人文

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

HUMANITIES

2007 年 11 月　　第 167 期

目錄

人文論壇

用普通話教中文科更好嗎？ 方世豪 頁 3

西方哲學

愛與自由——從《新愛洛伊絲》看盧梭的自由觀 敖安娜 頁 4

中國哲學

張橫渠《大心篇》解讀 方世豪 頁 8

本會通訊

哲學講座錄音 CD 頁 18

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：

用普通話教中文科更好嗎？

撰文：方世豪

政府又想作出教學語言的改革了。政府對教學語言其實沒有甚麼理念，每推出一種語言，總能找出一些理由支持，又可以常常改變。一定要常常改變，那麼，甚麼語常會啊，教統局啊，課程發展啊，考試局啊等部門的高官們才可以有工作做，不至於白支那麼高薪。一時是支持母語(廣東話)，一時支持英語，一時又說要用普通話。根據明報報道，語文教育及研究常務委員會(語常會)建議語文基金撥出逾 2 億元，下學年起分階段於中、小學推行以普通話教授中文科。香港的家長們一向最贊成的，是用英語教學，而且是教除中文科外所有科目。因爲他們的目的是想子女學習英語。這是很崇洋的表現，以爲只要學到英語，就甚麼問題也沒有了。把整個學習重心放在英語上，很違背教育理想。這已不用再說了。現在語常會的建議影響沒有那麼大，因爲只是討論中文科的教學語言，不是所有科目，建議用普通話教中文科，而不是用母語。相信這又是很多家長贊成的建議，現在的爭論好像又只剩下是否有足夠合資格教師的問題。家長贊成的理由是，學普通話好，學好普通話，對將來的就業升學發展有利。中國的經濟影響力，在世界舉足輕重，學好普通話對個人及國家的經濟發展都非常有利。另外，有一個很多人支持的理由，也是語常會重點推介的理由，就是用普通話學中文，會提高中文能力，學中文會學得更好。

學好普通話當然好，就好像學好英語一樣，總會有用，雖然是功利了一點，讀書的目的本不應以功利爲出發點，但學好一種語言是沒有人反對的。但學好普通話和用普通話做教學語言，是不同的。就好像學英語和用英語做教學語言一樣。教學語言是工具，用來達到學習該科目的目的。所以學好普通話一定好，但不一定是用作教學語言，這已是不用爭論的。如果以學習中文爲目的，用普通話學習是否更好，這才是現在討論的焦點。即是用普通話教中文是否能提高學生中國語文的水準問題。而所謂中國語文能力，其實是指讀寫中國語文的能力，因爲聽講中文的廣東話是母語，能力應沒有問題。即是用普通話教學會否提高學生的讀寫中文能力的問題。

根據我個人經驗，學習一種語文，要聽講得好，最重要的是語言環境。如果在英國生活，要學懂聽講問題不大，因爲你生活在那裏，自然要常常聽和講。聽和講得多，自然很快就懂。在香港的困難，是沒有學習聽講的語言環境，因爲日常生活是說母語的，不必用英語，只有在學校生硬地製造的英語環境學習，那些對象其實都是說母語的人，自然倍感困難。所以問題關鍵是如果真能夠有一個環境讓你多聽多講，自然就會。這是不二法門。那麼學習讀寫也是一樣，只要多讀多寫，自然就學到。我個人的經驗也是如此，只要大量閱讀閱優秀的中文作品，自然就學到良好的讀寫中文能力。今天的學生讀寫中文的能力偏弱，是因爲閱讀得太少。今天科技進步，娛樂媒體增加，學生都喜歡打遊戲機，上網，看電視、電影、動畫、漫畫，全都是影像、圖像，文字不是主要媒體。所看最多字的東西是八卦雜誌，那些雜誌很多時用廣東話入文，學生學到的便是廣東話式的文字。閱讀優秀作品太少，讀寫中文能力自然就弱。所以多讀優秀作品才是提高中文讀寫能力的不二法門。

現在則說用普通話作爲教學語言，就可以提高中

文的讀寫能力。用普通話教學當然可以學懂多些普通話，因爲多了一些機會聽和講。但是否懂普通話和中文的讀寫能力是否有大關係呢？中華大地有很多懂得聽和講普通話的人，因爲那是他們的母語，但有些聽和講得很好普通話的人不能讀和寫中文，有更多是讀和寫中文能力不高的人。而在廣東話是母語的地區，例如在香港，也有很多讀和寫中文很好的人，但他們並不是都懂普通話的。由此可見，能聽和講普通話和好的中文讀寫能力，並沒有必然關係，或者說沒有很重要的影響。

但普通話教學也不是對學習中文完全沒有好的影響，僅有的關連是學普通話的過程中，要多讀中文句子，和多組織白話文式的句子，即所謂多做句。能夠有機會多做句子，等如多做練習，對寫中文句子自然有些好影響。但這影響其實並不很大，如有機會多讀多寫，多讀一兩本書，很容易便會做得更好。所以，根據語常會的研究結果，普通話對成績差的學生影響較大，對成績好的學生則影響不大，我相信就是這原因。

能多做句子，當然有好處，但學習中文，學做句子只是其中一個環節，還有很多其他內容要學的。讀寫中文的能力也包括理解內容，上課時用母語了解老師所講的內容，無論如何也較非母語容易。理解內容我認爲是最重要的。中文科學習的，其實不只是中國語文，也肩負有學習中國文化的重任，所以如何理解內容是很重要的。而我認爲用母語來講解和接收是最有效的，最直接的，沒有比母語更直接，更好的語言了。所以我以爲，如果學習中國語文科，是學習中國文化的話，是以內容爲主的話，則應用母語教學，而不是用非母語的普通話。

我希望教育政策的負責人是真心的爲了讓學生多學點中國文化而努力，而非只是政治上追求接近當權者，或者是追近商業經濟潮流，而強要推行普通話，用普通話作教學語言。

西方哲學：

愛與自由—從《新愛洛伊絲》看盧梭的自由觀

撰文：敖安娜（南京大學哲學與宗教學系研究生）

【摘要】: 自由在盧梭思想中是關於人的規定，在《新愛洛伊絲》中他把自由看作人的天性。在現實社會中人必須進行自我區分,通過對愛的學習而成爲美的靈魂。美的靈魂負有道德使命,道德自由才真正實現了人的規定。

【關鍵字】自由;人性;道德；自相區分;

《新愛洛伊絲》是盧梭的一部書信體愛情小說，其中蘊含了他關於自由的哲學思想。作者部分地借鑒了十二世紀法國姑娘愛洛伊絲與其教師阿貝拉戀情悲劇的框架，描寫的則是以朱莉爲女主人公的十八世紀的婚戀故事。貴族小姐朱莉與家庭教師、平民青年聖普樂相愛，其父親出於門第偏見趕走聖普樂，強迫朱莉嫁給俄國貴族沃爾瑪。朱莉被迫結婚後成爲賢妻良母，向丈夫坦陳婚前戀情，而丈夫則寬宏大量諒解妻

子並邀聖普樂回來團聚。一對昔日戀人朝夕相見，雖難忘私情，但恪守良知。後朱莉爲救落水兒子而染病身亡，死前託付聖普樂照顧其家人，並表示依然愛他。小說主題鮮明，通過純潔的愛情，建立美好的家庭，進而建立良好的社會。小說中的主要人物都是某種抽象的概念的替代物。例如，朱莉代表了貞潔,聖普樂代表了忠誠，德·沃爾瑪先生代表了寬容，克雷爾代表了友誼，等等。小說從根本上說，是爲了表達人的道德教化的過程，也是走向自由的過程。

近代哲學中對自由的愛首先由盧梭呼喚而來，他把自由分爲三種:天然的、社會的和道德的自由。這三種自由關涉到人類的兩種狀態，即自然狀態與社會狀態。自然自由是在自然狀態下的自由，當自然狀態不復存在時，自然自由也隨之消失。社會自由和道德自由則屬於社會狀態下的自由。

在盧梭這裏，人性成長的進程,就表現爲由自然自由到社會自由再到道德自由的發展過程，從不自由走向自由。在小說中，自由的實現過程也是人性的教養過程，顯現爲對愛的學習。只有從愛人性開始，樹立良好的德行，才能在社會中獲得真正的自由。人的自由天性與充滿束縛的社會現實的矛盾只有通過自我區分的人——「美的心靈」——才能化解。這在小說主人公朱莉身上得到充分展示。

（一）

「人生而自由，卻無所不在枷鎖之中。」[1] 盧梭在思想的開端就進行了第一重區分，把人類社會分爲自然狀態和社會狀態，以此區分自然人和社會人，這是人與人外部的區分。

自然自由是盧梭的自由觀的起點,它指的是在自然狀態下自然人的自由。自然對於人是造福者。一方面它提供給人自我保存所需要的一切天賦情感,「就個人來說，這些情感就是對自己的愛、對痛苦的憂慮、對死亡的恐懼和對幸福的嚮往」[2]；另一方面，自然給予人自由的意志，人意識到自身是可完善的、自由的。「我們感覺到自己是主動和自由的。」[3]

原始的自然並非現實存在，不具有任何歷史考證方面的意義，是出自盧梭詩意的想像。這一自然實質指人的自由天性，體現在小說主人公朱莉和她的情人身上，他們擁有上天賜予的「愛正義和真誠的善良天性」[4]，是未被世俗污染的純潔心靈。整部小說由通信組成，自朱莉和聖普樂開始相愛到朱莉因落水染病而亡，愛的激情在書信中鋪呈開來。主人公的愛來源於她天生的自愛心，出於對自身美德的愛，她愛上的是對方的品德而非外在條件。「你們的愛情完全出自兩個人的天性和同情，不是時間和人力所能轉移」[5]。此時的自由是源于自然天性的原始自由，只是一種自由的情感，尚未經過愛的區分與設定，還不是人真正的自由。

純潔的心靈受到同樣美的靈魂的吸引，然而身處現實的社會中，人們受制於社會習俗，處處是武斷與臆測、自私與偏見，德行成爲公眾輿論的犧牲品，擁有的只是不自由的經驗，意欲尋求的幸福難見其蹤跡。社會中的種種不平等源於人的自私心的產生，自私不同于自愛，自私把幸福的內涵從自由變爲佔有，變成束縛人的鎖鏈。不平等的社會中的武斷和計較扼殺人的天性，破壞自由的情感，沒有幸福只有痛苦。朱莉愛上貧窮的家庭教師，卻不被社會和家庭允許，追求善良和高尚的神聖的美，並不能使他們免受世俗偏見的羞辱。他們被迫分離，飽嘗痛苦和絕望。「我傷心的，不是將來有許多不可避免的痛苦，而是我空懷希望，看到我所抱的希望一天比一天渺茫」[6]。

由此看到，自然人和社會人的區分揭示了人類社會從自然狀態進入到社會狀態，當自然狀態已經一去不返時，自然人只能在社會中經驗到不平等和不自由。

（二）

在這種普遍的不自由狀態中，人將如何得到自由？

人是社會中的人，自由的心靈縱然插上翅膀飛向天空，肉體仍匍匐於地上。但不自由恰是重新走向自由的起點。盧梭不滿足于自由僅是詩性的構想，力圖使之具有現實性，他在此進行了第二重區分，在社會狀態中人與自身的區分，社會人可以成爲道德人。

這裏的自由,不是指原始的自然自由,而是指道德的自由。自然狀態中，沒有道德意識可言，只有在社會狀態中，人才是道德主體,可以通過提高自身的道德修養和道德認知能力,成爲自主自由的人。「唯有道德的自由才使人類真正成爲自己的主人，因爲只有嗜欲的衝動便是奴隸狀態，而唯有服從人們自己爲自己所規定的法律，才是自由」。[7]　在盧梭看來，所謂道德自由指服從道德律。在道德自由中，包含了自我對自身的控制。在此，自由的實現轉變爲道德的訴求。

在《新愛洛伊絲》中，通向道德自由的道路充滿痛苦和犧牲，是人與自身做出區分，達到道德自律的過程。正如朱莉對他們愛情的回顧，[8]發自內心的愛是符合天性極其純潔的，愛的物件是美的心靈。但當他們受情欲的蠱惑陷入歧途，就失掉了美德，由於仍敬愛美德，遂遭受良心的譴責。此外，親情所要求的犧牲也是應盡的天職，喪母的痛苦和父親的哀求最終使朱莉屈服。「痛苦的天性的聲音，壓倒了愛情的悲鳴。」[9]社會的習俗、家庭的偏見和良心的譴責，多重暴力和否定的結果是對自由的放棄和心靈的扭曲。一方面她屈從父親的意志完全失掉希望，另一方面卻心存愛情，決心拋棄道德和理智，順從天性。盧梭看到的人性內部的分裂在朱莉身上達到極致。正如她在婚禮前夕所想,「在我向另外一個人宣誓永遠忠於他的時候，我也向你宣誓永遠愛你。」[10]

如何在新的契約關係（婚姻）中獲得自由，宗教觀念的轉變是人與自身作出區分的契機。婚禮上朱莉感受到教堂的莊嚴氣氛、婚姻的神聖性和上帝的引導，思想發生巨大轉變，從之前的不完全信神變爲虔誠地信仰，身心達到一致，變得平靜快樂。[11]婚姻締結的神聖關係是一個新的起點，也是她重獲美德走向自由的開端。引發朱莉行爲準則和內心情感多方面的轉變的正是她與自身相區分的教養過程。

（三）

盧梭關於人的規定就是自由，自由如何抵達真正的幸福？

首先盧梭認爲幸福與美德緊密相連,「沒有美德，就沒有幸福」; [12]其次，幸福的本質是道德自由，是人拿起賦予他的自由去實踐美德，成爲道德的人,「如果他的自由能抵抗塵世的欲念和遵循其最初意志，那才能替他準備無窮的幸福」[13]； 再次，幸福是遵循美德的引導在行善的過程中得到的一種自我滿足。行善的原因在於信仰，因爲上帝已經賦予人「愛善的良心，認識善的理智，選擇善的自由」。[14]

更重要的是，在盧梭的理性宗教中，他把宗教信仰置於道德情感之上，道德是最重要的天職。「任何宗教都不能免除道德的天職，只有道德的天職才是真正的要旨。」[15]這在小說中主要體現在朱莉爲丈夫不信宗教，雖行善事卻不明白原因而感到痛苦，[16]認爲要心存信仰，過基督徒的生活才會真正幸福。人既然坦然承擔起自己的道德義務，聽從良心的指導，在內心裏敬拜上帝，上帝在人心中，上帝和人就變成了道德實踐的關係。這樣的宗教信仰實際上是聽從人自己的意志，實現了宗教自主和自律，是自由的道德宗教。朱莉通過信仰和行善獲得了道德的自由。

由此可見，真正的幸福既不是自然狀態下的普遍幸福，也不是社會中的「佔有」的個別幸福，而是個人需要通過「教養」去爭取的特殊幸福，是源于自由且經過區分的自由選擇。

（四）

在履行天職、盡義務和行善事的同時，自由規定了什麼樣的思想與之相應？

在自然狀態中，人就已經具備了「明辨是非的理智」[17]。能夠認識善的原始理性守護著人的自愛心。

然而在社會狀態中，絕對的自愛變成相對的自私，原始的生命的理性也下降爲被抽象觀念和教條束縛的理性以及因虛假教養和放縱的激情而墮落的情感。盧梭一向認爲情感高於理性，理性會發生錯誤而情感不會。似乎對理性大加貶斥，實際上批判的是理性的誤用，並非理性本身。他在《愛彌爾》中借牧師之口批評推論式的狹隘理性,「普遍和抽象的觀念是人們產生大錯誤的根源，形而上學的囈語從來沒有是人發現過一個真理。」[18]在小說中也試圖以宗教信仰「替理性恢復它遭到欺騙和錯誤行爲所敗壞的部分」。[19]通過區分自愛與自私，自私被揚棄到對人性、對家庭和社會的愛中。

一方面，愛情沒有死亡，在朱莉的心中一如既往。但出於對道德的高度自覺，她把愛情轉化爲純淨的友情，讓愛慕昇華爲尊敬，脆弱的愛情因之堅固而永恆。把自己的全部熱情轉移到了對美德的追求上。自然的情感，即人的天性得以保存。並且正因如此，她和曾經的情人的關係脫離痛苦和危險，變得坦蕩而自由。

另一方面，朱莉對婚姻的忠貞，對這一神聖關係的維護，體現了她對秩序的愛。「沒有婚姻，人類正常秩序中的一切，都不可能繼續存在。」[20]同時也是對道德律的服從，不是被迫地盡某種義務，而是在自由的意志下去行事。因爲道德律的根據在自愛心，對人性和美德的絕對的愛。通過實踐美德，自由的天性得以實現。朱莉把強加於她的婚姻轉化爲一種源于自由意志的生活，獲得幸福。

盧梭試圖克服人性內部的分裂和來自外部自然的人的異化，致力於已疏遠的自然和人的重新結合，並以一種近乎想像的方式解決這一問題。他拋棄了理智和情感的傳統二分，理性接納了情感意志因素，成爲實踐意義上的理性——良心。「我們的良心雖無法瞭解事物的真相，但能告訴我們如何去履行我們的義務；它不強要我們如何思考，但強迫我們去做我們應該做的事情；它雖不教我們如何闡述我們的理論，但能教導我們如何好好地行動。」[21]

通過上述區分,人類從對道德的無意識狀態進展到具有高度道德自覺性的社會狀態，意志自律使得人們對道德律的服從有了自覺性。不僅人的自然需求的感覺得到維護，同時也承認義務的約束性。正是這種區分,深化了人對自身的認識,使人做了自己意志的真正主人,實現了道德自由。

（五）

盧梭最終達到的道德自由既不是自然先天承諾的自由，也不是社會歷史現實中的自由，而是具有自由意志的人努力去贏得的個別自由。這是出於自由的自由，在不平等的自由狀態中，人意識到自己生而自由，自覺自願地走向人性完善化的歷程。

從自然自由到社會自由再到道德自由，構成了盧梭自由觀的由低向高的三個階段。這三種自由,就主體而言，自然自由是一種個體的自由，是人的本性；社會自由是一種普遍的不自由的經驗；道德自由則是一種特殊的個人的精神上的自由，是個人通過教化與社會道德相一致的價值取向。道德自由是一種積極的靠人去爭取的自由。一個人,只有獲得了真正的道德自由,他才能由一個受自然情感支配的人，變成一個有理性的人，一個有德性的家庭成員，最終變成一個良好社會的公民。

把自由歸於人性，看成是人的天賦權利，以此恢復人的尊嚴和平等，這是近代哲學不同於其他時代的地方，也是盧梭哲學的出發點。然而,盧梭自由觀的失誤之處也在於此,他把人的自由權利的獲得寄託在道德教育上,沒有找到實現自由的真正出路,最終可能導致道德理想主義和烏托邦。但盧梭的自由之路告訴我們，追尋自由乃人的使命，要經過不斷地努力和鬥爭，不可放棄！

註　釋：

[1]盧梭:《社會契約論》,何兆武譯，商務印書館,1980 年版,第 8 頁。

[2]盧梭：《愛彌爾》，李平漚譯，商務印書館,1978 年

版,第 416 頁。
[3]盧梭：《新愛洛伊絲》，李平漚、何三雅譯，譯林出版社，1993 年版，第 697 頁。
[4]同上，第 212 頁。
[5]同上，第 307 頁。
[6]同上，第 64 頁。
[7]盧梭:《社會契約論》,何兆武譯，商務印書館,1980 年版,第 30 頁。
[8]參見盧梭：《新愛洛伊絲》，李平漚、何三雅譯，譯林出版社，1993 年版，第 336—348 頁。
[9]同上，第 344 頁。
[10]同上，第 350 頁。
[11]同上，參見第 350—352 頁。
[12]同上，參見第 361 頁。
[13]盧梭：《愛彌爾》，李平漚譯，商務印書館,1978 年版,第 421 頁。
[14]同上，參見第 423 頁
[15]同上，第 454 頁
[16]參見盧梭：《新愛洛伊絲》，李平漚、何三雅譯，譯林出版社，1993 年版，第 598—599 頁。
[17]同上，第 697 頁。
[18]盧梭：《愛彌爾》，李平漚譯，商務印書館,1978 年版,第 39 頁。
[19]盧梭：《新愛洛伊絲》，李平漚、何三雅譯，譯林出版社，1993 年版，第 355 頁。
[20]同上，第 356 頁。
[21]同上，第 712 頁。

中國哲學：

張橫渠《大心篇》解讀

撰文：方世豪

引言

張橫渠著作《正蒙》書名來自《周易》蒙卦的「蒙」。「蒙」是童蒙或昏蒙，「正蒙」是正確指導童蒙或昏蒙的意思，是張橫渠的教學課本。《易》曰：

象曰：蒙以養正，聖功也。

張橫渠在他的著作《正蒙》前數篇大談「太和」「太虛」等有濃厚宇宙論色彩的概念，使儒家的天道論帶有強烈的道家色彩，難怪有人懷疑橫渠是否真正的儒家。橫渠之所以被稱爲正宗的儒家，除了那些「太和」「太虛」的天道論外，更重要是因爲他的心體論、工夫論。先秦儒家孔孟少談天道，多言工夫，張橫渠的工夫論其實是更能繼承先秦孔孟的道統，更接近孔孟的講法。橫渠的工夫論可見於《正蒙》卷四《大心篇第七》，直接就心體而言工夫，讓我們看看《大心篇》說些甚麼。

分段解析:天無外與心無外

《大心篇》第一段言心無外。

7.01 大其心則能體天下之物，物有未體，則心為有外。世人之心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下，無一物非我，孟子謂盡心則知性知天以此。天大無外，故有外之心，不足以合天心。

橫渠一開始即點題說明心無外。人要做的工夫，最重要就是「大其心」，人如能把人心擴大，則人心便能體會所有天下的事物。假如有事物是心不曾體會的，則人心相對於事物而言，是爲有外。即是說心如能體會萬物，則心與物爲一，心中有物，物能見心。如心不能真正的體會萬物，則心與萬物爲兩樣，物對於心而言是一外在之物，心與萬物未能合一，故言心爲有外。

現代人最重視的是知識，而人得到知識的先決條件是人有一認知心和心外有一認知對象。這是西方哲學最流行的主客對立認知方式，西方人以此方式來了解這個世界，了解人，因此是心物二元的方式，正是把心與物視爲一內一外。如以這個認知心來了解橫渠的心，則錯了。橫渠所言的心，正正不是這個有主客對立的認知心，而是指人的本心，是孔孟傳統底下的道德心，而非知識傳統底下的認知心。「大其心」，即能使人心推擴至天下萬事萬物，而「能體天下之物」，不是說能「知」天下事物，不是認知天下萬物之知識，而是能「體」天下萬物的價值。人心能體會到某事情的善惡，體會到哪些事是好事，哪些事是壞事。人心能體會到某事物的美好與否，體會到哪些事物是美好的，哪些是不美好的。「體天下之物」不是指人心的認知功能，所體的不是對事物的知識，不是客觀地認知有一事物存在於心之外或世界之中，而是人心參與事物其中，人心參與判定其價值，人心認爲某事有善的價值，這事才有善的價值，否則這事物便無價值，即成爲一無價值的存在，這時事物對人心而言，便是不存在。故事物之存在是有人心在其中，所以人如能擴大本心至萬物，則萬物也在心之中，心與物不爲兩樣，心物無外。

橫渠也認識到世人常識的看法，以認知心爲心這種通常的理解。這看法不止橫渠當時如此，於今尤烈。世人認爲心只是「聞見」之心，也即是今天所謂認知心，這是一偏之見，所以說這是一種過「狹」的理解。心，除了可以是認知心外，還有更重要的作用，就是道德心的作用、仁心的作用。作爲道德心的理解其實是儒家的老傳統，自孔孟以來就是如此，所以橫渠說他所說的「大其心」的「心」，其實就是孟子的「心」，「大其心」就是孟子的「盡心」，盡心便能知性知天，所以盡人心，便是天心，心大無外，天亦大無外。

孟子以人心來說明人性，人性就在於人能盡心，故人盡心即可盡人性。孟子少言天，但孟子在關節眼上也要言天：

孟子曰：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。天壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」[1]

「天」是一形上概念，人如何可知道有一個形而上的天？人就是透過盡心便知道。儒家這個「天」不如西方的上帝般的外在於人，而是內在於人心。天是甚麼？作爲一個形上存有而言，是超越於人，但就其表現而言，就是人的性，人的性就是由心來表現。所以天是甚麼，其實就由心來表現。心所表現出來的就是天，所以人要「存其心，養其性」，這樣便能表現出「天」來。人的短命長命，或夭折或長壽，這是命運，我們一般說命運是天決定，因爲這是一種客觀限制。但孟子就是反對這種常識講法，長命短命，客觀限制是命運，但不是天，天是表現在人的心，心所決定才是天的表現，所以只要盡心便能知天。

橫渠就是繼承孟子的這種說法，認爲聖人能盡心盡性，能表現天道，所以聖人不是如我們一般人那樣，把心只視爲「見聞」之心、認知心。聖人不被這聞見之心的見解所桎梏，知道人的心是一能「體天下之物」的心，如能以人心來看天下事物，則沒有一事物沒有我參與其中，天下事物皆由人心來體會其價值，使事物之價值存在，故以我心看天下事物，則天下事物皆有我之心存在，故橫渠說聖人視天下，便是「無一物非我」。每一物皆有我的存在，我與物合一而無外。

這個「天」不是自然天，自然天仍然是人的認知

對象，人的認知對象便是在心之外，而不是與心合一。自然天不是與心合一的天，是有外於心，所以能與天合一的心是無外之天。這個無外之天是儒家傳統的天道，是一個形而上的天，這個天不是人的認知對象，而在人之心。這個天既超越於人而涵蓋萬物，但又內在於人的心，所以說這個天既是至大無外，又與心合一。這就是中國哲學的特色，不論是心或是天，都是既超越又內在，這與西方哲學的形上存有不同。西方哲學講的形上存有，不論是柏拉圖的理型世界，或是基督教的上帝，都超越而外在，在人之外，不在人之內。而中國哲學則由始至終都是重視人，就算是神，都是重視人之德的神，所以天道也是以人之心來表現，故有這種心與天合一，心與天無外的理解。

總括而言，橫渠在此段重點在於「大其心」，這個心是以孟子的「本心」相對於「聞見之心」而言。橫渠言「聞見之狹」，即一般人總以爲聞見之知是重要的，是大的，卻不知真正的大是本心，而不是聞見之心。所以如果人心被聞見之知所桎梏，便是小，不被聞見之知所拘限，便是大。所以人如要做道德工夫，便要充分表現出人的本心，盡人性，以見出天理，這樣便不會被聞見之知所拘限，心才能從聞見之知的桎梏中釋放出來。釋放出來的便是本心。若心被聞見之知所限，心便是小，便是孟子的「從其小體爲小人」[2]。若心被釋放出來，心便是大，便是孟子的「從其大體爲大人」[3]。

由於這釋放出來的本心有普遍性，能體天下之物，能盡心知性知天，所以客觀地說是天大無外，性也大而無外，主觀地說則是心也大而無外。人心也就是天心。也因這心的大而無外，天和性得到真實化、具體化。心、性、天在此得到主客觀的統一，無分彼此，無分物我，即孟子所講的「萬物皆備於我」[4]。

仁心無外具體地說就是「體天下之物」，這個「體」就是使仁心無外成爲具體的實現，具體的存在，在實踐中把本心真心呈現出來，對天下萬物真心的對待，感到萬物與自己有感通，如此才真能實現天心無外。

以上是就心之作爲「體」而言。

見聞之知與德性之知

7.01 見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。

7.02 由象識心，徇象喪心。知象者心，存象之心，亦象而已，謂之心可乎？

此段開始言心之「用」。

見聞之知和德性之知是宋明理學中一對很常見，也很著名的概念。其實最早是由橫渠提出來討論的。「見聞之知」即是認知性的知識，這些知識是在人的認知心與事物相交時而知道的。但這些知識，不是人道德心所要求的。道德心所要求的知，不是由認知心而來。即是說，價值判斷是由人心所決定的，一個行爲或事件是善或惡，是對或錯，是由道德心所決定，不是由認知心所決定。認知心所知的只是知識，但要知道一個行爲、一個事物的價值，則不是認知心所能知。橫渠所著重的就是德性之知，而非見聞之知，所以特別提出他所說的天，所說的知，都不是見聞之天，或見聞之知，而是德性之天或德性之知。

前文根據孟子大體小體之分說世人以見聞之知桎梏其心，著重於心之體是否陷溺的問題。此段則著重在講心之用。由於人心有是否桎梏於見聞之知的分別，所以人心之用會出現兩種知識，即德性之知和見聞之知。其實德性之知和見聞之知是對揚地說，姑且說爲兩種「知識」。見聞之知是知識，但真正的德性之知其實不是知識。這裏說是「知識」只是對揚於見聞之知而說，意思其實是說人心真正之用，是不執於見聞之知，由不執於見聞之知而反映出真正的人心之用是無外的。所以德性之知沒有知識的意思，而是「不萌於見聞」的意思。所以雖然說是德性之「知」，但其實不是認知探究的活動。

見聞之知指的是經驗知識，經驗知識的心靈活動，是「萌於見聞」的認知活動。受認知對象、認知條件、認知結構所限制，所以見聞之知的知識和心靈

活動，都只在經驗知識範圍內有效。所以人心之用若「萌於見聞」，便只可限於經驗知識範圍，而不能達到「體萬物而不遺」的無外境界。

德性之知是出於孟子的大體之心，所謂「知」，其實是知愛知敬、知是知非、知惻隱、羞惡、辭讓的知。這種知和見聞無關，不由見聞而萌生，也無特定的經驗對象要認知，而只是人心無外的呈現，是人心自決的，無關於見聞，不萌於見聞。天的無外由人心的無外來證實，天的無外，其實就是人心的無外自己。所以德性之知其實並無認知意義。

橫渠又說明由認知而來的心不是真正的心。

「象」是經驗事物或認知對象。橫渠說由認知對象來認識甚麼是心，是一個錯誤的途徑。由認知對象來認識心，有對象便有心，這是一個主客對立的關係，也是一個雙生關係，二者是同時起現的。所以如果由認知對象來了解的便是認知心，我們便會明白這樣的一個雙生關係。但也正是如此，對象和認知心是相對的關係，如果沒有對象，便沒有認知心，所以橫渠說：「由象識心，徇象喪心」。認知心可認知對象，那麼我們認知這個心便是認知心，而我們看認知心，認知心便又成爲對象之一。橫渠這個意思是說如果想從認知心這個方向找出甚麼是真正心，那便找錯了，這樣找出的只可是認知對象而已，總不是橫渠或儒家所想說的心。所以橫渠說這個「存象之心」，亦只是「象」而已，不能「謂之心」。

橫渠此段不單言心之用，還說到心的虛靈明覺。萌於見聞之知的是「存象之心」，不萌於見聞之知才是虛靈的心。橫渠在《太和篇》也有說到「象」，《太和篇》有「散殊而可象爲氣，清通而不可象爲神」[5]、「盈天地之間者，法象而已」[6]、「凡天地法象，皆神化之糟粕爾」[7]，「象」都是指散殊的經驗事物。「由象識心」即經由經驗事物認識何謂心，即前文所說的「見聞之知乃物交而知」的意思。認識經驗事物就是「與物交」。《太和篇》又說：「至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。」[8]即是說，人之所以「有識」和「有知」，是因爲與「物交」，因「與物交」，而有「客感」，因而「有知」和「有識」。現在說的是心之用，「識」和「知」都是心之用，我們可由「與物交」的「知」「識」而顯示出心的活動。表示人心在經驗的認知活動中，物之影象會留在心中，心會被物象所佔據，成爲觀念。若由這充滿著物象觀念的心來認識甚麼是心，只會「徇象喪心」而已。象是會變動的，若由象來識心，心完全物象化，則心的主宰性會消失，這個心最多只是經驗的心，不是真正的心，若以此經驗心爲心，則等如喪心。

「存象之心」即充滿了象的心，充滿了觀念的心，此心只是認識心而已，不是真心。而所謂「知象者心」，即是認知物象、觀念的是心，即心可超越於物象，心與物象是能所關係、主客關係。由於人能通過心中的物象、觀念，反映出有超越的心，人如能如此反省心中的物象、觀念，則可反映出人心能不執滯於見聞之知，由此而見有超越於象的另一心存在，此一不執滯於象的心才是真心。如果存象於心中，執滯於象，不能超越於象的心，則心同於物象，不是真心。存象於心中，執滯於象的心，只是經驗的心、心理學的心、認知的心、識心、習心、成心、有執的心而已。橫渠所言的心必須是超越的道德本心，必須有主宰性、涵蓋性、虛靈性，才算是真正的心。

心因交物而知象，而有見聞之知，當然會有，但不應執滯，執滯於見聞之知，便不是真心了，因不能保持心的虛靈性。這是盡心的工夫，工夫不是知識問題，而是心的虛靈性問題。橫渠強調的目的是，心的問題不是知識問題，而是超越於知識的問題，所以有必須區分見聞之知和德性之知。

橫渠又認爲有兩種合內外之知。

7.03 人謂己有知，由耳目有受也；人之有受，由內外之合也。知合內外於耳目之外，則其知也過人遠矣。

一般人說自己知道些甚麼，都是指自己由耳目所聽所見而言，聽到甚麼，見到甚麼，便說自己知道甚麼，這是由耳目而來。這由耳目而來的了解，是一種

合內外的了解，即上文所說認知對象爲外，認知心爲內，不過由耳目來了解是內外結合於耳目處而已，仍然是認知心的了解。但橫渠想說的不是認知心，所以他說如果了解到在耳目的認知結合以外，還有另一種內外結合，則他所知的便遠比別人深遠了。橫渠所指當然是儒家傳統的道德心。前文所講，「天大無外」，便是人心與天相合，物我相合的境界。這便是另一種更深遠的結合了。

見聞之知是耳目與事物的接和受，這種合內外，是心經過耳目而合，與事物是平列的主客對立，受感官和事物條件限制。超越這種合內外，是在耳目之外的合內外，是德性之知的合內外。德性之知的合內外，和見聞之知的合內外不同，不是平列的，而是超越的，一心朗照萬物，是立體的，縱貫的。因此其實不是如主客平列兩端的合內外，而由超越的本心感通萬物，其實不是我們一般理解的合，而是求人與萬物的通而不隔。此感通萬物是無特定對象，不是主客關係，是無對的，所以能真正的通天人，合內外。

也就是說，耳目之知不等如心之知。

7.04 天之明莫大於日，故有目接之，不知其幾萬里之高也；天之聲莫大於雷霆，故有耳屬之，莫知其幾萬里之遠也；天之不禦莫大於太虛，故必知廓之，莫究其極也。人病其以耳目見聞累其心而不務盡其心，故思盡其心者，必知心所從來而後能。

張橫渠強調耳目之知和心之知的對象是不同的。目之知的對象是人的視覺經驗對象，例如太陽。太陽的光明，是由人的視覺功能而知道的，太陽就是代表天的視覺方面的內容，因爲光明是視覺內容，而最光的東西就是太陽。所以橫渠說天的內容中，關於光明(視覺)的，最光的莫過於太陽，而人就是用眼目來認知太陽的，人的眼目卻無法知道太陽有幾萬里之高呢。相同道理，天的內容中，關於聲音(聽覺)的，最大聲的莫過於雷霆，而人就是用耳朵來認知雷霆的，人的耳朵卻無法知道雷霆有幾萬里之遠呢。但天的內容中，太陽和雷霆只是其中一部份，而且不是最重要的，也不是最難做的。對人來說，最難而又最重要的知道的內容其實是太虛(天道)。禦，止也。「天之不禦」的「不禦」，即是《易傳》:「夫易廣矣大矣，以言乎遠則不禦」[9]，《孟子》:「沛然莫之能禦」[10]。天之所以沒有止境是因爲太虛，所以人必須知道廓充太虛的境界，而太虛之境其實沒有極限的。這是以太虛對比太陽和雷霆而言，太虛的價值比它們更重要，人更要知道，而人之所以能知太虛的途徑是心，而不是耳目。所以橫渠說，人的錯誤(病)是在於人以耳目所得的見聞之知來找尋太虛，因而束縛阻礙(累)了心的功能，使人只做耳目認知的工夫，而不做盡其心的工夫。所以人如想盡其心，便必須知道心是甚麼，心的對象是甚麼，如此才能真正的做到盡其心。

橫渠想說明人心的形著原則。眼目可接觸天之明的太陽，耳朵可接觸天之聲的雷霆，而接觸天道太虛的便是人心，天道由人心而形著。說明了孟子盡心知性知天的意思。所以明心便能盡性知天，知天即是能通天人、合內外。如能盡心知天，則知道耳目與萬物接觸不是真知，但也不覺得耳目是負累，反而看到心是開啓天德良知的機要。

天之明、天之聲，是客觀地說，由耳目接觸，是主觀地說。心知與天道也是如此。天道太虛是客觀地說，心知是主觀地說。天道是生生不息的無窮盡，不能停止、限制。天道之所以能生生不息，因爲人心可清通而虛靈，心知的虛靈與天道的生息無窮是互相引證，就好像耳目之接觸天之明、天之聲，可分開說，其實是同一的實踐活動而已。

「心知廓之」的「廓」字，有空而大的意思，如：恢廓，也有張小開大的意思，如：廓充。牟宗三先生說「廓」可有三種意義：開朗、範圍、形著(都是動詞)[11]。上文說了形著義，還有開朗和範圍義。廓，本義指宮室外有輔助作用的走廊臺階，引申爲外城或城牆，即古代在城的外圍加築一道的城牆，城內爲城，城外爲廓。所以相對於城而言，廓有開朗的意思，也有範圍的意思。前面說有形著義，也是由範圍而說形著。牟先生認爲橫渠用此「廓」字，是備有了這三種意思。人心能與天下萬物相感通，此便是開朗無外。與萬物相感通，是無窮盡的，即無窮盡的範圍，也即

是「範圍天地之化而不過」[12]，因此不是有限的範圍，而是無窮盡的與天地萬物相感通、相感應。與天地萬物相感通，也是使天地萬物完成其自己，也即是形著天地萬物，使天道實現於萬物之中，也是天道的形著。所以心也有形著的作用。

橫渠在此講心之用，說「心知廓之」，說心的形著義，是通於孟子的盡心知性知天而說，直下的一心之沛然，是心體之無外。

除了兩種合內外的知，橫渠還認爲有兩種合內外的工夫。

7.05 耳目雖為性累，然合內外之德，知其為啟之之要也。

前面所說的耳目之知，雖然看來是盡性的負累，但在說合內外之德時，這耳目之知的合內外，雖不是心的合內外，但心的合內外，卻又不能離開耳目之知的合內外而言。所以這耳目之知雖不是最重要的，但卻是開啓這心的合內外的重要部份，不能沒有。王夫之說橫渠雖然重視心之知，但仍然肯定耳目之知的重要，這是橫渠勝過陸王的地方[13]。即是說，有兩種合內外的工夫，一種是耳目之知的合內外工夫，這是人的認知對象認知知識的工夫。另一種合內外的工夫是心的合內外的工夫，這才是人盡心盡性的最重要的工夫。但這並不表示這兩種工夫是互相排斥的，人在做心的合內外工夫時，也要做耳目的合內外工夫。這兩種工夫是互相配合，相輔相成，相即不離的。心的合內外工夫，不能抽離地離開日常生活的知識而進行，心的工夫就是在日常生活知識之中實踐出來的，所以心的工夫不離開耳目的工夫，在這意義下，耳目之知也是重要的。

但人總是以見聞之知而自大。

成物與成身

7.06 成吾身者，天之神也。不知以性成身而自謂因身發智，貪天功為己力，吾不知其知也。民何知哉？因物同異相形，萬變相感，耳目內外之合，貪天功而自謂己知爾。

由此段 7.06 開始至 7.14 爲一大段，是討論心之成物與成身。

橫渠謂人以見聞之知而自大。人之所以能知，人之所以能有見聞之知，最後其實是因爲「天」的神妙。天是天道，天道表現於人心，故其實就是人心之神妙。盡心知性知天，盡心便知甚麼是人性，故人之所以是人，是人之性。但人不以人之性、人之心爲人之所以爲人的本質，反以爲人之所以爲人是因爲人的見聞之知的智慧。人把天道視爲見聞之知，人知道見聞之知便以爲知道天道，以爲自己能力很大，甚麼都能知，天道也能把握，把天之所以爲天視爲自己的見聞之力，這是「貪天功爲己力」。人其實不知道他所知道的甚麼，所以張橫渠不同意這是真的知道。一般人民所謂知，是指那些事物形狀的相同或相異，或因變化而有的聞見之知，這些都是指耳目之知那種合內外之知，而不是真正心之知，以這種知爲真知，只是「貪天功」而說自己是知而已。

「成吾身者，天之神也。」是本體宇宙論地說。「吾身」即己身，即己身是由天之神所成，即是由天道之生生所成。己身不只是身體，而是整個自己，天道生成己身，己身即當盡自己的性，完成自己。因此自己盡性，即是盡天道，即是天道的發用，而不只是一個小小的自己。若以爲自己的所作所爲是自己的力量，則是一己的私智所得，則不是盡天道，並不是真的智，只是「貪天功」而已。普通人如何知事物？是因爲與形相有同有異的物相交相感，由耳目內外之合而知。如能透過耳目真正與萬物相交相感，其實就是天道的神妙發用，是由心體所發的神妙的感通，所得的不是知識，而是真實的萬物，人通過耳目，而超越耳目，不是自己一個人之功，而其實是天之功，是天道的表現，是良知的發用。若不明白是天之功，而說是自己之功，則是「貪天功」，是私智。這種知，只是小的。

真正的大是以體物體身之道爲大。

7.07 體物體身，道之本也，身而體道，其為人也大矣。道能物身故大，不能物身而累於身，則藐乎其卑矣。

中文文法的其中一個特點是詞類活用，即一個字詞是哪一類，是名詞或動詞，是沒有規定的，要就上文下理的具體意思而定。「體」平常是名詞，在這裏是動詞，這段話是說能體物體身才能體會甚麼是真正的大道。體物體身，是說人如能真正的體會甚麼是物，甚麼是自身，則明白甚麼是道的本源。道在人身上就是表現爲體物體身，就是體會道。人自己如能體會道，則是大人了，因爲人真正知道甚麼是大，甚麼是有重要價值。「物身」也是動詞，說人如能表現體物體身的道便稱爲大，如果不能做到，反而以爲知識是道，因而成爲負累，則其價值便很卑小了。

「體身」就是「以性成身」，即是以盡己之性來完成自己，「體物」即是「以性體物」，即是以盡性來成物。「體物體身」就是表現天道的基本實踐工夫，所以說是「道之本」。反過來說，由此而說身，是體道的身，也是在己身上表現出天道的意思。己身能體道，表現出天道，也就成爲「大人」了。不體道，則身便只是一個生物性的身軀，只是「小人」而已。道能「物身」，即道能「體物體身」，成己成物，則是大道、天道。若不能「體物體身」，反而「累於身」，則是卑小之道。

橫渠認爲以天體身，便能體物。

7.08 能以天體身，則能體物也不疑。

這句話是說能以天體身，自然能體物。橫渠說，如果能以天道來體會人自身，則人也可以體會萬物而不會有懷疑。因爲這是真正的體會，而不只是知識的體會。前文說人總喜歡以知識的方式來體會萬物，以眼耳感官來認知萬物，但橫渠認爲只以認知方式來體會萬物、體會自己，都不能真正了解天道，只會成爲負累。人要離開認知的方式，以真心真意來對待萬物，才是天道的表現，這樣才能表現出天道，表現出真正的自己，表現出真正的萬物。而且這是確定不可懷疑的，不像知識那麼常被懷疑。

天即是道，「以天體身」就是盡心盡性以成己身，能盡性成身，便能體物成物。此即《中庸》云：「可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」[14]的意思。

成己成物的關鍵是盡心，而真正的盡心是要忘成心。

7.09 成心忘，然後可與進於道。成心者，私意也。

意思是忘記成心，人才可參與於天道之中。成心，不是真心，是私心、私意。若相對於上面所講的本心而言，也是經驗的心，心理學的心，佛家的識心、習心。這種心不是真心，都在條件之中，因條件而變化，不能貞定人的道德行爲，不是道德行爲的基礎。忘成心，這原是道家概念，但就心的作用表現來說，其實是儒道共通的實踐原則。怎樣才能體現天道？就是把人的真心、仁心表現出來。怎樣把仁心表現出來才是最好？就是忘掉成心。人在日常生活中，總是有很多成心，而且很多時是不自覺的。例如：人把人看成是一種工具，人看人只看到人的工具價值，就是因爲人把工具價值視爲最重要的價值，這就是成心。假如我們看一棵樹，只看到它是不是可賣得好價錢，只看它是否可以用來做門、做櫃、做船、做器皿，是否有用，這時我們心靈便被成心所佔據，只看到工具價值，而看不到一棵樹可能很美，美的價值就失落了。如果想把一棵樹的真價值表現出來，人便要忘掉成心，才可看出一棵樹的真正價值，這時一棵樹才真正成爲一棵樹。天道就是這樣表現出來，人忘掉成心才可參與於天道之中，就是這個意思。

如要參天地之化育則必須無成心。

7.10 化則無成心矣。成心者，意之謂與！

化，是參與天地之化育，人要真正參與天地之化育，人必須要實踐出人的真正仁心，而不是成心。成心，只是代表私意而已。

做到無成心便能隨時而中。

7.11 無成心者，時中而已矣。

怎樣才可做到無成心呢？隨時皆能「中」就是了。「中」就是不偏不倚不過份，如果我們做到毫無私心，隨時皆以真正仁心對待萬事萬物，便能隨時皆中。這就是天道流行的境界，好像孔夫子，一舉手一投足都無非是天道流行了。

盡心便能無成心，盡心即是充分表現道德本心，不執滯於見聞之知。本心與成心相對，「成心」出自《莊子》：「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」[15]。成心即習心、識心，是有執滯的心靈。人如能做到超拔於見聞之知的執滯，保持本心的虛靈明覺，則可以化除成心。如此便可以做到心體流行，隨時而中了。

做到隨時而中便是「聖而不可知之之謂神」[16]。

7.12 心存，無盡性之理。故聖不可知謂神。（張子自注：此章言心者亦指私心為言也。）

此章之心，按橫渠自注，是指私心，不是孟子「存其心」的心。私心如存在，則沒有盡性，沒有表現出盡性之天理。只有忘掉私心，去掉私心，才可真正做到隨時皆中，隨時皆中便是聖人神感神應，神妙無方的境界了。這隨時皆中、神感神應便是聖而不可知的境界了。橫渠主要是引伸孟子所說：「充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」來表達大心盡性工夫的意思。

橫渠又說明了「道大」和「我大」的分別。

7.13 以我視物則我大，以道體物我則道大。故君子之大也大於道，大於我者容不免狂而已。

由我來看其他事物，這是主客對立方式的認知事物，只是聞見之知。聞見之知是有限的，以爲聞見之知是無限，以爲聞見之知是大道，則是以聞見之知爲自大。人以爲知識豐富，無所不曉，便自高自大，以爲「我大」，正是不知甚麼才是真的「大」。真正的大，是以天道來體會萬物，體會自我，這種體會是物我融爲一體的體會，不分何者是物，何者是我，全在天道之中，沒有主客對立的認知條件，沒有自我認知的自高自大。這樣以道體物，以道體我，才明白甚麼是「道大」，而不只是知道「我大」。所以君子之道是要做到「大於道」而不是只是「大於我」。「大於我」只是自我猖狂而已，「大於道」才是聖人之道。蘇東坡在他的《超然臺記》中便引用和發揮了橫渠這句話的意思。東坡云：「彼遊於物之內，而不遊於物之外。物非有大小也，自其內而觀之，未有不高且大者也。彼挾其高大以臨我，則我常眩亂反覆，如隙中之觀鬥，又焉知勝負之所在？是以美惡橫生，而憂樂出焉，可不大哀乎！」[17]東坡明白專注於物之大，會令人迷失方向，這不是真正的大，要離開這物之大，遊於物之外，才看得清楚明白，否則只是美惡橫生，憂樂出焉。東坡看到的只是人陷其中，會有痛苦，故求超然。但橫渠說的不是痛苦，而是太狂，因爲聞見之知不是真正價值所在，而以心體物才能真見到價值所在，這才是天道，才真是「道大」。

橫渠認爲追逐聞見之知，不能真的求真理。

7.14 燭天理如向明，萬象無所隱；窮人欲如專顧影間，區區於一物之中爾。

如果能觀萬物以天理，則好像燭光之照明，萬物無所隱藏。即人以天心觀萬物，不以聞見之心爲限，則見萬物之真價值，看見萬物之真正的身份，而不只是看見知識對象。人與物真正的相遇了。但如果追逐人自己的私欲，只顧追逐聞見之知，則好像專注於追逐影子，來來去去不見物之真價值，只是在一物之中徘徊而已，未能超越物之聞見之知而看到物之真實身份。

佛家不知天命

橫渠認爲佛家不知天命是甚麼。

7.15 釋氏不知天命而以心法起滅天地，以小緣大，以末緣本，其不能窮而謂之幻妄，真所謂疑冰者

與！(張子自注：夏蟲疑冰，以其不識。)

儒家才說天命，佛家不說天命，佛家說以心法起滅天地，即萬法唯心，一切萬物的生起和消滅，都是由於心中的一念生起和消滅。橫渠身爲儒家，自然不同意佛家的講法，認爲這樣以心法來說明天地萬物，不能講到天道、天命，只是找到小，找不到大，只是追逐到末，找不到本。這樣是找不到萬物之真意義、真價值、真身份，只找到忽起忽滅的現象而已，這就是幻妄。這種講法找不到天道，所以說是佛家是疑冰的夏蟲。

佛家所講萬物世界只是由聞見之知而言。

7.16 釋氏妄意天性而不知範圍天用，反以六根之微因緣天地。明不能盡，則誣天地日月為幻妄，蔽其用於一身之小，溺其志於虛空之大，所以語大語小，流遁失中。其過於大也，塵芥六合；其蔽於小也，夢幻人世。謂之窮理可乎？不知窮理而謂盡性可乎？謂之無不知可乎？塵芥六合，謂天地為有窮也；夢幻人世，明不能究所從也。[18]

橫渠認爲佛家亂講甚麼是天性，但不知道甚麼是真正的「範圍天地而不過」[19]的天道作用表現。佛家所講的世界，是由六根而說，六根即是眼、耳、鼻、舌、身、意，是以人之感官作爲人能生起這世界的緣起條件。這天地都是因緣而起，感官就是這些因緣。這種講法在橫渠看來是以聞見之知來看世界，所以是不能盡明白這世界的真義，但佛卻說是世界真相，因此橫渠說這種講法是誣蔑天地日月爲幻妄的講法。儒家了解的天地日月，不是幻妄的，而是真實的。聞見之知不代表真實世界，不等如世界就是幻妄，如以天道看世界，則世界是真實世界。因此橫渠說這是蔽於感官之小，而不見心之大，只把世界歸於虛空，是沉溺人的心志，所以說佛家有時說得過大，有時說得過小，也都錯了，都是走失了，失去中道。說佛家過於大，是說世界是塵芥，是虛空，這是把虛空說得過大。說佛家蔽於小，是說佛家把人看成只是感官對象，把人生說成夢幻人世。這其實都是未能窮理，未能窮理又怎可說能盡性呢？又怎能說是無所不知？說天地是塵芥六合，即是說天地是有所窮盡，天地有限，這又怎明白天地之真義？說人生是夢幻人世，則明顯是不能窮究人世所追尋的甚麼，所以佛家所說不是真正的天地，不是真正的人生，因爲佛家不明白甚麼是大，甚麼是小，不明白「心」的價值和工夫。

小結

橫渠工夫中最重要是「大其心」，即是孟子所說的「先立乎其大」[20]的意思。本心不爲見聞之知所遮蔽，便自然能體天下之物。而此本心也就是一超越的、形而上的、普遍的本心，是一絕對普遍的本體，心也就體，所以名爲心體。

牟宗三先生認爲這超越的、形而上的、普遍的本心具有五種意義：

一、心體義：心體物而不遺，心即是體。

二、心能義：心以動用爲性(動而無動之動)，心之靈妙能起宇宙之創造，或道德之創造，心即是能。

三、心理義：心之悅理義即起理義，即活動即存有，心即是理。此是心之自律義。

四、心宰義：心之自律即主宰而貞定吾人之行爲，凡道德行爲皆是心律之所命，當然而不容已，必然而不可移，此即吾人之大分。此由心之主宰而成，非由外以限之也。依成語習慣，無心分之語，故不曰心分，而曰心宰。心宰即性分也。

五、心存有義：心亦動亦有，即動即有。心即是存有(實有)，即是存在之存在性，存在原則：使一道德行爲存在者，即是使天地萬物存在者。心即存有，心而性矣。[21]

這五種意義，任何一種都是心體之全體，任何一種都是通於其他各義，任何一義都是具體而普遍的。由此而看橫渠《大心篇》的心，橫渠所言之心，不是

聞見之知的認知心，不是成心，而是與孔孟所言的仁與心相同，是一超越的、形而上的、普遍的本心。心就是主觀地、存在地說是體萬物而不遺的體。天道則是客觀地、本體宇宙論地說的體。盡心則知性知天，故天大無外，心亦無外。如此是主觀與客觀合一地說。故橫渠字面上雖未說明這種主客觀合一，但看《大心篇》所言，其實就是孟子的「盡心知性知天」。

註　釋：

[1] 見《孟子・盡心上》。

[2] 《孟子・告子上》。

[3] 《孟子・告子上》。

[4] 《孟子・盡心上》。

[5] 《正蒙・太和篇》第一章：散殊而可象爲氣，清通而不可象爲神。不如野馬、絪縕，不足謂之太和。

[6]《正蒙・太和篇》第一章：盈天地之間者，法象而已；文理之察，非離不相睹也。方其形也，有以知幽之因；方其不形也，有以知明之故。

[7]《正蒙・太和篇》第一章：聖者，至誠得天之謂；神者，太虛妙應之目。凡天地法象，皆神化之糟粕爾。

[8] 《正蒙・太和篇》第一章：太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾；至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。客感客形與無感無形，惟盡性者一之。

[9] 《易傳・繫辭上》第六章：夫易廣矣大矣。以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣。

[10]《孟子・盡心上》，孟子曰：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕游，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能御也。」

[11] 《心體與性體》第一冊，牟宗三著，正中書局，p550

[12] 《易傳・繫辭上》第四章。

[13] 見王夫之《張子正蒙注》。

[14] 《中庸》第二十二章。

[15] 見《莊子・齊物論》。

[16] 《孟子・盡心下》。

[17] 參看《蘇軾文集》中的《超然臺記》。

[18] 《張子正蒙》p.143，張載撰，上海古籍出版社，2000 年。

[19] 《易傳・繫辭上》第四章。

[20] 《孟子・告子上》:「耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也：此爲大人而已矣。」

[21] 《心體與性體》第一冊，p564，牟宗三著，正中書局。

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 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 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 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 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 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 評論：葉達良先生	30

20	香港的快餐文化	方世豪先生 黃鳳儀小姐	20
21	知識產權的哲學反思	劉桂標博士 冼偉林先生	20
22	歐洲留學生活剪影	趙子明先生 葉達良先生	40
23	香港政黨政治與社會發展	呂永基先生 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 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 陳沛然博士 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 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 溫帶維博士	30
41	佛教輪迴主體問題探究	報告:黎耀祖博士 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 呂永基先生 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		

2007 年秋季科目介紹(第二階段)

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

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

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

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/ 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	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	楊一帆 中國茶文化	劉桂標 程朱理學研究	一 3:00~5:15pm
	劉桂標 中國佛學概述			方世豪 唐君毅《人文精神之重建》導讀			
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

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 號利群大廈 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。