

濱聞哲學集刊之五

德隆天地 道冠古今
刪述六經 垂憲萬世

周伯達 著

周伯達筆

周伯達

中國哲學與中華文化

臺灣學生書局印行

濱聞哲學集刊之五

周伯達著

中國哲學與中華文化

臺灣學
生書局
印行

國家圖書館出版品預行編目資料

中國哲學與中華文化

周伯達著. — 初版. — 臺北市：臺灣學生，1999[民 88]
面：公分. — (濱聞哲學集刊；5)

ISBN 957-15-0961-2 (平裝)

1. 哲學 — 中國 — 論文，講詞等
2. 中國 — 文化 — 論文，講詞等

120.7

88004979

中國哲學與中華文化(全一冊)

著者：周

出版者：臺灣學生書局

發行人：孫善治

發行所：臺灣學生書局

臺北市和平東路一段一九八號

郵政劃撥戶：〇〇〇二四六八號

電話：(〇二)二三六三三三三

傳真：(〇二)二三六三三三三

本書局登記證字號：行政院新聞局版北市業字第捌玖壹號

印刷所：宏輝彩色印刷公司

中和市永和路三六三巷四二號

電話：二二二六八八五三

定價：平裝新臺幣三七〇元

西元一九九九年四月初版

08904-5

究必害侵・權作著有
ISBN 957-15-0961-2 (平裝)



作者夫婦與在美內外孫於洛城哈崗寓所後院合影

作者小傳

周伯達 別號濱聞，湖南人也。一九一七出生於華容彭家橋。童年就傳在先祖父督促下，熟讀四書五經。三三年入岳郡聯師，卒業後，復入省立衡山師範。抗戰軍興之翌年，棄文習武，參加抗日戰爭。四五年抗戰勝利，積功升陸軍中校，四九年晉升上校，隨軍至台灣，五六年退役，從事中國哲學暨三民主義哲學之研究。六〇年代初期，進入三民主義研究所任研究員，後編入中國國民黨中央黨部，歷任設考會組工會總幹事。八二年十二月，於生產事業黨部書記長職務內屆齡例退，旋移居美國洛杉磯（L.A.）哈仙達（Hacienda Heights）。著有：心理作戰綱要、兵學與哲學、孔孟仁學原論、周易哲學概論、心物合一論、中國哲學與中華文化、介石先生思想與宋明理學、中山先生思想與中華道統、近卅年的中國（民國卅九年至六十九年之回顧與前瞻），什麼是中國形上學（儒釋道三家形上學申論）等書，九八年將有關哲學著作七種，統一刊行，名曰濱聞哲學集刊。夫人施秀芳，二三年出生於江蘇海門中央鎮，日本靜岡藥科大學畢業，從事教育工作數十餘年，退休後，一同移居美國。

濱聞哲學集刊總目

本集刊是三代以後，對中國哲學認識最深、最廣、最正確，更具啓發性之著作，凡喜愛中國哲學，而願升堂入室，以見得此心之仁，證得人之本來面目者，允宜人手一集。

濱聞哲學 集刊之一

孔孟仁學原論

本書是從仁之本身對孔孟仁學，作哲學的解讀，確能發明其原義，與注疏家釋仁，截然不同。民國五十三年初版，原名「孔孟仁學之研究」，茲重加整理，并改今名後再版刊行。

濱聞哲學 集刊之二

周易哲學概論

本書從「怎樣讀周易」，說到「卜筮之學」，說到「虞翻之消息」、「焦循之旁通」，以及邵子先天易學與「來氏易」等等，是詳述周易哲學與象數之學。民國五十四年完成初稿，藏之篋中卅餘年，茲稍加整理後刊行。

濱聞哲學
集刊之三

心物合一論

本書分爲導論，物之分析，心之分析，心物之合一，心物與人生及結論等六篇，是從物與心之分析，而說到心物「二者本合爲一」，以證明「精神與物質均爲本體中的一部份」。民國四十六年完成初稿，民國六十年初版發行。茲稍加整理，再版刊行。

濱聞哲學
集刊之四

什麼是中國形上學——儒釋道三家形上學申論

本書對於儒釋道三家之本體哲學，宇宙哲學與認識哲學，皆有極深而研幾之描述，以期真能表達中國形上學究竟是什麼？因本書涉及中國哲學之全部，故可視爲中國哲學概論，亦可視爲中國哲學史簡編。自一九八三年開始執筆，迄九四年完成初稿，約五十萬言，茲特再加整理後刊行。

濱聞哲學
集刊之五

中國哲學與中華文化

本書係收集民國五十年代至六十年代，有關中國哲學與中華文化之拙著編輯而成，多已在學術刊物發表，其中「中華民族文化與世界之未來」一篇，原編入臺北幼獅書店「青年理論叢書」，曾於民國五十八年六月初版印行。

濱聞哲學
集刊之六

介石先生思想與宋明理學

蔣介石總統，喜好哲學，嚮往道統，服膺中山主義，傳承宋明理學，皆頗有所得。本書係說明蔣總統在哲學思想、政治思想與教育思想等三方面，對宋明理學之貢獻。民國五十五年十月三民主義研究所初版，原名「總統思想與宋明理學」，茲稍加整理，并改今名後再版刊行。

濱聞哲學
集刊之七

中山先生思想與中華道統

本書是本於學術的立場，對中山思想作哲學的解讀，以明瞭其思想淵源，并及其全體大用。一九七八年五月初版，曾獲是年中山學術獎，原名「三民主義之哲學基礎」。茲特重加整理，并改今名後再版刊行。

自序——對中國哲學與中華文化之幾點反省

本書係收集民國五十年代至六十年代，拙作有關中國哲學與中華文化之論述，編輯而成，以民國五十年至五十八年間之所作為主。

民國廿年代中期至卅年代初期，曾熟讀四書五經及少數子書，少有所心得。抗戰軍興，置身行伍，十餘年間，出死入生，學術之事，祇是偶有閒暇時之消遣而已。四〇年代末期，隨部來臺後，因故僅正式工作三數年，旋即離開部隊。曾從哲學與戰略觀點，在報刊評論軍事與世局，雖興趣頗佳，因覺此非安身立命之所；於是，乃潛心於中國哲學之研究。由於少年時之苦讀而略有根基；又由於各種因緣，得能有所悟入，對中國哲學所謂之「形上之道」，有較為深入而明白之認識。在六〇年代，除本書所收集者外，其他如孔孟仁學原論，周易哲學概論，以及心物合一論等，皆是在這個時期完成的。我是從中國哲學的本體論而後再及其他。也可以說，我是從所謂之道的本體而及其全體大用。

我因為體會了有與無之同一，故能澈悟這形上之道的本體。這本體是什麼呢？本著「中國哲學及其文化」中曾說：「在中國哲學裡，是以『中』為心之本體，並認為心之本體即宇宙的本體。切勿誤以為這是唯心論。因為此喜怒哀樂未發之中，它必是超感性之知的。此與康德所謂之不可知頗為相似，此當然不能以感性之知而識得之。因其如此，它必是與宇宙的

本體有相同之作用或功能。這就是說，這森羅萬象的宇宙如有本體，其作用或功能必就是此喜怒哀樂未發之中。」在此特須說明者：第一，所謂「心之本體即宇宙的本體」，這是說，心與宇宙的本體是相同的；但不能視之爲唯心論，因爲這不是說，宇宙的本體是心。第二，心之本體，何以即是宇宙的本體？因爲這心之本體是未發之中。近年來，我對於這個中，有了非常正確而明白的認識，我將它定義爲「靜而正」。周易繫辭上傳第六章有曰：「夫易廣矣大矣。以言乎遠則不禦；以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣。」我爲什麼將「中」解釋爲「靜而正」呢？左傳成公十三年劉康公曰：「民得天地之中以生」。人何以是得天地之中以生，我一直不解。前幾年我才體會到，若動而無靜則無生，亦就是無「易」。繫辭上傳第十二章有曰：「乾坤其易之緼邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毀則無以見易，易不可見，則乾坤或幾乎息矣。」又下繫第六章有曰：「乾坤其易之門邪」。這就是說，因爲有動靜（連按：此所謂乾坤，可解作動靜或天地，其意須善會之），所以才有變易，才能生天生地；也就是說，宇宙之生成，亦全賴有此動靜變易。而且，若動而無靜，則變易不生；所以，不祇是人得此「靜而正」之中以生，天地宇宙亦是得此「中」以生，中之義大矣哉！因此，我們認爲，中既是心之本體，也就是宇宙之本體。第三，「中」是未發，也就是沒有喜怒哀樂之情緒作用；用佛家的觀點來說，即是無眼耳鼻舌身意之知，亦即無色聲香味觸法之識。金剛經所謂之不住色聲香味觸法生心，亦正是此意。照這樣說來，當我們認識到這未發之「中」時，亦即見到了心之本體時，必是泯滅了感官之知而成爲無感覺之知。若從外面來看，這就是「不可知」。若透入內面而從其本身來看，這就是以心觀心，以思想（動名詞當主詞）思想（動

詞)思想(受詞)，或是思想思想它自己。在這個時候所見者，亦即佛家所謂「當下」所見者，祇是心或思想，也就是見到了心之本體。因此，當離棄或泯滅了感官之知時，凡好學深思之士，而真知其意者，必會生出了超感性之知，這就是金剛經所謂之「生無所住心」，亦可名之為「無所得心」。這是存而不在之普遍的存在，亦可簡稱之為「遍在」。佛家常以「月印萬川」之普照來描述這個「遍在」。若體會到這個「月」不是一「光輝輝的事物」時，則知這個描述確是不錯的。這是有與無之同一。大約在民國二〇年代末期，我對於「天地有無窮際」這個問題，感到非常困惑，在夢中亦有時感到不安。直到五〇年代中期，見到了這個存而不在之「無所住心」時，也就是見到有與無之同一，這個疑團才被打破。我們所謂之有與無之同一，與黑格爾所講者，實不相同。因為黑格爾所謂之有無同一，雖是說這個無乃排除一切差別性之有；但他所謂之有，乃是完全抽象的觀念「有」❶，與我們所講的是「無所住心」的這個「遍在」的有，是完全不同的。我們是實在論的，黑格爾則是觀念論的。第四，我們的哲學何以是實在論的，容以後再說，現在先說明，我們的哲學，絕無「實體論證的謬誤」。照方東美先生的看法，在人類哲學史上有三種哲學。這三種哲學都是錯的，即：「定義法的謬誤」，「因果論證的謬誤」，「實體論證的謬誤」。前二者與我們無關，可略而不論，現僅就後者稍作說明。方先生曾引證洛克在「人類知性論」所說的「實體就是我們所未知之物」，「一切的未知皆可在一終極之未知而獲最後之解釋」。這是文字道盡，言語道斷

❶ 請參閱拙著「什麼是中國形上學」第一章第二節四、「無」是什麼。

的。方先生說：「我們要說明這個宇宙的真象，剛開始是訴諸於文字，等最後一切文字的技巧都窮盡了，最後便變成了『不可說、不可說』，變成了『不可思議』，亦即在文字上面不可解釋。」^②在此須稍加說明者：其一，這終極之實體，實即我們所謂之心之本體，亦即「排除一切差別性」而可名之為「一」的實在。當「無所住心」（這是可證得的）生起時，必是見到了這無差別性之「遍在」或無量之「一」。我們必須記住，這個「一」，因是無量的，所以不是數。明儒來瞿塘曰：「對待者數」。數是因有差異或對待才產生，亦即有了陰陽兩者才開始有數，才會生天生地。楞嚴經曰：「無同異中，熾然成異。」宇宙是「熾然成異」才能生成。其二，因為這可名之為「一」的實在或實體，是無差別性的，所以是不可言說的。這就是說，凡是能言說的，必是有差別的。這個無差別的或是有無同一的遍在或實在，它既可是有（即黑格爾所謂無差別性之純有），也就是「無」（所以是有與無之同一）；若是「無」，則時空無可建立，亦無質量、關係、程態等範疇可說；那麼，它有什麼可說呢？它不是「不可說」，而是「無可說」，是真正的「無可奉告」。同時，它不是「不可知」，而是「無可知」。這就是說，這個可名之為「無」的無差別性之實在，它是真正的存在。它可名之為「一」外，也可名之為誠、中、太極、無極等等，以狀其廣大悉備，無所不在，無所不包，與「靜而正」之特性。它除了有諸如此類的屬於形上之道的特性外，實在再沒有什麼可知，亦再沒有什麼

② 方東美著：「原始儒家道家哲學」，亦可參閱拙著「什麼是中國形上學」第四章第一節二、頓教本體哲學與實體哲學。

可說。它確是「無可知」，「無可說」；因為它就是如此，就是「本來如是」，這當然不能說是「實體論證的謬誤」。第五，這何以是實在論的？這可以說是形上學對本體之認識的問題。因其是對本體之認識，所以這是本體論的。我們認為，這個本體，固是存在於我之觀念中，也是絕對真實的存在。唯心論者認為，凡所謂存在，皆是我的觀念。例如我們所見之山，實祇是一聚共相而已；若將其高大斜陡以及顏色型等觀念抽去，則沒有所謂山之存在。誠然，我們所見者，是我自己之觀念；但是，在我之觀念以外，若無某種事實或結構之存在，則不會形成某種觀念。這就是說，觀念之形成，乃是經過了從刺激到反應之一整個的歷程。觀念雖可除去，而形成某種觀念之外在事實或結構，則并未消失。除非喜馬拉雅山倒塌了，這個山總是真實的存在。唯心論者，認定將描述某一聚共相之諸共相抽去，則這一聚共相便不存在，這是可以如此說；若以為某一聚共相不在我觀念中存在時，則這一聚共相所描述之事實也便不存在，這是完全無理的。這是未能將觀念與事實明白區分的結果。事實與觀念，究極言之，不二亦不一。就其是不二而言，觀念所反映者，應該是事實，此即觀念與事實無不同。就其是不一而言，觀念是存在於人之心，而事實是他在的。觀念論者或唯心論者，固不能否認他所穿的內褲，更不能否定與他白頭偕老的另一伴。再就形而上言，這心之本體也就是宇宙之本體；而且，這存而不在之「無所住心」也與這無差別性之宇宙本體實無不同；但是，這心之本體或心之本來面目，其正確的指謂，應名之為宇宙本體之本性。宇宙本體之本性與宇宙本體自身，雖沒有不同；惟求不墜入唯心論者之謬誤，是應該極為正確的予以區別。拙著「心物合一論」，「什麼是中國形上學」兩書，對此有極為詳盡之闡述；另著「孔孟仁學

原論」與「周易哲學概論」，對此也有較為明確之說明。讀者若欲明其究竟，敬請參閱此等拙作。第六，在此仍擬稍作說明者，我們亦可從宇宙論而窺知本體。本著「認識「心」與「心」之認識」這一篇中曾說：『我們認為易繫辭所說的「是故易有太極」這一段，是我們中國哲學的宇宙論的綱領。……祇要我們能體悟到此一宇宙論的綱領是不錯的，則我們必能體會到，此體必是至寂而善動，至無而妙有的。寂無，可以說是體之本然；動有，可以說是體之妙用。本然不可思議，妙用有可形容。就此體之不可思議與有可形容者而言，此體必是寂無而動有的。佛教徒即是以此寂無而動有之作用名之曰「心」或「本心」。』這是由宇宙論而體會到此寂無而動有之本體。從寂無與動有來體會這個本體，對於本體自身及其本性，是應該比較容易了別。

茲進而講宇宙論。本著講中國哲學各篇，皆有講宇宙論。大體上，我們是依據易繫辭「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」這一段而講中國哲學的宇宙論。在此須稍加說明者：第一，此所謂「生」，不是像父母生出子女那樣，而是如「大海水顯現為眾漚」。這就是說，本體不是由它生出什麼，而是演出它自己，顯現它自己。在「熊著新唯識論讀後」這一篇中，我們講「宇宙究竟是怎樣生成的」。大體上，我們是依據邵康節先生的先天之學，并綜合新唯識論之論據，以「太極演變體系圖」^③「而說明此體是如何的顯現為用，亦即是這宇宙究竟是如何生成的。」第二，在「從周易與老子論心物之合一」這一篇中，我們曾說：

③ 本著「認識心與心之認識」及「熊著新唯識論讀後」兩篇，對此圖均有詳盡之解釋，可參閱。

「……這包羅萬象的宇宙，實祇是這宇宙的本體所具有的闡闢之機而稱其所有的以顯現爲用而已。凡對於現代物理學稍有認識者，則知這包羅萬象的宇宙，真正存在的實祇是兩個電子相遇的本身。惟仍須作進一步探討者，即這宇宙的本體顯現爲宇宙的大用，不僅事實上是顯現爲用而有此森羅萬象的宇宙，并且不是盲目的顯現爲用而秩序與規律此森羅萬象的宇宙。就其不是盲目的顯現爲用而言，本體是有知的；就其事實上是顯現爲用而言，本體是恒行的。（陽明先生的知行合一之說，須從此等處體悟，才比較真切；否則，很可能祇是一種猜測而已。）此有知而恒行之本體，當其顯現爲用時，即有陰陽或闡闢之兩種勢用現起，而成爲太極性之一動一靜。須知，此陰陽或闡闢之兩種勢用，必皆是有知而恒行的；不過，此兩種勢用，因一是開放的，一是收斂的，故可說之爲一動一靜。而且，此所謂靜，實祇是意味此開放與收斂之平衡而已。所以，開放之勢用，必常受收斂勢用之約束而成爲有規範與秩序；同樣的，收斂勢用亦必常依開放勢用之健進而日益創新。因此，此收斂與開放之兩種勢用是相反相成而不可分的。」這是說明了，當宇宙的本體顯現爲萬象森然的宇宙時，我們不祇是見到了這動與靜之兩種勢用或力量，也見到了這宇宙及其本體，是知與行或心與物之合一，所以我們不能視宇宙祇是一器世界。第三，又老子道德經有曰：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」明沙門釋德清註曰：「道本無名，強名之一。」憨山以「道生一」解釋爲，是「將道名之爲一」，此說甚好。於是，對於太極生兩儀之生，再不會解釋爲，是像父母生產出子女。再談「一生二」。這就是這個「無差異之一」，「熾然成異」，而成爲有差異有對待之二，亦即是有一動與一靜了。這無差異之一，與有對待的，亦即這有一動與一

靜之二，便成爲三。三是數之成。因爲有了三，便可生出無窮之數。例如四是三加一或二加二，五是二加三。有了五便有十，十進位，便可得無窮之數。所以有了三，便可得無窮之數。從數量言，三既可生無窮之數，所以是三生萬物。「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」這是說，萬物因有陰陽之對待而生，而成和氣。這也是說明了，這宇宙不祇是一器世界。第四，拙著「什麼是中國形上學」中，講道家的宇宙論時，我們曾說：「宇宙是永恒之有的變化場，是由本體之無顯現爲宇宙之有，而無與有以及顯現或變化又都是永恒的；所以宇宙之生成，是這個無始無終之宇宙本體它自己『不容已』的由無待而有待的顯現出這個森羅萬象的宇宙。在老莊的形上學裡，宇宙不是神造的，宇宙是由『存有連續的本體觀』所顯現的萬象。老莊的宇宙論是無神論。」此所謂「存有連續的本體觀」④與宋儒所謂「體用一原，顯微無間」之說相同，上文所謂「如大海水顯現爲眾漚」，亦正是此意。惟必須稍作說明者，此即佛家認爲，體是真實的；而且是不生不滅不增不減，無垢無淨的；至於用，亦即大海水所顯現之眾漚，則是虛幻的。我們不作如是觀。我們既不同意唯心論者，以外在的事實當作我心中的觀念；在義理上，也同樣的不同意佛家以外在世界爲虛幻。我們是主張「存有連續」與「體用一原」之說；那麼，體若是真的，用也必是真的。我們絕不能因「用」有變易而認爲它不真。我們可以這樣的說，用之變易若是無知的，則無真假或真實與虛幻之可言。我們的

④ 「存有的連續」，見杜維明著：「試談中國哲學中的三個基調」一文，該文載「中國哲學史研究」一九八一年第一期。

本體論與宇宙論都認定是心物合一的，亦即認定是有知而恒行而且是不可分的。因此，用必是有知的；用既是有知的，它當然會感受到自己的存在是真實的。若曾經擁有，必既美且真。已然則常然，常然即永在。雖剎那而實恒久，雖變易而不違真實。佛家為破象顯體，為期不執持染習，而以現象為虛幻不實，實不妥當。志士仁人，對宇宙分內事，能以虛幻不實視之嗎？執國之政者，對於民生疾苦，能不睹不聞嗎？儒家宇宙觀確與佛家宇宙觀不同。本著有關講哲學各篇，對儒家宇宙論皆有較為明確之論述。儒家認定這外在的森羅萬象之宇宙，雖是變化不已，生生不已，卻是真正的存在。這與佛家，確不相同。

當我們對中國哲學的本體與宇宙之大用，有了較為明確之體會後，乃可進而講中國哲學的認識論。這個認識論確是由本體論與宇宙論導出的。上文我們曾從「認識心與心之認識」這一篇中，說明了這寂無而動有之本體所顯現之作用是名之曰「心」或「本心」。在該篇中也曾說到：「必須體悟到本來無一物之寂寂，且又是靈知之性歷歷，而體悟出亦惺惺亦寂寂，這才是真正的認識了心」。心是什麼？是「祇有空一切現象後才識得的」，也就是必須忘卻喜怒哀樂及否定感官所覺之一切知識才真能識得。因此，當「生無所住心」時，確是識得了「心」或心之本體。關於「心」是什麼？在該篇中也曾說到：「祇要我們真能認識心它自己，也就是，我們祇要真能思考思想它自己，則我們必能體認到，凡一個有普遍性的自在自為的存在着的思想，是決不會拒絕討論有關本體之問題的；否則亦祇是表示思想的僵化而已。所以，當我們陳述本體之各個概念時，實就是哲學家認識心或思想思想它自己後所必須有的一種陳述；於是，我們決不能因其涉及形上學的範圍而便武斷的為無意義。嚴格的說來，凡不能從