

重建本體論 對中國文化現代化的意義

• 尤西林

一 需要反思實學及其研究

明清實學，正特殊地受到當代研究者注意。

明清實學的普遍意義首先是基於這樣一個事實：國勢衰弱始終是明清以來近現代中國一個未曾根本扭轉的狀況，這一狀況在東西文化衝撞對比之後更加鮮明突出。它不斷刺激着中國先進分子以救亡的姿態從發展經濟與整治社會的需要出發，尋求直接有效的技術手段及相關理論。求實務實的實學呼聲因而成為近現代中國文化最響亮的聲音。

與此對應的另一基本事實是，為實學激烈攻擊的所謂王學末流的心性之學，實質淵源於孟子以後與「外王」離異對立的內聖之學，它代表了中國及整個東方文化最本質一面的傳統，這一傳統與人對自然物質變換的經濟生產的矛盾，在明清之際開始爛熟。明清實學與心性之學首啟開端的絕然對立態勢，在其後的體用（本末、道器、內外）之辯、科玄論戰、東西文

化優劣比較，直到當代新儒學與文化討論，表現為大體相仿的格局。

實學的這一特殊地位，使之超出了一般思想史課題，而成為近代以來先進思想界基於自身現實問題與之對話的闡釋對象。早如梁啟超《清代學術概論》，已將實學與西方現代化前奏的文藝復興相比，80年代以來，實學研究具有更為鮮明的現代改革意向。質言之，實學思想史研究已經成為當代中國知識分子實現中國傳統文化現代轉換（或創造性轉換）的一種努力方式。

本文補充探討的是被人們忽視的問題的另一方面，即實學（及其研究）的局限。這種局限一方面指實學自身的前現代化性質，更為重要也更為複雜纏繞的，是指實學在拒斥心性之學的合理性一面之外，其中包含的反哲學本體論的有害偏執傾向。而這種傾向卻恰恰為其對立面心性之學所共有，或者說，雙方這一共同的反本體論傾向在中國傳統文化中有着同一根源；特別是這種反本體論的共同傾

「實」學是以儒學為主幹的中國傳統文化一種普遍的現象；「實」一貫在儒學中具有肯定性的價值論意義與認識論意義。這種對實之執着乃是一種根深蒂固的文化精神意向。

向，又正是實學近代化轉換的重要限制之一。因此，本文主張超越實學與心性之學外在堅執對峙的格局，反單一重視科學的現代化價值取向，嘗試總體地觸及中國傳統文化的缺陷，由此針對性地引出重建本體論對於中國傳統文化现代化的多重意義。

二 「實」學是儒學的基本特徵

「明清實學思潮的基本特徵是『崇實黜虛』。所謂『崇實黜虛』，就是鄙棄理學末流的空談心性，而在一切社會文化領域提倡『崇實』。」^①然而，只要大略考察中國儒學史，就不難發現一個意味深長的現象：以「實」學相標

榜，並不為明清實學所獨有，而是以儒學為主幹的中國傳統文化一種普遍的現象；「實」一貫在儒學中具有肯定性的價值論意義與認識論意義，相反，「虛」、「空」、「無」則往往是否定性的。這種對實之執着乃是一種根深蒂固的文化精神意向，它遠不是一個單純的名稱現象。這與以「空」、「無」、「虛」為中心範疇的佛道形成了鮮明的對比。

即以被明清實學激烈攻擊的宋明理學為例：「至宋濂洛諸公，彬彬輩出，一掃虛無之弊，聖人之本旨始明。」^②「宋之四子造詣精矣，皆實學也。」^③朱熹將儒學經典《中庸》概括為：「始言一理，中散為萬事，末復合為一理。放之則彌六合，卷之則退藏於密。其味無窮，皆實學也。」^④「佛氏空，吾儒實」^⑤；「要之，佛氏偏處只是虛其理，理是實理，他卻虛了，故於大本不立也」^⑥。與朱子對立的陸九淵同樣強調，養心「全無議論辭說蹊徑，蓋古人皆實學」^⑦。陸王心性之學不滿意程朱本體之理的先驗趨勢，要求返回個體心性體認，這一出發點，同樣是「實」學：「體認者，實有諸己之謂耳。」^⑧「而六經之實，則具於吾心。」^⑨《中庸》中心範疇之「誠」，在王陽明看來，「誠是實理，只是一個良知」^⑩。而「良知本是明白，實落用功便是」^⑪；致良知「亦不是懸空的致知」，是「在實事上格」^⑫，「今不教他在良知上實用為善去惡功夫，只是懸空想個本體，一切事為俱不着實，此病痛不是小小」^⑬……總之，心性之學絕非自認空疏，而同樣標榜着一種「實」學。乃至後來被公認為明清實學先驅的李贄（二曲），依然在很大程度上堅持心學這一信念：「學不信心，終非實學」^⑭，將「實修



明清實學興起的一個原因是要解決心性之學的內部窘局。

實證」納入心之體^⑤。

值得注意的是，這種「實」學化同樣浸染了本體論。張載說：「天地之道無非以至虛為實。」「金鐵有時而腐，山岳有時而摧，凡有形之物即易壞，惟太虛無動搖，故為至實。」「誠者，虛中求實」，「誠則實也，太虛者天之實也。」^⑥朱熹強調，太極之理為「實理」^⑦，太極「……不可謂無，但未有形象之可言爾」^⑧。這樣，超感知之本體依照實學邏輯，不僅「實」，而且「至實」。就總體而言，儒學不僅將本國道家之「空」、「無」、「虛」實化(如理學以「理」取換玄學「體無」)，而且微妙而深遠地將異國文化「實」化。以幾種本體論譯名為例。

(1) 將西文“Noumena”譯作「本體」的同時亦譯為「實體」，而“Substance”譯作「實體」的同時亦並譯為「本體」。這種混本體為實體的理解，誠然也與西方舊形而上學(舊本體論或自然本體論)認實在為本體的傳統有關，但自康德將本體從經驗界中去除之後，實在論的本體論已成為近現代文化之前的遺迹。近現代意義的本體論只能從非實在性方面把握(詳後)。實質上，“Noumena”也不對應於「本體」，此詞之「體」在中國人仍與「實體」關聯；它倒是與儒學衰落時代的魏晉玄學之「體無」更接近，因為它引入了佛老之「無」。

(2) 作為佛學最高範疇(嚴格講應是「理念」)的梵文“Tathata”，玄奘揉譯《成唯識論》，放棄早期「本無」譯名，而改譯「真如」：「真，謂真實，顯無虛妄；如，謂如常，表無變易。謂此真實，於一切位，常如其性，故曰真如。」^⑨儒學「實」學精神，顯然已經滲入。玄奘譯場，以信譯著稱，尚且如此不免歪曲^⑩，「實」學對中國文

化思維層面滲透之深，於此可見。

誠然，上述各類「實」學，其「實」之涵義各有不同，本文也並不抹殺明清實學所突出的與心性理學的矛盾對立。然而，為何被明清實學指斥為空疏之學的心性之學依然要標榜自己是「實」學呢？這絕不應膚淺地認作字面概念的重合。如前所述，不管各類「實」學有多少差別，但一種近乎本體性的「實」學仍然普遍地涵蓋了它們，並成為以儒學為主幹的中國傳統文化的深層的特徵。

那麼，這「實」究竟是指甚麼？這種「實」學的普遍性內涵如何確定？

三 具有倫常、政教合一的性質

與西方文化一個區別是，「實」學不強調區分經驗的形上與形下，而是互補共鑄為體用不二、顯微無間的現世經驗。在此現世經驗中，不僅沒有獨立的形下(科學)經驗，也沒有獨立的形上(宗教與哲學)經驗。明清實學以近乎近代經驗論(但尚不是經驗論)的批判突出了對前者的追求，從而使「科學」成為近代以至今天中國文化進程中最顯赫的目標。但是，不僅明清實學自身未能擺脫傳統「實」學取得真正的科學形態，而且反倒加深了一個至今不為人覺察的誤解，以為中國傳統文化不但不缺少形而上學(哲學本體論)，而且恰恰是由於這種形而上學過分發達才壓抑了科學。

儒學中最接近形而上學的乃是對《周易》經傳的闡釋，其本體「太極」，如前已述，仍被強調為「實理」。此「實」之內涵在朱熹攻擊玄學派易學中屢屢點明：玄易「淪於空寂而不適乎

不管各類「實」學有多少差別，但一種近乎本體性的「實」學仍然普遍地涵蓋了它們，並成為以儒學為主幹的中國傳統文化的深層的特徵。

仁義中正之歸」，不能「因時立教，以承三聖」^{②1}；他又說：「所謂天理，復是何物？仁義禮智信豈不是天理？君臣父子兄弟夫婦朋友豈不是天理？」^{②2}後來，張之洞闡述「中體西用」之「體」時更直接講明：「夫所謂道本者，三綱四維是也。」^{②3}這就明確地指示出「實」學本體原型乃是儒學論證的倫理綱常。

《大學》中綱領性的「致知格物」，誠如大多數研究者指出的，此中之「知」主要並非對象性思維之認識，而是道德踐履之「事」，「蓋致知格物，仍皆心之事，故與正心互為因果也。」^{②4}這樣，就構成了一個以人與人的倫理關係為軸心的中國傳統文化實體，形上的人與天之思辨只是為着使之更加神聖化，形下的人與物之交換也只是為落實這一倫理關係。從孔子正名復禮，董仲舒大一統漢學，到宋明理學，形上之「實理」與形下之「實事」，皆指向倫理綱常這一巨大實體。之所以崇實黜虛，一切與「實」對立的本體性的「虛」、「空」、「無」之所以務必誅伐，乃至「王弼、何晏二人之罪深於桀紂」，玄無「一世之患輕，歷代之害重」^{②5}，正在於「虛」、「無」、「空」對「實」之否定，同時就是危害及動搖倫理綱常。反過來說，「實」也就有了肯定倫常的重大含義。

儒學之所以又是「名教之學」、之所以成為封建社會的官方哲學，也正是這「實」學之「實」具有倫常與統治政教合一的性質。

因此，只要倫常實體事實上支配着社會意識，形上心性之學與形下經驗實學就總不免相互轉換補充。當朱子大全之「理」日趨形上抽象時，就出現了架空道德的危險，為改變這種「今人儘有知得父當孝兄當弟者，卻

不能孝不能弟」的「空理」^{②6}，便有了指點「良知人人現有，一反觀而自得，便人人有個作聖之路」^{②7}，教人「知行合一」，「着實去做」，以「培養君德，端其志向」的陽明「實心」之學^{②8}。但個體心性自悟的獨立發展，卻又可流於無視倫常法則的「狂禪」，或重新演變為一種新的「空談」。基於重整綱教而對這種「王學末流」「空談心性」之糾撥，是明清實學興起契因之一，而這一點在將明清實學現代化的研究者那裏卻往往略而不提。但顧炎武批判心性之學的名言：「以明心見性之空言，代修己治人之實學」^{②9}，其倫常名教意味本很鮮明，在他的兩個口號中，道德踐履的「行己有恥」與「博學於文」同為實學重要內容。他引據孟子「君子以仁存心，以理存心」強調「心有所主，非虛空以治之也」^{③0}，就是復興倫常之「實」。清代實學代表人物顏元，其倡踐行之「實」，同樣首先是指個體道德修養。李顥承襲堅守關學遺風，儘管重視經世致用，卻以「躬行禮教為本」的人格名節名世，就其深入細緻的內省功夫特點而言，實更接近於陽明心學。

對心性之學與實學關聯性的這種強調，絕非抹殺二者區別或貶低實學，也不限於簡單指出實學的歷史局限。如前文已指出的，在這種以倫理綱常為原型的中國傳統文化中，無論實學或心性之學，都終歸於倫理名教。不改變倫理名教實體統治，不但不會有真正的科學，也不會有真正的哲學。明清實學以「空疏無用」而拒斥心性之學，這不但未脫出倫常「實」學，而且又表現出中國傳統文化實用經驗特性一面，這種實用經驗性既與倫理綱常實在化傳統內在關聯，又是對後者的重要補充。這樣，在中國傳

儒學之所以又是「名教之學」、之所以成為封建社會的官方哲學，也正是這「實」學之「實」具有倫常與統治政教合一的性質。只要倫常實體事實上支配着社會意識，形上心性之學與形下經驗實學就總不免相互轉換補充。

統文化近代轉折的關鍵階段，中國傳統文化缺乏哲學本體論這一重大課題不僅未能提出，而且恰恰相反地在非難心性之學的名義下形成了維持至今的反本體論格局。

四 有與無：西方近現代科學與哲學本體論

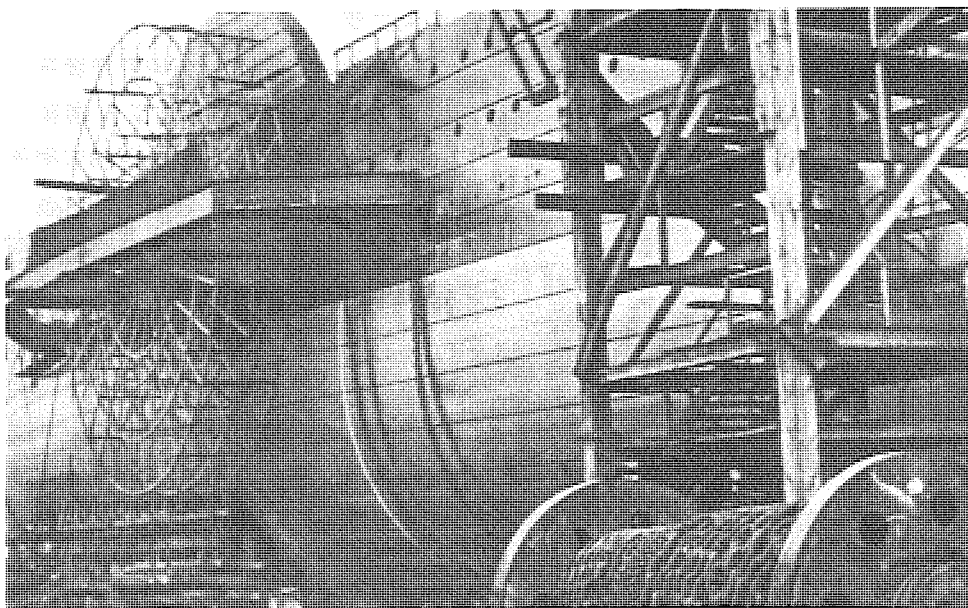
科學之不同於經驗，即在於它趨向系統性（亦即普遍性、必然有效性）。嚴格意義的系統性繫於大全性整體，而嚴格意義的科學卻只能以特定部分為對象；大全整體不是科學操作研究的實在對象，它是一種空無的本體，只能在哲學思辨中把握。對於這種「空無」本體究極性追問，即本體論。古代本體論由於並不自覺到本體的「空無」性，而是當作一種特殊的實在（如泰勒斯的「水」），因而表現為自然本體論，即自然哲學。自然哲學具有前科學的意義。具體講，由於本體事實上是空無性的，因而本體論將它當作目標追求的過程成為無限性的活動，由此一方面孕育了追求真理的「愛智」，另一方面不斷拓展着知識的系統整體性，這兩方面構成為科學精神的主要前提。與此相反，在缺乏本體論與科學精神的情況下，以有限目標為特徵的實用型活動，一旦目標達到，活動即刻終止，它只能積累成各種零碎的經驗，而經驗自身不可能提供超越自身的整體系統知識框架。古埃及人丈量尼羅河泛濫土地的需要只產生了量地與實物分配的經驗法則，巴比倫人雖有天象記錄，卻只作為占卜的手段，而把他們的經驗納入本體論刺激帶動的系統化求知活動的古希臘人，卻從中建立了科學性的幾何學

與天文學。

因此，近現代以來的科學發展一方面在具體的研究方式上日趨操作化、精密化而遠離空洞的自然哲學傳統，另一方面科學基礎理論的更新又與哲學本體論越來越密切關聯。哥白尼推翻亞里士多德—托勒密地心說，以及後來量子力學與相對論問世，都一再表明了感性經驗觀察的局限性和不可靠性，都顯示了思辨理性與本體論觀念轉變的優先意義。康德哲學對近代科學與本體論的這兩方面關係作了劃時代的總結：本體與現象兩界的劃分，一方面把實在經驗的研究科學化，一方面則把本體理念空無化。空無之本體不再不切實際地干涉科學對實在經驗的研究，但這不可知（科學認識）的本體卻作為無限性前景引導科學不斷擴展，使之超越知性與感性經驗的限定而趨於整體化和系統化，即不斷更新先天綜合判斷（創新大前提），為加工實在感知經驗提供新的思維框架。因此，科學有所依賴的形而上學（本體論）基礎。“Meta-Physics”這個被經驗論釋為「後物理學」的形而上學名稱，在二十世紀海德格爾那裏被深刻地闡釋為「元」（Meta）物理學：形而上學成為科學之「元」。

本體除對上述知識論具有積極意義外，更為重要的則是其價值論涵義，「空無」（無限）在此體現為「自由」。康德實踐理性所講的自由即絕對的意志自律，亦即「本體原因」，它獨立自恃，同認識論的本體一樣無經驗原型（康德：無相應的感性存在體）。從而它雖被作為倫理學範疇（嚴格講應為「理念」）使用，但與以封建倫理綱常作經驗原型的宋明理學之「理」有着重要區別。

在這種以倫理綱常為原型的中國傳統文化中，無論實學或心性之學，都終歸於倫理名教。不改變倫理名教實體統治，不但不會有真正的科學，也不會有真正的哲學。



機器，在郭嵩燾等士人眼中，只是「末中之末」。

與本體之無相對應的語言特性體現於西文系詞("to be")的獨立地位。系詞承擔着經驗世界的種種判斷，將任何有意義(有特定內涵外延)的概念(名詞)納入「某是某」這一判斷構架。然而系詞自身卻外延無限、內涵為零，是一無法判斷的「無」。

本體之無在哲學之外最廣大的體現則是宗教。如果把人類現世經驗世界視為實「有」，一個超越其上的上帝之域則是空「無」。

本體之無在哲學之外最廣大的體現則是宗教。如果把人類現世經驗世界視為實「有」，一個超越其上的上帝之域則是空「無」。

五 結論與展望

(1) 以血親等級為原型的封建倫理綱常作為巨大的經驗實體，使中國傳統文化形成了普遍的「實」學特色。它一方面收攝超越其上的哲學本體論，以倫常之「實」填充本體之「虛」，另一方面又把認識、改造外界的實際事務限制為踐履道德的手段形式。第一面壓制了哲學，第二方面束縛了科學。

(2) 明清實學體現了科學獨立的要求，因而成為中國古代文化過渡向

近代的橋梁。獨立的科學發展至今仍是中國文化面臨的重大課題，明清實學的批判因此至今沒有過時。

(3) 但是明清實學未能正面批判倫理綱常，卻把矛頭主要指向了心性之學「空疏無用」一面，從而導致了形下經驗(科學)與形上思辨(哲學本體論)的對立。這一對立不僅掩護了封建倫理綱常，而且掩蓋並發展了中國傳統文化原有的實用經驗性缺陷。後者本就是以倫理綱常為實體的「實」學派生物與補充物。實學與心性之學的對立格局演變至今沒有根本改變，由此造成的中國傳統文化現代化價值取向的偏差也至今未作根本省查。需要特別指出的是，意識形態統治的突出特徵誘發了這樣一種反省當代中國史的角度：它誤把虛偽的政教合一(實乃權力統治)的意識形態混同於真誠的烏托邦理想。從而，在今天檢討中國缺乏超越性本體論就更加困難了。

(4) 實用經驗雖然可能積累產生出四大發明那樣輝煌的技術成果，卻無法單憑自身發展出系統、普遍而必然的科學。實學包含的科學獨立的合理內核，需要由超越實用經驗，趨向

整體系統化的本體論提供前提條件：而實學攻擊心性之學的「空疏無用」，這一意向恰恰包含着對哲學本體論的否定。就此而言，實學與心性之學僵持對立的格局是無出路的惡性循環。因此，為建立和發展科學精神，中國傳統文化現代化至少包含有以下雙向四個方面的關聯：一方面要利用、發揚經世事功的實學傳統，同時卻要批判其實用經驗的局限；一方要批判作為倫常統治手段的心性之學，同時卻又不能因此普遍否定形上本體論。這樣，哲學本體論與科學非但不對立，而且正是相輔相成的二而一的活動。

(5) 明清實學以來，在改革振興的道路上，從關注「末中之末」(郭嵩燾語)的機器，到變革政體、呼籲民主，乃至倡導科學、更新邏輯方法，中國傳統文化現代化的自我批判至多溯至知識論與方法論，但卻鮮涉本體論。二十世紀中葉開始，形勢有所變化，重建本體論進入了中國傳統文化現代化的課題。本文高度評價這一動向。但其中有兩種思潮須要在此商榷。

一是以接續道統自命的當代新儒家。牟宗三先生強調，「若是真想要求事功，要求外王，唯有根據內聖之學往前進，才有可能」^①。內聖之學，當代新儒家特別是指宋明理學所建構完善的心性之學。當代新儒學綱領性文獻〈為中國文化敬告世界人士宣言〉核心觀點之一，即是為道德心性之學超道德、亦即本體論的性質作辯：「今人如能了解此心性之學，乃中國文化之神髓所在，則決不容許任人視中國文化為只重外在現實的人與人之間的關係調整，而無內在精神生活，及宗教性形上性的超越感情之說。」然而綜觀〈宣言〉，心性之學的基本表現形態

依然是道德行為，而基本原則內容亦未出宋明理學(甚而表述文句亦未變)。不管〈宣言〉作者如何從祭祀、氣節等方面誇大道德實踐的形上性，但作為本體論，其論證是遠遠不夠的。

儘管如此，本文仍然認為，當代新儒學確實具有重建本體論的潛在勢能，其現代闡釋意向也使之大不同於宋明理學。但是，當代新儒學之所以可能誇張並重新闡釋道德實踐的形上本體論意義，一個歷史性的條件乃是，近代中國社會運動業已實際地摧垮了皇權實體，從政教合一結構中解脫出來的儒學，由此可能在特殊情勢(如飄落海外或遠避權勢中心)下轉換為自由思辨的純粹思想。這也正是在某些思想家(例如熊十力、牟宗三)那裏，儒學第一次可能以真正接近本體論的形態出現的重要條件。但是，離開了人對自然物質變換的實踐—勞動，局限於人與人關係的道德並不能成為真正的本體。因此，當代新儒學寄身何處及其重建本體論的問題依然沒有解決。

第二種思潮是本世紀80年代末，從文化大討論中的人文主義思潮分化出來的基督教本體論。一些中青年學者在對中國傳統文化非本體論性質研究之後，又目睹種種道德沉淪現狀，斷言中國文化缺乏超越一維，因而譯介、傳播西方基督教文化。這仍應視為一種重建本體論的方式。但是，文化移植的現實土壤作為第一位(性)的因素卻被忽略了。

(6) 因此，重建本體論不僅是文化形態的轉換，而且更是現實本體的改變。本文將這種轉變視為生產方式的運動。封建綱常統治已成過去，但與生產力敵對的倫理實體依然存在，

離開了人對自然物質變換的實踐—勞動，局限於人與人關係的道德並不能成為真正的本體。當代新儒學寄身何處及其重建本體論的問題依然沒有解決。

因而解放與發展中國當代科學與哲學仍須以社會制度的改造為前提。

(7) 康德本體論已將重心移向價值觀。然而，近代工業化卻使實用慾望支配下的技術操作片面膨脹，從而失落了本體。這導致了西方哲學反本體論的近現代主流。但從十九世紀末葉起，以物理學為先導的自然科學變革，以及全球性問題(生態、能源、平等、和平等)的日益迫切，當代中國市場經濟操作因缺乏韋伯強調的形上背景的「理性」而受到不守規則的無序態威脅^②等等，都從經驗科學角度再度提出了整體系統觀念與終極價值尺度的重大意義。從而，從人文哲學方面重建本體論，成為東西文化共同面臨的重大課題。這樣，本體論建設不僅是站在現代化入口處的中國發展科學與經濟的當務之急，而且也成為矚目並包括後現代化在內的全球未來文明價值取向的制高點(它包括了完善民主、知識分子獨立、提高民族精神境界等一系列現代化目標的基本前提)。

本體論建設不僅是站在現代化入口處的中國發展科學與經濟的當務之急，而且也成為矚目並包括後現代化在內的全球未來文明價值取向的制高點，它包括了完善民主、知識分子獨立、提高民族精神境界等一系列現代化目標的基本前提。

註釋

- ① 陳鼓應、辛冠潔、葛榮晉主編：《明清實學史》上卷(齊魯書社，1989)，頁1-2。
- ② [宋]俞琰：《周易集說·自序》。
- ③ [明]崔銜：《洵詞》卷10。
- ④ 《中庸章句題解》。
- ⑤⑥ 《朱子語類》卷126。
- ⑦ 《陸九淵集》卷7。
- ⑧ 〈與馬子莘〉，《王陽明全集》(下同，簡稱《全集》)卷5(世界書局，1936)。
- ⑨ 〈稽山書院尊經閣記〉，《全集》卷7。

- ⑩ 〈傳習錄〉上，《全集》卷1。
- ⑪⑫ 〈傳習錄〉下，《全集》卷3。
- ⑬ 〈年譜〉3，《全集》卷34。
- ⑭ 〈論語〉，《四書反身錄》卷3。
- ⑮ 參閱《二曲集》卷14〈周至答問〉：「窮理致知，反之於內，則識心吾性，實修實證。」又可參考熊十力：《新唯識論·明宗》，「又自性一詞，乃實體之異語。」
- ⑯ 《張子語錄·語錄中》。
- ⑰ 《朱子語類》卷75。
- ⑱ 《文集·記林黃中辨易西銘》。
- ⑲ 《成唯識論》卷9。
- ⑳ 參閱呂澂先生相仿的批評，見《中國佛學源流略講》(中華書局，1979)，頁3-4。
- ㉑ 《文集·書伊川先生易傳版本後》。
- ㉒ 《文集》卷59，因此黃宗羲透過朱陸對峙背後看到的是雙方「同植綱常，同扶名教，同宗孔孟」(《宋元學案·象山學案》)。
- ㉓ 《勸學篇·外篇·變法第七》。
- ㉔ 馮友蘭：《〈大學〉為荀子說》，《三松堂學術文集》(北京大學出版社，1984)，頁186。
- ㉕ 顧炎武：《朱子晚年定論》，《日知錄》卷18。
- ㉖ 〈傳習錄〉上，《全集》卷1。
- ㉗ 〈姚江學案〉，《明儒學案》卷10。
- ㉘ 〈答方叔賢〉，《全集》卷21。
- ㉙ 《日知錄》卷7「夫子之言與天道」條。
- ㉚ 〈艮其限〉，《日知錄》卷1。
- ㉛ 牟宗三：《從儒家的當前使命說中國文化的現代意義》，《當代新儒家》(三聯書店，1989)，頁163。
- ㉜ 尤西林：《理性與公正》，《讀書》1993年第4期(北京)。

尤西林 1947年生，陝西師範大學中文系副教授，並為該校中外文化研究交流中心學術部部長。