人文

HONG KONG SOCIETY OF HUMANISTIC PHILOSOPHY

二〇〇七年五月
第一六一期

http://www.hkshp.org

HUMANITIES

香港人文哲學會出版

本期目錄

人文論壇

香港司法的公正、堆砌與道德審判 呂永基 頁 3

中國哲學

對《老子・十二章》中「身」之意義分判 陳育民 頁 4

張橫渠的性體論 — 《正蒙・誠明篇》解讀 方世豪 頁 9

宗教心靈筆記

「非我惟主」如何可能—對加拉太書二章二十節的一點反省 張萬鴻 頁 23

本會通訊

哲學講座錄音 CD 頁 27

二〇〇七步行籌款 頁 29

稿約及入會表格 頁 31

華夏人文學課程上課時間表 頁 32

人文論壇

香港司法的公正、堆砌與道德審判

撰文：呂永基

徐步高一案正式審結，死因庭罕有地將死者判決爲「兇手」，實難以令人相信案件是一公正的審訊。

律政署將三宗不同時期發生的案件，集中起來一次過審訊，目的或許是要盡快完結三宗案件，避免政府尤其是警方的尷尬。徐步高一案對政府庫房亦有影響。如果死因庭裁定徐步高有違反警察守則的行爲，徐步高家人有可能不獲政府發放死亡恩恤金。從某種意義來說，徐步高被裁定有罪，對政府只有百利而無一害。而警察方面，或許爲了提高破案率，或是減少警方積存但又未破案的數量，在搜集證據時，相盡辦法將所有證據串連起來，而不理會證據的真實性。事實上，裁判官在陪審團退庭商議前，提醒陪審團需要注意的事項，當中包括殺死巴籍護衛兇手的衣服，與徐步高的衣服是否相同。

被喻爲現實版《無間道》的案件，一直被傳媒廣泛報導，警方一直只發放亦真亦假的消息，令傳媒報導的內容帶有很大程度的猜想成份。直至審訊開始，警方的證供出奇地一致針對徐而來，就連徐所謂的最好朋友都指出徐的私人生活不檢點。縱使徐家人的辯方律師反對檢控官以徐的私生活混在案件中討論，但檢控官卻以徐大量花費作論點而被法官接納，進一步指控徐是案件的罪人。警方在徐家搜出一張紙條，上寫一些字句，每一句都是徐對世界的一種感受，人活著是爲了什麼？此類哲學的問題，但在控方及傳媒的引導下，徐彷彿擁有與常人不同的看法，就像瘋子一樣。此張字條好像是認定徐就是殺人兇手，這不就是道德審判嗎？

在此不是要討論徐是否有罪的問題，而是從這宗案件之中，看出一種社會問題——香港的司法制度是否公正？從徐的單一案件來看，我認爲香港的司法制度是不公正的。第一，徐已身故，沒法親身辯解，亦沒有清楚事件的第三者作出公正的論述，何來公正可言？第二，三宗案件發生的時間地點不同，動機亦不盡相同，單以死物的一支槍作爲三宗案件的共同點，來牽扯在一起，難以說服我相信這是一個公平的審訊。第三，證據的搜集純是由警方單一處理，而尖沙咀槍擊案涉及的是警務人員的互相射殺，只有一名警察生還。當中有沒有其他不爲人知的真相？只有局中人才知道。而事實上，控方所提的一切證供，巧合地一致對徐作出極不利的指控，人爲的成份多於事實的真相，審訊的進行就是要審理這些人爲所堆砌出來的所謂證據，這樣是公正的司法嗎？

審訊與《異鄉人》的故事內容有相呼應之處，故事深刻展示了社會道德的枷鎖太強，甚至超越了人類的理性，無形中變成極度傷害人的工具。主人翁感覺到審訊的進行是「律師代替我來抹掉我的存在」。「我」已經完全被取代；「我」的權利與生死都控制在律師的手裡；「我」不能講出內心真正的感受，因爲這些感受並不爲社會所接受；「我」過去的行爲，可以成爲現在審訊的證據，縱使這些行爲與這個案子無關；「我」的死刑不

是由殺人所引致，而是由法官、檢控官、陪審團及傳媒所引起的社會討論所引致。縱使這樣，主人翁到最後仍然抱持安適的心態面對自己。

徐的一張字條、私人的生活模式、個人的價值觀等等，都要成爲審訊的主軸。而案件的真相、內裡所涉及的問題、死者家人的感受等等，卻被拋到一邊。司法的制度應該是尋求事實的真相、案件的動機，以及作出公正的裁決，但從是次的審訊中，看不到香港的司法制度有何公平、公正可言，或許是司法制度的基礎出現問題。警方搜集證據時所抱持的心態是什麼？律政署作出檢控時有否對證據作全面的審視？這一切都完全影響一件案件的公正。

死因庭的審訊目的是爲求公平對待死者的家屬，這是無爭議的。但如果審訊的目的是爲了達到破案、不用補發公積金，那麼這樣的審訊只會是不義的審訊。審訊的同時，我們是否可以考慮一下已死的徐步高的尊嚴，及其家人尋求合理真相的期盼呢？

中國哲學

對《老子・十三章》中「身」之意義分判

撰文：陳育民(臺灣彰化師範大學國文研究所碩士生)

摘要：本文以爲《老子・十三章》中「身」有出現歧義：「有身」、「無身」的「身」乃指「身體」，「貴身」、「愛身」之「身」則指「自己」，而唯有如此分判，意義才可疏通。

關鍵詞：老子、身。

一

《老子・十三章》有謂：

何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？故貴以身為天下，若可託天下；愛以身為天下，若可寄天下。[1]

其中，上述老子對「身」之意義使用，卻頗不一致。今依《老子通》一書作者解法，所謂「有身」、「無身」的「身」乃同於主流觀點解爲「身體」之意，[2]而此由上引「爲吾有身」、「及吾無身」中「吾」與「身」同時出現，已然可看出老子本有意要區別「吾」與「身」的不同。既然「吾」已無可懷疑指「我」，那麼就算「身」在古文中也有「我」的意思，[3]在這裡也不能重覆指「我」。

再來，接下來的「貴身」、「愛身」之「身」，《老子通》一書作者則獨排眾意將之釋爲「自己」。[4]然而，何以在同一章之中，「貴身」、「愛身」的「身」不像前面是指「身體」，卻是指「自己」呢？其實，《老子通》一書作者也並未仔細說明。

而在筆者看來，這無非是因爲老子一開始即點出「貴大患若身」的關係。其中所謂「貴」，據陸德明《經典釋文・老子道經音義》說：「貴，重也」，[5]也即是陳鼓應先生指出爲「重視」之意，[6]又其中所謂「若」，依古人用法及老子接下來所說：「吾所以有大患者，爲吾有身」，吾人應可得知「若」猶「有」，[7]故「若身」即是「有身」也。準此，「貴大患若身」即如丁原植先生所說：「要重視大患乃在於『有身』之事。」[8]如此，前後一問一答，自然順理成章。

二

今嘗試疏解「何謂貴大患若身？吾所以有大患者，爲吾有身，及吾無身，吾有何患」如下：老子以爲吾人爲何會有「大患」呢？老子說乃在於吾人「有身」，此也即是說老子視身體無非一套感官知覺器官，故在吾人「生生」、「益生」、「求生之厚」、「貴生」時易受外物牽引，[9]而於「感官知覺器官能導致失序心行」之下，[10]終究會使吾人招致禍患，此即《老子・十二章》所謂：「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。」由於主宰吾人之「心」受到「身體欲望的控制」，[11]以致於經不起由「五色」、「五音」、「五味」、「難得之貨」等象徵之多方面外物的誘惑，而流落於外終日在追逐這些「身體的多方面享受」，[12]甚至還追逐到「心」都「發狂」的地步，而老子以爲此舉終將只會使吾人落得行爲敗傷並且走入死地與招受妖祥之下場，[13]故「大患」當然無窮也。

相反地，若吾人此時能「無身」，以讓「心」對於「大患」來源的身體感官知覺器官，也即是「心」對於「天門」(「感官」)之運作能「不在焉」、「以爲不然」地無視，[14]而非「注其耳目」地專注之，[15]如此一來，「大患」來源的門兌雖無法真正被閉塞住但也有如被閉塞住，[16]或者說「天門」彷彿由「開」變「闔」，那麼「大患」此一結果又怎麼可能會出現－「吾有何患」－呢？而對老子來說，這無疑才真正可被稱得上是「善攝生者」，[17]因爲他不像「生生」者會走入「死地」，[18]他乃「無身」故「無死地」也。[19]當然，老子這種要吾人「無身」的說法，對一般世俗之人來說卻是摸不著頭緒而以爲是反話，此正是所謂「正言若反」矣。[20]

簡言之，由於老子對感官知覺器官的使用抱持否定態度，[21]是以自然對涵具感官知覺器官而易受牽引成「自見、自貴與自大的外在客體」之身體也會持否定態度，[22]此無非即是祝平次先生所說因爲「道家對於器官的否定，事實上已經是對『身』的某種否定(器官爲身的部分、分殊)」，[23]若然，也無怪乎老子會提出要「無身」的說法了。

三

既然，由上可知「吾所以有大患者，爲吾有身」的意思是：老子認爲「大患」的原因是來自於「身體」，那麼吾人對於「身體」就應該是如同老子所說要「無」(「無身」)才對，而自不該出現要「貴」或「愛」這種矛盾說法。因此，由此看來，「貴身」、「愛身」的「身」便必然不能作「身體」解，而是該同於《老子通》一書作者解爲「自己」，意義才有疏通的可能。

又，何以可疏通，試看《老子・二十八章》嘗云：「復歸於樸」，「樸」據《說文解字》「木」部說：「樸，木素也。」《論衡・量知》說：「無刀斧之斷者謂之樸」，陳鼓應先生綜合二者而說乃指「沒有雕琢的素材」，[24]故老子說要「復歸於樸」自然即是要吾人復歸於未被雕

琢前之「樸」一般完整自己的狀態。於是，如今可知「人如何從一種不完整－或者說異化狀態－走向完整」，[25]本是老子相當關心的問題。又在吾人—此處老子乃特指在上位者—「復歸於樸」之後如何保持住「樸」的完整自己狀態，便是老子接下來隨即會面對的問題，而〈十三章〉中所謂「貴以身爲天下，若可託天下；愛以身爲天下，若可寄天下」實已包含老子對此問題的回答。其實，《老子通》一書作者曾有將此句話轉換成現代語法來說明：「以身貴於天下，若可寄(筆者案：當作託)天下；以身愛於天下，若可託(筆者案：當作寄)天下。」[26]其中「若」猶「則」，[27]故此處老子是說：吾人(尤指在上位者)以「貴」(「珍貴」)或「愛」(「愛惜」)的態度保持住此重新走向「未分化的整全」(「身」)後，[28]老子認爲這種在上位者才是可成爲被「天下」寄託的對象也。

四

總之，《老子・十三章》中「身」有出現歧義：「有身」、「無身」的「身」乃指「身體」，「貴身」、「愛身」之「身」則指「自己」，而也唯有如此作解，意義才可疏通，故〈十三章〉中「身」之意義絕不容混淆矣。

註　釋

[1]本文引用《老子》原典根據《古逸叢書》中收王弼所注《集唐字老子道德經注》(臺北：藝文印書館，2001 年)爲主，底下皆簡稱集唐本《老子》。又，若有引用其它《老子》版本，還是以帛書本、簡本等《老子》版本或一些學者的見解，再校正此集唐本《老子》文字，則另註明。帛書本《老子》文字乃據高明：《帛書老子校注》(北京：中華書局，2004 年)。簡本《老子》文字則據《簡帛書法選》編輯組編：《郭店楚墓竹簡(老子甲、乙、丙)》(北京：文物出版社，2002 年)。而本文引此集唐本《老子》經文，在「託天下」、「寄天下」之先後順序上似有誤，而作「貴以身爲天下，若可寄天下；愛以身爲天下，若可託天下」。今據陳錫勇先生指出：「王弼注：『無物可以易其身，故曰貴也。如此乃可以託天下也。無物可以損其身，故曰愛也。如此乃可以寄天下也。……』是『託天下』、『寄天下』，……王注、……不誤。」(見陳錫勇：《老子釋義》，臺北：國家出版社，2006 年，頁 39。)既然王注如此，今再檢之帛書本《老子》甲、乙本與簡本《老子》乙組，確也作「貴以身爲天下，若可託天下；愛以身爲天下，若可寄天下」，故今據移正。

[2]主流觀點可以陳鼓應先生爲代表。詳見陳鼓應：《老子今註今譯及評介(三次修訂本)》(臺北：臺灣商務印書館，2000 年)，頁 97。

[3]《爾雅・釋詁下》說：「身，我也。」(見〔晉〕郭璞注，〔宋〕邢昺等疏：《爾雅注疏》，臺北：臺灣中華書局，1965 年《四部備要・經部》據阮刻本校刊，卷 2，頁 1 上。)

[4]分見古棣、周英：《老子通(上)》(高雄：麗文文化事業股份有限公司，1995 年)，頁 453、455。

[5]見〔唐〕陸德明撰：《經典釋文》(臺北：藝文印書館，1969 年《百部叢書集成・抱經堂叢書第二函》據臺灣大學圖書館藏清乾隆中餘姚盧氏刊本影印)，卷 25，頁 2 下。

[6]見陳鼓應：《老子今註今譯及評介(三次修訂本)》，頁 96。

[7]「若」猶「有」，乃古人行文常見用法，王叔岷先生就曾考察說：「史記孔子世家：『季桓子穿井，得土缶，中若羊。』國語魯語下、家語辨物篇『若』並作『有』。

封禪書:『權火舉而祠,若光輝然屬天焉。』漢紀八『若』作『有』,『若』並與『有』同義。又封禪書:『有黃白雲降蓋,若獸爲符。』『有』『若』互文,『若』亦『有』也。漢紀一三:『時去,則若風肅然。』『若』亦與『有』同義。」(見王叔岷:《古籍虛字廣義》,臺北:華正書局,1990 年,卷 6,頁 330。)徐仁甫先生也有類似考察。詳見徐仁甫編著,冉友僑校訂:《廣釋詞》(成都:四川人民出版社,1982 年),頁 73。

[8]見丁原植:《郭店竹簡老子釋析與研究(增修版)》(臺北:萬卷樓圖書有限公司,1999 年),頁 278。

[9]語分出《老子》〈五十章〉、〈五十五章〉、〈七十五章〉、〈七十五章〉。其中,「生生」一詞,集唐本《老子》乃作「生生之厚」。高明先生說:「《老子》用『生生』一詞,即表達厚自奉養之義,後人不解,故妄增『之厚』二字。實屬畫蛇添足,多此一舉。」(見高明:《帛書老子校注》,頁 66。)今再檢之帛書本《老子》甲、乙本,也確實皆未有「之厚」二字,故今據刪之。

[10]見丁亮:〈《老子》文本中的身體觀〉,《思與言－人文與社會科學雜誌》第 44 卷第 1 期(2006 年 3 月),頁 235。

[11]見尉遲淦:〈從身體觀看老子政治哲學的當代意義〉,《鵝湖月刊》第 23 卷第 9 期(1998 年 3 月),頁 39。

[12]見王博:《老子思想的史官特色》(臺北:文津出版社,1993 年),頁 281。

[13]上面正文引《老子・十二章》中所謂「行妨」,陳鼓應先生註釋「妨」字乃指「傷」的意思。見陳鼓應:《老子今註今譯及評介(三次修訂本)》,頁 94。又,《老子》〈五十章〉、〈五十五章〉分別說:「動之死地,以其生生」、「益生曰祥」,其中「生生」一詞,集唐本《老子》原作「生生之厚」,今何以改正作「生生」,詳見本文註 9。而何謂「祥」,據多數學者指出乃爲「妖祥」或「不祥」之意,如蔣錫昌先生說:「按:《素問・六元正紀・大論》:『水迺見祥。』注:『祥,妖祥。』左氏僖十六年《傳》疏:『惡事亦稱爲祥。』《道德真經取善集》引孫登曰:『生生之厚,動之妖祥。』又引舒王曰:『此「祥」者,非作善之祥,乃災異之祥』;……是『祥』乃妖祥。」(見蔣錫昌:《老子校詁》,臺北:東昇出版事業有限公司,1980 年,頁 343。)

[14]「天門」,語出《老子・十章》。「天門」一詞,依陳鼓應先生註釋乃喻「感官」。見陳鼓應:《老子今註今譯及評介(三次修訂本)》,頁 85。高亨先生也說:「蓋耳爲聲之門,目爲色之門,口爲飲食言語之門,鼻爲臭之門,而皆天所賦予,故謂之天門也。」又說:「《莊子・天運篇》:『其心以爲不然者,天門弗開矣。』天門亦同此義,言心以爲不然,則耳目口鼻不爲用。《禮記・大學》:『心不在焉,視而不見,聽而不聞,食而不知其味。』即此意也。」(俱見高亨:《老子正詁》,臺北:臺灣開明書店,1996 年,卷上,頁 25。)

[15]語出《老子・四十九章》。

[16]《老子・五十二章》說:「塞其兌,閉其門。」奚侗先生說:「《易・說卦》:『兌爲口。』引申凡有孔竅者皆可云『兌』。」(見奚侗撰:《老子集解》,臺北:藝文印書館,1966 年《無求備齋老子集成續編(第十二函)》據民國十四年排印本景印,下卷,52 章,頁 11 下。)而陳鼓應先生翻譯此句說:「塞住嗜欲的孔竅,閉起嗜欲的門徑。」(見陳鼓應:《老子今註今譯及評介(三次修訂本)》,頁 242。)

[17]語出

[18]「死地」，語出《老子・五十章》。

[19]「無死地」，語出《老子・五十章》。

[20]語出《老子・七十八章》。而關於「正言若反」的解釋，今依《老子河上公章句》曰:「乃正直之言，世人不知，以爲反言。」明人憨山大師也說：「乃合道之正言，但世俗以爲反耳。」(分見舊題〔漢〕河上公章句:《纂圖互註老子道德經》，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978 年《道德經名注選輯(一)》據明初建刊六子本影印，任信第 78，頁 82、〔明〕釋德清撰:《憨山道德經解》，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978 年《道德經名注選輯(五)》據清光緒十二年金陵刻經處重鐫本影印，下篇，頁 602。)

[21]見祝平次：〈從禮的觀點論先秦儒、道身體/主體觀念的差異〉，《中國古代思想中的氣論及身體觀》(臺北：巨流圖書公司，1993 年)，頁 289。

[22]見丁亮：〈《老子》文本中的身體觀〉，頁 239。其中，丁亮先生所指出「自見、自貴」二詞，語俱出《老子・七十二章》。而「自貴」一詞依陳鼓應先生註釋乃指「自顯高貴」(見陳鼓應：《老子今註今譯及評介(三次修訂本)》，頁 301)的「高貴」義，自不同於下文將說明「貴身」之「貴」的「珍貴」義。又，「自大」一詞雖不見於《老子》，但卻有類似字眼，如〈六十三章〉的「爲大」一詞。另外，《老子》〈九章〉、〈二十章〉、〈二十二章〉、〈二十四章〉、〈六十九章〉中還有出現與「自見、自貴、自大」類似的說法，即是「持而盈之、揣而梲之」(依陳鼓應先生註釋分別有「自滿自驕、顯露鋒芒」之意。見陳鼓應：《老子今註今譯及評介(三次修訂本)》，頁 79)、「昭昭、察察」(依陳錫勇先生注釋分別有「自見、自賢」之意。見陳錫勇：《老子釋義》，頁 52)、「自是、自伐、自矜」、「無敵」(依陳錫勇先生注釋有「自矜自大而認爲無可匹敵」之意。見陳錫勇：《老子釋義》，頁 158)。其實，〈六十九章〉中「無敵」一詞，集唐本《老子》原作「輕敵」。今據陳錫勇先生之說改正，試看陳錫勇先生說：「『禍莫大於無敵，無敵近亡吾寶』，王弼注：『言吾哀慈謙退，非欲以取強無敵於天下，不得已而卒至於無敵，斯乃吾之所以爲大禍也。』而今本改『無敵』爲『輕敵』，是自宋以來，已改王本(筆者案：即指王弼本)爲『輕敵』矣，今據注及甲本、乙本(筆者案：即指帛書本《老子》甲、乙本)，當改作『無敵』。」(見陳錫勇：《老子校正》，臺北：里仁書局，2003 年，頁 137。)

[23]見祝平次：〈從禮的觀點論先秦儒、道身體/主體觀念的差異〉，頁 295。

[24]分見〔漢〕許慎撰：《說文解字真本》(臺北：臺灣中華書局，1965 年《四部備要・經部》據大興朱氏依宋重刻本景印)，第 6 上，頁 8 上、〔漢〕王充撰，〔明〕程榮校：《論衡》(臺北：臺灣中華書局，1965 年《四部備要・子部》據明刻本校刊)，卷 12，頁 8 上、陳鼓應：《老子今註今譯及評介(三次修訂本)》，頁 106。

[25]見楊儒賓：〈支離與踐行－論先秦思想裏的兩種身體觀〉，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁 402。

[26]見古棣、周英：《老子通(中)》，頁 141。而關於「託天下」、「寄天下」之先後順序上的錯誤，本文於註 1 已有說明。

[27]清人王引之說：「若，猶『則』也。《老子》曰：『故貴以身爲天下，若可寄天下；愛以身爲天下，若可託天下。』《莊子・在宥篇》『若』並作『則』。」(見〔清〕王引之撰：《經傳釋詞》，臺北：臺灣商務印書館，1967 年，卷 7，頁 25。)

[28]見楊儒賓：《先秦道家「道」的觀念的發展》(臺北：國立臺灣大學出版委員會，1987 年)，頁 100。

中國哲學

張橫渠的性體論

——《正蒙・誠明篇》解讀

撰文：方世豪(香港人文哲學會會長)

張橫渠是宋代理學家，而宋代理學是儒學的一次復興運動。這次復興運動和先秦儒學不同，因爲時代背景不同，所以所面對的時代問題也不同。兩者既然都是儒學的運動，相同的地方是兩者講天道和人道。但先秦儒學是繼天而講人，是承上而啓下。甚麼是繼天而講人？孔孟思想是繼承周代思想的，認爲天道在人的心中，所以孟子講盡心知性知天。他們所講的重點在盡心知性，在人道，重點不在天道，所以重點不是要人民信天。爲甚麼不要人民信天？因爲周代人民仍然多是信天的。我們看《周禮》可知，《周禮》中仍有郊祀祭天之禮，表示當時人仍很信天，不必特別提出信天的問題來討論。孔孟時代的問題不是信天的問題，而是社會秩序和人倫秩序的失序問題，所以孔孟要做的工作主要是重建人道，而不是天道。

宋明儒學運動時期的問題不同，隋唐五代時的人民普遍不信儒家的天，多數信奉道教或佛教。因此如果宋明理學家想要重建儒學，就要重建天道，重建人民對天的信仰。如：周濂溪講太極、張橫渠講太和、程朱講天理、陸王講天心等都是，他們都是要建立天道。所以宋明理學運動的重點不是要開人道，而是要立天道。就算是宋明理學所講的人道，重點也和先秦不同，宋明理學家較爲著重在人性的陰暗，故較著重在防止惡出現的工夫。宋明理學的重點是由人道而建立天道。如果孔孟是承上啓下，則宋明理學是啓下而立上，重點有些不同。

《正蒙》是張橫渠的著作，在《正蒙》第一篇《太和篇》，橫渠講天之太和之道，由太和之道歸於聖人之道。第二篇《參兩篇》講日月星辰的天象，是由天象見出性命之理。第三篇《天道篇》由觀四時百物而見天人之道。第四篇《神化篇》分天道爲二，講仁義之道和神化之道。第五篇《動物篇》講天地萬物之理。這五篇內容都以天道爲主，直接講天道，不是由人道講起。如前所述，宋明理學的重點在建立天道，《正蒙》全書都是以建立天道爲主，到第六篇雖然是講天道，但卻是由人道講起。第六篇《誠明篇》便是圍繞人性而討論，所以王船山《張子正蒙注》云：

「前篇統人物而言，原天所降之命也。

此篇專就人而發性之蘊，於人所受而切言之也。」〔１〕

橫渠在《誠明篇》中說「性」，是由天德良知和聞見之知的比較開始。爲甚麼要講聞見之知呢？因爲在《正蒙》前五篇，都較著重講天地萬物，及日月星辰之道，這樣會使人以爲了解天道，是聞見之知入手。正如今天，現代人一般以爲了解天道規律便是由科學知識入手一樣。但根據橫渠的講法，天道不由科學知識入手，而是由天德良知入手。所謂天德良知，就是說由自我內心的反省入手。自我反省就是誠明的工夫，誠明是工夫，也是人性。即是說，橫渠認爲可由人性而契入天道。所以《誠明篇》是講人性，講由人性而契入天道。

誠明的誠，就是真誠的誠，誠就是真誠地實現自己，完成自己。所以說，誠就是盡性，盡性就是事天，事天就是實現天道的工夫。例如：真誠地孝父母，就是實現自己兒子的身份，完成自己兒子的責任，使自己真正成爲一個真實的、具體的、有價值意義的兒子。因此，孝就是盡性，就是事天，孝就是實現出天道，孝就是工夫，也是天道，孝也就是由誠而明。所以誠就是盡性，就是實現天道。誠明，即是由誠而明。由誠而明，即是由誠的工夫而明天理。誠就是盡性，即是盡性而明天理，明天道，知天常。

誠明就是盡性，盡性就是盡心，而根據孟子的講法，心之知是大於聞見之知〔２〕，所以天德良知是大於聞見之知的。這種以天德良知爲大，不以聞見之知爲大的主張，和當時的主流思想有所不同，也和今天現代人的主流思維模式(以科學知識爲大)有很大的不同。

以下是《誠明篇》全文：

6.01 誠明所知乃天德良知，非聞見小知而已。

6.02 天人異用，不足以言誠；天人異知，不足以盡明。所謂誠明者，性與天道不見乎小大之別也。

6.03 義命合一存乎理，仁智合一存乎聖，動靜合一存乎神，陰陽合一存乎道，性與天道合一存乎誠。

6.04 天所以長久不已之道，乃所謂誠。仁人孝子所以事天誠身，不過不已於仁孝而已。故君子誠之為貴。

6.05 誠有是物，則有終有始；偽實不有，何終始之有!故曰「不誠無物」。

6.06「自明誠」，由窮理而盡性也；「自誠明」，由盡性而窮理也。

6.07 性者，萬物之一源，非有我之得私也。惟大人為能盡其道，是故立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成。彼自蔽塞而不知順吾理者，則亦莫如之何矣。

6.08 天能為性，人謀為能。大人盡性，不以天能為能而以人謀為能，故曰「天地設位，聖人成能」。

6.09 盡性，然後知生無所得，則死無所喪。

6.10 未嘗無之謂體，體之謂性。

6.11 天所性者，通極於道，氣之昏明不足以蔽之；天所命者，通氣於性，遇之吉凶不足以戕之；不免乎蔽之戕之者，未之學也。性通乎氣之外，命行乎氣之內，氣無內外，假有形而言爾。故思知人不可不知天，盡其性然後能至於命。

6.12 知性知天，則陰陽、鬼神皆吾分內爾。

6.13 天性在人，正猶水性之在冰，凝釋雖異，為物一也；受光有小大、昏明，其照納不二也。

6.14 天良能本吾良能，顧為有我所喪爾。（張子自注：明天人之本無二。）

6.15 上達反天理，下達徇人欲者與！

6.16 性，其總，合兩也；命，其受，有則也；不極總之要，則不至受之分，盡性窮理而不可變，乃吾則也。天所自不能已者謂命，〈物所〉不能無感者謂性。雖然，聖人猶不以所可憂而同其無憂者，有相之道存乎我也。

6.17 湛一，氣之本；攻取，氣之欲。口腹於飲食，鼻舌於臭味，皆攻取之性也。知德者屬厭而已，不以嗜欲累其心，不以小害大、末喪本焉爾。

6.18 心能盡性，「人能弘道」也；性不知檢其心，「非道弘人」也。

6.19 盡其性能盡人物之性，至於命者亦能至人物之命，莫不性諸道，命諸天。我體物未嘗遺，物體我知其不遺也。至於命，然後能成己成物，不失其道。

6.20 以生為性，既不通晝夜之道，且人與物等，故告子之妄不可不詆。

6.21 性於人無不善，繫其善反不善反而已，過天地之化，不善反者也；命於人無不正，繫其順與不順而已，行險以僥倖，不順命者也。

6.22 形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。

6.23 人之剛柔、緩急、有才與不才，氣之偏也。天本參和不偏，養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣。性未成則善惡混，故亹亹而繼善者，斯為善矣。惡盡去則善因以〈成〉，故舍曰善而曰「成之者性〈也〉」。

6.24 德不勝氣，性命於氣；德勝其氣，性命於德。窮理盡性，則性天德，命天理，氣之不可變者，獨死生修夭而已。故論死生則曰「有命」，以言其氣也；語富貴則曰「在天」，以言其理也。此大德所以必受命，易簡理得而成位乎天地之中也。所謂天理也者，能悅諸心，能通天下之志之理也。能使天下悅且通，則天下必歸焉；不歸焉者，所乘所遇之不同，如仲尼與繼世之君也。「舜禹有天下而不與焉」者，正謂天理馴致，非氣稟當然，非志意所與也；必曰「舜禹」云者，餘非乘勢則求焉者也。

6.25 利者為神，滯者為物。是故風雷有象，不速於心，心禦見聞，不弘於性。

6.26 上智下愚，習與性相遠既甚而不可變者也。

6.27 纖惡必除，善斯成性矣；察惡未盡，雖善必粗矣。

6.28「不識不知，順帝之則」，有思慮知識，則喪其天矣。君子所性，與天地同流異行而已焉。

6.29「在帝左右」，察天理而左右也，天理者時義而已。君子教人，舉天理以示之而已；其行己也，述天理而時措之也。

6.30 和樂，道之端乎！和則可大，樂則可久，天地之性，久大而已矣。

6.31 莫非天也，陽明勝則德性用，陰濁勝則物欲行。領惡而全好者，其必由學乎！

6.32 不誠不莊，可謂之盡性窮理乎？性之德也未嘗偽且慢，故知不免乎偽慢者，未嘗知其性也。

6.33 勉而後誠莊，非性也；不勉而誠莊，所謂「不言而信，不怒而威」者與！生直理順，則吉凶莫非正也；不直其生者，非幸福于回，則免難於苟也。

6.34「屈信相感而利生」，感以誠也；「情偽相感而利害生」，雜以偽也。至誠則順理而利，偽則不循理而害。順性命之理，則所謂吉凶，莫非正也；逆理則凶為自取，吉其險幸也。

6.35「莫非命也，順受其正」，順性命之理，則得性命之正，滅理窮欲，人偽之招也。

現在把《誠明篇》全文內容，分爲七點來討論。

一、性的來源

二、性於人的形軀生命的表現

三、性於氣有昏明清濁

四、性可超越氣而承受命

五、盡性而上達

六、吉凶順逆之盡性

七、自盡性而言人性之善惡

以上一至四點是講性與氣的關係，五至六點講盡性的工夫。

一、性的來源

就性的來源講，可分爲三點：1.性源於天，2.性爲一源，3.終點在天。

1.性源於天

橫渠於《誠明篇》說：

性者，萬物之一源，非有我之得私也。(6.07)

又說：

天能為性。(6.08)

橫渠指人之性是源於天，要有天，人才有性。所以人要感謝天，人有性是天德，人應感謝，人要明白人有性不是人自己的功勞。因此，人不要「貪天功爲己力」(《大心篇》7.06)。爲何橫渠要勸戒人不要貪天功爲己力呢？因爲人一般會以爲人性是自己努力的成果，是屬於自己的。在今天，現代社會也是這樣，一般人會以爲人性來自經驗環境，如：父母、DNA、社會、教育等，是各種因緣而成就爲我的性，我的性是由我在環境中努力學習爭取磨煉得到的，是屬於我的，是我獨有的。橫渠其實不否認性有因緣的原因和影響，但更重要的是性必要有天之照鑒，如沒有天，則人不能有此性。這可作一個類比解釋，例如人能計算數學，因爲有父母遺傳的天分，人受過數學的教育，做過數學練習題，受過數學考試磨煉、在生活環境中努力實習過很多次等，這些都是人能計算的原因，也是人有計算能力的因緣。這些都是必要條件，沒有了這些因緣，人不能計算，但這些條件不是充足條件，不是有了這些條件，人就一定能計算數學。因爲還有一項重要的條件，就是人必須先有能計算的可能能力。假如一隻兔子是沒有計算的能力，則無論我們如何努力教育牠，牠也不可能學懂計算，不可能做會計。所以人有計算的能力是一先在的必要條件，沒有這條件，人不可能計算。人性也是如此，人可能以爲人性來自經驗，來自努力，屬於自己，但其實更重要是人先要有人性，人才可能實踐出人性。人性的先在性，即表示來自天。所以橫渠認爲人性由天所創生，不單人性，萬物之性也由天所創生。所以性可以叫做「天能」，所謂：「天能爲性。」

2.性爲一源

橫渠認爲人性和萬物之性是來源於天，即天是性的來源。因爲性是來源於天，人性才可能和人及萬物有所感通，人才可以通感爲性。這問題可由「知」和「能」二者而言。知，即是人之所以可以知人知萬物，是因爲天。天給人的「知」，在人而言，叫「良知」。人有能夠和萬物感通的能力，是因爲天。天給予人這個能力，在人便叫做「良能」。所以天給予人的就是良知、良能。良知、良能就是人性。既然良知良能是人性，而良知良能又是人人相同的，即是說人人都有人性。由此而說，可以說人性同源於天道。人可以不同，但人性都是來自同源頭，所以說性爲一源。人性既爲一源，而人又有知的能力，則人應知道性爲一源。跟著，人又應知人應盡性，完成自己。所以說人人都應本於同源的性而盡性，來完成自己。

3.終點在天

人性的特點是：性爲一源。即是說，性是人人同源，而人又知性爲相同，所以人能感通。又因爲人能感通，所以人可使人和萬物完成自己。因爲人性源於天，人完成自己就是盡性，所以人盡性，便是繼天志，述天事，人便成爲天之子，盡性便是人和天可合一。如此說，則盡性就得到天道，所以人是可以不執戀於形軀生命，得到天道才是真生命。人能得天道，則死亦無所損失，這意思在人的生命而言，就是指盡道而死。死，如果實踐了道德意義，就是表現了天道，死就是比形軀的生更有價值。所以橫渠講：

盡性，然後知生無所得，則死無所喪。(6.09)

盡性，就是回歸天道，所以性的源頭是天，終點也是天。

二、性於人的形軀生命的表現

這又可分爲三點：1.人性不受形軀所限，2.人性通於天，3.人性體萬物。

1.人性不受形軀所限

橫渠說：

未嘗無之謂體，體之謂性。(6.10)

橫渠講：「未嘗無之謂體」，是指人的良知良能。「未嘗無」即是「有」，橫渠說有良知良能就是有體。而良知良能就是性，所以性就是體，性於是又可稱爲「性體」。橫渠在《神化篇》也有講「體」的內容：

神，天德，化，天道。德，其體，道，其用，一於氣而已。(4.01)

橫渠認爲「體」的內容就是「德」或「天德」。人有形軀之體，除此以外，又有性體。形軀之體有限，但性體可無限，因人之感通可以無限。人能感通外在事物，不能只靠形軀，要靠形軀和性體兩者。形軀的耳目口鼻可感受外物的形像，但只限於外物的形像。性體也可感受外物，但卻可感受外物形像以外的意義。例如：一棵樹，眼(形軀)，可知其形狀、顏色，但心(性體)，卻可觀賞其美態，可體會其對整條村村民的意義。所以性體可以不受人的形軀限制，可以超越形軀，能知耳目口鼻之知以外的意義。而這耳目口鼻之知以外的意義，其實就是德的意義，也是天道的意義。所以，由此可知，人性可知天道。橫渠在《大心篇》講人有兩種合內外：

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。(7.03)

耳目之受，是一種合內外；心之受，是另一種合內外。所以，如果知道心之合內外比耳目之合內外重要，則此人可比只知耳目之知的人勝人一籌了。由此可知，人性可超越形軀限制。

2.人性通於天道

所謂人能知萬事萬物，這萬事萬物其實是包括了由太虛之神到具體形像的變化歷程。這變化歷程就是天之生物、成物的過程。所以這裏所講的「知」萬事萬物的「知」，不是一般意義的認知，即不是科學意義的認知，不只是認知形狀、顏色等知識，而是知事物的價值意義、道德意義、美感意義。當人由形像而知道萬物的價值意義時，人便是完成事物之意義，所謂成物。例如：一朵花，當人用眼目看見這朵花，人能賞花，人不只看見花之形狀、顏色等物理資料，人還會覺得花美，人覺得花美便是用心來知。當人覺得花美時，花便完成了花的意義，這便是所謂「成物」。成物的過程，其實就是天之生物過程，所以人知萬物，就是成物，知物成物就是天之生物歷程。人不只是耳目口鼻之知，人是由於人性而能知萬物，即由人性而知天之生物歷程，即由人的實踐而表現出天

之生物歷程，也即是人實踐出天，人性可通於天道。所以橫渠云：

天所性者，通極於道。(6.11)

3.人性能體萬物

依上所說，可以通於天道，人可以與天合一。因爲人的實踐可以生物成物，可以知物體物。人可以知物體物，是因爲人有人之性。而人性是根源於天，人是根源於天而體物，所以人性是可以無物不知，無物不體，因爲天是普遍覆蓋於萬物。所以人性是可以體萬物的。所以橫渠在《乾稱篇》說：

妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性。(18.07)

這樣的講法，即又回到人能體萬物是源於天的意思，即是人不可「貪天功爲己力」的意思。除了這個意思外，橫渠還有一層意思，就是人能體萬物，通天道，不表示人已盡性，已體了萬物，已通了天道。盡性是一種實踐，如果一日沒有實踐，即表示一日未通天道。人於此處不可太過自大。所以橫渠說：

氣之昏明不足以蔽之。(6.11)

這即是表示氣有昏明，不是一定是明的。

三、性於氣有昏明清濁

這可分爲點：1.氣有昏明，2.有攻取之性，3.有性命於德。

1.氣有昏明

依上所說，人性能感知外物，但不表示人已盡性。人在盡性的過程中，每個人會有不同的表現，因爲各人之氣有所不同。人性能感知外物，是要靠人的形軀，和外物的形狀，這兩者都是氣(經驗內容)。性要表現出來，也要靠氣。人性相同，但氣有不同，所以說「氣有昏明」。氣如是清通的，則性才可表現得好，性才能感知外物。人能感知外物，即表示人之氣有一定程度的清通才行，這樣人才能感知外物。但人的清通程度則各有不同。例如：一個人看見花，而覺得美，這過程也要由眼睛看，而各人的眼睛也可能不同，有人近視，有人遠視，有人老花，所看見的不同，看到的美也有分別。這就是人之眼目在氣之昏明有所分別。又例如：人之性格各有不同，有些人較性急，生活總是很匆忙，總是看不到每日在他身邊出現的花朵有多美麗，則這便是人之性格在氣之昏明有所分別，所以感知外物程度也有不同。但人只要有人性，就總會有一定程度的清通，分別是多少而已。一個人只要有心想發現有價值的東西，就總會發現。匆忙的人，初時可能太習慣匆忙的生活，因而發現得很少，但偶然有一下心，便會發現。可能在某一次乘車時突然想看看周圍的景色，便會發現日落的景色原來很美。這也算是有一定程度的表現出人性。所以橫渠說：

天性在人，正猶水性之在冰，凝釋雖異，為物一也；受光有小大、昏明，其照納不二也。(6.13)

人性好像水和冰，表示昏明清濁可能不同，但本質是一樣的。人性在氣的表現上有

所不同，因爲氣的清通範圍不同，所以有昏明的分別。氣有多方面的範圍，你在這方面昏，則那方面會明，這方面清，則那方面濁。例如：性急的人，則較有衝勁，但做人卻太緊張；性格淡定的人，則反應會較慢；盲人的聽覺會特別靈敏，智障人士的直覺能力特別強等。人的氣質有柔，有剛，有緩、急的分別，這就是人的氣性，即氣質之性，是各有不同的。

2.有攻取之性

人的氣性各有不同，所以氣之清通程度也各有不同。如果氣之昏濁較多，則清通較少，清通少，則人性感知外物的程度便有限。清通最重要的作用，是使人性能感知外物。如果知物程度有限，則可能只是知外物的形狀、顏色等耳目之知而已，而不能知耳目之知以外的內容。如果人只有耳目之知，則只能知外物的表面意義，而不必觸及其價值意義。昏濁而不清通的問題，更常見的，是只知外物對我們「有用」的價值，以爲外物只是用來滿足自己的物欲，用來養自己的身體。宋明時期，流行道教的養生之術，便是利用外物來滿足自己的身體。外物和身體都只有形軀的價值，再無形軀以外的價值。今天現代人求金錢、物質、樓宇，甚至學業、知識，也都是只求「有用」。這種求「有用」的活動，只知求有用，最終都只是用來養生，看不見人和世界有耳目之知以外的價值。以上這種只知耳目口腹之欲，橫渠叫：「攻取之性」。橫渠云：

攻取，氣之欲。口腹於飲食，鼻舌於臭味，皆攻取之性也。(6.17)

攻取之性只是氣性，不是橫渠所主張的人性。橫渠並不主張以氣質之性(或攻取之性)作爲人性，所以橫渠有批評告子「生之謂性」的講法。

3.有性命於德

橫渠以爲告子的「生之謂性」主張，有兩個問題：一是不通「晝夜之道」，即不通天道；二是「人與物等」，即人與動物同等，以至使人性不顯。所以橫渠云：

以生為性，既不通晝夜之道，且人與物等，故告子之妄不可不詆。(6.20)

橫渠認爲人性不只是動物性，人可通於天，這才是人性。人如果能盡性的話，人是可通於天的。通天，在人而言就是知天德，知良知、良能。所以人如果只顧攻取之性，只講生之謂性，就是橫渠所謂：

德不勝氣，性命於氣。(6.24)，

即是以氣性爲人性，不以德性爲人性，不知天德、良知、良能。

陰濁勝則物欲行。(6.31)

即氣性之陰濁重，清通少。但人如果能盡性，收歛氣性，歸於清虛之性，即歸於心，歸於「湛一，氣之本」(6.17)，也就是：

德勝其氣，性命於德。(6.24)

即以德性爲人性，不以氣性爲人性，是：

陽明勝則德性用。(6.31)

人如以德性爲人性，則人性不再陰濁，而變得清通。所以，人如果以物欲爲人性，則人性下降而變成陰濁。人如果返回天性天德，則是合天德，人性可上達。人性上達，就是知天的氣化歷程，也是所謂「知天命」。

四、性可超越氣而承受命

這又可分爲 4 點：1.性能超越氣，2.性能感知天命不已，3.人性願承受天命不已，4.性命不同。

1.性能超越氣

橫渠云：

性通乎氣之外，命行乎氣之內。(6.11)

橫渠謂性通於氣之外，即是說性可超越氣。由於性本來是源於天，所以性能感知自己以外的事物。性能感知自己以外之物，即是說人可以超越自己的氣，而感知自己以外的事物，即是說人的感知可超越人的形軀。例如：一個人看見一朵花，感知到花很美，這時，人已超越自己的形軀，而與自己以外的花有所感通。這時，人不單只超越人的形軀，而且也超越了其他事物的形軀。例如：當一個人在覺得花很美時，「美」本身其實已超越了花的形軀，而達到了人的感知那裏。橫渠說：

假有形。(6.11)

「假有形」即是說假借人的形軀而實踐，但人在實踐時，便已超越了形軀，超越了氣。人除了形軀之氣，還有性，而性是可超越氣，所以橫渠云：「性通乎氣之外」。氣正是性要超越的對象。

2.性能感知天命不已

相對於性而言，有所謂命。性命相對而言，早在孟子時已作出討論。孟子云：

孟子曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也：性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也：命也，有性焉，君子不謂命也。」(《孟子・盡心下》)

孟子不以耳目口鼻爲人性，因爲耳目口鼻是有命限的，孟子不以仁義禮智爲命限，因爲這才是人性所在。這裏孟子偏向把命說爲命限的意思，即氣命。先秦時期的命，其實已有兩層意思，一是命限的意思，一是天道的意思。命限，一般是指氣之命，即上文所述之氣有昏明清濁，是命限義。天道，即天命不已的意思。上文言性能超越氣，是講氣命。除了氣命，還有有一層天命義。橫渠言人性能感知外物，此感知外物的活動就是天的氣化歷程的一部份。即是說這活動是天在氣中表現出來的過程中的一部份。人感知外物，即人實現了此天的氣化歷程，人的實踐活動不停止，則天的氣化歷程不停止。天的氣化歷程，就叫「天命」，氣化歷程不停止，就是「天命不已」。人性在作實踐活動時，便會感受到這天命不已。人性如何表現或如何感受到這天命不已呢？關鍵就是「誠」。即真誠之心，所以誠就是天命不已。橫渠云：

天所以長久不已之道，乃所謂誠。(6.04)

3.人性願承受天命不已

人不只是感知到天命不已，而且人還願意承受這天命不已。橫渠說：

命行乎氣之內。(6.11)

此命，不單是氣之命，也是天命。天命在氣中表現，即是天之氣化歷程。天命必須在氣中表現出來，在人之氣中表現出來。人也是在氣之中，人也有形軀，有氣之命，例如：夭壽、生死、富貴等，都是氣之命。但這氣之命，同時也是天之命，氣之命也是天在人中的氣化歷程。人感知氣之命的同時，也是感知天之命，即人對人的夭壽、生死、富貴，有所感應，有所活動，有行爲實踐表現。如果人的行爲表現是依天理而行，則這就是天命的表現，否則便只有氣之命。如果人依天理而行，就是人性的表現，就是人性。所以人性也包括人承受天命。細分人性的內容，可以包括四個過程：1.人性能感知氣，2.人願承受此氣，3.人有相應的行爲，4.行爲依理而行。這即是橫渠所謂：

天所自不能已者謂命，不能無感者謂性。(6.16)

即天之不已是命，人對天命有感則是性。

4.性命之不同

性能感知氣，又能承受氣，又有相應的行爲，和實踐天命。由以上性的內容看來，性其實包含了主客兩面的內容。即是說人性是接受又有回應，所以是兩面。但氣命則只是說人承受的一面，而不是兩面。人性可承受命，包括氣命與天命，人能盡性，使人的行爲相對於氣命而有所回應，從而完成自己，完成天命。所以橫渠說：

性，其總合兩也；命，其受有則也；不極總之要，則不至受之分，盡性窮理而不可變，乃吾則也。(6.16)

即是說：「性」，是總合主客兩面而講；而「命」，則只是就受的一方面而言。「有則」即依理，依理而受，便是天命。「不極」，即不盡，「總之要」是性，所以「不極總之要」是盡性。能盡性，則可至於天命，這是「分」，「分定故也」的「分」。盡性窮理就是「則」，即天理。所以人性的重點是盡性，是否盡性就是性命的分別。

五、盡性而上達

人性可以下降，也可以上達。上達即是合天理，下降即是不合天理。人能盡性即可上達，不盡性即會下降，下降即是指順從人欲。人只要盡性，即可超越人欲而上達天理。橫渠云：

上達反天理，下達徇人欲者與！(6.15)

「徇人欲」即順從人欲，即未能盡性，人亦只是動物，人性而只是「生之謂性」而已。

六、吉凶順逆之盡性

這可分爲五而點而言：1.上下相遇爲吉凶，2.不以相遇吉凶爲命，3.不以遭遇吉凶爲阻礙，4.吉凶可被轉化，盡性即可，5.逆命而盡性是正命。

1.上下相遇爲吉凶

橫渠不以一般人之吉凶解釋來看吉凶，一般人解釋的吉凶是指命運的吉凶，但橫渠則以上下相遇爲吉凶。人性如能盡性而上達，則是一個向上的歷程。天道氣化的歷程是向下的，是一個向下的歷程。這兩個歷程一個自上而下，一個自下而上，而相遇於人的心中，這時便叫做「遇」。其實這裏所謂兩個歷程，是指同一件事，就是盡性，但自道而言，是向下的，自人性而言，是向上的，所以可以說是相遇於心。這兩個歷程的相遇，有所謂順和逆。順逆是指人的盡性和天的氣化過程相同或不同，相同的便是相順，便叫「吉」。如果人的盡性和天的氣化過程不同，便是相逆，便叫「凶」。其實順逆也就是人的盡性和不盡性而已，盡性是吉，不盡性是凶，這便是儒者所要求的吉和凶了。

2.不以相遇吉凶爲命

但就一般人了解的吉凶而言，人認爲生活遭遇吉(幸福)才是正命，才是天命爲正，人如此才會變得樂觀。而人如果遭遇凶(不幸)，則不是正命，人便會怨天。這是一般人的表現。橫渠就不以此態度來看待正命問題。自孔孟以後的儒者，其實都不是以遭遇吉凶爲命之正不正的標準。橫渠云：

生直理順，則吉凶莫非正也；不直其生者，非幸福于回，則免難於苟也。(6.33)

順天理而生的，則無論吉凶遭遇，都是正命。不順天理而生的，如果遭遇到不幸福的迂迴人生，就會爲了免於危難而苟且偷活。所以橫渠不是以一般人所講的吉凶遭遇來說正命與否。

3.不以遭遇吉凶爲阻礙

橫渠又不會以爲遭遇吉凶，可以阻礙人上達天命的歷程。遭遇吉凶並非天命正不正的標準，如何看待吉凶才是重要的，如何看待才是正命與否的標準。問「如何」(How)是中國哲學的特色，中國哲學著重問「如何」,「如何」是對待事物的實踐態度，這才是中國哲人最關心的問題，不像西方哲學的重在問「甚麼」(What)，追問甚麼是追求一最後的真實存有，西哲最關心的是，是否真的有一真實存有，但這不是中國哲人最關心的問題。如何才是重要問題，因爲如何才是生活下去的問題，是生活價值的問題。生死、夭壽、貧富、遭遇，是事實問題，即「甚麼」問題，這不是中國人最關心的，最重要是如何面對這些生死、夭壽、貧富、遭遇，所以是「如何」的問題。人是否能盡性來對待吉凶，才是重要的，才是正命與否的關鍵。這就是所謂「義所當爲」的問題了。橫渠云：

遇之吉凶不足以戕之(6.11)

即是吉凶遭遇不足以影響天命的意思。

4.吉凶可被轉化，盡性即可

因爲人有人性，所以遭遇吉凶不是命定的。天命不已就是人的實踐歷程上下相遇，如果人能盡性，則上下歷程便是相順的，則無論遭遇是吉是凶，都可以轉爲吉。人的盡

性修養，可以影響天命不已的歷程，把凶轉爲吉。其實儒者所謂不盡性便是凶，盡性便是吉。由不盡性轉爲盡性，便是由凶轉吉，所以說遭遇也可轉爲吉。橫渠云：

順性命之理，則所謂吉凶，莫非正也；逆理則凶為自取，吉其險幸也。(6.34)

即人能順天理，盡性，無論遭遇如何，都是正命。如不順天理，就是凶。這種凶是自取的，因爲人不順天理，如能盡性，順天理，則可變爲吉。如果逆理而仍有吉的遭遇，則是極其幸運而已。所以人不可簡單地以遭遇吉凶而說命之正不正，人應只求盡性，不問吉凶，爲義所當爲，則自然就是吉了。

5.逆命而盡性是正命

命之正不正，命之順不順，還有另一層的意思。如上所說，是逆命爲凶。逆命即不盡性，不盡性是凶。但除了這層意思，還有一層，就是盡性也可以逆命，盡性也可以是凶。爲甚麼這樣說呢？因爲盡性也可致人於死。因爲盡性而死，這叫盡道而死，結局始終也是死，所以可以說是凶。但因爲這樣而死，這個表面看來是逆命的死是由盡性而來，既是盡性，則其實沒有逆人性，即沒有逆天命。既是盡性，即是順人性，順天命，則性命是相順，而不是相逆。相順即吉，而非凶。如此，雖然是死，雖然是看來逆命，而仍可說是正命。盡道而死是正命，不是逆命。正命，則會順天命，接受天命，不會怨天，所以是至天命，順天道，而非逆命。人只要盡性，就可以至命，順天道，人天合德，盡性知天。這就是人誠明的工夫，這工夫在人的道德生活中是極莊嚴肅穆的。橫渠云：

「莫非命也，順受其正」，順性命之理，則得性命之正，滅理窮欲，人偽之招也。(6.35)

即是如果人能順天理，盡性，而面對命，則全部命都是正的，都是天命。如果倒轉來，人不盡性，滅天理，窮人欲，則命不得正，是人的虛僞不誠而自招的惡果。

七、自盡性而言人性之善惡

這可分爲五點而言：1.盡性則知天理，2.盡性即盡心，3.窮理盡性而變化氣質，4.未能盡性爲善惡混，5.盡性除惡而全善。

這裏 1-3 點是說盡性工夫，第 4-5 點是討論人性論問題。

1.盡性則知天理

人能盡性，即知甚麼是義所當爲，也知道義所當爲之理。這個理是被視爲當然之理，人性源於天，所以這個理是因爲其源於天而說其爲當然之理。所謂當然之理，即這個理可以通天下人心，有普遍性，人人都心悅誠服於這個理。所以這個理，又可以叫天理。橫渠云：

所謂天理也者，能悅諸心，能通天下之志之理也。(6.24)

所以，人盡性，而又依於盡性之理而行，這個理就是天理。天理不是一成不變的，不是一客觀不變的必然規則，不是如自然科學的規律。西方物理學的原則是必然原則，認

爲物性爲必然的，但中國文化的性不是必然原則，而是自由原則。性，包括了一種隨所感而變化的性，性隨其所感的變化內容而變化，其所感內容越豐富，越能生生不息。所謂「天命之謂性」，不是指天指定人一定要依從一必然規律而決定了人的行爲變化，而是要提出人可以不受外在客觀條件所支配，而可以自由地隨不同的環境而創造出不同的生起事象，表現出人的自由。天理對人而言，並不因環境限制不顯自由，命定不自由的自然規律是西方文化的想法而已，中國文化的想法是，越與其他事物感通，則越能有更大的創造自由。這是自由生化原則，這原則不是依於一個物或一個體上，而是依於共同的天理上。所以天理不是一成不變的，這是天理的「時義」。橫渠云：

天理者時義而已。(6.29)

即天理是隨著所感的內容不同而有不同的表現。天理作爲最普遍的理而言，是一，但天理於人爲表現上卻有時義。

2.盡性即盡心

盡性是一個實踐歷程，不是一個概念，所以人不是可以一盡即全盡的。要盡性，即是要有道德修養工夫，而工夫就是盡心，順心而行，就是盡性。所以說盡性的工夫就是盡心，性是就體而言，心是就活動而言，其實一也。橫渠云：

心能盡性，人能弘道也；性不知檢其心，非道弘人也。(6.18)

即是說盡性要盡心，不能盡心，則不能弘道。性代表天道，心代表人道，由人道表現天道，而不是由天道表現人道。所以橫渠主張盡性由盡心入手。橫渠云：

心禦見聞，不弘於性。(6.25)

即盡心以知性，如果心受限制於聞見之知，不能超越聞見之知，則不能表現出性。

3.窮理盡性而變化氣質

窮理的目的是要知天理，而盡性便可窮天理，知天理。盡性而知天理，又依天理而行，便是知天命。但人未必一開始即能窮理，知天命，而要經過一個去除知和行的偏蔽的過程。人有氣質之性，所以人有所偏，有私欲，有生之謂性的主張，即是說人的知和行一定有所偏。怎樣去除偏蔽呢？窮理盡性可以去除人的氣質偏蔽，這就所謂變化氣質。橫渠云：

故氣質之性，君子有弗性者焉。(6.22)

盡性可以變化氣質，但始終不是以氣質之性爲性。

4.未能盡性爲善惡混

人未能盡性，即未去除氣質之偏蔽，行爲便不能全合天理，人便不能上達天德。未去除氣質之偏，人性便不能正，也即是未能盡性。如此，則人總會表現出惡，如在這時講人性，可說「善惡混」。橫渠云：

性未成則善惡混(6.23)

性未成，即未盡性，未去除氣質之偏。能去除氣質之偏，才算是盡性。盡性即性完全實現自己，性就完成了。橫渠云：

纖惡必除，善斯成性矣；察惡未盡，雖善必粗矣。(6.27)

少少惡未去除，也未算成性，未算盡性。未盡性，就算是善，也是很粗疏的善而已。所以橫渠強調，從「纖惡必除」講，盡性是很艱難的工夫。

5.盡性除惡而全善

只是去除惡，不建立善，也未算是盡性，未是全善。未能盡性，即有所偏，有所偏即不中正。性的本源是天，天是中正的、善的。但性實現的歷程中，可能盡性，又可能不盡性。盡性，則性便是中正，便是全善。未盡性，則性所偏，便是善惡混。中正則全善，有所偏則是善惡混。因此，善惡混不是人的本質，不是人性，只是人盡性歷程中的一段經歷。如能盡性，則可全善，而不是善惡混。全善便是盡性這實現歷程中的終點。橫渠云：

惡盡去則善因以成，故舍曰「善」而曰「成之者性」。(6.23)

如果去除了惡，則成爲全善，已無所謂善惡，所以可以放棄叫「善」，而叫「成之者性」，即是盡性。在性的實現歷程中，性的表現有不同階段，就不同階段而言，可以說是性善、善惡混、超善惡、無善惡等。在中西哲學中關於人性論的各種講法，都可在這歷程中的某一意義底下成立。橫渠貫通了關於人性論的各種主張，但最終主張仍是孟子的性善，即盡性則全善，全善則成性。

註釋：

[1]《張子正蒙》王夫之注，頁 129，上海古籍出版社。2000 年。

[2]參考《孟子・盡心上》。

宗教心靈筆記

「非我惟主」如何可能？
——對《加拉太書》二章二十節的一點反省

撰文：張萬鴻(新亞研究所哲學組碩士)

前言

月前無意中連線到一個神學論壇的網址，見有對「非我惟主」的熱烈討論。試思之，一發不止。爲文以誌之。

生活篇

某日團契後，B 仔特意找導師傾談。

B 仔：導師，上星期牧師講《加拉太書》，謂我們要學習保羅的「非我惟主」:「現今活著的，不再是我，乃是基督在我裡面活著。」我聽時覺得很對，但再想一想，覺得不可能。

導師：爲甚麼不可能？

B 仔：因爲我仍然是我呀！以前未信時，覺得決志之後就會面容放光，但經歷過並非如此，還不是人一個？還不是自己作決定去做這做那？最基本的是，我的臉還是一樣，手腳也是一樣，沒有漂亮了，也沒有高大了。即是說，活著的仍然是我，別人看見我仍然叫我 B 仔，沒有叫基督 B！

導師：你沒有覺得現在你是「爲主而活」嗎？

B 仔：好像是，又好像不是。說就是爲主而活，但我仍然做我的工，吃我喜歡的東西。不過每星期返教會，協助搬椅執杯，彼此服事等等。這樣是否就是爲主而活，我也不太清楚。

導師：那樣你能否講講甚麼是「爲己而活」？

B 仔：那可容易，經常爲自己籌劃，有空種名花，放假釣大魚，返工等放工，有難搵上司，有功要搶先，人不爲己，天誅地滅。

導師：那樣你現今是不是「爲己而活」呢？

B 仔：這個當然，不過是靠近「好」的一邊。

導師：那你曾否嘆氣說「一生兒女債，半世老婆奴」？

B 仔：所有男人都嘆氣過啦！

導師：那你還說自己是「爲己而活」？

B 仔：哦！那我即是「爲妻子兒女而活」，簡單說「爲 B 家而活」！

導師：那你還算是一個好男人，但你有沒有試過幫助同事加班，花時間聽朋友嘆氣等等呢？

B 仔：當然試過，不少次哩！

導師：這樣，當你在幫助同事朋友時，能否算是「爲朋友而活」呢？

B 仔：言重了，只可說是「爲朋友而花時間」，「爲朋友而活」太誇張了。

導師：譬如幫朋友裝修新居，整段時間你都爲了購置材料而花心思，常常想著如何鋪砌，怎樣才可以又便宜又實用。那又算不算整段時間是「爲朋友而活」？

B 仔：那就是說，我們其實經常是「爲人而活」的，除非是極度自私的人，才可爲己而活。

導師：因爲神早將良知放在人心裏。

B 仔：那我就明白甚麼是「爲主而活」了，即是我每時每刻都想念神，想如何可以榮耀祂，如何實踐祂的教訓，如何使人知道我的神是與別不同的，經常想念與神有關的事，就是爲主而活，對不對？

導師：差不多了。

B 仔：但我又有問題，究竟我爲主而活與我爲人而活會不會有衝突？

導師：那你爲 B 家而活，與爲朋友而活有沒有衝突？

B 仔：有，曾經試過答應了與家人度假，但因朋友有緊急需要取消。

導師：這種衝突是否經常發生？

B 仔：當然不是。

導師：其實爲主而活與爲人而活並不必然衝突，但人生免不了有兩難時候，順得哥情失嫂意，我們只能斟酌情況，盡量找一個雙贏方案去做。

B 仔：但聖經不是教我們要「順從神不順從人」的嗎？

導師：難怪人人都說你是「問題人物」。這個原則所描述的情況，是在「當順從人是違背神」的時候用的，這樣的衝突在日常生活中並不多見。況且神交付了我們管家的責任，盡好自己的本份，就已經是爲主而活的一部份。

B 仔：若然有人做到「活著就是基督」，便以爲自己是神的代言人，要求所有人聽他的話，又如何？

導師：聽他的話抑或神的話？

B 仔：他說他的話就是神的話。

導師：這個要清楚當中的分際。若他說的是《聖經》的要求，如傳福音，就當然

要聽從去做。若他說的是他的理解，如基督徒應該去投票，就要自己決定接不接受這種理解。若他說的是爲個人利益，如導師應該坐奔馳，那就不用想，不用聽。「非我惟主」只是指出個人面對抉擇時的應有反應，並非說做得到就會變成神。學習放下自我是個一生的操練，一次成功並不保證下一次不會失敗，惟望學懂倚靠聖靈，得著力量去克服自己。努力吧！

哲學篇

人有自覺能力。

這是人與動物的本質差異。一個簡單的體驗：我可以覺察到我在看文章。這是將「我」從我的自身抽出來，將我變成一個對象來觀察。更甚者，我可以覺察到「我在覺察我在看文章」這一事實，即我將自己提昇一層，反省「有一個我在覺察我在看文章」的狀態。如是者，可以層層向上翻抱，理論上沒有窮盡。

這有何用？

用處可大。人倘能將「我」從自身抽出來，就是可以不受自身的羈纏。從一個特定的環境中抽身出來，再對自己下決定做或不做。舉例以明之：每天中午必有肚餓之時，這是肉身的需要，有待滿足，但若環境不許可(如正在聽老闆演講)，「我」就會抽身而出，決定不理會「肉身的我」的呼喚，繼續等待。又例如我被男友拋棄，傷心欲絕，哭了一晚，但翌晨回到工作崗位，「我」就再要抽身而出，決定不理會「感性的我」的呼喚，專心工作。又如在工作會議時候，老闆提出一個傻瓜透頂的建議，問大家的意見，「我」就會抽身而出，不理會「理性的我」的呼喚，隨眾說好好好。

上文提及的肉身的我、感性的我和理性的我，都是我的一般呈現方式，並非真的可以將一個我分開成爲上述三個部份。反過來說，也並非是上述三個部份組合而成一個我。上述討論，只是使吾人容易明白，我是可以將自己對象化而加以肯定或否定的。這將使「非我」成爲可能。即：人有自我否定的能力。

不過，有許多時候，這能力是在自卑/自謙之時呈現，如：我不能做得到，我何德何能，怎可勝任等。當然，也會有積極的運用，如：我怎能作這大惡得罪神？而「否定自己」在行事爲人的抉擇中，是扮演著非常重要的角色。有所謂「天人交戰」，就是常用來形容吾人面臨抉擇時的衝突情況。所謂「天」，即是吾人心中的道德良知，指示著吾人當作的行爲。所謂「人」，實是形容吾人心中的自然慾望，要求著吾人去滿足之。二者皆蘊蓄於「我」。倘出現衝突，吾人就必須在二者之中擇其一而從之。斯是時，吾人常覺自然慾望較爲可親，是「我」。而恆覺良知之指示爲外加，則非「我」。其實不是。臨此抉擇狀態，能自覺地否定「自然之我」，選取「良知之我」，而從之，則是聖賢。反之，即爲陷墮。其實，細而言之，「自然之我」與「良知之我」，皆是「我」，唯不同層次耳。人恆能覺其內在有肉身的我、感性的我及理性的我衝動催逼，唯其能突破超越此等我之羈纏限制，而提昇自己至另一層次之我，以此我駕馭前述三我，人生乃得正道。總而言之，道德抉擇只爲一超越自己之限制的自覺選取而已。這是所有道德哲學與宗教必然涉及的一種提昇，以「我」來破「我」，達致更高境界的「我」。至於這個更高境界的我(所謂終極我)，如何規定則各家各別。以中國哲學而言，道家以「去造作」來顯「真人」，佛家以「不執著」來顯「覺者」，儒家以「逆覺」來透視「心性」。

總的來說，仍是顯示一個比肉身生命、心理情緒、理性認知等層次更高的一個境界，這是經由我去達致的，即是說，我仍是我，不過是更高層次的我。但這是一條艱險的路，吾人須砍斷俗情引誘以提昇自我，然而此高層次的我又會成爲另一束縛，使自己陷入更大的糾纏。舉例以明之，如：吾人於火車讓座，本生於自我之犧牲肉體享受，而服從「應照顧老弱」之良知指示。不過，這個「肯讓座之我」，會變成一個「我比隔鄰不肯讓座之人更高層次」之我，或有「我比他人謙虛」之自大的弔詭，故成束縛。雖謂知之即可超越之，然而談何容易。

所以這個以「終極我」來提昇超越「我」的方法，暗含著一無窮的危機，就是不論怎樣無窮地提昇自我，這個「終極我」最終仍是我，上述的糾纏或束縛的可能性始終存在。理論上說，唯有達致真正的「無我」，才能解消此問題。道佛儒三家所言之「聖人無我」，「諸法無我」，「毋意必固我」所提及之「無我」，其目的仍是顯出「終極我」，仍是有「我」。唯基督教言「非我惟主」，其實踐方法仍是否定「我」，不過非我的目的不是因爲要達致「終極我」，而是要「爲主而活」，「我」最終是不復存在，解消了陷入更大的糾纏的危機。「非我」是一個實踐方法，與道佛儒三家無異，仍是要斬斷一切的糾纏，凸顯另一層次的我，然此「我」於基督教乃是託付於「那爲我死而復活的主」，由是而達「有我而無我」之境界。既是我在行事爲人，復不是我在行事爲人，而乃是代表著主在行事爲人。所謂 WWJD(What Would Jesus Do)就是這樣的一個狀態，臨事之時，問：「若是主耶穌，祂會怎樣做？」祂怎樣做，我也依著做，如此而已。

當然，若有人以爲在此狀態即等如自我提昇而與神同等，此又是另一大誤會。能夠做到「非我惟主」，只表示自己願意爲主的緣故放下一己的欲求感受，本質上仍是人，這種道德的自覺和選取並不能使人在本質上轉化成神。

或會問：常常想著「非我惟主」會不會使人很累？況且要保持自己常時在「非我惟主」的狀態會否很難？

這些問題的出現表示對「非我惟主」之性質仍未把握。實際上所謂「非我惟主」，既是實踐方法，也是實踐的目的。而它的出現，只是在吾人面臨抉擇的一念之間。若能否定自己慾念的引誘，自覺地跟從主的教訓而行，即已透過「非我」而達致「惟主」的狀態。若自覺地不從，即已服從自己的而背離了主的訓示，惟有求主赦免了。而吾人在行事爲人上，只要大方向正確，吾人並不須常常想著否定自己，常常對自己說「我活著就是基督」。在實際生活裏，吾人只是在生活走到歧路時，才要反省自己是否爲主而活，不必要也不可能常常保持在「非我惟主」的狀態。

結語

西諺有云：「不要在倒洗澡水時，連嬰兒也倒掉。」耶穌也說過恐怕薅稗子時，連麥子也拔出來。意謂蕪是要去，但卻要存菁。可能是有基督徒在實踐「非我惟主」時有所誤解而陷入前述「更大的糾纏」，然此並不表示「非我惟主」是一永不可至的理想或空想，而誇張了它的危險性及輕忽了它的有效性。祈勿因噎廢食。

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

訂購表格

姓名					
電話					
郵寄地址					
講座編號					
數量					
價錢(元)					
共(元)					

本會通訊

香港人文哲學會舉辦

二〇〇七步行籌款

眾志成城

香港人文哲學會，只憑著幹事們一股熱誠，推廣本港哲學學術活動不遺餘力，背後並沒有任何財力支持，故此希望藉著今次步行籌款活動，使財政困難得到解決。希望各位有心人鼎力支持我們，我們必能成就大事！

相信各位也曾參加過燒烤野火會，如果每人都把一小塊炭或一根柴放進燃燒著的火堆中，火焰必會更烈更旺。但如果每人各自從火堆中拿走那一塊炭或一根柴，火便會熄滅！

每一分的捐獻，都是小塊炭或一根柴，集合起來，必成就熱火，燒旺人文每一份子的心。

小小點點水滴，積聚成大海；小小細細沙粒，積聚成大地。

讓我們都捐獻一分一毫，爲推廣本港文化學術活動盡一分力量，多謝各位！

日　　期：2007 年 5 月 24 日(四)(佛誕公眾假期)

集合時間：2:00pm

集合地點：地鐵迪士尼站

行　　程：環繞迪欣湖活動中心步行一周

迪欣湖活動中心佔地約達 30 公頃，內有全港最大的人工湖、緩跑徑、兒童遊樂場、服務中心和植物林等等。活動中心四周遍植超過 4800 棵樹和 43 萬叢灌木，布局精心巧妙，如畫美景映入眼簾。人工湖面積達 12 公頃，湖中有噴泉，並有瀑布、大小錯落的景石及水生植物點綴湖邊。湖中噴泉的中央噴水器可向上射水高達 18 米，有水底射燈照明，令夜景別具特色。湖水除可作康樂用途外，更是灌溉整個竹篙灣發展區的主要水源。沿人工湖有一條 1500 米長的緩跑徑，由服務中心出發，繞著人工湖一直延伸，沿途設有多個健身站、觀景亭及瀑布橋。

參加辦法：1.願意親自出席參加步行者，請填妥下列參加回條，並於當日帶同背頁的贊助表格準時到達集合地點，待行畢全程後，交回表格，並請將款項交給本會幹事，或以劃線支票方式(抬頭「香港人文哲學會」)連同贊助表格於活動後十四天內寄回本會(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)。

2.未能出席參加步行活動，但願意贊助本會幹事步行以示支持者，可以填妥參加

回條，填上贊助金額連同劃線支票寄回本會。

參加回條(適用者加✓)

敬啓者：本人_____

☐願意準時出席步行籌款活動。

☐未能出席步行籌款活動，但願意贊助貴會幹事步行，贊助金額：

港幣_____元。此覆

香港人文哲學會

聯絡電話：

聯絡地址：

贊助表格

步行者姓名：

性別：

聯絡電話：

聯絡地址：

此欄本會專用，請勿填寫。　　本會證明_____行畢全程。

日期：

贊助人	贊助金額	簽名	贊助人	贊助金額	簽名

(如不夠空格填寫，歡迎自行影印使用。)

關於本會

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

會員義務：凡本地會員須交會費，以及認同本會宗旨與支持本會活動。

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

本年度（2006 至 2007）本會幹事名單如下：

會長：方世豪

外務副會長：郭其才　　內務副會長：葉達良

文書：呂永基　財政：陳美真　康樂：岑朗天

公關：王考成、關建文　　海外義工：梁孝慈

海外聯絡：陳成斌(美國)、余國斌(加拿大)

學術：韋漢傑、溫帶維、趙子明　出版：譚寶珍

網頁統籌：劉桂標、陳成斌、英冠球

網頁管理：黃鳳儀

人文月刊編委會：

總編輯：方世豪。

執行編輯：郭其才、呂永基、韋漢傑

委員：英冠球、劉桂標、譚寶珍、溫帶維、岑朗天

《人文》稿約

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

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

三、 本刊有刪改來稿的權利，不願者請註明，但文責自負。

四、 譯稿請附原文及其出處。

五、 本刊編輯、撰稿等均屬義務性質，故來稿刊登後，唯奉贈本刊當期乙份。

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

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

《人文》稿件規格建議

爲方便本刊編輯、有利讀者閱讀及符合學術要求，我們建議來稿依循以下的規格：

1. 文稿請存成電腦檔案（*.txt 或*.doc）以電郵寄交。
2. 標點符號方面，引號用「 」，引號中的引號用『 』，書名用《》，篇章名用〈 〉，注釋請用尾註方式及以阿拉伯數字（1， 2， 3……）編號。若用電腦存檔者，則中式符號請全部用全型符號。
3. 文稿應有部分：

   所有稿件—— 論述題目、作者姓名（可用筆名）、通訊地址、電郵位址及電話。

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

香港人文哲學會

會員申請表

相片

姓名：〔中文〕_____ 先生/女士

〔英文〕_____

身份證號碼：_____ (____)

通訊地址：_____

_____

聯絡電話：_____

傳真：_____

電郵：_____

職業：_____ 教育程度：_____

填表日期：

本會賬號：匯豐銀行(177-9-028719)

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

2007 年春季(3/2007~7/2007)

本科時間表

	星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	星期六	
地點/ 平日課節	華夏	人文	人文	人文 / 華夏	※	華夏	地點/ 週六課節
1 6:40-8:10 pm	吳明 當代新儒家哲學	韋漢傑 理性主義導論 韋漢傑 康德《純粹理性批判》導讀	黎耀祖 印中佛學通析	劉桂標 哲學概論(人文哲學會) 劉桂標 哲學與現代問題(人文哲學會)	※	／	／
2 8:30-10:00pm	／	何曼盈 佛家哲理通析	岑朗天 莊子講讀	方世豪 宋明理學(華夏書院)	※	譚寶珍 思考方法與謬誤	7:30-9:00 pm

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：7:30~9:00pm

研究課時間表

	星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	星期六	
地點/ 平日課節	華夏	／	／	人文	※	華夏	地點/ 週六課節
8:10-10:25pm	方世豪 唐君毅《中國文化之精神價值》研究	／	／	劉桂標 唐君毅《中國哲學原論.原教篇》研究	※	劉桂標 牟宗三佛道論著研究	一 2:30-4:45 pm
／	／	／	／	／	※	英冠球 從舍勒哲學看倫理學的基本問題	二 5:00-7:15 pm

星期一至五上課時間：8:10pm~10:25pm
星期六上課時間：一－2:30-4:45pm　二－5:00-7:15pm
※案：星期五爲舉行中西哲學研討月會及其他文化學術活動的日子，不設任何課程。

上課地點

華夏書院：旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室
香港人文哲學會：旺角煙廠街 9 號興發商業
大廈 1806 室