

第一五四期

人文

HONG KONG SOCIETY OF HUMANISTIC PHILOSOPHY

HUMANITIES

香港人文哲學會出版

二〇零六年十月

本期目錄

【人文論壇】

- | | | |
|------------------|-----|-----|
| 由陳水扁看中國人對政治領袖的要求 | 方世豪 | 頁 3 |
|------------------|-----|-----|

【中國哲學】

- | | | |
|-------------------------|-----|-----|
| 儒家「外王」之現實意義—當前臺灣群眾運動的省察 | 余建文 | 頁 4 |
| 洞察與認知的關係 | 陳文祥 | 頁 6 |

【哲學專欄】

- | | | |
|-----------------|-----|------|
| 沉思哲語—哲學十年 | 陳成斌 | 頁 19 |
| 哲學的東西—荀子哲學概述(一) | 郭其才 | 頁 22 |

【本會通訊】

- | | |
|------------------------|------|
| 華夏人文學課程時間表 | 頁 26 |
| 中西哲學論文研討月會(2006 年下半年度) | 頁 27 |
| 稿約及入會表格 | 頁 28 |

人文論壇

由陳水扁看中國人對政治領袖的要求

撰文：方世豪

台灣的陳水扁總統已經因為貪污案而令到民怨沸騰，現在只有民進黨高層表面看來仍是支持他而已。一個完全失去民心的總統看來是沒有法子當下去了，大局已定，下台只是遲早的事，就看他可以用手段拖多久而已。為甚麼人民那麼想要他下台呢？這是因為人民對政治領袖有一定的要求，而這個要求不是他在政治上有甚麼偉大功績，而是一種道德人格的要求。

在西方文化傳統中，政治家之所以被人崇敬，是因為他的意志和才氣，而不是道德人格要求。在傳統西方文化中，有很多被受尊崇的政治家，他們表現的人格，多數是有堅強的意志、偉大的才氣、克服困難的決斷力、鼓舞群眾的魅力。例如：亞歷山大、凱撒、拿破崙、俾斯麥、列寧、希特勒、墨索里尼等人，都有以上的人格表現。他們的人格表現來源於他們的生命力，他們的生命力表現於言辭和面容，可以鼓動群眾，克服困難，甚至不顧個人的利害得失，勇往直前，不成功絕不罷休。

但傳統中國人所尊崇的政治人物，不是這樣的。中國歷史上也有在軍事上立大功，能夠開闢

疆土的人物，如：秦始皇、漢武帝、成吉思汗等，他們氣魄宏大，有偉大的事業，氣象壯闊，近似於西方人尊崇的政治領袖。但歷史上，中國人一直不太崇敬這些人物，反而會譴責他們窮兵黷武，令天下蒼生不得安寧。尤其是秦始皇，他統一天下，築長城，廢封建，同文字，聚天下兵器，氣魄不可謂不宏大，但他焚書坑儒，斷絕中國的文化命脈，只落得為萬世所唾罵。

那麼中國人崇敬那些政治人物？中國人崇敬的是聖君賢相，最重要的是他們有惻隱仁厚之心，用真誠的心對待人民，他們不一定有很大的功績，甚至是失敗者，但不重要，人民就是崇敬這些人物。例如：管仲、諸葛亮、陸贄、范仲淹、李沆、歐陽修、曾國藩等，他們沒有宏大的氣魄，但有仁厚的氣象。其中歷來最受尊崇的是周公。周武王死後，傳位成王，由於年幼，由周公攝政。當時周公已是權傾天下，大可自為天子。於是流言四起，認為周公陰謀奪位，令滿朝文武人心惶惶。周公迫不得已，一方面拜訪大臣，安撫民心，一方面進行東征，捉拿散佈流言的人，平定內亂。周公在攝政七年中，忠心輔助成王，建立制度，制禮作樂，令天下井然有序，人民從此得到安定和諧的生活，奠定了周朝享祚八百年的重要基

礎。待天下大定，成王亦已成長，便把政權交還成王。周公爲了得到賢人輔助，曾吐出口中食物，急不及待要接待賢人。他一生就是爲了人民著想，希望天下太平，所以人人都尊崇周公，所謂：「周公吐哺，天下歸心」。

堯和舜，歷史上是否真有其人尙待考證，但他們代表中國人的理想政治人物，完全天下爲公，爲天下人民服務。他們受人尊敬不是因爲他們的堅強意志、宏大氣魄、偉大事業，而是他們的道德人格。中國人所尊崇的政治人物是看他們的道德人格。孟子說：「堯以不得舜爲己憂，舜以不得禹、皋陶爲己憂。夫以百畝之不易爲己憂者，農夫也。分人以財謂之惠，教人以善，謂之忠，

爲天下得人者謂之仁。是故，以天下與人易，爲天下得人難。」孟子以爲堯舜所憂的，不是自己，而是天下人，擔心得不到仁者來治理天下。其實他們才是仁者，在在以天下人爲念的，這才是統治者最重要的德性，而不是意志力量或宏大氣魄。傳統中國人重視的政治人物，是看他們的道德人格。

陳水扁看來也沒有甚麼宏大氣魄或偉大事蹟，但這不是最重要的，現在人民要求他下台，是因爲他的道德人格不合格。不是以天下人爲念，沒有仁者修養，只知謀取私利，這樣的人格是沒有成爲中國人政治領袖的資格，中國人的社會是不會歡迎他的，所以他是應該下台的。

中國哲學

儒家「外王」之現實意義 —當前臺灣群眾運動的省察

撰文：余健文

牟

宗三先生說：「『內聖』者，內而在于個人自己，即自覺地作聖賢工夫（作道德實踐）以發展完成其德性人格之謂也。『內聖外王』一語雖出于莊子天下篇，然以之表象儒家之心願實最爲恰當。『外王』者，外而達于天下，則行王者之道也。」這是儒家「內聖外王」之本義。宋明數百年之學術，只在闡述「內聖」之義理與成德成聖之進路，即所謂工夫問題。此內聖之學並無所謂新舊之別。要之，只能相對現實社會之變遷而在實踐上有所調整。此內聖之

義爲孔子「仁教」所涵，爲儒家精神之內核。此即如「愛」之於基督教，「苦」之於佛教，內聖之「仁」即儒家教義不變之常道。

「外王」之本義是根據天命之性、道德本心之不容已，而對應外物—社會、政治、文化而發之行爲。因其相應於外在現實的人事、社會、政治而言，故不如「內聖」之「簡易」，然其道德本質必爲「內聖」所規範。《大學》所謂「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」。

此中由「格物」到「修身」為內聖之路，由「齊家」到「平天下」為外王之事。但《大學》之言，只是一綱領次序，而無實質的內容，故後來有朱子與陽明對於《大學》之不同解讀。傳統儒者對此「齊家、治國、平天下」之外王事功總視為順內聖所必能致，為內聖之末。故曰：「物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」「自天子以至於庶人壹是皆以修身為本。其本亂而未治者，否矣。其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也。」牟先生稱此傳統的「內聖外王」關係為一條鞭式的「直通」之途。儒學數千年之發展，其言內聖之學可謂至矣盡矣，然對於「外王」則總只能視之為「成德」之必然結果，為內聖之翼尾。此故有其歷史政治之限制，然亦表現了先儒「事功」意識之偏頗與不足。

傳統由「直通」而至之「外王」，因其相應於道德本心之不容已而發，故為不變者。此「外王」之義，除一般理解的「治國平天下」外，一切有影響於現實群體，社會政治者，皆為「外王」所涵，如人見孺子將入於井而引手相救；見孤苦無依者，而作損獻，更而建立慈善之事業；見社會上之不平，政治上之腐敗，拍案而起與惡勢力作抗爭，發起、參與、進而推動一運動以致改變現實之不合理，遠者如東漢之太學生運動，明之東林，清之公車上書等，近如六十年代美國之平權運動，中國大陸一九八九年的民主運動，香港在二零零三年的「七一大遊行」，今日之維權運動，以至當今台灣之反貪腐運動，皆是本道德本心之不容已而發之事。此即是儒者本義之「直通」之外王。

此等順內聖而至之外王事業皆有至高的道

德價值。然而他們皆有其限制與不足，他們皆只能對現實一不合理之事作一時的改正(或可反正一不平之事，或可推倒一腐敗的政權)，卻不能「立千年之人極」，立政道之大本，這也正是二千年來中國政治只能在一治一亂的循環中，不能轉出一合理之民主制度之因由。孔子讚顏子能「得一善則拳拳服膺」，能成就外王事功之「一善」，有賴於人良知之勃發，然要能保障此「一善」之不失，使人皆能「拳拳服膺」之，則有賴於制度之建立。

唐、牟等現代新儒家之所以為「新」之義，並不在於他們對儒家內聖之學的詮釋，他們在這方面的成就，是哲學意義的對儒家學術的「批判」，更重要的是在中國文化分崩離析的時代，使中國文化的慧命不斷，然其於內聖的義理綱維，仍不出孔孟之道統。新儒家之「新」在於他們在承接傳統的同時，對儒家學術作一深徹的反省，更能相應時代問題而對「外王」有全新的開展。牟先生以為所謂「新外王」在政治上是要建立「憲政民主」制度，在社會上要建立一多元的專業精神。牟先生曰：「今天這個時代所要求的新外王，即是科學與民主政治。…要求民主政治乃是「新外王」的第一義，此乃新外王的形式意義、形式條件，事功得靠此解決，此處才是真正的理想主義。…另一方面則是科學，科學就是「新外王」的材質條件，亦即新外王的材料、內容。」此皆非傳統「直通」之外王所能至，而必須由「良知坎陷」之「曲通」，由「綜和盡理」之精神轉至「分解盡理」之精神；由「理性之內容表現」轉而至「理性之架構表現」。

故本「直通」之途之群眾運動固有至高之價值，但只是一個發端，如無一相對應之制度貞定之，則此一時之成果，轉而成空，使一群體之心

力枉費，更而使一整代人進入精神虛無之境地。
(一九八九年「六四」以後中國之發展，正是如此)。
此制度之建立，則必賴一新外王之「事功精神」。
「事功的精神是個散文的精神，平庸、老實，無甚精彩出奇。」這也就是一種平實的、客觀的、無激情的學術精神。由此一精神才能引伸出制度架構。反之，如無道德精神貫注其中，則完美的制度架構亦不能有效的運作，此亦是近年來臺灣政治上不斷滋生貪腐現象之因由。然而，此決非民主之過，而只是民主社會建立的過程中道德理想與制度架構未能銜接所至。

今日的「自由主義」學者們多不能體悟由道德本心而發之「直通」的外王事業。對今日台灣「反貪腐」之群眾運動，他們皆持反對的態度，以之為違反憲政民主制度的行為，甚至認為是「暴民政治」，民主的大倒退。然而，他們忘記了憲政民主制度非憑空而作，其本源在於人的道德本

心。如無此等基於道德理想之群眾運動，無論憲法寫得如何完美，民主之制度設計得如何精密，皆只是一紙空言的文字遊戲。此等群眾運動之價值正在於喚醒人的道德意識，使人重新反省民主制度之根本。概一切合理之民主憲政，必本於人之道德本心而立，但制度一經建立，人生活於其中，如「魚相忘於江湖」，很容易使人忘記了此制度背後的精神本質。只有在制度發生問題時，人本其道德之心投身於群眾運動，以推動此制度之完善，才能使人有機緣再體認此制度之道德精神意義。近世西方國家民主制度的建立與完善皆賴此二者的結合。此為「直通」之「外王」與「曲通」之「新外王」之銜接處。故此，二者之以己為是，以他為非，互相指責，皆是蔽於一端。今日中國民主建國之正道即在於「群眾運動」與「制度」之相互了解與配合。這也正是儒家「新外王」在現代社會的全面開展的契機。

知識論

洞察與認知的關係

撰文：陳文祥(育達商業技術學院兼任助理教授)

摘要：本文以郎尼根（Bernard Lonergan, 1904-1984）的認知理論（cognitive theory）為討論對象。為郎尼根，認知理論為基礎，而其他的論述則為延申。若基礎理論穩固則其知識大廈始得建立。從消極面言，這得以免除相對論、懷疑論或素樸實在論的攻擊；從積極面言，則可以專

注於發展與確認經驗科學、數學、常識的有效性。而在其認知理論中，其論證與肯定認知結構中具有一誘導本性（heuristic nature）尤顯得特出而清晰，本文首先將焦點集中於此一論題，又由於認知的誘導性與另一人類心理現象——即「洞察」（insight），密不可分，故本文亦約略描述其意。

最後，本文以開展這樣的認知理論所含攝在古典與統計科學層面的意義作結。

關鍵字：洞察、認知結構、誘導性結構、古典科學與統計科學、系統過程與非系統過程。

一、洞察的意蘊

郎尼根係一耶穌會神父，受過完整的基督教神學與士林哲學的涵泳[1]，但其最重要的理論與原創性作品卻並非在一開始就以神學或形上學的筆調寫就，而是一具體、個別的事例為出發點，倒不是說形而上原理不重要，而是他認為在我們成就一本體論前，首先必須先是具體的存在，因此郎尼根明確地宣示在形構知識之前，必須先研究認知的過程，認知理論是基礎而其他的論說是其擴展[2]，郎尼的企圖若套用海德格的遺詞，那就是在人在轉變成存有學式（ontological）之前首先必須要先是實存的（ontic）[3]，而從實際事例的體認遠比高深的理論來的易於理解並且信服[4]。

阿基米德（Archimedes 287-212 B.C.）的突然洞察西方思想史中常為人提及，郎尼根也不例外[5]；在另一地方，郎尼根則用柏拉圖對話錄，蘇格拉底的引導與小朋友的洞察為例[6]，生動描寫洞察的過程；同樣的，牛頓在蘋果樹下的洞察，則早蔚為傳奇。這些洞察驟然發生且不可遇期，而其結果卻讓人得以從探究的緊張中放鬆；另一方面洞察的根源來自於個體內在的條件而不是外在條件，卻讓具體的事例轉化、精粹成抽象的原理或法則，並最終在心智上成為積習。[7]

這些洞察由於另一種洞察——即反向洞察（inverse insight）的被意會而被賦與直截洞察（direct insight）的稱謂。郎尼根認為，正向洞察乃是掌握了問題的重點，或看到了解答、或發現了理由；反向洞察則是領會到在某些情形下其重點就是沒有重點，或其解答根本就否定了有解答這一回事，甚或其道理就是實在的理性承認了分歧與限度的存在。[8]值得注意的是，反向洞察也是一種洞察，而切不可「失察」（oversight）混為一談，失察為沒有把握重點，而反向洞察則是把握了問題之沒有重點。

反向洞察的例子雖然不多，但當意識到某一問題可能是錯誤的問題時，往往就是進步最大之時。大衛·崔西（David Tracy）就賦與反向洞察——而不是直截洞察，為「視域轉移運動」（horizon-shifts-movements）發生的關鍵[9]，崔西所言「視域轉移」意謂著一個觀點的重大變遷。這個轉移並不直接地指向新的了解，而是劃下了新的問題界線，因此開啓了全新的可理解性視域。舉例言，牛頓懷疑以往在對物體運動解釋的可理解性，因此宣稱以前的問題總是圍繞在此一恆常速度從何而起根本是錯誤的提問，因而促使他轉向一個更合理與更可能有成果的物體加速性問題之上。牛頓的第一運動定律指出了「動者恆動、靜者恆靜」，即在於表明，運動中的物體正如靜止物體一樣，並不需要有一推動的原因。[10]

另一方面，反向洞察與孔恩（Thomas Kuhn 1922-1996）所指稱的「典範轉移」（paradigm shift）似乎亦有唱和之處：用孔恩的話，當常態科學或知識典範發生解釋上的錯誤或彼此顯不相容時，或者典範所無法解釋的未預期現象持續發生，終究將會與其他典範產生重大的不相容，則勢必產

生科學革命，這意味了從根本上否決了原先問題的合法性。孔恩認為典範與典範之間的差異是如此徹底，以致接受不同典範的科學家之間實際上是處於不同的世界，從此觀點言，亞里斯多德的世界不於牛頓的世界，而牛頓的世界又不同於量子理論的世界，換言之，典範與典範之間不可共量的（Incommensurable）。[11]換言之，這是一種反向洞察。

至此，我們可以為圍繞在洞察週邊的名詞下一界定，簡言之，直截洞察與反向洞察同屬於同一個階層，即理解（understanding）的層次；二者同樣指向可理解性，正向洞察發現可理解性，反向洞察發現可理解性的缺如。這些亦可被統稱之內省理解（introspective understanding），所把握的洞察郎尼根亦統稱之為「內省洞察」（introspective insight），配屬於悟性（intelligence）層次。當然，有了內省洞察後就會引發進一步的反省，即產生反省理解（reflective understanding）這也是一種洞察。這時遇到的問題是攸關反省的問題，[12]所形成的洞察就稱之為反省洞察（reflective insight），反省洞察則配屬於意識的第三個階層，指向判斷。[13]

二、認知結構

在澄清了郎尼根有關「洞察」一詞的用語分類後，我們會發現，洞察並非單一的行為，而是在整個認知過程中，扮演著核心且樞紐的角色：因為是如此核心，人們可以簡單總結成為一「理解的行動」（an act of understanding），讓人們從無知到達瞭悟；因為是認知活動的樞紐，它讓人從

理解過渡、穿透到一具體的論斷。這樣的整體過程可稱之為認知活動，其基本的要素包括了從經驗授與（empirical presentations）、探問（inquire）、洞察（insight）、概念化（conception）、反省（reflection）、反省洞察（reflective insight），以及最後產生判斷（judgment）。

而這樣的認知過程，郎尼根總合名為認知結構（cognitional structure），要言之，則為經驗（experience）、理解（understanding）、判斷（judgment），這一條「三股合一之索」（triple cord）[14]共同構成認知的客觀性，其中經驗的組成成分包括了，聽、視、嘗、觸、聞等外在感官，以及各式各樣的想像、統合、記憶等內在經驗；理解的組成成份是說理智將經驗所獲得的與件組織到可理解的整體之中，辨別與件中的可理解性，提出並回答「這是什麼」，「為什麼會如此」等問題；最後有判斷的成份，決定是其所是，而非其所非。這樣一系列的過程類似某種內在的召喚（call）歷程，「經驗召喚瞭解；瞭解召喚判斷」，最終理智非得作出肯定或否定的解答，以達到事實究竟如何的境界，否則不會終止。

做為一整體的結構其各個歷程彼此需要並且層層相因。言其彼此需要乃是在於，以認知過程不是單一感官的運作，（如只有經驗，沒有理解與判斷）也不是某幾個感官的聯合，不可能是整全的認識。進一步地，也不是單一的認知能力或某幾個認知能力的聯合。視覺或觸覺或任何感官如不連繫理解就只是純粹的經驗，整全的認識有賴各種官能間共同的合作；理解活動若無經驗作用亦無可能；同樣地，理解仍需判斷作為真假對錯的標準。因此認知活動永遠需要整體的配合，認知的結果（判斷）也許會錯，但那正是產生進

一步問題與洞察的原因。

另一方面，認知歷程的層層相因乃是在於，它更能引導你從一個層次相繼地轉化到另一個層次，直到最後的階段達到，即判斷才算完成。其要點是：第一層次的包括內在的與外在的感性經驗不是認知的全部，而是認知的一部分；同樣地，第二層次的悟性也只是認知的一部分，只有到第三個層次——即判斷，才能算完成認知的過程。當一個人做了判斷，那意味著接納了所有三個過程，整合到稱之為認知活動的單一結構之中。[15]

最後，我們也必須意識到，經驗、理解、判斷構成的認知結構就其本身言是空洞的（empty）[16]，是不個涉及內容的形式（form），經驗、理解與判斷的活動有待具體的、個別的個體去實踐、去滿全，而我們正是在這樣的實踐中體認到（appropriate）有這樣的形式與結構存在。為此郎尼根不只一次提到《洞察》這本書可以描述為這樣自我體認的一系列練習[17]，他說：

首先，自我體認是一種提及，提及自己正在經驗、理解和判斷，其次，是一種理解，理解自己正在經驗、理解和判斷；第三，是一種肯定，肯定自己正在經驗、理解和判斷，其後對知識的分析，最終指向了這三個元素，即經驗、理解、判斷。[18]

正因為認知結構本身是空洞的，對未知的事物就必須實際去經驗、理解與判斷，人類怎樣去探索未知、得到解答的具體歷程就是我們以下要問的，為此，郎尼根即提出這樣一個誘導性的方法（heuristic method）。

三、誘導性方法

認知的誘導性方法是郎尼根思想很特別的部分，從前述幾個洞察的事例中，我們已可約略看出某種通過自我啓發與自我誘導而找出真相或事實的過程。從認知的邏輯順序來說，洞察做為一結果，而自發性的自我誘導則正是洞察的原因。上述的例子中我們看出了人們對未知的渴求，渴望知道的心就是自我誘導去求知的動力。故誘導性與求知方法之間具有相當類似之結構，而更恰當地說，自我的啓發或誘導就是人類獲得真知的方法，如同認知結構不可單獨成立，同樣的，自我誘導與求知方法乃是一體的。總之，知識的貫通性（coherence）可謂郎尼根知識論的特徵。郎尼根言：

一個方法被視為具有誘導性是基於這樣的意義下說的：它能協助你去發現你還不知道的。這個基本的誘導性就是在談那個指導你朝向洞察的問題，藉著轉化內外的感性經驗到未來可以領悟的經驗上，即認知到未知者將可以為我所知。[19]

誘導的方法從以下兩個例子可以看得很清楚：一、「代數」（algebra）的觀念早在科學革命以前就被接受與運用，人們將未知者命名為 x ，依據已知者與 x 的相互關係構作一方程式，而通用數學的運算，求出 x 的值，也就我們要的正確答案。其次，在人類歷史中我們總是不斷地在探討諸如生命的本性（the nature of life）、火的本性、能量的本性等等，甚至在根本還不知道他們的確切本性之前，就會去討論、言說與爭論其本性，在這種情況下，我們要問的是，為什麼人會去問一物的「本性」？其究竟有何意蘊？當我們說生

命的本性時，那就意謂生命為我瞭解時的樣態，因此這個本性的觀念就是那個讓探究朝向的標的。

在代數中我們運用 x ，而在一般言談中，我們使用某物的本性的觀念，某物的本性就是那些我們要不已知要不未知之物的名稱，所以當人問一物是「什麼？」時，更精確的說那就是在問一物其未知的「本性是什麼？」。 [20] 當我們詢問代數 x 或某物之本性時，他們共同具備一特質，即他們都代表著未知者。然則雖然未知，卻可以給定一個名稱，好讓我們可以找出解答。但一個根本問題：我們如何在還不知道我們會達到什麼目標，就有所謂的認知的動作可言呢？這的確是個難題，為解決這個難題，除非肯定我們已或多或少「知道」那個未知者是什麼。

這個對解開問題的先驗 (a priori) 意識，用郎尼根的用語為「可被認知的未知」(known unknown)。 [21] 而對這個難題的回答就是誘導性的結構，即對未知起個名字，找出他們的特性，運用這些特性定向、定序、指導其探問 [22]，這個可被認知的未知就是人類誘導性結構的必要前提，也是誘導性觀念的第一個步驟。

當我們解開 x ，也就是解開 x 的本性，那表示我們對一物有了洞察，一物所擁有的本性是普遍的、相同的物，其屬性、表徵亦會相同，那就表示我們可以用相同的模式來理解他們，這即是「相同物以相同方式的瞭解」(The similars are similarly understanding) [23] 原則，這個原則是誘導性的第二步，這個原則非常有用，但卻也必須嚴謹使用。

一方面，在這個原則之下，相同的探究或實驗可以不用重覆地作，因為如果一物在每一個層面均與前項物相同，我們不可能預期對他們有不同以往的洞察（當然這是要在其洞察是正確的前提下）。如當我們要研究氧分子時，我們只需一個氧分子，而無需集合所有氧分子，那在事實上也做不到。另一方面，這個原則必須被謹慎而限定的運用，因為在此所講的「相同」不是在外表看起來相同，不是任何在可感與件上、外形上、顏色上、感覺上、聽起來上相同，傳統中國的思想、醫療或風水等，常會將人體的臟器或家居狀況與自然的、外在的實物相連繫理解，以可感的相似性做為相似理解的根源，就絕非這裡所指的相同物可以被相同的瞭解，這裡所指的相同物是指一物在相同條件下、在同時、在同樣的標準下有相同的變化等等。若這種情況下，如果我們求出一公式，我們可以將之運用、解釋相同的情況。

前者的相同性用郎尼根的話就是「物與我相關」(correlation of thing to us) 的相同性，而後者是「物與物相關」(correlation of one to another) 的相同性 [24]，前者的判準為感官 (sense) 而後者的判準為測量 (measurement)。正是後者絕對性地促發了數學與科學的進步與發展。正如郎尼根指出：

觀察讓路給測量，測量關係著此物與他物而不是與我們的感官；而且僅僅是在一個更加精微的物與他物的關係下，造就了經驗的交互作用、函數或定律。現在清楚的是，如果定律是在消除了觀察者的物與我之間的關係，而是以此物與他物的測量關係的情況下達到的，那麼就能肯定那個原則或法則具有一個非常穩固的基礎，對所有的觀察者都是

相同的，因為他們單純地和完全地外在於觀察活動。舉例而言，外顯的不是顏色而是用光的波長之語彙下而得到的普遍解釋，那是不論那個觀察者眼睛處於怎樣的狀態、他們在看時的光線、或者在相對運動中可能產生的速度等等，其結果皆是完全相同的。[25]

前科學時期與科學革命後，認知的誘導性在第一步驟是一致的，都是肯定物的某些未知本性，而此本性可以為我所知，但在第二步驟卻是使之在對事物的理解上呈顯截然不同的樣貌。

舉例而言，為亞里斯多德或其他早期的哲學家，火被視為一種元素（*element*），但當代的化學家則視火的燃燒為一種氧化型態。同樣的，伽利略之前的科學家則將擺（如鐘擺）視為一個受到抑制的下落物體，它終將逐漸達到靜止狀態，直到伽利略才初具「慣性」的概念，某一運動中之物體，在一定條件下將重覆這種擺動。依郎尼根的見解，前者是一種物我關係的「描述」，而後者則為物物關係的「解釋」，然則對物的「觀察」方式會不會改變物的本性？這個重要問題從近代以來就與「初性 vs. 次性」、「現象 vs. 物自身」問題牽扯不清[26]。

現在，我們因此必須小心區辨物的「本性」概念和解釋的概念。實則現代人觀察到的火與亞里斯多德時代的火並無不同，若因解釋的不同而否定亞里斯多德所見之火，那末無異是說二者不是一事，若二者不是一事，那末若要言說他們只是解釋不同也會是錯的，即二者若沒有相同本質，如水與火之不同，則要用完全不同的觀點觀察，而不是物與我或物物之間的區別。[27]同樣的，一把堅硬的、棕色的、端正正地在你面前桌子，與

由原子成、不能思議的細小物質、無色且以不可視地高速移動桌子。他們具有相同的本性，只是因為解釋的不角度不同，而有不同理論。[28]

在郎尼根最重要的神學作品《神學方法》中，他將數學與科學發展的結果，定位為人類認知的「系統需求」（*systematic exigency*）[29]，意指此時人們已經不滿足於只是描述性的認知，而要求將知識系統化，更準確地認識、定義事物，因而轉而使用一些科學方法，將注意力轉移到事物的內在屬性。

當然，必須瞭解不是說描述性的認知絕然不具系統性，但明顯的是描述的認知關涉到的是人與人的關係、環境、社會等，我們瞭解他們不是通過科學方法，而是藉著學得或薰染的自我訂正的過程，讓其洞察得以逐漸的累積、聯結、限定和匡正錯誤。科學的誘導性方法則採用了更多的理論語言（*theoretical language*），如「質量」（*mass*）、「溫度」（*temperature*）等語彙：科學家所謂的質量指的不是重量也不是位置；而雖然金屬感覺起來比木頭更冷，但他們可能有相同溫度，科學就是這種交互關係下建立起某些理論。概言之，數學與科學的自我探問正是將知識系統化的典型。

然而，這種人類認知的「系統需求」必須要在一定條件下才能成立的[30]，科學的法則或原理能夠適用到具體的情況仍必須滿足一些條件，具體而言有：

一、必須對具體的情境有充分的資訊；二是必須要對其相應的法則有充分的認識；最後也是最重要的是，運用法則的科學還是需要

對其情境有其洞察[31]。

在滿足了這些條件之後，科學家才有能力對實際的事例做出推斷（*inference*），這又可分為兩種類型：

第一種稱之為實際的論斷（*practical inference*），這是屬於擁有實際性格的人的心理，他們習慣於等待具體的情況發生，並以相對應的洞察解決問題，而不試著去估計未來、預想可能結果。正因為對應的洞察只適用定對應定律，因此局限定律應用到他處的可能性，故無法演繹週詳的系統理論。但還有另外一類人，郎尼根也稱之為「理論的心靈」（*theoretical mind*）他們就會去預想一個理想的（*ideal*）或典型（*typical*）的例子，不被束縛在既與的情境，而是對未來可以發現的定律自由的、仔細的探索，從中挖掘出他們的「基本情況」（*basic situation*）[32]，並去決定在每個案例中會如何演變。因此這樣的洞察是富有創造力與建設性的。

郎尼根認為，古典的科學家可以作出預期性的論斷，就意味著這些理想的或典型的過程是可以地在相應的具體情況中被「驗證」（*verified*），同時導引三個非常值得注意的結果，分別是：第一、某些洞察或一些系列的洞察不只可以把握整體的過程，還可以把握在整體中的每個事件。第二、這個單一洞察或單一集合的洞察，能夠表達為一個相互對應而連結成有效的法則或定律時，那麼就可以被演繹到其他的情況，而完全不用考慮其他的干擾情況。第三、當人們尚未得知其法則或定律時，但這些理想的或典型的過程的確存在，他們的研究就享有了一定數量的個別優勢。

[33]

這些個別的優勢就是在整體過程中得到一個「可理解的整一」（*intelligible unity*，或譯「可理解的統一體」）。[34]更進一步言，把握可理解的整一性就是在個過程把握了三種優勢：

一、任一情境中的資料所展示的意義，與整個過程的資料具有相等意義。二、如果資料在任一情況下被發現具有深義，那麼相類似的資料在任何一個其他情況同樣具有深義。三、任一情況所呈現的報告之正確性，可以據以檢查其他情況的報告，互相的印證，衡量彼此的準確度。[35]

古典科學的探究經歷了這些探索過程，用郎尼根的話：當重重的內在困難被克服而一旦達到基本洞察時（*basic insight*），這時探究就逼近了一個終極時分（*supreme moment*），這時所有的資料便會突然地排列成「單一觀點」（*single perspective*），這使得全面「席捲」（*sweeping*）以往經驗，並使正確的演繹變得可能，而隨之而來的準確預測將會證明先前的洞察是準確的。[36]

然而，古典科學將世界視為一個整體而調查研究，試圖發現放諸四海而皆準的定律，但這個世界畢竟有著太多的「巧合」（*coincidence*）可能同時發生，以至科學家不可能完全考慮全部事件。這勢必使古典科學家一方面抽出「可理解」的部分，另一方面也必須承認某一部分無法「一絲不苟」、「分秒不差」的研究，這真是一種對「理解性」的重評估與重定義。簡言之，承認古典科學的有限性，正是前述的反向洞察的好例子[37]。這種洞察促成了人們不獨鍾於古典科學，而轉向

另一種理解的模式，也就是統計科學。

統計科學成立的理由是承認某些部分無法被系統的研究，由此郎尼根重新反省了世界的「過程」(process)。他認為，這個世界的構成可以被歸納為兩個「過程」，一是可以被有系統地、有組織地(systematically)對待，而其過程可以被一個或一組相關洞察所把握，可稱之為「系統過程」(systematic process)。另一方面，則是無法以系統性的眼光來處理的，其過程無法被統攝在一個或一組相關洞察，我們對他們只能有「部分的」、「零星的」洞察。就稱之為的「非系統過程」(non-systematic process)。

系統過程就是用來指涉古典科學所研究的對象。如前所述，系統過程是指若一個過程不受境外干擾，則一情境中的資料所展示的意義，在整體過程中就被視為有意義。而在一情況所導出的報告，可以據以檢查、印證，衡量彼此的準確度。在古典科學的探究中，科學家歷經觀察、推理、實驗而一旦達到基本洞察時，從那一刻開始所有的資料彷彿突然變得「具有理性」，科學家得以對現象做出解釋，而使正確的演繹變得可能，而其預測的正確性也將證明其洞察與定律是正確的。

與系統過程對比，非系統過程一詞則在於描述那些無法找出一組相連貫的定律，來解釋個別情況的歷程。在這種過程中，研究者只能依賴個別洞察以及所對應的定律，來把握整體過程的個別部分，這些個別洞察的組合並不能構成「可理解的整一」。這是因為事項的組成並不具有系統性，郎尼根使用「巧合集成」(coincidental aggregates)這個術語來表示這種「離散」、「零星」

的組成。

具體而言，系統過程與非系統過程最鮮明的對比，可以從「星體運動」與「天氣變化」二者勾勒出來。對現代的天文學家而言，有自信的描述與預測過去或未來幾個世紀的日蝕或月蝕，是可以準確達到的；但對氣象預報員而言，當他們預報明天的天氣時，則需要一個即時的與更新的資訊，才能作出有限度的預測。吊詭的是，我們確信地預測未來幾百年的天象，卻無法完全掌握明天的天氣，其理由何在？

不管願不願意，我們都必須同意，前者的天象是某種重覆性高的而在本質上有高度一致性的過程，相對的具有一個統一的可理解性，或者用諾貝爾物理學得主薛丁格(Erwin Schrödinger 1887-1961)的話是「從有序產生有序」(order-from-order) [38]。後者的天氣則必須觀察可能隨時演變的情況，當這種情況產生劇烈的變化時，新的洞察就變得有必要，這意味著天氣變化沒有統一的可理解性。換言之，是一個無系統的過程。

面對無系統世界的存在，郎尼根認為只有透過統計科學的方法才可以達到(薛丁格稱統計型的機制為「從無序產生有序」order-from-disorder) [39]。更重要的是，這個理解的方法還是根源於主體結構，郎尼根就稱之為「統計的誘導性結構」。最好的澄清還是通過對比，誠如郎尼根所述：

古典的誘導性結構是一個系統與抽象的理解性預期，在那裏許多具體情況趨向一致。統計的誘導性結構也是一個系統和抽象的理解性預期，但設定了一個範圍和標準，從那裡開始，這

些具體事物不能是系統地分殊。[40]

顯然地，古典和統計的誘導性結構是皆是人們企圖理解世界的方法。相對的，古典科學和統計科學就是此一理解的具體成果。二者互為表裡、相輔相成。以科學家的成就來反推其求知的途徑，就能看的更為清楚：為古典科學所研究的，乃是對即將發生的情況有著如其所是的預期，這種確定性的預期是在「其他情況不變」前提之下才可能實現的。但統計學家的研究則大異其趣，他們所關心的則直接與諸事件的「巧合集成」(coincidental aggregates)——即諸巧合構成的整體——有關。

巧合集成構作的可理解性可由「機率」(probability)這個觀念作出適切表達，恰如拋擲一枚錢幣可能出現正反兩面，丟一個骰子有六種點數出現的可能性。錢幣出現正反兩面的機率各為二分之一，但骰子出現任何一面的機率則為六分之一。在這裡有一個有趣的對照，那就是錢幣或骰子每一次的落下都可以驗證古典律的「對確性」(validity)(伽利略也可以在拋擲錢幣時發現或驗證自由落體定律)，但顯然統計學家關心的並不是古典律，他們所期望獲得的是另外一種洞察型態。而在現實生活中，尤以醫生之事業特別能觀察到古典定律與統計定律的歧異。這可以從兩方面言，一方面醫生的訓練讓他們能正確地診斷某疾病的致死原因(古典定律)，另一方面，這些個別的原因，與診斷某病的死亡率(統計定律)是兩回事。當然醫生必須同時擁有兩方面的知識(古典律與統計律的配合)，讓他得以做出最適宜的判斷，然而一個二者的界限的清楚區辨仍是無比重要。

統計研究中最核心與最重要元素之一，就是某些實際發生之次數的改變被視為無關緊要，即稱之為統計剩餘(statistical residue)。在拋擲錢幣的例子中，我們大概可以知道若拋擲錢幣的次數夠多，其正面朝上與反面朝上的平均數應當趨於一致，某個人或某時，一定程度的差異並不摧毀平均數。這些特殊的、個別的差異被稱之為「隨機的差異」(random differences)而接近平均數附近的次數才會被視為有意義，這些就叫做「有深意差異」(significant differences)。

隨機的差異如果夠多的話的確可能導致平均數的擺動，但我們會發現如果拋擲的夠多，那些深意的差異，卻常常會落在平均數附近，因此隨機的差異常被忽略。統計科學家聚焦於深意差異所引領的「理想上的機率」(ideal probability)本身就是一種洞察，更重要的是覺察「隨機差異是可以被忽略」的這一件事也同樣是一種洞察。

然而，如果隨機的差異佔過多比例時，我們就必須回過頭檢視其理由，想像一下，例如若拋擲錢幣百次，皆出現同一面，那麼遊戲者或許就需要有一個新的「洞察」[41]。或如曼尼爾(Hugo Meynell)的有趣警語：「若某地每百人的死亡率高於整個國家的死亡率有幾個月，那麼就表示會有一些危險的原因應注意一下，但如果這樣的情況維持幾年，那麼就需要很多的解釋了。」[42]

為什麼會以「理想上的機率」做為有深意的代表是一個好問題，回答這個問題我們還是必須回到「可理解性」(intelligibility)這個觀念來探討。那就是，我們的理性洞察到在眾多的巧合集成中，可以整合出有一些可理解性的、有「慣性規律」(regularity)的部分，分析他們可以得出一恆

常分數 (constant proper fraction)，這個恆常分數變成我們理解與驗證的代表。在拋擲錢幣的例子中，我們很容易就把握到、洞察到其理想或然率為 50%，但在出生率或死亡率的例子中，統計學家則需要更多的研究、統計、比較，而能在最得出理想或然率，做為分析、評量與驗證的標準。

若以「抽煙會導致肺癌」這一醫學上的「共識」為例，實則無論吾人做過多少實驗充其量只能在嚴格控制的環境下達到一般性的傾向，而無法得出「必然導致」的結論。那就表示我們必須滿足於某些「機率」，重要的是此一「機率」並未因只屬蓋然而顯得不精確。相反的，吾人依然可從其樣本 (samples) 中得出洞察，當某些頻率出現特別高時，其樣本就其有代表性而為代表樣本 (representative sample)，而同樣經過吾人抽象作用以後，就可對未來作出預測。換言之，縱使一物自身的變化被忽略，但就整體而言仍具有可理解性。當然，在這個過程中，洞察的適時出現還是扮演了重要的角色。如果我們已經扼要的梳理了統計科學的特徵，接下來，我們可以透過古典和統計探究的反省，釐清二者的關係以及洞察的核心角色。

四、對古典與統計科學的類比

首先，如果與前科學的描述性語言（即物與我相關的探究模式）相類比，古典科學是探討某物[x]的本性 (the nature of x)，統計科學則是探討某事件[y]的狀態 (the state of y)；若古典探究包括了就是要經由不同種類的資料了解其本性的話，統計的探討就是要經由了解「普通的」和「例外

的」；「正常的」和「反常的」事件運作，進而了解其狀態。並且在「凡相同的就以同的方式來理解」這樣的誘導定理，透過感官，將其分門別類尋求理解，以求領會那些已經存在的但還沒有被瞭解部分。

其次，不管是古典和統計的探究，若更進一步的理解則需要轉化描述性語言為科學性的解釋（即物與物相關的探究模式），古典的探究從具體的測量中，將數據轉化為可理解的圖表，並整理成有序的函數關係。而統計的探究則是從實際發生的次數中，找出那些具有代表性的次數，整理成可以據以比較、驗證的「理想上機率」之圖表。除此之外，二者也都需要科學家透過經驗、理解、判斷的歷程，挖掘出有意義的洞察。因此可謂是一有建設性的智性躍升 (a leap of constructive intelligence)。

第三、古典與統計科學皆是普遍與抽象的。首先就普遍性這一點言：古典科學所測量的事物是個別的，但得出的定律卻是普遍的；統計科學所統計到的相對實際次數是個別的，但所洞察到的機率也是普遍的。正因為定律與機率皆為同類事物所共有，因此可以應用在同類事物之上。

最後，就其過程是一種抽象言：古典定律乃是從個別物的巧集成中抽象出某一本性，在古典科學的探究中，對觀察到的現象之差異與變化十分的重視。古典科學的視角將世界視為一個有系統的世界，可以被有系統的理解，在這個前提下，所有的資料皆應當被探究、被分析，以求其原理、法則。天文學家在觀察行星運行時，不會將某些行星的遊移視為純粹無規則的事項而忽略之，如果是這樣的話，那麼行星系統不可能被發

現。同樣的，焦爾（Joule 1818-1889）是否曾經無視於細小的變化，若如此，那麼有關電能與熱轉化的機械等式就還沒發現[43]。總而言之，這是在「其他物不變」（other things being equal）的要求下才可以實現，這時巧集成一概被視為經驗剩餘。但統計學家在巧集成中再一次發現某個內在可理解性。從隨機的歧異中從相關的實際的次數中抽象研究，即抽出隨機的差異與有深意的差距，並從中找出一慣性或規律，表達為或然率。

最後，不管是古典或統計科學的實在性的確皆要通過檢驗，但由於他們面對的對象不同，因此有著不同的驗證方式。大體而言，古典律是說如果在其條件被滿足的情況下其事實就會發生，而統計律是人們可以預期那樣的條件可以多頻繁的被滿足。再者這二種型態和方法的預測效力也彼此不同，大體而言，古典的預測可以在一定限度內保持正確，但統計的預測則有其限度。

五、結語

洞察本是一個有趣的心理現象，人常經歷這樣的過程，卻不見得常常對此具有意識，但視其為理所當然並不含蘊其不曾存在的意味。本文認為，不管是在科學發展的歷程中，在哲學家啟發他們自己的瞭解上，洞察的存在皆不可忽視。然而，是什麼樣的能力促使洞察的產生？本文順著郎尼根的腳步探討了主體啟發自己、誘導自我，最終發現解答的結構，這個結構在根本上「植基」於經驗、理解、判斷這三個環環相扣的運作階段。我們也發現，特別在科學發展進程中，人們採用了「物物相關」的理解模式，正是讓精確的洞察

更為彰顯的原因。

另本文也同意郎尼根人類存在世界同時具備「系統過程」與「無系統過程」相對的，主體對這兩種過程的研究衍生出兩種理解模式，即古典的誘導性結構與統計的誘導性結構，這兩種模式相輔相成，共同構成人類的「洞察之網」、「理解之網」。

參考著作

一、郎尼根作品

Lonergan, Bernard J. F. *Insight: A Study of Human Understanding*, (London: Longmans, Green & Co., 1957; London: Longman & Todd, reprinted, 1958.)

———, *Collection*, Edited by Frederick E. Crowe, (New York: herder and herder, 1967.)

———, *Method in Theology*, (New York: Herder and Herder, 1972.)

———, *Understanding and Being: An Introduction and Companion to Insight*, edited by Elizabeth A. Morelli and Mark D. Morelli. (New York & Toronto: the Edwin Mellen press, 1980.)

———, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, Edited by D. Burrell. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967.)

二、相關文獻

Budernholzer, Frank E. "Science and Religion: Seeking a Common Horizon", *Zygon*, vol. 19, no 3, Sept. 1984. pp. 351-368.

———, 'What is Life - Current Scientific and Philosophical Perspectives', *International Conference on Cosmology: Religious and Scientific*

Perspectives,

Flanagan, Joseph, Quest for Self-Knowledge: An Essay in Lonergan's Philosophy, (Toronto: University of Toronto Press, 1997.)

Menially, Hugo A. An Introduction to the Philosophy of Bernard Lonergan, (Toronto: University of Toronto Press, 1991.)

Muck, Otto, The Transcendental Method, (New York: herder and herder, 1972.)

Oko, Dariusz, The Transcendental Way to God according to Bernard Lonergan, (Verlag Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main 1991)

Sala, Giovanni B., Lonergan and Kant: Five Essays on Human Knowledge, translated by Joseph Spoerl. Edited by Robert M. Doran (Toronto: University of Toronto press, 1994)

Tracy, David, The Achievement of Bernard Lonergan, (New York: herder and herder, 1972.)

Kant, Immanuel., Immanuel Kant's Critique of Pure Reason. translated by Norman Kemp Smith. (1965)

Kuhn, Thomas S., The Structure of Scientific Revolution, (Chicago: University of Chicago Press, 1970.)

Reichenbach, Hans The Rise of Scientific Philosophy (University of California Press, 1951)

Rorty, R. Philosophy and the Mirror of the Nature, (Princeton: Princeton University press, 1979)

Schrödinger, Erwin. 1967 What Is Life? The Physical Aspect of the Living Cell (with Mind and Matter and Autobiographical Sketches) Cambridge: Cambridge U. Press.

———,《郎尼根的認知理論——《洞察》卷一釋義》(台北：哲學與文化月刊社，1991)

* 本文曾發表於 2005 年台灣哲學學會年會暨「哲學反省與知識創新」研討會,2005 年 11 月 20 日，

並經與會學者討論修訂而成，

註釋：

[1] 郎尼根的博士論文為《恩寵與自由》Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas, Ed. J. P. Burns. (London: Darton, Longman & Todd; New York: Herder and Herder, 1971.)，在洞察之前最重要的著作為《心語》Verbum: Word and Idea in Aquinas, Edited by D. Burrell. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967.)，這二部作品皆以多瑪斯(Thomas Aquinas)的思想為核心，察其論述進路亦為由形而上學而下達，然在其最重的與原創性的著作《洞察》中，卻直至後半部才深入探討形上學問題，亦不可不謂是一翻轉，在《存有與理解》Understanding and Being, edited by Elizabeth A. Morelli and Mark D. Morelli. (New York & Toronto: the Edwin Mellen press, 1980.)中，郎尼根也為此做了解釋，概言之，他認為從具體的事例出發更容易使人體認認知之為實在這一回事。見前揭書 Understanding and Being, p. 3.

[2] Brenard Lonergan, Insight: A Study of Human Understanding, (London: Longmans, Green & Co., 1957; London: Longman & Todd, reprinted, 1958.) p. 387.

[3] Tracy, David, The Achievement of Bernard Lonergan, (New York: herder and herder, 1972) p. 98.

[4] Understanding and Being, p. 3-4.

[5] 其大意为阿基米德受命為韓亞羅(Hiero)國王鑒定王冠，某天當其進入浴盆洗澡時，水漫溢到盆外。這時，困惑的阿基米德在浴盆中突然靈機一現：「把王冠放到水中怙怙！」阿基米德驚覺，如果王冠摻了鐵質，而其重量卻與純金王冠相同，由於鐵的密度較低，其體積勢必大於純金所製，若將其置於水中，排出的水量勢必多於純金

王冠。據此就可以判斷皇冠是否有假。這個發現讓他興奮得跳起來大喊：Eureka！我找到了！後奪門而出。見 *Insight*, p. 3.

[6] 柏拉圖的對話錄 *Meno* 篇中描寫了這樣的故事：蘇格拉底對著一個小奴隸問：「如何將一正方形擴大一倍，而維持正方形？」就在蘇格拉底畫了一四方形並用了不同的圖形與暗示的逐步引導下，小朋友終於抓住要點（point），得到洞察，雖然郎尼根認為這是柏拉圖是為其「回憶說」尋求理據，卻不礙洞察之事實。見 *Understanding and Being*, pp. 21-2.

[7] *Insight*, pp. 3-4.

[8] *Insight*, p. 19.

[9] David Tracy, *The Achievement of Bernard Lonergan*, p. 107.

[10] David Tracy, op., cit., p. 107.

[11] 見 Alex Rosenberg 著，歐陽敏譯《當代科學哲學》（*Philosophy of Science*）（台北：韋伯文化，2004）頁 170-8.

[12] *Insight*, p. 279.

[13] Frederick E. Crowe, *Lonergan*. (Collegeville: Liturgical press, 1992.) p. 60.

[14] Lonergan, "Cognitive structure" see, *Collection*, Edited by Frederick E. Crowe, (New York: herder and herder, 1967.) p. 230.

[15] Joseph Flanagan, *Quest for Self Knowledge: An Essay in Lonergan's Philosophy*, (Toronto: University of Toronto Press, 1997.) pp. 122-3

[16] *Insight*, p. 103.

[17] *Understanding and Being*, p. 3. ; 14. ; 15.; 21.; 33.

[18] *Understanding and Being*, p. 33.

[19] Joseph Flanagan, op. cit., p. 95.

[20] *Understanding and Being*, p. 64.

[21] *Insight*, pp. 531-2.

[22] *Insight*, p. 44.

[23] *Insight*, p. 37.

[24] *Insight*, p. 41.

[25] *Insight*, p. 41.

[26] 從洛克分辨初性一物的本然樣態，與次性一物為我感官的覺察開始，物的「兩重性」爭論，在一段歷史長河中似乎從未間斷，這個懷德海筆下的「本性之兩分」（bifurcation of nature），對物的理解是個不幸的發展，但若以郎尼根對「物我相關」與「物物相關」的分辨則可輕易拆解爭論。

[27] *Insight*, p. 737.

[28] Joseph Flanagan, op. cit., p. 113.

[29] Lonergan, *Method in Theology*, (New York: Herder and Herder, 1972.) pp. 81-3.

[30] 根據圓的定義下完美的圓其實不存在，同樣的物體下墜定律之所以能成立是在絕對真空下，但絕對真空卻只是假設。*Understanding and Being*, p. 61. 亦可參看陳文祥，《洞察與知識的可能性：郎尼根認知理論研究》輔仁大學哲學研究所博士論文，民 94，頁 28-34.

[31] *Insight*, p. 47.

[32] 基本情況的意思為其情況滿全了根本構造上的洞察之所需的情況，排除了所有外來的干擾，前因與後果在每個面向上都能由一個構作的模型所確立。詳見 *Insight*, p. 47.

[33] *Ibid*.

[34] *Ibid*.

[35] *Ibid*.

[36] 有關古典律的具體論斷可以參考 *Insight*, pp.46-7.；同時，亦可參考關永中教授的詮釋。參見《郎尼根的認知理論——《洞察》卷一釋義》（台北：哲學與文化月刊社，1991）頁 69-74.

[37] *Understanding and Being*, p. 72.

[38] Erwin Schrödinger, *What Is Life? The Physical Aspect of the Living Cell: Mind and Matter*, (Cambridge: Cambridge U. Press. 1967) p. 89. 薛丁格同樣發現（或更好說更早發現）古典與統計的機制存在，此書為一重要的科普書而深具價值，

郎尼根的見解在科學細節方式與其相近，值得參考。此書有中文版，見仇萬煜、左蘭芬譯《生命是什麼》（台北：貓頭鷹書房，1992）。此處所引之文可見中文版頁 117-124

[39] Eriwin Schrodinger, *op. cit.*, p. 85.

[40] *Insight*, p. 103.

[41] 諸如洞察到遊戲者要不是作弊，要不就是一「神秘」的力量介入等等。

[42] Hugo Meynell, *An Introduction to the*

Philosophy of Bernard Lonergan, (Toronto: University of Toronto Press, 1991.) p. 23.

[43] 焦爾是第一位用數學等式表達了電能轉換成熱能的比例的科學家。他確立了各種形式的動能基本上具有一致性。他的公式為 $P=I^2R$ ，即每秒的電功率 P 等於電阻 R 乘以電流 I 的平方。

【哲學專欄】— 沉思哲語

哲學十年

撰文：陳成斌

本科選了哲學作主修，之後在港大浸淫兩年後再轉戰馬大，至今亦已經過了三年。總計起來，唸哲學的日子好像還未夠十年，但若把我中學時期看李天命和唐君毅的書也計算在內，那麼我唸哲學又不止十個年頭了。其實是否有十年這麼久並不重要，重要的是我過了人生一個轉折關口，這才是值得記錄下來的事情。這篇文章可以說是我之前兩篇文章〈既濟未濟〉和〈奢談飄零〉的續篇。我在那兩篇文章裡記下自己本科畢業時和剛來到馬里蘭州時的心境；而現在當研究生快要五年了，一直在尋覓

自己的道路，迷惘過，找到了研究方向，但繼續對未來感到不確定。是時候寫篇文章記下這些心路歷程了。

先說我尋覓研究方向的經過。有些研究生很早便能定下研究方向，甚至入學前已能說出自己的題目，找到自己的論文導師。但我不是這類型的學生。這五年來尋尋覓覓，嘗試過科學哲學、物理學哲學、心靈哲學和政治哲學等等的範圍，也當然旁及閱讀中國哲學、宗教哲學、邏輯、語言哲學等等，涉獵的學問是很廣泛的。這也是我

唸本科時期定下的方向：儘量使自己的認知層面廣泛一些，以便他日能對哲學內各門領域都有些概念，不會像一些研究生般對自己研究範圍外的學問一竅不通。但這樣做是有代價的，代價就是在這段期間難以有明顯的研究成果。

當然，我總要定下一個研究範圍的。我在本科時唸得最多是科學哲學，雖然那時我視心靈哲學(嚴格一點說，是心靈哲學的分支：認知科學的哲學 Philosophy of Cognitive Science)為科學哲學裡的一個分支，卻偏偏沒有機會唸心靈哲學。本科畢業後在香港大學的兩年正好有機會補充心靈哲學這方面的空白，主要是思考聯覺(synaesthesia)和意識(consciousness)的問題。到馬里蘭後，第一年嘗試過花點時間認識量子力學的哲學，第二年則在思考可能世界理論。這些東西其實都很有趣，也跟心靈哲學和科學哲學有關，甚至是當中的一部份。我絕不會說這些研究是沒有價值的。相反，我認為這些哲學(特別是可能世界理論)是掌握了解決一些問題的鑰匙(例如可能世界理論可用來解決心物二元的爭議或苦難論證的邏輯問題)，都是挺不錯的理論。

可是，我卻感到越來越不對勁；最終，我發現了問題所在：我是挺喜歡唸這些哲學理論的，甚至喜歡在思考和辯論時運用這些理論；可是，我並不喜歡研究它們！研究是要發掘一些前人所未見的論點，可不只是要明白或實踐某些理論。而且，研究是要非常專注的，研究人員往往願意花上數年甚至一生的時間，就在那個研究題目裡打轉。而最重要的就是我應該要對研究的題目有自己的見解，覺得非為此問題查個水落石出不可，也非為自己的見解辯護不可。這些，我自問未能在研究心靈哲學時做到。比方說，我或許想

知道能否用聯覺去證明代表理論(representationalism)對意識的解釋；但基本上有人做到令我信服的論證就行了，我不必花上所有時間去找出聯覺能否證實或否證代表理論。我感到自己沒有這麼堅毅的意願，願意花很多時間去找尋這些答案。

我不會後悔花了這麼多時間在這些哲學領域，我也相信這些年來的思考訓練對我日後的發展必定會甚有助力。事實上，直到如今我還是希望將心靈哲學和科學哲學視為我的 AOC (Area of Competence，意思大約就是非自己的研究專長，但是自己懂得教授這些領域的基礎課程)[1]。但我覺得 AOS (Area of Specialization)[2]必須是我自己喜歡的領域。於是，我問自己到底喜歡甚麼？有甚麼問題是我很渴望知道，而且願意付出時間精神來找出答案，並且還會將之視為一生的事業的？要回答這些問題，我便必須回想這十年來到底是為了甚麼而讀哲學的呢？又這些年來隨著命運際遇的變遷，我到底視甚麼為生命裡重要的事情呢？

我不斷地在找尋答案，甚至懷疑是否尋覓答案本身便是答案。從我接觸哲學的歷史想起，我在中學時便接觸李天命的著作，影響了我的思考方法和對邏輯、科學哲學等學問的興趣；我願意到美國唸哲學也與此不無關係。但到中六時閱讀唐君毅的著作，才算正式意會到這是哲學。我那時看的多是唐君毅早期到中期的著作，偏向談論人生意義或國家危難等問題。我那時不單被感動了，更覺得唸哲學的人能心繫當代社會文化民族國家，確實是很有意義的事情，甚至是哲人應該做的事情。

或許，這是典型中國知識份子的情懷，總希望利用自己的知識改造社會。從小喜歡看政治新聞的我，自覺也有這樣傾向。香港、台灣、大陸、美國、歐洲等地的政治新聞我都愛看，也愛閒來考察各國的政治體制。二零零三年的七一遊行是我初次參加這種和政治有關的群體活動，亦是這次遊行才讓我決心開始研讀政治哲學。種種非哲學因素，反而間接促成了我要在哲學內轉向的原因。

當然，最直接的原因還是我對哲學的冀望。我期望唸哲學出來後，不會是埋首故紙堆裡去做研究而不問世事的（再次聲明，我不是說這樣做沒價值，只是於我性格不合而已）。相反，我是希望把學到的哲學用在當代世事之中。而我對政治體制等的問題一直都有興趣，那麼，還有比唸政治哲學更好的嗎？所以，我最終還是選定了要走政治哲學的路向，這不可不說是一個大轉變。儘管我對不同的哲學都有涉獵，但政治哲學還是相對而言比較不認識的領域。剛開始時，我認識的政治比哲學還多，這也許決定了我做的政治哲學不會是傳統上純哲學的問題，而是和政治學重疊在一起的問題，又或者可以說是用哲學來思考政治問題。

現時我做的領域是全球化/國際政治問題。在這個領域內，最吸引我的是民主與和平的關係。談民主是我一直以來的興趣，過往我也寫了不少

與民主有關的文章。和平與戰爭的問題是我第一個接觸的國際政治問題，也是一直纏繞在我腦海裡揮之不去的問題。由一開始我已經對此有很模糊的想法，只是一直未能將之實化。過去一年來，我由思考正義戰爭、必要之惡、全球公義、世界貿易、世界大同主義、到康德的永久和平，都是與戰爭和平有關的。到最後，這些又可以通通和民主扯上關連。於是和平與民主便成了可以思考的大方向了，也可滿足自己希望論文能與世界有關的虛榮(妄?)感！當然，細節上我還未能決定應做些甚麼題目，更遑論能寫出特別的論點了。無論如何，我總算是踏出了一步，甚至可能是改變我一生的一大步。這一步讓我從單純地唸哲學走到社會裡，面對世界，心繫當代。或許因為這個選擇，如果有一天我發現留在哲學院系內不能實踐我的理想，我便會離開去追求我的理想！

註釋：

[1] “An area of competence is one in which an individual is qualified to teach undergraduate and, possibly, some graduate courses, but which is not a primary area of concentration and/or research.” (<http://www.apa.udel.edu/JobS/fAQAppendix.html>)

[2] “An area of specialization is one in which an individual has considerable experience and has done a significant amount of research. For those at the beginning of their careers, this would be the area(s) in which their dissertations belong; for others, it would be their primary area(s) of publication.” (<http://www.apa.udel.edu/JobS/fAQAppendix.html>)

【哲學專欄】— 哲學的東西

荀子哲學概述(一)

撰文：郭其才

(一)

荀子雖然是古代中國哲學家，其學說也非居於儒學的主流，然而牟宗三認為面對今日之中國文化之開展而言，亦是不能不對荀子的思想系統予以疏導而作出適切的融貫，他甚至認為這項工作可以作為中西文化之命脈的大融攝的例子。[1]此外，海外學者陳榮捷就認為荀子的主智思想性格對於現代人而言，仍然在在都能展現出特別的吸引力。[2]可見，荀子這位曾被比作西方亞里士多德[3]的古代哲學家之哲學思想，並非對於現代中國哲學而言是過時之產物，仍然具有值得深細研究的課題。

荀子名況，為趙國人，後來也有稱為孫卿子或孫卿。荀子是戰國後期最具代表性的儒家人物，他的確實生卒年份目前仍未可考，據汪中的年表所記，荀子大概是生於趙文王，卒於趙悼襄王，前後約六十年，他的生平大略一般都是據於《史記·孟子荀卿列傳》：

荀卿，趙人。年五十始來游學於齊。騶衍之術迂大而閎辯；奭也文具難施；淳于髡久與處，時有得善言。故齊人頌曰：『談天衍，雕龍奭，炙轂過髡。』田駢之屬皆已死。齊襄王時，而荀卿最為老師。齊尚脩列大夫之缺，而荀卿三為祭酒焉。齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以為蘭陵令。春申君死而荀卿廢，因家蘭陵。李斯嘗為弟子，已而相秦。荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道而營於巫祝，信禳祥，鄙儒小拘，如莊周等又猾稽亂俗，於是推儒、墨、道德之行事與壞，序列著數萬言而卒。因葬蘭陵。

荀子是孔子以後儒家八派中的一個別支，在戰國後期是儒學的主要代表人物。後來有的學者認為他的儒學思想傾向異化，究其原因，這和荀子長期在齊國稷下學宮講學有關。因為稷下學宮廣納當時不同思想的學者論政議事，荀子接觸到各家各派學說而受到影響，所以他的儒學思想就滲雜了百家之說。[4]不過，荀子本人一直都以正統儒家自居，而且除了一些具爭議的思想外，事實上，學界的主流意見普遍皆肯認荀子的儒學思想。

至於荀子的著作，本來有三百二十五篇流傳下來，後來經過劉向校定後，定為三十二篇，名之為《孫卿新書》，於中唐有楊倞為此書作注，改名為《荀卿子》，分三十二篇為二十卷，即今存《荀子》的文本，到清末學者王先謙，就集各家之說著有《荀子集解》，此集解廣受學者好評。

(二)

荀子是先秦儒學的主要代表，而先秦時代是中國哲學的創發時期，哲學思想的萌生和所處時代背景密切相關，梁啟超從政治、社會經濟及學術三方面勾勒出當時狀況，簡述如下：[5]

甲) 政治方面：1. 封建制度失效。2. 貴族政治沒落。3. 諸民族同化成熟。4. 舊禮文習慣不足維繫。5. 君主專權，權威濫用。6. 長期戰爭。

(乙) 社會經濟方面：1. 出現集政治商業文化的大都會。2. 工商業興起。3. 工商巨賈與新奴隸級層。

(丙) 學術方面：1. 平民智識階級。2. 私人講學盛行。3. 延攬人才(士)。4. 智識交換頻繁。5. 書籍流行。6. 社會劇變，人心惶恐。7. 思想解放，學術超前。

從上述可見，先秦乃是中國處於巨變的大時代，由於封建制度失去效力導致了諸侯競爭權力，戰禍頻生，社會經濟由純農業向商業活動發展，除了傳統貴族外，也形成新的富商階層，學術方面則知識下放民間，講學之風促成百家爭鳴。諸侯及富商為了權力及資源的競爭而廣納賢士襄助，加上學術風氣盛，這種種原因有利於知識的傳播，也大大促成諸子學說的興起。荀子處於學風隆盛時期，於是荀子在齊國稷下學宮和四方學者切磋學問而聞名於世。

此外，據牟宗三指出，春秋戰國是面對著「周文疲弊」問題，[6]周代所制訂的禮節儀文用意是安排人間生活的秩序規範，但由於時代更替造成了新與舊社會的差異，新的社會生活環境與舊有禮法秩序的脫節又形成了廣泛而嚴重的價值真空狀態，諸子興起的目的就是設法提出救正時弊的學說，以期改變天下無道的問題。社會學家張德勝對春秋戰國「周文疲弊」所造成的社會失範情況就有如下描述：[7]

從遺留下來的典籍中，可以發現當時的人面對的主要威脅，不是來自自然，而是源於社會本身。那時的社會情景，可以一個『亂』字來概括：國與國彼此攻伐，人與人互相篡奪，此起彼落，無時或已。或者說，衝突是人類社會常見的現象，非春秋戰國所獨然。但是當時的爭奪，無論從規範，頻率或深度看，在人類歷史上，不僅空前，而且絕後。尤有甚者，當時的紛紛的都在制度化的渠道之外進行，大家不按牌理出牌，是失範社會(anomic society)的典型。

社會失常、文化失落和價值失範就是先秦諸子所共同面對的時代難題。而孔子、孟子及荀子則承繼了周人的文化精神，他們亦以救正世道為己任，故此相繼興起和典立儒學思潮，這一則是由於人類開始有自覺的表現，對事物發生責任感而表現為憂患意識，[8]二則是因為當時處於社會大轉折的過渡時期，在思想言論趨向自由之條件下，儒家思想得以傳播。[9]所以，在學術思想自由加上社會禮賢下士的時代，荀子觀摩百家之說，最終就培養他一家之言。

(三)

據學者研究，[10]兩漢時期孟荀思想皆處於並尊地位，中唐有學者楊倞為《荀子》作注，楊倞認為「孟軻闡其前，荀卿振其後」，視二人皆承繼和發揚了孔子儒學。又中唐韓愈寫了一篇〈讀荀子〉文，以「大醇而小疵」評價荀學，然而韓愈之用意不是要貶荀，而是要揚孟。到了宋明時期，由於孟學興起，荀學就漸受貶抑，二程認為荀子「大本已失」，而朱熹幾乎視荀子為異端，他說：「不須理會荀卿，且理會孟子性善」[11]、「荀卿則全是申韓，觀成相一篇可見」[12]由於宋儒普遍依據道統心傳的精神主要在於性善的形上意義，荀子性惡論不為宋代儒者所接受。

到了明代王學崛起，對宋人抑荀的評價就提出異議，王陽明說：「荀子性惡之說，是從流弊上說來，也未可盡說他不是，只是見得未精耳」，[13]可見王陽明對荀子的評價態度就比較開通。到了清代，由於清學者著重考據訓詁之學，他們對《荀子》

作版本考訂、文字校勘、詞義訓釋的學術研究，而其學術成果則為後來荀學研究提供了不少貢獻，其中王先謙集大成之作《荀子集解》一直被認為是研究荀子的案頭必備之物。

不過，在民國時期，由於學術界傾向反封建思想，於是就發起了「排荀」運動，抨擊荀子是二千年以來中國專制政治的源頭，指責荀子是二千來封建政治的幫凶。到了現代，又有很多學者嚐試重新發掘荀子思想於中國哲學的意義，例如胡適就認為荀子學問很博，能在儒家中別開生面，而牟宗三也認為荀子的思想可以作為中西文化命脈的大融攝之一例。

荀子距今有二千多年，荀子博大的思想仍然有不少值得研究的內容，尤其在今日中西哲學接面的時代，如牟宗三所言，荀子與西方哲學相提並論互相發揮，或許會是荀學研究的一個新方面，因為荀子的主智精神和西方尚智哲學比較接近，從荀子思想之中獲得啟發而與西方哲學融貫而論不是沒有可能的。

(四)

荀子思想傾向知性化和客觀性，據趙士林研究，其理由有四：[14]

(一) 時代情勢：由於戰國後期的政治現實破滅了儒家的社會理想願望，荀子認為在堅

持儒家基本價值觀的前提下，唯有因應現實，尋求變通的表現，以調適儒家社會思想的實踐方式。

（二）思想資源：由於先秦諸子百家的思想到了戰國末期已成為一筆豐富的文化遺產，荀子生於當時且受到這些思想的啓蒙和刺激，使他能對先秦學術作出總評，形成一家之言。

（三）好學精神：據《史記》說荀子年五十才遊學於齊，五十以前荀子經過一段長時間的累積知識過程，所以能綜羅百家，這表現了荀子的知性態度或理論興趣及求學精神。

（四）性格稟賦：荀子稟性乃誠樸篤實，重現實之務，少熱烈情感而多冷靜理智，這些性格特徵使荀子以較客觀的態度對待社會政治的風雲變幻及學術思想問題。

另外，牟宗三從中國歷史之精神發展觀出發，認為戰國是純物量的精神，[15]所以荀子之文化生命及理想則轉而為「通體是禮義表現的知性主體」，[16]荀子通過自身的反省而提煉出一個「思想主體」，因而將「自然」純淨化而為主體之對象，於是整個禮義之統就轉向客觀知性。荀子把儒學精神轉進知性的客觀形態，因為荀子企圖從價值主體轉出知性主體，目的是建立實踐禮義的軌道，這亦儒家是「內聖外王」的體現。

註釋：

- [1] 牟宗三：《名家與荀子》（臺灣：學生書局，1979年初版），頁196。
- [2] 陳榮捷編著；楊儒賓等合譯：《中國哲學文獻選編》上冊（臺灣：巨流圖書公司，1993年一版），頁202。
- [3] 馮友蘭：《中國哲學史》上冊（香港：三聯書店，1993年第一版第二印），頁268。
- [4] 錢遜：《先秦儒學》（臺北：洪業出版社，1994年初版第1印），頁141。
- [5] 梁啟超：《先秦政治思想史》（臺灣：東大圖書公司，1993年第三初），頁72-74。
- [6] 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。
- [7] 張德勝：《儒家倫理與秩序情結-中國思想的社會學詮釋》（臺北：巨流圖書公司，1995年第5版），頁38。
- [8] 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21。
- [9] 馮友蘭：《中國哲學史》上冊（香港：三聯書店，1993年第一版第二印），頁30。
- [10] 荀學在傳統學術中的流傳概況是參考自兩本著作；1)馬積高：《荀學源流》（上海：上海古籍出版社，2000年第1版第1印），頁179-289。2)廖名春：《荀子新探》（台北：文津出版社，1994年初版），頁1-11。馬積高提供大量資料來交代荀學於學術傳統中的發展情況，並試圖以此來維護荀子思想的價值。廖名春的論述較為簡略，立場力求平實而少有提出作者的個人評價。
- [11] 《朱子語類》卷一三七。
- [12] 同上注。
- [13] 《傳習錄》下。
- [14] 趙士林著：《荀子》（臺北：東大圖書公司，1998年第1版），頁17至19。
- [15] 牟宗三：《歷史哲學》（香港：人生出版社，1970年再版），頁101。
- [16] 同上注，頁121。

華夏人文學課程 2006 年秋季(9/2006~1/2007)

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	華夏	人文	人文	人文	華夏	地點/週六課節
1 6:40~8:10pm	*方世豪 中國哲學史一	李經諱 實踐理性與推動力 劉桂標 分析哲學	／	岑朗天 莊子講讀	黎耀祖 佛學概論	陳沛然 禪到橋頭自然直 陳沛然 生活禪一禪	一 4:30~6:00pm
2 8:30~10:00pm	*方世豪 中國哲學史二	／	韋漢傑 海德格哲學	／	／	葉達良 蘇格拉底與柏拉圖 論鍾愛與欲愛	二 6:00~7:30pm
／	／	／	／	／	／	譚寶珍 思考陷阱的破解	三 7:30~9:00pm

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—4:30~6:00pm 二—6:00~7:30pm 三—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	人文	華夏	地點/週六課節
8:10~10:25pm	／	劉桂標 唐君毅 《中國哲學原論·原道篇》研究	／	*方世豪 中國的文學、人格與宗教精神研究	吳明 牟宗三 《現象與物自身》研究	劉桂標 牟宗三 《心體與性體》研究	2:15~4:30pm

星期一至五上課時間：8:10pm~10:25pm

星期六上課時間：2:15pm~4:30pm

*：該課程開課日期較其他課程稍遲，敬請垂注。

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

中西哲學論文研討月會 (2006年下半年度)

第一場 已辦學

論文題目

黑格爾思辯哲學與分析哲學之發展

報告者：劉創馥博士

(中文大學哲學系助理教授)

日期：8 月 7 日星期一

時間：晚上七時至九時

第三場 已辦學

論文題目

張橫渠的心體論——《大心篇》解讀

報告者：方世豪先生

(香港人文哲學會會長)

日期：10 月 11 日星期三

時間：晚上七時至九時

第二場 已辦學

論文題目

墮胎與潛在人論證

報告者：楊國榮博士

(理工大學通識部講師)

日期：9 月 11 日星期一

時間：晚上七時至九時

第四場 已辦學

論文題目

謝勒論價值世界初探——價值的現象學分析

報告者：英冠球博士

(理工大學香港專上學院講師)

日期：11 月 8 日星期三

時間：晚上七時至九時

第五場

論文題目：後期維根斯坦論語詞的意義

報告者：劉桂標博士（華夏書院人文學部主任）

日期：12 月 13 日星期三

時間：晚上七時至九時

各講地點：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）

費用：全免

電話查詢：27213831、23950681（華夏書院，下午二時至八時辦公）

歡迎任何有興趣之人士依時出席，為免向隅，請早入座。

● 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。