儒家哲学新论

傅佩荣　著

中华书局

序

本书包含系统连贯、架构明确的十篇论文与三篇附录。作者对儒家的研究，始于二十七年前撰写博士论文《儒道天论发微》(中文版由学生书局出版，一九八五年)，延续至今，试图扣紧人性论的题材，对儒家哲学作整体而深入的诠释。

由于作者的诠释所依据的是哲学思维的训练，同时兼顾经验材料、理性反省与理想指引等三方面的要求，并且处处以原典为佐证，间或修订不合理的旧说，务期儒家的原始风貌再度展现。其中的核心观念是“人性向善”，显然迥异于一般对儒家人性论的看法，因此书名定为“新论”。这不是为了标新立异，而是为了以负责的态度，显示作者的研究心得。知我罪我，皆在于此。

本书内容分为引论、本论、余论与附录。

“引论”先就“儒家思想的演变”在起源上、特质上、开展上与当前的情况，作全局概观。由此说明本书虽以原始儒家为焦点，但并不忽略其历史背景与演变过程。

“本论”为全书重点，包括六章，题旨分别是：一、逻辑与认识方法，二、人性向善论，三、择善固执论，四、天人合德论，五、人的自律性问题，六、人性向善论的理据与效应。依序而言，系由知识的掌握与建构

入手，凸显儒家的治学立场与基本关怀，何以具有人文主义的特色，又不失其开放超越的精神。其次，人性为动态自由的心灵在抉择过程中的一切表现之基础，由自由与良知之对照与互动而呈现出来。接着，人生正途在于择善固执。所谓“善”，是指人与人之间适当关系之实现；所谓“择”，需要考虑内心感受、对方期许与外在规范。人性向善，是“仁”的表现；择善则要求“知”；固执则属于“勇”了。合而观之，正是“三达德”。由于固执时可能牺牲生命，由此上企天命，完成人生目的，所以“天人合德”是儒家至高理想。儒家形上学的意涵，在于天概念以及依天而显的人心上。天人关系不可忽略，否则将成无源之水。

“余论”则有应用哲学的涵义，如教育观、美学，以及评析四位哲学史家对孔子的诠释等。至于重新为“天论”作一疏解，因与本书主旨相应，收于“附录”中。

“附录”尚有论“束脩”与“耳顺”二文，皆与传统之解读不同，但亦非自创新说，而是综合作一新解，求其可信合理。

本书于一九九三年在台湾由业强出版社发行，由于初版早已绝版多年，今特商请中华书局发行新版，以就教于知识界的朋友。另外，把三篇评论列于附录中，感谢三位先生的指正。

傅佩荣于台大哲学系

二〇一〇年五月吉日

第一部　引　论

第一章　儒家思想的演变

一、儒家以前的中国思想

中国文化源远流长，内容丰赡富丽，从实用的科技发明，到社会的结构组织，与人群的理想信念，都自成一个完备自足的系统，在人类众多的文明之中独树一帜，绵延至今，并且充满活泼的生机与应付挑战的能力。

如果探问中国文化的核心思想，则答案往往是儒家、道家、佛学这三大门派。的确，儒家自西汉初期就取得了正统思想的地位，对于政治体制与教育设计，扮演主导的角色，由此影响整个民族的基本观念与生活方式；道家与佛学则对一般百姓的人生信念与宗教情操，产生广泛的指引作用。这三派思想早已深入中国人的心灵世界，并且具体表现在他们的日常行为与生活态度之中。

不过，我们不应忽略，汉代之前，儒家已经存在了三百多年；并且，儒家出现之前，中国人也早已有过将近二千年的历史。那么儒家以前的古代中国思想显然值得我们留意了。孔子曾自谓“述而不作，信而好古”(《论语·述而》)，他所深心向往的古代思想究竟有何内容呢？

人类的思想总是针对有形可见的事物而发，但是却可以进而追究整体的与根本的真相。所谓“基于经验但不止于经验”，确实是人类的特长之一。中国古人亦不例外，他们面对人群与面对大自然时，寻思正确而适当的相处之道，建立一些基本观点，同时还穷索到超自然的世界。因此，以古人的用语来说，这正是针对天（超自然界）、地（自然界）与人（人类世界）这三种存在领域所作的回应。以下我们就从人与人、人与自然界、人与超自然界这三个角度，大略说明中国古人的思想要旨。

（一）人与人

任何一个人群聚居之所，都必须界定人与人之间的关系，才能分工合作，和谐共存。中国古人在界定人与人的关系时，首先肯定人类是得天独厚的生物，如“天生烝民”（《诗经·大雅·烝民》）、“民受天地之中以生”（《左传》成公十三年）的说法，可以为证。其次，则强调以血缘亲属所组成的“家”，并且以家为单位，扩张形成一“国”，古时有万国之称，反映了这种实情，直至三代开始，统一的中国才现雏形。由此可见，国与家的关系十分密切，稍后导致周代的宗法制度与封建制度之建立，正是顺理成章的事。同时，家与个人的关系更形成基本的生活脉络与人间规范。古代相传之“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”（《周易·坤卦·文言传》）的观念，直接把个人行为之善恶报应，落实在家的传承所显示的福祸上面。这些制度与观念的思想背景值得稍作说明。

首先，个人与家的关系过于密切，固然可以说是远古时代个人对于自己的道德行动之主体性与责任性，缺乏完全的自觉，但是同时也可以说是古代圣贤在化民成俗的教育工作上，特别着重家庭的意义。三代之前的舜，就有“五伦”之教，为百姓阐明“父子有亲，君臣有义，夫

妇有别，长幼有序，朋友有信”(《孟子·滕文公上》)的道理。其中三者与家庭有关，足以显示这种立场。后来我国各派思想在谈到人与人的关系时，亦足以显示其原始立论之深刻周全。

不过，在问及父子之“亲”、君臣之“义”、夫妇之“别”、长幼之“序”、朋友之“信”，这些德目如何具体实践时，则答案在于依凭礼乐政刑。

礼乐政刑必须出自国家的统一制定。古代国家的施政方式，以《书经·洪范》篇的“八政”说得最清楚。“八政”是指“食、货、祀、司空、司徒、司寇、宾、师”(《书经·洪范》)，涵盖了人民的生存、教育、安全，以及祭祀与军事等方面的需求。至于礼乐，则起源甚早，可以上推至尧舜时代，并且归之于天启，如“天叙有典，敕我五典五惇哉。天秩有礼，自我五礼有庸哉”(《书经·皋陶谟》)的天子，才可以制礼作乐，可见礼乐之施行，必须立足于上行下效的原则；凡民百姓皆须经由教育与学习，才能明白礼乐的规范作用。由此导致的结果是，政治与教育相互结合，国家无异于一所大的学校，这是“德治”与“礼治”的崇高理想[①]。

这种理想的实现条件是天子有德有位，所谓“得乎丘民而为天子”(《孟子·尽心下》)，同时要有完备的礼乐制度，以免“礼乐不兴，刑罚不中”(《论语·子路》)，导致百姓无所措其手足。天子必须“受天所命”，以作为其政权的合法性之基础，然后对于百姓则须代天行教，以保障安和乐利的社会生活。古代中国重视圣王之政，其故在此。所谓“天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方”(《书经·泰誓》)一语，就表示圣王兼具君与师双重身份，亦即政治与教育合一、领导与楷模是不分的。如此的圣王，以尧为例，《史记·五帝本纪》就描写他“其仁如天，其智如神”，必须既仁且智。除了品德与智慧，圣王还须具备超凡的能力，以应付百姓在实际生活上的各种需要，历代的发明大都推源于黄帝与圣王，是十分合理的观念。相形之

下，一般百姓较为被动，在品德、智慧与能力三方面，都须依赖领导阶层的指示。

所谓“天生烝民，有欲无主乃乱”(《书经·仲虺之诰》)一语，就承认凡民需要圣王领导，否则难以维持和谐的局面。因此，一旦天子失德，不具备圣王的资格，后果就会演变为天下大乱，民不聊生，甚至引起革命，改朝换代。商之继夏，周之继商，都可以由这种思想背景来理解。如果追问当时对于“人的本性”的一般看法，则答案是一种素朴的性善观念。人性源自于天，理当为善，那么恶由何来？来自“欲”，由于欲望无法得到满足而产生昏念妄动。圣王制作礼乐，即有节欲与顺欲的考虑。但是，何以本善的人性，其欲望竟会陷人于恶，以致需要明确的规范加以约束？这个问题在古代只是视为既成的事实，如刘康公所云：“民受天地之中以生，所谓命也。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。能者养之以福，不能者败以取祸。”(《左传》成公十三年)这是以福祸来示警，却未曾深入辨析人性的内涵。因此，我们称之为素朴的人性观念。

这种人性观念完全侧重于现世的福祸报应。古人所谓的五福是指“寿、富、康宁、攸好德、考终命”，六极是指“凶短折、疾、忧、贫、恶、弱”(《书经·洪范》)。这种想法虽然合乎人情，但是未能凸显人性之异于其他万物的特色。毋怪乎古代百姓最担心“天子失德”，《诗经》里有许多讽谏天子之诗句，都是出自此一关怀。

简言之，中国古代思想一开始即肯定人类生命的优越地位，但是缘于集体生活的特殊形态，而未曾强调个人人格的主体性与独立性，却转而将个人定位于家庭的脉络，再扩充形成国家的组织。国与家、家与个人，以及天子与百姓之间的关系，构成了古人的生活世界的主轴。这种初期观念一旦形成，就不曾完全消失。历代中国人，直至今日，对于家庭的重视，对于统治阶层的道德期许，都是清晰可辨的。这

种观念后来经过儒家的继承与诠释，表现为相当完整的体系。

（二）人与自然界

所谓自然界，是指日月星辰、山河大地、草木鸟兽等既存的事物。它提供了人类生存的领域与发展的条件，同时也与人类之间有某种竞争的张力。古代思想中，对于人与自然界的关系，有两种主要的立场。其一是与自然界争取生存的机会，符合“物竞天择，适者生存”的演化论原则；在此，消极方面要避开及化解一切可能的威胁，积极方面则要利用及开发自然界的资源，以求人类的繁荣与进步。其二则是向自然界学习，运用人类的智慧，了解万物生灭变化的道理，然后为人类安排合理而有意义的生活方式。

就第一种立场而言，战国时代的孟子有一段生动的描述，值得参考。孟子说：

> 当尧之时，天下犹未平，洪水横流，泛滥于天下，草木畅茂，禽兽繁殖，五谷不登，禽兽逼人，兽蹄鸟迹之道交于中国。尧独忧之，举舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山泽而焚之，禽兽逃匿。禹疏九河，瀹济漯而注诸海，决汝汉，排淮泗而注之江，然后中国可得而食也。（《孟子·滕文公上》）

这段话反映了先民为了争取生存而作的奋斗过程，直到“然后中国可得而食也”，总算安顿了下来。接着，就有渔猎、农耕方面的设计，按照地理环境的特色，让百姓分工合作，配合自然界生生不息的循环历程，人类亦可以达到“饱食、暖衣”的生活水平，接着就须从事教育工作，否则难免如孟子所云：“饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。”（《滕文公上》）人与自然的分野，在于人可以透过学习与教育，建构一个属于人类的价值世界。不过，古代最初的学习，也不能离开自然界这一生存领域，以下进而申述此义。

古人向自然界学习什么，又如何学习呢？根据《周易》经传的记载，这种学习的任务主要落在圣王的身上。首先，圣王必须具备高度的智慧与创作的能力。《周易》有云：

> 古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。（《周易·系辞下》）

由此发明渔猎、农耕、交易、舟楫、宫室、棺椁、书契等等，皆是百姓日用所需，中国文化的初步形态亦由此展现开来。

其次，圣人必须为百姓找出吉凶祸福之道，途径仍是向自然界学习。请看：

> 法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富贵，备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人，探赜索隐、钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。是故，天生神物，圣人则之，天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。易有四象，所以示也；系辞焉，所以告也；定之以凶吉，所以断也。（《周易·系辞上》）

由此可见，人类的吉凶祸福之道，其实与自然界本身的运作方式是互为表里的，因为人类不能脱离自然界而独自存在。但是除此之外，更进一步还有人类本身所应遵循的法则。

《周易》在反复说明人向自然界学习制作器物与吉凶之道以后，继续深入探索人生的基本法则，它主张：

> 天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位曰仁，何以聚人曰财，理财正辞，禁民为非曰义。（《周易·系辞上》）
>
> 天地设位而易行乎其中矣，成性存存，道义之门。（《周易·系辞上》）

一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。（《周易·系辞上》）

立人之道，曰仁与义。（《周易·说卦》）

这是由于观察了天地之大生与广生之德，体察到人类应以“仁义”为基本法则，才能满全人类生命的原始要求。这种人与自然界的关系，不仅互相依存，而且启发无穷生机。如果追究人类与万物之本源，寻找两者背后之存在及价值之根基，则立即会接触到人与超自然界的关系问题。

（三）人与超自然界

超自然界是指人类凭藉感官与理智所无法触及的世界，但是对于人类生命之起源与归趋，以及对于人类价值理想之最后依据，都是不可或缺的基础。具体而言，中国古人对于超自然界的态度，表现为三种崇拜仪式，其对象分别是：自然神祇、祖先与上帝（或称为天）[②]。

就自然神祇与祖先而言，前者依附自然界而存在，后者则原本是人类。因此，当古人视此二者为超自然界时，是就相对意义上的用法，这与古人视上帝或天为超自然界是截然不同的。祖先是现存人类生命之来源，因此值得我们感恩怀念，所谓“事死如事生，事亡如事存”（《中庸》十九章）的古训，不仅有慎终追远的意义，对于中国人重视家庭传统直接产生助力，同时也表示古人相信“人死为鬼”，死而不亡，转变为另一种存在方式，由此对于现存人类可以祝福或诅咒，并且指示某种合乎理想的生活法则。

自然神祇未必是原始的自然物崇拜，如以日月山川本身为神，而可能是牵连着人间秩序而存在的。譬如《国语》有云：“山川之灵，足以纪纲天下者，其守为神；社稷之守者为公侯。皆属于王者。”（《国语·鲁语下》）就肯定名山大川之宏伟磅礴足以让天下人心生敬畏、明白正

当行止者，那么这些山川的守护之官，即称为神。无论如何，祖先与自然界神祇，在古代往往合称“鬼神”，对于人类的生命来源与价值规范，起了相当程度的安顿作用。这种作用一直不曾消逝。

真正的超自然界是上帝或天。商朝甲骨资料告诉我们，上帝同时主宰了自然界与人间世，其统辖范围包括：(一)风、云、雷、雨；(二)农耕与收成；(三)城市建筑；(四)战争；(五)人间世的休咎；(六)君王的休咎[③]。

就“上帝”此一角色的性格与功能而言，周朝所信之“天”其实与上帝是异名同义的。根据周朝文献，天的涵义清楚显示为以下五种[④]：

(一)统治之天：天是自然界与人间世的最高主宰，以致人间帝王称为“天子”，受天所命。“天命”一词成为古代政权合法性的基础，例证甚多，如“天命玄鸟，降而生商。……古帝命武汤，正域彼四方”(《诗经·商颂·玄鸟》)；“昊天有成命，二后受之”(《诗经·周颂·昊天有成命》)；“有命自天，命此文王”(《诗经·大雅·大明》)。

(二)造生之天：有关人类与自然界的最后来源，古人的信念不容置疑，例如：“天生烝民”(《诗经·大雅·烝民》)；“天作高山”(《诗经·周颂·天作》)。孔子在谈到天的作用时，也提及“百物生焉”(《论语·阳货》)一语，可见古人确实相信“天”是一切自然生命的本源。

(三)载行之天：造生之后需要载行，以便维持其存在及发展。《诗经》有“上天之载，无声无臭”(《诗经·大雅·皇矣》)一语，孔子也曾以“四时行焉”(《论语·阳货》)归之于天的作用。“载行”对于自然生命而言，显示其动力基础与运作方向；同时对于人类，还有天赋的道德品质要考虑，亦即维持人间秩序的稳定和谐。最明显的是“天生烝民，有物有则，民之秉彝，好是懿德”(《诗经·大雅·烝民》)；但是光靠百姓的力量是不够的，还须君与师“克相上帝，宠绥四方”(《书经·泰誓》)。由此转接到“天”的以下二种性格。

（四）启示之天：古代帝王重视占卜，由此得知天的旨意，如“宁王遗我大宝龟，绍天明”，“今天其相民，矧亦惟卜用”（《书经·大诰》）。同时，帝王本身需有极高的智慧，并且注意百姓的需求，所谓“天视自我民视，天听自我民听”（《书经·泰誓》），都表示天是可以启示自己的旨意的。天的旨意形成人间道德规范的基础，由此有善恶是非的判断。人类行事的吉凶祸福，并非盲目的运气所决定，而是由天在扮演审判者的角色。

（五）审判之天：三代之间的承启关系，古人认为是天对帝王的行事所作审判的结果。审判的原则是“福善祸淫”，具体的说词是：“有夏多罪，天命殛之”（《书经·汤誓》），“皇天上帝改厥元子兹大国殷之命”（《书经·召诰》）。对于一般百姓而言，则天子必须表现“皇极”或“大中”，亦即“绝对正义”的原则，以便代天行道。历代帝王相传之心法皆为“中”，即是正义。这正是源自以天为最后审判者的信念（《书经·洪范》）。

以上五种角色合而观之，显示了“天”的原始面貌，亦设定了“天子”的重大使命。天子在“统治”国家时，需针对“造生”与“载行”的功能，表现“仁爱”之德；也需针对“启示”与“审判”的功能，表现“正义”之德。然后，国家在内圣外王的天子领导下，可以长治久安。进而言之，天子根据天意制礼作乐，使“礼乐”成为人间价值系统之基础。那么，当危机出现时，譬如“天子失德”，则虽然民怨沸腾，但还有礼乐可以维持暂时安定的局面；进而到了“礼坏乐崩”，则社会面临全部瓦解，不然就须重新为礼乐奠下基础。这是西周末期、春秋时代的思想背景。在这种背景之下，各派思想家各申己见，想要重新安立人间秩序，其中最能承先启后并建构完备体系的，应推儒家。

若以夏商周“三代”代表中国古代，则周代后期已经进入一个新旧交替的转换点了。这段时期在历史上称为“春秋时代”与“战国时代”。

这是中国历史上第一次长期的变动，不仅政治制度、社会组织、经济结构一再面临挑战与改革，连旧日维系人心与保持秩序的礼乐教化也一再受到考验而濒临瓦解。当时的有识之士为了对付这个困局，就从根本上去思考许多问题。那些问题大都环绕着“人”，像人的本性、人的地位、人的尊严、人与社会国家的关系、人与大自然的关系等等，因此充分显示了人文主义的精神。

由于有识之士对上述那些问题的看法不一定相同，就出现了百家争鸣的局面，形成我国学术思想的高潮。其中最重要的六派思想是：儒家、道家、墨家、法家、名家与阴阳家。这六派思想都能“持之有故，言之成理”，所以不仅在当时吸引了许多追随者，后来还一直有人研究发展，成为中国人的共同文化遗产。以下简单介绍这六派思想的人物与论点，然后再专门解说儒家思想。

孔子集古代圣王思想之精华，加以融会贯通，开创了儒家，再由孟子与荀子继续发展。他们重视礼乐传统，承先启后，肯定教育可以启发人的向善之性，使人由修身、齐家，进而治国平天下，以大同世界为最高理想。中国人受此派影响最深。

道家以老子与庄子为代表，强调处世的智慧，透视宇宙万物的变化轨迹，找出经久不变的“道”。他们对于人间的一切，都有深刻的体认，因此说话常常一针见血，使人摆脱不必要的执著，求得精神上的自在。

墨家以墨子为代表，主张刻苦自己、兼爱天下、反对战争以及种种繁文缛节，使物尽其用、人人互利。此派富于侠义精神与理想色彩，但是要求过严，难以实践，因此影响有限。

法家以韩非为代表，综合了法、势、术三种理论，同时强调君德与利民的思想，希望透过以法治世，达到富国强兵的目的。秦国在战国末期因大用法家而统一中国，但亦因极端专制、刻薄寡恩而覆亡。

名家以惠施与公孙龙为代表，探讨逻辑思辨与语言分析，对于政治、道德、历史、文化缺乏关怀。他们提出许多认识方法上的问题，表面看来颇为有趣，像“白马非马”，但是往往流于诡辩争胜，不能解决现实上的问题。

阴阳家以邹衍为代表，用金木水火土五行“相生相克”的道理，来解释一切人事、物理与天象。他富于想像力与组织精神，但是难免流于附会，引起后代许多迷信与假科学。

以上是六派思想的大要。我们由此不难明白中国古人的心灵是多么丰富了。由于这些思想都在秦国统一中国之前出现，所以学术界一般称之为“先秦时代的哲学”。

二、儒家思想

儒家是由孔子（公元前五五一——前四七九年）奠下基础，并由孟子（约公元前三七一——前二八九年）与荀子（约公元前三一三——前二三八年）所继承发展的一派学说。这派学说的中心思想，是在面临传统的封建社会礼坏乐崩的大危机中，设法扭转乾坤，重新安立人类社会的基础，也就是为礼乐找到人性方面的根据，以便再度发挥其维系人伦的功能。

因此，儒家论及人与人的关系时，深入洞识到人性的内在本质，由此展开一套理论，作为个人修身齐家、社会和谐稳定的依据。这套理论体大思精，焦点环绕着人的潜能与实现、教育与修行、理想与志业，并且显示了向超自然界开放的心胸。以下依序介绍其人性论、自然观与超自然观。

（一）人性论

儒家一方面重视礼乐所形成的外在规范，另一方面强调人性本有

的内在要求，然后兼顾内外，肯定每一个人都有能力也有责任成就完美的道德人格。这种学说显然基于一套明确的人性论。

关于人性论的问题，历代各种见解争论不休。我们分辨这些见解的真伪高下，可以考虑三项相关条件[5]，就是：（一）基于经验事实，（二）合乎理性反省，（三）指点理想途径。以经验事实来说，我们发现：人间有善行也有恶行，人有行善与行恶的自由，同时行善使人心安，行恶使人羞愧。以理性反省来说，这些经验事实告诉我们：个人的快乐在于心安理得，群体的和谐在于大家行善避恶，因此人性的要求也是向善的。以理想途径来说，如果肯定人性向善，就要多做存养省察的工夫，让个人内心的指示清楚呈现，同时还要妥当安排道德教育，使大家乐于遵守外在既成的规范。

儒家的人性论完全符合以上三项相关条件，因此成为我国道德思想的主流。这套人性论常被称为“性善论”，其真正涵义则是肯定人有“善端”（《孟子·公孙丑上》），需要努力实践，以成就善的行为。换言之，人性是向善的。以下分别以孔子、孟子与荀子为代表，说明儒家人性论的要旨。

孔子献身于教育工作，并且对政治抱着乐观的态度。他说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”（《论语·为政》）又说：“子欲善而民善矣，君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”（《颜渊》）由于人性向善，所以当政治上的领袖体现道德表率时，百姓就会闻风景从、心悦诚服。孔子常说的“仁”，也与向善的道理相符。一方面“为仁由己”（《颜渊》），肯定了道德的主体性；另一方面“我欲仁，斯仁至矣”（《述而》），则肯定了道德的责任性[6]。两者合而观之可知道德是需要每一个人自己主动及努力去实践的。儒家因此提倡“自强不息”（《周易·乾卦·象传》）与“日新又新”（《大学》一章）的动态人生观。

孟子为孔子的理论提出更完整的解释。他首先强调人与禽兽的