

教育研究集刊

第五十輯第三期 2004年9月 頁31-59

# G. Vico 「詩性智慧」的哲學構造 與教育蘊義

吳靖國

摘 要

在《新科學》(New Science)中 G. Vico 賦予「詩性智慧」作為人類創造民政社會的根本動力，而要理解「詩性智慧」，必然地要放在「人的本性」和「天神意旨」之間的脈絡中來探討，故我們嘗試將「詩性」和「智慧」拆開來討論，讓「詩性」回歸人的自然本性，讓「智慧」扣緊天神意旨的脈絡，而發現這樣的構造不僅僅十分類似於「哲學」的構造（也就是「愛」與「智」兩者的結合），並且蘊含著「教育」的意義。本文之目的即欲藉由對 Vico「詩性智慧」的說明，以重返「愛智」之路，並進而探討另一種「教育哲學」的可能性。

關鍵詞：詩性智慧、Vico、教育哲學

---

吳靖國，國立臺灣海洋大學教育研究所助理教授

電子郵件為：[wuckuo@mail.ntou.edu.tw](mailto:wuckuo@mail.ntou.edu.tw)

投稿日期：2004年4月20日；修正日期：2004年7月16日；採用日期：2004年8月20日

*Bulletin of Educational Research*

September, 2004, Vol. 50 No. 3 pp. 31-59

# **The Philosophical Structure of G. Vico's “Poetic Wisdom” and Its Educational Significance**

Chin-Kuo Wu

## **Abstract**

In *New Science*, Vico considered “poetic wisdom” as the essential power for creating civil society. The “poetic wisdom” should be understood in the context of human nature and the divine providence. The notion of poetic wisdom can be divided into “poetic character” and “wisdom”. “Poetic character” initiates from natural human instincts while “wisdom” is related to divine providence. The combination of “poetic character” and “wisdom” is similar to that of “love” and “wisdom” in philosophical structure. This article asserts that Vico’s idea of “poetic wisdom” can help people returning to the love for wisdom. It also indicates another possibility of educational philosophy worthwhile for further investigation.

**Keywords:** poetic wisdom, Vico, educational philosophy

---

Chin-Kuo Wu, Assistant Professor, Institute of Education, National Taiwan Ocean University

E-mail: wuckuo@mail.ntou.edu.tw

Manuscript received: Apr. 20, 2004; Modified: July 16, 2004; Accepted: Aug. 20, 2004

沒有詩性的智慧，其教育是空的；沒有智慧的詩性，其教育是盲的。

## 壹、前言

Giambattista Vico (1668-1744) 生於義大利南部那布勒斯 (Naples)，是一個基督教徒。他幼時活潑好動，不活動就顯得不耐煩，小時候從頂樓摔傷骨折，致使性情憂鬱而暴躁，而 Vico 自認這是聰明又肯深思之人的特質，並陳述這種特質明顯表現在兩方面：第一，覺察事物快如閃電，學習快速，自學能力很強，從小能夠跳級學習；第二，喜愛作深度思考 (Vico, 1975)。

A. Swingewood 在《社會學思想簡史》(A Short History of Sociological Thought) 一書把 Vico 和 B. Montesquieu (1689-1755) 相提並論，他指出：

維柯《新科學》第三版比孟德斯鳩《論法的精神》早四年，兩書乃是最早把社會當作一有機體而作理論探討的重要嘗試，他們並把社會中不斷改變的文化、價值與制度連結於一個特定的歷史發展階段。(郭博文，1991：291)

雖然《新科學》並沒有為當時的學術界帶來明顯的影響<sup>1</sup>，但卻引發後世學者極大的研究興趣。朱光潛 (1983) 在〈維柯的「新科學」及其對中西美學的影響〉一文中說明了 Vico 在學術界的影響力，例如在德國對 J. W. Goethe (1749-1832)、J. G. Herder (1744-1803) 等人的影響，在法國從 Montesquieu、J. J. Rousseau (1712-1778)、D. Diderot (1713-1784)、到 J. Michelet (1798-1874) 的法文節譯本造成的流行，甚至受到 K. Marx (1818-1883) 讚頌後，Vico 被馬克思主義者認為是歷史唯物主義的先驅。

Vico 的思想深受中古世紀基督教文化之影響，又處在文藝復興 (Renaissance) 的時代精神之中，傳統教會權力仍然龐大，但在思想上卻受到新生與再生文化的

---

<sup>1</sup> 《新科學》直到 1744 年 Vico 去世時才完成第三版，但卻在 Vico 去世八十幾年 (1827 年) 經 J. Michelet (1798-1874) 以法文摘譯出版後，才引起西歐學者注意 (陳兆福，1997：724)。

衝擊，促使在理性與信仰之間激發出一種新思維，而構造出他的《新科學》；故在《自傳》(Autobiography)及《新科學》中可以發現他的思想蘊含著許多矛盾，例如理念與現實、命定與隨機、理性與信仰等，但卻同時在這樣的「對立」之中展現出「調和」的創造力。他在窮苦與「失意」的生活中奮鬥，心中卻不時充滿著「詩意」，故詩作不斷，可以說是迴盪於現實與理想之間，也可以說是讓現實與理想融注於生活之中；他在《自傳》中標舉 Plato(427-347B.C.)的理念和 P. C. Tacitus(55-117)的務實，並藉由 F. Bacon(1561-1626)來融合兩者，進而自稱《新科學》融合了哲學和語言學的方法，發揮了 Plato 永恆真理與 Tacitus 具體事件的融貫與運用。Vico 的「調和」能力以及從「失意」轉化為「詩意」的努力，不但是心境、意志力、創造力的高度運用，而且也顯現了他的學術成就之理由。

Collingwood(1946)在《歷史的理念》(The Idea of History)一書中指稱，從 Vico 的研究中可以看出他是一位精練而出眾的歷史學家。由於 Vico 十分排斥 R. Descarte 的哲學，故比起哲學家及數學家，他似乎更肯定史學家，他在《自傳》中指出史學家的基本特質是：態度坦白、逐步實現。這是史學家的一種「紮學」的研究態度，也正反映出 Vico 自視為史學家，而持有這兩種基本的學術研究特質。

Vico 的《新科學》在表面上有著濃厚的宗教意味，而仔細閱讀後將發現，這些宗教議題乃是在人的條件下產生的，也可以這麼說，Vico 更關注的是「人」的問題，一切的關鍵處都應該回到人類自身來思考，他指出：

……民政社會的世界確實由人類所創造，因此它的原理原則可以從人類心思的各種修整的表現(modifications)中被找到。任何人反思於此便不得不感到驚訝：過去哲學家們總是盡全力去研究上帝所創造而且只有上帝才知道的自然世界，他們卻忽略去研究這個由人類創造而且人類可以去認知的民族世界或民政世界……。(NS331)<sup>2</sup>

<sup>2</sup> 由於 Vico 在《新科學》內文中，各段落前面係以數字順序標示，故凡本文中從《新科學》引用之內容，便以其段落前之數字來表示，例如(NS331)即表示引自《新科學》中第 331 段。另外本書所引用《新科學》之各段落，係譯自 T. G. Bergin 與

在此，他指出民政社會與自然世界之間的根本差異，這是 Vico 非常重要的基本假定。他告訴我們，哲學家不應該只是糊里糊塗地研究自然世界，那是神創造的，只有神才能知道，我們應該致力於自己創造的民政社會，而且要從人類的心思來掌握，更重要的是，這些心思表現是經過整飾才表現出來的，不是一種原始本能的表現。更清楚地說，Vico 所探詢的是人的精神世界，這個世界與自然世界有關，但不是自然（物質）性質的世界。所以，整部《新科學》乃是探究有關「人的精神」（文化）之發展過程的一部著作，這正是它給教育工作者最大啓示的所在。

Vico 賦予「詩性智慧」（poetic wisdom）作為人類創造民政社會的根源，他自認花了二十年功夫才發現此一真理（NS338），可以說是《新科學》最核心的概念。然而，要理解「詩性智慧」，必然地要放在「天神意旨」（divine providence）（以下簡稱為「天意」）的脈絡中來探討，在此我們嘗試先將「詩性」和「智慧」拆開來討論，讓「詩性」回歸人類本性，而讓「智慧」扣緊「天意」的脈絡，整部《新科學》即是圍繞在這樣的結構中進行描寫。這樣的構造不僅僅極類似「哲學」的構造（即「愛—智」的結合），並且蘊含著「教育」的意義。本文試著藉由對 Vico 「詩性智慧」的掌握以重返「愛智」之路，並探討另一種「教育哲學」的可能性；首先說明「詩性智慧」的基本構造，再而指出詩性智慧的「哲學」構造，最後從「詩性智慧」與「教育哲學」之間的關係切入，提出對詩性智慧進一步超越的可能性。

## 貳、「詩性智慧」的基本構造

### 一、詩性與智慧的結合問題

對於 Vico 為何將詩性與智慧結合在一起，《新科學》英譯者 T. G. Bergin 與

---

M. H. Fisch 之 1948 年版英譯本，並參閱朱光潛之 1997 年版中譯本，及 L. Pompa 於 1982 年選編的英譯本（Vico, 1982）。

M. H. Fisch 提出的解釋是：

「詩人」是用希臘文的意義，就是製作者或創造者。擅長於製作某種東西當然在某種意義上就是知道怎麼製作它，而且「知道怎麼辦」（the know-how）當然就是一種知識或智慧……。（朱光潛譯，1997：44）

對於「詩人」的希臘文意涵，Vico 確實有過明確的解釋（NS376），但是，由「擅於製作某物」推得「知道怎麼製作某物」，這有可能會發生爲了導引出「智慧」而牽強地過度推論之嫌。依照 Vico 在《新科學》中的想法，野蠻（詩性）時代中人類製造某物（可能是器物、制度、神話等），並不是先知道然後才製作出來的，創造並非在意期之中，而是好奇、想像、揣測、誇大等原始心理作用的結果，而一開始其實是無知和誤解；故我們更相信，Vico 的意思是，人類最初的創造是爲了平息心中的恐懼，無意之中才逐漸地形成習俗、制度等，所以創造不必然是來自於「知道」，而且往往是創造之後才知道；我們相信 Vico 所使用的「智慧」一詞乃是針對人類反應於環境之作爲的一種指稱，也就是說，是人類面對外在的威脅（天神）而無力抗衡時，爲了消除內心恐懼所產生的作爲，而且是人類自認爲符合天意的作爲。所以，「智慧」乃是對應於「天神」（人類所想像的天神）而產生的，沒有天神，人類不會對自然現象進行揣測而產生敬畏，也不會對自己的行爲進一步思考，就沒有種種的神話和制度，所以，「智慧」不在詩性行爲本身，而是面對恐懼（天威）而連結於詩性所產生的思維和行徑。

以上我們表明了詩性與宗教的連結關係，而我們所論及的宗教，是以現象學（phenomenology）來進行考察的天意，也就是人類主觀意識之中的天意，從天意到宗教的形成過程，就是人類詩性特質的充份展現，將「不可能」（impossibility）轉變爲一種深信不疑的「事實」（reality），成爲一種以現象學爲取向的「事實」，也就是人類內心世界所產生的「事實」。Vico 曾表示：

詩的起源最後被它的這種永恆特性所證實：詩的適切材料是可信的不可能（credible impossibility）。物體即是心思，這是不可能的，然而雷鳴的天空即是天帝的心思，這種情形是被相信的；對詩人來說，沒有任何事情比讚

頌女巫魔法的神奇更加可貴。所有這些，乃經由各民族對上帝萬能的潛在感受 (hidden sense) 而被解釋出來。從這些感受又湧現出另一種內心感受，藉此所有民族自然而然地被導引將無限的榮耀都給予神道 (divinity)。詩人們以這種方式在異教民族中創立了各種宗教。(NS383)

Vico 指出，一切野蠻民族（也就是指英雄時代）的歷史都從寓言故事開始 (NS202；NS361)，詩人們在創造寓言故事時，是來自於對天神的體會和描寫，因此人類的制度才有了起源 (NS402)。這種神話故事的精華在於詩性人物性格 (NS816)，也就是說，詩性特質是神話故事的必要條件，但純有詩性特質對神話故事的產生並不充份，「天神」的存在才讓「詩性智慧」得以產生，所以 Vico 並不將「詩性智慧」直接認定是人的內在本性，人的內在本性僅僅是「詩性」，「智慧」之產生雖根基於詩性，但卻是詩性面對外在環境刺激（即天神）時的認知與回應所產生的結果。

## 二、詩性是人的自然本性

Vico 賦予「孩童」很多陳述，認為「最初的人就如同是人類的孩童一般」 (NS209)。事實上，Vico 使用「孩童」所要表示的乃是人類的最初狀況，也就是一種自然的本性；從孩童的特質，可以看出人類發展之初所存在的自然特質，孩童的特質是人發展的基礎，這樣的特質自然也就是人類歷史起源的最基本的條件。

Vico 也表示，「凡是最初的民族都是詩人」 (NS470)，在此我們便可以推想出來，Vico 將人類歷史的發展開端用孩童來稱謂，其實就是指出孩童的高度想像能力和記憶能力，也就是一種詩性的自然本質，所以最早的民族變成了詩人，也就是具有孩童般詩性特質的人，故「在世界的孩童時期，人們依其本性就是崇高的詩人」 (NS187)。

歸納 Vico 對孩童自然本質的三種重要描述：1.豐富的想像能力 (NS185；NS376)；2.對事物的模仿能力 (NS213-217；NS404)；3.強烈的記憶能力 (NS211；NS212)。這正是人類初期發展的基礎，其所呈現的就是詩性特質，於是詩性特質成爲人類發展的內在動力。

在此必須進一步說明的是，詩性雖然是人的自然本性，但它的發生乃是有條件的，Vico 指出，「在人們還沒有能力從事物中抽取其形式和特質之時，一種本性的需求產生了詩性性格」（NS816）。這說明了當人們的能力和知識無法去解釋所面對的事物時，詩性特質才會產生，也就是說，他們生來就對各種原因無知（NS375），而人的「無知」（ignorance）卻成為詩性特質之所以產生的基礎，當有了詩性，也就呈現出好奇、想像、揣測等作為，這正是 Vico 所提「好奇心是人天生的特質，它是無知的女兒和知識的母親」（NS189），所以人類知識起源於「無知」，這也是合理的解說。

### 三、智慧來自於宗教的力量

天意、婚姻典禮、埋葬制度三者是《新科學》研究人類制度起源的三大原則（NS13；NS333），而這三大原則乃以天意為核心，婚姻典禮和埋葬制度皆離不開天意。

在《新科學》中，Vico 一再肯定社會制度乃是人類自己創造出來的，但在另外一方面卻又將這種創造的結果賦予天意，落入了一種兩難的思維中。其中，Vico 認為社會制度並非來自於個人心理動機的結果，而是非意期的結果，而這一種非意期的社會制度又是天意的結果，如此一來，人類的創造行為僅僅是完成天意的安排而已，社會制度也只是天神藉由人類而創造出來的結果，這樣的理解似乎與人類自己創造民政社會的說法相違背。正如郭博文（1991：302）所指出的：

維柯接受傳統基督宗教信仰，對於上帝的敬畏似乎是真誠的。但是如果照前面所說，社會制度與歷史過程也是出於上帝的安排與設計，只是藉著人類的行為表現出來，其中用意並不為人所知，則社會世界和自然世界有什麼不同？為什麼人類對社會世界可以有真正的知識，對於自然世界卻不可以？這都變成詮釋維柯哲學時的難題。

其實 Vico 所指稱的「天意」是一個很複雜的概念，「天意」當然來自於「天神」，而「天神」在 Vico 的描述中，不僅僅是一個客觀的實在，也同時是人類主觀的實在。於是 Vico 所提的「天意」周旋在「非命定」與「不隨機」之間，他暗

批斯多葛學派（摧殘感官）和伊壁鳩魯學派（把感官看做準則）都否認天意，前者是命定的，後者隨機的（NS130），而「非命定」表示賦予人類自由選擇的能力<sup>3</sup>，「非隨機」則表示人類的發展必然有著共同的真理。這也再次反映出 Vico 在矛盾中的調和能力，這個調和功夫可以從 Vico 賦予「天意」的兩種內涵來理解：一種是客觀存在的天意；另一種是人類主觀意識的天意，也就是前述現象學所考察的天意。

首先，在「客觀的天意」方面，Vico 在《新科學》第二卷〈詩性智慧〉中討論「智慧」時（NS365；NS366），指出三種神學，即詩性神學（poetic theology）、自然神學（natural theology）、天啓神學（revealed theology），並認為基督教神學（Christian theology）乃是將這三者融合在一起的天啓神學，故在 Vico 的概念中，客觀天意亦即是一種天啓神學，並且蘊含在詩性神學與自然神學之中<sup>4</sup>。依此，從《新科學》中可歸納出客觀天意對人類產生的兩種安排：其一、透過人類感官可接受的符號來傳達天意，並促使人類制度產生變化和發展；其二、讓人類產生信仰，形成一種超越人類感受（sense）和理智（reason）的力量。這兩種安排具體反映在人類的外在行爲中，而最早乃是透過占卜來預測未來，作為行事判斷的根據，Vico 稱之為「凡俗智慧」（vulgar wisdom）；神學詩人可以透過占卜來表現神的本質，而告訴人們如何是善、如何是惡，這就是一種智慧表現，所以 Homer 在《奧德賽》（Odyssey）裡給智慧下的定義是「關於善與惡的知識」（NS365）。故從客觀的天意來思考，天意的兩種安排乃是賦予人類向「善」而建立起社會制度的安排，不管是透過象徵來告知人類（占卜），或促使人類產生信仰，都以「導向善行」為依歸。所以，「詩性智慧」在客觀天意的解讀中，呈現的是一種必然向善的表現。

<sup>3</sup> 即藉由雷鳴而人類心理產生恐懼與敬畏，於是有了自我省思與節制，因此不再受制於情慾，於是有了自由（NS340）。

<sup>4</sup> Vico 在《新科學》第 366 段中雖然強調天啓神學涵蓋了詩性神學及自然神學，然而，他在探討人類社會起源過程中「詩性智慧」的作用時，主要焦點乃放在「詩性神學」的部分，亦即本文所述之「主觀的天意」。

另外在「主觀的天意」方面，係指人類自己對天意的揣測和認識的結果，也就是人們自己所認為的天意。在這樣的前提下，詩性智慧也就是在人類對天神的認知中形成的，由於人類認為、並相信天神是要人為善的，因此詩性智慧便在如此情況下完成了善行。但是要特別強調的，此處詩性智慧所表現的善，不是天神的安排，而是人類所認識的天意之下的表現，全是來自於人類自己的創造。

從主觀的天意來看，詩性智慧乃是人類內在思維的高度複雜表現，從人性的原始心理特質出發，但卻不完全是這些原始心理特質的表現，而是經過對於「外在條件」<sup>5</sup>的認識之後，對原始心理特質產生衝突、辯證之後，所表現出來的創造行為，所以完全是屬於人類自身的。

Vico 在《新科學》首頁揭示的圖片指出，從玄學女神胸前反射到荷馬 (Homer) 雕像的那道光線，就是書中第二卷裡所稱的「詩性智慧」的光 (NS41)。第一道光由天神眼睛傳送到玄學女神胸前的寶石上，表示玄學女神受到天意的啓示，以及對於天意的掌握；而從玄學女神胸前寶石傳送到荷馬雕像的光芒，代表玄學女神接受天意啓示和掌握天意之後，對於民政社會的啓發和創造，這是 Vico 所謂的「詩性智慧」的光，這個光來自於玄學女神，而不是來自於天神的眼睛。

朱光潛 (1997: 4) 在註解中認為玄學女神是 Vico 自己的指稱。如果從學術研究上的觀點來看《新科學》方法論，Vico 在《新科學》中所表現的即是對於天意的掌握，並用以默察 (contemplate) 民政社會，故玄學女神確實有自喻之實。另外，如果將《新科學》視為一部對於人類起源的描述著作，圖片揭示的是社會起源的過程，則玄學女神並不是一位研究者，而是一位創造者，一位接受天意的啓示之後，對於民政社會的創造者，依此，玄學女神可謂是神學詩人，詩性智慧當然是來自於創造者 (神學詩人) 的心思和表現了。

綜合言之，客觀天意所呈現的詩性智慧必然導向客觀的善 (神所安排的善)，而主觀的天意所呈現的詩性智慧實踐著人類所認定的善。我們進一步對 Vico 所界定的「智慧」進行理解，首先他認為「智慧」乃是能夠教導人認識神的事務 (divine

---

<sup>5</sup> 此處所言「外在條件」並非是客觀存在的環境條件，而是人類內在所意識到的外在條件。

things)，並藉以將人類事務（human things）導向最高的善（NS364）；另外，Vico 也將「智慧」視為是一種神道之學（science in divinity），也就是一種真理，對於永恆之善的認識之真理（NS365），這是來自於對天神的認識，有智慧的人即是對於天意（客觀天意）能真正掌握的人。故 Vico 第一種智慧的解釋強調的是人對神的主觀認定，並用以來建立人類制度，而第二種智慧則是對於客觀神道的掌握。

Vico 上述兩種對於「智慧」的解說，都涉及了「善」，因此，不管是主觀的或客觀的智慧意涵，都促使「詩性智慧」關係著「善」的表現。「詩性」是人的原始特質，其最核心的表現是「想像」（imagination），而透過「智慧」所呈現出來的「善」，讓詩性有了方向，而走向正途，所以詩性智慧的任務乃是將人的想像導引到「善」的發展上去，於是使用「創造」一詞來區別「想像」，這也正是從「詩性」（想像）到「詩性智慧」（創造）的差異所在。

## 參、詩性智慧的「哲學」構造與「教育」蘊義

前言中指出「詩性智慧」具有「哲學」的構造，也就是「詩性」與「智慧」結合的構造，這樣的構造如何反映在「哲學」之中呢？我們必須先對「哲學」的構造進行分析，才能說明「詩性智慧」與「哲學」之間的構造關係，並進一步指出「詩性智慧」與「教育哲學」在構造上的關係。

### 一、「哲學」的三種意涵

「哲學」（philosophy）一詞的使用，通常有三個主要的意涵：第一種是將「哲學」視為是一種知識內容，所以要學會「哲學」就得從一本一本的書籍中、或教師的講解中來獲得這些知識，因此對於各種理論和主義的理解和掌握是十分重要的；第二種是將「哲學」視為知識的應用，也就是不但學了一本一本的哲學書籍，而且會將這些學到的知識應用於日常生活中，讓知識與生活更適切地結合，以獲得更好的生活品質；第三種是將「哲學」視為一種思考過程，也就是面對現實環境，為了尋求更好的生活，而不斷地進行探索和追問的過程。第一種是哲學的知識觀，第二種是哲學的智慧觀，第三種則「比較接近」一般所界定「哲學即愛智」

的意涵。以下就進一步說明「知識」(knowledge)、「智慧」(wisdom)、「愛智」(love for wisdom)三者之間的差異。

### (一) 哲學的知識觀

在「知識」方面，狹義的界定是將它視為「自然科學」模式下進行邏輯檢證的結果，但我們可以更廣義地將它視為「學術」(science)的發展結果，這些學術包括社會、人文、宗教，當然也包含自然科學等各個層面。它的產生可能來自於智慧或愛智，但它既然已經是一種「結果」，則必然是歷史的「產物」，所以很容易脫離時、空脈絡而成為理論或主義。也就是說，知識呈現出來的是一種「靜態的」結果，它已經脫離活生生的脈絡；更清楚地說，知識來自「過去」的生活脈絡，如果要放進「現實」的生活中來加以應用，必然要進一步加以轉化；所謂「盡信書，不如無書」就是這個道理，因為書中呈現的是知識，它離「智慧」仍有一段距離，這個距離是「如何與生活結合在一起」的問題。哲學若以「知識」為內容，將讓哲學成為靜態的、僵化的、固定的內容。

### (二) 哲學的智慧觀

將哲學視為一種「智慧」，也就是讓哲學進入生活之中，就如同田海平(2000)所指出，哲學回歸現實世界也就是回到它的起點和終點，這意味著哲學的重新開始，表明人們從對自身生活之現實世界的理解中開始進行哲學思維，因此哲學將是一種動態的、彈性的、變化的呈現，「智慧」就回應在現實生活當中。

通常對於「智慧」的認識，可以有下列四種定義：

#### 1. 智慧是對真理的實踐

R. Panikkar 在《智慧的居所》(A Dwelling Place for Wisdom)一書(王志成、思竹譯, 2000)中指出，智慧既是行動(實踐)，又是知識(理論)，他本身就是一種生活態度，生活在理解和行動之中，理解著真理，才可能實踐真理，智慧乃是對存有真理的理解並將之實踐出來，智慧與真理同處於一個整全的存有之中。

#### 2. 智慧是恰如其分表達自己

在《中庸》第一章即指出，「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」。「致中和」即是智慧的表現，這種表現沒有公式，不是知識所能解決的，必須適時、適地、適人，而給予適當地回應，也就是恰如其分地表達自己。猶如 Aristotle

在《尼高邁科倫理學》(The Nicomachean Ethics)中指出恰如其分就是「善」，也就我們所稱之「讚」(good)，如此可以生活化地表現於行動之中；但是 Aristotle 在「善」的背後賦予一種行為的「形式」，也就是說，「恰如其分」事實上就是符合「形式」，而且這個形式是先驗的，這便讓智慧的實踐必須透過「理性」來支撐，而我們發現，「致中和」本身所符合的「道理」也不免隱含這種思維。

### 3. 智慧是能夠解決問題

將智慧放在解決問題的議題上，也就是一種「實用」取向的主張。R. Rorty 就反對讓哲學上升到那種抽象層次，認為這只會產生陳腐的老生常談或論戰性的口號，他在《真理與進步》(Truth and Progress)一書(楊玉成譯，2003)中提醒我們，拋棄過時的術語使我們對生活更加敏感，哲學不是由於變得更嚴格而是因為變得更富有想像力而取得進步的，要獲得生活進步的知識，當然就要能為生活起作用，哲學的動態性就必須活生生地發生在解決問題的生活中。所以 Rorty 認為，哲學跳脫嚴格的知識內涵，進入了生活的應用和創造，憑藉的是想像力，而不是刻苦耐勞的鑽研精神和毅力，其重點在於觀念的轉換，而不是建立系統的知識邏輯，哲學來自於生活問題的解決，顯現了智慧的實用本性。

### 4. 智慧是認識神的善性

Vico 在《新科學》中對於「智慧」的界定來自於 Plato 的「善」，並進一步將之與天神結合在一起：

……智慧是一種能力 (faculty)，也就是一種主宰我們獲得組成人文學科之一切學術 (sciences) 和技藝 (arts) 的所有訓練之能力。……在宇宙中最高的事務乃是那些轉向上帝和接近上帝的事務，而最佳的選擇則是那些朝向全體人類之善 (the good of all mankind) 的選擇；前者被稱為天神事務，後者則是人類事務。因此，真正的智慧應該教導天神事務的知識而去導引人類事務朝向最高的善……。(NS364)

所以，透過「智慧」不但可以認識神的事務，並且藉由認識天神而讓人類走向最高的善，雖然同樣包含「理解」和「行動」，但已經讓智慧與天神發生密切關係，當然，這也正是導引人之「詩性」向善發展的根本動力。

從上面對於「智慧」的界定中，不管是真理實踐觀、形式符應觀、社會進步觀、或天啓導善觀等，似乎都指向了「理性」（廣義的）這個範疇。所以，如果將「哲學」界定為「智慧」，則哲學很容易被視為是「理性」的，這是一般人對於哲學的理解，而讓「哲學」與「理性」畫上等號。

### （三）哲學的愛智觀

以「愛智」的層面來理解「哲學」，它是由「愛」（*philia; love*）和「智慧」（*sophia; wisdom*）所構成。當然，“*philosophy*”中「對智慧（*wisdom*）之愛（*love*）」的含義，其所顯示的那種強烈的情感和追求，從中文的「哲學」二字卻沒有能表達出來的（楊適，2003）。事實上，「愛智」作為「哲學」的界定，在其發展中產生了意涵上的轉變，從希臘本源上的「愛智慧」到 Plato 之後的「愛智慧」，也呈現出本質上的差異：

「愛智慧」在希臘人那裡最初還不是一種「學」，而是一種生活方式，是一種與人的生命結合成為一體的生活態度。……當我們談到希臘人用來為「哲學」命名的「愛智慧」的時候，我們其實已經面臨著兩種意義上的「愛智慧」：其一，是我們在柏拉圖意義上比較熟悉的、那種影響了西方思想二千多年的「愛智慧」，它與「哲學」同義；其二，是一種更本源的「愛智慧」，它是希臘人始源性的與「存在合一」的生命感性和歷史感性。前一種是「哲學」的顯義，它顯現為一種專門性的理論生活；後一種是「哲學」的隱義，它隱匿在人的生命活動之中，是「人與智慧和諧一致」的生命表現。（田海平，2000：46）

哲學由「愛智」變成了對愛智的「談論和爭辯」，這是由實踐走向理論的過程，而這種談論與爭辯也就逐漸地把實踐推出哲學的範疇，於是「愛智」成爲一種「學問」，而且是「理性化」的學問，哲學的原貌逐漸地被掩蓋起來了。所以「愛智」就一再地落入「真理」、「理論」、「知識」、「學問」等內容的討論和陳述，而忘記了對於智慧之「愛」。所以哲學逐漸地抽象化、理念化，甚至使用數學符號來表示，這已經遠離了哲學的本意，哲學沒有情感，失去生命，不再充滿活力，而只是冷冰冰地豎立在那邊兒，爲人們所觀望和瞻仰著，猶如成爲前述的「知識觀」。

這個關鍵之處在於「愛」，一種源自內心深處的「渴慕」，進而「超越」現在，並付諸「追求」，這是哲學本身就存在著的一股生命力量。由於渴慕而追求並非純然是一種「理性」的表現，渴慕本身就有強烈的情感與欲念要素。所以可以這麼說，在原始的「愛智」含義中，「哲學」的原始意義中就是「理性」（rationality）與「非理性」（irrationality）的結合，這是一個不爭之事實，也是一個非常關鍵的事實。

## 二、「哲學」中的非理性特質

### （一）「非理性」的界定

在《觀念史辭典》（Dictionary of the History of Ideas）一書中的〈哲學史中的非理性主義〉（Irrationalism in the History of Philosophy）一文，指出對於非理性主義兩項方法論上的考察：

其一是非理性主義乃是一項回顧性的概念，它的意涵是透過理性主義的對比而被確立的；其二是非理性主義不同於淵遠流長的理性主義，它沒有傳統，它通常只是突發的侵襲，是一項反叛的結果。（Wahl, 1973: 635）

這說明了對於非理性主義的考察，必須要從理性主義的發展脈絡中來進行。當然我們也可以這麼思考，非理性主義之所以沒有傳統，並不表示其必然不存在，可能只是隱而未察，或被有意或無意地忽略了，或尚未有人將其發展脈絡揭示出來而已。而就目前的資料來看，非理性主義的出現似乎係對應於「唯理性主義」（Absolute Rationalism）的缺陷而產生的，故我們無法從遠古的學術思想中找到「非理性主義」一詞；然而，由「非理性」要素所構成的哲學思維並非沒有傳統，而這個議題的複雜度也就跟「理性」一詞的發展一般，是哲學中最複雜的概念之一。對於「理性」與「非理性」的歷史探究不是本文的要點，此處為了讓本文使用的「非理性」概念得以界定，僅僅就其字面上的意義來說明。

「非理性」一詞中的「非」字具有關鍵性，它具有四種意涵，即「不具有」、「相反」、「批判」，以及「超越」等四種意涵：

#### 1. 「不具有」的意涵

「非」理性，即不在理性之內，而非關於理性；「與思想無關者往往也稱為外於理性的（arational），或稱非邏輯的（alogical），以別於和理性思考相反這層意義」（哲學與文化編輯室，1976：24）。例如，Plato認為，理性在理念中，而物質（matter）是非理性的（Wahl, 1973: 635）。這表示不與理性發生關係的或不涉及理性的，稱為「非理性」。

## 2. 「相反」的意涵

凡不是理性想得通的，或與思想法則相違背的，都稱非理性，而通常以情感作為非理性的代表，故在心理學上，凡是感情、衝動、情緒所引起的行為，都稱非理性的行為。在理性主義的尺度下，凡不被理性所瞭解的，亦都被統統歸入非理性之中，如宗教的啓示，宗教學稱之為「超理性」（supernatural）；或是理性根本無法接受的，如相反、矛盾、荒謬，哲學上稱為「反理性」（antirational）的，都被稱為非理性的（哲學與文化編輯室，1983：69）。故此乃是以理性為對照基礎，凡與理性相對立者、超出理性思維者，以及反對理性者，都屬於「非理性」。

## 3. 「批判」的意涵

「非」者，「議」也，也就是「批判」的意思。依此，「非」理性就是對於理性的「批判」，「非」理性主義即是對於理性主義的「批判」。「非理性主義有時候是一種反抗（revolt），有時候卻是一種啓示（revelation）」（Wahl, 1973: 638），也就是對於理性主義的不滿和批判，而從中獲得啓發。這是一種對於理性的反省，而「批判」表示要區分出對與錯，故在此一意義之下，「非理性」的成份中也有「理性」的意味。

## 4. 「超越」的意涵

如果從「存有學」（ontology）的觀點來看（“ontology”的意義是研究「存有」的學問），擺脫了邏輯學的意義，「非」不再是一個相對於「是」的概念，也就是說，「非理性」不再以「理性」為相對概念，而是「理性」與「非理性」同屬於「存有」（Being）的整體，「非理性」乃是超越「理性」而進入存有的領域，此時乃是解除「理性」的主宰性質，而讓存有得以彰顯的過程，而不是要去除理性或否定理性，故理性與非理性之間不是互斥的對立概念，而是彼此相生的概念。

## (二) 「愛」的本質是非理性的

《韋氏大學辭典》(Webster's Collegiate Dictionary)將「愛力」(eros)界定為「熱切的慾望」、「渴求」、或「希冀一種自我完成的愛」(蔡伸章譯, 1985: 98)。Plato 在〈饗宴篇〉(Symposium)中將愛力視為一種原始的生命力,而 Eros 就是「愛神」,在希臘神話中,愛神的父親是巧智之神(Discretion) Metis 的兒子 Poros (稱為「富裕之神」Plenty),而母親是代表貧困(Poverty)的 Penia (Plato, 1956: 369),所以愛神兼具著「富裕」(智慧)與「貧困」(無知)的特質,但他不是富裕(智慧),也不是貧困(無知)。如果居於智者,即停止了追求;而因為有所欠缺,所以充滿著渴求,於是愛神就成爲一位「愛智者」,介於智與愚之間(Plato, 1956: 370),其內在蘊含著一種對人原有之完整性的憧憬和追求(Plato, 1956: 357);如果將「愛」放到「善」的議題上,獲得善者會變得幸福,而人人都熱切追求的幸福,事實上就肇因於「善者」,這時候我們所說的「愛」不但是渴求善,而且希冀於永恆地掌握著一切的善(Plato, 1956: 372-373)。

但是我們必須瞭解的是,「愛」不必然趨向於「善」和「幸福」,「愛」兼具著「有」與「無」的中介性質,「渴慕」、「超越」、「追求」乃在這種中介性質中產生,這也正是 R. May 所說「愛」本身具有一種「神靈性質」(Daimonic)一般,兼具著創造性與毀滅性(蔡伸章譯, 1985),經由「理性化」才讓愛指向「善」與「幸福」的光明面。這種情形猶如 P. Kingsley 對太陽神 Apollo 的描寫,他始終被認爲光明,事實上這是將 Apollo 理性化的認知,在 Plato 之前的希臘時代, Apollo 不但代表絕對的清晰和明亮,也始終關聯於洞穴和暗處、陰間和死亡;他是醫治之神,也是死亡之神(梁永安譯, 2003)。

Rollo May 指出西方傳統愛的四種類別(蔡伸章譯, 1985):第一種是性,或我們通常所稱的「色慾」及「原慾」;第二種是愛力,它乃是導向生殖或創造的一種愛的驅力——也就是古希臘人所謂導向較高存在及關係形式的一種衝力;第三種是友愛、友誼或兄弟之愛;第四種是利他之愛,也就是拉丁文上所謂的“agape”或“caritas”。這四種分類恰好與 Tillich (1954)在《愛、力量、與正義》(Love, Power, and Justice)一書中所提出四個愛的質性成份(qualifications)相似:libido(慾望之愛)、eros(審美之愛)、philia(友情之愛)、agape(超然之愛)。而兩人亦皆指

稱，各種愛的行動和經驗，都是這四種質性成份之間或多或少的混合。

在上述的區分中，凸顯出希臘字源中的「哲學」之「愛」（*philia*）與 Plato 的 *Eros* 兩者之間似乎存在著某程度的差異<sup>6</sup>，然而，現今對於「哲學」之「愛」的解釋和使用，也似乎已不再侷限於上述 *philia*（友情之愛）本身的意涵，更賦予多元而豐富的意義，甚至包含 R. May 與 Tillich 所指出之四種質性的混合。但不管如何，在此處所要指出的是，四種「愛」更根源性的本質乃建基於「渴求」，一種蘊含著四種不同質性成份的渴求，所以我們將「愛」視為一種「非理性」成份。

如果使用上述四種「非理性」的意涵來檢視「哲學」結構中的「愛」，則對於智慧的渴慕進而去追求，其本身就蘊含著對於「現實」之「批判」與「超越」的渴慕和行動，由此，便在「哲學」一詞中界定出「愛」的三種內在原動力：渴慕、超越、追求。

上述的說明有一個非常重要的意義，那就是要解除「哲學等於理性」的成見，「愛智」本身兼具著理性和非理性特質，如果將哲學視為理性的，僅僅停留在「智慧」中來理解哲學，然而，哲學不僅僅是「智慧」，而且是對於「智慧」的渴慕、超越、和追求。去除「哲學等於理性」的成見之後，哲學才能恢復原來的哲學面貌，也就是說，它不是一種「愛智的學問」，它恰好就是「愛智」。

### 三、「詩性智慧」與「哲學」之間的構造關係

「理性」的意涵，希臘哲學中具有邏各斯（*logos*）的意義，也就是老子所言之「道」。Heidegger（1927/1962）將邏各斯解釋為「言說」（*discourse*），也就是讓道理得以經由表達而呈顯出來，這個「表達」不管是透過真理、形式、利益、或宗教，而它的「道理」一致地指向「善」，這就是上述「智慧」的表現。但是，這樣的「善」必須真正反映於人的生命實踐中，讓生命的渴慕得到滿足，所以喚起「熱情」，讓熱情透過「虔敬」而表現於「行動」中，才是真正生命力的呈現。沒有生命力的善，不是哲學；沒有善的生命衝動，也不是哲學。所以，「哲學」的

<sup>6</sup> 田海平（2000：77）所指稱「愛（*philia*）根源於一種生命衝動，它是一種永不停止的追問」，此處之「愛」似乎已經蘊含著 Plato 的 *Eros* 概念。

本質上便已經將「生命原動力」與「邏各斯」結合在一起，是人與道的和諧一致表達於生活之中，其中是理解與行動的整體表現，這才呈現出一種真正的哲學——對生命的理解和生活的表達。

希臘人相信，最好的生活方式和生活之路是哲學，是對智慧無止境的愛，這種「愛」是對直接生命（生活）的思考和品味：

……然而，希臘人的這種智慧之愛，不是封閉在個人內心中「只可意會不可言傳」的神秘，不是折磨哲學家自己的「內心衝突」，它的第一要義即是「言說」。……「生命」的衝動與「邏各斯」的言說奇妙地合二為一。不同的生命形態或生活形式對應著不同的「言說」，「愛智慧」在「生命—邏各斯」的奇妙結合中，既是希臘人活潑潑的生命展現，又是希臘人活的智慧德行。（田海平，2000：77）

這段話顯示了「哲學」在其本質上乃是「生命動能」與「邏各斯」的結合，這個結合不是透過邏各斯對生命衝動的壓抑，而只是讓「生命」有所「言說」，在言說過程中顯現為具體的「存在」（being），這是生命原動力（愛）表達為生活形式（德行）的過程。「愛」這種活生生的生命力，湧現為一股強大的、無法遏止的驅動力，而不斷地向著「存有」（Being）此一母體進行回歸。在此，我們讓「愛智」從知識論的化約，還原為「存有學」的探究。

「生命動能—邏各斯」的結合模式與「詩性—智慧」的結合具有極高的相似性，故 Vico 的「詩性智慧」具有「愛智」的構造模式。前面對「詩性智慧」的解讀，乃是將「詩性」與「智慧」拆開。在 Vico 的描述下，「詩性」所代表的是人的原始生命特質——好奇、想像、畏懼、揣測、誇大、迷信等，這種本性特質並不是理性的，更正確地說，Vico 認為原始人類並未發展出理性，所以他使用「詩性」來與「理性」作區隔。然而，這些人類本性卻內蘊著強大無比的動能，是以「欲望」為核心的表現，其具有建設性，也同時具有破壞性，因此，必須要以天意的「善性」來進行調節，才能創造出文明制度。所以「詩性智慧」中所強調的，從「想像」到「創造」的過程，關鍵之處在於「善」的調節，也就是「智慧」所呈現的龐大力量。我們可以很清楚地看出來，Vico 所賦予「智慧」的意涵，乃是

對天神事務的理解與實踐 (NS364)，因而得以駕馭與導引人類這種兼具破壞性與建設性的內在強大原始動能，而讓「詩性智慧」成爲人類文明之起源，以及人類歷史發展之原動力。事實上，Vico 這種思維乃是「哲學」的原始意義——「愛智」的具體表現。

但是，Vico 所使用的方式是讓「詩性」與「智慧」之間產生辯證關係，而其中的主要力量來自於「智慧」，也就是天意。在人類爲己保全的利益條件下，由於天意的強制性促成了「詩性」的力量有了轉折，所保全之「己」得以擴展 (NS341)，但仍不失其「本性」。這樣的過程極適於人類野性之進展，但從「詩性」與「智慧」兩股力量的作用來看，仍不免落入「理性」（天意）主導「非理性」（詩性）的強制作爲之中。

因此，Vico 「詩性智慧」所呈現的「愛智」結構，僅僅是一種理性與非理性之間的辯證關係，是理性對於非理性的調節之後，人類本性（詩性）的欲望和想像轉爲符合「現實」（即是一種「存在」）的創造結果（詩性智慧），這是一種「具有現實性的實存」（*existentia*），而不是一種讓人不斷躍出現實而進入「存有」的「生存」（*existence*）<sup>7</sup>。也就是說，詩性智慧呈現的「愛智」構造缺乏一種「存有學」的觀照，於是讓理性與非理性仍然處在對立之中，前述「非理性」四個涵意中的「超越」意義未被彰顯出來，而這個「超越」的意義也正是前述「哲學」之「愛」三個生命原動力之一。

---

<sup>7</sup> Heidegger (1962) 在《存有與時間》(Being and Time) 一書中認爲，人總是不斷地要確定自己之所「在」，但是不管人將自身確定成什麼，在確定成什麼的同時，人也總是「躍出」了那個確定了的事物，這就是「生存」(*existence*) 的意義，也就是人的本性。而為了讓這樣的本性能夠更明顯地被看見，在他後期著作中直接寫著「人的『本性』在於他的綻出生存」(the 'essence' of man-lies in his ek-sistence) (Heidegger, 1993: 229)，因為只有人的本性才能使用「綻出生存」來稱說，也就是人之「存有」的獨特方式，而這種「綻出生存」的本性並不是一種「實存」(*existentia*)，它是「超越」實存的。

## 四、「詩性智慧」的「教育」蘊義

### (一) 「詩性智慧」構造中所蘊含的教育意義

依照 Vico 的想法，人類三種自然本性的發展，先是神性的特質（the divine nature），再是英雄的特質（the heroic nature），最後才是人道的特質（human nature）。在《新科學》第四卷中說明了由於這三種自然本性，而有三種習俗、三種自然法、三種政體、三種語言等。但是，這三種本性並非是全有或全無的，三者之間可以說是一種共存而具有發展順序的潛在特質，只是在不同的時代中發展出現不同的本性，故「神、英雄、人是同時開始的，三種語言也是同時開始的」（NS446）；從個人來看，每個人內在都潛藏三種自然本性，只是某些本性被開發、某些未被開發而已；從時代來看，這三種自然本性同時開始，只是某個時代會凸顯某種本性特質。所以，Vico 指出：

……就連心思已經受到哲學啟發而見識廣博的現代，人們仍會驚訝於磁石對鐵的強大吸力，進而說出：這磁石對鐵具有一種神秘的同情，並且將整個自然視為一個能夠感受激情和情愛的巨大生命體。（NS377）

依此，可以採用以下的方式來理解 Vico 在《新科學》第五卷〈各民族在復興時所經歷的各種人類制度的復歸歷程〉中所描寫的事例：存在於人類內在的三種特質，無時無刻地都在起作用，雖然人道時期已經開啓，但在某些條件之下，神性特質仍然會出現，英雄時代也會再出現；故 Vico 所提之「復歸」只是一種稱謂，不是時間（或時代）的復歸，而是人性特質的復歸，並且，復歸不是恢復原狀或原貌，而是人自然本性的重現，其作用於時代中，所生成的制度或生活現象並不相同。

以上論述人類兼具三種自然本性的用意，在於指出人的自然本性是整全的，不是起始只有神性特質而不蘊含英雄特質和人造特質，也不是有了人造特質之後就失去了神性特質。據此，回到「詩性智慧」的構造上來分析，可以獲得在教育上的五個重要意義：

第一，Vico 在《新科學》中高頻率使用「三」，對他而言，「三」代表一種極

致 (the superlative) (NS535)，也就是一種「全稱」，所以我們推論他使用「三種自然本性」來指稱一個人的「完整」本性。故當我們指出人類同時兼具三種自然本性時，已經呈顯出人內在蘊含的「完整性」，並用以在教育上預設「全人」發展的可能性。

第二，三種自然本性在不同時代之中有着不同的表現，顯示出本性與環境之間的互動關係。「教育」的形成，其本質上就不是一種「自然界」的事物，而是人為的，也就是一種「後天環境」的作為，雖然 Vico 沒有使用「教育」一詞，而是「天意」，但是天意對於人類野蠻特質的馴化過程，也正是一種教育過程，也就是「環境」所造成的力量。而正如前面對於「詩性智慧」的分析，這種「人性（內在）—環境（外在）」關係模式即是 Vico 使用「詩性智慧」的重點。

第三，Vico 不斷強調原始人類只有「詩性」而還沒有發展出「理性」，所謂的「詩性」是野蠻的、強力的、私欲的、想像的、熱情的，不可能發揮理性的作用。因此，在這樣的時代中之教育方式，並不可能喚起人的理性來對詩性進行自我節制，而這也正是為何 Vico 要讓「天意」出現的主要原因。在這個時代中只有天意才能發生「教育」效果，故 Vico 認為「無論是何處，人民在武力上變得野蠻而使人道法律不再有任何地位時，唯一能夠制服他們的有效途徑就是宗教」（NS177）。

第四，由上述的說明可以進一步來解釋，Vico 使用「智慧」（天意）來調節「詩性」（原始本能）的過程，即是一種教育的過程。而且這個過程是具有發展性的，這個過程不斷地促發蘊含在人的本性之中的英雄特質、人道特質之萌芽與呈顯，並且作用而顯現於民政社會之中，所以這種教育之過程也和社會變遷息息相關。

第五，教育的作用蘊含在「天意」之中，但是對於人類的民政社會而言，Vico 所重視的是人類「主觀的天意」，人類使用自己想像和認知的天意來調節自己的行為、發展自己的本性，這種教育的方式是一種「自我教育」，雖然藉著「客觀天意」的形象，但真正的或客觀的天意到底為何？這並不是 Vico 所要探討的，事實上也是不可知的，重點是人類從天意中所掌握的「善」，成為改變自己和一切行為的根據，也就成為教育的終極目的。

## (二) 詩性智慧與學生「生命力」的培育

從教育的角度來看，要如何涵養學生的詩性智慧，以促使學生在「生命表現」中不斷地展現出「生命力」(the power to life)呢？在前面已提及，詩性智慧中蘊藏一種生命內在的原始動能，人類藉由這種動能才得以發展出具體的生命表現，而構成「生活」情境。依此，教育涵養詩性智慧的問題，事實上也就成為涵養「生命力」的問題，也就是透過施為在學生身上的教育過程，而觀照著由「詩性」所啓發的生命根源性與擴展力，以及由「智慧」所啓發的生命虔敬感與導善性；所以「生命力」的涵養應同時關注「詩性」與「智慧」對生命所促發的啓示。故在Vico「詩性智慧」的啓示下，我們提出在教育上涵養學生「生命力」的三個重點：

### 1. 釐清「生命力」、「生命表現」、「生活型態」之間的關係

教育的實施首先要掌握何者是生命的核心動力、何者是生命的表現結果，以及之間的關係情況，也就是認清價值層面、行為層面、制度層面等之間的不同和關係。所以，對於「生命力」、「生命表現」、「生活型態」三者之差異和關係的釐清和掌握，乃是從事教育工作前的準備功課。

藉由上述「存有學」的角度來說明，以「存有」來看待「生命」，以「存在」來看待為「生命表現」，依此將「生命」視為一個蘊含無限「生命表現」之可能性的根源，故各種「生命表現」都來自於這個「生命」之源。而在「生命」之中促使「生命表現」得以產生的原動力，即是我們所指稱的「生命力」；而「生命表現」透過慣常地、累積地、結構地呈現，便構成了某種「生活型態」(life-type)。

依此可以理解到，「生活型態」來自於「生命表現」，它仍然是「生命力」的展現，但卻脫離了實踐過程的真實感。故在教育上要涵養學生的「生命力」，則必須經由「生命力」到「生命表現」到「生活型態」的引導過程，如果反過來以「生活型態」來強制規範「生命表現」，沒有經過個體的「感受」，將會讓學生的「生命力」消失在教育過程中。

### 2. 「生命的善性」作為教育的終極關懷

教育是一種價值導引的過程，也就是有意識地導引學生向「善」發展的過程。「詩性智慧」所孕育的教育功能即是一種向善的價值導引過程，而從詩性與智慧所啓發出來的「生命力」，本來就具有「導善」的動力，這是從事教育工作者必須

關注的核心問題。

「生命的善性」作為教育的終極關懷，主要有兩層意涵：第一、啟發學生生命表現中的善性，讓學生的詩性與智慧得以相結合；第二、引導學生關注於萬物的善性，讓學生懂得去體會萬物之理，藉以涵養欣賞、尊重、虔敬生命的態度。

### 3. 「詩性」的作用力和「智慧」的作用力必須整合在一起

「詩性」（人類本性）所啟發出來的生命力是最原始而直接關係自己的，但由於直接關係於自己，因而是以私欲為核心的動能，這樣的生命表現可能朝向益於他人的發展，但也往往朝向犧牲他人的行徑發展，所以純粹從「詩性」引發出來的生命力是一種雙面性的利刃，這也正是為何要以「生命的善性」作為教育的終極關懷之主要原因。

「智慧」（天神意旨）所啟發出來的生命力是一種遠離自身利益的能量，它讓原始的利己動機和行為受到節制，因而讓心思轉向，也讓行為有了修整。「智慧」雖然提供了超越的動力，但是如果人們不處在「詩性」的基礎上，超越的動力是空泛的。在教育中，不能僅僅強調「詩性」或僅僅強調「智慧」，而必須要讓兩者互動起來。因此我們指出——沒有詩性的智慧，其教育是空的；沒有智慧的詩性，其教育是盲的。

### （三）詩性智慧作為一種「教育哲學」的可能性

此處所要進行的是從哲學之「構造」上的意義來推衍和發現「教育哲學」的相關意義和問題，並藉以說明詩性智慧作為教育哲學的可能性，和論述詩性智慧做為教育哲學的不足。

將「哲學」定義為「智慧之愛」或「對於智慧的渴慕、超越、和追求」，依此構造同樣地可以將「教育哲學」定義為「教育智慧之愛」或「對於教育智慧的渴慕、超越、和追求」。這時候我們馬上會質問——「教育智慧」所指為何？

如果從前面的分析來回答這個問題，將顯得十分容易。**Vico** 讓「智慧」與天神的「善性」相結合，而我們也藉由 **Vico** 的「詩性智慧」讓「善」成為教育的終極目的，因此，「教育智慧」可以簡單地表明為——「善」而已。

事實上，對於「教育智慧」的界定並不是重點，寧可採用「存有學」的觀點來對待「教育智慧」，讓此處的「善」充滿著無限的可能性，是一種「愛教育」所

要回歸的母體。而重點應該放在對於「愛教育」一詞的理解。

「教育」的拉丁字源是“educere”所蘊含的「導引出」（to lead out）、「訓練」（to train）之意，或“educare”所蘊含的「訓練」、「滋養」（to nourish）之意（Winch & Gingell, 1999），也就是說，「教育」乃是經由某種「途徑」（訓練、滋養）而「將人導向於……」的意義。其中「導引出」就是一種「生成」之意，也就是「使其成為如此之人」，其中隱含著「本性發展」的意義。所以，教育乃是一種對於「人之生成」的導引過程，然而要引向何方才讓人得以生成呢？故教育必然地要和「智慧」結合在一起，進而顯現出「應然」（善）的特質，所以「本性發展」便朝著「善」來發展了。但是，「向善」的動力在哪裡呢？關鍵之處乃是「愛」與「教育」，前者是動能，後者是途徑，則「向善」之「向」字即是一條充滿動能的途徑，得以不斷趨近於善。

回到「人的生成」來思考，「愛教育」所要思考的有三大重點：一是這個人（學習者）有什麼（自然的本性及視域條件）？二是外在的環境如何（文化要求及環境條件）？三是在前述兩個重點中，要如何學習才是對人最有效益的（獲得善）？而且，這三個重點是動態的，為了尋找最佳的學習狀態以達到「善」，乃會不斷地「追問」人的本性、外在環境，以及現在的教育狀態。而「追問」即是「愛」的「超越」本性，「愛教育」則是對上述三大重點的不斷「追問」過程。

簡單地說，「教育哲學」在「愛教育」和「智慧」的構造中，可以推論得到的形式意義是——「渴慕、超越、追求促使人不斷往善生成的過程」。在這個構造中，「智慧」是方向與目的，「教育」是達成智慧的途徑，「愛」則是透過這個途徑而得以實踐智慧的動能。從原始的生命動能（渴慕、超越、與追求），藉由某個途徑（教育），來達成善（智慧），這就是「教育哲學」的「生命動能—途徑—邏各斯」構造形式。

事實上，「生命動能—邏各斯」的構造形式我們首先在「詩性智慧」的構造中獲得，而前面也論述了詩性智慧蘊含著教育意義，故我們似乎可以初步將「詩性智慧」視為一種「教育哲學」。但經由構造上的分析之後，發現詩性智慧構造中的「教育」（途徑）部分並不明顯，故不具教育哲學構造上的完整性，也就是無法滿足於「教育哲學」的構造形式——「生命動能—途徑—邏各斯」。

#### (四) 詩性智慧作為一種「教育哲學」的問題

Vico 的詩性智慧是來自於野蠻時代的產物，是對人類社會起源的發生學探究，雖然具有「哲學」的構造以及對於「教育哲學」的啓示作用，但是以現代的狀況觀之，不免過於狹隘。也許可以將詩性智慧視為彰顯「教育哲學」的一種可能性，而不能將詩性智慧等同於「教育哲學」本身，也就是說，「教育哲學」還有許許多多的可能性，而我們僅僅是從「詩性智慧」的構造及教育蘊義中找到了「教育哲學」的其中一種可能性而已。

從下列對於「詩性智慧」的反省，可以彰顯「教育哲學」更豐富的意義：

第一，「詩性智慧」所呈現的是人的詩性本質，事實上乃是一種人類的原始特質，這時候人的理性還沒有發展出來，所以 Vico 使用「天意」來馴化人類的這種野性，教育方式乃是來自於外在環境的一種強制力量，不是人類內在的自我反省與調節，這樣的過程必須建立在強大的、神聖的、模稜的外在條件，也就是說，對於人類非理性的調節係來自於外在的理性力量。當然，詩性智慧發生的過程乃是外在環境與人內在本性的辯證過程，進而讓教育意義在辯證的關係中發生，而如此的辯證過程是對原始人性的抑制以促其轉化。但是，教育更關注的是學習者內在的發展，讓人的內在兼具著理性與非理性，兩者同時的存在，用以思考外在條件，來促進自己的判斷與抉擇，這是現代教育所追求的價值。

第二，「哲學」的構造是「愛」與「智」，其中「愛」不僅僅反映出一種從「無」到「有」的實踐過程，同時也是一種從有到無的「超越」過程，也就是說，「愛」所蘊含的渴慕、超越、追求之特質乃是「教育哲學」構造中必然存在的要素，雖然「愛」的這種中介要素必須連結於「智慧」，教育才必然發生了應然的「美」、「幸福」、和「善」，這個過程不是「抑制」，而是「導引」，這便顯現出「教育」的本質意義。當然，「詩性智慧」所呈現的非理性要素雖然也是「生命的原始動力」，但不是以「愛」為出發點的思維，而是以基督教「原罪」所描述「人性墮落」的「欲望」為核心，也就是從「私欲」為出發點而不斷進行轉化和發展的過程，也顯示出「詩性智慧」構造中的「非理性」（欲望）成份與「教育哲學」構造中的「非理性」（愛）成份並不相同。

第三，以「欲望」為出發點的詩性智慧掌握的人性原始的動力，其核心猶如

「愛」中所呈現的「渴慕」和「追求」，其最關鍵差異之處在於「欲望」之中的「超越」特質並不明顯，甚至可以說，「欲望」欠缺「超越」的能量。「超越」乃是人對於「現實」的「綻出」（ecstatic）狀態，也就是讓自身從所處的情態中「躍出」而繼續向前，亦即對於既有知識的「追問」，將哲學視為一種追問，事實上就是以「愛」中之「超越」性質為核心的思考。如果讓「詩性智慧」作為一種「教育哲學」，其所欠缺的便是「超越」的特質，也就是欠缺對於教育不斷「追問」的原始動力。

## 肆、結 語

Vico 在《新科學》中讓人的原始自然本性與天意相結合，進而產生了「詩性智慧」，以作為民政社會形成與發展的原動力。Vico 使用「詩性」以別於當時人類仍未發展出來的「理性」。我們將這種「詩性」視為是一種「非理性」的構造，而當人類未發展出「理性」的時候，不可能使用自身的理性來對既存的「非理性」進行節制和導引，故 Vico 使用「天意」來替代這種「理性」的作用，讓天意對人類原始本性產生「調節」的功能，然而其「導引」的功能較不明顯。

Vico 讓「詩性」與「智慧」結合，這個構造與「哲學」構造中「愛」與「智」的結合具有一致性。「愛」為生命的原動力，是一種具有「渴慕」、「超越」、「追求」特質的中介要素，這些特質可能向「善」，也可能向「惡」，所以「愛」兼具創造性與破壞性，它是一種「非理性」要素，必須地要結合「智慧」才能向善發展。「智慧」被視為一種真理、形式、利益、或宗教的善，呈現的是一種「理性」的特質，也因此讓「哲學」有了理性（智）與非理性（愛）相結合的構造，而愛智者乃是對於「善」的渴慕、超越，和追求的人。

將「教育」置入「理性—非理性」這個結構中，主要是讓「愛智」的方向和目的有了更明確的「途徑」，也就是說，詩性智慧所欠缺的「導引」作用要在「教育哲學」的構造中找回來。「教育」意涵中所關注的「人之生成」就是一種對人的「導引」作用，「愛教育」結合於「智慧」遂成為導引（教育）「愛」（渴慕、超越、追求）來進行正確（智慧）的發展，因此教育在「理性與非理性」的結構中

扮演著兩種作用：其一是調節理性與非理性的互動，尤其顯現在於對「愛」之生命動能的導引過程；其二是揭露哲學中對「人之生成」過程的「導引」作為，以彌補「詩性智慧」構造中的不足。因此，「哲學」一詞，在「教育」的融入之後有了明確而可行的途徑。

在「詩性智慧」的構造中可以看到「教育」的意義，是一種原始人類的教育方式，也啟發了我們對於「教育哲學」基本構造的認識。由於 Vico 在「天意」上賦予人類主觀意識的認知，也啟發了「教育哲學」中學習者「自我教育」的深層構造，但是，詩性智慧所欠缺的「超越」性質，可以在教育哲學中重新找回來，並且透過哲學中的「追問」（對「智慧」的超越），來不斷超越既有的教育智慧，「愛教育」成為「教育哲學」的核心議題。

## 參考文獻

- 王志成、思竹（譯）（2000）。R. Panikkar 著。智慧的居所。南京：江蘇人民。
- 田海平（2000）。哲學的追問—從「愛智慧」到「棄絕智慧」。南京：江蘇人民。
- 朱光潛（1983）。維柯的《新科學》及其對中西美學的影響（下）。聯合月刊，23，109-113。
- 朱光潛（譯）（1997）。G. Vico 著。新科學（上）（下）。北京：商務。
- 哲學與文化編輯室（1976）。哲學說文解字。哲學與文化，3（8），23-24。
- 哲學與文化編輯室（1983）。西洋哲學名詞。哲學與文化，10（1），69。
- 梁永安（譯）（2003）。P. Kingsley 著。在智慧的暗處：一個被遺忘的西方文明之源。臺北：立緒。
- 郭博文（1991）。維柯的社會理論。臺大哲學評論，14，289-332。
- 陳兆福（編）（1997）。作者生平活動和著作年表。載於朱光潛（譯），新科學（下）（頁704-724）。北京：商務。
- 楊玉成（譯）（2003）。R. Rorty 著。真理與進步。北京：華夏。
- 楊適（2003）。希臘人的 ontology 的意義。載於楊適（主編），原創文化與當代教育（頁85-100）。北京：社會科學文獻。
- 蔡伸章（譯）（1985）。R. May 著。愛與意志。臺北：志文。
- Collingwood, R. G. (1946). *The idea of history*. Oxford, England: Clarendon.
- Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). London: SCM.

(Original work published 1927)

- Heidegger, M. (1993). Letter on humanism. In D. F. Krell (Ed. & Trans.), *Martin Heidegger: Basic writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)* (pp. 213-265). New York: Harper & Row.
- Plato (1956). Symposium. In I. Edman (Ed.), *The work of Plato* (pp. 331-394). New York: The Modern Library.
- Tillich, P. (1954). *Love, power, and justice: Ontological analyses and ethical applications*. New York: Oxford University Press.
- Vico, G. (1948). *The new science of Giambattista Vico* (T. G. Bergin & M. H. Fisch, Trans.). New York: Cornell University Press. (Original work published 1744).
- Vico, G. (1975). *The autobiography of Giambattista Vico* (M. H. Fisch & T. G. Bergin, Trans.). New York: Cornell University Press.
- Vico, G. (1982). *Vico: selected writings*. (L. Pompa, Ed. & Trans.). New York: Cambridge University Press.
- Wahl, J. (1973). Irrationalism in the history of philosophy. In P. P. Wiener (Ed.), *Dictionary of the history of ideas* (pp. 634-638). New York: Charles Scribner's Sons.
- Winch, C., & Gingell, J. (1999). *Key concepts in the philosophy of education*. New York: Routledge.