永恆輪回，相反，他還發現了對萬物做永恆肯定的根據，‘說廣大無際的是和阿門’……」（VI 3, 343-6）《查拉圖斯特拉如是說》的第三部以《七印 或是和阿門之歌》結束。尼采也稱之為「查拉圖斯特拉的圓滿之歌」（VI 1, 399-28），這裏靈魂的世界業已成熟，要最後轉向狄奧尼索斯的永恆。與贊同生命的最高權力完全一致，為之所吸引，所相信的將來成為贈禮，作為永恆的完滿世界在正午的「瞬間」來到當下並使時間止息。[9]

超人的宣告者在其歷史唯一性中讓超人進入語言，而自己情願走向毀滅；在毀滅中他回到我自身，正是這一我自身在他的宣告中成為大地的主人。死亡是去愛那回返的生命的永恆，他的與自身相區別的生命——靈魂——的永恆。靈魂的自我祝福承諾超人來臨的可能性，因為超人的智慧業已在此。「正是因為這種規定，就更不能把查拉圖斯特拉的詩人納入詩的一般性觀念，猶如不可將馬克思劃歸到政治經濟學歷史當中。如果尼采構撰出超人的宣告者，那麼這是為了應和現代的使命，這一使命是隨著現代對人的本質的省思及其切割性的意義而產生。」（VGM 320 以下）尼采自己認為他的藝術是對此在的最高認識。它是「悲劇智慧」（VI 3, 310-28），在克服叔本華的悲觀主義上，在克服其中顯示的人性歷史的虛無主義終點上，這種智慧找到自身的歷史地位。現代世界和迄今歷史的鴻溝造成了人性的裂痕，下面這段話正道出了歷史和世界的兩種智慧的嚴格區分：「在查拉圖斯特拉之前談不上智慧，沒有靈魂的探究，沒有藝術；而這裏，最切近的，最日常的話也都在說聞所未聞之物。」（VI 3, 341-32）言談在《查拉圖斯特拉如是說》中是構成世界的手段，它「為超人建造家園」（VI 1,

11-13)。語言是爲了宣告超人，用狄奧尼索斯的藝術把超人區別於註定要到來的末人，並將隨著這一區分來臨的新秩序推向世界。尼采把人向超人的最後提升看作歷史的最廣闊的前景，有鑒於此，苦難的過去才得到拯救，創造的將來才得到辯護。只有尼采的悲劇藝術提供了這種可能性，藝術把權力意志的最後具相實現在狄奧尼索斯的美之中。因此：「藝術並且只有藝術。它是生命之可能性的偉大開啓者，生命的偉大誘惑者，生命的強大興奮劑……」(VIII 2, 436-10)

若無視馬克思的歷史使命，馬克思的科學終將是科學的假像，它不再能夠促成世界的轉折。同樣，狄奧尼索斯的世界不過是所相信的可能性，它只在尼采的悲劇藝術中得到實現。尼采的信仰爲狄奧尼索斯的規定性尺度所激勵，完全是自我規定和自我拯救的，馬克思的科學批判與此不同，爲先行的生產過程所規定。貫徹革命實踐和重估一切價值，儘管兩者都徹底地否定了歷史，然而，無論馬克思還是尼采都無力駕馭這樣一個世界，它作爲世界省思的純粹世界已經完全與思想區分開來。資本主義社會將在其經濟危機中瓦解，這一科學的預測在世界進程中落空了。離開歷史的必然性來談論一種共產主義社會，將使科學變成烏托邦，這種結論是馬克思本人所要拋棄的。與此相比，尼采的懷疑精神因其切割性的辨別行動而獲得相對於軀體的獨立性。「精神是這樣一種生命，它自身切入生命：在自己的痛苦上增加對自己的知」(VI 1, 130-3)。精神雖然不能作爲自由的知而自在，但是他卻是自爲的。以他的「無據之思」(VI 1, 195-19)爲根據，精神自身在與「沉重的精神」(VI 1, 194-11)的較量中將我自身評估爲強者。無據之思即同者永恆輪回，其嚴酷是在社會生活中僵化了的精神所無法承擔的。只有經受住與軀體的分離，通過在同者永恆輪回中的死亡，精神才克服了虛無主義的深淵，作爲痊癒者返回靈魂的純粹世界。靈魂世界區別於萬物的世界，在靈魂的自我祝福中銘刻著愛永恆之印。

引用文獻：

博多，《形而上學的拓撲學》(縮寫 TM)，弗萊堡/慕尼黑 1980；

《現代的理性結構》(縮寫 VGM)，弗萊堡/慕尼黑 1988。

Boeder, *Topologie der Metaphysik* (TM), Freiburg/München 1980.

Das Vernunft-Gefüge der Moderne (VGM), Freiburg/München 1988.

馬恩全集(縮寫 MEW)，柏林 1978, 1977.

Marx Engels Werke (MEW), Dietz Verlag, Berlin 1978, 1977.

梅洛-龐蒂，M，《辯證法的冒險》，蘇爾坎普 1968

《講課稿 I》，瓦特·德·格魯特出版社，1973.

Merleau-Ponty, Maurice, *Die Abenteuer der Dialektik*, Suhrkamp 1968.

Vorlesung I, Walter der Gruyter, Berlin, New York 1973.

尼采全集，歷史考證版(縮寫 KGW)，出版人科利，蒙梯那利

Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe (KGW), Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari.

註釋：

[1]論文的主題以賀伯特·博多教授(Prof. Heribert Boeder)的理性關係的建築學(Logotektonik)爲前提。他以哲學理性和世界理性的區分打破歷史連續性的觀念，在單數意義上的現代呈現出世界的完整性。賀伯特·博多，德國哲學家，1928年生於阿德瑙(Adenau)。1954年在弗萊堡大學獲博士學位，海德格爾是其博士論文的主要指導老師之一。1958年赴劍橋考察，成爲英國皇家學院成員。1959年11月回到弗萊堡，1960年1月完成教授資格論文。1972年任德國布倫瑞克大學教席教授(Ordinarius)。主要著作：《根據和當下作爲早期希臘哲學的追問目標》(海牙 1962)，《形而上學的拓撲學》(弗萊堡/墨尼黑 1980)，《現代的



理性-結構》(弗萊堡/墨尼黑 1988),《歷史的建築工具》(維爾茲堡 1994),《動盪——海德格爾和現代性的限制》(紐約 1997,英譯者: Marcus Brainard)。

[2] 匈牙利起義之後,梅洛·龐蒂(Merleau-Ponty)與蘇維埃共產主義拉開了距離。《辯證法的冒險》產生於這一裂痕,書中提出這樣的問題:「這一歷史終點究竟是什麼?一些人把所有的一切都系在這個終點上。」(9頁)他在「革命」精神的「心靈狀態」中找到答案。「絕對地清洗歷史,一個沒有惰性、沒有偶然和冒險的體系,這種思想是我們的恐懼和孤單的顛倒的反射。」(同上)梅洛·龐蒂從這個狀態出發闡述馬克思的革命:「馬克思不是說歷史的終點,而是說前史的結束。這說明真正的革命者仍和革命之前一樣,每一天、在每一個問題上都發現新的可為之處……」(10頁)這種闡釋想把馬克思的理論從教條中解放出來,而卻忽略了馬克思的科學真理恰是要在其歷史使命上加以把握。和政治經濟學批判不同,梅洛·龐蒂想推出一種政治哲學,用以批判革命的辯證法,尤其是批判「西方」共產主義。(11頁以下)

[3] 參見《現代的理性-結構》,第15頁和第18頁。完整的現代世界在三種維度上闡明自己,它們分別是生活,服務於生活的科學和人的創造性本質。馬克思、尼采和海德格爾一道在人的創造性本質之維上構成現代的核心省思,他們按照人的不同的自我理解分別勾畫出各自的歷史。文中所稱的現代世界關涉現代核心省思的維度。它在對將來世界的期盼中完成人與自身的區分,而它對歷史的整體性籌畫為將來世界提供了確定性。

[4] 參見《形而上學的拓撲學》,694頁。

[5] 尼采這裏所引用的十字架實際上是指叔本華對基督教所做的道德悲觀主義的操縱。尼采把同時代的陰影投射到哲學史當中,並且將之作為道德譜系中的第一次全面的價值轉換。尼采對「真正的對立」做了進一步闡釋:「退化的直覺,它以地下的復仇欲(——基督教,叔本華哲學,柏拉圖哲學就已經在一定程度上,整個理想主義作為種種典型的形式)來反對生命,反對一種出自豐足,由充盈而生的最高肯

定形式,一種毫無保留的肯定,肯定生命本身、罪本身,肯定此在本身的一切可疑和陌異……」(VI 3, 309-14)

[6] 參見《巨大的渴望》,精神在與靈魂的對話中回憶他在切割中淨化自身的步驟。「啊我的靈魂,現在我把一切給了你,包括我的最後,我的雙手在你身上變得空空:——我令你歌唱,瞧,這是我的最後!」(VI 1, 276-32)在同樣意義上,尼采創作了《狄奧尼索斯讚歌》,這裏,藝術作為符號而使精神的最後超越和靈魂的自我解救昭然於世。

[7] 闡釋藝術充分表現在《道德譜系》中,尼采以權力意志為標準對歷史進行了整體上的重構,而心理學這裏成為尼采的懷疑精神的工具。鑒於道德歷史的反生命特徵,尼采稱闡釋歷史的工作為詩人的控訴。詩人作為歷史精神,他為意志找到扭轉困境的確定性,但尚不能帶來自我超越的新的真理。

[8] 參見《查拉圖斯特如是說》中的《痊癒者》篇。同者永恆輪回的思想的自然性給查拉圖斯特帶來的是病痛,但他終於克服了這種痛苦,生活在自身靈魂的世界中。跟隨他的動物談論起自然界的永恆輪回,它們不帶任何痛苦,也不去深思這一在萬物的世界中處處可察覺到的現象,更談不上把輪回作為一種思想而每時每刻對之保持警惕。自然萬物的輪回發生於時間當中,動物把時間設想為彎曲的「永恆之徑」(VI 1, 269-4),時間之無窮窒息自我超越的意志。與這種普遍的時間觀念相區別,精神作為在世的行動者,他把每一個瞬間當作自我裁決的當下,將之上升為意志的時間,永恆輪回之環在這超人意志的當下現實中獲得圓滿。精神切斷自然的時間之流,從而把人的軀體的自然性轉變為靈魂的世界性,至此,永恆輪回學說才贏得創生其世界的力量。「在極端相似者之間外相說出的謊言恰是最為微妙;因為最小的裂縫最難彌合。」(VI 1, 268-18)

[9] 參見《查拉圖斯特如是說》,《正午》篇(VI 1, 338)。

## 哲學專欄——閒話中國哲學

◎方世豪

# 宋明理學的分系

**關**於宋明理學的分系，有多種說法。一般史書都以歷史時期分：北宋時期，以北宋五子(周濂溪、張橫渠、邵康節、程明道、程伊川)為代表；南宋時期以朱熹和陸九淵為代表，明代以王陽明為代表。有以地理和師承關係來區分的，如《宋元學案》和《明儒學案》，有所謂濂(周濂溪)、洛(二程)、關(張橫渠)、閩(朱熹)四派，這些區分都不以義理系統區分，這裏不作討論。下面說的是由義理的分別而作的區分，有一系說、兩系說、三系說等。

三系說主要是牟宗三先生的說法[1]，以前的歷史學者一般分兩系，即分別以程朱和陸王為代表的「理學」和「心學」。另外，當代學者勞思光先生在他的名著《中國哲學史》中就主張為一系說。不同的分系其實是對不同哲學形態的評價有所不同，對分系的理解會有助於對宋代理學的理解。

### (1) 一系說

勞思光先生主張的一系說是認為兩系說和三系說都不成立，因為整個宋明理學運動都是同一個方向，都是希望回歸孔孟儒家，所以應用同一標準來看整個宋明儒學運動，把儒學分為幾系都是不對的。勞先生以回歸孔孟這個相同的標準來衡量各理學家，而孔孟儒家是沒有形而上學成份的，所以依此標準，發現可把宋

明理學家分為三個階段。早期是周濂溪、張橫渠為代表的儒學，著重講「天道」，有宇宙論和形而上學成份，是宋明理學的早期發展，距離先秦儒家最遠。中期以二程和朱熹為代表，著重講「理」，沒有了宇宙論，但仍保留有形而上學成份，已較為接近先秦儒家，但形上學成份仍重，和孔孟仍相當不同。晚期以陸象山、王陽明為代表，著重講心性之學，是回歸孔孟運動的成熟時期。因為孔孟之學就是心性之學，沒有宇宙論和形而上學成份，故直到宋明理學晚期才真正完成這個回歸的儒學運動。[2]

勞思光先生的一系說其實也是三系說，其實也是把宋明儒者分為三類，不過他的分類和牟宗三先生的三系說有多少不同，因此不認為是三系說罷了。這個一系或三系其實不是問題的重心。勞先生認為宋明儒的目的是回歸孔孟，孔孟發明心性之學，定下基礎，指出價值根源，宋明儒如能做到同樣的價值學說便是成功的回歸孔孟。這其實簡化了宋明儒者的目的，若從歷史溯源來看宋明儒學的發展，宋明儒者發覺儒學經歷了秦漢魏晉隋唐多年的衰落，發覺大道失落了，想復興儒學，這是真的。但除了復興儒學，也要反省失落的原因，針對失落的原因，作出探討和回應，這才是宋明儒者和先秦儒者不同的地方。漢儒把儒學變成陰陽五行之學，魏晉只重視才性之學，隋唐要面對佛老的挑戰，尤其是對世界的解釋，故宋明

儒者要回應此問題，不能只是要回歸孔孟，更要在孔孟的基礎上，回應當前時代的問題。因此宋明儒者多言天道論、宇宙論等，工夫方面又多言私欲邪暗等方面的問題，這些都是後出轉精的內容，故此不宜單以一個回歸孔孟作為標準來衡量所有儒者，不宜凡較為著重形上學宇宙論的就認為無甚價值。

## (2)兩系說

北宋五子的學說雖然所說都有不同，但因時期和地理的限制，沒有引起很大的爭論，所以沒有明顯的分系說法。但在南宋，朱子和象山的辯論，他們的不同主張，明顯分出心學和理學兩派，加上明代王陽明繼承象山傳統，狠批朱子的理在心外，使歷史形成了明顯的兩系說，就是心學和理學。心學重視講「心即理」，主張「直指本心」「致良知」，理學重視講「性即理」，主張「格物窮理」，要多讀書。

## (3)三系說

牟宗三先生認為宋明理學應分為三系，周濂溪、張橫渠、程明道為宋明理學嫡系，因為他們是繼承孔、孟、《中庸》、《易傳》的「道德的形而上學」傳統，再回歸孔孟。北宋直至這時也沒有分歧，由程伊川開始，宋明理學可分為三系。南宋的胡五峰和明末的劉蕺山是嫡系繼承者。伊川和明道的理論發展有分歧，朱子繼承伊川，故伊川、朱子算作一系。此系以《大

學》為主，講一本體論的存有，認為心外有理，要格物致知，心靜明理，和嫡系所講的「心即理」不同，故判為「別子為宗」，並非嫡系，而是歧出。第三系是象山、陽明系，這系的講法不是由《中庸》、《易傳》回歸孔孟，而是以孔孟統攝《中庸》、《易傳》，講一心之朗現，是直接繼承孔孟。

我贊成採用牟宗三先生說法，理由是一系說中的內容，其實也是分為三派，和三系說分歧不大，但其否定「道德的形而上學」立場，只認陸王一系為有價值，則是忽略了宋明理學的價值。宋明理學的本體論、宇宙論立場，正是中國哲學的特點，而不只是粗淺的西方宇宙論形態。至於二系說則沒有區分二程兄弟的分別，只以陸王和程朱對揚，以為朱子是繼承北宋四家的集大成者，而不知其實只是繼承伊川一系，則未能真正衡定朱子的地位。

註釋：

[1] 這裏說的是學術界較著名的幾種說法，另外當然還有些不同的主張，例如有張立文先生的三系說，在程朱和陸王的二系之外，加上張橫渠和王夫之講「氣」的一系。見《宋明理學研究》，人民出版社，2002年。本文不加詳說了。

[2] 《中國哲學史》第三卷上冊，「宋明儒學總說」一章，友聯出版社，1980年。

## 「康德哲學」網上討論會

香港人文哲學會、基督教人文學會合辦

康德可說是近代西方最重要的哲學家之一，他的《三大批判》，馳名世界，在哲學界有著崇高的地位，對近、現代哲學的影響至鉅。另一方面，當代大儒牟宗三先生稱他為「西方的儒家」，更視他為中西哲學會通的橋樑。其實，除了思考真、善、美等哲學的最高理念外，康德對政治上的全球政治體制與和平架構、宗教的上帝存在問題等，亦有深入細緻的討論。本網上討論會的設立，是配合兩會與華夏書院合辦的康德哲學讀書組（詳情請參看兩會網址：香港人文哲學會 <http://www.hkshp.org>、基督教人文學會 <http://www.christianroundtable.org/forum>），俾使社會人士能利用互聯網的無遠弗屆、方便迅速的方式，對康德哲學開展全方位的討論。

以下為討論會的細節：

日期：二〇〇六年七月一日至七月三十一日，為期約一個月。

時間：早午晚任何時間

場所：人文哲學論壇  
(<http://www.voy.com/154766/>)

基督教人文學會  
(<http://www.christianroundtable.org/forum>)

講者：

香港人文哲學會幹事和基督教人文學會成員，亦歡迎任何人士加入討論。

內容：可以討論兩會與華夏書院合辦的康德哲學讀書組所涉及的康德哲學原典，也可以討論其他康德論著或其哲學系統一般。



## 中西哲學論文研討月會

### 第一場

論文題目：黑格爾思辯哲學與分析哲學之發展

報告者：劉創馥博士（中文大學哲學系助理教授）

日期：8月7日星期一

時間：晚上七時至九時

### 第二場

論文題目：墮胎與潛在人論證

報告者：楊國榮博士（理工大學通識部講師）

日期：9月11日星期一

時間：晚上七時至九時

### 第三場

論文題目：張橫渠的心體論——《大心篇》解讀

報告者：方世豪先生（香港人文哲學會會長）

日期：10月9日星期一

時間：晚上七時至九時

### 第四場

論文題目：謝勒論價值世界初探——價值的現象學分析

報告者：英冠球博士（理工大學香港專上學院講師）

日期：11月6日星期一

時間：晚上七時至九時

### 第五場

論文題目：《成唯識論》轉識成智學說之研究

報告者：劉桂標博士（華夏書院人文學部主任）

日期：12月4日星期一

時間：晚上七時至九時

費  
用  
全  
免

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）

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。

# 華夏人文學課程

## 本季課程

### GYE103x 中國茶文化—生活的藝術（1 學分）

茶文化是香港人日常的生活文化，更是中國傳統文化的一部份，貫注著中國文化的精神。想飲好茶，便要了解茶，要了解茶，便要了解茶的基礎知識、實踐的具體方法、茶藝的文化精神。中國茶藝對人的品德修養也起著一定的作用，《茶經》：「為飲，最宜精行儉德之人。」本課程會教授中國茶藝的基本知識及沖泡方法，理論與實踐結合，歡迎對中國茶藝有興趣的初學者參加。

課程大綱：

1. 中國茶文化與人文精神  
中國茶文化的藝術精神和境界
2. 中國茶史略述  
當代中、港、台茶藝發展
3. 六大茶類  
品茗的藝術

- 烏龍茶的欣賞
4. 綠茶、白茶及黃茶的欣賞
  5. 紅茶及普洱茶的欣賞
  6. 茶藝的修行與儀軌

講者：楊一帆先生

簡介：有 20 年研究中國茶藝經驗，正式追隨茶藝名師習茶也已超過十年，2000 年起正式從事茶葉生意，曾留學瑞典修讀教育及心理學，回港後在新亞研究所哲學組修畢碩士課程。

日期：2006 年 7 月 28 日起每星期五（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

### GYE105x 中國的人間世界與藝術精神（1 學分）

中國儒家的人生理想是在人的日常生活之中，雖然不能說已在中國歷史中實現了，但中國以前確是頗能融攝人生理想於日常生活之中。今日都市人的文化生活和私生活分開(如：共德及私德觀念)，其實是源自西方文化。那麼中國傳統的人間世界是怎樣呢？中國藝術精神和西方藝術精神不同，不重在表現強烈的生命力、精神力，不重在引起人向上企慕之情，不顯英雄式的偉大，而表現為平順寬闊的聖賢式之偉大，故偉大而若平凡，富虛實相涵及迴環悠揚之美，使人精神可游於其中，得到安頓。本課程會透過講解和閱讀唐君毅先生著作《中國文化之精神價值》中的有關篇章，對中國的人間世界和藝術精神作較深入的了解。本課程具獨立性，歡迎對中國文化有興趣的初學者參加。

課程大綱：

農業生活的精神涵義  
家庭生活與禮樂精神  
中國的社會精神  
政治理念與教育精神  
中國藝術精神的自然觀  
中國藝術精神的特點

講者：方世豪先生

新亞研究所哲學組碩士及博士研究生，現任香港人文哲學會會長、華夏書院人文學部副主任、《人文》月刊總編輯，以研究中國儒家哲學為主。

日期：2006 年 7 月 26 日起每星期三（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

### PYA104z 哲學與人生問題

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。本課程便是回復到哲學的原義，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，以及指出其根本解決之道。

課程大綱：

1. 人生的意義
2. 死亡的反思
3. 幸福的追求與德福一致問題
4. 如何面對痛苦？
5. 問世間情為何物？

## 6. 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：2006年7月26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

### PYA105z 中國人生哲學簡論

為甚麼中國人不講人為萬物的主宰？不講人是宇宙進化的頂點？不講萬物是為人而存在？而只是講人是萬物之靈？有甚麼分別呢？中國儒家的人生思想不追求一往超越的形上世界，不求進入天國，不追求遙遠的未來世界，那麼追求的是甚麼？中國人的人生思想，和西方人的人生思想不同，不先自認識論、形上學反省來論人生，而直接肯定人存在於自然世界，肯定自然世界為實在，由此而論人生。本課程會透過講解和閱讀唐君毅先生著作《中國文化之精神價值》中的有關篇章，對中國的人生理想作較深入的了解。本課程具獨立性，歡迎對中國文化有興趣的初學者參加。

課程大綱：

西方人生思想的類型

儒家人生思想對自然的敬意

愛物與家庭

平等慧與差別慧

修養工夫

人生意義

講者：方世豪先生

新亞研究所哲學組碩士及博士研究生，現任香港人文哲學會會長、華夏書院人文學部副主任、《人文》月刊總編輯，以研究中國儒家哲學為主。

日期：2006年7月25日起每星期二（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

### PYA106z 西方人生哲學簡論

人生意義何在？古今中外聖哲無不念茲在茲。而人生者，人生於宇宙中者也。故欲求人生之真諦，必究宇宙之真相。終極而圓滿言，人生哲學即哲學也。就系統專業言，近人有所謂形上學、知識論、倫理學等等之區分，內中實無人生哲學一項。如此，人生哲學或即哲學，或即無有。本課以人生哲學為題，將何所說耶？本課試從通識視角切入，鉤提西方哲學思想中之人生思想成份，不求終極圓滿系統專業，但求深入淺出啟蒙激發，引導學員進入人生與哲學之殿堂。

課程大綱：

古希臘：理論式人生觀（柏拉圖、亞理斯多德）

中古：信仰式人生觀（奧古斯丁、湯瑪斯）

現代初始：從信仰至理性式人生觀（斯賓諾薩）

現代高峰：理性式人生觀（康德、黑格爾）

現代異端：意志式人生觀（叔本華、尼采）

當代初始：從理性至出立式人生觀（胡塞爾）

當代一期：出立式人生觀（海德格、薩特爾）

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、香港中文大學現象學與人文科學研究中心副研究員，專長範圍為現象學及西方哲學，具豐富教授專上哲學課程經驗。

日期：2006年7月27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

### PYA107z 人生與愛欲

情愛，見似親近尋常明白不過，卻又遙遠奇異迷惑不已。古今一代復一代，投身愛與性之結合；愛與性之結合，造就古今一代復一代。「問世間，情為何物？直教生死相許！」本課從中西神話宗教歷史文學哲學諸視角，一探愛情性事婚姻之現象與本體，期使參與者擴闊提升視野，有所感悟人生。

課程大綱：

1. 當代愛情性事婚姻之事相及觀念

1.1 激情浪漫愛情觀

1.2 法律婚姻觀

1.3 性事快樂觀

2. 中西神話宗教創造天地男女之故事及觀念

2.1 中國神話：盤古化世與女媧造人

2.2 希臘神話：人類三性與人類二分

2.3 希伯來宗教：上帝創世與知性罪惡

3. 中西歷史文學情愛性事婚姻之事相及觀念

3.1 中國古代之自然情愛觀與倫理婚姻觀（梁山伯與祝英台）

3.2 西方遠古之宗教婚姻觀

3.3 西方近古之激情浪漫愛情觀（特里斯坦與伊索特，羅密歐與朱麗葉）

3.4 中國遠古之性自然觀（道教房中術，元稹與崔鶯鶯）

- 3.5 西方古代與中國近古之性貶抑
- 3.6 西方近世之性壓抑
- 4. 中西哲學之愛情性事婚姻學說
- 4.1 儒家陰陽說（易經、易傳、易繫辭）
- 4.2 道家陰陽說（老子道德經）
- 4.3 柏拉圖愛理論愛情說
- 4.4 唐君毅精神論愛情說
- 4.5 叔本華意志論愛情說
- 4.6 佛洛姆出立論愛情說
- 4.7 舍勒現象學愛情說
- 5. 回顧與自視：問世間，情是何物？

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、香港中文大學現象學與人文科學研究中心副研究員，專長範圍為現象學及西方哲學，具豐富教授專上哲學課程經驗。  
日期：2006年7月28日起每星期五（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

### PYA108z 人生與道德

代社會的科技和資訊雖然一日千里，然而，道德價值的危機卻日趨嚴峻，不容忽視。本課程旨在探討中西方各種倫理學說如何運用來分析及解決現代社會的各種道德問題。課程首先介紹中西方的主要倫理學說，包括儒家倫理學、義務論及功利主義；然後再運用上述理論去分析、解決一些當代社會所面對的重要倫理問題，如安樂死、複製人、同性戀、戰爭、人權等。

課程大綱：  
道德哲學概述  
安樂死  
複製人  
同性戀  
人權

動物權利

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。

備註：本課程八月才開始上課  
日期：2006年8月5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

### PYA109z 哲學輔導與人生

在歐美國家之中，受法律認可而正式執業的哲學治療師如雨後春筍般出現，「哲學輔導」(Philosophical Counseling) 的概念已廣為大眾接受。事實上，哲學從西方歷史一開始，便已經是一種釐清、探索以至解決人生基本問題的對話活動；通過哲學的學習、反省和更重要的溝通對話，泰半日常生活常會面對的困惑便可得到資源去澄清和處理；例如，面對生活中突如其來的轉變，諸如意外、親人離去、工作上的轉變，我們應該如何面對？在需要做一些重大決定前，我們應該如何考慮各種抉擇的意義和價值、調適自己、做出明智的行動？我們應該如何處理某些人際關係、如何處理使自己深感困惑的情緒、想法和行爲？我的人生意義是甚麼？人生意義能夠追尋、能夠以更有效更積極的方式得到實現，以達致美滿嗎？的確，一般人所面對的困擾和問題未必都需要心理治療甚至精神醫學，而心理治療與精神醫學亦未必能對一些精神性的問題作出治本的處理；對於一些並未形成嚴重病態的人來說，「哲學輔導」可能是一個更方便、更積極、和更自我把握的另類治療選擇。本課程將對「哲學輔導」的理論和實踐作出介紹和初步說明。

課程大綱：  
哲學輔導的歷史與現況  
哲學輔導的意義和定位：哲學輔導不能做些甚麼，能做些甚麼  
哲學輔導的程序和基本方法  
人生問題的反省基礎：一些哲學的基本觀念與思路  
輔導工具的例子（一）：佛學的治療功能  
輔導工具的例子（二）：存在主義的治療功能  
哲學輔導的實際操作

講者：英冠球博士  
香港中文大學哲學系學士、碩士、博士。現職香港理工大學香港專上學院講師。現在最感興趣的哲學問題是情感和人生之間的關係。

備註：本課程八月才開始上課  
日期：2006年8月7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

### PYA206x 英美哲學與全球化問題（1學分）

傳統的政治學和政治哲學只探討各種社會內部問題，但近年來全球化的問題越來越受到重視。本課程的設計是

在哲學範圍內探討全球化政治問題：我們如何能在政治運作層面上改善世界呢？要回答這問題，我們既要知道



現在的世界(國際)政治是怎樣建構的,亦要知道在理念(conceptual)和應然(normative)層面上我們有甚麼可行的選擇。因此,本課程的內容可說是把哲學實踐於政治之上,是一課橫跨哲學與國際關係的課程。本課誠聘之講者長年旅居美國,曾受教於當代不同英美哲學家門下,對新一代英美哲學的發展知之甚詳,故此課程會主力研討英美哲學家討論國際政治的成果。本課程獨立於去年所設的「當代英美哲學」,內容絕無重複。

課程大綱:

哲學理論:

政治現實主義 (Political Realism)

國家主義與民族主義 (Patriotism and Nationalism)

國家社會 (Society of States)

世界大同主義 (Cosmopolitanism)

國際政治問題:

全球分配公義 (Global Distributive Justice)

公義戰爭論 (Just War Theory)

民主與全球秩序 (Democracy and Global Order)

講者: 陳成斌

美國馬里蘭州大學哲學系碩士及博士研究生。研究範圍包括社會與政治哲學、心靈哲學、科學哲學等。著作曾刊於《明報》、《時代論壇》、《經濟日報》、《人文》月刊等媒體。個人網站: <http://www.wam.umd.edu/~bschan>

備註: 本課程為暑期特別課程,請注意開課日期及時間。  
日期: 2006年7月17、18、19、20日(四講,每講3小時)

時間: 7:30~10:30pm

地點: 香港人文哲學會

學費: \$580, 哲學會會員優惠 \$520

### PYB305x 《中國哲學十九講》導讀 (1 學分)

牟宗三先生的《中國哲學十九講——中國哲學之簡述暨其所蘊涵的問題》原是一九七八年在台大哲學研究所講課的記錄。這書從一宏觀而後設的角度對整個中國哲學提出一個綜述,到處透露出牟宗三先生當時已相繼推出的中國哲學詮釋書中的思想,故亦可說是對牟氏思想的一個初步而直接的介紹。雖說是對研究生講的課,但當中深入淺出,不廣徵博引,而處處以提綱挈領為目的,所以此書可以作為中國哲學與牟宗三思想的叩門磚。

課程大綱:

特殊性與普遍性: 比較哲學的視野

外延真理與內容真理, 縱貫系統與橫攝系統

儒家縱貫系統的性格

略論牟宗三宋明理學研究的成果

縱貫橫講(一): 道家系統

略論牟宗三魏晉玄學研究的成果

縱貫橫講(二): 佛家系統

略論牟宗三隋唐佛學研究的成果

從圓善看縱貫系統的圓熟

講者: 英冠球博士

香港中文大學哲學系學士、碩士、博士。現職香港理工大學香港專上學院講師。現在最感興趣的哲學問題是情感和人生之間的關係。

備註: 本課程八月才開始上課

日期: 2006年8月5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

### PYB306x 周易原理 (1 學分)

周易向被視為中國第一神秘著作。它被列為五經之首,世傳伏羲文王作卦,孔子作十翼,幾成儒家道統寶典,近人陳鼓應力陳周易和道家千絲萬縷之關係,加上差不多所有術數都找到其與周易之淵源,連近年甚受歡迎的中醫學,也有「醫易同源」之說,令這本書差不多成為了解中國文化之必經之路。偏偏周易充滿符號性,很多人視為畏途,本課程嘗試用深入淺出的方法,引用大量生活例證,助你一窺周易難解之秘。

課程大綱:

1. 河圖與洛書、周易神學、周易哲學

2. 八卦的構成及基本概念

3. 乾卦與坤卦分析

4. 周易與儒家和道家的關係

5. 周易上經選講

6. 周易下經選講

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: 2006年7月27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

### PYC304x 詮釋學 (1 學分)

詮釋學 (hermeneutics, 又譯為「解釋學」) 是當代歐陸其中一個重要的哲學學派,其理論地位足以與英美的分析

哲學分庭抗禮。自從施萊爾馬赫開創普遍意義的詮釋學後,後繼者不斷,海德格、伽達默爾、哈伯馬斯及利科

等，都是現代西方哲學的巨匠，對現代哲學及人文思潮影響至鉅。本課程以詮釋學代表人物為經，重要的詮釋學學說為緯，對詮釋學作出全面而深入淺出的論述。

課程大綱：

詮釋學概述

施萊爾馬赫的普遍詮釋學構造

海德格的詮釋學轉向

伽達默爾的哲學詮釋學

哈伯馬斯的批判詮釋學

利科的現象學詮釋學

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。

備註：本課程八月才開始上課

日期：2006年8月5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

### PYC403x 康德哲學（1學分）

這句「認識你自己！」的格言貫穿了西方哲學的發展。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：2006年7月25日起每星期二（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

### PYD304x 中國禪宗導論（1學分）

禪宗是中國佛學的一個重要宗派，她著重實踐，教我們尋回真我，真我乃真佛，真佛乃自心見，所謂「識自本心，見自本性」，只向心覓，何勞外求。此真我乃一無住的主體性，真實本體，妙用恒沙，能於世間遊戲三昧，產生教化世間的作用。在本課程中，我們主要討論六祖慧能的思想，然後介紹中國的臨濟宗和曹洞宗。

課程大綱：

導論

慧能的無住的主體性

神會的靈知真心

臨濟義玄的無位真人

曹洞宗的默照禪

法眼宗

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 研究員、志蓮淨苑文化部兼任講師、香港人文哲學會幹事兼《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，曾在哲学期刊如《鵝湖》、《人文》等撰寫哲學論文及短文多篇。

日期：2006年7月24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

## 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（2006至2007）本會幹事名單如下：

會長：方世豪

外務副會長：郭其才 內務副會長：葉達良

文書：呂永基 財政：陳美真 康樂：岑朗天

公關：王考成、關建文 海外義工：梁孝慈

海外聯絡：陳成斌(美國)、余國斌(加拿大)

學術：韋漢傑、溫帶維、趙子明 出版：譚寶珍

網頁統籌：劉桂標、陳成斌、英冠球

網頁管理：黃鳳儀

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，唯奉贈本刊當期乙份。
- 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。

# 華夏人文學課程

香港人文哲學會 華夏書院 合辦

2006年6月至9月 **夏季**

|證書|專上文憑| 研究文憑|  
|論文報告月會|哲學講座|哲學讀書組|



現已接受報名

## 「哲學與人生」暑期通識教育證書課程

### 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，哲學由於是一切科學知識和人文知識的基礎，故此，自古以來，一直被人稱為百科之首，無論對研讀何種科，都有其相關的重要性。本課程的目的，是順應世界的潮流，從哲學與人生相關的大方向，為社會人士提供基礎的、必要的通識教育訓練，俾使學員對中西人生哲學有根本的認識和了解。