

中西哲學

王煜 著



論文集

哲學叢書 53

中西哲學論文集

(增訂版)

王 煜 著

水牛出版社／印行

國立中央圖書館出版品預行編目資料

中西哲學論文集/王煜著.--再版,--臺北市
:水牛,民84
面:公分.--(哲學叢書;53)
ISBN 957-599-529-5(平裝)

1.哲學-中國-論文,講詞等 2.哲學-
西洋-論文,講詞等

107

84006979

中西哲學論文集

著者	王煜
發行人	彭誠晃
出版者	水牛圖書出版事業有限公司
地址	臺北市金山南路一段135號2樓
電話	3410275・3215644
郵政劃撥	0013932-1號
戶名	水牛出版社
初版	中華民國70年2月15日
再版一刷	中華民國84年7月31日

登記證 局版台業字第0628號

◎版權所有・不許翻印◎

©1994 By The Buffalo Book CO.

作者簡介

王煜

籍貫：廣東省東莞縣人

學歷：香港中文大學哲學博士，美國哈佛大學訪問學者（1978—1979，1985——1986）

經歷：香港中文大學哲學系副教授，福建武夷山朱熹研究中心學術顧問、四川成都鶴山書院特邀研究員

著作：《儒家的中和觀》、《老莊思想論集》、《明清思想家論集》、《新儒學的演變——宋代以後儒學的純與雜》、《儒釋道與中國文豪》、《中國學術思想論叢》、《雜感與隨筆》、《文哲心得與書評》，譯有《羅素哲學述論》。



作者伉儷家居近照（1995）



作者與牟宗三老師、師母、牟元一合影（1992）



作者與陳榮捷、狄百瑞攝於廈門大學朱子研討會（1987）

中西哲學論文集

目 錄

作者簡介

- *增訂版序：多元論與多樣性：讀《天命的沒落》…………… 1
- *原 序…………… 5
- *列子思想評解…………… 21
- *韓非子之發揚、修改諸前驅及曲解老子………… 79
- *結構獨特的思想史——評石訓等《中國宋代哲學》…………… 135
- *陳獻章心中的周敦頤…………… 143
- *從瑜伽與禪定以論陸象山、王陽明、王龍溪之學非禪非佛…………… 151
- *明末淨土宗蓮池大師雲棲祿宏之佛化儒道及其逼近耆那教與反駁天主教…………… 217
- *王船山與休謨理欲觀的比較…………… 269
- *黑格爾早年主要的學思及其成熟…………… 287
- *熊十力對佛教的批判…………… 355
- *梁漱溟是新佛家而非新儒家…………… 361

*評韋政通《中國十九世紀思想史》	381
*附錄：陳榮捷來函選錄	389

多元論與多樣性：讀《天命的沒落》（增訂版代序）

一九九四年四月十一日上海華東師範大學哲學系副教授高瑞泉博士在中文大學演講〈中國近代的精神傳統〉，答問時指出大陸對「多元論」十分敏感，寧願改說「多樣性」。晚間敘餐時我們暢談大陸問題。高瑞泉對中國大陸前途不及翻譯家楊憲益那樣樂觀，儘管肯定大陸的成就。文革期間他下放到江蘇北部，對明代泰州學派產生興趣。且說八次約見梁漱溟的印象，包括他維護泰州派的禪宗色彩。由於六四事件的衝擊，他在一九八八年應獲博士學位而被延遲兩年，博士論文《天命的沒落——中國近代唯意志論思潮研究》（上海人民出版社，1991）有導師馮契的序言：

唯意志論本身仍然是一種理論偏頗，它並不能完全診治宿命論的痼疾，相反可能導致無政府主義或者法西斯主義——它們都需要非理性主義的惡性發揮。……民族生活中常常是權勢者搞唯意志論，普通民眾相信宿命論，由此必然引導到政治上高度集權和廣泛的無政府狀態兩極對峙——「大躍進」和「文革」就是典型的例子。這些考察富有啓發意義，也表現了作者的理論勇氣。

高君主張消泯宿命論和唯意志論的對峙，除卻改善哲學發展科學，還要改革政治、經濟，寄望於漫長的歷程。他洞察「龔自珍用自我、心力來反對天命論，走向了唯意志論，卻又抱著一條宿命論的尾巴。……雖然沒有解決必然與偶然的矛盾，當然也沒有解

決必然與自由的矛盾；但是他高度重視歷史活動的主體（衆人）及其自由意志的創造活動」（頁16）。譚嗣同更揭示天命出於統治者偽造，乃須破除的「法執」。他以進化觀及大同理想強調自由意志。龔氏信奉天台宗，譚氏尊崇華嚴宗。華嚴宗主張佛即衆生、無明即真如。譚氏遂倡性情皆善。高瑞泉指出王夫之與戴震感染了譚嗣同的性情觀。

高著第二章〈渴望自由〉評析王國維、梁啟超和章太炎思想。王氏不滿於唯意志論欠真實性，即可愛而不可信；又察悉叔本華倫理學中宿命論與唯意志論的衝突，不全接受叔本華的泛意志主義。然而王國維否定儒家性善論，篤信人類極端的利己主義，即可信而不可愛的事實。王國維〈釋理〉針對朱熹云：「理……但有心理學上之意義而無形上學之意義」，否定程朱的道德宿命論。高瑞泉批評王氏將道德建立於非理性的衝動，貶抑人生爲大夢。我要點出莊周對靜安高度濡染，《莊子·天下》傾向比較「多樣性」深刻豐盛的多元論。高瑞泉碩士論文寫熱愛柏格森的梁漱溟，我願推薦兩本新書：安堤力夫《發明柏格森：文化政治與巴黎前衛》（Mark Antliff《Inventing Bergson: Cultural Politics and the Parisian Avant-garde》，1993年美國普林斯頓大學出版），次章比較柏格森與尼采的立體主義，尾章述柏格森的無政府主義及未來主義。另一佳作是奇奇士《多元論的道德》（John Kekes,《The Morality of Pluralism》，1993年普林斯頓大學出版），它堅持衝突不可免，提出合理的消解。出人意表的是末章〈多元論某些政治含蘊：與自由主義的衝突〉。奇奇士分辨反省前的天真（Prereflective innocence）和反省後的天真（Reflective innocence），輔助我們理解莊子、李贄、袁宏道、湯顯祖、龔自珍、林語堂、豐子愷等歌頌的童真。我認爲飽歷磨煉後恢復的童真

比原始童真高一層次，贊同奇著頁一八五所謂「喪失反省前的天真是我們道德進步必要付出的代價」。我曾在香港培正小學聆聽豐子愷演講，後來全部忘記了。

恰似龔譚、梁啟超用佛教業報說取代儒家天命論；旨在激勵愛國熱忱，他將唯意志論引進於進化論，順便貶抑宿命論。梁任公擅長吸納柏格森與詹姆士的唯意志論，扶助他的進化觀。然而梁氏宣稱「英雄者不祥之物也」，民主社會宜警惕英雄的危險性。高瑞泉盛讚為出於深刻的自由、平等理想的學說（頁66）。我憶起陳鼓應發揚道家哲學為了自由民主理念，如今推測梁啟超該妙句的靈感得自老子「兵者不祥之器」及莊子貶「知」「名」為凶器，痛感「英雄」常令生靈塗炭。章太炎重視「羣」力促成進化，善惡與苦樂同步進化似魍魎逐影。俱分進化論具備《莊子》〈齊物論〉和〈外物〉的烙印！章氏憂慮對生存競爭的過度強調助長人類相殘，我極欽佩他預見第二次世界大戰後血戰頻繁。梁啟超發動「道德革命」，兼容功利主義；章太炎顯揚「革命道德」，要求人們消除利己主義。章氏發揮唯識學，尤其是「我見」「我痴」和「我愛」「我慢」兩對相反詞語。由「愛」可生善念，由「慢」引起鬥爭。高瑞泉注意章太炎懷抱絕對自由的理想，溝通老莊的「道」「無待」、康德的「自在物」及唯識宗的「真如」。章氏視個體為真而團體為幻，我看出莊周個性主義（individualism）對其無政府主義的沾染。

拙作《中西哲學論文集》初版錯字不少，內容尚欠充實。非常感謝韋政通、彭誠晃兩位先生的雅意，讓我增訂拙作。我加入陳白沙、梁漱溟等六文，借上面書評代序。

原 序

本書五篇文章在一九七四至七七年間寫成，三年來較新的心得可在此稍作補充。

馬王堆帛書《老子》乙本下列句語值得注意：

1. 「故至數與無與」，意謂招致或擁有大量車子，仍須謙虛得似沒有車子。我們不必牽強解為《莊子》的「至譽無譽」；甚至臆測為「車子全部零件的總和不等於車子，零件拼湊起來始具備車子功能」；又或比附俗諺「三個和尚擔水無水飲」與西諺「太多廚子毀壞廚房」，解作「擁有很多車子，反而無車可用」，因為親友借去了或弄壞了。

2. 「大方無禺，大器免成，大音希聲，天（大）象無刑（形），道褒（褒）無名。夫唯道，善始且善成。」隅字既欠左邊阜字，晚字亦欠左邊日字。然而「大器晚成」的字面意義只是常識——製造複雜東西須要較長時期，它的引申意義方為詭辭——才能高强者較遲方顯成就。「大器免成」必為詭辭，因為「器」預設「成」，正如方、音、象依次預設隅、聲、形。孔子所言「君子不器」，就是詭辭「大器不器（免成）」，表示聖賢靈活得超離死物的固定功能。褒或作「褒」，可指廣大、揚美、獎飾。非人格的天道不會讚揚，「道褒無名」只可解作「道無限深廣，故不可形容」。一般版本作「道隱無名」，隱與褒似含消極的對立，如說「道褒且隱」，又作詭辭。《周易》乾德善始，坤德善成。最善始且善成的天道就是「易」。一般版本作「善貸且成」，表示「道」始創萬物，施予不收利息的大方借貸。萬物的死亡就是

歸還。道與物的關係，酷似海德格所言 Being 與 beings 的關係。

3. 「爲學者日益，聞道者日云（損）。」聞道者即「爲道」或修道，非聞而不從，而是聽從。

4. 「（法）物茲（滋）章（彰），而盜賊（多有）。」一般版本「法物」作「法令」，乃語言文字而非物理器物。帛書甲本缺「法令滋章」句。我相信原文是「法令」，乙本涉上文「奇物茲起」而誤「令」爲「物」。甲本有「何（奇）物茲」三字，乙本缺「民多智慧、而奇物滋起」句，但是抄者必見此句。另一可能是漢代法家刻意改「令」爲「物」。甲乙本均先「德經」而後「道經」（通行本前三十七章），可見編者重視政治軍事而非形上學，心態近韓非子。何況「法物」似非先秦名詞。《後漢書·光武帝紀下》云：「益州傳送公孫述誓師，郊廟樂器、葆車、輿輦，於是法物始備」。李賢注：「法物，謂大駕鹵簿儀式也。」狹義的法物就是禮器，最廣義的法物可指法制律令諸事物。我總懷疑秦漢之際始生「法物」一詞，未必指「難得之貨（廣義「法物」）」。

5. 「是以方而不割，兼（廉）而不刺，直而不繼，光而不眇（耀）。」通行本「劇」即刺傷，「直而不肆」表示正直而不放縱顯露。「肆」與「繼」意義相反，繼音屑，通綈，原指牽畜牲之繩，如馬韁，引申爲束縛罪犯的繩索「縲繼」，作動詞指囚繫，作形容詞指拉緊，絕非縱逸。不繼就是從容不逼，免於西方學者最喜歡享受和研究的緊張（Tension）。道家可能批評儒家太認真緊張嚴肅得像收緊的韁繩，輕易以稜角（廉隅）刺傷他人的自尊，努力成名以光宗耀祖。光耀本同義，不耀非不光而僅不眩目。儒家可能批評道家太輕鬆放肆。

6. 「民之不畏畏（威），則大畏（威）將至矣。毋俾（狎）」

其所居，毋馱其所生。夫唯弗馱，是以不馱。」第一個馱（馱）字可指君對民欺壓，第二個馱字可指君王本身的自我饜足或貪得無饜，第三個馱字必須表示民對君不厭憎。然而三字同解厭惡亦通：不要厭惡人民的生存，僅當君主不厭惡庶民之時，庶民才不厭惡君主。

7.「水善利萬物而有爭。」甲本「爭」作假借的「靜」。下文「天下莫柔弱於水」（而攻堅者莫之能先）以其無以易之也。水之朕（勝）剛也，弱之朕（勝）強也，天下莫弗知也，而（莫之能行）也。」此段不能否定「有爭」，但是「夫唯不爭，故無尤。」卻能。

8.「與（豫）呵，其若冬涉水；猷（猶）呵，其若畏四哭（鄰）；覈呵，其若客；渙呵，其若凌澤（釋）；沌呵，其若樸；濬（渾）呵，其若濁；滌（曠）呵，其若浴（谷）。濁而靜之，徐清。女（安）以重（動）之，徐生。葆（保）此道（者不）欲盈，是以能繫（敝）而不成。」「其若」之後例用一字，「凌澤」兩字乃例外。「凌」是積冰（「凌」是渡越），「凌澤」表示鬆散（渙）似將融冰塊，義同《莊子·庚桑楚》的「冰解凍釋」。「敝而不成」可解作安守破舊，不盲目求新。如作「敝而新成」方為詭辭，較合上文「清」「生」之意。

9.「是以和（聖）人執一，以為天下牧。」牧是領袖。通行本「執」作「抱」、「牧」作「式」。式是楷模典範，可能是「素王」式的精神領袖，欠缺實際政治權位。牧似較實際。

10.「是以君子冬（終）日行，不遠其𨔵（輜）重。雖有環官、燕處，則昭若。」通行本「環官」作「榮觀」，此差別頗有趣。環官是活生生的禁衛官，榮觀卻是没有生命的宮門外雙闕，或者華麗的樓閣。

11.「是以𡗗（聖）人恒善𡗗（救）人，……是胃（謂）曳明。」曳乃𡗗之假借字，從原義牽引申為踰越，《昭明文選》中王褒《洞簫賦》曾說「超騰踰曳」。「曳明」是超越世俗的智慧。通行本作「襲明」，即「習明」，未與凡俗比較。

12.「夫天下，神器也，非可爲者也。」天下國家就是奧妙的神器。通行本「天下神器，不可爲也」的「神器」可非「天下」而爲天下的政策，如下文「國之利器」。

13.「夫兵者，不祥之器也。……兵者不祥器也，不得已而用之，銛𡗗爲上，勿美也。」甲本作「兵者不祥之器，……不得已而用之，恬淡爲上。勝而不美。……夫佳（唯）兵者不祥之器，……」。「佳」必是「唯」，否則難道劣兵乃可愛的吉祥之器或君子之器？馬敘倫說「物或惡之」的「或」應作「咸」，可信。麻煩僅在銛𡗗。銛音先，指鋒利。賈誼《弔屈原賦》云：「莫邪（名劍）爲鈍兮，鉛刀爲銛。」𡗗當爲礪（音龍），指磨礪。復旦大學哲學系《老子注釋》訓爲很（狠），不知何據。但是銛𡗗當指銳利的武器，不宜受人珍惜追求。

14.「死而不忘者，壽也。」不被後人遺忘，表示精神薰陶萬世，而非宗教式靈魂不滅。甲本及通行本「忘」作「亡」，較易使人誤爲靈魂不朽，其實無、亡、忘古通。

《列子·湯問》作者誤解心臟具備腦的思想、命令、記憶等功能，「思」字的創造者早已知道思想在「田」（腦字之凶）進行，《說文》徐灝《箋》云：「人之精髓在腦，腦主記識，故思後凶，兼用爲聲，凶思一聲之轉也。」西方科學合作成書《自我及其腦》（The Self and Its Brain），作者爲哲學家波柏（Karl R. Popper）與腦專家艾克里士（John C. Eccles），1977年Springer-Verlag出版。1978年11月我曾在波士頓聽艾氏演講。

義大利政治哲學家馬基亞維里（Machiavelli, 1469–1527）幾乎與王守仁（1472–1529）同時生存。王陽明將孟子的性善論發揮至極，馬氏卻似韓非子把荀子的性惡論發揮至極。西方學者未嘗詳細比較韓馬二氏，比較孟荀的卻似太多。王讚源著《韓非與馬基維利比較研究》要言不繁，如頁七十一說：「馬氏存心信人，希冀君臣之間彼此信賴。……韓非則反對君王信人。」可惜王氏忘卻比較另一方面：韓非等法家主張信賞必罰，勸君主對人民守信；馬氏教君主對民衆不必守信。（見 L. Ricci 譯馬氏 *The Prince and Discourses* 頁 65）瓦貝爾（Charles Peter Webel）在 1976 年呈交加州大學柏克萊分校的博士論文《歷史中的理性？從柏拉圖、馬基亞維里、康德與韋伯論關於理性與合理性的概念。》（*Reason Within History? The Concepts of Reason and Rationality with Particular Emphasis on Plato, Machiavelli, Kant and Max Weber*）次章論馬氏云：

柏拉圖相信「共和國」也許不能實現，因為羣眾是反理性的，馬氏針對唯利是圖並且無能的君主以及社會機構多於針對善變的羣眾。柏拉圖的藥在於哲王的道德知識和無時間性的法典之實效。另一方面，馬氏不信無武裝的非人格之理性能夠統治世界，更不信真理的魯鈍不移之哨兵（頁 130）。……對於辛尼卡（羅馬的斯多亞派哲人 Seneca），正如對於馬氏，世界諸事由相反的兩力管理——命運與德行。……康德採取斯多亞派的合理倫理學而扔棄他們的泛神論，馬氏取消斯派對歷史以外理性（Reason）之強調，代以專注歷史之中德行與命運的鬥爭（頁 133）。……他（馬氏）的「政治務實論」包含蒼白的形上學之悲觀主義，……政治的存在主義，遠早於尼采、雅斯培、海德

格、阿蘭特（Hannah Arendt）與沙特要將歷史觀念予以存在主義化之時。（頁146）……和正統政治學說比較起來，馬氏的政治透視似非道德的或反道德的，然而它非「價值中立的」（Value-neutral）。……如果真理既非整全亦非穩定，那麼覺知真理的「理性」是安慰人心的虛構或者不可實現的理想。但是心（Nous）與理（Logos）乃重要的虛構，它們的意義在於意識形態的功能，在於神話的政治效果（採取Sorel的「神話」義）。「真理」、「理性」、「公平」與「善」諸詞僅為隨實在而變義的實體字，只當影響政治演員的動機與行為時才是重要。（頁149-150）……在馬氏的政治研究，真與偽、善與惡、實在與表象都無獨立、超感性的存有論地位。……馬氏的世界觀可能排斥柏拉圖及耶教傳統的唯心概念，但是它不因此而排斥關於宇宙的「終極信仰」或用以指導政治行動的「絕對價值」。……君王的「道德」由事務上成功所須律則去界說。他的多形人格與多值意識形態是替國家服務的工具。（頁152-153）……馬氏認為宗教、麵包與遊戲、優良法律、廉潔領袖和對橫死的恐懼都裨益羅馬與瑞士的穩固；這些便是應該治國的「權威」了。……馬氏採納斯多亞派與人文主義者對德行和合理性的觀念，改變它們成為軍事行為法典中的功能法律則。（頁156）……Virtu（德行 virtue 之拉丁字）不再居留於個人「內在」意志以自願謹守約束萬物的一套道德律令，「德行」變成公共「自我」效率高的運作，即是武士心態，只由勝利、權宜與忠貞諸「理想」決定行為規範。馬氏放棄對實質的道德合理性之理想，代以「國家理性」。（頁159）……由於把