

# 人文

二 六年二月 . 第一四六期

## 【人文論壇】

中西文化大同大不同 郭其才 頁 2

## 【中國哲學】

儒學現代化之路—中西文化中的儒學與社會學 周劍銘 頁 4

## 【中國史學】

嚴耕望先生的史學述略 孔祥軍 頁 10

## 【本會通訊】

中西哲學講座(系列十) 頁 14

中西哲學論文研討月會 頁 15

華夏人文學課程 頁 16

稿約及入會表格 頁 31

編輯人語 郭其才 頁 32

香港  
人文  
哲學  
學會  
出版

撰文：郭其才

## 中西文化大同大不同

丹麥漫畫風波擴大，本港的伊斯蘭組織也發起遊行聲援，這是繼世貿會議韓國農民示威之後，發生在本港的另一國際事件。伊斯蘭文化在西方世界常常被排斥欺壓，所以他們也透過漫畫來反諷另一個所謂文明世界貶低他們的文明。我到《伊斯蘭之光》網站（[www.islam.org.hk](http://www.islam.org.hk)）就看見了不少這些向他者說不的漫畫（見下圖）。



「轉移目標」

丹麥漫畫風波之所以鬧大，乃因為西方報界堅持以新聞自由和言論自由維護刊出漫畫的合理性，《日德蘭郵報》的編輯認為刊登那些漫畫有助文化多元的討論，但多個月後，事件引發的不是討論，而是聲討。非常令人不解的是，事件發生至今他們始終不願意發表道歉聲明了事，這當然是印證了亨廷頓（Samuel P. Huntington）提出的「文明的衝突」的觀點了。究竟西方人出了什麼問題竟招致了那麼多人類的禍害？八次的十字軍東征，兩次世界大戰、屠殺猶太人、核子競賽、全球暖化、……。但反觀中國的文化史，我們就看不見有頻繁、長期的文明衝突記載，即使儒、道、釋三家都有非常異質的宗

哲思維，然而也沒有因此而形成深層次的水火不容，沒有一場大戰因此而起，沒有延禍千載的仇恨，反之卻能和平共處說儒、談玄、講佛，共同構築了中國文化的花映燦爛。究竟中國文化有什麼能耐，在未化干戈已化為玉帛？

漢以來，儒家都處於中國哲學的主流，而且是建制的主要力量，但是，道家和佛家卻沒有因為儒家居於政治和社會上的優勢而遭受過任何重大的壓迫，反之也能自由地依循本身群體發展壯大起來。為什麼二千多年以來傳統儒家所形成的具大社會群體能與其他文化群體相安無事？我想跳到哲學層次來看中國文明的問題。

學者安樂哲（Roger T. Ames）在〈中國式的超越和西方文化超越的神學論〉一文中比較了儒家的宗教性中的超越性和西方神學的超越性。他指出「超越」一詞在西方的神學傳統中是用以維護上帝自主存在的一個概念，上帝以祂的存在影響著世界，但其自身就不受世界事物所影響，故此，上帝的超越性是指其獨立於世界又不受約制，同時卻擁有影響世界的能力。安樂哲認為「嚴格的超越性在西方思想傳統中是非常重要的預設。超越性的概念在邏輯、科學、哲學、神學的討論中，以及其他一些論述中幾乎總以這一術語的最嚴格的意義為根據。」，據安樂哲，這嚴格意義的超越性的定義就是：一項原則甲是乙的原則，如果不訴諸甲，乙的意義和涵意就無法得到充份的分析和解釋，則甲對乙是超越的；反之則不然。我們看得見在西方文化中，這超越原則的預設既是他們對自身文化的理解，即「甲」，同時也是去分析和

解釋「非甲」的原則。然而，這項原則背後所含的辯證性卻是西方文化從來都不願意正面承認的思維「忌諱」。

我們看看中國哲學是如何處理超越性內裏的辯證問題。牟宗三在《中國哲學的特質》中指出：「天道高高在上，有超越的意義。天道灌注於人之時，又內在於人而為人的性，這時天道又是內在的(immanent)。因此，我們可以康德喜用的字眼，說天道一方面是超越的，另一方面又是內在的，天道既超越又內在，此時可謂兼具宗教與道德的意味，宗教重超越義，而道德重內在義。」。牟宗三以內在超越性詮釋儒家的天道，有意與西方以外在超越性為上帝相對。安樂哲分析說：「牟宗三清楚地說明，無論怎樣理解中國古典思想中的超越觀，它都既不獨立於自然世界，也不屬於一神論。」。由他的分析可見，儒家的道德思想及其宗教性並非預定了超越與內在之間的對立二分，反過來說，即是容許並承認了超越性的辯證性，因此並不以天道（道德價值的超越原則）為高高在上的外在超越性為主宰，本文認為這點和儒家群體不會在處於優勢之下持強凌弱的君子作風莫大關係，即儒家從來不會認為由於其本身秉承了天道（最高價值之源），所以就擁有價值意義絕然優於與之對立的任何事物，以此去分析和理解其他文化。從另一方面來說，就是即使儒家以超越性為其價值精神的主軸，然而，儒家去分析和理解其他文化卻是以和合為目的，所追求的是共同的超越性，並且容許自身與他者在內在性方面的差異，因此，在儒家中使用超越性這概念時，是以共同性「理一」為追求，並肯定「分殊」的差異。故儒家思想就不出現安樂哲所提的嚴格意義的超越性。

唐君毅先生在《哲學概論》下冊指出，致中和就是儒家價值哲學的基石，這「致中

和」的意義包含三方面：一，於和諧關係中，價值是客觀地存在於另一面之中；二，從整體看，互以價值在對方，同時亦各自否認價值在自己；三，和諧關係之本身不在外面而在於每一事物求和諧之自身。依唐先生這說法，儒家既承天道（價值的最高根源）的超越性，更重要的是也承價值存在於關係之中，互以價值在對方。

我們回看漫畫風波，據聞很多西方評論員都認為西方文化是世俗和「進步」的，而伊斯蘭文化就是他們文化的反面。假如上面這句話以「中國文化」替換了「伊斯蘭文化」，同樣適用，我們就更明白其實西方文化背後是在承認和採用了他們的預設之下，不斷詮釋其他文化。西方文明的問題正正是因為西方文化背後預設了他們自身的超越性，當他們遇見了其他文化的異質性後，他們預設自身的超越性就起著作用，從不放棄這思維的魔障：一項原則甲（西方的）是乙（其他文化）的原則，如果不訴諸甲，乙的意義和涵意就無法得到充份的分析和解釋。

安樂哲也分析說：「儒家的宗教感是以人為中心並且肯定人的價值的，他明確地拒絕了任何極端的『另一性(radical otherness)』觀點，或者說拒絕了所謂的內在與超越之間，道德面與宗教面之間截然的本體論差異，同時肯定了人性與天之間的連續性和相互依存性，恰如『天人合一』所表達的那樣。」。儒家所重的人與天道的天人合一是以契合為基礎的，相較於西方神學以外在超越為神人的垂直關係。儒家的宗教性顯得更為包容，因為儒家的人性論並沒有本體論差異的預設，而且其天人合一的追求實質就是人文和諧的理想，儒家的包容性倫理精神在群體中發揮影響力，正是中國文化不出現文明衝突的理由。故儒家長期居於中國文化的主軸，卻沒有釀成文明衝突的局面。

撰文：周劍銘

# 儒學現代化之路——中西文化中的儒學與社會學

摘要：社會學不是歷史決定論或社會決定論的科學，而是社會闡釋性和自身建構性的「社會的元學」，科學哲學的元學內容提供了社會學自身性質的啓示，意識形態是社會共生的觀念的社會形態或社會範式，社會變革總是無意識地進行的，革命的本義就是反決定論的，意識形態的設計是因果律的誤用。儒學通過個人、學術思想、社會制度的整合而造就了中國封建社會形態，儒學的闡釋性和建構性具有真正的社會學元學性質，中國文化的本質使儒學能夠超越意識形態，一門儒學社會學的誕生或許就是儒學現代化的一個最好的開端。

1. 社會與社會學
2. 社會革命與社會學建構
3. 社會範式與意識形態
4. 社會學的儒學

儒學與社會學可以被認為是中西文化中最相稱的學術或學科，它們都與社會直接相關並具有自身的「社會性」意義，都是最基本、最廣泛的思想、觀點、方法的淵藪，但他們都具有自己的不確定性，它們之間的不同在於儒學自覺地以自身的歷史性、文化性追求與社會的融合性，而社會學則努力地追求相對於自己的對象的客觀性而成為一門獨立的學科。社會學是以實證主義的雄心和方法建基的，但它無法擺脫它的物件和學科自身的不確定性；儒學以自身

的方式實現了中國歷史、中國文化與社會的同一，以自身融入了社會，實現了社會性，但正是這種自身的非獨立性使它幾乎無法在現代文化和文明中證明自身，儒學的歷史性能夠使人感受到自豪，但它的可操作性卻總是使人感到沮喪，社會學的實證性能使人充滿信心，但它自身的邏輯性卻總是走向因果鏈條的斷裂和自身的肢解。實際上，是社會的不確定性使儒學和社會學具有自身的不確定性，社會學在追求對社會的確定中正使自己走向闡釋化的建構性，儒學以對中國社會的闡釋和建構的實現而具有天生的社會學性質，在這個意義上，儒學和社會學都可以走向中西文化互補境域中的交彙相生。

## 1. 社會與社會學

把社會作為一種實證意義上的學科物件是社會學的開始，社會學以社會為物件，但社會是什麼本身就是一個最困難的問題，這不過是哲學意義上未解決的存在論問題社會學化而已，當然社會學有自的起點，即現實的社會問題和技術方法而無須思辯的社會觀念前提，但是社會學的追求和主旨卻使它必然抽象化、普遍化，否則就沒有「社會」學的真正意義。儘管社會學已經有百多年的歷史，但它作為一個學科自身的性質和內容卻難以確定，這與科學是什麼這樣的問題不同，科學自身的物件、內容和範圍是確定的，人們迷惑的是科學的終極性質，但這已經不是在科學範圍內了，因此科學究竟是什麼這樣的難題成為了哲學問題，實際上科學或科學學、科學哲學也無法在自己的範圍內解決

這樣的問題，因此這樣的問題現在也轉向了社會學的解決方式，如科學社會學或科學知識社會學(SSK)，這實質就是把對科學的自身（包括科學家）的研究最終推入到社會學視野，只有在社會學的大視野中，所有的學科包括社會學自己都處於待確定的研究狀態中，當然這也就是社會學自身最根本性的問題，與科學的自身問題相比之下，社會學是什麼這樣的問題是社會學真正自身的性質的，人們不清楚社會學自身作為一門學科和社會作為研究對象如何能同時確定。社會學最困難的問題是它的自身存在性質問題，而這個問題不過是對社會自身存在問題的學術化清理的努力，因此真正的社會學的本質性問題是：社會怎樣成為社會？（區別於哲學問題：社會的存在和意義）。

社會學中的「社會」是什麼？如果僅僅是作為一個概念，這就可以成為西方學術中傳統的「共相」的問題，自然就會引出「唯名論」和「唯實論」的分裂，但社會學中的「社會」與哲學或科學中的概念不同，這不僅是因為社會學中的「社會」是一個未定義或待定義的概念，而且因為社會本身在存在性質上就是不確定的，一個概念的指稱(所指)與這個指稱是自身的存在性意義是不同的層次問題，在哲學概念中，社會和人的存在性的是正在討論中的意義，這種意義與這個概念的指稱是同一的，不管是唯名論的或唯實論的，不同之處只在於社會或人的意義或本質以何種形式體現或表現，人們不會懷疑人、社會存在、社會現象等的存在(否則「我們現在」就成問題了！可參見海德格爾的存在論意義上對此在的理解方式)，但在社會學中，作為社會學的學科物件-社會要由社會學中的首要概念「社會」確定，就是說社會學這個學科的性質和內容由這個學科中的基本概念「社會」確定，這裏就產生了層次上的自相纏繞，這正是社會學的一種特殊困難，這種情況在「科學」自身作為一門學科即科學學中同樣可以看到，它已造成了的科學哲學中的許多影響深刻的困惑。

社會由人構成，離開了人就沒有社會學的意義，由人與社會的不可分的關係能夠看出，這個問題不過是人是什麼這個問題的另一種形式，人是社會存在人，這不會有任何疑問，但是人與社會的關係卻是最難被表達出來的問題，社會學在它的最基本性質上即不是直接以人類的個別的人為物件，也不以全體人類的抽象性為內容，而是研究人或人類在自身的相互組織上如何成為人類性質的人或人的性質的人類，這樣我們也就可以基

本地瞭解社會學的基本性質了，比如我們如果籠統地說社會學是研究社會制度(如家庭、團體、國家等等組織形式)和社會關係(社會的構成)的，那末我們換成社會學是研究人類的組織制度和人的關係的，這也完全可以表達相同的內容，因此基本問題仍然在於，什麼是人或人類，以社會存在來解釋人與以人的存在來解釋社會實際上是同一個問題，迄今為止，社會學還完全沒有在自己的視野中理解人與社會的同一性。

人們可以唯名論地將「社會現象」、「社會事實」等到概念還原到「人」這個實體上去，但這引起的困難和複雜性一點也沒有減少，這與把社會作為一種物件實體的唯實論一樣是不確定的，這樣就出現了第三條道路，即尋找在人與社會之間的關係如結構、功能或過程等等，但顯然這不是一種邏數學或邏輯關係，實際上幾乎所有的現代傑出的社會學家們都是以畢生的努力在尋找能夠代替邏輯意義上的人與社會之間的關係理論，即人與社會關之間的模式化或穩定的狀態等，從把人和社會理解為一種網路-結點之類的靜態結構，到廣泛的社會互動關係，從結構功能，過程、交往、交換、競爭、協作、衝突的上，或者從個人之間的社會關係，如家庭、群體、公司、城市、國家乃至工會、政黨等的組織性，到從個人的動機與社會行為上來理解人和社會之間的結構性、功能性、過程性，如遊戲，戲劇、文本、語言、符號、象徵等等，但所有的努力都無法在人與社會之間建立人們所滿意的圖景，直到今天，社會學仍然在人與社會之間模糊不清的罅隙中掙扎。

把人或社會作為一個經驗的或抽象整體，或者通過個體研究整體或通過整體研究個體得不到自然科學中的那種一致性，這實際上反映了西方傳統的學術方法在社會的社會學研究中的無能為力，這就成為社會學的這種自身的不確定性的根源，這實際上是西方學術本質的一種集中表現，只不過在社會學中表現為明顯的社會學學科自身性質，而不是象如哲學或科學一樣表現為所研究的物件、內容在觀點和方法上的對立性和矛盾性。社會學在自身的學科性質與學科學物件在不同的層次上的不確定性才是社會學自身的困境。

## 2. 社會革命與社會學建構

人類學意義上的人類史是文化史，而一

般意義上的歷史大多被理解為人類的社會發展史，但是把社會作為學科物件，就會產生對社會和歷史的雙重誤解，比如有人類歷史中的不同民族或國家的社會轉變，但沒有一個社會是在自身的意義上歷史承繼的，在這種理解上，社會只有非歷史的共時性，這種理解已被許多思想深刻的學者所醒悟，社會學中的「社會」概念的核心總是具有當代社會的現實性意義的，這也正是阿爾都塞(Louis Althusser)所說的「意識形態沒有歷史」的意義所源，這時候「歷史」這個詞是具有自身的不同的意義的，即歷史的自身與(歷史自身中的)物件的歷史，比如資本主義社會不是封建社會在自身歷史中的連續或承繼，而只是被稱之為「革命」的社會轉變過程，「革命」就是舊社會死亡和新的社會的產生，但任何人都沒有對「革命」這個概念有社會學或歷史學的真正解釋，流行的解釋是對一個舊社會的「否定」，但同樣沒有人能夠解釋「否定」的實際意義。T·S·庫恩在對科學革命的深刻研究中，解釋了科學革命的「結構」，但仍然沒有解釋「革命」，他總結說：「革命是世界觀的改變」，但他只是以西方人的幽默結束了他和他的引用者們橫掃千軍式的探險：「……在革命以前在科學界中的鴨子在革命以後成了兔子。」(庫恩，科學革命的結構 X)或許正是這個原因，他也未能逃脫對他的理論之中含有非理性的、甚至神秘因素的批評。

社會學是研究社會如何是社會的學科，社會學與歷史學或哲學不同，具有一種強烈的現實性，從概念上形成、構造、分析、證明社會是什麼本身就是一種社會動機和行為，面對尚未確定地成為社會學中的概念的社會，在這個意義上社會學是社會的元學。社會學的研究出發點總包含一種社會責任，比如科學地研究社會就有社會學的啓蒙意義，因此社會學的努力就具有成為社會的設計師的巨大誘惑力，如果說自然科學的雄心激發了社會學以實證主義的方式產生，導致把社會作科學或實證意義上的經驗對象，而把革命等同為因果規律就成為歷史「決定」論，使革命成為一種信念並產生了實驗社會革命的操作行為，當一種思潮成為「主義」時，就是社會性的社會行爲了，在這種意義上，它們都是泛社會「主義」性質的，它們的區別在於社會學對社會採集標本以「實驗室」方式進行研究，而社會革命則是對社會的改造行爲，在「原教旨」的意義上，它們也都是「科學的」，社會學的困難表現在如何去確定自己的研究對象從而確定自己，社會革命則在於革命式的否定後如何重建，如果

說社會學迷失在社會的迷宮中，社會革命就是迷失在被拆下來的建築碎片裏。但是無論是基於西方學術理論傳統上的社會學或者是社會革命，離它們的理想、初衷和雄心都相去遙遠，它們自身的分歧和對立並不比它們想作為它們研究或改造成的物件要少多少。

以實證主義奠基的社會學的前提就是決定論意義上的，歷史決定論認為，社會的發展是社會階段前後相繼的，這樣一種理解的社會整體不過是歷史整體的假像；社會決定論則是把社會整體作為社會實體，實際上這是在「社會性」的名義下的社會存在決定論，即社會的一個部份去決定另一個總份，這與「社會存在決定意識」的意義基本相同，只不過後者同時是社會決定論和歷史決定論的。這樣社會學就是去探索社會由什麼決定或如何決定，但是這裏的陷阱就在於是社會是以「革命」的共時方式轉變的，而「革命」恰恰是反決定論的，革命的本義就是對現態的否定，實際上即排除了歷史決定性，也排除了社會決定性，因此現代社會學家真正能夠面對的課題是「社會革命的結構」而不是「革命」，這正是科學中的「範式(Paradigms)革命」理論被引入社會學的原因，在這樣一種思潮影響下，社會是什麼是這樣的問題直接走向了什麼是社會範式這樣的問題。

當社會學家們將自然科學的元理引入社會學時，自然科學的元理論卻已經反過來尋求社會學的支持，因為科學哲學家們發現自然科學的進步並不能由科學範式的轉變精緻化地完全解釋，范式的形成和轉換的過程必須訴諸於社會學的理解，范式的形成和轉換是社會性意義的而不是僅僅純科學領域內的或科學共同體的事，因此科學社會學和科學知識社會學(SSK)就象一隻被踢回足球，在這個沒有球門的足球賽中，科學學和社會學都不知為何而戰。從社會學的角度看，科學範式不過是社會形態或社會意識形態在科學領域中的科學化投影，因此將科學範式引入社會學不過是歸宗而已，而且要命的是，科學學所無法解決的元學問題社會學尚未在自身中真正意識到：社會學實際上總是停留在將社會進行社會學化這種元學性質中，這正是社會學同時總是具有自身的社會行爲性這樣一種不自覺的社會性質，而這幾乎是和社會無意識同步的，比如，以對宗教、神學的批判為主要方向，在人文、藝術為基礎上興起的文藝復興和隨之的啓蒙運動的政治覺醒是近代西方主流社會思潮，它導致了現代資本主義的社會制度的最終完善化確立，但是啓蒙運動並不是事先自覺的社會意識而只是事

後被理解的社會自覺行爲，資本主義不是在社會自覺的意識中產生，相反，對資本主義自覺的意識產生的卻是對資本主義的批判和社會革命，因此在這種意義上說，社會學和社會具有本質上的同一性，這正是社會學的社會元學性質。

### 3. 社會範式與意識形態

象把科學範式理解爲科學共同體的意識形態一樣，如果社會範式主要指的是社會意識形態，從而把社會學歸結到社會範式的研究，這實際上是社會學對自己的實證主義起源的背離，而且社會範式是什麼這樣的問題是不能由科學範式的類比或對現有的社會學理論進行分類清理的中能夠解決的，社會範式不等同於科學共同體的觀念體系，後者可以在科學範例上表現出來，可以表達成爲實證的科學理論，但社會學中的範式概念的定義與社會範式的社會形成以及社會學概念的定義是互相纏繞的，由科學範式的核心意義的深入研究中可以看出，社會範式最終就是社會形態的觀念系統，即社會意識形態，但它表達在社會自身的全部中，如社會結構、制度、功能、過程等等，這也包含觀念形態和知識，也正是在這種意義上才成爲不同於自然科學的社會學的認知和社會科學知識，因此，社會學不僅是研究社會範式的，而會它自身就是社會範式的一種形成方式，正是在這個意義上體現了社會學的社會元學本質。當社會意識形態形成時，社會的變遷已經發生甚至完成了，所有的意識形態本質上都是社會主流意識自我辯護的，甚至對這個社會制度的建議、批判都在這個前提下，經濟學之所以是政治經濟學正是這個意義上的意識形態的自覺，經濟學不同於社會學是因爲它的物件和目標是社會主體結構的確定部份，它是社會意識形態下的自覺維護社會結構的實踐理論，社會學的社會元學性質使社會學不能具有經濟學一樣的社會科學性，如以整個社會作範例，也就不是「範例」了，所以社會學總是處在自身的不確定性之中，這成爲了它的學科本質特徵。

社會總是社會形態的方式的自身存在，當這種無意識的存在形式被自覺時，就是一種意識形態了，因此雖然人類社會有原始社會，奴隸社會，封建社會、資本主義社會、社會主義社會、現代社會等歷史意義上的劃分，但這只是一個民族或國家的社會形態中的主流意識形態，這些不同的社會形態不是在歷史規律的意義上相續自身轉變，而只是

歷史自身無意識中實現的革命，就是說革命本質從來只是社會無意識行爲，當它被意識到時革命已經發生或完成了，事先設計好的有歷史決定論或歷史規律意義的意識形態與社會自己的社會範式完全不可比擬，革命本質的反映決定論性質就可以使革命成爲自己的悖論，這也正是人們人難以理解「革命」這個概念的原因。由此可以看出，一種意識形態理論不包含另一種新建意識形態的承諾，這正是卡爾·波普(K. Popper)所說的「歷史決定論的貧困」。烏托邦永遠是西方人文主義的美麗的理想，它與科學決定論無緣，也與革命無緣，而歷史決定論或歷史規律論即不是科學的也不是歷史的，所謂歷史的「邏輯」只是一種誤導。

同樣，認爲一個社會的經濟基礎決定上層建築只不過是歷史決定論的另一種說法，上層建築是意識形態的社會表現形式，所以馬爾庫塞有「意識形態國家機器」這樣的理解，一個社會的經濟活動是這個社會的組織形式一個方面，比如對交換這種經濟行爲來說，市場就是交換的組織形式，經濟基礎與上層建築之間沒有誰決定誰的(歷史)關係，與此相適應的對市場經濟的意識是在市場出現後才被意識到，這就是資本「主義」的意識形態，它是爲維護市場經濟的自覺，但是你不可能在這種意識形態的批判中去設計和建構一種完全不同的經濟結構如計劃經濟，這正象一個人從解剖學知識產生的企圖去肢解一個人去重建一另一個人一樣，意識形態的批判、設計化、工具化事實上成爲了西方文化的自身對立性本質落在歐洲和亞洲最不幸的蛇果。

社會學是從關於社會的理論走向對於社會的理論的，即從關於社會的知識走向關於對社會的認識，這樣對社會的認識方法成爲方法理論的社會學，所以卡爾·波普有「方法論的本質論 (Methodological essentialism)」、「方法論的唯名論 (Methodological nominalism)」這樣的劃分。對社會現象的描述觀點、方法、過程，如語言、觀念、思想等即是社會現象的表現方式，也是意識形態的表達方式，在這些方面，科學哲學不斷地在提供社會學的啓示，如社會建構論吸收了現象學的成果，把科學知識理解爲通常社會如「生活世界(the life world)」中的結構化或關係化形成過程，同樣，社會在理解和闡釋中被意識形態化地建構，社會學把社會現象、社會行爲的互動的探討深入到習俗、信念、動機、認識、思想、心理、意識過程中去，這些努力表明社會學

更明確地走向社會與社會學的闡釋和建構性同一性，從社會學學科與學科物件的主客關係過度到「主體間性(intersubjectivity)」的互動過程，社會學中的「社會」通過現實的社會的意識形態的思想、信念、知識、規範等社會學地建構出來，而現實社會中的習慣、風俗、制度、權力、秩序、知識和科學等也是社會學意義地被建構，社會學從自身的科學客觀性、邏輯性轉向自身的合理性（合法性），這種合理性又被普遍性地解釋為語言、遊戲規則等等學科本質的方法理論，這樣社會學成爲了本質的闡釋和建構意義的元學。

#### 4. 社會學的儒學

社會是社會現象，這是一個共識，這是社會能夠區別以物質、本質、客觀、邏輯性等等自然科學框架的唯一立論點，但人們仍不理解什麼是社會現象，現象學給我們的啓示是現象是直觀(現象)，社會現象的研究可以現象學地解釋爲社會本質直觀，但這仍然是認識論意義上的或者是認識論方法意義上的，這可以成爲社會學自身的內容，但不是社會的社會學，就是說社會是現實中的現象而不是概念或觀念現象，社會學的本質必須是認識中的物件的直觀面不是認識論中的直觀，但是現象學和所有承繼現象學的哲學，儘管意識到了這一點並對此做過了努力，最終仍只是一種渴求而不是解決。另一方面，存在主義和所有非理性的哲學思潮可以粉碎一切即存的西方形而上學的框架，但他們無法以反形而上學的方法實現「超人」之類的新的形而上學的雄心，因此他們自己也得不到存身之地。

儒學與此不同，儒學以自己的理想、觀念、知識、行爲等等真正實現了自身與社會同一性。首先，它不是自身獨立的社會形式，無論是士、士大夫、鄉紳、士紳、學士、教師(先生)等等都不是一種獨立自爲的社會階級或階層，因爲沒有它自己獨立的經濟結構或成爲社會經濟活動中的一個自立成份，在中國帝制封建制度中，教育就是儒學的主要寄身形式，但儒學的教化功能卻在社會中無處不在，從塾師到帝師，從文字到精神，從習俗到典章制度……。儒學是中國封建社會的塑形師(Shaper)，但它不在社會之外，而是融化在社會之中，在這個意義上，儒學是真正自身社會性的儒學。一個儒生自覺爲儒生的身份時，只是一個學生、教師或隱士，但一旦入仕從政，他就是帝制封建制度的原子，儒學就只是他的思想、觀念和知識，儒

士以自己身份的變革實現了封建社會的制度整合，它實現了個人、學術思想和社會制度的統一，這是一種文化意義的社會整合，儒學實現了中國歷史、傳統文化、和社會的統一性。傳統中國社會是社會文化（文化國家）、國家（朝廷）、與日常社會(家族、家庭、個人)的統一，不像歐洲那樣存在宗教(上帝)與世俗(國王)的治權抗衡，社會與制度之間有一種基於人的生長性因素，這正是造成中國傳統封建社會超穩定性的根基。

儒學的政治化造就了一個龐大的帝制官僚體系，由於依靠于儒家的文化道統政治化爲治權道統，使得這種從秦漢開始的中央集權制度能夠在歷史的混亂中延續下去，無論改朝換代，天下合分，中國才能始終是一個連續的文化意義上超民族、超地域性的文化「國家」，「朝廷」與「江山社稷」的分別即使在最高統治者的意識中也是分明的，中國歷史上的名臣對皇帝的愚忠和清官不畏權勢的氣節背後實際上是至高無上的文化國家的理念，「溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」（詩經·穀風之什）「天下歸之之謂王，天下去之之謂亡，故桀紂無天下，湯武不弑君」（《荀子·正論》）「民爲貴，社稷次之，君爲輕」（孟子·盡心下），這種意義上的國家正是中國傳統文化中「天下」的超政治意識形態，事實他們與「百姓(人民)」同義(不同于現代的「公民」)，是「社會」真正的本義(不同于現代的「國家」)。在這個意義上，儒學政治化了之後雖然成爲了中國封建社會的意識形態，但仍在中國傳統文化的意義下保持著超意識形態性，它是中國封建社會的塑形師而保持一種歷史的超越性，這是社會學意義建構的元學本質所不能達到的。

這樣，從儒學社會學的觀點出發，我們今天就不能把中國的文化傳統與政治歷史混爲一談，不能把中國歷史上的政治問題歸結到文化原因上去，就像大腦不能爲人體癌症承擔責任一樣，今天我們也不能把一個人的文化思想與現實中的功利動機簡單混合，這是一個最理智的現代人也難以解決的困惑。比如，文化遺產與權力或權利移轉不同，文化素質不能在候選人頭腦中複製，這是柏拉圖和孔子都無法解決的超人問題，孔子的思想當然比柏拉圖更現實，但人性的修養也不可能在政治生活中成爲確定性的，所以波普爾說：「我傾向於認爲統治者很少在中等人之上，無論是在道德上還是在智慧上，而且常常是在中人之下。我認爲在政府生活中接受這一原則是合情合理的，即我們要盡可能地爲最差的統治者做好準備，當然，同時我們



理應想辦法得到最好的。」(開放的社會及其敵人·第七章領導的原則)正是在一點上,西方社會在近代取得了成功。西方的國家形式最早是從希臘城邦制國家開始的,因此在西方文化中並不具備天下大一統的意識,是基督教的宗教普世性送來了上帝高於國家的統一性,這與希臘羅馬政治生活中具有的征服與妥協的政治現實相結合成為了西方歷史中的基本社會形態。

在中國封建社會中統治權力轉移由血統決定,利益衝突服從即有的封建政治制度,因此教化(德治),禮治(治人)是唯一的選擇,在這個焦點上,儒家形成了一整套關於社會秩序的倫理政治理論,但這不是事先的模式設計,而只是政治意識形態的儒學式形成,因此孔子才倡說首在正名「必也正名乎,……名不正,則言不訓;言不訓,則事不成;事不成,則禮樂不興;禮樂不興,則刑罰不中;刑罰不中,則民無所措手足。」(論語·子路)。作為社會性的儒學,儒學是現實的,儒學沒有烏托邦的理想,孔子的政治理想是歷史的投影,而不是對未來的設計,「大道之行也,與三代之英,丘未之逮也,而有志焉。大道之行也,天下為公,選賢與能,講信修睦。故人不獨親其親,子其子;使老有所終,壯有所用,幼有所長;矜、寡、孤、獨、廢疾者皆有所養;男有分,女有歸。貨,惡其棄於地也,不必藏於己;力,惡其不出於身也,不必為己。是故謀閉而不興,盜竊亂賊而不作,故外戶而不閉,是謂大同。」(禮記·禮運)如果抽掉物質基礎,這種理想與現代福利社會何其相似,而與柏拉圖的理想國何其不同!儒學以從人到社會的自身的變革,建構性地塑形封建社會形態,以自己的社會功能內聖外王去實現它的社會理想——天下大同,「修身、齊家、治國、平天下」是儒士實現個人與社會統一的政治綱領,這何嘗不是一種真正的黨性。儒士的普遍情懷是以天下為己任,這是一種真正的中國人文主義精神,是理想與社會現實結合的情感化,孔子的天下大治的治理理想今人嚮往,諸葛亮出師表中所表達的政治情操至今讀人下淚,基於個人利益的政治野心與儒家的「天下」的政治抱負是水火不相容的。

儒學犧牲了自身的獨立性,造就了中國封建社會的輝煌,同時寄存、延綿、保全了中國的靈魂。通過儒學,中國文化被政治形式化了,或更正確地說,政治文化化了,儒學一方面成為了封建政治的意識形態的形成和表現的工具,但另一方面,儒學又頑強地把它治世理念貫徹到這種政治格局中,以

道貫心,以心求仁,禮治國家,德化天下,達到天下大治的政治目的,因此理想的封建政治結構是道德化的:「為政以德,譬如北辰,居其所而眾星共之」(論語·為政)這種道德式的純粹幾與柏拉圖的哲學王的理想一樣的高渺,當然仍然與純粹的理念不同,它能夠通過教化直接在人心中產生影響,達到內聖外王,而且這也在部份人或一定的歷史時期看到過這種形象,但只有在相當程度的自覺境界中才能達到,因此通過人治而達到天下大治的治世只能記遠是一個最高綱領,在現實中幾乎無法與普遍的和基本的生存需要相抗衡。在西方主流社會中,治人只是屬於上帝的能力,而法治是基於人對財產的世俗權力,人的世俗權力主要是由物權表現的,所以美國「獨立宣言」的前提天賦人權的本義來源於上帝——人是被創造的平等,而實際上,人生而平等的宗教前提必須有世俗的物質基礎支持,所在這個意義上,北美這塊土地才真正是上帝在人間的化身,托克維也維爾(Charles Alexis Tocqueville 1805-1859)不無羨慕地說:「整個這片大陸,當時好象是為一個偉大民族準備的空搖籃。」當然美國的今天並不能僅僅簡單歸結于根源某一自然個因素,同樣中國的今天也不應僅僅歸結於政治歷史,在歷史、文化與社會之間不存在嚴格的邏輯決定關係,但很多人往往決定論地誤解,將社會發展與文化形態不同層次上的現象歸結為因果關係,比如認定儒家的德治是封建社會的萬惡之源,中庸造就了中國人的保守和奴性,仁道就是虛偽,禮治使社會長期停滯等等,實際上,文化決定論與歷史決定論都是科學決定論的誤用,這些指責正如說一個孩子沒有成為明星就完全是家庭的過錯一樣。

社會轉變總是無意識發的,一個即存的社會不可能是自身革命的,它的政治意識形態總是自我維持的,因此儒學與封建制度的結合即封建主義意識形態不會助生資本主義的發生和發展,這是自然的,資本主義社會的產生不是依賴於自身之外的社會意識形態,更正確地說,「資本主義」作為資本主義社會意識形態,它不在資本主義社會之前、之外決定資本主義社會的產生,因此資本主義社會也不是歷史決定的或文化決定的,資本主義社會和資本主義意識形態也不存在決定或被決定的關係,這正是現代社會學的啓示,儒學是社會的元學而沒有新的社會形態的設計性,因此它也不能承擔不存在的歷史決定的或文化決定的責任。

儒學是作為封建社會的意識形態而成為

儒學的，它的精髓是中國思想，中國思想的超越性使儒學能夠超越意識形態而成爲中國傳統文化載體，儒學與歷史的同一性使它成爲現實社會性，中國的歷史是「歷史的今天」而不同于西方文化的「今天的歷史」，這不僅是歷史哲學意義上的，也是現代社會學元學意義的。中國傳統文化中的人文精神強調人在社會化中的自覺，這正是現代人個性化素質的核心，是儒學現代化的文化資源。今天正在形成的「一個地球，一個人類，一個世界」大文化意識下，儒學才能從死亡的軀殼中解脫，重新承載中國傳統文化的現代化之路，這正是社會學的闡釋性與建構性的元學本質所期望的儒學本質，儒學應在它的社會學性質中實現自己的現代化，現代社會學已提供了一個廣闊的、未開發的新大陸，一門儒學社會學(Confucian sociology)或學派的誕生或許就是儒學現代化的一個最好的開端。

社會學意義的「歷史的終結」(福山)不是歷史的終結，對「歷史的終結」，「文明的衝突」(薩繆爾·亨廷頓)之類的廣泛興趣和普遍反響表明社會學並沒有失去它的形而上學的理想與雄心，但是西方傳統的形而上學(Metaphysics)的總是走向本質註定的形而下的分化和對立，只有中國思想的形而上學(Metalogy)才具有與自身與對象的本質統一性，現代社會的多元化和複雜性和全球化正表明一種更大的社會動力性在等待社會學自

身重構的努力，如果儒學的自身歷史性本質能夠在社會學的融爐中提煉成爲一種學科性質的基本觀點和方法而不失其作爲一門學科的本質，則儒學與社會學的結合有希望實現儒學的現代化和社會學的後現代化，這是全球化的互補、融合中的變易相生，與社會學產生時具有的實證主義的雄心和泛社會主義的形而上學理想相比，儒學社會學產生不應是被譏諷爲太狂妄了而應是遲到了的遺恨。中國文化中的大文化精神——中國人文精神能使儒學在社會學中和所有人文學、社會科學中得到融貫中西的互補統一性，社會學天生所缺乏的統一性在儒學卻是它的天資，儒學自身的元學性質表明了它具有真正的社會學本質，這正是社會學自誕生以來夢寐以求而自己卻不知其所在的靈魂，社會學爲儒學提供了一個現代學科化現成領域，是儒學走世界化的橋樑，這也是由儒學的現實性與社會科學的實證性所共同賦予的，現實性與客現性並沒有本質性的隔離，這正與歷史與歷史性的所具有的同—性—樣，這正是科學的邏輯性與歷史性(即不恰當地被稱爲歷史的「邏輯性」)相同化的最深遠的理想，也是科學實證的雄心與實踐的人文主義的謙誠的統一，這不僅僅是一種「社會學的社會學」(The sociology of sociology)也不僅是一種「社會學主義」(Sociologism)，而是真正的「社會的社會學」——社會的元學(the Metatheory of society——區別於社會學學科自身的元學 Metasociology)。

## 中國史學

撰文：孔祥軍（南京大學歷史系博士研究生）

# 嚴耕望先生史學述略

**嚴**先生安徽桐城羅家嶺人，名德厚[1]字耕望號歸田，以字行[2]，所謂歸田者，取陶野人「歸園田居」之意[3]，可見其心意指歸大抵在於恬淡自然、不與世事，觀其一生治學亦以躬自砥礪、勤耕不輟垂范後世，余英時謂其爲史學界的「樸實楷模」[4]，誠然也。先生論著精當，且卷帙煌煌，如《兩漢刺史太守表》、《中國地方行政

制度史》、《唐仆尚丞郎表》、《唐代交通圖考》等，爲現代學人之佼佼者，先生史學思想、研究路數從中可大抵揣度，而先生又著有《治學三書》，尤以示人治學門徑爲己任，綜合數端，先生之史學可概而略述也。

據先生自述其幼年對數理之學頗有天賦[5]，又對地理學饒有興趣，後因機緣[6]而轉

入史學之門，於民國二十六年進入武漢大學歷史系。章實齋有言「學問不可無宗主，但不可有門戶」，詳繹先生所撰《錢賓四先生與我》，可知先生之學實源于賓四先生。雖然耕望先生很早便專心於制度研究，大學畢業論文的選題即是《秦漢地方行政制度》——後作為《中國地方行政制度史》的上編上卷出版，但真正為其日後治學方向做了決定性指導的，當是錢賓四先生來到武大後做的第一次講演：歷史學有兩隻腳，一隻腳是歷史地理，一隻腳便是行政制度[7]。縱覽耕望先生所成諸作：五卷本《唐代交通圖考》（第六卷為易簧後及門弟子李啓文所整理）當屬歷史地理；《兩漢太守刺史表》、《唐仆尚丞郎表》、兩卷四冊《中國地方行政制度史》當屬後者；其他單篇佳作幾乎無一例外[8]，晚年所編之論文集，即以上下分篇：上篇述地理，下篇述制度；與此同時耕望先生未能完成的幾項研究計畫《唐代人文地理》、《國史人文地理》也是圍繞著歷史地理的方向繼續深入的[9]。對此，耕望先生自己和師友門生也有共識[10]。

賓四先生不僅為其點明了治學之路所在，還將一種「通識」的眼光傳授於他：「現在人太注重專門學問，要做專家。事實上，通人之學尤其重要」，「一個人無論是讀書或做事，一開始規模就要宏大高遠，否則絕無大的成就」、「中國學術界實在太差勁，學者無大野心，也無大成就，總是幾年便換一批，學問老是過時！」此種「磅薄」的氣象、「通識」的要求，正是所謂國學的精髓所在，近現代學人莫不以此為治學標的[11]，而此種「通識」又是建立在專家之學基礎上的，賓四先生在《中國歷史研究法》中談到：要先專精某一斷代，然後來看通史，在這一基礎上重新認識此段歷史，續而再挑某一斷代大下力氣，回來再看通史，這樣一段一段展開來，最終豁然貫通、渾然一體。蒙文通亦有類似的看法[12]。耕望先生便如此的大力氣去實踐了，他也是從秦漢入手——這一點頗有賓四先生之風，先生亦曾著有《秦漢史》一書，然而耕望先生似乎對先秦之學未能深下功夫，于賓四先生學歷史必以《左傳》為柱石的觀點[13]稍有不同——寫出了《兩漢太守刺史表》等作品，續而又將目光投向又一盛世唐朝，撰寫了名著《唐仆尚丞郎表》，其後他又著有《魏晉南北朝地方行政制度》填補了漢唐之間的制度研究空白，雖然他沒有寫出通史類的著作但在《中國地方行政制度史》（《秦漢地方行政制度》和《魏晉南北朝地方行政制度》的合編）和上述其他著作中已經體現了一定的通史眼光，從而在宋以

前的區域內完成了從斷代到通史再到斷代的研究思路[14]，這些都是大角度、全範圍的研究課題，而鴻篇巨制《唐代交通圖考》更是總結性地發揮了這一「專」與「通」、「精」與「博」的治學特色，寫出了古代人文地理研究的集大成之作，他在《自序》中說：「蓋餘為學，既詳征史料作深入研究，又期廣被於面，嚴密組織，成其系統，特以強毅沉潛，遵行計畫，深思慮、窮追索，不畏難辛，不求近功而已，」可謂「夫子自道」。其《治史經驗談》第一篇第一節便是談「要『專精』，也要相當『博通』」，可見耕望先生對此是如何的「情有獨鍾」啊。

如果前兩者只是治學方向和治學方法的話，賓四先生更將一種治學精神貫穿其身：「我們讀書人，立志要遠大，要成為領導社會、移風易俗的大師，這才是第一流的學者」，這是極高的學術境界。耕望先生于此似乎略有所悟而實得不夥。在撰述《唐仆尚丞郎表》的過程中，耕望先生發現了兩《唐書》的若干問題，曾經有意仿王謙之之於兩《漢書》對二書作重新校注，同時又因搜錄了若干「唐史人文地理」的材料而想就此深入，兩難之下，求教于賓四先生，錢先生意在後者：「把一生精力專注於史籍的補罅考訂，工作實太枯燥，心靈也將僵滯，失去活潑生機，不如講人文地理，可從多方面看問題，發揮自己的心得」[15]，於是便有了《唐代交通圖考》的創寫。但是，細揣賓四先生的意思，大抵在於有了一定的根基後，大可拋開細密考證的路數，從簡單的史學研究上升到對國學全部問題做融會貫通的理解，將自己的精神注入其中，做到「有我之境」，即最高意義上的「春秋筆法」。而耕望先生卻仍然用過去的方法，一條路線一個驛站的綴連史料、考訂過去，耕望先生也意識到了自己未能達到更高的境界：「餘撰為此書，只為讀史治史者提供一磚一瓦之用，『今之學為人』，不別寓任何心聲意識」[16]，故而他也似乎無法欣賞那些具有「有我之境」的上成之作，比如對賓四先生晚年力作《朱子新學案》，他便因不熟悉思想史而不置可否，而對陳寅恪巨著《柳如是別傳》更是不屑：「表彰柳如是一人之外，除了發洩一己激憤外，實無多大意義」，「幾乎失去理智地作此無益之事」[17]。在耕望先生看來似乎只有那些可以最後板上釘釘、且具宏大規模的考證類著作才有價值[18]，實在是大有偏見，「人」的問題才是最重要的，《朱子新學案》、《柳如是別傳》都是立意於「人」之精神與「史」之精神的探求，剔除了「人」，所謂「客觀」的學問似乎不能算是第一流，故而在其師賓四先生的眼裏，

他始終只是一個專家，余英時反駁「他已經不是一個專家」的話[19]，大概只能看成他是幾個方面的專家。似乎是因對「人」學領悟的不深[20]，耕望先生對中文出身之人頗有微辭，他在《治史答問》第十一篇中談到：中文出身者不可能在史學上有大作為，只能搞學術史研究和史籍校訂。如此的說法似乎太狹隘，這和其幼年數理特異而國學功底稍弱大概不無關係[21]。竇四先生在年輕時便熟讀《文選》等書[22]，其在中學所任之課程都是國文而非歷史[23]，大凡一流學者莫不是文史淹通，陳貽焮先生著《杜甫評傳》不但綜合諸家詩作詳加編系、參合聯串，且於地理、制度無不考訂精審，絕不亞于出身史學之人，而且在此基礎上進一步探入了杜甫的內心世界，從杜甫的眼中回看唐史興衰，這似乎就比耕望先生那種簡單地運用唐詩材料進行純粹的史實考訂要高明不少[24]。他在學術中始終沒有在更高層次上靈動起來，而且也沒有絲毫「要成為領導社會、移風易俗的大師」的想法，只是一個矻矻終日藏於「中研院」和港大的學者[25]。雖然業已「格物」而「致知」，在學術的高度上難有比肩者，但是似乎少了一份讀書人對社會的責任，「治國」、「平天下」的認識在耕望先生身上難以尋覓。

如此看來，耕望先生似乎只是部分的繼承了竇四先生的學問[26]，但卻有著自己的風格。從他的諸多著作以及《治史三書》中，可以比較清楚地瞭解其所勤勉一生的學術訴求就是「樸實」，而其所獲成就便在於最大可能地復原了某些史實。他在《錢賓四先生與我》中多次談到自己非常愚笨，不夠靈活和機敏，而竇四先生則鼓勵他：「大抵在學術上成就大的人都不是第一等天資，因為聰明人總無毅力與傻氣」，他於此受益菲淺「除了學術方面的引導與誘發，教我眼光要高遠規模要宏大之外，更重要的是對於我的鼓勵」，在這種激勵下，他根據自身情況摸索出了一套十分樸素的研究方法：

其一：堅持用史料說話，「正史、政書及地理書之外，子、集、金石、簡牘、類書、雜著等，諸凡當世或稍後有關之材料無不旁搜掇拾，取供考訂」[27]，不僅如此其對佛藏[28]、筆記、稗官野史也頗為留意[29]。而又尤重正史，所謂「治中國史，正史仍為最重要之史料」[30]，精讀耕望先生諸作，可見其對歷朝正史特別關注，如《兩漢太守刺史表》、《中國地方行政制度》、《唐仆尚丞郎表》，幾乎大都使用正史材料，在世風紛紛唯新材料是求、慨歎可見史料發掘殆盡、不屑

於精讀正史的當代[31]，這一做法無疑具有極佳的撥亂作用。在研究過程中耕望先生不但近乎完美地做到了地毯式搜羅材料，他對選題的研究情況也是瞭若指掌，耕望先生《唐仆尚丞郎表·序》中短短幾行字就把唐代中央行政制度研究情況的大概清楚地做了交待，「未入其門，先聞其聲」，這使得研究者在一開始就對該書的研究價值有了比較深刻的認識，雖然現在的學術著作和論文都有「學史回顧」的要求，而與之相較，眼光大抵狹隘許多，而在具體的考證過程中，又厘訂和糾查出兩《唐書》和既往研究中的幾千條錯誤[32]，這樣已經不是被動的接受和採用材料，而是辨正地考索史料，在更高層面理解史料，從而在堅實和靈活兩個方面全面挖掘出可見史料的價值。

其二：在細讀文獻過程中，「聚集許多不相干的瑣碎材料、瑣小事例，加以整理、組織，使其系統化，講出一個大問題、大結論」[33]。縱觀耕望先生諸著，正可見出這一研究軌跡，如在《唐仆尚丞郎表》中，耕望先生仿照杜佑《通典·職官》的書法，按照官職等級，從「仆射」到「仆丞」、從六部「尚書」到「尚書侍郎」，將各種史傳記載中的人物逐層系於官職之下，又將細密排比後的材料，綴於各人之下，如庖丁解牛一般將有唐一代中央「八座」行政制度的具體情況悉數解開；他在《中國地方行政制度史上編·魏晉南北朝地方行政制度》中，如法炮製，先標出一職位如「刺史」，後系若干史料以期說明「刺史」之諸多問題，然後再續說其州府佐僚，並系若干史料來說明「州府佐僚」之問題，這樣如辦洋蔥一樣一層一層深入進去，並與相關的「都督」問題比較闡發，從而對整個制度做了揭底性的細密研究；在《唐代交通圖考》中他先描述一條交通線，然後結合驛站，一段驛程一段驛程的詳加徵引考訂，再將所考驛程串連成線，極其清晰地揭示出若干鮮為人知的史實，續而再將若干條路線編織起來，形成了一張大網，將一幅生動的唐史畫卷展現開來。耕望先生能夠如此綿密細緻、條分縷析地梳理和排比史料，似乎與其少時尤精數理不無關係，他在具體研究中經常不自覺地使用一些排列組合的方法，如在僑州郡縣與實土諸州郡縣的關係問題時就不厭其煩地列出了幾種可能情況，其在考訂長安洛陽交通線問題時也如是將華、虢、陝州之間的道理排比組合[34]。用如此縝密的思維進行精細全面地考訂，自然收穫豐碩、成果卓著，而且根基牢固，幾乎無懈可擊，如《論唐代尚書省之職權與地位》[35]一文徹底理清了《通典·職官》中模糊誤謬之

處，揭示了唐代尚書省與寺監百司之間的關係變化，尚書省內部仆、尚、丞、郎之間的權利演變消長，從而可以更加清晰地鳥瞰整個唐朝中央行政制度的運動發展；在《中國地方行政制度史上編·魏晉南北朝地方行政制度》中發前人未發之覆，揭示出魏晉地方行政制度中，除眾所周知的州、郡、縣三級，另有更高層級的都督區為人所忽視；《唐代交通圖考》更是在精熟材料的基礎上，復原出了唐代交通路線的重要部分；這樣如此輝煌的成果，實堪「大問題、大結論」之稱，怎不令人歎為觀之。

其三，持之以恆，至死方休。耕望先生于一九九六年十月因腦溢血而病逝，他在歸返道山前三個月寫給友人錢樹棠的信中稱：「我由去年正二月趕寫一篇論文，耗費精神太多。自後頭暈屢發，精神困頓不堪。又患上『百經遜』病，精神更是困頓不堪。近來策仗而行，亦是寸步難移，幾乎隨時可倒下……」[36]，而常日又是「每天工作，從不間斷，故無所謂星期六、日休息」[37]，可見耕望先生確是耕耘到死學方止。回看耕望先生所成諸作，幾乎都是引證浩繁、體大思精，若沒有長期不懈的努力做基礎，沒有持之以恆的毅力做支撐，怎會有如此的成就？余英時在《中國史學界中的楷模》一文中說：「（《唐代交通圖考》）在西方和日本都只能出之於集體實踐之一途，即由計畫的主要執行人指導一、二十個助手分頭進行。現在耕望則以一手之力完成之，他的恆心和毅力真足以驚天地而動鬼神了。」在學術界至為浮躁和腐敗的今天[38]，耕望先生這種學術追求的純粹精神、真理探究的忘我境界無疑對整個學界都是振聳發聵的。

上述幾點，只是就大處著眼來看，其他具體的方法門徑，《治史三書》言之詳矣，可哺枵腹。耕望先生雖操勞終身，卻每每不忘提攜後學、解疑示逕[39]，既顯學問淵源有自，又望精藝後繼有人，張載所謂「為往聖續絕學」者，先生是也。

#### 註釋

- [1] 參看廖伯源《回憶與懷念》收入《充實而有光輝——嚴耕望先生紀念集》。
- [2] 一般書刊皆言耕望先生字歸田，李啓文撰《回應郭其才君文》對此有所駁正，此文載于香港人文哲學會《人文月刊》1999年8月號（總第68期）。
- [3] 參看耕望先生撰《錢賓四先生與我》。

- [4] 詳參余英時撰《中國史學界的樸實楷模——敬悼嚴耕望學長》收入《充實而有光輝——嚴耕望先生紀念集》。
- [5] 參看錢樹棠《紀念嚴耕望學兄》收入《充實而有光輝——嚴耕望先生紀念集》。
- [6] 參看耕望先生撰《治史答問》第一篇《我研究歷史的興趣是怎樣引發的》、《錢賓四先生與我》。
- [7] 參看《錢賓四先生與我》。
- [8] 參看嚴耕望先生編撰《嚴耕望史學論文選集》附錄《著者其他論著目錄》，及李啓文補正《嚴耕望先生著作目錄》收入《充實而有光輝——嚴耕望先生紀念集》。
- [9] 參看《治史答問》第九篇《我今後的撰述計畫》，又《國史人文地理講稿》亦有存篇，詳情見《嚴耕望史學論文選集·序言》及同集中《唐五代時期之成都》文末附記一。
- [10] 參看宋德熹《嚴耕望史學論文選集·編後記》，及余英時撰《中國史學界的樸實楷模——敬悼嚴耕望學長》。
- [11] 參看卞孝萱先生撰《偉哉斯名——「中國」古今稱謂研究·序言》、蒙默編《蒙文通學記》，陳寅恪于諸作中屢屢言及「待通識之人」云云，實際上中國古代所謂大家，如司馬遷、歐陽修、錢大昕又有誰僅是某類專家，而非通才呢。錢賓四先生所論「通識」之重要散見於諸作中，而以《中國史學名著》為夥，上引諸語見於《錢賓四先生與我》。
- [12] 參看蒙默編《蒙文通學記》。
- [13] 參看錢賓四先生著《中國史學名著》。
- [14] 嚴先生對宋以後部分也很關注，曾將《宋史》從頭至尾細讀一遍，而又每每鼓勵後學立意于宋史研究，參看《治史答問》第七篇《宋史是青年可大展拳腳的園地》。蒙文通亦以為宋史研究大有可為，見《蒙文通學記》。
- [15] 參看《錢賓四先生與我》。
- [16] 參看嚴耕望先生撰《唐代交通圖考·序》。
- [17] 參看《治史答問》第十七篇《史學二陳》。
- [18] 參看《治史經驗談》第三篇《論題選擇》和第四篇《論著標準》。
- [19] 參看《錢賓四先生與我》。
- [20] 耕望先生所著《兩漢刺史太守表》、《唐仆尚丞郎表》皆以眾人系於各種官職之下，雖對眾人史事頗多考訂，然與上述所謂關注「人」學，迥不相類也。又據錢樹棠《紀念嚴耕望學兄》一文回憶，耕望先生少時讀《離騷》不禁泣涕滿襟，可見其對古人亦能有惺惺相惜之情，只是未能貫注於學術中而已。
- [21] 耕望先生自謂：「如經學、理學、及宋元以下集部，我所知極淺」，殆非謙辭，參看《錢賓四先生與我》。
- [22] 參看錢賓四先生撰《讀文選》載於《中國學術思想史論叢二編》。
- [23] 參看錢賓四先生撰《師友雜憶》。
- [24] 耕望先生運用唐詩材料的做法詳參《治史答問》第八篇《我對於唐詩史料的利用》，他在此文中盛推陳寅恪「以詩證史」之法，自言：「只是從淺顯處著手，就『詩』的表面意義加以運用，以顯現實貴之面目……自不如陳先生之深邃了！」既然如此稱許陳氏

卓識，又對《錢柳情事因緣詩釋證稿》（《柳如是別傳》）盛為不屑，令人難以理解，莫非他只是看重陳氏之《元白詩箋證稿》？耕望先生弟子宋德熹學《杜工部和嚴武軍早秋詩箋證》以明耕望先生亦以達到「詩史互證」之境，然觀此文，仍是憑藉詩文以考史地，所謂「特就其寫作之地理背景與歷史背景稍加申述」也，依然與探討詩人之文心無涉。

[25] 參看《錢賓四先生與我》。這可能是耕望先生對學術價值的肯定要遠遠高過其他，在其行文中屢屢對顧頡剛、胡適等人忙於事務、無法安心治學、成就不高而感到非常惋惜，所以他一生始終堅拒其他雜務，這種純粹的學術追求還是使人欽佩的，而學人耗神于叢脞事務，似亦情非得已，讀葛劍雄編《譚其驤日記》可概見之。

[26] 耕望先生看得也很清楚：「先生門人長於思想史，各有貢獻者甚多，余英時顯最傑出，我只是先生學術的旁支而已」，「賓四師對於我的治學雖有極大影響，但我也未完全遵從先生的意趣，一步一趨的做到」，參看《錢賓四先生與我》。雖然他並未達到賓四先生所企望的治學高度，但就總體成就、學術影響平心而論，迄今為止，耕望先生仍然當之無愧的是錢賓四先生最為傑出的弟子，余英時雖然在思想史方面稟承了賓四先生的衣鉢，而對史學「大問題、大結論」的解決遠不如耕望先生，余英時也認為耕望先生是賓四先生最為欣賞的學生（《中國史學界的樸實楷模——敬悼嚴耕望學長》），耕望先生所言顯然過於自謙了。

[27] 參看《中國地方行政制度史上編·序言》。

[28] 參看耕望先生撰《佛藏中世俗史料三割》收入《嚴耕望史學論文選集》。當代學者對佛藏之材料已頗為留意，如王小盾、何劍平編著《漢文佛經中的音樂史料》2002年1月巴蜀書社出版。

[29] 此即陳垣所謂「竭澤而漁」之法，參看李瑚《勵

耘書屋受業偶記》收入《勵耘書屋問學記》。

[30] 參看譚宗義《星沉大地——敬悼恩師桐城嚴耕望歸田先生》收入《充實而有光輝——嚴耕望先生紀念集》。

[31] 孟森也極其強調細讀正史，其所著《明清史》大抵以正史為資取苑囿，而陳寅恪諸文亦極少用正史及資治通鑒外之材料，餘嘉錫甚至自題書齋名為「讀已見書齋」以此明志。而尤著者，當推賓四先生僅憑一部《漢書》寫出《劉向劉歆王莽年譜》，一舉廓清康有為偽經謬說，傳為學界之佳話。

[32] 參看《唐仆尚丞郎表·緒論》。耕望先生曾有意在此基礎上，仿王先謙兩《漢書》，為兩《唐書》作校注，後因前揭緣由，未能實踐，從惠益後學的角度來看，實乃大可惜之事，「中央研究院」《歷史語言研究所集刊》第二十八本上刊載耕望先生《舊唐書奪文拾補》一文，凡校補《舊唐書》奪文凡四十條，可稍窺其校勘之功。

[33] 參看《治史經驗談》第四篇《論著標準》。

[34] 參看《魏晉南北朝地方行政制度·行政區劃》、《唐代交通圖考·第一卷》。

[35] 此文收入「中央研究院」《歷史語言研究所集刊》第二十四本。

[36] 參看錢樹棠《紀念嚴耕望學兄》。

[37] 參看廖伯源《回憶與懷念》。

[38] 近年學術腐敗的極至可以「熊良山現象」為代表，詳參邢東田《令人憂慮的「熊良山現象」》載於《學術界》2004年第6期。

[39] 詳參《充實而有光輝——嚴耕望先生紀念集》所收耕望先生弟子們的回憶文章。

## 本會活動消息

### 中西哲學講座（系列十）

#### 第一講

講題：從美學觀點看莊子的藝術的人生觀

講者：劉桂標博士（華夏書院人文學部主任）

日期：2月15日星期三

時間：晚上七時至九時

#### 第二講

講題：戲劇與哲學

講者：黃國鉅博士（嶺南大學哲學系導師）

日期：2月17日星期五

時間：晚上七時至九時

### 第三講

講題：荀子之道

講者：張錦青博士（浸會大學宗哲系副教授）

日期：2月21日星期二

時間：晚上七時至九時

### 第四講

講題：現象學家謝勒的情感分析（一）：「怨恨」（ressentiment）

講者：英冠球博士（理工大學香港專上學院講師）

日期：2月23日星期四

時間：晚上七時至九時

### 第五講

講題：原始佛教要義

講者：袁尚華博士（法住文化書院導師）

日期：2月25日星期六

時間：下午三時至五時

各講地點：華夏書院（旺角亞皆老街40號利群大廈1字樓D室，先達廣場對面）

費用：全免

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

歡迎任何有興趣之人士依時出席，為免向隅，請早入座。

## 中西哲學論文研討月會 （2006年春季系列）

### 第一場

論文題目：民胞物與的儒家理想——《西銘》解讀

報告者：方世豪先生（香港人文哲學會會長）

日期：2月10日星期五

時間：晚上七時至九時

### 第二場

論文題目：論胡五峰的《知言》大義——兼論牟宗三先生所謂「五峰蕺山系」成立的主要理據

報告者：劉桂標博士（華夏書院人文學部主任）

日期：3月17日星期五

時間：晚上七時至九時

### 第三場

論文題目：從形相至界限——柏拉圖是、一、現思想鉤沉

報告者：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：4月7日星期五

時間：晚上七時至九時

### 第四場

論文題目：從《象傳》、《象傳》探討中國哲學的特色

報告者：鄧立光博士（城市大學語文學部講師）

日期：5月12日星期五

時間：晚上七時至九時

### 第五場

論文題目：牟宗三與潘霍華(Bonhoeffer)對海德格的閱讀

報告者：鄧紹光博士（香港浸信會神學院教授）

日期：6月2日星期五

時間：晚上七時至九時

各講地點：華夏書院（旺角亞皆老街40號利群大廈1字樓D室，先達廣場對面）

費用：全免

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

歡迎任何有興趣之人士依時出席，為免向隅，請早入座。

# 華夏人文學課程

## 華夏人文學課程章則

### 宗旨

繼承新亞學風

薪傳華夏文化

開展人文精神

啟動時代對話



## 課程特色

- 1. 辦學理想**：本課程旨在繼承新亞書院學風，上溯宋明書院講學精神，旁採西歐大學導師制度，為社會上有志進修人士提供優良的人文學、哲學專上課程及研究課程。
- 2. 全人教育**：課程重在弘揚中西人文精神，故此著重人格的全面發展，特別重視跨學科的通識教育。
- 3. 教師資歷**：設資深專任導師，除教學外，亦從事學術研究、文化推廣等工作；同時聘請本港學術界專家學者兼任教席。
- 4. 課程設計**：參考多間國內外著名大學及民辦書院的相關人文學、哲學課程，務求令課程全面而有系統，並且以循序漸進的方式設置各類課程。
- 5. 多元配合**：除了正規教學外，還有學術講座、文化期刊及哲學網頁等元素配合，令學習更多元化和生活化。
- 6. 學界認可**：所有開辦的課程，均獲得中國重點大學華中師範大學承認相應的學分，在升讀華中師範大學時，可獲相應的學分豁免。

## 報名及查詢

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

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

- 報名辦法：
1. 親臨九龍旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室華夏書院（下午二時至八時辦公）辦理報名及繳費手續。
  2. 用畫線支票（請以「華夏文化中心」名義抬頭，注意：不是「廈」）連同報名表格，寄往九龍旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室華夏書院。
  3. 欲免向隅，請最遲於每科開課前一天報名留位。

## 課程類別

### 自由修讀課程

凡有興趣人士均可自由修讀任何科目，入學資格、修讀年期及學分數目俱沒有限制。

學費：逐科收費，總額視乎修讀學科數目而定。

### 哲學證書課程

入學資格：不限

修讀年期：不限

修讀學分：不少於 12 學分： 基礎／一般通識科目：不少於 2 學分

基礎哲學科目：不少於 4 學分

一般哲學科目：不少於 6 學分

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

學費：逐科收費。

論文批改費：\$200（交哲學論文時繳付）

證書頒發：學員若符合下列條件，可獲頒發哲學證書：

1. 每科出席率不少於 80%（即 2 學分科須最少上 12 講，1 學分科或二學分科的其中一階段最少上 6 講），並且
2. 繳交 3000-5000 字的哲學論文而取得合格成績。

### 專上哲學文憑課程（四年制）

入學資格：中學畢業或同等學歷，或有志進修人士。

修讀年期：一般修讀年期為四年，有需要者可以申請提早至二年或延遲至八年。

修讀學分：不少於 66 分（當中須有不少於 22 學分的 3、4 字頭科目），  
修讀學分細節如下：

- 基礎通識科目：不少於 4 學分
- 一般通識科目：不少於 4 學分
- 基礎哲學科目：不少於 16 學分
- 一般哲學科目：不少於 40 學分
- 論文指導科目：2 學分

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

報名費：\$100

學費：逐科收費。

文憑頒發：學員若符合下列條件，可獲頒發高級哲學文憑：

1. 每科出席不少於 80%（即 2 學分科須最少上 12 講，1 學分科或二學分科的其中一階段最少上 6 講），及
2. 每科考核合格，並且
3. 學期終繳交經由課程導師指導 7000-10000 字的哲學論文並獲得合格成績。

## **哲學研究初級文憑課程**（相當於碩士程度）

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

修讀年期：一般修讀年期為兩年，有需要者可以申請提早至一年或延遲至四年。

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

專研範圍：

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

報名費：\$200

學費：逐科收費。

文憑頒發：學員若符合下列全部條件，可獲頒發哲學研究初級專上文憑：

1. 每科出席不少於 80%（即每科須最少上 12 講）。
2. 每科考核合格（考核方式由每科導師決定）。

3. 學期終繳交經由課程導師指導 30000-50000 字的哲學論文並獲得合格成績。

## **哲學研究高級文憑課程**（相當於博士程度）

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

修讀年期：一般修讀年期為三年，有需要者可以申請提早至一年半或延遲至六年。

修讀學分：不少於 15 學分（須全部為 5 字頭科目）。

專研範圍：

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

報名費：\$300

學費：逐科收費。

文憑頒發：學員若符合下列全部條件，可獲頒發哲學研究初級專上文憑：

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

以上所有證書及文憑課程乃香港教統局核准的華夏書院課程（教統局註冊號碼：ED 1/31569/64）。

## **本季課程各科收費**

GYB203y 宋明話本雜說

PXD101x 印度佛學概述

PXD102y 中國佛學概述

PYA104x 哲學與人生

PYC404x 胡塞爾哲學導論

PYC405y 海德格哲學導論

以上各科為 1 學分科目，每科\$580，哲學會會員優惠\$520

PYA102 宗教哲學導論

PYA105 理則學導論

PYA106 西方哲學史

PYA304 當代社會與政治哲學

PYB103 先秦諸子

PYB305 莊子講讀

PYC303 當代西方哲學概述

PYC304 存在主義導論/哈伯馬斯與法蘭克福學派

以上各科為2學分科目，每科每階段\$580／全二階段\$1100；哲學會會員優惠每階段\$520／全二階段\$1000

PZA503 唐君毅《中國文化之精神價值》研究

PZA503 唐君毅《生命存在與心靈境界》研究

PZA504 牟宗三道佛論著研究

PZB503 柏拉圖前後期是論研究

以上各科為3學分科目，每科每階段\$880／全二階段\$1700；哲學會會員優惠每階段\$820／全二階段\$1600

## 2005 至 2006 年度課程講者（依筆畫序）

方世豪先生（新亞研究所哲學組碩士及博士研究生）

吳明博士（新亞研究所哲學組碩士及博士）

岑朗天先生（新亞研究所哲學組碩士）

李天章博士（新亞研究所文學組博士）

李敬恒先生（中文大學哲學系碩士、香港大學政治及公共行政學系博士研究生）

汪彼德先生（中文大學哲學系碩士研究生）

周超賢先生（香港公開大學教育系碩士）

英冠球博士（中文大學哲學系碩士及博士）

韋漢傑博士（美國俄亥俄州立大學數學系博士）

郭其才先生（新亞研究所哲學組碩士）

陳成斌先生（美國馬里蘭州大學哲學系博士研究生）

麥錦恒先生（道教蓬瀛仙館幹事）

黃浩麒先生（中文大學哲學系碩士及博士研究生）

黃鳳儀女士（新亞研究所哲學組碩士研究生）

葉達良先生（中文大學哲學系碩士、德國烏帕塔爾大學哲學博士候選人）

葉嘉輝先生（新亞研究所文學組碩士、中文大學宗教系碩士）

趙子明先生（中文大學哲學系碩士及博士候選人）

劉桂標博士（新亞研究所哲學組碩士、中文大學哲學系碩士及博士）

譚寶珍女士（新亞研究所哲學組碩士）

關瑞至先生（科技大學人文學部碩士及博士研究生）

## 本季科目介紹

### GYB203y 宋明話本雜說（1學分）

話本小說在中國古代小說發展中扮演重要的角色，上承志怪、傳奇，下啟白話章回小說，是研究古代小說不可或缺的一個環節。本課程擬就話本的源起、名稱、體制、藝術特色、各家書目登錄情形加以敘述外，並對宋、明主要話本小說集作一淺探。

課程大綱：

導論

「說話」的起源及流變

宋代話本 - 《醉翁談錄》，《清平山堂話本》，《京本通俗小說》

話本的體制

明代話本概說

明代話本 - 《古今小說》，《警世通言》，《醒世恆言》

明代話本 - 《初刻拍案驚奇》,《二刻拍案驚奇》

課堂總結 - 話本小說的特色及其影響

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：2006年5月3日起每星期三

時間：8:30-10:00pm 地點：香港

人文哲學會

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。

課程大綱：

原始佛教與佛陀的說法

小乘佛教教義與部派的分系

性空唯名：大乘中觀哲學

虛妄唯識：大乘唯識哲學

真常唯心：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3月4日起每星期六(八講)

時間：2:15-3:45pm 地點：華夏書院

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。本課程為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：

漢魏佛學義理的展開

大乘起信論的一心開二門系統

性具實相說：天台宗哲學

法界緣起說：華嚴宗哲學

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5月6日起每星期六(八講)

時間：2:15-3:45pm 地點：華夏書院

PYA102 宗教哲學導論 (2 學分)

提到宗教，人們可能首先要問：「究竟有沒有神存在？」「如果有，神又是甚麼？」「神與人有甚麼關係？」「這個世界是神所創造的嗎？」「人能死後往何處去？」「世界最終會怎樣？」「人類的最後命運如何？」「中國文化中有沒有宗教？」等等。這些問題就是宗教哲學要探討的內容。宗教哲學是哲學的一個分支，它是哲學，不是宗教，除了宗教信徒的觀點，它也可以表達非信徒的觀點、無神論者的觀點。本課程會介

紹宗教神學對上述問題的觀點，也介紹非宗教的、無神論的、不可知論的觀點，甚至中國文化中的觀點。

課程大綱：

階段一

上帝存在的證明：本體論論證、宇宙論論證

上帝存在的證明：設計論論證、道德論論證、意志論論證

為何有罪惡：經典神正論、自由意志論

為何有罪惡：塑造靈魂論、過程神正論

宗教經驗與心理學

宗教與終極關懷

宗教語言有意義嗎？

聖經如何解釋？

階段二

宗教排他與宗教兼併

宗教多元論

科學主義與信仰主義

實踐理性與歷史理性

本體理性觀及評論

中國文化與宗教起源

中國文化的宗教精神

儒家與基督教會通

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2月28日起每星期二（階段一，八講）

2006年4月25日起每星期二（階段二，八講）

時間：8:30-10:00pm 地點：華夏書院

PYA104x 哲學與人生（1學分）

提起「哲學」，普通人會怎樣想呢？是那些文字密密麻麻、沒有插圖的大部頭巨著？還是那些莫名其妙的言論？哲學對普通人

來說高不可攀、深不可測，但其實，哲學就在人的身邊，哲學就在生活之中。哲學其實並不難，也並不可怕，哲學討論的其實就是人人都會思考到的人生問題、人生價值。本課程嘗試在內容上深入淺出，舉重若輕，在形式上以輕鬆活潑的討論來表達，一起思考「我應用甚麼標準來判斷對錯？」「占卜真的對人有用？」「應否對壞人實施死刑？」「應否准許病人進行安樂死？」等問題，不必一頭霧水地聽柏拉圖、康德、海德格的大套陌生理論，希望你能在完成課程後開始喜歡上哲學。歡迎對哲學不熟悉，但有興趣思考人生的初學者參加。

課程大綱：

怎樣做道德判斷

占卜與命運

死刑的爭論

安樂死

美感思維

宗教的意義

自由與平等

民主的意義

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3月1日起每星期三

時間：8:30-10:00pm 地點：香港人文哲學會

PYA105 理則學導論（2學分）

本課程為學員提供基本的邏輯訓練，旨在引導學員培養理性論辯的習慣。課程將以牟宗三先生的《理則學》一書為藍本，逐步講解傳統邏輯、歸納法及其他邏輯原理和方法。本課程著重理論之實際應用。學員將會在導師指導下剖析實例，以及通過小組討論來演練課堂所討論的方法。

課程大綱：

階段一：傳統邏輯

論概念

論命題

定言述句與傳統對立方陣

周延原則與直接推論

正稱與反稱

二分法與思想律

三段論

假然、析取、兩難

階段二：符號邏輯與歸納法

邏輯代數

真值函蘊系統

嚴格函蘊系統

歸納法

講者：趙子明先生

中文大學哲學系碩士及博士研究生，現任華夏書院人文學部研究員，以研究西方哲學為主。

日期：2006年3月2日起每星期四（階段一，八講）

2006年4月27日起每星期四（階段二，八講）

時間：6:40-8:10pm 地點：香港人文哲學會

#### PYA106 西方哲學史（2學分）

康德對於神學與哲學的關係曾有言，哲學雖然長久地被想成是神學的婢女，可是「她究竟是在其夫人面前持著火炬，還是在後面牽著拖裙呢？」對於康德而言，哲學之光不單止指引著神學，更為吾人整個文化發展在茫茫的迷霧中提供一點光明。西方哲學經過二千多年的發展，出現了不同形態的哲學思想。哲學的發展反映時人身置其中的處境，亦顯現了他們對於種種問題的看法。本課程共分八個專題，透過對當中概念的釐清與理論的闡釋，可以系統地檢討西方哲學思想之發展過程及各家處理之問題，從而使學員能對西方哲學思想有

一基本的了解。本課程之目的不在提供既定的觀點而在於刺激學員進行哲學思考，俾使能由之引發對西方哲學思想之欣賞與興趣。講者除了會講解各哲學家的主要思想外，更會引導學員閱讀哲學史中一些重要著作的選錄，冀能為學員打開西方哲學的大門。

課程大綱：

階段一

哲學的起點

希臘哲學及中古哲學

歐陸理性主義

英國經驗主義

階段二

康德

存在主義

海德格

詮釋學

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3月1日起每星期三（階段一，八講）

2006年5月3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

#### PYA304 當代社會與政治哲學（2學分）

向任何事物提問「為什麼？」不僅是人類的理性本性，亦是哲學活動的根本始點，以此態度向社會與政治的基本概念問一句「它為什麼是合理可信的？」，就構成了社會與政治哲學的進路。在一般意義下，哲學思考是後設性的反思，然而，在更高層次和更重要的意義上，哲學所追求的乃是作出正當的評價理由。本課程涉獵當代的社會政治哲學理論，旨在反思和評價它們的正當性。



課程大綱：

階段一

自由主義

社群主義

平等與正義

法律與道德規範

階段二

文化多元主義

全球化與社會正義

儒家與當代社會政治哲學

講者：郭其才先生

新亞研究所哲學碩士，現任華夏書院人文學部研究員、香港人文哲學會副會長及《人文月刊》執行編輯。

日期：2006年3月4日起每星期六（階段一，八講）

2006年5月6日起每星期六（階段二，八講）

時間：7:30-9:00pm

地點：華夏書院

### PYB103 先秦諸子（2學分）

欲了解中國哲學的精義者，不能不了解中國哲學的源頭——先秦階段的哲學。先秦是諸子百家爭鳴的時代，人物之眾多、學派之龐雜、思想之豐富，一時蔚為奇觀。當中，以儒家之孔、孟、荀，道家之老、莊，墨家之墨子及法家的韓非子為首，是當時中國哲學中流砥柱，對人生的意義和價值問題有全面而深刻的反省，成為日後中國人安身立命的基礎。本課程將講述這時期的代表人物、其主要哲學觀念及其義理系統的性格。

課程大綱：

階段一

先秦諸子的起源

孔子的仁說與儒學的建立

孟子的性善論及四端說

荀子的性惡論及化性起偽說

大學的工夫論及中庸的天道論

階段二

老子的自然無為之道

莊子的逍遙無待之道

墨子的兼愛與天志的思想

韓非子的法、勢、術的思想

公孫龍的白馬非馬論與指物論

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2月28日起每星期二（階段一，八講）

2006年4月25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

### PYB305 莊子講讀（2學分）

相傳莊子喪妻，惠施往探，莊子鼓盆而歌——面對死亡，表現出一種絕對的恬達；面對自由，表現出無悔的嚮往。惠施和他討論邏輯：「子非魚，焉知魚之樂」，莊子則示範自在的全息生命（「知之壕上」）。在太多人禍的今天，在太多紛爭的社會，我們如何運用莊子「兩行之道」的智慧做人處世，也許是當下最要緊的生活課題。

課程大綱：

階段一

莊子其人及老莊學派

莊子其書結構分析

寓言，卮言及重言

逍遙遊精講

階段二

齊物論精講

內篇解讀

外篇選講（秋水篇及知北游篇）

雜篇選講（寓言篇及天下篇）

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3月3日起每星期五（階段一，八講）

2006年5月12日起每星期五（階段二，八講）

時間：6:40-8:10pm 地點：香港人文哲學會

PYC303 當代西方哲學概述（2學分）

現代哲學由笛卡兒的懷疑開始，經康德批判哲學發展至黑格爾無所不包的恢宏體系，人類理性亦開始由對宗教信仰與傳統價值和信念的質疑，進一步發展至以一切價值、真理、乃至理性本身為批判對象，從而在英、美和歐洲大陸各地引發起各式各樣不同類型的回應，一時蔚為奇觀。本課程上承「西方哲學概述」課，深入淺出地引介康德之後直至當代西方思潮的代表人物、重要哲學派別以及有關的哲學理論。

課程大綱：

階段一

費希特與謝林

黑格爾（1）

黑格爾（2）

叔本華

祈克果

馬克斯

尼采

佛洛伊德

階段二

邏輯實證論

維根斯坦

現象學

存在主義

結構主義

詮釋學

批判理論 v

後現代思潮

講者：李敬恆

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

日期：2006年2月27日起每星期一（階段一，八講）

2006年5月8日起每星期一（階段二，八講）

時間：8:30-10:00pm 地點：華夏書院

PYC304 存在主義導論/哈伯馬斯與法蘭克福學派（2學分）

現在我們是活在一個科技日益進步、經濟高度發展的社會與時代，物質豐富，社會高度自由，似乎沒有問題，其實當社會高度發展，人就顯得越來越不自由，越來越迷失自我，人越得變成經濟社會的一種工具而已，在這個經濟社會裡，個人 (Individual) 是沒有意義的，我們不斷受到社會價值觀的灌輸、操控與宰制，自我被壓成一個不斷追求及滿足物欲的模式，因而充滿迷惘，不知自我是誰，生命充滿孤寂感和疏離感。在這個課程中，我們從兩方面去反思人生意義的問題，我們首先沿著存在主義哲學的方向，透過人生的孤寂與疏離去追尋真我，其次我們透過社會批判理論，去了解我們在社會的生存境況，了解社會對我們的自我的宰制作用，希望能從這種宰制解放出來，然後才能實現真我。上下兩階段基本上是兩個相互獨立的課程，學員可分開報讀。

課程大綱：

階段一：存在主義導論

導論

齊克果論個人

尼采的權力意志

海德格的存在哲學

沙特的存在與虛無

階段二：哈伯馬斯與法蘭克福學派

導論：法蘭克福學派

Horkheimer 和 Adorno 的社會批判理論

Marcuse 的意識形態批判

哈伯馬斯論工具理性與道德理性

哈伯馬斯的溝通行動理論

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，曾在哲學期刊如《鵝湖》、《人文》等撰寫哲學論文及短文多篇。

日期：2006年2月27日起每星期一（階段一，八講）

2006年5月8日起每星期一（階段二，八講）

時間：6:40-8:10pm 地點：華夏書院

PYC404x 胡塞爾哲學導論（1學分）

現象學視存有(being)為顯現(appearing)，胡塞爾現象學視顯現為意識，既傳承傳統，又顛覆傳統。意識為存有之衡量，乃現代主體哲學之法門；意向為意識之本性，乃現代心理科學之旨要。胡氏藉存有顯現提拔意向意識，超越其極限。是(being)一(one)相即，乃古典哲學之嚮往；是現互角，乃古典哲學之困惑。胡氏藉意向意識闡發是一顯現，開釋其窮途。胡氏之學，徘徊古典現代之窮極，遂開當代之先河，往返自身異身之邊際，遂為不竭之泉源。本課以論題為經，以演革為緯，引導學者進入胡學堂奧。

課程大綱：

基源問題：知識奠基與意義闡明

基礎方法： a. 觀相還原 b. 超越還原

意識結構： a. 意向性 b. 時間性

記號意含： a. 表達與涵義 b. 語言與思維

直觀經驗： a. 呈現 - - - 感知 b. 重現 - - - 回憶、預期、想像

經驗前階與思前經驗：肉身與感覺

自我與主體

異我與交互主體

生活世界與理性歷史

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3月4日起每星期六

時間：3:45-5:15pm 地點：華夏書院

PYC405y 海德格哲學導論（1學分）

古典形上學嚮往有(being)一(one)相即，惑於有(being)現(appearing)互角。當代現象學重振古義，再思存有。海德格哲學前期自稱現象學，後期可稱後現象學。前期詰問此有之存有，考究存有與有者之差異。過渡期探索此有之自化，彰顯世界與大地之鬥爭。後期判釋詩語與科技，揭示自化與四大之境界。海氏之學，從現象學至後現象學，毀構傳統，回溯本源。本課以演進為經，以論題為緯，引導學者進入海學堂奧。

課程大綱：

A. 現象學：存有之意義

存有問題與基礎存有論

在世存有與憂慮

往死存有與時間

B. 後現象學：自化之是現

服務與信靠、世界與大地

任讓、靜謐、對域

四大與事物

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5月6日起每星期六

時間：3:45-5:15pm 地點：華夏書院

PZA503 唐君毅《中國文化之精神價值》研究（3學分）

香港人身處西方文化之中，對中國文化不是莫不關心，就是誤會重重，以為中國文化是落後古老，或者只視為禮教規條。面對中國文化的逐漸式微與屢被誤解，身為研讀中國文化的人，看到昔賢的文化瑰寶將毀於一旦，抬望蒼天，總覺茫然。所以本課程會根據唐君毅先生的《中國文化之精神價值》一書內容，介紹中國文化的精神，從中西文化比較中，凸顯出中國文化的面目，以較清楚的哲學概念加以表達，對中國文化的人生意趣、文藝境界、人格精神、宗教智慧，作哲學的分析，以見到中國文化中的天心、自然、人倫、人文的人生智慧。本課程由淺入深，循序漸進，就算是初學者亦可得到較具體的理解。

課程大綱：

階段一

中西文化精神形成的原因

中國宗教的起源

中國的哲學精神

中國的學術文化精神

中國的自然宇宙觀

中國的人心觀

中國的人生道德理想

中國的社會政治精神

階段二

中國的藝術精神

中國的文學精神

西方的人格世界

中國的人格世界

中國的宗教精神

新文化運動的精神

中國文化的缺點

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3月2日起每星期四（階段一，八講）

2006年4月27日起每星期四（階段二，八講）

時間：8:10-10:25pm 地點：香港人文哲學會

PZA504 唐君毅《生命存在與心靈境界》研究（3學分）

當代新儒家是現代中國哲學中最有創造力的學派之一，而唐君毅先生則是其中舉足輕重的代表人物，他的體系性著作為《生命存在與心靈境界》一書，書中所提出的心通九境理論，是發展和融合中國儒家的本體論和工夫論、佛教的判教學說及西方黑格爾辯證法架構而建立出來，堪稱目前世界上最宏大、最嚴密的哲學體系之一。本課程講者是唐先生的弟子，向以宏揚新儒家文化學術為職志，課堂上除講述唐先生書中的觀點外，亦提出多年來研讀唐先生哲學的個人觀點，以推動對此部經典的研究。

課程大綱：

階段一

本書導論

萬物散殊境——觀個體界

依類成化境——觀類界

功能序運境——觀因果界、目的手段界

感覺互攝境——觀心身關係與時空界

觀照凌虛境——觀意義界

階段二

道德實踐境——觀德行界

歸向一神境——觀神界

我法二空境——眾生普渡境——觀一真法界

天德流行境——盡性立命境——觀性命界

通觀九境

論唐君毅先生的儒道釋耶判教學說

講者：吳明博士

新亞研究所哲學組碩士及博士，當代新儒家大師唐君毅、牟宗三二先生的入室弟子。現任華夏書院人文學部講座教授、新亞研究所哲學組教授及中文大學哲學系兼任教授。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：2006年3月3日起每星期五（階段一，八講）

2006年5月12日起每星期五（階段二，八講）

時間：8:10-10:25pm 地點：香港人文哲學會

#### PZA505 牟宗三道佛論著研究（3學分）

牟宗三先生是當代新儒家中最重要的代表人物之一，精通中國哲學，對西方哲學亦有深入的研究。他以康德哲學為橋樑，疏釋及會通中西各大學派，成一家之言，被譽為當代中國最有創造力的哲學大師。牟先生學問淵博，著作等身，《才性與玄理》、《佛性與般若》二書是其有關道佛的論

著。此二書以詮釋道佛哲學為宗旨，釐清其思想脈絡、疏導其系統分合、確立其義理綱維，是道佛研究的權威著作。本課程正是以研讀牟先生這兩部經典為目的。講者是牟先生的弟子，追隨大師多年，課堂內除詮釋師說外，亦會提出自己多年來研究道佛哲學的看法。

課程大綱：

階段一：《才性與玄理》研究

人物志之系統的解析

魏晉名士及其玄學名理

王弼之老學與易學

向郭之注莊

自然與名教：論孔老會通

附論：《莊子齊物論義理演析》要義析論

階段二：《佛性與般若》研究

中觀學派之般若義

大涅槃經之佛性義

前後期唯識學

起信論與華嚴宗

天台宗之性具圓教

附論：牟先生的佛教圓教說析論

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2月28日起每星期二（階段一，八講）

2006年4月25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

#### PZB503 柏拉圖前後期是論研究（3學分）

是(being)－(one)相即，為古典是論之嚮往；是現(appearing)互角，為古典是論之困惑。以一以定為是，統合真善美神，集

成完備相論，始見於柏拉圖。然而，一多互扣，定變相連，思相難離感象。柏拉圖遂重建相論，以澄清相與相及相與多之結連。及知此結連之不可得，終放棄相論，而構作界論，以闡明是與一之理。後世言柏拉圖者，多止於中期相論，未進至後期界論。本課展示交織張力，追溯沿革線索，引領學者解悟柏拉圖相論界論之旨要。

課程大綱：

階段一

A. 中期相論

1. 理論(logos)、知識(episteme)、回憶
2. 相(eidos, idea)與多
3. 善、是、真
4. 思維(noesis)與感覺(aisthesis)、原本與影像
5. 辯證(dialektike)與開分(dihairesis)

之引介

B. 相論重建：

- 1.1 分離(chorismos)之困難
- 1.2 是一之結連(koinonia)與分離

階段二

- 2.1 辯證與開分之分隔
- 2.2 有無之困頓
- 2.3 五種(genos)之結連與分離

C. 後期界論

- 1.1 辯證與開分之統合
- 1.2 是者之四分與結合
- 1.3 天人與靈肉

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。

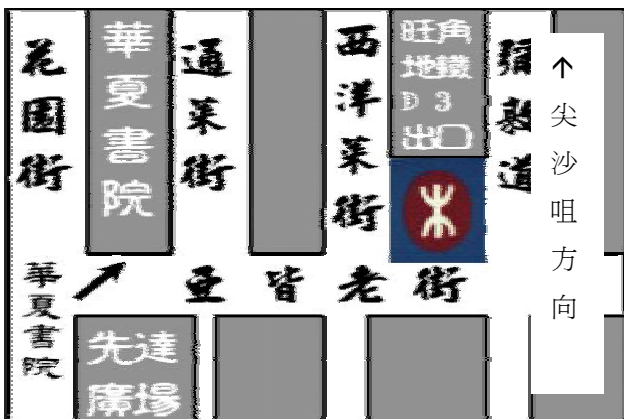
日期：2006年3月4日起每星期六（階段一，八講）

2006年5月6日起每星期六（階段二，八講）

時間：5:15-7:30pm

地點：華夏書院

### 華夏書院地圖



地址：華夏書院（旺角亞皆老街40號利群大廈1字樓D室）

查詢：27213831、23950681（華夏書院，下午二時至八時辦公）

### 香港人文哲學會地圖



地址：香港人文哲學會（旺角煙廠街9號興發商業大廈1806室）

網址：<http://www.hkshp.org>

電郵：[phil@hkshp.org](mailto:phil@hkshp.org)

## 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。

周劍銘兄談儒學的現代化，指出「儒學是中國封建社會的塑形師(Shaper)，但它不在社會之外，而是融化在社會之中，」，「在這個意義上，儒學政治化了之後雖然成爲了中國封建社會的意識形態，但仍在中國傳統文化的意義下保持著超意識形態性，它是中國封建社會的塑形師而保持一種歷史的超越性，這是社會學意義建構的元學本質所不能達到的。」。儒家之所以是社會的塑形師，筆者認爲乃因爲儒家一直企圖以其共同的感通性來形成社會的統一，並且在另一方面保守著對他者的維護，即唐先生所指的「互以價值在對方」的方式，促成了文化論述的多元性，正也是周兄所指出的歷史的超越性是儒學能保持其超意識形態的原則，故此周兄認爲：「這樣，從儒學社會學的觀點出發，我們今天就不能把中國的文化傳統與政治歷史混爲一談，不能把中國歷史上的政治問題歸結到文化原因上去，就像大腦不能爲人體癌症承擔責任一樣」是非常中肯的判斷。

周兄也說：「中國思想的超越性使儒學能夠超越意識形態而成爲中國傳統文化載體，儒

學與歷史的同一性使它成爲現實社會性，中國的歷史是『歷史的今天』而不同於西方文化的『今天的歷史』，……中國傳統文化中的人文精神強調人在社會化中的自覺，這正是現代人個性化素質的核心，是儒學現代化的文化資源」。中國的歷史是『歷史的今天』，即是以當下的「思考」抽離時間式的自身，這個「思考」就是中國人文精神所強調的「自覺性」，因此「歷史的今天」就是人在時間中的思考思其歷史性，所以超越與內在的關係，也就是人與其歷史性的關係模式，正正不同於西方文化的「今天的歷史」。

「今天的歷史」是以反叛爲進步，但它卻要求催生自我推翻，以 A (今天) 和 ~A (過去) 對列，然後把 A 看爲分析和解釋 ~A 的超越性原則，爲什麼牛頓的物理學比亞里士多德的更具解釋力？愛因斯坦的又勝過牛頓？道理如出一轍。當然，~A 總可以被超越過去的，但 A 的位置總是不確定的，因爲它本身就是 A~與 A 的種子，西方文化的空心處就是遵從著嚴格意義的超越原則，卻不承認它的辯證性，不知「萬化歸一」的活潑開放。

二〇〇六年(春季)

華夏人文學課程

現已接受報名

宗旨

繼承新亞學風

薪傳華夏文化

開展人文精神

啟動時代對話

