人文

第一五三期

HONG KONG SOCIETY OF HUMANISTIC PHILOSOPHY

HUMANITIES

二零零六年九月

香港人文哲學會出版

本 期 目 錄

【人文論壇】
倒扁遊行與民主的政治理想　方世豪　頁 2

【中國哲學】
試論僧肇《般若無知論》的易理思維(二之二)　張曉芬　頁 4
試論劉宗周的社會歷史觀　張瑞濤　頁 10

【哲學專欄】
哲學淺說—嘉祥吉藏　韋漢傑　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

倒扁遊行與民主的政治理想

撰文：方世豪

倒扁運動已越來越激烈了，由靜坐到圍城，不知下一步是甚麼，總之倒扁是一個大趨勢了，人民都對陳水扁不滿，不滿他貪污腐敗，不滿他擁有特權作私人之用。

民主有三種理解，一是指政治制度，即一人一票的選舉活動，二是指一種人民有自由權利的生活方式，如龍應台所說：「民主，就是手上有一本護照，隨時可以出國，不怕政府刁難；民主就是養了孩子知道他們可以憑自己本事上大學，不需要有特權；民主就是發表了任何意見不怕有人秋後算帳；民主就是權利被侵犯的時候可以理直氣壯地討回，不管你是甚麼階級甚麼身份；民主就是不必效忠任何黨，不必討好任何人，也可以堂堂正正地過日子…」(《請用文明來說服我》p30)三是指一種政治精神，即人民作主。現在台灣人民出來靜坐遊行，正是行使民主的生活方式，使用人民的自由權利，也是表現人民作主的精神，所以是民主的活動。陳水扁認爲民主選出來的總統，必須要用民主程序解決。但到了不能等待用選票解決時，靜坐、遊行也是民主活動的一種，人民是可以維護自己的權利，要求總統下台的。

現在倒扁的主要理由是陳水扁的貪污腐敗，當然，也責怪他管治台灣不好，但這不是主要的，看看人民的口號就知道了。貪污腐敗是因爲他和他的家人利用總統的特權，用來謀取私人利益。雖然這些利益對比於中國大陸的官員來說，可說小巫見大巫，但不對就是不對，惡行就是惡行，不會因惡小而變爲善的。其實中國人對特殊階級運用特殊權利來以權謀私是很反感的，對這些階級很抗拒。中國人有這種思想，共產黨說這是因爲共產主義的思想影響，但共產黨治國後，特殊階級卻更多了。其實這種對特殊階級的反感是來自傳統中國人原有的平等思想。傳統中國人的想法中，政治人才不是來自特殊階級，政治活動是爲人民謀幸福，沒有一個特殊階級可壟斷，治理國家的人才不是因爲來自某一階級、某一黨、某一財團，而是因爲這個人有德行和管治才能，而當中又以德行爲優先。歷代很多賢能管治者，都來自民間各行各業，出身低下階層的也不少。如果你是因爲特殊階級而上升，而不是因爲賢能，這便反感，何況更以權私。陳水扁原本是來自民間，不是特殊階級，可惜成了總統後，家人便成了特殊階級，不因賢能而得報酬，卻是以權謀私，以自己爲特殊階級。陳水扁不願承認，德行變差了，失去了人民的信任，使人民反感，所以被要求下台。

從儒家的觀點看政治，政治是第二義的概念，第一義是人文精神，在人文精神下的政治才有價值。政治的目的應是建立和諧有秩序的社會，孔子一生奔走講學，目的就是想重建一個和諧有秩序的社會。爲甚麼要有一個和諧有秩序的社會？因爲這樣的社會能使人民自由地實現各人自己的特有的人文價值。政治是一種手段而已，民主選舉也是一種手段，用來達至這目的。人文精神即是重視人的價值，實現人文價值就是實現人的價值。政治不直接實現人文價值，所以是第二義。日常生活中，經濟、文學、藝術、科學、哲學、宗教、道德、教育等活動都可直接實現人文價值，但不是政治。政治是使這一切活動都可以實現的手段。

政治的功能可從兩方面講，一是消極功能，一是積極功能。消極功能方面，是把阻礙人文價值實現的條件除去，如：天災、疾病、罪惡、外敵入侵等。積極功能方面，是做促進的工作，但不是直接實現人文價值，如：基建、社會福利、教育機會等。只是提供機會，促進，聯絡，而非直接實現。民主選舉屬於消極方面的功能，用來阻止獨裁者的出現，阻止用流血方法來轉換政權，阻止個人權利受侵害。按照民主是第二義的說法，不必一定要民主選舉，只要能實現人文價值便可以。如果有聖王出現，由聖王來治理，不必要民主選舉也可以。但現實上無聖王出現，就算有一個亦沒有第二個繼承，所以民主政治的消極功能便很必要了。只要人有權力欲，人的社會便要有民主選舉，以除去獨裁者的出現。聖王政治可以實現善，但不能根絕大惡。民主卻可根絕大惡，但未必就能實現善，因爲選出來的那人不必是賢能人，但可避免大惡人出現，因爲人民會選出較好的人，包括道德人格和辦事能力，他不必最好，但一定不是最差的，而是較好的。這樣會淘汰了一些只求權力意志的獨裁者，所以民主選舉可以限制人的權力意志。

民主既然不必然是選出賢能人，爲甚麼人民會選出道德人格較高者？因爲人總有道德要求，有仁義之心，總希望選出來的人有高尚的道德人格。有高尚的道德人格的人才可真正令人文價值實現。台灣人民便是相信陳水扁有高尚的道德人格，所以才選他出來。但陳水扁的道德人格變得令人反感了，即是說他不能真正實現人文價值，不能做管治者的角色，因此被人民要求下台。

要選出有道德人格的人，其實很需要一群道德質素高的選民，看台北的百萬人倒扁大遊行，確是令人感動，看來台灣人民確是中國人民的希望。

中國哲學

試論僧肇《般若無知論》的易理思維（二之二）

撰文：張曉芬(輔仁大學中國文學研究所博士班二年級)

(續上期)

肆、僧肇《般若無知論》的易理觀點

呂澄先生曾云：

> 印度大乘佛學對認識論很注意，但對宇宙論就不太注意。羅什本人也不理解，因此，僧肇一碰到關於宇宙論問題，就不知不覺地走進了玄學的圈子。這可說是由於羅什學說本身帶給僧肇的缺點，這一缺陷也影響到以後中國佛學的發展，使得不純粹的思想滲雜其間，從而更傾向於神秘化。[60]

此中所論不純粹的思想滲雜其間，是否指玄學理論影響了僧肇的般若學？然玄學主要內容是《易》、《老》、《莊》。其中易理成份有哪些？在此作一探究。

一、處中莫二之道

據李潤生《僧肇》所云：

> 僧肇，……把印度傳統的般若思想與中國固有的老莊思想，甚或部分儒家思想，加以會通，而把中印文化會流之後而推進了一步。[61]

其中所謂的儒家思想會通，是否指儒家的《易經》？據王弼所述，可以發現到《易》爻變如何紛紜，然總有一爻可統一卦之義，以簡馭繁也。又此主爻在六十四卦中，幾乎一半以上是以中爻爲主。[62]由卦爻論斷人事吉凶，又須看其是否當位得中與承乘應與？[63]其中當位又以二五兩爻爲得中，分居下卦與上卦的中位，最有利。所以有學者以爲：

> 各卦之中，都以五、二兩爻爲最重要。如果是陽爻，九五就象徵至尊的君位。在六爻之中，又以上卦之中爻五，下卦之中爻二爲中位，以上爻爲上位，以初爻爲下位。在這上位、中位、下位之中，以中位爲最重要。[64]

就《易》卦爻之論，我們可知以居中爲吉。此亦是否表明儒家的中庸之道，爲《易》的處事原則，依此趨吉避凶，明哲保身。在僧肇的《般若無知論》中，我們似乎亦可發現到其亦強調此理，有所謂的「處中莫二之道」。僧肇云：

> 經云：聖智無知，而無所不知；無爲，而無所不爲。此無言無相寂滅之道，豈曰有而爲有，無而爲無，動而乖靜，靜而廢用耶？而今談者，多即言以定旨，尋大方而徵隅，懷前識以極玄，存所存之必當。是以聞聖有知，謂之有心；聞聖無知，謂等大虛。有無之境，邊見所存，豈是處中莫二之道乎？[65]

此處，僧肇點出真理並非是執「有」或「無」一端者，也並非是執「動」或「靜」一端者。只是當今論者，常就名象來判定其旨趣。尋求大道之理，卻局於小處，不然，不加思索前有所承來認知參究真理，自以爲己是對的。因而聽聞聖智有

此理，即認爲聖人真的有心存在；聽聞聖智無知，便以爲等同太虛的全然無知。在此，僧肇強調，「有」、「無」之境，是邊見之處，豈是處中的不二之道？所以處中不二之道，必也先跳離有與無兩端，因此，其強調「中道不二」乃「非有非無」也。

若以名實表明此理，僧肇云：

> 何者？萬物雖殊，然性本常一，不可而物，然非不物。可物於物，則名相異陳。不物於物，則物而即真。是以聖人不物於物，不非物於物。不物於物，物非有也；不非物於物，物非無也。非有，所以不取；非無，所以不捨。不捨，故妙存即真；不取，故名相靡因。名相靡因，非有知也；妙存即真，非無知也。故經云：般若於諸法，無取無捨，無知無不知。此攀緣之外，絕心之域，而欲以有無詰者，不亦遠乎？請詰夫陳有無者。[66]

所謂萬物各有不同，但本性則一。不可定之物名，但也不能不定之物名。若以物名來定之於物，則名實未必相符。反之，若不定執物名物，才能顯示物的真相。僧肇在此以聖人爲例，說明聖人不以物名來識物，但也非不以物名來認知物。不已物名識物，表示物「非有」，因而不執取，因此，名相無用處，所以般若非「有知」；聖人非不以物名來認知物，表示物「非無」，因而不捨棄萬物的存在，因而能即真的玄妙存在，所以般若不是「無知」。總之，其以爲般若對萬法，無執無取，亦無捨離，是以「無知」也「無不知」。此「無知」也「無不知」即「處中莫二之道」也。身從百花過，片葉不沾身。處在人事物紛擾中，秉持中立態度，不落是與非、有與無、善與惡、黑與白之對立，了悟現象之流轉，過眼即雲煙，如此，方爲處中莫二之理也。

二、無心而知吉凶

據劉貴傑先生研究，以知僧肇融協儒道思想，並攝受佛教中觀理論，建構自家的哲學體系，堪謂當時獨特的佛學理論家。[67]觀儒家之思，不啻也教人爲善去惡，改過遷善，在此，與佛教基本教義，所謂「諸惡莫作，眾善奉行」意義是一樣的。然此爲善，非不能也，是不爲也。有心爲之，未有不成之理。僧肇注《維摩詰經》曾云：

> 其人起邪見，謂一切法斷滅性空，無君臣父子忠孝之道也。[68]

此乃評及外道六師之一的富蘭那迦葉。富蘭那迦葉以爲一切法消失後，不再生起，故否認君臣父子，忠孝慈義之倫理，因此，僧肇斥爲邪見。又僧肇亦云：

> 「夫捨惡從善，人之常情耳。」[69]以見其對儒家之理亦非常重視的。畢竟「人成即佛成也」。[70]然而在其《般若無知論》中，對聖人強調其是無所不知的，而此無不知，並非其有所知，相反的，是其「無知」；正所謂無知而無所不知也。其所達的境界更是幽微難測，無不有神會之用，無心而知吉凶也。此無心而知吉凶早在《周易・繫辭傳上》即表明此理，所謂：

> 《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，其孰能如此？夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰：「《易》有聖人之道四焉者，此之謂也。[71]

見聖人極至最高境界，乃無思而無不知也，感而遂通天下也。此感而遂通天下之理，僧肇則有云：

> 智有窮幽之鑒，而無知也；神有應會之用，而無慮焉。神無慮，故能獨王於世表；智無知，故能玄照於事外。……然其爲物也，實而不有，虛而不無，存而不可論者，其唯聖智乎！[72]

又：

> 經云：聖心無所知，無所不知。信矣！是以聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。……聖心無知，故無所不知。不知之知，乃曰一切知。

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？[73]

知聖心無執，了達空性，無心知照而無所不知矣。雖萬象紛陳，形形色色，然在般若聖智徹照下，乃緣起性空，云有非有，云空亦未必空，是以無心而超越了萬象，故無所不知。反觀的，執滯分別，正如蘇軾所云：「不識廬山真面目，只緣身在此山中」。[74]

然聖人超拔己境，淨至己心，故能不起分別心識物，所以感而遂通天下之理。《易・繫辭傳下》云：

> 子曰：知幾其神乎！君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎！幾者，動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。……君子知微知彰，知柔知剛，萬夫之望。[75]

此知幾微妙動，非寂靜之至無以達成。然聖人無思無爲也，寂然觀照，亦如般若無知無名，不染空有，故能如實觀照，無所不知矣。

三、萬變同宗

僧肇《注維摩詰經》云：

> 智之生也，起於分別，而諸法無相，故智無分別。智無分別，即智空也。[76]

以見因有分別心產生，是以有上智與下愚的不同。然現象萬千，本自空寂，無形無相，若以聖智觀照萬物，其實萬變同宗，皆是「空」。又：

> 若能無心於分別，而分別於無分別者，雖復終日分別，而未嘗分別也，故曰分別亦空。[77]

若能不起分別，雖整日辨析事物，實則，心未嘗執著，無心分別，即使分別亦是無所分別也。事實上，世上的美醜、高矮、胖瘦、好壞、是非、善惡皆是因人爲意識比較分別產生，在相對概念下，才有這些不同。然就各別來看，自然界中何有所謂美醜的不同，每一個皆是絕一，獨一無二的。物之所以有美醜不同，皆因人爲造成的。人若不起分別心，不起執著意，以智慧觀照，可知萬法皆緣起性空，有何不同可云？所以在此其亦主萬變不離其宗，此宗乃是「空」。

若就《易・繫辭傳下》云：

> 天地之道，貞明者也；天下之動，貞夫一者也。……神而化之，使民宜之。易窮則變，變則通，通則久。

又：

> 子曰：「天下何思何慮？天下同歸而殊途，一致而百慮，天下何思何慮？」……《易》之爲書也不可遠。爲道也屢遷。變動不居，周流六虛。上下無常，剛柔相易，不可爲典要。唯變所適。[78]

以及在王弼，《周易略例・明彖》云：「物無妄然，必由其理。」又《周易・無妄卦注》：「物皆不敢妄，然後乃可全其性。」[79]知萬事萬物皆有其一定之位，無敢妄然，即使萬象紛紜，變化多端，但仍不離其宗。殊途同歸也。明乎此，則人可順性安命。

若將二者比較來看，以知《易》強調天下再怎麼變，仍是殊途同歸，貞夫一者也。有一不變之理在。而僧肇認爲現象千變萬化，到頭來仍是一場空。畢竟緣聚則生，緣散則滅。所以盛筵終須散，天下沒有永遠不變的事，事事都在變，變來變去，仍離不了因緣的和合，時空轉移，則物換星移，如此，本無實體自性可云，萬事萬物皆非真實的、永久的存在，所以是「空」。「空」乃其萬變之宗也。在二者強調事事多變下，仍主有一不變的關鍵，如此，僧肇的般若思維是有同《易》的萬變同宗的想法。

四、理以神會

僧肇云：

> 故經云：「真般若者，非有非無，無起無滅，不可說示於人。」何則？言其非有者，言其非是有，非謂是非有；言其非無者，言其非是無，非謂是非無。非有，非非有；非無，非非無。是以須菩提終日說般若，而云無所說。此絕言之道，知何以傳？庶參玄君子，有以會之耳。[80]

由此以見般若不是可以用言語表達的。所以悟道是什麼？佛說：「不可說，不可說也。」在此，僧肇亦引佛經表明「般若，非有非無，無起無滅，不可說示於人。」因般若非有亦非，非無亦非，所以須菩提「終日說般若，而云無所說」。由於

般若不能說其無，因其並非不存在，而亦非有，因其非真的存在。此是不落有無兩邊，「非有非無」的，故般若超越了語言文字敘述，惟參悟玄道的君子心領神會，方以了得。

此般若「絕言之道」，難以言傳。故在此，僧肇舉出若要領會般若之智，必須「會意」其間。理以神會，得意而忘言也。

然在《周易・繫辭傳上》有云：

> 子曰：「書不盡言，言不盡意。然則聖人之意，其不可見乎？」子曰：「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。」[81]

知言語圖象皆是聖人用以表情達意的工具，然終在藉此以了悟意思或其中之理，但不見得所有道理皆可用言語表達，所以「書不盡言，言不盡意。」知語言有其限度，而道理無盡，所以言語是無法代表真理的。此理端在心中解，得意尚須忘言也。

伍、結論

據劉貴傑先生研究，僧肇藉道家辭語以釋佛理者頗多。單就《般若無知論》來看，就有：「爲試罔象其懷，寄之狂言耳」此乃取自《莊子・天地篇》：「異哉罔象，乃可以得之乎？」又「是以聖人終日言而未嘗言也。」即是取自《莊子・寓言》：「終身未嘗言。」或者「和光塵勞，同旋五趣」取自《老子》第四章或五十六章：「挫其銳，解其紛，和其光，同其塵。」而「沖一抱谷」乃自《老子》第十章：「載營魄抱一，能無離乎？」第二十二章：「聖人抱一爲天下式。」等等。[82]由此以知僧肇思想是融有老莊的哲學，但其又不囿於道家之範疇，乃藉道家的「無爲」、「無知」以釋佛家之「般若」。是以劉貴傑先生在此以爲：

> 魏晉時期，道家哲學復興，以爲士子玄談論辯，安身立命之樞要。其時，佛法已於漢末傳入中土，適魏晉道家之學勃興，故釋子廣藉老莊配擬佛典，以釋經義，致佛學能融入中國思想而增添其新旨趣。鬻肇生當東晉之世，值此玄釋匯流之際，乃藉老莊爲心要，以剴切佛法之精義。[83]

知僧肇以玄學解佛理，乃其格義的方法。然而其之所以以此解佛學，其方法是其來有自的，據羅因先生的《空有與有無---玄學與般若學交會問題之研究》探討，其認爲是：

> 在《般若經》的思想中，「如」就是「空」。換言之，早期的確是以「無」譯「空」的。而「無」剛好是《老子》中重要觀念。魏正始中興起的玄學貴無派，又盛言「本無」，歲使般若學與玄學初步牽合在一起，事實上，經湯用彤先生的考察，「本無」一義，幾乎是東晉般若學家所通用的。又在《般若經》中，有「第一義諦」是「空」，「世俗諦」是「有」的分別，剛好與玄學貴無派「本無末有」的理論架構相比附。[84]

由此以知，早期以無譯般若之空。以玄學中所謂的「本無末有」作空有與有無說明。僧肇在此基礎上，更進一步論其萬有的本體是一「即體即用」的觀點；是一「非有非無」的「中道」意義。此不落有與無兩邊，謂之「處中莫二之道」，此理恰是發揮龍樹菩薩的「中觀」理論。然而此中道的想法，在我國最早的哲學寶典— —《周易》即有此觀念，處事以居中爲吉，過與不及皆非也，亦是所謂的《中庸》之道；只不過此中庸之道不是僅強調不落有與無之際，而是一切中庸。

又因萬相不真故空，是以有無雙遣，不落言詮。此不落言詮即《易・繫辭傳上》所謂的「書不盡言，言不盡意」之理。至王弼闡發爲「得意忘言」之論。在在都強調真理是無法以有限的語言表達的，但欲要表達此理在，故設辭以論，終還在心領神會，方了悟佛道之理。

雖萬相不真是空，但空亦非空無所有，反觀的，乃是真空妙有。相當如《老子》所謂的「故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼，此兩者同出而異名。」[85]僧肇應用此理，而有所謂的「用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名。」此寂用體一，亦如王弼的「體用一如」的看法。在此以見三者相通，王弼的「體用一如」所強調是「一多相即」，萬變不離其宗，不論爻變如何，終有一爻總理卦義，是以可以一制繁，以簡馭繁。而僧肇的「寂用體一」亦是此理的應用；雖空但非無，雖是有，但千變萬化，妙用無窮，故無法執滯。因物物本無實體自性可云，豈有永不變的事物存在？所以沒有永遠的事！正因會變，所以有轉機。所以勝亦非勝，敗亦非敗，世事輪迴流轉亦在於此。再強者，終有會脆弱之時；再弱者，不斷努力，亦有登峰造極之日。「風水輪流轉」、「十年河東」、「十年河西」正可以說明世事多

變，萬相皆空之理。聖人悟此，則能發揮所謂「真空妙有」作用。

在此，僧肇、王弼所用之語彙雖不盡相同，但其所闡述之理，卻是大同小異、殊途同歸的。就其《般若無知論》所強調的「無知無名」、「寂用體一」、「真空妙有」乃至「處中莫二之道」、「萬變同宗」以至「理以神會」等論，以看出正巧妙運用了儒家寶典— —《周易》等理論，以說明人生在世，處事宜中道，不執滯，隨緣無我，方能有成。又事事雖繁雜，但究其理則一，把握以簡馭繁之原理，大大小小之事，便能得心應手。我國秉持儒家思想治天下，凡事強調積極有爲，然在此，我們可以發現到：有時不見得有爲方能有所成，反而放空，無爲無我反是最高境界；正如一幅畫留一點空白反而最美；正如耕田，不是前進，而是一步步後退插秧，方把秧插滿田。不是嗎？此中之妙，正是應用了空與無之理。

（全文完）

參考書目：

一、 書籍類

（一） 古籍：

後秦・僧肇，《肇論》，《大正藏》第 45 冊，台北：新文豐出版社，1983 年。

姚秦・鳩摩羅什譯、後秦・僧肇注，《注維摩詰經》，《大正藏》第 38 冊，台北：新文豐出版社，1983 年。

龍樹，《中論》，《大正藏》第 30 冊，台北：新文豐出版社，1983 年。

唐・元康，《肇論疏》，《大正藏》第 45 冊，台北：新文豐出版社，1983 年。

唐・李世民御撰、房玄齡等奉敕撰《晉書》，台北：鼎文出版社，1980 年。

樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，台北：華正書局，1992 年 12 月。

蘇軾，《蘇軾詩集》，北京：中華書局，1992 年 4 月。

朱熹注，《四書章句集注》，上海：上海古籍出版社，2001 年 12 月。

明・朱棣集注《金剛經集注》，台北：文津出版社，1986 年 7 月。

（二） 近人專書：

（釋）印順，《妙雲集》，《印順法師佛學著作集》，台北：廣益印書館，1973 年 2 月。

洪啓嵩、黃啓霖等編《太虛文集——當代中國佛教的改革者》，台北：文殊出版社，1987 年 9 月。

呂澄，《中國佛教源流略講》，北京：中華書局，1979 年。

湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（上下）冊，台北：駱駝出版社，1996 年 1 月。

湯用彤，《理學・佛學・玄學》，北京：北京大學出版，1992 年 10 月。

湯用彤、劉大杰等著，《魏晉思想》甲編五種，台北：里仁書局，1995 年 8 月。

牟宗三，《才性與玄理》，台北：學生書局，1989 年 10 月。

《佛性與般若》，台北：學生書局，1997 年 5 月。

許抗生，《三國兩晉玄佛道簡論》，山東：齊魯書社，1991 年 12 月。

王曉毅，《儒釋道與魏晉玄學形成》，北京：中華書局，2003 年 9 月。

《王弼評傳》，南京：南京大學出版，2002 年 5 月。

康中乾，《有無之辨——魏晉玄學本體思想再解讀》，北京：人民出版社，2003 年 5 月。

王仲堯，《中國佛教與周易》，台北：大展出版社，2003 年 9 月。

劉貴傑，《僧肇思想研究——魏晉玄學與佛教思想之交涉》，台北：文史哲出版，1985 年 8 月。

周大興，《自然・名教・因果》，台北：中研院，中國文哲研究所出版，2004 年 11 月。

張曼濤主編，《般若思想研究》，《現代佛教學術叢刊》（47），台北：大乘文化出版社，1979 年 8 月。

羅光，《中國哲學史——魏晉，隋唐佛學篇》（上），台北：學生書局出版，1980 年 6 月。

洪修平，《論僧肇哲學——魏晉玄佛合流的終結和中國化佛教體系的初創》，《中國佛教學術論典》第 19 冊，高雄：佛光山文教基金會，2001 年。

方穎嫻，《先秦道家與玄學佛學》，台北：學生書

局，1986 年 11 月。

林麗貞先生，《王弼》，台北：東大圖書公司，1988 年 7 月。

李潤生，《僧肇》，台北：東大圖書公司，1989 年。

吳汝均，《龍樹中論的哲學解讀》，台北：商務印書館，1997 年 2 月。

袁庭棟，《周易初階》，四川：巴蜀書社出版，2004 年 5 月。

劉君祖，《決策易》、《生活易》、《經典易》，台北：牛頓出版社，1993 年 11 月。

二、期刊論文類

（一）期刊論文

廖鍾慶，＜僧肇般若無知論析義＞，《鵝湖》第 2 卷 4 期，1976 年 10 月，頁 39-40。

劉貴傑，＜玄學思想與般若思想之交融＞，《國立編譯館館刊》，第 9 卷 1 期，1980 年 6 月，頁 109-116。

＜僧肇思想之基礎＞，《華岡佛學學報》第 8 期，1985 年 10 月，頁 311-358。

楊政河，＜魏晉南北朝佛學思想玄學化之研究＞，《華岡佛學學報》第 5 期，1981 年 12 月，頁 211-248。

周齊，＜般若無知論簡析＞，《齊魯學刊》總第 57 期，1983 年第 6 期，頁 26-29。

劉國梁，＜試論老莊思想對僧肇的影響＞，《齊魯學刊》第 4 期，1987 年，頁 83-87。

余崇生，＜僧肇「體用相即」思想述論＞，《國際佛學研究》第 1 期，1991 年 12 月，頁 69-84。

莊耀郎，＜王弼儒道會通理論的省察＞，《國文學報》，第 23 期，1994 年 6 月， 頁 41-62。

王仲堯，＜僧肇般若學與王弼易學＞，《普門學報》第 14 期，2003 年 3 月，頁 65-97。

盧桂珍，＜僧肇哲學論述中「狂言」之研究——兼論其思想史上的意義＞，《鵝湖》第 29 期，2002 年 12 月，頁 27-66。

（二）學位論文

涂豔秋，《僧肇思想研究》，政大中文所博士論文，1988 年。

羅安琪，《魏晉有無思想之研究》，臺灣師大國文所碩士論文，1995 年 6 月。

羅因，《僧肇思想研究——兼論玄學與般若學之交會問題》，臺大中文所碩士論文，1995 年 5 月。

《空有與有無——玄學與般若學交會問題之研究》，臺大中文所博士論文，2003 年 7 月。

盧桂珍，《慧遠、僧肇聖人學研究》，臺大中文所博士論文，1998 年。

王月秀，《僧肇思想研究——以肇論爲中心》，輔大中文所碩士論文，2003 年 6 月。

註釋：

[60] 呂澄，《中國佛學源流略講》，（北京：中華書局出版，1979 年），頁 102。

[61] 見李潤生，《僧肇》，（台北：東大出版社出版，1989 年）頁 220。

[62] 關此論述，見王曉毅，《王弼評傳》，此書將六十四卦的主爻作一統計，其中明確以一爻確定其卦義的有二十三卦。而這二射三卦中，又以十九卦的主爻位於中爻。（南京：南京大學出版，2002 年 5 月），頁 291-295。

[63] 見劉君祖，《易經與現代生活— —決策易》（卷一），所謂當位得中分別是：陽爻居陽位，即初、三、五奇數位；而陰爻居陰位，即二、四、上偶數位。得中指分別居下卦與上卦的中位，此中位即二、五兩爻。是以居二、五兩爻就是得中。而承乘應與指爻與爻的關係，上下鄰近兩爻，，爲承乘。初與四、二與五、三與上，則是應與關係。若相應的兩爻是一陰一陽，則是所謂的「相與」；反之，兩爻同性則是「應而不與」。（台北：牛頓出版社出版，1993 年 11 月）頁 22-25。

[64] 見袁庭棟，《周易初階》，劉大鈞主編，《易學要籍叢書》之一，（四川：巴蜀書社出版，2004 年 5 月）頁 8。

[65] 同註 6，頁 156 下。

[66] 同上註，頁 157 上。

[67] 劉貴傑，《僧肇思想研究— —魏晉玄學與佛教思想之交涉》，（台北：文史哲出版社，1985 年 8 月）頁 39。

[68] 同註 18，僧肇，《注維摩詰經》，《大正藏》38 冊，頁 350 下。

[69] 同上註，頁 352 上。

[70] 此乃太虛大師所云，所謂「即人成佛的真現實論」— —「墮世年復年，忽滿四十八，眾苦方沸騰，遍救懷明達。仰止唯佛陀，完成在人格，人圓佛即成，是名真實現。」見洪啓嵩、黃啓霖等編《太虛文集——當代中國佛教的改革者》，（台北：文殊出版社，1987 年 9 月），頁 215。

[71] 同註 7，王弼注，《周易・繫辭傳上》，頁 550-551。

[72] 同註 6，《般若無知論》，《大正藏》45 冊，頁 153 上。

[73] 同上註，頁 156 上。

[74] 此詩乃＜題西林壁＞，原詩爲：「橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同。不識廬山真面目，只緣身在此山中。」《蘇軾詩集》卷 23，（北京：

中華書局，1992 年 4 月），頁 1219。
[75] 同註 7，王弼注《周易・繫辭傳下》，頁 563。
[76] 同註 18，僧肇，《注維摩頡經》，《大正藏》38 冊，頁 373 上。
[77] 同上註，頁 373 中。
[78] 同註 7，頁 557－559；561－569。
[79] 同註 7，前者《周易略例・明彖》，頁 591；後者《周易・無妄卦注》，頁 343。
[80] 同註 6，《大正藏》45 冊，頁 156 中下。
[81] 同註 7，頁 554。
[82] 同註 67，頁 50-51。
[83] 同註 67，頁 44。
[84] 羅因，《空有與有無——玄學與般若學交會問題之研究》，（台北：台大中文所出版， 2003 年 7 月），頁 333。
[85] 同註 14，王弼注《老子道德經》第一章，頁 1。

試論劉宗周的社會歷史觀

撰文：張瑞濤(中國石油大學（華東）人文社會科學學院)

內容提要：明末大儒劉宗周言性命之理終歸于史，由對道德哲學心性論的思考推演出具有現實主義色彩的社會歷史觀，體現在三個方面：關於歷史的本體，認爲人的自然之心對社會歷史發展起決定作用；關於歷史的主體，認爲上層統治者和下層民衆共同維持著歷史的運轉；關於歷史的動力，認爲改革是歷史進步的必要手段。劉宗周的社會歷史觀是理想主義的現實主義者複雜心理的表現。

關鍵字：劉宗周　社會歷史觀　歷史本體論　歷史主體論　歷史動力論

劉宗周（西元 1578 年——1645 年），字起東，號念台，浙江省山陰縣人，因講學於山陰縣城北蕺山，後世學者稱其爲蕺山先生，是明末清初最具有開創性的學者之一。其學以「慎獨」爲宗，主旨在於道德理想本體的重構，[1]以道德理想主義歸本踐履，在宋明理學發展史和浙東史學發展史上有重要地位(注釋一)。劉宗周在其位、謀其政，針砭時政，倡導王政，保守文化，學以致用，由心性論推演出具有現實主義色彩的社會歷史觀。筆者試從三個方面來論述之，以求教于方家。

一、歷史本體論

透視中國歷史的軌跡，「人心人性決定著歷史的本質」[2](p174)。興者，人心之興也；衰者，人心之衰也；治者，人心之治也；亂者，人心之亂也。劉宗周在對歷史發展的本體論認識上依然沒有脫離心性史觀的範圍，指出「人心」對社會歷史發展起決定作用。劉宗周說：

> 只此一心，散爲萬化，萬化複歸一心。元運無紀，六經無文，五禮、六樂、八征、九伐無法，三通無時，五常無跡，萬類無情。兩儀一物，方遊於漠。氣和於虛，無方、無圓、無平、無直，其要歸於自然，而不知其所以然。大哉心乎！[3](p263)

> 心一也，合性而言則曰仁，離性而言則曰覺。……又統而言之則曰心，析而言之則曰天下、國、家、身、心、意、知、物。惟心精之合意知物，粗之合天下、國、家與身而後成其爲心。若單言心，則心亦一物而已。[3](p286)

心性通合則可言「仁」，心性相分則言「覺」，「不可以覺爲仁」，表現出心與性之間存在這樣的關係：性是心的根據，心是性的反映；性是本體之心，是內在的超越的道德理性，具有無爲的至善性，心是自然之心，是道德踐履，具有有爲的或善或惡性。此外，還有一天命之心，是外在的超越的道德理性，意識至善的。本體之心與天命之心的區別就在於前者是主觀的超越，後者是客觀的超越，但歸根到底都是道德理性，一個在內，一個在外。劉宗周所說的「萬化複歸一心」的「心」就是「天命之心」。本體之心即性體，通過自然之心來體現，若自然之心皆爲善，就實現了與本體之心的內在同構，那麼人心自然地就與天命之心相貫通。天命之心「至大無外」，本體之心「至善無惡」，自然之心則或善或惡，由格致誠正修齊治平八目貫通，體現出內外一致性合主客一致性。若八目的條貫性出現差池，自然之心比不能一以貫之，天命之心不會流行運作，本體之心不會彰顯，道德理性無從發揮。這就是劉宗周所說「人心如穀種，滿腔都是生意，……惟有內起之賊，從意根受者不易除更加氣與之拘、物與之蔽，則表裏夾攻，更無生意可留，明體可覿矣。是謂喪心之人，君子倦倦于謹獨於此。」[4](p324)自然之心受氣之拘、物之蔽，「妄」「念」乃生。作爲本然的道德理性之心體是沒有欲望的，但由於自然之心受感物欲，念起念滅，必會給心、意、知、物造成大害，「念起念滅爲厥心病，還爲意病、爲知病、爲物病。[5](p1523-1524)自然之心的這一道德實踐過程保持的好與壞、善與不善，直接決定了人之本體之心之善能否正常發揮，直接影響人與天命達致貫通與否的進程。

劉宗周把道德哲學體系下對自然之心的理解應用於對社會歷史發展規律的認識上，指出，皇帝之「心」——皇帝努力完成、從事某件事業的決心——「志」在社會發展中具有關鍵作用，「轉移化導之權，終不外人主之一心」[6](p139)。此「心」是心堯、舜之心之志。即是說，但凡皇上有立志行堯、舜之道的決心，天下即有轉亂爲治的機會。學習堯舜聖王的什麼心志呢？它包括：「首體上天生物之心以敬天，而不徒畸用風雷；則必重念祖宗監古之統以率祖，而不致輕言改作；則必法堯、舜之恭己無爲，以簡要出政令；法堯、舜之舍己從人，以寬大養人才；法堯、舜之從欲而治，以忠厚培國命；並法三王之發政施仁，亟議撫循，以收天下泮渙人心。」[7](p135)可見，此心志即是「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」十六字心傳，致謹于人心、道心之辨，才可求中而持敬之，也就是劉宗周心性論所強調的本體之心。在劉宗周看來，堯舜之道是最理想的治世方略，而操作起來也是及其容易的，只要皇上時時提醒、時時謹凜，只此謹凜便是道心爲主，是精一、是執中，也就是在自然之心上用誠敬的道德踐履工夫。若以此爲下手處，皇上已可爲堯舜了。

「王道」作爲一種治道，不僅要求最高統治者要有高尚的道德修養，還要求所有的人應當具有爲實現穩定、和諧的社會發展圖景而奮鬥的決心與意志。劉宗周也注意到天下衆人之心尤其是臣子、士大夫之心在社會安定秩序構建中的作用，「天下之亂未有不始于人心」[8](p145)，天下士人之「人心」對社會發展安穩與否也具有重要影響。如果說本體之心之善是絕對的至上的善的話，那麼自然之心就是相對的種屬之善，即在道德踐履的層面上，可以將善的履行過程分出不同的層次。本體之心人人皆有，正如王陽明所講「人人皆可爲聖人」，但不同層次的人可以在不同的道德踐履中行不同的善來體現這一絕對的至善。所以，同時自然之心，就可以體現出皇帝之心、臣子之心、士大夫之心、普通大衆之心等。具體的善的踐履可以多樣化，但其本質都是爲善，這是本體之心的抽象性與自然之心的具體性的辯證體現。劉宗周指出，社會全盛之下士大夫之聰明才諝、英勇膽識能夠充分發揮，彼此肝膽相照、同舟共濟、能赴共治；而內憂外患之際，人心升降之機變化無常，士大夫勾心鬥角、功烈殊施。尤其是在崇禎朝，社會善惡標準缺失，道德自我監督能力缺乏，「皇上惡情面，則諸臣杜門謝客以市公；皇上禁饋遺，而諸臣引袖交歡以致敬。設廠衛之機，則以廠衛爲彙緣；立登出之法，則以登出塗至尊之耳目；……」[8](p146)，種種醜惡之政治行徑勢必使君子遭逐、群臣遭貶、大獄又起、國祚渺茫。故宗周慨歎「人心之爲禍烈矣」！沒有忠、孝、節、義，沒有仁、義、禮、智，赤子背父母、士卒戕主將、臣子叛君父，皆是人心受病爲害之必然結果。

怎麼辦？宗周提出「正人心」之說。在他看來，欲正人心必先明世教，而欲明世教在於以先王之道導之，根本在於皇極之地的建立。而欲求皇極之地則由皇上親躬聖學始。在宗周看來，皇上親躬聖學旨在恢復坐講制度，在崇儒重道中從容倡道以得誠意之功，而以正心踐其實，「夫宇宙之所以綱維而不毀者，恃有人心以爲之本；而人心之淑慝，則學術之明晦爲之也」[9](p80)，由學術之明明己之「明德」，由己之「明德」達致天下之「明德」，並修身齊家治國平天下一以貫之，故明「明德」而天下治。宗周由皇帝躬聖學求皇極之地，實際上就是行以仁爲德、以德化民的仁政，最終的目的就在於使自然之心皆向善性張揚，以貫通本體之心，實現人之爲人的基本

道德價值。皇上親躬聖學本之誠意，廷臣必以實相告白。所以，天子與士大夫皆從誠意出發，故可求得兵爲實兵、餉爲實餉、人才爲真人才、守爲實守、戰爲實戰、官爲真官、吏爲真吏、百姓則爲真百姓。皇上誠意爲政，士大夫也必會立定作君子的志向，上行必然下效。故人心正，君子立于朝，皇上何愁國之不治？

二、歷史主體論

在劉宗周那裏，「人心」事關國家治亂之幾，是社會安定與否和歷史進步的決定因素。那麼民衆則構成歷史的主體，這從劉宗周「重民命」、「厚民生」的民本觀念中得以體現。

劉宗周在籍的時間並不長，多數時間在家讀書、講學和遊歷，使他能夠較深刻地體會下層民衆生活的疾苦，並能夠在當朝期間敢於上疏直陳實情，力求革除弊政，救民於水深火熱之中。他曾說：「每從州縣文移往來間，問民疾苦，未嘗不耿耿于心，苟可以爲民請命者，臣終不敢放過也。」[10](p111) 1629 年，滿洲兵進攻北京城，京城戒嚴，四方難民湧入北京城者不計其數，以至於煤米價格驟長，百姓生活難以維計，京城守軍也是怨聲載道，時任順天府府尹的劉宗周禁之而不能止。于此，宗周慨歎：「臣惟國勢之強弱，視人心之安否而已；人心安，則國勢自張。」[11](p70) 「人心安，國勢自張」可看作是劉宗周民本思想的理論基礎，也是他對歷史主體——民衆——歷史作用的充分肯定。在《邊事萬無可虞疏》中，劉宗周就民生之淒慘、悲苦作出描述，得出這樣的結論：「天下囂淩反側之象，未有不乘饑寒而起者，則亦不可不預爲之計。」[11](p70) 啼饑號寒之衆若遇奸宄之徒蠱惑，勢必會揭竿而起，疲勞困頓、呺腹荷戈的守城官軍若體恤不當必有兵變發生，從側面反應出劉宗周對到勞苦大衆歷史主體功能的體會。

歷史主體不僅僅包括普通百姓和軍人，還有士和商。劉宗周指出，城守莫過於安民心，而欲安民心莫先于安士心，所以他「數會諸生於學宮，激以忠義之良，俾以鄉保之任，使之聯絡齊民，互相保聚。」[12](p240)他還大會縉紳，倡導他們捐糧捐款，以濟流離饘粥之乏。國難關頭，劉宗周盡職盡責，體恤民情，努力協調勞苦大衆與上層士大夫、知識份子階層的關係。從劉宗周執政之策的靈活性及其理論依據的合理性可以看出，他並沒有將勞動人民與非勞動階層加以嚴格劃分，在他那裏，所有的人都是皇帝的臣民，其所講的「民」是一個整體，它包括了士、農、工、商、兵等各色人物，不能因爲他們地位的不同而分別等視之，這個集合體的「民」心不穩，國家也就不穩，因爲「天下之大計終不外乎人心」[13](p77)。安人心以固天下，此人心就包括了民心（普通勞苦大衆之心）、軍心、士心、大小臣工之心、遠近地方之心，甚至是皇上「自安其心」，「普天之下莫非王土，率土之濱莫非王臣」之意在宗周政治邏輯思維中得以自然延伸，要得天下鞏固，必須「合上下爲一心，聯遠近爲一體」，他們都是歷史的主體、社會的主人。

考慮到歷史主體在歷史發展中的重要作用，必須採取一定的措施維護他們的利益，這就要做到「重民命」和「厚民生」。就「重民命」思想，劉宗周指出：「法天之大者莫過於重民命，則刑罰宜省宜平。而陛下自繼位以來，勵精振刷，不免以重典繩臣下。逆党有誅，封疆失事有誅，已足爲天下創矣；猶未也，又因而及一切詿誤者，方且重者以杖死，輕者又謫去，又其輕者以降級戴罪，紛紛狼藉，朝署中半染赭衣。而最傷國體者，無如詔獄一事。……下同奴隸，將何以厲寵臣之節？……臣願陛下體上天好生之心，首除詔獄。自今臣子有罪，一概下法司處分。」[14](p101-102)劉宗周一句「下同奴隸」明白昭示了明朝末年朝廷中臣僚地位之低下與人格尊嚴之虛無。沒有人格尊嚴的士大夫又怎麼能夠全心全意爲皇帝出謀劃策呢？又怎麼能夠關心社會民衆之疾苦呢？皇帝動輒以重典懲罰臣下，更有詔獄一事堪稱不誅之教，頗傷士氣，因此「刑罰宜省宜平」。一個不尊重人權的政府是不會給社會帶來福音的。

就「厚民生」思想，劉宗周指出：「法天之大者，莫過於厚民生，則賦斂宜緩宜輕。而陛下自繼位以來，軍興告匱，不免以重斂責小民。宿逋既誅，見征必盡，已足爲天下病矣。猶未也，又攢及來年之預征者。方且有司有逮，司道有罰，京堂有坐催，節節追呼，閭閻中安問雞犬？而最爲民厲者，無如貪官汙吏。……夫以巡方而黷貨，又何問下吏之操守？……陛下留心吏治，亦嘗嚴火耗之禁，慎科罰之條，惟恐天下有一物之失所。」[14](102-103)宗周認識到天下民衆生活之疾苦與皇帝之層層盤剝、貪官汙吏之敲樸日峻不無關係，曾就此發出感慨：「臣以爲今天下之民力竭矣。堯舜在上，一民饑曰我饑，一民寒曰我寒，此豈人衣而人食哉？」[15](p62)民之饑寒即我之饑寒是宗周行仁政的本質表現，是宗周「重民命」、「厚民生」思想的最深厚理論基礎，[16](p54)也是宗周民本平等觀念的體現。

三、歷史動力論

人類社會的歷史總是處在不斷運動、變化和發展之中。是什麼推動歷史的前進呢？不同的思想家給出不同的答案。劉宗周認爲，改革是歷史的動力，並提出了完善的教育改革與吏治改革理論。在他看來，教育（學政）改革最能救正人心、扭轉士風；而吏治改革在於提高政府官員的素質、避免高層腐敗，根本上在於爲消解君主專制獨裁、創設權力制衡提供人才前提，通過兩方面改革實現社會在穩定中走向前進。

依宗周，改革學政是救世之第一義，「夫學，亦學爲忠孝節義而已矣。學政之教行，則天下皆知子不可以叛父，臣不可以叛君，四裔不可以叛中國。舉天下之才，蒸蒸咸奮于朝廷，人心由之而正，國是由之而明，紀綱由之而肅，法度由之而明，政事由之而立，封疆由之而飭，寇盜由之而屏，祖宗金甌無缺之天下由之而固。是沖聖中興之業，天下堂序而奏也。臣所爲救世第一義如此。」[17](p46)時天下世道交喪，士大夫容容苟苟，不知忠孝節義爲何事，平居以富貴爲壟斷，臨難以叛逃爲快捷方式，至於國是日囂、人心日競、紀綱日壞、刑政日馳、封疆日蹙、寇盜日邇等流弊乃學宮不識字之人所釀成。所以「救世者必先識天下第一義而操之，往往於形見勢詘之外，別有轉移而收功甚捷，則今日之學政是也。」[17](p41)董仲舒曾經說：「教化不立而萬民不正」[18]，教育走向歧途，人心不古，不能有效地踐履善行，實乃社會的悲哀。因此劉宗周希圖以改革學政祛除國弊，以此正士習、人心。劉宗周關於學政改革的內容主要包括：第一，重選貢制，以彰顯學校教育的功能，促進人才選拔的多元化；第二，優化教學內容，注重教育物件的德性培養；第三，對教官的選用要慎重，並建立良好的教師進退機制。[19]從宗周所設定的教育改革的內容來看，不論是生員的來源，還是教師的選用，以及他們的升擢無不圍繞著人之德行展開。由此可見劉宗周對儒家德治理論的重視和發揮，即便是對現代的高教改革亦不無啓示。

改革學政是教化人心和純潔人性的必要手段，那麼吏治改革則是純潔政治隊伍和建立有效的權力監督機制的必要手段。劉宗周曾對明末吏治之汙發出這樣的感慨：「今天下無吏治矣！其賢者日奔走于薄書、錢穀以博能聲，而不肖者以溪壑爲得計，上官樂與同濁耳。等而進之，藩司不治餉，臬司不治刑，屯田不治田，水利不治水，軍不治軍，兵不治兵，一旦有急，紛紛廷遣耳。而最可異者，無如督學一官。」[20](p248)宗周無奈的話語流露出對吏治的不滿。崇禎十五年（1642 年），劉宗周任督察院左督禦史，其在任職內所上的《條例風紀之要疏》、《巡城職掌疏》和《責成巡方疏》建構了由督察院而巡城而巡方三級督導、權責分明的吏治改革輪廓，希圖由整頓吏治而安民心、振肅紀綱、教化天下。

首先，督察院之職責要明晰。督察院本爲天下風紀之司，天下理亂安危所從出之地，而今卻變得千蒼百孔，改革勢在必行：「惟是官不得人，則法久而夷，令熟而玩，種種受弊之端，遂開天下犯義犯刑之習，所不至以人國爲徼幸者幾希，而臣乃凜凜與此矣。」[21](p215-216)劉宗周爲彰顯督察院之職掌的重要，羅列六個方面來表明督察院諸禦史的職責：建道揆、貞法守、崇國體、清伏奸、懲官邪、敕吏治。[21](p216-222)督察院之職在於人事任免，它的介入可以看作是對皇帝專權的限制，以此加強王道的推行。其次，京師風紀要整肅，巡城職掌之權責要加強。在宗周看來，督察院門下禦史之職責在於巡城，專以肅清輦轂爲任，所作所爲在於令行禁止、整肅風紀，具有這樣的權力，如發奸摘伏、禁賭捕盜、參奏饋遺、裁抑豪橫、懲罰奢侈遊戲、查問不法之九門官吏等。禦史盡職盡責必能風吏治，上至皇上，下至百官，在此種有效的監督機制下定會合理、合法利用權力，並落到實處。如果說宗周通過加強督察院職掌來限制皇權的話，那麼加強巡城職掌則是對整個君主政權的監督，前者是謂分權機制，後者是謂監督機制，實際上都是宗周民主、民本思想的體現。第三，巡方對下級官員具體職責的監控要加強，構建良好的吏治風氣。劉宗周指出吏道與德「風」是密切相關的，「風」吏治若能從根本上做到「廉善」、「廉能」、「廉辯」、「廉法」、「廉正」、「廉敬」，[20](p242-248)下自縣令，上自藩司、監司、禦史就必會各負其責，各操其風尚之地，而又相互合作，相互貫通，相互影響，必能建構良好的吏治環境。

劉宗周的願望是想通過吏治改革實現自上而下的社會改良運動，苑於時代的局限和當權者的不支援，這種想法只會是一種美好的理想，不可能得到積極地推行。此外，作爲傳統的士大夫，劉宗周又反對新事物，具體的表現就是對西學的抵制。明朝末年，西學東漸，面對一種新異的然而卻是先進的文化，劉宗周表現的極爲保守，稱「西學」爲「異端之教」[22](p239-240)。16 世紀歐洲宗教改革後大批傳教士進入中國傳教，他們在宣揚其天主理論的同時也給中國帶來了西方的科技知識，如利瑪竇、湯若望等人在天文、數學、地理、物理、機械製造、兵器製造等諸多方面有造詣，推進了中西文化的交流。劉宗

周對利瑪竇、湯若望卻是極爲反感：認爲利瑪竇持天主之說蠱惑世人；湯若望等以曆法行一家之說，並逞其火器之長技，以致皇帝表彰其爲「天學」，實是有違道統。劉宗周不僅對整個的西方宗教持反對態度，而且對西方的科技甚至對可以用來保家衛國的西方先進火器也持反對態度，稱西方先進的火器等科學技術爲「奇技淫巧」[23](p276)。西方近代文化被劉宗周槍斃了，歷史發展的動力——改革——也僅僅是一種不動筋骨的政治秩序上的適當調適而已，即便是如此也未能貫穿到底，更別提基於西方先進思想的政治革命了，其思想局限性可見一斑。

劉宗周的社會歷史觀可以看作是他歷史哲學意識的體現，是順承道德理性本體之學而開出的外王理想。劉宗周從君主政治體制出發，雖然幻想天下爲公的三代聖治，可又不想做時代的反叛者，在努力建構道德理想、悉心追求德治理念的同時卻僅僅是到對現實體制的點滴改良，稱之爲理想主義的現實主義者或許最能概括他內心的這種複雜性。

注釋一：就劉宗周在宋明理學發展史上的地位，劉宗周之子劉汋在《劉宗周年譜》中就此指出："道統之傳，自孔、孟以來，晦蝕者千五百年。有宋諸儒起而承之，濂溪、明道獨契聖真，其言道也，合內外動靜而一致之。至晦菴、象山而始分，陽明子言良知，謂即心即理，兩收朱、陸，畢竟偏內而遺外，其分彌甚。至先君子而複合。"（參見劉汋：《劉宗周年譜》，戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》第五冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997 年 6 月，第 529 頁。）黃宗羲也深刻指出："識者謂五星聚奎，濂洛關閩出焉；五星聚室，陽明子之說昌；五星聚張，子劉子之道通。豈非天哉！豈非天哉！"（參見黃宗羲：《蕺山學案》，《明儒學案》，北京：中華書局，1985 年版，第 1512 頁。）就劉宗周在浙東史學發展史上的地位，當代史學家何柏丞先生指出："吾國學術思想至北宋末造就一番融貫之後，大起變化。……初開浙東史學之蠶叢者，實以程頤爲先導。……故浙東史學自南宋至明初，即因經史文之變而日就衰落。此爲浙東史學發展之第一個時期。迨明代末年，浙東、紹興又有劉宗周其人者出，'左袒非朱，右袒非陸'，其學說一以慎獨爲宗，實遠紹程氏之無妄，隨開浙東史學中興之新局。故劉宗周在吾國史學上之地位實與程頤同爲由經入史之開山。"（見何柏丞：《通史新義》，第 140 頁。轉引自《劉宗周全集》第五冊，第 67－68 頁。）

參考文獻：

[1] 李振綱，道德理性本體的重建——蕺山哲學論綱[J]，哲學研究，1999,(1)。

[2] 司馬雲傑，盛衰論——關於中國歷史哲學盛衰之理的研究[M]，西安：陝西人民出版社，2003。

[3] 黃宗羲，子劉子學言卷一[A]，吳光主編，黃宗羲全集[M](第一冊)，杭州：浙江古籍出版社，1985。

[4] 黃宗羲，子劉子學言卷二[A]，吳光主編，黃宗羲全集[M](第一冊)，杭州：浙江古籍出版社，1985。

[5] 黃宗羲，蕺山學案·語錄[A]，明儒學案[M]，北京：中華書局，1985。

[6] 劉宗周，頂戴明倫疏[A]，戴璉璋、吳光主編，劉宗周全集[M](第三冊上)，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。

[7] 劉宗周，痛切時艱疏[A]，戴璉璋、吳光主編，劉宗周全集[M](第三冊上)，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。

[8] 劉宗周，三申皇極之要疏[A]，戴璉璋、吳光主編，劉宗周全集[M](第三冊上)，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。

[9] 劉宗周，救世第一議疏[A]，戴璉璋、吳光主編，劉宗周全集[M](第三冊上)，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。

[10] 劉宗周，畿輔凋殘疏[A]，戴璉璋、吳光主編，劉宗周全集[M](第三冊上)，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。

[11] 劉宗周，邊事萬無可虞疏[A]，戴璉璋、吳光主編，劉宗周全集[M](第三冊上)，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。

[12] 劉汋，劉宗周年譜[A]，戴璉璋、吳光主編，劉宗周全集[M](第五冊)，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997。

[13] 劉宗周，再申人心國勢疏[A]，戴璉璋、吳光主編，劉宗周全集[M](第三冊上)，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。

[14] 劉宗周，祈天永命疏[A]，戴璉璋、吳光主編，劉宗周全集[M](第三冊上)，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。

[15] 劉宗周，預矢責難疏[A]，戴璉璋、吳光主編，劉宗周全集[M](第三冊上)，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。

[16] 東方朔，劉宗周評傳[M]，南京：南京大學出版社，1998。

[17] 劉宗周，修舉中興疏[A]，戴璉璋、吳光主編，劉宗周全集[M](第三冊上)，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。
[18] 董仲舒，賢良對策之一[A]，漢書[M](卷五十六) 。
[19] 張瑞濤，論劉宗周的教育改革思想及對現代高等教育改革的啓示[J]，中共寧波市委黨校學報，2005,(4) 。
[20] 劉宗周，責成巡方疏[A]，戴璉璋、吳光主編，劉宗周全集[M](第三冊上)，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。
[21] 劉宗周，條例風紀之要疏[A]，戴璉璋、吳光主編，劉宗周全集[M](第三冊上)，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。
[22] 劉宗周，辟左道以正人心疏[A]，戴璉璋、吳光主編，劉宗周全集[M](第三冊上)，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。
[23] 劉宗周，召對紀事[A]，戴璉璋、吳光主編，劉宗周全集[M](第三冊上)，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。

【哲學專欄】－哲學淺說

嘉祥吉藏

撰文：韋漢傑

吉藏(549-623)，俗姓安，爲中國佛教三論宗的創宗者，西域安息國皇室的後裔，祖先因避仇而遷居中國南方，最後定居金陵(今南京)。還是兒童的吉藏，就被父親帶去參見真諦(Paramartha, 499-569)，據說真諦爲孩子取名吉藏。其時，三論學大師法朗(507-581)在攝山(今南京東北約四十里的棲霞山)說法，吉藏常隨父親去聆聽法音，後來，剛七歲的吉藏就於攝山投法朗出家。558 年，法朗奉陳武帝之紹，住(金陵)興皇寺，吉藏隨老師離開攝山，來到興皇寺。在興皇寺期間，法朗一反其師僧詮隱遁山林的傳統，盛弘三論，評斥異說，使三論學的影響大增。吉藏十九歲開始，法朗便令吉藏代講佛經，二十一歲受具足戒。590 年(隋文帝開皇十年)，吉藏離開金陵，到浙江紹興的嘉祥寺，住了七、八年，講經說法，開始建構自己的思想，撰寫了《大品經義疏》和《法華玄論》。600 年(開皇二十年)，吉藏被晉王楊廣召進住長安之日嚴寺，住了十九年，在此其間(601 年)，在楊廣主持下，曾與日嚴寺諸論師(包括成實論師智脫)進行辯論，有關是次辯論，文史似無記載，不過，由種種跡象顯示，吉藏無疑獲得勝利，例如，隋文帝 602 年敕命吉藏撰寫《淨名疏》、《中論疏》和《十二門論疏》；609 年，吉藏又與自號「三國論師」的僧粲在王府辯論三天。吉藏的主要著作，如《維摩經義疏》、《維摩經略疏》、《中觀論疏》、《百論疏》、《十二門論疏》等等，都是住日嚴寺時所撰。623 年(唐武德六年)，吉藏撰《死不怖論》，並於長安逝世。[1]

按一般說法，吉藏爲中國三論宗的創宗者，但這只是一個籠統的講法，吉藏亦未嘗自稱「三論宗」人，只是後人對這個重視「三論」(即龍樹的《中論》、《十二門論》和提婆的《百論》)的學派的稱呼，但另一方面，吉藏又十分重視師承，以繼承關中羅什和攝山僧朗的三論學傳統自居，故亦不妨稱他爲三論宗的宗師。[2]吉藏基本上是弘揚《般若經》和龍樹的中觀思想，《般若經》提出真俗二諦，俗諦說(假)有，即諸法按語言文字的(虛妄)施設而爲有，真諦說空，空爲諸法的實相，實相離言，唯有透過眾生的智慧與修行才能體證。因此，萬法從俗諦的觀點看爲有，從真諦的觀點看爲空，若只見空或有，皆成邊見或偏執，於是龍樹提出「中道」的概念，一方面否定或超越兩邊，達到非空非有的絕對境界，這是中道的雙遮義；另一方面又同時肯定或綜合兩邊，達到亦空亦有的圓融境界，這是中道的雙照義。[3]中道雖有此兩義，但龍樹和吉藏實在偏重於中道的雙遮義。又般若是一蕩相遣執、不住不著的超越精神，因此說般若爲「無所

得」的智慧。傳統將二諦(特別是真諦)看爲理境，這是鳩摩羅什和其弟子僧肇的三論學傳統，吉藏稱他們的學說與傳承爲「關中舊說」或「關河舊義」，這是由於他們主要活動於長安的緣故。吉藏雖然對他們有所繼承，但對他們的二諦舊說，則有所批評，吉藏說：「二諦非理，乃是方便教門」[4]，又說：「舊義明二諦是理者，此是于諦耳」[5]，這裡「舊義」應指「關河舊義」，而這種「唯是教門，不關境理」的于、教二諦的思想應該承自僧朗的攝山三論學。[6]吉藏所承習的攝出三論學提出「于、教二諦」，即「于二諦」和「教二諦」，「于二諦」指分別對「于」聖者和凡夫爲諦的真俗二諦，「教二諦」指佛陀分別對聖者和凡夫提出只具有方便教化作用的真俗二諦，關於此，吉藏《大乘玄論》說：

> 「諦有二種：一于諦，二教諦。于諦者，色等未曾有無，而于凡是有名俗諦，約聖是空名真諦。…教諦者，諸佛菩薩了色未曾有無，爲化眾生故說有無。爲二諦教，欲令因此有無悟不有無，故有無是教。而舊義明二諦是理者，此是于諦耳。」[7]

「于二諦」是對「于」聖凡爲諦的真俗二諦，對于凡夫是有，名俗諦，對于聖者是空，名真諦。「教二諦」指佛陀爲了教化不同的眾生而提出兩種方便教法，對凡夫說有，對聖者說空，目的在於吸引和教化眾生，並無實理。因此，「舊義明二諦是理者」，吉藏則認爲，其實不過是于、教二諦而已。又吉藏認爲二諦是教，因此屬於言說的層次，「由二諦相待，故有二諦；若不相待，則無二諦，唯有一諦」[8]，二諦非理，「若二諦有二理，即成有所得」[9]，「有二」則違反般若「無得」的精神，「道理無二」[10]。真理唯有超越言說相待的有無二邊，透過般若之「無得正觀」方能體證的絕對不二的離言境界，此亦是中道的「雙遮」義。[11]總之，真理離言，唯有透過般若智方能體證，語言只是教化上的方便，這是吉藏三論學的基本精神。

爲了進一步批評吉藏所處時代的不同佛教學派對二諦的曲解，吉藏因此提出了「四重二諦」的說法，他在《大乘玄論》說：

> 「(一者)他家二諦，住有、無故…(二者)他但以有爲世諦，空爲真諦；今明若有若空，皆是世諦，非空非有，始名真諦。三者空有爲二，非空有爲不二；二與不二，皆是世諦，非二非不二，名爲真諦。四者此三種二諦皆是教門，說此三門，爲令悟不三，無所依得，始名爲理。」[12]

四重二諦其實只不過是般若的超越兩邊的中道辯證活動的進一步發揮，最後(第四重)進入超越言詮的絕對真實的理境。第一重二諦是住著於有無的真俗二諦，有爲俗諦，空爲真諦。第二重將第一重的真俗二諦皆看爲世(俗)諦，超越第一重的真俗二邊(即非空非有)，才是真諦。第三重將第二重的真俗二諦皆看爲世諦，第二重的俗諦，空有爲二，第二重的真諦，非空非有爲不二，「二與不二，皆是世諦」，超越第二重的真俗二邊(即非二非不二)，才是真諦。第四重將前三重二諦皆看爲世諦，躍入不可言詮的絕對真境，方爲真諦。據吉藏自己在《大乘玄論》對四重二諦的解釋[13]，第一重破毘曇師的事理二諦，滯於有也。第二重破成實論師的空有二諦，因成實論師滯於(斷滅)空，故用非空非有之真諦破之。第三、四重則破攝論師及地論師的二諦思想。[14]

另外，「佛性」爲南北朝時代被受關注的佛學論題，吉藏亦十分重視。他在《大乘玄論》列舉了十一家(包括竺道生)對《涅槃經》的「(正因)佛性」的解釋，並予以批評。[15]吉藏自己則繼承曇無讖及河西道朗而以「非因非果、非真非俗」的中道爲「正因佛性」，吉藏《大乘玄論》說：

> 「但河西道朗法師，與曇無讖法師，共翻《涅槃經》，親承三藏，作《涅槃義疏》，釋佛性義，正以中道爲佛性。」[16]

據霍韜晦先生的解釋，吉藏並不從眾生成佛的原因或主觀性能來討論佛性，即從因果關係上了解佛性，眾生成佛的原因爲佛性，結果則爲佛或涅槃；《涅槃經》確有此義，但並非它的本義。[17]吉藏《大乘玄論》說：

> 「一切諸師釋佛性義，或言佛性是因非果，或言是果非因，此是因果二義，非佛性也。故經云：『凡有二者，皆是邪見』。故知一切諸師不知佛性，各執一邊，是非諍論，失佛性也。若知因果平等不二，方乃得稱名爲佛性。故經云：『非因非果，名爲佛性也』。」[18]

吉藏並不是從因果關係上說佛性，而是扣在存有的絕對真實、從法的根基或本源上說「正因佛性」，換言之，「佛性」即是「法性」，不能有二。[19]這是從佛法的隱顯上說，佛性隱名如來藏，顯名法身。吉藏《大乘玄論》說：

> 「(涅槃)經中有明佛性、法性、真如、實際等，並是佛性之異名。何以知之？涅槃經自說佛性有種種名，於一佛性亦名法性、涅槃，亦名般若、一乘，亦名首楞嚴三昧、師子吼三昧。」[20]

因此，吉藏並不是從成佛的原因說佛性，而是從佛法的隱顯上說，故有「非因非果」爲佛性的說法。吉藏《大乘玄論》又說：

> 「『善男子！汝問云何爲佛性者。善男子！佛性者名第一義空，第一義空名爲智慧。』…復云：『所言空者，不見空與不空。』對此爲言，亦應云：『所言智者，不見智與不智。』即不見空除空，不見不空除不空，除智又除不智，遠離二邊，名聖中道。又言：『如是二見不名中道，無常無斷乃名中道。』此豈非以中道爲佛性耶？…是故今明：第一義空名爲佛性；不見空與不空，不見智與不智，無常無斷，名爲中道。只以此爲中道佛性也。」[21]

這裡，吉藏引《涅槃經》來證明佛性即是中道，遂有「中道佛性」的說法，他又以不見(或否定)二邊爲中道，此是中道的雙遮義。因此，吉藏說：「不見空與不空，不見智與不智，無常無斷，名爲中道」；於是，吉藏以「非真非俗中道爲正因佛性」。[22]如是，則吉藏的「中道佛性」爲一客觀存在的、超越言說的絕對理境。

對於吉藏對佛性的解釋，牟宗三先生批評說，此解與(涅槃)經文語意不合，吉藏把「所言空者，不見空與不空」看成表示「遠離二邊」的中道的勝妙語，但經說此語却是貶斥語：所言「空」者，只見「空」邊，不見「不空」，只見一邊，不見兩邊，因此不是「第一義空」；這裡，「不空」指涅槃(之常樂我淨)。《涅槃經》亦說：「智者見空及與不空，常與無常」[23]，此是以「雙見」爲中道，不是以「不見」爲中道。吉藏却類推說：「不見智與不智」，這是以中道的雙遮義解釋這段經文，與原意以「雙見」爲中道不合，牟先生的批評十分正確。[24]筆者認爲，吉藏明顯站在三論宗的立場解釋《涅槃經》的佛性義，他明白到《涅槃經》是以中道爲正因佛性，這是他的順適處，但却受到三論宗(或印度)的思維方式所限制，偏向於中道的雙遮義，而忽略了中道的雙照義。廖明活先生稱吉藏的解釋與《涅槃經》之基本精神極相順，恐非完全正確。[25]天台宗智者大師提出「中道第一義諦觀」時就曾說到中道的雙遮義和雙照義。[26]

註釋：

1. 關於吉藏的生平，可參看：(1)楊惠南《吉藏》，台北：東大圖書公司，1989，頁 30-50；(2)廖明活《嘉祥吉藏學說》，台北：學生書局，1985，頁 1-7。
2. 廖明活《嘉祥吉藏學說》，頁 14-15。
3. 吳汝鈞《印度佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1994，頁 115-119。
4. 吉藏《二諦義》，T45.88c (即《大正藏》卷 45，頁 88 下)。
5. 吉藏《大乘玄論》，T45.23b。
6. 吉藏《二諦義》說：「然于、教二諦，他家所無，唯山門相承此義也」(T45.103b)；廖明活《嘉祥吉藏學說》，頁 134-135；這裡提到的攝山僧朗爲法朗的師祖(即老師的老師)，「山門」指攝山三論學。
7. 吉藏《大乘玄論》，T45.23b。
8. 《二諦義》，T45.102b。
9. 《二諦義》，T45.108c。
10. 《二諦義》，T45.108c。
11. 廖明活將吉藏的佛學思想歸結爲般若的無所得的精神，參看廖明活《嘉祥吉藏學說》，第二章。
12. 《大乘玄論》，T45.15c。
13. 《大乘玄論》，T45.15c。
14. 霍韜晦《絕對與圓融》，台北：東大圖書公司，1986，頁 370-371；《嘉祥吉藏學說》，頁 162；楊惠南《吉藏》，頁 180-187。
15. 《大乘玄論》，T45.35b-37a。
16. 《大乘玄論》，T45.35c。
17. 霍韜晦《絕對與圓融》，頁 372-374。
18. 《大乘玄論》，T45.38c。
19. 《絕對與圓融》，頁 374。
20. 《大乘玄論》，T45.41c；這裡提到的「一乘」指《法華經》的一乘思想，一乘指佛乘，吉藏晚年重視研習《法華經》，認爲一乘即佛性，故有「一乘佛性」的說法，參看吉藏《十二門論疏》，T42.177b。
21. 《大乘玄論》，T45.37b；此處經文出自《涅槃經》，可參看牟宗三《佛性與般若》上冊，台北：學生書局，1977，頁 197。
22. 《大乘玄論》，T45.37a。
23. 牟宗三《佛性與般若》上冊，頁 197。
24. 《佛性與般若》上冊，頁 201-202。
25. 《嘉祥吉藏學說》，頁 237。
26. 智者《摩訶止觀》，T46.24c；韋漢傑〈智者大師〉，《人文》月刊，第 131 期(2004 年 11 月)，頁 25。

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	22/11/2006		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 17 日星期日

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：劉國强博士（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
1.中國哲學的特點
2.古代典籍中的重要觀念
3.古代中國的原始信仰
4.孔子的基本主張
5.孔子的精神方向
6.孟子的心性論
7.孟子的政治思想及其他

階段二
8.老子的無爲
9.莊子的自然
10.墨子的基本理論
11.墨辯的邏輯理論
12..荀子的性惡說
13.韓非子的政治思想
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，填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

階段二：魏晉玄學與隋唐佛學

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
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：_____

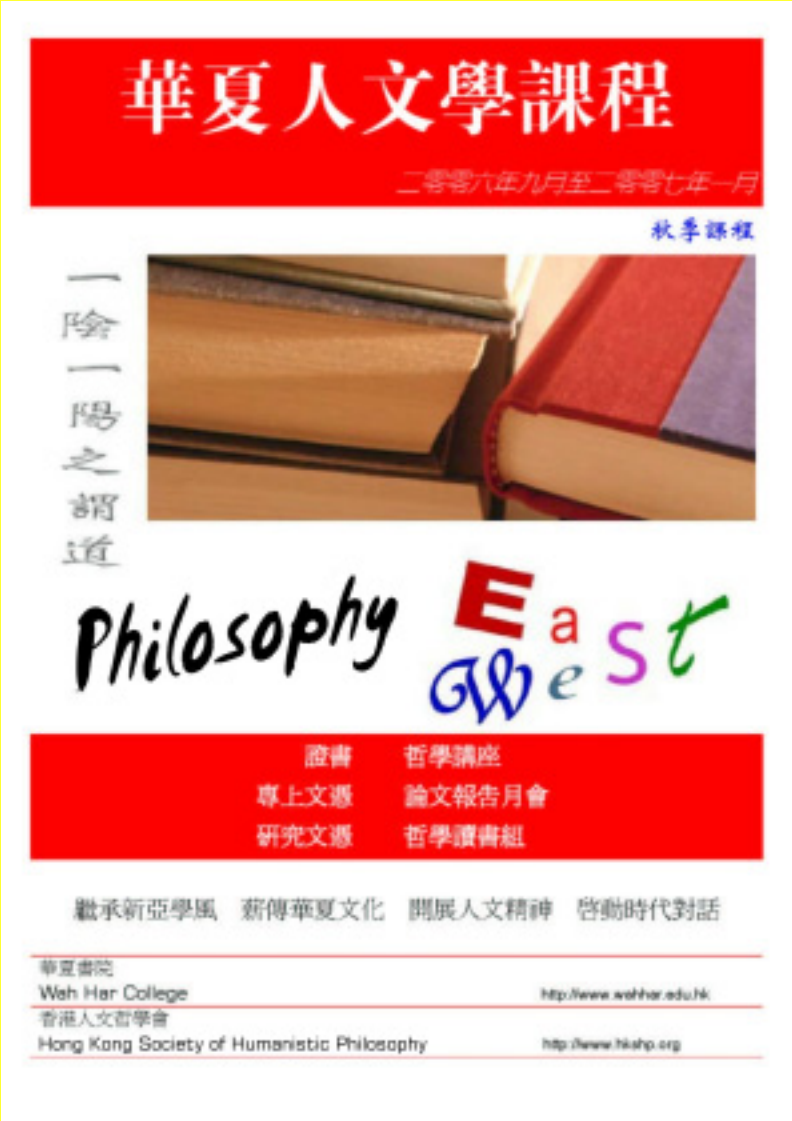
電郵：_____

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

<u>本季科目介紹</u>

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）