

王夫之與現代新儒家

徐瑞宏

武漢大學哲學學院

劉建平

西南大學文學院

王夫之是中國傳統思想的集大成者，他上承宋明理學家張載「知禮成性，變化氣質」的思維進路，下啟現代新儒家「道器一體，體用不二」的學術精神，在中國思想史的明清啟蒙大潮中佔有十分獨特的地位，對中國傳統思想的開陳出新、近代轉化起到了重要的啟蒙作用。熊十力曾這樣評價王夫之的思想，「尊生以箴寂滅，明有以反空無，主動以起頹廢，率性以一情欲。」^[1]尤其是他融合宋明理學、莊佛諸家及晚明考據之學而建構起新的哲學思想體系，別開生面，對中國傳統思想的開陳出新、近代轉化起到了重要的啟蒙作用。也許正

是王夫之思想的這一特質，使他的哲學對於現代新儒家而言不僅具有思想史的研究意義，而且具有重要的現實價值，現代新儒學諸大家如熊十力、方東美、唐君毅、徐復觀都從王夫之的思想中獲得了養分而建立了自己獨具特色的返本開新的哲學理論。

一、歷史背景

現代新儒學思潮起源自20世紀20年代，以熊十力、梁漱溟為先導，而後隨著中國社會的變局散

佈、勃興於50年代的港台地區，主要以熊十力的三大弟子牟宗三、唐君毅、徐復觀及方東美等人為代表。這一學派力圖以中國傳統文化為本位，以西方文化的思維和方法為鑒鏡來重構傳統的儒家文化

價值體系，從而完成對傳統價值的現代轉化，並以此為思想資源開創有儒家特色的現代資本主義道路。現代新儒學思潮在改革開放以來的中國大陸激起了強烈的共鳴，與馬克思主義、自由主義西化派並稱為中國現代三大思潮。從現代新儒家對傳統思想開陳出新、重新闡釋的層面看，他們和王夫之在還原儒道、對注經傳統的繼承和對啟蒙思想的發

掘等方面是極為相似的，二者在思維脈絡、思維進路上有著內在的延續性。現代新儒家之所以心繫於王夫之的啟蒙思想，我以為和二者所處的社會文化歷史背景有著深刻的聯繫。

明清之際，正是中國歷史近代的前期，^[2]湧現出了王夫之、顧炎武、黃宗羲等一批卓越的思想家，這和當時社會劇烈的變化是分不開的，異族入侵所激起的民族情懷和家國意識使得他們的思想具有濃厚的民族主義色彩。王夫之、顧炎武、黃宗羲等人都親身參加了抗清運動，堅持鬥爭，始終不

摘要：王夫之是中國傳統思想的集大成者，他上承宋明理學家張載「知禮成性，變化氣質」的思維進路，下啟現代新儒家「道器一體，體用不二」的學術精神，在中國思想史的明清啟蒙大潮中佔有十分獨特的地位，對中國傳統思想的開陳出新、近代轉化起到了重要的啟蒙作用。現代新儒學諸大家如熊十力、方東美、唐君毅、徐復觀都是從王夫之的思想中汲取了養分而建立了自己獨具特色的返本開新的哲學理論。

關鍵詞：王夫之；熊十力；現代新儒家；返本開新



屈，表現了中國知識份子崇高的精神氣節和反奴役、反專制統治的錚錚傲骨。明末農民起義運動的風起雲湧和資本主義生產方式的萌芽，對哲學上啟蒙思潮的激發也產生了直接的推動作用，這使得明清之際的學風較之主導明代學風百餘年的陽明心學發生了根本性的變化，顧炎武曾指出：「昔之清談談老莊，今之清談談孔孟。未得其精，而已遺其粗；未究其本，而先辭其末。不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務……以明心見性之空言，代修己治人之實學。股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂，神州蕩覆，宗社兵墟。」^[1]王夫之亦云：「六經責我開生面，七尺從天乞活埋。」^[2]他通過對經學的詮釋批判了現實政治及學術上的清談之風，建立起了務實、主動、重行、思變為特徵的哲學體系。而糾正陽明心學空疏之偏失、對陽明心學進行系統的批判和反思正是當時時代發展的新要求，因而這一時期也被梁啟超稱為「對舊思潮初起反動之期」，^[3]這就是清初以王夫之為代表的經世致用之學和啟蒙思潮興起的歷史背景。

興起於20世紀「五四運動」前後的現代新儒學思潮，其時代背景正和明清之際有著驚人的相似之處：都是異族入侵內憂外患，都是思想衝突人心思變，都是革命和啟蒙思潮風起雲湧……現代新儒家的思想也具有鮮明的民族情結和憂患意識，他們中不少人都曾投身於時代的運動風潮中，如熊十力曾參加反清鬥爭和辛亥革命，梁漱溟積極開展鄉村教育運動，徐復觀投身軍政官至少將……這種與時代同呼吸、共命運、關切現實的精神和明清之際的王夫之、顧炎武等人是一脈相承的。不同的是，現代新儒家所面臨的時代變局和思想變革，是一次前所未有的斷裂式變革，西方文明以其高度發達的科技文明為載體，打破和顛覆了中國傳統的思維模式和價值體系，中國文化傳統在此一強勁對手的衝擊下土崩瓦解，對異域文明的接受不再是一個以我為主、融合同化的過程，而是一個被迫接受、衝突磨合的漫長過程，這種文化生態也開創了自春秋戰國百家爭鳴之後中國歷史上極為罕見的思想交流和自由爭鳴的新時代。當時爭論的核心問題之一就是以儒家文化為代表的中國傳統文化的現代價值問題，這一問題後來在列文

森(Joseph Levenson)的《儒教中國及其現代命運》一書中得到了詳盡而深刻的闡述。列文森認為，處於「瓜果飄零」境遇中的中國文化已經「博物館化」^[4]了，成為歷史文化博物館裏的一個陳列品，尤其是在20世紀下半葉以來，台灣社會面臨著「去中國化」的文化和政治危機，中國大陸則經過了「文化大革命」的清洗和馬克思主義的改造，文化傳統幾乎喪失殆盡，這是我們不願承認卻不得不面對的現實。20世紀中國社會的啟蒙思潮是以「德先生」和「賽先生」為代表的西方文化為主要精神旨歸的，現代新儒家為中國傳統文化起死回生的努力在王夫之那裏找到了新的養分，「中國人經三百年漢學風氣，斫喪性靈，生命力空虛，已至極度……船山哲學實為振起沉疴之良藥。」^[5]現代新儒學的開山祖師熊十力就是以王夫之的思想為自己哲學研究的起點的。

應該注意的是，中國思想史上每一次變革，都有其承接性和歷史淵源，而不單純是外在政治、經濟變動激發的結果。余英時談到清代思想史時，曾提出了「內在理路」的研究方法，「同樣的外在條件、同樣的政治壓迫、同樣的經濟背景，在不同的思想史傳統中可以產生不同的後果，得到不同的反應。所以在外緣之外，我們還特別要講到思想史的內在發展。我稱之為『內在的理路』，也就是每一個特定的思想傳統本身都有一套問題，需要不斷的解決，這些問題，有的暫時解決了，有的沒有解決，有的當時主要，後來不重要，而且舊問題又衍生新問題，如此流轉不已。這中間是有線索理路可尋的。」^[6]王夫之和現代新儒家都是在民族危亡、思想衝突的歷史背景下，積極投身時代大潮中，通過借助新的文化資源來重構中國的思想傳統以解救中國社會的政治、文化危機，從而實現「為往聖繼絕學，為萬世開太平」的文化理想，這種「經世致用」的啟蒙意識也使得他們的思想都不可避免地帶有混雜性，例如王夫之對同為啟蒙思想家的李贄進行了激烈的批判，蕭蓬父曾指出這一點，「如果按照簡單化的思維方式，既肯定李贄為早期啟蒙者，那麼痛罵李贄的王夫之、顧炎武等人就不僅不能看作早期的啟蒙者，甚至是反啟蒙的；既肯定李贄的思想是進步的，那麼罵李贄的王

夫之、顧炎武等人的思想就是一種倒退和反動。這種簡單化的理解當然不能說明複雜的思想史。」^[9]熊十力、梁漱溟也和馬一浮的思維進路大相徑庭，因而，單純思想史上「內在的理路」的研究方法對王夫之和現代新儒家們並不一定適用，外在政治、社會風氣對明清之際的王夫之和現代新儒家的啟蒙思潮的形成具有舉足輕重的影響，他們的思想也只有放在這一複雜的歷史背景下才能得到完整而深刻的理解。

二、王夫之與熊十力的「體用不二論」

曾有學者認為，熊十力的哲學體系，從總的精神構架上，就是思維更為嚴密、體系更加完整的王夫之的思想，這種說法曾遭到了諸多批判，然而未嘗全無道理。無論從學術進路上，還是在價值取向上，王夫之對熊十力都有著重要的影響，熊十力曾言：「余平生於古人，多有少之所歆，移時而鄙，獨至船山，則高山仰止，垂老弗變。」^[10]在熊十力晚年的起居室中，分別懸掛著王夫之、孔子、王陽明三人的畫像，這代表著一種文化價值取向的皈依。

早在辛亥革命期間，熊十力就研讀了王夫之的《周易內傳》和《周易外傳》。王夫之認為《周易》是一種精義之學，他對《周易》的評價頗高：「周易者，天道之顯也，性之藏也，聖功之牖也，陰陽、動靜、幽明、屈伸，誠有之而神行焉，禮樂之精微存焉，鬼神之化裁出焉，仁義自大用興焉，治亂、吉凶、生死之數準焉。」^[11]他認為《周易》也是張載之學的核心，由此提出了「立天、立地、立人」的「乾坤並建」說，「乾坤並建為周易之綱宗，篇中及外傳廣論之，蓋所謂易有太極也……乾明則坤處於幽，坤明則乾處於幽。周易並列之，示不相離，實則一卦之向背而乾坤皆在焉。非徒乾坤為然也，明為屯蒙，則幽為鼎革，無不然也。」^[12]乾坤幽明往復，相反相成，貫穿全易。在王夫之看來，《周易》同時也是一部立身處世、崇德廣業的書，「乾坤並建以為首，以之體也；六十二卦錯綜乎三十四象而交列焉，易之用也。純乾純坤，未有易也，而相峙以並力，則易之道在，而立乎至足者為易之資。

屯蒙以下，或錯而幽明易其位，或綜而往復易其幾，互相易於六位之中，則天道之變化，人事之通塞盡焉，而人之所以酬酢萬事，進退行藏質文刑賞之道，即於是而在。」^[13]學《易》者，正是要從那錯綜變化中去精其義，窮其理，在「變」中把握常理常道，在「常」中顯現出變化的微妙。

熊十力通過對王夫之易學思想的研究，認為王夫之超過漢宋諸儒頗多，「二千年來，《易》之大義湮絕已久，晚明王夫之作《易外傳》欲振其緒，然於體用之義未融，情性之分莫究，天人之故猶未昭晰，羽翼《大易》，疑於弗備。《新論》之作，庶幾船山之志耳。」^[14]由此可見，熊十力是帶著借鑒、批判和反思的眼光來解讀王夫之的。他將王夫之的易學思想概括為「以道器為一源，形上形下為一體」，尤其是王夫之「乾坤並建」的觀點，對熊十力哲學體系的形成具有重要的影響，「王夫之《易傳》有云：『不憚玄黃之血，天地以雜而成功。』至哉斯言！有所傷者有所成也。若擬斷義於不生，其見且出船山下。孰謂大雄無畏勇猛精進者，乃與愚癡同其廢滅耶？」^[15]這體現了熊十力以王夫之《周易外傳》中的思想來闡發哲學本體所應當具有的剛健向上、變易流行、生生不已的特性。熊十力從王夫之的「兩中並建」說以及「乾坤並建」說中獲得啟發，而後逐步衍生、建立起了自己體用不二、本體內在而非外在、本體剛健創發而非靜止的哲學本體論。然而，熊十力卻並不認為這是自己的獨創，而是把自己的體系看作是王夫之思想的繼承和完善，他說：「故吾人初生之頃資生於宇宙之大生命力，既生以後，迄於未盡之期，猶息息資生於宇宙之大生命力，吾生與宇宙始終非二體。故吾之生也，息息與宇宙同其新新，而無故故之可守。命之不窮，化之不息也如是。斯理也，船山王子，蓋先我發之矣。」^[16]平心而論，一向自視甚高的熊十力在這裡實在是過謙了，謂熊十力的「體用不二論」受了王夫之的影響和啟發則可，謂「體用不二論」是王夫之早就闡發清楚了理論則是虛飾之辭。熊十力的哲學本體論雖然具有王夫之的學術氣象，但其路數則很明顯是陽明心學的套路，此亦為史家所公認。熊十力認為王夫之「乾坤並建」的理論並沒有識得真正的哲學本



體一心，「衡陽王子之言性也，可謂深了生滅矣。」與其說熊十力的哲學體系是對王夫之思想的繼承和發展，不如說熊十力是通過對王夫之「性」論學說的批判和反思而回歸儒學的心學正統的。

三、王夫之與方東美的「生生之德」

作為哲學本體論的最高範疇，王夫之對《易傳》的「太極」作出了新的詮釋，「易有太極，固有之也，同有之也。太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，固有之則生，同有之則俱生矣。故曰是生。是生者，立於此而生，非待推於彼而生之，則明魄同輪而源流一水也。」^[17]萬物皆有自己的法則，有則「同有」，生則「俱生」。生之因，不能「推於彼」，而是「立於己」，這樣，生就是「自生」。從單個的存在看，是「前有所始，後有所終」，是有限的；而從整個宇宙生命生生不息的變化看，今天既是「己生之天地」的終結，又是「未生之天地」的開始。萬物從胚胎經過「流燙」「灌注」到最後「散滅」，固然是「衰滅之窮」，但在「散滅」的同時亦孕育著「推故而別致其新」的契機，生非創有，死非消滅，此即「死亦生之大造」，^[18]整個宇宙就是這樣一個「新故相推，日生不滯」的無限創生過程。王夫之的重要貢獻，就是將發展運動的觀點運用於探討有無關係和萬物的生成過程，他提出的「以動為造化之權輿」「只在動處體會」^[19]天地之化育的觀點，在更高的層面上豐富和發展了宋明理學的思想。王夫之所詮釋的太極其實就是一種彌漫天地、生生不息的宇宙生命精神，它是一個「流動洋溢」的矛盾統一體，其動力就在於本質自身固有矛盾的「網緼變化」，^[20]正是在有極、無極的變化過程中，生命「積其健盛之氣」而永葆日新之生機。

王夫之對宇宙生命精神的詮釋無疑對另一位新儒學大家方東美產生了深刻的影響。早在1924年丁文江同張君勱的「科學與人生觀」論戰時，方東美就提出了生命的問題，1936年出版的《科學哲學與人生》體現了他以生命精神來陶冶科學知識、融合哲學智慧的思維進路。^[21]一般認為，方東美的哲學思想受到伯格森的生命哲學的影響，伯

格森認為世界的唯一實在是一種向上的、創造的「生命衝動」，生命是一種超越空間、永不停息、無始無終的宇宙運動，在過去、現在、未來的無限交合變化中衍化出生命的發展進程，生命是人類精神生活的源泉和基礎。但事實上，我們如果對照伯格森的生命哲學和王夫之對生命的詮釋，我們會清楚地發現方東美的生命哲學其實是上承自王夫之。與伯格森強調生命的進化運動性不同的是，方東美強調生命的內在生成性，這和王夫之的「所自生者肇生，所已生者成所生」是兩相契合的。

方東美融合了道家的生生不息的生命精神、儒家積健為雄的進取精神、佛家一體參融的智慧來詮釋生命精神，他所謂的生命是「不斷的、創進的欲望和衝動」，瀰漫於自然，又內化於萬物之中。中國文化在價值、本體的終極層面上將宇宙視為統一的生命體，將理想與現實的矛盾予以化解，生命是創造萬物的行健不息的力，宇宙萬物都處於這一永不停息的創造和流動貫通之中，這種生生不已的宇宙時空觀是他思考中國文化的哲學基礎。他通過對宇宙形象的探索把握到了中國哲學的中心在於生命，因而特別看重中國藝術所表現出來的協和宇宙、參贊化育、天人合一、相與浹而俱化的浩然生氣與酣然創意。方東美則認為中國文化的這種生命精神「貴在鈞深致遠，氣韻生動，尤貴穿透神奇創意，而表現出一個光輝燦爛的雄偉新世界，這個世界絕不是一個乾枯的世界，而是一個萬物含生，浩蕩不竭，全體神光煥發，形成交光相綱，流衍互潤的一個『大生機』世界。」^[22]王夫之的生命精神主要源自於《易傳》，同時他還融合道家的虛實、有無來詮釋生命境界，他說：「兩實之中，虛故自然；眾動之極，靜原自復；不邀不執，乃極乃篤。」^[23]方東美對生命精神的詮釋也帶有濃厚的道家色彩，「從道家看來，生命在宇宙間流行貫注著，是一切創造之源，而大道瀰漫其中，其意味是甜甜蜜蜜的，令人對之興奮陶醉，如飲甘露，因此能在飽滿的價值理想中奮然興起，在燦溢的精神境界中毅然上進，除非我們先能瞭解道家這種深微奧妙的哲理，否則對很多中國藝術，像詩詞、繪畫等等，將根本無從領略其中機趣。」由此我們可以看到二者之間清晰的思想脈絡。

四、王夫之與現代新儒家的佛學觀

另外，王夫之對佛學的態度可能也對現代新儒學諸大家產生了一定的影響。王夫之的父親和憨山大師之間的論辯想必曾給青年王夫之留下了深刻的印象，^[24]因而他認真研究過佛學，並著有《相宗絡索》一書，對相宗繁瑣嚴密的理論切實下了一翻工夫。正因如此，他才能敏銳地看到佛學對儒、道哲學的影響，「立一界以為『所』，前所未聞，自釋氏昉也。境之俟用者曰『所』，用之加乎境而有功者曰『能』。『能』『所』之分，夫固有之，釋氏為分授之名，亦非誣也。」^[25]然而，王夫之學佛，本質上並非是出於尊佛、崇佛的目的，而是把佛學當作一種磨礪思想、辨析名理的武器，正所謂「蓋入其壘，襲其輜，暴其恃，而見其瑕矣。」^[26]他利用佛學的分析方法批判佛學，「浮屠謂真空常寂之圓成實性，止一光明藏，而地水火風根塵等皆由妄現，知見妄立，執為實相。若謂太極本無陰陽，乃動靜所顯之影像。則性本清空，稟於太極，形有消長，生於變化，性中增形，形外有性，人不資氣而生，而於氣外求理，則形為妄而性為真，陷於其邪說矣。」^[27]因而能見人所未見，他對佛學研究頗深，但是卻並不認同佛家的世界觀，其原因是「佛老之初，皆立體而廢用；用既廢，則體亦無實。」^[28]這可謂一語中的。

劉夢溪認為，現代新儒家的思想淵源之一，是佛教哲學的影響。^[29]新儒家諸大家如梁漱溟、熊十力、馬一浮、張君勱、方東美、唐君毅、牟宗三等，均在佛學研究上頗有造詣，他們通過研究佛教哲學中的名相分析、邏輯推理中所包含的現代認識論、心理學等相似的內容來彌補傳統思維之不足，回應西方現代思想的衝擊和挑戰。梁漱溟、熊十力、唐君毅都曾問學於一代佛學大師歐陽竟無，梁漱溟對佛學並不精通，他實以佛學研究名家；熊十力引儒論佛，成就了不朽名著《新唯識論》，建立起了現代新儒學第一個形而上的思想體系；馬一浮則打通儒、佛二家，熔鑄一爐，成為一代儒宗；方東美也曾言「我在家學淵源上是儒家；在精神性格上是道家；在宗教情感上是佛家；而在哲學訓練上是西家。」^[30]然而，以上諸家除了方東美

正視佛學的價值外，其他人無一例外地都只是借佛言儒或論道，佛學在他們的思想體系中的地位並不高。唐君毅雖然對大乘佛學下過很深的工夫，但他也未能積極肯認大乘佛學有什麼過人之處，在《生命存在與心靈境界》中，唐君毅以「生命存在之三向與心靈九境」而規定大成佛學為「我法二空境」，即第八境，仍然比儒家的最高生命境界「盡性立命境」要略微低一層，並認為「此九境可只由吾人最後一境（指儒家）中主客觀通境中開出。」^[31]一味地肯定儒家的境界為高顯然有貶低佛學之意。可以這樣說，王夫之和現代新儒家都從佛學中汲取了豐富的思想養分，然而在他們的思想體系中，佛學和禪宗始又終處於一個被忽略的、邊緣性的地位。現代新儒家的佛學思想是否受到王夫之佛學思想的啟發或者二者之間僅為「暗合」，這尚可考究，但從明末清初和20世紀上中葉中西文化衝突的整個大的時代背景及哲學所面臨的危機來看，他們在思考的問題和致思的方向上的確存在相似之處。同時，二者的思維差異也是相當明顯的。相較王夫之的「華夷之辨」和民族主義情結，現代新儒家走出了傳統的詮釋範式，在多元文化相互觀照、比較的視野中揭示出了中國傳統的弊端及其反異化、反省現代性的時代價值，視野更加開闊，思想也更具有前瞻性，這也是二者的根本區別之所在。

本文系西南大學文學院「兩僧學術計劃」基本科研專案階段性成果。

[1]熊十力：《十力語要》（中華書局，1994年），第93頁。

[2]溝口雄三亦稱這一時期為近代的萌芽時期或準備時期。參見[日]溝口雄三：《中國前近代思想的演變》（中華書局，1997年），第340-341頁。

[3]顧炎武：《夫子之言性與天道》，《日知錄》卷七。

[4]王夫之：《古棹初集·鷓鴣天》，《船山全書》第15冊（嶽麓書院，1996年），第717頁。

[5]梁啟超：《清代學術概論》（上海古籍出版社，1998年），第2頁。

[6]參見[美]列文森，鄭大華、任菁譯：《儒教中國及其現代命運》（中國社會科學出版社，2000年），第342頁。



- [7] 蕭蓬父、郭齊勇主編：《熊十力全集》卷三（湖北教育出版社，2001年），第839頁。
- [8] 余英時：《清代思想史的一個新解釋》，《歷史與思想》（台灣聯經出版社，1995年），第124-125頁。
- [9] 蕭蓬父、許蘇民：《明清啟蒙學術流變》（遼寧教育出版社，1995年），第295頁。
- [10] 轉引自郭齊勇：《天地間一個讀書人——熊十力傳》（上海文藝出版社，1994年），第15頁。
- [11] 王夫之：《序論》，《張子正蒙注》（中華書局，1975年），第4頁。
- [12] 王夫之：《周易內傳·發例》。
- [13] 王夫之：《周易內傳》卷一。
- [14] 同注[7]
- [15] 同注[7]，卷一。
- [16] 同注[7]，卷二。
- [17] 王夫之：《周易外傳》卷五。
- [18] 同上，卷二。
- [19] 王夫之：《讀四書大全說》卷八。
- [20] 王夫之：《思問錄·外篇》。
- [21] 《科學哲學與人生》一書約完成於1928年，初版為1936年。參見唐君毅：《有關方東美先生之著述二三事》，《中華人文與當今世界補編·下》（台灣學生書局，1988年），第674頁。
- [22] 方東美：《中國藝術的理想》，馮滬祥譯，牟宗三等：《中國文化論文集·第二編》（台北幼獅文化事業公司，1980年），第374頁。
- [23] 王夫之：《老子衍》十六章，《船山全書》第十三冊。
- [24] 嵇文甫：《王船山學術論叢》（三聯書店，1962年），第39-40頁。
- [25] 王夫之：《無逸》，《尚書引義》卷五。
- [26] 王夫之：《自序》，《老子衍》。
- [27] 同注[11]
- [28] 王夫之：《思問錄·內篇》。
- [29] 劉夢溪：《中國現代學術要略》（三聯書店，2008年），第100頁。樓宇烈也認為，佛學對中

國近代哲學尤其是新儒家有著廣泛而深刻的影響。參見樓宇烈：《中國的佛教與儒教》，《中國哲學的詮釋與發展—張岱年先生九十壽慶紀念論文集》（北京大學出版社，1999年），第83頁。相關論述還可參見何建明：《佛法觀念的近代調適》（廣東人民出版社，1998年）；覺醒、賴永海主編：《現代新儒家與佛學》（宗教文化出版社，2007年）。

[30] 方東美：《方東美講演集》（台北黎明文化事業有限公司，1978年），第55頁。

[31] 唐君毅：《生命存在與心靈境界》（台灣學生書局，1977年），第954頁。

Research on the relationship between Wang Fuzhi & Modern Neo-Confucianists
Xu Ruihong (Department of Philosophy, Wuhan University)

Liu Jianping (The College of Liberal Arts, Southwest University)

Abstract: Wang Fuzhi is a master of traditional Chinese thought, who inherits the thinking approach of “through moral cultivation, as to change temperament” proposed by Zhang Zai, a confucianist in the Song and Ming Dynasties, and enlightens the modern Neo-Confucian academic spirit of “the integration of Tao and Qi”. He has a significant position in the tide of enlightenment of the Ming and Qing Dynasties in the history of Chinese thought, and plays an important role of enlightenment in the development and modern transformation of traditional Chinese thought. The representative figures of modern Neo-Confucianists, such as Xiong Shili, Fang Dongmei, Tang Junyi, and Xu Fuguan all draw nutrition from Wang Fuzhi’s thought and establish their own unique philosophical theories of returning to the original root and establishing new national spirit.

Key Words: Wang Fuzhi, Xiong Shili, Modern Neo-Confucianists, Returning to the original root and establishing new national spirit