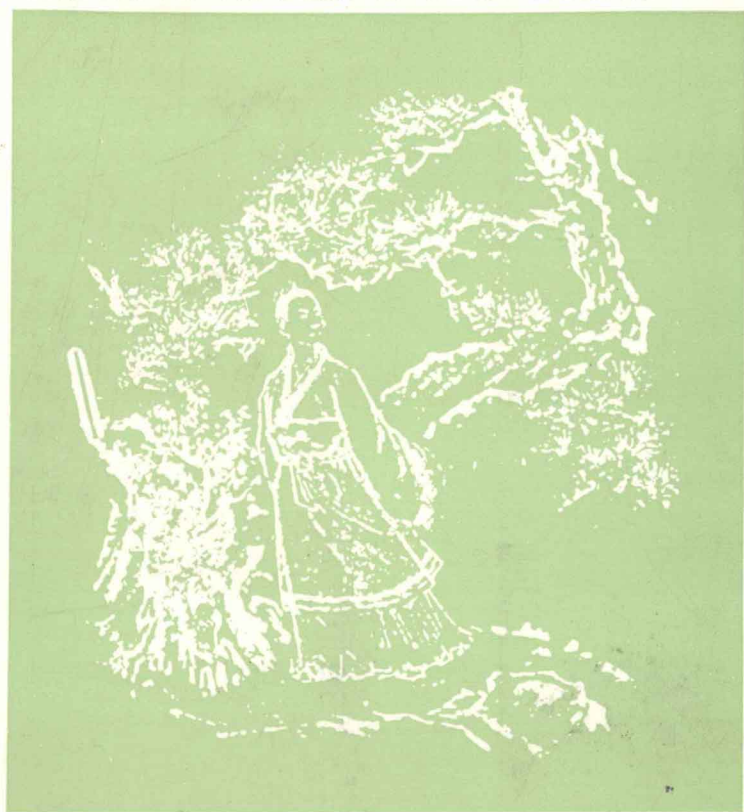


鵝湖學術叢刊 ⑪

當代新儒學論文集

內聖篇



文津出版社印行

鵝湖學術叢刊 ⑪

當代新儒學論文集

內 聖 篇

文津出版社印行

當代新儒學論文集·內聖篇／周群振等． --
初版． -- 臺北市：文津，民 80
面； 公分． --（鵝湖學術叢刊； 11）
ISBN 957-9400-72-5（精裝）． --
ISBN 957-9400-73-3（平裝）

1. 儒家—中國—論文，講詞等

121·207

80001142

⑪ 刊叢術學湖鵝

中華民國八十年五月初版	定價：平裝 三〇〇元 精裝 三五〇元	登記證：局版臺業字第八一一號	電話：三六三五〇〇八·三六三六四六四	郵政劃撥：〇〇一六〇八四—〇號	臺北市建國南路二段二九四巷一號	出版者：文津出版社	發行者：范惠美	著作者：周群振等	當代新儒學論文集·內聖篇
-------------	-----------------------	----------------	--------------------	-----------------	-----------------	-----------	---------	----------	--------------

責任編輯：黃梅英·蔡森昌

ISBN 957-9400-72-5(精)

ISBN 957-9400-73-3(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，一面又和西方文化繫長度短，多方闡發儒學的精義。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

內 聖 篇

目 錄

1		「當代新儒學論文集」前言
1	周羣振	儒家圓極的教旨與體態抒義 ——作為一個新儒學後進者的信念
21	李瑞全	福報與圓善
39	陳榮灼	圓善與圓教
55	高柏園	牟宗三先生論儒家的圓教與圓善
81	李 杜	由先秦儒者說到當代新儒者對天道形而上問題的了解
113	成中英	現代新儒學建立的基礎： 「仁學」與「人學」合一之道
147	姜允明	試論梁漱溟的「心學」
167	陳 來	熊十力哲學的明心論
191	林安梧	熊十力體用哲學之理解 ——以《新唯識論》〈序言〉〈明宗〉為核心的展開

215	周國良	馮友蘭的新理學與儒學
227	周栢喬	解釋論語記述的忠道 ——兼評朱子和馮友蘭先生的分歧
247	楊祖漢	新儒家的道德觀
259	袁保新	試論孟子心身觀在其人性論上之蘊含
275	黃慧英	儒家對於「爲何道德」的證立
293	蔡美麗	朱子「格物致知」的現象學式解讀
323	周博裕	新儒學對康德「智的直覺」之釐清與超越

儒家圓極的教旨與體態抒義

——作爲一個新儒學後進者的信念

周 羣 振

（本文論旨，要在對儒家思想之義理規模，作個整體地架構形態的陳述：標題概分「前言」和「本論」兩部份，重點在本論部份，其下復分二大節、八小節。循理爲說，條列有序；如實省察，輪廓自見。賜讀者，幸請注意及之。）

壹、前言：題旨簡介

古今中外，任何既成之學術系統或家派，都必有其所欲施教於人而得爲學統或家派之大義和主旨，以及由之而凝鑄建構的鮮明的體態。在此意義下，我們特別宣說：儒家之教旨與體態是「圓極」的。何謂「圓極」？自當先作文義方面之交待。

首先是，圓極之意涵：當從詞性上作「形容」與「名號」之兩重分說。(一)在形容詞方面，我們可以即字爲解，而謂「圓極者，即圓融至極也」。此乃通釋，人皆認得，然僅有助成主觀理解的方便之功，尚未及於所當指述之客觀內容爲何是。以是應知，(二)在名號詞方面，概與先哲所稱「太極」、「無極」之號同科，蓋有真實理體之爲本根也。不過，太極、無極之稱，惟在特顯高卓相與幽深相，一般疏於學思的人，往往覺得懸隔而莫知所由。於是或則如陰陽術士者流之奉如神明，興起附會奇幻之想；或則如現實享樂者流之視同廢話，甘爲浮薄輕淺之生。以致天人

之間，總成違異而無可彌縫。今之別謂「圓極」，則義賅縱向的上下與橫向的四方：存在地言之，亦即通遠近內外，往古來今，而人皆可有我爲中心及當下即是之感受。如是，或將更能免於妖妄無稽之迷亂乎！

其次是，圓極之情狀：順上文第(二)項，作進一步之推述，「圓極」亦當有「平面的環形圓狀」與「立體的球形圓狀」之分：前者爲一般觀想之所對；後者爲切實體證之所成。此則須待後文詳實發明，茲僅爲貌相殊異之辨，所以預立論說之宗綱與輪廓耳。

貳、本論：圓極的教旨與體態

一、道德本質義之貞定

要知儒家圓極的教旨與體態，首須明其所以爲教與爲體之道德本質義。所謂「道德本質」，亦可具象地稱之曰「道德實體」，是從來儒家統觀宇宙萬象之生息流變，所揭發出來的一個言之順通，行之利便的生命性真實的物事；古聖前賢，在其心靈發露、文化創建之初，即充份掌握住這個物事，扣緊著這種觀念而立言、制行的。試看尚書堯典之贊堯：「曰放勳，欽明文思安安，允恭克讓；光被四表，格于上下；克明峻德，以親九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍」。舜典之贊舜：「曰，重華協于帝，濬德文明，溫恭允塞；玄德升聞，乃命以位；慎徽五典，五典克從；納于百揆，百揆時敘；賓于四門，四門穆穆；納于大麓，烈風雷雨弗迷」。正爲上古典憲，盛稱上古聖王言行之一依於道德的實錄。由之迤邐而下，夏、商、周書所記各代君相如禹、湯、文、武、稷、契、伊、周

之思慮及業績，亦無不皆秉「好生之德，恰于民心」（大禹謨）的信念，制為「正德、利用、厚生」（同上）教養生民之策範，形成「惟精惟一，允執厥中」（同上）相傳不墜之心法。暨乎孔子，以平民而集往聖先賢修為之大成，得一總持之實體觀念曰「仁」，並舉以為盡人皆當踐行與力所能及之鵠的。孟子繼之，又反觀內省，見得：「人皆有惻隱、羞惡、辭讓、是非的四端之心」，「仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也」（同見公孫丑及告子上篇）。於是肯定：「仁，人之安宅也，義、人之正路也」（離婁上），「仁，人心也；義，人路也」（告子上），竟為「曠安宅而弗居，舍正路而不由」，「舍其路而弗由，放其心而不知求」者，一再發出「哀哉」的浩嘆（同上）！此乃儒家教旨之為道德本質義貞定之始末——至少自有文書傳述以來，可以令人確信是初起於二帝三王、終成於孔孟之梗概也。孔孟而後、經漢、魏、晉、唐、宋、元、明、清以至於今，歷代賢哲——包括內求誠意正心、明善修身，外求平治天下、繁興文化之或隱或顯的人物，雖皆各有適時適機之創發與成就，甚或免不了彼此間的意見相左，然終不得不以承續孔孟之儒者自許，則其所循由之基本義路和理念，亦必在於展露道德本質或道德實體為尚之規模，固屬昭然明白而不容異議者也。於是我們當切就人類生命乃至所成歷史生命之情態，略申其實為總體德性運作下之應然與必然。

（一）人生存在必然之歸趨——好善惡惡

人、無論就其獨體的、或社會、歷史的存在之實質而言，基本上都可以一「生」字來概括，明白言之，即人之一切，可以全幅藉生之原理作表述。這個意思，初或未必為人人所察識，但通

常亦多有隨現勢情境而至的直覺的流露。例如：古書籍中之每見「生民」、「生人」，乃至以通人所經營之事業為「生事」或「生計」；近世文、哲類學者之撰文抒見，則慣常創用新名曰「人生」，而且多方運作，不覺其贅。是皆足為「生」與「人」間關係密切之證。在此，我們要問，「生」之為義果如何？一般粗略的看法，好像只是個套結人的定然僵固的機括，是與死之彼邊相對之此邊的事實。莊子嘗言：彼出於是（此），是亦因彼，彼是方（相）生之說也」，又曰：「方生方死，方死方生」（齊物論）。雖其本意在豁醒人之終當「莫若以明」，然著實地講，生生死死亦確屬自然變現之常情。所以世俗之人，對於這種事實，每視為無可避免而安之若素；宗教家則特感其翻覆輪迴，苦罪深重，而欲竭力超拔之。其實我們現在若順莊子「莫若以明」之意，進一步作具體的推置以論，則可說徧天地間，蓋盡為「生」之所充盈；明白言之，亦即整個大宇長宙全幅是個永恒的生或生命之相續不斷的呈露。我們眼前所見或所遭遇的「死」及與死相對之「生」，不過為宇宙永生中流衍變化之小的浪花——如熊十力先所常說的「大海水」與「衆漚」之互為消長，而實則並無任何的增損可言。易傳曰：「夫乾、其靜也專，其動也直，是以大生焉；夫坤、其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉」（繫辭上）。此中之特以「大生、廣生」稱述乾、坤之「靜專動直」、「靜翕動闢」，即所以視生為充盈天地（宇宙）之實質者；故當其贊易而極稱「易與天地準，故能彌綸天地之道……」之餘，且復申言「生生之謂易」（均見繫辭上）。「生生」者，實寓生而又生，永不停息之意，中間却不帶任何毀損破滅的陰影，是可知這所謂的生，乃超脫俗見羈絆而為萬事萬物所以得成之純淨的主力，具象地說，亦即為恆常宇宙之本源或本根也。由此更作推

觀：正因其對萬事萬物之只「成」而無「壞」，我們且可逕作體性學的論斷，而謂之即是道德實體之充量表現或如實存在，然後連屬「生」與「德」而具稱為「生德」；尚書之言「好生之德、怡于民心」（大禹謨），易傳之言「天地之大德曰生」（繫辭下），中庸之言「天地之道，可一言而盡也：其為物不貳，則其生物不測」（第二十六章），是皆所以視德與生為一體之物事而不容間言者。至於孟子，在為孔子仁教作圓極的深思下，竟引詩經「天生蒸民，有物有則；民之秉夷，好是懿德」（大雅文王篇），以證人德之徑自天生，而創人性本善之論，則更使好善惡惡，成整個人生存在必然之歸趨矣。

（二）精神活動必具之特色——人文性與宗教性

上來所為人生歸趨之說明，猶只純屬理念層面的事；然理念固必抒發為具體的行止，這時，便將見一自成體段之精神活動及其所蘊積的特色。儒家道德為本的精神體段之特色，可用中庸所謂「尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸」（二十七章）三語作表徵；如實言之，亦即兼具「超越」與「內在」之雙重意涵。刻就其所成文化業績與價值效應處看，便是「人文性」與「宗教性」之並行不悖。關此，初固必有歷史進程及發展之軌迹可尋：

順著尚書所記虞、夏、商、周各代之政教措置而體察之，最先似皆有所謂超絕的神——昊天或上帝之為主宰與操持。這本是世界上任何民族文化首創階段，通有的現象，中國自亦不能例外。所不同者，惟在中國諸先哲心目中的尊神觀念，並非信服其特異的靈驗、懾於其絕對的威權；而是以為道德上純淨無染的代表，所以殊少驚奇怪異、不合情理的神話之流傳，惟取其助成明

君統治，如夏書大禹謨的「帝德廣運，乃聖乃神，乃武乃文，皇天眷命，奄有四海，爲天下君」；阻遏昏君的暴虐，如夏書甘誓的「有扈氏威侮五行，怠棄三正，天用勦絕其命」。類此的記載甚多。嚴格論之，可以說根本是人之基於道德至尚之要求，乃象徵地藉託客觀之神（無論其是否真實），以嘉善而斥惡，於是而有「惟上帝無常，作善降之百祥，作不善降之百殃」（伊訓），「皇天無親，惟德是輔」（蔡仲之命）的觀念，展衍開來，遂使一般奉爲臨監在上，顯赫可畏之位格神，逾到後來，便逾近乎降尊紆貴、透出「天聰明自我民聰明；天明畏自我民明畏」（皐陶謨），以及「天視自我民視；天聽自我民聽」（泰誓）的開明親和之貌。迄於周世，子孫們且得以有德之先祖，配對天神，如詩經之所詠嘆：「思文后稷，克配彼天，立我烝民，莫匪爾極」（周頌思文篇）；「文王在上，於昭于天……文王陟降，在帝左右」（大雅文王篇）。甚至當世事艱難，不得紓解之時，詩人們竟敢遷怒或輕藐天神，而每有「悠悠蒼天，曷其有極」（唐風鴛羽），「民今方殆，視天夢夢」（小雅正月）；「如何昊天，辟言不信」（小雅雨無正）；以及「疾威上帝，其命多辟，天生烝民，其命匪諶」（大雅蕩之什）；「上帝板板，下民瘁瘁，出話不然，爲猶不遠」（大雅板板）等等不一而足的咨嗟與怨尤。現在我們推究其所以如此的發展，當然必更有實理上之可得而明解者：

蓋因觀念上之以「德」爲最尚者，德便自然尊據宇宙「大始之元」位，凡宇宙中一切之存有，無論其爲精神的或物質的，必皆屬於「大始之元」（此辭取義於董仲舒所稱「謂之元者，大始也」及「春秋之道，以元之深、正天之端」云云。語見春秋繁露玉英篇）化育管攝下之一一的個體，而勢將若孔子所示「衆星之

拱北辰」（論語爲政篇：「子曰、爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之」），乃共得環中之理（道）以自存與自爲。就在這種情實之下，縱使是較之萬物超特的「神」與「人」，也同樣不能有例外；明白言之，亦即人固必須尊德而爲人，神亦必須依德以爲神。左傳曰：「神，聰明正直而壹者也」（莊公二十三年），正足說明神、人德性之同一，至少二者間並無任何漸向上的差別。當然，此乃就一般認定的相對於人之位格神而言者；若是進而順「形而上者謂之道」（易繫）的方式作理解，則神亦實可即視爲德性之本身。只是體質方面，神（德性）爲隱而不見的純粹的靈；人則在性靈以外，復有其可以分明辨識，且待切磋琢磨的物質身軀或生命。這個同異的區別，甚關重要！由之，我們可說神（德性）無任何的牽累，不用修爲而自然至善無惡；人則必須從現實中翻騰拔舉而上之，始能臻於至善。能臻於至善，即人之可同於神靈，但有翻騰拔舉之艱困的過程。即以此故，所以神靈的世界，可以沒有文化生事的問題（依存在而言，祂亦實無這樣的必要）；惟獨人的世界，則正因親歷了艱困，投注了力氣，乃有隨生事而至的文化之光輝與華彩。回到前文聲稱德爲中心的精神活動以言，也就是所謂的「人文性」。這是人所特擅的勝場，周邊廣闊無垠——甚至無周邊；於中，人之爲生成育發、屈伸往來，可以縱情自主自決，而無所假於相對於我的位格神之助益（因事實上，人本有與神同質的德性）。中國歷史上，神之所以漸失其威柄而歸於平實（如今之民間信仰多元化，彼此間可以相互尊重，不見衝突，便是最好的例證），終致異於他族之惟神是依，惟天國是向，誠屬理勢之所必至者也。

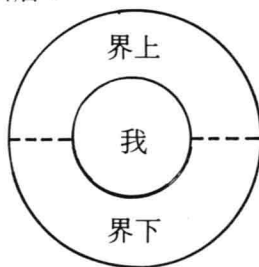
雖然，神之不得其便以助人，固由與人對峙之位格、及人可以有自作主宰的德性等因素使之然；但人本身之爲精神的活動，

則仍須有所以得成其活動之神の功化，是即必須轉異實地在上監控之神爲同體地即見在己的神，如孟子所謂之「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」；「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」；「君子所性，仁義禮智根於心，其生色也，睟然見於面，盎於背、施於四體，四體不言而喻」（均見盡心上），乃明見「道中庸」之人文性中，正復有「極高明」之宗教性。惟二者兼具，然後可眞造於既內在，又超越的「圓極」之境。其落實的工夫，一方在誠意、正心以修身；一方在齊家、治國、平天下——前者即成己，後者即成物，而理想的業績，便是進世界於大同，建天國於人間，念茲在茲，信行不怠，是之謂人文性與宗教性之並存不悖也。

二、義理之層序與分合

在上文之論析中，因爲道德實體之終必通徹天道與人事，業已隱然透出人生宇宙「超越」與「內在」的兩重意義，本節所稱「義理之層序與分合」，即在進而爲之作境相及內容上的明辨。關此，我們首須具有開通的觀念——構思一個我人居中之整全完足的「圓極」（圓極之辭解見前），然後於我之所在處，再設一假想之橫剖線，乃見有上下分明，相映成趣之兩個層境。

試爲簡單之圖示於后：



此圖之形構，看似粗枝大葉，無甚可以吸引人處者。實則其所代表的意義，却極乎絕頂之精微與廣大——從內廓說，可以是人生完美的象徵；從外廓說，可以是宇宙通體的朗現；中間由虛線分隔的上下界，則為不相斥而必相成的天道與人事之位序。以是，我們即可分就人生，宇宙存在之實理，及其變化流行之多方，而為不同角度的論析與詮釋。

〔附識〕作者於今（七九）年六月中旬，美國孔孟學會在加州大學洛杉磯分校舉辦之「國際孔孟思想與中國文化前途論文研討會」發表〈孟子性善論與人生存在意義之省察〉（已於鵝湖月刊 185 號刊出）一文中，列有三個圖式及解說，其第二圖即此簡圖之所本。因主旨僅在表述「圓極」之大義，故不及彼圖設計之詳盡，有意者請自參詳。

（一）依人生之情境而論：上界表主體，下界表經驗

蓋人自始生以下，即為雙具心靈與身軀之存有：心者、精神之所蘊藉；身者，物質之所凝積。合二者而為人，為生命，以成其整全之活動，固必涉及，甚至是：實存於形上、形下之兩境。形下之境，可以具稱為「經驗界」，是物質身軀遊走或造作的場所；形上之境，可以具稱為「主體界」，是心靈精神安措或生發之泉源。兩者在人求為美善之生的過程中，並非彼此對立，互不相涉之敵體，而是主體隨經驗而俱至；經驗待主體而始生（宋明理學家，多言「即本體是工夫，即工夫是本體」，正是見得此意而發）。但就各自之功能而言，主體足以控馭經驗；經驗必須聽命於主體，故在分位上，仍可有上、下兩界之大別。而且就整體之人生情境說，還實有個價值高低之意義在：明白言之，即人可依自身努力所得成就之大小，而有存在地位之升降。升則位於

上，降則位於下，所以一般之觀念中，總是上者爲尊，下者爲卑。尤其在道德爲本之價值意識下，人也總是應該由下位（存在地位）逐步遷轉向上的。孔子論人嘗言「君子上達，小人下達」（憲問）；又自述己志說「下學而上達」（同上）。其間所爲上、下之分，當然是基於道德價值作成的判斷。至於「達」與「學」，則更明白點示有所所達、所學之定然的境域——「上達」即回歸於主體：如所謂「克己復禮，天下歸仁」（顏淵）；「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」（里仁）者是。「下達」即沉涵於經驗：如所謂「羣居終日，言不及義，好行小慧」（衛靈公）；「其未得之也，患得之；既得之，患失之。苟患失之，無所不至矣」（陽貨）者是。而「下學」，則是不捨經驗而即於其中求證或展露主體之所是以成上達。否則便是下達。是故一判爲「君子」一判爲「小人」。此人生情境之大略，凡學者，不可不知所以自處也。

（二）依宇宙之展衍而論：天理先發在上，人事後至處下

人，隨其經驗層的身軀之限隔而觀，都是一個一個不相連屬的獨體，如果僅據此層以論人，則應只有單個的飢求食、渴求飲，喜則笑、哀則號之機械式動作，而無所可別於禽獸或他物的人類文化與人間事務之足言；然而我們詳察自生民以來之歷史事實（包括能爲歷史記錄的事實），却明顯地並非如此，則是其更有位屬本體層，以主於中而制乎外的心（性）靈之運作所使然。蓋惟心靈之主中制外的運作，必然破除經驗下之身軀的限隔，而與他人合情意，與萬物相感通，始能連屬家國天下爲一體，而開發世務，蔚成文化。就在這裡，我們稍加留意，便可知心靈之本身，並非任何單一之個人所獨具，乃是通天下或世界人之所共有