

中國文化論文集(五)

唐君毅
牟宗三 等著

唐君毅
牟宗三
先生等著

中國文化論文集

(五)

東海大學主編
幼獅文化事業公司印行





行政院新聞局核准登記證局版臺業字第〇二四號

主編者：東海大學哲學系

出版者：幼獅文化事業公司

發行人：胡軌

臺北市重慶南路一段66之1號三樓

臺北市漢中街五十一號

郵政劃撥二七三七號

印刷者：崙進彩色印刷有限公司

基本定價：六元〇角〇分

中華民國七十三年二月初版



「中國文化論文集」第五集序言

四年前本校創辦哲學系，當時頗爲輿論所反對，甚至著爲「社論」加以抨擊；其論點不外哲學涉於虛玄，而鑽研此學在工商社會不切實用，無補民生。但本校認爲哲學固非以「國計民生」爲宗旨，卻以「安身立命」爲目標。其收穫或不能以「數據」顯示，無法「納入電腦」；然確能有助於倫理道德，對「人腦」有正面之影響。乃毅然決然申請設系，並決定以「中華文化」之精研發揚及「中國哲學」之探討講授爲哲學系教育之重點，禮聘青年哲學家馮滬祥博士主持系務，向此目標邁進！

忽忽四年，哲學系首班學生已於今夏畢業。本校哲學系已有專任教授十人，今秋哲學研究所碩士班第一屆研究生且將入學。社會及輿論界已肯定本校哲學系對「中華文化」及「中國哲學」方面之貢獻。究其原因、除哲學系師生之努力外，數年來馮滬祥主任約同國內哲學界傑出之士舉辦「中國文化研討會」，編印「中國文化月刊」，使我國哲學與文化廣爲傳播，不斷發揚，實有以致之！

爲使「研討會」及「月刊」中之精闢講辭與論文，作有系統之介紹；馮博士得台灣省政府教育廳之支持，發行「中國文化論文集」。分門別類、擇其精華，編印成冊。過去已發行四集，廣受各界知識份子之歡迎喜愛。現第五集又告編就，其內容較過去易見充實精采。舉凡哲學思想、文化教育、社會政治、比較宗教，均有專論，誠可謂「琳瑯滿目，美不勝收！」

故「中國文化論文集」第五集之印行，當爲本校哲學系對我國文化之另一項重要貢獻。對台灣省政府教育廳之大力支持及馮主任之孜孜不懈，特於此致敬佩之忱。

梅 可望

民國七十二年七月十二日
序於台中大度山東海大學

vt638 08

「中國文化論文集」第五集

目錄

一、哲學思想

□唐君毅：中國哲學精神價值觀念之發展	一
□唐君毅：中國方法論中之個人與世界	二三
□陳榮捷：中國形上學之綜合	四二
□陳榮捷：中國哲學中之個人	五七
□牟宗三：哲學的用處	七五
□謝幼偉：個人在中國倫理中之地位	九一
□蔡仁厚：儒家思想與中國現代化	一〇七
□蔡仁厚：從儒家看生命——感性、知性與德性	一二二
□李杜：唐君毅先生的「心通九境論」中的「觀照凌虛境」	一三五

□王邦雄：從儒法之爭看韓非哲學的現代意義(上)(下).....	一四二
□馮滬祥：儒家哲學的時代使命.....	一七八
□馮滬祥：儒家倫理與三民主義的精神.....	一九一

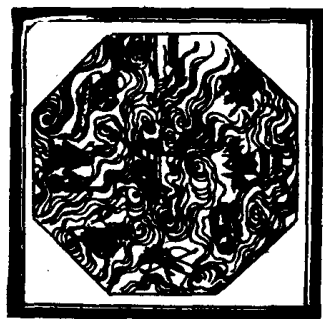
二、文化教育

□謝扶雅：中華五千年學術文化演進大勢及其趨向歌.....	二二〇
□牟宗三：漢宋知識份子之規格與現代知識份子立身處世之道.....	二二二
□勞 幹：傳統文化與現代衝擊的適應問題.....	二四一
□江舉謙：中國文字與中國文學.....	二五一
□江舉謙：中華孝道的反省.....	二七二
□蔡仁厚：徐復觀先生對中國思想史的貢獻.....	二八二
□謝仲明：基督教高等教育能對亞洲之現代化作何貢獻.....	二九〇
□沈清松：教育理想與教育現實.....	二九七
□馮滬祥：憂患意識的現代意義.....	三〇四
□馮滬祥：哲學與文藝.....	三二三

三、社會政治

□ 韋卓民：政府之形式與組織·····	三四七
□ 謝幼偉：孝道與中國社會·····	三五七
□ 吳德耀：「此地無銀三百兩」的外交·····	三七四
□ 吳德耀：世界政治中心的轉移與世界均勢·····	三七七
□ 吳德耀：蘇聯人的國民性與對阿富汗的侵略和佔領·····	三八二
□ 吳德耀：馬克斯見孔子·····	三八七
□ 江學謙：智仁勇的心聲——讀索忍尼辛「給自由中國」·····	三九六
□ 李瑞全：論儒家的法治觀·····	三九九
□ 沈清松：知識份子與社會反省·····	四一〇
□ 馮滬祥：民族主義研究·····	四三一
□ 馮滬祥：中國哲學與三民主義·····	四五四
四、比較宗教	
□ 謝扶雅：基督教在中國文化重建上應有的貢獻·····	五〇四
□ 謝扶雅：儒教與基督教的比較研究·····	五一五

□ 蔡仁厚：宗教與文化……………	五二二
□ 蔡仁厚：關於宗教的會通問題……………	五三六
□ 王憲治：宗教與現代生活……………	五五二
□ 王 煜：不死的探求——道教的特質(上下)……………	五六七
□ 孫智燊：從大易生生之理看中西印思想在形上宗教與哲學人性論上之高峯統會	
— (一) 道論……………	六一五
— (二) 「創造性」在中西印形上傳統之地位……………	六二八
— (三) 創造性及其宗教意涵……………	六四二
— (四) 中國心靈之早熟現代性……………	六五五
— (五) 創造性及其哲學人性論意涵……………	六七一
□ 附 錄：歷次「中國文化研討會」日程表……………	七〇二



中國哲學精神價值觀念之發展

唐君毅撰
黎登鑫譯

一、精神價值之釋義

吾談論中國哲學精神價值之觀念前，且將吾所稱之精神價值，予以定義。

「精神」一詞，吾意爲任何自我意識之主體與受到自我意識觀念所推動之活動。凡具有下列諸特性之價值，均稱之爲精神的：(1)「由精神」所創造或認識者；(2)呈現或顯示給精神者，亦即「爲精神」者；(3)像在(1)與(2)中自覺認清者，其價值可在精神上加以論斷，亦即「屬於精神」者。

依據(1)，吾人可以區分精神價值與外在自然物之價值以及吾人自然本能滿足之價值。外在自然物恒有其使用之價值，因其可幫助實現或達成精神目的或目標。有時，外在自然物也可能具有呈現出來，供吾人精神享受之一些美學價值。然而，至少在吾人論及此等價值乃由外在之自然所創造、發起或顯示而屬於外在之自然時，彼等均非精神價值。吾人一般均同意，吾人之本能欲望依本能之方式獲得滿足時，此一自然價值之實現，不用視之爲精神的。

依據(2)，吾人可以區分精神價值與某一社會價值，後者乃來自某一或某些行動抑或來自某人或某些人對他人與整個歷史社會之影響。由於人類行動之連鎖影響可能延伸及於無數之人、社會、甚至各個時代，某一人類行動之社會價值，除了上帝以外，因而無能由任一個人精神主體二予以展現與認知。此等價值之實現，恒在進行此一行動者之自我意識之外。因此，此等價值之存在地位，該說在視為整體之歷史社會之內，而非在任何特殊個人之精神之內。

依據(3)，吾人可以區分某一真正之精神價值與某一疑似之精神價值，後者乃由某一精神所創造，繼而呈現給同一精神，然並未自覺如此。例如，夢境只是吾人先前有過之精神觀念之象徵而已。因此，此一夢境乃由吾人之精神所創造而呈現給吾人之精神者。然而，吾人做夢時，夢境之美學價值，似乎只屬於夢境本身，而非自覺認清為精神所創造，「為精神」而又「屬於精神」。因此，其並非為一真正之精神價值。

如此，人類活動之任何價值，雖原先由精神所創造而呈現給精神，但設若其根源遭吾人忘記，而認為屬於精神以外之世界，則只是一疑似之精神價值，與創造性之精神本身有別。

由上所述，吾人可以說，頭一種精神價值乃由道德與宗教活動之價值所組成。一般言之，吾人在道德與宗教活動中，恒自覺命令吾人如何行動、沈思與祈禱。凡此活動，至少到某一程度，一開始均由吾人之精神主體所推動，且其價值，諸如善、內心之和平、神聖等，總多少認為由精神主體所創造或實現，且又呈現給精神主體，而可認為內在於同一精神主體，並由其加以論斷。

第二種精神價值乃由人類之藝術與智力活動之價值所組成。有透過吾人之精神活動，例如玄想、實驗觀察與創造性之想像，而由精神主體加以實現，且呈現給精神主體之美與真諸價值，自無疑問。但真或美之價值，不單能描述人類之精神活動，且亦可由美學

客體或外在於人類精神之客觀實體加以論斷。吾人頗難說，道德之善與內心之和平，即使吾人相信柏拉圖之價值形上學，但也只存在於人類精神或人格以外之自身之中。因此，藝術與智力活動之精神價值與道德及宗教價值有別，而可能具有不同程度之精神性。

第三種之精神價值乃由自然價值與社會價值所組成，此類價值照以上之定義為轉變為精神價值而又為非精神者。其轉變通常乃由高度尊崇之精神活動所達成。例如自然物體之實用與美，通認為乃由物體本身而來。設若吾人，例如有些詩人、宗教家與形上學家，視人與自然乃由某一絕對精神，例如上帝或婆羅門所創造，或視為某一絕對精神之顯現，若是則自然物體之一切實用美學價值，均可視為源自人類之同一精神實體。如此，自然物體之價值即可視為轉成精神價值。

至於社會價值如何轉變為精神價值之問題，其要點是，視為外在於個人精神之個人行動，其任何社會

價值，均可由主體更為充分發展之道德意識而視為內在於精神之內。例如，科學家某一理論研究之發現，可能使無盡未來之人類獲益，因而產生超過科學家之理論意識所預期之無盡社會價值。然而，設若科學家之道德意識充分發展為對人類無盡之愛，例如耶穌之博愛或孔子（紀元前五五一—四七九）之仁，則他了解，由他之發明所產生之一切社會價值，雖未能為其所預測，然原則上乃可滿足他對人類之愛。設若此一愛之滿足純為精神而具有精神價值，則其目前之發現所具有之任何社會價值之真正實現，在未來任何時候，亦必同時是他目前對人類之愛此一精神價值之實現。此兩種價值之實現，至少在其目前高尚之道德意識中，乃互相延伸而領域相等。因此，就此一意識而言，不視為外在價值之一切社會價值均內在化而內在地呈現給精神主體，因而轉化成精神價值。在此一高尚之道德意識之外，此一社會價值只是一社會價值，其毋庸待言，正如上面所述，在詩人、宗教家與形上學

家之意識之外，自然價值只是自然價值而已。

二、儒家道德教訓中之精神價值與「自我尋找」

之主要觀念

儒家與道家同爲中國本土哲學之兩大思想。儒、道與佛家，通常稱之爲三教。一般言之，此三教均在加深精神經驗與培養人類之精神生活，且對中國歷史社會，具有許多社會、文化方面之影響。因此，吾人若欲了解中國哲學中精神價值之主要觀念，吾人必須研究儒、道、佛三家哲學中精神價值之觀念。

有些作者認爲儒家中並無真正之精神價值。彼等聲稱，在涉及人們有限關係之德性中，儒家只能實現社會價值。有些則論道，孔子談論此等德性培養之重要時，他總說此乃維持國家社會之鞏固或世界和平或訓練人民滿足環境而勿犯上之途徑。此等價值照上述定義因而只與社會、政治價值有關，却與精神價值無關。其他人則議論道，孔子談論此等德性之價值時，他乃認爲此等價值爲一手段，以企及人類關係之和諧

與秩序，而後者則視爲是自然宇宙和諧與秩序之一部分。但自然宇宙之和諧與秩序，只可能具有自然價值，而非必然爲精神價值。（註一）

抹殺儒家倫理體系中之精神價值觀念，此等觀點並非沒有一些理由。實際上，中國歷史中有許多儒家人物，諸如宋代（紀元九六〇—一二七九）之永康學派與永嘉學派和清代（紀元一六四四—一九一二）之顏元與戴震，均強調倫理行動之社會實用價值。漢代（紀元前二〇六—紀元二二〇）之許多儒家則強調倫理行動之自然價值。

但儒家倫理中各種德性之價值，本質上該認爲是精神價值。孔子、孟子（紀元前三七一—二八九？）以及宋明（紀元九六〇—一六四四）理學家所特具之德性之主要觀念，乃認爲德性爲吾人人格之內在本質，其價值則內在於吾人之道德意識中而染有某種宗教意義，因而確切爲精神價值。此一解釋之主要觀念乃是「自我尋找」之觀念，此爲孔子本人所傳下而經後

來所有儒家所闡揚之教訓。吾擬從三方面解釋其意義。

(1) 第一方面，「自我尋找」，其意爲吾人在一切倫理關係中必須對別人盡責任，而別人雖也該自動盡責任，但吾人並不要求他也相對吾人盡責任。爲解釋此點，吾人必須曉得有三種途徑充分發展吾人之精神生活，而此三種途徑也許可稱之爲「後退」之途徑。

頭一種途徑爲從人生之種種本能與非理性之欲望中獲得真正之自由。此一途徑之極致乃如叔本華所稱之意志之否定或禁制。所有之苦行者與神秘主義者多少總實行此道，做爲精神開拓之初之否定步驟，以達到更高層而又積極之精神發展。

第二種途徑乃是在精神開拓之初尋找屬於超自然與超越之某種較高或最高之觀念或存在，例如柏拉圖善之觀念與超塵世宗教中自我存在之上帝。吾人稱此爲在吾人精神上升之過程中將塵世遺留在後之途徑。

第三種途徑爲生活在與別人相處之有限倫理關係

中，如儒家所教導者，克盡吾人對別人之責任而不相對要求別人盡其責任。此一生活方式可稱爲在道德上只爲自己思考或行動，而與「要求別人在道德上爲我盡責之前進方式」，例如與吾人日常生活之一般態度相對。此爲一「後退」之生活方式，而與其他兩種方式同樣難於踐履。

此第三方式之困難在於吾人對他人盡責任時，吾人自然會認爲他人也傳自己同爲道德之存在。依據理性之普遍原則，人類自然期待他人盡責以與自己之行動相應。實際上，社會正義與法律乃基於權利與義務之相報。只盡自己之責任而不要求別人盡責者，正如只有責任意識而無權利意識者，此等人乃生活在社會正義觀念之外。吾人在責任意識中，只做吾人良心所命令者，而絕未超出良心之外，看看其他良心所爲何事，因此，所實現之價值乃完全內在於其良心，因而爲一純粹之精神道德價值。設若吾有此種責任意識，則他人越少盡對我之責任，我會越多盡對他之責任。

此即是：吾對他人之期待愈失望，則吾對自我之期待愈強烈。因為他人未盡責任而受到觸犯並喪失之社會正義之價值，由於吾實現之道德價值而重獲補償與滿足，而此即純為精神並屬於吾內在之生活。但此種責任意識對吾人却是最難者，因為吾人必須對他人盡責而超過他人所應得者。吾人對他人所做者乃如神之寵惠吾人，雖然人並未意識及此而報以感恩意識。基督徒將 "grace" 一字譯為中文「恩義」中之恩字，頗有意義，其意為吾人盡其責任而不要求回報，因而贈與某物，絕對超過他人所應得者。因此，吾人可以說，儒家「自我尋找」之第一義中，即含有人生神聖化而具有宗教與精神之意義。

(2)「自我尋找」之第二義為吾人該培養吾人之德性與能力而不要求他人之讚美。此亦極難踐履，因為吾人受到理性普遍原則之推動，自然希望他人欣賞或贊同吾人所欣賞或贊同者。此一欲望倘若在吾人請求他人之讚美時伴以一種道德之尊敬感，又當吾人接

受他人之讚美時伴以吾人之感謝，則在道德上並不為壞。但若單留下受人稱讚之欲望本身並視為毫無條件屬於正當，則吾人並可能單只視他人之稱讚為個人之滿足。吾人倘若亟於接受此種滿足，則在不同環境下便可能產生多種道德罪惡，例如野心、欲控制別人意志之意志、奉承別人、冀在接受他人之稱讚此一對原先理想之不忠等等。吾要求別人之稱讚時，吾乃以吾之德性、能力及其在言行上之表現為一手段，若是則此種種只具有工具或實用之價值，照上述之定義，只是非精神之社會價值或疑似之精神價值。（註二）

設若吾人欲獲得他人稱讚此一尋常外在之欲望減却，則吾人可能過著受到道德良心本身所指揮之生活。吾人因此便能拔除欲主宰他人意志之根；吾人便不會為取悅人而對道德理想不忠，同時對他人或上天也絕不會有所怨尤。此即孔子所說「莫我知也夫：不怨天：不尤人：知我者其天乎」（註三）之意義所在。此為一種神化之人生。

(3)「自我尋找」之第三義爲，吾人行動與意圖之一切道德原則、道德理想與道德價值，均可在自省中發現出來。此強烈隱含在孔子之教導中，而明載並闡揚在孟子及後來許多儒家之教導中，例如在「人性本善」此一論題裏。

「人性本善」在儒家不同之派別裏有多種不同之解釋。在首先提出此一論題孟子之教導裏，其學說並非謂吾人之一切行動與意圖實際上均已夠好，而只謂人性具有善之傾向或善之開端，而最重要者，吾人一旦具有善意或行善時，通常會有一種相伴之自足、自悅或自安感。（註四）吾人若發覺自己之意圖或行動真正善良時，此可說是深沈之自贊。此一深沈之自贊在吾人亟欲他人之讚美或吾人缺乏深度之自省時，往往會隱而不顯。但倘若吾人抑制要求他人讚美之欲望而具有深度之反省時，吾人便會發現伴隨一切善意或善行之深沈自贊。然而，此一深沈之自贊乃是緊隨在吾人心意或行動之後吾人最深度自評之結果。此一自

評向吾人顯示以善而論何者爲善，以及以不善而論何者爲不善。吾人從前者感到自足、自悅與自安，但從後者則感到不安、不悅與不滿。由於吾心只對善感到自安或自悅或自足，因此人性本質上顯示爲善。此是「人性本善」正統學說，孟子在道德上加以提倡，朱熹（紀元一一三〇—一二〇〇）在形上學上用理加以闡釋，至王陽明（紀元一四七二—一五二九）之致良知教而集其大成。

設若吾人認爲人性本質善良，則道德理想與道德原則只是吾人本性內所激醒而內在呈現給吾人之道德自我意識以供自評之常規或標準而已。如此，吾人之道德訓練與道德涵養，其目的只在維繫並擴充所判斷或評價爲善者，而道德生活之一切成就與道德人格之形成，只表達吾人之依從此等內在之常規或準則，實現源自本性之物，並充分了解與實現隱含於本性內之物而已。

然而，在吾人道德生活之發展中，常識所認爲非

道德或不道德之日常生活之任一層面，均可評價爲善或惡。因此，吾人生活之每一層面均具有道德意義，均可經由某一培養而成爲道德，因而具有道德價值，且照上述定義，可立即呈現給吾人之自省，而變爲純粹之內在價值。吾人不難看出，倘若吾人決心使吾人各層面之生活道德化，則吾人之自評與自省便可跟隨生活各層面之延伸成功升起而共同外延，而此生活各層面之延伸則包括常識所認爲僅僅指向或涉及所謂之外在環境之那些生活層面。

因此，自評與自省對於做爲吾人整個環境之其他一切社會與自然物體而言，不該只視爲主觀與自我封閉，而該視爲客觀與自我開放。這裏，儒家之「格物」，不單具有知性價值，抑且具有道德價值，若是，吾人便可能具有智慧，視宇宙之一切物體爲實現吾人精神道德價值之場合，而一切均可由精神與道德價值加以點亮而瀰漫其間。此是道德人之視界，他像中庸（註五）與孟子書中所闡揚者，認清其善性，充分發

展其道德生活，企及內在與外在世界之合一，並獲致人格之莊嚴與完美。

三、(1)人性爲善，(2)天，(3)心，(4)人人皆可成聖

成賢

設若吾人比較性善之說與基督教之原罪觀點以及佛教之業與無明之理論，自有許多值得討論之正反意見。但設若吾人承認吾人深心存在原罪或不純潔之業，吾人仍相信人性本質爲善。吾人可以說，原罪與不純之業並非來自真實之人性，而是吾人在被告以具有原罪或不純之業時所引起之不安感，乃源自吾人真實之本性。像在不安中所顯示之此一本性，與吾人犯罪而內心不安所顯示之本性相同而爲絕對之善。當然，吾人在不安中可能同時發覺，吾人如此微弱而似無能擺脫原罪或不純之業之束縛，此時吾人便可能祈求上帝，婆羅門或阿彌陀佛等超越之存在前來相救。吾人在此一類型之宗教意識中認爲吾人本性並未夠好。然而，承認吾人之弱點本身與吾人之祈禱，也來自吾人

之本性。吾人之承認本身可能並不微弱，而吾人之祈禱其本身亦必爲善。倘若有人反對承認本身與禱詞並非來自吾人之本性，而只是受到超越之存在所影響或從上接獲恩寵之人性之結果，吾人便回答說，吾人受到（與不自覺願意）影響與接受恩寵之能量，也可額外證明人性本質爲善。設若吾人不論此點，則吾人如何可能得救？人性本善之說，基本上並不反對基督教或婆羅門教或佛教之終極教導，前者認爲人乃上帝之形像，第二者則認爲人爲婆羅門，而第三者則認爲佛爲一充分覺醒之心靈存在。因此，人性本善此一論題，即使吾人承認原罪或不純淨之業，也無能加以否定，蓋因吾人在爲惡而自省內心不安不寧以及吾人之不願爲惡所束縛時，吾人即重新肯定吾人之本性爲善。然而，儒家人性本善之論題與許多宗教之觀點乃然有異，後者更重視人類行動之惡源，同時相信，只有超越之存在才能挽救人類於罪惡。抱持此一觀點者總視人性僅爲一潛力而堅持其實現原則在於某一超越之存

在。但從人性本善之論題而論，此一實現原則可視爲內在於人性。（註六）

吾人以上所述並非隱含說，儒家思想缺乏一超越實體諸如上帝、天心或宇宙之觀念。事實上，許多儒家均具有此等觀念。儒家觀點與上述各宗教觀點之真正差異爲：後者超越存在諸如上帝、婆羅門等之觀念，若與吾人之罪或不淨之業或束縛相對照，則更易明朗，而前者天心、宇宙心、上帝或天之觀念，通常均由吾人曉得此一超越存在同時亦內在於吾人之道德生活中而充分發展吾人之道德生活而明朗起來。吾人積極發展吾人之道德生活如何可能使此等觀念明朗起來？其答案可在孟子之教導中揭示出來，至對人性本善深有了解之宋明理學家而趨極致。

簡言之，此一思想潮流之中心論題爲：吾人，像聖人，倘若充分發展吾人之道德生活，則吾人善性之本質便在吾人之自覺中完全實現、呈現且爲所知。吾人善性之本質可說爲仁，即爲愛，從孝開始，以博愛