

中国文化新论 ● 思想篇(一)

理想与现实



生活·讀書·新知 三联书店

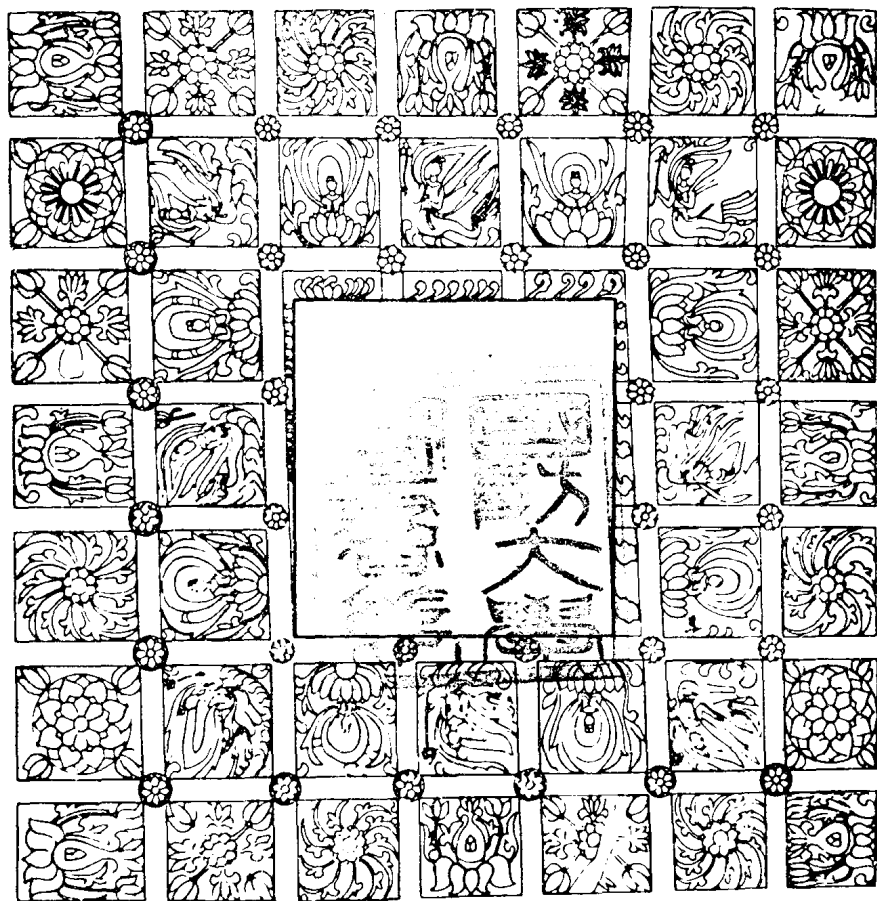


000007



2 032 3832 6

實現與想理



一篇想思 論新化文國中

封面设计: 田绪桐 陆岩

技术设计: 陈政域

(本书经台湾联经出版事业公司授权, 据台湾
联经出版事业公司 1983 年 4 月修订版影印)

中国文化新论

思想篇

理想与现实

刘 岱 总主编

生活·读书·新知三联书店出版

(北京朝内大街 166 号)

新华书店经销

北京振华胶印厂印刷

850×1168 毫米 32 开本 13.75 印张

1991 年 8 月第 1 版 1991 年 8 月北京第 1 次印刷

定价: 16.00 元

ISBN7-108-00405-4/Z·5

限国内发行

目錄

導言·····	黃俊傑	一
呈顯光明·蘊藏奧秘——中國思想中的人性論·····	曾昭旭	七
德合天地·道濟天下——先秦儒道思想中的理想人格·····	蔡明田	壹
天與人歸——中國思想中政治權威合法性的觀念·····	張端穗	叁
使民無訟·朴作教刑——帝制中國的德治與法治思想·····	盧建榮	一五
追求完美的夢——儒家政治思想的烏托邦性格·····	陳弱水	二〇
自由與和諧——個體自由與社會秩序·····	蔡英文	二四

仕與隱——傳統中國政治文化的兩極·····	劉紀曜 二六九
損有餘·補不足——均富的理想·····	方清河 三三五
百姓足，君孰與不足——經濟思想中的管制與放任·····	吳克 三六五

導言

黃俊傑

中國文化源遠流長，內容豐富。它不僅包括具體的政治制度、社會組織、經濟活動、器物工藝、科學技術等外在事物，更包括抽象的精神取向、宗教禮儀、價值意義等內在活動。其中，內在的心靈世界尤其是構成中國文化內涵最充實而有光輝的重要部份。這一個內在的心靈世界自孕育、萌芽以至開展的歷程，便是中國思想史。中國思想史的發展自先秦以至近代，雖然一方面千折百迴，頗見其階段性之轉變；另一方面則曲暢旁通，萬壑爭流，表現其多樣性的內容；但是，幾千年來的中國思想仍呈現出某種一致性，而「人文化成」的精神正是這種一致性的主要特徵。南宋大儒朱子（一一三〇——一二〇〇年）在《近思錄》卷二曾

引〔易經〕「賁卦」象傳：「觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下」一語來說明秉筆作文非聖人之要務。張伯行（一六五一——一七二六年）集解云：「蓋天下之燦然有章者，同謂之文。……人倫條理，各止其分，乃人之文也。君子觀之，而有以成天下之化。……」這一段話很可以說明「人文化成」四字的涵義。用現代的語言來詮釋，我們不妨說，中國思想傳統中的一項重要精神就是：思想家都面對人生的現實，以植根於對「人」的無限信心而生的理想來正面承擔人生的苦難，轉化並提昇人生的現實。從某一個角度看，我們甚至可以說，幾千年來的中國思想史，正是中國思想家堅持理想，批導現實、轉化現實、提昇現實的總紀錄。

中國思想傳統中「人文化成」精神的表現可以從主客兩方面來觀察。就主體——人——而言，絕大部份的中國思想家對於人都充滿了信心，認為人生而具有善的秉賦，有其良知良能；或認為人可經由教育或其他途徑加以轉化，去偽存誠，存天理去人慾，終能成就完美的人格。中國思想家一貫地認為宇宙的主體是人，而人具有先天的善苗或可教化之秉賦，因此，他們對於人充滿了無限的信心。

由於對人充滿了信心，所以大部份的中國思想家都認為：宇宙的主體（人）對於相對於人而言的客體，皆具有加以轉化、提昇之潛力。人是頂天立地的存在，人與宇宙間超越的存在之間具有德行上的連繫；因此，人可以「上下與天地同流」。人不但受客觀環境或條

件，諸如政治權力、社會秩序、或經濟結構的制約，反而能够以其無限的善性與潛能來轉化客觀環境。這種以「理想」提昇「現實」的信念，表現在中國思想的各個方面。就政治思想而言，傳統中國的思想家一貫主張「道」尊於「勢」，也一貫主張「德」高於「位」，認為「有盛德者必有大業」，認為外在事功的表現乃是內在德行修爲的結果，而非其原因。因此，政治權威必須在道德的基礎上奠定其合法之基礎，而德治始終爲傳統中國政治思想的一條主流。相對於歷史上政治的現實狀況而言，這種思想很有改變現實的企圖，也因此具有所謂「烏托邦」(Utopia)性格。因爲傳統中國的政治思想具有這種以理想提昇現實的性格，所以傳統知識分子在個人進退出處之際，就不免徘徊於「仕」與「隱」的兩難式之間。用孟子(西元前三七一——二八九?年)的話來說，就是所謂「聖之任」與「聖之清」之間的抉擇。就社會思想而言，中國思想家也殫精竭慮地思考「羣」「己」之間的關係，對於個體自由與社會秩序如何求得妥善的安排極爲措意。就經濟思想來看，則均與富之間以及管制與放任之間如何求得穩定的平衡點，也是中國思想家所關懷的中心主題。總結地說，不論是政治、社會或經濟等客體方面的問題，中國思想家都傾向於以主體轉化客體，以主體作爲思考問題的主軸，而「把人當人」正是其中心信念。

本書所匯集的九篇論文就是從主體(人)與客體(政治、社會、經濟)兩方面，分析中

國思想家對「理想與現實的對蹠」這個問題所作思考的幾個重要成果。曾昭旭先生的「呈顯光明·蘊藏奧秘——中國思想中的人性論」，就是分析中國思想傳統中對於人性的看法。曾先生從「分解地說性」與「存在地說性」兩大範疇，對中國思想中所見的各種人性論細加分疏。蔡明田先生的「德合天地·道濟天下——先秦儒道思想中的理想人格」，則進一步分析先秦儒道思想中最能表現文化精神或價值，而為人們所崇奉取法的理想人格。蔡先生的研究指出：先秦原始儒道兩家思想之輝煌成就均側重在德性文化，其理想人格均為「聖人」。儒家以使命感立世，較富理之應然義，極高明而道中庸；道家以應化義遊世，較富理之自然義，致廣大而盡精微，但兩者皆為入世、淑世的人道主義者。這兩篇文字都觸及中國思想中的「道德的主體性」這項特質，與前文所說的「對人的信心」是互相呼應的觀念。

本書第三篇論文是張端穗先生的「天與人歸——中國思想中政治權威合法性的觀念」。張先生的研究指出：中國思想史上各家關於政權合法化的觀念基本上繼承「尚書」的天命觀，再依思想理路的內在發展與外在環境的要求而呈現不同的變型。張先生指出：中國思想家在理論上都贊成有德者在位，但是在中國歷史的發展中，以血緣傳承為合法的傳統性統治卻是常態。這種理想與現實之間的矛盾，是道統與治統之間衝突的原因。中國傳統思想家一貫主張以理想提昇現實，以道統提昇治統。張先生這項看法也與第四篇論文的見解不謀而合。盧

建榮先生在「使民無訟·朴作教刑——帝制中國的德治與法治思想」一文中就指出：不論是法在君上的法治思想或是防範惡君惡吏的德主法輔論，均同具理想性。這種抱道守貞、堅持理想的性格，在儒家思想中表現得尤其深切著明。陳弱水先生在「追求完美的夢——儒家政治思想中的烏托邦性格」一文中指出：儒家政治思想的主流都含有烏托邦思想的性質；這種性質對於中國歷史產生了極其深遠的影響，它也是中國政治思想的一個主要難題。這個難題在儒者面臨出仕或退隱的抉擇之際就更形深刻化。劉紀曜先生的「仕與隱——傳統中國政治文化的兩極」一文就是從思想史的立場來分析「仕」與「隱」的問題。劉先生認為此一問題之發展可分為先秦與秦漢以後兩大階段。在先秦時代，儒、道、法三家在仕與隱問題上的觀點與態度涇渭分明；秦漢以後，「仕」的方面有儒法合流的趨勢，「隱」的方面則有儒道合流的趨勢。劉先生在結論中指出：儒家信持「君臣之義」這一項事實，是他們無法化解或突破的趨勢。「仕」與「隱」之兩難式的重要原因。這項看法與前此幾篇論文正可互相發明，比觀印證。

蔡英文先生的「自由與和諧——個體自由與社會秩序」針對自由與秩序這個問題，來剖析儒道兩家思想傳統的義蘊。誠如前文所說，這篇論文所觸及的，正是社會層面的羣己關係的問題。蔡先生的研究發現：不論儒家或道家的思想傳統，都肯定人生活上的自由是人存在的究竟價值；人要自由則必須節制本能欲望與善用理性作用。這種思想很能反映出中國思想

傳統對人之作為宇宙主體的肯定態度。

本書析論經濟思想的兩篇論文是方清河先生的「損有餘·補不足——均富的理想」與吳克先生的「百姓足，君孰與不足——經濟思想中的管制與放任」。這兩篇論文共同揭發中國傳統經濟思想的最終鵠的——均富；同時指出：歷代經濟政策的轉變，一方面固與儒道法三家思想之起伏互有關係，另一方面則又與社會經濟政治之外在背景互為因果。歷代經濟政策雖屢有興革變化，但儒家學者努力於在管制與放任之間維持一種動態的平衡，則大致是一條康莊大道，也最能體現儒學傳統的中庸性格，對於身處激變歲月中的中國人具有永恒的啓示作用。

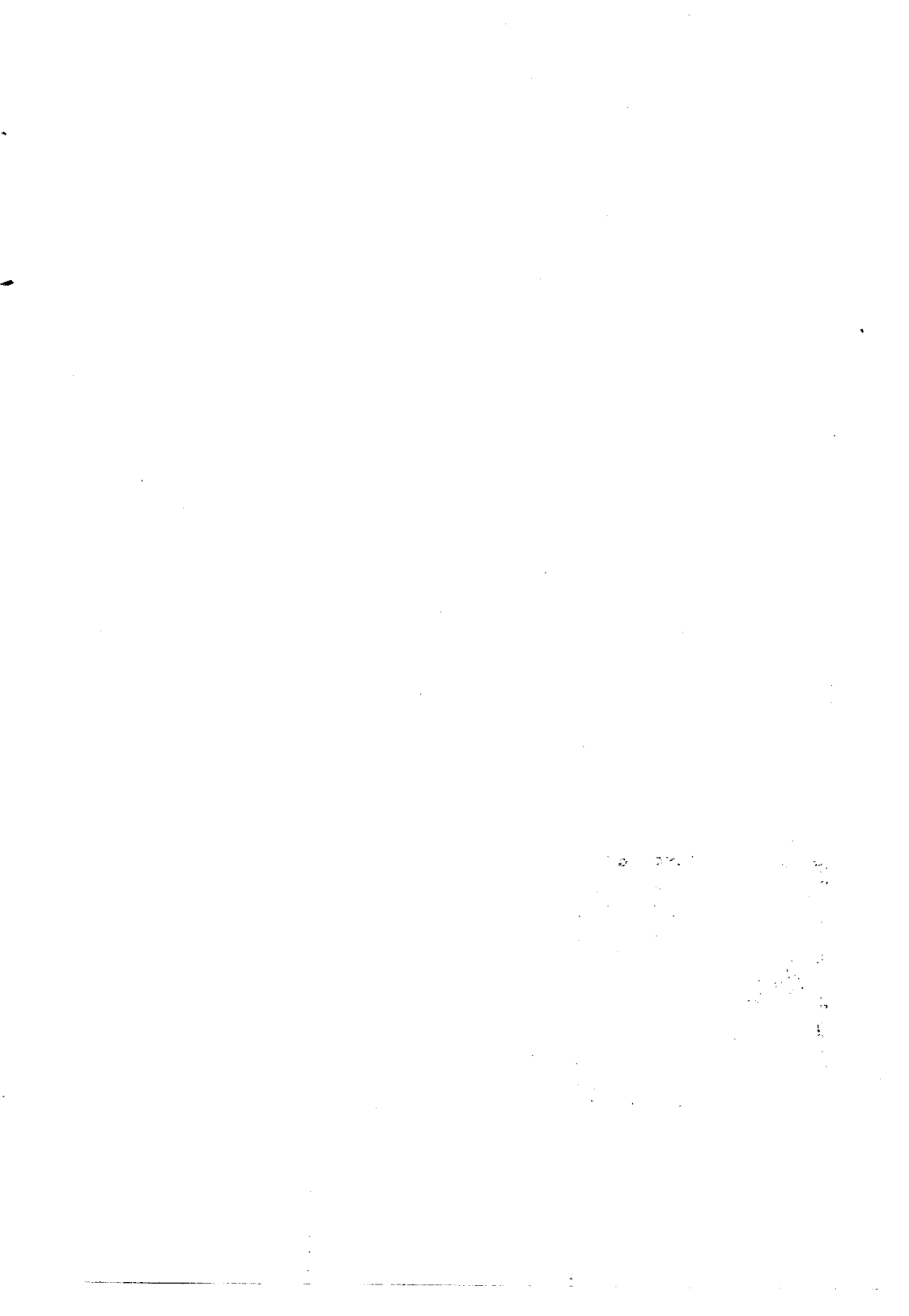


呈顯光明・蘊藏奧秘

曾昭旭

——
中國思想中的人性論





要探討中國數千年來關於人性的思想，所會遇到的最大困難，是語言的歧義。中國人向來不重視概念思考，所以雖然許多人實有精微真切的體驗，在表達上卻非常含混。尤其在形上境界的詮釋上，更是強調他的不可說性；到逼不得已時就隨機拈些自然語言作一番象徵指點，然後逕將此境界歸諸一籠統的共名，而謂之天，謂之性。其實，追溯到最後的本體容當是一，但基於人的有限，其體驗的進路、領略的重點必各有差等。雖人人都說一個性字，而其語意內容是不盡相同的。這些不同處，前賢鮮有人自覺地加以省察。大多是逕以一己的體驗爲是，而遂曲解了別人的語意。由此產生許多公案，聚訟紛紜，益增加許多莫須有的糾

纏。如孟子道性善，荀子主性惡，到底誰才對？便是中國人最普遍的爭議。其實若釐清二人所謂的性究何所指，問題是不難解決的。然而這釐清的工作，便是最困難的事。

這困難的癥結，便在於要釐清這類語意上的歧義，無法僅依賴文字訓詁、用法歸納、語脈研判等一般的方法便能奏效。而須訴諸體驗、冥悟、實踐等主觀經驗以呼應前人的生命型態、心靈境界，才能知他所謂性是何所指。這乃是因為前人之用這些籠統含混的字眼，本來只是指點，而無嚴格的語意規定可言；往往他自己用同一性字，在此處與在彼處語意便有不同。吾人要正確把握到他的主旨，只能從「了解他這個人」入手。但如前所言，基於人的有限，人的體驗不可能周全，尤難於公正，以此去評論前賢，恐亦難免同於己者是之，異於己者非之的危險。所以，以下的論說，也只能是盡量求其周徧公平，以提供讀者的參考而已。

其次，要處理這個問題，在方式上可以有兩種。一種是按歷史上時間之先後，逐一說明各思想家的人性論，釐清後先之間，各家各派的義理關係、事實上發生的互相影響等。另一種則是根據對歷史上各派人性論的了解，直接將性此一通名，作一概念上的分析，鋪陳出整個人性論的概念系統，然後一一引各家之說來說明印證。

以上兩種方式各有短長，前者應是極重要的基礎工作，但會顯得極其繁重瑣碎。後者的長處在概念上清晰明白，但若不先具備前者的基礎，可能會削足適履，甚至在概念系統的設

計上就可能受主觀因素的影響而偏差謬誤，引致對讀者的誤導。唯在權衡之下，本文的處理仍採後一方式。

對性之規定及所採用之說統

首先，我們須對「性」之一名，作一個最寬泛的定義。即：「性，是X之所以爲X者。」X是一變數，可代入任一種類或個體，如牛之所以爲牛者是牛性，人之所以爲人者是人性。這一定義可以包涵諸如形性（物之形色相狀）、質性（物之本質結構）、體性（物之形上依據）、個性（物之獨一無二的特殊存在性）等等。從這一定義，即可看出性是指一物存在的依據，而使吾人可依之而確定或指認一物之存在者。而由人注意焦點之不同，當然可以偏就某一面某一點去確認，或注意到人的存在的形上依據，或注意到其面貌體裁的特徵等等，遂由此衍爲各種不同的性說。

對這種種不同的性說，我們當按照何種理路或次序去介述其內容？又當依照何種判準去釐析其分際？這當然沒有定則可循，而只能就不同的需要採取相應而方便的說統。尅就人之性而言，大約順告子「卽生說性」與孟子「卽心說性」兩路爲大綱，來分別詮解後世諸說，是近來比較普通的說統。因爲這兩綱比較是有所本的，也可以呼應宋儒所提出的「義理之

性」與「氣質之性」的二分。如牟宗三於《心體與性體》一書，即大約依此兩原則以說解。但如此分疏在一定範圍內固然極為清楚，但若要籠罩中國全部的人性論，則仍有不足。所以本文雖也採用「卽心說性」、「卽生說性」此一分法，卻只將此二分隸屬於「分解地說性」一目之下，而於此外另立一目爲「存在地說性」，以展開另一廣大的範疇。

所謂分解地說性，就是在具體存在的人性中，提鍊出某一通性而強調之、凸顯之的意思。如此，可提鍊出兩種通性，就是卽心而說的無限性與卽生而說的有限性。所謂存在地說性，就是將提鍊出來的這兩種性重新還原給具體存在的生命，而二性復凝合爲一性的意思。

但，在分解地說性一目中，卽心說性亦可以有幾種的說法，卽生說性亦可有不同的偏重。則將二性再還原凝合爲一的時候，便也可以有不止一種的凝合型態了。既不止一種，卽表示各偏一端，則是否也可算是分解地說呢？我想只要訴諸文字語言的陳述，便已無可避免地涉及分解。所以所謂「存在地說」，其實是很難說的，真到徹底的具體存在，實便是不可說。不可說而欲有所說，中間實有不可避免的詭譎。這是存在地說性之不清楚處，而不如「卽心說性」、「卽生說性」等分解說之界義了。雖然如此，中國思想史上卻實有許多重要派是就存在而說性的，我們不能略去不管，也不能隨便拼湊分解說中的諸元素而視之爲綜合調和之說，否則他依然是分解地說性而非存在地說性。這是本文要另立此一目的理由所在。