

中國哲學文獻選編

(下)

中國哲學博大精深，典籍浩繁
有心鑽研者

每感難以窺探門徑
更不易登堂入室

陳榮捷院士以其高深的學術素養
卓絕的治學精神
多年的潛心編著

完成本書的英文原著
作為在美各大學施教的教材
數十年來，廣受好評

中外哲學界推崇為一部脈絡貫穿
取精用宏的鉅獻
迄今無有取代者

本書翻譯、註釋、審閱、編校
歷時六年有餘，態度嚴謹
確係研究中國哲學
之重要參考書

陳榮捷／編著

楊儒賓、吳有能／譯
朱榮貴、萬先法

黃俊傑／校閱



陳學捷

中國哲學文獻選編

◎ 巨流圖書公司印行

國家圖書館出版品預行編目資料

中國哲學文獻選編／陳榮捷編著；楊儒賓等
合譯，一一版．—臺北市：巨流，民82
面；公分

譯自：A source book in Chinese
philosophy

參考書目：面

ISBN 957-732-004-X (一套：平裝)

1. 哲學－中國－論文，講詞等

120.7

82001107

中國哲學文獻選編

(下冊)

編著者：陳榮捷

譯著：楊儒賓、吳有能、朱榮貴、萬先法

校閱者：黃俊傑

編輯：吳珮琍、孟繁珍、胡惠達

出版者：巨流圖書有限公司

創辦人：熊嶺

總編輯：陳巨擘

編輯部：106 台北市大安區溫州街48巷5號1F

電話：(02)23695250・23695680

傳真：(02)83691393

郵撥：郵政劃撥帳號01002323

E-mail: chuliu@ms13.hinet.net

http://www.liwen.com.tw

總經銷：麗文文化事業機構

地址：802 高雄市苓雅區泉州街5號

電話：(07)2261273

傳真：(07)2264697

出版登記證：局版台業字第1045號

ISBN 957-732-004-X (平裝)

2003年10月一版三刷

定價：420元

版權所有・請勿翻印

本書如有破損、缺頁或倒裝，請寄回更換。

A Source Book in Chinese Philosophy

Translated and Compiled by

Wing-Tsit Chan

Copyright © 1963 by Princeton University Press

Chinese language copyright © 1992, Chu Liu Book Company

本書獲得原著者及原出版者授權出版中文版

目 錄

上 冊

自序 陳榮捷 1

陳榮捷先生的學問與志業 黃俊傑 5

出版前言 黃俊傑 11

第一章 人文精神之發展 29

第二章 孔子的人文主義 47

第三章 理想主義的儒家：孟子 123

第四章 道德與社會的鴻猷：《大學》 165

第五章 精神的向度：《中庸》 179

第六章 自然主義的儒家：荀子 201

第 七 章	老子的自然之道	223
第 八 章	莊子的神秘之道	257
第 九 章	墨子的兼愛、天及社會福祉之學說	297
第 十 章	形上學觀念的爭辯：名家	319
第十一章	陰陽家	335
第十二章	法家	343
第十三章	《易經》哲學	355
第十四章	陰陽家化的儒學：董仲舒	365
第十五章	道家化的儒學：揚雄	385
第十六章	王充的自然主義	391
第十七章	淮南子的道家思想	405
第十八章	《列子》與〈楊朱篇〉中的消極性道家思想	411
參考書目		417

下 冊

- 第十九章 新道家 435
- 第二十章 佛教早期七宗 463
- 第二十一章 僧肇之物論 471
- 第二十二章 三論宗吉藏之空論 483
- 第二十三章 唯識宗玄奘之唯心論 495
- 第二十四章 天台宗的圓融哲學 519
- 第二十五章 華嚴宗之法藏：一即一切的哲學 529
- 第二十六章 禪宗之頓門 545
- 第二十七章 儒學之復興：韓愈與李翱 571
- 第二十八章 新儒家形上學與周敦頤的倫理學 581
- 第二十九章 邵雍象數之學與客觀趨勢 603
- 第三十章 張載「氣」的哲學 617
- 第三十一章 程顥：唯心論的趨勢 639

第三二章	程頤的唯理論趨勢	667
第三三章	陸象山之心即理	697
第三四章	集大成的朱熹	715
第三五章	王陽明具有活力的唯心論	781
第三六章	王夫之的唯物主義	815
第三七章	顏元之實用性的儒學	825
第三八章	戴震「理之哲學」——秩序	831
第三九章	康有爲之大同哲學	845
第四十章	譚嗣同之仁學	857
第四一章	張東蓀之知識論	863
第四二章	新理學：馮友蘭	873
第四三章	新唯心派的新儒學——熊十力	887
參考書目		897
附錄——中國哲學史簡表		925

第十九章 新道家

魏晉時期（西元220年～420年）的思想運動常被形容為純粹是逃避現實，當時的政治情況確實傾向於支持這樣的結論。在漢代（西元前206～西元220年）的最後四十年，中土裂為三國，戰禍連年之外，復屢見水旱為災。人口的銳減可能到了兩千五百年中的最低點。朝廷為宦官外戚所把持，而以陰謀篡弑為著。魏（西元220～265年）的建立者以篡弑得權，而其朝廷終亦重演漢代的醜劇，許多正直之士不肯出仕如此腐敗的政府，其他人士則為了尋求自由及安全，而傾向於追求超越價值。結果整個思想運動就以超越性質為特色，而這種超越性質重點是擺在無、虛及本體界的。

但是這個思想運動只是表面上消極而已，因為積極的力量仍在其中作用著，其中之一就是對漢代思想潮流的強烈反動。數百年來，儒家學說中之名位、功用及各種社會的與道德的教條，都一直在累積力量。而對儒教經典持續而細微的研究，已使儒家思想的研究轉為徹底的煩瑣哲學。自從董仲舒（約西元前179～104年）時代以來一直獨尊的天人感應的思想，已不再能對事件提供令人滿意的解釋了。同時以黃老——傳說中的黃帝及老子——為名的通俗宗教運動結合了陰陽哲學、星占學、占卜等，它的影響力已大得使哲學降格成為玄秘主義

(Occultism) (譯按：玄秘主義是指在宗教範圍以外，從事於正常認知能力所未知或根本不可知的事，異於神秘主義 Mysterism)。所有這些衰敗的發展都要求反抗，而在西元一九〇年之後的幾年之中，數千個學者聚於荊州[1]論學，他們對經書的研究已脫離了煩瑣哲學了。

另一個在進行的建設性力量，可能是更為重要的，因為它指向的不是過去而是未來，而且它是在思想運動自身中產生出來的。在第一及第二世紀，古文學派及今文學派展開了劇烈的辯論，爭論中心是儒教經典的兩種版本，今文派堅持孔子是天命的救世者，他是素王，其微言大義隱藏在文字背後。反之，古文派主張孔子基本上是將古代的智慧傳遞下來的教師（譯按：述而不作，信而好古），他們反對今文派的立場，認為他們是主觀而非歷史的，並且已被符讖迷信所滲透了。今且不論今古文之爭的內容為何，它已製造了自由質詢、批判研究及獨立思考的精神，這種精神必然會擴及新的領域。

而且在儒學獨尊二百年後，諸子學研究的復活已是長期地延誤了，因此當時士人為老子、莊子、墨子及名家所吸引，乃完全不是意外之事。因為墨家及名家以辯士自顯，他們對魏晉士人也產生相當的影響。蓋魏晉人士所好無過於辯論，而且不管對他人抑或自身，他們均以能表示反對為樂。可是他們比古代辯士更進一步，因為與其滿足於論證，他們更要找尋一個普遍的基礎，以穩立他們的論證，他們在「理」中找到了這個基礎，而理慢慢就變成中國思想之中心概念了。

老子及莊子的研究當然有助於避世，而道家思想正是對儒學的一個自然的反動。可是正又在這一個地方，魏晉之士發現某些積極的東西——無。無不再只是有的相反，而是萬物之本或純有，一和混冥，所以整個運動在未來充滿了極多的可能性。

這運動表現為兩面：清談與玄學[2]，而二者又相互關連。大部分成員都是年輕一輩，在他們的對話中，他們避免政治的俗行或傳統的習俗，不管那是「性」抑或是「詩」，他們都集中關注事物靈明的一面；藉此使得精神自由、想像力增加及展現出玄遠的理想與哲學的機鋒。他們當中許多人都以驚世駭俗的方式行事，整個外觀正如莊子所表達那種神遊太虛以及與最終實體密切結合一般。清談團體中最著名的是竹林七賢，包括阮籍（西元210～263年）、嵇康（西元223～262年）等人。阮籍在其〈大人先生傳〉中提倡與宇宙合一及超越是非、貧富、貴賤之別。嵇康在其作品中亦表現出類似的情調。這些人常會於竹林之中，飲酒吟詩，言談行為均極度無視社會風俗或世俗價值。

但更重要的是形上學的一面。如上文所示，漢代思想的重大特色是天人之間的感應及交互影響，因此漢代思想是極為關心自然現象的。但相反的，魏晉的形上學派卻直透現象，進而找尋時空之外的實體。他們在老莊的「無」找到這個實體，但他們亦賦予「無」新的意義，因此現代學人稱這些學派為新道家。但是這些哲學家卻並非完全是道家的，正如漢代的哲學家一般，他們是折衷者。他們在形上學方面屬於道家，但在社會及政治學方面則為儒家。

新道家中最優秀者為王弼（西元226～249年）、何晏（西元249年卒）及郭象（西元312年卒）。王弼自溯其思想源於荊州。王弼曾仕魏，為尚書郎一職，注釋《易》、《老》，其所注《老子》為現存最古的注釋。（譯按：漢成帝時，嚴遵曾為《道德指歸論》及《老子注》，嚴靈峯曾根據《道德真經藏室纂微篇》、《道德真經取善集》、《道德真經集義》、《道德古本集注》等輯校《老子注》成冊，收入嚴靈峯《無求備齋老子集成》。又《河上公注》據現代考證，似已可確定為源於漢初之作

品。如饒宗頤《老子想爾注校箋》）在他二十四歲英年早逝之前，他已開啓了一個新的運動，把中國思想提高至形上學的水平。漢代思想主要關心宇宙論及宇宙形成論，但王弼超越了「名」與「形」的範疇而迫至最後的實體——本無。根據他藉著注釋《老子》而發揮的理論，本無超越所有差別及描述；它是純粹存有，本體，亦是體用不分之「一」；它是整全而剛強的；因為它依於理，它是永遠正確的。在其《老子注》中，他對理的強調是十分明顯的，老子言命之處，王弼均以理代之。而這預示了較偏好言天理而不是天命的宋明儒學。

在其關於《周易》[3]的作品中，王弼十分強調「一」統合萬物並為萬物之本的觀念。《周易》一書中包含一些卦，這些卦是由六條斷線（代表陰靜的宇宙力）（譯按：陰爻）與不斷線（代表陽動的宇宙力）（譯按：陽爻）。在古代這些卦是用來占卜的，但後來儒家將之用於了解事物背後的原則。本來習慣上是把六十四卦的每一卦等同於某一特別的物件。但是，王弼認為這是不必要的，因為在所有特殊物件的背後存在著一個普遍之理，此理可於六爻之一中發現，故其他五爻就變得次要了。簡言之，他強調那統合與支配所有特殊的概念與事件的總體之理。在一個分裂與混亂的時代，值得注意的是他堅持的是一個建基於一基本實體——本無——的統一體系。（譯按：實體指Reality，不是實存Existence。）

正如王弼一般，何晏少以才秀知名，曾為尚書，好老莊言，他未曾把「無」的觀念發展到像王弼的水平，但他卻更強烈地凸顯「無」是「無名」而且是超乎語言與形式的觀念。（譯按：道論：「夫道之而無語，名之而無名，視之而無形，聽之而無聲，則道之全焉……」）在社會與政治思想方面，他與王弼皆為儒家。在他們觀念中，聖人是孔子，而不是老子，孔子才是在人類社會中展示了最高真

理的人物，而不是老子。

郭象亦是一位高級政府官員，以及道家的愛好者。王弼注《老》，而他則注《莊》，有證據顯示他的注釋取用了許多向秀（活動期西元250年）的注疏，亦即他可能有抄襲的行為。所以有些學者以向郭並稱而不單言郭象。但是他們的思想實無差異，而向來也都只稱為《莊子郭象注》。

正如王弼超越了老子，郭象亦超越了莊子。他的主要概念已非莊子式的道，而是自然。事物是自發地存在並轉化自身，並沒有任何實體或動因促成之。天並不是這個自然過程背後的事物，而只是這個過程的泛稱。事物的存在及轉化乃依據於理，但每一事物又各具其理。故各物皆自足而無待，並不像王弼般需要一普遍的原初實體去結合或支配萬物。易言之，王弼重無，而郭象重有，王弼重一，而郭象重多。對王弼言，理超越於萬物，而就郭象言，則理內在於萬物。

但是郭象與王弼同主聖人超乎所有差別及矛盾，聖人雖然仍處於人事之中，但他不會用不自然的行動去完成事物；可是聖人也不是「拱默乎山林之中」的人。對於這樣的聖人而言。所有變化都是同樣的，他以無心應物，而應物只是自發的而沒有歧視的。孔子才是這樣的聖人，而非老莊。

郭象之人生哲學有一方面大異乎王弼，郭象是宿命論者而王弼不是。因為在郭象看來，萬物有其本性及終極之理，萬物是定數的亦是正確的。所以他教人們不論身處何種境遇，還是得要滿足。在他的體系中，自由意志與抉擇皆無意義可言。

在中國思想發展中，新道家有多少影響呢？這不是容易回答的問題。中國佛教和新儒學的發展均不能說歸功於新道家。但是正如我們將看到，新道家對早期中國佛教教派的影響是十分明顯的[4]。此

外，新道家的理、本真、體、用等概念很可以視為替後來佛學與新儒學提供了理論模式。以下的選文兼重他們本身的思想以及其影響。

一、王弼《周易略例》

〈明象〉[5]

夫象者，何也①？統論一卦之體，明其所由之主也②。夫眾不能治眾，治眾者，至寡者也③；夫動不能制動，制天下之動者，貞夫一者也④[6]。故眾之所以得咸存者，主必致一也⑤；動之所以得咸運者，原必無二也⑥。物無妄然，必由其理⑦。統之有宗，會之有元⑧，故繁而不亂，眾而不惑⑨。故六爻相錯，可舉一以明也；剛柔相乘，可立主以定也⑩。是故雜物撰德，辯是與非，則非其中爻，莫之備矣⑪[7]。故自統而尋之，物雖眾，則知可以執一御也；由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也⑫。故處璇璣以觀大運⑬，則天地之動未足怪也；據會要以觀方來，則六合幅輳未足多也⑭。故舉卦之名，義有主矣；觀其彖辭，則思過半矣⑮。

夫古今雖殊，軍國異容，中之為用，故未可遠也⑯。品制萬變，宗主存焉，象之所尚，斯為盛矣⑰。

夫少者多之所貴也，寡者眾之所宗也⑱。一卦五陽而一陰，則一陰為主矣；五陰而一陽，則一陽為主矣⑲。夫陰之所求者，陽也；陽之所求者，陰也⑳。陽苟一焉㉑，五陰何得不同而歸之？陰苟隻焉，五陽何得不同而從之？故陰爻雖賤，而為一卦之主者，處其至少之地也㉒。或有遺爻而舉二體者，卦體不由乎爻也㉓。繁而不憂亂，變而不憂惑，約以存博，簡以濟眾，其唯象乎㉔！亂而不能惑，變而不能淪，非天下之至蹟，其孰能與於此乎㉕！故觀象以斯，義可見矣㉖。

（皆本樓宇烈《老子周易王弼注校釋》，臺北：華正書局，民七十，頁592）

~597。)

【譯註】①象，指〈象辭〉。此章爲論述〈象辭〉之作用、意義等。②統論，總論。體，指卦體。主，主導，指一卦中爲主的一爻。王弼認爲，一卦雖有衆多之爻，但其中只有一爻起主導作用，是這一卦之中心主旨所在。即下文所謂「六爻相錯，可舉一以明也」。〈象辭〉正是總論一卦，通過對一卦中起主導作用的一爻的分析，辯明這一卦的主旨所在。③衆，就卦象而言，指六爻；泛言之，則指萬事萬物，百姓庶民。至寡，就卦象而言，指起主導作用的那一爻；泛言之，則指萬事萬物之總根，最高統治者。④制，統御。貞，正。一，就卦而言，指其中起主導作用之一爻；泛言之，則指絕對靜止之本體。〈易繫辭下〉說：「天下之物，貞夫一者也」。王弼以《老子》思想釋《易》，《老子》三十九章王弼注：「一，數之始，而物之極也。」二十六章：「靜爲躁君」，王弼注：「不動者制動，……靜必爲躁君。」又，恒卦上六注：「靜爲躁君，安爲動主。」所以王弼認爲靜是絕對的，是用以正動的。⑤咸，皆。主，宗，根本。致一，歸於一。⑥原，本原。無二，即所謂一。⑦妄，虛妄，盲目。理，條理，指秩序。此句意爲，萬事萬物之運動變化不是盲目的，而是遵循必然之理的。⑧會，合，亦即統制之意。元，通原，亦即宗、主之意。⑨惑，亦是亂之意。⑩錯，雜然相陳，卦中爻象有陰陽剛柔，如一爲陽、爲剛，一一爲陰、爲柔。又，卦中爻位亦有陰陽剛柔，據《周易略例》〈辯位〉所述，初上爲始終而無陰陽之位，此外二、四爲陰位、柔位，三、五爲陽位、剛位。「六爻相錯」、「剛柔相乘」，意爲爻象與爻位之陰陽剛柔互相雜然相陳，互相乘據。「可舉一以明也」、「可立主以定也」，意爲可以舉出其中起主導作用之一爻或「中爻」來闡明和確定這一卦之意義。⑪語見〈繫辭下〉：「若夫雜物撰德，辯是與非，則非其中爻不備。……知者觀其〈象辭〉，則思過半矣。」雜，錯雜。撰，選。焦循《易章句》：「於衆爻雜錯之中，而選其

德，以辯是非。中爻謂二、五也。」韓康伯注：「夫〈象〉者，舉立象之統，論中爻之義。約以存博，簡以兼衆，雜物撰德，而一以貫之。形之所宗者道，衆之所歸者一。其事彌繁，則愈滯乎形；其理彌約，則轉近乎道。〈象〉之爲義，存乎一也；一之爲用，同乎道矣。」⑫統、本，均爲根本之意。一，《老子》三十九章王弼注：「萬物萬形，其歸一也」，「一，數之始，而物之極也」；八十一章王弼注：「極在一也」，所以一即道、無、靜之義。御，統制。舉，統括。⑬璇璣，古代觀測天象運行之儀器。大運，指天體之運行。⑭會要，綱領、樞紐。方來，指即將到來的變化。六合，上、下、四方（東、南、西、北）稱六合，意指整個宇宙。輻輳，向中心聚集。⑮語出〈繫辭下〉。此句意爲，只要舉出卦之名，此卦之意義就有統屬了；看其〈象辭〉，則就能瞭解它的大半意義，即掌握它的綱領。⑯中，中正。此句意爲，古今雖然變化不同，治理軍事與治理政事也不相同，但是都不能離開中正之道。⑰品，族，指種類。制，指制度。此句意爲，不論物類、制度如何千變萬化，但其根本（宗、主）是不變的（亦即所謂「主必致一也」）。〈象辭〉正是重視每卦的「宗」、「主」，此可謂抓住了根本。⑱邢璣注：「自此已（以）下，明至少者多之所主，豈直指其中爻而已。」⑲「五陽而一陰」之卦，如䷌同人，䷍大有，䷉履，䷈小畜，䷪夬，䷫姤等，以一陰爲主。履卦〈象辭〉王弼注：「凡〈象〉者，言乎一卦之所以爲主也。成卦之體，在六三也。……三爲履主。」「五陰而一陽」之卦，如䷗剝，䷗復，䷆師，䷇比，䷇謙，䷎豫等，以一陽爲主。師卦九二王弼注：「在〈師〉而得其中者也。承上之寵，爲師之主。」⑳邢璣注：「王弼曰：夫陰陽相求之物，以所求者貴也。」㉑「陽苟一焉」之「焉」，《四部叢刊》影印宋本作「也」字。㉒邢璣注：「王曰（《津逮叢書》本作「王弼曰」）：『陽貴而陰賤（見屯卦初九〈象辭〉注）』，以至少處至多之地，爻雖賤，衆亦從之。小畜〈象〉云：

「柔得位，而上下應之」是也。」按：小畜卦六四為陰爻而又據陰位，所以說得位，而上下應之。②遺，棄。二體，指卦的上、下（或稱內、外）卦。此句意為，有些卦所體現的意義，不在某一爻，這就需要舉出它的上下卦，來說明其包含的意義。如䷶豐，是離下震上，離為火，喻明；震為雷，喻動，所以《豐卦·彖辭》說：「豐，大也。明以動，故豐。」又如，䷵歸妹，是兌下震上，兌為少女，為悅；震為長男，為動，所以《歸妹·彖辭》說：「歸妹，天地之大義也。天地不交而萬物不興。歸妹，人之始終也，悅以動，所以歸妹也。」③約、簡，均為少之義，亦即指宗、主、一。④渝，變污。隤，幽深。至隤，即指宗、主、一、道、無。⑤邢璣注：「觀《彖》以斯，其義可見。」

二、王弼《周易注》

夫能全用剛直，放遠善柔，非天下至理，未之能也……識物之動，則其所以然之理皆可知也。（《乾卦》注）

處上訟下，可以改變者也①，故其咎不大，若能反從本理、變前之命②，安貞不犯，不失其道，為仁由己[8]，故吉從之。（《訟卦》注）③

順不苟從，豫不違中，是以上交不諂，下交不瀆④。明禍福之所生，故不苟說⑤；辯必然之理，故不改其操。（《豫卦》注）⑥

（君子見）同於通理，異於職事⑦。（《睽卦》注）⑧

〔編者評述〕 注意理與事之對立，後來在中國佛學中，理的範疇與事的範疇構成存在的兩個範疇。但是它們不是尖銳地對立，因為它們互相關連而最後又統一起來。這種一即一切及一切即一的哲學是所有中國哲學體系——儒、道、佛——共同的遺產。