

中图分类号:B712.51

文献标识码:A

文章编号:1008-7621(2017)01-0094-11

# 论杜威对西方哲学的批评及其中西哲学比较

□许苏民

(南京大学 中国思想家研究中心,江苏 南京 210093)

**摘要:**杜威通过揭示康德如何从“启蒙运动的儿子”走向“与启蒙运动决裂”,以及法国哲学与英美经验论哲学的不足,奠定了其心仪中国哲学的思想基础。他评说了中西道德哲学的不同流派,在哲学和文化的一些基本问题上,他的观点多有与马克思、恩格斯和列宁相通之处。他看到了五四新文化运动的“中国味儿”或“中国特点”,提出了“两个适应”的理论,即使古老的中国观念“适应现代的情况”,使西方思想的精华“适应中国的情况”。他从老子和孔子的哲学中发现了为世界上其他民族所不及的精神品格,强烈谴责西方列强向中国转移其社会危机,以中国的人生哲学为“救世之灵药”。他说中国哲学更多地把大自然“当作娱心悦目的事物看”,以及他所提出的“像中国人那样思考”的主张,是后来诺斯罗普关于中国哲学审美特征之研究、公正的世界秩序之建立应引进中国价值观的先声。

**关键词:**杜威;德国古典哲学;老子哲学;孔子哲学;中西哲学比较研究

## 一、关于中西人性论与政治哲学和道德哲学的关系——论西方哲学的弊病,兼论中西“灭人欲”之学皆为乡愿之学

1. 康德如何从“启蒙运动的儿子”走向“与启蒙运动决裂”,以及法国哲学与英美经验论哲学的不足

杜威是以研究康德哲学而于1884年获得博士学位的,那时,“回到康德去”是西方哲学界的流行思潮。但他在1915年的《德国的哲学与政治》的讲演中却开始全面反思康德哲学,他公正地指出,康德是“启蒙运动的儿子”,但却走向了“与启蒙运动决裂”。在他论证这一观点的千言万语中,有一句话最为关键,就是:“(康德)与启蒙运动决裂最显著的表现,就是他否认了人性的本善。”他紧接着说,正好相反,在康德那里,“人的本性是恶的——这是原罪教义在他的哲学中的体现。他并不是说激情、爱好、感觉本身就是恶,而是说它们夺取了责任的主权,而责任是人类行动的驱动力。于是,道德就是一场无休无止的战斗,它要把人的一切自然欲望转化为完全受

理性的法则和目的支配的意愿”。“即便人类遵循其友好的和社交的本能,由此而找到道德规范和组织有序的社会基础,但这样的本能也还是受到康德的谴责。”<sup>[1][29]</sup>人性论常常被哲人们作为道德哲学和政治哲学的逻辑起点,特别是近代以来,对人性的不同理解,往往会导致根本对立的道德哲学和政治哲学体系。

这里有必要回顾一下马克思、恩格斯关于18世纪启蒙运动之特点的论述。马克思、恩格斯在大量引证法国启蒙者的论述后说:“并不需要多大的聪明就可以看出,关于人性本善和人们智力平等,关于经验、习惯、教育的万能,关于外部环境对人的影响……的唯物主义学说,同共产主义和社会主义之间有着必然的联系。既然人是从感性世界和感性世界中的经验中汲取自己的一切知识、感觉等等,那就必须这样安排周围的世界,使人在其中能认识和领会真正合乎人性的东西,使他能认识到自己是人。……既然人的性格是由环境造成的,那就必须使环境成为合乎人性的环境。”<sup>[2]</sup>马克思和恩格斯都认为承认“人性本善”是法国启蒙学说的一个首要的和根本的特

收稿日期:2016-09-21

基金项目:国家社会科学基金重点项目(06AZX003)

作者简介:许苏民(1952-),男,南京大学中国思想家研究中心教授、博士生导师,中国思想家研究中心学术委员会主任。

点,这一论断是合乎实际的。法国启蒙学者的“人性本善”学说,是在中国哲学影响下形成的,尽管也带有向基督教《圣经》的原始教义回归的意味。但马克思和恩格斯以及杜威所一致肯定的法国启蒙学说的这一根本特点在康德那里却消失了。

路德、加尔文把具有善恶两重性的原罪说改造为性恶论,并不合乎《圣经》原义。读过《圣经》的人都知道,亚当、夏娃在没有偷吃禁果以前,只有上帝赋予的纯善无恶的第一天性,故可以说是“人之初,性本善”;而犯下偷吃禁果的原罪以后,也并不意味着人性就完全变恶了。“原罪”作为人的第二天性,其中有两重意蕴:其一,是以人类的祖先曾经违背过上帝的意志来说明人在外物的诱惑下很容易犯错误;其二,是说人在吃了禁果以后,从此就具有了分辨善恶的智慧,也就是上帝所说的“那人已经变得和我们相似了”。这两重意蕴无论怎么说,都与性恶论不沾边。还是利玛窦说得对:“吾以性为能行善恶,固不可谓性自本有恶矣。”恶是由于“接物之际,误感而拂于理”所造成的<sup>[3]</sup>。

康德也曾摇摆于性善性恶之间,但他的所谓“理性”却驱使他拒绝了法国启蒙者的性善论,而像路德、加尔文一样把原罪说解释为人性天生为恶的学说。他认为人不仅会因本性的脆弱和不纯正的动机而在无意中犯罪,更有一种作为一切现实的恶的总根源、作为一种具有普遍性的族类倾向的“根本恶”,驱使着人一边在蓄意犯罪,一边又伪善而自欺地标榜自己在道德上何等纯洁。这说明人从“根本”上就是败坏的,不是一般的坏,而是坏透了。这一说法有没有片面的真理性呢?当然是有的。“相斫史”视角的人类史可以作为康德关于人性恶的先验论证的经验事实依据,以动机纯洁来蓄意犯罪的情形在历史上也屡见不鲜。但这并不意味着可以说人从“根本”上就是败坏的,更并不意味着可以把性恶论作为道德哲学的基础,如果这么做,并将其在学理上彻底贯彻下去,那就不仅与启蒙运动所追求的合乎人性的社会这一“善”的理想大相径庭,而且也就没有所谓道德哲学可言了。

正如以往的哲学史上从不曾有过彻底而纯粹的性善论或性恶论一样,康德的性恶论也不例外。他要通过改造人性来改造世界,这种由恶变

善的改造若是在人性中没有丝毫依据,那么其一切道德的高言宏论就不能立足。于是,在康德那里,就有了天生的善良意志,可以认识到绝对命令的普遍性和合理性;意志的软弱使人不能自觉服从绝对命令,于是人们就通过皈依上帝来赋予绝对命令以神圣感。按照康德的说法,人生活在感性和理性、现象和本体的二重世界,感性世界由自然规律所支配,所以没有自由;而只有在理性世界中,人才有按照绝对命令行动的“自由”。这种“理性的自由人”的特点是,他不在乎个人的幸福,也没有任何同情心和获得道德美名的愿望,更不考虑行为的后果,他唯一知道的,就是服从命令、忠实履行其义务和责任。如果不考虑到康德作为“启蒙运动的儿子”曾经讲过“人是目的而不是工具”等等的言论,仅就其在人性论上“与启蒙运动决裂”而发表的这些言论,我们就只能看到一个加尔文式的狂热的宗教徒,或一个自以为保持着“思想自由”,但在行动上却无条件服从命令的普鲁士士兵。

杜威批评康德的先验论及其用德国的责任原则去反对法国的权利原则,但并不认为法国哲学和英美经验论哲学就是完美无缺的。他说康德的“绝对命令使人想到出操的军士”,而英国人的明智的利己主义则“至少使人在脑海里呈现出商人讨价还价的图画”。他赞同杰里米·边沁对法国哲学的批评,说权利就像责任一样,仍然是先天的原则,来自假设的人性或者人的本质。英国人发现法国人讲的那些权利是可以讨论和权衡的,也多少允许妥协和调整,这是其在道德方面的独特贡献。他认为:“伦理的讨价还价要人们放弃一些想要的东西,才能得到另一些东西,这虽然不是最崇高的一种道德,但从社会的角度来看,至少是负责任的。……这种道德要求思考,要求讨论;但却是(康德式的)来自上级权威的声音所不能容忍的,这是一个不可饶恕的罪状。”<sup>[1][128]</sup>特别令杜威警觉的是,康德把科学方法和科学结论排除于社会生活之外的观点也渗入了英美学界和政界:“我们也接过了这种倾向;……当我们面对所有需要社会决定来解决问题的时候,都没有采用科学的方法而使得交流变得更加理智。”<sup>[1][352]</sup>

杜威又说:“(英美人)讨价还价、互通有无、皆大欢喜的道德规范,在某个遥远的未来可能会

寿终正寝,但迄今为止,这些道德规范在生活中发挥了巨大的作用。德国伦理学打着纯洁的道德唯心主义的旗号,大肆嘲笑注重实际动机的理论,……但是,如果一个咄咄逼人的商业国家完全从服从天职的动机出发来进行商务和战争,人们就会被唤醒,就会感到不安,就会怀疑这是一种被压抑了的‘心理综合症’。当尼采说‘人类并不渴望快乐;只有英国人才这样’的时候,我们对这个彬彬有礼的批判置之一笑。如果一个人宣称把不在乎幸福当作对行动的一种检验,那么,他履行原则的方式便是不幸的了,因为这种方式会造成他人的不幸。”<sup>[1][128-129]</sup> 马克思从德国哲学中发现了“被压抑的利己主义”,而杜威则发现了“被压抑了的心理综合症”,真可谓所见略同了。

杜威对康德哲学弊病的揭示及其对法国哲学和英美经验论哲学之不足的评说,表明了他的最基本的价值立场。明确了这一点,就可以理解他在中国发表的演讲和他在美国发表的一系列关于中国的论文所阐述的观点了。

2. 对一个常见的错误说法的廓清,兼论中国和西方都有大致相同的几种人性论学说

杜威把他对康德哲学的反思带到了中国,他的《社会哲学与政治哲学》的讲演就是从人性论讲起的。他说:“前几天看见一部学者著的书,说西洋的政治制度根据于人性本恶的学说,所以提出许多牵制政府的方法;中国古代的政治制度,根据于人性本善的学说,所以只以为君主自能仁民爱物,用不着议会等等制度去限制他。这话很可研究,但是太偏一点。西方政治制度的根据,其实并不是说人性本来恶的,不过说人类有了大权,若没有限制,一定有滥用大权的趋势,就是好人也会变成坏人。并不是以为人性本来坏的,不过防备他、制限他不做坏事罢了。”<sup>[4][53]</sup>

应该承认,杜威的这一对权力制衡理论的哲学基础的解释是正确的、合理的。首先,这一观点合乎西方政治哲学史和制度史的实际。譬如在英国,恰恰是认为“人对人像狼一样”而力主性恶论的霍布斯,提出了绝对君权的学说;而与此相反,认为原始状态的人与人之间充满善意而主张人性本善的洛克,则提出了权力制衡的学说和与此相应的制度设计,从而为现代英美政治制度的建立奠定了理论基础。其次,这一观点从人类政治实践的经验事实出发,把人、尤其是被选出

来担任公职的人看作好人,而不是一开始就把人看作是本性邪恶、且注定要作恶的动物,不仅在事实判断上合乎实际(因为坏人是可能被选出来担任公职的),而且在价值判断上也体现了以忠厚之心待人(把人往好的方面想)的君子之道;同样是从人类政治实践的经验事实出发,强调权力对人有腐蚀作用,认识到要防止好人变坏人就必须着眼于限制权力的制度建设,不仅体现了人们维护自身权利不受非法侵害的愿望,更体现了对于被选出来担任公职的人的爱护。

与康德的人性论不同,儒家哲学的主流传统是性善论,以孟子为代表,所以杜威认为,孟子的政治哲学“强调了儒家教义中的比较倾向于民主的方面”<sup>[5][225]</sup>。且儒学特别强调统治者应该具有道德上的合法性,“皇天无亲,惟德是辅”,只有“内圣”,才能“外王”,虽“行一不义、杀一不辜,得天下而不为”,这无疑也是其优于德国古典哲学之处。但这种政治哲学显然也有不够完备的地方,对此,杜威作了委婉的批评。他说:“我们理想中可以想象一个开明专制的国家,里面有好的君主、好的官吏,政治、法律都很修明,只有人民没有政治权,这也未尝不可能。但从人类经验上看来,这种理想,大概是梦想了。好的皇帝、好的官吏,也许可以有的,但只是暂时的。我们从前讲过,人们一朝有了大权在手,无论如何好人,总有自甘堕落、滥用大权的趋势。这是人类的一个大毛病。故无论如何,非有政治权保障不可。”<sup>[4][65]</sup>在这里,杜威重申了权力制衡的依据不是人性论上的性善性恶,而是权力对人的腐蚀作用;而制约权力的最重要的手段,就是对公民的政治权利的保障,特别是法律应赋予公民以选举和罢黜政府官员的权力。从政治哲学的学理上来说,应该肯定杜威的批评是具有合理性的。杜威的上述观点,开20世纪自由主义与儒学之对话的先河。

杜威认为,在人性论上,中国和西方都有大致相同的几种学说。在中国古代,有人说人性本善,以后被外欲习俗浸渍熏染,就变坏了。有人说人性本恶,全仗礼教来节制纠正他。还有人说人性是不善不恶,好象水,决诸东方则东流,决诸西方则西流;主性善的又驳他说,人性趋善,好像水之就下。在西方,对于人性的观念也有两种。一是主善派。他们说人生本来是善,以后受了物质的影响,就变坏了,卢梭也曾说过这种话。其



理由是,要是天性彻底的恶,任凭有如何良善的环境,也不会受影响,必定先有可善的因,才有感化迁善的果。二是性恶派。他们讲性是恶的,要是善,那就不容教育训练了,因为要教育训练,所以性不是善。杜威认为,平心来论,两说各有毛病。其实,人的本能本无所谓善恶,把他造成善行或凶德,都无不可<sup>[6]272-274</sup>。杜威认为,要培养具有良好道德品质的人,就必须有良善的环境,有良好的教育训练。同理,为了确保被选出来担任公职的好人不变坏,就必须有好的制度环境。在宅心仁厚的哲人看来,制度所限制的乃是权力对人的腐蚀作用,从而使人更好地行使权力,而绝对不是把人当贼防。

### 3. 中西“灭人欲”之学皆根源于性恶论,且皆为“乡愿之学”

杜威在中国讲哲学,不能不面对程朱理学的影响。当时中国学界已注意到程朱理学与康德的相通之处,毛泽东在1917-1918年读新康德主义者泡尔生的《伦理学原理》时就写道:“吾国宋儒之说与康德同。”<sup>[7]</sup>正因为在中国也与西方一样存在一种影响很大的“灭人欲”的学说,所以杜威探讨了“欲望应否寂灭”的问题,企图在关于“人欲”的两种对立的见解中寻求一种折衷的解决。

一种见解是:人类的苦恼,大半由于多欲,要是将种种欲望寂灭干净,自然是天真泰然,百体从命了。杜威认为这种见解“立说未免过激”<sup>[6]303</sup>,而其立论的基础正是性恶论:“他们既信他恶,所以用狮子搏兔的法子,将种种本能欲念、冲动意志都寂灭得干干净净,使道德完全成消极的,不是积极的。……他们所谓道德,大概都尚束缚本能,贬损意志,节制喜怒哀乐之情,不准他们妄发。诸位要知道,现在世界最可痛恨的是什么,就是这种非积极而为消极的道义德行。所以今日所谓良民,就是庸行庸言的乡愿(Mediocre Person),不是那有创造能力、积极精神、轰轰烈烈去改造世界的人物,这不是很可痛恨的事吗?依我看来,要是不利用本能,而以束缚为德行正规,顶好也不过养成一种柔怯的德性(Wishy-washy Character)。Kipling有一首诗,叙一个人死了要想登天堂,他是个庸言庸行无功无过的人,但是他没有积极去做什么好事。所以天帝不准他登天堂,还打他下地狱去受审。……这首诗不但骂尽天下乡愿,也将主性恶的流弊和盘托出。”<sup>[6]273-274</sup>

在中国,程朱理学表面上讲性善论,骨子里却是性恶论,故主张“灭人欲”,章太炎先生认为这是“乡愿之学”,初学者往往对此论断茫然不得其解,读了杜威以上论述,也许可以真切地领会太炎先生的深意。

另一种见解恰恰相反:“英国某诗人又说,欲望是不可少的,因为欲望能鼓动我们努力去改进环境。人无欲望,便蠢如鹿豕。因为有欲望,才能不满意于现状,才能发扬踔厉去从事改造事业。所以奢望为进化发展和改革之本源。有人问某德国社会改造家说,什么是改良社会最大的阻力?他说,就是难使社会不满意于现状。因为不满意,才有改良的欲望,才能努力去行。”对于这种见解,杜威审慎地指出:“说句平心话,这也是片面之辞。”他指出不知足的人也有许多毛病:愤郁多忧,难与为欢,或吹毛求疵,得陇望蜀,和世人多齟齬;浮躁易怒,责人重而责己轻,或自私自利,不顾公益。所以,在杜威看来,“有欲无欲,各有利弊。无欲望,便不能奋发去行;有欲望而常不知足,又必妄于非分,徒劳无功。”

在这两者之间,如何善以处之呢?杜威认为:一方面,欲望和不知足心,万不可寂灭,因为不知足的目的,是要唤起努力,改进环境;另一方面,又不可操之过急,乃至贻祸无穷,这就要“善用不知足心”<sup>[6]304</sup>。至于如何做到“善用”,显然就不能不从中国哲学中吸取合理的思想因素了。

## 二、“实行道德之方法不同而原理相通”——东西方伦理思想之比较,兼论新文化运动的中国特点

### 1. 东西伦理思想的差异

在《伦理学演讲》中,杜威对东西方思想作了比较。他在比较中所说的“东方伦理”实际上指的只是儒家伦理,而他所说的“西方伦理”,则主要是指古代雅典和近代英美等国。在作此比较之前,他先有一个声明:“我并非要度长较短,尊彼抑此。道德本应环境而起,某种道德对于某种环境为善,对于他种环境又不然,所以东西(方)道德,实无长短之可言。我所讨论,是智理上的比较,是东西思想的对照。”<sup>[6]300</sup>其关于东西伦理学之比较的总论点,可以一句话来概括,即:“实行道德之方法不同而原理相通。”可谓善于异中见同矣!他认为东西伦理思想的差异主要有以下

三个方面:

第一,“东方思想更切实更健全,西方思想更抽象更属智理的”<sup>[6]300</sup>。杜威所说的“健全”,是指与“抽象”相对的“具体”或确实性。他说东方的五伦,都是确定的、切实的、天然的人生关系。西方思想却不同,作为其主要观念的正义与慈爱都是抽象观念,是由理智推究出来的,并没有实指哪种伦常事物。东方切实的道德观念的好处是有确定的标准,其弊病是因确定生执拗,不能通权达变以适应时势。西方理智的抽象的道德观念的好处是能权能变,如正义与慈爱,应用到各种伦理关系都可以,虽有含糊的毛病,但却是平等的、普遍的、活的,能权能变以适应环境。对于杜威的这一观点,史华兹(Benjamin I. Schwartz)提出了不同看法,认为中国古代也有“仁”和“义”这些与具体的例示相分离的理智的抽象的道德观念<sup>[8]</sup>。指出这一点当然非常重要,但杜威说中国伦理思想更切实,大体上还是可以成立的。

第二,“西方伦理根据个性,东方伦理根据家庭。”<sup>[6]301</sup>这一差别与第一点差别有着密切的关系:正因为西方人不承认有何种确定不变的伦理关系,所以他们只知道有我,有个人,所以没有尊卑的分别,产生出正义和慈爱这种普遍适用于一切人的道德观念;而东方经书所说的五伦,有三个属家庭(即父子、夫妇、昆弟),其余君臣是父子的变相,朋友是昆弟的变相。所以说东方的道德观念,简直可说全然根据家庭。经书说孝是德之本,而孝的范围也最大:不信不诚,败坏家声,可算不孝;建德立功,扬名显亲,就可算孝。因此,西方的道德说到底是个性的道德,东方的道德说到底家庭的道德。这是一个为中西学者所普遍认同的观点。

第三,“西方伦理尊重个人利权,东方伦理蔑视个人利权。”<sup>[6]301</sup>杜威说,西方一二百年来,个人权利最受尊崇。所以,个人有行动自由的权利,他人不得干涉;有保存财产的权利,他人不得强取;有养护身体的权利,他人不得毒打;有保全荣誉的权利,他人不得败坏。凡干涉他人自由、强取他人财产、破坏他人荣誉的,都是不道德的,后来这种权利观念渐渐推到政治。从道德方面说,个人不能侵犯他人权利,所以从政治方面说,政府就应当保护人民的权利了,这就是“个人主义的真表现”。父有权利,子也有权利,君臣同有此

种权利,“君不尊重民权和民不尊重君权,一样的不道德”<sup>[6]301</sup>。认为东方伦理蔑视个人在西方是一个比较流行的观点,但英国学者休斯(E·R·Hughes)却对此提出了异议,认为“中国公元前五世纪以降,形形色色的思想者探索人类个性的本质以及对社会的价值,带来了了不起的发现”<sup>[9]</sup>。

杜威认为,东西方伦理学虽然具有以上几个方面的差异,但从伦理学的基本学理方面来看,却也具有相通之处,这就是他所说的“原理相通”。他认为“公益的尊崇(Regard for Common Good)”乃是东西方伦理思想的共同特征:“世界种种道德或规律(Moral Codes),或文或野,或东或西,或古或今,都有一相同而不变的地方,就是尊崇公益。实行道德之方法,条理万端,各各不同,但目的总在谋最大多数的最大幸福。孔夫子说:‘己所不欲,勿施于人。’耶稣说:‘视敌如友。’立说各异,而原理不过为人类谋公共幸福。”<sup>[6]271</sup>这一论述,从抽象的学理上看应该说是正确的。

## 2. 评“引进西方经济,保留旧道德”

杜威批评了一些中国学者关于“引进西方经济,保留旧道德”的主张,他在批评这一主张时所阐发的哲学学理,竟然与恩格斯和列宁的观点达到了惊人的高度一致。对于生活在中国的各个对外口岸和中心城市的西方资本家及其文化侍从执著坚持的——只给中国人经济和商业的实用技术而不给他们新观念的主张,杜威像鲁迅一样一针见血地指出,这些人之所以如此,是“因为各种新观念的引入会搅乱他们赞扬和借以获利的那些东西”<sup>[10]95</sup>。

杜威看到,一方面,新文化运动正在中国蓬勃开展;但另一方面,“认为现存的种种罪恶是由共和引起的,并且欢迎君主统治回归的人甚至比旧时的共和人士人数更多——人数之众,正如20年前认为赶走外国人将会治愈一切罪恶,并尝试用义和团这种万灵药的人那样多”<sup>[10]92</sup>。这些人认为,只要引进西方的经济,而保留中国的旧道德,那么一切就都会好的。对此,杜威坦率地表明了自己的看法,他指出:“这种观点是感伤的理想主义最具乌托邦色彩的想法。经济与财政改革,除非伴随着新的文化理念、伦理,以及家庭生活(这些构成如今所谓学生运动的这场运动的真实意义)的成长,否则就如同隔靴搔痒。它会弥补一些罪恶,又创造出另一些罪恶。从其本身来看,



它是一个有价值的实际措施。但是,如果把它用作一根棍子来打击男女老少对新信念、新观点、新的思想方法、新的社会科学与自然科学——一句话,对一个新的年轻的中国的渴望,那么,这真是荒唐透顶的事情。”<sup>[10]91-92</sup>

杜威认为,真正从根基上削弱作为古老中国之基础的家庭体系的,不是归国学生的教导,也不是一小群人为了选择他们的伴侣而要求打破家长权威,由此通过改变妇女的传统地位来变革中国的渴望。“这些事情最多只是征候,不是原因。真正的原因,恰恰是工业革命产生的现代方法。……铁路与工厂系统正在从根基上削弱家庭体系。即使每一个学生都发誓永远保持沉默,这些东西也将继续发挥作用。”<sup>[10]93</sup>这一观点与列宁的观点惊人的一致。列宁在与俄国的民粹派论战时指出:“欧洲思想情感方式,对于顺利使用机器来说,是和蒸汽、煤炭和技术同样必需的。”<sup>[11]</sup>

受康德哲学的影响,在中国,也有人说尊重个人权利好象有点自私自利,道德应当根据义务,不应当根据权利;东方道德就是尊重一己对人应尽的义务,所以没有自私自利的毛病。杜威不同意这一看法,他说尊重权利并非蔑视义务,况且义务权利,本非二事,所谓义务,不过是尊重他人的权利罢了。假使我们拿个人做中心,认为我们的权利为神圣不可侵犯,那么,推己及人,自当会尽义务,自然会尊重他人的权利了。所以你的权利,就是我的义务,我的义务,就是你的权利。政治上对个人权利之尊重,就是民治主义的基础。所以,中国的新文化运动致力于改变严尊卑上下之分、缺乏平等的权利观念的儒家伦理是正确的。<sup>[6]301-302</sup>

杜威还进一步论述了现代社会中权利平等与社会正义的内在关系,阐明了“正义即权利”的哲学学理:“利权和直道,有密切的关系,你尊重我的利权,我尊重你的利权,就是直道。所以可说直道等于利权(Justice = Rights)。”<sup>[6]302</sup>在这里,是否尊重个人权利,被看作是衡量人的行为是否合乎道德,以及社会有没有公正和正义的准则。这一论述与恩格斯的观点相一致,恩格斯在《反杜林论》哲学编中说:“一切人,作为人来说,都有某些共同点,在这些共同点所涉及的范围内,他们是平等的。这样的观点自然是非常古老的。但是现代的平等要求与此完全不同;这种平等要

求更应当是从人的这种共同特性中,从人就他们是人而言的这种平等引申出这样的要求:一切人,或至少是一个国家的一切公民,或一个社会的一切成员,都应该有平等的政治地位和社会地位。”<sup>[12]</sup>

### 3. 五四爱国运动和新文化运动的“中国味儿”或“中国特点”

杜威敏锐地看到,五四爱国运动和新文化运动具有明显的“中国味儿”或“中国特点”,其中有两个积极的主导特征:“一是对文化方面的改革作为其他改革的前提的需求;二是领导权回归那些在态度方面特别倾向于中国的人的一种趋势,以此来针对那些引进与照搬外国方法的人。”然而,这两个特点看上去似乎是矛盾的:“中国人领导权的回归如何与对中国习俗和思想习惯的攻击相一致呢?它如何与这样一种意识相符,即意识到西方优势的真正来源不在外部技术,而在思想与道德问题呢?”<sup>[13]101</sup>杜威认为,历史从来就不是逻辑的,许多在逻辑上矛盾的运动在实践上却是有效的。而其之所以在实践上有效,就在于其具有“中国味儿”或“中国特点”。

首先,无论是学生的爱国运动,还是主张白话文新文化运动,都在中国历史上有过先例:“五四运动是由中国学生们直接发动的,不仅没有归国留学生的鼓动,而且与他们的建议是相反的。它是自发的和本土性的。语言改革的运动……从本质上说,它是一场由中国人为了特定于中国的目的而进行的运动,并且在中国历史上有过先例。”<sup>[13]98-99</sup>杜威的这一论断,可能是与胡适交流的结果。胡适就认为,白话文是中国历史上就有的,新文化运动是中国的文艺复兴;胡适还在1921年5月4日的《晨报》上发表了《黄梨洲论学生运动》一文,其中讲到了东汉的太学生运动、宋朝陈东和欧阳澈领导的学生爱国运动等。

其次,新文化运动以思想和道德为救国之根本途径,“在某种意义上说,是向中国思维模式的回归,是一种古老的中国观念的恢复,以及对该观念的力量并未穷尽和终结于儒家的确信”。因为“思想与道德因素的优越性超过所有其他因素的观念,本身就是一个中国本土的观念。它与认为能够通过引进枪炮和工厂以及技术管理的改良来获得拯救的观念相比,中国味儿浓得多;……某些新的领导者也许会断言说,他们通

过抨击儒家思想——就像他们经常做的那样——比那些固守儒家思想的人更忠实于儒家。因为他们会说,孔夫子那里真正的观念、有活力的观念,是对理念、知识的首要性的信念,以及对传播这些理念的教育之影响力的信念”<sup>[13]101</sup>。上世纪80年代流行的“五四学者是最传统的反传统者”的观点,其实是杜威早就讲过的话。

还有,杜威看到,在中国的道德改革浪潮中,“人们组建起成千上万的社团来医治各种各样的罪恶,这是反缠足社团、反鸦片运动、反赌博协会、重塑旧的教育体系以及诸如此类事物的时代。虽然基督教的影响是这些改革发起的一个重要原因,但它们中的绝大多数是以一种儒家复兴的形式进行的”<sup>[13]97</sup>。

杜威主张“中国味儿”或“中国特点”应该在实践中加以发展,提出了“两个适应”的理论:一方面,中国文化要现代化,使之“适应现代的情况”;另一方面,是西方思想之精华的中国化,使之“适应中国的情况”。他指出:“如今僵化为儒教的这些观念(指孔教在道德上和思想上的标准——引注)无法适应现代的情况。……而儒家教育已经成为贵族式的,是为了少数人的。因此需要一种新文化,西方思想中的精华在这种文化中应自由地得到吸纳——但是要适应中国的情况,作为手段被用来建立一种重新焕发青春的中国文化。”<sup>[13]101</sup>

### 三、“取东西洋文明兼而有之”——论中国哲学为救世之灵药与中西哲学的互补和调节

对于中西哲学的差异,杜威主张以历史的眼光去看。他说:“希腊最初的哲学,与现在的哲学不同。他们所研究的都是自然现象,并非关于人生问题。拿现在的名词说起来,他们都是想做科学家的,不是想做哲学家的。……雅典的哲学家,才稍稍有进一步的研究,然而还是大概关于自然现象。他们都以为人是自然界的一部分。就是苏格拉底(Socrates)的人生哲学,也是逃不掉自然现象。于此就能看出东西哲学的异同。东方中国的哲学,是偏于人生日常的问题。西方的哲学,是偏于自然现象的问题,……后来由自然转到人生的研究,……所以生出人生的哲学,社会的哲学。”<sup>[14]</sup>这里“偏于”一词用得极佳,远比那些动辄说“西方有什么,中国没有什么”的学者们

高明。

他在论述中西哲学对于自然的不同态度时,表现出了一种很深邃的哲学眼光。他说:“我们要把世界一切现象,比较一下,去下一个总括的断语,这是很难的一件事。但有几句话说来,有几分真实,而且可供大家研究的,就是以科学征服自然,是西洋文明的特长;目自然界现象为神秘,而且拿来当作娱心悦目的事物看,这是东方人最显著的态度。”<sup>[15]373</sup>这一论述实在非常精彩,因为它道出了中国哲学的审美特征,说明了西方哲学更多地是以科学的眼光去看待自然的,而中国哲学则更多地诉诸审美。这一论述,是后来诺斯罗普关于中国哲学审美特征之研究的先声。

但问题在于,世界已经进入了一个东西方文化密切交流的时代,中国与西方如何增进相互理解,如何善于吸取对方的优点,也就成了迫切需要探讨的问题。杜威最重视“生活的哲学”,或“人生哲学”,他认为“不同民族有着深深渗透于他们各种习惯之中的不同哲学”,要增进相互理解,真正做到取人之长,补己之短,就“必须从努力真诚地了解对方的生活哲学开始”<sup>[16]191</sup>。正是在这些问题上,杜威又发表了许多至今仍有重要意义的真知灼见。

#### 1. 东西方两种不同的精神性尺度及其融合

杜威发现,在日本有一种流行的观点,即东方文明是精神性的,而西方文明是物质性的。中国人从日本接受了这一观点,而许多来自西洋的人则会把这个观点完全颠倒过来。杜威认为,之所以会形成这种误解,关键在于:在东方与西方,关于精神和理想的東西的真正意义用了不同的标准或尺度。东方人衡量精神性的尺度使他们没有看到,“在乍一看来似乎是西方生活的物质性方面的东西中,存在着某些理想的或精神的要素、经常受到忽视的一些要素”<sup>[17]231</sup>。

杜威说,东方人衡量精神性的尺度是“通过沉思与冥想来宁静地修养心灵”,在东方人的观念中,“最宽泛意义上的审美要素,包括一种对普遍之物的形而上的冥想与沉思,这是首要的”<sup>[17]232</sup>。与此不同,西方人看起来似乎是忙碌的、主动的,并且把活动看得比任何其他事情更重要。他们看来似乎不赞赏闲适,以及沉思的修养、思辨,对自然之美安宁而平静的鉴赏、文学与艺术。虽然他们也创造出了精美的艺术与卓越的文学,但这些东西在西方似



乎是文明的附带产物,而不是最重要的东西,并且没有进入生活的主流。对大众来说,获得空闲似乎只是为提供给另一种活动的一个机会,而不是通过沉思与冥想来宁静地修养心灵的一个机会。在西方,保持忙碌显然首先意味着被称为商业的事情,买进卖出,制作用以售卖的东西,追逐金钱。如此看来,说西方文明是物质性的,又有什么不对呢?

杜威又说,东方人衡量精神性的尺度,西方哲学家也可以接受,但西方的大众却接受不了。西方大众衡量文明的精神性的尺度是“公益精神和投入”。他说:“对我来说,……高雅的修养与闲适的享受,减少直接的活动——商业的、政治的、竞技的社交集会,是重要的。”但在西方的大众看来,这种因素就是相当次要的了。“他们认为,伦理因素比审美因素更加重要。服务于他人,对社会进步、人类福利的热情,甚至连那些在自己的人生中未曾以此为业的人都把这看作是理想的。为了服务于他人的福利而牺牲个人的享受,甚至是闲适的高雅享受,被视为精神的东西中重要的成分。或多或少有意识地把这些尺度铭记在心,使许多西方人……认为他们自己的文明更具精神性。因为他们(在中国)没有找到像他们在家乡找到的那样多的公益精神和投入。”<sup>[17]231-232</sup>

那么,如何评价这两种互相矛盾的精神价值呢?杜威认为:“服务的理想是活动的理想,是保持忙碌的理想。从闲适及其修养的观点来看,它会相应地显得像是沾染了物质主义,虽然是一种高品质的物质主义。另一方面,从服务的伦理理想观点来看,审美鉴赏与沉思显得像是沾染了物质主义,虽然是一种高级得不同寻常的物质主义,因为它们看上去似乎带上了自私的色彩。”这一批评与中国晚明学者对宋明理学的批评如出一辙。至于如何在这两种理想之间作出选择,杜威认为:“最合理的结论应该是:一个真正的理想会把来自两边的因素都包括在内;到目前为止,每一种观点都是片面的,并且有些东西能从对方那里学到。”

他认为,把各种理想的因素包含在看似物质性的西方文明内部,似乎是“东方最需要从西方学习的東西”。他提醒中国人:“借鉴科学与工业的专门技术应用,尤其如果后者与科学精神和社会服务相分离的话,甚至可能是有害的,而在西

方家园中,它们确实确实是联系在一起的。”<sup>[17]236</sup>回顾百年来的中国历史,杜威这段话的意义很值得我们深沉思索。

## 2. 如何使中国人发挥其原创力,从而成为世界上最伟大的民族

杜威引用了一位美国教师的话,说如果中国人获得了盎格鲁—撒克逊人的原创力,他们将会是世界上最伟大的民族。但问题是,在中国有没有使人充分发挥原创力的环境?即使是盎格鲁—撒克逊人,如果在受到周围人持续不断的监督的状况下生活几个世纪以后,他们是否还能够发展或者保持住那股原创力?他说中国人的思考习惯是:在想要做什么事情之前,先考虑“面子”问题。也许在他们看来,考虑一件新事情的时候,踌躇三思对于创造来说更加重要<sup>[18]43</sup>。

杜威发现,在中国人的生活中,为他人考虑,体谅他人,与对他人缺乏同情心和主动帮助并不完全矛盾,因为谁也不想自找麻烦。他举例说,不仅在大街上人们对被撞伤的人都只当没看见,甚至看见自己的恩人受到伤害也不肯伸出援手,“这并不是说中国人的习惯性礼貌是不真诚的。……(因为)那些助人的人可能会惹祸上身,可能会被指责为同谋。在中国,事不关己,高高挂起;不要惹火烧身,祸从口出,这是生活的法则”<sup>[18]46</sup>。连主动帮助别人都怕惹祸上身,哪里还敢冒着风险去创新呢?因此,要使中国人成为世界上最伟大的民族,就必须改造不利于人发挥其原创力的社会环境。这一结论固然是对的,但他不知道,“事不关己,高高挂起”等生活法则是中国人用了多少血和泪才换来的教训;他的观察也有片面性。杜威在中国期间,鲁迅在北京《晨报》上发表的《一件小事》,就热情讴歌了一位北京的人力车夫救助他人、勇于担当的高贵品质。

杜威思考的问题,孙中山先生早就在思考了,他是从中国哲学知行观的视角来思考的。1919年5月18日,他们二人在上海会晤,孙中山以即将发表的“知难行易”学说质证之。据杜威回忆:“在与前总统孙逸仙一起愉快度过的一个晚上,他提出了与日本的快速发展相比中国的变化显得缓慢的理论。就像中国古谚所说,‘知易行难’。孙先生这样解释,中国人把这个谚语记到了心里。中国人不行动,是因为他们害怕犯错;他们想在事先得到保证,不会有任何失败或



者严重的麻烦才行动。”杜威认为,孙中山所反对的“知易行难”说,正是对群居生活造成的“面子”心理阻碍创造性发挥的印证:“改革与试验遭到挫折,不是因为缺乏智慧,而是因为智慧对于可能导致的错误的过度敏感、过度关心会引来麻烦。‘远离麻烦’变成了(行动中的)指导原则。”<sup>[18]47</sup>

杜威为中山先生的这一学说当起了义务宣传员。在《伦理讲演纪略》中,他说:“实行就是求知。知识要经过实践的陶炼才能正确。中国大政治家孙逸仙先生说,‘知之非艰,行之维艰’两句话,贻祸中国不浅,就是使人怕事偷懒,养成泄沓昏沉之风,这话实在很对。我们虽然不能逆料成败,却不能不冒险去行,多行一次,就多一番经验,多一番经验,就增一度智识。”<sup>[6]299</sup>在《教育哲学》的演讲中,他又说:“我闻中国古代有‘知之非艰,行之维艰’的话。试验的方法,却与之相反。这是只有行然后可以知,没有动作便没有真的知识。有了动作,然后可以发现新的光明,有条理的事实,以及从前未发挥的知识。故曰:没有行,决不能有真的知。”<sup>[19]</sup>所有这些论述,不但对孙中山创造性地发展了的中国哲学知行观表示了高度的肯定和认同,而且也提供了中西哲学会通的一个典型范例。

### 3. 老子和孔子的哲学对中国民族性的影响及其现代意义

杜威对中国人讲西方的积极进取创造,对西方人却讲要“像中国人那样思考”,这大概就是李卓吾评说孔子时所说的“随机处方,因病发药”吧。从老子哲学中,他发现了作为中国人生观之根柢的崇尚自然,以及世界上其他民族都不及的对于自然无为的执著;从孔子哲学中,他发现了崇尚和平的理性,以及世界上其他民族都不及的把道德看得比什么都重要的精神品格。他强调:“中国人的人生哲学,对于人类文化有一个非常有价值的贡献,而且含有一种为急促的、燥烈的、过于忙碌而焦虑的西方人所无限需要的素质。”他建议西方人要“像中国人那样思考”,正是二次世界大战后诺斯罗普提出的“世界秩序中的‘善’的标准之确立必须引进中国价值观”<sup>[20]</sup>之主张的先声。

他说老子哲学是中国人生观的根柢,认为从根本上来说,老子哲学对中国人的影响超过了儒家,人们往往是以老子的态度去接受儒家学说

的。老子的教训最扼要的一句话,是自然超过人为,由此得出的结论便是“无为”主义。他特别欣赏老子的“听其自然”的人生观,对其“无为”思想作了中肯的评论。他说:“所谓‘无为’,不完全是没有行动,它是道德行为的一种规律,是教人积极的忍耐、坚毅、静待自然工作的一种教训。……一味的夸高争胜,临了反要把自己缚在人为的网中。这一种见解,自然不是中国人所特有的,但是从这见解所得的结论,却没有像中国人那样的坚执的了。因为有了这种见解作根柢,所以才有中国人‘听其自然’、知足、宽容、和平、幽默、乐天的人生观。”<sup>[5]222</sup>他说老子的学说之所以能有这样大的影响,是因为它与中国人的性情和生活习惯相合的缘故。

他认为老子哲学有助于西方人正确处理人与自然的关系。他说一个美国农学家写了一本书,叫《四千年的农夫》(Farmers of Forty Centuries),这一书名便足以引起我们无穷的反省。世界上其他民族从前也是农民,他们的耕种方法导致了地力枯竭和农业的衰落。但中国人还是照旧耕种着,他们的土壤至今还是多产的。“这是人类的一种莫与伦比的成就。藉此可以说明中国人的保守主义(conservatism),可以说明他们尊重自然和蔑弃一切用人力奋斗并求速成的那种态度。他们的心灵和自然程序的契合,就像他们的肉体 and 农业劳作的契合一样。他们是保守的,因为从几千年来他们保守着自然的富源,坚忍而又顽强的看护着保存着。”<sup>[5]222-223</sup>他说尽管中国人的风水学说和堪舆实践带有神秘色彩,但其中却包含着一个合理的信念,即:“土地的开发必须顾及过去现在未来的全人类的利益。”<sup>[5]224</sup>

他主张西方人应学习中国人“知足、宽容、和平、幽默、乐天的人生观”,以此来补充和调节西方人那种永远也不知满足的人生观,防止欲望过度膨胀所带来的社会弊病。他批评西方列强在第一次世界大战后“把他们自己的麻烦和不安向中国‘投射’”的损人利己行为,建议他们学习中国的人生态度:“如果采取中国人的恬静和耐心,只采取裁减军备、废止特权等必要措施,然后静待时间来调整目前的困难局面,那才是一服救世的灵药哩。”<sup>[5]227</sup>

他扬老而并不抑孔,认为二者似相反、实相成。与道家崇尚自然无为相反,儒家强调的是艺

术、文化和道德努力的重要性。但其实际效果在许多方面和道家学说是相似的:通过反复劝导,把先人的经典作为智慧的源泉来尊重,为保守主义提供了思想上的理由;通过把道德和思想的力量看作优先于其他力量而加以颂扬,教人耐心地漠视最后一定会被理性挫败的军事与政治力量的展示。他认为,从中国人对孔子的特别尊重以及孔子对中国民族性的持久的影响力中,可以看到中国人生活的一个显著特点,即:“中国人更倾向于依靠和平的理性而不是靠打架的力量来解决争端。”<sup>[5]224-225</sup>——这对于在第一次世界大战的硝烟中生活了好几年的西方人来说,是一阵凉爽和畅的清风。

他平静地问道:“有哪一个别的民族如此持久地相信,孔夫子的影响最终是一切社会力量中最有力的?有哪些其他国家的英雄们是道德教师,而不是超自然事物的揭示者、僧侣、将军、政治家?”<sup>[16]196</sup>这一发问令人想起了伏尔泰记载的18世纪初英国一次集会上关于“谁是这个世界上最伟大的人”的争论,对这个问题的回答是:“牛顿,只有牛顿,才是这个世界上真正伟大的人。”<sup>[21]</sup>这反映了18世纪英国人崇尚科学的时代精神。从18世纪初到20世纪初,历史的车轮又转过了两个世纪,杜威的发问表明,在科学昌明的时代,世界需要新的时代精神,需要像中国人那样崇尚道德。而这一意味深长的发问,正印证了狄德罗在18世纪作出的“有朝一日善意与道德的科学将跃居一切科学之首位”<sup>[22]</sup>的伟大预言。在这一意义上,似乎又可以说,在老子与孔子之间,杜威更重视的还是孔子。这或许是蔡元培把杜威与孔子并论,杜威亦由此获得了“西方的孔子”之雅号的原因吧。

杜威在赞扬中国哲学的同时也承认,无论是老子还是孔子的哲学都有消极面,因为“优点与缺点,长处与短处,总是互相伴随”的。他比较了中西定命论,指出:“西方的定命论是这样的:既然要发生的事情一定会发生,那么我们还是要走自己的路。……但是东方人的定命论却更多地注目于现在而不是未来。为什么要去做呢?为什么要去尝试呢?为什么要花费精力去改变现状呢?‘无为’容易变为消极的服从,保守容易变为习故安常,变为恐惧及不喜变换。”<sup>[5]224</sup>他在1924年回答康乃尔大学中国学生关于“中国积弱的主

要原因何在”的问题时,只说了一句话:“中国文化过度了(China is over civilized)。”<sup>[23]</sup>文化过度,自然也就文弱,缺少了生命的激情和探索创新的勇气,这其实主要也是针对儒家而言的。但他强调:“我的意思,以为完全生活,须取东西洋文明兼而有之方可。所以在西方人应当把东方人的恬淡安详的态度,收取些去;在东方人却应当把西方人的创造精神、科学精神吸收些来;这才能达到兼而有之的目的。”<sup>[15]373</sup>作为一位有远见的和负责任的大哲学家,他憧憬着东西方文明相互交融、世界各民族和平相处、共同繁荣和发展的美好前景。

### 参考文献:

- [1] 杜威.德国的哲学与政治[M]//杜威全集中期著作:第8卷.何克勇,译.欧阳谦,校.上海:华东师范大学出版社,2012.
- [2] 马克思,恩格斯.神圣家族[M]//马克思恩格斯全集:第2卷.北京:人民出版社,1956:166-167.
- [3] 利玛窦.天主实义[M]//利玛窦中文著译集.上海:复旦大学出版社,2001:76.
- [4] 杜威.社会哲学与政治哲学[M]//杜威五大讲演.合肥:安徽教育出版社,2005.
- [5] JOHN DEWEY. As the Chinese Think[M]//The middle works of John Dewey: Volume 13. Champaign: Illinois University Press, 1983.
- [6] 杜威.伦理讲演纪略[M]//杜威五大讲演.合肥:安徽教育出版社,2005.
- [7] 毛泽东.《伦理学原理》批注[M]//毛泽东早期文稿.长沙:湖南出版社,1990:196.
- [8] 本杰明·史华兹.古代中国的思想世界[M].程钢,译.刘东,校.南京:江苏人民出版社,2004:11.
- [9] E.R.HUGHES. Introduction, The Individual in East and West. London: Oxford University Press, 1937:3.
- [10] 杜威.老中国与新中国[M]//杜威全集中期著作:第13卷.赵协真,译.莫伟民,校.上海:华东师范大学出版社,2012.
- [11] 列宁.我们拒绝什么遗产? [M]//列宁选集:第1卷.北京:人民出版社,1992:136-137.
- [12] 恩格斯.反杜林论[M]//马克思恩格斯选集:第3卷.北京:人民出版社,1995:444.
- [13] 杜威.中国的新文化[M]//杜威全集中期著作:第13卷.赵协真,译.莫伟民,校.上海:华东师范大学出版社,2012.
- [14] 杜威.哲学史[M]//杜威在华讲演集.北京:北京大学出版社,2004:277.



- [15] 杜威.造就发动的性质的教育[M]//杜威在华讲演集.北京:北京大学出版社,2004.
- [16] 杜威.像中国人那样思考[M]//杜威全集中期著作:第13卷.刘华初,等译.马荣,校.刘放桐,审定.上海:华东师范大学出版社,2012.
- [17] 杜威.国家之间相互理解中的一些因素[M]//杜威全集中期著作:第13卷.赵协真,译.莫伟民,校.上海:华东师范大学出版社,2012.
- [18] 杜威.是什么阻碍了中国[M]//杜威全集中期著作:第12卷.刘华初,等译.马荣,校.刘放桐,审定.上海:华东师范大学出版社,2012.
- [19] 杜威.教育哲学[M]//杜威五大演讲.胡适,译.合肥:安徽教育出版社,1999:133.
- [20] F. S. C. NORTHROP, The meeting of east and west: an inquiry concerning world understanding[M]. New York: The Macmillan Company, 1946:496.
- [21] 伏尔泰.哲学通信[M].高达观,等译.上海:上海人民出版社,1981:44.
- [22] DENIS DIDEROT. Leetres A Mademoiselle Vol-land, XLI. Le 30 septembre 1760[M]. Oeuvres complètes de Diderot, Tome Dix-huitième, Paris, 1876: 479.
- [23] 萧公权.问学谏往录[M].上海:学林出版社,1997:75.
- (责任编辑 张耀南)

### On John Dewey's Criticism of Western Philosophy and His Comparative Study between Chinese and Western Philosophies

XU Su-min

**Abstract** John Dewey laid his ideological foundation for admiring Chinese philosophy in his heart by revealing how Immanuel Kant moved towards “breaking with the Enlightenment Movement” from “the son of the Enlightenment Movement” and revealing the deficiencies in French philosophy and British and American empirical philosophy. He commented on different schools and currents in Chinese and Western moral philosophy, while in some basic issues of philosophy and culture, his viewpoints are very closely interlinked with the views of Karl Marx, Friedrich Engels and Lenin. He saw the “Chinese flavors” or “Chinese characteristics” in the May Fourth New Culture Movement and put forward his theory of “two adaptations”, i.e. the “adaptation” of ancient Chinese conceptions “to modern conditions” and the “adaptation” of essences of Western thoughts “to Chinese conditions”. Dewey found the spiritual characters from the philosophies of Laozi and Confucius, which are difficult to reach or achieve for other nations in the world, while he strongly condemned that Western powers shifted their social crisis to China, and considered China's philosophy of life as the “panacea to salvation”. His statement that in Chinese philosophy, the nature was more often “seen as the things gladdening our heart and pleasing our eyes”, and his proposition “thinking as the Chinese”, are the herald of later F. S. C. Northrop's view that Chinese values should be introduced for the study of the aesthetic characteristics of Chinese philosophy and the establishment of just world order.

**Key words** John Dewey; classical German philosophy; philosophy of Laozi; philosophy of Confucius; comparative study between Chinese and western philosophies