



牟宗三：《道德的理想主義與人性論》

2006年9月4日

来源:论坛主题

作者其他文章

栏目广告6, 生成文

件 HTDOCS/NEWXX9.HTM 备用,

牟宗三：《道德的理想主義與人性論》

我們已說「怵惕惻隱之心」是「道德的實踐」的先驗根據，是「道德的理想主義」所以心然極成之確乎其不可拔的基礎。離乎怵惕惻隱之心，不可說道德的實踐。「實踐」是人的分內事，不是物的分內事。人的任何實踐皆不離開「怵惕惻隱之心」這個普遍條件的籠罩。若是離開這個普遍的條件而尚可以為實踐，則那實踐必不是實踐，只是動物性的發作，在人間社會內必不能有任何價值或理想的意義。當然，在政治或社會的實踐中，必不只是這個普遍的條件，而且常亦不能很純地表現這個條件，即其中必有夾雜，但無論如何，總不能公然否定之或離棄之，總必自覺或不自覺地以此普遍條件為一種超越的根據。這個就是「人」之所以為人處。

我們又說過，「怵惕惻隱之心」底兩個特徵曰覺曰健。其中「覺悟」尤其是要緊的關頭，古人名之曰覺關。因為人禽之辨就在這個關頭上見。孟說：「人之所以異于禽獸者幾希」。這「幾希」之差就在覺不覺。當大舜居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異于深山之野人者幾希？幾希言差不多也。這個時候，他只是混混沌沌，不識不知，順帝之則，就是順自然的生命滾下去。但當他聞一善言，見一善行，便若決江河，沛然莫之能禦。這就是他的覺悟，而且一覺便全盤開悟，覺之充其極。這個時候，他與野人大不相同。但「野人」仍然還是「人」，不是禽獸。因為孟子說的「人之異于禽獸者」之人並不單指覺悟了的人言。野人或未覺悟的人在原則上是能覺悟的，他是有覺有感之良知的。（覺悟的程度是另一會事）。野人不即是禽獸，就靠這個「原則上能覺悟」來區別。但這個「原則上能覺悟」並不只是永遠是一個空懸的原則，而不實現的。它是隨時可以實現的，而且每一人的四端之心皆隨時可以例證這個原則之實現。人的四端之心（惻隱、是非、羞惡、辭讓）常時呈現，即表示人常常實有其覺也。這個覺就是人的良知。決無一人一生永不呈現其良知的，除非他是死。所以王陽明「致良知」的起點就是良知。這「良知之覺」的程度可以很小，但一隙之明就是普照之端。大舜可以沛然莫之能禦，一般野人亦並非無此一隙之明，只是不能擴充而已。所以人之所以異于禽獸就在這個良知之覺，由此進一步即說就是這個怵惕惻隱之心：這是人人都有的，也是人的一個特點。人之保持與改進其生活都是靠這個怵惕惻隱之心為其必要的普遍條件的。因為有此怵惕惻隱之心，才能抒發理想改進其生活，因而其生活才可以繼續下去，此即是易經所說的「生生不息」。人的生活能生生不息地繼續下去，才能說保持其生活。否則，很可以死水不流而被淘汰。

良知之覺，怵惕惻隱之心，既是人的特點，所以這就是人的性。人的性就從這裡說。中庸說：能盡己之性，然後能盡人之性，盡物之性，以至于參天地贊化育，都是就這個人的性作起點而說的。盡己盡人之性就是盡的這個「性」。由此說下去，理境無邊，如參贊化育便是。但在此可以停住，不必往下說。現在須要注意的一點，就是：人既然皆有那一隙之明，而所謂「原則上能覺悟」，此中所謂覺悟是指開擴那一隙之明的覺悟言。現在，我們可問：禽獸是否也「原則上能有那一隙之明」？（不必言開擴的覺悟）。就道德的理想主義之形上學言，原則上是可能的。但就現實宇宙的進程之現實的階段上言，它尚未能。我們現在即可就這「現實的未能」與「人的己能」來區別人與禽。由這一點來說人的價值與人的特點，已經足夠。

從怵惕惻隱之心來說人的性，說人性之善，乃是顯明而必然的真理。無人能否認之。但是，馬克思偏要來否認它。他偏不就此說「人的性」。我們現在可以就他批評康德的「善意」(Good will) 來證明此點。(因為他不了解中國的學問。但道理是相通的)。馬克思不能了解「怵惕惻隱之心」之發心動念之為「無條件的純善」，絕對的善。康德所說的絕對善的善意，他也不能了解。這或許因為康德那種概念的思辨所成的大廈阻礙了他。但是，我們可以認為他的善意，(由他所解說的)，就這個怵惕惻隱之心之發心動念。馬克思認為人的「實際的意志」都是「物質地機動化的意志」(Materially motivated will)，並沒有那種與現實無關的絕對的善意。那種善意只是一個抽象的概念，並非實際的人性中所有，所以也只是康德的幻想。馬氏所謂「物質地機動化」，此中之「物質」是指生產方式所成的經濟基礎言。人的生存方式是脫離不了那個生產關係的決定的，依是，人的生存方式就是他的在生產方式所成的生產關係中之地位。他是受生產關係這個物質的條件決定的。這種決定，就叫做「物質地機動化的動念」。「物質地」本可以譯為「實隱地」。但總是指那個物質的生產關係言。假若我們的生心動念都受這個物質條件的決定，則我們的意志自然是「物質地機動化的意志」。馬氏認為就是如此。他認為此就是實際的意志。意志如此，實際的人性亦如此。

但我可以指出，我們的意志活動不都是「物質地機動化的意志」之活動。絕對的善意也不只是一個抽象的概念，而確是在現實生活中呈現的。「無條件的命令」也不是幻想，亦確實是有的。一般人不常有，但不常有，並不能就說它只是抽象的概念。很少有人能奉行，但不能奉行只是因為私欲間隔。不為私欲間隔的，就能奉行。假若有能奉行者，它就不只是一個幻想，而是實際上呈現的。如果是實際上呈現的，如何便把意志普遍地定為「物質地機動化的意志」？「善意之為絕對的善」之有無是墮落與否的問題，不是原則上沒有，單憑抽象能力所製造的一個虛構的概念。我們已決定其原則上有，而且是隨時呈現的。然則如何能說它不是實際的意志？譬如，見孺子入井，人皆有怵惕惻隱之心匍匐而往救之，不為要譽于鄉黨，不為討好于孺子之父母，這不是絕對的善意是什麼？假如你滿肚子是體東西，見了偏不去救，那只是個人此時失掉了人性，並不是人的性就是如此。又如曾子臨終易簣時的話，你能說這不是「絕對善意」的呈現嗎？他為的什麼私利呢？他為的什麼私利呢？他為的是什麼階級？只為的自己不是大夫，便不該用大夫的蓆，便不應躺在上面以作臨終時之飾典。這種不苟的精神，只為的理上不應如此，所以便決定不如此，並不因為自己在病困之時就可以馬虎過去，此不是無條件的命令，其本質上就是善的，是什麼？假如你自己貪圖虛榮，裝襲裝瞎，混過去算了，那是你自己的私心自利，並不能因之就說無條件的命令只是一個抽象的概念。

又如耶穌說：不應起誓，你們的話，是則是，非則非，過此以往，便不是純正的。這種「稱心而發」的善意豈不是人間常有的嗎？耶穌說：「你們不背起你自己的十字架，便不配

作我的門徒」。他開始作宗教運動時，即決定上十字架捨命，這種意志的決定，你說他為的什麼私利，為的那一階級？難道這也是一個抽象的概念嗎？當撒旦試探他說：「假如你是上帝的兒子，你可以叫石頭變成麵包，亦要靠上帝口中所說的話（即真理）。」這種服從真理的意志，為真理而活著的意志決定，不是絕對的善意是什麼？撒旦又說：「假如你是上帝的兒子，你從山上跳下來，上帝托著你，不使傷你的足。」耶穌說：「撒旦退去，不可試探，你的上帝。」這種意志的斷然決定，一方截斷撒旦的糾纏，一方就是善意、無條件的命令、的呈現：直接喝令它退去，連辨訴理由都不要，此時只是一個絕對善的絕對意志之透體呈現，壁立千仞，亭亭當當擺在那裡，你看還有什麼邪魔能夠混進來？只有絕對善的絕對意志之透體呈現方能瓦解魔鬼的一切誘惑。一切次級的居間的辯論與理由俱不必要，因為這些徒惹葛藤。在葛藤中，魔鬼就可以乘隙進來。理由的層層前進而不搖動的最後根據還是這個絕對善的絕對意志，此就是最後的理由。我們要瓦解馬克思的一切試探，最後還是這個絕對善的絕對意志之透體呈現。

這個絕對善的意志，我們相信馬克思也是有的。因為撒旦只是一個象徵，不是一個現實的人。馬克思是一個現實的人。只因為他的墮落的心所成的「意見」把他的善意淹沒了。譬如他感到了無產階級的痛苦，發心動念想解決它，這最初一念就是善意的呈現。你為什麼不就此肯定你的性與人的性而見其與禽獸不同呢？我在此問馬克思，你試在此反省一下，你此時的一念是私的，還是公的？是善的，還是惡的？是有條件的，還是無條件的？假若你說：我那時的一念也是「物質地激動化了的」，也是私的，只為的保持我那個經濟學專家的聲名，只為的好宣揚我的「資本論」，增加它的銷路，我是為我的生存方式之保持與改進打算，並不為別的，我沒有絕對的善意，那麼，我說：若真如此，你這個人簡直就不是人，連禽獸都不如，因為禽獸雖無一隙之明之良知之覺，然而它並不有意地作惡，它不過只是順自然生命任運而轉，你現在既不承認你有善意，又不順自然生命任運而轉，卻有意地使壞，所以你既不是人，又不如禽獸，只合一棒打殺，給狗子吃。我不相信馬克思真地敢那麼說，真地忍得那麼說。我的「假若」只是個「假若」。我斷然敢肯定馬克思最初的那一念是個善意，是客觀的，不是主觀的，是無條件的，不是有條件的。這個善意以後漸漸埋沒了，是因為次起的念頭，紛馳下去，想到社會上，愈想愈不合理，愈思愈氣，愈想愈恨，遂以為人間沒有善意，只有私心，因而轉過來也把自己的那個善意間隔了，堵住了，埋沒了，遂以為人性不過是階級的私利性，意志不過是「物質地激動化了的」。造作系統，否定一切，這就叫做惡惡喪德，成為一個「純否定」Pure negation，結果連自己也否定了。這才是橫撐豎架的抽象虛構，虛構人性，不是如實的真實人性。這就叫做「意見」作祟。一念之差，流毒如此。佛氏教我們慎諸三業（身、語、意），其哀思人也深矣。一切謳歌馬恩列史的人們不應當在此坦白地反省一下嗎？

我說此話，並不是閉著眼不承認現實上人的私利性。但要講人之所以為人，所以異于（事實上的異，不只是理論地）禽獸，卻必須就「怵惕惻隱之心」或「惻隱之感的良知之覺」上決定人的性之不同于禽獸。這個，不是一個人的理想，想人當該如此，而是事實上已經如此的；亦不是說：人間已經是天國，全體人類已經永恒地呈現了這個性，而且已經互相間諧和地實現了這個性。我們界定人禽之事實上的區別，並不須拿這個到了飽和程度的實現作標準，只須拿人事實上已有，隨時可有，原則上可有而且事實上亦能有，作標準即可。這種人的性是不能否認的。而且進一步，人間有缺陷，我們亦唯有根據這個人的性始能改進缺陷。這個人的性，是人類想保持與改進其生存方式之必要的普遍條件。若沒有或否定這個條件，缺陷亦不能說，保持與改進亦不能說。因為，若沒有善意之抒發理想，排惻之心之好善惡惡，何能對照出缺陷？何能改進其生活？生活不能續繼改進，則死水不流，何能保持其生存？這個顯明的真理，為什麼一定要千曲萬轉來否認它呢？（假定人的性真是清一色的私利

性，則一、不能有別于禽獸，而且甚至更壞于禽獸，我們既然講人的性，當然不能落于人禽無別，亦當然不能以「更壞于禽獸」之別為滿足，為足以沾沾自喜處，我想馬克思亦不至如此。二、清一色的私利性不能說改進與保持，此如適所說者。）

馬克思不能就他的「惻隱之感的良知之覺」處見人的性，他把人(包括他自己)推出去作一客觀的事實，物質的存在，而客觀地解剖之。他的客觀就像醫生播弄病人那樣客觀，人是物質的存在，而其存在又都是有一定的方式所成之生產關係中的存在。此種存在就叫做人的存在之物質的形態，或亦曰「生存之物質形態」。這是他的一個基本前提。他由此而講他的人性論：

一、一般的人性：人類乃是本質地且永遠地具有一種保持及改進其「生存之物質形態」的傾向。他說這是「一般人性」的根本規律，這個規律是一「自然法則」。凡自然法則皆不能取消。所以這個規律所表示的人性是人類之內的，永久的性，是與階級的地位及利益無關的。

二、一般人性之「方式」底變化，或階級的人性：因為人皆有他的「生存之物質形態」，他不只是一個「生存一般」Existence in general，而是在特殊的物質形態(經濟關係所決定的)中生存。保持或改進他們各自的物質形態，依此，生存之物質形態必是可變化的。某一定的物質形態就決定屬此形態的人之性，這種所決定的人之性就是人之階級中的性。人的物質形態可變化，這個階級中的性當然也可變化。這種變化，就叫做一般人性之方式的變化。我們可以說，這種階級中的性是一般人性在歷史中的表現方式。這種「表現方式」底變化就是一般人性在歷史進程中的特殊模式之變化。一般人性是抽象地說，它的「表現方式」卻是具體地說。前者指示內在的，永久的性，與階級無關的性，而具體地說的性卻是變化的，與階級的地位及利益有關的。實則馬克思所著重的性就是這個性。所以他說：「一切歷史不過就人性底連續不斷的變形」(All history is nothing but a continual transformation of human nature)。

馬克思所說的一般人性是無所謂的，無作用的。它只不過指出「人類的一般欲求」這一事實。我們也不否認這一事實。但這一事實所表示的人性，我們難說它是善是惡，此就是吾人所謂無所謂或無作用。求保持或改進其生存之物質形態，無問題。(但吾人可不為馬氏所意指的物質形態所限)。要者，在使保持或改進其生活形態(我們用此詞因它函義廣)，為可能的那個「必然而普遍的條件」之指出。若憑空問這個條件，你可以想出許多來塞責。但我們現在則以為那最根本最普遍最必要(不可離)最必然(必須如此)的條件卻就是隨時呈現的「怵惕惻隱之心」，「惻隱之感的良知之覺」。這是有所謂有作用的。我們就在這裡說人的性，卻不在那「求保持或改進」處說人的性。因為這樣說，幾乎等于是廢話。它又涵蓋的太廣，因為保持與改進亦可用于禽獸。(在此，保持無問題，改進若無限制，在某義上，亦可用于禽獸。若加以較高級意義的限制，則改進必有其所以可能的條件，因此必逼迫吾人到惻隱之感的良知之覺，而不能只說保持與改進人的性)。但馬氏不能再進一步了解人的性，此所以必降而特著重那階級性的私利性也。

階級性的人性，即在「生存底物質形態」中的人性，是各自為其私利的性。馬克思說：「當資產階級統治社會時，法律、道德、宗教、在無產階級看來，都是充滿了資產階級的偏見的。在此諸偏見背後，隱藏著如許資產階級的利益」。這還說的一面的偏袒見化，即道德宗教等之資產階級的偏見化。這個道理，更可推進一步，成為一般的規律，即：「道德之階級偏見化，不拘那個階級」。此即表示以「私利性」為人性。道先是資產階級偏見化了的，

然後無產階級也跟著偏見化。關於此兩層，我們俱可從兩方面看。

先從資產階級方面說：

一、資產階級之講道德是動機地為自己之利益。比如勸工人勤儉乃為的可以替資本家多生產，勸人守秩不要搗亂乃為的可以保持資本家的機器輪子繼續動轉永遠得利。假若如此，此乃根本不道德，根本是惡，此乃所謂有條件的。

二、資產階級也是人，假若他站在人的立場上，動機地不為其自己之利益而講道德，而是從人性上說人人應該勤儉，自強不息，不應當偷墮頹靡；人人應當守秩序，維持公德正義，不應當隨意動亂，殃及他人。假若如此，他是善意的，在他也呈現了良知之覺。我們不應當隨便加以歪曲。當然，馬克思是不肯承認這種善意的。他可以巧辯地說：落在實際的效果上，這種道德還是于他自己有利。可是，我們雖說不應當隨便歪曲其動機，而亦可肯定他是道德的，然而我們仍可退一步說：他雖然也是人，他究道又是資產階級，他的道德感事實上不免仍是消極的，他究竟不肯(或未進到)替無產階級著想，去接觸到這個社會的嚴重問題而思有以根本解決之。(在此，須知人的道德感是有程度之差的，其或強或弱，或高或低，不完全為他的資產所決定。平庸人，就是窮得淨光，仍然不強不高，推拓不開。然而這些，可都不管)。

如是，我們再轉而從無產階級方面說：

一、無產階級之發動革命，改造社會，雖是自己起來解決自己的問題，然而動機地為公平為合理為正義，為萬世人類而著想。假若如此，他是絕對善的，乃是最高的道德。其發心動念乃是根于一個「不忍之心」。于是，我們在這裡，見到了「惻隱之感的良知之覺」之切實的表現，「人之所以異于禽獸」的最顯明之處，「人的性」之最彰著的透露。所以他的事業與行動乃是最有價值有理想意義的。如是，他應當而且必然地歌頌耶穌孔子與釋迦。然而孰知大謬不然。

二、馬克思說：無產階級的發動革命動機不是為的公平合理正義，乃是為的其階級之私利。而作為無產階級之先鋒隊的共產黨，馬克思主義者，也不承認他們的發動革命是發于不忍之心，馬克思自己也不承認有這種不忍之心。所以他們必罵耶穌孔子與釋迦。他們的革命只是報復。他們不承認人世間有那種絕對善意的道德事業，有那種順無條件的命令而來的驚天地泣鬼神的崇高行為。你們在這裡可以見出，馬克思發動了革命，污辱了革命，對於一件具有極高道德價值的事業貶視為魔鬼的事業。無窮的罪孽俱從此出。

這無窮的罪孽就是他的理論必然要成為「純否定」。

馬克思把人類以及其全部事業抽象地並且攜著其壞的動機劃分為兩類：壓迫者與被壓迫者。歷史只是階級壓迫史，因而亦只是階級鬥爭史。他極端抽象地如此分，所以：

一、毫不能承認有對於人類有客觀價值的任何事業。他把一切事業皆隸屬於階級的偏見上。他這樣隸屬，其深文周納的程度可以像數學微分那樣地牽連下去。

二、他對於階級壓迫的劃分，剝削被剝削的劃分，其錙銖較量的程度也可以像數學微分那樣地分下去：百畝對五十畝，五十畝對三十畝，三十畝對十畝，十畝對五畝，五畝對兩畝，兩

畝對一畝，一畝對零畝，都是壓迫剝削，這叫做階級意識的自覺。可不是嗎？這樣地自覺下去，能不到微分的程度嗎？而且他以極端壞惡的動機來固定這樣劃分出的階級中之人性。依是，凡發自這種階級中的人性之一切事業（心思與行動）皆必須為他那壞惡動機的殘酷顏色所沾。他否定了他自己，他否定了一切人。歷史就是各階級各攜私利性的相壓相爭史，壓過來壓過去的相翻史。沒有一件事是有客觀的道德價值的，是發自不忍之心的動機的。

但是他卻又美麗地預測說：當無產階級翻過來壓過去的時候，就是無階級社會的到臨，大同世界的實現。到那時候，就是無階級社會的到臨，大同世界的實現。到那時候，一切代表階級利益的工具，如政黨（共黨亦在內），國家、持務、警察、法律等都要消滅。他們說：資產階級不敢說消滅階級，以及代表階級利益的一切工具，他們敢說。可是，他們也不敢說，那時候也把道德宗教一起消滅。因為他們幻想那時的天國，當然是有道德的。可是我順馬克思的人性觀卻這樣說：到那時候，不全部毀滅，即全歸于更狡詐的禽獸，歸于更狡詐的有類于他們所說的原始共產社會，階級以及壓迫剝削更不能消滅。如是，歷史再從頭起。這樣循環下去，馬克思的歷史唯物論遂可永遠適用。這樣循環，你不要說只是重複。因為外延地說是重複，而內容地說，卻一次比一次壞，一次比一次兇。所以決不能永遠循環下去，結果總歸于全毀滅。那時馬克思才可說是勝利，他可以帶著勝利的微笑，鬆一口氣說：我現在才真地克服了人類。他所想的天國，當該是如此。這個就叫做純否定，撒旦的天國。

夫改進缺陷，消滅階級，原是應當的，既是人，就不應當有壓迫。被壓迫的人自求解放，改造其自己，藉以改造全社會，有功于人類，那更是應當的。社會上有惡，便應當惡惡。但惡惡必須根于惻隱之感的良知之覺之好善惡惡為善去惡之心。如是方能說改進，方能說有功于人類，人類才有進步。孔子曰：「惟仁者能好人能惡人」。這句話是儒家全幅精神的所在，是一普遍而必然的真理。「好人」是肯定（好善），「惡人」是否定（惡惡）。惟「仁」（怵惕惻隱之心）這個普遍而必然的條件，始能成就否定的道德判斷與肯定的道德判斷。沒有人敢公然否認「惟仁者能好人能惡人」一真理，惟馬克思能之。所以他既不能成就好善（肯定），也不能成就惡惡（否定）。他所以成就的是一「純否定」，絕對的否定。凡肯定或否定皆是「指謂的」（Predicative），針對一實際存在的某一缺陷或某一美德而惡之或好之。

譬如對方偷人或貪污，我罵他小偷或不廉潔的人，我是對他某一缺陷而惡之，我並不能否認他的「人性」。這個否定，就叫做指謂的：相當于邏輯中的特稱命題。假若對方所表現的一切特性都是壞的，我說他是一個全部要不得的人，則我此時是對於這一個人的全部否定，即在這一個人身上，我作了一個全稱否定命題，而全稱否定可以化為無窮數的特稱否定之繫和式，所以我這個全稱否定仍是指謂的：一方是專對這一個人講，故為指謂的；一方是指這個人所表現的全部特性講，故為指謂的。如果他這樣的壞是根于人性的喪失，則我之否定他的全部表現就等于連他的人性也否定了。但這只是他這一個人失掉了人性，他自己的歸于毀滅，並不牽連其他。如果他的人性尚潛在，則對於他的全部表現之否定不等于他的人性之否定：如果他的人性一旦恢復過來，則我對於他的表現即無法再作全稱否定，只能作特稱否定，如果有某種缺陷時。所以，否定，無論是全稱的或特稱的，如要成就其為否定，必須是「指謂的」。但馬克思的否定，則不是指謂的。他是根據於一個理論把全體人類的人性加以否定，而人性是一個普遍的原則，決不只包括他人，而不包括馬克思。所以他的否定一切人的性也必函著否定自己的性：他芻狗了一切人，也芻狗了他自己。這是「非指謂的」絕對否定，所以結果必全部歸于毀滅。他不能收到「去掉資產階級的惡」的效果，他所收到的效果是人類的毀滅。看吧，他的信徒沒有打到孔宋，卻首先殺了無數的農民。及至原子戰爭

一發，便全體毀滅，蘇俄決不能倖免。假若旁人可以剩下來，這只是「人性」的勝利，抹殺人性的人先毀滅。因為他自動地先否定他自己的性，而他人卻不一定隨著他的理論也來否定自己的性。所以馬克思理論之事實上的效果，不是全歸毀滅，即是他自己先毀滅。他的理論既不能成就肯定(好善)，也不能成不定(惡惡)。未有自己在人性之中而其肯定否定尚不是指謂的。只有馬克思的否定(惡惡)才是「非指謂的」。

他攜著「絕對否定」的人性論來誇大他那偉大的事業，革命事業。列寧且以：“First cause”（按即第一因，西方哲學用來指示上帝者）這個名詞來名這種事業。佛為一「大事」因緣出世。他們也是為這件大事出世。這件事誠然是偉大的，神性。然而出之于唯物論者，否定人性者，純否定者，這件大事卻給糟塌了，神性的變為罪惡的。所以他那口頭的偉大只是虛偽的陰影。因為私利的動機決不會有莊嚴偉大的事出現。這不過是撒旦口中的偉大而已。馬克思主義者慣會使用這種伎倆以迷惑世人。

X X X X

馬克思的歷史唯物論不能領導並成就我們的神會實踐。他很能認識實踐的政治意義與社會義意。但是他的絕對否定的唯物論不能成就這種意義的實踐，因而亦不能解決任何社會問題。他反是需要被解決的一個社會問題。他的思想所引起的社會性的問題以及已有的任何社會問題之解決，皆需要儒家的「道德理想主義」作人類社會實踐的指導原則。這個原則的最基本的兩個前提如下：

- 一、「怵惕惻隱之心」或「惻隱之感的良知之覺」為一切實踐，個人的及社會的，所以可能的普遍而必然的條件。
- 二、「惟仁者能好人能惡人」是一個足以成就肯定(好善)與否定(惡惡)的普遍而必然的真理。

馬克思說：共產主義者並不宣傳道德，他們並不希望把「私的個人」變成一個專門「為博愛而犧牲」的動物。因為共產主義並不是用道德的宣傳可以達到的。恩格斯認為用道德的論據來證明共產主義，不過是一首「社會的詩」。我們也認為一個社會的問題並不是靠講道德說仁義所能解決的，也不是靠勸人為善所能濟事的。但我們卻以為：道德不是講說的，而是實踐的。道德家、慈善家、說教者、我們也不菲薄，並不像馬克思那樣隨便加以污辱。但我們知道一個社會問題並不是慈善家所能解決。孟子批評鄭子產「惠而不知為政」，也是此意。但孟子卻並不因而否認性善。所以道德家、慈善家，並不同於作為一切實踐之基礎的「怵惕惻隱之心」。個人的實踐，如道德家慈善家的，不能解決社會問題，而你的社會實踐卻也不能離開那個怵惕惻隱之心而成其為實踐。我們正要本著這個「怵惕惻隱之心」來推動社會改造社會。道德的條目，若擺在外面，只是空文，道德的願望，若不去行，只是一首「詩」。但是「怵惕惻隱之心」卻不是空文，也不是一首詩。而是有客觀的實在作用的，它能成就一切實踐。任何驚天動地，神性莊嚴的事，都從這裡發，都必須以它為普遍條件。

馬克思復認為資產階級社會的道德學說對於人的行為只能零零碎碎的估價(a piecemeal valuation)或只能作個人的估價，而不能是全體的或社會的。所以他們的倫理學只是「德目的倫理學」(Ethics of virtues)。這個批評我們認為是對的，雖然我卻並不否認它的價值。我也不像馬克思那樣否認實行這種德目的人的動機。但這種道德學說及倫理學是沒有積極作用的。講這種學問的人，其道德熱情及燭理之智也並不高。我向不喜歡西方人所講的倫

理學。就是因為那種德目的倫理學幾乎都是淺薄庸俗，廢話連篇。這些人好像是孔子所說的小人儒。孔子曰：「汝為君子儒，毋為小人儒」。荀子也有賤儒，陋儒、偷儒、俗儒，種種名稱。而其所謂大儒卻是舜禹周公孔子之類。今日的知識階級大半也是那種俗儒，小人儒，所以甘受共黨的污辱弄而不知恥。人民被戕殺，他們懵然不覺，國家被送掉，他們不以為非。大學生只知扭秧歌而不知痛。胡元列人為十等，而七優八娼九儒十丐，儒居第九。共黨之視知識階級亦無異於此。然而他們仍無悲痛感迫切感，不知奮起自救。生人之痛，無過于此。此真所謂喪其心者也。失掉怵惕惻隱之心，未有不「苟合偷容」，自趨卑賤者。馬克思看不起那些講德目倫理學的人，自己就應當居于怵惕惻隱之心上作那更高的道德實踐，提出那對於人類事業作全部道德估價的道德標準。然而他不。他反而否定了此怵惕惻隱之心，否定了道德估價。他也不比小人儒更高一籌。

儒家的道德理想主義，本怵惕惻隱之心作實踐，並不是那種德目倫理學，也不是講這種倫理學的人。他們從家庭起，以至國家天下，都是在「盡性」「盡倫」中負起道德實踐的責任的。父子兄弟夫婦都是天倫。既都是天倫，則每一倫就有一個一定的道理，此曰天理。家庭並不只是一個生物學的團聚，亦不只是一個生產結合。在生產結合，生物學的團聚以上，有一個普遍的道德實在(天理)為其所以有價值之超越的根據。人人都當在此盡倫。盡倫即盡其性，盡其性即是在此踐仁。在盡倫盡性踐仁的實踐中，他們證實了怵惕惻隱之心以及此心中之天理，並且就根據這個心與理來成就了他們的實踐。朋友也是一倫，這是處社會的。他們心樞執迷不悟盡倫盡性踐仁。君臣也是一倫，這是處國家政治的。也在此盡倫盡性踐仁。從家庭起以至國家政治，及是他們的實踐之層層擴大，層層客觀化。就是不處國家政治，化們的日常生活中，也是「居處恭、執事敬、與人忠」，這也就是盡性踐仁。儒者就此立言而建立他們的學術，並且就此實踐而領導社會。所以儒家的實踐是有客觀的原則，而其原則也是在實踐中建立與證實的。所以他們的學問，既不同于宗教，亦不同于西方的哲學。而一切哲學要必匯歸于此，而宗教的真理亦函在這裡面。

因為他們的躬行實踐以天下為己任的「實踐之積極性」以及那種以其學問為實踐之指導原則的「理論之積極性」，所以他們的滿腔洋溢著理想，來領導社會，鼓舞社會。儒者並不勢利眼，也並不是替「芻狗人民」的人張目。所以他們固然不替資本家代言，同樣也不贊同共黨的殺刃農民。惟他們也不是專門反對派。他們有其肯定，從大處為全體著想，需要肯定；同時也函著：從大處為全體著想，需要否定。這是真正地從「全部」來估價一切事業一切行動，處於更高的道德標準來作整個的估價的。這不只是未曾實現的原則。

在歷史上，儒家所表現的事實，歷歷在目。不要說孔孟荀程朱陸王亭林殷山這些建體立極的聖賢人物，且就社會上一般的一命之士講，他們讀了幾句聖賢之書，便可立志不同。他們常常是除暴安良，扶持正義。東漢末年的黨錮之禍，也表示了他們與朝中的惡勢力鬥爭之氣節。北宋亡國，程伊川門下殉國的亦正不少。東林黨也正是以講學來批評政治的。南宋亡國，文天祥陸秀夫等人不要說，就是鄭所南那種人物亦是不可多得的。明亡，就是販夫走卒，樵夫漁父，也能慷慨一死，為兩間存正氣：他們愛民族愛文化，不似今日的知識階級之甘心作奴。這是表現于高一層的界限上的，(民族大義，以及文化政治。)

在社會上，同情于窮苦的人，替被壓迫的人說話的，也總是那些讀聖賢書的窮秀才。「義氣」兩字，無論高級低級的儒者，(儒者的高低不在識字多少)，都能予以贊賞。一般社會上為什麼崇拜武松以及關公，這就是因為義氣，這也是一般讀書人所培養成的。崇拜包文正及海瑞，是因為他們除暴安良。這後面都是有一個「道德的仁義之心」作背景的。這是儒家的文化系統所領導的。共黨的那種以唯物論階級私利性為底子的虛偽欺騙終必為這個社

會所揭穿所唾棄。

復次，凡真正儒者都有豪傑氣，其講學也可以普及于大眾。泰州門下，若顏山農，趙大洲，何心隱，羅近溪，都有俠氣，他們講學，愚夫愚婦，販夫走卒，都可以聽，都可以懂。這就表示儒家學術唯在使人立志，盡性盡倫，並不是今日大學裡面那些專學，術知。唯因如此，它才可以領導社會，鼓舞社會，而作為社會的道德實踐之原則。

在注意社會問題方面，重農抑商，是中國的傳統政策。這不只是經濟學的理由，而且是有儒家的學術理想在裡面的。（如重樸誠，戒奢華，以及由此所函的各方面的無窮意義，在此不必多說）。漢朝以儒家學術領導其建國：孝弟力田，重農抑商，確實是作到了的。就是王莽之迂固地實行古典意味的社會主義，也是本于儒家理想的。由此可見，儒家的「道德的理想主義」實是可以作為解決社會問題的社會實踐之指導原則的。它確有其一個 樣治社會笈客觀意義。孝弟力田，重農抑商，後來潮潮凝結成為社會上的一般風俗，由「耕讀世家」一語你就可以見出其力量之大。不幸，演變到今日，卻被共產黨視為封建勢力而連根剷除之，成為殺戮農民的藉口。你須知這不是為的解決土地問題的經濟理由，乃是為的要實行馬克思的否定人性的魔鬼理由。這種人工製造的冤獄無法能饒恕共黨的。

由以上的事實，我們現在要實行土地改革，無產階級的社會革命，為什麼不可以本著儒家的道德理想主義來作積極的實踐呢？我們絲毫沒有理由說儒家學術與社會革命不相容，而必排斥之。

一般人常說，馬克思主義確是牽連到了人性問題，遂發問說：它是否能改變人性呢？我現在告訴大家：它不是改變人性，它乃是根本否決人性；不是人類全毀滅；就是奉行它的人先毀滅；人性終于要勝利。

我現在鄭重告訴大家：這個時代是道德比賽的時代，一切社會問題都要解決，都要正面去接觸，絲毫不能迴避或躲閃。你們的道德實踐若不比共黨高，你就不能克服他。

=====
牟宗三《道德的理想主義》頁24-38，台灣學生書局，民國81年9月修訂版七刷

文章添加: [未已](#) 最后编辑:

点击数:1092 本周点击数:1 [打印本页](#) [推荐给好友](#) [站内收藏](#) [联系管理员](#)

相关评论（只显示最新5条）

没有找到相关评论

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

[思问哲学网](#) Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

