

人文

2006年5月·第149期

【人文論壇】

與友會合辦活動有感

劉桂標 頁 2

【文化研究】

個人主義文化論—中西文化中的文化觀

周劍銘 頁 3

【社會與倫理】

現代社會的道德定位：責任自覺

代訓鋒 頁 11
李改拴

【中國文化】

致中國思想及其思想者—端午節之思

莊朝暉 頁 16

【哲學專欄】

哲學淺說 - 僧肇

韋漢傑 頁 22

【本會通訊】

康德哲學讀書組

頁 26

稿約及入會表格

頁 27

中西哲學講座

頁 28

香
港
人
文
哲
學
會
出
版

HONG KONG SOCIETY OF HUMANISTIC PHILOSOPHY

<http://www.hkshp.org>

phil@hkshp.org

撰文：劉桂標

與友會合辦活動有感

本會與友會基督教人文學會將於七月份合辦兩項學術活動——「康德哲學」讀書組及「康德哲學」網上討論會。此兩項活動對本會來說，很有特別的意義。首先，本會自成立以來，一直除了獨力舉辦了多項文化學術活動外，亦與多個友好團體合辦過不少活動，如華夏書院、澳門中國哲學會、新亞研究所所會、油尖區文化藝術協會、弘毅文化教育學會、睿哲文化學會、香港哲學之友、榆林書店、洪葉書店等等，而與基督教團體合辦活動則更是頭一次。

與不同的學術文化團體合作舉辦學術文化活動，素來是本會所重視的。在現代以工商業為主的社會，學術由於沒有市場價值，便被許多人視為處於生活邊緣的東西。因此，要提倡學術，實在是吃力不討好的事情，許多人即使有熱心，但往往孤掌難鳴，很難得到社會人士的注意與響應。職是之故，我們便通過與不同的學術團體合辦活動來凝聚各方面的力量，令更多社會人士注意和重視中西學術和文化。

有人或許以為，本會與新儒家有一定的淵源，因為本會不少幹事在與新儒家有緊密聯繫的新亞研究所及中大哲學系畢業，而新儒家崇尚的是傳統中國的儒、釋、道三家，這在終極層面上，似與友會傳揚基督教思想有所衝突。但我們卻不以為然，因為，就我們的了解來說，儒、釋、道、耶這些中西大宗教、大哲學在終極關懷的大方向來說，其實是大同小異的——同的是對人類的道德和價值都有著高度的、普遍的關心，異的只是具體立教的形態不同，而就維護人類的價值理想來說，可說是殊途同歸。

其次，今次兩會合辦的活動當中，其中一項是網上討論會。本會辦網上討論會已非首次，而友會亦曾多次舉辦網上讀書組，但兩會合辦這種網上活動則是頭一次。其實，互聯網技術的發明與應用，可說是現代文明的一大要事，由於互聯網的無遠弗屆、迅速交流的威力是前所未有的，因此，能夠加以運用，是文化學術能否在未來向前邁進的一個重要因素。但在華語學術界，特別是華語哲學界的團體和機構，利用互聯網來作學術合作和交流的似乎還未成大氣候，這實在是可惜的事。現在，本會與友會在這方面緊密

合作，可以起一定的開創作用。希望我們所辦的網上活動，能起拋磚引玉之效。

再次，就內容方面來說，上述兩項活動雖然都是環繞康德哲學來展開，而康德可說是西方學術界的全才之一，他除了在狹義的哲學範圍外，在宗教領域也有全面而深入的了解。上述二活動的討論內容，也因而涉及哲學與宗教兩方面，這固然適合以傳揚哲學為宗旨的本會和以傳揚宗教為宗旨的友會，而更重要的，是我們希望從中能帶出一訊息：哲學與宗教，甚至哲學中或宗教中的不同宗派，是可以通過理性的、開放的對話而互相了解，達到和而不同的地步。這一點，是很值得傳統西方學術主流學者所注意。因為，後者往往將哲學與宗教視為對

立，甚至同樣在宗教或哲學的領域中，不同的教派和學派，也有教義上、義理上的嚴重對立和衝突。吾人以為這種看法是以偏蓋全的。任何教派與學派雖有不同，但也有相同的地方，最重要的，並非要互相對立和排斥，而是要互相了解和尊重。未來人類能否有大同的、和平美好的社會，這種求同存異、和而不同的胸襟最為重要，這也是我們主辦上述的活動另一期望。

當然，我們舉辦上述活動雖然有良好的意願，但能否成功，則還需要社會人士的支持。因此，我們很希望得大家的了解和支
持，讓我們更有動力去繼續努力，與大家攜手為未來的文化學術開創更光輝燦爛的明天。

文化研究

撰文：周劍銘

個人主義文化論——中西文化中的文化觀

摘要：心靈才是真正屬於個人的，個人並不屬於個人，這是人文學和社會學的第一原理。理性的個人主義是文化，現代社會的文化化是社會進步的現代形式。新教是個人主

義的宗教信仰，路德真正貢獻於歷史正是基於這一點：靈魂是屬於上帝的，因此也是屬於個人的，這與資本主義所信仰個人主義具有相同的社會意義。中國傳統文化的文化個

人主義是文化在人身上實現的純文化形式，即人或人性的文化性，這正是中國傳統文化的最大的秘密，這正與西方文化的logos的一樣，是真正的人類瑰寶，相比之下，西方文化中的個人主義是一種普遍意義上的形式化理性。

1. 現代社會的文化化與對文化社會化的自覺

現代人一個最大的驚喜和困惑就是現代世界的文化化，但這種文化與傳統意義上的文化似乎完全不同，一方面，社會成了無外不在的文化的萬花筒，甚至在思想文化研究的專門學科領域也是亂花迷眼，另一方面，更大的困惑卻來自于具有傳統意義上的知識份子對文化的失落的切膚之痛，傳統文化正在被淺薄地肢解，歷史被輕薄，思想遭譏笑，專業知識侵佔了純文化而成爲主流，純文化意義上的文化人日漸從血緣土地上脫離而成爲都市中疏離的群落，競爭、博弈就能決定一切，傳統意義的知識份子再次被邊緣化，"人心不古"似乎是歷史註定的命運。

傳統文化與現代文化的衝突只不過是文明的衝突在中國文化內所表現的特殊形式，實際上，在現代文化的多種表現形式中，並沒有所謂的文化衝突現象，中西文化，古今文化能斑駁陸離混雜在一起，只是增加了新奇和喜悅，人們大多忙著在多元化、多視角中一次又一次地接軌，不停地變換自身的角色而感受到興奮，真正的衝突來自於深層的價值判斷而不是交換價值，這裏暗含著傳統文化是一種深層價值這樣一個前提，而傳統意義的知識份子則自覺地與之共命運，當然，如果懷疑深層價值的存在那

就是完全全不同的另一個問題了，因此真正的問題是：現代文化的真正價值是什麼？深層價值怎樣地在現代文化中得到體現？或：現代文化與傳統文化如何實現價值的統一？

這樣的大文化問題的意義就在於它總只是意義的而不是答案的，因此這些問題從來、也永遠不會失去真正的本質性和永恆性，它仍然在千年如一地等待著不斷更新的朝聖者，我們現在只是像一隻闖入到超市中的興奮的猴子，無暇顧及而已。有一個故事說，1908年，塔夫特（Taft 共和黨）與布萊安（Bryan 民主黨）競選總統時，有一位選戰漩渦中的政治家參觀了威爾遜山天文臺，他從巨大的天文望遠鏡中觀看仙女座星雲，許久，他回過頭說：和這個比較起來，究竟是塔夫特或者是布萊安當選並不那麼重要。因此，當一個政治家從仙女座星雲得到某種感受時，能說天文學與手中的選票是完全絕緣嗎？現代科學家在科學的最前沿，如宇宙論等中就面臨著的歷史到底是偶然意義還是有規律的，歷史是進步的還是迴圈的這樣真正的大文化、大哲學的挑戰，這樣的問題是永恆的思想，事情不在於這樣的問題離我們的現實有多遠，而是今天的我們離我們的未來有多遠，當我們譏笑過中世紀的愚昧時，我們會同樣被後人不齒嗎？人類絕不會因爲不去思考這類問題而更聰明、更智慧，思想的潛在影響力是通過心靈實現的，心靈的外在社會表現就是我們稱之爲"精神"的東西，只有當心靈迷失時思想才是蒼白無力的，歷史卻是在真正的思想中成爲人類自己的歷史，文化化只不過是人類化的代名詞，所以今天的文化化只是人類化的繼續，社會的文化化是通過文化的社會化實現的，今天知識的社會化使傳統意義的知識份子能夠從專業知識份子區別開來，這不並是一種文化的失落，這正象儒家文化使中國傳統文化從王宮學中獨立出來而得到一種歷

史與自身的超越性一樣，今天文化的社會化它使人類得到了更大的未來的機遇，人類永遠不會失落自己，正如他的開始一樣，如何在現實生活中引入這種智慧，這正是現代知識份子自己的命運，中國傳統意義上的知識份子從來不是一個特殊的有著自己獨立階級利益或黨派形式的階層，也無法套用公共空間之類的現代概念，中國傳統意義上的知識份子，不僅只是指儒士，而是包括了所有具有文化理想與文化價值的中國人，是中國傳統文化在人身上實現的純文化形式，即人或人性的文化性，這也就是中國文化傳統實現方式，這正是中國傳統文化的最大的秘密，從西方文化的觀點或方法是很難解難讀這個秘密的，中國傳統文化的實現方式與西方文化的 *logos* 的方式一樣，是真正的人類文化的瑰寶，中西文化的不同只不過是人類的文化本質不同的表現而已。人類永遠不會忘記真正的自己，基督教的世界末日不過是個人死亡的文化隱喻，從個人的有限視野出發，這是個人存在的終點，但人的思想是超越個人即在的有限存在，人的心靈是人的價值之源，人的心靈即是個人的也是社會的，自我意識是自我的超越，這就是唯一屬於人類的精神的實現方式，正是在這個意義上，人才是有意義的人，有價值的人，存在的人，今天人們瘋狂地追求自我價值，自我肯定，自我實現等等，只不過是這偉大精神所折射的一點微光，它並不與作為人文價值的理想對立，但即使能認識到這一點，也是足夠的大文化的思想了。

2. 個人主義與社會價值

個人主義是近代開始的現代性主題之一，個人從氏族、家庭、教會、政治團體等等社會實體中日漸分離獨顯出來，實質上已成為現代社會的原子，"個人主義"這個概念奪目的光影，幾乎令人難以直視，它幾乎覆

蓋了現代一切社會科學主要辭彙的外延，而且它確確實實是從西方文化源頭就開始一直延續下來的文化精神，只是在近現代隨文化的凸現而成為一種時代精神。但是個人主義並沒有得到正確的理解和解釋，人們似乎從來還沒有一種從豐富的文化層次中一致性地理解個人主義的觀點和方法，但現代社會的文化化卻使人們越來越意識到，個人主義是一個文化觀念而不僅僅是一個學科概念或日常用語，比如哈耶克指就認為真正的個人主義即是一種基本社會理論也是社會意識形態下的政治行為規範，從哲學的高度上理解個人主義雖然具有一種深刻性普遍性，如本體論、認識論或倫理論的個人主義理論等，但很難從哲學自身的困境中打通走向現實世界的道路。一般個人主義的粗糙的理論往往抽掉了文化的層次性，在同一個平面中把個人主義劃分為各種類型，或者把它們納入到現有的理論框架體中去，比如把個人主義平面化為與社會公共利益、國家、集體、對立的利己行為或是自由散漫和狹隘自私的個人品德等等，人們沒有理解到，當個人主義被認為是與集體主義對立的時候，集體這一概念本身從來就沒有從個人這個概念中清晰地被分離出來，甚無力反駁集體是真實個人的虛幻形象這樣的唯名論命題，這樣，個人主義實質上是人文學和社會科學的基礎問題之一，甚至能危及一系列最基本的學術範疇，比如，道德的意義是基於社會的還是源於個人的？在這樣一種基礎不穩定的情況下，對個人主義這一概念的使用就避免不了解釋的任意性，個人主義就無法避免被輕易地插上整體的分裂和對統一的背叛之類的標籤，現代的一些強烈的個人主義信奉者（如安·蘭德 1905-1982），也往往是感情強于學理，即使是在一定的相對固定的層次如價值觀上，個人主義也有自己的嚴重困難，如個人主義與家庭和社會和傳統價值的對立的指責就是非常有力的，個人主義信奉者也無法避免這樣的事實，如果完全游離在社會關係之外，個人生活就會失去價值，人

生也就沒有了意義，深受法國傳統薰陶的托克維爾就承認，個人主義同時也削弱了那些賦予個人尊嚴理想以內容和實質的意義。實際上，個人主義與社會之間的價值的對立從來就沒有得到令人滿意的解釋，個人價值與利他的關係這樣深刻而複雜的隱喻常常是文學、影視藝術中愛情之外的第二主題，如孑然一身的遊俠、牛仔、超人、綠林英雄、江湖好漢、武林高手、甚至私人偵探之類，這類主題實際上都充滿了價值觀的迷惑而具有動人的力量，而且更深刻的是，中世紀的宗教傳統或近現代烏托邦世界觀與個人主義尖銳對立，集體與極權的變相，是發生過的過的沉重歷史，更不用說與當代政治生活中的有關自由、權利、法制等等的論爭中焦點化關係。

中西不同文化中的個人主義課題是一塊尚未開墾的土地，實際上中西文化的異同性不僅對個人主義的解釋具有極大的解析能力，而且對中西文化自身的理解具有重要的意義，這方面的研究甚至可以從哲學的源頭的基本觀念開始，從而深刻涉及到人文學和社會科學領域一系列基本概念的理解。在中國文化境域中，傳統與現實的衝突主要是由有著傳統自覺性知識份子或文化人感受著的，這與西方文化中對以文化研究為專業的知識份子不同，後者所看到的文化衝突是社會層面的，最集中的就是政治領域，或者說他們主要地只是從即有的意識形態的衝突上去看文化的變遷，但中國知識份子的感受是來自心靈，是從文化的本質自身去闡釋文化，這是一個以個人意識方式實現著的社會意識，這本身就是傳統在現代文化中的活的價值，重要的是，這本身就是文化能夠以活的價值延續傳承的方式，傳統的知識份子能否從近代以來不可阻擋的個人主義中重生這樣的問題，只不過就是西方文化中上帝能否在當前的世界中實現拯救一樣，這樣的問題我們實際上有許多不同的表達，如一個

學科性術語表述就是：現代人能否在個人與社會的統一中得到文化意義上的自覺？或者更專業地：思想與存在的問題如何從哲學複蓋世界更新為哲學覆蓋文化？

在西方傳統文化中，除了上帝以外，不存在其他的實體意義的精神方式，基督教的原教旨就強烈地反對偶像崇拜，個人靈魂之類是同屬於上帝的，柏拉圖的理念也完全可以理解為上帝的幾何形式，這可以看作是希臘知識能與希伯萊宗教相融合的前提，因此專屬於世俗人類的精神存在只能以自然物質形式實現的，這正是人能夠分離於上帝的立足之地，人帶著自身的分裂性本質來到世俗的人間尋求的自己統一性，這是西方文化的最困難最神秘的聖地，這也就是從中國文化所理解的西方文化的偉大形象——基督！同樣，亞里斯多德哲學的核心概念實體(substance)的研究也正是把思辨意義的純粹概念與現實世界的物質事物統一起來的不朽的努力。因此，從文化的源頭上看去，西方文化中個人主義也只能是人或個人這個抽象觀念的物質實現形式或方法，或換一種說法，西方文化中的人就是努力地從自己的物質形式中尋與失落的靈魂的統一的人，正是在這一點上與中國傳統文化中的文化存在形式顯著不同。

基於這種的文化起源，我們完全可以理解，西方文化中個人主義是一種基於物質表現的理性精神，但這種理性是基於世俗的表現形式，與靈魂的純粹性不同，它是對物質的超越形式，但不是超驗的存在，因此註定有一種對抗上帝，又禁錮個人的雙重性，韋伯稱之為為了工具理性的東西正是這樣一種本質在西方學術中最恰當的理解，個人主義的理性精神即是反抗中世紀宗教黑暗的光與火，又建造了個人與社會價值統一的障礙，它具有自身形式的無限創造性，有著永遠渴望超越自身的統一性，這就成為了西方

文化的本質與動力。

3. 個人主義與資本主義精神

宗教改革可以看作是個人主義這種文化因素在宗教領域中的實現，這與個人主義以現代資本主義社會的實現方式是共同的，新教倫理與資本主義精神是同步的而不是因果的，這種理解與一般人們對馬克思·韋伯的理解不同。韋伯在他的"新教倫理與資本主義精神"一書中申明："我們只是希望弄清楚宗教力量是否和在什麼程度上影響了資本主義精神的質的形成及其在全世界的量的傳播。更進一步地說，我們的資本主義文化究竟在哪些具體方面可以從宗教力量中找到解釋。"產生這目的的前提是人們無法直接定義什麼是資本主義精神，因此想尋找它的宗教闡釋，但當這個問題與中國和其他一些國家沒有產生資本主義的情況聯繫起來時，就會認為或隱含地認為是由於這些國家缺乏新教的倫理精神，從而使人們得到新教倫理是資本主義產生的一個影響因素這樣的結論，至少韋伯自己沒有意識到他的研究暗示了這個結論和所帶來的這一後果。

新教倫理與資本主義精神都不過是文化步進的不同社會實現方式，我們可以認為，韋伯的確"理解"了資本主義精神與新教倫理之間的關係，但他沒有達到 *Logos*，正如他看到了工具理性，但無法看透工具理性一樣。新教的本質就是個人的宗教，馬丁·路德(1483-1546)強調和重新闡釋了因信稱義的教義："既然這信只能在內心的人掌權，如羅馬書十章所說：心裏相信就可以稱義，而且既然只有信才可使人稱義，那麼這一個內心的人就顯然不能因什麼外表的行為或其他方法得稱為義，得以自由，得蒙拯

救。行為，不論其性質如何，與內心的人沒有關係。"（基督徒的自由）正是在這個意義上，人的世俗生活被解放了，向資本主義的現代世俗生活敞開了大門，所謂"天職"的新教義就是近代世俗生活的神學證書。在神學上，路德的要義是"教徒個人的共同教會"，人們聽從個人心中的上帝而不是教會，由人的心靈通過聖經和上帝直接聯繫在一起，拯救是個人在世俗生活中實現的的追求而不是專門的宗教活動或教會行為，傳統宗教的社會機制革命性地轉化為個人主義的宗教信仰，在世俗的意義上就是資本主義直裸裸信仰的個人主義，這也正是新教倫理與資本主義精神同義的文化進步，路德真正貢獻於歷史正是基於這一點：靈魂是屬於上帝的，因此也是屬於個人的。路德在對因信稱義以新的神學闡釋時給予了信仰的"信"以現代理性的意義，他的暗喻和所帶來的深遠影響就是保衛個人靈魂就是捍衛信仰，這種偉大的闡釋最終成為美國憲法修正案 1791年確立的政教分離和宗教信仰自由的條款，它可以看作是保衛個人靈魂的宗教原理的資本主義版本，因此我們由此可以看出，美國能成功地避免了宗教與政治衝突又深深地依賴宗教信仰的凝聚力，正是由心靈的個人性與個人的社會性這種現代方式所提供的堅實的基礎。

心靈才是真正屬於個人的，個人並不屬於個人，這是人文學和社會學的第一原理。韋伯沒有得到這個結果是因為他由於條件限制無法得到中國思想的真髓，雖然韋伯沒有成功地在新教的禁欲、與資本主義功利活動之間建立一種令人信服的說明邏輯，但我們卻可以從韋伯的研究中辨識個人主義作為文化進步的在資本主義精神與新教倫理中相同的足跡。"新教倫理與資本主義精神"的書名在這本書中變成了第五章主題："禁欲主義與資本主義精神"，在此韋伯集中地討論了神學理論中禁欲教規如何與世俗生

活實現一致化，這當然是新教倫理與為資本主義精神之間的關係的關鍵，韋伯論述了禁欲教規與日常經濟活動的種種關係，如艱苦的體力或智力勞動與人們的態度，職業化與組織化的好處，對財富的理解、對消費、享樂的界限等等，但這些方方面面總有一致與矛盾同時存在，韋伯不得不一一清理或辨說，這些思想緒就象重新解釋新教如何才能把勞動致富"看成"是榮耀上帝一樣，韋伯確實是努力辨護的，如"禁欲主義的節儉必然要導致資本的積累。"等等，他舉過的雅各·福格（Jacob Fugger）的例子，認為這才是真正的近代資本主義精神，他的潛臺詞就是：新教的禁欲以資本主義的（理性）掙錢的方式實現——這才是可以得到的兩者的理論關係。實際上韋伯相想得到的結果：近代資本主義精神乃至整個近代文化精神的諸基本要素正是從基督教禁欲主義中產生出來的結論，是他是通過對藝術享受容忍，即這些享受不得付出任何代價這樣的類比中領悟的："人們使自己服從於自己的財產，就象一個順從的管家，或者說就象一部獲利的機器。這種對財產的責任感給人們的生活帶來了令人心寒的重負。如果這種禁欲主義的生活態度經得起考驗，那麼財產越多，為了上帝的榮耀保住這筆財產並竭盡全力增加之的這種責任感就越是沉重。"這就是韋伯的闡釋。我們還看到了韋伯的心中的計畫："如何分析舊約的戒律滲透入社會生活後對民族性格的影響，這是一個引人入勝然而迄今為止尚未取得令人滿意的成果的課題"。

這當然並不是說，從心理過程出發可以邏輯地直接推出社會學的結果，資本主義的成為西方歷史主流與社會歷史中的殖民主義（此處詞義有別）具有一種歷史的共時性，而這與個人主義的精神-心理因素不可分離，殖民主義的先驅就是拓荒者，他們遠離傳統社會，得到了一個從傳統中重新創造

自我的機會，即所謂的"邊疆個人主義"，它是一個極大量的土地供給和傳統文化相遇形成的大機會，這當然是一種創造動力和它的直接結果——財富，比如英國是一個分離於歐洲大陸的島國，但與日本不同，它一開始就是歐洲大陸的殖民地，易北河和萊茵河流域的日爾曼部落——盎格魯、撒克遜等在五世紀中葉侵入不列顛島嶼，與當地部落爭奪和融合中形成七個國家，這樣就具有了一種後來的"聯合王國"的精神基礎，並使英國具有一種與歐洲大陸不同的民族氣質，甚至具有後來人們所熟悉的學術上的英國經驗傳統，當然我們同樣可以理解千多年以後，美國國家或民族創立所經歷的更完美的再版，這迄今仍以美國夢的魅力成為無數理性個人主義者的情結。相比較之下，日本則完全不同，日本是主動接受了中國大陸文化，卻從來沒有被中國殖民化過，日本和英國雖具有相似的地理條件，但具有完全不同的歷史，這可以成為文化比較研究的專門課題。

4. 中國文化與個人主義

但個人主義的這些深刻的文化本質並沒有被人們真正的理解，真正問題的關鍵在於對個人的理解實際上存在著兩個層次上完全重合，即個人即是社會意義的個人（普遍的個人）又同時是特殊的、唯一的質的個人，人們往往不理解人的本質就是人與社會的同一，卻總是希望分離分析個人性的本質與社會的本質而得到一種人與社會之間的結構性關係，在西方文化中，人的本質是屬於上帝的，現實中的人是世俗化的形式，如果按照亞里斯多德的學說，可以理解為人是上帝的形式與世俗的質料相結合的結果，這種解釋可以看作是上帝造人的隱喻與哲學思辨的兩種版本的一種清洗。但正是這種分化造成了人的自我否定，宗教企圖使人回歸上帝得而到統一，世俗社會卻不斷地創造無

限的形式對抗對上帝的回歸，所謂的個人主義正是這種趨勢的現代表現，現代個人主義之所以是理性的，只不過是對個人的這種命運的意識正在自覺化而已。

雖然現代科學理論已經能夠提供對人的問題的理解廣闊的視野，但在這無限豐富的圖景後面我們卻看不到終極價值，人類文化學家道金斯所描述的生命世界的自私和無情（自私的基因），物理學家溫伯格對我們這個世界的產生竟可能是由偶然漲落支配的荒謬感（最初三分鐘），都使人的真實價值感突然毀滅，最精美的邏輯和堅實的客觀性所引發的科學的激情突然分文不值，這一切都不得使人想到到古板的康得哲學的無奈，人類最終只能走向教堂尋求慰藉。

傳統的哲學的純粹或宗教的理想性，或經驗的抽象或綜合，都不能使人們直接從個人主義中得到啓示，因為個人主義本身是一種價值，它是人在自覺與不自覺的模糊中不斷成長和更新的社會意識，因此，近代從西方文化中開始凸現的個人主義從來就沒有得到過學理上的真正解析，比如將個人主義從淵源上逆到斯多葛派、犬儒學派身上去，或者被羅馬征服後希臘人的個人精神世界中去等等，這與西方學術中科學精神一脈相承的偉大傳統相比較起來，總給人一種非常勉強的攀附感，在現代學術中雖然有門類繁多的有關學科研究，卻沒有一門獨立的能夠勝任這樣一項綜合而又非常專門任務的學問。這樣，雖然西方學術雖然給中國文化帶來了極為豐富的營養，但卻無法供給他們自己也沒有清理出來的東西，在中國傳統文化中，從來就沒有個人主義的概念，但這並不意味意味著中國文化就不能解析個人主義，也並不意味著中國傳統文化中就不存在個人主義文化淵源，中國傳統心學就是以人的心靈理性問題作為專門學問，當然離現代人境域太遠，但有希望在現代諸學科的無限

豐富的新土地中新生，中國傳統學術在現代文化中的境域中的破殼新生將具有適應現代文化研究的學術能力並成為現代文化的重要組成部份。

中國傳統文化中一個無法忽視的現象就是入世精神與出世情結共生，在學理上，儒家與道家是兩家，儒家通過哲學思想——中國思想——與道家一致，在現實生活中，一種出世情結卻是中國傳統知識份子的心靈上的最隱密的個人嚮往，聖人就具有自然的隱士品質，只不過是自覺地被深深克制而已，孔子的“吾與點也”之歎就是這種兩聖合一的靈光一激，但這與基督教的回歸和佛家的出世思想不同，中國道家（區別道教）的終級歸縮不是超驗的人生世界，而是純粹的自然生命本身，是人性的回逆而不是彼岸的再生，正是在這個意義上，這是現實人生所能達到的個人的智慧——一種最精純的個人主義的文化。基於這樣一種理解，我們就可以領悟，莊子在他那種回逆而並非顛的夢想中所深深飽含的人文關懷，這實質是生命純粹化的激情而不是對現實的否定，這也與西方犬儒主義的憤世疾俗、玩世不恭完全不同，正是在這個基點上，道家的文化精神與儒家是完全一致的，由此我們也就完全可以理解中國的傳統知識份子為什麼能有一種自性的入世與出世之間的精神自由。

中國傳統文化中的個人主義是文化的個人主義，是以個人的心靈道路實現的個人的理性化，就是說中國文化中的個人主義是真正個人意義上的精神文化，而西方文化中的個人主義則是一種普遍意義上的個人形式化和理性化，這種理性的本源是外在的，來自上帝或“看不見之手”，也正是在這一點上，才是“工具理性”和與個人自由相對的“牢籠”，相反，中國傳統文化中的文化個人主義，是通過個人的理性自覺達到的個性的自由，是人性的自性，比如莊子文章中驚世

駭俗的反理性語句正是對人性桎梏的檄文，"聖人不死，大盜不止"與"盜亦有道乎"這樣的齊物論，其實是將人性置於高於一切的位值，貌似荒誕，但無法反駁，因為這本身就一種最高理性。中國傳統文化中的這種文化個人主義是基於真正對人性的深有感觸切領悟，因此與基於功利的個人主義完全不同，它恰恰不是一種自私，而是的無私，西方學術理論對個人主義解釋總是歸於人與生俱來的自私自利動機，並堅信個人自私自利的動機必然導致社會秩序，但這裏總是有一個前提，那就是上帝的存在，或者說學術地，自然供給(空間或形式等)是無限的，無視這個前提而得到結論就造成了完全誤解了人性的結果，這也使無數學者陷入紛爭或不能自圓其說的泥坑。

中國傳統文化並不與資本主義精神衝突已為的廣泛事實所證明，中國的傳統文化能否能為現代資本主義的提供新的創造性動力是一個正在向我們走來的大課題。因此當人們說中國沒有產生現代資本主義精神是因為中國歷史上沒有基督教和新教的倫理因素的時候，我們現在可以知道這個問題是中國文化為什麼與西文化不同這樣一個問題在錯誤的層次上的錯誤翻譯，這樣的問題與上帝為什麼不在造人時就賦予他一棵理智的心這樣的異教問題一樣，本身就是大逆不道的，基督教教義和神學是完全予以扼殺的，韋伯或韋伯的研究者將韋伯的研究轉換文化場景時自覺或不自覺地將韋伯的理解方法變成了因果規律正是這樣一種學術上的自悖。

現代許多學者已在廣泛注意人類的心理因素在人文學和社會科學中的地位，這是一種尋覓突破西方學術傳統的努力，就是說想通過個人化的心理過程找到人類社會中心靈——精神過程的動力性影響，但是如果沒有一種中西方融合的大文化視野的支

持，就無法建立一個這樣一種從心理到精神過程上統一的理論平臺來達到對現代無比複雜的社會的認識。比如西方的個人主義如果沒有工具理性的本質，就無法避免走向無政府主義或者以奇理斯瑪(Charismatic)方式走向極權化，但中國傳統文化中的文化個人主義卻與無政府主義或極權化不相干，最大的可能就是個人走向出世的道路，最高統治者皇帝出家當和尚或做道士就在中國歷史上多次發生過，中國歷史上一些傳統氣質的大文人也喜歡談禪論道，甚至造旨高深，中國歷史上晉代的文人反世俗行為和流傳下來的清流文化也一直餘韻流響，但這與西方的無政治主義思想完全不同，文化個人主義基於精純的個性化人性，所以與宗教感情具有共鳴性，但這僅僅是個人情感上的，是服從文化大理性的，觀察深刻的托克維爾就說過個人主義是一種"成熟而鎮靜的感情。"這種理解就具有文化的深刻性。

人是最主要和重要的文化載體，中國傳統文化真正的實現就是人自覺的文化命運，儒家文化和儒士正是在這個意義上成為中國傳統文化的體現者，因之具有一種超越歷史的傳承性，文化不僅僅是個人獲得的文化知識或科學知識，而是個人身上實現的文化精神，文化精神總是內在於個體心靈，文化理想和價值表現為個人的文化氣質，最終成為為社會文化精神，這是社會理性與個人倫理道德的變易之道，現代形式的天一合一，中國人在"良心"前面加上"天地"而成為"天地良心"就是這個過程的民俗化，良心就是社會化的人性，他曾經凸現了中國傳統社會的倫理本質，而且良心是高於這個倫理性的社會本體，所以中國人才有大義滅親之類這樣一種悲劇性的美德，這與西方文化中榮譽與正義的衝突一樣，具有一種觸及靈魂的深刻性和感動性，只不過這兩者都是從負面表現的相同主題而已。文化以心靈方式實現的社會化和以理性方式實現的個人化就象

太極之舞：完全(美)、感動(善)、永恆(真)。

(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)

社會與倫理

撰文：代訓鋒（忻州師範學院政教部講師）

李改拴（忻州師範學院政教部教授）

現代社會的道德定位：責任自覺

摘要：在現代社會，由於工具理性的全面統治和價值理性的消褪，給現代社會所帶來的後果就是世界的「祛魅」，現代人所處的道德困境是意義感的喪失。解決生命的價值和生活的意義，只能是實現責任倫理的自覺。在中國市場經濟不斷深入和完善的過程中，責任倫理的自覺更具有現實意義。

關鍵字：工具理性 價值理性 道德困境
責任自覺 困境

改革開放 20 多年來，我國的社會經濟生活領域發生了翻天覆地的變化，由思想解放所催生的巨大的經濟動能改變了我國長期以來貧窮落後僵化保守的現象，隨著由物質欲求拉動的利益神經的進一步覺醒，更是喚起了長期被壓抑而沉澱於內心深處的逐利本能，逐利意識在整

個社會逐漸擴散，由利益引導的市場運作的範圍和領域急劇深化和拓展，滲透到社會的每一個角落，但是，由於缺乏有效的規範，人們的商業意識和逐利行爲逐漸失範和失衡，物化的觀念不可避免的滲入到社會關係的方方面面，並對人們的道德觀念、價值選擇產生了深遠的影響。在這樣一個體制變革和社會轉型的時代，人們究竟應該如何進行道德判斷和道德選擇？如何爲我們生存的價值和生活的意義尋求一個支點？要回答這些問題，對此，我們不能僅僅站在單純道德主義的立場來痛心「道德危機」「道德滑坡」，我們應該採取一種歷史的態度，認清現代社會和現代人所處的特殊道德困境，在明確這種道德困境的前提下，審慎地考慮我們的道德定位。

(一)

要認清現代人的道德困境，必須先明確現代社會的特質。德國社會學家馬克斯·韋伯認為，比較於傳統社會，現代社會的主要特質有二，一是理性化，二是由於理性化所導致的世界的「祛魅」。祛魅化世界使人類精神陷入一種二律背反的價值處境和理性悖論之中，這便構成了現代社會的風貌，並支配了現代人的生存品性。現代社會和現代人的道德困境就根植此。

根據韋伯的說法，這裏的理性並不是「價值理性」，而是「工具理性」或者「計算理性」，它指的是把某種目的、實現目的所採取的手段以及這種手段可能產生的結果都納入考慮的理智態度。

在現代化發軔之初，價值理性和工具理性之間有一種相互推動的內在的親和力。新教的禁欲倫理，要求新教徒在世俗的世界中採取一種理智的生活態度，在世俗世界要恪守天職觀念，辛勤勞作，勤儉節約，創造更多的財富，增加上帝的榮耀，以便回應上帝的召喚，從而得到救贖。新教倫理的這種入世態度，有力地推動了人類現代化的進程，成為現代社會經濟發展和文明產生的價值支撐和精神力量。在此，價值理性為工具理性提供了神聖意義和終極目的，而工具理性則為價值理性提供了實現的途徑。

隨著時間的推移，二者之間關係的發展出現了一個充滿悖論和悲劇的結局。社會的發展，使工具理性大踏步地征服著人類的現實生活，征服的結果不是加強了與價值理性的親和力，而是逐漸遠離和拋棄了作為工具理性自身源動力的價值理性，手段壓制了目的，工具理性反客為主，消解和否定了價值理性。「大獲全勝的資本主義，依靠於機器的基礎，已經不再需要這種精神的支援了」[1]，對物質和財富的追求神聖意義，已經

不復存在了，只剩下赤裸裸的與物質利益的關聯。現代化對一切事物的評價標準是「效率」，一切事物的好與壞就在於它的功利效率性，經濟衝動力已經佔據了主導地位，並成為壓倒一切的力量，而宗教衝動力所代表的神聖意義則日漸衰微，工具理性終於終結了價值理性。

工具理性的全面統治和價值理性的消褪，所帶來的後果就是世界的「祛魅」。在前現代社會，人們相信這個世界是一個有意義有秩序的整體，在人們的意識深處，「包含著‘世界’作為一個‘宇宙秩序’的重要宗教構想，要求這個宇宙必須是一個在某種程度上安排的‘有意義的整體’，它的各種現象要用這個要求來衡量和評價」[2]。人們相信一切事物都有其內在的根據和理由，都可以在這個神聖的有秩序的意義世界中找到自己的位置，這個根據和理由，或者是上帝的意旨，或者是周行不殆的天道，每個人只有把自己的生活與這個神聖的有秩序的意義世界相關聯，就可以獲得生活的終極目的和存在的神聖意義，獲得生命的安頓之處，然而工具理性的單向發展，不僅使人異化成為單向度的人，更是摧毀了這個神聖的意義世界，因為工具理性只能告訴我們什麼是達到目的的最佳手段，在它的視域中之有物、事實、工具等，在工具理性看來，除了滿足人們的各種工具性目的之外，世界不存在任何意義。

世界的祛魅在今天的科學時代達到了頂點，在科學看來，知識只有建立在可觀察的事實和邏輯推理的基礎之上，才能是合理的知識，除此之外，一切都是無意義的胡說。知識要求的是價值中立，關心的是客觀性，強調的是邏輯推理。如果說在中世紀，人們相信「解剖一隻跳蚤能看到上帝」的證明，那麼，在現代社會則完全解除了這些「魔咒」消滅了一切不能用科學語言所表達的神

秘之域。「今天還有誰會相信，天文學、生物學、物理學或者是化學，能教給我們一些有關世界意義的知識呢？即便有這樣的意義，我們如何才能找到這種意義的線索？姑且不論其他，自然科學家總是傾向於從根底上窒息這樣的信念：即相信世界存在著世界的意義這個東西」[3]。科學不思想，它向人們展示了一個赤裸裸的世界機械化和數理化的世界，人們可以充分發揮自己的認知需要，去認識事物的因果規律，以滿足人們的功利需要，但是，整個世界已完全失去給人提供一個普遍的、客觀的意義和價值秩序的功能，因此，再也不能為個體生命的安頓和生活的價值提供方向和目標。

這我們生活於其中的世界，這種合理化和祛魅已成為一種不可改變的趨勢和無法逃避的現實。自改革開放以來的近幾十年，尤其是確立社會主義市場經濟以中國社會已不可逆轉地越來越深地捲入這一進程當中。今天，當每一個人在提出生命的意義和生活的價值等問題時，在他背後所送禮的巨大背景就是這樣一個不斷合理化和祛魅的世界。

(二)

世界的祛魅、工具理性對價值理性全面勝利，給人們生活的價值和生命的意義到來了嚴重的後果，其中最大的後果就是價值的分化以及由於價值分化所帶來的終極價值的多神化。

世界的祛魅消解了統一的原始的世界秩序以及通過這種世界秩序所建立起來的價值原則，從而把人們的生活分成兩個截然不同的領域：事實領域和價值領域。

事實領域是依照工具理性的原則建立起來的生活空間，是一個公共領域，在這個領域中，人們必須遵從理性的原則，按照理性的法則行事，在社會分工中找到自己的位置。最典型的就是現代官僚體制，它是完全按照理性原則組織起來的，通過這種方式，使得現代大規模的經濟、政治活動成為可能。但是，事實領域排斥感情而遵循價值中立的原則，在這個領域，人們不可能提出「人生的終極意義是什麼」諸如此類的問題，也不可能從事實領域中推演出「人應該怎樣生活才更有意義」、「什麼樣的人生是真正有意義的」等問題的答案。

事實領域無法解決價值問題，然而，作為個體生命總要不斷的追問生活的價值和意義，以便使自己的生命獲得安頓之地，這樣，留給這一問題的合法的空間就只有屬於私人領域的個人的道德良知了。

把個人的生活價值和生命的意義等價值問題歸屬於個人的私人領域，這就意味著價值問題不再有普遍性和客觀性，它是主體性的，是每一個個體生命自由作出的選擇，是私人行為。關於人生意義、生活價值、人生目的等完全成了私人的信仰，個體靈魂深處的事情應由個人來負責處理。在這個領域中，個人擁有完全的治權，他是自己的立法者，個人自行建構自己的生命目的，闡釋自己的生命意義和生活價值。如果說在公共生活領域，個人作為社會的公民必須接受和服從法律等社會公共規範，那麼，在個人的生活領域則完全是其本己的自由領地，社會沒有權利規定一套關涉人的生命意義和終極關懷的思想體系，否則，就會被認為對個人自由和權利的威脅和侵害，就是對社會正義的損害。

事實領域和價值領域的分離，使得價值

多神話和終極價值私人化。價值多神話使得每個人都堅持自己選定的價值標準，必然導致價值的衝突，諸神爭鬥，你侍奉這個神，就意味著你必得罪其他神，統一性的價值原則消失了；終極價值私人化，使得生命意義和生活價值變成了自我的認證和個人的良知判斷。

這兩者以一種集中的方式凸顯了現代人所處的價值困境，在這麼一個祛魅的世界，隨著事實領域和價值領域的分離，生活的意義和生命的價值這一安頓每一個人精神生活的重大問題，無可推卸地落到了每一個人的身上，再沒有了神，也沒有了先知為價值和意義提供基礎，我們每個人都是自己終極價值的當事人，我們必須自主地為自己尋求和選擇生活的目的和方向，這是現代社會帶給每一個現代人的最艱巨的任務。

(三)

在祛魅的世界，如何解決生命的價值和意義這一精神生活的重大問題？直面這一價值困境，實現責任倫理的自覺，應該成為現代人的基本價值意識。

責任倫理是與信念倫理相對而言的，韋伯指出：「恪守信念倫理的行為，即宗教意義上的‘基督行公正，讓上帝管結果’，同遵循責任倫理的行為，即必須顧及自己行為的可能後果，這二者之間有著極其深刻的對立」[4]。信念倫理意味著一個行為的倫理價值在於行動者的意圖、動機和信念，只要行動者的意圖、動機和信念是崇高的，行動者就有理由拒絕對行為的後果負責，將責任推諉於上帝或上帝所容許的罪惡。與此不同的是，責任倫理則認為，倫理價值的根據在於行動的後果，它要求行動者要敢於為自己

的行為後果承擔責任，並以後果的善補償或抵消為達此後果所使用的手段不善或可能產生的副作用。信念倫理屬於主觀的價值認定，行動者只是把信念的純潔性視為責任。責任倫理要求行動者認識客觀世界及其規律，審時度勢以作選擇，從而對行為後果負責任。如果說信念倫理暗含的是一種出世性的思考方式，它在實質上把價值的最高權威歸於彼岸的神聖實體，並要求行為者在主觀動機、意圖、信念上對彼岸的神聖實體保持絕對的虔誠和信任。那麼，責任倫理所暗含的是一種入世性的思考方式，它在實質上否定了彼岸的神聖價值，認為生活價值只能由現世的個體來自我創造和負責。

不難看出，責任倫理和信念倫理的這種區分，有著深刻的社會背景，責任倫理自覺到，隨著社會的理性和祛魅，隨著傳統的神的魅力的消退和社會價值的多神化，代表秩序和世界法則的意義已經無可挽回的崩解了，現代社會已經無法找回代表彼岸世界的可皈依的實體。在傳統社會裏，具有無上合法性的信念倫理，隨著社會的理性和世界的祛魅，已經不合時宜和格格不入了。如果在現代社會仍然固執地信守信念倫理，將會使現代人把行為的後果推卸給已經被理性化消解的虛無縹緲的彼岸，從而忘卻、忽視、乃至淡漠自己所應對這個社會承擔的責任，甚至會導致為了目的善而採取手段上的惡。

因此，責任倫理是一種與現代人所處的環境相適應的道德選擇，它為現代人在這個祛魅的世界中如何闡釋自己生命的意義、找到自己的價值歸宿提供了一個方向。

在這個祛魅化的世界裏，在這個既無先知有無神的時代裏，由於心靈的漂泊和「無家可歸」，現代人有可能會產生兩種極端的

態度：一種是無法忍受這個理性化的沒有意義的悲涼之地，從而希望某種具有終極意義的神聖實體的降臨，來為自己的生存找到可以皈依的價值權威，以免除這個為個體生命所不能承受之重。另一種則是面對祛魅的世界，面對這個「上帝已死，一切皆有可能」的世界，深感萬念俱灰，對生命的意義和生存的價值採取一種虛無主義的態度，從而遊戲人生，在及時享樂中逐漸放棄自己所應承擔的責任。

責任倫理不同於此，首先，責任倫理意味著一種敢於自我承擔責任的勇氣和精神，它要求在這個無神的時代和祛魅的世界裏，在理性化的價值困境中，敢於直面慘澹的人生，並且為之願意付出自己全部的努力和忠誠。把責任作為自己的道德選擇，既不會自欺欺人，也不可能怨天尤人，他就象一個真正的勇士和英雄：既然在現實生活中沒有高高在上的神給我的生命和生存提供有意義的生活，那就讓我來為自己的生命和生活規定和確立一個信仰和價值，這是一種大無畏的開拓進取精神。一旦做出決定，就會不計成敗利鈍，以一種虔誠的心態侍奉它，並且對行為的後果勇敢地承擔起責任。

其次，責任倫理還意味著一種恪盡職守的「天職」觀念。根據責任倫理，一個有道德的人，他須遵循責任感去行動，以從事一項事業為「天職」。因為在這現今即無上帝又無先知的境遇下，黑夜中只能靠自己前行。在工具理性占統治地位的社會裏，專業化的分工是現代人必須面對的現實，每個人不得不處在這個龐大專業分工體系中，並佔據其中某個精細的位置，這是不爭的事實。社會分工以及由此所帶來的專業化和職業化，是現代人不可抗拒的命運。責任倫理的價值立場主張，既然專業化的分工不可避免，那麼，我們就應該面對這個現實，並把自己所從事的工作視為天職，全身心地、不

計名利的獻身於它。如果做到了這一點，那麼，即使從事的是「非高貴」工作，但由於把它視為一種具有崇高價值的天職，人的生命也會因此獲得充實的意義。

第三，由於敢於自我承擔責任的精神和恪盡職守的天職觀念，責任倫理的價值立場，在祛魅化的現代社會中，從而確立了一種獨立的、具有真正尊嚴的人格品格，這才是最根本的和最有意義的，它告訴我們，在這個工具理性占統治地位的現代社會裏，我們究竟怎樣做「人」，怎樣才能真正「成為一個人」。

按照責任倫理的要求，在現代社會特定的道德困境中，要做人，要真正成為一個人，最關鍵的是勤勤懇懇地做事，決定一個人人格的，是為事業而獻身的精神和執著的態度，一旦選定了某種職業，就不僅僅是把它作為謀生的手段，而是把它作為一種必須全身心投入的生存和生活方式，並對他付出全部的熱誠和努力，這樣的人也許最後歷經磨難仍遭失敗，但是，由於其敢於為行為後果承擔責任的大無畏勇氣，其生活獲得了自足的意義，其人格也真正獲得崇高。

中國目前正處於全面建設社會主義市場經濟時期，隨著中國市場經濟建設的日益深化，人們在享受日益膨脹的物質成果的同時，工具理性的負面效應越來越凸顯並成為一個嚴重的社會問題，諸如環境污染、拜金主義、誠信缺欠、官場腐敗、精神空虛等，都在一定程度上制約著中國社會的進一步發展。此時，責任倫理的道德選擇越發顯示出其重要性和迫切性。當人們驚歎道德危機而呼籲道德重建時，我們應當意識到，與那些宏大的價值主張相比，同每個人生活最為密切，在每個人生活中最為基本的責任倫理，對於克服社會轉型所帶來的道德危機和

道德滑坡，其實具有更大的現實力量和可操作性，因而也是我們最需要加以提倡和弘揚的。

* 本文承忻州師範學院院級科研基金資助。

註釋：

[1] 《新教倫理和資本主義精神》韋伯著，第142頁，三聯出版社 1992年版。

[2] 《經濟與社會》韋伯著，第508頁，商務印書館 1997年版。

[3] 《學術與政治》韋伯著，第33頁 三聯出版社 1998年版。

[4] 轉引自《倫理學大辭典》朱貽庭主編，上海辭書出版社 第141頁。

中國文化

撰文：莊朝暉

致中國思想及其思想者——端午節之思

今天，是端午節，這兩天一些思想佔據了我的心，通過我的意識和指頭鍵盤的輸入，在網路公共領域上言談著自己。以下分爲「變局」、「出路」、「展開」和「鑄鐘」四個部分。

1. 變局

十九世紀下半葉，中國文明面臨「千古未有之大變局」〔1〕。西方諸國，承載著希臘文明與希伯來文明的歷史傳承，以發達的社會

制度和科學技術作為現實背景，以鴉片和戰艦作為武器，打開了中國的大門。西方文明，以一種強烈的形象，從此進入中國人的視野。

中國歷史上，也曾經接受過佛教文明。然而，佛教文明是以一種和平友好的方式進入中國。對於佛教進入中國，一直流傳著一個傳說〔2〕「漢明帝夜間夢見神人，身帶金光，第二天他問群臣，這是什麼神？有位叫傅毅的人說，我聽說天竺有得道者，名佛，能飛，您夢見的就是這位神了。於是漢明帝遣使者張騫、秦景等十二人，到大月支國去抄取佛經四十二章。」這一傳說，或許難以證實，然而眾所周知的是，佛教文明是以極其和平的方式進入中國的。到了今天，中國佛教已經是世界佛教的中心了，佛教文明已經成為中國思想不可分離之一部分。

對比鮮明的是，西方文明，特別是其中的希臘文明，初次進入中國人的視域，卻是帶著如此蠻不講理、暴力的特徵。當時的中國，面臨著亡國的危險。中華文明，面臨著滅亡的危險。對於西方文明，當時的中國人或可說是「愛恨交加」，既痛恨他的侵略特徵，又無奈于強勢文明不學不行。「師夷長技以制夷」，或許正是這種矛盾心理的文本流落。這或許已經決定了，中國人吸收西方文明的過程，可能會以一種扭曲的方式來進行：憤恨、功利、片面、激進、崇拜、極端、搖擺、反復、疑惑、享樂、虛無。

2. 出路

1898年10月，嚴復在《與吳汝綸書》中寫道：「且今日之變，固與前者五胡、五代，後之元與國朝大異，何則？此之文物遜我，而今彼之治學勝我故耳，然則三百年以

往中國之所固有而所望以徐而修明者予遺耗矣。豈不痛哉！豈不痛哉！復每念此言，嘗中夜起而大哭，嗟乎！誰其知之，姑為先生髮此憤悱而已。」

面對著「千古未有之大變局」，到了五四時期，中國學者或許可以分出三類：一類學者是對西方文明有實踐層面的瞭解，如魯迅、胡適等。相較而言，或許他們倒是對中國文明有更深入的瞭解；一類學者對於中國文明有較深入和同情之瞭解，如王國維等；另一類學者是對西方文明有較深入的瞭解，對中國文明也有十分同情之理解，如嚴復等。

第一類學者提出「全盤西化論」，極端批判中國傳統文明，甚至有些人使用漢字提議廢棄漢字；第二類學者心憂國學，欲說卻無語凝噎，鬱鬱於心；第三類學者主張集西方文明與中國文明精華為一爐，各取所長為我所用。回顧歷史，我們可以發現，第一類學者在當時贏得了學生與公眾的擁護，奪得了話語權。是呀，在一個激昂的時代，激昂的聲音總是更容易被我們激昂的內心所注意。

1927年6月2日上午，一代國學大師王國維在頤和園投湖自盡。死前一天，王國維留下一封遺書，開頭寫道：「五十之年，只欠一死。經此世變，義無再辱」。對於王國維自沉之因，眾說紛紜。另一國學大師陳寅恪評論道：「凡一種文化值衰落之時，為此文化所化之人必感苦痛，其表現此文化之程量愈宏，則其所受之苦痛亦愈甚；迨既達極深之度，殆非出於自殺無以求一己之心安而義盡也。」「蓋今日之赤縣神州值數千年未有之巨劫奇變，劫盡變窮，則此文化精神所凝聚之人安得不與之共命而同盡，此觀堂先生所以不得不死，遂為天下後世所極哀而

深惜者也」。竊以爲，陳寅恪先生此語切中根底。

站在百年後的今天回顧歷史，一個人，越來越清晰地進入我們的視野。他，就是嚴復先生。對嚴復先生有更多的瞭解，對這位思想巨人，我就有更多的敬佩。〔3〕嚴復（1853——1921），原名宗光，字又陵，後改名複，字幾道，福建侯官人。少年時期，嚴復考入了福州馬尾船政學堂，接受了嚴格的自然科學的教育。1877年到1879年，嚴復等被公派到英國留學，先入普茨毛斯大學，後轉到格林威治海軍學院。留學期間，嚴復對英國的社會政治發生興趣，涉獵了大量資產階級政治學術理論，尤爲讚賞達爾文的進化論。回國後，嚴復致力於海軍教育事業，但一直得不到當時掌權的洋務派的重用。甲午戰爭後，中國的戰敗深深地刺激了嚴復，他以深邃的西學素養，連續發表政論文章，倡新叛舊，尊民貶君，在當時思想界產生了振聳發聵的影響。同時，他翻譯《天演論》，以「物競天擇」、「適者生存」的生物進化理論闡發其救亡圖存的觀點，提倡鼓民力、開民智、新民德、自強自立。其後，他又陸續翻譯了亞當·斯密的《原富》、斯賓塞的《群學肄》、孟德斯鳩的《法意》等，首次把西方的古典經濟學、政治學理論以及自然科學和哲學理論較爲系統地引入中國，啓蒙與教育了一代國人。辛亥革命後，京師大學堂改名爲北京大學。1912年嚴復被任命爲北大校長，體現了嚴復在當時思想界和學術界的令人信服的顯赫地位。此時嚴復的中西文化比較觀走向成熟，開始進入自身反省階段，趨向對傳統文化的複歸。他擔憂中國喪失本民族的「國種特性」會「如魚之離水而處空，如蹇跛者之挾拐以行，如短於精神者之恃鴉片爲發越，此謂之失其本性，」而「失其本性未能有久存者也。」因此，他對中國故有文化傾注對了深厚的情感和期望。直到臨終，他在遺囑中尙稱：「須

知中國不滅，舊法可損益，必不可叛。」對中華民族及其文化的復興充滿了信心。

對於西方文明的理解，從經濟學、法學、政治哲學到邏輯哲學，嚴復先生可稱爲當時第一人。即使到了今天，嚴復先生對西方文明的理解深度，我們又有幾人能及呢？然而，也正是翻譯了《天演論》的嚴復先生，在他老人家耳順之年發起建立了孔教會，並對西學有所批判。他批判激進道路，他批判軍國主義〔4〕：「至於言軍國主義。期人人自立者，則幾無人焉……雖然，民族主義將遂足以強吾種乎？愚有以決其必不能者矣」。他爲辜鴻銘辯護〔4〕：「辜鴻銘議論稍爲驚俗，然亦不無理想，不可抹殺。渠生平極恨西學，以爲專言功利，致人類塗炭，鄙意極以爲然」。他讚揚孔孟之道〔4〕：「鄙人行年將近古稀，竊嘗究觀哲理，以爲耐久無弊，尙是孔子之書，《四書》、《五經》，固是最富礦藏，惟須改用新式武器，發掘淘練而已！」，作《保教餘義》、「民可使由之，不可使知之」講義》、《讀經當積極提倡》等。對此，自以爲真理在胸的學者們大可一言以蔽之：「老糊塗了」，或者客氣點借用西方名言：「吾愛吾師但吾更愛真理。」

1921年10月27日，嚴復先生在郎官巷去世，只次女嚴謬送終。嚴復先生在遺囑中寫道〔5〕：「（一）中國必不亡，舊法可損益，必不可叛；（二）新知無盡，真理無窮，人生一世，宜勵業益知；（三）兩害相權，己輕，群重。」〔5〕晚年，祖父（注：嚴復）的心情趨向沉寂，苦悶的時候，甚至對他自己那番偉大的文筆生涯，也起了有何價值的懷疑。他說：「自歎身遊宦海，不能與人競進熱場，乃爲冷淡生活，不獨爲時賢所竊笑，家人所怨咨，而擲筆四顧，亦自覺其無謂。」

嗚呼！先知們的命運，大抵如此，復有何言！

3. 展開

風雨之間，時光走到了今天。滄海桑田，世事變幻不可謂不大，然而從思想史來看，我們面對的問題，與百年前的學者，並沒有多少變化。甚至，我們對於問題的看法，與百年前似乎也並沒有多少進步。

80年代著名的《走向未來》叢書中，有一本書名為《搖籃與墓地——嚴復的思想和道路》。在該書負有吸引讀者重任的內容提要裏，作者寫道〔4〕：「然而，以孔孟之道為代表的傳統文化既是滋養他成長的搖籃，又是籠罩他墓地上空的陰霾。」由此，可見作者的主觀心態，也可管窺當時思想界對傳統文化的態度。

近幾年的中國大地，學者們關於「國學」與「西學」的爭論也是此起彼伏，「你方唱罷我登臺」。部分極端者，仍舊持有「國學就是好」或者「西學就是好」這樣盲目非理性的信仰。有的人一聽到「國學」，必欲罵之而後快。有的人一聽到「西學」，必欲放大他的種種缺陷而甘心。相較而言，似乎「西學」的聲音較高。畢竟，對於科學與市場，我們已經身在其中。

此類口水戰可以休矣！我們不妨假設我們是旁觀者，在面前一邊放著「中國文明」，一邊放著「西方文明」，現在我們面臨一個問題：「如何更好地發展中國思想？」。中國文明，曾經滋養了一個偉大的民族，曾經養育過一位東方巨人。而西方文明，支撐著當代的幾乎所有發達國家，又以其反思能

力帶有內在的糾錯機制。對於未來的可能，我們一無所知。在當下，我們的答案說來很簡單：「不拘一物，各取所長。」然而做起來卻一點不簡單，當面臨具體選擇的時候，我們如何知道哪種文明是更適合的呢？而面對具體問題時的選擇，或許才具有辯論價值罷。

在當代中國，我們還可以把視域放得更廣闊。正如同開頭所說，佛教文明，作為一種外來文明，已經進入中華兒女的骨髓，已經成為中國思想裏不可分離的重要部分。另外，這百年來，基督徒和基督學者以實踐行動或理論言說的方式，在中華大地上，推廣著基督教和基督精神。其後正是另一種文明，希伯來文明。在中華大地上，已經有人類歷史上四大文明並存：佛教文明、中華文明、希臘文明、希伯來文明。中國思想，作為中華大地上發生的思想，現在正處於四大文明的交彙激蕩之中。所謂的中國思想，在某種程度上，已經包含且將會更多包含四大文明。當代中國，已經成為四大文明的熔爐。

放眼世界，這一類的場所並不多。西方人因為他們的強勢文明，對於其他文明還沒有投以更多的注意。歷史輪回，或許這一幕在未來也將承受後人的批評，正如同明末西方人利瑪竇對我們的批評〔1〕：「他們看來，世上沒有其他地方的國王、朝代、或者文化是值得誇耀的。這種無知使他們越驕傲，則一旦真相大白，他們就越自卑。」

有些學者不免會問，這些文明之間會不會有衝突？當代，西方學者亨廷頓寫作《文明的衝突》。依我淺見，標題就有問題。文明之間，往往並不會衝突，衝突的其實是人。有了人，就有了利益。有了利益，就有人以文明為名謀個人之私。而作為文明本

身，他們的內在並不具有緊張的衝突關係，更不是「不共戴天」的關係。事實上，他們往往關注不同的層面，也因此他們具有良好的互補性。至於這裏面詳細的互補性研究，或許需要我們用一生的時間，甚至用幾代人的時間來部分完成。以下，從個人觀點，舉些例子簡要說之。

對於科學主義，對於極端信仰科學者，不妨仍舊使用希臘文明的理性精神來反思。事實上，對於科學的功能、局限等反思，西方學者們從來就沒有停止過。倒是在中華大地上，移植了西方的科學技術，卻沒有移植更根本的邏格斯精神，更沒有移植「愛智慧」之精神。在國內高校，我們並不鮮見，科技研究能力，代替了以前的八股文考試，成為不少學者進入官場的敲門磚。正如數學大師丘成桐所說〔6〕：「中國的學生，念書的目的，只有兩個，要麼能夠賺錢，要麼當官，他們普遍有一種學而優則士的想法，認為只要當官，就可以過舒適的生活，所以，中國的學生，做學問達到一個地步，足夠令他們找到一份安定的工作便會停下來，他們追求的東西只此而已，對學問根本沒有熱誠。」如此的急功近利，導致了學術的功利、無價值，並且在更深的層面很可能會浪費國家的學術撥款、浪費納稅人的錢，延緩甚至阻止中國科技進入世界一流水平。

當代中國，憲政的建設還可以加強。在文革時期，尊貴如劉少奇主席，頭頂憲法也逃不過被紅衛兵批鬥毆打的悲慘結局。〔7〕從中國文化來說，以前並沒有西方那種神聖的傳統，法律是政府用來對付人民的，是一種刑罰，做錯了就可以抓人罰人，但反過來，如果執法者不在場，人民就常常隨便來，沒有員警馬上不守規則，有了員警還可以通融走後門，與執法的人搞好關係，可以做不合法的事，這就是中國的問題。而在西方基督教傳統中，認為法律是上帝給予的，

是上帝創造宇宙的自然法律，所有人間的法律都是從自然法引伸出來的，這個法律的神聖性是被肯定的。這正是希伯來文明，對於憲政建設的可能啓示。

對於孔孟之道，有些學者看到就喜歡踩上兩腳，似乎不批不足以平民憤。這些學者看到「中庸之道」，就會聯想到「焚書坑儒」、「罷黜百家，獨尊儒術」。其中的荒謬正如同，把「希伯來文明」等同於「異端裁判」，把「希臘文明」等同於「科學主義」。事實上，以孔孟為代表的中華文明，經過幾千年的傳承，已經深入我們每個人的潛意識、深入我們每個家庭，深入我們每個社區，提醒著我們做人要「溫良敦厚」。在制度之外，中華文明正可以構成我們同質的文化認同。在此，我們有必要回顧一下嚴復先生的話，他擔憂中國喪失本民族的「國種特性」會「如魚之離水而處空，如蹙跛者之挾拐以行，如短於精神者之恃鴉片為發越，此謂之失其本性，」而「失其本性未能有久存者也。」

當代中國，已經帶有瘋狂消費的特徵。我們瘋狂地追逐著各種欲望，以為欲望的滿足能夠給我們快樂。然而，放縱的背後是更徹底的虛無。對於過分物欲的放下，對於心理的分析，對於精神方面的安祥，毫無疑問，佛教文明，將帶給我們巨大的震撼和最後的安祥。

4. 鑄鐘

佛教文明、中華文明、希臘文明、希伯來文明，這四大文明，正在中華大地這熔爐裏，交彙激蕩。作為成品的中國思想，將以一種前所未見的強度，激撞出黃鐘大呂之聲，響徹地球村的角落，為我們帶來不可遏

抑的歡樂的頌歌。

「歡樂啊，群神的美麗的火花，來自極樂世界的姑娘，天仙啊，我們意氣風發，走出你的神聖的殿堂。無情的時尚隔開了大家，靠你的魔力重新聚齊；在你溫柔的羽翼之下，人人都彼此結為兄弟。」

在當下熔鑄的時刻，我聽到席勒在《大鐘歌》(1799)[8]裏唱道：「我看到白泡浮上表面；好啦！銅塊已經熔解。讓我們放進一些草城，就能促使澆鑄加快。這個混合的溶漿，也要把浮泡撇光，用純粹的金屬鑄成，鐘聲就會嘹亮而清純。」

謹以此文敬獻給佛教文明、中華文明、希臘文明、希伯來文明及世界各大文明！敬獻給過去的思想者！敬獻給現在的思想者！敬獻給未來的思想者！

2005年6月11日端午節氣管炎中

參考文獻：

- 1.孫邦華，西潮衝擊下晚清士大夫的變局觀，《二十一世紀》二〇〇一年六月號 第六十五期
- 2.賴永海主編，中國佛教百科全書（歷史卷），上海古籍出版社，2000
- 3.嚴復簡介，嚴復先生網上紀念館，<http://cn.netor.com/m/box200003/m494.asp?BoardID=494>
- 4.陳越光，陳小雅編著，搖籃與墓地——嚴復的思想和道路（《走向未來》叢書），四川人民出版社，1985
- 5.嚴停雲，《吾祖嚴復的一生》，嚴復先生網上紀念館
- 6.陳穎慈，《北大清華令人灰心！數學大師丘成桐點破中國學術死穴》，網文
- 7.麻天祥、梁燕城，《禪與基督教的對話》，網文
- 8.席勒著，錢春綺譯，《席勒詩選》，人民文學出版社，1984

哲學專欄—哲學淺說

撰文：韋漢傑

僧肇

僧肇(384-414)是中國首位著名佛學家，曾被印度名僧鳩摩羅什譽為「秦人解空第一」。僧肇俗姓張，東晉時人，自幼家貧，以抄寫書卷為生，因而博覽經典，時盛行老莊思想，僧肇「每以莊老為心要」，雖讚賞老子《道德經》，但認為終不是棲息神累之歸趣，於是歎曰：「美則美矣(按：指《道德經》)，然期棲神冥累之方，猶未盡善」[1]，後見《維摩經》，始知其人生之歸宿，因此出家為僧。[2]後來鳩摩羅什到了姑臧(今甘肅境內)，僧肇聽聞這個消息，便從長安出發，來到姑臧師事鳩摩羅什，深受其師賞識。後來(401年)秦王姚興迎請羅什到長安，命僧肇等人入逍遙園，協助羅什翻譯經典。羅什門下，有弟子三千，其中以(竺)道生、僧肇、僧叡及慧觀為最重要。由於鳩摩羅什對空宗，特別是龍樹的論典尤為重視，因此僧肇對印度般若及中觀思想有精確的了解。404年，僧肇協助羅什譯出《大品般若經》後，便撰寫了一篇二千餘字的論文〈般若無知論〉，呈上給羅什指正，羅什很欣賞這篇文章，乃對僧肇說：「吾解不謝子，辭當相挹」[3]，意思是說，吾(對般若)的了解不遜於汝，然而修辭方面則有所不及，以表示僧肇深得其傳，並

且行文簡潔，辭藻優美。後來竺道生南歸，給廬山隱士劉遺民看這篇論文，劉氏乃歎曰：「不意方袍，復有平叔」[4]，這裡「方袍」指僧侶，「平叔」即何晏，意即在佛門中，竟出現如何晏這樣出色的(道家式的)人物，因僧肇正是一個出入佛老的人物。僧肇還有〈不真空論〉和〈物不遷論〉兩篇精簡的論文，後人合稱此三篇論文為《肇論》。414年，僧肇才31歲，這位聰慧且具有文學修養的佛學奇才，就在長安謝世了。[5]

當佛教由印度傳入中國時，魏晉玄學正值興盛，而道佛兩家亦不無相似之處，當初中國是以「格義」的方法來理解和吸收佛家思想，即以中國本有文化裡的概念來比配、來了解佛教的概念和義理，例如以道家的「無」來了解佛教的「空」，這種方法難以掌握佛教義理的本來面目。中國佛教的開展首先是對般若思想的吸收開始的，僧肇時已有「六家七宗」之說，由於僧肇從鳩摩羅什那裡直接認識般若思想的本貌，又以當時盛行的魏晉玄學的道家思想為背景，故能寫出辭藻優美又義理精確的《肇論》，以下我們將提到，僧肇在其〈不真空論〉就曾批評「六家七宗」之「心無宗」、「即色宗」和「本無

宗」。

首先，僧肇在〈般若無知論〉解釋佛教的主體概念：般若(prajñā)。^[6]般若乃一蕩相遣執、虛寂玄鑒的智慧，能觀照(或認識)無相的真諦。^[7]佛教一般將真理分為兩種，即真諦與假諦，真諦為「空」(或無)，假諦說「有」，雖然是「有」，但亦是「假有」，因假藉語言名字的施設而有，這是(虛妄)心識所認知的有相的對象世界，因而是惑取之「知」，亦是「假名」；而真諦則是般若所觀照的無相的真諦(或真境)，般若有鑒照之用，不取於相，本無惑取之「知」，故曰「般若無知」。^[8]般若與真諦，非一非異^[9]，僧肇解釋說：「內有獨鑒之明，外有萬法之實，萬法雖實，然非照不得，內外相與以成其照功」^[10]，最後一句的意思是，內外相待而成就觀照的功用，般若為「能照」，真諦是「所照」，因此，就「功用」言，境智「非一」，「聖所不同」^[11]；另外，僧肇解釋說：「內雖照而無知，外雖實而無相，內外寂然，相與而無」^[12]，因此，就「虛寂」而言，境智「非異」，「聖所不異」^[13]。又般若即寂即用，用不離寂，寂不離用，用寂體一，智逾寂，則照逾明，神逾靜，則應逾動；^[14]此表示般若為一虛寂的智慧，而有鑒幽應會之大用，當心靈到達虛寂神靜的境界，就逾能如實地鑒照萬法，並靈動機巧地應接無窮，即「恬淡無為而無不為」也。^[15]就主觀心境說，般若這種虛照應會的智慧與道家莊子之聖人用心若鏡，應而不藏，並無不同。^[16]

其次，僧肇在〈不真空論〉中說明佛家的第一真諦中道觀。印度佛家多言中道之「雙遮」義，僧肇亦言「不有不無」，但僧肇大概受到中國文化的薰陶，因此亦能發揮中道之「雙照」(或「相即」)義，多言「即偽即真」、「即物自虛」、「觸事而真」等等。僧肇此文之另一目的，就是要說明世間事物不真，不真故空，故論文題曰〈不真空論〉，

其中亦討論到「名實」之問題。我們首先討論「名實」問題，這裡「名」指名字，「實」指實物(或事物之真實性質)，我們一般認為「名」與「實」之間有正確的對應關係，我們用語言來認識世間的真實事物，但站在佛教的觀點，名字只是「假名」，它們都是方便的施設，只是假諦的認識，以達到在世間生活和溝通的目的，但語言不能達到萬物的(終極)真理，佛教的真諦是超越語言的。僧肇說：「夫以名求物，物無當名之實；以物求名，名無得物之功」^[17]，例如我們說「這是一朵花」，但過了不久，「花」就凋謝了，再不是一朵「花」，因此「物無當名之實」，又例如，我們見到一張「桌子」，但我們可把它當柴燒，又可把它當作「床」，因此「名無得物之功」。僧肇引《放光般若》云：「諸法假號不真」^[18]，「假號」即是假名。又說：「夫以物物於物，則所物而可物；以物物非物，故雖物而非物。是以物不即名而就實，名不即物而履真」^[19]，意思是說，以物之名字稱謂(具有自性實體之)物，則所稱謂之物是可稱之物，若以物之名字稱謂非(具有自性實體之)物，則雖有物之名而却非「名符其實」之物；因此，物不會因為名言之附麗，而改變其無自性的性格。^[20]

僧肇在〈不真空論〉亦批評前人對空宗的錯誤理解。他批評「心無宗」說：「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無」，並評其得失：「此得在於神靜，失在於物虛」^[21]，意思是說，此宗「空心不空色」，它能夠認識到心之虛靜，但未能了解萬物的緣起性空的性格。僧肇批評「本無宗」說：「本無者，情尚於無，多觸言以賓無。故非有，有即無；非無，無即無」^[22]，意思是說，此宗情偏重於無，言說皆向於無，這樣就與「非有非無」、「雙遮雙遣」、不著二邊的中道思想不相應。^[23]僧肇又批評「即色宗」，他首先提出即色宗的立場：「即色者，明色不自色，故雖色而非色也」^[24]，意思是說，此宗認為萬法因緣所成，色不自有，因此「雖色而

非色」。僧肇批評說：「夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉？此直語色不自色，未領色之非色也」[25]，僧肇最後兩句指出，即色宗雖明「色不自色」，但其實並未真正領會「色之非色」，因為色當體即空，豈待由因緣所構成而之後才成為色呢？「即色宗」不知色當體空，猶存假有也。[26]這是站在「體法空」的立場來批評「析法空」，僧肇說：「故經云：『色之性空，非色敗空』，以明夫聖人之於物也，即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉？」[27]萬物當體，即空自虛，豈待緣散敗滅後才成為空呢？即色宗知因緣所成，意存假有，不曉體法空，未知「真空」，故仍偏在有；本無宗則偏在無，兩者皆未懂中道。中道觀認為，萬物非有非無，萬物非自有，待緣而後有，故非真有；萬物若無，則不應隨緣而起，既起則非無，這正是雙遮雙遣、不著二邊之中道觀。[28]

最後，我們簡單介紹僧肇〈物不遷論〉的思想。我們知道，佛家有二諦的思想，假諦說無常、遷動、變化等等，此是語言所對之境，真諦則說恒常、不動、寂靜等等，此非語言所能表述之境。佛家常言「真俗不二」，僧肇亦言「動靜一如」，很明顯，僧肇

在此論文想說明，從真諦的觀點，物並不遷動，並希望調和真俗二諦，說明動靜一如。不過，佛家的真諦超越言說，而〈物不遷論〉仍是語言的境界，據筆者理解，僧肇似乎並不十分成功，他只是從兩個不同的觀點看假諦，一個觀點認為物動非靜，另一觀點認為物靜非動，於是得出「即動即靜，動靜一如」的結論。他說：「夫人之所謂動，以昔物不至今，故曰動而非靜；我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去」[29]，意思是說，「常人」和僧肇都承認「昔物不至今」，常人從「今日」的觀點看「昔日」(即「從今以望昔」)，昔物不至今，昔物變遷了(例如已去世)，故不來(至今)[按：從「今日」的觀點，昔日已變遷的事物當然不來至「今日」]，故動而非靜；可是僧肇却從「昔日」的觀點看「昔日」(即「從昔以望昔」)，昔物不至今，從「昔日」的觀點看「昔日」，當然事物沒有變遷，故不去(至今)[按：從「昔日」的觀點看，昔物從未變遷或離開昔日，當然是「不去」]，故靜而非動。[30]僧肇認為後者的觀點較接近真理，故有「旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周」的吊詭的說法。[31]

[5]關於僧肇的生平，可參看：(1)李潤生《僧肇》，台北：東大圖書公司，1989，頁1-5；(2)劉貴傑《僧肇思想研究——魏晉玄學與佛教思想之交涉》，台北：文史哲出版社，1985，頁5-7。

註釋：

[1]梁·慧皎撰《高僧傳》，T50.365a(即《大正藏》卷五十，頁365上)。

[2]梁《高僧傳》，T50.365a。

[3]梁《高僧傳》，T50.365a。

[4]梁《高僧傳》，T50.365a。

[6]般若乃眾生本具的超越智慧，眾生由於般若的緣故而渡到解脫的彼岸。

[7]僧肇〈般若無知論〉云：「是以聖人以無知之般若，照彼無相之真諦」(T45.153c)。

[8]僧肇〈般若無知論〉云：「智有窮幽之鑿，而無知焉」(T45.153b)，又云：「本無惑取之知，不可以知名哉」(T45.153c)。

[9]僧肇〈般若無知論〉引經云：「般若與諸法，亦不一相，亦不異相」(T45.154c)；這裡，「諸法」指真諦。

[10]僧肇〈般若無知論〉，T45.154c。

[11]僧肇〈般若無知論〉云：「此則聖所不能同，用也」(T45.154c)；這裡，「聖」指「能照」之聖心(即般若)，「所」指「所照」(即真諦)。

[12]〈般若無知論〉，T45.154c。

[13]僧肇〈般若無知論〉云：「此則聖所不能異，寂也」(T45.154c)。

[14]〈般若無知論〉，T45.154c。

[15]〈般若無知論〉，T45.154b。

[16]唐君毅《中國哲學原論：原道篇三》，台北：學生書局，1984，頁27，34。

[17]僧肇〈不真空論〉，T45.152c。

[18]〈不真空論〉，T45.152c。

[19]〈不真空論〉，T45.152a。

[20]可參看：(1)元康《肇論疏》，T45.172a；(2)李潤生《僧肇》，頁139；(3)涂艷秋《僧肇思想探究》，台北：東初出版社，1995，頁146-147。

[21]〈不真空論〉，T45.152a。

[22]〈不真空論〉，T45.152a。

[23]元康《肇論疏》，T45.171c。

[24]〈不真空論〉，T45.152a。

[25]〈不真空論〉，T45.152a。

[26]僧肇對即色宗的批評較難了解，這裡筆者基本上依元康《肇論疏》的解釋，他說：「若當色自是色，可名有色；若待緣色成果色者，是則色非定色也」，又說：「此…但知言色非自色，因緣而成，而不知色本是空，猶存假有也」(T45.171c)。

[27]〈不真空論〉，T45.152b。

[28]〈不真空論〉，T45.152c。請讀者注意：即色宗以緣起來證成(假)有，中道則以緣起來遮遣有。

[29]僧肇〈物不遷論〉，T45.151a。

[30]李潤生《僧肇》，頁165-167；唐君毅《中國哲學原論：原道篇三》，頁14。

[31]〈物不遷論〉，T45.151b。

康德哲學讀書組

KANT



簡介：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，康德對政治哲學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。本讀書組的設立，便是選讀康德有關哲學與政治及宗教的經典論著，俾使社會人士對其學說有更全面的了解。

華夏書院

香港人文哲學會

基督教人文學會

合辦

各講時間表

日期：08/07/2006 題目：論原罪及人性中的根本惡
報告者：劉桂標博士（華夏書院人文學部主任）

研讀材料：《單在理性範圍內的宗教》(*Religion Within the Limits of Reason Alone*)第一部

日期：15/07/2006 題目：論道德的最高原則
報告者：方世豪先生（香港人文哲學會會長）

研讀材料：《道德形上學的基本原則》(*Groundwork of the Metaphysics of Morals*)第二節

日期：22/07/2006 題目：論圓善與上帝存在
報告者：劉桂標博士（華夏書院人文學部主任）

研讀材料：《實踐理性批判》(*Critique of Practical Reason*)第一部卷二第二章

日期：29/07/2006 題目：論永久和平
報告者：陳成斌先生（美國馬里蘭州大學哲學系博士研究生）

研讀材料：《論永久和平》(*Perpetual Peace*)

日期：2006年7月8日起逢星期六舉行，共四次，為期約一個月
時間：下午四時半至六時半
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
查詢：電話27213831、23950681（華夏書院，下午二時至八時辦公）
網頁<http://www.hkshp.org>（香港人文哲學會）
<http://www.christianroundtable.org/forum>（基督教人文學會）
歡迎任何有興趣之人士依時出席，為免向隅，請早入座。

● 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。