# 人文

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

# HUMANITIES

2007 年 10 月　　第 166 期

# 目錄

**人文論壇**

嫦娥奔月會背離人文精神　方世豪　頁 3

**中國文化**

新文化運動時期自由主義個性主義教育思想研究　康　慶　頁 4

**中國哲學**

中國古人「吾」之哲學觀　黃鶴昇　頁 13

**本會通訊**

哲學講座錄音 CD　頁 16

中西哲學論文研討月會　頁 19

中西人文學課程 2007 年秋季科目(第二階段)介紹　頁 20

本季課程時間表　頁 26

入會表格　頁 27

稿約　頁 28

# 人文論壇：

# 嫦娥奔月會背離人文精神

撰文：方世豪

中國首枚探月衛星「嫦娥一號」，成爲中國第一顆月球衛星。根據明報報道，中國人權民運信息中心表示，運載「嫦娥一號」的火箭部分殘骸，墜落在貴州，剛好砸中村民吳錦書的房子和玉米田。而吳家已獲當局賠償兩萬元。原來這次發射很難掌握殘骸的準確落地點，因此，當局在這次發射前疏散了福泉、開陽、翁安 3 地約 20 萬居民。又有報道，嫦娥一號衛星發射地四川西昌，「觀奔月」獲得的觀光收入至少人民幣四千萬元。星島日報報道，「嫦娥一號」探月衛星升空後，標誌世界「深空探測」時代啓動，中國成爲繼俄羅斯、美國、歐盟、日本之後，全球第五個「探月俱樂部」成員。中國成功踏出探月第一步，引起國際對中國軍事威脅的擔憂。明報報道，中共十七大甫結束，新的中央領導集體剛亮相，中國就定於當天傍晚發射「嫦娥一號」探月衛星。選擇這個日子，因爲中國領導層相信，太空科技的發展，從鼓舞民心、確立中國科技大國的角度看，具有重要意義。這個探月工程也是中國科技界、工業界顯示力量的機會，反映整個國家的科技水平、工業水平。

根據這些報道，表示中國領導人很希望中國成爲科技大國，在科技上要進入世界前五名。不單這樣，他們還希望由科技而使中國成爲經濟大國、工業大國、軍事大國。但這樣可能要犧牲一些貧窮的村民。成爲科技大國、經濟大國、工業大國、軍事大國，其實從來不是傳統中國人的理想。科技、經濟、工業、軍事都西方文化的強項，西方文化的強項不代表就最有價值，不代表就要追逐這些文化表現。尤其是這些文化在人文世界中不是最有價值的。其實，科技大國、經濟大國等願望是近百年來，人類才是特別關注的。以前，不論中西文化，都和現代人不同。科技、經濟等問題從來都不及宗教、道德、藝術、個人生命安頓等問題來得重要。

中國人嚮往的是和諧的人文世界，人文世界是全幅展開人文價值的，包括科技、經濟，但更重要的是有宗教、藝術、文學、道德、哲學等世界。而科技、經濟、工業、軍事，都只是最外層，最表面的人文價值。如果只以科技、經濟來看世界，是把人文世界看得太膚淺了。只著重科技、經濟，會因而犧牲了宗教、藝術、文學、道德等價值，因爲如果你的目的是只科技、經濟，其他人文生活都要讓路，或只會變成科技、經濟的手段或工具。貴州被迫離開家園的 20 萬居民，就是爲了達成嫦娥奔月的科技目的，成了被犧牲的工具。那些經濟賠償是不能彌補失去了的人文生活的價值。錢不是萬能的。又例如：香港政府思考西九龍的文化發展，一定要包括大量的地產項目，無他，也是以經濟爲目的，文化爲工具，最重要是看經濟價值。所以，現在由中國領導人到香港領導人的人文世界都是扭曲的，中國先哲的人文理想是完全被輕視，甚至賤視。

現代人只看到政治、經濟、科技、軍事，唐君毅先生說這是人類文化生了病。人忘記了自己最關心的藝術之美、道德之善、宗教之神聖，以爲自己只在自然世界、物質世界之中，更加以爲自己是自然物，是物質，人同化於物。於是人迷失了，人毀滅了自己一手創造的人文世界。沒有了藝術、宗教、道德的科技、經濟、政治，最終會毀滅人類自己。人不只是自然物，不只是物質，人還有精神存在，人有向上的精神，人有文化生活。人不只有政治生活、經濟生活，人還有道德生活、宗教生活、藝術生活。科技、政治、經濟都是外部的，表面的，精神生活才是人文生活的常道。一切生活的改革，科技改革，經濟改革，政治改革，都應根據人的精神生活，根據道德、宗教精神的常道而建立。而且一切改革也應是以發展人的精神生活爲目的。所以嫦娥奔月，經濟開放，工業、軍事的發展等，都應是以人民的精神生活更能發展爲目的，即是提供一個和諧安樂的環境，使人的各種精神生活都能和諧地進行，人性發展才會向上。如果只追求物質生活，人的精神發展只會向下，使人同化於物質。

西方科學的發展，發現人的身體和其他自然物一樣，人便從此成爲動物之一。化學分析人體結構都是有機分子組成，人更成爲物質之一。科學越普及，人便越走向唯物，背離人文。科技表現於征服自然，改變生產方式，人可以大量生產，增加人物質享受，所以要開發更多的資源，甚至開發到月球，

爲了爭取月球的豐富資源。找到資源，可以增加生產，賺錢，增加財富。整個著眼點都在物質，背離人文精神，成爲物化人生。

嫦娥奔月本是一個文學藝術的故事，很有美感，現在卻變成科技世界的工具。這不是人文世界的理想。科技只是人文之一，不可無限放大，蓋過其他人文精神，反而應用其他人文精神限制科技的發展，用宗教、道德、藝術建立的人生觀限制科學的物化的人生觀，如此，才有機會發展出整全的人文精神，使人類走回常道。

## 中國文化：

# 新文化運動時期自由主義個性主義教育思想研究

撰文：康　慶(中南財經政法大學人文學院講師)

內容摘要　新文化運動時期，蔡元培、蔣夢麟、胡適闡述並倡導了現代形態的以人爲本位的個性主義教育目的論，賦予自由主義人的教育主體性以質的規定性。新文化運動時期自由主義個性主義教育思想，一方面，儘管受到傳統文化的影響，從根本上講，是西方自由主義的產物；另一方面，特別強調個性與群性的均衡發展，是對於古典自由主義的修正，更是對於時代主題的回應。

關鍵字　新文化運動 蔡元培 蔣夢麟 胡適

錢穆認爲，傳統中國教育與政治的關係至爲密切，是中國教育思想與教育制度的特徵之一，是中國歷史文化大傳統所在。[1]徐複觀也曾指出，在政治對教育的壓制、利誘之下，尤其是經過隋唐以來的科舉制度，中國知識份子的歷史性格除掉道德主體性的張揚之外，難免出現諸如學術向權勢低頭、個人依附、取媚於皇權的現象，這甚至成爲歷史的常態。[2]在傳統教育哲學中，朝廷等概念成爲主軸，人的主體性地位沒有確立，個人本身的地位與價值在一定程度上受到漠視。早期嚴複、梁啓超基於啓蒙時期盧梭、孟德斯鳩等所主張的天賦人權學說，倡導自由主義個人主義教育理念，形成自由主義教育哲學近代形態，其中，個體性、個人主義處於本源性的位置。

新文化運動時期，蔡元培、蔣夢麟、胡適闡述並倡導了以人爲本位的個性主義教育目的論，賦予自由主義人的教育主體性以質的規定性，不僅反對傳統教育哲學對於人的主體性的壓制，更主要的是修正了自由主義教育哲學近代形態關於人的理解，從教育的人的主體性角度，完成了自由主義教育哲學近代形態向現代形態的轉換。自由主義個性主義教育的內涵是：以個人主義爲中心，兼顧個性與群性的均衡，個人與社會在互動中發展；其實質表現爲：人的自由全面發展，是人按照人自身所固有內在本性的要求去支配自身的發展，不能夠被動地從屬於某種外在目標，使自身發展偏離了自己的內在本性，同時，其內在本性是以個性的形式體現出來。

## 一、胡適：健全的個人主義教育目的論

杜威認爲，社會的改造、民主觀念的確立，需以教育方式訓練民眾養成科學實驗室的態度和方法，喚醒民眾獨立的判斷和理智能力。個體主體意識的自覺，是社會改造、民主觀念確立的根本途徑。因此，個人主義的確立在根本上依賴於個體自我意識的覺醒，社會的進步即存在於個體性的進步與完善之中，教育在其中的基礎作用必然使得二者的進步呈現出緩慢的態勢。胡適的個人主義教育目的論基本依循杜威的思路而展開。

1918 年 6 月 15 日，《新青年》第 4 卷第 6 號刊登了胡適的文章《易蔔生主義》，該文集中體現了胡適所主張的健全的個人主義，成爲青年思想解放的催醒劑。

胡適說：「易蔔生的戲劇中，有一條極顯而易見的學說，是說社會與個人相互損害；社會最愛專制，往往有強力摧折個人的個性，壓制個人獨立的精神；等到個人的個性都消滅了，等到自由獨立的精神都完了，社會自身也沒有生氣了。」[3]易蔔生所指斥的社會三大勢力——法律、宗教和道德，正是社會得以壓制個性的力量，它們通過陳腐的習慣，僵化的思想，不堪的迷信，壓制、鉗制獨立的個人，尤其通過輿論的方式，利用「服從多數的迷信」來處罰不安現狀、積極進取的少數特立獨行之士。胡適認爲，易蔔生這種寫實主義的人生觀，不僅有勇氣指陳出社會的病脈，更在於這種指陳背後的積極意義，即易蔔生對此所提出的一種完全積極的個人主義主張，即：

你要想有益於社會，最妙的法子莫如把你自己這塊材料鑄造成器。[4]

其主張的基本邏輯是：社會是由個人組成的，社會的改善、進步，依賴於構成社會的各分子；個人充分發達自己的才性，儘量發展自己的個性，其行爲也是多備下一個再造新社會的分子，個人在「救出自己」的同時，也改造了社會。這種「唯我主義」，其實是最有價值的「利人主義」。易蔔生強烈主張：「任何一個人，務必量力去做一個人。……個人自己充分發展——這是人類功業頂高的一層；這是我們大家都應該做的事。」[5]發展個人的個性，需要有兩個條件，既需要具有獨立的判斷能力，能自作主宰，不隨波逐流；也需要具有重責任、敢擔當的意識和精神。胡適說：

第一，須使個人有自由意志，第二，須使個人擔干係，負責任。[6]

反之，絕不能造出自己獨立的人格。同樣，家庭、社會、國家也要發展自己獨立的品性。「社會、國家沒有自由獨立的人格，如同酒裏少了酒麴，麵包裏少了酵，人身上少了腦筋；那種社會、國家絕沒有改良進步的希望。」[7]

胡適將易蔔生這種積極有爲的個人主義稱之爲健全的個人主義，它應該和似是而非的個人主義加以區別，以便切實能夠使健全的個人主義成爲青年行動的信念，發揮現實的功效。一種似是而非的個人主義是「唯我主義」（Egoism），即自私自利，沒有兼顧社會的利益，喪失個人行爲的社會意義；另一種似是而非的個人主義，是在當時社會上發生很大影響的「新村運動」，這是胡適所著力批判的，他將此稱之爲「獨善的個人主義」，「他的共同性質是：不滿意於現社會，卻又無可如何，只想跳出這個社會去尋一種超出現社會的理想生活」[8]。他認爲，在人類歷史上，獨善的個人主義約有四種，包括宗教家的極樂、神仙生活、山林隱逸的生活以及近代的新村生活。在古代，獨善主義還有存在的理由；在現代，青年人不應該仿行這種個人主義的新生活。胡適批判道：獨善的個人主義的出發點是，「改造社會，從改造個人做起」，這是將個人與社會視作矛盾對立的兩方，沒有看到二者從根本上是統一的，這使個人的改造進步游離於社會之外，「這個觀念的根本錯誤在於把‘改造個人’與‘改造社會’分作兩截；在於把個人看作一個可以提到社會外去改造的東西」[9]。相對於獨善的個人主義，胡適提出了「非個人主義的新生活」，即站在社會裏去奮鬥的生活。其根本觀念表現爲：社會是由種種勢力造成的，改造社會必須是一點一滴的改造，一尺一步的改造；改造者要有科學的精神，時刻保有研究的態度；改革者還應有與舊勢力作正當奮鬥的勇氣。具備這三項觀念的個人主義，才是真正符合社會歷史的進化潮流，能夠切實發生社會的功效。

由此，胡適健全的個人主義始現輪廓。在胡適看來，在強調個人與社會相互關聯的基礎之上，一方面，「個人自救」即是增進社會進步的一部分，另一方面，社會改造、進步亦是個人改造、進步的起點；它既區別於自私自利的唯我主義，也不同於獨善的個人主義。基於健全的個人主義，胡適認爲，傳統的「立德、立言、立功」的「三不朽論」正是「獨善的個人主義」，其重視個人、忽視社會的缺陷一覽無遺。他指出，個人的不朽相對於社會而言，實在是渺不足道。他提出了「社會的不朽論」，呼籲青年學生，從崇視「小我」的狹隘眼光中跳出來，積極地投身于社會，建設不朽的「大我」。他說：「我這個現在的‘小我’，對於那永遠不朽的‘大我’的無窮過去，須負重大的責任；對於那永遠不朽的‘大我’的無窮未來，也須負重大的責任。」[10]

胡適曾在 1954 年的一次演講中指出：個人主義的發展趨勢以健全的自由民主教育哲學爲基礎，自由民主的教育哲學產生了健全的個人主義。[11]胡適健全的個人主義以個人爲本位，主張個人積極的參與社會公共事務，在個人與社會互動的過程中，個人、社會均得到發展。自由主義的個人政治規定表現於教育的目的上，賦予了自由主義人的教育主體性以質的規定，自由主義教育主體性首先在質的方面確立起來。

## 二、蔣夢麟：人格至上的個性主義教育目的論

通過教育塑造健全的人性，是眾多教育家有關教育目的論述的基本思路之一，只是在表達、填充「人性」的內容方面有所區別。蔣夢麟以人性爲其理論的出發點，以「個性化」作爲人性的核心，通過對教育個性化的闡發，彰顯出自由主義人格至上的個性主義教育目的論。

蔣夢麟指出，教育的中心問題是做人之道，並由此增進人類的價值。他說：「教育有種種問題，究其極，則有一中心問題存焉。此中心問題惟何？曰做人之道而已。做人之道惟何？曰增進人類之價值而已。」[12]但是，他指出，泛言抽象的人類，價值毫無著落點，教育必須始於具體的個人，終可達到人類價值的實現。他說：

然泛言人類之價值，則漫無所歸。且人之所以貴於他動物者，以具人類之普通性外，又具有特殊之個性。……欲言人類之價值，當先言個人之價值。不知個人之價值者，不知人類之價值者也？人類雲者，不過合各個人而抽象以言之耳。[13]

個人的價值即是每個個體作爲人先天記憶體於稟賦之中的價值，蔣夢麟引證陸象山的話說：「天之所以與我者至大至剛，問爾還要做堂堂底一個人麼？」如果我們不以人爲手段而以人爲目的，相互尊重，相互理解，個人的價值能夠得到承認和實現，「我爲個人，天之所以與我者至大至剛，我當尊之敬之。爾亦爲個人，天之所以與爾者，亦至大至剛，我亦當尊之敬之。個人之價值，即爾、我、他各個人之價值。識爾、我、他之價值，即知個人之價值矣。」[14]因此，承認人的天性爲「至大至剛」，教育當順承此內在於人性中的稟賦特質，使其充分展現開來。他說：

個人各稟特殊之天性，教育即當因個人之特性而發展之，且進而至其極。我能思，則極我之能而發展我之思力至其極。我身體能發育，則極我之能而發展我之體力至其極。我能好美術，則極我之能而培養我之美感至其極。我能愛人，則極我之能而發展我之愛情至其極。各個人稟賦之分量有不同，而欲因其分量之多少而至其極則同。此孔子所謂至善，亞里斯多德所謂「Summum Bonum」（譯即至善）。[15]

充分展現之「至大至剛」的天性，既顯示了新教育的效力，也體現了新教育的本質正是在於尊重個人的價值。如果教育是增進社會進步，促進文化發展的有力工具，那麼，個性教育思想不但符合教育思想發展的趨勢，也符合歷史文化發展的要求。「個人之天性愈發展，則其價值愈高。一社會之中，各個人之價值愈高，則文明之進步愈速。吾人若視教育爲增進文明之方法，則當自尊重個人始。」[16]

和胡適健全的個人主義思想強調群性與個性對待的發展一樣，蔣夢麟的個性教育思想也主張兼顧群性與個性的協調、融合。他認爲，個性教育思想在政治上的表現稱之爲個人主義（Individualism），即「使個人享自由平等之機會，而不爲政府社會家庭所抑制是也」[17]。然而，現實極端的趨勢，一爲中國的老莊學說及西方的無政府主義思想，一爲德國、日本的國家學說。老莊認爲社會仁義、道德等標準束縛個性，無政府主義者認爲政府爲萬惡之源、社會爲萬惡所歸而戕賊個性，二者皆欲解除、掙脫外在的束縛，以實現個人的絕對自由。蔣夢麟說：「是二派者，西國學者稱之曰極端的個人主義（Radical individualism），現今之世界，不可行也。行之，則社會之秩序亂。」[18]德國與日本的國家學說以國家爲無上尊嚴之所寄，個人應犧牲一己以爲國家謀強力，國家的權力意志湮滅了個人，「國家有存在，個人無存在，是極端反對個人主義者也」[19]。以上兩種極端的趨勢都不符合自由主義關於個人主義的本義。真正的個人主義，應取中正、和平之義，即英、美的平民主義。他說：「兩端之中，有中正、平和之個人主義在，是即上所謂英、美之平民主義是也。」[20]在其中，個人的價值既獲得了保障，國家的權益也得到了實現，「個人對於國家社會，有維持之責任；國家社會對於個人，有保障之義務」[21]。個性與群性對待發展，相得益彰。

蔣夢麟接著指出，兼顧個性與群性發展的個性主義教育思想，不能僅僅停留於教育領域而無事功於社會，他倡導「進化社會的人格教育」理念。首先，他提出了「人格教育」的概念。所謂人格教育即是促進個人獨特性發抒的教育：「何謂人格？本個人固有之特性，具獨立不移之精神，其蘊也如白玉，其發也如春日，而此特性，此精神，即所謂人格也。以此爲目的之教育，即所謂人格教育也。」[22]其次，他提出了「進化社會」的概念：「進化社會包含三個條件，一曰社會所儲蓄之文明，能日日增加，不斷進步；二曰社會之度量，能包容新思想；三曰大多數人民，能享文化之權利也。」[23]在進化社會中的個人，應該承擔起此三種責任。爲了實現此責任，對進化社會中的個人實行人格教育，以進化社會的人格教育之，使之能夠「擔當萬斤肩仔之氣概，能發明新理而傳佈之，勇往直前，活潑不拘，居於一

社會中，能使社會進步」[24]。蔣夢麟認爲，努力於此並能夠達到上述目的的教育即是「進化社會的人格教育」。因此，「進化社會的人格教育」，實質是指培養以天下爲己任，負有個人擔當精神，能夠增進人類文明的智慧與勇氣的教育。

如何才能實現、完成「進化社會的人格教育」呢？蔣夢麟認爲，其道有三：第一，爲了克服中國青年萎靡不振、依賴成性的惡德，應養成獨立不移的精神；第二，爲了克服中國青年重智輕體的傳統陋習，本著「健全的精神寓於健康的身體」的原則，應該養成健全的人格；第三，爲了克服中國青年武斷、奴於成見或情感的思維劣根性，應該養成精確、明晰的思考力。由此，「進化社會中的人格教育」以個人爲本位，兼顧個性與群性的均衡，或者從個人方面著手，間接及於社會，或者直接謀求社會的進步而間接謀個人之發展。「個人與社會，固相互爲用者也。」[25]總之，在個人與社會的互動中，促進雙方的共同進步。

蔣夢麟人格至上的個性主義教育思想，以個人爲本位，充分發展人之先天稟賦；兼顧個性與群性的均衡，在社會與個人的相互作用中，增進社會的進化，實現個體的價值，和胡適健全的個人主義教育思想一道，共同賦予自由主義人的教育主體性以質的規定性，同時，以個性化爲人性的核心內容，倡導「進化社會的人格教育」，進一步豐富了自由主義人的教育主體性的質的規定性的內涵。

## 三、蔡元培：「完全人格」的教育目的論

蔡元培從國家與個人、抽象與具體、普遍與特殊對峙的角度，系統地提出了「完全人格」的自由主義教育目的論，不僅在理論上闡述了自由主義人的教育主體性的質的內涵，並使之獲得現實的著落點，具有了實踐的可能性。

所謂「完全人格」，是指德、智、體、美全面發展的理想人格，包括軍國民主義教育（軍事、體育）、實利主義教育（智育）、國民道德教育（德育）、世界觀教育和美感教育。這「五育」有機結合起來，構成蔡元培教育思想的核心。蔡元培認爲，軍國民教育，與社會發展相僻馳，在西方已有道消之兆，但是在中國特殊歷史境遇下，實有採納實行之必要。他說：「然在我國，則強鄰交逼，亟圖自衛，而歷年喪失之國權，非憑藉武力，勢難恢復。……則所謂軍國民教育者，誠今日所不能不采者也。」[26]實利主義教育，以增進人民、國家的財富爲目的，在貧困的中國亦屬必要。他說：「以人民生機爲普通教育之中堅。……我國地寶不發，實業界之組織尚幼稚，人民失業者至多，而國甚貧。實利主義之教育，固亦當務之急也。」[27]軍國民教育、實利主義教育是「所謂強兵富國之主義」，需要國民道德教育加以引導、規範，避免強欺弱、眾暴寡的局面出現。所謂國民道德，即法蘭西革命所標揭的自由、平等、博愛，公民道德教育既體現了自由、平等、博愛的精神，又是中國傳統的義、恕、仁的表現。世界觀教育「就是哲學的課程，意在兼采周秦諸子、印度哲學及歐洲哲學以打破兩千年來墨守孔學的舊習」[28]，其目的是引導人們在追求現實利益之上，積極探索真理，實現人生的崇高理想。他說：「循思想自由言論自由之公例，不以一流派之哲學一宗門之教義梏其心，而惟時時懸一無方體無始終之世界觀以爲鵠。」[29]美感教育，是實現世界觀教育的手段和途徑。蔡元培認爲，人們對美的感受是普遍的，美感可以使人剔除現實世界的情欲和雜念，超越其中一切的生死利害，因此，美感在教育上特別有價值。他說：「提出美育，因爲美感是普遍性，可以破人我彼此的偏見；美感是超越性，可以破生死利害的顧忌，在教育上應特別注重。」[30]上述五種教育形式，共同構成人的德智體美全面發展的教育要素。「以教育界之分言三育者衡之，軍國民主義爲體育；實利主義爲智育；公民道德教育及美育皆毗於德育；而世界觀則三者而一之。」[31]蔡元培強調，每一種教育體現了各自不同的功用，它們之間相互聯繫、相互影響，共同構成一個和諧、統一的整體。他要求教育者在貫徹、實施時，一定要全面認識和理解「五育」有機聯繫的意義，切不可厚此薄彼，削弱「五育」的整體功能和價值。他說：

五者，皆今日之教育所不可偏廢者也。……譬之人身：軍國民主義者，筋骨也，用以自衛；實利主義者，胃腸也，用以營養；公民道德者，呼吸機迴圈機也，周貫全體；美育者，神經系也，所以傳導；世界觀者，心理作用也，附麗於神經系，而無跡象之可求，此即五者不可偏廢之理也。[32]

蔡元培「五育並舉」的「完全人格」教育目的論，包括兩個不同層次的價值傾向。第一層面指向社會、國家的強盛發達。1917 年，他在愛國女學校發表講演，指出，教育爲革命之根本。辛亥革命前，教育的主要使命是通過革命，治療社會、國家的沉屙。辛亥革命後，教育的使命一如既往，但形式發生了變化，不再通過革命的方式，而是通過培養公民完全人格的方式，爲社會輸送建設人才。他說：「民國成立……則欲副愛國之名稱，其精神不在提倡革命，而在養成完全之人格。蓋國民而無完全人格，

欲國家之隆盛，非但不可得，且有衰亡之慮焉。造成完全人格，使國家隆盛而不衰亡，真所謂愛國矣。」[33]「完全人格」教育目標的價值取向在指向社會、國家時，蔡元培一方面強調教育的現實性而重視德、智、體育的作用，另一方面，他十分注意於個人與社會關係的均衡、協和。他從進化論的視域，概述了教育中的個性與群性形成、發展的情形。他指出，社會的發展是一個由重群性輕個性到個性、群性兼顧的過程，「從家族主義時代到家族之國家主義時代，社會分而爲固定的階級，個體各是其位，不得異物而遷，個性、群性皆被壓制，不得伸展」[34]；進而爲立憲的國家，「一方面認個人有思想、言論、集會之自由，是爲個性的發展；一方面有納稅、當兵之義務，對於國家而非對於君主，是爲群性的發展，兩方面發展之現象，亦以漸分明」[35]。但是，立憲國家群性與個性的發展，受到國家、民族、宗教及個人價值觀的限制，只有局部的功用，沒有普遍的意義，「個人所有者，爲‘民’權而非‘人’權，教育家所行者，爲‘民權的’教育而非‘人格的’教育」[36]，因此，應該更進一步由「民權」上升至「人權」階段，「自人類智德進步，其群性漸溢乎國家以外，則有所謂世界主義若人道主義；其個性漸超乎國民以上而有所謂人權若人格。」[37]因此，蔡元培主張，共和時代教育要兼顧個性與群性的均衡發展，他說：「吾人所處之世界，對待的世界也，教育亦然，故現今社會，個性與群性皆得以發展，教育者，一定要注意把握好個性與群性的對待關係。」[38]由此他批判了對於個性與群性畸輕畸重的兩種傾向：「群性與個性的發展，相反而適以相成，是今日完全之人格，亦即新教育之標準也。持個人的無政府主義者，不顧群性；持極端的社會主義者，不顧個性；是爲偏畸之說，言教育者其慎之。」[39]在蔡元培看來，尤其要特別警惕以群性之名壓抑個性的專制思想，堅持個性至上、思想自由的信念。他說：「科學研究也，工農集會也，慈善事業之進行也，既皆爲國際之組織，推之於一切事業，將無乎不然，而個人思想之自由，則雖臨之以君父，監之以帝天，囿之以各種社會之習慣，亦將無所畏葸而一切有以自申。」[40]此後教育家的任務，是找到適合的方法實現個性與群性的發達，「能使國民內包的個性發展，同時使外延的社會與國家之共同性發達而已矣」[41]。

「完全人格」的教育目的只是「完全人格」教育間接的效用。作爲與封建專制教育相對立的自由主義教育，以人爲本位，張揚個性，視個人爲教育的目的，構成「完全人格」教育第二方面的內容。蔡元培主張，「完全人格」的教育在爲社會培養人才、致力於國家富強的同時，更應該施與受教育者以高尚的理想，使教育及受教育者能夠指導社會，而非隨社會流轉、漂遊。他說：「教育者，養成人格之事業也。使僅僅爲灌注知識，練習技能之作用，而不貫之以理想，則是機械之教育，非所以施於人類也。」[42]蔡元培認爲，教育中不可或缺的理想，應包括以下四個方面的內容。「一曰調和之世界觀與人生觀」。純正的理想，既要有高遠的世界觀爲之憑藉，也要有現實的人生觀使之彰顯，二者缺一不可。他說：「無論何人，不可不有其一種之世界觀及其與是相應之人生觀，則教育之通則也」，倘若「以人生爲本位，而忘有所謂世界觀者」，則「其見地之湫隘，所不待言」；倘若「持宇宙論而不認有人生之價值者」，則「亦空漠之主義也」，因此，「純正之理想，不可不爲世界觀與人生觀之調和」。「二曰擔負將來之文化」。教育爲播種之業，其收效遠在日後，「決不得以保存固有之文化爲的，而當爲更進一步之理想」。「三曰獨立不懼之精神」。教育是真理之所從出，堅持真理是教育的本義，「凡抱陳死之思想，扭目前之功利，而干涉教育爲其前途之障礙者，雖臨以教會之勢力，劫以政府之權威，亦當孤行其是，而無爲所屈」。「四曰安貧樂道之志趣」。教育爲一國之本，「完全人格」教育目的既需要言教，也需要身教，「今舍之而委身於教育，則必于淡泊寧靜之中，獨有無窮之興趣，雖高官厚祿，不與易焉」，則高遠崇實之人格目標，不僅易於實現，且能夠持久影響、作用於社會；以人爲本位的個體主體性的張揚，也在社會功用中獲得體現。

蔡元培的「五育並舉」之「完全人格」教育目的論表現爲：在指向社會的時候，既注重個性德智體育，也兼顧個性與群性的均衡；在彰顯個性、高揚個體獨立的時候，強調高遠的理想。這二者相互聯繫，前者以後者爲依託，後者的意義通過前者顯示出來，這頗類似于傳統的體用思想。「五育並舉」之「完全人格」教育目的論不僅賦予自由主義人的教育主體性以質的規定性；同時，「五育」成爲「完全人格」教育目的實現的手段，「五育」中的世界觀教育與美育和「完全人格」具有質的一致性，從而與「完全人格」的教育目的獲得了統一性。因此，建立在「五育並舉」之上的「完全人格」教育目的論，從手段與目的兩個方面均豐富化了自由主義人的教育主體性的質的內涵。

## 四、個性主義教育思想的理論淵源與社會歷史條件

自由主義教育哲學現代形態在教育的人的主體性問題上修正了近代形態的個人主義，強調個性與群性的均衡發展，可以從個性主義教育思想的理論淵源與社會歷史條件兩個方面去考察說明。

蔡元培、蔣夢麟、胡適倡導以人爲本位的教育目的論，由於個人的文化機緣不同，在不同程度上受到了傳統文化的影響。[43]

蔡元培在其《中國倫理學史》一書中，已談到孔子的倫理學注重個性與群性關係的均衡發展。後來，他又進一步明確指出，中國傳統文化中「恕」（平等）、「仁」（親愛）所體現出來的特徵，即是指個性的發展要在推進群性幸福的過程中實現。[44]1916 年，他在爲旅法華工撰寫的《華工學校講義·德育篇》中，起首就以「合群」及「舍己爲群」爲題，作爲華工德育的科目，主張個性要兼顧群性，甚至在必要時，有舍己爲群之義務。蔡元培「完全人格」的教育目的論，特別注目於個性與群性相對待的發展，避免走上極端的唯我主義，應該說，這是蔡元培對中國傳統倫理道德在近代語境下的重申。

蔣夢麟主張人格基礎之上的個性主義教育，與傳統文化也有著千絲萬縷的聯繫。在個性主義的涵義上，蔣夢麟認爲，中國陸王心學的思維途徑和西方近代以來的個人主義相一致，都強調以人爲本位，個人自作主宰。[45]他利用中國傳統的概念來重新詮釋個性主義，指出發展個性，增進個人的價值，就教育方法而言，即是孟子的性善說：

夫性即善，則教育所當事者，發展此善性而已。故孟子曰：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」又曰：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始燃，泉之始達，苟或充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。」此孟子發展個性之說也。近世心理之學大昌，各個人有其特性，已成科學上之事實……蓋善性非此不展，個人之價值，非此不能增進也。[46]

在這裏，蔣夢麟以孟子的性善說詮釋西方近代個性主義的教育目的論，認爲個性主義的教育即是個體天生的本性、才質的充分發展。不同之處在於，孟子性善說的先天道德品質擴而充之爲個體的道德、才質，包涵了近代西方德智體發展的全部萌芽。[47]

傳統文化之所以能夠成爲自由主義個性主義教育的思想資源，是由於傳統儒學與杜威教育學說之間存在著交流溝通的可能性。在哲學層面上，教育目的論的人的問題必須訴之哲學層面人的問題的解答，哲學上有關人性的預設成爲教育哲學人的問題的理論基礎。盧梭與杜威教育哲學的人性學說與儒家之間存在著交流的可能性。盧梭和孟子的教育學說儘管存在著本質上的區別，在人性的預設上卻存在著一致性。盧梭教育哲學強調人的主體地位，以培養符合自然的、自由的人爲目的，是建立在他的人性善的預設之上，他說：「本性的最初衝動始終是正確的，因爲在人的心靈中根本沒有什麼生來就有的邪惡，任何邪惡我們都能說出它是怎樣和從什麼地方進入人心的。」[48]杜威的人性論述構成其教育與民主主義關聯的理論前提。他對人性的理解否定了中國儒學人性善的預設，但是，其人性論與社會的重塑之間關聯性的論述卻與儒學呈現出相似的一面。其總的致思表現是：生活在一定環境中的個體，在與環境（自然和社會環境）的交互作用中，受到環境的影響與制約；在這種影響和制約中，人性作爲整體具有高度的可塑性，它本身不是現成的，而是在不斷的生成之中。人性的這一特點使得民主主義與教育之間存在著關聯性。[49]

西方放任主義和個人主義傾向的古典自由主義發展到 19 世紀，已經逐步過渡到功利自由主義。功利自由主義在堅持早期自由主義關於個人自由信念的同時，極力調和個人利益與社會利益的衝突，倡導「最大多數人的最大幸福」，杜威即是功利自由主義在美國提倡和詮釋的最有力者。在教育理論方面，杜威將功利自由主義與其民主政治的理想聯繫在一起。在《民主主義與教育》一書中，他對個人主義和國家主義的教育目的同時展開了批判，主張在個人主義基礎之上，關心、參與公眾及社會事業，最大限度地發揮個人自由的能力。杜威認爲，柏拉圖教育哲學的社會涵義特別顯著，柏拉圖強調了個人在社會中的地位不應該由出身、財富或任何傳統的地位來決定，而應該按照個人在教育過程中所發現的自然稟賦之大小來決定。教育目的在於試驗、篩選個人的不同天性，循序漸進加以訓練，使其能夠應用於社會。杜威批判道，柏拉圖的教育哲學在形式上是充分地挖掘、發揮個人天賦的能力，實際上是將個人不同的天賦歸屬於某一階級之中，從而以類本質取消了個體的獨特性，個體的自由不復存在。流行於 18 世紀歐洲的個人主義的理想，以「自然」作爲與社會相對的概念，要求個人才能的多樣化和個性在不同方面的自由發展，強調人作爲人類的一員，與作爲國家的一員不同，他的能力應該獲得解放，認爲在當時的政治組織中，「個人」的種種能力受到桎梏、歪曲，滿足了統治者的要求和自私的利益。杜威認爲，理想個人主義的理論是人性無限完善的主張，「是範圍和人類一樣廣闊的社會組織的理想的對應面，獲得解放的個人要成爲全面的和進步的社會喉舌和代理人」[50]。從理論上，這一自 18 世紀啓蒙運動以來的個人主義，是一大進步；但是在實際的貫徹過程中，啓蒙主義者認爲，社會、制度等人爲腐敗的東西，不能承擔教育的事業，只

有「自然」的教育才是確保社會精神進步的力量，因此，必須讓「自然」的力量去做教育事業。這就暴露出他們理論的缺陷，即僅僅把教育交給「自然」去做，畢竟否定了教育的本義。19 世紀興起的國家主義教育，是爲了彌補 18 世紀個人主義的理想教育的缺陷應運而生。其主要特徵是，將國家支援的教育與政治生活中的民族主義結合起來，強調教育過程應被看作是紀律訓練的過程，而非個人發展的過程。他們將國家視作一有機體，單個的個人毫無意義，個人只有吸收組織及制度的目的和意義，並通過這種吸收過程，才能獲得真正的人格；民族、國家既是實現個體價值的憑籍和仲介，也是個體教育的目的。在這裏，教育的社會意義和教育的國家、民族意義等同起來，教育的個人目標受到遮蔽。在實施中，由於國家、民族的界限，教育的社會目的的概念僅限於同一政治單位的成員，個人從屬於某一政治單位。和柏拉圖教育哲學一樣，在國家主義的教育哲學中，個性在民族、國家的意義無限膨脹中湮滅。通過對人類歷史上理想個人主義及國家主義教育哲學的批判，杜威主張，民主主義的教育應是健全的個人主義教育，即以個人爲本位，發揮個體自由的無限能力，兼顧個性與群性的均衡。

新文化運動時期，蔣夢麟、胡適主張人格至上的個性主義及健全的個人主義，在一定程度上修正了古典自由主義對於人的理解，在堅持古典自由主義個人利益至上的原則之上，主張個體利益與社會利益的調和，強調個體積極進取，參與社會，兼顧個性與群性的均衡，在個人與社會的互動中實現人的價值。這既順應西方自由主義發展的歷程，也符合中國傳統儒學群己之論。他們這種以人爲本位、張揚個體主體性的教育目的論，在中國現代社會是個全新的事物，儘管受到傳統文化的影響，根本上講，是西方自由主義的產物。

現代中國思想家、包括自由主義者重視群體，與西方近代自由主義思想有所不同。傳統當然是一個方面，最根本的還是由時代決定的。

一方面，以嚴複、梁啓超爲代表的第一批自由主義者以古典自由主義作爲啓蒙的武器，宣揚改革，亟求國家富強；在這些思想伸張未果的情勢下，歐洲興起的功利自由主義主要是杜威的民主主義思想進入到中國，在中國社會產生了重大影響。西方社會中由古典自由主義向功利自由主義的轉變涵蓋了制度文化、思想觀念的各方面，在中國卻僅僅演變爲單純的思想轉化，缺乏理論成長的社會、政治環境。因此，脫離現實，尋求理論的支撐，從傳統文化資源中追尋具有可說服力的思想，增強功利自由主義在中國的有效性，自然順理成章。蔣夢麟努力引孟子的性善說旁證其自由主義的個性主義，即是顯例。

另一方面，教育目的作爲教育的培養方向和目標，保持教育的統一性與一貫性，不僅依據教育的普遍理念，具有抽象性與普遍適用性，更重要的，它也受到社會歷史現實的制約，具有歷史性。因此，教育目的作爲教育理念和種種歷史條件共同制約、作用的表現，是以抽象形式反映了各個不同歷史的具體的時代要求。現代中國總的時代命題是民族自決，民族自由、國家利益是現代眾多思想家、包括自由主義者所面臨的不得不解決的首要課題。由此來看中國近現代教育思潮，無論是清朝末年的學制改革，抑或是民國之後興起的職業教育、軍國民教育，或是鄉村改造，均是以民族獨立、國家富強爲主導而展開的。新文化運動時期自由主義倡導現代形態的個性主義教育，特別強調個性與群性的均衡發展，是對於古典自由主義的修正，更是對於時代主題的回應。

# 註　釋：

[1] 錢穆：《中國教育制度與教育思想》，《國史新論》，三聯書店 2001 年版，第 236 頁。

[2] 見徐複觀《中國知識份子的歷史性格及其歷史的命運》，李維武編：《徐複觀文集》第 1 卷，湖北人民出版社 2002 年版。

[3] 胡適：《易蔔生主義》，歐陽哲生編：《胡適文集》第 2 冊，北京大學出版社 1998 年版，第 481 頁。

[4] 胡適：《易蔔生主義》，歐陽哲生編：《胡適文集》第 2 冊，北京大學出版社 1998 年版，第 486 頁。

[5] 胡適：《易蔔生主義》，歐陽哲生編：《胡適文集》第 2 冊，北京大學出版社 1998 年版，第 486 頁。

[6] 胡適：《易蔔生主義》，歐陽哲生編：《胡適文集》第 2 冊，北京大學出版社 1998 年版，第 487 頁。

[7] 胡適：《易蔔生主義》，歐陽哲生編：《胡適文集》第 2 冊，北京大學出版社 1998 年版，第 488 頁。

[8] 胡適：《非個人主義的新生活》，歐陽哲生編：《胡適文集》第 2 冊，北京大學出版社 1998 年版，第 565 頁。

[9] 胡適：《非個人主義的新生活》，歐陽哲生編：《胡適文集》第 2 冊，北京大學出版社 1998 年版，第 569 頁。

[10] 胡適：《不朽——我的宗教》，歐陽哲生編：《胡適文集》第 2 冊，北京大學出版社 1998 年版，第 532 頁。

[11] 胡適：《中國古代政治思想史的一個看法》，歐陽哲生編：《胡適文集》第 2 冊，北京大學出版社 1998 年版，第 185-187 頁。

[12] 蔣夢麟：《個人之價值與教育之關係》，曲士培主編：《蔣夢麟教育論著選》，人民教育出版社 1995 年版，第 37 頁。

[13] 蔣夢麟：《個人之價值與教育之關係》，曲士培主編：《蔣夢麟教育論著選》，人民教育出版社 1995 年版，第 37 頁。

[14] 蔣夢麟：《個人之價值與教育之關係》，曲士培主編：《蔣夢麟教育論著選》，人民教育出版社 1995 年版，第 38 頁。

[15] 蔣夢麟：《個人之價值與教育之關係》，曲士培主編：《蔣夢麟教育論著選》，人民教育出版社 1995 年版，第 38 頁。

[16] 蔣夢麟：《個人之價值與教育之關係》，曲士培主編：《蔣夢麟教育論著選》，人民教育出版社 1995 年版，第 39 頁。

[17] 蔣夢麟：《個性主義與個人主義》，曲士培主編：《蔣夢麟教育論著選》，人民教育出版社 1995 年版，第 75 頁。

[18] 蔣夢麟：《個性主義與個人主義》，曲士培主編：《蔣夢麟教育論著選》，人民教育出版社 1995 年版，第 75 頁。

[19] 蔣夢麟：《個性主義與個人主義》，曲士培主編：《蔣夢麟教育論著選》，人民教育出版社 1995 年版，第 75 頁。

[20] 蔣夢麟：《個性主義與個人主義》，曲士培主編：《蔣夢麟教育論著選》，人民教育出版社 1995 年版，第 75 頁。

[21] 蔣夢麟：《個性主義與個人主義》，曲士培主編：《蔣夢麟教育論著選》，人民教育出版社 1995 年版，第 75 頁。

[22] 蔣夢麟：《進化社會的人格教育》，曲士培主編：《蔣夢麟教育論著選》，人民教育出版社 1995 年版，第 54 頁。

[23] 蔣夢麟：《進化社會的人格教育》，曲士培主編：《蔣夢麟教育論著選》，人民教育出版社 1995 年版，第 55 頁。

[24] 蔣夢麟：《進化社會的人格教育》，曲士培主編：《蔣夢麟教育論著選》，人民教育出版社 1995 年版，第 55 頁。

[25] 蔣夢麟：《進化社會的人格教育》，曲士培主編：《蔣夢麟教育論著選》，人民教育出版社 1995 年版，第 70 頁。

[26] 蔡元培：《對於新教育之意見》，高平叔編：《蔡元培全集》第 2 卷，中華書局 1984 年版，第 131 頁。

[27] 蔡元培：《對於新教育之意見》，高平叔編：《蔡元培全集》第 2 卷，中華書局 1984 年版，第 131 頁。

[28] 蔡元培：《我在教育界的經驗》，高平叔編：《蔡元培全集》第 7 卷，中華書局 1989 年版，第 197 頁。

[29] 蔡元培：《對於新教育之意見》，高平叔編：《蔡元培全集》第 2 卷，中華書局 1984 年版，第 131 頁。

[30] 蔡元培：《我在教育界的經驗》，高平叔編：《蔡元培全集》第 7 卷，中華書局 1989 版，第 197 頁。

[31] 蔡元培：《對於新教育之意見》，高平叔編：《蔡元培全集》第 2 卷，中華書局 1984 年版，第 133 頁。

[32] 蔡元培：《對於新教育之意見》，高平叔編：《蔡元培全集》第 2 卷，中華書局 1984 年版，第 133 頁。

[33] 蔡元培：《在愛國女學校之演說》，高平叔編：《蔡元培全集》第 3 卷，中華書局 1984 年版，第 7-8 頁。

[34] 蔡元培：《教育之對待的發展》，高平叔編：《蔡元培全集》第 3 卷，中華書局 1984 年版，第 260 頁。

[35] 蔡元培：《教育之對待的發展》，高平叔編：《蔡元培全集》第 3 卷，中華書局 1984 年版，第 260 頁。

[36] 蔡元培：《教育之對待的發展》，高平叔編：《蔡元培全集》第 3 卷，中華書局 1984 年版，第 260 頁。

[37] 蔡元培：《教育之對待的發展》，高平叔編：《蔡元培全集》第 3 卷，中華書局 1984 年版，第 260 頁。

[38] 蔡元培：《教育之對待的發展》，高平叔編：《蔡元培全集》第 3 卷，中華書局 1984 年版，第 260 頁。

[39] 蔡元培：《教育之對待的發展》，高平叔編：《蔡元培全集》第 3 卷，中華書局 1984 年版，第 260 頁。

[40] 蔡元培：《教育之對待的發展》，高平叔編：《蔡元培全集》第 3 卷，中華書局 1984 年版，第 261 頁。

[41] 蔡元培：《教育之對待的發展》，高平叔編：《蔡元培全集》第 3 卷，中華書局 1984 年版，第 261 頁。

[42] 蔡元培：《一九〇〇年以來教育之進步》，高平叔編：《蔡元培全集》第 3 卷，中華書局 1984 年版，第 407 頁。

[43] 胡適的個人主義，雖是現代和西方式的，依然強調大我，關注個人與群體的均衡，小我的定義存在於大我之中，仍是在傳統的脈絡中。對此，余英時在《中國近代個人觀的改變》一文中，已有論述，見《現代儒學的回顧與展望》，三聯書店，2004 年版。

[44] 見蔡元培《對於新教育之意見》一文對「恕」、「仁」的解釋，高平叔編：《蔡元培全集》第 2 卷，中華書局 1984 年版，第 131-132 頁。

[45] 蔣氏此處所指，乃道德方面的個性主義。

[46] 蔣夢麟：《個性主義與個人主義》，曲士培主編：《蔣夢麟教育論著選》，人民教育出版社 1995 年版，第 76 頁。

[47] 蔣夢麟在《西潮·新潮》（嶽麓書社 2000 年版）中指出，他所創辦的《新教育》月刊「擁護孟子的性善主張，因此認爲教育就是使兒童的本性得到正常的發展。事實上孔子以後，中國教育的主流一直都遵循著性善的原則。不過年代一久，所謂人性中的‘善’就慢慢地變爲受古代傳統所規範的某些道德教條了。……自從盧梭、裴斯塔洛齊、福祿培，以及後來的杜威等人的學說被介紹至中國思想界以後，大家對孟子學說開始有了比較清晰的認識。」（第 118 頁）

[48] [法]盧梭著、李平漚譯：《愛彌兒》上卷，商務印書館 1978 年版，第 94-95 頁。

[49] 美國學者安樂哲從比較哲學的視域出發，認爲杜威的民主主義與儒家思想存在著很大的相通之處，具體表現爲：1.重視文化敍述，反對種族中心主義；2.強調人類社會的溝通交流；3.自我修養；4.勸諫的義務；5.傳統的重要性；6.對民主理解的某些共通性。（見安樂哲：《和而不同：比較哲學與中西會通》，北京大學出版社 2002 年版，第 184-222 頁）這些相通之處可以爲可能發展的多種民主形式提供資源。拋開上述有關文化相通的論述，從自由主義的角度來看，可以說，杜威的民主主義理論確實具有和中國傳統儒家文化、思想相溝通的可能，尤其是杜威對歐洲古典自由主義所引出的原子式個人主義的一貫批判態度，更和傳統儒學群己之論有著某些一致之處。因此，以傳統思想詮釋功利自由主義，以功利自由主義觀照傳統思想，本身存在著交流、溝通的可能性。

[50] [美]杜威著、王承緒譯：《民主主義與教育》，人民教育出版社 1990 年版，第 98 頁。

# 中國哲學：

# 中國古人「吾」之哲學觀

撰文：黃鶴昇

余蟄居德國十幾年，人生寂寞，暇時研悟老莊之道無哲學。一天突有所悟，逐電告友人說，我終於悟到老莊道無的真諦了：老莊的「無爲」，不是形而上的無，而是形而上之上的無，就是全無，沒有任何辯證的無。友人笑了。他反問我，既然是全無，那一切的人生價值都沒有了，這種哲學還有什麼意義？就連你，這個「我「都不存在了，你又如何悟出這個「道」呢？友人這一說，我啞口無言。可是我心裡是有所悟覺的，何以我一說出，反而成爲悖論？帶著這個問題，我又回到〈老子〉、〈莊子〉以及〈周易〉、〈論語〉、〈孟子〉等書裡去，我終於發現一個祕密：原來我們的古人，「我」與「吾」的意涵是有所不同的。其表述的意義亦不同。「我」是有對、有執、有象、有外在表現的。而「吾」是無對、無執、無待、完全內在的。「我」與「吾」的不同用法，在上述經典書藉都有明顯的表達。

〈易。系辭傳上〉有曰：「鳴鶴在陰，其子和之。我有好爵，吾與爾靡之。」這裡有一個「我」與一個「吾」，其意涵是有所不同的。「我有好爵」，指我持有某物而言；「吾與爾靡之」的「吾」則指「本人自身」而言。

這裡再擇〈老子〉一書說「我」與「吾」幾個例證：

「猶其貴言，功成事逐，百姓皆謂我自然。」（17 章）這裡有一個「我」。

「俗人昭昭，我獨若昏，俗人察察，我獨悶悶…眾人皆有以，我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴求食於母。」（20 章）這裡的「我」都是對外而說的，也是對他人而言的。是你們看「我」是這樣一個「昏昏、悶悶」的人，其實老子本人是不是這樣呢？這只是「我」顯現的一個現象，是你們對「我」的看法。「吾」之真面目如何那是另一回事。接下 21 章最後句有說「吾何以知眾甫之然哉？以此。」此處的「吾」，即其真本人如此。

〈論語〉一書記載「我」與「吾」之不同更多：

「子曰：「吾有如乎哉？無知也，有鄙夫問我，空空如也，我叩其兩端，而竭焉！」「子聞之曰：「大宰知我乎？吾少也賤，故能鄙事，君子多乎哉？不多也。」（〈子罕〉）

「述而不作，信而好古，竊比于我老彭。」「子曰：「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉！」「子曰：「德之不修，學而不講，聞義不能徒，不善不能改，是吾憂也。」（〈述而〉）

「鬱鬱乎文哉，吾從周。」（〈八脩〉）

〈論語〉在一句話中同時出現「我」與「吾」兩個詞，可見其意義與用法之不同。

〈孟子〉一書亦有「我」與「吾」不同意涵的表達：

「吾惛，不能進於是矣，願夫子輔吾志，明以教我，我雖不敏，請嘗試之」(〈梁惠王上〉)。「在我者，皆古之制也，吾何畏彼哉！」(〈盡心下〉)

「我知言，我善養吾浩然之氣。」(〈公孫醜上〉)

從上典藉我們看到，這個「我」與「吾」是有不同含義的。「吾」所表達的是完全內在的「自我」，有「本心」、「本尊」的意涵。這個「吾」，用西方的哲學是不能解析的，西方哲學有一個主體，必有一個客體。我是一個主體，外界就是一個客體。而「吾」是一個主體，但其常常是不與客體發生關係的主體。「吾」有時既是主體也是客體－主、客合而爲一。我們從〈莊子〉一書的一些表達方式更能清楚看出這個「吾」有主體而無客體、既主體亦客體的奧妙：南郭子綦對顏成子說：「偃，不亦善乎而問之也？今者吾喪我，汝知之乎？」(〈莊子。齊物論〉)。這個「今者吾喪我」，即喪失了「我」，沒有了「我」，「我」己不存在了。但南郭子綦他還對著顏成子說話呢，怎麼就沒有了「我」？可見這個「吾」的主體還是在的。可這個「吾」是無待無對的，它只表達其人本真、心思等。用現代流行的話說，「我」是對外開放的，「吾」是對內而言的。〈莊子〉一書對「我」與「吾」的區別用法特別明顯。如「吾以爲得失之非我也」(〈田方子〉)。「鮒魚忿然作色曰：吾失我常與，我無所處。吾得鬥升之水然活耳。君乃言此，曾不如早索我於枯魚之肆」(〈莊子。外物〉) 等。至此，我們已明瞭古人說「我」與「吾」是有距別的，其表達的意涵是有所不同的。我們現代人不知是因爲提倡白話文原故，還是有意的忽視，通通用「我」來表達自己，還將「吾」作爲古字不用。我看過很多古書翻譯成現代漢語的讀本，都是將「吾」翻譯成「我」的。實則「吾」包含中國的哲學精神文明大矣。讀者不要以爲我在說笑，中國的哲學精華是儒、道兩家的「天人合一」或說「道」。但闡述「天人合一」或說「道」，沒有一個主體「吾」的存在，其哲學還能成立嗎？沒有「吾」，這個「道」就流入神祕主義，不是不可知，而是無法論證下去。有了這個無待無對無象的「吾」，所謂的「聖征」、「得道」、「易無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故」才能成立。若果沒有「吾」，儒家的天道就談不出個名堂來了，而老子的道何以可悟得而不可以言傳？完全是有一個「吾」。這個吾，可以萬物與其併生，可以物化，可以與天地爲一，可以與時俱化，可以和光同塵。吾與世界宇宙是可以容爲一體的，沒有主、客體的對立，天與人合而爲一。中國人這個「吾」，他內心可有一定的感想或感應是不可言說的，所謂的「只可會意，不可言傳」就是這個「吾」的感悟，吾是完全內在的，我是對外開放的。與西方哲學觀的不同，主體與客體不對立統一，無辯證關係是不可能的。費希特的「自我」，必定有一個對立面的「非我」存在，沒有一個「非我」，「自我」也就不能成立。「自我」與「非我」是在矛盾對立的辯證過程中否定之否定達至最高的目的。笛卡兒的「我思，故我在」也是在主、客體分立的命題下才能成立的。就連叔本華論述他的意志消失後，借印度佛教的涅槃來說明其無意志抵達全無福音的好處，也是用辯證法來詮釋的：他說全無的反面不就是全有了嗎？（見叔本華〈作爲意志和表像的世界〉一書最後章節）可以說，自蘇格拉底創立辯證法以來，西方哲學就跳不出「主體、客體」分立的臼巢：所謂的「唯物主義」或「唯心主義」。西方哲學的思辨，必定要作主、客體的思辨。而中國人的哲學觀

「天人合一」的最高境界是不講主客體對立的。老莊的道無學說，其主張就是要「無我」,「忘己」。儒家如明朝王陽明等，亦主張「無我」才能進入「肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天」(〈中庸〉語）的天道境界。假如我們用西方哲學來詮釋中國的天道哲學，就不通了：沒有我，就等於沒有了主體，這個哲學觀根本不能成立。故說中國的哲學，妙就妙在有一個「我」與「吾」的區別，沒有我，吾還在。吾可以忘我，無我。我以爲，我們中國哲學與西方哲學不同的要點就表現在這裡，西哲沒有「吾」只有「我」，他們的所謂「自我」也是辯證的，而不同我們中國人的這個「吾」。何以西人說不可以超越上帝，而中國人則可以成仙成神？問題就在於此。我們現代的中國學者，特別是大陸的學者，受黑格爾辯證法的影響太深，將中國的哲學用辯證法去分析，特別是老莊的道無學說，解析得讓人忍俊不禁。有說老子是個辯證法家，有說老子有樸素的唯物主義思想。把老莊哲學附庸到辯證法去，以我看是不求甚解。綜觀〈老子〉一書，其講所謂的辯證，是證明其道不可辯證。開章說「道可道，非常道。名可名，非常名。」及講「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。」(〈老子〉38 章)）等來觀之，其所謂的道德境界，根本不是我們常說的道德準則，它是沒有辯證的，是形而上之上，無之無。他是跳出人性的善惡、是非等觀念的一種靜觀（老子叫「玄覽」)。一些學者沾沾自喜，自以爲用辯證法就可解讀中國古人的學說了，還用「樸素的唯物主義」給老子戴帽子，以此證明自己比古人高明。奈何也，老子道的「玄妙之門」豈又能用理性解析得了？其深不可測，其奧不可知，其妙不可言。吾坐忘於德國，經十數載，方體悟到儒家的「極高明而道中庸」及老莊的玄之又玄的道無哲學的一點真味，實則吾華夏的哲學與西哲的主客體哲學是不同路數的，不能用辯證法去思辨。我以爲，老莊講那麼多的辯證關係，最終目的是達至那「無」的境界。老子已講到「損」至「無爲」，既已「無」，又何來辯證？儒學大師牟宗三對中國哲學有極高明的詮釋，他想打破康得說人沒有智的直覺（康得歸之於上帝）的論說，將存有論劃爲「執的存有論」和「無執的存有論」兩種，以無執存有論開出智的直覺，達至聖人、真人、至人、佛的涅槃境界（牟宗三〈現象與物自身〉)。只可惜牟先生沒有指出中國古人這個「吾」－完全內在的，無執無矛盾對立的主體，其所說的「內容真理」及「無執的存有論」就有些滯塞，不那麼暢通。你儒那一套道德論，所謂的「仁義禮智信」都是有意涵的，向外展露的，何來無執？只不過是執形而上的意中之意，這也是執。但牟先生論到聖人、至人及涅槃的境界時，確實是無執的，他引用古人羅近溪的話說孔子：「真正的仲尼臨終不免嘆口氣」，以此說聖人無體，無又不可以訓。故說「聖人爲悲劇」(〈牟宗三集〉291 頁，群言出版社，1993 年 12 月第 1 版)。要說到主客觀性的統一，達至天人合一之境界，沒有一個「吾」來作「無執的存有」，是無法說下去的。故說中國老莊的道無哲學，儒家的天道哲學，沒有吾，是不能成立的。吾人唯有從「吾」認識開始，達到「忘我」、「無己」精神境界，方能悟覺出老祖宗這個「吾」哲學觀的偉大。陶淵明在鄉下種田，安貧快樂，我們不能說他是用辯證法辯證出來的幸福，說他貧窮就是富有，或說他的與世無爭、順應自然的人生是裝出來的。孔子的「從心所欲，不逾矩」不是辯證出來的，是「吾」真就如此。吾就是吾，很難爲外人所道。吾一說出來，就變成「我」了。這就是莊子表達「今者吾喪我」道無哲學的玄妙之處。如今國人不是大談弘揚國學嗎？我以爲吾人若不跳出西人哲學的路數，還用流行的辯證法去分析中國的哲學，所得到的也是膚淺的認識，其道不可能發揚光大。所幸我發現我們現代人丟失中國古人的這個「吾」，在此以饋讀者，希望中國人灰復「吾」的自信。

# 本會消息

## 香港人文哲學會
## 哲學講座錄音 CD

這是本會近年所舉辦哲學講座的錄音，讀者如因事未能參加而想補聽，或有參加者想重聽，本會備有下列錄音 CD，歡迎訂購。請填妥下列表格，連同畫線支票(抬頭「香港人文哲學會」)，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。再由本會幹事聯絡讀者取件。

| 編號 | 講題 | 講者 | 定價 (元) |
|---|---|---|---|
| 1 | 刁禪：從刁鑽公案禪出新天地 | 何曼盈博士 | 20 |
| 2 | 《周易》的人生智慧 | 岑朗天先生 | 20 |
| 3 | 胡塞爾論西方人道危機 | 葉達良先生 | 20 |
| 4 | 全球公義的問題（與解答？） | 陳成斌先生 | 20 |
| 5 | 論原罪與人性中的根本惡 | 劉桂標博士 | 20 |
| 6 | 論道德的最高原則 | 方世豪先生 | 20 |
| 7 | 論圓善與上帝存在 | 劉桂標博士 | 20 |
| 8 | 論永久和平 | 陳成斌先生 | 20 |
| 9 | 墮胎與潛在人論證 | 報告：楊國榮博士<br>評論：溫帶維博士 | 20 |
| 10 | 張橫渠的心體論——《大心篇》解讀 | 報告：方世豪先生<br>評論：陳敏華小姐 | 20 |
| 11 | 謝勒論價值世界初探——價值的現象學分析 | 報告：英冠球博士<br>評論：葉達良先生 | 30 |
| 12 | 後期維根斯坦論語詞的意義 | 報告：劉桂標博士<br>評論：梁光耀博士 | 30 |
| 13 | 哲學問題的消解 | 梁光耀博士 | 20 |
| 14 | 情之探索與《神鵰俠侶》 | 陳沛然博士 | 20 |
| 15 | 輔導的哲學資源（一）：孟子 | 英冠球博士 | 30 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 16 | 牟宗三先生對於康德物自身思想的發展 | 吳明博士 | 20 |
| 17 | 道家的「道」、「無」、「有」 | 劉國強博士 | 20 |
| 18 | 從《彖傳》、《象傳》探討中國哲學的特色 | 報告：鄧立光博士<br>評論：劉桂標博士 | 20 |
| 19 | 牟宗三與潘霍華(Bonhoeffer)對海德格的閱讀 | 報告：鄧紹光博士<br>評論：葉達良先生 | 30 |
| 20 | 香港的快餐文化 | 方世豪先生<br>黃鳳儀小姐 | 20 |
| 21 | 知識產權的哲學反思 | 劉桂標博士<br>冼偉林先生 | 20 |
| 22 | 歐洲留學生活剪影 | 趙子明先生<br>葉達良先生 | 40 |
| 23 | 香港政黨政治與社會發展 | 呂永基先生<br>郭其才先生 | 20 |
| 24 | 伊拉格勒朵與巴門尼德論是與變 | 葉達良先生 | 30 |
| 25 | 倫理學釋論 | 梁光耀博士 | 30 |
| 26 | 唯識哲學與人生智慧 | 黎耀祖博士 | 20 |
| 27 | 《維摩經》的思想架構 | 報告：何曼盈博士<br>評論：黎耀祖博士 | 20 |
| 28 | 田立克論科技 | 陳家富博士 | 30 |
| 29 | 輔導的哲學資源（二）：莊子 | 英冠球博士 | 30 |
| 30 | 儒佛會通 | 吳　明博士<br>陳沛然博士<br>劉桂標博士 | 30 |
| 31 | 張橫渠的性體論——《誠明篇》解讀 | 方世豪先生 | 20 |
| 32 | 論《成唯識論》的轉識成智學說 | 報告：劉桂標博士<br>評論：黎耀祖博士 | 20 |
| 33 | 道教經律對生態倫理的關懷 | 鄺國強教授 | 20 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 34 | 未知生，焉知死？——死亡的哲學反思 | 劉桂標博士 | 30 |
| 35 | 知識的證成——當代英美知識論簡介 | 張國棟先生 | 20 |
| 36 | 亞里士多德論矛盾 | 葉達良先生 | 30 |
| 37 | 譚家哲先生的形上史論述評 | 英冠球博士 | 30 |
| 38 | 中國文化之精神價值 | 方世豪先生 | 30 |
| 39 | 契約論與道德相對主義 | 冼偉林博士 | 30 |
| 40 | 中國哲學與中學的通識教育 | 楊國榮博士<br>溫帶維博士 | 30 |
| 41 | 佛教輪迴主體問題探究 | 報告：黎耀祖博士<br>評論：韋漢傑博士 | 30 |
| 42 | 色情物品的道德性審查問題 | 郭其才先生<br>呂永基先生<br>戴遠雄先生 | 30 |

# 訂購表格

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 姓名 | | | | | |
| 電話 | | | | | |
| 郵寄地址 | | | | | |
| 講座編號 | | | | | |
| 數量 | | | | | |
| 價錢(元) | | | | | |
| 共(元) | | | | | |
| 檔案格式 | 普通音樂 CD(cda)格式 | MP3 格式 | | | |

# 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

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

## 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

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 號利群大厦 1 字樓 D 室香港人文哲學會。

## 《人文》稿約：

- 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。
- 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。
- 本刊有刪改來稿的權利，不願者請註明，但文責自負。
- 譯稿請附原文及其出處。
- 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。
- 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。
- 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。