

第一五五期

人文

HONG KONG SOCIETY OF HUMANISTIC PHILOSOPHY

HUMANITIES

香港人文哲學會出版

二〇〇六年十一月

本期目錄

【人文論壇】

天星碼頭的感情價值 方世豪 頁 3

【中國哲學】

朱熹的《太極圖解》及《太極圖說附解》 方世豪 頁 4

從儒家的觀點看《走向全球倫理宣言》 劉桂標 頁 17

【哲學專欄】

哲學淺說—胡塞爾的現象學的時間 韋漢傑 頁 21

沉思哲語—星空奇遇記之戰爭的隨想 陳成斌 頁 24

哲學的東西—荀子哲學概述(二) 郭其才 頁 25

【本會通訊】

稿約及入會表格 頁 28

人文論壇

天星碼頭的感情感價值

撰文：方世豪

政府堅持清拆天星碼頭，在保衛天星碼頭運動中，為甚麼可以聚集到那麼多不同背景、互不認識的香港人走在一起，阻撓清拆天星碼頭的工程？他們不是來自同一個壓力團體，而是來自不同的地區，有當大學講師，有大專學生，有文員，有社工，各種不同行業的人都有，素未謀面，那麼他們為甚麼會走在一起？原因只有一個：他們都是為了保護天星碼頭而來。他們不是天星小輪船公司的老闆、職，而是普通的乘搭小輪的小市民。為甚麼要保護天星碼頭，不讓政府清拆呢？既不是他們自己的財產，又不是他們的居所，為甚麼要那麼激烈地保衛著天星碼頭？原因也只有一個：因為他們都對天星碼頭充滿著感情。

看到曾蔭權回應叫他們不要違反法紀的電視新聞片段，在他那冷漠的面上，我看不到有一絲一毫的感情，我很懷疑特首以前稱自己為「香港仔」的真實性。相信在香港長大的人沒有不認識天星碼頭的。我們會乘搭天星小輪到大會堂去，我們會相約朋友在天星碼頭等候。我自自識以來已知道有天星碼頭存在，少年時會隨父母在天星碼頭坐船過海到親戚家拜年，青年時會約會同學朋友一起去看電影，看展覽，看聖誕燈飾，聽音樂會。有不少情侶是以天星碼頭為第一次約會地點，有不少上班族會因為喜愛在船上被海風吹的那份數分鐘的悠然而不乘地鐵，改乘小輪。我記得我最近一次到天星碼頭是到灣仔去看書展，也是因為這份海風和悠然而放棄地鐵而乘小輪。天星碼頭位處交通樞紐，自然就成為了你我生活的一部份，因此你我總有些關於天星碼頭的回憶和經歷，這就是香港人，有感情，有經歷，有回憶的香港人。因此我看著那些保護碼頭的朋友們被人抬著走，強迫清場時，內心感到一陣不忍，為何要以那樣的手段對付那些對香港感情那麼深厚

的小市民呢？難道特首小時候不會到過天星碼頭？

政府清拆的理由是說要建道路。為了建道路而破壞環境的事在香港已是甚為平常了，也沒有甚麼奇怪。一般情況只會影響附近居民，但天星碼頭是全港市民的回憶和感情，不是應該更加要考慮一下人民的感受，尊重一下人民的意願嗎？政府跟著又說了一些甚麼已簽了合約等藉口，即是說政府的價值觀是實用價值、經濟價值、合約交易等較香港人的感情重要，所以他們可能真的會問：感情要多少錢一斤？工程合約卻要千萬元計。

政府官員看天星碼頭，只看到一個商業世界，沒有包括感情和敬意。傳統的中國人其實是不會這樣思考的。天星碼頭是人文世界的一部份，是有人的文化價值在其中，對它會有感情、敬意。儒家講人應有仁心，仁心是可以和人溝通，不只和人溝通，也可以和事物溝通，儒家稱為感通。人如果和事物真正有感通，仁心自然會對事物加以護持，加以尊重。中國人不是講人為萬物的主宰，人不是主人，沒有生殺主宰大權，中國人只講人為萬物之靈。靈，是通的意思，對事物有所感通，所以人心可通於萬物，護持萬物，尊敬萬物。人與物的關係是互為賓主的關係，不是由我主宰的關係。互為賓主，即是大家以禮相待，互相尊敬。中國文化中這種人與萬物的關係，不以人為自尊自大，由感通於萬物而尊敬萬物，正顯示出一種莊嚴闊大的氣象。

儒家看待萬物，不是看成自然科學對象，不是一個在人以外的獨立客觀存在，不是客觀知識，不會看成純粹商業經濟對象，不是可以用金

錢來衡量的。人和萬物的關係，最初是一種直接感通的關係。中國以農立國，人是由自然世界養育而生，因此對自然世界有一種感恩之情。人會對天地萬物感恩，人不是要征服這個世界，也不是要求理性的了解這個世界。科學的角度就是以理性理智來了解這個世界。也不是只以經濟價值來衡量世界，不會凡事都用金錢價值來計算。中國人不取這些態度，而是取一種直接與萬物感通的態度。這種感通是有感情在其中，例如：天地，人對天地有所感恩，因為天地使到人能生活，人就生活在天地之中，人參與於天地的變化活動之中。天地與人是一種互動感通的關係。又例如：一朵花，人觀看一朵花，不是以自然科學對象來研究這花，而是看到這花，感到這花很美。這種很美的感覺便是人與花的關係，花因人而成爲美的花，人因花的美而參與於這美的世界的建構。人因花的美而對花感到珍惜，這是一種人與花的感情，仿佛花也在感謝人的珍惜，是一種互動的關係。但這樣說仍是分析的，真實的情況是在人感覺美的時候，感到珍惜的時候，其實已忘了我與花的區分，不記得甚麼是我，甚麼是花，只一心一意在那美的那裏，在那裏，在那裏。如果常常記著是有一個「我」在看，則根本不知甚麼是美了。所以人與物的感通關係，不是科學知識的主客對立關係，而是無物我之辨的關係。感通表現而成爲渾然一體，這就是純粹仁心的表現。

中國人看待萬物，是直接的感通，有直接的感情，對萬物有所感恩，有報恩之心，因此而中

國的宗教意識中，有對萬物的尊敬，所以有對事物祭祀，如：祭天。也因此而對萬物有珍惜、可貴的意識，對萬物有同情仁愛的感情。人不會只求征服萬物，改造萬物，滿足人的欲望，變成純功利的利用。純功利的計算，只表示人的自我驕傲，賤視物質，以自我爲主。中國人雖然說人是萬物之靈，是天地之中最好的，但也會貴物、惜物，因爲人有仁心。仁心之情通於萬物，人會用萬物養生，但也希望萬物成就其自己，不忍心可以傷害。這個「不忍」，就是仁心的表現。只有人才可以貴物、惜物，因爲只有人有此仁心，只有人才有這不忍的感覺，這是人的可貴地方。人以仁心對待萬物，萬物也變成可貴，所以人會使用事物而不會輕易毀壞事物，事物也因此而促進了人的精神文化，完成人的人格，而不是用來滿足人的私欲。

香港人對天星碼頭是有感情的，這是一種對事物的感通，不忍心加以傷害，不希望看見它被拆毀，是仁心的表現，是惜物、貴物的表現。政府官員，不知爲何麻木不仁，沒有這不忍之心，只作功利的計算，只講商業經濟的規劃，輕易地決定了要拆毀天星碼頭，表現出政府高官的自我驕傲，賤視物質，漠視民意，以爲長官意志就是一切，這是明顯自高自大的不仁表現。以中國人的標準看，這是失去了人之所以爲人的可貴處，而淪爲禽獸了。

中國哲學

朱熹的《太極圖解》及《太極圖說附解》

撰文：方世豪

1. 引言

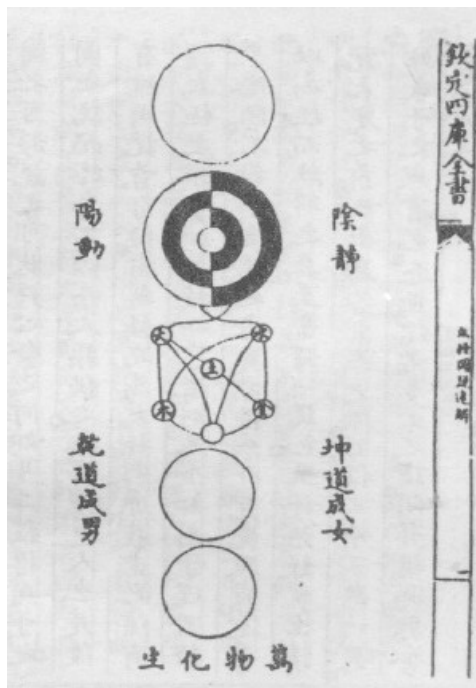
《太極圖》被譽爲「天下第一圖」，但關於圖的爭議極多。關於圖的版本、傳承、來源、作者、

義理等方面都有很複雜的爭論，本文嘗試就朱熹對《太極圖》和《太極圖說》在關於義理方面的解釋作一個概括介紹，看朱熹如何解釋《太極圖》和《太極圖說》。朱子修訂了周敦頤的《太極圖》，並對圖作了解釋，就是以下的《太極圖解》。這是

解釋《太極圖》的。然後朱子又對周敦頤的《太極圖說》作出解釋，寫了《附解》，就下文將會介紹的內容。本文會對朱子此兩文作出解釋，看看朱子到底說甚麼，然後才可對有關爭論作進一步的衡定。

2. 朱熹的《太極圖解》

周敦頤《太極圖說》中有《太極圖》，圖有五層，相信是周敦頤教學時自畫以助教學之用，有多個版本。後來朱熹十分喜愛，為圖作解，還修正了周氏之圖。以下是朱子修訂的《太極圖》，和他作所的《太極圖解》。



○(第一層的圓)，此所謂無極而太極也，所以動而陽、靜而陰之本體也。(朱子自注：太極，理也，陰陽，氣也。氣之所以能動靜者，理為之宰也。)

朱子的《太極圖解》原文並不清楚，但在文中的解釋卻很清楚。朱子認為「太極」是一個「理」，是在經驗事物以上的；「陰陽」是氣，是經驗事物。「太極」和「陰陽」的關係是，經驗事物之所以有動有靜，是因為有一個「理」作為背後的根據。這個「理為之宰」不是說理使物活動，而是說理是活動背後的根據。

朱子認為《太極圖》第一層之圓是代表太極。而只有一個圓，沒有其他內容是代表「無極而太極」的意思，而朱子「無極」的意思是「上天之載，無聲無臭」，即是沒有經驗內容，不是經驗事物的意思。另外還有一層意思是作為本體的意思，即是作為最後根據的意思。這就表示，「太極」是一個沒有經驗內容的本體。這個世界的經驗事物是有動，有靜，有陰，有陽，而這一切經驗事物的背後有一個本體，就是「太極」。所以這句的意思是這個沒有經驗內容的太極，就是經驗事物有陰有陽有動有靜的根據，即本體了。

然非有以離乎陰陽也(道不離氣)，即陰陽而指其本體(器中之道)，不雜乎陰陽而為言耳(道是道，器是器，已上三句要離合看之，方得分明)。

朱子並且認為本體是陰陽動靜的根據，但不能說本體可離開陰陽而為一獨立的本體。本體是不能離開陰陽的，即是說本體雖然無經驗內容，但是不能離開經驗內容。即是說本體不是經驗事物，但卻能駕馭經驗，為經驗事物提供根據。「即陰陽而指其本體」的「即」是相即不離的意思，可解作「藉」。這是說本體不離開經驗事物，而是藉著經驗事物而顯示出本體，本體本身是沒有內容的，是藉著經驗事物才顯其自己。「不雜乎陰陽」

是指本體本身並非經驗事物，不可與陰陽經驗事物混為一談。

(第二層的陰陽兩半圖)，此○之動而陽，靜而陰也。中○者，其本體也(即是第一層之太極也)。

第二層的圓內有左右兩半不同的內容，這表示本體不是一個與經驗相離的本體，本體在中間即是經驗事物活動的根據。

(第二層左半圖)者，陽之動也，○之用所以行也。(第二層右半圖)者，陰之靜也，○之體所以立也。

動靜是經驗事物的變化，顯示出「太極」之體和用。經驗事物活動，是陽動，經驗事物不活動，是陰靜，陰靜時能顯示出「太極」這個體之為體的「無極」狀態。「太極」作為體，是不活動，是「無」經驗活動。故在靜時，表示不活動，才能體會到「太極」之作為「體」的意思。動便是活動了，一有活動，便是體之用，不復為體本身。動靜所以表示「太極」之「用」和「太極」之「體」。

(第二層右半圖)者，(第二層左半圖)之根也。
(第二層左半圖)者，(第二層右半圖)之根也。

這是陰陽互為其根的意思。並沒有所謂陰為本，或陽為本，陰陽為互相配合，互相相對的概念，以文字或圖來表達都會有先後的次序，圖會比文字好些，但也要說明是相對的，互為其根，合起來才成為「太極」表現的全體。以此說體和用也是一樣，體和用並非有先後，是互相相對，

互相配合，是「太極」的不同面相，「太極」不單是體，也有用，體和用合起來才是「太極」。

(第三層的五行圖)，此陽變陰合，而生水、火、木、金、土也。

由陰陽而變化出五行。由漢儒開始已流行陰陽配合五行來說。五行並非西方自然哲學的世界基本元素，而是代表經驗變化的不同組合，也就是如陰陽代表經驗變化一樣，但現在是由五行來表達，這樣較容易表達世界較複雜的事物變化。我們可看作代表經驗變化的五個符號，並非真的是五種事物。

(S 第二三層間之線)者，陽之變也。(反轉 S 第二三層間之線)者，陰之合也。「水」，陰盛(秋陰初，冬陰盛)，故居右(北方之地)；「火」，陽盛(春陽初，夏陽盛)，故居左(南方之地)；「木」，陽稚(陽初故稚)，故次火(東方之地)；「金」，陰稚(陰初故稚)，故次水(西方之地)；「土」，沖氣(四沖之氣)，故居中。而水火之(X 第二三層間之線)交系乎，陰根陽，陽根陰也。水而木，木而火，火而土，土而金，金而復水，如環無端，五氣布，四時行也。

陰陽五行(五行表示陰多陽少或陽多陰少等的成分不同)表示經驗變化，以此來解釋四時，即世界的經驗內容變化。這些句子的表達很明顯是宇宙論式的句子，但始終沒有說到最後根據是甚麼。可見朱子很有興趣於宇宙論的問題。和朱子不同，濂溪一開始是先提出「誠」作為「太極」的內容，道德實踐的意思比宇宙論的意思強，可見朱子的解釋和濂溪是有所不同的。

(第一至三層圖)，五行一陰陽，五殊二實，無餘欠也(水火木金土，各一其極，陰陽共一中極，然五行之極，亦即陰陽之極，非五行有餘，而陰陽不足也)。陰陽一太極，精粗本末，無彼此也(精謂太極，粗謂陰陽。理，本也；氣，末也。然雖有精粗本末之殊，實無截然彼此之別)。

這是總括五行和陰陽其本在於「太極」，朱子在注文說得更清楚，「太極」是本，是理；陰陽是末，是氣。所以無論是五行或陰陽，都是說氣，說經驗活動。經驗活動是末，其本在於「太極」。「太極」是本，是理，即是經驗活動以上的根本原理，經驗活動之所以能成爲活動，是因爲有一個理在，這個理是經驗之成爲經驗之原理，這原理也稱爲本，稱爲「太極」。這是實現條件的理論，可重構如下：

一、經驗事物都有「成爲此事物」的條件，這條件就是「理」，「秋」有成爲「秋」的理，若能滿足了「秋」的理，「秋」便成爲「秋」。

二、經驗事物未必能滿足這條件，即「秋」雖然有秋的道理，但我們的具體經驗，可能會發現不能滿足這個理。這時秋便不成爲秋。

三、當我們發現秋不成爲秋，經驗事物不能滿足這個理，我們便說這個經驗事物不能實現。

四、所以這個理便是本，經驗事物是末。朱子稱這個理爲「太極」。

太極本無極，上天之載，無聲無臭也(形上之

道，本無方所名狀之可言也)。五行之生，各一其性，氣殊質異，各一其○，無假借也。(第三層之交叉線加五行下之小圓)，此無極二五所以妙合而無間也。

朱子解釋「太極」的特點，就是「無極」。「無極」的意思是「無聲無臭」，即是「無方所名狀」，可見所謂朱子的「無極」是沒有經驗內容的意思，因爲「太極」不是經驗事物，而只是經驗事物所以成爲經驗事物的「理」。五行表示經驗事物的氣質各有不同，可歸納爲五種性質，但無論何種性質，都有一個「理」，就是「太極」，不是其他。這就是由「無極」到「陰陽」「五行」的總合說。

○，乾男坤女，以氣化者言也，各一其性，而男女一太極也。○，萬物化生，以形化者言也，各一其性，而萬物一太極也。惟人也，得其秀而最靈，則所謂人○者，於是乎在矣。

男和女是經驗事物，所以說是「氣」，是陰陽的例子，而男女就氣而言分屬陰和陽，就理而言，則都是根源於「太極」。太極本只是理，萬物是氣，但就氣化而言，萬物都是本於「太極」。但在萬物之中，人是最優秀，最精靈，人也有太極在其中。在這裏朱子終於提到人了，儒家所最注重的如何做人，說這麼多「太極」「陰陽」「理氣」，固然是對宇宙論的興趣，但最終仍是要說如何做人，所以人是「其秀而最靈」。人之所以爲人，也是要本於一「太極」，也就是人也有一「理」，也就是人性。所以朱子主張「性即理」。人性是理，也是太極。

然形，(第二層右半圖)之爲也。神，(第二層

左半圖)之發也。五性,(第三層五行之圓)之德也。善惡、男女之分也。萬事、萬物之象也。此天下之動,所以紛綸交錯,而吉凶悔吝所由以生也。

太極是理,陰陽是氣化,是經驗事物的變化,會變化成有形事物,會變化成爲神妙的活動,會變化成五德,會變化成善惡的行爲,循理是善,不循理是惡,也會變化成男女,變化成天下萬事萬物,變化成吉凶悔吝不同的經驗行爲。

惟聖人者,又得夫秀之精一,而有以全乎○之體用者也。是以一動一靜,各臻其極,而天下之故,常感通乎寂然不動之中。蓋中也,仁也,感也,所謂(第二層左半圖)也,○之用所以行也。正也,義也,寂也,所謂(第二層右半圖)也,○之體所以立也。中正仁義,渾然全體,而靜者常為主焉,則人○於是乎立。

人能實現人性,即把人之理實現出來,使人成爲人。如果能順利地實現出人之理,則成爲聖人,聖人便是人中最精秀表現者,因爲聖人把「太極」之理的體用全體都表現了出來。聖人是怎樣表現出太極呢?就是由動靜兩方面的經驗活動來表現。動靜兩方面都表現到至極最好的便是聖人了。動是指「常感通」,靜是指「寂然不動之中」。「中」表示體,「寂然不動」表示靜,由人來表現「太極」,靜時會表現出太極之爲體。「感通」是動,表現爲用,是人的活動,人因經驗活動而有所動,動就是太極之用。所以「中」、「正」、「仁」、「義」、「感」、「寂」都是太極之表現,但若就氣化而言,則有靜有動有陰有陽之分別。最後朱子解釋「主靜,立人極」,強調靜爲主,動靜皆是表現理,但在具體工夫上,要常保持著靜,則便能

隨時動,若動而不能靜,則失去了體,也就是不順從理。所以「主靜」這樣是「立人極」的工夫,即人能表現出「太極」。

而○(第一二三層分開)天地日月,四時鬼神,有所不能違矣。君子之戒恐懼,所以修此而吉也;小人之放僻邪侈,所以悖此而凶也。天地人之道,各一○也。陽也,剛也,仁也,所謂(第二層左半圖)也,物之始也;陰也,柔也,義也,所謂(第二層右半圖)也,物之終也。此所謂易也,而三極之道立焉,實則一○也。故曰:易有太極,(第二層左右兩半圖)之謂也。〔1〕

跟著這段由聖人到萬物,宇宙論意味頗強。謂聖人表現太極之理,這個理也是天地萬物之理,所以天地、日月、四時、鬼神都不能違反,因爲這是萬物之理。所謂君子,順此理而行,這樣修身便是吉,便是好。若不順此理而行,便是小人,便是凶。所以天地人也應是順此理而行,而此理表現而爲陰陽、剛柔、仁義等氣化表現。也因這個理,物可以成爲物,人可以成爲人,物可以成始成終,也是所謂物之終始。這也就是《易》所講的太極,天地人三者的太極,也是《易》之太極。

由此可見,朱子所解之「太極」是一個「理」。「無極」是無經驗內容的意思。象山和朱子之爭論在「無極」,其實是討論不到二者分歧的重心。「無極」的意思反而沒有甚麼問題,分歧是在「太極」。牟宗三先生就是認爲朱子的問題在於把「太極」解爲「但理」,即只是理,這和象山的「心即理」的心,頗爲不同。

現在再看看朱子怎樣解釋《太極圖說》。

3. 《太極圖說》朱熹附解〔2〕

無極而太極。

上天之載，無聲無臭(是解「無極」二字)，而實造化之樞紐，品彙之根柢也(是解「太極」二字)。故曰：「無極而太極。」非太極之外，復有無極也(有無合一之謂道)。

這是解釋「無極」的意思，「無極」就是無經驗內容的意思，並非另一個實體，只是對「太極」的形容。而「太極」就是萬物的最後根據，即是理。這裏沒有明言是理，但朱子強調其無經驗內容，則明顯是人以外的存有。

太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根；分陰分陽，兩儀立焉。

太極之有動靜，是天命之流行也，所謂「一陰一陽之謂道」。誠者，聖人之本，物之終始，而命之道也。其動也，誠之通也，繼之者善，萬物之所資以始也；其靜也，誠之復也，成之者性，萬物各正其性命也。動極而靜，靜極復動，一動一靜，互為其根，命之所以流行而不已也；動而生陽，靜而生陰，分陰分陽，兩儀立焉，分之所以一定而不移也。蓋太極者，本然之妙也；動靜者，所乘之機也。太極，形而上之道也；陰陽，形而下之器也。是以自其著者而觀之，則動靜不

同時，陰陽不同位，而太極無不在焉。自其微者而觀之，則沖漠無朕，而動靜陰陽之理，已悉具於其中矣。雖然，推之於前，而不見其始之合；引之於後，而不見其終之離也。故程子曰：「動靜無端，陰陽無始。」非知道者，孰能識之。

這段解釋陰陽動靜。這段文字前段是重複濂溪的意思，朱子的解釋最重要是提出了「太極」是形上的理，「陰陽」是形下的器。「太極」和「陰陽」是不同的，人可在動靜、陰陽的經驗事物中看到「太極」之理，所以朱子認為不論動靜或陰陽，「太極」都「無不在」。「沖漠無朕」即是「無極」，是說明「太極」，是「動靜陰陽之理」。這裏朱子明顯提出「太極」是理的主張，而且這理是形上之理，和陰陽動靜之氣不同，是陰陽動靜之根源。

陽變陰合，而生水、火、木、金、土。五氣順布，四時行焉。

有太極，則一動一靜而兩儀分；有陰陽，則一變一合而五行具。然五行者，質具於地，而氣行於天者也。以質而語其生之序，則曰水、火、木、金、土，而水、木，陽也，火、金，陰也。以氣而語其行之序，則曰木、火、土、金、水，而木、火，陽也，金、水，陰也。又統而言之，則氣陽而質陰也；又錯而言之，則動陽而靜陰也。蓋五行之變，至於不可窮，然無適而非陰陽之道。至其所以為陰陽者，則又無適而非太極之本然也，夫豈有所虧欠間隔哉！

陰陽五行都是指本於「太極」之理而的經驗事物之變化，陰陽五行可以有不同的組合，不同

的次序。這是用以往漢儒對五行的理解來配合而言，並非有甚麼必然性，只是總體想說出一個道理，就是由五行的變化，可變化成經驗世界無窮無盡的不同事物。經驗世界的不同事物和活動都是可由陰陽變化來說明，而陰陽變化是本於「太極」之理。

五行，一陰陽也；陰陽，一太極也；太極，本無極也。五行之生也，各一其性。

五行具，則造化發育之具無不備矣，故又即此而推本之，以明其渾然一體，莫非無極之妙；而無極之妙，亦未嘗不各具於一物之中也。蓋五行異質，四時異氣，而皆不能外乎陰陽；陰陽異位，動靜異時，而皆不能離乎太極。至於所以為太極者，又初無聲臭之可言，是性之本體然也。天下豈有性外之物哉！然五行之生，隨其氣質而所稟不同，所謂「各一其性」也。各一其性，則渾然太極之全體，無不各具於一物之中，而性之無所不在，又可見矣。

朱子把「性」與「氣質」分而言之，「性」屬於「太極」，可見「太極」是理，性即理。「氣質」屬五行，是氣，是經驗事物的內容。「性」和「氣質」的關係是每一事物有「性」，這「性」就是「太極」之理，是該事物之所以可能成為該事物的條件，作為一形上條件而言，是一個理。就其表現於經驗世界中的動靜陰陽而言，是謂不同的「氣質」。

無極之真，二五之精，妙合而凝。「乾道成男，坤道成女」，二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。

夫天下無性外之物，而性無不在，此無極、二五所以混融而無間者也，所謂「妙合」者也。「真」以理言，無妄之謂也；「精」以氣言，不二之名也；「凝」者，聚也，氣聚而成形也。蓋性為之主，而陰陽五行為之經緯錯綜，又各以類凝聚而成形焉。陽而健者成男，則父之道也；陰而順者成女，則母之道也。是人物之始，以氣化而生者也。氣聚成形，則形交氣感，遂以形化，而人物生生，變化無窮矣。自男女而觀之，則男女各一其性，而男女一太極也；自萬物而觀之，則萬物各一其性，而萬物一太極也。蓋合而言之，萬物統體一太極也；分而言之，一物各具一太極也。所謂天下無性外之物，而性無不在者，於此尤可以見其全矣。子思子曰：「君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。」此之謂也。

這也是說明「性」是「太極」在萬物中之理，以男女為例，表示陰陽變化出天下的萬事萬物。但「性」才是理，才是「太極」，是理，不是氣，不是經驗事物本身。陰陽是氣，男女是氣，萬物是氣，萬物之變化是氣，但不是太極，太極是理，是萬物之為萬物之理，是萬物之能變化之理。

惟人也，得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動，而善惡分，萬事出矣。

此言眾人具動靜之理，而常失之於動也。蓋人物之生，莫不有太極之道焉。然陰陽五行，氣質交運，而人之所稟獨得其秀，故其心為最靈，而有以不失其性之全，所謂天地之心，而人之極也。然形生於陰，神發於陽，五常之性，感物而動，而陽善、陰惡，又以類分，而五性之殊，散為萬事。蓋二氣五行，化生萬物，其在人者又如

此。自非聖人全體太極有以定之，則欲動情勝，利害相攻，人極不立，而違禽獸不遠矣。

濂溪說到人，認為人是最重要的。朱子解釋為甚麼人是最重要的，人最重要是因為人的氣質和其他萬物有所不同，「氣質交運，而人之所稟獨得其秀」，很明顯是氣質不同。人的氣質在哪裏不同呢？人的不同在於人有心，人的心是氣質中最靈的，這個心可以把握人之「性」，把握人之理，由此而可把握太極，所以人的心是「天地之心」，是「人之極」，人之所以為人之地方。陰陽五行變化出萬事萬物，其中聖人能「全體太極有以定之」，萬物是被動的，人卻能把握太極，可以實現出太極之理，但人若不依太極之理，「欲動情勝，利害相攻」，則人不依人之性，人性不立，人失去人之理，人不成為人，人與禽獸相近了。

聖人定之以中正仁義（聖人之道，仁義中正而已矣），而主靜（無欲故靜），立人極焉。故「聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶」。

此言聖人全動靜之德，而常本之於靜也。蓋人稟陰陽五行之秀氣以生，而聖人之生，又得其秀之秀者。是以其行之也中，其處之也正，其發之也仁，其裁之也義。蓋一動一靜，莫不有以全夫太極之道，而無所虧焉，則向之所謂欲動情勝、利害相攻者，於此乎定矣。然靜者誠之復，而性之真也。苟非此心寂然無欲而靜，則又何以酬酢事物之變，而一天下之動哉！故聖人中正仁義，動靜周流，而其動也必主乎靜。此其所以成位乎中，而天地日月、四時鬼神，有所不能違也。蓋必體立、而後用有以行，若程子論乾坤動靜，而

曰：「不專一則不能直遂，不翕聚則不能發散」，亦此意爾。

這是言人的氣質和萬物不同，是其中最好的，而人之中又以聖人的氣質最好，因為聖人的心能全掌握太極之理，故聖人一動一靜全是太極之理。因為聖人能掌握人之為人之理，所以知道如何決定「欲動情勝，利害相攻」的情況。聖人能夠應付不同的欲動和利害，使之能循理，是因為聖人能本於靜，本於靜則復人性之真，使人心能有一靈活處變的能力，可以應付天下不同的事物，這樣便本於靜而決定天下之動。（此道理近於道家之以靜制動）聖人能循理，表現太極之理，表現出中正仁義，使人成為人，這是合乎理的中道，天地日月、四時鬼神也不能違背這個理。聖人就是使這個理實現的關鍵。

君子修之吉，小人悖之凶。

聖人太極之全體，一動一靜，無適而非中正仁義之極，蓋不假修為而自然也。未至此而修之，君子之所以吉也；不知此而悖之，小人之所以凶也。修之悖之，亦在乎敬肆之間而已矣。敬則欲寡而理明，寡之又寡，以至於無，則靜虛動直，而聖可學矣。

朱子所說的「吉」和「凶」，是修德和不修德的分別。聖人把太極之理完全實現出來，未到聖人的境界，但願修德的是吉，是君子，不願修德的是凶，是小人。修德的工夫是敬，敬而做到明理和寡欲，最後做到無欲，就是聖人。聖人是可以由這些工夫修養出來的。

故曰：「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」又曰：「原始反終，故知死生之說。」

陰陽成象，天道之所以立也；剛柔成質，地道之所以立也；仁義成德，人道之所以立也。道一而已，隨事著見，故有三才之別，而於其中又各有體用之分焉，其實則一太極也。陽也；剛也，仁也，物之始也；陰也，柔也，義也，物之終也。能原其始，而知所以生，則反其終而知所以死矣。此天地之間，綱紀造化，流行古今，不言之妙。聖人作《易》，其大意蓋不出此，故引之以證其說。

朱子言太極之理表現為陰陽剛柔仁義等不同的經驗內容，但其理則都是太極，太極是經驗事物之所以生成變化的根源，所以經驗事物的開始和終結都應合於太極之理，這是所謂聖人「原始反終」，「知生死」的說法。

大哉易也，斯其至矣！

《易》之為書，廣大悉備，然語其至極，則此圖盡之。其指豈不深哉！抑嘗聞之，程子昆弟之學於周子也，周子手是圖以授之。程子之言性與天道，多出於此。然卒未嘗明以此圖示人，是則必有微意焉。學者亦不可以不知也。

朱子認為《太極圖》表達了《易》的道理，周濂溪手繪這圖傳授給程氏兄弟，但程子卻沒有把這圖給別人看。朱子認為程子這樣做一定是有緣故的，但卻沒有說明原因。朱子以為《太極圖》為周濂溪所作，也因此而和陸象山進行一場爭

辯。朱子是從義理方面理解，認為這是儒家正宗的義理，而且是對《易》的理解的義理，周濂溪就是由《易》的義理來創作此圖。所以此圖是儒家正宗，而非道家之圖。

〔附辯〕愚既為此說，讀者病其分裂已甚，辨詰紛然，苦於酬應之不給也，故總而論之。大抵難者：或謂不當以繼善成性分陰陽，或謂不當以太極陰陽分道器，或謂不當以仁義中正分體用，或謂不當言一物各具一太極。又有謂體用一源，不可言體立而後用行者；又有謂仁為統體，不可偏指為陽動者；又有謂仁義中正之分，不當反其類者。是數者之說，亦皆有理。然惜其於聖賢之意，皆得其一而遺其二也。夫道體之全，渾然一致，而精粗本末、內外賓主之分，粲然於其中，有不可以毫釐差者。此聖賢之言，所以或離或合，或異或同，而乃所以為道體之全也。今徒知所謂渾然者之為大而樂言之，而不知夫所謂粲然者之未始相離也。是以信同疑異，喜合惡離，其論每陷於一偏，卒為無星之稱，無寸之尺而已。豈不誤哉！〔3〕¹

由此可見當時反對朱子的講法也有不少，朱子把自己收到的意見分為七類：

一、不應以「繼善」和「成性」分別為「陽」和「陰」。

二、不應以「太極」和「陰陽」分開一是「道」一是「器」。

三、不應以「仁義中正」分「體」和「用」。

四、不應說每一事物都各有其太極。

五、不應說先立體才行用，因為「體用一源」，無分先後。

六、「仁」是統體，不可說仁只是陽動。

七、「仁」為統體，但又有「仁義中正」的分別，類別內容不應自相違反。

朱子以為批評者只著意於「道」的渾然全體一面，而忽視了「道」的分別相一面。「道」可以用渾然全體來了解，但「道」也有分解的內容，就是所謂「精粗本末，內外賓主」，「或離或合，或異或同」。只知道「道」的渾然一面，而不知「道」的分解一面，則容易「陷於一偏」。即是說朱子強調分解一面，認為分解地理解「道」是很重要的，相信也因此而引起了與著重渾然理解一派(象山)的爭論。

夫善之與性，不可謂有二物，明矣！然繼之者善，自其陰陽變化而言也；成之者性，自夫人物稟受而言也。陰陽變化，流行而未始有窮，陽之動也；人物稟受，一定而不可易，陰之靜也。以此辨之，則亦安得無二者之分哉！然性善，形而上者也；陰陽，形而下者也。周子之意，亦豈直指善為陽而性為陰哉。但話其分，則以為當屬之此耳。

針對第一點，那些反對以「繼善」和「成性」分別陰陽的意見，朱子解釋「善」和「性」都是「道」的表現，不是說「善」和「性」是兩種事

物，但「善」是從經驗事物的變化而言，是從動態變化而言，從活動而言，從「用」而言，「陽」代表動態，因此是「陽之動」。「性」是從人和物所稟受的「理」而言，「理」是從人和物之所以成為人和物的本質上說，是從靜態說，從「體」上說，代表不可改變的「理」，「陰」代表靜態，因此是「性」是「陰之靜」。所以朱子以為從動靜、體用等分解地理解，是可以分為兩個概念。但周子的性善屬形上，陰陽屬形下的講法，則不是現在這性屬陰、善屬陽的意思，「陰陽」是一對符號，所代表的意思並不固定，所以這裏是從不同的分解角度而論不同的陰陽意思。

陰陽太極，不可謂有二理必矣。然太極無象，而陰陽有氣，則亦安得而無上下之殊哉！此其所以為道器之別也。故程子曰：「形而上為道，形而下為器，須著如此說。然器，亦道也，道，亦器也。」得此意而推之，則庶乎其不偏矣。

針對第二點，反對者謂不應分「陰陽太極」為二，朱子說陰陽太極不是二理，理只有一，但太極是說形上之理，陰陽是形下之氣，故一為「道」，一為「器」。「陰陽太極」是分解地理解的「道」，但如要渾然地說「道」，則亦可以說「器亦道，道亦器」。朱子認為明白這「道」，除明白渾然的「道」，也應明白分解的「道」，這才不會有偏差。

仁義中正，同乎一理者也。而析為體用，誠若有未安者。然仁者，善之長也；中者，嘉之會也；義者，利之宜也；正者，貞之體也。而元亨者，誠之通也；利貞者，誠之復也。是則安得為無體用之分哉！

針對第三點，反對者謂不應以仁義中正分「體」和「用」，朱子認為仁義中正代表乾卦的「元亨利貞」，「元亨」表示「誠之通」，代表「用」。「利貞」表示「誠之復」，代表「體」。「元亨利貞」是「道」之渾然表示，是說道之全體，但分解「道」的內容，則可由「體」和「用」來了解。所以就分解的內容來說，是有「體」和「用」的分別。

萬物之生，同一太極者也。而謂其各具，則亦有可疑者。然一物之中，天理完具，不相假借，不相陵奪，此統之所以有宗，會之所以有元也。是則安得不曰各具一太極哉！

針對第四點，朱子認為萬物的根源是同一個太極之理，但萬物的分別在於其每一個事物有其自己的「理」，萬物的根源相同而表現有別，就是所謂「各有一太極」，不能只說一渾然的太極，而忽略了萬物分別的太極。這是說朱子並非不說渾然之理，只是較重視分別之理而已。

若夫所謂「體用一源」者，程子之言蓋已密矣。其曰「體用一源」者，以至微之理言之，則沖漠無朕，而萬象昭然已具也。其曰「顯微無間」者，以至著之象言之，則即事即物，而此理無乎不在也。言理則先體而後用，蓋舉體而用之理已具，是所以為一源也。言事則先顯而後微，蓋即事而理之體可見，是所以為無間也。然則所謂一源者，是豈漫無精粗先後之可言哉？況既曰體立而後用行，則亦不嫌於先有此而後有彼矣。

針對第五點「體用一源」說，朱子認為「體用一源」說可以有兩種解釋，一是就其「至微」的「理」而言，即是「理」作為體，是隱微不可

見的，是無經驗內容，不是經驗事物，所以是「沖漠無朕」，即「理」不是經驗對象的意思。但「理」作為體而言，已包含了萬事萬物的理，所以可說萬事萬物都在「體」之中。若從「至著」的「象」而言，即是從顯著的經驗對象而言，經驗中的萬事萬物都是有理存在的。「體用一源」從這兩種解釋來理解，便有解釋的先後次序問題。說「理」，則是先講「體」，再講「用」，由此而說「一源」。說「事」(象)，則是先講「顯」著的，再講隱「微」的，這樣才可由事象而明白「理」。雖然是說「一源」，但也有精粗先後的講法，所以有「先體後行」的講法。其實說是「先行後體」也無不可，這是分解地理解的方法，不代表「道」的不「渾然」。

所謂仁為統體者，則程子所謂專言之而包四者是也。然其言蓋曰四德之元，猶五常之仁，偏言則一事，專言則包四者，則是仁之所以包夫四者，固未嘗離夫偏言之一事，亦未有不識夫偏言之一事而可以驟語夫專言之統體者也。況此圖以仁配義，而復以中正參焉。又與陰陽剛柔為類，則亦不得為專言之矣，安得遽以夫統體者言之，而昧夫陰陽動靜之別哉。至於中之為用，則以無過不及者言之，而非指所謂未發之中也。仁不為體，則亦以偏言一事者言之，而非指所謂專言之仁也。對此而言，則正者所以為中之幹，而義者所以為仁之質，又可知矣。其為體用，亦豈為無說哉？

針對第六點和第七點，說「仁」為統體，不應說是「陽動」。朱子認為「仁為統體」的意思，是說「仁」包括「仁義中正」四德，這是用「仁」來概括四德，好像有時用「仁」來概括「五常」一樣。所以有「專言」和「偏言」的分別，「專言」是總括地說，如「仁」包括了「仁義中正」。「偏

言」是分別地說，如「仁」只說「仁」，不包括「義中正」。所以「仁為統體」是專言的意思，和「仁義中正」的偏言說法並沒有矛盾，只是理解方法不同而已。這個《太極圖》既要講專言的意思，也要講偏言的意思，所以會有「陰陽動靜」的講法。「陰陽動靜」是偏言，是分別的解釋，故沒有矛盾。「中」是無「過」及「不及」的實踐，不是指「未發之中」的「體」而言。如果說「仁不為體」，這個「仁」是偏言的「仁」，不是專言的「仁」。這其實也是渾然說與分解說的分別。

大抵周子之為是書，語意峻潔而混成，條理精密而疏暢。讀者誠能虛心一意，反覆潛玩，而毋以先入之說亂焉，則庶幾其有得乎周子之心，而無疑於紛紛之說矣。

朱子認為批評者未曾虛心讀周子之書，先有成見，所以才會有所誤解。

〔注後記〕熹既為此說，嘗錄以寄廣漢張敬夫。敬夫以書來曰：「二先生所與門人講論問答之言，見於書者詳矣。其於《西銘》，蓋屢言之，至此圖，則未嘗一言及也。謂其必有微意，是則固然。然所謂微意者，果何謂耶？」熹竊謂以為此圖立象盡意，剖析幽微，周子蓋不得已而作也。觀其手授之意，蓋以為惟程子為能當之。至程子而不言，則疑其未有能受之者爾。夫既未能默識於言意之表，則馳心空妙，入耳出口，其弊必有不勝言者。（朱子自注：近年已覺頗有此弊矣。）觀其答張閔中論《易傳》成書，深患無受之者，及《東見錄》中論橫渠清虛一大之說，使人向別處走，不若且只道敬，則其意亦可見矣。若《西銘》則推人以之天，即近以明遠，於學者日用最

為親切，非若此書詳於性命之原，而略於進為之目，有不可以驟而語者也。孔子雅言《詩》、《書》、執禮，而於《易》則鮮及焉。其意亦猶此耳。韓子曰：「堯舜之利民也大，禹之慮民也深。」熹於周子、程子亦云。既以復於敬夫，因記其說於此。乾道癸巳四月既望，熹謹書。

象山認為《太極圖》及《太極圖說》非周子所作，其中一個原因就是說，如果周子把此圖傳給了二程，二程為甚麼沒有一言說及此圖。朱子就這個問題作解釋，認為用這個圖象來表示義理，幽深微細，不是容易明白，周濂溪也是不得已才畫此圖來表達。即是說，若可用語言就表達得清楚，則不必畫此圖，就是因為道理不容易明白，才畫圖以輔助了解明白。但因此圖所表義理仍然不容易明白，不是一般人能夠明白，所以二程沒有使用此圖來傳授。周子畫此圖，教授二程，是因為此圖有助教授，而二程也有能力明白此圖所表達的義理，所以用這個方法。二程所以不用這個圖，因為他們的學生不能明白此圖，或此圖不能有助學生明白這圖的義理，故二程放棄了這個方法。因為此圖所表示的義理很難用言語表達，用圖也難，這些都是「空妙」的義理，即是都是較抽象的形上義理，並非經驗知識般內容把握，專門講這些形上之學，會有很多流弊。朱子也覺當時流弊漸生。二程認為《易傳》很難傳授，講橫渠的「清虛一大」的理論，也很難明白，所以不如只講「敬」，這會讓人容易明白些。講由人及天的道理(天道性命相貫通)，用橫渠的《西銘》比《太極圖》好，因為《西銘》由近及遠，由日常生活處說起，較為親切。雖然《太極圖》及《太極圖說》在論性命之根源問題較詳細，但由修養進學而明白的步驟卻缺乏了。對一般學生而言，這是很難學到的。朱子也認為這是孔子多言《詩》

《書》，學禮，但卻不言《易》的原因。

要了解宋明理學各派的分歧，理清楚他們討論的內容是有需要的，這將是一個重要而複雜的課題。

4. 結語

以上是就朱子對《太極圖》及《太極圖說》的解釋作出說明。對於朱子的解釋，在他的理論系統內可說是言之成理。但他把「太極」理解為「理」，把「性」也理解為「理」，屬形上意義，這個意思成為當代學者批評的重點。如勞思光先生以「本性論」來批評，牟宗三先生以「但理」來批評，因而形成很大的爭論。至於宋明理學家反對朱子的解說者，也有不少，當可以陸象山和劉蕺山為代表。以牟宗三先生的分系來說，象山代表陸王孟子學一派的觀點，蕺山代表宋明理學嫡系一派的觀點。他們關於《太極圖》及《太極圖說》的義理爭論，便成為宋明理學的各派爭論重點，也是各派不同觀點的表現場地，因此是

註釋

〔1〕《周敦頤集》p.1-3，陳克明點校，中華書局，1990年。

〔2〕《周敦頤集》p.3-7，陳克明點校，中華書局，1990年。

〔3〕《周敦頤集》p.7-11，陳克明點校，中華書局，1990年。

從儒家的觀點看《走向全球倫理宣言》

撰文：劉桂標

〔作者案：本文為作者於2006年10月30日主講由基督教人文學會主辦的「基督教與文化座談會」的發言稿。本稿無論在構思、完稿及修訂的過程中，得到該會全人及出席當天座談會的講者多番提出意見，獲益良多，於此特予致謝。〕

各位好！很多謝張會長的邀請，能在這裏參與由基督教人文學會主辦的「基督教與文化」座談會。在這個環節裏，講者負責講述關於《走向全球倫理宣言》及儒耶對愛的看法。

《走向全球倫理宣言》(爲方便故,以下簡稱「《宣言》」)由德國天主教神學家孔漢斯先生(Hans Küng,又譯漢斯·昆)起草,目的是鑑於目前世界上仍存在許多倫理問題——戰爭、貧富懸殊、地球生態受破壞等等,於是提出一些古今中外的大宗教對倫理原則的共識,仿效1948年聯合國通過的《世界人權宣言》,在聯合國提出,希望繼人權宣言而獲得通過,俾使世界人士能認同這些原則,並按照它們去行動。

1993年,在美國芝加哥召開了世界各地不同宗教共六千多人參加的世界宗教議會大會,此通宣言正式獲得通過。此後,孔漢斯先生等人正努力發起一場全球倫理運動,爭取《宣言》在聯合國正式通過。(有關此《宣言》的內容及背景,可瀏覽推出宣言者的官方網站:<http://astro.ocis.temple.edu/~dialogue/geth.htm>)以下,講者會分別從儒耶相同處與儒耶相異處兩方面對《宣言》提出一些個人的看法,如有任何不妥當之處,請大家不吝賜教!

一 從儒耶相同處看《宣言》

《走向全球倫理宣言》中提出了一個最高的倫理原則作爲全球倫理求取共識的基礎,依講者之見,這原則可稱爲「仁愛原則」:我們必須仁愛地、人道地對待他人。此原則以基督教的用語來表述,就是所謂「金律」(Golden Rule):「你希望人怎樣對待你,你也要怎樣待人」(原語出自《馬太福音》7:12;《路加福音》6:31)。《宣言》的主要撰寫人孔漢斯先生更以儒家的用語——孔子的說話「己所不欲,勿施於人」(語見《論語》「顏淵」篇及「衛靈公」篇)來作爲同義的表述(他

以爲兩者只是肯定、否定的陳述方式的不同)。這裏,可清楚見到,孔先生自己同意儒耶兩家可以在這方面完全一致。

講者很同意孔先生的看法,但覺得有需要作出補充。因爲,有不少人以爲孔子的說話只是「銀律」而非「金律」,意思是說:孔子只是叫人消極地不要做傷害人或違反人們意願的事情,而不是像耶穌那樣叫人積極地做有益於人、符合人們意願,或關懷、愛護人的事情,故此道德價值稍低。然而,一方面,正如孔先生所說,孔子語與耶穌語的不同這只是正反表述方式的不同而並非意思不同;另一方面,正如很多學者所指出,在《論語》中,孔子對此原則亦有正面的表述:「己欲立而立人,己欲達而達人」(語見《論語》「雍也」篇)。由此可見,以金律、銀律來區分耶儒的對最高的道德原則的看法,是不必要的、不妥當的。

孔先生以這個原則爲道德的最高原則,並以此來作爲全球倫理求取共識的基礎,我以爲是很正確的。首先,它很符合我們對道德實踐的體會和反省。古今中外各大宗教的倫理學雖然內容不同,然而,最基本的精神,的確是要以心比心,以仁愛之心待人,若以耶儒兩家來印證(當代新儒家普遍視儒家有宗教義,目前不少中外學者也同意這種看法),孔先生的觀點實在很有道理。

其次,它其實不單爲古今中外的大宗教教派所能接受,而且,古今中外的大哲學學派,其實也有不少類似的觀點。譬如說,近代西哲康德所講的道德自律原則,其中心意涵亦與上述的仁愛原則相通,其著名的「人應視人爲目的」的最高道德原則的表述,可說與上面儒耶的觀點異曲

同工，可以互相發明。這或許就是《宣言》為何可以在1993年得以通過的主要原因之一。

除了上述最高原則外，《宣言》還提出了四個附屬原則。依講者，它們可稱為次高原則還中層原則，因為一方面，它們附屬於最高原則之下，是四個較具體的、較易令人了解的道德原則；另一方面，它們在理論層次來說是在一般的道德原則之上，是後者的決定原則。此四原則，講者整理如下：

1. 和平原則或反暴力原則——此脫胎自基督教「十誡」中的不可殺人的誡律。
2. 公平原則或反歧視原則——此脫胎自基督教「十誡」中的不可偷盜的誡律。
3. 誠實原則或反說謊原則——此脫胎自基督教「十誡」中的不可說謊的誡律。
4. 親愛原則或反奸淫原則——此脫胎自基督教「十誡」中的不可奸淫的誡律。

在這方面，講者同意吾師劉述先先生的觀點，以為傳統儒家所講的五常——「仁、義、禮、智、信」，其意義與上述四原則十分接近，可以相提並論（見劉述先著《全球倫理與宗教對話》，立緒出版社，2000）。簡言之，「仁」依儒家，原義為不忍心見到別人遇到苦難的惻隱之心或同情心，這是從情的方面來說；相應地從理的方面來說，我們可引伸為惻隱原則，當中最重要而與上述和平原則相通的，是要避免令別人陷於苦難，

特別是要避免傷害或殺害人。

「義」與「智」，依儒家，原義分別為人做了錯事、壞事所有的羞惡之心，與及好善惡惡的是非之心；這裏，此二義可看作正義原則，此原則可包涵上述所說的公平原則。

「信」的本義就是誠信、信實，這與上述第三原則——誠實原則若合符節，不用多加解釋。

「禮」，本來的意思是恭敬之心或辭讓之心，原來並不限於男女之間的禮分，還包括對長者或有德者的尊敬，以及人與人之間的辭讓與不爭。這裏，可以用來涵攝上述最後的親愛原則的意思。

由此可見，儒耶兩家無論在倫理的最高原則，還是在倫理的中層原則方面，都可以相提並論。所以，《走向全球倫理宣言》宣稱它所講的全球倫理，是世界各大宗教可以達成的共識，以耶儒兩家來加以印證，可說是言之成理，持之有故。

二 從儒耶相異處看《宣言》

《走向全球倫理宣言》雖然志在為世界各大宗教謀求對倫理原則的共識，但同時亦注意到不同的宗教對於倫理原則有許多重要的分歧，故此，主張大家應放下成見，以理性的態度來求同存異。另外，它以為不同的宗教在倫理原則的看法有一些分歧是可以相輔相成而非互相排斥的，故此，鼓勵各大宗教依據自己的傳統對倫理題作出各自的表述，令現代社會的多元價值能相依而立。這種觀點講者也很認同。這方面，我很同意

吾師劉述先先生以宋儒朱子的「理一分殊」說來加以附和。正如劉先生所說，朱子的「理一分殊」說的主要意涵之一，就是承認價值既有共通性（理一），也有差異性（分殊），兩者有著辯證的關係，並非一般的邏輯矛盾，故此不同的價值觀應盡可能相互補足而並非相互否定（參見劉述先著《全球倫理與宗教對話》，立緒出版社，2000）。

職是之故，講者也響應《宣言》的呼籲，嘗試從傳統儒家的角度，講講一些儒家與基督教不同而又可以在理論上互補的地方。

由於《宣言》著重求各大宗教在倫理原則上的共識，所以講到最高的道德原則時，只提及大家的共通處而把大家的差異處略過不提。所以，我們若支持《宣言》的大方向的話，其實是有需要、有責任去作出補充不同宗教的相異處，以令其精神更全面和完備。以下，講者便嘗試將一般學者很多時候都提到的耶儒分別講博愛與等差之愛的分歧從理一分殊說的角度來加以詮釋和會通。

講者以為，基督教較著重講述仁愛原則的博愛的理想可依朱子的用語說為重「理一」，而儒家則較著重講述仁愛原則的具體而不同的實現可說為重「分殊」，這也就是等差之愛或愛由親始的一類說法。

基督教的博愛與儒家的等差之愛，往往被看成是對立的說法，而就講者所知，一般人往往較認同前者而較不認同後者，以為前者比後者有更高的價值。但講者卻有不同的看法。

首先，儒家並非沒有博愛的理想，例如，早在孟子時，便已有「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」（《孟子·梁惠王上》）的說法。後來，唐代的韓愈有「博愛之謂仁」（《原道》）之說；宋代的張橫渠有「民吾胞也，物吾與也」（《西銘》）之說；到明代王陽明也有「大人者以天地萬物為一體者也」（《大學問》）的說法，這些說法，其實明顯也有博愛的理想。

其次，講者以為，儒家一方面講博愛的理想，一方面又講等差之愛，其實並沒有邏輯上的矛盾；相反，這種觀點正能體現朱子所講的「理一分殊」的辯證的精神。朱子自己曾這樣說：

天地之間，理一而已。然乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，則其大小之分、親疏之等，至於十百千萬不能齊也。……蓋以乾為父，以坤為母，有生之類無物不然，所謂理一也。而人物之生，血脈之屬，各親其親，各子其子，則其分亦安得而不殊哉。（《西銘解義》）

萬物皆有此理，理皆同出一原。但所居之位不同，則其理之用不一。如為君須仁，為臣須敬，為子須孝，為父須慈。物物各具此理，而物物各異其用，然莫非一理之流行也。（《朱子語類》）

依講者看，朱子的意思，是說萬物雖然一體，故此我們應有民胞物與的博愛的理想（理一），然而，如何實現這種理想，卻可以通過很多不同的具體的方法（分殊），如父慈子孝、兄友弟恭、男親女愛等等。這種觀點，很能夠將儒家強調等差之愛的道理講明白。因為我們雖應具有博愛的理想，但要實現這種理想卻並不容易。對於一般人

來說，最親切的方法（最合乎人之常情與人之常理的方法）是由愛親人開始，再進而去愛朋友，最後甚至是天下一切人（這只是約略的次第而並非僵化的區分，最重要的是體現由近及遠，由親及疏的推己及人的仁愛精神）。

儒家許多關於等差之愛的說法，其實都是強調這種愛由親始的實踐方法，如「孝弟也者，其為仁之本與！」（《論語·學而篇》）、「親親而仁人，仁人而愛物」（《孟子·盡心章》）、「古之欲明明德於天下者先治其國，欲治其國者先齊其家，欲齊其家者先修其身。」（《大學》）等。

講者以為，儒家這種愛由親始的實踐方法，是對許多人來說都是切實可行的方法，這方面其實可以補足基督教的博愛的理想，雖然它亦有容易為人濫用而流於徇私的情況出現。

比較來說，耶穌所表述及體現的愛世人的博愛精神，可說是中西其他大宗教難出其右的。當中，講者特別欣賞的，是耶穌所提出的「愛仇敵」的思想，例如說：

你們聽見有話說：「以眼還眼，以牙還牙。」只是我告訴你們，要愛你的仇敵，為那逼迫你們的禱告。這樣，就可以作你們天父的兒子；因為他叫日頭照好人，也照歹人；降雨給義人，也給不義的人。你們若單愛那愛你們的人，有什麼賞賜呢？就是稅吏不也是這樣行嗎？你們若單請你弟兄的安，比人有什麼長處呢？就是外幫人不也是這樣行嗎？所以你們要完全，象你們的天父完全一樣。（《馬太福音》5：43-48）

只是我告訴你們這聽道的人，你們的仇敵，要愛他！恨你們的，要待他好！咒詛你們的，要為他祝福！凌辱你們的，要為他禱告！（《路加福音》6：27-28）

你們倒要愛仇敵，也要善待他們，並要借給人不指望償還；你們的賞賜就必大了，你們也必作至高者的兒子；因為他恩待那忘恩的和作惡的。你們要慈悲，象你們的父慈悲一樣。（《路加福音》6：35-36）

講者以為基督教這種「愛仇敵」的思想，可說是講博愛理想的學說中最深刻、最崇高的說法。因為，若人連仇敵也能關愛，則可說離愛一切人的境界不遠。這種觀點，以儒家的用語來說，可稱為「以德報怨」（《論語·衛靈公》語），這種觀點比孔子講的「以直報怨」（《論語·衛靈公》語）境界更高（孔子原來的說法為：「或曰：『以德報怨，何如？』子曰：『何以報德？以直報怨，以德報德。』」孔子的說法雖較合乎公平原則，例如，如果有人以武力傷害了自己，我便報警將傷人者繩之於法，這是天經地義的事，但卻在博愛的理想上來說卻有所不及，因為我們對仇敵欠缺寬恕之心。）。

不過，耶穌所講的「愛仇敵」的思想雖有很高的境界，對許多人來說可說是難以達致的，幾乎是不可能的，特別是以下的表述：

只是我告訴你們、不要與惡人作對。有人打你的右臉、連左臉也轉過來由他打。

有人想要告你、要拿你的裡衣、連外衣也由他拿去。

有人強逼你走一里路、你就同他走二里。(以上見《馬太福音》5:39-41)

這些說法，令人覺得簡直是天國的倫理，在人間根本難以實現，雖然我們在理想上肯定這種寬恕仇敵的精神的偉大。相對來說，愛有差等表面上是愛有局限性，但卻更容易實現，較合乎人

間的倫理。

總結來說，我們單從耶儒的博愛與等差之愛來說，已見出兩家在闡釋及體現仁愛原則方面雖有不同，但各有其合理處，故此應是互相補充而非互相排斥。

由於時間關係，今次講者就講到這裏，謝謝大家！

【哲學專欄】— 哲學淺說

胡塞爾的現象學的時間

撰文：韋漢傑

胡塞爾(E. Husserl)從現象學的觀點看時間，認為常識或科學的時間已假設了外在世界(和空間)的存在，時間則是對物體運動的量度，例如太陽繞地球轉一周就是一年，這是科學的、客觀的時間。從現象學的意識的明證性的觀點，這統統要放進現象學的括號懸擱起來。真正的時間基礎唯有在現象學的內在時間意識(internal time-consciousness)中找到。[1]

我們首先討論胡塞爾的「邊緣域」(horizon)的思想。[2]胡塞爾認為，當我們知覺某個對象時，我們的意識通常會把注意力集中在現時被意指的這個對象身上，對象因而具有明晰性，這是我們意識的核心(focus)，但意指對象並不是孤立地被經驗到，而是作為處於關聯之中、處於環境之中的東西而被經驗到，我們對於這個對象從中顯現的

背景(background)通常都沒有注意到，而它却是存在著，我們亦隱約含糊地意識到它，它構成我們的意識的邊緣(the fringe of consciousness)，胡塞爾稱為「邊緣域」(horizon)。[3]

胡塞爾認為，客觀的科學的時間應以現象學的內在時間為基礎。胡塞爾認為，時間本身不能直接地被知覺，我們所能知覺到的是在時間中發生和進行的事件，胡塞爾把它們稱為「時間對象」(temporal objects)。胡塞爾認為，對時間對象的現在的、當下的感知(perception)是以「原印象」(primal impression, *Urimpression*)這個源頭(source-point)開始的，這是一種原初的表象(originary presentation)。[4]但是原印象不會因時間的前進而立即消失，而會因意識的記憶(memory)作用而持留在意識中，胡塞爾稱這種記憶作用為「持留記憶」或「持留」(retention)，他亦稱為「第一記憶」

(primary remembrance)。[5]正如我們現在當下感知一個音調(tone)，這個音調可能來自鋼琴，它發出聲調後立即停止，因此外來的刺激雖然立即消失，但音調在我們的意識中卻沒有立即消失，而是逐漸慢慢在記憶中減弱。因此，我們對音調的當下感知過度或退隱為我們對音調的持留記憶，由此得到一個意識的普遍規律：每一個(原初的)表象(presentation)必然與一個連續系列(continuous series)的表象相關聯，每一個都複製前一個的意識內容，但在強度上有所減弱，而過去的瞬間(moment)都附屬(attached)新的瞬間。由於這種持留記憶的變更(retentional modification)，我們能持續記憶同一個音調，後一個記憶複製前一個記憶(的意識內容)，直至強度弱化到無法知覺為止。[6]我們亦由此有時間的流逝的觀念。胡塞爾認為，我們能知覺到整個時間對象(例如整首樂曲)，這是因為當樂曲的頭數個音符已經演奏完畢，我們只能夠直接聽到現在的音符，但我們的持留記憶能夠攝持住剛奏過的音符，已演奏部分能夠在(現在的)意識中透過持留記憶保留下來，因此我們能夠感知整個持續的時間對象。[7]胡塞爾亦稱持留記憶為一種感知作用。[8]另外，胡塞爾亦暗示我們能感知延續的時間對象或對象之延續(duration)，他說：「對時間對象的感知本身具有時間性(temporality)，對延續(duration)的感知本身就預設了感知之延續(duration)」[9]。

我們還要指出，胡塞爾以上的持留記憶和持留變更(retentional modification)的思想基本上繼承自布倫塔諾(Brentano)，不過，胡塞爾稱為持留記憶，布倫塔諾則稱為「直接的記憶表象」(immediate presentations of memory)或「原初聯想」(primordial associations)，布倫塔諾根據意識內容的弱化變更找到時間觀念的起源，胡塞爾亦走這條路子。[10]但胡塞爾不同意布倫塔諾把持留記憶歸結為原初聯想或想像(phantasy)，如果把持留記憶歸結為想像，就會導出甚荒謬的結論，例如：過去並不真實，只是幻象；一個過去了的音調C不是音調C。[11]布倫塔諾把持留記憶歸結為想像，胡塞爾認為這是錯誤的，他認為持留記憶是第一記憶，是真實的感知。

意識除了對過去的持留記憶，還有對將來的「向前展望」或「前展」(protention)。持留記憶只能說明(時間的)過去，但這不是時間的全貌，我們還要說明時間的另一分支(branch)：將來。正如想像(phantasy)能從已知的聲音而想像出沒有聽過的聲音，或者根據以往太陽從東方升起的經驗而預期明天太陽也將從東方升起，我們亦能根據過去

而前展中構成將來的表象。[12]胡塞爾似乎認為，持留和前展並無很大的分別，它們都是獨特(unique)和原初的(primordial)，不過持留是關於過去，前展則是關於未來，它們的主要分別則在於它們的實現(fulfillment)的方法。持留的實現的方法在於真實地記憶過去，前展則在於在一個(未來的)感知中實現(fulfillment in a perception)，「將會被感知」(about to be perceived)這個性質是屬於被期望的東西(the expected)的本質，胡塞爾甚至提到一個預知意識(prophetic consciousness)是可想像的。[13]

胡塞爾的時間思想與他的邊緣域思想是相關的。我們現在對某物的感知就是我們意識的核心或焦點，但當下的感知並不是孤立地被經驗到，圍繞著意識的焦點是作為背景的意識的邊緣域(horizon or fringe)，一方面由於對過去事物的感知而過度或退隱為持留記憶，這是對過去事物的記憶的意識，另一方面以持留記憶為基礎對將來的向前展望，這是對將來事物的發生的期望的意識。因此，我們的時間意識並不是單純地對當下現前事物的感知，它總會與持留記憶和向前展望一起出現，被它們圍繞與滲透(penetrated)。[14]籠統地說，時間意識就如一條河流，現在並不是孤立地出現，亦不只是剎那生滅而已，而是過去(以持留的方式)流進現在，現在(以前展的方式)流進未來。用胡塞爾的術語，現在的感知就是持留的「彗星尾巴」(comet's tail of retention)所圍繞的核心，持留和前展作為現在的「時間邊緣域」(temporal horizon)構成了一個動態的、當下活的「時間場」(temporal field, *Zeithof*)。[15]這樣，原印象、持留記憶和向前展望就構成了一個(廣義的)感知的整體，例如對整首歌曲的感知。[16]胡塞爾認為，通過原印象、持留和前展就能直觀到純粹的意識之流的時間場，從而為現象學找到了時間的起源。

最後，我們對胡塞爾的時間觀作一點評論。首先，胡塞爾對原印象、持留和前展的分析的重要貢獻在於，指出它們是認識事物的延續與運動的必要的主觀條件。[17]其次，胡塞爾的現象學的內在時間意識有一個問題：意識是否在時間中構成時間意識？關於這一問題，張慶熊認為，胡塞爾在1905年給「內在時間意識的現象學」的講座時主張，意識是在時間中構成時間意識，因胡塞爾說：「對時間對象的感知本身具有時間性(temporality)，對延續(duration)的感知本身就預設了感知之延續(duration)」[18]，說「感知之延續」已意味著感知已在時間中。不過，到他晚年提出

超越主體性(transcendental subjectivity)的唯心主義的立場時，胡塞爾則改變了他的看法，認為「構成時間的意識」(time-constituting consciousness)這超越主體本身不在時間中，她却建構了時間。[19]另外，胡塞爾認為持留記憶與向前展望沒有很大分別，它們的主要分別只在於實現的方法，因此，一個人既能真實地記憶過去，又能確切地期望未來。其實，過去是已決定的(determined)，將來則是敞開的(open)，例如，我們擲一粒正常的骰子(a fair dice)，一共擲十二次，要求擲者持留並前展結果，擲完第六次，一般來說，擲者都能正確地記憶前六次的結果，但却很難正確地預測未來六次的結果，他預測成功的機率(probability)很低。關於這方面，胡塞爾似乎很少提及。

註釋：

[1] 胡塞爾關於時間的闡述可在以下作品中找到：(1)E. Husserl, *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, ed. by M. Heidegger, tr. by J. Churchill, Bloomington: Indiana University Press, 1966(此書以下簡稱*Time-Consciousness*)；(2)E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, tr. by F. Kersten, The Hague: Nijhoff, 1983, §§ 81-83(此書以下簡稱*Idea 1*)。

[2] “Horizon”亦可譯作「視域」或「境域」。

[3] Husserl, *Idea 1*, §§27, 83.

[4] Husserl, *Time-Consciousness*, pp.50, 60.

[5] *Time-Consciousness*, pp.50-51.

[6] *Time-Consciousness*, pp.30-31, 51-52；張慶熊〈胡塞爾論內在時間意識〉，《中國現象學與哲學評論》第一輯，上海：上海譯文出版社，1995，

頁27。張慶熊此文與其著作《熊十力的新唯識論和胡塞爾現象學》第四章內容大致相同。

[7] *Time-Consciousness*, p.60.

[8] *Time-Consciousness*, p.64.

[9] *Time-Consciousness*, p.42；這裡，我們把“duration”譯為「延續」，它指對象所經歷的時段。

[10] 張慶熊〈胡塞爾論內在時間意識〉，頁30-31；*Time-Consciousness*, pp.29-33。

[11] 張慶熊，頁31；*Time-Consciousness*, pp.33-34。

[12] *Time-Consciousness*, p.33；張慶熊，頁28。

[13] *Time-Consciousness*, pp.79-81.

[14] *Idea 1*, §27.

[15] *Time-Consciousness*, p.52；*Idea 1*, §81；張慶熊，頁33-34。

[16] *Time-Consciousness*, pp.56, 60, 64；張慶熊，頁35。

[17] 張慶熊，頁40。

[18] 張慶熊，頁40；*Time-Consciousness*, p.42；張慶熊提到的胡塞爾在1905年作的講座其中一部分已收入*Time-Consciousness*這本書，這裡，筆者的翻譯與張慶熊的在意思上大致相同。

[19] 張慶熊，頁40-41。

星空奇遇記之戰爭的隨想

撰文：陳成斌

去

年在網誌寫了一些隨想文字，今年重看，還是心有戚戚然，決定將之寫成本文。

二零零五年十月廿七日零晨一點，我在看 Star Trek: Voyager (台灣那邊好像譯作《重返地球》或《異域旅程》)。聞說這套星空奇遇記比起之前的幾套沒那麼好看，沒那麼多道理要深思。但那晚看的一集名為“*Jetrel*” (1995年首播)，卻還是很有標準的星劇味道——就是借科幻故事談論人文關懷。

這一集說的是戰爭問題——近年來最觸動我心靈的哲學題材。簡言之，劇情是說主角之一的 Neelix 遇到一個名叫 Dr. Ma' bor Jetrel 的人，而此人正是當年發明一種毀滅性的武器，把 Neelix 的家鄉整個毀掉的科學家。套入現實裡，說的其實就是美國人對當年在日本投下核彈的反思。那個等於是發明原子彈的科學家和受害人家屬 (Neelix) 之間的對立和對話都很有發人心省的地方。Jetrel 起初不肯顯露內疚之情，但在劇情發展下去時，Neelix 訴說他所聽聞的核災難現場的恐怖情況時，Jetrel 終於表露真情，流著眼淚說：「我根本無法向你道歉，所以我才從沒有這樣做」(There is no way I can ever apologize to you, that's why I have never tried to)。劇集的結局是，Jetrel 嘗試一種還原程式，把有可能被其武器殺死的人復活過來。雖然最終失敗了，但 Neelix 也因此對 Jetrel 臨死前原諒了他。

當然，這是美國人的電視劇，自然會流露出他們對日本投下原子彈的反省，看到他們對投下原子彈的悔意和希望補償對方的心理。但作為中國人，看這問題肯定是有所不同的。無論理性上

多麼的不同意使用核彈，情緒上確實無法認同日本人，或者應該說是日本政府，是原爆的受害者。他們確實是直接受到原子彈的傷害，但卻似是他們自己種下的苦果。或許，如果要我寫這集的劇本，我會加上另一個角色，是從一個受到 Neelix 所屬的那個星球所侵略的另一個星球而來的，反詰 Neelix 的一切是否受害。Jetrel 在這個第三星球的人的眼中，是英雄。

然而，這樣的復仇心理真的沒有錯嗎？再進一步思考，戰爭的出現更似是政府的問題多於平民的問題。當然，我們也可以說那時可能有很多日本人支持他們的政府的。但又或者日本平民在當時根本沒有辦法反對他們的政府。要為一些他們沒法控制的決策（戰爭）而承擔後果（原爆），這又是否正確的呢？但，他們又是否真的那麼被動和無助呢？又或者換個角度看，如果把這一集的 Jetrel 和 Neelix 直接看成是日本人和中國人的話，故事還是很感動的。懺悔者需要付出勇氣去面對和補償過去的罪行，受害人卻需要更大的勇氣去寬恕別人。在故事裡，Jetrel 和 Neelix 做到了，但現實中，這樣的情境卻是難以苛求的。

其實戰爭這題目在星空奇遇記中不只出現過一次。Star Trek: Deep Space 9 (中文好像譯作《銀河前哨》) 也有一集類似的劇情 (1993 年的 "*Duel*")。詳細的劇情是很迂迴曲折的，我不仔細覆述了，但將那一集的故事套入現實，就是說設想在世界二次大戰後的南京，其中一名主角 (大約是當地的政府的一位中級官員吧) 忽然發現了一個曾經領導過日軍進行南京大屠殺，但卻在戰後沒被審判的將軍在當地出現。自然地，這個將軍要被抓去受審。這名將軍表現得非常囂張，不覺得自己做的事有錯。後來經過一連串的調查後，卻給主角發現了真相：那個真正的將軍早已死了，他們抓到

的其實是當年日軍裡的一位文書，並沒有參與屠殺的行為。他是把自己易容(別忘了這原本是一齣科幻劇!)做那位將軍,然後再自投羅網的!他如此做的原因是在於他雖然沒有參與屠殺,但實在十分內疚;內疚於他的民族如此的作為,內疚於他當年雖沒有參與屠殺但卻沒法也沒有盡力去阻止這場浩劫。所以,他想到了把自己扮成這位逍遙法外的將軍,再被人抓去判刑,借此喚醒自己的民族反省這滅絕人性的錯誤,也借此減輕自己良知的責備。

中曲折內情的。但為甚麼這名受害人家屬要這樣做?在其中一位主角質問他時,他拋下這樣的一句話:「所有日本人都是該死的!」。這或許是今天很多人的態度。但這態度對嗎?值得我們深思。

戰爭,從來都是不應開始的。啟動了,之後的一切無論再重要,再需要,都已談不上公義,談不上對確。

最反高潮的是,劇終時,主角們都被這人的情操感動了,把這人放走。但就在他離開時,有一個大屠殺受害者的家屬聞風趕至,把這人謀殺了!這家屬當然是以為此人真是那將軍而不知其

初稿寫於零五年十月廿七日

定稿於零六年十一月八日

【哲學專欄】— 哲學的東西

荀子哲學概述(二)

撰文：郭其才

我 們打算回顧一下孔子若干的重要思想,進而說明他如何影響了孟子及荀子。本文想指出孟子著重承繼孔子「仁」的觀念,一方面向內深化了儒家的人性論,另一方面就初建起與天道合一的形上思想。孟子的目的是欲解決人文價值(善)的根源問題,善在人倫方面即是人的行為之「應然性」所依據的根本原則(超越根據),故此,孟子所關心的是「善」價值如何可能,故把其追索推向形上層次。至於荀子則是承繼了孔子重「禮」的精神,由此探求如何認知及如何實踐「禮」,由於禮是具體的及具真實性的,所以荀子所關心的是如何對「禮」作認知(或學習),及如何保證所知為真的問題(證立),這就導致他從價值意識轉向以非價值性的觀點來探究禮的客觀確實性,由於荀子的用心是實踐禮義,故此荀子藉由尋索聖人制禮義起法度的軌跡之中,企圖提煉實踐禮義的客觀原則,所以其思想型態就走向價值中立。[1]

孔子的時代使命

當時,孔子面對著周文疲弊[2]的問題,他最關心的是周代禮樂文化的承傳與復興如何可能,孔子生活於亂序的社會環境裏,他認為由於「天下無道」[3]破壞了故有美好的社會生活原則。其實「天下無道」在先秦諸子當中是個公認的問題,但諸子對「道」有不同理解,故此呈現為多方面的不同論述,例如老子以「大道廢」為時代癥結所在,但從其立場所發展出來的思想卻與孔子截然不同。孔子覺得如果「天下有道」,則自己就「不與易也」(微子),他認為若要解決天下無道所造成的人心失落和社會紛亂,則就要擔負起振興文化的使命。

孔子認為社會上禮樂文化的崩壞,其理由不只是外在環境的失範所造成,他從更深層次了解到禮樂的基礎和內在人性有緊密關聯,所以孔子曾以惋惜口吻說過:「人而不仁,如禮何?人而不仁,如

樂何？」〈八佾〉。儒家經過孔子對「仁」的深層體認就形成了新的思想面貌，而「仁」這個觀念透過孔子就提升為儒家面對周文疲弊所企立的核心位置（精神境界），所以在孔子眼中，禮樂文化的崩塌和社會政治的紛亂問題，就是源於內在人性的失落，導致了「禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所錯手足。」〈子路〉。孔子反思傳統文化的價值，透視出「仁」一方面是內在人性（善）之源，另一方面亦是社會的規範原則，如唐端正所說：「周代遺留下來的禮文，原來可以只是經驗習慣的積累，其中並無仁性的自覺，但經孔子點出周文的質就是仁，因而文質並重，仁禮兼修，使原屬於外在的禮文，一下子便轉化為植根於我們內在生命的東西了。」[4]孔子透過反思而「攝禮歸仁」，儒學經過了孔子就呈現出進一層的內在超越自覺意識，這內在自覺的反思意識發展下去就是孟子及其後的荀子。

天道與人性

本節打算從《論語》來了解孔子對人性與天道的態度，然後討論孟子與荀子不同的哲學發展。

孟荀二人的儒學思路迥異之理由是因為他們對「人性」與「天道」的理解不同所致，但是孟荀這些思路都不是直接從孔子而來的。《論語》提及「性」主要有兩條，第一是「性相近，習相遠」〈陽貨〉，觀乎孔子這句話，他的用意不是要確定人性本來就是什麼，其用意反而是要指出人在後天的薰習下，可以被培養成爲什麼。[5]《論語》提及「性」的另一條是學生子貢所說的：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」〈公冶長〉，這一條的上一句是「夫子之文章，可得而聞也。」，假如以這一條前後的兩句話作對照，則可知因為孔子嚮往周禮的豐盛，故此常徵引周代的文獻來教導學生，他所偏重的仍是宣揚「吾從周」的文化使命。因此，如果單就《論語》此兩條引文來說，可以確定的只是孔子並沒有對人性作出過本質的判斷。

孔子比較多提及天道的思想，「天道」觀念是先秦諸子所不迴避的問題，因為當生命自覺意識開始呈露以後，必會碰到終極性和普遍性的「天道」問題。古代很早已出現「天」的觀念，雖然「天」的含意各有不同，但其核心的哲學意義離不開「超越性天」這意義，[6]而孔子提及天道也可總括於這個意義之下。徐復觀指出孔子的天道觀念是指道德的超經驗的性格，它具有普遍性和永恆性，[7]而孔

子的天道觀就反映在他的一貫之道，孔子在《論語》曾明確地向學生提及過他的學問是「一以貫之」的，但這「一貫之道」實際上是指什麼，孔子自己沒有直接交代，只有學生曾子把這一貫之理解為「忠恕」二字，曾子對孔子的詮釋是非常平實的，因為「忠恕」的倫理含意極吻合孔子一直所提倡的人倫精神，後來朱子對這句話註解為「盡己、推己」，亦是承襲此意而來。孔子提出一貫之道是因為他對「超越性天」有所體悟，所以這「一貫之道」的濃密意義當中內涵著普遍性和終極性。劉述先指出孔子這「一貫之道」的哲學觀容許向兩個方向伸展開去，[8]一是向外應用，其二是向上探源。顯然，二百年後孟子所發展的正是向上探究之路，而荀子就用心向外應用下去。

曾子將孔子的一貫之道與倫理精神合而表述，即倫理的一貫性原則可表現為「忠恕」二字，「忠恕」一方面相應於「己欲達達人，己欲立立人」〈雍也〉的盡己之「忠」，另一方面相應於「己所不欲勿施於人」〈衛靈公〉推己之「恕」。「忠恕」是應然的道德價值，由這個應然的倫理原則去應時接物的話，就是實踐價值，由此必然要求具體可行的禮義之統，從這個方面來說，就是碰到禮義的應用問題，這就是後來荀子所面對的問題。如上文所言，孔子的「一貫之道」的哲學態度實在是對超越的天道的體悟，所以它是具備了永恆性與超越性，這也就是後來孟子哲學所發展的方向。

孔子常常以天、命來表達出他對超越性天的體悟，他說：「不知命，無以爲君子也」〈堯曰〉、「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」〈季氏〉，唐君毅指出孔子自十五歲志於學始，一直以其學問德性之增益「行心之所安」，五十歲時經一大轉折而得悟「天命」之當承擔順受，這種體悟實乃根據於義命合一之主旨。[9]可是，孔子「一貫之道」的哲學意義於當時只表現為內蘊的體悟，到了孟子才有較爲透徹的論述。

註釋：

[1]「價值」一詞的意義取自唐君毅所著《哲學概論》：「一切具價值之事物，都是人所欲得的，人所尋求的、喜悅的、愛護的、讚美的、或崇敬的。簡言之，即都是人所欲或所好的。一切具負價值或反價值之事物，則都是人所欲不得的，人所不尋求的、厭棄的、憎恨的、貶斥的、鄙視的。簡言之，即都是人所欲或所惡的。而在價值上爲中立者，

則為吾人對之暫無所謂欲或不欲，無所謂好惡的。」，《哲學概論》下冊（臺灣：學生書局，1980年第7版），頁1051。

[2]牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，1993年初版第5印），頁60。

[3]《論語·八佾》：「天下之無道也久矣。」

[4]唐端正：《先秦諸子論叢》（臺北：東大圖書公司，1995年第4版），頁7。

[5]英國學者葛瑞漢(Aulus C. Garham)在《論道者：中國古代哲學論辯》一書中甚至指出「性相近，習相遠」〈陽貨〉所強調的不是性善，而是人的可塑性。見中譯本，張海晏譯：（北京：中國社會科學出版社，2003年第1版），頁19。

[6]學者對古代「天」的含意提出了多種分類，其中以馮友蘭於《中國哲學史》中提出「天」之五義為最周全：物質之天、主宰之天、命運之天、自然之天及義理之天，見馮友蘭：《中國哲學史》（香港：三聯書店，1993年第1版第2印），頁43。但是本文此處將以「超越性」作為天(超越者)的核心哲學意義，見牟宗三：《中國哲學的特質》（臺灣：學生書局，1987年初版第6印），頁33。

[7]徐復觀：《中國人性論史-先秦篇》（臺灣：商務印書館，1999年初版第12印），頁86。

[8]劉述先：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000年初版），頁13。

[9]唐君毅：《中國哲學原論—導論篇》（臺灣：學生書局，1993年全集校訂版第2印），頁534。

● 關於本會

本會宗旨：本會致力弘揚中西人文哲學，一方面推廣基本的哲學知識，一方面促進深入的哲學研究，普及與專業並重。

會員義務：凡本地會員須交會費，以及認同本會宗旨與支持本會活動。

會員權利：將收到每期《人文》，並可優先參與本會舉辦之研討會、講座、讀書組及其他活動，以及以優惠價格購買本會出版的書籍與其他刊物。

本年度（2006 至 2007）本會幹事名單如下：

會長：方世豪

外務副會長：郭其才 內務副會長：葉達良

文書：呂永基 財政：陳美真 康樂：岑朗天

公關：王考成、關建文 海外義工：梁孝慈

海外聯絡：陳成斌(美國)、余國斌(加拿大)

學術：韋漢傑、溫帶維、趙子明 出版：譚寶珍

網頁統籌：劉桂標、陳成斌、英冠球

網頁管理：黃鳳儀

人文月刊編委會：

總編輯：方世豪。

執行編輯：郭其才、呂永基、韋漢傑

委員：英冠球、劉桂標、譚寶珍、溫帶維、岑朗天

● 《人文》稿約

一、本刊以發揚人文哲學為主，亦關心人類文化的其他領域；故中西哲學論文以外，舉凡中西文學、史學、藝術等論述，均屬本刊歡迎之文稿。

二、本刊園地公開：短文一、二千字左右，長文以不超過一萬二千字為限；但有篇幅不符而內容適合者，亦可於本會網頁上刊登。

三、本刊有刪改來稿的權利，不願者請註明，但文責自負。

四、譯稿請附原文及其出處。

五、本刊編輯、撰稿等均屬義務性質，故來稿刊登後，唯奉贈本刊當期乙份。

六、來稿的版權歸本刊所有，若作者需要以其它方式再行出版，請註明曾刊載於本刊。

七、來稿請寄：旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室香港人文哲學會收；或電郵：phil@hkshp.org。

● 《人文》稿件規格建議

為方便本刊編輯、有利讀者閱讀及符合學術要求，我們建議來稿依循以下的規格：

1. 文稿請存成電腦檔案 (*.txt 或 *.doc) 以電郵寄交。

2. 標點符號方面，引號用「」，引號中的引號用『』，書名用《》，篇章名用〈〉，注釋請用尾註方式及以阿拉伯數字 (1, 2, 3……) 編號。若用電腦存檔者，則中式符號請全部用全型符號。

3. 文稿應有部分：

所有稿件—— 論述題目、作者姓名 (可用筆名)、通訊地址、電郵位址及電話。

哲學論文—— 除上述各項外，請附真實姓名、學銜或 (及) 職銜、內文註釋；如附論文摘要及關鍵詞則更佳。

香港人文哲學會
會員申請表

相片

姓名：〔中文〕 _____ 先生/女士

〔英文〕 _____

身份證號碼： _____ ()

通訊地址： _____

聯絡電話： _____

傳真： _____

電郵： _____

職業： _____ 教育程度： _____

填表日期：

本會賬號：匯豐銀行(177-9-028719)

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