



第一三八期

二〇〇五年六月

#### 人文論壇

教學語言的反省

方世豪 頁 2

#### 宋明理學

重構論：一種可能的主張——試論宋明理學  
的本體論定位問題

熊 凱 頁 4

#### 回應文章

《的解〈指物論〉》之修訂

陳漢通 頁 9

#### 哲學與文化

我們信仰什麼？——中西文化中的人性與價值

周劍銘 頁 15

#### 本會通訊

中西哲學講座(系列八) 頁 24

華夏人文學課程—夏季(2005年7月至9月) 頁 25

稿約及入會表格 頁 31

編輯人語 頁 32

華夏人文學課程及時間表(春季) 頁 32

香港人文哲學學會出版

撰文：方世豪

## 教學語言的反省

**政**府諮詢有關教學語言的政策，名為諮詢，實際是硬銷。只要參加過一兩次這些諮詢會，看看那些高官的態度口脛，你對這真相信肯定會毫不猶疑地相信了。不過，政府雖然無心諮詢，也不代表它就一定錯。我不是認為政府錯，或是政府對，只是沒有信心。最少在教學語言政策上，政府就很搖擺，一時一樣，你很難說它對錯，因為教署一時要母語教學，一時又要英語教學，一時又說要普通話教學，不知那個才是真要硬銷的產品。就諮詢文件和宣傳短片看來，現在表面是銷母語教學的。暫且不理會可能的政治目的，就當是銷母語教學來看，最少是說為學生好，不宜反對。但我想討論的是在這問題上的家長反應。

在電台節目上常聽到家長打電話訴苦，很擔心母語教學下子女的英文學不好，因此而前途盡毀。這些聲音很普遍，所以政府的宣傳也針對這一點，找來教育專家說母語教學也可以學好英文，安定家長的心。我奇怪的是，由母語教學會擔心到英文水平？這兩者有何關係？為甚麼家長們會這樣思考？我且代為想像一下，可能是因為用了母語教學，平日上課時用英文少了，所以英文水平低落了。英文水平差，在社會上謀生競爭的能力差了，所以未來的生活沒有保障，前途灰暗。所以教署高不斷安慰家長們，英文水平不會差，似乎只要解決了英文水平的問題，一切教學的問題就解決了。彷彿英文水平好，便甚麼都不用學，前途就自然一片光明。

我且由最初的問題開始，為甚麼要討論母語教學呢？當然是想要解決「教學」的問題。所以最初要問的問題是，老師要「教」甚麼？學生要「學」甚麼？孔子的教學，「教」是教學生怎樣做人，怎樣生活，學生「學」是學怎樣去做人，怎樣去生活。孔子認為這才是人的最

值得學的東西，最有價值的東西，人最重要是學懂做一個堂堂正正、頂天立地的人。我的老師牟宗三，他教我們認識中國文化，認為這是作為中國人最重要要學習的，因此不斷講學就是講中國哲學。如果「教學」是要學做人，學做中國人，學中國文化，則問題是可不可以用母語作為教學語言來學做人呢？香港人的母語當然是指廣東話，可不可以用廣東話教學生做人？請問各位家長在家中教孩子是用外語還是母語呢？用甚麼語言學中國文化就更加明顯，試想像用英語講解唐詩，可以怎樣解釋呢？當然，你可能以為孔子是五千多年前的人，他那一套太舊了，現在已沒有人再說上學是學做人。就算是學中國文化，也都是古老的東西，牟先生也已作古了，都是太舊。總之，現在的人不講這些了。

我又暫且放下這些崇高的價值和理想，就當現在「教學」已不再教和學這些價值和理想，因為現在香港的社會受西方文化影響，走知識方向的路，在學校學的不是「做人」，而是知識，而且是很多不同科目的知識。事實上，現在的學校確是有很多科目，學生要學很多不同的學科，這些就是知識。知識很重要嘛！知識就是力量！當然要多學知識。知識包括中文、英文、數學、科學、常識、通識、歷史、經濟等等不同的科目。如果教學的內容是知識，則學生便要學到這些知識，了解這些知識。如果教學的主要作用是傳授知識，便應以「學生是否學到這些知識」作為教學是否有有效的標準。即是學到知識便是好的教學，學不到便不是好的教學。那麼傳授這些不同學科的知識用母語好呢？還是用外語更好？例如：數學，用母語教導容易明白呢？還是用英語容易明白呢？母語是一個人最熟悉的語言，無論是聽或講，都是最得心應手的。用最得心應手的語言來學數學，自然是最容易明白的，這個道理不言而喻。所以按

道理，用母語作教學語言，學知識的效果自然是最好，因何會選用外語呢？

其中一個原因是因為現在的學科知識是由西方傳入，原本是用外語作語言，用外語來傳授更原汁原味。這些西方傳入的科目，參考書也是用外語寫成，要深入研究，便必須用外語，甚至說甚麼和國外的國際學術界接軌。有些家長擔心學生進入大學後，使用外語學習這些科目會出現困難。我想，如果因為與大學某學科要求涵接而在中小學階段已用外語教學，這會不會有些本末倒置？如能在基礎時作好好的明白了解，在深造時才容易進行深入思考，如果基礎時已不明白不了解，又怎能作深造研究呢？而且用母語作教學語言，不代表不懂外語，又怎會出現讀大學的困難呢？

如果說學習的目的是學知識，用母語作教學語言，便是有利於知識的學習，按理不應反對。但家長們的意見好像不是這樣，他們說用母語教學，會學不好英文。他們不是說學不好做人，也不是學不好中國文化，甚至不是學不好知識，而是學不好英文。這意見好像是說，上學學習的知識只是英文，而學習英文的方法是用英語作教學語言，不論甚麼科目。因為這意見的緣故，教署官員和政府宣傳短片都強調說：用母語教學也可以學到好的英文。如果認同了上學只是學習英文的前提，則教署這結論便不甚堅穩了，可能用英語教學會好些。但如果返回求學的目的，這「只學英文」便不能成立，更不能用來反對母語教學。你如何能說用英語教數學和歷史學生會容易明白呢？因此用母語教學就學不好英文的論點是不對題的。

若把這點也放下，我們也來關心一下英文的成績。是不是用母語教學，英文就不好呢？據我個人經驗，學習一種語言，要學得好，必須透過大量閱讀優秀的作品，你的語文能力便自然提升，這是學習語言的不二法

門。所以一定要經過多年的累積，沒有捷徑。這方法是適用於各種語言，包括中文和英文。家長們如果想子女的英文學得好，就是平時叫子女多閱讀優秀作品，自然就會進步，而不是上課時用甚麼語言教學。

還有一點想提的，就是如果用英語教學能學好英文，所以主張用英語教學，那麼，是不是不需要學中文呢？還是中文自然會好？為甚麼不能因為母語教學能學好中文而主張用母語教學呢？中文也是需要大量閱讀累積才可以學得好的語文，但就是不重視，而只重視英文，香港人的文化意識於此可見一斑。

當然，主張英語教學的家長不是無理取鬧，而是關心子女的前途，因為英文不好，則前途盡毀。不要論出國發展或國際化問題，就是在香港社會找工作和升學，不懂英語，便不能和別人競爭，因此想要有好的前途，英語一定要好。這才是家長最關心子女未來的重點。

說到最後，這個其實是文化意識的問題。人有很多不同的價值，最重要是人有人的價值。人要做一個人是最重要的，人先要做一個真實具體的人，生於此地，此境，便是中國人，我們便要做一個真實的中國人。但自香港全盤西化後，中國人的身份模糊了，不認識了。香港人除了全盤西化，還全盤物化了。人的價值只是經濟標準衡量，因此找工作是很重要的，是人的價值、身份的標準，不單純是求生活那麼簡單。在西化、物化了的人生標準下，要懂英語、能賺錢者才是標準的好人，所以學生學習的便是要懂英語、懂賺錢的知識，其他一切不算知識，更遑論做人、中國文化等理想了。

我以為，為學不只是學英語，也不只是學找工作，而是學為人。牟先生說：「無論為人或為學同是要拿出我們的真實生命才能夠有點真實的結果。」如果我們求學與為人也會有點結果就好了。

撰文：熊 凱(南京大學哲學系博士研究生)

## 重構論：一種可能的主張——試論宋明理學本體論的定位問題

[摘要]本文從中西文化對話與比較的角度，運用本體與價值合一的方法，以探討什麼是本體論、什麼是中國傳統思想本體論，進而對宋明理學本體論的定位問題進行分析。本文認為，既然《中庸》《孟子》《易傳》代表先秦儒家的本體構建，那麼宋明理學就不可能創建儒家的本體論，而是在於本體論的重構。這種重構主要表現為理論化、系統化的新哲學體系的出現。從理論結構來看兩大本體論形成統一，從思維方法看中國傳統的兩大思維方式走向融合，新的本體論的思維方式形成。

關鍵字：本體論；宋明理學；佛學；重構

**宋**明理學本體論的定位問題，主要是關於宋明理學是否創建儒家本體論的問題，當然也包括如何看待其與佛道兩家的關聯問題。應該說，這是現代學者探討的一個熱門話題。學術界從不同的視角和方法，進行了很多富有價值的探討，出現了很多爭論。爭論不僅反映中國儒學自身脈絡的梳理、與佛學的思想關係，而且牽涉到了中西文化的溝通與對話、詮釋與構建所面臨的話語權問題，因此，對於這一現代學術問題的研究，就有著重要的理論價值和現實意義。本文試圖綜合上述立場與方法，對宋明理學本體論的定位問題談點自己的看法。

### (一)

要探討宋明理學本體論的定位問題，首先就必須回答一個問題：那就是儒家自身傳統先秦哲學中是否存

有本體論思想？對此，學術界歷來存有爭議，多數學者持否定的態度。孫以楷先生認為：「宋代理學……效法佛道對天道物理的精深思辨，因而既克服了儒學的庸淺，又擯棄了佛道的空寂，構造了中國古代哲學的本體論。」[1]這種觀點認為宋明理學受佛、道天道物理的精深思辨而建構了本體論，基本上否認先秦儒學有本體論。當然，也有一些學者提出了一些不同的說法。如成中英先生認為：「以性為天的內在化的存在，故人與天有本體的一致，人之為人的目的就在於實現性之本體以達到天人合一，與天地參的目標。」[2]在其文章就多次把「性論」作為先秦儒學的本體論。

學術界圍繞這一問題的分歧，深入分析可以發現，歸結在什麼是哲學本體論特別是中國哲學本體論上，如果更進一步的話，可以歸結為如何看待中國傳統哲學包括儒釋道三家的本體論問題以及在何種意義上來提出中國哲學自己的本體論主張問題。因為哲學與本體論這些概念範疇，都不是中國傳統思想所自有的，都是近代以來西學東漸的舶來物。那麼由此而引發的關於中國哲學合法性問題以及學術界對於中國儒家哲學本體論問題的爭論，在這種意義上基本可以歸為同一個問題，就是近現代中國哲學與西方哲學的溝通與對話、詮釋與構建所面臨的話語權問題。因此，就深層看，宋明理學本體論的定位問題，就不僅僅是一個中國傳統哲學的問題，而是牽涉到中西文化的溝通與對話、詮釋與構建所面臨的話語權問題，是一個現代學術問題。

近代以來，胡適《中國哲學史大綱》對傳統中國學術的範式變革，為中國哲學確立了基本的理論軌範，但

其完全按照西方哲學的觀念框架、話語系統對中國文化傳統加以梳理、編排和改造,這使它同時也包含了肢解、扭曲中國傳統思想,甚至使之面目全非的理論可能性。蒙培元先生曾指出以「西方的實體論哲學來分析中國哲學,結果,中國哲學的許多重要概念、範疇,如道、氣、陰陽、理、性、命、心等等,被說成是實體概念,而且要分出精神實體與物質實體。但是,這樣講中國哲學,其實是有問題的。」[3]

這表明,現代學者已經認識到,雖然我們可以借鑒西方哲學的概念範疇來構建、詮釋中國哲學,但絕不能嚴格的按照西方哲學的話語系統來開展,應該在吸收西方的話語系統的同時,堅持話語詮釋的普遍性與特殊性原則。普遍性要求我們可以採用西方思想的概念範疇和思想,以他們為參照系,實現與西方的對話溝通,與世界接軌;特殊性要求我們強調中國哲學自身的內容,就是採納西方的話語系統,也必然發生意義的轉換,我們完全可以在中西對話的過程當中強調自身的話語權。這樣,中國現代哲學雖然採用西方話語概念,但只是適應中西對話與表達的需要。由於它代表中國人自己的理解,就同一概念範疇而言,差異自然是不可避免,而不可能完全同一,特別是在傳統文化的解讀方面。

蒙培元先生在談到中國哲學與西方哲學本體論的區別問題時,認為「西方哲學所說的本體,就是實體」。「中國哲學所說的本體,不是實體,而是本源性存在,或潛在性存在,是一種創造與發展的可能性,其實現則靠作用、功能。這就是中國哲學的『體用觀』。它講本體與作用的關係,最終導向本體與功夫的關係」。而「本體的實現最終靠功夫,作用全在功夫上。這是一個過程,其存在方式就是境界。本體存在實現為境界,……本體境界就是功夫境界。」[4]簡而言之,中國哲學所說的本體,是作為本源性存在,是一種創造與發展的可能性;本體論探討的是「體」「用」的關係,並最終導向本體與功夫、境界的關係。蒙培元先生這一觀點雖然基本上是從儒學的角度來談論中國傳統哲學的本體論問題,但是就歷史上中國傳統哲學自身來考察,不僅僅適用儒家,佛教、道家道教大致也是這種思路。

按照這種觀點,我們再來看關於先秦儒學是否存在本體論的爭論,問題就很明顯了。主張儒學自身先秦以來的傳統哲學沒有本體論的學者基本上是由於他們是從西方的話語的角度來定義本體論的,得出這樣的結論是很自然的;而主張先秦以來的傳統儒學存在本體論,則主要是側重強調中國哲學的自身內涵而來的。可以說,基本上是兩種不同的理路。

按照後一種理路,對先秦眾多典籍進行考察,可以發現先秦儒家哲學存在著以《中庸》《孟子》《易傳》等為代表的、基於天人關係的本體論思想,而不是由宋明理學受佛學影響以後才建構的。從《中庸》的「誠者天之道也,思誠者人之道也」、「誠者物之始終,不誠無物」「唯天下至誠,為能盡其性;能盡其性,則能盡人之性;能盡人之性,則能盡物之性;能盡物之性,則可以贊天地之化育;可以贊天地之化育,則可以與天地參矣」,到孟子的「心所同然者,何也?謂理也,義也。聖人先得我心之所同然耳」、「萬物皆備於我,反身而誠」、「盡其心者,知其性也。知其性,則知天矣。存其心,養其性,所以事天也。殀壽不貳,修身以俟之,所以立命也。」(《孟子·盡心章句上》)再到《易傳》的「易有太極,是生兩儀,兩儀生四象,四象生八卦」、「一陰一陽之謂道,繼之者善也,成之者性也」、「形而上謂之道,形而下謂之器」,實際上都是沿著這一理路而展開的。

就整個儒學思想史來看,思孟學派、《易傳》奠定了中國儒學心性論的基本範式,他們以直覺思維方式為主來構建本體論,通過「天人合一」的理路,以探討「體」、「用」關係為基本脈絡,貫通了本體與價值。他們把「天道」作為人道的先驗性與超越性的終極根據和賦予者,並通過「性」這一仲介,而使天人合一,並且推展出倫理、價值與境界,從而生命個體達到與無限的「天道」合一。宋明理學都不僅未脫此範式,而且不斷地對之加以強化和深化。因此,宋明理學本體論的定位可以認為是合乎儒家自身邏輯思維發展演變的結果,雖然它也受到了佛學的深刻影響,而以前純粹認為是佛教影響的結果的觀點是值得商榷。

(二)

宋明理學本體論發自先秦儒學，卻又與先秦儒學有明顯差異，這些差異的產生，在我看來，即是由於宋明理學對儒家本體論重構所致。而重構擺脫不了佛學對宋明理學的重要影響，這主要表現在：促使傳統儒家本體論由自發走向自覺，逐漸理論化、系統化，產生新的本體論的思維模式，建構較為完整的哲學思想體系。具體而言，結合佛學的影響來看，宋明理學對於儒學本體論的重構，可以從以下兩方面來加以考察。

從思維結構來看，宋明理學對儒學本體論的重構，主要表現在促使儒家傳統中的兩種本體論形成一有機的整體。先秦儒家本體論，無論《中庸》的「誠」，還是孟子的「心」範疇，實際上都是一種價值本體，儒家的倫理價值缺乏宇宙論形而上的依託；而《易傳》裏的「太極」主要是宇宙本體論，而沒有價值論，這導致儒學在無論在理論結構還是思辨形式上有著重大的缺憾。東漢末以來，儒學式微。至唐宋韓愈、范仲淹、孫復等有識之士力倡儒學，但終因傳統儒學先天性的哲學貧乏以及思辨不足的理論特點，使之很難通過自身的理論更新以取代佛道而恢復其統治地位，對傳統儒學本體論進行理論再造乃勢所必然。

在儒學本體論的重構上，宋明理學家不約而同的選擇了佛學。佛教傳入中國後，由於中國傳統思想的影響，佛學沿著法性-佛性-心性的線索，逐漸把「心」提高到本體的地位，從而走上了中國化的道路，形成中國佛學心性論，佛學中國化由竺道生開其先。竺道生融彙佛學般若學和涅槃學，提出「一切眾生皆有佛性」的主張。佛性即眾生本性，由於妄相所蔽而不現，只有去妄破執，體悟自心，才是證得般若，涅槃解脫，這表明竺道生開始把心性作為成佛的依據。禪宗進一步明確提出「真如之性，即是本心。」心即是現實的知覺靈明之心，人的一切思慮營為，皆成佛道，它就是清淨之體，這樣心與性便合而為一。這些主張實際上把成佛由對外在諸法實相之假有空性的體認逐漸內化為對於人之心性本體的追求，而這種追求最終也就是本體價值的終極實

現——涅槃成佛。這樣一方面把佛性賦予外界的萬事萬物，而不拘於人；另一方面把佛性與心性、本體與價值連接起來，宇宙本體論與作為價值本體的心性論走向統一。中國佛性論與孟子「盡心盡性知天」的心性論思想理路有許多相似之處，這些對以後宋明理學的本體價值合一的路向有著重要的意義。

北宋周敦頤在佛教般若學的影響下，率先在「本然之全體」上建立了以儒家倫理道德為核心的本體論的邏輯結構，開儒學本體論重構之先河。其本體論認為「無極而太極。太極動而生陽，動極而靜；靜而生陰。靜極而動。一動一靜，互為其根」。「無極而太極」的過程，即是大化流行出萬物的世界。《太極圖說》進而由「無極而太極」的宇宙本體論觀點提出「主靜立人極」價值本體的思想，「聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉」[5]。而「立人極」就是「立誠」。人性之中正仁義來自於誠。作為聖人之本的誠是寂然不動的，「寂然不動者，誠也」[6]、「誠，五常之本，百行之源也。靜而無動有，至正而明達也。」[7]周敦頤把誠與靜看作一事，這充分表現了周敦頤深受佛學的影響。周敦頤的思想要旨在「明天理之本源，究萬物之始終」，落腳始終不離人性、人倫道德，其理路與隋唐時期的佛性論基本一致，即把佛性心性化，心性佛性化。

程朱重構儒家本體論的基本主張是「性即理」，以理言性是程朱理學的一大特點。受佛教「真如」「法界」以及華嚴宗理事無礙理論的影響，程朱認為「天下只有一個理」，「萬物皆只是一個天理」[8]。而「一物之理即萬物之理」[9]，「物有萬殊，事有萬變，統之以一，則無能違也」[10]。程朱說「天下之志萬殊，理則一也。君子明理，故能通天下之志。聖人視億兆之心猶一心者，通於理而已」[11]

「天理」在人身上的體現即「性」，「性即理也，所謂理，性是也」[12]，這種「性」，其內容是仁、義、禮、智、信，是天命之性，是「天然完全自足之物」[13](P1)，這樣宇宙與價值本體便被連接起來。「理一分殊」通過「性」把封建倫理綱常融入「理」的範疇之內，把儒家的倫理綱常道德原則，作為宇宙萬物的最終本源

和唯一的主宰者，給予儒家倫理道德本體論的意義。為儒家「親親」、「仁民」、「愛物」、「等差」的倫理政治找到了形而上的根據。這些都是傳統儒學所沒有的特點。

陸王心學汲取了佛教「三界唯識」、「萬法唯心」等學說，從思想上發展了孟子的「心性論」，最終導出王陽明的「致良知」。陸王的基本主張是心本論，心外無理、心外無物、心外無事。事雖萬殊，不離一心。禪宗亦認為，「當知法界性一切惟心造。心生法生，心滅法滅。萬行不離一心，一心不離萬行」。陸王以一心來通貫萬事，一心具眾理。即心即理，即心即物，心外無理，亦即心外無事。一心所攝，然後散之則為萬殊，約之本于一心。王陽明進而把心之體界定為良知。「天地萬物，俱在我良知的發用流行中，何嘗又有一物超于良知之外，能作得障礙？」（《傳習錄》下）良知不僅具有孟子的仁、義、禮、智等天賦的道德意識，而且同時也作為生天地，化萬物之本體。這樣，王陽明就把天道的宇宙本體與儒家價值本體融會為一體，使天理與良知相契合。

王陽明的「良知論」，民初學者章太炎曾經評論道：「天理猶佛家言真如，良知猶佛家言本覺」（《蕪漢昌言·卷二》）。陸王心學融攝佛教定慧二學，以「心」作為道德與認知的先驗之源，揭示了內心的道德準則與宇宙普遍之理的同理性。以心智頓悟「理」世界；以易簡工夫，不立文字，發明本心，相承禪風；以良背行庭，無我無物相融合，把佛教「諸法無我」和儒家心性修養理論提升為道德意境與誠明氣象的圓融無礙境界。

宋明理學這種心性本體論的發明，對於傳統儒學的思維方式的變革產生重大的影響，這突出表現在一種新的本體論的思維模式的形成。先秦儒家的思想傳統中主要存在兩種思維模式：天人合一與陰陽五行。前者導致了儒家價值本體論的形成，而後者則在於形成宇宙論方面，兩者並沒有形成有機的統一。歷史上最早進行這種努力的是西漢的董仲舒。董仲舒結合了這兩種思維方式，吸收當時的陰陽五行家的思想，而提出了他的天人感應的神學理論。但是這種理論是很粗糙的，在思想上缺乏創新。兩者並沒有形成有機的統一，而且也沒有整

合出什麼新的東西出來。佛教的影響促使這種統一成為可能。這是因為佛學的思辨性要比儒學高明精微得多，「推萬法，窮理盡性，至於本原，則佛教方為決了。」（《原人論》）佛學的傳入，大大提高了中國人的思維水平以及對超越性的理解。在中國佛教心性論的影響下，宋明理學通過「心」、「性」，把封建倫理綱常融入「理」的範疇之內，給予儒家倫理道德宇宙本體論的意義，這種思維結構上的變化，必然直接導致了他們在思維方式上的重大變革，一種新的本體論的思維模式的出現。

周敦頤的《太極圖說》可以作為這種新的本體論的思維模式的最早形態。「無極而太極。太極動而生陽，動極而靜；靜而生陰。靜極而動。一動一靜，互為其根」。周敦頤由陰陽感通之理，推言人道，把經過佛學薰染後變成「無欲故靜」的《中庸》裏面的「誠」作為德性之本，以此連接天道人道，進而提出「聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉」，「立人極」即是五常百行由是生，剛柔善惡因以別，即是天人合一的價值追求的最終實現：「天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶」。周敦頤由「無極而太極」的本體論而推延至主靜立人極的境界論，這種思維方式，實際上就是受到了般若中觀學體用同源思想的影響，不執有，不滯無，有無雙譴，又同時蘊涵了天人合一、陰陽五行兩種思維模式。

周敦頤的思維模式與傳統的思維模式有了鮮明的不同，實際上標誌著一種新的思維模式即本體論的思維模式的形成。賴永海先生把它歸納為「天人本無二，更不必言合，亦即天道、心性本是一體，都是理（或心）的體現，在天曰天理，在人為心性」。<sup>[14]</sup>他進一步解釋道「宋明理學之天理，與傳統的作為世界萬物之主宰或人倫道德之立法者的『天道』不盡相同，它同『理』『心性』名異而實同，都是世間萬物乃至人倫道德的本體。」<sup>[15]</sup>

這表明，如果說儒家以前所談論的天道，主要是從倫理立法或者是從自然之理的角度來談的話，那麼宋明理學則在相當程度上結合了上面兩種角度，由即體即用的體用論的角度來探討。本體論的思維模式對於宋明理學有著重要的影響，邵雍由象數易理，窮天人性命之



際，主「太極一心」，以倡《孟子》盡心知性之論。程朱理學、陸王心學由天人合一、陰陽五行之結合進而主張天人同體、天人不二。這些都是本體論的思維模式的具體運用。而張載的「民吾同胞」，「乾坤父母」、二程的「體用一源，顯微無間」、(7)[16]朱熹的「聖人與天地同體」以及陸九淵的「宇宙即吾心，無吾心即宇宙」、「即心即理」，實際上都是這種思維方式的表現。

朱熹的「理一分殊」，充分體現了本體論思維模式。華嚴宗以「法界」作為一至真至淨之本體，學佛之最終目標就在於返歸，以「一多相攝」的思辯模式，體證清淨本體、與其合一、這種本體化思維模式深刻影響著朱熹。「釋氏雲：『一月普現一切水，一切水月一月攝』，是那釋氏也窺見這個道理」。(《朱子語類》卷十八)認為「天地之間，人物之衆，其理本一，而其分未嘗不殊也。」(《孟子或問》卷一)。朱熹的太極(理)本體論，以「一多相攝」、「理一分殊」的思辯形式為仲介，構成一多關係網絡，自上而下，自外而內地衍生推演；以陰陽二氣的周流六虛、生生不息「安頓」天理，使形而上倫理價值本體「掛搭」于現實的人物之中，以呈現「人人有一太極，事事有一太極」，從而融中國佛性論和儒家心性論為一，體用一如，完成了理學的系統化。

宋明理學大量地汲取中國佛教心性論思想，以改造和發展先秦儒學，但是同時也對佛教心性論進行批評。這裏可以以明代羅欽順儒佛之辨為代表。羅欽順認為佛家所言之性以及所謂空相、覺相，實際都是心之知覺，而佛家不知，所以說它是「有見於心，無見於性」。他更進一步以道心人心來看儒佛，「吾儒言心，彼亦言心，吾儒言性，彼亦言性，吾儒言寂感，彼亦言寂感……然吾儒見得人心道心分明有別，彼則混然無別矣，安得同？」(《困知記》續卷下)，這表明，在心性本體論發明上，儒佛有著重大區別的。

### (三)

綜上所述，宋明理學本體論的定位問題，即創建儒家本體論還是重構了本體論？從表層看主要在於對

中國儒學自身脈絡的梳理、以及如何看待儒佛之間的關聯問題，可謂老問題。但是從深層看，這一問題的產生，卻是由於現代中西文化的溝通與對話、詮釋與構建而來，所以說又是一個嚴肅的現代學術問題。由於近現代以來儒學式微，西方的思維方式、話語盛行，我們對於中國傳統思想的解讀存在許多傾向性問題。這些問題要求我們研究者去面對、去解決。我們的主張是在吸收借鑒西方哲學的概念範疇來進行中西對話的同時，必須堅持話語詮釋的普遍性與特殊性原則，不能嚴格的按照西方的話語系統來要求中國傳統思想。

既然先秦儒家存在《中庸》《孟子》《易傳》等的本體構建，宋明理學儒家本體論的定位就只能是重構。從宇宙與價值本體合一的角度看，先秦儒學雖然奠定了中國儒學本體論的基本範式，但是在理論結構、形而上方面的存在重大的不足。宋明理學大量吸收佛教的思辨義理，重構儒家本體論，以維護儒學形而上方面的權威。他們試圖構建一個既能夠包容佛教形而上的趣味與方法，又能夠超越佛學思辨，實現虛實相貫、有無相即、體用本末融通無礙、圓滿的哲學體系，進而形成自己獨特的思想範疇、系統的思辯結構以及新的思維模式本體論的思維模式。這順應了儒學進一步本體化的內在要求，極大地促進了儒學理論的發展。宋明理學這種本體論的重構，客觀上也為佛學在宋明時期進一步中國化提出了更高的要求，實際上，這也是佛教自身思想發展的一種內在需要和邏輯必然。

### 參考書目：

- [1] 孫以楷《朱熹與道家》，《文史哲》1992年第1期
- [2]《中國哲學範疇問題初探》，成中英，(美國)，見《中國哲學範疇集》，北京：人民出版社，1985。
- [3] 蒙培元，《實體與境界》，《蒙培元文集》  
<http://www.confucius2000.com/poetry/shtyj.htm>
- [4] 同上
- [5]《周敦頤全集》，卷一。
- [6] 同上



[7] 同上

[8] 程穎，程頤.二程集.北京:中華書局，1981，第30頁。

[9] 同上，第13頁

[10]同上，第858頁

[11]同上，第747頁

[12]同上，第292頁

[13]同上，第1頁

[14]賴永海《中國佛教文化論》。北京：中國青年出版社1999年版，第120頁

[15] 同上

[16]《易傳序》，《伊川易傳》

## 回應文章

撰文：陳漢通

# 《的解〈指物論〉》之修訂

**很**高興有前輩、同好對筆者之文章作出回應，更高興的事……這是反對之聲音。此證明筆者之《的解〈指物論〉》（下文將稱之為舊文章）存在著有待改善的地方，故在此先行多謝岑朗天兄之回應及指導！

筆者其實早就對舊文章有所不滿（因為看得明白的人不多，此筆者之過也），早就想作出改動，唯苦無若岑兄之類的回應，即使改了也無有發表之機會啊！今再一次多謝岑兄！而以下之回應純粹學術之討論，若有衝撞、不敬的說話，懇請岑兄別放在心上、原諒則過。

因岑兄之回應距今又已有多時，而且文章很短，故下文將先引岑兄之文章片段再分別回應：

閱《人文》第一二六期（零四年六月號），陳漢通君賦予《公孫龍子·指物篇》新解，並提出他的四指二物說（篇中「指」有四個意思；「物」也有兩重意義），佩服不已。陳君之解，令〈指物篇〉增加了層次，但也變得異常複雜，跟《公孫龍子》其餘各篇的較簡單思路大有出入。

陳君詮釋下的公孫龍，簡直有現代符號學家的頭腦，而一向對〈指物篇〉的解釋，也頓時顯得膚淺陋薄。

〈指物篇〉一向被認為「難有的解」，是事實，但並非指其主旨深奧難明，而是指篇中章句指指物物一大堆，部份章句理路不明確——一方面恐怕是年歲久遠，傳抄有錯，另一方面，可能根本是公孫龍故佈疑陣，章句難以一一疏通。

對於〈指物篇〉名句「物莫非指，而指非指」，多年以來，理解一直沒有多大分歧。意思大抵是：物名沒有不是由指定而來的，但用以指稱的名並不即是所指稱的物。而這一句，作為篇首句，一般也是以正命題待之。以下二百多字，不外乎此命題的反詰回應和進一步引申。

陳漢通君以反命題視之，並以旨指互換（後來再加一個「指」！），確令人嘆為觀止。

本文基本上不同意陳君所作的大部份詮釋，認為陳

君正好犯了 Umberto Eco 所謂「過度詮釋」的毛病。如果我們接受陳君的詮釋，便要對〈指物篇〉原文動很大的手術。例如，

首先要將論述格式改為對答錄（這問題尚且不大）；

其次，便要把原文中的「指」字，一一分判何為「指」，何為「旨」（而標準又源於內在的解說，即是說，隨陳君說到那裡，分判便作到那裡）；

其三，不少地方要重新標點。而所得的，不見得比傳統詮釋更符合文本。

……

在回應岑兄之前，吾等先來看看牟宗三老師在《中國哲學十九講》第十講之言：

『當初我寫「公孫龍之名理」時，將名實論、堅白論、白馬論、通變論四篇都疏解出來，只有指物論篇一直沒有辦法疏解。我參考了許多人的講法，但仍然解釋不通。例如馮友蘭加進一些觀念，又分別「指」與「物」為二個概念，但仍然不行。因為這篇文章本身的標識界線太少，不表意。要疏解就須要更動文字，添加觀念，但那得有根據才行，因此很難講。……』

另外牟師《名家與荀子》的序：

『...關於《公孫龍子》，吾（牟宗三）只疏解其〈白馬論、通變論、堅白論、名實論〉四篇，〈指物論〉則缺。此篇難得的解，未能著筆。歷來解〈指物論〉者多矣，皆以為能得其解。實則如將作者所參加之思想抽掉，原文仍看不出確定的表意。……』

誠如牟師之所言，應當將後學解者所參加的思想抽掉，才可能看得出公孫龍原文的意思。對此，筆者不得不對公孫龍寫一個「服」字，而筆者認為解決過度詮釋

之道，只得一途，就是對原文逐句逐字翻譯，而不是意譯或註解。

此外、筆者之舊文章曾說「指去手成旨，旨加心成悒」可是卻無有在今譯之中加上「悒」字啊！岑兄可要重新仔細再看一次啊！的而且確，筆者將一篇原本只有兩佰多字、兼且又無有「標點」的古代文章，衍繹成一萬字的文章，這的確容易令人聯想到，這是否、會否詮釋過度呢？岑兄認為筆者對〈指物論〉原文作出很大的手術有三：

1. 論述格式改為問答之格式。
2. 指與旨之分，只隨筆者主觀之決定。
3. 重新標點斷句。

而究其實筆者對《公孫龍子》之各篇皆動了手術，亦唯有如此，方能求得的解（若不是原文有問題的話，相信的解早就已經出現了）。五篇之中〈指物論〉所動之手術，算是最少的了（起碼不用增刪文字）。而重新斷句標點，正正就是因為這篇是古文，本來就是無有標點符號之緣故、之關係也。即使現今最通行的版本《正統道藏》，吾等若依其之所斷，去理解全文的話，仍然是不知所云、難有的解（另外道藏本以「玄學」之旨趣去理解《公孫龍子》，根本就是牛頭不答馬嘴）。

今正正是根據標點之重置，才得以分出「指」與「旨」，才得以改論述格式為徒問師答之格式。更不單止是〈指物四〉被改為徒問師答之格式，其餘三篇〈堅白二、通變三、白馬五〉也由問難者與答難者之問答，改為師徒之問答，此實乃一以貫之，無有例外。亦唯有用師徒之問答，才不會留下尾巴，才可以自圓其說，總該有一方退讓辯論才可以完滿結束吧！

道藏本之解說，根本就是戛然而止，誰也說服不了誰。而師徒之問答格式，筆者在首次翻譯〈白馬論〉之時，就已經發現並使用，這該算是筆者的「創見之一」也。讀者諸君請留意，所謂「指、旨」之分，一經判別，就只有單一之意義，而且是以全篇為準繩，絕不會一時

一樣。如「說服的說話」，此句有兩個「說」字，然其「字」雖同但「音、義」皆異也。類似的還有：

1. 頭髮會長長。
2. 快樂學音樂。
3. 在紙上畫畫。
4. 上車到車上。
5. 讀書分句讀。
- .....

以上五句之「長、樂、畫、上、讀」乃「字」同而「音、義」皆不同之五字。為何多年來，中國人仍沒有另造新字去解決此類問題呢？而如果今天有一篇文章引用了上面五條例句之語句，是否就是「故佈疑陣」呢？如果答案為否，那麼吾等又焉能夠說公孫龍「故佈疑陣、故弄玄虛」呢？

6. 解釋非解譯。
7. 依帳簿收賬。
8. 每人分一份。
9. 樹蔭下陰暗。

以上四句之「釋、帳、份、蔭」與「譯、賬、分、陰」為何又另造了新字呢？此上之例句的「字義、字音」之分別，能夠說是隨「筆者之主觀意願」而作出決定的嗎？很多時一個「字」作動詞或名詞之解釋的話，就已經有兩個意義或多個意義，此於古文更是屢見不鮮。夫「物」之今譯，筆者認為是「東西、thing」，而「物義、definition」就是「被指之物」今簡稱為「被指」，今因為「被指」與「指號」之「箭頭」緊密相接之關係（物←指），故筆者先前將「被指」說成是「指號」，而事實上意義完全相同，即「異名同謂」而已。

若岑兄認為「指號」太過摩登（modern）的話，筆者樂意、願意將「指號」改換成「被指」。但事實上、

被動語句在中文多是負面之意思，故筆者先前沒有想到要採用。所謂負面的意思是說：軍隊被打敗了（此句可以使用）而軍隊被打勝了（此句不可以使用）。況且「文章被寫好了」與「文章寫好了」本為同義，但「文章被寫好了」反而是不合文法（因有歧義之故，即此句可能已經變為問句矣），故「被」字通常是被合法省略的字。再提醒讀者諸君，標點是近世之發明，而語言說話也不會說成「文章被寫好了問號」如此這般之奇形怪狀啊。

另外，指物篇之「四指兩物之說」的確有錯、的確是錯，今更正為「四指三物三謂之說」。查指物篇中、這個「謂」字，也是有三個意思，即「指說、解說、說」，而其中之「指說」就與「指稱」完全等同，更與「手指」有些少關係，但通篇文章卻沒有提到「手指、腳趾」啊！（中文可不承認有「腳指、手趾」此兩詞啊，但吾等卻可以將「腳趾」移植去斷手，而恢復其斷肢之功能，那麼此重續之斷肢，可以叫有「手趾」嗎？）

筆者舊文章曾說：兩物者「實有之物（實物）、物之定義（物義、被指）」。而其實文中卻有三物（因今譯之後，篇中仍留有單一之「物」字存在），故「物」有「物義（被指）、實物、物（東西）」此三個意思，而「物（東西）」仍然是可虛可實之「東西」啊。而四指者即「所旨（object of reference）、被指（物義 definition、指號）、指之（act of reference）、指物（subject of reference, referring expressions）」是也。換言之「旨」只有單一之意義，但其亦等同「物之所旨、物之旨、物所旨、所旨、物旨」但不等同於原文（古文）中之「物指」，而「指」則只有「被指、指之、指物」三義，而其中「被指」完全等同於「物義」，這可說是指物篇中最弔詭的解釋，亦是歷來無人看到及指出的地方。這即是說、指者皆物（指→物）物者皆被指（物←指）是也，即物莫非指是也。但這並不是說、指乃物、物乃指（指=物、物=指）啊，可別弄錯、弄亂啊！據此四指三物三謂之說，才能將〈指物論〉之指指物物，逐一界定，文章之所旨方能清楚的彰顯出來啊！

今借此機會，更改一下舊文章的一些不善、不妥之處：（…唯當作者再次審閱時，發現「指物」是天下之

所有，而「被指」才是天下之所無，有「被指」就自必然有「指號」與「指物」，此如天平之兩端，其關係為……（指 → 物）。「指」…其若為「非實有者」當是「被指、指號、指之」，其若為「實有者」則是「指物」。「旨」物〔名〕，物就是「名」又是「所旨」，指號為恆無，而旨之括號是物的定義也是名的定義。「旨」物 ← 指〔名〕，物就是「被指」，指號為恆有。物乃指者，正確的理解到「指物」包涵「名」，即「名」乃「指物」實例之其一，而「名」所指者「物」也、「物義」也、「物被指」也、「被指之物」也。反之、物乃旨者則錯誤地認為「物」就是「名」，即名者物也……名乃物、物乃旨也（物之左圖乃「物所旨」，物之右圖乃「物所名」，而左右圖因物而通、而等同，故物之各有名而不為指也，故最後物名乃物旨是也），即名符其實、其旨也。此「名符其實」者實乃成見也、誤解也。……）在此可要問一問，為何、物〔旨〕是「包涵」之關係，而不是「指號、指說」之關係呢？即為何是「物所旨」而不是「物所指」呢？

其實這可以另成一篇文章，事實上這亦已經成了另一篇文章，這就是〈名實論〉之所言，故不解〈名實〉者自必然不解〈指物〉矣，此何謂也？今簡單的介紹一下：吾等所謂的「人」到底這個「定義」是什麼呢？吾等要了解此「定義」到什麼之程度，方才能夠「自由自在」的使用此概念、此「人」字呢？要解釋的話，下定義的話，這有一定之難度，而現實上卻很簡單，拿一個人、就拿自己，教其分辨出「你、我、他」三者，就可以「自由自在」地使用此「人」字、此概念矣，那人的定義呢？

吾等事實上根本就毋須理會，而此「人」字之概念，亦自然包涵「古人、今人、未來之人、男人、女人、黑人、白人…」等等。故物〔旨〕之關係並非是「一物多旨」的「指說、指號」關係，而是在何處劃界線之「包涵」關係（機械人是人嗎？生化人是人嗎？植物人是人嗎？），這就是〈名實〉與〈指物〉其主要之分別、之不同啊。岑兄之言：

不過，本文同意陳君其中一個結論：「唯有先解譯

〈名實篇〉……才能解譯〈指物篇〉。」因為〈指物篇〉論述的指物關係，正是跟〈名實篇〉指及的名實關係如環緊扣。

〈名實篇〉講名實相應的政治重要性，因為公孫龍正是明白事物和符號之間，沒有絕對的關係（「名無固宜」）。正因為名實可亂，才須由物講實，由實講位，由位講正，由正其所實講到正名。

〈指物篇〉中有以下一段：「天下無指者，生於物之各有名，不為指也。」如果事物和符號一一相應，實有定名，則某一事物便是某一符號，這時，便不叫做指物關係，叫做名實關係。

〈指物篇〉講的指物關係，指是虛的（天下之所無），物是實的（天下之所有），以虛謂實，但不能倒過來，以實為虛。全篇反反覆覆的，講的不過是這道理。

所以其實〈指物篇〉的篇意很簡單，一句話就說明白：物指的關係，不是以此為彼或替代的關係，不是等如互換的關係，而是指稱的關係（因而沒有必然關係）。

〈指物篇〉之難解，是章句中同一字同一句，往往有多義，如指，既是手指，又是指表，更是用來指表的符號。同是「天下無指」，依不同文理，可視為條件句（如果世間沒指表或沒有用來指表的符號），又可視為否定判斷（世間沒有指表符號 = 指表符號是虛的，不是實有）。

……

今岑兄認為正確的「不能倒過來，以實為虛。」此正正是公孫龍及筆者認為是錯誤的啊！夫「人」是虛、是指，而「我」為實、乃物，今以實物為虛指，而言「我是人」這有何不可？岑兄是「你」，而「你、我」同為實，今再言「你是人」，再加上之前的「我是人」這豈不是「我是你、你是我」嗎？

此「大前提、小前提、結論」之三段論式，筆者就從來無有以此去解譯《公孫龍子》。這是因為使用中文的關係，亦是三段論式之水土不服也，故吾等學起「西方邏輯」來自必事倍而功半啊！而「精確的思考、準確的表達」正正是名家「所追求、所提倡」的東西啊！故「我不是人」而「人家也不是我」這才是真確的，那麼「我豈非不是人」了嗎？故「我是一個人，你也是一個人，但你、我並不是同一個人。」此與「我是人類，你也是人類，雖同是人類，但你、我仍然不是同一個人。」這完全同義，故這兩句都是準確的表達，但也是累贅之表達。

孔子曰：名不正則言不順，言不順則事不成。孔子所著眼的其實是「名正權順」而不是「名正言順」啊。噫！陳君這是否「偷換概念」之詭辯呀？非也、非也，幾多末代君王，名正言順而法令不行，看孔子當時尚有周天子，而周天子當其時也是一個名正言順的天子，卻為何法令不行呢？而孔子又為何要週遊列國去推廣、推銷其學說呢？故孔子所倡者實際是「名正權順」而已（即君君、臣臣、父父、子子之謂也）。而下一層次則是「循名責實」（即問責制是也），最後才是「名正言順」之謂也。

事實上公孫龍也講「名正言順」此與孔子所講的完全相同（亦與諸子百家之所言者同，蓋諸子百家如要推廣其學說的話，其必經語文，一經語文就事必要名正言順，否則如何服眾？），故其實「儒、道、墨、法、名、陰陽……」各家皆將其學說推向「政治」之途，此實踐是也，而「名家」中的公孫龍則在此層次而再上，繼而進入「邏輯、語言哲學、元語言……」之層次，此實屬異數、亦異類是也。

所謂「名實可亂」者，吾等可看看「只許州官放火，不許百姓點燈」的「放火三天」，再看看「指鹿為馬、維民所止……」等等之類，此名實可亂，徒惹千古笑談而已！（但若筆者是當時的人，就自必然笑不出來矣，可能會哭也說不定呢？）中國文字在秦始皇統一六國之後，就開始有增無減（即使有大陸的簡體字之出現，此仍然是有增無減矣，蓋在筆者看來，此簡體字實另一字

體而已）。而指物篇中「指、旨」之合，至少有三個以上之可能：

1. 歷來口耳相傳，轉錄成文字之時，此自然而然的結果（或自然而然的失誤）。
2. 公孫龍為文之時，根本就是、只有「指」一字，而無有、未有「旨、指」兩字。
3. 歷代皇家下令編纂圖書之時，刻意將「指、旨」合成一指字，目的是希望無人能夠明解。

……

此等考證確實不易，今暫且先放一旁、置之不理！筆者所發之文章，的確比原文多了很多倍，但筆者不會（亦不能）承認這是過度之詮釋。蓋公孫龍之〈指物〉與〈白馬、通變、堅白〉不同，通篇已經無有事例，亦即是其已經由事實案例，概括為抽象理論，故舊文章只是說了一些筆者之推理過程，再加上一些事例去解釋抽象理論而已。此之所以〈指物〉與〈名實〉歷來皆被視為姊妹篇之所由是也。

此是否岑兄之所以，不能接受此篇，被改為徒問師答之格式的主要原因呢？這正如若要使用中文去解釋  $E=mc^2$  方程式，這肯定會是長篇累牘，但若文章內容沒有錯誤的話，這應該無人會說、亦不能夠說，這是過度詮釋之文章吧？相反筆者就曾經被其他讀者（不論大年紀、小年紀之讀者）評說為……以文言文去解古文。即是說筆者之「今譯」及整篇文章，仍然是「古文」，這根本就不能夠輕鬆的、輕易的看得明白。這真的令筆者知道什麼叫「啞子吃黃連，有苦自己知」矣，其實這亦是筆者避免過度詮釋之「唯一」方法啊！另外筆者「更加無有」引入「西洋邏輯、印度因明、語言學、語言哲學或哲學……」等等之任何「名詞、學說」去作任何之解釋，但仍被岑兄評說為……過度詮釋。

對此筆者甚感遺憾矣（當然此責任全在筆者之身上，蓋文筆太爛、太差之故也）。或許「名家」之苛察繳繞、琦辭怪說，本來就是知音難尋！現在借此機會，將原文再重新翻譯一次，望岑兄（或任何人）能指出其

中「過度詮釋」之所在！

……

( 1 · 徒首問：物莫非旨，而旨非指。 )

「東西」無可否定就是「所旨」，而「所旨」非「被指」。

( 2 · 師首答：天下無指，物無可以「謂」。物非指者天下，而物可以「謂旨」乎？ )

天下無有「被指」，「東西」就無有什麼可拿來「指說」。「東西」非「被指」的天下，而「東西」可拿來「解說」所旨嗎？

( 3 · 徒再問：指也者、天下之所無也，物也者、天下之所有也；以天下之所有、為天下之所無，未可！ )

所謂「被指」乃天下之所無，所謂「東西」乃天下之所有；以天下實有之「物所旨」、認為是天下實無之「物被指」，未可！

( 4 · 師再答：天下無指，而物不可謂旨也，不可謂旨者、非旨也。非旨者，物莫非指也。 )

天下無有「被指」，而「東西」不可「解說」所旨。不可「解說」所旨的話，就否定了「所旨」，否定了「所旨」的話，「東西」無可否定就是「被指」。( 天下無指，而物不可謂。指者、非有非指也。非有非指者，物莫非指也。 ) 天下無有「被指」，而「東西」不可「指說」。要指的話，就否定了有非「被指」。有「被指」的話，「東西」無可否定就是「被指」。( 物莫非指者，而指非旨也。 ) 「東西」無可否定就是「被指」的話，而「被指」非「所旨」也。

( 5 · 徒三和：天下無指者、生於物之各有名、而不為指也。 )

認為天下無有「被指」的人、是產生於「東西」之各自有名，而不認為是「被指」。( 不為指而謂之旨，是無不為旨也； ) 不認為是「被指」而說是「所旨」，

此即「無不為旨」了；( 而「無」不為旨 = 物乃旨非指，今反而論之，即是「有」不為旨 = 物乃指非旨 )。( 以有不為旨、為無不為旨，未可！ ) 以「物乃指非旨」、認為是「物乃旨非指」。未可！

( 6 · 師三應：且「指者」天下之所無，天下無「指者」，而物不可謂「無」指也。 )

況且這個「要指的話」乃天下之所無，天下無有這個「要指的話」，而「東西」不可說「無有」被指。( 不可謂「無」指者，非有非指也。 ) 不可說「無有」被指的話，就否定了有非「被指」。( 非有非指者，物莫非指，指非非指也，指與物非旨也。 ) 有「被指」的話，「東西」無可否定就是「被指」，有「被指」就肯定是而且有「指物」也，「指物」加上「物義」否定是更無有「所旨」也。( 使天下無物指，誰徑謂非旨？ ) 即使天下( 有指物 ) 無有「實物被指」，誰膽敢說「必無有所旨」呢？( 天下無物，誰徑謂有旨？ ) 天下( 有指物 ) 無有「物義」，誰膽敢說「必定有所旨」呢？( 天下有旨、無物指，誰徑謂非指、徑謂無物非指？ ) 天下「必定有所旨」無有「實物被指」，誰膽敢說「必無有指物」呢？膽敢說無有「物義」就「必無有指物」呢？

( 7 · 徒四和：且夫旨固自為非指，奚待於物而乃與為旨！ )

況且再說「所旨」固自認為非「被指」，豈待於「物義」而自己疊加才被認為是「所旨」丫！

……

敬請讀者諸君留意，筆者是逐句逐字翻譯，而岑兄或傳統解說只是意譯，誰更容易過度詮釋文本，吾等試比較一下看看。岑兄之首句：

「物莫非『指』，而『指』非『指』。」

沒有不被「指稱」的事物，而具體的事物如「手指」，卻並非用來「指稱的符號」。筆者之首句：舊版( 徒首問： ) 物莫非「旨」，而「旨」非「指」。物就是「物旨」，而「物旨」不是「指號」。新版( 1 · 徒首問：物

莫非「旨」，而「旨」非「指」。)東西無可否定就是「所旨」，而「所旨」非「被指」。此三個版本，其中對各「指」字之今譯，本質上其實都是一樣，一樣是隨作者之主觀理解而決定(當然、所有作者皆期望每位讀者都能夠心領神會，否則寫文章、出版書籍就只是白費氣力矣)。

舊文章曾說「不為指而謂之指，是無不為指也」今改其為「不為指而謂之旨，是無不為旨也」，此其實已經證明「得意可以忘言、得魚可以忘筌」矣，故指旨之別對理解文章並不是頂要緊的啊！此〈指物論〉之「指指物物」之混雜真的是「匪夷所思」之複雜(故千古聚訟而難有的解)，這亦即是說筆者縱然不「以旨換指」，事實上本篇之今譯也會是一模一樣，而不會為沒有「旨」字而有所不同也。舊文章又曾說「物非指者天下」等同「物乃旨者天下」亦等同「天下無指」，故改與不改，亦實在無損文意，蓋異名同謂是也，今且從岑兄之指導，對此句不作任何之改動。

「下雨天留客天留人不留。」

根據古人之句讀，節奏是 2323 即「下雨、天留

客，天留、人不留！」意思是非相明確。而今人之句讀，節奏是 334「下雨天，留客天，留人不留？」其意思也是很明確的問句，然若改為 3331「下雨天，留客天，留人不？留！」這就明顯的是一「自問自答」之詭辯矣！但很明顯的是…這句若為問句就不能是肯定句，是肯定句就不能是問句，即它不能既是問句時又是肯定句。這能夠說文章句讀是任「筆者之主觀意願」而決定其解釋的嗎？還是文章自己「就足以、就足夠」去解釋文章自己呢？

另外、筆者之今譯，對「無」字、「非」字都是全篇力求一致，亦能保持一致(此實歸功於四指三物三謂之說也)，故「非」字大部份時間，筆者今次選擇不予翻譯(反正吾等皆知「非」字的意思)。反觀岑兄或傳統之解釋，強將「物」字保持一致(岑兄之解，幾乎全篇皆只譯「物」為「事物」一詞，這未免有點兒……勉強)，然而此舉卻令「無」字、「非」字一時指東、一時指西，這才是真正的教人無所適從、難辨西東啊。但若問、誰之「今譯、解釋」更可靠、更為可信的話，這就留讀者諸君各位自評矣(此盡信書不如無書之謂也)！然而筆者依然相信筆者之解譯是的解確論，而非奢言的解。

## 哲學與文化

撰文：周劍銘

# 我們信仰什麼？—中西文化中的人性與價值

摘要：信仰與信仰什麼是兩個不同層次的問題，人性就是人的價值，信仰是人的終極價值，信仰什麼是終極價值的實現方式，宗教信仰是以對超驗的人性(神)目的去追求的人的終極價值。人性是人與自然、社會的統一的理性化文化進步過程，中國傳統文化中的心學把人理

解為人自律地自性理性化過程，中國傳統文化就是中國人在文化意義上的價值化歷史和現實文化環境，因此中國人的信仰就是與生而來的文化傳統，理性化意義的價值化是中國傳統文化現代化的動力之源，是儒學走向科學化，世界化文化的通道。



1. 什麼是信仰
2. 從心理學到社會學
3. 神性與人性
4. 心性論
5. 信仰傳統

## 1. 什麼是信仰？

**對**於一個中國人來說，有沒有宗教信仰，從來就不是一個問題，儒家的傳統就是敬鬼神而遠之，但是對於西方人來說，有沒有或有何種宗教信仰對一個人的一生幾乎有決定性的影響，如果一個人聲稱自己沒有信仰，你就有可能被看作是一個危險人物，在西方文化環境中，一個沒有信仰的人肯定是一個心靈沒有約束的人，因此是難以信任的。對於一個到西方生活的中國人來說，在你的個人表格中的宗教信仰一欄內填什麼，是令人困惑的，如果我們沒有信仰，我們數千年的億億心靈是由什麼支撐的？如果我們有信仰，我們的信仰什麼？

通常的理解是，信仰就是指某種宗教信仰，信仰與宗教同義，不同的宗教就是不同的信仰，不信神(上帝)就是沒有信仰，無神論者也就是沒有信仰的人，為了避免這種尷尬，常常就有科學家自稱或被稱為自然神論者，這是在面對整個自然而不是自然的具體對象的意義上這樣說的，在具體的科學活動中，客觀性與邏輯性是無可懷疑的，人類確實可以為自己的智慧和能力而驕傲，但對於整個宇宙和時間來說，生命和人類的智力卻渺小得可以忽略不計，人類似乎永遠只能發現那些早已存在的東西，甚至是否有我們永遠不能證明的東西，我們不會知道，——而這一點本身就是至少在現在是不能證明的！整個自然的無限和神秘是無可比擬的，只要你承認這一點，你就承認了這種性質與神無異，——你就已經是一個自然神論者了！

有沒有信仰與信仰什麼是兩個不同層次的問題，信

仰什麼是信仰的表達或實現方式，某種宗教或某個神只是具體信仰之間的區別，是信仰什麼的問題而不是有沒有信仰的問題，不信仰一種在神的名義上的宗教並不等於沒有信仰，因此信仰與信仰什麼不同，信仰是有沒有信仰的問題而不是信仰什麼的問題，有沒有信仰在大多數情況下是無意識的精神狀態，而信仰什麼在西方文化條件大多數情況下是清楚的。不同的人對自己存在狀態意識到的程度是不同的，這種不同的程度的意識或無意識總會以某種精神狀態表現出來，它的社會化形式就成為普遍化的宗教信仰。因此，信仰實際是人的存的無意識狀態的社會性表達，是本質意義上的文化，宗教只是它的具體表現方式，因此信仰只是對有沒有信仰這個問題的意識程度而不是有沒有信仰這個問題本身。正是由於這種理解，信仰也是一個人的價值的自我實現方式，這即是宗教產生和存在的前提，也是人的理性化過程，因此即便是一個科學家或者一個哲學家，也會有不同方式和程度的信仰問題，這與一個普通農民或小販並沒有本質上的區別，只是程度與方式不同而已，正是在這一點上，信仰反映了最普遍的人性價值。

在我們所有的知識和問題中，沒有比對我們人類對自己的價值的瞭解更無知，更無能為力的了，我們可以有對哲學上的終極問題的不同看法，雖然分歧百出，但我們可以學習、歸類和整理，因此我們有豐富的哲學和哲學史，在科學領域和科學問題上，人類甚至在某些時候能夠認為對一些具體的問題有挑戰上帝的權威的能力，但是，對於我們自己，我們幾乎沒有什麼可以說的，我或我們是誰？從何而來？向何而去？這些似乎是孩子都能問的問題，卻從來沒有人能真正的回答，除了回避，或者自欺外，或許就只有信仰，在這種意義上，信仰與無知、無能無異，因此確信自己在上帝前的無知無能，就是基督教的基本教義，而蘇格拉底為所有的智者樹立的形象就是無可逾越的，象每個研究哲學的人都問過哲學是什麼一樣，每個思想成熟的人都問過自己的人生是什麼，或許在某個時候你有了答案，但這些問題又總是一次又一次地重新開始，正象最虔誠的宗教徒都不得不經常為堅定自的信仰而努力一樣，對自己的價值的確認總是一次又一次的重新開始，一個人對自己的價值的質詢的答案是你所有的問題的黑洞，你知道它存

在，否則你不會有這種問題，但你不能知道它是什麼，你可以千百次重新開始詢問，它不會回答，不會有答案，所以它永遠只是一種無明的信念即信仰，在西方神學中，信仰由於已經具體化，信仰就是對神的認識、體驗或聯繫，無數的對神的證明或解釋代替了對信仰的定義，但人們也正是在這種無休無止的對神的信仰、疑問、探討、爭論中不斷地認識自己自己作為人的價值。中國民間諺語說：敬神如敬己，這句話在信仰與人性之間直捷性地劃了等號，幾乎可以成為中國式的神學真理。因此，如果我們能確認信仰與人的價值之間的一致性，信仰就是個人的終極價值，當然這裏的價值一詞仍需解釋，信仰與價值不同之處在於，信仰是直覺而不是觀念，至少現在還不是已定義了的概念，但價值即是直覺又是概念，而且我們在我們自己的生存生活中已充分領會了它，我們暫時可以直覺地使用這個概念，引導我們進行對信仰一詞的闡釋。

在這樣的情況下，人們無法從信仰自身開始對它分析研究，但是信仰表現在人的精神層面上，內化在人的心中，這樣，我們就可以從精神現象和心理過程中間接地探查它，理解它，前者主要地就是哲學和神學的內容，最具代表性的基督教神學所具有的內容的豐富、深刻性和文化影響力，或許只有中國文化能與之比美，神學與科學之間的關係卻完全不同，神學與科學之間只有敵意的和好與永無止境的較量，而中國傳統文化與西方神學的遙遠的距離之間卻有一種基於人性美的豐富與魅力的相似。另一方面，個人的心靈活動是個人與最普遍的社會精神聯繫的實現方式，或者說心靈就是個人的人性，這正是心靈一詞的神秘之源，它外在表現為人格，內在方面就成為心理過程，但是個人與社會之間的關係是如此複雜和晦暗不明，這中間的通道卻是如此的遙遠和不確定，因此現代哲學從新開闢的語言、現象學等非傳統的哲學領域中苦苦發掘個人與社會的關係的研究充滿了吸引力和挑戰性，但是從傳統心理學出發的精神分析學卻意外地打開了這個缺口，當它給現代人所帶來的驚愕與知識確實是前所未有的。

## 2.從心理學到社會學

佛洛德 ( Sigmud Freud 1856–1939 )、榮格 ( Carl Gustav Jung 1875–1961 ) 等心理學家通過對人的無意識心理的分析、對人格結構和心理內在動力的研究開創了個人與社會的精神關係之間的深層通道，建立了深層的心理人格的新領域，從而把文化視角導入到人性的本能和無意識心理研究之中，埃裏希·弗羅姆 ( Erich Fromm, 1900–1980 ) 則進一步將精神分析從立足於個體心理學推入到社會精神領域，導向了文化和社會的廣泛性基礎，個性的心理動力被導向了社會動力學領域，佛洛德在他的成名作“逃避自由 ( 對自由的恐懼 ) ”一書中，不僅是簡單地把個性的心理發展和衝突的分析方法應用到社會結構之中，而且是把個人的心理過程從個人的生活環境直接引入到整個社會，因此他從個人方面解釋個人與環境衝突轉向了心理人格與社會的文化關係的研究，揭示了社會和文明 ( 文化 ) 的發展與人格、人性之間存在的互動關聯，他對中世紀以來社會變化的審察是獨具眼光的，與馬克思·韋伯不同，他的焦點集中在社會本質意義的人性的心理層面上，因此他不是從倫理方面去尋找社會進步的印跡，而是將人的心理過程放大到整個社會性的環境中去進行分析，或者說將社會的變遷與人的心理動力重合起來，所以他對社會變化的說明具有一種內在的因果性，人的心理動力與社會發展之間具有了一定的聯繫，社會本身也可能具有人性的意義上的病態。弗羅姆同樣認為西方中世紀末的精神文化變化是西方近代社會巨變的濫觴，而社會的變化和個人的心理變化既相同，而且互動，個人從中世紀宗教監護下的脫離而獲得的精神自由、惶惑與對新的心靈保護的尋求，就是被看成是社會精神中來自於心理方面的動力，因此新教興起是必然的。弗羅姆說明從中世紀宗教到新教教義的轉變是如何實現的，他說，新教一方面承繼了個人與上帝之間的絕對的僵從關係，因此人沒有任何自由，人開始獲得的原初自由就是人從天堂的墮落，這也是回歸上帝的人類命運的開始，同樣從中世紀的簡樸的宗教生活中的逃脫同時也開始了對新的庇護的尋求，人獲得的自由總是成為人的心理焦慮，為了擺脫這種焦慮，人們就尋求強制性的不懈努力和在工作以獲得心理上的逃避，新教肯定和強化它而成為它的教義——世俗生活的成功就是獲得拯救的象徵。精神分析學一方面立根於具有科學性的臨床觀察，另一方面卻深深潛入了無法

直接實驗證明的無意識過程，雖然名之為“無意識”心理，但本質上卻是普遍性的社會精神在心靈上的體現，榮格的“原型”將它文化化了，弗羅姆則進一步將它社會化了。心理機制的社會化是精神分析學的貢獻，弗羅姆對宗教心理與社會變遷的互動影響的探索具廣泛的文化意義，他說明了個性心理與社會精神的關係之間過度性和互動性的聯繫：「新的個性結構是經濟變革和社會變革的結果，宗教教義強化了它，反過來又成為造就社會和經濟進一步發展的一個重要因素。正是那些植根於這種個性結構中的品質，迫使人們去工作，熱衷於節約，準備把自己的生命變成一件工具，為個人之外的權力，為禁欲主義思想，以及為一種強制性的責任感這類目的服務。而強制性的責任感則成為現代主義社會生產力的特徵，沒有它，現代經濟和社會發展都是不可能的」[1]

個人的心理結構與社會精神之間的關係即不是可以心理觀察和實驗的，也不是可以邏輯推斷的，正常的心理結構和社會精神狀態具有強大的自矯正性和補償功能，這是人類與社會區別於一般科學物件的本質，病態的心理和社會的觀察和分析當然可以提供對人格和社會精神研究的視窗，精神分析與治療的過程可以將病人的無意識內容呼喚出來重組和恢復正常的心理狀態（但這種成功正如許多精神治療師承認的總是有限的），但對於一個社會卻不會有這樣的治療師和治療方法（戰爭和革命不在此論），病態的社會或社會病態僅僅只能是一種比喻意義上的同構，因為從來也不會有這種意義上的社會治療師，雖然精神分析為我們揭示了個人與社會在心理和精神上的一種重合關係，但這只能是一種文化意義的理解，卻不能通過這樣的觀察視窗去治療社會病，心理學和精神分析學，包括所有的科學、社會科學或者人文學都不能提供這樣一種上帝式治療師，人性和人的價值只存在于心靈而不是心理，西方文化中人的價值仍然要回到上帝那兒去尋找。西方主流宗教基督教在西方社會中的文化地位沒有那一種學科可以代替，上帝與人的聯繫唯一地只是心靈而不是心理學，這就是以上帝方式出現的人性的神性。

### 3.神性與人性

在西方文化中，信仰與宗教同義，這是一種不同層次的等價性，即把信仰與信仰什麼作為同一個問題，特別是對於西方主流文化和主流宗教的基督教來說，信仰就是在基督教神學和西方宗教哲學意義上的信仰，這種層次上的混淆，給世界範圍內的文化、宗教和神學研究帶來了思想上的混亂，實際上也給西方宗教和神學帶來了不可逃脫爭執和分裂。

信仰作為人的終極價值，與怎樣去實現這種價值是兩個層次的問題，前者是文化意義的，在理性的方式上可以被分析，這也是哲學的內容之一，而怎樣去實現信仰就是宗教和神學的主要內容。由於把信仰等同於宗教，信仰就成信仰物件，因此，一方面，宗教取代了信仰，基督教和基督教神學的框架就成為了對信仰的文化解釋，這樣也就取消了其他宗教在人類文化中應有的平等的地位[2]，另一方面，由於信仰等同於的宗教信仰，基督教和基督教神學就無法講清自己的物件——神究竟是什麼。這兩方面實際也構成了基督教在西方主流文化中的地位 and 它自身的文化困惑，這也是西方文化中的一種分裂和交叉的古怪現象，一方面，西方文化中的理性與信仰的衝突是顯然的，但另一方面，基督教卻正是希伯來人的彌賽亞情結與希臘人的理性精神相結合的產物，這是西方文化的一個秘密之源。

從文化上層次上說，宗教無論是在人類歷史還是宗教歷史中，是一個一個從無意識地形成然後逐漸形式化、明確化的過程，從宗教到宗教神學、宗教哲學就是這樣一個理性化過程，因此理性滲入宗教就是必然的，但是這種理性化在宗教和神學中是以對自己信仰物件的解釋上進行的，因此對神的說明就以對信仰的理性定義與神的經驗性定義混亂在一起了，這種混亂隨著理性化在更精細的意義上更深刻化了[3]。在信仰就是對上帝的信仰的重合的情況下，信仰的意義——人的終極價值就被具體的宗教內容和神學的研究物件取代了，這樣當神學企圖用理性方式來解釋和證明宗教時，實際上就是在用信仰解釋信仰物件，因此人的價值就是由對神的信仰實現的，這就是為什麼神學對上帝的主流論證總是用人性、人格、人的價值來進行的原因，當然這樣一方面，對外來說，為基督教神學拒絕迷信和異教提供了理性保

證，這也是西方宗教缺乏對於信仰的寬容性的要本原因；另一方面對內來說，也為教派的分裂種下了種子，宗教的理性化通過神學形成教義，但在信你就是神的情況下理性並不能對教義進行有統一性的解釋和證明，這樣教義的分歧就是必然的了，宗教無可奈何地進入了自我分裂，因此從焦點的意義上看，教義的分歧主導了宗教紛爭和分裂，這是西方主流宗教中的一個事實，這與宗教產生、形成時期的歷史過程中自主發生的信仰的融合和普及恰恰是相反的，基督教的原始產生並不是教義先於尚未理性化了的信仰活動，而是教義在確立了宗教活動的內容和形式化後而成為普遍化的宗教，這也正是後來希臘的理性精神被基督教吸收和以後產生的廣泛結果。基督教教的排異性和由於教義立教造成教派分裂以及由此造成的許多不幸的結果是眾所周知的。這種影響也是現實的，作為終極人性的價值的信仰與唯一的信仰物件等同，上帝當然就具有超驗人格，人對上帝的回歸而與神永恆就實現人的最終價值，因此人的價值最終是唯一地通過上帝實現的，這樣不信神或對神的懷疑就等同於自己價值的毀滅，所以「因信得救」成為基督教的前提性教義，這是不可解釋，無由分說的——上帝只能救自救的人，如果你不信仰神，神也對你無能為力。正是主流化的基督教教義使信仰成為了人們不得不接收的人的現實價值。

基督教成為西方文化的主流而帶來的文化統一性正是來自這種於基督教中超驗的人性與理性的人性的一致，這也正是理性與宗教的衝突能夠在人性的終極意義上相協調的原因，理性與經驗宗教在人性共同性上成為西方文化的精神基礎，這兩者在西方文化的歷史發展中實現了同構化，正是「太初有道，道與神同在。」（約翰福音）這種統一性在西方文化中是一種不自覺的文化傳統，但它不是在歷史自身的連續上的承繼，在現實中理性與宗教信仰總是衝突的，因此在現實中兩者的交叉總是在不斷地分裂、瓦解後，在人性化和理性化的高潮中被再發現，被重組和更新，這是西方文化歷史中的事實，比如文藝復興和理性啓蒙就與軸心時代的歷史幾具同樣的意義。

人性就是人的價值，這是一個價值化過程，因此不

可能直接成為一種可以實現的確定目標，人性是人的永遠的人類化過程，人的價值化是在理性化和社會化的道路上永遠的進步，正是在這個意義上，信仰永遠只是一種追求，一種渴望，一種無限的接近，如果認為某一個目的追求達到了，就意味著信仰也就結束了，因此對人的價值的永遠追求才是信仰，所以西方文化中神性的本質是無明的終極人性，基督教神學認為上帝是不可解釋，不可證明的，也是不可否認的，這正是理性在神性問題上自身的無明的和自白，這也是人性的極限，也是理性的極限，也正是在這一點上，神學的這種理性的自辯與宗教經驗的信仰是完全一致的，這正是西方主流宗教具有的普世性的本質。

#### 4.心性論

與西方文化中信仰與理性的衝突不同，人性與理性的一致性保證了中國文化內在一致性，它即不是那種不可理解的關係中的超驗性存在，也不是在理性的關係中存在，它是經驗、體悟、與思想、理性相互間的理解中的存在和同一，中國文化的感性成份與理性成份是共存的存在而不是共存的關係，理性的反思與直覺的體悟之間相互印證，融和地統一，心性就是這樣一種人性化、理性化、和文化化的存在狀態，心學或心性論是中國傳統文化的"文化學"或中國式的"哲學學"的核心（作為元哲學的中國哲學是中國思想，見「中國思想與元哲學」）。

「心」是人類文化中最富人性的文化表達，是一個最具闡釋意義的文化概念，無論是在中國或西方文化中，心的概念是最不明確但卻是直覺自明的，它沒有明確的實指，被用來表示思想、意識、意志、情感、態度、甚至性格等等，除了在具體情況下，它不實指人身體的重要的部位如心臟、胸，但泛指人的體質體能核心，如「雄心勃勃」就是這種指意最富形象性的表達；另一方面它不指具體的頭、大腦、神經，卻廣泛地代表了思想，理智、心靈；它也不是任何一種具體的感覺，卻它是一切情感的原動力，今天「愛心」一詞幾乎可以當作人性的同義詞。中西文化對於「心」的理解的區別

不在於一般意義上的使用，而在於在基本的文化意義和基礎性的學術意義上，但是西方學術中，沒有一種在這種極其廣泛的意義上的心學理論，即使是心理學，也是一門針對具體的個人或特定群體的人、具有臨床性或社會調查性的學科，但是中國傳統文中的「心性」卻是一門即有確定的學術研究範疇，又具有廣泛的社會實用內容的專門學問。中國傳統文化中的心性論是能夠自立於所有西方學術之外的一種學術性和實用性的文化現象，這種地位正象中醫之于西醫，西方傳統學術不能包容它，不能克服它，但也不能否定它，相反，它給西方學術帶來的東西卻是整個人類文化意義的。

一、基於中國文化根基的心學是一種文化價值理論，即基於人性與世界性的價值統一。「故人者，天地之心也，五行之端也，食味、別聲、被色而生者也。」（禮記·禮運）人是世界之心，這是人與世界的統一，通過人是世界之心而實現世界的人性化，而且這是事實上的歷史過程，不能看成是超驗或先驗的觀念，世界因人而具有意義是現實事實而不僅僅是一種純粹觀念，雖然西方文化有「人是萬物的尺度」（普羅塔哥拉），「人是目的」（康得）這樣的傳統，但這仍然是人與世界的存在關係，而把人作為世界之心而存在，是人與世界在自性上的同一，這才是真正的一致性統一。因此中國文化中的心的本義就是人性意義上價值化，是世界與人的價值統一。

二、心性同時也是社會學意義的，是個人與社會統一的價值理論，這個過程是通過個人的社會化而實現的。社會化(Socialization)是自然人成長為社會人的過程，人的社會化也就是個人意義上的文化化，心性論的與一般的社會化理論的區別就在重在個性修養即自教化的意義上實現的人的社會化，因此這也是個人在文化化意義上的社會化，所以也是個人意義的人性與社會意義的人性的統一。

三、心性 is 理性化進程，是個人與社會文化的進步，對於個人來說，對於傳統文化來說，狹義的文化化（文化知識的學習）主要目的是精神情操的培養（內聖），這是通過教化和自教化的理性化實現的，因此這

並不同於宗教性的冥想修練，甚至「思而不學」也是被反對的。即使是老莊的返樸，也是與在歸真的人性意義上，是指人性的質樸性而不是人性的愚昧，是脫離物質性的昇華，而不是人性向無知到退。理性的質樸性是理性的本質之一，正是在這一點上，中國學術具有區別於西方傳統學術以分解分析方法為主的文化本質性，這與現代學術思想已經出現的大趨勢是一致的，這也是心學能走向世界學術的一個文化保證。

四、人性是理性化、社會化過程中心性相長的過程，心性 is 互為的價值化過程，是人性的自我實現。以人為性，心性 is 心，以心為性，人性即是心性，心性過程就是人的人性化和社會的文化化的一致性過程，這種不可分離性是人類和人類社會的統一本質。因此它即非外來，也非外去，「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」（孟子·盡心上）人性是自然人性向社會人性的自性地轉化，是性化為心和心化為性的自律過程，只有在個人自身與社會化環境的統一之中，心才同時具有社會性和個人性的意義，它是一個過程而不是一種形式或內容，「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其向，其心之謂與！」（孟子·告子上）這才是心性學的動力性本質。

心性論被視為儒家文化的正宗，由於心性化與的社會化的統一，這樣的心也就是社會意義的良心，由於心性是人性的理性化，人心也就成為良知，這是心性論的主旨。因此「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」（中庸）「盡心知性」（孟子）、「窮理盡性」、「周易大傳」未發已發」（《中庸》），等等都是以不同的方式闡釋同一個本質過程。當然儒家倡導內在的教化過程，只專注德性的理性化修養，卻不重視對外界的知識學習，其功過在史，此處毋庸贅述了。對心性在內在方面的專注不僅在儒學中是如此，立根於中國文化的外來和本土宗教也是在這個基本點上取得了中國的特色，如佛教和道教的心性論就與儒家的理解大體無異，所謂三教同心，因此它們成為了理義豐富的中國式神學。

心性論與西方的學術、宗教、神學的區別是明顯的。一方面，心性過程不等同於、或者不可以還原到心

理過程上，因此它不是一門實證科學，但這並不妨礙心理學吸收、消化心理學和精神分析學；第二方面，心性是人性的理性化社會化過程，而不是人性的超驗化，它即是自由的，也是自律的，人自為目的，所以無需超驗的上帝，因此它也完全區別於宗教和神學，但這並不會妨礙它對神學中有關人性的深刻理解；第三方面，心性是人性自身理性化的內在統一，是現實的文化化過程，它不會分裂為先驗的觀念理性與實踐的倫理兩個方面而無法彌合。在中國文化中，人性、理性、倫理是文化的一致，而在西方文化中，科學與人文，理性與信仰總是相衝突，因此人的價值只能以分離的方式實現，它所造成的心理病態和社會病態在本質上相同的，這正是弗羅姆的觀察視窗。

西方文化中並非沒有關於類似的「心性」的研究，只是沒有或無法集聚成為一種專門的學說和明確的學術概念，在哲學領域中，許多哲學家就在各種形式下追逐過這個幽靈，中國哲學中的心性論中的主要思想就與西方哲學中由來已久和疑惑難決的「智性直觀」的探索有一種類似性，如康得等早就有了這個概念，只是一直無法確定它的真正意義[4]，智性和直觀在分開有情況下不難理解，前者與理性相關，後者與心理相關，由於中國的心性論重在人心的理性化悟解，因此理性和心理在過程上一致，但在西方學術中，理性與心理是完全不同的領域，因此將這兩者合在一起就不知所云了。所有從對這一概念的誤解都來自於對它們的分解式分析，無論是將智性與知性分別，還是將理性與直覺或直觀分離，或者將心與性分開來解釋，都不可能真正理解這一概念，相反只能導致更多的混亂，只有心與性的相互闡釋才能得到對它們的本義的理解，我們完全可以在中文語境中理解「心的性」與「性的心」的含義，再在這個基礎上去理解西方哲學中的智性直觀這一概念。

心性的闡釋就是對人性理解和證明，人性是通過人自己的價值化實現的，一方面，是具體的，所以儒家重在世人生，而不追求超驗化，「未知生，焉知死」、「未能事人，焉能事鬼」（論語·先進）孔子的這種態度是正宗儒家意義的，很自然地，儒家重生命而遠殺戮，甚至「身體膚發，受之父母，不敢毀傷。」（孝經）但另

一方面，人性的價值也是理性的，人的價值化就是人的教化即理性化，因此理性也就成為了終極價值，這樣「殺身成仁」「捨生取義」也成了生命的終極意義，這與儒家重生命不但不矛盾，而是一致的，這是人性與理性合一的最高實現形式，這裏就包含著對客觀真理性的終極追求，因此如果邏輯是達到客觀真理的方法，邏輯性與客觀性就自然成為中國文化中的一種理所當然，因此科學在中國文化中從來不是產生文化衝突的因素，現代科學是社會文化落後的剋星，在中國文化中絕不是文化的敵人，中國文化中也不存在可以與有相較量能力的衝突的另一方，儒家文化中包含的理性本質是儒學在今天能走向現代化，實證化，科學化的動力之源。

"生之謂性"是基於人性的理性的意義，而不是指心理氣質，所以把人性片面地理解為心理氣質是一種錯誤，而在社會性的意義上理解這種基於心理氣質意義的人性更是一種嚴重錯誤。這種觀點常常表現在將中國文化中的歷史性缺失和相對的社會落後所產生的社會現象歸結為「國民性」，這裏的非「心」之「性」就暗示通過人的氣質因素而表現的一種社會性，這種錯誤的根源在於將人類的社會性還原或等於同動物的種屬社會性，實質上，人類的社會性或者說理性意義上的社會性是人類社會獨有的，它是基於理性的人性即人類性，而不是與進化性意義有關的遺傳氣質性，民族的心理氣質性是文化意義的而絕不是動物性，這是完全是兩個不同層次的問題，而且人的心理氣質相對強弱或不平衡與人類社會中由於文化和物質相對落後而存在習俗、習氣也是完全不同的，前者是人的個性意義的，而後者也不是文化的缺陷而只是社會發展的相對落後產生的現象，但是把社會文化的落後現象看成為文化的本質或民族文化氣質這樣的錯誤認識從五四時代直到今天都存在，而且這不僅是一些中國人自己的誤區，也是歷史上一些外國學者研究中國文化的誤區。比如把「自大、奴性、仇恨心、窩裏鬥、極端化」、「不誠信、缺乏團隊精神、有罪推論、無公共道德意識」、「偽善、騎牆、保守、頑固、自私、死要面子、裙帶關係」、「崇古尚空談、不務實、視野窄、眼光短、知識幼稚」等等看成為中國的「國民劣根性」，表面看來，這些東西雖然是個人的行為表現，但卻不是個別人的表現，因此是一種社會病

態，而上述中國社會的病態是社會性的，是由於社會環境、制度和物質條件相對落後形成的，「倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱。」（管子）由於物質條件的改善而使人的精神迅速面貌的改變在一個人一生或一、兩代人之內就可以實現，這也正像科學和技術上的落後在制度環境改善後同樣可以迅速地被追趕一樣，這都是事實而不是推論和設想。當然有些風俗習性確實影響了倫理規範和意識形態，有些則被認為是人性的普遍弱點，這些問題就不能一概而論了，比如，有些氣質性的特點可以有特殊的文化的意義上的理解，如孔子說「剛毅木訥近仁」，這不是指這些氣質表現具有仁的意義，而是說一個人如果具有仁的本性（人性）則這個人就有可能表現出這樣的外在氣質，「大智若愚」之謂也，這恰恰是理性的人性的動力性對一般心理氣質作用的結果，同樣在一些歷史名人的身上所表現的魅力的後面也正是這種理性人性在生活中的表現，我們很容易理解「匹夫之勇」與「崩山不驚」之間區別。

## 5. 信仰傳統

中國人十分羨慕基督教中那種發自內心的普世之愛，把「君子報仇，十年不晚」「不共戴天」之類的武俠心理與基督的「愛你的仇敵」相比較就自覺氣短，但這類比較由於完全是在不同的層次上進行的，因此並不能真正說明問題，文化研究中的層次性是文化分析的最重要的基礎，也是闡釋學最根本的方法。的確，在上帝面前人人平等與法律面前人人平等有文化上的同構性，「申冤在我，我必報應」（新約·羅馬書）與法律的公正具有相同的價值，他們都是一種超出個人意義的絕對權威，這裏的文化前提是個人是無能無智的，因此要有上帝，要有法律，但是人本質上是自身文化化的，就是說人的文化本質是人與自己的關係，所以在這種文化前提下的人，人與人之間是關係的協調的，但人與自身卻是衝突的，一般認為西方文化的分裂性正是根源於此，弗羅姆的自由與逃避自由就是這種關係最生動的寫照，也正是在這個意義上，人的文化前提是無能無智的，很自然，在這種文化前提之下，人需要上帝，也需要法律，個人就是在這種關係中的自由人，這就是西方

社會的現實。相對比之下，中國傳統文化中的人自性沒有衝突，但是在現實社會生活中卻缺少人與人之間的基於平等的自由關係，因即既沒有超驗的神性宗教，也缺少這樣一種基於個人自由的法律關係和基於這種關係的公正權威，但這不是中國文化本質產生的問題，與西方文化中的情況不同，西方文化中人的自身衝突是文化本質性的，但是中國文化中人與人之間缺少自由的平等關係是社會的而不是文化本質的，這是兩個不同的層次，人的文化化就是人的社會化，理性化，也是社會的本質性進步，但文化的本質卻不能以社會的直接改變方法得到，所以中國傳統文化中缺少人與人之間的平等自由關係是社會的而不是文化本質的，這需要的是社會進步，尊重人的社會性平等與個性自由是必然的、必要的，西方社會的人權是由人的自然權承繼而來，這是一種經啓蒙的理性的自覺，中國傳統文化中沒有產生人權思想，這是因為中國思想的本質是人性的，但沒有社會發展條件而能制度化，形式化，這與中國傳統文化中缺少個性自由的原因是相同的，社會的發和進步就是文化的進步，這兩者層次不同，但是完全一致的，這也正是中國的現代真正進步主要發生在社會變革上，而不是文化本質上（不同于狹義的文化傳播），政治變革只是社會意義，不會是文化意義的，西方社會從中世紀以來的啓蒙直到今天的社會變化從來不是文化本質的改變，把文化革命作為社會革命恰恰誤導了人的思想，它所產生的災難是共知的。真正的社會的進步就是社會理性化，即廣義的文化化，這種文化性是全人類意義的，東西方均不會例外。

這種文化意義的性質也完全可以從宗教信仰的文化性前提看出來，從西方的傳統神學的默認觀點看來，信仰是可以選擇的，因此“因信得救”是基督教的第一教義，當然，這也僅僅是在文化的意義層次上才是這樣，在現實社會中，對於大多數人而言，幾乎沒有這種選擇可能，西方宗教的排異性幾乎是絕對的，宗教的寬容性只是在現代才有較大的進步，這恰恰應當理解為西方文化本質性的進步。對中國傳統文化來說，除了政治是的原因，卻不會由於個人的宗教信仰成為社會問題，西方社會中宗教和政治是歷史性地在爭鬥中糾纏在一起，而中國傳統文化中人與政治都是通過儒學而實現社會



化，中國的文化傳統就是歷史自身，因此人的價值就是與生而來的在文化傳統和社會傳統的雙重意義上實現的，只要你在中國文化環境中長成，傳統就是你的價值，傳統就是你的信仰，這不存在選擇的部題，不是人被問到你信仰什麼，而是你自覺到的信仰是什麼，這只是一個在何種程度上自覺的問題，因此，中國文化傳統就是我們的信仰，是我們下意識中的終極價值，只有在你人生成熟時對它的更深刻的理解或者你主動背叛它，這時才有選擇的機會。你如果懂得了這一點，你就不會為你有沒有信仰這樣的問題感到不安，所以當你說，我信仰我們傳統時，你應當為此自豪和莊嚴，因為這不是一種選擇，而是一種自覺，是生命自身的真正價值，我們的信仰是與我們的人生一起成長成熟的，所以對傳統的覺醒總是隨著年齡的增長而愈來愈濃烈，這是世世代代的中國人所能切膚感受到的，因此我們不難理解鄉愁總是中國文人的下意識，尋根是海華人的文化情結。作為一種信仰，中國文化傳統不會有對外來宗教的強烈排斥，（除非政治上的原因），因為這種信仰是文化中的下意識，它一般不會自覺到必須進行選擇的程度，所以中國歷史上多種宗教和平共存，佛、道、儒在文化上的互滲共用，民間在同一座廟宇裏將不同來源的神共奉的不倫不類的現象不足為怪，這不應當看作是一種愚昧，而是中國人的下意識的文化智慧。

儒家敬鬼神而遠之的態度正是這種下意識的文化化，「祭如在，祭神如神在。」「吾不與祭，如不祭。」（論語。八佾）這種尊敬而不否定的態度來自於自性的忠實（誠敬），這是儒家的自信的普遍態度——中庸的一種特殊表現——謙誠，這是一種文化意義上的大仁，正是這種態度能使中國的傳統文化中具有對不同宗教信仰的寬容性。另一方面，這也是一種對無限的未知事物的理性，不是去追求對不可知的物件的定義，而是在自性實現自知，這正是現代西方哲學中的大轉向，當現代現象學把對存在問題的「懸擱」起來，還原到直觀、直覺、意識、此在之類的境界時。我們就會想到，儒學不需要那些種種艱難、晦澀的還原方法，自然地實現了現代哲學家們夢想的「本質還原」和他們更困難實現的「再還原」[5]。儒家的一些傳統儀式如祭天、祭祖、祭

社稷、祭日月山川等實際上也就是對自然的忠實，既然沒有對超驗能力的期望，就不會有對自然征服的野心，這是一種與自然共存的文化智慧。「舜讓於德，弗嗣。正月上日，受終於文祖。在璿璣玉衡，以齊七政。肆類于上帝，禋于六宗，望於山川，遍於群神。輯五瑞。既月乃日，覲四嶽群牧，班瑞於群後。」（尚書。虞書。舜典）與其說這是對不可望、不可及的超驗的神的信仰，還不如說是對大地、大自然的一種生死與共的信心！這不是希望于無限未來，而是立身於今世，不是求救於人主，而是實踐于現實，不是先知的啓示，而是理性的自覺，不是信仰神，而是信仰人、信仰人類自己的終極價值！好了，我們可以知道我們的信仰是什麼，而不是我們信仰什麼，我們的信仰不是我們的選擇而是與生俱來的人生價值，我們的信仰也就是我們人生的自覺。我當然也可以有選擇信仰某種宗教的真正的自由——這只不過意味著一種不同的人生價值的具體實現方式，幸好我們的文化具有這種偉大的包容性，而且你的心性修養不會妨礙你對超驗的神的皈依或信仰，我們的傳統能使你具有更理性的對神的敬意，因此當你行使這自由選擇時，你不會忘記這種最偉大的人生權利正是來自人性自性的珍愛和寬仁——這正是人類文化的本質。

#### 注釋：

[1]弗羅姆，對自由的恐慌懼，許合平等譯，國際文化出版社，1988 p72

[2]張祥龍，東西方神性觀比較——對於方法上的唯一宗教觀的批判，中國現象學網

[3]何光滬，多元化的上帝觀，貴州人民出版社，1991，

[4]倪梁康，康得"智性直觀"概念的基本含義，中國現象學網。

[5]黃玉順，儒家心學的奠基問題，中國儒學網中國儒學網 [www.confuchina.com](http://www.confuchina.com)

[6]與本文相關的觀點可見周劍銘論中國思想和中西文化系列論文

# 本會通訊

## (一) 中西哲學講座(系列八)

### 第一講

#### 題目：分析哲學新世代

講者：陳成斌先生（美國馬里蘭州大學哲學系博士  
研究生）

日期：7月12日星期二

時間：晚上七時至九時

### 第二講

#### 題目：好人難做——全球一體化與富裕社會的道德 困境

講者：冼偉林博士（英國雷汀大學哲學系博士）

日期：7月14日星期四

時間：晚上七時至九時

### 第三講

#### 題目：哲學與神經科學(Neuroscience)

講者：劉創馥博士（中文大學哲學系助理教授）

日期：7月16日星期六

時間：下午三時至五時

### 第四講

#### 題目：耶儒如何對話？

講者：方世豪先生（華夏書院人文學部研究員）

陳成斌先生（美國馬里蘭州大學哲學系博士  
研究生）

日期：7月19日星期二

時間：晚上七時至九時

### 第五講

#### 題目：社會必須受到保衛！——傅柯論鬥爭與權力

講者：岑朗天先生（文化策劃及評論）

日期：7月21日星期四

時間：晚上七時至九時

### 第六講

#### 題目：問世間情為何物？——論中西哲學中的愛情 觀

講者：劉桂標博士（華夏書院人文學部主任）

日期：7月23日星期六

時間：下午三時至五時

**費用：全免**

各講地點：華夏書院（旺角亞皆老街40號利群大廈1字樓D室，先達廣場對面）

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

歡迎任何有興趣之人士依時出席，為免向隅，請早入座。

## (二) 華夏人文學課程

### 夏季課程(2005年7月至9月)

#### 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。

#### 課程簡介

全年學期：上學期(秋季)由九月到一月，約共四個月。

下學期(春季)由二月到六月，約共四個月。

暑 期(夏季)由七月到八月，約共個半月。

備註：逢公眾假期、八號或以上颱風以及黑色暴雨訊號的日子，取消課堂並順延下週上課。

學費：2 學分科目(二階段共 16 講，每講 1 小時半，共 24 小時；相等於兩個 1 學分科目或兩個 2 學分科目的其中二階段)

每階段\$580／全二階段\$1100

哲學會會員優惠每階段\$520／全二階段\$1000

1 學分科目(一階段共 8 講，每講 1 小時半，共 12 小時；相等於 2 學分科目的其中一階段)

\$580，哲學會會員優惠\$520

暑期課程(1 學分科共 6 講，每講 2 小時，共 12 小時；證書課程共 6 講，每講 1 小時半，共 9 小時)

1 學分科收費如上，證書課每科\$440，哲學會會員優惠\$380

備註：修讀高級哲學文憑課程者須修讀論文指導科作為其中一個 2 學分科目，論文指導及批改費為\$800，於呈交論文時繳交。

聽課證書：每科出席率不少於 80%者(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，暑期課程最少上 4 講)，可經申請獲取該科的聽課證書。

上課地點：華夏書院(旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室，先達廣場對面)

香港人文哲學會(旺角花園街 2-16 號好景商業中心 1917 室)

## 暑期中西文化思想通識教育證書課程

### 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，文化是每個民族，每個社會的首要環節，而文化思想則是文化的核心指導原則，在通識教育方面佔有重要位置。本課程的目的，是順應世界的潮流，從中西文化的大方向，為社會人士提供基礎的、必要的通識教育訓練，俾使學員對中西文化有根本的認識和了解。

### ◆ 入學資格：

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。

### ◆ 修讀學科：

本課程是暑期特別課程，為期約個半月。全期設有中西哲學思想、中西宗教思想、中西人生思想、中西教育思

想、中西政治思想、中西科學思想等六個學科；每科上六星期，每星期個半小時，共9學時。學員欲獲取畢業證書，必須修讀最少其中四科，共36學時。

另外，本課程與華夏人文學其他學分課程相涵接，學員可以將本課程所用學時，轉化為相應的學分，即兩科(18學時)可算作其他人文學課程一學分(12學時)，三科(27學時)可算作其他人文學課程兩學分(24學時)，餘此類推。

### ◆ 報名費：\$20

### ◆ 學費：逐科收費。

### ◆ 證書頒發：學員如能符合以下條件，將可獲頒畢業證書：

1. 在全期六學科中修讀最少其中四學科。
2. 每科出席率不少於80% (即4講)。

## 本季科目介紹

### GYA103z 中西宗教思想

提到宗教，人們可能會問：「究竟有沒有神存在？」「如果有神，為甚麼有苦難？」「新約是不是一個神話世界？」「『上帝存在』這命題是否無意義？」「中國文化中有沒有宗教？」等等。這些問題都是本課程要探討的內容。我們將從近代的「可能世界理論」講到本體論證和苦難論證的邏輯問題，介紹現代哲學神

學的學術成果。我們也會介紹中國文化中的宗教觀點，最後會把儒家和基督教作一比較。本課程共六講，每講一個半小時，歡迎任何對中西宗教討論有興趣的社會人士修讀。

### 課程大綱

1. 神存在的論證

2. 苦難問題
3. 宗教語言
4. 聖經解釋
5. 中國宗教精神
6. 儒家和基督教比較

講者：方世豪先生、陳成斌先生

陳成斌

美國馬里蘭州大學哲學系博士研究生、助教、暑期班導師。研究範圍包括科學哲學、心靈哲學、政治及經濟學哲學等。著作曾刊於《人文》月刊、《時代論壇》、《經濟日報》等媒體。個人網站：<http://www.wam.umd.edu/~bschan>。

方世豪

新亞研究所哲學組碩士及博士研究生，香港人文哲學會幹事，以研究儒家哲學為主。

日期：2005年7月25日起每星期一（六講）

時間：6：40-8：10pm

地點：華夏書院

## GYD102z 中西教育思想

本課題以哲學的基本概念去詮釋一些教育哲學概念，並透過介紹中國和西方教育的主流思想，了解一些教育哲學問題。西方教育思想由古希臘蘇格拉底開始，至近代之杜威；而中國教育方面則由古代之孔孟至近代之唐君毅。

課程大綱：

教育與哲學的基本概念

古希臘教育思想

經驗主義與理性主義的教育思想

孔孟的教育思想

道佛的教育思想

唐君毅的教育思想

講者：周超賢先生

香浸會學院化學系畢業、香港公開大學環境學學士、香港中文大學教育文憑、香港公開大學教育碩士。早年畢業於香港大學校外進修部哲學文憑班，並於新亞研究所追隨牟宗三先生研習哲學多年。現職中學教師，曾任教香港法注學會哲學課程，並曾在《人文》撰寫教育或哲學論文及短文多篇。

日期：2005年7月28日起每星期四（六講）

時間：6：40-8：10pm

地點：香港人文哲學會

## GYE102z 中西科學思想

科學是人類文化的一個基本組成部分，一方面它表示人類對自然的探索的歷程，另一方面它表示人類控制及利用環境的能力，前者主要關於科學的思想，後者主要關於科學的應用即科學技術，沒有科學思想的進展，就不會有技術的新應用，科學思想是科技的精粹與核心。本課程主要論及中西科學思想的基本精神和一些科學的重要思想，最後比較中西科學思想的精神。

課程大綱：

希臘的數學與科學的實驗精神：論科學方法

科學思想的萌芽：伽利略與牛頓的物理學

科學的演化思想：達爾文演化論

科學的時空觀：愛因斯坦的狹義相對論

中國的科學思想

中西科學思想的比較

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副主任兼研究員、香港能仁書院哲學系兼任助理教授、香港人文哲學會會長兼《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：2005年7月29日起每星期五（六講）

時間：6：40-8：10pm

地點：華夏書院

## GYE104z 中西人生思想

文化是人類特有的活動，故此，中西文化自古至今，都重視對人類本身的探討，而中西人生思想，更可說是文化的最核心部分，是現代通識教育不可或缺的環節。本課程便是以中西重要思想學派為經，古今各大聖哲為緯，概述中西的人生思想。內容包括中國的儒、釋、道，以及西方的基督教、存在主義及自由主義的人生思想。

課程大綱：

儒家的人生思想

道家的人生思想

佛教的人生思想

基督教的人生思想

存在主義的人生思想

自由主義的人生思想

講者：劉桂標博士

浸會大學中文系學士、新亞研究所哲學組碩士、中文大學哲學系碩士及博士，現任華夏書院人文學部主任、中文大學哲學系兼任助理教授。講者有十多年講授大專院校及校外課程部哲學課程的經驗；著作方面有中、西、印哲學論文、短文數十篇。

日期：2005年7月30日起每星期六（六講）

時間：2：15-3：45pm

地點：華夏書院

### GYE203x 電影符號學引論（1學分）

符號學是當代哲學三大顯學（其餘兩大是詮釋學和解構主義）之一，電影作為當代藝術／文化最矚目的形式，在上一世紀中葉便成為符號學的分析／應用對象；本課程除介紹符號學的电影分析方法，還會選映部份經典电影片段，協助學員在實戰中掌握相關理論工具。

課程大綱：

符號學簡介

影象符號及其層次

影象代碼

從符號學角度看電影語言

電影的意義

符號學電影分析實習

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：2005年7月29日起每星期五（六講）

時間：8：15-10：15pm

地點：華夏書院

### PXA101x 哲學概論（1學分）

人生的意義為何？人生的價值和理想又是甚麼？甚麼是真理？人能知道甚麼？……這些都是每個人必會思考到的問題，亦是所有哲學家耗盡一生、窮其所思所希望解決的問題。課程內容包括倫理學、形而上學、知識論及美學，其中涵涉中西哲學的觀點，盼望能啟發初學者對哲學之興趣，令學員對哲學之問題、方法與價值有一基本的理解。本課程深入淺出，凡對哲學有興趣者都可修讀。本課程為香港人文哲學會的義教課程，講者俱為本會幹事，一切收益均捐獻給本會作發展用途。

課程大綱：

什麼是哲學？〔郭其才〕

形而上學〔劉桂標〕

倫理學〔譚寶珍〕

知識論〔韋漢傑〕

美學〔黃鳳儀〕

中國哲學概述〔方世豪〕

講者：

郭其才先生（新亞研究所哲學組碩士研究生）

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）

韋漢傑博士（美國俄亥俄州立大學數學系博士）

黃鳳儀女士（新亞研究所哲學組碩士研究生）

方世豪先生（新亞研究所哲學組碩士及博士研究生）

日期：2005年7月30日起每星期六（六講）

時間：5：55-7：55pm

地點：華夏書院

### PXA102x 倫理學（1學分）

每個人在日常生活中都會不斷的碰到各種人和事，並且需要採取不同的行動。究竟我們應該依據甚麼原則來作出選擇？我們應該過一種怎樣的生活？甚麼是對甚麼是錯？何謂善何謂惡？這一切問題究竟是否真的有意義？又是否有一個客觀可靠的答案？本課程旨在系統引介西方倫理學中的基本問題與理論。

課程大綱：

導論：蘇格拉底的問題

亞理士多德的德性倫理學

休謨論道德情感

康德的義務論

邊沁與穆爾的效益主義

後設倫理學與語言分析：摩爾與艾耶

講者：李敬恆先生

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：2005年7月25日起每星期一（六講）

時間：8：15-10：15pm

地點：華夏書院

### PYA101x 哲學與人生問題（1學分）

現代人往往將哲學視為一門學科，重視其知識的意義。其實，這已漸漸偏離哲學的原義。哲學的古義是「愛智慧」，而所謂

「智慧」，最重要的是對人生的體會和反省。誠如西哲蘇格拉底所說：「未經檢討反省的生命是沒有生存價值的生命。」因此，每個人都應該多反思人生的問題。本課程便是回復到哲學的原義，根據中外大哲的觀點，探究與討論一些重要的人生問題，包括人生意義、死亡、幸福、痛苦、愛情、命運與自由等問題，澄清其意義，並指出其根本解決之道。

課程大綱：

人生的意義

死亡的反思

幸福的追求與德福一致問題

如何面對痛苦？

問世間情為何物？

論命運與自由

講者：劉桂標博士

浸會大學中文系學士、新亞研究所哲學組碩士、中文大學哲學系碩士及博士，現任華夏書院人文學部主任、中文大學哲學系兼任助理教授。講者有十多年講授大專院校及校外課程部哲學課程的經驗；著作方面有中、西、印哲學論文、短文數十篇。

日期：2005年7月26日起每星期二（六講）

時間：8：15-10：15pm

地點：香港人文哲學會

## PYA103z 中西哲學思想

當代哲學家阿德勒(Mortimer Jerome Adler)把真、善、美、自由、平等及正義劃分為兩組，前三者為第一組，它們是人們抽象思辯的內核，後三者為第二組，它們是人們據以行動實踐的原則，自古至今，這六大觀念一直都是人文世界的元素。這個課程將會以阿德勒的劃分為起始點，介紹哲學家對六大觀念的思考。

課程大綱：

真：懷疑時，想要的東西？

善：作惡時，唔想的東西？

美：總之都是「賞」的東西？

自由：人隨時都想要的東西？

平等：只一半人想要的東西？

正義：人人時時都必需的東西？

講者：郭其才先生

新亞研究所哲學碩士研究生，現任華夏書院人文學部研究員、香港人文哲學會幹事及《人文月刊》執行編輯。

日期：2005年7月27日起每星期三（六講）

時間：6：40-8：10pm

地點：香港人文哲學會

## PYA202z 中西政治思想

人是社會性的存在，我們時時刻刻會遇到社會政治的問題：怎樣才算是一個公義的社會？這個世界有沒有平等存在？怎樣才可保證自由的實現？民主的目的是甚麼？政治與道德有甚麼關係？甚麼是「無為而治」？中國文化不能開出民主嗎？這些問題都是哲學家心中放不下、揮不去的問題。中國哲人說：「風聲、雨聲、讀書聲、聲聲入耳；家事、國事、天下事、事事關心。」本課程會介紹中西方不同的政治理論。本課程共六講，每講一個半小時，歡迎任何對中西政治思想有興趣的社會人士修讀。

課程大綱：

公義與平等

自由與平等

自由與民主

道德與理性

無為與自然

政道與治道

講者：方世豪先生

講者簡介：方世豪，新亞研究所哲學組碩士及博士研究生，香港人文哲學會幹事，以研究儒家哲學為主。

日期：2005年7月26日起每星期二(六講)

時間：6：40-8：10pm

地點：香港人文哲學會

## PYB202x 宋明理學（1學分）

西方哲學的進路大體是邏輯的，其形上學是外在的、觀解的、理論的，就算是講道德的形上學，也只是原則地、理論地講，總未能從心性上，從工夫實踐上全幅呈露。即是西方學術中缺乏了一種工夫實踐上的心性之學。凡是外在的、觀解的思考路數，對人性俱無善解，不能盡性知性，不能開價值之源，樹立價值主體。而能知性盡性，開價值之源，樹立價值主體，則非儒家莫屬。中國文化的主流是儒家思想，宋明理學更是儒學的最高峰發展，因此，要了解中國哲學，必須了解此階段的儒家哲學。宋明理學是儒者上承孔、孟、大學、中庸、易傳的成德之教，開出心性之學。這正是中國文化的靈魂，中國文化生命之所在。本課程共六講，每講二小時，歡迎對中國文化有興趣者修讀。

課程大綱：

宋明理學的課題

宋明理學的分系

道德理性三義



道德的形上學  
性與天道  
事功派的批評

講者：方世豪

新亞研究所哲學組碩士及博士研究生，香港人文哲學會幹事，以研究儒家哲學為主。

日期：2005年7月28日起每星期四(六講)

時間：8：15-10：15pm

地點：香港人文哲學會

### PYC301x 當代英美哲學 (1 學分)

香港人多懂英語而不懂法語德語，但談到當代哲學，香港民間和文化界或許只會聞說歐陸的現象學、存在主義或後現代哲學等；說起英美哲學界，亦只知上世紀前半的羅素或邏輯實證論為止，之後的年代則鮮有談及。然而英語哲學界的發展一日千里，早已和五十年前面目全非。有見及此，本會特別開設此課程以彌補香港民間和文化界對當代英美哲學認識之不足。本課誠聘之講者長年旅居美國，曾授教於現今不同英美哲學家之門下，對新一代英美哲學的發展知之甚詳。本課程將從奎恩(Quine)說起，縱橫各個英美哲學的領域，讓學生淺嘗近五十年來的英美哲學發展，必能使哲學愛好者填滿對當代英美哲學的空白。

課程大綱：

分析哲學新探：從 Quine 到 Kripke

形而上學：可能世界理論

心靈哲學：再思心物二元

宗教哲學：神存在的正反詰難

一般科學哲學：科學實在論與科學解釋的探索

特殊科學哲學：物理學哲學、生物學哲學、認知科學哲學、經濟學哲學

講者：陳成斌

美國馬里蘭州大學哲學系博士研究生、助教、暑期班導師。研究範圍包括科學哲學、心靈哲學、政治及經濟學哲學等。著作

曾刊於《人文》月刊、《時代論壇》、《經濟日報》等媒體。個人網站：<http://www.wam.umd.edu/~bschan>。

日期：2005年7月16日起每星期六(三講)，2005年7月20日起每星期三(三講)。即：7月16、20、23、27、30日及8月3日(共六講)

時間：每星期三 8：15-10：15 pm，

每星期六 8：00-10：00pm

地點：星期六於華夏書院，星期三於香港人文哲學會

(註：由於要遷就講者留港時間的關係，本課程之上課日期、時間、地點為特別安排，與其他暑假課程之日期不盡相同，敬請留意！)

### PYC402x 杜威哲學導論 (1 學分)

杜威是美國實用主義的主要代表，甚至是美國的科學與民主精神的代表及提倡者，他的思想既深刻又廣博，所論不僅涉及哲學，還包括倫理學、美學、宗教、教育和政治等領域。杜威的哲學觀很受達爾文主義及科學方法的影響，著重人與環境的有機互動關係，其哲學方法基本是工具主義，他藉著這種哲學觀及方法，重新建構哲學及其與文化的關係。

課程大綱：

導論：杜威的哲學觀

杜威的經驗與自然

杜威的知識論：認知與探究

杜威的道德和社會思想

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副主任兼研究員、香港能仁書院哲學系兼任助理教授、香港人文哲學會會長兼《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：2005年7月30日起每星期六(六講)

時間：3：50-5：50pm

地點：華夏書院

## 關於本會

本會宗旨：本會致力弘揚中西人文哲學，一方面推廣基本的哲學知識，一方面促進深入的哲學研究，普及與專業並重。

會員義務：凡本地會員須交會費，以及認同本會宗旨與支持本會活動。

會員權利：將收到每期《人文》，並可優先參與本會舉辦之研討會、講座、讀書組及其他活動，以及以優惠價格購買本會出版的書籍與其他刊物。

本年度（2003至2004）本會幹事名單如下：

會長：韋漢傑

外務副會長：關健文 內務副會長：譚寶珍

網頁統籌：劉桂標、黃鳳儀、陳成斌、英冠球

文書：方世豪 財政：陳美真

出版：郭其才、呂永基 學術：劉桂標、韋漢傑

公關：王考成 康樂：岑朗天

海外聯絡：陳成斌、余國斌 海外義工：梁孝慈

人文月刊編委會：

總編輯：方世豪，執行編輯：郭其才、呂永基、韋漢傑

委員：英冠球、劉桂標、譚寶珍、溫帶維、岑朗天

## 《人文》稿約

一、本刊以發揚人文哲學為主，亦關心人類文化的其他領域；故中西哲學論文以外，舉凡中西文學、史學、藝術等論述，均屬本刊歡迎之文稿。

二、本刊園地公開：短文一、二千字左右，長文以不超過一萬二千字為限；但有篇幅不符而內容適合者，亦可於本會網頁上刊登。

三、本刊有刪改來稿的權利，不願者請註明，但文責自負。

四、譯稿請附原文及其出處。

五、本刊編輯、撰稿等均屬義務性質，故來稿刊登後，唯奉贈本刊當期三份，以酬雅意。

六、來稿的版權歸本刊所有，若作者需要以其它方式再行出版，請註明曾刊載於本刊。

七、來稿請寄：旺角亞皆老街40號利群大廈1字樓D室 香港人文哲學會收；或電郵：enquiry@hkshp.org。

## 《人文》稿件規格建議

為方便本刊編輯、有利讀者閱讀及符合學術要求，我們建議來稿依循以下的規格：

1. 文稿請存成電腦檔案（\*.txt或\*.doc）以電郵寄交。
2. 標點符號方面，引號用「」，引號中的引號用『』，書名用《》，篇章名用〈〉，注釋請用尾註方式及以阿拉伯數字（1, 2, 3……）編號。若用電腦存檔者，則中式符號請全部用全型符號。

3. 文稿應有部分：

所有稿件—— 論述題目、作者姓名（可用筆名）、通訊地址、電郵位址及電話。

哲學論文—— 除上述各項外，請附真實姓名、學銜或（及）職銜、內文註釋；如附論文摘要及關鍵詞則更佳。

## 香港人文哲學會

### 會員申請表

相片

姓名：〔中文〕\_\_\_\_\_ 先生/女士

〔英文〕\_\_\_\_\_

身份證號碼：\_\_\_\_\_ ( )

通訊地址：\_\_\_\_\_

聯絡電話：\_\_\_\_\_

傳真：\_\_\_\_\_

電郵：\_\_\_\_\_

職業：\_\_\_\_\_ 教育程度：\_\_\_\_\_

填表日期：\_\_\_\_\_

本會賬號：匯豐銀行(177-9-028719)

將會費港幣120元正(香港以外會員港幣200元正)以畫線支票〔抬頭「香港人文哲學會」〕或入賬收條連同表格寄回旺角亞皆老街40號利群大廈1字樓D室 香港人文哲學會收。

## 編輯人語

方兄在〈人文論壇〉反省教學語言政策背後的文化意識問題，意味深長。香港的家長在母語教學問題上疑心不少，其焦慮是子女的前途問題。事實上，英語成績好的學生是比較受社會歡迎，在升學和求職方面都較有競爭力是無可否認的。父母愛子女深切，誰會希望自己的下一代因為英語不好而輸蝕比人？如果要改變家長對英語與母語教學的既定優劣心態，或者辦法似乎就是改變定勝負的規則。例如今天政府規則凡受母語教育的學生讀報大學優先取錄，則教統局官員還會頭痛母語教學不受家長歡迎？不過可能更令家長擔憂不定。

教學語言背後的文化問題是值得再討論的，看看法國人，他們維護本國語言之心是聞名的，這是因為他們的身份認同始終如一之故。其實，真正以學習語言為目的的人少之又少，多數人推崇英語是因為它的工具意義，但如果社會出現工具意義僭越目的意義的情況而沒有確切的反省，其反映的就是文化意識的問題。當然，無論是母語或者英語政策，搞不清目的和工具的，都是搞不清的政策。事實上，社會對精通外語的人才需求不是那麼大，何不讓社會明白，一流人才只需第二流或以下的外語就夠了？

### 夏季課程時間表（7/2005～9/2005）

| 地點/平日課節 | 星期一                       | 星期二                    | 星期三                    | 星期四                    | 星期五                   | 星期六                   | 地點/週六課節 |
|---------|---------------------------|------------------------|------------------------|------------------------|-----------------------|-----------------------|---------|
| 1       | 華夏書院<br>方世豪、陳成斌<br>中西宗教思想 | 人文哲學會<br>方世豪<br>中西政治思想 | 人文哲學會<br>郭其才<br>中西哲學思想 | 人文哲學會<br>周超賢<br>中西教育思想 | 華夏書院<br>韋漢傑<br>中西科學思想 | 華夏書院<br>劉桂標<br>中西人生思想 | 一       |
| 2       | 李敬恒<br>倫理學                | 劉桂標<br>哲學與人生問題         | *陳成斌<br>當代英美哲學<br>(二)  | 方世豪<br>宋明理學            | 岑朗天<br>電影符號學引論        | 韋漢傑<br>杜威哲學導論         | 二       |
| /       | /                         | /                      | /                      | /                      | /                     | 人文幹事<br>哲學概論          | 三       |
| /       | /                         | /                      | /                      | /                      | /                     | *陳成斌<br>當代英美哲學(一)     | 四       |

星期一至五上課時間：1 - 6:40 ~ 8:10pm 2 - 8:15 ~ 10:15pm

星期六上課時間：一 - 2:15 ~ 3:45pm 二 - 3:50 ~ 5:50pm 三 - 5:55 ~ 7:55pm  
四 - 8:00 ~ 10:00pm

上課地點：週一、五、六為華夏書院，週二、三、四為香港人文哲學會

華夏書院地址：旺角亞皆老街40號利群大廈1字樓D室

香港人文哲學會地址：旺角花園街2-16號好景商業中心1917室

案：有\*者為特別課程，上課日期、時間、地點請留意課程細節。