

中國文化論文集(一)

牟宗三先生等著

牟宗三先生等著

中國文化論文集

東海大學哲學系主編
幼獅文化事業公司印行



行政院新聞局核准登記證局版臺業字第〇三號

主編者：東海大學哲學系

出版者：幼獅文化事業公司

發行人：胡

臺北重慶南路一段66之1號三樓

臺北市漢中街五一號

郵政劃撥二七三七號

印刷者：崙進彩色印刷有限公司

基本定價：三元一角 分

中華民國六十八年九月初版
中華民國七十三年八月四版

軌
620/0

序 言

今年七月中旬、台灣省教育廳、救國團總團部、與本校聯合舉辦「中國文化研討會」；邀請海內外知名哲學家、教育家牟宗三教授、程石泉教授、金耀基教授、孫智榮教授、劉述先教授、林清江教授、朱炎教授、吳森教授及馮滄祥教授諸先生蒞校主講。參加研究者包括中學校長暨各大學研究生一百餘人。實爲我國文化界之盛事。

溯自「五四運動」以還，六十年間，中國文化發展之方向爲何？其主流又爲何？學者間論著極多，其爭辯亦極烈。政府遷台後，有識之士，尤其是從高級知識分子，痛感中國大陸之沉淪與共產思想所予八億同胞之毒害；對我國傳統文化之維護與復興，其立場已趨於一致。而光大中華文化之種種努力，自著書立說以至躬行實踐，更日見蓬勃！此種現象實爲國家民族前途帶來無限光明。

文化攸關國運，乃古今中外顛仆不破之定理。惟我國文化之精義何在？復興中華文化之着手處與步驟如何？二十世紀八十年代，我國文化在外來文化之衝擊下，其應有動向如何等，均屬極嚴肅之課題，必須作進一步之探討與研究。此次研討會之

爲使此次研討會在研習討論方面有所依據。惟我國文化之精義何在篇，編爲一書。定名爲「中國文化論文集」。其內容在於闡釋上述各項問題。惟我國文化之精義何在關心文化之各界人士，對中國文化有正確之認識與更深切之瞭解。

謹對參加此次研討會之同仁致最熱烈之歡迎！對提供著作之學人，尤致最大之謝意！

梅可望 六十八年六月二十四日於東海大學

「中國文化論文集」目錄

東海大學校長 梅可望博士

□ 序言

□ 牟宗三教授：「儒家學術之發展及其使命」……………一

「反共救國中的文化意識」……………一七

△「關於文化與中國文化」……………三九

「肯定自由、肯定民主」……………五五

□ 程石泉博士：「晚近東西哲學之交互影響」……………七〇

□ 梅可望博士：「文化與國運」……………八三

□ 金耀基博士：「中國現代化的動向」……………一〇二

「從傳統到現代」新序……………一三四

「中國文化意識的變與反省」……………一五三

□ 朱 炎博士：「孝 道」……………一八二

「孝道是中華民族精神的根本」……………一九一

□ 劉述先博士：「儒家哲學的現代意義」……………一九五

□ 孫智榮博士：「當前世界思潮答客問」……………二〇四

「卡西勒文化哲學對我們的意義」……………二一六



△ 吳 森博士：「情與中國文化」……………二四六

□ 林清江博士：「學校文化的教育設計」……………二五八

□ 馮滬祥博士：「從中國文化看反共前途」……………二八九

「中國哲學之時代使命」……………三一二

附 錄

□ 方東美教授：「中國形上學中之宇宙與個人」……………三三五

□ 唐君毅教授：「從文化觀點看中國前途」……………三七一

□ 「中國文化研討會」日程表……………三八七

□ 本書作者簡介……………三八八

□ 編後語……………三八九

□ 本書英文簡介……………三九五

儒家學術之發展及其使命

牟宗三

本文原載牟宗三先生著「道德之理想主義」（一九七八年台灣三版）
牟先生爲當代哲學大師，任教香港中文大學新亞研究所多年，並曾返
國在台大任客座教授，現亦爲東海大學「中國文化榮譽講座」，本文
由牟先生指定爲中國文化研討資料，發人深省之處甚多。

——編者

中國以往二千餘年之歷史，以儒家思想爲其文化之骨幹。儒家思想不同于耶，不同于佛。其所以不同者，即在其高深之思想與形上之原則，不徒爲一思想，不徒爲一原則，且可表現爲政治社會之組織。六藝之教，亦即組織社會之法典也。是以儒者之學，自孔孟始，即以歷史文化爲其立言之根據。故其所思所言，亦必反而皆有歷史文化之義用。本末一貫內聖外王，胥由此而見其切實之意義。以儒者之學，可表現爲政治社會之組織，故某時某代，學人思想，衷心企嚮，雖不以儒學爲歸宿，而政治社會之組織，固一仍舊貫，未有能橫起而變之者。此謂禮俗（廣義的）之傳統。清季西方文化猛衝急撼，斯統始漸漸滅。民國以來，禮俗趨新。然而未有成型也。

儒者之學，除顯於政治社會之組織外，于思想則孔孟荀爲第一階段，中庸易繫象記大學爲第二階

段，董仲舒爲第三階段。此儒學之由晚周進至秦漢大一統後表現爲學術文化之力量而凝結漢代之政治社會者也。兩漢四百年，爲後世歷史之定型時期。一經成型，則禮俗傳統，于焉形成。魏晉南北朝爲混亂時期。學人思想無復儒家宗趣。此儒學之在思想方面之最黑暗者也。隋唐武功政略匹秦漢，而儒家思想無光彩。王通漸露端倪，韓愈粗能關佛，李習之稍進精微。此皆以自覺之嚮往，而期歸宗于儒術。其所以有此自覺之歸宗，正緣學術思想不能永安于魏晉以來之散漫與頹廢，而期重新提練人類之精神，而進趨于積極建構及正面之大業。然唐不能就此而光大，徒爲文人浪漫之才華。正緣組織社會之法典，有成文可續，有定型可繼，不似漢代之初創。禮俗傳統不變，則思想方面之功用不顯，學人自覺求由學術思想以造時代之需要，亦不迫切。而唐人生命原極健旺，故致力詩文，崇尚華藻，而文物制度，亦極燦爛而可觀也。形上之思想無可取，而形下之文物則足以極人間之盛事。此則文資之美，生命之旺，所謂氣盛言宜，有足以近道者。然氣不終盛，往而不返。降至殘唐五代，則規模盡喪，無復人趣。坎陷至極，覺悟乃切。宋初諸大儒，始確爲儒學思想方面之復生。世變至此，徒有禮俗之傳統，難期濟事。而宋祖之武功政略，又遠不及唐。開國之局，原極微弱。而仍足以維持三百年者，則學術文化之力也。故宋之國勢雖弱，而文化則極高，與唐恰相反，而儒學亦于此表現爲極光輝極深遠。是爲自孔孟荀至董仲舒後之第二期之發揚。明代繼宋學而發展，又開一盡精微之局。王學之出現于歷史，正人類精神之不平凡，儒家之學之煥奇彩也。滿清入關，民族生命乃受曲折。降至清亡，以迄今日，未能復其健康之本相。吾人今日遭遇此生死之試驗，端視儒學之第三期發揚爲如何。且今日問題，又較以往任何時期爲困難。禮俗傳統崩壞無餘。儒家思想湮沒不彰。是以人喪其心，國迷其途。而吾人今日所必欲達之階段，又爲一切須創造之階段。國家須建立，政制須創造，社會經濟須充實。

，風俗須再建。在在無有既成可繼者。此其所以真爲嚴重關頭也。

然衝出此嚴重之關頭，開出創造之坦途，又非賴反求諸己不爲功。而反求諸己，正有其可反之根據。此則必須有儒學之第三期之發揚。而此期之發揚，又必須能盡實現一切創造之責任。吾人必須知眼前所需要之創造，乃以往二千年歷史所未出現者。以其未出現，故必爲創造。然而所謂創造，亦必爲歷史自身發展所必然逼迫其出現之創造。是以今日之創造，必有自家之根據。而不能純爲外鑠者。所謂自家之根據，普泛言之即儒家之傳統，亦即儒家必有其第三期之發揚也。而第三期之發揚，必須再予以特殊之決定。此特殊之決定，大端可指目者，有二義。一、以往之儒學，乃純以道德形式而表現，今則復須其轉進至以國家形式而表現。二、以往之道德形式與天下觀念相應和，今則復需一形式以與國家觀念相應和。唯有此特殊之認識與決定，乃能盡創制建國之責任。政制既創，國家既建，然後政治之現代化可期。政治之現代化可期，而後社會經濟方面可充實而生動，而風俗文物亦可與其根本之文化相應和而爲本末一貫之表現。此則必有健進而構造之文化背景而後可。此非擱壁虛談。漢代其例也，宋代其例也，德國亦其例也。而吾人今日之局，則非走此路不能衝破此難關。

欲實現儒學第三期之發揚，則純學術之從頭建立不可少。新時代之創建，欲自文化上尋基礎者，則不得不從根本處想，不得不從源頭處說。從根本處想，從源頭處說，即是從深處悟，從大處覺。依是儒學之究竟義不能不予以提練，復不能不予以充實。充實之，正所以使其轉進至第三期，而以新姿態表現于歷史，以與今日在在須創造之局面相應和。充實之道，端賴西方文化特質之足以補吾人之短者而加吸納與融攝。于此吾人特重二義。一、在學術上名數之學正足以貫徹終始，而爲極高極低之媒介，正吾人之所缺，亦正西方之所長。儒學在以往有極高之境地，而無足以貫徹之者，正因名數之

學之不立。故能上升而不能下貫，能侔于天而不能侔于人。其侔于天者，亦必馴至遠離漂蕩而不能植根于大地。其所以只能上升者，正因其系屬道德一往不復也。而足以充實之之名數之學，則足以成知識。知識不建，則生命有望死之虞，因而必蹈虛而漂蕩。知識不廣則無博厚之根基，構造之間架，因而亦不能支撐其高遠。故名數之學，及其連帶所成之科學，必須融于吾人文化之高明中而充實此高明。且必能融之而無間也。是則須待哲學系統之建立與鑄造。二、在現實歷史社會上，國家政制之建立，亦正與名數之學之地位與作用相類比。此亦為中國之所缺，西方之所長。國家政制不能建立，高明之道即不能客觀實現于歷史。高明之道之只表現為道德形式，亦如普世之宗教，只有個人精神，與絕對精神。人人可以與天地精神相往來，而不能有客觀精神作集團組織之表現。是以其個人精神必止于主觀，其天地精神必流于虛浮而陰淡。人類精神仍不能有積極而充實之光輝。故國家政制之建立，即所以充實而支撐絕對精神者，亦即所以豐富而完備個人精神者。凡無國家政治之人民（如猶太人）其精神不流于墮落與邪僻，即表現為星月之清涼與暗淡。其背後，決無真正之熱力，與植根于天地之靈魂。朱光澈地與月白星碧之別，正在其有無客觀精神之表現，有無國家政治之肯定。故國家政制之建立，亦須融于吾人文化之極高明中而充實此高明。且亦必能融之而無間者。是亦有待于偉大之歷史哲學與文化哲學之鑄造也。

西方名數之學雖昌大，（該攝自然科學），而見道不真。民族國家雖早日成立，而文化背景不實。所以能維持而有今日之文物者，形下之堅強成就也。形上者雖迷離惘恍，不真不實。而遠于人事，則于一般社會群體，亦不必頓感迫切之需要。然見道不真，文化背景不實，則不足以持永久，終見其弊。中世而還，其宗教神學之格局一經拆穿，終不能復。近代精神，乃步步下降，日趨墮落。由個人

主義而自然主義，自由平等博愛之思潮興。近代英美之政治民主，即由此而孕育。然個人主義自由主義，如不獲一超越理性根據爲其生命之安頓，則個人必只爲軀殼之個人，自由必只爲情欲之自由。因以盲爽發狂，而不能自持，終必逼出共產黨之反動而毀滅之。共產黨以無產階級革命相號召，以泯滅人性之集體主義對治軀殼之個人主義，以機械之物化系統對治情欲之自由主義。豈非步步墮落，非全部物化而毀滅之不可而何耶？此倘非人類之浩劫乎？然則有堅強之形下成就，而無真實之文化背景者，雖曰日益飛揚，實則日趨自毀耳。然非局于現實而爲其文物所惑者所能洞曉。世人方欣羨其成就，而不知其大苦痛即將來臨也。彼若不能於文化之究竟義上，有真實之體悟，將不能扭轉其毀滅之命運。名數之學與民族國家將徒爲自毀之道，又何貴焉？故就西方言，民族國家誠可詛咒。名數之學，或知其不負利用之責。然而真負利用之責者，又不能建，則亦無安頓名數之學者。名數之學，不能安頓，則利弊相消，亦同歸于盡而已。人不能建其本，則科學之利正不能見其必多于其弊也。而飛揚跋扈，所以震眩世人耳目者，亦正人類自娛于精神之播弄，陽焰迷鹿，麻醉一己而已。故對吾人之文化言，則名數之學與民族國家正顯其充實架構之作用，而自西方文化言則實日趨于自毀。然則西方文化之特質，融于中國文化之極高明中，而顯其美，則儒學第三期之發揚，豈徒創造自己而已哉？亦所以救西方之自毀也。故吾人之融攝，其作用與價值，必將爲世界性，而爲人類提示一新方向。

×

×

×

×

以上略說三時期之劃分。今日所需要者，正是其尚未出現之第三期。儒家思想本非造成某一特殊時代之特殊思想，事過即完者。此義，自孔子起即如此。孔子雖爲春秋時人，而其所貢獻之真理，並不爲春秋時代所限。彼雖謂「郁郁乎文哉，吾從周，」然其思想之涵義，並不單就周之貴族政治而重

，亦不爲貴族政治所限。周之貴族政治往矣，而孔子思想並不隨之而俱往。此即表示儒家思想並非造成某一特殊時代之特殊思想也。論語中多言仁，仁之境界極高。然專就論語之仁觀孔子，觀者或不能盡孔子之全貌，亦不必能盡孔子之仁之極致。春秋爲孔子所作，乃不容疑者。史記稱春秋爲「禮義之大宗」。由此一語，吾人可知：一、孔子實是仁義並建。論語中不常言義，而春秋却爲義道之大宗。孟子主仁義內在，正式言仁義。實則仁義並建，自孔子而已然。惟孔子論語中言仁，就日常生活而言之，春秋中言義，就當時之政治社會生活而言之，不似孟子之直就人性言仁義而道性善也。惟仁義俱是生命充沛之所發，人性中神性之流露，故仁不離義，義必根仁。亦猶論語中或仁智並言，或聖智並言。就此而觀之，可知孔子乃在啓發人之心性之全德也。（此心性之全德亦曰仁德之全。）孟子即就此而發揮，遂成盡心知性知天之道德形上學。宋明儒者亦順此路而發展。吾人名此步開拓曰「由人性以通神性」，藉以規定人類之理性。吾人亦名此曰普遍之理性，或主動之理性。由此遂成功理想主義之理性主義，或理性主義之理想主義。然適言，春秋中言義，是就政治社會生活而言之，故曰禮義之大宗。「禮義」一詞乃廣義的，荀子于此名曰「禮義之統」（此統乃系統義）。不只嚴格的道德意義之「義」，而一切典憲（即典章制度）亦概括於其中。孔子言義就典憲而言，故由「禮義之大宗」一語亦可知：二、孔子之言仁義實扣緊歷史文化而言之。此意即函說：孔子之仁義不只是道德的，且著重其客觀之實現。一切典憲皆是理性（上所規定之理性）之客觀化，客觀精神之表現。中庸稱孔子「祖述堯舜，憲章文武」，以及後來所謂堯舜禹湯文武周公孔子之統，皆指孔子就歷史文化意義之典憲之統（亦即禮義之統）而應世而言。孔子之振此統于不墜，以及其垂統于來世，皆不指往時之陳述言，乃指此陳述所顯示之「意義」。陳述不可爲統，意義乃可爲統。此「意義」乃孔子就典憲之發展予

以批評的反省以得之。固非一時可喜之論，一家之言，乃實心所同然，而具有客觀性與普遍性也。其批評的反省，乃于褒貶中見之。中國歷史，發展至孔子，實爲反省時期。此種反省，吾人名曰人類之覺醒。就史實言，亦曰歷史發展之點醒。此種點醒，爲功甚大。乃人類之眼目，歷史之光明也。經此點醒，意義乃顯。意義顯，則可以明朗過去之潛在，並可垂統于來世。此意義即古人所謂「道」也。此道之函義即爲上所說之一、仁義並建之主動的理性，由人性通神性所定之理性，二、即此歷史文化之肯定，視歷史文化爲實現「道」者。道不空懸，必須實現。不實現，不足以爲道。實現必通過家庭國家之客觀存在以及歷史文化之曲折婉轉而實現。而歷史文化以及家庭國家或民族國家亦正因其爲道之實現之憑藉，始有其被肯定之價值或客觀之價值。孔子曰：「文王既歿，文不在茲乎？」此所謂「文」即是人性通神性所定之理性，以及此理性之實現于歷史文化民族國家之綜稱。孔子就歷史文化意義之典憲之發展而抒發其意義，即是其以「斯文」爲已任。文之統曰文統。孔子之言「道」完全扣緊「文統」而言之。非若耶穌之專爲宗教的，釋迦之專爲趨寂的，蘇格拉底之專爲哲學的。此種立場，名曰人文主義，亦無不可。古有「人文化成」之成語，此可爲儒家人文主義之確界。人文化成者，以人性通神性所定之理性化成天下也。就個人言，以理性化成氣質，所謂「克己復禮天下歸仁」也。就社會言，則由理性之客觀化而爲歷史文化以化成天下也。化成之義大矣哉。試思若不經人文化成，則洪荒而已矣，自然而已矣。何有于歷史？此種立場自不能容忍毀滅人類之唯物史觀。何今人之淺陋而必予以詬詆哉？孔子言道之立場，荀子能知而守之。故曰：「道者非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」（見荀子儒效篇）。科學亦言天道，亦言地道，而儒家本爲仁義並建之人性的，本爲歷史文化的。然儒家思想並不排斥科學也。故在今日觀之，言第三期之轉進，有名數之學之融

攝。若謂儒家重人道，妨碍科學之發展，因而歸咎于儒家，則不知道之實現本有其時代之限制與夫歷史發展中之形態。徒歸咎于以往，何若從發展上觀其將來之轉進。一切真理豈必一時皆實現耶？從發展觀其轉進，則視其函攝性如何而已耳。此本不值辯，徒因時風中謬言甚多，故略予提過。又儒家人文主義之立場，中庸亦能概其全，曰：「君子之道，本諸身，徵諸庶民，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。」夫何以能此哉？豈不因由人性通神性而定理性以及此理性之必求實現于歷史，故能如此耶？此即言儒家之道爲常道，爲時時在實現中，爲時時在轉進其形態也。

原儒家學術之所以爲常道，乃因其本質本爲教化的，而其所以爲教化之本質則在主重提撕人之覺醒，（從現實推移中覺醒）。自孔子之爲素王起，君師兩系即已分途。此如耶穌之謂其國在天上不在地下同。孟子謂：「君子所性，雖大行不加，雖窮居不損，分定故也。」又謂「君子所性，仁義禮智根于心，益于背，睅于面。」足見儒學中心自有所在。儒家言學，以此爲宗，實欲在現實混沌之中透露一線光明，而爲現實之指導，人類之靈魂。故其在現實社會中之作用與價值，常居于指導社會，推動社會之高一層地位，而不可視爲成功某事之某一特殊思想也。孟子言分定之「君子之所性」即就此儒家學術之普遍性而言。既爲常道，又有此普遍性，故可以居于高一層地位而爲推動社會之精神原則也。若將其僵化而凝結于某一時代，視爲歷史之陳迹，過時古董，則謬矣。

然社會演進，歷史發展，其每步總期有一特殊之成就。特殊之成就必有特殊之思想。如商鞅變法，即爲旨在成某事之特殊思想。作爲現實中之指導原則者，因現實有特殊性，故亦不能不有特殊性。世無專靠普遍性之原則而可以成事者也。世人即依此譏儒家爲迂闊，爲博而寡要，勞而少功。若專就成某事言，則儒家學術固可謂少功。然適言儒家學術中心固非在成就某事之特殊思想也。其本身有推

動性與發酵性，此其本性之所在。又成就某事之特殊思想，即指導現實之特殊原則，不能不有普遍原則爲其根據。普遍原則與特殊原則合，遂成功某一特殊運動與夫此運動之特殊事業。儒家學術之責任即在擔負普遍之原則。（學術與秉承此學術之人不同。「學術」旨在普遍原則，而秉承此學術之人即儒者亦可同時有特殊原則，甚至有特殊才能）。普遍原則作爲特殊原則之根據，然後可以用心不濫。商鞅變法，旨在成事，儒者不反對，而以法家精神爲根據，即以此爲變法時之特殊原則之普遍原則，則儒者必反對。推之革命，儒者不反對，然以唯物史觀爲根據，則必反對。使人民有飯吃，儒者不反對，以人民爲號召，儒者尤不反對，然只是吃飯，或盜竊以食之，或依唯物史觀而行清算鬥爭以食之，則儒者必反對。只是人民而忘其國，而剝奪其歷史文化，使之成爲光禿禿之「人民」，則儒者尤反對。爲其與禽獸無以異也。清算鬥爭，儒者亦非一往反對。以古語言之，不仁不義不忠不孝，貪污瀆職，罪大惡極，法所必誅，豈止清算鬥爭而已哉？然鬥爭無辜之農民，而又出之以殺戮，則尤罪大惡極，天理難容。依此衡之，孰謂儒家學術無功于人類？人不防濫，必歸于禽獸；人無所守，必致于濫行。普遍原則之功效即在防濫也。小之，防一身一家之濫，大之防一國之濫，再大之防人類之濫。要之，使其不歸于禽獸而已。近世時風，濫行不可遏止，共黨承之，以理論成就其濫行，人類之歸于禽獸，趨于自毀，豈是吾之杞憂？

×

×

×

×

儒家學術主要在表現推動社會之普遍原則，已如上述。此普遍原則，經過宋明儒者之講論，益形彰著。順此路而言，其本義即吾人上文所說之由人性通神性所定之理性。此理性，儒家嚮往其爲一普遍之理性。其嚮往也，非憑空之抽象的嚮往。乃由實踐的證實而成之嚮往。依此，其嚮往轉爲超越之

崇敬。此種理性的普遍性，不獨限于人類之歷史，且大之而為宇宙之原理，依此而成為儒家之形上學。此具有普遍性之原理，儒家名之曰「仁」。吾人現在亦可轉名之曰「絕對理性」。此絕對理性在人文的實踐過程中彰著其自己。吾人即由此實踐而認識其為指導歷史或貫穿歷史之精神原則，即吾人上文所說孔子經由反省而顯之「意義」。黑格爾名之曰精神。黑格爾謂此精神之本質曰「自由」。此所云之「自由」與時下「自由主義」中之自由不同。下文再稍論此兩者之關係。此言自由乃係于精神自己而言。即人類在實踐過程中亦即歷史發展中，自我之覺悟所透露之精神之自己。此精神自己，在實踐中不斷彰著其自己，同時亦即不斷顯示其自己。彰著其自己，顯示其自己，即表示其推動歷史，貫穿歷史，而歷史亦即為其實現之過程。故黑格爾「歷史哲學」結語云：『世界底歷史，具著其年曆所呈現的變化之各幕，即是精神之「發展及實現」之過程。此是真正之神統紀，即歷史中上帝之證實。只有此種透視始能將精神與世界之歷史消融于一起，即凡已發生者，以及每日正發生者，不只是不會「沒有上帝」，且本質上就是他的作品。』

茲就儒家而言絕對理性在實踐過程中彰著其自己。儒家學術就人性人倫歷史文化而言道，已如上述。此種型範已為孔子所確立。孔子在其個人之生活實踐中以及春秋之批評的反省中，將「道」全幅呈現給吾人。諷諭語，可知孔子之生活透體是智慧之呈露，因而可知其人格全幅是「仁」之人格。仁之為普遍性與孔子透體是智慧之人格打成一片。在孔子，仁全幅實現于現實之個人，而孔子之個人亦即是仁之證實。孔子不敢以聖智自居，只謂是「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」之人，「學而不厭，誨人不倦」之人。既多能鄙事，而又不以有所成名自居。（執御執射即是有所成名）。試思此是何種人格！吾人即謂此即是透體是智慧之人格，全幅是仁之人格。何謂仁？就此簡單言之，即是生