人文

HONG KONG SOCIETY OF HUMANISTIC PHILOSOPHY
香港人文哲學會出版
www.hkshp.org

HUMANITIES

2007 年 8 月 · 第 164 期

人文月刊第 164 期目錄

人文論壇

大樹爲何不保？ 方世豪 頁 3

中國哲學

從〈聲無哀樂論〉與〈養生論〉看
嵇康的修養工夫論 韓曉華 頁 4

京奧文說 周劍銘 頁 14

本會通訊

「色情物品的道德性與審查問題」座談會 頁 16

「自然與名教－－儒道會通」座談會 頁 16

中西哲學講座（系列十五） 頁 17

中西哲學論文研討月會（2007 年下半年度） 頁 18

中西人文學課程 2007 年秋季科目介紹 頁 19

稿約及入會表格 頁 27

本季課程時間表 頁 28

人文論壇

大樹爲何不保？

撰文：方世豪

根據星島日報 8 月 13 日報道，九龍公園一棵樹齡估計超過 200 年的細葉榕倒塌，無人受傷。康文署高級事務經理蔡念祖相信，大樹倒塌的原因，與較早前九龍公園的改建工程有關。蔡念祖說，工程削去大樹部份樹根，加上近日有強風吹襲，最終引致倒塌。明報 5 月 18 日報道，房屋署管理的柴灣環翠公園內，有 24 棵大樹遭砍伐，全部只餘下約 1、2 呎高的樹樁。被砍樹木中，最粗一棵直徑逾兩呎，專家估計樹齡至少 10 年。房署承認，公園早前曾進行美化工程，在樹木生長一帶的泥地鋪上石屎，以致樹木因根部乾枯死亡。此類新聞每隔一段時間便會出現，如果在強風大雨的日子就更常見。爲甚麼香港人對樹木這麼不珍惜？爲了都市的工程，可隨意砍伐嗎？樹木在現代的香港人看來，可能已覺得不那麼重要了，因爲現代的建設更重要，更有價值。但我認爲一個重視傳統文化的地方，是一定會珍惜當地的樹木，因爲這些樹木是孕育這個地方人物的功臣，自然會感謝它，珍惜它，不會隨意砍伐，尤其是對植物有情的中國傳統文化。可惜，香港是一個不重視傳統文化的地方。

人的精神文化表現，確是會受到經濟活動形態影響。農業社會的文化和商業社會的文化便非常不同。現代香港社會對樹木的看法，自然是受商業經濟文化影響，認爲商業經濟的價值高於樹木存在的價值，這就好像中環地段的商業價值自然高於皇后碼頭一樣。人的活動雖然會受到經濟活動影響，但更重的，是人的自我。人的精神文化表現，其實是來自人的自我。所以人其實可以決定自己的價值，而不是被商業經濟決定，不是商業社會就一定要去除樹木的。但香港的決策者卻沒有這獨立於商業經濟決定以外的文化自我，所以香港大樹不保。

商業活動的價值，在於重視財富利益的計算，需要有冒險精神，可以到遠方去做生意，做投機買賣，以追逐利益爲主要目的。這樣的商業活動，很重視抽象的理智能力。理性在於要計算，是一種工具理性。抽象則在於要計算的不是現在的事情，而是未來的事情。商業活動是要犧牲現在，所謂投資成本，而追求將來的利益，即所謂利潤。從商必須懂得爲未來打算。所以商業活動較能表現出抽象理性能力，西方社會較容易開出科學精神，出現科學家。商業活動的精神，其實較重視超越現實，向外追求，要求有所得著，要求征服現實。這種文化精神容易向上冒起，形成一個超越的信仰。但中國人的生活幾千年來，都以農業爲主，農業是盡人事，聽天命的。農業以具體的穀物爲目的，農民重視安土安居，所以表現出來的精神，是安於現實。安於現實的意思不是向現實妥協或低頭，而是安於當下的具體現實價值，而不是追求抽象的未來的利益。這是一種向內要求自盡其力的文化精神。農業收成在具體的穀物，尤其重視收成物的質，多於重視量，總是想辛勤種出來的穀物是質素好的，量之多少尚在其次。因此農業文化較難發展出抽象的理智思維，但容易欣賞到自然物的美感，對自然世界較有實在感。世界不是由抽象的理智計算出來，或推理推出來，不用抽象概念來了解世界。人看著生物由無生命到有生命，看著植物由無生命之土地中生出來，這是一種很具體的實在感，人與物有一種直接的溝通，

不必通過概念和計算。商業活動所求的未來利益是較爲飄忽的，沒有看著植物生長那麼穩定，因此商人的精神也沒有農人那麼安定。中國人以農立國，本來是對植物有實在感，因而天地也有實在感。植物是定著在某地方的，不會移動，不是由其他材料改造而成，由始至終是自然生長出來。人在過程中，只是參與天地之化育過程，不是由人製做出植物。由此中國人對植物，對天地有一種實在感，看到無生命的物質，如：水、泥等，被植物吸收，進入生命世界，表現出更高的價值。中國人稱爲氣的上升過程。中國傳統文化肯定這植物世界，肯定化育植物的天地，由此而表現爲一種精神向上的世界。商業活動追求利益，即是說精神只在人與人之間中追逐，沒有上升，所以精神發展很被限制，只是向利益的方向發展，不能展示出生命向上的精神價值。但這種精神被限制的活動，卻在現代世界最興旺。其實農業才是培養人精神向上的發展，因爲農業是最爲與大自然親近的。親近大自然，可使人心向上，使人對天地萬物有情，對日月星辰有情。中國人是很具體地覺得日月星辰與人的日常生活有關，而不只是科學研究的對象，或是商業貿易的資源。日月星辰不是抽象的物理規律，而是人生活的秩序。人日常的生活一定要配合日月星辰、動植物的秩序來生活。因此人會配合植物，會對植物有情，不會隨意砍伐。

現代的香港當然已不是傳統的中國社會，這些對大自然親近的感覺已沒有了。現在商業活動主導，有經濟利益的地方，自然見樹殺樹。但這樣對人的精神發展好嗎？據報道，不丹是全球最窮困的國家之一，但在亞洲區內是快樂指數最高的國家，香港遠遠落後，爲甚麼如此？原來不丹國王重視國民快樂多於經濟發展，強調國民與自然的和諧並存。不丹人的快樂原來源自和大自然的親近，令人心靈滿足，自然快樂。經濟不斷發展是否必然令人越來越快樂呢？人的心靈是否得滿足呢？讓我們保留多些大樹，親近多些大自然，使人快樂些，精神可以向上發展，文化上能重新尊重中國的傳統文化精神。

中國哲學

從〈聲無哀樂論〉與〈養生論〉看嵇康的修養工夫論

撰文：韓曉華(香港中文大學哲學文學碩士研究生)

引言：玄學中的嵇康

嵇康（224-263），字叔夜，譙國銍縣人，是魏晉時期的「竹林七賢」之一，也是魏晉玄學的重要代表。在《晉書．嵇康傳》中有言:「（嵇康）學不師受，博覽無不該通。長好老莊。.....康善談理，又能屬文。其高情遠趣，率然玄遠。.....復作聲無哀樂論，甚有條理。」嵇康不單在文學上有其高才，在言玄理之說亦是魏晉之秀。牟宗三先生曾言：「嵇康則是一道家養生之生命，（不縱情於酒色），復有一純音樂久生命。阮籍比較顯情，而嵇康則比較

顯智。故一屬文人型，一屬哲人型。因較顯智，故能多方持論，往復思辯。故本傳稱其『善談理』也。」（註一）現存於《嵇康集》（註二）中較爲重要的論著有：〈釋私論〉、〈養生論〉、〈聲無哀樂論〉、〈明膽論〉、〈管蔡論〉、〈宅無吉凶攝生論〉及〈琴賦〉等，其中大部分的論著皆以論辯的形式表達。

在魏晉玄學史中，常把嵇康與阮籍相提並論，標示爲「竹林玄學」，把他們的哲學思想特徵定爲「越名教而任自然」（嵇康〈釋私論〉）、「貴無論」（註三）。余敦康先生說：「大致來說，阮籍、嵇康的思想前期傾向于二者（按：即自然與名教）的結合，正始以後，則違反本心地把二者對立起來，崇尚自然而貶抑名教。」（註四）然而，對於以「越名教而任自然」來說嵇康的思想特徵，岑溢成先生明顯認爲這樣的理解是不恰當的，他從阮、嵇的作品中分析其「自然」義，並說：「阮、嵇的『自然觀』仍在老、莊思想的籠罩下，在旨趣上和深度上並沒有甚麼新意。正因爲沒有甚麼新意，所以阮、嵇只是使用『自然』這個詞語，並沒有對『自然』的內容有正面而直接的討論。無論何晏、王弼或向秀、郭象關於『名教和自然』的主張，都是以他們對『本末有無』問題的觀點爲基礎的。阮、嵇既無『本末有無』方面的討論，又無獨特的『自然觀』，假如『自然觀』是阮、嵇『越名教而任自然』的基礎，這個主張頂多只是老、莊思想的另一種表述而已。這樣的主張，在思想史或哲學史上，很難說具有甚麼獨特的意義。由此可見，離開『本末有無』，『名教和自然』本身並不能充作魏晉玄學的分派或分期的標準。因此，把標準從『本末有無』轉到『名教與自然』的做法，是很成問題的。.....嵇康獨特的思維及表達方式，不僅是嵇康契合魏晉玄學特色的方面，同時也是他與阮籍分途之處。從這個方面來理解嵇康的思想，以及從這個方面來衡量嵇康在魏晉玄學中的地位，相信是一個比較可取的、有效的角度」（註五）對於岑溢成先生的說法，本文認同相當部分的論點，尤其是不能僅從「越名教而任自然」等具魏晉玄學思潮的話頭，即以爲論述嵇康思想的最重要部分是不恰當的。不過，對於嵇康思想的獨特處是否僅爲獨特的思維或表達方式呢？本文則有所保留，謝大寧先生認爲：「嵇康最具原創性的思想，乃在於他的宗教關懷上，他亦以此而將『自然』發展爲一個含具終極關懷的價值，這不只是能探莊子的驪珠，也可以說是對莊子學調適上遂的發展，就此而言，嵇康的創造力對現代來說，也還是有著重要意義。」（註六）謝大寧先生此一「宗教關懷」的角度，乃本於對嵇康家世信仰及歷史的研究，如〈嵇康傳〉言：「（按：嵇康）長而好老莊之業，恬靜無欲，性好服食，常採御上藥。」，其著的〈幽憤詩〉也曰：「爰及冠帶，馮寵自放，抗心希古，任其所尚。託好老莊，賤物貴身，志在守樸，養素全真。」而這一角度對於嵇康〈聲無哀樂論〉或〈養生論〉的研究也帶領向另一方向，從這一角度而看，對〈養生論〉中神仙「非積學所能致」，而「養生」實爲能「導養得理，以盡性命」的觀點；或〈聲無哀樂論〉中「聲音自當以善惡爲主，則無關於哀樂。哀樂自當以情感，則無係於聲音」和「「季子在魯，採詩觀禮，以別風雅」的「移風易俗」功能有關係，皆有別於傳統詮釋，讓我們可以不割裂地理解二文爲分別指嵇康的的養生觀與音樂理論。謝大寧先生又指出〈養生論〉和〈聲無哀樂論〉兩篇文章是代表著「玄學的嵇康」最核心的思想，其言：「所謂『玄學的嵇康』，乃是奠基在一個特定的宗教意識上，以追求主體之向自足自在之自己回歸這樣一個價值，爲其終極關懷之謂。」（註七）本文的寫作目的是從這上宗教意識上的「終極關懷」角度，論述嵇康在〈養生論〉及〈聲無哀樂論〉中的修養工夫論。

第一部分：〈養生論〉析論

〈養生論〉主要是雜取莊子和道教的養生觀，構成以「養神」爲主，「養形」爲輔的養生觀。而〈養生論〉的論點又經由爲答向秀問難的〈答難養生論〉得到更完整的論述，牟宗三先生盛言：「全篇（指〈答難養生論〉）嚴整周治，無餘蘊矣。經向秀之難，而盛發之。比原論更進一步也。其持論甚質實，而玄義亦賅其中。」（註八）故論述嵇康的〈養生論〉實應與其〈答難養生論〉一起解讀。

一，養生的理由：「導養得理，以盡性

命」

「世或有謂神仙可以學得，不死可以力致者。或云上壽百二十，古今所同；過此以往，莫非妖妄者。此皆兩失其情。請試粗論之。夫神仙雖不目見，然記籍所載，前史所傳，較而論之，其有必矣。似特受異氣，稟之自然，非積學所能致也。至於導養得理，以盡性命，上獲千餘歲，下可數百年，可有之耳。而世皆不精，故莫能得之。何以言之？」(〈養生論〉)

牟宗三先生說過：「此（即〈養生論〉第一段）乃『養生論』之大旨。一，導養可以延年。二，神仙不可力致。」（註九）然而，〈養生論〉爲何會有這兩個主旨呢？首先，在「導養可以延年」一論旨中，「延年」究竟爲了何事呢？單憑「延年」即可享福樂嗎？「延年」更是道教其中一個重要願景，其方法或目的與道教有關係嗎？其次，在魏晉時代中，道教與佛教大盛，所謂「成佛」（佛教）、「成仙」（道教）的想法絕對相較於「成聖」（儒家）爲流行，嵇康這一論題是與當時的世情有相違的，爲何嵇康仍要力言「神仙不可力致」呢？對此問題，學者各家有自己的看法。侯外廬等著《中國思想通史》論道：「嵇康在養生論的論難中，曾述及生命的目的。他以爲生命的目的在乎保持生命本身的恬靜，讓生命像一道平穩的長流，無喜無樂地過著天和自然的生活，長生而不死。」認爲嵇康的養生提把道家式養生法與神仙思想相關聯，當然，這是明顯有問題的，因爲嵇康明確地說：「（按：神仙）似特受異氣，稟之自然，非積學所能致也。至於導養得理，以盡性命」（註十）即把神仙與養生兩面問題區分開來。牟宗三先生認爲：「嵇康說神仙『非積學所能致』，其說此語只向『特受異氣』趨，從限制原則方面明其先天性，並未進一步說明如何成仙，……『稟之自然』並非即不須修養工夫。頓悟亦工夫之至也。無論成仙成佛或成聖，皆是逆覺上事，非自然生命之事。神仙雖非積學所能至，但依嵇康，積學亦並不因此即全無意義。積學導養雖不必能至神仙，但至少可以延年益壽。依此，嵇康知道成仙之限制原則，亦知道積學導養之功效。此嵇康思理之所至也。」（註十一）換言之，牟宗三認爲在嵇康〈養生論〉中重點是說養生延年的工夫，而對於成仙的工夫雖「特受異氣，稟之自然」，但仍然是需要工夫上的事，只是在〈養生論〉中，嵇康並不講述這些事而已。這種說法可以解釋爲何嵇康在〈養生論〉中僅言及養生延年之法，但爲何嵇康會如此特重養生呢？當中的養生僅爲享天年或肉身的享受嗎？

嵇康自己提出了養生的理由爲「導養得理，以盡性命」，所謂「以盡性命」的意涵是甚麼呢？孫世民先生從「內在理路」言嵇康這種「養生」實即「貴身」的想法，相較於從時代環境及承續老莊思想等影響的說法，更爲直接及合理。其言：「若從嵇康內在理路來說，身體經修養可由『氣』以歸返於『存在的根源』（道），因此，身體便成爲由『氣』以歸『道』的修養場域及中介場域，歸返於『存有之根源』，必須經由身體的修煉，嵇康何以持貴身論，便可以從中得到理解。」（註十二）依此理路來理解，謝大寧先生所說：「原則上，嵇康已將道教所追求的歸返於一樸素自然之神格性的、非人文的價值實踐，修改爲一純屬人文世界的，對一主體人格的價值關懷。」（註十三）便得到另一個合理的支持。即是說，無論從現存的文獻來檢視嵇康的養理由來看，或從嵇康的世家及個人信仰來看，嵇康的「養生」不止於道教的肉身成仙，而是從一種超越的想法而看「養生」。至此，我們可以理解嵇康言養生的「導養得理，以盡性命」實際是一種主體人格的價值關懷，並藉以達到歸返「自然」的想法，這種「自然」又是道家老莊式的意涵。而〈養生論〉正是論述這一方向的修養工夫論。

二，〈養生論〉中的「形」與「神」

「精神之於形骸，猶國之有君也。神躁於中，而形喪於外；猶君昏於上，國亂於下也。……是以君子知形恃神以立，神須形以存。……故修性以保神，安心以全身。愛憎不棲於情，憂喜不留於意。泊然無感，而體氣和平，又呼吸吐納，服食養身；使形神相親，表裏俱濟也。」(〈養生論〉)

在〈養生論〉中的修養工夫論，主要分爲「養神」

與「養形」兩方面，而兩者間卻不是斷裂，而是相關聯的，即〈養生論〉所說：「君子知形恃神以立，神須形以存。」兩者的關係是互相依存，而且，嵇康又言：「泊然無感，而體氣和平，又呼吸吐納，服食養身；使形神相親，表裡俱濟也。」(〈養生論〉) 此即表明嵇康的修養工夫是以兩者俱得爲宜。

至於所謂「養神」中的「神」和「養形」中「形」實指是甚麼呢？岑溢成先生曾言：「呼吸吐納，服食養身，是爲養形；而保持恬靜無欲的心境，是爲養神」（註十四）此話極爲恰當，然而，假如只以精神與肉身，或心理與生理的區分來理解「神」與「形」，則容易忽略「神」與「形」的關係和嵇康所言「神」的獨特意涵。〈養生論〉有言：「修性以保神，安心以全身。」來分別表述「養神」與「養形」的綱要，「修性以保神」的「神」已不是通常的精神意思；而「安心以全身」中「心」與「身」的關係亦是嵇康「養生」觀有別於道教或莊子之殊異處，下文當分別論述其中意義。首先，謝大寧先生對「養神」有一精闢的說法，他認爲嵇康在〈養生論〉中「養神」之意思由一個滑轉而產生有兩個意義。在「世常謂一怒不足以侵性，一哀不足以傷身，輕而肆之」(〈養生論〉) 中，「養神」應該是指喜怒哀樂的心理活動，此爲「神」的第一義；在詮釋「修性以保神」的境界中，嵇康以「愛憎不棲於情，憂喜不留於意，泊然無感，而體氣和平」(〈養生論〉) 來形容，「養神」已不是停留於心理活動，但究其實指甚麼？謝大寧先生說：「能讓愛憎不棲於情之情，它必是一活動，這活動並不是一認知性的，也非道德性的，它的活動形式亦不離於情，但它卻可主動切斷由愛憎而來的情感心理的牽纏，由這切斷牽纏，而顯此一身心活動本身的主動性、自我抉擇性，以及它所指向的自由性和整個活動所顯示的價值性。……其實嵇康在說『修性以保神』時，他已將神的意涵由心理活動滑轉爲一個價值主體了。」(註十五) 此即是嵇康的養生論之殊異，蓋因道教傳統的養生論亦言「養神」和「養形」兩方面，但道教的「養神」實是從清靜寡欲上守持道與元氣二而一的氣化，著重於宗教意義上的持誡，在〈養生論〉中的「養神」卻不是從「守持元氣」來說，反而成爲可自主抉擇的價值主體。其次，所謂「養形」中的「形」雖然可以指向於「肉身」，但此一「肉身」卻包括於「心」的自制力，所謂「安心以全身」來說「養形」指的不單只是「肉身」爲「形」，更以「心」的自約慎戒來把持「肉身」，如此「養形」的「呼吸吐納，服食養身」便不單只是外在的調息或整理，更是積極地從內（心）至外（身）意志克制或修養。相對於道教的「養形」，嵇康多了一重內在的積極性；相於於莊子的「養生」，嵇康的「養形」又多了一重實有的調養。高柏園先生曾言：「（嵇康）養生不單只在主觀心境上修養，同時也要注意現生命之調養，此即較莊子只重內在精神生活境界之型態更進步，而突顯一境界與現實有互濟的養生論。」(註十六) 這就是說明嵇康的養生論不單轉化道教的養生觀，還有進於莊子的養生觀。

三，「養神」與「養形」之法

「善養生者，則不然矣。清虛靜泰，少私寡欲。知名位之傷德，故忽而不營；非欲而強禁也。識厚味之害性，故棄而弗顧；非貪而後抑也。外物以累心不存，神氣以醇白獨著。曠然無憂患，寂然無思慮。又守之以一，養之以和。和理日濟，同乎大順。然後蒸以靈芝，潤以醴泉，晞以朝陽，綏以五絃。無爲自得，體妙心玄。忘歡而後樂足；遺生而後身存。若此以往，庶可與羨門比壽，王喬爭年。何爲其無有哉？」(〈養生論〉)

嵇康明確指出了養生的總原則：「清虛靜泰，少私寡欲」，這一原則驟然看上與道教的養生論傳統差別不大，然而，從上述的「養神」與「養形」論析中，嵇康對於「養神」及「養形」雖有取於道教及莊子之說，但卻是另有自己的創新處：「養神」不單是精神層面，更是涉及價值主體的終極關懷上；「養形」不止是純肉身層面，更是從心靈與肉身的互濟下修養。基於此而言，嵇康在「養神」與「養形」的方法可能與道教或莊子的養生觀有近似之處，但其細微處及背後的理念卻有不少差異。

嵇康在修養的總原則—「清虛靜泰，少私寡欲」之下，再指出幾項原則：1，對「名位」是「忽而不營；

非欲而疆禁」；2，對「厚味」是「棄而弗顧；非貪而後抑」，從而達至「外物以累心不存」的境界。而在這些原則之下，嵇康再區分「養神」與「養形」作出不同的特徵：1，「養神」：a，「守之以一」；b，「養之以和」；c，「和理日濟」；d，「同乎大順」。2，「養形」：a，「蒸以靈芝，潤以醴泉」；b，「晞以朝陽，綏以五絃」。以下嘗試配合〈養生論〉、〈難養生論〉及〈答難養生論〉來解釋這些特徵。

1，「養神」之方

「養神」的四個特徵可分成兩組，一是「守之以一」和「養之以和」代表具體的實踐方法；一是「和理日濟」和「同乎大順」代表實踐並達至的境界。

「養神」的第一個特徵是「守之以一」，其所謂「一」是甚麼意思呢？楊旋先生解釋說：「『一』是少之極，雖少之極，但並非完全不需要」（註十七）向秀在〈難養生論〉曾疑：「苟云理足於內，乘一以御外，何物能默之哉？由此言之，性氣自和，則無所於『困於防閑』；情志自平，則無『鬱而不適』。世之多累，由見之不明。」秀向的質疑在於認爲世人礙於「見之不明」而未能「乘一以御外」，嵇康則在〈答難養生論〉回應：「性動者，遇物而當，足則無餘；智用者，從感而求，倦而不已。故世之所患，禍之所由，常在於智用，不在於性動。」指出未能「乘一」乃在於未能明辨「智用」與「性動」，此處所謂「智用」乃指所能想像的欲望，與郭注〈人間世〉言「智用則爭興」意同。另外，此處的「守一」、「乘一」與《老子》言「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。是以聖人抱一爲天下。」（23 章）的「抱一」意亦近。簡言之，所謂「守之以一」實是從明辨「智用」與「性動」之別，從而明白「遇物而當，足則無餘」，以對外物欲爲「一」（極之少）來達到「外物以累心不存」的境界。至於「養神」的第二個特徵是「養之以和」，其所謂「和」是甚麼意思呢？在嵇康的用法中，「和」是多義的，而此處「和」的實義，可以從兩方面而說，一是從「智止於恬，性足於和。然後神以默醇，體以和成」（〈養生論〉）而說；二是從嵇康〈聲無哀樂論〉中的「和比說」借義。從「性足於和」而說，與嵇康的「修性以保神」義相類，而「性和」的意解是「體性的和諧狀態」，亦即孫世民先生所言：「（按：養神）有助於養氣之完成，維持體氣和平之和諧狀態。」（註十八）從〈聲無哀樂論〉的「和比說」而言，所謂「聲音和比，感人之最深者也」是以「聲音之和」與「人心之和」配合而致的觸動感人之「和」，當中是兩者在俱濟之下才能達到的，只是這種「和」卻不是容易培養的，楊旋先生認爲達到這種「和」的境界乃在於「心無措乎是非」。（註十九）

「養神」的第三個特徵是「和理日濟」，其所謂「理」是甚麼意思呢？此處的「理」即理智，這可以對照於〈答難養生論〉中的「養生五難」而說：「養生有五難：名利不滅，此一難也。喜怒不除，此二難也。聲色不去，此三難也。滋味不絕，此四難也。神慮轉發，此五難也。」以理性、意志來明辨此五難，便能邁向「和」的境界。至於「養神」的第四個特徵是「同乎大順」又是甚麼意思呢？此是從「和理日濟」的結果來說，即以「和理日濟」而行，則可以得到「同乎大順」之境界，《莊子》言：「喙喙合，與天地爲合。其合緡緡，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。」（〈天地篇〉）此即生命超越了有形軀體的束縛，而擴大至天地自然同的境界。

楊旋先生對於「養神」之四個特徵有精采的綜論：「『和』是超越的功夫論，『理』是對世俗價值的批駁。一面強調生命在意義上的價值，一方面破除對有軀體的執著。『同乎大順』的『玄德』成爲養心思想最終的目標，可見養生的目的不在有形的長壽，而在無形的『超越』。」（註二十）嵇康的「養神」從根本上就已是追求主體價值上的超越，比對道教的守護，更接近莊子的養生觀。

2，「養形」之法

「養形」的第一個特徵是「蒸以靈芝，潤以醴泉」，即〈養生論〉的「服食養生」之方，嵇康又舉了《神農本草經》言「上藥養生，中藥養性者」的說法，故其特言靈芝與醴泉來養生。另外，向秀又在〈難養生

論〉質疑：「肴糧入體，不逾旬而充，此自然之符，宜生之驗也。」嵇康亦據此區分了「宜生」（或「延生」）與「養生」之別，上藥的作用在於「養生」而非「宜生」，「宜生」僅在於肉體生命的延續，而嵇康的「養生」則更求「形神俱濟」的超越。「養形」的第二個特徵是「晞以朝陽，綏以五絃」，「晞以朝陽」即吸收天地之陽氣，亦是「呼吸吐納」之法。在〈答難養生論〉言：「六氣並御，而能內含光，凝神復樸，.....含氣於莫大之涘者，則有老可卻，有年可延也。」所謂「六氣並御」即自我情緒的控制，不使其害生。而「綏以五絃」即從音樂來養生，此處的音樂養生與嵇康在〈聲無哀樂論〉的「播之以八音，感之內以太和；導其神氣，養而就之」的想法一致。

四，小結：〈養生論〉中的玄學思想

在〈養生論〉中，嵇康不單提出「養神」及「養形」之法，更從中透露出他的玄學思維。嵇康以道教爲信仰，卻又把道教的神仙傳說與養生法門區分，其談「養生」並不是僅爲肉身的延生或宜生，又不是從道教的守護精氣神，反而是從意志自主的抉擇爲方向，將道教的「養生」觀念轉而爲人格主體的價值關懷，包括了價值觀與實踐哲學，其言「養生」的「導養得理，以盡性命」實際是一種主體人格的價值關懷，並藉以達到歸返「自然」的想法。謝大寧先生說：「嵇康信仰的是人格性的神仙，他整篇〈養生論〉論證的只是這一個基調。」（註廿一）所謂「人格性的神仙」，實即是以人格實踐爲宗的人文性宗教上的「神仙」。另外，嵇康對於養生之法又從「形」和「神」兩面談，所謂「養形」與「養神」兩者的特徵又不盡然是偏向於肉身或精神層面，而是兩者兼備，「養神」不單是精神層面，更是涉及價值主體的終極關懷上；「養形」不止是純肉身層面，更是從心靈與肉身的互濟下修養。依此，嵇康的「養生」工夫雖類近道教的養生法門，但在修養工夫論的層面卻是以其玄學思維，透現出不同的理念。

第二部分：〈聲無哀樂論〉析論

〈聲無哀樂論〉是從終極關懷的宗教意識上，以音樂爲核心的美學思想，主要討論音樂的本體、音樂與審美以及音樂的功用等問題，與〈琴賦〉的純音樂理論不同之處，正在於嵇康乃從「主體之價值實踐」立場論說音樂。下文主要據〈聲無哀樂論〉的文本析論其中的思想。

一，〈聲無哀樂論〉的內容大要

所謂「聲無哀樂」，即認爲「聲」並沒有哀樂的性質。嵇康在〈聲無哀樂論〉以答難的形式來展示其觀點，有一般所謂「八難八答」，或特別的解讀詮釋「七難七答」（註廿二），本文依從「七難七答」解讀方式，因在第一段的「問難」實已建立了嵇康的主要論旨，其餘的實是逐一檢證的形式，故重點的論析爲第一段的問難。

二，〈聲無哀樂論〉「初難」解讀

1，問難：

「有秦客問於東野主人曰：『聞之前論曰：治世之音安以樂，亡國之音哀以思。夫治亂在政，而音聲應之，故哀思之情，表於金石，安樂之象，形於管絃也。又仲尼聞韶，識虞舜之德；季札聽絃，知眾國之風。斯已然之事，先賢所不疑也。今子獨以爲聲無哀樂，其理何居？若有嘉訊，今請聞其說。』」（〈聲無哀樂論〉）

秦客的「初難」正是質疑「聲無哀樂」的言論，其主要認爲：聲音是表現哀樂之情的，音樂（金石、管弦）正是聲音以表現的。蕭振邦先生將秦客的以邏輯形式轉譯如下：（註廿三）

若音樂可以體驗人情、世況之哀與樂，則（若聲

音可以表現哀樂，則聲音當有哀樂）

（音樂中的）聲音可以表現哀樂

———

所以，聲音當有哀樂

蕭振邦先生指出此一論證是有效的，而且，更認爲「嵇康於〈聲論〉起始便透過『秦客』之口，重構了一個相當於一般所謂「儒家樂論」的條件證明」（註廿四）。這一論證中的前提有兩層意思，即「音樂可以體驗人情、世況之哀與樂」和「聲音可以表現哀樂」。秦客更以「仲尼聞韶，識虞舜之德；季札聽絃，知眾國之風」兩個事例來證明此種說法。面對這種說法，嵇康以甚麼形式來回應呢？在「初難」中，嵇康主要以檢驗前提的方式來說。

2，辯答一：音聲的體性不變

「主人應之曰：斯義久滯，莫肯拯救。故令歷世，濫於名實。今蒙啓導，將言其一隅焉。夫天地合德，萬物貴生。寒暑代往，五行以成。故章爲五色，發爲五音。音聲之作，其猶臭味在於天地之間。其善與不善，雖遭遇濁亂，其體自若，而不變也。豈以愛憎易操，哀樂改度哉？」（〈聲無哀樂論〉）

「主人」即是嵇康，他所建立「聲無哀樂」論調，實際便是針對「秦客」所重構的「樂論」，他更認爲這一「樂論」實際上是「濫於名實」的。另外，謝大寧先生又指出如果從嵇康思想整體（包括〈琴賦〉中的音樂理論）來看，嵇康於〈聲無哀樂論〉中主要以傳統的「音、聲、樂」三分架構，反對秦客「樂論」以爲直接能從「樂」就能達到「移風易俗」的果效。嵇康雖以「音、聲、樂」的三分架構來檢驗秦客「樂論」的問題，但「音、聲、樂」的區分仍有一定的爭議，下述將依謝大寧先生的區分：聲乃指相應於情緒活動而有的發聲；音則非禽獸所知，必須「成文」或「成方」，即有人文性之聲；樂乃是從主體價值的自覺來衡定，其中，「音」與「樂」仍需服從音樂性的法則。（註廿五）

上文提及，嵇康主要以檢驗前提的方式來論證秦客的「樂論」。嵇康認爲「樂論」的前提——「若聲音可以表現哀樂，則聲音當有哀樂。」中的「聲」並不能有哀樂。嵇康從「樂」乃由音聲組成，而「音聲」實是從「天地合德，萬物貴生。寒暑代往，五行以成」，即自有其體性、客觀性，與「五色」、「臭味」等相若。所謂「善與不善」只是「圓滿地體現其性」之謂「善」，實即「善於」或「擅長」之意，非道德意義上的「善」。依此從體用的關係來講，「音」固然在體性上沒有所謂「哀樂」的意義，甚至乎無論甚麼哀樂愛憎皆未能改動「音」的存在性。然而，在作用上的「音」又有否「哀樂」的果效呢？這是嵇康暫未論及的。

3，辯答二：何以音樂有哀樂？

「及宮商集比，聲音克諧，此人心至願，情欲之所鍾。古人知情不可恣，欲不可極，故因其所用，每爲之節，使哀不至傷，樂不至淫。因事與名，物有其號。器謂之哀，歌謂之樂。斯其大較也。然樂云樂云，鍾鼓云乎哉？哀云哀云，哭泣云乎哉？因茲而言，玉帛非禮敬之實，歌舞非悲哀之主也。何以明之？夫殊方異俗，歌哭不同；使錯而用之，或聞哭而歡，或聽歌而慼。然其哀樂之情均也。」（〈聲無哀樂論〉）

嵇康先認爲從體性的角度看，音聲自身已有其存在意義，並不依於哀樂愛憎而受影響，故此並無哀樂之性質。然而，究竟音聲在作用上可否表達哀樂愛憎呢？嵇康又從「音」與「樂」兩層面而論。以「音」的層面說，所謂「及宮商集化，聲音克諧，此人心至願，情欲之所鍾」，是表明了「音」有本質功能的屬性：「和比」（「聲音克諧」），即音聲可以感動人，並帶出情欲的滋長，有「歡樂」與「哀慼」的功能；以「樂」的層面論，所謂「古人知情不可恣，欲不可極，因其所用，每爲之節，使哀不至傷，樂不至淫」，正因爲「音」可以「和比」於人的感情，古人便從作用的方向而「節」，此亦帶出了「儒家樂論」的意義：以道德自覺

來體驗出「音」的界限，從而達到「節」。故此，嵇康從「殊方異俗，歌哭不同」，歌、哭與哀、樂的關係乃是約定俗成，來指出「樂」的意義乃是「節」的道德自覺，是以「玉帛非禮敬之實，歌舞非悲哀之主」，樂器的音聲實只是外在的事物。

至此，嵇康的「聲無哀樂論」的解釋已甚爲明顯，所謂「聲無哀樂」實在是指明「音聲」在性體或存有論上看並不需要具有「哀樂」的性質，但是從作用的或工夫論上看，則並不是完全與「哀樂」無關，而且，嵇康自身亦承認音與樂是可以有哀樂愛憎的功能，甚至「移風易俗」的功效。現在問題是：既然「聲無哀樂」，其自身又有何價值呢？又，「聲無哀樂」怎麼會有「仲尼聞韶，識虞舜之德；季札聽絃，知眾國之風」的情況出現呢？這便涉及嵇康的純音樂理論－「比和說」及以「聲無哀樂」爲重心架構的修養工夫論。下文將以嵇康另外兩個辯答來解說。

4，答辯三：音樂中的「和比說」

「今用均同之情，而發萬殊之聲，斯非音聲之無常哉？然聲音和比，感人之最深者也。勞者歌其事，樂者舞其功。夫內有悲痛之心，則激切哀言。言比成詩，聲比成音。雜而詠之，聚而聽之。心動於和聲，情感於苦言。嗟歎未絕，而泣涕流漣矣。夫哀心藏於內，遇和聲而後發；和聲無象，而哀心有主。夫以有主之哀心，因乎無象之和聲，其所覺悟，唯哀而已。豈復知吹萬不同，而使其自已哉。」（〈聲無哀樂論〉）

嵇康對於「聲無哀樂」的立場已表明清晰，但是，嵇康還需要解答聲音何以會有「治世之音安以樂，亡國之音哀以思」的情況呢？至此，嵇康提出了純音樂理論的「和比說」或「和聲無象」，所謂「和比」可是說成是聲音的一種特質。這種特質有特其一系列的要點：a，「聲」能與某種心事及其感發之情有所「和比」；b，此「和比之聲」本身是沒有特定的對象，即「和聲無象」；c，「和比之聲」實可理解爲「與『情』相和比之聲」，它本身是「能和之聲」，能與有哀痛之情者相和比；d，「和聲」與「哀心」之別在於「有主」，「有主之哀心」與「無象之聲」所和比之後，此一聲音便因應不同之情感對象而有別。至此，嵇康表明「聲」、「情」兩者有密切的關係，但這種關係卻並不是必然。「和比說」正好解釋「今用均之情，而發萬殊之聲」乃因「聲」、「情」之性質有別，非因「聲」之無常。

另外，此處仍有兩點可說：

a，岑溢成先生認爲嵇康這種「聲」、「情」關係是更可以推廣到「言意之辨」上，即嵇康認爲不同的聽者對聲音有不同的感受在於兩者的性質不同及兩者的關係並不是必然，在〈聲無哀樂論〉有言：「夫言非自然一定之物，五方殊俗，同事異號，舉一名以爲標識耳。」便是確指出「言」與「意」兩者性質不同與兩者的關係沒有必然性，這樣的言意觀竟與歐陽建的〈言盡意論〉如出一徹。（註廿六）

b，「和比之聲」的「和」有著極多歧見的解釋，牟宗三先生說：「『和』以韻律之度定，此即聲音之體性也。」戴璉璋先生云：「所謂和聲無象，是說和諧的聲音無所摹擬，無所反映。」曾春海先生則指出是「由一系列個別聲所組合成具旋律的整體性」，然而，蕭振邦先生認爲這些話都是創造性的詮釋，他在詮釋〈聲無哀樂論〉時，則主要顧及全文脈絡的字面意義來解釋，免卻不必要的過度詮釋。（註廿七）「和比之聲」之「和」的多義性，在於〈聲無哀樂論〉中，「和」既是音聲之和，又是人心之和，更是兩者間互濟的「比和」。

5，答辯四：聲無哀樂與移風易俗

「風俗之流，遂成其政。是故國史明政教之得失，審國風之盛衰，吟詠情性，以諷其上。故曰：亡國之音哀以思也。夫喜怒哀樂，愛憎慚懼，凡此八者，生民所以接物傳情，區別有屬，而不可溢者也。夫味以甘苦爲稱，今以甲賢而心愛，以乙愚而情憎。則愛憎宜屬我，而賢愚宜屬彼也。可以我愛而謂之愛人，我憎而謂之憎人？所喜則謂之喜味，所怒則謂之怒味哉？由此言之，則外內殊用，彼我異名。聲音自當以

善惡爲主，則無關於哀樂。哀樂自當以情感（而後發），則無係於聲音。名實俱去，則盡然可見矣。且季子在魯，採詩觀禮，以別風雅。豈徒任聲以決臧否哉？又仲尼聞韶，歎其一致，是以咨嗟，何必因聲以知虞舜之德，然後歎美耶？今麤明其一端，亦可思過半矣。」（〈聲無哀樂論〉）

嵇康在上文提出的「和比說」，表明了「和聲無象，而哀心有主」在性質上的不同，更說出了「今用均之情，而發萬殊之聲」表達出「情」、「聲」關係的非必然性。現在，嵇康更進一步針對秦客「儒家樂論」關於「移風易俗」的問題。嵇康認爲「吟詠情性，以諷其上。故曰：亡國之音哀以思也。」似乎就算「聲無哀樂」還是與「移風易俗」有一些關係。首先，嵇康一再強調「聲音自當以善惡爲主，則無關於哀樂。哀樂自當以情感，則無係於聲音」，指出「聲」與「哀樂」兩者在性質上完全不同，而兩者的關係亦復如上文的「和比說」，嵇康舉出「季子在魯，採詩觀禮，以別風雅」和「仲尼聞韶，歎其一致，是以咨嗟」兩例，想指出的是，聲音縱然與「移風易俗」有關或有其功能，其中「移」或「易」風俗的功能是不明顯的，其關鍵在於「人情感應」與「行爲抉擇」之間的關係並不明顯，它只能是對某些已有的風俗習慣作「弱義改變」或觀察之用。

三，小結：〈聲無哀樂論〉的「易風易俗」論旨與修養工夫論

在嵇康的〈聲無哀樂論〉中，除了「初難」外，還有其他的「七難七答」，不過，其論辯還只在「初難」中作析論。綜合言之，嵇康的〈聲無哀樂論〉提出了：1，聲音與哀樂的體性是不同的；2，聲音有「和比」之性質，能間接使人情「應物而有感」；3，因有「和比說」，音樂還間接地具有「移風易俗」的可能。謝大寧先生曾言：「此文（按：〈聲無哀樂論〉）真正的論題卻是在音樂如何能移風易俗上，而這一論題依嵇康的看法，它卻一定要通過主體之價值自覺，以完成向自足之主體自己回歸之實踐才能夠達成。」在「初難」中，這一論旨雖不明顯，但從嵇康並不反對「移風易俗」的想法，配合〈琴賦〉的音樂理論，我們不難想像嵇康於〈聲無哀樂論〉中真正的目的未必是建構一套音樂美學理論，反之，可能是相關於「秦客」重構的「儒家樂論」的相同目標，不同思考與視域的構思。至於〈聲無哀樂論〉的修養工夫僅是一弱義的方法，其言：「播之以八音，感之內以太和；導其神氣，養而就之。」（〈聲無哀樂論〉）因「聲無哀樂」而能達至「比和」只能從「主體之價值實踐」而爲，由「比和」達到「移風易俗」的關係是間接的，故其修養工夫亦只有一弱義的功效。

結論：「玄學的嵇康」之修養工夫論

從〈養生論〉與〈聲無哀樂論〉所組成的「玄學的嵇康」，當中展示了嵇康思想中的玄學思維方式。謝大寧先生曾說：「嵇康的主要思想，是必須拉到道教信仰之高度上的。因此，我們乃會發現〈養生論〉和『治身』、〈聲無哀樂論〉和『治國』之間，似乎的確存在著某種微妙的關係。」（註廿八）從嵇康的道教信仰來說，他所關懷的並不是神格化的宗教信仰，而他所關懷的是人格實踐爲宗的人文性宗教信仰，在奠基於這種宗教關懷之上，嵇康提出了對治於個人與國家社會的「主體之價值實踐」方法，這一「主體之價值實踐」正是嵇康的玄學思想重點，從道教的「養生」回轉至道家的「養生」，更爲嵇康的信仰找到一個新的定點位，依此角度，嵇康逐提出他的修養工夫論。在〈養生論〉中提出了要「導養得理，以盡性命」的「養神」和「養形」的「養生」方案，「養生」在於「以盡性命」，「以盡性命」爲的是達到歸返「自然」的境界，而所謂「養神」不單是精神層面，更是涉及價值主體的終極關懷上；所謂「養形」不止是純肉身層面，更是從心靈與肉身的互濟下修養，當中「養神」有四個特徵：「守之以一」、「養之以和」、「和理日濟」和「同乎大順」；「養形」有兩個特徵：「蒸以靈芝，潤以醴泉」和「晞以朝陽，綏以五絃」。在〈聲無哀樂論〉中，嵇康除了表明聲音中並沒有哀樂的性質外，實際上卻是表

明音樂有「移風易俗」的功能，只是，嵇康並不認爲以「儒家樂論」所言音樂本身哀樂的性質可以直接影響人心，反以從其「和比說」以聲音之「和」配合人心之「和」才可有「移風易俗」的可能。故此，在〈養生論〉與〈聲無哀樂論〉中實是展現了嵇康以「主體之價值實踐」來「治身」和「治國」的修養工夫論。

註釋：

註　一：牟宗三著《才性與玄理》，p.319。

註　二：本文所據的版本爲魯迅輯校《嵇康集》（香港：中華書局，1974 年版）。

註　三：湯用彤著《魏晉玄學論稿》指阮籍、嵇康爲貴無之學；余敦康著《魏晉玄學史》則以嵇康、阮籍爲竹林玄學，並專指爲自然論玄學。

註　四：余敦康著《魏晉玄學史》，p.300。

註　五：岑溢成著〈嵇康的思維方式與魏晉玄學〉。

註　六：謝大寧著《歷史的嵇康與玄學的嵇康》，p.177。

註　七：同上註，p.181。

註　八：同註一，p.337。

註　九：同上註，p.323。

註　十：轉錄自楊自平著〈嵇康「養生論」之養生主張與思惟表現　〉。

註十一：同註二，p.324。

註十二：孫世文著〈嵇康養生論探析〉，p.126。

註十三：同註六，p.110-111。

註十四：岑溢成等著《中國哲學史（上）》p.321。

註十五：同註六，p.105-106

註十六：高柏園著〈論莊子與嵇康的養生論〉，載於高氏著《莊子內七篇思想研究》，p.240。

註十七：楊旋著《嵇康之養生觀與樂論研究》，p.68。

註十八：孫世民〈嵇康養生論探析〉，載於《興大人文學報》，p.160。

註十九：同註十七，p.126。

註二十：同上註，p.77。

註廿一：同註六，p.107。

註廿二：曾春海著《竹林玄學的典範—嵇康》及蕭振邦著〈嵇康〈聲無哀樂論〉探究—兼解牟宗三疏〉皆以爲第一大段的問難作主要題旨或「初難」，其餘的問難是逐步的論證，並建立嵇康的論說。有這樣的分歧，主要在於從文章形式或內容解讀之別而已，「八難八答」者僅以形式而看；「七難七答」者則用內容分析而成。

註廿三：蕭振邦著〈嵇康〈聲無哀樂論〉探究－兼解牟宗三疏〉。

註廿四：同上註。

註廿五：同註六，p.196。

註廿六：同註十四，p.321。

註廿七：上述各家所述，大致轉錄自蕭振邦著〈嵇康〈聲無哀樂論〉探究－兼解牟宗三疏〉。

註廿八：同註六，p.99。

註廿九：同註十七，p.117。

主要參考資料如下：

一，原典：

01，嵇康著《嵇康集》（網上版）。

02，嵇康撰《嵇康集》（魯迅輯校，香港：中華書局，1974 年版）。

二，近人研究：

01，高柏園著〈論莊子與嵇康的養生論〉，載於高氏著《莊子內七篇思想研究》（台灣：文津出版社，1992 版）

02，岑溢成著〈嵇康的思維方式與魏晉玄學〉（載於《鵝湖學誌》第九期，1992 年 12 月）（網上版）

03，牟宗三著《才性與玄理》（台灣：學生書局，1993 年版）

04，謝大寧著《歷史的嵇康與玄學的嵇康》（台灣：文哲出版社，1997 年）

05，蕭凱文著《嵇康〈聲無哀樂論〉研究》（台灣：淡江大學，2002 年碩士論文）

06，楊旋著《嵇康之養生觀與樂論研究》（台灣：東海大學，2003 年碩士論文）

07，蕭振邦著〈嵇康〈聲無哀樂論〉探究－兼解牟宗三疏〉（台灣：《鵝湖學誌》31 期，2003 年）

08，吳冠宏著〈當代〈聲無哀樂論〉研究的三種論點商榷〉（載於《東華漢學》第三期，2005 年 5 月）

09，岑溢成等著《中國哲學史（上）》（台灣：里仁出

版社，2005）
10，楊自平著〈嵇康「養生論」之養生主張與思惟表現 〉（載於《鵝湖月刊》第 366 期 2005 年 12 月）〔網上版〕
11，孫世文著〈嵇康養生論探析〉（載於《興大人文學報》，2007 年 3 月）

京奧文說

撰文：周劍銘

北京奧運徵標「中國印」的設計和認定都是「京」字，但從圖形、意象和意義來看，更適合解釋爲「文化」。從圖形上說，徵標基本就是「文」字的構形，它的鮮明的動態寓意就是「文——化」。

按照許慎的《說文》的解釋，「文」就是「錯畫」，「錯」是交錯的意思，來源於交錯的印跡，中國古代傳說中的文字的創造者——倉頡對地上的鳥獸腳印有所感動，這些不同的印跡代表了不同的種類動物曾經的資訊，領悟到依類象形的表達方法，因而創造了中國的文字。當然，上古傳說不大可能由可以確證的歷史事實支援，但可以由綜合性的歷史資訊和歷史的邏輯性提供我們一種確信度。依此而論，「文」的意義就大了，首先，作爲一個象形字，它表達了「交錯」的本義——分理交錯，其引伸就是文理——錯而有序，變化、交互而有秩序和意義，如「五色成文而不亂。」(《禮記・樂記》)，這樣「文」字就蘊含依類象形的表達方法所具有的了中國文化的基本性質，包含了中國文字的形成歷史和中國文化的特質，漢字的每一個字都是音、形、義的個性與歷史性的統一。

漢字與西文形意兩分的字母方式不同，意象是中國文字的本質，而意象或「象」是中國文化的內稟，所以中文是文化本義意義上上的文字， 漢字即不同於純粹符號如數位、字母，也不是簡化的圖形標誌如現代通行的共公場所警示圖形符號，純粹符號本身與意義無關，所以可以說是任意的，如果把任何一個西文字母換成另一個圖形，只有大家都能習慣，就完全沒有什麼區別，但中文不能，象形的本質是意象，文字符號本身具有圖形的形象性，但卻不是圖形標誌，比如禁止吸煙標誌由約定的禁止符號和香煙圖形構成，它的意義止於自身的表達，所以具有直觀的簡單性，但漢字的一個煙字所具有的意象是由整個文化決定的，這不是一種勉強的說法，比如從煙字你可能首先想到吸煙的煙，smoke、 tobacco 或 mist 之類，這當然是文字符號的最基本的功能，但中文文化語境中，煙字的聯想最具文化意義的可能就是炊煙，炊煙即人煙——人間煙火，這就是意象了，中國人的歸宿總是家，中國文化中的最終歸宿是大自然，這是文化的品質，中國文字的意象性爲中國文化提供了一種情境蘊含的文化特質。當然，西方人一樣也是看重炊煙的，屋頂上的煙囪就是民居的特別標誌，西方人的煙囪、壁爐建築考究清致，掃煙囪的孩子這樣的故事就非常感人，但這中間難有一種人境同一的文化意象，比如，中國人通常說「荒無人煙」一詞就有意象性，而在英文中往往只這樣的「客觀性」表達：「There are no signs of life here.」「煙」不過是信號、跡象而已，雖然個人的語境感受會很不相同，難以引爲證據，但表達的形式方法的習慣性還是足以爲征的，中西文化的「文化性」差異由此也就可見一斑了。

作爲文字符號因內在的意義較難變更，所以能保持歷史的傳統性和自身的穩定性，但文字的意象不等同於其所表達的意義，詞義是相對固化的，但意象是靈動的，遣詞造句可隨意義而變化，但意象需要語境

中的自我生成，這正是中文中詩意的意境的秘密，不變的「文」表達變易不居的文化內涵，這就是「文化」了，篆文的「化」字從匕而不入人部，就有相反的人變易相成的意義，化字強調變化和教化。北京奧運徵標以文爲印，以印證信，而運動的形象表達了奧運本義，可以說是貼切地表達了這些多層次的意義。

人類的進步是文化意義上全方位的算我創造和發展，其中人類自身體質是所有文化進步最深遠的基礎，如果人類自身的進步僅僅只是身體器官的器質性改變，這與生物的進化就也只是在同一個水平上的發展，人類的發展的特殊性之一就是人類能意識到自身，古代的先人以枝葉皮羽遮蔽自己的身體，當這不僅是以保暖爲目的而是遮羞和裝飾時，人類就在自己的文化意識中誕生了。在西方文化中，人類的祖先是吃了智慧之果而知道了自己形體的特殊意義，使自己從上帝伊甸園中的一種動物而成爲具有自身意義的人；中國文化中的文化意識基於自身的歷史，實際上，人類是在地球生命的歷史承繼和自身的變易中成爲人的，人以自己的自覺區別於自己的動物性，從而創造了人自己。

人類活動的自身純粹形式就是體育，這是在人對自己體質形體和運動能力的自覺和努力中實現的，人類的活動如果只是直接由生存本能驅動，這與動物就沒有多在的區別，人類的活動不僅具有自覺的目的性，而且是自勵的，因此人類的體質活動具有自身的特殊意義，那就是運動的審美意識和自勵精神，即體質、體能、體魄的完美統一，體質在狹義上是指與運動相關的肌肉、骨格系統，肌肉發達、健壯有力，被古希臘人公認爲是美的象徵，古代奧林匹克運動會以赤身運動爲一大特色，裸體的運動員全身塗上橄欖油，讓身體在陽光的照射下熠熠有光，這在古希臘雕塑家、藝術家的作品中得到充份的反映，這也成爲了希臘文化藝術的一個特徵，今天的人體健美運動就是人的形體鍛煉的藝術形式；體能是體育的核心概念，即人的能力在自身體質上的直接體現；體魄是指人的機體能力在精神上的表現，現代體育不僅是單純的體力和技能上的競賽，更是意志、心理狀態、自我控制能力的綜合修煉。人的全面和諧發展成爲了奧林匹克運動最核心的價值，這也就是奧林匹克運動所表現的人文精神，奧林匹克運動會使奧林匹克運動的人文精神得到更集中、更強烈的表達，頑強的拼搏精神是運動員最寶貴的素質，它驅動著運動健兒永不氣餒，永遠咬緊自己目標，並向更高目標奮鬥，奧林匹克運動著名的口號就是: "更快、更高、更強。"

從古代的奧林匹克運動會發展到今天對奧林匹克運動的特殊意義的認識，明確地倡導奧林匹克主義和奧林匹克精神，就是奧林匹克運動的強烈的文化意識，今天人們已經認識到，除了宗教這一古老的社會文化現象外，奧林匹克運動可以稱得上是一個歷史最爲悠久的社會文化現象。但與宗教的神性的終級價值追求不同，在神的前面沒有人的世俗價值，所以宗教戒律主張人的保守和退讓，奧林匹克運動追求的卻是人的世俗本質的自身價值，而且這並不是僅僅追求動物性的自然肉體能力，而是精神與肉體的極限結合，是在一種全面的自覺意識中，通過對個人肉休的鍛煉和激勵使體能體魄達到極限，所以奧運會總有兩個戰場：精神道德與競技運動場，一方面追求精神與力量統一的榮譽高峰，另一方面與人性的弱點、與道德腐敗不屈不撓的堅決戰鬥。因此，奧林匹克運動實際是人類自身發展、完善的歷史過程的一個縮影，在精神與肉體的相生相長中，人類成爲真正的人自己，這就是人在自身本質意義上的人性化、文化化，文化就是人類作爲人的文化存在，正是在這個意義上，奧林匹克運動是人類的文化運動。

現代奧林匹克運動具有更加明確的大文化自覺性，具有強烈的人文精神，奧林匹克運動的宗旨和目標首先就是促進人類社會向真善美的方向全面發展。雅典奧林匹克運動會的四個核心價值：遺產、參與、慶典和人類本身，充份表現了現代奧林匹克運動會的文化精神，今天的奧林匹克運動會就是在歷史與現實的交響中，全人類的參與的最大規模的文化活動，是人的自身與歷史的統一，是人與人的社會存在方式一次文化整合，它使每一個人再次自覺到自己是人類的人。奧林匹克運動會從古代宗教儀式、軍事鍛煉的直接目的性，發展到和平與友誼的盛會，更與大型體育設施建築、商業經濟活動融于一體，集中地體現了人

類社會中多層次中的多元文化中的融合性，今天，每一屆奧運會都是全球意義上的一次總動員，在精神、物質上實現的大交流、大展示，給當代世界的政治、經濟、哲學、文化、藝術和新聞媒介等諸多方面產生了一系列不容忽視的影響，正是在這個意義上，今天的奧林匹克運動會體現了人類文化不分種族和文化差異性的文化整合性。

現代奧林匹克運動已經能夠站在人類精神領域最高境界上認識自己特殊意義了，《奧林匹克憲章》(1991 年 6 月 16 日生效)給「奧林匹克主義」的定義就是：「奧林匹克主義是將身、心和精神方面的各種品質均衡地結合起來並使之得到提高的一種人生哲學。……」(引自中國奧會網站)

人的文化化是中國傳統文化的核心價值，「剛柔交錯，天文也。文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。」(周易・賁卦) 從人的自身體質、體能、體魄的體育到人類社會和人類生存的世界自然環境的天一合一，是今天人類能從奧林匹克精神所能發揚的最大價值。

本會通訊

「色情物品的道德性與審查問題」座談會

香港愚公沙龍、香港人文哲學會合辦

簡介

《中大學生報》情色版事件雖已過去，但其所引起的道德及法律上的爭論卻餘波未了，依然是本地文化學術界的一個熱門話題。有見及此，香港愚公沙龍及香港人文哲學會這兩個本地土生土長的文化學術團體，就此次事件所涉及的根本問題——色情物品的道德性與審查問題展開全面而深入的討論，希望爲學界解決有關問題盡一分力量。

講者

郭其才先生（香港人文哲學會課程部研究員）

呂永基先生（香港人文哲學會幹事）

戴遠雄先生（中文大學哲學系碩士研究生）

主持

梁機因先生（香港愚公沙龍幹事）

日期：2007 年 8 月 26 日星期日

時間：下午 3 時至 5 時

地點：香港人文哲學會（九龍東京街 31 號恆邦商業大廈 506 室，長沙灣地鐵站 A3 出口）

費用：全免

查詢：97578612（香港愚公沙龍，梁先生）

60517015（香港人文哲學會，吳先生）

「自然與名教－－儒道會通」座談會

香港道教學院、香港人文哲學會合辦

簡介

儒道兩家即哲學即宗教，是中國文化兩大主流思想，也是傳統以來中國人的主要安身立命之道。如何可將兩大宗派的分歧消解和在教理上加以融通，一直是中國文化學術界的重要課題。本講座便是通過儒道兩宗的主要學說的比較，將兩宗思想加以融合與會通。

講者

鄺國強教授（香港道教學院教務主任）

吳　明博士（新亞研究所哲學組教授）

劉桂標博士（香港人文哲學會課程部主任）

主持

方世豪先生（香港人文哲學會會長）

日期：2007 年 9 月 16 日星期日

時間：下午 3 時至 5 時

地點：香港人文哲學會（九龍東京街 31 號恆邦商業大廈 506 室，長沙灣地鐵站 A3 出口）

費用：全免

查詢：23708870（香港道教學院）

60517015（香港人文哲學會）

中西哲學講座（系列十五）

香港人文哲學會主辦

第一講

講題：簡易圖解佛家邏輯

講者：陳沛然博士（新亞研究所哲學組教授）
日期：9 月 4 日星期二
時間：晚上七時至九時

第二講

講題：譚家哲先生的形上史論述評

講者：英冠球博士（香港理工大學專上學院講師）
日期：9 月 6 日星期四
時間：晚上七時至九時

第三講

講題：亞理斯多德論矛盾

講者：葉達良先生（中文大學現象學與人文科學研究中心副研究員）
日期：9 月 8 日星期六
時間：下午三時至五時

第四講

講題：中國文化之精神價值

講者：方世豪先生（香港人文哲學會會長）
日期：9 月 11 日星期二
時間：晚上七時至九時

第五講

講題：契約論與道德相對主義

講者：冼偉林博士（香港理工大學專上學院講師）
日期：9 月 13 日星期四
時間：晚上七時至九時

第六講

講題：中國哲學與中學的通識教育

講者：楊國榮博士（理工大學通識部講師）
　　溫帶維博士（理工大學通識部講師）
日期：9 月 15 日星期六
時間：下午三時至五時

各講地點：香港人文哲學會（九龍東京街 31 號恆邦商業大廈 506 室，長沙灣地鐵站 A3 出口）
費用：全免
電話查詢：60517015（吳先生）
歡迎任何有興趣之人士依時出席，爲免向隅，請早入座。

※同場增設中西哲學新舊書籍義賣籌款書展暨新會址物資募捐活動（開始前二十分鐘至結束後二十分鐘進行籌款書展，即晚上六時四十分至九時二十分；或即下午二時四十分至五時二十分），歡迎參觀選購及踴躍捐輸。

中西哲學論文研討月會（2007 年下半年度）

香港人文哲學會主辦

爲促進本港學術界的哲學研討風氣，自 2006 年春季開始，本會構仿效早年的新亞書院，決定主辦一系列研討月會，名爲「中西哲學論文研討月會」。研討月會的內容以論文報告、評論和集體討論爲主，報告者須於會議前兩週或之前呈交論文，由本會將論文上載到人文網頁以供參加者在會前瀏覽閱讀。所有研討場次均公開，我們除了邀約學者出席外，亦歡迎任何有興趣的社會人士到場旁聽及參與討論。

以下爲最新一系列的詳細資料：

第一場

論文題目：論《成唯識論》的正聞熏習學說

報告者：劉桂標博士（香港人文哲學會課程部主任）

評論員：黎耀祖博士（能仁書院兼任助理教授）

日期：8 月 31 日星期五

時間：晚上七時至九時

※同場增設中西哲學新舊書籍義賣籌款書展暨新會址物資募捐活動（開始前二十分鐘至結束後二十分鐘進行籌款書展，即晚上六時四十分至九時二十分），歡迎參觀選購及踴躍捐輸。

第二場

論文題目：佛教輪廻主體問題探究

報告者：黎耀祖博士（能仁書院兼任助理教授）

評論員：韋漢傑博士（香港人文哲學會課程部研究員）

日期：9 月 28 日星期五

時間：晚上七時至九時

第三場

論文題目：《志玄安樂經》的無欲

報告者：陳贊一博士（中國基督教靈修學院院長）

評論員：陳國權牧師（信義宗神學院校牧、中國基督教靈修學院講師）

日期：10 月 12 日星期五

時間：晚上七時至九時

第四場

論文題目：劉宗周哲學

報告者：陳敏華博士（新亞研究所哲學組博士）

評論員：方世豪先生（香港人文哲學會會長）

日期：11 月 23 日星期五

時間：晚上七時至九時

第五場

論文題目：我們能從《論語》、《孟子》之中闡發出一種道德理論嗎？

報告者：英冠球博士（理工大學香港專上學院講師）

評論員：吳啓超先生（中文大學哲學系博士候選人）

日期：12 月 7 日星期五

時間：晚上七時至九時

第六場

論文題目：《存在與時間》——傳統的突破

報告者：梁寶珊博士（德國烏帕塔爾大學哲學博士）

評論員：英冠球博士（理工大學香港專上學院講師）

日期：12 月 28 日星期五

時間：晚上七時至九時

各講地點：香港人文哲學會（九龍東京街 31 號恆邦商業大廈 506 室，長沙灣地鐵站 A3 出口）

費用：全免

電話查詢：60517015（吳先生）

歡迎任何有興趣之人士依時出席，爲免向隅，請早入座。

2007 年秋季科目介紹

2007 年 9 月至 2008 年 1 月

GXC202 邏輯（2 學分）

邏輯作爲一門學問是有系統地研究有效的論證形式，而運用邏輯學的知識不僅幫助我們去判別推理謬誤，也幫助我們評定有效的論證或提出具說服力的推論。本課程主要是提供邏輯的基本知識，以提高邏輯的敏銳度與思考分析能力。

課程大綱：

階段一

1.導論

2.語言與定義

3.定言命題與三段論

4.符號邏輯

5.證明與檢證方法

階段二

6.量化論

7.歸納邏輯

8.邏輯與思考方法

講者：郭其才先生

新亞研究所哲學碩士研究生，現任香港人文哲學會課程部研究員、香港人文哲學會幹事及《人文月刊》執行編輯。

日期：2007 年 9 月 19 日起每星期三（階段一，八講）

2007 年 11 月 21 日起每星期三（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

GYE103x 中國茶文化——生活的藝術（1 學分）

茶文化是香港人日常的生活文化，更是中國傳統文化的一部份，貫注著中國文化的精神。想飲好茶，便要了解茶，要了解茶，便要了解茶的基礎知識、實踐的具體方法、茶藝的文化精神。中國茶藝對人的品德修養也起著一定的作用，《茶經》:「爲飲，最宜精行儉德之人。」本課程會教授中國茶藝的基本知識及沖泡方法，理論與實踐結合，歡迎對中國茶藝有興趣的初學者參加。

課程大綱：

1. 中國茶文化與人文精神
2. 中國茶文化的藝術精神和境界
3. 中國茶史略述
4. 當代中、港、台茶藝發展
5. 六大茶類
6. 品茗的藝術
7. 烏龍茶的欣賞

8. 綠茶、白茶及黃茶的欣賞
9. 紅茶及普洱茶的欣賞
10. 茶藝的修行與儀軌

講者：楊一帆先生
畢業於瑞典斯德哥爾摩大學，修讀教育及心理學，回港後在新亞研究所哲學組修畢碩士課程。有 20 年研究中國茶藝經驗，正式追隨茶藝名師習茶已超過十年，2000 年起正式從事茶葉生意至今。

日期：2007 年 9 月 21 日起每星期五（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

PXA101a 哲學大綱（2 學分）

哲學以宇宙及人生兩大範圍內之各種問題爲其研究對象。講述此等思想可有兩種方式，一作問題區分，二則取通史例。本課程取前者，對哲學感興趣者可以在很短的時間內全面地把握到哲學家們的思想重點及其在發展過程中所要解決的問題。

課程大綱：
階段一
1. 總論(何謂哲學、哲學之分類、哲學之方法)
2. 形而上學(何爲形而上學、宇宙論、本體論、唯心論、唯物論、目的論…)
3. 知識論(理性主義、經驗主義、獨斷主義、批判主義、實在論、生命哲學…)
階段二
4. 人生哲學(心靈哲學、一元論、二元論、價值哲學、道德的價值、美之哲學…)
5. 科學之哲學(自然哲學、社會哲學、歷史哲學及法律哲學、精密哲學…)

講者：譚寶珍女士
香港人文哲學會課程部講師。於新亞研究所隨牟宗三先生研習康德哲學及儒釋道等哲學思想多年，致力研究思想文化對行爲的影響。

日期：2007 年 9 月 22 日起每星期六（階段一，八講）
2007 年 11 月 17 日起每星期六（階段二，八講）
時間：5:30~7:00pm
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

PXD101x 印度佛學概述（1 學分）

人生每多痛苦，佛陀對機施教，建立佛教義理，導人解脫煩惱，誠爲恒久的安身立命之道。惟佛教人物眾多、經典浩瀚、用語繁複、義理艱深，初學者不易把握。有見及此，講者便以現代學術的語言、深入淺出的方式來講述佛教哲學的義理，俾使學員能得其門而入。本課程爲印度佛教哲學概述課，以印度佛教哲學代表人物爲綜，義理系統性格爲緯，講述範圍包括原始佛教、小乘佛教、大乘佛教各個主要階段，適合喜歡反省人生問題的現代人修讀。

課程大綱：
1. 原始佛教與佛陀的說法
2. 小乘佛教教義與部派的分系
3. 性空唯名論：大乘中觀哲學
4. 虛妄唯識論：大乘唯識哲學
5. 真常唯心論：大乘如來藏哲學

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，現任香港人文哲學會課程部主任、人文網頁總編輯、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：2007 年 9 月 17 日起每星期一（八講）
時間：6:40~8:10pm
地點：香港人文哲學會
學費：$580，哲學會會員優惠$520

PXD102y 中國佛學概述（1 學分）

人生每多痛苦，佛陀對機施教，建立佛教義理，導人解脫煩惱，誠爲恒久的安身立命之道。惟佛教人物眾多、經典浩瀚、用語繁複、義理艱深，初學者不易把握。有見及此，講者便以現代學術的語言、深入淺出的方式來講述佛教哲學的義理，俾使學員能得其門而入。本課程是中國佛教哲學概述課，以中國佛教哲學代表人物爲綜，義理系統性格爲緯，講述範圍包括漢代佛教、魏晉佛教、隋唐佛教各個主要階段，適合喜歡反省人生問題的現代人修讀。

課程大綱：
1. 漢魏佛學義理的展開
2. 大乘起信論的一心開二門系統
3. 性具實相說：天台宗哲學
4. 法界緣起說：華嚴宗哲學
5. 自心頓現說：禪宗哲學

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，現任香港人文哲學會課程部主任、人文網頁總編輯、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：2007 年 11 月 19 日起每星期一（八講）
時間：6:40~8:10pm
地點：香港人文哲學會
學費：$580，哲學會會員優惠$520

PYB302 當代新儒家哲學(2 學分）

當代新儒家是當代中國最重要的哲學學派之一，可說源遠流長、博大精深。在哲學來說，新儒家一方面繼承了先秦儒學、宋明理學的心性論、本體論和工夫論；另一方面，又結合了近現代西方哲學巨擘，尤其是德國觀念論者康德和黑格爾的哲學理論，建構成龐大而精密的道德理想主義的哲學體系。在文化理論來說，新儒家別樹一幟，既提倡繼承中國文化的優良傳統，又照顧世界文化最新潮流的發展，將中西文化有機地結合，互補不足，其胸襟與識見超越了其他學派。本課程正是以研讀當代新儒家哲學爲宗旨，並且以八位代表人物爲主要講授內容，他們是：熊十力、梁漱溟、張君勱、馮友蘭、方東美、徐復觀、唐君毅及牟宗三。

課程大綱：
階段一
1.熊十力哲學
2.梁漱溟哲學
3.張君勱哲學
4.馮友蘭哲學
階段二
5.方東美哲學
6.徐復觀哲學
7.唐君毅哲學
8.牟宗三哲學

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。現任香港人文哲學會課程部講座教授、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：2007 年 9 月 21 日起每星期五（階段一，八講）
2007 年 11 月 23 日起每星期五（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

PYB306 周易原理（2 學分）

周易向被視爲中國第一神秘著作。它被列爲五經之首，世傳伏犧文王作卦，孔子作十翼，幾成儒家道統寶典，近人陳鼓應力陳周易和道家千絲萬縷之關係，加上差不多所有術數都找到其與周易之淵源，連近年甚受歡迎的中醫學，也有「醫易同源」之說，令這本書差不多成爲了解中國文化之必經之路。偏偏周易充滿符號性，很多人視爲畏途，本課程嘗試用深入淺出的方法，引用大量生活例證，助你一窺周易難解之秘。

課程大綱：
階段一
1.河圖與洛書、周易神學、周易哲學
2.八卦的構成及基本概念
3.乾卦與坤卦分析
階段二
4.周易與儒家和道家的關係
5.周易上經選講
6.周易下經選講

講者：岑朗天先生
資深傳媒工作者、文化策劃及評論、香港電影評論學會會長，曾在中文大學、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。著有《基督教之貧乏》、《人喜歡被騙》、《村上春樹與後虛無年代》、《後九七與香港電影》、《潛行之恨》和《自戀的命運》等十八部。

日期：2007 年 9 月 19 日起每星期三（階段一，八講）
2007 年 11 月 21 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

PYB308x 張載哲學導論（1 學分）

「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。」是張載的名言。張載是北宋時期的哲學家，宋神宗熙寧三年，張載退休回鄉，在橫渠鎮居住，終日坐在居室內，左右都是書籍，俯而讀，仰而思，有所得著便立即記下，甚至半夜起來，以蠟燭照明書寫。張載立志宏道的努力，從沒有停下來，也從來沒有忘記過。他苦思力索，寫的就是《正蒙》一書。《正蒙》是張載哲學思想的最後總結，可說是他思想的代表作。「正蒙」原本的意思是以正道教導童蒙。但此書完成至今已近千年，今天的人大多欠缺閱讀古文的訓練，讀來只覺概念陌生，文法不順。懂古文者也未必熟悉儒家的哲學義理，而且《正蒙》涉及抽象的形上學概念，使閱讀時倍加困難。本課程嘗試透過閱讀文獻，以今天的語言和哲學概念加以解釋，使對中國哲學有興趣者較容易進入中國哲學的義理，並希望學員多讀中國文獻，使現代人不致完全隔絕於中國傳統文化，讓中國文化得以傳承下去。

課程大綱：
1. 宋明理學概論
2. 心體論——《大心篇》解讀
3. 性體論——《誠明篇》解讀
4. 道體論——《太和篇》解讀
5. 天道論——《天道篇》解讀
6. 宇宙論——《動物篇》《參兩篇》解讀
7. 神化論——《神化篇》解讀
8. 人生理想——《乾稱篇》解讀

講者：方世豪先生
新亞研究所哲學組碩士及博士研究生，現任香港人文哲學會課程部副主任、香港人文哲學會會長，以研究儒家哲學爲主。

日期：2007 年 9 月 20 日起每星期四（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

PYB402y 唐君毅《人文精神之重建》導讀（1 學分）

現代中國所出現的問題，都與近代西方文化對中國文化之衝擊有關。中國接受西方文化，由喊民主和科學的口號開始，至今已有百多年歷史，但仍未能真正開出民主自由的社會，反而使馬列主義征服中國大陸，導致今天香港人仍普遍認爲中國人落後，中國社會文化質素差，到底問題在哪裏呢？中國哲學大師唐君毅先生寫《人文精神之重建》一書，是希望疏導百年來中國人所感受的中西文化的矛盾衝突，希望在觀念上加以融通，使人認識到，中國人文精神的返本，足以爲開新的根據，而且更可以對西方世界有所貢獻。唐先生透過對西方文化的省察，對中國固有的人文精神作出闡述，嘗試對中西社會的人文精神作出疏通，而顯出其互相補足之處。本課程會透過講解和閱讀唐君毅先生著作《人文精神之重建》中的有關篇章，對中國人文精神的返本開新作較深入的了解。本課程具獨立性，歡迎對中國文化有興趣的初學者參加。

課程大綱：
1. 宗教精神與現代人類
2. 科學世界與人文世界
3. 真理的客觀性與普遍性
4. 中西文化精神的比較
5. 清代以來的文化精神
6. 西方古典文化精神
7. 儒家的人文精神
8. 中國文化衰微的原因

講者：方世豪先生
新亞研究所哲學組碩士及博士研究生，現任香港人文哲學會課程部副主任、香港人文哲學會會長，以研究儒家哲學爲主。

日期：2007 年 11 月 15 日起每星期四（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

PYC201 經驗主義與理性主義（2 學分）

近代西方哲學主要環繞知識論問題而展開，而當時的理性主義與經驗主義兩大學派，無論在知識的起源、範圍及確定性等問題上，都有著重大的分歧和激烈的爭論，令哲學討論進至白熱化的階段。本課程一方面講理性主義的思潮，以笛卡兒、斯賓諾莎、來布尼茲等爲中心，一方面講經驗主義的思潮，以洛克、巴克來、休謨等爲代表；旨在系統地論述兩大學派中諸大哲的思想面貌及爭辯要點。

課程大綱：
第一階段：
1. 笛卡兒的心物二元論
2. 笛卡兒學派哲學
3. 斯賓諾莎的泛神論
4. 來布尼茲的單子論

第二階段：
5. 洛克的代表實在論
6. 巴克來的主觀觀念論
7. 休謨的現象主義
8. 休謨的價值哲學

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，現任香港人文哲學會課程部主任、人文網頁總編輯、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：2007 年 9 月 17 日起每星期一（階段一，八講）
2007 年 11 月 19 日起每星期一（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

PYC404a 胡塞爾現象學導論（2 學分）

胡塞爾是二十世紀西方最重要的哲學家之一，亦是現象學的宗師。胡塞爾的現象學是一種意識現象學，具有認識論和存有論的意義。胡塞爾所說的現象(或認知對象)並不在意識(consciousness)之外，而是在純粹意識之中；現象是在具有明證性(evidence)的直觀(intuition)中絕對地、原初地被給予的。平時我們採取自然的態度，以爲(認知)對象是一個外在的、超離的(transcendent)對象，這種預設沒有任何明證性，凡沒有明證性的東西都要放入現象學的括號，把它懸擱起來，存而不論，胡塞爾稱此方法爲現象學的還原(phenomenological reduction)。另外，胡塞爾繼續提出本質直觀(eidetic intuition)或本質還原，即通過一種觀念化的抽象活動(ideation)來把握(或還原到)事物的本質(essence, wesen)，本質是在本質直觀中原初地被給予；純粹現象學則是一門研究本質的科學。最後，胡塞爾在其超越現象學(transcendental phenomenology)中提出超越還原，在超越的還原中，我們從一個經驗的主體轉化(或淨化)爲一個超越的主體，發現超越的自我(Transcendental Ego)，並揭露了意向經驗(intentional experience)的能思所思結構，能思(noesis)是意向活動，所思(noema)是意向對象，意向對象是超越主體在意向活動中建構的。在此課程中，我們首先簡單討論胡塞爾在《邏輯研究》中關於意向性的分析，然後討論胡塞爾的現象學思想，最後介紹胡塞爾的邊緣域(horizon)和生活世界的概念。

課程大綱：
階段一
1. 導論
2. 《邏輯研究》中的意向性分析
3. 現象學的方法(一)：現象學的還原
4. 現象學的方法(二)：本質直觀
5. 意向活動與意向對象 階段二
6. 超越現象學：超越自我
7. 主體際性(intersubjectivity)
8. 胡塞爾的邊緣域(horizon)思想
9. 胡塞爾的生活世界

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，現任香港人文哲學會課程部研究員、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：2007 年 9 月 18 日起每星期二（階段一，八講）
2007 年 11 月 13 日起每星期二（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

PYD307 唯識哲學論典選讀（2 學分）

唯識思想素以「難明」見稱，其精密而繁瑣的名相，強烈的哲理性及系統性，往往令人走進其系統之內，只見樹木而不見森林。再加上其開宗之典籍有六經十一論之多，初學者若要全部涉獵，實非易事。本課程主要以唯識宗的論典爲研習對象，除了選取當中較具代表性的原文章節來解讀外，亦會深入剖析當中要

義，務求令學員在短時間內了解各論典所要面對及處理的哲學問題，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. 導論(一)：唯識思想產生的時代背景
2. 導論(二)：唯識哲學的系統架構
3. 瑜伽師所依、所行的境界：《瑜伽師地論》
4. 建構唯識學的重要概念：《攝大乘論》
5. 對存在世界的分類：《大乘百法明門論》

階段二：

6. 五蘊與百法的關係：《大乘五蘊論》
7. 唯識與實在論的辯論：《唯識二十論》
8. 唯識思想體系的建構：《唯識三十論》
9. 有關認識對象的討論：《觀所緣緣論》
10. 總結：唯識今學與古學的根本差別

講者：黎耀祖博士

講者簡介：香港浸會大學文學士、香港大學教育文憑、香港大學佛學碩士、香港中文大學哲學文學碩士、廣州中山大學哲學碩士、南京大學哲學博士。現任香港人文哲學會課程部研究員、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。尤精於佛教唯識學及因明學。

日期：2007 年 9 月 20 日起每星期四（階段一，八講）
2007 年 11 月 15 日起每星期四（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

PZA507a 中國的藝術、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

1. 中國的人間世界
2. 中國的藝術精神
3. 中國的文學精神
4. 西方的人格世界
5. 中國的學者與文學藝術人格
6. 中國的社會政治人格
7. 中國的宗教人格
8. 中國的道德人格

階段二

9. 中國的宗教精神
10. 世界各大宗教異同
11. 儒家的天道
12. 中國宗教的形上智慧
13. 中國百年來的文化問題
14. 新文化運動的精神
15. 中國文化的缺點
16. 中國文化的未來

講者：方世豪先生

新亞研究所哲學組碩士及博士研究生，現任香港人文哲學會課程部副主任、香港人文哲學會會長，以研究儒家哲學爲主。

日期：2007 年 9 月 18 日起每星期二（階段一，八講）
2007 年 11 月 13 日起每星期二（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

PZA510 程朱理學研究（3 學分）

宋明理學是儒者上承孔子、孟子、大學、中庸、易傳的成德之教，旁採道家、佛教的入聖之道，並究極完成天道性命相貫通的安身立命之學的儒學發展高峰。當中，依傳統學者的了解，最重要的學派爲程朱理學與陸王心學兩大宗。本課程旨在研究程朱學派。當代大儒牟宗三先生雖說理學派中的伊川、朱子是歧出，但此說不無爭議；而依另一當代大儒唐君毅先生，則此派其實與陸王學派殊途同歸，同是宋明理學的大宗。本課程以二程及朱子哲學的原典爲經，當代大哲的研究爲緯，細緻和深入地討論此學派的重要哲學觀念和系統性格，以及此派在哲學史上的真正地位。

課程大綱：

階段一

1. 二程哲學概述
2. 《河南程氏遺書》
3. 《河南程氏外書》
4. 二程其他著作選讀

階段二

5. 朱子哲學概述
6. 《朱子語類》上
7. 《朱子語類》下
8. 朱子其他著作選讀

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，現任香港人文哲學會課程部主任、人文網頁總編輯、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：2007 年 9 月 22 日起每星期六（階段一，八講）
2007 年 11 月 17 日起每星期六（階段二，八講）

時間：3:00~5:15pm

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

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)

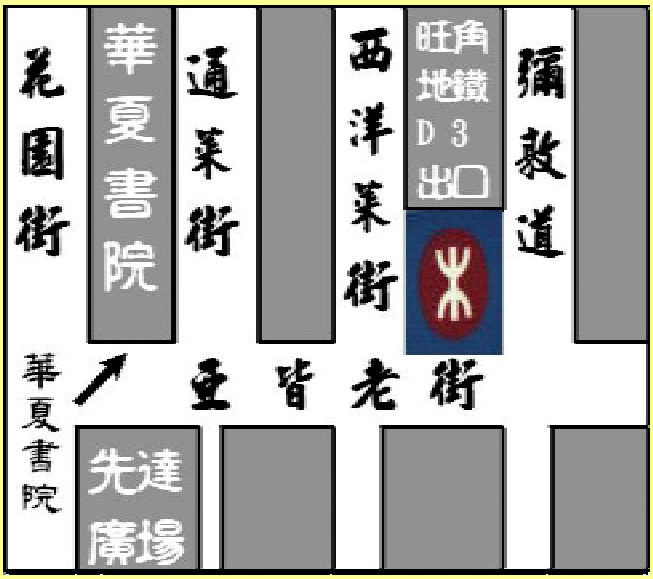
將會費港幣 120 元正(香港以外會員港幣 200 元正)以畫線支票〔抬頭「香港人文哲學會」〕或入賬收條連同表格寄回旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室香港人文哲學會收。

本季課程時間表　　2007 年秋季(9/2007~1/2008)

	星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	星期六	
地點/平日課節	人文	人文	人文	華夏	華夏	華夏	地點/週六課節
1 6:40~8:10pm	劉桂標 印度佛學概述 劉桂標 中國佛學概述	韋漢傑 胡塞爾現象學導論	郭其才 邏輯	方世豪 張載哲學導論 方世豪 唐君毅《人文精神之重建》導讀	楊一帆 中國茶文化	劉桂標 程朱理學研究	一 3:00~5:15pm
2 8:30~10:00pm	劉桂標 經驗主義與理性主義	＊方世豪 中國的藝術人格與宗教精神研究	岑朗天 周易原理	黎耀祖 唯識哲學論典選讀	吳明 當代新儒家哲學	譚寶珍 哲學大綱	二 5:30~7:00pm

＊本科爲研究課程，上課時間爲 8:10~10:25pm
星期一至五上課時間：1－6:40~8:10pm　2－8:30~10:00pm
星期六上課時間：一－3:00~5:15pm　二－5:30~7:00pm

上課地點

香港人文哲學會：九龍東京街 31 號恒邦商業大廈 506 室，長沙灣地鐵站 A3 出口

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