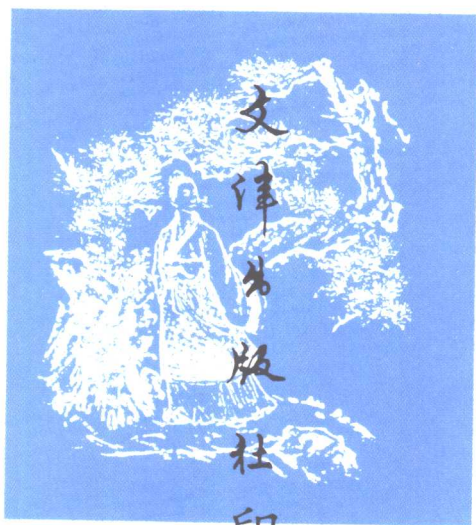




鵝湖學術叢刊 ②①
蘇新鋈 著

先秦儒學論集



文津出版社印行

字和先生惠正
夫人

鵝湖學術叢刊 ②①
蘇新鎔 著

作者敬贈
一九九八年十二月十九日

文津出版社印行

先秦儒學論集

先秦儒學論集 / 蘇新鋈著. -- 初版. -- 臺北市
：文津，民81
面；公分. -- (鵝湖學術叢刊；21)
ISBN 957-668-076-X(精裝). -- ISBN 957-
668-077-8(平裝)

1. 儒家 - 中國 - 論文, 講詞等

121.207

81006649

②1 刊 叢 術 學 湖 鵝

先秦儒學論集

著作者：蘇新鋈

發行者：范惠美

出版者：文津出版社

臺北市建國南路二段二九四巷一號

郵政劃撥：〇〇一六〇八四一〇號

電話：三六三五〇〇八・三六三六四六四

登記證：局版臺業字第八一一號

定價：精裝新台幣四二〇元
平裝新台幣三六〇元

中華民國八十一年十二月初版

ISBN 957-668-076-X (精)

ISBN 957-668-077-8 (平)

自序

先秦儒家，無論對形上的仁義心性，抑形下的精世致用，所言思想原都經義絡繹，極足發人深省。可惜他們的這些精義，在後儒的闡揚應用中，卻屢有偏失。漢人失於歧出，構生了不合理的三綱五常之說，並使之染上纖緯術數的色彩；宋人失於遺末來崇本，變爲有體無用，體亦終成空乏虛靜，欠缺經世致用內容之體。這些，都直接間接造成中國之卒有五四反傳統，打倒儒家，以孔孟之道爲封建專制，有礙民主科學的發展，不合法治工商社會的進步思潮之所需，而力予排斥詆毀之局的出現。

然而，儒家思想的闡揚應用，有漢、宋的歧出偏差，則指出其歧出偏差，使知避免重蹈覆轍便是，實不必以先秦儒家爲一無是處，而加以痛斥詆毀。否則，對先秦儒家思想，乃至對漢、宋儒家之所以歧出偏差的苦衷，若非沒有確當的了解，便是別有居心的栽誣了。惟不論原因何屬，先秦儒家思想的精勝真義，既於歷代迭有泯晦，未能昭彰致用，則今復有殫精竭思，盡力闡明儒家思想的精勝真義，以至其歧出偏差的所在，使能有益於世道人心，便自是儒家思想值此正可作第三期發展之際，所不能欠缺的勢所必須之事。

先秦儒家思想精義的價值，誠如熊十力先生於其《讀經示要》卷二之文中所云，「孟氏于孔子內聖外王之道」實「本已具備。其言養民德，必自制產始；言治要，則曰徒法不能以自行，徒善不足以爲政。

其斟酌乎儒家尚賢與法家尚法二者之間，可謂允當。又言舜爲天子，其父殺人，只有竊負而逃，以全恩誼，不得以天子父而枉法。此實法治根本精神。……至昌言民爲貴，與西洋民治思想適合。自餘要義，不可勝舉。……《孫卿·天論篇》……蓋本《大易》智周萬物，與裁成天地，及開物成務，先天而天弗違，成器利用，富有、日新諸義……而發揮之。現代西洋學術與文化，適與孫卿之論遙合」。先秦儒家思想，實就正是如此，內聖外王之道，都本已具備的。它能否致用，惟存乎一心之能否善加認取與適當開拓落實而已。

是書各文之作，即在闡明先秦儒家內聖外王思想勝義之真相及其功能、價值。既期能昭著孔、孟、荀、以至《大學》所言仁義心性的內聖精蘊，把前賢、尤其是當代新儒家諸師友開導啓發出來的一些體會，撰爲仁義心性的專文六篇，各成一系統地表達所見；亦望能彰顯孔、孟、荀各家所說經濟政治的外王勝義，尤其是把歷來學者多所缺略，多未恰切講明的經濟、以至政治思想方面的若干真義，撰爲經、政思想的專文五篇，各成一系統地申論所見。此外，還有綜合性的專文兩篇，統就先秦儒家思想對現代社會講求民主政制、法治主義、經濟建議、適當課稅、合理倫常、科技教育、宗教自由等思潮之不但無礙，而且正有促成這些要求的真正實現的功能，作了一再的申說。

是書所收上述十三篇專文，由於皆爲斷續寫成者，文與文間偶或有重覆之處，然爲使各文之仍能自成體系，並生互補之功，未便刪節。

月前承蔡仁厚教授、楊祖漢教授推薦列爲鵝湖學術叢書，邱鎮京教授允由文津出版社迅即付梓印

目錄

自序

仁義心性篇

- 一、孔子仁教的生命化意義……………三
- 二、孔子的安身立命思想……………二一
- 三、孔子「性相近」之涵義……………四一
- 四、孔孟論仁意趣的同異……………八五
- 五、孟荀心性思想殊異的根源與意義……………一一〇
- 六、《大學》「修身」義旨的探討……………一四七

經政篇

- 七、孔子的經濟思想……………一八七
- 八、孟子的經濟思想……………二二二

九、荀子的經濟思想·····	二五九
----------------	-----

一〇、儒家政治思想中的民主精神·····	二九五
----------------------	-----

附錄 張君勱對儒家外王思想的新開拓·····	三二七
------------------------	-----

綜論篇·····	三四七
----------	-----

一一、孔孟思想價值的體認·····	三四九
-------------------	-----

一二、儒家思想在現代社會弘揚的問題與展望·····	三九九
---------------------------	-----

孔子仁教的生命化意義

一、孔子生命化了仁的意義

孔子所謂「仁」的意義，跟他以前人所使用的所謂「仁」，在內涵上有很大的不同。在一些可以完全肯定是孔子以前的典籍中，能夠找到「仁」字的，本來就不多。已著錄的甲骨卜辭約近四萬片，裏面都沒有「仁」字。在容庚著的《金文篇》裏，採用了一千五百三十四個有銘文的銅器，連正文、重文、附錄等合計，共收了一萬個字以上，其中也沒有「仁」字。屬西周作品的《周易卦爻辭》，也找不到「仁」字。

「仁」字在現今可見的早於孔子的古籍，只有屬於東周時代的很少數作品中見到。例如：《詩經·鄭風·叔于田篇》，有「洵美且仁」^①；《齊風·盧令篇》，有「其人美且仁」^②；《尚書·金縢篇》，有「予仁若考」^③；《尚書》逸文，有「周有大賚，善人是富。雖有周親，不如仁人」^④。這些「仁」字，表示的大抵只是一般性的「仁愛」、「仁厚」的意思。^⑤以「仁」表示這些意思，這和後來「仁」字有

了加深、擴大以後的意義，比較著來看，實只是「仁」的部份義旨，並不就是「仁」的全部義涵。

大抵在孔子以前，「仁」都沒有精深的內容，還沒有成為指述一切道德理性行為的總稱之詞。⑥「仁」成為有精深的內容，以至成為一切道德行為的總稱，這是孔子把它的意義予以加深、擴大以後的事。「仁」的意義，在孔子的加深擴大後，實已使它有了無窮無盡的價值，使它生命化了。

所謂「仁」生命化了，即「仁」的內容變成不是有限的，而是成為可以永無止境地發展增益的。「仁」的內容，成為並不限於只是孔子所已指述過的道德理性的行為，它還可以包括到孔子所未指述過的在孔子以前、孔子當世、以及孔子以後的千年萬代，只要還有人類生存的一天，所有人類所指述出來的道德性行為。這樣，就是「仁」的內容已變成無窮無盡，永遠在一代一代地豐富下去，一圈一圈地擴大開來，它所包含的道德理性的行為，是隨著人類生命作道德的理性的生存發展而日益豐富，有增無已的。這樣能恆無止境，永不停息地日益豐富壯大其內涵的所謂「仁」，便是具有了生生不息的生命的「仁」，「仁」是生命化了的。孔子對他的所謂「仁」，即賦予了這樣的意義。而這樣意義的賦予，也就是給儒學的發展，賦予了永生不已的生命，使儒學永遠具有活動力，永遠是活潑的，生生不息的。

二、孔子教導生命化意義的仁

孔子所教的「仁」，實是生命化，具有生生不息的生命意義的。他不以「仁」停留在一般所謂「仁

愛」、「仁厚」的平淺層面上講，而是以「仁」從人的內心有沒有道德理性的覺醒，有沒有道德意識的流露來談。「仁」從這樣的意義來說，「仁」便生命化，具有生生不息的意義，可以產生無窮無盡的德目了。因為人的本心，只要不是麻木的，而是處於覺醒狀態中的，便隨時都可以有道德意識的流露，隨時都會針對著種種處境的刺激，作出種種道德的反應，表現種種「仁」的行為，形成「仁」的種種德目。這樣，「仁」既由本心流露道德意識，對心外的種種情境作道德的反應，成就種種德目而來，則心外的種種情境無窮無盡，由道德意識流露，作道德反應而成的種種德目，也就相應著無窮無盡，「仁」是涵有無窮無盡的德目的「仁」了。

《論語·陽貨篇》記載孔子對他的學生宰予的評論，斷定他說的居喪而心安簡直就是不仁之極。這便顯示孔子已從「心」的「安」、「不安」來講「仁」。孔子的所謂「仁」，已不停留在「愛」的平淺層面的意義上講。他已經加深了「仁」的意義，使「仁」深進到指本心有沒有親情意識的流露，有沒有道德的覺醒，「心」是活潑覺醒的，還是枯萎麻木的來講。宰予居喪而心安，就是他的本心已枯萎麻木，不是活潑覺醒的了。否則，便一定會有親情意識的流露。有親情意識的流露，便會因為子欲養而親不在，變成終生的遺憾，深受懷愛追思、還報無門之苦的煎熬，不能安於甘食樂樂。宰予就是因為對親長的心，沒有了濃重的道德意識，沒有了深長的親情愛意的發露，才變為食旨而甘，聞樂而樂的。孔子以這樣為「不仁」，則孔子的「仁」便顯然已從本心不枯萎麻木，能活潑覺醒，有濃重的道德意識，能發深長的親情愛意，作誠敬的奉養親長的孝行來說了。

孔子這樣指著本心，指著道德意識的流露來說「仁」，便不但加深了「仁」的意義，顯出了「仁」的根源是能夠流露親情意識的本心，「仁」的爲首發端的德目是「孝」；同時，也擴大了「仁」的涵括內容，顯示了「仁」的德目是無窮無盡的，並不限於只有對親長的孝。

人類在原始野蠻的時代，還沒有任何倫理道德意識產生以前，人類和禽獸，無甚差異。秦人呂不韋《呂氏春秋·恃君覽》說：

昔太古嘗無君矣，其民聚生羣處，知母不知父。無親戚，兄弟，夫妻，男女之別；無上下，長幼之道；無進退揖讓之禮；無衣服，履帶，宮室畜積之便；無器械，舟車，城郭，險阻之備。

這還只是追溯到母系社會已形成後的情形加以描述。其實在這之前，人類也像禽獸一樣，不但不知有父，根本也還不真正知其有母。他們什麼道德理性也沒有，就連最原始起碼的一點倫理觀念也沒有，亂倫是普遍的現象。夫婦的關係並不穩定，父子不能相認，子女到了羽翼豐滿，能過自立生活時，便捨母而去，從此子與母也不再相認，不再相知。這樣的人際關係，一直持續到人類那顆得天獨厚的心靈，發展成熟到可以有倫理道德的開悟覺醒，有親情意識的流露貫注了，這才有子女對母親反哺的「孝」行，在母子之間有合理的倫常關係，有真正的道德的母慈、子孝，^⑦有持續負責的相認相知，建立起由母子共同組成的家庭，形成一種原始的母系社會。這種社會在逐漸向前發展的過程中，人的心靈繼續成長，倫理道德繼續有更多的醒悟，親情意識繼續有更廣的流注，以至不但母子能相認，兄弟也相認了，夫婦也相認了，父子也相認了，這才有父母子女共同組成的兩代同堂，以至三代、四代同堂的完整家

「仁」在一代代要過合理文明生活的人的有生之年裏，始終都是活靈活現，永無已時的。

四、孔子仁教生命橫擴拓展的無窮

孔子的仁教不但在縱貫的進展上有無窮的生命，就是在橫擴的拓展上也有無窮的生命。原因還是孔子講「仁」，從本心道德意識的流露講的關係。因為既從本心道德意識的流露講，則本心道德意識的流露，實不僅為華夏人所獨有，華夏以外的所有天下人也都能有。這樣，由華夏人本心道德意識流露而成的道德的行為，是孔子所謂「仁」的道德行為，是「仁」的德目，是「仁」，則由華夏以外的天下人本心道德意識流露而成的道德的行為，也自然是孔子所謂「仁」的道德行為，是「仁」的德目，是「仁」。因此，踐仁實不能為華夏人所專有，它是全天下人所共有的德業，是絕對具有普遍性，有橫擴拓展的無窮生命。

不過，踐仁雖然原是全天下人所共有的德業，具有普遍性，全天下人大都天天或多或少呈露著本心，流露著道德意識，作出了道德行為，但卻未必全天下人都說他們這樣做是踐「仁」，他們已經在踐「仁」。這是因為他們還未曾意識到這樣的行為，就是踐「仁」。不但如此，而且也從不想把表現道德的這樣一回事，作孔子方式的體會，而有著像孔子一樣的說明。他們並不以道德行為是來自於本心道德意識的流露；他們對道德行為的來源，不作這樣的體會，甚至還否定有道德本心的存在。這樣，他們當

然不說表現道德行為是踐「仁」。

然而，儘管全天下人的表現道德，不作這是在踐「仁」的體會與說明。就孔子仁教的思理看，則所有天下人表現的道德行為，只要事實上的確是來自於本心道德意識的流露的，是真正的道德行為，而不是來自於外在的誘引、壓力、習俗、成規等的他律性的、非真有道德於內心的所謂道德行為，便都是孔子所謂「仁」的德行，是孔子的所謂「仁」。

這樣，即孔子的所謂「仁」，本來就已是全天下人所共同實踐的，只是由於這些人雖已踐行，卻未必也有同樣的自覺，未能當下體會到有本心的存在，體會到這是本心道德意識流露的結果，因此，就未能有自覺的更就本心的修持存養作工夫，使本心益發挺立，既覺且健，不但無終食之間不呈露，就是在如何造次顛沛的時刻，也是既覺且健地呈現，流露深重的道德意識，完成明智的道德行為，促成人生的文明合理而已。

所以，孔子對於真正道德行為的來源，是出於本心道德意識的流露，既已深有所覺，並有所教，則他這樣教的所謂「仁」，便必然有可以橫擴拓展的無窮生命。他的仁教的道理，可以橫擴拓展到華夏以外的全天下人的心靈中去。只要天下人的心靈，能在孔子這種仁教道理的開悟啓發下，當下體會到本心的存在，認取到本心道德意識的流露，是一切德行的根源，具有了和孔子一樣的了解，變為有自覺的呈顯本心，流露道德意識，明智地完成道德行為，便是孔子的「仁」，已被有自覺的在這些人身上體現出來，認識到這是在踐「仁」了。如此，則全天下能作自覺的表現道德，認識到這是在踐仁的人愈來愈

多，地域範圍愈來愈廣，加上代代如此地延續，即孔子的仁教生命橫擴拓展的進境，也是愈來愈廣大長遠，以至於無窮無盡。

《論語·陽貨篇》說：

能行五者于天下為仁矣。……恭、寬、信、敏、惠。

《子路篇》說：

樊遲問仁。子曰：『居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也。』

恭、寬、信、敏、惠、敬、忠，如確是一種道德的表現，便都必然是由本心道德意識的流露而來。這樣，便不只華夏之人是人，天賦有本心，夷狄天下之人，也是人，也都天賦有這種本心。不只華夏之人才有道德意識的流露，從而有恭、寬、信、敏、惠、敬、忠種種德行，夷狄天下之人，也可以有。只不過，華夏之人對這種種德行，是先天能覺悟到它們是由本心道德意識的流露而來，能針對本心作修持存養的工夫。夷狄天下之人，則未必也已有這種覺悟，未必都能自知這種種德行，都是由本心道德意識的流露而來，未能針對本心作修持存養的工夫而已。可是，這並不表示夷狄天下之人便不能有由本心道德意識流露而來的種種德行，不能覺悟到德行是由本心道德意識的流露而來，不能針對本心作修持存養的工夫。因為能產生種種德行的根據，夷狄天下之人，也已經與生俱有，只要華夏之人，雖之夷狄而不亡失其本心，能呈顯本心於天下，能以身作則，誨導孔子的仁教於夷狄天下，則夷狄天下之人，也必有覺悟的一朝。而只要一朝有所覺悟，便一朝也像華夏之人一樣，能修持存養本心，能自覺地由本心道德意

識的流露而作出種種的德行，有孔子的所謂「仁」。

因此，孔子的所謂「仁」，能不能在全天下人的心中，由未必有徹底的自覺而變為有徹底的自覺的開展流露，關鍵在全天下人之能否有像孔子一樣的覺悟而已。而這就人類本心的天賦相同來看，孔子既能有此自覺於先，則全天下人也必終會有此自覺於後。孔子這種指本心道德意識流露而講的仁教，必然有其可以橫擴拓展的無窮生命。

五、孔子仁教生命聖境實踐的無窮

孔子的仁教，在時間方面有縱貫進展的無窮，在空間方面有橫擴拓展的無窮。這樣，也就是說「仁」的實踐，是有著時、空歷程的無窮的。不過，這都是重在量的觀點上說的無窮。如果著意在質的角度來看，實又有聖境實踐歷程的無窮。

孔子對人實踐他的所謂「仁」，大抵分有士、君子、仁人、聖人四個進程。士是較一般所謂「人」，在踐仁德業的歷程上，已有了高一級進程的人。他們有求道的熱忱，不以惡衣惡食為恥，不一味貪圖享受，偷安耽樂，^⑮做人有操守、有作為，能善盡倫常，說話信實，做事果斷，堅決從善，切責和悅。^⑯踐仁能到這種境界，便是「士」。踐仁除為仁所函攝的許多德行，諸如：義、禮、遜、信等，^⑰都能夠踐行之外，還能無終食之間違仁，不於造次顛沛時違仁，這樣能永遠的修己以敬，修己以安

人，修己以安百姓，便是君子。⑬踐仁德業的成就，如比君子還有更高的進境，諸如管仲一樣，能相聖君，霸諸侯，一匡天下，使人民永遠受到家國得保的恩澤，不至淪為亡國奴，被髮左衽，⑭這樣，便是「仁人」。踐仁德業的成就，如比仁人所達到的造詣，還要高偉巨大，便是「聖人」。

不過，孔子不但不輕易許人為「聖人」，不敢自居為「聖人」，甚至連「仁人」，也從未輕以許人。「克、伐、怨、欲不行焉」，固然並不就是「仁人」，⑮不喜不愠而盡忠職責，恥人弑君而棄財去國，也並不就是「仁人」。⑯所以，踐仁而能達到「仁人」的境域，實已有非常高偉巨大的德業成就。如果踐仁而能達到「聖人」的聖境，則更是德業的成就，無比巍巍。

《論語·雍也篇》說：

子貢曰：『如有博施于民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？』

子曰：『何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。』

這段話就是孔子對他的仁教實踐歷程中，要臻至最高境域，成為「聖人」所必須做到的德行聖境的陳述。臻至聖域，成為聖人的德行聖境，是要「博施於民，而能濟眾」的。意即踐仁，必須達到能夠「博施濟眾」的境地，方始為「聖人」。

朱熹《四書集注》，解這段話的「事」為「止」，以「何事於仁」，就是「何止於仁」，何止是一個仁人的意思。我想這個解釋，應該可從。因為這裏的「何事於仁」，解作「何止於仁」，則「博施濟

衆」連貫著下文看，便自然就有極深重嚴肅的道德實踐歷程中最上聖境的義蘊，而不是一般世俗施捨錢財，求名爲實，成德爲虛的「博施濟衆」。它是經由遵循踐仁的方法程序，從就近的自己能力所及的德行做起，經由「己欲立而立人，己欲達而達人」的途徑，一路實踐上來，以至最後才達到「博施濟衆」這踐仁的最高聖境的。

所以，這「博施濟衆」，應該是本心呈顯，道德意識流露，「溥博淵泉，而時出之」^②的「博施濟衆」，是日益更進，有增無已地潤澤人羣，感格生靈，開物成務，化成天下的「博施濟衆」。這是一個非常難能的聖境，是一個蘊有無限的實踐歷程，永遠實踐不盡的聖境。聖人踐仁而臻此聖境，並非一旦上達，踐仁的行爲便可終止。他還是必須繼續不斷地作更深厚的博施，更美善的濟衆。這種施的廣博深厚，是要永在增益中；這種衆的美善成濟，也是要日益美善，善續以更善的。如此，即「博施濟衆」的聖境無窮，實踐的歷程無窮。孔子仁教聖境生命的本質內容，實豐富得無窮無盡。

聖人的聖境歷程是如此的無窮無盡，所以，踐仁而能進到「博施濟衆」這種聖境，便不但不只是一個「仁人」，而必已全然是一個「聖人」，是一個從古以來就被稱譽爲聖王、聖人的堯、舜都還未能匹比的「聖人」。這樣，即堯、舜如還不失其爲聖王、聖人，則比堯、舜踐仁還有更高的聖境成就的聖人，實是聖上之聖。而聖上之聖，對孔子仁教內容的實踐，還是無法踐行完盡的。這便可見孔子仁教聖境的內容實也生命化，成了一個永無極境的聖境。它是立己立人、達己達人的成就不斷向上晉升，內聖德業通貫有外王事功的一個無已圓滿的聖境。