

人文

HONG KONG SOCIETY OF HUMANISTIC PHILOSOPHY
香港人文哲學會出版

www.hkshp.org

HUMANITIES

2007年7月 · 第163期

人文月刊第163期目錄

人文論壇

會考中文科範文的意義 方世豪 頁3

中國哲學

孝之原初涵義及哲學思考 王希孟 頁4

中國哲學——文化存在與文化形態論

——從自然哲學觀到文化觀 周劍銘 頁8

本會通訊

「色情物品的道德性與審查問題」座談會 頁19

「自然與名教——儒道會通」座談會 頁19

中西哲學講座（系列十五） 頁20

中西哲學論文研討月會（2007年下半年度） 頁21

中西人文學課程 2007年秋季科目介紹 頁22

哲學講座錄音 CD 頁30

稿約及入會表格 頁31

本季課程時間表 頁32

中文科範文的意義

撰文：方世豪

中學會考中文科的考試今年開始改變了，最大最明顯的改變是不再考核考試局規定的幾十篇範文，即沒有了以前溫習的主要部份，變成好像英文科那樣，分多張卷，考讀寫聽說各種能力。考試的內容不再是範文，考生不再需要記憶範文的內容，考試是否更容易？還是更公平？取消範文，和保留範文其價值何在？

記者訪問考生，關心的只是能否評核出考生的語文能力，甚至有些老師也認為問題和語文內容無關。我認為中國語文，就是中國文化，現在的學科裏，肩負起教授中國文化責任的，就是這科中國語文，所以中文科所學的應不只是語文，而是中國文化。考生要學到的當然不只是語文能力，而應包括中國文化的內容。如果只是學語文能力，可能真的不要範文也可以，雖然我以為就算是學語文也應學範文，因為範文應是語文很優秀的作品。以前所選的範文之所以受到學者攻擊，其中一個原因就是認為所選不夠優秀，可見「範文應是優秀的」是一個普遍要求。但是如果說是學習中國文化的話，優秀的範文便更有意義了。現在沒有範文，學習和考試的重點都在語文能力，學生對中國文化的了解是非常陌生的。我覺得要看範文的意義，就要看中文科教育的目的。現的中文科教育目的開宗明義是中文的語文能力，教科書是以各種能力為學習目的而編排，考試是以各種能力為考核目的。這是現代的學校制度下，學問變成知識的分科分類的結果。中國傳統的教育不是這樣的。

在中國傳統中，文化教育是很重要的，所以中國人很重視老師。師是與「天地君親」並列，可見其重

要性。天地代表自然，君代表政治、社會，親代表家庭，師就是代表文化教育。在中國人的文化教育觀念中，最尊貴的就是師和聖賢，而不是君。在自然中，天地最尊，在政治上，君位最高，在家庭中，父母最重要，但在文化教育中，師則最尊貴。為甚麼師那麼重要？因為師要肩負起文化傳承的責任，如果沒有了師，一切文化皆失去依靠，人道早便滅亡了。師道就是文化教育，師道是要傳道，講文化就是學做人，而不只是學知識，更不只是學一種謀生的能力。師道本應是不夾雜利害，不是為利害而傳道。師道是一種純粹的人與人的精神生命的關係，師生兩人在文化之道中相遇，相互繼承，使道可傳之不絕。這是中國文化中的師道，也是文化教育的理想。今天不論師生的想法，多夾雜了功利想法，教育機構更多是只為了功利，全無道統意識。

今天的學校模式，是由西方文化的學校模式而來，早在古希臘時，亞里士多德的學校已是分門別類的傳授知識，接近今天的分科學習模式。中國傳統文化的學習主要是學習老師的人格、生活態度，所以學生常常和老師一起生活、出遊，而不只是學習知識。其實中西式教育方式各有價值，分科式的老師多，知識多，學生可綜合各老師之長，成為自己之學，此即今天新課程所講的先學各種學科能力，然後講綜合能力。但如果綜合不成，會變成支離破碎。於是，所學的多是知識技藝，而不是整合人格，不是傳統教育的以生命影響生命。所以說生命的學問是不分科目的。西方文化影響下的社會，人失去了發展完整人格的可能，學問分科如果只是越來越細，不斷分工，則人只會成為支離破碎的人格。

由此而看今天的中文科改變，沒有範文，只學某種能力，考核某種能力，這就是一種割裂了，完整的人格支離破碎了。當然，有範文也可能只是學到某種能力，如以前的人批評只重記憶力。但範文如果是文化傳統中的經典文章，則其影響便不只是一種能力，而是代表了一幅經典人格的展示。雖然仍然是片面，不及親身跟隨老師那樣完整，但因為中國傳統的作品都著重人格的展示，而不是以表現各種語文能力為主，所以範文仍然是較好的認識傳統文化的方法。中

學生只懂考試那幾篇範文中的中國文化，只懂那幾個經典人格，本來已遠遠不足以認識繼承道統，但總較連範文也沒有了好。我不太關心學生中國語文的運用能力，雖然我覺得沒有範文，應會更差。(因為學語文唯一途徑就是多閱讀優秀作品，連那少少的幾篇也沒有了，當會更差。)但我更關心的，是香港中學生與中國文化的道統又遠離一大步了。

中國哲學

孝之原初涵義及哲學思考

撰文：王希孟(南京大學哲學系碩士研究生)

摘要：儒學是踐行之學問，孝為善行之首，在儒學中當有重要地位。本文將首先考證孝之涵義，又，儒學為上達下開之學問，求仁主要是上達工夫，教化則是下開工夫，孝與仁及孝與教之關係亦在本文討論之列。

關鍵字：祭天祀祖 開物成務 至德要道

一、孝字明義

孝字較早見於周朝金文。周器自恭王以後多見孝字，或借作「考」，或作「用孝用享」，或「孝享」連用，或「孝」字單用，均表示祭祀〔1〕。後來之典籍中仍有此用法，如《詩·鹿鳴之什·天保》：「吉蠲為饎，是用孝享；禴祠烝嘗，於公先王。」《周易·萃·彖》：「王假有廟，致孝享也。」《國語卷四·魯語上》：「夫祀，昭孝也。各致齊敬於其皇祖，昭孝之至也。」依此義，孝子、孝孫即指主持祭祀之嫡長子嫡長孫。如《大雅·既醉》：「威

儀孔時，君子有孝子。孝子不匱，永錫爾類。」《小雅·楚茨》：「孝孫徂位，工祝致告。」孔孟用到孝字時仍有祭祀義。如《論語·泰伯》：「匪飲食，而致孝乎鬼神。」《孟子·離婁上》：「不孝有三，無後為大」，依趙岐註，無後絕先祖祀，即先祖死後沒有延續香火、主持祭祀者，所以無後乃為不孝之大者。上引文獻之祭祀多指祭祖言。但祭祀之最早對象為帝、上帝、天，祭祖乃因祖可以向天轉達讚美與願求，祭祖乃從祭天而來，天是根本之祖。周代貴族祖先死後是溝通天人之仲介，祭祀亦分出許多等級，如《禮記·曲禮》：「天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，歲遍。諸侯方祀，祭山川，祭五祀，歲遍。大夫祭五祀，歲遍。士祭其先。」周代祭天權為天子所獨佔，普通人主要保留下祭祖這一儀式。但此規定並不嚴格，普通人仍可祭天。如孟子曰：「雖有惡人，齋戒沐浴，則可以祀上帝。」（《離婁下》）上帝即是天。民間則有「天地君親師」之祭祀牌位。吾鄉農家於每年農曆五月麥收後祭天，稱做敬天，炒三五樣菜置於院中方桌之上，另配

以瓜果與酒水，並無祈求，惟只表示敬意。皆可證明普通人可祭天。大體可說祭天祀祖為孝之第一義。

《說文》：「孝，善事父母者。」如何可謂之善事？應如《禮記·祭統》所說：「是故孝子之事親也，有三道焉：生則養，沒則喪，喪畢則祭。養則觀其順也，喪則觀其哀也，祭則觀其敬而時也。盡此三道者，孝子之行也。」依此說，善事應包括生前之順養，及死後之喪祭。此處於死後祭祀之外增加了生前之順養義。順養外亦當有敬慕：子曰：「不敬，何以別乎？」（《為政》）孟子曰：「大孝終身慕父母。」（《萬章上》）生前之順養敬慕、死後之哀喪祭祀皆是善事。善事父母為孝之第二義。

《中庸》：「夫孝者，善述人之事，善繼人之志者也。」黃梨洲《孟子師說》：「養志者，父之有子，原欲使其繼我之志。」林覺民《與妻書》：「或又是男，則亦教其以父志為志」，可知繼承祖先之事業與志向也是一種「孝」。《孝經》：「身體髮膚受之父母，不敢毀傷。」；《禮記·祭義》：「樂正子春下堂而傷其足，數月不出，猶有憂色。門弟子曰：夫子之足瘳矣。數月不出，猶有憂色，何也？」樂正子春答曰：「天之所生，地之所養，無人為大。父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。」又曰：「是故道而不徑，舟而不遊，不敢以先父母之遺體行殆。」髮膚不敢毀傷，遺體不敢行怠乃因我之生命乃是父母生命之延續。可知繼志述事，延續、愛護生命為孝之第三義。

《周易·蠱》：「幹父之蠱，有子，考無咎，厲終吉。」幹即正也，蠱即弊端。《孔子家語·六本》記載：曾子耘瓜，誤斬其根，其父以大杖擊之，曾子僕地不知人事，醒後去見孔子時孔子批評他道：「小棰則受之，大杖則逃之。」若曾子死，則「陷父于不義」。《孝經·諫諍章》：「故當不義，則子不可以不爭于父，臣不可以不爭於君。故當不義，則爭之。從父之令，又焉得為孝乎？」《荀子·子道》：「入孝出悌，人之小行也；上順下篤，人之中行也；從道不從君，從義不從父，人之大行也。」《大戴禮記·曾子本孝第五十》：「君子之孝也，以正致諫。」上述記載均表示孝非是對父母單向之順從，應當有所規勸，有所諫諍。以義正親

為孝之第四義。

孝大體具有以上四項涵義。君主專制時期，對善事父母中之順養一義特為提倡，順養成爲孝之最習見涵義，以至淹沒了其他幾項。君主既加提倡，則常人往往只是順親養親，發展到極致，如二十四孝之「為母埋兒」：漢郭巨，家貧。有子三歲，母嘗減食與之。巨謂妻曰：「貧乏不能供母，子又分母之食，盍埋此子，兒可再有，母不可復得。」妻不敢違巨，遂掘坑三尺餘。忽見黃金一釜，上雲：「天賜孝子郭巨，官不得取，民不得奪。」兒女是父母生命之延續，此行與弑母何異？與此正相反對者乃是孔北海，《後漢書·孔融傳》記其言曰：「子之於父，嘗有何親？論其本意，實為情欲發耳。子之於母，亦復奚為？譬如寄物瓶中，出則離矣。」父母生我養我教我，生我之前或有延續宗族，傳父之志之意，未必是情欲發也；生我之中，母親懷胎十月，父親照料母子亦艱辛；生我之後，三年不離父母之懷，豈可說是出則離也？此外還有一類假孝子，行假孝博得聲名，進而博得一官半職，實是可鄙可恥。此三類人實為德之賊。君主單提倡順養，影響及於今日。依孝之四項涵義，孝道在今天當有所復歸與發展。孝既有祭天祀祖之義，則要對天之德性有所體認與踐行。要繼承祖志則要知曉周公孔子之文化理想。聖人之理想即是文化天下。華夏子孫則要傳繼斯文使之不喪，並舉而錯諸天下。也即是「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」（《張子語錄》）。這是大孝，普通人乃至一般儒生並不易做到。最低限度亦該有文化意識與歷史意識，該知道自己是華夏正胃。二程辨佛時有曰：「果有一人見得聖人朝聞道，夕死可矣，與曾子易簣之理，臨死需尋一尺布帛裹頭而死，必不肯削髮胡服而終」（《河南程氏遺書》）呂晚村有「無慚尺布裹頭歸」（《呂晚村詩集》）之語，徐復觀先生於此句深有契合，並願為中國文化披麻戴孝。此皆是文化意識與歷史意識之表現。對國家、文化、祖先之孝如斯。至於對父母當有所諫諍，不止一味順從。事實上今人已是只知諫諍，忽略順從、敬慕。應如王陽明所說「致此良知之真誠惻憚以事親」（《傳習錄·中》）可也。

二、析孝與仁

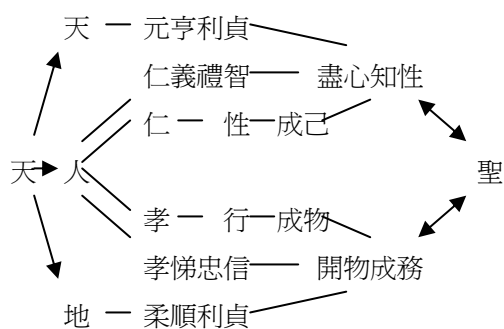
孔子曰：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒而誰與？」（《微子》）孟子曰：「人之異於禽獸者幾希。」（《離婁上》）孔孟皆重視人禽之辨與人之爲人之根據。人之爲人之根據在於仁。仁即道體，是天命流行所賦予人者，此道體之仁具仁義禮智四德〔2〕。仁是生生不已，義是成己成物，禮是正己正物，智是知善知惡。道體爲心之主宰，天所賦予。但人心本有私欲，心與物接，所發可表現爲喜怒哀樂愛惡欲等眾情。孟子曰：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」（《公孫醜上》）端即末也，是以孟子以四體（身體的末端）喻四端。孟子所說可釋爲：惻隱之心是仁之末節，是仁之呈現與發用；羞惡之心是義之末節，是義之呈現與發用；辭讓之心是禮之末節，是禮之呈現與發用；是非之心是智之末節，是智之呈現與發用。惻隱之心，羞惡之心，辭讓之心，是非之心，皆是著重情而說。即用見體，從這些情反省內求可以證明四德之存在。人即固有此四德，但並非都能表現惻隱，羞惡，辭讓，是非。需要變化氣質，反求諸己，如此則於惻隱可以見仁，於羞惡可以見義，於辭讓可以見禮，於是非可以見智。《朱子語類》：「聖人之說皆是實理」〔3〕，正因心同理同，人皆有此四德，而此四德又有所徵驗。四德透過不同之氣質會有不同之發用，如嚴厲與慈愛皆可表現愛，再細分，嚴厲之愛亦有多種不同表現，慈愛之愛亦有多種不同表現。小處有別，大處不異。

乾之四德爲元亨利貞，在人爲仁義禮智，順體此四德即爲坤之四德，爲柔順利貞，在人爲孝悌忠信。《坤·彖》：「柔順利貞。」《系辭》：「成相之謂乾，效法之謂坤。」；「夫坤，天下之至順也。」《說卦》：「坤也者，地也，萬物皆致養焉，故曰致役乎坤。」可見坤德主順。仁義禮智對應著孝悌忠信。孝是窮神知化，悌是成性存誠，忠是盡己應外，信是信斯弗去。孝乃是天所與人去認識仁者。此即第一層次之孝，包含孝悌忠信。與道體之仁相對之孝乃是認識仁之根據，是對天之孝，是一種認識力。至於事親，事君，與朋友交所表現之孝悌忠信之孝乃是具體道德行爲。是第二層次之孝。

天既與人仁義禮智，亦與人孝悌忠信，以完成對仁義禮智之體認與踐履。此一孝悌忠信居於心中，乃是心之體、性之用。但受氣質之影響，並非每個人都可以順利起用，只有生而知之者才可以窮神知化。孔子之孝即是直體天命，述而不作，所述者乃是天理，此理不爲堯存，不爲桀亡，添不得亦減不得，實無所謂作也。孟子區分「由仁義行」與「行仁義」（《離婁下》）。聖人行處坐臥，皆合于天理，乃「由仁義行」。凡人既無生知之質，但若遵守「學而時習之」之教訓，去「行仁義」，亦可成德。在此過程中可以觸發對天理之體認，第二層次之孝可轉爲第一層次之孝，故人人可以成聖。

有子曰：「孝悌也者，其爲仁之本歟」（《論語·學而》），爲仁即是行仁，孝悌是踐道體仁之起點〔4〕。孟子曰：「仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。」（《離婁上》）孝順父母是一具體德目，有獨立、重大之意義。但孝又是其他德目之起點。君子必不止於事親，必定老吾老及人之老。君子亦必不止於及人之老，必反觀內省、求仁得仁，必踐行百德、開物成務。

此段要旨可示意如下：



三、析孝與教

《禮記·經解》：「入其國，其教可知也：其爲人也，溫柔敦厚，詩教也；疏通知遠，書教也；廣博易良，樂教也；潔淨精微，易教也；恭儉莊敬，禮教也；屬辭比事，春秋教也。」教乃是移風易俗，導人向善。兩字括之曰「正」曰「化」。「正」如《離婁上》：「教者必以正」，正者政也，征也。「化」如《易傳》：「觀乎人文以化成天下。」正與化乃是儒教之外王。王者，

首也君也。儒者對於君道存在要求與理想，君是天子，責任在於體此天理，主持教化，要推行仁道及於天下，修文德以來遠人，在文化上開疆拓土。君位乃是正位化位。三代以下之獨裁者妄稱天子，自詡聖人，人君不似人君。如朱子答陳同甫曰：「千五百年之間正坐如此，所以只是架漏牽補，過了時日。其間雖或不無小康，而堯舜三王、周公、孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也。」（《晦庵先生文集卷三六·答陳同甫書》）而聖人孔子匡正世俗，大開教化，遠承堯舜、三王及周公之道，洋洋乎發育萬物。是為君德。因被尊為素王。聖即君也，惟有聖才配稱為君，所以蔡仁厚、唐君毅等先生主張將「天地君親師」改為「天地聖親師」，非於儒學有深入體認者，不能為此。除君外，君子亦有教化之責任，所不同者，君乃是匡正、教化天下，君子或限於一家一鄉。孔子之「君子居之，何陋之有」（《子罕》）與「雖之夷狄，不可棄也」（《子路》）、「君子之德風」（《顏淵》），皆是說君子本身要有操守與氣節，亦要導人向善。儒者之理想是修身齊家治國平天下。天下乃是普天之下，即是整個宇宙，非單指中國。《禮記》：「以中國為一人，以天下為一家」《易傳》：「舉而錯諸天下之民謂之事業」；張橫渠：「有受教之心，雖蠻貊可教；為道既異，雖黨類難相為謀」（《正蒙·中正篇》）。皆重視天下過於國家。天下既為一家，對鄰國的兄弟要「信」要「義」、同時彼對己亦有此義務。最低限度，也要己所不欲，勿施於人。否則便不能僅是「修文德以來之」（《論語·季氏》），「來之」者乃是「人」也，若算不得「人」，便可「犯強漢者，雖遠必誅。」（《漢書·傳常鄭甘陳段傳》）征之可也。此是儒教外王之一要求。外王固為順內聖而來者，但內聖本身亦要求外王對之有所滋養與護持。對外要能保存華夏正族之優秀文化。

儒學中對「教」之論述大體如上。此一「教」字之沉靜肅穆、莊嚴幽遠足以使儒教成為大教。儒教之重視現世、人文性濃厚為周知的事實，但現世不同於現實，人文性亦無損於超越性。中庸曰：「修道之謂教」，儒教依道而行，目的是使人「文」，但「文」之根據始終在「天」，儒教之人文性乃以超越之天為根據。子曰：「未知生，焉知死」，人常理解成沒有終極關懷，有些不妥，這句話翻譯成白話可以說：「如果沒

有深切地把握生命的意義，就不要去思想死是什麼」，講的就是超脫了自然的生死問題，關心德性生命之證成，所以孔子又講：「朝聞道，夕死可矣。」這句話翻譯出來正好與前一句成對：「如果早上知道了生命的真義，晚上就去死也沒有什麼可惋惜的。」儒教重在尋求生命之意義，探討生命之價值，講究義利之辨，人禽之辨。儒教並非重視現實利益，而是在今生有高遠的理想。這高遠的理想即是上達天德，下興萬民，安排一切，打點一切，使萬物各得其所，各司其職，賦予萬物以尊嚴與價值。也即是開物成務。儒志如此，儒行艱難，難免被譏為愚遠而闕於世情，儒者往往艱苦一世也鬱鬱不得志。真正儒者，雖有此艱辛，亦在所不惜，於人世間一無所有，四少依傍，所有者惟是人心一點靈明，所依者唯是自家體貼出的天理。天理本身與體認天理之能力皆來源於天。儒教之超越性本身即要求人文性，人被「文」化之過程既是成德（德者，人之所得於天者）之過程、實現超越之過程。儒教從此世把握超越，從人道把握天道。重在對天盡孝，不重祭祀之形式；重在獲得成全天命、繼承祖志之神聖感，不重獲得現實的利益與天堂的許諾。如牟宗三先生說：「它是全部道德意識道德實踐貫注於其中的宗教意識宗教精神，因為它的重點是落在如何體現天道上。」〔5〕唐君毅先生說：「孔孟思想，進於古代宗教者，不在其不信天，而唯在其知人之仁心、仁性，即天心、天道之直接之顯示，由是重在立人道，蓋立人道即所以見天道」〔6〕。人既從天而出、本身亦要參與天之創造、贊天地之化育，在此一過程中踐行百德，天既與人身、又與人以性，必非叫人白來世上走一遭，君子實無所逃於天地之間。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」只因在今生若不能對「天地聖親師」盡到一分責任，道德文章一無所成，死後歸去，有何面目見「天地聖親師」？若今生不修德，恐怕「事鬼」「鬼」亦不受享也。聖人因材施教、隨時隨地隨人指點。所講者皆是踐仁知天工夫，入手處極易極簡、著眼處極高極遠。只有應物同時內求，反復沉潛玩味，才能深切理解聖人與聖教意旨。由於儒學入手易（亦只是表面的「易」），遂被黑格爾誤會為世俗的道德教訓，功利的政治學說〔7〕。少數國人亦人云亦云，拾他人牙慧，抱他人臭腳，何不孝之甚耶！被黑氏極力稱道之耶教之「聖子」臨上十字架前在客西馬尼園禱

告時請求他的「阿爸父神」收回成命不要讓他死，當然最終決定權還給「阿爸父神」〔8〕。固不好說他是「怕死」，至少也是「戀生」，有所猶豫。儒者面對此種大仁大義之境況，定無這般猶豫，捨生取義、殺身成仁可也。

所謂「入手處」乃可從孝親作起，除非「親不待」，否則便有責任依第一部分所考訂孝之四項涵義事親、事祖、事天。耶酥說：「如果誰來就我，而不惱恨自己的父親，母親，妻子，兒女，姊妹，甚至自己的性命，不能作我的門徒」〔9〕。這頗似一屋不掃，而要掃天下者。一屋不掃，何以掃天下？政治上之掃天下固有不屑於掃一屋者，但宗教上之掃天下乃是遍掃天下，無一遺漏，不管是否從一屋掃起，一屋若到眼前卻必須要掃。倘若在宗教上之漏掉一屋而要掃天下，便是離教。儒教正是依天理遍掃天下，掃天下之過程即是洞見天理之過程，此一過程是一無限之過程，一人一世固掃不盡，但有子孫傳我生命、繼我之志，故此一過程亦可說並無中斷，實是遍掃天下。從來宗教未有如儒教這般清剛正大飽滿圓融者。

四、結論

上文粗疏地考訂了孝之四項涵義，並分析了孝與仁、孝與教之關係。儒學（教）之內聖外王格局大體如此，孝為其中犖犖大者，在工夫上，孝是上達下開之關節點，往高處說，孝乃是直體天命、窮神知化。如此則《孝經》所謂「至德要道」者為不誤矣。

註釋：

〔1〕舒大剛，《〈周易〉、金文「孝享」釋義》，《周易研究》，2002年第4期。

〔2〕仁包四德說見《朱子語類卷第六·性理三》。

〔3〕見《朱子語類卷第六十三·中庸二》，《語類卷第二十一》又說：「蓋不因人做出來，不見得這道理」。

〔4〕見朱子《四書章句集註》對此句註解。

〔5〕牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：學生書局，1984，頁99。

〔6〕唐君毅，《中國文化之精神價值》，桂林：廣西師範大學出版社，2006，頁326。

〔7〕見《哲學史講演錄》及《宗教哲學講演錄》論及中國學問部分，黑氏大意如此。

〔8〕見對觀《福音書》。

〔9〕見思高本《聖經·路加福音·十四章》，耶穌於別處亦說要孝敬父母，但基本取向還如所引之句。

中國哲學

中國哲學——文化存在與文化形態論 ——從自然哲學觀到文化觀

撰文：周劍銘

摘要：歷史哲學中的文化形態是一種人文哲學觀，作為文化的存在性的思想就是與西方文化的自然哲學相對應的文化哲學，中國文化的文化性就是文化存在性，在中國哲學的視域中，自然、歷史、人類、

社會與人性是文化的一致。文化人類學和歷史哲學提供了文化研究的特殊視角，「歷史共時性」概念表達了這個哲學思想，作為元學意義上的中國哲學就是文化哲學即人的哲學，可以提供科學與人文的統一視

域，在中國文化的境域中，中西文化是互補的。

1. 哲學與文化
2. 人類的文化存在
3. 歷史哲學與文化形態
4. 景觀與觀相
5. 文化與文明
6. 文化形態與歷史共時性
7. 中國文化的文化性

1. 哲學與文化

如果說歷史、文化、與社會是自然與人類生存的境域關係，那麼歷史、文化與社會的存在性問題就是哲學的視域，從後者去看前者是自然的，前者具有一種客觀的前存在或已存在的性質，這正是傳統西方哲學的自然哲學世界觀，就是說世界和人總是作為哲學視域的物件或內容而存在，哲學的西方起源就是一種本體論的視域，亞里斯多德的哲學就是其正宗，但哲學自身一直是成問題的，因為哲學的視域總是具有現時性，哲學能否成為自己視域中的物件，一直是西方傳統哲學的無法逮住的自己的幽靈，元哲學不是傳統自然哲學性質西方哲學的自身本質，傳統自然哲學本質的哲學只是自然科學的元學 (meta-physics) 或者最多是一種哲學學，而不是自身的元學，西方哲學傳統統中的終極原因永遠只能是自然物件意義上的自身原因，「第一哲學」如果仍然追求客觀的終極原因而不能轉向存在意義上的自身，哲學 (philo-sophia) 就永遠無法實現愛與智慧的自身同一。

哲學認識論的發展和人文領域批判性認識的增長使哲學視域與存在境域的分野日漸模糊，一方面認識論和方法論如現象學、語言問題等成為了近現代哲學的主題，另一方面，自然科學基礎理論的自身元學性質如範式理論、宇宙理論、基因倫理問題等已經成為對最具廣泛影響力的思想，這些都意味著哲學的基礎已開始從一種傳統自然意義世界觀轉移為一種自身本質意義上的視域，這個自身的最終意義當然是人自

己，但對這種意義上的哲學轉向人們並沒有足夠的認識，因為在西方傳統自然哲學的體系框架中，人總是哲學視域中的被觀察、被研究的物件的人，而不是自在自為的自身一致的人，因此在西方文化中，人總有一個客觀的被研究、被觀察的本體人之外的靈魂（上帝）。

在西方傳統中，形而上學研究是就對世界本源的探索，在人的經驗之上，自然之外存在某種終極的東西，是西方文化的「信仰」，一方面，世界作為一種物件意義的存在是西方傳統形而上學的出發點，把世界萬物的經驗存在都歸結為某種最基本、最簡單的原理、先驗原則是古希臘人和傳統哲學家的基石，亞里斯多德的第一哲學就是關於自然的形而上學，在西方哲學傳統中，「自然」具有一種哲學的純粹性，是客觀性和理性的文化根基，因此，一個客觀性的終極的真理或原理作為一種萬能知識體系的基礎就是哲學家夢想的天堂，直至今天仍在引誘著大科學家們為此奮鬥而至死不渝。另一方面，相信人的世俗生存之上還有一種萬能萬有的超驗生存是基督教第一教義，但人對上帝的分離卻是一去不回頭的現實，人不斷地從把對上帝的實現轉化為世俗自身的啓蒙自覺，在與宗教神學的解脫鬥爭中，理性就是最強大的工具，但理性自身卻不能邏輯地證明自己，這與上帝最終是無法解釋的一樣，信仰無需解釋，但哲學家在經驗與理性之間的尷尬使哲學幾無立地，萊布尼茲再次將自然的純粹性引入哲學，康得把自然的純粹性替換為理性知識的純粹性，歐陸哲學家信仰先驗、重視判斷，英美哲學家依信仰邏輯、側重分析，但無論對於任何一方，世界始終都是存在于傳統的自然純粹性的基礎之上，理性對自身的不可證性的絕境，使哲學家的雄心一次次遭受挫折，現代哲學家們大體上已放棄了這種終極純粹性的理想，但礙于自身傳統立場，西方哲學無法有一種「文化」存在意義上的視角，雖然人類從自然人成為社會人的過程貫穿了整個人類歷史，但從自然哲學基礎上起源的西方哲學轉向以人自己和自身為視角的人文哲學卻只是近代才開始的事，哲學家們看不到西方哲學的真正的突破在於能否走出「西方」的框架，走出「自然」哲學的傳統，但至少這在歷史哲學中看到了先兆，可以從世界歷史的文化觀走向世界的

文化哲學觀，即從自然哲學基礎上的傳統哲學走向文化化的哲學。

從非純粹哲學的一般的人文學觀點發展為真正哲學的文化觀是哲學的文化轉向，我們就可以有與自然哲學相對應的文化哲學，這種文化哲學不同於較狹義的哲學文化人類學範和圍內的文化哲學，也不僅僅是歷史範圍內的歷史意義上的文化哲學，而是與自然存在性世界觀基礎上的傳統西方哲學相對應的文化存在性的哲學。人文或人與自然的對立是西方文化的傳統，但從中國文化傳統來看，人不是神的造物而只是自然的延續，在這個意義上，人就是自然的文化超越，人的存在使自然也文化化了，世界是文化的存在，這就是中國傳統的天人合一理念的現代哲學定義，這樣就是從一種自然意義上的哲學轉向為本質的文化哲學，這是一種世界觀的自身翻轉。這種文化哲學即不是學科的元學，也不是一種關於文化研究的哲學，而是自然、人類和人的文化存在的自覺，這正是中國文化和中國哲學的本質，比如，在中國文化和中國哲學中，傳統的「天下」觀就是這樣一種文化觀而對應於「世界」的自然觀，這種對應性表現了中西文化和中西哲學的互補性而不是對立性，中國哲學意義的文化哲學並不與西方哲學相對立，這正與文化存在不與自然存在相對立一樣，文化與自然的一致性正是中國哲學的本質，從傳統世界觀走向文化觀就是走出西方傳統哲學的體系而實現自然、歷史、人類、社會與人性一致的哲學轉向。

2. 人類的文化存在

通常的歷史哲學只是一種歷史學的元學，即通過對歷史學的再認識去對待歷史，那麼有沒有一種歷史的元學？即以歷史自身的存在性而表現的歷史？這要求一種由不同于傳統自然哲學觀支持的歷史哲學，即歷史不被「看成」是自然意義上的歷史，而是歷史自身的和自己的「存在」，這時，人的存在與歷史才是同一的，在歷史哲學和文化人類學、哲學人類學的研究中，深層次地表現了這種哲學的轉向。

在人類學領域，人類被作為唯一的研究物件，這種集中性使一般學術研究的自然歷史的背景被置換為人自身的發展歷史和人類社會的視域，人類主要以自己的產生、發展歷史和人的社會生存環境為背景，在這樣的視域中，人成為了一種學術研究上的目的和標準，這仍然符合西方學術傳統，在西方文化中，歷史上曾一次次有哲人高呼「人是萬物的尺度」（普羅塔戈拉）、「人是目的」（康得）這樣的口號，但這仍然只是把人作為自然和社會最終的形式和目的，人仍然只是一種被研究、被認識的物件，這種存在的人而不是人的存在的觀點，最終不能脫離從自然或上帝的抗爭中分裂出來的人這樣西方文化的本底，人只是一種在最終追求的目的和意義上的人，即使是極端性的人類中心主義，也只是把人與自然調換了相互的對立位置，而不是真正的人與自然的統一。

在西方文化傳統觀念中，人是被上帝創造的，但是人的世俗生活卻是人自己創造成的，世俗的意義就是現實的人的行為空間，世俗生活就是人的社會存在，在廣義的文化概念的意義上，這也就是最大的文化模式，被創造的人成為實現自己的人，與人類的自然存在轉化為社會的存在一樣，人成為了人自身、人自身的歷史意義上的文化存在，這是不知不覺之中發生的基本觀點的本質性轉折，在純粹哲學的意義上理解，文化就是人在自身發展中的自己創造性的存在，即不是被創造的存在，也不是停留在自然中的對象，在此以前，文化只是狹義地被理解為人為的創造，在文化哲學中，文化就具有與真正的人類性即人性的同一，正是在這個基礎視域上，哲學最終脫離西方傳統自然哲學和神學的本底，在這種最高哲學理解上，文化是「自然中的自然」而不是從自然中分離和對立、抗爭的「第二自然」，當然人也就不是被神創造或從神分有的人，而是文化存在的人，文化哲學把文化存在擴展為世界存在，文化哲學也就是人的哲學。

在歷史哲學的研究領域中，斯賓格勒（Oswald Spengler 1880-1936）獨到地看到了一種高於通常歷史學中的特別觀察方法，他稱之為比較文化形態，在《西方的沒落》一書中最能集中性地表達他的觀點方法的一段文字如下：

「在西元10世紀，浮士德式的心靈突然覺醒了，並表現為無數種形態。在這些形態當中，同建築和裝飾並行出現了一種具有顯著特徵的「民族」形式。從加洛林帝國的諸民族形態——薩克森人、士瓦本人（Swabians）、法蘭克人、西哥特人、倫巴第人——中，突然出現了德國人、法國人、西班牙人、義大利人。迄今為止，（有意識的和審慎的，或無意識的和粗略的）歷史研究把這些文化民族一律看成某種存在的東西，看作首要的東西，而把文化本身看作是次要的東西，看作是文化民族的產物。據此，歷史的創造性單位只是印度人、希臘人、羅馬人、日爾曼人等等。由於希臘文化是希臘人的產物，因此希臘人必定很早就已經這樣存在了；因此，他們一定是外來移民。任何其他關於創造者和創造物的觀念似乎都是不可想像的。因此，我的一個具有絕對重要性的發現就是，這裏所提出的諸種事實導致的將是相反的結論。可以絕對確定的是：各偉大的文化是一些原始的或源頭性的實體，是從最深層的精神基礎中產生出來的；在一種文化的魔力下，民族乃是文化的產物而非文化的作者，不論是在民族的內在形式上還是民族的整體表現上，都是如此。這些控制和塑造著人類的民族形態，跟各種藝術及思維方式一樣，也具有風格和風格的歷史。雅典民族之為一種象徵，不亞於多立克式的神廟，英國人之為一種象徵，不亞於近代物理學。世上有阿波羅型的、麻葛型的、浮士德型的民族。阿拉伯文化並不是「阿拉伯人」所創造——事實正好相反；因為麻葛文化開始於基督時代，阿拉伯民族代表了那一文化最後的偉大創造，一個共同體通過伊斯蘭教而結合在一起，就像此前的猶太人和波斯人的共同體也是通過他們的宗教而結合在一起一樣。世界歷史即是各偉大文化的歷史，民族不過是一種象徵性的形式和容器，這些文化的人們在裏面實現他們的命運。」（《西方的沒落》，吳瓊譯，第二卷 第六章 城市與民族（C）原始人、文化民族和費拉 三）

這種文化的先在性是具有深刻哲學意義的，但文化的存在性在西方文化和西方哲學中是難以找到傳統資源支持的，西方主流學術傳統中二元對立的觀點是根深蒂固的，世界沒有三值邏輯，因此其他的理解難於被傳統學術意識形態或學術規範所接受，比如，卡

爾·波普（Karl Popper, 1902—1994）就提出過「第三世界」的獨特見解，他認為物理世界（世界I）和精神體驗世界（世界II）之外有一個人類知識的客觀的世界III，雖然這仍然是處在西方傳統哲學的基礎上，但遠未能發展成爲一種主流哲學，斯賓格勒並沒有文化的存在性的哲學觀念，當然也沒有將他的思想提升到真正的哲學純粹性，他的學說只能停留在一種思辯的前哲學中，實際上，文化的存在性只有在中國文化的境域和中國哲學的視域中才是自然的，這就是文化與歷史的同一性，儘管對歷史的存在性可以有諸多看法，但歷史與人類、人或人性的同一性這種本質不可懷疑，這正是中國文化和中國哲學的本底，這種同一性不僅排除了自然的對立性，也排除了神學的超驗性，只有在文化存在、文化境域和文化的視域中，自然、歷史、文化與人性的一致性才能得到真正統一的理解，只有在這個基礎上，人與社會的同一性才能最終得到闡釋。

「文化」這個概念與「歷史」一樣，其存在境域就是「社會」，實際上，一些歷史學家如歷史年鑒學派就以一種歷史和社會交織的新史學的眼光看待歷史，以一種歷史中普通人的生活的整合這樣的文化方法處理歷史；與此相似，也有人類學家如格爾茲（Clifford Geertz）把具體社會生存看作一種立體的文本進行文化闡釋性，這樣，文化和歷史一樣，具有社會存在的元學闡釋性本質。在中國文化的境域和視域中，文化和歷史是同一的，是一種自身的存在意義上的元學，但這卻是一直困擾著西方哲學家的傳統困難，因為在西方傳統中，既缺乏歷史的文化承繼性境域，因此也缺乏文化的歷史性本質的視域，這樣，雖然「文化」在今天已經成爲最顯著的具有歷史意義的社會「現象」，但文化的存在性仍然是西方哲學和人文社會學視而無睹的盲點。

3. 歷史哲學與文化形態

在近、現代歷史研究中，歷史哲學大體上仍然只是自然哲學在歷史中的應用，這雖然與西方傳統學術思想一致，但與歷史的本質並不相容，因此在歷史學

和歷史哲學中時有自相矛盾的理論衝突，按照自然哲學的基本觀念，歷史就會具有一種可以邏輯化的發展規律，因此許多學者如維柯、歌德、黑格爾、孔德等等就提出了各種不同的歷史發展階段理論，但這些理論最多只能是一種對歷史的闡釋方法或歷史學的一種有爭議的研究工具，即是無法歷史驗證的，也不會有一種科學預言的意義，這樣歷史哲學本身的意義也就成了問題，實際上歷史哲學所能做到的主要是對自然哲學用於歷史的方法批判，比如對實證主義方法的主張或批評就是歷史哲學一個主要論題，因此在這個意義上，具有自身特殊意義的歷史哲學是從斯賓格勒開始的。

在斯賓格勒的研究中，歷史被脫去了由歷史學家加置其上的種種理論框架，歷史不被看成是單線的、分期的、進化的體系中的歷史，每一種具體的歷史具有一種自身的存在的意義，斯賓格勒的比較文化形態的方法，企圖以不同于傳統自然哲學的文化方法去處理歷史，這一點正是他的雄心：「正如伽利略在他所著「試金者」一書的名句中所說的，哲學是自然的一本大書，是用「數學語言」寫成的。現在，我們期待著一位能告訴我們歷史是用什麼語言寫成的和應該怎樣去讀它的哲學家。」「我們的論題原先只包括有限的現代文明的問題，現在卻擴展為一種新的哲學--一種在形而上學方面已經枯竭的西方土壤所能產生的未來的哲學，一種西歐人的心智在往後的階段裏所可能產生的唯一的哲學。它將擴展成爲一種世界歷史的形態學（morphology of world history）的概念，即作爲歷史之世界（world-as-history）的形態學的概念，其與迄今爲止幾乎是哲學的唯一主題的作爲自然之世界（world-as-nature）的形態學概念正相對照。它將重新審視世界的形式和運動，審視它們的深度和終極意義，但這一次是按照一個完全不同的安排來審視：這次安排的組織，不是把它們放在一個包含所有認知物件的總體圖像中，而是放在一個生命的圖像中；這次安排的呈現，不是把它們看作既成的事物，而是看作正在生成的事物。」（《西方的沒落》，第一卷 第一章 導言 三）

把世界和歷史看成具有生命的本質性這樣的觀點

並不稀罕，如柏格森的生命哲學等，斯賓格勒的特殊處在於他通過把歷史壓縮到一個狹窄的純文化視域，借助於傳統的美學和藝術批評方法處理歷史，從而使歷史成爲文化「景觀」，使歷史具有一種（純）文化視角的研究方法，他能夠做到這一點，是因爲西方文化中歷史與純文化的藝術具有起源上的同質性，這是斯賓格勒能夠建立他的宏論的基石，借助於美學理論和藝術批評方法，他能夠借助西方歷史中大量的純文化現象的重繪歷史的文化圖景，斯賓格勒援引歌德的藝術眼光和尼采的反理性主義哲學，由此他實現了通常歷史哲學的批評立場向文化哲學的轉向。

對西方文化傳統的反叛確實能夠從純文化領域發軔，比如近代西方歷史的轉折就是以文藝復興的方式走向歷史舞臺的，但這首先是歷史，事後的學術視野只是一種反思，而且在西方傳統的學術體系中，科學與人文相隔閔，本質的自然哲學與人文意義上的文化扞格不通，歷史與藝術的分化而獲得一種科學的客觀性，因此歷史學具有一種自然哲學的基調，所以實證的歷史學方法與自然科學方法是相容的，而歷史哲學卻總是對自然歷史的批判視角上對待歷史，因此歷史哲學的興起主要是對既往歷史學的理性分析和批判，但歷史哲學與歷史學畢竟不同，所以歷史哲學家眼中的歷史總是文化意義上的歷史，比如，黑格爾的歷史哲學的框架就相當於一種世界歷史範圍內的文化觀，但與黑格爾不同，斯賓格勒的歷史哲學是歷史學本身的文化化，他不過是借藝術批評方法的文化回歸，但歷史哲學並不能取代歷史學，藝術更不能取代歷史，在西方文化背景下，能夠做到用「世界歷史的形態學」直接代替傳統的「歷史」，斯賓格勒是西方第一人，但也是這個原因，斯賓格勒得不到歷史學家的認同，也不能得到哲學的歸化，但在一種正在興起的文化熱中引起無窮的興趣。歷史哲學並不具備有哲學的文化化翻轉能力，因此歷史哲學的成果並沒有引發西方哲學領域中的文化轉向，

當然斯賓格勒的雄心遠不是他所發軔的純文化領域，他用「觀相」的方法幾乎遍曆了從數學、物理學、技術、經濟、政治等所有的知識、社會領域，在第一卷結束時，他總結道：「浮士德式的智慧所指向的最

終課題--雖然它只有在其最興盛的時刻才能認識到這一課題--就是要把一切的知識都融入一個龐大的形態學的關係系統中。」雖然如此，斯賓格勒仍然只是在「浮士德式與阿波羅式的自然知識」框架中重新處理所有的人類知識領域，西方文化基於自然哲學的基礎而使科學與人文相對產，科學叩不開對人文學的大門，斯賓格勒也只能在哲學大廈的門廳中止步。斯賓格勒沒有遵循西方哲學傳統對終極、純粹、先驗、本質、理性等等概念的理論研究方向，也不是追求認識論上的純粹性和方法的分析批判性，而是直接展示一種普遍性的文化存在，在西方哲學的體系框架內，斯賓格勒找不到能夠表達他的思想的概念、範疇、和邏輯方式，斯賓格勒的所有術語、觀點、言說方式與傳統哲學無法沾邊，在主流哲學的體系中他幾乎沒有立足之地，最多與反理性主義的尼采相知己，他只能用自己的一套術語、象徵、比喻和藝術批評式的風格表達他的思想，甚至斯賓格勒的觀相方法和景觀體例可以認為具有與現象學等相類似的方法論與體系的統一性，但完全無法取得現象學那樣的哲學地位。他的書並不晦澀，廣博的知識和豐富的聯想充滿天才的洞見，但比喻的廣泛性和寓言式的意義卻令人難以追隨，神啓示式的獨斷、巫師式的預言，比如，最後的文明階段的描述和以後得重回野蠻的再迴圈，即使在隱喻的意義上也令人難以接受，但他對他世界的解讀卻多少是似曾相識地得到證實，就象一個藝術評論家對一幅油畫的或一首交響樂充滿激情的而又費力的解釋一樣，令人嚮往但無法插話，他對於純文化的藝術如詩歌、戲劇、繪畫、建築、裝飾，宗教、心靈、情感、習俗等以一種歷史整合意義上的文化劃分前無古人，他的讀者從對他的閱讀中能領會到一種強烈的文化精神的氣質，但他的研究對於西方學術界來說，是即不能服心地接受又無法拒絕其魅力的。

對於斯賓格勒或許不應該苛求，斯賓格勒只是沒有找到能夠立足的哲學基石而哲學家們不願意從他的角度出發來認真地反思他們的哲學基礎。斯賓格勒的思想需要一種不同于傳統西方哲學基礎支持才能得到真正的學術嚴格性，才能把哲學的「普遍性原理」轉變為「普遍」的原理性，能夠實現這一點唯一只能依靠中西哲學的真正融會貫通，這一點的實現也就是傳

4. 景觀與觀相

斯賓格勒將文化形態理解為一種具有類似生命特徵的歷史或社會現象，實質上是企圖以生命來解釋文化的存在而不是以生命來解釋歷史，因此一方面他否定歷史的單線發展理論，另一方面又以生命從生到死的自然迴圈來說明文化的週期性，這樣，他只是以文化代替歷史而不是研究文化以闡釋歷史。要把一種心靈的審美理論轉變成真正的哲學理論，斯賓格勒無法做到這一點，在歌德的先導下，「景觀」和「觀相」成爲了他的理論工具，在這種視野下，世界不再有那種客觀的清晰性，而是一種朦朧的藝術或有機形態，這就是西方人所不熟悉的文化形態的世界觀的魅力：

「所謂的歷史研究，實際上就是純粹觀相的活動，對於這一研究，除了借助歌德的自然研究的過程，不可能得到更好的說明。歌德研習礦物學，他的眼界同時自行結合到地質史的一個綱略中，在那裏面，他所忠愛的花崗石的意義，幾乎等同於我所謂的原始人在人的歷史中的意義。他研究了一些著名的植物，研究了生物變形的原初現象，以揭示所有植物生存的歷史的原始形式；進而，他又對在那時還沒有被充分掌握的植被的縱向上升與螺旋上升的趨勢提出了非同尋常的深刻見解。他對骨化現象的研究整個地是基於對生命的沉思，這一研究使他在人身上發現了「頷間骨」，並提出這樣一個觀點：脊椎動物的顛骨結構是從六種脊椎骨發展出來的。這所有的種種，沒有用到一個因果律的概念。他感受到了命運的必然性，正如他自己在「未完成之歌」中所表達的：你只能這樣，你無法逃脫自我。太初的神諭，往昔的先知，皆已言之鑿鑿。時間與任何權柄，皆無法將生命的形態毀損。凝神注意著，看那生命如何展現自身。」（第一卷 第四章 世界歷史的問題 十一）

在這個基礎上，斯賓格勒以比較形態學的名義予以應用於歷史而使歷史文化化：

「然而，『人類』本來就既無目標，又無觀念，亦無計畫，與蝴蝶或蘭草等沒什麼兩樣。『人類』只是一動物學的名稱，是一空洞的字眼。但是，當我們祛除幻影，打破魔圈，立即便會看到驚人地豐富的現實形式——……在這裏，文化、民族、語言、真理、神靈、景觀等等，……都屬於歌德所言的活生生的自然，而非牛頓（Newton）意義上的死氣沈沈的自然。我把世界歷史看作是一幅漫無止境的形成與轉變的圖像，一幅有機形式的奇妙的盈虧的圖像。相反，專業的歷史學家則把它看作是條蟲一類的東西，只知道不斷地把歷史時代一節節地往自己身上增加。」（第一章 導言七）

「藝術的形式跟戰爭和國家政策的形式聯繫起來了。同一文化的政治方面和數學方面，宗教概念與技術概念之間，數學、音樂和雕塑之間，經濟學與認知形式之間，都將顯示出深刻的關係。……尤其重要的是，這本書還將突出這樣一個事實：這些偉大的形態學關係群在世界歷史的整個圖像中各自都象徵性地代表了一種特定的人類，它們在結構上是嚴格對稱的。正是這一透視法，才第一次向我們打開了歷史的真正風格。」（第一章 導言 十六）

斯賓格勒甚至把它的觀相方法應用到自然科學上：

「在西方，用系統的方式處理世界，在過去的一百年中已經達到並通過了它的頂點，而觀相的方式的偉大時代尚未到來。在百餘年的時間裏，在這塊土地上仍有可能存在的所有科學，都將成為與人有關的一切事物的一種廣泛的『觀相學』的一部分。這正是『世界歷史形態學』的意義所在。在每一科學中，在此科學的目標以及內容上，人們說的儘是有關自身的故事。科學的經驗即是精神的自我認識。正是從這一角度出發，我們剛剛談論數學的一章，亦是觀相學的一章。我們所關心的不是這位或那位數學家的意圖，也不是學者本身或他的結論對知識積累的貢獻，而是數學家作為一個人的存在，是他的作品作為他自身現象的一部分的表現，是他的知識和目標作為他的表現的一部分的特徵。只有這些對於此處的我們最為重要。

數學家即是一種文化的代言人，通過他，我們可以瞭解那一文化，而他作為人格和心靈，作為發現者、思考者和創造者，則屬於那一文化的觀相學。」（第三章 世界歷史的問題 A 觀相的與系統的 五）

透視科學家與科學的關係當然也就是人與自然的關係，但生命個體與文化的生命之間不是能直接比擬過渡的，自然界中的生命是以具體的個體形式存在，但文化卻不能被看作某一種個體，人們都知道生命個體具有生命，即以生命方式存在的個體就是生命體，因此不是生命個體就是生命，生命是生命個體的生命現象，文化是具有這樣一種現象特徵的，因此我們常說文化象徵或文化現象，但對於文化本身來說，最多只在純文化意義上才有直接載體，如美術、建築藝術，詩歌等等，所以斯賓格勒不得不主要依靠純文化的表現和美術、藝術批評方法，但當斯賓格勒「觀相」歷史意義上的文化「景觀」時，就是將歷史看成為一種有生命的藝術品並對其運用審美的批評方法，但斯賓格勒遠沒有達到康得那樣的對審美判斷的哲學高度，斯賓格勒仍以生命個體性存在看待文化，所以他無法避免一種文化像生命個體一樣，一定走向沒落、死亡的必然命運。文化雖然被他看成是生命的有機體（形態），但這只是一種比喻的層次，即不是理論自身的邏輯，當然也不是對文化形態的本質的真正理解，生命、文化本身不能應用邏輯，但是理論必須具有自身邏輯的嚴格性，無論你如何描述、解釋，但比喻不能成為定義，比較描述不能代替理論自身的邏輯，斯賓格勒沒有將文化和文化形態真正的概念化，沒能進入文化的哲學視域，文化的存在性不能清晰被闡釋，所以也就無法得到文化形態的真諦，這正是斯賓格勒的局限性。

從音樂與、雕塑、建築的純藝術領域，到生命、心靈意象與感的世界，儘管斯賓格勒描繪了一種歷史透視畫，畢竟囿于西方文化背景的限制，他無法完全擺脫他長成的文化，斯賓格勒始終只能在亞里斯多德所奠定的自然哲學為基礎的客觀世界之外徘徊，他最終無法征服的山峰就是人、人性與文化的同一性，所以他也無法真正理解文化的存在，儘管斯賓格勒在《西方的沒落》中以問文化是什麼開始，雖然觀相與景觀

的文化形態具有透視的同一性，但這不是本質的同一，而只是一種純文化的審美，文化形態沒有得到一種區別於自然生命的真正說明，文化形態沒有真正的哲學的根基，觀相的方法和景觀理論也沒有成爲一種具有學科學術意義的方法論、認識論的理論，文化觀也就不會成爲真正的、純粹意義上的哲學，斯賓格勒自白：「必須承認，我在那些暴風雨的歲月中所寫出的東西，只是對清晰地展現在我面前的事物的一種極不完整的論述，在今後的日子裏，我的任務就是聯繫事實，尋找能使我以最有力的形式表達我的觀點的表現手段。」（修訂版序言）而他以後，學術界甚至沒有看到對文化形態研究的真正進展。

5. 文化與文明

斯賓格勒所理解的文化形態是對生命的比擬，這樣他也就把個體生命的過程簡單地理解爲文化的週期，因此斯賓格勒「把文明理解爲一種文化的有機邏輯的結果、完成和終局，」在本書中，將第一次在一種週期的意義上用它們來表達一個嚴格的和必然的有機發展系列。文明是文化的必然命運，依據這一原則，我們可得出一個觀點，使歷史形態學中最深刻和最重大的問題能夠獲得解決。文明是一種發展了的人性所能達到的最外在的和最人爲的狀態。它們是一種結論，是繼生成之物而來的已成之物，是生命完結後的死亡，是擴張之後的僵化，是繼母土和多立克樣式、哥特樣式的精神童年之後的理智時代和石制的、石化的世界城市。它們是一種終結，不可挽回，但因內在必然性而一再被達成。」（第一章 導言 十二）這樣文化與文明的關係只是一種外加的邏輯，而這種邏輯並沒有在斯賓格勒的理論中形成，他沒有達到人性與文化同一性的理解，雖然他理解到文明是文化的外在和人爲的狀態，但同時把文明理解爲文化必然達到的最後階段，這令人非常遺憾，他由此推論：從文化到文明的過渡，在古典世界是在西元前4世紀完成的，在西方世界是在19世紀完成的。「每一個活生生的文化都要經歷內在與外在的完成，最後達至終結--這便是歷史之『沒落』的全部意義所在。在這些沒落中，古典文化的沒落，我們瞭解得最爲清楚和充分；還有

一個沒落，一個在過程和持久性上完全可以與古典的沒落等量齊觀的沒落，將佔據未來一千年中的前幾個世紀，但其沒落的徵兆早已經預示出來，且今日就在我們周圍可以感覺到--這就是西方的沒落。每一個文化都要經過如同個體的人那樣的生命階段，每一個文化皆有其孩提、青年、壯年與老年時期。」（上卷 第三章 世界歷史的問題 七）這樣的論述在理論的自身和物件上都沒有邏輯性支援，具有獨斷性，他對文明的定義並沒有使我們學到更多的東西。這導致他得到人們無法接接受的結論：

「對於西方人來說，偉大的繪畫或偉大的音樂不再是什麼問題。他們在建築方面的潛力，在這幾百年來，已發揮殆盡。只有外擴的潛力，還有發掘的餘地。不過，對於充滿了無限希望的、健康而且生氣勃勃的一代人來說，及時去發現這些希望中有些不會有什麼結果，我不認爲這有什麼壞處。如果註定要破滅的恰恰是人們最爲珍視的希望，那麼，一個經得起一切考驗的人是不會因此手足無措的。對於某些人來說，要他們在其決定性的歲月屈從於一種信念，承認自己在建築、戲劇、繪畫等領域已經沒有什麼可征服的，這問題確實是悲劇性的。可是，如果他們做不到又有什麼關係呢！……但是，現在，若干世紀的工作終於使他能夠在與一般文化框架的關係中去觀察自己的生命中的意向，去考驗自己的力量和目標。我只希望新的一代能爲這本書所打動，把自己投身於技術而不是抒情詩，投身於海洋而不是畫筆，投身於政治而不是認識論。除此之外，他們沒有更好的事可做。」（第一章 序言 十四）

實際上，只有在文化與人性的同一性中，我們才可以理解：文明是文化形態的凝結，文明是文化生命的有機載體而不是死亡的軀殼，生命個體可以死去，文明的階段可以老化，但生命時時新生，文化在變易進步。人即是最終意義的文化，也是文化的文明實現，我們是通過文明表現和表現人性和表達文化的，歷史在雙重意義上與文化、文明同一，這樣的理解在中國文化的境域中是自然一致的，因此文明不是文化的終結階段，而是永遠的歷史的進步階梯。

6. 文化形態與歷史共時性

文化概念首先是在文化人類學的研究領域中表現自己的特殊意義的，歷史哲學的發展醞釀了文化概念的哲學純粹性，歷史哲學中所包含的歷史共時性的思想則是文化形態成爲一種歷史哲學觀的表現。歷史共時性 (Synchronism) 相對於歷時性 (Diachronism) 正是歷史文化化的關鍵，在歷史共時性視域中，基於歷時性的自然觀被共時性的文化形態觀替代，自然哲學的物件性被人的自身的起源和生長的自身意識性所替代，因此歷史共時性與文化形態是相互闡釋的兩個概念，歷史共時性是文化形態的哲學解釋，文化形態是歷史的共時性視角。

歷史共時性與形態性的思想在斯賓格勒的研究中是通過歌德的仲介引入的：

「生物學用器官的『同源』(homology) 概念來指謂形態學上的對等，以與關涉著功能對等的『類比』(analogy) 概念相區別。這一重要的、且在結果上最富成效的概念，是歌德首先提出來的(他經由這一概念發現了人的上齶的顎間骨)，而由歐文(Owen)運用到嚴格的科學形態中；我們也要把這一概念運用到我們的歷史方法中。……把『同源』原則運用於歷史現象，可帶給『同時代』(contemporary) 這個詞一個全新的含義。我所謂的「同時代」，指的是兩個歷史事實在各自文化的真正相同的——相關的——位置發生，因此，它們具有真正等同的重要性。……我希望說明的是：在宗教、藝術、政治、社會生活、經濟、科學等方面所有偉大的創造和形式，在所有文化中無一例外地都是同時代地實現自身和走向衰亡的；一種文化的內在結構與其他所有文化的內在結構是嚴格地對應的；凡是在某一文化中所記錄的具有深刻的觀相重要性的現象，無一不可以在其他每一文化的記錄中找到其對等物。」(第一卷 第三章 世界歷史的問題八)

「同源」是歷史性，「類比」同態是生物學意義上的同構性，它們如何轉換成「同時代」的文化形態學概念以及更純粹的歷史共時性，斯賓格勒並沒有這樣

的清晰邏輯，他只是把生物學的功能類比中包含的歷史同源性內在關係直接引用爲歷史的同時代性，斯賓格勒只是說要把自然哲學觀念的既成的事物

(things-become) 轉變爲正在生成的事物

(things-becoming)，但這只是一種藝術式的比喻而沒有提供這種理論結構，因果性與有機性之間的關係只是被替代了而不是被論證了，因果聯繫、規律性等等可以在他的歷史之中，但他的理論本身必須有邏輯的基石，命運不可預測，但僅僅引征命運不能成爲概念和理論。

斯賓格勒的思辯中的這種歌德式的藝術眼光是天才的，但不是邏輯的，他不理解同時代或歷史同時性中時間被抽象的哲學意義，甚至沒有「一切歷史都是當代史」(克羅齊)這樣的歷史哲學的精粹性，但文化形態具有「同時代」意義的「現在性」這種文化存在的內涵，至少，斯賓格勒是嚮往的：

「現代歷史學家總爲自己能保持『客觀性』而自豪，可恰恰是在他們的這一引以爲榮的行爲中，他們天真地和下意識地顯露了自己的先入之見。……一種真正的浮士德式的歷史研究還根本沒有出現。這樣一種研究意味著，我們有足夠的超然去承認，任何的『現在』都只是因爲有某個特殊的一代人爲參照，才成其爲現在的；世代的數目是無限的；因此，在看待現在本身的時候，必須像看待某個無限遙遠和陌生的東西一樣，必須把它看作這樣的一個時間段，在歷史的整個圖像中，其重要性既不比其他時段更大，也不比其他時段更小。」(第三章 世界歷史的問題(A) 觀相的與系統的 一)

這正是歷史共時性的哲學意義，這樣歷史成爲一種世界觀，這就是文化的存在視域，每一個歷史時期在它們各自的「現在」的意義上都要是同時的，因此斯賓格勒強調事物「正在成爲」而不是「成爲」的那樣一種時間性，比如他突現希臘藝術的「現在」性，他強調他所謂的描述性、創造性的觀相學不同於自然科學正是在於對「現在」性的不同理解、態度和方法。斯賓格勒正是基於這種對現在這一時間概念的歷史同時性闡釋而使他的「西方的沒落」具有一種歷史研究

中從來沒有過的透視的重合性。

當然斯賓格勒沉湎於他對巨大物件的直覺處理之中，表現了他的跨越性和啓示性，但藝術的直覺在此無用武之地，而他的理論直覺並沒有上升到真正的哲學高度，比如「西方的沒落」上卷中斯賓格勒對不同民族歷史的鳥瞰就似精神分析式的，他的「麻葛式」「浮士德式」之類用法更加象弗洛伊德或榮格的術語而不象文化人類學中文化模式那種意義的，對「存在」或「此在」(being there)與「意識」(consciousness)的理解就基本是心理學意義的(下卷第一章 起源與景觀(A)宇宙和小宇宙)，大宇宙與小宇宙的圖像，節奏、緊張、極性、張力之類的劃分等等，並沒有更清楚地理清價值、知識、真理、經驗等等之間的關係，藝術式的領悟和比喻，如光、視覺與心靈之間描述等等甚或是感人的，但對理論本身的清晰性無所補益，藝術世界需要朦朧和任意，但理論本身不能，藝術、詩歌、音樂或宗教等可以比哲學更切近存在，但只有在理論自身的清晰性中，文化的存在與形化形態才能被描摹現身，正如他的一個比喻「這就猶如：當我們告訴一個兒童他手中的物件的名稱時，他的雙眼就會炯炯發亮起來。」

儘管如此，斯賓格勒對存在和存在的意識的區分的直覺仍是卓越難及的。比如斯賓格勒強調希臘藝術的「雕塑性」性質和對不同的古代建築的空間藝術風格比較就是卓越的美學和藝術批評觀點，但對於他來說，空間性相對於時間性的哲學意義只是模糊地包含在「現在」這個直覺概念中，而這一點卻正是所有藝術(「造型精神和音樂精神」)的最深刻哲學本質，但藝術並不就是哲學，藝術只是在空間中表現的從而只是間接地表現空間的意義，斯賓格勒只是借助於藝術批評的觀點和方法把直覺思辯化了，因此他的文化形態研究才能在歷史領域中立足，或許他自己並未意識到這種關鍵，這種基於文化存在的時空意識所表現出來的卓越的美學和藝術批評觀點實際上成為了《西方的沒落》的學術方法的最大特色。

當然，藝術與邏輯之間的關係正是西方文化所不能提供的兩種文化之間的過渡，在文化人類學的視角

上，文化是人類的社會存在模式，在哲學人類學的視角上，文化是人類的社會性存在，在思辯的歷史哲學中，文化形態與人類的歷史相同，諸如此類的觀點和方法造就了一大批專門化的但相互重疊的學科和纏繞不清的觀念、觀點和方法，這一切都根源於對歷史和文化複雜多層次關係的不同理解，比如，各文化形態都具有青春期，成熟期等這樣的歷史必然過程，這與斯賓格勒所反對的在歷史中進行古代—中古代—現代這樣的劃分不同在於，需要有從一種從自然哲學的歷史觀改變為一種文化存在世界觀，即文化的哲學觀在歷史中的運用，這就要求一種新的世界觀的轉變，這完全不是思辯的哲學方法所能勝任的，斯賓格勒也難於為歷史學家和哲學家授受，共時性概念基於歷史本質的文化性而不僅僅是某些文化的某種同構性，羅馬式的秦國的帝國主義、奧古斯都式的秦始皇只是某種比較相似性，不能引證為歷史本質的文化性，歷史與文化的關係是境域與視域的交織時空，因此你即能以文化性來解釋歷史性，也可以用歷史性來解釋文化性，但這兩者的分別是重要的也是非常困難的。比如，在歷史學中，你只能以歷史性來解釋因果性而不以因果性來解釋歷史性，而在文化形態研究中，文化如生命一樣具有的必然的歷史過程，只有在哲學的領域中，歷史與文化才可以有同一性，歷史可以理解為最大的文化週期，而文化也可以被理解為最長的或唯一的歷史過程，這甚至是一種現代宇宙論意義上的課題了，比如人們可以問：宇宙的起源和歷史過程是否是迴圈的抑或是唯一的？

斯賓格勒的思想當然是受文化唯一性的歷史觀支持的，因此他堅稱：「『歷史的人』，依照我對這個詞的理解並按全部大史學家對它的看法，乃是一種正全力向著自我完成前進的文化的人。在此之前，在此之後，在此之外，人是沒有歷史的。」(第二章起源與景觀，(乙)高級文化的類型，六)但斯賓格勒沒有文化的人和人的文化這樣的概念區分和它們的同一性的理解，因此，雖然他把文化形態的研究推到學術研究的前臺，但不可能有文化形態的精確的定義理論，歷史共時性概念也只能是一個煉金術式的咒語，斯賓格勒的歷史同時性與榮格的心理共時性概念一樣，無法最終脫去神秘性的面紗。

7. 中國文化的文化性

文化形態學方法不同于傳統科學中的實證綜合和抽象分析，它是通過對各種表像、現象進行比較、整合成可描述的觀念形態，而且它本身就是一種文化的存在，文化人類學中的文化模式研究如露絲·本尼迪克 (Ruth Benedict 1887-1978)等就是成功的典範，但歷史研究的困難遠超過文化人類學的學科範圍，需要全新哲學的支援，儘管斯賓格勒以及湯因比(Arnold Joseph Toynbee 1889-1975)等等歷史和文化理論學家有了對種種文化的卓越研究，但文化和文化形態理論的豐富和深遂性遠遠超過普通的學術範圍，文化的千差萬異的變化與文化的歷史性傳承之間的秘密就與世界和生命的秘密一樣是永遠的哲學。

要真正理解文化與文化形態，而又要避免神學的超驗訴求、克服主觀獨斷的思辯臆想、突破實證方法的隔膜，只有在中國文化的境域和中國思想視域中才有可能。在中國文化中，人對於歷史是自身感悟和教化式的理性覺醒，歷史的本質內在于人的心靈，流動在情感的血液之中，生活習俗、日用語言、生活態度、人事關係都是歷史的影子，歷史是「歷史的現在」而不是「現在的歷史」，人與歷史不是阿波羅式的忘懷或浮士德式的追求，而是從無意識中不斷地文化自覺，心靈與情感是中國文化的文化性的載體，中國人對歷史的領悟的是一種歷史使命感，歷史的使命感就是歷史在人生境域中的歷史共時性，這是歷史共時性的個人最高境界，這是人性的自覺而非僅僅是歷史的反思，是歷史的思想與人性自覺的統一，歷史的本質與人性同一就是中國文化的靈魂。

和許多西方學者一樣，斯賓格勒是誤解中國文化的，他把中國悠久的編年史當作一種單線化的歷史觀(第二卷 第二章起源與景觀(乙)高級文化的類型二)，他完全不理解中國文化的「歷史的今天」與西方文化的「今天的歷史」的區別，斯賓格勒的對文化景觀的觀相是一種疊置性的藝術批評操作，依靠形式或功能的比較性而不是主要依靠文化的歷史本質性，比如，他用羅馬法在不同文化中承繼的比較關係來論述

不同文化之間的關係(第三章 起源與景觀 C 各種文化間的關係)，很難說是形態學的，而這實質這是法的本質淵源性所支持的，只有在「歷史的今天」的中國視角上，歷史與現在才能同一性地展現文化形態性，這樣，文化形態才是歷史的自身，而不是過去的歷史存在，這正是基於一種文化化的世界觀而不僅僅是歷史哲學的歷史觀。

斯賓格勒認為中國文化是景觀式的：「中國人是徜徉(wanders)於他的世界；因此，他走向他的神或他的先祖的墓地，……是通過友善親切的自然本身。在別的地方都沒有像中國人這樣讓景觀變成如此真實的建築題材。……墓地不是一個自足的建築，而是一種佈局(lay-out)，在那裏，山、水、樹、花、石，全都具有確定的形式和佈置，及閘、牆、橋和房屋同樣的重要。這是唯一的將園林藝術視作一種偉大的宗教藝術的文化。……如同在建築中要穿過門戶、越過小橋、走過環繞山丘和院牆的曲徑，最終才通向終點一樣，繪畫也會把觀者從一個細部引到另一個細部；……中國人的建築是借景。」(第一卷 第六章 大宇宙(B)阿波羅式、浮士德式與麻葛式的心靈 二)這只是一種皮毛上的正確，中國文化形態不是西方式的藝術景觀，而是自身文化本質的表現和表達的形態，中國純文化和傳統文人對自然的熱愛和嚮往基於心靈中對自然的認同的領會，中國人對先祖的尊重源於情感中的血淵傳承，這是人性與自然性的同一，因此歷史就是活的現在，是歷史的今天，中國傳統文化中的心靈和情感總是或明或暗地表現在人和自然的自然性同一之中，刻意地注重形式反而成了一種對內在性自然性表達的限制，中國文化具有一種空靈無形的哲學性，寫意的山水、意境的詩詞，渲染著消魂的意境，琴吟道德、鍾響禪空，凝結超越的靈魂，中國傳統的純文化最深遠地表現了人性與自然、歷史的諧和，這樣的純文化是文化本質的藝術化，這種純文化的文化性也就是中國文化的文化性的一個側影，這與西方純文化中通過對藝術形式和方法的刻意追求的表達道路不同，當然，西方藝術中對美的表達和對美的追求是藝術的本質，文化通過藝術來表達美，這正是中西文化在純文化上的區別，你可以在西方藝術欣賞中通過美的表達而領會人的心靈和情感，但你必須有中國文化的歷

史情感和心靈修養才能體會中國傳統藝術的魅力。文化的表現特徵可以在純文化的文化性上看出，情感通過藝術形式的美感表現和通過理性化的文化情操表現是中西文化的不同文化性，如果說西方文化的文化性特徵性地表現在純文化式的藝術美上而分離于文化的理性性，那麼中國文化的文化性是特徵性地表現在非純文化的文化理性上而與純文化的藝術性同質而高層，這種理解不是中國文化與西方文化相互對立或相排斥，由此，你也就可以領略中西文化互補性的豐富意義了，當然中西文化的互性具有更深刻和更豐富的內容，這裏只是管窺罷了。

中國文化具有基於心靈、感情上的理性自覺，人

就是一個文化化過程，中國文化傳統的「人文化成」觀念就表達了人的存在與文化的同一性，因此「人」的存在就是文化，這就是中國文化的文化本質，歷史的自然性（不是自然的歷史）和人性一致，存在與自覺一致，這就是中國哲學的文化觀，所以，中國哲學是文化的元學，即人的哲學，這不是一種學科的元學意義的文化哲學或學科物件的文化學或文化科學，當然也區別于西方傳統的形而上學(meta-physics)，而是文化與哲學思想的同一，這與中國思想的元哲學性質，與中國文化的人文性是一致的。

與本文相關的觀點可參見周劍銘論中國思想和中西文化系列文章

「色情物品的道德性與審查問題」座談會

香港愚公沙龍、香港人文哲學會合辦

簡介

《中大學生報》情色版事件雖已過去，但其所引起的道德及法律上的爭論卻餘波未了，依然是本地文化學術界的一個熱門話題。有見及此，香港愚公沙龍及香港人文哲學會這兩個本地土生土長的文化學術團體，就此次事件所涉及的根本問題——色情物品的道德性與審查問題展開全面而深入的討論，希望為學界解決有關問題盡一分力量。

講者

郭其才先生（香港人文哲學會課程部研究員）

呂永基先生（香港人文哲學會幹事）

戴遠雄先生（中文大學哲學系碩士研究生）

主持

梁機因先生（香港愚公沙龍幹事）

日期：2007年8月26日星期日

時間：下午3時至5時

地點：香港人文哲學會（九龍東京街31號恆邦商業大廈506室，長沙灣地鐵站A3出口）

費用：全免

查詢：97578612（香港愚公沙龍，梁先生）

60517015（香港人文哲學會，吳先生）

「自然與名教——儒道會通」座談會

香港道教學院、香港人文哲學會合辦

簡介

儒道兩家即哲學即宗教，是中國文化兩大主流思想，也是傳統以來中國人的主要安身立命之道。如何可將兩大宗派的分歧消解和在教理上加以融通，一直是中國文化學術界的重要課題。本講座便是通過儒道兩宗的主要學說的比較，將兩宗思想加以融合與會通。

講者

鄭國強教授（香港道教學院教務主任）

吳明博士（新亞研究所哲學組教授）

劉桂標博士（香港人文哲學會課程部主任）

主持

方世豪先生（香港人文哲學會會長）

日期：2007年9月16日星期日

時間：下午3時至5時

地點：香港人文哲學會（九龍東京街31號恆邦商業大廈506室，長沙灣地鐵站A3出口）

費用：全免

查詢：23708870（香港道教學院）

60517015（香港人文哲學會）

中西哲學講座（系列十五）

香港人文哲學會主辦

第一講

講題：簡易圖解佛家邏輯

講者：陳沛然博士（新亞研究所哲學組教授）

日期：9月4日星期二

時間：晚上七時至九時

講題：契約論與道德相對主義

講者：冼偉林博士（香港理工大學專上學院講師）

日期：9月13日星期四

時間：晚上七時至九時

第二講

講題：譚家哲先生的形上史論述

評

講者：英冠球博士（香港理工大學專上學院講師）

日期：9月6日星期四

時間：晚上七時至九時

第六講

講題：中國哲學與中學的通識教育

講者：楊國榮博士（理工大學通識部講師）

溫帶維博士（理工大學通識部講師）

日期：9月15日星期六

時間：下午三時至五時

第三講

講題：亞理斯多德論矛盾

講者：葉達良先生（中文大學現象學與人文科學研究中心副研究員）

日期：9月8日星期六

時間：下午三時至五時

各講地點：香港人文哲學會（九龍東京街31號恆邦商業大廈506室，長沙灣地鐵站A3出口）

費用：全免

電話查詢：60517015（吳先生）

歡迎任何有興趣之人士依時出席，為免向隅，請早入座。

第四講

講題：中國文化之精神價值

講者：方世豪先生（香港人文哲學會會長）

日期：9月11日星期二

時間：晚上七時至九時

※同場增設中西哲學新舊書籍義賣籌款書展暨新會址物資募捐活動（開始前二十分鐘至結束後二十分鐘進行籌款書展，即晚上六時四十分至九時二十分；或即下午二時四十分至五時二十分），歡迎參觀選購及踴躍捐輸。

第五講

中西哲學論文研討月會

(2007年下半年度)

香港人文哲學會主辦

為促進本港學術界的哲學研討風氣，自2006年春季開始，本會構仿效早年的新亞書院，決定主辦一系列研討月會，名為「中西哲學論文研討月會」。研討月會的內容以論文報告、評論和集體討論為主，報告者須於會議前兩週或之前呈交論文，由本會將論文上載到人文網頁以供參加者在會前瀏覽閱讀。所有研討場次均公開，我們除了邀約學者出席外，亦歡迎任何有興趣的社會人士到場旁聽及參與討論。

以下為最新一系列的詳細資料：

第一場

論文題目：論《成唯識論》的正聞熏習學說

報告者：劉桂標博士（香港人文哲學會課程部主任）

評論員：黎耀祖博士（能仁書院兼任助理教授）

日期：8月31日星期五

時間：晚上七時至九時

※同場增設中西哲學新舊書籍義賣籌款書展暨新會址物資募捐活動（開始前二十分鐘至結束後二十分鐘進行籌款書展，即晚上六時四十分至九時二十分），歡迎參觀選購及踴躍捐輸。

第二場

論文題目：佛教輪迴主體問題探究

報告者：黎耀祖博士（能仁書院兼任助理教授）

評論員：韋漢傑博士（香港人文哲學會課程部研究員）

日期：9月28日星期五

時間：晚上七時至九時

第三場

論文題目：《志玄安樂經》的無欲

報告者：陳贊一博士（中國基督教靈修學院院長）

評論員：陳國權牧師（信義宗神學院校牧、中國基督教靈修學院講師）

日期：10月12日星期五

時間：晚上七時至九時

第四場

論文題目：劉宗周哲學

報告者：陳敏華博士（新亞研究所哲學組博士）

評論員：方世豪先生（香港人文哲學會會長）

日期：11月23日星期五

時間：晚上七時至九時

第五場

論文題目：我們能從《論語》、《孟子》之中闡發出一種道德理論嗎？

報告者：英冠球博士（理工大學香港專上學院講師）

評論員：吳啓超先生（中文大學哲學系博士候選人）

日期：12月7日星期五

時間：晚上七時至九時

第六場

論文題目：《存在與時間》——傳統的突破

報告者：梁寶珊博士（德國烏帕塔爾大學哲學博士）

評論員：英冠球博士（理工大學香港專上學院講師）

日期：12月28日星期五

時間：晚上七時至九時

各講地點：香港人文哲學會（九龍東京街31號恆邦商業大廈506室，長沙灣地鐵站A3出口）

費用：全免

電話查詢：60517015（吳先生）

歡迎任何有興趣之人士依時出席，為免向隅，請早入座。

2007 年秋季 科目介紹

2007年9月至2008年1月

GXC202 邏輯 (2 學分)

邏輯作為一門學問是有系統地研究有效的論證形式，而運用邏輯學的知識不僅幫助我們去判別推理謬誤，也幫助我們評定有效的論證或提出具說服力的推論。本課程主要是提供邏輯的基本知識，以提高邏輯的敏銳度與思考分析能力。

課程大綱：

階段一

1. 導論
2. 語言與定義
3. 定言命題與三段論
4. 符號邏輯
5. 證明與檢證方法

階段二

6. 量化論
7. 歸納邏輯
8. 邏輯與思考方法

講者：郭其才先生

新亞研究所哲學碩士研究生，現任香港人文哲學會課程部研究員、香港人文哲學會幹事及《人文月刊》執行編輯。

日期：2007年9月19日起每星期三（階段一，八講）

2007年11月21日起每星期三（階段二，八講）

時間：6:40~8:10pm

地點：香港人文哲學會

學費：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

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
2. 中國茶文化的藝術精神和境界
3. 中國茶史略述
4. 當代中、港、台茶藝發展
5. 六大茶類
6. 品茗的藝術
7. 烏龍茶的欣賞
8. 綠茶、白茶及黃茶的欣賞
9. 紅茶及普洱茶的欣賞
10. 茶藝的修行與儀軌

講者：楊一帆先生

畢業於瑞典斯德哥爾摩大學，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。有20年研究中國茶藝經驗，正式追隨茶藝名師習茶已超過十年，2000年起正式從事茶葉生意至今。

日期：2007年9月21日起每星期五（八講）

時間：6:40~8:10pm

地點：華夏書院

學費：\$580，哲學會會員優惠\$520

的方式來講述佛教哲學的義理，俾使學員能得其門而入。本課程為印度佛教哲學概述課，以印度佛教哲學代表人物為綜，義理系統性格為緯，講述範圍包括原始佛教、小乘佛教、大乘佛教各個主要階段，適合喜歡反省人生問題的現代人修讀。

PXA101a 哲學大綱 (2 學分)

哲學以宇宙及人生兩大範圍內之各種問題為其研究對象。講述此等思想可有兩種方式，一作問題區分，二則取通史例。本課程取前者，對哲學感興趣者可以在很短的時間內全面地把握到哲學家們的思想重點及其在發展過程中所要解決的問題。

課程大綱：

階段一

1. 總論(何謂哲學、哲學之分類、哲學之方法)
2. 形而上學(何為形而上學、宇宙論、本體論、唯心論、唯物論、目的論…)
3. 知識論(理性主義、經驗主義、獨斷主義、批判主義、實在論、生命哲學…)

階段二

4. 人生哲學(心靈哲學、一元論、二元論、價值哲學、道德的價值、美之哲學…)
5. 科學之哲學(自然哲學、社會哲學、歷史哲學及法律哲學、精密哲學…)

講者：譚寶珍女士

香港人文哲學會課程部講師。於新亞研究所隨牟宗三先生研習康德哲學及儒釋道等哲學思想多年，致力研究思想文化對行為的影響。

日期：2007年9月22日起每星期六(階段一，八講)

2007年11月17日起每星期六(階段二，八講)

時間：5:30~7:00pm

地點：華夏書院

學費：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

PXD101x 印度佛學概述 (1 學分)

人生每多痛苦，佛陀對機施教，建立佛教義理，導人解脫煩惱，誠為恒久的安身立命之道。惟佛教人物眾多、經典浩瀚、用語繁複、義理艱深，初學者不易把握。有見及此，講者便以現代學術的語言、深入淺出

課程大綱：

1. 原始佛教與佛陀的說法
2. 小乘佛教教義與部派的分系
3. 性空唯名論：大乘中觀哲學
4. 虛妄唯識論：大乘唯識哲學
5. 真常唯心論：大乘如來藏哲學

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，現任香港人文哲學會課程部主任、人文網頁總編輯、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：2007年9月17日起每星期一(八講)

時間：6:40~8:10pm

地點：香港人文哲學會

學費：\$580，哲學會會員優惠\$520

PXD102y 中國佛學概述 (1 學分)

人生每多痛苦，佛陀對機施教，建立佛教義理，導人解脫煩惱，誠為恒久的安身立命之道。惟佛教人物眾多、經典浩瀚、用語繁複、義理艱深，初學者不易把握。有見及此，講者便以現代學術的語言、深入淺出的方式來講述佛教哲學的義理，俾使學員能得其門而入。本課程是中國佛教哲學概述課，以中國佛教哲學代表人物為綜，義理系統性格為緯，講述範圍包括漢代佛教、魏晉佛教、隋唐佛教各個主要階段，適合喜歡反省人生問題的現代人修讀。

課程大綱：

1. 漢魏佛學義理的展開

2. 大乘起信論的一心開二門系統
3. 性具實相說：天台宗哲學
4. 法界緣起說：華嚴宗哲學
5. 自心頓現說：禪宗哲學

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，現任香港人文哲學會課程部主任、人文網頁總編輯、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：2007年11月19日起每星期一（八講）

時間：6:40~8:10pm

地點：香港人文哲學會

學費：\$580，哲學會會員優惠\$520

PYB302 當代新儒家哲學(2學分)

當代新儒家是當代中國最重要的哲學學派之一，可說源遠流長、博大精深。在哲學來說，新儒家一方面繼承了先秦儒學、宋明理學的心性論、本體論和工夫論；另一方面，又結合了近現代西方哲學巨擘，尤其是德國觀念論者康德和黑格爾的哲學理論，建構成龐大而精密的道德理想主義的哲學體系。在文化理論來說，新儒家別樹一幟，既提倡繼承中國文化的優良傳統，又照顧世界文化最新潮流的發展，將中西文化有機地結合，互補不足，其胸襟與識見超越了其他學派。本課程正是以研讀當代新儒家哲學為宗旨，並且以八位代表人物為主要講授內容，他們是：熊十力、梁漱溟、張君勱、馮友蘭、方東美、徐復觀、唐君毅及牟宗三。

課程大綱：

階段一

1. 熊十力哲學
2. 梁漱溟哲學
3. 張君勱哲學
4. 馮友蘭哲學

階段二

5. 方東美哲學
6. 徐復觀哲學
7. 唐君毅哲學
8. 牟宗三哲學

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。現任香港人文哲學會課程部講座教授、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：2007年9月21日起每星期五（階段一，八講）

2007年11月23日起每星期五（階段二，八講）

時間：8:30~10:00pm

地點：華夏書院

學費：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

PYB306 周易原理（2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：

階段一

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

階段二

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、香港電影評論學會會長，曾在中文大學、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。著有《基督教之貧乏》、《人喜歡被騙》、《村上春樹與後虛無年代》、《後九七與香港電影》、《潛行之恨》和《自戀的命運》等十八部。

日期：2007年9月19日起每星期三（階段一，八講）

2007年11月21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

學費：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

PYB308x 張載哲學導論（1學分）

「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」是張載的名言。張載是北宋時期的哲學家，宋神宗熙寧三年，張載退休回鄉，在橫渠鎮居住，終日坐在居室內，左右都是書籍，俯而讀，仰而思，有所得著便立即記下，甚至半夜起來，以蠟燭照明書寫。張載立志宏道的努力，從沒有停下來，也從來沒有忘記過。他苦思力索，寫的就是《正蒙》一書。《正蒙》是張載哲學思想的最後總結，可說是他思想的代表作。「正蒙」原本的意思是以正道教導童蒙。但此書完成至今已近千年，今天的人大多欠缺閱讀古文的訓練，讀來只覺概念陌生，文法不順。懂古文者也未必熟悉儒家的哲學義理，而且《正蒙》涉及抽象的形上學概念，使閱讀時倍加困難。本課程嘗試透過閱讀文獻，以今天的語言和哲學概念加以解釋，使對中國哲學有興趣者較容易進入中國哲學的義理，並希望學員多讀中國文獻，使現代人不致完全隔絕於中國傳統文化，讓中國文化得以傳承下去。

課程大綱：

1. 宋明理學概論

2. 心體論——《大心篇》解讀
3. 性體論——《誠明篇》解讀
4. 道體論——《太和篇》解讀
5. 天道論——《天道篇》解讀
6. 宇宙論——《動物篇》《參兩篇》解讀
7. 神化論——《神化篇》解讀
8. 人生理想——《乾稱篇》解讀

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課程部副主任、香港人文哲學會會長，以研究儒家哲學為主。

日期：2007年9月20日起每星期四（八講）

時間：6:40~8:10pm

地點：華夏書院

學費：\$580，哲學會會員優惠\$520

PYB402y 唐君毅《人文精神之重建》導讀（1學分）

現代中國所出現的問題，都與近代西方文化對中國文化之衝擊有關。中國接受西方文化，由喊民主和科學的口號開始，至今已有百多年歷史，但仍未能真正開出民主自由的社會，反而使馬列主義征服中國大陸，導致今天香港人仍普遍認為中國人落後，中國社會文化質素差，到底問題在哪裏呢？中國哲學大師唐君毅先生寫《人文精神之重建》一書，是希望疏導百年來中國人所感受的中西文化的矛盾衝突，希望在觀念上加以融通，使人認識到，中國人文精神的返本，足以為開新的根據，而且更可以對西方世界有所貢獻。唐先生透過對西方文化的省察，對中國固有的人文精神作出闡述，嘗試對中西社會的人文精神作出疏通，而顯出其互相補足之處。本課程會透過講解和閱讀唐君毅先生著作《人文精神之重建》中的有關篇章，對中國人文精神的返本開新較深入的了解。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：

1. 宗教精神與現代人類
2. 科學世界與人文世界
3. 真理的客觀性與普遍性
4. 中西文化精神的比較
5. 清代以來的文化精神
6. 西方古典文化精神
7. 儒家的人文精神
8. 中國文化衰微的原因

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課程部副主任、香港人文哲學會會長，以研究儒家哲學為主。

日期：2007年11月15日起每星期四（八講）

時間：6:40~8:10pm

地點：華夏書院

學費：\$580，哲學會會員優惠\$520

PYC201 經驗主義與理性主義（2學分）

近代西方哲學主要環繞知識論問題而展開，而當時的理性主義與經驗主義兩大學派，無論在知識的起源、範圍及確定性等問題上，都有著重大的分歧和激烈的爭論，令哲學討論進至白熱化的階段。本課程一方面講理性主義的思潮，以笛卡兒、斯賓諾莎、來布尼茲等為中心，一方面講經驗主義的思潮，以洛克、巴克來、休謨等為代表；旨在系統地論述兩大學派中諸大哲的思想面貌及爭辯要點。

課程大綱：

第一階段：

1. 笛卡兒的心物二元論
2. 笛卡兒學派哲學
3. 斯賓諾莎的泛神論
4. 來布尼茲的單子論

第二階段：

5. 洛克的代表實在論

6. 巴克來的主觀觀念論
7. 休謨的現象主義
8. 休謨的價值哲學

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，現任香港人文哲學會課程部主任、人文網頁總編輯、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：2007年9月17日起每星期一（階段一，八講）

2007年11月19日起每星期一（階段二，八講）

時間：8:30~10:00pm

地點：香港人文哲學會

學費：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

PYC404a 胡塞爾現象學導論（2學分）

胡塞爾是二十世紀西方最重要的哲學家之一，亦是現象學的宗師。胡塞爾的現象學是一種意識現象學，具有認識論和存有論的意義。胡塞爾所說的現象(或認知對象)並不在意識(consciousness)之外，而是在純粹意識之中；現象是在具有明證性(evidence)的直觀(intuition)中絕對地、原初地被給予的。平時我們採取自然的態度，以為(認知)對象是一個外在的、超離的(transcendent)對象，這種預設沒有任何明證性，凡沒有明證性的東西都要放入現象學的括號，把它懸擱起來，存而不論，胡塞爾稱此方法為現象學的還原(phenomenological reduction)。另外，胡塞爾繼續提出本質直觀(eidetic intuition)或本質還原，即通過一種觀念化的抽象活動(ideation)來把握(或還原到)事物的本質(essence, wesen)，本質是在本質直觀中原初地被給予；純粹現象學則是一門研究本質的科學。最後，胡塞爾在其超越現象學(transcendental phenomenology)中提出超越還原，在超越的還原中，我們從一個經驗

的主體轉化(或淨化)為一個超越的主體，發現超越的自我(Transcendental Ego)，並揭露了意向經驗(intentional experience)的能思所思結構，能思(noesis)是意向活動，所思(noema)是意向對象，意向對象是超越主體在意向活動中建構的。在此課程中，我們首先簡單討論胡塞爾在《邏輯研究》中關於意向性的分析，然後討論胡塞爾的現象學思想，最後介紹胡塞爾的邊緣域(horizon)和生活世界的概念。

課程大綱：

階段一

1. 導論
2. 《邏輯研究》中的意向性分析
3. 現象學的方法(一)：現象學的還原
4. 現象學的方法(二)：本質直觀
5. 意向活動與意向對象 階段二
6. 超越現象學：超越自我
7. 主體際性(intersubjectivity)
8. 胡塞爾的邊緣域(horizon)思想
9. 胡塞爾的生活世界

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，現任香港人文哲學會課程部研究員、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，曾在哲學期刊如《鵝湖》、《人文》等撰寫哲學論文及短文多篇。

日期：2007年9月18日起每星期二(階段一，八講)

2007年11月13日起每星期二(階段二，八講)

時間：6:40~8:10pm

地點：香港人文哲學會

學費：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

PYD307 唯識哲學論典選讀(2學分)

唯識思想素以「難明」見稱，其精密而繁瑣的名相，強烈的哲理性及系統性，往往令人走進其系統之內，

只見樹木而不見森林。再加上其開宗之典籍有六經十一論之多，初學者若要全部涉獵，實非易事。本課程主要以唯識宗的論典為研習對象，除了選取當中較具代表性的原文章節來解讀外，亦會深入剖析當中要義，務求令學員在短時間內了解各論典所要面對及處理的哲學問題，更重要的是能將所學融入現實生活之中，提昇智能，活出美好人生。

課程大綱：

階段一：

1. 導論(一)：唯識思想產生的時代背景
2. 導論(二)：唯識哲學的系統架構
3. 瑜伽師所依、所行的境界：《瑜伽師地論》
4. 建構唯識學的重要概念：《攝大乘論》
5. 對存在世界的分類：《大乘百法明門論》

階段二：

6. 五蘊與百法的關係：《大乘五蘊論》
7. 唯識與實在論的辯論：《唯識二十論》
8. 唯識思想體系的建構：《唯識三十論》
9. 有關認識對象的討論：《觀所緣緣論》
10. 總結：唯識今學與古學的根本差別

講者：黎耀祖博士

講者簡介：香港浸會大學文學士、香港大學教育文憑、香港大學佛學碩士、香港中文大學哲學文學碩士、廣州中山大學哲學碩士、南京大學哲學博士。現任香港人文哲學會課程部研究員、香港能仁書院兼任助理教授及研究員，有十多年教授佛學課程的經驗，擅長直入經論，原典精解，將佛學概念作深入淺出的闡釋，說理清晰。尤精於佛教唯識學及因明學。

日期：2007年9月20日起每星期四(階段一，八講)

2007年11月15日起每星期四(階段二，八講)

時間：8:30~10:00pm

地點：華夏書院

學費：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

PZA507a 中國的藝術、人格與宗

教精神研究（3學分）

西方文學中以小說和戲劇地位最重要，中國是哪些文學體裁呢？中國文學又表現出怎樣的藝術精神？為何中國文學沒有西方式的悲劇？文學藝術可表現欣賞的人生，但真正能實現中國人的人生理想者，乃是中國歷史中曾實際出現的人格，由這些人格，可見中國人的人生真價值意義所在。有人說，中國宗教精神似較西方淡薄，是否真的如此呢？中國近百年來都面對西方文化的衝擊，中國文化一步步退卻，至現在的華人社會普遍被西方文化所征服了。那麼中國文化究竟有沒有永恆價值？中國文化有何缺點？西化是否必須且應當？是否要放棄中國傳統？中國未來的文化會是怎樣的？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，對中國的文學、人格與宗教精神作較深入的了解。

課程大綱：

階段一

1. 中國的人間世界
2. 中國的藝術精神
3. 中國的文學精神
4. 西方的人格世界
5. 中國的學者與文學藝術人格
6. 中國的社會政治人格
7. 中國的宗教人格
8. 中國的道德人格

階段二

9. 中國的宗教精神
10. 世界各大宗教異同
11. 儒家的天道
12. 中國宗教的形上智慧
13. 中國百年來的文化問題
14. 新文化運動的精神
15. 中國文化的缺點
16. 中國文化的未來

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課程部副主任、香港人文哲學會會長，以研究儒家哲學為主。

日期：2007年9月18日起每星期二（階段一，八講）

2007年11月13日起每星期二（階段二，八講）

時間：8:10~10:25pm

地點：香港人文哲學會

PZA510 程朱理學研究（3學分）

宋明理學是儒者上承孔子、孟子、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的儒學發展高峰。當中，依傳統學者的了解，最重要的學派為程朱理學與陸王心學兩大宗。本課程旨在研究程朱學派。當代大儒牟宗三先生雖說理學派中的伊川、朱子是歧出，但此說不無爭議；而依另一當代大儒唐君毅先生，則此派其實與陸王學派殊途同歸，同是宋明理學的大宗。本課程以二程及朱子哲學的原典為經，當代大哲的研究為緯，細緻和深入地討論此學派的重要哲學觀念和系統性格，以及此派在哲學史上的真正地位。

課程大綱：

階段一

1. 二程哲學概述
2. 《河南程氏遺書》
3. 《河南程氏外書》
4. 二程其他著作選讀

階段二

5. 朱子哲學概述
6. 《朱子語類》上
7. 《朱子語類》下
8. 朱子其他著作選讀

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，現任香港人文哲學會課程部主任、人文網頁總編輯、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：2007年9月22日起每星期六（階段一，八講）

2007年11月17日起每星期六（階段二，八講）

時間：3:00~5:15pm

地點：華夏書院

學費：每階段\$880／全二階段\$1700；哲學會會員優惠
每階段\$820／全二階段\$1600

香港人文哲學會

哲學講座錄音 CD

這是本會近年所舉辦哲學講座的錄音，讀者如因事未能參加而想補聽，或有參加者想重聽，本會備有下列錄音 CD，歡迎訂購。請填妥下列表格，連同畫線支票(抬頭「香港人文哲學會」)，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。再由本會幹事聯絡讀者取件。

編號	講題	講者	定價(元)
1	刁禪：從刁鑽公案禪出新天地	何曼盈博士	20
2	《周易》的人生智慧	岑朗天先生	20
3	胡塞爾論西方人道危機	葉達良先生	20
4	全球公義的問題（與解答？）	陳成斌先生	20
5	論原罪與人性中的根本惡	劉桂標博士	20
6	論道德的最高原則	方世豪先生	20
7	論圓善與上帝存在	劉桂標博士	20
8	論永久和平	陳成斌先生	20
9	墮胎與潛在人論證	報告：楊國榮博士 評論：溫帶維博士	20
10	張橫渠的心體論——《大心篇》解讀	報告：方世豪先生 評論：陳敏華小姐	20
11	謝勒論價值世界初探——價值的現象學分析	報告：英冠球博士 評論：葉達良先生	30
12	後期維根斯坦論語詞的意義	報告：劉桂標博士 評論：梁光耀博士	30
13	哲學問題的消解	梁光耀博士	20
14	情之探索與《神鵬俠侶》	陳沛然博士	20
15	輔導的哲學資源（一）：孟子	英冠球博士	30
16	牟宗三先生對於康德物自身思想的發展	吳明博士	20
17	道家的「道」、「無」、「有」	劉國強博士	20
18	從《象傳》、《象傳》探討中國哲學的特色	報告：鄧立光博士 評論：劉桂標博士	20
19	牟宗三與潘霍華(Bonhoeffer)對海德格的閱讀	報告：鄧紹光博士 評論：葉達良先生	30
20	香港的快餐文化	方世豪先生 黃鳳儀小姐	20
21	知識產權的哲學反思	劉桂標博士 冼偉林先生	20
22	歐洲留學生活剪影	趙子明先生 葉達良先生	40
23	香港政黨政治與社會發展	呂永基先生 郭其才先生	20

24	伊拉格勒朵與巴門尼德論是與變	葉達良先生	30
25	倫理學釋論	梁光耀博士	30
26	唯識哲學與人生智慧	黎耀祖博士	20
27	《維摩經》的思想架構	報告：何曼盈博士 評論：黎耀祖博士	20
28	田立克論科技	陳家富博士	30
29	輔導的哲學資源(二)：莊子	英冠球博士	30
30	儒佛會通	吳明博士 陳沛然博士 劉桂標博士	30
31	張橫渠的性體論——《誠明篇》解讀	方世豪先生	20
32	論成唯識論的轉識成智學說	報告：劉桂標博士 評論：黎耀祖博士	20
33	道教經律對生態倫理的關懷	鄺國強教授	20
34	柏拉圖對其相論之批判反思	葉達良先生	待定
35	未知生，焉知死？——死亡的哲學反思	劉桂標博士	30
36	知識的證成——當代英美知識論簡介	張國棟先生	20
37	輔導的哲學資源(三)：《論語》	英冠球博士	待定
38	靈修與工夫——儒耶會通	劉桂標博士 陳贊一博士 李志騰先生	30

訂購表格

姓名					
電話					
郵寄地址					
講座編號					
數量					
價錢(元)					
共(元)					
檔案格式	普通音樂 CD(cda)格式		MP3 格式		

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

- 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。
- 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。
- 本刊有刪改來稿的權利，不願者請註明，但文責自負。
- 譯稿請附原文及其出處。
- 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。
- 來稿的版權歸本刊所有，若作者需要以其它方式再行出版，請註明會刊載於本刊。
- 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：

- 文稿請存成電腦檔案(*.txt或*.doc)以電郵寄交。
- 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。
- 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、學術或(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。

本季課程時間表

2007 年秋季(9/2007~1/2008)

	星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	星期六	
地點/平日課節	人文	人文	人文	華夏	華夏	華夏	地點/週六課節
1 6:40~8:10pm	劉桂標 印度佛學 概述 劉桂標 中國佛學 概述	韋漢傑 胡塞爾現象學導論	郭其才 邏輯	方世豪 張載哲學 導論 方世豪 唐君毅 《人文精神之重建》導讀	楊一帆 中國茶文化	劉桂標 程朱理學 研究	一 3:00~5:15pm
2 8:30~10:00pm	劉桂標 經驗主義 與理性主義	* 方世豪 中國的藝術人格與宗教精神研究	岑朗天 周易原理	黎耀祖 唯識哲學 論典選讀	吳明 當代新儒家哲學	譚寶珍 哲學大綱	二 5:30~7:00pm

* 本科為研究課程，上課時間為 8:10~10:25pm

星期一至五上課時間：1-6:40~8:10pm 2-8:30~10:00pm

星期六上課時間：一-3:00~5:15pm 二-5:30~7:00pm

上課地點

香港人文哲學會：九龍東京街 31 號恒邦商業大廈 506 室，長沙灣地鐵站 A3 出口

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

