

第一五六期

人文

HONG KONG SOCIETY OF HUMANISTIC PHILOSOPHY

HUMANITIES

香港人文哲學會出版

二〇〇六年十二月

本期目錄

【人文論壇】

由天星碼頭到桂林街新亞書院 方世豪 頁 3

【中國哲學】

試論誠德的淵源與在先秦時的發展—以《易傳》與《中庸》為主要論述 (二之一) 張曉芬 頁 5

【科學與哲學】

為什麼必須開拓潛意識領域 (二之一) 姚大同 頁 18

【本會通訊】

稿約及入會表格 頁 31

人文論壇

由天星碼頭到桂林街新亞書院

撰文：方世豪

天星碼頭已在一片保留、暫停拆卸的聲音當中拆掉了。歷史的建築和附隨著的香港人的感情、歷史的意義，一起給拆掉了，香港人的感情又少了一處寄託的地方。這使我又記起了到昆明旅游時，那書店主人對當地政府因為建公路而把當地的標誌——金馬碧雞牌坊拆掉的感慨。金馬和碧雞來自雲南神話的南方神駒和大鵬金翅，牌坊代表了昔日昆明的市中心，而且還是昆明人的精神象徵，古代昆明人開拓的腳印就在這裏紮根。誰知整個原來的牌坊給拆掉了，就是為了建公路。政府另覓地方重建了另外兩個金馬碧雞牌坊，就是現在你旅游時可以看到的，那個金碧輝煌的牌坊。那書店主人給我看舊照片，原來的是石牌坊，不是金碧輝煌的，他很懷念這個石牌坊，一點也不喜歡那個新建的。他對政府拆掉舊牌坊的決定，恨意難平，那恨意由表情語氣中表露無為。為何如此？因為他自小至大生於斯長於斯，他的感情就是寄託在這自小至大都看著的牌坊上。一旦失去，感情便無所寄託，失落了，那能不恨呢？現在香港政府拆掉舊碼頭，看來連重建一個假的代替的意願也沒有，香港人那能不恨呢？

據報道，皇后碼頭、油麻地警署、域多利監

獄都要被拆卸，香港的歷史建築物，看來越來越少，香港政府不懂、不重視香港的歷史文化的無知，由此可見一斑。香港拆掉了歷史建築，剩下來的就是一個沒有真正香港味道的香港，只是一個想模仿紐約、倫敦而又總是不似的、令人自卑的城市。據報道，不只香港，北京也是這樣，最富當地特色的建築——四合院和胡同正在消失中，由1949年的三千多條胡同，減少到2004年的一千多條。內地學者張祥龍說「中國古文化正從我們的生活主流中加速消失。」因為北京的城牆消失了，護城河消失了，牌樓消失了，古墳的石人石龜消失了，更重要的是，正體字(繁體字)也消失了。他說：「我總覺得，我們現在正在丟掉的已不是那些讓中國人蒙受恥辱、遭逢危難的東西，而是那使我們是一個中國人的東西，是那讓我們覺得活得有意思，有祖母的愛意和古老城牆環抱的東西。……那時，中國人面對的就將是一個完全沒有真正中國味道的世界，……。」(《從現象學到孔夫子》序)

香港文化和中國文化的際遇是相連的，中國在軍事上，科技上，經濟上，體育運動上，已經強大了，已經可以和西方國家爭一日之長短，但張祥龍說：「亡國滅種不一定是肉體的，特別是今

天；思想方式、語言方式和生存方式的斷子斷孫的現象到處都在發生。」因為今天中國人追求的都是西方式的思想、價值、語言、生存方式。這現象在香港非常明顯，學術制度要英美的標準，經濟制度要追及英美大城市，語言一定要學英語，中文則可以不學不懂。建築是西式的，家庭制度是西方式，生活模式是西式。思考要講邏輯、講科學，不再講仁義禮智。中國的文化確是在滅亡中，亡國滅種不是危言聳聽，而是實實在在的身邊發生著。香港的文化不是也正在滅亡嗎？

爲了延續中國文化，重建中國人的信心，挽救中國文化的未來，一批有承擔，有使命感，有文化意識，有學術成就的學者來到香港，在香港辦學校，講中國文化，希望在香港播下中國文化的種子，使中國文化能傳承下去，希望在全盤西化的既成事實下，有下一代能真正明白甚麼才是中國文化。由此而展開一場對港台海外華人知識份子影響不少的中國文化運動。這就是由國學大師錢穆、哲學家唐君毅等著名學者創辦的新亞書院的成立，由此而展開了一場當代新儒學運動。

唐君毅先生說中華民族正在經歷一次大苦難，他們是次第飄落到香港的花果，希望在香港得到土壤的營養和水份的滋潤，發芽、生長、開花、結果。先生們講中國文化，不只是講一種知識，而是講一種存在的感受。先生們講在文化失落的時代如何做一個人，如何做一個堂堂正正的人，如何做一個堂堂正正的中國人。先生們繼承中國儒學傳統，不只是教人知識，更重要是教人做人，教人做中國人。憑著先生們的堅持、努力、奮鬥，在「手空空，無一物」的惡劣情況下，創立了新亞書院，教導出不少今天在教育界、學術界卓有成就的人物，出版了不少著作，影響遍及

中港台，在香港也薄有名聲。因此政府也邀請了新亞書院加入中文大學，1963年成爲中大的的一份子。

雖然，我以爲隨著哲人的辭世，儒學運動今天已式微了。但這個運動仍然是一個偉大的、有歷史文化意義的中國文化運動，是值得紀念的。由於機緣際遇，這運動在香港展開，便也成爲香港歷史文化的一部份。1950年新亞書院遷進桂林街61號至65號三、四樓，正式開始全天上課，合乎正式的大學水準。這是著名的桂林街時期的新亞書院，當時師生雖然物質缺乏，但有理想、有熱情，師生關係融洽，體現了不畏艱辛，同甘共苦一面的新亞精神。1956年搬進農圃道新校舍，桂林街時期的新亞便告結束。

市區重建局計劃於明年清拆位於荔枝角道／桂林街及醫局街十七幢建於五十年代的舊式樓宇，其中包括新亞書院桂林街校舍舊址。這裏曾經是一代國學大師錢穆、哲學家唐君毅居住、教學的地方，是一場中國文化運動的培育場所。這裏代表一個歷史時代的文化意義。眼看又要拆卸了，相信政府也不會有甚麼保留或紀念的安排。天星碼頭是這麼多香港人懷念的地方也要拆除，更何況這個已漸被香港人忘記的國學大師故居！

我有幸曾經追隨這場中國文化運動中的哲學大師牟宗三先生學習，對這個中國文化運動有較多認識，也對中國文化較有感情，相信在以後的歲月中，我也會致力傳講中國的文化精神。因此對桂林街新亞書院舊址的拆卸，始終感到很感慨。但我的感情又不及新亞書院早年的學生。華夏書院的創辦人列航飛先生便是最早期的新亞學

生，知道桂林街新亞書院舊址要被拆除，數次促我撰文講新亞精神，又贈我剛出版的黃祖植先生編著的《桂林街的新亞書院》新書，又多次囑咐人文哲學會辦課程、辦學院，繼承新亞精神。可見列先生對桂林街新亞書院精神一直懷有理想，他對新亞的感情比我輩等顯得更深更長。

有人說：人只對人有感情，人對死物是沒有感情的。但傳統的中國人是不會那樣說的。人與事物是能感通的，西哲只肯定人與人可互相感通，物則不能。中國人卻認為人心參與天地萬物的化育過程，直接感通於事物自身，人心直接及於萬物，人願護持萬物，認為萬物的存在都有價值。儒家講人不只愛自己，更愛護人心直接感通的萬物自身。這種愛護之情是人心的生生不息之德性，人若無此心，則我們現在世界萬物早已毀滅了。香港人愛天星碼頭，北京人愛四合院胡同，

昆明人愛金馬碧雞牌坊，列先生愛桂林街新亞書院，都是表示人的仁心和事物有所感通，人對事物有感情，人會覺得事物應當存在於宇宙之中。當然，愛是有差等的，人心當然是愛和自己有感通的事物，人當然不可愛自己全不認識的事物。但愛有差等正表示有愛，人先是對身邊事物有愛，然後範圍越來越大，愛及於萬物。所以人的仁心，不只是能愛人，也能愛物，仁心如能擴充，則可愛至全宇宙。如此則人的人格品德得到提升，表現出人格的最可貴處。

如果香港人、中國人能多愛惜我們自己的建築、自己的感情、自己的歷史、自己的文化，則香港人、中國人的人格也可得到提升，表現出我們人格的可貴。

中國哲學

試論誠德的淵源與在先秦時的發展——以《易傳》與《中庸》為主要論述

(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

我們都知道做人要誠實，但誠實的來源從何而來？

卻模糊不清。是以本文打算就儒家的誠德作一探究。在探究誠字的產生，可發現到甲骨文、金文中無此字，至西周時儒家的經典，如《詩經》、《尚書》等才陸續有誠字產生，但都不是作道德之意義講。

至戰國時誠字繁多，尤其在探討心性論的《孟子》、《荀子》書中，屢見不鮮，似乎可看出誠德的形成，與心性論的產生有莫大的關係。發展至《中庸》時，將誠德更進一步推展至形上的本體，為一切道德之源。而《中庸》形上的本體論似乎又與《易傳》的乾元天道思想有關，皆是人可以知天、法天、配天的。是以本文針對《易傳》與《中庸》的誠德作一研究與論述。

關鍵字

誠、形上本體、天道、人道、真實無妄

壹、問題意識

周敦頤的《通書》第一章〈誠上第一〉云：

誠者，聖人之本。「大哉乾元，萬物資始。」誠之源也。「乾道變化，各正性命」，斯誠立焉。純粹至善者也。故曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」元、亨，誠之通；利、貞，誠之復。大哉易也，性命之源乎！

[1]

此中「大哉乾元，萬物資始。」乃出於《周易》的〈乾象傳〉[2]。然此以「大哉乾元，萬物資始。」釋「誠之源」，是否此表示「乾元」為「誠」的本源？又「乾元」乃是萬物創生的開端，天道的起源；若「乾元」是「誠」的本源的話，那麼，天道的起源是否亦可以「誠」表示？又接下來所謂「乾道變化，各正性命」乃「斯誠立焉。」即指出天道不斷運行變化，使萬物各得其正軌，其本性與方向皆得

貞定，如此貞定，誠因此確立。與一開頭所謂的「誠者，聖人之本」相呼應，終是「大哉易也，性命之源乎！」表明了儒家天道性命相貫通的思想。在此，我們是否有發現到周敦頤的《通書》，似乎試圖由「誠」來達到天人相通的境界？由「誠」來恢復性命之根源？我們知道，在儒家經典中，惟《中庸》一書主要在闡釋「誠」的核心概念，其餘的經書對「誠」的敘述不多。在此，可看出周敦頤將《易傳》與《中庸》的概念融合為一，以表達天道與人道的根源。然而二者的核心概念如何能融合為一？是否《中庸》的「誠」與《易傳》的「乾元」思想相通？又《中庸》的「誠」與《易傳》的「誠」有無關係？又二者「誠」這抽象概念如何落實？亦即實踐功夫為何？

在宋儒承襲先秦的儒學中，我們似乎亦可發現到這些宋儒大家，幾乎都特別強調「誠」。似乎此「誠」可媲美孔子的「仁」、孟子的「義」，如前述周敦頤之外，尚有張載《張子正蒙》〈乾稱篇〉：

至誠，天性也；不息，天命也。人能至誠，則性盡而神可窮矣。不息，則命行而化可知矣。[3]

又其〈誠明篇〉亦云：

義命合一存乎理，仁智合一存乎聖，動靜合一存乎神，陰陽合一存乎道，性與天道合一存乎誠。[4]

二程所謂：

今雖知「可欲之謂善」，有諸己，便可言誠。誠便「合內外之道」。……天人無間。[5]

又：

至誠可以贊天地之化育，則可以與天地參，參贊之意，「先天而天弗違，後天而奉天時」之謂也。非為贊助。只一個誠，何助之有？[6]

集理學之大成的朱熹亦強調有：

敬是不放肆底意思，誠是不欺妄底意思。

或問：誠是體，仁是用否？曰：理一也，以其實有故為之誠，以其體言有仁義禮智之實，以其用言則有惻隱、羞惡、恭敬、是非之實，故曰五常百行非誠，非也，蓋無其實矣又安得有是名乎！[7]

又：

問：忠是人心實理，於事父母謂之孝，處朋友謂之信。……忠與誠皆是實理，一心之謂誠，盡心之謂忠。誠是心之本主，忠又誠之用處。[8]

知他們對誠的詮釋不亞於對仁對義的闡釋，且似乎亦以「誠」表示仁義的主體。何也宋儒這麼強調「誠」？「誠」是否已不是字面上的意思？然而這「誠」這一道德觀念究竟是怎麼產生的？又「誠」

的意涵演變如何？又如何實踐？這是本文所欲探究的，是以藉由《易傳》與《中庸》的「誠」為題，探究其實踐的本意。

貳、儒家「誠」德的形成

就「誠」字的源頭探究，在甲骨文、金文中，我們可以發現到一個事實就是：無此字。[9]在《甲骨文》、《金文》等字典，惟可以看到的是「成」字而已。且在《甲骨金文字典》釋義為：

一、殷先王大乙之專稱。《丙》三八：「翌乙曾出伐于五示上甲成大丁大甲且乙」《叔夷鐘》：「成唐（湯）」二、用牲法。《京》四三一零：「成犬敢从湄日亡永王」三、完成。《匜》：「牧牛辭誓成」四、成王，西周王名。亦為戰國時中山國王名。《獻鼎》：「唯成王大才（在）宗周商（賞）獻貝」五、成周，西周時的東都洛邑，與舊都鎬京即宗周相對。《何尊》：「（唯）王初（遷）（于）成周」六、通盛。以器受物。《弔家父匡》：「用成（盛）稻梁。」七、通誠。誠然、實在。《叔夷鐘》：「（肅肅）義政，齊左右母（毋）疾母（毋）已至于（世）曰武靈成（誠）。」[10]

知最後一項假借作「誠」解外，其餘與此無關；然雖作誠然、實在講，但亦非表德性的誠。然而個人另在《秦漢簡帛字典》中，發現則有收錄此「誠」字。然此誠字字形多寫為：（秦簡）、（漢帛書）、（居延）[11]、（漢馬王堆帛書——戰國縱橫家書）、（漢馬王堆帛書——系辭）、（漢馬王堆帛書——老子（乙））、（漢馬王堆帛書——神祇圖）等等。

[12] (見附圖) 由此字的發展來看，我們是否亦發現了一個事實，就是誠的產生是後來才有的，並非人類開天闢地之始，就有此字。且初由「成」字開始蘊釀，至秦漢時才大量有此「誠」字產生。這是否亦表示一個文化的發展是漸進的，由簡趨繁、具體向抽象，且由人們對自然的搏鬥到自組群體的互助、由現實生活所須邁向個人道德自覺？

據許卓雲先生〈一個整合過程的假設〉：

在新石器時代，人類定居生產，食糧有了固定的著落，人口的增殖加快，聚落的疆域也加快擴大。聚落與聚落之間，群體與群體之間，因為擴張，不能不有接觸。接觸頻繁，可隨之而有和平的交易，也會有暴力的衝突。資源、人口、技術與觀念都可在接觸之中，不斷的流轉于不同群體之間。不同群體之間的交流，長久以後，可以有相當的融合，以致呈現相似的文化面貌，也有相當的認同感，最後則融合為一個較大的新群體。這一過程在地理空間上與文化空間上，都可歸納為：接觸→衝突→交流→適應→整合的五個階段。[13]

知文化就在人們互動、衝突、交流中整合而來，而逐步發展的。另外，張豈之先生〈從炎黃時代到周秦文化〉一文亦云：

距今五千年左右的早期農耕，經過一千多年的積累經驗，到公元前12世紀末，有了發展，進入穩定的農耕時期。這個時候，在今陝西省的渭水流域，周人開始扮演歷史的主角。周原附屬於殷，從殷代中期遷入渭水流域，

控制了富饒的岐西地區以後，建立都邑，逐漸征服了周圍的戎族，建成了國家，這就是《尚書·酒誥》所說：文王肇國在西土，或《大盂鼎銘》謂：文王作邦。文王以後，武王滅殷，建立了宗法血緣為紐帶的周王國。……與農耕發展相對應，西周以禮樂人文文化載于史冊。周公為西周制禮作樂，不是傳說，而是歷史事實。……西周文獻常以德、孝並舉，有孝有德（《詩·大雅·卷阿》）則是當時的禮、樂靈魂。……在西周，敬德既有孝祖的意義，繼承先王、先公功業，也有保民的內容。由此產生了一系列道德範疇，如穆、恭、懿、哲等等，這些都和德、孝有密切的關係。這種德、孝並重的觀念，不但反映于國家制度，即所謂宗廟社稷之禮，也表現在社會意識等方面。[14]

據這些學者們說法，可知西周時已有道德意識的產生。然而他們的道德觀的起源又是如何？徐復觀先生對此則有精闢闡述，其云：

中國的人文精神，並非突然出現，而係經過長期孕育，尤其是經過了神權的精神解放而來的。……人類文化，都是從宗教開始，中國亦不例外。……從甲骨文中，可以看出殷人的精神生活，還未脫離原始狀態；他們的宗教，還是原始性地宗教。當時他們的行為，似乎是通過卜辭而完全決定於外在的神——一祖宗神、自然神、及上帝。周人的貢獻，便是在傳統的宗教生活中，注入了自覺的精神；把文化在器物方面的成就，提昇而為觀念方面的展開，以啟發中國道德地人文精神的建立。[15]

又：

周人革掉了殷人的命（政權），成為新地勝利者；但通過周初文獻所看出來的，並不像一般民族戰勝後的趾高氣揚的氣象，而是易傳所說的「憂患意識」。……在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在行為上所應負的責任。憂患正是由這種責任感來的要以己力突破困難而未突破時的心理狀態。所以憂患意識，乃人類精神開始直接為事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了人地自覺的表現。……在憂患意識躍動之下，人的信心的根據，漸由神而轉移向自己本身行為的謹慎與努力。這種謹慎與努力，在周初是表現在「敬」、「敬德」、「明德」等觀念裏面。尤其是一個「敬」字，實貫穿於周初人的一切生活之中。……周初所強調的敬的觀念，與宗教的虔敬，近似而實不同，……周初所強調的敬，是人的精神，由散漫而集中，並消解自己的官能欲望於自己所負的責任之前，凸顯出自己主體的積極性與理性作用。……周初所提出的敬的觀念，則是主動的，反省的，因而是內發的心理狀態。這正是自覺的心理狀態，與被動的警戒心理有很大的分別。……周人的哲學，可以用一個「敬」字作代表。……「敬德」是行為的認真，「明德」是行為的明智。……周人建立了一個由「敬」所貫注的「敬德」、「明德」的觀念世界，來照察、指導自己的行為，對自己的行為負責，這正是中國人文精神最早的出現。而此種人文精神，是以「敬」為其動力的，這便使其成為道德的性格。[16]

由此以知，我們人文道德的產生，最初與宗教信仰有密切的關係。從對躍在天，產生不可侵犯的警戒心。將自己完全投擲於人格神的天帝前，徹底皈依而呈現無我的意識。只是到周人時，則從對宗教全全信仰中，跳脫出一自覺覺醒的精神。尤其在周人打敗殷商後，更是如此。因此一憂患意識的覺省，而產生一自覺：原來吉凶成敗的關鍵，不在遙不可及的上帝，而是由自己的因果行為所決定的，是以進一步，有一「敬」的道德觀產生。凡事謹慎努力以自勉。此一觀念滋生，而凸顯出自身的主體性與責任感，是以在敬的道德自覺下，發現人們所作所為，必須對自己行為負責。如此，中國人文道德精神之覺醒。在此，我們要問的是：是否「誠」德亦在「恭敬」的道德觀下產生？據吳怡《中庸誠的哲學》云：

關於這個誠字的源頭，我們追溯到春秋時代以前，發現了一個值得注意的事實，就是現存春秋以前的最可靠的典籍中，非但沒有一個像中庸裏那種具有特殊色彩的誠字，甚之連當作助詞用的誠字也非常少見。[17]

如此說來，是否在春秋以前，人文道德的發展還未有「誠」德的產生？抑或是當時「誠」依附在「敬」的道德觀庇蔭下，尚沒有獨立發展出來？若進一步就春秋前儒家的經典來看，是否真如前述所云？

首先，《詩經》：個人查閱全書，發現惟〈大雅嵩高〉：「謝于誠歸」一句，有「誠」字。據鄭《箋》云：「謝于誠歸，誠歸於謝。」[18]據此解及上下文意推敲，此當助詞講。非作德性解的誠意。

就《書經》來看，發現只有〈大禹謨〉：「至誠感神，矧知有苗。」與〈太甲下〉：「鬼神無常享，享于克誠。」二句有誠[19]。然此二處乃出於後人所謂的《偽古文尚書》。據閻若璩等人考證此《偽古文尚書》是東晉梅賾所假託。所以此二誠字是否出於春秋以前，亦頗有問題。

而《易經》六十四卦的卦辭中亦沒有一個誠字，只有易傳〈十翼〉的〈乾文言〉有，所謂：

子曰：「龍德而正中者也，庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化」。

子曰：「君子進德修業，忠信所以進德也，修辭立其誠，所以居業也。」[20]

而此《十翼》是否在春秋以前？後人懷疑此易傳的誠字，乃漢儒的作品。[21]是以據此以證，尚存疑若干。

而《春秋經》中沒有誠字，春秋三傳裏只有《公羊傳》有兩個誠字，即：

勇士曰：「嘻！子誠仁人也。」（公羊宣公六年）

叔術覺焉，曰：「嘻，此誠爾國也。」（公羊昭公三十一年）[22]

而《公羊傳》乃是春秋以後的作品，所以此二誠字亦非在春秋以前的經典中。

據三禮而言，可發現到《周禮》與《儀禮》中沒有誠字，獨獨《禮記》有誠字，但我們知道，此乃孔子後學所記，漢儒所編，亦非春秋前有。所以依此是否可證實春秋以前，誠德應是尚未發展的？吳怡先生對此，亦云：

今天我們研究春秋以前的思想，最可靠的，當然是儒家的這幾部經典，而且也是流傳至今，唯一的資料。但從這幾部經典中，我們卻找不到一個和中庸之誠相似的誠字，可見春秋以前這個誠字並未通用。[23]

若是如此，至戰國時，誠是如何呢？若以戰國初期的子書——《論語》來看「誠」，發現到獨此二篇有誠，即：

愛之欲其生，惡之欲其死，既欲其生，又欲其死，是惑也。誠不以富，亦祇以異。〈顏淵篇〉

善人爲邦百年，亦可以勝殘去殺矣。誠哉是言也。〈子路篇〉[24]

然此二誠字據朱熹注解，可知當助詞講，並非德性之名詞。[25]

據《老子》一書，可發現到只有一個當助詞用的誠字，即：

古之所謂『曲則全』者，豈虛言哉，誠全而歸之。（第二十二章）[26]

而在《墨子》書中雖然提到儒家許多德行，但都沒有作德行之誠。[27]

然在《韓非子》書中，則有不少的誠字，如：

是故誠有功，則雖疏必賞；誠有過，則雖近愛必誅。〈主道〉

爲人主者，誠明於臣之所言，則別賢不肖如黑白矣。〈說疑〉

孔子墨子，俱道堯舜，而取舍不同，皆自謂真堯舜，堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎！〈顯學〉

惟最後一則「誠」是作真實解[28]。但據上下文文義看，此誠僅是用來形容真儒或真墨，和心性自反的道德——誠，仍截然有別。但由此書看來，可知誠字到戰國末期是非常通行，這一事實是不可抹煞的。然除上述外，另外的子書如：《孟子》、《荀子》與《莊子》又是如何？個人就《孟子》一書查閱，可發現到其中共有二十一個誠字，其中十個誠字當作助詞用[29]，另外，這十一個誠字則具有特殊意義，即：

萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。〈盡心上〉

彼以愛兄之道來，故誠信而喜之，奚僞焉？〈萬章章句〉

然友反命。世子曰：「然，是誠在我。」〈滕文公篇〉

以力服人者，非心服，力不贍也；以德服人者，中心悅而誠服也。〈公孫丑下〉

居下位而不獲於上，民不可得而治也。獲於上有道，不信於友，弗獲於上矣，信於友有道，事親弗悅，弗信於友矣，悅親有道，反身不誠，不悅於親矣，誠身有道，不明乎善，不誠其道矣，是故誠者，天之道也，思誠者，人之道也，至誠而不動者，未之有也，不誠，未有能動者也。〈離婁篇〉

尤其後者，似乎與《中庸》的第二十章相似，《中庸》第二十章云：

在下位，不獲乎上，民不可得而治矣，獲乎上有道，不信乎朋友，不獲乎上矣，信乎朋友有道，不順乎親，不信乎朋友矣，順乎親有道，反諸身不誠，不順乎親矣，誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣，誠者，天之道，誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人矣，誠之者，擇善而固執之者也。[30]

二者句法、意思皆很相似，因此，這兒出現一個頗令人深思的問題，就是：為何在心性自反的論述下，二者頗類似？若再就《荀子》書中查閱，亦可發現到有七十個誠字，其中四十個作動詞用外，其餘的和《中庸》的「誠」意思亦很相似[31]，尤其在《荀子》〈不苟篇〉則有誠之專論，其云：

君子養心莫善於誠，致誠則無他事矣，唯仁之爲守，唯義之爲行。誠心守

反己而不窮，循古而不摩，大人之誠。〈徐無鬼〉

仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣！變

修胸中之誠，以應天地之情而勿撓。〈徐無鬼〉

化代興謂之天德。天不言而人推高焉；地不言而人推厚焉；四時不言而百

唯仁義之行，唯且無誠。〈徐無鬼〉

姓期焉，夫此有常以至其誠者也。君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒

真者，精誠之至也，不精不誠不能動人。〈漁父〉[33]

而威，夫此順命以慎其獨者也。善之爲道者，不誠則不獨，不獨則不形，

然此皆是在〈雜篇〉中。我們知到《莊子》一書，惟內篇是莊子所作外，其他〈外篇〉、〈雜篇〉爲後人所爲[34]。而〈內篇〉中，獨〈德充符〉：「忘其所不忘，此謂誠忘。」這句有「誠」字，然據上下文意推敲，知此誠字作助詞解。所以想必《莊子》書中的誠德發展應頗晚，絕不是在戰國初期。且觀此誠似乎已發展到是一種精神之內聚，純化而成的一種至真境界。又此誠和仁義的關係，是採取逆轉方式，由超越仁義而後見精誠。則與《孟子》、《荀子》的誠，有所不同；《孟子》等誠是由仁義行；《荀子》的誠，則是去行仁義，但都離不了仁義之行。而此《莊子》則是超越仁義見精誠。

不形則雖作於心，見於色，出於言，民猶若未從也。雖從必疑。天地爲大

矣，不誠則不能化萬物。聖人爲知矣，不誠則不能化萬民，父子爲親矣，

不誠則疏，君上爲尊矣，不誠則卑，夫誠者，君子之所守，而政事之本也。[32]

另外，《禮記》〈大學〉有七個誠字，而這七個誠字，據吳怡先生研究，皆只有一個意思，即「誠意」[35]。此誠意前接格物、致知、後接正心、修身，屬於修行的路。然此誠已落在意上，和道德之修養有關，但與另一〈中庸〉的誠，論述到天道、天性似乎仍有一段距離。

此則可發現到其視「誠」乃修養功夫之首要。有誠乃仁義道德能守，不誠則無物也。又此誠亦深具有「慎獨」之意義在。是否在此誠德已有所發展？而道家的《莊子》一書，亦可發現到其中共有十六個誠字，除了八個作助詞外，其餘的和《中庸》的誠亦頗相似。如：

《禮記》其他各篇，除〈中庸〉、〈大學〉

外，共有十五個誠字。如：

使人不由其誠，教人不盡其材，其施之也悖，其求之也拂。〈學記第十八篇〉

窮本不知變，樂之情也。著誠去偽，禮之經也。〈樂記第十九篇〉[36]

大抵此誠字意思落在誠信上，和荀子的端誠、誠信相同。

由此等經典的探究，我們似乎可約略得到以下的結論，就是：

一、春秋以前，誠字只有幾個，且似乎作助詞用，尙未作德性之解。

二、在戰國時期的子書中，方見誠字之多，且集中在《孟子》、《荀子》、《莊子》等三書，以及《禮記》中。且這些「誠」似乎與心性的修養有關，所以此誠字產生的背景，是否在心性問題成熟後，方有的？這一點頗值吾們深究。

三、由《易傳》、《孟子》、《莊子》、《荀子》，及《禮記》的〈大學篇〉等等看「誠」，可發現到這些「誠」不是落實在意上，便是凝聚在心中，為一道德修養的實踐境界。然而此誠似乎與《中庸》的誠不太一樣。在《中庸》的誠似乎以誠作形上之主體，不再是僅僅論道德修養的意識而已。如：

誠者，天之道；誠之者，人之道也。誠者不

勉而中，不思而得；從容中道，聖人也；誠之者，擇善而固執之者也。〈中庸第二十章〉

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。〈中庸第二十一章〉

誠者，自成也。而道，自道也。誠者，物之終始；不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者，非自成己而已也，所以成物也。〈中庸第二十五章〉

以見中庸的誠不僅落實，且有向上提昇，為形上之主體意義。是否在此「誠」的發展已至道德之上，心性之源、形上的本體論？

在此，頗值吾們深思一個問題是：誠德形成似乎與心性修養有關。不然，何以在論心性方面等子書中，如《孟子》、《荀子》等，多方提及誠之為德？是否在心性論成熟後，方有此一誠德產生？還有，繼《孟子》、《荀子》之後，《禮記》的〈中庸〉所論的誠，似乎已超越至天道、天理，為形上之主體！究此誠是否已發展到為人心性之源？若是，那人性是什麼？據儒家——孟子所主張是「人性向善」，亦及人性有向善的潛能，然而此向善的人性由何而來？據傅佩榮先生研究，指出：

天是儒家人性論的起點與終點。就起點來說，〈中庸〉所云的「天命之謂性」（一章），作了明白的肯定。就終點來說，則值得進一步申論即所謂儒家人性論的「最高理想」——天人合德論。[37]

若是，儒家所論人性之源，是否可溯及於天？由對天之敬與畏，產生一超自然界之理，而下貫至人性之理，如〈中庸〉的「天命之謂性」。如此「性」操之在我，如孟子所云：

萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。〈盡心上〉

而誠與天理得一連貫。然而為何在《論語》中，天道與心性論，孔子沒有深論，至後來的《孟子》、《荀子》與《易傳》、《中庸》才大加發揮？而此誠德——一種心性自反的精神修養，卻不見於《論語》？是否因為春秋以前對於心性問題的見解還沒有成熟。雖他們曾提到性字，如：

豈弟君子，俾爾彌爾性，似先公曾矣。《詩經》
〈大雅·卷阿〉

節性，惟日其邁。《尚書》〈周書·召誥〉

故天棄我，不有康食，不虞天性，不迪率典。」
《尚書》〈商書·西伯既戡黎〉

據傅斯年先生云：

召誥所謂「節性」，按之呂覽，本是「節生」；大雅所謂「彌爾性」，按之金文，乃是「彌厥生」，皆與性論無涉。[38]

以知這些經書裏的性字，未曾觸及心性的根本問題。他們所談到的是向外的信字，與敬字，尚

沒有一個內反於心性的誠字。如此說來這個誠字，可以肯定應是隨著心性問題的成熟，而逐漸發展的。迨至《孟子》、《荀子》等論心性問題，如火如荼的展開時，誠德亦逐漸形成與彰顯。

參、《易傳》誠德的意涵

就《易經》〈文言〉：「閑邪存其誠」、「修辭立其誠」二者，可看出此誠已是一種精神的修養，尤其像「庸言之信，庸行之謹」，和《中庸》的「庸德之行，庸言之謹。」意思相似。所以是否《易》的誠與《中庸》的誠有著密切關係？常言道，「易與中庸相表裏」。究竟《易經》與《中庸》有何關係？在此就《易經》之誠作一探究與論述。

一、誠之意——真實盡己

此「閑邪存其誠」與「修辭立其誠」二句，乃出自《易》〈文言〉釋〈乾卦〉爻辭而來；一是釋〈九二爻〉與〈九三爻〉，原文如下：

九二曰：「見龍在田，利見大人」。何謂也？子曰：「龍德而正中者也。庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化。《易》曰：『見龍在田，利見大人。』君德也。」

九三曰：「君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎」。何謂也？子曰：「君子進德修業。忠信，所以進德也。修辭立其誠，所以居業也。知至至之，可與幾也。知終終之，可與存義也。是故居上位而不驕，在下位而不憂。故乾乾因

其時而惕，雖危無咎矣。」[39]

《朱子本義》云：

正中，不潛而未躍之時也。常言亦信，常行亦謹，盛德之至也。閑邪存其誠，無斁亦保之意。言君德也者，釋大人之爲九二也。[40]

知君德在平常言之德；言必信，行必果。通情達理，謹言慎行。此默默行仁道之學養，乃真君子的中正之道。是以存心忠誠，以離邪僞。

另外，王船山《易內傳》亦云：

正中，謂正位乎中也。以貞悔言之，二五爲上下卦之中。以三才之位言之，二出地上，五在天下，天地之間，大化之所流行，亦中也。乾無當位不當位，天化無所不行。凡位皆其位也，中斯正矣，故曰正中。庸也者，用也，日用之言行也。在田，卑邇之事，因人情，達物理，以制言行，出乎身，加乎民，必信必謹，以通志而成務也。剛健以閑邪，執中以存誠，閑邪則誠可存，抑存誠於中，而邪固不得干也。程子以克己復禮爲乾道，此之謂也。履中而在下，故曰不伐。以陽爻居陰位，變民物濁柔之質，反其天性，故曰化。凡此皆守約施博之道。德成於己，而達物之情，君天下之德，於此立焉。及其升乎五位，亦推此而行之爾，以爲天下之所利見，而高明廣大之至德，不越乎中庸精微之實學，亦於此見矣。[41]

知此等釋〈九二爻辭〉在表明行事有成以立德爲先；九二之位，既已出潛，又未到躍，必先涵養正中之德。此德乃是出言有信，行爲踐履爲謹，存心忠誠，無邪僞之思，並默默行善，外柔內剛，使德行廣被，感化他物，此則在田出潛之象，亦正是大有爲之德行。然觀這些學者注解，似乎並未專對「誠」作解釋，我們僅就上下文意推敲，知誠乃與忠連貫解釋，賦與一真實盡己之意。[42]

觀〈九三爻辭〉的〈文言〉，王弼注是：

處一體之極，是至也；居一卦之盡，是終也。處事之至而不犯咎，知至者也，故可與成務矣。處終而能全其終，知終者也。夫進物之速者，義不若利；存物之終者，利不及義。故「靡不有初，鮮克有終。」夫可與存義者，其唯知終者乎！[43]

凡事保持中道行之，知至知極，但不做至極，總予他人留退路想。當然求速求效率，以利掛帥最能鼓舞人心，達其成效；但就長遠來看，利不及義，有道義爲本，方能長久。

《朱子本義》解：

忠信，主於心者，無一念不誠也。修辭，見於事者，無一言之不實也。雖有忠信之心，然非修辭立誠，則無以居之。知至至之，進德之事。知終終之，居業之事。所以終日乾乾而夕猶惕若者，以此故也。可上可下，不驕不憂，所謂無咎也。[44]

知君子欲進德修業，惟有忠信。此忠信就是無一念不誠也。說到做到，表裏一致，言行相符；然又以說話信實、懇摯，為開展功業之起步。知道可達，即努力達到；知道可貫徹至終，就力行於成。所以君子終日自強不息，戒慎謹惕，驕傲不得，亦消極不得，無論居上位或下位者，終是努力不懈，惕厲不斷，如此雖危亦安，自然無禍患。

由上述對《易》誠的分析闡釋，可發現到此誠乃強調一道德意識，即真實、信實，對人不欺、對己無妄之意。與忠相表裏，所謂忠誠一詞相連，以表示認真盡己之意。

若專對誠字解釋，如何作解？據朱熹云：

誠，實理也，亦誠慤也。由漢以來，專以誠慤言誠，至程子乃以實理言。後學皆棄誠慤之說不觀。中庸亦有言理為誠處，亦有言誠慤為誠處。[45]

知此誠乃信守的態度，包涵有實理之意。然朱熹在《中庸》論誠，所謂「誠者，天之道也」；朱注為：「誠者，真實無妄之謂。」[46]此真實無妄是否就是實理？又此誠是否可等同於《易》的真實盡己？然究竟真實無妄指何？據錢穆先生對此一探究，云：

當知天體乃真實有此天體，群星真實有此群星，太陽真實有此太陽，地球真實有此地球，凡此皆真實不妄。循此以往，風雲雨露，乃真實有此風雲雨露；山海水陸，乃真實有此山海水陸；魚蟲鳥獸，真實有此魚蟲鳥獸；

人類男女死生，亦真實有此男女死生。更循此以往，喜怒哀樂，亦真實有此喜怒哀樂；飢寒溫飽，亦真實有此飢寒溫飽，凡此皆各各真實，不虛不妄，中國古人則認為天道，故曰：「誠者，天之道」。[47]

然黃少甫先生對此亦云：

由朱子語知誠既為真實無妄，夫物之最真實無妄者，必其本來面目，無執著、無成見、無虛偽、無矯飾。自物之本身言之，即未經變化之至純之本質；自「我」言之，不可透過任何思想、任何意識。有思想、有意識，即為存於我念之物，而非其原來面目矣。誠之為狀既如是，故以「本體」一辭以名之。[48]

知真實無妄就是現其本來面目。亦即還原本體所在，抑或是天道之本現。然在此，我們要問的是：是否在天道上，《易傳》與《中庸》相關連？又《中庸》把「誠」提昇為天之道，而在儒家等論著中，在天道方面，闡發最具體的，首推《易傳》，如此，《中庸》之誠，是否與《易》之天道有關？是以在誠的論述上，二者極為相近？

我們知道，《易傳》關於天道的論述有：

範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜而知，故神無方而易無體。〈繫辭傳上〉第四章。

乾以易知，坤以簡能，易則易知，簡則易從，

易知則有親，易從則有功，有親則可久，有功則可大；可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡而天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣。〈繫辭傳上〉第一章。

知乾坤表天地之道，雖其高深莫測，但其運行之跡卻是神而不秘，易知易從的；所謂：

神也者，妙萬物而為言者也。〈說卦傳〉第六章。

知變化之道，其知神之所為乎！〈繫辭傳上〉第九章。

神而明之，存乎其人。〈繫辭傳上〉第十二章。

知幾其神乎！〈繫辭傳下〉第五章。

精義入神，以致用也。〈繫辭傳下〉第五章。

以見人是可以明神、知神與入神的。天道之所以神，乃在於其能妙萬物，是以天道不離萬物，所以有其微妙的軌跡可尋，亦即其所謂的「幾」——「動之微也」，但亦表示人是可以從它的作用上，窺測天行的。據此一分析，儒家的天道應是具有一「神而不秘」的特色。又《易》〈繫辭傳〉亦云：

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。〈繫辭傳上〉第五章。

天地之大德曰生。〈繫辭傳下〉第一章。

生生之謂易。〈繫辭傳上〉第五章。

剛柔相摩，八卦相盪，鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女，乾知大始，坤作成物。〈繫辭傳上〉第一章。

知萬物化生，由陰陽相感相生而來。然天道賦與萬物生生之理，而任物自化。所以在此一天道是否亦具有生生不息的特色？又此一天道自有其理則，有它的法象，人是可以憑這些理則、法象，窺測天行，與天合一？所以在此一理念看，《易傳》與《中庸》的天道觀是相通的，亦天道、天命非外在一種天的道理或命令，而是宇宙的生機，而此生機與人性相連，所以《中庸》有云：「天命之謂性。」然而《中庸》所論天道，雖具有此二特色，但與《易傳》的天道相同乎？據徐復觀先生對此二者比較，發現：

易傳的作者，導入陰陽的觀念而加以發展，這對卦爻的解釋，是一大進步；

對宇宙的說明，也是一大進步。但陰陽的觀念，極其究，它是一個物質性的概念。一陰一陽的變化，和《中庸》上魚躍鸞飛，淵渟嶽峙而感到這是天道的流行時，這是對於自然現象所作的價值肯定，在這種肯定中，固然人的精神可以與自然發生相通相感的情感，乃至於心靈的啟發，但人並不由此而受到自然現象的規定。陰陽的變化，是物質性的變化，由這種變化以作天命的具體說明，在這種變化中來建立道德的根據，即是在物質變化中來建立道德的根據，也即是人的道德根源，係由這種物質性

的變化所規定。[49]以知《中庸》的天道與《易傳》的天道仍有不同，雖二者皆具有生生不息、玄妙可循的生機特色，但《中庸》把天道歸於人生的道德實踐而論，且由誠以包括，所以「誠者，天之道」以互應「誠明之謂性」這一說。是以《中庸》的天道與性命相通，而天道即是至誠之道；而《易傳》不然，其天道乃是一陰一陽變化而來，只是順此變化是善，稟受此變化是性，而此性有其物質之性，受陰陽的限定。如此說來，是否與告子所謂的「生之謂性」[50]相似？亦如荀子的「生之所以然者，

謂之性也」之說相似？[51]若是，則此《易傳》的性是指陰陽所生，無所謂道德的意義。

由此以知，《中庸》的誠不僅指為人處事的道德表現，亦提昇為天道的歸屬，人性的理則，亦復是天命落實於人性的淵源。

(待續)

科學與哲學

爲什麼必須開拓潛意識領域

(二之一)

撰文：姚大同

我們常常把人分爲靈、魂、體三個部分。體就是身體，是屬於生理的層次；它接觸外界物質事物，產生了各種較為直接的感覺和意識。它是屬於最爲淺顯的層次。雖然今天科學得到了迅速的發展，但它的邏輯意識仍然是屬於這一較爲淺顯的層次；儘管現代的邏輯思維變得越來越抽象，普通人也已經難以適應。

這是因爲它主要是建立於死物質物件的認識，涉及了外在感知覺的現象意識；反映了物件比較低級的自然特性。這樣的意識活動羈絆於外在知

覺的範疇——或圖像思維的形式上，卻無法涉及到人的行爲構成的內在感覺和情感的活動；所以無法涉及到人的更加深層的心理根基，也無法涉及到它自身具備的無限的自然根基。

魂就是精神；屬於心理層次，包括接觸精神界的事物和資訊；它涉及到較爲深奧的潛意識領域。我們內在特殊而具體的經驗事件的形成離不開我們的行爲背景；它不但受到了我們潛意識情感因素的支配，也是我們與外部世界交往的過程中無數的自然資訊反射於我們經驗世界的東西。它反映了我

們的主觀意識與客觀存在的矛盾，也反映了外在不可測度、不可窮盡的自然能力與我們自然思維過程產生的矛盾。我們知道，中國儒家的自然啓示就是建立於這種隱藏的、特殊的經驗事件背景的基礎上。由於它包含了超我的成分，表達了通常的認識途徑無法接近的隱蔽事物的展示。

按理來說，靈是我們心理最深處的部分，反映了它與神或神靈的交通。

神或上帝的自身代表了無限的自然世界，也是超越我們智慧的，不可言說的，隱蔽的存在；無疑具有著潛意識的特性。不過歷史上的宗教生活常常以超我的形象出現，針對那時的宗教團體較為普遍的精神現象進行了批判，又以至高者的名義傳達了上帝的旨意；從而與歷史的言詞痕跡聯繫了起來，這又具有著前意識的特性。按照精神分析法的解釋：這是更多的帶有意識特性的經驗素材。

聖經講到了上帝從空虛混沌的黑暗裏創造了天地，也使地球有早晨和中午的光照，以及晚上黑夜的區別；還創造了植物、昆蟲、牲畜和野獸等各類生命；最後又以上帝的形象和樣式創造了人。到了第七天就歇了他創造的工作，安息了。以後就按照宇宙星辰早已規定的空間軌跡不斷地運轉；按照我們中國人的說法，他的工作就是顯示於外在不斷的陰陽迴圈運轉，這種四時有序的變化與我們的生命產生了關係。自然存在不但展示了迴圈規律性的東西使我們認識到他的存在，而且還始終顯示出了持久的、慈愛的、永恆的精神品格影響著我們內在的人格；並且緊密地聯繫在一起。歷史的宗教命令告訴我們：應該敬畏上帝並愛人如己；這樣的道德命令始終連接著我們心中很小，又是埋藏裏面最深的一塊神聖領地。說它很小，是因為人的潛意識裏

有著具體和牢固的本我，以及由此產生的自我意識；只要我們迷戀於世上各種有限理性的催眠曲，它們都會幹擾，甚至壓抑著超我的神聖光輝。這正象聖經（《羅馬書》）所說：我所願意的，我並不為；我所恨惡的，或所知道自私的，我倒去做；立志為善由得我，只是行出來的由不得我；因為本我，或肉體的情欲本無良善。而沒有超我抑制的自我意識，只是為了緩和本我與外界的矛盾進行了適當的外包裝而已。

因此只有超我才與悠久的傳統文化的精神緊密地聯繫在一起；包含了自然的必然之理，構成了我們生存的基礎和歷史遺留的精神食糧；所以它才能真正調節與外部世界的關係，保持著更加廣泛和密切的連接，從而與宇宙中閃爍的永久的星星之光共存。

拿今天的自然學科而言，我們心馳外物的分別意識無疑具有著脫離經驗世界而獨立存在的性質；不過這樣的先驗邏輯反映外在個別物件的連續性或中斷性，也只是涉及了我們狹隘和主觀的經驗範疇。外在的物理現象或其他自然特性總是要比它廣泛得多，持久的多。這樣按照我們人的意志運行的分別意識越發展，價值觀念越豐富；那麼自然狀態被破壞的程度必然越演越烈。因為現在的經驗行為更多地被表像的邏輯所支配；它掩蓋了不以人的意志為轉移的潛意識的情感和經驗世界的奧秘，也掩蓋了有限個別的現象與更廣泛的、或無限的、不可窮盡的自然源泉的關係。這是一種不斷化整為零的無限分割的科學分析，支離破碎的意識碎片必然也失去了返樸歸真的途徑。現在的經驗行為主要是被表像的邏輯，或支離破碎的意識碎片，以及隨著知覺素材的裂隙被由此萌生的本我欲望所充填；實際上這一切構成了今天的自然異化狀態。同時過去

的神聖觀念或超我卻深深地被隱藏了起來，現在我們知道它已經喪失了僅僅與前科學知識系統的結合而形成的以往社會心理基礎。這是近代科學發展之後造成的後果。

在這樣的基礎上，只能產生一種表像的，滿足人們欲望的外在客體化的普遍意識，並且它總是掩蓋了潛意識領域截然不同的、或毫不相同的特點和特性；卻無視了個別實在與外在終極世界總是存在著真實獨特的、或不可置換、不可取代和不可逆轉的潛意識聯繫。

如果我們重新反省科學分析的方法，它雖然強調了對於外部自然物件的現象認識，同時又以邏輯形式最大可能地排除了人類自身的感覺情感等心理因素對於認識的幹擾。殊不知這類認識途徑在抽去了意識背後更重要的心理因素之後，它使得人類只是取得了表像意義上的最大成功——獲得了過去神話中諸神般的能力或奇跡。同時我們認識只是停留於這一階段，放棄運用啓示知識對於潛意識領域的進一步追溯和認識；那麼我們也就等於放棄了對於萬事萬物本質意義上的認識——看不到生命在過去漫長的旅途中依靠的是什麼，之所以存在的是什麼原因，以及與萬事萬物的關係。我們往往只是看重於我們的欲望和眼前的需求，或生活中反映一些表像的優劣勝負的競爭因素，也看重反映這些意識成果涉及到社會等級的尊卑關係和功利歸屬等；卻看不到如今的意識索取與大自然允許之間的真正分界線。殊不知在這些表像的背後還隱藏了更深刻的奇妙莫名者的作為；如果我們不能追溯到這一更深層次的自然原因（某種意義上說這已經涉及到了彼岸世界的知識），那麼答案永遠只是虛幻或表像的。神或神靈的工作總是超越我們而存在；他的微妙能力是科學沒有解釋原因的終極原因。而現

在這一原因或因素只能被隱藏於潛意識領域。

現代科學的分析方法把邏輯背後的情感和欲望等心理因素，看成是無關緊要的，或莫名其妙的，甚至是文不對題的東西排斥於現代知識領域之後；殊不知這樣做也等於放棄了對於我們潛意識精神過程的進一步瞭解。而我們的潛意識領域常常是處於混沌的、莫名其妙的狀態；它不但聯繫著我們的意識還處於非常朦朧不清的時候產生的感覺和情感，還連接著世界上無數的因果鏈條的自然資訊反射於我們潛意識經驗世界的東西；這些都是超越我們一般的理性意識的答案。正是由這樣的潛意識的能量衝動構成了我們的行為，也帶動了我們意識的綿延寬度。

首先今天這樣的意識成果必然導致了社會支離破碎的、常常是各自為政的狀況；以及自然科學與社會科學的思想體系始終處於二元分裂化的鴻溝。這是因為這些意識並沒有形成它自身較為完整的精神結構序列，而低級的意識也不能夠整合其他更高的意識成果的序列；相反它總是回避了更為基本的自然狀態和人的心理本性，從而阻止它成為更為完整的精神結構序列。通過物質事物導致了非物質事物的認識，這形成了一種自然的異化狀態；完全背離了歷史的前科學知識系統始終堅持的從神到物到人的認識。當然這樣的求知精神也割裂了與過去信仰和仁愛精神的關係，疏遠了人類具有幾千年文明歷史的精神文化和知識成果。而過去的神聖觀念也必然隨之越來越衰竭；在一些人短視的目光下，必然會無限地抬高和誇大現代意識的成果，並且把它看成是人類一切知識的典範和基石；把這些世俗的知識神聖化，把世俗的政客也神聖化……於是人本性中含攝的魔鬼源頭就壓倒了上帝的精神起源。

確實聖經不同於我們中國的自然啓示，當時它一般都回避了對於已經發生的世俗事件背後原因的追溯。相反，它更加強調了對於上帝的敬畏和忠心；認為這樣神靈必定會洞察秋毫，顯示出他的大能和愛，賞賜給患難之中的人們意外的平安和喜樂。

不過我們應該看到：顯示於這種宗教團契精神的時代，主要還處於前科學的知識系統從神到物到人的認識；反映出當時人們的生活和大自然也始終保持著較為和睦的聯繫。並且那時後大自然的能力與人們的工作似乎有著更加直接、更加密切的聯繫，而人們大同小異的工作和生活方式也顯示出了心理缺憾更多的共性和有序性的情況下；這樣人們的心理意識或特性也就更容易被當時的傳道人所掌握。所以那時的前科學知識系統必然連接著人們更加純樸的情感和經驗生活，當時能夠包羅更多社會現象的象徵言詞，其涵蓋面也極為廣泛和深刻；這也組成了相沿成習的社會傳統觀念和人們普遍遵守的行為準則。這說明瞭外在客體化的普遍意識侵襲潛意識的經驗世界還處於非常有限的階段，而此岸知識與彼岸知識系統也處於非常曖昧不清階段的時候；以經驗性為主的，在今天看來似乎還是不太精確定位的言詞組成的知識系統最終必然連接著社會當時的神聖觀念，並且這樣的觀念還常常佔據著社會的統治地位。於是我們看到，依靠這樣的觀念對於規範當時人們的社會行為（這包括了規範當時社會的各個階層），抑制和防範理性的自我毀滅性傾向，無疑是具有著不可估量的意義。這也是當時世界上許多文明的文化知識系統具有著一種不約而同的，或殊途同歸的傾向。遺憾的是，這樣的時代已經一去不復返了。

首先我們看到，以往的宗教啓示由於不能直接

地滲透到今天支離破碎的意識領域，反而被排斥於今天幾乎所有的知識領域之外。這樣隨著科學意識的發展，導致了今天世俗化的傾向勢不可擋，潛意識派生物必然無限地氾濫，充填著今天意識與存在之間的巨大隔閡；這必然就被聖經所說的那些龍形獸性的怪物所利用……這也使得今天的人類世界受到自我毀滅性的威脅比以往任何時代更為嚴重。不是人們說神靈是無所不在，無所不能；那麼為什麼今天就喪失了以往的功能呢？

為此，我們必須瞭解前科學知識與今天科學知識的不同功能和特性，以及前者在歷史上所處的地位。還有，我們今天聽到了過去宗教啓示中的道德命令，雖然在心靈中還企圖不斷地激蕩起神聖的火花；為什麼最後功效卻與古人大不一樣呢？在這裏我們還必須認識言詞這一工具的特性。當然運用言詞只是為了通過這一中介使我們瞭解各種自然物件，加深人們之間的溝通。然而，歷史的言詞痕跡只是我們本不固定心理的固定表達形式；而我們的心理狀況卻是隨著時代知識結構的變化而改變。尤其是今天科學知識迅速發展，自然存在的範型也在隨之不斷改變的情況下。歷史言詞的痕跡雖然聯繫著我們的心理，然而隨著心理傾向和自然狀態的不斷改變；言詞知覺的殘跡在如此遠離自然物件的情況下，可能已經不再保留這些物件的任何特性。無視了這一狀況，就會造成了今天形形色色的教條主義。這也反映了歷史言詞的痕跡與今天我們心理意識之間的矛盾或隔閡。

當然我們不否認宗教的真理；它是最初的，又是最終的；一朝揭示出來，就有它不改變的永恆內核。不過，這仍然是有限的人格化上帝的表述，並不能代表今天潛意識神靈的真正工作和特性。例如今天人們的經驗生活的道路已經變得更加複雜、多

變、不穩定、又各不相同；這是我們屈從于今天自然異化狀態的情況下必然出現的更具差異性、無序性的方面。一方面，這仍然確實是來自于今天的自然原因，背後始終連接著奇妙莫名者的工作，以及由此形成了相應的自然存在和社會關係——即神靈的工作仍然沒有改變；只是現在要反映出它的途徑有了變化而已。另一方面，在今天這樣的自然原因和社會關係卻始終超越著我們通常的理性意識，要主動地反映出這樣的心理狀況也變得更為艱難；因為這是在自然的異化狀態下產生的難尋難測的心理缺憾。現在意識與存在之間的潛意識隔閡，以及由此產生的派生物已經疏遠了我們過去與自然存在的關係；而這樣的矛盾和衝突往往隱藏於我們的潛意識領域。這又顯示出了原有的前意識啓示由於不能直接地滲透到現代的知識領域，這必然導致了今天潛意識隱藏的經驗材料由於時代的改變而發生的矛盾和衝突；因而它們始終處於一種中斷的、支離破碎的，或者說由於缺乏啓示直接滲透，成爲了更爲孤立的經驗材料。

這超越了我們的理性意識，或者說是我們通常的知識無法涉及到的問題；這才需要用啓示來揭示它。因爲它不是我們的直觀知覺意識可以表達的圖像思維形式；而是涉及了更爲微妙、或隱蔽的自然原因，也是一種不可見的資訊中介。其實人的行爲或心理就是意識與潛意識，自然與社會學科的矛盾交叉點，也是有限與無限存在的矛盾交叉點。從中普遍傳遞的也是更爲複雜的、有限生命的生理或心理的資訊；雖然有著在於使人們去掉不確定性的認識功能，同時它的象徵意義和不斷變化性又始終有著不可知的方面。當然，而是涉及到了更爲細微、隱蔽的自然原因，是一種看不見、摸不到的，無形無相的資訊中介。只有神靈的工作可以滲透它，我們生命的生長奧秘也與它有著不解之緣。

事實又證明，只要啓示系統不能滲透到現在知覺意識的背後，源源不斷地產生出新的意識材料，主動地補充或充填我們今天心理的知覺材料的裂隙，或者是我們在自然思維過程中必然被漏掉、或被忽略的部分；那麼反過來啓示本身必然會被今天世俗化的潮流所壓抑，被由此產生的狂妄理性主義思潮所左右。這樣超我也失去了調節自我的真正功能。

我們知道只有我們的個性或人格，我們潛意識的經驗世界才能被神靈所滲透，因爲這一切才具有著獨特的、不可置換和不可比較的差異性；它們與外在不可測度、不可控制的源頭始終連接在一起，才具備了自然世界的真正特性和品格。正是我們的人格和經驗世界與奇妙莫名者的工作始終聯繫在一起；從而我們才能承受或領悟到這位造物主和其旨意，並顯示於精神人格方面的東西。當然這一切都超越了外在客體化的普遍意識，在這情況下我們才不得不運用特殊的啓示知識揭示它。

看來聖經的作者在當時已經覺察到了聖經啓示的有限性，與類似中國的自然啓示不同的特性方面，以及它們之間相輔相成的關係；這就是新的有關神靈啓示的形式告訴我們，或者使我們明白現在和將來的事情。就拿中國的自然啓示而言，主要是用來開拓潛意識領域，針對著我們特殊的、隱藏的、幾乎是始終綿延不斷、變動不居的心理矛盾和衝突；以及它與潛意識神靈的密切聯繫。在今天，這也是關係到隨著自然異化狀況變得越來越嚴重的情況下不得不引起人們重視的問題。當然，它不是一種固有的、可言說的、針對著宗教團體的普遍性精神現象而闡述的啓示。所以關於以後的預言和啓示，在《哥林多前書》就曾指出：這些啓示雖然不同於聖經；不過這也是從前所隱藏的、神奧秘的

智慧，是神在萬世之前為我們預定的。這啓示智慧正象保羅所說：是一些人眼睛未曾看見，耳朵未曾聽見，人心也未曾想到的。只有神借著神靈向我們顯明；因為神靈滲透萬事，就是神深奧的事也滲透了。

看來，今天的啓示和預言必需超越聖經的範疇；決不是僅僅圍繞著聖經的話語依樣畫葫蘆，始終不能超越前意識的範疇。因為只有開拓出潛意識領域，新的啓示產生的意識材料才能滲透到現象意識的背後。較高的啓示意識材料雖然不能取代較為低級意識的具體內容和結果，不過只有它才能補充或填補低級意識的裂隙，整合或包含低級的知覺材料；從而成為更高的說明根據之用的東西。在今天，這也是針對著特殊個人更多的、更為具體的、更為豐富的啓示素材直接滲透到較為低級的意識領域；於是才能密切地聯繫到我們經驗生活中無限多的細節和觀念。我們知道，我們人與外界時空的自然資訊有著統一性和全息性；這反映於我們潛意識經驗世界裏的資訊。另一方面，處於支離破碎的、外在客體化的普遍意識，與潛意識的領域總是有著截然不同、或毫不相容的特性。這時候我們內在的神靈還在默默無聞地工作，不斷地整合和包容等；我們人的生存觀念也總是不知不覺地聯繫著它，而現實生活中產生的心理矛盾又使我們常常不能看到它的真實性。在這情況下，只有運用特殊的啓示知識開拓出潛意識領域，與神靈工作發生聯繫和溝通，或者說產生一種共鳴；實踐證明，這裏自然還包括著我們具體的心理缺憾的資訊等。自然這連接著我們意識與潛意識，本我與超我之間許多不可知的、或莫名其妙的精神形式；它們需要我們從心靈深處源源不斷地湧現出新的生命活水般的啓示充實，才能與經驗生活中無限多的細節和觀念更密切地聯繫起來。

既然神靈是無所不在，無所不能的；那麼它就必定能夠滲透於今天的各個意識領域。反之就違背了它的功能和宗旨。當然它也不可能生存於死的、固定不變的文字上。相反，它就是生存於無限永恆的存在裏，生存於無限的生命資訊資料而反饋於我們潛意識裏；因為潛意識就是一個小宇宙，它與外界大自然的資訊總是互相映射、對應發生。反映著這樣的神靈工作就必定“是活潑的，是有功效的，比一切兩刃的劍更快，甚至魂與靈，骨節與骨髓，都能刺入、剖開，連心中的思念和主意都能辨明。並且被造的沒有一樣在他面前不顯然的；原來萬物在那與我們有關係的主眼前，都是赤露敞開的。”

（聖經《希伯來書》）所以真正反映出神靈的能力，就一定能夠滲透有關神靈活動的奧秘事；這必然包括了開拓我們潛意識的領域，加強和加深對於我們過去的經歷、或精神過程的瞭解。因為這一切在我們的造物主面前，都是赤露敞開的。

如果用這樣的觀點來重新考察儒家的自然啓示，就會感到它的真正魅力。例如自然科學與社會科學，外在現象意識的活動與我們人的內在精神品格——由此還反映到了道德倫理的方面；這二者無疑涉及到了不同的學科領域和特性。如果我們把它們混為一談，那顯然也是錯誤的。不過在一般的認識領域是如此，在儒家的啓示領域就從來沒有如此截然分明的界限。因為實際上這二者決不是互不往來，各歸一方的領地。我們生活在這世界上，總是參與或聯繫著社會廣泛和深刻的意識活動；儘管在我們的頭腦裏精神結構的序列會產生它們的中斷或裂隙。不過按照儒家思想，自然資訊的特性總是合中有分、分中有合；那麼我們就必定能夠找到有關它們陰陽感應而產生的，既有互相對立、又有相輔相成、互補會通的方面；這樣我們同時也就一定能夠找到它們相應的中間媒介和特殊的啓示知識，並且都融合到“天人合一”的思想裏。於是生

命與死物質，短暫與永恆，必然與偶然，混沌與有序，有意識與潛意識總是形成了某種聯繫和滲透；生命在這一接觸和碰撞的過程中，總是能夠從部分中看到整體的資訊。不管這些精神結構序列的知覺成分是外在的，或內在的；是中斷的，或暫時連續的；事實證明只要我們能夠找到有關它們相應的中介，在一定條件下它們都可能成為有意識的啓示。誠然，精神現象中有著知覺、感覺、情感、思維過程和意志判斷等。而這些精神活動原始和完整的資訊，甚至包括神聖觀念或神靈的奧妙，其實仍然隱藏在我們潛意識的經驗世界裏；現在只是未經開發而已。

在實際的生活中，許多潛意識的精神過程是很容易轉變成為有意識的生活素材，儘管這類意識常常是處於非常變動不居的狀態。這樣它們有的可以退出意識；不過又可以通過所謂的回憶，或經驗生活資料的再現和加強等，從而再度順利地轉變為意識。有意識與潛意識總是有著顯中有潛、潛中有顯的關係。有意識的表達總有它回避了不可言說的東西，或者說它常常並沒有形成較為完整的精神結構的序列——例如回避了更高的啓示等。而潛意識總是與我們每個人的日常生活有著那麼千絲萬縷的連接；它就是通過我們各種各樣的生理活動，心理活動，包括身體某階段的病理狀態，甚至受到社會壓抑的心理狀況等。在這裏人類仍然是大有作為。只是由於今天社會更為重視科技硬體的發展，忽略了相應的潛意識軟體的開發；潛意識的奧秘才更加遠離了我們。我們把潛意識的活動常常看成是有關特殊個人的、不斷綿延的、不成系統的，或者是瑣碎的、莫名其妙的、模糊混沌或變動不居的東西等等。總之，今天我們過分看重了較為固定的所謂“科學觀念”、“普遍意識”、“功利目的”等；相比之下，前者卻被常常看成是無關緊要的、或可有可無的，完全忽略了它與神聖觀念、或神靈工作

更加密切的聯繫。

有的人認為：只要我們違背了聖經裏，或者舊約誠命中記載的東西；就認為自己褻瀆了神靈。或者說是自己試探神，不相信神而犯了罪。這些想法在今天可能是對聖經死的文字的迷信。殊不知神靈住宅不是在這裏，而主要只是隱藏在我們的心靈中。

聖經《約翰福音》談到了耶穌與井邊打水的撒瑪利亞婦人的談話。當耶穌啓示了她已經有了五個丈夫，而現在有的並不是她的丈夫；後來這個婦人就對眾人說：“你們來看！有一個人將我素來所行的一切事都給說出來了，莫非這就是基督嗎？”這裏耶穌運用了類似儒家的自然啓示——追溯了她的經歷，或“素來所行的一切事”；這樣的啓示手法在聖經裏，尤其在舊約裏更少看到。現在的基督教認為這是耶穌揭示了她“不光彩”或“不聖潔”的行為經歷；卻回避了就是這樣的經歷或行為仍然密切地連接著神靈，有著它不可言說的奧秘方面。因為照現在的說法，這個婦人除了比較愛好神秘事物之外（故對耶穌所講的喝了永遠不渴的生命活水就如此嚮往）；似乎並沒有有任何其他的長處可言。既然如此，那麼為什麼耶穌要衝破當時許多習慣勢力的障礙，把福音和神跡卻輪到了她的頭上呢？尤其當耶穌啓示的意識材料與她潛意識隱藏的這些經驗行為發生了如此強烈的共鳴、激發或領悟之後；就產生了奇妙的結果——她就認識和承認了耶穌為基督。這個敘述至少也說明瞭聖經作者對於當時人們就事論事地奉行摩西誠命的蔑視和挑戰（因為耶穌的做法更加接近於中國術數的算命啓示，這是摩西誠命所禁止的）；所以捨棄了他們傳統啓示的途徑而直接運用了類似儒家的自然啓示。我們看到至少對於這個婦人而言，只有開拓了

她潛意識的這些奧秘之後才連接著她內在神靈的召喚；而基督福音的啓示就是以此作為基礎。

今天社會之所以神聖觀念不斷地衰竭，根本原因就是現代的西方國家過分地看重科技的發展；同時忽視前科學的知識系統在今天真正的啓示功能，以及與今天科學系統的關係。我認為這個問題從根本上講，與遵行或不遵行摩西律法從來沒有多大的聯繫。

現在首先必須要尋找我們身上唯一能夠承受神靈工作的源泉；然而現實生活的潮流又使我們更加遠離了潛意識的奧秘，也使我們看不到神聖源泉發出的啓示亮光。這潛意識奧秘包含著我們先天的或後天的因素；知道的或不知道的東西；失敗的或成功的；顯露的或隱藏的；光彩的或不光彩的經歷等。這也包括我們聽了基督的啓示之後，仍然具有生命固有的軟弱與剛強，不完全與完全的矛盾；這一切才組成了經驗生活中無限多的細節和觀念。現在這些細節和觀念形成了無數的自然因果的資訊鏈條，只是反射於、或隱藏於我們的潛意識裏；較為完整地反映出這些，與神靈的工作才談得上有著這樣或那樣的連接。平時我們可能並不介意，只有一旦啓示出來之後才有可能真正地感受到。

關於生命經歷的啓示與神靈之間的奧秘，蒂裏希(Paul Tillich 1886-1965, 美國的著名宗教哲學家)講的較為深刻。他指出：啓示就是用來表達通過平常的認識途徑無法接近的隱蔽事物的展示。即使啓示中包含了認識因素，不過神秘性被啓示之後也不會喪失其神秘性。這也意味著它超越普通經驗背景的認識，在啓示中被人瞭解和認識。同時它又成爲了普通經驗背景之內的認識。當理性超越自身走向存在之真實而非虛無之時，真正的神秘性也隨之出

現了；這樣的神秘性也就顯現在客觀和主觀的理性之中，顯現在有限理性與無限理性之中。他認為啓示是出於大自然有規則、有協調的資訊反饋于自然物件；這仍然是離不開根據已知條件投射於未來的原則，從而確立它們的相互關係。至少從這些方面的原理而講，啓示知識與一般知道的科學知識仍然是相同的。(《蒂利希選集》下集 1015 頁等；在有關《啓示的實在性》，第三編 理性與啓示{系統神學第一部分}，上海三聯書店出版，1991年1月第一版)

他又認為：我們人的理性還是意識到了自身無限的深度，這種不可窮盡的基礎存在於所有的存在物之中；不過，這又不可能通過一般普通的知識來表達它。所以他認為只有通過啓示知識才能瞭解這些奧秘，而僅僅知道科學知識的人仍然是有知識的無知人。(同上，979 頁等)

他的話告訴我們：有關神秘性或神靈的啓示知識的問世，決非是我們主觀臆造的東西。只要理性走向存在之真實，那麼神秘性就必然出現。只要不是象近代有關死物質的知識——僅僅沉溺于自然的異化狀態之中，又與人的心理因素幾乎完全隔絕。我認為，一般的意識途徑之所以無法表達出這些神秘性因素，主要還是在於它的意識途徑不同於啓示的資訊構造；而不同的資訊資源也形成了不同的知識結構和其特性。

所以，啓示知識就是爲了反映出客觀與主觀的理性世界的矛盾；即我們既被不可測度、不可控制的自然能力所滲透，同時我們的精神結構序列又相應地產生了各種裂隙和中斷等；如果我們原先的精神結構序列沒有出現這些缺憾、或中斷的缺陷，那麼啓示知識的充實也就不可能應運而生。當運用象

中國陰陽五行的先驗理論等，用意識材料的事件重新構造出被啓示的物件；有關他特殊而普通的經驗事件的背景又重新顯現出來，同時已經激發起他共鳴的時候；這是與啓示者的雙方形成了某種吻合或默契的狀態，神秘的奇妙莫名者的作為也必然隨之被顯現出來；因為他就是超越我們的一切意識，又伴隨著這樣的矛盾和心理缺憾而同時顯示出了他的能力`~~~~`這時候使我們看到了一種看不見、摸不到的神秘能力對於我們世俗經驗生活的滲透，認識到有限個人與無限存在的自然根基的聯繫；最後又返回到對於我們普通的經驗背景的認識。當然，這裏有著一般普通的知識，或現有的可言說的道理永遠也無法解釋的東西；相反超越著這一切，啓示目的就是為了使我們領悟到神靈對於我們經驗生活的參與，以及顯示出由今天的普通知識看來還是奇妙莫名的能力和原因`~~~~`可以說，只要我們真正領悟到了這一切，那麼也就等於回答了我們原先的問題；從而進一步加深了對於我們原先精神過程的瞭解。

現代科技發展一個值得注意的傾向就是：所謂科學的精確定位和認識充其量只是涉及了一個極為有限和短暫的範疇；自然存在總是超越了這樣有限的經驗形式。實際上它總是以各種各樣的、有形或無形的潛意識派生物的形式向我們提出了挑戰。尤其當它以極為錯綜複雜的，常常超越我們理性的，更為可怕的威脅形式侵襲著我們人類的時候；常常使我們處於一種鞭長莫及，又不知所措的狀態。例如我們今天要談論控制這些派生物的話，首先就必然會涉及到有關它們專業化的名稱和知識；可以說社會上極大部分人可能對於這些專業化的名稱就瞭解甚少，或極為陌生。即使已經對於人類造成了極大的威脅和嚴重的傷害，可是處理起來確是困難重重，收效甚微。這反映了今天自然環境的污染，生態狀況的破壞和惡化，以及對於我們人

類和其他生命的危害等；這一切當然還包括了今天世界上各種矛盾激化而引起的各種衝突和戰爭，不斷產生的恐怖事件、核威脅等。因為運用這些空前毀滅性的武器都在利用著最新的科技成果。即使在普通生活中已經對於許多人造成了直接、嚴重傷害的時候，而涉及到的問題或知識常常就使我們寸步難行；因為有的人類對此認識仍然還屬於空白；或尚有爭議；或者有的涉及到社會千絲萬縷的、錯綜複雜的涵蓋問題；有的甚至還涉及到政府的行政、司法或律法方面的棘手問題等；故處理起來似乎又顯得那麼間接和遙遠，常常使人感到鞭長莫及，束手無策。這說明瞭現代知識所謂的精確定位仍然是表像的；因為所謂的科學意識都回避了意識索取與大自然允許之間的真正界限，同時也缺乏意識心理學或其他的手段對於派生物的追溯，以及對於人的特殊行為和人格方面的真正揭示。所以，如果僅僅環繞著現代知識就事論事，這等於放棄了對於自然物件的真正認識。

在派生物肆虐的情況下，意識與存在之間的巨大隔閡實際上也總是被社會上少數人利用著——使得歇斯底里般的、惡性膨脹的情欲充填著這樣的隔閡。這是因為意識善的根本匱乏；這必然導致了人本性中無限膨脹的情欲，或魔鬼的源頭利用著它。這樣所謂的普遍意識或理性思維，只是為個別非理性情欲的辯護和文飾；而潛意識的奧妙也必然更加遠離了我們。所以真正的有意識必定是科學硬體的意識與心理軟體啓示的結合。

另一方面，相對於歷史文化的知識而言，這類啓示總是把追溯和反思我們具備神秘、多變的人作為自己直接的揭示目的。這裏往往是由象徵的言詞承受著資訊的載體，有著內在的、更加模糊或含蓄的、甚至有著更加多義或變易的特性。因為它涉及

到了人與大自然互相映射的資訊關係，還延伸到了不可言說的情感和經驗世界。

這些知識是以更早的、更接近於我們人類的啓示形式而問世的；同時它的副產品或缺陷也往往伴隨著這些形式同時顯現出來。所以相對而言，它是以更加直接和敏感的形式問世；其副產品往往也就更容易受到社會廣大民眾的批評的監督。就拿中國的術數知識而言，八卦中的幾個象徵文字似乎也就可以包羅萬象，並且能夠打破現代各種專業知識的界限；滲透到我們精神生活中的許多領域。實踐證明：不管我們對於它感興趣或不感興趣，它最終總是以較為通俗的語言接近於我們每一個人；從而肯定了大自然與人之間一個共同的語言，同時也使我們每個人成爲了檢驗它成果的最好鑒定人。雖然在中國古代還沒有象現代科學那樣的用詞，說明人與時空的統一性、全息性。不過在它的思維成果中，又無處不在地運用著這些理論。這就是在中國漫長的歷史文明裏，爲什麼這樣的啓示始終能夠更容易接近於我們的心理，因而可以與大自然保持長久和睦關係的根本原因。

如果我們出自於同一的知覺材料所作的觀察，前科學的啓示知識得出的判斷和結論——即顯示出的意識材料確實可以填補現代意識的心理缺憾——填補它在精神結構序列的裂隙或中斷等；那麼我們就不應該繼續再把科學知識與前科學的啓示對立起來。而是應該把科學意識與心理啓示——

即此岸知識與彼岸知識聯繫起來，取長補短，融會貫通。所謂知識都有其有限性或副產品；我們決不應該看到心理啓示的副產品就害怕，因噎廢食；忽略了它有著以毒攻毒的功能。我們真正應該感到害怕的是：現代片面和狂妄的理性主義思潮，這導致了今天潛意識派生物無限氾濫；對於這些弊端我們卻鞭長莫及，眼睜睜看著卻又無能爲力。

總之，在今天的形勢下，我們只有開拓出潛意識領域，運用特殊的啓示知識重新構造出意識材料的事件去充實我們的心靈；這樣才能密切地聯繫上經驗生活中無限多的細節和觀念，加強對於我們精神過程的瞭解。同時神聖觀念必然也會隨之獲得加強，因爲心理啓示本身就是一個聖化的過程。反之，缺乏中間的心理啓示融合較爲低級的知覺意識；那麼過去的宗教啓示或道德命令由於缺乏新的、更爲具體和豐富的啓示仲介充實它，只能成爲越來越空洞的教條；隨之過去的神聖觀念必然也會越來越衰竭。因爲神靈或神聖觀念只是有賴於潛意識，在我們具體的生活中與潛意識的經驗世界始終有著千絲萬縷的聯繫；只有當我們無視了有關心理啓示的仲介，才會導致生活中許多悖逆性後果。

(待續)

● 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。