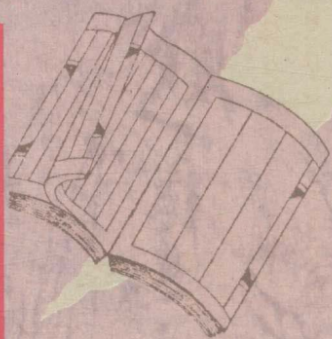


允晨叢刊 18

儒家倫理 與經濟發展



杜念中、楊君實編

允晨叢刊

儒家倫理 與經濟發展

主編 / 楊君實、杜念中



允
晨
出
版



必
屬
好
書

允晨叢刊18

儒家倫理與經濟發展

編 者／楊君實、杜念中

發行人／吳東昇

出 版／允晨文化實業股份有限公司

地址：台北市南京東路三段21號11樓

• 服務電話：507-2606(代表)

• 郵發帳號：0554566-1

排 印／三源印刷事業有限公司

• 台北市三元街56巷12號

登記證／行政院新聞局局版臺字第2523號

再 版／中華民國七十七年四月 《500本》

定 價：150元

前言

楊君實
杜念中

近年來，太平洋盆區新興工業國家的經濟形態，頗受西方經濟學者和社會學者的重視。不少學者從文化的角度，來探討造成這些國家的經濟成就的潛在因素。

他們得到的結論是，東亞地區的共同文化傳統——儒家文明——是促進這些國家經濟發展的重要原因。這個新觀點和中國近幾十年來反儒家、反傳統的思潮恰成一有趣的對比。

然而，「儒家文明」是一個籠統的概念，具體的指涉為何，仍有待進一步釐清。西方學者今日讚揚東亞的「儒家文明」，譽之為無可匹敵的文化動力。過去則把「儒家文明」批評得一無是處，既是封建帝制的護符，又是小農社會的愚昧象徵。不論是今日之讚揚或昔日之貶抑，難免都有以「儒家文明」為一面鏡子的作用。昔日之貶抑，是要在「儒家文明」這面鏡子裏，看到一個如日中天的西方文明的自我形象，而今日之讚揚，則是希望在這面鏡子裏

看到西方自身問題之所在。事實上，從六十年代中期歐美出現的「反主流文化」。(counter-culture)開始，一直有這樣一個探索的過程。

東西方文明無疑有互為補益之處。但我們若認清這個鏡子的作用，則過去在受貶抑下產生的歇斯底里和今日在頌揚聲中的飄飄然，皆是無謂的。

缺乏分析和批判的反傳統，就如缺乏分析和批判的肯定傳統一樣，都是經不起時間考驗的。這是我們進一步討論儒家思想與經濟發展問題的基本認識。

傅偉勳的「儒家思想的時代課題及其解決線索」，是從哲學的觀點重新考察儒家的一個迫切的時代課題，也就是儒家思想如何謀求自我轉折與自我充實，經由全面現代化之後，配合經濟、社會、政治等其他層面的現代化，真正發揮正面積極的作用，而不致成爲意識形態的絆腳石。他首先分析儒家思想體系在知識論方面的特點：泛道德主義的偏向。繼而從這個偏向在形上學、心性論、倫理學等部門的反映，來討論其各別的內在難題，並探討解決的線索。

蕭欣義的「儒家思想對於經濟發展能夠貢獻什麼？」首先區別儒家思想內至今仍有影響力的三大潮流，繼而探討在當今世界各文化交互影響下，儒學能否調整思想導向，對經濟發展有所貢獻。他逐一分析經濟發展的一些要素，如科技研究、人才的培養、資本的積累、企

業類型的選擇以及發展過程中產生的問題，如生態、收入分配、社會福利等，並衡量儒家的一些價值觀是否仍能在這些方面發揮積極作用。

當然，經濟發展並不只是一個後進趕先進的問題。不同的時空條件、文化背景和歷史因素，對於經濟演變的形態，往往產生決定性的影響。從歷史的角度來看，這就牽涉到一個重要的學術領域，也就是關於資本主義萌芽的問題。

黃仁宇的「西方資本主義的興起」——一個重點上的綜合V是基於多年來對於中國歷史的研究心得，比照他對西方資本主義興起的考察與認識，提出對資本主義萌芽問題的一些看法，特別是關於一個社會可否用「數字管理」與資本主義的關係的重要概念。

石錦的「中國資本主義萌芽」——研究理論的評介V，首先論述馬克思主義對資本主義起源和發展的一些論點和分析方法，以及由於理論本身的不一致性所引起的對於「變遷」問題的爭論，然後更深入一層，以英國工業革命的發展經驗去檢驗馬克思主義關於工業化的理論，探討「初型工業化」和資本主義工業化與人口變化的關係，並分析「圈地運動」對資本主義發展的影響。他以這個比較的觀點來討論中國大陸關於「中國資本主義萌芽問題」的理論和幾種寫作格式，指出其特點和缺陷所在，最後並提出在研究上若要擴大視野所應考慮的幾個因素。

孫中興的「從新教倫理到儒家倫理——瞭解、批評和應用韋伯論點」，指出對於韋伯所謂「思想如何成爲歷史的動力」這個命題，在了解上，歷來都有幾層「溝通障礙」，因而也難免產生誤解。他的論文是專注於韋伯的「基督教新教的倫理與資本主義的精神」和「中國的宗教」(儒教與道教)這兩本書，參照德文本和英文本，以探討韋伯的可能原意，對韋伯理論中的重要概念，如天職(Calling)觀念的定義和由來，也作了詳細的疏釋。關於新教倫理和資本主義精神的「關係」，他也從韋伯原典所用的詞語，加以分析。從原典研究的基礎上，他批評了一些學者在討論「儒家倫理」時對於韋伯論點的誤解和誤用。

楊君實的「儒家倫理、韋伯命題和意識形態」則是從韋伯命題在史學和宗教學上引起的爭論，來探討韋伯的「比較歷史」的研究取向所涉及的方法論問題，並分析這個研究取向應用在解釋中國歷史上所遭遇的困難以及「韋伯命題」作爲一個參考點的價值所在。

目錄

前言	楊君實／杜念中	一
儒家思想的時代課題及其解決線索	傅偉勳	一
儒家思想對於經濟發展能够貢獻什麼？	蕭欣義	四五
西方資本主義的興起	黃仁宇	八五
——一個重點上的綜合		
中國資本主義萌芽	石 錦	一四三
——研究理論的評介		
從新教倫理到儒家倫理	孫中興	一八一
——瞭解、批評和應用章伯論點		
儒家倫理，韋伯命題與意識形態	楊君實	二二七

儒家思想的時代課題及其解決線索

傅偉勳

一、前言

近二十來包括臺灣在內的「亞州四條龍」緊隨日本之後，造成了驚人的經濟奇蹟，而這五個東亞地區又同時具有一個共同點，就是傳統儒家的世俗倫理深入民間，構成思想文化（亦即馬克思的唯物史觀所云「意識形態的上層建築」）的一大要素。這就引起了不少社會科學家的問題探討：儒家倫理對於亞洲這五個地區的經濟成就是否形成意識形態層面的有利因素？爲什麼在印度、泰國、錫蘭、菲律賓賓等未受儒家倫理影響的其他亞洲地區，就沒有產生過類似的奇蹟？爲什麼亞洲的共產主義社會，如中共或韓共，仍在經濟政策的十字路口掙扎

與摸索，仍與印度等非共國家一樣，停留在經濟落後（economic underdevelopment）的階段？我們如何了解並解釋亞洲各地在戰後經濟發展的種種不平衡現象？

最近由於一些海內外社會學家與歷史學者開始重提韋伯（Max Weber）的宗教社會學理論，藉以說明儒家倫理在戰後東亞一帶的資本主義經濟發展過程當中無形中可能旁助過的精神作用，因而在臺灣一時引起了韋伯理論的研究熱潮。依照韋伯在他名著《新教倫理與資本主義的精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*）所云，以喀爾文派（Calvinism）爲主的新教倫理（尤指禁欲勤勞的清教倫理）與近代歐洲（如在德、英等地）資本主義的順利發展有過正面密切的因果關係，足以補正馬克思唯物史觀動輒強調「唯生產力論」的偏失，而提醒我們上層建築的意識形態如宗教或倫理道德，對於經濟發展所可具有的積極作用。有趣的是，韋伯在《中國的宗教》（*The Religion of China*）一書卻認爲，傳統以來的儒家與孔教（以及道家道教）不但無助於資本主義在現代中國的形成與發展，反而容易構成一大阻礙。上述學者們卻想借用韋伯的理論（但除去他對儒家的片面理解），重新探討儒家倫理對於深受儒教影響的東亞五個地區在戰後的經濟發展可能構成的一個助因，譬如儒家一向倡導的勤苦、節儉、敬老、秩序禮節、自勉互勉、德智教育等等傳統美德應可看成有助於經濟發展的重要因素，否則我們又如何解釋，戰後亞洲的經濟奇蹟統統

產生在受有長期儒家倫理影響的日本與「亞洲四條龍」呢？

上述儒家美德與經濟發展或許有點關聯，但我覺得，我們不能只就表面去看儒家倫理與經濟發展之間可能存在的因果關聯，還該進一步探討五個地區除了儒家倫理之外，分別具有着的本身獨特的意識形態結構，否則容易以偏蓋全，過分誇張儒家倫理的正面作用。舉例來說，香港與新加坡都長期受有英國人在政策製定、公司組織、企業管理等方面的示範與影響，而又具有得天獨厚的優越地理條件（如充當東西交通的重要港口），臺灣則無此條件。日本與南韓都有強烈的集體團結精神，可能與其本身的固有宗教具有密切關聯，中國人則有如孫中山先所慨歎的「一盤散沙」，多半停滯在個人主義與家族中心主義而難於形成集體精神。我們知道，集體精神（爲了羣體利益可以犧牲個人的眼前小利）乃是促成戰後日本經濟奇蹟的一大因素。加上德川幕府以來的「商人之道」精神（如石田梅岩的心學運動）與明治維新以來的資本主義財閥意識等等，日本早已具有順利配合經濟發展的意識形態結構，因此它在今日的世界經濟能與美國以及西德鼎立而三，且有凌駕之勢，實非一朝一夕之故。至於臺灣，如無鄰邦日本的經濟衝擊，如無中共的壓力而奮勉自強，如無美國的大市場可供產品推銷等等內外條件存在，則是否能在這二十年內逐步造成今天的經濟成就，是不無疑問的。總之，不先考慮五個地區分別具有的特殊情況與內外條件，而想特別標出儒家倫理對於經濟

發展可能構成的一種助因，恐怕難免有自作幻想之嫌。難道只因東亞儒家思想與文化之根是在中國，所以我們就可以誇大其詞，肯定儒家倫理是促進經濟發展的有利因素，而如此滿足我們的華夏優越感嗎？我既不是社會學家，也不是歷史學者，當然較無資格去作深一層的科學研究，探討儒家倫理與經濟發展之間有否因果關聯的事實問題。不過，如從哲學的觀點去重新考察，我認為有個更重要迫切的時代課題：儒家思想（尤其倫理思想）如何謀求自我轉折與自我充實，經由一番現代化之後配合經濟社會政治等等其他層面的現代化（亦即科技資訊化），真正發揮正面積極的作用，而不致變成意識形態上的絆腳石呢？

儒家思想的時代課題，一方面涉及配合科技資訊的急速發展而必須自我踐行的轉折充實，另一方面又同時關涉如何超克傳統儒家本身已有的內在難題。現代化意義的轉折充實與內在難題的自我超克可以說是時代課題的一體兩面，必須經過一番嚴格的自我批評與慎重的哲理探討。換句話說，儒家思想的時代課題即不外是我這兩年來一直強調着的「如何批判地繼承並創造地發展儒家思想」的艱巨課題。令人感到遺憾的是，中國大陸的哲學工作者由於馬列毛理論教條的束縛，對待儒家遺產的繼承課題始終是批判有餘而繼承不足，遑論什麼「創造地發展」了。至於臺灣的教授學者，則爲了中國傳統思想與文化的復興，極欲進一步發展代表中國傳統主流的儒家思想，卻因籠統的繼承有餘而嚴格的批判不足，迄今仍無創造性的

突破跡象。在日益多元複雜化與科技資訊化的今日世界，任一國家社會要有思想與文化的現代化突破與發展，絕對需要一批見識深遠而態度忠誠的知識份子提供建設性的具有善意的批評；沒有批評，就沒有進步。這就是爲什麼我不得不強調：「沒有批判的繼承，就不可能有創造的發展」。依此了解，我們今天爲了探討與解決儒家思想的時代課題所應把握的首要線索是，如何從我們（後）現代的觀點發現儒家思想的內在難題，而經由免於成見的嚴密分析與哲理省察，設法尋獲超克這些難題的適當途徑。

爲了探索儒家思想時代課題（內在難題）的解決線索，拙文所採取的基本立場共有不可分離的以下三點：(1)經由批判的繼承謀求創造的發展；(2)建立我們的新時代所需求的我所云「中國本位的中西互爲體用論」，取代張之洞以來帶有過度華夏優越感（甚至自國中心的沙文主義）的「中學爲體，西學爲用」這種論調；以及(3)形成多元開放的思想文化胸襟，俾能徹底改正從我們傳統以來的單元簡易心態惡化而成約單線條自我閉鎖心態（*simplistic, self-closed mentality*）。儒家思想大體上可以分成(1)（道德的知行合一論爲主的）知識論，(2)（道德的）形上學，(3)（孟子一系的性善論或良知論爲主的）心性論，(4)（道德的理想主義意義的）倫理學，以及(5)（福德一致的安身立命論爲主的）解脫論。拙文依照這五大部門的次序，一一討論各別的內在難題，以便探現其解決線索，而在最後一節針對儒家傳統

的繼往開來課題，作一簡單的總結。

一一、知識論

儒家知識論的基本特色有三。其一，正如北宋大儒張載所云：「見聞之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌於見聞」（《正蒙·大心篇》），儒家分辨兩種知識，即「德性之知」與「見聞之知」。另一北宋大儒程頤也順張載的知識兩極觀，說：「見聞之知，非德性之知，物交物則知之，非內也，今之所謂博物多能者是也。德性之知不假聞見」（《遺書》第二十五）。如以現代用語加以解釋，則舉凡感性知識、科學知識乃至書本知識（如對於經史子集的博學多聞）等等有關經驗事實的外在知識，皆屬聞見之知，可以另稱之為經驗知識。德性之知即不外是聯貫著心性涵養、倫理規範（或德目）、道德實踐、人格教育乃至外王之道（仁政或德治）等等而為成德成聖所必需的孔孟以來儒家特有的道德知識，乃屬道德主體性挺立意義的內在知識。孟子所說的「萬物皆備以我」或良知良能，朱熹所主張的仁義理智等（心中具有着的）「義理」或「性（即）理」，以及王陽明所倡導的「致良知」或「心即理」，皆不外指謂德性之知。

其二，儒家建立知識兩極觀的目的是在標榜儒家的泛道德主義（panmoralism）立場，

這就是說，德性之知優先於聞見之知，前者是本，後者是末。「學而時習之，不亦說（悅）乎！」是《論語》第一句話，似乎提示我們孔子極其「好學」。孔子確實處處自承好學，譬如自謂「吾十有五而志於學」（《為政篇》）或「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也」（《公冶長篇》）。但孔子所學，幾乎限於「學文」，亦即學習《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》等古經的書本知識，而他學文的目的也是為了仁、禮、忠、恕、孝、悌、信、直等等德性之知。孟子根據「惻隱之心」等四端推出仁義禮智的道德心性本有之說，更進一步以德性之知涵蓋了聞見之知。儒家思想當中比較注重聞見之知的是荀子、朱熹與王夫之，但是基本上他們仍以德性之知為優先於聞見之知，並不承認這兩種知識的平等地位。

其三，儒家所以具有「德性之知優先於聞見之知」的獨特價值判斷，主要是為了強調「知行合一」，而「知行合一」論的旨趣則是在乎標榜「行」（人格修養、道德實踐、治國平天下等）是「知」的目的。說得更清楚一點，站在儒家泛道德主義立場，「知」本身並沒有獨立的存在意義與價值，它只是為了「行」的目的而存在。講求儒家的知行合一最精當的是王陽明，謂「知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已有知在」（《傳習錄》上）。又謂：「知之真切篤實

處，即是行；行之明覺精察處，即是知：知行工夫，本不可離，只爲後世學者，分作兩截用功，失卻知行本體，故有合一並進之說。眞知卽所以爲行，不行不足謂之知」（《傳習錄》中）。最後一句「眞知卽所以爲行，不行不足謂之如」道出陽明知行合一論的用意，意卽「知是爲了行而存在，而非其他」。程朱學派的格物致知，卽物窮理之說常被看成偏「道問學」，注重經驗事實的外在知識（卽「物理」）；有別於陸王心學的偏「尊德性」，只是講求「致良知」或「心在物爲理」（心卽理）。其實，程朱所云「道問學」或格物致知，根本用意還是在「義理」（仁義禮智等道德性理）的知解，所謂「物理」及變成「義理」能够「一旦豁然貫通」而存在的。換句話說，程頤與朱熹多半是以「義理」（泛道德主義）的有色眼鏡去看「物理」的。儒家大儒之中對於自然經驗的外在經驗最表關心的荀子，都突破不了泛道德主義的「行是知的目的」立場，因此他說：「不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之，學至於行而止矣」（《儒效篇》）。可見儒家之中最有主智主義精神的荀子，所最注重的還是爲了「行」（成德成聖）的德性之知，所謂聞見之知多半只是德性之知的附庸而已。文革時期，四人幫的御用學者炮製了「儒法鬥爭史」的荒謬理論，把荀子放在法家系統；而文革結束以後，大陸某些學者仍套用馬列主義的陳詞，將荀子說成「唯物論者」，都一樣漠視了荀子原原本本的儒家泛道德主義立場。

就第一特點，德性之知與聞見之知的分辨並不引起任何知識言論的問題。在西方，康德的《純粹理性批判》探討聞見之知（科學知識）的客觀真確性理據，而他的《實踐理性批判》則考察人倫道德所由成立的終極根據，也多少假定知識兩極觀的立場，承認事實判斷與價值判斷的殊異之處。當然，儒家所云「德性之知」，有其獨特的（孟子一系性善論或良知論爲主的）心性論與（道德的）形上學兩種原則，當作終極的哲理根據，仍有別於康德的哲學立場。關於這一點，牟宗三先生在《心體與性體》（上册）等書已有精闢透徹的分辨，茲不贅述。

儒家知識論的內在難題產生在第二與第三這兩個不可分離的特點上面，暴露了儒家思想本身的局限性甚至獨斷性。如不早日克服泛道德主義的偏差，則無從適予解決自我轉折以及充實的（後）現代化課題了。先就第二特點的偏差言，以德性之知爲優先於聞見之知的結果，不但容易忽視聞見之知的獨立性與重要性，也很容易動輒混淆道德價值問題與經驗事實問題，由是產生嚴密科學研究態度的奇缺，邏輯思考能力的薄弱，哲學論辯程序的過份簡易化，論點證立上的過失或不充分等等理論知性的蔽塞或幼稚。舉例來說，孟子主張性善，迫不及待地想攻破告子「生之謂性」（人性即是自然本能）說，卻完全忽略了「性」的語意釐定，誤以類比（analogy）當做邏輯性論辯，又犯哲理證立的漏失，混淆經驗事實與價值判