

西方人文主義思想之研究

黃人傑

一、前言

英文的 human 淵源於拉丁文的 humanus，意即「屬於人性的」，可見 humanism 或 humanisms 是以人為本位，專以人生、人事、人道、人文為研究的對象，普通譯為「人文主義」，以別於中世紀的專以神為本位的士林思潮（scholasticism）。整個的人，有整個需要，以維持人的整個生命，包括精神的和肉體的。從抽象方面來說，人文主義，應該為「人」求謀一切，以滿足人的需要。（註一）谷德（Carter V. Good）在教育辭典（Dictionary of Education）中的解釋是：「人文主義，通常是指一種強調人類尊嚴利益或人類在宇宙秩序中之重要的哲學。」藍頓書屋英語字典（The Random House Dictionary of English Language），則解釋為：「任何一種系統或形式的思想與行動，其中以人類的利益價值與尊嚴高於一切。」

在希臘時代，人文主義已有三種內容和用意，一是希臘哲人或藝術家以「人」來模寫神，亦即根據人的形象和性情來塑造上帝的形象，二是把「人」作為一種普通的價值尺度，希臘哲人普羅塔哥拉斯（Protagoras, 480-410）即主張：「人是衡量一切事物的尺度」；三是指以人為師的愛智之學，蘇格拉底（Soerates, 469-399）的「認識你自己」，即為此一愛智精神之精義。另外，「人文」是指稱一種有別於物理，自然科學之外的「人文科學」，它包括文法、修辭、詩、歷史和道德哲學。人文科學的目

的，在於塔養人成爲心智健全、道德高尚的智慧之人。（註二）

美國《哲學百科全書》把「人文主義」視作一種主義和世界觀而謂：「人文主義，就其原初的歷史涵義而言，是文藝復興運動的一個基本觀點。文藝復興時期的思想家依據這一個觀點，試圖把人重新整合於自然界和歷史中來，並從自然和歷史中來詮釋人。從『人文主義』源自拉丁文 *humanitas* 這一意義而言，在希臘哲人西塞羅（Cicero）和瓦羅（Varro）時代，它意味著如希臘文 *paideia* 代表的意義：即人自身的教育，即一種使人區別於動物、使人成爲人的人文科學教育。

人文主義者認爲，人的那種在古希臘羅馬時代便已具有，而在中世紀又失去了的精神，即確認自由精神（*spirit of freedom*）和理性自主（*rational autonomy*）——允許人在自然和歷史中認識自我，並有能力把自然和歷史成爲他的王國——是人的正當權利，並能夠通過古典文學而再生。人文主義，作爲一種復古（*return to antiquity*），並不是對古代陳跡的簡單重覆，而是對那些曾經爲人所擁有並運用，而在中世紀失落的人的才能和力量的恢復和發展。人文主義者通過這種復古來摒棄中世紀的傳統，而代之以古典的社會傳統。他們深信，只有詩歌、修辭學、歷史學、倫理學和政治學這些人文科學才能教育真正有意義的人，並使他實際運用他的自由。（註二）

二、西方早期人文主義思想

人文主義並非西方思想之主流，但重人之觀念在西方亦自有其古遠之起源。西方思想從其開始處看不但不是人文的，而且是反人文的，其所以如此者，一部份原因蓋由於西方人的心智最初似乎是偏於向外在的世界放射，他們所注重的問題既非超自然的事物，亦非人之本身，而純是自然界的現象。其特徵乃在於爲知識而知識，不求實用，亦不涉及價值問題。基本上都肯定宇宙萬物的根本要素是一種物質，在這種唯物思想的支配下，人自然不能有任何價值可言。但是這並不是說，西方人在紀元前六世紀時尚

沒有意識到精神世界的存在。

畢薩哥拉斯 (Pythagoras of Samos, 582 - 510) 他是一位重靈輕肉的哲學家，與其門徒從宗教立場出發，追求與神相通的最高人生境界，必先使靈魂脫離肉體的羈絆，免除輪迴之苦，避免墮落塵世。這樣的人生觀，若與主張唯物論的愛奧尼亞學派 (Ionia School) 相較，誠不可不謂是對人的價值之提高。在人文主義者看來，唯物論一系的思想顯然是反人文的，而畢氏一系的宗教思想雖曾提高了靈魂的地位，然其遊心向外遺落世事的態度最少也當稱之為非人文的。事實上，他們並沒有認真地考慮過人的問題，亦即缺乏反人文的自覺，反而有礙人文主義思想的發展。

常與變是希臘哲學中的兩大主題，而愛奧尼亞諸哲即最早理解到此兩主題的意義者。蓋希臘人極信宇宙間有一定之秩序，故喜於變幻無方之萬象中尋求一不變的常道。唯物論者以物質解釋宇宙萬物正表示他們在變中求常的寫照。此後的哲人如赫拉克利塔斯 (Heraclitus) 即以倡變的哲學著稱。而同時的巴門尼底斯 (Parmenides) 則力倡常道。由於蘇格拉底以前西方哲學的重心在自然而不在人生，故上述二系統之思想對人文觀念的影響尚不十分明確。蘇氏以後西方思想從自然的發現轉進為人的發現，其影響遂亦日趨顯著。

辯者 (Sophists) 對希臘人文主義之發展甚具功績，普羅塔奇拉斯 (Protagoras) 以人為萬物的權衡，近人論西方人文主義者猶多奉之為不祧之祖。但是辯者雖為西方最早的人文主義者，若一察其持論之內容，便不難發現他們的人文主義實在對於人之欲望看成是完全壞的，也不以為心靈及其理性的冥想便是完全的善。誠然，人應該讓天理通過精神以調節人欲，但調節並不即是全部取消，若干基本欲望必須得到滿足才能使人生存下去，故基本上柏氏所採取的是節欲論的而非禁欲論的態度。柏氏的倫理觀最足以表現他的人文思想所在。他不叫人忽略人的任何自然才能，但是卻鼓勵人發展其最高的本性。人的基本欲望當求其滿足，然而不能僅止於此。人的最後目的還是要向天理發展，以上通於永恒超越之神

境。柏氏對古典人文主義的主要貢獻乃在他用哲學觀念把希臘傳統的人文理想，如和諧、公道等很成功地表達出來。

希臘哲學至亞里斯多德（Aristotle, 384 - 322）而達到系統化的高峰，希臘人文思想的發展也至亞氏而告一段落。亞氏的形上思想從四因（material, efficient, formal, final）說開始，他認為物質為事物之原料，形式則是事物之最後目的。但形式並非超越的，而係內在於事物之本身，並決定著事物發展之類型，因此形式同時也是一切運動的原動力。從這種觀點出發，整個宇宙即代表著無限等級的形式與物質：最低者為粗糙之物質，最上者為純粹之形式。亞氏的宇宙是一個目的論的宇宙，自物質至形式構成一幅層層向上發展的景象。人在此宇宙中亦有其一定位置。亞氏並不持宇宙為人而存在之說，而以為人不過是從粗糙物質到純粹形式的實現過程中之一環而已。靈魂是物體之功能或形式，共有三種。營養的靈魂、感覺的靈魂與理性的靈魂，而人之所以特別尊貴者，具有理性，他在宇宙這一形式的組織中處於中位，把高層次與低層次的事物連整起來，因此人性也居於物性與神性之間。人之感覺可獲得具體的知識，理性可獲致普遍的知識；理性的靈魂又可分為消極的理性，能作概念的思維，但潛隱而未彰，故祇能是被動的，不觸則不發；積極的理性其本身即是思想，它使得我們對於關係、本質、性質及形式等共相能夠有知識。

亞氏對人之精神構成的分析和他的倫理觀是分不開的，後者蓋從前者轉出。在他的倫理觀中，亞氏之人文思想得到了全幅展開，而古希臘的人文思想也至此而發展到圓融之境。亞氏認為倫理與美好生活之目的都在求取一種快樂或福利。此快樂或福利乃是源自道德行為的一種滿足，也就是依據完美德性之一種靈魂的活動。因此他並不把德性當作超越的理想，而視之為理性功能之適當的運用；它本身便是目的，而非手段。道德行為蓋不離乎人倫日用，是入世而非出世的。人的功能，自滋養、生育以至概念性思維，都是有機的。人既為一複雜的有機體，則當然應該對他性分中所具有一切複雜的功能予以合理的

綜攝，使之成一協調而均衡的整體。

亞氏是一個希臘的理性主義者，很自然地，他雖反對壓制低級功能如飲食男女等欲望，但卻主張用理性來調節之，使人的生活最後能達到一種合理的均衡。這樣我們就接觸到了亞氏著名的中庸說（doctrine of the mean）。（註五）所謂中庸並非任何先驗的規範，故必待智者在具體情況之下自作決定。所可確言者，即人如能把握住中庸人道便可將相互衝突的部分加以適當的配搭，使之成爲一調和的整體。從理性人可以知常，感覺人可以知變，到推理的德性以概念性的形式知識爲活動對象，因對象不變，故所得之真理是絕對性的；又實用的德性以人事爲活動對象，因對象流變無常，故無從獲致確不移的處世之方。這就爲中庸說提供了存在的根據。從這一觀點來看，我們實可說中庸乃是在變幻萬殊的人事中所求得的常道。所以中庸之具體表現雖因時、因地、因事、因人而異，而其所以爲中庸之理則是不變的、絕對的。在這一點上，推理的智慧與實用的智慧溝通了；人事之變與事理之常也仍然是統一的。中庸說是亞氏人文思想的最佳寫照。

亞氏以後的古典哲學已入衰微之境，從人文觀點看，其思想尤多可議之處。首先提到的是斯多噶派（Stoics），他們主張最高倫理理想的「聖人」（Sage）或「智者」乃是徹底理性化的人，他深知宇宙間一切變動都循著一定的秩序而進行，因之也都是必然的。既然如此，「聖人」對於外在的一切變化遂毫不動心，「聖人」絕對地把自己交付與自然。這種想法至少從兩方面顯示出希臘人文主義的衰落；一、這樣冷峻無情的「聖人」殊非常人所能企及，即使有人能達此境界，也於人世無所補益。二、如奉「聖人」爲最高理想，則必然鄙視人群，可見「聖人」乃是人文精神衰微時的產品。

後繼之羅馬時代，他們強調個人爲一不可分割之整體，因而培養出一種獨立自主的氣概，又極重對一己負責，故主張自制自賴，以完成當下的道德行爲。其次相信法律爲不可侵犯的，他們認爲宇宙既爲自然律所統治，人也亦當相應而有一套法律，此一套法律也是施於任何人而皆然的；這樣就逐漸導出法

律之下人人平等的概念，對西方人文精神有重大的貢獻。

隨後又有伊壁鳩魯派（Epicurans），他們以去苦求樂，追求內心的寧靜為人生目的，不取宇宙有一定目的之說，不信靈魂不朽，不信他世之存在，主張智者對情感與欲望加以理性的控制，認為人的解脫祇有靠自己，是強烈的個人主義者。他們既喪失了希臘正統思想的超越精神，又缺乏改進社會的淑世精神，更沒有嚮往他世宗教精神，而以個人智力是賴，這種空無依傍地追求小我之解脫，雖保留了希臘人文思想的餘影，另一方面卻正象徵著所以為人一點所涉尚淺。他們僅僅建立了一種重人的態度，而未能在人的自我了解方面有積極性的貢獻。「人為萬物之權衡」一語雖提高了人在宇宙中的地位，但也有其流弊。因為此所謂「人」乃指個別的人而言。個人與個人既不能盡同，而宇宙之事物又萬殊，那麼每個人勢必都是一獨特的權衡，並且將因事因物而異。這樣一來就非演成各有是非的局面不可。

辯者的盛世，正值外患內亂迭相激盪之際，希臘社會日趨解體，舊有的一切標準幾皆不復為人所遵循。就道德言，辯者否定了以前的絕對倫理觀，公道事實上已空存其名，不再具有任何絕對的意義，其末流甚至認為世界根本沒有什麼客觀的道德軌範，所謂公道或德性也祇是弱肉強食的另一說法而已。辯者承此頹風而倡倫理相對主義，遂離棄了希臘求常道求秩序的大統，其不能為人文主義奠定堅實之基礎是不難理解的。其另一缺點是主張知識上的懷疑主義，其中最極端的代表是哥治亞斯（Gorgias），他把懷疑論發揮到虛無主義的境地。他認為宇宙間沒有事物存在；即使有任何事物存在，亦非我們所能知；即使我們略有所知，我們也無法說與人知。因此，辯者不能於人文主義有任何理論上的建樹，他們雖然具有清宮除道之功，但在文化史上卻無法形成思想主流。

蘇格拉底的思想，一方面接受了辯者重人輕物的新風氣的洗禮，以及哲學思辨的懷疑精神，另一方面則又揚棄了辯者的相對主義，他指出理性為最高的認知機能，通過理性我們始能獲得綜合性的知識，可以透過感官所接觸的表象而深入概念性的與客觀性真實。這樣，蘇氏又接上了希臘文化思想的正統——

在萬象紛紜中求最後的真實，在紊亂中求秩序，在變中求常。蘇氏的這種知識論極有助於人格尊嚴之提高。蓋人既能透過表象而進入絕對之世界（world of absolutes），則顯然已上通於永恒與超越之境，非復塵世之變幻與時間之流逝所能完全淹沒。

在哲學方面，蘇氏雖未能構成任何系統，他僅強調我們必須追求本體的與絕對的知識，因為這種知識對於德性乃是不可少的，所謂知識即德性是也。到了柏拉圖（Plato, 427-347）推其師之意，認為真正的知識乃是對於概念的知識，蓋概念為綜合性的意象，超越而又包括了特殊的事物，因而是通向永恒與客觀真理之關鍵。我們對這種概念有了理性的了悟，即可對一切龐雜而不定的個別事物加以分類與整頓，使之可以理解。個別事物起滅無定，唯概念始是完全而永恆的。而知識則必須有永遠有效的對象，否則將不成其為知識。（註四）尤重要者，理性知識乃是倫理之泉源，理性知識最後必導致對善之觀念的領悟，因為善是宇宙之理性的與創造的最高力量，是最根本的永恆真理。若於此無所知，則其他一切知識皆於人無益。這樣，柏氏的形上學就和他的人文主義倫理觀銜接起來。

蘇氏將人分為身體的和靈魂的兩部分，靈魂需要食糧與營養亦與身體不殊，而知識即是靈魂的食糧。柏氏接受其師理欲二元說，並擴大解釋靈魂包含三個部分，即天理（reason）、人欲（desire）與精神（spirit）。其所增添之精神，乃是天理的代理者，即代天理向人欲傳達其命令並強其執行者，精神實即調和天理與人欲，使靈魂獲致均衡的唯一力量。柏氏的理欲二元之對立卻絕不似中古靈肉對立之具有絕對性，其中尚為人之主觀努力留有甚大的活動餘地，而柏氏倫理思想中人文主義之真精神亦由此而顯。

柏氏在天理與人欲之間所加入的精神——觀念正是表明他的人文主義的傾向。站在一個人人文主義的立場，柏氏並不把肉體及其古代人文精神的沒落。

最後尚可一提的是懷疑主義與新柏拉圖主義兩派。前者可說是對希臘重理性、重知識的精神之全盤

否定；他們認為唯有不知不識才可以得到快樂，追求確切知識的欲望是一切苦惱的根源；他們教人懷疑一切，不信任何學理，使人的心靈得不到安寧，且永遠徘徊於猶疑失望之間，後者（新柏拉圖主義）主張人愈接近純精神便愈善，愈陷溺於感覺世界便愈惡。在太一（One）或（Being）與物質（matter）之善惡兩極化的進德之路上看不到靈肉融和，需完全依賴 Mind 以使靈魂（Soul）脫離物質的羈絆，而逐步上昇，終達與太一相合之境，這是絕對地棄肉歸靈。至其所以能達此極境者，則又非人之理性知識所可助力。人於此惟有仰賴於超理性的神祕直覺，尊人的思想發展到這一步，舉凡蘇格拉底以來重調和、重理性之精神已全被否定，古典時代人文思想之傳統至此而斬。（註六）

三、文藝復興人文主義思想

人文主義最恰當的定義是指文藝復興時期古典學術（classical scholarship），亦即人文學研究（studia humanitatis）的興起，所產生的人文主義運動，依照傳統的看法，義大利的人文主義由 Petrarck 肇其端。許多現代的義大利學者傾向於將人文主義發皇的時期限定十四與十五世紀之中，而將文藝復興歸入於十四與十五世紀之中，而將文藝復興歸入於十四與十五世紀之中，而將文藝復興歸入於十四與十五世紀之中，因此便將人文主義與文藝復興區分為兩個不同的思想運動。其他的現代學者則傾向於將義大利的文人主義侷限在十五世紀的前半期。然而，文藝復興時期的人文主義則是專指一個從十四世紀中葉到十五世紀末發展於義大利之知性運動的名字，這個運動的目的在對人重新評估——人在歷史及自然中的地位，以及與人有密切關係的種種規約之新評估。（註七）

文藝復興在根本意義上是一種寓開來於繼往之中的復古運動。近代的「文藝復興」觀之正式建立必須從瑞士史學家布加特（Jacob Burckhardt）在一八六〇年發表的著作《義大利文藝復興之文化》（The Civilization of the Renaissance in Italy）說起。他指出文藝復興的特徵有「人之覺醒」、「個

人主義」、「古典之復活」以及「解除權威之束縛」等思想流傳後世。可是布氏建立的正統的文藝復興觀，其最大的毛病是太固定不移，以致與中古時代成爲毫不相涉之兩極。依這一觀念，一切「近代精神」皆突然興起於文藝復興時代，而在文藝復興對照之下，中古則成了野蠻與黑暗的總集結。近數十年來研究中古史及文藝復興史之學者已分別指出這種錯誤，並不斷地對正統的文藝復興觀有所修正。

中古史家桑戴克（Lynn Thundike）極端反對「文藝復興」之概念，在任何嚴格的意義上這一詞均不能成立，它反而有害於我們對中古文化之了解與研究。法國大革命時之哲學家與革命派之抹殺中古政治與經濟制度的價值，並不遺餘力地破壞一切傳統，便是由於這種錯誤的歷史觀所造成的。另一位極端派的 E. Gison 從文化內容上否定「文藝復興」之價值，他認爲文藝復興未創造任何新的價值，它所有的一切有價值的文化內容均爲中古之遺。其他尚有與基督教淨化運動與近代科學發展之關係的爭議，如考證學大師代拉（Lorenzo Valla, 1405-1458）科學史家薩爾頓（George Sarton）與柏倫（Hans Baron）等爲代表，本文不宜介紹討論。自文藝復興以來，「人文主義者」（Humanist）一詞即盛行於西方，至十九世紀初年復有「人文主義」（Humanism）一名之正式建立。時至今日，人文主義的確切意義似仍爲一般人所不甚了解。我國學人之提倡人文思想者，對文藝復興之人文主義的認識有時亦仍不免沿布加特之誤而推衍益遠。（註八）

事實上任何對人文主義的正確了解，離不開對人文主義者之社會地位及其歷史淵源的追溯。文藝復興時代經院哲學極爲流行，絕無爲人文主義所代替之事；人文主義者的著作絕大部份都不是哲學性的，故不得視人文主義爲一種哲學，人文主義的精神也不在反抗中古，也不在反抗經院主義，即非中古思想的反命題，也與反抗北方蠻族無涉。人文主義者的最顯著的成就在復興古典的研究，這是中古 dictatores 所缺乏的。人文主義者之興趣限於修詞、文法、政治、倫理諸方面，至於哲學與科學則本非他們所嘗措意。近人所謂人文主義主要是指這種與古典思想接觸後所衍發的新思潮而言。西方中古文化之中心在基

督教，人文主義者雖不乏批評教會流弊之人，但這類批評並不影響到他們對基督教的根本信仰。

義大利詩人和民俗語言學家但丁（Dante, 1265-1321），他對長期禁錮在宗教教義中的「真正人性」作了分析，認為人的行動並不是受本能支配，而是受理性指導的，而理性本身在識別力、判斷力與選擇能力方面因人而異，因而理性具有個體的差異性和自主性；因此既不能單純憑情感來了解人，也不能憑靈性了解人，而應當憑感性相結合的理性來理解人。但丁主張人的行為標準不是建立在宗教誡律消極的禁忌之上，而是建立在人的自省和道德的完善性上。

但丁之後的人文主義者，有佩脫拉克（Francesco Petrarca 1304-1374），他提出人必先認識自己，不認識自己，決不能認識上帝的思想；一方面強調打倒迷信盲從的舊習，一方面則提倡獨立考證的精神。他反對經院哲學，追求人的個性的獨立和自由。彭波那齊（Pietro Pomponazzi, 1462-1524）則致力於復興柏拉圖、亞里斯多德的學說，反抗聖多瑪斯阿奎那斯的「靈魂不朽說」，反對禁欲主義，主張人應追求現世的幸福而非幻想來世的永生。蒙台涅（Michel Eyquem de Montaigne 1533-1592）提出「我思考我自己」的名言。反對權威崇拜，主張個性自由和快樂主義，認為人類的一切過錯和迷誤就在於人對自己的輕視，他號召人們重視自己，按照自然的規律和指示，努力創造自己的命運，按照人性的自然需求去追求正常的享樂。

達芬其（Leonardo da Vinci 1452-1519）同樣反對經院哲學的繁瑣方法，主張以經驗為依據，採取科學實驗的方法研究自然、以經驗為永恆之師。他主張人們應把對上帝教義之愛轉變為對自然和科學知識之愛，並強調美德的培養和人性的提昇。（註九）

新柏拉圖主義大師費其諾（Marsilio Ficino, 1433-1499），他的「人之尊嚴」的學說，及其強調人在宇宙中的地位，都是從人文主義來的。他的大弟子辟柯（Pico della Mirandola, 1463-1494）的最大貢獻則在於從自由的觀點論人之尊嚴，他認為人無任何特殊的性能，但同時卻又以萬物之性為性。萬物

都須受上帝所製訂的規則之限制，而人則有自由意志，不在萬物所受的限制之內。因此，人又必須善用其自由意志以確定他自己的限制。同時爲了使人能於俯仰之間盡察宇宙萬物，上帝復將人置於宇宙之中，辟柯這一意志自由論，正表現了文藝復興時代在思想方面的創始性。

文藝復興的人文主義雖不成爲一套哲學系統，但其影響所及卻震撼了各學派思想，並將研究重心逐漸轉移到人之價值的肯定與對人之本質的分析，同時對近代人的實際生活發生重大的作用，他們都深信古典研究具有實用性。例如 Vegio 即謂古典人文研究的目的不徒在於學術，而實欲造就有用的公民。維多里諾 (Vittorino) 亦同樣以造就公民爲研古之目的，他並以爲基督教與古典倫理同是發展完美人格所不可或缺的。(註十)

綜上所言，就人文主義在文藝復興時期所完成的思想型態而言，有人認爲其所努力者，不外是要從中世紀封建制度中的「非人本性」理念——即人存在的超越性神人關係——解放出赤裸裸的人存在本身，恢復本來面目的「人本性」或即人存在的自然本性。(註一一)

四、浪漫主義人文運動思想

在文藝復興運動之後，發生了影響近代歷史和社會既深且廣的近代科學運動，到了十八世紀啓蒙運動時，乃有「浪漫主義人文運動」的興起。其中的代表人物有伏爾泰 (Voltaire, 1694-178)，盧梭 (R.R. Rousseau, 1712-1778)，狄德羅 (Denis Diderot, 1713-1784)，列辛 (G.E. Lessing, 1729-1781)，赫而德 (J.G. Herder, 1744-1803)，席勒 (Friedrich Schiller, 1759-1805) 和黑格爾 (G.F.W. Hegel, 1770-1831) 等。

這一時期之人文主義思想，是帶有濃厚之浪漫主義色彩。其與文藝復興時期之人文主義之不同，大致有如下諸端：文藝復興之人文主義只注重希臘、羅馬之古典文學與藝術；但此時之新人文主義且更重

視希臘、羅馬最早之神話，及印度宗教之神話，並開始嚮往其他東方文化思想。此一新人文主義之要求，不但要由中古之文化解放出來，同時還要求由整個西方文化系統解放出來，所以他們才這樣重視希臘、羅馬以前的原始文化，及西方文化以外之東方文化。

這時期之人，要透過文化去接觸某一種自然生命與精神生命，所以這時期之思想，亦帶有很濃厚的「泛神論」色彩。泛神論中之「神」，即普遍之自然生命與普通之精神生命，是無所不在的，不是高高在上的。神是表現為萬物，萬物亦即是神的具體表現。神不但表現於西方，同時還表現於東方；不但表現於當代，同時亦表現於原始時代。這種對神之觀念，與當時之學者熱愛古代之神話及對東方之文化發生興趣，而想由西方文化之狹小範圍解脫出來之要求，是相應的。

同時這時期之學者對「人」之觀念，較文藝復興之人文主義者對人之觀念，亦進步得多了。這是由於文化觀念擴大了，「人類」這一整體觀念，亦由是生起。文藝復興之人文主義只看重自然人之身體及其情欲才能，以及人在社會或政治上之名譽地位等。但這時期人文主義之「人」的觀念深化多了，此時人是一個可通於「神」的人，是一個可通於普遍精神生命，與普遍自然生命的人。這一時期之人文主義思想，亦是想應反對當時文化上之偏蔽而起來的。（註一二）

法國大文學家伏爾泰一生為追求理性、人權而努力。他本身雖然不是無神論者，但把神的存在祇認為有利利用價值，宗教也祇不過是感情之寄托所。宗教的存在理由，就是因為它能夠滿足人的情感。法國啓蒙運動（Enlightenment）最偉大的思想家盧梭，他主張回歸自然，消除人與人之間的階級性，提倡人人自由、平等，人人皆兄弟互愛，主張絕對之民主政體，同時強調教育的重要，並以「自然」為主，小孩之長成應完全自然，不許有任何宗教或政治因素去灌輸他，國家之教育亦不應有任何與自然不合之內容和方法。他認為人性生來就是善的，自然的，祇有人為的一切會使他向惡。他反對無神和唯物，以為神非知識之對象，而是心靈之對象。神不是用來認識的，乃是用來信仰的，而且人成年後才能選擇自己

的信仰。

德國啓蒙運動中的文學巨子列辛，他以為沒有永恆不變的真理存在，所存在的祇是向善的心的追求。人的價值不在於得到了真理，而在於恆心的向真理追求。所謂人的精神不死，其實就是人去追求真理的欲望不止。一切的一切都是相對的，祇有理性是無限的，它的欲求亦是無限的。赫而德他是第一位把「存在」和「語言」問題同時當作哲學問題來討論的哲學家。他以為「存在」是一切真理的中心，而「語言」又是找尋這中心之工具，有語言才有理性，有理性才有自由。人有自由、有理性、有言語，於是有所別於禽獸，因而在行爲上顯出「人」的高貴。（註一三）

最重要的兩位浪漫主義的人文主義者，一是席勒，他把人類對自身的審美教育和文化教養視爲人類獲取政治自由和個性解放的手段。自由不是政治經濟權利的自由行使和享受，而是精神上的解放和完美人格的形成，因此達到自由的路徑不是政治經濟的革命而是審美的教育，至少是須先有審美教育才有政治經濟改革的條件。（註一四）「審美教育」是指一種人格的理性化過程，是一種把個人的優美品格和社會集體理性相結合的理想人格。席勒體認到必須把真正的政治自由寄托在「完整人格」和「優美心靈」的培養之上。由於另一方面對近代科學技術和分工所產生的分裂和衝突感到不安和惶恐，而必須以審美教育來治療人性的疏離和墮落。（註一五）

席勒以審美教育來進行社會改革，以人性的提昇來重整社會秩序的主張，這正是浪漫主義人文主義的一種特色。由於受到康德的理性與感性二元論的影響，席勒把人的存在分爲兩種對立要素的相互抗衡，一種是作爲「人自身」的，居於主體地位的，以「自由」爲基礎並且具有恆常不變的理性實在的「理性趨力」；另一種是作爲「情境」（Condition）的，居於被「人自身」所限定之地位，以「結果」爲基礎並具有不斷變化的感性形式的「感性趨力」。爲要維持「理性趨力」和「感性趨力」的平衡；避免人的本性被這兩種對立要素所破壞，必須通過「文化教養」這一任務。當這兩種趨力獲得平衡之後，

就能產生第三種以「生命」為對象，具有「美」的本質和形式的趨力，特稱之為「遊戲趨力」。（註一六）「遊戲」這一概念，是指一種感性與理性的統一體，是情欲與法則的綜合，且是主體與客體的融合。因此，席勒理想的「全人」應該就是一種處於遊戲存在中的人。

席勒之後，另一位浪漫主義的人文主義者首推黑格爾。依據羅勃·索羅蒙（Robert Solomon）的看法，至始至終，黑格爾是一個道地的人文主義者，是一個相當世俗化的，堅決的反對神學，並在一定程度上反對基督教的哲學家。黑氏的浪漫主義明顯地表現在他的哲學的整體目標上，這個目標就是與世界之整體和諧，一種在人類先前已經知悉而後失落了「統一感」。這種和諧和統一，是一種世俗化的和諧，一種「以世界學家」，即生活在世界中就像居住在家裡一樣的感性經驗。

黑格爾的人文主義是一種具有歷史定向的理性的人文主義，理性是指一種實踐的歷史總體性，理性是一種歷史過程，「理性」並不是一種超空的神靈或靜止不動的實體，而是一個體現在每一個個人身上並作為總體的文化生命。如果把理性看成人在歷史中的自我形塑和創造，看作人的主體性之整體表現，那麼，毫無疑問的，歷史構成之主體不是別的，正是作為整體的人類自身。

黑格爾的人文主義有著對真理的渴望，理性的欲求、主體自身的實現和人類集體的責任。它包含了一些重要而深刻的內涵，恢復關於人和人格的完整的某種意識以及人在歷史經驗中的自我型塑和整全。作為一個人文主義者，黑格爾有著一個終極且最高的訴求，那就是人必須去理解世界的成長和崩落，並超越它。這個訴求所達成的目標，是不同個人之間相互的禮贊和一種共同精神的統一感，它將為人類建立一個「人類家庭」，在這個家庭中，每一個人都實現著他豐富的潛能和必然的自由。

五、二十世紀人文主義思想

唐君毅先生將二十世紀的人文主義思想簡單分為三大派，敘述如下：（註一七）

(1) 科學的人文主義：

科學之人文主義是由孔德 (A. Comte 1798 - 1857)、費爾巴哈 (Ludwig Feuerbach 1804 - 1872) 下來到一九二二年杜威 (John Dewey 1859 - 1952) 與美國學者共同發表了一篇人文主義宣言。這篇宣言可以說是二十世紀科學人文主義的代表。這一派之人文主義之特點是與科學結合的，同時重視「自然」與「社會」觀念。他們重在要人類善用科學之技術與方法，以使在自然中存在之人類社會，成爲民自主自由的。此派之人文主義者，是以美國人爲主。美國人之前身多是英國人，他們到美洲一方面是反對英國國教的束縛，同時又反對英國之階段性社會之偏蔽，故要逃到美洲，去創立他們理想中之民主平等的社會。這一派之人文主義與科學結合而重自然，即是與「自然主義」連起來。自然主義認爲人類是進化的自然事物中之最高存在，是自然進化之頂點。自然不斷的向前進化，人類社會亦務必不斷的向前進步、人類要進步，主要賴應用科學技術與方法，以改造自然，與在自然中之人類社會之自身，而不必信仰一切超自然的東西。

杜威自稱是黑格爾學派，是一位實用主義的人文主義者，也導引出工具主義 (Instrumentalism) 的思想。在人生體驗中，總是以爲一切都在「相對」的原則下存在和發展，時空的變化完全控制著事物的變化。(註一八) 他把思維理解爲一種進化過程。他不講求那些將會是絕對「真的」判斷，也不把這種判斷的矛盾對立面斥之爲絕對「假的」。依他的意見，有一個叫「探究」的過程。這是有機體同它的環境之間的相互調節的一種，「探究即有控制地或有指導地把不確定的事態變換成一個在區別成分及關係成分上十分確定的事態，以致把原事態的各要素轉化爲一個統一整體。」(註一九) 他對社會改革具有深切的關懷，他認爲人的心靈只是身體的一個機能，除了以自然科學方法所得到的知識之外，沒有別的真正知識，現在正是拋棄一切先驗的思考而完全依賴經驗的時候了。(註二〇)

(2) 宗教的人文主義

這一派主要人物可舉馬里坦 (Maritain) 與貝加葉夫 (Berdyaev) 為例。這一派之特色是重新提出中古之文化精神，以古非今，來對治近代文明之偏蔽。如依此派觀點去看上派之觀點，則我們可以說人類要利用科學技術去創造一自由民主之人類社會；縱使能創造，此社會也未必是人類最美好之社會。例如希特勒與史達林等獨裁主義者，均是利用科學技術方法，來控制、束縛人類的自由，形成專制獨裁政治，破壞民主制度，明顯比不用科學技術方法更有效。

此派之人文主義還有一個更重要的觀念，就是：縱使用科學技術方法能創造出一自由民主社會，這個社會也不一定是人類理想的社會。因為民主自由之社會，不過只成就人之一種日常的社會生活，並必然連帶著人之精神生活、靈性生活之提昇與深化。現代之文明社會，卻明顯帶來一般人之精神之世俗化與物化。這派的人認為如要挽救今日此種人類文化之墮落，必須探本窮原，須知此乃由於開啓現代文化之文藝復興運動、啓蒙運動之思想中，即有一根本觀念上的歧出，使人逐漸離開神。近代之大錯誤，即以人代神。人自己要成爲宇宙的中心，而結果則是人自身之墮落。因此，馬里坦等人，便反過來倡導以神爲中心之人文主義。他謂只有肯定神爲宇宙中心之人文主義，才能成就人自身之向上，才是眞人文主義。他並在中古之宗教思想家中推出 Thomas Aquinas 爲此派人文主義的前驅人物。

(3) 存在主義的人文主義

存在主義本來並非人文主義，但講存在主義的人，大都是連帶講人文主義的。所以人文主義中可說有存在主義的人文主義之一派。其代表人有祁克果 (S. Kierkegaard 1813-1855)、雅士培 (Karl Jaspers 1883-1969)、海德格 (Martin Heidegger 1889-1976)、馬色爾 (Gabriel Marcel 1889-1973)、沙特 (Jean-Paul Sartre 1905-) 等。存在主義因爲著重個人，而且特別強調各別的內心體驗；因而，有多少存在主義學者，就有多少存在主義的典型。存在主義學者是個人，這個人憑自身對環境的生活體驗，總無法與別人完全雷同。這麼一來，每一個存在主義學者，都是自成一派的思想型態。

然而，他們相互之間亦有些類似之處，在學說與學說之間有某些本質上的共通處，其契合人文主義思想者簡述如下：

(一)認爲自由是人性的本然，個人在環境中有抉擇的自由，不是抉擇自己究竟存在或不存在，而是在命定的存在中，在面對各種現實中，抉擇自己的本質，抉擇自己要在已有的環境條件中，做一個怎麼樣的人。這個把存在當作事實，而把抉擇當作自己本質的個人，就是看清了「存在先於本質」的原理。「人」是一種可能性，不是命定，存在是命定，本質才是自由，存在是空的容器，本質才是內容。「人」的本來面目就是帶有創造性的存在，在不同的生命層次中，自己決定生命內容且是創造的。人在可自由選擇的生命中，不斷的改變自己，無論是發展和進步，或是衰退和墮落，都在改變之中。

存在主義在共同學說中，發現了每個人的「非共同處」。而這種「每個人在極限情況中都有其獨特性」的說法，正是他們所共同承認，並願加以發揚的。一個人在平凡的一生中，很難遇到非常特殊的情況，而普通的事情又難於顯出一個人的特性，唯有在「極限情況」中，一個人才會完全暴露自己。存在主義學說的貢獻並不在於發現了人生有什麼「內容」，而是「指」出了，同時也「走」出了一條「走向內容」以及「發現自我」之路。

存在主義哲學中的「自身問題」，始自自身，發自自身，但到最後卻從自身走出，而做到顧及他人的「共同存有」的環境中。「你要變成什麼，全靠你自己的設計」，這是諸學說中最積極的一面。肯定「荒謬」，指出「無意義」，是消極方面的任務；在積極方面，就是引導人類去解消荒謬，給自己的生命賦予意義。「展望將來」就是存在主義的希望，也是存在主義的光明面，其所用的方法，必需透過信念和信心。

存在主義反對沒有個人存在的系統，個人的存在被確立之後，對未來的本質設計，應當建構出一種體系。相對於傳統體系而言，因爲它們缺乏了哲學中的宇宙論觀點；沒有宇宙論，一個人如何將自己安

置在宇宙中？存在主義單討論人生問題，其最終根本是什麼？是人自己，還是在人之外的超越？沙特用自由的本性來面對這一問題，他認為自由概念放棄了一切，但同時掌握了一切；它沒有任何的內容，但可以擁有它所喜愛的任何內容。（註二一）

（二）就處理問題的方法來說，存在主義最先用的還是「存而不論」，把凡是不出自己內在意識的東西，一概放入括弧，存而不論，換言之，就是把一切都回歸內心的意識中，而在意識之內，一切都要還原出原來的存在真面目，先要闡明存在，然後才能實現存在；先在知識論上奠定基礎，然後才去建構本體論的架構。在自我的定位中，最先發現的是理想和現實二元，而且在作抉擇時，必須把這二元以「我的理想」和「理想的我」的尺度來作分析。除了理想和現實之外，就「自由」和「命定」；人是自由的，物是命定的。由於人是超法則，超邏輯的，人性的自由並不展現在「我要作什麼就做什麼」的課題上，而是反過來，表現在「我要作什麼就偏不做什麼」的抉擇上。一個人開始背反自己的情意，就開始有自由，也開始成爲自由人，以及走向自身的存在。

個人與群體是相對立，群體是社會生活，卻總是對「個人」有阻礙。社會雖是集體的，但其管理者是個人；因而個人與社會的對立，到後來仍然是個人與個人的對立，或更好說，理想與理想的對立；一個人的現想和抱負與別人對他的理想和抱負互相衝突時，自然就發生矛盾現象，形成群體吞沒個人。因此，個人祇有在獨處時，才能找到自己。有人認爲能夠孤獨是福，應該孤獨是禍。以極端之孤獨以及對自身的不滿，甚至發展到自身內在的分裂和衝突，以顯示個人存在本身的偶有性；一個人唯有在絕望中，才真正的領會到希望的可貴，也就是在完全的絕望中，能夠絕對肯定自身的存在。自由祇有在極端不自由中才顯示出價值來。

個人在本質上不可能是自己的存在基礎，群體亦不可能是本身的存在基礎。肯定人性的絕望，然後才在絕望中送上希望；先肯定人的偶有性，然後才在偶有的實現之中，襯托出它的必然性。存在主義也

就指明人性本身的虛無，本身的不存在，然後設法在虛無之中設計出存在來。在絕望與希望之間，分裂成開放性與封閉性兩種存在主義。存在主義的各種著作中，表面上看，都在鼓吹矛盾。宣揚荒謬；並且，在遇到矛盾時，並不立刻解消它，而是想盡辦法在瞭解它；即是說，站在矛盾面前，不是首先去統一矛盾，而是首先去體認矛盾的事實。在他們面對矛盾和空無之後，發現許多表面看似矛盾，而其實祇是事物之兩面，觀察角度不同而已，或是觀察者的心態不同而已。

在這種方法運用的背面，以它的絕對預設看來，就是肯定人的上體性。個人是不可分的一體，就說明從荒謬到存在，或者從矛盾到存在之路，這種從否定到肯定之路，在整個存在主義發展中，都有著舉足輕重的地位，它也扮演著「非系統」、「非理論」的角色，用以舉出一切真實不一定是思維的真實，理解在存在的階層上並不是全能的。

有關矛盾或荒謬的問題，從古希臘開始，就一直以為是存在的否定；凡是存在的都不是矛盾的，都不是荒謬的。及至亞里斯多德，用邏輯把它系統化之後，西方思想總走不出這種思想的圈子，「矛盾律」的運用，總被認為是直接導引自「同一律」，因而是完全正確的，被廣用於哲學的思想法則，是天經地義的。雖然在中世紀時，有奧古斯丁發現自身矛盾的存在，但仍不敢對準思想律加以修正，祇在自身感受中，提出消解心中矛盾的方法。及至後期士林哲學大師古撒奴士（*Nicolaus of Cusa*），甚至已經發現了「矛盾統一」的原理原則，但畢竟無法針對矛盾律，提出改進意見。

唯有到了存在主義的經驗，才正面與矛盾衝突，一方面肯定矛盾的存在，尤其在個人生活的情意方面，更肯定矛盾和荒謬的真實性；以為人生就在矛盾和荒謬的二元對立中，人生的成敗得失，全在其能否解消這對立，能否在內心的情意生活中，獲得矛盾統一。（註二二）

六、結語——人文主義的當代意義

哲學無論中西，在人類自覺到自身生存在天和地之間，生存在人與人之間時，無論是爲了生活的必需，或是爲了生活的娛樂，都設法用「工匠人」的天賦，改造部分的自然，使之成爲人文世界，而且，更進一步，用「智慧人」的本事，設計了人生哲學的種種精神享受與物質享受。人本主義或是人文主義的誕生，原就是人在自然世界出現之後的直接結果。

西洋的人文思想，早在古希臘時代，已經設計了人與世界、人與人、人與神的各種關係；站在人類理知所能瞭解的立場，去規劃人生的各種際遇中所能做，以及所應做的事。而人本主義所應用的方法，都是在靠人類的理知，去領導著人性的感官經驗，去分析和綜合人類過去的經驗，藉以把握現在，與設計未來；並且，還要用理知去疏導各種情緒，使其走向正軌。人本主義所設計的人生，無論在現實的分析上，或是在理想的設計上都設法以人性的整體，去注意到生命的完成，以及生命的意義和價值。

從很早的西方哲學開始，就注意到人的價值和尊嚴問題；在哲學的表現上，一開始就設法把人安置在宇宙之中，而設法以時空的座標來使人定位。人類文化的發展，最清楚的表象，是人的歷史的記載；歷史內部記載的史實使人知道過去的種種，知道前人在對人性的各種批判與努力；歷史外面的心態，寫出了纂寫歷史的人，對各種史實的價值批判。可是，無論是史實或心態，都在以「人」爲中心，都在說明「人爲萬物的尺度」。

人性的自覺，一方面在於他發現在自然世界中，有責任在自然中創造人文，有責任把自己的精神貫注到物質之內，使自然界美上加美。另一方面，由於人類發現自己在自然中，不是孤立的，而是與許許多多的同類相依爲命；於是，自覺到有義務過一個群體的生活，以分工的姿態來完成合作的構想。在古代，人類面臨蠻荒的自然時，自覺到人文世界創造的必需性。在現代，人類所面臨的，已經不再是蠻荒的自然，而是從人文主義和科學主義產生出來的自然主義，在對於注重精神生活的人看來，面對蠻荒的自然，與面對目前的科學主義，有同樣的迷失感。

人文主義之所以導引出自然主義，以及唯物主義，都是由於文藝復興時代學者的不經心，丟棄了傳統宗教信仰之故。十六世紀之後的人文主義，口頭上固然要回歸希臘，固然有復古的傾向，可是由於反對教會，以及對宗教情操的侮謾，致使其人文所著重的重點，不在人性的超越，而在人性隔離的肯定，這隔離所帶給人類的，不但是封閉的心靈，而且大有役於物的迷失跡象。十九世紀以來，唯物主義再加上自由主義，使人文的思想更是飄忽在日進千里的科技海洋中，想要超脫所有物質的束縛，可是，在人性解脫物性之後，並不是走向道德或宗教層次，而是走回生命的原始狀態，因而呼喊出上帝死亡的口號。

人要自覺，個人要獨立，不必再依賴外來的幫助；無論這幫助是來自上帝的，或是來自科技的，都將有損於人的尊嚴和價值，也將有損於個人的獨立性。個人不受任何束縛的自由構想，是西洋十九世紀人文主義的根本立場；而站在這個立場上來看人性的靜態時，其上的一切宗教性質，甚至上帝的存在，都得被拋棄，在這個立場上去看人性的動態時，一切對超越的倫理規範也應當被除去。人性除了生命力以及生命衝力之外，沒有其它的外在因素可作支持；個人除了自己之外，別無崇拜和敬仰之對象，個人的寄望，就是從自己的努力，擺脫一切束縛之後的超人。對於宗教和倫理，無論贊成與否，都要不為科技所迷，不以為物質是一切存在之本，而極力倡導精神的價值。

西洋從十九世紀後半期受到唯物物的氾濫之後，精神生活一方面受到早期殖民與奴役的不良影響，另一方面對宗教、倫理的漠視，使西洋文化跌落深淵。站在拯救文化的立場來看，要給時代一點衝擊，非要用一種非常的手段不可。尼采的新人文主義的提倡，雖然走反對宗教與倫理的路子。可是事實上，對於人性根本的超升能力，不但沒有加以否定，而是相反，極力強調其必要性。尼采所提出的「反價值」，其實就是舊價值的重新反省與肯定。（註二二三）

新人文主義希望不要蒙上任何的仁義道德的假面具，而應該以赤裸的存在，生活在世上，與別人相

處。可是，在另一方面，卻私自在努力，以刻苦耐勞，冒險患難的精神，不斷地提升自己，設法到達一個超人的境界。因此，西方十九世紀後期的人文思想，亦如我國先秦時代的道家一般，在文辭上專唱反調，要「不尚賢」，要「絕聖棄智」，但是，每一位道家的學者，在修身的努力上，在發展自己的智慧和聖德上，絕不落後於當時其它學派諸子。十九世紀的人文主義雖一直在反對宗教，反對倫理；而事實上與宣揚宗教的新士林哲學，以及發揚倫理道德的新康德學派，都是在哲學沒落中的救星。（註二四）

當代的人文主義，其哲學價值取向，則在於對人的自然屬性，個人自由和社會解放等三方面普遍特性的重視。其源頭是德國古典哲學；由康德、黑格爾為代表的德國古典哲學，以邏輯思辨方法，總結了幾千年人類思維成果，尤其是繼承和發展了笛卡兒所開創的近代理生思維的哲學傳統，是人類哲學發展的一大高峰。以批判和繼承康德的黑格爾哲學傳統為出發點的費爾巴哈和叔本華哲學，則是哲學歷史發展的另一契機。費爾巴哈以對德國古典哲學「唯心主義」的批判，完成了哲學的唯物主義的回歸，開拓了由馬克斯到列寧的唯物主義哲學；而叔本華對德國古典哲學「思辨理性」的批判，打通了由尼采到海德洛、沙特的存在主義哲學道路。

費爾巴哈的人文主義具有人類學的意義，也是一種自然主義，其核心是注重人的自然性，他在批判宗教和思辨哲學的過程中回到了自然的人，人應回到或恢復其自然的屬性，其哲學目的旨在追求克制性的自然人生，其方法是傳統的，是在傳統中反傳統，其哲學吸取了十八世紀唯物主義的傳統，站在德國古典哲學的位置，為二十世紀人類解放學說（馬克斯學說是其代表之一）提供了理論素材。馬克斯主義或許不是人文主義，但是馬克斯主義可能包含人文主義哲學的因素。

存在主義的人文主義實際上是人道主義意義的人文主義，其哲學宗旨，也不外是想超越傳統意義上的人道主義，認為人的超自然性或曰超越性，才是人之為人的根，本人應當超越現在的日常狀態，告別那永遠不可復還的過去，而走向充滿危險和希望的未來。其哲學目的追求介入性的個人自由，其方法是

反傳統的。是企圖超越傳統。(註二五)

二十世紀六十年代的法國正邁入工業化的消費社會，人們感覺自己成爲衆多物件中的一物；他正在沈淪，終至消逝。他被富裕的生活所吞沒，被機械化的宇宙所困鎖，他開始恐懼並感到生命的虛幻。他被衡量的制度、修整的儀規層層包圍時，才發現自己已經被「標準化」了。隨著工業世紀的來臨，人們開始尋求認同，但是集合的單元如國家、階級、種族無法滿足他們。於是這種尋求乃不知不覺地轉向一種苦澀的慰藉。

如果我們把戰後的存在主義時期視爲思潮中的一個插曲，視爲老朽的人文主義之一支，則可發現：由集體主義始作俑的毀滅人性，已經被工業化社會以新的方式繼續下去，而新文化正是處於這種先後相續的線上。納粹主義的摧殘人性與戰後機械化社會的蔑視人性乃是一脈相承的。今日，墜入陷阱滅亡的不再是希臘悲劇中的一個家庭或一個英雄，而是最根本的人性。(註二六)人文主義在它所要求的價值與它工業上軍事上的科技所帶來摧殘蹂躪之間，業已到達一嚴重的矛盾，在剝除了他的外表服飾，他的日常語言，他對絕對價值的要求，以及他的無知之後，人面對自己只有更加無依與躊躇徬徨而已。

附註

註一：雲五社會科學大辭典，第十二冊，《歷史學》，商務印書館，民國六十年十二月初版，第一五一頁。

註二：宋國誠著：《馬克思的人文主義》，桂冠圖書公司，民國七十九年初版，見第二四四頁。

註三：參見·The Encyclopedia of Philosophy Vol. 4, Paul Edward (ed.) (New York: The Macmillan & The Feed Press, 1967, pp. 69-72)

註四：按柏氏哲學中最著名的形式、理念或概念諸詞統指這種知識的永恒對象而言。感覺世界即賴此

理念世界之存在而存在，人通過感官可以了解感覺世界，而理念世界則必須通過理性而認知。

註五：鄔昆如編著：《西洋哲學史》，正中書局，民國六十三年二月台三版，見第一四五—一八〇頁。

註六：余英時著：《歷史與思想》，聯經出版公司，民國六十五年十二月二版，見第二八五—三〇四頁。

註七：《觀念史大辭典》第四冊《自然與歷史》，幼獅文化公司，民國七十七年九月初版，見第三十八頁，四六五頁，四六七頁。其他有關於討論文藝復興人文主義的文章，請參見余英時著《歷史與思想》，唐君毅著《中國人文精神之發展》，徐復觀譯《西方人文主義之發展》見《理想與文化》第九期，牟宗三著《人文主義之完成》見《民主評論》四卷十三、十四期。

註八：同註六，余英時，前引書，見第三〇八—三一六頁。

註九：同註二，宋國誠，前引書，見第二四七—二四九頁。

註一〇：同註六，余英時，前引書，見第三二一—三二七頁。

註一一：傅偉勳著：《西洋哲學史》，三民書局，民國五十七年一月再版，第二二九頁。

註一二：唐君毅著：《中華人文與當今世界》（下），學生書局，民國六十四年五月初版，見第四四四—四四五頁。

註一三：同註五，鄔昆如，前引書，見第四二二—四二六頁。

註一四：朱光潛著：《西方美學史》，香港文化資料供應社，西元一九七七年出版，下卷，第九十四頁。

註一五：Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man: In a Series of Letters*, trans. by

Reginald Snell (New York: Frederick Ungar, 1965) pp.37-45, pp.50-55.

- 註一六·Ibid., pp.73-75.
- 註一七：同註一二，唐君毅，前引書，見第四四五—四四九頁。
- 註一八：鄔昆如著：《現代西洋哲學思潮》，黎明文化公司，民國六十六年六月初版，第七十三—七十四頁。
- 註一九：羅素著：《西洋哲學史》（下），五南圖書公司，民國七十八年一月再版，見第一〇四四—一〇四七頁。
- 註二〇：郭博文譯，波亨斯基著：《當代歐洲哲學》，協志工業出版公司，民國五十八年三月初版，見第九〇頁。
- 註二一：參見鄔昆如著：《存在主義真象》，幼獅文化公司，民國六十九年有三版，第四七頁。另參見鄔昆如著：《現代西洋哲學思潮》，黎明文化公司，民國六十六年六月初版，第二八〇頁。
- 註二二：鄔昆如著：《存在主義真象》，幼獅文化公司，民國六十九年九月三版，見第二九一—二九二頁。另參見波亨斯基，前引書，第一二〇—一二二頁。
- 註二三：同註一八，鄔昆如，前引書，見第二二六頁。
- 註二四：按在哲學史上的不同時代，皆有不同的人主張「新人文主義」請參考吳康著：《人文教育哲學概論》，商務印書館，民國五十八年七月初版，第一—一五頁。
- 註二五：李小兵著：《資本主義的文化矛盾與差機——當代人文主義思潮研究》，中共中央黨校出版，一九九一年七月一版，見第六〇二—六〇五頁。
- 註二六：傅佩榮編著：《現代哲學述評》（一），東大圖書公司，民國七十五年八月初版，第二二七—二三九頁，本文譯自Concilium六卷九期，一九七二年六月，pp.17-28. Jean-Marie Domenach, "The Attack on Humanism in Contemporary Culture".