

中國哲學論集

陳榮捷 著

中央研究院 中國文哲研究所

中國文哲專刊 ⑥

中國哲學論集

陳 榮 捷

中央研究院中國文哲研究所印行

中國哲學論集

著者 陳 榮 捷
發行者 中央研究院中國文哲研究所
臺北市南港區研究院路2段128號
電話：7883620；7899743-4
傳真：7883132；7833874
印刷者 達 雯 印 刷 有 限 公 司
臺北市永福街51巷11號2樓
電話：3880676；3880677

定 價 新臺幣 160 元
中 華 民 國 83 年 8 月 初 版

ISBN 957-671-257-2

國立中央圖書館出版品預行編目資料

中國哲學論集／陳榮捷著 -- 初版. --

臺北市：中研院中國文哲所，民83

面；公分. -- (中國文哲專刊；6)

含索引

ISBN 957-671-257-2 (平裝)

1. 哲學－中國－論文，講詞等

120.7

83007515

出版說明

本所成立於1989年8月，次年正式聘請研究人員，推展研究工作。初期的研究方向有五：(一)古典文學方面：著重於古典詩歌、散文、小說、戲劇、文學理論等之研究。(二)近代文學方面：著重於清代中葉以後之白話文學、民間文學、中外文學關係與近現當代文學相關問題之研究。(三)經學文獻方面：著重於經學文獻、經學史、經學與文學、哲學關係之研究。(四)中國哲學方面：著重於先秦諸子、中國歷代重要哲學思想及哲學與文學關係之研究。(五)比較哲學方面：著重於中外哲學思想之比較及近代哲學相關問題之研究。

為推展這五個方面的研究工作，本所出版《中國文哲研究集刊》（年刊），刊載本所同仁及海內外知名學者的單篇論文；又出版《中

國文哲研究通訊》（季刊），報導本所的學術活動；文哲學界前輩和本所同仁的專門著作，則編入《中國文哲專刊》統一出版。本書為《中國文哲專刊》第六種。

本書收錄了陳榮捷先生論中國哲學的文章十篇。其中有一半是他的英文文章的中文翻譯，有一半是他以中文撰寫的。以文章的內容來看，其中有以問題或概念為主的泛論性的文章，將中國哲學的特色深入淺出的介紹給西方學者；也有專論性，考證性的文章，從思想史的角度來討論中國哲學。這本集子對研究中國哲學的學者來說，無論在方法論上或是在觀點上，相信會有很大的啟發。

本論文集的編輯首先由朱榮貴先生負責，然後由陳榮捷先生修改定稿。陳先生的論著有很多分散在不同的學刊雜誌裏。本書是第一本他的論文集和台灣學術界見面。文哲所將陸續出版陳先生之論文集，使台灣的學者有機會向這位揚名海外而心寄台島的學者學習。

目 錄

出版說明·····	(1)
中國哲學史話·····	1
孔子人文主義導言·····	47
初期儒家·····	55
戰國道家·····	165
中國哲學之理論與實際·····	261
中國宗教中之個人·····	283
中國形上學之綜合·····	303
儒家「中」的概念之檢討·····	321
訪華哲學觀感·····	339
現代中國之宗教趨勢序·····	345
引用書目舉要·····	347
索 引·····	357

中國哲學史話

黎 登 鑫 譯
萬 先 法 校訂

中國哲學乃三大運動所匯合而成之知性交響曲。頭一運動從紀元前第六世紀到二世紀，主要是儒、道、墨三大顯學與名家、新墨家、法家與陰陽家四次要學派之發展時期。它們彼此對立或相和諧，再加其他諸子「百家」。第二運動之特色為各種不同動力交互攙雜而融解成中古中國哲學之主弦，而同時佛教之音從印度傳入中國，而與中國哲學具有對位之效。從第十一世紀直到今日為時最漫長之第三運動裏，中國哲學各項具有特性之曲調業已綜合而將儒家單一之主調轉變為新儒家悠揚而獨特之樂音。

此一類比立即提示，中國各大思想體系當中有同有異。此乃吾人須多注意之重要事實，而尤以上古各學派為然。乍看之下，人本主義之儒家與自然主義之道家，其對立幾乎無可和解。但任何完整之區別無可避免地會扭曲畫面。早期之道家比一般所了解的要更接近儒家，尤其是在人生哲學方面。與一般認為老子教導吾人摒棄人生與社會之看法相異，其倫理學說更接近世事鍊達之孔子而較不接近印度教或佛教。此一意見既不新奇，亦不純係個人之見，而是本土專治中國哲學史之歷史家一般之看法。胡適博士在先秦名學史（註1）與馮友蘭教授在中國哲學史（註2）裏，其解釋老子與西方

所習慣者，迥然不同。道家與儒家主要關懷者爲人生，其主要差別爲：道家之保存生命在於遵循自然，而儒家之實現生命則在於人之充分發展。

早期之儒家、孔子、孟子、荀子與中庸

人本主義運動始於孔子（紀元前551~479），盛行於孟子（紀元前327~289?）、荀子（紀元前312~238?），最後至新儒家而達於高潮。其故事長達兩千年以上，斯乃中國生活與思想之故事。從孔子至今日，中國人民主要之精神與道德鼓舞一向爲孔子之言：「人能弘道，非道弘人。」（註3）

吾人說孔子爲人本主義者，並非否定孔聖人對宗教並不表現相當之關懷。一方面，孔子乃是一位改革者，自行束脩者（註4），有教無類（註5）。此一普及教育之倡導者，周遊列國達十四年，藉機尋找服務國君而使道（註6）弘行於天下之人物。而另一方面，他乃是一位遵循者，一位「信而好古」（註7）之人物，一位欲維繫以敬天敬祖爲骨幹之周朝文化（註8）之人物。他因而說道：「君子……畏天命。」（註9）他相信：「道之將行也與，命也。」（註10）他自己祭祀祖先而覺得「祭如在，祭神如神在」。又說：「吾不與祭，如不祭。」（註11）然而，他率然將人之福祉置於宗教之前。他之不願論天，使得其弟子說他天道之觀點「不可得而聞」（註12）。他從「不語怪、力、亂、神」（註13）。一位門徒問事鬼神與死之事時，他答道：「未能事人，焉能事鬼？……未知生，焉知死。」（註14）

從以上所述，顯見孔子即使在宗教事物上也是一位人本主義者。他不是教士，更非是承襲其名之宗教之創始者。人，

也只有人才是他首要關懷者。此可從下列引文見出：

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知。致知在格物。物格而后知至；知至而后意誠；意誠而后心正；心正而后身脩；身脩而后家齊；家齊而后國治；國治而后天下平。（註15）

此爲一周全而精詳之計劃，但可以以一語，即「仁」字概括之。此是儒家體系之中心觀念，整個儒家運動即環繞此一中心觀點而發展。孔子既未界定，亦未分析仁。論語裏頭甚至記載其「罕」言仁（註16）。即使論語498章中有55章論及仁，可是孔夫子對仁一本正經，倒使吾人覺得他罕論仁。

最接近仁之定義之言說爲「克己復禮」（註17）。此一言說實際上涉及儒家整個哲學，因爲仁如此界定之後，乃涉及自我之實現與社會秩序之創造。而特別具體者，「仁」在於「居處恭，執事敬，與人忠」（註18）。「剛、毅、木、訥」之人「近」仁。（註19）又曰：「能行五者於天下爲仁矣。請問之，曰：恭、寬、信、敏、惠。」（註20）「仁者」，孔子說道：「己欲立而立人，己欲達而達人。」（註21）一言以蔽之，仁者在於「愛人」（註22）。

此一仁者乃是孔子所稱之「君子」。他乃是「仁者不憂、知者不惑、勇者不懼」（註23）三者之結合。他「義以爲質，禮以行之，孫以出之，信以成之」（註24）。他「少之時，血氣未定，戒之在色。及其壯也，血氣方剛，戒之在鬥。及其老也，血氣既衰，戒之在得」（註25）。他有九思：「視

思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」（註26）他「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動」（註27），訥於言而敏於行（註28），喻於義而不喻於利（註29）。他「樂節禮樂，樂道人之善，樂多賢友」（註30）。他基於道德，寧可放棄富貴而居處貧賤（註31）。他「己所不欲，勿施於人」（註32）。他「以直報怨，以德報德」（註33）。他孝順父母，無違於禮。「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。」（註34）他尊親敬長（註35）。總之，他是個完人。

孔子之強調人本主義，崇高至極，而為一切政治、教育、美學，甚至邏輯學說之基礎。人民乃由國君之楷模所統治，由美德所引導，由禮則所規範（註36），而政府之目的則在於為民帶來財富、教育，並為國家帶來安全（註37）。知識在於「知人」（註38）。而君子則「學以致其道」（註39）。詩「可以興、觀、群、怨。邇之事父，遠之事君，多識鳥獸草本之名」（註40）。甚至「正名」，孔子最接近邏輯之途徑，也是本於人本主義實現出來。例如，樂並非僅指鐘鼓而言（註41），因為名正而後，具有實際之氣息。因此，一國之正名其意為「君君、臣臣、父父、子子」（註42）。

此一人本主義完整無缺。然其邏輯基礎為何？孔子說：「吾道一以貫之。」（註43）而此一貫之道則為「忠恕而已矣」（註44）。若此一闡釋正確，則吾人不得不結論說，儒家體系之基礎乃在於道德領域，亦即在於人生經驗本身。此一貫之道通常亦指儒家中庸之道。此一學說在中國哲學裏的確重要至極。它不單是古今儒家，同時亦為整體中國哲學之骨幹。孔子說：「中庸之為德也，其至矣乎。」（註45）此

似乎揭示孔子乃以心理或形上之物爲其倫理之基礎。但此一哲理要等到兩世紀以後才得發展。就孔子而言，中庸乃確指中道，如「猶不及」一言所提示者（註46）。其心理基礎乃由孟子、荀子所提供，而形上基礎則由中庸所提供。

孔子主要關懷人世，因而教導吾人如何爲善而未觸及吾人爲何應該爲善之問題。但對孟子而言，吾人爲善，不單因爲應該如此，而且因爲必須如此。因爲「人性之善也，猶水之就下也」（註47）。「若夫爲不善，非其才之罪也。」（註48）凡人原先皆有惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心，而此乃吾人所稱之仁、義、禮、智「四端」（註49）。此一道德意識乃植根於人人內心之中（註50），此可由孩童之無不知愛其親（註51），與吾人之乍見孺子將入於井，不期然而生怵惕惻隱之心可以證明（註52）。

此一天生之善感乃吾人不待學而擁有之「良能」，不待思慮而擁有之「良知」（註53）。因此，「萬物皆備於我。反身而誠，樂莫大焉」（註54）。因爲「誠者，天之道也，思誠者，人之道也」（註55）。人類行爲之指導原則因而是「盡其心」。「盡其心者，知其性也。知其性則知天矣。存其心、養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（註56）因此，和諧之道德秩序之先決條件皆全備於吾人之內。吾人不用看向天以認知自己。吾人只要內顧即可知天。吾人甚至也不用看向聖人，因爲吾人「與聖人同類」（註57）。宇宙與吾人中道和諧之線索因而不難尋獲，它就在吾人本性之內。盡吾本性即在體現內在於本性之諸德，孟子先予簡約爲「四端」，再予簡約爲「仁」，即「人心也」，與「義」，即「人路也」（註58）。前者爲社會之倫理基礎，

而後者則為政治之基礎。「仁」一詞須以真實之仁道更基本之意義加以了解，因為「仁也者，人也。合而言之，道也」（註59）。仁者無一行為不本於仁（註60）。事實上，他愛衆人（註61）。仁最自然之表現乃在事親，而事親依據孟子則是最大之美德（註62）。「孝子之至，莫大乎尊親。」（註63）孝順因而是五倫之基礎。「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」（註64）吾人在實現這些德目之後，方能獲致此一和諧之社會秩序。

為人本主義提供心理基礎之嘗試，乃是儒家之一大進展。此不單因為此一嘗試標示一大進展，並且因為它對新儒家整個學派大有影響，尤其是從十四世紀到現在。

然而，荀子之心理發展，却大異其趣。並非是其人本精神顯得稍弱。相反地，其人本精神更為強烈得多。「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」（註65）而更具體者，道者「君道也」，換言之，「善班治人者也」（註66）。職是之故，他極力主張控制自然。

大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與騁能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也？願於物之所以生，孰與有物之所以成？故錯人而思天，則失萬物之情。（註67）

荀子認為主宰自然為必要，乃因他發覺人性與孟子所描述者強烈相反。荀子認為「人之性惡，其善者偽也」（註68）。其動機顯然在於強調教育。此一強調使得他成為古中國突出之教育哲學家。由於人之天性本惡，故須「待師法然後正」（

註69)。因此，德行並非天生，而是「積」以成之，猶如「積土而爲山」（註70）。個人積聚之指導原則爲禮（註71），社會之指導原則爲「法後王」（註73）。德行「積」至足夠程度時，人便可與天地「參」矣（註74）。

到紀元前四世紀末，儒家更向前邁進一步。吾人可從中庸當中看出儒者欲爲人本主義提供一形上基礎（註75）。依據中庸一書，中（平常也，道德存在也）爲「天下之大本」，而庸（和諧也，道德秩序也）則爲「天下之達道」。「致中和，天地位焉，萬物育焉。」（註76）因此，「君子中庸」（註77）。

中庸一書更進而指陳「誠」乃「天之道」，而「誠之」者則爲「人之道」（註78）。「至誠無息。不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。」（註79）誠涵蓋並撫抱一切存在，體現并充實一切存在。「如此者不見而章，不動而變，無爲而成。」（註80）「唯天下至誠，爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」（註81）此一形上傾向在孔子心中具有多少原創力，吾人未能確知。但其却成爲後來儒家，尤其是十一世紀與十五世紀宋明理學一極重要之因素。

早期之道家：楊朱與老子

儒家人本主義運動一面進展，自然主義之道家也平行發展。其方式雖然不同，但均具有相似之人生目的。儒家之目標乃是充分發展之人生，而道家之目標則爲淳樸而和諧之人生。「道家」一詞雖然直到紀元前一世紀才由司馬遷（紀元

前145~86?) 在史記一書裏加以使用，但道家運動必已持續達數世紀之久。楊朱或老子是否爲此一運動之首倡者，則爲有待爭論之問題（註82）。就楊朱（約在紀元前440~366）而論，其精神的確爲淳樸與和諧之精神。他並非如紀元第三世紀偽書列子所指陳者，鼓勵人人「放逸」，與滿足於「豐屋、美服、厚味、姣色」之享樂主義者（註83）。亦非如孟子有意使其顯現「拔一毛以利天下而不爲」此一自私主義者（註84）。他毋寧是一位自然之追隨者。他主要關懷者爲「全性保真，不以物累形」（註85）。一位不入危城，不處軍旅，甚至不爲天下大利而拔其一毛之士（註86）。即使在列子楊朱篇裏，其主要強調者乃是「放逸」（註87），不單忽視名與利，抑且忽視生與死。使他成爲當時道家之代表者，即是此一自然主義之強調。

就老子而論，其道德經之主調乃是「淳樸」，亦即其他顯然新奇之觀念必須據以了解之中心觀念。「淳樸」之生活乃是平易之生活。老子要吾人棄利、絕巧、少私、寡欲（註88）。那是「大成若缺」、「大盈若冲」、「大直若屈」、「大巧若拙」、「大辯若訥」之生活。那是「生而不有、爲而不恃、長而不宰」之生活（註89）。也是「方而不割、廉而不害、直而不肆、光而不曜」之生活（註90）。

道家其他怪誕之思想業已發展而趨沒落，但此正是使道家甚至成爲今日中國倫理當中強韌成分之活生生因素。道家即在此點與中國最強大之知識體系即儒家體系和諧一致。

老子極端批評現存之秩序，甚至高喊：「大道廢，有仁義。智慧出，有大僞。」（註91）此點的確真實。他指斥文明，其精神與他攻擊戰爭、賦稅與懲罰之精神相同（註92）。

主要是因爲此等事情之過度與破壞性。老子絕非是遁世者。依據真實之歷史記載，他是政府之一名小吏。胡適以爲他與孔子均爲手擎文明火炬之儒。老子爲正儒，抱持以不抵抗、滿足等爲特色，代表殷遺民文化之「弱儒」。而孔子雖係殷之後代，却主張以統治者周朝人民日漸興盛之文化取代日漸墮落之殷民文化，代表新類型之「強儒」（註93）。吾人須視老子爲淳樸生活之導師而非爲遁世者。

老子宣揚無爲之學說，亦屬真實。無爲通常解釋爲「無所作爲」。但若將無爲認爲是完全無所作爲、摒棄或是無意識之崇拜，則屬錯誤。無爲不如說是吾人行爲之特異方式，或更確切說是自然方式。「聖人處無爲之事，行不言之教。」（註94）自然之道在於「輔萬物之自然」，因而讓其「自化」（註95）。依此方式，則「道常無爲而無不爲」（註96）。「我無爲而民自化」（註97）。吾人從此可以明顯看出，無爲之道乃自然之道，以與強作之道、聰明與膚淺道德之道相對比。使老子力攻，並使其尊崇無之有、無用之用與弱者之力者，正是此一造作之生活（註98）。

此代表無心以無代有，以弱代強，而是強調兩者之重要。「無」與「有」相「同」而「異名」（註99）。真實之弱者與真實之強者化而爲一。如老子所說者，「大成若缺……大盈若冲」（註100）。老子在這些話上甚至更接近中庸之道。他表面上似乎守雌以爲人生根本之道，返嬰以爲有之常德（註101）。他似乎也主張虛與靜（註102）。但究其根底，老子之倫理立場更接近中道而非極端。因爲「多言數窮，不如守中」（註103）。

老子與孔子主要之分野在於孔子以人而老子以自然爲萬

事萬物之準繩。淳樸、無爲與其他倫理觀念均爲取自自然之道德教訓，而自然則爲天地與人之標準（註104）。此即道與存在之普遍原則。此爲「天地之始」，與「萬物之母」（註105）。此乃永恒、一、周而絕對（註106）。而尤其重要者，此乃自然（註107）。

由於有乃自然，人生亦必須如此。自然乃生活若水，「上善若水」，「故幾於道。」（註108）水「處衆人之所惡」，「善利萬物而不爭」（註109）。「天下柔弱莫過於水，而攻堅強者莫之能勝。」（註110）嬰兒之理想化只是自然狀態無爲之理想化，而不是無知與無能之狀態。此毋寧是寧靜、和諧與洞識之狀態。而首要者，此即人生之狀態。

「道生一，一生二，二生三。三生萬物。萬物負陰（消極或守雌原則）而抱陽（積極或抱陽原則），冲氣以爲和。」（註111）「知和曰常」，「知常曰明」（註112）。老子說：

致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀其復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。（註113）

此一引文也許是道德經一書最周全之一段。吾人須注意，此一整個過程之高潮在於「沒身不殆」。此具有自然主義當中之人本主義氣息。人生並非要加以捨棄而是要使之安全而有價值。道之偉大主要在於其「以其終不自爲大」（註114）。「知足不辱，知止不殆，可以長久。」（註115）「夫唯無以生爲者，是賢於貴生。」（註116）簡言之，老子之哲學可以以其「長生久視之道」一語賅括之。