

台港及海外中文报刊资料专辑

566927

哲学研究

第 5 辑

1983

书目文献出版社

出版说明

由于我国“四化”建设和祖国统一事业的发展,广大科学研究人员,文化、教育工作者以及党、政有关领导机关,需要更多地了解台湾省、港澳地区的现状和学术研究动态。为此,本中心编辑《台港及海外中文报刊资料专辑》,委托书目文献出版社出版。

本专辑所收的资料,系按专题选编,照原报刊版面影印。对原报刊文章的内容和词句,一般不作改动(如有改动,当予注明),仅于每期编有目次,俾读者开卷即可明了本期所收的文章,以资查阅;必要时附“编后记”,对有关问题作必要的说明。

选材以是否具有学术研究和资料情报价值为标准。对于某些出于反动政治宣传目的,蓄意捏造、歪曲或进行人身攻击性的文章,以及渲染淫秽行为的文艺作品,概不收录。但由于社会制度和意识形态不同,有些作者所持的立场、观点、见解不免与我们迥异,甚至对立,或者出现某些带有诬蔑性的词句等等,对此,我们不急于置评,相信读者会予注意,能够鉴别。至于一些文中所言一九四九年以后之“我国”、“中华民国”、“中央”之类的文字,一望可知是指台湾省、国民党中央而言,不再一一注明,敬希读者阅读时注意。

为了统一装订规格,本专辑一律采取竖排版形式装订,对横排版亦按此形式处理,即封面倒装。

本专辑的编印,旨在为研究工作提供参攷,限于内部发行。请各订阅单位和个人妥善管理,慎勿丢失。

北京图书馆文献信息中心

目 次

杜威的哲学观	曾春海	一
两汉经学与西方经院哲学	谢扶雅	七
礼与法的层位及其效用	蔡仁厚	二三
科技风险与哲学	叶保强	三五
中国人生哲学的特色	曾昭旭	四八
恭贺牟宗三先生荣受七十二年度文化奖	中国文化月刊社	九二

杜威的哲學觀

曾春海

何謂哲學？這是千古以來最具議論性的學術課題之一。處在新舊時代變遷中的美國實踐主義（Pragmatism）大師杜威（John Dewey 1859—1952）對這一問題提出了頗具時代意義的看法，堪足處於類似情境的我們所參考。本文試由哲學與意義的追求；哲學的功能；哲學與歷史和社會的關係；杜威對哲學的認識等角度來彰顯杜威的哲學觀，文末以結語來表達吾人受杜威啓發後的一些感想。

一、哲學與意義的追求

杜威認為處於社會變遷歷程中的哲學與哲學自身的研究工作，就某種觀點而言，是無顯著差別的。因此，吾人可於審視社會發展史及哲學於其中所扮演的角色後，再來回答甚麼是哲學這一問題。

杜威基於這樣的態度所獲致的基本哲學觀是：哲學的志趣與其說是關切真與假，勿寧說哲學較關懷意義（Meaning）。較具體而言，吾人可說說哲學家志在從具有意義的人類行為成就中，挖掘和顯揚某些富有意義且具真實價值者。例如，有些基於事實的要求而所以成爲有意義者，其真假值乃爲其意義之一部份，而非全部。因此意義與真假有關聯，然而真假却不同於意義。

由是觀之，藝術的對象，社會生活及哲學的研究工作，有時是缺乏真假值，却饒富意義的。至此，吾人不禁要問的是，那麼那些實有（entities）的意義究竟是甚麼呢？杜威認爲哲學所要做的回答將與境遇、抗議和人文精神的鼓舞有着極密切的關係，換言之，當吾人擬回答有關哲學之

意義這一問題時，吾人所應瞭解者爲哲學與人類的問題，亦即哲學與人在社會和歷史活動中究竟有何關聯？

二、哲學與歷史的關係

吾人試由哲學與歷史的上述四種可能關係來展開探討，藉以顯示杜威的論旨。

☐就哲學與歷史的平行關係而言：

二者將處於各自獨立的局面，各依其內在的動力而發展，彼此並不相互影響，例如羅賓遜（Daniel S. Robinson）即持此一觀點。他認爲哲學在經常性的問題上，其所處理的對象與人類在歷史際遇中所遭逢的福樂與苦難並無多大關係（註一）。

☑就哲學對歷史而言：

在歷史上所產生的實際活動常是受哲學影響的，而哲學本身却具有其內在動力，未必受實際活動所影響。哲學問題常常是在與群眾孤立的情況下提出及解答，哲學對現實具決定性的影響，現實事例却不影響哲學。然而個別的現實問題往往要求哲學予以協助處理，爲達到此一目的而探求哲學。因此，一般人必須看重哲學和哲學家，期能在遭遇難題時，由此處獲取解決之道，柏拉圖的共和國（Republic）顯示了如是的觀點。

☒就歷史對哲學而言：

哲學受現實的實際活動所影響，然而實際的活動却藉其自身的動力而發展，並不受哲學的影響。實際問題在不涉及哲學問題的情形下被提出和

處理。哲學問題只是對前者予以後設性 (meta) 的反省。

(J) 哲學與歷史的交互關係

二者間是相互地影響着，一方面，哲學要對實際問題做解釋，另一方面實際的問題求哲學予以解答。因而，哲學問題與人的實際問題相互聯繫起來。在此光景下，哲學與歷史相連結，這就是杜威所屬意的觀點。

通常在發展較成熟的文化裏，哲學係配合實際文化活動而進行的。當歷史的趨向改變到新方向時，人們將逐漸感受到他們的思想與實際活動是有衝突的，因而察覺到他們的傳統在演變的過程中使用性漸減。此際，人們在新處境從事理性活動時，感到舊傳統在應變上有所不足。此時，某些沿習累積下來的習俗和不自覺的新傾向，逐漸被察識。在舊積習與新動向的衝突中，若干隱然的假設和趨向亦漸漸得到明朗化。吾人順此而歸約出問題，再予以深刻的省思，該衝突在自我意識中益覺增長 (註二)。關心人類現實問題的哲學家，適時地注視該衝突和困惑，而開始追尋歷史活動的新方向。於是，新的課題在這種光景下被提出，對舊問題的時代性新處理亦隨之而至。一些哲學問題的地位和重要性改變，在醞釀新的研究題材、目標、方法一段時間後，終誕生了新的哲學理論。新的人類歷史活動路線，依照新的哲學理論而建立，新的時代也因此而正式開啓了。

三、哲學與社會的關係

依杜威的見解，哲學並非只從單一的觀點做持續地發展，而是一時期一時期地更異其觀點。然而，吾人對哲學新觀點的選擇，其自身就構成了一項哲學問題：吾人持何種立場來決定所信賴的觀點呢？換言之，吾人如何走向哲學問題呢？吾人係藉何種機緣來思索這一問題呢？吾人究竟站在何種基礎上來從諸般觀點中做識別和抉擇呢？

杜威將哲學的基本立場設定在功用上，而於意義 (meaning) 與真實 (true) 之間做一區別，若從特定的立場而言，他是植基於實踐主義 (Pragmatist) 的主張。觀念 (idea) 要依據其在實際作為上的使用度來評估，而非必然地要依據其表象的正確性來判斷其價值。

對某些人而言，杜威似乎未說明批評一般人們參與活動的基礎。這些

人對杜威實用主義做浮面式的或粗心的閱讀，將導致吾人視杜威為反哲學的形式，即非批評性的或創造性的。杜威本身的真正態度則在於「心靈的功能是設想新穎且複雜的目標，而將既得的經驗由一層不變的模式或善變不定的狀態中釋放出來。思想的用處並非在於實現既予的目的，理智是要用來開放行動的，這是實踐主義的一課。」 (註三)

因此，一位社會評論家為了獲致新的社會可能性起見，他應落實在社會範域內發展，且在社會內應用，避免脫離社會及歷史之外的觀點。那麼生發社會新趨向之可能性的方法是甚麼呢？這一歷程的限制又在何處呢？吾人似乎可藉着杜威對哲學所言第四種作用 (敘述於下段)，做進一步解釋而找到答案。那就是吾人發現在變遷的社會內，諸般運作的力量之接合，將會左右社會未來實際的動向，吾人可由審視其接合的樣態來預測社會未來的發展。實際的社會在社會思想與社會行動中形成所將順應的型式 (Patterns)，這種新的社會範型乃來自社會中新與舊的結合；其匯聚的力量必須是已內在於社會史中者，該力量的聚合係經過選擇和剔除等審慎的處理。杜威認為吾人當注意者，這種引導未來發展動向的內在力量，構成了新的社會可能性之發生，而非對一社會已過去的可能性做讚許。

杜威在一九一六年發表了類似上述的社會評論觀點，然而他並未解釋社會得以變遷的力量如何匯聚發生，只處理了如何安置群體的判斷問題及推介了改變問題的可能性，他說：「在尋求這種衡情度量時，吾人必須避免二種極端。吾人不能懸空高置所謂理想的社會，為了獲得吾人的理想是可行的理想之保證，吾人必須將概念奠基於實際存在的社會中。但是理想亦不能只單單地重複着實際上所發現到的社會特徵，重要的是吾人應抽取實有的團體生活形式之特徵，使用它們來批評不良的容貌，且提出改進的意見。」 (註四) 吾人在基於舊觀點以瞭解新觀點上，亦不能僅單單地斷定社會應該以某種方向邁進。吾人宜由諸般於社會中存在的運動，做一番識辨、判斷和抉擇的工作。然而吾人亦能分清紅皂白地將一切流行的社會運動聚攏起來，吾人應該擇取其一一而強調它，放大它。

由是觀之，吾人所憧憬的未來社會，係由從屬於現存社會之力量所左右。吾人聚合社會內在力量以建構新社會既具可能性，則吾人內在於社會史中以批判社會史亦屬可能了。杜威認為這種社會評論的觀點，係基於實

際進行着的歷史活動；該評論必須幫助社會的進展，爲此，它必須落實且依據人們實際的問題來談論，且指點出具建設性的解決之道。

四、哲學的功能

由前面數節，吾人已可約略看出杜威所謂的哲學功能。吾人在其「哲學與文化」一書中，進一步發現他賦予哲學四種作用，茲先將之列出，再一一予以探討。

1. 對大眾心靈中所普遍關切之事予以澄清和分類。
2. 將那些繞繫在人們心中，有不同來源且不相適切之事予以調和。
3. 對社會流傳的舊習俗和新活動趨向予以適切的接筭。
4. 把即將 (will) 且應該 (should) 支配未來的潛在力量予以明朗的凝結。

(1) 對哲學問題的探討，並非只限於某些少數的精英之士所能做的。同時，哲學問題的處理，亦非僅關注於精緻玄奧的問題。哲學問題，亦應當取自於群眾們所普遍關切的那些問題，其解決的方式亦該回到群眾中去。

就某種意義而言，哲學所要經營之事，乃是澄清甚麼是遍及於群眾心靈的活動。它必須回答甚麼是人們所主要關切之事，因此，哲學總是分別產生於殊別的民族，特定的時空條件之下。(註五)

(2) 大眾所關切的某些問題。就某時期而言，確具有主要性和支配性。然而常執着於群眾想像中，無意識地盤據人們心中的那些被關切之事，在彼一時雖有不同的起源，但是在此一時的生活中，却是格格不入的。哲學必須處理它們，而不能僅單單宣稱它們爲不恰切的，哲學必須貼切地將之調和，例如柏拉圖發展數學的洞識 (insights) 及新的政治熱望；他必須將這些事物與當時雅典人的傳統和習慣調和。他必須在雅典人的生活基礎上來處理這些事物。

聖奧古斯丁 (St. Augustine) 及其他中世紀的基督徒亦然，他們不僅僅消解羅馬人所仍傾心的古代自然主義而已，他們亦致力於將對基督的信仰與自然主義相調和。同樣的，杜威說：「近代仍應有將新的自然科學與所承繼的古典的和中世紀的典章制度，予以妥切結合的努力。」因

此，對杜威而言，並無所謂澈頭澈尾的新哲學；新的哲學必須與舊的相合併，它必得對它視爲乏味的、無關宏旨的舊問題予以說明，在那光景下，新的哲學漸成爲舊的，因爲它被調和及移花接木。

進一步說，在舊時代所主要關切之事，在下一個到來的時代中可能轉化成無關緊要的。哲學史並非對某個同一觀念做連續性的鑽研，換言之，哲學非由某種觀點作單方向的進展。適度而言，哲學係由某觀點朝某方向進展一時期，然後改變方向而獲致新觀點。換言之，在某一時期一直被鑽研的哲學觀念，在另一時期常被不同的觀念所取代，杜威說：「在歷史的潮流中，吾人發現哲學家是歷史的部份成員，在衡量歷史的未來動向方面，或許可稱他們是創造者，然而對過去的歷史而言，他們也的確是創造者。」(註六)

(3) 杜威賦予哲學的第三種功用是：「一切思想的活動，在於促成新舊觀點的相接合，一方爲根深蒂固的習俗，另一方則爲與舊習俗衝突而引人注目的那些無意識之新活動。」(註七)關於這點，吾人收集若干見解如下：

(甲) 一時代中所主要關切之事與其不貼切的先入爲主之成見有着不同的來源。此際，所主要關切之事係源於突現的或初發的活動趨向。至於不貼切的成見，則源生於過去的時代。

(乙) 在一社會中所形成的習常成見與初發生的活動是互不貼切的。吾人處於這般際遇，若一旦想要處理這一問題，擬決定甚麼樣的觀念將構成核心觀念，何者則爲處於次要的邊緣地位，如是則啓動了哲學活動。由一社會的過去所積留下來的觀念，所以會成爲不適切的成見，係因該觀念是離却了其所屬時代的觀念，彼時代饒富某特色的活動，賦予了該觀念生命。該觀念若離却了其從屬的彼時代活動，則會是不貼切於現時代的，然而這樣的觀念却常在不知不覺中依然盤據在人們心中。

(丙) 鑒於觀念之間所發生的某種衝突，吾人逐漸意識到隱然的假設及傳統的思維樣態。

(丁) 前述的衝突是介於舊的思維方式與採取新的行動方式間之衝突。所謂新的行動方式是指一般民衆在從事新的活動路線時，正傾向於如此這般

的方式。由於觀點常是遷移變異的，因此，在某時代某社會中居核心觀念者，常被其他不同的觀念所代換。活動方向的改變是基於思想所發展出來的方向之改變，此一變異常成爲時代的一種要求。如是，吾人又被帶回杜威所謂的哲學第一種作用，哲學必須澄清大眾所關切之事，因爲一般人常以某種方式從事實際活動，却以另一種不同的方式來思考。因此，他們有時不明白他們所做的究竟是甚麼，自然，他們亦不清楚他們應該要如何去作。

依杜威之意，哲學在澄清民衆所關切之事項的方法中，含有選擇、剔除、歸納和簡明的陳述；對民衆所關切之事必須強調、凸顯，以便成爲受重視的焦點，否則該事在意識中不是智性的。哲學澄清民衆所關切之事，意指決定彼所關切之事爲何事？哲學家不去揭發民衆心中所持新的核心觀念之內容，他們所做的僅是選擇一觀念，將它由次要地位提升爲中心地位，且清楚地陳述它，強調其重要性，並將其他觀念消退於中心地位之外。

(4) 哲學家能預見應該且將支配未來的聚合力。
 哲學是具有選擇性和剔除性的思維活動，它啓發了人類活動的方向與價值。杜威說：「哲學不該僅是對文明做一種被動性的反映，在新舊觀念接合時，它能陶鑄出適切的範型，與其說是紀錄，勿寧說它是一種預言。當他們如此這般地說是對自然紀錄成要旨時，事實上，他們在宣稱如此這般乃是含具意義的，人類應該忠實地執着它。」（註八）因此，當一般人爲他正在活動着，以及未來應該朝何方向發展感到困惑時，亦即處在人類文明的緊要銜接關頭時，哲學家預測且創發新的價值，以引介人們接受。新價值的產生，常是承隨着既有觀念而賦予重要地位而得，例如，古代與中世紀時代的過渡期，中世紀與現代的轉變期是價值混亂期，哲學家必須爲人們宣告新的價值方向以供一般人取括。

杜威認爲將吾人目前所進行的科學活動路線與從中世紀留傳下來的若干不貼切之風格制度，予以調和的努力，仍正持續着。因此，吾人當前仍處在中世紀及中世紀之後的變遷轉化期間。當前的哲學工作必須致力於將科學與我們現實活動方向不契合的傳統舊見予以調和。經審視杜威所謂哲學的四種功能後，吾人所呈現的景像是，與人類目前活動密切相關的所關

切之事正明朗化，如是的澄清，它提供了引導吾人未來活動及產生當前趨向的規範性助益。

五、杜威重要的論點

在本節中，吾人將杜威對哲學的省思歸結如下：

(1) 哲學不單單是追問真或假，且要更進一步論究有沒有意義。
 (2) 哲學省思現存的社會關係，延續它或安排新的社會關係，且參與開創新局面的努力。就此而言，哲學與現實社會具互動關係。

(3) 抨擊某哲學，就是抨擊它與社會現實的相互關係。

(4) 哲學澄清觀念的工作，不能在離却大眾的活動下來進行，就這一意義而言，哲學問題將於舊制度、習尚的變更中尋求解決。

(5) 哲學必須參與世界的改造。

因此，我們對某哲學的評審，不單單探究其真價值，而且要進一步詢問其在社會史中可能具有的意義。例如，杜威對柏拉圖學派的二元論，以及它貫穿在歷史中所採取的瞭解形式。他說「二元論」在哲學上的發展，宛如政治和經濟上階級劃分的反映（註九）。理論上的劃分，使實際上的劃分得到合理化，因此而得以歷久不衰。至今，二元分法影響了科學的分法：一爲藉科學研究所獲得的客觀性，另一爲不能如科學般研究的主觀性。杜威反對這種二元分法論，而提出主客觀交融論，且持此觀點謂二元論對當前人類的處境是有所阻礙和偏頗的。杜威因而賦予觀念與社會之間的關係史，藉此以構成對觀念自身的說明。其討論的重點不在觀念與社會演變的因果關係，而在於審視該觀念在眼前的運用是否仍然有效用，是否仍爲真？

杜威在政治立場上是位堅決的民主主義者，其政治立場與其哲學論調具同樣的基礎；進一步而言，若我們把杜威的著作劃分爲政治學和哲學二種不相干層，則將會是嚴重的錯誤。我們甚至可以說杜威爲其政治學的一部份，反之亦然。再者，若我們認爲杜威予哲學首要的地位，好像他藉某種既定的方法達成某種哲學論旨，而其政治學是源自於彼哲學論旨，則亦將是犯了同樣的錯誤。對杜威而言，實際政治是先於理論政治的，觀念是

依其為社會演化之阻礙或助益而評價的。

一般而言，哲學觀念係緣由社會關係的類型所產生及存續。就哲學觀念延續了社會關係之存在而言，抨擊那些觀念就是抨擊與它相應的社會關係。

茲將杜威的幾項重要論點，引介如下：

1. 主客觀交融論。

2. 在單一的方法學運用下，探討自然界與吾人社會性的心智活動界之統合。

3. 整合職業教育與人文精神教育的方法學。

4. 闡明具統合性的及理性化的社會，探討合理化的生產與分配。

杜威強調這些論旨彼此密切相關，在此光景下的哲學評論是富政治性及社會性的評論。杜威把哲學視為是智慧的追求，那就是「能導引我們集體人類活動之目標及價值的追求。」（註十）然而那些目標和價值不是如柏拉圖所言超卓於現世之上，亦非如邏輯實證論（Logical Positivism）認為是與主體的情緒狀態之符應。杜威認這對彼目標的確認係由實際的社會發展史中提煉出來的，導引出新的社會發展可能性是哲學第四種功用。科學是一種我們從反覆沿襲的習俗中省思出來的方法，亦是在能控制的情況下產生新事物的方法。這對發現新的物質對象而言，早已是被認定之事。哲學追求智慧，可從科學方法學中獲取啓發。在特定的條件下，以新的社會發展之可能性為形式，以產生新目標的科學方法學之應用，這對社會科學的哲學研究而言是重要的。依杜威之意，吾人甚至可以說哲學將逐漸科學化；同時，科學將不再與人類的道德、政治和經濟問題隔離。

因此，科學不會取代哲學，而會逐漸地哲學化。

然而，吾人若要藉批評現存的社會動態以達成新的哲學之研究，則須確認與之相符的社會關係，否則該哲學難予着手研究。杜威因而頗重視教育的效能，他說：「教育工作不能僅賴於人類心智下工夫而完成，在缺乏實際行動的歷練下，彼效果在時下的習俗、制度中將會走樣（註十一）。」肯切地說：「僅靠哲學本身不能解決當前世界的混淆，只有落實在現世中與行動合作之下，才能達成（註十二）。」

在撲朔迷離的時代中，哲學家澄清且凝聚可資正確發展的社會力量，強調其重要性，使它對未來具有控導性。這種澄清和凝聚的工作將在思想上構成轉變，因為新的哲學要以新的信念做基礎。新的哲學若要能普遍地被接受，則只是發表它是不夠的，吾人必須改變一些實際的生活條件，其所產生的影響不但在思想裏，亦在品格上、態度和氣質傾向上，如此才能把新的哲學做更進一步的傳播。至此，吾人或已認識到哲學何以是「為處理人類問題而由哲學家所培養出來的一種方法。」在這一旨意下，哲學首先致力於產生為社會變遷所需要的堅定思想。因此，對哲學而言，理智性的工具，是要被用來籌畫領導性的觀念或計畫行動的。

因此，吾人在理論與實際之間，見到一種極為親密的關係。這是種辯證性的關係，它們彼此間交互影響着，吾人依據實際狀況來做理論評價，再依據理論來從事實際活動。當吾人改變了實際狀況時，新的理論亦臻成熟；當吾人改變理論時，亦促生了新的實際狀況。

六、結論

對杜威而言，哲學不應只鑽營玄虛詭弔而與實際生活無甚關聯的問題。哲學應是關切世道人心的，它該當滲透於實際的人類生活中，以理性來反省諸般社會與人生現象和群體的意志，站在高處、遠處和深處提供見解，以作為移風易俗，導引未來發展方向的參考。因此哲學本身像政治、文學一般，乃是人類文化的一種現象，與社會史及文明之間有着內在的緊密關聯性。

依杜威之意，宇宙、歷史與社會不是已完成的封閉系統，而是多元的、開放的系統。諸般事物在時間的歷程中，有累積性和持續性的發展，事物與事物間，在不同的因緣際會下相互交感影響，促成了變化與發展。人處在這動態的、變化的宇宙與社會中，常遭遇到從過去所承繼的傳統遺產與現在的趨向間，有種種的差異和失調的現象。一切思想的生命，主要在謀新與舊之間得到協調和接合。由這觀點而言，哲學是標示文化的一種變遷，為聯結新與舊的理念所形成的哲學乃是具預言性的、指導性的，而非只是紀錄而已。哲學在文明史上的地位是添加性的、改變性的，每一個時

代有其潮流和期望，亦常產生一種佔優勢的哲學系統。因而哲學的職責在論究意義而非只論究真理，意義較真理的範圍為廣，也較有價值。

對新舊的思想與文化之交接問題，杜威進一步以事物具連續性發展之觀點，謂人們只有藉已有的舊觀念和知識來體察、瞭解新事物時，才能把握新題材。同時，在反省後對舊信念所擬修正與轉變處，應謹慎省思，換言之，吾人若能以舊御新，以舊釋新，則舊的將在這一活動過程中添加新色彩，蘊發新意義。

杜威的哲學觀，衍生了知識與行動或哲學與實踐的關係。實際事況提供給理論研究的素材，理論則由實際產生，從而指導實際，改造實際事況。因而，哲學的任務在於協助改造那些導源於知行分隔之信念，發展出一套足供實際運用的觀念。因此，哲學與實踐之間相依互存，相輔相成。換言之，哲學與生活相需相求，水乳交融。

同時，杜威亦在其哲學觀中賦予哲學批評的性質，由是哲學的本質是批判的。批判從某觀點而言，是一種審察識別的判斷，亦為謹慎的評價。蓋吾人於崇尚某對象時，對某物感到厭惡或好慕時，則價值亦從而發生，當吾人尋覓何種價值是存在時，則批判作用便發生了。

做為一個中國人，翻開近代史，觸目所及是一部由苦難交織而成的血淚史。自鴉片戰爭以來，中國在西方種種的壓力下，從傳統較封閉的世界中被逼了出來。為了振衰起敝，在傳統與現代化之間徘徊了無數的歲月。在新與舊的衝突及調和下，有所謂洋務運動、戊戌維新、辛亥革命、五四新文化運動、北伐、戡亂與當前以三民主義統一中國的大業，其間所曾付出的代價無可倫比，如何從傳統順利地過渡到現代化，使中國的國格民性，益能與時推移地培育出應有的尊貴特質，這一直是受國人所關切者。杜威的哲學觀或能提供吾人一些借鏡沉思處。

註釋

註一：「The Chief Types of motivation to philosophical Reflection」P.327. Dewey and his Critics Editors: S. Morgenbesser.

註二：吾人不僅逐漸意識到某種假設；亦逐漸意識到吾人所已經無意識地推斷到的某物，吾人不僅瞭解吾人隱含的傳統思想為何？吾人亦意識到吾人思想中所屬於傳統者。

註三：The need for a Recovery of philosophy P.9 見由 D. Sidorsky 所選編的 John Dewey: The Essential Writings. 此後簡稱爲「SID」。

註四：The Democratic, Conception in Education P.220 SID.

註五：P.6. SID

註六：同前。

註七：P.8. SID

註八：P.9. SID

註九：「The problems of men」P.14.

註十：同前頁十一。

註十一：「Liberalism and Social Action」P.61.

註十二：同註九，頁六十一。

（原載：東方雜誌〔台〕一九八五年一九卷 六 期二〇—二五頁）





兩漢經學與西方經院哲學

謝扶雅

弁言

中國的所謂「經學」是兩漢時代的產物，跟先秦的「諸子學」分別出來的。本文意在把兩漢經學和西方中古時代所特別產生的經院哲學（Scholasticism）作一比較。經院哲學之由來，是為羅馬帝國採取了外來的基督教作為國教，由一群專業的教父，在修道院裡，用古代希臘哲學的邏輯方法，對基督教（這時通稱為公教 Catholicism）的教義信條，作一深入

的研究，其經學，大體說來，創生了西洋中古哲學史所特稱為「唯實論」（Realism）的思想體系，通稱之為經院哲學。中國則自兩漢初葉（公元前二世紀）由朝廷「罷黜諸子百家之學，而統儒術於一尊」，「置五經（易、書、詩、禮、春秋）博士，立於學官」，分別講習傳授。正與西方的經院哲學會採攝希臘哲學方法一樣，漢代的經學，例如董仲舒講述公羊春秋，便採取了戰國末葉盛行的陰陽家思想，予以新的闡

明。

壹、由董仲舒至鄭玄

中西學術每因時勢等種種關係而產生分化，中國漢初經學，除各家各博士各以其所習而有不同的說明之外，更因後來陸續發見了用周代篆文所寫的經籍，與漢初諸博士口述其所記憶的古經多有出入歧異之處，遂造成了「古文經學」與「今（隸書）文經學」的兩大學派之對立，直至東漢末葉，大儒鄭玄崛起，博通今古文經，遂用綜合法斟酌遍註群經，今古壁壘之爭始告一段落，但因時移運易，漢祚衰亡，魏晉崇尚清淡，風氣爲之一變，經學乃爲玄學所取代。相類似的情形，西方羅馬大帝國由統一而分爲東西兩帝，因而大公教會之在東羅馬帝國領域內亦另立所謂東方教會——迄今更名爲「東正教會」（Eastern Greek Orthodoxy），並產生「東方教父神學」，風格及思想與唯實論迥然不同。迨遷至公元十世紀，西歐又產生所謂「徒名論」（Nominalism）的一個新學派，由是經院哲學終告衰熄，而代以文藝復興。

一、董仲舒的天人合一論

讓筆者舉出兩位經學大師來代表兩漢四百年的經學。一個是西漢初葉的董仲舒（179-104 B. C.），另一是東漢末葉的鄭玄（康成）。一個是兩漢經學的大開，一個是其大合。董仲舒至漢武帝時，建議「罷黜百家，表彰六經」，武帝遂於建元五年（元前一三六）命置五經博士立於學官（樂經已無專家可以任命）。董仲舒即主講公羊高的春秋經。五經之中，春秋獨爲孔子所著作，而孔子此時已被尊爲「素王」。作爲一個人文主義教育家的孔子，生平罕言天命天道，不多表示其宗教信仰，但於遭遇時變時，曾自白「天生德於余，桓魋其如余何！」（論語，述而篇），「天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（公·子罕篇），「鳳鳥不變，河不出圖，吾已矣夫！」（公·上）。孔子後繼者作「易繫辭傳，中謂「天垂象，示吉凶，聖人法之，河出圖，洛出書，聖人則之」。這就是漢代

今文經學家常以圖讖說明五經的根據。董仲舒本此宗旨，並採陰陽家天文術數五行的理論，作「春秋繁露」一書，淋漓盡至地發揮了「天人合一」的理論，以說明古代傳下來「天道」與「人事」互相影響感應的神秘思想。

董仲舒所說的天，表面上似有兩種互相矛盾，却仍可以揉合調和。前一種有意志有位格的天，天在孔門所講習詩、書兩經之中，隨處可見，而為仲舒所承認。後一種自然物質之天，則由仲舒採自陰陽家所暢說，如他在春秋繁露書中所述：「天有五行，：木、火、土、金、水。：木生火，火生土，土生金，金生水、水生木，此其父子也。五行之官，各效耳，能：木居東方而主春氣，火居南方而屬夏氣，：：故五行而四時著，土兼之也。土者天之股肱也，金木水火雖各職……不因十方不立者，若酸鹹辛苦之不因甘肥不能成味也」（五行之數篇）。仲舒又言：「天，地，陰，陽，木，火，土，金，水，九；與人而十者，

天之數，畢也」（《上，天地陰陽篇》）。他把天地陰陽五行與人十者合稱為天之總數，又把五行相生附會於人世的父子。仲舒更謂「天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。：五行者，五官也」（《全，五行相生篇》）。可見太之五行，一方面為自然的質素，同時亦為天的感官。這便是董仲舒天人合一論的初基。

仲舒認為人受命於天，故獨能與天相偶。無論就人的生理，心理，和倫理來說，人都與天相鄰相會。人有三百六十節，等於天有三百六十日。人有耳目聰明，象日月之朗照。人體有空竅理脈。象川谷之通行。人心有哀樂喜怒，象神氣之充盛與昭靈。人內有五臟，副五行之數，外有四肢，副四時之數，乍視乍瞑，副晝與夜，乍剛乍柔，副夏與冬。故仲舒曰：「人之為人，本乎天，：天亦人之曾祖父也，此人之所以類天也。」人的性情，亦與天之陰陽相當。孟子言性善，荀子言性惡，仲舒兼取之，以配陽正與陰負。「

天兩有陰陽之施，人亦兩有貪仁之性」。但仲舒認為情有貪欲，故專以情配陰氣，而以性配合於陽。仲舒又以性比禾，而善比米，一禾雖出米，禾未可謂米也，性雖出善苗，性未可謂善也。米與善，人之繼天而成於外也，非工天所爲之內也」。仲舒認爲以性禁情是教育的功用，此即「人之繼天」之處，亦即人之所以法天。仲舒乃進而言：「天之爲人性，命便行仁義，羞可耻。」「春秋之所以治人於我者，仁與義也。

以仁安人，以義正我，故仁之爲言人也，義之爲言我也，言名以別矣」。再者，仁與智須互相修勉。「莫近於仁，莫急於智：仁而不智，則愛而不別，智而不仁，則智而不爲」。仲舒又謂仁義禮智信五常，相稱於天之五行，而五行既象人體之五臟，則六腑與六情（喜怒哀樂愛惡）相配，亦與六時之有六律。仲舒認爲萬物如有合，合即是上下左右前後表裏之必相兼，等於寒暑晝夜之交替。而合各陰陽。「陰者，陽之合，妻者夫之合，子者，父之合，臣者，君之合」。

仁義制度之數，盡取之天。天爲君而覆露之，地爲臣而持載之，陽爲夫而生之，陰爲婦而助之，春爲父而生之，夏爲子而養之，秋爲死而棺之，冬爲病而埋之」。天道之三綱，皆求於天」（具見基義篇）這個「三綱（君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱）五常的社會倫理，中國自漢初確立以來，行之二千來不墜。要到五四新文化運動發生，才告崩潰，而失其在中國一般社會上的支配力。

二、今文經學與古文經學異趣

漢代的五經最初皆由博士儒生口述而用當時通行的隸書寫出。後來從下宅破壁，從王公門下老臣，從民間各處分別蒐得用篆文所寫的若干經籍，核校與歷代隸書者頗有歧異之處，遂另有一些儒生爲之考訂解釋，而與「今文十四博士之學」分家。例如今文尚書廿九篇，出自伏生口述，而古文尚書則多出十六篇。爲孔安國所傳授。又如今文易有五家述說，而古文易則由劉向以秘藏之易核與今文五家中之費民易相同

，遂於東漢光武時，立於學官。今文經師對群經著作了許多「緯」書，如「春秋緯」、「乾鑿度」等等，表示輔翼本經。例如對孔子所作的春秋，只重視公羊高的傳記，而對後來發見的左氏春秋指為偽作，不予承認。今文經學家對六經排列次序，採取孔子當年教育方法，由淺至深，首列詩經，以次為書、禮、樂、而易，而春秋。古文經學家則從六經產出時代先後為序，首易，書次之，詩又次之，而後禮、樂、春秋。今文經學家崇拜孔子為素土，古文經學家認孔子為六經發展中最重要之一環。而尤其顯著分馳則前者旨在闡發經典之「微言大義」，以作「通經致用」，後者則從歷史立場，專事訓詁章句，一如西方科學方法之「為知識而知識」。

今文經學與古文經學之異趣，也可稱為「識緯派」與「訓詁派」之分歧。今文經學家採擷了陰陽家的言論來解釋儒經，而著作了多種緯書及識書，以廣經義。如「易緯」即據易繫緯傳中「河出圖，洛出書」

，「天垂象，示吉凶」，「天一，地二，……天數五，地數五」等語，而發展為「河圖」「洛書」及象數之學。易緯乾鑿度稱：「聖人因陰陽定消長，立乾坤以統天地。：乾坤安從生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未見氣也。」太初生氣，太始生形，太素生質。氣形質具而成一，一變而為七，七變而為九，九九復變而為一。」乾鑿度又言：「三為陽之正位，九為陽之變。四為陰之正位，六為陰之變」來說明易之陽爻為九，陰爻為六。乾鑿度又申論八卦配入四方及四時，以明宇宙的架構與運行：

「太極分而為二，故生天地。天地有春夏秋冬夏之節，故生四時。四時各有陰陽剛柔之分，故生八卦。八卦成列，天問之道立，雷風水火山澤之象定矣。其布散用事也，農生物於東方，位在二月，異散之於東南，位在四月，離長之於南方，位在五月；坤養之於西南，位在六月；兌收之於西方，位在

八月；乾制之於西北，位在十月；坎藏之於北方，位在十一月；艮終始之於東北，位在十一月。八卦之氣終，則四正四維之分明，生辰收藏之道備陰陽之體定，神明之德也，而萬物各以其類成全，皆易之所包也，至矣哉！」

八卦又可配合於五常。「人生而應八卦之體，得五氣而爲五常。……東方爲仁，……陰用事而萬物得其宜，義之理也。故西方爲義。……陰陽氣含閉信之類也，故北方爲信。……四方之義皆統於中央。……中央所以繩四方之行也，智之決也，故中央爲智。……五者，道德之分，天人之際也。」

對古文經典作這樣牽強附會，冥思獨斷的解釋，甚至離奇怪誕，自然要引起一班古文經學家的反響，而邁向另一極端了。

古文經學家從歷史的立場，認六經皆史，一反陰陽識緯之「妖妄」，在當時，可謂一種「思想革命」，劉歆首作「七略」，綜論上古學術之源流與派別，

認各家之起皆有歷史的根據，並非如識緯書所說由「太初、太始、太素」產生。自政府推古文經學博士同立於學官後，兩派各有師承，各立門戶。然古文學之末流，競爲章句的考訂，文字的訓詁，支離滅裂，忘却全經的思想系統與義理。在積極方面能爲古文經學創立新說者，可舉楊雄與王充兩人。楊作「太玄」一書，不以象數而專以「義理」說明周易。而他所主義理，又全以「自然」爲對象，意即著作者全憑客觀，而不以人事損益其間。楊所創的「太玄」，自今文家之「太初，太始，太素」分割出來。「玄」非玄秘怪幻不可捉摸，却可「仰而視之在乎上，俯而視之在乎下，企而望之在乎前，棄而忘之在乎後。欲違而不能，則得其所者，玄也」。他又言：「天玄也者，天道也，地道也，人道也」。可見玄只是宇宙之最高原理；萬物發生的根源與其運行之秩序。楊雄又以仁義道經亦發自玄。人見到萬物而加以愛護，謂之仁，觀察而能了解，謂之智，果斷而決定謂之勇。兼顧而統籌

使物盡其用謂之公。能配合事物的客觀情況謂之通達。通達一切而無所局限謂之聖。楊雄又著「法言」，解釋論語。「孝至矣哉，一言而該，又人不駕。父母，子之天地歟！」人使父母配大始爲大孝。且人原知與天配合，「天非人不因，人非天不成。」東漢初葉的王充，著「論衡」八十五篇，主要在指作當世的迷信與緯書的虛妄。他本着科學的自然主義，論萬物自然化生，絕無所謂「天地好生之德」。天地之氣，並不與人同類相應。「天去人以萬里」，古代傳說堯射下九個太陽而留其一，全是神話無稽。人之所以生，只憑血脈的精氣，死則精氣滅。王充承認金、木、水、火、土的自然質料，不信五行相生相勝之說。「天只以「一行之氣生萬物」。「天不隨行而慮人」，「人不能以行感天」。人自己支配自己的命運，因，「人乃萬物之之有智慧者也」。「天地之性，人爲最貴」。人性有善有惡，金田氣稟之多少，然後天行爲可以變。善者可以變惡，惡者亦可變善。這些思想，

顯然受了荀子的影響，因而與今文經學之宗孟分馳。

三、折衷綜合今古文經學的鄭玄

能對今文經學去其誇誕，存其精華，對古文經學芟其繁蕪，留其信實，而作折衷綜合的大手筆者，我們不能不推東漢末葉之鄭玄（康成 127-201）當時兩派經學極度紛紜，莫衷一是。康成兼治今古文，囊括大典，網羅衆家。他註古文經時，兼採今文學者的精義。他嘗先後師事兩家巨匠，不拘一宗。鄭死，門人依論語體作鄭志八卷。康成自著的「六經論」，可表示其主要見解。他嘗自稱：「吾志在春秋，而行在孝經」。春秋是章法謹嚴，一字不苟，比可藥今文家之誕談。孝經言「孝親大於尊天」，此又足以開古文學家之自拘。此時黨錮之禍已興，然東漢靈帝熹平四年（公元七五）命立石經於太學門外，古文、篆、隸三體並存，可見鄭學所及的影響。康成的治經方法是：兼列今古文本於其前，依據古文時義註今文作某字，反之亦然。經中名物制度，常出現互異。例如周官言

封邑：公五百里，侯四百里，伯三百里，子二百里，男一百里。但禮記王制則言公侯各百里，伯七十里，子男各三十里。鄭玄斷定周官所載爲周制，禮記所載爲商制，因時代而異，非經文本身之矛盾。又如古文学家以易爲六經之首，今文学家則主公羊春秋。鄭玄則本孔子六藝之教，而以孝經總匯之。鄭註中庸篇中「仁者人也」句，謂「仁，从人从二，相人偶也」。他依古文学家訓詁方法，釋仁爲从人从二，但申說「相人偶」，則可謂對孔子本人界定「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」，十分貼切，却不像今文学家之以陰陽五行去附會「仁義禮智信」五常。此可以表證鄭玄折衷今古文經學之一斑。

鄭玄先後就今文經師及古文經師分別傳承各經，最後復西入關中，師事着宿馬融三載而辭歸東魯，「吾道東矣！」之嘆，即馬融對鄭玄的期許。鄭歸家隱居終身，著作達百餘萬言。後漢書編纂者范曄作「鄭玄傳」中有云：

「自秦焚六經，聖文漸滅，漢興，諸儒頗修藝文，及東漢學者，亦各名家。而守文之徒滯固所稟，：異端紛紜，互相駁激，：遂令經有數家，家有數說，章句多者或乃百餘萬言，學徒勞而少功，後生疑而莫正。鄭玄囊括大典，網羅衆家，刪削繁蕪，刊改疾失，自是學者略知所歸」

這是一個最公允而翔實的論評。鄭之所持者爲高度批判分析，而予以折衷綜合。故後人有訛耳，混亂今古，破壞家法師法，其實他捐棄門戶，一秉至公。他分辨名物，考核各朝制度，遠及一千餘年後有清一代樸學的莫大影響。鄭作「古文毛詩箋」，兼採三家。他註儀禮，應對照今古文本子校正異同。由於一生不出爲仕，故鄭玄得以自憑科學客觀的態度，而不需依傍官學。不受政治勢力的支配，專心致志，爲治經而治經。這樣做，方便鄭玄眞做到抉出經學的真面目。我們尤應爲鄭玄表彰者，是他不但淵博，包涵具大魄力，却是他在中國民族道德標準上有篤實而精深

的闡發。清代儀禮學專家范寧稱鄭爲「仲化之門，不能過也」，此言是指鄭文真能把捉孔子爲道德家的精神——「志在春秋，行在孝經」的宣告，不但是他折衷綜合今古文經的家法師法，實爲上秉孔聖發揚忠孝的民族精神。鄭玄於遍註群經，貫通今古文之餘，悟知中國民族道德，繫於忠孝，它寓乎六經文學之中，亦超乎六經文字之上，而如日月經天；江河行地，維繫全民族生命數千年不墜。而這才真是鄭學的根基之所在。

貳、自奧古斯丁至聖多默

一、奧古斯丁的「上帝之城」

西方經院哲學與中國經學，雖「經」的內容性質不同，但皆以解釋經典的旨趣及任務。雙方的時代皆在中古，並皆接受古代的若干思想而加以變通。正如兩漢經學採取先秦諸子某些學說，對孔子的六經作新解釋一樣，西方經院哲學也多採擷了希臘各派哲學思想，對耶穌基督的遺傳及教訓——新舊約聖經——加以註

釋及發揮，造成神學各派。本文爲篇幅所限，只能舉出中世紀最著名的兩位聖徒——奧古斯丁與聖多默——來約略比擬我國兩漢的董仲舒與鄭玄。

奧古斯丁（Augustus Augustine, 354-430）

的生平，有他自傳的懺悔錄。關於他的主要神學思想，可以他的巨著「上帝之城」（De Civitate Dei）一書爲代表。這書的時代背景爲羅馬大帝國的行將分裂與覆亡。羅馬自建國以來，至元後二世紀（即我國秦漢時期）已地跨三洲，不但吸收屬領之財富，更輸入希臘之學術文明。其時已蔓延地中海一帶的基督教會，亦傳入羅馬京城，初雖飽受壓迫，但信徒反因壓力而愈增多，終致公元三九一年，受政府明定爲國教，以取代羅馬固有的多神教。但此時羅馬帝國的國勢已日趨下坡。奧古斯丁於他三十三歲時，始由沉湎摩尼邪教而歸正基督，符合於耶穌當年所寓喻的浪子回家。奧氏任職教會，升至主教，但終退居修道院，與一般教士度其共同節欲生涯；同時致力著述，