

天主教輔仁大學創校80週年

# 「學風與傳統」 北京論壇



主辦：天主教輔仁大學



# 目 錄

## 議程表

### 論壇一

1. 輔仁學派之哲學架構／黎建球 01
2. 中國學者對《華裔學志》的影響與貢獻／任大援 21
3. 輔仁大學民生學院／黃韶顏 39
4. 輔仁大學中國文學系的現況與展望／李添富 45
5. 輔仁大學歷史學系在臺灣的現況與展望／雷俊玲 51
6. 輔仁大學哲學系在臺灣的現況與展望／潘小慧 55

### 論壇二

1. 「接續」動能的開始／夏林清 63
  2. 說一個輔大心理系的故事：斷裂與接續／丁興祥 65
  3. 若絕若續之緣／翁開誠 71
  4. 共振的探索～政治歷史皺摺中的心理教育工作者／夏林清 89
- 附錄：中國心理學的歷史脈絡圖／賴誠斌 93



天主教輔仁大學創校80週年 - 「學風與傳統」北京論壇

議 程 表

時 間	活 動 內 容
09:00   12:00	<p>校友返校大會 王振稼 輔仁大學北京校友會副會長</p> <p>《北京輔仁校史》首發會 徐乃乾 輔仁大學北京校友會副會長</p> <p>主題演講：輔仁學派之哲學建構 黎建球教授 輔仁大學校長</p>
12:00   14:00	午 餐
14:00   15:30	<p>論壇一「輔仁的昨日及今日之展望」 主持人：徐傳雄教授 輔仁大學主任祕書</p> <p>1.漢學研究 任大援教授 中國藝術研究院中國文化研究所 研究員兼《世界漢學》副主編</p> <p>2.院系學科發展報告 黃韶顏教授 輔仁大學民生學院院長 李添富副教授 輔仁大學中國文學系主任 雷俊玲副教授 輔仁大學歷史學系主任 潘小慧教授 輔仁大學哲學系主任</p>
15:30   15:40	休 息
15:40   17:00	<p>論壇二：「歷史中的心理學 - 接續斷裂的歷史」 主持人：劉兆明教授 輔仁大學教務長</p> <p>夏林清教授 輔仁大學心理學系主任 丁興祥教授 輔仁大學心理學系 翁開誠副教授 輔仁大學心理學系</p>

二〇〇五年九月十一日 (星期日)

地 點：輔仁大學北京校友會



# 論壇一







## 「輔仁的昨日及今日之展望」

活 動 項 目	主 講 人	時 間 / 分 鐘
壹、輔仁學派之哲學架構	黎建球	20
貳、中國學者對《華裔學志》的影響與貢獻	任大援	20
參、輔仁大學民生學院	黃韶顏	10
肆、輔仁大學中國文學系的現況與展望	李添富	10
伍、輔仁大學歷史學系在臺灣的現況與展望	雷俊玲	10
陸、輔仁大學哲學系在臺灣的現況與展望	潘小慧	10
柒、討 論		30



# 輔仁學派之哲學架構

輔仁大學哲學系教授兼校長

黎建球

## 一、前言

基督教哲學之所以能夠歷久彌新，在世界上歷時數十個世紀依然能夠存在盛行，對人類的思想產生重大影響的作用；究其緣由，不外乎基督教哲學的一項重要特色在於，它在本質上包涵著某種永恆的開放性，使其能夠不斷與其他異質的文化傳統發生對話與融合，進而豐富彼此的思想內涵。在西方，基督教哲學歷經數次的融合過程，包括教父哲學時期與臘哲學的融合，經院哲學（士林哲學）時期與阿拉伯回教文化的融合，以及十三、十四世紀之後與各民族文化的融合...等等。而在中國，比較有理論性、系統性的引入基督教思想並與中華文化產生對話、融合的，當屬明朝時期利瑪竇等耶穌會神父們的努力。每當一次融合作用的發生，不但會豐富基督教哲學自身的內涵，也會賦予其融合對象之思想體系新的內容，可說是彼此相得益彰。輔仁學派的產生與建立，即是在這樣的背景下，歷時數百年的發展以及近百年來理論系統的整合，逐漸開花結果。

## 二、基督教哲學的起源與發展

西元 313 年羅馬皇帝君士坦丁大帝宣佈基督教為國教後，基督教獲得安定，可以開始發展自己的哲學，但在發展的過程中，猶太教的背景及耶穌和祂的門徒們的思想雖然可以做為基督教的哲學基礎，但如何有效的說服猶太地區以外的人？早期基督教會中的基督徒發現，如果要如耶穌所言基督教要廣傳於世的話則一個具有普世性的哲學顯然是必須的，而猶太哲學因其具有的濃厚地區性色彩，實不足以做為成為橫跨歐亞兩洲的羅馬國教後的基督教哲學，他們於是選取了羅馬人最喜歡的希臘哲學做為基督教哲學的內含，其中尤以柏拉圖學派

(Platonism)、亞里斯多德學派 (Aristotlism)、新柏拉圖學派 (Neo-Platonism) 及伊比鳩羅學派 (Epicureanism) 為最。由此可知，基督教哲學的起源主要來自兩部份，第一部分是以前者為基礎的舊約聖經與記載耶穌及其門徒言行的新約聖經；另一部分則是以前者為核心而融合希臘哲學所建構出的思想體系。由基督教哲學發生的起源可知，基督教哲學的本質即蘊含著與其他文化對話與融合的開放性精神，這也是為什麼它歷經數十個世紀仍然盛行的重要因素。早期與希臘哲學的對話與融合乃是第一融合的時期，其融合的過程，舉例而言，可以猶太哲學家菲洛 (Philo Judaeus, 25BC – 40AD) 的思想為例。菲洛與耶穌是同時代的人，他主張猶太教經典與柏拉圖著作的精神實質是一致的，不同的只是語言上的差異。《聖經》所使用的是隱喻性的語言，需要透過信仰去認識和理解；希臘哲人所使用的知性語言，是透過理性推理所建構出來的。基督教哲學就是在這兩種不同的文化傳統中，不斷的相互遭遇、經過幾世紀的衝突與融合而逐漸形成。而其發展的意義和精神也因為這樣的背景，形成兩大主軸；一是發展啟示與理性之間的內在關係，一是透過信仰賦予哲學新的內容。整個中世紀哲學的思想就是在這兩大主軸的架構下，不斷的豐富內涵，形成思想成熟、體系圓融的基督教哲學。先是有教父哲學時期諸教父的努力，將基督教思想與柏拉圖學派、新柏拉圖學派進行連結，透過哲學的理性思維來說明啟示的內涵。之後，又有以多瑪斯連結亞里斯多德學派所建立的經院哲學 (士林哲學) 的發展，當神學家們運用理性的能力成熟之後，也逐漸發展出以信仰賦予哲學內涵更高層次的價值，亦即不僅以現世的幸福和認知為滿足，而是要透過信仰的超越力量，上達到超世的至福。

### 三、基督教哲學與中華文化

明朝神宗萬曆十一年 (公元一五八三年) 羅明堅神父及利瑪竇神父到中國大陸傳教，開啟了系統性的基督教哲學與中華文化思想交流的工作。利瑪竇到中國之後，一方面認真地學習儒教經典，另一方面通過他在西洋所學到的知識 (如製作世界地圖以及天體儀的科學技術，有關數學和天文學的知識等等) 積極地與中國文人交流。1594 年 11 月他結束了《四書》之拉丁文翻譯，而繼續鑽研《六經》。為了證明天主教教理中極重要的概念 (如上帝的存有，靈魂不滅，天堂和地獄之存在等等)，利瑪竇從中國古典經傳裏查詢到相關的觀念，一直到 1595 年底掌握

到了相當的資料，並撰述了《天主實義》一書。這是一部表現二者會通與融合的傑作。這部著作的宗旨是在介紹天主教，希望引起讀這對它發生興趣。而其論述的方式，並不是像一般傳教書籍那樣，純粹講述啟示神學的內容，而是一方面按照多瑪斯士林哲學的理論架構來講述，另一方面熟讀中國經典，並從中找尋恰當可以引用的思想和文獻資料來說明基督教哲學的思想。這樣的論述方式，開啟了中國士人與西方傳教士思想交流的工作。

《天主實義》全書一共七篇。其內容，簡要而論，第一篇乃是依據多瑪斯的思想來說明天主的存有，並從中國古書（如《詩》、《書》、《易經》）引用有關人格神的文句，而說天主即古代中國人所崇拜的「上帝」或「天」。第二篇簡要地述說中國人的宗教態度。這一篇的題目是「解釋世人錯認天主」。在這一篇裡，利瑪竇首先駁斥佛教和道教的關於世界起源的主張。利氏將佛道所主張的「空」視為一種「無」的概念，他認為「空」和「無」都不能是世界起源的原因。接著，他也反對與他同時代宋明儒學的主張。基督教哲學（形上學）認為所有的存有物不外乎自立體和依附體。宋明理學所指的「太極」，乃是一種「理」，理不外乎在人心或者在事物之中，理不能脫離心或物，故「理」絕對不會是獨立存在的自立體，只不過是一種依附體，不能作為世界起源的原因，故「理」或「太極」的概念不能等同於「萬物之原」或「上帝」的概念。而天主教相信天主創造天地，是世界起源的原因。第三篇借用亞裏士多德之三魂說，植物之生魂和動物之覺魂是屬於物質（形）的，所以，這二魂必須是死後與物質（形）一起消滅的。但人類之靈魂是無形的靈魂。它不是與禽獸一樣可消亡，而是永遠不滅的。利瑪竇利用語言文字的論述，主張天主教所信奉的天主就是中國古書中所說的「上帝」。此外，根據利瑪竇的說法，基督教所追求的道理和儒家「仁義」的倫理精神一樣。只不過在內容上，基督教哲學的「仁」除了具有對天地萬物的愛之外，更包括人類對天主的愛。

基本上，天主教的第三次傳入<sup>1</sup>是明末清初時由利瑪竇所完成的。利瑪竇剛入華時以「西僧」自謂，但隨著對中國文化的深入認識，他開始帶儒冠，著儒服，

---

<sup>1</sup> 天主教第一次傳入中國是唐代，名為「景教」。在唐太宗的支援下，景教在中國得到迅速的發展，曾「法流十道，國富元休；寺滿百城，家殷景福。」但隨著唐武宗的滅佛，由於景教過分本地化，從而隨著對佛教的鎮壓，它也就消亡了。天主教的第二次傳入中國是在元代，名為「也和溫」（即

並提出了「合儒補儒」，「合儒排佛」的基本路線。由於對中國文化的主流儒家文化採取親和態度，並努力使基督宗教教義本地化，從而利瑪竇的做法贏得了中國士大夫的贊許。利氏為了讓當時的人們了解基督教的哲學思想，其說明方式乃是採取創造性地理解天主教思想的方法，使其適應東方特點，從而使天主教在不失基本原則的前提下與本地思想相結合，積極使用適應儒家文化基本觀念的語言模式而加以表達。不過，當中國學者接受了《天主實義》中所要表達的內涵之後，也會逐漸領會以多瑪斯為主的士林哲學的基本概念和思想。這是第一次中國天主教有自己的基本教義和基本理論。這些思想在後來也影響到中國哲學，為中國哲學賦予新的內容；甚至，那些接受利瑪竇傳教而信天主的中國學者，更是使用「合儒」、「補儒」、「益儒」、甚至是「超儒」的概念來表示利瑪竇對基督教哲學與中華文化之會通與融合的貢獻。<sup>2</sup>利瑪竇時期，耶穌會神父來華，將天主教的思想系統性地與中華文化思想進行比較與融合，這可稱之為士林哲學在華萌芽發展的開端，也是輔仁學派之所以可能建構的起點。因為輔仁學派建立的精神，最主要的，即是要本著結合中華文化與士林哲學為核心精神而加以發展的，而其發展的模式乃是依循「兩種文化思想的精進與比較融合」方式逐漸累進。

## 四、學派思潮的產生與建立

### (一) 學派的產生與建立

綜觀中西方思想演進史，思想的產生一方面是由於「需要」，另一方面也需要「哲人」。因此，舉凡學派的產生與建立，以及之所以能夠在歷史上留名或流傳，皆須具備幾項要素：思想的特殊性，代表人物，系統性的理論，以及學派在歷史上的意義。舉例而言，希臘哲學時期，較著名的學派包括：畢達哥拉斯學派（The Pythagoreans）、雅典學派、伊比鳩魯學派以及新柏拉圖學派...等等。無論學派的名稱是以人名或地方名稱為代表，毋庸置疑地，都必然有其學派的代表人

---

聶斯托略教）。在元朝的支援下，它發展的很快，甚至羅馬教宗還為北京派來了主教孟高維諾。但由於它不在漢人中發展教徒，而只在蒙古貴族中發展教徒，結果隨著明朝推翻元朝，也可溫也就消失了。

<sup>2</sup> 侯外廬 編，《中國思想通史》（一～五卷），人民出版社。書中描述所謂合儒是指：在對儒、道、佛三者的關係上，聯合儒者以反對另外二者；所謂補儒是指，在對儒家的態度上，是以附會先儒以反對後儒，以補後儒之不足；至於所謂益儒、超儒，則是指在對先儒的態度上，是以天主教經學來修改儒家理論。

物，像畢達哥拉斯學派的代表是畢達哥拉斯（Pythagoreans, 570—469 B.C.），雅典學派的代表是蘇格拉底、柏拉圖和亞里斯多德。是因為這些學派代表人物思想的獨特性，以及在那個時代所產生的意義和重要性導致學派的形成；但是學派之所以能夠產生，並不是無中生有或刻意建構的，它必然與那個時代所面臨的課題息息相關。例如：畢達哥拉斯學派的產生發生在希臘哲學的宇宙論時期<sup>3[3]</sup>，當時普遍關心的課題多半環繞在「自然存在」或「外在世界」上，他們所提出的問題，統而言之，即是「一與多」的問題。例如：米勒學派的泰利斯（Thales, 624—546B.C.）和畢達哥拉斯學派的畢達哥拉斯本人。泰氏主張宇宙的本原或根本物質是水，水是觸發一切存在者生成變化的唯一實在。畢氏則是從抽象數理邏輯的形式思考，推論「數」為萬物的根本元素或質料，建構所謂「數理存在論」的理論思想。雖然他們對於單一元素的看法和立論內容不同，但是他們皆主張自然萬物（多）存在的背後或其形成原因在於單一的元素（一）。再者，就畢達哥拉斯學派來看，其關於靈肉分離的靈魂論，以及將人的存在三分說的主張，也都或多或少地影響到後來雅典學派的發展。由此可知，學派的形成有其時空的背景要素，學派的建立必然是有某些代表人物奠定基礎而逐漸發展出來的，並且也因為如此，學派除了對當時產生意義和影響性之外，也有可能會影響後世其他學派的產生與發展。

## （二）思潮的衝突與融合

如前所述，學派的產生與當時所面臨的課題有關，並且當學派建立之後，也會隨著歷史的發展而產生轉變；並且，也有可能是在歷史的洪流中，與其他學派思潮或其他傳統文化遭遇、對話進而產生某種融合的作用，甚至產生出新的學派。舉例來說，在亞里斯多德以後的希臘化時期，除了強調倫理實踐與知識的懷疑論盛行之外；另外，有一股宗教的神秘主義氣氛逐漸萌芽，隨著時代的要求，漸有取代雅典學派、斯多亞學派以及伊比鳩魯學派的趨勢。同時，在柏拉圖學院方面也由於吸收到新畢達哥拉斯學派理論的影響，主張絕對神性的存在以及神性流出說，這些思想後來都成為新柏拉圖學派的主要理論思想，並且這些新柏拉圖學派思想的後續發展也直接影響到教父哲學的形成。由此可知，學派思潮的生滅與時代潮流的演變有關；學派思潮的產生必然有其傳統思潮為基礎，然後隨著時代演

<sup>3</sup> 關於宇宙論時期一詞的劃分與說法，參見傅偉勳 著，《西洋哲學史》，台北：三民，民 54。

變產生新的課題，為因應新的課題而產生新的思想，當這些思想逐漸發展成熟甚至建立起理論體系，新的學派便因此形成，此為新學派縱向的歷史連結。

另外，若從橫切面空間發生的觀點來看，新學派的產生乃是一種異質傳統思潮的衝突與融合的過程。以中世紀士林哲學的形成為例，士林哲學的集大成多瑪斯，其當時所處的背景，正值亞里斯多德傳統和奧古斯丁傳統兩種不同傳統同時並存的時期，而且這兩種傳統在當時各自提出明顯互不相容、互相衝突的主張。多瑪斯之所以能夠成為中世紀士林哲學的代表人物，正是因為他能夠成功地將這兩種異質甚至彼此衝突的文化傳統兼容並蓄地融合而為一體。舉例來說，多瑪斯關於一般德行的論述即是綜合保羅、奧古斯丁和亞里斯多德的要素而形成的，這種綜合是把亞里斯多德納入到保羅和奧古斯丁的理論架構內而非相反。亞里斯多德認為，健全的實踐理性會指導一個人真實地判斷、正當地行動，而這種理性能力的發展與道德德行的培養、教育不可分割。因此，一個所受教育有偏頗或有缺陷的人，無法學習怎樣運用正確的實踐理性能力。依據保羅，《聖經》的內容主張，每個人都具有一種充分的知識，即完全了解上帝法則所規定的正義要求，由於具備這種知識，他們就得為自己的言行負責。多瑪斯針對此二種不同的論述而加以融合說明，因而主張，每個人自身都具有一種內在的潛能，即當人的理性為自身提出上帝法則時，人們能夠明確地表述那些構成上帝法則的最基本教義的原則，還能夠使這種知識現實化，其現實化的方式和程度使每個人都要為自己違背這種知識的行為負責<sup>4</sup>，這種潛能的現實化是發展人的自然德行傾向的一部份，它需要訓練<sup>5</sup>。

由上述的舉例清晰可證，的確，一個新思潮的產生，一個新學派的建立，除了在時間上有其歷史演變的因素之外，在空間上也需要不同思潮間相互對話、彼此融合的過程才有可能建構成功。因此，輔仁學派的產生與建立亦是要經過上述時空的演變才有可能形成。在時間上，它可以看做是士林哲學在當代發展所形成的一個新興流派，在空間上，它可以被視為是西方傳統哲學與東方中國傳統哲學，兩種思潮衝突與融合的產物。換言之，一個學派的產生與建立必然是時代的

---

<sup>4</sup> St. Thomas, *S.TH.*, I- II, 94, 1,3,6.

<sup>5</sup> St. Thomas, *S.TH.*, I- II, 95, 1.



產物，必然是在兩種或多種異質文化的融合過程中所產生出來的。故而輔仁學派的發展核心是要建立具有本土特色的士林哲學，並且此士林哲學本身是多瑪斯將自教父哲學以來的傳統基督教哲學結合亞里斯多德學派的思想所建立的，也是一種融合的成果。

## 五、輔仁學派之哲學架構

### (一) 形上學

任何一個哲學系統的建立首先要確立其形上學，對「輔仁學派」而言，是希冀能打通有與無，現實與永恆，生與死之間的通路，希望能從其中的探討及體驗中，找到生命之源，心靈的歸宿。因此，針對中西皆有的存有基本概念：「道」與「神」，進行系統性的論述；並以此為形上學的基本架構而逐步加以發展。

#### 1. 道的觀念

「道」是中西哲學在存有概念中最基本的概念，雖皆由現實生活的體驗而來，但意義卻極為豐富。中西哲學中的「道」，都是由本義的路而演變成具有內在本質的意義，從此我們可以得知下列從「道」而來的通路：

(1) 道的特質：哲人的心靈對存有的普遍肯定，表示尋求基本價值、絕對真理的渴望，也發現在基本價值的意義及內含上，彼此是一致的。從陸象山在比較儒佛的異同中，就知道道的普遍優越及內在性，道既為萬事內在的普遍原理又是優越於各事各物外在目的，這種既普遍又內在既超越又外在的特質，乃構成道的本質，如果祇以道在事物上的事物原理而作為道的限制條件，則無疑使道成了詮釋下的奴隸，孔子所說的人能弘道，非道弘人。就是在說明道既內在於人、為人的基本原理，也外在於人、為人的絕對標準。人如果不接受這種既內在又外在的原理，則是把人當成道本身看待，而事實上，人既非道本身更非道的製造者，因此朝聞道夕死可也的精神，必須是哲學家的共同精神，也祇有在這種精神下，道的特質才能成為共同的特質，成為共同邁向道的內含的通路。

(2) 道的內含：道的基本內含從發展的意義來看，雖仍具有原創者所詮釋的內含，但經過歷代的引申及闡發之後，它已具有更豐當的內含，特別是在中西兩

方經過宗教的洗禮之後，它所有的內含已遠遠超過原所具有的意義。因此，道由路而為方向，而為目的，而為以具體對象為目的，而為以人生最後目的的具體對象為目的，最後建構其不可替代的絕對價值為其推論結局，這種上升之路，是中西哲學家為建構其理論體系中不可或缺的過程，但其是否能成功，全看其思維內含的限制性與否，如果他祇以某些思想家的思維內容為其思維目的或標的，而不反觀其內在心靈所本具的廣大無邊，極其豐富的泉源，則其受前人思想的框限而無法跳脫那些困境，自然不能達成心靈上基本的渴望，而這種基本的渴望並不僅限於哲人的需求，乃是所有人類的基本心靈需求，這種內在目的的要求，乃是以最高的道，最後的存有為最終目的。作為一個哲學家，尋求這種上升之路乃是其基本職責，由於在中西發展史上宗教曾經產生了鉅大的影響力，這種上升之路可能會祇訴諸於生命歸宿的心理需求，而非來自於心靈的泉源及由之而來的思辯行為，因此，哲學家必須成為正信的護衛及解說者，如此才能有效的滿足心靈的渴望。

(3)道的影響：道在其原始意義中，就已構成了人生現象依循的規則、目的及方法；而在其發展意義中，更是構成人生本質的意義與價值。因此，道就成為宇宙人生的基本內含及目的。而從另一方面來看，道既成為宇宙及人生的內含及目的，則道的主體性及自明性必須是先存的，也祇有如此，道的影響才具有絕對性，由於在相對性條件下的偶然性，不足以構成道的完整及絕對性影響，如此，道的主動性、先在性、普遍性、超越性及內在性的特質才能成立，由此而有的向下之道，結構了所有存有的基本內含的內在目的性就能被肯定，這樣的向下的分受及向上的參與，遂可以完成存有的目的，不然存有本質及終極目的的追尋將是永無止盡的。

## 2.神的觀念

神的觀念在中西哲學史上早就出現，它不但代表一種宇宙的力量，更是在人以外的一種比人偉大且超越的力量，因此在哲學的研究中，既不能忽視這一事實的存在，又不能不面對人內在自我的需求及驕傲，也因此社會文化的框限及真理追尋的雙重要求下，面臨了許多為了維護一己觀點及符合社會制度語言的詭辯

及置疑，但一個真能面對自我需求的，而不祇是為榮耀虛無或自己的哲學家，必會真誠的用心的以人類所發展的思路，去尋求從有限生命邁向永恆生命的通路。

神的概念在中西方早已存在，但在中國的發展卻有不如西方的感覺，其理由當然是當時的情況及環境，中國沒有西方那麼漫長的研究神的概念的機會，甚至中國哲學的發展也不如西方那麼有系統。但不能因此就說，中國人所發展出來的概念就不如西方人來得深刻，更不能因此而說中國人本土所發展出來的思想就沒有國際觀，究竟一個人尋求內心的渴望是人同此心心同此理的共同需要，如果祇限定某一些語言，就武斷的以為這才是學術，恐怕這才是末流，而會被神所遺棄，因此，我們可以理解在神的概念中，中西可以有下列幾個通路：

(1)神是人類的根源，各種人類學科的發展，不但幫助人尋求生物物種的來源，更在幫助人尋求人類心靈的原鄉，生命的根源。從生物物種的發展來看，自然科學對人類提供了極大的貢獻，它告訴我們物種的發展，細胞的分裂，基因的配對，甚至提供了生物演進史作為人類來源的註解，這種說明可以幫助我們更理解人類生存發展的狀況，但對於心靈的渴望，生命歸宿的要求，則不是因為某些學科說有就有，說沒有就沒有所能解決得了的，祇有忠於心靈的呼聲才是人的真正需要，哲學研究的基本目的就在能幫助我們達到這種尋求的目標，而在中西哲學的研究中，都肯定人類有一個最後的根源，這個根源在中國被定之為上帝、天主、至上神、皇皇上帝、太極、道、理，西方稱之為 El、Elohim、Jahve、Deus、God 等，稱呼雖有不同，但所指的意義卻是一致的，都是指明神是人類的共同來源。

(2)神是人類希望的來源，神既是人類共同的來源，則相應而來的神所應具備的特性為何？如果祂祇是有其來源而沒有任何的特性足以保護祂的子民，則祂又如何能恆久的被人所崇奉？因此，做為一個神，不但要作為人類的共主，更要成為人類希望的最後根源，不然當人類的痛苦在人間得不到任何寬慰時，誰是他的依靠？又當人類的制度對某些人處以不公正的待遇時，他又去那裡申訴以獲得最後的正義？由於人間相對性的法則無法跨越時空，以致使得自以為由民主程序訂出來的人類法，反而成了迫害人的來源。人類的戰爭、痛苦、饑餓、流離失所

及死亡，全是由人類自己的制度及作法所造成的。因此，祇有期望神才是人類唯一的希望，也祇有藉著神人類才有公平正義。

(3)神的要求是人類生活的法則，人類在過去的歷史中，藉著君王、貴族、議會來訂定他們轄下人民生存的法則，他們訂定法則的依據，可以是他們崇高的理想，可以是他們的需要，也可以是他們謹守神的規則，不論是那一種，我們是否接受人人平等，是否接受人有靈魂、有理智，是否同意不論王公貴族、不論販夫走卒我們都一樣都有人的尊嚴？也祇有在這樣的條件下，所訂定的法律才有公平性可言，權利和義務才是均等的。我們觀察許多現代民主國家的憲法，幾乎都符合這些規定，但在他們的子法中卻有許多的規定，仍有許多的矛盾與衝突，這就說明人類再民主，再心胸開闊，究竟不是全能的，無法首尾兼顧，因此，對擁有完全的正義，絕對至善的神的期待，成了人類共同的心聲，而事實上，中西的典籍都以為，神是所有法律典章制度的最後原因，也因此有的法學家就有以法律為道德的最低標準的看法，這就是說明神是人類典章制度的最後根源。

### 3.形上學的確立

存有的結構既建立在一、真、善、美的特性上，則由道而來的意義，要能符合神的特性，如此，在內在意義上，道、神就成了既是外在的表達了超越特性，又內在的成了一切存有的原理。而在外在意義上，更由三個概念的現實意義衍申到內在性的價值，由此存有不但成為一切事物的底基（entelecheia），更因存有的內含，而使存有，有了向上之力，衝向存有的最頂峰（e'lan vital），而另一方面，存有的最高存有並不如此被動，祂以絕對至善的能力，主動的賦予所有存有以善的動力。

因此，從現象面觀察，人的向上似是主動，但從本質上觀察，如果不動的動者（unmoved mover）不動，或無極而太極的無極不而，則即使人有需求也很難予以達成，也因此，有限存有的意義乃在分享了無限存有的特性後，就成了能動的主體，擁有了感性認識，理性判斷，悟性洞察的能力，因此，他的存有的目的就必須去滿足這三項需求，也稱之為內在的先天的能力的渴望，因此，追尋存有的通路不祇是人的存有的外在目的，而是人的內在目的。

中西哲學史上對道與理的討論及發展都提供了這項通路的軌跡及目的，而神的概念則具體的提供了目的內含及意義，道、理、神、天與天主的概念不但建構了存有的意義與價值，也發展了存有學的方向，使得在中西思想的會通上，多了一個可以參考的方向。

## (二) 知識論

傳統中國哲學並不像西方那些有明確可分的思想架構，就其緣由，主要是由於中國文化並不存在系統完整的知識論。換言之，雖然中國哲學有成熟的形上思想，並且，這個中國哲學更被視為是一套豐富完整的倫理道德哲學，但是就是缺乏如何建構這些思想的有效論述，亦即缺乏相關的方法層面的有效說明，特別是有關於思想邏輯層面上的建構說明。反觀西方，無論是希臘哲學時期或中世紀時期，各種思想的發生與融合的過程中，他們不但重視融合後的成果累積，更重視融合過程中方法的說明；甚至可以說，他們是透過融合方法的不斷反思、不斷地再建構，才形成了豐厚的思想果實。例如，基督教思想家，基於信仰的必須性和發展性，有效的在不同的時代採行不同程度的結合方式。這些結合方式的系統性發展，成就了基督教哲學的知識論體系。首先，在教父哲學時期，為說明如何面對那些反基督及不信的人所產生的理論基礎，透過希臘哲學，特別是新柏拉圖主義的結合，有效地論述信仰上的合理化，具有不可磨滅的功能。同樣的，士林哲學理論的建構，乃是在教父哲學的基礎上，透過結合亞里斯多德學派以及阿拉伯文化思想的傳統，完整地建立了以信仰為核心的士林哲學體系。在經歷了一千五百多年的過程中，基督教哲學已發展了下列具體實踐的模式：

### 1. 理性與信仰的結合

在當代，常以為理性和信仰是兩個不相容的概念。而在基督教哲學發展之初，類似的問題也不斷的發生。其問題的關鍵，乃在於人如何說服自己在其所具有的理性中，也能容納信仰，或這一個似乎非理性的存在？究竟彼此的領域何在？理性與啟示（Revelation）<sup>6</sup>的各自領域何在？基督教哲學家為解決這些問題，有過各種嘗試，如：

<sup>6</sup> 啟示有譯為天啟，是天主直接啟示給人的方式，不經由理性的思考。

(1)知識主義 (Gnosticism) 者，試圖將聖經上的二段經文中<sup>7</sup> 對知識的表達而將知識定位在最高層的領域，將信仰歸屬於知識的範圍內，如此，理論與信仰之間就沒有矛盾。

(2)護教學者 (Apologia) 針對知識主義將理性與信仰狹化的解釋，就使用了新的方法，來辯護基督教的理論。如猶斯定 (Justinus ca 165) 就採用雅威 (Jaweh)<sup>8</sup> 和柏拉圖哲學的善本身 (auto to agathon) (αντοαγαδογ)<sup>9</sup> 同時，也把雅威比作亞里士多德哲學中的不動的動者，更進一步，將羅馬人所用以表出的 Deus，大寫加冠詞 (Ho theos, οηεοζ) 來作為天主的專用語，使得希伯來的信仰和希臘哲學結合在一起。

(3)奧斯定 (Augustinus 354–430 A.D)，更進一步將柏拉圖的善觀念，希伯來的信仰及他個人皈正後的心路歷程，結合成了一條由哲學管道往天主的道路。在這條路上，他利用追求 (Quaerere)<sup>10</sup>、超升 (Ascensus)<sup>11</sup> 及光照 (Illuminatio)<sup>12[12]</sup> 的觀念，說明信仰與理性的結合之道。

(4)多瑪斯 (Thomas Agirnas) 則更完整的結合了亞里士多德哲學和基督教信仰，使其在理論與實踐上，獲得完整及一致性的結果。多瑪斯一如亞里士多德哲學，接受感官知識為吾人進入知識領域的入門，由此進入形上學，再由形上學回到倫理的實踐，多瑪斯接受亞里士多德的理論，就是相信，以天主為中心的理論是可以藉由此方法，獲得更完整的發展。因為，基督教的理論最重要的部份就是實踐，也可以說，理論建構的目的，是為了實踐；實踐的目的，是為了全人幸

---

<sup>7</sup> 瑪竇福音 13/11：「因為天國的奧秘，是給你們知道，不是給他們知道。」

格林多前書 2/10：「事實上，天主藉著聖神將這一切啟示給了我們，因為聖神知道一切，就連天主的奧秘祂也知道。」

<sup>8</sup> 雅威在聖經中的意義為我是存在本身，出谷 (埃及) 記 6/3。

<sup>9</sup> 柏拉圖在 Symposium 中以為由倫理的善到本體的善，到善本身乃是存在追求的必然途徑。

<sup>10</sup> 奧氏以亞里士多德「人生來就在追求幸福，追求至善」及聖經聖詠上「我的心靈渴慕你，如麋鹿之戀清泉」來說明追求乃是人生而具有的能力，因此，他在懺悔錄第一章就說：「我們的心是為你所造，除非安息於你，我們的心將永不安寧。」

<sup>11</sup> 追求的具體方法就是使自己愈來愈有能力，愈來愈向善，這就是超升。柏拉圖的地窖之喻，就是向上之道的說明，奧斯定以聖詠 119 首天主的法律讚及格林多人前書第三章的上天之階梯作為超升的理論。

<sup>12</sup> 光照的理論是他結合了啟示和柏拉圖的記憶法以證明他以為光照是因天主的愛吸引人，使人樂意去實踐，追求天主，完成人的內心需求，這種由上而下 (天主對人的啟示)，再由下而上 (人對天主的追求) 的雙向系統，達成信仰與理性的結合。

福的結局，而全人幸福的最後歸宿則是天主。因此，基督教哲學家，將亞里士多德的不動的動者定位在天主的意義上，使得由希臘哲學到士林哲學，成了一脈相傳的完整理論及實踐方法。

## 2. 宇宙與人生的統合

基督教哲學的目的，就在統合宇宙與人生，使人生不僅活在當下，更可伸展於宇宙，完成基督教哲學的內在含義與價值。

(1) 首先從感官知識的發展及引伸而言，基督教哲學並不完全接受先天觀念說，甚至以為人並沒有所謂的先天觀念，祇接受先天的能力，以為人有先天的認識能力，以為藉由外五官的接觸<sup>13</sup>，內四官的結合<sup>14</sup>，可以達成感官認識的結果，但此仍止於覺魂的部份，祇有人可以使用理性認識<sup>15</sup>的能力以獲得真理，但由於事實上的理由，及在人生與宇宙的實際狀況中，真理有可以應用到現實性者<sup>16</sup>，也有可以用到普通原理<sup>17</sup>者，但就認識論而言，在其每一個不同的階段中所使用的方法，仍在內在直接明顯性的發掘。定位自明原理<sup>18</sup>（Self evidence）的基礎，從而，使得由人生，而宇宙而存有者的網絡成了必然的聯結。

(2) 再從存有論的自身而言，存有者的定位，不在存有者的需要，而在追求者的需要。多瑪斯以為天主的存在，為天主而言，是不需要證明，但對人而言，人需要證明天主，但是，所有的證明，都是不可能完全周延的證明。因此，存有論所面對的問題是，一但事物的對象，超越理性的範疇時，理性是否願意接受自己的有限？基督教哲學清楚指明，理性是無法完全證明天主的存在<sup>19</sup>，因此，多瑪斯發展類比（Analogy）<sup>20</sup>的概念，以求得至少可以一窺天主的面貌，雖然，有些哲學家以為從有限證明無限，不但是不可能，且是可笑的<sup>21</sup>。但，事實上，基於推論不能無限後退的理由，有限到無限，必然有一承接點，因此，人之所以

<sup>13</sup> 視、聽、嗅、味、觸五種感官能力。

<sup>14</sup> 合一、記憶、想像及判斷力。

<sup>15</sup> 必然、關係、普遍、自我的能力。

<sup>16</sup> 如邏輯真理，倫理真理。

<sup>17</sup> 如存有真理。

<sup>18</sup> 如同一律、不矛盾律及排中律。

<sup>19</sup> Copleston 著，莊雅棠譯，《西洋哲學史》2冊，頁473-475。

<sup>20</sup> 類比概念有歸屬及比例二種。

<sup>21</sup> 如 B. Russell。

要嚮往無限，乃是期望藉由生之能力（elan vital）<sup>22</sup>，可以由有限進入無限，而這也是幸福的內在含義。

(3)再從倫理學觀察，倫理的目的，在達到人的追求需要，一方面從人性的需要觀察，另一方面從倫理的特質觀察，不論是那一個角度，如果在人手上沒有一樣特性是可以與天主聯結的，人又如何可能由人而天主？因此，任何一種從倫理出發的價值觀，如果不能達到此種目的，則所謂的幸福，也不過是偏面的或部分的幸福，無法構成追求幸福，達到至善的目的。

因此，基督教哲學的發展，就在以理論充實實踐，以實踐證明理論，彼此交織，完成理想。而這樣的模式，一如神話學大師坎伯（Joseph Campbell）所謂「上去—取得某物—下來」的普遍結構。這是大部分宗教經典皆有的「上去—下來」的特徵。士林哲學作為一種理性的宗教哲學，其思想方法架構亦具有類似的特徵，亦即藉由知識論的途徑，向上提昇，上至形上的、超越的神聖境界（取得某物），成就形上學體系的建立；之後，再向下往人世間進行實踐，成就倫理學與價值哲學的實踐。這種知識論體系的建構也是依據人性的需求而來，是依據人性真理的要求，因為人性本身即要求人要不斷地超越，求得事實真理的顯現；並且也是因為人性，人願意將真理之光帶返人間，照亮世人；而這個「願意」的人性要求，乃是人性「仁愛」的彰顯。並且，也是因為人性中具有「仁愛」，才有倫理學實踐的可能。

輔仁學派的知識論即是基於基督教哲學的知識論體系，嘗試以此為形式和方法，以中國哲學思想為內容，透過方法上的類比和文化比較的模式，發展具有中國士林哲學特色的思想體系。

### （三）倫理學

傳統士林哲學的倫理學強調，人和其他動物的行為最大的不同，是因為人有理智。並且，也因為人的行為是理智的行為，是自主的行為，因此，人要對自己的行為負責，而其他的動物則因其不是自主的行為而不必為他的行為負責。所謂自主（Self Control）的行為是指不受環境或生理的影響，而能憑藉個人意志，自

---

<sup>22</sup> H.Bergson 的主張。



由去選擇的自發行爲 (Elicited act)，這種自發行爲又稱之爲內在行爲 (Internal act)，內在行爲不由生理或心理決定而是由理智決定。歷來哲學家對理智的意義有不同的詮釋，如經驗主義 (Empiricism) 或唯物主義 (Materialism) 者以爲理智由感覺、經驗或物質而來，理性主義 (Rationalism) 或觀念主義 (Idealism) 者則以爲理性可以脫離經驗而獨立存在，但傳統哲學中以希臘哲學家亞里士多德 (Aristotles384–322B.C) 爲主流的學派 (如 Scholasticism、Realism 等) 則以爲沒有所謂先天的觀念而祇有先天的能力，他們以爲人類的觀念大部分都是後天習得的，這種習得的能力有部分是由後天的，但有更大的一部分是來自於先天的稟賦，他們以爲那是人在有生命時同時得到的生命力 (Vitality) 之一，人藉這種理性的生命力除了可以去發展自己在感性、物質及經驗的知識之外，人還可以去發展、建構那些可以屬於自己、建立自己、完美自己渴望的知識或學問，這種理性欲望是人自己內在的自我要求，是一種自我作主的、自己以自己爲目的的行爲，是一種由自我意志與自由意識的選擇所構成的行爲，這樣的行爲必須由行爲人自己承擔行爲的後果，因此，行爲人必須瞭解意志與自由對人行爲的意義。

### 1. 意志與自由

所謂意志 (Will) 乃是一種決定 (Make Decision)，意思就是在理性上的決定。意志的功能不是生理的，也不僅是心理的，它和衝動無關，也和生之欲望無關，它也不祇是理性的欲望。意志就是一種決定，它決定要什麼、也決定不要什麼，它的決定必須建基在可以作決定的基礎上，也就是建基在自由的基礎上，如果意志的決定不能以自由爲基礎，則意志的價值就喪失了。因為所謂的意志就是自我意念的願望，在這種自我意念的願望上，如果沒有自由作基礎，則又何必要有意志？也就因為意志的決定必須以自由爲要素，但意志決定的背景又必須以理性及感性的欲望爲內容，以致造成意志決定的困境，這種所謂的困境就是理性及感性內容的不確定性，由於意志不能確知感性及理性的內容及其需求途徑，以致使意志的決志行爲受到限制而無法有效決定，另一方面由於理性的欲望是欲真、欲全、欲幸福，而感性的欲望則是欲生、欲滿足，當兩者之間產生衝突時，意志的決定就成了關鍵。

在中西方傳統的哲學觀念中，常有將意志置於理性及感性或理智與情感之下的說法，以為理智與情感衝突之後的勝方就由意志去決行，其實不然，從希臘哲學家亞里士多德到中世紀士林哲學家（Scholasticism）多瑪斯（Thomas Aquinas 1224—1274）及當代的哲學家（如 J Maritain，Gilson，Marcel）等都以為知情意三者是並列的，他們以為意志在理智與情感之外仍可以有自己的決定，既可選擇理智也可選擇情感，不受二者的干擾，但意志雖可以自行決定，但其決定的內容卻要以理智及情感的內容為依據。因此，意志的決定雖是自由的，但其決定的內容卻是不確定的，在此情況下，做決定本身不是問題，問題在於意志本身。

既然理智的欲望是欲真、欲全，感性的欲望是欲生，那麼意志的欲望又是什麼？直言之，意志的欲望是欲善，意志的欲善必須以行為主體的具體行動來實施，而行為的抉擇又須依賴行為主體的抉擇，由於意志具有自由決志的能力，而其抉擇的條件必須以能否自由抉擇為前提，因此，問題就落在自由的意義上了。

自由（Free），在西方哲學史上是一個極為重要的課題，許多哲學家對自由都做過極為深入的探討，歸結起來可以有二種說法：一是就其積極與消極的意義而言，一是就其內在與外在的分類而言。從其意義上說，其消極的意義是不受限制，其積極的意義則是可以為所欲為。從其種類來說，所謂的外在自由是指個人外在行為、動作上的自由，內在自由則是指心理上及思想上的自由。外在自由由於受到物質身體的限制，不可能不受限制、為所欲為；祇有內在自由，由於是精神上、心理上、意念上的自由，沒有物質的限制，所以可以不受約束，為所欲為；但是由於意志的欲善使得意志抉志的自由不能毫無限制作出相反意志本身欲望的決定，它必須以善為其抉擇的對象、方向及內含，所以中古世紀哲學家奧古斯丁（Augustinus 354—430）才會說自由是一種追求幸福的權利。也因此，所謂意志自由，其實就是概念的同意與責任承擔的問題。

## 2. 同意與責任

所謂同意（Agreement），乃是行為主體接受自己的理智的判斷、情感的宣洩、意志的抉擇，也就是說行為主體不但明白自己知情意的作為而且接受自己的知情意的行為，這種行為不但包括概念上的認同，也包括行為上的同意去實施。由於

意志不能有判斷的內容，祇能有行為的抉擇，因此在同意行為上祇能往善的方向上去抉擇，但是由於理智的判斷與情感的方向常有所差異，以致會造成在抉擇或同意行為上的認知及認同上的不同。

所謂同意的行為不祇是包括完全同意，也包括部分同意，其間的抉擇差異就在於理智的判斷，由於理智的認識能力雖是先天的，但是認識的內容及對其中的差異性，則是要靠後天的學習才能獲得。就如同追求幸福的能力是先天的，人人都要幸福，但幸福的內容，個人對幸福的認定卻不是先天可以決定的，因此在主體上理智對事物認知清晰的程度，以及在對象上客體事物顯露的清晰度，都會使同意行為的同意有程度上的差異。

由於同意行為是行為主體自己自由決定的主動、自主的行為，因此，主體對其主動、自主的行為要承擔其行為的結果，也因此，有全部的同意行為就要承擔全部的責任，有部分的同意行為就要承擔部分的責任，但是不可否認的，在有些同意行為的抉擇過程中，許多行為的抉擇可能並沒有充分使用理智的反省及判斷，更甚而大量的使用情緒，其結果就使得同意行為的後果及責任成了難以釐清的狀況，因此，要能有效的承擔倫理責任就必須要有適當的情緒的操練、以免使得責任因情緒的作用而不明，另一方面，既然同意是主體的自主、自決的行為，則主體也須對經過主體同意或不由自主的行為及抉擇承擔責任，而主體在抉擇的過程中，其抉擇的價值體系及模式也常會左右抉擇的內含。

### 3.倫理價值與良心

倫理既具有普遍性，則良心的意義又何在？中國哲學家（不論是儒家、道家、墨家或法家，特別是以儒家為主）常將良心視為倫理價值的標準，以為祇要能守得住此心（王陽明），人就是好人，人就可以成為聖人，同時也認為人人皆有此良心，因此中國哲學常將良心當成天理（孔子、孟子、朱熹、王陽明等）。但從西方哲學家及倫理學家（如 Realism, Scholasticism, Idealism, Stoicism 等學派及希臘哲學家 Socrates, Plato, Aristotles, Chrysippus, 中世紀哲學家 Augustines, Thomas Aquinas, 近代哲學家 I,Kant, Hegel, 當代哲學家 S,Kikergaard, G,Marcel, J,Maritain 等）對良心的觀點言之，良心並不完全如上所述，他們以為從良心的

結構來說，良心是人的一種倫理機構；從其功能來說，它是倫理善的主觀的來源；它是一種聲音，要求人能遵循真理；由於良心不是真理，它祇是一個收聽真理的器官，它也不是善意，因為當惡意將人的理性汨沒時，良心仍會發出聲音，因此他們才稱良心是 *Conscientia* 或 *Syneidesis*（此為拉丁文，英譯成 *Conscience*，中譯就是良心）。

因此，從上所述，良心可有下列數項功能：

(1)它有保存自我的功能，良心在從事任何活動時，其目的都在保存自我，它不會因為情欲的需要而傷害到自我，也不會因為意志的不當堅持或理性的不符需要而使自我喪失，它努力發出警訊、作成判決、提出譴責，目的就是要使自我的人性、價值及尊嚴得以保存。

(2)它有面對現實、堅守原則的功能，良心的目的在求全人的發展，良心本身不是高標準，但它要求人能達到做人人格的高標準，它要求擇善固執，它永不放棄，它比意志力更堅定，它要求智情意都要符合良心的要求。

(3)它是真理的呼聲，雖然良心不是真理，但是良心卻是藉著我們四週之物認識、遵奉真理的原則，使自己成為和真理一致化的人。

因此，良心的基本要求就是要求我們要按真理的本質去生活。

整體而論，輔仁學派的倫理學乃是在士林哲學倫理學的理論架構上，透過對倫理行為過程的知識性論述，了解意志與自由在倫理行為中的關鍵角色，繼而在明白意志同意與行為責任之間的關連性之後，融合中國關於倫理價值與良心等道德哲學的思想內容而加以建構發展之。換言之，輔仁學派的倫理學乃是承繼士林哲學實在論的精神，強調以倫理行為的分析為起點，說明意志的決定乃是倫理行為發生的關鍵；而人之所以要對其倫理行為加以負責，乃是因為此倫理行為是在自由意志的基礎下，行為主體理性同意所做出的。亦即，倫理行為之責任承擔的合理性基礎在於此行為乃是行為主體同意而做，而之所以會同意，是因為意志自由的結果。之後，為說明倫理行為判斷的標準，輔仁學派參酌中西方哲學關於良心的論述說明倫理價值判斷的標準。

從以上的敘述中，可知輔仁學派思想在以形上學，知識論及倫理學三大基本架構下逐步穩健地發展，並將因應時代課題之所需而思考未來發展的方向。



# 中國學者對《華裔學志》的影響與貢獻

中國藝術研究院中國文化研究所研究員兼《世界漢學》副主編  
任大援

## 一、小引：中西合作的歷史淵源及評價

明朝万历初年(公元十六世纪末),当耶稣会士范礼安(Alexandre Valignani,1538—1606)、罗明坚(Michel Ruggieri,1543—1607)、利玛竇(Matteo Ricci,1552—1610)先后进入中国,中西文化交流史就进入了“传教士”阶段。<sup>1</sup>

这一阶段的特点之一,是中西学者都表现出相互学习的强烈愿望。有人统计,从16世纪至18世纪,在华活动的耶稣会士共达900余人,其中除100余人是中国(包括澳门)人以外,其他都是外国人。有趣的是,绝大多数来华的耶稣会士都起了中国名字,而不少中国耶稣会士却起了外国名。<sup>2</sup>从这个看似微不足道的事实,人们可以看出:异域文化与自身文化相互吸引的特点。好奇与吸引,引发了在交流与合作基础上的研究:在西方,汉学(Sinology)出现了;在中国,“西学”(泰西之学)也随之出现了。

在这一过程中,中西方的学者,在思想、观点、方法上,有矛盾与冲突,也有交流与合作,而这两种形式,都推动了中国学术史的发展,也推动了世界学术史的发展。

从“传教士”阶段开始,我们看到一系列人们熟知的例子,留下了中外学者成功合作的典范。例如,明末徐光启与利玛竇的合作与《几何原本》(数学)的出版;李之藻与西方传教士的广泛合作与《天学初函》(神学与科学)的编纂;王征与邓玉函等人的合作与《远西奇器图说》等机械物理学著作的出版;王征与金尼阁的合作与《西儒耳目资》(语言学)的出版;杨廷筠与艾儒略的合作与《职方外纪》(地理学)

<sup>1</sup> 从中西交通史的角度看从中古到近代的中西交往,有四个重要的时代,这就是13至14世纪的“马可波罗时代”,16至17世纪的“利玛竇时代”,19至20世纪的“西域探险考察家时代”和中国改革开放以来20年的“全面开放时代”。这四个阶段,都已经纳入汉学研究的视野。

<sup>2</sup> 《耶稣会士中国书简集·中文版序》,郑州,大象出版社,2001.1,第6页。

的出版；王韬与理雅格(James Legge, 1815—1897)的合作与《中国经典》(*The Chinese Classics* 四书五经)的翻译出版，等等。

进入近代(20世纪)以来，中西学者的交往，进一步在加速度地进行。这一时期的汉学发展，有两个显著的标志，一是汉学讲座的开办，一是汉学(中国学)杂志的兴起。前者，以法国为代表；后者，《华裔学志》是最突出的代表。

沙畹(Emmanuel Edward Chavannes 1865—1918)与伯希和(Paul Pelliot 1878—1945)是汉学讲座的重要人物，也是与中国学者合作交流的最重要代表。例如，沙畹早年在清朝驻法国公使馆参赞唐复礼的帮助下，着手翻译《史记》。<sup>3</sup>他1889年来华，之后在《东方学会杂志》(*Journal of the Peking Oriental Society*)发表《史记封禅书译注》，后来陆续史记译稿，被认为是《史记》的最佳译本。沙畹还通过伯希和与罗振玉书信来往，将所作西域简牍校本寄给罗振玉，经过罗与王国维的磋商、分类、考订，终于合作完成《流沙坠简》，在日本出版。由于沙畹的影响，他的几位大弟子伯希和、马伯乐(Henri Maspero)、葛兰言(Marcel Granet)、高本汉(Bernhard Karlgren)、阿列克(V. Alekseev)、叶理绥(S. Elisseev)、及其后学戴密微(Paul Demieville)，在他们的汉学研究中，都与中国学者发生了密切的联系，中国学者对他们的研究工作给以了重要的影响和帮助。除了法国汉学家以外，德国的汉学家如钢和泰(A. von Stael-Hostein)、福兰阁(Otto Franke)、卫礼贤(Richard Wilhelm)、欧特曼(Wilhelm Othmer)、海尼士(Erich Haenisch)、颜复礼(F. Jaeger) 鲍润生(Franz Xaver Biallas)、孔好古(August Conraty)等人，同样与中国学者有着不解之缘。20世纪以来，同西方汉学家有较多来往的中国学者有罗振玉、王国维、胡适、朱希祖、顾颉刚、梁启超、陈垣、刘半农、吴宓、陈寅恪、姚从吾、方豪、杨堃、柯劭忞、王重民、沈兼士，等等。以上名单，远不是一个完整的名单，但足以说明，20世纪的中西学者交往，已经成为一种潮流。

从“传教士时代”开始，中外学者的交往，有合作，也有矛盾与歧见，这是必然的。经过矛盾、冲突而达到的理解与合作，是在更高的基础上的和谐。这种交往与合作，也成为这一历史过程中的一个突出特色。中国著名学者费孝通先生在论述中

---

<sup>3</sup> 戴密微《法国汉学研究史概述》，载阎纯德主编《汉学研究》第一辑，第42页。



外文化交流时说过：“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同。”本文通过现代学术史上《华裔学志》的个案，来探讨中国学者对早期华裔学志的影响与贡献，藉以展示学术史上“美美与共”的进程。

## 二、中國學者對早期《華裔學志》的影響與貢獻

### （一）輔仁大學與中國學者的創立之功

讨论中国学者对华裔学志的贡献，如果从源头上说，和辅仁大学的创立密切相关，而辅仁大学的创立，中国学者做出了重要贡献。这些学者主要是英华（字敛之）、马良（相伯）、陈垣。

辛亥革命之后，中国著名天主教爱国人士英敛之、马相伯就曾联名上书罗马教廷，请求在中国创办大学。为了办教育，英敛之甚至放弃了《大公报》，他希望恢复利玛窦等传教士的作风，尊重传统，介绍科学，使中国现代化，为此建立一所规模完善的大学。可是，由于教皇庇护十世于1914年去世和第一次世界大战爆发而搁置。

英敛之和马相伯并没有停止努力。1913年，英敛之在北京西郊的香山静宜园开始办学，“专为教中子弟教授国学，以挽救教会衰颓的文风”<sup>4</sup>。他用孔子所说“以文会友，以友辅仁”<sup>5</sup>的教诲给学校起名“辅仁社”，后来的辅仁大学，名称盖出于此。第一次世界大战结束之后，罗马教廷着手考虑英敛之和马相伯关于在北京开办天主教大学的“上书”，相继派代表来华考察，1923年9月，全美本笃会举行大会通过了在北京建立一所天主教大学的决定。至1925年，辅仁大学的前身—辅仁社正式成立<sup>6</sup>。

辅仁大学作为一所教会大学，经常被与中国近代的其它十几所教会大学<sup>7</sup>等量齐观。实际上，情况有很大的不同，这不仅仅是由于她是民国初年屈指可数的由天主教建立的大学，而且还在于从她的创立到办学宗旨方面，中国学者都起了及其重要

<sup>4</sup> 方豪，《英敛之先生年谱及其思想》，载沈云龙主编《近代中国史料丛刊续编第三辑》第23册，方豪编《英敛之先生日记遗稿》附录，第1—38页。

<sup>5</sup> 见《论语·颜渊》。

<sup>6</sup> 1925年成立时名“辅仁社”，为大学预科，英敛之为社长。1927年更名辅仁大学，开设文科。1929年设文、理、教育三学院，共12个系。

<sup>7</sup> 近代的教会大学。

的指导作用<sup>8</sup>。而且这种作用，也影响到与辅仁大学密不可分的《华裔学志》。

与其他教会大学不同，辅仁大学有这样两个突出的特点。第一，辅仁大学办学的根本宗旨是，“发展中国固有之文化，介绍世界科学新知识”。<sup>9</sup>五四新文化运动以后，英敛之和马相伯深深感到弘扬和发展国学传统的迫切性和重要性，在《美国本笃会士创设北京公教大学宣言书稿》中，他们指出：“今日者，离心离德，几无公是公非之可言。加以党阀纠纷，喧呶夺攘，求其志不为财移，财不为豪劫者盖鲜。天下事，往往千人成之而不足，一人毁之而有余；千日成之而不足，一日毁之而有余，将华夏数千年之文物作用，不但吐弃之·非笑之，甚欲尽绝根株以为快·有心人能不怒焉伤之？最可惜者，粗解旁行，浮慕西法之辈·皮毛是袭，所有家珍，徒供他人之考古，亦可谓不善变矣。本会之来，第欲以效忠于欧者，效忠于亚，矢与有心人共挽此狂澜耳。”<sup>10</sup>这段话中，即包涵了对当时激进反传统的委婉批评，也包涵了对“浮慕西法之辈·皮毛是袭”的尖刻讽刺。

英、马的办学方针，非常强调对中国优秀传统文化的弘扬。他们还认为，强调发展“学问”，是继承和推广利玛窦、艾儒略、汤若望等传教先驱研究中国传统学术文化的业绩。“用学问为诱掖之具”这里包括了学习西方自然科学的方面。

第二，辅仁大学在办学方针和方法方面，英、马的方针是，大胆吸收和重用教外饱学之士、重视国文和中国本土学术文化的发达。要实现重视和传播中国本土文化的目的，就必需有好的师资，辅仁大学在这方面，在教会大学中非常突出。辅大从一建校，就聘任教外人士陈垣担任校长，聘请著名中国语言文学家刘复(半农)为教务长，著名国学家沈兼士等为教授。还有：朱希祖、郭家声、朱师辙、尹炎武、张星烺、余嘉锡、马衡、范文澜等，等等。这一国学队伍的阵容，不仅在当时全国的教会大学中是首屈一指的，就是在全国的所有公立和私立大学中，也不多见。这

<sup>8</sup> 辅仁大学同震旦大学，同属于天主教创办的大学，两所学校都不是教会主动创办的大学，而是民国初年仅有的由中国学者呈请和敦促下开办的。震旦大学是在梁启超、蔡元培等人与马相伯的共同努力下，由马相伯出面，呈请于耶稣会而成立的；辅仁的创立已见正文所叙。但由于种种原因，在震旦大学，中国学者并没有发挥积极主导的作用。这也是马相伯后来极力帮助英敛之促成辅仁大学的创立的一个原因。

<sup>9</sup> 图沫，《辅仁大学的过去现在与将来》，载李楚材辑，《帝国主义侵华教育史资料》第177页。北京，教育科学出版社，1987年7月。

<sup>10</sup> 载方豪编《马相伯（良）先生文集续编》，第70-80页。

些国学的名流，后来也成为《华裔学志》的编者和作者。

辅仁的上述特点，是在中国“五四”运动以后的“非基督教”和反帝爱国运动的形势下表现出来的，但应该指出的是，英、马的上述思想，早于 20 世纪 20 年代，早在英敛之在香山静宜园创办“辅仁社”起，就萌发了上述思想，而马相伯更从震旦大学的办学实践中，吸取了经验教训。英敛之、马相伯、陈垣等人的思想，对辅仁的办学宗旨和方针与方法，产生了重要影响。其思想实质，也影响到《华裔学志》。

## （二）华裔学志的成立与陈垣先生的贡献

重视出版工作，是辅仁大学的传统，也是陈垣校长教育思想的一个重要组成部分。早在 1926 年，辅仁大学就开始出版 *Bulletin of the Catholic University of Peking*（《北平天主教大学学报》亦名《辅仁英文学报》），这本杂志逐渐吸引了热衷于中国文化研究的西方汉学家，成为一种学术性期刊。1929 年，辅仁大学出版《辅仁学志》（中文）。这两个刊物，陈垣校长都给予了极大的关心，因为在陈垣的内心，始终有一个想法，就是要把汉学研究的中心，建立在中国。20 世纪 20 年代以来，他反复讲过这样的话：“现在中外学者谈汉学，不是说巴黎如何，就是说日本如何，没有提中国的，我们应当把汉学中心夺回中国，夺回北京。”<sup>11</sup>陈垣先生重视期刊的发行，正是这一想法的具体体现。1934 年，《辅仁英文学报》停刊，而由《华裔学志》继续，其学术的水准更高了。陈垣先生亲自为她起了中文名称“华裔学志”，充分说明了其重视的程度。

《华裔学志》的主编是圣言会神父鲍润生教授，她的编委会由中外学者共同组成，中国方面的编辑成员有校长陈垣、文学院院长沈兼士（1887—1947）、历史系主任张星烺（1881—1951）、西语系主任英千里（1901—1969）、编辑助理方志澍等学者。顺便指出，《华裔学志》后来的发展中，又有中国学者受邀加入编辑队伍<sup>12</sup>，她一直保持了与中国学者合作的传统。

在上述中文编辑中，陈垣先生的作用是独特的。其重要作用主要表现在两点。

<sup>11</sup> 桑兵，《晚清民国的国学研究》，上海古籍出版社，P201。

<sup>12</sup> 参见巴佩兰，《〈华裔学志〉及其研究所对西方汉学的贡献》，载《有关中国学术性的对话：以〈华裔学志〉为例》，第 92 页注释。台北，辅仁大学出版社，2004 年 7 月。

其一，陈垣先生对辅仁大学学术任务的规定，不仅是对辅仁学术方针的指导，同时也是对《华裔学志》研究方向的指导。

陈垣 1935 年发表在《辅仁杂志 *Fu Jen Magazine*》上的文章提出三点未来的计划，即：第一，有系统的整理中国的史料，并运用西方最新的研究方法；第二，通过工具书、参考书的翻译，来帮助中外学者的研究工作；第三，借助发表汉学领域研究的最新发现来促进国际学术的合作。<sup>13</sup>这一年，正是《华裔学志》开始出版的一年，陈垣先生的计划，后来在《华裔学志》的编辑实践中基本上都实现了。

其二，在一些重要研究方向上，陈垣先生身体力行上述的指导方针，对当时及后来的汉学研究都产生了重要影响。其中特别突出的，是关于中国宗教史的研究。

中国著名史学史专家白寿彝先生对陈垣先生有这样的评价：“他对于中国宗教史研究开拓了新的领域，对中国历史文献学的研究建立了一定的基础。”<sup>14</sup>陈垣先生关于中国宗教史的研究，是从早期基督教开始的，关于元朝也里可温教，清朝学者钱大昕、魏源等人和日本学者田中萃一郎、坪井九马三等都有研究，而最后解决问题者实为陈垣先生，而且自《元也里可温教考》发表之后，无人再能深入一步。关于摩尼教，伯希和、王国维等均有研究，而摩尼教流传中国的原委学术界公认以《摩尼教入中国考》最为扎实，连伯希和、王国维都被折服。其《火袄教入中国考》不仅廓清了火袄教在中国流传的原委，还廓清了清代学者钱大昕等人有关研究的错误。关于耶稣会的研究，陈垣先生所写的《吴渔山晋铎 250 周年纪念》，《汤若望与中国和尚木陈忞》，都是开拓之作。

陈垣先生对于中国宗教史的研究，范围的宽广和研究的深入，有些至今仍无人能望其项背。关于火袄教、摩尼教、一赐乐业教、佛教、也里可温教、基督教、伊斯兰教、道教等主要宗教，他都有专题深入的研究，他所著《回回教进中国的源流》、《火袄教入中国考》、《摩尼教入中国考》、《开封一赐乐业教考》、《元西域人华化考》、《基督教入华史略》和《基督教入华史》，是中国历史学家对这些宗教第一次系统论述。

<sup>13</sup>参见陈垣，“Listening In Some Future Plans”（倾听未来的一些计划），载 *Fu Jen Magazine* 第四期，1935，P. 157。

<sup>14</sup>白寿彝，《要继承这份遗产》，《励耘书屋问学记》（代序），三联书店 1982 年 6 月版。

陈垣先生所开拓的中国宗教史的研究，后来成为《华裔学志》的一个重要研究方向，尤其是关于基督宗教的研究，可以说是核心重点。关于此，巴佩兰（Barbara Hoster）女士有很好的阐释和介绍。<sup>15</sup>

### （三）沈兼士与“刊物简评”以及中国学者在学术上对《华裔学志》的影响

中国学者的《华裔学志》的影响是多方面的，从刊物编辑的角度，有一件事应该首先提到，这就是沈兼士（1887—1947）和“刊物简评”（review of reviews）栏目对当时汉学研究的影响。

华裔学志的栏目，同其它杂志一样，“论文”和“书评”是其核心部分，除此之外，它设有“短文”（miscellaneous，杂文）栏目。此外更具特色的，是“刊物简评”栏目。这个栏目的设立，是沈兼士先生建议的。《辅仁杂志》（*Fujen Magazine*）曾这样介绍这一栏目：“使该杂志独具特色的是它的‘刊物简评’，在这个栏目中，逐一评论各种用汉语、日语和欧洲语言出版的东方学期刊的文章。在目前这期中（按指《华裔学志》第二卷），受到评论的是六本主要的汉语期刊和部分欧洲语言期刊。对于期刊中的每一篇文章，作者名字和文章题目都得到了翻译，内容也做了概括，并常常会得到评论。文章的主题从考古学到音系学，从文学到历史，不一而足。实际上，‘刊物简评’已经被众多杰出学者认同为他们不可或缺的助手。”<sup>16</sup>

我们知道，19世纪末至20世纪初，汉学史上一个重要的现象，是汉学期刊的出现，她的出现同在法国开始的汉学讲座一样，标志着汉学发展走入新的阶段。在西方汉学期刊的影响下，中国和日本也开始出版期刊。期刊既是汉学的产物，汉学也借助于期刊得到发展并在学术界立足。中国史学历来有重视目录之学的传统，沈兼士作为华裔学志的中方编辑，在这点上独具慧眼的。

在具体做法上，“刊物简评”强调作者自己所写的内容提要，以防止编辑人员在评论时发生断章取义的情况。在《华裔学志》第二期“刊物简评”的征稿说明中说：

应来自各方的要求，我们打算今后在‘刊物简评’这一部分中，不仅包括汉

<sup>15</sup>见《〈华裔学志〉及其研究所对西方汉学的贡献》，载《有关中国学术性的对话：以〈华裔学志〉为例》，第108-110页。台北，辅仁大学出版社，2004年7月。

<sup>16</sup>译自“Monumenta Serica: A Scientific Survey”，*FUJEN MAGAZINE* Vol. VII, 1938.8 P.122。

语和非汉语的汉学文章以及相关期刊的题目，而且包括用汉语和日语写就的文章的英文概要。由此，我们希望使海外的学者同步了解这里进行的研究工作。事实上，扩大的‘刊物简评’最终可能成为一本独立的出版物，以中文的或外文的模式。它将扼要的涵盖一些边缘学科如考古学、人类学、种族学和古生物学等方面的文章。然而，由于总有这样一种危险：即评论者可能只抓住一些枝节的东西，而忽略了文章作者本人认为是本体的和本质的东西，因此我们向文章作者建议给他们的文章加上‘作者概要’，也就是一个大约 5 到 20 行或 100 到 300 个字符的综述，可以用小号字体印在文章的开头。这种方法的优点是显而易见的。作者本人必须保证不被误解，不使自己通常长篇而费解的文章被错误弄得面目全非，或者使其完全被忽视，或者使其只能被相当有限的读者所了解。这些优点比起一篇浓缩的‘作者概要’所花费的些许功夫来说，是完全值得的<sup>17</sup>

当时的上述做法，即使在今天看来，也是非常“专业”的。可以说，华裔学志树立了一种学术标准，为我们今天的学术和期刊工作，也做出了一种表率。在华裔学志发行将近 20 年后，德国著名汉学家福赫伯（Herbert Frank）说：“要谈到在中国发行的最重要的汉学期刊（自 1935 年起），非北平天主教辅仁大学的《华裔学志》莫属。”<sup>18</sup>此外，从学术史的角度，通过华裔学志这些记录，我们就可以了解了当时重要的汉学期刊与国学期刊，它们是：

*Anthrops* 《人类学期刊》

*Artibus Asiae* 《亚洲艺术》（莱比锡）

*Asia Major* 《大亚洲》（莱比锡）

*Bulletin of the Catholic University of Peking* 《辅仁英文学志》（北京）

*Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* 《法国远东学院学报》（河内）

*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 《远东古物博物馆学报》（斯德哥尔摩）

---

<sup>17</sup>译自 RUD. RAHMANN, S. V. D. : *Monumenta Serica Journal of Oriental Studies of the Catholic University of Peking* Vol. II 1936—1937 JOHNSON TEPRINT CORPORATION NEWYORK • LONDON 1970, 第 260 页。

<sup>18</sup>H.Frank: *Sinologie*, Bern 1953,15. 转引自《有关中国学术性的对话：以〈华裔学志〉为例》，第 65 页。台北，辅仁大学出版社，2004 年 7 月。

- The China Journal* 《中国学誌》
- The Chinese Social and Political Science Review* 《中国政治社会学评论》
- Journal Asiatique* 《亚洲学誌》
- Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society* 《皇家亚洲学会中国北方分会期刊》
- Melanges Chinois et Bouddhiques* 《中国与佛学期刊》
- Orient et Occident* 《东方与西方》
- Ostasiatische Zeitschrift* 《东亚期刊》
- Quarterly Bulletin of Chinese Bibliography* 《中国书目季刊》
- Sinica* 《汉学期刊》
- T'oung Pao* 《通报》
- Bulletin of the School of Oriental Studies* 《东方研究院学报》
- Journal of the West China Border Research Society* 《中国西部边界研究学报》
- Harvard Journal of Asiatic Studies* 《哈佛亚洲研究期刊》
- The Journal of the Royal Asiatic Society* 《皇家亚洲学会期刊》
- Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 《东洋文库研究所回忆录》
- Monumenta Nipponica* 《日本学誌》
- Sinologische Arbeiten* 《汉学论文》
- Annali Lateranensi* 《拉特兰编年史期刊》(梵蒂冈)
- Han-Hiue* 《汉学》
- Institut Indochinois Pour l'Etude de l'Homme* 《印度中国人类研究院院刊》
- Journal of the American Oriental Society* 《美国东方学会期刊》
- Lectures Chinoises* 《中国研究文献》
- Scripta Sinica* 《中国文献期刊》
- Studia Serca,* 《华西协和大学中国文化研究所集刊》
- Bulletin de l'Université L'aurore* 《震旦杂志》
- Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 《伦敦大学亚非学院学报》
- Folk Studies* 《民俗研究》
- Yenching Journal of Chinese Studies (Yen-ching Hsüech-Pao)* 《燕京学报》

(以上西文，共 34 种，按照刊登次序排列。)

【30】學風與傳統北京論壇

《浙江图书馆馆刊》

《金陵学报》

《清华学报》

《中法大学月刊》

《中国营造学会社报》

《辅仁学誌》

《国学季刊》

《国立中央研究院历史语言研究所集刊》

《国立北平图书馆馆刊》

《岭南学报》

《史学年报》

《地学杂志》

《地理学报》

《燕京学报》

《国立武汉大学文哲季刊》

《考古》

《民俗》（国立中山大学研究院文科研究所）

《民族学研究期刊》

《文献论丛》

《文献特刊》

《文澜学报》

《禹贡半月刊》

《语言文学专刊》

《中山文化教育季刊》

《田野考古报告》

《河南博物馆馆刊》

《方志》

（以上中文，共 27 种。）



《支那学》

《东方学报》

《东洋学报》

《史学杂志》

《美术研究》

《考古发掘于韩国》

《满洲史学》

(以上日文，共7种。)

以上，西文期刊34种，中文期刊27种，日文期刊7种，总计有68种之多。需要说明的是，其中的27种中文期刊，严格地说，不属于“汉学”的范畴，而应该算是“国学”<sup>19</sup>，但是，它们却集中表现了当时中国学者的最新、也是最高的研究成果。《华裔学志》的介绍，一方面说明西方汉学家对中国学者成果的重视，另一方面，这些成果也对西方汉学家的研究发生着影响。关于这些期刊介绍的撰稿人，据巴佩兰的研究和推断，有中国学者陈祥春和方志滂。特别是方志滂，可能是主要执笔人。<sup>20</sup>

沈兼士发表在《华裔学志》第二期《试论“鬼”的原始意义》一文，在语言训诂学的研究上也具有开拓性的意义。这是一篇吸收汉学家语言学成果而又有所发展的典型研究，陈寅恪、李方桂等人都给以很高的评价。<sup>21</sup>20世纪二、三十年代，瑞典汉学家高本汉(K.B. Karlgren 1889—1978)以中国音韵学研究而享有很高名声，沈兼士的“论鬼”一文，在方法上超越了高本汉，他说“高本汉君之《汉语词类》，欲以读音之形式定语辞之义类，而其取字说义似均可商。余不自揣，欲别辟一途径以研究汉语之历史。”<sup>22</sup>高本汉本人对这一评判如何看，一时还找不到具体的资料，但高氏晚年说过：“我毕生从事中国文化的著述，只有爱护本国文物历史而从事研究的中国学者是真正的知音。”

<sup>19</sup>笔者这里使用“汉学”的概念，指外国人研究中国的历史、哲学、语言....等等，不包括中国人自己对上述方面的研究。这样以便于对“汉学”与“国学”两个概念进行区分。

<sup>20</sup>参见巴佩兰，《〈华裔学志〉及其研究所对西方汉学的贡献》，载《有关中国学术性的对话：以〈华裔学志〉为例》，第115页。台北，辅仁大学出版社，2004年7月。

<sup>21</sup>陈寅恪读了《试论“鬼”的原始意义》一文后写信给沈兼士说：“依照今日训诂学之标准，凡解释一字是作一部文化史。中国近日著作能适合此定义者...，惟此文足以当之无愧也。”(《陈寅恪先生来函》，载《沈兼士学术论文集》，中华书局，1986年，202页。)

<sup>22</sup>《沈兼士学术论文集》，中华书局，1986年，206页。

从 1935 年《华裔学志》创刊，到 1949 年，共有 14 位中国学者发表了 22 篇文章（详见下表）。<sup>23</sup>

华裔学志第 1—13 期中国学者发表文章列表

姓名	题目	期次	备注
陈 垣	《切韵》及其鲜卑作者	1	英千里译
	关于 D.Martin 先生在内蒙发现的若干碑石残迹	3:1	英千里译
	吴渔山晋铎 250 周年纪念	3:1	E.Feifel 译
	汤若望与中国和尚木陈忞	5	Yang, D.W.译
费孝通	中国血缘关系制度问题	2	
沈兼士	试论“鬼”的原始意义	2	英千里译
	初期意符字	12	
张星烺	泉州波斯人驻军之叛乱（公元 1357—1366）	3:2	
Ch'iang I-hung	中国古代医学文献中关于人体寄生虫起源的论述	3:2	& Hoeppli, R.
Chen, H. S	北京恭王府及其王府花园	5	& Kates, G.N
陈观胜	《海录》—中国书写西方国家旅行记的先驱	7	
方志澍	E.Erkes 教授关于屈原《天问》次序之变更	7	
	裴学海的《古书疑义举例》四补（翻译）	10	
	《汪穉卿笔记》中一则关于伪造名画的趣闻	10	
	《九经三传沿革例》著者考	11	
	关于《广韵声系》	11	
杨树达	古代中国倒装宾语	7	方志澍译
王静如	焉夷和焉耆，突厥和月氏	9	方志澍译
杨宗翰	小云石海涯（1286—1324）	9	
陈宗祥	僂僂和水田部落的双系制度和氏族划分	12	赵卫邦译
季羨林	印度巴利语中的“照亮自己”	12	
裴文中	兰州天主教教堂收集的史前陶器	13	

事实上，关于中国学者对《华裔学志》的帮助与影响，并不能仅仅就他们发表

<sup>23</sup>关于《华裔学志》1935—1949 年作者的统计，最早见于高杏佛 (Grdula Gumbrecht) 的 *Die Monumenta Serica—einen sinologische Zeitschrift und ihre Redaktionsbibliothek in ihrer Pekingener Zeit*(1935-1945)》，Koeln: Greven, 1994. 但是她的统计缺少了中国学者季羨林。

在《華裔學志》上的論文來看。他們與輔仁大學外國教師和漢學家的交往、以及他們用中文發表的研究文章，都对当时的汉学发展产生着潜移默化的作用。其中有些还是影响很大的。如张星烺的《中西交通史料汇编》等著作对中西交通史的研究，英千里、方志彤、陈祥春等人在翻译、书评等方面所作的大量工作，都给了西方汉学家很大的帮助。

### 三、余論：《華裔學志》在中西交往中形成的特色

在讨论中国学者对华裔学志的影响与贡献时，必然会思考一个问题，即：为什么中国学者能对一个西方的杂志在早期发生如此之大的影响，并在很大的程度上贯穿到以后的发展中去？这就涉及到早期华裔学志自身发展的几个特色：

#### （一）与大学的互动关系和汉学家角色

研究《華裔學志》的历史，会发现一个有趣的现象，就是她在历史的发展中几乎总是与大学有着密不可分的联系与互动。早年与辅仁大学的关系自不待说，1949年到日本以后，1957年与名古屋的南山大学（Nanzan University）<sup>24</sup>，1963年到美国后与加州大学洛杉矶分校（California University, Los Angeles），直到2002年再次与台湾辅仁大学进行合作。这一系列的事实，凸显了华裔学志研究群体与大学互动的特色和明显的汉学家角色。这也是她与中国学术界和世界学术界保持密切关系而始终站在汉学前沿的一个秘诀。

圣言会对大学教育的重视，有着悠久的历史渊源。早在1904年，当时新任命的鲁南宗座代表（Apostolischer Vikar）、圣言会的韩甯镐（Augustin Henninghaus）主教就写信给圣言会总部，强调大学教育及学术的重要：

我请求派遣几位学有专精的神父来推动学术及较高等的学校教育。对这件事我真的念兹在兹。理由如下：首先，天主教的教育事业对自己的教会声誉有所亏欠。请看看在中国有关天主教的文献以及有关中国的天主教文献。除了耶稣会的一些贡献外，可说完全付诸阙如，得多下功夫……。第二点，我们对中国人也有所亏欠。未来的世界很可能会由黄种人来左右，或者至少

<sup>24</sup>需要说明的是，关于《華裔學志》与南山大学的学术交往，我们并没有找到更多的资料。

在某种程度上是如此。我不知道您们在欧洲是否察觉到，在这里各方面均力争上游。我们可以藉著科学来打动中国人。如果不这样，我们会被中国人无情的甩到一边。……中国人有他们的独特的文化。所以我们必须要派些专人到中国。……假如我们想增加、强化我们在中国的影响力，那么我们在这方面就得加把劲。第三点，我们也需要这类的人才到我们的学校帮忙。如果我们的学校要进步、发展，就需要学有专精之士。但是我们不能匆忙的随便找些人来；要找的人先得学中文，换句话说，现在就要未雨绸缪。第四点，这件事最终对传教人员本身也有必要性。在漫长的传教生涯中，如果欠缺精神上的激励，人会变得萎靡不振。我总觉得，奋发向上读书对传教士来说，是第八件圣事。如果有几个能干的人手，他们就会起酵母菌的作用。……可以考虑的人选有自然科学家……，可是特别需要是汉学方面：历史学、宗教学、民族学以及汉语方面的人才。<sup>25</sup>

以上这段话，我们在 100 年后的今天读起来，也不禁要为他的洞见所折服。韩甯镐主教是在“鲁南”——孔子的家乡讲这番话，而讲话者在这里生活了几十年，有谁能说这不是受到了中国伟大教育家孔子的影响呢？特别是他强调“奋发向上读书对传教士来说是第八件圣事”，这不能不使人想到孔子所说的“学而时习之，不亦乐乎”的教导，是放之四海而皆准的真理。应该说，圣言会采纳了韩甯镐主教的这些意见，以《华裔学志》为代表的研究团体及其出版物，70 年来在上面提到的历史学、宗教学、民族学、以及汉语等方面，取得了令人瞩目的成就。

《华裔学志》的第一任主编鲍润生教授的想法，竟然与韩甯镐主教不谋而合。他在 1926 年写给圣言会第三位总会长 Wilhelm Gier(1867—1951)，说：“我得到这样的结论：对我的工作最好，也是对教会工作最能产生绩效的，便是让我在大学任职。因为我在教会所欠缺的，可以在大学找到：跟训练有素的中国人合作；有图书馆在身边以及可以到内地做学术研究之旅。”<sup>26</sup>后来，他果然如愿以偿，成为圣言会在辅仁大学的一个教授。虽然时间不长，但他却做出了卓有成效的工作，对此做过专门

<sup>25</sup>参见 H.Fischer 著 *Augustin Henninghaus, Steyl* 1940, pp.284-284。转引自柯慕安 (Miroslav Kollár SVD)，〈鲍润生神父——《华裔学志》的创办者——他的生平与事业〉，《有关中国学术性的对话：以〈华裔学志〉为例》，台北，辅仁大学出版社，2004 年 7 月。

<sup>26</sup>鲍润生 1926 年 11 月 11 日于上海致 Gier 函，载于 AG Ord.27。转引自《有关中国学术性的对话：以〈华裔学志〉为例》，第 58 页。台北，辅仁大学出版社，2004 年 7 月。

研究的柯慕安（Miroslav Kollá SVD）博士写道：“1933年接手这份工作以后，他整个的心思都放在如何让辅仁大学进步发展上。他对汉学及教育念兹在兹，整整三年的时间他全心全意的投入教学、汉学的研究以及他各项的计划实现，直到他突然去世。”<sup>27</sup>作为神父同时也是教授的鲍润生似乎更具后者的角色。这不是一个偶然事例。汉学在近代的发展，具有了专门化的特色，而近代以来的大学，是专门汉学得以哺育的摇篮，不管研究者的身份角色、主观动机如何，要想在汉学这一专门领域里有所发展，只有在最肥沃的土壤上，才能得以实现。

大学的环境对于《华裔学志》的影响与作用，还表现在直接培养了德国年轻的汉学家，其中包括后来担任主编的卜恩礼（Heinrich Busch S.V.D. 1912—2002）和副主编的希莱伯尔（Gerhard Schreiber S.V.D. 1911—1972）。他们均在辅仁大学完成硕士论文——《后汉的思想家荀悦》（卜恩礼），《汉代的鲜卑族》（希莱伯尔）。其中卜恩礼的导师是著名历史学家余嘉锡。由于情况的变化，他们又在美国拿到博士学位，成为名副其实的汉学家。

## （二）与中国学者的密切合作与对中国文化的认同

在《华裔学志》的早期发展过程中，以陈垣为首的中国学者给予了她不小的帮助与影响。这其中的原因，与《华裔学志》的西方汉学家对中国学者的坦诚态度密切相关。在中西合作方面，《华裔学志》甚至可以说是一个典范。当《华裔学志》第一期出版后，鲍润生教授即向圣言会的总部汇报：“中国人的合作特别重要。”<sup>28</sup>

由于圣言会注意加强与辅仁大学中方学者的沟通和合作，使得学校的中外教师关系融洽。几十年后，辅仁大学校友、北京大学历史系教授乔明顺曾这样回忆：“在所有的外人所办的学校，中外人士的合作都是难以解决的问题。虽然双方都以培养人才为共同目标，但由于不同文化背景所导致的价值观的分歧和生活习惯的差异，往往引起隔阂矛盾。对此，居于辅仁主导地位的西方人士，在消弭裂痕、调整双方关系方面，作了不懈的努力。首先，他们保证中方人士在工作中有职有权，不受干扰... 其次，对中国教授彬彬有礼。每年春节教务长都到老先生宅第贺节送礼，还经

<sup>27</sup> 〈鲍润生神父，《华裔学志》的创办者—他的生平与事业〉，载《有关中国学术性的对话：以〈华裔学志〉为例》，第50页。台北，辅仁大学出版社，2004年7月。

<sup>28</sup> 1936元月15日年鲍润生致 Grendel 函。同上，第64页。

常对教授们宴请慰问，表示尊重。”<sup>29</sup>

在同中国学者甚至是中国普通百姓的交往中，《华裔学志》的汉学家，逐步形成对中国文化的认同。鲍润生有一句名言：“我对中国越加研究，便越发喜爱中国”。<sup>30</sup>

当然，中西学者的交往与合作，要从东西方文化交流的角度来理解，才能更深刻地认识其本质意义。对于鲍润生与陈垣的友谊，我们也作如是观。

1934年3月，陈垣撰成《从教外典籍见明末清初之天主教》，文末附“题鲍润生司铎译楚辞二绝”，云：

屈子喜为方外友，騫公早有楚辞音。

如今又得新知己，鲍叔西来自柏林。

演西也是西来客，天问曾刊艺海尘。

此日若逢山带阁，引书定补鲍山人。<sup>31</sup>

陈垣先生有一个补充，说：“忆民国十一二年间，英敛之先生介绍余与鲍润生司铎相识，云鲍正翻译楚辞。余甚为惊讶，以天主教与楚辞不易发生关系。惟明末西士阳玛诺著《天问略》，后列入《艺海珠尘》，天问二字，实本楚辞。雍正间山带阁注楚辞远游、天问诸编，引用利玛窦、阳玛诺、傅泛际、汤若望之说，为天主教与楚辞发生关系之始，盖已二三百年来于兹矣。其引利玛窦说，称为利山人，因利亦曾自号为大西域山人也。”<sup>32</sup>鲍润生信仰天主教，他却研究与天主教没有直接关系的《楚辞》，陈垣先生由“惊讶”到理解，他自己作《从教外典籍见明末清初之天主教》，不是仅从“教内”典籍看天主教，而是注重教外典籍的史料价值和宗教与社会政治、文化的密切关系。陈垣先生对古代宗教传播史的研究，是站在超越宗教的文化立场。

在对《华裔学志》的未来作设想的时候，陈垣先生说过这样的话：“我们可以满怀信心的期待，有一天教会可以在中国社会中得到一个正当的地位，而现代的传教

<sup>29</sup> 乔明顺，〈未曾冲淡的深切怀念〉，《辅仁校友通讯》第20期。

<sup>30</sup> 〈鲍润生神父：《华裔学志》的创办者——他的生平与事业〉，载《有关中国学术性的对话：以〈华裔学志〉为例》，第20页。台北，辅仁大学出版社，2004年7月。

<sup>31</sup> 大意是：与“方外”的僧道为友让屈原欢喜，早就有隋朝的和尚道骞注解《楚辞》；如今又遇到新的好朋友，就是从柏林而来的神父鲍润生！想当年耶稣会士阳玛诺（演西）也是从西方远道而来，他写的《天问略》收入了《艺海珠尘》，与屈原的关心多么相似！今天要是在碰上蒋骥（山带阁）这样专门收集《楚辞》注解的人，他一定会把鲍润生神父的注解也增补上！

<sup>32</sup> 见《陈垣学术论文集》第一集，第226页，中华书局1980年6月版。

士也能够像利玛窦一样，被中国人视为导师并获得中国人的友谊。”<sup>33</sup>

### （三）与图书馆的不解之缘

《华裔学志》既是一个刊物，也是一个研究机构。不论从哪一方面讲，她都有一个显著的特点，就是有一个丰富而实用的图书馆。这一事实的成因，是否与中国学者的影响有关，不好作贸然推断，但原因应该是多方面的。

从远源上说，鲍润生的老师伯希和早就提出过下列看法：治“中国学”，必须有三方面的条件：1.目录学与藏书，2.实物的收集，3.与中国学者的接近。<sup>34</sup>此三点意见的头一条，就是关于图书的。作为伯希和的学生，鲍润生在这一点上，做得相当出色。他从在柏林和巴黎读书的时代开始，就留心收集汉学的书籍和工具书，在北京时，已经有一个小型图书馆。在北京时，华裔学志的图书馆有相当一部分是鲍润生的藏书。高杏佛（Gerdula Gumbrecht）在1994年出版的《华裔学志：一份汉学杂志及其北京时期的编辑图书馆》一书的147至186页，有一份406部图书的目录。当然，《华裔学志》的图书远不止这些，在图书管理方面，得力于《华裔学志》编委中的Ernst Schierlitz（1902—1940），他1929年通过德国国家图书馆员考试，1930年因辅仁大学需要一名图书馆员而来到中国，积极支持华裔学志的创办，并成为编委，在图书资料供应方面给以其他学者很大的帮助。

1949年，当《华裔学志》离开中国的时候，搬运图书成了一件艰巨的工作，但在别人帮助下，终于得以顺利完成。今年，坐落在Sankt Augustin的华裔学志研究院，重修了她的图书馆，使之更加实用和漂亮，藏书也更加丰富。而大量的中文图书编目，有许多中国年轻学者的功劳。

<sup>33</sup>陈垣，“Listening In Some Future Plans”（倾听未来的一些计划），载 *Fu Jen Magazine* 第四期，1935, P. 157

<sup>34</sup>《胡适的日记》手稿本，转引桑兵著，《国学与汉学》，第120页，浙江人民出版社，1999年11月。





# 輔仁大學民生學院

輔仁大學餐旅管理學系教授兼民生學院院長

黃韶顏

## 一、簡史：

- 1929年 天主教輔仁大學奉教育部核准立案，成立於北平，設立文、理、教育三學院。
- 1939年 天主教聖神會德籍吳秉雅修女創立家政學系，隸屬輔仁大學教育學院，專收女生。
- 1948年 家政學系改屬理學院。
- 1949年 家政學系停辦。
- 1963年 輔仁大學在台復校，由吳秉雅修女在天主教聖言會與聖神會支持下，成立家政營養學系，隸屬理學院。
- 1970年 家政營養學系衍生出全國唯一之織品服裝學系，由聖神會德籍修女羅麥瑞擔任創系主任，隸屬理學院。
- 1971年 家政營養學系中之營養組由該系分出，另加入食品科學組，合併成食品營養學系，隸屬理學院。家政營養學系改名為家政學系。
- 1979年 織品服裝學系開始招收男生。
- 1983年 食品營養學系成立研究所碩士班。
- 1986年 家政學系改名為生活應用科學系。
- 1991年 織品服裝學系成立研究所碩士班。
- 1994年 織品服裝學系奉教育部同意大學聯招，正式分成三個專業領域：織品設計、服裝設計、織品服飾行銷三組招生，並由原來第三類組改歸成第一類組之新類別。
- 1994年 本院奉教育部核准成立，將原屬理工學院之生活用科學系、食品營養學系、織品服裝學系，共三系二所共同組成民生學院。由於此三系與衣、食、住、行之領域有關，故以「民生」命名，為我國之首座此類學院，

英文名稱為 **College Of Human Ecology**，至 2005 年，本院共有學生 1,472 人。

本院首任院長由曾任食品營養系主任及國立體育學院訓導長之生化營養博士李寧遠教授擔任。

- 1995 年 食品營養學系成立本院第一所博士班。
- 1997 年 織品服裝學系增設二年制「流行設計經營系」，經教育部核准招生。
- 2000 年 李寧遠院長榮升校長，由黃韶顏教授擔任第二任院長。
- 2001 年 生活應用科學系碩士班成立。
- 2002 年 生活應用科學系分為「兒童與家庭學系」、「餐旅管理學系」。另新設「博物館學研究所」。
- 2006 年 食品營養學系分為「營養科學學系」、「食品科學學系」。二年制流行設計經營系停招，併入織品服裝學系。另進修部新設「餐旅管理學系」。

## 二、民生學院現況

民生學院（**College of Human Ecology**）於 1994 年奉教育部核准成立，以其涵蓋食、衣、住、行、育、樂範圍而命名之，英文名稱（**College of Human Ecology**）突顯重視人性尊嚴與家庭幸福及環境關懷之理念。

本院現設五個學系及兩個獨立研究所：餐旅管理學系、兒童與家庭學系、食品營養學系（二組）、織品服裝學系（三組）、二年制流行設計經營系（二組），完整之學士、碩士、博士課程，全院學生人約 2,200 人，男女比例約相等，首任院長李寧遠教授，現任院長黃韶顏教授。

## 三、系所發展及宗旨目標

（一）食品營養學系為目前國內唯一食品科學及營養科學並重，且能互相支援配合之學系。基於過去之發展歷史、師資之專長、國家社會發展需要，訂定發展方向與重點如下：食品科學著重食品成份分析及食品因加工或貯存所衍生有害物質之鑑定，並進行這些物質的化學、物化與生理機能性之研究。另外包括食品包裝、新產品開發、微生物發酵、食品生理機能活性物質的研究。營養科學著重營

營養及食品特殊生理機能性、致慢性病因子及其致病機制之探討，營養保健、醫院或居家長期病患之營養支持的改善，包括：微量元素營養及癌症預防、保健食品研發、臨床營養、營養評估、營養標示。碩士班和博士班之發展重點為「食品安全與營養保健」，其特色是將食品與營養兩組科技整合，且互相支援配合，共同研究發展。

(二) 織品服裝學系為配合台灣紡織成衣工業人才的需求，設立了三個專業組別：織品設計組、服裝設計組、織品服飾行銷組。除了專業領域的學習，也加入各個專業組別間互相學習的機會，為學生提供了一個如同紡織業界間彼此互動的良好模式。此外，在學期間的業界實習經驗更是一個印證所學的最佳契機，如此一來，在畢業後將能很快的適應這個多元化的紡織產業。宗旨以追求真、善、美、聖，恪遵全人教育理念，秉持民生學院注重消費者的教育、家庭的幸福、及高品質的生活之使命，致力於織品服飾文化紮根，培育紡織成衣界專業人才。

(三) 餐旅管理學系是由生活應用科學系「餐飲管理組」延伸而成，為因應社會經濟繁榮與國人生活品質的提昇，在目前的經濟與科技蓬勃發展，台灣逐步邁向已開發國家之商業結構，由於週休二日對於休閒生活及消費型態改變的影響、以及忙碌的生活對於家庭飲食習慣的改變，為拓展餐旅業的全球化與本土化的專業發展，並因應產業結構之變化，餐旅管理學系於是設立。本系以培育優秀的餐旅業經營管理人才為主。運用頗具規模之食物製備實驗室、生活家園實習餐廳及實習旅館，將所學之理論運用於餐飲製備與餐旅管理的實務中，輔以與業界建教合作，使餐旅管理的學習更為專業。目前除學士班及碩士班，並設立碩士在職專班，提供業界在職進修的機會管道，以提昇餐旅業經營管理人才的素質。

(四) 兒童與家庭學系是由生活應用科學系「兒童與家庭組」延伸而來，兒童與家庭學系因應知識經濟的時代來臨，實踐「兒童與家庭福祉」的中心使命，在課程、師資的規畫和未來發展，以「生活設計師」的理念建構兒童與家庭知識產業，提昇家庭生活品質為其辦學宗旨。教育目標以培育下列六類人才為主：兒童發展與嬰幼兒教育之專業人才、家庭生活與親職教育專業人才、兒童與家庭生活領域之研究人員、兒童與家庭生活領域之策劃督導人員、兒童與家庭生活領域推廣訓練之教育人員、兒童與家庭產業研究與市場趨勢規劃人員。

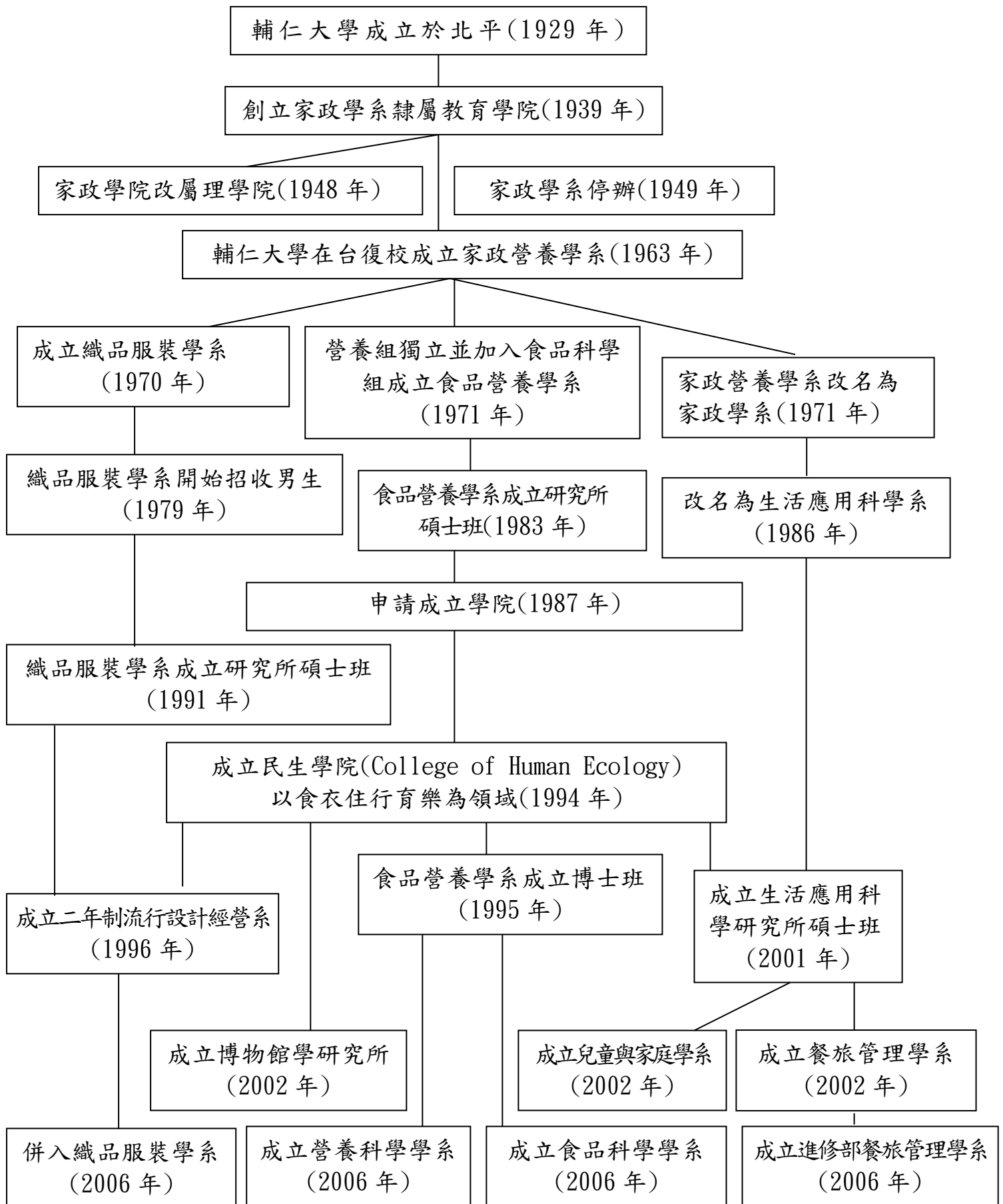
(五) 博物館學研究所為培養博物館專業人才、促進亞太地區博物館專業發展，輔仁大學於 2002 年設立博物館學研究所，以落實博物館社會責任與功能，並促使博物館非僅注重典藏、研究、保存與展示，更須兼顧教育、娛樂，成為民眾服務而存在的專業管理與永續經營的文化機構。本所為亞太地區第一所綜合性大學博物館研究所，輔仁大學十個學院的豐沛資源即為博物館專業人才養成的理想環境，在此環境中足以培養具宏觀視野的博物館人。為落實創所宗旨、達成目標，本所力行理論實務並重以及管理研究兼顧的培育計劃。以專業學科輔以基礎學習的課程規劃，以求學生學習的連貫性與系統化。而為使學生所學能在未來切實呼應博物館的脈動及拓展學術國際視野，本所除安排學生於暑假在國內博物館實習外，並於第三年下學期往國外博物館實習四個月，期望學生深入瞭解不同國情、制度、文化生態下，博物館營運情形。

(六) 流行設計經營系「飾品設計組」、「零售經營組」，整合設計與經營之領域，本著輔仁大學「真、善、美、聖」的全人教育精神，在民生學院的導引下，從流行設計領域中的飾品設計、以及經營管理領域中的時尚零售經營的角度切入，從而促進人類社會在飾品及零售領域的健康發展，達到全民福祉的理想。本系之教育宗旨乃針對當前國家經濟發展的殷切需要，培育專業且具國際觀之飾品設計以及時尚零售經營與管理人才，對社會的永續發展提出貢獻。提昇飾品及零售對個人、家庭、文化發展在台灣所具有的角色與意義，並能符合以仁與愛為基礎的人類一家之精神，以作為二十一世紀人類希望之原則。

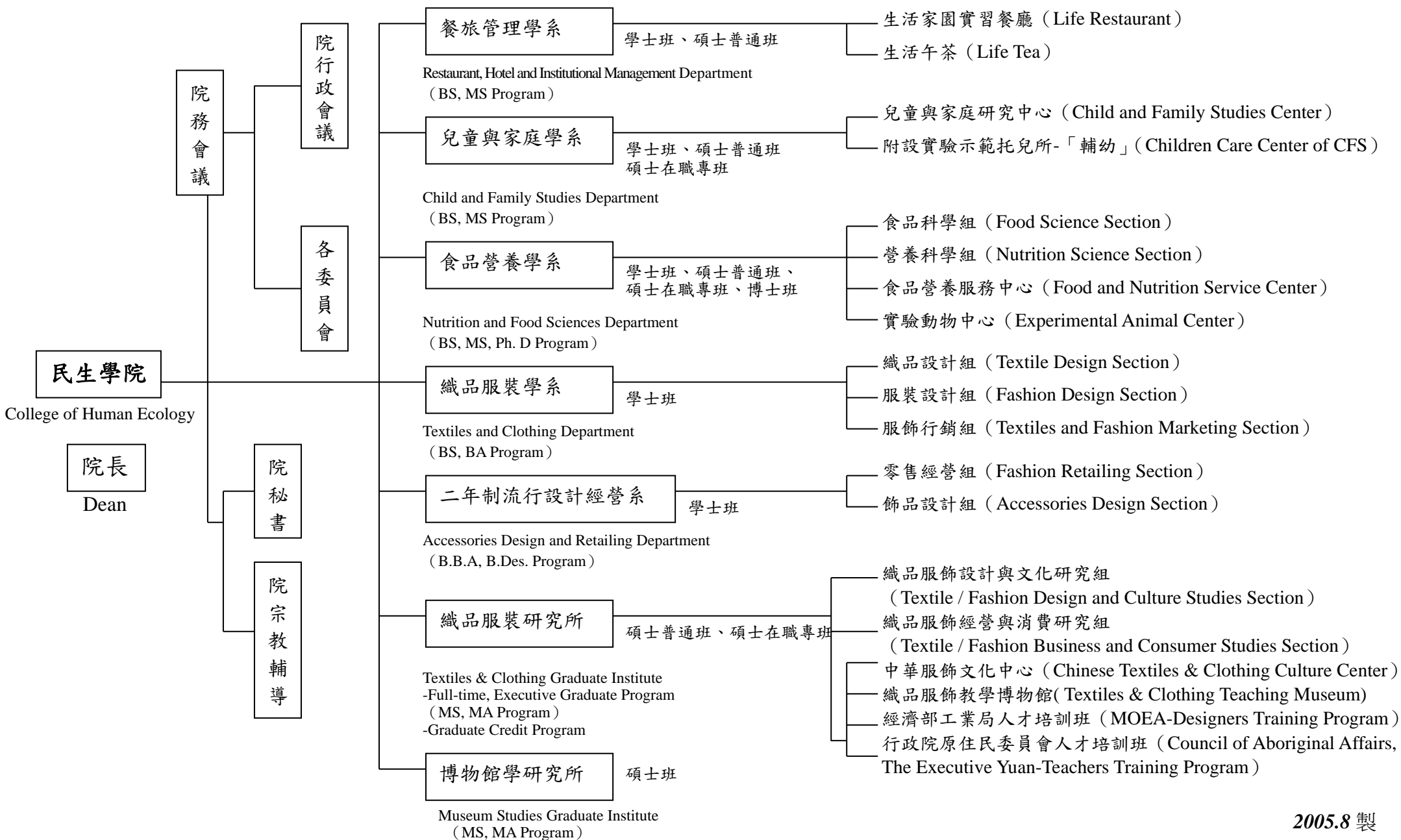
#### 四、未來發展

民生學院因應廿一世紀的變遷，全球化、人文化、科技化、資訊化的發展，並配合輔仁大學以天主教辦學理念，及國際化之中長程目標，本院將與世界各地天主教大學及姐妹校相關學系進行交換學生、老師及各種參訪計劃。民生學院為理論與實務相結合的學院，以人文為經，科技為緯，學院內將培育具有人文與科技之全人教育人才。資訊迅速發展，民生學院將建立資訊與教學、社區、推廣教育之網絡，讓校內學生、老師與校外的社區作更密切的資訊交流。

# 輔仁大學民生學院簡史圖



# 輔仁大學民生學院組織架構圖



# 輔仁大學中國文學系的現況與展望

輔仁大學中國文學系副教授兼主任

李添富

## 一、前言

西元 1929 年，輔仁大學呈報教育核准立案後，中國文學系即告成立。由余嘉錫先生主持系務，延請當代碩學沈兼士先生、孫人和先生、高步瀛先生、孫楷第先生、趙萬里先生、顧隨先生等大師擔任教席，開啟輔仁大學對中國文學相關學術傳承之大業，多年來，培育無數精英人材。在台北輔仁復校以後主持系務長達二十二年，對台灣地區學術發展具有舉足輕重地位的王靜芝（大安）先生，以「迦陵談詩」、「迦陵談詞」蜚聲國際的葉嘉瑩先生、以「北窗下」、「書房一角」、「三色堇」享譽文壇的張秀亞先生等都是輔仁大學中國文學系畢業的同學。

## 二、中國文學系在台發展概況

1950 年，此間教育部正式接辦輔仁，次年以院系調整名義，併入北京師範大學，輔仁大學暫時走入歷史。

1956 年 7 月 15 日，輔仁大學校友會在台北召開會議，展開復校運動，經過多方奔走努力，終於在 1961 年奉准復校設立哲學研究所，1963 年獲准招收大學部新生，中國文學系於焉重新開辦，並敦請國學大師戴君仁先生主持系務，次年由王靜芝先生接任系主任。1986 年靜芝先生屆齡榮退，由包根弟先生、黃湘陽先生、王初慶先生、王金凌先生繼任，2004 年 2 月王金凌先生榮膺主任秘書重任，系務工作交由添富處理。

在台復校初期，本系每年招生大學部新生一班 50 人，1970 年起，奉准每年招生新生兩班 120 人，迄今自本系畢業獲領學士學位同學計有四仟五百餘人。另由於本系辦學成效卓著，自 1966 年起，奉准成立研究所招收碩士班研究生，1991 年開始招生博士班研究生，迄今獲頒碩士學位同學 341 人，獲頒博士學位同學 46

人，對台灣地區國學研究與發展，具有相當重要之意義。尤以本系研究所畢業之碩、博士同學又深入各大學擔任教職，更能發揮承傳與創新之力量。因此，輔仁中文系在台灣地區國學學界，佔有相當重要之地位。

由於台灣地區人口眾多、經濟發達，教育事業因而特別蓬勃。大專院校幾近兩百所，就設有中文系所之大學而言，公立學校有台灣大學、政治大學、中央大學、中興大學、中正大學、中山大學、台北大學、暨南大學、成功大學、清華大學、嘉義大學、東華大學、台灣師範大學、彰化師範大學、高雄師範大學等 15 所。私立大學除輔仁外，尚有東吳大學、淡江大學、文化大學、銘傳大學、華梵大學、世新大學、東海大學、逢甲大學、靜宜大學、玄奘大學、明道學院等 11 所，27 個中文系中，特別標舉重點研究範疇的有：

台灣大學—唐代學術

政治大學—兩漢學術

成功大學—魏晉南北朝學術

中山大學—清代學術

高雄師大—先秦學術

東吳大學—文學專題

文化大學—敦煌學、紅學

銘傳大學—應用中文

明道學院—書學專題

輔仁大學—先秦兩漢學術

等十個校系，其餘各校則未特別設定領域。大抵而言，除本系外，各校中文系研究領域不相重疊。本系所以與政治大學，高雄師範大學重疊之緣由有二：一是先秦兩漢學術為吾國學術發展根源，本系自始即重先秦兩漢學術之研究，只是未特別標舉而已；九〇年代初期政治大學一度標舉「兩漢學術」研究，甫由培育中學教師為創立宗旨之高雄師範學院轉型為師範大學後亦標舉「先秦學術」研究議題，並各自召開「兩漢學術研討會」與「先秦學術研討會」作為聲明，但在各自召開二屆會議後，後繼無力，回歸不特別強調研究領域之原貌。為突顯先秦兩漢學術研究之重要，彰顯本系對先秦兩漢學術相關學術之重視並展現我們的研究成



果，於是我們便毅然承擔先秦兩漢學術研究之重責。

1991年本系奉准成立博士班時，為貫徹本系既定教學宗旨，重新檢討並規劃本系學士班、碩士班、博士班課程開設；更為落實教學目標，除再一次確立先秦兩漢相關學術研究為本系研究發展重點外，更先後成立「漢學中心」、「先秦兩漢學術研究室」積極籌辦先秦兩漢國際學術研討會、研究生先秦兩漢學術研討會，並與北京大學、北京師範大學、美國郡禮大學共同籌畫，由本系負責執行出版先秦兩漢學術學報，迄今兩級會議均各舉行四次大型學術研討會議，學報亦已出刊四期，在先秦學術相關議題之研究與成果發表上，均有相當重大之成就與發現，不只在台灣地區深獲學界肯定，更引起海內外各界之重視，尤其在今日教育經費支出龐大，各系資源不甚充足的情況下，本系獨力完成如此重大之學術研究工程，更為學界所側目。政治大學與高雄師範大學見本系在先秦兩漢學術研究上能有如此豐碩之成果展現，於是又重拾舊題，繼續標舉先秦、兩漢之學術研究，成功大學的魏晉南北朝研究、中山大學的清代學術研究更接著提出。因此就各校選擇重點進行研究，避免人力浪費、提昇研究風氣、擴大研究成果的作為而言，本系可以說是貢獻諸多心力，同時也獲致相當積極而且豐碩之成果。

除了先秦兩漢學術研究之外，本系在其他領域學術之發展，也都能有相當不錯的成績。近年來，我們主辦過兩次國際性「聲韻學學術研討會」、一次國際性「訓詁學學術研討會」、兩次國際性「古典文學學術研討會」、一次國際性「比較文學會議」、一次「修辭學國際學術研討會」，另外也舉辦了「元好問逝世八百年紀念學術研討會」、「蘇東坡逝世九百年學術研討會」、「漢語拼音專題學術研討會」、「上古音專題學術研討會」、「形聲專題學術研討會」；籌畫完成即將召開的則有「中國經學國際學術研討會」、「漢語方言學術研討會」等。對促進台灣地區學術研究風氣、拓展國際學術交流而言，均能善盡學術團體應盡之本分。

另外，為加強與學界之聯繫，本系教師更是積極參與各學術研究團體，並擔任各學術團體之重要幹部。譬如本系王初慶老師為現任中國文字學會理事長、中國訓詁學會理事、古典文學會理事，王金凌老師為古典文學會秘書長、中國經學研究會理事，包根弟老師為中國聲韻學會監事、中國訓詁學會監事，金周生老師為中國文字學會理事、中國聲韻學會理事、中國訓詁學會理事，添富則為中國訓

話學會創會秘書長兼常務理事、中國修辭學會創會秘書長兼常務理事、中國經學研究會理事兼秘書長、中國文字學會常務理事兼秘書長、中國聲韻學會常務理事、國際漢字學會台灣區聯絡人。除深入台灣地區各學術研究團體執行各項業務與學術活動外，更常代表台灣地區各學術團體與大陸、港澳、日、韓等海外學術團體進行學術交流，對提昇教師學術研究風氣、提供學術研究新知等，也都能有不錯之成效。

### 三、未來展望

四十年來，輔仁大學對台灣地區的高等教育，有著諸多貢獻。輔仁中文系對台灣地區中國文學相關領域之教學與發展，也有著相當重要的地位，尤其在先秦兩漢學術的研究發展上，更是居於舉足輕重的地位。自 1963 年輔仁在台復校，本系重新開辦以來，招收學生由大學部一班 50 人進而二班 120 人，1967 年研究所成立後，每年招收碩士班研究生 10 人，1977 年增額為 15 人，1991 年博士班成立，招收新生 7 人，翌年即增額為 9 人，系、所奉准成立的速度以及招生人數的遞增過程，正是輔仁中文系成長的過程，同時也是輔仁中文系獲得教育主管當局肯定的過程，更是輔仁中文系獲得學界肯定的紀錄。

1991 年博士班成立以後，就正規學制而言，中文系的發展已經完成。但就學術研究與發展而言，卻是另一個起點，尤其是緊接著輔仁中文系建立完整學制之後，公立的中山大學、中央大學、成功大學、中正大學、高雄師範大學、東華大學，私立的淡江大學、逢甲大學也都陸續成立博士班，在學術領導地位與發展上，有了許多競爭的伙伴，特別是公立學校挾著經費由公家編列預算、學費遠低於私立學校的優勢，對我造成不小的衝擊。為繼續保有領先的優勢，我們成立了「漢學中心」、「先秦兩漢研究室」，召開各項大型、國際性學術研討會議，出版國際性學術刊物，更期盼能提升現階段隸屬於本系的「先秦兩漢研究室」為與系所同級的「先秦兩漢學術研究中心」，爭取更多資源來充實我們既有的規模，吸取更多經驗來擴展我們與外界的接觸。

除了正規學術研究與發展之外，本系更注意到學術研究之致用問題。因此，近年來，我們除了積極鼓勵教師進行與本系學術專長相關之各項生活實用推廣教

學與活動，諸如詩詞吟唱展演與教學、書畫展覽與教學、應用文運用與教學、語言文字運用與訓練等社會推廣教育；並參與各項活動擔任競賽命題、評審工作，落實推廣成果。另為讓相關學術教育基礎穩固，本系更與中等學校建立合作關係，由本系教師在中等學校開設基礎學科教學課程，對中學學生中國文學相關知識之提昇具有莫大意義。

由於學校的支持與本系同仁的努力，輔仁中文系一直處於穩定成長發展狀態，雖然我們不能有像余嘉錫先生、沈兼士先生、高步瀛先生等創系前輩老師那樣響亮的名號，也不能有像王靜芝老師、葉嘉瑩老師、張秀亞老師等復校前輩老師那樣豐偉的成就，但我們的熱忱以及堅守本位、開創新局的精神，卻得自於他們，因此，我們堅信明日的輔仁中文系將和今日一樣，在學界獲得推崇，在現實生活中獲得大家的肯定。



# 輔仁大學歷史學系的過去現在與未來

輔仁大學歷史學系副教授兼系主任

雷俊玲

## 一、歷史學系的過去

北平輔大系所發展軌跡如下：1925年「輔仁社」先設預科。1926年籌辦大學文科，分為史學、國文、英文等三學系。1927年教育部批准試辦，仍為文科三學系。1928年增設哲學系。1929年增設理學院、教育學院，全校分文、理、教育三個學院，設有史學、國文、英文、哲學、社會經濟學、數理、化學、藥物學、生物、教育、心理等12個學系。1937年6月開辦史學部及物理學部文、理兩研究所。

1949年初中共進駐北平。1950年8月起，中共教育部直接撥給經費，接管輔仁大學。1952年暑假依據院系調整政策，輔仁大學三個院、十一個系、兩千多名師生，除哲學、經濟、社會三系和西語系部分師生分別併入北京大學、人民大學、財經學院、外語學院外，均與北京師範大學合併，取消校名。

1937年7月底北平淪陷，國立大學紛紛往內地遷移，部分師生亦隨之輾轉南下，原在北平各大學從此落入日偽之手。輔仁大學與燕京大學雖未被接管，但至1941年冬「珍珠港事件」後，燕京大學亦因美、日兩國終於正式宣戰而被迫停辦。自從燕京大學關閉後，彼時不甘心在日偽勢力下任教的不少知名教授，不計待遇菲薄，紛紛轉任輔大。（輔仁在淪陷區是當時國民政府承認的唯一大學）造就了輔大師資鼎盛的歲月。史學系名師，除校長陳垣親自授課外，還有張星烺、陸懋德、宋師轍、鄧之誠、韓儒林等。

張星烺先生於1927年為首任系主任，至1948年止。在張星烺先生長達21年的任期中，和繼任主任柴德賡先生（49-52）及師長們的努力擘畫經營之下，史學系日益茁壯。以1945學年度第二學期在學人數分析，全校學生為2041人（男生1241人，女生800人）。其中大學生共有1986人（男生1213人，女生773人）；研究生有55人（男生28人，女生27人）。史學系142人，學生數高居當時各系第五名。

1927年6月北洋政府核准輔仁大學試辦，同年9月入學新生共有34人。史學系15人。1931年6月輔大第一屆畢業生共有11人。史學系4人。1938年輔大開辦研究所碩士班時，史學部有15名新生入學。1940年研究所第一屆畢業生共有8人，史學部7人。史學系所畢業的同學，在各行各業努力服務貢獻，表現至為傑出。

## 二、歷史學系的現在

輔仁大學於1963年在台灣新莊復校時，本系隨即恢復，在歷屆系主任及所長的努力下，本系在各方面的發展已有相當好的成績。1995年本系大學部及研究所碩士班合一（系所合一），1998年本系獲准增班，學士班開始招收2班（120名），成為台灣大專院校大學部唯一招收雙班的歷史學系。

本系大學部學生在學四年須修滿128個學分。包括專業必修34學分（中通、世通、中現、世現、史學導論、史學方法）；專業選修如國別史、斷代史、史學史、專史和輔助學門等。在現有專任教師17位（教授7、副教授7、助理教授3；博士12、碩士5；男10、女7）及兼任教師30餘位的熱心教學，通力合作之下，系務臻臻日上，在台灣史學界的評鑑中表現不俗。

本系於北平時即以中西交通史、宗教史的研究蜚聲學界，在台復校之後，仍秉持著優良傳統，除兼顧中外歷史，並注重西洋歷史的研究，近年來本系畢業生在研究或教學領域都有傑出的表現。

本所於1963年復校時，為台灣唯一以研究西洋史見長之研究單位。由王任光神父出任復校第一任所長兼系主任，在師長們的努力經營下，教學認真，成果斐然。早期各大專院校西洋史師資多由本所畢業。研究所畢業生至今約三百餘名，分別任教於台灣師範大學、成功大學、中興大學、逢甲大學、東吳大學、文化大學和台北大學等校，於學界貢獻頗多。

大學部畢業生至今約二千五百餘名，多任職於傳播業、報界、文化出版事業、公職機構或各級中學老師。近年來亦鼓勵學生修習輔系或雙主修，學生出路更為寬廣。於資訊業、私人企業、服務業等任職者為數甚多。本校學風開放，本系強調獨立思辨能力，及團隊合作精神，故畢業生頗受業界歡迎。

### 三、歷史學系的未來

為因應國家社會需要及輔仁大學整體性發展，本系正積極規劃博士班的設立。本系創立已有 80 年，在台復校亦有 40 餘年，歷史悠久，學風端正。且本系一向以「西洋史」、「中西交通史」、「基督宗教史」見長，與國內各大學歷史學系之發展極為不同。由於國內對西洋史、中西交通史及基督宗教史的研究、教學人才較為短缺，本博士班設立後，自能培育該領域師資及人才，並為公私機構提供發展與國外社會聯繫及對外關係所需的人才。

未來，本系博士班的教學研究重點將著重於十五世紀以後東西互動之下的社會、經濟、文化的變遷。透過這些變遷的研究，以說明、分析西方人外移的背景、移民的方式、西方人的文化與思想，在中國的生涯、中國居民的關係、基督宗教的傳播與變化以及中西文化交互影響有關的課題。

本系博士班設立後，預期可發展成為國內研究近代西洋史、中西交通史與基督宗教史研究的中心，建立國內外相關學術機構的合作關係。其發展構想如下：繼續發展與歐美各國的學術合作，尤其是與天主教姊妹大學、學術研究機構之交流與合作研究，以及學術會議的召開。目前本校已與多所國外天主教大學締結姊妹校，與比利時魯汶大學、美國賓州聖文森學院（*St. Vincent College*）已建立良好學術交流與學者互訪之傳統。將進一步規劃使本系博士班學生在畢業前即可至國外大學或研究機構以交換學生身份進行學術研究一年以上。

著重西洋史的教學與研究，本系以漸進的方式擴大規模，目的在於使本系成為國內西洋史的教學、研究重鎮，並維護及發揚自北平輔仁到新莊輔仁始終如一的優良傳統系風。

本系未來的另一發展重點，為與大陸各大專院校歷史系積極建立學術交流管道。日前不久（2005.5），已邀請北京師範大學、人民大學、上海復旦大學等歷史系多位學者，至本系參加第一屆「中西文化交流學術研討會」。彼此在學術上互相交流研討，頗為成功。將進一步加強學術出版刊物互贈、研討會之參與，以及學者互訪等相關事宜。期望能藉此更增進雙方學術互動，提升學術研究的水準。





# 輔仁大學哲學系在臺灣的現況與展望

輔仁大學哲學系教授兼主任

潘小慧

1956年，輔仁大學（以下簡稱輔仁）在臺校友會成立，復校運動隨即啟動；經過五年的努力，終於在1961年于斌樞機主教的領導下正式復校。復校時，第一個成立的就是哲學研究所，當時招收了研究生八名，暫時在臺北市吉林路上課。復校後第三年1963年2月輔仁購妥臺北縣新莊的校地，6月又獲准恢復大學部（時設文、理、法三學院）；哲學系遂於大學部恢復的同時正式成立（隸屬於文學院），並於10月開始招收新生。自輔仁在臺復校以來，哲學研究所已四十四歲，哲學系也已邁入第四十二個年頭；這四十多年來，在歷屆師生共同努力之下，所培植的人才，早已遍及國內外重要學府及相關企業，並為箇中的佼佼者。

為了讓讀者對輔仁哲學系（以下簡稱本系）有進一步的瞭解，此篇報告將分三個部分：一是本系設立的「宗旨與目標」；二是「系所現況」；三是「未來展望」。

## 一、宗旨與目標

輔仁為羅馬教廷在華設立的天主教大學，因而，致力於中華固有文化與西方基督信仰之融通，乃輔仁自北平時期（1925年至1952年），一直延續至今的優良傳統。本系設立的宗旨與目標，正是奠基在輔仁這項傳統之上。

本系在設立之初，即以西方傳統哲學（從希臘哲學到中世紀哲學）和教會理論所建構出的哲學內涵為基礎，換言之，是以「士林哲學」(Scholastic Philosophy)為研究起點；進而，以此起點逐漸導向中華固有文化與西方士林哲學之比較與融通。因此，如果以培養什麼樣的人才來界定一個學系的宗旨的話；本系之設立宗旨與教學目標如下：

- (一) 以研究及推廣西方士林哲學為起點，使學生具備完整的哲學基礎為目標。
- (二) 以現代化中國傳統哲學為特色，使學生在接受固有文化涵養的同時也能

培養其現代思想的判斷能力為目標。

(三)以中西哲學之比較與融通為職志，使學生在強化研究深度的同時也能開啟其宏觀的視野為目標。

## 二、系所現況

本系學生，目前有大學部學士班約 700 名，含日間部愛、智兩班（自 1988 年起）與進修部慧班一班（舊稱夜間部）；研究所約 70 名，含碩士班 38 名以及博士班 32 名。總計學生人數共約 770 名。本系教師，則有專、兼任共 50 餘位，其中獲博士學位者約有 40 位，畢業於歐美及國內各大學研究所，皆學有專精。

為落實宗旨與目標，本系在歷屆系主任的領導下<sup>1</sup>，對上述各級學生養成教育之規畫已漸趨成熟；在提昇全系教師、學生的研究水準及風氣方面，則除了建立具體的獎勵措施及進修管道外，更提供與學術性相關的工作環境讓師生得以在參與中學以致用。

底下，即就本系「學生養成教育之規畫」、「獎勵與進修的具體措施」以及「進行中的學術相關工作」三點作報告：

### (一) 哲學養成教育之規畫

首先，關於「哲學養成教育之規畫」，本系有別於他校及輔仁其他系所的特色，主要表現在「大學部修業課程之規畫」以及「研究所學位考試流程之規畫」兩方面：

#### 1. 大學部修業課程之規畫—分組、分學群

本系大學部學生除遵照教育部規定修滿學分，獲得學士學位外；成績符合規定之同學亦可申請雙主修，修滿規定之學分可得雙學位；另可選修本校其他科系為輔系，修滿規定之學分，得一輔系證書。在專業亦即哲學的養成教育方面，本系則特別在選修課程上規畫了「分組」（專業教育的分組）、「分學群」（志業發展

---

<sup>1</sup> 本系第一任系主任為高思謙神父，其後由李貴良神父、王秀谷神父、錢志純神父、張振東神父、黎建球教授（1987—1993）、陳福濱教授（1993—1999）、丁福寧教授（1999—2002）、黎建球教授（2003—2004）擔任；現任系主任為潘小慧教授（2004—）。

的分學群)的制度：

(1)分組(專業教育的分組)：

專業教育包含「中國哲學組」與「西洋哲學組」。本系學生於大一下時，需就中國哲學組與西洋哲學組兩組中，選擇一組做為個人之專業教育選修。

(2)分學群(志業發展的分學群)：

志業發展為以士林哲學為基礎的應用哲學組，包含「倫理哲學學群」、「社會哲學學群」、「哲學諮商學群」三學群。本系學生於大二下時，得於此三學群中，選擇一學群做為個人之志業發展選修。它將成為個人在大學部三、四年級選修的主要課程；課程的目標乃幫助學生就其興趣規劃學習方向，使學生各就所長分門別類，追根窮理。

## 2.研究所學位考試流程之規畫

本系研究生，依據本校的規定：碩士班的修業年限為一至四年；博士班的修業年限則為二至七年(以在職身份入學者得延長二年)；至於，本系研究生有別於其他系所者，主要則在於「學位考試流程之規畫」。本系這項規畫，還依碩士生、博士生有所不同：

(1)碩士生：

碩士學位考試，須於「論文提要考試」完成，以及發表一篇論文後始可提出申請。

(2)博士生：

博士學位考試，則除了「提要考試」、發表論文(唯博士生須增加至三篇)之外，尚要通過「資格考試」(博士班博士學位候選人資格考試)、「論文初審」之後始可提出申請。

## (二)獎勵與進修的具體措施

為提昇全系師生研究水準及風氣，本系也提供如下具體的獎勵措施及進修管道：

### 1.獎勵

本系已為成績優異及自願協助系所相關工作之各級學生，通過了具體的獎勵

辦法。大學部學生，得可以申請「系友獎學金」。碩、博士研究生，則可依「碩、博士班獎助學金設置辦法及施行細則」領取或申請獎、助學金。

## 2.進修

本系也為各級有志從事哲學研究的優秀同學，提供了具體的進修管道。大學部、碩士班同學，可以依「哲學系學士班同學直攻博士班辦法」、「碩士班研究生逕修讀博士學位辦法」，申請直攻本系博士班就讀；博士班研究生，則可依「遴選博士班研究生赴國外進修辦法」申請赴國外各著名大學進修以取得學位。自八十九學年度第一學期開始，本系更設置了「羅光講座」；除了提供現有教師短期在職進修的機會，亦列為碩、博士研究生的選修課程，藉以拓廣師生研究的水準及深度，並期使本系哲學研究具有國際視野。本講座原則上每學期邀請一位國外資深學者蒞校作二週至三週的密集講學，目前已開辦了八期。

### (三) 進行中的學術相關工作

#### 1.支援「士林哲學研究中心」的研究

「士林哲學研究中心」，是 1989 年由當時系主任黎建球教授（現任輔仁大學校長）向教育部申請成立；並於 2000 年成為本校正式組織，隸屬於文學院的研究單位。中心的宗旨是：「培養士林哲學研究與教學人才，進而探討士林哲學與中華文化的交談與融合，建立輔仁大學哲學教育之特色，以闡揚天主教大學精神並落實本校宗旨與目標。」中心主任目前由本系系主任兼任。

中心歷來已舉辦的學術活動，自 1995 年至 2005 年，計有：

##### (1)學術會議：

包括 1995 年－2000 年已舉辦的九場次「士林哲學與當代哲學學術研討會」、以及 2000 年 12 月協助哲學系舉辦的國際哲學會議。

##### (2)專題演講暨座談會：

2004 年 4－5 月，共舉辦六場次之「士林哲學專題系列演講暨座談會」。

##### (3)教學講習會：

已分別於 2003 年 10－12 月、2005 年 3－5 月舉辦為期十週之第一、二屆「士林哲學教學講習會」，提供國內外華人學者研修士林哲學。

(4)與國外締結學術交流關係：

2001年7月，與加拿大 The Pontifical Institute of Mediaeval Studies 締結學術交流關係。

(5)圖書資料中心的成立：

2001年，受教育部顧問室「人文社會科學教育改進計畫」補助每年新台幣三百萬元共計三年，成立「西洋古典暨中世紀哲學資料中心」<sup>2</sup>。

(6)出版刊物：

目前已出版者，包括2002年7月開始發行的《國際哲學期刊》（*International Journal of Philosophy*）、《「第三個千禧年哲學的展望：基督宗教哲學與中華文化的交談」會議論文集》、以及《第一屆士林哲學教學講習會論文集》等。

最近在進行或籌備中的學術活動，包括「台灣士林哲學史料編纂計畫」（預定於2006年7月前執行完畢）；以及已於2005年8月，假韓國首爾舉辦的「士林哲學與東亞文化學術研討會」。

## 2.配合「輔仁學派」的建構

建構「輔仁學派」，是本系在2003年舉辦「第一屆哲學系建系理論與實踐學術研討會」時，由現任校長黎建球教授所提出的構想，並獲得與會學者及同仁普遍的認同。該構想是要以本系設立至今所累積的研究學養，建構出具有自己文化特色的學術理論。

所謂「具有自己文化特色」指的是，融合輔仁創校宗旨與本土的文化。更具體地說，在輔仁大學的哲學發展歷程中，已有于斌樞機的「三知論」（知人、知天、知物）、羅光主教的「生命哲學」、李震蒙席的「普遍人文主義精神」奠定了穩固的基礎。「輔仁學派」的建構，正是在此基礎下持續穩定的發展，亦即在「天—人—地」的思考架構下，兼顧超越的形上思想（天）以及生活世界（地），以發揚「生命哲學」以及「普遍人文主義的精神」。

---

<sup>2</sup> 購置古希臘羅馬至中世紀時期哲學圖書文獻近5,000冊，典藏於文學院圖書館，供全校師生與校外人士借閱。

本系目前配合「輔仁學派」之建構，主要在於該學派基礎理論的建構。也就是以典型士林哲學系統為其理論體系的架構—以形上學、知識論與倫理學三者為基本架構。在方法上，主要是透過透過多元研究的方式。其發展的內容包括：中西哲學的比較研究；基礎哲學的深化研究；應用哲學的推廣研究；以及其他足以彰顯輔仁學派之理論與實踐之各種方式。

### 3.出版品的發行與編輯

本系所發行或編輯的出版品包括：

(1)《哲學論集》：

該論集為本系所發行的學術年刊；自 1972 年 2 月起每年出刊一次，至今已發行至第卅八期。

(2)《哲學與文化月刊》：

該刊物為輔仁所發行的學術月刊；自 1974 年 3 月由《現代學苑》革新至今已三十載，曾獲教育部優良學術期刊獎。

(3)《哲學字典》與《哲學大辭書》：

1984 年成立哲學大辭書編審委員會，目標是要編輯一套統一哲學術語、融合中、西、印（佛學）哲學辭目之中文辭書，以供中外人士使用。

## 三、未來展望

在現有的基礎之上，本系未來的工作，至少還包括以下幾點：

(一) 配合輔仁創校宗旨方面：

為發揚本系研究基督宗教哲學—士林哲學優良的研究傳統，培育及儲備未來發展所需之士林哲學研究及教學人才實為首要當務之急。

(二) 配合本系的宗旨目標：

未來將針對成人繼續教育，申請成立碩士在職專班，以哲學諮商和倫理哲學為發展主軸（已通過 2005 年招收 15 名研究生，2006 年招收 15 名研究生）。

(三) 配合輔仁學派的建構：

將本系的三大學群與輔仁學派的建構相結合：

- 1.在倫理哲學學群中，希望發展倫理學的各项領域，並以「兒童哲學與倫理教育」為發展重心。
- 2.在社會哲學學群中，除了研究當代社會哲學之外，未來目標是要建立符合哲學系特色之「批判哲學」的理論架構。
- 3.在哲學諮商學群中，這個部分未來可配合輔仁學派的建構，進行「C.I.S.A方法論」、「蘇格拉底方法在教育上的運（應）用」之研究。





## 論壇二





## 「歷史中的心理學—接續斷裂的歷史」

活 動 項 目	主 講 人	時 間 / 分 鐘
壹、「接續」動能的開始	夏林清	3
貳、記錄短片		15
參、心理學工作者的回音－台北輔仁 1.說一個輔大心理系的故事：斷裂與接續 2.若絕若續之緣 3.共振的探索～政治歷史皺摺中的心理 教育工作者	丁興祥 翁開誠 夏林清	5 5 5
肆、穿越時空的聲音－老輔仁學長、姊	荊其誠 張厚燾 孫昌齡 姚平子 孫昌識 李世瑜	5 5 5 5 5 5
伍、討 論		15 ~ 20



# 「接續」動能的開始

輔仁大學心理學系教授兼主任

夏林清

2004年9月11日，老輔仁校友會20週年，我第一次坐在滿堂老學長、老學姊之間；學長、姊們歲數不小，嗓門也挺大的！呼來喊去的招呼聲裡流動著二代人生命鍛鍊與奮鬥的滄浪熱情。正是這種滄浪熱情，我才順著波紋逮著了一個機會，進入了政治歷史皺摺的隙縫中！

這是台北輔仁慶祝80週年校慶系列活動中，心理系負責的研究專題“歷史中的心理學—接續斷裂歷史”的由來。



# 說一個輔大心理系的故事：斷裂與接續

輔仁大學心理學系教授

丁興祥

## 一、心理學即歷史學

Gergen (1973)認為心理學即為歷史學。他這種說法不但對「心理學」的科學屬性重新定位，也可從知識社會學的角度，反思「心理學」這門科的社會／文化／歷史的脈絡。心理學研究的對象是「人」，而「人」從本體論的角度是「歷史性」的。因此心理學所產生的知識也具歷史性的。Murray (1938)曾言：「有機體的歷史即有機體本身」，將這話用之於心理學亦有相通之處。心理學的歷史即為當今的心理學本身，而當今的心理學反映了心理學的歷史。心理學研究的對象及主題均受限於歷史脈絡，Gergen 曾以著名的「權威性格」研究為例，說明這種情況。

## 二、中國現代心理之發展與輔大心理系的成立

現代心理學的發展，在西方可溯及十九世紀中葉的歐洲（德國），後來傳至美國，而在美國發揚光大。對中國而言，心理學早期是由日本輸入的。日本則由歐美輸入的。所以中國現代心理學的發展，是受到日本、西方（歐美）的影響，是一門「移植」的學科（楊鑫輝、趙莉如，1999）。

近代中國心理學發展於二十世紀二零年代，許多大學紛紛成立心理系。最早是南京高師在 1920 年於教育學科中成立心理系，後南京高師改為東南大學。隨後北京大學、清華大學、中央大學、燕京大學、大夏大學等均成立心理系，輔仁大學則於 1929 年在教育學院成立心理系。1931 年輔大心理系分為普通心理、教育心理、兒童心理三組。1937 年改為哲學心理系，分哲學組及心理組。抗戰期間因輔大是教會大學，在當時政治條件下還得以繼續開辦，成為唯一在北方仍繼續的心理系。解放後 1952 年院系調整，輔大心理系併入北京師範大學教育系心

理學教研組（楊鑫輝、趙莉如，1999）。

### 三、接續斷裂的歷史

荊其誠表示，輔大心理系成為唯一在大陸成立心理學後，在台復校而接續之心理系。其他心理系，或成立於大陸，或在台成立，沒有像輔大心理系的歷史這樣悠遠傳續。

在大陸的輔大心理學（1929—1952）的發展，基本上是社會政治和主流科學心理學相遇而綜融發展的走向。孫昌齡說：「年輕時，學德國 Wundt 派心理學，後學美國，接著心理學被批為『偽科學』走入歷史，改革開放後恢復，現又學美國心理學。就好像輪迴一樣，繞了個圈。」這樣的話顯示了心理學的「移植」性格，而且易受到歷史、政治、社會條件之變遷而改變。

輔大在台灣復校後，1972 年於文學院成立教育心理系。第二任系主任呂神父曾言，年輕時受輔大教務長張懷文章及精神的感召，去義大利修神學，晉鐸，也就是正式晉升文神父，之後又去了張懷的母校，比利時的魯汶大學，修教育心理學。呂神父是輔大教心系時期最重要的系主任，他的領導風格不僅深具自由精神及人文傳統，且延聘了當時台北其他院校之優秀師資至系任教，使系上學術具多元色彩。後雖從教心系改為應用心理系，但仍屬文學院建制，使整個系所學習置於具有人文色彩的學習環境中。1980 年左右，出國進修的系上老師陸續回國到位，適時台灣解除四十年的戒嚴，整個社會、政治、經濟、校園都產生巨大的變動，學術界面對這樣複雜的社會，也對學術知識的社會關聯性和適用性重新思考。系上除了既有科學心理學持續茁壯，其中跟傳統心理學系的不同發展，在於質性與實踐取向的進展。後一支的發展除了學術上的意義外，對於學生而言，在於可以承接消化日趨複雜的生活與生命經驗，並能回應解嚴後台灣社會巨變的功能。

心理學知識的產生不僅受制於社會文化條件的影響，更由於其研究對象是層次多元的「人」，學科本質具有「人文科學」「自然科學」雙重性，以致於心理學的發展方向，也會因學術社群的關切與實踐的不同，而產生不同風貌的知識。然



而不管心理學的研究領域是偏「人文科學」還是「自然科學」，對於人的關懷和社會責任的反省，卻是輔仁心理社群跨越時空地域的共同關切。

#### 四、心理學再思考

歷史條件不同，輔大心理系在大陸及台灣各自有其環境條件，也發展出不同典範之心理學。心理學本身的歷史，也成就其心理學。

心理學本身是脫離不了其歷史脈絡的。這不只是中國如此，西方心理學也是如此。自 1879 年 Wundt 在德國萊比錫大學成立第一所實驗室，「科學」心理學成立，仿效自然科學，便試圖將心理學發展成「無歷史」(ahistorical)的心理學。移植至美國，更受美國文化影響，發展成具有「實証」性格的心理學。這種性格，又再移植至中國，成為心理學主流。在大陸及台灣皆受到主流(實證取向)心理學之影響。然而不同的社會，有著不同的社會文化、條件與需要，如何面對和反省如此心理學發展和自身社會的關係，成為心理學社群重要的挑戰，也成為影響下一波心理學走向的重要關鍵。

##### (一) 反思「無根」(rootless)的心理學

心理學追尋自然科學典範，追求「普遍法則」，強調「價值中立」。雖具有「實証」科學精神而容易被現代社會接受，但也成了「無根」學術，忽視了人的歷史性及社會性。這種強調主客二分，尋求客觀性的「笛卡兒式」的心理學，發展成具有「現代性」性格的心理學。在美國，1970 年代及 1980 年代先後有許多學者反思這種心理學的危機(Elms, 1975; Gergen, 1973, 1990; Packer, 1989)。心理學的「現代性」，在方法上採取實証主義(機械論)，重經驗主義、個人主義、化約主義；追求普遍法則、追求價值中立、價值無涉的「科學」精神。這樣的心理學失去了與現實社會的「關聯性」。這種研究典範的失當及未能回應社會關聯之要求，成為心理學的危機來源。

1980 年代，許多美國及歐洲心理學家都提出了對心理學本身批判，反思心理學的危機。Gergen (1990)更指出，心理學作為一種論述(discourse)，只是在特定社會規範中產生，受到一定的科學社群「典範」(paradigm)的影響，本身便帶有

該社會一定的「偏見」(成見)，也反映了一定的「價值」。我們無法在領域本身找到「普遍的真理」。因此，心理學者在思考自己理論(論述)及方法時，都要反思自己的歷史及文化背景。這已經不是「心理學是『人文科學』還是『自然科學』」的學科定位爭論，而是不同領域心理學家在找回自己心理學文化和歷史的努力，一種尋根的反思。

## (二) 朝向社會關聯性的心理學

心理學和社會可以有不同層次的關聯性。其中一個讓心理學活化創新的核心樞紐，在於心理學者能否對自己的社會位置有所反思，思考其社群所產生的知識和社會的關聯性與影響。張厚燾說：「學心理學目的是什麼？如果只是為了將來教心理學，那麼取消這樣一掛學心理學的，不就沒事了？社會也不會受到什麼影響！」這句話中肯的點出不分研究領域，心理學者必須回應社會關聯的要求，否則將淪為工具利用層次的一門學科。

這樣的一個反思重點，在於重視「人」的本身，甚於「知識」生產，重視知識對社會的作用，甚於以理論架構來累積個人學術資產。這正是輔大心理悠遠傳統的精神，穿越時空，穿越地域。

在歷史進程中，近代中國知識份子無可避免地捲入西化和現代化的浪潮中，從中得到豐富的滋養。然而真正知識得從自身的生活世界出發，必須「入乎其內，又出乎其外」，也就是說要從「知人」(西方理論知識)、「知己」(自身文化脈絡)的交互歷程中互動、對話、交融，才能符合在地社會所需。放在心理學發展的歷史上來看，外來「移植性知識」是大陸和台灣學者不得不面對的必然。在「出乎其外」(學習西方)多年之後，浪子回頭，要如何「入乎其內」，回觀自身文化傳統、社會脈絡及學門發展的歷史，正是心理學必須嚴肅面對的課題及挑戰。心理學應朝向反思自己的社會及歷史脈絡，批判現有的論述，提出更多批判及啟蒙作用的新論述，成為文化的建構者。不僅要讓心理學成為更具社會關聯性的心理學，也要讓心理學社群能成為更合理社會的建構者。

## 參考書目

楊鑫輝、趙莉如主編（1999）：《心理學史（第二卷）中國近代心理學史》。濟南：山東教育出版社。

Elms. A. (1975). The crisis of confidence in social psychology. *American Psychologist*, 30, 967-76.

Gergen, K. J. (1990). Toward a Postmodern Psychology. *The Humanistic Psychologist*, 18(1), 23-34.

Gergen, K. J. (1973). Social psychology as history. *Journal of Personality and Social Psychology*, 26(2), 309-320.

Murray, H. A. et al. (1938). *Explorations in personality*. New York :Oxford University Press.

Packer, I. (1989). *The circle in modern social psychology and how to end it*. Routledge.



# 若絕若續之緣

輔仁大學心理學系副教授

翁開誠

## 緣起

2005年2月15日早上，久未降雪的北京，下雪了。在一片雪白中，我們來自台灣輔仁大學心理系的三個人（夏林清主任、我與盧宗榮助教），來到中科院心理學研究所，拜訪1940年代北平輔仁時期的老學長，荊其誠教授。在訪問告一段落後，我拿出兩本我主編的「應用心理研究」期刊送給荊教授，並簡要說明了這個刊物的特色，荊老當下就邀我寫篇文章，跟大陸心理學界分享這個刊物產生的歷史背景。接下荊老的指定功課回到台灣，半年過去，直到放暑假，我才有空來面對這份功課。

同時，台灣輔仁心理系的夏主任，這一年多來正在推動接續斷裂了的輔仁心理學歷史，也要求我們幾位同仁要寫出我們自己專業發展的小歷史，來與老輔仁的老學長們交流、對話。我想這兩份功課正可以一起做，因為不論是我個人的小歷史，或我與這刊物之間的歷史，都不是個別孤立的，都有著一個大脈絡在後面。甚至，這幾次與北平老輔仁的幾位心理系老學長、老學姐（荊其誠、張厚燾、孫昌齡、孫昌識、姚平子）見面後，更覺得即使斷了幾十年的輔仁心理系，在我們兩邊、兩代之間，仍然有著什麼若絕若續著。我自己的小歷史，不只是我自己而已，也不只是我的家庭而已，也不只是台灣輔仁心理系，也不只是台灣的社會，也不只是…，也不只是…。

記得15年前，我還在美國唸書，剛剛誤入歧途，闖入了「narrative psychology」的迷陣之中。每當有人問我，什麼是narrative時，我都只能「複雜」而且「深奧」地回應。一天，我在實習機構的辦公室內，偷空苦讀著當時唯一的一本名叫「narrative psychology」(Sarbin, 1986)的專書，我隔壁的同事，Dr. Hendrick，一位人類學教授兼國際學生諮商員，一如以往，挺著他高大的個子與肚子，借道我

的辦公室去上廁所。他去時，瞄了一眼我桌上的書，沒說什麼。回來時，停在我的桌旁，拿起我的書，翻了翻，然後說：「故事（story）就故事嘛，幹嘛又叫 narrative」。經他這麼一說，我恍然大悟，就才直接用「故事（story）」來理解 narrative，也喜歡用「故事」來當作 narrative 的中文叫法。回來台灣後，才知道這個字通常被譯成「敘事」，「敘說」或「敘述」…等。不過我自己還是喜歡用「故事」這個譯法，當動詞時，就用「說故事」。而我這 15 年來，順著「故事」倒也摸索著在野地中尋出一條自己可以走的小蹊徑。就試著說說我的小歷史與大脈絡之間的故事吧。

### 童年時的故事與我

談到故事，我們大部份人都是聽故事長大的吧！？記憶中，我最早聽故事的情景，是 40 年前的夏夜，那個沒有冷氣，連電風扇都不普遍的年代，吃完晚飯，大家都流行在院子乘涼。星光下，螢火蟲在身邊飛繞，搖著扇子，聽大人說著故事。我還記得，伊爹（福州話的爸爸）反覆說著他在福建老家的歷史。他特別愛說他祖父以前在滿清時代的富貴榮華。甚至一直說到近千年以前，我們祖先有六兄弟，都在朝為官，國破向南逃難，怕人追殺，六兄弟只好改姓為：「翁」、「汪」、「江」、「洪」、「龔」、「方」。他不愛說的是他自己卻是在近乎一貧如洗的家中長大，11 歲喪父之後，他被迫輟學，小學都沒能唸完。他沒有「忠實」、「完整」地說出他的家族歷史故事；但他清楚地、反覆地說出了這個家族對他的歷史「意義」。而且這個故事與意義，在 40 年後，仍然深刻留在我的腦海之中，也形成了我之所以為今日之我的重要力量來源。而這個故事，又再會經過我的口，重新詮釋，再說給我的小孩聽。這個故事，如果對我的小孩也是有意義的，她們會記得，也會繼續說下去。這個故事不會一成不變，通過每一次的說與聽，都會創造出一些新的意義。這個家族的歷史，就這樣，「生」「生」不息地，由過去流到現代，又由現在奔向未來。

### 坑口

1957，三歲後，爸爸工作的機關—台灣省政府教育廳，由台北遷到台中縣霧峰鄉，我們家也隨之搬到霧峰鄉下的一個小眷村—光復新村。那是個三百戶人家

的新建住宅區，夾在一面山、一條溪與中投公路之間的三角地帶。出了村子就都是稻田、菸葉田與甘蔗田。

村子裡的大人說的話，可是南腔北調。印象中福州話、浙江話、廣東話、山東話、東北話、京片子、安徽話與客家話，都是天天在生活中聽到的。閩南話是上小學後才注意到。小學也在村子裡，全校才三百人。大約一半是村子裡的小孩，都講國語；另一半是村子外農家小孩，都講台語。到了中高年級，為了考初中的壓力，就分成一個升學班，一個不升學班。升學班大部分是村子裡的，不升學班大部分是村子外的。從此這兩群人也就很少往來，只有在「外省豬與本省猴」的爭端起時，兩群人才有交戰式的來往。

小學裡最被大家尊重的一位老師是個單身山東人，他每天一早到學校，搖頭晃腦地吟唱古文。他一直被排在教六年級升學班，我六年級第一次上他的課後補習（全班都上，等於是正常課），他先講岳飛的故事，聽的大家都入神了，然後就開始教古文。記得第一篇教的是「桃花源記」。

過年更是個大事，除了年前的忙，小孩等待著新衣鞋外，初一那天更是熱鬧。除了幾乎一夜不息的鞭炮聲，從天一亮就開始的拜年，南腔北調地穿梭進出每家每戶，一直到傍晚才停息。

平常假日，在那還沒電視的年代，可就難熬了。除了上山下溪探險外，只能盼著每週六晚上的露天老電影，週日才有往台中市的免費交通車，還有週日晚上收音機上中國廣播公司的廣播劇。那個村子對小小年紀時的我，像是個難以爬出的大坑洞，難怪以前這村子就叫做「坑口」。而這「坑口」似乎正象徵著我一生反覆地進入一個個的坑洞，在坑洞中我得到保護、得到滋養，然而這些坑洞不久之後卻又成了限制我、壓迫我的來源，迫使我不得不掙扎著尋找爬出坑洞的出口。

## 緣之滅與裂

### 科技理性時代思潮漲，故事生活世界消

後來，我「長大」了，上學了，故事變得愈來愈不重要了。乘涼閒聊時間，

變成趕功課的時間。上課是嚴肅的學習時間，偶而老師說個故事，是為了怕學生不專心時的點心。中午想聽廣播中的武俠小說的說書，被認為是不正當的娛樂。作文時，突發奇想，編個幻想出來的故事，被老師打了很低的分數。家裡，學校，幾乎都沒有故事書，只有教科書與參考書。「四郎與真平」的漫畫書，只能背著大人偷偷看。只有每週六晚上，免費的露天老舊電影，還有週日晚上中廣的廣播劇，是僅有的合法的故事時間。但這也只是消遣，不是正經事。在那小學就靠著「惡補」去考初中的年代，小小年紀，就也扛著「十年寒窗無人問，一舉成名天下知」的沈重、古老的科舉使命；故事在生活中，真是愈來愈不重要了！不但考試裡，課程裡認為不重要，師長認為不重要，我自己也認為不重要了。尤其在青春期，自己立志要學作個五四時代如胡適一般的知識份子之後，故事愈發不重要了。因為知識該是將情感與主觀抽盡，用概念所組織成的抽象系統。這個系統，最好是能用簡約的法則，解釋龐大的現象。而這種理論，若又能被經驗資料所驗證，那才是科學的知識，也才是真知識。作為一個現代的中國知識份子，尤其應該追求這種科學的真知識。因為文化悠久的中華民族，之所以淪落，正是因為缺乏這種科學的學術傳統。在這危急存亡之秋，要救亡圖存，就要全心全力地全盤西化、拋棄傳統、追求德先生（民主）與賽先生（科學），怎能將時間與精力浪費在風花雪月、無關乎知識的「故事」裡呢！

### 內在與外在世界，層層分裂、面面撕扯，緊張卻活力旺盛

經歷二次大學聯考，1973年，我終於進入了心理學的科系（當時的輔大「教育心理學系」，1978年改名「應用心理學系」，2000年又改名「心理學系」）。我好興奮，覺得自己好幸運，終於可以學習用科學的方法來研究人，尤其是中國人。當時這個系是台灣最年輕的心理科系，1972年才成立，系上一個新到任的系主任—呂漁亭神父，兩個專任講師—王鍾和（發展心理）與李勤川（諮商心理），兩個助教—劉瀛善（台大畢業）與林一真（師大畢業），三間辦公室，就如此而以。當時是台灣師資與設備最差的心理科系，然而在呂神父的努力下，這不利的條件後來反倒成了有利的了。教育方面課程請到台灣師大的老師來兼，心理方面，請到台大的鄭昭明（學習心理學）、黃榮村（認知心理學）、王震武（實驗心理學）、朱瑞玲（青少年心理學），政大的吳靜吉（教育心理學與創造心理學）、



李美枝（實驗心理學）、黃國彥（心理測驗）、林美珍（特殊兒童心理）、賀淦華（人體生理學、生理心理學、心理藥物學）、劉思量（教育心理學與創造心理學），中原大學的徐世傑（臨床心理學），三軍總醫院沈楚文（變態心理學），還有從哈佛回來的陳慧穎（社會心理學）…等等。原本師資最不足的新系，在呂神父的努力下，卻集合出了當時台灣最豐富而多元的的師資環境。

這些老師的多元背景，基本上仍會合朝向介紹最新的美國主流心理學，卻也有兩位另類的例外。吳靜吉老師，除了領我們接觸到美國最新的教育心理與創造心理的理論知識與研究方法，也是最早讓我們接觸到美國剛剛興起的認知心理的思潮，還讓我們經驗到美國正興盛的成長性小團體，如 T-group, encounter group 與 psycho-drama；在創造心理學課上，除了正統創造心理的知識與方法學習外，他更讓我們大量的體驗與欣賞藝術創造的歷程，欣賞民歌、雲門舞集與實驗劇場，還有全班演出舞台劇，都是指定的功課，開啟了我們經由生命與藝術之美通向創造心理之真。徐世傑老師，則引領我們對心理學做哲學性的深思與反省，在他臨床心理課上，意外的要求我們念了許多哲學，其中如存在主義哲學、佛教禪宗思想等至今仍然令我印象深刻，在當時批判西方現代性與科技理性的後現代思潮與批判美國本位的本土心理學在台灣尚未興起時，留日的徐世傑老師已然悄悄地在我們心中埋下了種子。而這樣的多元豐富的心理學學習環境之所以可能的關鍵人物就是 1973 年起作了 12 年主任的呂漁亭神父。他開通、包容、尊重、支持、真情與賣力，讓多元的師資可以共存共榮，也讓學生的自尊、自信與活力得以展現，更奠基下台灣輔仁心理系至今的文化傳統與氛圍。而我當年享受到這豐富多元開明環境的滋養，許多年後，我自己才意識到這豐富多元卻也是我日後內在必須面對與超越的衝突來源。

1977 年大學畢業後，救國團專任張老師一年，回母系助教一年，考進台灣師大第一屆的輔導研究所（現在叫「教育心理與輔導研究所」），二年後回到輔大母系教書，同時兼諮商工作。這一路走來，我在學術上，努力學習做個「科學的」心理人；在與人接觸時，則維持著我的「人味」。在科學的努力上，嚮往著簡約、數量化、普遍化的因果法則，並反覆尋找更有效的驗證方法；在人味的接觸裡，我往往在放下「科學的」立場，解放出我的主觀、直覺與情感，專注欣賞別人的

生命故事時，我得到了感動、有了啟發、也與另外一個或一群生命世界有了交融、相愛的體驗。特別是成長性的小團體（T-group; Encounter group）更是吸引我，因為這些小團體不只是發展成熟性格的團體，更是學習民主的實驗性小社會；在這裡我終於找到心理專業與我追求民主的知識份子熱情可以相連的所在。但是，科學在這裡要如何安放，我仍然不知所措。漸漸地，這二個世界，在我的生活中分裂、隔離。起初各自發展，相安無事。也在諮商與臨床專業中，找到了一個模範叫做「科學研究者與實務工作者並立模式」（scientist-practitioner model）。慢慢地，他們卻不安分守己，在我心中騷動，彼此侵犯，乃至於交戰不止。

不只我的專業內在世界在分裂、衝突著，當時台灣社會處處都呈現出不同力量的對立、拉扯的緊張與活力。1960年代到1980年代，台灣經濟起飛，然而在經濟思想上一直有著自由經濟與計畫經濟，以及市場經濟與福利經濟的爭辯。政治上，1980年代國民黨政府逐漸走向清明、有效率且開放，然而同時批判國民黨威權的民主運動也蓬勃發展著。文化與藝術領域更活力旺盛地冒出許多新興力量，大學校園裡開始自己創作唱自己的歌的民歌運動，鄉土藝術、音樂與文學被大批的文化人所推崇，融合傳統與現代、東方與西方的創新舞蹈—雲門舞集—閃亮的出現，強調創新與實驗的實驗劇場如蘭陵劇坊的創立所引發的小劇場的風潮，描寫真實且鮮活台灣人生命經驗的台灣新電影浪潮的興起，文化思想上重新以創造性繼承與轉化傳統中華文化的思潮與歐陸批判西方現代性的後現代思想也開始被知識界注意，而這些新起的浪潮也都激起了相對的批判反對力量。這個時期，我默默地注意著、經驗著、吸收著、也思索著這些時代浪潮的緊張與活力，我相信也因著這樣而培養出我日後在專業上長出自己新芽的土壤。

在這混亂時期，我常私自偷溜到哲學、史學與藝術領域之間流浪，逐漸地找到了這二方可以回到心理學中交戰的一個戰場—同理心（empathy）。與恩師吳靜吉，分享了這個想法，他大力支持我專心在同理心上。於是有二年時間，專心在以「科學的」姿態對這「感性」的同理心，做了一些研究。這二年的摸索，讓我隱約間，在黑暗混亂中，有了一點光亮，許多的安定感，也有著含糊不清的困惑。新眼光下的同理心，讓我身上的許多分裂，趨向了統合（理性與感性，科學與人文，東方與西方，傳統與現代，理論與實務…等等）；這讓我在長久的黑

暗摸索中，看到遠處有一點光亮。新接觸到的研究與理論，帶我走出諮商領域，從發展、社心、人格與認知領域，多元卻又溯到 Piaget 的源頭。這讓我從「下游」、「膚淺」的諮商，接上了 1980 年代的認知主義主流；這個連接給了我許多的安定感。然而對於當時以認知發展為同理心發展的基礎的理論預設，總有一些含糊的困惑。帶著這樣的心情，1987 年，我去了美國唸博士。

### 在美國實證論大草原上與故事再相遇

去美國，我去到了人格心理學家 Pervin 所謂的「美國心理學界實證論大草原」的最北端，明尼蘇達大學(University of Minnesota)修諮商心理學(Counseling Psychology)博士。前三年，全花在應付繁多的必修課程，我心中帶去的那點光亮與含糊，全被擱放在角落。唯一的一次騷動，是在一位臨退休前一年老教授的課堂上，他讓我們淺嚐到實證科學方法論以外的滋味。傳(詮)釋(Hermeneutics)、批判(critical theory)、質性研究(qualitative research)…等觀念進入了我的世界。但他警告大家，這些東西，知道一下就好了，不要認真。認真的代價不但不是我們這些做學生的付得起的，連他們做老師的也只見烈士去，不見英雄來，於是這個騷動就又平息了。直到 1990 年的 6 月，收到我訂的「American Psychologist」期刊，看到其中有一篇 Paul Vitz 所寫檢討道德發展的理論性文章。他在文中，倡議以故事(narrative)作為道德教育與發展的主要方法，並且旁徵博引地論說著，故事這種古老的教育方法，有著全新的理由。我一口氣看完那篇文章，隨即大拍桌子，對著我太太大聲說：「我想通了，我不分裂了，我知道我的博士論文要做什麼了！我也知道我未來十年的方向了！」當然，我沒有忘記老教授的好心警告，我的博士論文(Wong, 1995b)在理論上，引入了 Brunner(1986)提出的「故事性思考」(narrative thinking)來突破同理心在理論上的困境；在研究程序上，仍然「安全的」用實證、量化方法來驗證這個理論。

### 緣之再續

#### 半畝方塘一鑑開

1992 年我回到台灣後，台灣社會又進入另外一個階段。政治體制的形式上上

已經走向完全的民主，兩岸也已經可以公開合法的往來，國民黨與民進黨成為兩個主要的競爭政黨，之後又發生了許多各自內部的分裂與外部的重新組合與對斥，乃至於 2000 年民進黨正式經由民主直選而執政至今。經濟上，90 年代初期，經濟衝上歷年最高點，然後沒幾年就開始走下坡。資本家紛紛偷偷地將產業外移到大陸或其他勞動資本更低的地區，留下大批突然失業的勞工，政府與資本家卻無能或無意解決這些問題。文化藝術方面，校園民歌已經商業化成流行歌曲；當年鄉土文學與藝術創作者，有的凋零，有的站上了國際舞台；實驗劇場已經引發出許多可以商業化生存的小劇場；台灣新電影的浪潮，已經享譽國際的大小電影展，卻也開始後繼無力；雲門舞集，倒是屹立不搖於國際 30 年；學術界討論後現代論述的聲音越來越多，反對的聲浪也很大。心理學界裡，本土心理學已然是社會心理與人格心理領域內的主流，「本土心理學研究」期刊也在 1993 年創立。

1992 我回到台灣輔仁心理系（當時叫做應用心理學系）時，幾位留美進修博士的同事也都早我幾年陸續地回來。丁興祥，留學加州大學，主修人格與社會心理學，專攻創造力的歷史社會心理學，方法是歷史檔案的複變量統計分析，兼修心理傳記學。他回國後除了延續研究中國歷代傑出人物的社會通則性(nomothetic)分析外，也潛心研究個別人物的心理傳記的特則(idiographic)研究。在這量化與質化之間，他更深入探討心理學史的演變，以及心理學方法論的典範演變，也通過一一開出的相關課程與論文的指導，而引發許多研究生對心理學典範的反省，並對心理傳記及質性研究的熱潮。

夏林清，留學哈佛大學，主修諮商與諮詢心理學(Counseling and Consulting Psychology)，她在去哈佛之前就決定放棄已經有 10 年經驗的諮商與心理治療師的角色，而改稱自己是個面對社會的心理教育工作者。在哈佛的期間，她主要跟隨了組織心理學與行動科學(action science)的先驅—C. Argyris，以及提倡反映的實踐者(reflective practitioner)的 D. Schon。她的博士論文在指導老師 Schon 的引導下是以故事(narrative)的形式呈現出對行動經驗的反映(reflection-on-action)。而她作為一個面對社會的心理教育工作者，從 1980 年代後期就一直投入勞工被迫失業引發的勞工運動之中，招喚出一批批安貧樂道、濟弱扶傾、追求社會公義熱情的學生，去與勞工及各種弱勢族群（公娼、基層教師、婦女、護理人員、草根

成人教育…等等）站在一起工作。行動與知識產生的方法是行動研究（action science）與批判民族誌（critical ethnography），也是她後來在 Fred Newman 那裡得到映證與參照的批判心理與社會治療（critical psychology and social therapy）。這是親身參與社會所實踐出的本土心理學，與台灣學院中盛行的本土心理學是大不同的。也在她的號召與動員下，由 1998 年開始籌備到 2001 年正式成立了「台灣行動研究學會」，集結了學院中教育、心理、社工的學術工作者以及基層教師、非政府組織工作者、以及諮商工作者形成了一個關心行動研究精神與實踐的學術社群。

另外一位同事，劉兆明，是本系第三屆的畢業生（1978），政大教育研究所碩士，當時主修測驗、統計與教育心理學，回到母系教了四年書後，去了美國普渡大學修工業與組織心理學博士。當時受的也是實驗與量化方法的訓練，回台灣之後，受到本土心理學社群的影響，轉而關注組織心理本土化的議題，在方法上也轉向視問題而定的多元典範取向。他早年參與創辦了台灣第一個通俗心理學刊物—張老師月刊。之後他又召集大家在 1999 年創辦了一個創新的心理學季刊—應用心理研究。這個刊物的編輯委員的共同理念在追求：創新、對話、融合。創新是研究題目、研究方法、理論觀念的創新，也是刊物編輯上的創新；對話是作者與審稿者之間的平等對話，更是作者與更廣大的讀者群在刊物上公開對話；融合是面對台灣目前多元典範並存且眾聲喧嘩的現實，希望促成和而不同的學術社群。至今這刊物邁入第 7 年，準時發行了 26 期，的確已經體現了這個精神。而這個刊物會出現的背景是，之前我們系內發生了長達六年對心理學典範與路線的衝突。為了真實面對衝突，讓眾聲得以喧嘩，進而對話，促成整體的超越，我們這群人才集合起來成就出這樣一個研究發表與對話的公開平台。6 年多來這刊物得以維持並發展到收支平衡，並保持編輯的品質水準，核心當然是劉兆明。他除了辦刊物，也熱中於辦大型的學術研討會，這些成就讓他被推舉為台灣心理學會的理事長，在校內也被付以重任，目前擔任教務長的工作。

還有一位是劉惠琴，目前任教於東吳大學心理系兼主任。大學畢業於台灣師大教育心理學系，碩士也畢業於師大的輔導研究所。碩士論文做的是關於女性的生涯發展，當時大概是台灣第一篇研究女性生涯發展的論文，也開始了她一直投

入對女性的研究與協助。她在中學與輔仁大學做學生輔導與教學工作 10 年後，去美國明尼蘇達大學讀社會心理博士。她會轉入社會心理學領域，是因為她不再甘於只限於用個人的角度去看與去幫助人，她認為個人的心理是與她／他所處的社會脈絡與結構有密切的關係。在讀博士時，她特別關注衝突與衝突化解心理、親密關係、性別心理、以及結合理論模型建構與複變量統計的結構方程模式 (Structural Equation Modeling) 的方法。她還到女性研究科系修了一系列課程，啟蒙了她對女性主義以及女性主義心理治療的熱情。回到台灣到東吳心理系教社會心理相關課程，在研究上持續用結構方程模式建構台灣本土親密關係中的衝突與化解的理論模式。同時她不甘於只在學院中教書與研究，她大力介紹女性主義心理治療，成了引介女性主義治療到台灣的先驅。之後，在夏林清的介紹下親身參與了台灣婦女團體，實踐了女性主義治療，並在長期與台灣婦女相伴的經驗中，逐漸修改了她原本堅持的西方女性主義立場，更契合入台灣本土的脈絡。在方法上也逐漸發現實證量化方法與她女性主義實踐工作間的不合，而逐漸摸索更符合女性主義、批判理論、脈絡主義、並結合實踐行動與知識發現的另類方法。

我們這幾個，相識於 1970 年代念大學與碩士時期，接著先後去美國讀博士，又於 1990 前後陸續回來。相聚之後重新認識了彼此這些年的各自發展的獨特路徑，卻也驚訝於彼此間也隱隱然有著共通之處。在或緊或鬆、或密或疏的來往中，開始有了一些合作。在課程上，逐漸在輔大的研究所開出各自創新的課程，而逐漸形成一種新的心理學氛圍。也在學生論文的冒險創新中，彼此支援、激盪與砥礪。1995 年我們合作辦了一場大型的「質化研究與專業實踐研討會」。1998 年又再合作辦了「主體性探究與實踐研討會」。1998 年起，夏林清又動員著我們與教育界、社工界以及基層教師接觸，籌備著一個跨領域的行動研究學會的誕生，並於 2001 年正式成立至今。也在 1996 年開始，本系的研究生大批地轉向非傳統實證量化的研究（如：批判民族誌、行動研究、心理傳記、敘說／故事性研究…等），也在這時候我們系內兩種典範與路線的衝突開始公開化，而且逐步升高。相持不下的結果，1999 年，決定本系分成「科學心理學組」與「人文心理學組」兩組，準備朝向分成兩個獨立系發展。同時經表決，將系名由「應用心理學系」改為「心理學系」，並由文學院搬到理工學院。也在這年，我們這幾個決定另外創辦了一

個追求創新、對話與融合的「應用心理研究」季刊，從此另類、創新的心理與社會科學研究，在台灣終於有個學術刊物可以發表，但同時絕不排斥傳統實證量化的研究。2001年三位老師離開本系，兩種路線的衝突和緩，新的老師組成，仍是傳統實證科學取向為主，另類、人文取向仍是少數，但氣氛是和而不同，科學與人文分組取消。2002年，在劉兆明與夏林清的領導下，辦了慶祝本系成立30週年，兩岸三地「心理學的開展」研討會。2004年開始，夏林清接系主任後更積極推動接續北平輔仁與台灣輔仁心理系歷史的連續活動。

這十多年來，我們幾個的相聚，有如一個「半畝方塘」，池塘雖小，且在台灣心理學界的邊緣與低窪處，然而彼此的激盪，卻也挖掘到了各自與彼此之間的源頭活水。

### 回首我十多年的來時路

赴美進修博士回來後，這十多年來，我開始直接面對諮商與心理治療領域長久以來理論、實務與研究的分裂，以及這學問直接由美國輸入所造成中西之間、傳統與現代、不同社會群體之間的隔離與拉扯。這過程中我逐漸脫離美國心理學主流傳統，而直接承受中西人文傳統的啟蒙（例如：儒家心學、存在主義、傳（詮）釋學、批判理論、人文心理學…等）。十多年的作繭自縛、困知勉行、進度緩慢，回頭看看，我們一小群的同好與師生，沿著「故事」這一路走來，一一化解、超越了我們內心的交戰，倒也累積出了一些痕跡。頭五年，我專心在同理心上(Wong, 1994; Wong, 1995a; Wong, 1995b; 翁開誠, 1997)，後八年轉而擴大到主體性(subjectivity)與互為主體性(inter-subjectivity)開顯的敘說、反映與實踐(narrative, reflection and praxis)的道路上，助人實務（教學、督導與治療）與知識探究逐步朝向知行合一的理想，並在這過程中，逐步地將此身體力行的道理說明出來（翁開誠，2000；翁開誠，2002冬；翁開誠，2004秋）。

**在教學與課程開發上** 逐漸地我摸索著開出一系列有關故事取向心理治療、主體性、與互為主體性開顯的課程。這系列的課，分別以一個人的不同面相（知、情、意的橫面以及一生發展的縱面）去趨近一個被限制、被壓迫又掙扎著追求自由與解放的人生境界。「傳釋性研究」(Hermeneutic research)，談的是「知」

的自由，也是探討「真」的問題；「同理心」(Empathy)，是「情」的自由面相，趨近的是「美」；「諮商與心理治療的倫理」(Ethics of counseling and psychotherapy)，談的是「意」的自由面相，趨近的是「善」；「成人性格發展」(Adult personality development)，則整合地看人（別人與自己）一生的發展與人生境界的追求。「諮商與心理治療理論」(Theories of counseling and psychotherapy)，則重新認清諮商與心理治療的性質不是科技性的，而是生命價值實踐性的，因而除了西方近代心理治療理論外，還要學習中國哲學史，因為中國哲學本來就是以生命實踐為核心，而且歷史悠久而豐富。還有一門「心理健康學」(Mental health)，則是由典型的心理健康教科書開始，再由 Erikson 的心理與歷史觀點、Maslow 的自我實現與存有心理學的觀點、Fromm 的批判心理學觀點、唐君毅的新儒家觀點、余英時的思想史觀點等多元的反省何謂心理健康。還有「實習」(Counseling practicum & Internship)與「論文」(Thesis)，則是互相扶持著走這困知勉行的路；努力將知與行趨近合一。這兩年我與夏林清又合開了「敘說、反映與實踐—I & II」(Narrative, reflection and praxis)，作為以通過敘說展開行動中與行動後的反映來追求自己與她人的自由與解放的知與行合一的方法導論。這些課程的理念也逐漸在三篇論文中分別說明出來（翁開誠，1997，1999，2000）。

*在摸索知行合一的研究上* 與同好及學生們推拉著走向敘說與實踐之路的過程大約可以歸納成下列這些類別：一是由實驗量化轉向半量半質（邱英芳，1995；溫錦真，1995）；這個時期我們師生間都還在量化與質化之間擺盪。二是將治療實務上的同理心轉通成了研究方法（黃淑惠，1996；吳建豪，1998；洪國尹，2000）；這時期我們在原本相隔的人文取向治療與人文心理研究之間，以同理心打開了一條相貫通的道路。是以我這個主體發揮同理心，去感通、探究你這個客體。三是在一個諮商過程中，進行兩個生命故事的重構（柯寶絢，1997）；在這個研究裡，我們將原本主客二分，且以主體研究客體的立場轉向互為主體。四是由自我敘說開顯出自我實踐（王甄蘋，1999；鄧明宇，2000；李振弘，2002；詹昭旭，2003；吳宗展，2003）；在這些研究中，研究的對象轉向同是研究者與行動者的自己，也就是通過說自己生命或專業的故事所進行的行動研究。五是由共同敘說展開集體性實踐（孔守謙，2000；翁開誠與邱延亮，2000；王臨風，2003；



施志鴻，2003)；在這些研究中，對象由個人轉為相同處境的小團體，在團體中，學習聽別人的生命故事與說自己的生命故事。經由相互感通，不但深化對自己與別人完整生命的體會，更可能發現彼此共同的處境，進而可能集體的面對與突破共同的困境。這些團體，有一般的學生，有同性戀，有勞工與勞工家屬，還有監獄裡的強暴犯。六是敘說、反映與助人實踐（翁開誠與邱延亮，2000；潘英海、丁興祥與翁開誠，2001；李振弘，2002；王臨風，2003；施志鴻，2003；於慰慈，2003；劉惠琴與翁開誠，2003；劉惠琴與翁開誠，2004；莊秀慧，2004；王惠宜，2005；謝佩娟，2005；王曉薇，2005)；這些研究與行動，統合前面的經驗，更有意識的對自己的助人行動經驗，以故事敘說展開反映與覺解，促成自己與她人生命實踐行動與生命實踐智慧的更加開顯。這之中，有的嘗試不同的敘說形式，有的在不同的工作處境以不同的角色對不同的對象，開展知行合一的故事取向行動研究。

**在諮商與心理治療中通過故事來成人之美** 這些年的摸索，心理治療中的知（研究與理論的形成）與行（治療行動），對我而言不再分隔，是一體二面，都是主體性與互為主體性的開顯而已；用孔夫子的老話，也就是「忠恕」二字，或是「己欲立而立人，己欲達而達人」。簡而言之，我首先確認諮商與心理治療本質上不是科學，而是追求應然的生命實踐學問。因此，這個專業的多元化與不可統一，就不但是既有的事實，而且絕不是缺憾，更應該要努力維護。我自己所相信的人生應然理想是主體性的開顯，也就是人格全面的自由。在與他者（他人、社會、文化、歷史、自然…等等）之間的理想狀態就是互為主體性；也就是互相關切而又彼此自由的關係。而故事正是具體趨近這樣理想的一種可能性。在說自己故事時，自己拿起了創作與詮釋自己生命的責任與權力，同時也在這過程中由自身生命的體悟開顯出生命的學問。在聽別人生命故事時，自己是個欣賞者，自然不能干預別人的創作，但仍然擁有責任與權力去發揮深度同理心，在往返回流之間，打開另外一個世界，去與作者分享。在這樣的立場上，本體論、知識論與實踐論，三者不再分隔，都是一體。因此，我想追求實踐的就不只是一種治療理論，也是一種教學方法，也是一種研究方法。這樣的自覺，大約從 1995 年開始有意識的進行著，直到 7 年後才以文字整理發表出來（翁開誠，2002）。

**當 Carl Rogers 遇上了王陽明** 西方人文心理學與人文心理治療對於知（研究與理論）與行（治療與助人實踐）之間的一體兩面性，老是隔著，說不破、說不盡；老是被笛卡爾以來的主客二元論所支配著。我 1999 年開始，反覆研讀王陽明的經典，深深感受到啟發，花了 3 年時間完成一篇文章，整理了這方面的心得（翁開誠，2004 秋）。原來我與 Carl Rogers 與王陽明之間也有緣，這又是我年輕時沒想到的。

**目前困知勉行出的暫時結論** 這十多年來，在教學與課程的開發上，在自己與協助學生的研究摸索上，在諮商與心理治療的實務上，在探索知與行、知情意、真善美之分裂與統合上，都由分隔與分裂趨向統合。讓生命經驗，通過故事，深深地落入，認真地不昧，追求以美顯善，以美啟真。具體而言，教學、助人與研究，本是一體，可以歸結出下列五個暫時的共通結論：

- 一、面對文獻應該是「六經註我」，不應是「我註六經」；「生命的學問」才是重點，而不是「學問的生命」。
- 二、面對自我是「我，我說，我感，我是，故我在」；是通過故事來成己之美，是自我敘說與自我實踐的往返展現。
- 三、面對他人是「你，你說，你感，你是，故你在」；是通過故事來成人之美，是陪伴、欣賞與參贊別人的自我敘說與自我實現。
- 四、面對群體是「你說，我說，他說，說出我們的共感、共是與共在」；是相互敘說、彼此感通、共相開顯以及集體實踐的歷程。
- 五、面對研究發表是尋找適切於自己的形式表達出來，與人分享與溝通。

暮然回首，那「人」，還真在燈火闌珊處；而「心理學」，「心」、「理」學，這歷史還真若絕若續，卻仍然「生」「生」不息、不捨晝夜，由過去奔向未來啊！

## 參考書目

- 王甄蘋（1999）：《壓迫中的解放與自由：一個諮商員的自我敘說、自我生成與專業實踐》。輔仁大學應用心理學研究所，碩士論文。
- 王陽明（1997）：《王陽明傳習錄及大學問》。台北：黎明文化。
- 王陽明（1980）：《王陽明全集》。台北：文友書店。
- 王臨風（2003）：《放下專業，立地成人：一個困知勉行的「專業」實踐歷程》。輔仁大學應用心理學研究所，碩士論文。
- 王惠宜（2005）：《中人與轉軸——位工部門社工督導的生成與轉化》。台灣大學社會工作學系，碩士論文。
- 王曉薇（2005）：《順流與逆流——透過敘說，找・到・一個國中輔導老師有意味的形式》。輔仁大學心理學研究所，碩士論文。
- 孔守謙（2000）：《說你，說我，說我們同性戀的故事：一個同志相互敘說團體的嘗試》。輔仁大學應用心理學研究所，碩士論文。
- 李振弘（2002）：《沙程：一個男同志的主體實踐與小說創作》。輔仁大學應用心理學研究所，碩士論文。
- 於慰慈（2003）：《從駱駝到野薑花：一個老社工的重生》。台灣大學社會工作學系，碩士論文。
- 施志鴻（2003）：《犯罪如同故事》。輔仁大學應用心理學研究所，碩士論文。
- 吳健豪（1998）：《新手諮商員學習與生命的交響：矛盾、舞台與溫柔》。輔仁大學應用心理學研究所，碩士論文。
- 吳宗展（2003）：《反假歸真：從愛情敘說朝向主體性實踐》。輔仁大學心理學研究所，碩士論文。
- 邱英芳（1995）：《性別基模在諮商情境中對訊息處理歷程的影響》。輔仁大學應用心理學研究所，碩士論文。
- 柯寶鈞（1998）：《尋愛：諮商過程中，生命故事的重構》。輔仁大學應用心理學研究所，碩士論文。
- 洪國伊（2000）：《阿媽：一個像男人的女人》。輔仁大學應用心理學研究所，碩士論文。
- 莊秀慧（2004）：《這是一個玩真的世界——我在體制大宅裡的敘說、反映與實踐》。輔仁大學心理學研究所，碩士論文。
- 翁開誠（1997）：〈同理心開展的再出發〉。《輔仁學誌——文學院之部》（台灣），26

期， 261-274。

翁開誠 (2000)：〈我對倫理、諮商與諮商教育之粗論〉。載於輔仁大學專業倫理課程委員會編：《專業倫理與教學論文集一三》。台北：長榮國際，81-101。

翁開誠 (主持)，邱延亮 (協同主持) (2000)：《台北市因工作罹難勞工調查研究》，台北市政府勞工局。

翁開誠 (2002 冬)：〈覺解我的治療理論與實踐：通過故事來成人之美〉。《應用心理研究》(台灣)，16 期，23-69。

翁開誠 (2004 秋)：〈當 Carl Rogers 遇上王陽明一心學對人文心理與治療知行合一的啟發〉。《應用心理研究》(台灣)，23 期，157-200。

黃淑惠 (1996)：《一個諮商研究生的學習故事》。輔仁大學應用心理學研究所，碩士論文。

詹昭旭 (2003)：《爐火炙身與重生：一位沒落家族長孫的自我敘說》。輔仁大學應用心理學研究所，碩士論文。

鄧明宇 (2000)：《獻身與沉淪：一個男性的自我生成與發展》。輔仁大學應用心理學研究所，碩士論文。

溫錦真 (1995)：《以故事觀點研究大學生的自我認同》。輔仁大學應用心理學研究所，碩士論文。

潘英海與丁興祥 (主持)，翁開誠 (協同主持) (2002)：《台北市沒落產業勞工歷史研究—搶救值得保存之產業與勞工》，台北市政府勞工局。

劉惠琴 (主持)，翁開誠 (協同主持) (2003)：《自我的生成與轉化—敘說、辯證與實踐之初探》，國科會。

謝佩娟 (2005)：《故事、固式、桔釋—一個「好學生」在駐地實習場鏡中的自我生成與實踐歷程》。輔仁大學心理學研究所，碩士論文。

Bruner, J. (1986). *Actual mind, possible worlds*. Cambridge, MA : Harvard University.

Sarbin, T. R. (Ed.) (1986). *Narrative psychology : The storied nature of human conduct*. NY : Praeger.

Vitz, P. C. (1990). The use of stories in moral development: New psychological reasons for an old education method. *American Psychologist*, 45, 709-720.

Wong, K. C. (翁開誠) (1994) . Narrative thinking and advanced empathy. 《輔仁學誌 (文學院之部)》, 359-384.

- Wong, K. C. (翁開誠) (1995a). Current findings about what causes empathy : A critical review. 《輔仁學誌 (文學院之部)》, 262-290.
- Wong, K. C. (翁開誠) (1995b). *A narrative approach to empathy*. Unpublished doctoral dissertation, University of Minnesota, Minneapolis, MN.



# 共振的探索～政治歷史皺摺中的心理教育工作者

輔仁大學心理學系教授兼主任

夏林清

心理學工作者終其一生的作用，當然是座落在「心理學知識與方法」和「人與社會的發展」，這二者間的關係上。1950~60年代出生的我們，沒吃過父母輩戰亂離散與貧困之苦，在見證了臺灣快速工業化經濟成果的同時，我們青年時期的發展卻是在缺乏政治文化批判性的社會環境中，直接往「歐美專業化」去了！所幸，在台北「輔仁」邊緣自由的歷史氛圍中，我們沒淪喪到賣洋食做買辦的命運，也沒向知識權術的陣仗靠攏。我們就埋頭苦幹的，走在學生們的學習和一般人日常生活世界的田野中。

## 一、心理學工作者的曖昧性

心理、教育、人類學系是人文社會科學中相接近的學門，老輔仁也有這三系。人類學長於入田野的厚實功夫，教育工作者則要能介入到複雜的生活現場中，開展人的學習歷程；心理學工作者介於二者之間。心理學探究“人”的這個“我”的主體建構，同時著重互為主體（intersubjective）的影響歷程。當然在看見他者、為眾多他者的福祉而發展自己的過程中，人不斷地變化了自己亦重新認識了自己；這是我認為心理學工作者在個人、群體與社會之間的一種重要的作用位置。然而這一名之為“自我”的東西也給予心理學工作者一種曖昧的社會存在的機會。他不像人類學者不下田野就被人看破手腳，他也不必背負有教無類的教育責任與道德使命；他可以護著研究經費守著實驗室，也可以寄情於個性化商品的專業形象。在臺灣，我們一直努力對待著這種曖昧性~開拓心理學知識典範的多元立場與投入到人與社會的具體難題與困頓處境中。

## 二、無意識的慾望與有意識的選擇

不假裝看不見或沒遇見利益裹脅與權力要脅的生命選擇、堅持立場與投入複

雜社會現場是有意識的選擇，也是一種抵制性自主的表達。這是我個人的政治性，是一個心理學工作者的政治性，也是和學生們一起面對的議題。這是「個人即政治」的政治，不是指在台灣，我們已受夠了的政黨政治的那個政治。區辨個人、人際、群體與組織體制的經驗邏輯層次，發展能明辨生命經驗糾結難解的理解與協助能力，自然是心理學工作者責無旁貸卻仍遠遠落後的任務！或許就因為我們還遠遠地落後於形勢，所以政治歷史的皺摺益發顯得堆疊厚重。

### 三、皺摺共振，斷片再現

“「主體」概念指的不是一個固定或靜態的實體，而是一種「存在實踐」，一種因隨著文化或歷史而發生變化的技藝（指自我技藝），「主體」成為可能的創作。”

“主體必須被理解為一系列的流動、能量、運動和能力，一系列的斷片或片段，他們能夠按照不同於被凝結為一種身份的方式，被聯結在一起。”

（P.35 與 P.62, 崔樹義，Mariam Frasser, 1999）

正是這種「主體」的流動能量與斷片聯結的創造性，才鼓勵著我在過去 20 年以心理教育工作者的角色，參與了台灣弱勢群體與年輕世代的生命發展過程。我所磨鍊的心理教育方法不過是在皺摺共振的運動裏，促進流動變化的可能性。孫昌齡老學長說“……誰要忘記過去，誰就意味背叛……”，薩伊德引用格蘭姆西獄中手記說：“批判的起點是意識到自己是誰，「認識自己」是歷史進程的產物，他在你身上積澱了無數遺痕，卻沒有留下一張庫存清單”。積澱的遺痕如何得以再現而不背叛歷史呢？

### 四、斷片接續，主題重構

歷史積澱中有著無數個人與群體生命歷程的行跡，辨識了行跡與路徑，一整代的集體經驗就能在人文社會科學工作者進場工作的過程裏，發展出一個立體的、多層面、多層次的時空框架，個人就能頂得住被壓扁，群體不易被簡化，世代才不會被遺忘！



由 1948 年離開老輔仁，也就離開了人類學本業但卻堅持了 40 年“業餘愛好”，（民間宗教田野）的李世瑜學長就辨識了自己不受限於學院門牆與學科的界限的行跡：

“我是學人類學出身的，人類學本身就是一種跨學門的學科，即它是綜合了社會科學或人文科學有時還及於自然科學的多種學科而成。我在輔大人研時既師從賀登崧教授學習語言學、方言地理學，也師成斐文中教授學習地質學、史前學考古學，還師從許多為中外知名學者學習民俗學、民族學、比較宗教學等等。因此我改業歷史學之後並未按照傳統史法一步一趨，而是把考古學、方言學等學科與歷史學交插起來，以傳統史法為主，但不以既有文本為主要研究資料，而是應用田野工作方法從社會各方面使用各種手段取得第一手的、活的資料為研究資料。我給這套方法論命文為“社會歷史學”英文可以稱為 Sociohistory（此詞英文還有別解，且不去管它）。我就是應用這套方法論，在民間秘密宗教學、寶卷學之外，還做過很多其他研究工作……”

（我的治學道路，李世瑜，2005）

李學長這樣的耐力同樣出現在我們心理系的幾位老學長、姊的身上！學長、姊們這份堅持的力道像歷史時空中的燈火，足以在堆疊厚重的皺摺中透出亮光！老輔仁心理學會 1947 年出版的“到心理系來”第一頁葛爾慈系主任的話也是一頁穿透隙縫而來的吉光片羽：

「學心理的人常感到的煩惱便是心理學派的分歧，一方面心理學在近代的生活裡有了很大的貢獻，在另一方面各派學說互相牴觸，使心理學不能發展成一種豐富的科學，我們聽到有內省主義行為跟心理分析，各學派的支持人都不認為他們研究的是心理學的一部份而堅持自己的學說是解決整個心理問題的唯一方法……」

我們這一小群在台灣成長的心理學工作者，在讀到葛爾慈的這段話的當下就立即找到了一個起點！斷片再現，共振對話，歷史得以接續！

## 參考書目

「到心理系來」，1947年北平輔仁學會出版，第一頁。

「一盞夠用的燈：辨識發現的路徑」，夏林清，應用心理研究，第23期，2004秋，131-156頁。

「怪異拖曳效應：〈一盞燈〉讀後」，丁乃非，應用心理研究第24期，2004冬，32~37頁。

《權力、政治與文化～薩伊德訪談集》，薇思瓦納珊編，單德典譯，台北麥田人文出版，第262頁。

Identity without Selfhood, Mariam Frasser, 1999年；《波伏瓦與雙性氣質》，崔樹義譯，中華書局，2005年，第35與62頁。

# 附 錄





# 中國心理學的歷史脈絡圖

輔仁大學心理學系博士 賴誠斌 騰錄製作

伴隨著西方知識入中國的脈絡 傳教士利瑪竇、艾儒略、畢芳濟（科學和性靈搭橋）								
龔自珍 王筠 譚嗣同		知識份子對“人”的看法						
範疇 年代	南方教育	北方教育	學會機構	思潮	學術圈	社會歷史	西洋心理學史脈絡	
1846				知識份子對“人”的看法，西學引進的一支概念。	46 傳教士布朗將容闈等三人送到美國，有學到心理學。	40 鴉片戰爭：師夷常技以制夷。		
1860							60 費希納“心理物理學”	
1870	79 上海聖公會(聖約翰書院)實驗心理學。					76 狄考文牧師山東文會館設心靈學課程(首設)。		74 布倫塔諾以經驗觀點論心理學 74 馮德生理心理學 79 第一所心理實驗室(馮德)
1880						89 顏永京譯“心靈學”。		
1890		92 教會學校潞河中學畢業生已學過心理學(燕大前身)				96 梁啟超區分psychology與philosophy	94 中日甲午戰爭，西化第二波：變法與革命。 98 戊戌政變，中體西用說。	90 詹姆士《心理學原理》 95 馬赫任維也納大學教授，實證主義。
1900								90 佛洛伊德《夢的解析》 90 胡賽爾的現象學

<p>1905</p>	<p>02 久保田貞 《心理教育學》上海出版 03 《奏定學堂章程》規定師範學堂設新學課程(實驗) 05 陳梹自編 心理書《心理易解》上海&amp;南京出版 05 湖北師範 《教育的心理學》 06 江蘇師範 《心理學》</p>	<p>00-03 京師大學堂師範館，服部宇之吉心理學講義。</p>		<p>日本引進之心理學(二手?)</p>	<p>07 王國維 《譯心理學概論》(唯意志論) 07 蔡元培留德。</p>		<p>01-05 鐵欽納 《實驗心理學(4卷)》  05 比奈智力測驗  09 佛洛伊德訪美。 00-20 馮德晚年完成十卷 《民族心理學》。</p>
<p>1910</p>			<p>17 陳大齊在北大哲學系首設心理實驗室，唐鈺、樊際昌任實驗心理課程。</p>	<p>15 傳統？西化？俄化？  17 陳大齊定義心理學。為：心作用之科學研究(科學化)。</p>	<p>10 王國維譯 《教育心理學》(較重科學)。 15 陳獨秀《新青年》科學、民主運動 16 蔡元培任北大校長  19-21 梁漱溟 新傳統論：鄉治</p>	<p>12 清代結束，民國成立。  18 大戰結束 19 巴黎和會，北京五四運動(新文化運動)。</p>	<p>13 華生行為主義宣言 14 第一次大戰  16-20 柏林大學完形心理學(格式塔)</p>
<p>1920</p>	<p>一批旅美學者回國</p>						

1920	20 南京高等師範（東南大學前身）教育科設心理系（分普心和應用，陸志韋）			· 建立現代心理學		20 國際聯盟成立，優林來華。	
1921			· 中華心理學會(南京)				
1922			· 會刊《心理》		· 梁漱溟《東西文化及其哲學》（新儒家）		
1923					· 科學玄學論戰（胡適 V.S. 張君勱）（科學主義 V.S 人生觀）		
1924	· 上海大夏大學心理系						
1925							
1926		· 北大心理系 · 清華教育心理系 · 教會燕京陸志韋心理系				· 北伐	· 皮亞傑《兒童思想與語言》 · 推孟《天才兒童研究》
1927	· 江蘇中央大學心理系					· 國民黨清黨	· 海德格《存有與時間》 · 巴布洛夫《條件反射》
1928					· 蔡元培（為馮德唯一中國學生）任中研院院長	· 北伐統一	
1929	· 江蘇中央大學教育心理系，潘菽為主任。	· 輔大教育學院心理系	· 蔡元培首設中研院心理研究所，唐鉞為所長。			37 二次大戰	
1930							
1931			· 中國測驗學會成立。				

1932	· 江蘇中央心理系改屬教育學院。		· 會刊《測驗》。					
				蘇俄 vs. 歐美				
1933		· 北師大教育系教心組。		巴布洛夫 實驗心理	構造、 機能、 行為、 格式塔、 精神分析			
1934		· 北大心理系併入教育系。	· 《心理半年刊》·					
1935							· 赫爾任 APA 主席 · Lewin 《人格動力理論》	
1936			· 中國心理衛生協會（吳南軒為總幹事）	↓				
				以行為主義為盛行				
1937	· 中央心理系遷至重慶	· 清大、北大南遷	· 中國心理學會(南京國編館，始於34年起北平學者聚會) · 《中國心理學報》					
1938							· 史金納《有機體的行為》	
1939								
1940			· 中國心理生理研究所，郭任遠為所長(科學會重要標的)。			· 蔡元培過世		
1944								
1945						· 二次大戰結束		
1947						· 台灣二二八		
1948		· 清大設心理所						
1949				· 以蘇聯心理學為主，以辯證唯物主義唯方法論（中國現代心理學）。				
1950	· 中國心理學會建立							
1951						· 羅哲斯提出案主中心治療		
1952	· 全國高等教育系所調整							



1954	· 全國高等教育系所調整				· 馬斯洛提出人本主義心理學
1955	· 中國心理學會成立大會，潘菽為第一任理事長。				
1956	· 北京，中國科學院心理研究所（全國唯一心理專門研究機構） · 南京大學心理系併入中國科學院	· 確定心理學在社會主義建設上的意義			
1957				· 大陸新五四反右運動	· 喬姆斯基《語法結構》
1958	· 北師大批判心理學資產階級方向（全國性的心理學批判運動）				· 認知主義興起
1959	· “批判運動”的甄別 · 全國師院心理學大協作 · 胡喬木談話	· 心理學是有意義的，是唯物主義認識論的科學基礎，發展重點在解決實際問題上。			
1960	· 中國心理學會第二次會議(潘菽為理事長)。				
1961	· 曹日昌《普通心理學》教科書				
1962	· 心理學十年規劃	· 應用現代科學理論與技術，提高工作水平，心理學服務於國家各項建設。			· 美國人本心理學會成立
1963	· 潘菽《教育心理學》				
1966	停滯			· 文革	
1967					· 李瑟《認知心理學》
1972				· 尼克森訪中國。	· 西蒙《人工智慧》
1973					· 哥根提出“社會心理學宛若歷史學”對實證主義批判
1976	· 中科院心理所及研究機構恢復，規劃心理學科。	· 恢復西方心理學，俄式心理式微。		· 文革結束	

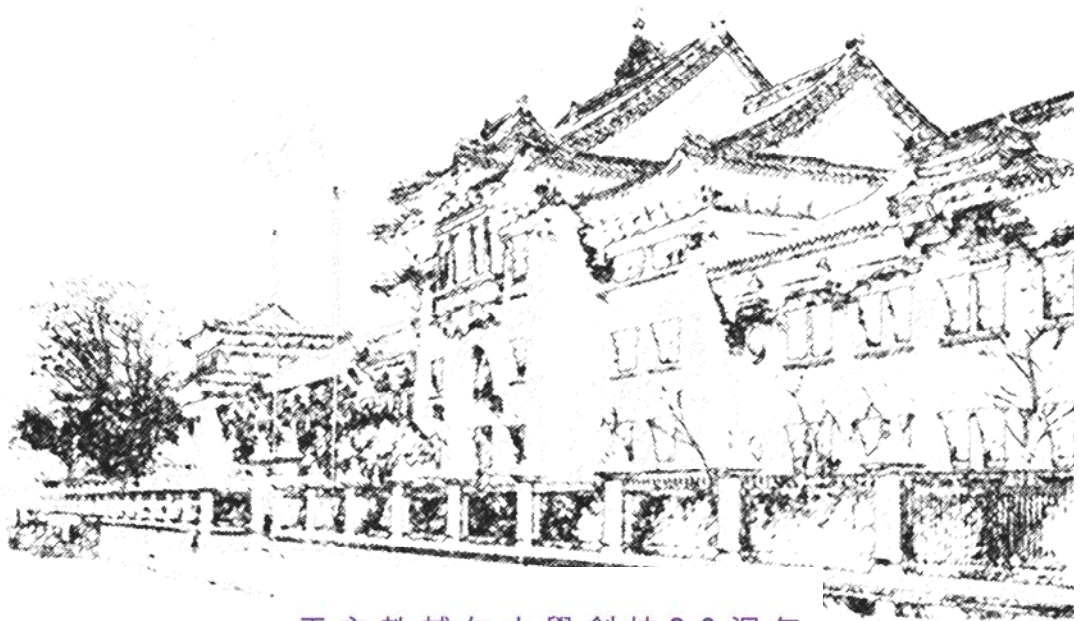
【98】學風與傳統北京論壇

1978	· 澳洲年會	· 荊其誠皆代表出席	· 北大成立心理系	· 改革開放	· 全國恢復心理系所專業	· 十一屆三中全會開放政策	
1979	· 美國年會	· 並在密西根	· 華東大學成立心理系				
1980	· 德國聯合會	· 研究一年（荊促成建立學術交流計畫，此後越來越多學者留美）。	· 杭州大學成立心理系	· 特色：中國心理學建立在辯證唯物論與歷史唯物論的方法論基礎上，以批判態度對待舊心理學。			
1981	· 研究機構： 中國科學院心理所定（發展&教心、認知、生理心理&醫學、心理學基礎理論&社心（inc 心理學史）、工業、文獻）六部門。  · 高等教育： 北師大心理系分（普心、實驗心理學、教育心理學、公共心理學）教研室，兒童心理研究所。						
1982				· 張厚燾翻譯李瑟《認知心理學》			
1983				· 張厚燾邀 Simon 至中國演講		· 布魯納提出”敘說思維”	
1984							
1985							
1986						· 莎賓《敘說心理學》	

## 「學風與傳統」北京論壇工作人員

吳瑞珠	輔仁大學哲學系副教授兼 校史室主任	夏林清	輔仁大學心理學系教授兼主任
程予誠	輔仁大學影像傳播學系副教授	丁興祥	輔仁大學心理學系教授
賴玟忻	輔仁大學校史室組員	翁開誠	輔仁大學心理學系副教授
		盧宗榮	輔仁大學心理學系專任助教
		張瑞芸	輔仁大學心理所諮商組在職專班
		李易昆	輔仁大學心理所諮商組博士班
		賴誠斌	輔仁大學心理所社心組博士





天主教輔仁大學創校80週年