

第一五一期

# 人文

HONG KONG SOCIETY OF HUMANISTIC PHILOSOPHY

二〇一六年七月

香港人文哲學會出版

## 本期目錄

### 【人文論壇】

論人的劣根性及球王施丹的晚節不保

劉桂標 頁 2

### 【宋明理學】

《太極圖》及《太極圖說》的義理源流  
程明道《定性書》中的修養工夫

方世豪 頁 3  
韓曉華 頁 14

### 【文化研究】

變易與和諧

周劍銘 頁 19

### 【哲學專欄】

哲學淺說—臨濟義玄

韋漢傑 頁 24

### 【本會通訊】

哲學交流與文化融和研討會

頁 27

中西哲學論文研討月會(2006 年下半年度)

頁 29

中西哲學講座(系列十二)

頁 30

稿約及入會表格

頁 31

## 人文論壇

# 論人的劣根性及球王施丹的晚節不保

撰文：劉桂標

**剛**在上週五講完以康德的「根本惡」為題的讀書組，而在本週一零晨時份的世界盃決賽就有令我為之感想叢生的相關事情發生——素來被譽為球壇君子的法國球王施丹，一向在球壇表現得很有球品，一直以來絕少犯規及作出不君子的行為，與世界球王比利的德術兼備同樣為人稱頌。然而，在決賽裏他卻晚節不保，竟然在全世界廣大球迷的睜睜目光下，公然以頭故意撞擊意大利守將馬達拉斯，結果被紅牌驅逐出場，令其足球事業不是以完美的句號完成，而是以莫名其妙的問號與令人惋惜的感嘆號結束。這

件事情，立刻成為了球圈，甚至是社會熱門的談話題目。

這件事之所以廣為人所談論，是因為施丹的舉動令人不解與驚訝：那麼有修養的一代球王，在那麼重要的賽事之中——既是世界盃決賽，也是他自己的光榮退休的最後一戰，為什麼會那麼衝動與失常？那麼不能自制？

事件發生後不久，從電視鏡頭重播中，人們已經估計到當時馬達拉斯很可能

對他講了一些侮辱性說話；而後來從新聞報告中得知，馬氏對此亦直認不諱，但他只承認講了球壇上一般侮辱性的說話。這個說法雖然與傳媒的許多流傳的說法不同，因為後者有許多較嚴重的版本，如說「你的姊姊是妓女」、「你是恐怖分子」、「你是意大利養出來忘恩負義的狗」等等；但無論是何種版本，許多人都覺得，以施丹的修養及其身經百戰的經歷（球場上球員別說被人出言侮辱，甚至極粗暴的對待也是司空見慣的，施丹縱橫球壇多年，這些卑鄙伎倆他應該習以為常），他的舉動實在是出人意表，令人難以理解。

這件事，令我想到人類追求的道德的圓滿的艱難，這是中西大教的共識。在西方基督教，人有原罪（西哲奧古斯丁語）或根本惡（西哲康德語），故此人根本在道德上沒可能達致圓滿。在印度佛教，成佛（佛教講求慈悲，故成佛也須具圓滿德性）雖有可能，但卻是極艱難的事，佛經中常說人須經歷無盡的劫難始可成佛（佛教講輪迴，而成佛往往並非今生容易達到

的事情，而是許多個來生的刻苦修行才達致）。在中國儒家，雖然認為人人皆可成聖人，但對成聖之道亦抱持極嚴肅的態度，以《尚書》的說話來說，是「戰戰兢兢，如履薄冰」；而孔子雖被人尊稱為聖人，但他自己卻說「若聖與仁，則吾豈敢？」（《論語·述而篇》）可見儒家也承認成就圓滿德性的困難。

上述的看法，從另一個角度來說，就是承認人有劣根性。而耶教與儒、釋、道三家的主要不同，唯在人的劣根性是否可完全根除；但根除此劣根性之難，卻是各家所共許的。明乎此，則球王施丹的晚節不保，也並非很奇怪的事情——成聖成賢，雖然是人類的理想，但在現實上要達致，卻談何容易？因此，施丹事件雖然是一齣悲劇，令人惋惜與難過，然而，對於人生處世，卻很有警惕作用：要成就圓滿德性，必須終生努力不懈，鍥而不捨；用《中庸》的說話來說，是：「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」。願與讀者以此共勉。

## 宋明理學

# 《太極圖》及《太極圖說》的義理源流 爭論

撰文：方世豪（華夏書院人文學部副主任）

**關**於周濂溪的《太極圖》和《太極圖說》，歷來爭論非常多，包括了歷史上師承的源流，即討論周濂溪的《太極圖》和《太極圖說》是師承誰人，是從道士、和尚那裏學來，還是周濂溪自創呢？這是從歷史師承而說。另外，還有討論關於《太極圖》和《太極圖說》的義理源流，這不是討論論老師是誰人，而是討論就《太極圖》和《太極圖說》的內容來說，所表達的義理是道家的道理，還是儒家的道理？是繼承傳統儒家的講法，還是繼承道家的講法？在有關的討論中，大致可分為三派主張，一派是主張二者表達

的都不是儒家義理，一派主張二者都是儒家義理，一派主張《太極圖》是道教的，但《太極圖說》是儒家的。以下會逐派討論。

### （一）主張《太極圖》和《太極圖說》義理都不是儒家義理

除了從文獻來考證《太極圖》的來源，從義理內容來分辨其實是更可靠的，

現在看看周濂溪是否受了道佛的影響，而非真的儒家。

### (1) 陸象山的觀點—「無極」非儒家之學

在象山和朱子的爭辯中，他們不考據其學是否來自陳搏，也不考究《太極圖》和道教的圖是否相似，只以《太極圖說》的文字內容為根據，提出五點原因，認為《太極圖說》「非周子所為」。

#### 甲、《通書》中沒有「無極」

象山認為「無極」的講法在《通書》中沒有。象山給朱子的信云：

梭山兄謂：《太極圖說》與《通書》不類，疑非周子所為。不然，或是其學未成時所作。不然，則或是傳他人之文，後人不辨也。蓋《通書·理性命》章言：「中焉止矣，二氣五行，化生萬物，五殊二實，二本則一」，曰：「一」，曰：「中」，即太極也，未嘗於其上加「無極」字。《動靜》章言五行、陰陽、太極，亦無「無極」之文。假令《太極圖說》是其所傳，或其少時所作，則作《通書》時不言無極，蓋已知其說之非矣。此言殆未可忽也。[1]

象山引兄長梭山的說法，認為《太極圖說》和《通書》內容有不相符處，《通書》中未有說「無極」，《理性命》章和《動靜》章中只講到「太極」，沒有「無極」，則證明《太極圖說》和《通書》不同，義理上不相符，故懷疑非周子所自作，或是未成熟的作品。朱子回覆梭山，認為《太極圖說》的「無極」和《通書》的「太極」為同一體的不同講法，有時言「太極」，有時言「無極」，皆為同一個道，但要從兩方面而言而已。象山認為朱子的講法不通，有太極這個理就是有，不能空言為「無」，不能由人的「有言」「無言」來說明。

#### 乙、《易大傳》和《尚書》都未有說「無極」

象山又認為《易大傳》和《尚書》都未有說「無極」：

《易大傳》曰：「易有太極。」聖人言有，今乃言無，何也？作《大傳》時不言無極，太極何嘗同於一物而不足為萬化根本邪？《洪範》五皇極，列在九疇之中，不言無極，太極亦何嘗同於一物而不足為萬化根本邪？[2]

象山以為《易大傳》和《尚書·洪範》中都只說「太極」，沒有說「無極」，即是說聖人認為「太極」已足夠，不必再說「無極」來解釋。

《易》之《大傳》曰：「形而上者謂之道。」又曰：「一陰一陽之謂道。」一陰一陽已是形而上者，況太極乎！曉文義者舉知之矣。自有《大傳》，至今幾年，未聞有錯認太極別有一物者。設有愚謬至此，奚啻不能以三隅反；何足上煩先生，特地於太極上加「無極」二字，以曉之乎？[3]

為甚麼只講「太極」已足夠呢？因為自《易大傳》用「形而上者」來解釋甚麼是道以來，看文曉義，已明白甚麼是「太極」，從沒有聽說過有人會誤解「太極」的意思。朱子認為因為會誤解而加「無極」解釋的講法，顯得不通，所以象山以此認為根本沒有需要加「無極」兩字，故《太極圖說》加「無極」說明的做法和儒學古人的做法不同，所以懷疑不是周濂溪的作品。

#### 丙、「無極」的「極」字應解「中」

「無極」的「極」字應解「中」，不是朱子的解釋「無形」。

且「極」字亦不可以「形」字釋之。蓋極者，中也。言無極，則是猶言無中也，是奚可哉！若懼學者泥於形器而申釋之，則宜如《詩》言「上天之載」，而於下贊之曰「無聲無臭」可也，豈宜以「無極」字加於「太極」

之上。[4]

象山認為「無極」不可以如朱子般解作「無形」，「極」應解作「中」。「無中」，即道只有陰陽，沒有中間。如果要表達「無形」的意思，應用「上天之載，無聲無臭」來表達，而不是用「無極」。

#### 丁、「無極」出於《老子》

象山認為「無極」出於《老子》。

朱子發謂濂溪得《太極圖》於穆伯長，伯長之傳，出於陳希夷，其必有考。希夷之學，老氏之學也。「無極」二字，出於《老子·知其雄》章，吾聖人之書所未有也。《老子》首章言「無名天地之始，有名萬物之母」，而卒同之，此老氏宗旨也。「無極而太極」，即是此旨。老氏學之不正，見理不明，所蔽在此。兄於此學，用力之深，為日之久，曾此之不能辨，何也？《通書》「中焉止矣」之言，與此昭然不類，而兄曾不之察，何也？[5]

象山相信朱震的傳承說法，而又認定陳搏為道教人，故說出自道家。另一證據是「無極」出於《老子·知其雄》章。而且如果依朱子的解釋，「無極而太極」的意思和《老子》的「無名天地之始，有名萬物之母」相同，可見是出於老子的學說。關於朱震的講法，前文已有解釋，而和《老子》的意思相同這點，則涉及如何理解道家的形上學境界。相信象山對道家的形上學理解有限，只知他的學問「不正，見理不明」，未能掌握道家的形上學境界，故有此說。依牟宗三先生的講法[6]，道家是境界形態形上學，儒家也有此境界，不同學說有也有此境界並不矛盾，不必力排之。

#### 戊、明道、伊川均不傳「無極」之學

象山認為明道、伊川均不傳「無極」

之學。

二程言論文字至多，亦未嘗一及「無極」字。兄今考訂註釋，表顯尊信，如此其至，恐未得為善祖述者也。潘清逸豈能知濂溪者？明道、伊川親師承濂溪，當時名賢居潘右者亦復不少，濂溪之《誌》，卒屬於潘，可見其子孫之不能世其學也。兄何據之篤乎？[7]

二程曾從學於周濂溪，也是重要的理學家，但二人從沒有提及「無極」，所以象山以為這是一證明《太極圖說》並非周濂溪所作的旁證。二程之學不同於周濂溪之學已是人所皆知，二程曾從學於濂溪，和濂溪曾從學於道佛的傳說一樣，學生不一定完全同意老師的見解，不一定完全承受了老師的講法，學生也可以有個人見解，也可以反對老師的講法，所以學生的講法和老師不同是不足為奇的，以此為義理內容的證據也很難成立。

#### (2)黃宗炎的觀點——《太極圖》非儒家之學

黃宗炎是黃宗羲弟，堅持儒家學說，在《太極圖辨》中，認為《太極圖》所表示的義理，和儒家的義理不合，所以認為此圖非儒學之圖，而是來自道教，並提出一個新傳授系統。那個由河上公至陳搏，由陳搏到濂溪的講法，上文已提及，純為黃之推測，未見其證據。

#### 甲、不應用圓圈圖表示「無極」

今再看其關於義理的討論，《太極圖辨》云：

《易》有太極，夫子贊《易》而言也，不可云無極。無方者，神也，無體者，易也，不可圖圓相。有者無之，無者有之，恐非聖人本旨。[8]

《太極圖》中最上層為一個空心的圓形，無文字說明。《太極圖》分為五層，

按《太極圖說》的文字說明，第一層代表「無極而太極」。黃宗炎說《易傳》有「太極」，沒有「無極」。若要說道體無形狀，無方所，可用「無方」「無體」「神」等概念，不應用圓圈圖，變成又有又無，不是孔子的講法。這其實是陸象山所說的理由，但黃宗炎用《太極圖》來說明而已，由反對用「無極」這概念，改為反對用「圓」圖來表達而已。

## 乙、陰陽兩半圖有違《易》理

次圈判左右為陰陽，以陰陽推動靜，就其貫穿不淆亂之處，指之為理。此時氣尚未生，安得有此錯綜之狀，將附麗於何所？[9]

《太極圖》第二層是有黑有白的圓圈，左右相對錯綜，有文字說明為「陽動」和「陰靜」，很明顯是代表陰陽和動靜的關係。黃宗炎認為有氣才有陰陽動靜之分，有氣即有經驗事物，此層五行、男女、萬物皆未有，不能判分陰陽。這圖分為陰陽兩半是有違《易》之義理，故此圖非儒家之圖。

## 丙、陰陽不互通非儒家講法

觀其黑白之文，實坎、離兩卦成既濟之象，中含聖胎。謂之「取坎填離」，則明顯而彰著；謂之「陽動而陰靜」，則陽專屬諸離、離專主動，陰專屬諸坎、坎專主靜，豈通論哉！[10]

黃宗炎認為這黑白兩半錯綜的排列，是《易》卦中坎、離兩卦配合的圖狀，即是六十四卦中的既濟卦。這卦有聖人意象，陰陽互通變化，現在說為陽專屬於離卦，陰專屬於坎卦，一主動，一主靜，則不通，不是儒家的講法。

## 丁、五行不應高於人和萬物

五行始於《洪範》，言天地之氣化運行，若有似乎木火土金水者。然其實，木火土金水，萬物中之五物也，

非能生人者也。此時人物未生，此五者之性於何而辨？[11]

《太極圖》第三層是五行的關係。同樣，黃宗炎以為五行木火土金水是五種物質，是分析經驗事物後而有的分類，並不是生出人和物的高級存在。這一層未曾講到人和物，五種物質是甚麼便不能明白了。五行放在這層理論上有誤，故周子應不會這樣作圖。

## 戊、天地生出男女之圈非《易傳》意思

《易繫》言：「乾道成男，坤道成女」，亦謂乾之奇畫，成男之象；坤之偶畫，成女之象。非云生於天者為男，生於地者為女也。[12]

第四層的文字「乾道成男，坤道成女」是《易傳》的句子，黃宗炎以為這句的意思是，乾道是指陽爻之畫，陽爻代表成男；坤道指陰爻之畫，陰爻代表成女。不是男生於天，女生於地的意思。這個圈現在表示天地生出男女，有違《易傳》意思，故非儒家作品。

## 己、天道生男女萬物不應分兩層

且天之生男女、萬物，在一氣中，無分先後。其下二圈在方士為「玄牝」、「煉化」，自屬兩層，乃男女、萬物亦分二圈，恐屬重出矣。[13]

黃宗炎認為天道生男女萬物是同一層的意思，人是萬物之一，無分先後，現在分為兩個圈、兩層來表達是不對的，是重覆了。為甚麼會重出呢？黃宗炎認為因為這個圖其實是道教方的煉丹圖，不是儒家義理的易圖，故會分為兩層。

這裏牽涉如何理解此圖、《易傳》、《太極圖說》的理論，濂溪的《太極圖說》便是說明此圖的文字，但理解和黃宗炎很不相同，可見黃宗炎所理解的儒家的形而上學和周濂溪的不同。若能明白濂溪的用意，就不會產生黃宗炎的誤解。《太極圖

說》的解釋可見上文。

## (二) 主張《太極圖》和《太極圖說》義理是儒家義理

### (1)朱熹的觀點——「無極」可以是儒家義理

朱子認為《太極圖說》是周濂溪的自創，反對象山的論點，在和象山辯論的書信中，已作出了他的四點回應。

#### 甲、做學問者，可言前人所未言。

伏羲作易，自一畫以下，文王演易，自乾元以下，皆未嘗言太極也，而孔子言之。孔子贊易，自太極以下，未嘗言無極也，而周子言之。夫先聖後聖，豈不同條而共貫哉？若於此有以灼然實見太極之真體，則知不言者為不少，而言之者不為多矣，何至若此之紛紛哉！[14]

朱子以為《易傳》是孔子所作，故說孔子言太極，但《易傳》作者問題在當時是沒有考究，孔子作《十翼》是那時的常識，發現是漢人所作是很後期的事了。朱子這裏想說的其實是一個做學問的道理。這其實是明顯的道理，任何學問在不同時代都會有不同的變化，有新的進展。宋代特別對解釋宇宙世界方面的問題感興趣，所以對「太極」等內容會加以研究，因應這方面的研究和發展，說出了「無極」這前人未說的概念，也算是學術的發展。學術發展總不能規定別人不准用新概念，凡大哲學家都會自己發明的新概念。所以要判別學問源流，不是由某一概念來界定，而應由義理的發展和繼承來來判斷。

#### 乙、「極」字解作「究竟至極」，不解作「中」。

且夫《大傳》之「太極」者，何也？

即兩儀、四象、八卦之理，具於三者之先，而蘊於三者之內者也。聖人之意，正以其究竟至極，無名可名，故特謂之太極，猶曰舉天下之至極，無以加以此云爾，初不以其中而命之也。至如北極之極，屋極之極，皇極之極，民極之極，諸儒雖有解為中者，蓋以此物之極，當在此物之中，非指極字而訓之以中也。極者，至極而已。以有形者言之，則其四方八面，合轉將來，到此築底，更無去處。從此推出，四方八面都無向背，一切停勻，故謂之極耳。後人以其居中而能應四外，故指其處而以中言之，非以其義為可訓中也。至於太極，則又初無形象方所之可言，但以此理至極而謂之極耳。[15]

朱子認為《易傳》中的「太極」是「究竟至極」的意思，是在兩儀、四象、八卦之上的存有，這是最後的根源，所以說是「究竟至極」。孔子不知怎樣叫它，於是叫它為「太極」。這個「極」字的用法有其他的例子，如：北極、屋極、皇極、民極等詞皆是。至於「極」字解為「中」的講法，也不是錯，只是這個解釋是後起的，是因為作為最後根源的存有常存在於事物之中，所以有人引申為「中」的意思，並非「極」字原本的意思。「無極」的「極」解作「形」，是因為經驗事物都有空間的限制，即朱子所謂的「四方八面」，經驗事物總一定在某個「四方八面」的限制之內，不可超出這個空間限制。因為有人解釋為處其中才能付四方八面以外的事物，才有「中」的解釋，並非「極」的原本意思。但問題是朱子所講的「太極」不是經驗事物，「極」是指最後根源，不是形狀，反而是無形狀，無方所，無四方八面的空間限制，正是恐怕人誤解「極」的意思，所以要以「無極」來解釋。

#### 丙、象山誤解《通書·理性命》章的內容。

《通書·理性命》章，其首二句言理，次三句言性，次八句言命，故其章內無此三字，而特以三字名其章以表之，則章內之言，固已各有所屬矣。蓋其所謂「靈」、所謂「一」者，乃為太極；而所謂「中」者，乃氣稟之得中，與剛善剛惡、柔善柔惡者為五

性，而屬乎五行，初未嘗以是爲太極也。[16]

象山以《理性命》章的內容共言「中」「一」，未言「無極」，據此謂《太極圖說》非周子所作。朱子以爲周子《通書》中的《理性命》章所用的「中」字，是指氣而言，即指經驗事物而言，不是指「太極」。用來指謂「太極」的是「靈」字和「一」字，所以明顯周濂溪不是以「中」解「極」。

若論「無極」二字，乃是周子灼見道體，迥出常情，不顧旁人是非，不計自己得失，勇往直前，說出人不敢說底道理，令後之學者，曉然見得太極之妙，不屬有無，不落有方體。若於此看得破，方見得此老真得千聖以來不傳之祕，非但架屋下之屋、疊床上之床而已也。[17]

所以周濂溪是用「無極」來說明道體的形而上特性，目的是想避免誤解道體爲經驗事物，不是無意義的字詞。料不到卻反而惹來爭論誤解。

周子所以謂之無極，正以其無方所，無形狀，以爲在無物之前，而未嘗不立於有物之後，以爲在陰陽之外，而未嘗不行乎陰陽之中，以爲通貫全體，無乎不在，則又初無聲臭影響之可言也。今乃深詆無極之不然，則是直以太極爲有形狀有方所矣，直以陰陽爲形而上者，則又昧於道器之分矣，又於形而上者之下，復有況太極乎之語，則是又以道上別有一物爲太極矣。[18]

周濂溪以「無極」來說明「太極」的用法，是有意義的，雖然《通書》中未有用此概念，但已有此形上形下之分別，若不誤解周濂溪的用法，《通書》和《太極圖說》是一致的，並無矛盾。

#### 丁、濂溪的「無極」不是老子的「無極」。

老子「復歸於無極」，「無極」乃無窮之義，如莊生「入無窮之門，以遊無

極之野」云爾，非若周子所言之意也。[19]

象山以爲「無極」此概念出於老子，是道家者言，《太極圖說》用了老子的概念，以證非周子所作。朱子則以爲周濂溪所言的「無極」根本和老莊的「無極」意思不同，不是來自道家，以道家概念來了解周子的著作，是誤解。老莊的「道」和周濂溪的「道」當然不同，但對道的境界是「無極」而言，在「形而上」、「非經驗」而言，其實是相同的。這相同無礙於道家爲道家，儒家爲儒家，雖然朱子之說不對，但象山之說也是不成立的。

#### (2)度正的觀點——只問義理，不問師傳

##### 甲、儒家學問可以不由師傳

度正是朱熹的學生，他所著《周敦頤年譜》中，在「神宗熙寧六年癸丑」下記載：

惟先生稟生知之異質，加以汲汲於學，故一時老師宿儒，專門名家，一藝一能，有過於人，有聞於世者，無不訪問。然其所至，皆天造自得，所謂不由師傳，默契道體者，是爲得之。[20]

度正肯定濂溪所學是他自己發明的學問，因爲濂溪自己天資聰穎，又勤奮學習，那裏有好學問的人，就去請教學問，明白了，消化了，便成爲自己的學問。所以可說他的老師很多，學問來源有很多人，但最後的學問是自己消化後的領悟，並不是由某一老師的直接傳授，這叫「默契道體」。即只要明白了這世界的真理，便能和道體妙然配合，並非一定要來自道教的某某人的直接傳授。所以他說：

或謂陳搏傳种放，放傳穆修，修傳先生。今种穆所著，存於世者，古文而已，然亦未純於理。觀搏與張忠定語，及公事，先後有太極動靜分陰陽之意。然其所爲《龍圖記》，蓋直陳其數，無復文言，與《太極圖說》絕



不相似。[21]

## 乙、濂溪義理較陳搏、种放、穆修更精純

當時已有朱震的說法流行，謂濂溪之學來自道教陳搏。但他觀陳搏、种放、穆修的著作、說話、行事，道理方面不及濂溪精純，如何可以傳授如此精純的學問。陳搏曾談及太極陰陽動靜及太極圖等，著有《龍圖記》，只言象數，無義理陳述，和《太極圖說》全不相似。說某學生的學問來自某老師，若老師也不明白，如何教懂學生，學生所明白的道理較老師的更多，那麼這些道理是學生的發明，或只可說由某老師所傳授呢？周濂溪的《太極圖說》義理較相傳的陳搏、种放、穆修更精純，且是儒家學問，如何說是來自道教諸人呢？且經考證諸位其實也非道教人士，只是喜歡易學的儒者，故濂溪之學並非來自道教。

## 丙、不是作《太極圖說》者不能畫出《太極圖》

今觀《太極圖說》精妙微密，與《易大傳》相類。蓋非為此圖者，不能為此說；非為此說者，不能為此圖。義理混然，出於一人之手，決非前人創圖，後人從而為之說也。[22]

度正從義理的角度來判斷濂溪之學是否來自道教的問題，認為《太極圖說》的義理並非道教諸人能說出的，《太極圖說》是說明《太極圖》的文字，《圖》和《圖說》是配合的，不是創這《圖》的人，說不出《圖說》的義理，不明白《圖說》義理的人，也就畫不出這樣的《圖》。《圖》和《圖說》混然為一，看周子的《太極圖說》的義理，便明白《太極圖》和《圖說》都是濂溪所自創，並非他人傳授，更非來自道教。這本是很明白淺顯的道理，但考據家總斤斤於形狀之相似，或曾從某師，而判斷學問來源，反而從不仔細看看義理的異同高低，把這最淺顯的道理也遺忘了。

## 丁、不以問學於道家便認為是道家之學

今以先生嘗謂問於此二人者(胡文恭、壽涯)，即謂其學本出於此二人，失之遠矣。昔孔子問禮於老聃，訪樂於萇弘。謂孔子生知，未嘗問老聃、萇弘者固不可；謂孔子之學本出於老聃、萇弘者，可乎？此不待聖智者，知其必不然矣。[23]

度正以孔子為例子，就算孔子曾問禮於老子，請教過萇弘，但也不能說孔子的學問來自老子或萇弘，這是很淺顯的道理。只要從義理內容來考慮，便會知道孔子的學說和老子全不相同，不可因此而認為孔子來自道家。所以周濂溪的學問，只要看看《太極圖說》的內容即知並非道教之學，無論他以前請教過誰，參考過那些易圖，都不能否定這是儒家之學。

## (4)唐君毅的觀點——心靈感應，如天外飛來

唐君毅先生不從文獻或師系傳承來考慮，只從道德心靈感應的文化意識來考慮。因此他把濂溪之學的出現，和當時文化背景相關的問題一起討論。在濂溪之前，儒家之學有一大段時間，未以形上學的命題出現，濂溪重新把《中庸》《易傳》的形上學命題再加發揮，成為宋明理學的新形態。在這種文化背景下，不論其師承如何，濂溪總是一種創新。隋唐時佛教流行，喜歡講形上學命題，儒家不免要回應這個要求，要再講形上學命題，因此濂溪便說出了一個「太極」的形上理論。但這種理論儒家已有數百年無人講了，如何到了周濂溪便能直下講一個「太極」，肯定有這樣一種「太極」來「化生萬物」？濂溪建立「太極」學說的根據是甚麼？說他來自道佛，來自陳搏、壽涯等說法都是皮相，很容易講，但很表面。既然整個時代沒有，而你能建立，這不是由某一二人傳授便可做到的。這要從文化意識上講才可成立。唐先生謂當前人沒有「太極」「乾元」等形上學概念，則濂溪所提的這些概念由何處而來呢？即如《宋史道學傳序》謂：

千有餘載，至宋中葉，周敦頤出於舂陵，乃得聖賢不傳之學。[24]

這就是問？這千古不傳之秘來自何處？唐先生以為邵康節由觀萬物而推論到觀《易》、玩《易》而提出一天道論，但因為康節限於觀物玩物，只可歸於一藝術性之欣賞，不合於儒家的道德為本原旨，故康節為歧出之儒學。這由觀物開始而體會到天道，尚算可解。但濂溪能提出「太極」為天道論的形上命題，不同於康節，故要追問。這當然可以由人的道德心來推論出這「太極」，但這樣解釋已是後來二程朱熹的講法，並非濂溪的直下說法。濂溪直下說有一「太極」，這「太極」就是天道，這就很難解釋。所以唐先生認為：

……濂溪、橫渠由天道論開始，即不免為一獨斷論之論法，而只能改為緣程朱以後之連「性」、「理」、「心」、「知」等以為論，方能使此天道論之言有意義。今欲作到此事，確甚困難。[25]

即是說日後程朱由「性」、「理」、「心」、「知」等處推出「太極」等天道論概念還算合理有意義，但濂溪此時還未有這些內容，直下提出「太極」是如何可能呢？我們有這樣的問題是因為我們總喜歡追問原因的緣故。唐先生以花為喻：

依常人之見，謂葉由芽出，花由葉出，固是妄執。此執，乃由常人之念先著於芽後，方見葉、見花而起。此執固當破。人再自反觀芽中之無葉，葉中之無花，亦自能破此執。然吾人若自始不著念於先見之芽，以觀葉，亦不著念於先見之葉，以觀花；則可自始無此妄執，亦不待對此執更破。則吾人之見芽、葉、花之相繼而現，亦未嘗不可視此葉，如天外飛來，以自降於芽之上；花如天外飛來，以自降於葉之上。[26]

這是說要破除人追問因果的思維模式，一般都是有芽有葉才有花，是一步一步的發展，總是以為一定要先有芽才有葉，先有葉才有花。若能破除此妄執，則可不必先看芽，可直接便看到花，直接發現此花，此花的出現便如「天外飛來」，不知原因。這「天外飛來」，不是說在天的某處地方，而是說並無來處。唐先生說

這比喻的原因是：

此乃人之心靈向另一方向進行，而有之對物之始生之觀法。此一觀法，吾將謂其為人類之一原始的哲學宗教道德之智慧之所存，吾人之所以恆自然的說一切人物由天生、天降之理由之所在，亦周濂溪、張橫渠之可直接由之以建立一天道論者。[27]

唐先生指出這是人心活動的一種方向，人類原始的哲學宗教道德之智慧，都是由這種心靈所發現，所以周濂溪對「太極」的體會，由「太極」而來的天道論形而上學便是在這種心靈感應下的一種直接體會，故不必需要推論、師承也可以直下提出「太極」作為萬物根源的講法。由此而論，唐先生是意謂「太極」為濂溪所自家所體會的講法，非由道佛所傳而來，故才肯定其為千古不傳之秘。

### (三) 主張《太極圖》來自道教，《太極圖說》則是儒家義理

#### (1) 勞思光的觀點——《太極圖》和《太極圖說》可以分開處理

勞思光先生在《中國哲學史》中把《太極圖》和《太極圖說》分開為兩樣獨立的東西，認為結論如下：

周氏之《圖》應出自道教丹訣，且極可能出自希夷；但周氏立說，則是據《易傳》觀念而提出一半形上學宇宙論之系統，通過《圖說》方式表示之。而周氏所用之《圖》，係屬於「內丹派」之丹訣，又與《參同契》原書無關。此一問題所以議論紛然，主要由於朱熹強謂周氏自作此圖而起。其實，能將《圖》與《圖說》分觀，則周子思想之研究，當以《圖說》為重；至於借用道教之圖，則固不礙《圖說》之表周氏特有之理論也。[28]

勞思光反對毛奇齡的講法，認為他的

證據不足信。也不認為黃宗炎的傳授系統可信，但卻信黃宗炎的圖是陳搏在華山石壁的圖。勞思光認為《太極圖》是出於道教的丹訣的圖，他的理由是：1.出自陳搏之說，在朱熹之前宋人常說，朱熹以前，無人反駁。2.朱熹謂濂溪自作，未舉證據，晚年游移其說。3.周濂溪自己亦稱讚陳搏之丹訣，並有詩作為證。4.黃宗炎之華山石壁圖與周濂溪的《太極圖》符合。5.朱震之言符合此說。

但朱熹以前無人反駁，只表明以前的說法一致，無甚爭論而已，到底那一致的說法是甚麼，是否來自陳搏，或只是來自穆修，或是來自儒者的陳搏等，皆不能知。所謂朱子未舉證據，其實是朱熹以義理為據，非以文獻為據，認為周子的理論奧妙，非種放穆修所能及，因此《太極圖》不能來自種放、穆修。朱子晚年游移其說的證據是《通書後記》：

《通書》者，濂溪夫子之所作也。夫子姓周氏，名敦頤，字茂叔。自少即以學行有聞於世，而莫或知其師傳之所自。[29]

因為這裏沒有確定地說出《太極圖》是自作，所以認為朱子「游移其說」。其實這是《通書》的後記，不一定要說《太極圖》及其來源，況且朱子只是認為周濂溪的學問自己領悟的成分很重，不能確定他的師傳而已。沒有說到不表示就是否定自己以前的講法，其實這裏並無一語及來自陳搏，很難作為證據。至於學問師傳問題，這就涉及學問是否能自己開創，自己領悟的問題。周濂溪作為一代理學的開創人物，是否必定要有人傳給他才算正確呢？下文唐君毅先生會論及這個問題。

周濂溪曾有詩作《讀英真君丹訣》：

始觀丹訣信希夷，蓋得陰陽造化機。  
子自母生能致主，精神合後更知微。  
[30]

詩內容說周濂溪看過陳搏的丹訣，是有關於陰陽、子母等理論，是修煉精神的

方法。周濂溪知道陳搏的丹訣，不代表就是抄了陳搏的圖，而且我們根本不知道陳搏的圖是怎樣的，丹訣可能是文字而沒有圖呢。勞思光只是以黃宗炎的圖作為陳搏的圖而已。據李申的研究，黃宗炎所謂華山石壁之圖，除黃宗炎外從來沒有人看過或提過，根本不能證明有此圖存在，反而李申的研究指出宋後的道士如何把周濂溪的《太極圖》改為丹圖，是道士抄襲了儒家的文獻，而非來自道士。

最後，勞思光所據的文獻仍然只是朱震的講法，並說《圖》出於道教這是「目前所能考定之範圍中成立之可能性最大之說法。」[31]可見這也是「可能」而已，因無法找到出處而保留一個可能性而已，並非證明是道教的圖。

勞思光反對朱子的理由，是《圖》和《圖說》可分開處理，《圖說》是周子自創，《圖》卻可由道教而來。所以朱子所持的理由——周子的理論奧妙，非種放穆修所能及，因此《圖》不能來自種放穆修——便不能成立，因為他們理論雖然不及，但可只傳《圖》。這裏便涉及《圖》和《圖說》是不是可以分開，《圖》和《圖說》的關係是甚麼的問題。

設想周濂溪有一套《太極圖說》這樣的道德的形而上學想說給學生知道，但這種形而上學太過抽象，只用文字很難掌握。於是周濂溪便嘗試用圖來幫助學生明白，他要找一個能協助解釋的圖，他會自己畫一個圖來配合自己文字理論。就像現在老師在課堂上用筆畫圖在黑板解釋一樣，他會畫出一個和自己的理論配合得很好的圖來，因為他是有理論在先，想表達而已，畫圖配合教學，自然會畫出配合理論的圖。若不是這樣，反而四出找一個現成已有的圖來配合自己的理論，甚至連道教煉丹的圖也拿來借用，希望能配合自己的理論，這情況合理嗎？一個這麼複雜抽象的理論，相信很難會找到一個現成的圖是配合得恰當的。在這樣先有理論，再找圖的情況下，圖和學說是不可分的，創此理論的人才能畫出此圖，不明白這理論的人不可能畫出此圖。

以往根據文獻圖形相似，主張周濂溪

的《太極圖》來自道教的人，可能以為道教人士把圖和理論一起傳給周濂溪，所以周濂溪繼承的是道教的學說。但看周濂溪的學說，不論《太極圖說》或《通書》，從義理內容看，都是典型的儒家學問，間或有些道家的概念，但也影響其為儒學，其人為儒者。周濂溪又怎會是道教學說的繼承者呢？

那麼周濂溪借用道教的圖，說儒家的道理又是否可以呢？可能是先有圖，未有理論，再改造道教的煉丹理論成為自己的形而上學理論。這是圖為主，理論為副的主張，理論變得不重要，只是用來說明圖畫的文字。這就說及文字的理論深度問題。若果作為一幅煉丹圖，這幅圖是用來使你明白如何煉丹的，則這幅圖會是使你一看就明白的，如果再加一些說明圖畫文字，你就更容易明白。因此圖要盡量易明，說明文字就更易簡潔淺易，不能長篇大論，深奧難測，不能經這些文字想說明一些人生大道理。若果是以理論文字為主，圖為輔助，則文字可以很複雜艱深，圖反而要簡單概括。現在看周濂溪的《太極圖說》和《太極圖》，怎樣也看不出《圖說》是煉丹的說明文字，反而是人生宇宙的大道理，相對地，作為說明文字，實在太複雜、太艱深、太多字了。《圖》看來卻很簡潔，很有概括全文的作用。《太極圖說》的內容無論如何也較《太極圖》豐富，因此《圖》和《圖說》的關係，應是《圖說》為主，《圖》為輔助。即是說應是先有理論，才有圖的協理解釋。因此從義理角度看，《圖》和《圖說》的關係是不可分的，道教的圖，不能配合儒家的理論，獨立分開的說法並不合理。

或有人以為後來者有抄襲周濂溪此圖，作為道教煉丹的圖，這不就是借他人之圖說自己的理論嗎？這就是理論深度的問題，看後來的丹圖，一是簡化了為一些吐納運氣工夫，一是抄襲周子原文，講講仁義道德，無法離開周濂溪的深度。抄襲濂溪原文者不說，只抄圖則只能說明一些簡單道理，無法講得深入。要抄一個圖來說複雜道理，是很難會找到的。所以濂溪的圖和文是配合的，是他自己創作的應是最合理的解釋。

## (2) 牟宗三的觀點——《太極圖》無甚價

## 值，《太極圖說》為儒家義理

牟宗三先生在《心體與性體》中論到周濂溪的《太極圖說》時，表示反對象山的質疑：

所差者只在《通書》「無無極之文」耳，而象山亦只就這一點而謂《圖說》非周子所為，或其少時學未成時所作。此疑實亦一時不成熟之皮相之疑。如吾上文所解，《圖說》大體是根據《通書》之《動靜》章、《理性命》章、《道》章、《聖學》章而寫成，其義理骨幹不外此四章。《圖說》全文，無論思理或語脈，皆同於《通書》，不可謂非濂溪手筆也。[32]

明顯牟先生反對象山的說法，肯定《太極圖說》出於周濂溪手筆。認為《太極圖說》的學問和《通書》的《動靜》、《理性命》、《道》、《聖學》等章內容一致，如果肯定《通書》是周濂溪的作品，不可能不說《太極圖說》也是周濂溪的作品。象出這樣反對的原因是學問背景不同。

象山之學是孟子學，其思理與精神不惟與朱子相睽隔，且亦根本不必契濂溪所欣趣之一套，而平素對於《通書》與《圖說》所呈現以及所牽連之辭語與思理亦乏深研之工夫，實亦不感興趣，故其辯論自難順通而曲當。只抓住「無極」一詞，便斷定其非周子所為，為老氏之學，濂溪有知必莞爾笑其為淺而躁矣。[33]

因為象山和朱子的思路不同，象山和濂溪的思路也不同，故未能明白濂溪，不是批評他的全套學問及其重點「誠」，而只批評「無極」一詞，故其批評並不恰當。

至於《太極圖》，牟宗三先生的立場是：

《太極圖》可能源自於道教，而《圖說》則斷然是濂溪之思想。自儒家義理言，此圖並無多大價值，即無此圖，《圖說》之義理仍可獨立被理解。要者在《圖說》之思想。濂溪之藉圖

以寄意，其所寄之意固甚嚴整，而亦全本於《通書》，然自其「藉圖」而言，則是一時之興會，所謂好玩而已。濂溪並非必須先獨自構畫一圖以及必須對應此圖始能結構出一套義理。此即表示此圖對於《圖說》義理並無抒意上之必然關係，亦無理解上之必然關係。(此圖所承之原本對於道教人士之修煉也許有令人起興會處，濂溪雖顛倒之而成爲《太極圖》，然自儒家義理言，則毫不令人起興會，既無美感，亦無靈感。自吾個人言，主觀上雅不願看此圖)。濂溪決非先有此圖及《圖說》，然後始推演出《通書》之義理，故自時間前後說，《圖說》決不能早於《通書》。[34]

牟宗三先生認爲《太極圖》可能來自道教，但他卻不願考究，因爲他認爲《太極圖》並不重要，只要知道《通書》和《太極圖說》的義理就夠了。而《通書》和《太極圖說》的義理卻肯定是濂溪的學問，而且是《通書》先於《太極圖說》。牟先生猜《太極圖》有可能是借用道教的圖來說明道理而已，只是當時的「興會」「好玩」的玩意而已，不必認真看。就像今天的潮流玩意，潮流過了就沒有用了，所以在牟先生看來，這圖便不「好玩」，變得無甚作用了。

因此從義理來看，牟宗三只肯定《太極圖說》和《通書》，認爲不必考究《太極圖》的真偽。

## 小結

本文敘述了關於濂溪《太極圖》及《太極圖說》的義理來源問題。雖然象山主張來自老子，但經唐牟諸先生的分析，就義理內容看濂溪和老子全不相同，不會來自老子。濂溪之所以會提出「無極」「太極」等義理內容，是因爲濂溪的心靈感應與時代相配合，以文化意識來承接沉寂千年的儒家義理，不是來自甚麼道士和尚，而只是心靈相應於天道而已。

注釋：

- [1] 《周子通書》p.104，上海古籍出版社，2000年。
- [2] 《周子通書》p.104-105，上海古籍出版社，2000年。
- [3] 《周子通書》p.105，上海古籍出版社，2000年。
- [4] 《周子通書》p.105，上海古籍出版社，2000年。
- [5] 《周子通書》p.105，上海古籍出版社，2000年。
- [6] 《中國哲學十九講》牟宗三著，台灣學生書局。
- [7] 《周子通書》p.105-106，上海古籍出版社，2000年。
- [8] 《增補宋元學案》，卷十二，台灣中華書局，1984年。
- [9] 《增補宋元學案》，卷十二，頁13，台灣中華書局，1984年。
- [10] 《增補宋元學案》，卷十二，台灣中華書局，1984年。
- [11] 《增補宋元學案》，卷十二，台灣中華書局，1984年。
- [12] 《增補宋元學案》，卷十二，台灣中華書局，1984年。
- [13] 《增補宋元學案》，卷十二，台灣中華書局，1984年。
- [14] 《周子通書》，p.106，上海古籍出版社，2000年。
- [15] 《周子通書》，p.106，上海古籍出版社，2000年。
- [16] 《周子通書》，p.106-107，上海古籍出版社，2000年。
- [17] 《周子通書》，p.107，上海古籍出版社，2000年。
- [18] 《周子通書》，p.107，上海古籍出版社，2000年。
- [19] 《周子通書》，p.108，上海古籍出版社，2000年。
- [20] 《周敦頤集》，p104，陳克明點校，中華書局，1990年。
- [21] 《周敦頤集》，p104，陳克明點校，中華書局，1990年。
- [22] 《周敦頤集》，p104，陳克明點校，中華書局，1990年。
- [23] 《周敦頤集》，p105，陳克明點校，中華書局，1990年。
- [24] 《周敦頤集》p.79，陳克明點校，中華書局，1990年。
- [25] 《中國哲學原論·原教篇》p.48，唐君毅著，新亞研究所出版，1977年。
- [26] 《中國哲學原論·原教篇》p.49，唐君毅著，新亞研究所出版，1977年。

[27] 《中國哲學原論·原教篇》p.50，唐君毅著，新亞研究所出版，1977年。  
[28] 《中國哲學史》第三卷上冊，p.154，勞思光著，友聯出版社，1983年。  
[29] 《周敦頤集》p.47，陳克明點校，中華書局，1990年。  
[30] 《周敦頤集》p.66，陳克明點校，中華書局，1990年。

[31] 《中國哲學史》第三卷上冊，p.154，勞思光著，友聯出版社，1983年。  
[32] 《心體與性體》第一冊，p.405，牟宗三著，正中書局，1987年。  
[33] 《心體與性體》第一冊，p.406，牟宗三著，正中書局，1987年。  
[34] 《心體與性體》第一冊，p.408-409，牟宗三著，正中書局，1987年。

---

## 程明道《定性書》中的修養工夫

---

撰文：韓曉華(香港公開大學教育系碩士)

### (一) 前言：程顥與〈定性書〉

**程**顥(字伯淳，宋河南洛陽人，學者稱明道，1032-1085)是宋明理學的「北宋五子」之一，其學說上承周敦頤與張載的天道論意味較強的儒家心性之學，下啓朱熹與陸九淵的工夫論意味較重的儒家心性之學。程明道現存的兩篇重要文獻為：〈識仁篇〉和〈定性書〉，〈識仁篇〉為工夫論的依據，論述相關於「仁體」為中心的修養工夫理論，明道於此教人要先識仁，然後以誠敬存之，並謂存久自明，假以時日舊習可奪，且能至與物無對、反身而誠的大樂；而〈定性書〉則為修養工夫之聖人境界描述，從本心性體無所謂「動靜」、「將迎」、「內外」而言，指出聖人之心乃「廓然而大公，物來而順應」，人情之蔽在於「自私而用智」，更以「怒時」應如何作為具體指點。本文的主要目的是論述〈定性書〉的中心思想及相關的修養工夫問題。

### (二) 〈定性書〉的「性」、「定」是甚麼意思呢？

要了解〈定性書〉中義理，最基本要清楚理解〈定性書〉中的「定」與「性」分別是甚麼意思，以下將先從理論的層面來論述「定」和「性」的意思。

先說〈定性書〉中的「性」。朱熹說〈定性書〉中：「此『性』字，是箇『心』字意。」(註一)，即「定性」實是指「定心」。郭曉東先生也認為：「明道本人並沒有刻意用『定性』一詞，提出『定性』之要求者乃張橫渠，明道在回信時只是順橫渠之用語而說。明道在此說性、說心、說情，其實一也，故對明道而言，定性即是定心，並沒有什麼差別。」(註二)然而，對明道而言，為甚麼「說性、說心、說情，其實一也」呢？

牟宗三先生清楚指出「『定性』即是性之定，是在工夫中表現或體現表現上的性之定不定，不是性體自己有定不定，亦不是性體自己有不定而須要吾人去定住它」，「『定性』之語以要求性之貞定，即要求如何能使心不為物累，因而使吾人可以獲得性之表現時之常貞定」，「故通篇皆就心言」。(註三)牟宗三先生更指出以「定心」能使全文更通順顯明的理由：

1. 「心」體才可以有自覺活動，如是，「表現或體現性體必須靠心之自覺活動，沒有心之自覺活動，性體只是潛存而無法彰顯」。

2. 「心之自覺是可以上下其講的，心也可以是形而上的，也可以是形而下的」。「心」從形而上地說，即是「道德本心」，本心呈現自是貞定，「本心即性，本心常貞定，性體之表現(流行)自亦常貞定」。(註四)

依此，牟宗三先生認為明道說「定性」實是從修養工夫的積極面看，即以本心即性，從性體自身而說「定」，故即僅為本心當體呈現。故此，於〈定性書〉中的「性」，我們可以「心」來理解。至於〈定性書〉中的「定」，簡單點說，從上述「本心即性」之本心而言，「定」便是「自本心性體朗現之『無將迎、無內外』而言大定，即『動亦定，靜亦定』之常貞定也」（註五）。

### （三） 〈定性書〉中的修養工夫

勞思光先生認為〈定性書〉「乃特重聖人境界之描述」，「主要論點只在揭示『聖人』之『心』，即所謂聖人境界」（註六）。然而，究竟明道於〈定性書〉言怎樣的修養工夫呢？又怎樣才可以達至此「定性」的聖人境界呢？唐君毅先生說：「在明道，則直由天地聖人之體萬物而無內外，以言吾人之為學者，亦當以內外兩忘為工夫，更不先是內而非外，以直下至澄然無事，而定明之境。」（註七）以下即依明道〈定性書〉之文本詮釋其修養工夫。

#### （1） 論〈定性書〉中的「定」

〈定性書〉：「所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。」

明道並不直接回答橫渠的問題：「以定性未能不動，猶累于外物」，即並沒有講述一番「定性」的工夫，反而為「定」提出一種特別的解說，認為「靜」與「動」皆能「定」，更甚「定」是無分為「內外」和「將迎」。「定」也沒有指向是「性」或是甚麼，從文中我們只可理解為一種修養的境界。劉蕺山的解說非常清楚：「（〈定性書〉）首言動靜合一之理，而歸之常定，乃所以為靜也。是內非外，非性也；離動言靜，非靜也。」（註八）即是說，明道所言的「定」決不是從相對觀念的「動靜」、「內外」等來理解。牟宗三先生認為此「定」是：「當體（按：即「本心性體」）朗現，全體是用，全用是體，靜既不空守

孤明，或空虛寂寞，動亦不徇象喪心，或為物所累」（註九）。「無將迎，無內外」是從對應事物而言，「動亦定，靜亦定」心的發動與否而言，不過，這裏的「動亦定，靜亦定」是否能以朱子的心之已發、未發而說呢？林日盛先生說：「將迎、內外就應事接物說，動靜就心之已發、未發說，動是感於物而後動，靜則是人生而靜。」（註十）朱熹在《朱子語類》的〈程子之書一〉，或《近思錄》的〈為學大要四〉，或〈定性說〉等相關論述中，皆未有如此解釋〈定性書〉中的「動亦定，靜亦定」，故此，我們理解「動亦定，靜亦定」不必然地以為是「心之已發、未發」說，但可以作為其中一種可能的理解方向。如是，在〈定性書〉中的「動靜」，我們僅理解為明道順張載的提問而說的「猶累於外物」的「動」與「不累於外物」的「靜」。

然而，為何明道會說「定」並不應從「動靜」、「內外」等來理解呢？他認為：「苟以外物為外，牽己而從之，是以己性為有內外也。且以性為隨物於外，則當其在外時，何者為在內，是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。」（〈定性書〉）即是說，「性」有內外之分的原因，明道以為只是人將「性」分成內外二本，外物總是在心之外，當人應外在之事物，心便跟從於外；然而，此中仍有一問題，即當「心」隨之「性」而向外時，如沒有一「主宰」作拒絕外在的事物，則何來「定」呢？明道在此正指出，「性有內外」的說法與要求「定性」的說法實是互相矛盾的，亦即明道言「既以內外為二本，則又烏可遽語定哉」（〈定性書〉）的講法。

#### （2） 「定」的境界：「大公」與「順應」

〈定性書〉：「故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。」

朱熹說：「明道多只恁成片說將去，初看似無統，子細理會，中間自有路脈串將去。『君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應』，自後許多說話，都只是此二句意。」（註十一）「莫若廓然而大公，物來而順應」正是明道〈定性書〉的重點部分。不過，「莫若廓然而大公，物來而順

應」兩句話是甚麼意思呢？朱熹在回答蜚卿時，表明「莫若廓然而大公，物來而順應」並不是「下工夫處」，乃是「已成處」，更指出是「正心誠意以後事」(註十二)即勞思光先生指出的「聖人境界」。勞思光先生又指出「大公」與「順應」皆是在「合於理」上落實，「心不是要避開外物，而是要應之以理——是所謂『順應』；而欲能使心常合於理以順應萬物，則心必須超越個別形軀而成爲『公心』。」(註十三)「大公」是相對於己之心的「私意」而言；「順應」則是對應於外物的「理」而應。既然「廓然而大公，物來而順應」乃是「定」境界的兩大特點，那麼，爲甚麼明道又會以「大公」和「順應」而論述聖人的境界？明道說：「夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。」(〈定性書〉)林日盛先生認爲：「此處的情、心有兩個層次，『以其心』、『以其情』是指實有層次的心、情，這是道德意義的心、情；『無心』、『無情』的心、情則是作用義的心、情，『無心』、『無情』乃在去除自私自用智的造作。」(註十四)即是說，明道之所以用「大公」和「順應」而論述聖人的境界，在於從「天地」與「聖人」的能去除己意並順應而行「無心」、「無情」。

其次，明道又引《易傳》之《咸》卦來解釋「大公」和「順應」，其說：「易曰：貞吉悔亡，憧憧往來，朋從爾思。」程伊川分析《咸》卦說：「感之道貞正則悔亡，感不以正則有悔也...貞者，虛中無我之謂也。...『憧憧往來，朋從爾思』，夫貞一則所感無不通，若往來憧憧，然用其私心以感物，則思之所及者有能感而動，所不及者不能感也，是其朋類則從其思也。」(註十五)依此，明道引《咸》卦言「廓然而大公，物來而順應」，明道即以《易》所說的「虛中無我」之意解「廓然而大公」；而以「感而遂通」的道理解「物來而順應」。郭曉東先生認爲「他（按：明道）把『定』和『感』繫了起來，則意味著不能離「感」而言「定」，不能離「事」而言「靜」，在感中自有貞定之理，在事之中可求不動之心」(註十六)。所以，明道認爲「規規於外誘之除……非惟日之不足，顧其端無窮，不可得而除也」(〈定性書〉)。即指出「定」的境界絕不能由「內外」或「動靜」的相對觀念而達，如以「內外」之別來作「定」，必然不能，因爲「外誘」是不絕的，又怎能除盡呢？反而應從

「定」的境界而說心之「大公」，並對外物加以「順應」。(註十七)

### (3) 論「大公」與「自私」

〈定性書〉：「人之情各有所蔽，故不能適道。大率患在於自私而用智。自私，則不能以有爲爲應跡，用智，則不能以明覺爲自然。」

明道認爲人未能達至「定」的境界，主要在於有所「蔽」——「自私」與「用智」。這兩種「蔽」各有所對應，「自私」對應於不能達至「大公」；「用智」對應於不能成就「順應」。先說「大公」與「自私」。

對明道來說，甚麼是「大公」呢？朱熹說：「『廓然大公』，只是除却私意。」(註十八)簡單說即是「不自私」。這裏的「自私」，並不是我們一般言「自私自利」之意，實是如朱熹所言：「然有一般人，其中空疏不能應物；又有一般人，溺於空虛不肯應物，皆是自私。」(註十九)明道謂之「自私」者，是指人有不能明白人與天地萬物一體之理，未能作出「虛中無我」的「超越」個人的自我中心想法。

然而，這種「自私」如何影響「大公」之心呢？明道復又言：「自私，則不能以有爲爲應跡」，「今以惡外物之心而求照無物之地，是反鑑而索照也。」(〈定性書〉)所謂「有爲」爲「應跡」，從明道所引《易》之《艮》卦來作解釋，「艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人」(〈定性書〉)，《艮》卦之《象傳》曰：「艮止也。時止則止，時行則行。動靜不失其時，其道光明。艮其止，止其所也。上下敵應，不相與也。是以不獲其身，行其庭不見其人，無咎也。」牟宗三先生認爲《艮》卦的大意爲「只是『時止則止』，各止其所當止之所而『不相與也』。『不相與』，則不見有人我之關係」(註二十)。明道所謂「艮其背」、「行其庭」即從動靜而說「止」；「不獲其身」、「不見其人」即從我與他者的關係能「時止則止，時行則行」而言。故此，明道說「自私」影響「大公」之心，正在於使心未能以「時止則止，時行則行」的



「有爲」來「合乎理」應對事物；如以「自私」之心來求「合乎理」地對應事物，實在是「惡外物之心而求照無物之地」，即從「內外之別」的二本上求能「順應」根本是不可能。另外，如何才可能算是達至「廓然而大公」呢？明道以「怒時如何克制」作工夫指點說，當能於「第能于怒時，遽忘其怒」(〈定性書〉)，則可謂開始達致「廓然而大公」的「定」之境界，這裏的「遽忘其怒」正是超越個人的看法來體驗「怒」，亦即以「虛中無我」的思想來看待「怒」。

#### (4) 論「順應」與「用智」

〈定性書〉：「聖人之喜怒，不繫于心，而繫于物也。……今以自私自用智之喜怒，而視聖人之喜怒之正爲如何哉？」

再說「順應」與「用智」。在〈定性書〉中，甚麼是「順應」呢？朱熹說：「事物之來，順他道理應之」。(註廿一)而踐行這種「順應之理」的最大問題，明道即指出爲「用智」，這裏所謂的「用智」，也非我們一般理解的智力運用或使用計謀，誠如杜保瑞先生所言：「『用智』部分就是在處世之際加了過多的人爲造做，或者過度興奮、或者過度驚惶，大凡心思單純之人遇事即明，『自然』對待，不加油添醋。」(註廿二)簡單地說「用智」即是「刻意」、「穿鑿附會」。

然而，這種「用智」如何影響「順應」呢？明道說：「用智，則不能以明覺爲自然。」如人「用智」，則不能以「明覺」爲「自然」。當中的「用智」，明道從「孟氏亦曰：『所惡于智者，爲其鑿也。』」(〈定性書〉)來解說，此語(「所惡于智者，爲其鑿也」)見《孟子·離婁下》，這句之後，孟子以夏禹治水的例子解釋曰：「如智者若禹之行水，則無惡于智矣。禹之行水，也行其所無事也。」朱子解《孟子·離婁下》的「鑿」說：「天下之事，逆理者如何行得！便是鑿也。鑿則非其本然之理。禹之行水亦只端的見須是如此，順而行之而已。」(註廿三)據此而說，明道所批評的「用智」實是不懂得「恰如其分」而加之穿鑿附會的行爲，其影響就在於使心不能「明覺」以對應「自然」。所謂「明

覺」即是覺此心即天地大公之心，覺此理乃天地大公之理，本性心體之朗現；所謂「自然」，明道曾言：「天地萬物之理，無獨必有對，自然而然，非有安排。」(註廿四)「『明覺』爲『自然』」，亦即能體會天理之運行，在日常之中沒有刻意安排下，能「合乎理」的應對於事物，此亦即「物來而順應」。

如何才可能算是達至「物來而順應」呢？明道以「怒時如何克制」作工夫指點說，當能於「第能于怒時……而觀理之是非」(〈定性書〉)，則可謂開始達致「物來而順應」的「定」之境界，這裏的「觀理之是非」正是超越個人的看法來體驗「怒」之下，能夠從「合乎理」的對應「怒」狀態下的行爲。

另外，明道又從「聖人之喜怒，不繫于心，而繫于物也」來說「物來而順應」，意即聖人的喜怒乃從事物背後的理而「順應」，非出於「自私」的情緒。勞思光先生說：「如此，應說『不繫於情，而繫於理』。說『不繫於心』固是指『私心』言，然大公循理亦是『心』之事。或公或私，喜怒總是由心發。『繫於物』一語，未見精當也。」(註廿五)其實，明道言「聖人之喜怒，不繫于心，而繫于物」乃以「順應」而言，並反對「內外之別」的說法。其說「心」當然不是「大公」之心，故明道才言「不繫于心」。而說「繫于物」，明道認爲這種「順應」於「物」的行爲，是以說：「惡得以從外者爲非，而更求在內者爲是也？」表明這種的「順應」並不是內外之別的「二本」，「繫于物」實是以相對於「繫于心」的「用智」而言。

#### (5) 總結：「定」之修養工夫的一體兩面

〈定性書〉：「兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尚何應物之爲累哉？」

程明道於〈定性書〉中的修養工夫主要爲「定」，這一「定」是境界義的描述，其最大的特徵是「大公」和「順應」。所謂「大公」，即能明白人與天地萬物一體之理，作出「虛中無我」的「超越」個人

的自我中心想法；所謂「順應」，即能體會天理之運行，在日常之中沒有刻意安排下，能「合乎理」的應對於事物。在這兩種工夫體認之下，「定」的境界方為可行。當然，所謂「大公」與「順應」似是分別對治於「內外之別」，然而，明道提出的「大公」與「順應」實是指出「定」境界的一體兩面，雖然對於心是「大公」；對於物是「順應」，但是，「定」實是一種道德心的朗現境界。故此，明道又提出：「兩忘」。所謂「兩忘」，是指對於「內外之別」作出「忘」，朱熹亦同意「『內外兩忘』，是內不自私，外不應鑿」的說法（註廿六），明道指出「兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尚何應物之為累哉？」（〈定性書〉），杜保瑞先生說：「『無事』是無有逃避心需化除、亦無有私心需化除，既不以外物而不欲為之而欲逃之，亦不有私心於臨事之際之求私利之滿足，如此即『無事』，即無有阻礙心念意志之純粹化之事，就可以專一於為天下人做天下事。這才又『定』了，心思得定即得處理天下事，不會有物累的感覺。」（註廿七）此即從「兩忘」至「物應」的理解。

另外，郭曉東先生曾質疑〈定性書〉中「定」的境界義與「大公」、「順應」等工夫的關係，說：「朱子認為，這只是『工夫之已成處』而不是學者之下工夫處，則非是。明道明明說，廓然大公則無事，無事則定，定則明，這分明是把『廓然大公』作為工夫而不是作為效驗看。」那麼，究竟〈定性書〉的「定」境界要如何才能達到呢？是否就是從「怒時如何克制」的「遽忘其怒」與「觀理之是非」來達到呢？牟宗三先生曾就〈定性書〉的修養工夫論而說：「就本心性體之現而言大定，並無修之可言。一言修，便落習心，便是漸教。從習心上漸磨，縱肯定有形而上的本心，亦永遠湊泊不上，總是習心上的事，故就本心性體而言大定，而此大定如真可能，必須頓悟。頓悟即無修之可言，頓悟即是積極的工夫。（當然從習心上漸磨亦有其助緣促成之作用，但本質地言之，只是頓悟）。」（註廿八）本文認為〈定性書〉中的「定」固然是境界義，而「怒時如何克制」的「遽忘其怒」與「觀理之是非」，或「定」中的所謂「大公」與「順應」實是一些工夫指點而已。當中的達到「定」境界是一種需要「頓悟」，而「怒時如何克制」的「遽忘其怒」與「觀理之是非」等的工夫指點僅是一種助緣而已。

## 註釋：

註一：朱熹著《朱子語類（六）》的〈程子之書一〉 p.2441。

註二：郭曉東著〈《定性書》研究二題〉，載於《哲學與文化》廿八卷第九期，p.818。

註三：牟宗三著《心體與性體（第二冊）》 p.235。

〔按：牟宗三先生認為明道於本篇「言『定性』者略辭耳」，勞思光先生也認為「書中之『性』字與『心』字頗患迷亂」。然而，究竟明道於〈定性書〉中言「性」其意圖為何呢？唐君毅先生於《中國哲學原教篇》認為明道於〈定性書〉言「定性」乃刻意回應張載的提問說，當然，明道說「性」與張載所說的在意義上有一定的分別，但卻是有其工夫「一本論」的立場而說的，實非「略辭」或「迷亂」。〕

註四：同上，p.235-236。

註五：同上，p.239。

註六：勞思光著《中國哲學史（第三卷上冊）》 p.234-235。

註七：唐君毅著《中國哲學原論（原教篇）》 p.135。

註八：黃宗羲著《宋元學案》的〈明道學案〉

註九：同註三，p.238-239。

註十：林日盛著〈程明道〈定性書〉研究〉（載於《鵝湖月刊》224期）。另外，郭曉東在〈《定性書》研究二題〉中也有類近的說法。

註十一：同註一，p.2441-2442。

註十二：同上，p.2441，2445。

註十三：同註六，p.236。

註十四：林日盛著〈程明道〈定性書〉研究〉

註十五：見《伊川易傳·艮》，轉錄於郭曉東著〈《定性書》研究二題〉。

註十六：同註二。

註十七：關於〈定性書〉的重點部分為：「廓然而大公，物來而順應」的「定」之境界，胡柏泉在《宋元學案·明道學案》中說〈定性書〉分成四層：「一，天地之常，心普物而無心，此是天地之定；二，聖人之常，情順物而無情，此是聖人之定；三，君子之學，廓然大公，物來順應，此是君子之定；四，吾人第于怒時遽忘其怒，觀理是非，此是吾人之定。吾人希君子，君子希聖人，聖人希天地」。胡氏主要從四個不同層面來說「定」，並以此不

同層面可以作階段性的進程。這種區分自有其精彩之處，蓋能對人有所精進勤學的勸導。然而，這樣的解說〈定性書〉要旨卻是不準確的。因為明道對於「定」的理解，主要是「廓然而大公，物來而順應」，至於「天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情」則正是訂立此解說的說明，其所謂的「天地之定」，「聖人之定」或「君子之定」實亦是同一個「定之境界」，並不應作層次分。

註十八：同註一，p.2441-2442。  
 註十九：同上，p.2443-2444。  
 註二十：同註三，p.241。  
 註廿一：朱熹著《朱子語類(六)》p.2442。  
 註廿二：杜保瑞著《北宋儒學》p.192。  
 註廿三：朱熹著《朱子語類(四)》p.1354。  
 註廿四：程頤、程顥著《二程全書》〈二程遺書〉卷十一 p.121。  
 註廿五：同註六，p.237。  
 註廿六：同註十一，p.2444。  
 註廿七：同註廿二。  
 註廿八：牟宗三著《心體與性體(第二冊)》p.239。

主要參考書目：

程頤、程顥著《二程全書》(中華書局，1981)  
 朱熹著《朱子語類(六)》(中華書局，1993)  
 黃宗羲《宋元學案》  
 (故宮【寒泉】古典文獻全文檢索資料庫，<http://210.69.170.100/s25/index.htm>)  
 牟宗三著《心體與性體(第二冊)》(台灣：正中書局，1968版)  
 勞思光著《中國哲學史(第三卷上冊)》(香港：友聯出版社，1980版)  
 唐君毅著《中國哲學原論(原教篇)》(台灣：學生書局，1990全集校訂版)p.135。  
 林日盛著〈程明道〈定性書〉研究〉，載於《鵝湖月刊》224期，1994年2月  
 張亨著〈《定性書》在中國思想史上的意義〉，載於氏著《思文之際論集-儒道思想的現代詮釋》(台灣：允晨文化，1997年)  
 郭曉東著〈《定性書》研究二題〉，載於《哲學與文化》廿八卷第九期，2001年9月  
 杜保瑞著《北宋儒學》(台灣商務印書館，2005)

## 文化研究

# 變易與和諧

撰文：周劍銘

摘要：「和」可以成爲一個儒學社會學典型概念，但不僅止於此，「和」的後面是中國傳統文化的變易思想，通過對「和」的闡釋，可以證出變易思想與辯證法完全相區別，老子的哲學恰恰是反辯證法的。中國文化境域中的「和」包容有多元化的內涵。闡釋就是理解的文化表達方式。

的存在，闡釋就是理解的文化表達方式，比如，儒學就是以自身的社會存在表達和表現了中國傳統社會的文化性，所以儒學是中國傳統社會對自己的闡釋，正是在這個意義上，儒學是中國傳統社會的元學，而這正是西方現代社會學所能朦朧意識到但又無法最終定義出來的社會學的真正學科性質。

### (1) 闡釋與邏輯

中國傳統文化所具有的內在統一性是西方學術思想難以領略的，中國傳統文化的中的一些典型理念不是那種可以從社會存在中抽象、提出取出來而可以成爲純粹概念、模式或範式之類的學術物件，而是必須在中國文化境域中被理解、闡釋

在中國傳統文化中，有著現代人看來是非常豐富的社會學思想，比如在文化和社會這兩個學術物件的領域中，儒學就具有自己的經典範疇或現代人稱之爲話語體系的表達方式，把哲學思想、學術表達和實現方式同時表現出來。

儒學中的「中」、「和」、「同」這些用語與「道」、「仁」這樣的頂級理念不同，一方面它們是這些理念的解釋方式，如：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和，中也者，天下之大本也，和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」（中庸）另一方面它們又是現代社會學意義上的規範和實踐，如「君子和而不同，小人同而不和。」（論語·子路）在這樣一種情況中，哲學思想、社會理念和實踐理性的道德、情感是一致的，理性和經驗內在地一致，但又層次分明，正如一個人的思想、意志和行爲的關係，它們不可能從形式和內容上分離出來，表達爲因果先後或相互包含等關係，大腦在身體裏面，但思想卻無所謂內外，意志可以決定行爲，人生卻總是身不由己，現代諸社會科學中充滿了行爲、結構、心理、功能等等不同的學科方法，就像努力將人體手術解剖後而想達到對人的理解一樣，只能是有限的，現在可以用電子圖像和資料庫的方式建立起豐富的關於人的資訊系統，但這永遠只能是一種普遍意義上的抽象的人，而不可能是本人意義上的人，甚至在中國儒家學術的不同派系中，都可以看到這種微妙的區別，王陽明不滿朱熹「知先行後」的分析方法，而提出「知行合一」，可謂是對儒學精髓的真正體會，「如好好色，如惡惡臭。見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時已自好了，不是見了後，又立個心去好。」（傳習錄），情感體驗的對象與本人對對象的體驗是無法分開分析的，即是在物理學中，物理對象與儀器的參與性也是無法分開的，這是現代物理學的困惑，學習的知識與個人的經驗、意識的先後性區別的不是知識本身的形成時間先後性，人們真正的困惑的是社會學意義上的個人與社會的關係。

「和」即「和諧」，（爾雅：諧，和也），在中國文言中，主要是在動詞的意義上使用，由於中國傳統的語言文化不注重形式推理，而是重在哲學式的思維，致力於思想內容與表達形式的相互闡釋，因此用西文的分析、定義等方法不能得到對這一範疇的準確表達，就是在現代漢語語境中也很難完全做到這一點。

比如，《國語·鄭語》中說：「夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐

長而物歸之；若以同裨同，盡乃棄矣。」文字表達上簡潔而精闢，但你不能援引邏輯方式來理解，不能按邏輯方式解析「和實生物」爲：和諧能產生新的事物，這完全不是中國文化中的意味，只是一種教條，一些西方學者由於只能以他們的方式理解中國文化，因此最多只能把這些理念看成是一種日常生活層次上的智慧諺語，完全不能體會到文化闡釋的內涵。新的事物不是直接包含在前一個稱之爲「和諧」的事物中而被產生出來，從邏輯的嚴密性上說，前一個內容或形式並不能產生自己不包含的新事物，所以「太陽底下沒有新東西」，另一方面，從日常語言的語境或純文化的藝術方式能夠解讀一種新生命產生的詩意，但這又失去了哲學的簡潔深邃性。在中國文化的語境中，「和」即不是一個形式關係，也不是指特定的內容，而是一個闡釋的範疇，「和實生物」不是「如果……就……」這樣的邏輯模式，「和」也不是決定論的教條或範例、模式，而是一種參與的動力性一致，猶如音樂是由人的和唱或合奏形成的，如果僅僅只是旋律節拍一致的齊奏並不就是交響樂，只有大家心聲的協和才能有真正的天籟之音，而這只有傑出的指揮和技藝精湛的樂師們通過長期艱苦磨合的訓練才能達到的心、音、律的交流，從而使樂隊和聽眾同時具有參與的一致性，達到音樂演奏和欣賞的最高境界。這樣，「和」不僅僅是音樂中的和諧，而是宇宙的和諧，「The Elegant Universe」（Brian Greene）漢譯爲「宇宙的琴弦」即是生動的一例；一度熱播的韓劇「大長今」的宮女，能夠在百味之和的廚藝中滲入一種供奉的虔誠，雖出於藝術的塑造，但這種意無後顧的勇敢和心無旁騖的全心全意的參入由陰暗的宮廷生活反襯，足令人感動，這也是一種大文化在普通生活中闡釋方式。回過身來，在中國傳統文化中，「和」是人與自然、社會統一的闡釋：「致中和，天地位焉，萬物育焉」，（中庸）「百姓昭明，協和萬幫」，（尚書·堯典）「以和邦國，以統百官，以諧萬民」（周禮·天官塚宰）這樣的理性與現實的相統一的偉大超越性，這樣氣勢恢宏的文化傳承，除了頂禮之外，你還能有什麼？這不是烏托邦的夢想，也不是工具理性，因爲它就在你的血液和思想中。「和諧」是中國傳統文化中具有現代社會學意義的重要的遺產，也將是今天仍然無法擺脫相互之間的戰爭、仇恨的地球人類可以接受的最珍貴的禮物。

## (2) 「和諧」中的變易與辯證法

作為一個中國傳統文化的範疇，表現為現代的社會理念「和諧」具有儒家文化強烈的社會現實性，而不同于西方文化中「主義」那樣的抽象理想性和宗教式的熱情，因為「社會和諧」所蘊含的是中國傳統文化的永恆動力性--變易，和諧是變易的表達，變易是和諧的前提，和諧不是零和博弈，更不是你死我活的鬥爭，變易與辯證的區別正是和諧而不是鬥爭或革命。

西方文化本質的自身對立性在黑格爾那裏達到了思辯理性的最高點--辯證否定，由於黑格爾意義的否定是絕對否定而不是部份否定，因此辯證法完全沒有改革或改良的意義，而只能是革命，否則就不是辯證法，這正是辯證法的革命性本質，因此辯證法不會也不能提供否定以後的重建，作為一個純粹的哲學家，黑格爾只有對否定的再否定，否定的否定是黑格爾的辯證法給革命埋下的最可怕的自殺之果。比如黑格爾的名言「凡是合乎理性的東西都是現實的；凡是現實的東西都是合乎理性的。」就是否定與否定的否定的社會學翻譯，因此可以同時被革命者和反革命者引為教條真理：「凡是現存的：都是應當滅亡的。」（恩格斯）但西方社會從來沒有把黑格爾當真，他只不過僅僅是一種哲學思想，甚至不是康得那樣能成為建築體系的哲學，西方文化沒有一種可以超越從哲學思想到社會實踐的所存在的鴻溝的能力，這也正是西方社會能包容形形色色的不同文化模式而又未損害自身的最大優越性。

黑格爾的辯證法是西方文化自身的對立性在哲學思想中最終的理性形式，但它只對自己才是正確的，如果企圖將它應用到純粹思辨以外的地方，只能導致引入者的自身毀滅，正是在與此絕然不同的對照性上，中國傳統文化表現了最偉大的變易的和諧，而能生生不已，這不僅是思想理性，也同時是學術和社會實踐，還是從人的觀點所看到的世界和宇宙的存在真實。

因此我們並不能按黑格爾的方式斷言，西方文化是在對自身的否定中前進

的，雖然，西方文化確實是在一次又一次的斷裂中重生的，但西方文化同樣具有自己的傳統意義，西方文化的承繼不是純粹內容意義上，而是純粹形式自身的，比如數學、語言、藝術、法律……近代以來的科學、理性、國家形式等等，這些一直是西主文化而且將永遠是全人類所共同承繼的財富，如果西方文化真的是一次次的否定和再否定的歷史，早就不存在西方文化了，因為一次否定就夠了。在黑格爾自己的全部哲學理論中，他只是依靠一種超邏輯的方法（超越同一）替代了辯證法，否則他的絕對精神根本無法實現那種思辯中的輝煌歷史。黑格爾的哲學的晦澀龐雜一點也不比康得少，但在他的思辯形式中他是自由的，他似乎任意地使用大量相互關聯的概念、範疇、規律等來展開他的哲學，如對立雙方的矛盾統一，否定的自身關係，揚棄、從量變到質變，正反合的「圓圈」三段式等等，他確實在思辯的形式上達到了極致，完全清理出他的哲學就需要另一種哲學，比如將他「顛倒」過來，這樣能夠保存下來的就是純粹的否定和否定的否定這樣一種絕對規律，在這樣一種絕對性中，對自己的否定就是自身的絕對動力，這也就是革命的本義了。雖然黑格爾的辯證法中有雙方對立統一這樣的內容，但在他的真正發展中，卻是最終落到自身意義上的對立否定：「肯定的東西是那樣一種差異的東西，這種差異的東西是獨立的，同時對於它與它的對方的關係並非不相干。肯定的東西也同樣是一種獨立自為的否定的自身關係、自為存在，但同時作為單純的否定，只有在它的對方裏才有它的自身的關係，它的肯定性，因此肯定和否定都是設定起來的矛盾，自在的卻又是同一的。兩者又同時是自為的，由於每一方都是對對方的揚棄，並且又是對它本身的揚棄。」（小邏輯，賀麟譯，商務 p258）在這些一連串的……是……，……同時……，……也……，……只有……，……同樣……，……但同時……，……卻……，……又同時……，在這樣的多次肯定、反復補充修正的表述中，你能最終得到的就是多重鏡像中的自我否定。

其實，任何一種分裂和對立總是一種形式，表現為內容才是衝突，如果僅從形式或內容上看，分裂和衝突是不可解決的，這正是形式邏輯或辯證法所導致的必

然，或者是一次次的替代（「或非」邏輯），或者是一次次的死滅（否定的否定），因此從西方哲學或學術科學的觀點和方法上永遠不會看到這種統一性的可能性，西方文化的統一性唯一地只能屬於上帝，人類如果想要得到這種統一性，只有等到世界末日，如果你堅信這一點的話，在人類的世俗世界中不能指望這種統一。西方文化自身對立性真實地表現在康得的二律背反理論中，它甚至是不可能由哲學家在哲學中解決的，當康得回到實踐理性的時候，他在「心中」建立了具有絕對性統一意義的最高律令，但是實踐理性仍然只是他的作為哲學家個人的自由，在實踐理性與社會理性之間沒有直接通道。尋求理念與現實的真正統一只能回到中國傳統文化上，正如你必須信賴上帝一樣，你必須回到傳統你才能得到現實中的超越統一。

儒家文化中的心學（heartist）是通過身心統一實現理念與現實統一的唯一道路，把中國傳統心學貶斥為唯心主義只是一種短視的自我殘廢，對哲學進行唯心或唯物的劃分只是從文化的角度對哲學的一種狹隘批評方法，因此無法避免成爲一種政治工具，當馬克思說黑格爾是以頭立地的唯心主義時而將他顛倒爲唯物主義時，他就把思辨的哲學變成了改變世界的工具，他把這種哲學以「歷史規律」的形式提出來，但歷史卻是即不能重複，也不能實驗的，當我們似乎可以說，「我們正在創造歷史」之類的話，這只是一種對自身存在的意識，是心靈的激情或者是身心一致的行爲，但歷史感或歷史感的行爲不是就是歷史，縱使是集體的意志或行爲也不就是歷史，和那些成爲了歷史的事件和人物的情況比較起來，沒有成爲歷史的人和事可能是天文數字，它們永遠消失在歷史的灰塵之中，甚至你可以編寫許多可稱之爲歷史書的歷史，但它們並不就是歷史，「人民創造歷史」能夠成爲動人的口號只不過是對「歷史創造歷史」的真義一種改說而已，因此只有從心靈才能真正感受到歷史，只有思想才能活化歷史，把歷史當作一種唯物的操作物件只能是自欺而已。無法證明的歷史規律就只能是教條，企圖實踐這種教條與按照神的觀念建造此岸的上帝之城並無區別。馬克思沒有看到過中國傳統文化，如果他領略過中國歷史的文化感，他很可能會對歷史有完全不同的態度，像他那樣的傑出的思想家如

果有可能曾經研讀過道德經，他或許就不會不幸地成爲伊甸園之蛇，世界的一部份的歷史也有可能不會是現在的樣子，--但是歷史沒有「如果」。

把老子的思想理解爲辯證法是一個最大的錯誤，老子中確有很多物極必反的表述，但「反者道之動」中的「反」完全不是「否定」的意義，也不能完全作相互「對立」和「鬥爭」這樣的理解，老子的「反」在形式上是指方向相反，在內容上是指相對轉化，是「相反相成」，與否定的意義完全不同，老子所說的「反」與周易的陰陽互爲是完全一致的，因此「反」具有互補的內在本質：「故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，聲音相合，前後相隨，恒也」（老子·二章）這樣從某個一方來說就是：「曲則全，枉則直，窪則盈，蔽則新，少則得，多則惑。」（老子·二十二章）因此，「物極必反」在老子這裏就不是一方對對方或全體的否定，而是變易的方向轉變成與以前的相反方向，或者，變易的雙方轉變成爲以前的對方，因此才會是：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？其無正也。正復爲奇，善復爲妖。」（老子·五十八章）即使在這樣一種情況中，變易的雙方仍是互動的存在，而不是一方對對方或全體的否定和再否定，雙方總是處於建設的互動之中，當然矛盾的雙方會產生實質衝突，解決的方法不是加劇對立的衝突，更加不是以階級分析之類的方法製造你死我活的敵我對立，從這樣的理解基礎上出發，我們才會領會老子的不爭，以柔勝剛，主張積累的漸變的理由，「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和，」（老子·四十二章）「天下之至柔，馳騁天下之至堅，無有入無間，吾是以知無爲之有益」（老子·四十三章）因此人應當「圖難於其易，爲大於其細；天下難事，必作于易，天下大事，必作於細。是以聖人終不爲大，故能成其大。」（老子·六十三章）從今天的角度理解，老子是主張改革，反對革命的，主張「生」：「天下萬物生於有，有生於無」（老子·四十章），而不是否定，因此老子的思想不是辯證法而恰恰是反辯證法的。

順便指出：老子提倡無爲而治，並不能理解爲不作爲，而是不指不干涉，「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」這和西方

經濟學中的古典自由主義和現代政治學中的消極的自由的理想基本相同，儒家（廣義）自漢武帝以後的政治作為倒像是凱恩斯主義在古代中國前兆，遺憾的是我們始終沒有自覺地接受先人們的這些最偉大的遺產，如果我們能剔出時代差異中的不可比較因素，我們能解讀到的東西總是超出我們的想像，懷特海（A. N. Whitehead）曾感慨說，全部西方哲學都不過是對柏拉圖的註腳，我們應對此感受更深。

### (3) 和諧的多元化內涵

現代社會和政治生活遠不是古代社會那樣單純，包括中國和西方在內的中世紀式的心靈安寧已一去不復返，社會的分裂、人的自我分裂、文化的多元化成爲了現代化一個特徵，我們還能期望那種多元意義上的「和」的統一性嗎？

中國傳統文化中的變易理念不是一種純粹的形式或者是一種本質性的內容，而是純粹的思想，這也正是周易的本質，中國思想與思想的內容形式具有相互的超越性，這種超越性是「內在的」意義上的「本質的」，如果我們以現代的「概念」和學術方法來表達「變易」，「變易」就是內容與形式的相互超越，當然「超越」一詞仍有特定的意義，但至少「變易」與「超越」可以互相闡釋，從而可能被理解，闡釋就是理解的表達，當真正地理解了中國文化的理念，它就是你的思想，你也就以自身的方式闡釋了它。比如，「和」就是這樣一種中國文化的闡釋方式的範例，這種方式大體上可以對應於西方哲學概念中稱之爲「範疇」的東西，但它是一種「智的直覺」。

最能表現中國文化中包含的多元化內容的就是周易表達模式「太極生二儀，二儀生四象，……」，和老子的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，特別是「三生萬物」一語，與經典物理學中的「三體問題」的意義有某種相關意義：物理學只是一個物體和二個物體之間的理論，三體和多體問題是無法解決的，「三生萬物」就暗示了形式方法的有限性，「生生不已」才是永恆的本質。周易的表達模式和對周

易的闡釋始終是一件無比紛繁困難的工作，而從老子與周易的一致性去理解兩者能使我們得到一種較純粹的哲學高度。相比之下，辯證法始終只是二元的對立統一，鬥爭總是直接表現爲雙方的，第三方總以加盟的方式維持這種對立性，所以這種鬥爭的「對立統一」只不過是鬥爭實現的形式，這裏的「統一」用詞只是鬥爭這個內容的形式，因此「統一」就是鬥爭，並沒有一種內容意義上的統一，因此這種「統一」沒有本質，只是一種假像，這也正是推行辯證法只能造成人與人、人與自然之間無窮的分裂和鬥爭的本質性原因。

在中國傳統文化中，「和」這個理念由於它不是基於二元和二元的對立，自然地就容納了多元的內容，所以才有「君子和而不同，小人同而不和」（論語·子路）這樣的教誨，「和」與「同」的統一是多元化的統一，當然二元的和諧統一也理所當然地包含其中。現代化的多元化是多重意義的，這已是專題了，比如生成的多元與參與的多元，文化的衝突與融合等等，從西方文化的傳統學術觀點可以察見和分析更精細多元參與性、互動性，從中國文化可以看到分化、增生中的多元互補的一致性，世界就是這樣的多元化方式存在的，二元的對立方式只是一種形式化的理性形式，在這種情況下，當然也可以說「普遍性」，但這種普遍性只是形式性的本質，我們只要舉二進位的例子就夠了。

當然，如果只是這樣一種口頭「闡釋」現代多元性，當然這仍然只是紙上談兵，中國文化的闡釋性在知行合一之中，而不是企圖哲學式的改造人，改造世界，這與西方文化中的現代個人主義主張相容，但中國文化的本質不是在人之外的知識形式，而是理性在身心上的一致和和諧，只要你不是有意地抵制、扼殺，他就和你一起成長，因爲這就是人的本質--人性。

### (4) 結語

本文並不應當作中國文化中的諸理念是萬能概念這樣的理解，這正是中國傳統文化被糟蹋和被輕視的原因，這是後人無法承受的罪過，懷特海意義上的「註腳」就是永遠的理解、永遠的闡釋，就要以自

身的對傳統的自覺投入到世界文化的大潮中去，闡釋自己，闡釋世界，在融入的化解中浴火新生。中國文化不是像西方文化一樣由能由模仿複製的方式攫取外來的文化，只有外來文化消化在中國文化之中，才能成爲中國文化有機的部份，這種消化過程是緩慢的，但這種消化能力卻是無比強大的，這就是互補的變易，變易中的新生，這正是中國文化的精髓和本質，

中國文化現代最大的進步將表現在對西方文化的「學習模式」的消化之中，「爲學日益，爲道日損」，這是中國思想和中國文化在哲學、知識、社會現實和俱行爲實踐之間的超越，由此中國文化將使西方文化的諸多優點最終成爲自己的一個內在本質，這也是中國文化成爲世界性文化的一天。

## 【哲學專欄】哲學淺說

### 臨濟義玄

撰文：韋漢傑

**義**玄(?-867)，俗姓邢，爲中國臨濟宗的創立者。慧能的法嗣馬祖道一有三大弟子(南泉普願、百丈懷海、西堂智藏)，其中百丈懷海傳法予黃檗希運，黃檗希運則傳法予臨濟義玄。義玄初參黃檗，當時堂中首座勉勵他參問黃檗，義玄於是問：「如何是祖師西來意？」黃檗便打。如是三問，三度被打，自恨愚魯，遂生辭意，首座便告訴黃檗：「義玄雖是後生，却甚奇特，來(請)辭時，願(黃檗)和尚更垂提誘」，當義玄與黃檗辭別，黃檗便指往大愚處去，大愚乃廬山歸宗(道一弟子)的弟子，歸宗是希運敬佩的禪師。義玄遂參大愚，大愚問：「黃檗有何言教？」義玄答：「義玄親問佛法大意，如是三問，三度被打，不知有過無過」，大愚於是道破：「黃檗與麼老婆心切，爲汝得徹困」，義玄便言下大悟，於是說：「原來黃檗佛法無多子」。義玄就這樣從黃檗及大愚處悟法得道。[1]

潘桂明在其《中國禪宗思想歷程》說：「佛教的中國化，禪宗最明顯；禪宗的中國化，洪州最突出」[2]，這裡，「洪州」指馬祖道一這系的禪法，而義玄即馬祖道一的三傳弟子，臨濟義玄的禪法比其繼嗣的洪州禪在中國化和老莊化方面更發揮得淋漓盡致。[3]臨濟所言的「無依道人」和「無位真人」都很明顯深受中國道家的精神主體的超脫自由思想影響，臨濟宗是宗教意味最淡薄的佛教宗派，臨濟很

少提及「佛性」或「如來藏」，但言「佛者心清淨是」[4]，他較少直接言及形上問題，在「體用」方面，他偏於用，重在「用」中見性，這很接近中國哲學的思考方式。[5]臨濟十分注重那「用」底「人」，即臨濟所言的「無依道人」或「無位真人」，他著重這個「人」，日本禪學家鈴木大拙認爲，《臨濟錄》是這個「人」說法和活動的記錄，臨濟把他的宗教完全確立在這個「人」之上，鈴木認爲這個「人」是「形而上的自我」。[6]鈴木又認爲，臨濟可說是個偉大的思想家，在這個「人」，慧能的「見」、神會的「知」和馬祖的「用」被結合爲一個整體。[7]最後，義玄常用最平白淺顯甚至最通俗的語言來說明禪宗的要旨，例如，馬祖說「平常心是道」，義玄則承之，言佛法只是「平常無事」，又言「無事是貴人」。[8]這些都說明，臨濟宗實在是受到中國文化很大的影響。

臨濟非常重視學道人要有「真正見解」[9]，即能體認真我，若有真正見解，則能「自信」及「不受人惑」，此真我即臨濟所言「無依道人」或「無位真人」，關於「無依道人」，臨濟說：

「…唯有聽法無依道人，是諸佛之母，所以佛從無依生。若悟無依，佛亦無得，若如是見得者，是真正見解。」[10]



慧能說「無住」，義玄則言「無依」，此「無依道人」亦很明顯受到道家的影響，她表示精神主體的無依無待與超脫自由，若見此「無依道人」，即是「真正見解」，此「無依道人」臨濟亦稱為「無位真人」：

「上堂云：赤肉團上有一無位真人，常從汝等諸人面門出入。未證據者，看！看！時有僧出問：如何是無位真人？師下禪床，把住云：道！道！其僧擬議，師托開云：無位真人是甚麼乾屎橛！便歸方丈。」[11]

此「無位真人」(即真我)，亦很明顯受到莊子的「真人」思想影響，所謂「真人」，就是忘却物我、恬淡無為、隨遇而安、不為境動、任運自由的道家理想人格。[12]由於禪宗提倡一種直指人心、頓悟成佛的玄旨，因此她不會提出一種漸悟的、具有修行次第的階位思想，如菩薩十地的階位思想，她直指那無階位的終極真我，義玄稱之為「無位真人」，此是眾生本具的絕對平等的、但又平常自然的超越真我，不因菩薩而有所增，不因凡夫而有缺少。由此「無位真人」，可以看到臨濟宗的頓悟性格。

此真我是臨濟宗的玄旨，因此她要我們尋回真我，不可外求：

「大丈夫漢不作丈夫氣息，自家屋裡物不肯信，只麼向外覓，上他古人閑名句。」[13]

「大德，覓甚麼物。現今目前聽法無依道人，歷歷地分明，未曾欠少。爾若欲得與祖佛不別，但如是見…」[14]

「咄哉丈夫，將頭覓頭。爾言下便回光返照，更不別求，知身心與祖佛不別，當下無事，方名得法。」[15]

境智相比，臨濟宗實在更關心超脫自由的精神主體，或者說，她認為主體更(終極

地)真實：

「…處處遊履國土，入華藏世界，盡見諸法空相，皆無實法。唯有聽法無依道人，是諸佛之母，所以佛從無依生。若悟無依，佛亦無得，若如是見得者，是真正見解。」[16]

華藏世界(及諸佛國土)乃華嚴宗之真境，但義玄却說「皆無實法」，「唯有聽法無依道人」，可見義玄對主體的重視。

另外，臨濟很著重「機用」，並在「用」中見性(或「用」底見性)，義玄云：

「大丈夫漢，更疑箇甚麼？目前用處，更是阿誰？」[17]

「五台山無文殊，爾欲識文殊麼？只爾目前用處，始終不異，處處不疑，此箇是活文殊。」[18]

文殊菩薩是華嚴三聖之一，相傳常於五台山顯靈，義玄却叫眾人莫向外求，你當下「目前用處」，就是「活文殊」，欲識文殊，只是你「目前用處」，此即在「用」中見性，在用中體認真我的意思。義玄又說：

「是爾目前用底，與祖佛不別。」[19]

「…是甚麼解說法聽法？是爾目前歷歷底，勿一箇形段孤明，是這箇解說法聽法。若如是見得，便與祖佛不別。」[20]

意思是說，我們要在當下目前「用」的底(或深處)去體認那「形而上的真我」，要在現今目前歷歷孤明的(聽法)活動底下去見到那「無依道人」，這是在「用」底見性。臨濟很著重「機用」，這是一種靈動機巧的應機接物和開悟眾生的教導方式，禪宗不重視經論，義玄認為這些都是表顯的教迹，臨濟則透過一些迅速的對話或猛烈的動作(例如棒喝)的「對機」的方

法，要對方立即回應，不給予任何思考的餘地，希望對方得到啓發或開悟見性，例如義玄參黃檗三問三遭打，臨濟的機用應該是繼承馬祖和黃檗的。[21]

又臨濟只看重真正的覺悟解脫，即體認真我之無依無待和超脫自由，爲了令眾生直接頓見真我，而真我乃自心見，義玄因此常有破除外在宗教崇拜的說法：

「十地滿心猶如客作兒，等妙二覺擔枷鎖漢，羅漢辟支猶如廁穢，菩提涅槃如繫驢橛。」[22]

這裡，「十地滿心」、等覺妙覺都是菩薩很高的修行階位(或境界)，但義玄叫我們不要看重外在階位與外在崇拜，而要回到「無位真人」。與等覺妙覺不同，此乃終極究竟的真我；亦與等覺妙覺的高高在上不同，此真我乃「平常自然」甚至是「平凡自然」的真我，這正是臨濟的「無位真人」的真義。[23]

關於真我的平常自然的性格，義玄繼承了馬祖道一的「平常心是道」的說法，他進而說「平常無事」：

「道流，佛法無功用處，只是平常無事，屙屎送尿，著衣喫飯，困來即臥，愚人笑我，智乃知焉。」[24]

「…無事是貴人。但莫造作，只是平常。」[25]

這是道家的自然無爲的性格，在日常生活中體驗佛道，不希求殊勝，而殊勝自至。

註釋：

---

1. 關於義玄的生平，可參看：(1)《臨濟錄》，T47.504b-505a(即《大正藏》卷47，頁504中-505上)；(2)《景德傳燈

錄》，T51.290a-b；(3)潘桂明《中國禪宗思想歷程》，北京：今日中國出版社，1992，頁290-291。

2. 潘桂明《中國禪宗思想歷程》，頁256。

3. 潘桂明，頁267，278。

4. 《臨濟錄》，T47.501c。

5. 杜寒風《晚唐臨濟宗思想述評》，台北：佛光，1996，頁231。

6. 阿部正雄著、王雷泉、張汝倫譯《禪與西方思想》，台北：桂冠，1992，頁77-78；鈴木大拙等著、孟祥森譯《禪與心理分析》，台北：志文出版社，1971，頁60。

7. 阿部正雄《禪與西方思想》，頁77；這裡，慧能的「見」指「見性」之「見」，即「般若直覺」。

8. 《臨濟錄》，T47.498a, 497c；潘桂明，頁302。

9. 《臨濟錄》，T47.497b, 498b-c。

10. 《臨濟錄》，T47.498c。

11. 《臨濟錄》，T47.496c；參看吳汝鈞《中國佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1995，頁223-224。

12. 參看郭慶藩輯《莊子集釋》第一冊，北京：中華書局，1982，頁226-230；潘桂明，頁266-267。

13. 《臨濟錄》，T47.502b-c；這裡，「自家屋裡物」指「真我」。

14. 《臨濟錄》，T47.499c。

15. 《臨濟錄》，T47.502a。

16. 《臨濟錄》，T47.498b-c。

17. 《臨濟錄》，T47.500c。

18. 《臨濟錄》，T47.498c。

19. 《臨濟錄》，T47.500c。

20. 《臨濟錄》，T47.497b-c。

21. 吳汝鈞《中國佛學的現代詮釋》，頁 228。  
22. 《臨濟錄》，T47.497c。  
23. 吳汝鈞《中國佛學的現代詮釋》，頁 222。  
24. 《臨濟錄》，T47.498a。  
25. 《臨濟錄》，T47.497c。

---

## 本會通訊

---

# 哲學交流與文化融和研討會

澳門中國哲學會主辦

中國社會科學院哲學研究所、

北京大學哲學系及

香港人文哲學會協辦

一、宗旨：配合當前中外文化交流的發展，探討西方分析哲學在中國的發展和影響，並促進澳門學者與國內外學者的學術交流。\*

二、論題： A 分析哲學在中國傳播的歷史與展望                      C 分析哲學的發展問題

B 中國學者對分析哲學的貢獻

D 分析歐陸與中國哲學思維之互補

三、論文：摘要約一百字，內文宣讀部分約四千字，全文以一萬字為限，請於 11 月 10 日前電郵本會，電子郵件信箱為 [macaufilosofia@yahoo.com.hk](mailto:macaufilosofia@yahoo.com.hk) 或

[pkchow@ouhk.edu.hk](mailto:pkchow@ouhk.edu.hk)

。請注意，文章版權為本研討會所

有。為鼓勵與會者在期限前向本會電子郵件信箱發送論文，特設獎勵，減收會務費 100 元。從 11 日 10 日開始，學者可在出發地上網下載已交研討會之論文，網址為 <http://www.hkshp.org/macaufilosofia2006.html>

四、語言：普通話

五：學者登記表填好後請於 01/09/2006 前電郵或傳真本會

六、程式： 19/11/2006 星期日

20/11/2006 星期一

上午 11:30-02:00 報到、午餐，

上午 08:00-08:40 早餐

辦入住手續

09:00-12:30 研討會

下午 02:00

澳門觀光

下午 12:30

午餐

06:00	開幕式、晚餐	03:00-06:30	研討會
		07:00	晚餐
<u>21/11/2006</u> 星期二		<u>22/11/2006</u> 星期三	
上午 08:00-08:40	早餐	上午 09:00-12:00	早餐，退房
	09:00-12:30 研討會		
下午 12:30	午餐		
	03:00-06:30 研討會		
	07:00 晚餐		

七、地點：住宿：澳門南灣大馬路京都酒店(電話：853-388166) 會場：澳門教青局總部仲尼堂

八、出席：與會學者如沒有在 11 月 10 日前電郵電子版，請帶論文 50 份來澳。論文宣讀後，請於兩個月內把修改稿寄澳門中國哲學會收。

九、費用：膳食費、住宿費、觀光費、出版費免交。會務費每位人民幣 / 港幣陸佰圓。在 11 月 10 日前電郵電子版者每位伍佰圓，同行家屬每位一仟圓，要求獨用全房者，每天另收兩佰圓，請在赴會報到時繳交。

十、主辦：澳門中國哲學會 地址：澳門郵政信箱 481 號

E-mail：macaufilosofia@yahoo.com.hk

電話：853-6693344 (聯絡人：劉祖耀先生)

傳真：853-451208(劉祖耀先生收)

協辦：中國社會科學院哲學研究所

聯絡人：謝地坤教授 地址：北京市建國門內大街 5 號

郵編：100732

電話：010-65138373

傳真：010-65137826

E-mail: DKXIE88@hotmail.com

北京大學哲學系

聯絡人：徐向東博士 地址：北京海澱區

郵編：100871 北京

E-mail: xuxd@phil.pku.edu.cn

香港人文哲學會

聯絡人：劉桂標博士

地址及郵址：香港旺角煙廠街 9 號興發商業大廈 1806 室

電話：852-92155754

E-mail: phil@hkshp.org

\*其他西方哲學學派亦不容忽視，本會打算留待日後集中討論。

---

## 中西哲學論文研討月會（2006年下半年度）

---

### 第一場

論文題目

黑格爾思辯哲學與分析哲學之發展

報告者：劉創馥博士

（中文大學哲學系助理教授）

日期：8月7日星期一

時間：晚上七時至九時

### 第二場

論文題目

墮胎與潛在人論證

報告者：楊國榮博士

（理工大學通識部講師）

日期：9月11日星期一

時間：晚上七時至九時

### 第三場

論文題目

張橫渠的心體論——《大心篇》解讀

報告者：方世豪先生

（香港人文哲學會會長）

日期：10月11日星期三

時間：晚上七時至九時

### 第四場

論文題目

謝勒論價值世界初探——價值的現象學分析

報告者：英冠球博士

（理工大學香港專上學院講師）

日期：11月8日星期三

時間：晚上七時至九時

### 第五場

論文題目

後期維根斯坦論語詞的意義

報告者：劉桂標博士

（華夏書院人文學部主任）

日期：12月13日星期三

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。

# 中西哲學講座（系列十二）

## 第一講

講題：哲學問題的消解

講者：梁光耀博士（香港大學專業進修附屬學院講師）

日期：9月10日星期日

時間：下午三時至五時

## 第二講

講題：情之探索與《神鵰俠侶》

講者：陳沛然博士（新亞研究所哲學組助理教授）

日期：9月16日星期六

時間：下午三時至五時

## 第三講

講題：輔導的哲學資源（一）：孟子

講者：英冠球博士（理工大學香港專上學院講師）

日期：9月20日星期三

時間：晚上七時至九時

## 第四講

講題：牟宗三先生對於康德物自身思想的發展

講者：吳明博士（華夏書院人文學部講座教授）

日期：9月21日星期四

時間：晚上七時至九時

## 第五講

講題：道家的「道」、「無」、「有」

講者：劉國強博士（中文大學教育行政及政策學系副教授）

日期：9月23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。

## ● 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

二零零六年九月至二零零七年一月

秋季課程

一陰一陽之謂道



Philosophy East West

證書 哲學講座  
專上文憑 論文報告月會  
研究文憑 哲學讀書組

繼承新亞學風 薪傳華夏文化 開展人文精神 啓動時代對話

華夏書院

Wah Har College

<http://www.wahhar.edu.hk>

香港人文哲學會

Hong Kong Society of Humanistic Philosophy

<http://www.hkshp.org>

## 本季科目介紹

- GXA201 佛學概論 (2 學分)
- GYE106x 思考陷阱的破解 (1 學分)
- PXB102a 中國哲學史一(先秦哲學) (2 學分)
- PXB201c 中國哲學史二(兩漢魏晉隋唐哲學) (2 學分)
- PYA305x 實踐理性與推動力 (1 學分)
- PYB307 莊子講讀 (2 學分)
- PYC306 蘇格拉底與柏拉圖論鍾愛與欲愛 (2 學分)
- PYC307 分析哲學 (1 學分)
- PYC405 海德格哲學 (2 學分)
- PYD305x 禪到橋頭自然直 (1 學分)
- PYD306y 生活禪一禪 (1 學分)
- PZA501 牟宗三《心體與性體》研究 (3 學分)
- PZA502 唐君毅《中國哲學原論·原道篇》研究 (3 學分)
- PZA506 牟宗三《現象與物自身》研究 (3 學分)
- PZA507 中國的文學、人格與宗教精神研究 (3 學分)

本季課程小冊子將於九月初派發