

人文

HONG KONG SOCIETY OF HUMANISTIC PHILOSOPHY
香港人文哲學會出版

www.hkshp.org

HUMANITIES

2007年9月 第165期

目 錄

人文論壇

經濟社會的家庭暴力只會更嚴重 方世豪 頁 3

中國哲學

細解「失道而後德」 慕容青草 頁 5

西方哲學

關於何為知識的思考 莊朝暉 頁 10

本會通訊

哲學講座錄音 CD 頁 15

中西哲學論文研討月會（2007年下半年度） 頁 18

中西人文學課程 2007年秋季科目介紹 頁 21

本季課程時間表 頁 26

入會表格 頁 27

稿約 頁 28

人文論壇：

經濟社會的家庭暴力只會更嚴重

撰文：方世豪

家庭暴力事件又再引起香港人的關注。家庭暴力問題在香港很明顯是越來越嚴重，不只是天水圍。家庭暴力新聞已是每月常見的新聞，分別是那些個案較嚴重而已。根據有關統計，今年家庭暴力個案比去年同期升了一倍，而且是每年上升，可見這問題只會越來越嚴重，而不會減少。有人說家庭暴力問題是天水圍的問題，是悲情城市，政府對天水圍支援不足，有人以為是新移民問題，有人以為是低收入家庭的問題，有人以為是社工人手問題。其實在香港其他地區也一樣有家庭暴力，高收入人士的家庭也有。根據明報報道美林證券集團環球資本投資部亞太區董事總經理，03年11月在陽明山莊住所遭妻子謀殺。原因是夫妻間感情轉壞，妻子遭丈夫虐待，又有婚外情。於是迷魂丈夫後，將他殺死。妻子被判謀殺，判囚終身。另外又報道港島西區一名男子傍晚墮樓重傷，在他的家中發現太太屍體。可見這不是低收入或天水圍獨有的問題。我以為是現代文明的問題。

家庭暴力的出現，原因當然是因為家人的關係很差，很惡劣。而且不只是出事的那一家人的關係差，那家人與親戚朋友的關係也很差。不只是親戚朋友，鄰里關係也很差。如果一家人的關係好，互相愛護關心，不可能會出現家庭暴力的。如果家人的關係差，而有親戚朋友可以分擔分享，有商有量，提供支援，也可以解決問題的。如果鄰里關係好，有問題可以找人傾訴，協助，也可減少暴力出現的可能。可惜這一切的倫理關係在現代都市都沒有了，每個人都是一個獨立的個體，有問題只可以

由自己解決，解決不了就只有死。最嚴重的問題還不在這裏，而是現代都市人都認為這樣的倫理關係是正常的，沒有甚麼問題！看看那些遺棄子女的家庭，獨留子女在家的人，為何沒有其他家人伸出援手？這種沒有家人協助的情況，還要被視為正常呢！香港人只是認為社會服務、社工的支援不足。其實，現在所謂的家庭已不是傳統的家庭，已失去了家庭的意義。

中國人傳統的家庭，家中有愛，有敬，有慈，有孝，人際關係非常緊密。左鄰右里都是親戚朋友，都是互相支持的力量。所以不會很容易出現家庭暴力。當然傳統家庭也可能有其他很難解決的問題，但在互相支援的力量上，是很強大的。因為傳統的社會中，家庭是基礎，是價值的核心，整個社會是由家庭建構起來，社會的秩序也是由家庭維持。所以家庭是最重要的，人是不願意離開家庭的，無論多貧困，也要一家人在一起，一家人在一起就能安樂。個人經濟價值絕對不會高於家庭的價值。

現代社會則以經濟掛帥，社會是由政治經濟建構起來的，而不是家庭，有沒有家庭已不重要。所以現在的家庭人際關係一點也不複雜，因為一個家庭就只有那兩三個人，甚至越來越多的一人家庭。我也認識不少朋友是一個人住的。一個人，二個人，其實不算是家庭。這現象即是說家庭已不重要，最重要是有工作，賺到錢，人便可以生活下去。人再不視家人為家人，重視工作多於家人。人可以沒有

犧牲了家庭生活。人如果不能跳出經濟範疇來看這個世界，人的悲劇只會越來越多。

家庭，但不可沒有工作，沒有工作才是沒有價值，沒有家庭是很平常的。所以爲了工作而離開家庭，搬出來一個人住成爲很正當很合理的理由。更有甚者，是人討厭家人，不願意與家人一起，甚至認爲家人妨礙工作，妨礙生活。如果一定要住在一起，最後便會產生衝突，出現家庭暴力個案。長此下去，人與家人的關係只會越來越差，因爲人越來越孤獨。這就是以經濟價值看待人的價值的結果。

爲甚麼現代社會的經濟價值會高於家庭的價值？

現代文化是由反對西方中古的專制文化而來，由文藝復興開始，人性得到解放，文化得到各方面的自由發展，百花齊放，造就了今天的現代文明。西方文化中，科學發展一日千里，科學知識結合了征服自然的思想，做成了工業文明，工業文明又做成資本主義經濟的出現。資本主義之後有共產主義，經歷過共產主義之後，現在全球一體化，一同走向以經濟爲主導的社會價值。人的價值都成爲經濟價值，人都有一個價錢，價錢越高就越有價值，有錢就有權力，人只是一種資源。視人如錢，視人如物，其實就是唯物主義。人只是社會企業這大機器下的一個零件，零件有平有貴，差別只是價錢，但都是零件，這就視人如機器。社會中，人與人的關係以這種價值觀互相衡量，結果是人只有經濟生活，而犧牲了很多很有價值的生活，最嚴重的是——

人以爲經濟是最重要的價值，這個看法其實是近二三百年來的轉變。無論中國或西方，以前都不是這樣想的。中國以前不太看重經濟價值，認爲經濟價值是使人生活得安樂的一種手段而已，經濟本身不具有最高價值，不會爲了賺更多的錢而賺錢，更不會視人爲賺錢的工具。但香港是一個全盤西化的城市，已沒有了傳統社會的價值觀，因此也出現了這現代文明的問題，所以在可見的將來，只要香港仍然是一個現代文明的城市，經濟爲主導的城市，家庭暴力問題只會越來越嚴重。所以我以爲，只有回歸中國儒家的價值觀，重新重視家庭的價值，不再以經濟價值爲最高價值，以人的真心對待家人，很開心的回歸家庭，才能根本解決問題。

但現代社會的香港人又怎會願意放棄經濟價值？政府高官也是以經濟成就爲香港定位，香港的價值在於經濟，怎會放棄？還要更強調才對。所以高官的思維是以經濟解決家庭暴力問題，經濟好，民生好，人人有錢，人人有工做，自然沒有問題，最多是分配多些資源，用錢多聘幾個社工跟進個案便能解決了。領導者掌握不到問題的關鍵，還把人推向「錢是萬能」的價值觀，所以在可見將來，我只會看見越來越多家庭暴力的犧牲者。

中國哲學：

細解「失道而後德」

撰文：慕容青草(加拿大蒙特利爾麥吉爾大學工程博士)

老子曰：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」這句話所蘊含的極為深刻的自然與社會的道理似乎被世人所忽略。我第一次看到這句話的時候，心中產生一股強烈的震動和共鳴，不禁要拍案叫絕。本文將基於我個人的理解來對老子的這句話進行細細的解釋。

(一) 道

在漢語裏「道」字的通俗意思就是人所行走的路，從物理學的角度來看，考慮到我們的一舉一動可能牽動的物質分子狀態的變化，我們每一個人日常的行為需要一個具有無窮多（至少是數不清地多）自由度的動力體系來描述，我們的每一個行動（哪怕不動）都會使這個動力體系沿著時間軸發生變化。因此我們的行為及我們的行為對周圍環境所產生的影響，可以用一個帶有時間軸的無窮維（至少是數不清地多維）空間來描述，而我們的每一個行為都在這個無窮維的空間裏劃出一條曲線來，就好像是我們在那無窮多維的空間裏走出一條條的路徑來。從宏觀的角度來看，這些抽象的路徑中有些是對應著對我們自身或人類社會或我們生活于其中的自然有建設意義的結果，有些則對應著有破壞意義的結果。我們可以說那些對應著有建設意義結果的抽象路徑是那個無窮多維的空間裏原本存在著理想的路徑，而我們所走的路徑通常並不是理想的路徑。這就好比，在廣闊的大地上有著一條條暢通的公路，而我們卻總是開著車壓著馬路邊來行駛，或乾脆穿過公路之間的泥地或

田野而行。其實，我們知道作為生活在自然與社會之中的人類，我們無時不刻地都受著自然與社會內在規律的約束，也就是說哪怕我們宏觀地不願沿大路行駛，不是按照理想的方式去行事，在微觀上，我們每時每刻也都必然是按照自然和社會的內在規律在動作，即便我們在大路之間的泥地或田野裏開車，車子也必須按照重力和其他作用力所限制的方式行駛。也就是說在那無窮多維的空間裏我們所能經歷的任意一點上都存在著由該點向很多方向伸出的道路，我們的行為只能是沿著那些路徑之一發展，而不可能是任意而為的，在這些路徑中有一些是能夠把我們引向康莊大道的，有一些則不行。如果我們能夠用這種幾何的圖像來理解自然，我們就不難理解老子的「道」的自然意義，在我看來老子的「道」的自然意義是既具有上述一般意義上的抽象路徑的意思，又具有上述的理想之道的意思。

從以上關於老子的「道」的自然意義可以推出老子的「道」的人本意義及社會意義。首先，因為我們的行為在前述的無限多維時空中劃出一條條「道」，而不同的人由於其能力素質風格的不同，其行為的「道」在無限多維時空中的幾何特性是不同的，因此我們也可以用「道」或「道行」來形容一個人做事的本領和風格。我們又可換個角度來看一個人的「道行」，把一個人做事的本領和風格與上面一段提到的老子的理想的自然之道來進行比較，如果一個人的「道行」符合或接近理想之「道」那麼我們可以說那個人是得道之人。這就是「道」的人本意義。而「道」的社會意義一方面是指社會實踐是否符合或接近理想的「道」，一方面是指人們在相互交往中彼此之間在發揮利用雙方的潛能的過程中

是否暗合著一個多元動力體系內在的理想的「道」。

以上所提到的「道」的意義都是指「道」的客觀意義，是還沒有涉及到個人的主觀感覺和判斷的客觀規律或存在的意義。但是，「道」的概念之所以對我們重要不但是因為我們的行為受到各種自然之「道」的限制，而且是因為我們一般是按照我們自己認為是正確的方式做，也就是說我們所認識或感覺的「道」對我們的行為具有指導作用，我們甚至還常聽有人把認識自然和社會叫做「悟道」。所以說，老子所說的「道」並不完全是客觀的理想之「道」而且還包括了人們主觀上感覺到的或自認為是理想的「道」。

（二）德

「德」是指人的行為特徵。由於任何人在任何時候都無法擺脫自然規律對他的制約，因此一個人的行為總是要受到自然之「道」的制約，是自然之「道」的一種表現，「道」在不同人身上的不同表現便構成了「德」的概念。如前所述，老子的「道」本身又帶有理想（客觀理想或主觀理想）之「道」的意思，是自然諸「道」中的一個理想解，具體到人的行為上便是一種使人或社會或自然更美好的理想（客觀的或主觀的）行為的意思，而人由於自身能力的不足及所受到的客觀條件的約束，其行為所反映出的往往不是理想之道本身，而是帶有偏離了理想之道的客觀條件的痕跡。所以「德」所指的便是由於人的能力素質的不足和客觀條件的限制而產生的非理想的行為特徵，是帶有對「道」的偏離的行為特徵。

一個人不論是自己獨處還是與人同行都是要不停地行為，而哪怕是獨自一個人的行為也是一種表現。不管在人前還是在人後，一個人的行為總是不但會對自然客觀發生影響，而且也會通過它的表現（哪怕是給自己一個人的表現）產生心理及社會效果。因此「德」這種非理想的實際行為特徵除了

有其客觀自然的效應之外，還由於它的表現效應而具有重要的社會心理作用。前面提到，我們可以把自然的「道」的概念引申來表示一個人的內在的一貫的「道行」，且對之進行好壞高低的評判，類似地，我們也可以用表示人的行為特徵的「德」的概念來表示一個人的一貫的「德性」，並對之進行好壞高低的評判。

儘管一個人的「德性」在於他的一貫的不論在人前還是在人後的行為特徵，作為社會的人，個人或群體都更重視一個人的行為在他人面前表現出來的特徵，因此在人們心目中，「德」的主要意義在於它的社會特性，而我們通常所說的品德，德行等都主要是指一個人的行為對他人對社會產生的效果，包括與人交往中的表現給對方留下的印象和產生的影響。而「德」的社會意義使得不同背景的人站在不同的立場對於同樣的表現可以做出不同的關於「德」的評價。

「德」的社會意義導致了一個非常重要的結果，那便是在社會交往中試圖在不同人在各方面的行為上找出一些共同的規範，在漢語中我們常把這樣的規範稱作「公德」。

（三）失道而後德

「失道而後德」這五個字的基本意思是對作為理想的行為和內在的規律的「道」和作為實際的行為和外在的表現的「德」的相對關係的表述，是說由於人的能力素質有限，不可能按照理想之道去行，因此其實際的行為便是有缺陷的，是對理想之「道」具有不同誤差程度的近似。做過自然科學研究的人都熟悉，對於同一個理想解（哪怕找不出具體形式的理想解）的近似解往往可以有不只一個，尤其是當我們不限制近似解與理想解之間的偏差的大小時，近似解的數目更是可以任意多，而不同的近似解又可表現出其自身的特徵形式來，代表著其他的不同的精確意義來，而且具有不同意義的美

感。「道」與「德」之間的關係也是類似的，由於人們的實際行為是對理想行為的偏差，對同一件事在同一條件下，不同的個人或群體的實際表現又具有不同的風格，而這裏的風格的不同正是導致現實生活中的各種實際效果不同的原因，因此儘管瞭解認識自然之「道」是非常重要的，在現實生活中的很多情況下，「失道而後德」的過程或者如何「失道而後德」是更具實際意義的。

從「道」與「德」的基本意義出發，我們不難看出「失道而後德」既具有社會意義又適用於個人的行為結果，而且它在不同層次的社會現象之間，在社會現象與個人行為之間還表現出很強的自相似特徵。下面我們來通過不同層次上的一些例子來認識一下「失道而後德」的一些實際過程。

1) 言不達意

我們日常生活中常有感到自己心裏有一個挺好的想法，但是一說出來就好像走了味，與自己心裏的想法並不完全一樣，尤其是有的人即便平時挺能說的可是一拿起筆來就犯慌總覺得寫出來的東西文不達意，這就是「失道而後德」在社會的微觀層次——個人身上的一種表現。這裏自己心裏的想法是自己感覺到的「道」（主觀理想的「道」），而說出的話或寫出來的文是對自己感覺到的「道」的表達。在「失道」之後，實際說出來的或寫出來的內容就表現出一種「德」來，而這種「德」就被要求滿足各種規範，其中最簡單的規範就是能讓別人理解接受的語法，再高的規範便包括對他人的尊重，符合社會習俗等等。

2) 糾正錯誤

人非完人，每個人每天都在犯著各種各樣的錯誤，對待錯誤的正道是知道錯了馬上停止錯誤的行為而開始向正確的方向轉變。但是，在現實生活裏這樣做顯然是不夠的，在現實生活中，一個人犯了

錯誤不是能努力去糾正就行了，你往往首先會在自己的心裏後悔，並告誡自己不要再犯同樣的錯誤，而且你還經常需要向別人解釋自己為什麼會犯那樣的錯誤，並且向別人保證不會再犯同樣的錯誤。儘管你努力改了，但是客觀條件往往不是你能控制得住的，結果你又犯了同樣的錯誤，你便不得不再一次重複對自己和他人的保證，而且這時還多了一個所謂的「事不過三」的威脅，搞的你更加誠惶誠恐。這又是一個失道而後德的例子。

3) 認識自然

前面提到的在認識自然過程中由於找不到精確的理想解而用近似解來代替也是「失道而後德」的很好的例子。用近似解來解決問題可以說是科學之所以能夠成功的基本依據，離開了近似就沒有科學的成功，從這個意義上我們可以說西方人在認識自然的過程中對「失道而後德」的處理是相當妥當的。

4) 考試

我們大家可能都會同意，一個人對某種知識的實際掌握水平或一個人在某方面的實際工作能力與他可以表現出來的水平是不一樣的，我們可能更會同意當一個人獨立進行某項工作時他對知識的實際掌握水平或實際工作能力比他在其他人面前能夠表現出來的水平更重要，我們可能也都會同意社會生活中的任何一項考試都不可能完全考出一個人的真正水平，都只是考出了一個人對所掌握知識的表達或表現能力，而這種能力與他的真正的全面水平之間是有差距的。

如果甲在某項考試中考得比乙好，並不能保證甲在該方面的水平一定比乙高。他們的考試成績之間的差異可能是由多方面的因素造成的，有可能是因為考題正好與甲復習的內容一樣，而乙復習的內容與考題相差較大；也可能是甲的老師偷看了考題

向甲事先洩漏了考題或因此在課堂復習時押題很准；也可能是乙在考試前新談了個女朋友因而影響了復習；也可能是甲善於考試而乙討厭考試；甚至還有一種可能就是乙的水平比出考題及判考卷的人還要高，看問題看得更深遠，這種情況也常常會影響判卷的人給他打分；或由於其他什麼原因。

但是，我們又都不得不接受這樣的現實：這個社會需要考試。不管考試的結果是多麼的片面，不管爲了考試應考者需要浪費多少原本可以用來學習更多的知識或創造更多的成果的時間，去準備非常有局限性的考試內容，我們還都只能接受考試對於社會的必要性。這是因爲我們都知道一來很多情況下除了考試之外，有關的方面無法瞭解一個人在某方面的水平，二來統一試題的考試在很多情況下可以提供一個讓眾人心服口服的選拔標準。

在上面談到的考試問題上，一個人的真正水平是他的「道」，而人們對他提出問題，把他內在的天然的能力來納入到由一些考題所限定的範圍內來看他的表現便是測他的「德」，因此考試是一個典型的「失道而後德」的例子。

5) 表態與舉證

其實，考試所表現出的失道而後德的特性在任何一種具有兩個以上的人的群體的活動中是普遍存在的。由於人與人之間無法按照理想的「道」來彼此交往，在社會活動中人們一方面對他人的表現按照自己的想法喜好而有所期待且做出自己的判斷和反應，一方面又通過自己的表現來影響他人對自己的看法態度和對待。比如，你光愛你的配偶可能還不夠，還要經常用語言表達出來，而你所表達的內容並不一定就真正地是你內心的真實感受或想法；又如，在社會生活中，有時你經常需要對某些事情做出具有傾向性的表態儘管這種表態與你內心中真正的想法或意願是不完全相符的；再如，在生活中你明明感覺到甚至親眼看到了某種事實的存在，但

2007年9月 人文月刊第165期

是由於你拿不出確鑿的證據就不能公開地指證這一事實的存在；還如，我們在寫文章的時候，常會遇到這種情況我們明明記得在什麼地方讀到過某個很有力的例據，但是由於我們一時查不到原來的出處就不得不忍痛割愛。這些都是失道而後德的例子。

6) 社會事件

人類歷史記載了很多由於人們沒能尊重自然或社會之「道」而給人類帶來各種災難的例子。每當重大自然災害發生之後，人們的社會「公德」就顯得非常的重要，這又是「失道而後德」的社會宏觀的高層次表現的情況。

(四) 仁

「仁」是指發自內心的對他人的友好關愛及寬厚良善等各種美善的感覺或與之相關的一個人對待他人的美善的表現。值得指出的是，「仁」具有對一個人的主觀的要求（即要求一個人內心「仁厚」）和客觀的判斷（即一個人的行爲是否表現得「仁厚」），而這二者之間不一定是完全一致的。

(五) 失德而後仁

前面提到，「德」是一個人的實際行爲表現以及人們對一個人在社會上的行爲表現的評價。這裏我們可以做兩個假設，一個是利益假設，也就是說人的社會行爲是爲一個廣義的自我利益而行的，這個廣義的自我包括了一個人的親朋好友等被他視作自己的利益範圍的人；另一個是理想公平假設，也就是每個人都能得到公平的對待。這是兩個非常理性的假設，它要求每個人都按照理性的邏輯去爲廣義的自我去謀利益，而且在這過程中每個人都得到了公平對待。但是，在有限的資源和時空條件下，在人與自然構成的複雜的非線性動力系統中，可能根本就不存在一個能夠使每個人的廣義自我都能得

到公平對待的數學解。也就是說，從數學上說上面兩個假設不可能同時成立。生活的現實告訴我們上面的第二個假設是肯定不成立的（它應該被改爲，每個人都希望得到公平），實際情況是，不同的人在爲了自己的利益而行時會出現與他人的利益相衝突的情況，而這種衝突的出現從社會整體來說是數學意義上不可避免的。我前面談到了「失道而後德」是由於人的天然能力的有限而產生的必然結果，但是當人們努力發揮自己的實際能力去按照理性的利益邏輯行事時，就又面臨著數學意義上的利益不一致。這時，解決這種利益衝突的方式可以是爭鬥廝殺，也可以是彼此相讓。但另一方面，人與人之間又是相互依賴的，因此雖然爭鬥廝殺是不可完全避免的，但是爭鬥的結果還是要出現相讓。

首先，人們可以通過一些理性邏輯來約束自己的行爲表現以避免衝突，這就是社會規範或社會公德的意義，具體到個人身上，便表現爲個人的「德性」。但是，即便我們有了普遍承認的「德」的標準，我們一方面仍然不可能在每一件事上象對產品進行質量檢測那樣地用規範來衡量一個人的行爲，另一方面有限的固定的規範也不可能完全包含了無限多變的實際情況。因此我們只有跳出單純利益的理性邏輯的圈子，通過人性的其他方面來達到避免爭鬥的彼此相讓。相讓的形式很多，彼此的關愛照顧就是利益上相讓的特殊形式。造成相讓的因素也很多，從人的本能來看，人類最原始的親情是造成相讓的最基本的因素，這種親情再擴而廣之便是對朋友熟人的關愛照顧，再擴而廣之，便是對社會上更多人的愛心和關心，這就是「仁」的意義。這種愛心的存在是人類在按照理性邏輯彼此爭鬥中達到和諧的重要因素，也就是說因爲我們無法僅依靠邏輯來解決我們的利益的衝突，爲了社會的和諧，我們需要愛心，這就是「失德而後仁」的意義。

（六）義

比之理論上講應該是發自內心的對他人的關愛友善的「仁」來說，「義」就顯得是一種有些被動

的心理素質。按我的理解，所謂「義」是一種責任感，哥們「義氣」比起兄弟「友愛」來，相差的就是後者是一種難舍的愛，而前者是一種社會的責任。從「義」的這個基本意思出發，我們可以引申出「義」的其他意思。比如，「正義感」就是我們每個人都應具有的對於順合「正道」的事物支持和伸張，以及對於違背「正道」的行爲的抵制和鬥爭的責任感。

（七）失仁而後義

由於我們每個人內心的仁愛都是有限的，我們在與人交往中經常很難出於愛心而付出，所以我們每個人的心中都應該存有對他人的責任感。也就是說，由於我們人類的愛心經常不夠，我們需要用責任心來進行彌補，就比如夫妻倆已經沒有了感情，但是爲了彼此對另一方負責，都不應該去享受婚外情。尤其是當社會上缺乏對芸芸眾生的普遍的仁愛之心之時，平民百姓的每個人的責任感就顯得尤爲重要。這就是「失仁而後義」的意思。

（八）禮

「禮」的意思比較簡單，因爲大家都知道在歷史上社會上層的人們經常把對大家的行爲要求寫成條文，稱爲「禮」。後來，經過歷史的演化，原來在不同時期的成文的「禮」加上人們在實踐中的刪改添加便成爲了我們現在日常生活中常說的「禮」。

（九）失義而後禮

從「禮」的含義我們已經可以看出，與一個自在的道德素質，內心的仁愛及責任感相比，要別人來告訴你該怎麼做顯然是更次一等的水平了。如果我們大家水平的有限，我們不但不能完全按照「天

道」去行，也無法自行找到普適的行為準則，而內在的仁愛之心和責任感又不夠，我們就只有等著家長們，前輩們，社會首領們，或帝王將相們來告訴我們如何做才不會讓他們生氣，這就是「失義而後禮」意思。可見，按照老子的眼光來看，今天社會上之所以需要各種各樣的「禮」是因為這個世界上的人普遍的素質太差的原因。所以老子跟著又來了一句：「夫禮者，忠信之薄，而亂之首。」這一方面是因為過於依賴「禮」是人的自身素質低下或人為降低自身素質的表現，另一方面是因為作為一部分人為其他人所定的「禮」經常會背離自然的「道」所要求的特徵。

(十) 其他

老子的「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」這句話是從自然的「道」導出為什麼我們社會生活中需要「德仁義禮」，其論據似乎非常充分，具有很大的普適性。比如，我們每個

人都按照自己的知識習慣來生活，而且我們又都有自己的至愛的親人，我們對待親人充滿愛心，在親人之外，還有一些人我們對他們談不上有太多的親愛之情但卻覺得對他們有一種責任感或義務感，在這些人之外，我們還會與一些我們既沒有親情感也不覺得有什麼責任義務的人打交道，但是對他們我們仍要做到基本的禮貌。所以在生活中，我們從自身開始到與自己距離不斷加大的生人那裏，我們的情感世界就自然地經歷了一個由道而德，再由德而仁，然後由仁而義，最後由義而禮的變化。可是到了孔老夫子那裏，將「道德仁義禮」中的「道德」拿了出去，在後面添加了「智信」而成為了「仁義禮智信」。這一改動的意思大變，老子的話原本是對自然與社會本身的描述，是類似於西方的科學的對存在的一種認知；而孔老夫子的話則成爲了一種應該如何馴化人類的行為指導，其基本意思是說人類首先應該有仁愛之心，有了仁愛之心之後才會有責任心，有了責任心之後才懂得遵守禮制，懂得守禮的人才會有智慧，有了智慧的人才知道該守信用。當然這也是我的理解，不知是否誤解了孔老夫子。

西方哲學

關於何爲知識的思考

撰文：莊朝暉(廈門大學助教)

摘要：知識的樸素定義是：「知識是真實的信念」，在羅素的批判下，知識可以是新的定義：「知識是有辯護的真實的信念」。然而，葛梯爾問題又提出了該知識定義的反例。本文分析了葛梯爾問題，認爲知識往往是可錯的。因此，使用「真實的」來定義知識是不恰當的。事實上，所謂知識是「真實的」，往往與該知識是「有辯護的」相關聯。另外，不同種類的知識之所以爲知識的根據是很不相同的。所以，本文提出知識的另一定義：「知識是有根據的信

念」。所謂知識是「有根據的」，與知識的來源有關。根據知識來源的不同，本文把知識分成以下種類：分析一致命題，實質一致命題，事實命題，演繹命題，歸納命題和類比命題。根據不同的種類，文中分析了這些知識的不同根據。前三類命題，分別在某種意義，是不可錯的。後三類命題涉及推理方式，都是可錯的。最後，本文提出，因明論包含了演繹、歸納和類比推理方式，並且因明論要求辯論中使用的基礎命題爲辯論雙方所共同接受。這些特點都

表明，因明論適於做知識研究的一般框架。

1、知識的 JTB 定義

西方哲學鼻祖柏拉圖在《美諾篇》中，以「知識」與「意見」的區別入手，探討了知識的定義。在《泰阿泰德》中，柏拉圖提到了知識的一種定義：知識是真實的信念。這個定義是樸素的，也為我們日常所持有。首先，知識是信念之一種。一般來說，信念也即具有真假值的命題。其次，知識應該是真實的，應該在世界中得到認證。

一個信念(或命題)可能為真也可能為假，甚至可能真假值還未知。當我們相信一個真的命題時，我們有一個真實的信念。當我們相信一個假的命題時，我們有一個假的信念。當我們相信一個未知的命題時，我們有一個未知的信念。然而，真實的信念並不就是知識。羅素舉過這樣一個例子。一個人的手錶不知不覺停了一天，第二天，當他渾然不知地想知道時間時，他剛好得到一個正確的時間。雖然他有一個真實的信念，但該信念的來源是缺少合理性的，所以大多數人不認為他真正知道正確的時間。因此，知識的定義還要在「真實的信念」之上再加上「有辯護的」，因此知識就是有辯護的真實的信念(Justified True Beliefs)。這也稱為知識的 JTB 定義。

2、葛梯爾問題與知識的非單調性

1963 年，葛梯爾(Edmund Gettier)[1]提出了葛梯爾問題 (Gettier Problem)，提出了針對知識定義的反例。在該例中，主體有一個有辯護的真實的信念，然而該信念卻不是知識。比如這樣的例子：在你的辦公室裏，你有這樣一個信念：「張三有一輛福特汽

車」(信念 A)。因此，你可以得出這樣的結論：「辦公室裏有人有一輛福特汽車」(信念 B)。事實上，張三並沒有福特汽車，所以信念 A 是錯誤的。然而辦公室裏，李四倒真的有一輛福特汽車，所以你的信念 B 是正確的。這樣來看，你得出的信念 B 是有辯護的(由信念 A 推出)，同時信念 B 又是真實的，因此信念 B 符合知識的定義。然而，直觀上看來，我們往往不認為信念 B 可以算是你的知識。因此，信念 B 是對上述知識定義的一個反例。

直覺地來看葛梯爾問題，問題出在：我們由錯誤的信念 A 推導出正確的信念 B。因為信念 B 並不一定由信念 A 得出，它可由另外一個命題 C 的推出。由信念 A 可以得出信念 B，由信念 C 也可以得出信念 B。這裏面的推導是沒有問題的，問題出在構成推導基礎的信念，如這裏的信念 A。我們當初相信信念 A 是正確的，然而它其實是錯誤的。由錯誤的前提，經過正確的推導，我們不只可以得到錯誤的結論，我們同樣可能得到正確的結論。一個最簡單的例子是，在經典邏輯中，由 A 與 $\sim A$ ，我們可以得出所有命題成立，這裏面自然包含有真命題。

那麼，當我們發現信念 A 其實為假時，我們怎麼辦呢？我想，我們應該清除信念 A 及由其推導出的結論(如信念 B)。然後再加進正確的信念 C，當然，由此我們可能推導出與原先一樣的信念，如信念 B。那麼，原先成立的信念 B 與後來再加入的信念 B 有何區別呢？如果把知識當作一個集合，或許前後沒有區別。但如果我們把支持集理論考慮進去時，原先的信念 B 依賴于信念 A，而後面的信念 B 依賴于信念 C。知識集裏的命題沒有變化，然而命題間的依賴關係已經發生了變化。因為信念 A 被清除出知識集，所以信念 B 也被刪除出去。因為信念 C 加入知識集，所以信念 B 又可以加入知識集。當未來信念 C 不成立時，信念 B 還可能再次被剔除出去。古德曼(Goldman)的《認知的因果論》(《A causal Theory of Knowing》)[2]闡述了類似的觀點。

古德曼[3]還提出過葛梯爾問題的變種——「假穀倉」的例子。比如我們駕駛汽車行駛在某村莊的路上，看到路邊有看起來像穀倉的東西，因此我們就得到一個信念：「它是穀倉」。相關的背景是這樣的，當地村民偽裝了很多假的穀倉，這些假穀倉僅僅是從正面看起來算穀倉，碰巧的是，我們看到的那個穀倉剛好是真的穀倉。這樣來說，一方面，我們的信念是真實的；另一方面，我們的信念一方面是有辯護的，因為我們從正面看這個東西像是穀倉，而正面看起來像穀倉的就是穀倉。然而，直覺上，我們也不認為這個信念可以算是我們的知識。因為僅僅靠正面看，並不能區分真的穀倉和假的穀倉，我們對於「它是穀倉」的辯護不是合理的。這裏辯護不合理的原因是，我們使用了不是必然真的推理：正面看起來像穀倉的就是穀倉。

綜上，就葛梯爾問題來看，問題是出在對於知識的辯護是錯誤的。辯護的錯誤可能來自於前提的錯誤或者推理的錯誤。葛梯爾的例子是因為前提是錯誤的，古德曼的例子是因為推理是錯誤的。更一般地來看，這個問題，是知識集的非單調增長問題，目前在人工智慧界已經有比較深入的思考。這裏的非單調性，來自於知識的可錯性。這裏知識的可錯性，來自於前提的可錯性或者推理的可錯性。

3、知識的另一定義

自從葛梯爾對傳統知識定義進行了置疑後，很多學者對於知識定義進行了研究。一些學者是在傳統 JTB 定義之上再加入更多的條件，來定義新的知識定義。他們的思路是這樣的：既然葛梯爾例子是對於傳統 JTB 定義的反例，那麼就加入更多的條件，來排除反例。然而問題是，等到他們加入了這樣那樣的條件，各種各樣的反例還是層出不窮。這部分可以參見徐向東的《懷疑論、知識和辯護》[4]一書。

本文的思路是另外一個方向，我認為，葛梯爾問題實際上反映了知識往往是可錯的。比如經驗科學的知識，往往是可錯的。我們並不能因為經驗科學知識是可錯的，就不承認它們是知識。因此，使用「真實的」作為條件來定義知識，這種做法是值得懷疑的。

事實上，我們所說的知識是「真實的」，往往指的就是該知識是「有辯護的」。根據休謨，對於歸納法我們是無法證明其推理的必然性有效性的。同樣地，對於經驗科學的知識，我們也無法證明它們是「真實的」，我們最多只能說它們是「有辯護的」。

另外，以上的知識定義沒有區分不同的知識種類，沒有區分基礎信念和被推導信念，沒有區分分析判斷和綜合判斷。事實上，不同的知識種類，它們之所以為知識的原因是很不相同的。舉個例子，「 $2+3=5$ 」與「雪是白的」這兩個命題，它們之所以為知識的根據是很不相同的。

因此，我們修改知識的定義為：「有根據的信念。」何謂「有根據的」？這就涉及到知識的來源問題。不同的知識來源，構成了不同的知識種類。以下我們根據不同的知識種類，進一步說明何為知識是「有根據的」。

4、知識的種類：分析一致命題，實質一致命題，事實命題，演繹命題，歸納命題和類比命題

所謂分析一致命題，即邏輯體系裏的重言式，不包含任何經驗內容，比如「 $p \rightarrow p$ 」。分析一致命題的根據在於使用到的推理規則的有效性。如果我們承認推理規則的保真性，分析一致命題是不可錯

的。分析一致命題是邏輯體系裏的重言式，也相當於廢話，比如「 $p \rightarrow p$ 」。然而，有些廢話深藏在邏輯體系中，比如「 $(p \rightarrow (q \rightarrow r)) \rightarrow ((p \rightarrow q) \rightarrow (p \rightarrow r))$ 」也是分析一致命題，然而這個命題我們不是很容易可以推得和驗證。機器對於處理分析一致命題，倒是有它的計算優勢。

所謂實質一致命題，是指我們在經驗生活中約定的命題。比如「未婚男=單身漢」。實質一致命題的根據在於共同體的約定。如果我們遵守這種約定，可以說實質一致命題是不可錯的。實質一致命題也來自於一些科學領域，比如在「人是一種生物」的約定下，「張三是人 \rightarrow 張三是生物」

所謂事實命題，是指我們在經驗生活中觀察到的事實。這些經驗事實為我們所觀察，通過語言被概念化為基礎知識。比如「雪是白的」。基礎知識的根據性來自於語言共同體對於該經驗事實的共許。在語言共同體內部，基礎知識是不可錯的。然而，基礎知識有時候是模糊的，比如對於一個「紅得發紫」的顏色，我們可能一會兒說「這是紅色的」，一會兒說「這是紫色的」。關於基礎知識的討論，可以參見拙文《為基礎論奠基——從分析哲學，現象學和佛教認識論的角度》。

以上三類命題，分別在某種意義上，都可以說是不可錯的。以下三類命題涉及到推理方式，都是可錯的。

所謂演繹命題，是指由前提按照某些推理規則得出結論。比如亞里斯多德三段論：「所有人都是有死的，蘇格拉底是人，所以蘇格拉底有死。」演繹得出的知識的根據是它的前提和使用到的推理規則。演繹命題是可錯的。

所謂歸納命題，是指由一些相似的事實歸納出

一般的結論。比如「張三這個人是有死的，李四這個人是有死的，所以所有人都是有死的。」歸納得出的知識的根據在於當前沒有反例。歸納命題是可錯的。

所謂類比命題，近似於歸納應用於相似事物得出的結論。比如「張三是人，並且張三是有死的，李四是人，因此李四是有死的。」類比得到的知識的根據在於它有可借鑒的相似事例，也在於它隱含使用的歸納當前沒有反例。類比命題是可錯的。

以上三者都是推理方式，它們互相關聯，各有特點。演繹的推理過程具有保真性，只要前提正確，演繹得到的知識就是正確的。然而，演繹得到的知識其實已經包含在前提裏了，所以演繹並沒有得到新的知識。歸納的推理過程不具有保真性，歸納得到的知識可能是錯誤的，歸納得到的知識是新的知識。類比的推理過程不具有保真性，類比得到的知識可能是錯誤的。類比得到的知識是新的知識。類比推理不為我們所重視，然而，維特根斯坦揭示出「家族相似性」的概念，與類比推理具有密切的關係。張志林等[5]對此進行了分析。

在西方知識論和人工智慧的研究中，這三種推理形式的研究往往是獨立進行的。然而事實上，我們日常的知識體系往往是這三種推理方式的混合使用。比如我們往往先用歸納推理出一般的前提，比如「所有人都是有死的」，然後使用演繹推理出「蘇格拉底是有死的」。對於身邊的「王五」這個人，我們也可以演繹推理出「王五是有死的」。如果隱藏了歸納得到的一般前提，這其實也就是類比推理。因此，有必要找到一種推理框架，能夠融合這三種推理方式。

作出來的，猶如虛空等（異喻）。」

5、因明論

佛教邏輯，因明論，就是一個包含演繹，歸納和類比這三種推理方式的推理框架。

因明是佛教理論的重要組成部分。因明是梵語「希都費陀」(Hetuvidyā)的意譯，「因」指推理的依據，「明」即通常所說的學；因明，就是印度古典邏輯中佛家所發展起來的關於推理的學說。因明是大乘佛教的「五明」(即五門學問)之一。因明大致可分為古因明和新因明。陳那是新因明的代表人物，《因明正理門論》[6]是陳那的代表作，玄奘法師于西元649年譯成漢文。近年來，巫壽康[7]用羅素、懷特海《Principia Mathematica》一書中的一階邏輯系統對因明論進行了嘗試的描述。本文的因明理論主要基於陳那的《因明正理門論》。

《因明正理門論》的推理是使用宗因喻的三支論式，例如：

宗：聲是無常

因：所作性故（所作：是造作出來的）

同喻：有某個所作見彼無常，猶如瓶等；

異喻：若是其常見非所作，猶如空等。

其中，宗為要推出的結論。宗的主詞稱為宗有法，宗的賓詞稱作宗法。如上例中的「聲」即是宗有法，「無常」即為宗法。

上例可以解釋為：「我認為聲音是無常的，原因是聲音是造作出來的。存在有某個造作出來的是無常的，猶如瓶子等（同喻），並且凡有常的都不是造

一個正確的因明推導要滿足「因三相」的條件：「遍是宗法性，同品定有性，異品遍無性」。在這裏，什麼是同品，什麼是異品就不再討論了，有興趣可以參看相關資料，我們這裏給出「因三相」的直觀示例。在上例中，「遍是宗法性」指「所有的聲音都是所作的」，「同品定有性」指「存在某個所作是無常的」，比如同品「瓶」，「異品遍無性」指「所有有常的都不是所作的」，比如異品「空」。

因明論包含了演繹，歸納和類比推理，如下例。

宗：蘇格拉底是有死的。

因：蘇格拉底是人。

同喻：以前觀察到張三這個人是有死的。

異喻：凡不死的都不是人。

這個宗在當前是成立的，因為它是合格的因明論式。然而，這個宗在未來卻可能是不成立的。當我們發現一個不死的人時，或者同喻出錯了，這個因明論式就不成立了。在這個一般論式裏，包含了演繹，歸納和類比的推理方式。「異喻」的存在，相當於在當前經驗範圍內歸納得出：「所有人都是有死的」。這個大前提再與「因」「蘇格拉底是人」這個小前提一起演繹，這是演繹推理。「同喻」的存在則提供一種相似物的借鑒，這是類比推理。因此，在一般的因明論式中，包含了演繹，歸納和類比這三種推理方式。

因明論也可以限制為演繹推理，比如從「人是生物」和「小莊是人」，我們可以推導出「小莊是生物」。這是一個演繹命題。在因明論中，我們可以立

這樣的論式。

宗：小莊是生物。

因：小莊是人。

同喻：張三這個人是生物。

異喻：不是生物的都不是人。

[3] Alvin Goldman. Discrimination and Perceptual Knowledge. Journal of Philosophy 73(1976): 771-91.

[4] 徐向東著，《懷疑論、知識與辯護》，北京大學出版社，2006年

[5] 張志林，陳少明著，《反本質主義與知識問題——維特根斯坦後期哲學擴展研究》，廣東人民出版社，1995

[6] 陳那，玄奘法師譯，因明正理門論，大藏經

[7] 巫壽康，《因明正理門論》研究，生活讀書新知三聯書店，1994.10

在生活世界裏，人被定義為生物之一種，也就是說人必然是生物。當前提為真時，演繹出來的結論不只在當前有效，在未來也都一直有效。由此觀之，在因明論中，可以表達演繹命題。現代西方演繹推理的成果，都可以在因明論的框架中使用。

另外，前三類知識，分析一致命題、實質一致命題和事實命題，在某種程度上，都是因為約定而成立的命題。如果辯論雙方具有不同的約定，那麼辯論是無法進行的。辯論時用到的基礎命題，應該是辯論雙方共同接受的。這點在因明論也有很好的體現。在使用因明論進行辯論的時候，要求辯論雙方對於基礎命題的共許。也就是說，辯論的時候使用到的基礎命題，應該是雙方都承認的。

綜上，因明論是適合於知識研究的一般框架。對於因明論的形式化，可以參見拙文《因明論——一個基於事實的假設推理框架》和《基於同品和異品的誘導推理》。

參考文獻：

[1] Edmund Gettier, Is Justified True Belief Knowledge? , Analysis, v.23 (1963), pp: 121-123. Available at <http://www.ditext.com/gettier/gettier.html>

[2] Alvin Goldman, A Causal Theory of Knowing in

 本會消息

 香港人文哲學會
 哲學講座錄音 CD

這是本會近年所舉辦哲學講座的錄音，讀者如因事未能參加而想補聽，或有參加者想重聽，本會備有下列錄音 CD，歡迎訂購。請填妥下列表格，連同畫線支票(抬頭「香港人文哲學會」)，寄旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室，香港人文哲學會收。再由本會幹事聯絡讀者取件。

編號	講題	講者	定價 (元)
1	刁禪：從刁鑽公案禪出新天地	何曼盈博士	20
2	《周易》的人生智慧	岑朗天先生	20
3	胡塞爾論西方人道危機	葉達良先生	20
4	全球公義的問題（與解答？）	陳成斌先生	20
5	論原罪與人性中的根本惡	劉桂標博士	20
6	論道德的最高原則	方世豪先生	20
7	論圓善與上帝存在	劉桂標博士	20
8	論永久和平	陳成斌先生	20
9	墮胎與潛在人論證	報告：楊國榮博士 評論：溫帶維博士	20
10	張橫渠的心體論——《大心篇》解讀	報告：方世豪先生 評論：陳敏華小姐	20
11	謝勒論價值世界初探——價值的現象學分析	報告：英冠球博士 評論：葉達良先生	30
12	後期維根斯坦論語詞的意義	報告：劉桂標博士 評論：梁光耀博士	30
13	哲學問題的消解	梁光耀博士	20

14	情之探索與《神鵬俠侶》	陳沛然博士	20
15	輔導的哲學資源（一）：孟子	英冠球博士	30
16	牟宗三先生對於康德物自身思想的發展	吳明博士	20
17	道家的「道」、「無」、「有」	劉國強博士	20
18	從《彖傳》、《象傳》探討中國哲學的特色	報告：鄧立光博士 評論：劉桂標博士	20
19	牟宗三與潘霍華(Bonhoeffer)對海德格的閱讀	報告：鄧紹光博士 評論：葉達良先生	30
20	香港的快餐文化	方世豪先生 黃鳳儀小姐	20
21	知識產權的哲學反思	劉桂標博士 冼偉林先生	20
22	歐洲留學生活剪影	趙子明先生 葉達良先生	40
23	香港政黨政治與社會發展	呂永基先生 郭其才先生	20
24	伊拉格勒朵與巴門尼德論是與變	葉達良先生	30
25	倫理學釋論	梁光耀博士	30
26	唯識哲學與人生智慧	黎耀祖博士	20
27	《維摩經》的思想架構	報告：何曼盈博士 評論：黎耀祖博士	20
28	田立克論科技	陳家富博士	30
29	輔導的哲學資源（二）：莊子	英冠球博士	30
30	儒佛會通	吳明博士 陳沛然博士 劉桂標博士	30
31	張橫渠的性體論——《誠明篇》解讀	方世豪先生	20
32	論《成唯識論》的轉識成智學說	報告：劉桂標博士	20

		評論：黎耀祖博士	
33	道教經律對生態倫理的關懷	鄺國強教授	20
34	未知生，焉知死？——死亡的哲學反思	劉桂標博士	30
35	知識的證成——當代英美知識論簡介	張國棟先生	20
36	亞里士多德論矛盾	葉達良先生	30
37	譚家哲先生的形上史論述評	英冠球博士	30
38	中國文化之精神價值	方世豪先生	30
39	契約論與道德相對主義	冼偉林博士	30
40	中國哲學與中學的通識教育	楊國榮博士 溫帶維博士	30
41	佛教輪迴主體問題探究	報告：黎耀祖博士 評論：韋漢傑博士	30
42	色情物品的道德性審查問題	郭其才先生 呂永基先生 戴遠雄先生	30

訂購表格

姓名					
電話					
郵寄地址					
講座編號					
數量					
價錢(元)					
共(元)					
檔案格式	普通音樂 CD(cda)格式	MP3 格式			

中西哲學論文研討月會

(2007年下半年度)

香港人文哲學會主辦

爲促進本港學術界的哲學研討風氣，自2006年春季開始，本會構仿效早年的新亞書院，決定主辦一系列研討月會，名爲「中西哲學論文研討月會」。研討月會的內容以論文報告、評論和集體討論爲主，報告者須於會議前兩週或之前呈交論文，由本會將論文上載到人文網頁以供參加者在會前瀏覽閱讀。所有研討場次均公開，我們除了邀約學者出席外，亦歡迎任何有興趣的社會人士到場旁聽及參與討論。

以下爲最新一系列的詳細資料：

第一場

論文題目：論《成唯識論》的正聞熏習學說

報告者：劉桂標博士（香港人文哲學會課程部主任）

評論員：黎耀祖博士（能仁書院兼任助理教授）

日期：8月31日星期五

時間：晚上七時至九時

※同場增設中西哲學新舊書籍義賣籌款書展暨新會址物資募捐活動（開始前二十分鐘至結束後二十分鐘進行籌款書展，即晚上六時四十分至九時二十分），歡迎參觀選購及踴躍捐輸。

第二場

論文題目：佛教輪迴主體問題探究

報告者：黎耀祖博士（能仁書院兼任助理教授）

評論員：韋漢傑博士（香港人文哲學會課程部研究員）

日期：9月28日星期五

時間：晚上七時至九時

第三場

論文題目：《志玄安樂經》的無欲

報告者：陳贊一博士（中國基督教靈修學院院長）

評論員：陳國權牧師（信義宗神學院校牧、中國基督教靈修學院講師）

日期：10月12日星期五

時間：晚上七時至九時

第四場

論文題目：劉宗周哲學

報告者：陳敏華博士（新亞研究所哲學組博士）

評論員：方世豪先生（香港人文哲學會會長）

日期：11月23日星期五

時間：晚上七時至九時

第五場

論文題目：我們能從《論語》、《孟子》之中闡發出一種道德理論嗎？

報告者：英冠球博士（理工大學香港專上學院講師）

評論員：吳啓超先生（中文大學哲學系博士候選人）

日期：12月7日星期五
時間：晚上七時至九時

第六場

論文題目：《存在與時間》——傳統的突破

報告者：梁寶珊博士（德國烏帕塔爾大學哲學博士）

評論員：英冠球博士（理工大學香港專上學院講師）

日期：12月28日星期五

時間：晚上七時至九時

各講地點：香港人文哲學會（九龍東京街31號恆邦商業大廈506室，長沙灣地鐵站A3出口）

費用：全免

電話查詢：60517015（吳先生）

歡迎任何有興趣之人士依時出席，為免向隅，請早入座。

2007年秋季科目介紹

2007年9月至2008年1月

GXC202 邏輯（2學分）

邏輯作為一門學問是有系統地研究有效的論證形式，而運用邏輯學的知識不僅幫助我們去判別推理謬誤，也幫助我們評定有效的論證或提出具說服力的推論。本課程主要是提供邏輯的基本知識，以提高邏輯的敏銳度與思考分析能力。

課程大綱：

階段一

1. 導論
2. 語言與定義
3. 定言命題與三段論
4. 符號邏輯
5. 證明與檢證方法

階段二

6. 量化論
7. 歸納邏輯
8. 邏輯與思考方法

講者：郭其才先生

新亞研究所哲學碩士研究生，現任香港人文哲學會課程部研究員、香港人文哲學會幹事及《人文月刊》執行編輯。

日期：2007年9月19日起每星期三（階段一，八講）
2007年11月21日起每星期三（階段二，八講）

時間：6:40~8:10pm

地點：香港人文哲學會

學費：每階段\$580／全二階段\$1100；哲學會會員優惠每階段\$520／全二階段\$1000

GYE103x 中國茶文化——生活的藝術（1學分）

茶文化是香港人日常的生活文化，更是中國傳統文化的一部份，貫注著中國文化的精神。想飲好茶，便要了解茶，要了解茶，便要了解茶的基礎知識、實踐的具體方法、茶藝的文化精神。中國茶藝對人的品德修養也起著一定的作用，《茶經》：「為飲，最宜精行儉德之人。」本課程會教授中國茶藝的基本知識及沖泡方法，理論與實踐結合，歡迎對中國茶藝有興趣的初學者參加。

課程大綱：

1. 中國茶文化與人文精神
2. 中國茶文化的藝術精神和境界
3. 中國茶史略述
4. 當代中、港、台茶藝發展
5. 六大茶類
6. 品茗的藝術
7. 烏龍茶的欣賞
8. 綠茶、白茶及黃茶的欣賞
9. 紅茶及普洱茶的欣賞
10. 茶藝的修行與儀軌

講者：楊一帆先生

畢業於瑞典斯德哥爾摩大學，修讀教育及心理學，回港後在新亞研究所哲學組修畢碩士課程。有 20 年研究中國茶藝經驗，正式追隨茶藝名師習茶已超過十年，2000 年起正式從事茶葉生意至今。

日期：2007 年 9 月 21 日起每星期五（八講）

時間：6:40~8:10pm

地點：華夏書院

學費：\$580，哲學會會員優惠\$520

PXA101a 哲學大綱（2 學分）

哲學以宇宙及人生兩大範圍內之各種問題為其研究對象。講述此等思想可有兩種方式，一作問題區分，二則取通史例。本課程取前者，對哲學感興趣者可以在很短的時間內全面地把握到哲學家們的思想重點及其在發展過程中所要解決的問題。

課程大綱：

階段一

1. 總論(何謂哲學、哲學之分類、哲學之方法)
2. 形而上學(何為形而上學、宇宙論、本體論、唯心論、唯物論、目的論…)
3. 知識論(理性主義、經驗主義、獨斷主義、批判主義、實在論、生命哲學…)

階段二

4. 人生哲學(心靈哲學、一元論、二元論、價值哲學、道德的價值、美之哲學…)
5. 科學之哲學(自然哲學、社會哲學、歷史哲學及法律哲學、精密哲學…)

講者：譚寶珍女士

香港人文哲學會課程部講師。於新亞研究所隨牟宗三先生研習康德哲學及儒釋道等哲學思想多年，致力研究思想文化對行為的影響。

日期：2007 年 9 月 22 日起每星期六（階段一，八講）

2007 年 11 月 17 日起每星期六（階段二，八講）

講）

時間：5:30~7:00pm

地點：華夏書院

學費：每階段\$580／全二階段\$1100；哲學會會員優惠每階段\$520／全二階段\$1000

PXD101x 印度佛學概述（1 學分）

人生每多痛苦，佛陀對機施教，建立佛教義理，導人解脫煩惱，誠為恒久的安身立命之道。惟佛教人物眾多、經典浩瀚、用語繁複、義理艱深，初學者不易把握。有見及此，講者便以現代學術的語言、深入淺出的方式來講述佛教哲學的義理，俾使學員

2007 年 9 月 人文月刊第 165 期

能得其門而入。本課程為印度佛教哲學概述課，以印度佛教哲學代表人物為綜，義理系統性格為緯，講述範圍包括原始佛教、小乘佛教、大乘佛教各個主要階段，適合喜歡反省人生問題的現代人修讀。

課程大綱：

1. 原始佛教與佛陀的說法
2. 小乘佛教教義與部派的分系
3. 性空唯名論：大乘中觀哲學
4. 虛妄唯識論：大乘唯識哲學
5. 真常唯心論：大乘如來藏哲學

講者：劉桂標博士

浸會大學中文系學士、新亞研究所哲學組碩士、中文大學哲學系碩士及博士，現任香港人文哲學會課程部主任、人文網頁總編輯、中文大學哲學系兼任助理教授。講者有十多年講授大專院校及校外課程部哲學課程的經驗；著作方面有中、西、印哲學論文、短文數十篇。

日期：2007 年 9 月 17 日起每星期一（八講）

時間：6:40~8:10pm

地點：香港人文哲學會

學費：\$580，哲學會會員優惠\$520

PXD102y 中國佛學概述（1 學分）

人生每多痛苦，佛陀對機施教，建立佛教義理，導人解脫煩惱，誠為恒久的安身立命之道。惟佛教人物眾多、經典浩瀚、用語繁複、義理艱深，初學者不易把握。有見及此，講者便以現代學術的語言、深入淺出的方式來講述佛教哲學的義理，俾使學員能得其門而入。本課程是中國佛教哲學概述課，以中國佛教哲學代表人物為綜，義理系統性格為緯，講述範圍包括漢代佛教、魏晉佛教、隋唐佛教各個主要階段，適合喜歡反省人生問題的現代人修讀。

課程大綱：

1. 漢魏佛學義理的展開
2. 大乘起信論的一心開二門系統
3. 性具實相說：天台宗哲學
4. 法界緣起說：華嚴宗哲學
5. 自心頓現說：禪宗哲學

講者：劉桂標博士

浸會大學中文系學士、新亞研究所哲學組碩士、中文大學哲學系碩士及博士，現任香港人文哲學會課程部主任、人文網頁總編輯、中文大學哲學系兼任助理教授。講者有十多年講授大專院校及校外課程部哲學課程的經驗；著作方面有中、西、印哲學論文、短文數十篇。

日期：2007 年 11 月 19 日起每星期一（八講）

時間：6:40~8:10pm
地點：香港人文哲學會
學費：\$580，哲學會會員優惠\$520

PYB302 當代新儒家哲學 (2 學分)

當代新儒家是當代中國最重要的哲學學派之一，可說源遠流長、博大精深。在哲學來說，新儒家一方面繼承了先秦儒學、宋明理學的心性論、本體論和工夫論；另一方面，又結合了近現代西方哲學巨擘，尤其是德國觀念論者康德和黑格爾的哲學理論，建構成龐大而精密的道德理想主義的哲學體系。在文化理論來說，新儒家別樹一幟，既提倡繼承中國文化的優良傳統，又照顧世界文化最新潮流的發展，將中西文化有機地結合，互補不足，其胸襟與識見超越了其他學派。本課程正是以研讀當代新儒家哲學為宗旨，並且以八位代表人物為主要講授內容，他們是：熊十力、梁漱溟、張君勱、馮友蘭、方東美、徐復觀、唐君毅及牟宗三。

課程大綱：
階段一

1. 熊十力哲學
 2. 梁漱溟哲學
 3. 張君勱哲學
 4. 馮友蘭哲學
- 階段二
5. 方東美哲學
 6. 徐復觀哲學
 7. 唐君毅哲學
 8. 牟宗三哲學

講者：吳明博士

新亞研究所哲學組碩士及博士，當代新儒家大師牟宗三先生的入室弟子。現任香港人文哲學會課程部講座教授、新亞研究所哲學組教授、中文大學哲學系兼任助理教授，多年來在多間大專院校及校外課程部講授哲學課程，教學經驗豐富。著有《實證與唯心》、《玄理與性理》等書，並曾在多種哲學期刊發表中西哲學論文和短文數十篇。

日期：2007年9月21日起每星期五(階段一，八講)
2007年11月23日起每星期五(階段二，八講)

時間：8:30~10:00pm

地點：華夏書院

學費：每階段\$580／全二階段\$1100；哲學會會員優惠每階段\$520／全二階段\$1000

PYB306 周易原理 (2 學分)

周易向被視為中國第一神秘著作。它被列為五經之

2007年9月 人文月刊第165期

首，世傳伏羲文王作卦，孔子作十翼，幾成儒家道統寶典，近人陳鼓應力陳周易和道家千絲萬縷之關係，加上差不多所有術數都找到其與周易之淵源，連近年甚受歡迎的中醫學，也有「醫易同源」之說，令這本書差不多成為了解中國文化之必經之路。偏偏周易充滿符號性，很多人視為畏途，本課程嘗試用深入淺出的方法，引用大量生活例證，助你一窺周易難解之秘。

課程大綱：

階段一

1. 河圖與洛書、周易神學、周易哲學
2. 八卦的構成及基本概念
3. 乾卦與坤卦分析

階段二

4. 周易與儒家和道家的關係
5. 周易上經選講
6. 周易下經選講

講者：岑朗天先生

資深傳媒工作者、文化策劃及評論、香港電影評論學會會長，曾在中文大學、理工大學、中文大學校外進修學院、香港大學專業進修學院、牛棚書院、香港專業進修學校講學和主持工作坊。著有《基督教之貧乏》、《人喜歡被騙》、《村上春樹與後虛無年代》、《後九七與香港電影》、《潛行之恨》和《自戀的命運》等十八部。

日期：2007年9月19日起每星期三(階段一，八講)
2007年11月21日起每星期三(階段二，八講)

時間：8:30~10:00pm

地點：香港人文哲學會

學費：每階段\$580／全二階段\$1100；哲學會會員優惠每階段\$520／全二階段\$1000

PYB308x 張載哲學導論 (1 學分)

「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」是張載的名言。張載是北宋時期的哲學家，宋神宗熙寧三年，張載退休回鄉，在橫渠鎮居住，終日坐在居室內，左右都是書籍，俯而讀，仰而思，有所得著便立即記下，甚至半夜起來，以蠟燭照明書寫。張載立志宏道的努力，從沒有停下來，也從來沒有忘記過。他苦思力索，寫的就是《正蒙》一書。《正蒙》是張載哲學思想的最後總結，可說是他思想的代表作。「正蒙」原本的意思是以正道教導童蒙。但此書完成至今已近千年，今天的人大多欠缺閱讀古文的訓練，讀來只覺概念陌生，文法不順。懂古文者也未必熟悉儒家的哲學義理，而且《正蒙》涉及抽象的形上學概念，使閱讀時倍加困難。本課程嘗試透過閱讀文獻，以今天的語言和哲

學概念加以解釋，使對中國哲學有興趣者較容易進入中國哲學的義理，並希望學員多讀中國文獻，使現代人不致完全隔絕於中國傳統文化，讓中國文化得以傳承下去。

課程大綱：

1. 宋明理學概論
2. 心體論——《大心篇》解讀
3. 性體論——《誠明篇》解讀
4. 道體論——《太和篇》解讀
5. 天道論——《天道篇》解讀
6. 宇宙論——《動物篇》《參兩篇》解讀
7. 神化論——《神化篇》解讀
8. 人生理想——《乾稱篇》解讀

講者：方世豪先生

新亞研究所哲學組碩士及博士研究生，現任香港人文哲學會課程部副主任、香港人文哲學會會長，以研究儒家哲學為主。

日期：2007年9月20日起每星期四（八講）

時間：6:40~8:10pm

地點：華夏書院

學費：\$580，哲學會會員優惠\$520

PYB402y 唐君毅《人文精神之重建》導讀（1學分）

現代中國所出現的問題，都與近代西方文化對中國文化之衝擊有關。中國接受西方文化，由喊民主和科學的口號開始，至今已有多百年歷史，但仍未能真正開出民主自由的社會，反而使馬列主義征服中國大陸，導致今天香港人仍普遍認為中國人落後，中國社會文化質素差，到底問題在哪裏呢？中國哲學大師唐君毅先生寫《人文精神之重建》一書，是希望疏導百年來中國人所感受的中西文化的矛盾衝突，希望在觀念上加以融通，使人認識到，中國人文精神的返本，足以為開新的根據，而且更可以對西方世界有所貢獻。唐先生透過對西方文化的省察，對中國固有的人文精神作出闡述，嘗試對中西社會的人文精神作出疏通，而顯出其互相補足之處。本課程會透過講解和閱讀唐君毅先生著作《人文精神之重建》中的有關篇章，對中國人文精神的返本開新作較深入的了解。本課程具獨立性，歡迎對中國文化有興趣的初學者參加。

課程大綱：

1. 宗教精神與現代人類
2. 科學世界與人文世界
3. 真理的客觀性與普遍性
4. 中西文化精神的比較
5. 清代以來的文化精神

6. 西方古典文化精神
7. 儒家的人文精神
8. 中國文化衰微的原因

講者：方世豪先生

新亞研究所哲學組碩士及博士研究生，現任香港人文哲學會課程部副主任、香港人文哲學會會長，以研究儒家哲學為主。

日期：2007年11月15日起每星期四（八講）

時間：6:40~8:10pm

地點：華夏書院

學費：\$580，哲學會會員優惠\$520

PYC201 經驗主義與理性主義（2學分）

近代西方哲學主要環繞知識論問題而展開，而當時的理性主義與經驗主義兩大學派，無論在知識的起源、範圍及確定性等問題上，都有著重大的分歧和激烈的爭論，令哲學討論進至白熱化的階段。本課程一方面講理性主義的思潮，以笛卡兒、斯賓諾莎、來布尼茲等為中心，一方面講經驗主義的思潮，以洛克、巴克來、休謨等為代表；旨在系統地論述兩大學派中諸大哲的思想面貌及爭辯要點。

課程大綱：

第一階段：

1. 笛卡兒的心物二元論
2. 笛卡兒學派哲學
3. 斯賓諾莎的泛神論
4. 來布尼茲的單子論

第二階段：

5. 洛克的代表實在論
6. 巴克來的主觀觀念論
7. 休謨的現象主義
8. 休謨的價值哲學

講者：劉桂標博士

浸會大學中文系學士、新亞研究所哲學組碩士、中文大學哲學系碩士及博士，現任香港人文哲學會課程部主任、人文網頁總編輯、中文大學哲學系兼任助理教授。講者有十多年講授大專院校及校外課程部哲學課程的經驗；著作方面有中、西、印哲學論文、短文數十篇。

日期：2007年9月17日起每星期一（階段一，八講）

2007年11月19日起每星期一（階段二，八講）

時間：

8:30~10:00pm

地點：香港人文哲學會

學費：每階段\$580／全二階段\$1100；哲學會會員優惠每階段\$520／全二階段\$1000

PYC404a 胡塞爾現象學導論 (2學分)

胡塞爾是二十世紀西方最重要的哲學家之一，亦是現象學的宗師。胡塞爾的現象學是一種意識現象學，具有認識論和存有論的意義。胡塞爾所說的現象(或認知對象)並不在意識(consciousness)之外，而是在純粹意識之中；現象是在具有明證性(evidence)的直觀(intuition)中絕對地、原初地被給予的。平時我們採取自然的態度，以為(認知)對象是一個外在的、超離的(transcendent)對象，這種預設沒有任何明證性，凡沒有明證性的東西都要放入現象學的括號，把它懸擱起來，存而不論，胡塞爾稱此方法為現象學的還原(phenomenological reduction)。另外，胡塞爾繼續提出本質直觀(eidetic intuition)或本質還原，即通過一種觀念化的抽象活動(ideation)來把握(或還原到)事物的本質(essence, wesen)，本質是在本質直觀中原初地被給予；純粹現象學則是一門研究本質的科學。最後，胡塞爾在其超越現象學(transcendental phenomenology)中提出超越還原，在超越的還原中，我們從一個經驗的主體轉化(或淨化)為一個超越的主體，發現超越的自我(Transcendental Ego)，並揭露了意向經驗(intentional experience)的能思所思結構，能思(noesis)是意向活動，所思(noema)是意向對象，意向對象是超越主體在意向活動中建構的。在此課程中，我們首先簡單討論胡塞爾在《邏輯研究》中關於意向性的分析，然後討論胡塞爾的現象學思想，最後介紹胡塞爾的邊緣域(horizon)和生活世界的概念。

課程大綱：

階段一

1. 導論
2. 《邏輯研究》中的意向性分析
3. 現象學的方法(一)：現象學的還原
4. 現象學的方法(二)：本質直觀
5. 意向活動與意向對象 階段二
6. 超越現象學：超越自我
7. 主體際性(intersubjectivity)
8. 胡塞爾的邊緣域(horizon)思想
9. 胡塞爾的生活世界

講者：韋漢傑博士

香港大學數學系學士、美國俄亥俄州立大學數學系博士，現任香港人文哲學會課程部研究員、志蓮淨苑文化部兼任講師、香港人文哲學會幹事兼《人文》執行編輯。講者曾跟隨霍韜晦教授及吳汝鈞教授研習佛學多年，曾在哲學期刊如《鵝湖》、《人文》等撰寫哲學論文及短文多篇。

日期：2007年9月18日起每星期二(階段一，八講)

2007年11月13日起每星期二(階段二，八

講)

時間：6:40~8:10pm

地點：香港人文哲學會

學費：每階段\$580/全二階段\$1100；哲學會會員優惠每階段\$520/全二階段\$1000

PYD307 唯識哲學論典選讀 (2學分)

唯識思想素以「難明」見稱，其精密而繁瑣的名相，強烈的哲理性及系統性，往往令人走進其系統之內，只見樹木而不見森林。再加上其開宗之典籍有六經十一論之多，初學者若要全部涉獵，實非易事。本課程主要以唯識宗的論典為研習對象，除了選取當中較具代表性的原文章節來解讀外，亦會深入剖析當中要義，務求令學員在短時間內了解各論典所要面對及處理的哲學問題，更重要的是能將所學融入現實生活之中，提昇智能，活出美好人生。

課程大綱：

階段一：

1. 導論(一)：唯識思想產生的時代背景
2. 導論(二)：唯識哲學的系統架構
3. 瑜伽師所依、所行的境界：《瑜伽師地論》
4. 建構唯識學的重要概念：《攝大乘論》
5. 對存在世界的分類：《大乘百法明門論》

階段二：

6. 五蘊與百法的關係：《大乘五蘊論》
7. 唯識與實在論的辯論：《唯識二十論》
8. 唯識思想體系的建構：《唯識三十論》
9. 有關認識對象的討論：《觀所緣緣論》
10. 總結：唯識今學與古學的根本差別

講者：黎耀祖博士

講者簡介：香港浸會大學文學士、香港大學教育文憑、香港大學佛學碩士、香港中文大學哲學文學碩士、廣州中山大學哲學碩士、南京大學哲學博士。現任香港人文哲學會課程部研究員、香港能仁書院兼任助理教授及研究員，有十多年教授佛學課程的經驗，擅長直入經論，原典精解，將佛學概念作深入淺出的闡釋，說理清晰。尤精於佛教唯識學及因明學。

日期：2007年9月20日起每星期四(階段一，八講)

2007年11月15日起每星期四(階段二，八

講)

時間：8:30~10:00pm

地點：華夏書院

學費：每階段\$580/全二階段\$1100；哲學會會員優惠每階段\$520/全二階段\$1000

PZA507a 中國的藝術、人格與宗教
精神研究 (3 學分)

西方文學中以小說和戲劇地位最重要，中國是哪些文學體裁呢？中國文學又表現出怎樣的藝術精神？為何中國文學沒有西方式的悲劇？文學藝術可表現欣賞的人生，但真正能實現中國人的人生理想者，乃是中國歷史中曾實際出現的人格，由這些人格，可見中國人的人生真價值意義所在。有人說，中國宗教精神似較西方淡薄，是否真的如此呢？中國近百年來都面對西方文化的衝擊，中國文化一步步退卻，至現在的華人社會普遍被西方文化所征服了。那麼中國文化究竟有沒有永恆價值？中國文化有何缺點？西化是否必須且應當？是否要放棄中國傳統？中國未來的文化會是怎樣的？本課程會透過講解和閱讀唐君毅先生著作《中國文化之精神價值》中的有關篇章，對中國的文學、人格與宗教精神作較深入的了解。

課程大綱：

階段一

1. 中國的人間世界
2. 中國的藝術精神
3. 中國的文學精神
4. 西方的人格世界
5. 中國的學者與文學藝術人格
6. 中國的社會政治人格
7. 中國的宗教人格
8. 中國的道德人格

階段二

9. 中國的宗教精神
10. 世界各大宗教異同
11. 儒家的天道
12. 中國宗教的形上智慧
13. 中國百年來的文化問題
14. 新文化運動的精神
15. 中國文化的缺點
16. 中國文化的未來

講者：方世豪先生

新亞研究所哲學組碩士及博士研究生，現任香港人文哲學會課程部副主任、香港人文哲學會會長，以研究儒家哲學為主。

日期：2007年9月18日起每星期二（階段一，八講）
2007年11月13日起每星期二（階段二，八講）

時間：8:10~10:25pm

地點：香港人文哲學會

學費：每階段\$880／全二階段\$1700；哲學會會員優惠每階段\$820／全二階段\$1600

PZA510 程朱理學研究 (3 學分)

宋明理學是儒者上承孔子、孟子、大學、中庸、易傳的成德之教，旁採道家、佛教的入聖之道，並究極完成天道性命相貫通的安身立命之學的儒學發展高峰。當中，依傳統學者的了解，最重要的學派為程朱理學與陸王心學兩大宗。本課程旨在研究程朱學派。當代大儒牟宗三先生雖說理學派中的伊川、朱子是歧出，但此說不無爭議；而依另一當代大儒唐君毅先生，則此派其實與陸王學派殊途同歸，同是宋明理學的大宗。本課程以二程及朱子哲學的原典為經，當代大哲的研究為緯，細緻和深入地討論此學派的重要哲學觀念和系統性格，以及此派在哲學史上的真正地位。

課程大綱：

階段一

1. 二程哲學概述
2. 《河南程氏遺書》
3. 《河南程氏外書》
4. 二程其他著作選讀

階段二

5. 朱子哲學概述
6. 《朱子語類》上
7. 《朱子語類》下
8. 朱子其他著作選讀

講者：劉桂標博士

浸會大學中文系學士、新亞研究所哲學組碩士、中文大學哲學系碩士及博士，現任香港人文哲學會課程部主任、人文網頁總編輯、中文大學哲學系兼任助理教授。講者有十多年講授大專院校及校外課程部哲學課程的經驗；著作方面有中、西、印哲學論文、短文數十篇。

日期：2007年9月22日起每星期六（階段一，八講）
2007年11月17日起每星期六（階段二，八講）

時間：3:00~5:15pm

地點：華夏書院

學費：每階段\$880／全二階段\$1700；哲學會會員優惠每階段\$820／全二階段\$1600

2007年秋季(9/2007~1/2008)

	星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	星期六	
地點/ 平日課節	人文	人文	人文	華夏	華夏	華夏	地點/ 週六課節
1 6:40~8:10pm	劉桂標 印度佛學 概述	韋漢傑 胡塞爾現 象學導論	郭其才 邏輯	方世豪 張載哲學 導論	楊一帆 中國茶文 化	劉桂標 程朱理學 研究	一 3:00~5:15pm
	劉桂標 中國佛學 概述			方世豪 唐君毅《人 文精神之 重建》導讀			
2 8:30~10:00pm	劉桂標 經驗主義 與理性主 義	*方世豪 中國的藝 術人格與 宗教精神 研究	岑朗天 周易原理	黎耀祖 唯識哲學 論典選讀	吳明 當代新儒 家哲學	譚寶珍 哲學大綱	二 5:30~7:00pm

* 本科為研究課程，上課時間為 8:10~10:25pm

星期一至五上課時間：1—6:40~8:10pm 2—8:30~10:00pm

星期六上課時間：一—3:00~5:15pm 二—5:30~7:00pm

上課地點：

香港人文哲學會：九龍東京街 31 號恒邦商業大廈 506 室，長沙灣地鐵站 A3 出口

華夏書院：旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室，先達廣場對面

● 關於本會

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

會員義務：凡本地會員須交會費，以及認同本會宗旨與支持本會活動。

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

本年度(2006至2007)本會幹事名單如下：

會長：方世豪

外務副會長：郭其才

內務副會長：葉達良

文書：呂永基

財政：陳美真

康樂：岑朗天

公關：王考成、關建文

海外義工：梁孝慈

海外聯絡：陳成斌(美國)、余國斌(加拿大)

學術：韋漢傑、溫帶維、趙子明

出版：譚寶珍

網頁統籌：劉桂標、陳成斌、英冠球

網頁管理：黃鳳儀

人文月刊編委會：

總編輯：方世豪

執行編輯：郭其才、呂永基、韋漢傑

委員：英冠球、劉桂標、譚寶珍、溫帶維、
岑朗天

香港人文哲學會 會員申請表	<div style="border: 1px solid black; width: 80px; height: 80px; margin: 0 auto;"> 相片 </div>
姓名：〔中文〕 _____ 先生/女士 〔英文〕 _____	
身份證號碼： _____ (____)	
通訊地址： _____ _____	
聯絡電話： _____	
傳真： _____	
電郵： _____	
職業： _____ 教育程度： _____	
填表日期： _____	
本會賬號：匯豐銀行(177-9-028719)	

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

《人文》稿約：

- 本刊以發揚人文哲學為主，亦關心人類文化的其他領域；故中西哲學論文以外，舉凡中西文學、史學、藝術等論述，均屬本刊歡迎之文稿。
- 本刊園地公開：短文一、二千字左右，長文以不超過一萬二千字為限；但有篇幅不符而內容適合者，亦可於本會網頁上刊登。
- 本刊有刪改來稿的權利，不願者請註明，但文責自負。
- 譯稿請附原文及其出處。
- 本刊編輯、撰稿等均屬義務性質，故來稿刊登後，唯奉贈本刊當期乙份。
- 來稿的版權歸本刊所有，若作者需要以其它方式再行出版，請註明曾刊載於本刊。
- 來稿請寄：旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室香港人文哲學會收；或電郵：phil@hkshp.org。

《人文》稿件規格建議：

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。