

中國孔子基金會學術委員會 編

海峽兩岸學者首次儒學對話

齊魯書社

中國孔子基金會學術委員會 編

海峽兩岸學者首次儒學對話

齊魯書社

魯新登字 07 號

海峽兩岸學者首次儒學對話

中國孔子基金會

學術委員會 編

齊魯書社出版發行

(濟南經九路勝利大街)

山東新華印刷廠德州廠印刷

850×1168 毫米 32 開本 11 印張 5 插頁 247 千字

1993 年 12 月第 1 版 1993 年 12 月第 1 次印刷

印數 1—1500

ISBN 7—5333—0369—5

B·75 定價：9.00 元

前 言

還是在兩岸隔絕、各自森嚴壁壘的年代，從事中國傳統文化研究的大陸與臺灣的同行，就已開始交流，不過那是在異國他鄉的國際學術交流的場合進行的。應該感謝美籍華人陳榮捷教授、杜維明教授和成中英教授，特別是韓國退溪學研究院已故李東俊先生，他們于八十年代初舉辦的一系列國際學術討論會，為兩岸學者的接觸提供了良好的機會。在美國、德國、日本、韓國、新加坡、香港的許多國際學術討論會上，兩岸學者，開誠相見，交流觀點，處得十分融洽。然而大家並不滿足，一致希望能夠聚首在自己的國土上。這種願望終於得到實現。1989年10月孔子誕辰2540周年之際，兩岸學者終於共同坐在北京——曲阜的會堂里研討學術了。不過那是一個由二十多個國家數百名學者參加的國際大會，畢竟不如兩岸同行單獨坐在一起來得親切，談得痛快。于是大家又商定由中國孔子基金會在孔子故里舉辦一次兩岸同行的對話，以儒學為話題，審視一下兩岸學者在這一中國傳統文化主流上的共識與差異。這個願望也

終於實現了。大陸各地二十多位學者和臺灣師大、臺大、成功大、東海大、輔仁大、淡江大等多所大學的同行，于1991年10月在曲阜集會，就各自選定的論題，充分表述了自己的見解，香港中文大學常宗豪教授，也應邀參加了對話。

會議除交流學術成果和學術觀點外，還交換了有關促進兩岸學術交流的想法。

對話是成功的。從會上發表的二十四篇論文和自由討論中，既可以看出兩岸學者對儒學的基本共識，也可以看出彼此間的差異。

作為中國歷史上的顯學，儒學有其崇高的歷史地位和重要的歷史作用，它的固有的凝聚力和和平性，在維護文化傳統的連續不斷和國家的統一方面，發生過巨大的作用，它的倫理道德觀念，長期間滲透在中國人的血液中，不管你是不是喜歡它，你都無法與之分離。不僅如此，儒家學說中的某些帶有超越性或普遍性的因素，在現代化建設中仍將發揮巨大作用。這是與會的大陸學者和臺灣學者公認的。然而不能夸大和拔高它原有的價值，不能把它看作社會現代化的催化劑。不論在最先發達的日本，還是在後來崛起的新加坡、韓國、臺灣，儒學的作用都只體現于調節現代化過程中出現的種種社會問題上，並不體現于崛起的開始，更談不上“東方現代化的原動力”。還有，儒學並沒有涵蓋整個中國的文化精神領域，它影響所及的主要是倫理道德和文化教育，一般並未超越教化的範圍。當代新儒家試圖確立儒學為“中國文化動源的主位”，要從儒家的道德心性的“內聖”開出現代科學民主的新“外王”，良好的用心並未顯現出預期效果。所謂“開闢儒學發展的第三期”，只不過是當代新儒家的美好願望而已。這也是與會者大體一致或趨于一致的

認識。

這些共識的達成，是令人欣慰的。有了一定的共識，就加強了進一步深入交流的基礎。只要回顧一下此前四十年隔絕時期彼此學術觀點的差別，便不難發現這種共識的可貴。當然，這只不過是與會三幾十位學者在一般意義上的認識，未必能代表兩岸學者的大多數，但就當前兩岸學術發展狀況來看，作為一個“抽樣”，或不失其一定的代表性。

會議表現出來的兩岸學術的差別，主要表現在方法上。會上發表的大陸學者的十六篇論文，幾乎全是着眼于宏觀的概括性論述，如《內聖外王之道與儒學的復興》、《儒學：傳統與革新》等等，而臺灣八篇論文則大多着眼于微觀，作具體分析，如《孔子的正名論》、《王弼“性其情說”析論》等等。這種現象當然不說明兩岸學術的優劣、高下，只可能與學風有關。這是一個值得研究的問題，會後會有人作仔細的分析，而這種分析，必對兩岸交流帶來一些好處。

會議曾劃出專門的時間，就“如何進一步加強兩岸學術交流”問題，展開深入的對話，《瞭望周刊》、《光明日報》、《走向世界》雜誌，還以同樣的題目，邀請兩岸部份學者進行了座談。利用這兩次機會，學者們回憶了近十年來兩岸學術交流的歷史，找出了深入交流的有利條件，提出了進一步展開交流的積極建議。大家傾向于要使兩岸學術交流逐步走向計劃化：應該考慮把兩岸學者對話制度化，兩年一次，兩岸的學術團體輪流充當東道，或在大陸或在臺灣，因時制宜；應該考慮擴大兩岸學術刊物交互發表文章的幅度；應該考慮兩岸定期合作舉辦多國家、多地區學者參加的綜合性或專門性的學術討論會；應該考慮兩岸合作出版學術刊物、合作編撰出版叢書；應該考慮有計劃地

組織兩岸學術著作的互相流通；有的臺灣學者甚至提出由中國孔子基金會和臺灣中華孔孟學會協商定出五年交流計劃，逐步加以實現。這對闡揚中華文化並將其推向世界，無疑是有重大意義的。

這次對話是一個自覺的嘗試，這個集子則是這次嘗試留下的部分足跡。我們希望這足跡鋪出平坦通達的交流之路。

編 者

目 錄

內聖外王之道與儒學的復興·····	辛冠潔 (1)
關於儒學的現代價值問題的幾點意見·····	朱伯崑 (11)
儒學與中華民族精神的	
歷史和未來·····	趙宗正 路德彬 (22)
儒學：傳統與革新·····	閻 韜 (38)
儒學的繼承與創新·····	丁冠之 顏炳罡 (45)
生態哲學與儒家的天人之學·····	牟鍾鑒 (61)
道德上的義利之辨與經濟上的義利變成·····	蔡仁厚 (85)
漫論仁學	
——關於儒家道德理想主義的幾個問題·····	周繼旨 (93)
儒家人性思想的反思 ·····	傅雲龍 (118)
儒家“盡性”與道家“任性” ·····	劉長林 (136)
論“孝道”的繼承與發揚 ·····	張 踐 (156)
先秦儒家人學的邏輯展開 ·····	馬振鐸 (172)
孔子的正名論 ·····	蔡茂松 (191)

論語中孔子倫理思想的超越性與普遍性	黎建球 (203)
孔子的現代觀	王 魁 (220)
尋孔顏樂處	夏長樸 (234)
《周易》的和諧思想對政治文化的影響	余敦康 (245)
王弼“性其情說”析論	林麗真 (257)
羅近溪論“仁”	古清美 (270)
簡岸先生學述	常宗豪 (280)
試由儒家的忠恕精神培養國人敬業樂群 的工作觀	曾春海 (294)
四書教學在臺灣中小學的實施現況及檢討 ——以教材為探討主題	董金裕 (310)
關於儒學研究的若干問題 ——兼談我所主張建立的當代儒家學	劉綱紀 (321)
近年來孔子研究的新趨勢	李啟謙 (330)

內聖外王之道與儒學的復興

中國社會科學院哲學所 辛冠潔

—

“內聖外王”之道是儒家^①特別是新儒家（也即宋明理學家）學說的核心。作為一個概念，“內聖外王”最早見於《莊子·天下》，那是莊子對於儒家學術特點的概括，莊子以為，歷史到了戰國時期，天下大亂，“天地之純美”、“古人之大體”，已被割裂得支離破碎，天下為道之人，也就拋開宗本，多執一孔之見，稱能於世，於是莊子慨嘆道：“內聖外王之道，闔而不明，鬱而不發”，后世的學者便見不到天地之純，古人之德了，這是“內聖外王”這個詞的最早記載。莊子並沒有給“內聖外王”下一明確的定義，但是也并非沒有歸旨。在莊子看來，“內聖外王”即是“道術”。他說：“古之所謂道術者果惡乎在？曰無乎不在……其在於詩、書、禮、樂者，鄒魯之士，搢紳先生，多能明之。詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道

陰陽，春秋以道名分”^②。上文所引，到天下大亂之時，闇而不明，鬱而不發的“內聖外王”之道，正是這裏所說的“古之所謂道術者”。這種道術貫穿於詩、書、禮、樂各方面的內容，孔、孟、儒家大多能夠把握。這就把“內聖外王”和儒家直接聯繫了起來。雖然莊子所指的“內聖外王”比儒家所指的“內聖外王”範圍更廣，正如梁啟超所說，它包舉全部的中國學術。

從思想內容上說，先秦儒家，從孔子開始，已經在討論“內聖外王”，《論語·憲問》：“修己以敬”、“修己以安人”、“修己以安百姓”，這已是“內聖外王”的清楚表達，“修己”、“修己以敬”，是“內聖”之功，“安人”、“安百姓”則是“外王”事業。曾子所說“吾日三省吾身，為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？”這種“內省”是儒家修己即實現內聖的最重要方法，而“道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時”^③則是“安人”、“安百姓”，即達到外王的最重要目標。《大學》的三綱領：明明德、親民，止於至善，八條目：格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，為儒家“內聖外王”之道的內容作了綱領性的表述。《中庸》的“人道敏政，地道敏樹”。“為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁”，以及“好學”、“力行”、“知耻”^④則為儒家的“內聖外王”之道的內容作了理論的闡發。總之，“內聖外王”之道，在秦漢以前已經成為儒家的思想體系，成為儒家提倡的為人處世的模式。

二

到了宋明時期，“內聖外王”這個概念已經見諸句型，而且逐漸形成了儒學學術的總框架。儒家的一切學問和事業，無不

可以包容其中，正如朱熹所說：“先讀通《大學》，立定綱領，其他經皆統說在裏許”，“讀通《大學》了，去看他經，方見得此是格物致知事，此是正心誠意事，此是修身、治國、平天下事”^⑤。新儒家最先明確歸納出“內聖外王”這個概念的，大概是程顥。據《宋史·邵雍傳》載，程顥曾與邵雍作竟日談，退而嘆曰：“堯夫‘內聖外王’之學也”，及至邵雍謝世，程顥為之銘墓，稱“雍之道純一不雜”。這“純一不雜”，也正是指的“內聖外王”。邵雍是宋代大儒，甚得司馬光、富弼、呂公著等北宋學界領袖的敬重，是一個“賢者悅其德，不賢者服其化”的很有影響的人物。據《宋史·邵雍傳》稱，他從李之才那裏學得了“物理性命”之學，“探賾索隱”，妙悟神契，洞徹蘊奧，汪洋浩博”，其以《皇極經世》為代表的著作，表明他的思想有濃厚的神秘色彩，朱熹在六先生（指周敦頤、張載、二程、邵雍）畫像贊中說邵雍“天挺人豪，英邁蓋世，駕風鞭霆，歷覽無際，手探月窟，足躡天根，閑中古今，醉裏乾坤”，也揭明了他的數術家的形象，但也卻贏得了二程、朱熹等理學家的高度贊揚，被譽之為“內聖外王”之學，引為同志，這連《四庫全書提要總目》的《皇極經世書提要》也表示不解，但細讀邵雍的著作，就會發現他在《皇極經世》、《觀物內篇》中確曾大談“學以人事為大”的觀點，研究道德、功力的關係和治、亂的關係，處處流露着“內聖外王”的思想。程顥基於時代的要求，敏銳地發現了邵雍的“儒學精義”，並把它明確地勾勒了出來，程顥從長於數術、具有道家風範的邵雍那裏，發明出其“內聖外王”之學，正說明“內聖外王”在理學家們心目中的重要地位。有人說宋明理學的興起，是與對“內聖外王”之道的自覺提倡直接聯系在一起的，這話很有道理。從上面提到的程顥的

例子即可得到證明。還可以回顧一下宋明理學發展的過程。程、朱把《大學》、《中庸》從《禮記》中抽出，使之獨立成書，並爲之補傳、集注，與《論語》、《孟子》相并爲《四書》，成爲新儒學即理學的基本經典，成爲統治階級的官方學術。這一切都爲新儒學即理學的興起奠定了基礎。而從他們編定的由《大學》而《孟》、《論》而《中庸》的治學程序，可以清楚地看到整個理學思想，已被直接安排到“內聖外王”的框架之中。朱熹高足陳淳作了清楚的說明，他在《嚴陵講義·讀書次第》一章中點出了《大學》、《論》、《孟》、《中庸》的要旨：《大學》規模廣大，本末不遺，節目詳明，爲群經綱領。《論語》聖師言行要萃，可識操存涵養之實，《孟子》淳淳乎王道仁義之談，有以爲體驗充廣之端。《中庸》聖門傳授心法，終身用之不盡，然上達之義多，下學之義少，以《大學》、《論》、《孟》既通，而拯《中庸》之歸趣。陳淳以爲“果能於四者融會貫通”，“而后可與言‘內聖外王’之道，而致開物成務之功用”。陳淳這段話可以說是理學家把“內聖外王”當作自己學問根本和框架的最好的交待。

但是“內聖外王”這個儒家學說的總框架，從一開始，便是一個跛腳兒，它長於“內聖”而短於“外王”，理學家更是把三綱領中的明明德，八條目中的格、致、誠、正、修這些“內聖”方面的內容發揮得淋漓盡致。道德心性之學，在儒家學說中無處不在流露，而“安人”、“安百姓”的治、平功業，也即“外王”方面的內容卻很少有人注意。宋儒真德秀作《大學衍義》，以四十三卷的篇幅詳解格、致、誠、正、修、齊，卻很少說到行王道，說到經世上來。人們常常把理學簡稱爲心性之學，也是最好的說明。明儒丘濬要彌補這一缺陷，作《大學衍義

補》一百六十卷，被稱為“帝王之書”。但丘濬的努力並沒有引起儒家的注意，從而始終未使“內聖外王”得到全面發揮。明清之際，實學思潮興起，儒家經世致用傳統得以振興，許多有識之士，關心國家民族命運，潛心於治國安邦，留下了許多可貴的精神財富，但嚴格說卻都不能視為儒家經典的“外王”思想，且到了清中葉，這股思潮也漸漸衰落下去，至於清末洋務大吏曾國藩、張之洞他們提倡的經世之學，那就離儒家傳統的“內聖外王”更遠了。

三

但是這一歷史的缺陷並沒有被人們所遺忘，當代新儒家如熊十力、梁漱溟、張君勱，直到唐君毅、牟宗三、徐復觀諸家^⑥，大都對“內聖外王”之道給予極大的關心，有的極力倡導“儒學復興”，要求“復興儒家文化”，“重建儒家的價值系統”，“推進儒學的第三期發展”。有的學者認為這種努力所憑借的就是他們認為的儒家最富有生命力的“內聖外王”之學，特別是他們認為的儒家最寶貴的內在資源——“可以萬古長青”的道德心性之學，或者說內聖為己之學，在新形勢下可以開出新的“外王”。以牟宗三等為代表的一些當代新儒家，用了很大的精力，來反思早期儒家，特別是宋明新儒家在“內聖外王”之道上的得失，很想從而為當代新儒家開創一條新的生路。熊十力在1959年七十五歲時，完成了當代新儒家的代表作《原儒》。這部著作對於“內聖外王”之道，以及它的得失，做了多方面的探討。當代新儒家明確地感覺到以往的儒家偏重“內聖”，忽略“外王”，幾成儒家於近代特別是從“五四”時代遭到沉重打擊

后，一蹶不振的根本原因，要重振儒家雄風，開闢儒學的第三期，就必須打通從“內聖”通往“外王”的道路，於是他們便作出了以道德心性之“內聖”開出科學民主的“新外王”的新設計。他們把實現這一新設計，視為自己的當務之急。牟宗三在其《從儒家的當前使命說中國文化的現代意義》一文中說：“儒家學術第三期的發展，所應負的責任即主要開這個時代所需要的‘外王’，亦即開‘新的外王’”，“今天這個時代所要求的‘外王’”，即是科學與民主政治，“民主政治是新外王的第一義……形式條件……，科學是‘新外王’的材質條件”。他們想以此為儒家注入新的血液，打開“返本開新”的新局面。為了實現這一目的，他們竭力從史料中尋求根據，挖掘能夠全面體現儒家盡倫盡制的“內聖外王”的歷史資料。熊十力就曾把《周易》、《春秋》、《周禮》，作為“外王”的源泉。他系統地疏理，精心地詮釋，論證《周易》中有科學，《春秋》中有民主，《周禮》與《禮運》中甚至有社會主義的發端。用以證明科學、民主是中國古已有之的東西，只要從理論上把問題圓融起來，儒家復興的局面即可形成。他在《答友人》一文中說：“吾於《原外王》篇，叙論《大易》、《春秋》、《禮運》、《周官》諸經，皆引文釋義，未嘗臆說，聖人倡導科學及為社會主義發端，自是遠矚萬世，何可埋沒。”他認為“倡導科學之理論，莫盛於《大易》，孔子之‘外王’學，主張廢除統治階級與私有制，而實行天下為公之大道”，“孔子破除階級，倡導民主，與創明天下一家之治綱，遠在三千年前”，“不獨在中國為出類拔萃，即在世界史上亦罕有其論也”^⑦。張君勱、唐君毅、牟宗三、徐復觀在其發表於1958年的《為中國文化敬告世界人士宣言》，以及他們的其它論著中，對儒家的道德心性之學作了精細分析的同時，

對儒家的外王事功也做了很好的引申，他們雖然也承認中國傳統無選舉、無憲法、無民主制度，但卻認為“從中國歷史文化之重道德主體之樹立，即必當發展政治上的民主制度”^⑧，認為“儒家思想有最高民主精神”^⑨。不僅民主是這樣，科學也是這樣。他們不否認中國歷史上缺乏科學，但卻認為“吾人文化之高明”可以容納“名數之學，及其連帶所成之科學”^⑩。“理性的運用表現可以開出理性的架構表現”^⑪。就是說道德心性之學可以結出科學之果。只是由於他們太推崇道德意識的重建，而把其“內聖外王”新格局的基礎，又放回到心性論上，因而他們的這種努力並沒有開闢出他們預期的儒家復興的第三期，沒有達到“返本開新”的目的。這是為什麼呢？

從“內聖外王”之道本身來看，其基本原因似乎可以歸納這樣幾點：

1. 所謂外王之學，僅從學術方面講，在儒家那里，從來就沒有形成一門系統的理論。當代新儒家也始終沒有編織出這樣的理論體系，找出有關“外王”事功之學的系統行為事實，甚至至今沒有提出令人信服的根據，更不用說政治方面的王道實踐。

2. 在“內聖”與“外王”之間，也即“內聖”如何外化為“外王”方面，從來未找出一個過渡的環節、轉化的契機。當代新儒家也始終沒有提出有關道德心性之學如何開出民主科學的理論，指出這一過程的軌迹和道路。

3. 即使有了系統完整的理論，也還有一個負責實現的現實承擔者的問題。這個問題並沒有解決，甚至連解決的辦法也很難設想。

4. 還有一個更為重要的問題，那就是時代的變遷沒有給恢

復儒家“內聖外王”之道留下多少餘地。當代新儒家要開闢儒學發展第三期也好，要從道德心性的“內聖”開出民主科學的“新外王”也好，其前提是“儒家文化的主位性”。上面我們提到了牟宗三《從儒家的當前使命論中國文化的現代意義》一文中所說的：“儒家是中國文化的主流，中國文化是以儒家作主的一個生命方向與形態。”“對於這個文化生命動源的主位性，我們要念茲在茲，把他維持住”，“假如這個文化動源的主位性保持不住，則其它那些民主、科學等都是假的”。那麼，當今中國的文化主位是由儒家坐定的嗎？顯然不是。不要說現今中國文化，即使說傳統的中國文化，要把儒家視為主位，也還是充滿爭論的。但是新儒家要竭力開出的民主科學“新外王”，在中國已經存在，只不過不是從儒家道德心性的“內聖”之學開出的。這就充分說明，要全面恢復儒家“內聖外王”之道，不僅是不可能的，而且是多餘的。這是由時代決定的，它不會以某些人的願望、即使是再好的願望為轉移的。

由此看來，要完善儒家的“內聖外王”，為現時代塑造推動社會前進的以“內聖外王”這樣的形態出現的思想武器，只不過是一種主觀幻想。

當然，這不是說儒家的“內聖外王”之道，已經完全失去了它的價值。應該承認，儒家“內聖外王”之道，畢竟給后世留下了寶貴的財富，有許多思想精華至今值得我們很好地去繼承和發揚。比如最值得注意的是，它向人們展示了一個如何對待人類社會這一問題的整體思維方式，它要求人們正確地看待“己”和“他”的關係，也即個人與他人、與社會、與自然的關係，要系統地對待這些關係，一環一環，從內到外，從外到內，去做辯證的處理。那些道德心性的修養內容和那些“治人”“安