

大陸學界對孔子認識論的新探索

熊自健

一 前言

列寧曾經給哲學史下過簡明的定義，認為「哲學史就是整個認識的歷史」（註一）；同時列寧也指出西方哲學史的發展過程中，唯物主義與唯心主義的鬭爭，德謨克利特路線與柏拉圖路線的鬭爭，一直延續了兩千年（註二）。列寧這些有關哲學史的觀點，在蘇聯斯大林統治時期，由日丹諾夫刻意地教條化，規定共產主義陣營哲學史研究的框架：「科學的哲學史，是科學的唯物主義世界觀及其規律底胚胎、發生與發展的歷史。唯物主義既然是從與唯心主義派別鬭爭中生長和發展起來的，那麼，哲學史也就是唯物主義與唯心主義鬭爭的歷史」（註三）。在蘇聯馬克思主義的強烈影響之下，中國大陸學術界人士在研究中國哲學史之際，努力去找出中國哲學家們的認識論來，並由此套上唯心主義或唯物主義的帽子，搞兩條路線鬭爭的中國哲學史。

中共十一屆三中全會以來，鄧小平推動由上而下的思想解放運動，有關中國哲學史研究方法的問題，曾引起非常熱烈地討論，試圖打破日丹諾夫的框架，深化歷史唯物主義，發展具有中國特色的馬克思主義的中國哲學史（註四）。於是近年來大陸學界有關孔子哲學的探討有所突破；本文僅就近年大陸學界研析孔子哲學的薄弱環節，認識論問題的討論上詳加說

明，並提出若干批評。

二 孔子論知識的來源與性質

孔子本人並沒有興趣建構一套認識論，然而在他好學的一生中，深刻地反省過一些認識上的問題，留下若干詞句簡潔而義蘊豐富的言論。孔子有關認識論的命題與觀點，不斷地由後來的儒者們疏解、整理與發揚光大，形成儒家內部不同的學派。孟荀之爭、程朱陸王之辯，最明顯地表現出儒家在認識論的分歧。中國大陸的學者們在重新探索認識論之際，並不理睬孔門認識論道統，只管運用歷史唯物主義的方法來解剖孔子，判斷孔子的認識論是唯心主義或唯物主義，還是既有唯物主義方面又有唯心主義方面，為馬克思主義加入中國哲學的色彩。

首先在知識來源問題上，大陸學者們都指出孔子講了人的知識有兩個來源，一是與生俱來，即孔子所謂「生而知之」；一是後天學習，即孔子所謂「學而知之」。然而孔子所謂的「生而知之」與「學而知之」應如何解釋，大陸學者議論相當分歧。二元論、動搖論、先驗論唯心主義……衆說紛云。

蕭寔父與李錦全所主編的中國哲學史認為孔子所謂「生而知之」，是說社會中有那麼一種人，他們的知識是生而具有的，是先於經驗、先於實

踐的，這就是上等人。孔子從認識論上把社會上的人群分成上、中、下的不同等級，認為人們先天認識能力不足，所受的教育也就不同。只有對中等以上的人才可以講高深的道理，下等的人，無法接受高深教育，甚至也不用講什麼道理，只役使他們就可以了。孔子是蔑視勞動人民和生產實踐的，在知識來源這一認識論的根本問題上，他作出了唯心主義的回答。在認識論方面，孔子雖然贊美生知，但在現實的社會中，只能作為虛懸一格，因為所謂「生而知之」，除了一些虛構的古聖先王之外，在現實社會中是找不到的。孔子自稱非生而知之者，在他一生的行事中重視「學而知之」，衝破「生而知之」的唯心主義框框，提出了一些唯物主義的論題（註五）。張岱年持相似的論點，認為孔子以「生而知之」為最上，這是唯心主義觀點；但他又強調多聞多見的重要，這是唯物主義傾向。孔子的認識論可謂動搖於唯物論與唯心論之間（註六）。

北大哲學系所編寫的中國哲學史則認為孔子「生而知之」是說有一種人的知識是生來就有的，是先於經驗、先於實踐而存在的，這種人就是孔子所謂的堯、舜、文王、周公一類的聖人。同時孔子的仁學中說仁的行爲具有自覺性和主動性，也就是說仁的德性和認識具有先驗性。孔子唯心主義的先驗論不僅為他的天才論奠定認識論的基礎，並與他的神秘主義的天命論直接聯繫。孔子認為有些人具有先天的天才，這種人生來就應該是統治者，是應該騎在人民頭上作威作福的，這是天命所賦予的。一般的勞動羣衆生來就是下愚，就應該老老实實聽從天才聖人的教導和擺佈。這兩種人的認識能力和知識的差別是懸殊的，不可改變的，也是天命所規定的。雖然孔子還肯定「學而知之」的人，同時又從事教育工作，但是孔子的整個教育思想是以他的先驗論作為指導思想，並直接為鞏固奴隸主統治服務的；孔子的教育觀點和方法與學而知之的經驗，為他的先驗論唯心主義的根本思想所制約，為他的反動的奴隸主立場所限制，具有很大的偏限性（註七）。

鍾肇鵬却認為孔子的「生而知之」與「學而知之」是就獲得知識的來源和過程上講的，並不是說知識有等級。「生而知之」屬於唯心主義的先驗論，「學而知之」屬於唯心主義反映論。孔子在認識論上是兩者兼而有之，但是他強調的則是「學而知之」而非「生而知之」（註八）。茅亨也強調孔子的一生充份肯定與提倡「學而知之」，「生而知之」只是虛懸一格，而不是說現實世界中真正有這種不待學而知之的人。「生而知之」這句話本身是錯誤的，但不能說這就是孔子知識論的根本點。值得注意的倒是孔子以自己的困學敏求，「學而不厭」、「誨人不倦」的一生，肯定了「學而知之」，否定了「生而知之」，這是無可辯駁的事實（註九）。

楊鳳麟獨排衆議，認為孔子所謂「生而知之」是說有一種人的認識是與生俱來的，根本不需要通過客觀實踐。這不是說人的認識能力，也不是說人的天資有什麼高下，而是說人的認識來源，並把它看成是第一位的。「學而知之」是說「生知」以後的知，它講的不是認識的來源，不是一般意義的通過實踐得到的知，而是通過學習「生知」者（先王、大人、聖人）的品德思想，成為仁者。孔子所謂「學而知之」主要的並不是「學稼」、「學圃」之類的自然知識，而是先王之道。而這先王之道又是生知者與生俱來的，所以孔子強調「述而不作，信而好古」；這就說明孔子所謂的「學知」是服從「生知」的。雖然孔子對「生知」問題講的少，對「學知」問題講的多，但不能說孔子的認識論是唯心主義，應是唯心主義的先驗論（註十）。

總括以上大陸學界「生而知之」與「學而知之」的解釋，大致可區分為三派：(1)認為孔子是「生而知之」與「學而知之」兩者皆重，為二元論，或動搖於唯物論與唯心論之間。(2)認為孔子是中國最早的比較系統的先驗論的鼓吹者，孔子關於仁的先驗論思想，後為孟子所繼承和發揮。(3)認為孔子所謂的生而知之不過是虛懸一格，孔子所充份肯定與提倡的是學而知之，具有唯物主義的傾向。

儘管大陸的學者們對孔子「生而知之」與「學而知之」的解釋不一，但共同肯定了孔子是一個可知論者。孔子與緘盜然地提出一個龐大的認知系統，「知命」、「知禮」、「知德」、「知仁」、「知新」、「知過」、「知人」、「知己」、「知來者」……並針對不同的認知對象，簡要地說明各種認識的方法。中國大陸的學者重新探索孔子的認識論中，並沒有具體的、細緻地去辨別孔子所認知的各種不同內涵與關連性，只是一般地討論孔子有關感性認識與理性認識的範疇，由此來說明孔子的認識方法與過程。

三 孔子論認知的方法過程

大陸的學者們一致地指出：孔子提出了「觀」、「視」、「見」、「察」、「問」、「聽」、「聞」等關於感性認識的思想與範疇；同時孔子也非常重視「思」、「省」、「慮」、「擇」等關於理性認識的思想和範疇；對於感性認識與理性認識之間的關係，孔子也具有相當深刻的理解。由於孔子並沒有建構一整套的認識論，因此孔子有關感性認識的命題與範疇，並不成系統，只是強調聞見在認知活動中是認識的第一步，離開聞見，就不會有對具體事務的認識。而孔子有關理性認識的命題與範疇，雖然也不成系統，但所蘊含的意義較為豐富，可供討論與釐解。大陸學者們對於孔子有關理性認識的「思」、「省」、「慮」、「擇」提出相當一致的解釋，在此簡述一兩家之言。

孔子提過「擇善而從之」、「擇善而識之」的認識過程。關於「擇善而從」，楊鳳麟認為從認識來講，這是人們進行理性思維的一種活動。因為在善惡並存、真偽混雜的情況下，何者為善？何者為惡？那就必須經過一番思考，比較鑒別，這就須要理性思維才能作出判斷，然後才能有「擇善而從」、「不善而改」的行動（註十一）。馮契則認為「擇善而從

」是說要在多見多聞，即在積累豐富的感性知識的基礎上再加以選擇，取其善者而棄其不善者（註十二）。

有關孔子提出「思」、「省」、「慮」的理性認識命題，劉邦富做了綜合的說明。他認為：關於「思」，孔子說過「見賢思齊」、「見利思義」等等。「思」是以「見」為基礎的，在見的基礎上思，是人們的認識在感性認識基礎上進一步的發展，是理性認識階段。關於「省」，孔子說過「見不賢而內自省也」、「退而省其私」等等。「省」是以「見」為基礎，又是見的提高和深化。表現了注意內心反省的思想，突出了強調抽象思維的特點。關於「慮」，孔子說過「人無遠慮，必有近憂」、「行中慮」等等。不僅要從「聞」、「見」的基礎上「思」，而且要從長遠的方面去「慮」，要抱「慮」同「行」聯繫起來考查。「思」、「省」、「慮」，在認識論上都是屬於理性認識的範疇，屬於理性認識階段。從孔子對「思」、「省」、「慮」等理性思維的肯定來看，可以表明孔子在一定程度上，對人們的理性認識有所概括和總結，同時也在一定程度上，注意到了感性認識和理性認識之間的互相關係（註十三）。

至於孔子有關感性認識和理性認識相互關係的命題與省察，大陸學者都指出在孔子討論「學」與「思」的言論中，最明白的表達出來。蕭兌父、李錦全認為：孔子所提出的「學」與「思」的關係，在一定程度上已接觸到感性認識和理性認識的關係。孔子在強調耳聞目見的同時，還提出重視思考功夫，所謂「學而不思則罔，思而不學則殆」，就是說，學習不加思考就會迷罔而無所適從，但思考必須建立在已有知識的基礎上，否則就會變成空想。孔子這種以學為基礎，學思並用的學習方法，是符合唯物主義認識論原理的（註十四）。楊鳳麟也認為孔子有關「學」與「思」關係的論述，是感性認識與理性認識關係的論述。孔子的「學」具有感性認識的意義，「思」具有理性認識的意義。在孔子看來，只憑感官的「聞見」去學，不用理性思維去「思」，那只能茫然無所得，就不能獲得真正的認

識，反之，如果只是進行理性的思維，不去接觸所「思」的事務，也會在認識中發生疑惑（註十五）。

大陸的學者進一步地討論孔子是用什麼態度進行「學」與「思」的認識過程。大陸學者都一致引用孔子「毋意、毋必、毋固、毋我」，「知之爲知之，不知爲不知，是知也」，爲主要的論據。大陸的學者肯定了孔子這種不主觀臆測、不絕對肯定、不拘泥固執、不惟我獨是，反對強不知以爲知的實事求是的認識態度（註十六）。有的學者還加上符合唯物主義、具有辯證法精神之類的贊辭（註十七）。此外，大陸學者對孔子「多聞闕疑」、「多聞闕殆」嚴謹的作風加以贊美，認爲「多聞闕疑」、「多聞闕殆」是要多聽、多看、多方面瞭解，對不清楚的地方加以保留，所認識的問題才不會有大錯誤。從認識論上來講，這種態度是可取的（註十八）。

孔子表現出注重文獻根據，不隨便引用證明的認知態度，亦獲得大陸學者的重視。孔子說夏禮、殷禮他能說出來，但文獻不足，所以不能引用文獻證明；如果文獻足，他就可以引來作證明了。孔子這種重視文獻根據的態度，大陸學者引用來說明孔子在認識問題上是實事求是的（註十九）。

孔子在教導學生中，所提出「溫故而知新」、「告諸往而知來者」等，都具有認識論的意義。大陸學者對這些論點都賦加新的省思。楊鳳麟指出「溫故而知新」具有二重性，有合理的一面，也有不符合實際的地方。新舊知識間是存在着聯繫的。人們在認識事務的活動中，如果對舊知識毫無所知，要認識新事務，不僅是困難的，甚至也是不可能的。新知識是在舊知識的基礎上發展起來的，因此可以說，瞭解了舊知識是認識新事物的必要條件。這是溫故的必要性和重要性，也是它的合理因素。然而，新並非是故的單純數量的延展，而是一個質的飛躍。新舊知識間，雖然有一定的聯繫，但並不是熟悉了舊知識，一定就能對新事物有所認識。「新知」不一定從「溫故」開始。科學知識都是從實踐中產生的，離開人們的社會

實踐，就不可能對事務產生任何真正的、科學的認識。所以說「溫故而知新」並非認識的必然規律，這是它不符合實際的地方（註二十）。劉邦富則認爲「溫故而知新」表現出孔子重視古代文化的學習和研究，反映出孔子的主要出發點是「故」，因爲「新」要從「故」出來。孔子把抽象思維的重點主要放在加工已有的認識上，側重於理性認識（註二十一）。此外，許多都蘊含有認識論的意義。如孔子所提倡「舉一反三」的教學方法，茅亭認爲這是運用已掌握的原理原則解決實際問題，深化知識的過程，是認識過程的繼續，具有認識論的意義（註二十二）。

中國大陸研究中國哲學史的學者們，在歷史唯物主義的壓力之下，努力把孔子有關知的散漫言論，整理出一套孔子的認識論體系來。在歷史唯物主義的影響下，他們着重於知識來源與性質、認知方法與過程等問題上。至於孔子與儒家認識論的最大特徵，探討知識與道德實踐的統一問題上面，大陸學者却較少人提出討論。

四 孔子論知識與道德實踐的關係

知識與道德實踐關係的問題，是孔門爭論了兩千年的大問題。大陸學者重新探索孔子認識論之際，少數人面對此一問題，予以評論。馮契從孔子所說「仁者安人、知者利仁」來把握孔子認識論與倫理學的統一、仁與智的統一。馮契認爲：孔子的「知」，主要是指認識人們之間的倫理關係，有了這種知識，就利於實行「仁」，所以「知」是從屬於「仁」的。顯然孔子把德育放在第一位，把智育放在第二位。不過轉過來說，沒有「智」，也就沒有真正的「仁」，孔子稱道會尹子文「忠」，稱道陳文子「清」，却不稱許他們「仁」，「曰：未知，焉得仁？」就是說，「知」是「仁」的必要條件，對於倫理關係沒有正確的認識，就不可能有自覺的仁德。所以仁與智是統一的。孔子的仁智統一學說，以爲認識論即是倫理學

，所以他的認識論命題都具有倫理學意義。認識的過程其實也就是德性培養過程：知代替不知，克服意、必、固、我，學與思統合，言與行一致，……正是通過這樣的過程，人的美德被培養起來。這使我們很自然的聯想起蘇格拉底的學說：「美德即知識。美德是可以教育成的。」孔子的仁智統一說和蘇格拉底的「美德即知識」說，本質上確是相似的（註二十三）。

鍾肇鵬則從孔子的學行並重來討論孔子論知識與道德實踐的關係。鍾肇鵬指出孔子的「科學」，主要是指人倫道德的修養和力行方面，孔子所謂「好學」，是以倫理道德的實踐，學而能行為主。學習能夠獲得知識，但在孔子思想中，「知」並不是放在第一位的。孔子說：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」他是以「行」高於知的。在德、行、言語的關係上，孔子是強調德行的。在學與行的關係上，孔子更強調「行」的重要性。從認識論上來講孔子是行——學——思，行第一位，學次之，思更次之。但是孔子的「行」主要是在道德修養和政治活動方面，孔子的「思」，也多半屬於倫理道德的範疇而缺乏科學性和邏輯意義，這反映出孔子唯心主義思想體系的特徵和階級的偏限（註二十四）。

王學忠獨闢蹊徑，從必然與自由這一對哲學範疇，來探討孔子知與行的關係。王學忠指出孔子自述「五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩」，實際上講的就是自由與必然關係的問題。孔子所說的天命，指的是自然內在的必然性，即客觀的必然。「知天命」就是認識這種必然。「六十而耳順」，就是從必然向自由的轉化。「七十而從心所欲，不踰矩」，就是達到了自由。孔子經過了一個認識和力行的過程，完成由必然王國向自由王國的飛躍。這個從必然到自由的過程中，各個環節的完成都是通過「學」、「習」、「行」來實現的。在孔子看來，人們認識了必然之後，就再也不被事物的假象所迷惑，即「知者不惑」，然後由不惑進而「知天命」，至「從心所欲」。「從心所欲」是以不斷認識為基礎的

，它是從「學」達到「思」的深化以求「知」，然後再由「知」指導「習」與「行」，使之再深化的過程。孔子要求人們，對學得的知識要不斷地實習、演習、要身體力行。要實行所學的知識，重要的是靠人的自覺，靠主觀的努力。「習」和「行」不僅是完成「學」的途徑，更是「學」的目的，是從必然到自由的重要關鍵。完善的人是既有知識又有道德的，仁人必然是有知識的（註二十五）。

李澤厚匠心獨運，從孔子「實踐理性」的特徵來解析孔子論知識與道德實踐的關係。李澤厚指出孔子仁學中有對個體人格完善的追求，而追求知識，勤奮學習和講求控制、鍛鍊意志成為人格修養相互補充的兩個方面。這種刻苦的自我修養和偉大的歷史使命感，最終應使個體人格的「仁」達到一種最高點。知識與道德統一在孔子實踐理性之中，因此孔子的知是實踐理性的知，而非思辯理性的知（註二十六）。

有關孔子論知與仁、知識與道德實踐的關係問題，在中國大陸似乎只有以上少數幾位零散的評論，它充份說明道德實踐並不是那般討論孔子認識論的學者的主要關懷。中國大陸學術界所重新探索孔子認識論的旨趣，還是落在哲學史的研究上。

五大陸學界探索

孔子認識論的特點與限制

從以上簡要的論述中，我們可以歸結出中國大陸學界探索孔子認識論的若干特點來：

(一)他們大都把孔子有關知的言論編排在一起，孤立地去討論從論語中歸納出來的資料。他們並不重視孔子認識論與孔子主要思想間緊密的關連性，不用心思去探索孔子所謂知與仁之間曲折與統一之處。孔子雖然沒有建構一套認識論，但他所提出的認知系統是具有內在的統一性。孔子所謂「知命」、「知禮」、「知德」、「知新」、「知過」、「知人」、「知

「己」、「知來者」、「生而知之」、「學而知之」……都與「仁」，有緊密的聯繫。中國大陸的學者們並沒有具體地、細緻地去辯析孔子認知系統的具體內容與各種認知方法，也沒有貫通知與仁，大都是一般性地去解析孔子論知識的來源與性質、感性認識與理性認識的關係、認知的態度等問題。

(二)他們都運用歷史唯物主義的方法來解析孔子的認識論。大陸學者與緻勃勃地探索孔子是持唯心主義或唯物主義的立場，還是既有唯心、亦有唯物的二元論者。從這些唯心與唯物的分歧意見中，一方面固然說明歷史唯物主義所施予學界的壓力，另一方面則又透露出歷史唯物主義不能運用自如地套在研析中國哲學史的身上。中國哲學有它自成一格的系統與發展，它不能夠化約為唯心與唯物二條路線鬭爭的局面。如何打破歷史唯物主義的束縛，或者深化歷史唯物主義，找出中國哲學的特質與發展的規律，是中國大陸學術界研究中國哲學史沉重的負擔與必須面對的挑戰。

(三)他們都從知識而非道德實踐的旨趣去探索孔子的認識論。中國大陸的學者並不自認為儒家，也不以道德實踐的立場來疏解與發揚儒學的認識論。因此儒門所重視觀察與涵養、知行合一等超越主客對立的認識論，並沒有得到中國大陸學者的珍愛與相應地領悟。中國大陸學界探索孔子認識論的旨趣在於成就知識，特別是想成就中國哲學史的一家之言。中國大陸學者努力地辨析孔子認識論在中國哲學史的意義與作用上，頗見功力。然而在歷史唯物主義的限制下，中國大陸的學者似乎無法洞察到孔子認識論的最大創見是知與仁的統一，從道德實踐去完成超越主客對立的認識論。知與仁的曲折微妙關係，正是儒家二千年來不斷創造發展的源頭活水；歷代大儒都提出一家之言。

正當中國大陸學界重新探索孔子認識論之際。旅居港臺的當代新儒家牟宗三先生，完成「現象與物自身」，以儒家傳統的認識論為基礎，吸收康德哲學，更進一步創造發展了儒學認識論體系。牟先生能夠成爲一代儒學的宗師，除了牟先生好學深思，道德意識沛然之外，還在於牟先生居處

在一個比中國大陸更爲自由的環境，能以開闊的心胸來結合中西文化，創造發展儒學。牟宗三先生所開出儒學認識論的新方向，正好反映出中國大陸學界探索孔子認識論的各種限制：學術不能夠獨立自由的發展，馬克思主義僵化爲教條與意識形態，阻礙中西文化的會通與創新……等。中國大陸學術界不能爭取到獨立與自由創造，那麼孔子仍脫不出馬克思主義的舊外套，不能再成爲中國人生命的啓示錄。

註釋

註一：列寧，「哲學筆記」，收編在列寧全集第三十八卷，北平人民出版社。

註二：列寧，「唯物主義與經驗批判主義」，收編在列寧選集第二卷，北平人民出版社，一九六〇年版，頁一二八—九。

註三：日丹諾夫，「在關於亞力山大洛夫著西歐哲學史一書討論會上的發言」，收編在葆荃譯論文學、藝術與哲學諸問題，時代書報出版社，一九四九年，頁七三。

註四：請參閱中國哲學史方法論討論集，北平中國社會科學出版社，一九八〇年。任繼愈主編，中國哲學發展史（先秦），北平人民出版社，一九八三年，導言。

註五：蕭寔父、李錦全主編，中國哲學史，人民出版社，一九八二年，頁八〇—八二。

註六：張岱年，「孔子哲學解析」，收編在張岱年，中國哲學發微，山西人民出版社，一九八一年，頁三五—八。

註七：北大哲學系編，中國哲學史（上冊），北平中華書局，一九八〇年，頁三二—三六。

註八：鍾肇鵬，孔子研究，北平中國社會學科出版社，一九八三年，頁七二。

註九：茅亭，「孔子的知識論初探」，收編在中國哲學史研究編輯部編，中國哲學史論叢，福建人民出版社，一九八四年，頁八五。

註十：楊鳳麟，「孔子的認識論及其在中國哲學史上的貢獻」，中國哲學史研究一九八五年第一期，頁一三一—四。

註十一：同上，頁七五。

註十二：馮契，中國古代哲學的邏輯發展（上冊），上海人民出版社，一九八三年，頁九〇。

註十三：劉邦富，「孔丘墨翟認識論之比較」，中國哲學史研究，一九八二年第三期，頁十三。

註十四：蕭燮父、李錦全，同前引書，頁八二。

註十五：楊鳳麟，同前引書，頁十五。

註十六：同上，頁一六。

註十七：北大哲學系編，中國哲學史，頁三八。蕭燮父、李錦全，同前引書，頁八二。

註十八：楊鳳麟，同前引書，頁十六。

註十九：同上，頁一六。

註二十：同上，頁一七。

註二一：劉邦富，同前引書，頁一五。

註二二：茅亭，同前引書，頁八七。

註二三：馮契，同前引書，頁八九—九二。

註二四：鍾肇鵬，同前引書，頁七三—七七。

註二五：王學忠，「孔子哲學中的必然與自由——兼論孔子的認識論」，遼寧大學學報，一九八四年第五期，頁一六一—一九。

註二六：李澤厚，「孔子再評價」，中國社會科學，一九八〇年第二期，北平中國社會科學出版社，頁八九—九一。

（轉載自「中國大陸研究」第29卷第9期）

鵝湖學術叢刊

文津出版社出版

① 儒學與康德的道德哲學

楊祖漢著 定價 平一三〇元 精一七〇元 已出版

② 荀子思想研究

周群振著 定價 平一五〇元 精一九〇元 已出版

③ 儒家思想的現代意義

蔡仁厚著 定價 平三〇〇元 精三五〇元 即將出書敬請期待

④ 儒學方向與人的尊嚴

鄭力為著 即將出書敬請期待

以上各書八折優待本刊讀者 郵撥帳號：010421-7 帳戶：袁保新