

中華民國五十年十二月

臺灣省立
師範大學
教育研究所集刊

第四輯

中華民國五十年十二月

臺灣省立師範大學教育研究所集刊

第四輯

定價 新臺幣陸拾元

版權所有
翻印必究

編輯者 臺灣省立師範大學

發行者 臺灣省立師範大學

臺灣省立師範大學
臺北市和平東路
電話：二九九一六・二九九一七

印刷者 臺灣新生報業股份有限公司 新生印刷廠

地址：臺北市西園路二段九號
電話：三二〇九六・三四一二五

臺灣省立師範大學教育研究所集刊

第四輯 目次

孔子教育思想之完全人格——君子、聖人·····	吳康·····一
西洋近代哲學上的舊和新·····	趙雅博·····三
明道教育思想之研究·····	伍振鷺·····一三
洛克教育思想·····	顏秉璵·····五一
顧亭林教育思想之研究·····	秦汝炎·····一二七
張載教育思想·····	鄭世興·····一二一
梁啟超先生之教育思想·····	郭為藩·····二二三

孔子教育思想之完全人格——君子、聖人

吳 康

任何一成系統之教育思想，施之實踐，必有其求培植之理想人格，孔子爲中國歷史中首出之大教育家，其教育思想之完全人格，爲君子，爲聖人。孔子哲學之中心觀念爲人道，玄名曰仁，其實踐次序，爲修己以安人，以安百姓，修己爲本，安人安百姓爲末，即其教育訓練之目的。

成玄疏解內聖外王之義曰：聖王內也，飛龍九五外也，即是此意。

修己之最高人格曰聖人（註一），但孔子立言謙退，平日說話，改以君子當之，所謂「聖人吾不得而見之矣，得見君子者斯可矣。」

述而論語

君子原爲階級之名，指爲政之士大夫，與小人爲細民者對稱。如論語顏淵篇：「君子之德風，小人之德草。」邢疏「在上君子，爲政之德若風，在下小民，從化之德如草」是也。

他如里仁篇：「君子懷德，小人懷土，君子懷刑，小人懷惠」，陽貨篇「君子學道則愛人，小人學道則易使」等，其義亦同。士大夫在位，爲細民表率，應是成材有德之人，其終遂將政制上在位之君子，轉化爲道德上人格之名號；論語記孔子之言君子，例指有德者之人格而言，蓋此故也。（學而篇首朱註，君子，成德之名。）（註二）

君子之理想人格爲何如乎？孔子曰：君子道者三，我無能焉，仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。（憲問——又子罕篇亦云：知者不惑，仁者不憂，勇者不懼）司馬牛問君子。子曰：「君子不憂不懼。」曰：「不憂不懼，斯謂之君子矣乎？」子曰：「內省不疚，夫何憂何懼！」（顏淵）。

邢疏釋之曰：「仁者樂天知命，內省不疚，故不憂也；知者明於事，故不惑，勇者折衝禦侮，故不懼。」（子罕）又君子不憂不懼，朱子引晁氏曰：「不憂不懼，由乎德全而無疵，故無入而不自得，非實有憂懼，而強排遣之也。」

吾人以爲君子必具知仁勇之三德者：知者明事物之條理，辨是非之標準；去取有方，善惡有別，故不惑；仁者克己愛人，樂天知命，燭至德之太和，體人已而爲一，無所疑慮，故不憂；勇者見義以赴，不避危難，故不懼。此三者爲完全人格必具之要素，仁以立身，知以明理，勇以行事，原始以要終，由內而及外，故曰：「知仁勇三者，天下之達德也。」（中庸）具此三德，造成一人格之完整系統，即理想中之「全人」也。

凡完整之系統，必各部分均調配合，不偏不倚，故孔子又曰：

質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子。（雍也）

質者實質，存於中之本質也，文者文華，見於外之辭華也，二者不可偏勝，質勝則比於鄙野，粗略而或乏乎章采，文勝則同乎書史，多辭而或陷於虛僞。必文質調和，得其均平，而後能形成理想人格之君子也。

孔子平日談話，雖以君子爲理想人格之稱，然真正之理想人格，通號曰聖人，如上述備知仁勇三德之君子，實卽爲聖人，當日時人及門弟子，皆嘗以聖人稱孔子，（如子罕篇，記大宰與子貢語；禮記檀弓上，孔子之喪有自燕來觀者節），又或稱之曰君子（如憲問篇，孔子述君子之道知仁勇，子貢謂夫子自道；季氏篇，陳亢亦以君子稱孔子）。顧孔子以謙退爲德，不敢以君子自居，如「君子道者三，我無能焉云云」（憲問），尤不敢以聖人自號，曰：「若聖與仁，則吾豈敢？抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」（述而）後孟子詳述子貢與孔子問答論聖之辭曰：

昔者子貢問於孔子曰：「夫子聖矣乎？」孔子曰：「聖則吾不能，我學不厭而教不倦也。」子貢曰：「學不厭，智也；教不倦，仁也；仁且智，夫子既聖矣！」（公孫丑上）

子貢解釋聖人備仁智二德，最爲正確不易。聖人爲理想之完全人格（猶吾人今日之所謂全人），必具高遠之聰明睿智，與宏博之胞與仁愛。物理無窮，事象日新，必永遠學習，不可中止，故曰，學不厭智也；天地無私，物我同在，人道莫大於博愛，教不倦，卽博愛循序之實踐，所以爲仁也。人能具民胞物與之仁心，運廣大精微之智慧，以立身行事，則發強剛毅，勇亦隨之；三德全備，亦卽前所云君子之道，故孔子之君子，亦卽聖人也；此其平日修德講學，努力以求達之最高理想人格境界也。

三德之中，自以仁智爲主，故舉仁智卽足以盡聖人之德，孔子亦嘗述仁智之各具特性曰：

知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜，知者樂，仁者壽。（雍也）

水性周流故動，有似於知，山質厚重故靜，有似於仁；動則環流無倦，故快樂，靜則久而不遷，故長壽。人能實踐仁知二德，則體用兼資，內外交應，有苞覆無外之仁，有綜貫萬有之知，內以成己，外以成物，修己安人之德，內聖外王之業，仁智兼賅，理想中完全人格君子聖人之真實表現也。（中庸：成己仁也，成物知也，性之德也，合內外之道也，故時措之宜也，卽此意也。）

（註一）古義無所不通之謂聖，聖人卽博通道術之人，猶後世鴻儒碩學之號，懸一理想人格，以爲德業之歸趣。其後儒學盛行，以孔子爲至聖（太史公孔子世家發其端），猶言最高之聖。馴至聖人一詞，漸以專指孔子（如宋明諸儒著書），成爲一最完美之理想人格，其神秘性增加。聖人言行，無不合理，卽孔子言行，永爲世人行事表準。宋趙普欲以論語一書定天下，致太平，有以也夫。

（註二）君子小人，本爲階級之名，後漸轉化爲道德上人格高下之稱，此蓋緣卿士大夫受較高級之教育，其知識與道德自高於一般平民，曲禮所謂博聞強識而讓，敦善行而不怠，謂之君子者也。習慣已久，遂以有高級教化禮義之修養者爲君子，無者爲小人，不復以傳統貴族（公卿士大夫）與平民（庶人）之階級，爲兩者之區別。故荀卿王制曰：「雖王公士大夫之子孫，不能屬於禮義，則歸之庶人；雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。」清儒焦里堂氏（循）解之曰：「卿士大夫，君子也，庶人，小人也，貴賤以禮義分，故君子小人以貴賤言，卽以能禮義不能禮義言」。此則君子小人，純爲道德上人格上之名號矣。——焦說見所作君子喻於義，小人喻於利解，離孤樓集卷九。

西洋近代哲學上的舊和新

趙雅博

普通人們都說近代哲學起於笛卡兒(R. Descartes 1596-1650)，或者說在法國是起於笛卡爾，在英國則起於培根(Francis Bacon 1561-1626)。關於「近代」一字，貼合在十七世紀的思想上，或者有人感到沒有一種證明，很明顯地直接使我們看出其適宜性來。然而這一個字的使用，却在清楚的暗示着在中古和中古以後的哲學中是有一個分裂或階段的；中古與近代哲學都具有固有的特徵，而不是彼此共有的，第十七世紀的哲學家們，他們也多堅決自信：在古老哲學的傳統，與他們所試試研究的新哲學，其間是有尖銳的分別的，培根與笛卡兒都完全自認：他們是在開始一個新的時代。

文藝復興以及文藝復興後期的這一時代，本來還是屬於中古時代的，在哲學上是極衰頹的時期，他們研究的多半是人文，他們認為中古時代是沒有一點思想是可以稱得起是哲學的，近代思想的若干開山們，他們也都這樣的想，他們認為在希臘古代所點燃的光輝萬丈哲學反省，獨立與創造的火燄，在中古時期是完全熄滅了，在文藝復興時期是死灰復燃，在十七世紀才是光輝燦爛了呢！

然而時間愈後，人們的注意、分析、研究，成見漸漸改變了，真正的哲學家們，漸漸認為這種看法是太過誇大了。因之，有很多寫作家們又在誇大舊的哲學，認為中古與近代的哲學不過是連續而已。這種連續的現象，在政治與社會範圍內，能很自然地為人們察覺，試看十七世紀的社會與政治組織的典型，如果沒有一些歷史的前件，是絕不會跳出一下成為具體的，比如我們從近代許多國家的逐漸形成，從龐大君主國家的出現以及中產階級的長大，我們都可以看出這種繼續以及舊的存在。就是在科學範圍與園地內，所謂新，所謂分別，分裂，不繼續，也不是像過去推定的那樣巨大。新近的研究，為我們指示出就是經驗、實證科學，在中古時期內，也是有限度存在，中古的學人們對它們也發生興趣，比如十四世紀的尼高拉·阿雷斯莫(1330-1382)的地動說以及動力說，因衝力而有運動，這不與近代科學有關嗎？還有在哲學園地內，我們也可以看出這種繼續——即舊的成分離。中古時代哲學也漸漸走向分科研究，也看到近在中古的某些思想正是近代思想的粗枝大葉，近代思想正是他的進展與完成，比如十四世紀的唯一論(也稱名目論)，在許多點上，正合近代思想的經驗主義相似，在尼各拉古薩的思想中(Nicolas de Cusa 1401-1464)，我們可以看出萊尼茲的思想前奏，也可以作中古和近代思想的接銜，還有從培根，笛卡爾，洛克的思想所受的前代影響中，也可以看出中古與近代思想的關聯。

「允執厥中」在作學術研究上乃是一件很難的事，中古與近代思想的連續性也很容易的誇大起來，正如宣傳近代思想的全新性是一樣的。我們在這裡急需不偏不倚，不過不及的態度，我們承認中古哲學的存在，也承認它的地位，我們認為中古哲學

在整個歐洲哲學的過程中，是一個完成部分。剛才我們說正如宣傳近代哲學的全新性一樣，對中古與近代哲學的不連續性也一樣容易誇大，如果我們將十三世紀與十七世紀的社會政治生活的典型相比較一下，在社會組織上的不同是很明顯的；在基督教改教運動中，雖然就歷史因素裡，也可以看到其連續性，然而在某種意義下，沒有一個從事改教運動者沒有爆炸並破壞了中國基督教國的宗教統一性的。不錯，近代思想科學的種子，我們在中古時代思想的土壤中，可以找到，但是我們並不能因這些研究的成果，對文藝復興時代科學的重要性，作一個本體上看法的改變。同樣，在很多人都說明中古與中古以後的哲學的繼續性時，我們主張在他們當中的顯著的不同仍然存在。為此，我們可以說雖然笛卡兒在思想道路上，受了士林哲學許多影響，但是我們却不能結論它們中的思想是一致的，也不能從使用同一的名詞上，來作此聲明，因為笛卡兒本人就曾指出，有許多名詞他是從士林哲學中取出，但是其意義倒未必與士林哲學所使用的意義全同。洛克的政治或自然法的學理，雖然也接受了胡克（Hooker 1553-1600）的影響，而胡氏本人則是受了中古盛期的影響，但是洛克自然法的觀念，却並不因此而與聖多瑪斯者全同。這些情形我們從當代哲學中更容易看出，較遠些的康德，以及最近的虎塞爾和存在主義者的使用古代近代名詞，其意義的不同與翻新，我們更容易看得出來。

我們很容易成為字句與標名的奴役，這是說，因為我們與思想和歷史以分期，我們便很容易疏忽其連續性以及漸進性的看法想法，特別是在我們從一個較遠距離來看思想的特徵，歷史的事象，更容易有這樣的情形發生，但我們這却不是說歷史分期毫無道理，也不是說它們沒有大的改變。

如果在文藝復興時代文化上，有許多重要之點都與中古期的文化，有其分別。這乃是哲學思想不同的結果，文化是哲學思想的反映，這是很自然的事。但是文化的改變，也能拖出哲學上的改變來，二者相成相因；先有哲學的改變，然後有文化的更動；文化更動之後，哲學也要受到影響。一個改變，無論其為倏然的，或是逐漸的，都必需有使之改變或發展的先存情勢，同樣在思想園地內，在哲學場合中，思想如果有新的姿態，企圖以及路線，也一樣推定有一種先存情勢，與它們發生着接銜。換句話說，在兩個很尖銳相對的交替中，我們並不是面臨着一個簡單選擇，這是說我們在新與舊，連續與不連續性中，並不是一個單純的選擇問題，這兩種原素都有其理由的，不錯，改變與新事是存在的，但是改變並不是從無而有的創造。

我們認為中古與近代思想的情形，大致可以作如上的解釋，過去那些認為中古與近代不連續的誇大說法，已經是垮臺了；他們也承認了中古哲學是堪當哲學一名的，然而由於承認中古哲學的存在與重要，却生出來了另一個中古與近代相連相續的誇大。我們是兩者皆不採取，一方面我們要說明其相連續的情形，另方面我們也要指出不同時代的特徵；這個道理不但是對不同的時代的看法上是真的，就是對不同的思想家個人的考核也一樣不假。歷史家們往往都作着一種美夢，他們想刻劃某一個時代的思想純粹是下一個時代的思想的單純準備階段，這個思想家的體系不過是後來另一位思想家思想體系的踏腳石，這種美夢

是免不掉要作的，因為歷史家看的僅僅的事象的暫時連續，他並不看永恒與不變的實在性。為此我們很容易看到有些學者主張中古思想是近代思想的過渡階段，是準備近代思想的坦途的，也有很多的史家在伯爾克來的哲學中，認定是洛克與休謨哲學的墊腳石。但是我們需要知道，一個人如果食古不化，如果一味的專作這樣的美夢，他在哲學園地中是要丟失很多東西的。伯爾克來哲學並不只是從洛克經驗論到休謨哲學的發展過程的墊腳石，他也有他的哲學特徵，正如中古哲學也自有其特徵一樣。

在中古哲學思想與中古以後的哲學思想最容易分別出來的不同之點是什麼呢？我們簡短截說，其最大分歧是文學表現的不同，這是極明顯的，研究過語言史的人，對於這一點都很清楚，中古時代用的拉丁文字，雖然多次是廚房拉丁語，但總不失為拉丁文字。而在中古以後則極為加多的使用了本國文字，但是我們却不能說在康德以前，沒有一個人使用過拉丁文字，這是錯的，培根與笛卡兒是兩種文字都在使用，霍布士也是這樣，斯比諾莎則專門使用拉丁，而洛克則單單使用英文，這在十八世紀的英國已經成了普遍的事。伏爾太，盧梭用的是法文，康德則寫的是德語。在中古時代，我們看見有更多的作者，其寫作多是採取註釋方式，取過古代或中古前期的一部標準著作，加以闡述，這正與我們宋明清朝時代相仿，而中古以後的寫作者們呢，無論其用拉丁文或本國語言寫作，他們都採取了原始討論方式，註釋形式是放棄淨盡了，但是讀者不要誤會我這是說中古世紀只有註釋的東西出現，因為這是有反歷史事實的，同時在註釋方面也不是任何書籍都要註釋，不，其註釋的乃是伯鐸龍巴耳(Peter Lombardus 1100-1160)的意見錄和亞利士多德的著作，還有幾位哲學家的寫作，這個成了中古哲學著作的代表特徵，但是我們如果要說中古以後的著作呢，我們很自然地想到他們的自由著作，而想不起他們的註釋作品來。

哲學寫作上使用本國語言的加多，很自然地也帶來了在其他寫作園地中使用的加多。中古與近代的不同，我們可以將這些連結在普通文化、政治、社會的改變與發展上。我們在近代哲學家家中，也可以看到中古哲學家的產生與近代哲學家的產生是不同的，中古哲學的原起是起自教會學校，後來有了大學的創建，我們看到中古哲學中的大部分思想家，多是出於大學教授，從教書中生出身思想家來，他們是在大學教課的時間，寫他們對某種專著的註釋，他的環境是學院環境，寫的是學者的用語，近代哲學在康德以前，大多數的思想家，都與大學無關，他們沒有教書，也沒有用學者的語言寫作。笛卡兒從來沒有作過大學教授，斯比諾莎雖然曾經接受了海德伯大學的邀請，但他却沒去成，萊尼茲聲名甚噪，萬眾欽仰，但是他始終不會在大學作過一天的教授，因為他不願作這種生涯。在英國洛克在政府中作了很小的官吏，伯克來是基督教的一位牧師，後來升到主教；休謨曾想保持他的大學教授的位子，然而始終未能順利，十八世紀的法國哲學家，像伏爾太、狄德羅、盧梭等人，他們是帶有哲學氣味之文人，十七八世紀的哲學，在當時受教育以及文化界的人們當中，乃是一種共同愛好與興趣；因之使用本國語言，代替拉丁是很自然的事，特別是為了傳播更廣，更應如此，是的，黑格爾說得好，康德的蒞臨才使哲學更成了專門技術與深奧難明，而不再屬於一般人士與文化人了，可是拉丁文的使用，這時已經結束了。

換句話說近代哲學的前期哲學，乃是來自大學以外，其特徵是原始的，創造的。這些哲學的產生是來自新鮮與原始的頭腦，而不是來自傳統人物。這一點，可以解釋當時哲學著作採取獨立討論的方式，而不取註解形態的一個緣由，因為他們只知道發展自己個人的觀念，不管過去的名流哲士，也不顧希臘與中古思想的種種，這樣的近代哲學如何能全同於古代與中古呢？

但是如果我們只說，在康德以前的近代哲學是以本國語言代替拉丁，採取獨立方式而不用註解形態，主要思想家皆在大學門外，這不是以十分明顯地說出中古與近代哲學的分歧來，我們還應該另找理由，以明究竟。

有人說近代哲學是獨立的，只是理性的產品，而中古哲學則是屬於基督教義神學的，是為天主教教義服務的，如果我們只是這樣大膽的肯定，而不加以限制與說明，這種判斷未免太過簡單了。在一方面，比如十三世紀的聖多瑪斯的哲學，他一直肯定哲學的獨立，說哲學是分別的一支，在第十四世紀，由於唯名論對傳統形上學的批判結果，我們可以看見神學與哲學的單擺附攔。而另一方面呢，我們也可以讀到笛卡兒想將哲學思想與天主教的教義要求，調和協一，而十八世紀的伯克來，則公開聲稱：他的最後目的是引人挽救福音的真理，有這樣的事實例證，我們便無法確保無誤的說：近代哲學完全獨立，絕未沾染任何神學上的道理，也絕沒有受到任何基督信仰的影響，是的，至少在笛卡爾、巴斯夏爾、馬雷勃朗、洛克、伯克來中，甚至在斯比諾莎、霍布士、休謨，以及十八世紀的法國唯物思想家們中，這樣的主張，都不能完全恰切合宜，同時，如果我們細看中古哲學，我們也可以劃出輪廓，說明中古哲學的逐漸脫離神學而獨立。從中古到近代，實在有跡象可尋，是的，在多瑪斯與信仰天主的笛卡兒之間，是有顯著的分別的，多瑪斯首先而特別的是一位神學家，而笛卡爾則是哲學家而非神學家，不錯，所有中古時代的哲學領導人物，連同倭加（William Occam 1290-1349）在內，都是神學家，然而在十七十八世紀的哲學領導人物則沒有神學家了。在中古時期，神學視為最高的科學，那些是神學家的也都是哲學家，十七八世紀的現象則大不其然了。哲學家們當中有些個是信教的，有一些則否，更談不到他們是神學家了，雖然他們的宗教信仰對於他們的哲學思想不能說沒有一點影響，像笛卡兒與洛克就是其中之一二個例子，但是他們的姿態與我們今天那些是信徒而非神學家們的姿態，在基本上是一致的，這也是一個理由，如果我們拿笛卡兒與洛克和多瑪斯，文都拉相比，我們認為笛洛諸人的哲學是近代的。

我們還要將事實的承認與事實的估價分別開來，有人說：哲學與神學的關連分開，並且也不受神學的外面控制與操縱，它便成了它應該是的東西，成為純粹獨立的一支了。其他人則認十三世紀給予哲學的位置乃是正確的，這就是說：理智、推理的權利是被承認了。可是啓示的權利也同樣為人所認可。並且如果承認啓示的真理，對哲學是有其利益的，可以不讓哲學陷入錯誤的結論；在這裡我們對事實的估價乃是不同的，然而我們無論如何給事實以估價，我認為哲學之逐漸從神學中解放出來，乃是一件十分真實的事實（不過我這裡採用解放一字，並沒有估價的意義）。

有些人們習慣聲稱：哲學與神學的關係脫離，哲學的姿態隨之改變，因之在研究過去神學上所研究的題目，像人與自然等

的姿態也隨之而改變了，過去一定要提到神，現在則可以不明示的提出神明，這也是一件在若干方面爲真的事實，可是也多次有着誇大。

談到這種情形時，人們很多次提出文藝復興時代的人文運動來作證，如果說文藝復興時代的人文運動，是文學研究的伸張，是新教育的理想，在這裡是主要與人相關的，這事真而又真的理論，可是這乃是一個重複語句，我們從意大利的人文運動中，找不出一個決定的與前代破裂的事實。人文主義者們在拉丁文法中指責那些野句子，但是這在十二世紀的撒利布里與十四世紀的伯塔格都是一樣的，人文運動者們給文藝以復興，但是在中古世紀却給予了世紀一個最大歐洲文學成就；但丁神典，由於對柏拉圖或新柏拉圖派的傳統哲學，而興起了意大利的人文主義；新柏拉圖的論題在中古哲學中雖然沒有建在不同原文的研究上，因為這些東西到了十五世紀才成爲可能，但是這並不阻止新柏拉圖主義在中古哲學中有很大的影響，意大利的柏拉圖主義雖然對人格的發展有極和諧的強烈感覺，對於自然神性的表現說明也很不錯，但是還不足說它已經構成中古景色的相反論題。人文主義無疑的是發展，加強，擴寬並將中古文化的一個潮流放在一個更顯著的地位，然而在這種意義上，也孕有一個誇大的方向，然而其本身是不足構成近代哲學的早期畫面的。

中古時代的偉大的思想體系，大多是神中心的畫面，以後逐漸轉向集中思想在自然如同一個統一而動力的體系，此情此景，我們在普魯諾 (G. Bruno 1548-1600) 帕拉塞爾斯 (Paracelsus 1493-1541) 的著作中，比起在文藝復興時代的柏拉圖主義者像非西 (Mo. Ficinus 1433-99) 與比哥 (T. Pico. 1463-1494) 等的著作中，更爲顯著。然而雖然有普魯諾以及相似他的思想家們的自然思辨哲學說明並加強從中古到近代思想的推動，但就其關係興趣中心而論，另一個因素仍然是需要的，那便是文藝復興時的科學運動，當然，指出自然的思辨哲學家與科學家的清楚分野線來，也不是一件容易的事，尤其在像中古末期時，但是似乎沒有一個人是當真的否認將普魯諾放在前面，而將哥伯來與伽利略放在第二個行列內，雖然自然的思辨哲學形成了近代哲學的一部分背景；然而文藝復興時代的科學運動的影響，在指定決定十七世紀的近代哲學思想方向是更爲重要的。

首先我們知道文藝復興時代的科學爲牛頓的著作所繼續，這個實在有效的促成了世界的機械觀念，而這個觀念很顯然地成了一個原素，使人們在哲學的園地內集中了對自然界的注視。我們且看伽利略，他認爲天主是世界的創造者與保存者；大科學家們是很少無神論者或未可知論者的。然而自然本身則能够被認爲是一個運動形體系統的動力系統，其可瞭解的組織構成能够數學的講出。甚至我們雖然不知道統制這個系統的力量在內性質，也不知道它們在運動中顯示出可以接受數學的記錄，我們也可以不直接提到天主的研究萬物。爲此，在這裡我們不能說有天主的存在與工作，與懷疑或否認天主的存在與工作，乃是中古與近代思想的分裂點。不，但是在這裡却找到了興趣的重要改變與加強，十三世紀的神學兼哲學家像聖文都拉之流，對物質世界的看法其主要點認爲它來自天主，是天主啓示的影子與遠源。在文藝復興時代的科學家們呢，他們並不否認萬物來自天

主，可是他們注意的却是宇宙可指定的量的內在結構與其動力的程序。換句話說我們在這兩種不同的頭腦中可以看出雙方看法的一個對照，神學兼形上學者們注意加強的是目的原因，而科學家們更要看他們的主動因果，是顯示在數學可指定的動上，代替了目的因果律。

我們可以說：如果我們將那些主要是神學家和主要是科學家的人們比較一下，我們立刻便清楚的看出他們的興趣相異，而不必要地引出這個注意分歧來。然而這一點分別，使十七世紀的哲學，由於自然思辨哲學與文藝復興的科學的交互影響，顯得有極明顯的色調，比如在英國的霍布士從哲學中剔出了一切有關無形或神體的研究論說，他認為哲學家只該單純的討論形體，而不及其他，雖然這個形體並不專指人的形體，而連政治形體；政府也包括在內（霍布士混了法人，以之爲自然人）。大陸的形上學家呢，從笛卡兒到萊尼茲，他們都沒有將神體趕出哲學範圍，肯定神體的存在與天主的實有了笛卡兒哲學的完整部分，在萊尼茲的單子學說中，我們後人可以看得清楚，在實際上他是神化了形體。同時，自笛卡兒到巴斯加爾，其使用上帝彷彿只是得到世界的出發，等到有了世界以後，宇宙對於神明便一無所用了。對於巴斯加爾的說法或者並不正確，但是對於笛卡兒的說法，則幾乎大家都無異議，他的思想很容易使人們生出這樣的印像來，可是在十三世紀的哲學中則很難想像到這一點呢。

但是我們却不要過於簡化興趣指向的這個問題。物理科學的發展並非不自然地促使應用哲學的野心，來發顯關於世界的真理。在英國芳濟培根誇大對自然界的經驗與歸納研究，他努力加強人的能力，控制物質環境，這樣的研究將不重視權威，也就是說不重視過去的偉人學者的大名，在法國笛卡兒最主要攻擊士林哲學之點，就是它只有系統地陳述已經知道的真理，而沒有能力去尋獲新的真理。培根在其新組織一書中，對宇宙間某些發明的實際效果引起人們的注意這些發現，根據培根的看法是改變了事物的外貌並改變了世界的形態，他曉得地理上的新發現，給我們人類打開了一個財富的新來源，特別是物理學的成立在實驗的根基上，乃是領導展開一個新世紀。培根在許多事情上，雖然是提前提出，然而其成就則是在他死了很久很久以後，但是他却很顯著的證實了一個引導我們技術文明步驟的開始。像笛卡兒與培根一流的人物，無疑的他們沒有感覺他們的思想是接受了前人思想路線的影響很大，但是他們是站在新世紀的門檻的認識却不是沒有證實的，他們也真真的想逼迫哲學，來爲他們的理想服務，伸張民智，而使文化有所進步，不錯，我們知道笛卡兒與萊尼茲的專用方法，使用程序的觀念，與培根是不相同的。然而這並不阻止我們感到笛卡兒與萊尼茲由於新科學進步的影響，他們認為哲學是一個用爲加增我們對世界知識加多的一個方法。

還更有另一個更重要路線，使我們可以看出文藝復興時代科學的開展，在影響了哲學。在這個時代，物理科學與哲學之間還沒有一個清楚的分別建立起來。人們認爲物理科學是自然哲學或經驗哲學，實在，這個名稱在古老的大學中，一直保持了很久很久，像牛津大學就是一例。我們在現存的材料中，還可以看到牛津大學曾有經驗哲學講座的建立，雖然擁擠這一講席者並

一點也不教授今天這個名稱所指的哲學呢。但是我們也該知道在文藝復興時代的天文與物理的真正發現，以及近代初期所有以上的種種進步，並沒有人說他們是哲學家而不是科學家，換句話說，我們向後看看，我們可以看出物理與天文學的進步，逐漸達到了成人的身材，而仍繼續他們的前程，已經是多多少少脫離哲學而獨立了，縱讓有伽利略和牛頓仍然作着哲學工夫，也無關係。然而在我們所討論的那個時代，沒有一個在科學意義中，研究着實驗心理學的知識而與其他科學或哲學分開的，只有天文、物理、化學的各種進步，在哲學家的心目中生出了對人的科學苦心研究的觀念。的確，人的身體的實驗研究已經早就展開了，並且進步也很快速，試想魏拉利伍（Vesalius）論人身之構成，成書於一五四三年，對解剖與生理發現已經很多，還有西班牙人賽爾外（Seyvet 1508-1560）遠在哈爾維醫士一六一五年發見血液循環之五十年前，就發現血液循環了，但是關於心理學的研究，則我們還得投向哲學家們。

比如笛卡兒，他就寫了論靈魂情欲的書籍，他陳述一種學說，來解釋心與身之間的交互作用，斯比諾莎寫了討論人的知識，人的情慾，外表意識的調和，自由的覺醒等，但是由於他的思想體系是宿命主義，他自然在論這些時帶有這樣的色彩。在英國哲學家內，我們發見他們很多注意心理學的問題，經驗論的領導人物，像洛克，伯克來，休謨，關於知識問題，大都討論很多，他們在討論這些問題時，大多是從心理觀點，而不很注意純知識論，這是說他們大都集中他們的注意力：在我們的觀念如何而來的問題上，這很顯明的是心理問題。並且在英國經驗主義中，我們很容易地看出聯想主義心理學的生長加大，休謨在其論人性一書內，很明顯說出這一科人的科學很有需要在經驗的根基上發展，他說：自然哲學過去是奠基在實驗或經驗上；而哲學家們對於這門人的科學，僅僅是在開始這樣，如同一個立腳點一樣。

現在像伽利略一樣的科學家，他是在研究運動中的物體的，本來他是應該自己踟躕在物質世界而注意天文與物理問題的。然而因對世界的機械體系觀點，生出了形上哲學家不能衝出的問題，特別是人既然為世界內之一分子，問題便要發生了：他不是全陷於機械系統中呢？很自然地在這裡可能有兩個答案。一個是：人有一個神體的靈魂，有自由選擇的能力，也是因着這個自由神體的靈魂，人可以部分的超越物質世界與機械因果系統。另一個則是將物質宇宙的科學觀點伸張到整個人身，心理程序很可能解釋為生程序的最後現象，或者更殘酷的說，它本身就是物質的，人的意志自由是被否認了。

笛卡兒雖然愛說心而不說靈魂，但是他認為第一種答覆是對的，物質世界可以用物質名辭來描寫，與幾何學的伸張和動一致化，一切的形體，包括人的形體在內，在某種意義下是機械的，然而就整個的人來講，是不能單純的引歸機械系統的一支的。因為它佔有一個神體的靈魂，它是超越物質世界以及統制世界的主動原因的指定定律者，在真正近代思想的門限，我們從此可以看到所謂近代哲學之父普遍的承認神體的存在，也特別承認靈魂的實有，這種肯定並不只是一個古老傳統的殘餘；它乃是笛卡兒哲學的完整部分，代表一部對新科學主張的爭辯答覆。

無論如何，笛卡兒對人的解釋，都引起了一個特別問題，因為如果人是具有兩個清晰分開的自立體的話，那麼人性自然會向着分離，而不能具有一致性了。這樣對於顯明的心理與生理相互影響的行為就極難解釋了。笛卡兒自己說人的心靈可以並且也能影響其身體；但是這種影響的學說在其思想系統中，乃是最弱的一環。笛派學人郭林克(Geulincx)，一般都說他是機會主義者，他就拒絕承認兩個不同的自立體的典型，可以一個影響一個，當着一個互相影響行為發生時，比如一個心理現象影響生理時，他認為這乃是神在那裡使之與生理行為發生符合，或者翻過來解釋，也是一樣，實在，機會主義者們，他們認為是神的行動解釋一切相互影響的外表事實，然而如果心靈不能在身體上工作，我們也很難看出神如何能這樣作呢，在斯比諾莎的系統中，這樣的問題是取消了，因為他說心與肉體不過是一個實體的兩面而已，在萊尼茲的哲學中，問題又在另一種方式下出現了。這裡已經不是兩個典型不同的自立體如何相互影響的問題了，而乃是兩個數字不同而獨立的單子如何能有影響的問題了。這就是說：在構成人的心靈的主要單子與構成身體的單子如何能有互相的影響，萊尼茲的答覆與機會主義的答覆，雖然不同而是相似的，神是這樣創造了單子，使他們的活力，同時併合，正彷彿兩隻銀針的運動，雖然彼此並不互相影響，然而它們都完善的互相對應。

機會主義者很自然地與笛卡兒精神與物質體的觀念是相合的，他們的特殊學說推定這樣的觀念。然而也有其他的哲學家們，他們願意認為整個的人都是屬於宇宙的新科學觀念。在英國霍布士將伽利略的機械基本觀念適應到一切實體上，這是說：適應到在哲學上顯然認為是實體的東西，他將自立體與物質的自立體視為同等，他也不願意許可哲學家能够審視或討論任何其他類的實體。這樣說來，哲學家應該看人是一個純物質的有，與其他物體同屬一樣的定律管轄，自由是被取消了，意識被解釋成為動，引歸成為神經系統的變化。

在大陸上，十八世紀的若干哲學家採取了一種枯澀的唯物主義，比如拉買特利：在人乃機器主義者，他便將人形容成為一個複雜物質機械，認為神體靈魂的說法乃是一個小說，在陳述這樣的觀點時，他聲稱笛卡兒是他直接的前輩，我們知道笛氏是開始對宇宙加以機械解釋的；但是他在某一點上也放棄了它，拉買特利呢，他完成了笛氏的主張，認為不但人的生理程序如此，心理程序也沒有例外，都能够且應該用機械或唯物假設來說明。

這種新科學的爭辯，關於人的一面又起來了新的問題，實在，這個問題在某一意義下，仍然是老問題；在希臘哲學中我們找到十七世紀像笛卡兒，霍布士所提供的不同解決的解決。我們試一提出柏拉圖與德英克利多，便可以看到其解釋是相似的，然而這問題是老問題，它一樣也是一個新的，這是說伽利略與牛頓的科學將它安置新的光線下，並且也誇耀其重要，到康德的時期，康德想一方面接受牛頓科學的有效性，一方面也相信人的道德自由，為此有人說康德與笛卡爾的看法相同，這乃是錯誤的，但是我們如果想將那些將機械看法伸張括入整個的人與那些不如此的人，分成兩個系列的話，則我們不能不將康德與笛卡

兒放在同一系列之中。

在我們注意從神學的命題研究的興味轉到對自然與人的研究，而不明顯的提出天主時，下列點是有關係的：在休謨十八世紀談論人的科學時，他是要將道德倫理學括入的，是的，在文藝復興與十八世紀的末尾，在英國哲學中，我們總可以看到對倫理學是很有興趣，並且一直成了英國思想的主要特徵。此外，在大體上，我們也可以看到，這個時期的英國哲學家們大多很忠實的發展着不提神學論定的道德學，他們也不像聖多瑪斯在十三世紀一樣的，從神的永恒律的觀念開始，而下到自然道德律的觀念，認為後者是前者的一種說明，他們更在討論道德學，認為它與形上學無關，英國十八世紀的道德哲學是在發揮着中古以後的哲學思想的趨勢，繼續着脫開神學的路程。

霍布士在第十七世紀的政治哲學，也有同樣的情形，不錯，霍布士也寫過有關宗教的東西，但這並不能說他的政治理論是屬於神學前題的，就十八世紀的休謨來說，政治理論已經成了人的科學的一部分，在他的眼內已經看不出他與神學或普通形上學有什麼關係了，在同一世紀的盧梭的政治理論哲學，也一樣可以稱之為世俗理論。像霍布士、休謨、盧梭等對人的看法，的確不同於多瑪斯與聖奧定，但是我們能够在十四的前期的馬西洛（Marsilius of Padua 1307）的著作中，則可以看到一鱗半爪，但是他並不算中古時代的政治哲學家啊！

在這一條內我們已經說過了物理科學對十七八世紀的哲學的影響在中古時代認為神學是最高的學科，然而在中古以後呢，自然科學開始佔據了這時代的重心，在十七八世紀，我們還是在一個哲學家自信與科學家一樣能加增我們對世界知識的時代。如果我們在腦筋中有休謨的懷疑思想的承認，我們對這個說法，或者感到不完全同意，然而大體說來，這個時代對待哲學的能力，大家還是樂觀時代，這種信心也被科學的進步與物理科學的成就所刺激，所鼓勵，物理學在那個時代還未曾大成，所以有人在心目還在不太信任它，因之對哲學也不敢認可它可以加增我們對實體的人為知識，但是就此我們卻可以說：哲學這時已經不是神學的女僕了，可是他也沒有變成科學的短工，它從科學接受了刺激，然而它也肯定了他的獨立與自主，至論結果是否鼓勵人接受這樣的目標，這是另一個問題，我們在這裡不加討論了。

明道教育思想之研究

伍振鷺

——本著作之完成得國家長期發展科學委員會之補助

第一章 緒論

第一節 家世與生平

第二節 思想淵源與程門後學

附 本文之主要參考書目

第二章 形上思想

第一節 天道

第二節 理

第三節 性與命

第三章 人生哲學

第一章 緒論

論

第一節 家世與生平

家世 明道先生之家世，據伊川（先生之弟，名頤）撰明道先生行狀及太中（先生之父，名珣）自撰墓銘（見伊川文集卷七、卷八）所載：程氏其先曰喬伯，爲周大司馬，封於程，後遂以爲姓。先生五世而上，居中山之博野；高祖贈太子少師，諱羽，太宗朝以輔翊功顯，賜第於京師，居再世；曾祖而下，葬河南，今爲河南人。曾祖希振，任尚書虞部員外郎；妣高密縣君崔氏。祖適，贈開府同三司吏部尚書；妣孝感縣太君張氏，長安縣太君張氏。父珣，字伯溫；性仁孝溫厚，恪勤畏慎。天聖中，仁宗皇帝念及祖宗舊臣，例錄子孫一人補郊社齋郎；歷黃州黃坡、吉州廬陵二縣尉，潤州觀察支使，由按察官論薦改大理寺丞，知虔州興國縣，贛州、徐州沛縣，監在西京染院，知鳳、磁、漢三州事。熙寧中，厭於職事，丐就閑局，管勾西京嵩山崇福宮；歲滿再任，遂請致仕；累遷太中大夫。元祐五年卒，年八十五。母侯氏，贈尚書比部員外郎道濟之長女；先（父）三十八年卒。先生雁行十人，長兄應昌次兄天錫皆幼亡；先生與弟頤（伊川）並有名於世，號二程先生。

生平（一） 先生名顯，字伯淳，姓程氏。生而神氣秀爽，異於常兒；數歲，誦詩書，強記過人；十歲能爲詩賦；十二三時，群居庠序中，如老成人，見者無不愛重，故戶部侍郎彭公思永謝客到學舍，一見異之，許妻以女。踰冠，中進士第；調官京兆府鄠縣主簿。民有借兄宅以居者，發地中藏錢，兄之子訴曰：「父所藏也。」先生問曰：「藏錢幾何時矣？」曰：「四十年矣。」「彼借宅居幾何時矣？」曰：「二十年矣。」即遣吏取錢十千視之，謂借宅者曰：「今官所鑄錢，不過五六年即遍天下，此錢皆爾未居前數十年所鑄何也？」其人遂服。府境水害，倉卒興役，諸道率皆狼狽，惟先生所部飲食芟舍，無不安便；時盛暑泄痢大行，死亡甚衆，獨鄠人無死者。所至治役，常不勞而事集。調江寧府上元縣主簿，會令罷，先生攝邑事，上元劇邑，訴訟日不下二百，爲政者疲於省覽，奚及治道？先生處之有方，不閱月，民訟遂簡。盛夏堤決，法當言之府，府言之漕司，然後興作，先生曰：「若是苗稿久矣。」竟發民塞之；歲乃大熟。上元當水運之衝，設營以處病卒，至者輒死，先生曰：「病者給券而後得食，待食數日，奚而不死。」乃白漕司豫儲米營中，至者與之食，自是生全者大半。仁宗登遐，遣制官吏成服三日而除，三日之朝，府尹率群官將釋服，先生進曰：「三日除服，遺詔所命，莫敢違也；請盡今日，若朝而除之，所服止二日爾。」尹怒不從，先生曰：「公自除之，某非至夜不敢釋也。」一府相視，無敢除也。茅山有龍池，其龍如蜥蜴而五色；自昔嚴奉以爲神物，先生捕而脯之，使人不惑。其始至邑，時見持竿以黏飛鳥者，取其竿折之，自是鄉民子弟不敢畜禽鳥，其不嚴而令行如此。再移澤州晉城令，民以事至邑者，必告以孝弟忠信，入所以事父兄，出所以事長上；度鄉村遠近爲伍保，使之力役相助，患難相恤，而姦僞無所容；凡孤殘殘廢者，責之親戚鄉黨，使無失所；行旅出於其途者，疾病皆有所養。諸鄉皆有校，暇時親至，召父老而與之語；兒童所讀書，親爲正句讀；教者不善，則爲易置。俗始甚野，不知爲學，先生擇子弟之秀者，聚而教之，去邑纔十餘年，而服儒服者蓋數百人矣。河東賦窘迫，官所科置，雖至賤之物，價必騰湧；先生度其所需，使富室豫儲以待，及期定價買之，貧富咸利。縣庫有雜納錢數百千，常借以補助民力；部使者至，則告之曰：「此錢令自用而不私，請一切不問。」先生爲令，視民如子，欲辦事者，或不持牒徑至庭下，陳其所以，先生從容告語，諄諄不倦；在邑三年，百姓愛之如父母。去之日，哭聲振野。照寧初，用呂正獻公公著薦爲太一中允，權監察御史裏行。神宗素知先生名，召對之日，從容咨訪；比二三見，遂期以大用。每將退，必曰：「頻來求對。」欲常相見耳。一日論議甚久，日官報正午，先生始退，中人相謂曰：「御史不知上未食邪？」前後進說甚多，大要以正心窒欲、求賢育才爲先，務以誠意感動人主。嘗言人主當防未萌之欲，神宗俯首拱身曰：「當爲卿戒之。」及論人材，曰：「陛下奈何輕天下士。」神宗曰：「朕何敢如是，」先生每進見，必爲神宗陳君道，以至誠仁愛爲本，未嘗及功利。嘗極陳治道，神宗曰：「此堯舜之事，朕何敢當。」先生愀然曰：「陛下此言，非天下之福也。」安石執政，議更法令，言者攻之甚力，先生被旨赴中堂議事，安石方怒言者，厲色待之，先生徐曰：「天下事非一家私議，願平氣以聽。」安石爲之婉屈。新法既行，遂乞去言職；安石本與之善，及是雖不合，猶敬其忠信，不