



哲 學 / 滄海叢刊 / 東大圖書公司印行



文化哲學講錄 (二)

鄔昆如著

文 化 哲 學 講 錄

(二)

鄔 昆 如 著



滄
海
叢
刊

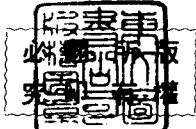
東 大 圖 書 公 司 印 行

中華民國七十一年十一月初版

文化哲學講錄(二)

基本定價貳元捌角玖分

行政院新聞局登記證 版字第一九一七號



著者 鄒 剛 如
發行人 莊 剛 彰
出版者 東大圖書有限公司
總經理 三民書局股份有限公司
印刷所 東大圖書有限公司

臺北市重慶南路一段六十一號二樓
郵政劃撥一〇七一七五號

內 容 簡 介

本書收集作者近年來九篇講稿，依序為孔孟學會、台大哲學研究所、國軍文藝理論研究會、黨史會、中韓學者孫中山先生學術思想會議、中山學術會議、救國團等單位及教育部巡迴演講講稿。內容包括很廣，涵蓋了古今中外；不過，其中心思想仍然是對文化問題的探討。

在三民主義統一中國呼聲中，中國文化的出路，乃至於世界文化的出路，都由三民主義作指標，因而，本書的重點也放在三民主義文化的探討。

作者學貫中西，對文化哲學造詣尤深，凡是關心文化人士，都應具備此書。



鄧昆如 廣東龍川人

民國廿七年生

西德慕尼黑大學哲學博士

國立台灣大學哲學系主任

中央研究院三民所研究員

著有西洋哲學史話、哲學十大問題、中西二百位哲學家等專書二十幾種，論文二百多篇。

文化哲學講錄（二） 目次

先秦儒家社會哲學	一
孔孟提升人性的概念	四七
中國文學的文化觀	七九
從哲學思想看民生史觀	一一三
孫中山先生的文化哲學	一五三
三民主義的進化理論	一六七
國父的宗教信仰	一八七
從哲學的立場看——三民主義思想中的中西合璧	二〇九
史賓格勒與湯恩比之比較	二四一

先秦儒家社會哲學

哲學的發展，到了當代，已經漸漸關心到社會的具體課題。而社會哲學原是文化哲學的一支。文化哲學的興起和發展，則是近二百年哲學界的盛事^①。哲學在這一個世紀所關心的文化問題，分由兩個面向來探討；而且，在時間的分配上也很平均：前一百年着重歷史哲學，後一百年關心社會哲學^②。歷史和社會的哲學課題，恰好以縱橫的交叉座標，涵蓋了整體文化哲學的內涵：歷史探討文化縱的發展，其哲學問題的核心專注在對過去的檢討，以期透過對現狀的觀察，而向着未來瞻望；社會則是人類文化橫截面的現象，其哲學課題是要透視現象，以求達到文化本體的層面。

① 參閱 Alois Dempf, Kultur-philosophie, Philosophische Fakultät, München HSY 198/1. S. 3.
② 同上。

如此，從歷史的縱的探討，以及從社會橫的觀察，架構着文化整體的體系。

中國古代文化的表象，無論其爲「春秋」的筆法所記載下來，或是由「禮記」的模式展示出來，在在都涵蓋了歷史的發展，以及社會的結構；而且，在歷史發展和社會結構中，不滿意於事實和事件的記述，而是加上了價值的批判^②。

禮記一書雖然不一定是先秦的作品，但是其中所記載的學說，則無疑地是中國古代社會理想，以及歷史觀感所認同的綜合思想^③。其中禮運篇有關社會理想的描述，無論是筆傳的，或者是口傳的傳統，都是與先秦銜接的，尤其是與孔子的思想銜接的^④。在另一方面，大學和中庸也是如此；其內容所展示的，的確與詩經、書經的意義相符^⑤。如果我們把禮運所描寫的「天下爲公、世界大同」的情況，作爲中國古代傳統對歷史的信心，以及對社會的寄望的話，則這信心和寄望就成爲中國古代政治社會的指導原則。同樣，展望着人類社會發展的這種終極目標，大學還提出了實踐的方案，那就是三綱領八條目的漸進原則；這原則的落實，不但可窺見中國古代政治社會對終極目標的嚮往，以及內聖外王的雄心，而且更可濃縮出「皆以修身爲本」，而從修身經

② 參閱黎東方著歷史不僅僅是一種科學，哲學與文化月刊第六期，民國六十三年八月一日，第八頁。

③ 參閱張其昀著孔子新傳，華岡出版部，民國六十三年六月版，第二四九頁。

④ 同上。

⑤ 同上第二八七頁。

齊家、治國，一直到平天下的社會目標^①。誠然，這修、齊、治、平的漸進原則，算是爲達到太平世的方法，而這方法的確也與另一部古書的春秋，有着莫大的關連，後者所提出的，從據亂世到昇平世，再到太平世，其結果還是屬於天下平的境界。

這「太平世」，「天下平」，「天下爲公，世界大同」，不都是同義異字的套套邏輯^②？

從儒、道、法三家所開創的理路來看中國先秦的原始思想，我們不難看到：中國哲學在最早期所關懷的，是「人」的問題，而且，環繞着「人」的核心，設法處理人間世所有發生的課題。道家指出了，一個人生存在天和地之間，如何安身立命；而且把哲學問題，濃縮到「人與自然」的原始關係中，因而對人際關係，有着幾許敏感，儘量設法減少人與人之間的關係探討，好讓個人在縱的「道與人」的開展中，展示出人與自然和諧的境界^③。至於儒家則在另一方面，關懷着人與人的具體關係，把人際關係看成個人修成的康莊大道；在儒家思想中，個人不是單獨的，更不是孤立的，而是天生來就有羣體性，人生也就是在羣我關係中成長。因此，在人際關係的課題中，儒家肩負着重大的使命，即是提倡與人仁愛，提倡行王道，提倡施仁政^④。如果說儒家設法

① 參閱鄔昆如著孔孟提升人性的概念——君子與聖人，臺大哲學論評第四期，民國七十年一月，第一五頁。

② 套套邏輯即英語之 Tautology，意爲同義異字，爲邏輯用語。

③ 參閱鄔昆如著我們的人生觀，文化哲學講錄（一）東大圖書公司，民國六十八年二月，第一四一頁。

④ 參閱方東美著儒家哲學——孔子哲學，方東美先生演講集，黎明文化事業公司，民國六十七年八月，第一七〇頁。

在人際關係中，奠定那指導原則和實踐原則的話，則法家採取了更為落實的看法和做法，而在具體的社會中，作漸進的社會改善；在除惡務盡的志願下，一步步消滅人間世的罪惡^①。這樣，中國哲學的特質，也就在於給予人智慧，設法使自己與自然和諧、與人仁愛，不違反生活規範。但是，這些努力卻都在展望着同一的目標，那就是幸福美滿的太平世的來臨。

上面對儒、道、法的描寫，原亦只是其哲學理論的表象；哲學討論問題所關懷的核心課題，卻不願停留在這些「如此這般」的解釋，而是要在這些思想的原則上，問及「為什麼」的問題：人生為什麼要與自然和諧？人為什麼要在生活中與人仁愛？人為什麼要負起消除邪惡的責任？

面對這些純哲學性的問題，我們選擇了儒家所關心的人際關係，以及由之而引伸出來的「與人仁愛」的原則。我們分由三個面向來探討：首先，我們站在課題的外面，儘量放棄主觀的成見，而用歷史發展的眼光，來研究從孔子到荀子的哲學思想發展。然後，我們在歷史發展的脈絡中，進入問題的核心，設法把握住他們對社會、對社會中的人與自然、人與物的見解，作為進入人與人之間的人際關係的規範；尤其辯證出，這些規範的哲學基礎。最後，我們站立在當代社會的情況下，給予中國先秦社會哲學中，儒家所應有的地位；或者，許可的話，指出古代思想在當代實踐的可能性與極限，以及其可能的改善方案；這也就是在探討先秦儒家社會哲學的當代意義。

① 鄔昆如著先秦儒家社會哲學，孔孟月刊第十九卷第十一期，民國七十年九月，第一六九頁。

第一章 史的發展

在一些經典的記載中，由於哲學性的「太初」問題的探討^①，中國以農立國的傳統，設計了古代一些富有憂患意識，以及服務人生觀的社會領袖，如神農、伏羲、燧人、有巢等等^②；一方面用具體的名字使當時人們有所依賴，他方面用這些名詞來形容日常生活人文文化的食、衣、住、行的生活必需。這些先知先覺之士所以被記載和描述，那是因為因果原則在思考上運用的功能，用來解釋農業社會中，人文氣息終於戰勝了荒蠻，而在人與自然之爭中，人的智慧獲得了全面的勝利；而這勝利的獲得，最重要的當然是人利用了智慧，克服了各種生活上的困難。我們可以想像，原始人類的生活，原與禽獸無異，樹上有果子，摘來吃了；樹上沒有果子，祇好挨餓；野地裏有兔子，捕來宰吃充饑，野外沒有禽獸出沒，也就祇好挨餓。人羣中有神農氏出來，教人民把果子的種子留下來，自己來種，把野地裏的禽獸抓回來養，以備不時之需；於是，最早的農耕社會就形成了。同樣，有巢氏發明了居室，燧人氏發明了火，教人熟食等等，都是原始人類擺脫了荒蠻，而進入文明的表象。史書中記載的人名，表面上看來是屬於神話、史前史，但其意象中，

① ② 鄔昆如著先蘇格拉底期的「太初」問題探討，臺大哲學論評第一期，民國六十年七月，第二頁。
③ 參閱陳元德著中國古代哲學史，臺灣中華書局，民五十一年臺二版，第九、十頁。

卻是隱含了：聰明才智之士自覺到自己的智慧高人一等，同時看見了民間疾苦，於是貢獻自己的心力，為羣體大眾服務。從儒者對歷史的追述中，我們很確定地，道出了服務的人生觀，以及憂患意識；這種人生觀及意識，再經過堯、舜、禹的三代禪讓，到禮記時，就濃縮成「選賢與能」的社會領袖的條件。

原始的社會領袖原是因為自身的「能」，不但窺見了同類的命運，同時更能够改造環境，使荒蠻改變成文明；更進一步，能把人類的命運，轉變成自己的使命：體認出自身天生來的聰明才智，不單是為自己用，而且應為別人提供服務；這種服務人羣的心意，也就是屬於「賢」的範疇，是屬於豐饒的心靈的。

「賢」和「能」的社會領袖，目的都是在「正德、利用、厚生」^⑤，都是在為羣體大眾的利益。「民本」的精神，原是中國古代文化的通性。

但是，這般美好的日子並沒有一直繼續下去，到了春秋，一切都改變了，成為「世衰道微，邪說暴行有作；臣弑其君者有之，子弑其父者有之」^⑥的局面。這也就是說，聰明才智之士自覺到自己天賦的智慧，但卻不肯用來造福社會人羣，卻用來爭名奪利；當時諸侯相互間的爭奪，強欺弱，大吃小的現象，都成了「世衰道微，邪說暴行有作」的事實，而終於引發了「孔子懼，作

⑤ 書經大禹謨。

⑥ 孟子滕文公下。

春秋」¹⁵的行動。

先秦原始各家各派的誕生，都在展示出一種事實，那就是在一些頭腦聰明、心靈卻不豐饒的政客，掀起你爭我奪的「春秋」時代，以及隨着來的「戰國」時代時，同時亦催生了一些聰明才智高，而且具有富饒心靈的思想家，後者指出了問題的所在，以及提出了化解問題的根本方法。孔子在這裏提出了「正名」的原則，亦就是為社會秩序鋪設了最基本的道途。「孔子成春秋，亂臣賊子懼」¹⁷的描述，也正是在亂世中，哲學所能够提出化解之道的理由。

孔子作春秋，以及其周遊列國，其動機亦都是希望在亂世中找出「治」道的方案。國家社會的「治」，也就是人們心中所嚮往的安定的、和樂的、自由的、互助的社會。禮記的禮運篇，作了下列的濃縮：

「大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子；使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養；男有分，女有歸；貨惡其棄於地也，不必藏諸己；力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。」¹⁸

同上。

同上。

禮記禮運。

這篇被稱爲禮運大同篇的經典，雖被劃定爲儒家的產品，但事實上卻是整個先秦社會理想的描寫。它一方面是中國歷史哲學對未來的展望，另一方面則是社會哲學權威面的嚮往¹⁹。

「天下爲公」一句，就涵蓋了春秋亂世中，理想的政治社會所需要的最終目標；當然，爲政者在這方面的責任是排在最前面的。但是，這「公」概念因爲涵蓋太廣，因而需要許多解釋，甚至需要比較具體的解釋：

首先就是它的「選賢與能」的解釋；賢和能的政府，是邁向「公」的首要條件；國家社會領袖階層的人才，應是最先列入考慮的。當然，這「賢」和「能」的要求，並不是純粹的理想，更不是憑空的妄想，而是有歷史中的典範的；那就是承傳着從堯、舜、禹、湯、文、武、周公的道統；這道統展示了爲政者的心態，是在憂患意識，以及服務的人生觀中，把百姓的命運，改變成自己的使命的。前面說過，「賢」是豐饒的心靈，「能」是聰明的頭腦；「賢」的優位，也正顯示着德治和王道的精義。因爲「賢者」縱使才能不足，不能爲官，但至少是良民，是構成家庭、國家社會的優秀份子；而「能者」若不賢，則就爲害社會大眾了。也就因此，政府的「賢」和「能」是一者都必需同時存在的條件。「選賢與能」的語句，所以成爲指導原則的理由，就是無論在君主政體，或是民主政體，或是君主立憲，祇要是在羣體生活組織中，都是永不更改的原則。「講信修睦」是指出人際關係中，最根本的想法和做法；朋友有信的德目也好，敦親睦鄰的

① 參閱鄧昆如著中國政治哲學，華視教學部，民國七十一年三月，第一七五頁。

德行也好，亦都是人與人之間交往的大經大法。人與人之間的交往靠「信」，人與人之間共同相處靠「睦」。農業社會中交友要講信用，工商社會中交友仍然要講信用；農業社會中的「鄰居」祇是左右，與左鄰右舍應該敦親睦鄰；工業社會中的「鄰居」已成爲上下左右前後（公寓式、大廈式），但是，仍然要敦親睦鄰。

這種敦親睦鄰的原則，再往前一步推進，也就是推己及人的美德，是「人不獨親其親，不獨子其子」，到達「四海之內，皆兄弟也」^②的胸懷，而真正突破家庭，做到「由親及疏，由近及遠」的仁愛行爲。這樣，社會中因爲人人都準備好關懷別人，扶持別人，於是就出現了「老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養」的景象。

這景象由於「互助」「合作」的精神所創建；合作的完美意義在適當的分工，那也就形成「男有分，女有歸」的濃縮。

到這裏，還是停留在理論性的階段，而一般百姓所要求的切身課題，還是民生問題；首先要解決食、衣、住、行的問題；於是，需要完善的經濟體制，而提出了「貨惡其棄於地也，不必藏諸己」，以及「力惡其不出於身也，不必爲己」的提案。這也正是突破「私」，走向「公」的過程：是對社會公益事業，有錢出錢，有力出力的描寫。連同上面的「老有所終」等語句，共同締造着：各盡所能，各取所需的理想社會；也就是把天下看成一家，把所有的人都看成一家人。這

樣，「家」的擴大，以及「私」的超越，當然就創造出公德心充溢着的社會，在消極上是「謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，外戶而不閉」的景象，是路不拾遺、夜不閉戶，治安非常良好的理想社會。

當然，在亂世中提出這樣崇高的理想，並不意味着一蹴就成，而是需要按部就班的「據亂世、昇平世、太平世」的漸進過程；而這漸進的理論程序，更落實到每一個人的具體生活中，也就成了修身、齊家、治國、平天下的漸進原則。

在這漸進原則的哲學基礎探討下，我們展開來兩個面向來進展，先是從論語經中庸到孟子的「修」的概念，展現出儒家方法論的變遷；然後從孔子經孟子到荀子的「人性論」，探討其方法論背後的人性動力的課題。

壹、「修」概念的發展

大學中所結論出的「皆以修身爲本」的原則，亦就是界定了「平天下」的起步工作。修、齊、治、平的漸進原則，奠定在「修」的根本上。「修」是內聖的工夫，其目的是要修成「聖人」^②。在儒家心目中，「聖人之治」才是安和樂利社會的基礎。在中國內聖外王的設計上，儒家祇認同從內聖走向外王的單向通道，以爲唯有有德的君王，才能够使國家大治。「以德化人」

② 論語學不厭以及教不倦所導引的仁和智，（述而），孟子公孫丑上，綜合之爲「聖」。

以及「上行下效」的信念，是儒家羣體生活牢不可破的想法。

如此，如何修成聖人，也就成了治道最先決的問題；而「修」的方案，也是被探討最多的課題。²⁰今試就從論語、中庸、孟子，依序說明「修」概念的意義以及其演變。

一、論語：論語中，「聖人」是人格修成的極致，述而篇所展示的，是由「學不厭」的「知」，以及「教不倦」的「仁」所綜合而成。孟子公孫丑篇所作的結論：「仁且知，夫子既聖矣！」一方面指出孔子已到達了聖人的地步，另一方面亦強調了抵達聖的道路²¹。

「學不厭」指陳着學者對學習的態度，以及勤奮的性格；尤其是自認自身的無知，以及學問不足，虛心學習的心胸。這也就能理解出孔子的：「三人行，必有我師焉」²²的看法。這種學習的開放心胸，原才是獲得知識的穩健途徑。

「教不倦」的精神，不但在於「有教無類」²³的泛愛眾人的心性，而且亦能在不厭其煩地，作「因材施教」的教學方法²⁴。

²⁰ 論語中「君子」一詞，出現了一百零七次，「聖人」一詞亦出現了四次，「聖」概念亦有四次。

²¹ 同²⁰，第八頁。

²² 論語述而。

²³ 論語衛靈公。

²⁴ 論語記載中，不同的弟子，問及同樣的問題，所獲得的答案不同，就是例證。就如顏淵問仁，子曰：「克己復禮為仁。」樊遲問仁，子曰：「愛人。」（以上顏淵）樊遲問仁，子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。」（子路）子張問仁，子曰：「能行五者於天下，為仁矣。」（陽貨）等等。