



中國哲學 發展史

吳 怡 著

 三民書局



中國哲學 發展史

吳怡 著

 三民書局

國家圖書館出版品預行編目資料

中國哲學發展史 / 吳怡著. -- 四版一刷. -- 臺北市：三民，2009

面；公分

ISBN 978-957-14-5101-5 (平裝)

1. 中國哲學史

120.9

97017676

◎ 中國哲學發展史

著作人	吳怡
發行人	劉振強
著作財產權人	三民書局股份有限公司
發行所	三民書局股份有限公司
	地址 臺北市復興北路386號
	電話 (02)25006600
	郵撥帳號 0009998-5
門市部	(復北店) 臺北市復興北路386號
	(重南店) 臺北市重慶南路一段61號

出版日期	初版一刷 1984年6月
	四版一刷 2009年7月
編號	S 120100

<http://www.sanmin.com.tw> 三民網路書店

※本書如有缺頁、破損或裝訂錯誤，請寄回本公司更換。

尚不至於絕

——《中國哲學發展史》四版序

三民書局編輯部來函邀我為本書再版作序。事實上，本書已是第四版，離初版也有二十餘年，當然算不上暢銷了。很多熱門的書，一出版便銷售一空，接著再版無數次，可是十年、二十年後，便絕了版，因為內容已過時了，沒有再版的必要。不像我們這些哲學書籍，本就是過時了的東西，可是由於它們還有一些超時間的價值，所以尚能綿延而不至於「絕」。為本書再版作序，我就是夾雜了這點「尚不至於絕」的心情。

目前，我有兩本關於中國哲學史的著作。一是和先師張起鈞教授合著的《中國哲學史話》，另一就是本書。前者寫於我在大四和研究所一年級之間，那時，年輕氣盛，再加上起鈞老師勉以道統為主軸，所以寫來滿富熱情，是屬於感性的作品。後者的前半部是在臺灣教課時的講義，後半部是來美教學時的構思，寫作時期大多在我四十歲前後，這時，熱情化為知識，所以本書是屬於知性的作品。

最近二十年來，由於我所執教的整體學研究所是從印度整體瑜伽、整體哲學，到美國的整體心理學一路發展下來，我自己也因緣相合，而提出一套中國整體生命哲學和轉化的理論，在本局出版的拙著《關心茶》、《生命的轉化》、《生命的哲學》，都是有關這方面的論著。另一本《心的轉化》正準備在中國大陸出版。基於這方面的研究，我在美國學校便開了一門「中國整體生命哲學發展史」的課程。當然內容和前兩本中國哲學史又有不同。我所謂「整體生命哲學」是以道、理、用為等邊三角形的三點，說明三者之間的相輔相成。我用這個關係來表達中國哲學的特質，來分析各哲學家、各哲學學派的高下深淺，同時也用這個關係來探討中國文化的生命。

在我個人來說，思路和歷程是由感性、知性，而到生命的整體性。雖然我尚沒有衝動去寫第三本的中國哲學史，但讀者們，無論是讀到較富於感性的《中國

哲學史話》，或較偏於知性的《中國哲學發展史》，仍然可以用他們自己的生命，去把感性和知性融化為整體的生命，在自己的心中去轉化，去提昇。

吳 怡 於美國加州整體學研究所
民國 98 年 5 月 30 日

前 言

中國哲學史的著作，自胡適《中國古代哲學史》開始，直到最近，寫得比較完整的，也已有好幾部了。每一部都有它不同的方法，不同的特色。很難說那一部絕對的好，更不可能說那一部完全符合哲學發展的史實。因為在撰寫的過程中，必然會摻入作者個人的思想和看法。

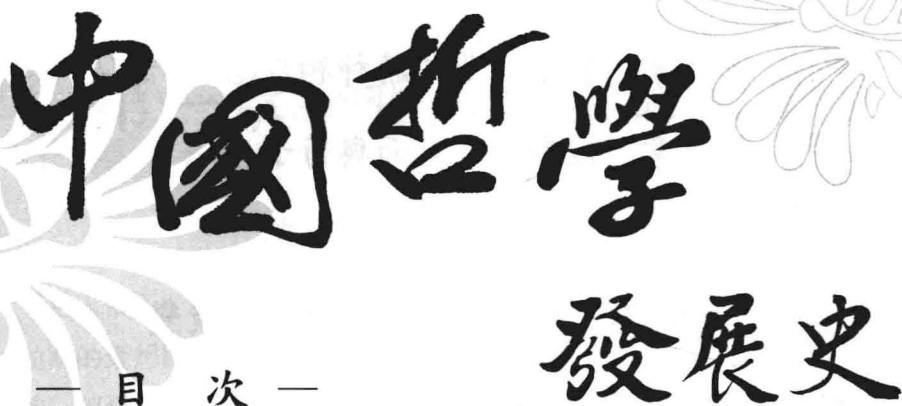
我這部《中國哲學發展史》的前半本，原為民國 64 年應教育部社教司之邀，在廣播電臺的講稿。由於時間的限制，只講到先秦思想部分，後來再加以整理擴充。至於後半本卻是近幾年來飄泊海外，在文化衝擊的環境下，斷斷續續寫成的。儘管我前後的思想有很多改變，寫作的心態也不一樣，但堅決強調中國哲學不應空談觀念，玩弄術語；必須由內聖通向外王，必須解決社會人生問題的這一信念，卻是始終如一的。

在初稿中，本有一篇〈緒論〉，介紹中國哲學的特質和哲學史的研究方法，現在把它刪除了。因為我覺得在讀者還沒有接觸到中國哲學史本身之前，便灌輸給他們太多中國哲學是什麼的看法，也許會先入為主的，妨礙了他們自己的判斷。同時過分強調某種特殊的方法，往往會削足適履的，使某些哲人的思想在作者預設好的框框中變了形。

我沒有歷史的考證癖。本書的目的只是希望能揭露一些中國哲人們的思想精神，看看他們是如何前後相承地去傳續這點智慧的聖火。所以在撰寫的過程中，我儘量試著去把握每位哲人思想裏的一兩個中心觀念，再由這些觀念去貫串他們的哲學體系，去探索他們思想的發展和影響。當然限於才力和學力，這一點對我來說已是奢望；但對讀者來說卻有一個寄望：希望讀者們能藉此更進一步去研讀原典，直承前哲們的思想精神，再接著他們的努力，繼續地往前跑。

吳 怡

謹識於舊金山
民國 72 年 10 月 10 日



中國哲學



發展史

— 目 次 —

尚不至於絕——《中國哲學發展史》四版序

前 言

- | | | |
|-----|-----|-------------------|
| 1 | 第一章 | 哲人帝王的治道 |
| 8 | 第二章 | 《易經》與天人變化之學 |
| 27 | 第三章 | 春秋戰國思想勃興的原因 |
| 34 | 第四章 | 孔子的思想及其在中國哲學史上的地位 |
| 56 | 第五章 | 道家與老子的思想 |
| 79 | 第六章 | 墨家及墨子的思想 |
| 94 | 第七章 | 儒學的發揚與孟子 |
| 116 | 第八章 | 〈墨經〉與別墨 |

- 
- 128 第九章 莊子思想的精神和理想
- 156 第十章 儒學的新局面與荀子
- 179 第十一章 法家及韓非的思想
- 200 第十二章 戰國以來各家思想的流變
- 219 第十三章 漢代思想的一波四折
- 233 第十四章 董仲舒的使命與天人感應之學
- 255 第十五章 魏晉南北朝的玄學之風
- 279 第十六章 神仙之學與煉丹的思想
- 295 第十七章 佛教的傳入與隋唐佛學的风靡一代
- 320 第十八章 慧能的崛起與中國禪學的蓬勃發展
- 339 第十九章 新儒學的形成與宋初的三位先鋒
- 359 第二十章 程朱的思想及其對理學的貢獻
- 383 第二十一章 陸王的思想及其在心學上的成就
- 405 第二十二章 中國哲學的轉向、衝擊與展望
- 



第一章 哲人帝王的治道

「哲人帝王」是柏拉圖的理想，然而在西方政治上，這個理想，也只能存在於柏拉圖的理想國中。可是很奇怪的，在中國，早在柏拉圖之前，我們的堯舜禹湯文武，都是兼有哲人和帝王的兩種身分。如〈皋陶謨〉上有一段描寫：

皋陶曰：「都！在知人，在安民。」禹曰：「吁！咸若時，惟帝（指舜也）其難之。知人則哲，能官人；安民則惠，黎民懷之。能哲而惠，何憂乎驩兜？何遷乎有苗？何畏乎巧言令色孔壬？」

這種具有明智之哲和愛人之慧的修養，也正是帝王能兼哲人的內聖外王的工夫。

然而在這裏有一個極為複雜的問題，就是我們所根據以了解堯舜禹湯等哲人帝王之治的《尚書》，在古代有今古文之爭，在近代不僅推翻了《古文尚書》，甚至連《今文尚書》也有懷疑之詞。

孔子設科授徒，主要的教本便是《詩》、《書》兩部經典，所謂：

《詩》、《書》執禮，皆雅言也。（《論語·述而》）

同時，在《論語》中，又有兩次直接引證了《尚書》，如：

子曰：「《書》云：『孝乎惟孝，友于兄弟。』」（《為政》）（《偽古文尚書·君陳》）

子張曰：「《書》云：『高宗諒陰，三年不言。』」（《憲問》）（《尚書·無逸》）

可見《尚書》在當時已成定本。所以《史記·孔子世家》中說：

孔子……序《書傳》，上紀唐虞之際，下至秦穆，編次其事。

《漢書·藝文志》上也說：

《書》之所起遠矣，至孔子纂焉，上斷于堯，下訖于秦；凡百篇，而為之序，言其作意。

其實今天所留下來的《今文尚書》二十九篇，為文帝時的一位秦博士伏生所傳，是用漢代通行隸書所寫的。後來據說在漢武帝末年，魯恭王（劉餘），在孔壁中得到了以籀文（鐘鼎石鼓，大篆等文字）所寫的《古文尚書》，孔安國以今文去讀它，又比從前多出了十六篇，但這十六篇文字，在漢代沒有通行，以後又失傳了。直到東晉元帝時，豫章地方的一位內史，名叫梅賾的，獻上了自稱為孔安國所傳的《古文尚書》，一共有五十九篇。比伏生的書多出了三十篇。可是伏生的文字佶屈聱牙，意義不易盡解，而這三十篇卻文字通順，意義淺顯明白。所以自宋代的學者，如吳棫、朱熹、蔡沈以來都有懷疑，直到清代，閻若璩的《古文尚書疏證》，惠棟的《古文尚書考》，更證明《古文尚書》是偽的。

此後研究《尚書》的學者，大致都公認閻若璩的考證近乎事實。但在西元 1908 年，日本學者白鳥庫吉發表了一篇〈堯舜禹抹殺論〉，居然對堯舜禹的事跡發生懷疑，而否定《今文尚書》的可靠性。我國學者顧頡剛也受其影響，認為禹是大爬蟲，禹的時候，仍然是一片蠻荒。

在這裏，我們不必為這個問題去考證。僅就思想發展的線索上，至少可以有二點認識：

①堯舜禹的事跡雖然有不可靠處，但必非子虛烏有，為孔門所改託。因為除孔子提到堯舜外，墨子也明言：

尚欲祖述堯舜禹湯之道，將不可以不尚賢。（《尚賢上》）

莊子也屢言：

堯治天下之民。（《逍遙遊》）

墨子反儒，莊子笑孔，而兩人談到堯舜之事與儒家相同，這點也足證堯舜必非孔子所改託。

②《古文尚書》雖然為偽託之作，《今文尚書》雖非堯舜禹湯的親作，但其中並非沒有真實可靠的資料。譬如拿〈堯典〉來說，即使有些學者說該篇成於戰國初年，但它所根據的仍然為古代的傳說，而此傳說並非神話故事，乃是具有極為嚴肅的主題。因為在孔子時曾以《尚書》為教本，所以其所依據的傳說相信是十分可靠的。尤其我們是站在思想演變的立場來看問題，因此這種傳說的形成，也正代表了思想的旨趣，及其發展。

由於以上二點認識，因此我們仍然肯定堯舜禹實有其人，實有其事，只是我們選材料證明時，儘量取自於《今文尚書》，及再輔以其他子書如《論》、《孟》、《墨》、《莊》的旁證。

關於堯舜禹湯文武的這個道統究竟講些什麼？我們把它們歸納為以下幾點：

(一)天道與政道的相應

在古代的信仰中，都是把天看成作威作福的上帝，人只有懾服於天，才能生存。但在《尚書》中對於這個天，卻加以義理化了。同時，也提高了人的地位。使政道和天道能夠相應。如〈皋陶謨〉上說：

天工人其代之。天敘有典，勅我五典（父子君臣夫婦兄弟朋友五倫）五惇哉！天秩有禮，自我五禮（天子、諸侯、卿、士、庶民）有庸哉！同寅協恭和衷哉！天命有德，五服五章哉！天討有罪，五刑（墨、劓、剕、宮、大辟）五用哉！政事懋哉懋哉！天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威。達于上下，敬哉有土！

在這段話裏，所謂「天敘有典」，是指天訂定了常典；「天秩有禮」，是指天序列了禮法；「天命有德」，是指天任命有德之人；「天討有罪」，是指天處罰有罪之人。可見天不是活靈活現的一個操縱者，而是人生大倫，政治法則的一個安排者，而且天的這種安排，也並非一意孤行，而是透過了人心的，正是所謂：「天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威。」也就是說天之所以能鑑照一切，並非有無所不

知的神通，乃是以人民的耳目為耳目；天之所以令人敬畏，並非有草菅人命的威權，而是以民意為賞罰的標準。

由以上所述，可見在《尚書》中，一方面已把天理則化，一方面又把天向上提昇，使天道和政道能夠相應。

(二)中正與中和的相通

《論語》中記載堯舜禹的相傳：

堯曰：「咨！爾舜，天之曆數在爾躬，允執其中。四海困窮，天祿永終。」
舜亦以命禹。（《堯曰》）

這段話在《尚書》中找不到，只有在《偽古文尚書》的〈大禹謨〉中把這段話拆了開來說：

……天之曆數在汝躬，汝終陟元后。人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中。無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸。可愛非君？可畏非民？眾非元后何戴？后非眾罔與守邦。欽哉！慎乃有位，敬修其可願。四海困窮，天祿永終。

今天許多學者都公認這篇文章是偽託的，因此在這裏暫不把它引作資料。唯「允執厥中」四字，見於《論語》，可見堯舜禹的確是以這句話相傳的，但這個中字又是指什麼呢？後代的學者，往往根據「人心惟危，道心惟微」的話，把這個中字解釋為心字。（如熊十力在《讀經示要》上說：「中謂心也，心備萬理，其通感流行，皆自然有則而不過，故謂之中。」）其實堯的這段話，完全對施政而言，所以這個中字，不如解釋為中正，較為淺顯明白。

至於要如何才能保持中正之道呢？當然必須從心上先下工夫。在心上的求中，乃是致中和。〈堯典〉上說：

帝曰：「夔，命汝典樂，教胥子。直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲。詩言志，歌永言，聲依永，律和聲；八音克諧，無相奪倫，神人以和。」

又〈皋陶謨〉上說：

皋陶曰：「都！亦行有九德；亦言其人有德，乃言曰：載采采。」禹曰：「何？」
皋陶曰：「寬而栗，柔而立，愿而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，
剛而塞，彊而義。」

這兩段話中所舉的德行都是把兩種相反的心態加以調和，以得其中。唯有心中先保有這種中和的精神，施之於外，自然也就合乎中正之道了。

(三)無為與遜讓的相成

我們一提到「無為」兩字，便立刻會想到老子的無為而治。其實「無為」並不是老子的專利品，孔子在《論語》中曾讚美舜說：

無為而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己正南面而已矣！（《衛靈公》）

可見早在老子之前的舜，已運用過無為，及和老子不同的孔子，也讚美無為。

不過在這裏我們須辨明的是老子的無為，從高處說，只是一種自然的境界；從低處說，乃是一種處事的方法。而孔子眼中的舜的無為，乃是著重在「恭己」兩字。也就是由修身立德，自然能使天下歸於治。

這種能夠正南面的恭己，能夠無為而治的恭己，在堯舜的表現上，最具特色的就是遜讓之德所造成的禪讓之風。後代學者對於堯舜的禪讓頗多懷疑之詞，其實描寫堯舜禪讓的不僅是儒家，像反儒的墨子也說：

古者，堯舉舜於服澤之陽，授之政，天下平。（《尚賢上》）

挖苦孔子的莊子也說：

昔者堯舜讓而帝。（《秋水》）

可見禪讓之風並非孔子一人所造，儒門一家所託了。

在《尚書·堯典》上曾記載得很明白：

帝曰：「咨！四岳，朕在位七十載，汝能庸命，巽朕位。」岳曰：「否德忝帝位。」曰：「明明揚側陋。」師錫帝曰：「有鰥在下，曰虞舜。」帝曰：「俞，予聞；如何？」岳曰：「瞽子，父頑，母嚚，象傲；克諧以孝，烝烝乂不格姦。」帝曰：「我其試哉！」女于時，觀厥刑于二女，釐降二女于媯汭，嬪于虞，帝曰：「欽哉！」

又有：

帝曰：「格汝舜：詢事考言，乃言底可績，三載；汝陟帝位。」舜讓于德，弗嗣。

由這些記載都可以看出堯舜的這種遜讓的美德。把這種遜讓的美德推之於政治，自然就能無為而治了。

（四）宗聖與祭祖的相融

《國語》上曾描寫堯舜禹湯的祭祀之禮說：

有虞氏禘黃帝而祖顓頊，郊堯而宗舜。夏后氏禘黃帝而祖顓頊，郊鯀而宗禹。商人禘舜而祖契，郊冥而宗湯。周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。

有虞氏所宗者，都是前代的聖王，並無血統的關係。所謂祖和宗都是祭名，「祖有德、宗有功」，都是紀念有功德的古聖先賢。直到夏后氏時，除了仍然「禘黃帝而祖顓頊」外，又加上「郊鯀而宗禹」。鯀沒有功德可言，所以郊鯀完全是為了祭祖，也就是說自夏后開始，在以功德為主的祭禮中，加入血統的祭祀。《論語》中孔子曾讚美禹說：

禹，吾無間然矣！菲飲食而致孝乎鬼神。（《泰伯》）

孔子用一個「孝」字去寫禹的敬鬼神，是指明了禹的祭祖，完全是重在血統。


自禹以後，功德和血統這兩個因素就交織在中國的祭祀之禮中，也相融於中國整個道統文化中。我們中國人之所以對宗教非常淡薄，無論什麼宗教都可以在

中國兼容並蓄，就是由於這種功德和血統的祭祀，可以滿足我們的不朽感，而無需尋求宗教的寄託。

以上，我們把堯舜禹湯的道統歸納為天道與政道，中正與中和，無為與遜讓，宗聖與祭祖四個方面，是有兩個動機：

第一個動機是要從這雙雙對對的相應，相通，相成，相融中，以說明我們道統的源頭都是把握住一個中字，都是在發揮天人合一，內聖外王的思想。

第二個動機是從這四個方面中，每一方面都是立基於德，以說明我們道統的源頭都是以德行為中心。



第二章 《易經》與天人變化之學

一、《易經》的結構和發展

研究中國哲學的人，都非常重視《易經》，因為它不僅是中國哲學的源頭，而且與整個中國哲學史的流變，無論是深的或淺的，都有密切的關係。現在我們就從它的結構和發展兩方面，來看看它的源頭，以及在中國哲學史上所扮演的角色。

(一)從《易經》的結構看上古思想形成的線索

今天《易經》這本書，可以分為三大部分：

1. 八卦與六十四卦

這裏所謂八卦與六十四卦，完全是指赤裸裸的符號，而沒有文字。

傳說伏羲畫八卦。雖然八卦並非《易經》哲學中最重要的一部分，因為《易經》哲學的完成，必須等到周公孔子之時，但八卦畢竟是《易經》的第一步。雖然是八個簡單的符號，小小的一步，但卻吹響了中國哲學、中國文化的號角。

究竟有無伏羲這個人？究竟是什麼時代的人？在今日的考古家，史前學家的眼中，還是一個謎，但伏羲畫八卦在《易經·繫辭》上卻明文有據：

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地。觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。作結繩而為罔罟，以佃以漁，蓋取諸離。《繫辭下傳》第二章

至於把八卦重疊為六十四卦，有的說是伏羲自重的（王弼主張），或神農所重

（鄭玄主張）、夏禹所重（孫盛主張）、文王所重（司馬遷主張）。其實是誰所重，這問題並不重要。重要的是由八卦重疊為六十四卦，在哲學思想上的意義。

〈繫辭下傳〉上曾說：

八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。剛柔相推，變在其中矣。

（〈下傳〉第一章）

這是說八卦只是一種靜態的分列，只是取象於外而已。這和西方哲學上討論宇宙根本元素是水，是氣，是火，及印度哲學上的地水火風等四大，並沒有多少差別。而六十四卦的構成，卻不只是一種符號的重疊而已，因為每個卦都代表一類事物，以及這一類事物中的某一現象。如蒙卦（主教育）、師卦（主軍事）、訟卦（主司法）、家人卦（主家庭）、謙、无妄、損、益等卦（主修身）、比、履、革、鼎等卦（主政事）。雖然這種分類並不夠精密，但至少可以看出每一個卦都在說明某一現象和事理。所以就卦的符號來說，是一種重疊；就事理來說，卻是一種歸納。並且是由自然到了人生，由素樸的實在到了複雜的人事。

2. 卦辭和爻辭

卦辭是繫於每一卦之下，代表該卦性質的文字；爻辭是繫於每一爻之下，說明該爻作用的文字，據說是文王所作（司馬遷主張），或卦辭文王作，爻辭周公作（馬融等主張）。甚至也有認為卦辭爻辭皆為孔子所作（熊十力主張）。

關於卦辭和爻辭究竟是誰所作，似乎也無定論。但其時期在春秋以前，卻是無可懷疑的。現在我們要研究的不是卦爻辭的考證問題，而是卦爻辭在哲學思想上所代表的意義。

如果我們把六十四卦的卦辭爻辭作一個分析，可以發現卦辭中都離不了「亨」和「利」字。其中言「亨」的有三十八卦，言「利」的有四十二卦。而在三百八十四根爻辭中，更是充滿了吉、凶、悔、吝等字，這說明了《易經》發展到卦爻辭，已經把六十四卦從靜的分類完全運用到人生上，以作避禍求福的準則。如《易·繫辭傳》中所謂：

聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶。（〈上傳〉第二章）