

《刊叢學哲化文》

儒學與現代世界

謝仲明著

臺灣學生書局印行

謝
仲
明
著

儒
學
與
現
代
世
界

臺灣學
生書局
印行

儒學與現代世界 / 謝仲明著 -- 臺北市：臺灣學生，
民 75

10,238 面； 21 公分 -- (文化哲學叢刊； 2)

英文題名： Confucianism and the contemporary
World.

附錄： 參考書目

新臺幣 210 元 (精裝) -- 新臺幣 160 元 (平裝)

1 儒家 I. 謝仲明著

121.2/8275

儒學與現代世界 (全一冊)

著 者：謝 仲 明

出 版 者：臺 灣 學 生 書 局

本 書 局 登 記 證 字 號：行 政 院 新 聞 局 局 版 登 案 字 第 一 一 〇 〇 號

發 行 人：丁 文 治

發 行 所：臺 灣 學 生 書 局

臺 北 市 和 平 東 路 一 段 一 九 八 號

郵 政 劃 撥 帳 號 〇 〇 〇 二 四 六 六 八

電 話：三 二 一 四 一 五 六・三 二 一 〇 九 七

香 港 總 經 銷：藝 文 書 公 司

地 址：九 龍 文 一 村 達 之 路 三 十 號 地 下 後

座 電 話：三 八 〇 五 八 〇 七

定 價 精 裝 新 臺 幣 二 一 〇 元
平 裝 新 臺 幣 一 六 〇 元

中 華 民 國 七 十 五 年 二 月 初 版

蔡 序

儒家之學，以常理常道爲主。常理常道是永恆真理，既無古今之異，亦無新舊之分。我曾撰一聯語云：「時風有來去，聖道無古今。」卽是就此而言。但儒家「時中」之義，正要隨時變應；故儒家之學，亦永遠有時代之問題必須面對，是卽所謂「時代性」之考量，或「現代化」之因應。

就儒家思想的綱領而言，內聖一面所開顯的乃是生活原理和生命途徑，這是任何時代、任何社會的人都必須踐行的常道。在這一面，實無所謂現代化的問題。現代化應該從外王一面來講，那是政治的問題、知識技術的問題，亦卽民主與科學的問題。這個意思，我在「儒家思想與中國現代化」一文中曾有講論（見鵝湖月刊九十五期）。現在，我願補充一點，是卽，儒家所講論的理、道，雖然是永恆不變的常理常道，但表現理、表現道的方式，則必須隨宜調整，因時制宜，這亦仍是「因、革、損、益」以求「時中」的意思。在「常」與「變」之間，儒家本來就無所偏執，因此說儒家「保守」是不對應的。儒家當然有保有守，保其所當保，守其所當守；但儒家亦同時有革有變，權衡事理，審度時勢，以革其所當革，變其所當變，這亦正是易經之基本大義（故熊先生常稱大易爲變經）。可知儒家的真精神，乃是「守常以達變，順時而日

新」，而儒家活的原則與智慧，亦正是本此基本精神而來。

民國以來，知識分子的頭腦，常常是最封閉、最死板、最固蔽、最獨斷的。他們不但以先定的成見死看儒家，而且專門從歷史的流弊抹煞儒家的價值。這既不是開放的心靈，亦不是理性的態度，而幾乎是一種自卑自虐的變態心理。知識分子的心態不中正，不健康，就很難從事文化的反省，亦欠缺批判選擇的能力；偶而說中幾句道理，亦都是言不由衷的游辭浮論。當代知識分子的「無體、無理、無力」，在中國現代史上已經是一個令人愧恨交加的事實。

在此民族文化瀕臨存亡絕續之際，真能動心忍性，痛切反省民族文化之根本缺失以開顯文化生命今後之途徑的，還是當代的儒家學者。舉幾釐清中國哲學演進發展的思想脈絡，分判中國哲學異同分合的義理系統，闡釋儒家學術的基本義旨與價值，以及對中西文化的融攝會通，都已開出了綱領性的義理規路。不過，學術思想的工作沒有人可以做得完，亦沒有人能夠說得盡；所以仍然有待於一代代的人繼續接續，分工合作。

在我較為熟稔的青年學者群中，謝仲明博士是我相契甚早的朋友。他在香港中文大學研究院修業之時，我即有緣讀過他關於朱子學的論文。後來游學美邦攻讀博士學位，對西方哲學探研益深。七年前，東海大學成立哲學系，仲明與我同時應聘任教。朝夕過從，蓋知其學養厚實，思想縝密，而行文之條理性、分析性，尤為清晰明達。頃者，仲明之新著「儒學與現代世界」即將出版，而我亦正好結束了新加坡「東亞哲學研究所」的訪問研究，於客歲小年前夕返台。仲明特將書稿送來，要我寫序。友人有囑，義不容辭。茲謹藉先讀之便，願舉述三端，以見仲

明此書之基本旨趣。

一爲儒學的綱領及基本概念之綜述。仲明此書之首章爲通論，主要在講明仁之意義以及儒學之系統綱骨。次章討論「識心」（相對於仁心而言）之種種講說，並對西哲與荀子朱子之心論作一界定。三章介述儒家仁心（道德心）所函的義蘊。四章就人性論與天道論以講明心性天之貫通。仲明自謂：「在這四章中，並無新發現的真理。」此固然。蓋儒家經二千多年的發展，其內聖心性之學的義理規模與基本義旨，實已大備。問題只在各個時代的人如何去體認闡釋，如何去躬行實踐。仲明雖無新發現，卻有新的詮釋與說明。而他的說明，是通過謹嚴的哲學訓練而提出的明晰性的解說，這亦正是我所欽佩而感慰的。

二爲對中華文化之精神要素所作的哲學性的探討。在這個論題中，仲明暫時擱下一般社會學的意義，即一群體所共有的風俗、習慣、信仰、態度、價值系統、語言文字、行爲模式、科學、藝術、政治等等之總體；而由精神要素來界定「中華文化」的哲學意義，以指出「道德理性——仁」，才是中華文化最內在最中心的精神要素。同時分別從道德理性與中華文化之「直貫連結」與「橫面連結」而展開其概念的分析，全文層次甚分明，義理相連接，而觀念之清晰與詞語之樸實乾淨，在近年來討論中華文化的文章之中，是難得見到的謹嚴的哲學文字。

三爲就儒學的平面關連，以討論儒學關連於法律、教育、藝術、經濟以及女權等之種種問題。仲明對此各個層面的論述，有相對的比較，有問題的剖析，有理論的陳述，有觀念的提揭，而論點亦很持平而客觀。他對儒學與現代世界諸多問題的探討，已爲學界提供了一個平實可行

的學術途徑。當然，儒學現代化所涉及的層面很多，其中的問題需要各方面的學者專家來分頭探尋，合力解決。仲明自己亦指出，儒學之平面關連，還有政治、宗教、歷史、社會、科學等方面，而在具體的問題上又與環境道德、醫藥道德、工商道德息息相關。凡此等等，書中並未一一論述。而事實上，亦沒有任何一個人或任何一部書，能夠把全面的問題包攬下來。

中華民族、中國文化、儒家學術，都必須在「現代世界」求生存，求發展。而哲學的思考雖然可以是形上的、玄遠的、深微的，但其中心旨趣仍然在於成就價值——人生的文化的價值。因此，在終極的關懷之外，同時亦有現實的關懷。數十年來，前輩的儒家學者，已在原則方向上，義理綱領上，盡了他們「建本立極、通體達用」的責任；今後的工作，必然是後學繼踵，接續開展。而仲明此書，可以說是儒學落實下貫於現實層面的一部前導性的著作。希望能引發有哲學素養和文化意識的中堅學者，來為民族文化貢獻心力。

蔡仁厚

民國七十五年新春初五
於東海大學哲學研究所

自序

儒學的現代化是積極地研究儒學的學者所共同面對的課題。友人蔡仁厚教授正確地指出，儒學之現代化可有兩方面，其一是以現代語言重新表達儒家學問，另一是批判地反省儒學，以加強其長處，補充其短處（參考《中國哲學的現代化與世界化》中華民國哲學年刊，1984）。他繼續補充說：「在以往，中國哲學看重上達，今後應該同時致力於下開，以使中國文化和哲學，進到更為充實圓滿的境地。」（見《從前瞻性的觀點看儒家哲學的價值與貢獻》中華民國哲學年刊，1985，P.76）

一個康德派的分析哲學家史陶生（P. F. Strawson）也有一段近似的話：「形上學已有一個長遠和輝煌的歷史，因而，在〔我們的〕描述形上學（descriptive metaphysics）似不太可能有什麼新發現的真理……如果沒有新道理被發現，但仍有舊道理可被再發現……沒有一個哲學家能了解其前人，除非他以其當代的語言再思考他們的思想；而那些偉大的哲學家，例如康德及亞里士多德，他們有一特點，就是，他們比任何其他哲學家，都能給予〔我們的〕再思考的努力以更多的回報。」（P. F. Strawson, *Individuals*, London: Methuen & Co., Ltd., 1959, P. 10—11）。

本書的設計就是：以我們現代的語言表達恒常的儒家道理；把儒家的道理，落實而下貫於平面的現實問題及學術討論。本書的目的就是：就儒學之現代化及世界化，作一個具體的嘗試，這當然不是唯一可能的、定論式的嘗試。只要本書能具體地顯示，現代化及世界化的儒學研究，可以是什麼樣子的，我們便以此為好的開始。

本書第一、二、三、四章，是表述儒學的基本概念和道理。在這四章中，並無新發現的真理，也不外是用熟悉的語言，再思考仁心、仁性、仁天，及心、性、天之貫通等的概念和道理，而此思考，源自但未及牟師宗三及各前輩長者之充實之萬一。本書第五、六、七、八、九、十章，則表達儒學之平面關連，分別為儒學與中華文化、與法律、與教育、與藝術、與女權、與經濟之關連。儒學之平面關連，固仍有很多，例如與政治、宗教、歷史、社會、科學，以至更具體地與環境道德、醫藥道德、工商業道德等之關連。但學力所限，未能一一論述。

本書之能順利出版，要衷心感謝東海大學哲學系主任馮滬祥兄之大力支持及臺灣學生書局自最高主管至打字排印同人之全力協助。同樣感謝蔡仁厚學兄在百忙中願為本書作序。

謝仲明

東海大學

一九八六年一月三十日

儒學與現代世界 目錄

蔡序

自序

第一章 儒學通論.....一

一、仁之意義.....一

二、儒學大體.....九

第二章 識心之諸說.....一五

一、西方之心靈哲學.....一六

二、荀子的心論.....二一

三、朱子的心論.....三二

第三章 仁心論.....四一

一、仁心——本體與活動.....四三

二、仁心之創生.....五六

第四章 心、性、天之貫通.....七七

一、人性論.....七七

二、天道論.....九五

第五章 中華文化之精神要素.....一三

一、道德理性與中華文化之直貫連結.....一四

二、道德理性與中華文化之橫面連結.....二五

第六章 儒學與法律.....一三三

一、功利主義.....一三四

二、報復論.....一三七

三、儒家的刑法觀.....一四〇

第七章 儒學與教育……………一四九

一、教育的內容和方法……………一四九

二、教育目的……………一五二

三、教育的理想性與現實性……………一五八

四、儒家的教育哲學……………一六三

第八章 儒學與藝術……………一六七

一、道德與藝術之表面衝突……………一六七

二、至善之優先性……………一七四

三、儒家的藝術理論……………一七七

四、象徵論……………一八三

五、審美力之文化依賴性……………一九一

六、審美力之培養……………一九五

第九章 儒學與女權……………二〇三

一、性別歧視與女權運動……………二〇四

二、儒家的陰陽相成論·····

二〇八

三、儒家對女權運動之立場·····

二一一

第十章 儒學與經濟·····

二一七

一、共產經濟的一些主張·····

二一七

二、資本主義的一些論點·····

二二〇

三、儒學關於經濟之思想·····

二二一

參考書目·····

二二七

第一章 儒學通論

一、仁之意義

孔子說：「吾道一以貫之」。此「道」就是仁道。程明道也說：「學者須先識仁」；陸象山也教人「先立乎其大者」。這是指仁性仁心。在儒學言，就歷史理由，或就學理，沒有其他概念比「仁」這概念更基本和更通達。儒學中的樞紐概念「心」、「性」、「天」，在實質上都須要通過「仁」來界定。儒學就其實質內容而言，可簡稱爲仁的哲學，但此名卻含有很多意義。

有一種看法，認爲儒學僅僅就是一套仁的道德哲學，就此而已。這是不正確的。儒學包含一套倫理學，但也包含一套形上學，也具有濃厚的宗教意味。它是一「學」，但也是一「教」；它有一套學理，但此學理，也是爲道德實踐（教）而作。儒學的首出關懷，是道德（Moral）；其終極關懷，也是道德。但在其首尾、始終之間，亦有一套學理，以說明及確立爲何是如此之「始」、如此之「終」。這套學理，就是其關於心、性、天的形上學。此形上學說明了道德的根據及目的，說明了現實世界（物理自然）的道德意義，也說明了道德實踐之程序爲何

如此。①

宋明理學家從各種來源借用或製造了很多繁雜的名相，例如天、天道、天理、乾元、太極、易體、心本體、虛靈明覺等等。其來源包括易經、論語、孟子、大學、中庸，甚至佛典等。這些名相都是形上學的名相，而企圖指涉一形上實體。顯然，儒學不可能容許或容納多個實體；因而，這些名相，其實都是指涉地等價的（referential equivalent）。歸根地說，儒學所肯定的，就是唯一的仁體；我們可通過「仁」的概念，以界定這些名目。

當我們說「仁」之概念時，我們亦了解到「仁」不僅僅是一個哲學概念；它亦是道德實踐、道德生命的真實內容。因而，所謂「仁」之意義，最少有兩型，此即作為一哲學概念而相關於知解而言的意義，及作為道德實踐所依歸、個人道德自我之完成所達乎的內容意義。但此種內容意義，要在個人生命中呈現，要在身體力行中獲取，並非知性的、概念的辯解所可達到。此種意義，乃是更嚴肅的人生意義，也是儒教之為儒教的要點所在。我們在這裏談的「意義」，只是相關於知解而言的意義。

1、「仁」的倫理學意義（ethical meanings）：

孔子在論語中對「仁」一辭有不同的使用。但基本上，它有三個倫理學的意義。當「仁」與其他個別之德行名字並列時，「仁」是指一個別的、特殊的德行。例如在陽貨篇孔子談及六言六蔽時，「仁」就與「知」、「信」、「直」、「勇」、「剛」並列；在憲問篇亦有「仁者

不憂，智者不惑，勇者不懼」之並列。但作爲一個特殊德行之名字，「仁」的定義亦不容易確定，我們亦只能就其大概的意思而說。「仁」可以指一種個人的品德（individual morality），亦可以指一種社會品德（social morality）。就前者而言，它指一種個人的道德修養，完全是關乎「自己」的。例如子路篇有「剛毅木訥，近仁」；顏淵篇有「仁者，其言也訥」；子張篇有「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣」等之說法。這些都是就個人對於自己所應有之品德而了解「仁」。但就後者而言，「仁」乃是就個人之關乎他人所應有之品德而了解。孔子在這方面的言說很多，例如里仁篇有「惟仁者能好人，能惡人」；學而篇有「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁」；雍也篇有「如有博施於民，而能濟衆，何如？可謂仁乎？子曰：……夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」；顏淵篇有「樊遲問仁。子曰：愛人」；子路篇有「居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也」等之言說。籠統地說，「仁」之作爲一社會品德就是「愛人」的意思。但儒家意義的愛，不能與墨家意義的愛或基督的愛混同起來；至少在概念上，彼此有很大之差別。

「仁」有時亦作爲一類名（generic name）而被使用。此時它指謂德行之全類，可稱爲仁德。在此意義下，任何一個可欲之品德，都是仁德的一個例子。例如陽貨篇有恭、寬、信、敏、惠五德歸仁之說。此外，微子篇有「微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死。孔子曰：殷有三仁焉」；憲問篇有「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣」等。其他如禮、義、忠、恕、孝、弟等，都是仁德之一份子。恭、寬、信、敏、惠，

及微子、箕子、比干、管仲之行爲，皆是仁德之例子。但並非所有品德都屬仁德之類。例如公治長篇有這段話：「由也，千乘之國，可使治其賦也，不知其仁也……求也，千室之邑，百乘之家，可使爲之宰也，不知其仁也……赤也，束帶立於朝，可使與賓客言也，不知其仁也。」此外，憲問篇又有說：「克伐怨欲不行焉，可以爲矣？」子曰：「可以爲難矣，仁則吾不知也。」以上公治長及憲問之引文，可有兩種解釋。其一是：由、求、赤之品質及克伐怨欲之不行，並不等於仁德。這個解釋乃是很自然的。其二是：由、求、赤之品質及克伐怨欲之不行，並不是仁德之例子，即它們不是仁德類之份子。這兩個解釋，並無明顯之矛盾。我們採取第二個解釋，而並不排斥第一個解釋之可能性。我們所要論證之點，乃是：就孔子看來，有些品德不是仁德之例子。換言之，仁德自成一類。然判別之準則，卻是另一有意義而值得討論的問題。

除了以上兩個意義之外，「仁」也可指謂道德修養之理想極限，此即一般所稱謂之「全德」。全德不是某一特殊之品德，亦不是品德之集合體（collection），而是一種狀態或境界，此即聖人之境界。例如在述而篇，聖與仁並舉；在里仁篇有說：「苟志於仁矣，無惡也」。孔子「七十而從心所欲，不踰矩」，是聖的境界。「仁」之作爲全德，消極而言，乃是「無惡」或「不踰矩」，即道德上無缺失；積極而言，乃是至善。中庸（三十一章）對「聖」或「全德」之境界作了很精緻之描寫：

唯天下至聖，為能聰明睿智，足以有臨也；寬容溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以