

中國哲學叢刊

中國哲學論集

王邦雄著

臺灣學生書局印行



自序

在中國哲學的園地裏，辛勤耕耘了十多年，用心最多的是先秦諸子的思想。由是開課講學，與演說著述的題材，就集中在先秦儒墨道法各家。然做爲一個當代的中國人，對清末民初西潮東漸以來的時代處境，與本土文化的未來出路，總會有深切的關懷。以是之故，先秦各家義理的詮釋，自然會透顯出當代中國的意義。

這數年來發表的文字，專家哲學的著述，有「韓非子的哲學」、「老子的哲學」，哲理散文的結集，有「大塊噫氣」、「材與不材之間」，對現代化過程的反省，有「文化復興與現代化」，原典的疏解，有「論語義理疏解」、「孟子義理疏解」（與曹昭旭、楊祖漢合著），其他獨立成篇的學術論文與講辭，也有九篇之數，就以「中國哲學論集」爲名，由學生書局出版發行。

這本中國哲學的論文結集，第一篇「當代新儒家面對的問題及其開展」，由先秦原始儒家、宋明新儒家的文化傳統，探討當代新儒家面對的時代問題，及其精神的開展，旨在論述唐君毅、牟宗三兩位哲學大師在當代思想文化界的代表性地位，與其重振民族文化生命的決

定性影響力。第二篇「論荀子的心性關係及其價值根源」，嘗試由道家思想的新線索，來理解荀子的學術性格，並由其心性關係的解析，逼出荀子思想的根源問題，再由禮義之統的推極，做為其根源性的解釋。第三篇「莊子其人其書及其思想」，對莊子內篇的思想，做一系統性的整體建構而外，並辯破司馬遷以來對莊學的誤解，轉而提出莊子私淑孔門顏回一脈的新觀點，用以解釋何以天下篇正面肯定儒學的原因。以上三篇，是以學術論文的型態出現，分析論述較為嚴格完整。

第四篇「從儒法之爭說韓非哲學的現代意義」，就儒法兩家之理論基礎與其價值取向的比較，說明法家思想對當今民主法治的體制，較能有落實建構的作用，而民主的票選代議，要有積極的價值，應在儒家的性善說去植根立基。第五篇「從老子思想看當代人生」，由道家「無」的智慧及其作用的保存，來化解心知執著與生命擔負所牽引出來的困苦，由放開一切而成全一切，由「無為而無不為」的實現原理，來實現人間的自然美好。並點出道家思想的虛用觀照，不能做為人生正面的依靠。第六篇「莊子哲學的生命精神」，是從「逍遙遊」的自我超拔，「齊物論」的物我同體，與「大宗師」的天人合一，說莊子哲學的生命精神，並由「庖丁解牛」、「罔兩問景」、「死生夢覺」等寓言，對當代人生發出批判性的反省。第七篇「談天說命」，是對「命」的觀念作一解析，命有天命（理命）與氣命之分，有共命與殊命之別，並由「命運」與「運命」的不同心態，說吾人對「命」的觀點應如何導向健康的道路？再列述孔子知命，墨子非命，孟子立命，莊子安命等諸家之說，最後以莊子「神巫季

感」的寓言作結，說明人皆有「未始出吾宗」的深厚生命與無限可能。以上四篇，是演講詞的錄音整理，平易可讀，並還歸當代的感受作一詮釋印證。講詞當然不如論文的嚴格與完整，然對理論基礎的抉發，對思想精神的體會，皆有超出舊作之處，可視為作者在學問研究的新開展。

第八篇「宗教與人生」，是發表在中國佛教月刊系列專論的集成，將儒道佛三教，歸為體現的宗教，將回教、基督教，歸為啓示的宗教。前者是由生命修養的極成而開宗，後者由上帝先知的啓示而立教，此正與弗洛姆人文宗教與極權宗教的說法相發明，由是可以解釋不同宗教進路所引生之文化性格的歧異。此外再由法律、道德與宗教的功能比較，證成宗教慈悲、莊嚴與神聖的超越精神。第九篇「由中山先生的進化人性觀，說三民主義的王道思想」，筆者試圖將中山先生的學術思想，與中國文化傳統通貫接續起來，以免三民主義被孤立於歷史長流之外，而成為無根的存在。進化人性觀是中山先生學術思想的理論根基，由西方近代學術進化論與細胞學，證立其「生元有知說」，而價值歸屬則落在本土儒學傳統的王道思想，因為人性有知識力與道德力的兩重進化力，故世界大同與民主政治的王道思想，才成為可能。以上兩篇，皆關涉到中西學術思想的會通問題，惟前者屬泛論性質，故形式結構較鬆散，後者則為專題研究的論文，故義理論證較嚴格。

上述九篇的序列編排，是先儒後道，並由專文論述而講詞整理，由古今統貫再中西會通。治學不易，論著尤難，全書校讀之餘，總覺各篇義理未妥或不盡之處仍多，此一困境，

恐怕是身為學術工作者不得不面對的永恆遺憾吧！以是之故，任何著作出版，僅代表研究歷程的成果發現，而當期勉自己在未來的歲月中，能有隨時修正的進展。在這一心情之下，自己才有勇氣把一篇篇不算嚴格也未臻成熟的文字，推出刊行。個人盼望，本書的流通，會有助於當代中國人對自家文化傳統的體會與認識。

王 邦 雄

民國七十二年六月
於華岡哲學系

中國哲學論集 目錄

• 錄 目 •

當代新儒家面對的問題及其開展	一—三一
論荀子的心性關係及其價值根源	三三—五二
莊子其人其書及其思想	五三—一〇六
從儒法之爭談韓非哲學的現代意義	一〇七—一五一
從道家思想看當代人生	一五三—一九四
莊子哲學的生命精神	一九五—二三三
談天說命	二三五—二五二
宗教與人生	二五三—二六八
從中山先生的進化人性觀看三民主義的王道思想	二六九—三二二

當代新儒家面對的問題及其開展

一、前言——何謂當代新儒家

清末民初，誠然是數千年來一大變局。此所謂當代，一者處在我國政治社會的急劇轉型期，二者又面對來自西方之異文化的沖擊，社會解體，價值迷失，是以在哲學思潮上，出現了自由主義、激進主義與保守主義之衆壑爭流的混亂局面。

我國政制，自商周以來，有三大轉型期：一是商周之際，周公封建親戚，以藩屏周室，此由氏族社會的部落政治，轉成宗法社會的封建政治；二是周秦之際，春秋戰國的分崩離析，歸爲秦王朝的大一統，始皇劃天下爲郡縣，此由貴族封建政治，轉爲君主專制政治；三是清末民初之際，孫中山先生領導革命，結束了二千年的君主專制之局，此由君主專制政治，轉向民主立憲政治（註一）。

在我國學術思想史上，有兩度輸入並消化異文化的時期：一是南北朝以至隋唐的數百年間，印度佛教東來，中國以道儒兩家的本土心靈，接引並消化了印度佛學，開出在中土長成

的天台、華嚴與禪宗等大乘佛學；二是清中葉鴉片戰爭以來，西力東漸，列強交侵，科技器物、政經制度與宗教信仰，有如狂飈突起，叩關直入中國，一百多年來，仍在風潮激盪中。

我們所面對的當代，在政制上是結束君主專制，而逐步邁上民主憲政的大道，在文化上則是承受西方文化的全面挑戰，正作一調適整合的迴應。

實則，政治社會的轉型與異文化的沖擊，是二而一的，就因為鴉片戰爭，打開了中國的門戶，西潮才洶湧而入；而政治社會的轉型，正所以對應西方異文化的沖擊。問題是，政治社會的轉型，若無思想文化的疏導暢通，終究是無根無本，難竟全功的。

試看，民國肇造，而有洪憲帝制、張勳復辟，與曹錕賄選等反民主的勢力出現，並轉成軍閥割據之局，民主體制大受挫折。對日抗戰勝利，而國共破裂，卒有中共無產階級專政的倒退逆轉。凡此政制上的困頓轉折，正反映這一階段學術思潮的錯亂，與文化理想的失落。

當代思想界的代表性人物，大略分立三大壁壘：保守主義有國粹派、保皇黨與保教派等，此有劉師培、章太炎、康有為、嚴復等人；自由主義是西化派，此有胡適之、吳稚暉等人，激進主義則轉向俄化派，有陳獨秀、李大釗等人。在這三大壁壘的對抗之外，政治體制上能有積極建構，而兼取中西之長的，是中山先生的三民主義，文化思想上能暢通自家儒學傳統，並進一步求以會通西學的，則是當代新儒家的文化慧命。當代新儒家不是自由主義者，更不是激進主義者，相對於自由主義的西化派，與激進主義的俄化派而言，他們是保守主義的傳統派；然而他們並未有國粹派、保皇黨與保教派的排外意識與封閉心態，而是挺立

道德理性與文化理想，求以返本開新、暢通民族文化大流的理想主義者。

當代新儒家的代表人物，前有熊十力、梁漱溟、張君勱等三位先生，後有唐君毅、牟宗三、徐復觀等三位先生。此中熊、梁兩位先生，一者猶藉佛以顯儒，而未直接透入西學以突顯儒家義理（註二），此較近宋明儒排佛歸儒的心態，而缺少當代消化西學的使命自覺；二者張、唐、牟、徐四位先生，又聯合發表一篇宣言，向全世界宣告對中國文化所持的立場（註三）。此張頤先生論之曰：

「自一九四九年後，這四位先生是中國文化傳統最為積極與最具詮釋力的發言人，所以此篇宣言足以代表保守思想趨勢的重要大綱，這種保守思想依然十分活躍於當代海外中國的思想界，一般即稱之曰『新儒家』。」（註四）

本文所謂當代新儒家，即以四位先生為代表，其思想觀點亦以此篇宣言做為共同的依據，四位先生中又以唐、牟兩位先生為主，故重大立論多引自兩位先生的著作。

二、儒家傳統的三個分期及其處境

當代新儒家，是相對於宋明新儒家而言；宋明新儒家，則是相對於先秦原始儒家而言。

概括言之，儒家傳統可分為三期：一為先秦原始儒家，二為宋明新儒家，三為當代新儒家。實則，就儒學之義理綱維而言，本無新舊之分，儒學創自孔孟，宋明儒承續光大，當代儒者又興發繼起，以求返本開新。是所謂之新，是就儒家在不同的世代中，對應時代處境的新挑戰，所激起的新迴應與所開展的新生命而言。

(一) 先秦原始儒家

孔子儒學，就思想史的意義來說，是為已漸崩壞的周文禮樂，開發人心的內在根源，故曰：「周監乎二代，郁郁夫文哉，吾從周。」又云：「人而不仁，如禮何；人而不仁，如樂何！」挺立了人心之仁，才能救禮壞樂崩的危機。而「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也」，孔子自道吾從周，正是繼承三代以來的文化傳統，「其或繼周者，雖百世可知也」，孔子也下開了中國之所以為中國的文化理想。人心有仁，內聖外王的道德事業，才有超越的根據與內在的源頭，由是彰顯了人之所以為人的道德理性。就因為仁心是普遍真實的存在，所以人人皆高貴，「禮不下庶人」的階級歧視，就不當存在，由是反對「道之以政，齊之以刑」之政令刑施的治道，而主張「道之以德，齊之以禮」之德化禮治的治道。此由仁心義理，發為詩書禮樂的人文活動，故曰：「興於詩，立於禮，成於樂。」如是，表現人性尊嚴的道德實踐，也就有了文化創建的意義。

孔子之後，孟子說性善，重人之所以為人的道德理性，當客觀秩序已全面解體之時，孟

子把天下事定在每一個人的良知本心上，「以不忍人之心，行不忍人之政」；荀子說性惡，重中國之所以為中國的文化理想，當禮壞樂崩之世，荀子再把天下帶回到「百王之無變，足以為道貫」的禮義道統，去「體常而盡變」，由明統類而一制度。

先秦諸子共同面對的存在處境，是周文崩壞，社會解體，故諸子百家的理想歸趨，就在尋求一統天下的可能之路，這就是所謂的外王的問題。惟孔子儒家，外王依附監乎二代的周文禮樂，問題在如何開發內聖的人格修養，來貞定外王的道德事業。孔子云：「君君，臣臣；父父，子子。」依周文禮制，君臣上下的關係，本是父子兄弟的關係，卿大夫的家，諸侯的國與天子的天下，其本就在王室的血緣親情，只要親情和諧，即可家齊、國治、天下平。故政治問題，可化歸為倫理問題，此已把政治活動，提升到道德價值的層次，這就是所謂的「人文化成」。

(二) 宋明新儒家

儒家的理想落實下來，成就了漢儒通經致用與復古更化的外王事業，使儒家的禮俗傳統，卒告定型成制。這一禮俗傳統，經魏晉清談，南北朝佛學輸入而漸衰，三玄的智解妙悟，反成為引進佛學的媒介橋樑，到了隋唐，思想界盡是佛學的天下（註五）。然佛教根本上是出世的，求解脫煩惱，以證入涅槃彼岸，是超人文的，甚至可以是反人文的，且佛學也不是自中國文化的根本滋長出來的，故宋儒一者面對唐末五代世道人心的墮落，此人已不人，

二者又面對東漢以來文化理想的衰微，此則國亦不國。是對宋儒說來，擔負的文化使命，不在外王，而在內聖。

宋儒排拒佛老，斥為異端，必得直透先秦儒學的本源，以顯發人性的道德主體，深植中國的文化大本，一者立人道之本，二者通天道之極，是以宗教的生命擔負，來弘揚儒學的。此唐先生云：

「以理來貫通天與人，太極與人極，而人道人文，遂皆一一有形而上的究極的意義。……所以其中涵有一宗教性。惟從此宗教性上看，才知宋明理學，是中國文化經了佛學之起人文的思想刺激後，進一步的儒家精神的發展。」（註六）

另牟先生亦云：

「（禪宗）五宗均頂盛于唐末五代。此時社會大亂，而佛教大盛，可見佛教對世道人心並無多大關係。換句話說，佛教對救治世道人心的墮落衰敗，簡直是無關宏旨的。宋初儒學，就把握這點來開佛。佛教不能建國治世，不能起治國平天下的作用，表示它的核心教義必有所不足。」（註七）

佛教不能起治國平天下的作用，儒家卻可以有宗教性的功能，此宋儒判教，闢佛歸儒的真用心，就在佛家挺立不住道德理性，也顯發不出文化理想之故。

(三) 當代新儒家

通過道之三玄清談與佛之般若觀空之後，是有助於宋明儒「形而上」的解悟力之養成。惟立人道之本，而通天道之極，此一開展，不是漢儒通經致用的外王之學，而是直探孔孟心傳的內聖之教，學術與政治社會卒告斷裂，而未能綜合貫通在一起（註八）。宋亡於元，明亡於清，可能是宋明儒重在主體內聖的修養，而開不出客觀外王的學問所致。晚明諸大儒如顧炎武、黃宗羲、王船山等，就有由內聖之教轉開外王之學的自覺，對秦漢以降家天下的政體，以及隨之而來的家法制度，已有根本痛切的反省，惜乎他們的用心理想，因滿清的歪曲，而暢通不下來，在乾嘉考據之風下，湧現不出真實的義理，文化理想為之乾枯窒息。

鴉片戰後，一連串的外交挫敗與喪權辱國，始有師夷之長技以制夷的變法自強，此中有曾、左、李、胡的洋務運動，康、梁的維新運動，皆接不上顧、黃、王諸大儒之文化生命的大流，僅在器物、制度上學步英日，而未有夷夏之辨的民族自覺。此外，另有洪秀全的太平天國，高舉了民族主義的薪火，卻假借西方耶穌教義，歪曲錯落，到處焚燒孔廟佛寺，終為曾國藩所代表之維護禮教的文化主義所擊潰。孫中山先生的國民革命，雖標榜洪秀全的民族主義，他本身也是一基督徒，然他不以耶穌教義做為政治的指導原則，而把他的民族主義，

歸依到中國文化傳統的王道政治，與民族固有的知能道德上（註九），故他的民族主義已涵攝傳統文化的精神於其中。此正順應了反抗西方強權，維護本土文化之民族文化的根本自覺，所以他領導的革命運動，獨獲成功。

此後，政治體制上有復辟帝制，文化思想上有國教保皇，二者滙歸一體，遂有五四新文化運動的相對而起，一方面標舉科學與民主，一方面又反老傳統舊文化，喊出「打倒孔家店」的口號，這樣一來，民主科學自絕於本土文化的大流，因而是無根的。且既言新文化運動，不僅科技利器要洋務，政經制度要維新，竟連整個文化的根本精神都要西化了，且西化不是爲了制夷，倒反過來成了打倒本土傳統的工具，此在感情上很難爲中國人所接受。

試想，洋務運動的師夷之長技以制夷，已讓中國人在感情上深覺委屈矛盾，是以逼出了義和團扶清滅洋的無明反動（註一〇）。五四階段更往前推進一步，不僅以西學爲用，且直以西學爲體了。此容或有吸收西學改造社會的文化意義，卻悖離了反抗西方的民族感情。就因爲五四的偏激誤導，西化派一轉而爲俄化派，中國人可以勇於面對爲了救亡圖存不得不師法西方的客觀情勢，然在主觀感情上的難堪曲折中，卻不願接受認同於西方的卑屈事實，由是就把自身逼向那「反西方的西方」的馬列主義思想，不幸導致當代中國另一場的大悲劇。

當代新儒家所面對的處境，正是鴉片戰後中國民族生命與文化生命兩受屈辱又同告斷落的時代，以爲「中國文化與中國民族，必須兩足同時站立起來」，才是「中國從西方之侵略中站立起來的根本方向」（註一一），也就是說，要通向民族生命與文化生命合一的大生命。

這個大生命，就是儒學傳統所撐開而展現於歷史文化的大流，一者挺立人之所以為人的道德理性，二者彰顯中國之所以為中國的文化理想，前者為人禽之辨，後者為夷夏之辨。本著此一源頭根本，再對應時代處境，轉出并貞定科學民主的外王事業。是以，當代新儒家的主要問題是，承續儒家內聖之教，開當代外王之學。

三、當代新儒家面對的問題及其開展

當代新儒家面對的處境，是中國文化與社會，在西方文化的沖擊下，已造成社會結構、經濟型態與政治制度的極大變動，甚至瀕臨解體的危機。傳統的世界觀破碎了，我們有所謂的形上迷失，舊有的價值觀崩潰了，我們有所謂的價值迷失，由思想的偏激誤導，而有政治的混亂與人生的迷惘，是所謂的存在迷失；總括起來，就是意義的迷失，道德自我的迷失，失落了我們可以安身立命的價值世界，也就失落了生命存在的方向與意義（註一二）。

是當代新儒家的主要問題，是重建并安立我們崩潰解體的世界觀與價值觀，并由是開出并貞定我們政治與人生的方向，此二者又是不可斷裂為二，單獨處理的。這一可以開出并貞定的政治與人生方向的世界觀與價值觀，必得給科學與民主應有的價值分位，并成立其所以可能的知識條件。然科學的經驗實證觀點，與科學主義的淺薄理智與現實功利，正是否定或鄙棄形上世界與道德價值的利器，故重建并安立我們的世界觀與價值觀，一者要批判科學實證

論的思考模式，二者要疏導民主與科學的基本精神，由道德主體轉出知性主體與政治主體，并開出科學與民主的客觀架構。也就是說，要由內聖以通外王，外王的民主科學，此一客觀學問來自西方，然要由中國內聖之教的源頭根本開出。這就是當代新儒家最主要的問題，也是儒學第三期最重大的開展。

(一) 批判五四的民主空頭與科學一層說

當代中國的思想文化問題，五四是一個重大的轉關。五四新文化運動倡導科學與民主，標示當代中國奮鬥的方向，衡之於今天，仍是深具卓識的；而五四對傳統文化的批判，打擊復古守舊的頑固勢力，對中國現代化是有掃除廓清的啓蒙作用；從這一方面說，五四是有積極正面的貢獻。從另一方面反省，五四「新青年」激情浪漫的表現，破壞力太強，後遺症也太大了，說中國文化傳統與民主科學不相容，而大喊打倒孔家店，固是狂妄無知，就是對民主科學的本身，其理解也嫌空泛膚淺。是以，科學民主猶未見其成，整個傳統的世界觀與價值觀，卻在他們筆鋒的縱橫與思想的交錯下，崩頹陷落了。他們的自由主義，與民主的真精神尚有距離，反成為人們放縱與墮落的護身符；他們的實證主義，也非科學的真生命所在，徒然把一切生命與文化壓縮成平面的物化存在。此牟宗三先生評之曰：

「幾十年來，講民主科學的人，一直不了解科學與民主的基本精神，亦不了解其在

西方首先出現之文化背景與歷史條件，而只是橫剖面地截取來，以為詬詆中國文化之工具。」（註一三）

在他們的共同宣言裏，也說：

「陳獨秀等，一方面標舉科學與民主之口號，一方面亦要反對中國之舊文化，而要打倒孔家店。這樣，則民主純成為英美的舶來品，因而在中國文化中是無根的。」

（註一四）

說科學與民主，卻反中國文化，先動搖了自己的命根，已不能相應於民主建國的健康意識。殊不知任何文化，總要在自己文化的本根中，才能孕育出來的，決不是一個現成擺著的東西，可以隨意的從外移植過來的。此牟先生言之曰：

「如生命不能清醒凝聚，則科學不能出現，民主政治亦不能出現。」（註一五）

在科學實證的思考模式之下，恒把人類歷史文化，化同於自然界的化石（註一六），一者研究中國傳統學問，輒號之曰「整理國故」，沒有同情，也缺乏敬意，僅「視之如字紙簍之