人文

第一五二期

HONG KONG SOCIETY OF HUMANISTIC PHILOSOPHY

HUMANITIES

二零零六年八月

香港人文哲學會出版

本 期 目 錄

【人文論壇】		
家庭暴力與家的意義	方世豪	頁 2
【中國哲學】		
試論僧肇《般若無知論》的易理思維(二之一)	張曉芬	頁 4
【西方哲學】		
康德的批判哲學簡述	鄭欣暉	頁 15
【本會通訊】		
哲學交流與文化融和研討會		頁 18
中西哲學論文研討月會(2006 年下半年度)		頁 20
中西哲學講座(系列十二)		頁 21
華夏人文學課程		頁 22
稿約及入會表格		頁 31

人文論壇

家庭暴力與家的意義

撰文：方世豪

香港的家庭暴力問題越來越嚴重已是不爭的事實。2006 年 6 月 6 日沙田區，一名男子爭吵後斬死了妻子；6 月 9 日元朗區，一名老翁因爭用洗手間襲擊並以棉被焗死結婚多年的妻子；7 月 13 日，婦人因教子而涉嫌虐兒；7 月 25 日何文田區，一名男子因經濟問題斬傷 11 歲女兒及妻子並自殺身亡;7 月 27 日將軍澳區，一名婦人咬傷家姑後跳樓自殺身亡。最頻密的，是在一周內發生 2-3 宗嚴重個案，當中包括虐老、虐兒、謀殺妻女，或是婆媳衝突引致死亡等暴力事件。家庭暴力很明顯不是個別的個案，而是一個大趨勢，只見越來越嚴重，越來越常見，以至見怪不怪。香港社會似乎要把解決問題的責任交給社工、警察等機構，但現在社工可做的其實非常有限，因爲工作都是在發生悲劇後才作補救，或是呼籲有需要者主動求助，這些措施都是在問題很嚴重時才進行，作用非常有限，問題已冰封三尺，要解決談何容易。

最好的解決方法當然是要預防，不要讓問題出現，所以我認爲要討論到文化意識的問題。家庭暴力不是個別問題，而是現代人對家庭的觀念問題，因此要徹底解決，便要從文化意識開始。我現在想提出一個想法，用傳統的家庭觀念作爲

參考，看看現代人的家庭觀念在那裏出現問題。

現代的家庭由觀念到實際的結構都不是中國人傳統的家庭觀念。一般人以爲中國人傳統的家庭大有問題，有很多的不平等，是落後的，不進步，不文明的，應該放棄的。但我認爲先不要以爲凡現代就是好的，現代的家庭不是也一樣有問題，就像香港有家庭暴力問題。傳統可能有它的問題，但也有它的優點，有它的意義，說不定可以用來引發出解決現代社會家庭問題的方案呢。

中國儒家的人生理想，是在人日常生活之中，所以文化生活和家庭生活是分不開的，文化生活就在家庭生活之中。但現代人的生活方式是西方式的，文化生活和家庭生活是分開的。如果一個人想進行宗教生活，要到教堂去；如果想進行藝術生活，要到藝術館、博物館、音樂廳、劇院去；如果要進行學術生活，要到圖書館、學校去；如果要進行體育生活，要到體育館、游泳池去；最重要的，如果要進行經濟生活，要到經濟市場去找工作。總之，各種生活分門別類，都是在家庭以外的地方進行。這表示，文化生活和家庭生活是分開的，家庭不包括這些活動，家庭中也找不到這些活動所帶來的價值。人總要有文化生活，人總要找各種生活的價值，但這些生活、這些價值，都不在家庭之中，在家庭中找不到的。所以現代人會忽視了家庭生活，認爲家庭生活不重要。例如：認爲工作、學業、宗教等活動都比陪伴父母妻子或子女重要，有空閒時間才做，家庭的重要性總是較爲次要，甚至對家庭生活有所鄙賤，家庭阻礙了自己的工作，因而使家庭生活失了應有的生動活潑的價值。更甚的，這些觀念使人自虐於家庭生活中，認爲家庭生活不重要而且不愉快，消極的觀念漸漸滋長，越來越不滿家庭生活，認爲是人實現價值的障礙，不喜歡家庭，討厭家人，甚至虐打家人，做成家庭暴力。

根據傳統中國文化的家庭觀念，家庭不是這樣的。家，是溫暖的，是人找到最基本價值的地方。家庭包括了宗教、學術、工作、藝術等各種文化意義，是讓人心藏、修、息、游(出自《禮記・學記》，原本說君子學習應懂得收藏、修習、休息和游於其中)的地方。其中最重要是可游，人的精神可游於其中，自由自在的優悠地游，人的精神可在家庭中入乎其內。人在家中，人的精神可得到藏、修、息、游的空間。注意，不只是休息，不是視家爲酒店旅館，只是休息，休息完便又走到家外找其他精神價值，(如此，人會覺得如果家不能休息，則家也無甚價值)也是精神在其中收藏，修習，成長，鍛煉的地方。一個可游的地方，是似平凡而偉大的地方，是讓人精神有所生長的地方。現代人認爲人的精神生長，精神生命是在家外完成的，最普遍的想法是事業。人有家外的事業，才是人精神生命的成長，人才找到價值。所以在家從事家務而不收薪酬的家庭主婦，現代人看來是沒有價值的，因爲沒有在家外找到價值。家庭主婦本身也會這樣想，丈夫才有價值，丈夫成爲權威，被丈夫虐打也甘心。這樣的家不是一個可游的家。

可游的家，是可優悠於其間，精神穿梭其間，得到生長，找到人的精神價值。孔子說：「游於藝」，是說甚麼是藝術，藝術是人的精神能游於其間。人的精神如能游於其中，便體會甚麼是美。這種體會是人與對象融合爲一的體會，游於其中，即是參與其中，再也不分主體與對象，也不分你我，是主客合一，天人合一的渾然境界。游於其中時，其實連甚麼是美也忘記，是一種渾然忘我的境界。中國人所講的美是一種境界，不是外在地欣賞、讚嘆對象，而是游於其中。西方的教堂是崇高的，令人有高卓感，令人感到渺小，感到神的偉大，但人不能游於其中。中國人傳統的家則是讓人能游的地方，平凡而親近，沒有高卓、偉大的表相，但讓人心能游於其中。

中國傳統家庭的房屋設計反映出中國文化中家的特色。家，不必高大，但要求寬大。不只有一個門口，有多個門口，名門大族更是千門萬戶、四通八達，讓人可游於其中。一個大戶人家，中間有堂屋，前後有院子，左右有廂房，當然還有廚房柴房雜物房等地方，可能還有花園，小橋流水的裝飾，前前後後便有很多門口和走廊，讓人游於其中。香港地少人多，當然不可能很容易就有很寬大的房屋，但就算有，房屋的設計都以高大爲時尚，不會浪費地方在走廊，也不會有多個門口。中國人有所謂閭閻廛閈，即里巷和里巷的門，不只一家中，一家與一家之間，家家戶戶之間也有通道和門口，讓人可游於其中。現代的房屋，沒有走廊，沒有多門，人不能游於其中，家中已不能游，家外更是門禁森嚴，住在隔壁的都只是陌生人。中國人的家，有房門里巷，一家可通數百家。家中的庭園也可供人游。西式房屋高大開揚，開窗直見外面，無敵大海景，沒有深曲設計，沒有讓人游的空間。

中國人的家中有堂屋，即中間的正屋，側邊是偏廳、臥房和客房等。堂屋就像村中的祠堂，放置祖宗及天地君親師的神位，也是舉行禮儀，如婚禮、喪禮的場所。所以中國人的儀式不必另外找地方，不必到教堂或殯儀館進行，不必到其他地方才找尋到生死的意義，家就是生於斯，長於斯，死於斯的場所，家就是人安息之所。家中

有天地君親師的神位，不就是落後迷信，天地代表對自然的尊敬，君代表對君位的尊敬(注意：是君位，不是個別的君主，更不是專制獨裁者)，親(祖宗)代表對宗族生命來源的尊敬，師代表對中國文化生命的尊敬。在天地君親師的神位前舉行儀式，表示家庭中人的精神生命，通於天地、政治、社會、文化各範疇。中國人的各範疇不是獨立的，是相通的，所以在家庭中可找到各種價值，不必定要在外邊找尋。在家中舉行禮儀的意義，比今天到教堂舉行的禮儀更豐富。可惜中國文化的意義已失傳甚久，禮失而求諸野，今天在教堂舉行婚禮始終比在酒樓設宴多些意義。人死後，靈柩也是停在堂前，不必去殯儀館，表示人的死亡也不與人間文化相分離，無論生或死的意義也可在家中找到。中國人傳統的家庭，晨昏會向各神位上香致敬，表示人的精神在自然、政治、社會、文化之中流行，人的精神游於各文化價值之中，家就是人心藏修息游之所。

現代社會是西方文化主導，要得到宗教生活，要到教堂，要得到文化生活，要到學校。而這些家以外的文化價值是很重要的，西方的宗教家、哲人甚至不屑於有家庭的，他們的精神寄於高遠的天上，實現於家以外的地方。但中國人的堂屋中的神位，就已表示中國人是把各種文化生活、價值融於家庭生活之中。納高遠於卑近，家的意義其實比教堂、學校、博物館更深遠，讓人有藏修息游的地方。

但可惜這些深遠的意義在現代社會的家庭中已失去了。現在的家，甚至連最基本的親情意義也找不到，人又怎會喜歡這些無意義的家。既然人的意義要在家以外的地方(主要是工作場所)才找到，人便不重視家庭，家人囉唆些，甚至視家爲阻礙自己找尋意義的障礙。家庭再不是一個人精神活動最重要的場所，不是人心藏修息游的地方，而是人的負累，這樣的家庭觀念，又怎會不產生家庭暴力呢！所以我說家庭暴力問題，已不是個別個案，而是文化意識問題，是現代人視家庭爲負價值的表達。若人對家庭的文化意識沒有改變，問題只會越來越嚴重，任何社工或電話求助熱線的補救，也只是杯水車薪而已。

中國哲學

試論僧肇《般若無知論》的易理思維（二之一）

撰文：張曉芬(輔仁大學中國文學研究所博士班二年級)

摘要：誠如湯用彤先生的《漢魏兩晉南北朝佛教史》所云，兩晉學術思潮實以玄學與般若學之合流爲大宗。在此思想合流之際，僧肇的般若學蔚爲「解空第一」。然般若學中最困難所在即是「空義」的把握，僧肇的三大論述，是如何闡述空？如何詮解般若而讓當時盛談玄學之下的人們所接受？是否其中論點?入玄學思維？又是否這就是僧肇的格義方法？畢竟佛、道兩大思想能夠會通合流，絕非空穴來風，在其理論思想上，是否有其可以會通之處？所以本文試由僧肇的《般若無知論》探究其中的玄佛融合處。然綜觀目前研究僧肇的資料繁多，但都是針對其肇論的思想作探究，對其玄佛融合之探索並不多見，尤其是其中是否有其易理的闡述更是鳳毛麟角，惟王仲堯先生所論及，是以本文針對僧肇的《般若無知論》作一究竟之探索，故題名曰：試論僧肇《般若無知論》的易理思維。

所採的研究方法是：試以當時的易理大家：王弼，其闡發的易理詮釋與僧肇的般若學說作一比較研究，試觀察二者是否有相似會通處？若有，則進一步歸納僧肇的易理觀點如何？以論證其般若學中的易理思惟有何不同？加上當時王弼的易理，已滲有道家思維，所以亦藉此以觀僧肇般若學中玄佛二者的會通點。

關鍵字：僧肇、般若無知、寂用體一、真空妙有、王弼、得意忘言、體用一如、聖人有情。

壹、前言：（問題意識）

兩晉時，可謂中國哲學史上儒釋道三家思想交涉時期。此時，格義佛教盛行，受到玄學思潮影響，而有六家七宗的般若學說。[1]當時譯經大師：鳩摩羅什，將佛教文化譯傳事業，發展至成熟之高峰。羅什弟子中最著名的年輕才子— —僧肇，則對般若空宗學說進一步闡發理解，蔚爲中土「解空第一」。[2]然在中國思想史上，影響最大莫過其三大論述：《不真空論》、《物不遷論》、《般若無知論》，亦後人所謂的《肇論》[3]。據王仲堯先生《中國佛教與周易》一書云：

> 《肇論》各篇，無論內涵還是方法上，與易學，尤其是與當時流行的王弼易學，關係極深。[4]

是也？非也？爲何王先生要這麼說？就至今有關僧肇的研究資料顯示，可以發現到對其僧肇本人思想研究者，非常多[5]；而針對其佛學思想與易學比照相得者等研究，除王仲堯先生所述外，則是聊聊無幾。是以本文先針對《般若無知論》作一釐清與探究。是否僧肇般若學說真如王先生所云：真是滲入易學之思維？

就其《般若無知論》云：

> 聖心無知，故無所不知；不知之知，乃曰一切知。[6]

發現其以「無知」即「不知之知」釋般若，此說與《周易》以「無思」、「無爲」解易理[7]，確有不謀而合之處。又其《不真空論》即強調有無相即，所謂：

> 萬物果有其所以不有，有其所以不無。有其所以不有，故雖有而非有；有其所以不無，故雖無而非無，無者不絕虛；雖有而非有，有者非真有。若有不即真，無不夷跡，然則有無稱異，其致一也。[8]

此闡發「不真」即空，所謂色不異空，空不異色，色即是空，空即是色的思想。是以有無稱異，但其致一也。但觀當時王弼解《易》，所謂：

> 天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本也。[9]

主以無爲本，所以「忘象得言，而遊於物外」、「物無妄然，必由其理」、「物雖眾，則知可以執一御。」[10]以本體是「無」，而「有」（現實存在）不離本體而存在，故「有」亦是「無」，亦非個體實在，是以「體用一如」也。而僧肇主「雖有而非有，有者非真有」，「至虛無生，物之宗極」，在此，我們似乎又可發現到二者在本體論上，似乎亦有許多雷同之處？在此頗值我們深思：爲什麼他們會有相同的觀點？那一僧一道如何融合？是否僧肇在闡述佛理時，用了許多易理思惟格義了佛教，推廣了佛學思想？此頗值我們細細玩味。又若其真是以玄理解佛理，究竟其般若學中有哪些是易理的思想？又其玄佛之思融合後的特點是何？諸如此類等問題，都是本文所欲探究以了解的。

貳、僧肇《般若無知論》的主要概念

今據唐・元康《肇論疏》，可知《般若無知論》旨在「明因，伸般若教」，可分爲三章論述：一是《般若無知論》，二是「劉公致問」，三是「肇師釋答」。其中，引用《放光般若經》及《道行般若經》爲證，提出「無相之知，不知之照」的基本命題：

> 《放光》云：般若無所有相，無生滅相。《道行》云：般若無所知，無所見。此辨智照之用，而曰無相無知者，何耶？？果有無相之知，不知之照，明矣。[11]

「無相之知，不知之照」即表明般若二大特色：一、外在性質— —無相，不可名狀，無生無滅。二、內在特色— —無知，不具世俗認知作用，卻能玄鑒觀照真諦實相義。如此僧肇又衍生的詮解概念有：

一、 般若無知

般若無知是一很弔詭的命題，並非一無所知，而是一跳脫有無相對的世俗之見，謂之「無知」。乃一無所染執知的了達，一種名爲「空」的智慧，但亦非執是「空」，此有一深刻哲理在，此就其本體、名實、能所的關係，分述如下：

（一）性空清淨

若據般若體性分析，僧肇云：

> 經云：真般若者，清淨如虛空，無知無見，無作無緣。斯則知自無知矣，豈待返照然後無知哉？若有知性空而稱淨者，則不辨於惑知。[12]

其引佛經作說明般若智慧乃是當體空寂，清淨虛空的，對外境無所造作與攀緣，故非凡人之知見。既無知見，則無知之理明矣。此理不需待內省外證，才明般若本自清淨，若是如此，則般若智與俗智無可辨明。然般若智本質是「無知」的，此「無知」亦非如木石般無知無覺，故僧肇對此表明：

> 夫聖人功高二儀而不仁，明逾日月而彌昏，豈曰木石瞽其懷，其於無知而已哉？誠以異於人者神明，故不可以事相求之耳。[13]

此謂聖人「不仁」，乃藉用了《老子》的「聖人不仁」的詞彙。[14]然在此是表明聖人應物無所分別，一視同仁。因在般若觀照下，物性皆空，無所差異，故而無所偏愛。此遍照無礙，但非偏心執取，故看似昏昧不明。但聖智之無知，並非如木石一般無知無覺，而是一種異於常人的「神明」，所以不能以世俗眼光論。

（二）無名無說

在此，僧肇藉由難方之詰問名實關係，以進一步闡述般若無知無名無說的道理。凡人對名實看法，總以為「即名以求物，物不能隱」，名與實之間必存在著相應的關係，所以要「名實相應」或「名實相符」乃至孔子所謂的「名正言順」[15]。但在佛教觀點，乃視語言文字為虛望不實，不僅無法展示真理，反而會覆障真理。所以在此僧肇有意撥開「名實相應」之思路，直接論述般若自身無相、無名，不落言詮的特性。所以其強調般若無相無名無說。所謂：

> 般若義者，無名無說，非有非無，非實非虛。虛不失照，照不失虛，斯則無名之法，故非言所能言也。[16]

以見般若是超越這些概念的限定，呈現是一「非有非無，非實非虛」的理境。但般若具有「鑒照」之功，故非「無」；有鑒照之功仍清淨「虛」空，故非「有」。是以般若是不能以語言文字涵蓋的，但又要表明，故說其「非有非無，非實非虛」以表述其不可言說性。

（三）相生緣法

夫知與所知，相與而有，相與而無。相與而無，故物莫之有；相與而有，故物莫之無。物莫之無，故為緣之所起；物莫之有，故則緣所不能生。緣所不能生，故照緣而非知；為緣之所起，故知緣相因而生。是以知與無知，生於所知矣。何者？夫智以知所知，取相故名知。真諦自無相，真智何由知？[17]

此就「能知」與「所知」的關係作論述。「能知」必待「所知」而後有，反之亦成立。又世俗之「知」依「所知」產生，即所謂「緣之所起」；然而般若智非攀緣而來，是所謂「緣所不能生」。般若真智既非攀緣「所知」而生，則雖「照」而非「知」也；俗智攀緣「所知」而起，方才是「知」也。所以僧肇作出「知」與「無知」皆生於「所知」的結論。換言之，「所知」是否可攀緣就成為分辨「知」與「無知」的關鍵。據此，僧肇為俗智之「知」下一定義：「取相故名知」，意指俗智之知乃因執取緣起法之相為實有，故名為「知」。但真諦清淨無相，般若觀照之功實際上亦無相可取，故般若不可謂「知」。總之，其所謂「無知」並非一無所知，乃是無執相的攀緣有，是一超然、拔高之精神觀照，此乃般若清淨智。又：

> 夫所知非所知，所知生於知。所知既生知，知亦生所知。所知既相生，相生即緣法。緣法故非真，非真故非真諦也。……今真諦曰真，真則非緣。……是以真智觀真諦，未嘗取所知。智不取所知，此智何由知？然智非無知，但真諦非所知，故真智亦非知。而子欲以緣求智，故以智為知。緣自非緣，於何而求知？

知「相生緣法」，依此「緣法非真」之理，論證真諦非緣法，故不可為「所知」之理。畢竟俗智之「所知」必待「能知」之惑取而存在；反之，「能知」亦待「所知」之有相可取，方始存在。職是之故，「能知」與「所知」二者必須相待而生，既是相待而生即為緣起法，然緣起則非真，非真即非真諦。然而般若智所觀照之對象既稱之為「真諦」，就代表其非緣生法。因此，邏輯推論，「所知」必是緣起法而來，真諦乃清淨無相，實不可謂「所知」。又「能知」與「所知」相因而生，互為因果，是以般若觀照之真諦已非所緣（所知），則是般若亦非「知」。

二、 微妙無相

（一） 非有非無

> 道之極者，稱曰菩提，秦無言以譯之。菩提者，蓋是正覺無相之真智乎！其道虛玄，妙絕常境，聰者無以容其聽，智者無以運其知，辯者無以措其言，像者無以狀其儀。故其爲道也，微妙無相。[18]

此「菩提」亦即所謂「正覺無相之真智」。換言之，般若清淨智。此智虛玄微妙，不具常物之相，非經驗性之存有，故而不爲耳目感官所掌握，亦不爲智辯所及。此微妙無相，乃是一般若之相。又：

> 夫聖心者，微妙無相，不可爲有；用之彌勤，不可爲無。不可爲無，故聖智存焉；不可爲有，故名教絕焉。……辨相不爲無，通鑒不爲有。[19]

聖心微妙無相，無形無相，故非經驗性的存有；既非經驗性的實存，就不能爲語言所表述，故與名教無關。然般若作用，卻是用之無窮，故不可謂無；既非一無所有，乃知聖智是存在的。因此，莫因辨明其無相之相，即謂「無」；亦莫爲其具通鑒之能力，而謂其「有」。般若智是不著「有」、「無」之相，不有不無也。

（二） 不生不滅

難者以聖智隨應物而有不同，故以爲聖智有生滅相。然針對此，僧肇以爲：

> 生滅者，生滅心也，聖人無心。生滅焉起？然非無心，但是無心心耳；又非不應，但是無應應耳。是以聖人應會之道，則信若四時之質，直以虛無爲體，斯不可得而生，不可得而滅也。[20]

所謂「生滅」之起，乃是出於世俗人執妄分別產生，聖人則對一切事物的態度是沒有分別，渾一看待的。正因聖心是超驗的主體，不以妄心執物，故謂之「無心心」耳。又因聖人所照諸法，俱是空寂無自性，故非不應，而是「無應應」耳。若四時運行虛寂泊然，自無生滅相可得。

由此分析，知般若智與俗智不同；因俗智是將知識的對象與認知的主體依主客而對立，乃有彼是、人我之別。但是異於「我」之「彼」者，乃爲殊多相異的概念，故對「我」而言，「彼」有可應與不可應之別。因此，世俗人各是其所是，而各非其所非，未免陷於一偏之見，可能對相應者即生識心，不相應者則枉若不視，此則有流轉生滅的現象。聖智無此偏執，亦如日月之朗照萬有，普應無別。

三、 聖體神用

（一） 虛不失照

> 然其爲物也，實而不有，虛而不無，存而不可論者，其唯聖智乎！何者？欲言其有，無狀無名；欲言其無，聖以之靈。聖以之靈，故虛不失照；無狀無名，故照不失虛。照不失虛，故混而不渝；虛不失照，，故動以接粗。[21]

此說明般若無狀無名，然具鑒照之功，聖人因之而聖明，所以是虛而不無。就鑒照之功而言，聖人因之聖明，是爲「實」；然而般若無名無狀，故「非有」。據盧桂珍先生《慧遠、僧肇聖人學研究》指出，此乃是一種撥有遮無，展現般若之圓融無礙的說法。[22]

（二） 無知即知

聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。故能默耀韜光，虛心玄鑒，

> 閉智塞聰，而獨覺冥冥者矣。[23]

在此僧肇指出體道的聖人，因虛其心，故能如實觀照，終日知而無染惑智俗見。因此，不露自身光芒，虛靜己心，可深入明鑒萬物的玄冥幽微。閉小智、塞其聰，獨自覺照冥悟無上真理。然則，何以般若無知又無所不知？肇曰：

> 何者？夫有所知，則有所不知。以聖心無知，故無所不知。不知之知，乃曰一切知。故經云：聖心無所知，無所不知。信矣！[24]

以見聖心非世俗的「有所知，則有所不知」。正因其不是俗智之認知分別心，故謂之「無所知」。不囿於一曲一偏的封域之見，是以對外境有一整體觀照，故能無所不知，而謂「一切知」。是以聖智名「無知」，乃是遍知一切事物之理。

然聖人如何以其般若玄智，產生無窮妙用？對此僧肇有詳細論述，所謂：

> 然則智有窮幽之鑒，而無知焉；神有應會之用，用無慮焉。神無慮，故能獨王於世表；智無知，故能玄照於事外。智雖事外，未始無事；神雖世表，終日域中。所以俯仰順化，應接無窮，無幽不察，而無照功。斯則無知之所知，聖神之所會也。[25]

此進一步將般若分智鑒與神會兩方面。因「聖智」故能深入明鑒萬物的玄冥幽微處，不含人世的惑智，遂能深遠鑒照萬物萬事背後的實相玄理；而「神會」乃適機應會萬物的功用，故能不動心起念，無慮隨緣應會萬物，所以能超然獨立世外，不被俗務所累。關於此，據王月秀先生研究，以爲般若乃分「聖智」與「神智」兩方面，是以有「窮幽之鑒」與「應會之用」兩類特質，並以圖示：

－＞聖智—窮幽之鑒—無知—玄照於事外，未始無事。

般若

－＞神智—應會之用—無慮—獨王於世表，終日域中。

[26]

（三） 照用體寂

> 是以般若之與真諦，言用即同而異，言寂即異而同。同故無心於彼此，異故不失於照功。……何者？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，此則聖所不能同，用也。內雖照而無知，外雖實而無相，內外寂然，相與俱無，此則聖所不能異，寂也。[27]

以照鑒之功言之，般若是「內」，具獨特鑒照之明，即「智」也。真諦是「外」，是萬法性空之本質，即「境」也。然而般若真諦雖有內智與外境之別，卻需「內外相與」，方成其照功。畢竟般若雖具照鑒之明，卻非取相之知；真諦雖是諸法實相，卻非有相，內外二者同具寂然虛無之體性，所以般若與真諦不可斷然判分爲全同或全異，乃是即同而異，即異而同，所以僧肇舉經文「般若與諸法，亦不一相，亦不異相。」以證此說。據俗智而言，是以認知心爲主體，進行執取外在境物之作用，故而具有體、用之別。然般若非俗智，則不具體用之別，是以在此僧肇又提出「用寂體一」之論：

> 用即寂，寂即用。用寂體一，同出而異名，更無無用之寂，而主於用也。是以智昧，照逾明；神彌靜，應逾動。豈曰明昧動靜之異哉？[28]

此可看出僧肇藉用了《老子》第一章：「此兩者同出而異名」之語。[29]此同出而異名並非指寂與用稱謂不同，卻同出一源。因般若亦有本源之說，則違反佛教諸法清靜無自性之說。此「同出異名」乃是指「寂」與「用」就般若鑒照之功，是有稱謂之別，此乃便於分別所作的權假之名；並非另有一「無用之寂」，在「用」之外單獨存在，以作「用」之主的。相反的，「寂」與「用」體一不異，相即不二。

參、僧肇《般若無知論》與王弼易理之交涉

一、僧肇的「般若無名」與王弼的「得意忘言」

王弼主「得意忘言」，重在說明「象」背後的本體，本體乃絕對的存在，非局限性的語言所能把握的。所謂：

> 夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象。象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者，所以明象，得象忘言。象者，所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。筌者所以在魚，得魚而忘筌也。然則，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也。言生於象而存言焉，則所存者乃非其言也。然則，忘象者，乃得意也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意，而象可忘也。重畫以盡情，而畫可忘也。[30]

此所謂「象」是指爻象，即卦畫卦爻，所構成的各種排列組合，代表宇宙存在運行的圖式。「意」即「本體」、「道」，「言」乃卦爻辭、敘述的概念。卦爻辭以闡述卦爻圖式，卦爻圖式以描繪本體。然在此可發現到是本體是一絕對存在，非圖式描

繪或敘述所能全盡。亦即言辭、圖形等概念對本體描述、刻畫，是有局限性的，所以道不落言詮，所言詮者非道也。此早在老子《道德經》即有云：「道可道，非常道；名可名，非常名。」[31]

王弼在此似乎看通此理，故強調言外之意，絃外之音的可貴。重在悟「道」，即悟了，則可「忘言」矣。亦不執著有無兩邊，終在「得意忘象，得象忘言」。

然此「得意忘言」之義並非由王弼首次引入易學。《周易・繫辭傳上》則有言：

> 子曰：「書不盡言，言不盡意。然則，聖人之意不可見乎？」又曰：「聖人立象以盡意，設卦以盡情僞，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神。」[32]

知王弼掃象言理，此法在《周易》中本有之矣。只是漢儒運象數用筮占，以究天人之道；王弼闡發義理通玄遠，以探本體存在。然具體跡象是可道可言的，而抽象本體是無名絕言的，只能意會，無法言傳。王弼以「寄言出意」方式解易理，以究抽象本體。

僧肇在《答劉遺民書》中亦論及「言」、「跡」、「理」等關係：

> 夫言跡之興，異途之所由生也，而言有所不言，跡有所不跡。是以善言言者，求言所不能言；善跡跡者，尋跡所不能跡。至理虛玄，擬心以差，況乃有言？恐所示轉遠，庶通心君子有以相期於文外耳。[33]

知「言」以明跡，「跡」以示理。盡理莫若跡，盡跡莫若言。但因有言跡便生岐義。又言語有盡，義理無窮，言語有所不能概括的事理；形跡事相亦未必能反映存在之全貌，是以在此僧肇亦提出「言有所不言，跡有所不跡」之理。此與王弼的「得象忘言」論，顯然同出一轍。然觀《肇論》有無此理之闡述？據其《般若無知論》所述，可以發現其乃進一步闡發般若無相之理；所謂「虛其心，實其照。」無所執、無所取，即「虛空照實」，方能將諸法實相，自性畢竟空，無相的究竟，觀照如實。其云：

> 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，以成照功，此則聖所不能同，用也。內雖照而無知，外雖實而無相，內外寂然，相與俱無，此則聖所不能異，寂也。[34]

以「獨鑒之明」照「萬法之實」。外雖實而無相。是以必超越既有認知，達到對真理（般若）的把握。畢竟本體空，無知，無相，自虛無妄。所以識理必也應順應事物本性，無相觀照，如此方能真正識理。《金剛經》亦有云：「但見諸相非相，即見如來」[35]正表明不可執取表象，要能體悟象外之象，意外之意，深悟其中道理。僧肇在此即強調此等說法。又《般若無知論》亦云：

> 經云：般若義者，無名無說，非有非無，非實非虛。虛不失照，照不失虛。斯則無名之法，故非言所能言也。言雖不能言，然非言無以傳，是以聖人終日言，而未嘗言也。今試爲子狂言辨之。

知般若之義是「無名無說，非有非無，非實非虛。」意指般若之體虛寂，但不失觀照之作用；般若雖有觀照之用，卻亦不失虛寂之體。因此，般若「無名」之法，並非語言文字所能言詮表盡的，既非語言文字所能表述，又不能不藉由語言文字來傳達教義，因此，聖人終日言說，其實未嘗有言。故以「狂言」表「非言所能言」之理。由此以知，般若是「無名無說」、「非言所能言」也。此等等說法與王弼貴無爲本，不落言詮的觀念相似，都強調道不言詮、又不離言說，是以虛名實，用以建構其相無自性論，正如王仲堯先生所謂的：其論乃系統闡發「有無雙遣」說之論[36]。因有非有，無非無，不落兩邊，得其中道。此亦即龍樹的中觀理論，所謂：

> 眾因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義。[37]

畢竟萬法因緣生，無自性；無自性故，故空。此空亦非空無所有之意，是一代替之說辭，端在不執著空或有，了其中道義。

二、僧肇的「寂用體一」與王弼的「體用一如」

我們知道，魏晉時期「以無爲本」爲其玄學思想主軸，黜天道究本體，歸於玄極，有別於漢代寓天道於物理之思。此崇本息末、貴無用有、體用一如的學說，又以王弼對《周易》闡述，最先表明。其在《周易略例・明彖章》云：

> 故眾之所以得咸存者，主必致一也。動之

> 所以得咸運者，原必無二也。物無妄然，必由其理。統之有宗，會之有元，故繁而不亂，從而不惑。故自統而尋之，物雖眾，則知可以執一御。由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也。[38]

知王弼以六爻雜聚，並存變化，但其中必以一爻爲統率。若從哲學意義來看，即是指天地萬物雖複雜多變，但必受一根本支配，所以變動生生不息，但非妄動雜亂，而是具有內在的統一性、規律性的。在此，以道爲本體，道與萬物，是體是用，體用一如，並非老子所謂的「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」的觀點，相反的，其主天地即太極，道即萬物；一即是多，多即是一；一多相即，體用一如。又其云：

> 夫眾不能治眾，治眾者至寡者也；夫動不能制動，制天下之動者，貞夫一者也。[39]

正因眾多，故治眾宜簡馭繁，此達其所謂執一統眾、以寡治眾的理想境界。又因一多相即，體用一如關係，所以可發揮執一統眾，體無用有的規律性。另在其《老子注》第四十二章亦有云：

> 萬物萬形，其歸一也。何由致一？由於無也。由無乃一，一可謂無言，已謂之一，豈得無言？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。從無之有，數盡乎斯，過此以往，非道之流。故萬物之生，吾知其主，雖有萬形，沖氣一焉。[40]

其以爲萬事萬物，形象雖殊，但在本質上卻可歸一也。即歸於「無」之本體。掌握本體，對於萬象自然不被迷惑。是以可「崇本息末」或「崇本舉末」也。此康中乾先生對此有一精闢闡述，所謂：

> 仁義禮智等等名教問題，這當然是末而非本，因爲它們是樸散的結果。(見王弼《老子注》)第三十二章)但這些末就不可息，不可不要，而要舉之；而像邪、淫、盜、貧等等的問題，也是末，但這些末就不能舉而要息了。

有時，舉末和息末可以統一起來進行，如我無爲而民自化，無爲爲本，自化爲末，這個民自化的末就要舉之……何時舉末，何時息末，怎麼舉，怎麼息，要在實踐中視具體情況來具體決定。[41]

而僧肇《注維摩詰經》云：

> 無相之體，同真際，等法性，言所不能及，意所不能思。[42]

《般若無知論》對此體用關係亦有論述，只不過其不以「體用」表明，而是以「寂用」說明，如其云：

> 用即寂，寂即用。用寂體一，同出而異名，更無無用之寂而主於用也。是以云智彌昧，照逾明；神彌靜，應逾動。豈曰明昧動靜之異哉？故《成具》云： 不爲而過爲。寶積曰：無心無識，無不覺知。斯則窮神盡智，極象外之談也。即之明文，聖心可知矣。[43]

此論述可知：「寂」即「用」；「用」即「寂」。「用」與「寂」就本體而言，是相同的，同出一源，只是名稱不同。並沒有另一「寂」作「用」的本體。所以「用寂體一，同出而異名」。二者乃是「不一不異」的微妙關係。聖人心愈清淨、寂靜，愈能應會萬物，發揮聖智的觀照作用。正是「鑒照不離寂靜，寂靜不離鑒照」亦如一多相即，體用一如的論點。王弼的本體末用、體無用有的說法，在此僧肇作爲般若體用詮解與發揮。其體一、寂一、用一也，用寂體一，同出異名。其又云：

> 是以般若之與真諦，言用，即同而異；言寂，即異而同。同，故無心於彼此；異，故不失於照功。是以辨同者，同於異；辨異者，異於同。斯則不可得而異，不可得而同也。[44]

寂與用亦以說明般若與真諦的關係是同不離異，異不離同。就功用言，般若觀照真諦，所以是「即同而異」；據體性言，二者皆寂然無爲之理，因此是「即異而同」。正因二者相同，所以沒有彼此分別；又因二者相異，所以般若不失鑒照之功用。

不過，僧肇強調「因緣法生」、「非有非無」的中道實相。所謂：

> 萬物紛紜，聚散誰爲？緣合則起，緣散則離。[45]

知因緣散聚而有變化，端在事來事成，當下即真。過去不可得，未來不可得，現在亦不可得也。瞬間即是過眼雲煙。執此不成，惟有專一當下，有

無相鄰，一體兩面也，是以此「有無相即」妙用亦如王弼的「體用一如」真諦。

此僧肇的體用一如觀，據王仲堯先生以爲是一「觸事即真」的觀點。所謂「觸事即真」，即是：

> 「觸事即真」強調超世的終極追求與入世的現實圓融。隋唐之後的中國佛教主要宗派如天臺宗的「一念三千」、「三諦圓融」說、華嚴宗的「理事無礙」、「事事無礙」說，禪宗的「反本歸極」、「頓悟見性」說，無不是從有無一觀的角度講圓融。「觸事即真」既是一種基本的理論觀點，也是一種思維方式。這個思想是由僧肇首創的。[46]

以見觸事即真是一種思惟方式，不落有無兩邊，亦不執著萬理。凡兵來將擋，水來土掩，超世的態度作入世之事，事來則事辦，不預設、不玄想、不執滯，既來之則安之，船過水無痕，拿起即放下，有無相即，圓融自如也。

三、僧肇的「真空妙有」與王弼的「聖人有情」

王弼注《易・乾卦・文言》云：

> 此一章全以人事明之也。九陽也，陽剛直之物也。夫能全用剛直，放遠善柔，非天下之至理，未之能也。故乾元用九，則天下治也。夫識物之動，則其所以然之，理皆可知也。見而在田，必以時之通舍也。以爻爲人，以位爲時，人不妄動，則時皆可知也。文王明夷，則主可知矣。仲尼旅人，則國可知矣。[47]

王弼在此以仲尼比爲聖人。成聖的標準在其：一是乘時而動，一是知人善任。是以王者以所能治，教化天下。

另外，王弼易學重時位，雖變化繁，但明時位，則可見萬有之情，又可上悉變化之所由，下推人事之吉凶。是以其主統治者是一具有儒家的聖人人格的，此人格是一內聖外王的人品。所以其注《周易・明夷卦》云：

> 聖人則藏明於內。

又《周易・明夷卦・彖辭》：

> 大智晦其明。

又《周易・蒙卦》：

> 蒙之所利乃利正也。夫明莫若聖，昧未若蒙。蒙以養正乃聖功也。然則養正以明，失其道也。[48]

然「聖人有情」，方以治民。爲何這麼說？據《晉書・何邵・王弼傳》云：

> 聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。

又：

> （聖人）明足尋極幽微，而不能去自然之性。[49]

知聖人有情，方能應物；應物而無累於物者，在其神明超凡，能體沖和之道以通有無之境。所以聖人有情，非無情也。又在其注《周易・觀卦》云：

> 統說觀之爲道，不以形制使物，而以觀感化物者也。神則無形者也。不見天之使四時，而四時不忒。不見聖人使百姓，而百姓自明也。[50]

見天道治人事，無形無爲，自然化成；同理，聖人管理百姓亦是使民自化自明矣。因此，強調聖人治民，無爲自化。正因聖人理想的人格，能以無爲心，德合天地，以自然爲體，與道運行，無爲而無不爲也。是以同人情以應物而不累，如此上達天道，下契人事，無爲而成。在此，何晏亦不得不讚嘆王弼：「若斯人者，可與言天人之際乎！」[51]

魏晉當時盛行的大乘佛教主空而不空，遠離一切妄想執著，方爲「真空」。畢竟諸法本體空寂，無實體自性可云，但可貴的是不離世間覺，真如佛性常住不變，對世間有著「妙有」之功效。是以當時有著「涅槃佛性說」盛行。[52]僧肇般若學在此亦強調真空妙有無間。所謂：

> 法輪常淨，猶虛空也。雖復古今不同，時移俗易，聖聖相傳，道不改矣。[53]

此強調般若之「空」與萬物之「真」的關係。

另外，僧肇在其注《維摩詰經》諸品中，亦可看出其所強調的法身無象，法即是理，即是佛，返本爲性說。如其云：

> 夫聖智無知，而萬品俱照。法身無象，而特殊並應。至韻無言，而玄籍彌布。冥權無謀，而動與事會。故能統濟群方，開物成務，利見天下，於我無爲。＜序＞

> 無相之體，同真際，等法性，言所不能及，意所不能思。＜見阿閦佛品＞

> 是以則真者同真，法僞者同僞。如來靈照冥諧，一彼實相。實相之相，即如來相。故經云：「見實理法，爲見佛也。」＜同上品＞

> 佛者，何也？蓋窮理盡性大覺也。其道玄虛，因以妙絕常境。＜同上品＞

> 秦言如來，亦云如去。如法而來，如法而去。古今不改，千聖同轍。故名如來，又名如去。＜菩薩行品＞[54]

當理即佛，佛即是對真理的覺悟。然覺悟覺他，不離群世者。又如來如去，妙絕常境。又有：

> 自覺覺彼，謂之佛也。慈即自悟，又能覺彼，可名爲佛也。＜觀眾生品＞

> 乘八萬行，兼載天下，不遺一人，大乘心也。＜佛國品＞

> 廢舍有爲，則與群生隔離，何能隨而授藥？＜菩薩行品＞[55]

以見僧肇的般若真空，融匯妙有，將無我之般若，轉爲真我之涅槃。實相即本體，理即法，法即佛，觸事而真，不假他求。又因真空妙有，心、佛、眾生三無差別，皆可成佛，是以成佛作主由己，當下自覺覺他即是佛。又佛法不離世，尚能濟群迷，是以佛非自了漢，還在助人解脫，方完成「自覺覺他」之意義，因此，成佛可以是有情眾生，亦如儒家理想人格是我們可以來成就的。不論儒家之成聖、佛家之成佛，都是強調事在人爲，非由外爍我也。在此，僧肇的之真空妙有以成佛論，則與王弼的聖人有情說，可謂是相通的。是以在其《般若無知論》云：

> 是以般若可虛而照，真諦可亡而知，萬動可即而靜，聖應可無而爲。斯則不知而自知，不爲而自爲矣。復何知哉？復何爲哉？[56]

知般若虛心可鑒照；真諦雖無形無象，但可被覺察。世間萬法雖看似動轉，卻可窺知常靜；聖智隨眾生感召，無爲而無所不爲。發揮真空妙有意義，無心知物，因而自然知物；無心鑒照，因而能自然鑒照。是以覺者何需執著所知之相而造作觀照？自然般若是「不知而自知，不爲而自爲」的。

後來在＜答劉遺民書＞中亦有《般若無知論》的補充與說明。[57]劉遺民以爲聖心應有定慧之別，僧肇在此則發揮真空妙有之論以駁斥，所謂：

> 疏曰：「談者」謂「窮靈極數，妙盡冥符，則寂照之名，故是定慧之體耳。若心體自然，靈怕獨感，則群數之應，固以幾乎息矣。」意謂「妙盡冥符」，不可以定慧爲名；「靈怕獨感」，不可稱群數以息。兩言雖殊，妙用常一；跡我而乘（乖），在聖不殊也。[58]

此「妙盡冥符」不在將「定」、「慧」分爲二體；「靈怕獨感」，亦不是息止對萬物之應會。二話雖殊，但所顯的妙用是相同的。在世人言，二者形跡相違；就聖人言，則是如一。又：

> 聖心虛微，妙絕常境，感無不應，會無不通，冥機潛運，其用不勤，群數之應，亦何爲而息耶？[59]

所謂「聖心」虛無幽微，是玄妙不同常境的，是有感即應，有會必通。其心默默運作，其效用永遠自然無爲應會萬物。其心之所以能如此，正因虛空幽微，方能容納萬物，應會萬物，而產生妙有之用。是否凡事須放下，心才有運轉、容納的空間？當心掏空、清淨時，般若（智慧）則產生，則有不可思議的妙用。所以「心包太虛，量周沙界」，是可與天地同觀，宇宙無窮的。

註釋

[1]此六家七宗般若學，湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（上）一書解釋：「陳朝小招提寺慧達法師作＜肇論序＞，有『或六家七宗，爰延十二』之語。唐元康作《肇論疏》，釋此句曰：『或六家七宗，爰延十二者，江南本皆作六家七宗，今尋記傳，是六家七宗也。梁朝釋寶唱，作《續法論》一百六十卷云，宋莊嚴寺釋曇濟作《六家七宗論》。論有六家，分成七宗。第一本無宗，第二本無異宗，第三即色宗，第四識含宗，第五幻化宗，第六心無宗，第七緣會宗。本有六家，第一家分爲二宗，故成七宗也。……』」，（台北：駱駝出版社，1996 年 1 月）頁 290-291；又周大興，《自然、名教、因果-----東晉玄學論集》亦談及此，（台北：中研院、中國文哲研究所出版，2004 年 11 月），頁 279。

[2] 見 印順法師佛學著作集— —《妙雲集》下編之十一，（廣益印書館出版，1973 年 2 月），頁 126。

[3] 其《肇論》主要有《不真空論》、《物不遷論》、《般若無知論》與《涅槃無名論》。然而《涅般無名論》有人疑爲僞作。據王月秀《僧肇思想研究——以肇論爲中心》碩論探究，知如湯用彤、方立天、石峻等人皆以《涅般無名論》是僞作；湯用彤先生以爲「《涅槃無名論》頗有疑點，或非僧肇所作。」見湯用彤先生《漢魏兩晉南北朝佛教史》（下），（台北：駱駝出版社，1996 年 1 月）頁 670。而疑爲真僞參半者，如任繼愈、劉貴傑、涂豔秋、許抗生等人，認爲是僧肇之作者，有邱敏捷、賴鵬舉等人，見王月秀《僧肇思想研究——以肇論爲中心》，（台北：輔大中文所碩論，2003 年 6 月）頁 222-223。由此以見學術界對此看法不一，但其餘三論乃僧肇所作，則無疑。

[4]王仲堯《中國佛教與周易》，（台北：大展出版社出版，2003 年 9 月），頁 100。

[5] 這方面著作論述相當多，據王月秀《僧肇思想研究——以肇論爲中心》所整理，知傳統詮釋類有 11 冊；現代詮釋類之專書有 16 本之多；期刊有 21 篇；學位論文至今有 12 本；外文資料有 30 篇（台北：輔大中文所碩論，2003 年 6 月）頁 3-13。

[6]見僧肇《般若無知論》《大正藏》第 45 冊，（新文豐出版社，1983 年）頁 153。以下凡提《般若無知論》皆見此，頁 153-上 157 上。

[7] 見王弼注《周易・繫辭傳上》：「易無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此？」樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，（台北：華正書局，1992 年 12 月），頁 550。

[8] 僧肇，《不真空論》，《大正藏》45 冊，（新文豐出版社，1983 年），頁 152 上。

[9] 同註 7，王弼，《周易・恆卦注》，頁 379。

[10] 同註 7，王弼，《周易略例・明彖章》頁 591。

[11] 同註 6，《般若無知論》，頁 156 上。

[12] 同駐 6，《般若無知論》，頁 156 下。

[13] 同上註，頁 156 下。

[14] 見王弼注，《老子道德經》云：「聖人不仁，以百姓爲芻狗。」（台北：華正書局，1992 年 12 月），頁 14。

[15] 孔子，《論語・子路篇》，所謂「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中。……」，朱熹著，《四書章句集注》，（上海：上海古籍出版社，2001 年 12 月）頁 167。

[16] 同註 6，《般若無知論》，頁 154 上。

[17] 同註 6，《般若無知論》，頁 155 中。

[18] 同註 6，僧肇注《維摩詰所說經》＜菩薩品＞，《大正藏》第 38 冊， 頁 167 上。

[19] 同註 6，頁 154 中。

[20] 同註 6，頁 155 中。

[21] 同註 6，頁 154 下。

[22] 盧桂珍，《慧遠、僧肇聖人學研究》，（台北：臺大中文所博士論文，1998 年 10 月），《臺大文史叢刊》之 119，頁 155。

[23] 同註 6，154 中。

[24] 同註 6，155 上。

[25] 同註 6，154 上。

[26] 王月秀，《僧肇思想研究———以肇論爲中心》，（台北：輔大中文所碩論，2003 年 6 月）頁 61。

[27] 同註 6，156 上。

[28] 同註 6，頁 155 下。

[29] 同註 14，王弼注《老子道德經》第一章，頁 2。

[30] 同註 7，王弼《周易略例・明象》，頁 609。

[31] 同註 14，王弼注《老子道德經》，頁 1。

[32] 同註 7，王弼注《周易・繫辭傳上》，頁 554。

[33] 同駐 6，僧肇，《答劉遺民書》，《大正藏》45 冊，頁 156 中。

[34] 同註 6，頁 156 下。

[35] 見明・朱棣集注《金剛經集注》，（文津出版社，1986 年 7 月），頁 56。

[36] 此有無雙遣說，乃採自王仲堯《中國佛教與周易》論僧肇部分所述及，同註 4，頁 108。

[37] 見龍樹《中論》卷四，《觀四諦品》，《大正藏》第 30 冊，（新文豐出版社，1983 年）頁 33 中。

[38] 同註 7，王弼注《周易略例・明彖章》，頁 591。

[39] 同上註，頁 591。

[40] 見王弼，《老子道德經注》，樓宇烈校釋《王弼集校釋》，（台北：華正書局出版，1992 年 12 月）頁 117。

[41] 見康中乾先生《有無之辨——魏晉玄學本體思想再解讀》，（北京：人民出版社出版 2003 年 5 月）頁 176。

[42] 同註 18，僧肇注《注維摩詰經》，《大正藏》38 冊 ，頁 166 上。

[43] 同註 6，頁 156 中。

[44] 同註 6，頁 156 中。

[45] 同註 18，僧肇，《注維摩詰經・文殊師利問疾品》，《大正藏經》38 冊 ，頁 168 下。

[46] 同註 8，頁 151。此「觸事即真」在僧肇的《不真空論》所引《摩訶般若波羅蜜經》云：「故經云：甚奇，世尊！不動真際爲諸法立處，非離真而立處，立處即真也。然則道遠乎哉？觸事而真。聖遠乎哉？體之即神。」。此論乃在闡述：道不遠人，佛（聖人）都非遙遠渺茫之物，隨時體驗與覺悟，都可顯示神妙作用。所謂：「放下屠刀，立地成佛」也。自覺覺他即是佛。成佛由己也。但在《般若無知論》則以般若寂用相即，本同妙用作論述。

[47] 同註 7，王弼注《周易・乾卦・文言》，頁 216。

[48] 分別見王弼注《周易・明夷卦》、《周易・明夷卦・彖辭》與《周易・蒙卦》，頁 396、397、239。

[49] 見《晉書・何邵・王弼傳》，（台北：鼎文出版社，1980 年），頁 999。

[50] 同註 7，王弼注《周易觀卦》，頁 315。

[51] 同註 49，頁 1020。

[52] 主此「涅槃佛性說」者，是同爲鳩摩羅什門下僧肇的同學— —竺道生。其以爲眾生皆有成佛的可能性，其建立在僧肇的般若學基礎上發展而來。強調眾生通歸實相體證本體，就是成佛。而實相本體本來就存在於眾生心性中，此亦即佛性本身，是眾生皆可成佛的內在根據。其主佛性涵義有三方面：一是理即佛性、二是返本爲性、三是法即佛性。此論述見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（下），（台北：駱駝出版社，1996 年 1 月），頁 265。

[53] 同註 18，僧肇注《維摩詰經・佛國品》，《大正藏》38 冊， 頁 169 下。

[54] 同註 18，此僧肇注《維摩詰經》諸品分別見《大正藏經》38 冊，頁 167 上、168 下、169 下、170 上。

[55] 同上註，頁 168、169 下、167 中。

[56] 同註 6，頁 153 中。

[57] 同註 6，此＜答劉遺民書＞乃是針對廬山慧遠弟子劉遺民對《般若無知論》所提的疑惑，所作的回覆。劉遺民對《般若無知論》的疑問，而有＜劉遺民書問＞一文，針對此，僧肇有＜答劉遺民書＞以回應。此二文分見於《大正藏》45 冊，頁 154 下－155 中；155 中---157 上。

[58] 同上註，《大正藏》45 冊，頁 156 上。

[59] 同上註。

(待續)

西方哲學

康德的批判哲學簡述

撰文：鄭欣暉(馬來西亞英迪學院講師)

（一）

這裏給大家雜略地介紹康德的批判哲學。

關於康德這個十八世紀的德國哲學家的身世，兩百年來不斷有許多傳記問世。在此筆者便也不多費墨於此。若讀者有興趣深入瞭解康德的一生，當可參考相關的傳記讀物。翔實可靠的中譯本有古雷加的《康德傳》。當然，幾乎所有的哲學家傳記都難免要勾畫傳主的思想發展過程，故些許的哲學概念的介紹也是難免的。

熟悉康德哲學的人都知道，康德的一生乏善可陳。他沒有經過大風大浪，也沒有幹過轟轟烈烈、激動人心的大事。如果一個讀者欲從康德的人生當中獲得生命的啓發，他一定會非常失望。康德的一生由其思想構成，這並非故作驚人之語。然而，康德極度紀律化的一生卻產生了影響西方哲學思想的學說，以至在 1865 年奧托·李普曼首先發起“回到康德去”的運動，促請當時的哲學家正視康德的思想遺產。不管是康德哲學的支持者或反對者，所有的哲學家都繞不過康德提出的問題。就算是今天的西方哲學界，康德思想還是廣泛地在各哲學期刊或書籍被討論或引述。那麼，究竟爲何康德思想那麼重要？今天，人們早已把晚于康德的黑格爾、叔本華、柏格森甚至新康德主義者[1]給忘了，但康德的影響力尚蕩漾在各哲學門類裏。所以，毫無疑問地康德的思想體系具有奠基性的意義。

（二）

說康德提出了奠基性的思想，是將其重要性拔高到比肩亞里斯多德和笛卡爾的哲學地位。欲瞭解康德哲學的重要性，必須對相關的哲學史有點概念。

亞里斯多德的哲學貢獻是他首次將哲學體系化，除了塑造後世哲學門類的雛形，亞氏也是將本體論[2]確立爲西方思想主要課題之第一人。

到了十七世紀的笛卡爾，他開始質疑外界事物存在的確實性。他明確地將世界一分爲二，認爲物質世界是客體，而思想的我是主體。笛氏不再研究關於存在的本體論問題了，他以爲研究主體認識客體的問題才是真正的哲學問題，若主體無法確保其認識的方式是正確的，客體是否如其所是尚爲可疑。笛卡爾將本體論問題變成了認識論問題，完成了哲學問題史上的一大轉折。

基本上康德研究的課題是笛卡兒開

創出來的認識論。在十八世紀的當時，主客之分的問題已經成了一個哲學常識，而不再成爲一個問題了。康德時代流行著的問題乃是知識起源的問題，即：主體對客體的認識究竟是從哪里開始的？這便是所謂的知識起源說，它的重要性在於其知識奠基的意義。在康德之前，哲學界流行著兩種對立的知識起源觀點，即理性主義和經驗主義。

理性主義者認爲，人的知識起源於天賦的觀念。天賦觀念是先天理性的，即不參雜任何後天的經驗成分。天賦的先天理性乃主體思維的最鮮明特徵，所有的理性觀念都是普遍且必然的，如因果觀念、邏輯觀念等等。經驗主義之所以顯得荒謬，乃在於其無法確保普遍及必然的知識的存在。若知識都是偶然的，人類的知識根基便搖搖欲墜了。理性主義由笛卡爾開創，經斯賓諾莎將它公理化，傳承到萊布尼茨和沃爾夫。

另一方面，經驗主義者卻不認同理性主義者的知識起源論。他們認爲，人類並不具有天賦觀念，因爲天賦觀念的來源是可疑的。若理性主義者欲堅持其論，必得預設上帝的存在。這裏的問題並不在於經驗主義者對於上帝存在的態度，要點是：理性主義者無法提供有力的說服力來證明人類爲何受到上帝的特別眷顧。在批判理性主義者的武斷觀點之際，經驗主義者認爲，知識的起源是我們的感官被外在經驗刺激後所產生的印象和觀念。此派代表人物有培根、霍布斯、洛克、貝克萊和休謨。

值得注意的是，這兩派人馬都不否認對方觀點在知識大廈中的構成成分。兩派的糾紛在於知識究竟是奠基在經驗上，還是天賦觀念上。理性主義哲學家皆來自歐洲大陸(德法荷)，而經驗主義哲人則來自英國。因此，有人將兩派的對立稱爲海峽(英倫海峽)兩岸之爭。

（三）

上述乃康德時代的哲學狀況。康德生於德國[3]，最初是受到了沃爾夫介紹的萊布尼茨的理性主義之影響[4]。這一段時期乃是康德信奉他所謂的“理性主義的獨斷論”的前批判哲學時期。這段時期從他於1746 年的第一部著作《論對活力的正確評價》開始，到他的批判體系奠基之作《純粹理性批判》發表的 1781 年爲止。其後，便是康德的批判哲學時期。發表於 1770 年的授課資格論文《論感覺界和理性界的形式和原則》是公認的過渡之作，康德在這部著作裏區分了感性和理性兩種認識能力，認爲兩種能力的應用物件不同。這點後來發展成其批判原則。

（四）

撇開康德的前批判哲學不談[5]，什麼是批判哲學？康德的批判哲學究竟要批判什麼？這並非說前康德的所有哲學乃非批判的，其實哲學都是批判性的思維。這裏，康德並非在哲思形式上指責前代哲學[6]，他所提倡的批判哲學乃是爲主體的思維能力劃界，以免知識不是陷入理性主義獨斷[7]的形而上學，就是陷入經驗派休謨所提出的懷疑論。約言之，康德要處理的是理性主義與經驗主義在知識問題的相持局面。他認爲，由於雙方沒有在爲知識奠基之前先探討人類的認識能力，所以造成了理性主義者將認識物件無限擴張(而無法提供科學的證實)，而經驗主義者卻只能以懷疑主義來消極限制知識。理性主義沒有辦法駁倒懷疑論，因爲它無法證明其論點的合法性；而懷疑論雖然不會給科學帶來獨斷的危害，卻危害科學的根基。這兩點都是康德所反對而要克服的。他的批判哲學之主要目的在於保證他所謂的自然形而上學立足於與數學和牛頓物理學一樣堅實的根本上。此外，他也認爲合格的哲學必須能夠對公眾的“信念產生過最起碼的影響…”[8]

在《純粹理性批判》中，康德將認識能力劃分三部分，即感性、知性和理性。感性乃主體認識的經驗能力，它受制於外感官和內感官。外感官把經驗物件表像爲在主體之外，在空間之內的表像；而內感官的形式是時間，所有的經驗都在時間裏表像。所有能在時空中被表像的現象都能被知性所認識。知性是主體的先天能力，它乃天賦的，並賦予質料的經驗表像以形式。康德在此既不否定感性的作用，也不拒認知性的能力，因此他便部分調和了理性主義和經驗主義的矛盾。然而，康德反對將認識能力擴展到經驗領域之外，因爲那是理性的領域。理性的物件不是主體的知性所能有意義地思維的，因爲在這裏將導致先驗的幻象。康德稱所有的理性物件爲物自體(如靈魂、世界整體和上帝)。相對于可以思維的經驗現象，知性對物自體的探求將導致背謬的發生。可以說，康德的批判哲學的特色在於現象和物自體的二分。他並非否認物自體的存在，而是反對將人類知識擴展到物自體這個理性域，因爲人類的知性沒有探討它的能力。在康德看來，理性物件只能在實踐中通達，而不能被思維和語言描繪。前代理性主義哲學家之所以無法自圓其說，乃是因爲錯誤地將物自體當作思想的物件。

（五）

《純粹理性批判》乃康德批判哲學體系的第一部奠基之作。其後的《實踐理性批判》及《判斷力批判》則是批判哲學的完成之作。前者探討的是理性的問題，既自由和道德的問題；而後者則研討審美及自然目的論。可以說，這三部著作從時間上先後闡發了康德的真、善、美之理念。他將它們和其他著作統稱爲人類學(非意指今天的學院人類學)，說明了人類主體性問題乃康德終其一生的哲學使命。

注釋

[1]：這些後於康德的思想家只有純粹學術的重要性，而不具影響當代哲學發展的重要性。當然，哲學中也有所謂的思想潮流或復興的現象。比如，正是加拿大哲學家查理斯·泰勒將黑格爾在今天的社群主義中復活了。

[2]：約言之，乃關於存在的學問。

[3]：那時德國尚未統一，康德所處之地乃東普魯士。

[4]：這是所謂的思想地緣性現象。這個現象在今天還是普遍存在。例如：今天英語世界的哲學主流是分析哲學，而德法的哲學則傾向於思辨型態。然而，這個現象並非絕對的。今天，在美國也可以見到少數的思辨哲學研究者；而德法的少數大學(如 Hannover University)也有人從事科學哲學。

[5]：可參考程志民：《康德》，湖南教育出版社，1999 年版。那裏有對康德的批判哲學發展史之詳細介紹。

[6]：康德在《純粹理性批判》第一版序這麼說：“…我所理解的純粹理性批判，不是對某些書或體系的批判，而是對一般理性能力的批判”(見鄧曉芒譯本，第一版序，頁 3)

[7]：“…獨斷論就是純粹理性沒有預先批判它自己的能力的獨斷處理方式。”(出處同上，第二版序，頁 25)

[8]：出處同上。第二版序，頁 23

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，全文以一萬字爲限，請於 11 月 10 日前電郵本會，電子郵件信箱爲 macaufilosofia@yahoo.com.hk 或 pkchow@ouhk.edu.hk。請注意，文章版權爲本研討會所有。爲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，網址爲 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，辦入住手續	上午	08:00-08:40	早餐
				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

21/11/2006 星期二

上午 08:00-08:40 早餐

09:00-12:30 研討會

下午 12:30 午餐

03:00-06:30 研討會

07:00 晚餐

22/11/2006 星期三

上午 09:00-12:00 早餐，退房

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： 北京海淀區

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，爲免向隅，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。

華夏人文學課程

(2006年九月至2007年1月)

科目介紹

GXA201 佛學概論（2 學分）

佛家思想博大精深，經論典籍亦浩瀚如海，要全盤通曉、涉獵，實非易事，這往往使初學者望而卻步。原始佛教思想乃一切大、小乘佛教思想的本源，佛陀的人生智慧盡在於此，若能掌握原始佛教的觀念，就能直入佛家思想的堂奧。本課程以原始佛教觀念爲切入點，深入闡釋各觀念的根本含義，務求在短時間內了解各觀念所要面對及處理的問題，更重要的是能將所學融入現實生活之中，提昇智能，活出美好人生。

課程大綱：

階段一

1. 佛教思想產生的時代背景：古印度的思想文化
2. 覺者的生命歷程：佛陀的生平
3. 佛教的寶藏：佛、法、僧三寶
4. 自作自受的公平原則：因緣果報與輪迴
5. 關於人生的四個真理：四聖諦
6. 事物存在的法則：緣起法與緣生法

階段二

7. 個體生命存在的實相：五蘊無我
8. 生死流轉與還滅解脫：十二因緣
9. 判斷佛法真僞的標準：三法印
10. 菩提道的基礎：五戒、十善、八正道
11. 修行的進階：四念住
12. 佛家哲學系統的雛型：原始佛教的義理架構

講者：黎耀祖博士

講者簡介：香港浸會大學文學及社會科學文學士、香港大學教育文憑、香港大學佛學碩士、香港中文大學文學碩士（哲學）、廣州中山大學哲學碩士、南京大學宗教學博士。現任香港能仁書院兼任助理教授及研究員，有十多年教授佛學課程的經驗，擅長直入經論，原典精解，將佛學概念作深入淺出的闡釋，說理清晰。尤精於佛教唯識學、因明學及原始佛教經典的研究。

日期：2006 年 9 月 29 日起每星期五（階段一，八講）
　　2006 年 11 月 24 日起每星期五（階段二，八講）
時間：6:40~8:10pm
地點：香港人文哲學會
學費：每階段$580／全二階段$1100；哲學會會員優惠每階段$520／全二階段$1000

GYE106x 思考陷阱的破解（1 學分）

每一天，除了在睡覺的時候，我們都在思考，思考的結果會決定我們的行動方向和處事態度。這就是說，思考對我們的行爲和態度有著決定性的影響。如何獲得清晰明確的思考，破解思考陷阱是本課程的主要內容。

課程大綱：

1. 思考是什麼？從何處來？有甚麼規律？
2. 意念底結構與事實底秩序。
3. 自然與經驗對思想的影響。
4. 時間空間對形成思想的重要性。
5. 性質、關係、東西、事體、變、動之意含。

6. 事實與知識，語言與官覺的關係。
7. 真假標準的訂定
8. 思考陷阱的產生與破解方法。

講者：譚寶珍女士
華夏書院講師。於新亞研究所隨牟宗三先生研習康德及儒、釋、道等哲學思想多年，致力研究思想文化對人的行爲的影響。

日期：2006 年 9 月 30 日起每星期六（八講）
時間：7:30~9:00pm
地點：華夏書院
學費：$580，哲學會會員優惠$520

PXB102a 中國哲學史一(先秦哲學)（2 學分）

有人說：「中國沒有哲學。」這其實是一種偏見。如果以西方哲學講知識論、講邏輯、講語言分析的標準來看，中國哲學不算高明；然而，中國卻有一套博大精深，連西方學者也不敢忽視的人生哲學、價值哲學。現代人常會以西方文化爲標準來評價中國文化，認爲中國文化沒有價值，是過去了的文化，已沒有活力。如果要爲中國文化的未來找出一個新方向，就先要明白傳統中國人的思想，明白中國人的思考方法和價值觀，這是必須的。本課程內容是由古代原始宗教思想開始，講到春秋戰國先秦諸子百家爭鳴的各派哲學。歡迎對中國哲學有興趣的初學者參加。

課程大綱：

階段一	階段二
1.中國哲學的特點	8.老子的無爲
2.古代典籍中的重要觀念	9.莊子的自然
3.古代中國的原始信仰	10.墨子的基本理論
4.孔子的基本主張	11.墨辯的邏輯理論
5.孔子的精神方向	12..荀子的性惡說
6.孟子的心性論	13.韓非子的政治思想
7.孟子的政治思想及其他	14.公孫龍子的名學理論

講者：方世豪（新亞研究所哲學組碩士及博士研究生）
新亞研究所哲學組碩士及博士研究生，現任華夏書院人文學部研究員、香港人文哲學會幹事，以研究儒家哲學爲主。

備註：本課程開課日期較其他課程稍遲，敬請垂注。
日期：2006 年 10 月 9 日起每星期一（階段一，八講）
　　2006 年 12 月 11 日起每星期一（階段二，八講）
時間：6:40~8:10pm
地點：華夏書院
學費：每階段$580／全二階段$1100；哲學會會員優惠每階段$520／全二階段$1000

PXB201c 中國哲學史二(兩漢魏晉隋唐哲學)（2 學分）

有人說：「中國沒有哲學。」這其實是一種偏見。如果以西方哲學講知識論、講邏輯、講語言分析的標準來看，中國哲學不算高明；然而，中國卻有一套博大精深，連西方學者也不敢忽視的人生哲學、價值哲學。現代人常會以西方文化爲標準來評價中國文化，認爲中國文化沒有價值，是過去了的文化，已沒有活力。如果要爲中國文化的未來找出一個新方向，就先要明白傳統中國人的思想，明白中國人的思考方法和價值觀，這是必須的。本課程內容是由漢代哲學開始，經歷魏晉玄學，到隋唐的佛學。歡迎對中國哲學有興趣的初學者參加。

課程大綱：

階段一

漢代哲學

1. 漢代哲學概述
2. 董仲舒
3. 《禮記》(《大學》、《學記》、《樂記》)
4. 《中庸》
5. 《易傳》
6. 《淮南子》、揚雄、王充

魏晉哲學

7. 才性論
8. 名理論

階段二

隋唐佛學

9. 佛學原始教義
10. 鳩摩羅什
11. 竺道生
12. 大乘起信論
13. 天台宗
14. 華嚴宗
15. 禪宗
16. 玄奘

講者：方世豪（新亞研究所哲學組碩士及博士研究生）
新亞研究所哲學組碩士及博士研究生，現任華夏書院人文學部研究員、香港人文哲學會幹事，以研究儒家哲學爲主。

備註：本課程開課日期較其他課程稍遲，敬請垂注。
日期：2006 年 10 月 9 日起每星期一（階段一，八講）
　　2006 年 12 月 11 日起每星期一（階段二，八講）
時間：8:30~10:00pm
地點：華夏書院
學費：每階段$580／全二階段$1100；哲學會會員優惠每階段$520／全二階段$1000

PYA305x 實踐理性與推動力（1 學分）

常聽說理性思考是冰冷的，故理性本身不可能給予人推動力。這個想法背後支持的可能是：由於推動力源於人的欲望，而人之所欲跟人的理性是兩碼子事，故理性本身沒有驅動力。另外，亦有人認爲，要是你是一個理性的人，你不可能一方面說沒有理由不做某事，一方面又說自己沒有絲毫動力去做該事。那麼，在正常的情況下，理性思考本身是否可以提供充足的推動力？還是它本身不可能產生丁點兒的動力？
到底我們可以怎樣理解理性思考與推動力之間的關係？本課程試以不同的理論框架看兩者的關係，並嘗試衡量不同的理論框架的強弱，以求對這個問題有較深入而有條理的認識。

課程大綱：

1. 導論：欲望，理性，與推動力
2. 認知動力內在論（Cognitivist Motivational Internalism）：對某理由的認知包含依從該理由的動力
3. 休謨式理論（Humeanism）：要是實踐理性能驅動某人，它必須源於某些具有驅動力的東西（意欲）
4. 準休謨論（Quasi-Humeanism）：某一種欲望是使得實踐理性產生動力的「背後的」條件
5. 融合論（Fusionism）：認知與意欲是概念上互依而不可分割的
6. 結論

講者：李經諱先生
香港中文大學哲學系學士及碩士、香港中文大學專業進修學院兼任講師、現職香港中文大學哲學系研究助理。

日期：2006 年 9 月 26 日起每星期二（八講）
時間：6:40~8:10pm
地點：華夏書院
學費：$580，哲學會會員優惠$520

PYB307 莊子講讀（2 學分）

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

課程大綱：

階段一	階段二
莊子其人及老莊學派	齊物論精講
莊子其書結構分析	內篇解讀
寓言，卮言及重言	外篇選講（秋水篇及知北游篇）
逍遙遊精講	雜篇選講（寓言篇及天下篇）

講者：岑朗天先生
資深傳媒工作者、文化策劃及評論、中文大學客席講師、香港電影評論學會會長，曾在理工大學、中文大學校外進修學院、香港大學專業進修學院、牛棚書院、香港專業進修學校講學和主持工作坊。著作及合著有《基督教之貧乏》、《人喜歡被騙》、《後虛無年代》及《後九七與香港電影》等十七部。

日期：2006 年 9 月 28 日起每星期四（階段一，八講）
　　2006 年 11 月 23 日起每星期四（階段二，八講）
時間：6:40~8:10pm
地點：香港人文哲學會
學費：每階段$580／全二階段$1100；哲學會會員優惠每階段$520／全二階段$1000

PYC306 蘇格拉底與柏拉圖論鍾愛與欲愛（2 學分）

情愛，平常不過，卻奇妙不已，屬人生之根本，又難以明解之。蘇格拉底一生躑躅雅典街角市集，以其問答辯證，與人討論人生之德行。柏拉圖中年創辦學院，以講授與著述爲事業，探究宇宙人生之整全。情愛既屬人生之根本，兩人對之自亦有所論述。蘇格拉底未曾著述，而其對鍾愛之論述，見於柯瑟挪方《追憶》與柏拉圖《呂瑟》。柏拉圖則著作等身，其對欲愛之論述，見於其《飲宴》與《斐德羅》。本課講述此四部著作對情愛之論述，引領學員領悟蘇柏二氏愛知之情愛觀。

課程大綱：
第一階段
1. 蘇格拉底論倫常之鍾愛
2. 蘇格拉底論性別之鍾愛
3. 柏拉圖論欲愛之昇華
第二階段
4. 柏拉圖論欲愛之昇華（續）
5. 柏拉圖論欲愛與靈魂

講者：葉達良先生
香港中文大學哲學學士及哲學碩士、德國烏帕塔爾大學（Bergische Universitat Wuppertal, Deutschland）哲學博士候選人，華夏書院人文學研究員、香港中文大學現象學與人文科學研究中心副研究員，專長範圍爲現象學及西方哲學，具豐富教授專上哲學課程經驗。

日期：2006 年 9 月 30 日起每星期六（階段一，八講）
　　2006 年 12 月 2 日起每星期六（階段二，八講）
時間：6:00~7:30pm
地點：華夏書院
學費：每階段$580／全二階段$1100；哲學會會員優惠每階段$520／全二階段$1000

PYC307 分析哲學（1 學分）

香港人多懂英語而不懂德語、法語，但談到當代哲學，香港民間和文化界或許只聞說歐陸的存在主義、現象學、詮釋學或後現代主義等；說起英美哲學界，亦只知上世紀前半的羅素或到邏輯實證論爲止，之後的年代則鮮有談及。其實，英語哲學界的發展一日千里，對比於半世紀前來說可說是面目全非。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主流的分析哲學認識之不足。本課程將從早期分析哲學說起，進而講及邏輯實證論、日常語言學派、實用主義、邏輯實用主義及意義整體等流派，讓學員能全面了解分析哲學的發展，塡滿本港學界在當代英美哲學方面的空白。

課程大綱：
1. 早期分析哲學（一）：羅素
2. 早期分析哲學（二）：維根斯坦
3. 邏輯實證論：卡納普
4. 日常語言學派：斯特勞遜
5. 邏輯實用主義：奎因
6. 意義整體論：戴維森

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

日期：2006 年 11 月 21 日起每星期二（八講）
時間：6:40~8:10pm
地點：華夏書院
學費：$580，哲學會會員優惠$520

PYC405 海德格哲學（2 學分）

海德格可說是二十世紀最具原創性和影響力的哲學家，存有(Sein)問題乃其哲學的中心問題，「存有」與「時間」乃其哲學的中心觀念，其基本存有論即意欲爲形上學奠基。海德格雖受胡塞爾現象學啓發和影響，但認爲胡塞爾仍困於傳統形上學的主體主義(subjectivism)和實體主義(substantialism)的思想方式，胡塞爾的超越主體性(transcendental subjectivity)與現象學的時間亦不協調一致。海德格認爲，人並不是如胡塞爾所說的超越的自我(transcendental ego)，而是寓於世界中的「在世存有」(Being-in-the-world)，世界是人的構成境域，人乃遭遇到這世界的構成境域中的不同緣素與事物而緣構起現的，世界亦透過此有(Dasein)的牽掛(Sorge)中遭遇到而開顯。在此課程中，我們首先討論胡塞爾現象學對海德格的影響，然後討論海德格對康德的創造性的詮釋，最後闡釋海德格的基本存有論。

課程大綱：

階段一
1. 導論
2. 胡塞爾現象學：範疇直觀
3. 胡塞爾的構成邊緣域(Horizont)
4. 胡塞爾的現象學的時間
5. 海德格對康德的詮釋：超越的想像力與時間
6. 海德格與古希臘哲學

階段二
7. 海德格的基本存有論(一)：此有的存在分析
8. 海德格的基本存有論(二)：向死存有與時間性
9. 海德格的真理觀
10. 海德格論「自身的緣構發生」(Ereignis)
11. 海德格的語言觀

講者：韋漢傑博士
香港大學數學系學士、美國俄亥俄州立大學數學系博士，現任華夏書院人文學部研究員、志蓮淨苑文化部兼任講師、香港人文哲學會幹事兼《人文》執行編輯。講者曾跟隨霍韜晦教授及吳汝鈞教授研習佛學多年，曾在哲學期刊如《鵝湖》、《人文》等撰寫哲學論文及短文多篇。

日期：2006 年 9 月 27 日起每星期三（階段一，八講）

2006 年 11 月 22 日起每星期三（階段二，八講）
時間：8:30~10:00pm
地點：香港人文哲學會
學費：每階段$580／全二階段$1100；哲學會會員優惠每階段$520／全二階段$1000

PYD305x 禪到橋頭自然直（1 學分）

禪，看來高深莫測。禪，其實亦是平易近人，所謂平常心是道。本課程提供參禪的樂趣，破解禪公案。縱然沒有佛學的基礎，也可親身體驗參禪之樂，有助開發生命的潛能。

課程大綱：
1. 禪到橋頭自然直
2. 指月禪：如何提昇工作效率？
3. 金剛禪：如何破解煩惱？
4. 珍寶禪：如何認識自己？
5. 菩提禪：如何提昇覺性？
6. 禪火：如何燃點生命之火？
7. 禪緣：如何一切順隨緣？
8. 明鏡禪：如何識自本心本性？

講者：陳沛然博士
香港新亞研究所哲學博士、廣州中山大學中國哲學博士、於新亞研究所出任佛教哲學研究課程。

日期：2006 年 9 月 30 日起每星期六（八講）
時間：4:30~6:00pm
地點：華夏書院
學費：$580，哲學會會員優惠$520

PYD306y 生活禪一禪（1 學分）

禪之公案機靈活潑，猶如神龍見首不見尾。禪師之智慧圓滿無礙，往往令人拍案叫絕。禪詩禪偈精妙無窮，深刻啓發人生睿智。如何破解刁鑽禪公案?
如何能單刀直入禪之境界，體會禪之生命智慧？
本課程讓學員親身體驗參禪的妙趣，可以無須佛學基礎，迅速頓入禪的智慧世界。

課程大綱：
1. 破除自我的執著
2. 茫茫天地我是誰?
3. 破除權威的阻滯
4. 世間本無事 庸人自擾之
5. 心隨境轉向外去
6. 偏落一邊的成見
7. 返回內心的世界
8. 不可說的實踐
9. 無執無著 任運自如
10. 活在真實存在的感受中

講者：陳沛然博士
香港新亞研究所哲學博士、廣州中山大學中國哲學博士、於新亞研究所出任佛教哲學研究課程。

日期：2006 年 12 月 2 日起每星期六（八講）

時間：4:30~6:00pm
地點：華夏書院
學費：$580，哲學會會員優惠$520

PZA501 牟宗三《心體與性體》研究（3 學分）

牟宗三先生是當代新儒家中最重要的代表人物之一。牟先生精通中國哲學，對西方哲學亦有深入的研究。他以康德哲學爲橋樑，疏釋及會通中西各大學派，成一家之言，被譽爲當代中國最有創造力的哲學大師。牟先生學問淵博，著作等身，其中以《心體與性體》一書最燴炙人口。此書以詮釋宋明理學爲宗旨，通貫宋明六百年之學術，釐清其思想脈絡、疏導其系統分合、確立其義理綱維，是一劃時代的鉅著。本課程正是以研讀牟先生這部著作爲目的。講者是牟先生的弟子，追隨大師多年，課堂內除詮釋師說外，亦會提出自己多年來專研宋明理學的看法。

課程大綱：

階段一：北宋理學
1. 本書綜論
2. 周濂溪對道體的體悟
3. 張橫渠對天道性命相貫通的展示
4. 程明道的一本論
5. 程伊川的分解表示

階段二：南宋及明代理學
6. 胡五峰的知言
7. 朱子的歧出的系統
8. 陸象山的孟子學
9. 王學的分化與發展
10. 劉蕺山的慎獨之學

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

日期：2006 年 9 月 30 日起每星期六（階段一，八講）
　　2006 年 12 月 2 日起每星期六（階段二，八講）
時間：2:15~4:30pm
地點：華夏書院
學費：每階段$880／全二階段$1700；哲學會會員優惠每階段$820／全二階段$1600

PZA502 唐君毅《中國哲學原論．原道篇》研究（3 學分）

當代新儒家是現代中國哲學中最有創造力的學派之一，而唐君毅先生則是其中舉足輕重的代表人物，他的《中國哲學原論．原道篇》一書，是當代詮表傳統中國哲學由先秦至隋唐時代的經典鉅著，對學界影響深遠。本課程旨在詮釋和疏解唐先生這本論著，並在相關的環節，補充闡發其在《中國哲學原論．導論篇》、《中國哲學原論．人性篇》及其他論著的相關觀點，務求全面而深入地發掘當中的哲學義蘊。本課程除詮釋唐先生觀點外，亦會提出講者自己多年來研究中國哲學的看法。（預告：講者將於下學年度開設唐君毅《中國哲學原論．原教篇》研究課。）

課程大綱：

階段一：先秦諸子與漢代儒學
1. 孔子之仁道
2. 孟子之立人之道
3. 老子之法自然之道
4. 莊子之至人真人之道
5. 易傳之易道
6. 陰陽家與秦漢學者順天應時之道

階段二：魏晉玄學與隋唐佛學
7. 王弼之由易學以通老學之道
8. 郭象莊子注中之自然獨化之道
9. 法相唯識宗之佛學道路
10. 智顗之止觀及判教之道
11. 華嚴宗之法界觀及判教之道
12. 宗密論禪原與禪宗之道

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

日期：2006 年 9 月 26 日起每星期二（階段一，八講）
2006 年 11 月 21 日起每星期二（階段二，八講）
時間：8:10~10:25pm
地點：華夏書院
學費：每階段$880／全二階段$1700；哲學會會員優惠每階段$820／全二階段$1600

PZA506 牟宗三《現象與物自身》研究（3 學分）

康德哲學之難，不在其系統內部各種各別之主張之理解，而在其整套批判哲學之通識與洞見之契悟與把握。康德這套哲學，最後是止于批判？止于不可知？抑或確有所歸？有所完成？牟宗三先生的《現象與物自身》以「現象與物自身之區分」爲康德哲學一最根源的而又是最高的洞見，但又是康德所遺留的未能充分說明的根本問題，牟宗三先生本中國儒道釋三教之傳統，正視康德的洞見，並以義理學途徑，予以深切著明的重構重建，而同時即是中西哲學之一次總結性的會通。本課程即講述牟先生此書。

課程大綱：
階段一
1. 康德如何提出問題：問題的重要性與真實性
2. 物自身與本體：作爲消極義之物自身／物自身如何可能積極化爲本體界之實體／「智的直覺」與展露本體界的實體之道路。
3. 兩層存有論：本體界的存有論與現象界的存有論之區分與統一／道德的形上學與唯一實體
4. 知性與執的存在界：知性之存有論說明／真我、認知我以及虛構我／由知體明覺開出知性／自我坎陷、執與認知主體

階段二
5. 認識心之批判：邏輯概念之超越的分解／存有論的概念之超越的分解
6. 康德論經驗的實在論與超越的觀念論
7. 從儒、道、釋三教看兩層存有論
8. 從人學體性學看康德之洞見與牟先生對康德物自身思想之發展。

講者：吳明博士
新亞研究所哲學組碩士及博士，當代新儒家大師牟宗三先生的入室弟子。現任華夏書院人文學研究所所長、新亞研究所哲學組教授、中文大學哲學系兼任助理教授，多年來在多間大專院校及校外課程部講授哲學課程，教學經驗豐富。著有《實證與唯心》、《玄理與性理》等書，並曾在多種哲學期刊發表中西哲學論文和短文數十篇。

日期：2006 年 9 月 29 日起每星期五（階段一，八講）
2006 年 11 月 24 日起每星期五（階段二，八講）
時間：8:10~10:25pm
地點：香港人文哲學會
學費：每階段$880／全二階段$1700；哲學會會員優惠每階段$820／全二階段$1600

PZA507 中國的文學、人格與宗教精神研究（3 學分）

西方文學中以小說和戲劇地位最重要，中國是哪些文學體裁呢？中國文學又表現出怎樣的藝術精神？爲何中國文學沒有西方式的悲劇？文學藝術可表現欣賞的人生，但真正能實現中國人的人生理想者，乃是中國歷史中曾實際出現的人格，由這些人格，可見中國人的人生真價值意義所在。有人說，中國宗教精神似較西方淡薄，是否真的如此呢？中國近百年來都面對西方文化的衝擊，中國文化一步步退卻，至現在的華人

社會普遍被西方文化所征服了。那麼中國文化究竟有沒有永恆價值？中國文化有何缺點？西化是否必須且應當？是否要放棄中國傳統？中國未來的文化會是怎樣的？本課程會透過講解和閱讀唐君毅先生著作《中國文化之精神價值》中的有關篇章，對中國的文學、人格與宗教精神作較深入的了解。

課程大綱：

階段一	階段二
1. 中國文學的文字文法特性與自然觀	9. 中國的宗教精神
2. 中國文學中的豪俠與愛情	10. 世界各大宗教異同
3. 中國文學的悲劇意識	11. 儒家的天道
4. 西方的人格世界	12. 中國宗教的形上智慧
5. 中國的學者與文學藝術人格	13. 中國百年來的文化問題
6. 中國的社會政治人格	14. 新文化運動的精神
7. 中國的宗教人格	15. 中國文化的缺點
8. 中國的道德人格	16. 中國文化的未來

講者：方世豪（新亞研究所哲學組碩士及博士研究生）
新亞研究所哲學組碩士及博士研究生，現任華夏書院人文學部研究員、香港人文哲學會幹事，以研究儒家哲學爲主。

備註：本課程開課日期較其他課程稍遲，敬請垂注。
日期：2006 年 10 月 12 日起每星期四（階段一，八講）
　　2006 年 12 月 7 日起每星期四（階段二，八講）
時間：8:10~10:25pm
地點：香港人文哲學會
學費：每階段$880／全二階段$1700；哲學會會員優惠每階段$820／全二階段$1600

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 號利群大厦 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「厦」）連同報名表格，寄往九龍旺角亞皆老街 40 號利群大厦 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。

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爲主，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爲限；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

爲方便本刊編輯、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：_____

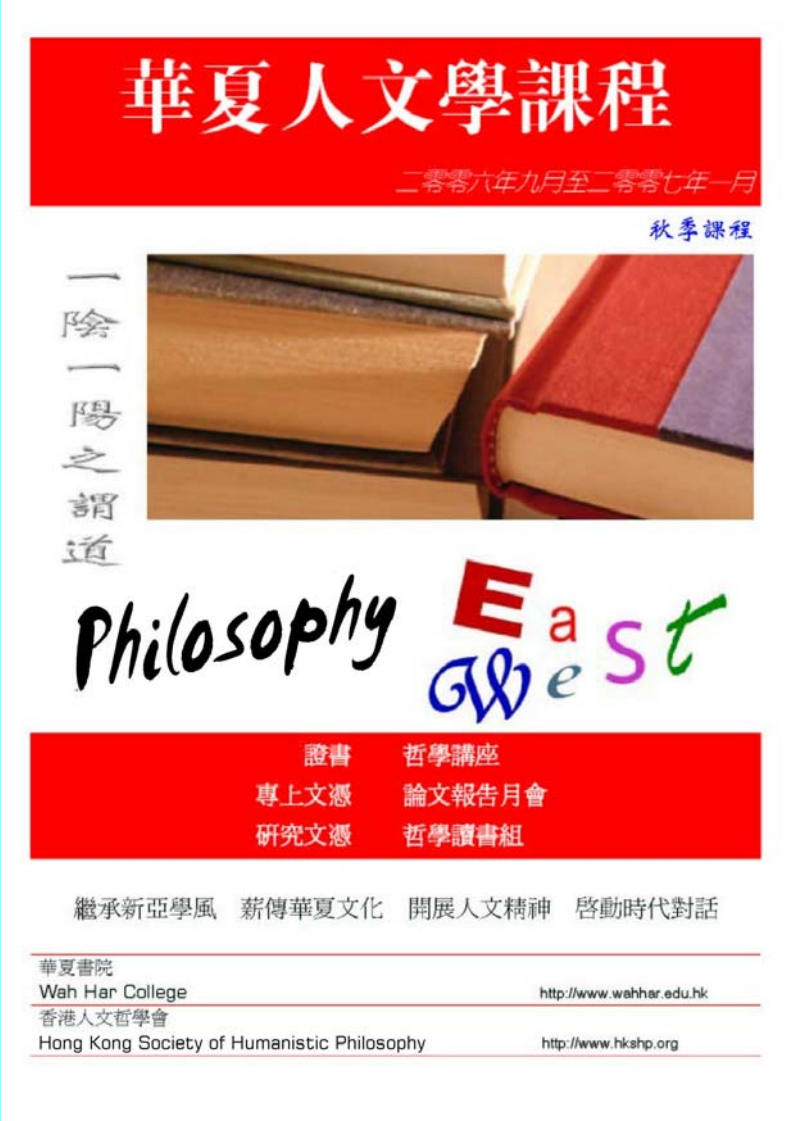
電郵：_____

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。



秋季課程小冊子已經派發

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）