

學術著作 ◆ 大專用書

善的歷程

——儒家價值體系的歷史衍化及其現代轉換

楊國榮 著
張永雋 序



五南圖書出版公司 印行

善的歷程

儒家價值體系的歷史衍化及其現代轉換

楊國榮 著

五南圖書出版公司 印行

善的歷程

——儒家價值體系的歷史衍化及其現代轉換

作 者 / 楊國榮

責任編輯 / 石 默

校 對 者 / 林偉銘·方林萍

出 版 者 / 五南圖書出版有限公司

地 址：台北市和平東路二段 339 號 4 樓

電 話：7055066（代表號）

傳 真：7066100

劃 撥：0106895-3

局版台業字第 0598 號

發 行 人 / 楊 榮 川

排 版 / 陽明電腦排版股份有限公司

製 版 / 欣緯照像製版有限公司

印 刷 / 三聖印刷事業有限公司

裝 訂 / 華台裝訂行

中華民國 85 年 10 月初版一刷

ISBN 957-11-1262-3

基本定價 10 元

（如有缺頁或倒裝，本公司負責換新）

善的歷程 — 儒家價值體系的歷史衍化及其現代轉換 / 楊國榮著. -- 初版. -- 臺北市 : 五南, 民85
面 ; 公分
ISBN 957-11-1262-3(平裝)

1. 儒家

121.2

85011069

推薦序：如將不盡、興古爲新

——推介楊國榮教授《善的歷程》

張永儒

《善的歷程——儒家價值體系的歷史衍化及其現代轉換》，是上海華東師範大學哲學系教授楊國榮博士的最新力作。楊教授是當代大陸上夙負盛名的青年學者，他對中國文化問題的關注與了解，從他近十餘年來的眾多著作中，透顯出高貴的學術熱忱與深邃的思想功力。自從八〇年後代，兩岸文化開放交流以來，他的著作，譬如《王學通論——從王陽明到熊十力》、《胡適與中國文化》等，在台灣流通，立即獲得台灣學界的注目與廣泛的迴響，推許為南方青年學之魁傑，足以領袖一方以擔當發揚中國文化思想的重任。

去年，楊教授出版了他的新著《善的歷程》，這是近年來中國大陸學術界在儒家思想研究的熱潮中，所湧現的一部風格清新、創見卓越的專著，呈顯出高度的學術思想水準。

「善」——道德價值，是儒家哲學思想的中心議題。一切有關道德價值的論述與辨議，包括價值起源論、道德形上學、道德判斷論、道德實踐論等，都隨著這個中心議題而迤邐展開。同時，儒家哲學思想的價值觀往往真善同趨，美善並臻，其究極境界即是天人合德、萬物一體、內外一本而止於至善的聖神功化之域。因而善的價值即涵蓋了價值全體，所謂明善誠身之學，身心性命之教，即為價值實現的人

生總目標，一切聖賢經傳，先儒立言，其提挈綱維，開示奧蘊，內有以盡其節目之詳，外有以極其規模之大，無非明善、原善、向善而止於至善，是以，一部儒家思想史，實際上也就是「善」的觀念發展史。

「善」的價值觀念，可說是中國儒家哲學思想的「龍睛」，「善」的觀念發展史，可說是「龍脈」。掌握住這個奧竅，則詮釋儒家思想，不啻為冰解凍釋，水到渠成。但是，很遺憾的，以往若干年來，還未出現一位研究儒家思想史的學者，從這個角度上，來探討這個問題。也許是學者未見及此，也許是方法運用的不易，也許是價值所涉及的許多問題，限於學問功力，不能掌握。在我們多年抱憾之後，很幸運的，拜讀到楊教授的這本大著，他論證的謹密有度、修辭的纖穠有致、見解的創設開新，無疑的，其學術建樹，對台灣學界有重要的啓導與借鑑的功用。

關於此書的主旨以及方法的運用，楊教授在此書的「導言」中已有清晰的說明。他認為儒學是中國傳統文化的主流思想，而價值觀即是文化之觀念型態的深層核心，通過儒家人文理想的價值創造與價值實現的歷史過程，可以藉著其價值結構的邏輯系統，開展其在時空上縱橫經緯和衍生與轉化程序，鋪陳其燦爛豐美的文化思想內容。同時他認為人的存在意蘊與文化價值創造是儒家思想的基本關注之點，與其相涉及的諸多思想，如天人之辨、力命之辨、羣己關係、義利之辨，理欲、經權，以及定命與自由等種種的哲學思辨與反省，涵蓋在「居仁由義」的盡己盡性，盡倫盡制的道德自我的理性實踐中，化約為對「善」的追求與道德人格的自我完善，他有一段話說得十分好：

「儒家的價值追求最終指向理想的人格境界，正是成人（人格的完善）構成了儒家的價值目標……儒家的人格理想

在總體上表現為普遍仁道的具體化，它既以誠（道德意義上的真）為內在特徵，又外化於道德實踐的過程（體現為善的追求），並同時在審美活動中『文之以禮樂』（形成人格美）；作為內在品格，它不僅內含仁愛的情感，而且具有堅定的意志，二者始終又與自覺的理性相融合，這裡既體現了真善美的統一，又以知情意多方面發展為內容。」（見本書「導言」，p.7）

於是，楊教授即由這種價值統一的止於至善，成己成物，成仁成聖的善的追求與價值創造，作為本書的主要關注點，亦敘亦議的論證其可能性、妥當性以及歷史的衍生與轉化的內在程序，並大力申論其現代化的意義，並從而展望中國的未來與世界的機運，儒家這種文化價值思考的歷史地位與重要參考價值。

本書方法的運用，是以「善」的觀念發展史為經，天人、力命、義利、理欲、羣己、經權等之範疇設定與表述為緯，並以其交光相映，相入相即的機體關係，交織成一個時空縱橫，理趣錯綜的理論網絡，表現了高度的組織才能與系統表述的邏輯思維。並且由於他深湛的舊學涵養與新知汲取，能準確的掌握住從孔子以來，歷經先秦、兩漢、魏晉、宋明以及現代新儒家思想的重要文獻材料作為核心命題，給予應有的篤實明要的疏解、深層的析入，並時發新義，有創造性的詮釋。這種汲古開新的學問功力，展現了本書清新的風格與作者創造性的才華，尤其是全書中時時綻露的對中國文化的堅定信念與發揚的使命熱忱，難能可貴的體現了儒學思想現代化發展，或者是中國文化復興的新生命、新希望、新動力。

現在，五南圖書公司決定要出版這本書，五南圖書公司為台灣出版界的泰斗，向來以選稿嚴格而著名，在社會上、學界中均有良好的

聲譽，這本《善的歷程》很可能是其破格選用的一本大陸學者的思想性書籍，其意義十分可貴。逢總編張超雄先生邀文於我，要我爲此書作文推薦，由於才疏識淺，實愧不敢當；但這的確是一本好書，饗於讀者，必有增上之緣，謹爲此文，附於書首，聊供一粲。

書於台大哲學研究室

◇目 錄◇

推薦序：如將不盡、興古為新

——推介楊國榮教授《善的歷程》

導 言	1
-----	---

第 1 章 儒家價值體系的奠基	13
-----------------	----

一 天人之辯與仁道原則	13
二 為人由己和天命的預設	19
三 修己以安人：自我實現及其邏輯歸宿	25
四 義以為上與孔顏之樂	30
五 「大德不踰閒」的歷史涵義	36
六 作為價值目標的理想人格	41
七 超越有限：存在的意義及其他	54

第 2 章 從孔子到孟子	59
--------------	----

一 仁道原則的展開	60
二 力與命的內在緊張	64
三 獨善其身和兼善天下	68
四 恆心的根據與惟義所在	73
五 從執中而權到君子反經	77

2 ◀ 善的歷程——儒家價值體系的歷史衍化及其現代轉換

六 內聖的走向·····	81
第3章 演進中的折變·····	93
一 天人之際：從相分到互助·····	93
二 制天命而用之：自由理想的擴展·····	99
三 各得其宜與羣居和一·····	103
四 義的外部確證及其工具化·····	108
五 從以權變到以道壹人·····	113
六 全而粹與化性起偽·····	117
第4章 價值本體的建構及其內化·····	131
一 《易傳》：價值本體的建構·····	131
二 價值本體的雙重內化·····	142
三 止於至善與修身爲本·····	150
第5章 正統的形成·····	157
一 神學形式下的人文取向·····	157
二 德威交融：仁道原則與暴力原則的溝通·····	165
三 從兼容到獨斷：權威主義原則的確立·····	171
四 認同傳統與面向往古·····	176
五 義與我的合一：個體的普遍化·····	182
六 道義與功利的二難·····	187
七 從仁且智到性三品：人格理想的展開·····	193

第 6 章	援道入儒的價值觀意蘊·····	201
一	名教與自然：天人之辯的歷史延續·····	202
二	自性的確認與玄同彼我·····	223
三	逍遙的理想與天命的抑制·····	236
第 7 章	衍化與整合·····	251
一	仁道原則的重建與超越·····	253
二	天理主宰下的自我權能·····	263
三	羣己之辯的二重變奏·····	276
四	從義與利的對峙到理與欲的緊張·····	289
五	天理的權威化與良知準則論·····	300
六	醇儒境界·····	310
第 8 章	明清之際：歷史的反省與自我轉換·····	329
一	經緯天地：逸出內聖之境·····	331
二	經學的實證化與理性的工具意義·····	338
三	化「天之天」為「人之天」·····	348
四	造命與循理·····	351
五	理欲統一：存在與本質的雙重確認·····	357
六	我的自立與羣體認同·····	364
第 9 章	儒家價值觀體系在近代的歷史命運·····	373
一	權威的失落：傳統與近代化的緊張·····	374
二	返本開新：新儒家的選擇及其雙重意向·····	384

4 ◀ 善的歷程——儒家價值體系的歷史衍化及其現代轉換

第 10 章 走向現代·····	397
一 現代化的歷史需要與儒家價值觀·····	398
二 儒家價值體系與合理性的重建·····	406
後記·····	421

導 言

如果把中國傳統文化視為綿延不絕的歷史長河，那麼，其主流無疑是儒學。這裡的文化，首先是就觀念形態而言，它的深層核心，則體現於價值觀之中。廣義的文化創造總是受到價值觀的制約，文化本身在某種意義上可以理解為價值理想的對象化及其多樣展現。作為中國傳統文化的主流，儒學同樣以其價值觀念體系為核心；正是價值觀，凸顯了儒家文化的歷史特徵，而儒學對中國傳統文化的影響，在很大程度上也是以其價值體系為中介。這一邏輯關係表明，忽略了價值體系這一內在結構，便很難對儒學作出適當的歷史定位。

需要指出的是，作為文化體系核心的價值觀或價值觀念與價值論或價值哲學在內涵上並不完全重合。價值論（Axiology）以一般的價值問題為對象，是關於價值的哲學理論，其討論的內容包括價值實質、價值根據、價值形態、價值分類、價值評價、價值創造等等。作為成熟的、相對獨立的哲學分支，價值論大致出現於十九世紀末^[1]。儘管價值論的思想在傳統哲學中並非一無所見，但就總體而言，對價值問題作系統的元理論闡釋，應是晚近的事。作為傳統的文化思想流派，儒家固然不乏價值論的見解，但較少表現出建構一般價值哲學的理論旨趣，在這方面的探討，也確實顯得相對薄弱。

與價值哲學的元理論研究有所不同，價值觀（values）是一種規範性的看法，它既深及既成事物的評價，也包括對理想價值關係的設

定。簡言之，它是關於現實世界（實然）與理想境界（應然）之價值意蘊的基本觀念和總的規定。展開來看，價值觀總是基於人的歷史需要，體現了人的價值理論，蘊含著一般的價值尺度及評價準則，形成為多樣的價值目標及價值取向，並外化為具體的行為規範。作為價值的一般學說，哲學價值論往往也涉及價值觀，不過，哲學價值論主要從元理論的層面，討論價值觀的形成、作用等等，而並不規定其具體內容。換言之，它側重於對一種觀念現象的解釋。相形之下，價值觀的特點主要不在於解釋，而在於為行為提供一種內在的規範，它與歷史實踐、社會生活有著更為切近的關係，並總是作為穩定的思維定勢、傾向、態度，制約著廣義的文化創造過程；儒學在中國文化史上的主導作用，首先也體現在這方面。當然，以上是一種分析性的界說，就現實形態而言，價值哲學與價值觀又有相互滲入、交錯的一面。這樣，在考察儒家價值觀時，往往同時要涉及其價值哲學。

按其內涵，價值觀屬於一般的價值意識。從理論上看，價值意識可以區分為二個層面，其一表現為自發的意向、願望、動機等等，其二則是自覺的觀念體系；前者更多地與日常世界相聯繫，帶有常識的特點，後者則經過了自覺的理性反思，已形成為深沉的觀念結構或模

[1] 價值論的理論先驅是德國哲學家洛辛（Hermann Lotze, 1817～1881），他把世界分為事實、普遍規律、價值三大領域，並以價值為目的，從而規定了現代西方價值哲學的基本思路。奧地利哲學家布倫達諾（Brentano, 1837～1917）及其學生邁農（Meinong）對價值問題作了更系統的理論探討，新康德主義者文德爾班（Windelband）和利格爾特（Rickert）則進一步將價值提升為哲學的中心問題。以後，現象學的代表人物之一謝勒（Scheler）及哈特曼（Hartmann）亦提出了各自的價值論。與大陸哲學相呼應，英美哲學家也於十九世紀末、二十世紀初開始重視價值論的研究，如杜威、路易斯等都對一般價值問題有所論述。

式。儒學內含的價值體系在長期的文化演進中，已逐漸滲入於日常的文化心理及行為方式之中，不過，在日常心理的層面，儒家價值觀的體現總是帶有自發性的特徵，只要有在儒家思想的經典文本中，其觀念體系才得到了自覺的、系統的闡述。正是基於這一事實，本書以儒家文本（儒家思想家的著作）為主要研究對象。同時，作為儒學的核心，儒家價值觀並不是一種封閉的、孤立的形態，惟有將其放在整個儒學體系之中，才能揭示其具體涵義。因之，在考察儒家價值觀時，我們總是不能不聯繫儒學多方面的內容。

人的存在及文化創造是儒家的基本關注之點，儒家價值觀即展開於與之相涉的一系列關係。它既有所側重，又包含多重意蘊，並在總體上表現為一個相互關聯的價值體系。天人關係的界定，可以視為儒家價值體系的邏輯起點。中國哲學中的天人關係既涉及天道觀，又關聯著價值觀，儒家的注意重心，更多地指向後者。就價值觀而言，所謂天，主要便與廣義的自然（nature）相關；它既指作為對象的自然，也包括主體（人）自身的本然形態。與道家主張「無以人滅天」（莊子），亦即將自然狀態理想化不同，儒家要求超越自然，並賦予自然以人文意蘊。不難看出，作為價值觀的天人之辯，首先關聯著自然原則與人道原則，儘管儒家（特別是原始儒家），並不完全忽略自然原則，但注重人文價值，追求自然的人化，確實構成了儒家的內在特點，儒家之貴仁、重人倫等等，則可視為人道原則的具體展開。當然，在儒家那裡，人化往往更多地被理解為主體自身從自在走向自為，對自然（作為對象的自然）與人統一性的強調，使儒家（特別是正統儒家）較少注意化外在的自在之物為為我之物的歷史過程。

天人之辯的進一步引申，便涉及力與命的關係，力泛指主體的創造力量，命則往往是被神秘化的外部必然。對儒家來說，主體自身的

4 ◀ 善的歷程——儒家價值體系的歷史衍化及其現代轉換

人化（從自在走向自為），同時表現為一個德性完善的過程，而形成完善的德性，主要便取決於自我的努力。儒家對主體實現道德潛能的能力充滿了確信，所謂「為仁由己」、「我欲仁，斯仁至矣」（孔子）等等，便表明了這一點，它從一個側面體現了追求主體自由的價值取向。不過，儒家所嚮往的自由，往往主要限於道德領域，在非道德的領域，人的自由常常為天命所抑制。就小我（個人）而言，其生命存在、窮達貴賤等等均非自我所能主宰（「生死有命，富貴在天」），就大我（社會）而言，人固然有弘道的能力，但道（社會理想）究竟能否實現，則取決於外在的天命：「道之將行也歟？命也；道之將廢也歟？命也。」（孔子）這樣，道德領域的自由理想與非道德領域的宿命論趨向並存於儒家的價值體系中，使之在力命之辯上呈現二重特性，而這種二重性又與志（意志）智（理智）關係上理性自覺超越意志自主的傳統相互交錯。

道德意義上的自由，惟有通過具體行為才能得到確證，而主體行為則展開於人倫。人際的最後一般關係，存在於羣體與個體（自我）之間。從天人關係推進到人與人的關係，便會面臨羣與己的合理定位問題。與天人之辯上肯定人文價值及力命關係上確認為仁由己相應，儒家將自我提到了重要地位，並提出了「成己」、「為己」之說。所謂成己、為己，主要指主體的自我實現，其中內在地蘊含著對個體（自我）價值的注重。當然，在儒家看來，個體始終生活在社會羣體之中，並承擔著普遍的社會責任，成己、為己最後總是指向羣體價值的實現，所謂「修己以安人」（孔子），即已規定了如上價值關係。於是，相對於個體，羣體便具有了優先的地位。確實，就總體而言，儒家似乎更多地強調羣體認同，注重主體之間的相互溝通，並要求化解羣己之間的緊張。這一價值路向在拒斥自我中心主義、抑制社會衝

突等方面，無疑有其歷史意義，但羣體原則的突出，同時又蘊含著導向整體主義的契機，在正統儒學的「無我」說中，已多少可以看到這一邏輯結果。

羣己關係說到底是一種利益關係，而利益的協調則以義利之辯為其理論前提。在義利關係上，儒家首先強調義有其內在價值，這種價值並非建構於功利基礎之上。相反，唯有剔除了功利的計較，才能使作為當然的義得到淨化。由此，儒家進而將義視為無條件的絕對命令，把行義（履行當然之則）本身當做行為的目的。於是，行為的價值主要便取決於是否合乎義，而無關乎行為的結果，所謂「義以為上」（孔子），「行不必果，惟義所在」（孟子）等等，便體現了如上價值信念。當然，強調道義原則的至上性，並不意味著完全否定功利在社會生活中的意義，在「因民之所利而利之」（孔子）的要求之後，便蘊含著對功利價值的某種確認。不過，依儒家之見，利只是一種手段的善（只具有工具價值），正是這一點，決定了不能把功利追求作為規範行為的一般原則。這種看法顯然注意到了片面逐利所帶來的消極後果，但儒家由此認為「何必曰利」（孟子），卻多少潛含著抑制合理的功利意識之趨向。從另一方面看，利首先與個人或特殊集團相聯繫，義則超越了個體的特殊利益，具有普遍性的品格，它在某種意義上以潛在的形式體現了普通的公利，儒家要求「見利思義」（孔子）以義制利，意味著超越單純的個體之利而確認人的族類利益，這裡無疑表現了道德的歷史自覺，但對普遍公利的強化，又始終使個體之利難以得到適當的定位。

義作為人的族類本質之體現，總是以理性要求的形式出現，利則以需要的滿足為其實際內容，而這種需要常常又以感性的欲求為其表現形式。由此，義利之辯往往邏輯地展開為理欲之辯。儒家並非無條