

鵝湖學術叢刊 ⑫

當代新儒學論文集

外王篇



文津出版社印行

鵝湖學術叢刊 ⑫

當代新儒學論文集

外王篇

文津出版社印行

當代新儒學論文集·外王篇／劉述先等著．--

初版．--臺北市：文津，民 80

面；公分．--（鵝湖學術叢刊；12）

ISBN 957-9400-74-1（精裝）．--

ISBN 957-9400-75-X（平裝）

1. 儒家—中國—論文，講詞等

121.207

80001143

⑫ 刊叢術學湖鵝

當代新儒學論文集·外王篇

著者：劉述先等

發行者：范惠美

出版者：文津出版社

臺北市建國南路二段二九四巷一號

郵政劃撥：〇〇一六〇八四—〇號

電話：三六三五〇〇八·三六三六四六四

登記證：局版臺業字第八一一號

定價：精裝新台幣四十五元
平裝四〇元

中華民國八十年五月初版

責任編輯：黃梅英·蔡森昌

ISBN 957-9400-74-1(精)

ISBN 957-9400-75-X(平)

「當代新儒學論文集」前言

本論文集是由「鵝湖月刊社」、「東方人文學術研究基金會中國哲學研究中心」，及「國際中國哲學會當代新儒學組」等於一九九〇年十二月在台北舉辦的「當代新儒學國際研討會」的論文選集。

儒學是中國文化的主流，一直負擔著為中國人提供日常生活的軌範，及提撕人的精神，啟發理想的責任。兩千多年來，大儒輩出，理論迭有發展，其巨大的作用及價值是不容否認的。近代以來，由於國家多難和社會變遷，傳統文化的價值備受質疑，儒學逐漸不被視為思想上的主流核心，在社會上的影響力亦日見消減。但儒學的式微，並不能加速中國的現代化，反而造成了中國文化思想的失調，中國人精神空虛、中心無主的現象。所以儒家思想能否返本開新，應是這個時代思想上的重要課題。當代的儒學學者，從熊十力先生以來，由於既對傳統儒學有深刻的體認，又能了解西方學術，面對當代的世界，於是便能夠一面承續發展儒學的學脈，一面又和西方文化絮長度短，多方開發儒學的精義。使儒學恢復其生命力，而有理論上和實踐上的新開展。從這次新儒學會議的召開，得到海內外學者普遍的重視、支持，在會議期間，聽眾源源而來，使三天各三個會場都座無虛席的蓬勃氣象看來，當代新儒家們的努力，是功不唐捐的。

這次會議有三個討論的主題，即(一)當代新儒家思想之研究，(二)當代新儒學與當今世界，(三)當代新儒學應有的發展。會議的論文大都圍繞這三方面來討論，其中雖有見解不同處，但都有相當的學術價值，所以除了少數幾篇由於個別的原因未能收入外，其

餘都結集在本書中。由於篇幅關係，現稍作分類，分成三冊出版，並分別名為「總論篇」、「內聖篇」，及「外王篇」。希望論文集的出版，有助於學界及社會大眾對新儒學思想的研究和了解。

本次會議得到李祖原建築師事務所、教育部、文建會、中央大學、太平洋文化基金會、自然文教公益基金會，及吳尊賢文教基金會等單位的贊助。又有許義灶、林炳興、林冠琦、郭泗海、黃國良、賴森榮，及蔡瑞美等諸位先生的捐款支持。而論文集的出版，則由文津出版社一力承擔，這都是我們所由衷感謝的。

「當代新儒學論文集」編輯委員會

一九九一年三月

當代新儒學論文集

外王篇

目 錄

1		「當代新儒學論文集」前言
1	劉述先	論儒家理想與中國現實的互動關係
25	蘇新瑩	張君勱對儒家外王思想的新開拓
45	劉國強	唐君毅的政治哲學
77	葉保強	當代新儒家與民主觀念的建構 ——如何將民主根植於儒家典範內
95	何信全	當代新儒家自由觀念的性格及其問題
119	江日新	儒學在現代及其在政治實踐上之理想和現實——以張君勱為例
153	蔣 慶	從心性儒學走向政治儒學 ——論當代新儒學的另一發展路向
179	唐力權	道身與影身：人道中的自克、犧牲結構 ——「良知自我坎陷」的新詮釋
197	顏炳罡	牟宗三先生的自我坎陷說 與當代文化癥結

215	鄭錦倫	外王與客觀精神
229	李榮添	從黑格爾歷史哲學看儒家之新路向
261	石元康	傳統，理性，與相對主義 ——兼論我們當前該如何從事中國哲學
287	謝仲明	儒家妨礙了科學嗎？
325	鄭芷人	「物自身」，「智的直覺」與「新外王」
383	盧雪崑	現代化之迷茫與儒家使命
397	關泰和	從儒道之盛衰說新儒學之現在及未來
417	梁承武	韓國儒家思想的未來發展方向
429	鄭志明	儒家崇拜與儒家社會 ——兼評黃光國的「儒家思想與東亞現代化」
447	蕭振邦	當代新儒家美學研究試探
477	陳 錚	梁漱溟的文化觀

論儒家理想與中國現實的互動關係

劉述先

一、引言

最近有機會讀到美國學院有關儒家人文主義討論的會議記錄，^①會議由杜維明主持，參加討論的有史華慈等名家，頗引發了我一些思緒。會議中遇到的一個根本的困難是，大家缺乏對於儒家的共同了解。其實這個問題一直對學者構成一個巨大的困惑。有的學者把儒家了解成為儒家的理想與精神。有的學者則把儒家了解成為傳統的典章制度與意識形態。於是大家對於儒家的評價也就大不相同。有人認為儒家的理念經過改造之後無礙於現代化，乃至是促進現代化以後幫助我們走向後現代的世代的一個不可忽視的力量；有人則認為儒家傳統是阻礙現代化過程的最大阻力。其實兩種觀點各得一偏。一方面儒家的理想與精神自不能夠等同於中國傳統的現實，但另一方面它們之間又有千絲萬縷的關聯。我提議必須由文化動力學（cultural dynamics）的角度去檢討儒家理想與中國現實之間的複雜互動關係，始能得其緊要。我在這篇文章之中只能提出一些初步的構想，希望能夠找到一些線索作為未來進一步的探索之用。

二、先秦儒家對於理想與實踐的了解

要討論儒家，當然不能不回到孔子。儒家思想在當時成為顯學，乃因周文疲憊而起。孔子認為必須恢復禮樂教化，在裏面貫注進新的精神，體現仁道，才能夠解決時代的問題。中國古代思想很明顯地帶有實用的性格，中國並沒有像希臘那樣發展出一個追求純理、注重玄思冥想的傳統。孔子的終極關懷是仁，他的理想是行道於天下。而且他的確作了這樣的努力，所以不辭勞苦，栖栖皇皇，周遊歷國。但是他所收穫的成果却極富弔詭性：他爲了維持一些理想的原則，不肯同流合污，結果不能用世，只有退而課徒，成就了一個萬世師表的典型，在後世發生了無可估計的影響。

我們常常把孔子與蘇格拉底、耶穌基督對比。方東美先生就常說蘇格拉底所教的不是人生哲學，而是人死哲學，故尼采以之爲先於基督的基督徒；耶穌則更明白宣稱，我的王國不在這個世界，把凱撒的歸給凱撒，而在嚮往他世的宗教與統治現世的國家之間劃下一道鴻溝。然而弔詭的是，蘇格拉底之死與耶穌之被釘十字架，却對西方文化的發展，發生了無可估計的影響。我們慣常強調儒家思想的現世性，它與希臘、希伯來的思想對比，的確表現了十分不同的特性。但我們忽視了一點：理想與現實之間的差距之在儒家，並不下於希臘哲學與基督教的情況。孔子的樂天安命與蘇格拉底、耶穌基督的戲劇化的死亡顯然有很大的不同，但是我們不要忘記了，孔子在現實世界上也一樣是個失敗者，他的文化理想要到死後才能取得成果。由此我們是否可以領略到文化發展的一個通則：文化理想的落實需要一段很長時間的醞釀，

不像政治經濟的政策那樣，會產生當下的急效。而後世所建立的所謂「儒教之國」(The Confucian State)，也和所謂的「基督王國」(Christendom)一樣，已經與原初的理想有了很大的差距，而產生了巨大的折曲。理想作為超越的規約原則，對於現實的形成，的確發生了作用和影響，但它只是其中一個重要的成素。如果簡單地把理想與現實之間看成一種一一對應的關係，那就是一個誤謬，明白地為歷史發展的過程所否認。而理想之所以為理想，就正因為它是與事實對反的(contrafactual)。清楚地掌握到這一個理論效果去檢討儒家理想與實踐的關係，就不會為外表的修辭所誤導，而會有許多意想不到的收穫。

毫無疑問，孔子思想所建立的是「天人合一」與「內聖外王」的型態，雖然這兩個詞都不出於他，只是後人用來形容儒家思想的特徵的詞語。不錯，孔子的確如子貢所說的，極少談性與天道。但由《論語》所記載的少數的材料，我們就已經能夠掌握到孔子在這方面的基本的思路了。最重要的一則對話是孔子講予欲無言(陽貨第十七)，很明顯地他是把天當作自己的榜樣看待，所謂：「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」如果這一則對話乃是孤證，那麼我們還會有所保留。但孔子稱讚堯說：「大哉堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。巍巍乎！其有成功也，煥乎，其有文章。」(泰伯第八)堯是孔子最佩服的聖王，也是以天為則，而人民對堯的贊頌，也和對天的贊頌一樣，找不到那一樣特殊的成就來贊頌他。而孔子又稱贊舜，曰：「無為而治者，其舜也與？夫何為哉，恭己正南面而已矣！」(衛靈公第十五)這些都是同一樣的思路，那就使我們沒有任何懷疑了。

天，對於孔子來說，是宇宙間秩序與價值的超越根源，所以

孔子對天有很深的敬畏，故曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」（季氏第十六）正因為天只在默默中運作，從不干預自然與人事，此所以小人才會肆無忌憚，而人必須肩挑起自己的責任，「人能弘道，非道弘人。」（衛靈公第十五）這樣的思想恰正是《中庸》天地參的思想的根源，所建立的是一種「內在的超越」的特殊形態。孔子曾經敘述他自己為學的過程曰：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不逾矩。」（為政第二）為什麼孔子要到五十才知天命呢？我近來思考這個問題，訴之於自己的體證，乃得以斷定，這裏所謂知命，知的決不只是宋儒所謂的理命，也包括他們所謂的氣命。人到而立之年，就該知道自己所稟賦的理命——即《中庸》所謂「天命之謂性」，否則怎麼可能在下一步達到四十不惑的境地呢？但人要到五十那樣成熟的年齡，才得以了解到自己的生命是極有限的，所謂「死生有命，富貴在天，」（顏淵第十二）人的氣命也同出於天。而了解到自己的限制，仍依自己所信守的原則做事，乃「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」（憲問第十四）即使世人不了解我的作為，仍有天了解我的作為。到了六十，則無論聽到好事壞事都能夠坦然接受，而達到耳順的境界。最後到了七十，才能把德行貫注到自己具體的行為之上，而體現一種內外合一的境界。

西方人每由此說，儒家思想是樂觀的，因為它肯定了人的「可完善性」。但這只把握到一半的真理。孔子在一方面雖然說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！」（述而第七），這是表示，仁不是幻想，它是可以體現在我們生命裏面的東西。但在另一方面，孔子也說：「若聖與仁，則吾豈敢，抑為之不厭，誨人

不倦，則可謂云爾已矣？」（述而第七）仁是一個無限體證的歷程，不能說到了那一個點就可以停歇下來，此所以曾子說：「士不可以不弘毅，任重而道遠，仁以為己任，不亦重乎！死而後已，不亦遠乎！」（泰伯第八）正由於儒者的理想高，而現實每不如理想，以此乃有一種強烈的擔負感，而韋伯竟謂儒家倫理之中缺乏緊張的關係，這是只看到儒者所嚮往的中和的理想，沒有看到過程中的緊張與艱難。如果內聖的方面還有嚴重的問題——孔子極少以仁許人，外王的方面問題顯然更大，所謂道之不行者久矣！孔子只是被人認為「知其不可而為」的傻子罷了！（憲問第十四）何來的樂觀的期盼呢？

孔子相信，人的問題應該用文明的方式來解決，不應該用野蠻的方式來解決。而他相信禮有仁的內在根源，所謂「為仁由己，而由人乎哉！」（顏淵第十二）仁政的理想要是能夠施行，那就會大治於天下。但這些都是與事實對反的理想。孟子秉承孔子的理想而進一步加以發揮，他道性善，揭櫫「民貴君輕」的仁政理想，某方面講得比孔子更明白更透澈。但儒家在先秦雖為顯學，在現實上則無立腳點，再算上荀子，所成就的也終只是師道。而對於儒家最典型的批評就是它的理想迂闊，不切實際，解決不了眼前的問題。

三、帝國與其意識形態的建立

基督教由一個貧民宗教變成歐洲的正統，以後基督王國所遭逢的問題決不是耶穌的時代所可以夢見的。同樣儒家政治化以後變成中國的正統，也經過了一個曲折的過程，值得我們仔細認取。在本文之內，我只能給與一個簡單的勾勒，指點出發展的大

概趨勢而已！

先秦儒家雖然抱有崇高的理想，但畢竟只是少數人的卓識，如果沒有政治力量的推廣，決不可能變成中國的大傳統。然而弔詭的是，秦漢大一統，帝國建立，儒家並沒有什麼貢獻。秦用商鞅變法，國勢始盛。韓非李斯雖由儒家轉手，却是法家之言，呂不韋是雜家，合縱連橫則是縱橫的伎倆。而秦統一之後，焚書坑儒，雖然坑的是什麼儒，學者有不同的說法，而統治者以儒為敵，則是不爭的事實。而漢初用的是黃老之術，到了武帝，這才罷黜百家，獨崇儒術。

現在的學者老喜歡問一個問題，為什麼專制王朝的統治者會特別垂青儒家思想呢？當然這決不是完全偶然的結果。儒家所嚮往的是一個有上下尊卑的秩序。它繼承周代宗法的制度，但貫注進仁德的內容。由先秦到漢，對於儒家的一套顯然經過了一個篩選的過程。孔子春秋的原則是興滅國，繼絕世，但漢代經過殺功臣、平藩亂之後，實行的是中央集權的郡縣制。而儒家思想作為帝國的意識形態來說，是有相當有利的條件的。暴秦的迅速滅亡，使人了解到，法家的一套只可以在短期之內奏效，却不能維持長時期的安定和平。高祖的時代，叔孫通訂朝儀，就已經可以看出禮儀的作用。儒家講仁德，落實下來的德性是忠孝節義，無疑對於統治者是有利的。統治者只要略有政治智慧，就知道愛民是有利於長期統治的。當然儒者的空談理想，過分迂闊，仍然是不可以接受的。故此漢家的統治秘訣正如漢宣帝所說，乃是王霸雜之，真正體現的乃是一個儒法並行，陽儒陰法的局面。

同時漢儒喜歡講天人感應的一套，儒家的思想與陰陽家、雜家的思想合流。孔孟的超越的天墮落下來，與陰陽五行的宇宙觀結合在一起，在人事上則表現成為五德終始的歷史觀與政治哲

學。這些東西對於中國人的思維方式產生了深遠的影響。董仲舒講道不變，天亦不變。源出韓非的綱常思想通過董生到白虎通，乃變成了天經地義。漢代的儒者與統治者乃形成了一種互相依存又互相抗衡的奇妙關係。一方面儒者用仁德的規約原則去卡統治者，而另一方面統治者則利用綱常、禮教的意識形態去控制臣下的思想，以鞏固王朝的統治。這一套東西形成了中國歷史所謂的超穩定結構，一直要到西風東漸，民國建立，才徹底打破了這一個傳統的架局。

西方學者每每把這個傳統支配之下的中國稱作「儒教之國」，但我却始終無法接受這個詞。一般都認為儒家的現世理想有別於基督教的他世理想，這是不錯的。但進一步引伸就很容易產生一種錯覺，好像「儒教之國」就是儒家理想之落實。其實儒教之國之並不是儒家理想之落實，正好像基督王國之並不是基督理想之落實，只不過因為後者有最後判斷的說法，所以比較容易避免把現實與理想等同的錯誤。二者都是超越的理想對於現實發生衝擊以後所得到的結果。很明顯地，在這樣情形之下，超越的理想會受到很大的折曲，是十分容易想像得到的一件事。於是中世紀的教會變成了現世中間一個強大的勢力，而漢代的官僚階層則變成了曲學阿世迎合上旨的工具。由此可見，超越的理想在文化形成的過程中，的確發生了相當的力量和影響，但它決不可能完全落實。它乃是形成現實的一個力量，由於種種條件的幅湊，影響時盛時衰。故此由歷史的觀點看，思想決定論的看法是不可以接受的。韋伯論資本主義之形成追溯到喀爾文主義，有很多是非預期的結果，這種說法無論能否成立，的確有其卓識，頗有一些可以為吾人借鏡之處。

我們檢討儒家的理想與實際，就可以知道此方面的差距是巨

大的。內聖方面已經有相當問題；孔子從來沒有自稱為聖人；他的學生顏回是德行方面最有修養的人，只有他可以做到「其心三月不逾仁」（雍也第六），其餘則日月至焉而已矣，可惜顏回又不幸短命早死了；孟子則從來沒有被推尊為聖人。至於外王方面，問題就更大了：且不要說堯舜，文武已經是離開孔子幾百年前的事了。孔子只是表示了一種主觀的信念，只要上面的人有德行，自然上行下效，天下大治。但事實上並沒有聖王，連像樣的國君也沒有，孔子回到故鄉課徒的命運是註定了，而他教的恰正是與現實對反的理想。在事實上，不要說大同的理想不可能實現，就是小康的局面已經是難能了。儒家的思想顯然是有很強烈的理想化的成分，而它的力量的泉源恰正來自它對於理想的堅持。正因為它的理想對反於現實，才對於現實產生巨大的衝擊，這就是歷史的弔詭。

到了漢代，政治化的儒家形成，儒家的理想性自然而然地減弱了，像孟子所形容的那種大丈夫氣概已不可見了。為專制王朝服務的儒，熊十力先生在《原儒》之中直斥之為奴儒。他甚至於斥責孟子為孝治派，這不免太過分了，他是把自己時代的革命思想當作標準去批評古人，那不是可以衛護的看法，我們自不必同意他的見解。但在孔子本人，已有君子儒、小人儒的劃分，孔孟都體悟到鄉愿（德之賊）的禍害。但政治化的儒家一旦成為事實，則真儒之不世出，俗儒之到處充斥，乃成為一個不可抵擋的趨勢了。我們看董仲舒之雜合陰陽，固化綱常，對於先秦儒來說已經是一大折曲，但是現實上的折曲還遠不止此。武帝用了董生的對策之後，董仲舒在朝廷裏並不得志，得志的是公孫弘那樣的俗儒。而漢室最得力的人決不是儒者的清流，乃是披著儒化的外衣的酷吏如張湯之流。顯然儒家的德性受到政治力量的推廣而深入

民間，發生了巨大的教化的作用，漢代也的確建立了一個亙古未有的偉大文明。正好像基督教在中世紀發生了廣大的教化作用，建立了神權政權，却不能夠說是天國理想在世間的實現一樣，儒化的現實與儒家的理想仍有著不可化約的差距。

事實上我們只有由這一個角度去看，才能夠真正了解朱熹與陳亮的辯論的意義。我著《朱子哲學思想的發展與完成》一書，首先注意到一個奇特的事實，就是被後世尊奉為正統的朱夫子，在他本人的時代却是一個持異議份子的身分。^②由於宋室南渡，秦檜當國，許多知識份子包括朱熹父輩的一批學者散處邊陲，這才開出了閩學興盛的線索。朱子並不認為熱中利祿的官學能夠真正肩擔起教育的責任，故此他糾合同志，提倡書院教育。他的努力是自覺的，在有名的〈中庸章句序〉之中，他提出道統的觀念時竟說：「若吾夫子雖不得其位，而所以繼往聖開來學，其功反有賢於堯舜者。」（《文集》卷七十六）這樣的立場明白地把師道放在君道之上，顯然比孟子的思想又往前推進了一步。朱子並無意把現實的政權取而代之，他既找不到比君主制更好的制度，乃只有尊君之位，恪守自己做臣下的責任。但他可以建立超越的理想，對於現實政治作出不妥協的批評。從儒家的觀點出發，仁政的基礎是在仁心。此所以朱熹在與陳亮的辯論之中，乃謂三代以後的歷史都是黑漆一團，而引起了陳亮的不滿和反擊。朱熹平時一貫持實在論的立場，重視經驗，他主張建立社倉，決非不通庶務的書生，又編通鑑綱目，十分重視歷史的發展，為什麼他與陳亮論辯時會有這種表面上完全不切實際的說法呢？顯然他必定有一個很深的用意。他頌揚三代，湯武弔民伐罪，乃是出於仁心公心，而漢以後的朝廷都是私天下，從這一個角度著眼，就不能不加以批判。但在現實上家天下的制度既變不了，那就只能退一步而求

其次，希望人君能夠受道德理想的約束，而顧其正心誠意，親賢臣遠小人，把政治弄得清明。連這都做不到，那就只有在野作持異議份子，在民間興學，另闢蹊徑，擔負起教育文化的責任。宋儒這樣做，正是要把儒家超越的理想，由現實的政治解構出來。以此漢唐盛世，由道學的觀點看來，却只能獲致很低的評價。這等於明白否定所謂的儒教之國乃是儒家理想具現的結果。眞儒必須維護超越儒家理想的純粹性，對反於政治現實，才能對之產生一種衝擊制衡的作用。平時大家只看到政治化的儒家作為帝國的意識形態的一面，完全看不到我在上面提出的那一面。但論者却又在同時批評儒者迂闊不切實際，也看不到一個很深的弔詭：即眞正的儒者在傳統的架構之下，根本不能用世的事實。陽明那樣的大才，在平亂之後就不能不背謗，理想與現實的對反乃構成傳統儒家的悲劇的根源。但世人惑於儒者外面的修詞，沒有去深究裏面所隱涵的矛盾，徒發而爲道不行那一類浮泛的嘆息，以至難以掌握事情的真相。由此可見，國史的研究需要全新的視域去加以省察，始可以看到超越理想與政治現實之間複雜的交互作用，這樣才可望恢復我們的歷史的真相。

但宋儒的解構不可能是徹底的。朱熹提倡書院教育，仍必須得到朝廷的支持。而更弔詭的是，朱熹死時雖被誣爲僞學，但死後不久即得到平反，以後即有人借道學之名去謀取權位。朱熹本人譴責科舉害志，那知到了元朝，他的集注就變成官學、仕人考試必由的階梯。明代朱學已漸喪失活力，這才引起了王學的反動。而明朝實行專制，興文字獄，宰相制度被徹底破壞，又有廷杖陋習，士風敗壞莫此爲甚。但明代的知識份子在專制淫威的壓迫之下，還有許多可歌可泣的表現。到了清朝，異族入主中原。最奇詭的是：傳統儒家向來抱持政教合一的理想，但事實上却是