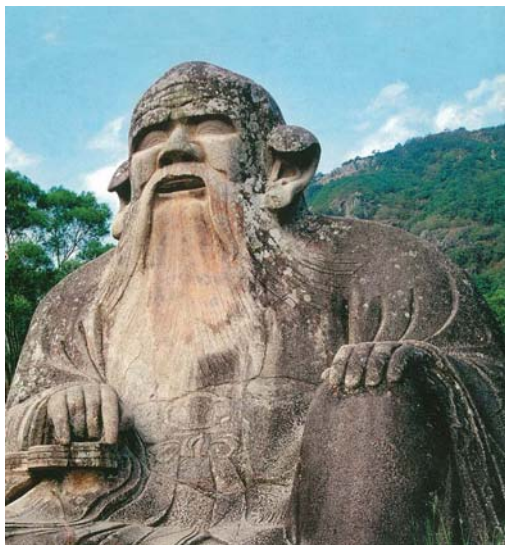


黃俊傑◎著

東亞儒家人文精神



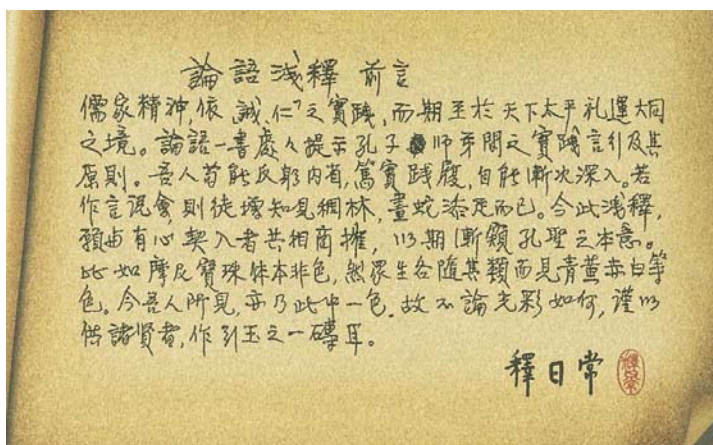
攝影：王崎 (Own work) [CC BY-SA 3.0
(<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0>)], via Wikimedia Commons
臺南孔廟大門



福建泉州清源山上老子石雕



廣東六祖祖庭南華寺內之武則天敕封六祖印信



日常老和尚《論語淺釋》墨寶

希顏

仁齋書

伊藤仁齋榜書墨跡

垂範萬世



題論語年譜卷首

大正五年十一月

青淵澁澤榮一





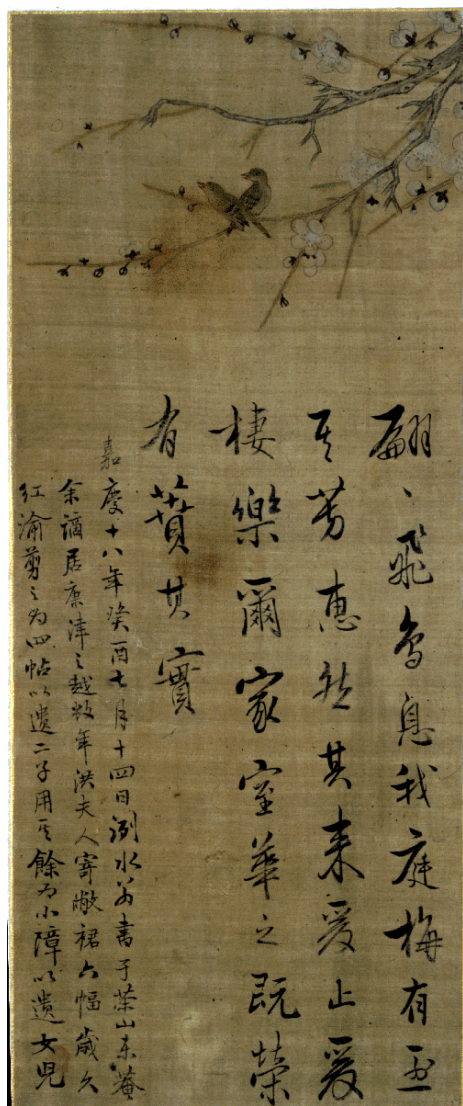
吾心自有
光明月

前之平魯製字

王陽明

斯人今在否





丁茶山墨跡
 (韓國茶山學術文化財團提供)

東亞儒家人文精神

目 次

自序.....	i
---------	---

【導論】

第一講 為什麼在 21 世紀必須重溫儒家人文精神？.....	1
提要.....	1
一、引言.....	3
二、21 世紀是全球化的時代.....	4
三、21 世紀是亞洲崛起的時代.....	6
四、21 世紀的新挑戰.....	9
五、結論：東亞儒家人文精神在 21 世紀的新意義.....	11
附錄.....	17

【東亞儒家人文精神的形成】

第二講 總論：東亞儒家傳統中的人文精神.....	23
提要.....	23
一、引言.....	25
二、「身」與「心」的融合.....	27
三、「自我」與「他者」的交融.....	30
四、自然與人文的和諧.....	32
五、「過去」與「現在」的對話.....	34
六、綜論：東亞儒家人文精神的特色.....	39

七、結論：儒家人文傳統與 21 世紀教育的新展望.....	40
附錄.....	42
 第三講 孔子的生命智慧.....	45
提要.....	45
一、引言.....	47
二、「自我」如何安頓？.....	52
三、「自我」與「他者」如何互動？.....	55
四、「自我」與「自然」如何相處？.....	59
五、「自我」與「超自然」之關係如何？.....	61
六、結論.....	64
附錄.....	66
 第四講 孟子的生命智慧	69
提要.....	69
一、引言.....	71
二、孟子的歷史背景及其人格與風格	71
三、孟子的生命觀與「浩然之氣」	77
四、孟子生命觀中的「踐形」理論	81
五、結論.....	81
附錄.....	83
 第五講 《大學》的生命智慧	87
提要.....	87
一、引言.....	89
二、「大學」的涵義與《大學》	90
三、《大學》中生命觀的核心價值及其實踐.....	92
四、政治領域是道德領域的擴大與延伸	96
五、結論.....	97
附錄.....	100

【東亞儒家人文精神的對照系統】

第六講 《道德經》的生命智慧	105
提要.....	105
一、引言.....	107
二、思考生命課題的理論基礎與出發點	108
三、生命的核心價值：「無為」	110
四、生命核心價值在世界的實踐	112
五、理想世界之建構.....	115
六、結論.....	116
附錄.....	118
第七講 禪宗的生命智慧	121
提要.....	121
一、引言.....	123
二、佛教基本思想及其東來	125
三、禪宗思想中的生命智慧	134
四、結論：禪宗人文思想的 21 世紀新啟示	136
附錄.....	138
第八講 《心經》的生命觀	141
提要.....	141
一、引言.....	143
二、生命的本質	143
三、生命的目標.....	147
四、與儒家生命觀的對比	149
附錄.....	151
第九講 華嚴宗的生命智慧	155
提要.....	155

一、引言	157
二、法藏法師與《金師子章》	158
三、生命的存在狀態：處於重重無盡的網絡之中	158
四、生命的本質	161
五、結論	165
附錄	168

【東亞儒家人文精神的展開】

第十講 朱子的人文精神（1）：「理一分殊」說	173
提要	173
一、引言	175
二、21 世紀全球化趨勢及其核心問題	176
三、朱子思想中「個人」與「世界」之關係	177
四、全球化時代朱子「理一分殊」說的新啟示	180
五、結論：在諸多「理」之中求同存異	182
附錄	185

第十一講 朱子的人文精神（2）：「仁」說及其在日本 與朝鮮的迴響	189
提要	189
一、引言	191
二、孔孟思想中「仁」的涵義	192
三、朱子〈仁說〉的思想內涵	194
四、德川日本儒者對〈仁說〉的形上學之解構	196
五、德川日本儒者在社會政治脈絡中釋「仁」	198
六、朝鮮儒者丁茶山在「互為主體性」中釋「仁」	199
七、結論	201
附錄	203

第十二講 中國史學傳統中的儒家人文精神	207
提要.....	207
一、引言.....	209
二、中國傳統史學中「事實」與「價值」的辯證關係	210
三、傳統中國歷史撰寫的特徵	215
四、傳統史學中的「時間」觀念與人文精神的建立	218
五、結論.....	222
附錄.....	224
第十三講 中國儒家人文思想中的「自我」與「他者」：	
朱舜水與徐復觀的日本觀之比較	227
提要.....	227
一、引言.....	229
二、歷史脈絡中的朱舜水與徐復觀	230
三、朱舜水與徐復觀眼中日本人的心理與性格	232
四、朱舜水與徐復觀眼中的日本文化與社會	233
五、結論.....	236
附錄.....	240
第十四講 儒家人文傳統在現代臺灣：發展與問題.....	243
提要.....	243
一、引言.....	245
二、儒學在戰後臺灣發展的三個面向	247
三、「儒家民主政治」如何可能？	
——從當代新儒家出發思考	258
四、儒家價值理念與 21 世紀中華文化的展望	271
五、結論.....	274
附錄.....	276

【結論】

第十五講 結論：東亞儒家人文精神的核心價值.....	281
提要.....	281
一、引言.....	283
二、儒家人文精神的人性論基礎及其核心價值.....	283
三、儒道人文精神的比較.....	286
四、儒佛人文精神的比較.....	287
五、結論.....	288
附錄.....	290
參考書目.....	293
人名索引.....	317
名詞索引.....	325

自序

《東亞儒家人文精神》這部書，是我近年來在臺大開授同一名稱的通識課程的講課稿本（全程授課影音檔已掛在 <http://ocw.aca.ntu.edu.tw/ntu-ocw/index.php/ocw/cou/101S124>），經數次增刪修訂而成，希望可以提供對於儒家人文精神有興趣的讀友一些初步參考。在結集成書之際，我想就本書主題略加說明。

「人文精神」（Humanism）這個名詞及其涵義，長期以來在英語知識界常常在西方文明的脈絡中被理解，尤其是在 18 世紀以降歐洲啟蒙文明的影響下，使「人文精神」一詞的內涵充滿了歐洲文明的色彩。這種狀況對中國文化源遠流長的「人文精神」傳統並不公平，誠如陳榮捷先生（1901-1994）所說，如果用一個字說明中國思想與文化，那就是「人文精神」（Wing-tsit Chan tr. and ed., *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1963, 1973, p. 3）。《易·賁·彖傳》：「剛柔交錯，天文也。文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下」，指古聖哲以詩書禮樂之教化成天下。11 世紀北宋大儒程頤（正叔，1033-1107）解釋「觀乎人文，以化成天下」一語說：「人文，人理之倫序。觀人文以教化天下，天下成其禮俗，〔……〕」（《伊川易傳》，卷 2），與《論語·憲問》中「文之以禮樂，可以為成人」之說一脈相承。在歷史的長河裡，中國文化的「人文精神」建立在人與人的互動關係之上，17 世紀日本古學派大儒伊藤仁齋（1627-1705）正是在「人倫日用」的日本實學脈絡中，推崇《論語》為「最上至極宇宙第一書」（見氏著：《論語古義》〈總論〉；《童

子問》卷上，第 5 章）。中國人文精神常在人倫日用之間彰顯並落實。陳榮捷先生說中國「人文精神」不同於西方文化的「人文精神」之建立在「人」與「神」的緊張關係之上。陳先生的說法極具慧識。在全球化趨勢迅猛發展的 21 世紀，我們必須重訪東亞文化最具核心地位的儒家人文精神傳統，溫故而知新，才能參與全球化時代的文明對話。這是我設計並開授《東亞儒家人文精神》這門通識課程的初衷。

也正是深感在 21 世紀全球化時代，我們必須跳脫「歐洲中心論」的框架，從更宏觀的視野重訪歐洲以外的偉大文化傳統所蘊蓄的人文精神，所以最近幾年來，我與歐洲學界友人 Jörn Rüsen 教授等人合作編輯兩項系列叢書，其一是《全球化時代的人文精神》叢書（*Humanism in the Era of Globalization*, Bielefeld, Germany: Transcript Verlag, 2009-），其二是《人文精神的思考》（*Reflections on (In)Humanity*, Göttingen and Taipei: V&R Unipress and National Taiwan University Press, 2012-），希望能拓展全球化時代「人文精神」的新視野。多年來，我深感在全球化時代中「從東亞出發思考」的必要性，所以也從 2015 年開始，我主編《全球視域中的東亞》叢書（*Series on Global East Asia*）（Göttingen and Taipei: V&R Unipress and National Taiwan University Press, 2015-）開始陸續出版，重訪東亞文化傳統及其現代轉型與發展。

本書在歷年授課稿本的基礎上大幅增刪，並加註引用資料後改寫而成。撰寫書稿時，我努力拉近「講說」與「著述」之間的鴻溝與差距。民國大儒馬一浮先生（1883-1967）嘗有言曰：「講說與著述殊科，著述行文貴謹嚴縝密，芟落繁蕪，自成體要，斯可行遠垂後。講語則用以啟發未悟，變動無方，有時引

申觸類，或嫌詞費；有時意存譬策，語似離筌，稱臆而談，不為典要，但期詞達理舉，無意於文。善會者能得其旨，斯捨之矣，故不可以著述繩之。」（馬一浮：《復性書院講錄》，臺北：廣文書局，1971年，卷2，〈題識〉，頁29），非常傳神地說明「講說」與「著述」之間的差異。這部書希望為有志於探索「東亞儒家人文精神」的朋友，提供一個入門的階梯，保留部分授課口語，恍如師生聲效相聞於講堂之上，或可供讀者得魚而忘筌，過河而拆橋，經由本書進而欣賞東亞儒家人文精神傳統的宗廟之美、百官之富。

關於這門課程規劃的構想，在本書目次中一目瞭然，就不再贅述；各講之附錄，包括閱讀作業、延伸閱讀、思考問題、關鍵詞及各講內容架構圖。儒家人文精神源遠流長，雖然源起於將近三千年前中國山東半島，但是與時俱進、因地制宜，召喚著東亞各國儒者的心靈。在數千年發展過程中，儒學早已成為東亞地區各國人民心靈深處魂牽夢縈的精神原鄉。儒家人文精神是東亞人民共同分享的精神資產。隨著 21 世紀亞洲的崛起，東亞儒家人文精神以其博厚高明的高度，及其廣大精微的廣度，必將如鳳凰之浴火重生，在未來更加弘揚於世界。蔡振豐教授與張崑將教授審讀書稿，提示高見，謹敬申衷心之謝意。本書如能對儒學復興的事業，貢其棉力，則是我馨香以禱之事。

黃俊傑

序於 2015 年 12 月 31 日

【導論】

第一講

為什麼在 21 世紀必須重溫 儒家人文精神？

提要

本課程探討東亞儒家人文精神，包括孔子、孟子、朱子及日韓儒者的生命智慧，以及作為儒家對照系統的道家與佛教的生命智慧等主題，討論儒家人文傳統在臺灣及其與 21 世紀的互動。為什麼在 21 世紀我們必須重溫東亞儒家人文精神呢？我們可以從兩個問題切入思考。21 世紀出現哪些新的發展趨勢？東亞儒家人文精神的內涵如何？有何 21 世紀的新啟示？我們經由深思以上問題，掌握 21 世紀的兩大趨勢，才能建立新價值觀，參與全球化時代文明對話的挑戰。

21 世紀的第一個趨勢是全球化的時代的來臨；第二個趨勢是亞洲崛起的新發展。「全球化」有它的表象與實質。「全球化」的表象是相互連結性、無國界的世界以及民族國家的終結的時代。「全球化」的實質有四：（1）「全球化」的片面性為全球性霸權背書。（2）「全球化」中心國家的脆弱性。（3）「中心國家」的流氓化，及其對邊陲國家的宰制。（4）M 型社會來臨，貧富鴻溝加深。全球化時代的核心問題在於「強凌弱」、「眾暴寡」、「富欺貧」以及「中心」宰制「邊陲」。

展望 21 世紀的第一個巨變是全球政經文化的新動向。第二個巨變是中國的崛起與兩岸關係的變化。21 世紀我們面臨三大

2 東亞儒家人文精神

新挑戰：(1)「自我」的迷惘，(2)「環境的巨變」，(3)「傳統的斷裂」。

為了因應以上三大挑戰，我們在 21 世紀亟需儒家人文精神的洗禮。儒家人文精神的第一個內涵就是鼓勵每個人喚醒生命中的「自我」。儒家開展的是以「心」為基礎的人文精神傳統，強調「自我」的覺醒。孔子以積極而主動的語言討論「自我」問題，鼓勵人應該行於正道，達到「君子」的境界，並透過「意志」來貫徹。儒家的人文精神的第二個內涵是「天人合一」，是從「自然」契悟「人文」。第三個內涵是「溫故知新」。經典是東亞知識分子思考問題的起點，儒家的經典閱讀是一種體驗之學。儒家強調自作主宰、天人合一、溫故知新的人文精神，都可以給予 21 世紀的我們以紮實的生命厚度與高度，使我們的生命飛揚。

一、引言

這門課程的名稱是「東亞儒家人文精神」。首先，我要感謝各位同學在生命花開的黃金季節，走進這間教室，就好像把你的手交給了我，我能力有限，但願意盡最大的力量帶領各位學習，幫助各位同學獲得知識的提昇，也能得到生命的成長。臺大每年開的課程超過一萬門，學生總數 3 萬 3 千餘人，專任教師 2 千餘位，兼任教師及專案約聘教師約 1 千 9 百位，在這樣的情況下，我們能在這門課相遇實在是古人所說的「殊勝因緣」。因此，我很珍惜這樣難得的機會。

這門課程的設計理念主要是從現代觀點，探討東亞儒家人文傳統之核心價值及其展開，並分析其現代啟示。本課程分析的東亞儒家人文精神，包括孔子、孟子、朱子及日韓儒者的生命智慧；我們也將探索作為儒家對照系統的道家與佛教的生命智慧等主題，討論儒家人文傳統在臺灣及其與 21 世紀的互動。現代教育非常注重數量化、標準化、商品化的教學內容，所以，學生可以學到很多可以用來謀生活的知識，但是，他們的生命很難得到深刻的啟發。因此，我希望透過這門課，讓選課同學能通過東亞人文傳統而深思自我生命的意義與價值。本課程教學目標在於提昇學生對東亞儒家人文精神的熟悉度，奠定自身運用傳統文化的精神資源，以因應 21 世紀全球化時代參與文明對話的新挑戰。

首先，為什麼在 21 世紀我們必須重溫東亞儒家人文精神呢？我們可以從兩個問題切入來思考：（1）21 世紀出現哪些新

的發展趨勢？（2）東亞儒家人文精神的內涵如何？有何 21 世紀的新啟示？

大學生必須掌握 21 世紀的兩大趨勢，才能建立新價值觀，參與全球化時代的文明對話。21 世紀第一個趨勢是全球化時代的來臨；第二個趨勢則是亞洲崛起的新發展。

二、21 世紀是全球化的時代

（一）「全球化」的表象與實質

21 世紀第一個重要的發展趨勢是「全球化」。但是，「全球化」有它的表象與實質。「全球化」第一個表象是：全球各地的相互連結性（interconnectedness）與日俱增。當代英國社會學家吉登斯（Anthony Giddens，1938-）著有《超越左派與右派》一書，¹他在書中提出一個觀點，認為所謂「全球化」就是各國之間的相互連結性與日俱增的新時代。「全球化」第二個表象是：無國界的世界的來臨。管理學著名學者大前研一（Kenichi Ohmae，1943-）認為在全球化時代裡，影響一個國家國力的因素是 4 個 I：產業（Industry）、資訊（Information）、投資（Investment）、個人（Individual）。²「全球化」第三個表象是：民族國家的終結。的確如此，例如：歐洲聯盟（歐盟，European

¹ Anthony Giddens, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics* (Cambridge: Polity Press, 1994), pp. 4-5。

² Kenichi Ohmae, *The Borderless World* (McKinsey & Company, Inc., 1990)。中譯本：黃柏棋譯：《無國界的世界》（臺北：聯經出版事業公司，1993 年）。

Union，28 個會員國）的形成與壯大就是一個例子。但是，以上所指涉的均是「作為結果的全球化」的表象。「作為結果的全球化」的表象都注重現象的完成態，強調靜態的結構，並且以「一元論」為基礎，有意無意之間預設居於「全球化」潮流的「中心」位置的國家對「邊陲」國家的宰制，這樣的現象只成就了一個「無限風光在險峰」的世界圖象。

為了進一步掌握全球化時代的問題，我們必須翻轉視角，從「作為過程的全球化」來分析全球化的本質，將「作為結果的全球化」轉為「作為過程的全球化」來觀察。所謂「作為過程的全球化」視角，所重視的是：現象的發展過程，以及動態的變化，並以「多元論」為基礎解構「中心」神話。如果能夠掌握「作為過程的全球化」，我們的世界觀以及對世界的思考，就會達到北宋程顥（1032-1085）〈秋日偶成〉詩所說：「萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同」³的境界，我們就比較能掌握「全球化」的實質。

「全球化」的第一個實質是：「全球化」論述有其片面性，常常為全球性霸權而背書。「全球化」因工業革命而加速發展，「全球化」論述常常為後冷戰時代美國新霸權而背書，完全忽視亞洲國家（特別是中國）歷史的特殊性在於飽受帝國主義侵凌與民族主義昂揚。「全球化」的第二個實質是居於「全球化」潮流的中心之國家有其脆弱性。經濟學家推估：2001 年的「911」事件使美國經濟損失 1,000 億美元，全球損失 3,600 億美元。「全球化」的第三個實質是：「中心國家」的流氓化，及其對邊陲國

³ 〔宋〕程顥：〈秋日偶成〉，收入〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2004 年），頁 482。

家的宰制。「全球化」的第四個實質是：M 型社會來臨，貧富鴻溝加深。以國際脈絡為例：全球 1% 人口大約擁有 40% 資產，全球財富集中在北美、歐洲和收入水準高的亞太國家，北美人口佔全球 6%，大約擁有全球財富 34%。2014 年 1 月國際樂施會更發表報告，指出：「全球前 1% 最富有者總財富約臺幣 330 兆，是全球 35 億最貧窮者總財富的 65 倍。全球 1% 的富有家庭擁有全球 46% 的財富，將近臺幣 3,500 兆元。」⁴

（二）全球化時代之核心問題

那麼，全球化時代的核心問題是什麼呢？全球化時代就是「強凌弱」、「眾暴寡」、「富欺貧」、「中心」宰制「邊陲」的時代。21 世紀的海峽兩岸正在歷史的十字路口徘徊，「全球化」趨勢正在呼喚亞洲知識分子的良心、良知、良能，而亞洲知識分子的挺立必須以東亞儒家人文精神作為基礎。

三、21 世紀是亞洲崛起的時代

（一）21 世紀中國大陸的崛起

21 世紀亞洲的崛起，在很大的範圍內是由於中國大陸的崛起所帶動的。中國外匯存底約佔全球中央銀行外匯儲備的 1/3，居全球第一。統計資料顯示：中國能源消費成長佔全球消費成長的比例日益攀升，中國是全球能源消費之重要驅動者，特別

⁴ 《聯合報》，2014 年 1 月 21 日，A14 版。

是石油，已經成為戰略物資。自從 2000 年以後，中國經濟成長率平均約 10% 左右，近年來成長速度已趨緩，2015 年第一季大陸 GDP 成長率為 7%，正式進入所謂「新常態」。除了經濟成長的數據之外，從京奧到上海世博的舉辦，也可看出中國大陸經濟崛起之一斑。

（二）21 世紀亞洲的再興

關於 21 世紀亞洲的再興，我們可以從幾個數據來看：1996-2005 年之間亞洲內部航空旅客的增加率大幅提昇，遠大於歐美之間、歐亞之間、歐美內部各國之間的增加率。海峽兩岸直航的航班載客率之高，更是令人印象深刻的發展。經濟學家指出亞洲已成為全球最大自由貿易區，佔全球經濟比重 20%。從東協+1 到東協+3 到東協+6 的發展，顯示亞洲發展的榮景。亞洲十大經濟體（中國、香港、印度、印尼、南韓、馬來西亞、菲律賓、新加坡、臺灣、泰國）外匯存底 2001 年共 8,000 億美元，2009 年底已逾 4 兆美元。⁵截至 2015 年 1 月，中國的外匯存底就已達到 3.84 兆美元。以上這些數據，都告訴我們：亞洲的新時代業已到來。

（三）回顧 20 世紀亞洲的苦難與血淚

在說明 21 世紀亞洲再興的同時，我們也應該回顧 20 世紀亞洲的苦難與血淚。1894 年中日爆發甲午戰爭，大清帝國慘敗，1895 年中日〈馬關條約〉簽訂，割讓臺灣。丘逢甲（1864-1912）

⁵ 資料來源：<http://focus.chinatimes.com/News.aspx?id=4913>。

〈離台詩〉云：「宰相有權能割地，孤臣無力可回天」⁶以及〈春愁〉詩云：「四百萬人同一哭，去年今日割臺灣」，⁷很能刻劃乙未割臺的歷史傷痛。我們看到 1915 年日本與袁世凱（1859-1916）簽訂〈二十一條要求〉。1919 年 5 月 4 日發生五四運動，決定了 20 世紀中國歷史的大方向。1937 年 12 月 13 日侵華日軍，犯下「南京大屠殺」的滔天罪行。1945 年 7 月 16 日，第一枚原子彈在美國新墨西哥州中部的沙漠試爆成功，8 月 6 日原子彈投擲日本廣島，日本宣佈投降，第二次世界大戰結束，臺灣光復。接著，1945 年 8 月 15 日日本駐臺總督安藤利吉（1884-1946）在臺北簽署降書。1945 年 10 月 25 日中國戰區臺灣省受降典禮在臺北舉行。1947 年 2 月 27 日國共談判破裂，隔天 2 月 28 日，臺灣發生 228 事變，是臺灣早期歷史中最重要歷史事件。1949 年 2 月 4 日臺灣省主席陳誠（1896-1965）宣布實施「375 減租」，開始推動臺灣土地改革，奠定了 1960 年代以後勞力密集工業發展的基礎。1949 年 4 月 23 日共軍占領南京總統府。1949 年 4 月毛澤東（1893-1976）賦詩〈人民解放軍佔領南京〉云：「鍾山風雨起蒼黃，百萬雄師過大江。虎踞龍盤今勝昔，天翻地覆慨而慷。宜將剩勇追窮寇，不可沽名學霸王。天若有情天亦老，人間正道是滄桑。」⁸1949 年 10 月 1 日毛澤東在北京天安門，宣布中華人民共和國成立，1949 年 12 月 7 日，國府宣布遷都臺北。1950 年 3 月 1 日，蔣中正（1887-1975）在臺北復行視事。我們可以說，20

⁶ 丘逢甲：〈離台詩〉，收入陳昭瑛：《台灣詩選注》（臺北：正中書局，1996 年），頁 158。

⁷ 〔清〕丘逢甲：〈離台詩〉，收入陳昭瑛：《台灣詩選注》，頁 163。

⁸ 中共中央文獻研究室編：《毛澤東詩詞集》（北京：中央文獻出版社，1996 年），頁 74。

世紀大陸人民與臺灣人民都以血和淚寫作現代史。

（四）21 世紀的巨變與展望

接著，我們站在歷史的視野，展望 21 世紀的第一個巨變是：全球政經秩序新動向的出現。2001 年 9 月 11 日美國紐約 911 事件之後，美國主導全球反恐戰爭，但是，反恐戰爭的展開，也與恐怖事件的頻繁發生互為因果。第二個 21 世紀的巨變是：中國大陸的崛起與兩岸關係的變化。2003 年 10 月 15 日，中國大陸「神舟 5 號」乘載著第一個太空人楊利偉（1965-），以 21 小時繞地球 10 圈後在內蒙古降落。2007 年 10 月 24 日「嫦娥一號」探月計畫啟動。2008 年 5 月以後，海峽兩岸展開密切交流的新局面，創造了 1949 年以後兩岸和平的新局面，但是經濟的交流卻也引起許多新的政經問題。我們可以說，21 世紀開始之後的 10 餘年間，正是包括海峽兩岸在內的東亞區域歷史扉頁快速翻動的年代。

因應 21 世紀的新局勢，我們必須從東亞文化出發思考，而儒家人文精神的復興實居於關鍵性之地位。

四、21 世紀的新挑戰

（一）「自我」的迷惘

21 世紀的我們所面臨的第一項新挑戰是「自我」的迷惘。首先，全球化時代價值觀的衝撞表現而為「自我」與「他者」

的衝撞，也是「文化認同」與「政治認同」的衝撞。除此之外，我們面臨了多重「自我」的困惑與迷惘。「我」是誰？這是現代人常感困惑的問題，如同莊子（369-286BCE）所說：「今者吾喪我」。郭象（？-312）注莊子這句話說：「吾喪我，我自忘矣；我自忘矣，天下有何物足識哉！故都忘外內，然後超然俱得。」⁹「我」的生命目標是什麼呢？我們在 21 世紀「全球化」的時代，面對多重「自我」的撕裂與衝突，我們有許多困惑與迷惘。

（二）環境的巨變

21 世紀所面臨的第二個新挑戰是環境的巨變。2012 年 6 月 18-20 日聯合國里約地球高峰會（Rio+20），聯合國秘書長潘基文（1944-）指出氣溫的變化。根據美國「國家海洋與大氣署」資料，1992 年以來，地球年平均溫度上升攝氏 0.32 度。那年以來，每年都比首屆里約高峰會當年溫熱，氣候的變化已成為 21 世紀全球所共同面對的問題。另外，我們還面臨了環境污染方面的問題。二氧化碳含量在 1992 年 4 月是將近百萬分之 358，2012 年 4 月是百萬分之 394，上升了 10%。此外，災難也反映了環境的巨變。根據聯合國統計，1992 年以來，天災影響 44 億人，造成 130 萬人喪生，損失 2 兆美元。地震、暴風雨、極端氣溫、洪水是最大殺手。而 1990 年以來，全球原始森林面積減少 7 億 4 千萬公頃，比阿根廷大。

⁹ 引文見〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏：《莊子注疏》（北京：中華書局，2011 年），頁 24。

氣候的巨變，使人類的永續發展面臨嚴峻的挑戰。2015 年 11 月底全世界 195 個國家領袖，聚集在巴黎舉行氣候高峰會議，經過冗長的辯論與場外群眾的抗議，終於在 2015 年 12 月 12 日，完成氣候公約最終草案，富國與窮國就抑制全球溫室氣體排放達成了共識。

（三）傳統的斷裂

21 世紀我們所面臨的第三項新挑戰是：「傳統的斷裂」。20 世紀下半葉的中國大陸，在革命的潮流之下，尤其是 10 年動亂對傳統文化傷害至深且鉅。臺灣近 20 餘年來民主化過程中，也出現某種政治上與教育上反對中國傳統文化的發展。美國耶魯大學教授 Jaroslav Pelikan 在他的著作《傳統的辯護》¹⁰一書中，就曾批判現代人對傳統的疏離。傳統斷裂的後果在海峽兩岸華人社會最為嚴重，將使我們在 21 世紀狂流中很容易淪落為飄泊的浮萍、失根的蘭花、歷史的浪人。

五、結論：東亞儒家人文精神在 21 世紀的新意義

（一）東亞儒家人文精神的內涵（1）：

強調「自我」的覺醒

21 世紀在全球化與知識經濟加速發展的新時代裡，我們要

¹⁰ Jaroslav Pelikan, *The Vindication of Tradition* (New Haven: Yale University Press, 1984)。

創造生命的意義，必須以「自我」的覺醒作為前提與基礎。儒家人文精神的第一個內涵就是鼓勵每個人喚醒生命中的「自我」。儒家人文傳統呼喚著我們，往事並不如煙。首先，儒家開展的是以「心」的覺醒作為基礎的人文精神傳統。孔子（551-479 BCE）說他自己的心路歷程：「十有五而志於學，三十而立」。¹¹ 孟子（372-289 BCE）也說：「四十不動心」。¹² 東亞人文精神是 21 世紀文明衝突與價值理念撞擊中的「安魂劑」。以下，我們經由對儒家的「自我」觀的討論，來探討儒家強調「自我」的覺醒。

在亞洲思想傳統中，孔子是「自我」的肯定論者。孔子以積極而主動的語言討論「自我」問題，鼓勵人應行於正道，達到「君子」的境界，並透過「意志」來貫徹。孔子肯定「自我」是意志方向的決定者。儒家認為：「自我」是一個自由的主體，而世界的規範源於主體的意志。正如《論語·顏淵·1》：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」。¹³ 孔子認為「自我」是意志的主宰者。

自稱是孔子之「私淑弟子」的孟子講「盡心」，「盡心」就能「知性」「知天」。孟子肯定「自我」是價值意識的根源。《孟子·滕文公下·1》：「枉己者，未有能直人者也」，¹⁴ 《孟子·滕文公下·2》：「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。此之謂

¹¹ 《論語·為政·4》，引文見〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1982年），卷1，頁54。

¹² 《孟子·公孫丑上·2》，引文見〔宋〕朱熹《孟子集注》，收入《四書章句集注》，卷3，頁229。

¹³ 〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，卷6，頁131。

¹⁴ 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，卷6，頁265。

大丈夫」，¹⁵這些說法都是最好的例證。

先秦儒家殿軍荀子（313-238BCE）肯定人經由「學」，可以提昇生命方向的自我意志。《荀子·勸學》：¹⁶

使目非是無欲見也，使耳非是無欲聞也。使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也。及至其致好之也，目好之五色，耳好之五聲，口好之五味，心利之有天下。

荀子認為人之自由的主體可經由「學」而建構。荀子以「欲」字點出人與世界的關係取決於「自我」的意志。

明末大儒王陽明（1472-1529）強調「身心一體」的「自我」觀。王陽明〈大學問〉說：¹⁷

何謂身？心之形體運用之謂也。何謂心？身之靈明主宰之謂也。何謂修身？為善而去惡之謂也。吾身自能為善而去惡乎？必其靈明主宰者欲為善而去惡，然後其形體運用者始能為善而去惡也。故欲修其身者，必在於先正其心也。

王陽明強調「身」與「心」相互影響。

總而言之，所謂「自我」觀包括內外兩面。就身心內部關係而言，儒家、道家及基督教均強調身心互滲、身心一體。基

¹⁵ 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，卷 6，頁 266。

¹⁶ 〔戰國〕荀況撰，北大哲學系注釋：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983 年），頁 15。

¹⁷ 〔明〕王守仁：〈大學問〉，收入《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992 年），下冊，頁 967-973，引文見頁 971。

督教特別強調「身」的脆弱。耶穌說：「你們心靈固然願意，肉體卻軟弱了。」¹⁸這樣的觀點可以與儒家互補。此外，就人與世界的關係而言，儒家、道家及基督教均主張「自我」的轉化是「世界」轉化的基礎。所以，我們必須進入儒家人文精神來豐富我們的內涵。

（二）儒家人文精神的內涵（2）：天人合一

儒家的人文精神的第二個內涵是「天人合一」，是從「自然」契悟「人文」，《易經·賁卦·彖傳》中說：「觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下。」¹⁹《道德經》第 23 章說：「飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此？天地。天地上不能久，而況於人？」²⁰都從對自然的觀察而反思人文意義。儒家更是強調「自然」與「人文」之同步共感。20 世紀奧地利心理學大師榮格（Carl G. Jung，1875-1961）在為德國漢學家尉理賢（Richard Wilhelm，1873-1930）所譯的《易經》德文譯本寫〈序〉時，曾以「共時性原理」（principle of synchronicity）一詞，形容中國古代思想世界中，人文與自然世界之間交互滲透性的關係。根據榮格的說法，古代中國思想所見的「共時性原理」與所謂「因果律」（causality）正好相反。「共時性原理」強調時空之中事件的相應性，顯示客觀事件之間的互相依存關係，以及它們與觀察者

¹⁸ 《新約全書·馬可福音》（14:38），見《新舊約全書》（香港：聖經公會發行，1962 年），頁 70。

¹⁹ 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達等正義，黃侃經文句讀：《周易正義》（上海：上海古籍出版社，1990 年），卷 3，頁 64。

²⁰ 朱謙之撰：《老子校釋》（北京：中華書局，2000 年），第 23 章，頁 94-95。

主觀的心理狀態之間的關係。²¹浸潤在遠古以來中華文明的「共時性原理」之下，儒家極為重視人與自然的互動與融合。《論語·先進·26》所說的「曾點境界」，所呈現的是人對自然的孺慕之情。〔曾點〕曰：「莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」夫子喟然歎曰：「吾與點也！」²²而且，儒家更重視人順應自然而提升自己的道德境界。孟子鼓勵人「養浩然之氣」。《孟子·公孫丑上·2》：「〔公孫丑曰〕敢問何謂浩然之氣？」〔孟子〕曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。〔……〕」，²³孟子主張以「義」和「道」養「氣」，孟子為在他之前的自然義的「氣」賦予了德性義的內涵。

（三）儒家人文精神的內涵（3）：溫故知新

儒家人文精神的第三個內涵是「溫故知新」。經典是東亞知識分子思考問題的起點，儒家經典更是一種體驗之學。在春秋時代（722-481BCE）的中國，學詩務求致用，《論語·子路·5》子曰：「誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以為？」²⁴儒家強調以體驗為基礎的經典閱讀傳統，講究身心合一。王陽明（1472-1529）曾說：「某于此良知之說，

²¹ Carl G. Jung, "Forward," in Richard Wilhelm, translated by Cary F. Baynes, *The I Ching or Book of Changes* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977), p. xxiv.

²² 引文見〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，卷6，頁130。

²³ 引文見〔宋〕朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，卷3，頁231-232。

²⁴ 引文見〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，卷4，頁143。

從百死千難中得來，非是容易見得到此。」²⁵16 世紀朝鮮畿湖學派大師李珥（1536-1584）也說：「凡讀書者，必端拱危坐，敬對方冊，專心致志，精思涵沫。深解義趣，而每句必求踐履之方。」²⁶日本朱子學者林羅山（1583-1657）說：「四代之書者，聖賢之心畫也。」²⁷這種身心合一的閱讀方法也與 18 世紀日本陽明學者佐藤一齋（1772-1859）所說的讀經方法互相呼應，佐藤一齋說：「經書文字，以文字注明之可也。意味則當以我心透入得之，畢竟不能著文字。」²⁸這種「溫故而知新」的閱讀傳統，正是儒家第三個重要的人文精神。

總而言之，教育是提昇生命的偉大志業，儒家強調自作主宰，強調天人合一，強調溫故知新的人文精神，都可以給予 21 世紀的我們以紮實的生命的厚度與高度，使我們的生命飛揚。

²⁵ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983 年），第 10 條，頁 396。

²⁶ 〔韓〕李珥：《擊蒙要訣》，收入魏常海主編：《韓國哲學思想資料選輯》（北京：國際文化出版公司，2000 年），頁 494。

²⁷ 〔日〕林羅山：〈四書跋：論語〉，收入京都史蹟會編纂：《林羅山文集》（東京：ぺりかん社，1979 年）。

²⁸ 〔日〕佐藤一齋：《言志錄》，收入〔日〕相良亨等校注：《佐藤一齋・大塩中齋》，《日本思想大系》，第 46 卷（東京：岩波書店，1980 年），頁 234，第 235 條。

附錄

一、閱讀作業：

1. Chun-chieh Huang, *Humanism in East Asian Confucian Contexts* (Bielefeld: Transcript Verlag, 2010), Chap. 1, pp. 11-28。

二、延伸閱讀：

1. William Theodore de Bary, *Asian Values and Human Rights* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002)。中譯本：陳立勝譯：《亞洲價值與人權》（臺北：正中書局，2003 年）。
2. James Fallows 著，薛絢譯：《瞄準大東亞：東亞政治與經濟的崛起》（臺北：立緒文化公司，1996 年）。
3. 大前研一著，李宛蓉譯：《民族國家的終結》（臺北：立緒文化公司，1996 年）。
4. 余羅著，李華夏譯：《資本主義的未來》（臺北：立緒文化公司，1998 年）。
5. Nicholas D. Kristof et al. eds., *The Rise of China* (Council on Foreign Affairs Inc., 1998)。

6. Charles Horner, *Rising China and Its Postmodern Fate: Memories of Empire in a New Global Context* (Athens: University of Georgia Press, 2009)。
7. Martin Jacques, *When China Rules the World: The End of the Western World and the Birth of a New Global Order* (New York: Penguin, 2009)。
8. William A. Callahan and Elena Barabantseva eds., *China Orders the World: Normative Soft Power and Foreign Policy* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2012)。
9. William A. Callahan, “Sino-speak: Chinese Exceptionalism and the Politics of History,” *The Journal of Asian Studies*, Vol. 71, Issue 1 (February, 2012), pp. 33-55。

三、思考問題：

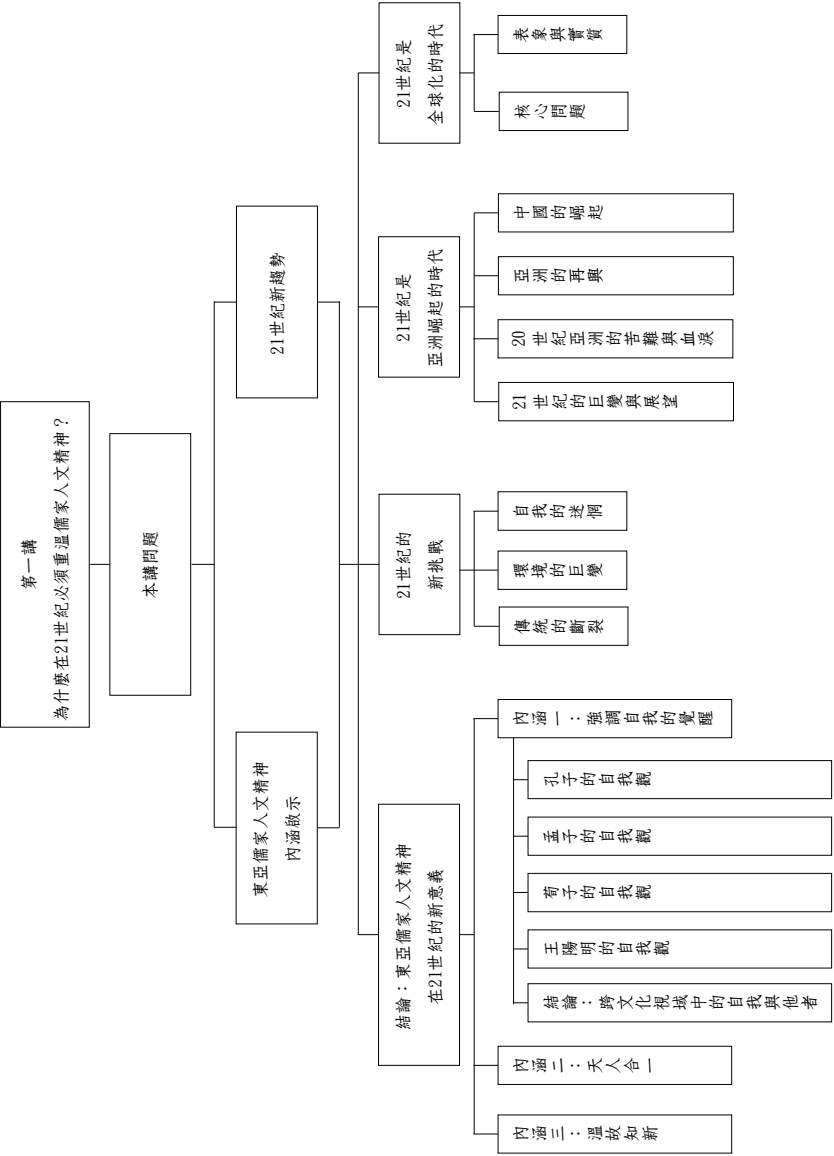
1. 21 世紀的新趨勢是全球化發展與亞洲的崛起，您如何在大學求學時期，為因應上述新挑戰而準備？
2. 「儒家人文精神傳統可以與 21 世紀新趨勢互動」，這種說法您同意嗎？為什麼同意？如果不同意，為什麼不同意？請分析您的理由。

四、關鍵詞：

1. 全球化
2. 亞洲崛起

3. 自我的覺醒
4. 曾點境界
5. 溫故知新
6. 天人合一

五、本講內容架構圖：



【東亞儒家人文精神的形成】

第二講

總論：東亞儒家傳統中的人文精神

提要

本講探討問題有三：第一，東亞儒家人文精神的核心價值是什麼？第二，東亞儒家人文精神的主要面向有哪些？其中最重要的突出面向是什麼？第三，東亞儒家人文精神對 21 世紀人文精神教育可能有何新啟示？

東亞儒家傳統人文精神的奠基者是孔子，其核心價值在於：相信「人之可完美性」。儒家所謂的「人之可完美性」是指「身心一如」、「自他圓融」、「天人合一」，人具有強烈的「歷史意識」與時間感。

東亞儒家人文精神的第一個面向是：「身」與「心」的融合。東亞儒者多主張人的「身」與「心」互相滲透，使「身」「心」成為一體。東亞儒家人文精神的第二個面向是：相信人的「自我」與「他者」可以恆處於一種圓融狀態。東亞儒家人文精神的第三個面向是：相信人若能瞭解自然秩序即能瞭解人本身的內在理路，因為他們相信「自然秩序」與「人文秩序」是和諧而非對抗的關係。自然與人文之間可以透過人的道德自覺而搭起會通的橋樑。儒家認為人與自然是一體，人與自然都具有共同的本質「仁」。儒家的宗教性是在日常生活的禮教性中展現的。東亞儒家人文精神的第四個面向是：具有深厚的時間感與強烈的歷史意識，這種歷史意識表現在「事實判斷」與「價值

判斷」相融合，認為「事實」是應該放在「價值」中來思考。

東亞儒家人文精神有幾點特色。第一，儒家強調的是「連續」而非「斷裂」，是「融合」而非「緊張」，是人與人的「融合」；人與自然的「融合」。第二是，儒家追求生命的動態平衡。因為所追求的是一種「連續」與「融合」，所以是追求生命的動態平衡。第三是，儒家浸潤在歷史文化意識之中的「人」，能將「生理的身體」轉化為「文化的身體」，完成「身」與「心」的統一；並以「文化認同」作為基礎，化解並轉化「自我」與「他者」的緊張關係，建構一個「信任的社會」。第四是，在這個儒家人文傳統裡，歷史意識特別發達。

東亞儒家的人文傳統啟示我們 21 世紀人文教育的學習方法，要從「事實」與「價值」的兩分邁向融合。東亞儒家的人文精神是要點亮我們的「心燈」，使我們的身與心、「自」與「他」、「自然」與「人文」均達到和諧的境界，並浸潤在時間感與歷史感之中。因此，我們就不會將氣溫升降誤以為是氣候的本質；不會將波浪澎湃誤以為是海水的本質。

一、引言

我們在上週開宗明義地探討：為什麼在 21 世紀必須重溫東亞儒家人文精神？從本講起，我們進入本課程第一部份：「東亞儒家人文精神的形成」。首先，我要強調的是，大學與職業訓練中心不同。大學教育除了專業知識的傳授之外，更是要提昇我們的思考層次，使我們的生命獲得啟發。現代人的心靈就像荒野中苦澀的靈魂，需要人文精神的滋養。這門課希望與大家一起深入瞭解東亞儒家人文精神的特點，我們也透過道家與佛教等對照系統，以突顯東亞儒家人文精神的特色。

本講是本課程的「總論」，主要探討的問題有三：第一，東亞儒家人文精神的核心價值是什麼？第二，東亞儒家人文精神的主要面向有哪些？其中最重要的突出面向是什麼？第三，東亞儒家人文精神對 21 世紀人文精神教育可能有何新啟示？

首先，我們可以從中西對比的脈絡中檢視東亞儒家的人文精神。西方傳統的人文精神可以溯源到公元前第 8 世紀古希臘荷馬史詩和公元前第 5 世紀希臘悲劇作家的作品，都在不同程度上展現出人在反抗神為人所既定的命運裡，在人與神的對立中體現人的生命的強度、韌性及其意義，展現古希臘文化中的人文精神。在猶太基督宗教傳統的人文精神中，人要服從上帝所訂的戒律，例如《舊約》聖經中的〈山上寶訓〉，人只有徹底解構自己的偏執，完全謙卑，才能獲得神的應許。中古時代聖・

奧古斯丁（Saint Augustine，354-430）的《上帝之城》¹中，「人間之城」服從由上帝所造的「上帝之城」。

與古希臘以及猶太基督宗教人文精神相比之下，東亞儒家傳統人文精神有其不同的精神風貌，它的奠基者是孔子。東亞各國儒家傳統人文精神的承載者各有不同：在中國稱為「士大夫」，傳統中國的知識分子努力讀書，因為「書中自有黃金屋」，「書中自有顏如玉」，中國因為有科舉考試，所以，讀書參加科舉考試就是通往帝國權力的階梯，可以躋身「士大夫」階級；在德川時代的日本（1603-1868），儒家傳統人文精神的承載者稱為「儒者」，因為日本並沒有科舉考試制度，所以「儒者」並不分享權力，他們只是一種日本社會的公共知識財。朝鮮王朝（1392-1910）的儒家人文精神則存在於貴族階層之中。雖然東亞各國儒家價值載體的社會身分互不相同，但是他們都共同接受儒家核心價值如「仁」、「孝」等。

東亞儒家傳統人文精神的核心價值，在於相信「人之可完美性」。儒家深深相信人可經由學習而使人成為「君子」，也就是孟子所說的「大丈夫」，這種「君子」在動盪的生活中「造次必於是，顛沛必於是」，²不管在任何時刻，都不放棄他的核心價值理念。因為中國文化較少「創世神話」，而且「創世神話」也不佔有主流地位，所以中國文化是以「俗」為「聖」（the secular as sacred），東亞儒家在人倫日用之中，體會神化不測之妙於我們心中，相信人都是可以經由「修身」而變得完美。

¹ St. Augustine, translated by Marcus Dods, *The City of God* (New York: Modern Library, 1950)。

² 《論語·里仁·5》，引文見〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，卷2，頁70。

猶太基督宗教的人文精神發端於主張人具有「原罪」。《新約聖經·馬太福音》中，耶穌說人不能免於「自我的軟弱」，³猶太基督宗教正視「人之墮落性」(fallibility of man)，認為人具有永恆的墮落性，這和儒家相信「人之可完美性」(Perfectibility of man)的看法，形成強烈對比。儒家認為「自我」與「他者」可以融合為一。儒家所謂的「人之可完美性」指「身心一如」、「自他圓融」、「天人合一」，人具有強烈的「歷史意識」與時間感。東亞儒家認為：人不僅僅是「經濟人」、「政治人」，更是深深浸潤在「歷史意識」之中的「歷史人」。以下，我們將針對儒家所持守的「人之可完美性」此一論點，展開四個面向的探討。

二、「身」與「心」的融合

首先，東亞儒家所謂的「身心一如」，並不是形而上學，也不是形而下學，而可稱為「形而中學」⁴（用 20 世紀中國當代新儒家徐復觀先生〔1904-1982〕語）。「形而中學」是指人的身心永遠處於合一的狀態。東亞儒家身心哲學思想中的「自我」概念，值得我們進一步探討。東亞儒家認為「自我」是意志方向的決定者，「自我」也是一個自由的主體，而一切世界的規範皆源於人主體的意志。

孔、孟均肯定人可以作自己的主人，可以通過「自我的轉

³ 《新約全書·馬太福音》(26:41)，見《新舊約全書》（香港：聖經公會發行，1962 年），頁 40。

⁴ 徐復觀：〈心的文化〉，收入氏著：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1975 年），頁 242-249，尤其是頁 243。

化」而完成「世界的轉化」。換句話說，「世界的轉化」源起於「自我的轉化」。《論語·顏淵·1》子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由乎人哉？」。⁵明清時代的思想家對於《論語》〈克己復禮〉章，有極為精采的論辯。孔子認為一個人若能克制私欲，就能接近「仁」的境界。孔子講：「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動」，⁶就是「仁」的具體實踐的方法。二千多年來，東亞知識分子對〈克己復禮為仁〉章有很多不同的解釋，可以顯示儒學中「自我」這個問題的重要性。〈克己復禮為仁〉這一章的義理十分深刻，可讓我們深入思考「禮」與「仁」之間的緊張性，以及不同層次的「自我」及其意義。⁷這種通過「自我的轉化」，而完成「世界的轉化」的人，孟子稱為「大丈夫」。

什麼是「大丈夫」呢？孟子認為：人一旦建立了道德主體性，便能「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。此之謂大丈夫。」。⁸至於荀子思想中的「自我」概念，特別強調「學」的重要性。荀子（約 298-238BCE）主張「學」是為了轉化「心」與「身」，使人的意志成為人自己行動的主導者，人與世界的關係取決於「自我」的意志。當儒家思想東傳至東亞周邊國家以後，對其他國家有很深的影響。例如：日本儒者大塩中齋（平八郎，1794-1837）說：「自形而言，則身裏

⁵ 引文見〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，卷 6，頁 131-132。

⁶ 同上註。

⁷ 參看杜維明：《詮釋《論語》「克己復禮為仁」章方法的反思》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2015 年）。

⁸ 引文見《孟子·滕文公下·2》，收入〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，卷 6，頁 265。

心，心在身內焉。自道而觀，則心裏身，身在心內焉。〔……〕其覺身在心內者，常得超脫之妙〔……〕。」⁹大塩中齋主張人的「身」是包裹在「心」裡面的，若能如此，人就能成為自己的「心」的主人，就可以達到超脫自由的境界。從以上的討論可以知道，孔、孟、荀皆認為「自我」必須覺醒，只有深刻認識到「身在心內者」，才能獲得「自我」主體的自由。

由此可見，東亞儒家「自我」觀包括內、外兩面。就內部關係而言，強調身心一體，不可分割，身心互相滲透，且「心」是居於主導地位。因此，身心是不可分割的。柏拉圖《理想國》說：「死亡」就是人的心靈脫離了身體的桎梏。這種說法，隱涵某種身心二元論的假設。此外，就「人」與「世界」的關係而言，儒家主張「自我」的轉化是「世界」轉化的基礎，而「自我」的轉化最重要是從「心」開始，儒家上層知識分子認為修「心」以「誠」為根本。《中庸》朱訂第 22 章說：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」¹⁰我們修「心」的根本核心在於使「心」持「誠」，若能如此，人可與天地互動，這是上層知識分子的修身觀。另外，在古代中國社會庶民的民間信仰中，也反映出庶民的「自我」修身觀。明代嘉靖萬曆年間，有一位名為俞都（1524-1612）的人，他年年對灶神訴苦他自己的時運不濟，命運多舛，但年復一年願望似乎都未能實現。有一天灶神下凡與

⁹ 〔日〕大塩中齋：《洗心洞筭記》，收入相良亨等校注：《佐藤一齋・大塩中齋》，《日本思想大系》，第 46 卷（東京：岩波書店，1980 年），上冊，第 6 條。

¹⁰ 引文見〔宋〕朱熹：《中庸章句》，收入《四書章句集注》，頁 32-33。

他見面，告訴他他之所以無法達成願望，一切都因為「意惡」之故。¹¹中國民間庶民社會也相信，「身」「心」必須融合而為一體，也就是說，就算身體是在作善事，但如果心裡不懷好意或做了好事卻又在內心嘀咕，那就是「意惡」，而「意惡」則非身心一如。明末大儒王陽明（1472-1529）撰〈大學問〉一文，重新解釋《大學》，特別強調《大學》中的「格物」、「致知」與「誠意」有其一貫性，並以意志之純化詮釋「誠意」的涵義。

三、「自我」與「他者」的交融

東亞儒學中的人文精神的第二個突出的面向是：相信人的「自我」與「他者」可以恆處於一種圓融狀態。中庸第 20 章：「仁者，人也。」¹²孔子是在複雜的社會政治脈絡中，在人與人的互動之中定義「人」。《論語》一書中共有 58 章講到「仁」，「仁」字一共出現了 105 次。二人為「仁」，「仁」在自我與他者互動中最能顯現出其特質。

朝鮮時代儒者丁若鏞（茶山，1762-1836）說：「仁者，人也，二人為仁，父子而盡其分則仁也，君臣而盡其分則仁也，夫婦而盡其分則仁也」。¹³也就是說父與子、君與臣、丈夫和妻子都能各盡職責，就是「仁」的展現。因此，古典儒家都認為

¹¹ 參看〔明〕羅禎作：《俞淨意公遇竈神記》（臺北：了凡四訓文教基金會，1995 年）。

¹² 引文見〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，頁 28。

¹³ 〔韓〕丁茶山著：《論語古今註》，收入茶山學術文化財團編：《與猶堂全書》（서울：다산학술문화재단，2012 年），第 9 冊，〈顏淵第十二〉，頁 15-16。

「自我」與「他者」恆處於一種圓融和諧的狀態中。

儒家「自他圓融」的理論基礎，建立在它的「身體觀」之上。東亞儒家「身體觀」中的「身體」是「現象的身體」，而不是 20 世紀法國哲學家 Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) 所謂的「生理的身體」。¹⁴東亞思想傳統中的「身體」，並不是一個客觀認知的對象，而是指浸潤在文化價值意識中，與具體的社會政治情境密切互動的「身體」。

在東亞儒家的「身體」觀中，「身體」是一種理性的主體，「身體」接受理性的指導，為日常生活、社會規範以及政治運作而行動。同時，它也可以是一種感性的主體：意即「身體」對它周遭的情境、脈絡、條件等，恆處於密切互動的關係狀態。人的「身體」在空間上處於社會政治脈絡之中，並在時間上受到歷史經驗的召喚與洗禮，這種身體是一種既是理性又是感性的主體。

東亞儒家的「身體」觀認為人的身體有其不完整性。所以，「身體」的器官有待於「身體」的部份器官（尤其是首或心）的指導，或「身體」以外的力量（如禮儀）的約制，才能趨向或臻於完整。人的這種浸潤在社會文化氛圍中的「身體」，作為「文化認同」(cultural identity) 的主體之意義，遠大於作為「政治認同」(political identity) 主體之意義。

東亞儒家認為「自我」與「他者」的和諧，建立在文化的基礎上，所以 18 世紀朝鮮儒者丁茶山讀到日本儒者伊藤仁齋(維

¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, trans. by Colin Smith, *Phenomenology of Perception* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), pp. 148-149。

楨，1627-1705）、荻生徂徠（徂徠，1666-1728）及太宰純（春台，1680-1747）等人的論著後，判斷日本是一個具有高度文化的國家，因此應該不會侵略朝鮮。¹⁵只是後來日本侵略朝鮮，丁茶山未免太過樂觀，以致判斷錯誤。

四、自然與人文的和諧

古典儒家相信人若能瞭解自然秩序，即能瞭解人本身的內在理路，因為他們相信「自然秩序」與「人文秩序」是和諧而非對抗的關係。「自然」與「人文」之間可以透過人的道德自覺而搭起會通的橋樑。「自然」是一種道德的存在，人性也必然具有內在的善性；而且「人」與「自然」是具有連續性與一體性的關係，而非斷裂的。子曰：「知者樂水，仁者樂山」，¹⁶就是在山水的自然情境中，讀入了「仁」與「智」的道德意涵。從這一點，我們可以看到東方文化中的「形象思維」與西方文化中的「邏輯思維」確實有很大的不同。

儒家認為人與自然可以融合為一體，因為人與自然都具有共同的本質——「仁」。在《論語》〈吾與點也〉章，孔門師生對話中的曾點境界，因為人與自然達到一種「物我一體」的和諧關係，而不是「主客對抗」的緊張關係。天人合一的價值觀

¹⁵ 丁茶山說：「日本今無憂也。余讀其所謂古學先生伊藤氏所為文，及荻先生、太宰純等所論經義，皆粲然以文，由是知日本今無憂也。」見丁茶山：〈日本論一〉，收入《與猶堂全書》（서울：다산학술문화재단，2012年），第2冊，頁332。

¹⁶ 引文見《論語·雍也·21》，〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，卷3，頁90。

源遠流長，在公元第十世紀以後，北宋儒者程顥（1032-1085）、程頤（1033-1107）主張：「仁者渾然與物同體。」南宋朱熹（晦庵，1130-1200）寫〈仁說〉這篇深刻的哲學論文時，第一句就引程子的話：「天地以生物為心者也」。天地的「心」是喜歡看到萬物生長的，儒家主張「人」與「自然」合一協調。

王陽明（1472-1528）在〈大學問〉這篇偉大而深刻的文章中說：「大人者，以天地萬物為一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉；若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人能以天地萬物為一體也，非意之也，其心知仁本若是。」¹⁷王陽明的論述有三項命題：第一個命題是，人與自然界的萬物共構成為「一體」。第二個命題是，凡是分而為二的都是不理想的狀態。第三個命題是，人之所以與自然萬物成為「一體」，乃是因為人的「心」本來就具有「仁」，而不是人有意為之。「自我」與「超越本體」之間，是有一個詮釋的循環關係。人經由在日用常行之間踐履倫理道德的責任，而與宇宙的超越實體產生互相感通的關係。於是，「天命」與「人」構成一種「詮釋的循環」。這種天人合一的境界，使人可以體神化不測之妙於人倫日用之間，從而使儒家的「宗教性」融入在社會的「禮教性」之中。

當代日本學者加地伸行（1936-）有一本暢銷書：《儒教是什麼》；¹⁸另外，他著有另一本書：《沉默的宗教：儒教》，¹⁹主張儒家可以說是一種「沉默的宗教」。東方的儒家雖然不是階級森嚴、組織嚴密的宗教（religion），但我們卻不可說它沒有宗教性

¹⁷ 〔明〕王守仁：〈大學問〉，收入《王陽明全集》，下冊，頁 967-973，引文見頁 968。

¹⁸ 加地伸行：《儒教とは何か》（東京：中央公論社，1990 年）。

¹⁹ 加地伸行：《沈黙の宗教——儒教》（東京：筑摩書房，1994 年）。

（religiosity）或宗教感，儒家的宗教性常常在日常生活的禮教之中展現。中國文化非常注重日常性，17 世紀日本思想家伊藤仁齋就是在「人倫日用」意義中，推崇《論語》為「最上至極宇宙第一書」。20 世紀有「日本資本主義之父」之稱的澀澤榮一（1840-1931）寫了一本書：《論語與算盤》。²⁰澀澤榮一將《論語》放在 20 世紀資本主義社會的脈絡中來解讀，並主張《論語》完全可與現代生活相結合，他推崇《論語》這本書是「垂範萬世」。

五、「過去」與「現在」的對話

東亞儒家的時間感非常深刻，他們都具有強烈的歷史意識，這種歷史意識表現在「事實判斷」與「價值判斷」的融合，認為「事實」是應該放在「價值」脈絡中來思考，用孔子的話說就是「寓褒貶」，也就是記載一段歷史的事實，同時要對該人物作一種道德價值的批判。

中國偉大史學家太史公司馬遷（145-87? BCE）在《史記·太史公自序》曰：²¹

余聞董生曰：「〔……〕孔子知言之不用，道之不行也；是非二百四十二年之中，以為天下儀表，貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事而已矣。」〔……〕夫《春秋》，

²⁰ 澀澤榮一：《論語と算盤》（東京：國書刊行會，1985 年，2001 年）。中譯本：洪墩謨譯：《論語與算盤》（臺北：正中書局，1988 年）。

²¹ 〔漢〕司馬遷：《史記》（臺北：藝文印書館，1956 年據清乾隆武英殿刊本景印），卷 130，〈太史公自序〉，頁 1352。

上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫；善善惡惡，賢賢賤不肖，存亡國，繼絕世，補敝起廢，王道之大者也〔……〕。

司馬遷認為歷史寫作的目的都是為了建立道德標準。儒家的歷史意識表現在將「事實判斷」與「價值判斷」相融合。第一種表現即在記載歷史中的「寓褒貶」。

儒家歷史意識中「事實判斷」與「價值判斷」融合的第二種表現在於對歷史人物的臧否。例如：司馬遷《史記》的〈伯夷叔齊列傳〉、〈刺客列傳〉、〈遊俠列傳〉、〈酷吏列傳〉等，司馬遷的寫作筆法在在彰顯他對人物的臧否。又如班固（32-92）《漢書》中的〈古今人表〉以「上上」到「下下」九品來區別人物。古代的帝王去世後，新即位的皇帝立即召集大臣議廟號，如有「文」帝、「武」帝、「哀」帝、「厲」王等，通過諡號來臧否人物。中國文化的偉大在於，它是以「歷史的審判」取代猶太基督宗教的「最後的審判」，所有中國統治者去世後，都要接受「歷史的審判」。

第三種表現在於：儒家的歷史意識重視統治的「正統性」。明末王夫之（1619-1692）《讀通鑑論》重視「正統性」問題，他區別王朝之「正統性」為：「正統」、「閏統」、「偏統」、「霸統」、「竊統」、「無統」等。又如《春秋》：「元年春王正月。」《公羊傳》解釋：「何言乎王正月？大一統也。」²²是指重視統治的正當性，這是儒家歷史意識的第三種表現。

²² 〔漢〕公羊壽傳，〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏，《十三經注疏》整理委員會編：《春秋公羊傳注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），卷1，頁11-12。

更進一步來說，儒家的人文精神從「歷史事實」中提煉出深刻的「歷史意義」。清儒章學誠（1728-1801）《文史通義·答客問》中說：²³

史之大原本乎《春秋》，《春秋》之義昭乎筆削。筆削之義，不僅事其始末、文成規矩也已；以夫子義則竊取之旨觀之，故將綱紀天人，推明大道，所以通古今之變而成一家之言者〔……〕。

而「通古今之變，成一家之言」，正是司馬遷寫《史記》的理想。

在儒家的思想世界裡，「事實」與「意義」有兩種關係：既有不可分割性又有互為緊張性。為什麼呢？第一，因為「歷史文本」與「歷史研究者」之間具有「詮釋的循環性」，也就是研究者愈進入歷史，則能瞭解歷史的意義。而歷史的意義也在召喚著歷史研究者。所以，在儒家的人文傳統裡，「歷史」不是木乃伊，而是可以「執子之手，與子偕行」²⁴的人文經驗，人可以進入歷史的殿堂扣問古人。第二，「古今之變」與「一家之言」有密切的相關性。史學家之所以研究「古今之變」，即是想提出一套與今日世界相關的價值理念。因此，儒家的「事實判斷」與「價值判斷」既有其不可分割性，又有互為緊張性，例如：《左傳·宣公2年》記載「趙盾弑其君」。趙盾是當時國家政治最高大臣，有一次，他要出訪外國，但尚未出國界，可是國君被殺，趙盾回來後卻沒有討伐兇手，所以史家便寫下「趙盾弑其君」

²³ 〔清〕章學誠：《文史通義》（北京：北京古籍出版社，1956年），內篇四，〈答客問上〉，頁136。

²⁴ 前句典出《邶風·擊鼓》：「執子之手，與子偕老。」收入〔宋〕朱熹集傳：《詩經》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁38。後句出自《秦風·無衣》，見頁156。

之語。原因在於史家認為：「子為正卿，亡不越境，反不討賊，非子而誰？」²⁵從春秋時代（722-464BCE）以來，受到儒家人文精神洗禮的史家，認為人應該為自己的行為負責，因為那是經由史家的價值判斷後而下的決定。也就是在這個基礎上，孔子認為記「趙盾弑其君」的史家是：「古之良史也」。²⁶

在儒家人文精神的影響下，中國史學有悠久的「史論」傳統。如：《左傳》有「君子曰」；《史記》有「太史公曰」；《漢書》有「論」、「贊」；《三國志》有「評」《資治通鑑》之「臣光曰」；20世紀史學家陳寅恪（1890-1969）也以「寅恪案」文字，提出他對歷史事實或趨勢的評斷。這種「史論」傳統即是以其價值判斷為其主要核心。

劉勰（465?-520?）《文心雕龍·史傳》說：「褒見一字，貴踰軒冕；貶在片言，誅深斧鉞。」²⁷古代儒家相信人本身有其自由意志，這種對人的自主性的肯定與20世紀偉大思想家以薩·柏林（Isaiah Berlin, 1909-1997）的主張類似，以薩·柏林有一本演講集，題為：《歷史的不可避免性》，²⁸對從黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）到馬克思（Karl Marx, 1818-1883）所主張的「歷史決定論」，提出強有力的批判。又如當代法國漢學家于連（François Jullien, 1951-2009）所著的《事

²⁵ 《左傳·宣公2年》，見楊伯峻：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1995年），上冊，頁662-663。

²⁶ 〔魏〕王肅注：《孔子家語》（上海：上海古籍出版社，1990年），〈正論解〉，頁103。

²⁷ 〔梁〕劉勰著：《文心雕龍·史傳》，收入〔清〕黃叔琳校：《文心雕龍注》（臺北：臺灣開明書局，1978年臺十四版），卷4，〈史傳〉，頁1-2。

²⁸ Isaiah Berlin, *Historical Inevitability* (London and New York: Oxford University Press, 1957)。

物不可遏止的傾向》，²⁹分析中國思想史中「勢」的概念，但這本書忽略中國思想家講「勢」常與「人」及「時」等因素相配合，而且特重「人」的主導力量，如朱子所說的：「唯聖人為能察其理之所在而因革之」。³⁰朱子認為人在與客觀的歷史結構互動中，居於主導地位，這才是儒家人文精神的一種表現。所以，傳統中國史學其實是具有某種道德學或倫理學的意涵。因為他們記錄變遷的史實其實只是一種手段，他們的目的是為了體驗或印證歷史中永恆常「道」的存在，正所謂：「垂變以顯常，述事以求理」，許多中國史家認為歷史隱含著永恆常道，而歷史敘述正是為了提煉常道而存在，這樣的歷史觀展現一種靜態而非動態的價值歷史觀，認為宇宙間有一種道德價值是不變的，我們研究不同時代的歷史是為了掌握在各時代中靜態而不變的真理。請問：這樣的歷史意識，是否有其理論上的困難？這個問題值得我們好好思考。

在東亞儒家人文傳統中，「歷史」不是博物館裡的「木乃伊」，而是充滿教訓與智慧的圖書館。人可以在「歷史」圖書館中與古人對話，為「現在」而「過去」，將「過去」與「現在」融貫為一體，使「人」的生命充滿了時間感與歷史感。

²⁹ François Jullien, *The Propensity of Things: Toward a History of Efficacy in China* (New York: Zone Books, 1995)。

³⁰ 〔宋〕朱熹：《古史餘論》，收入《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年），第7冊，卷72，頁3639。

六、綜論：東亞儒家人文精神的特色

本講的講述內容，我們可以整理出幾點東亞儒家人文精神的特色：

首先，東亞儒家人文傳統的第一個特色是：「連續」而非「斷裂」的，是「融合」而非「緊張」的，是身與心的「融合」；人的「融合」；人與自然的「融合」。第二個特色是：追求生命的動態與平衡。因為所追求的是一種「連續」與「融合」，所以是追求生命的動態平衡。亞里斯多德（384-322BCE）說人是一種「政治的動物」，生活在城邦中，符合人的本性。現在的經濟學家則說人是「經濟人」。但儒家的人則是「身心一如」、「自他圓融」、「天人合一」，並且是具有強烈「歷史意識」的人，是超越一度空間，浸潤於深厚時間感的「歷史人」。第三個特色是：浸潤在歷史文化意識之中的「人」，能將「生理的身體」轉化為「文化的身體」，完成「身」與「心」的統一；並以「文化認同」作為基礎，而化解並轉化「自我」與「他者」的緊張關係，建構一個如 20 世紀美國哲學家博蘭尼（Michael Polanyi, 1891-1976）所謂的「信任的社會」（fiduciary community）。³¹同時，這種浸潤在歷史文化意識之中的「人」，也在「人」與「自然」及「過去」與「現在」之間，建立密切的互動關係而成為「一體」的狀態。此外，東亞儒家人文傳統的第四個特色是：在這個人文傳統裡，歷史意識特別發達。東亞儒者大多相信「時間」是創造歷史的一種動力，而不是像古希臘人一樣認為「時間」會造

³¹ Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), pp. 203-245。

成歷史中值得記載的事件的耗損。所以，東亞儒者的「歷史意識」特別發達，成為東亞儒家人文精神最重要的表現。

正因為東亞儒家人文傳統的特色是歷史意識特別發達，正是因為「人」活在超越性的「天命」（子曰：「五十而知天命」）與歷史文化的密切互動中，所以東亞儒家人文傳統展現了一種既內在而又超越、既神聖而又世俗、既在歷史之中而又超越於歷史之上的人文主義的境界。

七、結論：儒家人文傳統與 21 世紀教育的新展望

從儒家人文精神傳統來看，21 世紀人文精神教育的學習方法需要一種從過去的「機械論」到「有機論」生命觀的跳躍。近代文明中的生命論與宇宙觀被當作是一種「機械」，如 17 世紀牛頓（Issac Newton，1643-1727）科學以來，將宇宙當作是一種大鐘錶。1859 年達爾文（Charles Darwin，1809-1882）發表他的「物種原始論」，提出「物競天擇」與「適者生存」兩個命題。³²後來，達爾文「演化論」很快被轉型為社會達爾文主義（Social Darwinism），將達爾文「物競天擇；適者生存」的生物演化原則應用到政治、經濟、社會中，近代西方文化呈現強烈的「物競天擇」的價值取向。近代西方文明中的生命觀與宇宙觀是一種「機械論」，但我們可以從東亞儒學中看到一種很寶貴的「有機論」的生命觀，強調身與心、人與人、人與自然之間的和諧。

³² Charles Darwin, *On the Origin of Species* (London: John Murray, 1859)，中譯本：葉篤莊等譯：《物種起源》（臺北：臺灣商務印書館，1998 年）。

穿過將近三千年的時空，東亞儒家的人文精神告訴我們，21 世紀人文精神教育的學習方法要從「事實」與「價值」兩分邁向融合。20 世紀教育哲學的舊軌道是「事實」與「價值」兩分，使我們的大學教育漸漸走向「數量化」、「客觀化」、「商品化」，這種出乎其外的學習方法（etic approach），是導致大學教育的自我異化的重要原因。「數量化」、「客觀化」、「商品化」正是二戰結束後，法蘭克福學派第一代大師阿多諾（Theodor W. Adorno, 1903-1969）等人對歐洲近代啟蒙文明的批判，他們的批判在現代大學裡完全落實。

從儒家的觀點來看 21 世紀教育哲學的新方向，應該是「事實」與「價值」貫通，在「價值」脈絡中思考所研究的「事實」。教育方法更要在「出乎其外」的學習方法之外，加上「入乎其內」的學習方法（emic approach），才能轉「識」成「智」，將所習得的價值理念含納入自己的身心之中，這樣我們的學習才能更有意義。

讓我們共同期許，以東亞儒家人文精神點亮我們的「心燈」，使我們的「身」與「心」、「自」與「他」、「自然」與「人文」均達到和諧的境界，並浸潤在時間感與歷史感之中，也因此，我們就不會將氣溫升降誤以為是氣候的本質；不會將波浪澎湃誤以為是海水的本質。我們生命的大船雖然經歷狂風暴雨，檣傾楫摧，但是，我們會遠眺海岸的地平線，不以物喜，不己己悲。

附錄

一、閱讀作業：

1. Chun-chieh Huang, *Humanism in East Asian Confucian Contexts* (Bielefeld: Transcript Verlag, 2010), Chap. 1: Introduction, pp. 11-28。

二、延伸閱讀：

1. Chun-chieh Huang, *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts* (Göttingen and Taipei: V&R Unipress and National Taiwan University Press, 2015)。
2. Carmen Meinert ed., *Traces of Humanism in China: Tradition and Modernity* (Bielefeld: Transcript Verlag, 2010)。
3. Jeffery L. Richey, *Confucius in East Asia: Confucianism's History in China, Korea, Japan, and Viet Nam* (Ann Arbor: Association for Asian Studies, 2013)。
4. 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版事業公司，2014年）。
5. Ming-huei Lee, "Confucian Traditions in Modern East Asia: Their Destinies and Prospects," *Oriens Extremus*, 49 (Dec., 2010), pp. 237-247。

6. 李明輝：〈儒家人文主義與宗教〉，《宗教與哲學》，3（2014年1月），頁307-319。
7. 唐君毅：《中國文化之精神價值》（臺北：正中書局，1994年）。
8. 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1990年）。

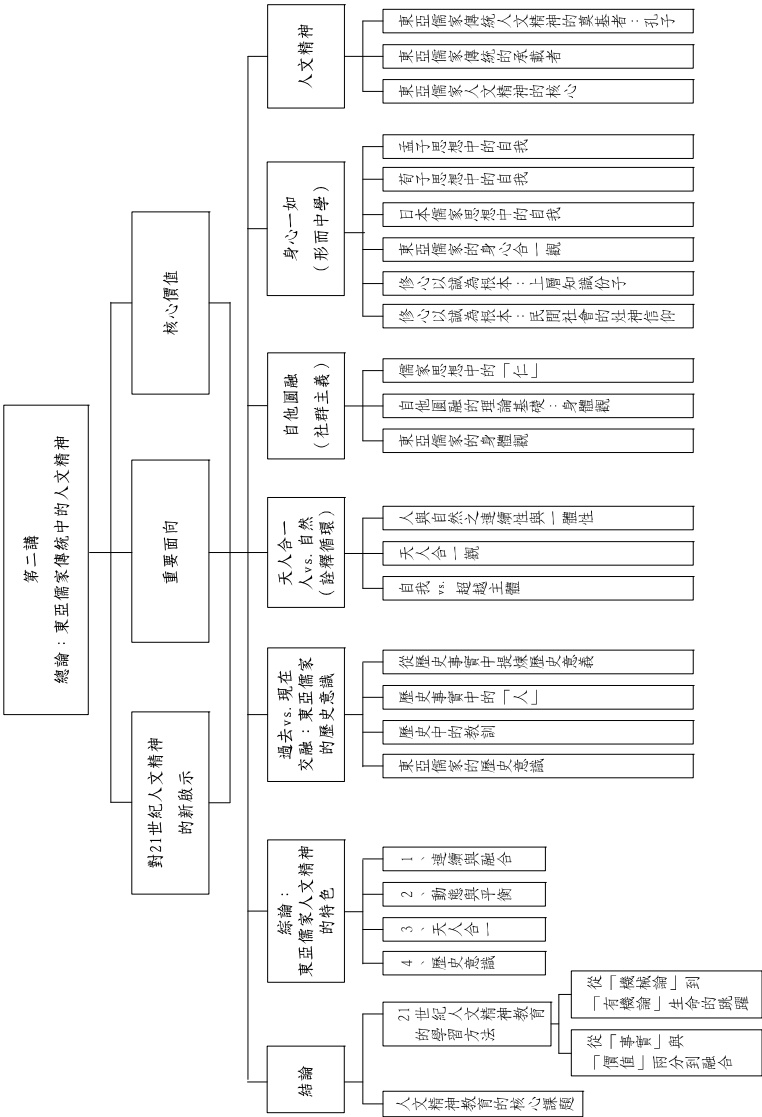
三、思考問題：

1. 在21世紀全球化時代裡，「自我」與「他者」常處於緊張之中。您認為這種緊張關係是否可能化解？應如何化解？為什麼？
2. 儒家教育哲學的根本基礎在於「人之可完美性」的信念，試述這個信念的正面意義與負面影響。

四、關鍵詞：

1. 君子
2. 身心一如
3. 自他圓融
4. 天人合一

五、本講內容架構圖：



第三講

孔子的生命智慧

提要

在 21 世紀我們要向孔子叩問生命的答案。我們要向孔子叩問的問題有二：第一，在 21 世紀知識經濟時代，我們要如何安頓「自我」？第二，「自我」如何與「他者」互動？第三，21 世紀面臨生態環保的問題，我們如何與「自然」相處？第四，如何對待「超自然」問題？

針對第一個及第二個問題，孔子認為安頓每個人的「自我」最好的方法就是：「自我」的覺醒。孔子認為一旦「自我」覺醒了，就可以從「自我的轉化」邁向「世界的轉化」，以「自我的轉化」帶動「世界的轉化」，「自我的轉化」正是以「世界的轉化」作為基礎。中國文化對「自我」與「他者」的安排大概可分為兩種，第一種是道家，尤其是以老莊為代表，莊子是一種觀賞世界的心態。孔子對於世界的看法不是觀賞，而是深深地介入人間的苦難，孔子走入塵世，他要轉化這個世界，他不只有心於解釋世界，更有心於改變世界，孔子所提出的「仁」的內涵，就是「自我」與「他者」相應和諧的自然狀態。

針對第三個問題，孔子認為：理想的人文秩序與自然秩序，是一種和諧而不是對抗的關係。自然與人文之間透過人的道德自覺，搭起會通的橋樑，而自然往往具有一種人文道德的意涵。

孔子認為「人」與「自然」都有共同的本質，那就是「仁」。

針對第四個問題，在孔子生命觀中「自我」與「超自然」的關係如何？到底人來到這個世間，有沒有一個超越性的存在意義？孔子同時肯定兩個事實，一個是人具有自我主宰的內在道德稟賦。另外，孔子又肯定人的存在有其客觀限制。中國文化最重要的遺產孔學，是實學與心學的融合，儒學的特點在於具有一種日常性。

但是孔子思想遺產也有其內部問題，孔子尚未充分論證政權的合法性問題。到了孟子才正式提出「民本政治論」，孟子有力地宣稱：政權合法化的基礎在於人民的同意。

一、引言

現代大學的教學與研究工作，深深地浸潤在現代資本主義文化之中，並且在很大程度之內，被資本主義文化的運作邏輯所支配，所以，現代大學教育很容易使校園成為「荒原」，教育難以使師生「離苦得樂」。20 世紀美國偉大詩人艾略特（T.S. Eliot, 1888-1965）在他的〈荒原〉（“The Waste Land”）（1922）這首長詩起首有這樣的文句：“April is the cruellest month, breeding Lilacs out of the dead land, mixing memory and desire, stirring dull roots with spring rain.”¹我們如果能從東亞儒家人文精神中為現代教育尋根，或許可能從「荒原」中長出紫藤花。

在開學第一講中，我們開宗明義地說：「教育是提昇生命的偉大志業」。但這樣的命題，可能不一定能得到所有人的認同。在現今社會裡，很多人所認知的教育的目的，通常是為了通過專業訓練而讓我們能得到好的職業。這樣的想法固然可以理解，但是，教育不應該僅以職業訓練作為終極目標，²教育應該更是提昇我們個人生命價值的志業。

從本講開始，我們將進入東亞儒家人文精神創始者孔子的生命智慧。如果我們想要讓生命飛揚，我們就需要豐沛的文化

¹ Thomas Stearns Eliot, *The Waste Land: A Facsimile and Transcript of the Original Drafts Including the Annotations of Ezra Pound* (San Diego: Harcourt Brace, 1994)。

² 20 世紀英國著名教育哲學家 R. S. Peters 強調「教育」與「訓練」的不同，參看 R. S. Peters, “Aims of Education,” in R. S. Peters ed., *The Philosophy of Education* (Oxford: Oxford University Press, 1973), pp. 11-57。

資糧。在華人世界裡，歷史感與時間感都很深刻。遠在公元前第六世紀，孔子就有川上之嘆。浸潤在中國文化精神中的人，只有在被「時間」放逐的「前不見古人，後不見來者」的情況下，才會「念天地之悠悠，獨愴然而涕下」。³幾千年來，自古至今，華人世界的權力的論述通常是透過歷史的論述來進行的。反過來，我們也可以問：如果人被歷史所放逐，會不會更快樂呢？這是各位同學可以批判思考的問題。本週我們將探討孔子的生命智慧。

首先，我們要先從公元前第一個千年紀元所發生的所謂「軸心突破」(axial breakthrough)談起。所謂「軸心突破」一詞，是20世紀德國哲學家雅斯培(Karl Jaspers, 1883-1969)在《歷史的起源與目標》⁴一書所提出的，主要是指公元前一千年之內，人類的心靈經歷一種從「宗教」到「哲學」的覺醒與跳躍。所謂「軸心突破」，是指人從超自然力量的控制中掙脫而出，開始反省到人在宇宙中的主體性地位。在中國文明則是孔子、老子，在印度文明是釋迦牟尼，在古希臘文明則是蘇格拉底，各自代表不同文明圈的思想聖哲。古代希臘、羅馬文化注重人與超自然(神)的關係；古代埃及文化注重人與自然的關係；中華文化之「軸心突破」則因帝國規模之早熟而與人與人的關係之改變有關。⁵所以，東方經典重視的是「自我」與「他者」的關係

³ 陳子昂：〈登幽州臺歌〉，收入孫通海、王海燕編：《全唐詩》（北京：中華書局，1999年），第2冊，卷83，頁899。

⁴ Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (New Haven: Yale University Press, 1953)；中譯本：魏楚雄、俞新天譯：《歷史的起源與目標》（北京：華夏出版社，1989年）。

⁵ 余英時先生新著論中國古代文化中的「軸心突破」，見余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版事業公司，2015年）。

（是人與人的關係，而不是人與神的關係）。「軸心突破」後出現的聖哲，在中華文明的代表人物是孔子。孔子見證了中華文化歷史的滄桑與百年來中國人的命運的轉折，我們可以先從孔子的生命歷程來瞭解他。

幾千年來中國人以及東亞人對孔子的景仰，具體展現在今日山東曲阜的孔廟，以及大中華圈各地以及東亞各國的孔廟。孔子一生顛沛流離，最後回到魯國刪訂詩書。他一生的生命歷程可以簡述如下：

孔子出生在今天山東曲阜東南尼山附近，他小時候因為家庭貧賤，學會很多事情，很多雜事他都會做。到了三十歲，他說他在學問上已經可以自立。三十六歲的時候，齊景公曾經請教孔子，詢問政事該如何處理？孔子說：「君君，臣臣，父父，子子。」⁶孔子所說的這句話，從上個世紀五四時代以來被深深地誤解，認為孔子是保守主義者，儒家是專制政權的化妝師，只是肯定統治者的統治地位等等。事實上，孔子這句話的意思是指做國君的人要像個國君，做臣子的人要像個臣子，做父親像個父親，做兒子像個兒子。換言之，「身分」與「職責」是相應的。人不能佔據一個職分，而沒有履行相應的義務，這才是孔子所說的「正名」的原意。孔子三十六歲講的這段話，就是他所說的「正名」思想。四十歲的時候，孔子經過幾十年的磨練，對生命的許多問題有了很清楚的想法。他說：「四十而不惑。」⁷孔子想把他最好的理念加以實踐，而在古代的政治格

⁶ 引文見《論語·顏淵·11》，〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，卷6，頁136。

⁷ 引文見《論語·為政·4》，〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，卷1，頁54-55。

局裡就是必須要從政，所以孔子曾短暫到過齊國，希望獲得齊國國君任用以實踐理想，只是都沒有得到機會。孔子在六十八歲的時候回到魯國修《詩》、《書》、《禮》、《樂》。到了五十歲他說他已經達到「知天命」的境界了。五十三歲時，他有機會作了魯國的大司寇，魯國的治安因此大為改善，並在任職期間大刀闊斧改革魯國內政，其中最大的改革是拆除跋扈的三桓（季氏、叔孫氏、孟孫氏）大夫的域邑，終於遭遇挫折；在五十五歲時離開魯國，周遊列國，歷經 13 年，備嘗艱辛。六十歲的時候，他說他已經到了「六十而耳順」的境界。六十八歲返魯時，孔子將其理想轉化為專心於整理《詩》、《書》、《禮》、《樂》並以此來教導他的弟子。跟隨孔子學習的學生前後據說有三千個人，深通六藝者七十有二。到七十歲的時候，他說他的心已經完全調伏，而說「從心所欲不逾矩」。⁸孔子在七十三歲結束了他的生命歷程。

孔子一生的生命歷程，可以給予我們許多啟發。古代中華文明產生了孔子，古印度文明則有釋迦牟尼（566?-486? BCE），猶太基督宗教產生了耶穌（Jesus，7/2?-26/36? BCE）。以釋迦牟尼為例，佛教的「佛」這個字，原始的意義就是指「覺醒的人」。覺醒的人不再是生存在迷惘、昏沉之中的人。孔子也是這樣的覺醒的人。

現代的知識講究「數量化、客觀化、標準化」，現代大學的學生大多是知識的觀察者，而不是參與者。知識分子不應該只是知識的觀察者，而更應該是參與者。我們應該在 21 世紀與儒家人文心靈進行一場深刻的對話。我們每個人都不能決定我們

⁸ 同上註。

「地理的故鄉」，但我們可以決定我們「精神的故鄉」。因為現代人與同時代人溝通太多，與異時代人溝通太少，於是，我們好像是「飄泊的靈魂」、「失根的蘭花」、「孤獨的群眾」。在本講中，我們要進入孔子的精神世界，讓我們從飄泊、失根、孤獨精神的狀態中超拔出來。

如果從宏觀的人類文明的視野來看，在悠久的歷史長河裡，對人類產生重要影響的人是孔子、耶穌、釋迦牟尼、穆罕默德等人。東亞文明的奠基者孔子與他的學生對話記錄的《論語》一書深邃的思想世界，對我們現代人而言，是既陌生而又熟悉、既遙遠而又親近。《論語》一書對人類文明發生重要的影響，17 世紀日本學者伊藤仁齋（維楨，1627-1705）推尊《論語》一書是：「最上至極宇宙第一書」。⁹今天我們要帶著 21 世紀所面臨的生命課題，來向孔子叩問答案。

在 21 世紀我們要向孔子叩問生命的答案。我們要向孔子叩問的第一個問題是：在 21 世紀知識經濟（knowledge-based economy）的新時代，我們要如何安頓「自我」？第二個問題是，「自我」如何與「他者」互動？第三個問題是，21 世紀面臨生態環保的問題，我們如何與「自然」相處？第四個問題是：身處 21 世紀的宗教與文明衝突的我們，如何對待「超自然」問題？

⁹ 伊藤仁齋：《論語古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973 年），第 3 卷，論語部一，〈總論〉，頁 4；亦見於：伊藤仁齋：《童子問》，收入家永三郎等校注：《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1966 年，1981 年），卷上，第 5 章，頁 204。

二、「自我」如何安頓？

首先，第一個問題是，如果孔子活在 21 世紀，對於 21 世紀的人飄浮不定的「自我」要如何安頓？孔子認為安頓每個人的「自我」最好的方法就是：促進「自我」的覺醒。從孔門師生的對話，我們可以看出孔子對「自我」的看法。《論語·先進·26》：¹⁰

子路（仲由，字子路，542-480 BCE）、曾皙（名點，字子皙，？）、冉有（冉求，字子有，522-489 BCE）、公西華（名赤，字子華，509-? BCE）侍坐。子曰：「以吾一日長乎爾，毋吾以也。居則曰：『不吾知也！』如或知爾，則何以哉？」子路率爾而對曰：「千乘之國，攝乎大國之間，加之以師旅，因之以饑饉；由也為之，比及三年，可使有勇，且知方也。」夫子哂之。「求！爾何如？」對曰：「方六七十，如五六十，求也為之，比及三年，可使足民。如其禮樂，以俟君子。」「赤！爾何如？」對曰：「非曰能之，願學焉。宗廟之事，如會同，端章甫，願為小相焉。」「點！爾何如？」鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作。對曰：「異乎三子者之撰。」子曰：「何傷乎？亦各言其志也。」曰：「莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」夫子喟然歎曰：「吾與點也！」三子者出，曾皙後。曾皙曰：「夫三子者之

¹⁰ 引文見〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，頁 129-131。

言何如？」子曰：「亦各言其志也已矣。」曰：「夫子何哂由也？」曰：「為國以禮，其言不讓，是故哂之。」「唯求則非邦也與？」「安見方六七十如五六十而非邦也者？」「唯赤則非邦也與？」「宗廟會同，非諸侯而何？赤也為之小，孰能為之大？」

孔子認為為政必須以德性為基礎。儒家認為政治之外另有一個人格的世界，重視「自我」價值意識的覺醒。誠如當代哲學家勞思光（1927-2012）先生所說，「自我」涉及四種主體活動的內涵：第一種是指「形軀我」，是以生理及心理欲求為內容。第二種是「認知我」，以知覺理解及推理活動為內容。第三種是「情意我」，以生命力及生命感為內容。第四種是「德性我」，以價值自覺為內容。¹¹孔子所重視的是「德性我」的提昇。孔子所重視的「自我之覺醒」以第四種「德性我」為依歸。

在 21 世紀這樣不確定的年代裡，我們要如何安頓「自我」，使每個人都能夠成為「自我」的主人呢？孔子認為一旦「自我」建設好了，「自我」覺醒了，人就可以從「自我的轉化」邁向「世界的轉化」，以「自我的轉化」帶動「世界的轉化」。孔子認為，「世界的轉化」正是以「自我的轉化」作為基礎。

對這個答案最精簡的闡釋，就在孔子思想中的「君子」這個概念裡。「君子」這個名詞是什麼意思呢？在孔子以前，「君子」這個名詞大部分是指一種社會地位，例如在《詩經》裡，「君子」是指公子、丈夫、情人等。周公東征，渭河平原的許多青

¹¹ 勞思光：《新編中國哲學史》（一）（臺北：三民書局，1988 年增訂四版），頁 148-149。

年隨軍東征，他們的女朋友就思念他們，吟唱著「未見君子，憂心忡忡」。¹²等他們打仗凱旋歸來，又唱道：「執子之手，與子偕老」。¹³但是到了孔子的時代，孔子和他的弟子討論「君子」的時候，「君子」一詞的涵義已經從社會地位轉化成人格狀態，一種成德的人格狀態。有一次子路問孔子說：「什麼是君子？」孔子說：「把你自己修好，然後以很莊敬的態度來對人。」子路還不滿意地追問：「只有這樣嗎？這麼簡單嗎？」孔子說：「修己以後，你就可以安頓其他的人。」子路再說：「只有這樣嗎？」孔子說：「修己以後，你就可以安頓百姓。」¹⁴「君子」這個名詞，到了孔子和他的學生，變成了指涉成德之人的人格典範。幾千年來，「君子」一詞成為浸潤在中國文化精神中的人所嚮往的人格境界。

19 世紀末馬克思（Karl Marx, 1818-1883）在《關於費爾巴哈的提綱》第 11 條說：「哲學家們只是用不同方式解釋世界，而問題在於改變世界。」¹⁵改變世界如何可能？孔子認為世界的改變，要從「自我」的改變開始，「自我」的改變是以「君子」作為理想的境界。「君子」具有知、仁、勇三種美德，因為有智慧，他就不會感到困惑；因為有仁德，他就不會感到憂慮；因為勇悍，他就不會感到畏懼。孔子說「君子」這種人格狀態，是「仁者不憂，智者不惑，勇者不懼」。在孔子看來，「學」是

¹² 《詩經·召南·草蟲》，收入〔宋〕朱熹集傳：《詩經》（上海：上海古籍出版社，2009 年），頁 19。

¹³ 《詩經·邶風·擊鼓》，同上書，頁 38。

¹⁴ 孔子與子路對話內容見《論語·憲問·45》，收入〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁 159-160。

¹⁵ 馬克思：〈關於費爾巴哈的提綱〉，收入《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1995 年），頁 54-61，引文見頁 61。

一種成德之學，「學」不是一種向外追逐的學問，不是學一些與我們個人生命提昇沒有關連的知識。孔子理想中的生命境界就是「君子」的人格典範。這種人格典範，根據孔子的講法，君子以「仁」為本，孔子將「仁」的涵義擴充為內在的精神知覺，並且實踐之於外的行為。日常法師（1929-2004）說：「『仁』是儒家思想最高標準，它把佛法的基本精神表露無遺，這也是印度大乘思想能夠首先傳來漢地的根本原因。」¹⁶孔子從道德的立場賦予「君子」這個名詞以新的意義。從孔子以後，「君子」不再是一種社會地位的表徵，「君子」是一個道德很高尚的人。孔子將以前那種外爍的、向外擴張的生命目標，轉化成內省、以「君子」為成德之典範，這是中國文化以及東方文化最根本、最有價值的一個精神傳統。孔子就經由這種由外向內的轉化，奠定了儒學的基礎。幾千年來，「君子」的理想召喚著東亞各國的知識分子，是他們魂牽夢縈的精神原鄉。孔子的人文世界對人性無限向上的力量加以肯定，奠定儒家人文精神的基礎，開拓儒學的規模。以上，我們講孔子關於「自我」的看法。

三、「自我」與「他者」如何互動？

接著，我們探討孔子對「自我」與「他者」的安頓這個問題的看法，我們先從比較文化的視野來看。近代歐洲的文化精神是一種所謂「浮士德精神」。《浮士德》（*Faust*）是德國偉大文學家哥德（Johann Wolfgang von Goethe，1749-1832）的名著，

¹⁶ 日常法師：《論語摸象記》（上）（臺北：福智之聲出版社，2005年），頁27。

主角浮士德上通天文下通地理，學問淵博，可是他很不快樂。天上的魔鬼知道他的不快樂，這個魔鬼名為梅菲斯特（Mephisto），魔鬼就去求見上帝，跟上帝講說：「下面有一個浮士德很不快樂，如果我使他快樂，請上帝准許我取走浮士德的靈魂。」他得到上帝的默許以後，魔鬼就降臨人間，找到了浮士德，對他說：「我已經聽到你很不快樂的聲音，我可以給你快樂，不過這裡有個契約，你得到快樂的那一秒鐘，我要取走你的靈魂。」浮士德就簽下出賣靈魂的契約。簽約以後，魔鬼就帶著浮士德去旅行，跟最漂亮的美女海倫談戀愛，只是浮士德後來也失戀了。浮士德與海倫戀愛的失敗，哥德在這裡可能在暗示近代歐洲文化已經無法再回到古希臘的精神原鄉了。從浮士德的不快樂，哥德在這裡告訴我們的可能是，因為近代歐洲文化對於「自我」與「他者」關係的處理，人與世界的關係的處理，基本上是一種征服的關係，是一種對抗的關係，征服世界、征服「他者」，這是近代西方文化對「自我」與「他者」關係的處理方式。

釋迦牟尼對「自我」與「他者」的安頓，基本上都肯定人要捨離內心「無明」的世界。15 世紀藏傳佛教大師宗喀巴（1357-1419）說：¹⁷

所言修者，謂其數數於善所緣，令心安住，將護修習所緣行相。蓋從無始，自為心所自在，心則不為自所自在，心復隨向煩惱等障，而為發起一切罪惡。此修即是，為令其心，隨自自在，堪如所欲，住善所緣。

¹⁷ 宗喀巴大師著，法尊法師譯：《菩提道次第廣論》（臺北：福智之聲出版社，2005 年），卷 2，頁 45。

人出生以後剛開始是處於一種「無明」的狀態。「無明」才會去緣「行」，「行」才會有一些行動，而引發無窮的煩惱。因此，印度佛教文化安頓「自我」與「他者」的方式，認為「自我」與「他者」必須達到最好的和諧狀態。和諧起於我們每個人要捨離自我「無明」的世界，捨離「無明」就必須努力於「修」。什麼是「修」呢？就是常常把我們的心安立在「善所緣」上面，使我們心能夠安頓在「善所緣」，而且要不斷努力來修心，並盡一切努力保護所修習的成果。

佛教主張：我們每一個人的「自我」常常被我們的「心」所控制，而「自我」卻很難掌控「心」的活動，而且「心」常常會受到外在力量如名聞利養的拉扯，會興起而造做許多壞事。我們這裡所講的「修」，就是說我們的「心」可以自作主宰，而能夠處於安立的狀態，而且「自我」能夠做自己的主人，常常安住在「善所緣」之上。

但是，古代的中國文化對「自我」與「他者」的安排採取的是另外一條路。中國文化對「自我」與「他者」的安排大概可分為兩種：第一種是道家，尤其是以老莊為代表，古代中國文化中，莊子（369-286BCE）採取一種觀賞世界的心態，認為世界與「自我」不是互相牽扯的。《道德經》作者對於世界基本上是採取觀賞的一種態度，「飄風不終朝，驟雨不終日，孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？」¹⁸暴風驟雨是誰造做的呢？是天地，像天地都還不能長久，更何況我們呢？老莊基本上採取一種觀賞世界的態度，然後由此提煉出安立在人間的智慧。佛教所走的是「捨離」的道路，從升起「出離心」之中，

¹⁸ 朱謙之撰：《老子校釋》（北京：中華書局，2000年），第23章，頁94-95。

長養「大悲心」。相較之下，孔子走的是另外一條路，孔子對於世界的看法不是觀賞，也不是捨離，而是深深地介入人間的苦難，孔子走入塵世，他要轉化這個世界，他不只有心於解釋世界，更有心於改變世界。孔子所提出的「仁」的內涵，就是使「自我」與「他者」相應和諧的自然狀態之最根本的德行。

孔子以改變世界為其畢生悲願，他的政治思想以「正名」為其核心。《論語·顏淵》第十一章記載齊景公問政於孔子，孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」¹⁹齊景公聽到孔子之言後回應說：「哎呀！講得好極了，真的！如果是君不君，那臣就不臣，父不父，子就不子，雖然有很好的糧食，那我怎麼用得到呢？」「正名」這兩個字，以及孔子「君君，臣臣，父父，子子」這句話，從 20 世紀初五四時代一直到今天，往往受到中國知識分子的誤會，致使孔子蒙受不白之冤。其實，孔子所講的「正名」，就是我們只要把自己職分之內應該實踐的職責做好，就能夠與「他者」得到完美的互動關係。孔子所提倡的是一種「以責任為本位的倫理」(duty-based ethic)，而不是「以權利為基礎的倫理」(right-based ethic)。「正名」這個答案，在 21 世紀對「自我」與「他者」的互動這個問題含有深刻的啟示。

孔子「正名」的說法有其思想淵源。《中庸》朱訂第 30 章說孔子繼承堯與舜的文化傳統，孔子提出的政治制度，很多是從周文王和周武王那裡獲得啟示。²⁰「正名」是孔子政治思想的重要基礎，孔子政治思想的出發點以西周時代的制度作為參考

¹⁹ 見〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，頁 136。

²⁰ 《中庸·30》：「仲尼祖述堯舜，憲章文武，〔……〕」，見朱熹：《中庸章句》，收入《四書章句集注》，頁 37。

基礎，就是他自己說的「從周」，而施行的具體主張就是「正名」。孔子希望在春秋時代，從天下大亂諸侯紛爭中再回到周文王、周武王的西周時代的禮制美好的一個狀態。在《論語·八佾》第十四章孔子講，周是繼承夏、商這兩個朝代而來的，孔子願意追隨周代的文化傳統。孔子宣稱他依循的是周朝的文化。²¹在《中庸》中，子曰：「吾學周禮，今用之，吾從周。」²²孔子又說：「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。」（《論語·子路·3》）²³就是要將與「名」相關的職責做到最理想的境界，強調身分與職責的相應是一種「責任本位的倫理」。孔子這種「正名」的主張，經歷二千多年，對於我們在全球化時代中，人的「自我」與「他者」的關係的安頓，仍然具有永恆的啟示。

四、「自我」與「自然」如何相處？

21 世紀對孔子提出的第三個問題是：在 21 世紀全球化的時代裡，「人」與「自然」應如何相處？中國文化理想的人文秩序與自然秩序，是一種和諧而不是對抗的關係。「自然」與「人文」之間透過人的道德自覺，可以搭起會通的橋樑，而「自然」往往具有一種人文道德的意涵。《詩經·大雅·烝民》也說：「天

²¹ 《論語·八佾·14》孔子說：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」引文見朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，頁 65。

²² 朱熹：《中庸章句》，收入《四書章句集注》，引文見頁 36。

²³ 朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，引文見頁 141-142。

生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」²⁴孔子認為「人」與「自然」之間是連續的，而且構成一體的關係。所謂的「人」與「自然」是連續的而不是斷裂的，是一體的而不是對抗的，這是什麼關係呢？孔子講：「知者樂水，仁者樂山。」²⁵孔子在山與水的自然情境裡，讀入了「仁」與「智」的道德意涵，認為「自然」不只是自然義的「自然」，自然裡面潛藏著諸多對人有啟示的道德理念。在儒家傳統裡，「人」與「自然」之間是連續發展的關係，這是一種具有中國文化特色的「形象思維」，而西方文化則是「邏輯思維」較為發達。孔子認為人優遊於大「自然」，與大「自然」共生共感，對大自然充滿著孺慕之情，也對「自然」充滿了感恩之情，因此，他們認為「自然」裡面潛藏很多意義、信念與價值，而這些潛藏在大「自然」中的價值理念，其實也都存在於我們每個人的內心之中。

孔子認為，「人」與「自然」都有共同的本質，那就是「仁」。孔子問他的學生的抱負。有的學生要做官員，孔子都不太認可，倒是很讚許他的學生曾點的想法。曾點所展現的是一種生命境界，在這個境界裡，不存在著「人」與「自然」的對抗，沒有主客對立的問題，只有自然與「自我」的和諧的狀態。在宋明理學的思想傳統中，對「曾點境界」有極深的嚮往之情，對「曾點境界」心馳神往。「曾點境界」可以說是 21 世紀我們與大自然相處的一個重要的人文精神泉源。

²⁴ 《詩經·大雅·烝民》，收入〔宋〕朱熹集傳：《詩經》（上海：上海古籍出版社，2009 年），頁 403-404。

²⁵ 引文見《論語·雍也·21》，〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，頁 90。

五、「自我」與「超自然」之關係如何？

第四個問題是，在孔子生命觀中「自我」與「超自然」的關係如何？到底人來到這個世間，有沒有一個超越性的存在意義？這是一個永恆的問題。人類進入 21 世紀，人與神的關係顯得十分重要，21 世紀的戰爭與和平常與信仰與文化問題有關。2001 年 911 恐怖攻擊事件，對美國衝擊至深且鉅。哈佛大學的核心課程領域重新調整之後，增加「信仰與文明」這個領域，可以說是對 21 世紀新挑戰，在高等教育上的回應。我們讀古代希臘三大悲劇作家艾斯奇勒斯（Aeschylus, 525/4-456BCE）、索弗克利斯（Sophocles, 496-406BCE）、尤里披底斯（Euripides, 480-406BCE）的作品，看到公元前第 5 世紀在馬拉松戰役勝利之後，雅典城邦取得了空前的文化自信心，所以文學創作與哲學思考達到了一個新的黃金時代。在這三大悲劇作家的作品中，《普羅米修士的束縛》（*Prometheus Bound*）²⁶這部劇本中說，在古代奧林匹克山上有很多的神，最高的神名為宙斯（Zeus），諸神中有一個是普羅米修士，他很同情人間的人生活在黑暗之中，於是就從宙斯那裡把火偷下來交給人，人掌握了火，於是掌握了文明，但人卻愈來愈傲慢，要和神對抗。普羅米修士的行動使宙斯非常的憤怒，於是就將普羅米修士抓起來綁在高加索山上，白天讓蒼鷹來吃他的腸與胃，晚上月亮上升的時候，經過月亮一照，他的腸和胃又會再生，這構成一個永恆的懲罰。後來上帝派了使者來跟普羅米修士協商認罪，要求普羅米修士如果承認把火從天上偷給人間這一個行動是錯誤的，那這個永

²⁶ Aeschylus, translated by James Scully and C. John Herington, *Prometheus Bound* (New York: Oxford University Press, 1975, 1989)。

恆的懲罰，頃刻之間就會消失於無形。普羅米修士這樣回答：「回去告訴宙斯，要我承認把火交給人這個正義的行動是邪惡的，並不比說服海浪停止咆哮，說服太陽從西邊上升要容易。」普羅米修士氣勢磅礴的回答，體現了古代希臘文明中人要做自己的主人，不願意受神的意志控制的人文精神。在古希臘三大悲劇作家筆下，人與神的關係是一種對抗的關係，人間基本上是神的意志的展現。在中古歐洲神學家眼中，所謂「歷史」就是神的意志在人間的表現。猶太基督宗教文明強調人與神訂的契約（covenant），《聖經》中的「山上寶訓」、「十誡」就是人與神訂的契約。

孔子認為「超自然」的問題，應該這樣被看待：孔子同時肯定兩個事實，一個是人具有自我主宰的內在道德稟賦。另外，孔子又肯定人的存在有其客觀限制。前者孔子稱為「義」，後者稱為「命」，他認為「義」和「命」是分立存在的，是各具有獨立自主性的。我們對「命」，或者孔子所叩問的「天命」是人很難控制的。人的生命有其局限性，「命」是客觀限制。客觀的限制就是我們每一個人都會經過生、老、病、死，這是我們沒有辦法逃避的，人一生下來就開始一步一步走向死亡。對這個問題的思考，其實就帶領我們探問生命的意義是什麼？因為從生下來那一天開始，每一個人就一天一天走向死亡。明朝末年憨山大師（1546-1623）的詩句說：「春日才看楊柳綠，秋風又見菊花黃。」²⁷時間的流逝不可遏止，這是生命中客觀的限制，我們能夠控制的只有我們主觀的自覺心而已。孔子自述他精神上的奮鬥歷程：「十有五而志於學」、「三十而立」、「四十而不惑」、

²⁷ 引文參見〔明〕憨山大師撰，圓玄學社編印：《明朝憨山大師醒世歌》（臺北：圓玄學社，2007年）。

「五十而知天命」，這是自己的意志可以控制的。至於說魯國的國君或是各國的國君，要不要用孔子作司寇或者做任何職位，那不是孔子能控制的。幾千年來，孔子以及儒家所開啟的智慧，豈不是就在這裡嗎？他告訴我們，「自我」與「超越主體」之間，是一方面既不互相疏離，一方面又不混雜的狀態。孔子告訴我們說他五十歲的時候就已經「知天命」，所謂「知天命」，可以理解為孔子到了五十歲就「體知」天地運行的法則，就知道人的存在有其客觀限制的領域。孔子不是講他「四十而不惑」嗎？「四十而不惑」的境界，孟子有更進一步的解釋。所謂「不惑」，就是不困惑（也有人說：「惑，動也」²⁸），不困惑是什麼意思呢？在孟子講就是「不動心」的意思，就是說人的「心」已經能夠自作主宰，看到很多世間的名聞利養都不會被迷惑。「五十而知天命」，孔子講他五十歲的時候知道宇宙的運行有一個恆常的法則，這個法則有各種不同的講法，比如佛教說它是「業」，「業」的內涵也可以在某種意義上略近於「天命」的意思。正如勞思光（1927-2012）先生所說，²⁹古代中國對「命」有四種態度：第一種是「義」和「命」是相等同的，認為命不可違，例如墨子（468-376BCE）所講的天命是指不可違的意思。另外，認為「命」有其必然性，承認「命」是不可違的，但是不承認有一個主宰在那裡創造「命」、在那裡控制「命」，這是第二種態度。第三種態度是超離「命」，道家認為無為、無不為，就能夠不受命的控制。第四種是孔子的態度，孔子先區分人可控制的領域

²⁸ 《呂氏春秋·知分》：「有所達則物弗能惑」，高誘注云：「惑，動也」。見〔戰國〕呂不韋著，〔東漢〕高誘注：《呂氏春秋》（上海：上海古籍出版社，1989年），卷20，頁180。

²⁹ 勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1983年），第1冊，頁134。

與人不能控制的領域，他稱為「命」。他對自我主宰與客觀世界同時承認，各自畫定它的領域。孔子認為人之所以能夠自我主宰，就是因為人可以建立自己的價值與文化理念。因此，我們看到儒家致力於在這個世間建立人的價值，以及這個世界的文化理念，也就是禮教。所以，儒家雖不是西方文化定義下的宗教，但是它又具有極高的宗教情操。儒家的宗教性其實是融入在禮教性之中的，使中國儒家成為一種「沉默的宗教」，³⁰儒家的宗教情操是在內在領域裡才能被感受、被「體知」。

六、結論

從本講中，我們可以提出兩點結論，第一點是：中國文化最重要遺產孔學的精神，在於實學與心學的融合，中國文化的特點在於具有一種日常性。在孔子思想中，超越的世界存在於我們日常生活的人倫日用之中。我們在人倫日用之中體悟超越的意義，也就是 17 世紀日本儒者伊藤仁齋（1627-1705）在「人倫日用」意義之中，推崇《論語》為「最上至極宇宙第一書」³¹的根本涵義。儒家傳統的真精神在於實學與心學的融合，這種精神可以與時俱進，因地制宜。20 世紀上半葉日本企業家澀澤榮一（號青淵，1840-1931，有「日本近代資本主義之父」之稱），

³⁰ 加地伸行：《沈黙の宗教——儒教》（東京：筑摩書房，1994 年）。

³¹ 伊藤仁齋：《論語古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973 年），第 3 卷，論語部一，〈總論〉，頁 4。亦見於：伊藤仁齋：《童子問》，收入家永三郎等校注：《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1966 年，1981 年），卷上，第 5 章，頁 204。

有一本名著《論語與算盤》。³²澀澤榮一最喜歡《論語》，希望將《論語》與算盤結合，開創具有東亞文化特色的新資本主義精神，這也是實學與心學的融合。

本講得到的第二個結論，可以說孔子思想遺產也有其內部問題，這些內部問題就是孔子所沒有解決的問題。孔子理想中的人格典範是「君子」，孔子說「我欲仁，斯仁至矣！」³³「仁」是內在於我們心中的價值理念，可是我們要問孔子：「仁」的自覺心是怎麼產生的呢？孔子肯定每個人都有內在的善苗，人的主體是自由的，於是就可以落實在日常生活與政治秩序。但是，我們期待孔子詳細告訴我們「自覺心」是怎麼形成的。孔子並未直接回答這個問題，到了以孔子「私淑弟子」自任的孟子才提出了「性善論」，提出「四端之心」。孟子為人的自覺心奠定了人性論的基礎。孔子留下的第二個問題就是政權的合法性依據在哪裡？孔子不是要我們做到「君君，臣臣，父父，子子」嗎？這是理想狀態。但是實際狀態如果是「君不君，臣不臣」怎麼辦？孔子只說如果「道」不行，「乘桴浮於海」。³⁴但只是這樣仍不足以解決問題，到了孟子才正式提出「民本政治論」，孟子有力地宣稱：政權的合法化在於人民的同意。孟子的「民本」政治論，為先秦儒家提出了政權合法性的理論基礎。

³² 澀澤榮一：《論語と算盤》（東京：國書刊行會，1985年，2001年）。中譯本：洪墩謨譯：《論語與算盤》（臺北：正中書局，1988年）。澀澤榮一畢生蒐集大量《論語》的版本註解及相關著作，可惜二戰末期毀於戰火，剩下的藏書，現在收藏在東京都立圖書館「青淵文庫」。

³³ 《論語·述而·29》，見〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入朱熹：《四書章句集注》，卷4，頁100。

³⁴ 《論語·公冶長·6》，〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，頁77。

附錄

一、閱讀作業：

1. 司馬遷：《史記》，〈孔子世家〉（北京：中華書局，2009年）。
2. 黃俊傑：〈儒學傳統中道德政治觀念的發展〉，收於氏著，《儒學傳統與文化創新》（臺北：東大圖書公司，1983年）。

二、延伸閱讀：

1. 李澤厚：《論語今讀》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2004年）。
2. 子安宣邦：《思想史家が読む論語：「学び」の復権》（東京：岩波書店，2010年）。
3. Michael Nylan and Thomas A. Wilson, *Lives of Confucius* (New York: Doubleday, 2010)。
4. 金安平著，黃煜文譯：《孔子：喧囂時代的孤獨哲人》（臺北：時報文化公司，2008年）。
5. 井上靖著，劉慕沙譯：《孔子》（臺北：時報文化公司，1990年）。
6. 日常法師：《論語摸象記》（臺北：福智之聲出版社，2005年）。

7. 淺野裕一：《孔子神話：宗教としての儒教の形成》（東京：岩波書店，1997 年）。
8. 葉舒憲、唐啟翠編：《儒家神話》（廣州：南方日報出版社，2011 年）。
9. David Jones ed., *Confucius Now: Contemporary Encounters with the Analects* (Chicago: Open Court, 2008)。

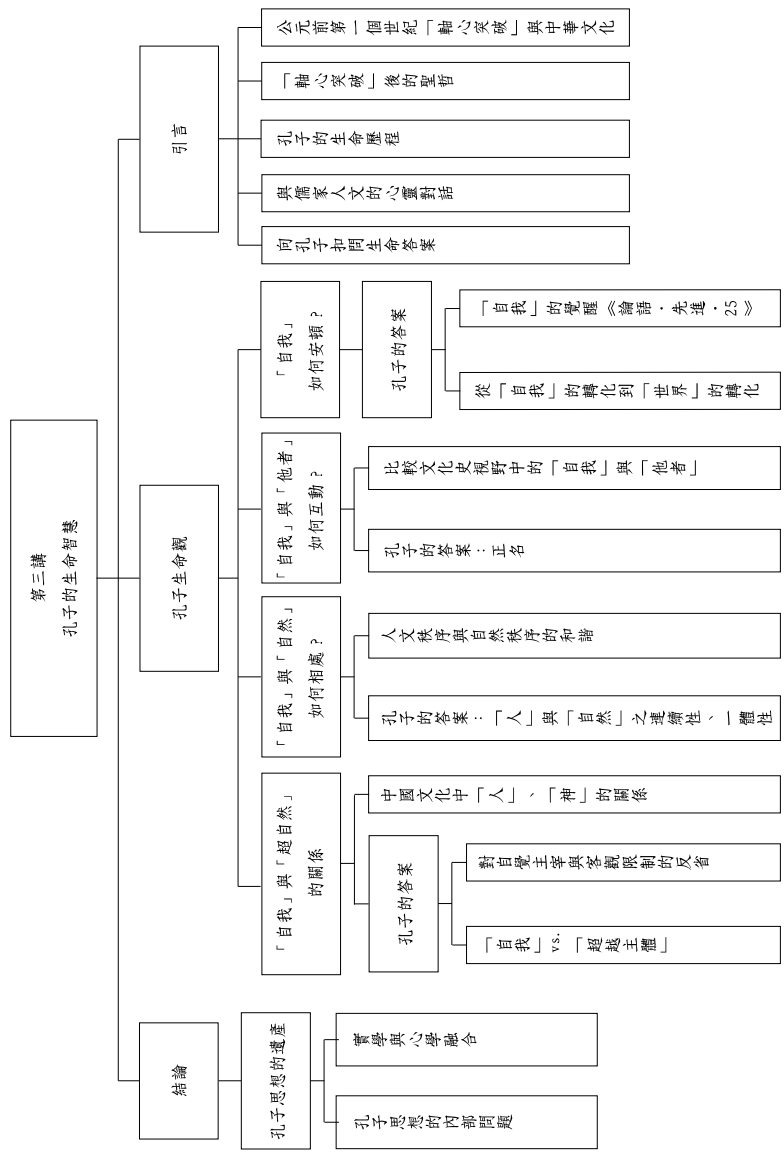
三、思考問題：

1. 在什麼意義之下，在哪些方面，我們可以說孔子出生是歷史的轉捩點？
2. 如果你在今天碰到孔子，你想要問孔子什麼問題？為什麼？
3. 孟子自稱是孔子的「私淑弟子」，您認為孔子為孟子留下什麼思想遺產與問題？

四、關鍵詞：

1. 克己復禮
2. 正名
3. 曾點境界
4. 五十而知天命

五、本講內容架構圖：



第四講

孟子的生命智慧

提要

本講聚焦三個問題：第一，孟子的時代背景如何？孟子的人格與風格如何？第二，孟子的「生命觀」如何？什麼是生命中的所謂「浩然之氣」？什麼是所謂「踐形」？第三，孟子的生命智慧有何 21 世紀的啟示？

孟子生在憂患的時代，抱持著「不忍人之心」以回應當時的政治、社會環境。孟子是戰國（403-221BCE）亂世中一個不屈的靈魂，他的一生所展現在世人眼裡的，是一種極為強韌的生命力與強烈的使命感。孟子所處的時代，新文化價值理念因應而生。孟子的一生所戰鬥的對象就是當時社會的功利主義。在這樣新舊文化的激盪下，孟子呼籲國君要拯救生民於苦難之中，其方法就是實施「王道」政治。

孟子對當時急功近利的社會政治風氣有所批判。孟子「王道」政治的理想對歷代專制帝王造成強烈的撞擊。孟子也將過去的「六氣」轉化為具有理性倫理價值內涵的浩然之氣。孟子「養氣」說是以「連續性思維方式」作為基礎。孟子主張「自然」秩序與「人文」秩序的連續性；「心理」與「生理」的連續性；「有形」與「無形」的連續性。孟子不是將「人」的概念限制在身體的層次而已，而是主張人的「心」能夠不斷地「擴充」、「感通」與「超越」。

中國自 20 世紀五四時代以來，現實主義抬頭，儒家傳統的超越面向不受重視，今日我們重新審視孟子的思想，當可於「道中庸」的原則之外，開闢出一種「極高明」的向度，從孟子思想中汲取智慧，在有限生理生命中開創出無限的生命意義。

一、引言

在前一講中，我們強調思考生命的方向，需要各種不同的文化思想資源。東亞儒學人文精神便是其中源遠流長而日新又新的一種精神傳統。因此，前一講與大家一起重訪孔子，本講則和大家一起來訪談孟子。孔孟兩人因為他們所處的時代環境不同，造就了他們生命風格的差異。

本講主要聚焦在三個問題：第一，孟子的時代背景如何？孟子的人格與風格如何？第二，孟子的「生命觀」如何？什麼是生命中的所謂「浩然之氣」？什麼是所謂「踐形」？第三，孟子的生命智慧有何 21 世紀的啟示？

二、孟子的歷史背景及其人格與風格

春秋戰國時代（722-222BCE）是中國古代歷史旋乾轉坤、風雲變幻的時代。中國的歷史始終在統一與分裂之間辯證發展，迂迴前進。特別是在分裂的時代，常常也是中國人生命力大解放的時代，例如：春秋戰國、唐末五代、清末民初等時代。在春秋戰國時代，歷史顯示以下幾種發展趨勢。第一種趨勢是社會階層快速變動，尚賢政治使得社會上的寒貧階級快速躍昇。第二種趨勢是政治結構的改變，從封建氏族制演變為郡縣制。郡縣制從春秋晚期以後，逐漸成為一種新的政治制度。第二種趨勢是，經濟方面則從莊園制度轉變為工商勃興，造成社

會價值觀的改變，形成任德、任俠的風氣。歷史學者告訴我們，戰國時代見於史籍的戰爭共約有 468 次，春秋時代則約有 1211 次，但是，因為戰國時代列國兼併，鐵製兵器的產生，造成戰爭方式改變，使得戰爭更為激烈。¹這樣的環境加速當時新階級的形成，因而有許多具有特殊領導能力的將領出現，例如春秋時的孫武（535-？BCE）撰《孫子兵法》十三篇。戰國時有孫臏（生卒年不詳）。秦昭王（在位於 306-251BCE）攻破趙國長平，又進攻邯鄲，信陵君魏無忌（？-243BCE）、楚春申君黃歇（314-238BCE）救趙等史實，都顯示有能力的人在動盪的時代中，可以展現他們的能力與才華。戰國時代遊士有蘇秦、張儀等人，當時新的社會價值觀建立，形成任俠風氣。司馬遷（135-86BCE）在《史記·遊俠列傳》所謂的「戰國四公子」有孟嘗君、春申君、平原君、信陵君，在當時各領風騷，展現各人的人格與風格。

孟子（372-289BCE）的人格與風格有何特質呢？《孟子·滕文公下·9》中提到：²

公都子曰：「外人皆稱夫子好辯，敢問何也？」孟子曰：「予豈好辯哉？予不得已也。天下之生久矣，一治一亂。當堯之時，水逆行，氾濫於中國。蛇龍居之，民無所定。下者為巢，上者為營窟。《書》曰：『洚水警余。』洚水者，洪水也。使禹治之，禹掘地而注之海，驅蛇龍而放之菹。水由地中行，江、淮、河、漢是也。險阻既遠，

¹ Cho-Yun Hsu, *Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility, 722-222 B.C.* (Stanford: Stanford University Press, 1965)。

² 見朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，頁 271。

鳥獸之害人者消，然後人得平土而居之。」

孟子說：「予豈好辯哉？予不得已也。」³「不得已」三個字，很能刻畫孟子生於憂患時代的人格特質和他對他所處的時代的感受，也充份展現出孟子強韌的生命力與強烈的使命感。孟子也說：「生於憂患，死於安樂。」⁴他正是生在憂患的時代，抱持著「不忍人之心」⁵來回應當時的政治、社會環境的挑戰。以下，我們將透過幾個面向來呈現孟子的人格與風格。

如果通讀《孟子》這部書中所記載關於孟子的言行，就會被孟子那種強韌的生命力所震懾。北宋政治改革家王安石（1021-1086）曾賦詩云：「沉魄浮魂不可招，遺編一讀想風標。何妨舉世嫌迂闊，故有斯人慰寂寥」，⁶表達他對孟子的無限景仰與欽遲。孟子是戰國亂世中一個不屈的靈魂，他的一生所展現在世人眼裡的，是一種極為強韌的生命力與強烈的使命感。《孟子·公孫丑下·13》載：⁷

孟子去齊。充虞路問曰：「夫子若有不豫色然。前日虞聞諸夫子曰：『君子不怨天，不尤人。』」曰：「彼一時，此一時也。五百年必有王者興，其間必有名世者。由周而來，七百有餘歲矣。以其數則過矣，以其時考之則可矣。」

³ 同上註。

⁴ 《孟子·告子下·15》，見朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，頁348。

⁵ 《孟子·公孫丑上·6》，見朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，卷3，頁237。

⁶ 〔宋〕王安石：〈孟子〉，收入《臨川先生文集》（四部叢刊初編縮本），卷32，頁7，下半頁。

⁷ 引文見朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，頁250。

夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？吾何為不豫哉？」

孟子那種「舍我其誰」的氣度，在戰國時代的亂世中掀起一股知識分子的新氣勢。

除了那種「舍我其誰」的使命感之外，孟子還具有剛直的氣慨，在面對有權有勢的人時絲毫不畏懼。《孟子·梁惠王上·6》載：「孟子見梁襄王。出，語人曰：『望之不似人君，就之而不見所畏焉。卒然問曰：『天下惡乎定？』吾對曰：『定于一。』『孰能一之？』對曰：『不嗜殺人者能一之。』」⁸這段話很能刻劃出孟子剛直不阿的個性。在孟子所處的時代，西周以來的舊文化已日薄西山，新的文化價值理念因應而生。孟子的一生所戰鬥的對象，就是當時瀰漫於社會的功利主義。當時，新舊文化激烈震盪，《莊子·胠篋》記載：⁹

故跖之徒問於跖曰：「盜亦有道乎？」跖曰：「何適而無有道邪？妄意室中之藏，聖也；入先，勇也；出後，義也；知可否，知也；分均，仁也。五者不備而能成大盜者，天下未之有也。由是觀之，善人不得聖人之道不立，跖不得聖人之道不行。」

在莊周後學筆下這一段虛擬的對話中，顯示出周代傳統文化價值如「聖」、「勇」、「義」、「智」、「仁」等，到了戰國時代都受到新的挑戰與質疑。在這樣新舊文化的激盪下，孟子呼籲國君要「定於一」，拯救生民於苦難之中，即定於「王道」。戰國晚

⁸ 引文見朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，頁206-207。

⁹ 引文見〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏：《莊子注疏》，頁190。

期隨著大一統格局的逐漸形成，國君的權威也日益上昇。《荀子·君道》對天子的權威有如此的說法：¹⁰

道者，何也？曰：君之所道也。〔……〕故天子不視而見，不聽而聰，不慮而知，不動而功，塊然獨坐而天下從之如一體，如四肢之從心：夫是之謂大形。

荀子將「道」界定為「君之所道也」，並以「大形」來形容國君，在他筆下的國君居於至尊的地位。

孟子生活在紛亂的時代中，對於新時代的價值觀有許多深刻的批判。首先，孟子對當時急功近利的社會政治風氣有所批判。《孟子·梁惠王上·1》載孟子見梁惠王一段：¹¹

王曰：「叟！不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子對曰：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰：『何以利吾國？』大夫曰：『何以利吾家？』士庶人曰：『何以利吾身？』上下交征利而國危矣。萬乘之國弑其君者，必千乘之家；千乘之國弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不為不多矣！苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？」

孟子與梁惠王對話中所展現的這種氣勢萬鈞的態度，充份展現孟子對時代急功近利風氣的批判。接著，孟子對政治黑暗也有所批判，他形容人民處於這樣的政治環境，猶如受著倒懸之苦。《孟子·公孫丑上·1》曰：「王者之不作，未有疏於此時者也；

¹⁰ 北大哲學系注釋：《荀子新注》，頁239。

¹¹ 見朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，頁201。

民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也。飢者易為食，渴者易為飲。〔……〕當今之時，萬乘之國行仁政，民之悅之，猶解倒懸也。」¹²孟子認為他所處的那個時代，各國國君皆不行仁政，當時的統治者沒有一個不好戰，使人民深受戰亂之苦。孟子說：「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。故善戰者服上刑。」（《孟子·離婁上·14》）¹³

孟子面對這樣的時代，提出藥方，他所提出的「仁民愛物」思想是建立在「王道」基礎上展開的。孟子「王道」政治的理想針對他的時代各國國君的「霸道」政治而提出，對歷代專制帝王造成強烈的撞擊。洪武 3（1370）年，明太祖朱元璋聽大臣講解孟子，對於孟子批判性的言論極為憤怒，一度要將孟子逐出孔廟，到了洪武 27（1394）年，朱元璋命令大學士劉三吾（1312-1399）審查並刪削《孟子》書中所有詆毀君主的言論，編成《孟子節文》。劉三吾說：「若夫天下一君，四海一國，人人同一尊君親上心，學者或不得其扶持名教之本意，于所不當言、不當施者，概以言焉，概以施焉，則學非所學，而用非所用矣。」¹⁴日本 15 世紀皇室講官清原宣賢（1475-1550）在進講《孟子》時，眉批四條所謂「御讀禁忌」。¹⁵可見，孟子的批判

¹² 見朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，頁 228。

¹³ 見朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，頁 283。

¹⁴ 〔明〕劉三吾：〈孟子節文題辭〉，收入黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997 年，2001 年），〈附錄〉，引文見頁 542。

¹⁵ 日本京都大學清家文庫藏《永正鈔本宣賢自筆孟子》，共七卷，列為「國寶」，現已上網：<http://edb.kulib.kyoto-u.ac.jp/exhibit/s130/s130cont.html>。參考〔日〕井上順理：《本邦中世までにおける孟子受容史の研究》（東京：風間書房，1972 年），頁 513。

精神也常挑戰著近代以前東亞各國君王的王權。

三、孟子的生命觀與「浩然之氣」

《孟子·公孫丑上·2》載：「公孫丑曰：『敢問何謂浩然之氣？』孟子曰：『難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。〔……〕』」。¹⁶孟子將「氣」的概念作了相當提綱挈領的解釋。首先，孟子認為人的生命分為「心」、「氣」、「形」。「心」是指精神狀態，而「形」就是人的外在形體，這兩者如何合一？如何由內而外散發出身心一如的狀態呢？孟子指出人需要養「氣」，而養「氣」的基礎在於養「心」、養「浩然之氣」，才能顯於外、踐於形。如此，當原始生命完全理性化之後，才能呈現一種綜合的生命力。

孟子將遠古以來的「六氣」說¹⁷轉化為具有理性倫理價值內涵的浩然之氣。孟子認為人的生理活動接受理性（意志）的指導既屬於存有意義的自然世界，又屬於創生意義的文化世界，他賦予「氣」以倫理學內涵與價值觀。

「氣」在中國古代醫學理論的基礎，是溝通自然與人文的橋樑。如：《左傳·昭公元年》：

天有六氣，降生五味，發為五色，徵為五聲。淫生六疾。

¹⁶ 引文見朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，頁231。

¹⁷ 六氣是指：陰、陽、風、雨、晦、明。

六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也，分為四時，序為五節，過則為菑：陰淫寒疾，陽淫熱疾，風淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。¹⁸

此外，「氣」的運行，應維持暢通與平衡，如《左傳·昭公元年》：「僑（子產）聞之，君子有四時：朝以聽政，晝以訪問，夕以修令，夜以安身。於是乎節宣其氣，勿使有所壅閉湫底以露其體，茲心不爽，而昏亂百度。今無乃壹之，則生疾矣。」¹⁹「六氣」之說頗能印證英國 20 世紀中國科技史研究大師李約瑟（Joseph Needham, 1900-1995）所提出的中國古代思想特質在於「有機體論」（organicism）的主張。²⁰

古代中國對「氣」的討論有其源遠流長的傳統，大致上可概分為下列幾種發展線索。第一種是陰陽家的「二氣感應說」，這種學說認為宇宙乃陰陽二氣交感而成。第二種是「望氣說」，則認為自然的雲氣可以顯示人事的變化。第三種是養生家的「行氣、食氣說」，這是與遠古巫文化（shamanism）有關的長生之術。第四種是兵法理論的「激氣、利氣、延氣說」等等，大體上都是將「氣」視為自然意義界的事物。孟子的「浩然之氣」在古代中國「氣」論中具有重要的地位。在孟子之前，「氣」是屬於自然世界而非人文世界，並不具有價值內涵。孟子的「浩

¹⁸ 引文見楊伯峻：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1995年），第4冊，頁1222。

¹⁹ 《春秋左傳注》，第4冊，頁1220。

²⁰ Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Vol. 2: *History of Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), pp. 286-287, 291-292。

然之氣」則兼具自然與人文的雙重性意涵。²¹

孟子相信人的「心」有它的普遍必然性及優先性。「心」是統帥。《孟子·公孫丑上·2》曰：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。」²²孟子認為心比較重要，心有它的必然性與優先性。所以，我們做人要求其放心，把放失的心再拉回來，使我們能成為心的主人。《孟子·告子上·15》：²³

公都子曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」
曰：「目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。
心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。」

孟子認為我們的耳目無法思考，所以容易被外在環境所蒙蔽。但人的心具有思考能力，所以要修心。孟子認為作為「大體」的「心」，具有「思考」的能力，所以能賦予生命以方向感。但作為「小體」的「耳目之官」，則不具有「思考」的能力。一切的價值意識，都源自於「心」，《孟子·告子上·6》曰：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」²⁴又《孟子·盡心上·21》：「君子所性，仁義禮智根於心。」²⁵因此，一旦掌

²¹ 參看：栗田直躬：〈上代支那の典籍に見えたる「氣」の觀念〉，收入氏著：《中國上代思想の研究》（東京：岩波書店，1948年），頁134。

²² 引文見朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，卷3，頁230。對於「志」的解釋，〔漢〕趙岐注曰：「志，心所念慮也。」見《孟子趙注》（臺北：臺灣中華書局據永懷堂本校刊，1965年），卷3，頁6。

²³ 見朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，卷11，頁335。

²⁴ 見朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，卷11，頁328。

²⁵ 見朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，卷13，頁355。

握「心」的本質，人的生命就可以躍入大化的源頭，自然就能達到《孟子·盡心上·1》所說的：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」²⁶盡心就能知性，能性就能知天。因此，我們要注重「心」的開展性。孟子的「心」不只是指經驗世界裡的事物，而是有其超越性，此所以「心」有其普遍必然性與優先性。

關於孟子思想中「心」對「氣」的主導，當代學者李明輝先生的解釋最為明確，他說：

在〈知言養氣章〉之中，「心」是指人的理性生命（此處偏重道德理性），「氣」則是指其感性生命，「心」與「氣」之關係相當於孟子所謂「大體」與「小體」之關係。

對於孟子而言，「心」在主體的整個結構中實居於核心的地位，而為真正的自我之所在；相形之下，「氣」居於次要的或邊緣的地位，其意義和價值必須透過它對於「心」的關係來決定。²⁷

李先生上述的說法，很精確地說明孟子思想中「心」為主、「氣」為副；「心」居主導地位的特質。

²⁶ 見朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，卷13，頁349。

²⁷ 李明輝：〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉，收入氏著：《孟子重探》（臺北：聯經事業出版公司，2001年），頁9。

四、孟子生命觀中的「踐形」理論

孟子「養氣」說是以「連續性思維方式」作為基礎。孟子主張「自然」秩序與「人文」秩序的連續性；「心理」與「生理」的連續性；「有形」與「無形」的連續性。人與天地自然，是內外一體，通體一氣的。孟子認為有形的居室對無形的「氣」會有影響性，孟子說：「居移氣，養移體，大哉居乎！」²⁸此外，無形的修養也會對有形的軀體造成影響，孟子又說：「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。」²⁹我們從日常生活中的許多端倪，可看到孟子所說的：「四體不言而喻」一語的正確性。孟子說：「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形。」³⁰無形的修養的確會反映在有形的身體之上。從「身心一如」的假設看來，有形的身軀若能「盡心」、「知性」就能「知天」，而能「上下與天地同流」。

五、結論

從本講的內容，我們可以看到孟子肯定人的超越性與人性的尊嚴。孟子與同時代戰國思想家都不是將「人」的概念限制在身體的層次而已，而是主張人的「心」能夠不斷地「擴充」、

²⁸ 引文見《孟子·盡心上·36》，朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，卷13，頁360。

²⁹ 見《孟子·盡心上·21》，《孟子集注》，收入《四書章句集注》，卷13，頁355。

³⁰ 見《孟子·盡心上·38》，《孟子集注》，收入《四書章句集注》，卷13，頁360-361。

「感通」與「超越」。中國自 20 世紀五四時代以來，現實主義抬頭，儒家傳統的超越面向來不受重視。今日我們重新審視孟子的思想，當可於「道中庸」的原則之外，開闢出一種「極高明」的向度，從孟子思想中汲取智慧，在有限生理生命中開創出無限的生命意義。

其次，在 21 世紀中國對民主的追求過程中，孟子的「民本」政治思想的理念，也可以作為開拓融入中國文化元素的民主政治的本土資源。

附錄

一、閱讀作業：

1. 《孟子·公孫丑·2》。
2. 黃俊傑：〈孟子理想中的生命型態〉，收入《孟子》（臺北：東大圖書公司，2006年），頁39-82。
3. 黃俊傑：〈孟子思想中的生命觀〉，收入《孟學思想史論》（卷一）（臺北：東大圖書公司，1991年），頁29-68。

二、延伸閱讀：

1. 黃俊傑：《孟子》（臺北：東大圖書公司，1993年，2006年），頁39-82。
2. 徐興無：《孟子》（南京：南京大學出版社，2008年）。
3. 黃俊傑：《孟學思想史論》（卷二）（臺北：中央研究院，1997年）。
4. Chun-chieh Huang, *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2001), pp. 130-154。
5. Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford: Stanford University Press, 1996)。

6. Alan K. L. Chan ed., *Mencius: Contexts and Interpretations* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002)。

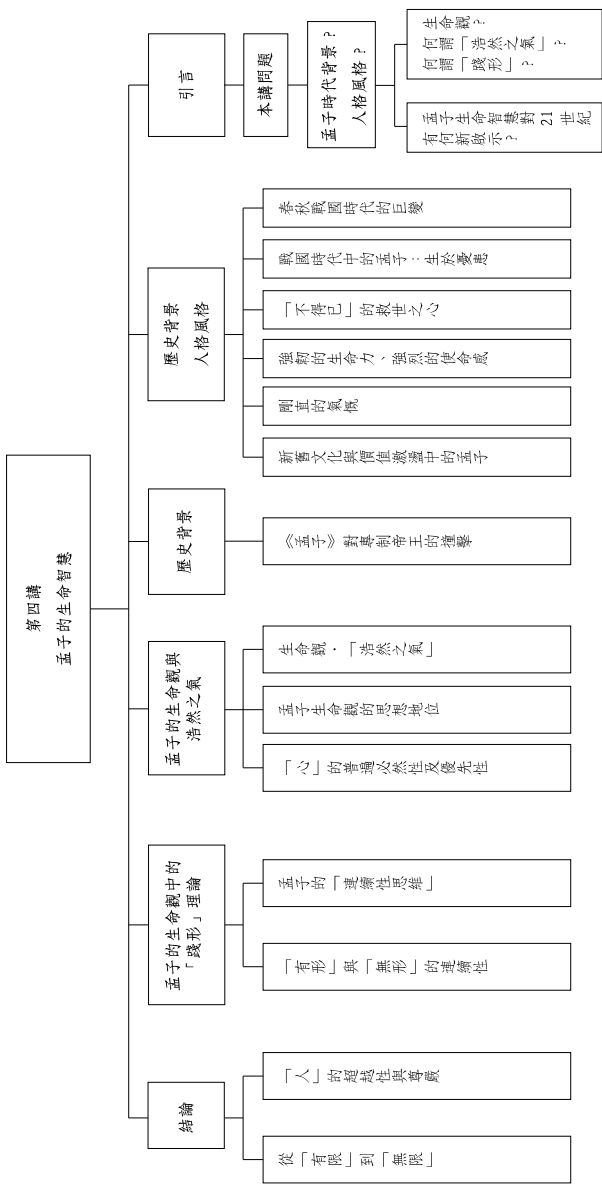
三、思考問題：

1. 孟子的「浩然之氣」說在中國古代思想史上有何地位？試申論之。
2. 試以您的實際生活經驗，討論「心」與「浩然之氣」的關係，以及這種關係的普遍必然性。

四、關鍵詞：

1. 六氣
2. 浩然之氣
3. 踐形
4. 養氣

五、本講內容架構圖：



第五講

《大學》的生命智慧

提要

本講主要聚焦在三個問題：第一，什麼是「大學」？第二，《大學》這部經典中的生命觀如何？第三，《大學》的生命觀中潛藏哪些問題？

《大學》強調人的「自我」德性的提升以「修身」為本。生命的目標在於「明明德」，因為生命的本與末，內與外是一體的，「修身」做好才能「治國」、「平天下」。

《大學》理想生命開展的步驟是「八目」。一個人的「身分」與「理分」都安頓在理想的境界，就是「止於至善」的境界。整部《大學》是典型的古代中國文化的結晶。《大學》論述人的生命之開展有一個核心理念，那就是認為政治領域是道德領域的擴大與延伸。從「修身」到「治國」的生命開展歷程，從內在範疇來看，格物是為了致知，致知是為了誠意，誠意是為了正心。《大學》主張生命各階段開展歷程有「連續性」而不是「斷裂性」。因為世界與個人構成的是有機關係而不是機械關係。《大學》所展開的生命觀，碰觸具有理論意涵的核心問題，都觸及價值理念在現實世界的落實與展開之問題，使東亞儒家知識與權力之間具有不可分割性以及互為緊張性。《大學》所提出的生命智慧，引導我們思考的問題包括：「公領域」與「私領域」運作邏輯有何不同？從「正心」到「治國平天下」如何可能？這

些深刻的問題，都值得我們加以深刻地思考。

一、引言

本講是本課程「東亞儒家人文精神的形成」單元的最後一部份：《大學》的生命智慧。從第一講到第四講，我們發現東亞儒家人文精神有一個特徵，這個特徵就是東亞儒家（包括中、日、韓各國）都認為人的生命的內在範疇與外在範疇是不可分割。例如孟子相信：人如果善於「養氣」就可以「知言」，認為內在的修養可以使人掌握外在世界的意義，甚至改變外在世界的路向。

19 世紀青年馬克思（Karl Marx, 1818-1883）在〈關於費爾巴哈的提綱〉一文中，也像古代儒家一樣地強調改變世界的重要。馬克思與恩格斯（Friedrich Engels, 1820-1895）惺惺相惜，他們的友誼令人為之神馳不已，也讓我們想到中國古代的伯牙與鍾子期之心靈相契的例子。關於馬克思的生平與思想，20 世紀偉大哲學家以薩·柏林（Isaiah Berlin, 1909-1997）所著的《馬克思傳》，¹是被國際知識界公認最好的一本。

東亞儒家相信「個人」與「世界」是互動的，這樣的概念在〈大學〉這本書中完整地呈現。〈大學〉與〈中庸〉原在《禮記》之中。南宋朱熹（晦庵，1130-1200）取《禮記》中的〈大學〉、〈中庸〉與《論語》、《孟子》合為《四書》，並作集註，是為《四書章句集註》。自從 1313 年之後，《四書章句集註》成為

¹ Isaiah Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment* (Oxford: Oxford University Press, 1978). 中譯本：以薩·柏林著，趙干城、鮑世奮譯：《馬克思傳》（臺北：時報文化出版公司，1980 年）。

此後將近六百年間，中國科舉考試的定本，直到 1905 年科舉考試廢除為止。《大學》的生命觀與世界觀，對東亞各國（中、日、韓、越）的知識分子產生重要的影響。

本講主要聚焦在三個問題：第一個問題是，什麼是「大學」？第二個問題是《大學》這部經典中的生命觀如何？第三個問題是《大學》的生命觀中潛藏哪些問題？對這些問題的思考，也許可以給 21 世紀迷惘的人們，精神的指引。

二、「大學」的涵義與《大學》

什麼是「大學」？《禮記·學記》講的教育問題與師生關係，都已經與政治權力結構產生密切關係。根據《禮記·學記》的說法：²

古之教者，家有塾，黨有庠，術有序，國有學。比年入學，中年考校。一年視離經辨志，三年視敬業樂群，五年視博習親師，七年視論學取友，謂之小成；九年知類通達，強立而不反，謂之大成。夫然後足以化民易俗，近者說服，而遠者懷之，此大學之道也。

古代「大學」培育知識分子是以「化民易俗」為主要目標。「化民易俗」的進路與「得君行道」的進路是並行的兩大路徑。「化民易俗」主要從孔子開始，因為孔子提倡「有教無類」，從此以

² 《禮記·學記》，引文見〔清〕孫希旦：《禮記集解（中冊）》（北京：中華書局，1989年），卷36，頁957-959。

後，使教育從「王官之學」轉變為「平民之學」。從古到今在華人的世界裡，知識與權力始終有著不可分割的關係。帝制中國的科舉考試使中國的教育與政治有其密切的關係，二千多年來知識與權力有三種關係：首先，兩者之間有其不可分割性，因為帝國權力的運作有賴於知識分子的知識；反之，帝制中國的知識分子經世理想的實踐，也有賴於帝國權力的羽翼。因此，「知識」與「權力」具有不可分割的關係。傳統的中國知識講的是道德知識，道德的知識特別講究求善。但中國古代的君王是權力的最高主體；帝王所擁有的是「終極的權力」，而知識分子所擁有的則是「被授予的權力」，因此，「知識」與「權力」之間又有互為緊張性。傳統的中國「知識」與「權力」二者之間，又具有互相滲透性之關係。因此，兩者之間如何維持動態的平衡，就成為一項很大的挑戰。例如明末大儒王陽明曾被廷杖，使他深刻體會到「得君行道」之窒礙難行，最後，從龍場悟道開始，他走向「化民易俗」之路。

在《大學》作者的心目中，教育的目的如何呢？朱子〈大學章句序〉明言大學教育的目的，他說：³

大學之書，古之大學所以教人之法也。蓋自天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣。然其氣質之稟或不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聰明睿智能盡其性者出於其間，則天必命之以為億兆之君師，使之治而教之，以復其性。此伏羲、神農、黃帝、堯、舜，所以繼天立極，而司徒之職、典樂之官所由設也。

³ 朱熹：〈大學章句序〉，收入《四書章句集注》，頁1。

儒家肯定人的內在本性是善的，每個人都有內在本性，因此，宋儒強調「復性」。但是，在帝制中國，「知識權威」同時也常常是「權力」的分享者。這裡我們要思考的問題是：古代社會中「政治權威」與「知識權威」常處於交互重疊之關係，但是在現代社會中兩者已經分屬不同領域，那麼兩者應如何互動？兩者之間既不可分割但又互有緊張，因此，兩者如何達到動態平衡關係呢？第二個問題是，教育到底是屬於公部門或私部門？為什麼？這是《大學》這部書引導我們思考的問題。

三、《大學》中生命觀的核心價值及其實踐

《大學》中生命觀的核心價值及其實踐如何？讓我們一一加以討論。古代的儒家認為「自我」與宇宙不是機械性關係，而是始終具有連繫性的有機體關係。《大學》強調人的「自我」德性的提升以「修身」為本。《大學》講：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂而末治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。」⁴《大學》所提示的生命的目標是：「明明德」，⁵其背後的理論基礎認為生命的開展過程有其本末先後。「本」是指內在生命成長與展開的過程之根本起點與基礎，即「修身」。「末」就是一種外在生命開展過程的各階段，即「齊家」、「治國」、「平天下」。古代中國人的思維方式，都是將抽象

⁴ 朱熹：《大學章句》，收入《四書章句集注》，頁4。

⁵ 同上註，頁3。

命題放於具體事實之上而進行論述。⁶

《大學》中提到：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」⁷這一段文字指出生命的目標在於「明明德」，因為《大學》認為生命的「本」與「末」，「內」與「外」是一體的，「修身」完善便能「治國」、「平天下」。

接著，《大學》理想生命開展的步驟是「八目」。《大學》說：⁸

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。

這段話認為人的「身」、「心」、「意」是不可分割的。這裡呈現一種所謂「整體論」的思維傾向。「整體論」可與「個體論」對舉來看。舉例言之，所謂「臺灣大學」的特質，我們可以從每一個組成「臺大」這個群體內的老師與學生來看，這種是屬於「個體論」思維方式。另一種看法可以稱為「整體論」思維方式，這種思維方式主張：臺大 3 萬 3 千多個學生雖然來自不同

⁶ 參看黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》（臺北：臺大出版中心，2014年），第2章，頁55-86。

⁷ 見朱熹：《大學章句》，收入《四書章句集注》，頁3。

⁸ 引文見朱熹：《大學章句》，收入《四書章句集注》，頁3-4。

的家庭，但是，當他們進入臺灣大學這個教育環境之中學習，久而久之，生命的內在與外在都會漸漸產生變化，因此，理解「臺灣大學」仍應從「臺大」這所大學的整體文化與教育氛圍入手。這就是傾向於「整體論」的思維方式。機械論的世界觀認為：世界的「部份」與「部份」之間彼此不存在互相滲透、相互影響的狀況。17 世紀英國政治哲學家霍布斯（Thomas Hobbes, 1588-1679）把國家比喻成一個大機器。但在古代中國特別是《大學》則是將「世界」與「個人」看成一種有機體的關係。

什麼是「止於至善」？就是指宇宙中的每一個「身分」都有其「理分」。一個人的「身分」與「理分」，都安頓在理想的境界就是「止於至善」的境界。《大學》講：「為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信。」⁹就是一種「身分」與「理分」都安頓在理想境界的狀態。所謂的「修身」是什麼意思呢？《大學》生命提昇中「修身」的工夫是指：「所謂齊其家在修其身者，人之其所親愛而辟焉，之其所賤惡而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣。」¹⁰什麼是「正心」呢？《大學》裡，有關生命提昇中「正心」的工夫說：「所謂修身在正其心者，身有所忿懣，則不得其正，有所恐懼，則不得其正，有所好樂，則不得其正，有所憂患，則不得其正。」¹¹接著，《大學》主張生命提升的最核心工夫，是「誠意」。《大學》認為生命提升中「誠意」的工

⁹ 引文見朱熹：《大學章句》，收入《四書章句集注》，頁 5。

¹⁰ 同上書，頁 8。

¹¹ 同上書，頁 8。

夫等於意志的純化。《大學》講：¹²

所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙。故君子必慎其獨也。小人閒居為不善，無所不至，見君子而后厭然，掩其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。

為什麼人的意志需要被純化呢？因為「自我」恆處於不穩定的狀態之中。《大學》認為理性的「自我」常受到感性「自我」的牽扯。因此，必經要讓感性自我恆常受理性自我的引導。古今中外許多偉大的思想家，都深思「慎獨」這個問題。《荀子·不苟》有「順命以慎獨」¹³之說；《大學》朱訂第 6 章更強調「誠於中，形於外，故君子必慎其獨也」。¹⁴《中庸》第 1 章也強調「君子必慎其獨」。¹⁵《禮記·禮器》以及 1973 年 12 月湖南馬王堆 3 號漢墓所出土而為現代學者訂名為《五行篇》的出土文獻中，對「慎獨」都有細緻的論述。莎士比亞（William Shakespeare, 1564-1616）在《庸人自擾》（*Much Ado about Nothing*）裡有一段話：“How much is it better to weep at joy than to joy at weeping!”¹⁶莎士比亞在這裡以諷刺的口吻說：「喜極而泣比

¹² 同上書，頁 7。

¹³ 《荀子·不苟·9》：「夫此順命，以慎其獨者也。善之為道者，不誠則不獨，不獨則不形，不形則雖作於心，見於色，出於言，民猶若未從也，雖從必疑。〔……〕」，引文見北大哲學系注釋：《荀子新注》，頁 38。

¹⁴ 〔宋〕朱熹：《大學章句》，收入《四書章句集注》，頁 7。

¹⁵ 《中庸·1》：「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」見《中庸章句》，收入《四書章句集注》，頁 17。

¹⁶ William Shakespeare, John F. Cox ed., *Much Ado about Nothing* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 88.

哭泣中私心竊喜好多了！」，他所指向的是人的內心深處起心動念之際只有自己所獨知的幽闇角落。儒家講究「慎獨」，強調在時間脈絡之中，尋求個人生命存在的意義，強調其德性涵義，強調以「誠」純化心靈。

四、政治領域是道德領域的擴大與延伸

整部《大學》是典型古代中國文化的結晶。《大學》的作者論述人的生命的開展有一個核心概念，那就是認為政治領域是道德領域的擴大與延伸。根據《大學》的論述，「家」與「國」的關係是：¹⁷

所謂治國必先齊其家者，其家不可教而能教人者，無之。故君子不出家而成教於國。孝者，所以事君也；弟者，所以事長也；慈者，所以使眾也〔……〕一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；一人貪戾，一國作亂：其機如此。此謂一言僨事，一人定國。堯舜率天下以仁，而民從之。桀紂率天下以暴，而民從之。其所令反其所好，而民不從。是故君子有諸己而后求諸人，無諸己而后非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。

這段話的核心是：家是「先」，國在「後」，家的根本在「修身」；「修身」的根本在「誠意」、「正心」。這是第一個問題。

《大學》的理論中潛藏的第二個問題是，政治作為外在範

¹⁷ 〔宋〕朱熹：《大學章句》，收入《四書章句集注》，頁9。

疇的運作邏輯，與作為內在的道德領域之運作邏輯是等同的，可以互相化約，有「近代政治學之父」之稱的馬基維利（Niccolò Machiavelli, 1469-1527）在《君王論》¹⁸中，肯定政治權力的獨立自主性。他看到人性的陰暗面，而儒家都是從人性的光明面出發。因為儒家永遠想像著一個聖君的來臨。當代有些學者認為，中國文化未注意到人性的陰暗面，因而未能深刻思考權力制衡的問題，所以難以催生近代的民主政治。儒家思想中道德與政治的關係也歷經變化推衍，先秦儒家強調「道」尊於「勢」。漢代重視「政治」的優先性。宋明儒者則是「得君行道」與「化民行道」二途並行。《中庸》主張有「盛德」者必有「大業」，《中庸》朱訂第 17 章說：「故大德，必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽〔……〕故大德者必受命」。¹⁹各位同學同意這項命題嗎？為什麼？這是個值得深思的問題。

五、結論

本講的內容可以歸納出幾個命題：第一個命題是，《大學》中從「修身」到「治國」的生命開展歷程，從內在範疇來看，「格物」是為了「致知」，「致知」是為了「誠意」，「誠意」是為了「正心」。外在範疇則是從「修身」、「齊家」、「治國」到「平天下」。

《大學》生命觀中的理論內涵與問題的第二個命題是：生

¹⁸ Niccolò Machiavelli, translated by Harvey Mansfield, *The Prince* (Chicago: University of Chicago Press, 1985)。

¹⁹ 〔宋〕朱熹：《中庸章句》，收入《四書章句集注》，頁 25-26。

命各階段開展歷程是「連續性」而不是「斷裂性」。因為「世界」與「個人」構成的是有機關係而不是機械關係。亞里斯多德（Aristotle, 384-322BCE）在《政治論》（*Politics*）中說：「人是政治的動物（Homo politicus），生活於城邦（polis）之中，合乎人的本性。」²⁰亞里斯多德認為：人類的政治生活有四種好的生活，也有四種壞的政治生活，其中最壞的一種是民主政治。因為民主政治賦予每個人投票的權利，但市民與城邦，是「部份」與「整體」的關係，這種關係就像一個人的手臂與身體之整體的關係。如果我們把一個人的手臂砍斷，手臂便失去功能，但身體還是存在，因此「整體」比「部份」重要。這樣的論點，似乎也有其道理。《大學》所展開的生命觀，正是儒家生命觀碰觸的理論意涵的核心問題。這些論點使東亞儒家傳統中，「知識」與「權力」之間具有不可分割性。這項命題引領我們思考：「公領域」與「私領域」運作邏輯有何不同？二者之間具有不可化約性嗎？從「正心」到「治國」「平天下」如何可能？這些深刻的問題，都值得我們進一步分析。

²⁰ Aristotle, edited and tr. by Ernest Barker, *The Politics of Aristotle* (London: Oxford University Press, 1977), Bk I, Chapter 1, § 3, p. 2。亞里斯多德說：「國家在天性次序上卻先於家庭和個人。原因就是，全體〔在天性方面〕必然先於局部。倘若全體被摧毀了，就不會仍有一手一足的，除了一種曖昧的意義可以表示一種不同的東西，例如說，一隻石頭的『手』一樣；因為一隻手〔由於全體被摧毀而〕被摧毀時，並不比一隻石頭的『手』為佳。一切東西的主要性質係源於它們的機能和能力的；故若它們不復能夠實施它們的機能，我們便不應該認它們為同一的東西，但它們僅在曖昧的意義上，仍有同一的名字罷了。如此，我們可以看出，國家係藉天性以存在的，而且國家係先於個人的。〔這兩項論題之證明乃是下列事實：國家係一個全體，而個人祇是它的部份。〕一切個人都不是於孤立時自給自足的，他們是許多的部份，都同樣的倚賴那全體的〔因為只有全體纔能夠導致自給自足〕。」見淦克超譯：《亞里斯多德的政治學》（臺北：水牛出版社，1968年），第1卷，頁6-7。

附錄

一、閱讀作業：

1. 《大學》全文。
2. 黃俊傑：〈儒學傳統中道德政治觀念的形成與發展〉，收入氏著：《儒學傳統與文化創新》（臺北：東大圖書公司，1986年），頁 1-42。

二、延伸閱讀

1. Danial Gardner, *Chu Hsi and the Ta-hsueh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon* (Cambridge, MA.: Harvard University Asia Center, 1986)。
2. 楊儒賓：〈《大學》與「全體大用」之學〉，收入氏著：《從《五經》到《新五經》》（臺北：臺灣大學出版中心，2013年），第八章，頁 239-277。
3. 劉又銘：〈〈大學〉思想的歷史變遷〉，收錄於黃俊傑編：《東亞儒者的四書詮釋》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），頁 3-39。

三、思考問題：

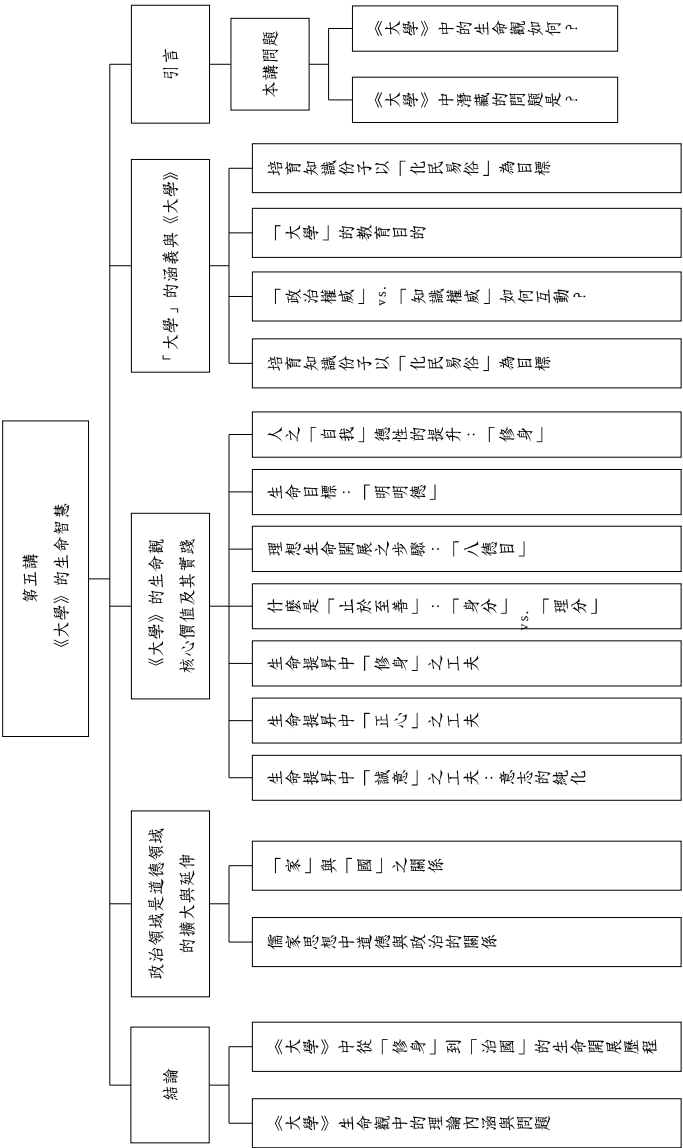
1. 《大學》的生命開展歷程如何？《大學》生命智慧之理論基礎是什麼？這種生命智慧有何優點與缺點？為什麼？

2. 《大學》主張政治領域是道德領域的延伸與擴大，您同意這種說法嗎？為什麼？

四、關鍵詞：

1. 「止於至善」
2. 「致知在格物」
3. 得君行道

五、本講內容架構圖：



【東亞儒家人文精神的對照系統】

第六講

《道德經》的生命智慧

提要

本講主要聚焦在四個問題：第一，《道德經》作者思考生命課題的出發點何在？第二，《道德經》思想中的生命觀的核心理念是什麼？第三，《道德經》思想中的生命觀如何在現實世界中落實？第四，古代道家生命觀與儒家生命觀的差異何在？

《道德經》作者思考生命課題的出發點是什麼呢？首先，《道德經》的理論基礎是「天人合一」。「天人合一」有兩個要義：第一是主張「自然界」與「人事界」是有機的互相滲透的關係，而不是機械的對抗的關係。第二是從「自然」中悟入「人文」命題。老子認為生命的核心價值是「無為」。「無為」指人的自覺心不陷溺在外在事物的變化之中，如此，我們的「心」才能獲得自由、自主，不被外境所轉變。《道德經》也強調生命核心價值在於「無為」在世界的實踐。老子認為生命「自我」安頓的第一個方法是：「守柔」。老子進一步以「柔」、「弱」作為安頓「自我」的原則。老子認為人與外在環境互動的原則在「守柔」之外，還有另外一個原則是「不爭」。

老子所建構的理想世界是「小國寡民」的世界。老子的政治思想是針對戰國時代的現實政治的針砭。老子的生命智慧在於從自然中讀出人文涵義，老子觀「變」以知「常」，他認為我們人的「心」應不滯於物才能役物；主體不被外物所轉，才能

以「道」御物；「無為」才能「無不為」。

如果將老子的思想與孔孟對比，我們可以說老子是從觀賞世界的立場出發而不是介入世界，老子的思想展現出一種美學的精神；孔孟的精神則是一種介入並且轉化世界的態度，具有「先天下之憂而憂」的憂患意識與經世精神。

一、引言

本講要進入本課程的第二部分「東亞儒家人文精神的對照系統」的第一個單元：《道德經》的生命智慧。首先說明為何我們在論述東亞儒家人文精神時，需要有對照系統呢？因為一切的文化研究都需要透過對照系統來對比，在對比中才能看到彼此的共相與殊相。例如：要瞭解臺大學生的特質，那麼就應該將臺大的學生與其他學校的學生對照，才能看出兩者的共性與殊性。但是，所謂的對照不是一種極端意義的對照，而是取其相對意義來看，因為若從不同之處來看，正如莊子所說，即使像肝與膽這兩種身體內的器官，都像楚與越兩國一樣相距甚遠。¹在中國文學作品中也有很多使用對比的例子，例如唐代詩人杜甫（712-770）有詩句：「朱門酒肉臭，路有凍死骨。」²古代中國兒童所讀的《聲律啓蒙》書中，也有「雲對雨、雪對風、晚照對晴空」³的文句。中國的文學常在對比中展現張力，例如「可憐無定河邊骨」，如果與「猶是深閨夢裡人」⁴對比，兩者間的張力就為之豁然呈顯。同樣道理，我們也必須藉由對照系統來彰顯東亞儒家人文精神的特殊性。今天，我們要與東亞儒家

¹ 《莊子·德充符》：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」見〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏：《莊子注疏》，頁104-105。

² 〔唐〕杜甫：〈自京赴奉先詠懷五百字〉，收入《全唐詩》，第4冊，卷216，頁2266-2267。

³ 廣文編譯所校正：《校正聲律啓蒙撮要》（臺北：廣文書局，1980年），頁1。

⁴ 〔唐〕陳陶：〈隴西行四首〉，收入《全唐詩》，第11冊，卷746，頁8579。

人文精神對比的經典是《道德經》。《道德經》全書共有 5,250 字，歷代註解約有 350 種，另有 350 種已亡佚；英譯本至今已超過 40 種。《道德經》這部魅力無窮的經典，實在充滿了智慧。

《道德經》作者對生命的課題有非常深刻的思考。本講主要聚焦在四個問題：第一個問題是，《道德經》作者思考生命課題的出發點何在？第二個問題是，《道德經》思想中的生命觀之核心理念是什麼？第三個問題是，《道德經》思想中的生命觀如何在現實世界中落實？第四個問題是，古代道家生命觀與儒家生命觀的差異何在？

二、思考生命課題的理論基礎與出發點

《道德經》作者實際是誰？各種說法不一，我們以「老子」指稱之。老子思考生命課題的出發點是什麼呢？首先，《道德經》的理論基礎在於「天人合一」。所謂「天人合一」有兩個要義：第一個要義是主張「自然界」與「人事界」之間的關係是有機關係，而不是機械關係。第二個要義是從「自然」(nature)中悟入「人文」(culture)意涵。我們可以從文化史背景來看，遠古中華文化經過「軸心突破」(axial breakthrough)以後，所改變的是「人與人」的關係以及「統治者與被統治者」之間的關係，但卻保存了「人與自然」、「人與超自然」的關係。⁵透過以上的文化史背景理解之後，我們可以進一步來探討《道德經》世界觀的出發點這個問題。

⁵ 張光直：《考古學專題六講》（臺北：稻香出版社，1988 年），頁 13-14。

老子思考生命問題的出發點是觀「變」(change)以顯「常」(permanence)。《道德經》第 23 章：「飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此？天地。天地不能久，而況於人？」⁶老子從經驗事實，尤其是自然世界裡的事實中悟入超越世界的意義，從「天地」自然現象悟入了「道」。但老子認為「道」很難被解釋。《道德經》25 章也講「道」不屬經驗世界：「有物混成，先天地生。寂漠！獨立不改，周行不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，吾強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰返。」⁷第 1 章說：「道可道，非常道；名可名，非常名。」⁸可見，「道」是從萬物中抽離而出的，有它的「自主性」、「獨立性」，不在萬物之中。「道」有其內涵，但很難被解釋。20 世紀著名古希臘哲學家陳康（1902-1992）教授曾分析老子哲學中「道」之意義，指出老子哲學中的「道」一詞包括靜態義與動態義。靜態義包括三種：一指本源，二指儲藏之所，三指一切之楷式。動態意義亦有三：一指生，二指長，三指反復之歷程。陳康教授並指出：老子哲學中的「道」之總體涵義有二：一指存有之原理，一指規範性之原理。人可自主抉擇是否遵循規範性原理，但動物則只能受制於存有原理而已。陳康認為，人物之別由此判明，而中國哲學中人之發現，乃自此肇始。⁹陳先生之說極為精當，其分析亦即為鞭闢入裡，其說可從。

但是，我們要瞭解「道」之中的價值理念，還是必須透過

⁶ 朱謙之撰：《老子校釋》（北京：中華書局，2000 年），第 23 章，頁 94-95。

⁷ 《老子校釋》，第 25 章，頁 100-102。

⁸ 《老子校釋》，第 1 章，頁 3。

⁹ Chung-hwan Chen (陳康), "What Does Lao-tzu Mean by the Term 'Tao'?" *The Tsing Hua Journal of Chinese Studies* (《清華學報》), Vol. 4, No. 2 (1964), pp. 150-161。

語言來加以分析論述。老子「觀」變以顯「常」，提出了「道」這個永恆性的議題，但現代人可能提出的問題是：如果老子所說的「道可道，非常道；名可名，非常名」這個命題可以成立，那麼老子思想中是否有一種自我否定的因素存在呢？現代人可能質疑：上項命題（「名」）既然被老子提出了，那就不是永恆有效的命題了（「非常名」）。這項質疑觸及語言哲學的一個問題：「真理」是否可有其「可言說性」(the verbalizability of truth)？值得我們深思。但就《道德經》而言，事實上，老子所謂的「道」是屬於超越世界的，而非經驗世界的命題，因此，「道」是恆常不變的，並不受現象界萬事萬物所影響或左右。此外，《道德經》第 40 章也講：「反者道之動」。¹⁰「道」的基本內容是「反」，任何存在都有可能很快會變成自己的對立物。

三、生命的核心價值：「無為」

在《道德經》的作者看來，生命的核心價值是「無為」。「無為」的意思是指人的自覺心不陷溺在並受困於外在事物的變化之中，如此，我們的「心」才能獲得自由、自主，不被外境所轉變。例如：我們每個人都不可避免地生存在時間之中，隨著時間的流逝，生命也不知不覺地處於變遷之中。唐代詩人崔護（殷功，德宗貞元 12 年登第）〈題都城南莊〉詩云：「去年今日此門中，人面桃花相映紅。人面不知何處去，桃花依舊笑春風。」¹¹是的，生命的悲劇是植根在時間的不可逆性之上。孔子

¹⁰ 《老子校釋》，第 40 章，頁 165。

¹¹ 〔唐〕崔護：〈題都城南莊〉，收入《全唐詩》，第 6 冊，卷 368，頁 4161。

（551-479BCE）說：「逝者如斯夫，不捨晝夜。」¹²《紅樓夢》第 45 回，曹雪芹（1715?-1763?）借林黛玉的詩感嘆道：「已覺秋窗秋不盡，那堪風雨助淒涼！」¹³文學不就是要將時間加以凝固，使短暫的美成為永恆嗎？史學不就是要使本是時間奴隸的我們變成時間的主人嗎？

《道德經》第 64 章說：「為者敗之，執者失之。是以聖人無為，故無敗；無執，故無失。」¹⁴「無為」就是「無執」的意思。「無為」並不是指無所作為，而是凡所作為皆能順其自然，不強求、不執著。第 43 章說：「是以知無為有益。」¹⁵「無為」可以帶來助益。《道德經》第 2 章：「是以聖人處無為之事，行不言之教。」¹⁶第 57 章也說：「故聖人云：『我無為，人自化〔……〕。』」¹⁷可見，「無為」不是不做事，而是不執著，使「心」獲得主體的自由。必先「無為」，才能「無不為」。

以上所說這一套生命哲學，落實到現實政治中，就成為所謂「黃老之術」。司馬光（1019-1086）在《資治通鑑》裡，記載漢成帝（在位於 33-7BCE）時代有一個丞相翟方進（?-7BCE），因與皇上處不好，當時又正好氣候巨變，觀相師觀測到了「熒惑守心」的天象，認為天象反映出人事的不安定，皇

¹² 《論語·子罕·15》，見〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，頁 113。

¹³ 〈代別離·秋窗風雨夕〉，見〔清〕曹雪芹、高鶚著，馮其庸校注：《紅樓夢校注》（臺北：里仁書局，2003 年），第 2 冊，頁 696。

¹⁴ 朱謙之撰：《老子校釋》（北京：中華書局，2000 年），第 64 章，頁 260。

¹⁵ 《老子校釋》，第 43 章，頁 178。

¹⁶ 《老子校釋》，第 2 章，頁 10。

¹⁷ 《老子校釋》，第 57 章，頁 232。

帝賜酒給翟方進，予以賜死。¹⁸在漢代「天人相感」的政治社會氛圍裡，當時氣候的巨變，常常被用來進行人事的解讀，常常成為政治權力鬥爭的工具，這就是「黃老之術」。但是，《道德經》作為生命哲學與作為政治哲學的黃老之術並不一樣。第 48 章說：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為無不為。」¹⁹38 章也說：「上德無為而無以為。」²⁰又 37 章說：「道常無為而無不為。侯王若能守，萬物將自化。」²¹第 3 章講：「使知者不敢為，則無不治。」²²可見，人的生命中的自覺心必須永駐於「無為」的境界中，人才能主宰、支配現實的經驗世界。

但是，我們要問：「無為而無不為」如何可能呢？不執著於外物的「無為」的「心」，能否轉動世界呢？我們可以說：老子的哲學立場顯然是近代西方哲學中的一種觀念論（Idealism）的觀點。但是，挑戰觀念論立場的人卻也可以質問：人之存在的「內在範疇」與「外在範疇」之運作邏輯並不相同；「心靈世界」與「物質世界」的本質也不同，所以「心」如何能轉動世界呢？這是《道德經》激發我們思考的哲學問題。

四、生命核心價值在世界的實踐

老子認為生命核心價值可以在世界實踐。老子認為生命「自

¹⁸ 〔宋〕司馬光著，宋胡三省注，章鈺校記：《新校資治通鑑注》（臺北：世界書局，2009 年），卷 33，頁 1051。

¹⁹ 《老子校釋》，第 48 章，頁 192-193。

²⁰ 《老子校釋》，第 38 章，頁 150。

²¹ 《老子校釋》，第 37 章，頁 150。

²² 《老子校釋》，第 3 章，頁 16。

我」安頓的第一個方法是：「守柔」。第 52 章講：「守柔曰強。」²³又第 43 章：「天下之至柔，馳騁天下之至堅。」²⁴第 76 章：「故堅強者死之徒，柔弱生之徒。是以兵強則滅，木強則共。」²⁵這些文句都充滿了智慧。第 78 章又說：「天下莫柔弱過於水，而攻堅，強莫之能先。」²⁶那麼，「守柔」的原理是什麼呢？

第 40 章講：「弱者道之用。」²⁷「弱」即是人在世間踐行「道」時所秉持的原則。老子進一步以「柔」、「弱」作為安頓「自我」的原則，並以「水」作為譬喻。古今中外的聖哲常以「水」作為譬喻進行思考或論述。孔子有川上之嘆，老子也說：「天下莫柔弱於水」。中國古典常運用「水」之譬喻以乘載諸多意義，如就下：《易經·乾·文言》：「同聲相應，同氣相求。水流濕，火就燥。」²⁸；如潤澤：《易經·說卦》：「潤萬物者，莫潤乎水」²⁹；如鑑照：《尚書·酒誥》：「人無於水監，當於民監」³⁰；如流逝：《詩經·衛風·竹竿》「洪水悠悠，檜楫松舟，駕言出遊，以寫我憂」³¹；如順從：《詩經·齊風·敝笱》：「其從如水」³²；如長壽：《道德經·第 6 章》：「谷神不死，是謂玄牝」，³³「谷神」即

²³ 朱謙之撰：《老子校釋》（北京：中華書局，2000 年），第 52 章，頁 207。

²⁴ 《老子校釋》，第 43 章，頁 177。

²⁵ 《老子校釋》，第 76 章，頁 295。

²⁶ 《老子校釋》，第 78 章，頁 301。

²⁷ 《老子校釋》，第 40 章，頁 165。

²⁸ 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達等正義，黃侃經文句讀：《周易正義》（上海：上海古籍出版社，1990 年），卷 1，頁 18。

²⁹ 《周易正義》，卷 9，頁 186。

³⁰ 《尚書·周書·酒誥第十二》，見《尚書正義》，頁 558-559。

³¹ 《詩經·衛風·竹竿》，收入〔宋〕朱熹集傳：《詩經》（上海，上海古籍出版社，2009 年），頁 76-77。

³² 《詩經·齊風·敝笱》，同上註，頁 121-122。

³³ 《老子校釋》（北京：中華書局，2000 年），第 6 章，頁 25。

「水神」；如無為：《荀子·宥坐》：「夫水，遍與諸生而無為也，似德」。³⁴藏傳佛教大師宗喀巴（1357-1419），以及在 10 世紀入藏的古印度聖哲阿底峽（Atisha, 890-1054）尊者，皆曾以「水」之流動譬喻時間的流逝以及生命的「無常」。《道德經》第 8 章說：「上善若水。水善利萬物而不爭，〔……〕夫唯不爭，故無尤。」³⁵第 66 章說：「江海所以能為百谷王，以其善下之，故能為百谷王〔……〕是以聖人處上而人不重，處前而人不害，是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫與之爭。」³⁶都以水之特質闡釋「守柔」的安身立命之道。

老子認為人與外在環境互動的原則在「守柔」之外，還有另外一個原則就是「不爭」。「不爭」的本質正如《道德經》68 章所講：「古之善為士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不爭，善用仁者為下。〔……〕是謂不爭之德。」³⁷因為天之道是「不爭」，所以，人也要效法自然「不爭」的原則，以「不爭」作為「自我」與「他者」互動的原則。在中國文化中，天之道與聖人之道是互動的、互相滲透、互相啟發的。第 81 章：「天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭。」³⁸為什麼必須「不爭」呢？因為「反者道之動」，所以，人應該依萬事萬物的運作原理，而與萬事萬物和諧相處。在這樣的論點中，我們可以思考很多問題。例如用朱熹（晦庵，1130-1200）的話來說，萬物有「分殊之理」與「共同之理」，二者如何劃分？「道」與「人心」之間是如何互動的呢？各位同學可以進一步思考、討論。

³⁴ 見《荀子新注》，頁 572。

³⁵ 《老子校釋》，第 8 章，頁 31-33。

³⁶ 《老子校釋》，第 66 章，頁 267-269。

³⁷ 《老子校釋》，第 68 章，頁 274-275。

³⁸ 《老子校釋》，第 81 章，頁 312。

五、理想世界之建構

老子所建構的理想世界是一個怎樣的世界呢？老子所建構的理想世界是「小國寡民」的世界。《道德經》第 80 章說：³⁹

小國寡民。使有什伯之器而不用；使人重死而不遠徙。
雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使民復結
繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相
望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。

老子建構了一個烏托邦的理想世界。16 世紀英國哲學家摩爾（Thomas More，1478-1535）在 1516 年寫了一本經典著作《烏托邦》（*Utopia*），⁴⁰書中所建構的便是一個掙脫王權與教權桎梏的理想世界。東晉陶淵明（365-427）的〈桃花源記〉也是描寫一個沒有戰亂之苦，有良田美池，雞犬相聞的理想世界，可惜現實世界並非如此。老子的理想國成為中國人「永恆的鄉愁」，因為公元前 221 年秦始皇統一中國，建立一個「六王畢，四海一」的大一統帝國。我們可以說，所有的烏托邦哲學都是對現實的反動，具有反現實性（Counter-factuality）⁴¹的特徵。

老子的政治思想是針對戰國時代的政治的針砭。因為戰國時代是個社會階層變動的時代、尚賢政治盛行、寒素階級躍昇

³⁹ 《老子校釋》，第 80 章，頁 307-310。

⁴⁰ 湯馬斯摩爾著，宋美（王華）譯：《烏托邦》（臺北：聯經出版事業公司，2003 年）。

⁴¹ 參看 Kuang-ming Wu, "Counterfactuals, Universals, and Chinese Thinking," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, Vol. 19, No. 2, Dec., 1989, pp. 1-43。

至社會上層。這個時候是政治結構改變，封建氏族制演變為郡縣制；經濟則從莊園經濟演變為工商經濟，造成社會價值觀的改變，任德任能風氣產生。戰國時代戰爭頻仍，因為列國兼併、鐵製兵器出現、戰爭方式改變，所以使得戰國時代的戰爭比春秋時代的戰爭更激烈、規模更大。戰國時代新階級的形成如新式將領的躍登歷史舞臺。春秋時代有孫武（535-？BCE），戰國時代有孫臏（生卒年不詳）。戰國的遊說之士則有蘇秦、張儀等人。戰國時代社會價值觀則是任俠風氣形成，處士橫議。太史公司馬遷（135-86BCE）所撰的《史記·遊俠列傳》中描述戰國時代引領風騷的四公子是：孟嘗君、春申君、平原君、信陵君。戰國時代由於技術的進步、戰爭的頻繁、封建邦國邁向帝國，使得人民從西周封建體制中解放而出，但弔詭的是：從歷史的視野回顧，人民卻是以新獲的自由編織了未來的秦漢帝國體制下的「不自由」，這豈不是黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）所說的：歷史中的「理性之狡計」(The cunning of reason, die List der Vernunft)⁴²嗎？

六、結論

今天我們的講課可以得到三個結論。第一個結論：老子的生命智慧是在自然中讀出人文涵義，老子觀「變」以知「常」，他認為我們人的「心」應不滯於物才能役物；主體不被外物所轉，才能以「道」御物；「無為」才能「無不為」。

⁴² 黑格爾著，王造時等譯：《歷史哲學》（臺北：里仁書局，1981年），〈緒論〉，頁53。

第二個結論可以從第一個結論出發，在此我們可以提出一個問題與老子對話，那就是：「心」與「世界」之關係是如何的呢？「心靈自由」與「外在建制或世界秩序」是具有不可分割性的，兩者也具有不可互相化約性，「自由」與「法治」具有互相依存性，沒有「法治」的「自由」，是一種虛假的「自由」。以籃球比賽為例，每個球員都應遵守比賽規則。在服從規則之下，球員才能自由發揮打球的技術，如此這場球賽才能順利地進行。因此，「自由」與「法治」是不可分割的，但是我們如何在兩者互動中獲得動態的平衡呢？這個問題值得我們深思。這是第二個結論。

第三個結論是如果將老子的思想與孔孟對比，老子可以說是從觀賞世界的立場出發，而不是從介入世界的立場出發，老子的思想展現出一種美學的精神；孔孟的精神則是一種介入並且轉化世界的態度，具有「先天下之憂而憂」的憂患意識與經世精神。

附錄

一、閱讀作業：

1. 《道德經》全書。
2. 陶淵明：〈桃花源記〉。

二、延伸閱讀：

1. 大濱皓：《中国古代の論理》（東京：東京大學出版會，1959年）。
2. 大濱皓：《老子の哲学》（東京：勁草書房，1962年）。
3. Kuang-ming Wu, “Counterfactuals, Universals, and Chinese Thinking,” *Philosophy East and West* 37, 1 (1987), pp. 84-94。

三、思考問題：

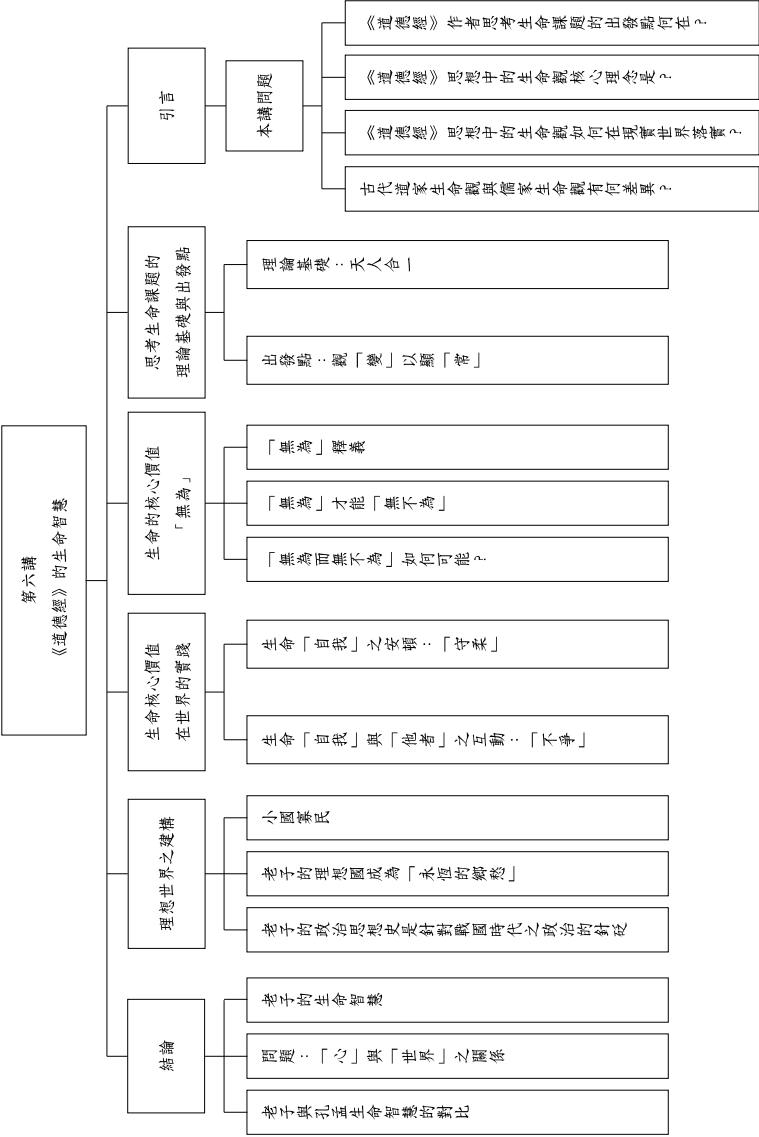
1. 老子是不是一位政治哲學家？為什麼？
2. 您認為老子如果生在 21 世紀，他對當前國際政治有何評論？為什麼？

四、關鍵詞：

1. 反者道之動
2. 無為而無不為

3. 守柔
4. 不爭
5. 小國寡民

五、本講內容架構圖：



第七講

禪宗的生命智慧

提要

本講問題有二：第一：佛教基本思想為何？佛教來華，經歷何種發展歷程？第二：中國大乘佛學思想中的生命智慧是什麼？這種生命智慧在 21 世紀具有何種啟示？

佛教創始於釋迦牟尼，基本教義包含幾個理念：第一個理念是「三法印」：「三法印」是指「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」。「諸行無常」指一切人為的現象皆非恆常不變；「諸法無我」指一切的現象皆無自性。第二個理念是「四聖諦」：「四聖諦」為「苦」、「集」、「滅」、「道」。「苦」指在生命中一切現象與活動中，意欲永遠導向「苦」。釋迦牟尼的說法是「諸漏皆苦」。當人不斷地追逐名聞利養，所獲得的短暫的「樂」最終都會變成痛苦。一切的存在都是因為許多因緣所造成的結果，稱為「集」。「集」即「因緣」，「因緣」是指一切存在都由條件集合而成。「滅」就是使現象界中的「自我」獲得解脫而超昇的過程。「道」是指從生命的「流轉門」與「還滅門」中解脫而獲得主體的自由，不再受時空限制。佛教的第三個理念是「十二因緣」。「十二因緣」是指一切的生命永無止境的流轉、生滅的十二個過程。

本講指出：大乘佛學的人文精神有兩個特點，一是肯定人的主體性。佛教所講的「主體性」以靜斂為本，進而撤消萬有。

二是強調人的德性「自由」。人必須不息地努力，否則一旦放失了本心，很有可能從「人法界」墮落到「地獄法界」，這是中國佛教三宗（華嚴、天臺、禪宗）共同的主張。禪宗教義更具有激進性與革命性。南宗慧能提出四點教義：第一是「直指本心，見性成佛」。第二是「定慧不二」，指人的「意志」與「理性」之統一。第三是「無念、無相、無住」，是指我們的心不要執著在外相的表象之上。第四點是「不依經論」。

一、引言

本講我們要進入東亞儒家人文精神的第二部份對照系統中的佛教思想——禪宗的生命智慧，以便與儒家思想對照。自古以來，中西文化就有交流。在中外文化交流史上，中國文化曾面臨大挑戰與大融合。在悠久的中國文化史上，至少經歷兩次外來文化的重大挑戰，第一個挑戰是東漢末年白馬負經、佛法東來。佛法東來挑戰儒家原有的知識世界，¹改變並豐富了中國人的生命觀、世界觀、宇宙觀。在佛教文化的衝擊之下，當時人就有「儒門淡薄，收拾不住」之嘆，11 世紀儒學大師程顥（1032-1085）入佛寺曾感嘆說：「三代威儀，盡在是矣」。²也是由於受到佛教文化的影響與挑戰，激發了宋明儒學的興起。³中國文化史上外來文化的第二個挑戰是 20 世紀馬克思思想的東來。馬克思思想的東來改變了中國下層結構的土地所有權，更引起了翻天覆地的歷史巨變。《春秋經》魯宣公十五年（594BCE）有：「初稅畝」⁴的記載，這是指依農民耕作土地面積而徵稅，土地私有權改變之後，土地就商品化而成為一種可買賣的價值工

¹ 參看葛兆光：〈「周孔何以不言」？——中古佛教、道教對儒家知識世界的擴充與挑戰〉，《史學月刊》，2011 年第 1 期（2011 年），尤其頁 1。

² 〔宋〕程顥、程頤：《河南程氏外書》，收入《二程集》（上），卷 12，頁 443。

³ 20 世紀中國偉大史學家陳寅恪（1890-1969）先生曾說，佛教來華「只為一大事因緣，即新儒學之產生，及其傳衍而已。」見陳寅恪：〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉，收入氏著：《陳寅恪史學論文選集》（上海：上海古籍出版社，1992 年），頁 510。

⁴ 見楊伯峻編注：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1995 年），第 2 冊，頁 758。

具。於是，漢初儒者董仲舒（約 179-104BCE）就曾感嘆說：「富者田連阡陌，貧者亡立錫之地。」⁵反映出當時人民貧富懸殊的現象。唐代偉大詩人杜甫（712-770）也曾感嘆：「安得廣廈千萬間，大庇天下寒士俱歡顏」。⁶到了 20 世紀，對日抗戰結束後，當時國民黨政府曾在四川及福建龍岩等地推動土地改革，但並未成功，直到 1949 年來到臺灣後，在一個特殊的歷史機緣下（即土地所有者與政權所有者不重疊），成功地進行土地改革：從「公地放領」到「375 減租」，到「耕者有其田」，分三階段實施。⁷1949 年共產黨取得政權後進行土改，直到現在仍實施「土地國有化」，人民僅有土地的使用權而無所有權，可以說馬克思思想東來改變了中國的土地所有權的結構，直到 1988 年才允許土地使用權可以有償出讓或轉讓。馬克思思想東來對中國的第二個影響是傳入近代西方以啟蒙文明為基礎的世界觀。啟蒙文明相信人是理性的動物，世界可經由人的理性而被掌握、被瞭解，這種理念的確帶來了近代世界科技的進步，但也造成了許多負面的影響。直到今天，我們面臨了環境污染與氣候巨變等諸多問題，讓我們重新思考歐洲啟蒙文明的價值與侷限。

回到佛教思想之主題。東漢明帝永平 10（67CE）年白馬負經、佛法東來，中國最早的佛寺就是洛陽白馬寺。佛教來華初期，與中國文化的價值理念產生很大的衝突。就人的外表來講，出家要剃髮，這與中國經典《孝經》所言：「身體髮膚受之父母，

⁵ 〔漢〕班固：《漢書》（臺北：藝文印書館，1956 年據清光緒庚子長沙王氏校刊本影印），卷 2，〈食貨志〉，頁 518。

⁶ 〔唐〕杜甫：〈茅屋為秋風所破歌〉，收入《全唐詩》，第 4 冊，卷 219，頁 2313。

⁷ 參看黃俊傑：《農復會與臺灣經驗（1949-1979）》（臺北：三民書局，1991 年），第 2 章，頁 83-84。

不敢毀傷」⁸的觀念產生強烈衝突。更大的衝突則來自於對世界、宇宙的意義各有不同的解讀。儒家肯定世界並介入世界；佛教講萬物的「空」性，主張捨離世界，角度十分不同。但是，也正是從中土人士與佛門中人的爭論之中，雙方逐漸邁向融合，佛學成為中國文化重要的組成部分。經過魏晉南北朝時代的爭論，隋唐大乘佛學產生了華嚴、天臺、禪宗等宗派。我們今天要進入中國佛教文化中最具有中國文化特色的禪宗的思想世界，以便與東亞儒家人文精神進行對照，二者異同何在？值得我們深入地思考。

本講要討論的問題有二：第一個問題是，佛教基本思想何在？佛教來華，經歷何種發展歷程？第二個問題是，中國大乘佛學思想中的生命智慧是什麼？這種生命智慧在21世紀具有何種啟示？

二、佛教基本思想及其東來

首先，我們要簡略說明佛教基本思想及其來華的發展歷程。將近三千年前印度出現釋迦牟尼（Siddhattha Gotama Śākyamuni, 566?-486? BCE）⁹這位佛教的創立者。釋迦牟尼主要的教義可以歸納為下列幾點理念。第一個理念是「三法印」。「三法印」是指「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」；以上三法印如再加上「有漏皆苦」，則稱為「四法印」。「諸行無常」是指

⁸ 引《孝經·開宗明義章第一》，見〔清〕阮福：《孝經義疏補》（上海：商務印書館，1937年），頁32。

⁹ 釋迦牟尼生卒年份各家說法不同，迄無定論。

一切人為的現象皆非恆常不變。「有漏皆苦」指生命的本質是苦。「諸法無我」指一切的現象皆無自性。「涅槃寂靜」是煩惱皆除，獲得究竟圓滿。佛教第二個基本教義是「四諦」：「四諦」中的第一個是「苦」。釋迦摩尼指出：在生命中一切現象與活動中，意欲永遠導向「苦」。例如一個人口渴，喝茶雖然可以解除口渴的痛苦，但是只能解除短暫的痛苦。喝一杯水可以暫時解除口渴的痛苦，但是如果喝第二杯、第三杯，一直喝下去之後，可能就會轉快樂為痛苦。正如宗喀巴（1357-1419）所說：「譬如太走為苦，略為住息遂生樂覺。現見此是先生大苦，漸息滅時，樂漸次起，故非性樂。若太久坐，仍復如前，生眾苦故。」¹⁰因此，釋迦牟尼認為：「有漏皆苦」。當我們不斷地追逐外在的名聞利養，所獲得的短暫的「樂」最終都會變成痛苦。釋迦牟尼認為人的生命是受時間與空間所限制的存在，所以會有痛苦，因此，我們需要一個超越現象界的理念，使我們的生命找到一種永恆性的價值，才能離苦得樂。一切的存在都是因為許多的因緣所造成的結果，這稱為「集」。「集」即「因緣」，什麼是「因緣」呢？生命中的必要條件是「因」，充分條件是「緣」，「因緣」是指一切存在皆由條件集合而成。什麼是「滅」呢？「滅」就是使現象界中的「自我」獲得解脫而超昇的過程，由此而得「道」。「道」是指生命從「流轉門」與「還滅門」中解脫而獲得主體的自由，不再受時空的限制。

佛教基本思想第三個理念是「十二因緣」。「十二因緣」指一切的生命在「無明」、「行」、「識」、「名色」、「六處」、「觸」、「受」、「愛」、「取」、「有」、「生」、「老死」等十二個環節中，

¹⁰ 宗喀巴大師造，法尊法師譯：《菩提道次第廣論》（臺北：福智之聲出版社，2006年二版），卷6，頁167。

無止境的流轉與生滅的過程。佛教認為人的形體會不斷地流轉、生滅，但人的神識是不滅的，這與基督教所說的「死而復活」¹¹看法不同。佛教講生命在「流轉門」、「生滅門」之中輪迴。一個生命開始於「無明」，「無明」是一種愚蒙狀態。宗喀巴曾引用無著菩薩的解釋，將「愚蒙」分為「業果愚」與「真實義愚」。¹²所謂「無明」是指對於萬事萬物的原因和結果的複雜關係，沒有深刻的瞭解。「無明」的第二個意思指對於生命的真實意涵沒有瞭解，因此，才会有許多行動產生，「行」了後會產生「業」。「業」可分「惡趣業」、「善趣業」。「業」指可能導致善的結果的行動，也可能會導致惡的結果的行動，在這中間會造了許多「業」。「識」指意識。「名色」是指色、受、想、行、識等「五蘊」。「六處」，就是指生命透過六個管道與外界接觸，透過眼、耳、鼻、舌、身、意對應色、聲、香、味、觸、法，即「觸」。「觸」之後就會有「受」，「受」有樂受、有苦受，便會產生出各種不同的「愛」，有了「愛」便會產生欲望，有欲望就會想追求某一個東西，這就是「取」，想「取」得就會有行動，就會有貪欲，即是「有」，「有」引生大勢力「生」，最後「老死」，一期生命結束之後可能又回到「無明」，也可能因修行而生生增上，超脫生死。

佛教是亞洲重要的宗教與思想傳統之一，對於人生、社會、世界、乃至於宇宙，都提出一套圓融的解釋，數千年來安頓人類的身、心、靈。源起於印度的佛教傳到南亞、西藏、中國及日韓各地之後，在共同接受的基本教義的基礎之上，與各地域

¹¹ 見《新約全書·約翰福音》（11:25），見《新舊約全書》（香港：聖經公會發行，1962年），頁144。

¹² 宗喀巴大師造，法尊法師譯：《菩提道次第廣論》，卷7，頁181。

文化特色相結合，而發展出深具地域文化色彩的思想價值系統。

佛教入華以後，發展出以天臺、華嚴、禪宗為主的「中國佛教」，各宗派的經典及其細部思想固然互有出入，但仍分享原始佛教的根本思想的資源。中國佛教思想中與現代社會關係最為密切的核心價值理念有二：

（一）無限生命觀：不論是印度原始佛教、藏傳或漢傳佛教，都主張無限生命觀，認為每個生命都處於永無止境的生生相續的輪迴之中，依每一世的生命所造的「業」之善或惡，而決定下一世轉世所生之「界」。每個生命都在「十法界」中輪轉。中國佛教的天臺宗有所謂「百界千如」之說，強調每個生命在「十法界」中輪迴，而每一個「法界」又包括「十如」，十界互通又構成「百界」，構成「百界千如」。

在無限生命的輪迴之中，每一個生命都有其抉擇的絕對之自由，所以，人必須為自己所造的「業」負責，因此「心」的覺醒就成為最重要的關鍵。這種無限生命觀是儒佛分判最重要的關鍵，前引北宋儒學大師程顥（明道，1032-1085）「嘗至禪寺，方飯，見趨進揖遜之盛，歎曰：『三代威儀，盡在是矣。』」¹³二程兄弟對佛門境界不勝其嚮往之情。但是，當程門高弟謝良佐（上蔡，1050-1103）舉儒佛相通之處以問程頤，程頤卻說：「恁地同處雖多，只是本領不是，一齊差卻。」¹⁴程頤所謂儒佛根本差異的「本領」之一，就是生死觀問題。17世紀明末佛門高僧蕩益智旭（1599-1655）讀到《論語·先進·12》

¹³ 同上註1。

¹⁴ 程顥、程頤：《河南程氏外書》，收入《二程集》（上），卷12，頁425。

「未知生，焉知死」¹⁵一句時，就說「十法界不出一心，生死那有二致」，¹⁶最能顯示佛教的無限生命觀。

（二）有機體論：中國佛教認為宇宙間的「部份」與「部份」之間，或各個不同生命或存在之間是一種交互影響、相即相融的複雜關係。第七世紀華嚴宗的法藏（又名賢首，643-712）法師曾有「如是重重無盡，猶天帝網珠」¹⁷的說法，最能描述這種宇宙的有機體中由萬般「因」「緣」所牽動的網絡。

以上所說中國佛教這兩項核心價值理念，對現代人具有深刻的啟示：

第一，21 世紀人類所面對的最大的挑戰，就是人類「永續發展」的問題，如果所有的人都能夠體認「生命無限」的價值觀，那麼，他們更能懷於他們的社會責任，不但在於此時此地或此世，而是必須在時間上對無盡的後世生命負責，在空間上對廣袤的異域生命負責，由此而生起慈悲心，體認萬物有情，而不會為自己短期的利益而傷害社會整體利益乃至未來繼起的生命。佛教這種建立在「輪迴」概念之上的無限生命觀，使現代社會在制定倫理與行為準則時，更能從「過去」、「現在」、「未來」永續發展的立場著眼。

第二，中國佛教建立在因緣觀的基礎之上的「萬法交互融

¹⁵ 引文見朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，頁 125。

¹⁶ 滿益智旭：〈示石耕〉，收入《靈峰滿益宗論》（京都：中文出版社，1972 年據享保 8〔1723〕年刊本影印）（上），卷 2 之 4，頁 16，前半頁，總頁 8903。

¹⁷ 法藏著，方立天校釋：《華嚴金師子章校釋》（北京：中華書局，1983 年），〈勒十玄第七〉，頁 64。

攝」的價值理念，可以克服現代社會中個體的「疏離感」以及建立在「疏離」之上的孤獨感與自利自私的行為。佛教的有機體論的宇宙觀與社會觀，可以使現代人從個體與群體的交互影響不可割裂的角度，注意人之深厚而複雜的社會責任。

印度原始佛教來華，經過中亞地區少數民族文化的洗禮，如和闐、高昌、敦煌等地，敦煌莫高窟中至今仍保有許多珍貴的佛教石雕藝術。佛教有「大乘」與「小乘」的差別。「大乘」與「小乘」的判別不在於「空性」而在「菩提心」（「菩提心」的內涵指「自覺覺他，覺性圓滿」）與「廣行」（「自利利他」的實踐），「大乘」與「小乘」之別不是在於生命本質「空性」的判斷，因為「空性」是兩者共同的理念，大小乘的差異在於「小乘」只是自渡，而「大乘」主張自渡渡他。「佛」（Buddha）的原意是「覺者」，是指一個人從「無明」中覺醒、超拔而出，能自覺覺他而利益眾生。

魏晉南北朝時代是佛法與中國文化互相激烈碰撞的時代。首先，佛教的服飾是左衽，這與中國服裝的右衽不同。儒家講：「身體髮膚受之父母，不敢毀傷」（《孝經·開宗明義章》）。¹⁸但在行為上，佛教鼓勵出家與儒家「不孝有三，無後為大」（《孟子·離婁上》）¹⁹思想衝突。佛法講「緣起性空」，認為萬物的本性是「空」，這和儒家肯定世界以轉化世界的想法相衝突。此外，尚有在家出家之爭。梁朝僧祐（445-518）的《弘明集》²⁰卷 8，

¹⁸ 〔清〕阮福：《孝經義疏補》（上海：商務印書館，1937年），頁32。

¹⁹ 見朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，頁286-287。

²⁰ 南朝（420-589）梁代（502-557）的僧祐（445-518）所撰《弘明集》共14卷，「收錄了自東漢至南朝齊、梁時代五百年間教內外人士護法禦侮、弘道明教及其與之相關的論文、書信、詔令、奏表、檄魔等各類文論共186

收錄劉勰（465-520）〈滅惑論〉中批判當時的道教徒所說：「入國而破國、入家而破家、入身而破身」的「三破」之說。²¹針對這樣的說法，佛門人士也有所辯護，晉代釋慧遠（334-416）說：「凡在出家，皆隱居以求其志，變俗以達其道。」²²釋慧遠認為出家不是自私，是為了將來能渡化眾生，使世界更美好的一個必要過程。這個時代佛法與中國文化的第二個衝突是夷夏之爭。夷夏之爭是指佛教作為異族文化與中國文化作為民族文化之間的衝突。在公元第五世紀，顧歡（420-483）提出：「五帝三皇，不聞有佛；國師道士，無過老、莊；儒林之宗，孰出周、孔。若孔、老非聖，誰則當之？然二經所說，如合符契。道則佛也，佛則道也，其聖則符，其跡則反」，²³這樣的論點似乎有意舒緩當時的人對佛教的排斥。然而，在此同時，顧歡也說：「若觀風流教，其道必異。佛非東華之道，道非西夷之法，魚鳥異川，永不相關。安得老、釋二教，交行八表？」²⁴針對這樣的說法，佛門人士僧祐曾說：「丘欲居夷，聃適西戎，道之所在，寧

篇，其中東漢 2 篇，東晉 47 篇，劉宋 39 篇，南齊 15 篇，姚秦 10 篇，梁朝 73 篇，從不同的角度反映了此一時期佛教的基本教義、傳播狀況以及佛教與儒家、道教等本土思潮的相互關係。涉及作者共 123 人，其中僧人 19 人，其餘多為王公大臣與文人學士」。見〔南朝·梁〕僧祐編，劉立夫等譯註：《弘明集》（北京：中華書局，2013 年），（上），前言，頁 1。

²¹ 〔南朝·梁〕劉勰：〈滅惑論〉，收入〔南朝·梁〕僧祐編，劉立夫、魏建中、胡勇譯註：《弘明集》（北京：中華書局，2013 年），（下），卷 8，頁 536-543。

²² 〔東晉〕釋慧遠：〈遠法師答桓太尉書〉，收入〔南朝·梁〕僧祐編，劉立夫等譯註：《弘明集》，（下），卷 12，頁 875。

²³ 〔唐〕李延壽撰：《南史》（臺北：鼎文書局，1981 年），卷 75，〈隱逸列傳〉，頁 1876。

²⁴ 〔唐〕李延壽撰：《南史》，卷 75，〈隱逸列傳〉，頁 1878。

選於地？」²⁵（《弘明集·卷 14》）僧祐認為地點不是問題，道之所在才是重要的。在基督教史上提出「三位一體」（聖父、聖子、聖靈）說這個重要思想奧古斯丁（St. Augustine, 354-430）雖是北非人，但出生地並不重要，重要的是他所提出的「道」。因此，佛教雖是外來的思想，但從何地而來不重要，重要的是它的「道」。經過魏晉南北朝時代佛門人士與中土人士的大辯論後，到了唐代，佛教大興，杜牧（803-852）有詩云：「南朝四百八十寺，多少樓臺煙雨中」，²⁶描述佛教大興的情況。如果說魏晉南北朝時代是佛教在中國逐漸「馴化的時期」（the period of domestication），那麼，唐代就可以說是「獨立發展的時代」（the period of independent growth）。²⁷

正如梁啟超（1873-1929）所說：秦漢時代的中國是「中國的中國」，唐代的中國是「亞洲的中國」，鴉片戰爭以後的中國是「世界的中國」。²⁸中古中國吸納佛教而開創出新的思想。唐代大乘佛學的興起，反映出唐代文化的第一個主要精神是折衷精神。在思想與宗教方面，中國文化吸納佛教，並開創具有中國文化特色的華嚴、天台、禪宗等中國佛教三宗。在制度方面，唐代的科舉考試制度將各地人才吸納為帝國而服務。出身寒素的青年考上了科舉考試以後，就一人得道，雞犬升天，宋代的

²⁵ 釋僧祐：〈弘明集後序〉，收入〔南朝·梁〕僧祐編，劉立夫等譯註：《弘明集》，（下），卷 14，頁 1002。

²⁶ 〔唐〕杜牧：〈江南春絕句〉，收入葛兆光：《唐詩選注》（北京：人民文學出版社，2007 年），頁 255。

²⁷ 這是 20 世紀美國漢學家萊特（Arthur F. Wright, 1913-1976）的分期方式，參看 Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1959), pp. 42-85。

²⁸ 梁啟超：〈中國史敘論〉，收入《飲冰氏文集》（臺北：臺灣中華書局，2004 年）第 3 冊，頁 1-12。

人甚至有「醉臥北極遣帝扶，周公孔子驅為奴」²⁹的詩句，反映北宋知識分子展現一種自信滿滿、氣宇軒昂的生命情調。唐代文化的第二種大時代的精神特色是世界性的視野。³⁰當時的長安是世界文化首都，唐代的宗教生活是世界文化交流的場域。傳說穆罕默德（570-632）的四大弟子，都曾到過中國，最後死於中國泉州。

唐代知識分子的性格是浪漫的，如杜甫（701-762）〈飲中八仙歌〉詩中形容李白：「天子呼來不上船，自稱臣是酒中仙。」³¹李白進宮要貴妃磨墨，力士脫鞋。與唐代知識分子對比之下，宋代知識分子的生命情調則是嚴肅的，范仲淹（989-1052）的〈岳陽樓記〉：「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」³²這句話，所展現的正是宋代知識分子精神的代表。唐朝便是在這樣世界視野之中吸納了佛教思想。唐代也是中國最偉大的翻譯大師玄奘（602-664）及其譯經事業的時代。玄奘西行印度求法長達十九年，回到中國後，大唐天子十分讚賞，曾賜給他譯經場地以及相關資源，進行他的譯經事業。今天臺灣的慈濟、法鼓、中臺、佛光等宗派，也都是屬於禪宗法脈。

²⁹ 參看〔宋〕李燾：《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，2004年），第6冊，卷154，頁3738。

³⁰ Arthur F. Wright and Denis Twitchett eds., *Perspectives on the Tang* (New Haven and London: Yale University Press, 1973), Introduction, pp. 1-46, 指出大唐文化表現「折衷精神」與「世界性的視野」，其說甚是。

³¹ 〔唐〕杜甫：〈飲中八仙歌〉，收入《全唐詩》，第4冊，卷216，頁2260。

³² 〔宋〕范仲淹：〈岳陽樓記〉，收錄於李勇先、王蓉貴校點：《范仲淹全集》（成都：四川大學出版社，2002年），上冊，頁194。

三、禪宗思想中的生命智慧

接著，我們探討禪宗思想中的生命智慧。大乘佛學的人文精神有兩個特點，第一個特點是肯定人的主體性。儒學的「主體性」是以健動為本，目的是要化成世界。道家的「主體性」是以逍遙為本，主張觀賞世界，對世界進行一種美學的觀察。佛教的「主體性」主張以靜斂為本，進而撤消萬有。³³

大乘佛學人文精神的第二個特點是：強調人的德性「自由」。因此，人要不斷地自強「不息」，努力修養心性。梁代（502-557）釋慧皎曾引用竺道生（？-434）所說：「阿（一）闍提人皆得成佛」之語，³⁴而這段記載，在另一份大約寫成於7世紀的敦煌文書中，已被改寫為「一切眾生皆有佛性」，³⁵顯示劉宋時期（420-479）的竺道生已被認為清楚地表達出眾生皆得成佛的說法。禪宗也說：「狗子亦有佛性」。佛教認為生命的存在有十個領域稱為「十法界」。「十法界」是「地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛。」在這十個領域中，人必須「不息」地努力，否則一旦放失了本心，很有可能從人界墮落到地獄界之中，這是中國佛教三宗共同的主張。

禪宗教義有南北宗之分，神秀與慧能原都是在五祖門下修習。後來，五祖將衣鉢傳予慧能，於是有了南北宗之分。北宗

³³ 參考勞思光：《新編中國哲學史》（一）（臺北：三民書局，1988年增訂四版），頁279。

³⁴ 〔梁〕釋慧皎著，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》（北京：中華書局，1992年），卷7，頁256。

³⁵ 英藏敦煌文書S.556號〈竺道生、釋僧肇別傳〉，文書命名參見黃永武編：《敦煌遺書最新目錄》（臺北：新文豐出版公司，1986年），頁21。

神秀（606-706）對佛法的體悟是：「身是菩提樹，心如明鏡臺。時時勤拂拭，莫使惹塵埃。」³⁶南宗慧能（本性盧，南海新興人，638-713）的第一個教義是「直指本心，見性成佛」，³⁷主張「菩提本無樹，明鏡亦非臺。本來無一物，何處惹塵埃？」³⁸第二個教義是「定慧不二」。《六祖壇經·定慧品》云：³⁹

善知識！我此法門，以定慧為本。大眾勿迷信『定慧別』。定慧一體，不是二。定是慧體，慧是定用；即慧之時定在慧，即定之時慧在定。若識此義，即是定慧等學。

定慧是同時俱足，同時彰顯的。第三個教義是：「無念、無相、無住」，是指我們的心不要執著在外相的表象之上。《六祖壇經》云：「善知識！我此法門，從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。無相者，於相而離相；無念者，於念而無念；無住者，人之本性。」⁴⁰第四個教義更具革命性，那就是「不依經論」。《六祖壇經》云：「一切修多羅及諸文字，大小二乘，十二部經，皆因人置。因智慧性，方能建立。若無世人，一切萬法，本自不有。故知萬法，本自人興；一切經書，因人說有。」⁴¹世界如果沒有人，則一切都會寂滅。因此，人比經書更重要。六祖祖

³⁶ 見〔宋〕契嵩編：《傳法正宗記》，收入大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第51冊，卷6，〈震旦第三十二祖弘忍尊者傳〉，頁746。

³⁷ 參見《六祖壇經·行由第一》，見魏道儒譯注：《壇經譯注》（北京：中華書局，2010年），頁26：「祖知悟本性，謂惠能曰：『不識本心，學法無益；若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。』」

³⁸ 同註36。

³⁹ 《六祖壇經·定慧第四》，見魏道儒譯注：《壇經譯注》（北京：中華書局，2010年），頁75。

⁴⁰ 《六祖壇經·定慧第四》，見《壇經譯注》，頁79。

⁴¹ 《六祖壇經·般若第二》，見《壇經譯注》，頁51。

庭是在今天廣東韶關南華寺。武則天曾賜禪宗六祖的玉印，文曰：「敕封南宗六祖大鑑真空普覺圓明禪師法寶」（見本書所附玉印印文照相），這個玉印經歷千年歷史歲月的淘洗，見證了歷史波浪的起伏及 20 世紀的動亂，現仍典藏於廣東韶關南華寺中。

四、結論：禪宗人文思想的 21 世紀新啟示

今天我們的講課可以提出幾點結論，第一個結論是：禪宗與其他佛教宗派一樣相信人的生命是無限的，禪宗建立以觀念論（idealism）為中心的生命觀與世界觀，主張現實世界均與心有關（mind-correlative 或 mind-correlated），其存在均不離開「心」。一切世界的存在都離不開個人的「心」，這種觀點從現代哲學立場來看，近似一種「個人的觀念論」（personal idealism）。禪宗的理論可能面對兩項挑戰：第一點是，如何克服不同的個人之精神體驗之間的斷裂性問題？第二點是，五祖如何傳「法」給六祖？如何印證六祖得「法」？這兩個問題，值得我們進一步仔細思考。

我們第二個結論是，禪宗人文思想最特別之處在於認為生命智慧超越於文字之上。《六祖壇經·機緣品》云：⁴²

志略有姑為尼，名無盡藏，常誦《大涅槃經》。師暫聽，即知妙義，遂為解說。尼乃執卷問字，師曰：「字即不識，義即請問。」尼曰：「字尚不識，焉能會義？」師曰：「諸

⁴² 《六祖壇經·機緣第七》，見魏道儒譯注：《壇經譯注》（北京：中華書局，2010 年），頁 107。

佛妙理，非關文字。」

禪宗認為生命的真理是無關乎文字的，這樣的觀點非常具有革命性。針對以上這項論點，我們可循著《文心雕龍》⁴³的思維出發思考幾點問題：第一個問題是，經典與「道」或「法」的關係如何？第二個問題是，聖人與經典的關係如何？第三個問題是，聖人與「道」或「法」的關係？禪宗認為一切生命的智慧不是文字可以表達的，我們的「心」所包含的智慧超越於一切文字之上，這是禪宗最具革命性的主張，禪宗思想至今仍對臺灣的佛教文化產生重要的影響。

⁴³ 劉勰（465-522）所著的《文心雕龍》第一卷是〈原道〉，第二卷是〈宗經〉，第三卷是〈徵聖〉。

附錄

一、閱讀作業：

1. 魏道儒：《壇經譯註》（北京：中華書局，2010年）。

二、延伸閱讀：

1. 余英時：〈唐宋轉型中的思想突破〉，收入余英時著；程嫩生，羅群等譯；何俊編：《人文與理性的中國》（臺北：聯經出版事業公司，2008年），頁59-76。
2. Philip B. Yampolsky tr., *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch* (New York: Columbia University Press, 1967)。
3. 葛兆光：〈「周孔何以不言」？——中古佛教、道教對儒家知識世界的擴充與挑戰〉，收入陳弱水編：《中國史新論：思想史分冊》（臺北：聯經出版事業公司，2012年），頁251-282。
4. 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：臺灣商務印書館，1973年）。
5. 印順法師：《中國禪宗史》（北京：中華書局，2010年）。
6. 方立天：《中國佛教哲學要義》（上、下卷）（北京：中國人民大學出版社，2002年）。

7. Huston Smith, *The World's Religions: On Great Wisdom Traditions* (San Francisco: Harper Collins, 1991)；中譯本：杭斯頓·史密士著，劉安雲譯：《人的宗教：人類偉大的智慧傳統》（臺北：立續文化公司，1998年）。
8. Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1959)。

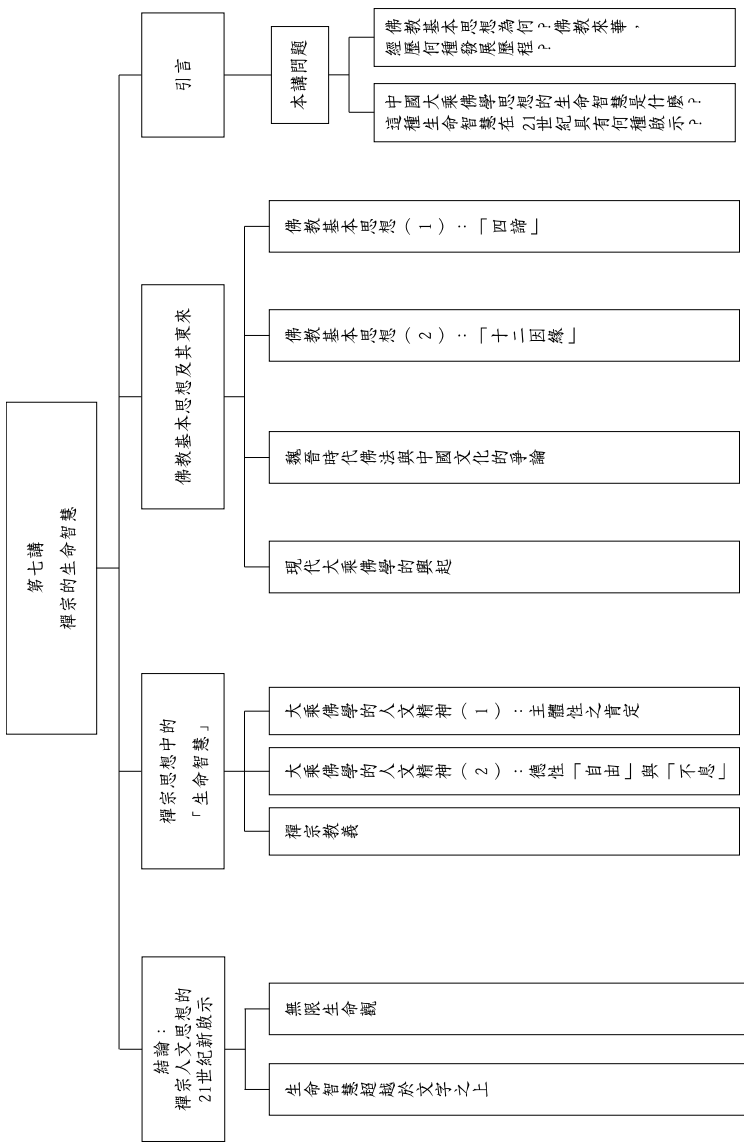
三、思考問題：

1. 如果您在廣東韶關南華寺禪宗祖庭遇到六祖慧能，您想向大師叩問什麼問題？為什麼？您期待六祖會如何回答您的問題？為什麼？
2. 在什麼意義之下，在哪些命題上，我們可以說：禪宗是最具有革命性的佛教宗派？

四、關鍵詞：

1. 見性成佛
2. 定慧不二
3. 無念、無相、無位
4. 不依經論

五、本講內容架構圖：



第八講

《心經》的生命觀

提要

本講討論問題有三：一是《心經》所認定的生命的本質是什麼？為什麼？二是《心經》所提出的生命的目標何在？如何達到生命的目標？三是《心經》的生命觀與儒家的生命觀有何異同？

《心經》全名是《般若波羅密多心經》，全文共有 260 個字。整部《心經》是以「緣起性空」為核心理念：一切現象皆是因緣聚集而成。《心經》所認定的生命的本質是「五蘊皆空」，認為生命是「緣起」，所以，沒有原初、獨立而恆常的「生」。因此，一切生命均是「不生」，也沒有終止，所以「不滅」。所謂「不垢不淨」是指生命在性質上並沒有究竟的、本質性的染污，既然沒有染污，也就沒有染污的清除。「不增不減」是指生命在數量上皆隨因緣而生，隨因緣而滅，所以客觀上並沒有獨立於因緣之上的增或減。《心經》認為生命本質的第二個特點是「有」「空」不二。在般若中觀的智慧裡的「有」是「緣起有」，所以只是一種標籤，因此，「有」只是虛幻的，並無自性。所謂「色不異空」與「空不異色」則是指形色不異於空性，一切現象都在「五蘊」之中。「色即是空」是說世界一切現象皆是虛幻。「空即是色」是指萬物雖空，但仍有因緣果報的存在。「空」不是絕對的無，而是一種「真空妙有」的境界。《心經》的作者認為生

命本質的第三個特點是「諸法空相」。「諸法空相」有三大命題：第一是萬物的「整體性」都是由「部份」所組成的；第二是萬物表面上有「恆常性」，但「恆常性」其實是處於「變遷」之中。第三，《心經》主張萬物表面上的「獨立性」建立在「相互依存性」之上。

《心經》所提示的生命目標有二，第一是「不住世間」、「超越生死」。人與世界的互動，只有認清「空中無色，無受想行識」，才能不住世間、超越生死。在《心經》作者看來，一切的生命本質都是「苦」。《心經》所啟示的第二個生命目標是要超越生死輪迴，安住在般若智慧之中，瞭解萬物的本質是「空」。人若能掌握「五蘊皆空」、「空」「有」不二、「諸法空相」等道理，就能瞭解生命的本質，就能跳脫生死輪迴，也才能脫離生命的「苦」。

最後，《心經》與儒家生命觀最突出的對比是：「有」與「空」的對比。佛教強調生命乃「緣起」，所以「性空」，不同生命的關係如互倚的蘆葦。儒家則強調生命的社會關係網絡，所以注重家庭倫理中的「孝」道。佛家所強調的是一種超越性的自我，不同於儒家強調社會關係網絡中的自我。第二是「捨離」與「介入」的對比。佛教講不住世間，超越輪迴生死，展現一種捨離的精神。儒家則強調安住於世間，以經世為目標，是一種介入的精神。儒家認為人存活在世界之中，而且是以轉化世界為生命終極目標。

一、引言

在上一講，我們講禪宗與中國本土思想（尤其是儒家）「心」學的相應。本講我們要進入東亞儒家人文精神的對照系統中的「《心經》的生命觀」，並與東亞儒家的人文精神進行對比。

本講所要討論的問題有三：第一，《心經》所認定的生命之本質是什麼？第二，《心經》所提出的生命之目標何在？如何達到生命的目標？第三，《心經》的生命觀與儒家的生命觀有何異同？

二、生命的本質

（一）空性及其原因

《心經》這本充滿生命智慧的佛教經典，全名是《般若波羅蜜多心經》，全文一共有 260 個字。¹從漢末至今共被譯出 21 次，歷代註釋者約有 100 人，通行本係玄奘法師（600〔602?〕-664）所譯。《心經》是從《大般若經》（共 600 卷）中所節錄出來的，²整部《心經》是以「緣起性空」為核心理念。一切現

¹ 因《心經》經文僅 260 字，本講引用經文時均不再標示頁碼，以求精簡。

² 通行之《般若波羅蜜多心經》（簡稱《心經》）即收錄於《大正新脩大藏經》第 8 冊，經 251 號之《般若波羅蜜多心經》，此經據《開元釋教錄》卷 8 所載，乃玄奘法師在貞觀二十三（649）年譯於終南山翠微宮。《心經》經文主要闡述佛陀對弟子舍利弗宣說觀世音菩薩精勤勇悍於觀修般若

象皆是因緣聚集而組成，《心經》的作者對生命本質的判定是「五蘊皆空」。《心經》的經文：「觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」《心經》認為生命的組成是「五蘊」。「五蘊」是指色、受、想、行、識。「蘊」是指「集聚」(heap)；「色」是指物質的形狀、顏色 (form)；「受」是領納的意思 (sensation)；「想」是指取象 (concept)；「行」是行動 (action)；「識」是了別，指精神的統覺作用 (consciousness)。《心經》指出生命的本質是「空」(emptiness)。「五蘊」是生命的形色、感受、認知、造作、意識等所形成的「我」，所以很容易造成對「我」的執著。從《心經》的生命觀來看，因為「我」是由「部份」所組成，所以「我」並不是「整體」；「我」恆處在變遷之中，所以不是恆常的存在；所謂「我」實際上乃依「他者」而成，所以不是獨立的存在。所以，「我」是集眾緣而成 (dependent-arising)，因此，「我」的本質就是「空性」。³

(二)「有」「空」不二

《心經》認為生命本質的第二個特點是「有」「空」不二。什麼是「有」「空」不二呢？我們先來看《心經》的經文：「舍利子，色不異空，空不異色；色即是空，空即是色；受想行識，亦復如是。」在般若中觀的智慧裡的「有」(如色、受、想、行、

空性智慧的內涵，為玄奘法師所譯之 600 卷《大般若經》之心要，且與《大般若經》第二會第 403 卷〈觀照品〉與第 429 卷〈功德品〉之內容吻合，咒文部分則與《陀羅尼集經》第 3 卷所載的〈般若大心陀羅尼〉相符。參見〔唐〕智昇：《開元釋教錄》，收入《大正新脩大藏經》第 55 冊，卷 8，頁 555；〔唐〕阿地瞿多譯：《陀羅尼集經》，收入《大正新脩大藏經》第 18 冊，卷 3，頁 807。以上資料承蒙張梅雅博士協助核實，謹申謝意。

³ 參考濟群法師：《心經的人生智慧》(臺北：益生文化出版社，2000 年)。

識)乃是「緣起有」,所以我們可以當作只是一種標籤,因此,「有」只是虛幻的、無自性的,所以主張「色不異空」;「空不異色」則是指形色不異於空性,一切現象都在「五蘊」之中,由「五蘊」所構成。「色即是空」是說世界一切現象在本質上皆是屬於虛幻。「空即是色」是指萬物雖空,但仍有因緣果報的存在。「空」不是絕對的無,而是一種「真空妙有」的境界。

(三)「諸法空相」

《心經》的作者認為生命本質的第三個特點是「諸法空相」。為什麼說「諸法空相」呢?《心經》經文說:「舍利子!是諸法空相:不生不滅,不垢不淨,不增不減。」這樣的觀點不但和儒家不同,也和道家有異。「諸法空相」這句話涵有三大命題:第一個命題是萬物現象之「整體性」都是由「部份」所組成的;第二個命題是萬物看起來有「恆常性」,但「恆常性」都永遠處於「變遷」之中。人的「心」常隨外境而轉,無一刻靜止。北宋司馬光(1019-1086)曾說「夫心,動物也。一息之間,升天沉淵,周流四海,固不肯兀然如木石也。惟賢者治之,能止於一。」⁴有句成語「心猿意馬」,就是指人的心不斷在「變遷」之中這種狀態而言。《西遊記》這部古典小說共有 100 回,在目次中「心猿」這個名詞就出現了 13 次,佛門中人以「猴子」譬喻人的「心」,取其瞬息萬變、不易安頓之特質;第三個命題是萬事萬物表面上的「獨立性」,其實是建立在「相互依存性」之上。我們以「臺灣大學」這個現象為例闡釋這項命題。「臺灣大學」是由 11 個學院,3 個專業學院,54 個系,109 個研究所,

⁴ 司馬光:《傳家集》(萬有文庫薈要本)(臺北:臺灣商務印書館,1986年),頁 766-768。

99 個研究中心，3 萬 3 千多個學生以及 2 千多位專任老師與 1 千 9 百多位兼任及專案約聘的老師所組成。就「臺灣大學」作為整體性概念而言，它是不能被觸摸、不可被具體理解的，我們要全面認識「國立臺灣大學」，最好的切入點是從具體而特殊的院、系、所或活生生的、每天參與教育學習活動的師生切入，才能真正瞭解。從這個角度來看，所謂抽象的「整體性」真正的切入點是由具體的「部份」所組成的。表面上看來，「國立臺灣大學」這個整體看似有「恆常性」，但這個「恆常性」是恆處在「變遷」之中的，例如在我們講課的現在，可能就有老師正開始辦理退休，有同學辦理休學，師生的數量與本質都隨時在變化之中。因此，萬事萬物沒有一刻是靜止的。其實，表面的「獨立性」並不是真正的獨立。如果世界各國的大學都有絕對意義下的「獨立性」存在，為何全球各知名大學還要爭取百大排名？這表示表面上的「獨立性」，並不是絕對意義下的「獨立性」，而是在整個世界近三萬所大學共存共榮並互相比較的脈絡中，保持自身的、相對意義下的「獨立性」。

何謂「不生不滅」？《心經》認為，生命的生成是由於「緣起」，所以，沒有原初、獨立而恆常的「生」。因此，一切生命均可以說是「不生」，因此也沒有終止，所以「不滅」。何謂「不垢不淨」？「不垢不淨」是指生命在性質上並沒有究竟的、本質性的染污（「不垢」），既然沒有染污，也就沒有染污（「不淨」）的清除之類的工作。何謂「不增不減」呢？「不增不減」是指生命在數量上皆隨因緣而生，隨因緣而滅，所以客觀上並沒有獨立於因緣的生滅之上的「增」或「減」。所以，「因緣」才是根本的生成因素。「因緣」是什麼意思呢？「因」是指必要條件；「緣」是指充份條件。「因」指沒有這個條件就不能形成萬事萬

物；「緣」作為充份條件，依靠這個條件，才能生成萬事萬物。

三、生命的目標

（一）不住世間、超越生死

根據《心經》所講的「緣起性空」，生命的本質是「諸法空性」、「五蘊皆空」。這樣的話，生命的目標是什麼呢？我們可以說《心經》所揭示的生命的目標有兩個，第一個是「不住世間」，第二個是「超越生死」。《心經》說：「是故空中無色，無受想行識。無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法。無眼界，乃至無意識界。」人與「世界」的互動有諸多的媒介和平臺。人有「六根」能接觸世間的萬物，「六根」就是指眼、耳、鼻、舌、身、意。佛門術語「六塵」是指色、聲、香、味、觸、法。以般若智慧觀照人生，不住於外相，隨緣自在。表面上看起來是不變的，但是，我們深刻認知萬物其實是處於變遷之中的。⁵表面上看起來是獨立的現象，其實是互相依存的。舉例言之，如果沒有 3 萬 3 千多位臺大學生的存在，那麼 2 千多位臺大專任老師的身分就難以被確認，反之亦然。在這個意義上，我們可以說，臺大的「學生」和「老師」這兩個群體，表面上各自獨立，其實是互相依存。因為一切皆「空」，因此，人與世界的互動，只有認清「空中無色，無受想行識」，才能「不住世間」、「超越生死」。

⁵ 參考宗薩欽哲仁波切：《心經》，刊於《柔和聲》，第 34 期，<http://www.siddharthasintent.org/chinese/>。

（二）超越生死輪迴，安住般若智慧

《心經》指出：生命的目標是要超越生死輪迴，安住在般若智慧之中。《心經》經文說：「無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。無苦集滅道。〔……〕三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」生命的起始是「無明」，「無明」是指「業果愚」與「真實義愚」。⁶「無明」是指對生命的本質及意義沒有瞭解。為了能超越「無明」的束縛，所以，人需要不斷地努力修行。從過去到現在，能瞭解「無明」的人，就能達到「般若波羅密多」境界，獲得「阿耨多羅三藐三菩提」。所謂「十二因緣」是指一個人因為處於「無明」的狀態，就會透過「六入」（即觸、受、愛、取、有、生）而有所行動，有「識」及「名色」，直到「生」、「老死」。再由「老死」回到「無明」的狀態。如果沒有「無明」，也就沒有「無明」的結束；沒有死亡，也就沒有死亡的結束。就《心經》的生命觀而言，佛教可以說是非常具有革命性的宗教，⁷而佛教的革命性尤其在禪宗與《心經》思想中特別充分呈現。此外，佛教的「四聖諦」是指「苦」、「集」、「滅」、「道」。在《心經》作者看來，連「四聖諦」也不存在，所以也就沒有「般若」智慧。為什麼呢？因為一切生命的本質都是「苦」，人一出生就有欲望。從宏觀的立場來看，所有的生命與生俱來便有延續自己的生命及傳宗接代的欲望。從微觀的立場來看，每個人口渴是苦，喝水雖能短暫解除口渴之苦，但喝水其本身並不是真正快樂的來源。如果喝水本身是

⁶ 宗喀巴在所著《菩提道次第廣論》，卷7，頁181引用無著菩薩的解釋。

⁷ 宗教學著名學者史密斯（Houston Smith, 1919-）曾如此說，參看 Houston Smith, *The World's Religion: Our Great Wisdom Traditions* (New York: Harper-Collins Publishers, 1991), pp. 82-153。

快樂的來源，那麼應該是喝越多越快樂才是，但事實並非如此。因此，我們也可以說「集」是因；「苦」是果。「滅」是果；「道」是因。如果能瞭解「道」，就能明白原來萬物的本質是「空」。在《心經》的作者看來，一個人若能掌握「五蘊皆空」、「空」「有」不二、「諸法空相」等道理，就能瞭解生命的本質，就能跳脫生死輪迴，也才能脫離生命的苦。

四、與儒家生命觀的對比

本講討論《心經》這部深刻的佛教經典，目的就是要與儒家的生命觀對比。《心經》的內容雖然只有 260 個字，但其中的生命智慧十分深刻。將《心經》與儒家生命觀加以比較，最明顯的第一個對比是：「有」與「空」的對比。佛教強調生命乃「緣起」，所以「性空」，不同生命的關係如三束互倚的蘆葦，互倚而立這個現象正是存在於三束蘆葦的相互依存之中。儒家則強調生命的社會關係網絡，所以，十分注重家庭倫理——「孝」道。佛家所強調的是一種超越性的自我，與儒家強調社會關係網絡中的「自我」(relational self)，兩者很不一樣。歷史學家黃仁宇（1918-2000）先生在《萬曆十五年》⁸一書中寫明末李卓吾（1527-1602）這位挫折的哲學家，最後在監獄裡自殺。李卓吾一考上科舉考試，家裡即來了很多親戚朋友要請託他事情。由此可見，傳統儒家社會中，所強調的是個人生命的社會關係網絡。

⁸ 黃仁宇：《萬曆十五年》（北京：中華書局，1982 年）。

儒、佛第二個對比是「捨離」精神與「介入」精神的對比。佛教講不住世間，超越輪迴生死，表現一種捨離的精神。儒家強調安住於世間，以經世為目標，強調一種介入的精神。儒家認為人是存活於世界之中，而且是以轉化世界為生命終極目標。南宋陸象山（1139-1193）〈答王順伯書〉說：「儒者雖至於無聲、無臭、無方、無體，皆主於經世。」⁹這句話全盤托出儒學根本精神，可以做為儒、佛第二個對比的註腳。但是，從大乘佛法的立場出發，我們也可以說佛教是以「捨離」作為手段，而以「介入」作為目的；大乘佛法的出家修行，是為了先完成自我的轉化，才能致力於世界的轉化。就這一點而言，儒佛在表面的差異之中，又有其實質的共同的介面。

⁹ 陸九淵：《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981年），卷2，〈與王順伯〉，頁17。

附錄

一、閱讀作業：

1. 《般若波羅蜜多心經》（東京：大藏經刊行會，1924-1935年），卷8，第251號。

二、延伸閱讀：

1. 濟群法師：《心經的人生智慧》（臺北：益生文化出版社，2000年）。
2. 宗薩欽哲仁波切：《心經》，刊於《柔和聲》，第34期，<http://www.siddharthasintent.org/chinese/>。
3. Michael A. Fuller, “The *Heart Sūtra*,” in Pauline Yu, Peter Bol, Stephen Owen, and Wilard Peterson eds., *Ways with Words: Writing about Reading Texts from Early China* (Berkeley, California: University of California Press, 2000), pp. 118-121。

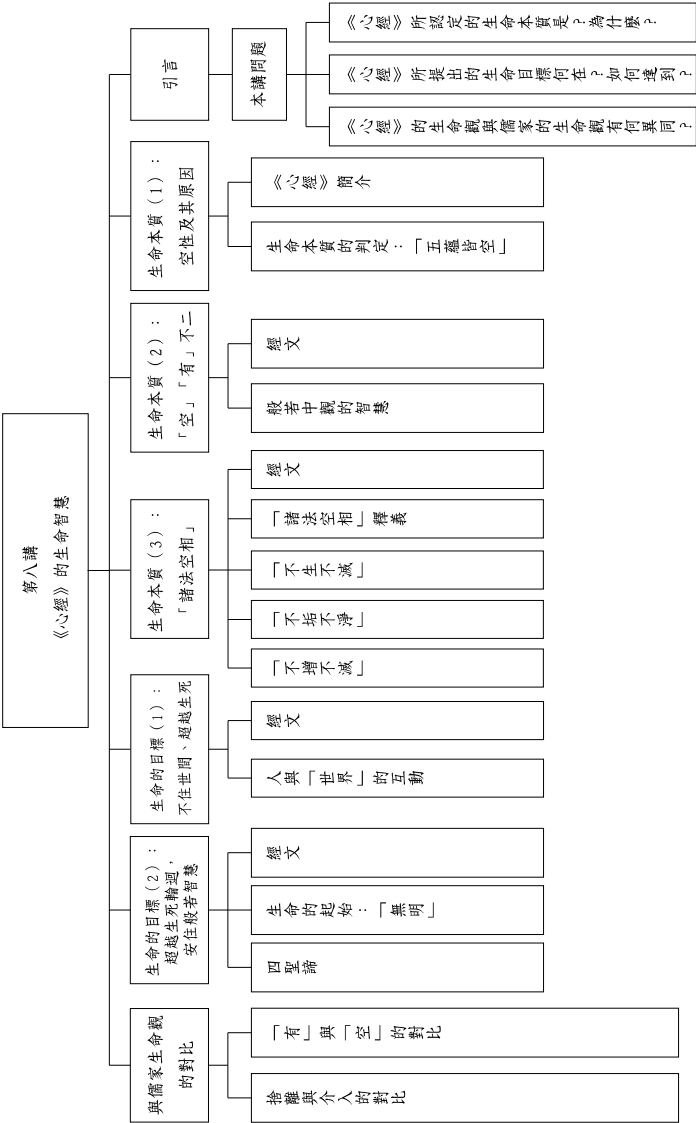
三、思考問題：

1. 《心經》作者如何論述生命的本質是「空」性？您認為這種論證能否成立？為什麼？
2. 《心經》所論述的生命目標與儒家的生命目標有何異同？您認為儒佛的生命目標能否融合？為什麼？

四、關鍵詞：

1. 五蘊皆空
2. 諸法空相
3. 苦集滅道
4. 六根
5. 六塵

五、本講內容架構圖：



第九講

華嚴宗的生命智慧

提要

本講討論問題有二：第一，佛教華嚴宗的生命觀與世界觀包括哪些重要理論？第二，華嚴宗的生命哲學與東亞儒家生命哲學有何差異？

華嚴宗經典《金師子章》中的生命觀，第一個命題是「法界圓融」，主張在這世界上，所有現象的各個領域之間，互相融攝而構成一個複雜的關係。《金師子章》所論證的第二個命題是「緣起色空」，主張萬事萬物的表相都沒有自性，在表相上看似在互相依存、相互圓融、相互包含的關係網絡之中，但這種關係網絡是虛幻的。因為生命皆因「緣起」，所以，生命的本質是「空」。

華嚴宗對生命的本質或現象提出以下幾種判斷。第一是「六相圓融」。「六相」指「總」「別」「同」「異」「成」「壞」等現象都交互影響、互相圓融。一切的「法」只有在「界」中才取得意義。第二是「十玄無盡」。一切現象都由心的作用而迴轉。一切世間現象都是由於我們的心的作用而產生。萬事萬物都與心相關。「十玄無盡說」的哲學意涵如下：一是現象與本體互相融攝：現象是本體的體現，「一即一切，一切即一」。二是現象與現象之間，重重無盡，交互影響。

儒、佛第一項共同的理念都認為原始的生理的生命，可以經由修持而轉化並臻於完美。華嚴宗強調眾生皆可「成菩提」而「入涅槃」。儒家強調人經由修心與修身，可以達到孔子所稱「君子」或孟子稱「大丈夫」的境界。儒、佛共同理念的第二點是：儒佛都關注「心」與世界的關係。一切萬事萬物的迴轉，完全決定於人心。華嚴宗講世界「唯心迴轉」；儒家孔子強調「我欲仁，斯仁至矣」。孟子曰：「仁義禮智根於心」。儒家主張價值理念如仁義禮智早已存在我們的心中。

但是，儒、佛生命目標卻構成對比。佛教所表現出一種捨離精神，最終目標是「入涅槃」。但儒家所表現的是一種健動精神，強調生命的目標在淑世、經世、救世。

一、引言

本講要進入東亞儒家人文精神的對照系統中的《華嚴宗的生命智慧》。上週我們講《心經》。《心經》最重要的關鍵詞是「五蘊皆空」。「五蘊」是指色、受、想、行、識。所謂「五蘊皆空」如何證成呢？可能的證成方式有以下幾種。第一種論證方式是佛教的論證方式：一切的現象都是因為許多的充份條件及必要條件交互作用而成，因此，一切的現象都無自己的本性，即皆是「緣起」(dependent-arising)。我們也可以採取第二種論證方式：從「共相」(universals)與「殊相」(particulars)切入，主張「共相」是虛幻的，「殊相」才是真實的，才是重要的，例如有人可以主張：臺灣大學是由作為「殊相」的各個院、系、所、中心等單位所組成的，如果沒有組成臺灣大學的各個「殊相」，就沒有臺灣大學這個「共相」。至於第三種論證方式，我們也可以從古希臘哲學家芝諾(Zeno, 490-430BCE)的「飛箭不動論」來理解。芝諾說：一隻箭要從A點走到C點要先經過B點，但是飛箭從A點走到B點又要經過E點，所以，有無限多個點，從某一個時間點上來看，箭可以被視為是停在某一點上，是不動的，因此，「動」這個現象可被認為是「空」。這明明與經驗事實相反，但我們卻又難以反駁它。所謂「照見五蘊皆空」中的「空」要如何被論證呢？我們舉出以上幾種可能性，供大家參考。

今天，我們要進入華嚴哲學的生命智慧，華嚴宗也是佛教經過中國文化洗禮後，一個深具中國文化特色的佛教宗派。華嚴哲學認為所有的生命都是處於一個非常複雜的「因陀羅網境

界」(“Indra’s Net”)之中，以此來論證生命並無自性。

本講我們所要討論的問題有二：第一個問題是，佛教華嚴宗的生命觀與世界觀包括哪些重要理論？第二個問題是，華嚴宗的生命哲學與東亞儒家生命哲學有何差異？

二、法藏法師與《金師子章》

華嚴宗的開創大師是法藏法師。法藏法師是公元第七世紀的人(唐貞觀 17〔643〕年—玄宗先天元〔712〕年)，又名賢首，他的原籍是在西域康居(今烏茲別克撒馬爾罕)，27 歲出家，受到武則天的器重。武則天是中國歷史上第一個女皇帝，是一位十分聰明的女性。武則天這位女皇帝在中國古代時代背景下，確有她個人的才華與能力。聖歷 2 (699) 年，武則天召集法藏法師為她宣講華嚴教理，但華嚴的道理深奧，武則天難以理解，法藏法師於是以宮殿裡的金獅子作為比喻，宣說華嚴生命智慧。《金師子章》全文約有 1,500 字。內容十分深刻。第 1-5 段：講緣起性空理論，這幾乎是所有佛教各宗各派的命題。第 6 段：講五教之說。第 7、8 段：講「十玄門」。第 9、10 段：講成就菩提智慧。我們只摘取與我們的課題相應的部份，也就是華嚴的生命智慧來論述。

三、生命的存在狀態：處於重重無盡的網絡之中

《金師子章》對世界所做的判斷是「法界圓融」。在這世界

上，所有現象的各個領域之間，是互相融攝的，構成一個複雜的關係。「界」是指領域（Realm）的意思。「事法界」是指所有的現象本身。所謂「理法界」是指所有現象的後面都有其依循的原理。「理事無礙法界」是指萬事萬物表現出來的「現象」與其本質「實相」是不離的關係。「事事無礙法界」是指「現象」與「實相」互相融攝。

《金師子章》所論證第一個命題是「緣起色空」。首先是「明緣起」。《金師子章》云：「金無自性，隨工巧匠緣，遂有師子相起。起但是緣，故名緣起。」¹金子並沒有自己的本性，今日之所以有一金獅子在此，乃是因為隨著一個工巧匠的緣，所以才會有獅子的相呈現出來。起因是緣，所以說是「緣起」。

第二個命題是「色空」。《金師子章》云：「師子相虛，唯是真金。師子不有，金體不無，故名色空。又復空無自相，約色以明。不礙幻有，名為色空。」²萬事萬物的表相都沒有自性，在這個世上並沒有真實的獅子這種「存在」，只是因為它表現出一隻師子的相，所以才有獅子，因此，「獅子」的本質可被視為「空」。例如，我們在這裡相遇，一起學習「東亞儒家人文精神」，這件事實是由必要條件與充份條件湊合而成。必要條件是指各位同學必須先進入臺大，充份條件是在這個時間點各位必須選修這門課程。在華嚴宗看來，所有的生命都處於無窮無盡的互相依存、相互圓融、相互包含的關係網絡之中。例如：我們每個人都是父母親的子女，又是大學中選修某一門課的學生。不

¹ 法藏著，方立天校釋：《華嚴金師子章校釋》（北京：中華書局，1983年），〈明緣起第一〉，頁2。

² 《華嚴金師子章校釋》，〈辨色空第二〉，頁6。

同的身分產生不同的責任，不同責任之間在特定時空中常有所衝突，我們每個人都是處於很複雜的關係網絡之中。華嚴宗對於生命與世界之複雜關係的判斷，在 21 世紀新時代中，是很容易被瞭解的。2011 年美國麻省理工學院（M.I.T.）教授 Shelly Turkle 出版一本書：《一起孤獨》（*Alone Together*），³主要分析在網際網路主宰著我們生活的時代，每個人看似處於密切互動的網絡之中，每個人的「臉書」都有很多「朋友」，但其實每個人都非常孤單，而且是一起孤單。在網路世界裡，我們在表相上看似在互相依存、相互圓融、相互包含的關係網絡之中。但這種關係網絡是虛幻而不真實的。因為生命皆因「緣起」；所以，生命的本質是「空」。對生命的本質是「空」的認識是非常重要的。我們常傾向於關心萬事萬物的發生程序及其存在的結果，而不太注意萬事萬物的存在狀態。這個關係網絡對人的存在與消亡發生什麼作用呢？已故文化人類學大師紀爾滋（Clifford Geertz, 1923-2006）著有《文化的解釋》一書，⁴他認為：我們每個人都好像蜘蛛一樣，生活在一種意義之網（Web of meaning）中。一旦失去意義感，人就很難活下去。20 世紀新儒家精神導師熊十力（1885-1968）先生在《讀經示要》⁵一書中曾說：學者創造一個天地，但又自囿於此天地之間。而兩種說法可謂各自代表東西方觀點，可以互相發明。

3 Shelly Turkle, *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other* (New York: Basic Books, 2011)。

4 紀爾滋著，韓莉譯：《文化的解釋》（*The Interpretation of Cultures*）（南京：譯林出版社，1999 年）。

5 熊十力：《讀經示要》（臺北：洪氏出版社，1983 年）。

四、生命的本質

（一）六相圓融

華嚴宗對生命的本質或現象提出以下幾種判斷。第一種判斷是「六相圓融」。「六相」是指「總」(Universality)即普遍性；「別」(Specialty)即特殊性；「同」(Similarity)即相同性；「異」(Difference)即差異性；「成」(Integration)指現象是由諸多部分組成；「壞」(Disintegration)即現象的毀壞。而且，「六相」之間交互影響、互相圓融。所以，任何概念或存在均在一組關係之中才能存在。用華嚴宗的語言來說，一切的「法」只有在「界」中才取得意義。以「臺灣大學」為例，這個學校的院、系所等單位都在「臺灣大學」的關係網絡中才能被認知。「六相」是一種圓融的關係。例如房子作為整體是依靠部分如棟樑所組成的，而棟樑作為房子整體的部分與房子是不可分割的，也代表著房子的部分意義，棟樑如果離開了房子，那就是一根木材而已。「同一」和「差異」相互依存，「生成」和「壞滅」相互滲透。

但是分析到這裡，我們也可以提出問題：「部分」能否等同「整體」或可以代替「整體」(“pars pro toto”)？為什麼？亞里斯多德(384-322BCE)曾說民主政治之所以不可取，乃是因為民主政治賦予雅典市民每人一票。循著亞里斯多德的思路，「部分」與「整體」的關係，就像手臂與身體的關係，身體比手臂

重要，所以城邦比市民重要。⁶民主政治的問題正是將作為「部分」的市民，放在作為「整體」的城邦之上，所以民主政治不可取。20 世紀法國人類學家李維·史陀（Claude Lévi-Strauss，1908-2009）在他的回憶錄《憂鬱的熱帶》⁷曾經提到：他高中時，經由一位好友的介紹，開始閱讀青年馬克思的著作，從此深受啟發與感動。他有一本代表著作《野性的思維》（*The Savage Mind*），⁸書中論述初民社會的思維方式，提到「部分」與「整體」的互動關係。例如在某些原始部落的信仰中，巫師經由宗教儀式，可以取敵人生命於千里之外。巫師常常取敵人的毛髮或指甲作法以傷害敵人之全身，這是一種「部分代替整體」的思維方式。藉由李維·史陀的論點，我們可以進一步思考的問題是：「部分」能否等同於「整體」？「部分」能否代替「整體」呢？這些問題，是我們討論華嚴宗的「六相圓融」說時，值得進一步思考的問題。

（二）十玄無盡

華嚴宗所判定的生命本質的第二個命題是「十玄無盡」。《金師子章》「勒十玄」第一：「金與師子，同時成立，圓滿具足，名同時具足相應門」。⁹這段經文的意思是說，金與獅子是同時成立，圓滿具足的。第二點：「若師子眼收師子盡，則一切純是眼；若師子耳收師子盡，則一切純是耳。諸根同時相收，悉皆具足，

⁶ Ernest Barker ed. and tr., *The Politics of Aristotle* (London: Oxford University Press, 1977), Bk I, Chapter 1, § 3, p. 2。

⁷ 李維·史陀著，王志明譯：《憂鬱的熱帶》（臺北：聯經出版事業公司，1989 年）。

⁸ Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Paris: Librairie Plon, 1962)。

⁹ 《華嚴金師子章校釋》，頁 63。

則一一皆雜，一一皆純，為圓滿藏，名諸藏純雜具德門。」¹⁰第三：「金與師子，相容成立，一多無礙；於中理事各各不同，或一或多，各住自位，名一多相容不同門。」¹¹這裡所說的類似於西方哲學中「一」與「多」的關係。南宋朱子有「理一分殊」的主張，我們在第 10 講會分析朱子的「理一分殊」說。華嚴宗所析論的「一」與「多」以及「理」與「事」的關係對於儒家思想家有深刻的影響。「一」與「多」各自在自己的位子，但相容不同門。第四點，《金師子章》又曰：「師子諸根，一一毛頭，皆以金收師子盡。一一徧遍師子眼，眼即耳，耳即鼻，鼻即舌，舌即身。自在成立，無障無礙，名諸法相即自在門。」¹²「法相」是現象的表現，都有它自己自在的本性。第五：

若看師子，唯師子無金，即師子顯金隱。若看金，則唯金無師子，即金顯師子隱。若兩處看，俱隱俱顯。隱則祕密，現則顯著，名祕密隱顯俱成門。第六，金與師子，或隱或顯，或一或多，定純定雜，有力無力，即此即彼，主伴交輝，理事齊現，皆悉相容，不礙安立，微細成辦，名微細相容安立門。¹³

現象（如獅子）的各個部份互相相容，但不妨礙他們各自的本性。第七：

師子眼耳支節，一一毛處，各有金師子；一一毛處師子，同時頓入一毛中。一一毛中，皆有無邊師子；又復一一

¹⁰ 《華嚴金師子章校釋》，頁 63-64。

¹¹ 《華嚴金師子章校釋》，頁 64。

¹² 同上註。

¹³ 同上註。

毛，帶此無邊師子，還入一毛中。如是重重無盡，猶天帝網珠，名因陀羅網境界門。

「部分」與「部分」的關係是互相融攝的，「部分」與「全體」也是互相融攝的。第八：「說此師子，以表無明，語其金體，具障真性；理事合論，況阿賴識？令生正解，名託事顯法生解門。」¹⁴萬事萬物的起源是「無明」。「無明」是指對生命意義的無知。當我們講到金時，如果我們的焦點只是黏著在金體上，則忽略了金之本性。第九：¹⁵

師子是有為之法，念念生滅。剎那之間，分為三際，謂過去、現在、未來。此三際各有過現未來，總有三三之位，以立九世，即束為一段法門。雖則九世，各各有隔，相由成立，融通無礙，同為一念，名十世隔法異成門。

有生滅的是「有為法」，佛門的教法就是要從「有為法」中認識「無為法」之「空」，以了脫生死。過去、現在、未來，每個階段皆可再分三個階段，所以有「九世」。過去、現在、未來是相互連繫的，完全在於人之一念。一念即可成佛昇天。第十：「金與師子，或隱或顯，或一或多，各無自性，由心迴轉。說事說理，有成有立，名唯心迴轉善成門。」¹⁶一切的現象都由心的作用來迴轉。一切世間的現象皆是由於我們的作用而產生的。萬事萬物皆是與心相關的。華嚴宗和《心經》一樣，都是近於一種觀念論（idealism）的哲學立場。

¹⁴ 《華嚴金師子章校釋》，頁 65。

¹⁵ 同上註。

¹⁶ 同上註。

「十玄無盡說」的哲學意涵可以分析如下：第一點，現象與本體是互相融攝的：現象是本體的體現，「一即一切，一切即一」。第二點，現象與現象之間，重重無盡，交互影響。在空間上的個體與個體之間；數量上的多與一之間；形體上的大與小之間；形相上的顯與隱之間；時間上的長與短之間。先與後之間，是相互差異，同時並列，相互依存，而又和諧統一。¹⁷針對上述論述，我們仍可拿我們現代的問題來叩問：「十玄門」的第十個命題是「唯心迴轉」，一切現象皆是心的迴轉所造作。問題是：「心」的存在狀態如何？「心」是指個人的「心」？或是指社會公共的「心」？個人的「心」與社會公共的「心」是不同的。「心」是與黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770-1831）講的「絕對精神」類似嗎？這些問題的深入探索，都有助於我們對華嚴宗生命觀的理解。

五、結論

從本講中我們可以提出以下幾點結論：

第一個結論是，儒佛共同的理念都認為原始的生理的生命，可以經由我們的修持而轉化並臻於完美。華嚴宗強調眾生皆可「成菩提」而入「涅槃」。「涅槃」就是寂靜涅槃，從此即不在「六道」中輪迴。華嚴《金師子章》提到所謂「成菩提」說：¹⁸

¹⁷ 法藏著，方立天校釋：《華嚴金師子章校釋》，方立天所撰導言。

¹⁸ 《華嚴金師子章校釋》，〈成菩提第九〉，頁153。

菩提，此云道也，覺也。謂見師子之時，即見一切有為之法，更不待壞，本來寂滅。離諸取捨，即於此路，流入薩婆若海，故名為道。即了無始以來，所有顛倒，元無有實。名之為覺。究竟具一切種智，名成菩提。

看到獅子即聯想到一切的有為法皆是生生滅滅，是虛幻的而不是真實的。華嚴宗強調眾生可「成菩提」而「入涅槃」，「入涅槃」是「成菩提」的結果。《金師子章》又曰：「見師子與金，二相俱盡，煩惱不生。好醜現前，心安如海。妄想都盡，無諸逼迫。出纏離障，永捨苦源。名入涅槃。」¹⁹《金師子章》第九章、第十章皆在論證：一切的人皆可經由理性的修煉而達到涅槃境界。華嚴宗認為人的生命是自主的、自由的，人要成菩提、成佛道或墮入畜生道，完全取決於自己的決定。因為有因就有果，如是因感如是果，因果現前而無所遁逃。儒家最重要的經典之一是《論語》。《論語·學而·1》：「學而時習之」朱子註：「學之為言效也。」²⁰覺醒的人，孔子稱「君子」；孟子稱「大丈夫」。儒家鼓勵人們努力向學，向「先覺」的人學習，以成為「君子」或「大丈夫」。儒佛共同理念第二點是：儒佛都關注「心」與「世界」的關係。《大乘起信論》提到「一心開二門」，二門是指「真如門」、「生滅門」。一切萬事萬物的迴轉，完全決定於人的心。華嚴宗講世界「唯心迴轉」；儒家孔子強調：「我欲仁，斯仁至矣」。²¹孟子曰：「仁義禮智根於心」。²²儒家主張價值理念

¹⁹ 《華嚴金師子章校釋》，頁160。

²⁰ 引文見朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，頁47。朱子注云：「學之為言效也。人性皆善，而覺有先後，後覺者必效先覺之所為，乃可以明善而復其初也。」

²¹ 朱熹：《論語集注》，收入朱熹：《四書章句集注》，卷4，頁100。

如仁義禮智等，早已存在我們心中。

第二個結論是，儒佛生命目標構成強烈的對比。佛教所表現出來的是一種捨離精神，最終目標是「入涅槃」。但儒家所表現的是一種健動精神，強調生命的目標在淑世、經世、救世。明代東林書院的楹聯云：「風聲雨聲讀書聲聲聲入耳；家事國事天下事事事關心。」儒家認為人應該積極救世。而佛教認為人之所以捨離，是為了要引發內在更大的動力，以便自渡渡人、自利利他。就這一點來講，儒佛在差異中，又有其共同的救世悲願。

²² 見《孟子·盡心上·21》，朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，卷13，頁355。

附錄

一、閱讀作業：

1. 法藏著，方立天校釋：《華嚴金師子章校釋》（北京：中華書局，1983 年）。

二、延伸閱讀：

1. 吳可為：《華嚴哲學研究》（北京：社會科學文獻出版社，2014 年）。
2. 方立天：《法藏與〈金師子章〉》（北京：中國人民大學出版社，2012 年）。
3. 桑大鵬：《三種《華嚴》及其經典闡釋研究》（武漢：華中師範大學出版社，2007 年）。
4. 聖嚴法師：《華嚴心詮：原人論考釋》（臺北：法鼓文化出版社，2006 年）。
5. 王頌：《宋代華嚴思想研究》（北京：宗教文化出版社，2008 年）。
6. Robert Gimello, Frédéric Girard and Imre Hamar eds., *Avatamsaka Buddhism in East Asia: Huayan, Kegon, Flower Ornament Buddhism: Origins and Adaptation of a Visual Culture* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012)。
7. Garma C. C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality: the*

Philosophy of Hwa Yen Buddhism (London and New York: Routledge, 2008)。

8. Richard D. McBride, II, *Domesticating the Dharma: Buddhist Cults and the Hwaŏm Synthesis in Silla Korea* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2008)。

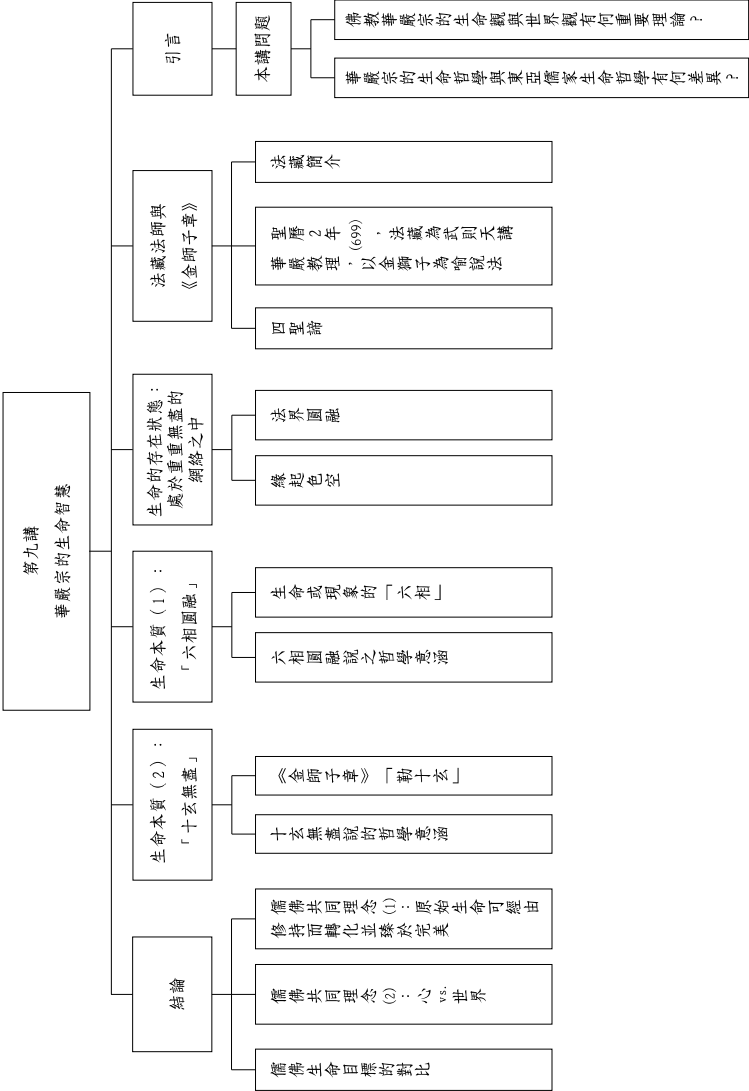
三、思考問題：

1. 什麼是「六相圓融」？如何證明「整體」與「部分」、「同一」與「差異」以及「生成」與「壞滅」之間既互相依存又互相滲透？
2. 什麼是「十玄無盡」？如何證成「十玄無盡」之命題？
3. 華嚴宗說世界萬象皆「唯心迴轉」，這種命題在什麼意義之下，在什麼基礎之上可以成立？您同意嗎？請說明您的理由。

四、關鍵詞：

1. 法界圓融
2. 緣起色空
3. 六相圓融
4. 十玄無盡

五、本講內容架構圖：



【東亞儒家人文精神的展開】

第十講

朱子的人文精神（1）： 「理一分殊」說

提要

本講探討問題有三：第一，21 世紀「全球化」趨勢對世界文化帶來何種結果？第二，朱子如何安頓「人」與「世界」的關係？第三，朱子的「理一分殊」說，在全球化時代有何新啟示？將面臨何種新挑戰？應如何因應？

21 世紀全球化導致第一個結果是：價值體系的趨同化。資本主義、民主政治、個人主義已成為全球的價值理念。第二個結果是：語言的趨同化。英語、漢語將成為世界兩大語言。英語是全世界的普世語言，漢語目前則是重要商業語言。朱子的「理一」與「分殊」不即不離。「理一」的論述有其宇宙論基礎，主張人間秩序本於宇宙秩序。「分殊」是指「理」在人世間多元多樣的具體表現。朱子「理一分殊」學說，呈現某種「個體論」的思維傾向。朱子認為要瞭解「共同之理」必須從「殊別之理」著手。

朱子學中的「理一分殊」說對 21 世紀的新啟示有二。第一，朱子啟發我們：抽象而普世的規範，必須在具體而特殊的情境中自然生成。任何抽象的「理」必須在具體的「事」上完成。朱子啟示我們的第二項是：滲透性原則。作為抽象性的「全球

化」，只能存在於具體性的國際關係之中，關鍵字是「之中」，而不是「之上」。這樣我們才能隨時調整，與時俱進，才能免於成為國際上強權壓制弱國，國內的資產階級壓迫農工階級的藉口。

在 21 世紀全球化時代裡，我們必須肯定諸多分殊而並存的「理」的共存共榮，才能適應不同的文化傳統在文明對話新時代的需求。21 世紀需要「典範的轉移」。我們可以將朱子學中的「理一分殊」說進行創造性的轉化，使全球化時代中的諸多主體可以處於並立及競爭的狀態。全球化時代的新典範需要新的倫理學作為基礎。從東亞文化立場來說，21 世紀全球化時代中並立的諸多「殊別之理」，必須共享儒家的「仁」或佛教的「慈悲」等價值理念。

一、引言

本講要進入本課程第三部份：「東亞儒家人文精神的展開」。首先，我們要談的是朱子的「理一分殊」說。今天，我們講課的主題分兩部份：第一部份是在本課程第一講基礎上，分析全球化趨勢及其核心問題。第二個主題是探討朱子思想中「人」與「世界」的關係，聚焦在朱子的「理一分殊」說，並且分析它在 21 世紀全球化時代的新意義。

首先，我們說明朱子（晦庵，1130-1200）和他的《四書章句集注》偉大的學術事業。朱子將《大學》、《中庸》從《禮記》中抽出來，與《論語》、《孟子》合為《四書》，並為它作集註。朱子學對於公元 14 世紀以後的東亞思想界影響至深且鉅，《四書章句集注》在 1313 年被指定為科舉考試的定本之後，對中國知識分子學問觀與世界觀的形塑，產生巨大的作用。朝鮮近世思想界更是籠罩在朱子學的典範之下。德川時代日本儒者在中年以前大多浸潤在朱子學之中。我們可以說，東亞各國儒家學者可以贊成朱子，可以反對朱子，但是，他們的學問事業絕對不能繞過朱子。朱子所撰《大學章句·格物補傳》說：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知；而天下之物，莫不有理；惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂

物格，此謂知之至也。¹

朱子在論證「格物窮理」學說時以及其他場合中，提出「理一分殊」的學說，「理一分殊」說有其深刻的內涵，也有其當代的啟示，值得我們深入討論。

本講我們所要探討的問題有三：第一個問題是，21 世紀「全球化」趨勢對世界文化帶來何種結果？第二個問題是，朱子如何安頓「人」與「世界」之關係？第三個問題是，朱子思想中的「理一分殊」說，在全球化時代有何新啟示？將面臨何種新挑戰？應如何因應？

二、21 世紀全球化趨勢及其核心問題

我們在第一講檢討全球化發展的三大趨勢，並指出全球化時代出現強凌弱、眾暴寡、富欺貧的現象，所以，當代法國經濟學家皮凱提（Thomas Piketty，1971-）的著作《二十一世紀資本論》，²獲得世界性的重視。全球化時代出現兩個主要的核心問題。第一，21 世紀全球化發展加速了文化趨同化之趨勢。全球化導致價值體系的趨同化：資本主義、民主政治、個人主義已成為全球共同的價值理念。全球化的第二個核心問題是語言的趨同化。語言學家告訴我們，全球約 6,000 種語言，但是，今天的口頭語言當中，約有 50%至 90%會在本世紀內消失，³世界的

¹ 朱熹：《大學章句》，收入《四書章句集注》，頁 6-7。

² 托瑪·皮凱提著，詹文碩、陳以禮譯：《二十一世紀資本論》（臺北：衛城出版，2014 年）。

³ <http://www.unesco.org/courier/2000-04/uk/doss01.htm>。

語言正在以每兩週消失一種的速度銳減。⁴英語、漢語將成為世界兩大語言。英語是全世界的普世語言，漢語目前則是重要商業語言。大陸國務院「漢辦」在全球與各國大學合作廣建「孔子學院」，推廣漢語及中國文化。截至 2013 年 9 月為止，已在 112 個國家或地區，建立了 435 所孔子學院。

其次，全球化趨勢除了文化的趨同化之外，也表現在世界政經秩序的重組。1989 年以後，全球政經板塊的推移與高新科技的發展有極密切的關係。全球化時代的核心問題是強凌弱、眾暴寡、富欺貧、「中心」宰制「邊陲」的時代。不僅在國內脈絡如此，在全世界的脈絡上也是如此。21 世紀的中國及亞洲正站在歷史的十字路口徘徊，「全球化」趨勢正在呼喚大學知識分子的良心、良知、良能。知識分子可以從儒家人文精神獲得啟示，可以安頓「個人」與「世界」的關係。

三、朱子思想中「個人」與「世界」之關係

在東亞思想史上，宋明理學的興起與佛教思想的衝擊，有極大的關係。20 世紀偉大史學家陳寅恪（1890-1969）先生曾說，佛教之來華「只為一大事因緣，即新儒學之產生，及其傳衍而已」。⁵我們可以說，北宋以降儒學的復興，在很大範圍之內，是對佛教的回應與融合。朱子學融合漢注唐疏與北宋諸老先生以及佛教的思想，而成為一大體系，既融舊而又鑄新，既繼往而

⁴ <http://tw.epochtimes.com/bt/5/1/13/n778709.htm>。

⁵ 陳寅恪：〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉，收入氏著：《陳寅恪史學論文選集》（上海：上海古籍出版社，1992 年），頁 510。

又開來。

朱子的《四書章句集注》在元朝仁宗皇慶2（1313）年被蒙古統治者指定為科舉考試的定本，從此影響中日韓等國思想界，長達六百多年。「理一分殊」是朱子學的核心概念，朱子認為「世間事雖千頭萬緒，其實只一箇道理，『理一分殊』之謂也。到感通處，自然首尾相應。或自此發出而感於外，或自外來而感於我，皆一理也。」⁶朱子的「理一分殊」說極具原創性，但也深受佛教華嚴宗「理」、「事」圓融觀念的影響。朱子的「理一」與「分殊」兩者之關係，一方面是不相即的，一方面又是不相離的。朱子說：「其所謂理一者，貫乎分殊之中，而未始相離耳。」⁷又說：「天下之理，未嘗不一，而語其分，則未嘗不殊，此自然之勢也。」⁸「理一」的宇宙論基礎，是指人間秩序本於宇宙秩序。「分殊」是指「理」在人世間多元多樣的具體表現。朱子說：「蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之之實可見矣。」⁹

這樣的「理一分殊」學說背後有沒有方法論的傾向呢？我們可以說：朱子「理一分殊」學說，呈現一種「個體論」的思維傾向。朱子曾批判他同時代的功利學派學者陳亮（1143-1194）

⁶ 〔宋〕朱熹著，〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，2007年），頁3243。

⁷ 〔宋〕朱熹著：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年），第21冊，頁1639。

⁸ 〔宋〕朱熹著：《四書或問》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁595。

⁹ 〔宋〕朱熹著：《論語集注》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，2005年），卷2，頁72。

的看法，朱子說：「而今只管懸想說道『一貫』，卻不知貫個甚麼？聖人直是事事理會得，如云『好古敏以求之』，不是驀直恁地去貫得它。」¹⁰又說：「聖人未嘗言理一，多只言分殊。蓋能於分殊中事事物物，頭頭項項，理會得其當然，然後方知理本一貫。不知萬殊各有一理，而徒言理一，不知理一在何處。」¹¹朱子認為要瞭解「共同之理」必須從「殊別之理」著手。這很明顯地是「個體論」的思維傾向。

朱子的「個體論」的思維傾向與陸象山可說是站在光譜的兩端。公元 1175 年，朱陸鵝湖之會（淳熙 2 年乙未，1175），據說一共談了三天三夜。陸九淵（象山）賦詩說：「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉」。¹²「易簡」是指心學（陸）；「支離」是指「理」學（朱）。朱子學中「理」具有一種詭譎性。作為「共同之理」的「理一」的特點可歸納如下：作為「共同之理」的「理一」抽象而一元，其呈現方式則千變萬化，「理」超越時空的存在，由聖賢之心承接並倡導，既是人事之「所以然」，又是萬物的「所當然」，展現「理」的雙重性格。朱子「理」的概念兼攝「倫理學」與「宇宙論」的範疇，「所以然」與「所當然」是合一的。朱子撰寫〈仁說〉這篇著名論文，第一句話就引用程頤的話，說：「天地以生物為心者也」。但以我們現代人的觀點來說，老虎和兔子都在「天地以生物為心者也」的「理一」之中，但為何在現實世界中，兔子有可能成為老虎的晚餐呢？朱子所引用的程子的「天地以生物為心者也」說法，對世界的

¹⁰ 〔宋〕朱熹著，〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，2007 年），頁 1149。

¹¹ 〔宋〕朱熹著，〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，頁 677-678。

¹² 〔宋〕陸九淵：〈鵝湖和教授兄韻〉，收入〔宋〕陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》（北京：中華書局，1980 年），卷 25，頁 301。

解釋力是否有所不足呢？朱子的「理一分殊」有其潛在的危險性，那就是：一旦「理」被聖人從「事」中抽離而出，「理」就取得了獨立性與自主性，而不再受「理」所從出的「事」所拘束，於是，「理」就會一轉而成為「多」之上的「一」(the one over the many)，因而對「多」具有支配力與宰制力。

四、全球化時代朱子「理一分殊」說的新啟示

接著，我們要討論朱子「理一分殊」說在全球化時代的新啟示與新挑戰。首先，我們談論朱子學東傳朝鮮後的發展。從 14 世紀開始，朝鮮社會快速「儒教化」，儒學取得了近乎「國教」之地位，¹³整個朝鮮思想界幾乎是朱子學的天下。16 世紀朱子學大師李滉（退溪，1501-1570）創辦陶山書院，影響韓國的儒學發展至為深遠。朱子學對德川時代的日本，也有其重要的影響力。我們可以說，朱子學是 20 世紀以前，東亞思想界的一大主流思想。

那麼，朱子學中的「理一分殊」說對 21 世紀有何新的啟示呢？第一個新啟示是：具體性原則比抽象性原則更重要，它啟發我們：抽象而普世的規範，必須在具體而特殊的情境之中自然生成。對照當今世界，「全球化」這一個原則已經成為抽離於世界各國具體互動脈絡之上的抽象理念或具有宰制力的機制，而且「全球化」的利益被少數居於全球化時代之中心位置的國

¹³ 參見 Martina Deuchler, *The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology* (Cambridge, MA/London: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1992), pp. 3-27。

家所掌控。

朱子的「理一分殊」說給我們一種新的啟示，那就是：任何抽象的「理」必須在具體的「事」上完成。朱子的「理一分殊」給我們的第二個啟示是滲透性原則。朱子說：「所謂理一者，貫於分殊之中，而未始相離耳」。¹⁴因此，作為抽象性的「全球化」，只能存在於具體性的國際關係之中，關鍵字是「之中」，而不是「之上」。這樣我們才能隨時調整，與時俱進，才能免於成為國際上強權壓制弱國，國內的資產階級壓迫農工階級的藉口。正如「理一分殊」說中的「理」有其吊詭性，「全球化」論述如果作為「理一」，則一旦「理一」從「分殊」之中抽離出來之後，就取得了獨立性，就很容易被強者所壟斷，成為壓迫「邊陲」國家與人民的工具。18世紀中國的儒者戴震（1724-1777）批判宋明理學是「以理殺人」。¹⁵今天，我們講「理一分殊」，也讓我們想到每年的世界貿易組織（WTO）大會，場外都有成千上萬的反「全球化」的群眾。朱子學的「理一分殊」說，在21世紀面臨新挑戰。從朱子的理論出發，我們來看全球化時代的世界趨勢，各個不同的文明或國家之間「分殊之理」的劇烈碰撞，例如釣魚臺問題、南海問題都是例證。因此，我們的核心問題是：「理一分殊」說中所謂的「理」是誰的「理」？誰能擁有對「理」的解釋權？「理」和「事」是什麼關係？「理」的解釋權常常被居於全球化「中心」位置的國家所壟斷，在國內脈絡中，「理」也常被少數掌權或富有的人所掌控。「全球化」發展竟為人類前途蒙上了巨大的陰影。各國國內的政治領域本

¹⁴ 〔宋〕朱熹著：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年），第21冊，頁1639。

¹⁵ 〔清〕戴震著：《孟子字義疏證》（北京：中華書局，1982年）。

來就已經成為利益衝突、宰制與協調的場所。在全球化時代中，國際間的「中心」國家對「邊陲」國家的凌虐日甚一日，例如美國侵略伊拉克等戰爭，就是例證。

五、結論：在諸多「理」之中求同存異

從本講的論述之中，我們可得到以下幾點結論：

第一個結論是，在 21 世紀全球化時代裡，我們必須肯定諸多分殊而並存的「理」的共存共榮，才能適應不同的文化傳統在文明對話新時代的需求。已故政治學大師杭廷頓（Samuel Phillips Huntington, 1927-2008）在所撰《文明的衝突與世界秩序的重建》（*The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*）¹⁶一書中指出：將來國與國之間的戰爭會越來越少，將來的戰爭是文明與文明之間的戰爭。我們看到上個世紀的戰爭都發生在文明與文明之間的斷層線上。可見，他的說法很有見識，但是，問題是：這些「分殊之理」的互相碰撞該如何處理？文明與文明之間的「理」在互相碰撞時，該如何處理？

第二個結論是，我們這個時代需要「典範的轉移」。我們必須將朱子學中的「理一」所潛藏的可能的危險性，進行某種創造性的轉化。「理一」潛藏著一種「從屬原則」（Principle of Subordination）（用牟宗三先生語），使文化中的諸多主體（如社會、經濟等主體）服從於單一主體（如政治主體）的支配。我

¹⁶ Samuel Phillips Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Shuster, Inc., 1996)。

們應該將這種「從屬原則」轉化為「並立原則」(Principle of Coordination)，使文化中的諸多主體處於並立及競爭之狀態。¹⁷

第三個結論是，全球化時代的新典範需要新的倫理學作為基礎。從東亞地區的文化資源來看，21 世紀全球化時代中並立的諸多「殊別之理」，可以共享儒家的「仁」或佛教的「慈悲」之價值理念。朱子的〈仁說〉起首就說：「『天地以生物為心者也』，而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也，故語心之德，雖其惚攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。」¹⁸ 朱子的「仁」學論述可以成為 21 世紀全球劃時代的一種倫理學基礎。另外，佛教的慈悲之價值理念，像臺灣慈濟志業體推動救災行動，臺灣福智志業體推動有機農業等，都是一種新時代的典範。這種「典範的轉移」需要倫理學的基礎，也需要制度化的基礎。

20 世紀中國的現代化道路很坎坷，可分三階段來看：第一個階段是技術現代化。代表人物有曾國藩(1811-1872)、左宗棠(1812-1885)、李鴻章(1823-1901)。從「自強運動」(1865-1895)到太平天國(1850-1864)，一路紛紛擾擾。太平天國革命發生之後，消息不久後即傳到歐洲，青年馬克思(Karl Marx, 1818-1883)聽到消息後，在 1850 年 1 月寫了一篇文章，題目是〈農民起義與太平天國革命〉，在文章結尾時，馬克思想像中國有一天將邁向自由、平等、博愛，他用法文寫：“République

¹⁷ 關於「從屬原則」與「並立原則」，參考牟宗三：《中國文化的省察》（臺北：聯經出版事業公司，1983 年），頁 68。

¹⁸ 〔宋〕朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002 年），第 23 冊，頁 3279。

Chinoise: Liberté, Egalité, Fraternité”。¹⁹可是，150 多年過去了，中國至今依然在追求著自由、平等、博愛的道路上顛簸前進。第二個階段是康有為（1858-1927）、梁啟超（1873-1929）為代表人物的制度現代化運動。康、梁的「維新運動」（1895-1898）並沒有成功，因為背後還有一位慈禧太后的反對。第三階段是胡適（1891-1962）、陳獨秀（1879-1942）、李大釗（1889-1927）等人提倡的五四運動（1919.5.4）與「德先生」、「賽先生」的追求。中國追求民主的道路，十分坎坷。林肯（Abraham Lincoln，1809-1865）在〈蓋蒂斯堡演說辭〉（“Gettysburg Address”）中提倡「民有」（of the people）、「民治」（by the people）、「民享」（for the people）的主張。中國的傳統也有「民本」的文化資源，例如《尚書》、《孟子》中「以民為本」的主張。孟子講從「不忍人之心」生「不忍人之政」。以「公平」、「正義」為目標的制度之建構，確實是海峽兩岸在 21 世紀必須面對的挑戰。總而言之，在諸多的「理」的碰撞中要求同存異，需要有一個典範的轉移。這個典範的轉移，需要有新的倫理學作為基礎，也需要有新的制度作為基礎。

¹⁹ 馬克思：〈農民起義與太平天國革命〉，收入中共中央馬恩列斯著作編譯局譯：《馬克思恩格斯論中國》（北京：人民出版社，1997 年），頁 143-144。

附錄

一、閱讀作業：

1. 黃俊傑：〈21 世紀全球化時代朱子「理一分殊」說的新意義與新挑戰〉，《廈門大學國學研究所集刊》，第 1 輯，頁 118-126，收入氏著：《儒家思想與中國歷史思維》（臺北：臺大出版中心，2014 年），附錄二，頁 295-312。

二、延伸閱讀：

1. 黃俊傑：〈論經典詮釋與哲學建構之關係：以朱子對《四書》的解釋為中心〉，收入黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺大出版中心，2007 年），頁 1-28。
2. 黃俊傑：《孟學思想史論》（卷二）（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997 年），第 5 章。
3. 黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺大出版中心，2007 年），第 1 章。
4. Wing-tsit Chan, "The Evolution of the Neo-Confucian Concept of *Li* as Principle," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 4, 2 (1964), pp. 123-149。
5. Wing-tsit Chan, "Chinese and Western Interpretations of *Jen*," *Journal of Chinese Philosophy* 5, 2 (1978), pp. 101-126。

6. Wing-tsit Chan, "Patterns for Neo-Confucianism: Why Chu Hsi Differed from Ch'eng I," *Journal of Chinese Philosophy* 5, 2 (1978), pp. 101-126。
7. Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986)。
8. Wing-tsit Chan, *Chu Hsi: Life and Thought* (Hong Kong: Chinese University Press, 1987)。
9. Wing-tsit Chan, *Chu Hsi: New Studies* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989)。
10. Wing-tsit Chan, tr., *Neo-Confucianism Terms Explained: The Pei-Hsi Tzu I* (New York: Columbia University Press, 1986)。
11. 陳榮捷：《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988 年）。
12. 余英時：《朱熹的歷史世界》（上下冊）（臺北：允晨文化，2003 年）。
13. 吾妻重二：《朱子学の新研究：近世士大夫の思想史的地平》（東京：創文社，2004 年）。
14. 余英時：〈朱熹哲學體系中的道德與知識〉，收入余英時著；程嫩生，羅群等譯；何俊編：《人文與理性的中國》（臺北：聯經出版事業公司，2008 年），頁 77-108。

三、思考問題：

1. 如果您出席學生社團主辦的「虛擬聯合國大會」，討論以下主題：

A. 「21 世紀全球化時代的國際正義與公平」；

B. 「全球普世價值與地域特性的互動與融合」。

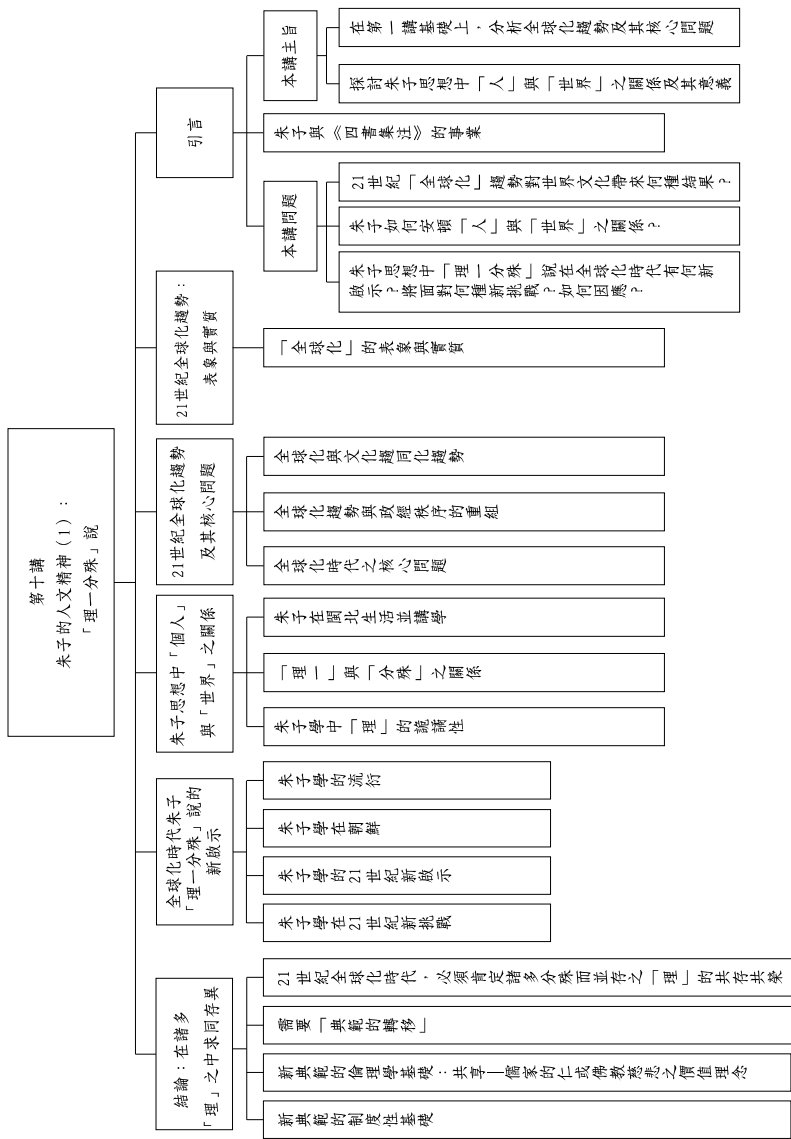
請問您將如何發言？為什麼？

2. 在國內 M 型社會來臨的新時代裡，您如何在各階級的「理」互相碰撞的狀況中求取動態的平衡？

四、關鍵詞：

1. 理一分殊
2. 天地以生物為心者也
3. 具體性原則
4. 滲透性原則
5. 從「之上」到「之中」

五、本講內容架構圖：



第十一講

朱子的人文精神（2）：

「仁」說及其在日本與朝鮮的迴響

提要

本講探討問題有三：第一，先秦孔孟如何論述「仁」？孔子與孟子的「仁」說有何特質？第二，南宋朱熹的「仁」說內容如何？有何思想史新意義？第三，朱子「仁」說東傳日本與朝鮮以後，受到德川時代日本儒者與朝鮮儒者何種批判？日本儒者提出何種新詮？其得失如何？

孔子以具體行為解說「仁」的內涵，並以「愛」為核心。「仁」這個核心價值是孔孟師生討論最多的一個字。《論語》共有 58 章論「仁」，「仁」字共出現 105 次。孔子並未給予「仁」精確的定義，而是以具體的行為來談「仁」。不同的學生問「仁」，孔子皆因材施教。

朱子〈仁說〉將「仁」賦予宇宙論與存有論的基礎，提昇了人的生命價值的高度與厚度。這篇短文傳到日、韓後，引起很大的迴響。德川時代日本儒者對朱子〈仁說〉首先進行形上學的解構，他們將朱子仁學論述中的「理在事上」，轉變為「理在事中」。德川日本儒者並在社會政治脈絡中釋「仁」。例如 18 世紀東條一堂以「二人」為「仁」。荻生徂徠以「安民之德」言「仁」。都是在社會政治脈絡中釋「仁」。18 世紀末的朝鮮儒者

丁茶山則是在人與人的「互為主體性」之中重新闡釋「仁」的涵義。

總之，德川日本儒者對朱子〈仁說〉的新詮與批判，共同呈現 17 世紀以後日本思想的實學取向。在他們解構朱子仁學的形上學基礎時，卻也失去了朱子學中生命的高度與厚度，使日本儒者缺乏中國宋明儒學中「大我之尋證」的超越性內涵。朝鮮丁茶山的「仁」學論述，以「互為主體性」作為核心，則深具 21 世紀的新啟示。

一、引言

上一講討論南宋大儒朱子的「理一分殊」說，其後的哲學問題是「一」與「多」的關係，講課的結論歸結到：所謂「一」是在「多」「之上」或「之中」這個問題？在進入本講主題之前，我想首先指出：在東亞儒學史上，同一個儒家價值理念會在不同地區獲得新的具有地域特質的詮釋，由此而見證儒家思想的內在動力與活力。¹佛教與其他宗教的發展也常見同樣的現象，舉例言之，佛教源起於印度，傳到西藏，傳到中國，再傳到日、韓，或傳到東南亞等地，皆已融入當地的文化，而構成彩色的佛教信仰圖像。又如天主教到了拉丁美洲，面對人民的苦難，就出現了「解放神學」。19 世紀天主教在臺灣東部與漢人互動時，傳教士在教堂十字架加上觀音像，形成特殊的宗教與文化的交流現象。

本講我們要進入「儒家人文精神的展開」，朱子人文精神的第二部份：朱子的「仁」說及其在日本與朝鮮的迴響。本講我們要探討三個主題。第一個主題是，先秦孔孟如何論述「仁」？孔子與孟子的「仁」說有何特質？第二個主題是，南宋朱熹之「仁」說內容如何？有何思想史新意義？第三個主題是，朱子「仁」說東傳日本與朝鮮以後，受到德川時代日本儒者與朝鮮儒者何種批判？日本儒者提出何種新詮？其得失如何？

¹ Chun-chieh Huang, *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts* (Göttingen and Taipei: V&R Unipress and National Taiwan University Press, 2015), Chap. 6。

二、孔孟思想中「仁」的涵義

首先，我們要先瞭解孔孟思想中「仁」的涵義是什麼？春秋時代文獻中的「仁」字涵義並不確定。《國語》中的「仁」就是「愛」或「愛」的引申義，例如：《國語》卷三〈周語下〉：「仁，文之愛也。」²卷七〈晉語一〉：「為仁者，愛親之謂仁。」³卷十七〈楚語上〉：「明慈愛以導之仁。」⁴卷二〈周語中〉：「仁，所以保民也。」⁵卷七〈晉語一〉：「為國者，利國之謂仁。」⁶卷九〈晉語三〉：「殺無道而立有道，仁也。」⁷《左傳》中的「仁」字與《論語》中的「仁」字涵義近似。

孔子以具體行為解說「仁」的內涵，並以「愛」為核心。「仁」這個核心價值是孔門師生討論最多的一個字。《論語》共 58 章論「仁」，「仁」字共出現 105 次。孔子很少給予「仁」以精確的定義，而是通過具體的行為來談「仁」，而且不同的學生問「仁」，孔子給的答案都不同，孔子乃是因應學生的特質來回應問題。例如《論語·里仁》：「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」⁸《論語·衛靈公》子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」子曰：「民之於仁也，甚於水火。」

² 〔春秋〕左丘明著，〔吳〕韋昭注，上海師範大學古籍整理組點校：《國語》（上海：上海古籍出版社，1978 年），卷 3，〈周語下〉，頁 96。

³ 《國語》，卷 7，〈晉語一〉，頁 275。

⁴ 《國語》，卷 17，〈楚語上〉，頁 529。

⁵ 《國語》，卷 2，〈周語中〉，頁 45。

⁶ 同上註 3。

⁷ 《國語》，卷 9，〈晉語三〉，頁 329。

⁸ 〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，卷 2，頁 70。

水火，吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。」⁹《論語·顏淵》仲弓問仁，子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭；己所不欲，勿施於人，在邦無怨，在家無怨」。¹⁰《論語·子路》樊遲問仁，子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。」¹¹《論語·陽貨》子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下，為仁矣。」請問之，曰：「恭、寬、信、敏、惠。」¹²《論語·學而》子曰：「汎愛眾而親仁」。¹³《論語·顏淵》樊遲問仁，子曰：「愛人」。¹⁴《論語·雍也》子貢曰：「如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁？必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」¹⁵《論語·學而》子曰：「巧言令色，鮮矣仁。」¹⁶孔子論「仁」所重視的是對「仁」之價值理念的實踐，而不是對「仁」進行一種哲學的分析或理論的言說。

孟子論「仁」以「愛人」為主，例如：《孟子·盡心下》孟子曰：「仁也者，人也，合而言之道也。」¹⁷《孟子·告子上》曰：「仁，人心也。」¹⁸《孟子·離婁》：「愛人不親，反其仁。」¹⁹、「仁者愛人。」²⁰《孟子·盡心》：「仁者無不愛也，急親賢之

⁹ 朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，卷8，頁163。

¹⁰ 《四書章句集注》，卷6，頁132-133。

¹¹ 《四書章句集注》，卷7，頁146。

¹² 《四書章句集注》，卷9，頁177。

¹³ 《四書章句集注》，卷1，頁49。

¹⁴ 《四書章句集注》，卷6，頁139。

¹⁵ 《四書章句集注》，卷3，頁91-92。

¹⁶ 《四書章句集注》，卷1，頁48。

¹⁷ 朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，卷14，頁367。

¹⁸ 《四書章句集注》，卷11，頁333。

¹⁹ 《四書章句集注》，卷7，頁278。

²⁰ 《四書章句集注》，卷8，頁298。

為務。」²¹、「人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也。」²²《孟子·梁惠王》：「未有仁而遺其親者也。」²³《孟子·離婁》：「仁之實，事親是也。」²⁴《孟子·盡心》：「親親，仁也。」²⁵可見，孔孟對「仁」的看法，都是站在人倫日用的基礎上來談的。在先秦孔孟思想中，「仁」是從日常生活中的「愛人」切入。

20 世紀歷史的動盪，對傳統儒家以「仁」為基礎的精神價值傷害至深。展望 21 世紀，若能重建孔孟的「仁」學精神與內涵，闡發「仁」學的新意義與新價值，必能為 21 世紀奠定人文精神之基礎。

三、朱子〈仁說〉的思想內涵

儒家的「仁」學到了朱子手上獲得新的詮釋，朱子在 1173 年（40 歲）撰寫〈仁說〉。〈仁說〉的要義在第一段，第一句話引程頤之說：²⁶

天地以生物為心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以為心也。故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。請試詳之。蓋天地之心，

²¹ 見朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，卷 13，頁 363。

²² 《四書章句集注》，卷 14，頁 372。

²³ 《四書章句集注》，卷 1，頁 201。

²⁴ 《四書章句集注》，卷 7，頁 287。

²⁵ 《四書章句集注》，卷 13，頁 353。

²⁶ 〔宋〕朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002 年），第 23 冊，頁 3280。

其德有四，曰元、亨、利、貞，而元無不統；其運行焉，則為春、夏、秋、冬之序，而春生之氣無所不通。故人之為心，其德亦有四，曰仁、義、禮、智，而仁無不包；其發用焉，則為愛恭宜別之情，而惻隱之心無所不貫。故論天地之心者則曰「乾元」、「坤元」，則四德之體用，不待悉數而足；論人心之妙者，則曰「仁，人心也」，則四德之體用，亦不待遍舉而該。

關於〈仁說〉的義理架構及其重要性，當代哲學家李明輝（1953-）先生所撰《四端與七情》一書，分析朱子的〈仁說〉包括四個層次說：「存有論的秩序（元、亨、利、貞）、宇宙論的秩序（春、夏、秋、冬）、存有一倫理學的（onto-ethical）秩序（仁、義、禮、智）、倫理—心理學的（ethico-psychological）秩序（愛、恭、宜、別）。」²⁷朱子的〈仁說〉，落實了 20 世紀國學大師錢穆（賓四，1895-1990）先生所說宋明理學展現了「大我之尋證」²⁸的精神。〈仁說〉這篇文章對「仁」這個儒家最核心價值所提出的新詮釋，提昇了人的生命價值的高度與厚度。這篇短文傳到日韓後引起了很大的迴響，許多日韓學者環繞著朱子「仁」說展開辯論，甚至以〈仁說〉為題撰寫論文。朱子〈仁說〉賦予人之存在以一種形上學與宇宙論的深厚的基礎，使人的存在更具有一種超越性基礎。相對而言，孔孟從具體意義，如「仁者，愛人」來談「仁」。朱子相對而言則從抽象的超越意義談「仁」。

²⁷ 李明輝：《四端與七情》（臺北：臺灣大學出版中心，2005 年），頁 88。

²⁸ 錢穆：《國學概論》，收入《錢賓四先生全集（1）》（臺北：聯經出版事業公司，1994 年），頁 278。

四、德川日本儒者對〈仁說〉的 形上學之解構

德川日本儒者對朱子〈仁說〉的第一個迴響是：形上學的解構，企圖將朱子仁學論述中的「理在事上」，轉變為「理在事中」。日韓的儒學有一個共同的特徵是，他們都展現一種實學精神。所謂「實學」一詞原指 17 世紀顧炎武（1613-1682）等人所提倡的「經世致用」之學，但在近世中、日、韓各國脈絡中，涵義較廣，凡是具體的、可碰觸的、可實作的，都可稱為具有「實學」精神。德川時代儒學在日本蓬勃發展。17 世紀日本儒者伊藤仁齋（1627-1705）非常尊崇《論語》，稱《論語》為「最上至極宇宙第一書。」²⁹那個時代的漢字是一種東亞地區的普世語言（*lingua franca*）。但形而上學思想濃厚的朱子思想，與當時整個日本社會實學的氛圍差距很大。

在德川日本儒者中，日本朱子學派大師林羅山（1583-1657）從「體用」論發揮朱子〈仁說〉。林羅山幼年就出家為僧，到了 16 歲還俗，成為日本朱子學的開山大師。他說：「人道廣大，而有體有用。蓋本心之德是體，孝弟是用也。為仁則孝弟是體，而仁民愛物是用也。」³⁰貝原益軒（1630-1714），以「義」言「仁」，說：「為仁之道，在厚人倫而已。厚人倫之工夫，以慈愛、恭敬、

²⁹ 伊藤仁齋：《論語古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973 年），第 3 卷，論語部一，〈總論〉，頁 4。亦見於：伊藤仁齋：《童子問》，收入家永三郎等校注：《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1966 年，1981 年），卷上，第 5 章，頁 204。

³⁰ 林羅山著，京都史蹟會編：《林羅山文集》（東京：株式會社ペリカン社，1979 年），下卷，卷 67，頁 832 上半頁。

謹言、力行為先務。以孝弟為本云云。」³¹三宅尚齋（1662-1741）強調以「心」體「愛之理」，但「心」是「生活底物事」。三宅尚齋《默識錄卷一》說：「仁是愛之理，理是無情底物事，心是生活底物事，以心體愛之理，乃意思滋味，親切氣象。」³²尾藤二洲（1747-1813）強調「觀理必於身」。他的《素餐錄》說：「觀理於天地，而後道可得而明焉。觀理於必身，而後仁可得而言焉」。³³竹添光鴻（進一郎，號井井，1841-1917）以「人之所以為人」釋「仁」，他說：「仁、人也。人之所以為人也。」³⁴竹添光鴻又在解釋《論語》「孝弟也者，其為仁之本與」章時說：「夫仁者人也，接人之道也。」³⁵伊藤仁齋 32 歲撰寫〈仁說〉，以「愛」言「仁」。他說：「仁者，其心以愛為體，故能與物同體〔……〕。然而謂愛即仁，則知其情而不知其性者也；謂愛非仁，則亦知其性而不知其情者也。一體一用，判然離絕，遂不能得其全體。」³⁶到了伊藤仁齋的長子伊藤東涯（長胤，1670-1736）則質疑「天地以生物為心」的命題，伊藤東涯曰：

或云：「天地以生物為心」，而驚鳥之害物，惡獸之啗人，亦生乎其中，何哉？曰：「天地之生生萬物，不過陰陽二

³¹ 貝原益軒：《慎思錄》，卷 1，收入《益軒全集》（東京：國書刊行會，1973 年），第 2 冊，頁 4。

³² 三宅尚齋：《默識錄》，卷 1，收入井上哲次郎、蟹江義九編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901 年），第 7 冊，頁 482。

³³ 尾藤二洲：《素餐錄》，收入《日本倫理彙編》，第 8 冊，頁 356。

³⁴ 竹添光鴻：《論語會箋》（臺北：廣文書局，1961 年），〈公冶長・19〉：「令尹子文，三仕為令尹」。

³⁵ 竹添光鴻：《論語會箋》，〈學而・2〉「孝弟也者，其為仁之本與」章注，頁 5。

³⁶ 伊藤仁齋：《古學先生詩文集》（東京：株式會社ペリかん社，1985 年），卷 3，頁 60。

氣，而其所賦與不復一齊，物稟斯氣以生，而有強弱靈
悉之異，所得乎天者，不可易也。」³⁷

伊藤東涯以「氣一元論」駁斥「理氣二元論」與倫理的二元性
（ethical duality）之說。「氣一元論」可說是 18 世紀以後東亞儒
學的共同命題。³⁸

五、德川日本儒者在社會政治脈絡中釋「仁」

德川日本儒者的第二個迴響是：在社會政治脈絡中賦予
「仁」以新的詮釋。例如 18 世紀東條一堂（弘，1778-1857）
著《四書知言》，以「二人」為「仁」。他在《論語知言》〈知言·
2〉中說：³⁹

「孝弟也者為仁之本與」章解「仁」曰：「『愛之理，心
之德』，則是以老莊之意釋之也。而與孔子之意全相背馳
云云。仁，二人為仁，恕之實也。非二人相對不能行焉。
故曰：『其恕乎』『己所不欲，毋施於人』。至於施諸人，
始為仁道。按朱註：『仁者，愛之理。』『理』者老子所
唱，心之德，心學者流所口，皆背孔教，而晦庵取為家
法。是余之所破也。」

³⁷ 伊藤東涯：《閒居筆錄》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978 年），第 1 冊，卷 2，頁 59。

³⁸ 參考楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺灣大學出版中心，2012 年）。

³⁹ 東條一堂：《論語知言》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1978 年），第 8 冊，卷 1。

古文辭學派大師荻生徂徠（1666-1728）以「安民之德」言「仁」。荻生徂徠《辨名》曰：「能舉先王之道，而體之者，仁也。」⁴⁰荻生徂徠顯然是在政治脈絡中談仁。《辨名》曰：「仁者，謂長人安民之德也，是聖人之大德也。」⁴¹《辨道》曰：「相親，相愛，相生，相成，相輔，相養，相匡，相救者。人之性為然。故孟子曰：「仁者，人也」。合而言之道也。」⁴²另外，他在《護園三筆》中說：「以愛語仁，求於心說也。博愛謂之仁，博吾愛於天下，誠仁矣。」⁴³都是在社會政治脈絡中釋「仁」。

六、朝鮮儒者丁茶山在「互為主體性」中釋「仁」

朝鮮時代（1392-1910）儒學的發展史在很大的意義上，可以被視為朝鮮建立文化與思想的主體性及其開展的過程。朝鮮儒學是中國儒學與日本儒學發展的中介平臺，發揮重要的橋樑作用。丁茶山（1762-1836）融合在他之前的東亞儒者的學問（尤其是朱子學），與來自西方的天主教有所接觸，並且開創儒學思想的新方向。在東亞儒學史上扮演融舊鑄新、承先啟後的角色。丁茶山在「互為主體性」中對「仁」提出新的詮釋。丁茶山針

⁴⁰ 荻生徂徠：《辨名》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901年），第6冊，頁15。

⁴¹ 荻生徂徠：《辨名》，收入《日本倫理彙編》，第6冊，〈仁〉，第1條，頁37。

⁴² 荻生徂徠：《辨道》，收入《日本倫理彙編》，第6冊，頁15。

⁴³ 荻生徂徠：《護園三筆》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978年），第7卷，頁43-79，引文見頁68。

對朱子的《集注》說：⁴⁴

《集注》曰：「仁者，本心之全德。」案，仁者，人也，二人為仁，父子而盡其分則仁也，君臣而盡其分則仁也，夫婦而盡其分則仁也。仁之名，必生於二人之間，近而五教，遠而至於天下萬姓，凡人與人盡其分，斯謂之仁，故有子曰：「孝弟也者，其為仁之本。」；仁字訓詁，本宜如是〔……〕。

丁茶山強調只有在父子、君臣、夫婦等都各自完成他們的「職份」相應的道德義務之後，才能體現「仁」的內涵。

茶山思想世界中的實學精神，在 21 世紀全球化時代中，具有嶄新的啟示。茶山說：⁴⁵

仁義禮智之名，成於行事之後，故愛人而後謂之仁；愛人之先，仁之名未立也。善我而後謂之義。善我之先，義之名未立也。賓主拜揖而後禮之名立焉。事物辨明而後智之名立焉。

茶山將朱子「理」的先驗性轉化為經驗性，這在 21 世紀有它嶄新的意義。茶山學另一個值得我們注意的論述是他對「文化認同」(cultural identity) 的重視。茶山說：⁴⁶

⁴⁴ 〔韓〕丁茶山著，茶山學術文化財團編：《論語古今註》，收入《與猶堂全書》（서울：다산학술문화재단，2012 年），第 9 冊，〈顏淵第十二〉，頁 15-16。

⁴⁵ 丁茶山：《孟子要義》，收入《與猶堂全書》，第 7 冊，引文見〈公孫丑第二・人皆有不忍人之心章〉，頁 68。

⁴⁶ 丁茶山：〈送韓校理使燕序〉，收入《與猶堂全書》，第 3 冊，頁 45。

夫既得東西南北之中，則無所往而非中國，烏覩所謂「東國」哉？夫既無所往而非中國，烏覩所謂「中國」哉？即所謂「中國」者，何以稱焉？有堯、舜、禹、湯之治之謂中國，有孔、顏、思、孟之學之謂中國。今所以謂「中國」者何存焉？若聖人之治，聖人之學，東國既得而移之矣，復何必求諸遠哉？

丁茶山說：「有孔、顏、思、孟之學之謂中國」，他所特重的是「文化認同」。在「文化認同」的基礎上，他才會說「無所往而非中國」。丁茶山的思想啟示我們「文化認同」的重要性。在 21 世紀「文化認同」與「政治認同」的拉鋸之中，「文化認同」更具有重要性。

七、結論

本講以宏觀視野觀察東亞儒學的人文精神，聚焦在朱子〈仁說〉的基礎上，論述德川日本儒者對朱子〈仁說〉的取向與解構。我們的討論可以得出兩點結論：第一個結論是，德川日本儒者對朱子〈仁說〉的新詮與批判，共同呈現 17 世紀以後日本思想的實學取向，德川時代日本思想中的「實學」之「實」這個字，既是 true，又是 real。但是德川時代日本儒者在解構朱子仁學的形上學基礎同時，卻也失去了朱子學中生命的高度與厚度，使日本儒者缺乏中國宋明儒學中「大我之尋證」（錢穆先生語）的超越性內涵，已故日本京都大學教授島田虔次（1917-2000）先生曾說，中國宋儒所見的「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」的精神與氣魄，是日

本朱子學非常欠缺的精神。⁴⁷其次，我們可以提出的第二個結論是，朝鮮丁茶山的「仁」學論述，以「互為主體性」作為核心，深具 21 世紀的新啟示。

⁴⁷ 島田虔次：《朱子学と陽明学》（東京：岩波書店，1967 年，1984 年），頁 2。

附錄

一、閱讀作業：

1. 朱子：〈仁說〉，收入《朱子文集》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000 年），卷 67。

二、延伸閱讀

1. 島田虔次：《朱子学と陽明学》（東京：岩波書店，1967，1984 年），中譯本：蔣國保譯：《朱子學與陽明學》（西安：陝西師範大學出版社，1986 年）。
2. Chun-chieh Huang, *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts* (Göttingen and Taipei: V&R Unipress and National Taiwan University Press, 2015), Chap. 6。

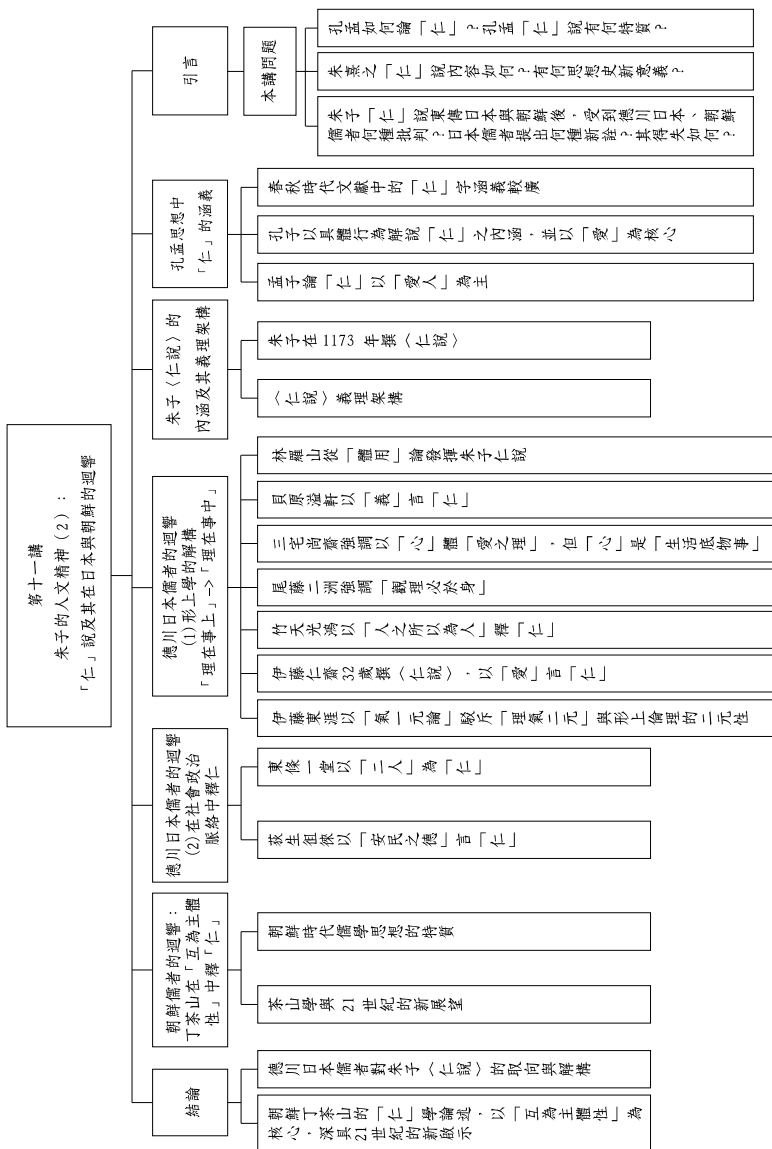
三、思考問題：

1. 伊藤東涯對朱子〈仁說〉的理論基礎，提出什麼質疑？他的思想立場是什麼？您同意嗎？為什麼？
2. 德川日本儒者對朱子〈仁說〉的批判言論之優點與缺點各如何？試申論之。
3. 朝鮮儒者丁茶山的「仁」說在 21 世紀有何新啟示？

四、關鍵詞：

1. 汎愛眾而親仁
2. 仁者愛人
3. 天地以生物為心
4. 氣一元論
5. 理氣二元論
6. 互為主體性

五、本講內容架構圖：



第十二講

中國史學傳統中的儒家人文精神

提要

本講探討問題有三：第一，傳統中國史學中「事實」與「價值」的關係如何？第二，傳統中國的歷史撰寫有何特徵？第三，傳統史學中的人文精神如何呈現？

在中國傳統史學中，「事實」與「價值」存在一種辯證性關係，也就是說在歷史的寫作者心中，「理」與「事」存在辯證性關係。傳統中國史學家心目中的「事實」並不是赤裸裸的「事實」，而是史學家心中的「價值」所折射出來的「事實」。「事實」的意義必須在「價值」的脈絡中彰顯。傳統史學思想中的「理」具有雙重性。「理」一方面是自然界的「規律」，另一方面又是人事界的「規範」。所謂歷史中的「價值」，正如 20 世紀史學家錢穆所謂歷史的「意義」。歷史中的「道」既是宇宙論意義的「所以然」，又是倫理學意義的「所當然」。「所以然」與「所當然」融合為一。

傳統中國史家常常通過歷史敘事而完成價值理念的建構。這種「事實判斷」與「價值判斷」的融合，表現在傳統中國歷史撰寫的特徵之中。第一種特徵是「寓褒貶」；第二種特徵是「臧否人物」。中國文化中的「時間」既是抽象的概念，又是具體的存在；第三種特徵是重視統治的正當性。

傳統中國史家認為人有「自由意志」，人的「自由意志」與歷史潮流中的「勢」之間具有互為創造的張力。傳統中國的歷史學家在以上這種傳統儒家人文精神的洗禮下，認為讀史要掌握並駕馭時間，建立「人」的主體性。中國史學家認為「時間」貫串「古」與「今」、在「特殊」與「具體」之間，可以抽離出「普遍」而「抽象」的價值理念，使「時間」有其「超時間性」的價值感，由此彰顯歷史中「人」的意義與尊嚴，這正是儒家的「人文精神」。

一、引言

進入本講之前，先講學習的常見方法。一般而言，學習有兩個主要的進路：一種是「出乎其外」的學習法（“Etic” approach）。在這種學習方式中，老師是「知識」的傳播者，學習者只是觀察者，他所學習或研究的對象對其生命本身無法產生重要的影響或連結，學習知識只是為了達到某種目的（如增強就業能力或提昇國家競爭力），於是，學習成為一種邁向知識的數量化、標準化、商品化的行為。另一種是「入乎其內」的學習法（“Emic” approach），學習者本身即是參與者，老師不再只是「知識」的傳播者，而更是生命啟蒙的「導師」。知識的學習要能「入心」，能夠轉化一個人的生命，在這樣的學習情況下，教育乃是提昇個人生命的偉大志業。今天我們講中國史學傳統，就可以發現：傳統中國史學家研究史事，析論史理，既「出乎其外」，客觀地研究古人的行事，但又「入乎其內」，深入歷史長河之中時代的氛圍與行為者的心魂，攜古人之手，與古人偕行，所以傳統中國史學家可以縱浪大化，尚友古人。

本講要進入中國史學傳統中的儒家人文精神。傳統中國史學的特質有二：第一點，傳統中國的思維中「時間感」極為深刻。以文學作品為例，中國的文學有悲秋傳統，例如《紅樓夢》第 45 回林黛玉葬花詞：「已覺秋窗秋不盡，那堪風雨助淒涼」；¹中國的哲學是一種浸潤在「時間」中的生命哲學。中國傳統史

¹ 〈代別離·秋窗風雨夕〉，見〔清〕曹雪芹、高鶚著，馮其庸校注：《紅樓夢校注》（臺北：里仁書局，2003 年），第 2 冊，頁 696。

學寫作之目的就是將人從「時間的奴隸」的狀態中解放出來，而使人成為「時間的主人」，從「時間」中提煉「超時間」的道德規律或行為準則。第二點，中國史學是憂患的學問，傳統史學以「經世」為其目標。《孟子·滕文公下·9》孟子說：「世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。春秋，天子之事也，是故孔子曰：『知我者，其惟春秋乎；罪我者，其惟春秋乎。』」²司馬遷在〈報任安書〉中說他自己撰寫《史記》這部史書的目的在於：「究天人之際，通古今之變，成一家之言」，³都帶有一種以「經世」為目標的使命感。

本講我們所要探討的問題有三：第一，傳統中國史學中「事實」與「價值」的關係如何？第二，傳統中國的歷史撰寫有何特徵？第三，傳統史學中的人文精神如何呈現？

二、中國傳統史學中「事實」與「價值」的辯證關係

在中國傳統史學中，「事實」與「價值」存在一種辯證性關係；在歷史的寫作者心中，「理」與「事」也存在辯證性關係。傳統中國史學家重建「事實」的工作態度十分嚴謹，重視史料的信實。例如，司馬遷在《史記·伯夷列傳》依據文字史料重建「事實」，太史公說：「學者載籍極博，猶考信於六藝。《詩》

² 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，卷6，頁272。

³ 〔漢〕司馬遷：〈報任安書〉，收入〔漢〕班固：《漢書》（臺北：藝文印書館，1956年據清光緒庚子長沙王氏校刊本影印），卷62，頁1257下。

《書》雖缺，然虞夏之文可知也。」⁴太史公在《史記·五帝本紀贊》中說：「學者多稱五帝，尚矣。然《尚書》獨載堯以來，而百家言黃帝，其文不雅馴。〔……〕總之，以不離古文者近是。」⁵史學家不僅嚴謹地蒐集史料，而且也進行實地考證，例如司馬遷在《史記·孔子世家贊》中自述他自己：「適魯，觀仲尼廟堂，車服禮器，諸生以時習禮其家，余祇回留之不能去云」。⁶在《史記·屈原賈生列傳》中說：「余讀離騷、天問、招魂、哀郢，悲其志，過長沙，觀屈原所自沉淵，未嘗不垂涕，想見其為人。」⁷以上都可以看出太史公司馬遷重建史實時，文字資料與實地考察兼顧，史實重建的過程極為嚴謹。

除了實地考證之外，傳統中國史學家對「事實」的重建，還依賴考古文物如殷墟甲骨、清代的內閣大庫檔案、敦煌經卷與壁畫等都是重要史料。1973年湖南長沙馬王堆漢墓出土的帛書、郭店的楚簡、上海博物館館藏戰國楚國竹書（簡稱上博簡，已成為鎮館之寶）等等，這些都是史學家重建「事實」的依據。

傳統中國史學中的「事實」本質是什麼呢？什麼是「歷史事實」呢？⁸這是值得深思的問題。中國的史學家心目中的「事實」，並不是現代「實證主義」者所謂赤裸裸的「事實」，而是「事實」與「價值」之間具有互相滲透的關係，是史學家心中的「價值」所折射出來的「事實」。「事實」在「價值」脈絡中被敘述、被解釋，「價值」則潛藏在「事實」之中，而「事實」

⁴ 〔漢〕司馬遷：《史記》，卷61，〈伯夷列傳〉，頁851。

⁵ 《史記》，卷1，〈五帝本紀〉，頁40。

⁶ 《史記》，卷47，〈孔子世家〉，頁774。

⁷ 《史記》，卷47，〈屈原賈生列傳〉，頁1010。

⁸ E. H. Carr, *What is History?* (New York: Vintage, 1961)。

是透過史學家心中的「價值」折射而成的「事實」。「事實」與「價值」具有辯證性關係。「價值」已潛藏在「事實」之中。公元第十世紀可以視為中國歷史寫作中之「事實」與「價值」關係的分水嶺。司馬遷說他寫《史記》有一個目標，就是：「究天人之際，通古今之變，成一家之言。」⁹史家透過對於「事實」的書寫，來彰顯心目中的「價值」。司馬遷在《史記·伯夷叔齊列傳》中思考「天道無親，常與善人」¹⁰這一條「價值」命題的可信性，司馬遷說：

若伯夷、叔齊，可謂善人者非邪？積仁絜行，如此而餓死。且七十子之徒，仲尼獨薦顏淵為好學，然回也屢空，糟糠不厭，而卒蚤夭。天之報施善人，其何如哉？盜跖日殺不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚黨數千人，橫行天下，竟以壽終，是遵何德哉〔……〕余甚惑焉。儻所謂天道，是邪非邪？¹¹

所以，解讀歷史演進中隱藏的「道」或「理」，正是傳統中國史家研究歷史的重要目的。

公元 11 世紀以後，在儒家思想影響之下，傳統中國歷史思維中的「理」具有雙重性。「理」一方面是自然界的「規律」(principle)，另一方面又是人事界的「規範」(norm)。所謂歷史中的「價值」，正如 20 世紀偉大史學家錢穆(1895-1990)所謂歷史的「意義」。錢穆先生在《中國歷史研究法》說：

⁹ 〔漢〕司馬遷：〈報任安書〉，收入〔漢〕班固：《漢書》，卷 62，頁 1257 下。

¹⁰ 〔漢〕司馬遷：《史記》（臺北：藝文印書館，1956 年據清乾隆武英殿刊本景印），卷 61，〈伯夷列傳〉，頁 852。

¹¹ 同上註。

近人治學，都知注重材料與方法。但做學問，當知先應有一番意義。意義不同，則所應採用之材料與其運用材料之方法，亦將隨而不同。即如歷史，材料無窮，若使治史者沒有先決定一番意義，專一注重在方法上，專用一套方法來駕馭此無窮之材料，將使歷史研究漫無止境，而亦更無意義可言。¹²

錢穆先生所謂的「意義」，也就是指中國傳統史學思想中所謂的「道」，這個「道」有兩點特色，值得我們深入探討。第一點特色是：「道」具有「一元論」色彩，第二點特色是，歷史中的「道」既是宇宙論意義的「所以然」(to be)，又是倫理學意義的「所當然」(ought to be)。在傳統中國歷史思維中，「所以然」與「所當然」融合為一。這是從北宋以來，中國史學家共同接受的命題，這個命題在 21 世紀會面臨許多新挑戰，特別是 21 世紀後現代主義的挑戰。唐代史學家劉知幾（661-721）《史通·自敘》說：

夫其書雖以史為主，而餘波所及，上窮王道，下揆人倫，總括萬殊，包吞千有，〔……〕夫其為義也，有與奪焉，有褒貶焉，有鑒誠焉，有諷刺焉；其為貫穿者深矣，其為網羅者密矣，其所商略者遠矣，其所發明者多矣。¹³

這種歷史中的「道」，在傳統史學家心目中是充滿一元論色彩的。北宋司馬光（1019-1086）的《稽古錄》說：

¹² 錢穆：《中國歷史研究法》〈序〉，收入《錢賓四先生全書》（臺北：聯經出版事業公司，1998 年），第 31 冊，頁 3。

¹³ 〔唐〕劉知幾撰，劉如虎選註：《史通》（上海：商務印書館，1929 年），頁 4-5。

夫國之治亂盡在人君，人君之道有一，其德有三，其才有五〔……〕夫道有得失，故政治有治亂；德有高下，故功有小大；才有美惡，故世有興衰。上自生民之初，下逮天地之末，有國家者，雖變化萬端，不外是矣。¹⁴

在司馬光看來，「道」是一元的，是永恆的，這點是確定的。宋末元初胡三省（1230-1302）〈新註資治通鑑序〉論「道」與「史」的關係，說：「夫道無不在，散於事為之間，因事之得失成敗，可以知道之萬世亡弊，史可少歟！」¹⁵他們對「道」（或「理」）與「事」之間關係的論述，與朱熹的「理一分殊」之說，非常接近。

從以上所論可知，在 11 世紀以後，中國歷史寫作中的「道」既是宇宙論的概念，又是倫理學的命題，兩者縮合為一。中國傳統歷史學家從歷史中歸納出來的「道」，是宇宙運行的必然理則，又是人倫日用的當然之理。在中國傳統史家的思想世界中，「事實判斷」與「道德判斷」完全融合無間。以朱熹為代表的儒家歷史觀，採取一種「超時間」的道德立場，因此具有某種「非歷史」的，甚至是「反歷史」的性格，使史學淪為倫理學的附庸，這是它的負面表現。它的正面表現是，歷史的寫作不只是為了使讀者獲得快樂而已，而是有其嚴肅的道德使命。

從 21 世紀的觀點來批判受到儒家思想所浸潤的中國歷史思維中的「道」或「理」，可以提出兩個挑戰：第一個挑戰是，這

¹⁴ 〔宋〕司馬光：《稽古錄》（北京：中國友誼出版公司，1987 年），頁 649-651。

¹⁵ 見〔宋〕司馬光撰，〔元〕胡三省注，章鈺校記：《新校資治通鑑注》（臺北：世界書局，1976 年）。

種具有一元論色彩的「道」或「理」，忽略了歷史的複雜性與多元性，歷史家將歷史的發展歸結到統治者的心術之「正」或「邪」。但是，問題在於：心術之正不正是由誰決定的？是掌握歷史解釋權的史學家決定的嗎？或是由歷史之流中的芸芸眾生所決定的呢？第二個挑戰是，受到儒家人文精神所浸潤的史學家的傳統思維，對於歷史中「惡之來源」欠缺有力的解釋。如果歷史中的「道」既是「所以然」，又是「所當然」，那麼，為什麼這個世界仍有許多「惡」的事實存在呢？這是傳統中國歷史思維引人深思的重大問題。

三、傳統中國歷史撰寫的特徵

受到儒家人文精神的滲透，歷史「事實」的敘述常常也是「價值」的呈現，傳統中國史家常常通過歷史敘事而完成價值理念的建構。這種「事實判斷」與「價值判斷」的融合表現在傳統中國歷史撰寫的特徵之中。第一種特徵是「寓褒貶」。如《史記·太史公自序》太史公曰：¹⁶

余聞董生曰：「〔……〕孔子知言之不用，道之不行也；是非二百四十二年之中，以為天下儀表，貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事而已矣。」夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫；善善惡惡，賢賢賤不肖，存亡國，繼絕世，補敝起廢，王道之大者也。

¹⁶ 〔漢〕司馬遷：《史記》（臺北：藝文印書館，1956年據清乾隆武英殿刊本景印），卷130，〈太史公自序〉，頁1348。

「事實判斷」與「價值判斷」融合的第二種特徵是「臧否人物」。例如司馬遷《史記》的〈伯夷叔齊列傳〉、〈刺客列傳〉、〈遊俠列傳〉、〈酷吏列傳〉皆對人物施以價值評論與批判。班固《漢書》有〈古今人表〉將自古以來到他自己的時代的人物，分「上上」至「下下」九品加以區別。古代帝王一旦死亡，後人在他死後就評價他一生的功業或行為，而給予「文帝」、「武帝」、「哀帝」、「厲王」等諡號。我們可以說，中國文化是以「歷史的審判」來取代猶太基督宗教的「最後的審判」。正因為如此，中國歷史的寫作中，「事實判斷」與「價值判斷」融合的第三種特徵是，重視統治的「正統性」。王夫之（1619-1692）《讀通鑑論》有：「正統」、「閏統」、「偏統」、「霸統」、「竊統」、「無統」等。《春秋》經「元年春王正月。」¹⁷這一段事實《公羊傳·隱公元年》解釋道：「何言乎王正月？大一統也。」¹⁸在這三種特徵之中，歷史事實與價值意義相互融合。而且，傳統的歷史學家，都注重從「歷史事實」中，提煉出「價值意義」。清代章學誠（1728-1801）的《文史通義·答客問》中說：¹⁹

史之大原，本乎《春秋》，《春秋》之義，昭乎筆削。筆削之義，不僅事其始末、文成規矩已也；以夫子義則竊取之旨觀之，故將綱紀天人，推明大道，所以通古今之變而成一家之言者〔……〕。

¹⁷ 〔漢〕公羊壽傳，〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏，《十三經注疏》整理委員會編：《春秋公羊傳注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），卷1，頁6。

¹⁸ 同上註，頁11-12。

¹⁹ 〔清〕章學誠：〈答客問上〉，收入葉瑛校注：《文史通義校注》（北京：中華書局，1994年），卷5，頁470。

「事實」與「意義」之間，一方面具有不可分割性，另一方面又有互為緊張性，那麼，歷史中的「理」究竟是在歷史事實「之上」或「之中」呢？其實，「歷史的文本」與「歷史研究者」之間有一種「詮釋的循環性」關係。同樣的「歷史文本」，不同的歷史學家會有不同的解釋觀點。「古今之變」與「一家之言」具有密切相關性。歷史是複雜的，而且是多元多樣的。例如《左傳·宣公2年》有一段記載：「趙盾弑其君」。²⁰「趙盾弑其君」這句話並不符合歷史事實，孔子卻稱這個寫「趙盾弑其君」的史學家是「古之良史也」。為什麼孔子稱讚這一個歷史書寫違背歷史事實的人是「良史」呢？因為孔子與在他之前的這一位史學家都共同分享一個命題：歷史的當事人都是一個具有自由意志的行為者，因此，應該為其行為負起最後的道德責任。

中國的史學有其源遠流長的「史論」傳統。《左傳》在敘述史實後有「君子曰」；《史記》有「太史公曰」；《漢書》有「論」、「贊」；《三國志》有「評」；《資治通鑑》有「臣光曰」；20世紀史學家陳寅恪（1890-1969）在專業性的史學著作後面常以「寅恪案」表達他個人對史事的見解。這種史家個人的見解，尤其是以「寓褒貶」為其特徵。劉勰（465？-520？）《文心雕龍·史傳》說：「褒見一字，貴踰軒冕；貶在片言，誅深斧鉞。」²¹中國歷史思考與寫作中，對歷史中的人之「自由意志」（free will）特別加以肯定。讓我們進一步思考歷史潮流中的「人」與「結

²⁰ 楊伯峻：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1995年），第2冊，宣公2年，頁662-663。

²¹ 〔梁〕劉勰著：《文心雕龍·史傳》，收入〔清〕黃叔琳校：《文心雕龍注》（臺北：臺灣開明書局，1978年臺十四版），卷4，〈史傳〉，頁1-2。

構」之關係。以薩·柏林的《歷史的不可避免性》²²一書，對「歷史決定論」(Historical determinism)提出強烈的批判。當代法國漢學家于連(François Jullien, 1951-2009)在*The Propensity of Things: Toward a History of Efficacy in China*²³一書中論及中國思想中「勢」的概念。其實，中國思想家講「勢」不只是客觀的歷史趨勢而已，而是與「人」的主觀意志結合在一起的力量，「人」與「勢」是不可分的。浸潤在儒家傳統的中國史學家，更重視歷史人物對「勢」的駕馭。相對而言，西方歷史學家比較注重結構因素；中國的歷史學家重視歷史發展中人的因素。因此，傳統中國史學常常不能免於成為某種道德學或倫理學，因為中國史學家致力於「垂變以顯常，述事以求理」。歷史隱含著永恆的常道，而歷史敘述正是為了提煉常道而存在。問題是這種永恆的常道，常常是靜態而非動態的價值性或道德性的命題，所以對於恆處於變遷流變之中的歷史之「解釋力」(explanatory power)，仍不免有其侷限性。

四、傳統史學中的「時間」觀念與 人文精神的建立

在這宇宙間有一種事實或存在很詭譎，抓也抓不到，但它確實存在，那就是「時間」。傳統中國史學中「時間」觀念具有一種具體性之特徵。康德在《純粹理性批判》一書中說「時間」

²² Isaiah Berlin, *Historical Inevitability* (London and New York: Oxford University Press, 1957)。

²³ François Jullien, *The Propensity of Things: Toward a History of Efficacy in China* (New York: Zone Books, 1995)。

是感性的、直觀的存在。²⁴但中國人思想中的時間觀並不是如此，中國文化中的「時間」既是抽象的概念，但又是一種具體的存在。「時間」在移動中傳遞歷史的智慧，這種歷史的智慧最大的啟示是對人與結構的關係的思考：在時間之流中的「人」到底是主動的呢？或被動的呢？傳統中國史家認為人有「自由意志」(free will)，人的「自由意志」與歷史潮流中的「勢」之間具有互為創造的張力。《春秋》記載魯宣公 2 (607BCE) 年晉靈公被殺，職位最高的大臣趙盾回國後，並未追拿凶手，這是趙盾的自由意志所做的決定。史家認為趙盾應該負起國君被弑的道德責任，於是寫道：「趙盾弑其君」，史家認為：「子為正卿，亡不越境，反不討賊，非子而誰？」²⁵趙盾未討伐兇手，所以，史家認為他應負其「弑其君」的道德責任。孔子很認同這樣的歷史判斷，孔子說：「董狐，古之良史也」，²⁶因為孔子與董狐都肯定歷史中的「人」有其自由的意志。唐代柳宗元（子厚，733-819）在〈封建論〉一文中說：「封建，勢也，非聖人意也。」²⁷南宋朱熹（晦庵，1130-1200）說得最好，朱子說：「唯聖人為能察其理之所在而因革之。」²⁸所以，時間之流中的「人」既具有主動性，又被客觀形勢所限制。這段話讓我們想起本課程第 3 講所說，孔子提出的「義命分立」之說。傳統中國的歷史學家在以上這種傳統儒家人文精神的洗禮之下，認為讀史要

²⁴ 參看 Norman Kemp Smith, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason* (New York: St. Martin's Press, 1929, 1965), pp. 65-91。

²⁵ 楊伯峻：《春秋左傳注》，上冊，頁 662-663。

²⁶ 同上註。

²⁷ 〔唐〕柳宗元：〈封建論〉，收入《柳河東集》（臺北：河洛圖書公司，1974 年景印廖氏世綵堂刊本），卷 3，頁 43-48。

²⁸ 〔宋〕朱熹：《古史餘論》，收入《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000 年），第 7 冊，卷 72，頁 3639。

掌握並駕馭時間，建立「人」的主體性。但是，這如何可能呢？中國史學家認為「時間」貫串「古」與「今」、在「特殊」與「具體」之間，可以抽離出「普遍」而「抽象」的價值理念，從「時間」中提煉其「超時間性」，由此彰顯歷史中的「人」的意義與「人」的尊嚴，也就是儒家的「人文精神」。

中國歷史思維中的「人文精神」很豐富，主要有兩種表現。第一種表現是對歷史上行為者的重視，所以中國史學著作對歷史人物的善惡，特別重視，特加刻劃。《史記》以五種體裁：（「本紀」、「世家」、「列傳」、「表」、「書」）進行寫作，對人物之刻劃、人物之心術的描寫十分深刻而細緻。所以，在中國的歷史寫作中「事實」與「價值」是合一的。漢代司馬遷（字子長，145-87? BCE）在《史記·刺客列傳》記載荊軻持匕首刺秦王這一段，寫道：「不中！中銅柱」。²⁹司馬遷沒有講出來的價值判斷隱藏在文字背後，值得我們深思。

中國歷史思維中「人文精神」的第二種表現是：相信在歷史的「時間」變遷之中，孕育著「超時間」的道德命題，可以通過歷史研究而被發掘出來，以作為人類行為的準則。因此，歷史研究不僅為了「求真」，更是為了「求善」。在中國史論傳統中「超時間」的歷史規律或道德命題，只有在「時間」脈絡與情境之中，才能被感知。像司馬遷在《史記》的〈伯夷列傳〉對時間的歷史規律加以質疑。或曰：「天道無親，常與善人。」又曰：³⁰

若伯夷、叔齊，可謂善人者非邪？積仁絜行，如此而餓

²⁹ 〔漢〕司馬遷：《史記》，卷 86，〈刺客列傳〉，頁 1024。

³⁰ 〔漢〕司馬遷：《史記》，卷 61，〈伯夷列傳〉，頁 852。

死。且七十子之徒，仲尼獨薦顏淵為好學；然回也屢空，糟糠不厭，而卒蚤夭。天之報施善人，其何如哉？盜跖日殺不辜，肝人之肉，暴戾汜，睢聚黨數千人，橫行天下，竟以壽終，是遵何德哉？

司馬遷在〈伯夷列傳〉中又將伯夷的史實，連繫到他的時代來思考，他說：「若至近世，操行不軌，專犯忌諱，而終身逸樂，富厚累世不絕。或擇地而蹈之，時然後出言，行不由徑，非公正不發憤，而遇禍災者，不可勝數也！余甚惑焉。儻所謂天道，是邪？非邪？」³¹所以傳統中國史學家是經由具體的人與事而思考抽象的價值理念。作為歷史中的行為主體的人是具體的而不是作為範疇的人，正如馬克思（Karl Marx）在《德意志意識型態》中所說：「它的前提是人，但不是外在某種幻想的與世隔絕，離群索居狀態的人，而是外在於一定條件下進行的現實的，可以通過經驗觀察到的發展過程中的人。」³²

中國史學家相信人的存在及其活動的具體性，是受「時間」與「空間」所決定的。他們都相信歷史經驗的時空性，但是他們又致力於從「時空性」中，提煉出「超時空性」的道德教訓。因此，他們就會面對一個方法論的問題：歷史規律從歷史經驗中提煉，因而有其時空性，具有某種普遍性，所以會不會難以「放諸四海而皆準」呢？這樣的一個挑戰是可以成立的，值得我們好好思考。關於這個方法論問題的解決，我想引用 20 世紀英國歷史學家柯靈烏（R. G. Collingwood, 1889-1943）《歷史的

³¹ 同上註。

³² 馬克思：《德意志意識型態》，收入《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1995 年），第 1 卷，引文見頁 73。

理念》³³中的一段話來解釋，柯靈烏指出：歷史規律有其獨立自主性，一旦被提煉出來後，就可以轉而對它所從出的史實具有批判力。就好像我們從秦帝國興亡的事實，發現任何一個政權體制或帝國，如果沒有道德作為基礎，是很容易崩潰的。這個命題是從秦帝國被提煉出來，也可以從羅馬帝國被提煉出來，也可以從後冷戰時代的美國歷史中被提煉出來。我們可以說某一個道理從某一個特定的事件之中被提煉出來，但並不表示那個道理只對這個特定史實具有解釋力，相反的，當它到了一定的高度之後，就具有某種普遍性，甚至可以轉而對它所從出的史實提出批判。這就是柯靈烏歷史哲學給予我們的啟示。³⁴

五、結論

從本講的論述內容中，我們可以提出以下結論：第一，中國傳統史學與儒家思想有其千絲萬縷的關係，因次，中國史家常常通過歷史事實的敘述，而提煉具有普遍意義的價值理念或道德命題。這項事實很能體現中國傳統人文學術中的史哲合一的特質。第二，中國史學重視對歷史人物及其行為的褒貶與批判，因此，在歷史事實敘述之後，常附有「史論」文字，以將「事實判斷」與「價值判斷」融合為一。

³³ R. G. Collingwood, *The Idea of History*, edited and with an Introduction by Jan van der Dussen (Oxford, New York: Oxford University Press, 1994)。中譯本：柯靈烏著，黃宣範譯：《歷史的理念》（臺北：聯經出版事業公司，1981年）。

³⁴ 關於以上論點的詳細闡釋，參看黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》（臺北：臺大出版中心，2014年），〈結論〉，頁269-278。

第三，中國史學作品對人物與史實的「時間性」論述，充滿了「超時間性」的意涵，中國史家正是經由「史論」作品，而會通「過去」與「現在」、「具體」與「抽象」、「殊相」與「共相」。

以上這三點結論，都共同啟示我們：中國史學傳統洋溢著儒家源遠流長的人文精神。

附錄

一、閱讀作業：

1. 司馬遷：《史記》，〈太史公自序〉（北京：中華書局，2009年）。
2. 黃俊傑、古偉瀛：〈中國傳統史學與後現代主義的挑戰：以「事實」與「價值」的關係為中心〉，收入《傳統中華文化與現代價值的激盪與調融（二）》（臺北：喜馬拉雅基金會，2002年），頁81-116。

二、延伸閱讀

1. 黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》（臺北：臺大出版中心，2014年）。
2. Chun-chieh Huang and Jörn Rüsen eds., *Chinese Historical Thinking: An Intercultural Discussion* (Göttingen and Taipei: V&R Unipress and National Taiwan University Press, 2015)。

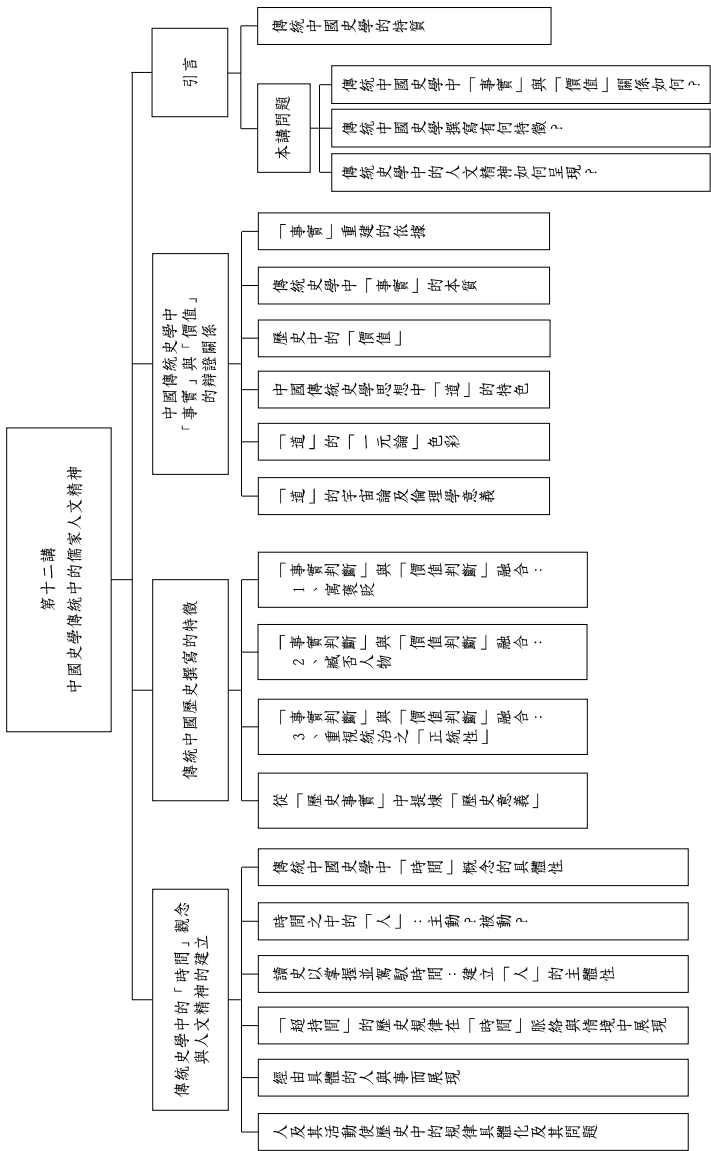
三、思考問題：

1. 中國傳統歷史思維有何人文精神之意涵？
2. 您認為上述歷史思維能否因應 21 世紀多元文化的新挑戰？為什麼？請討論。

四、關鍵詞：

1. 事實判斷
2. 價值判斷
3. 垂變以顯常

五、本講內容架構圖：



第十三講

中國儒家人文思想中的「自我」與「他者」： 朱舜水與徐復觀的日本觀之比較

提要

本講的問題有二：第一，17 世紀中國儒者朱舜水與 20 世紀的徐復觀在日本所見所聞，以及所發表的對日本的想法為何？第二，這兩位中國儒家知識分子的日本觀，顯示何種「自我」與「他者」互動的理論涵義？

朱舜水與徐復觀皆是站在東亞歷史轉捩點上的邊緣知識分子。兩人都身處於「地理的邊緣」、「權力的邊緣」、「社會的邊緣」，但是他們都能穿透表象直探本質。日本雖然深受中華文化影響，但是從 17 世紀開始，日本的主體意識已逐漸茁壯。朱舜水認為，日本人的心理與性格之特質是：「氣果而輕生」，性格決絕，可置個人死生於度外。徐復觀於二戰結束後訪問日本，於 1950 年看到的是日本無條件投降後的殘山剩水。徐復觀認為，日本知識分子大多有一種「鋸齒型的心理」，這是因為主觀理想與客觀現實的落差所導致。徐復觀觀察到日本人的工作態度勤謹，一絲不苟，許多學人治學的態度勤懇、辛勞，日本人到處表現的是精密、周到、勤謹、重知識、重藝術欣賞。

從朱舜水與徐復觀這兩位中國儒家知識分子的日本觀，所潛藏的理論意涵是：「他者」是經過「自我」投射或折射後的「他

者」。「他者」常反映的是觀察者「自我」的特質與希望。「自我」與「他者」的互動、碰撞與融合，在複雜而交錯的時空因素與政治經濟現實情境中進行。「自我」對「他者」意象的形塑，深刻反映了當時兩國不對等的權力關係。儒家的「自我」，是一種浸潤在社群中，不可分割之一份子的「自我」。

一、引言

本講我們要探討中國儒家人文思想中「自我」與「他者」互動及其理論涵義，我們以兩位中國儒者 17 世紀的朱舜水（之瑜、魯璵，1600-1682）與 20 世紀的徐復觀（1904-1982）之日本觀為中心，分析他們作為「他者」如何看待日本的社會與文化。首先，我們回顧本課程第一講談到東亞儒家「人文精神」建立在四個基礎上，即：自他圓融、身心一如、天人合一、歷史意識。今天我們要進一步深入理解「自他圓融」這個理想。「自他圓融」這個理想在 21 世紀全球化時代不容易落實。在 21 世紀全球化時代中，人與人之間密切地互動往來，但另一方面卻處處充滿危機。例如從微觀的層次來看，「自我」、「他者」、「政治認同」與「文化認同」四大象限（dimension）之間常常是處於不重疊，甚至是撕裂的狀態。在 21 世紀全球化時代裡，很多國家都陷於撕裂之苦。美國國會兩黨鬥爭所導致的財政危機，甚至使聯邦政府幾乎無法運作。從國家宏觀的層次來看，國與國之間衝突隨處可見。在東海、南海的島嶼主權之爭，都可以看到「自我」與「他者」之間存在著許多緊張關係。進入 21 世紀以後，東亞各國民族主義的情緒甚為昂揚，東亞的天空常常戰雲密布，如何在「自我」與「他者」之間獲得圓融？這是一個很有挑戰性的課題。

21 世紀東亞文化交流圈作為一個「接觸空間」（contact

zone)，¹常在政治、經濟與文化實力都不對等的狀態下交流與互動。在 20 世紀以前的東亞，是以中華帝國為核心而展開的，當時漢語成為當時東亞區域的普世語言，明朝時期朝鮮的使者留下的報告，編成《朝天錄》，清朝時期朝鮮使者的《燕行錄》，都是用漢字寫成。清朝時，越南使者一進入中國就必須以毛筆與中國地方官員進行對話。德川幕府在打開鎖國政策時，日本與美國所簽的第一個條約也是用漢文所寫成。20 世紀上半葉的東亞，是以日本帝國所虛擬的「大東亞共同圈」論述，作為意識型態的基礎。20 世紀下半葉的東亞則以戰後新興的美國為中心，所建立的冷戰秩序而展開。進入 21 世紀，中國的再崛起帶動亞洲的崛起，使世界進入一個新的時代。全球化時代中，各國、各地區、各文化之間交流互動非常頻繁，但是，我們首先要注意的是，在文化交流經驗中所見的「他者」，常常是經由「自我」折射以後的「他者」。

本講所要討論的問題有二：第一個問題是，17 世紀儒者朱舜水與 20 世紀儒者徐復觀在日本所見所聞，以及所發表的對日本的想法如何？第二個問題是，這兩位中國儒家知識分子的日本觀，顯示何種「自我」與「他者」互動的理論涵義？

二、歷史脈絡中的朱舜水與徐復觀

本講主要探討這兩位儒家歷史人物，啟發我們的「自我」與「他者」的互動及其理論的涵義。朱舜水在公元 1644 年大明

¹ Mary L. Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (London: Routledge, 1992, 2000), p. 6。

帝國灰飛煙滅之後，不作清朝的順民，先流亡到越南，再流亡到日本，甚至曾「乞師」日本出兵助他反清復明。朱舜水對於日本明治維新第一代志士的思想頗有影響，形成所謂「水戶學」。首先，我們要談的是儒者朱舜水與徐復觀在日本的所見所聞，以及他們所發表的對日本的想法。當時，漢字在東亞各國通行，等同於中古歐洲的拉丁文。在朱舜水所處的 17 世紀，日本的主體意識已經開始壯大。徐復觀在當代新儒家之中是個特別的儒者，他雖然遊移於「學術與政治之間」，²但是 1949 年來到臺灣後，整個生命就完全投入學問。徐復觀年輕時曾留學日本，在二戰結束後再訪日本，他在 1950 年看到的是日本無條件投降後的殘山剩水。

朱舜水與徐復觀都是站在歷史轉捩點上的邊緣知識分子。兩人都身處於「地理的邊緣」、「權力的邊緣」、「社會的邊緣」。以朱舜水而言，他是一個日本社會的邊緣人，但他們兩人看問題都能穿透表象，分析日本社會文化的本質，都是以遺民儒者的立場，以儒家價值觀的立場來評論日本。但他們兩人所處的客觀情勢不同，朱舜水所處的是 17 世紀，當時的日本儒者伊藤仁齋推崇《論語》為「最上至極宇宙第一書」。³17 世紀以降，日本雖受中華文化影響很大，但日本主體意識已逐漸茁壯。

² 徐復觀：《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1980 年）。

³ 伊藤仁齋：《論語古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973 年），第 3 卷，論語部一，〈總論〉，頁 4。亦見於：伊藤仁齋：《童子問》，收入家永三郎等校注：《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1966 年，1981 年），卷上，第 5 章，頁 204。

三、朱舜水與徐復觀眼中日本人的心理與性格

根據中國儒者朱舜水的觀察，日本人的心理與性格的特質是：「氣果而輕生」，日本人性格決絕，可置個人死生於度外。「在日本，國小而法立，氣果而輕生，結繩可理，畫地可牢，前乎此，未聞有孔子之教也。故好禮而未知禮義之本，重廉恥而不循廉恥之初。」⁴這點與徐復觀的觀察完全一致。徐復觀抵達日本是在日本戰敗無條件投降之後，侵華戰爭以及太平洋戰爭正可以反映日本人性格決絕，易走極端。徐復觀於二戰結束後訪日，於 1950 年看到的是日本無條件投降後的殘山剩水。徐復觀觀察到日本人感情深處，藏著許多不願發舒或不知發舒的小小深淵。深淵與深淵之間，各自斂抑，各成界限，遂凝結成一種陰鬱氣氛，感到隨處都有所造作、有所戒備。有一位上個世紀 60 年代的美國社會學家研究過日本人的敬禮行為。他歸納出一個原則就是：關係越緊張的兩個日本人在道別時，敬禮會敬得更多一些，因為心裡上對於對方有所戒備，這點與徐復觀的觀察一致。近世日本常有一種隱憂，那就是擔心外國的入侵。因為有所戒備，因此常常與鄰國之間有著緊張關係。徐復觀觀察到，日本知識分子大多有一種「鋸齒型的心理」，這是因為主觀理想與客觀現實的落差所導致。20 世紀日本哲學家 and 辻哲郎（1889-1960）在他的《風土》⁵一書中，說日本兼具熱帶與寒帶，這種島國人民沒有大陸型性格的穩重，而具有颱風般的民族性

⁴ 朱舜水：〈答安東守約書〉，收入《朱舜水集》（北京：中華書局，1980 年），上冊，卷 7，〈書簡四〉，頁 169-170。

⁵ 〔日〕和辻哲郎：《風土：人間學的考察》（東京：岩波書店，1935 年，1960 年，1979 年）。

格，季節性的性格與突發性的性格並存。和辻哲郎的講法的確呼應了朱舜水與徐復觀對日本人之性格的觀察。

徐復觀觀察到日本人的工作態度勤謹，一絲不苟，許多學者治學的態度勤懇、辛勞。日本人到處表現的是精密、周到、勤謹、重知識、重藝術欣賞。徐復觀這樣的分析非常正確，他的分析與 19 世紀末年割臺初期的臺灣首富李春生（1838-1924）的觀察類似。李春生在他訪問日本的遊記《東遊六十四日隨筆》中，盛讚日本人見面時的握手禮；盛讚日本人的西式穿著與髮式；推崇日本風俗之美。他說：「豈三代之風，堯舜之俗，有過是哉？」⁶這點的觀察與徐復觀互相呼應，也很敏銳。

四、朱舜水與徐復觀眼中的日本文化與社會

接著，我們再來看朱舜水與徐復觀這兩位中國儒家知識分子，如何看待日本文化與社會的特徵？朱舜水與徐復觀這兩位中國儒家知識分子的日本觀，顯示何種「自我」與「他者」互動的理論涵義？

朱舜水感嘆日本的佛教大興，儒學不振，而且少數儒者之間互相攻訐的文化狀態，這點與當時 17 世紀日本知識分子的看法相去甚遠。17 世紀後，一些日本知識分子認為日本文化燦然，比中國更有資格被稱為「中國」。我們看朱舜水那個時代的日本

⁶ 李春生：《東遊六十四日隨筆》，收入李明輝、黃俊傑、黎漢基合編：《李春生著作集》（臺北：南天出版社，2004 年），第 4 冊，頁 169-228，引文見頁 193。

人的看法。首先，日本儒者山鹿素行（名高興、高佑，1622-1685）說：⁷

愚生中華〔指日本而言〕文明之土，未知其美，專嗜外朝之經典，嚶嚶慕其人物，何其放心乎？何其喪志乎？抑好奇乎？將尚異乎？夫中國〔指日本而言〕之水土，卓爾於萬邦，而人物京秀於八紘，故神明之洋洋，聖治之繇繇，煥乎文物，赫乎武德，以可比天壤也。

山鹿素行認為本朝（日本）可被稱為「中國」，他又說：⁸

本朝為中國之謂也，〔……〕愚按：天地之所運，四時之所交，得其中，則風雨寒暑之會不偏，故水土沃而人物精，是乃可稱中國，萬邦之眾唯本朝得其中，而本朝神代，既有天御中主尊，二神建國中柱，則本朝之為中國，天地自然之勢也。

淺見綱齋（1652-1711）認為為什麼日本可被稱為中國呢？因為，「吾國」實踐《春秋》之道，他在〈中國辨〉一文中說：⁹

若以生其國而以其國為主、以他國為客見之，各應有從其國所立之稱號。學道，乃學實理當然也。吾國知《春秋》之道，則吾國即主也。若以吾國為主，成天下大一統，由吾國見他國，則是孔子之旨也。

⁷ 〔日〕山鹿素行：《中朝事實》，收入〔日〕廣瀨豐編：《山鹿素行全集》（上冊）（東京：岩波書店，1942年），卷13，頁226。

⁸ 同上書，頁234。

⁹ 〔日〕淺見綱齋：〈中國辨〉，收入《山崎闇齋學派》，《日本思想大系》，第31卷（東京：岩波書店，1980年），頁418。

又說：¹⁰

「吾國」與天地共生而不待他國之體。中國、夷狄之名，儒書由來已久。因吾國儒書盛行，讀儒書者，以唐為中國，以吾國為夷狄，尤有甚者，以吾生夷狄而悔泣者有之，此如何之甚，失讀儒書者之樣，而不知名分大義之實，可悲之至也。夫天，包含地外；地，往而無所不載，然各有其土地風俗之限，各有一分之天下而互無尊卑貴賤之別。

18 世紀日本的陽明學者佐藤一齋（1772-1859）認為從「天」的觀點來看，沒有「中國」與「夷狄」之別。佐藤一齋的《言志錄》說：「茫茫宇宙，此道只是一貫。從人視之，有中國，有夷狄。從天視之，無中國，無夷狄。」¹¹以上所說的 17 與 18 世紀日本人的「自我意象」，都與朱舜水的評斷相去甚遠。

20 世紀的徐復觀觀察到日本人有一種「文化直腸症」，¹²他認為日本人對外來事物吸收極快，翻譯事業發達，但這些對日本人的深層生命並未產生影響。徐復觀對日本文化的批評，與他對中國文化吸收外來文化的觀察頗有關係。事實上，是因為徐復觀有感於近代中國對外來文化的吸收不如日本。徐復觀所指日本「文化直腸症」的論點，與戰後日本民俗學者柳田國男（1875-1962）的看法遙相呼應。

¹⁰ 同上註。

¹¹ 〔日〕佐藤一齋：《言志錄》，收入相良亨等校注：《佐藤一齋・大塩中齋》，《日本思想大系》，第 46 卷（東京：岩波書店，1980 年），頁 227。

¹² 徐復觀：〈從「外來語」看知識份子的性格〉，收入《徐復觀文錄（四）·雜文》（臺北：環宇出版社，1971 年），尤其是頁 27-28。

再進一步來看，朱舜水與徐復觀評論日本文化的脈絡有所不同。朱舜水是在中日文化互動脈絡中，批評日本的儒學淡薄。徐復觀則是在中西文化互動背景中，評論日本未能消化西方文化。徐復觀所看到的日本意象與明治維新以後日本文化的多元與徬徨有關。這個時期日本出現基督教徒與日本國體論者的爭議。提倡自由與民權的加藤弘之（1836-1916）和東京帝國大學哲學教授井上哲次郎（1855-1944）都起而批判基督教，引起當時的基督教學者海老名彈正（1856-1937）、小崎弘道（1856-1939）與富永德磨（1875-1930）等人的激烈反駁，從這些例子可以看出：19世紀開始，日本文化在新舊交替，「傳統」與「現代」拉扯之中，正處於歧路亡羊的徬徨的十字路口。

五、結論

本講我們以朱舜水與徐復觀為例，觀察「自我」與「他者」互動諸多面向的問題，得出以下幾點結論：

第一點結論是，「他者」常常是經過「自我」投射或折射後的「他者」。「他者」所反映的常常是觀察者「自我」的特質與希望。「自我」與「他者」的互動、碰撞與融合，是在複雜而交錯的時空因素與政治經濟現實情境中進行的。第二點結論是，「自我」對「他者」意象的形塑，深刻反映了當時兩國不對等的權力關係。第三點結論是，「自我」包括「文化自我」與「政治自我」兩個面向。朱舜水與徐復觀這種儒家人物的「自我」，是深深浸潤在深厚的社群感之中，而與整個社群不可分割之一份子的「自我」。「自我」並非孤伶伶而與歷史文化傳統無關的

「自我」，在中國文化中的「自我」是深深浸潤在社會文化關係網絡之中的「自我」。

第四點結論是，「自我」與「他者」在文化與政治領域中互動，形成一種跨越空間的「東亞文化交流圈」，出現下列四種類型的張力：第一種張力是「政治自我」與「文化自我」之間的張力。17世紀的日本儒者山崎闇齋（1618-1682）說：「方今彼邦，以孔子為大將，孟子為副將，牽數萬騎來攻我邦，則吾黨學孔孟之道者為之如何？」又說：「不幸關逢此厄，則吾黨身披堅，手執銳，與之一戰而擒孔孟，以報國恩，此即孔孟之道也。」¹³近代日本「文明開化」導師福澤諭吉（1834-1901）在日本國內主張人生而平等，但是他面對新殖民地臺灣時，又為了維護本國利益主張以武力掃蕩臺灣人民。福澤諭吉的「文化自我」與「政治自我」是處於分裂狀態的。一方面他的「文化自我」，是一種擁護現代西方自由民權等價值的自我，另一方面，他的「政治自我」是作為近代日本人的自我。福澤諭吉又說：「『天不生人上之人，也不生人下之人』，這就是說天生的人一律平等，不是生來就有貴賤上下之別的。」¹⁴但當他討論殖民地臺灣人民對日本帝國的武力抗爭時，他卻又說：「海外領土的小紛擾雖非國家的大事，但是影響卻不少。我欲再向當道勸告；應該當機立斷，一舉消除禍根，永久斷絕騷動之患。」¹⁵第二種

¹³ 原念齋：《先哲叢談》（江戶：慶元堂、擁萬堂，文化13〔1816〕年刊本）卷3，頁4下-5上。

¹⁴ 參考福澤諭吉：《學問のすすめ》（東京：中央公論新社，2002年），頁3。中譯本：群力譯：《勸學篇》（北京：商務印書館，1996年），頁2。

¹⁵ 福澤諭吉：〈臺灣騷動〉，《時事新報》1896年1月8日社論，收入〈福澤諭吉的臺灣論說（二）〉，《臺灣風物》，第41卷第2期（1991年6月），引文見頁77。

類型是「文化自我」與「文化他者」的張力。17 世紀的日本古學派儒學大師伊藤仁齋（1627-1705）也有兩種「自我」的衝突，他一方面推崇《論語》為「最上至極宇宙第一書」，對孔孟精神原鄉不勝嚮往，但是，另一方面他又強調日本優於中國，他說：「〔……〕苟有禮義，則夷即華也。〔……〕吾開國元年，實丁周惠王十七年。到今君臣相傳，綿綿不絕。尊之如天，敬之如神，實中國之所不及。夫子之欲去華而居夷，亦有由也。」¹⁶這是伊藤仁齋對《論語》「子欲居九夷」一語所提出的新解釋。第三種張力類型是：「政治自我」與「政治他者」之間的問題。17 世紀中國遺民儒者朱舜水說：¹⁷

我中夏淪胥，外夷間位〔……〕是以通播異邦，流離一十三載，間關瀚海〔……〕乃忽有安南國王檄召區區〔……〕國王之識習局於褊淺，而才氣頗近高明。讒夫鶚張，極力煽其焰；元臣箝口，無或措一辭。獨力支撐，四面叢射〔……〕。

即是一種「政治自我」與「政治他者」之間所產生的張力。第四種張力類型是「文化他者」與「政治他者」之間的緊張性。舉例言之，現代日本人的中國觀有一種雙重結構，很多日本知識分子他們很尊重甚至嚮往作為他們的「文化他者」的「文化中國」，但是，他們的「文化中國」意象是由《四書》、《五經》、《紅樓夢》、《水滸傳》等經典所建構而成的，然而他們對於作為日本人的「政治他者」的現實的「政治中國」，多半持輕蔑的

¹⁶ 參考伊藤仁齋：《論語古義》，收入《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973 年），卷 5，頁 137-138。

¹⁷ 參考朱舜水：〈安南供役紀事〉，收入《朱舜水集》（北京：中華書局，1980 年），卷 2，引文見頁 14。

態度。日本人認為作為概念的理想中國是文化的中國，作為實體的現實中國是政治的中國，兩者間有巨大的落差。¹⁸

總而言之，中國儒家學者嚮往「自他圓融」的境界，但是，在 21 世紀全球化時代中，「自我」、「他者」、「文化」與「政治」四大象限激烈互動，甚至衝突，如何在這四大象限之間，維持動態的平衡？這卻是儒家人文精神啟示我們深思的重大問題。

¹⁸ 關於以上「自我」與「他者」互動的四種類型的張力，我曾有詳細分析，參看黃俊傑：《東亞文化交流中的儒家經典及其理念：互動、轉化與融合》（臺北：臺大出版中心，2010 年），頁 39-60。

附錄

一、閱讀作業：

1. Chun-chieh Huang, *Humanism in East Asian Confucian Contexts* (Bielefeld: Transcript Verlag, 2010), pp. 47-66。

二、延伸閱讀：

1. 黃俊傑：《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》（臺北：臺大出版中心，2009 年）。
2. 黃俊傑：《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》（臺北：臺大出版中心，2009 年）。

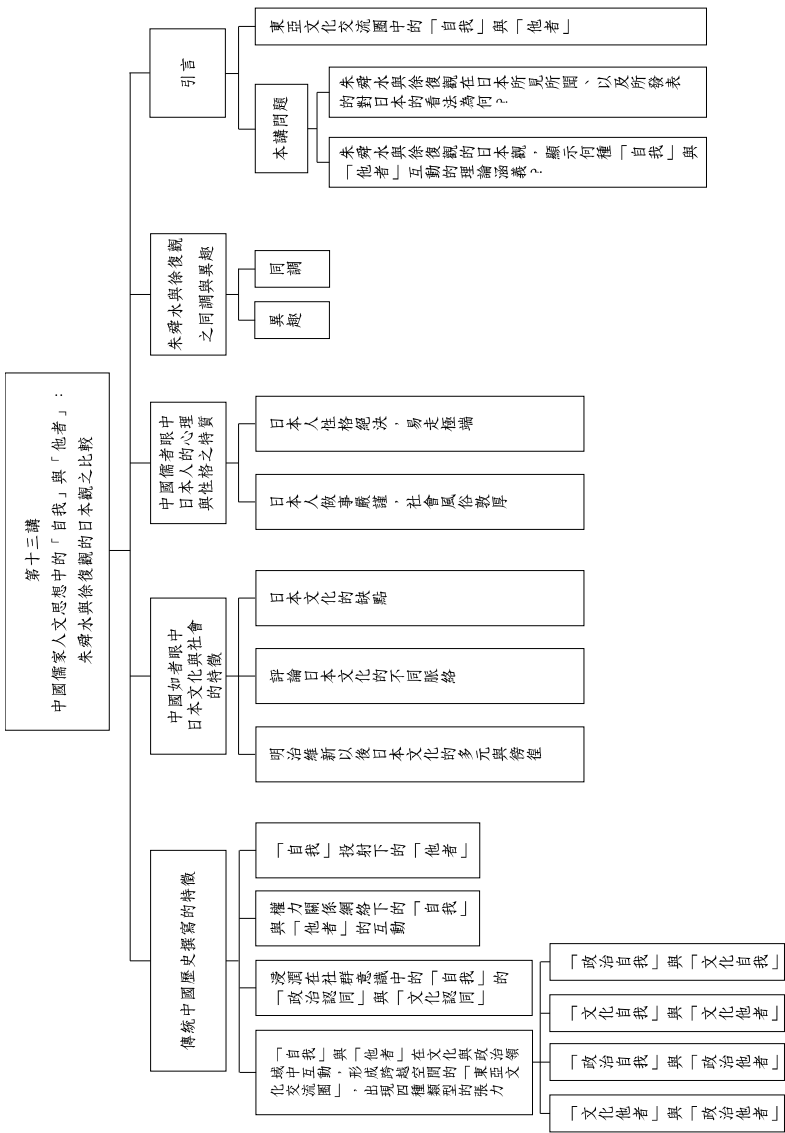
三、思考問題：

1. 在 21 世紀全球化時代裡，「自我」與「他者」互動至為頻繁，產生諸多緊張關係。您認為兩者間之緊張關係能否化解？如您認為可以，請問理由是什麼？如果您認為不能化解，請說明您的理由。
2. 在「自我」、「他者」、「政治認同」、「文化認同」（含「宗教信仰認同」）四大「象限」（dimension）的複雜互動關係中，您認為何者最為重要？為什麼？試申論之。

四、關鍵詞：

1. 自我與他者
2. 接觸空間
3. 政治認同
4. 文化認同

五、本講內容架構圖：



第十四講

儒家人文傳統在現代臺灣： 發展與問題*

提要

本講探討問題有二：第一，儒家人文傳統在現代臺灣的發展如何？第二，當代新儒家的主要關懷何在？所謂「儒家民主政治」的理論與實踐有何挑戰？

儒家在戰後臺灣發展有三個面向：一是儒學作為意識形態，在戒嚴時代成為當時執政者的意識型態。二是儒學作為學術思想，在戰後臺灣的新儒家學者如唐君毅、徐復觀、牟宗三等人著作中，獲得弘揚。近十餘年來在臺灣學術界推動「東亞儒學」研究。三是儒學作為日常生活方式。臺灣民間各宗教團體，推動儒家價值系統不遺餘力。民間團體推動儒學著重「入乎其內」的方法，與學術界研究儒學所採取的「出乎其外」的研究方法不同。

當代新儒家關懷「如何從儒學傳統中開創民主政治？」以及「什麼是儒家民主政治？」等問題。徐復觀主張只要儒家思考政治問題的出發點，從國君轉向人民，「儒家民主政治」就可以建立。徐復觀提出以儒家傳統的「仁」為中心的道德價值與

* 本文係為本課程第 14 講授課所撰寫之論文。

社群主義精神，確實可以補西方民主政治的不足。但是，他寄望於以自耕農階級作為「儒家民主政治」的社會基礎，則不免有時代錯置之嫌。

傳統中華文化價值在臺灣保存最多，傳統中國人的美德，如：待人忠厚、處世和睦等，在臺灣社會處處可見。傳統儒家價值理念，像空氣一般融入臺灣人民的日常生活中。民間社會的中道力量，是臺灣社會與文化的「鎮魂劑」。21 世紀中華民族的和平崛起，必須以儒家的「王道精神」作為精神基礎，融入儒家的「臺灣經驗」的新中華文化，必能弘揚於 21 世紀。

一、引言

在大中華文化圈中，臺灣這個島嶼極具特殊之地位。臺灣在地理上位於地球最大陸塊歐亞大陸與最大海洋太平洋交叉之處，既是中國大陸之外最大的漢民族所居的島嶼，又是近代中西文化激盪的場所。在漢人移民進入臺灣以後，四百年來臺灣歷史的發展過程中，臺灣既像是一首交響曲，又像中古歐洲的一張羊皮紙（palimpsest）。數百年來，臺灣固然是以漢文化作為它的文化基礎，但也不斷地吸納各形各色的非漢文化。在整個大中華文化圈中，臺灣的歷史發展與文化積澱至為深厚豐富，如海納百川，波瀾壯闊，最具有多元性與多樣性。1895 年以後的日本文化以及 1945 年以後的歐美文化，與原有的漢文化傳統以及南島語族（Austronesian）文化，在島嶼臺灣演奏扣人心弦但時有雜音的交響曲，漢文化更是這首交響曲的主調。但是，臺灣又像是中古歐洲紙張發明以前的羊皮紙。中古時代的歐洲由於羊皮的珍貴，後來的寫作者在前人寫好的羊皮紙上，常常費盡力氣地擦拭之後再重寫。在臺灣歷史的轉捩點上，歷代的權力掌控者及其集團，不斷地抹殺前一個統治者在臺灣所留下的印記，並盡力留下新的筆跡與刻痕。在新舊政權交迭，歷史旋乾轉坤的關鍵時期中，臺灣作為「羊皮紙」的歷史性格更是展現無遺。

在臺灣文化的交響曲中，雖然管絃嘔啞，多元合奏，時而狂風暴雨，時而低訴哀情，但是，漢文化及其價值理念一直是臺灣文化的基調，傳統漢文化中的儒、釋、道思想，構成臺灣

人基本的價值系統。但是，在數百年的政權遞嬗之中，臺灣又宛如一張羊皮紙，文化斷裂的現象特別引人注目。1945 年二戰結束，臺灣光復，接著 1949 年國府遷臺。政權更迭使得臺灣的傳統文化與現代文化之間、中原文化與臺灣文化之間，以及歐美文化與中華文化之間的斷裂極為明顯。從政治角度來看，戰後臺灣思想的發展深深地受到政治力的滲透與支配，外來思潮在進入戰後臺灣時，常常為了適應當時政治情勢而有所調整或篩選，甚或被查被禁，難以廣泛流傳；而作為中原文化思想主流的儒家思想，在戰後臺灣政治脈絡中，也因為成為官方意識型態而受到相當的扭曲。其次，再從經濟的角度來看，由於戰後臺灣經濟的快速發展，資本主義化之趨勢日益明顯，所以導致思想文化領域的運作邏輯，深深地受到經濟領域運作邏輯的支配與轉化。在市場經濟運作邏輯主宰各個領域的狀態之下，思想文化領域也常常服從市場經濟的運作邏輯，從而使戰後臺灣文化的發展日趨市場化與商品化。受到政治力與經濟力具有支配性的影響，1990 年代臺灣史研究開始蓬勃發展，學界研究重點也集中在政治史與經濟史兩大領域。¹

在政治力與經濟力對文化與思想深刻滲透的歷史背景之下，「儒學在臺灣的發展」就成為極具指標性的現象。在「傳統／現代」拉鋸之下，儒學是傳統文化的主流思想；在「中原／臺灣」的對照架構之下，儒學深具中原文化之色彩；在「本

¹ 參看陳翠蓮：〈臺灣政治史研究的新趨勢——從抵抗權力到解構權力〉，《漢學研究通訊》，第 28 卷第 4 期（總第 112 期）（2009 年 11 月），頁 1-9；鍾淑敏：〈2007 年臺灣政治史研究回顧——統治制度與帝國政策〉，同上，頁 10-18；林玉茹：〈2007 年臺灣經濟史的回顧與展望〉，同上，頁 19-31。

土／國際」的文化激盪之中，儒學又是源遠流長的本土人文思想體系。由於儒學傳統具有強烈的「經世」內涵，在中西新舊各種思想與文化交互激盪的臺灣這個島嶼，儒學勢必與現實政治及文化情境產生強烈的互動。

本講宏觀儒學傳統在戰後臺灣的發展，共分為五節，除本節「引言」之外，第二節分析戰後臺灣儒學的三個面向：作為意識型態、作為學術思想、作為生活方式；第三節由當代新儒家出發，討論「儒家民主政治」如何可能；第四節展望儒家傳統與 21 世紀海峽兩岸文化發展的前景，第五節提出結論。

二、儒學在戰後臺灣發展的三個面向

儒學之傳入臺灣約在 17 世紀，在東亞儒學史上，儒學在臺灣具有兩項獨特的經驗，第一是儒學及其價值理念與臺灣原住民文化有所接觸，對原住民施以漢人所謂的「教化」；第二是自 1895 年以後儒學成為被殖民的漢民族的文化價值體系，受到殖民者大和民族文化的壓抑，而成為日據時代臺灣儒生反抗日本帝國主義的思想武器。²第一項經驗也許只有宋代（960-1279）

² 陳昭瑛首先指出儒學在臺灣的這兩項獨特經驗，參看陳昭瑛：《臺灣儒學：起源、發展與轉化》（臺北：臺大出版中心，2008 年），頁 4、38。關於清代與日據時代臺灣儒學思想，參考潘朝陽：《臺灣儒學的傳統與現代》（臺北：臺大出版中心，2008 年），頁 61-196。並參考陳昭瑛：《臺灣與傳統文化》（臺北：臺大出版中心，2005 年增訂再版），頁 71-82。關於 17 至 20 世紀儒學在臺灣的發展，參考 Chao-ying Chen, “Development of Confucianism in Taiwan: From the Seventeenth to the Twentieth Century,” *Contemporary Chinese Thought*, 41:1 (Fall, 2009), pp. 10-27。

以後儒學與海南島的黎族文化的互動，³以及儒學與越南地域文化之融合可以相比擬。⁴第二項經驗則為東亞儒學史所僅見。⁵

（1）儒學作為意識型態

1945 年二戰結束以後，儒學在戰後臺灣的發展，呈現三個面向。第一個面向是作為光復後的政治意識型態的官方儒學，代表官方儒學的是 1960 年 4 月成立的中華民國孔孟學會及其機關刊物《孔孟月刊》。我過去曾研究《孔孟月刊》的社論，發現代表《孔孟月刊》思想立場的社論，呈現強烈的保守觀點，歌頌當時當權的政治人物，肯定傳統之特殊性，並以傳統文化作為反抗西方文明的工具，拒斥政治體制的改革等，都是這種保守主義的突出面相。這種文化保守主義思想雖與中國傳統思想中的一元論思維模式有關，但更直接的因素則是由於當時政

³ 參考何成軒：《儒學南傳史》（北京：北京大學出版社，2000 年），頁 319-327。

⁴ 參考 Alexander Woodside, “Classical Primordialism and the Historical Agendas of Vietnamese Confucianism,” in Benjamin A Elman et al., *Rethinking Confucianism: Past and Present in China, Japan, Korea and Vietnam* (Los Angeles: UCLA International Institute, 2002), pp. 116-143。關於儒學在越南之一般性介紹，可參考 Jeffrey. Richter, *Confucius in East Asia: Confucianism's History in China, Korea, Japan and Vietnam* (Ann Arbor: Association of Asian Studies, 2013), Chap. 4, pp. 59-80。

⁵ 在異族入主中國的時代，儒者多半退隱，如蒙元時期的儒者劉因（靜修，1249-1293）選擇不仕蒙古，吳澄（草廬，1249-1333）則短暫出仕後即隱居著書，詮釋經典，他們都未以儒家思想反抗異族統治者。參看 Wei-ming Tu, “Towards an Understanding of Liu Yin's Confucian Eremitism,” in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary eds., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion under the Mongol* (New York: Columbia University Press, 1982), pp. 233-278，以及 David Gedalecia, “Wu Ch'eng's Approach to Internal Self-cultivation and External Knowledge-seeking,” in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary eds., *Op. cit.*, pp. 279-326。

治權威的干預與指導。⁶1960 年代與 1970 年代的《孔孟月刊》，可以視為史華慈（Benjamin I. Schwartz, 1916-1999）所謂的「一種受民族主義情感所影響的文化保守主義」⁷在戰後臺灣的延續。從這個個案，我們看到了戰後臺灣儒學的發展，確實受到「權力」的滲透與扭轉。這種承載當時的政治意識型態的「國家化的儒學」，⁸是戰後臺灣威權體制之下，「精神的權威與政治的權力合為一體」⁹的表現。這種「國家化的儒學」，在 1987 年 7 月戒嚴令廢除之後，隨著臺灣「民間社會」的浮現而隨風飄逝。

⁶ Chun-chieh Huang, "The Conservative Trend of Confucianism in Taiwan After World War II," *Contemporary Chinese Thought*, 41:1 (Fall, 2009), pp. 49-69。

⁷ Benjamin I. Schwartz, "Notes on Conservatism in General and in China in Particular," in Charlotte Furth ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), p. 20。

⁸ 這是社會學家金耀基所用的名詞，見 Ambrose Y. C. King, "State Confucianism and Its Transformation: The Restructuring of the State-Society Relation in Taiwan," in Wei-ming Tu ed., *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), pp. 228-243。

⁹ 20 世紀日本政治思想史大師丸山真男（1914-1996）曾指出：明治維新以後日本的「超國家主義」（ultra-nationalism）或「極端國家主義」（extreme nationalism），正是國家主權將「精神的權威」與「政治的權力」合而為一並加以佔有的結果。戰前日本帝國的狀況固然與戰後初期臺灣不同，但在某種程度之內可作比較。參看丸山真男：《現代政治の思想と行動》（東京：未來社，1970 年增補版），第 1 章，〈超國家主義の論理と心理〉，頁 11-28，引文見頁 17。丸山真男後來回顧此文時曾說此文係在敗戰後次年（1946 年，昭和 21 年）3 月在當時日本「緊張的精神氛圍」與讀者之「積極的精神狀態」相關連的情境之下撰寫完成。見丸山真男：《現代政治の思想と行動》，〈第一部追記および補註〉，頁 495。

這種作為當時臺灣的官方意識型態的「國家化的儒學」，雖然因為工具性極強而喪失其思想的活力，但是，在當時的教育政策主導之下，所有臺灣的高中學生都必修《中國文化基本教材》課程，其中選編《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》等篇章，是當時臺灣高中學生必讀必考的教材。在當時一黨獨大的政治情境之下，很不受中學生的歡迎。¹⁰但是，正如德國哲學家狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 1833-1911）所說：「意義是生命中的各部分與整體之間的一種特殊的關係」（Meaning is the special relation which the parts have to the whole within a life），¹¹個別的歷史事件只有在走完全幅的、整體的時間歷程之後，其深刻的歷史意義才能展現。光復以後臺灣官方所推動之《中國文化基本教材》教育，為戰後第一代、第二代甚至第三代青年，奠定了紮實的傳統文化知識，使當時臺灣的青年學生浸潤在儒家價值傳統之中，提昇他們的生命高度，也間接地在「傳統」與「現代」之間，搭起一座思想的橋樑，為他們奠定安身立命的價值觀。相對於中國大陸十年動亂（1966-1976）所造成的文化斷裂與破毀，當時臺灣的《四書》教育，具有極高的文化意義與價值。

¹⁰ 黃俊傑：〈戰後臺灣文化中的儒家思想：存在形式、內涵與功能〉，收入黃俊傑：《臺灣意識與臺灣文化》（臺北：臺大出版中心，2007年增訂新版），頁201-234；Chun-chieh Huang, “Confucian Thought in Postwar Taiwanese Culture: Form, Content, and Function,” *Contemporary Chinese Thought*, 41:1 (Fall, 2009), pp. 28-48。

¹¹ Wilhelm Dilthey, H. P. Rickman ed., *Pattern and Meaning in History: Thoughts on History and Society* (New York: Harper & Row, 1962), p. 107。

（2）儒學作為學術思想

在 1945 年以後的臺灣，除了上述代表官方意識型態的儒學之外，知識界更有另一股蓬勃的民間儒學，這就是以唐君毅（1908-1978）、徐復觀（1902-1982）、牟宗三（1909-1995）等人所代表的「當代新儒家」。唐、牟、徐等「當代新儒家」都是不同程度的「文化的民族主義者」，¹²尤其徐復觀更是關心「從儒學傳統中如何開出民主政治」的時代課題。

在 1949 年以後漂泊香江或定居臺灣的 20 世紀儒家學者如唐君毅、徐復觀、牟宗三、錢穆（賓四，1895-1990）的學術世界中，呈現兩項共同的特徵：第一，他們對中國文化都有強烈的認同感，深切關懷中國文化的前途，儒學研究對他們而言既是學術的研究，更是生命的志業。在許多戰後臺灣儒學研究者的心目中，儒家思想不是一種對象性的客觀存在，而是一種研究者賴以安身立命，而且可以修己治人、抒解時代苦難的價值系統。第二，他們對 1949 年以後中國大陸的現實狀況懷抱強烈的關懷。他們研究儒學，不僅把儒學視為解釋世界的學說，更把儒學視為改變世界的方案。現代中國儒家學者雖然身居 1949 年以後的臺灣或香港，但是他們的思想卻與中國大陸的歷史巨

¹² 這種「文化的民族主義」，近於當代英國學者史密斯所謂作為「歷史的民族象徵主義」的（Historical ethno-symbolism）民族主義類型（參考 Anthony D. Smith, *Nationalism: Theory, Ideology, History*, Cambridge: Polity Press, 2010, pp. 60-63），在帝國主義國家侵略中國的苦難時代，撐起中華民族的心魂。20 世紀中國儒者的民族主義是一種拯救國族命脈於危亡之際的論述，它與近代西方以侵略他國為目標的攻擊性民族主義完全不可同日而語，不能混為一談，我曾以錢穆（賓四，1895-1990）史學中的「國史」觀為例，闡釋這項論點，見黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》（臺北：臺大出版中心，2014 年），第 7 章，頁 223-268。

變相激相盪。徐復觀這一輩的儒學研究工作者，經歷 1949 年的桑海巨變，痛心疾首，但是面對時代變局的滔天巨浪，懷抱「國族無窮願無極，江山遼闊立多時」（徐復觀改梁任公詩）的悲願，他們希望從儒學研究中，為苦難的中國找尋出路。這兩項精神特徵是 1949 年以後港臺所有的新儒家學者最突出的精神風貌。¹³

當代新儒家學者在 1949 年之後的臺灣，掌教上庠，傳播儒學，弘揚儒學中的抗議精神，對當時大陸的極左專制政權與當時臺灣極右專制政權展開凌厲的批判，樹立起中國讀書人的風格與風骨，為中華民族保持文化慧命的一線生機。他們也在 20 世紀華人社會的西化狂流中，站在民族文化立場，批判不健康的西方近代文化的黑暗面，如極端的個人主義與價值虛無主義等思想。

20 世紀中國當代新儒家學者採取各種哲學途徑入手重建儒家哲學，其中貢獻最多、影響最大的有採取唯心論進路的唐君毅，以及援康德（Immanuel Kant，1724-1804）哲學入儒家哲學的牟宗三等。牟先生的《心體與性體》¹⁴三大卷可作為代表。

在 20 世紀中國新儒家學者中，採取思想史研究進路的徐復觀涉世較深，「涉世每思千日酒，閉門猶著十年書」（徐復觀〈感逝〉詩），他身處學術與政治之間，以畢生著作用心於從儒學傳統中開創 21 世紀中國的民主政治。徐復觀強調從中國文

¹³ 黃俊傑：《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》（臺北：臺大出版中心，2009 年），頁 8。

¹⁴ 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1968-1973 年）。

化中的儒學「主體性」之轉換以及從農業傳統中自耕農的復興，開出現代民主政治的新格局。徐復觀由於深入中國文化的特殊性，所以可以從其中開發出具有普世性意義的價值理念，因而使「傳統」與「現代」更能融合為一體。

徐復觀也敏銳地認識到，「普世價值」必須落實到人民日常生活之中，並且隨著人民日常生活而與時俱進，增益其內涵，才能為人民創造幸福。他堅信「抽象的價值」只能在「具體的生活」中尋覓。徐復觀所開出這條道路，在思考方法上是「反實證主義的」（anti-positivistic），在思想內容上是「反形上學的」。徐復觀對 21 世紀中國民主的設想，並不是訴諸於「良知的坎陷」，也不是盲目地將西方以資本主義和個人主義作為經濟社會基礎的民主政治進行橫面移植，而是訴諸中國農村文化社會中自耕農階級的壯大，以及儒學傳統中「人民主體性」的彰顯。¹⁵

20 世紀港臺新儒家的學術研究，基本上是一種國族論述。在那個動盪、民族生機不絕如縷的時代，他們以儒學研究之事業，喚醒民族的靈魂。正如徐復觀先生在 1966 年詩云：「豈意微陽動寒谷，頓教寸木托岑樓」，¹⁶他們的儒學事業寄寓著振興國族的偉大情懷。

¹⁵ 我在論述徐復觀的書中有較詳細的討論，見黃俊傑：《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》，頁 23。

¹⁶ 徐復觀：〈悼蕭一山、彭醇雨兩先生〉，收入《徐復觀雜文·憶往事》（臺北：時報文化出版公司，1980 年），頁 202。

作為一個學術領域，儒學在最近二十年來的臺灣學術界，是重要的研究課題。從學者研究儒學的取徑來看，大致可以分為兩個主要的研究取向：¹⁷

第一個研究取向強調在東亞文化傳統或歷史脈絡中，探索儒家思想的內涵及其發展。這種研究立場，在縱剖面上強調儒家思想的持續性與發展；在橫切面上重視儒家思想與東亞各地的時代精神或文化氛圍的有機互動關係。這種研究取向受到錢穆、徐復觀、陳榮捷（1901-1994）、余英時（1930-）等先生著作的啟發而更將視野擴及東亞。

近二十餘年來，採取這種研究進路的則有臺灣大學許多教授所推動有關東亞儒學的研究計畫。《東亞儒學研究計畫》是臺灣大學人文社會高等研究院的研究計畫之一，該計畫自 2011 年開始執行，但亦有其長遠之研究背景。1998 年臺大所推動之《中國文化的經典詮釋傳統研究計畫》（1998-2000），整合臺大教師近 20 人，進行共同研究。其後，接續的《東亞近世儒學中的經典詮釋傳統研究計畫》（2000-2004），結合校內外學者進行研究。2002 年起，該研究團隊又以上述兩計畫為基礎，執行《東亞文明研究中心研究計畫》（2002-2005）、《東亞經典與文化研究計畫》（2006-2011）以及《東亞儒學研究計畫》（2011-2016）。前述研究計畫成果陸續由臺灣大學出版中心印

¹⁷ 參看黃俊傑：〈戰後臺灣關於儒家思想的研究〉，收入黃俊傑：《戰後臺灣的教育與思想》（臺北：東大圖書公司，1993 年），頁 277-344；Chun-chieh Huang, *Taiwan in Transformation: Retrospect and Prospect* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2006, revised and enlarged edition 2014), Chapter 4。

行，已出版專書百餘冊，依性質分為《東亞儒學研究叢書》、《東亞文明研究叢書》等系列，部分專書更被譯為日文、韓文、德文、越南文在各國出版。另外，各系列專書之中直接論述儒學之專書另編成《儒學與東亞文明研究叢書》，由上海華東師範大學出版社發行簡體字版，至今已出版 44 冊。

臺大《東亞儒學研究計畫》強調以東亞為研究之視野，以經典為研究之核心，以文化為研究之脈絡，聚焦東亞各地文化之互動，並在上述脈絡中探討經典與價值理念之變遷及其展望。計畫的研究目標，則是希望在 21 世紀文明對話的新時代中，深入發掘東亞文化的核心價值，在東亞儒學研究上推陳出新，開創新局。

第二個研究取向所採取的是社會科學的研究方法，以楊國樞（1931-）、黃光國（1945-）等教授為代表。楊國樞最近半世紀以來致力於「本土心理學」的提倡與研究，著述宏富。2008 年 7 月，楊教授將他和學生的研究論文編成《中國人的孝道：心理學的分析》¹⁸及《中國人的自我：心理學的分析》¹⁹二巨冊，其中《中國人的孝道：心理學的分析》一書，以問卷調查資料，對儒家核心價值「孝道」在臺灣社會之發展，進行實證研究，最能展現「本土心理學」學者對現代臺灣社會中儒家價值理念之研究成果。黃光國的《儒家思想與東亞現代化》²⁰一書，企圖

¹⁸ 葉光輝、楊國樞合編：《中國人的孝道：心理學的分析》（臺北：臺大出版中心，2008 年）。

¹⁹ 楊國樞、陸洛合編：《中國人的自我：心理學的分析》（臺北：臺大出版中心，2008 年）。

²⁰ 黃光國：《儒家思想與東亞現代化》（臺北：巨流圖書公司，1988 年）。

解決所謂「儒家思想的世紀之謎」；黃光國以為要解開這個「世紀之謎」，必須落實到個人行為層次上，分析儒家思想對於個人社會行動的可能影響。黃光國以社會心理學的角度，探討儒家思想和東亞國家現代化之間的關係。黃光國近年來提出「儒家關係主義」的理論，解釋華人的社會心理特徵，他特別強調儒家社會中的「自我」是一種「關係我」(relational self)。²¹2008年起，臺大人文社會高等研究院所執行的《華人的人觀與我觀：跨學科與跨文化研究計畫》以及《東亞華人自我的心理學研究計畫》，繼續推動「本土心理學」研究，其中部分研究內容與儒家價值觀有關。

(3) 儒學作為日常生活方式

儒學在戰後臺灣發展的第三個面向，是作為日常生活的價值系統。早在 17 世紀以降，隨著漢文化進入臺灣，儒家價值系統如「仁」、「義」、「忠」、「孝」等，就成為臺灣民間社會重要的道德理念。明清時代以來，臺灣民間所見的文昌帝君信仰與敬字亭的建築，都顯示儒家價值系統在民間社會的深入與普及。

光復後臺灣民間各種宗教團體，推動儒家價值系統更是不遺餘力。舉例言之，民間的「一貫道」宗教團體推動讀經運動，尤其以《中庸》、《大學》及《論語》為主。佛教團體推動《四書》的研讀也頗為積極。南投縣的中臺禪寺大量印刷明末蕩益

²¹ 黃光國：《儒家關係主義：文化反思與典範重建》（臺北：臺大出版中心，2005 年）；Kwang-kuo Hwang, *Foundations of Chinese Psychology: Confucian Social Relations* (New York: Springer, 2012)。

智旭（1599-1655）所撰的《四書蕩益解》，以廣流傳。雲林縣的福智教育園區創辦人、原籍江蘇崇明縣的日常法師（1929-2004）在1993年至1994年之間，也曾對弟子講授《論語》，並特別強調「實踐體驗與文字領會兩者之差別」，²²他指出學習《論語》的方法是：²³

「孔門心法」它並不是講一個道理，而是要去實踐的，是身心性命之學，要真正在人生當中受用的。〔……〕學《論語》先從文字上去背，再在義理上反覆深入地研討，然後對境時去觀察，在內心中生起它相應的量，自然而然一遇境界，就能夠照著所學的來改善我們的人生。

民間宗教人士所採取的是以「入乎其內」的方法（“emic” approach），將儒學的價值理念含納入讀者的內在生命之中，與學術界著重客觀分析的「出乎其外」的經典研究方法（“etic” approach）很不相同。日常法師也在1994-1995年之間，為當時初入僧團修學的年輕弟子，講授《孝經》，將儒家的「孝道」與佛法的心要融為一體，落實在日常生活的體驗之中。²⁴

此外，花蓮的佛教慈濟基金會創辦人證嚴法師（1937-），也在2007年3月12日發起「克己復禮」的全民運動，號召大眾回歸禮教，做到脾氣溫和，對人事物都能恭敬禮讓，生活節儉，達成「溫良恭儉讓」、「民德歸厚」的理想社會。證嚴法

²² 日常法師：《論語摸象記》（上）（臺北：福智之聲出版社，2005年），頁2。

²³ 同上註，頁3及4。

²⁴ 日常法師：《孝經講記》（臺北：福智之聲出版社，2009年）。

師希望透過「克己復禮」的運動，使臺灣社會從上到下，人人守本份，成為有禮、懂禮、行禮、懂得禮讓的人，與人和諧共處。凡此種種都可以視為作為日常生活方式的儒家價值系統，在臺灣民間社會的發展。

臺灣的佛教團體致力於儒家經典的研讀與推廣，除了強調儒佛有其共同的思想介面之外，主要是由於儒家傳統在臺灣社會，已如空氣一樣地無所不在，影響深遠，佛教的傳播必須與儒家精神相結合，才能事半功倍。

三、「儒家民主政治」如何可能？ ——從當代新儒家出發思考²⁵

二十世紀下半葉中國「新儒家」學者唐君毅（1909-1978）、徐復觀（1904-1982）、牟宗三（1909-1995），是中國儒學史上第一批與西方文化與思想全面接觸的儒家思想家。他們身處風狂雨驟的二十世紀中國歷史漩渦中，苦心孤詣地重建儒家傳統，並殫精竭力地擘劃中國的未來。當代新儒家飄泊香江，浪跡臺島，在他們卷帙浩繁的著作裡，「如何從儒學傳統中開創民主政治？」一直是他們關懷的中心課題。

面對「儒家民主政治」這個課題，唐君毅寄望於中國人文精神的重建，「依於肯定客觀超越理想之精神，伸引吾固有文化

²⁵ 本節刊於《臺灣大學人文社會高等研究院院訊》，第7卷第2期（2012年夏季號），頁25-31。

中之緒」，²⁶牟宗三訴諸於道德主體之「良知的坎陷」，²⁷而徐復觀則希望以儒家的性善論賦予現代民主政治以道德的基礎，並經由自耕農階級的復興，而創造「儒家民主政治」。

二十世紀中國當代新儒家都非常強調「道德主體性」是儒學的核心，²⁸有關「儒家民主政治」的論述，所涉及的核心問題就是：「道德主體性的客觀化如何可能？」本文將從二十世紀中國新儒家的政治思想出發，參考同時代韓國政治思想家的意見，以及戰後臺灣民主經驗，析論在建構儒家式的民主政治中，「道德主體性」之「客觀化」所涉及的理論基礎和實踐的困境，並展望二十一世紀中國民主發展與儒家的可能關連。

1. 「儒家民主政治」的理論基礎及其所需的「主體性轉換」： 從徐復觀出發思考

(1) 什麼是「儒家民主政治」？

從 1919 年五四運動以來，中國知識分子大多認為儒家與中國專制政體相結合。1926 年傅斯年（孟真，1896-1950）與顧頡剛（銘堅，1893-1980）討論「孔子學說何以適應於秦漢以來的社會」這個問題時，傅斯年就認為儒家的道德觀念，是中國的

²⁶ 唐君毅：《中國文明之精神價值》，收入《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1991 年），頁 522，「緒」之前疑闕漏「遺」字。

²⁷ 牟宗三：《王陽明的致良知教》，第 3 章〈致知疑難〉，收入《牟宗三全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003 年），第 8 冊。關於「良知之自我坎陷」說，參考李明輝：《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991 年），頁 107-115，以及《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年），頁 66-71。

²⁸ 例如牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1976 年），全書發揮這項主張，尤其是頁 4。

宗法社會的理性發展。中國始終沒有脫離宗法社會。父權是宗法社會的基礎，所以，儒家思想與秦漢以降專制政治體制的發展頗為吻合。²⁹五四時代知識分子對儒家的刻板印象，對於戰後國際漢學界也有相當的影響，例如上世紀六十年代美國政治學家白魯恂（Lucian Pye, 1921-2008），就認為傳統中國社會在儒家影響下注重孝道，服從權威，助長中國政治中的威權主義。³⁰已故美國政治學家杭廷頓（Samuel P. Huntington, 1927-2008）更認為所謂「儒家民主」是自相矛盾的名詞，臺灣是在儒家失去影響力之後才走向民主。³¹這種看法與二十世紀初年中國知識分子的意見一脈相承。

但是，二十世紀中國新儒家學者卻認為從儒家傳統中可以開出現代民主政治，牟宗三主張從儒家「開出」民主政治的關鍵在於所謂「良知的坎陷」。但正如李明輝所說，當代新儒家所提出的「由內聖開出外王」的說法，主要是為現代民主政治制度奠定一種道德的基礎，也對現代民主政治的實踐提出一種價值論的批判。³²

在當代新儒家之中，徐復觀是將「儒家民主政治」的理論與實踐的可能性，解說得最為清楚的一位。³³徐復觀主張「順著

²⁹ 傅斯年：〈答書〉，收入顧頡剛等編：《古史辨》（香港：太平書局，1962年根據樸社1930年版重印），頁155。

³⁰ Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics* (Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press, 1968)。

³¹ 杭廷頓著，劉軍寧譯，葉明德校訂：《第三波：二十世紀末的民主化浪潮》（臺北：五南圖書公司，1994年），頁328-334。

³² 李明輝：《儒家視野下的政治思想》（臺北：臺大出版中心，2005年），頁267。

³³ 關於徐復觀思想的討論，參看黃俊傑：《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》（臺北：臺大出版中心，2009年）。

孔孟的真正精神追下來，在政治上一定是要求民主」，³⁴「今日真正的儒家，一定要在政治民主的這一點上致力」。³⁵他自己宣稱：「我的政治思想，是要把儒家精神，與民主政體，融合為一的。」³⁶徐復觀認為傳統儒家思想可以顯豁新的道德精神資源以支持民主政治，他說：

我認為民主政治，今後只有進一步接受儒家的思想，民主政治才能穩根，才能發揮其最高的價值。因為民主之可貴，在於以爭而成不爭，以個體之私而成其共體的公，但這裡所成就的不爭，所成就的公，以現實情形而論，是由互相限制之勢所逼成的，並非來自道德的自覺，所以時時感到安放不牢。儒家德與禮的思想，正可把由勢逼成與不爭，推上到道德的自覺。民主主義至此才真正有其根基。³⁷

徐復觀認為西方民主政治建立在個人主義之上，以個體之「私」之互相限制，而逼出群體的「公」，他認為西方民主政治建立在「勢」之上，缺乏「道德的自覺」，必須以儒家的道德作為民主政治的思想基礎才能穩固。徐復觀所建構的這種政治理想，可以稱之為「儒家民主政治」（“Confucian democracy”）。

³⁴ 林鎮國等：〈擎起這把香火——當代思潮的俯視〉，收入徐復觀：《徐復觀雜文續集》（臺北：時報出版公司，1981年），頁412。

³⁵ 徐復觀：〈儒家精神之基本性格及其限定與新生〉，收入蕭欣義編：《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：臺灣學生書局，1988年），引文見頁66。

³⁶ 徐復觀：〈保持這顆「不容自己之心」——對另一位老友的答覆〉，收入蕭欣義編：《儒家政治思想與民主自由人權》，引文見頁345。

³⁷ 徐復觀：〈儒家政治思想的構造及其轉進〉，收入《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1980年），引文見頁53-54。

近年來國外學術界對於「儒家民主政治」的可能性深感興趣，有學者指出：儒家的「禮」是一種公共的政治規範，對近代以前的東亞各國國君的行為可以加以約束，³⁸而且東亞各國國君周圍的儒臣，尤其是監察官對國君權力也有制衡之作用，使政治權力之責任性（accountability）有所保證。³⁹也有學者建議以二十世紀美國哲學家杜威（John Dewey, 1859-1952）所謂「對話的社群」（“communicating community”）之「民主」概念，以及「根據可能的結果衡量」的實用主義哲學，⁴⁰接引並建立「儒家民主政治」。但近年來國外學者對「儒家民主政治」的可能性的思考，多半是從西方民主經驗出發。我們對這個問題的思考則從當代的儒家尤其是徐復觀的言論出發。

（2）「儒家民主政治」所需的「主體性轉換」

徐復觀構想中的「儒家民主政治」，看來似乎具有可行性，

³⁸ Hahm Chaihark, “Constitutionalism, Confucian Civic Virtue, and Ritual Propriety,” in Daniel A. Bell and Hahm Chaibong eds., *Confucianism for the Modern World* (Cambridge: Cambridge Modern University Press, 2003), pp. 31-53。

³⁹ Jongryn Mo, “The Challenge of Accountability: Implication of the Censorate,” Bell and Chaibong eds., *Op. cit.*, pp. 54-68；但是，這種說法卻忽略一項事實：近代以前東亞各國儒臣所擁有經由國君授予的「引伸的權力」，而國家所掌握的則是「終極的權力」。

⁴⁰ David L. Hall and Roger T. Ames, “A Pragmatist Understanding of Confucian Democracy,” Bell and Chaibong eds., *Op. cit.*, pp. 124-161，並參考 David Hall and Roger Ames, *The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China* (Chicago: Open Court, 1999)。楊貞德曾討論 David Hall 與 Roger Ames 的說法，見楊貞德：〈實用主義、儒家思想與中國民主——郝大維與安樂哲「儒家民主」說的省思〉，收入李明輝、林維杰編：《當代儒學與西方文化：會通與轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年），頁 87-124。

但是，「儒家民主政治」理想的落實，涉及兩個問題：

第一、在建構「儒家民主政治」的過程中，「道德主體性」如何「客觀化」(objectification)而開展民主政治？

第二、建構「儒家民主政治」的社會基礎何在？

以上第一個是儒家政治學理論的問題，第二個問題是儒家政治經濟學的問題。對於兩個問題，徐復觀都有獨到的見解。

針對第一個問題，徐復觀指出：從孔子（551-479BCE）與孟子（371-289BCE）以降，儒家一向主張國君與人民之間存有一種契約關係。如果國君失德失政，不能保障人民的生存，人民就有革命的權利。儒家的政治理論強調人生平等之獨立自主之精神，所以決不能接受外在的政治權威，這種道德內在說可以通往民主政治。⁴¹

但是，我們要問：如果儒家的人性論與道德內在論可以「開出」民主政治，那麼，為什麼兩千年來獨尊儒學的中國卻飽受專制的荼毒？徐復觀對這個問題做過深入的分析，他首先指出中國歷史上出現一種「二重主體性」⁴²的矛盾。所謂「二重主體性」是指在儒家政治思想的理想之中，人民是政治的主體；但是在中國的政治現實之中，國君才是政治之主體，因此，「人民

⁴¹ 徐復觀：〈荀子政治思想的解析〉，收入《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1980年），頁199-220。當代學者指出，儒家主張人生而具有「善端」，因此，人在道德立足點上皆平等，例如 Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 1969), Chap. 3。但徐復觀進一步指出儒家的人性平等觀可以通往現代民主政治。

⁴² 徐復觀：〈中國的治道〉，收入《儒家政治思想與民主自由人權》，尤其是頁218-219。

主體性」與「國君主體性」兩者之間形成巨大的落差與矛盾，而儒家論政也常從統治者主體性之立場出發思考，因而造成儒家理想中的「道德政治」無法落實。⁴³

徐復觀進一步主張，為了克服中國歷史上的「二重主體性」的矛盾，使「儒家」與「民主政治」結合，儒家必須進行一種「主體性的轉換」的工作。徐復觀說：⁴⁴

要將儒家的政治思想，由以統治者為起點的迎接到下面來，變為以被治者為起點，並補進我國歷史中所略去的個體之自覺的階段：則民主政治，可因儒家精神的復活而得其更高的依據；而儒家思想，亦可因民主政治的建立而得完成其真正客觀的構造。

徐復觀在上文中建議「儒家」與「民主政治」的「雙贏策略」：以儒家價值理念厚植民主政治的道德基礎，以民主政治建立儒家精神之「真正客觀的構造」。在徐復觀眼中，這種「雙贏策略」的關鍵就在於儒家思考現實政治問題時，必須從過去以統治者為起點，轉換為以被統治者為起點。

(3)「儒家民主政治」的社會基礎

但是，儒家的「民主」精神要落實成為徐復觀所說的「真正客觀的結構」，是建立在什麼社會基礎之上呢？

⁴³ 何信全對徐復觀企圖貫串倫理與政治的想法及其困難，也有所分析，參考何信全：〈在傳統中探尋自由民主的根源——徐復觀對儒家政治哲學之新詮釋〉，收入李明輝編：《當代新儒家人物論》（臺北：文津出版社，1994年）。

⁴⁴ 徐復觀：《學術與政治之間》，引文見頁60。

徐復觀出身湖北農村，自稱「大地的兒子」，⁴⁵他在 1945 年展望中國的前途時，希望將當時的國民黨轉化為一個以自耕農為基礎的民主政黨，⁴⁶實施土地改革，將土地從地主手中轉到佃農與貧農手上。⁴⁷我們可以合理推斷，徐復觀認為「儒家民主政治」的社會基礎在於自耕農階級的復興及其與知識分子的結合，其手段則是經由土地改革而完成。

總之，徐復觀想像的「儒家民主政治」的社會基礎在於自耕農階級，儒家的道德理念落實在以自耕農為基礎的農村社會之中。在這種「儒家民主」的社會裡，人民在日常生活中實踐朱熹（晦庵，1130-1200）在《鄉約》⁴⁸中所提倡的「德業相勸，過失相規，禮俗相交，患難相恤」的美德。徐復觀的「儒家民主政治」，實建立在前近代的「信託社會」之上，而與美國第三任總統傑弗遜（Thomas Jefferson，1743-1826）所主張的建立在自耕農的家庭農場之上的民主政治理想，有其神似之處。⁴⁹

2. 二十一世紀「儒家民主政治」的困境：理論與實踐

通過徐復觀所想像的「儒家民主政治」，雖然令人嚮往，但

⁴⁵ 徐復觀：〈誰賦幽風七月篇——農村的記憶〉，收入氏著：《學術與政治之間》，頁 750。

⁴⁶ 徐復觀：《徐復觀文存》（臺北：臺灣學生書局，1991 年新版），〈自序〉，頁 1。

⁴⁷ 徐復觀：〈垃圾箱外〉，收入《徐復觀雜文·憶往事》（臺北：時報文化，1980 年），頁 36。

⁴⁸ 朱熹：〈增損呂氏鄉約〉，《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002 年），第 24 冊，頁 3594。

⁴⁹ 參考 A. Whitney Griswold, "The Agrarian Democracy of Thomas Jefferson," *The American Political Science Review*, Vol. 40, No. 4 (Aug., 1946), pp. 657-681。

是二十世紀新儒家所建構的「儒家民主政治」，不論在理論上或在實踐上，均有其重大的困難，有待進一步檢討。

(1) 理論的困境

徐復觀及二十世紀東亞新儒家學者都主張「儒家民主政治」的建構有賴於儒家本身進行一種「主體性轉換」的工程，例如二十世紀韓國啟蒙思想家，曾任大韓民國臨時政府總統的朴殷植（1859-1925）就曾指出：儒家精神偏倚帝王，以「格君心之非」（《孟子·離婁上·20》）為首要工作，這是儒學不能普及於社會之原因。⁵⁰徐復觀的「儒家民主政治」論比朴殷植之說更為細緻，但仍有其理論上的困難。

第一個困難是：在徐復觀等當代中國新儒家學者的想像中，只要儒家思考政治問題的出發點，從國君轉向人民，「儒家民主政治」就可以建立。事實上，這種說法至少有兩個問題：第一，這種說法強調儒學作為主體的特質，而忽略了儒學乃存在於複雜的政治、經濟、社會條件密切互動的脈絡之中。因此，儒家雖然強調人生而具有自主、自得、自由等內在道德善苗，但是這種自由只是一種二十世紀英國自由主義哲學家以薩·柏林（Isaiah Berlin, 1907-1997）所說的「積極自由」，仍有待於「消極自由」⁵¹加以保護，才能獲得堅實的保障。徐復觀建構「儒

⁵⁰ 朴殷植：〈儒教求新論〉，收入魏常海編：《韓國哲學思想資料選輯》（北京：國際文化出版公司，2000年），下冊，頁699-703。朴殷植的政治思想與陽明學關係甚深，參看黃麗生：〈日帝時期韓儒朴殷植的開化意識與陽明學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第8卷第2期（2011年12月），頁271-312。

⁵¹ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), Chap. 4。

家民主政治」時，太過於注重「積極自由」而相對忽略了「消極自由」的重要性。第二，這種說法忽略一項事實：孔孟政治思想雖強調「民享」卻忽視「民治」，認為多數人民沒有能力參政。因此，儒家政治思想實難以創造民主政治。⁵²

第二個困難在於儒家倫理是一種以社群為中心的道德觀，與近代西方以個人權利為中心的道德觀有其本質上的差異。儒家所強調的是公共權利，以促進公共福祉為目標。⁵³在儒家政治思想中，個人的權利及其保護較少受到重視。正如麥金泰（Alasdair MacIntyre, 1929-）所說，即使在新加坡的民主獨裁體制下，「權利」仍是個人生活在國家機器中不可或缺的武器。MacIntyre 認為，現代型態的國家根本不可能與孟子、荀子（298-238BCE）的政治理想相結合，而只能在小型社群中得到實踐。⁵⁴儒家所提倡的禮治秩序，實未能嚴肅面對權力的合法性以及權力的限制與更替等問題。⁵⁵在現代的複雜社會之中，儒家與現代民主政治生活方式的結合，更必須嚴肅面對「個人權利如何保護」這個問題。

針對上述第二個理論的困難，我認為儒家除了必須啟動徐

⁵² David Elstein, "Why Early Confucianism Can Not Generate Democracy," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* (2010), Vol. 9, pp. 427-443。

⁵³ 最近關於這個問題的分析，參考 David Wong, "Rights and Community in Confucianism," in Kwong-loi Shun and David B. Wong eds., *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community* (New York: Cambridge University Press, 2004), pp. 31-48。

⁵⁴ Alasdair MacIntyre, "Questions for Confucians: Reflections on the Essays in Comparative Study of Self, Autonomy, and Community," in Kwong-loi Shun and David B. Wong eds., *Op. cit.*, pp. 203-218, esp. pp. 217-218。

⁵⁵ 參看許紀霖：〈儒家憲政的現實與歷史〉，《開放時代》，總 253 期（2012 年 1 月），頁 44-59。

復觀所說的從國君到人民的轉向之外，還需要牟宗三所說的從傳統中國文化的深層結構的「從屬原則」(Principle of Subordination)——指文化中的諸多主體(如社會、經濟等主體)均服從於單一主體(如政治主體)的支配，逐漸轉化為「並立原則」(Principle of Coordination)——指文化中的諸多主體處於並立及競爭之狀態。⁵⁶二十一世紀的儒家必須接受「並立原則」作為社會政治基礎，個人的權利才能獲得保障，才能開展儒家式的民主政治。

(2) 實踐的困難

為了落實「儒家民主政治」的理想，徐復觀特別寄望於自耕農階級的復興，並與知識分子結合，以作為「儒家民主政治」的社會基礎。我們可以從戰後臺灣的發展經驗討論「儒家民主政治」在實踐上之可能遭遇的困難。

第一個困難是在現代資本主義社會中，自耕農階級有其先天的脆弱性，例如 1950 年代臺灣完成土地改革之後的新興自耕農階級，既必須面對來自商業資本的凌虐，另一方面又受到國營企業所代表的國家資本主義的壓力，處境艱難。⁵⁷從戰後臺灣民主化的歷程來看，1950 年代經由土地改革而創造的自耕農階級，深具保守、知足、服從之特性，是 1950 年代及 1960 年代執政者在農村地區最主要支持力量。

⁵⁶ 牟宗三先生語。參看牟宗三：《中國文化的省察》（臺北：聯經出版事業公司，1983 年），頁 68。

⁵⁷ 我過去曾探討這個問題，參考黃俊傑：〈光復初期土地改革前後自耕農及其所面臨的問題〉，收入黃俊傑：《戰後臺灣的轉型及其展望》（臺北：臺大出版中心，2007 年），頁 71-94。

第二個困難在於徐復觀設想中的自耕農階級是以血緣關係，而不是以契約關係作為主要的社會關係，難以開創出以契約關係為基礎的現代民主政治。再以戰後臺灣民主經驗來看，戰後臺灣經由土地改革而創造農業復興與自耕農階級，再由農業部門的資源經由政策工具的操作，而挹注工業部門，奠定 1960 年代中期以後工業的起飛的基礎。⁵⁸臺灣的工業化培育了強大的中產階級，從 1980 年代開始成為推動臺灣民主化的社會力量。在戰後臺灣民主化的過程，中產階級才是推動民主化的社會基礎。總之，戰後臺灣所走的道路是經由自耕農階級的茁壯，而催生都市中產階級，才經由都市中產階級之手而開創民主政治。

3. 小結

我們從二十世紀儒家學者的論點出發，討論所謂「儒家民主政治」的可能性，可以提出以下幾點結論：

第一，東亞各國的民主政治基本上是走在西方民主的歷史軌跡之上，百年的民主實驗出現甚多流弊，金權政治與自我中心主義僅是其中之較為顯而易見的現象而已。徐復觀提出以儒家傳統中以「仁」為中心的道德價值與社群主義精神，在理論上確實可以補西方民主政治之不足。

第二，二十世紀中國的徐復觀與韓國的朴殷植主張儒家思考政治問題的出發點，必須從統治者轉向被統治者，確實是切中「儒家民主政治」的核心問題。在二十世紀以前東亞的歷史上，儒家學者身兼官員之身分，既是儒家價值的信仰者，又是

⁵⁸ Cf. Teng-hui Lee, *Intersectoral Capital Flows in the Economic Development of Taiwan, 1895-1960* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1971)。

政治權力的執行者。傳統儒家的政治思想常常以「格君心之非」為其根本要務，努力於從統治者的「不忍人之心」開出「不忍人之政」（《孟子·公孫丑上·6》）。二十世紀的徐復觀與朴殷植要求儒家政治思想必須從「國君主體性」走向「人民主體性」，不僅與孟子的「民本」政治的精神遙相契合，也可以與現代民主政治相接軌。

第三，徐復觀所主張的以自耕農階級的復興及其與知識分子的結合以作為「儒家民主政治」的社會基礎，不論就二十世紀的回顧或二十一世紀的前瞻而言，均難以實踐。正如余英時所說：五四新文化運動以後，中國歷經危機、革命與戰亂，知識分子在政治上及社會上均被邊緣化，而未能深入討論「民主政治」的理念，使「民主政治」在二十世紀中國受到意識形態的扭曲。⁵⁹所以，徐復觀主張以知識分子結合自耕農而實踐「儒家民主政治」，在二十世紀中國歷史脈絡中確有其困難。而且，展望二十一世紀知識經濟與高科技快速發展的新時代，二十世紀東亞儒家所想像的「儒家民主政治」中田園牧歌的情懷，已經隨風而逝。我們再也不能以念舊的情懷，期待自耕農階級開創「儒家式的民主政治」。相反地，我們只能寄望後工業社會中的都市中產階級的壯大，使他們浸潤在儒家價值，才是邁向新民主政治的康莊大道。

⁵⁹ Ying-shih Yu, "The Idea of Democracy and the Twilight the Elite Culture in Modern China," in Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants eds., *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1977), pp. 199-246.

四、儒家價值理念 與 21 世紀中華文化的展望

在 1949 年以來的大中華文化圈中，臺灣最值得慶幸的是免於長期的動亂，所以，傳統中華文化價值，尤其是作為生活方式的儒家價值，在臺灣保存較多，傳統漢人社會的待人忠厚、處世和睦、樂天達觀等美德，在臺灣社會中都處處可見。雖然在臺灣快速的民主化以及權力結構的巨變之過程中，也曾經出現各種政治鬥爭的不幸發展，但是，歸根究底，漢文化傳統畢竟仍是臺灣社會與文化的底盤，不會在短期內被撼動，更不可能被連根拔起。浪濤洶湧畢竟不能改變海水的本質，短期氣溫升降終難以改變氣候的大勢。

自從漢人移民進入臺灣以後，傳統儒家價值理念，對數百年來臺灣社會的滲透，就好像日常生活中的空氣一樣，平常不容易被感知，但是在歷史扉頁翻動的時刻，就顯示出它的生命力。舉例言之，清代乾隆年間（1735-1795）臺灣的林爽文（1756-1788）反清行動（史稱「林爽文之亂」），在新竹地區就受到客家人組成的民團的抵抗，客家民團效忠清廷，與漳州人林爽文戰鬥，死傷慘烈，後來清廷平定林爽文之後，安葬客家死難者，建立「義民廟」。這次事件雖然有其在閩客衝突的歷史背景中，客家人保鄉衛土的族群地方意識在內，但客家人高標忠義的價值理念，正是儒家傳統的重要價值觀。

1895 年日本殖民者佔領臺灣之後，引進現代資本主義，使臺灣階級分化更為明顯：資本家基本上是日本人及依附日資的極少數臺籍資本家，廣大的勞工與農民則均為包括閩南人及客家人在內的臺灣人，於是，民族的矛盾與階級的矛盾在日據時代（1895-1945）的臺灣就辯證地合而為一。⁶⁰當時許多臺籍知識分子反抗日本帝國主義的精神憑藉就是儒家思想，臺灣文化協會人士在臺北藉著演講《論語》與孔子思想，而批判日本人的殖民統治。在日據時代的歷史脈絡之中，儒學發揮了反抗帝國主義與殖民主義的作用。1945 年臺灣光復以後，儒家傳統中的勤儉認真的工作倫理，也成為戰後臺灣經濟發展的精神基礎。

1987 年戒嚴令廢除，臺灣快速邁向民主化以後，2000 年與 2008 年完成了兩次的政黨輪替，開啟了華人歷史上民主政治的新頁，誠然令人興奮，但是，隨著民主潮流而來的政客對民粹主義的玩弄，也具體顯示臺灣民主政治不健康的一面。臺灣作為一個中西新舊文化激盪衝突的島嶼，現代西方政治生活方式的影響力，確實凌駕於傳統文化之上。政治領域在現代臺灣，基本是一種利益之衝突與交換的場域，而不是道德的社區，尤其是兩黨政治精神（bi-partisanship）的缺乏，所導致的不顧人民福祉的政黨惡鬥，使許多人民對民主的前景憂心忡忡。但是，在臺灣民間社會中，儒家傳承的價值理念，仍深入人心。臺灣的各大佛教團體，推動儒家價值理念更是不遺餘力，使傳統中華文化普及於常民社會之中。在臺灣的權力衝突、認同撕裂、

⁶⁰ 這是矢內原忠雄（1893-1961）的創見，參看矢內原忠雄著，周憲文譯：《日本帝國主義下之臺灣》（臺北：海峽學術出版社，2002 年）。

政黨惡鬥的表象之下，民間社會仍潛藏著龐大的中道力量，這是臺灣社會與文化的「鎮魂劑」。⁶¹

在 21 世紀海峽兩岸的交流與互動之中，臺灣所保存的傳統價值理念及其生活倫理，尤其是儒家的價值理念，仍將繼續發揮它的作用，為漢民族文化的未來開創新局，其中尤其以「臺灣意識」的新發展最為關鍵。

自從 1895 年以後，「臺灣意識」的發展均有其明顯的針對目標，例如日據時代的「臺灣意識」，是針對日本帝國主義與殖民主義而發，反對日本殖民者的壓迫；光復後的「臺灣意識」，是針對當時的國民黨政權對本省人的歧視與壓抑，以及權力分配的不公不義而發；進入後戒嚴時期以後的「新臺灣人意識」對內追求各族群之臺灣住民之團結，對外則是為抗拒大陸的打壓。作為一個整體歷史現象來看，近百年來各階段的「臺灣意識」論述，本質上都是一種抗爭論述，目的是對內鞏固民心。⁶²歷史上作為抗爭論述的「臺灣意識」——反抗日本帝國主義、反抗國民黨威權統治、反抗大陸的打壓——隨著 21 世紀世局的變遷，未來的「臺灣意識」如果能逐漸轉化成為以儒家價值理念為基礎的文化論述，就可能朝向一個較為健康的方向發展，而使「臺灣意識」在 21 世紀新的世界秩序與海峽兩岸新關係中，發揮建設性的作用。在戰後華人歷史中，臺灣很幸運免於動亂

⁶¹ 參看 Chun-chieh Huang, "The Confucian Tradition and Prospects for Taiwan in the Twenty-First Century," *Contemporary Chinese Thought*, 41:1 (Fall, 2009), pp. 70-90; Chun-chieh Huang, *Taiwan in Transformation: Retrospect and Prospect*, p. 185。

⁶² 參看黃俊傑：《臺灣意識與臺灣文化》（臺北：臺大出版中心，2007 年），第 1 章，頁 3-38。

的歷史悲劇，中華文化最偉大的精神傳統與價值理念，都在臺灣獲得保存與弘揚。融入「臺灣經驗」的嶄新的儒家文化論述，必然可以引領海峽兩岸進入歷史的新時代。

五、結論

從本講對儒家傳統在現代臺灣的發展的探討，我們可以提出兩項結論性的看法：

第一，儒家傳統以淑世、經世、救世為其本懷，陸九淵（象山，1130-1192）曾說：「儒者雖至於無聲、無臭、無方、無體，皆主於經世」，⁶³確實一語中的。儒學雖起源於二千六百多年前的山東半島，但是到了島嶼臺灣以後，仍延續它以「經世」為核心價值的生命力，所以，在日本殖民統治時代，臺灣知識分子以講說《論語》而批判殖民統治。光復後在威權體制之下，雖有官方的「御用儒學」，但在民間學術界的「當代新儒家」仍以擎起儒家香火自任，他們的許多著作都回應時代的變局與挑戰。⁶⁴

⁶³ 陸九淵：《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981年），卷2，〈與王順伯〉，引文見頁17。

⁶⁴ 例如徐復觀在1980年8月77歲時所說：「我的工作，是受時代經驗的推動與考驗。〔……〕在我的文章中，自然浮現出時代的影子。舉例來說，我寫《周秦漢政治社會結構的研究》，是針對大陸上郭沫若諸人把周朝說成奴隸社會的抗辯。我寫的《鹽鐵論》研究，和最近出版的《周官成立的時代及其思想性格》，也是如此。」見林鎮國等採訪：〈擎起這把香火——當代思想的俯視〉，收入徐復觀：《徐復觀雜文續集》（臺北：時報文化出版公司，1981年初版），引文見頁410。

第二，儒家傳統在戰後臺灣的發展雖然可以區分為作為意識型態、作為學術思想，以及作為生活方式等三個面向，但是，正如 20 世紀以前中國儒家傳統一樣，戰後臺灣儒學不僅是作為一套「論述」（discourse），更是作為一種生活方式，具體展現儒學傳統之「實學」⁶⁵精神在臺灣的發展。浸潤在儒家「實學」精神中的臺灣常民社會，隱隱然存有一股看不見的「中道」力量，使極端的政治或經濟主張，難以獲得庶民的支持。在這個意義上，儒家傳統可以說是臺灣社會的「鎮魂劑」。

⁶⁵ 近世東亞各國儒者均提倡「實學」，但定義及內涵出入極大，「實學」一詞不能免於語義膨脹之嫌，但 17 世紀日本古學派儒者伊藤仁齋（1627-1705）說：「吾聖賢之書，以實語明實理」一語，可稱「實學」一詞之善解，見伊藤仁齋：《同志會筆記》，收入《古學先生文集》，收入相良亨等編：《近世儒家文集集成》（東京：ぺりかん社，1989 年），卷 5，頁 11。

附錄

一、閱讀作業：

1. 黃俊傑：《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》（臺北：臺大出版中心，2009），第3章，頁41-124。
2. Chun-chieh Huang, *Taiwan in Transformation: Retrospect and Prospect* (New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2014), Chap. 4: “The Trasformation of Confucianism (1950-1980),” pp. 41-66。

二、延伸閱讀：

1. Kwong-Loi Shun 與 David Wong 合編 *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community* (Cambridge University Press, 2004)。
2. Daniel A. Bell 與 Hahm Chaibong 合編 *Confucianism for the Modern World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)。
3. 溝口雄三著，王瑞根譯：《中國的衝擊》（北京：生活・讀書・新知三聯書局，2011年）。
4. 余英時：《人文與民主》（臺北：時報文化出版公司，2010）。

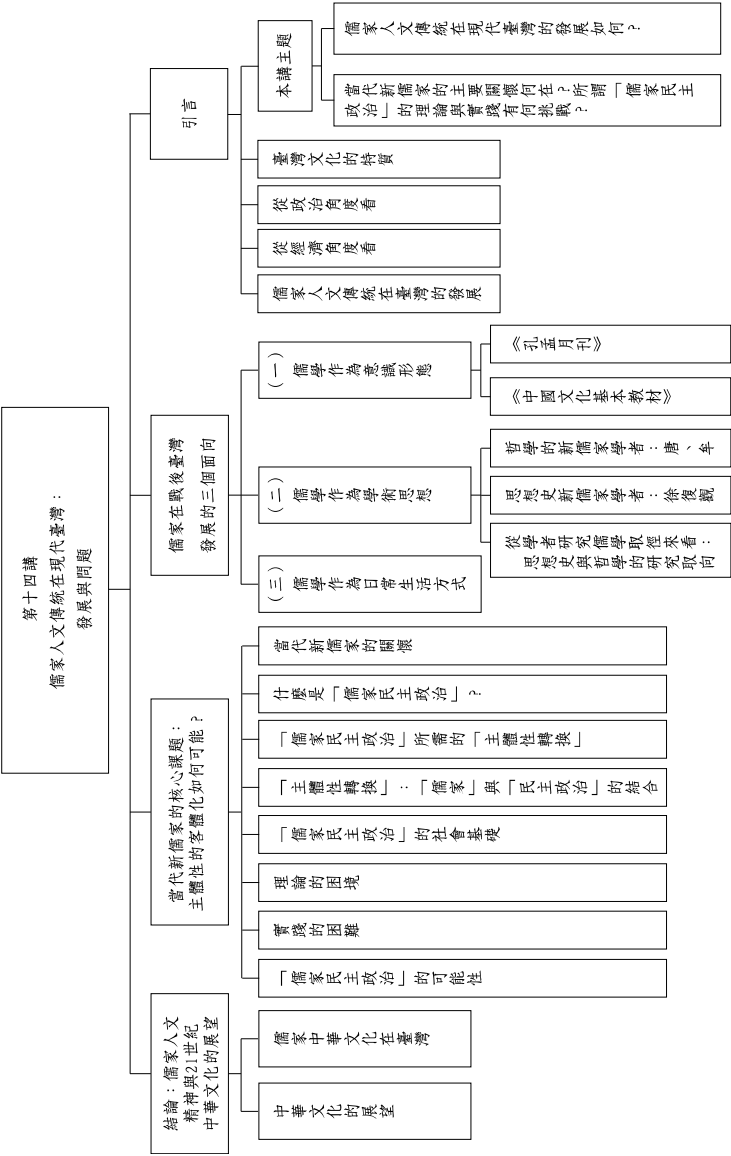
三、思考問題：

1. 所謂「儒家民主政治」如何可能？當代新儒家的思考有何不足之處？應如何加以補充？
2. 臺灣民主經驗對儒家政治理論有何啟發？

四、關鍵詞：

1. 「儒家民主政治」
2. 「主體性的轉換」
3. 當代新儒家
4. 道德主體性的客觀化
5. 積極自由
6. 消極自由

五、本講內容架構圖：



【結論】

第十五講

結論：東亞儒家人文精神的核心價值

提要

本講問題有三：第一，東亞儒家人文精神傳統的人性論基礎是什麼？其核心價值理念何在？第二，儒家與道家人文精神異同何在？第三，儒家與佛教人文精神異同何在？

從人性論的角度來看，儒家強調人之可完美性與猶太基督教所強調之人之墮落性不同。在中國文化中，創世神話並不居於主流地位，中國文化的人性論基礎是以「世俗」作為「神聖」，是「一個世界」的文化。西方文化中則有創世神話，具有「神聖」與「世俗」的緊張性，是「兩個世界」的文化。儒家人文傳統中的核心價值理念，第一個是「仁」。先秦孔門以「愛」言「仁」，德川日本儒學則是在社會政治脈絡中言「仁」。18世紀末朝鮮儒者丁茶山在「互為主體性」中言「仁」。東亞儒家第二項核心價值是「孝」。儒家在家族倫理中彰顯生命承續的意義。東亞儒家第三項核心價值是「王道精神」。儒家的「王道精神」是分享而不是獨佔，孟子講王霸之別乃是以義利之辨作為基礎。儒家的「王道精神」主張「眾樂樂」而不是「獨樂樂」。孟子所謂的「王道」就是「先王之道」，是以德治為基礎，以民本為依歸。

相對而言，道家是從觀賞的角度來看世界，注重美學體驗。儒家的最終目標則是希望能化成世界，儒家注重歷史文化傳

統，歷史意識深厚。道家人文精神是「無為而無不為」；儒家人文精神則是經世精神，是對世界的肯定與介入，即「世俗」即「神聖」，體神化不測之妙於人倫日用之間。道家則成就一種「獨與天地精神相往來」的精神世界。儒家常面臨生命的抉擇。道家將生理生命的死，視為是一種自然的生命之融入。儒家則浸潤在歷史文化傳統之中，追求「身心一如」「自他圓融」的生命境界。儒家將個人生理生命的結束，視為是文化生命的開啟。

儒家與佛教人文精神有異有同。佛教的核心價值是「出離心」，並以「出離心」為基礎，長養「大悲心」。佛教基本理念是「緣起性空」、「三法印」（即諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜）、「四聖諦」（苦、集、滅、道）、「十二因緣」（指生命的輪迴與解脫），以及「菩提心」與「廣行」。儒家認為世界的轉化起於自我的轉化。肯定人性的光明面，相信「人之可完美性」，積極鼓勵人奮發向上，特別注重教育，希望通過自我的轉化而完成世界的轉化，使人文秩序回復常道。儒家人文精神傳統呈現出一種「樂觀健動的精神」。在個人方面主張人性本善；在政治方面主張由「聖君賢相」實踐「王道」政治；儒家從「理一分殊」與「剝極而復」的角度展望世界。但儒家對人性的幽暗面較為忽視；也忽視「權力制衡」的必要性；儒家對世界的「惡之來源」的問題，難以提出有力的解釋。儒家在親緣倫常與人倫日用之間優入聖域，安頓生命永續的意義。

一、引言

本講是本課程最後一個單元，主要聚焦在下列三個問題：第一個問題是東亞儒家人文精神傳統的人性論基礎是什麼？其核心價值理念何在？第二個問題是儒家與道家人文精神異同何在？第三個問題是儒家與佛教人文精神異同何在？

二、儒家人文精神的人性論基礎及其核心價值

首先，我們要問：儒家人文精神的人性論基礎及其核心價值是什麼呢？「人是什麼」這個問題在中西文化中都極為重要。如果說中國哲學最核心的問題是人性論問題，那麼，我們也可以說中國文學最核心的問題之一就是人與自然之互動的問題，例如《紅樓夢》林黛玉詞句：「已覺秋窗秋不盡，那堪風雨助淒涼？」¹外在的景色與內在的心境互相映照。談到這個問題時，最好從比較文化史的視野來看，才能突顯出它的特點。儒家人文精神傳統中的人性論相信「人之可完美性」(the perfectibility of man)，與猶太基督宗教強調的「人之墮落性」(the fallibility of man)形成強調的對比。在世界古文明所經歷的「軸心突破」(Axial breakthrough)中，中國文化的「軸心突破」表現得最為溫和，遠古中華文明中人與自然以及人與超自然的連繫，並未

¹ 〈代別離·秋窗風雨夕〉，見〔清〕曹雪芹、高鶚著，馮其庸校注：《紅樓夢校注》（臺北：里仁書局，2003年），第2冊，頁696。

因為「軸心突破」而產生斷裂。自古以來，中華文化相信人可以通過修心而臻於完美，為何中西文化會有這樣的差別呢？原因當然很多，但是最重要的是因為在中華文化傳統中，創世神話並不發達，盤古開天闢地及女媧補天等神話，在中國傳統文化中並未居於主流之地位，所以，「人」與「天」之間不是斷裂的對抗關係。西方文化則有「創世神話」，人與神之間存在著緊張性關係。中國文化是以「世俗」作為「神聖」(the Secular as Secular)，²「世俗」與「神聖」是融合在一起的，例如關公、媽祖本來都是凡人，死後才成為神，中國文化是當代哲學家李澤厚(1930-)先生所說的「一個世界」的文化。³西方文化中的「神聖」與「世俗」之間存在著緊張性，人是被神所創造的，所以西方文化可以說是「兩個世界」的文化。

我們可以說，儒家的人性論呈現一種深刻的「樂觀主義」。儒家在這樣的人性論基礎上，提出儒家人文傳統中的核心價值，第一個核心價值是「仁」。「仁者，人也」。⁴「仁」這個概念歷經變化。先秦孔門以「愛」言「仁」，孔子就以「愛人」答樊遲問仁。⁵到了南宋大儒朱子(1130-1200)才以「理」言「仁」，

² Herbert Fingarette 著，彭國翔等譯：《孔子：即凡而聖》（南京：江蘇人民出版社，2002年）。

³ 所謂「一個世界」的說法，是李澤厚(1930-)先生首先提出。見李澤厚：《中國古代思想史論》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008年）；李澤厚：〈初擬儒學深層結構說〉，收入氏著：《歷史本體論：己卯五說（增訂本）》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008年），頁270-288。

⁴ 引文見朱熹：《中庸章句》，收入《四書章句集注》，頁28。

⁵ 「樊遲問仁，子曰：『愛人。』」，見朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，卷6，頁139。

他說：「仁者，愛之理，心之德也」。⁶「愛」是具體的行為，在具體性之上有一個抽象性的「理」，即是「仁」。朱子提高了人之存在的宇宙論高度，使人的精神世界具有一定的高度與厚度。正如本課程第 11 講所說，朱子的〈仁說〉傳到了日本後，受到很大的挑戰。德川日本儒者是在社會政治脈絡中言「仁」。18 世紀朝鮮的儒者丁茶山則是在「互為主體性」中言「仁」。

儒家人文傳統中的第二個核心價值是「孝」。儒家是在家族倫理中強調生命承續的意義。《論語》記載子夏問孝，孔子提醒我們：服事父母時，最大的挑戰就是「色難」。⁷孟子也說：「仁之實，事親是也。」⁸從儒家的觀點來講，一個人如果連對自己的父母都無感，那麼對什麼都會無動於衷。

儒家人文傳統中的第三個核心價值是「王道精神」。「王道精神」的第一個要點是指分享而不是獨佔，是一種「眾樂樂」而不是「獨樂樂」的生活態度，具有相當程度的社會主義精神。「王道」與「霸道」的差別在於義利之辨。所謂的「王道」精神第二個要點即是孟子說的：「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政」。⁹講到「王道」精神，臺灣民間社會的老百姓可說保留了以「不忍人之心」為基礎的王道精神。孟子所說的「王道」是指「先王之道」，孟子主張所有的統治者要以道德為基礎，以「王

⁶ 朱注《論語·學而·2》，見朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，卷 1，頁 48。

⁷ 《論語·為政·8》，見朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，卷 1，頁 56。

⁸ 《孟子·離婁上·27》，見朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，卷 7，頁 287。

⁹ 《孟子·公孫丑上·6》，見朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，卷 3，頁 237。

道」為依歸。事實上，幾千年來，中國的政治現實是國君才是政治的主體，國君才是基礎，因此，王道精神在中國歷史上遂成為知識分子永恆的鄉愁。王道精神的確是儒家人文精神的核心價值。¹⁰

三、儒道人文精神的比較

道家重視美學的體驗，老莊將自己看成是世界的觀賞者而非介入者，而且從觀察宇宙自然變化中，體察到天地間有一個不可言說的「道」。可是，儒家的重點在化成世界，儒家注重歷史文化傳統，浸潤在深厚的歷史意識之中。歷史意識提供人的生命以一種方向感。因為，「過去」、「現在」、「未來」在儒家而言都是通貫而為一體的，而非像莊子所說：「朝徹而後能見獨，見獨而後能無古今。」¹¹

其次，道家主張「無為而無不為」，儒家則主張經世精神。道家成就「獨與天地精神相往來」的精神世界。道家認為死是一種自然的生命融入與轉化的過程。相對而言，正如本課程第二講所說，儒家深深浸潤在歷史文化傳統之中，追求「身心一如」、「自他圓融」。儒家認為一個人的生命結束之時，正是他文化生命開啟之日。歷史上記載的忠臣烈女在面對死亡時的泰然

¹⁰ 參看黃俊傑：〈王道文化與 21 世紀大中華的道路〉，原刊於劉兆玄、李誠主編：《王道文化與公益社會》（臺北：國立中央大學出版社，2012 年），第 6 章，頁 91-106，今收入本書附錄三。

¹¹ 《莊子·大宗師》，見〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏：《莊子注疏》，頁 140。

與坦然，都體現這種生命觀。

四、儒佛人文精神的比較

接著，我們再看儒佛人文精神的分判。佛教的核心價值是「出離心」，是一種捨離精神，從「出離心」出發，才能昇起「大悲心」與「菩提心」，進而對萬事萬物獲得「空正見」。佛教核心價值可以歸納為五點：第一點是「緣起性空觀」，有時也稱為「緣起色空」，例如本課程第九講所探討的華嚴宗經典〈金師子章〉所說：「金無自性」。佛教的第二個核心價值是「三法印」。「三法印」指：「諸行無常」、「諸法無我」、「寂靜涅槃」（如加上「有漏皆苦」，則稱「四法印」）。第三個核心價值是「四聖諦」，即：「苦」、「集」、「滅」、「道」。第四個核心價值是「十二因緣」：「十二因緣」是指個別的生命恆處於輪迴之中的過程，因此，一切的努力都是為了達到解脫之境地。第五個核心價值是「菩提心」與「廣大行」。大乘佛教與小乘佛教的差別即在於「菩提心」的有無與「廣大行」的實踐。

儒佛的共同點在於強調人有「自覺心」。但儒佛不共的一面是儒家的核心價值在於經世精神，是對世界的肯定與介入，即「世俗」即「神聖」。歷代的儒者皆體神化不測之妙於人倫日用之間。儒家認為世界的轉化起於自我的轉化，強調格致、誠正、修身、齊家、治國、平天下，並且主張「修己以敬」、「修己以安人」、「修己以安百姓」。儒家的哲學是一種轉化的哲學，具有強烈的經世精神，所以哲學家勞思光（1927-2012）先生說儒家

哲學是一種「導引的哲學」(orientative philosophy)。¹²因此，儒家與現實政治權力經常具有密切關係，從而引發在政治黑暗的時代裡，儒者安身立命以及出處行藏的生命抉擇問題。

五、結論

從本講的講課中，我們可以得出以下幾點結論。第一點結論是：儒家肯定人性的光明面，相信「人之可完美性」，積極鼓勵人奮發向上，因此，儒家特別重視教育，希望通過「自我之轉化」而完成「世界之轉化」，使人文秩序恢復常道。東亞歷史上偉大的儒家哲學家，通常也是偉大的教育家。

第二點結論是：儒家人文精神傳統呈現一種「樂觀健動的精神」，儒家認為世界是可以被改善的，是可以愈來愈美好的。這種正向的樂觀精神實植根於儒家的人性本善論之上，正如《孟子》所說：「仁義禮智根於心」。¹³儒家所持的道德的平等主義在政治上常企盼「聖君賢相」出世而轉化老百姓，這種理想在現今世界不易落實。儒家的世界觀在於「理一分殊」與「剝極而復」兩大理念之中。

¹² 參看勞思光：《中國哲學史》（臺北：三民書局，1981年），第3冊下，頁894-895；Lao Sze-keang, "On Understanding Chinese Philosophy: An Inquiry and a Proposal," in Robert E. Allinson ed., *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots* (Hong Kong: Oxford University Press, 1989), pp. 265-293；勞思光：〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，《中國文哲研究集刊》創刊號（1991年3月），頁89-116。

¹³ 見《孟子·盡心上·21》，朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，卷13，頁355。

第三點結論是，儒家人文精神傳統也有其局限性：第一個局限性是歷代的儒家對人性的幽闇面過於忽視，他們相信人性本善，相信人可以愈來愈好，但卻都忽略人有與生俱來的幽闇面或佛教所說的「無明」，這種幽闇面使人的生命常常陷入一種無意義感。所謂人生的無意義感，就像 20 世紀德國哲學家海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）所說，人是被上帝拋擲到人間的無意義之存在。1919 年德國社會學大師韋伯（Max Weber, 1864-1920）在他的《中國的宗教：儒教與道教》¹⁴一書中，就批評儒家對人性的看法未能注意人性的幽闇面。第二個侷限性是儒家忽視現實政治中「權力制衡」（Check and balance）之必要性的問題。第三個侷限性是儒家對世界的「惡之來源」這個重大問題，難以提出有力的解釋。總結本講內容，我們可以說：歷代儒家都在親緣倫常與人倫日用之間優入聖域，安頓生命永續的意義。

¹⁴ Max Weber, translated by Hans H. Gerth, *Religion of China: Confucianism and Taoism* (London: MacMillan Publishing Company, 1951)。中譯本：簡惠美譯：《中國的宗教：儒教與道教》（臺北：遠流出版社，1989 年）。

附錄

一、閱讀作業：

1. Chun-chieh Huang, *Humanism in East Asian Confucian Contexts* (Bielefeld: Transcript Verlag, 2010), Chap. 6, Conclusion, pp. 97-100。

二、延伸閱讀：

1. Chun-chieh Huang, *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts* (Göttingen and Taipei: V&R Unipress and National Taiwan University Press, 2015), Epilogue, pp. 244-255。

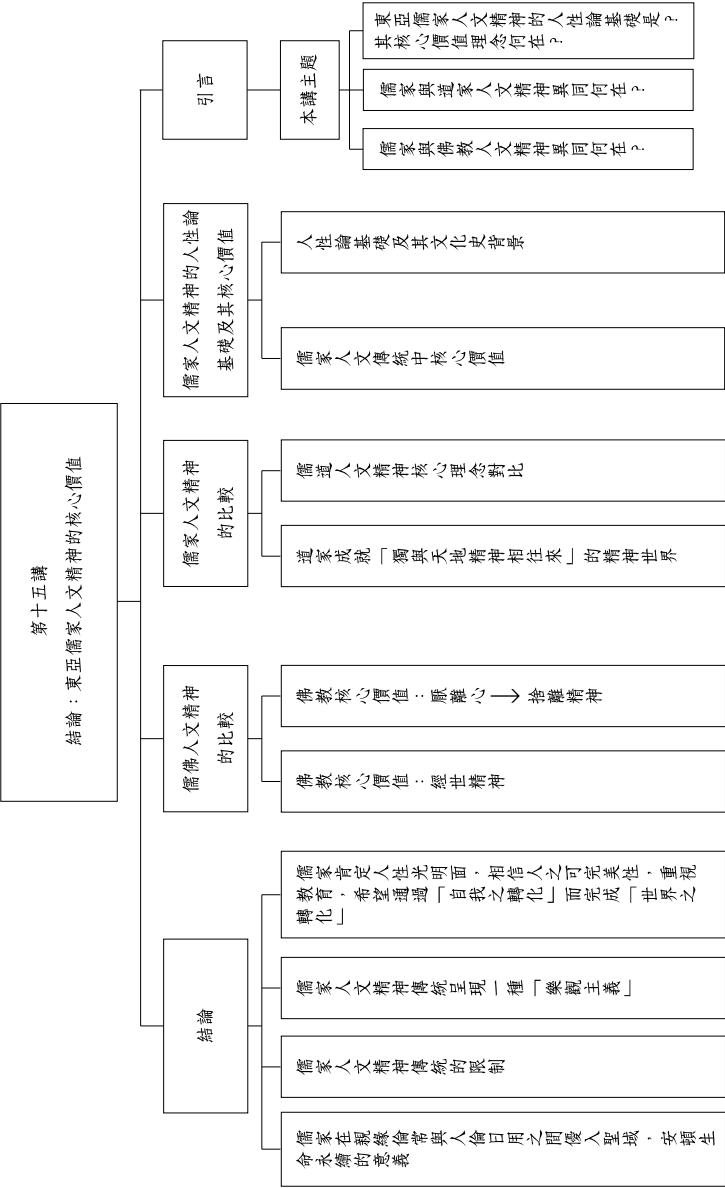
三、思考問題：

1. 20 世紀中國新儒家曾提出復興「新三統」（道統、政統、學統）之說。您認為在 21 世紀思考儒家的復興在「道統」「政統」「學統」中應以何者為優先？為什麼？
2. 在二十一世多元價值交錯互滲的新時代中您認為「基督教的儒家」（Christian Confucian）、「道家式的儒家」（Daoist Confucian）、「佛教式的儒家」（Buddhist Confucian）或「伊斯蘭教的儒家」（Islamic Confucian）是否可能？各有何種新的核心價值理念？如何化解可能的內在緊張性？

四、關鍵詞：

1. 人之可完美性
2. 以「世俗」作為「神聖」
3. 化成世界
4. 經世精神
5. 道德的平等主義

五、本講內容架構圖：



參考書目

【中日文論著】

一、古代文獻

- 〔春秋〕左丘明著，〔吳〕韋昭注，上海師範大學古籍整理組點校：《國語》（上海：上海古籍出版社，1978年）。
- 〔戰國〕呂不韋著，〔東漢〕高誘注：《呂氏春秋》（上海：上海古籍出版社，1989年）。
- 〔戰國〕荀況撰，北大哲學系注釋：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年）。
- 〔漢〕公羊壽傳，〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏，《十三經注疏》整理委員會編：《春秋公羊傳注疏》（北京：北京大學出版社，2000年）。
- 〔漢〕趙岐：《孟子趙注》（臺北：臺灣中華書局據永懷堂本校刊，1965年）。
- 〔漢〕司馬遷：《史記》（臺北：藝文印書館，1956年據清乾隆武英殿刊本景印）。
- 〔漢〕——：〈報任安書〉，收入〔漢〕班固：《漢書》（臺北：藝文印書館，1956年據清光緒庚子長沙王氏校刊本影印），卷62，頁1257下。
- 〔漢〕——：《史記》（臺北：藝文印書館，1956年據清乾隆武英殿刊本景印）。

- 〔漢〕班固：《漢書》（臺北：藝文印書館，1956年據清光緒庚子長沙王氏校刊本影印）。
- 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《尚書正義》（上海：上海古籍出版社，2007年）。
- 〔魏〕王肅注：《孔子家語》（上海：上海古籍出版社，1990年）。
- 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達等正義，黃侃經文句讀：《周易正義》（上海：上海古籍出版社，1990年）。
- 〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏：《莊子注疏》（北京：中華書局，2011年）。
- 〔東晉〕釋慧遠：〈遠法師答桓太尉書〉，收入〔南朝·梁〕僧祐編，劉立夫等譯註：《弘明集》，（下），卷12，頁875。
- 〔梁〕僧祐編，劉立夫等譯註：《弘明集》（北京：中華書局，2013年）。
- 〔梁〕劉勰著：《文心雕龍》，收入〔清〕黃叔琳校：《文心雕龍注》（臺北：臺灣開明書局，1978年臺十四版）。
- 〔梁〕——：〈滅惑論〉，收入〔南朝·梁〕僧祐編，劉立夫、魏建中、胡勇譯註：《弘明集》（北京：中華書局，2013年），（下），卷8，頁536-543。
- 〔梁〕釋慧皎著，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》（北京：中華書局，1992年）。
- 〔唐〕李延壽撰，楊家駱主編：《南史》（臺北：鼎文書局，1981年）。

- 〔唐〕柳宗元：〈封建論〉，收入《柳河東集》（臺北：河洛圖書公司，1974年景印廖氏世綵堂刊本），卷3，頁43-48。
- 〔唐〕法藏著，方立天校釋：《華嚴金師子章校釋》（北京：中華書局，1983年）。
- 〔唐〕劉知幾撰，劉如虎選註：《史通》（上海：商務印書館，1929年）。
- 〔宋〕王安石：〈孟子〉，收入《臨川先生文集》（四部叢刊初編縮本）。
- 〔宋〕司馬光著，宋胡三省注，章鈺校記：《新校資治通鑑注》（臺北：世界書局，1976年，2009年）。
- 〔宋〕——：《傳家集》（萬有文庫薈要本）（臺北：臺灣商務印書館，1986年）。
- 〔宋〕——：《稽古錄》（北京：中國友誼出版公司，1987年）。
- 〔宋〕朱熹：《古史餘論》，收入《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年），第7冊，卷72。
- 〔宋〕朱熹集傳：《詩經》（上海：上海古籍出版社，2009年）。
- 〔宋〕——：《四書章句集注》（北京：中華書局，1982年）。
- 〔宋〕——，〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，2007年）。
- 〔宋〕——：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年）。

- 〔宋〕——：《四書或問》（上海：上海古籍出版社，2001年）。
- 〔宋〕——：〈增損呂氏鄉約〉，《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年），第24冊，頁3594。
- 〔宋〕——：《孟子集注》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1982年）。
- 〔宋〕——：《論語集注》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1982年）。
- 〔宋〕——：《大學章句》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1982年）。
- 〔宋〕李 燾：《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，2004年）。
- 〔宋〕范仲淹：〈岳陽樓記〉，收錄於李勇先、王蓉貴校點：《范仲淹全集》（成都：四川大學出版社，2002年）。
- 〔宋〕陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》（北京：中華書局，1980年）。
- 〔宋〕程 顥、程 頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2004年）。
- 〔宋〕程 顥、程 頤：《河南程氏外書》，收入程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2004年）。
- 〔宋〕契嵩編：《傳法正宗記》，收入大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983年）。
- 宗喀巴大師著，法尊法師譯：《菩提道次第廣論》（臺北：福智之聲出版社，2005年）。

- 〔明〕王陽明：〈大學問〉，收入《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年）。
- 〔明〕朱舜水：〈答安東守約書〉，收入《朱舜水集》（北京：中華書局，1980年），上冊，卷7。
- 〔明〕——：〈安南供役紀事〉，收入《朱舜水集》（北京：中華書局，1980年），卷2。
- 〔明〕劉三吾：〈孟子節文題辭〉，收入黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997年，2001年），〈附錄〉。
- 〔明〕蕩益智旭：〈示石耕〉，收入《靈峰藕益宗論》（京都：中文出版社，1972年據享保8〔1723〕年刊本影印）。
- 〔明〕憨山大師撰，圓玄學社編印：《明朝憨山大師醒世歌》（臺北：圓玄學社，2007年）。
- 〔明〕羅禎作：《俞淨意公遇竈神記》（臺北：了凡四訓文教基金會，1995年）。
- 〔清〕阮福：《孝經義疏補》（上海：商務印書館，1937年）。
- 〔清〕孫希旦：《禮記集解（中冊）》（北京：中華書局，1989年）。
- 〔清〕章學誠：《文史通義》（北京：北京古籍出版社，1956年）。
- 〔清〕——：〈答客問上〉，收入葉瑛校注：《文史通義校注》（北京：中華書局，1994年），卷5。
- 〔清〕黃叔琳校：《文心雕龍注》（臺北：臺灣開明書局，1978年臺十四版）。

- 〔清〕戴震著：《孟子字義疏證》（北京：中華書局，1982年）。
- 〔清〕曹雪芹、高鶚著，馮其庸校注：《紅樓夢校注》（臺北：里仁書局，2003年）。
- 〔日〕大塩中齋：《洗心洞筭記》，收入相良亨等校注：《佐藤一齋・大塩中齋》，《日本思想大系》，第46卷（東京：岩波書店，1980年）。
- 〔日〕三宅尚齋：《默識錄》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901年）。
- 〔日〕山鹿素行：《中朝事實》，收入〔日〕廣瀬豐編：《山鹿素行全集》（上冊）（東京：岩波書店，1942年），卷13。
- 〔日〕井上順理：《本邦中世までにおける孟子受容史の研究》（東京：風間書房，1972年）。
- 〔日〕林羅山著，京都史蹟會編：《林羅山文集》（東京：株式會社ぺりかん社，1979年）。
- 〔日〕佐藤一齋：《言志錄》，收入相良亨等校注：《佐藤一齋・大塩中齋》，《日本思想大系》，第46卷（東京：岩波書店，1980年）。
- 〔日〕———：《論語古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年）。
- 〔日〕———：《童子問》，收入家永三郎等校注：《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1966，1981年）。
- 〔日〕———：《古學先生詩文集》（東京：ぺりかん社，1985年）。

- 〔日〕———：《同志會筆記》，收入《古學先生文集》，收入相良亨等編：《近世儒家文集集成》（東京：株式會社ペリカン社，1989年），卷5。
- 〔日〕伊藤東涯：《閒居筆錄》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978年），第1冊，卷2。
- 〔日〕竹添光鴻：《論語會箋》（臺北：廣文書局，1961年）。
- 〔日〕貝原益軒：《慎思錄》，卷1，收入《益軒全集》（東京：國書刊行會，1973年）。
- 〔日〕尾藤二洲：《素餐錄》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901年），第8冊。
- 〔日〕和辻哲郎：《風土：人間學の考察》（東京：岩波書店，1935年，1960年，1979年）。
- 〔日〕東條一堂：《論語知言》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1978年），第8冊，卷1。
- 〔日〕原念齋：《先哲叢談》（江戶：慶元堂、擁萬堂，文化13〔1816〕年刊本），卷3。
- 〔日〕荻生徂徠：《辨名》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901年），第6冊。
- 〔日〕———：《護園三筆》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978年）。
- 〔日〕淺見綱齋：〈中國辨〉，收入《山崎闇齋學派》，《日本思想大系》，第31卷（東京：岩波書店，1980年）。

- 〔韓〕丁茶山：《論語古今註》，收入茶山學術文化財團編：《與猶堂全書》（서울：다산학술문화재단，2012 年），第 9 冊。
- 〔韓〕——：〈日本論一〉，收入《與猶堂全書》，第 2 冊。
- 〔韓〕——：《孟子要義》，收入《與猶堂全書》，第 7 冊。
- 〔韓〕——：〈送韓校理使燕序〉，第 3 冊。
- 〔韓〕李珣：《擊蒙要訣》，收入魏常海主編：《韓國哲學思想資料選輯》（北京：國際文化出版公司，2000 年）。

二、專書

- 日常法師：《論語摸象記》（臺北：福智之聲出版社，2005 年）。
- ：《孝經講記》（臺北：福智之聲出版社，2009 年）。
- 中共中央文獻研究室編：《毛澤東詩詞集》（北京：中央文獻出版社，1996 年）。
- 朱謙之撰：《老子校釋》（北京：中華書局，2000 年）。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1976 年）。
- ：《中國文化的省察》（臺北：聯經出版事業公司，1983 年）。
- ：《牟宗三全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003 年），第 8 冊。
- ：《心體與性體》（臺北：正中書局，1968-1973 年）。

- 何成軒：《儒學南傳史》（北京：北京大學出版社，2000年）。
- 李春生：《東遊六十四日隨筆》，收入李明輝、黃俊傑、黎漢基合編：《李春生著作集》（臺北：南天出版社，2004年），第4冊。
- 李明輝：《儒家視野下的政治思想》（臺北：臺大出版中心，2005年）。
- ：《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991年）。
- ：《四端與七情》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年）。
- ：《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年）。
- 李澤厚：《中國古代思想史論》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008年）。
- 杜維明：《詮釋《論語》「克己復禮為仁」章方法的反思》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2015年）。
- 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版事業公司，2015年）。
- 香港聖經公會：《新舊約全書》（香港：聖經公會發行，1962年）。
- 孫通海、王海燕編：《全唐詩》（北京：中華書局，1999年）。
- 唐君毅：《中國文明之精神價值》，收入《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1991年）。
- 徐復觀：《徐復觀文存》（臺北：臺灣學生書局，1991年新版），〈自序〉，頁1。
- ：《徐復觀雜文續集》（臺北：時報文化出版公司，1981年初版）。

- ：《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1980年）。
- 著，蕭欣義編：《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：臺灣學生書局，1988年）。
- 張光直：《考古學專題六講》（臺北：稻香出版社，1988年）。
- 陳昭瑛：《台灣詩選注》（臺北：正中書局，1996年）。
- ：《臺灣儒學：起源、發展與轉化》（臺北：臺大出版中心，2008年）。
- ：《臺灣與傳統文化》（臺北：臺大出版中心，2005年增訂再版）。
- 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983年）。
- 傅斯年：〈答書〉，收入顧頡剛等（編）：《古史辨》（香港：太平書局，1962年根據樸社1930年版重印），頁155。
- 黃仁宇：《萬曆十五年》（北京：中華書局，1982年）。
- 黃永武編：《敦煌遺書最新目錄》（臺北：新文豐出版公司，1986年）。
- 黃光國：《儒家思想與東亞現代化》（臺北：巨流圖書公司，1988年）。
- ：《儒家關係主義：文化反思與典範重建》（臺北：臺大出版中心，2005年）；英文版：Kwang-kuo Hwang, *Foundations of Chinese Psychology: Confucian Social Relations* (New York: Springer, 2012)。
- 黃俊傑：《東亞文化交流中的儒家經典及其理念：互動、轉化與融合》（臺北：臺大出版中心，2010年）。

- ：《臺灣意識與臺灣文化》（臺北：臺大出版中心，2007年增訂新版）
- ：《儒家思想與中國歷史思維》（臺北：臺大出版中心，2014年）。
- ：《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》（臺北：臺大出版中心，2009年）。
- ：《孟子》（臺北：東大圖書公司，1993年初，2006年增訂版）。
- ：《戰後臺灣的轉型及其展望》（臺北：臺大出版中心，2007年）。
- ：《孟學思想史論》（卷二）（臺北：中央研究院，1997年）。
- ：《農復會與臺灣經驗（1949-1979）》（臺北：三民書局，1991年）。
- 勞思光：《新編中國哲學史》（三上）（臺北：三民書局，1983年）。
- ：《中國哲學史》（臺北：三民書局，1981年）。
- ：《新編中國哲學史》（一）（臺北：三民書局，1988年增訂四版）。
- 葛兆光：《唐詩選注》（北京：人民文學出版社，2007年）。
- 楊伯峻：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1995年）。
- 楊國樞、陸洛合編：《中國人的自我：心理學的分析》（臺北：臺大出版中心，2008年）。
- 楊國樞、葉光輝合編：《中國人的孝道：心理學的分析》（臺北：臺大出版中心，2008年）。

楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺灣大學出版中心，2012年）。

熊十力：《讀經示要》（臺北：洪氏出版社，1983年）。

廣文編譯所校正：《校正聲律啓蒙撮要》（臺北：廣文書局，1980年）。

潘朝陽：《臺灣儒學的傳統與現代》（臺北：臺大出版中心，2008年）。

錢 穆：《國學概論》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1994年），第1冊。

——：《中國歷史研究法》，收入《錢賓四先生全書》（臺北：聯經出版事業公司，1998年），第31冊。

濟群法師：《心經的人生智慧》（臺北：益生文化出版社，2000年）。

魏道儒譯注：《壇經譯注》（北京：中華書局，2010年）。

〔日〕丸山真男：《現代政治の思想と行動》（東京：未來社，1970年增補版）。

〔日〕矢內原忠雄著，周憲文譯：《日本帝國主義下之臺灣》（臺北：海峽學術出版社，2002年）。

〔日〕加地伸行：《儒教とは何か》（東京：中央公論社，1990年）。

〔日〕——：《沈黙の宗教——儒教》（東京：筑摩書房，1994年）。

〔日〕島田虔次：《朱子学と陽明学》（東京：岩波書店，1967年，1984年）。

- 〔日〕澀澤榮一：《論語と算盤》（東京：國書刊行會，1985年，2001年）。中譯本：洪墩謨譯：《論語與算盤》（臺北：正中書局，1988年）。
- 〔日〕福澤諭吉著：《學問のすすめ》（東京：中央公論新社，2002年）。中譯本：群力譯：《勸學篇》（北京：商務印書館，1996年）。
- 〔日〕——：〈臺灣騷動〉，《時事新報》1896年1月8日社論，收入〈福澤諭吉の臺灣論說（二）〉，《臺灣風物》，第41卷第2期（1991年6月）。
- 〔法〕托瑪·皮凱提著，詹文碩、陳以禮譯：《二十一世紀資本論》（臺北：衛城出版，2014年）。
- 〔法〕李維·史陀著，王志明譯：《憂鬱的熱帶》（臺北：聯經出版事業公司，1989年）。
- 〔英〕湯馬斯摩爾著，宋美（王華）譯：《烏托邦》（臺北：聯經出版事業公司，2003年）。
- 〔美〕Herbert Fingarette 著，彭國翔等譯：《孔子：即凡而聖》（南京：江蘇人民出版社，2002年）。
- 〔美〕杭廷頓著，劉軍寧譯，葉明德校訂：《第三波：二十世紀末的民主化浪潮》，（臺北：五南圖書公司，1994年）。
- 〔美〕紀爾滋著，韓莉譯：《文化的解釋》（*The Interpretation of Cultures*）（南京：譯林出版社，1999年）。
- 〔德〕馬克思：〈農民起義與太平天國革命〉，收入中共中央馬恩列斯著作編譯局譯：《馬克思恩格斯論中國》（北京：人民出版社，1997年）。

〔德〕——：《德意志意識型態》，收入《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1995年），第1卷。

〔德〕黑格爾著，王造時等譯：《歷史哲學》（臺北：里仁書局，1981年）。

三、論文

朴殷植：〈儒教求新論〉，收入魏常海（編）《韓國哲學思想資料選輯》（北京：國際文化出版公司，2000年）。

李澤厚：〈初擬儒學深層結構說〉，收入氏著：《歷史本體論：己卯五說（增訂本）》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008年）。

李明輝：〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉，收入氏著：《孟子重探》（臺北：聯經出版事業公司，2001年）。

何信全：〈在傳統中探尋自由民主的根源——徐復觀對儒家政治哲學之新詮釋〉，收入李明輝（編）《當代新儒家人物論》（臺北：文津出版社，1994年）。

林玉茹：〈2007年臺灣經濟史的回顧與展望〉，《漢學研究通訊》，第28卷第4期（總第112期）（2009年11月），頁19-31。

徐復觀：〈心的文化〉，收入徐復觀著：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1975年），頁242-249。

——：〈悼蕭一山、彭醇雨兩先生〉，收入《徐復觀雜文·憶往事》（臺北：時報文化出版公司，1980年）。

——：〈垃圾箱外〉，收入《徐復觀雜文·憶往事》（臺北：時報文化，1980年）。

- ：〈從「外來語」看知識份子的性格〉，收入《徐復觀文錄（四）·雜文》（臺北：環宇出版社，1971年）。
- 許紀霖：〈儒家憲政的現實與歷史〉，《開放時代》，總253期（2012年1月），頁44-59。
- 梁啟超：〈中國史敘論〉，收入《飲冰氏文集》（臺北：臺灣中華書局，2004年），第3冊，頁1-12。
- 陳寅恪：〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉，收入陳寅恪：《陳寅恪史學論文選集》（上海：上海古籍出版社，1992年）。
- 陳翠蓮：〈臺灣政治史研究的新趨勢——從抵抗權力到解構權力〉，《漢學研究通訊》，第28卷第4期（總第112期）（2009年11月），頁1-9。
- 黃麗生：〈日帝時期韓儒朴殷植的開化意識與陽明學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第8卷第2期（2011年12月），頁271-312。
- 黃俊傑：〈戰後臺灣關於儒家思想的研究〉，收入黃俊傑：《戰後臺灣的教育與思想》（臺北：東大圖書公司，1993年），頁277-344。
- 勞思光：〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，《中國文哲研究集刊》，創刊號（1991年3月），頁89-116。
- 葛兆光：〈「周孔何以不言」？——中古佛教、道教對儒家知識世界的擴充與挑戰〉，《史學月刊》，2011年第1期；後收入陳弱水編：《中國史新論：思想史分冊》（臺北：聯經出版事業公司，2012年），頁251-282。
- 楊貞德：〈實用主義、儒家思想與中國民主——郝大維與安樂哲「儒家民主」說的省思〉，收入李明輝、林維杰

編：《當代儒學與西方文化：會通與轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年），頁87-124。

鍾淑敏：〈2007年臺灣政治史研究回顧——統治制度與帝國政策〉，《漢學研究通訊》，第28卷第4期（總第112期）（2009年11月），頁10-18。

〔日〕栗田直躬：〈上代支那の典籍に見えたる「氣」の觀念〉，收入栗田直躬：《中國上代思想の研究》（東京：岩波書店，1948年）。

〔德〕馬克思：〈關於費爾巴哈的提綱〉，收入《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1995年），頁54-61。

【英文論著】

一、專書

Aeschylus, tr. by James Scully and C. John Herington, *Prometheus Bound* (New York: Oxford University Press, 1975, 1989).

Aristotle, edited and tr. by Ernest Barker, *The Politics of Aristotle* (London: Oxford University Press, 1977). 中譯本：淦克超譯：《亞里斯多德的政治學》（臺北：水牛出版社，1968年）。

Berlin, Isaiah, *Karl Marx: His Life and Environment* (Oxford: Oxford University Press, 1978). 中譯本：以薩·柏林著，趙干城、鮑世奮譯：《馬克思傳》（臺北：時報文化出版公司，1980年）。

- , *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969).
- , *Historical Inevitability* (London and New York: Oxford University Press, 1957).
- Carr, E. H., *What is History?* (New York: Vintage, 1961).
- Collingwood, R. G., *The Idea of History*, edited and with an Introduction by Jan van der Dussen (Oxford and New York: Oxford University Press, 1994)。中譯本：柯靈烏著，黃宣範譯：《歷史的理念》（臺北：聯經出版事業公司，1981年）。
- Darwin, Charles, *On the Origin of Species* (London: John Murray, 1859)。中譯本：葉篤莊等譯：《物種起源》（臺北：臺灣商務印書館，1998年）。
- Deuchler, Martina, *The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology* (Cambridge, MA/London: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1992).
- Dilthey, Wilhelm, edited by H. P. Rickman, *Pattern and Meaning in History: Thoughts on History and Society* (New York: Harper & Row, 1962).
- Eliot, Thomas Stearns, *The Waste Land: A Facsimile and Transcript of the Original Drafts Including the Annotations of Ezra Pound* (San Diego: Harcourt Brace, 1994).
- Giddens, Anthony, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics* (Cambridge: Polity Press, 1994).
- Hall, David and Ames, Roger, *The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China* (Chicago: Open Court, 1999).

- Hsu, Cho-yun, *Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility, 722-222 B.C.* (Stanford: Stanford University Press, 1965).
- Huang, Chun-chieh, *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts* (Göttingen and Taipei: V&R Unipress and National Taiwan University Press, 2015).
- , *Taiwan in Transformation: Retrospect and Prospect* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2006, revised and enlarged edition 2014).
- Huntington, Samuel Phillips, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Shuster, Inc., 1996).
- Jaspers, Karl, *The Origin and Goal of History* (New Haven: Yale University Press, 1953)；中譯本：魏楚雄、俞新天譯：《歷史的起源與目標》（北京：華夏出版社，1989年）。
- Jullien, François, *The Propensity of Things: Toward a History of Efficacy in China* (New York: Zone Books, 1995).
- Kenichi Ohmae, *The Borderless World* (New York: McKinsey & Company, Inc., 1990)。中譯本：大前研一著，黃柏棋譯：《無國界的世界》（臺北：聯經出版事業公司，1993年）。
- Langer, E. J., *Mindfulness* (Cambridge, MA: Da Capo Press, 1989).
- , *The Power of Mindful Learning* (Cambridge, MA: Da Capo Press, 1997).
- Lee, Teng-hui, *Intersectoral Capital Flows in the Economic Development of Taiwan, 1895-1960* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1971).
- Lévi-Strauss, Claude, *The Savage Mind* (Paris: Librairie Plon, 1962).

- Machiavelli, Niccolò, tr. by Harvey Mansfield, *The Prince* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).
- Merleau-Ponty, Maurice, tr. by Colin Smith, *Phenomenology of Perception* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962).
- Munro, Donald J., *The Concept of Man in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 1969).
- Needham, Joseph, *Science and Civilization in China*, Vol. 2: *History of Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956).
- Pelikan, Jaroslav, *The Vindication of Tradition* (New Haven: Yale University Press, 1984).
- Richter, Jeffrey, *Confucius in East Asia: Confucianism's History in China, Korea, Japan and Vietnam* (Ann Arbor: Association for Asian Studies, 2013).
- Polanyi, Michael, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).
- Pratt, Mary L., *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (London: Routledge, 1992, 2000).
- Pye, Lucian W., *The Spirit of Chinese Politics* (Cambridge, Mass.: The M. I. T. Press, 1968).
- Shakespeare, William, edited by John F. Cox, *Much Ado about Nothing* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- Shun, Kwong-loi and Wong, David B. eds., *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community* (New York: Cambridge University Press, 2004).
- Smith, Houston, *The World's Religion: Our Great Wisdom Traditions* (New York: Harper-Collins Publishers, 1991).
- Smith, Norman Kemp, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason* (New York: St. Martin's Press, 1929, 1965).

- St. Augustine, tr. by Marcus Dods, *The City of God* (New York: Modern Library, 1950).
- Turkle, Shelly, *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other* (New York: Basic Books, 2011).
- Weber, Max, tr. by Hans H. Gerth, *Religion of China: Confucianism and Taoism* (London: MacMillan Publishing Company, 1951)。中譯本：簡惠美譯，《中國的宗教：儒教與道教》（臺北：遠流出版社，1989年）。
- Wilhelm, Richard, tr. by Cary F. Baynes, *The I Ching or Book of Changes* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977).
- Wright, Arthur F. and Denis Twitchett eds., *Perspectives on the Tang* (New Haven and London: Yale University Press, 1973).
- Wright, Arthur F., *Buddhism in Chinese History* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1959).

二、論文

- Chaihark, Hahm, “Constitutionalism, Confucian Civic Virtue, and Ritual Propriety,” in Daniel A. Bell and Hahm Chaibong eds., *Confucianism for the Modern World* (Cambridge: Cambridge Modern University Press, 2003), pp. 31-53.
- Chen, Chao-ying, “Development of Confucianism in Taiwan: From the Seventeenth to the Twentieth Century,” *Contemporary Chinese Thought*, 41:1 (Fall, 2009), pp. 10-27.

- Chen, Chung-hwan (陳康), "What Does Lao-tzu Mean by the Term 'Tao'?" *The Tsing Hua Journal of Chinese Studies* (《清華學報》), Vol. 4, No. 2 (1964), pp. 150-161.
- Elstein, David, "Why Early Confucianism Can Not Generate Democracy," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* (2010), Vol. 9, pp. 427-443.
- Gedalecia, David, "Wu Ch'eng's Approach to Internal Self-cultivation and External Knowledge-seeking," in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary eds., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion under the Mongol* (New York: Columbia University Press, 1982), pp. 279-326.
- Griswold, A. Whitney, "The Agrarian Democracy of Thomas Jefferson," *The American Political Science Review*, Vol. 40, No. 4 (August, 1946), pp. 657-681.
- Hall, David L. and Roger T. Ames, "A Pragmatist Understanding of Confucian Democracy," Daniel A. Bell and Hahn Chaibong eds., *Confucianism for the Modern World* (Cambridge: Cambridge Modern University Press, 2003), pp. 124-161.
- Huang, Chun-chieh, "The Confucian Tradition and Prospects for Taiwan in the Twenty-First Century," *Contemporary Chinese Thought*, 41:1 (Fall, 2009), pp. 70-90.
- , "Confucian Thought in Postwar Taiwanese Culture: Form, Content, and Function," *Contemporary Chinese Thought*, 41:1 (Fall, 2009), pp. 28-48.
- , "The Conservative Trend of Confucianism in Taiwan After World War II," *Contemporary Chinese Thought*, 41:1 (Fall, 2009), pp. 49-69.

- King, Ambrose Y. C., "State Confucianism and Its Transformation: The Restructuring of the State-Society Relation in Taiwan," in Wei-ming Tu ed., *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), pp. 228-243.
- Lao, Sze-kwang, "On Understanding Chinese Philosophy: An Inquiry and a Proposal," in Robert E. Allinson ed., *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots* (Hong Kong: Oxford University Press, 1989).
- Mo, Jongryn, "The Challenge of Accountability: Implication of the Censorate," in Daniel A. Bell and Hahm Chaibong eds., *Confucianism for the Modern World* (Cambridge: Cambridge Modern University Press, 2003), pp. 54-68.
- Peters, R. S., "Aims of Education," in R. S. Peters ed., *The Philosophy of Education* (Oxford: Oxford University Press, 1973), pp. 11-57.
- Schwartz, Benjamin I., "Notes on Conservatism in General and in China in Particular," in Charlotte Furth ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976).
- Tu, Wei-ming, "Towards an Understanding of Liu Yin's Confucian Eremitism," in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary eds., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion under the Mongol* (New York: Columbia University Press, 1982), pp. 233-278.

- Wu, Kuang-ming, "Counterfactuals, Universals, and Chinese Thinking," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, Vol. 19, No. 2, Dec., 1989, pp. 1-43.
- Woodside, Alexander, "Classical Primordialism and the Historical Agendas of Vietnamese Confucianism," in Benjamin A Elman et al., *Rethinking Confucianism: Past and Present in China, Japan, Korea and Vietnam* (Los Angeles: UCLA International Institute, 2002), pp. 116-143.
- Yu, Ying-shih, "The Idea of Democracy and the Twilight the Elite Culture in Modern China," in Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants eds., *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1977), pp. 199-246.

人名索引

M

Merleau-Ponty, Maurice, 31

R

Rüsen, Jörn, ii, 224

T

Turkle, Shelly, 160

二劃

丁若鏞；丁茶山, 30, 32, 190, 199,
200, 201, 202, 203, 281, 285

三劃

三宅尚齋, 197
于連 (Jullien, François), 38, 218
大前研一 (Ohmae, Kenichi), 4, 17
大塩中齋；平八郎, 16, 29, 235
子路, 15, 52, 54, 59, 193
小崎弘道, 236

山崎闇齋, 234, 237

山鹿素行；高興；高佑, 234

四劃

井上哲次郎, 197, 199, 236

太宰純；春台, 32

孔子, 1, 2, 3, 12, 23, 26, 28, 30, 34,
37, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52,
53, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 64,
65, 66, 67, 71, 90, 111, 113, 133,
156, 166, 177, 189, 191, 192, 198,
210, 211, 215, 217, 219, 232, 234,
237, 259, 263, 272, 284, 285

尤里披底斯 (Euripides), 61

日常法師, 55, 66, 257

毛澤東, 8

牛頓 (Newton, Issac), 40

王夫之, 35, 216

王安石, 73

王陽明；陽明；王守仁, 13, 15, 16,
30, 33, 91, 202, 203, 235, 259,
266

五劃

丘逢甲, 7, 8
加地伸行, 33, 64
加藤弘之, 236
史華慈 (Schwartz, Benjamin I.) ,
249
司馬光, 111, 112, 145, 214
司馬遷；太史公, 34, 35, 36, 37, 66,
72, 116, 210, 211, 212, 215, 216,
217, 220, 221, 224
左宗棠, 183
平原君, 72, 116
玄奘, 133, 143
白魯恂 (Pye, Lucian) , 260
皮凱提 (Piketty, Thomas) , 176

六劃

伊藤仁齋；維楨, i, 31, 34, 51, 64,
196, 197, 231, 238, 275
伊藤東涯；長胤, 197, 198, 203

吉登斯 (Giddens, Anthony) , 4

安藤利吉, 8

朱元璋；明太祖, 76

朱舜水, 227, 229, 230, 231, 232,
233, 235, 236, 238

朱熹；朱子；晦庵, 1, 3, 12, 13, 15,
16, 26, 28, 29, 30, 32, 33, 36, 38,
49, 52, 54, 58, 59, 60, 65, 72, 73,
74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 89, 91,
92, 93, 94, 95, 96, 97, 111, 113,
114, 129, 130, 163, 166, 167, 173,
174, 175, 176, 177, 178, 179, 180,
181, 182, 183, 185, 186, 189, 190,
191, 192, 193, 194, 195, 196, 198,
199, 200, 201, 202, 203, 210, 214,
219, 265, 284, 285, 288

朴殷植, 266, 269

牟宗三, 43, 182, 183, 243, 251, 252,
258, 259, 260, 268

竹添光鴻；進一郎，井井, 197

七劃

佐藤一齋, 16, 29, 235

余英時, 42, 48, 138, 186, 254, 270,
276
李大釗, 184
李白, 133
李卓吾, 149
李明輝, 43, 80, 195, 233, 260, 262,
264
李春生, 233, 301
李約瑟 (Needham, Joseph), 78
李珣; 李乘谷, 16
李滉; 李退溪, 180
李維·史陀 (Lévi-Strauss, Claude),
162
李鴻章, 183
杜甫, 107, 124, 133
杜牧, 132
狄爾泰 (Dilthey, Wilhelm), 250
貝原益軒, 196, 197

八劃

亞里斯多德 (Aristotle), 39, 98, 161,
162
周文王, 58
周武王, 58

和辻哲郎, 232
孟子, 1, 3, 12, 13, 15, 26, 28, 46, 63,
65, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75,
76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84,
89, 130, 156, 166, 167, 175, 181,
184, 189, 191, 193, 194, 199, 200,
210, 237, 250, 263, 266, 267, 270,
281, 285, 288
孟嘗君, 72, 116
宗喀巴, 56, 114, 126, 127, 148
彼得斯 (Peters, R. S.), 47
杭廷頓 (Huntington, Samuel
Phillips), 182, 260
東條一堂, 189, 198
林肯 (Lincoln, Abraham), 184
林爽文, 271
林羅山, 16, 196
武則天, 136, 158
法藏; 賢首, 129, 158, 159, 165, 168
竺道生, 134
芝諾 (Zeno), 157
阿多諾 (Adorno, Theodor W.), 41
阿底峽 (Atisha), 114

九劃

俞都, 29
柏里肯 (Pelikan, Jaroslav), 11
柏拉圖 (Plato), 29
柏林 (Berlin, Isaiah; 以薩·柏林),
37, 89, 218, 266, 267
柯靈烏 (Collingwood, R. G.), 221,
222
柳田國男, 235
柳宗元; 子厚, 219
紀爾滋 (Geertz, Clifford), 160
耶穌 (Jesus), 14, 27, 50, 51
胡適, 184
范仲淹, 133
韋伯 (Weber, Max), 289

十劃

哥德 (von Goethe, Johann Wolfgang),
55
唐君毅, 43, 243, 251, 252, 258, 259
孫武, 72, 116
孫臏, 72, 116
島田虔次, 201, 202, 203

徐復觀, 27, 227, 229, 230, 231, 232,
233, 235, 236, 240, 243, 251, 252,
253, 254, 258, 259, 260, 261, 262,
263, 264, 265, 266, 268, 269, 270,
274, 276
恩格斯 (Engels, Friedrich), 54, 89,
184, 221
海老名彈正, 236
海德格 (Heidegger, Martin), 289
班固, 35, 124, 210, 212, 216
神秀, 134
索弗克里斯 (Sophocles), 61
荀子, 13, 28, 75, 95, 114, 263, 267
袁世凱, 8
老子, 14, 48, 57, 105, 106, 108, 109,
110, 111, 112, 113, 114, 115, 116,
117, 118, 198
艾略特 (Eliot, T. S.), 47
艾斯奇勒斯 (Aeschylus), 61
馬一浮, ii
馬克思 (Marx, Karl), 37, 54, 89,
123, 162, 183, 184, 221
馬基維利 (Machiavelli, Niccolò),
97

十一劃

尉理賢 (Wilhelm, Richard) , 14, 15
崔護, 110
康有為, 184
康德 (Kant, Immanuel) , 218, 219, 252
張崑將, iii
張儀, 72, 116
曹雪芹, 111, 209, 283
梁啟超, 132, 184
梁惠王, 74, 75, 194
淺見綱齋, 234
清原宣賢, 76
章學誠, 36, 216
荻生徂徠；徂徠, 32, 189, 199
莊子, 10, 45, 57, 74, 107, 286
莎士比亞 (Shakespeare, William) , 95
郭象, 10, 74, 107, 286
陳亮, 178
陳寅恪, 37, 123, 177, 217
陳誠, 8
陳榮捷, i, 16, 186, 254
陳獨秀, 184

陸象山；陸九淵；象山, 150, 179, 274
麥金泰 (MacIntyre, Alasdair) , 267

十二劃

傅斯年；孟真, 259, 260
傑弗遜 (Jefferson, Thomas) , 265
勞思光, 53, 63, 134, 287, 288
博蘭尼 (Polanyi, Michael) , 39
堯, 58, 72, 92, 96, 193, 201, 211, 233
富永德磨, 236
普羅米修士, 61
曾國藩, 183
曾點, 15, 19, 32, 60, 67
程頤；正叔, i, 5, 33, 123, 128, 179, 194
程顥；明道, 5, 33, 123, 128
舜, 58, 91, 96, 193, 201, 227, 231, 232, 233, 236, 238
雅斯培 (Jaspers, Karl) , 48
黃仁宇, 149, 302
黃光國, 255, 256, 302
黃歇；春申君, 72, 116

黑格爾 (Hegel, Georg Wilhelm
Friedrich) , 37, 116, 165

十三劃

楊利偉, 9

楊國樞, 255

聖·奧古斯丁 (Saint Augustine) , 26

董仲舒, 124

董狐, 219

達爾文 (Darwin, Charles) , 40

十四劃

僧祐, 130, 131, 132

榮格 (Jung, Carl G.) , 14, 15

熊十力, 160

福澤諭吉, 237

瞿方進, 111

趙盾, 36, 217, 219

齊景公, 49, 58

十五劃

劉三吾, 76

劉知幾, 213

劉勰, 37, 131, 137, 217

墨子, 63

慧能；六祖, 122, 134, 135, 136, 139

慧皎, 134

慧遠, 131

蔡振豐, iii

蔣介石；蔣公；蔣中正, 8

十六劃

憨山大師, 62

穆罕默德, 51, 133

蕩益智旭；蕩益大師, 128, 129, 257

錢穆；賓四, 195, 201, 207, 212, 213,
251, 254

霍布斯 (Hobbes, Thomas) , 94

十七劃

戴震, 181

澀澤榮一；青淵, 34, 64, 65

謝良佐；上蔡, 128

十八劃

魏無忌；信陵君, 72, 116

十九劃

證嚴法師, 257

二十劃

蘇格拉底 (Socrates) , 48

蘇秦, 72, 116

釋迦牟尼；佛, 1, 3, 25, 48, 50, 51,

55, 56, 57, 61, 63, 114, 121, 123,

124, 125, 126, 127, 128, 129, 130,

131, 132, 133, 134, 135, 136, 137,

138, 139, 142, 143, 145, 147, 148,

149, 150, 151, 155, 156, 157, 158,

164, 165, 166, 167, 174, 177, 178,

183, 191, 233, 256, 257, 258, 272,

281, 282, 283, 287, 289, 290

二十一劃

顧炎武, 196

顧頡剛；銘堅, 259, 260

顧歡, 131

名詞索引

一劃

一元論, 5, 213, 215, 248

二劃

入乎其內, 41, 209, 243, 257

十二因緣, 121, 126, 148, 282, 287

十玄 / 十玄門, 129, 155, 158, 162,
165, 169

三劃

三法印, 121, 125, 282, 287

大丈夫, 13, 26, 28, 156, 166

大乘 / 小乘, 55, 121, 125, 130, 132,
134, 150, 166, 287

大悲心, 58, 282, 287

大體 / 小體, 79, 80

四劃

不爭, 105, 114, 119, 261

中國, 132, 201, 233, 234, 235, 238

互為主體性, 190, 199, 202, 204,
281, 285

五蘊, 127, 141, 142, 144, 145, 147,
149, 152, 157

仁, 12, 23, 26, 28, 30, 32, 33, 45, 46,
54, 58, 60, 65, 74, 75, 76, 79, 81,
91, 94, 96, 114, 156, 166, 174,
179, 183, 189, 190, 191, 192, 193,
194, 195, 196, 197, 198, 199, 200,
201, 203, 204, 212, 220, 243, 256,
269, 281, 284, 285, 288

六根, 147, 152

天人合一, 2, 14, 16, 19, 23, 27, 33,
39, 43, 105, 108, 229

天臺, 122, 125, 128, 132

天命, 33, 40, 50, 62, 67

心學, 46, 64, 65, 179, 198

文化認同, 10, 24, 31, 39, 200, 201,
229, 240, 241

王道, 35, 69, 74, 76, 213, 216, 244,
281, 282, 285, 286

五劃

主體性, 28, 48, 121, 134, 199, 208,
220, 253, 259, 262, 263, 264, 266,
270, 277
他者, 9, 23, 24, 27, 30, 31, 39, 43,
45, 48, 51, 55, 56, 57, 58, 59, 114,
144, 227, 229, 230, 233, 236, 237,
238, 239, 240, 241
出乎其外, 41, 209, 243, 257
出離心, 57, 282, 287
史論, 37, 217, 222, 223
四聖諦, 121, 148, 282, 287
市場化, 246
本心, 122, 134, 135, 196, 200
民本, 46, 65, 82, 184, 270, 281

六劃

全球化, ii, 1, 3, 4, 5, 6, 9, 11, 18, 43,
59, 173, 174, 175, 176, 177, 180,
181, 182, 183, 185, 187, 200, 229,
230, 239, 240
共時性原理 (principle of
synchronicity) , 14
守柔, 105, 113, 114, 118

有機論, 40

自他圓融, 23, 27, 31, 39, 43, 229,
239, 282, 286
自由意志 (free will) , 37, 208, 217,
219
自我, 2, 3, 9, 10, 11, 12, 13, 19, 23,
24, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 39, 41,
43, 45, 46, 48, 51, 52, 53, 54, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 80, 87,
92, 95, 105, 110, 113, 114, 121,
126, 142, 149, 150, 227, 228, 229,
230, 233, 235, 236, 237, 238, 239,
240, 256, 259, 282, 287, 288

七劃

君子, 2, 12, 26, 37, 43, 52, 53, 54,
65, 73, 78, 79, 81, 95, 96, 156,
166, 192, 217
孝, 26, 94, 96, 142, 149, 196, 197,
198, 200, 255, 256, 257, 260, 281,
285
良知, 6, 15, 177, 253, 259, 260
身心一如, 23, 27, 30, 39, 43, 77, 81,
229, 282, 286

八劃

性善, 65, 259

知言 / 養氣, 34, 69, 80, 81, 84, 89,
198, 215

空 / 空性, 125, 126, 129, 130, 141,
142, 143, 144, 145, 147, 149, 151,
152, 155, 157, 158, 159, 164, 169,
282, 287

九劃

政治認同, 10, 31, 201, 229, 240,
241

十劃

修己, 54, 251, 287

修身, 13, 26, 29, 80, 87, 92, 93, 94,
96, 97, 156, 287

時間 / 時間感, 23, 24, 27, 34, 38,
39, 41, 48, 207, 208, 209, 214,
218, 220, 221, 223

書院, iii, 167, 180

氣, 15, 69, 77, 78, 79, 80, 81, 84,
198

氣一元論, 198, 204

浩然之氣, 15, 69, 71, 77, 78, 84

十一劃

商品化, 3, 41, 123, 209, 246

啟蒙文明, i, 41, 124

理, i, 163, 164, 173, 174, 175, 176,
177, 178, 179, 180, 181, 182, 183,
184, 187, 189, 196, 197, 198, 200,
207, 210, 212, 214, 215, 217, 219,
234, 275, 284, 285

理一分殊, 163, 173, 174, 175, 176,
178, 180, 181, 185, 187, 191, 214,
282, 288

理氣二元論, 198, 204

十二劃

無明, 56, 57, 126, 130, 148, 164,
289

無為, 63, 105, 106, 110, 111, 112,
114, 116, 118, 164, 282, 286

華嚴, 122, 125, 128, 129, 132, 155,
156, 157, 158, 159, 161, 162, 163,
164, 165, 166, 168, 169, 178, 287

軸心突破 (axial breakthrough) , 48,
108, 283

十三劃

愛, 76, 126, 148, 189, 192, 193, 195,
196, 198, 199, 200, 204, 281, 284
慈悲, 129, 174, 183
新儒家, 27, 160, 231, 243, 247, 251,
252, 253, 258, 259, 260, 264, 266,
274, 277
經世, 91, 106, 117, 142, 150, 156,
167, 196, 210, 247, 274, 282, 286,
287, 291
聖人, 38, 74, 81, 111, 114, 137, 179,
180, 199, 201, 219
誠, 29, 87, 93, 94, 95, 96, 97, 178,
287
道, 15, 28, 29, 34, 35, 36, 38, 65, 74,
75, 77, 90, 93, 95, 97, 100, 106,
109, 110, 112, 113, 114, 116, 118,
121, 126, 131, 132, 137, 148, 149,
152, 166, 178, 192, 193, 196, 197,
198, 199, 207, 210, 212, 213, 214,
215, 216, 218, 220, 221, 234, 235,

237, 245, 281, 282, 285, 286, 287,
288, 290

十四劃

實學, i, 46, 64, 190, 196, 200, 201,
275
盡心, 12, 79, 81, 167, 193, 288

十五劃

緣起, 130, 141, 142, 143, 145, 146,
147, 149, 155, 157, 158, 159, 160,
169, 282, 287
踐形, 69, 71, 81, 84
輪迴, 127, 128, 129, 142, 148, 150,
165, 282, 287
養氣, 69, 81, 84, 89

十六劃

儒家民主政治, 243, 247, 258, 259,
260, 261, 262, 263, 264, 265, 266,
268, 269, 270, 277
學 12, 13, 28, 51, 52, 54, 55, 62, 166
歷史意識, 23, 24, 27, 34, 35, 38, 39,
40, 229, 282, 286

十七劃

禪宗, 121, 122, 123, 125, 128, 132,
133, 134, 136, 137, 138, 139, 143,
148

二十劃

譬喻, 113, 145

二十三劃

體知, 63

二十五劃

觀念論 (idealism) , 112, 136, 164

【東亞文明研究叢書】

1. 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（修訂版）
2. 黃俊傑（編）：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》
3. 李明輝（編）：《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》
4. 楊儒賓（編）：《中國經典詮釋傳統（三）：文學與道家經典篇》
5. 張寶三、楊儒賓（合編）：《日本漢學研究初探》
6. 鄭吉雄：《易圖象與易詮釋》
7. 甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》
8. 高明士：《東亞古代的政治與教育》
9. 江文也：《孔子的樂論》（楊儒賓譯）
10. 張崑將：《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展
——以兵學與陽明學為中心》
11. 李明輝（編）：《儒家經典詮釋方法》
12. 子安宣邦：《東亞儒學：批判與方法》（陳瑋芬譯）
13. 葉國良（編）：《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》
14. 黃俊傑（編）：《中日《四書》詮釋傳統初探》（上）（下）
15. 張寶三、徐興慶（合編）：《德川時代日本儒學史論集》
16. 張崑將：《日本德川時代古學派之王道政治論
——以伊藤仁齋、荻生徂徠為中心》
17. 戚印平：《東亞近世耶穌會史論集》
18. 高明士（編）：《東亞文化圈的形成與發展：政治法制篇》
19. 高明士（編）：《東亞文化圈的形成與發展：儒家思想篇》
20. 李 兵：《書院教育與科舉關係研究》
21. 黃俊傑（編）：《二十一世紀大學教育的新挑戰》
22. 黃俊傑（編）：《二十一世紀大學教育的新展望》
23. 黃俊傑（編）：《光復初期的臺灣：思想與文化的轉型》
24. 李明輝：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》
25. 陳立勝：《王陽明「萬物一體」論：從「身一體」的立場看》
26. 黃俊傑（編）：《東亞儒學研究的回顧與展望》
27. 高明士（編）：《東亞教育史研究的回顧與展望》
28. 陳瑋芬：《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》
29. 鄭吉雄、張寶三（合編）：《東亞傳世漢籍文獻譯解方法初探》
30. 鄧洪波：《中國書院史》
31. 辻本雅史：《日本德川時代的教育思想與媒體》（張崑將、田世民譯）
32. 黃俊傑（編）：《東亞儒者的四書詮釋》
33. 鄭吉雄（編）：《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》
34. 高明士（編）：《東亞傳統教育與法制研究（一）：教育與政治社會》
35. 高明士（編）：《東亞傳統教育與法制研究（二）：唐律諸問題》
36. 高明士（編）：《東亞傳統教育與學禮學規》

37. 楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》
38. 黃俊傑、江宜樺(合編)：《公私領域新探：東亞與西方觀點之比較》
39. 張寶三、楊儒賓(合編)：《日本漢學研究續探：思想文化篇》
40. 葉國良、陳明姿(合編)：《日本漢學研究續探：文學篇》
41. 陳昭瑛：《臺灣與傳統文化》
42. 陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》
43. 黃光國：《儒家關係主義：文化反思與典範重建》
44. 李弘祺(編)：《中國教育史英文著作評介》
45. 古偉瀛(編)：《東西交流史的新局：以基督宗教為中心》
46. 高明士(編)：《東亞傳統家禮、教育與國法(一)：家族、家禮與教育》
47. 高明士(編)：《東亞傳統家禮、教育與國法(二)：家內秩序與國法》
48. 高明士：《中國中古的教育與學禮》
49. 林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》
50. 鄭仁在、黃俊傑(合編)：《韓國江華陽明學研究論集》
51. 吳展良(編)：《東亞近世世界觀的形成》
52. 楊儒賓、祝平次(合編)：《儒學的氣論與工夫論》
53. 鄭毓瑜(編)：《中國文學研究的新趨向：自然、審美與比較研究》
54. 祝平次、楊儒賓(合編)：《天體、身體與國體：迴向世界的漢學》
55. 葉國良、鄭吉雄、徐富昌(合編)：《出土文獻研究方法論文集初集》
56. 李明輝：《儒家視野下的政治思想》
57. 陳昭瑛：《臺灣儒學：起源、發展與轉化》
58. 甘懷真、貴志俊彥、川島真(合編)：《東亞視域中的國籍、移民與認同》
59. 黃俊傑：《德川日本《論語》詮釋史論》
60. 黃俊傑(編)：《東亞視域中的茶山學與朝鮮儒學》
61. 王曉波：《道與法：法家思想和黃老哲學解析》
62. 甘懷真(編)：《東亞歷史上的天下與中國概念》
63. 黃俊傑：《戰後臺灣的轉型及其展望》
64. 張伯偉：《東亞漢籍研究論集》
65. 黃俊傑、林維杰(合編)：《東亞朱子學的同調與異趣》
66. 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》
67. 黃俊傑：《臺灣意識與臺灣文化》
68. 黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》
69. 張崑將：《德川日本儒學思想的特質：神道、徂徠學與陽明學》
70. 高明士：《東亞傳統教育與法文化》
71. 古偉瀛：《臺灣天主教史研究論集》
72. 徐興慶、陳明姿(合編)：《東亞文化交流：空間·疆界·遷移》
73. 楊國樞、陸洛(合編)：《中國人的自我：心理學的分析》
74. 葉光輝、楊國樞(合編)：《中國人的孝道：心理學的分析》
75. 潘朝陽：《臺灣儒學的傳統與現代》
76. 鍾雲鶯：《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》

77. 林維杰：《朱熹與經典詮釋》
78. 徐興慶：《朱舜水與東亞文化傳播的世界》
79. 徐興慶(編)：《東亞文化交流與經典詮釋》
80. 張寶三：《東亞詩經學論集》
81. 徐興慶(編)：《東亞知識人對近代性的思考》
82. 葉國良、徐興慶(合編)：《江戸時代日本漢學研究諸面向：思想文化篇》
83. 吳震：《明末清初勸善運動思想研究》
84. 陳昭瑛：《臺灣文學與本土化運動》
85. 韓東育：《從「脫儒」到「脫亞」——日本近世以來「去中心化」之思想過程》
86. 林鴻信：《基督宗教與東亞儒學的對話：以信仰與道德的分際為中心》
87. 馬俊亞：《被犧牲的「局部」：淮北社會生態變遷研究(1680-1949)》
88. 李明輝(編)：《近代東亞變局中的李春生》
89. 吳展良(編)：《傳統思維方式與學術語言的基本特性論集》
90. 蔡源林：《伊斯蘭、現代性與後殖民》
91. 潘朝陽：《儒家的環境空間思想與實踐》
92. 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》
93. 郭曉東：《經學、道學與經典詮釋》
94. 陳立勝：《「身體」與「詮釋」——宋明儒學論集》
95. 林鴻信(編)：《跨文化視野中的人文精神：儒、佛、耶、猶的觀點與對話芻議》
96. 甘懷真(編)：《身分、文化與權力：士族研究新探》
97. 劉士永：《武士刀與柳葉刀：日本西洋醫學的形成與擴散》
98. 陳凱莘：《從案頭到艷氈：《牡丹亭》明清文人之詮釋改編與舞臺藝術之遞進》
99. 林永強、張政遠(編)：《東亞視野下的日本哲學——傳統、現代與轉化》
100. 蔡振豐、林永強、張政遠(編)：《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》

【東亞文明研究資料叢刊】

1. 吳展良(編)：《朱子研究書目新編 1900-2002》
2. 徐興慶(編)：《新訂朱舜水集補遺》
3. 劉文清、李隆獻(合編)：《中韓訓詁學研究論著目錄初編》
4. 鄧洪波(編)：《東亞歷史年表》
5. 謝金蓉(編)：《蔡惠如和他的時代》
6. 徐興慶、蔡啟清(編校)：《現代日本政治事典》
7. 古偉瀛(編)：《臺灣天主教史料彙編》
8. 汪榮祖、黃俊傑(合編)：《蕭公權學記》
9. 廖振富(編著)：《蔡惠如資料彙編與研究》

【東亞文明研究書目叢刊】

1. 張寶三(主編)：《臺灣大學圖書館藏珍本東亞文獻目錄——日文臺灣資料篇》

2. 張寶三(主編):《臺灣大學圖書館藏珍本東亞文獻目錄——日本漢籍篇》
3. 張寶三(主編):《臺灣大學圖書館藏珍本東亞文獻目錄——中國古籍篇》

【東亞儒學研究叢書】

1. 黃俊傑(編):《東亞論語學:中國篇》
2. 張崑將(編):《東亞論語學:韓日篇》
3. 蔡振豐(編):《東亞朱子學的詮釋與發展》
4. 黃俊傑:《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》
5. 蔡振豐:《朝鮮儒者丁若鏞的四書學:以東亞為視野的討論》
6. 黃麗生:《邊緣與非漢:儒學及其非主流傳播》
7. 林月惠:《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》
8. 黃俊傑:《東亞文化交流中的儒家經典與理念:互動、轉化與融合》
9. 藤井倫明:《朱熹思想結構探索——以「理」為考察中心》
10. 張崑將:《陽明學在東亞:詮釋、交流與行動》
11. 崔在穆:《東亞陽明學的展開》(錢明譯)
12. 黃麗生(編):《邊緣儒學與非漢儒學:東亞儒學的比較視野(17-20世紀)》
13. 田世民:《近世日本儒禮實踐的研究:以儒家知識人對《朱子家禮》的思想實踐為中心》
14. 黃麗生(編):《東亞客家文化圈中的儒學與教育》
15. 黃俊傑(編):《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》
16. 徐興慶(編):《朱舜水與近世日本儒學的發展》
17. 任劍濤:《複調儒學——從古典解釋到現代性探究》
18. 高明士(編):《中華法系與儒家思想》
19. 金永植:《科學與東亞儒家傳統》
20. 黃俊傑:《儒家思想與中國歷史思維》
21. 林月惠、李明輝(編):《高橋亨與韓國儒學研究》
22. 黃俊傑(編):《東亞視域中孔子的形象與思想》

【全球在地視野叢書】

1. 黃 勇:《全球化時代的倫理》
2. 黃 勇:《全球化時代的宗教》
3. 黃 勇:《全球化時代的政治》
4. 林建甫(編):《海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望(1949-2009)》上冊
5. 林建甫(編):《海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望(1949-2009)》下冊
6. 林鴻信(編):《基督教之人觀與罪觀——兼論對華人文化的意義》
7. 林建甫(編):《全球化時代的王道文化、社會創新與永續發展》
8. 汪榮祖:《槐聚心史:錢鍾書的自我及其微世界》

【東亞儒學資料叢書】

1. 黎貴惇：《書經衍義》
2. 佚 名：《易膚叢說》
3. 黎文啟：《周易究原》
4. 吳時任：《春秋管見》
5. 范阮攸：《論語愚按》
6. 阮文超：《方亭隨筆錄》
7. 黎貴惇：《芸臺類語》

【身體與自然叢書】

1. 楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德(合編)：《東亞的靜坐傳統》
2. 蔡瑜(編)：《迴向自然的詩學》
3. 楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》
4. 楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》
5. 黃冠閔：《在想像的界域上——巴修拉詩學曼衍》
6. 楊儒賓(編)：《自然概念史論》
7. 吳冠宏：《走向嵇康——從情之有無到氣通內外》
8. 鄧育仁：《公民儒學》
9. 余舜德(編)：《身體感的轉向》

【大學通識教育叢書】

1. 黃俊傑：《大學通識教育的理念與實踐》
2. 黃俊傑：《大學通識教育探索：臺灣經驗與啟示》
3. 黃俊傑：《全球化時代大學通識教育的新挑戰》
4. 黃俊傑：《轉型中的大學通識教育：理念、現況與展望》
5. 黃俊傑：《大學之理念：傳統與現代》
6. 黃俊傑：《東亞儒家人文精神》

【Series on Reflections on (In)Humanity】

1. Zhang Longxi (ed.), *The Concept of Humanity in an Age of Globalization*
2. Stefan Reichmuth / Jörn Rüsen / Aladdin Sarhan (eds.), *Humanism and Muslim Culture: Historical Heritage and Contemporary Challenges*
3. Mihai I. Spărosu / Jörn Rüsen (eds.), *Exploring Humanity – Intercultural Perspectives on Humanism*
4. Christoph Antweiler, *Inclusive Humanism: Anthropological Basics for a Realistic Cosmopolitanism*
5. Marius Turda (ed.), *Crafting Humans: From Genesis to Eugenics and Beyond*

6. Jörn Rüsen (ed.), *Approaching Humankind: Towards an Intercultural Humanism*
7. Oliver Kozlarek (ed.), *Multiple Experiences of Modernity: Toward a Humanist Critique of Modernity*
8. Christian Hogel, *The Human and the Humane: Humanity as Argument from Cicero to Erasmus*

【Series on Global East Asia】

1. Chun-chieh Huang, *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts*
2. Yoshihiro Nikaidō, *Asian Folk Religion and Cultural Interaction*
3. Jiunn-rong Yeh (ed.), *The Functional Transformation of Courts: Taiwan and Korea in Comparison*
4. Chun-chieh Huang, Jörn Rüsen (eds.), *Chinese Historical Thinking: An Intercultural Discussion*

國家圖書館出版品預行編目資料

東亞儒家人文精神 / 黃俊傑 著.
--初版--臺北市：國立臺灣大學出版中心 2016〔民 105〕
329 面；15 * 21 公分. (大學通識教育叢書；06)
含名詞索引及人名索引
ISBN: 978-986-350-136-7 (精裝)

1. 大學教育 2. 通識教育 3. 公民教育 4. 通識教育評鑑

121.207 105002084

統一編號 1010500198

大學通識教育叢書 06 主編：蔡振豐

東亞儒家人文精神

著 者：黃俊傑
策 劃 者：國立臺灣大學人文社會高等研究院
「東亞儒學」研究計畫 (<http://www.eastasia.ntu.edu.tw>)
出 版 者：國立臺灣大學出版中心
發 行 人：楊泮池
發 行 所：國立臺灣大學出版中心 (<http://www.press.ntu.edu.tw>)
法律顧問：賴文智律師
展 售 處：國立臺灣大學出版中心
10617 臺北市羅斯福路四段 1 號
電話：02-23659286 傳真：02-23636905
E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw
國家書店松江門市 電話：(02) 2518-0207
國家網路書店 <http://www.govbooks.com.tw>
五南文化廣場 電話：(04) 2226-0330

執行編輯：金葉明
助理編輯：金浩瑜
責任編輯：鄭淑娟、彭之洵、李欣庭
封面設計：申朗創意
出版時間：2016 年 3 月初版
2016 年 4 月初版二刷
定 價：新臺幣 330 元整

GPN: 1010500198

ISBN: 978-986-350-136-7 (精裝)

著作權所有・翻印必究