

東海大學

哲學系碩士在職專班論文

從內聖外王曠觀儒家之親民政治哲學

**Inner Sagehood and Outer Kingliness : On the
Confucian Political Philosophy of Loving the People**

指導教授：魏元珪 博士

研究生：葉向剛

中華民國 99 年 12 月

目錄	
前言	..1
緒論	研究本文之動機與目的.....5
	一、研究本文之方法與範圍.....9
	二、研究本文之有關文獻與緣由.....10
	三、內聖外王之意義及其相互本末關係.....20
第一章、內聖外王說之濫觴24
	一、《尚書》克明峻德以親九族.....24
	二、《大學》論親民之道.....40
	三、《孟子》論推恩與保民思想.....47
	四、《荀子》論賢君政治.....58
第二章、儒家「內聖外王」思想之政治道德綱領67
	一、明明德.....67
	（一）、明明德－克明峻德與顧諟天之明命.....68
	（二）、格物致知－博洽圓融與極高明而道中庸.....69
	（三）、誠意－慎獨、毋自欺－政治家之人格修養.....75
	（四）、正心修身與大畏民志.....80
	（五）、治平與去辟之道.....83
	二、親民.....86
	（一）、親親而仁民、仁民而愛物.....86
	（二）、去舊維新與日新其德.....90
	（三）、己欲立而立人、己欲達而達人.....91
	（四）、平天下之真諦與絜矩之道.....92
	（五）、如保赤子之政治藝術.....94
	三、論止於至善與日新其德.....95
	（一）、論至善－政治之鼎革與臻善之要求.....95
	（二）、日新之道與不守其故.....97
	（三）、執政者之政治倫理.....98
	1、爲人君止於仁－仁政之典範.....98
	2、爲人臣止於敬－敬事而信之道.....99
	3、爲人子止於孝－執政者盡天下之大孝.....99
	4、與國人交止於信－民無信不立.....102

第三章、論內聖與外王之功夫	104
一、本體功夫論－內聖成德（修齊其身－明明德之功夫）.....	104
二、外王功能說－外王成聖（兼善天下－樂與天下人共善）.....	108
第四章、《易、繫辭大傳》對親民之道的體證	111
一、天祐與人助.....	112
二、有親與有功.....	114
三、天下至動不可亂.....	116
四、吉凶與民同患.....	117
五、安其身而後動.....	118
六、和行與行權.....	120
第五章、受學儒門的道者－莊子對內聖外王之體認與發揚光大	123
一、莊子「內聖外王」思想微言旨意.....	123
二、莊子內聖外王內在根據－「心」與「性」.....	126
三、莊子內聖成德理想.....	128
四、莊子外王之道特色.....	129
五、莊子內聖外王思想與儒家之關係.....	130
第六章、漢代名儒對外王與親民思想之體認	135
一、董仲舒論天人合德.....	135
二、司馬遷論天人之際.....	141
三、陸賈論天人關係.....	146
四、賈誼論天人之政.....	149
結論	155
一、對當今民主政治從政者之反思.....	155
二、儒家政治倫理如何指導當今之政治.....	159
三、由國族融合開展儒家親民思想與新外王之道.....	162
參考書目	170

從內聖外王曠觀儒家之親民政治哲學

前言

中國先秦之道德與政治哲學，體系完整且境界高超者，自以儒、道二家為代表。儒家則以孔子（公元前三一三至二三八年）為開山祖師和集思想之大成者。「儒」字在古籍中，首見於《論語》篇，孔子對子夏曰：「汝為君子儒，毋為小人儒」¹。君子儒與小人儒最大之不同，即在「仁」與「不仁」之別。凡仁者，皆能立己以立人，成己以成物，其肯定世間人事之理，並以天下蒼生為念。故孔子所開創的「儒家」，就是指剛毅進取、仁為己任，以維護人道尊嚴而志在天下的知識份子「君子儒」。

「原始儒家」一詞，意即在展現原儒本來面目與基本精神。儒師方東美先生嘗將原始儒家分為二期；即從承受原始初民神秘宗教與思想遺跡，以企圖納諸為理性哲學為第一時期。²易言之，其依據《尚書、堯典》所載，將上古之神權統治，逐漸轉化為開明之政權。其所訴諸之理由，初則為天命，次則講求德治，要求統治者秉天縱之智，表現為完美之人格與高尚之道德。如上古之帝堯敬奉天命，秉其睿智與峻德，乃能自覺的融合、團結我中華民族，形成為大一統而和諧之整體。舜繼堯，首創宗教祭禮制度，大祭祭天，復以其善與人同、樂取於人之德行，演化了儒家日後為政之德治理想與宇宙觀—「一往平等」、「各正性命」與「盡性為善」。終而引伸出「正德、利用、厚生」論，咸認統治者唯有先修德以正，而後方可治理天下，以實現人民幸福—包含社會、經濟、政治以及文化等全部之福祉。第二期之原始儒家學者，則另據一套不同之久遠傳承，深宏發揮之，復創建一體大精深之思想體系，將宇宙中人性之偉大闡釋極緻—德合天地，妙贊化育。藉以肯定人性之崇高峻極與天地之大美莊嚴。³此二者雍容泆化、一體勻調而又合德無間，將燦溢完美之德行真理，施於無窮廣漠之大千世界。故本論文主在探討原始儒家哲學之第二期，以儒家孔、孟、荀及其門下弟子共同致力建立的一大哲學體系，於以顯揚人性價值與天地大美，藉向創造不已、生生不息之宇宙整體，使達止於至善為鵠的。

對儒家而言，側重其思想之起源，此可由《尚書、洪範》篇所言之「九疇」與

¹ 《四書集註·論語篇》朱熹撰、台北藝文印書館，1969、1、頁15

² 《中國哲學精神與其發展·上》方東美、黎明文化事業出版，2005、11、頁128-129（為避免贅字，本論文以「章」為單位，凡在第一次引用文章專著時，必著明書名、篇名、著者、出版地、出版年月、以及頁碼。之後皆僅著明書篇名、著者、頁碼，以下類同。）

³ 《中國哲學精神及其發展·上》方東美·黎明文化公司 2005、11 頁129

《周易》兩種重要文獻入手，闡明永恆理想在變遷世界中如何雙軌並立，藉由此安頓個人生活，與使社會、國家長治久安。⁴蓋儒家思想和文化，乃吾國立國之精神與大本，形成於春秋戰國社會急劇變動的時代，而以孔、孟、荀三子為代表。自漢代以降，歷朝莫不以儒學經典之四書—《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》，與五經—《詩經》、《尚書》、《禮記》、《易經》、《春秋經》（含《公羊》、《穀梁》與《左傳》）為士子學科之教本，奠立我國仁智與忠恕，道德和事功兼融並備之思想體系。蓋孔、孟、荀原儒學說，既重視人的核心價值，亦能兼顧宇宙大化流行，將人的精神保留了無限提升的空間，尤重一己道德生命之培養，使人可以成為聖賢，並昇華人生價值理念之實踐，服務利他，以彰顯人類生命的大我意義。如孔子所言的「君子儒」，與荀子所言的「大儒」，皆為智德圓滿，能以傳經與「通天地人之道」者⁵。他們均峨冠博帶，熟悉詩書禮樂的古訓和儀式，以「仁」為兼備與統攝諸德的設準，和能教育化民之知識範疇。是以原始儒家的儒者，必為一有優良道德和深厚學養，而又思利濟天下蒼生的仁者，其樂道安貧，造次必如是，顛沛必如是，不為利誘，不為境遷，忠信篤誠，而效天地生生之德。

《尚書·堯典》所指原儒德行與道術為最著。⁶分別為儒者內聖之涵養「安安」—宴宴溫溫為柔，故有大德（仁者之德）者，必如天地之和煦、博大，而無所不覆、不載。另彰顯於儒者外王之四德有：1、欽—謹言慎行與敬事而信 2、明—無蔽無私與照臨四方 3、文—器識擔當與經緯治理 4、思—遠見慮深與作為通敏。上述之安安與欽、明、文、思、五者，乃儒者生命基本的德行與超然之本質。是以聽其言能安人一協和萬邦，平章百姓。觀其行能服人一謙恭下士，服侍眾人。其博學而不窮，篤行而不倦，以剛健蓬勃、知德合一之精神，大其心而體天地萬物，以盡己、盡人與盡物之性，施民及物而參贊天地之化育，非至止於至善而不休。史載上古帝堯之克明峻德，協和萬邦，虞舜之抑平洪水，救濟蒼生，與湯武革命之順天應人，解民倒懸，此皆為原儒所頌讚，視為澤加於民之典範。

宋儒張載（公元一零二零至一零七五年）所著《西銘》云：「乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃渾然中處。…民吾同胞，物吾與也。」復曰：「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」⁷。誠哉斯言，從個人、家庭進而擴大至國族和世界，皆可視為生命和信用不可分割之共同體，所有的人與物，皆被義務和責

⁴ 《原始儒家道家哲學》方東美著、黎明文化事業出版，2005·8·頁 87

⁵ 《中國哲學精神與其發展·上》方東美著 黎明文化事業出版 頁 128

⁶ 《十三經注疏·1 周易尚書》藝文印書館印行、卷第二、虞書 頁 19

⁷ 《張子語類》張載著 卷二 頁六

任串貫成爲一大整體。我原始儒家內聖外王之道，可謂大體涵括此中矣。

西元前七七一年，周代國都西安被入侵的戎族所攻略，次年，周平王東遷至今之河南洛陽，國勢益衰，史稱東周。東周概分爲兩階段，前期稱春秋時代（公元前七二二年至前四八一年）此期間晉、齊、宋、楚、秦等五霸興，宗室相殘，王權篡亂，史不絕書。繼之戰國時代（公元前四零三年至前二二一年）燕、趙、韓、魏、齊、楚、秦七雄並起，國家權力更動頻仍，即戰爭更多、規模更大、社會結構變動更劇，世襲貴族及封建制度沒落，農、工、商生產階級取而代之。在此巨變下，思想學術界亦呈現百家爭鳴、百花齊放之局面，儒、墨、道、法、名等諸家學說成爲當代思潮主流，各領風騷。西元前二二一年，秦王朝完成中國歷史首次大一統，其以法家主張—「耕以富國、戰以強兵」，對當代政治、軍事與學術、文化，做了國史上首次總結。西元前二零二年，漢王劉邦擊敗項羽，建立西漢王朝。五傳至漢武帝，其於西元前一四零年，採大儒董仲舒之議舉賢良文學，罷黜百家，獨尊儒術。越四年，設置五經博士。自此儒學定於一尊，成爲我國的學術正統，。西元一三一三年，元朝以四書—《大學、中庸、論語、孟子》爲國家考試科目，而以宋朝朱熹所著之《四書集註》爲釋義典則。此至清末一九零五年廢科舉止，近六百年間，士人均以儒學四書爲修己、治人與仕途從政之終南捷徑。儒學遂影響及主導我國教育與文化，達兩千五百餘年，誠可謂源遠流長、道貫古今矣。

回顧我中華民族自黃帝有熊氏建國以來，歷經憂患險阻，然猶能屹立於世者，儒學之內聖成德與外王事功之主張，實爲國家之中道思想和文化砥柱。國祚雖間有興衰，然無廢絕之虞。二十世紀中葉，國家因內戰導致族群割裂，而隔海分治。二十世紀末，兩岸改以經貿先導與政治和解爲前題，始開三通（通郵、通航與通商）和四流（經貿、文化、探親與體育）之契機。而大陸地區繼以改革開放，政治、經濟、軍事、科技之有形力量與心理之無形力量均迅即大幅提升。本（二十一）世紀初始，中國大陸之全般發展，更躍登國際政壇的中央位置。中國現今已由和平演變、和平崛起、和平發展進至和平壯大階段，兩岸當前可藉由競合方式互補互利，期在建立各種「不大幅的改變現狀」與「兩岸人民均可接受」政策前提下，破除統獨考量與和戰迷思，務實「目標創新、政策更新」，朝往全民族「大聯合」的方向思維，設法完成「現在進行式的一個中國」之目標。進而共同整合建構大中華政、經與文化體系，實現兩千年以來，儒家期盼但未能實現的唯仁與義之「仁政與王道」主張，即在中國之內行「仁政」，以確保人民思想、言論、生命和財產的自治與自主權。而在國際間，將此「王道」精神化爲實際行動，去濟弱扶傾，調停世界紛爭，以對

人類幸福與和平作出貢獻。印證我原始儒家「外王」一平天下的大道之行，和世界大同理念，非僅是思想層面的學理與言論，而終有機會實現於人世之可能。故今日吾人應視儒學非僅是「文化遺產」而已，更應視其為脈動活躍的「文化生命」。故承繼原始儒家外王精神，並吸納現今「民主、科學」的時代潮流，曠觀儒家外王學，乃是當前儒家文化的新使命，亦正是儒家孔子「時中」大義的發揚和實踐。

是以兩區之國人，均應及早完成規劃與預為準備，把握機宜，創造時勢，因時、因地、因事而制宜，用前瞻、開放與務實的精神和作為，使我中華民族先期完成融合，連結為一整體，措全民於磐石之安，繼之以和平濟世的作為，「開物成務」、「利用厚生」，以達「備物致用，立成器以為天下利。」《論語》：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」⁸意指吾人在幫助他人建構和發展的同時，亦須實現自我建構和自我發展，將他人包容於自我修養，此不僅為利他的主義，而且也是自我發展所應然的作為。

中華民國創建者孫文先生，在其鉅著《三民主義》一書中，勗勉國人：「提倡民族主義，自己先聯合起來，推己及人…共同用公理去打破強權，到了那時候，我們便可講世界主義。」⁹復曰：「我們要將來能治國平天下，便先要恢復民族主義和民族地位，用固有的道德、和平作基礎，去統一世界，成一個大同之治。…這便是我們民主主義的真精神！」¹⁰倡言先使中國的內政臻於至治之世而永不復亂，進而再促進世界大同和維護人類和平為職志。果能如是，則儒家仁政王道之聖王理念，當可有行諸於四海，宏揚於世界之期。此乃吾論文之主要著眼與論點是也。

⁸ 《論語》雍也第六篇 第 30 章

⁹ 《三民主義、民族主義、第三講》孫文著 台北中央文物供應社 1986、8 頁 46

¹⁰ 《三民主義、民族主義、第六講》孫文著 同上 頁 88

緒論

研究本文動機與目的

愛智者不一定是哲學家，但沒有哲學家是不愛智的，是以：無智不成哲，哲者必有智。哲學之可貴，乃在使個人之心靈思維，向真、善、美、聖之境界無限開展，除以一己之致良知成就道德形上而外，更能以悲天憫人的心胸民胞物與，進而規劃理想社會國家與人類的大未來，使全體民、物共享和諧大同的太平治世。

方東美先生曰：「如何生活才能取得意義，如何生活才能實踐價值，這卻是哲學上重大的問題。」¹¹誠然，道德的極致非僅在修己自適，而是要能推己及人，再擴於萬事萬物的。個人以為；一個沒有實踐過之理論或理想，不等於不能實現，相反的，沒有實踐過之理論更會使思想者關心，進而發揮其理解力、推理力、同理心與辯證邏輯思維，為一己的學說建立完備之理論體系。如希臘哲學家柏拉圖（plato）有感時政之腐化，恨無「德合一君而徵一國」之哲王，故而提出《理想國》—由哲君共治國家，另由戰士與生產階級皆各盡本分，方是實現正義、智慧、勇氣與節制的理型政體。而古印度民族，亦深感人生的痛苦與無常，結果遂想像世界之歸宿，將流入虛無寂滅的涅槃境界，因而創立了佛教的空宗教義。我國孔、孟、荀等儒宗，在人心不古、禮壞樂崩時代，提出「內聖外王」之修己和治人理念，均為「悲憫而非厭惡，超世不忘淑世，利己復能利他」之高超德行。蓋政治哲學乃現實政治之指導，用來指點現實之不完美，提出崇高的理想，以促進現實之改革走向美善之境。是以哲學的智慧，就在思維之創新與突破，突破「無」的極限，即從見山是山，到見山不是山，復再走入「有」之領域，一見山又是山。以高超理想配以學術理論，來創造、改善此現實不完美之世界。

我國先秦道家老、莊之哲學，倡言虛淨無為，垂裳而治的小國寡民政體。墨家墨翟之主張兼愛、非攻、節用、節葬與非樂思想。儒家孔、孟內聖成德—格、致、誠、正、修身與外王事功—齊家、治國、平天下之理念等，它們均對宇宙和人生提出共同的想法；認為宇宙是一個包羅萬象的大生機，無時無刻不在發育創造與流動貫通，而其又為一沖虛中和的系統，即萬物互相感應，彼此無阻，生出無窮的和悅之氣。因此，宇宙若就其根本而論，亦是帶有道德性與藝術性之本質，故可謂一富有價值之領域。換言之，人類在發揮潛能、實現本能時，亦將在與宇宙中找到盡善盡美的根源—「與天地合德、與大道周行、與兼愛同施」以參贊天地之化育，安頓

¹¹ 《中國人生哲學》方東美著 黎明文化公司 1985、2 頁 9-10

人生執迷不悟與以偏蓋全的妄心妄念。是以吾人應努力創造規劃，將理想但遙遠之天國樂園在人間實現，而非睥睨或逃避現有不完美之人世，或思另立一個超自然的人為國度。如今，在我中華民族已然走向世界第二大經濟體，政經實力將可引領世界之際，宜早著先鞭，完成心理、思想和行動準備，俟世界大同之時機圓成，乃可適時開展並完成儒家王道平天下之終極理想，為全體人類謀取永久之幸福和平。

由於個人學識有限，對儒家內聖外王之道，僅能做初步之理論探討、研究大要分為以下諸項，亦涵括所謂研究之內容，可分四大部分敘述：

一、內聖外王說原考—以《尚書》攸關內聖之「克明峻德」與外王之「以親九族」論述起始，擴及四書—《大學、中庸、論語、孟子》與荀子道德與政治哲學各章篇修、齊、治、平之親民之道做為考據張本。並將《易·繫辭大傳》、道家莊子以及後代名儒對內聖外王之體證，做一綜述。全文並以《大學》篇三綱領、八條目之個別和相互關係，說明本體之修己功夫與外王兼善功能的實施步驟和方法，藉以闡釋其全部精義。

二、儒家外王學術對現代中國之基礎與發展，並以政治、經濟、文化、社會諸層面予敘述印證，並力倡發揚中華儒家優良文化，以濟今世文明之弊。

三、本文所着力者，除將原儒內聖外王思想加以探討，以明其在當代所面臨之境遇，並面對未來世界與現今儒學新外王事功應有之作為，予一併論述，期使我國家與世界各民族共同構建競合雙贏、長治久安與不戰而勝之文明治世，以完成原始儒家民富、國治與平天下之崇高理想。

四、末段強調現階段之陸、台兩區，應有視「中國為一人」之宏觀，因雙方共具同根同源，如手如足之血統、生活、語言、文化、宗教與風俗習慣，而民族正是由此種天然力自然而成所造成，故而休戚相關，榮辱一體。是以我中華民族應於完成「以建民國」—即重新融合之後，還更應「以進大同」—以我民族愛好和平與儒家民胞物與之仁道思想，守護國際正義，濟弱扶傾解厄，期建構世界新秩序與永久和平為職志，視「天下為一家」，利害與共，民吾同胞，物吾與也。同感新的世界態勢與共沐和諧氛圍，視「海內存知己，天涯若比鄰。」四海同一家，八方共一字，則我儒家以仁義為本之王道文化，和內聖外王之淑世理念可終底於成矣。

希臘大哲蘇格拉底（SOCRATES 470-339 BC）是首位確立倫理學—即如何追求「善」的知識與智慧的哲學家。其將哲學思索的對象從傳統的自然移轉到人類，利用質疑對方主張與想法的「對話方式」，展開哲學思辯與探究。其曾將國家政體引喻為駿馬，由於其軀體龐大，以至感覺、反應皆較遲緩，故而將其自身喻為牛蠅，

後者要常叮擾前者，以振奮其精神意志。而其弟子柏拉圖（PLATO）更欲以透過教育、考試和服公職諸考驗，產生出「智慧的哲王」，企圖把現實政治在希臘人所謂的「理性」基礎上，變成理想政治，使國家在精神造詣和文化修養方面，成爲一「心靈領域」（realm of mind）、「德行領域」（realm of virtue）和「藝術領域」（realm of beauty），期使國家社會的大未來能達到盡善盡美之地步¹²。同理，吾人現今亦須發揮智慧與愛心，在不完美之現實世界中，提出超現實之理想，來啓發人類自覺，指引其出路。

個人曾爲柏拉圖（Plato 427-347 BC）理想國（Republic）之捍衛階層，青壯之年，深信憑藉一寸丹心三尺劍，以大無畏的勇氣與智略，當可完成莊嚴神聖之國家大一統。及長，閱歷世事與遍讀戰史，始悟戰爭之兵凶戰危，傷人復自傷，爲非善之善而不可輕啓者。認爲除反侵略（自衛）之戰外，邦國間應無所謂「那美好的仗」—無論是冠以義兵或聖戰之名。一個冀望以戰爭致富、擴張或完成大一統者，猶如靠強暴成家或搶劫致富之狂徒，不僅動機邪惡且行爲可鄙，因其徒逞人類不理性之暴力面，乖離了天道好生之德與人道善良之秉性。故吾人須以儒家所倡道德良知爲標準，體悟人世間道路、真理與生命的正確方向，自愛兼愛人，利己復利他，競和創雙贏，方可維繫公理正義。有如行至山窮水盡、無路可尋之山巔，不妨暫坐調養生息，以觀察、思索未來出處，而非茫然迷走，自陷危境。又如面臨進死退亡之絕地，何不妨改作橫向（移）思考，或能福至心靈，頓悟迷惘而走出困境。

綜觀現今世界之政經趨勢，早已從論述單一國家或民族之強盛，而走向塊狀區域性政經聯盟，個人或是國族主義之狹隘、封閉和自私，都無法突破國界和族界，而達世界大同之境界。故我中華民族唯有具備時代之前瞻與全球之宏觀，立足於儒家孔、孟、荀之道德哲學，繼綜攬全局，調和鼎鼐，爲兩岸人民與天下蒼生深謀遠慮，方爲長治久安的大計，始能再開儒家現代新外王治平之道，並找到民族未來生存發展之生機。儒學大師方東美指出：「宋儒張載（西元 1020-1077 年）之《正蒙》十七篇，是宋代最完整的哲學著作，其中廣爲人知的《西銘》篇所言爲例，其能以天地爲父母，以百姓爲同胞，以萬物爲友朋，真乃何等恢弘的氣魄與廣大的心量情感。其根據可在儒家經典如《易傳》、《中庸》尋得，亦可曰上契孔、孟二子的原始理想。」¹³《西銘》曰：「天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。」此思想背景實包含了吾國傳統宗法社會的「親親」，道德平等社會的「賢賢」

¹² 《新儒家哲學十八講》方東美著 黎明文化公司 1985、2 頁 340

¹³ 《新儒家哲學十八講》方東美著 同上 頁 27-28

與《孝經》中「繼善述志」的原則，與《周易》「生生之德」的無限生機¹⁴。是以吾人既為儒家後學，尤應念茲在茲，以儒家聖賢與君子為典範而高自期許，明德修己身，親民施仁義，而澤被天下物。熊十力先生讚揚孔子曰：「承乎泰古以來聖明之緒，而集大成，開內聖外王一貫之鴻宗。」¹⁵是以現代的中國人，應秉持儒家忠恕之道，而以「仁」一以貫之，視人民福祉、民族興盛與世界大同為己任，善繼其事，善述其志以承先啓後，完成儒家「內聖外王」之終極理想。

¹⁴ 《新儒家哲學十八講》方東美著 黎明文化公司 1985、2 頁 340-341

¹⁵ 《原儒序、原儒》上卷 熊十力著 上海龍門聯合書局 1956 年版

一、研究本文之方法與範圍

儒家學術思想，自西漢武帝建元五年（西元前一三六年）採儒者董仲舒「罷黜百家、獨尊儒術、置五經博士」之議始，即為我國學術之正統主流。至元代順帝至元六年復行科舉取士制起，《四書》與《五經》更是士人進德修業與晉身仕途之考本。我國歷代政治學說主在為政治服務，以維護當代政治體制與君臣、君民之關係，儒家自亦不免。然儒家之所以能源遠流長、道貫古今者，乃其更以「內聖外王」的理論高自期許，藉以提升士人、君子與大人的恢弘器識；除以德行成聖成賢為修己之目標外，更思以事功平治天下為終極使命。是以本文不僅以儒家道德與政治為研究對象，更以儒家思想之終極目的—外王之大同治世，作為全篇闡釋重點旨要。

個人嘗以登山譬喻：凡登山者，於登峰攻頂途中，除要常立足現地以檢視其方位外，還要「回首來時路—顧後以溯其源」，更須「望盡天涯路—瞻前以竟全功」。其前、中、後三者面面俱到，始可到達目的而功不唐捐。我儒家內聖外王之功亦復如此。吾以格、致、誠、正為起始點，修身為現之立足點，而齊、治、平（大同）則是層層之頂峰。是以本論文研究範圍，將古聖先賢修己治人之政治哲學、倫理學等各種思想整體交融綜述，除印證儒家攸關聖王之讜論外，更將我儒家未來外王的新著力點，予思考規劃，並結合今日世界大趨勢—塊狀之區域政治、經濟、文化整合，予全般研討印證，期使原始儒家之道統與文化，雖歷久而仍彌新，將原儒之古經典與舊理論注入新思維和新活泉，並由此體認《易傳》天道自強不息之剛健，與地道厚德載物之至理，以充分發揮我民族天賦的仁、義、禮、智、信諸德行，以追求宇宙萬物之和諧圓融，期達孔子所言：「盡美矣、又盡善也」之境界。

研究本論文之方法，有古籍原文本研讀法，歷史詮釋演譯法，歷史事實歸納法，歷代興亡事蹟分析法，以及歷代名儒之卓見與著作之詮釋與引申，復加中外古今史蹟與成敗得失之判斷旁徵博引，探索剖析，並以綜合論述，俾從原始儒家內聖外王思想獨特之處，找出當今儒家新外王應用之路，以濟國運和世道之窮。

研究本論文之範圍，以先秦儒家經典文本為準，歷代名家詮釋為輔，重點放在先秦儒家，以及漢代以來重儒之傳統，若涉及宋、明新儒家之發揮，註釋皆參考古今名家傳注，擇善而從，實事求是。亦採取若干宋、元、明、清以來大儒之名言思想，以為佐證。總之，本論文研究力求做到：形式上「持之有故

—根據」與「析論有術—方法」；內容上「言之有物—內容」與「言之有理—信度」。以益增本論文之深度與廣度。

二、研究本文之有關文獻與緣由

攸關儒家《大學》內聖外王思想所產生之時代背景，可從下列古籍與資料中予以探討：

(一) 尚書：主論述為虞書、夏書、商書與周書。

《尚書》乃五經中之書經，為原儒思想傳統的淵源主流。(另一為《周易》)。《孔傳》解釋為「上古之書」。《史記》：「《書》記先王之事，故長於政。」(太史公自序)¹⁶荀子：「《書》者，政事之記也」《勸學篇》。故此書實際上乃吾國最早的政事史料彙編。孔子即以此書為教授生徒之課本。戰國晚期已列為六經之一，其後五經、七經、九經以至於十三經中，皆有此書。故歷代皆視此書為經，而不以史書目之。漢代的經學嘗有今、古文之區別，是以《尚書》傳本亦有二，分別為今文本與古文本。

依唐·孔穎達《尚書·正義》記述：「及秦始皇滅先代典籍，焚書坑儒，天下學士逃難解散。我先人用藏其家書於屋壁。…濟南伏生，年過九十，失其本經，口以傳授，裁二十餘篇，以其上古之書，謂之《尚書》。…伏生又以《舜典》合於《堯典》，《益稷》合於《皋陶謨》，《盤庚》三篇合為一，《康王之誥》合於《顧命》，復出此篇，並序。」¹⁷蓋秦始皇三十四年，採丞相李斯議，詔曰：「非博士官所職，天下有敢藏詩書百家語者，悉詣守尉雜燒之，有敢偶語詩書者，棄市。」¹⁸自是至漢文帝以前，約三十餘年，未聞以詩書教授生徒者。文帝時，濟南伏生始以《尚書》傳授於鄉里儒士。伏生所傳之書，是以當時之隸書書寫，故又名曰伏生本，或今文《尚書》。今文經是由漢隸書所傳，而古文經是用秦以前之大篆寫成。而於漢武帝末年，魯恭王擴建宮室，於孔子故居牆壁中所出土者，曰孔壁本，或古文《尚書》。因字體之不同，故經文內容常有差異。唯古文尚書因年代久遠且經兵禍，歷朝考據又多係偽造，故而注重今文。《今文尚書》現傳者凡二十九篇，為漢初伏生博士所口授，由太常史朝錯筆錄之，是《尚書》諸篇真正出自先秦者。其內容可歸納為「典謨、誓誥、訓命、禹貢、洪範及其他」等六類體式，各篇主旨雖異，但其垂示後人為政治國，修己成物的道理均彌足珍貴。

¹⁶ 《尚書》錢宗武譯著 台灣書局 2008·11 頁 1-3

¹⁷ 《尚書釋義》屈萬里著 中國文化大學出版部 1980·8 頁 2

¹⁸ 《尚書集釋》屈萬里著 台北聯經出版公司 1986 二版 頁 13

《漢書·藝文志》稱：「書之所起遠矣，至孔子纂焉，上斷於堯、下迄於秦，凡百篇而爲之序，言其作意」¹⁹。實際上亦爲我國最早的正式史料彙編。其成爲儒家經典之後，又名之曰《書經》。觀其內容主爲君王的文告與君臣間的對話紀錄。《尚書》依據朝代編輯，分別稱爲《虞書》計五篇、《夏書》計四篇、《商書》計十七篇、和《周書》計三十二篇。凡五十八篇，爲四十六卷。²⁰上自堯舜，下至東周，彙集了珍貴豐富的史料，與紀錄距今四千年至二千六百多年間關於夏、商、周三代，舉凡政治、思想、宗教、哲學、法律、地理、曆法、軍事等領域，均有涉獵，範圍至廣，深具極高之史學價值。《尚書》思想體系著重在古代中國文化中永恆的一面，而由永恆的觀念走上復古，爲一從流溯源之經學，其核心思想是「敬天」、「明德」、「慎罰」與「保民」，政治人物可由此書經安邦定國，治理天下。工商士民可以此書明德修身，待物處世。誠爲修身、治國與了解和研究上古封建社會之重要寶典。

《尚書》首言天命，且爲儒家所獨尊，亦爲儒者道德生命之大本。是以不明天命思想，則對原儒之道德生命根源杆格不入。蓋《尚書》之道德思想乃在明德，明儒陸象山曰：「尚書一部只是說德，而知德者實難。」而在《虞、夏書》中，所表之人物厥爲堯、舜、禹三者，其均能以德化天下爲治政之先，基本精神乃在闡揚內聖外王之道—「大公至正，不私天下，尚賢崇信，無偏無陂，允執厥中。」綜觀《尚書》全文，以政道之仁德、治道之天命和天德之天道三者密切契合，期以光被四表，平章百姓，進而協和萬邦，完成大同之世。此亦爲《尚書》德化之治的終極理想。

（二）四書：含《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》。

一、《大學》一書，原爲《禮記》卷第四十二篇。傳爲孔門弟子曾子等人所著。其後宋儒程頤（伊川）認此書價值甚高，於是連同《中庸》從《禮記》中選出，加上《論語、孟子》，名爲四書。漢賈逵云：「孔伋居於宋，懼先聖之學不明而帝王之道墜，故作大學以經之，中庸以緯之。」鄭玄目錄云：「名大學者，以其記博學可以爲政也。…此大學之篇，論學成之事，能治其國，彰明其德於天下，卻本明德所由先從誠意爲始。」²¹又可謂明德主敬之學。「明德」者，係人內心之至誠，行道有得於心之謂。「主敬」者，即主一無適之謂敬。簡言之，即在充實一己之德行，使得其合理之品行。

¹⁹ 《尚書》錢宗武譯著 台灣書局 2008、11 頁 8

²⁰ 《尚書》錢宗武譯著 同上 頁 1

²¹ 《十三經注疏·禮記》國立編譯館 唐孔穎達疏 2001 版頁 2447

朱子《大學》章句序曰：「三代之隆，其法浸備，然後王宮國都以及閭巷，莫不有學，人生八歲，則自王公以下，以致於庶人弟子，皆入小學，而教以灑掃應對之節，禮、樂、射、御、書、數之文。及其十有五年，則自天子之元子眾子，以至公卿大夫元士之適子，與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理、正心、修己、治人之道，此又學校之教，大小之節，所以分也」。²²此大學根源之概要。其次，就《大學》內容論之，首以德性之知與知識之知並重，由五經（詩、書、禮、易、春秋）與四書（大學、中庸、論語、孟子）始教，其先在明此德行和知識之知著力。熊十力先生嘗言：「由大學以治五經，當知立人極、奉天常（敬持真義理）、正性命、利群生，莫大乎此。」²³（見讀經示要卷一）。故吾人貴由明明德始，惟先明明德爾後始能親民。按吾心本體之仁與天地萬物本為一，明明德即恢復此與天地萬物一體之仁，而後從親民著手，家齊、國治、天下平。最後則以「止於至善—世界大同」為共同之目標。綜論《大學》之道三綱領—明明德，親民，止於至善，必透過八條目—格、致、誠、正、修、齊、治、平之功夫依序實行，並一以貫之。此乃將儒家孔子之仁道，由個人之內在修養與學問做起，進而擴充澤被至天下的全體民物。

綜合言之，《大學》全篇旨要，重在濟世。其要項有三，其一；大學教育精神的重心，是樹立在堯、舜、禹傳統之中心思想。其二；大學格物、致知之新義，皆從《帝典》、《禹貢》、《盤庚》與《洪範》諸篇融貫變化而來。其三；大學的治平之教，涵括民主和大同之深意。蓋明明德的功夫，即第一綱領，所著重者乃人生哲學—修明人之所以為人之本性。而親民的功夫，即第二綱領，所著重者乃政治哲學—以身作則並推己及人，而達齊家、治國之目的。止於至善的第三綱領，所著重者乃本體哲學，提升至大同之治為鵠的，使民、物皆達「天地位焉、萬物育焉」。如此方是登峰造極，達本體哲學至天人合一之境界。

二、《中庸》一書，原為《禮記》卷第三十一篇。鄭玄目錄云：「名曰《中庸》者，以其記中和之為用也。庸、用也。孔子之孫子思伋作之，以昭明聖祖之德。」²⁴是以「中庸」者，「中用」也，而「中用」即「用中」也。程石泉先生曰：「人情事理以用中為和，過與不及是謂兩端。而兩端之言必不應理，必不足以服人之心；兩端之行是為過激，必招致災殃。故孔子「叩其兩端而竭焉」亦即憑情

²² 《大學闡微》柳嶽生著 台灣學生書局 1979年3月版序論 頁2

²³ 《大學闡微》柳嶽生著 台灣學生書局 頁2

²⁴ 《禮記訓纂·下》十三經清人註疏·朱彬撰 頁772

論理，使其明見兩端之非，而歸於用中之道。」²⁵《中庸》乃吾國第一部闡明性命之理的大作，其中心思想主為「大中以正」—天地位、萬物育，與「執兩用中」—執其兩端，不偏不倚，用其中於民。可謂是體用合一之中道思想。蓋《中庸》一書特重立誠之學，以此駕馭博學、審問、慎思、明辨、與篤行，最後總歸於明誠與仁道。

孔子曰：「君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中。小人之反中庸者，小人而無忌憚也。」《中庸章》言君子之人用中以為常，容貌為其心行而時節其中，喜、怒、哀、樂不過節，故云君子時中，合中庸之道。小人則不以用中為常，而心行無所忌憚，故是反中庸也。²⁶程石泉先生曰：「大抵君子與小人之別，在其德行（virtue）與言行（conduct）而已」。²⁷孔子復曰：「中庸其至矣乎，民鮮能久矣」（論語、雍也篇）是亦歎贊《中庸》之德極美也，致人寡能久行之。而《中庸》篇的內聖外王思想，更凸顯了儒家重視道德與存有互為一體的思想。其在內聖方面，講求君子「慎獨」的內聖功夫，指出人性和天命之間是通透一體，互為表裏，認為個體的德行根源於超越的天，而人的道德生命與實踐活動，就是順應與天道同一的道德本性。然而，《中庸》亦指出人在率性行道之實踐歷程中，可能出現之阻礙，意指人之心志若稍有放縱，即會悖離於道。是以「慎獨」的修身功夫，使吾人之道德意識能時刻惕勵，以完成道德生命的整體實踐。

《中庸》篇章在外王方面，主以天下國家有九經，即九種為政者主要治國之法，即：1、修身—為齋名盛服，非禮不動，其道乃立。2、尊賢—為去讒遠色，賤貨貴德，故能不惑。3、親親—為尊其位，重其祿，同其好惡，使諸父昆弟不怨。（以上為政治家修身、齊家之方）4、敬大臣—為官盛任使，使賢能在職，能者在位。5、體群臣—為能忠信重祿，而士之報禮重。6、子庶民—為時使薄歛，百姓勸。7、來百工—為日省月試，既稟稱事，則財用足。（以上為政治家治國之方）8、柔遠人—為送往迎來，嘉善而矜不能，而四方歸之。9、懷諸侯—為繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，而天下歸之。（以上為政治家平天下之方）²⁸以此九經，為當政者的修養與治世之道。蓋「修身則道立也，遵賢則不惑也，親親則父兄昆弟不怨也，敬大臣則不眩也，體群臣

²⁵ 《學庸改錯》程石泉著 台灣文景書局 1997、12 版 頁 38

²⁶ 《十三經注疏》孔穎達疏國立編譯館主編 新文豐出版社發行 2001 年版 頁 2193

²⁷ 《學庸改錯》程石泉著 台灣文景書局 頁 40

²⁸ 《中庸哲學研究》譚宇權著 文津出版社 1995、11 頁 206-207

則士之報禮重也，子庶民則百姓勸也，來百工則財用足也，柔遠人則四方歸之也，懷諸侯則天下畏之也。」提出「致中和而天地位、而萬物育」之道，凸顯儒家視存有和價值同一的看法，並在此天人貫通之基礎上，提出由內聖「致中和」而發展至外王「萬物育」的理想。易言之，《中庸》藉「致中和」之理，將修身的內聖功夫與化育萬物的外王事功與以貫串連結，並揭示中和原理與中道觀之重要性，更能與《易傳》之大易中和與中道思想，知天、知人，本諸身、徵諸庶民、考諸三王（堯、舜、禹）而無咎，而後始可行王道於天下之思想相和。此蔚為儒家中道思想之大本也。

總之，《中庸》以天命之「性」，率性之「道」與修道之「教」三者為其總綱，以中和中庸為其實踐之方，由慎獨以施其功，明誠以立其極。其治學之方為內外兼修，知行並重。而政治之原，則本於道德，以修身為施政之本，以成物為盡成己之德。魏元珪先生曰：「中庸乃明誠幾道，執兩用中，不偏不倚之至道，為發揮誠性存存之性命之樂。乃大中以正，明體致用之理。發揮中道與中和思想，蔚為儒家思想之大成。」²⁹《中庸》以此觀念構成其人道哲學之完整系統，成為孔門學派之形上寶典，可謂其來有自矣。

三、《論語》一書，是以記載至聖先師孔子（西元前五五一至前四七九年）的生平言行為主，兼記其與弟子對話的一部經書。「論」是論纂、論輯之意，「語」指其中以記言為主。《論語》全名的含義，就是「經過編纂的語錄。」漢、班固曰：「《論語》者，孔子應答弟子、時人及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記。夫子既卒，門人相與輯而論纂，故謂《論語》。」《漢書、藝文志》漢鄭玄認《論語》的編成，是出於孔門弟子仲弓、子游、子夏等所傳。³⁰ 乃儒家的原始經典，欲了解孔子及其學派，必以此書為主要依據。全書共有二十篇，四百九十二章，一萬三千餘字。它不同論說體著作，於各篇、各章之間，沒有邏輯的必然關係。唯其內容對吾國文化之影響既深且鉅，容後闡述。

儒家孔子學術的出發點是「仁—愛人」，能掌握了「仁」，就是把握了其思想學說之核心與價值。孔子之道德哲學，乃將古代祭祀之宗教儀式，導向為敬德修己、忠恕崇仁的內在明德，進而更確認人生的目的在敦仁行義、克己復禮、立己達人等忠恕之道，以行齊家、治國、兼善天下與造福全人類之大道。其將

²⁹ 《孟荀道德哲學》魏元珪著 台北谷風出版社 1987、5 頁 61

³⁰ 《中國哲學史綱要》范壽康著 台灣開明書局 1967、3 頁 18

儒家仁人君子雙重標準定位於「修己以敬」、「修己以安人」。以內聖之道—心性之學，為修己學問德行之本，而以外王之道—經世之學，為治人事功致用之道。二者互為表裏，相輔相成。易言之，個人之修為雖上達天德，成聖成賢，亦必統攝家國天下而為一，始成就立德、立功與立言三不朽之境。易言之，其將政治的基礎，是先建立在個人人格上。蓋立德者，乃人格不朽，為內聖範疇。立功者，乃勳業不朽，為外王事業。立言者，乃文章不朽，為後人立道，兼具內聖與外王之教化。

綜觀孔子「外王」之政治思想，見於《論語》者，主有三項：其一、為以德導民。子曰：「道之以政、齊之以刑、民免而無恥；道之以德、齊之以禮，有恥且格。」是以儒家之德化政治觀，亦正是《大學》三綱八目之教，由身之修起，迄治國平天下止之一貫之道。其二、為先富後教。《論語》冉有問曰：「既庶矣，又何加焉？子曰：富之。曰：既富矣，又何加之？子曰：教之。」對民之教化與禮樂之施行，在提升人民素質，構建富而好禮與為富行仁之大同社會。其三、為重視民生。顯示儒家亦極重視經濟發展，以養民問題為政治建設之第一義，其次依序解決教民、保民與管理等問題。而儒家孔子最終之目的，是將人類生存發展之精神層面再向上提升，以「天人合一」的觀點，將人與自然、人與萬物的和諧統一與相互適應並行而不悖，造福生生不息之民物，俾與天命相契和。

四、《孟子》一書，成書於戰國中期，為孟子思想之集成者。《漢書·藝文志》著錄《孟子》十一篇，唯現存者僅七篇。孟子其人，乃吾國道德理想價值之建立者，其以道德心為天命所賦，視道德為一切理想之終極，本乎《中庸》「誠」之哲理，而予以發揮。亞聖孟子（西元前三七二至二八九年），為戰國時代重要之政治家、思想家與教育家。其學術思想之大本，導源於性善論，而行之於仁義，並把它發展成為外王之「仁政」理論。他主張統治者須以「仁愛」之心對待人民，認為只有「得民心」才能得民愛戴而一統天下。故而主張「以德服人」的「王道」政治，反對「以力服人」的「霸道」政治。

是以性善論，實乃孟子德行的價值判斷，與仁政學說的理論基礎。其注重道德之自律主義，認道德必出自我內在生命之自覺，人苟能持志養氣，存心養性，方為大丈夫與仁人。由仁義行，始可明於庶物，³¹察於人倫。蓋物既格矣，知既備矣，進則可刑于寡妻，友于兄弟，以御於邦家，乃有倫理、教育、政治、

³¹ 《中國哲學史綱要》范壽康著 台灣開明書局 1967·3 頁 18

經濟等讜論，以成其外王事功之全德。蓋孟子政治思想之大者有：

(一) **貴民**。「民爲貴，社稷次之，君爲輕。」孟子貴民，故極重視民意，而認民心之向背爲政權轉移及政策取捨之終極標準。得乎丘民者得天下，失民心者失天下。《離婁、上》此以今語釋之，則孟子認爲人民方爲國家主權之所寄。

(二) **尚賢**。尊賢使能，俊傑在位，則天下之士，皆悅而願立於其朝矣。

(三) **君臣對待論**。孟子告齊宣王曰：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」孟子以臣工之職位 爲國之公僕，承君命以養民，而非君王之私屬。力倡設「不召之臣」，使君臣之間，各有尊貴。一如現今之總統府資政與國策（戰略）顧問然。

(四) **重視民生疾苦**。「民事不可緩也。有恆產者有恆心」「養生送死無憾，王道之始也。」孟子以仁政必具之設施，可以由教、養二大端視之，而其養民之論尤深切詳明，概爲裕民生、薄賦斂、止征戰與正經界諸事。《梁惠王、上》

(五) **先養後教**。「王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨，壯者以暇日，修其孝悌忠信。」《梁惠王篇》故倡仁心仁政，其以不忍人之心，行不忍人之政，則不求利而利在其中矣。由親親而仁民，仁民而愛物，從內聖推及外王，固爲格、致、誠、正、修、齊、治、平之一貫大道也。

孟子這種人性論和道德修養方法，貫徹了主觀唯心主義的認識體系，他從主觀出發，把認識看作是對自己內心世界的探索。其曰：「盡其心者，知其性也；知其性，則之天矣。」此孟學理論之「天人合一」的思想，對後世儒家哲學，特別是宋明理學之二程、朱熹、陸象山、王陽明諸儒者，產生了很大之影響。

(三) 莊子：含道家重要典籍。

《漢書、藝文志》記載：「道家者流，蓋出於史官」。其學說約出現於春秋戰國時代。當時社會動盪，戰爭頻仍，老、莊二哲目睹人間世之變異紛擾，自易產生遺世獨立的觀念。蓋老子著有《道德經》，莊子著有《南華經》，兩人學說雖均以崇尚自然爲大要，但亦有不同的思想主張，現分述兩者之聖王思想，其大要如下：

1、老子「內聖外王」思想：

老子其人，生於東周春秋時期。據《史記》所載，姓李名耳，楚國苦縣人氏。（今河南歸德縣境）。後被道家尊奉爲「太上老君」。著有《道德經》上、下兩部，合計八十一篇。老子爲一超越「無」而又體「無」的哲學家，其稱宇宙的本體爲「大」，爲「道」，並以此爲萬物的基本，故亦名之曰「一」。其以「大」與「一」

是道之本體，而它是絕對的與無差別的，亦是超越時空而無時、無地不在的。「有物混成，先天地生」。《道德經、第二十五章》。復曰：「自古及今其名不去，以閱眾甫。」，「迎之不見其首，隨之不見其後。」其認本體為「視而不見」的，故名之曰「夷」。是「聽之不聞」的，故名之曰：「希」。其又是「博之不得」的，故名之曰：「微」。老子以天地萬物皆由此而生，總名之曰：「天地之根」《道德經、第六章》。其學說力主去人偽而返乎道，歸乎無為與自然之「虛靜」。

綜觀老子之思想，未曾只倡隱者之消極主義與獨善論，其胸中亦抱有澄清濁世的經綸，他與我國正統文化的儒家正可謂一陰一陽與一表一裏。道家乃在主張清靜恬淡之天道，而儒家則是講求修己、治人的王道。二者主張雖異，然淑世之心則同。《道德經》：「修之身，其德乃真。修之家，其德乃餘。修之鄉，其德乃長。修之邦，其德乃豐。修之天下，其德乃普。」（五十四章）此為由身而家、而鄉、而邦、而天下的推進步驟，實與儒家的修、齊、治、平思想極相類似。³²是以就老子道德經中聖人的終向—內聖外王之道，其要旨一言以蔽之，乃：體天理，順自然，守常道，通變化，虛靜自持，以明真我而已。老子以三代之聖人為實例，將其無為而政之要旨落實於當世，望能感化執政之王侯，法先聖王（堯、舜、禹）治世化民的風範，復歸於「道」根，即以大道自然之理統理天下。

2、莊子「內聖外王」思想

「內聖外王」一語，首出莊子《天下篇》。莊子對人生態度是知命達觀，在《南華經》中有多處「若命」之思想。《人間世》篇云：「知其不可奈何，而安之若命，德之至也。」此外，其更以知命而可不顧慮成敗禍福，乃能坦然、怡然面對，使窮通得失之念，不往來於胸中。蓋道家之老、莊二子，在根本上是反對人為，而講求任天、安命。莊子云：「達大命者隨，達小命者遭。」《列禦寇篇》此即云凡大命者本乎造化之原，而小命者純就氣數之感。隨者，則聽其在我，而遭者，則限於所遇，此蓋勉人研求大道，解去心結，洞澈本根，以古全德之聖人君子與天地之純美為根本，以配神明、諄天地、育萬物、和天下、澤及百姓，庶幾方不役於世途也。

莊子內聖外王之論，即強調主之以大一，乃道之本源為主，遵循道之本，抱一以為式。主張聖明帝王以道之無為而化以治天下。吾人之技、事、義、德皆必以「道」為準，其曰：「技兼於事，事兼於義，義兼於德，德兼於道，道兼於天。」莊子以自然者一天也，得其自然，則事義得道矣。人性乃得道之大本，故主張復

³²見《中國哲學史綱要》范壽康著 台灣開明書局 1967、3 頁 67

性之初，所謂「人法地、地法天、天法道、道法自然」義耳。此與儒家內聖外王之主張內容有所異同。總之，莊子是主張現象界的超脫而合一於本體界，此與儒家的入世主義有別。但儒、道同主之「言天道必在乎貫串人道，言人道必在乎配合天道。」認宇宙與人生二者不容割裂，乃一大涵攝系統，彼此旁通，息息相關，則又屬同一意也。此在本文第五章對受學儒們的道者—莊子內聖外王之體認有較詳實的論證。

(四)《易·繫辭大傳》：攸關聖王之道。

《周易》是一部古經，也是流傳至今最古老，且又具有完整體系的哲學典籍。它分爲《經》、《傳》兩部分。《經》有上經三十卷，下經三十四卷，始於乾卦，而終於未濟卦。《傳》有《彖》、《象》、《繫辭》(各分上、下二篇)，以及《文言》、《說卦》、《序卦》、《雜卦》，合稱《十翼》。《易》之爲書，有象、有數、有理。象者，觀物取象，稱“易象”。數者，往順來逆，稱“易數”。理者，易之簡能，乾坤之理，稱“易理”。鄭玄《易讚》中曰：「易，一名而三義；易簡，一也；變易，二也；不易，三也。」³³所謂簡易，是因用一陰一陽的道，來包括宇宙間一切的現象，即「以簡馭繁」之義。所謂變易，是因宇宙間的一切，無論是時、空、人、物各方面，均是在衰退和發展互相推移中，變動不居。所謂不易，乃因天尊地卑之位定，和陰陽剛柔之理常也。由此可推衍「簡易」是萬物的開始；「不易」是萬物的本體；「變易」是萬物的現象與作用，此“易”之三種含意也，亦可曰是《周易》變異與不變，大明終始與循環往復的特質。大哲熊十力嘗言：「易之學，以體察之術爲主，解析之術爲輔，觀察萬化、萬物、萬事，由幽隱微細而趨於顯著盛大繁頤。細胞爲生物之始，微塵爲三千大千世界之始，皆此理也。」³⁴誠爲至理名言。

《易·繫辭大傳》亦分上、下兩篇，每篇十二章，計二十四章。郭建勳先生曰：「《繫辭傳》在解說《易》理的過程中，有許多創造性的發揮，…因此，他既是對深微《易》理的揭示，也是對《易》理的發揮與補充」³⁵。乃現存最早的對《周易》古經之註解。其內容論及《周易》作者、成書年代，觀物取象之方、《易》學的重要作用，並解釋八卦之象，展示《易》筮略例與解說多則爻辭等。故曰：「易有四象，所以示也。繫辭焉，所以告也。定之以吉凶，所以斷也。」《繫辭上傳·第十一章》。

《易·繫辭大傳》攸關聖王之道，首曰：「乾道成男，坤道成女。乾知大始，

³³ 《儒家孝道思想研究》林安弘著 文津出版社 1992、11 頁 41-42

³⁴ 《十力哲語》陳千里摘書 畢昇文化事業出版 1988、11 頁 77

³⁵ 《新譯易經讀本》郭建勳注譯 三民書局印行 1995、3 頁 15

坤作成物。乾以易知，坤以簡能。…易之則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡而天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣。」(傳上、第一章)此言天地合德始能生長與養育萬物，而利益一切眾生，其功德極廣大而無邊。是以君子之人，亦應效法易道生生不息的天地之德，視同胞如手足，視萬物為友朋，以親切態度教導眾生而造福人群，使其皆能修身養性而各安其分，爾後互信、互利、互助、互愛，俾建立大同之世的萬古事功。其復曰：「是以明于天之道，而察于民之故，是興神物以前民用。」、「八卦定吉凶，吉凶生大業」(傳上、第十一章)。所謂「明于天之道」，今之譯語即是了解自然天道，所謂「察于民之故」，今之譯語即是了解社會民情。而所謂「民用、大業」與「天地之道」等，皆為求用世的標準以謀民福之意也。

《易、繫辭大傳》的述者孔子，乃由天之道以察人之道，推而廣之至君臣、父子、夫婦之關係上，律定了上下尊卑與男女長幼的地位，使各自的分限不可逾矩，此乃得齊家、治國外王之要道焉。《繫辭傳、下》曰：「易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。」《第十章》。蓋《易》中有三才，乃天、地、人是也，理得成位。即致中和，天地位，萬物育之意。此將人與天地並而為三，當是聖者之行也。昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理，是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。是以聖賢君子「知周乎萬物而道濟天下，故不過。旁行而不流，樂天知命，故不憂。安土敦乎仁，故能愛。」《繫辭傳上、第四章》明、來知德註曰：「知周乎萬物者，聰名睿知，足以有臨，所以道濟天下也。…又知命則惟修身以俟，所以不憂。…樂天知命，故與天地同其不憂。天地以生物為心，能愛者也。聖人則安土敦仁，故與天地同其能愛。」³⁶此之謂安土敦仁者，即聖賢君子在使民先能安居樂業，復再透過教化之功，使之行仁由義。能如此，則儒家所主聖王之道「聖德大業至矣哉。富有謂之大業，日新謂之盛德。」《繫辭傳上、第五章》終底可成。蓋富有與日新乃德業之實也，如一陰一陽之道在天地者也。³⁷

方東美先生曰：「(原儒)繼完成系統化之新自然觀與提倡美善合一，向人格究極圓滿之人性論之後，孔子復引伸發揮一套價值總論，將流行於全宇宙中之諸相對價值差別，使之一一含章定位，悉統攝於【至善】，而化為絕對價值。此《繫辭傳》之主旨也，亦為《大易》全書總綱及其主腦所在。」³⁸簡言之，即以個人之創造性為基礎，藉求圓成人性，提升宇宙萬般生命，而達止於至善之境。凡此之言，說明

³⁶ 《易經來註圖解》明、來知德著 頁 398-399

³⁷ 《易經來註圖解》明、來知德著 頁 400-401

³⁸ 《中國哲學精神及其發展、上》方東美著 黎明文化公司 頁 215

了《易、繫辭大傳》內聖外王之道，皆為「明於天之道，而察于民之故」。實乃順天應人、得民者昌，乃貫通天道與人事之旨。本論文所論述者，主乃《易、繫辭大傳》對親民之道的體認云。此在本論文第四章有較詳盡之論述。

（五）我國古代相關之歷史文獻

我國歷朝之經、史、子、集各類典冊，諸如十三經注疏—易經、尚書、禮記、孝經、春秋三傳之部，大學衍義—南宋真德秀撰、老莊之道德經、南華經，春秋繁露、史記、書經集註、四書集註、易經來註圖解（明、來知德著），陽明傳習錄附大學問等，舉凡與本論文相關之文獻，均一一閱覽暨蒐集整理，並摘而引之，錄而記之，期達以經解經，用經釋文之旨要，以充實本論文之內容云。

（六）當代及現代政治經濟冊籍

攸關當代暨現代儒家聖王理論之籍冊所在多有，然為取諸精華，以擷取近代儒學宗師如熊十力先生，牟宗三先生、方東美先生、錢穆與蔡仁厚諸先生之巨著為範本，兼引用國學大師蕭公權先生，陶希聖先生之政治、歷史與經濟論點，和西方凡攸關民族融合與現代區域政經聯盟（如歐盟，美加墨和東協），與對未來發展趨勢走向大同之世的相關論述，均予涉獵研習，期能旁徵博引，為儒家開現代新外王之治國、平天下事功，找尋理論根據，並與當前之世界狀況相參，以為佐證云。

三、內聖外王之意義及其相互本末關係

（一）論內聖

「內聖」也者，依儒家所言乃「德行倫理」是也。而其具體之內容與實踐步驟，即儒家《大學篇》之「格物、致知、誠意、正心、修身」的五項道德條目。故無論是道，是德，或者是道德，其本體皆有四個維度：其一；道德是美德。是善亦是名。此乃是一種價值判斷與價值觀。它是一種私意的情感表達，儒家將此美德觀視之為天理，和普遍的、永恆的與絕對的存在。其二；道德是品德。它是一種事實陳述，表現為道德原則，是道德主體和道德理性的根據。僅知道理不能謂之道德，其貴在能行。其三；道德是德行。乃是道德事實，是看得見、摸得著，感覺得到的實在。而功利主義的理論基礎便是確立在道德事實之基礎上。其四；道德是行德。道德非為價值、原則、現象，而是出自吾人的自覺、自願行為，其既是自我德性的自證，更是自我德行的自然開發與自由的具體實現。吾人若將其簡約，可得兩項內容：

- 1、是邏輯出發點之德行。德行的形成是建立在價值觀的確立，人們會因價值觀的不同，而形成某種之德行。
- 2、是德性的自證過程。即道德的實踐功夫，唯透過此實踐功夫，方是真正的道

德，或以道德的本體，就是人類的道德行爲。

陳順福先生認爲：「儒家的德行倫理，首先通過格物，乃在面對事物現象，然後是致知，以認識事務的真相與認識道德的原則，爾後是誠意，乃在作出價值判斷，再次爲正心，確立一己之價值觀，並形成自己的德行。蓋德行之後，方爲修、齊、治、平，此即是道德的實踐，道德惟有通過實踐，方爲真正的道德。」³⁹蓋儒家以「道德」與「治國」二者可並行不悖，乃示以三綱八目之循序漸進的簡易功夫，乃人人皆可爲之者，故視內聖外王是可能實現的心性與政治哲學。

蓋人之所以爲萬物之靈，乃由於「靈根天植」（陽明語），此乃人所獨具，而爲萬物所不及。而人類憑藉靈根感通，合作創造、服務利他，亦非其他動物所能望其項背。是以《中庸》篇云：「尊德行，道問學。」因人本有之先天靈根，可綜合運用理性，掌控後天知識技能，故「正德」乃「利用、厚生」之先決條件，「正德」爲內聖，「利用、厚生」爲外王，此即言道德與事功的關係。而親親、尊尊與尙賢皆「正德」中事；正德、利用、厚生皆是人道與王道。儒家注重存養靈根，其學以「內聖」爲本質，以「外王」表功能。牟宗三先生曰：「儒家的「德」是以親親、尊尊、倫常、性情與道德的心性（仁義理智）來規範。…所以禮樂之教即是性情之教，德化即是性情人格之完成（性情非指脾氣，乃指道德的真實心言。）」

⁴⁰ 儒家之學講求「內聖外王」，而宋明理學尤重「內聖」之學，此一名詞，用今語釋之，可復引牟宗三先生所言：「儒家的學問原講【內聖外王】，宋明儒則特重【內聖】這一面。即是內在於每一個人皆要通過道德的實踐，做聖賢的功夫。…我們對「內聖」一詞做一確定了解，即是落在個人身上，每一個人都要通過道德的實踐，建立自己的道德人格，挺立自己的道德人品。這一方面就是理學家講學的重心。」⁴¹其又曰：「儒者點出【人成其爲人】、【成人成其爲成人】之途徑，以爲必自覺印證自家生命中之理性本體，然後人始能從自然生命轉爲精神生命，而有真實的人生，真實的人之完成。」其以通過道德實踐，先完成一己之德行、人格與學識，而後始可入君子聖賢之境，造福民物。

總之，儒家將人之心性本體比喻於天心仁體，是「天所與我、我固有之、人皆有之。」此本體即爲道德實踐所稱超越客觀的根據。另者，道德實踐內在主觀的根據，即實踐入門之工夫，可從孔子：「踐仁以知天」。孟子：「擴充四端，盡心性以知天」。及《大學》篇的「明明德—格物、致知、誠意、正心、修身」，爲其

³⁹ 《儒家道德哲學研究》陳順福著 山東大學出版社 2005、6版 頁 315

⁴⁰ 《政道與治道》牟宗三著 廣文書局印行 1961、2初版 頁 27-28

⁴¹ 《牟宗三全集》牟宗三著 台灣學生書局 1996、4 增定版 頁 13

進路與入道之方，易言之，即是在通過不斷自我純化德行根源的歷程，將人的德行如實朗現，全然踐履於生活言行與人倫關係之中的道德實踐活動。

（二）論外王

外王者，依儒家之意，即為聖君賢相修德之後，所行諸於人民的「仁政王道」。而其實踐的工夫，則是《大學·親民篇》之「齊家、治國、平天下。」一言以蔽之，就是治人之道，此亦就是《論語》所謂的《恕》，與《大學》所謂的《絜矩之道》。此在以修身為基礎，以德行為中心，將安立天下、澤及民物的事功，視為德性活動的全面實踐。蓋儒家孔子，除注重道德之修養，尤重道德的實踐。范壽康先生曰：「他（孔子）的哲學可以說是人本主義，他以仁義為一貫之道，他以忠恕為仁的手段，他以為教育與政治的最後目的也是在於仁的實現。」⁴²是以踐仁由義，依據仁德施行仁政，推及一般民眾，使舉國之民與物，皆能將仁加以實現。就是儒家「外王」方面之主張和「德治主義」之闡揚。

牟宗三先生曰：「儒家原先還有【外王】的一面，這是落在政治上行王道之事。」易言之，儒家在體悟了天地生萬物的仁心之後，即奮然興起，參贊化育，以發揮生生不已的創造活力與追求所有生命的充分完成，非僅只求個人生命之實現，而是連同一切人群與一切萬有的生命，皆一起要在雍容恢弘的氛圍中得以圓成朗現，此乃儒家「王道政治」之真諦。

（三）內聖與外王本末關係

原始儒家《大學》的內聖外王思想，可以視為一套以德行為架構，所建立起的修身與政治合一的理論。引用牟宗三先生語：「【內聖】者，內在於個人自己，則自覺的做聖賢功夫（作道德實踐）以發展完成其德性人格之謂也。…【外王】者，外而達於天下，則行王者之道也。」⁴³吾人若細分之，則「內聖」之學實包含了「個人成德成聖之可能依據」之心性論，以及「成德之功夫進程」之功夫論二部分。而「外王」之道則可從強調其「外」與「王」兩部分說，前者是「內聖即外王」，二者是一體之兩面，外王可視為內聖之的延伸，其由內在德性之修養以化育、安立民物。而後者則強調由政治制度、文化教育以補內聖之不足。故「內聖」可為「外王」之基礎與先決的要件，而「外王」則是「內聖」充實而有光輝的延伸。二者乃儒家思維的全體大用與全幅規模，而《大學》中的三綱八目，即同時涵括了內聖與外王。

儒家學說以內聖之德，務須通向親民事功並予實踐，始符合儒家修己、治人的

⁴² 《中國哲學史綱要》范壽康著台灣開明書局 1967、3 頁 39

⁴³ 《心體與性體》牟宗三著 台北正中書局 1990 版 頁 4

理想，始具明明德意義與親民之功效。因為儒家之道德心性，不僅要求立己、成己；「己所不欲，勿施於人」，還要求立人、成物；「己欲立而立人，己欲達而達人」。蓋道德修養不僅在獨善其身為己足，更要兼善天下方為全部之圓成，二者乃一而二，二而一，可視為互為表裏、相互依存與有體有用之關係。是以「明明德」在修明吾人天賦靈明之德性，乃啓發仁心人性之人生哲學。「親民」是實施修己安人政治哲學之基本方略。「止於至善」即窮理盡性之義，為達到天人合一本體哲學之最後理想。是以三綱領之基本理論，是從性善論起始。至於八目，乃實踐此理論之具體步驟。其中「格物、致知」是基礎功夫。「誠意」是思想重心。「正心、修身」是力行主宰。內在仁德既以存養擴充，然後各隨分限所及，因時、因地、因事、因勢而鞠躬盡瘁，戮力於「齊家、治國、平天下」之責任，以實踐人生之終極理想。

牟宗三先生對聖王之綜論極為中肯，其曰：「內聖外王一語雖出自《莊子、天下篇》，然以之表象儒家心願，實為最恰當」。⁴⁴方東美先生亦曰：「中國的人文主義乃是精巧而純正的哲學系統，它明確宣稱「人」乃是宇宙間各種活動的創造者及參與者，其生命氣象頂天立地，足以浩然與宇宙同流，進而參贊化育，止於至善。」⁴⁵易言之，人類因可以盡性，故我們是完美的，因人類可以成物，故我們是偉大的。仁人之愛可包容一切，猶如智者之慧可了悟一切，此種廣大和諧之人生，正是人人所應追求之道，如此天與人感應，人與人和諧，處處皆能體仁繼善，則天地之間始能怡然有序，一切萬物始得盎然滋生。蓋人有無限之潛能，乃得諸無限之現實。果如是，則呈現吾人之當前者，遂為浩瀚無涯大化流行之全幅生命景象，並在此「恆動而健」之宇宙創化歷程中，取得中樞之地位。

【小結】

總之，儒家之視宇宙，乃以人為樞紐，人格為中心之宇宙；儒家之視個人，乃一發育萬物、勻調天地之個人。亦有進者，儒家在闡揚聖者之氣象，在內聖修德方面，意誠心正，崇信性善。就外王事功方面，德澤於民，民胞物與。以之齊家，則家族親愛融融；以之交友，則有道敦厚篤切；以之應世，則出處有禮，彬彬然而化被四鄰；以之治國，則志在平天下，協和萬邦而德貫生靈。儒家的宇宙觀，乃視世界全體為一健動創造之大天地，處處充滿大生機，而個人之生命自可有無窮之建樹。宇宙之真諦在此，而個人之意義亦然。方東美先生曰：「儒家思想，乃是一大發揮生命創造、陽剛勁健、生機瀰漫而廣大和諧之哲學體系」⁴⁶實乃至理名言也。

⁴⁴ 《心體與性體》牟宗三著 台北正中書局 頁 4

⁴⁵ 《中國人的智慧》方東美著 頁 86

⁴⁶ 《中國哲學精神及其發展、上》方東美著 黎明文化事業出版 頁 116

第一章、內聖外王說之濫觴

一、《尚書》克明峻德以親九族

《尚書》原只稱為「書」或「書經」，其主要部分皆夏、商、周時期政府誥命之文；故此書字，當是古代公文（或檔案）之義。《詩經·小雅出車》篇云：「畏此書簡」。其為我國今存最古之史書，內容均與政事相關。《尚書》為我國歷史政教最古的一部書，而《大學》政治學說之基礎，大部分是樹立在此書之精義上。《尚書·堯典》之克明峻德與《大學》篇之大學之道在明明德之語相通，皆示吾人首須自明其德，成為德義禮仁之士。又《尚書》篇之「以親九族」與《大學》篇之「親民」思想相通，旨在化民成德，仁民愛物，以德治之兼善天下為最終目的。是以《尚書》歸納《大學》經傳，其內容旨要有三：首先，《大學》教育精神的重點，是樹立在堯、舜、禹傳統之中心思想。其次，《大學》格物、致知之新義，是從《帝典》、《禹貢》、《盤庚》、《洪範》等篇，融貫變化而來。其後，《大學》治平之教，含有近代民主大同之義。是以《尚書》始於《堯典》篇，終於《秦誓》篇之義法為準則。如將《尚書》比擬為一部民族進化史，則《大學》即為從此歷史中提出數個要項，成為有系統之教育理論，所以把《尚書》當作一部法典，《大學》作為法典中舉出之「名例」，在理論上自當相合也

綜觀《尚書》主旨，不外有六項；其一、在闡明仁心與道心的關係。其次、在言天命。三言、古聖先賢的彝倫攸敘。四言、政治得失與成敗之道。五言、為政者當明德以為治。六言、皇極大中的政治最高原理。此六項在《洪範九疇》篇中，敘述最為詳盡。深值吾人引為借鑑。謹摘述《尚書·虞夏書》與《周書》各篇攸關內聖外王之讜論，予論述如後：

（一）虞夏書（典謨）

《尚書》首言天命，且為儒家所獨尊，亦為儒者道德生命之大本與原始儒家之道術。《虞夏書》中所表率之人物厥為堯、舜，以德化天下為治政之先，其基本精神乃在發揚內聖外王之道。鄭康成曰：「堯德光耀，及四海之外，至於天地，所謂大人與天地合其德與日月齊其名。」⁴⁷蓋此書之基本精神為不私天下，尚賢崇信，儒家孔子之道德政治思想，可視為此書精神之擴充與發揚耳。魏元珪先生曰：「《尚書》開宗明義，首言儒者之術為欽、明、文、思、安安。此術實即「帝王」之術，蓋至高無上為「帝」，至大無外為「王」，故此所云之帝王非純指政治上之意義；乃指德

⁴⁷ 《尚書今古文注疏》孫星衍 著 堯典第一上 虞夏書一

行上，至高無上、至大無外，足為天下人所歸望之術之謂也。」⁴⁸其道德思想主旨乃在明德。陸象山先生曰：「《尚書》一部只是說德，而知德實難。」然吾人可從《尚書·虞夏書》中卷一《堯典》與卷二《舜典》，了解其攸關內聖外王之道，謹分述如下：

1. 《虞夏書·堯典》攸關內聖之謙論

(1) 安安

安安者，與晏晏同義。⁴⁹《爾雅·釋訓》：「晏晏，溫和也。」尚書考靈耀作晏晏。按：當與詩氓「言笑晏晏」屬同義，和柔貌。⁵⁰言昔之三王為政者，無不戰戰兢兢，以「安安」為儒者之柔，指不論臣人及王者，皆須安之。此廣言安天下之當安者。其所安者，則天下之九族、百姓、萬邦是也。⁵¹指為君子者，能如天地之和煦寬容、深邃悠遠，則天無不覆，而地無所不載矣。此極言堯能以內修成聖，自明明德，又能以德廣被，利濟天下、至於天地鄰邦，故能得萬民擁戴。《尚書》以帝堯能達此崇高之德，故以「放勳」一傳功勳至安者稱之。指唐堯其教人則為化，且功亦與之化。⁵²孔子及其門人莫不以此為尊為尚。蓋儒者必效天地生生之大德，以「安安」為君子儒內聖之涵養，乃望之儼然，即之也溫，雍容大度，不疾不徐而恰如其分者。其內涵如此，然後始可彰顯於外王之欽、明、文、思之德矣。

(2) 克明峻德

《堯典》篇開宗明義曰：「昔在帝堯，聰明文思，光宅天下。將遜于位，讓于虞舜，作《堯典》」。言堯之政績和以天下為公，以德為聖，將天子之位予大孝之虞舜，首開國史政權之禪讓政治，光耀及于四海。鄭康成曰：「堯德光耀，及四海之外，至於天地。所謂大人者，與天地和其德，與日月和其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。」故政治道德由一己之克明峻德始，方克光被四表，平章百姓，協和萬邦，是以為政在德不在鼎（權勢、地位）。其次曰：「曰若稽古：帝堯曰放勳。欽、明、文、思、安安，允恭克讓，光被四表，格于上下。克明峻德、以親九族。」⁵³蓋「克明」乃修德之君子，「峻德」乃賢才兼人（仁）

⁴⁸ 《孟荀道德哲學》 魏元珪著 台北谷風出版社 頁 22

⁴⁹ 《尚書》今古文注疏引鄭康成注曰：「安安一作晏晏，即宴然自在也」

⁵⁰ 《尚書集釋》屈萬里著 聯經出版公司 1986 元月版 頁 7

⁵¹ 《十三經注疏·尚書正義》漢孔安國傳、國立編譯館主編 2001 頁 45

⁵² 同上 頁 45

⁵³ 《尚書集釋》屈萬里著「上至高祖，下及玄孫，是謂九族。」即高祖、曾祖、祖、父、己、子、孫、曾孫、玄孫。頁 8

者。「克明峻德」意指聖賢明君「能明峻德之士任用之」⁵⁴此言實乃《尚書》內聖思想之總要。然則峻德為有德又者，上位者能明峻德之士，命之為朝官，賜之以厚祿，用其德才智，使之高顯也。以其有德，故任用之，以此賢臣之化，親睦九族百姓。

《尚書》既為道德哲學，又為政治哲學，我國上古三代時期，政治與道德二者相互契合，政治即道德，非高尚之道德不足以領導服眾。而克明峻德者，與《大學》明明德之格物、致知、誠意、正心、修身之理論密合，屬於儒家內德成聖之範疇。《書經集註》傳序曰：「然二帝三王之治本於道，二帝三王之道本於心，得其心，則道與治固可得而言矣。何者精一執中？堯、舜、禹相授之心法也。建中建極，商湯、周武相傳之心法也。曰德、曰仁、曰敬、曰誠，言雖殊而理則一，無非所以明此心之妙也。至於言天，則言其心知所自出。言民，則謹其心知所由。施禮樂教化，心之發也。典章文物，心知著也。家齊國治而天下平，心之推也，心之德其盛矣乎。二帝三王存此心者也，夏桀、商紂亡此心者也。…二帝三王之道，不可不求其心也。…治以道，同聖人之心見於書，猶化工之妙著於物，非精深不能識也。」⁵⁵故聖賢者，先求其心之明，乃指彰顯吾人之道德良知是也，復能察明峻德賢能之士，任而用之，以共同協力齊家、治國與平天下之大政，則百姓自可和睦平章矣。

2.《虞夏書、堯典》攸關外王之謙論

(1) 欽、明、文、思：

此言聖德之帝堯，能順考古之大道而行，放勳上古之事功，化而成欽、明、文、思外王之四德。故凡臣人與萬物之屬，王者皆須養之、教之與安之，廣而言之，即以安天下之當安者。下文之九族百姓，即萬邦是也。《尚書、正義》鄭玄曰：「敬事節用為之欽，照臨四方謂之明，經緯天地位之文，慮深通敏為之思。」⁵⁶言此四者皆帝堯在身之德，故謂之「四德」。言帝堯既有四德，又信恭能讓，傳帝位於虞舜，故日月之所照，霜露之所墜，莫不聞其聲名而被其恩澤，故其德行聞於四境外邦，甚而廣達於天地之間。猶孟子言「放乎四海」是也。孔子亦贊之曰：「惟天為大，惟堯則之。」故書叙帝王之德，莫盛於堯。謹將《尚書》外王之要旨論述如下：

⁵⁴ 《十三經注疏》藝文印書館 尚書 頁 20

⁵⁵ 《書經集註》仿宋影印本 新陸書局 1958、12 頁 1-2

⁵⁶ 《十三經注疏》孔安國傳 國立編譯館主編 頁 20

甲、「欽」—威儀表備、謹慎敬事之謂。《書經》云：「欽，恭敬也。」⁵⁷ 是以君子正襟危坐，敬謹小心敬事，上順天時而不逆，下和地利而不違，中通人和而不怨，蓋三才皆宜，方可謂合天、地、人之德。魏元珪先生曰：「欽者謹慎之謂，《尚書》為道德哲學，亦為政治哲學，我國古代政治與道德彼此契合，政治即道德，非道德不足以統馭。故子曰：【為政以德，譬如北辰。居其所，而眾星拱之】（論語為政第二）夫為政之道首在有德，故為政者亟宜戰戰兢兢，由敬事而信始。」⁵⁸ 故能「欽」，則必能敬業樂群而敏於事，慎於言。此為從政第一步與儒者道術第一德。

乙、「明」—我國古代有法天之觀念，法天即則天，為我國政治或思想之最高境界。蓋天無私覆，地無私載，日月無私照，是以昭臨四方為之「明」。明代馬融、鄭康成皆以「昭臨四方為之明」。⁵⁹ 德蘊於中，明形諸外，故能昭臨四方，如日月之無私。是以君子亦應如日月之光明正大，無偏無私而無不可（敢）告人者。魏元珪先生亦曰：「儒者如容光必照，明察秋毫，慧眼洞識，故天下事昭然若揭，不為所蔽，無蔽自明。」⁶⁰ 此為儒者道術第二德。

丙、「文」。文者，馬融與鄭康成皆以「經天緯地曰文。」夫「文」有天文、地文與人文。而經緯即「治理」之謂。《皐陶謨》曰：「天工人而治之」，故此「文」實亦以人治代天工之不足。蓋治平之道要為政多方，言智勇兼備、德行高超與經文緯武者始能為之。是以明此「文」者，必是有氣勢有擔當者。此為儒者道術第三德。

丁、「思」。鄭康成：「道德純備謂之思」。⁶¹ 馬融曰：「慮深通敏謂之思」。⁶² 唯此慮深，非指深慮而言，蓋二者境界不同是也。此「通敏」乃指靈敏之謂，此「敏」固由學養而來，凡慮深者，不躁動、不妄舉，方能思之慮深與見微知著，方可研幾於心意初動之時，明理於事物始生之處，其所有作為必皆中的。而深慮者，可能犯躊躇不定與患得患失心理，以致喪失先機徒留遺憾。《大學》云：「慮而後能得」，故有所得，方能敏悟。是以士者必能思方能敏通，否則智淺識短、麻木不仁者，不可為政當國矣。此為儒者道術第四德。

故此四者，凡君主與人臣，皆應引為在身之德。本篇言帝堯能放上古先

⁵⁷ 《書經集註》 仿宋影印本 新陸書局 1958、12 頁 1

⁵⁸ 《孟荀道德哲學》魏元珪著 台北谷風出版社 頁 22

⁵⁹ 《尚書今古文注疏卷一》孫星衍撰

⁶⁰ 《孟荀道德哲學》魏元珪著 台北谷風出版社 頁 23

⁶¹ 《十三經注疏》漢、孔安國傳 國立編譯館主編 頁 44

⁶² 《今古文注疏卷一》孫星衍撰

世之功化，而以欽、明、文、思之四德，以親九族，九族既已和睦，再推廣至黎民萬邦，由民而及物，安天下之當安者。又信實恭勤，善能推讓，而大禹愛其禪讓，傳其德音，故渠等之名聲，能聞充四域之外，而達於天地之間。魏元珪先生之論極為中肯，其曰：「此欽、明、文、思、安安，乃儒者之基本德行，與生命超然之本質，亦儒者之道術。此術與法家之言法術、權術者不同，夫韓非崇法，申子重勢，商君重術，其術實多詭道，蓋以詭道佐人主者，必危及己身，不若儒術之悠遠也。」⁶³

(2) 以親九族

《尚書·堯典》：「克明峻德，以親九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，協和萬邦。黎民於變時雍。」以親言既睦，以平章言昭明，以協和言時雍。睦即親也，章即明也，雍即合也。此「以親九族」實是《尚書》外王思想之總要。《尚書》正義疏曰：「言堯之爲君也，能尊明峻德之士，使之助己施化，以此賢臣之化，先令親其九族之親。九族蒙化，已親睦矣，又使之和諧顯明於百官之族姓。百姓蒙化，皆有禮儀，昭然而明顯矣，又使之合會調和天下之萬國。其萬國之眾人，於是變化從上，是以風俗大和，能使九族敦睦，百姓顯明，萬邦和睦，是安天下之當安者也。」⁶⁴前言九族乃高祖至玄孫之親也，同出高曾祖輩，皆當親之愛之。此由近及遠，由親至疏，先德化九族，再德化百官及庶民，由同姓之親的家族至異姓之親的同胞，皆一體睦親而和處，對等相待而彰明也。

鄭玄曰：「峻德，賢才兼人者。然則峻德謂有德義。能明峻德之士者，謂命爲大官，賜之厚祿，用其才智，使之高顯也。」言聖王賢君能辨明百官的善惡言行，用人惟以德才，並使百姓庶民亦皆可昭明而自明其德，皆謹守德、義、禮、法之言行。是以言變化從上始，當政者率先以身作則，親民和睦，而風俗與民情始可歸厚與大和。能使九族敦睦，百姓顯明，以至四夷來王，萬邦朝儀，如此方是安天下之當安者。《禮運》稱聖人爲政，而天降膏露，地出醴泉，是名聞遠達，使天地亦感通而効靈也。⁶⁵此亦太平盛世來臨之景象也。

(3) 欽若昊天 敬授人時

《尚書正義》曰：「上言能明明德，又述能明之事。堯之聖德美政，如上所陳，但聖不必獨理，必須賢輔，…乃命有峻明之人羲氏與和氏，敬順昊天之命，

⁶³ 《孟荀道德哲學》魏元珪著 台北谷風出版社 頁 24

⁶⁴ 《十三經注疏》漢、孔安國傳 國立編譯館主編 頁 47

⁶⁵ 《十三經注疏、2、尚書正義》孔安國傳 國立編譯館 頁 46

歷此法象，…其總爲一歲之歷，其分有四時之異…使彼下民務勤種植。」⁶⁶《堯典》中的「日中、星鳥、日永、星火、宵中、星虛、日短、星昴…三百有六旬有六日，以閏月定四時成歲。允釐百工，庶積咸熙。」其以二十八星宿中的鳥、火、虛、昴星之位置因會隨天體移動，故聖德之人頒訂天文和曆法等知識，使民依四時循環而行春耕、夏耘、秋收、冬藏諸事，故民、物皆能生生不息而繁衍綿延。綜觀《堯典》以親和百官族姓爲施政大要，故人民皆願從化而變，悉臻和樂美善，達太平盛世之境。

3.《大禹謨、皋陶謨》攸關內聖之謙論

古之《虞書》已有《堯典》、《舜典》，然二典皆有記敘不周之處，於是又復記載皋陶⁶⁷、益稷與大禹等人，向帝舜進嘉言獻策之事，成《大禹謨》《皋陶謨》和《益稷》三篇，俾作二典之補充。虞舜、大禹等人皆高度讚揚堯帝普施文德教化與治國安邦的功績。《大禹謨》首言：「皋陶使厥謨，禹成厥功，帝舜申之，作《大禹》《皋陶謨》《益稷》」。此篇爲記，故篇題皆曰「謨」。《爾雅》釋詁：「謀也。」《大禹謨》、《皋陶謨》攸關內聖之謙論：

(1)《大禹謨》正德—自正其德與正人德行

本篇乃舜帝與臣子大禹討論政務的紀錄。爾後君臣二人在互相謙讓中，舜帝傳位於禹，史稱「禪讓之治」，而爲後世儒家孔、孟所仰止稱羨。本篇中，禹向舜進言曰：「德惟善政，政在養民。水、火、金、木、土、穀惟修，正德、利用、厚生惟和，九功惟叙，九叙惟歌。戒之用休，董之用威，勸之以九歌，俾勿壞」。此乃禹言及治國有九件大事，分爲：

甲、六府：乃指治理水、火、金、木、土、穀諸物。

乙、三事：正德、利用和厚生。⁶⁸而其中尤以人君先能自正其德，而後乃能正所屬與治百姓，方可使民懷之、敬之與畏之。是以「正德」爲內聖之修爲，而「利用、厚生」乃外王之事功。

蓋九功之事，以「正德」爲最優先，蓋非正德無以利用，非利用則不足以厚生。言爲人君和人臣者，當爲政以德，正德以率下，使四民無不服；而爲庶民百姓者，須修治一己正身之德行，奉公守法。能及乎此，則身爲治國者，方能有妥善規劃，而依四時之序，寒暑之理而導民行六府之政，順天而

⁶⁶ 《十三經注疏》漢、孔安國傳 國立編譯館主編 頁 51

⁶⁷ 《陸象山全集》卷三十四皋陶爲歷仕堯、舜、禹三代之名臣，專任司法之職，碩學鴻儒也。象山贊之曰：「唐虞之際，道在皋陶」。

⁶⁸ 《十三經注疏》孔安國傳 國立編譯館主編 正義曰：上六下三，即是六府三事，此總云九功

爲，不違天時，則天下平治矣。舜帝將大位傳與禹時，亦有感而言曰：「天之曆數在汝躬，汝終陟元后。人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸。…敬修其可願，四海困窮，天祿永終。」⁶⁹此乃舜告誡禹要以德治天下，謹言慎行，與民更始，不虐無告，不廢困窮，方能獲百姓愛戴與皇天眷命，奄有四海而爲天下君。反之，若天下之民困窮無告，甚至起而反之，則領導者之祿位亦將永遠終結。

(2)《皋陶謨》九德—人性品例與知人善任

皋陶者，舜帝時掌管刑獄之臣也。本篇記述他與大禹間之論證精要，並由史官根據他們的議論而成此篇。本篇皋陶回答大禹垂詢時有曰：「允迪厥德，謨明弼諧。」復曰：「都！慎厥身，修思永；諄敘九族，庶明勵翼，邇可遠，在茲。」其又曰：「都！在知人，在安民。」皋陶以爲政者，應知人性之九種德行，爾後考察驗證其真偽，則人之善惡皆可知矣。是言必先試之於事，乃可知其德。以此擇人而官之，使賢者在職、能者在位，普施九種良善之德行，則各種事物皆能有所成，自可利濟天下萬民矣。蓋皋陶所言「九德」乃：

甲、寬而栗—寬弘而能莊栗

乙、柔而立—和柔而能立事

丙、愿而恭—殷愿而能恭格

丁、亂而敬—治理而能謹敬

(5)、

戊、擾而毅—和順而能果毅

己、直兒溫—正直而能溫和

庚、簡而廉—簡大而有廉隅

辛、剛而塞—充實而得其要

壬、疆而義—強勁而合乎公義⁷⁰

孫星衍先生引鄭康成註曰：「寬謂度量寬宏，柔謂性行和柔，擾謂事理擾順，三者相類即洪範所云之柔克。愿爲容貌恭正，亂爲剛柔治理，直爲身行正直，三者相類，即洪範所云正直。簡者器量擬簡，剛謂事理剛斷，疆爲性行堅強，三者相類，即洪範所云之剛克也。而九德之次，從寬至剛也，惟擾而毅，再愿亂之下耳。」⁷¹是以皋陶以「行有九德，亦言其人有德。」⁷²「日宣三德夙夜

⁶⁹ 《十三經注疏、尚書正義》孔安國傳 台北新文豐出版公司 頁 145

⁷⁰ 《十三經注疏、尚書正義》孔安國傳 台北新文豐出版公司 頁 164

⁷¹ 《孟荀道德哲學》魏元珪著 台北谷風出版社 頁 42

⁷² 《虞夏書》皋陶謨 第二上

浚明有家，日嚴祇敬六德，亮采有邦」。君子若有此九德而復能戰戰兢兢，無曠職庶官者，則可托天下矣。故《洪範》九德，乃先人事而後天地，蓋臯陶深知人秉性之不同，上智和下愚各有此九德之一部或大部，如在上位者能有知人之明，使賢者在職、能者在位，上下同心相協，方能相互效力而各正其位，使國之政治亦可達乎德善之境也。

3、《大禹謨》《臯陶謨》攸關外王之讜論

(1)、《大禹謨》利用、厚生—先修六府與政在養民

「利用」與「厚生」二者，乃大禹所言善政之王道。蓋利用以臯財也，言在上位者儉約，不為靡費，以利而用，當可使財務殷臯。利民之用，為民興利除害，使不匱乏，故所以能財臯豐大也。厚生以養民，乃厚民之生也，言上位者薄徵繇，輕賦稅，不奪農時，令民生計豐厚，衣食豐足，禮讓行也，此所以養民也。此三者合謂「德行正、財利用、生資厚」。人君若能如此，則為君之道備矣。⁷³言所謂德者，為是善於政也。政之所為，在於養民，養民者，使水能灌溉、火能烹飪、金能斷割、木能興作、土能生殖、穀能養育，使六府之事與修治之，六者乃民之所資，民非此不生。故言養民之本，在先修六府也。府者藏財之處，六者貨財所聚，故稱六府。⁷⁴六府乃民之急，須先予安頓乃可再施教於民。上位者能修治六府三事，使水土得到平治，萬物得到成長，對千秋萬代永遠有利，先苦民之苦與憂民之憂，以自勸勉，而後始得樂民之樂，下民必以歌樂詠之，舞蹈贊之。此乃為善政之驗也。

(2)、《臯陶謨》惇叙九族—知人則哲與安民則惠

本篇為大禹同臯陶討論德政之道。臯陶首以「慎厥身修，思永，敦叙九族，庶明勵翼，邇可遠，在茲。」之言，提出「慎修身」、「知人」與「安民」三項實行德政的主張。蓋慎修身乃親親之道基礎，知人可擇善而信任之，用官得其人，能安下民，則為惠政，此國政得以安定也。禹聞此言，贊之曰：「知人則哲，能官人；安民則惠，黎民懷之。」蓋禹以唯大智者，能知人之善惡，方得用官而得其人，始可實行仁惠之政安天下之民，而受眾民擁戴。臯陶續曰：「無教逸欲有邦，一日二日萬幾。…天叙有點，敕我五典五惇哉⁷⁵！天秩有禮，自我五禮⁷⁶有庸哉！同寅協功和衷哉！天命有德，五服⁷⁷五章哉！天討有罪，五刑

⁷³ 《十三經注疏、尚書正義》孔安國傳 頁 140-141

⁷⁴ 《十三經注疏、尚書正義》孔安國傳 頁 140

⁷⁵ 《尚書》錢宗武著 台灣書局 2008、11 五典乃五種人倫關係《左傳、文公十八年》說是父義、母慈、兄友、弟恭、子孝 頁 58

⁷⁶ 同上、鄭玄：「五禮：天子也、諸侯也、卿大夫也、士也、庶民也。」 頁 58

⁷⁸五用哉！政事懋哉懋哉！天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威；達於上下，敬哉！有土。」皋陶以天叙有五典（倫），即一父義、母慈、兄友、弟恭、子孝，以此倫常，施於近親，敦厚人與人之間關係，用於教化天下之民也。以五禮（天子、諸侯、卿大夫、士、庶民）分爲五等禮節，施於臣下，欲其有常，以規範上下間尊卑之等，使賤事貴，卑事尊，禮儀各有秩序和定份。其後復曰天又討治有罪，爲五等之刑，使犯者依罪之輕重而用法治之。

蓋皋陶以無論典禮德刑，無非天意，人君百官居於高位，聽治政事，尤當勗勉以戮力從公。而上天本無視聽與好惡，而以民之視聽爲視聽、民之好惡爲好惡。易言之，如能做好道德倫常與遵守尊卑等級，併用刑罰以治惡，則人類亦可成爲皇天之靈魂，皇天也會順著人民的願望，聲氣相應，脈息相通。如此自是天人一體、天人相通。蓋天心與民心相合，雖天輔於上，民懷於下，終而天是從民所欲、民意是尚矣。

【小結】

綜而論述，可見帝堯、虞舜和大禹時代，君臣之道是何等光明正大，君民關係是何等無私無我，由於君臣間皆能推心置腹，共赴國事，且知無不言，言無不盡，處處以天下蒼生與庶物爲念，而不以個人出處去留爲慮，真乃君君臣臣、父父子子，各安其位、各得其所與各遂其生。是以三代—夏、商、周之世，堪稱「元首明哉，股肱良哉，庶事康哉。」終成三代之英而天下大治。蓋《虞夏書》之基本精神爲不私天下，尚賢崇信，此與儒家孔子政治道德思想與孟子之民本思想—民爲邦本、本固邦寧，和民權理念—民爲貴、社稷次之、君爲輕等理念，真相若相和也。儒家之德治主義與民本思想，亦可謂是此書精神之擴充與發揚，而爲孔、孟後儒所艷羨思法。觀諸《尚書》之《堯典》、《舜典》、《大禹謨》與《皋陶謨》所載內聖外王讜論與修己治人之德行事功，雖百世以俟聖人可不惑也。

（三）《尚書、周書》洪範篇

《洪範》篇，載於《尚書》第十二篇。前已言之，《尚書》乃我國古代的啓示錄，亦即假藉神明昭告古代帝王如何治國之道，爲古代藉神權以限制君權的大法。而《洪範九疇》是今、古文尚書的最重要篇目，由箕子奉爲天啓，以錫大禹。禹建夏（公元前二一八三至一七五一年）。蓋天以錫禹者，酬其治水之

⁷⁷ 同上、即天子、諸侯、卿、大夫、士五等禮服 頁 58

⁷⁸ 《尚書》錢宗武著 台灣書局 2008、11 五刑五種刑罰：一曰墨，臉刺字後塗墨又曰「黥」。二曰劓，割鼻也。三曰剕，斷腳也。四曰宮，去男生殖器也。五曰大辟，死刑也。頁 58

大功也。「九疇」含九大範疇，在敘述政治哲學的原理，以觀其在神權、君權與民權時期中諸項不同的政治作為。其基本觀點厥為「德治」，即天子代天行教，以九大範疇來建立人間秩序，乃一篇極重要的上古哲學寶藏，言聖垂文，傳承至今。洪，史記作鴻，古通。洪者，大也；範者，法也；義並見《爾雅》釋詁。此篇為周武王伐紂克殷後，建周於公元前一一二二年，訪殷之遺賢箕子，其對武王所陳述的治國大法也，是以《洪範》篇應作於箕子。

《尚書》中尤以洪範思想對道德影響最深，而其關鍵在於「皇極大中」，代表絕對正義，而由天子來體現。其以天道、人道、地道彼此相與，以天道指導政道，以政道指導治道，更以道術去指導治術。馬一孚先生曰：「六經總為德教，而《尚書》道政事，皆本乎明德。堯、舜、禹、湯、文、武，所以同人心而出治道者，修德盡性而已矣。離德教，則政事無所施。」⁷⁹魏元珪先生曰：「《洪範》乃政書，亦為盡性之書，闡皇極大中之性德，為日用倫常之不可離者，且知宇宙萬物各有倫序，與人生密切相關，非強力所可汨亂也。」⁸⁰而歷代聖人明君則之，皆崇信此書，而不欲徒以權術為鞏固其統治的手段。

《尚書》本是我國古代政治與道德哲學，其中闡明為政之道甚詳，譬喻深切，發人深省。《洪範》篇序云：「武王勝殷，殺受，立武庚，以箕子歸。作《洪範》。」次曰：「惟十有三祀，王訪於箕子，王乃言曰：嗚呼！箕子，惟天陰鷲下民，相協厥居，我不知其彝倫攸叙。」箕子乃言曰：「我聞在昔，鯀陞洪水，汨陳其五行。帝乃震怒，不畀《洪範九疇》，彝倫攸斁，鯀則殛死，禹乃嗣興，天乃錫禹《洪範九疇》，彝倫攸叙。」此敘述周武王知所警惕，雖滅殷商，亦須一由高明思想所成立的理想政治以治其國。箕子乃以殷所代興之夏為例，說明大禹建夏(公元前二一八三至一七五一年)，乃為承受天命，酬其治水之大功也。

《洪範》思想上所有的幾大範疇，乃「九疇」是也。其首篇曰：「初一日五行，初二日敬用五事，初三日農用八政，初四日協用五紀，初五日建用皇極，初六日乂用三德，初七日明用稽疑，初八日念用庶徵，初九日嚮用五福，威用六極。」而諸體之中以五事為用，用之中以三德為本，王者居中守政，為而無為，以建立其皇極大中之精神標準，以達治道之極，俾與天命相應。凡此均為影響後世之人立身行事，及邦國施政之要則，為《洪範》篇重要之內聖與外王思想，謹分述如下。

⁷⁹ 《復性書、論尚書大義》馬一孚著。清儒顧亭林學案、亭林遺書及日知錄

⁸⁰ 《孟荀道德哲學》魏元珪著 台北谷風出版社 頁 33

1、《洪範》九疇之內聖思想

(1)、敬用五事

此乃《洪範》九疇之第二疇也。謂慎行五項內外生活方式—貌、言、視、聽、思，以與自然界彼此相應。旨在盡人之性，在於心境的主敬。明、陸象山曰：「宇宙內事，即吾性分內事」⁸¹蓋《洪範》所言事者，皆盡己之事，理外無事，事外無理。倘五事能盡其理，則萬務必能盡其職。貌曰恭，是容儀，舉身之大名也，其作肅。言曰從，乃口之所出，從作义。視曰明，乃目之所見，明作皙。聽曰聰，乃耳之所聞，聰作謀。思曰睿，乃心之所慮，睿作聖。孔穎達疏：「貌能恭則心肅敬也，言可從則政必治也，視能明則所見照晰也，聽能聰則所謀必當也，思通微則事無不通乃成聖也。」⁸²此一重言其所致之事。蓋洪範本體與人主做法，皆據人主為說。貌摠身也，其動有容儀也。口言之，道其語有辭章也。目視之，言觀正不觀邪也。耳聽之，受人言察是非也。心慮之，慮所行使行得中也。故聖人君子始於敬身，終通萬事，此五事為天下之本也。

(2)、乂用三德

此乃《洪範》九疇之之第六疇也。曰「乂用三德」—謂一切政治措施皆必須遵守三種根本的德行。《尚書》正義曰：「此三德者，人君之德，張弛有三也。一曰正直，言能正人之曲直。二曰剛克，言剛強而能立事。三曰柔克，言和柔而能治。既言人主有三德，又說隨時而用之。」⁸³。平康之正直、沉潛之剛克、高明之柔克，均為人生克己復禮，明哲保身與約制處世之道。正直乃指行事為人，要力求符合公平與正義的原則。剛克乃如處於亂世受敵侵侮，則剛者須奮起抵抗強權，以戈止戈，方能維持正義。柔克，指對懦弱者要「柔克」，即激勵其面對橫逆而能堅強不屈，以應付不公平之待遇，方能保障正義。能如此，方為「平康正直」之道。

蓋《尚書》所著乃夏、商、周之世，係屬神權時期，政治方面特重講求正義與道德。是以為政者在天下承平時，則宜用正直之手段以治之。面臨國家危急存亡之時，宜發揮道德之勇氣，採果斷作為與能力肆應之，則須用剛克。又如國家由亂而趨復治之時，或社會人心渙散，民意悖逆時，則宜採懷柔之治，以柔克收攬人心，平息民怨。反之，《洪範》認為若人君為辟而失

⁸¹ 《陸象山先生全集》陸象山著。

⁸² 《尚書》錢宗五著 台北台灣書局 2008、11 頁 254

⁸³ 《尚書》錢宗五著 台北台灣書局 2008、11 頁 463

德，則臣屬必上疑其君，諸侯必自殃於汝之國，大夫必自害於汝之家。上乎無道，下乎無法，凡悖乎常理，失德失民者，則其政權未有不失者矣。

(二)《洪範》九疇之外王思想

1、論「五行」

五行之理即是五常之理。謂天下之事皆有常道，遵之順之則成，違之逆之則敗。先儒嘗以五事配五行。《五行傳》曰：「以貌配木、言配金、視配火、聽配水、思配土。」⁸⁴謂五種自然元素—水、火、木、金、土與人體之貌、言、視、聽、思相配合⁸⁵。《洪範》言五行之性與味分如下述：「水性潤下，其味作鹹。火性炎上，其味作苦。木性曲直，其味作酸。金性從革，其味作辛。土爰稼穡，其味作甘。」言為政治國者，統馭百官事物，亦要如治理五行般，貴先明人與物之本行特色與識其功用，順勢而為，並本乎人性、物性之常，不可矯柔造作而違反自然的正道。如不識及此，背其道而行，則必損及人、物之性而無法運用。故須善用陰陽五行相生相剋之理，敬謹施政，上不違天時、下不失地利與中須通人和，三者全備，則萬物方乃生生不息，而發為無盡的妙用

2、論「八政」

《洪範》的第三疇為「農用八政」。以今語言之，是謂敬謹施行八項政府之政務功能（食、貨、祀、司空、司徒、司寇、賓、師）此又可將之細分為三大類，即三政、三官和賓、師。

(1) 三政：「食」與「貨」，為民生重要生活物質條件，「祀」為社會或宗教生活的精神條件。蓋「食」為制民之產與養身立命之基，民以食為天，農為國之本，不可使匱乏。「貨」為民生用品與日常所需之物，宜能暢其流，互通有無。「祀」為宗教活動與報本追遠之禮，恆為人類精神與社會安定之主要力量。

(2) 三官：

甲、司空—為掌理建築工程之官和管理公共事業之官。乃量地制邑以供民居，使地能盡其利、物能盡其用。

乙、司徒—為掌理文化、教育之官。為政固在養民，然若人民逸居而無教，則與禽獸無異，是以化民導民亦屬政務之急。

⁸⁴ 《五行傳》夫五行者，蓋造化之根源，人倫之資始，萬品稟其變異，百靈因其感通，本乎陰陽，散乎精像…故天有五度以垂象，地有五材以資用，人有五常以表德。此五行大義對五行之釋義

⁸⁵ 《尚書大義》唐文治撰 論五行乃天人相與之理，蓋天以氣養人，地以五味養人，人受天地之中而生，故受天地之養外，尚須予德以養人。

丙、司寇—為掌理司法刑獄、警政治安之官。如民教之不從，則用刑弼教。凡對侵害社會法益與國家法益者，即以法律制裁、懲罰之。

(3) 賓、師—「賓」為外交事務之官，敦睦邦交，廣結與國，使國家處於國際之間，不致鎖國封閉而能懷遠慎交。蓋外交為一國內政之延伸，亦是儒家「平天下」對外交流窗口與首要之務。「師」為掌理國防軍旅之官。蓋國家可百年無戰，然卻不可一日無兵。孫子曰：「兵者，國之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也。」⁸⁶縱為上國禮義之邦，或富強如今日之美國者，亦須擁有足以自保的防衛力量，以防止他國無端挑釁或入侵，或為伸張國際正義的仲裁者。

蓋八政是由民之衣、食住、行等基本生活進至祭祀與宗教生活，並包括內政、外交、教育、國防等庶務。《洪範》以八政繼五事之後，深有其義，因若五事不明，則八政不修，故五事為八政之本，八政為五事之施。若八政不修，其國無有不亡者。

3、論協用五紀

《洪範》的第四疇為「協用五紀」。謂變理陰陽，格奉天時與地利，釐制五項天文秩序（歲、月、日、星辰與曆數）。其作用在使為政者上律天時之序，以盡天之性，以達天、地、人和物的相契合。五紀之「歲」在《堯典》中為三百六旬有六日，以閏月定四時而成歲。歲當一年之政的始計，是以治者須量入為出，勿橫徵暴斂，以免招致民怨。「月」者，從朔至晦，每一朔望即為一月，大月三十日，小月二十九日。按「正月」乃一年之首，古人訂正月之意，其用心乃在使為政要正己、正人之謂。「日」者，與月配合，每日十二時辰。⁸⁷夫日月其邁，時不我與，是以為政者宜珍惜時日，克盡職守為民服務。「星辰」者，即二十八星宿的分布，其各有方位而不相隕越。古代欽天監每觀天象以察人事，此或帶有若干神秘色彩，俾對古代封建王朝有警示作用。「曆數」者，五帝紀曆日月而迎送之曆。數者，從一至十之謂。曆數為歷代紀年之要件，亦是為政者發布政令的期日，用以昭公信於天下。蓋《洪範》以八政配五紀，乃說明了八政是刻不容緩的要務，須待期日以行，故以歲、月、日之時間促其實施而望有成矣。

4、論「建用皇極」

《洪範》的第五疇為「皇極」。謂建立大中意符為無上極則，以彰顯其根

⁸⁶ 《孫子與孫子兵法》孫思正著 泰華堂出版社 1971、11 台三版 始計篇第一

⁸⁷ 十二時辰乃指地支之：子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。每一時辰為二小時

本大義（皇建其有極），又高明的運用與突顯。此乃《洪範》篇哲學寶藏之核心所在。方東美先生曰：「【皇極】一辭，質言之，實指【太極】以【太】或【大】釋【皇】，自無疑問，蓋【偉大】之涵德，商周之人皆奉為秉承於「天」或【上帝】。【極】之一字，其具體原義恆指某建築物之【主棟】或【屋脊之中】。…「極」字既指【追求至極】即目的因，復兼指萬物所由生之本原，即根本或初因」⁸⁸

《洪範》篇曰：「皇極：皇建其有極。欽時五福，用敷錫厥庶民。惟時厥庶民於汝極。錫汝保極。」⁸⁹建「皇極」即是要建立大中至正之道。按「皇」為至大無外之義，「極」為中央之義，故曰：「皇者大也，極者中也」亦即《周易》「大中以正」之大中。如屋脊之中樑負託一屋之安危，「皇極大中」精神可曰為《洪範》篇中心與根本之所在，「大中」正是政治智慧之通體流露與完整表現。由《爾雅》而至漢儒論說，莫不加以解釋。

《漢書》五行志曰：「皇之不極，是謂不建」⁹⁰故皇建其有極，乃指身為領導者，應睿哲通達，先自立其大中，行九疇之義，並施政教，治下民，當使大得其中，無有邪僻。而民之所欲，常在我心，人人皆得其養與皆得其所。清儒顧炎武謂：「教化者，朝廷之先務，廉恥者，士人之美節，風俗者，天下之大事。朝廷有教化，則士人有廉恥，士人有廉恥，則天下有風俗。」⁹¹其以一個國家社會若秩序蕩然，民不聊生；政治人物若貪污腐化，寡廉鮮恥，則比外患入侵更為可怕與危險。當政者不可不察焉。

《洪範》皇極之道的中心主旨，即為：「無偏無陂、尊王之義；無有作好、尊王之道；無有作惡、適王之路。無偏無黨、王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平。無反無側，王道正直。會其有極，歸其有極。…曰：天子作民父母、以為天下王。」⁹²言以王道治人者，不容有所偏私，應如同父母般寵愛其子女，母能生之、養之，父能教之、誨之。而上位者能正民之德，利其用度而富饒資生，則民必心悅而誠服之。若能化如是，凡其眾民，無有淫過朋黨之行，人無有惡相阿比之德，言天下眾民盡得中也，且能樂為上用。如此國必大治矣。

《洪範》之基本德義，乃在人事不能違反天道，誠可謂是「法天之學」。認一切後天施政必出諸理之自然，彝倫攸叙，天道天倫，非人之小智小能所可變異，而《洪範九疇》乃經天、地、人之理，以五行八事八政及五紀為體，以

⁸⁸ 《中國哲學精神及其發展、上》方東美著 黎明文化公司 2005、11 頁 143

⁸⁹ 《尚書》洪範 皇極本文。

⁹⁰ 《漢書》五行志。

⁹¹ 見清儒顧亭林學案、亭林遺書及日知錄。

⁹² 《尚書》洪範 皇極本文。

三德、稽疑、庶徵、五福、與六極為用。而諸體之中又以五事為用，用之中以三德為本，王者居中守正，為而無為，以建立其「皇極大中」之精神標準，以達治道之極，俾與天命相應。《漢書》谷永傳對此有曰：「建大中，以承天心」。

《左傳》曰：「民受天地之中以生。」⁹³此與《中庸》允執厥中的思想相互表裏，亦與《周易》所曰之「大中以正」的大中相符合。故皇極即大中，亦才是天心。以之施於道德生命方面言，則「皇」為盡性之人，「極」為所盡之性，必能盡性之人，始可為人君。是以不論政府或領導者，必皆為有道德與有操守之士，故欲「修身、齊家、治國、平天下」者，首須「正德」，能如此，則在政治上之措施方能「利用」於民生，進而為民所有、所治與所享。終而達到「厚生」，為人民創造理想幸福的生活狀態，使國家達到幸福之邦。此盡性之基本內涵，即表現於大公無私，無偏無頗，允執厥中之大中精神。

故大中以正，乃至德之全，亦天地根本精神之所在。其肯定當建大中為存在及價值之無上極則，且為人人之所當共尊。自天子以至庶民，壹是皆須以「大中」為本。方東美先生曰：「蓋此【大中】者，乃是【本初】，代表近代比較宗教家所謂之【天上原型】。蓋萬物資始大中，而復歸本大中。在洪荒上古時期，舉凡一切，莫不繫乎此大中之原始象徵意符。由【大中】開出廣大悉備之【中正】原理，創發【中道哲學】。」⁹⁴進而迢迢遠引而邁向永恆的世界。而此精神更形成我國思想史基本原則之一。所謂：「皇天無親，唯德是輔，民心無常，唯惠之懷，為善不同，同歸於治。為惡不同，同歸於亂。爾其戒哉」(蔡仲之命)。總之，《洪範》乃道德相契天人之境界，亦為儒家思想與學說體系極重要淵源。

5、論明用稽疑

《洪範》的第七疇曰「明用稽疑」。蓋「稽疑」一辭原本作「卜筮以決疑」解。卜筮之術，原用於攸關先民生計之五事⁹⁵，而占其吉凶。今則謂領導者之施政，必要博採眾議而後可。凡按驗人事及政治諸疑，皆應先昭告天下，並訴諸民意澄而明之，在獲多數人民同意之後，始可付諸實行。《洪範》云：「汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。」此明告為政者，遇國之大政，須放大視野，廣徵部屬和人民意見，在理性考量與民意（或立法部門）上皆設想周全後，始付諸行政部門實施之。故上位者凡事皆不可違背理性、專

⁹³ 《左傳》成功十三年，公及諸侯朝王，遂從劉康公，成肅公會晉侯伐秦。秤子受賑於社，不敬，劉子曰：吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮儀之則，以定命也。

⁹⁴ 《中國哲學精神及其發展、上》方東美著 黎明文化公司 2005、11 頁 132

⁹⁵ 《尚書》曰：稽疑擇建立卜筮人，乃命卜筮。曰雨、曰霽、曰蒙、曰驛、曰克、曰貞、曰悔，凡七，卜五，占用二。

業知識與人民公意而獨斷專行，務須顧全大局，民之所好好之、由之、爲之。民之所惡去之，弗由、弗爲。

現今之時代，民智已大開，其爲自身之利益，不惜走上街頭行暴力之抗爭。是以執政者應思避免陷於民粹主義之覆轍，即僅重視與討好主流或特定民意，而忽略公序良俗之道德和法律層面，如此易形成人民予取予求之暴民政治。故爲政者應避開民粹之例，務須在民意、道德和法律間，先取得共識之平衡點，方再謹慎秉公行事，以免本身及國政皆陷於紛擾之困境。

6、論念用庶徵

《洪範》九疇的第七疇爲：「念用庶徵」。謂察諸大自然徵候並能順應不違，期能上曉天時，中通氣象而下察地理，審慎因應，以示趨吉致休者，謂之「休徵」，俾以導引庶民生命之活動，方可與其幸福之生活。反之，在自然界氣象之異常變化與人類反常心理狀態之間，另建立一種對應關係，故違天時地利徵候而遭罹凶致咎者，謂之「咎徵」。按《洪範》所云之庶徵有六：曰雨、暘、禛、寒、風、時。六者須和順而有調節，人類始可免於災禍。方東美先生曰：「庶徵可看出古代人民的一個生活特點，即：決定人世休咎禍福的，不僅僅是以人類生命活動的力量爲主體，同時冥冥中上與天象有關，近與各種地理條件、氣候狀況都有關係。」⁹⁶此言乃決定人類命運的除了人自己以外，外在的天時、地利等各種條件都會影響吾人的心理與日常生活。《洪範》以此啓示當政者，要隨時善盡職守，居安思危與見微知著，以有備無患和妥爲善後，以免天災來時倉皇失措，其用意自屬深長矣。

7、論五福六極

乃《洪範》九疇的末疇。曰：「五福六極」一意指人世福慧康寧與窮凶惡極之事。而人生宜趨五大幸福之事，「福」乃人之所欲也。而應避六極—六大不幸，「極」是人之所惡也。

(1) 五福即—(壽—安享長年、富—各得其祿、康寧—無災無病、攸好德—德福兼備與考終命—老而善終、不橫夭也)。蓋《洪範》以人君如好德，下必從之，上行下效，事相通也。故凡人生在世，皆須修養其良知與德行，期使心境持盈保泰，生活無慮衣食，若能安享天年，老而善終，則更是自天子以至庶民所追求之理想人生。人若有此福報，端賴爲善以致之。倘爲君者不知善善能

⁹⁶ 《原始儒家道家哲學》方東美著 黎明文化公司 2005、8 頁 107

用，使之效力邦國，彼自必爲惡而君受其累，是故將有後災矣。

(2) 六極乃一(凶、短折—短未六十，折未三十，極言辛苦。疾—長抱病痛。憂—煩惱愁苦。貧—困於財貨。惡—面貌醜陋。弱—志力尪劣)乃人之所惡，主政者應施仁政於民，導民避之、去之六極而後已。

古聖明之君，既知乎「大中」真諦，自宜廣集五福，普施庶民。而庶民大眾，仰尊皇極至則，亦將失誓信守，護持不墜。蓋百姓無邪黨營私，君臣無阿私之行，乃能同心同德，共建「大中」，則國運昌隆可待也。蓋我原始儒家內聖外王所追求理想之生命與生活者，亦大多統攝此五福之中矣。總而言之，《洪範》之基本德訓，乃謂人事不能違反天道，實乃法天之學也。

【小結】

綜觀《尚書》各篇主旨雖不相同，但其垂示後人成人、成物之理，和爲政治國、公天下選賢與能主張，依然歷久彌新，光耀史冊。而《大禹謨》的十六字心要「人心唯危，道心唯微，唯精唯一，允執厥中」箴言，意境至爲高遠，宋儒朱熹稱謂「聖人心法」，是我國道統之精髓與宋明理學之淵源。《尚書》強調人心即是道心，皆本乎天命，非在人心之外，另有個道心，按天理與人欲皆應得其平衡，而非去了人欲才能存有天理。然若失卻天賦之道心，則人終將爲慾望所俘。總之，《尚書》內容綜合而論共有六項：其一，在闡明人心與道心的關係。其二，在言天命。其三，言古聖先賢的彝倫攸叙。其四，言政治得失成敗之道。其五，言爲政者當明德以爲治。其六，言皇極大中的政治最高原理。此六項盡括於《洪範九疇》篇中。是以爲政者須持平以治，舉凡一切政事，皆要遵循中正之道去做，以公心聽、公心行、公心言、公行善，以達王道蕩蕩、民與更始的地步也。

二、《大學》論親民之道

《大學》者，博大精深之學問也。鄭目錄云：「大學者，以其記博學，可以爲政也。」⁹⁷《大學》本爲《小戴禮記》第四十二篇，傳爲孔門弟孔伋（孔子孫，字子思）所著。宋、朱熹作《大學》章句，並將其分類爲「經」一章，「傳」十章，結合政治哲學與人生哲學爲一，乃古今之人初學入德之門，必由是而學焉之首部書也。其開宗即言「大學之道：在明明德，在親民，在止於至善。…物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」此即所謂《大學》三綱

⁹⁷ 《十三經注疏》唐孔穎達疏 國立編譯館主編 新文豐出版社 2001 版 頁 2447

領之組合序列。

蓋大學原係我國周代以前之學制，猶今之國立大學。根據《禮記、學記》所載：「家有塾、黨有庠、術有序、國有學」⁹⁸。「塾」為家族所設之學，「庠」為鄉里所設之學，「序」為州縣所設之學，而「學」即為國家所設之校。故大學即古代由國家所設立之最高學府。大學之道，可從朱子《大學》章句序而得知其大略，其云：「三代之隆其法浸備，然後王宮國都以及閭巷，莫不有學。人生八歲則自王公以下至於庶人之子弟，皆入小學，而教以灑掃應對之節，禮、樂、射、御、書、數之文。及其十五有年，則自天子之元子眾子，以至公卿大夫元士之適子，與凡民之俊秀皆入大學，而教之以窮理、正心、修己、治人之道，此又學校之教，大小之節，所以分也」。⁹⁹本章節即以此為基礎，分成兩點敘述：

（一）「格物、致知、誠意、正心」的內聖功夫。此由內而外展開了一條由修身至平天下的內外貫通歷程，並明白指出「修身」正是銜接此一歷程之關鍵。《大學》篇之格、致、誠、正內聖功夫，即是一不斷純化自我德行根源的歷程，藉以朗現吾人內在之德行，並使其實踐履行於日常生活之中。進而將全體人類之生活，均視為一具有德行價值之整體，並將個人的內聖功夫，貫穿於人倫關係之中的道德實踐活動。

（二）「齊家、治國、平天下」的仁政王道事功。《大學》的外王理論是以德行為中心，將安立天下的基礎視為德行活動之具體實現。是以內聖外王之思想可為一套以德行為架構，所建立起的修身與政治合一之理論。在此一理論中，可發現個人的道德修養非僅為一己之安身立命而已，個人內在德行若要充分朗現，更必須將一己之道德生命向外開展，同時兼顧安立天下民、物的胸懷。一言以蔽之，內聖之學的圓滿實現，是在外王事業的充分實現之後，始為真正之圓成。茲謹就《大學》篇修身與親民之道論述如後：

1、親民之首在於修身：

修身者，乃齊治之以求盡善之謂。身者，內在的精神活動，與外在的行為表現之綜合體也。¹⁰⁰是以身為思想言論行為之所由出，是非順逆善惡之所由生，事業名位之所寄也，亦為人禽之所分。換言之，修身即是涵養德行，齊治其內再的精神活動之格、致、誠、正的自明功夫，並導以實踐，使外在的行為表現之視、聽、言、動皆能周旋中禮。因為由身推之國家天下，皆與吾身相係屬而

⁹⁸ 《大學闡微》柳嶽生著 台灣學生書局 1979、3 序論 頁一

⁹⁹ 《大學闡微》朱子《大學》章句序

¹⁰⁰ 《大學闡微》柳嶽生著 頁 90

爲一體，如身不修，則無齊、治、平可言。故修身是本，齊、治、平是末。是以《大學》篇曰：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」蓋儒家修身的意義，參證《中庸》、《論語》與《孟子》所論，約有三點，茲說明如下：

(1) **修身的標準**。《中庸》：「修身以道，修道以仁。」又曰：「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以修身。」¹⁰¹「修身則道立…齋明盛服，非禮不動，所以修身。」¹⁰¹ 孔子亦曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝」¹⁰²可見儒家修身最高標準是道—「天理也，宇宙萬物之本原也」《易經》：「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。」《說卦傳》。可知修身在明道，而人道的內容，就是「仁」而已矣。

(2) **修身的功夫**。修身的功夫，除了格、致、誠、正內在修爲外，尙包含視、聽、言、動的外在行爲。故吾人內在休養與外在言行要趨一致，方是真正的修身。而下述六項是其基本功夫：

甲、克己：即克制自己之謂。包含內在的精神與外在的行爲。《論語》：「子曰：【克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。】」《顏淵篇》

乙、寡欲：寡者，抑之使勿漲盛。積極方面，擴充善端而成大善；消極方面，制服人慾，勿蔽善性。而孟子寡欲之說，亦修身的基本功夫。其曰：「養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存焉者寡矣。其爲人也多欲，雖有存焉者寡矣。」《盡心篇、下》

丙、篤敬：此爲仁者誠篤恭敬態度之自然表現。《論語、衛靈公》：「子張問行。子曰：【言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？】。」蓋孔子主張心存篤敬，然後才可行而無阻。

丁、忠恕：孔子曰：「夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」（雍也篇）是以「忠」即「己立立人，己達達人。」此爲積極的行仁。而「恕」即「己所不欲勿施於人。」此是消極的行仁。故無論積極或消極的行仁，皆由己以推之人。故曾子有言：「夫子之道，忠恕而已。」此乃同《大學》所言的「絜矩之道。」

戊、自反：自反，即是反躬自省之意。《中庸》：「故君子內省不疚，無惡於心。」¹⁰³ 故自反功夫，與慎獨功夫近似。唯慎獨功夫，著重在幽獨微明處下手；而自反功夫，著重在人生日用行爲方面著手。

¹⁰¹ 《中庸》第二十章

¹⁰² 《論語》述而篇

¹⁰³ 《中庸》第三十三章。朱熹註：「疚，病也。無惡於志，猶言無愧於心。此君子謹獨之事也」

己、悅樂：悅樂為仁者溫柔、曠達與超脫之心境之表現。此乃仁德之本性，誠於中、形於外之自然顯露。《論語》：「君子坦蕩蕩，小人常戚戚。」（述而篇）故君子不怨天，不尤人，居天地之大，善養浩然之氣，無入而不自得，樂亦在其中矣。蓋君子安命樂天，則壽夭、通窮、吉凶、譽毀皆不足以累其心，俯仰無愧，胸次灑然，而無用其憂。是以內心悅樂，出自自然，此為儒家個人修養之最高境界，亦即達到實證仁體之境界。

（3）修身的功效。修身有二原則，果能用之，功效方能深厚；其一；為循序而進。即《禮記》所謂：「學不躐等」。《論語》亦曰：「毋欲速，欲速則不達」。又孟子所言：「勿揠苗助長。」其二；為要有始有終。如《論語》所言：「譬如為山，未成一簣，止，吾止也。譬如平地，雖覆一簣，進，吾往也。」修身至此境界，方為當下合理之極致。孟子曰：「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安，居之安，則資之深，資之深，則取之左右逢其源。故君子欲其自得之也。」¹⁰⁴從上所述，可知儒家修身最大特色，是以篤實為先，而其內容旨要就是居仁由義，將個人之修為與知識造福於人群，「智以知仁，勇以行仁」。故儒家求知，立志為先，而立志就是誠意的功夫，有了此誠意之基礎，則修身之所能總攝內外之道而立大本矣。

（三）論親民之道

《大學》篇目親民之道，即在齊家、治國與平天下之外王事功。其《傳文》：「釋治國平天下」之註云：「此章之義，務在與民同好惡而不專其利。皆推廣絜矩之意也。能如是則親賢樂利，各得其所，而天下平。」（第十章）蓋儒家外王思想的主要精神，不僅在政治方面，亦表現於社會文化上。是以政治並非在治人者對被治者的統治或管理，亦非政治機構組織或運用，而是人性的合理發展與合理滿足。儒家治國的基本精神與治國方略（政治具體措施）分別論述如後：

1、在治國精神方面：

- （1）是持責任道德主義。此即漢儒董仲舒：「正其誼不謀其利，明其道不計其功」之意。儒家以政治本質為發揚人性，維護正義，完全是處於主動的與不計成敗利鈍的。故以「仁為己任」提示理想人格，以服務、利他為政教第一要義。
- （2）是氣魄雄偉。我國傳統精神，在倡導王道政治，完成廣土眾民之大一統格局。二十五史雖朝代更迭，然仍不失傳統精神者，皆由固有優良文化陶鑄也。此較西方十七世紀前同時期之政治、社會與文化，我國各方面均有過之而無不及。

¹⁰⁴ 《孟子》離婁篇、下

(3) 為理想遠大。儒家政治思想抱大同之治為目標，超越階級與民族之界線，而對全人類盡其應盡之責任與義務。非如先進之歐陸國家，對外逞民族主義之爭，講求軍事、戰爭與霸權。對內逞階級利益之爭，如奴役人民，勞資對立等。毫無人類共存共榮之遠大理想。此較之儒家仁愛寬厚之精神，有如天壤。

2、在實際政治方面：

(1) 正己。在完成個人人格，以身作則，始能齊家、治國、平天下。所謂「修己以安人」即是此意。《大戴禮記》哀公問政篇：「子曰：【政者，正也。君為正，則百姓從政矣。君之所為，百姓之所從也。君所不為，百姓何從】。」¹⁰⁵乃欲為政者，以人格感化人群，一切以全民之幸福為前提，而率先力行，則天下無不心悅而誠服。

(2) 舉賢。儒家文化特重教育，故曰「謹庠序之教」。故重考試舉士與選賢與能，融教於政，師相合一。史如虞舜用皋陶，商湯用伊尹，以正直之人主政，而邪曲自然遠離，能使枉者直，貪者廉，懦夫有立志。故而能得天下與治天下。

(3) 正名。即正大義名分之謂。一切禮的名分皆正，則天下有道，政治也可清明。此是儒家維繫社會倫常與國家紀綱之具體方法。故名義顯著與名實相符，為正名之要義。孔子著《春秋》，以正名為標準，秉筆直書不諱，使亂臣賊子無所隱遁，對後世政治影響甚巨，可見正名之要焉。

(4) 德治。乃以道德感化人民，以道德教育人民之意。政治離不開道德，也必須講求道德，始能見信於民，始能有濟於事。子曰：「為正以德，譬如北辰。居其所，而眾星拱之。」¹⁰⁶此言為政以德，爾後天下歸心。然德治在使人民內自反省，知恥格非，此乃政道之理想。若再與法治相配合，互為治標和治本，則政治當可更清明矣。

(5) 教育。儒家孔孟均具崇高的人格，兼文學的才能，學而不厭，誨而不倦，繼往聖，開來哲，畢生事業，以拯救蒼生為職志。故其在教育上之成就遠超過政治方面。蓋儒家認為；教育之成效與目的為：

甲、可以擴充人之善性。人性本為善，但因受後天之習染而障蔽，而教育能改變環境與變化吾人氣質。

乙、是為達道政治目的之手段。儒家以倫理為政治的基礎，而倫理修養又以教育之功效為最著。故教育非僅為知識之傳授，尤貴在培養才德之士，成為明明

¹⁰⁵ 《大戴禮記》哀公問政篇

¹⁰⁶ 《論語》為政篇

德與親民人才，使其日後至社會從政，能推己及人，而澤加於民。

丙、教育之感化勝於政治之管理。儒家講求責任道德主義，故一切係由至誠至公之心，為人群服務奉獻。孟子曰：「仁者，不如人生之入人深也；善政，不如善教之得民也。善政民畏之，善教民愛之。善政得民財，善教得民心。」¹⁰⁷綜論儒家教育之鵠的，在使人克盡其性，自發自覺，政教合一，以提高國民知識水準，協助政治之改善與促進文化之開展。

(6) 經濟。政治思想與經濟環境互相關聯，若經濟未能合理發展，政治即難達到理想。故經濟危機常為政治危機之根源。古已然之，於今尤甚。蓋儒家德治之精神與經濟之物質，二者務須統籌兼顧不可偏廢。《論語》：「子貢問政。子曰：【足食足兵，民信之矣】。子貢曰：必不得已而去，於斯三者何先？曰：去兵。子貢曰：必不得已而去，於斯二者何先？曰：去食。自古皆有死，民無信不立」。(顏淵篇)此章係孔子指明政治上三大問題之相互關係。即糧食問題、武備問題與道德問題，而前二者皆重在國民經濟之充裕和安定。可見孔子雖最重道德，然卻以民生經濟問題為始，而以道德政治完成為終。

《大學》篇曰：「德者本也，財者末也。」，「生之者眾，食之者寡，為之者疾，用之者舒，則財恆足矣。」¹⁰⁸蓋「生眾」與「為疾」乃指國民經濟生產路線，而「食寡」與「用舒」則為消費之定理，二者是支配國民經濟建設之要件。儒家主張以人性為本原，和以民生為目的之經濟活動等原理，不因時代變遷而有所更異。

(7) 民本思想。孔孟儒家思想，認為國家係一有機體，人民各有奇特殊的地位與職責，國家乃建築在人民公義和道德意志之上。《大學》傳文第十章引《詩經》云：「樂只君子，民之父母」。並引申曰：「民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母」。復曰：「道得眾則得國，失眾則失國」。蓋我國歷代政治形式雖為君主政體，但其性質則是民本的，此至孟子時代，更將此思想發揮而擴充之。孟子曰：「民為貴，社稷次之，君為輕。是故得乎丘民而為天子。得乎天子為諸侯…，諸侯危社稷，則變置。」(盡心篇、下)此章可看出孟子民本主義之要旨。其以無論社稷或君主，皆應為民而立，如不能盡其職責，則當更置。蓋國以民立，先有民而後始有君。若無民，則必無君與無政府也，故當以民為本為貴。此與現今國際政治主流之民主政治，人民以參政權（選舉、罷免、創制、複決）決定政府與領導者之去留，並審查和節制政府機構之人事與預算權，實有相合之處也。儒家二

¹⁰⁷ 《孟子》盡心篇、上

¹⁰⁸ 《大學》篇 傳文第十章 釋治國平天下

千年前有此進步思想，誠屬難能可貴。

(8) 大同之世。儒家思想主以發揮高度之仁愛心為出發點，以達大同之世的理想為歸宿。故主張以強扶弱，以大事小與和平處世為治平之要義，乃我國獨特的國家道德與民族道德。《論語》：「興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。」¹⁰⁹《中庸》：「濟絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來。」¹¹⁰蓋儒家治平之道，皆以仁恕感化之，以道義糾正之，即是以理說服與以德感動他人(國)，以成全人的品格及維繫人類的生存。這就是儒家大同之世的要義。此在現今國際政治理論中，實大放異彩而為西方政治所不及。

儒家大同之治，以「推己及人」為基本原則，此亦《大學》傳文第十章所言的「絜矩之道」。亦為推愛家人之心，以愛社會。推愛社會之心，以愛國家。推愛國家之心，以愛全體人類及於萬物。孫中山先生有云：「中國有一種好的道德，是愛和平，…這種好的道德，便是我們的民族精神。我們以後對這種精神不但要保存，並且要發揚光大，然後我們的民族地位才可以恢復。」¹¹¹故以和平方法達到大同世界的理想，就是儒家親親而仁民，仁民而愛物的具體政治思想。

【小結】

修身者，內修之目也，是親民的基礎，為內聖之學。齊、治、平者，外修之目也，是親民的實踐，為外王之學。是以家國天下，皆吾一身，故齊、治、平亦皆修身之事耳。今者，世界潮流浩浩蕩蕩，民有、民治與民享之民主政治是主流，是王道。而大傳媒體之無遠弗屆，更是動見觀瞻。人民不僅可以居家而知國事、天下事，復能直接參與政事與監督政府之施政效能。而每一人之身，不僅在其家、在其國、同時亦在天下，而為天下之人。(即與全人類為一整體、休戚與共)故個人之精神、思想與言行，皆會對社會、國家和天下產生一定程度之影響。故齊家、治國、平天下，皆庶民所有事也。顧亭林謂：「天下興亡，匹夫有責」。深達親民之精義矣。¹¹²故欲實現治國、平天下的理想，當以修身為第一要諦。然則修身之首，就要正其精神意念，而正精神意念的法則，則在於格物、致知之修練功夫。

《大學》篇親民之旨要，一言以蔽之，乃把孔子的仁道，從個人的內面心性出發，復加以擴充修養至極致，而其最終之目的，則重在濟世，以行治平之教，成就儒家大道之行的治世。詩云：「邦畿千里，惟民所止」一君仁臣敬、父慈子孝、兄友弟恭與人類互信互愛，和道盛德至善，民之不能忘也。是以言「君子賢其賢，而親其親，小人樂其樂，而利其利。」、「君子務本，本立而道生」。聖人既

¹⁰⁹ 《論語》堯曰篇

¹¹⁰ 《中庸》第二十章哀公問政篇

¹¹¹ 《三民主義》孫中山著 中央文物供應社 1986、8 民族主義第六講

¹¹² 《讀經示要卷一》顧亭林著

有親賢之德，其政復有樂利於民，君子、百姓各有以思之，則鐘鼎山林，各盡其職、各安其位與各遂其生，可謂達至善者也。總之，儒家聖王之道皆為己立而後立人、己達而後達人之道德學問與治世事功，其最終以成就儒家理想之人生—兼善天下、止於至善。

三、《孟子》論推恩與保民思想

孟子名軻，戰國時鄒人，其生、卒年無法詳考，約為周烈王四年至周赧王二十六年¹¹³（西元前三七二—二八九年）。幼承慈母三遷之教，治儒術之道，通五經，尤長詩。其雖未曾受教於孔子門下，但卻深得孔門真傳。¹¹⁴《史記》本傳：「孟子，鄒人也，受業子思之門人」。故其治儒術之道，而傳孔子之學，承曾子《大學》與子思《中庸》之學統，故其思想體系實亦脫胎於《大學》三綱領八條目，乃內修己而外達人的一貫之道也。其畢生力排異論，為孔學另闢天地，遂以良知性善說鳴世。孟子以孔子為聖之集大成者，其曰：「聖人之於民亦類也，出乎其類拔乎其萃，自生民以來，未有盛於孔子者也。」又曰：「乃所願則學孔子也。」可見孟子之學宗為孔子，且為其嫡傳。

蓋周衰之時，戰國縱橫，用兵爭強，交相侵奪。周代以前所傳之禮樂早已崩壞。孟子自知其道不行於世，乃退而論述，與弟子萬章、公孫丑之徒難疑答問，又自傳其法度之言，著書七篇，都二百六十一章，攸關道德仁義性命之理，靡所不載。其一生卑藐王侯，力排楊墨，獨振大儒之風，立論闕遠微妙，且能悟疑辯惑，其讜論可謂大矣哉。

《孟子》一書論內聖之道，主在他的「性善論」，即持志養氣，自反而誠與仁德之本為主。「性善」也就是《中庸》所言「天命之謂性，率性之謂道」。孟子所謂道，即指儒家居仁由義之善也。孟子從「天」講到「天性」，再由「天命」講到「人性」；最後言及如何發揮人性—即「窮理盡性」，把人的精神使命圓滿實現之後，方可謂「盡心」、「知性」與「知天」。而外王之道，主在它的「仁政學說」與「民本主義」思想。蓋孟子與《大學》章的作者，都揭舉出一重要觀點，即外王事功必須是在一個穩定的基礎上來實踐，而此一基礎則是來自人心對價值和理序的察視，而此價值理序依孟子所言，就是可以通過仁心之不安不忍處，直接察視人心所同然之義理和由此而來的修身功夫。然而，這並不意味孟子與《大學》作者否認政治制度的存在價值，而是言二者洞察出政治制度的建立與運作，皆須回歸到人的實踐活動中，而人的實

¹¹³ 《孔孟荀哲學》蔡仁厚著台灣學生書局 1994 年版 頁 173

¹¹⁴ 孟子《離婁、下》曰：「予未得為孔子徒也，予私淑諸人也」。

踐活動，有賴吾人明辨是非之價值判斷力，而此價值判斷力即是人的四端之心。因此，孟子仁政王道的推行是與四端之心擴充相連，而外王事功之實踐，亦是在格、致、誠、正中完成。此所以言外王須由內聖而開出。

唐君毅先生述及我國歷代孟學曾有三變；「先是在漢代經學的觀點下，孟子僅為孔子之後學。及至宋明理學時期，方推尊其心性之學，而以孔、孟並稱。而至清末民初，孟子又一變而為我國民本民主政治思想之宗師。」¹¹⁵由於時空的改變，孟學即賦予吾人新的價值和面貌，而能感受其光與熱。攸關孟子本體的道德實踐說與推恩與保民思想，謹論述如後：

〈一〉、內聖 — 道德境界觀

1、性善—先天良心論

孟子承受孔門子思之學統，以人能率性為道，能體誠明誠，故人本具善心，且心本係志與氣之合一體，故宜擴充並善養此本心，而此本心之幾微處厥在四端，而良知四端乃我固有之者，四端之表現則在為仁之能力。「孟子道性善」，其以人性同一，故人性皆為善。性善論基本內容為：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫不為善，非才之罪也。」「仁，人心也。義，人路也」(告子上)。又云：「夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。」(公孫丑上)。日、渡邊秀方曰：「蓋以為人人能明其固有的良心，則仁義的性自可知，天道的誠德自可合。」¹¹⁶蓋孟子及其先聖，皆為人性同時成於理氣，故人性本身原善，其之所以為惡者，乃由於後天處種種劣境之下，「引蔽、習染」等「性外」之物引之入罪。是以惡既由外起，當可經由自覺明性以對治之，並澄之使清，以復其本然之性，此謂之「復性」是也。

孟子以「仁與義」是存乎吾人之良知良能中，並以此說明人之性善。其曰：「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。」《盡心上》，引申曰：「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義理智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得之，捨則失之。』或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」(告子上) **其將人之四端—惻隱、羞惡、辭讓、是非之善性與仁、義、禮、智之四德相結合，為萬事萬物之起點與「善」的具體內容，而性善論的積極意義，就是將人類以自身為本位，作為衡量萬事萬物的**

¹¹⁵ 《中國哲學原論、導論篇》唐君毅著 台灣學生書局 1993 年頁 210-212

¹¹⁶ 《中國哲學史概論》日、渡邊秀方著 劉侃元譯 台灣商務印書館 1979、7 頁 74

價值尺度。簡言之，性善論就是對於完美人性的嚮往與追求，亦為一種理想主義的人性論。其曰：「人皆可以為堯舜。」（告子、下）此即謂：人只要在道德上努力精進，都有成為聖人之可能。蓋惻隱之心，乃先天矜憫、憐恤之心志，屬於先天感情之體悟。羞惡之心，乃人靈明自覺之反應，亦是人與禽獸差別之所在。辭讓之心，乃恭敬、慎肅、謙懷之美德，為人倫間泯除爭端之原動力。是非之心，乃心理層次之道德意識判準，善善、惡惡、是是、非非均應發自本衷，不偏不倚，乃理智與辨別力之根苗。其以人有四端，猶如有諸四體，是人之所以為人之體，有四種善端而不能為善，則是自己殘害自己；如再說其他的人也不能為善的，就是在殘害他人，也就如孟子所言的「非人也」。反之，若能擴充這四種善端，以推至其極，以充盡其量，這便是盡心。而由盡此四端之心，以達仁、義、禮、智之性，這便是「知性」，從而知有以「性之」，則有如堯、舜般性之也，即知仁、義、禮、智之性。故由盡心、知性進而知天，正是所謂聖人此心纔見得盡，則所行無有不盡矣。以上四端說，乃孟子天賦良心與性善論之依據，並為其道德哲學與政治哲學張本。

2、修養論

孟子言人之行為當內求諸己，以擴大四端向外著力，不為物欲所害所蔽，以不忍人之內聖仁心，始能行不忍人之外王德政。故孟子的「修養論」就是發揮固有良知良能的功夫。就其要點言之有四；曰放心、曰養氣、曰寡欲、曰存夜氣。茲分述如後：

（1）放心。孟子：「仁人心也，義人路也，舍其路而弗由，放其心而不之求，哀哉！人有雞犬放，則知求之，有放心而不知求，學問之道無他，求其放心而已矣。」（告子上）故孟子以學問之道，在於求放心。放心就是去邪欲，而依於自己本有之良心。日、渡邊秀實曰：「只要良心一明，我們的四德自備。備四德而推己及人，就是他的根本修養法。」¹¹⁷是以孟子的放心非等同老莊的無念無想，而是「主張明良心之中，且求意志力之強的。以此意志和良知，去處世接物。」¹¹⁸故其修養論可謂是積極與利他的。

（2）養氣。孟子曰：「夫志氣之帥也，氣體之充也，故曰：持其志，毋暴其氣。」（公孫丑章句、上）蓋理性乃統帥意欲，意欲則服從理性的命令，此二者渾然一體而蹈勵奮發時，則形成為「浩然之氣」。孟子釋曰：「至大志剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道，無是餒也。」（公孫丑章句、上）故此氣乃道

¹¹⁷ 《中國哲學史概論》 日、渡邊秀方著 台灣商務印書館 頁 76-77

¹¹⁸ 《中國哲學史概論》 日、渡邊秀方著 同上頁 77

義內充，且英氣外煥的。存養此氣而得道，則可達於其所謂「大丈夫」之境界。「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」（滕文公、下）此言乃具體說明養氣得道者之人格矣。

（3）寡欲。孟子以；吾人之良心本善，然迫於外面之物欲則暗。故其以節制物欲為修養之第一要件。其曰：「養心莫善於寡欲，其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣。其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣」（盡心下）渡邊秀方曰：「欲望多，則易陷於不德不義，結果心煩勞而身破滅。所以不可不力求節制。」¹¹⁹但孟子之謂節制，乃求以四端（德）為標準，期以不抵觸此標準而止。如此這條件下之「欲」，與前養氣的「志」和「氣」，恰構成吾人心性之三要素也。

（4）存夜氣。此乃就良心的消長而言。蓋人於白晝之時，心情易為五官所蔽擾，故欲望之心升起，本性之善則蔽。反之，於夜間萬籟俱寂之際，則精神純潔易歸於自省。此純潔反省之心理狀態，稱之為「夜氣」。如此氣能存養不怠，行之於白晝，當可發揮吾人固有良知本性與善良人格。

攸關孟子內聖成德之名言：

甲、仁義禮智根于心（盡心上）

乙、仁義理智非由外鑠我也，我固有之也（告子上）

丙、人性之善，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下（告子上）

丁、凡有四端于我者，之者擴而充之矣…苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。（公孫丑上）

戊、盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣（盡心上）

總之，孟子以聖人之標準在乎「德性」，故而道德實踐亦為孟子認為最有價值與意義的生命內容。其曰：「君子有三樂，而王天下不與存焉。父母俱存，兄弟無故，一樂也。仰不愧於天，俯不忤於人，二樂也。得天下英才而教之，三樂也。」（盡心上）故唯有在道德層面上俯仰無愧，方能掌握父子兄弟之親情與安立歷史文化理想的傳承，是以君子之所樂，亦可為吾人之所樂焉。

高柏園先生曰：「正是基於道德實踐的優先要求，孟子才會與告子論性，才有人禽之辨，王霸之分。」¹²⁰而其視仁、義、禮、智為性，而不以食、色之自然生命為性，顯然是道德實踐在人性論中之表現，復為人安身立命之所本，又

¹¹⁹ 《中國哲學史概論》 日、渡邊秀方著 台灣商務印書館 頁 78

¹²⁰ 《孟子哲學與先秦思想》高柏園著 文津出版社 1996、10 頁 119

為內住於本心之中的道德根苗。蓋人外之身必有所棲，而內心亦必有所安頓，此安頓者，即吾內心之仁。故「仁」乃人類內心靈明之寄託。漢儒董仲舒曰：「以仁安人，以義正我，故仁之為言人也，義之為言我也。」是故保四海與知天命，是孟子對道德完成的敘述，也是安身立命、完全自覺的人生境界。

（二）外王之推恩思想

前曾言之，孟子既倡人性本善之說，故其政治主張，亦以發揚性善為礎，期達至和至平為目標。蓋人性既善，故主開放；人性本善，故主自由；人性皆善，故主平等，故善性實為導致善政之根本。孟子復認古之人所以大過人者，無它焉，善推其所為而已。是以善推人之四端，苟能充之，就足以保全天下四海，如火之始燃與泉之始達。若不能擴充，則連父母妻子亦不足以事養。其以善導人從善之政治，即為「仁政」，導人為惡之政治，即為「惡政」。故人性與政治有密切關係，是以為政必本乎道德。陶希聖先生曰：「孟子對於士人則把義與利的分別，把持的極嚴。君子大人不應蔽於物而趨於功利主義。君子大人應養其大者，應當行仁政。善推其所為，就是仁政。」¹²¹故孟子以「推恩」在根本上乃是教民之主張。就仁心之本質言，其必以天下為一體，其必心外無物。蓋一切存有皆須在價值中始得真實，而有不真實即是世界不圓滿，而此則非我之仁心所能忍，是其必也得天下一體而後可。是此推恩之教，實即為仁人皆共有之感通悱惻，是以孟子在政治哲學中特重君主之推恩行義。由此而能保民、養民、教民、興民，而好惡與民同之，為政如此，自能王天下而無敵。

孟子所謂善推其所為者，復可通於與民同樂之主張：「樂民之樂者，民亦樂其樂；憂民之憂者，民亦憂其憂。樂以天下，憂以天下，然而不王者，未之有也。」（梁惠王、下）故凡身為國政主導者，皆須善推其心擴而充之，使天下之人皆能與之同憂同樂，斯政治亦必可推諸千秋萬世矣。故所謂王道仁政，即源於不忍。行此不忍人之心，斯為王政，而不忍人之心，即根源於性善，是以能善推其所為，斯為仁政矣！故孟子於政治最大之貢獻，乃為平等主義之發明，而有此平等之萌，乃有民本與民主思想之建立，茲論述如後。

1、政道即仁道：

孟子以政治非徒為治人或治事，唯將有德之聖哲居天下之大位，實施德化之教治，社會始克祥和安康，而成為一有道德的社會與國家。而無德者，則應不使君臨天下，以免貽誤蒼生。孟子在當時君主封建之局面下，勢必擁護周室

¹²¹ 《中國政治思想史、第一冊》陶希聖著 台北食貨出版社 1972、4頁 155-156

爵祿之體制。然而在精神上，主張以政道（政府）是為民而設，民為邦本，本固而後邦寧。蓋孟子以政治即道德，非道德不足以操持政道與治道，為政者唯先求一己道德之存養，方能以仁心為天下謀。其認為；政治本身實與道德同體，非徒為權位之欲，與自身利益之壟斷耳。

孟子平天下思想精華，以「故推恩，足以保四海；不推恩，無以保妻子。古之人所以大過人者，無他焉，善推其所為而已矣。」（梁惠王、上）誠哉斯言。善推其所為，即舉斯心加諸彼，簡言之，即是忠恕。蓋忠恕乃是主觀意識的仁，這種政就是仁政。陶希聖先生曰：「舉斯心加諸彼，人都不忍害己，推己以及人，就更不忍害人。…不忍人之心見於四端，擴充此最近最微的四端，即可為仁政了」¹²²蓋王道之要，即是以仁心行仁政。然善推其所為，亦不能沒有差等，孟子與墨者之不同觀點亦於此為甚。孟子答墨者之言，以「夫夷子信以為人之親其兄之子，為若親其鄰之子乎？彼有取爾也。赤子匍匐入井，非赤子之罪也。且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。」（滕文公、上）陶希聖先生亦曰：「儒者的愛不是兼愛，而是由己對於親之愛，推己於人。儒者以愛有差等，施自親始。所以孟子之仁政是有等級之差的。」¹²³蓋儒家親民外王之道，亦是有親親之差與尊賢之等，其理一也。孟子政道與仁道理念概可分為統治者德行與德治之主張，謹論述如後：

2、統治者之德行：

孟子認為；政者，乃應以有德之聖哲而居天下之大位，無德者不得君臨天下而王。故曰：「不以堯之所以治民者治民，賊其民者也。」、「師文王，大國五年，小國七年，必為政於天下矣。」、「以德行仁者王，王不待大，湯以七十里，文王以百里。」故云：「天下有道，小德役大德，小賢役大賢。…順天者存，逆天者亡」（離婁、上）。是以孟子認為：天下有道，乃能以大事小，而天下無道，則反是，強必凌弱也。故當政者若能保民而王，必得乎丘民愛戴，則天下莫之能禦也，夫上位者如居仁由義，百姓必樂為之用，則天下莫之能敵也。其更以政道即是仁道，必大仁者始可有所擔當。是以前重王道而輕霸道。而王、霸分際，就在「以德服眾」與「以力服人」已矣。故云：「以力假仁者霸，以德行仁者王…以力服人者，非心服也，力不瞻也。以德服人者，中心悅而誠服也。如七十子之服孔子也。」（公孫丑、上）「以德行仁者王，王不待大…以德服人

¹²² 《中國政治思想史、第一冊》陶希聖著 台北食貨出版社 1972、4 頁 156

¹²³ 《中國政治思想史、第一冊》陶希聖著 台北食貨出版社 1972、4 頁 157

者，中心悅而誠服也」，又曰：「仁則榮，不仁則辱…莫如貴德而尊土，賢者在位，能者在職，即適時明其政刑，雖大國必畏之矣」。此均言一國之上下，若皆能以德與仁施政，則可內修其政，民無思不服，外和四鄰，敵莫敢侮予。而本乎道德以行，即是仁政之始。

依孟子言，一個小國寡民的國家，只要統治者發揮主觀能動性，努力創造與運用有利條件，「發政施仁、以德服眾」，即可改變敵大我小、敵眾我寡、敵強我弱的不利局面，而能開創勝利之契機。

3. 德治之主張：

孟子認為執政者，必求諸德智兼備之仁者為之，亦即是對政道、治道卓有修養者；故必大賢、大德者始能當國。故其對堯、舜之禪讓制度，與公天下之思想與作為則推崇備至。這種傳賢不傳子，不家天下、不私天下之精神，使「民大悅」，可知其為民意所歸，亦是民本思想下之君位傳承法。此蓋可見其政治上之主張。此有言者，孟子並非政治制度家，未開出如西方之民主政治制度。然其有如希臘之柏拉圖（plato），為一政治思想家或一道德政治家，因此吾人只宜就其思想理論層面而說，制度與實務則有賴後儒完成並充實之。¹²⁴

其次，孟子認統治者當具謙恭下土之德，遇國之大事應博採眾議，移樽就教於天下之達者尊者，不可固執己見與故步自封。蓋其以政治非徒為權位之欲與一己（家）利益之壟斷也。其曰：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心。」（離婁下）蓋在民本思想之原則下，上下之間乃至國之全民，均宜存有「道者，令民與上同意。」¹²⁵之念，彼此互敬互重，則民心必所嚮之矣。是以孟子曰：「未有仁而遺其親者，未有義而後其君者也。」（梁惠王、上），孟子以為政之道，最忌不祥之實，而蔽賢尤為不祥之甚。晏子云：「國有三不祥，有賢而不知、知而不用、用而不任。」¹²⁶夫治世無棄材，領導者必具知人明使賢者在位、能者在職，而天下治之也必矣。最後言為政之治，不在以小惠絡民，孟子曰：「惠而不知其為政…君子平其政，焉得人人而濟之？故為政者，每人而悅之，日亦不足矣。」¹²⁷此說明為政者宜設官分職，各負其責。在上位者，要就大體處興革，使最大多數之民，得到最大之幸福。否則僅對民施小恩小惠，尙顧大局，乃捨本逐末之舉，非德治之政也。

¹²⁴ 《孟子的哲學》許宗興撰 台灣商務印書館 1989、4 頁 252-253

¹²⁵ 《孫子兵法》孫子著 第一篇 始計篇

¹²⁶ 《晏子春秋諫下篇》

¹²⁷ 《孟子》離婁下篇

¹²⁸ (三) 民本之政治思想—保民而王：

吾國民本主義意識之萌芽，蓋已久矣，《尚書》：「禹曰：於，帝念哉！德爲善政，政在養民。」（大禹謨）是以善政養民，均能以民爲重矣。孟子爲吾國先哲首倡「民爲貴，社稷次之，君爲輕。」（盡心下）之思想者。孟子秉承孔子之政治理想，其以「政者正也」、「仁心仁政」、「民爲邦本」之主張，認定政治主要功能乃透過養民以達化民之目的。故政治非徒在治人治事而已，尤須與教化同功，方爲儒家最崇高之政治理想。故其反對君主美食安居，而棄民罔顧，孟子譏此等人君爲「率獸食人」（梁惠王、上）認爲人君但知富強不知化民，則是「古之民賊。」（告子下）對善戰黷武之君則曰應：「服上刑。」（離婁上）而對獨夫專政殘民以逞者，則稱之爲「賊仁者爲之賊，賊義者爲之殘，殘賊之人，謂之一夫」（梁惠王、下）。意謂凡戕害仁德與道義而與民爲敵者，不論其身分地位如何，均可視爲人民公敵而誅之，而不被視爲犯上作亂。因孟子認爲是先有人民，而後才有社稷與君主，故以人民爲先、爲大與爲貴。

以上所述，乃孟子認爲「君」與「社稷」只是變數，是可以變換與更置的。唯有「人民」才是不變的常數。「民」是政治的重心，君與社稷，皆爲「民」而設立、而存在。故爲政之道，在愛民、安民保民已矣。茲將孟子政治之仁政理念，分爲「養民、教民、使民與保民」四目加以說明。

1. 養民：

「養民」是指使人民經濟生活無虞匱乏之謂。孟子以「黎民不飢不寒」「養生送死無憾」爲「王道仁政」之始基。爲期達此目的，必須做到以下三事：
甲、爲民置產—孟子認爲「民無恆產，則無恆心。苟無恆心，放僻邪侈，無不爲己。」¹²⁹是以明君要制民之產，俾使「仰足以事父母，俯足以蓄妻子。樂歲終身飽，凶年免於死亡；然後驅而之善，故民之從之也輕。」（梁惠王上）孟子不但上承孔子「先富後教」之意，亦且與管仲之「衣食足則知榮辱，倉廩實則知禮義」之意亦正相同。蓋儒家講道德，是理想主義之精神，而講政治，則採取經驗主義之立場，而政治建設之首，必先解決人民經濟問題，使其養生送死

¹²⁸ 《孟子學說體系探頤》駱建人著 台北文津出版社 1988、9 頁 207-208

¹²⁹ 《孟子》梁惠王、上

而無憾，進而始可漸次達到自我實現之需求。可謂既務實且合時宜者也。

乙、不違農時—孟子曰：「不違農時，穀不可勝食也。數罟不入綉池，魚鱉不可勝食也。斧斤以時入山林，材木不可勝用也…是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。」（梁惠王、上）又曰：「雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義…然而不王者，未之有也。」

丙、薄其賦歛—孟子對自古行之的「布縷、粟米與力役之征」，認為應「用其一而緩其二」（盡心、下），顯示其薄賦歛與惜民力的主張。

2. 教民

「教民」是指教導人民，由人倫教育開其端，最終則是盡心盡性。孟子認為：「善政不如善教之得民也。」其以教民之道，是「謹庠序之教，申之以孝悌之義。頒白者不負載於道路矣。」（梁惠王、上）而教育的重點，則在教以人倫：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」蓋人倫明乎上，則百姓必親於下。親其親，孝也；長其長，悌也。故能推此孝悌之義，以親他人之親與長他人之長，則天下可得而平治。孟子亦以「堯舜之道，孝悌而已矣」《告子、下》，為教民之要旨。

牟宗三先生復以政治上推行之教化，乃在於倫常教化。其曰：「律己要嚴，待人要寬…作聖人亦是個人自己之事，不能責望於他人，此即所謂恕道也。道德與政治之分際即得而言。」¹³⁰故教民要義有二，一是先富後教。第二是教以普遍的人道，即基本倫常。只要國家教育上軌道，孝、悌、忠、信之道得行，它如知識與技術的發達，亦可順理成章而有進展。

3. 使民

使民之道首在與民同好惡，同憂樂。孟子：「以佚道使民，雖勞不怨。以生道殺民，雖死不怨殺者。」佚道，是指安逸之道，如興水利與修道路。蓋人民為求安逸而先勞苦，自能勞而不怨。生道，是指生生之道，如除暴安良與抵禦外侮。至於「勞心」、「勞力」乃是依分工而來的位分之不同而有所區分；勞心者治人，乃為公而非為己，自應享有俸祿之養。此是天下之通義與古今不變之常則。

4. 保民而王

孟子民本思想既以確立，則保民而王在價值之應然世界中乃為一必然。蓋

¹³⁰ 《政道與治道》牟宗三著 台北廣文書局出版 1980、4版 頁126

政治之存在，乃是為民之而設，是以唯使人民能成就其生命價值與意義，此政治始成其為政治之真實。而人君唯有能保民，始能為人之君。蓋「保民」之意非僅指保護人民生命財產，尚包括一般政治施為及軍事上之禦侮，故人民其為一價值之真實而貴。保民之道，在以「不忍人之心，行不忍人之政。」《孟子》篇：「德如何，則可以王矣？曰：保民而王，莫之能禦也。」¹³¹「行仁政而王，莫之能禦也。…當今之世萬乘之國行仁政，民之悅之，猶解倒懸也。」¹³²蓋政治所以為政治，保民實為首義，能保民，則一切價值始為真實而不落空。

高柏園先生曰：「保民之義，其具體內容，即為民置產與推恩教孝」。¹³³諸如今之為政者，要解決自然環境之災—如地震、水患、土石流、火災、颶風等天災，與來自政治環境施政之不當，如；行政部門貪污腐化，重大工程設計失誤，造成人民生命財產遭受威脅，或與鄰國交惡而陷於戰爭之厄等，均應及早因應規劃，或防患未然，或以智取勝，或仁道化解。而非待事之惡化再謀補救，則必為時已晚。此外，對國之窮民而無告者¹³⁴，亦須動用公部門之權力，優先撫之、卹之與慰之，此即所謂「保民而王」。

其次，孟子對征伐之道，就軍事上之保國衛民而言，凡義戰，諸如夏朝之湯放桀，周朝之武伐紂，皆是「為匹夫匹婦復讎也…誅其君，弔其民，如時雨降，民大悅」（滕文公、下）。反之，戰國時代，諸侯相互攻伐，「爭地以戰，殺人盈野。爭城以戰，殺人盈城。」孟子認為這是「率土地而食人肉，罪不容於死。」（離婁、上）孟子值戰國亂世，征伐之盛莫過於此，而諸侯間唯就其自身利害而戰，置百姓生計於不顧，此乃「春秋無義戰」之謂。高柏園先生曰：「孟子之言保民而王，仁政王道，不但出自其價值世界之應然要求，同時也是針對時弊而有之論。」¹³⁵故凡殘民以逞，背離人心，未盡保民之責者，皆是違背孟子道德首出之價值觀，與其民本之政治思想，可謂民之罪人與公敵。故孟子要大加撻罰之。

5.仁者無敵

孟子以：唯有仁者，能承天命以保民命，使人民得其價值與意義之最大完成。是以其視能保民者必能愛民，必能不嗜殺人，且必不忍殺一無辜而得天下。

¹³¹ 《孟子》梁惠王上

¹³² 《孟子》公孫丑上

¹³³ 《孟子哲學與先秦思想》高柏園著 台北文津出版社 1996、10 頁 96

¹³⁴ 《孟子》梁惠王下：「老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼兒無父曰孤」此四者天下之窮民而無告者。

¹³⁵ 《孟子哲學與先秦思想》高柏園著 台北文津出版社 1996、10 頁 91

政道之順與政道之成皆莫過於此。因此，就孟子以道德為價值觀之世界而言，「仁者無敵」應無可議。然高柏園先生對此有另解，其曰：「仁者無敵，當意指若人人能服義敬德，從理順道，則仁者必在位且必無敵於天下。」¹³⁶其以孟子之政治哲學處處以保民、興民為主，以達人民「有恥且格」之效，獨顯人性之尊嚴與價值之所在，是就其以教化之德行為主，則孟子之政治哲學必非單純之現實政治，而有一超越政治之教化面，此其勝義所在。¹³⁷蓋孟子認為政治層面要先能安立，以其為基礎而再對民施以教化，如此仁政治道方可更立於其上，以為親民治國之方向。

孟子以仁心與仁術為政道、治道之關鑑，而仁術德治貴在安民、事民。其德治主張之讜論，舉其大者有：

甲、「君臣、父子、兄弟去利懷仁義以相接者，然而不王者，未之有也。何必曰利。」（告子、下）

乙、「人皆有不忍人之心；先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心行不忍人之政，治天下可運之掌上。」（公孫丑、上）

丙、「王如施仁政于民，省刑罰薄稅斂；深耕易耨，壯者以暇日，修其孝、悌、忠、信，入以事其父兄，出以事其長上；可使制梃以撻秦、楚之堅甲利兵矣。…故曰：仁者無敵」（梁惠王、上）

丁、「明君制民之產，必須仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡」（梁惠王、上）

戊、「樂以天下，憂以天下。然而不王者未之有也。」（梁惠王、下）。

己、「惟仁者為能以大事小，是故湯事葛，文王事昆夷。惟智者為能以小事大，故大王使獯鬻，…。以大事小者，樂天者也；以小事大者，畏天者也。樂天者，保天下；畏天者，保其國。」

孟子以「仁」之道德，修養擴而充之，即是行仁政之「明君」，可無敵于天下，否則就成為賊仁賊義的「一夫」，為人人得而誅之的殘賊。其以有德行與有仁義之君子，人民自然信服，故可稱王於天下。其舉商湯以七十里，周文王以百里狹隘領地，因其均能以德服眾，注重人民教化與治產，故其政足以服眾。而周文王更能以「教導之，使可以養老者」，夫能善養老者，致四方之民「自西自東、自南自北、無思不服。」則仁人以為己歸矣。

¹³⁶ 《孟子哲學與先秦思想》高柏園著 台北文津出版社 1996、10 頁 92

¹³⁷ 《政道與治道》牟宗三 台北廣文書局 1974、7 頁 49：「而此種治道，若說是政治，亦是高級的政治，實則是超政治的，而非今日之所謂政治也。」

此說開展了我國民主理論，與革命民權觀點，使儒家思想的生命力，和實踐範圍更充實而光輝。

【小結】

孟子修己待人之內聖與經世致用外王之精蘊，乃以性善論為基礎，而賴此性善論，乃有人皆可為堯、舜理論之建立，和入道主義、人本主義、平等主義、民主主義與夫實事求是精神之發皇。蓋性善為人性之本質，而仁義為人性之發揮，行仁義須寓理帥氣，以固其行誼，故有善養浩然正氣以竟仁義全功之言，此亦儒家誠意、正心、修身之心法也。身既修矣，德既明矣，乃有學術論以求其放心，此又儒家格物、致知之心法也。物既格矣，知既備矣，方始能刑於寡妻，友于兄弟，進而禦於家邦，乃有人法兼治，和民本主義之政治，以成其外王事功之全德。此孟子學術上以性善為本，仁義為體，與仁政為用之一貫大道也。蓋孟子將儒家之「仁義之道」與「忠恕之道」應用於政治及社會哲學，進而推至外王之治平方面，可謂學理之大矣哉。

四、《荀子》論賢君政治

《史記》荀子列傳云：「荀卿，趙人，年五十始來遊學於齊…卿疾濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道，而營於巫祝，鄙儒小居…於是推儒、墨道德之行事興壞，著述萬言而卒，因葬蘭陵。」¹³⁸蓋荀卿之學統，可謂繼承孔門子夏、仲弓之系統，故重文學知識，擅歌賦，且精於體。其所傳承孔門之思想，厥在禮樂也。¹³⁹荀子特贊孔子：「仁智且不蔽」，乃知「大道」之全者，故其異於曲知之士也。然其所倡學說卻合儒、墨、法為一，持改革之論，故為孔子之別派焉。」¹⁴⁰觀其獨崇周室之禮制，其政治理想不外後世之小康，故不道三代之制，且以之為蕩失。故謂其思想為法後王，殆無疑義也。蓋荀子論賢君之道與所重者，乃禮樂教化之功與政治社會之道德觀。茲論述如後：

（一）、禮之教化—治氣養心與節欲

荀子對禮的本質倡「三本說」。其曰：「禮有三本；天地者，生之本也。先祖者，類之本也。君師者，治之本也。無天地惡生，無先祖惡出，無君師惡治，三者偏亡焉無安人。故禮者，上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。」（禮論篇）其以禮乃基於天地、祖先與君師而成的。故荀子

¹³⁸ 《史記》漢、司馬遷著 卷七十

¹³⁹ 《孟荀道德哲學》魏元珪著 台北谷風出版社 1987、5 頁 209

¹⁴⁰ 《孟荀道德哲學》魏元珪著 台北谷風出版社 頁 211

「性惡說」，指人的本質是聖凡同質，故聖人所制之禮有缺乏權威之憾，故其倡此三本說，以樹立禮之權威，復配之以天地大德，以求示其深遠。蓋荀子極重禮樂教化，以禮爲人之養，其認人之生理臟腑有待養而後存，而人之心理狀態又何獨不然耶？故荀子曰：「芻豢稻粱，五味調香，所以養口也。椒蘭芬苾，所以養鼻也。雕琢刻縷，黼筆文章，所以養目也。鐘、鼓、管、磬、琴、瑟、芋、笙，所以養耳。疏房越席，床第几筵，所以養體也。故禮者養也。」¹⁴¹荀子認吾人五官之欲固須待養，然必須以禮制之，方得其宜和始克有當。日、渡邊秀實先生亦曰：「備此養，行此禮。之所以養恭敬辭讓的安，之所以養禮義文理的情。」¹⁴²是以荀子以禮爲治氣養心之術，與矯正人性的工具。謹引申其大義如後：

1、論治氣：

荀子以禮樂爲醫之方，俾治人性之弱點，是以修養之道，首在治氣。蓋荀子所云之「氣」，乃指人類生理之氣而言。故所謂治氣，即治吾人之血氣。其曰：「血氣剛強，則柔之以調和，知慮漸深，則一之以易良。勇膽猛戾，則轉之以順道。齊給便利，則節之以動止。…則合之以禮樂，通之以思索。凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣養心之術也。」¹⁴³故透過禮之制約，師長之教誨與專心致志三者，俾使意志平定與血氣和平。是以心安於禮，身正於禮，血氣亦因禮而治。

2、論養心

荀子所云之「心」，實指吾人官能之主宰，故亦稱「天君」，而吾人之「情」，則由官能而生，故稱爲「天情」。至於其他形體官能，則皆稱「天官」，官能所生之作用，皆稱「天功」，官能所司之職，則稱「天職」。然此所謂之天情、天官、天功等，莫不受「心」之統轄。其曰：「心居中虛以治五官，夫是之謂天君，財非其類以養其類，夫是之謂天養。」（天論篇）可知荀子養生之道有如莊子之主張，必順其自然之理，養其自然之性，方爲知天。反是，若昏亂竊據吾人之心，或使聲色臭味過度，不能務本節用或順自然之性，喪失天然功能，自必招致大禍矣。故荀子以：「君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣，唯仁之爲守，唯義之謂行，誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣，變化代興，是謂天德。」、「君子大心則天而道」（不苟篇）

¹⁴¹ 見荀子《禮論篇》

¹⁴² 《中國哲學史概論》 日、渡邊秀實著 台灣商務印書館 頁 90

¹⁴³ 見荀子《修身篇》

此乃荀子論心神修養之極致與大功夫耳。

3、論節欲

荀子不以「欲」為可去者，但主「養欲」與「心擇」。蓋荀子認吾心對於「欲」有抑制和節制之功用，且有權衡輕重之心擇標準。故當尋正心誠意之途，將心為「欲」之節制也。荀子以「欲」為「情之應」，「情」為「性之質」，故「性」中實含「情、欲」二者。其曰：「目好色、耳好聲、口好味、心好利、骨體膚理好愉快，是皆生於人之情者也。」（性惡篇）故人若強去其身心之欲，則必無以應其情矣。是以前者認為「欲」乃「性」中之一部，為人天性所具，唯為避免濫用濫情，應由「心」予節制耳。使人人能好學樂道止於至誠，重視後天之修為改造，以平庸、平淡、平常之理，隨境而安，隨遇而樂，俾以人心制天、事而證諸理，而不為欲望所纏，自然可昇華情感而養正去邪矣。

（二）、樂之教化—善民心與易風俗

荀子師法孔子，極重樂化之教，以之為陶冶性情，導人向善之工具。其曰：「夫樂者，樂也，人情之所必不免也。故人不能無樂，樂則必發於聲音、行於動靜。而人之道，聲音動靜，性術之變盡是矣。」、「樂者，聖人之所樂也，而可以善民心，其感人深，其移風易俗，故先王導之以禮樂，而民和睦。」（樂論篇）按儒家思想，詩教與樂教皆在敦化民情，以收潛移默化之效。而樂教尤可牽涉一國之國運。是以入人之國觀其樂，即可知其文教之興衰。故荀子曰：「樂中平，則民和而不流，樂肅壯，則民齊而不亂…，凡姦聲感人而逆氣應之，逆氣成象而亂生焉。正聲感人而順氣應之，順氣感象而治生焉。唱和有應，善惡相聚，故君子慎其所去就也。」（樂論篇）衡荀子之所言，以音樂為天下之大齊與中和之紀，為君子者樂得其道，以道制欲，則可樂而不亂。為小人者樂得其欲，以欲忘道，則可惑於不樂。是以荀子以樂者應配之以道德，始為正樂與治世之徵。反之，若一國宴樂邪僻或殺伐之音充斥，聞其聲而知其國道之不行，人心凌遲而為亂世之象。此反思於今，荀子讜論可謂不幸而言中，蓋現今樂之為用，已成世俗靡靡之音，其不但未收教化之功，反導人心入於萎靡放蕩。荀子所提樂教之重要，今日思之，猶為振聵啟聾之洪聲也。

（三）、荀子政治社會道德觀：

1、正名與禮治之關係：

荀子倡禮治，實係法制之先河。其所謂禮者，乃為理天下君臣、父子、兄弟之倫、政經財用之制與友邦嘉賓往來之要。觀乎左傳昭公五年：「禮者，

所以守其國，行其政令，無失其民者也。」又左傳昭公二十三年：「夫禮所以整民也，故會以訓上下之則，制財用之節，朝以正班爵之義，帥長幼之序，征伐以討其不然。」¹⁴⁴可知禮在春秋戰國時，已為治國正民之典章制度。然禮制之始，首貴正名。其曰：「王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。…如是則其迹長矣，迹長功成，治之極也，是謹於守名約之功也。」又曰：「夫民易以一道，而不可與共故，故明君臨之以勢，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑，故其民化之道也如神，辨勢惡用矣哉。」蓋荀子之正名以性惡與禮治相連，其雖極言制法，卻實重治人，而內容悉歸三代聖王以為矩範。此與儒家孔子以仁愛為政治之本的主張容或有異，然為人君立正名，以為治國之術的用心則其一也。

2、王霸之辨與道術關係

(1) 王霸之辨

荀子之生，正當戰國之世，國君莫不稱霸擅權，宰治人民。荀子固尊崇國君，以之為推行禮制與教化之本，然其心目中卻甚重王霸之辨，以及道術與治術之關係。簡言之，亦即是以道術引導治術，大凡治術違反道術者，厥為其所不取焉。故荀子曰：「用國者，義立而王，信立而霸，權謀立而亡。」

（王霸篇）按荀子重君之說，雖推重君主之權勢，然其心中之明君，乃一代之道德聖哲而能推行國人教化者方是。是以前其兼重權位與道德二者也。其認為世之明君者，必求賢人君子以行善政。若是闇君，則只依恃律法、權力以求自我保護。故明君能政行、身安、國治，從而聲名遠播，且能竟其王霸之功業。而闇君則是功潰、身勞、社稷危君。故人君首務為任賢，得而與共國，則心逸而功倍。荀子力主人格本位的政治，其以置政道的根本，在於為政者的人格，人格誠正而後仁道可行。荀子銘言：「君子舟也，庶人者水也，水則載舟，水則覆舟，此之謂也。故人君者欲安，則莫若平政愛民矣。欲榮，則莫若隆禮敬士矣。欲立功名，則莫若尚賢使能矣。」，「故修德者王，為正者疆，取民者安，聚斂者亡。故王者富民，霸者富士，僅存之國，富大夫。」

（王制篇）蓋王天下之大業，在使民富有能安，而亡天下之微，則僅圖利少許親信。荀子復將君主分為三等：

甲、王者貴得天下之人心，乃居一切之上。

乙、霸者得與諸侯之國者，即與諸侯建交友好。

¹⁴⁴ 按左傳莊公二十三年所載，亦見國語卷四，為文小異。整民作正民解。

丙、專得人之土地者，只圍開疆拓土，征伐他國。

故云：「王奪之人，霸奪之與，疆奪之地。」¹⁴⁵蓋得人心者則王天下，而諸侯莫不咸服稱臣，故曰臣諸侯者王。而奪之與者，則與諸侯相匹好，故曰友諸侯者霸。至奪人之地者，則天下莫不敵之矣，而成眾矢之的，故曰敵諸侯者危。是以荀子所倡王霸之辨，行一不義，殺一無辜而得天下，仁者不為焉。正為其聖王之治的基礎也。

(2) 王道極致

荀子以「王者之人」、「王者之制」、「王者之論」與「王者之法」說明王道之極致：

甲、王者之人。「飾動以禮義，聽斷以類，明振毫末，舉措應變而不窮，夫是之謂有原，是王者之人也。」(王制篇)荀子所謂王者之人，乃指君主本身對部屬之關係而言，其動作必以禮義自持，凡聽斷之事，必得其善類，掌握大政方針又不苟細微之事，一切舉措皆合乎中道，如此乃得為政之本。

乙、王者之制。「道不過三代，法不貳後主，道過三代謂之蕩，法貳後王謂之不雅。」(王制篇)此即荀子尊後王之論，其以法古久遠難信，故不如法今之有效。此外，王者於各種制用，則宜效古制之長，不宜擅自變更，是因其又略帶崇古之色彩也。

丙、王者之論。「無德不貴，無能不官，無功不賞，無罪不罰，朝無幸位，民無幸生，尚賢使能，而等位不遺，析愿禁悍，而刑罰不過。」(王制篇)此言王者所應具之膽識、胸襟、器識與倫等，使民皆知其大公無私之精神，而樂為之用。復曰：「國家失政，則士民去之。無土則人不安居，無人則土不守，無道法則人不至，無君子則道不舉，故土之與人也，道之與法也，國家之本作也。」(致仕篇)其言上有為政者—君子制法布政，下有被政者—土地與人民，而更有道法維繫於其間，則國家構成的要素備矣。

丁、王者之法。「等賦、政事、財萬物，所以養萬民也。田野什一，關市幾而不征，山林澤梁，以時禁發而不稅，相地而衰政，理道之遠近而致貢，通留財物粟米，無有滯留，使相歸移也。」(王制篇)此言王者應取之於民而復用之於民，稅賦捐徵，皆為民用而發，必以其時而理，不可苛徵暴斂而失人心。荀子以「衣食足而知禮義」為君主施政之標的，樹民利之政策。其曰：「輕田野之稅，平關市之征，省商賈之數，罕興力役，毋奪農時，如是則國

¹⁴⁵ 楊倞注曰：王奪之人，此「人」字指賢人而言，而「與」字指國。

富，夫是謂之以政裕民。」（富國篇）荀子以王者使民必勝事，而事出必有利，乃足以生民和衣食百用，此荀子謂之稱數。¹⁴⁶

魏元珪先生曰：「王者對人之關係，政制之措施，施政之法則，與賦稅之公允與否，皆為施政之要道與強國之本，乃為政者不可疏忽之處」。¹⁴⁷

3、論統馭道德與任人之道

荀子認為；國家之強弱，在乎治理是否得當，故為政在人與在德，而不在鼎與勢。是以前者認為有亂君而無亂國，有治人，無治法。蓋治法須因應時代而作適時之變革，故未可墨守成規。可知荀子重視治人，以治者得人為正，得勢為下，蓋得人自必得勢矣，而得勢卻未必可得人。荀子嘗謂：「天之生民，非為君也。天之立君，以為民也。」復謂：「天下歸之為之王，天下去之為之亡。故桀紂無天下，而湯武不弑君。」¹⁴⁸茲將荀子攸關賢君之治的統馭諸德略述如後：

(1) 為政勿好權謀。荀子：「上好權謀，則臣下百吏必皆誕詐之人，乘勢而後欺。」（君道篇）其以天下之最大權術，乃不用權術。故其以「至誠」之說為精神感召也。其曰：「挈國以呼功利，不務張其義，齊其信，唯利之求，內則不憚詐其民而求小利焉，外則不憚詐其與而求大利焉。內不修正其所以有，然常欲人之有，如是則臣下百姓，莫不以詐心待其上矣，…如是，則敵國輕之，與國疑之，權謀自行，而國不免於危，謀之而亡。」（王制篇），故其主張國以「義立」、「信立」，而不應以「詐立」，否則國亡無日矣。

(2) 為政勿好貪利。荀子：「上好貪利，則臣下百吏乘是而後豐取刻與，以無度取於民。」（君道篇）此於孟子薄賦稅、節用度之主張實相同也。然荀子對人性雖較悲觀，但對經濟則屬樂觀。蕭公權先生曰：「荀子相信裕民政策，可使物質生產作無限度之增加，故富國之關鍵不在減低要求，而在增加供給。聖人制禮，宜量物以給欲。」¹⁴⁹蓋荀子以人之欲望為生產的動力，不可予抹殺。是以為政者要節制者，乃私人之貪欲，而對人民之欲求，卻要使之滿足，使民富而好禮，「節用以禮、裕民以政」（富國篇）方符合《尚書》「利用、厚生」之旨義。

¹⁴⁶ 《中國哲學史概論》日、渡邊秀方著 頁 99

¹⁴⁷ 《孟荀道德哲學》魏元珪著 谷風出版社 頁 310

¹⁴⁸ 《大略富國及正論篇》荀子

¹⁴⁹ 《中國政治思想史、上》蕭公權全集之四 台北聯經出版公司 1993、12 版 頁 107

(3) 爲政者必致忠信。荀子：「君子者，治之原也。官人守數，君子養原，原清則流清…故上好禮義，尚賢使能，無貪利之心，則下亦將纂辭讓致忠信，而謹於臣子矣。」(君道篇)蓋忠信乃爲政之本，夫民無信不立，君若以大信昭立，民則同欽仰慕焉，而國亦因信立而霸也。

(4) 爲政應大公無私。荀子曰：「請問爲人君，曰：【以禮分施，君偏而不偏】」(君道篇)此言君主應效天無私覆，地無私載之義，故能顯王道蕩蕩之理。故其曰：「明主有私人以金石珠玉，無私人以官職事業，是何也，曰：【本不利於所私也】。」(王制篇)是以明君寧贈人金玉，而不輕授官職，乃公私分明、用人唯才之道。

(5) 爲政者在乎先修其身。荀子認爲；人生而有好利、妒惡之心和耳目聲色之欲。若聽其發展，則爭奪淫亂必隨之興起。其認人性本惡，故修身之法乃在以「禮」制「性」，以「禮」分之，以養人之欲，給人之求。蕭公權先生曰：「荀子論禮之真正目的，乃在藉節欲之手段，以圖全體人民物質生活最大限度之滿足。」¹⁵⁰可見其謂禮，乃爲修身之本，與矯正後天性惡之良藥是也。

(6) 爲政貴能群人。荀子：「君子何也，曰：能群也。能群也者何也，曰善養生、養人者也。」復曰「善生養人者，人親之。善班治人者，人安之。善顯設人者，人樂之。善審飾人者，人榮之。四統者具，而天下歸之，夫是之謂能群。」(君道篇)故「百姓之力待之而後功、百姓之群待之而後和、百姓之財待之而後聚、百姓之勢待之而後安、百姓之壽待之而後長。」¹⁵¹蓋國者人之積，人者心之器，國家之治亂繫於社會之隆污，社會之隆污繫於人心之振靡。君者要能持此四統以群人，使民安居樂業，奉公守法，乃立國之要道也。

(7) 爲政貴任賢使能。荀子曰：「有亂君，無亂國，有治法，無治人。」(君道篇)「天下無隱士，無遺善。同焉者是也，異焉者非也。」(正論篇)而荀子之禮治理想亦爲：「德必稱位、位必稱祿、祿必稱用。」使「朝無幸位、民無幸生。」(富國篇)此爲其政治觀的根本。是以得賢以治國，依賢以用法之思想，爲其施政之要件。即其所謂：「德厚者進、妄說者止、貪利者退，廉潔者起之謂也。」

¹⁵⁰ 《中國政治思想史、上》蕭公權全集之四 聯經出版公司 1993、12 版 頁 106

¹⁵¹ 《富國篇》荀子

其次，荀子任人（臣）之道，亦即荀子所云之材人，即王者因人之材器而使之之道也。其以：「取人之道，參之以禮。用人之道，禁之以等。日月積久，校之以功，故卑不得以臨尊，輕不得以懸重，愚不得以謀智」（臣道篇）所謂卑不得臨尊，非指上品無寒門及官祿必世及，乃是言依人之道德、勞績、官階之等第而言，分別授與榮寵也。荀子亦主張打破門閥，採專任賢能之文官制度。故荀子之材人原則，即在貴公而屏私矣。

4、政治道德與賢君政治

前曾言及；荀子論政，首重禮義，故其政治理想，是以「禮治」為主，「法治」為末，而以人為本。符合儒家孔孟德治主義之精髓。荀子所謂之尊君，表相上似與法家相似，然其根本精神則大為迥異，因法家傾向以君主為政治之實體，而荀子則不廢孟子民貴之大義。其所持尊君之理由，有如下述：

- (1) **君主之權位在於安民。**荀子曰：「人之生不能無群，群而無分，則爭，爭而亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也。有分者，天下之本利也。而人君者，所以管分之樞要也。」（富國篇）按荀子之見，政治組織有待聖王以產生，政治生活亦端賴聖王以維持，故政治之治亂繫於一人，而尊榮殊於萬眾，且君主之職務乃監督全國之行政措施，故必有德者居之。但在職權方面應賦予其最高之權力。由是可之荀子所尊者，乃賢人政治或聖君思想，其欲以君長之禮義與威權，匡正人心之偏險。若君道或缺，則必暴亂迭起。故立政者必以修身為主，故非聖王，自不足以為政。
- (2) **君主之尊嚴取決於民。**荀子認國之君乃為一高貴威嚴之公僕，而非廣土眾民之領主，若其不能克盡天職，則民可廢可誅。其曰：「天之生民，非為君也。天之立君，以為民也。」（大略篇）「天下歸之謂之王，天下去之為之亡。故紂桀無天下，而湯武不弑君。」（正論篇）其以桀、紂失天下的理由曰：「修其道，行其義，與天下同利，除天下同害，天下歸之也。非桀、紂去天下也，反乎禹、湯之德。亂禮義之分，有禽獸之行，積其凶，全其惡，天下去之也。」（君道篇）此荀子讜論與孟子「誅一夫」之說，實相同也。足証其為儒門之後勁也者。
- (3) **君王之制度應屬切要。**荀子曰：「庶人駭政，則君子不安位。…庶人駭政，則莫若惠之，選賢良，舉篤敬，興孝悌，收孤寡，補貧窮，如是庶人安政矣。庶人安政，然後君子安位。」（王制篇）其又論暴君曰：「百姓賊

之如炷，惡之如鬼，日欲伺間而相與投藉之，去逐之。」(王霸篇)「今當試去君上之勢，無禮義之化，去法政之治，無刑罰之禁，…則夫疆者害弱而奪之，眾者暴寡而誹之，天下悖亂而相亡，不待頃矣。」(性惡篇)蓋荀子尊君目的，不僅在維繫社會之共存與全民之共榮，亦且更重教化育民之功能也。是以魏元珪先生曰：「後人以荀子之尊君思想，是專制政體之代言人，是厚誣之矣。」¹⁵²

【小結】

荀子以賢君為君主，其以不論政治組織或政治運作，均由君主維持推動，治亂繫於一人，而尊榮殊於萬眾。荀子之賢君政治，認其以執禮樂教化之樞要，為人民亦君亦師之大者，其職務為明定全國臣民之權利義務而監督之，亦為推動禮樂教化之領導者。倘使君主無至尊之位與至大之權，則此重要之事功必難於執行，固非暴力專制之獨夫也。蕭公權先生曰：「荀子尊君，固有於法家不同之點。法家傾向於以尊君為政治之主體，荀子則不廢民貴之義。以今語釋之，荀子思想中之君主，乃一高貴威嚴之公僕，而非廣土眾民之所有人。若一旦不能盡其天職，則尊嚴喪失，可廢可誅。」¹⁵³蓋荀子心目中不離周道之治，亦極言制法，而發為「法後王」之教，其心目中的賢君，乃夏禹、周公等小康世之君王也。其曰：「欲知上世，則審周道，欲知周道，則審其所貴君子。」(非相篇)。荀子心目中不離周道之治化亦以明矣。此與孔、孟為堯、舜公天下之大同思想容有差異。

魏元珪先生曰：「尅實而言，荀子之政治思想，乃將政治與道德倫理合而為一，強調為政在人，並以聖王為範」¹⁵⁴亦屬至理矣。今之處上位者，若不能苦民所苦與尊重民意，徒仗恃權力而恣意妄為，甚至招權納賄，賣官鬻爵而為所欲為，則必難逃民意和法律之制裁，甚至身陷牢獄，尊嚴盡失而為天下所譏。此殷鑑不遠，主政者宜戒之、慎之。

¹⁵² 《孟荀道德哲學》魏元珪著 谷風出版社 頁 317

¹⁵³ 《中國政治思想史》蕭公權全集之四 聯經出版公司 頁 109

¹⁵⁴ 《孟荀道德哲學》魏元珪著 谷風出版社 頁 317

第二章儒家「內聖外王」思想之政治道德綱領

「內聖外王」乃儒家思想與感化力量的智慧泉源。內聖是基礎，其基本意涵是指個人道德之修養。外王為目的，其基本意涵是指服務利他的作為。「內聖外王」之說雖首見於莊子，然卻為儒家提供了此一術語之依據。無論從原始儒學到漢代的政治儒學，再從宋明理學到現代新儒學，儘管時代與儒學的詮釋均有所變，但萬變不離其宗的，乃儒家「修己以安人」這一基本思維。

在內聖方面，孔子的主張是為仁由己，在外王方面，孔子主張以修己為起點，而以達人為終點。故云：「修己以敬，修己以安人，修己以安百姓。」《論語·憲問篇》在孔子的思想中，內聖和外王是相互統合的，只有加強一己內在的修養，才能成為仁人、君子，才能達到內聖。也唯有在內聖的基礎之上，才能夠安邦治國，達到外王的目的。而外王之實現，方為內聖的最終完成。其以有為君子，在滿足自身需要的同時，亦滿足他人的需要，如此，才是一個真正的仁者，也才能真正做到內聖外王。綜而論之，「內聖外王」的統合，即是儒家完成修己、治人的最高境界。

一、明明德

魏元珪先生曰：「《大學》可謂明德主敬之學，「明德」者，本係人內心知至誠，亦行道有得於心之謂。韓愈謂：「足乎己無待於外之謂德」（原道篇）故德者，乃人之所得其合理之品行。至於主敬者，即主一無適之謂敬也。…故明德乃充我德性之謂。」¹⁵⁵《大學》一書，乃透過主敬而一之功夫，使內心清明，然後始能窮理致知，博文而篤行。乃一部教人以窮理、正心、修己與治人的博大精深之學。其篇首云：「大學之道；在明明德，在親民，在止於至善。」明明德之意旨，在著重如何去除人之私欲，恢復其天賦本有光明的德性，進而再擴充其德行的光輝，以照耀人群，使人承受感應而自我革新，務求達到最高理想—「至善」之境界而後止。《大學》之言「明德」，乃指人生本有之性德，與孟子之承認人有其內在心性之善的說法相近。其以先認為人有一內在之明德—性善與良知之天德。故學者之功夫，為在自明其內在之明德，以表現于其待人接物的親民態度行為之中，求止於種種仁、敬、孝、慈之至善，吾人即可由此而表現「明明德」之事矣。魏元珪先生復曰：「吾心本體之仁，本與天地萬物為一，明明德即恢復此與天地萬物為一體之仁，而明明德首由正心、誠意著

¹⁵⁵ 《孟荀道德哲學》魏元珪著 谷風出版社 頁 51

手。」¹⁵⁶蓋陽明以《尚書》之「克明峻德」，即是「明明德」。而「以親九族、平章百姓、協和萬邦」，即是「親民」，最後則以「止於至善」為共同之目標。¹⁵⁷謹論述如下：

(一)、明明德—克明峻德與顧諟天之明命

1、克明峻德

語出《尚書、堯典》：「克明峻德。」¹⁵⁸按「克」是能也，「峻」者，大也。故「克明」是功夫，「峻德」即是「明德」，皆自明明德也。《大學》章以明明德為第一綱領，更可顯示其基本性與重要性。陽明曰：「自格物、致知、至平天下，只是一個明明德。雖親民，亦明明德之事也。」¹⁵⁹熊十力先生亦謂：「三綱領實是一事。一事者，明明德是也。而析言以三者，義有獨重，不得不從明明德中，別出言之。」¹⁶⁰誠哉斯言，蓋《大學》三綱領乃相互關聯也，所謂義有獨重，別出言之者，謂第一綱領之「明明德」，著重人生哲學；言大學之道，首在於彰明一己之光明之德。第二綱領「親民」，著重政治哲學；言大學之道次在親愛於民。第三綱領「止於至善」，著重本體哲學；言大學之道終在止處於至善之行。¹⁶¹因為明明德是修明人之所以為人之本性，此人生哲學的基本功夫。唯先明明德矣，然後方能以身作則再推己及人，使其亦能明其明德，遷善改過，而達齊家、治國之目的，最終則以天下一家、大同之世為至善，期使天、地、民、物皆互為主體，而達於天人合一之境界。

《中庸》篇曰：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」。故明明德就是物之本與事之始，蓋明明德之極則為「止於至善」。陽明《詠良知》之詩曰：「無生無臭獨知時，此是乾坤萬有基」。其所謂獨知，即指良知的自覺，所謂的良知，即是指明德。其以吾人苟能於日常動靜之間，不懈存養，則世間萬化萬變和萬理萬德，皆能由反己體認而得其本源。故曰：「此是乾坤萬有基」。《尚書、康誥》曰：「克明德。」帝典曰「克明峻德。皆自明也」。按「克」即能也，故「克明」是功夫，德即是明德。其終結之言曰：「皆自明也。」此自明之「自」字，最為重要。言三代之英—堯、舜、禹，皆以德行教化萬民，故垂拱而天下治。當世之民，亦皆能自明其德，景行行止，故民能安和樂利、社會奸邪不生，其德廣被，不可言稱。所謂太上下之有之，巍巍乎、蕩蕩乎，民無能名焉。

¹⁵⁶ 《孟荀道德哲學》魏元珪著 同上 頁 52

¹⁵⁷ 《陽明傳習錄》卷上、語錄一

¹⁵⁸ 《尚書、堯典》錢宗五著 台灣書局 頁 14

¹⁵⁹ 陽明《傳習錄》

¹⁶⁰ 《大學闡微》柳嶽生著 台灣學生書局 序論 頁五。

¹⁶¹ 《大學闡微》柳嶽生著 台灣學生書局 序論 頁六。

《易經、乾卦》亦曰：「天行健，君子以自強不息」。按「天行健」，此喻天德（即明德）之生命，至健而無留滯，「以」者，用也，言君子宜常體天之健德而強毅奮發，盡其在我，修明其固有之道德以合於天德。《易經、晉卦》象曰：「君子以自照明德」、「明德有自知自證之功」，蓋《晉卦》為進步與光明進展之象，是以君子應以光明之態度，崇尚道德而力求精進。

宋儒朱熹以「明明德」總過五經旨要，為《大學》三綱領之首，為個人進德、致知與修身的理想與標的，此亦是《大學》之道對吾人的基本要求。而儒家聖王之道終極理想，即陽明言之：「視中國為一人，天下為一家。」則是明明德功夫，推廣至外王平天下理念的全部圓成。

2、顧諟天之明命

《尚書、太甲》曰：「先王顧諟天之明命，以承上下神祇。」孔穎達疏：「顧，念也。諟，正也。伊尹戒太甲云：【爾為君，當顧念奉正天之顯明之命不邪僻也。】」¹⁶²朱熹註：「顧」謂常目在之也。「諟」猶如此也。「天之明命」即天之所以與我，而我之所以為德者也。言常目在之，則無時不再矣。此乃言吾人宜常存養察識天所賦予人之明命，勿令放失，此亦明明德之功夫。《尚書、正義》曰：「說文云：顧，還視也。諟與是，古今之字異，故變文為是也。言先王每有所行，必還迴視是天之明命，謂常自在之，言其想像如目前，終常敬奉天命，以承上天下地之神祇也。」¹⁶³簡言之，即吾人應時常存養省察上天下地之神靈，所賦予吾人人之明命，勿令後天之習染、障蔽使其放失，此即顧諟天之明命的功夫。

蓋明命者，乃上天順然之理而命之我者，故在天為明命，在人則為明德。¹⁶⁴而商之大賢伊尹，亦嘗言及商湯常目在諟天之明命，而敬奉天地神祇、以承順天地、社稷與宗廟。故天視其德，用集大命，以之有天下並撫安萬邦。反之，如暴君夏桀者，因不能自始自終講求忠信之道，不能恭敬的實行作君主的法則，而輔佐他的臣民，因不能得其信任而無法貫徹始終，故而導致夏朝的滅亡。是以顧諟天之明命，而又能自明其德，則天必助有德者成其大業也哉。

（二）、格物致知—博洽圓融與極高明而道中庸

格物者，為《大學》章八目之首。孔穎達疏：「格，來也。已有所知則能在於來

¹⁶² 《十三經注疏》 漢、孔安國傳 新文豐出版公司 頁 2454

¹⁶³ 《十三經注疏》 同上 頁 313-314

¹⁶⁴ 《書經集註》 仿宋影印本 新陸書局 頁 77

物，若知善深則來善物，知惡深則來惡物，言善事隨人行善而來應之，惡事隨人行惡亦來應之，言善惡之來，緣人所好也。」¹⁶⁵後其解釋有二說，一為程、朱一派，主張物即事物，格物即在透徹事務之理，為從外而及內、周以察物，即先理會萬殊，而觀其會通，然後理會理一。朱子以「知」為知識之知。其曰：「致、推極也。知猶識也。推極吾之知識欲其所知無不盡也」，乃「即物窮理」之意。另者為陸、王一派，主以先發本性之明，以理會理一，然後再踐履篤實，以理會萬殊。其以致知者，在先顯於良知與充實知識，而再加以推廣，惟先滌除良知障蔽，自能清瑩明朗，洞澈萬事之理。陽明主「知」，是良知，即本心。其曰：「致知云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳」。其詠良知詩：「無生無臭獨知時，此是乾坤萬有基」。¹⁶⁶其二派之主張雖有異，然朱子之「極物窮理」，但謂「用力之久，一旦豁然貫通，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明。」此一境界，亦即陽明體悟良知的境界矣。

攸關格物致知之學理，亦可分為朱熹的「重知識論」，與王陽明「重心性論」。蓋朱熹在知識論上，主「唯理二元論」，主張格物、致知均須心外求理，其以「推極吾人之知識，欲其知則所無不盡；窮至事物之理，欲其極處而無不行。」認為物與物之間，有其根本差異，即于感官知識和睿智思考之間，亦有根本之不同。而陽明則建立其「唯心一元論」，主張自誠意著眼，唯功夫之處下手。其曰：「大學之要誠意而以矣；誠意之功，格物而以矣；誠意之極，止至善而以矣；止至善之則，致知而以矣。…以言乎己，謂之良知；以言乎人，謂之親民；以言乎天地之間，則備矣。是故至善者，心之本體也。」「故致知者、誠意之本也；格物者，致知之實也。物格則知致、意誠，而有以復其本體。是之謂止至善。」¹⁶⁷陽明認吾人之任何活動，如意、知等，皆依心起用，而為心知所涉。其認最理想之心境，厥為靜無不中，動無不和，發而中節。將其二人格物致知相異同之見，謹論述如後：

1、朱熹之經驗知識論解：

朱熹以「格」者，乃窮究、學習也。「物」者，乃大學教科書目之六藝一禮、樂、射、御、書、數也。易言之，即透過定、靜、安、慮、得五個先決條件，學習大學教科科目以增進知識，學於窮理致知，爛習忠、信、孝、悌。¹⁶⁸蓋朱熹極重道德與睿知，其曰：「古時少年，十六七歲入太學受教，學於窮理至知，藉爛習忠、信、

¹⁶⁵ 《十三經注疏》孔安國傳 國立編譯館主編 頁 2451

¹⁶⁶ 陽明詠良知詩。其以知即良知、即本心、即明德。《大學闡微》頁 8

¹⁶⁷ 《陽明傳習錄、上》頁 54 卷三。(與顧東橋)頁 51-53。

¹⁶⁸ 《性理精義》李光地著 台北中華書局 1966 卷七 頁 1-2

孝、悌。」俾為日後從事仁民愛物，治國平天下等事功奠立基礎。復曰：「致，推極也；知，猶識也，推極吾之知識，欲其所知無不盡也。格，至也。物，猶事也。窮至事務之理，欲其極處，無不到也。」¹⁶⁹「窮理之要，必在於讀書。」朱子把格字當「窮究」解，而物則為「外界的事物」，吾人去窮究外界的事物，自然能夠得到經驗知識，而獲得真知，即科學知識的價值。而此正是現代科學的實際應用之做法。其在《大學補傳》曰：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。盡人心之靈莫不有知；而天下之物莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是已大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之，以求至乎其極。」¹⁷⁰吾人可從此段文字，看出朱子對格物致知見解之要領有四：

- 1、大學始教在於格物致知
- 2、物是指客觀的事物
- 3、格作窮究解
- 4、知乃指後天的知識而言¹⁷¹

故朱熹註《大學》，倡致知之言，乃是從程伊川處得來，實涵有一套知識論學說，其中有若干特點，即：

- (1)、知為行之始，行為知之至，其真知灼見，貴在貫徹於行。【程伊川曰：「知之深，則行之必至；知而不能行，只是知得淺。」】
- (2)、經驗知識必致之於物，以明在物之理，求其確然無訛也。
- (3)、知識培養，必先正心誠意，誘導吾人從事即物窮理、格物致知功夫。是乃積漸所致，必須一一逐物而格，而一旦豁然貫通，則重物之全理無不明。
- (4)、凡格物，須是鉅細必究，本末兼察，所得知識與能知主體，密切相關。¹⁷²能知者，所以觀照宇宙之中心焦點也。

總之，朱熹本此知識論，就理論而言，指吾人必須深入萬物本質之理性結構，方克臻乎真理之極致，以拔除發乎一己之偏見與妄動。方東美先生以朱熹註《大學》章句，倡致知與窮理二事，即含括有：推極吾人之知識，欲其知而無所不盡。與窮究事務之理，欲其極而無所不行之深意焉。此為宋代理學家朱熹注重知識趨向之見解。

2、陽明之心性理論註解：

¹⁶⁹ 《四書集註》朱熹 台北藝文書局 1969、再版（大學章句註）頁 2

¹⁷⁰ 《大學章句註》同上 註五 頁 6。

¹⁷¹ 《性理精要》李光地著 台北中華書局 1966 卷七 頁 1-2

¹⁷² 《性理精義》李光地著 同上 卷八 頁 1-2

除開上述朱熹知識之知外，另有明儒王陽明知仁知愛的良知、良能論。陽明站在「心即理」的立場，認為格物之物，絕非指客觀的事物，而是指意之所在；格物之格亦非作窮究解，卻應做格非之格（正也）解，致知之知，為孟子所謂心中之「良知」，乃先天之本知，而非見聞之知識，它是心的本體，是先天未發之中的；又是廓然大公，寂然不動的。它是行為準則與是非尺度，又是人人所固有，故以「良知即天理。」其曰：「心之本體，即是天理也；天理之昭明靈覺，即所謂良知也。」¹⁷³其以良知是聖者與常人所同有，亦為持恆存在的。這良知自能分辨是非善惡，無須「學」，也無須「慮」。而聖人只是順乎良知之發用流行。「天地萬物，俱在我的良知發用流行之中，何嘗又有一物做得障礙？」¹⁷⁴陽明以聖人之致良知，是種「生知安行」，純乎自然，故不論聖凡皆存乎此心之靈明也。方東美先生將此「良知」釋為「良心之智慧」(conscience wisdom)¹⁷⁵，意指形而上之直觀睿智，發為道德慧見所形成的精神力量，足以應機處世，無往而不自得，真能「上下與天地精神同流矣」。陽明在答顧東橋書云：「鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知即所謂天理也。致吾心良知之天理於是事物物，則是事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心與理而為一者也。」是以陽明對格物致知見解要領亦有四項。

- 1、大學始教在於誠意
- 2、物是指意之所在
- 3、格做格正解
- 4、知乃指先天的良知而言

陽明於《大學問》中，對心學問題之處理，極見獨到，其將陸象山主張之「超越理想性原理」一視超越之理想界、與卑陋之現實界「二元對立」說，予昇華為「內在理想性原理」。認價值之最高統會，乃充分呈顯於吾心，亦呈顯於遍在萬有之「心體」，而為一切萬有之所同具者。¹⁷⁶陽明此意有二要旨：

第一、人心存乎天理，專一守己而非逐物，故不能役於外物。

第二、確信「至善是心之本體，只是明明德而至精一處便是，然亦未嘗離事物。」是為存在與價值合一，性天不二。故由此「內在理想性原理」可引申出「二元相對性統一原理」。綜觀之，可得以下諸點：

¹⁷³ 《陽明傳習錄》卷三（答舒國用）頁 25

¹⁷⁴ 《陽明傳習錄》卷二 頁 15

¹⁷⁵ 《新儒家哲學》方東美著 黎明文化事業出版 2005、11 頁 147

¹⁷⁶ 《新儒家哲學》方東美著 黎明文化事業出版 2005、11 頁 136

(1)、**心外無事，即存在即價值**。以心之發用流行，將價值與存在，澈上澈下一體俱融，故言「心外無物」「心外無事」。

(2)、**心外無理，即心即理**。主張「心即理」認「天下又有心外之事，心外之理乎？」「此心無私欲之蔽，即是天理，不須外添一分。」

(3)、**知行合一**。陽明以「知是行的主意；行是知的功夫。」「行之明覺精察處，便是知；知之真切篤時處，便是行。」然陽明與當代儒者所不同者，其以「妄念使萌，以具行之動機」故須連根拔除妄想，「防於未萌之先，克於方萌之時。」

(4)、**心即理、性即天**。陽明以「此心無私欲之蔽，即是天理…此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁。」

(5)、**唯心一元論**。主張自「誠意」著眼，為功夫下手處。本心當體起用，致知格物，止於至善。復藉至善之力，發揮良知睿見，澈照所「格」之物，是之謂「致知」。

(6)、**心物合一、格知無間，致良知即明明德**。主張身心相待而互涵的「身心合一」，意知相待而互涵的「意知合一」，與知物相待而互涵「知物合一」，將此身、心、意、知併為一事，認心知所發，是意；意之所著，是物；「知是意之體，物乃意之用。」¹⁷⁷故曰：「心外無物，心外無理。」

蓋陽明依據形上學理由，藉其「心學」闡明「心即性」、「性即理」、「人心即道心」與「心物合一，格致無間，致良知即明明德」之理，而「明明德者，明大人之明德也」，而其所為大人之意，乃：「以天下萬物為一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉…大人之能以天下萬物為一體，非意之也，其心之仁，本若是。其與天地萬物而為一也。」¹⁷⁸

明儒陸象山，對朱熹之「心外求理」之說，亦不以為然，其以萬物之理性秩序，皆存乎爾我之心中。其曰：「吾心即物理」，復曰：「某若不識一字，亦要做個堂堂正正的人。」¹⁷⁹是以陸、王均視經驗知識為「見聞之知」，且認此種知識無助於對人生之修持。其並將「見聞之知」與「德行之知」視為對反與互相消長。

【小結】

總之，朱熹與陽明對格物致知註解，內容雖不盡相同，然均無損儒家內聖成德之論點。二人對格物致知看法雖有差異；即陽明以大學始教在於誠意，朱熹以大學始教在於格物致知。陽明將格作「正」解，朱熹則作「窮究」解。陽明闡揚先天之知為天性良知，與朱熹勤習後天之知—學問知識有別。陽明以「物」是指

¹⁷⁷ 《新儒家哲學》方東美著 黎明文化公司 頁 139-146

¹⁷⁸ 《陽明傳習錄附大學問》卷二 頁 27

¹⁷⁹ 《象山文集序》頁 96-97

意之所在，而朱熹以物是指客觀的事物。¹⁸⁰然以今之觀點，凡此二者一良知與知識，均應涵養擴充與思辨慎習，不可偏執而有所怠忽。是以唯實與唯心、二元與一元，尊德性與道問學，各人主張內容雖不盡同，但其萬變不離其宗者，莫不以哲學之「人性論」為其共同之基礎，並使吾人之人心發揮極致，期以做到盡心與盡性。故良知之明覺精查處，即是天理流行之所在。此亦二人之所同者也。

3、博洽圓融：

博洽圓融，乃指廣大悉備，圓滿和諧之謂。儒家「格物、致知、誠意、正心、修身」的內聖功夫，即是在通過不斷純化自我德行的根源歷程，將吾人的良知德行如實朗現，並全然實踐履行於日常生活之中。如《易、繫辭大傳》所云：「繼之者善也，成之者性也。…百姓日用而不知。…盛德大業至矣哉。」¹⁸¹而《中庸》亦曰：「道也者，不可須臾離也，可離非道也。」乃將整體人類生活，視為一個具有德行價值的意義領域。故吾人的內聖功夫，亦即是貫穿於起居坐臥之日常生活，和外在人倫關係的道德實踐活動。

《中庸》篇亦提出內聖之「致中和」的修養方法，即是追求情緒上合於道的理則，與人情世故之常。其曰：「喜、怒、哀、樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和；中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」《第一章》其將個人情欲之修養功夫，視為安立天下之本，並以內在心性修養之中和，與外王之道的天地萬物各正其位，和諧並生是源於一體一理的，而人類和萬物，亦是在此一博洽圓融之和諧狀態下，得以生育創化而繁衍綿延。

4、「極高明而道中庸」：

極高明意指：「高明配天。」試觀天之德行，是高明覆天，雨露均霑，廣被天下。地之德行，是博厚配地，厚德載物，滋長萬物。而聖人之德則在教化萬民，有教無類，諄諄善誘。然此三者皆必通過中庸之道，即一切行為要符合中道規範，遵循五倫—君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之教，不偏不倚，允執其中，則天道與人道方能各得其所，各安其份、各遂其生矣。蓋「中」為大本者，以其含喜、怒、哀、樂，禮之所由生，政教自此出也。《正義》曰：「名為中庸者，以其記中和之為用也。庸、用也。…以昭明聖祖之德。」¹⁸²程伊川曰：「不偏謂之中，不易謂之庸。中者，天下之正道。庸者，天下之定理。」¹⁸³朱子註曰：「中庸者，不偏

¹⁸⁰ 《中國哲學史綱要》范壽康著 台灣開明書局 頁 43-44

¹⁸¹ 《易、繫辭大傳》上傳、第五章

¹⁸² 《十三經注疏、1 周易尚書》藝文印書館印行 頁 2189

¹⁸³ 《中庸今註今譯》宋天正註 台灣商務印書館 1977、10 頁 1

不倚，無過不及。而平常之理乃天命所當然，精微之極微也。」¹⁸⁴故時中不偏倚之君子，為儒家理想人格之標準。

《中庸》篇曰：「仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土。譬如天地之無不持載，無不覆擣，譬如四時之錯行，如日月之代明。萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德教化，此天地之所以為大也。唯天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也，寬裕溫柔，足以有容也，發強剛毅，足以有執也，齊莊中正，足以有敬也，文理密察，足以有別也。…見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊…故曰配天。」(第三十章)是以《中庸》言「誠」為天人合一之道，言「性」為完成自己的人格。人心存有仁、智之性，就能了悟天人之道，終可成就萬物矣。

(三)、誠意—慎獨、毋自欺—政治家之人格修養

1、論誠意

誠意之要，首為切戒自欺。故「誠其意」與「毋自欺」是二而一之事。如人之惡臭，好色，雖出自天性，但抉擇取捨皆在個人方寸之間，無可自欺。然若掩過飾非，使他人無從察覺，則雖意在欺人，而實乃自欺也。故君子之特立獨行不可不慎也。《詩經》：「不跂、不求，何用不臧」¹⁸⁵跂求者，忌刻薄而貪得意。謂雖幽居獨處之地，仍能邪念不萌，此慎獨存誠之功。朱熹：「誠，實也。意者，心知所發也。實其心知所發，欲其必自謙。」復曰：「言欲自脩者，知為善以去其惡，則當實用其力，而禁止其自欺。」¹⁸⁶陽明亦曰：「身之主宰即是心，心知所發是意，意之本體便是知，意之所在便是物。…中庸之『不誠無物』，大學明明德之功，只是箇誠意。誠意之功，只是個格物。」¹⁸⁷其復曰：「心之本體，本無不正，自其意念發動，而後有不正，故欲正其心者，必就其意念之所發而正之。」¹⁸⁸是謂意發時，如有不正者，非是意，乃與意俱起之私慾耳。故吾人若從私慾，則易陷於自欺。自欺久矣，則人欲橫流，真意泯沒。反直以人欲為天理，而多行不義矣。可見心意之發，本無不善，但不要以私慾自欺其意，方是真個誠意。此《大學》誠意功夫，初為格物、致知，中為修身、齊家，而其極至，便是兼善天下之至善。

¹⁸⁴ 《中庸今註今譯》宋天正註 台灣商務印書館 1977、10 頁 1

¹⁸⁵ 《詩經》北風雄雉篇

¹⁸⁶ 《四書集註》朱熹《大學篇》台北藝文印書館 1969、1 版

¹⁸⁷ 《陽明傳習錄、上》王陽明著

¹⁸⁸ 《傳習錄附大學問》王陽明著

《中庸》亦以「誠」為貫通天人，與成己成物的聖王要旨。章曰：「在下位，不獲乎上，民不可得而治矣；獲乎上有道，不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道，不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道，反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。」（第二十章）是以誠者，表示真實無妄，亦是對天道運行自強不息之描述，此乃個體道德實踐的功夫。易言之，是從天道的生生本原動力，提點出人道彰明的動力本源。所謂：「誠之者，擇善而固執之者也」，正表示「誠」不僅是對修身功夫的外在彰顯，而且就是道德實踐的本體，它同時兼具「擇善」的道德判斷力，與堅持不懈的「固執」，是以君子與大人者，皆能由生命整體之道德實踐，體現出天道生生的價值根源。

儒家內聖的功夫，即是在誠身中得以開展。《中庸》：「誠者自成也，而道自道也。誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，和外內之道也，故時措之宜也。」（第二十五章）所謂：「誠者，非自成己而已也，所以成物也」，蓋誠意的道德實踐功夫不僅止於「成己、成人」還更要「開物、成物」，即不僅是指天地間有形之萬事萬物，亦泛指人類社會的事理。其復曰：「唯天下之至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？…苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？」此論標示出，天地之化育與事務之發展原則，是根源於同一理序，它是通過與天地合德的聖知聰明所察覺的，而察知的功夫即在於人之「至誠」。《中庸》篇通過「誠」，說明了「內聖外王」的本原動力，指出人道的生存與發展，乃是通與天道的真實無欺，和自強不息衍生而來的。

2、論慎獨與毋自欺

《大學》慎獨之意，指即使吾人獨處時，也要「誠其意」。易言之，就是不欺騙自己。惡其不善而好其善，是以君子要小心謹防獨處時的意念。反之，小人閒居家中，就易於為非作歹。明、劉戡山力倡慎獨之教，其曰：「獨體即天體，獨外無理，窮此之為窮理，而讀書以體驗之；獨外無身，修此之謂修身，而言行以踐履之。」¹⁹⁰故從《大學》之義可知；「慎獨」主要的目的，在防止人做「偽君子（小人）」，即外在表象是為善，而獨居處時則為惡。用現代心理學言，即要吾人勿做「雙重人格」者。儒家道德觀就內在的動機而言，主張「研幾於心意初動之時」

¹⁸⁹ 《大學闡微》柳嶽生著 台灣學生書局 頁 73

¹⁹⁰ 《明儒學案》62 卷 來學問答

與「明理於事物始生之處」。此即特須講求「慎獨」的功夫，而「不起邪念」，不隨己身之欲念而起舞。易言之，就是在行為上，謹守禮、法分際而不胡作非為。如此的道德標準，被儒家視為道德的始基。

漢、鄭元注「慎獨」曰：「慎其間居之所為。小人於隱者，動作言語自以為不見睹，不見聞，則必肆盡其情也。若有佔聽之者，是為顯見甚於眾人之中為之。」¹⁹¹言君子行道先慮其細微處，若微能先慮，則必合於道。故君子恆常戒於其所不睹、不聞之處，如此罪過衍失則無見於幽隱之處，無顯露於細微之所也，而況其惡事睹見而肯犯乎。故君子對細微處常戒之慎之，言雖曰獨處，亦能慎守道德。小人則反是，謂人不見，便即忘情非為，然而在不知不覺中，眾人皆已察知其罪狀過失矣。

蓋誠其意者，毋自欺、毋欺人，所謂「誠於中形於外、慎其獨存其誠」。唐、孔穎達【疏】：「毋自欺也，言欲精誠其意，無自欺誑於身，言於身必須誠實也。」¹⁹²《大學》篇曾子曰：「十目所視，十手所指，其嚴乎！故君子必先誠其意。」，「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙。故君子必慎其獨也。小人閒居為不善，無所不至；見君子而后厭然，揜其不善，而著其善。」（第六章）言君子之內省以誠信為本，故能謹其言行。而小人則飽食終日，無所用心，或群居終日而言不及義，徒以言語掩飾其不善，乃「行小慧」之小人也。但他人日久自能觀其細微而察覺其真面目。故明誠乃意之本，故先須慎其獨也。¹⁹³而毋自欺之功夫，就是在慎獨。《中庸》篇曰：「是故，君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」（第一章）蓋因獨是為人所不知，而已所獨知的隱微之處，亦即天理良知的微明處。故在此良知微明處，如不能敬謹保持，則私慾必乘權障礙，使真意枯亡。故曰：「慎獨是毋自欺的功夫。」蓋吾人致知，能使良知推而廣之，使事理透徹，良知顯發，故在幽獨之處，當能呈露微明，私慾遂難障礙，而真意得以充實。故《中庸》曰：「道也者，不可須臾離也；可離，非道也」（第一章）。

《易、繫辭大傳》：「立人之道，曰仁曰義。」《中庸》亦曰：「仁者，人也。義者，宜也。」故「仁」為人之所以為人之道。「義」為人之所以治事之道。仁義之性德，蘊於中而未發為誠，感於物而發於外為仁為義。由上可知，《大學》與《中庸》對慎獨說的含義相近，唯《大學》僅言慎獨之方，而《中庸》則以形上學做

¹⁹¹ 《十三經注疏》 尚書正義 孔穎達疏 新文豐出版公司 頁 2189

¹⁹² 《十三經注疏》 尚書正義 孔穎達疏 新聞豐出版公司 頁 2451

¹⁹³ 《十三經注疏》 尚書正義 孔穎達疏 新文豐出版公司 頁 2451

基礎，由天人之道來闡述慎獨，乃更具新意焉。

3、論政治家之人格修養

(1) 孝悌與慈愛

人倫間的關係，不外縱的上下關係；諸如君臣、父子、師生等。與橫的平等關係；諸如兄弟、夫婦、朋友等。凡家、國與天下，都不外此縱、橫關係的延伸與擴大，而此關係的維持與深化，皆須以孝、悌、慈為其基本精神。因此三者乃為一常人天性之萌動處，苟能順其天性萌動處而加以存養擴充，則忠公盡責、尊親之情及敬長友愛之誼，必能純真懇摯的自然流露。蓋以今之時代言，君者，乃人群之代表與國家之元首，是以忠君即是忠於人民，而非僅效忠一人之謂。《論語》：「其為人也孝悌，而好犯上者，鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝悌也者，其為人之本歟。」《學而篇》是以孝悌乃順德也，德有本，本立則其道必充大。孝悌先行於家，而後可施於民物，所謂親親而仁民，人民而愛物是也。

孔子曰：「邇之事父，遠之事君」。宋儒程明道亦曰：「天下之治，正家為先。天下之家正，則天下治矣」。此乃家齊而後國治之義。蓋齊家之道，始於夫婦間，須相見以誠，相敬如賓而後可。故居上位者，要能以忠公體國，以孝事至親，以悌事長上，以慈愛眾人，風行草偃，而民德自歸厚，而民心無不服焉。故無論為仁或行仁，皆應以孝悌與德行為本，而後方可使民法之、由之，達「大道之行，天下為公」的境界。

(2)、明誠與大公

政治家者，簡言之，乃是以天下為己任，而非以天下為己之仁者是也。攸關政治家的人格修養，誠如《中庸》所言：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也；誠之者，擇善而固執之者也。」故為政者首在明誠與履誠，大公與無私。誠者之本意，是不勉而中，不思而得，從容中道，不偏不倚，此乃聖人之事功也。而誠之者，約而言之，即擇善而踐履篤行也。心誠求之，雖不中，亦不遠矣。若能此道，則「雖愚必明，雖柔必強。」能以「誠」約之，至其成功則一也。因唯天下至誠為能盡人之性與盡物之性，能贊天地之化育與天地並生。

《中庸》曰：「至誠之道，可以前知。國家將興，必有禎祥，國家將亡，必有妖

孽。…禍福將至，善，必先知之；不善，必先知之；故至誠如神。」（第二十四章）即指至誠之君子或政治家可如神明般，預知興亡禍福之徵兆，而思防患於未然故耳。其復曰：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」（第一章）身為國家之執政者，應不為一己利害牽引，不為私人所欲蒙蔽，而應以「民之所欲、常在我心」。凡事宜大處著眼，小處著手而戮力從公，方能得民擁戴。

（3）、養身與養氣

《易經》：「大壯，大者壯也。剛以動故壯。大壯利貞，大者正也。正大而天地之情可見矣。」《大壯卦》指君子之壯壯於己，非壯於人，以理而壯，非恃權而壯；理直宜氣和，非恃壯凌人，故能涵養自如，陋室不欺，出門不懼，光明磊落如麗日中天，是乃氣勢膽識之壯與人格光輝之壯矣。孟子則謂之集義養氣，視「禮」為義之顯於事物，道義充而節文，具浩然之氣，自可塞乎天、地兩間，如雷上於天而不能遏。若助長以凌人，其壯必縞，非大壯之謂。明儒來知德強調：君子以理而壯，小人徒勢而盛，因徒勢之勢不可恃，故教人大壯以知止。其意以君子之壯，在乎德行光輝，以景行為顯，察之自然，以積健為壯，渾樸為雄。

魏晉儒、道兼修之才子王弼（西元二二六至二四九年），亦以當政者常於盛極之時，好生驕溢，故於大壯之時誠以非禮眾履也。是以君子，須積剛健以固其德而不懈，性須正而動亦正，則可不為外物所蔽和私心自用，自能正大光明庶幾無過矣。老子《道德經》亦曰：「是以聖人能成其大也，以其不自大，固能成其大。」此乃為政治家之人格應有之修養矣。孔子認為，君子能以好學之知、力行之仁與知恥之勇三達德修養其身，則知所以治人，知所以治人，則知所以治天下國家矣。

（4）儼然與溫厚

政治家之人格修養是如「君子般渙然而日章，非同小人之的然而日亡。」因君子之道是淡而不厭，簡而文，溫而理，知遠之近，知風之自，知微之顯，可與入德矣。詩云：「潛雖伏矣，亦孔之昭。」故為君子者，能內省不疚，無惡於志。其所不可及者，乃其為人知所不可見乎！詩云：「相在爾室，尚不愧于屋漏」。君子雖居獨室，亦能主敬立極，正大光明，無不可告人者。故能：不動而有敬，不言而有信，不賞而民勸，不怒而民威於鈇鉞。是以君子之為人，是望之儼然，即看似道貌岸然，充滿正義嚴肅而不可侵犯，但若趨前請益或聆聽授業，卻是即之也溫，和煦如沐春風化雨般。此乃「君子以馴致乎篤恭，心懷明德以化民」之具體寫照。

（5）立大體大與用大

儒家闡釋正以天地之理，推之於人世，其對於一切政權主政者，或團體之領導

者，均認必先立其大，體其大與用其大。王夫之《船山全書》曰：「正大，正其大也，言人能正其大者，則可以見天地之情，而不為陰陽之變所惑也…，為君子積剛以固其德，而不解於動，正其生理以止殺，正其大體以治其小體，正君子之位以遠小人。」蓋夫之認為；任何執政者或團體以及個人，若違背天地間大中至正之情，而不知守正大而顯天地之正氣，則其所作所為皆難免偏頗徇私，而其操守必有瑕疵缺憾，而為世人所詬病唾罵。苟如此，其所持之權柄自當難以持久。是以其認為在上位者應以教化施民，以影響民情風俗和導正政治風氣。

儒家孔子對人類之至高理想，即為大同世界，而欲實現此一目的，則必須以「公」為平等之基礎，使人世間無階級、性別、職業、膚色與宗教信仰之歧分，此為人類邁向和諧之世所必循之道路。「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。」(禮運大同篇)，此意謂政府執政，要盡力做好養民、教民、保民之責。蓋政府角色首為服務；養育、教育與保衛，其次才是管理。如近年發生之重大天災與人禍，不論發生的遠因或近況如何，現任領導者及其執政團隊都要概括承受，無可迴避卸責，並須接受立法院之質詢，與監察院之獨立調查，若有所失，甚至須接受輿論鞭撻和民意之抨擊，其嚴重者，尚須負擔政治責任與司法審判，此為現今民主政治運作之通則，為政者不可不察焉。

【小結】

身為政治家之人格修養，在此可引用孫子名言綜論：「進不求名，退不避罪，唯民是保，而利合於主，國之寶也。」¹⁹⁴蓋政治家之決策，皆以人民福祉為依據，既不求名利，又須為政策負全責而無所規避，一切均以國家利益為前提，夙夜憂勞，故為國之重寶也。而人民之本分，在能為國家盡義務，如納稅、服兵役、受義務教育等。相對的，人民之權利，也應受國家之保障，如醫療健保、國民年金與生命財產安全等。此執政者與人民要能權能區分、權隨責來、義利對等之思維，才是真民主之實現。

(四)、正心修身與大畏民志

1.正心修身要旨

《大學》以修身之首在正其心，此指人應心無邪念，則其身自可修為。言人若心存哀憐、驕傲、忿懣、恐懼、好樂、怠慢與憂患等偏蔽心，則身心皆不能得其正。反之，如存畏敬、關愛、慈悲、善念與利他達人之念，則心必能得其正而得

¹⁹⁴ 《孫子兵法》孫子著 第十篇 地形

悅樂之源。故《大學》曰：「正心而後身修」。

蓋正心者有二解，其一，是指正其本心。在使吾人大體之心居君主之位，只要順其本性之善，加以存養擴充即是。其二，是指糾正而言。蓋吾人之心（即習心），因受後天人為和環境之影響，其產生之障蔽與習染，須加以糾正反省方能復歸於正。由此可言，正心之「正」，非說明功夫，乃正居其位，而勿為情欲所奪之意。前言誠意功夫在慎獨，因能慎獨，則幽獨之微明常存，私慾不得障蔽心意，而免於自欺。如此則心乘權而在君位，是謂正心也。故曰：「淑人君子，其德不回」。回，乃邪辟意。言心既為身之主宰，只要吾人之心正居其位，不為喜、怒、哀、樂等情欲所奪，則此身的心君泰然，百體自從令而定矣。

唐君毅先生論「正心」曰：「先秦諸哲，唯儒家自孔、孟至《易傳》一路，乃能兼重心之虛靈明覺，與心以志氣及性情而明言性情之為善。即就人自然之活動，以發現一崇高之道德價值，而主人性之善。…故性由情見，亦由情而養；心又由性之見於情，乃能自見自覺其存在，故有性情而心有內容，心有實在性與時效性。也就是心之主宰作用之能有時效性，則惟有心有性為其內容，而顯此性之主宰。故性情為心之本。」¹⁹⁵總之，「心正」才能由心的性、情而發揮心的主宰性。而一旦心不在焉，則心失君位，則心的運思作用不能發揮，其後修身的基礎亦不能建立。故欲修吾人之身者，必先正吾人之心也乎！

修身者，為德行純壹，踐履篤實。修者，齊治以求盡善之謂。如修德修業之意。身者，內在的精神活動，和外在的行為表現之綜合體也。易言之，所謂修身，即齊治其內在精神活動之格、致、誠、正之自明功夫，與外在行為表現之視、聽、言、行，皆能周延而合禮義。故吾人當涵養德行，並導以實踐，莊敬日強，由一身推之國家天下，不辱父母與其先。以達「夙興夜寐，無忝爾所生」。故曰：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。」（大學經一章）子曰：「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以修身；知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。」復曰：「為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也，親親為大。義者，宜也，尊賢為大。」是以為政者之先決條件，就在於修身，而修身之先決條件就在事親、知人與知天。故必從己身為出發點，將孔子之「知、仁、勇」三者，視為修身的三達德與所以應為的圭臬。

《中庸》工夫之誠身，至極致便是「至誠」。故君子除須自明其德，以修明其本心和知識外，更要擴充明明德之功效，視天地萬物為一體，優容寬大、柔順

¹⁹⁵ 《中國文化之精神價值》唐君毅著

平和、以德服眾。使周遭接觸之人、事、地、物皆受其薰陶而感化，導其不正使歸於正，此乃浸濡滋潤極至表現。蓋君子因尊其身，而內外交修，皆視為己身之事。《論語》：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」（為政篇）此孔子自述進學與修養的次序及功效。修身至此境界，方是當下合理之極致。

2.論大畏民志

《尚書》之「封、有敘時、乃大明服、惟民其來懋和。」（康誥篇）此言若一國之刑罰皆中節，以刑赦之理而慎用其刑，毋枉毋縱，哀矜勿喜，則民必明于心而悅誠服。言大畏民志，乃以多數人之意志，表現出社會和輿論之嚴厲制裁，十目所視、十手所指，使人咸敢畏服而不敢為亂，則民自能互相規勸，謹守正道而建立懋和之國家社會。是故，在上位者若能以道德修持自為，謹言慎行，作民表率，視民有罪，若己有疾，則民亦必守法重紀而棄絕咎惡。此乃堯、舜聖賢用德教化民事之功也。

《大學》篇「釋本末」云：「聽訟，吾猶人也；必也使無訟乎！無情者不得盡其辭，大畏民志；此謂知本。」（第四章）本章乃曾子引孔子之語，以聽訟之喻，推論出知本之意。鄭玄曰：「聖人之聽訟，必使民無實者不敢盡其辭，大畏民志，使誠其意不敢訟。」朱子之註亦謂：「聖人能使無實之人，不敢盡其虛誕之辭。蓋我之明德既明，自然有以畏服民之心志，故訟不待聽而自無也。」其又曰：「大畏民志者，大有以畏服斯民自欺之志。」¹⁹⁶《論語》篇孔子答樊遲請學稼，其云：「上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。」（子路篇）蓋孔子此大畏民志與用情之意，乃指於聽訟時，兩造必為己而各執一辭，是以真偽互見，有傷忠實誠信，故不如使民無訟。是以可知在上位者，苟能好信誠意，而以盛德至善以化民，則民之無實而興訟者，亦遂不敢意不誠而盡其虛誕欺罔之辭矣。蓋因其懼服社會多數人的意志所表現的「社會的制裁」故耳。

程石泉先生曰：「所謂【知本】者，即言君子以好信為本，則民不敢興訟矣」¹⁹⁷如此，正與章首「誠其意者，勿自欺也」之旨意相同。其次言及君子宜以德潤身，孟子以：「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安，居之安，則資之深，資之深，則取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。」（離婁、下）熊十力先生云：

¹⁹⁶ 《朱子語類》卷 16

¹⁹⁷ 《學庸改錯》程石泉著 台灣文景書局 1997、12 頁 11

「理者，至極本原之理。及此理之在人而言，則曰性。及此理之為萬化之大原，是為流行不息，則曰命。」¹⁹⁸ 由此可知，「深造之，以道欲其自得之」，即《易經》「窮理、盡性、以至於命」之意。

【小結】

《禮記、大戴禮》載孔子對魯哀公詢問，答以人格之理性發展時，有五節次之階段，亦可析為五品說¹⁹⁹；第一階段；為一般庶民大眾，經過教育變化氣質，即可達第二階段知書達理之「士人」，即為一明辨之、篤行之，嫻於禮樂，表現高尚人品人格之人。第三階段即稱為「君子」，「文質彬彬，是謂君子」，其品格純美，心智平衡，行誼中節合度。第四階段稱為「大人」，即其出處去就，均能符合高度之價值標準，易言之；其人之言行、威儀，足以為天下所式法，其品德剛健精粹，而大中至正，無纖毫偏私夾雜其間。而修養至最後階段，即可謂第五階段之「聖人」或「神人」，夫聖人者，智德圓滿，妙贊化育，其任運處世，皆依道趣時中而行，故能「從心所欲，不逾矩。」是以修身之道，端賴此「存養」、「盡性」功夫有以致之。故能免於任何咎戾，明心見性無入而不自得矣。這種由自然人而行至聖人之層次，逐步實現超昇，發展至理想完美的境界，此即儒家提倡人性本性善，與德行可澤世所持之理念所在。吾人修身若能達此一境界，自然精神有所寄託。佛典謂之「大自在。」蓋真理亦須吾人以深造之道始能自得。

孟子曰：「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」（滕文公）故所謂大丈夫者，就是能以道濟天下之人，其胸襟寬、行為正、學養高、擔當大，居仁由義。故絕不為富貴、貧賤或威武而有所淫、有所移或有所屈。《論語》：「士不可不弘毅，任重而道遠，仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」（泰伯篇）。總之，儒家所論修身功效之最高境界，即為《中庸》所云：「君子篤恭而天下平」（三十三章）的境界。

（五）治平與去辟之道

治平與去辟之道，乃親民之外王事功與治人的外王哲學。而其最終目的在完成「兼善天下」。蓋治平先在齊家，齊家乃親民之始。故「親」字包含革新與親近二意。

¹⁹⁸ 《十力語要》熊十力著 卷三

¹⁹⁹ 《大戴禮記》盧見曾刊印 卷一 第四十章 頁 4-6

而「民」亦包括狹義的解釋；「家人、族人」，與廣義的解釋；「國人、萬邦、人類」，。此言人既明其所明之德，爾後方能以身作則，推己及人一由家人、親友以至國人，使其亦能明其所明之德，進而遷善改過，知所當止。達到「天地位焉，萬物育焉」之人我、物我一體境界，方是登峰造極，完成儒家本體哲學天人合一的最高境界。

《易經》之頤、離、家人、咸、恆等卦，亦均闡明家齊與國治之關係。如二十七卦「頤卦」一震下艮上，震為雷艮為山。詞意為口腮，引申為頤養。中爻互坤。指凡民生之養育，必兼及管、教、養、衛四者。彖辭所謂「天地養萬物，聖人養賢以及萬民。頤之時大矣哉！」其乃以人為體，而以德為用，證諸《大學》篇之「有德此有人、有人此有土、有土此有財、有財此有用」（第十章）。不啻指出民生之道矣。另三十卦『離卦』一上離下離，同為火卦。解讀為光明與附麗，示世間萬物均有所依附。意指日月光明依附於天，故能光被寰宇。人類社會依附柔順謹慎，方能遵循正道。而政治清明要依附民心民意，自可獲人民擁戴。在上位者能修身養德，依附德高之士以推進文明之治世，更要附麗於人民之心，始可造就國泰民安。第三十七卦『家人卦』一離下巽上，離為火，巽為風。曰：家人，利女貞。辭曰：「家人，女正位乎內，男正位乎外，男女正，天地之大義也。家有嚴君焉，父母之謂也。…而家道正，正家而天下定矣。」意指家庭中，宜男威女順，夫婦應各自發揮本性特質，而寬嚴相濟、善盡其份。故必先正家庭，然後社會、國家乃至天下才能安定，故齊家之道應嚴正以方，首藉乾道之「威如一誠信威嚴」的身教為示範，以維繫家庭孝悌和幸福，以此為它日確保社會、國家安定之基礎。可見儒家思想是先由家庭、家族合宜起始、擴至全國教化，進而再致力於謀求人類共同福祉的大同主義。

1、論家齊。所謂齊家者，乃齊整家道，和睦親友，敦和族人之謂。辭源：齊者，整也，完備也，無參差錯雜之謂也。《大學》傳文第九章「釋齊家治國」之意，首言：「故君子不出家，而成教於國」。並舉堯、舜是「帥天下以仁」而得天下，桀、紂以淫暴失天下。而齊家的基本精神，厥為孝、悌與慈三者，而以誠、恕貫通之。蓋狹義之家，乃指一家之人也。如《詩經、國風桃夭篇》云：「宜爾室家，樂爾妻孥」。謂當使父母健在愉快，兄弟、妻子和樂燕好，如此家運必定昌隆。而廣義的家，則包括家族、宗族與社會。如《詩經、小雅瞻彼洛矣篇》云：「君子萬年，保其家邦。」及《大雅、文王篇》云：「儀刑文王，萬邦作孚」。程子有謂：「天下之治，正家為先。天下之家正，則天下治矣。」蓋吾國自秦漢以後，政教之制度與精神固多已改變，然民族之基層組織一家庭，因受儒家思想之潛移默化，而未有鉅變，是以家國的關係，與治亂的因果，乃息息相通也。此乃儒家「德化之治道」一以道德治於民，以

孝悌倡天下，以情理服於眾、以仁愛及於物，啓發人性固有的良知、良能與仁愛之情操，進而在默化薰陶之中，使民能有恥且格。如三代聖王之堯、舜、禹，其以不矜而莊，不厲而威，不言而信，隱而不顯，無聲無臭之方，達到民德歸厚之太平盛世也。

2、論國治。治者，理之也。所謂治國，即治理國政之謂也。《大學》傳文云：「上老老而民興孝；上長長而民興悌；上恤孤而民不倍。是以君子有絜矩之道也。」（第十章）此章之義，指掌理國政者，須盡瘁國事，務在與民同好惡而不專其利，皆推廣絜矩之意也。能如是，則親賢樂利，庶民遂生，各得其所而天下平。「君子萬年，保其家邦」。謂君子治化之要，在開物成務，革故鼎新而以仁廣被天下。《大學》傳文第九章以《詩經》三篇，作家齊、國治之論，意義至為深遠。其一，為《詩經、周南、桃夭》篇：「桃之夭夭，其葉蓁蓁。之子于歸，宜其家人」。意指女子出嫁至夫家，要能盡婦道一侍奉長上，相夫教子，敦睦友鄰，方能宜室興家。其二，《詩經、小雅、蓼蕭》篇：「宜兄宜弟。」乃指無論同性或異性的諸侯友邦，都要如兄如弟般和好，化干戈為玉帛，則彼此國祚方能久長。其三《曹風、鳴鳩》篇：「其儀不忒，正是四國」，指淑人君子之風範儀表端莊賢淑，可為四方鄰國之民的表率，與效法的對象，故四方之民悅來朝儀。凡此皆說明家齊與國治之意。

3、論去辟之道

《大學》篇云：「有國者不可以不慎，辟則為天下僂矣。」（第十章）言為君主者，要敬謹從公，如心有偏邪，就會被天下之人所侮慢。是以為政者去辟之道有：

（1）正己。「修己以安人」即是此義。若君為正，則百姓從正矣。而君之所為，百姓之所從也。此言為政者，以人格感化人群，不虛偽、不欺詐、不自私自利，一切均以民之幸福與利益為前提，如舜之行孝，禹之治水，不徒以言教，而以身教先之範之，則天下之民無不心悅誠服而樂為之用。

（2）舉賢。《孟子》章：「尊賢使能，俊傑在位，則天下之士，皆悅而願立於其朝矣。」（公孫丑、上）言能為國舉賢才，則人物各有所籌，猶鳥同翼而聚居，獸同足者而俱行。而君子守道義，行忠信，惜名節，同道相益，同心共濟矣。是以君子當道，小人遠離，政治必日清明，此即舉賢之效果。

（3）正名。即正禮之大義明份。蓋正名要義有二；一曰名義顯著。二曰名實相符。如名義不顯，則含義不彰，人民無所適從。如名實不符，則不能各盡職責。蓋《春秋左傳》有六義；即君義、臣行、父慈、子孝、兄愛、弟敬。²⁰⁰皆在使能各守名份，

²⁰⁰ 《大學闡微》柳嶽生著 台灣學生書局 1979、3 頁 126

各盡其責，以維繫社會之倫常及政治之紀綱。

(4) 德治。乃儒家以道德感化人民，並以道德教育之意。《論語》：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星拱之。」(為政篇)蓋因德者乃政之本，政者乃德之跡。故應知為政之大本，每規於制度文物之末節。如德治要使民能內在自省，在以德行感之、以禮法齊之與以律法罰之，藉以激發人之天良，懷德畏威，使其自覺而知恥格非，以行大道義路。此乃儒家政道之治的理想。

二、親民

親民者，乃儒家外王事功，為內聖成德之延伸，具體目標即是一齊家、治國、平天下。蓋親民者，乃「親近與革新人民生活。」即親近人民與愛護人民之意。為《大學》篇第二綱領，著重政治哲學，以發揮政治目的之王道仁政，以利濟天下為鵠的。《尚書》之「正德、利用、厚生」與「以親九族、平章百姓」，《洪範》篇之：「天子作民之父母，以為天下王」，均言為君長者，要能愛民如子，方能得百姓愛戴。《大學》之「如保赤子」；孔子之「修己以安人，修己以安百姓」，此安人、安百姓，便是親民。「仁者，己欲立，而立人。己欲達，而達人」。蓋立人、達人均謂親民也。孟子之「親親而仁民，仁民而愛物」、「以不忍人之心，行不忍人之政，天下可運之掌上」，皆示仁政王道要以愛心與同理心為之。皆明示內聖要能外通一「合內外、通物我，開物成務，利濟天下。」至於陽明「親民」與程子「新民」之辯，陽明在《傳習錄》中，對「親民」一詞有詳細之註解，其曰：『作新民之新，是自新之民，與在新民之新不同。作字却與親字相對，然非親字義。下而治國、平天下處，皆於新字無發明。如云：「君子賢其賢而親其親」；「小人樂其樂而利其利」；「如保赤子」；「民之所好好之，民之所惡惡之。此之謂民之父母」之類，皆是親字義。親民，猶孟子「親親仁民」之謂。「親之」即「仁之」也。…《堯典》「克明峻德，以親九族，至平、章、協、和」，便是親民，便是明明德於天下。又如孔子言「修己以安百姓」。修己，便是明明德。安百姓，便是親民。說親民，便是兼教養義。說新民，變覺偏了』。²⁰¹是以「親民」的真諦簡而言之，就是指領導者，應如民之嚴父慈母般，親近人民、愛護人民與保護人民，使民安居樂業而各得其所。

(一)、親親而仁民、仁民而愛物

《論語》篇，樊遲問仁，子曰：「愛人」。《中庸》亦引述孔子之言：「仁者人也」。孟子亦同此說，其對「仁」之定義，乃為人道精神與「道」的具體表現，亦是將吾

²⁰¹ 《傳習錄、卷上、第一節》陽明著

人愛心推己及人，由近而遠，由親而疏。孟子所謂：「人者，以其所愛及其所不愛，人皆有不忍之心，達之於其所忍，仁也」²⁰²復曰：「君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。」（盡心、上），乃指君子對於物，應當愛之育之，而不宜以仁加之，因人口體之養與祭祀之需，有賴萬物之供給，唯當取之宜有時與有節。然對黎民百姓，則應施之以仁惠，而不宜遍親之，因為愛有先後與親疏之分，若泯除等差之別，便成墨家的兼愛了，而在實際上亦屬難行。故孟子之所言，實可視為我國倫理思想的總綱。²⁰³蓋儒家由親親推而仁民，由仁民推而愛物，乃人性之自然禮序，乃天之經與地之義的。凡不能親親者，必不能仁民，凡不能仁民，而其能愛物者，亦鮮之矣。是以一切「愛」的表現皆當以親親為基始。否則，「愛」便只是一抽象之概念名詞而已。程子對此解之曰：「統而言之，則皆仁；分而言之，則有序。」²⁰⁴在具體表現上，「親」切於「仁」，「仁」厚於「愛」。言此親疏乃人情之自然，是天理本然之則。總之，本乎天心推己及人，以行汎愛之親，此即儒家親民思想的根本要義。謹論述大意如後：

1、就親親言：天倫愛—孝、悌、慈。

親親所表現的是「天倫愛」；包括孝順之德、友悌之德與慈愛之德：

(1) 孝道。為人子者，上對父母表現首為「孝順」之德。依序是：「大孝尊親，其次弗辱，其次能養。」而大孝之極，乃為以身許國，盡心盡力服務人群，以揚名聲、顯父母，如此方能「無忝於所生」，光宗耀祖而不辱其先。

(2) 友悌。對昆弟姊妹表現為「友悌」之德。故應兄友弟恭、互相禮讓。兄弟姊妹乃同父母之所出，應休戚與共，情同一體，此乃天理人性自然的流露，為沛然莫之能禦的情分交感。

(3) 慈愛。父母對子女表現為「慈愛」之德。為人父母非僅只為生育、養育而已，更要使子女接受良好之教育—包含身教、言教、學教與社教。以成就其全人格與知識力的培養；俾能日後貢獻所學，服務社會國家。史傳戰國時代，孟軻之母三遷居所，變化其氣質而努力向學。宋朝岳飛之母刺字「精忠報國」以勵其日後為國盡大忠。唐宋八大家歐陽修少時家貧，其母乃鋪砂畫狄，親教其子寫（識）字。其為人父母者能以身作則，苦心教誨，終使其子日後成為國之大賢，成為傳承文化之忠孝節義者。此皆可作為齊家而後國治之典範。

2、就仁民言：人類愛

²⁰² 《孟子》卷六上十一節

²⁰³ 《孔孟荀哲學》蔡仁厚著 台灣學生書局 1988、2 頁 286-287

²⁰⁴ 見孟子朱註引。

我中華民族原始儒者，在觀察宇宙人生之際，認為宇宙和人生乃是渾然一體，為同源而合流的普遍生命。是以天與人，人與人，人與物皆是相待而有、而生、而成的。張載《西銘》曰：「尊高年，所以長其長；慈孤幼，所以幼吾幼。」²⁰⁵言尊敬老者，即是尊敬自己之長輩，慈愛孤幼，即是慈愛我同姓的後人。方東美先生亦曰：「正因我們在宇宙創造的過程中，能夠體悟【保合大全，各正性命】的道理，故應責無旁貸的體驗生命，以發揮廣大無窮的同情。一切【親親而仁民，仁民而愛物】的高尚動機，自然更應在政治活動中盡量表現，始能繼承天心之仁，天賦之善而綿延不絕。」²⁰⁶姜國柱先生曰：「程、朱都認為【民胞物與】的思想，乃從「理一分殊」理論出發，它論證了親親、仁民和愛物的等差與次序。進而論證了封建等級制度的合理性。」²⁰⁷《論語》：「子路問君子，子曰：修己以敬。曰：如斯而已乎？子曰：修己以安人，曰修己以安百姓。」（公治長篇）。故儒家之君子，不僅以修己為足，還要將大愛仁政藉由此通向社會、政治與全體人類。謹敘述如後：

(1) **就通向社會言**。即人不獨「親其親、子其子。」還要在行有餘力之後，更要親人之親、子人之子。《禮運大同》篇：「使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜、寡、孤、獨、廢疾者，皆有所養。」此和孔子所謂：「老者安之，朋友信之，少者懷之」的情懷相同。《西銘》亦曰：「凡天下疲癯殘疾、惇獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也」²⁰⁸指天下凡多災多病、年老體弱、孤苦伶仃與鰥夫、寡婦之輩，就如同我受苦難的同胞兄弟般，應對其付予同情和愛護、照顧之責。故凡此皆是仁民—敬愛親人、推己及人的最佳寫照。

(2) **就通向政治言**。一方面要「以不忍仁之心，行不忍仁之政。」使民能置產，養生送死無憾。另一方面即為「大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦。」不以天下為個人或一黨一派之私產，而是要透過國家基本大法（憲法）之法制精神，和民主選舉與國（議）會監督的權能區分，共同促成廉能政治與萬能政府之實現。

(3) **就通向全人類言**。即為儒家主張的四海一家、天下為公與世界大同之外王精神。陽明《大學問》有曰：「大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下為一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物為一也。…是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之。」²⁰⁹故儒家人倫的思想，即從內在的道德性予客觀化彰顯，以對人類負責的，

²⁰⁵ 《西銘》宋、張載著

²⁰⁶ 《中國人生哲學》方東美著 黎明文化公司 頁 247

²⁰⁷ 《中國歷代思想史、肆、宋元卷》姜國柱著 台北文津出版社 頁 150

²⁰⁸ 《中國歷代思想史、肆、宋元卷》姜國柱著 同上 頁 148-149

²⁰⁹ 《傳習錄附大學問》王陽明著

其始於孝悌，而極於民胞物與—和天地萬物爲一體。此從孝悌至民胞物與，只是仁心之發用，一以貫之而無間隔，將愛人之心全面實踐已矣。

3、就愛物言：顯諸仁藏諸用—生態之保護

「愛物」者，所表現的精神是「以天地萬物爲一體的全宇宙大愛。」宋儒張載依《大易》哲學，以「乾」示天之用，萬物所資始；「坤」表地之本，萬物由資生。故其以「乾坤」稱「父母」，實良有以也。蓋一真正的儒者，皆志在成爲聖者與大人，自應德合天地，盡物之性，贊化育而參天地。是故在精神上，其以「人」居宇宙萬物之樞紐，爲天地之心與五行之秀者，其本質和價值遠出萬物，人類之創造行動與宇宙的化育功夫同屬偉大。是以前挺身爲古典傳承作證曰：「故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。」²¹⁰心中懷抱兼天地、被萬物之精神使命，作爲其存在之理由，故乃能生「萬物一體同仁」之感。易言之，人在宇宙中可以發揚同等重要之創造精神，與天地同爲造物主宰，如同《易、繫辭大傳》所云：「顯諸仁、藏諸用。鼓萬物而不與聖人同憂。」（傳上、第五章）仁曰顯、用曰藏。仁者造化之心，如春、夏之生長萬物。用者造化之功，如秋、冬之收斂萬物。是以不違農耕時節，不違動物繁衍時期，建立生產與消費管道，視萬物皆有好生之德。以此種精神實現普遍的生命意義及價值，視物我一如，保育天地間所有之動物、植物與礦物。近代由於人類對資源與肉類的大量耗費，各種污染與屠殺主要皆是人爲禍患，使人與物、人與大自然的生存互動，充塞了敵對與危機。這些污染包括空氣、土壤、水資源等，而若一旦調節失衡，便產生溫室效應，如沙漠化、酸雨及臭氧層被破壞等，這些災難很可能使地球之人與物同歸於盡。蓋人和其它萬物，與自然環境皆爲生命共同體，如食物鏈發生斷層，糧食災荒亦將隨之發生。是以應從儒家「天人一體、仁民愛物」觀點，從生態保育著眼，儘早建立「動、植物保護法」，期以公權力之介入，善盡愛物之責任。

姜國柱先生曰：「人是藐小的，與萬物一樣，生存於天地之中。…氣充塞宇宙，人統領萬物，心與上天爲一，性與天道爲一。是以人與萬物渾然誠爲一體。人民就是我的同胞兄弟，萬物就是我的同伴屬類。」²¹¹方東美先生亦曰：「生命精神形於外，就是【愛】的精神。愛的感情取向於宇宙的變易，宇宙在一陰陽之道中，建立萬有之情，優美的生命才能於焉實現。」²¹²由民胞物與而進至與天地萬物爲一體，充分

²¹⁰ 《張子全書》上海商務印書館 1935 卷一 《西銘》頁 2-3

²¹¹ 《中國歷代思想史、肆、宋元篇》姜國柱 台北文津出版社 1993、12 頁 148

²¹² 《中國人生哲學》方東美著 黎明文化公司 頁 129

顯示儒家之「仁」與「義」，即所謂「愛屋及烏」或「澤被萬物」，方是無限之大愛。蔡仁厚先生曰：「仁，可以通內外，而成己、成人、成物，…它可以感通於人類，通化於萬物，而達於「民胞、物與」的境界」。其復曰：「心知之用（道德心與認知心）與物無對，上達以合天德，與物為對，下開以成知識。…心知的上達之路表現是「與物無對」的，是銷融了主客的對待，而與萬物為一體的。」²¹³

蓋儒家所講之「推愛」，與墨家所主之「兼愛」不盡相同；墨家兼愛乃有「不分親疏、一視同仁」之意，視路人如同家人，此就實際而言，不符人性常規，故難以實現。而儒家則示「仁」雖可通萬物，而「愛」則有等差一如親親之差、尊賢之等。從親親、仁民而愛物，此由近而遠、由親而疏、由內往外、由小至大的循序漸進作為，正展現儒家合乎天理人性、由人及物、由尊至卑的一體之仁。蔡仁厚先生曰：「仁通萬物，而愛有差等；仁無差等，而施愛有序」²¹⁴其將孟子「親親而仁民，仁民而愛物」之言，實最能簡切闡明其精義。

【小結】

方東美先生曰：「乾元是大生之德，代表一種創造的生命精神灌注宇宙之一切；坤元是廣生之德，代表地面上之生命衝動，孕育支持一切生命之活動；合而言之就是一種【廣大悉備的生命精神】，這就是儒家之所本。…中庸之【為天下之至誠】就是要發揮此種生命精神，進而做到完成自己的生命理想、推廣同情心，使其餘一切人類生命亦得以完成與推人及物，以平等精神體察宇宙間其餘一切存在，完成其生命。如此【能盡其性…則可以與天地參矣】。」²¹⁵事實上，無論儒家或道家，皆可達「天地萬物渾然一體」的最高境界，吾人可將這些理念為基礎，建立生態與環境倫理學，使地球之民、物皆能和諧相處而生生不息。

（二）去舊維新與日新其德

《孟子》章云：「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。旦旦而伐之，可以為美乎？」（告子篇、上）此說明仁義之心人皆有之，唯因後天不知存養，且常加以戕害，遂日益喪失其本性。猶如山木受牛羊之害，以致光禿而草木不生。故人誠能順性存養擴充，去其痼癖，則能即於仁義，猶止斧斤，不伐山林，則樹木自然日益茂盛。熊十力先生在其所著《新唯識論》云：「印度佛家的斷惑破執，主要的意思是去壞習，與儒家思想相同，此為東方哲學的基本精神。」

²¹³ 《中國哲學的反省與新生》蔡仁厚著 正中書局 1994、11 頁 10-11

²¹⁴ 《孔孟荀哲學》蔡仁厚著 台北學生書局 頁 288

²¹⁵ 《原始儒家道家哲學》方東美著 黎明文化公司 頁 63-64

唐君毅先生曰：「孔子欲仁仁至，禪宗頓悟成佛，都是以爲一切性德，自性俱足，全不須自外假借」。蓋人性的靈明，即人之所以爲人之本，此本源不被障蔽，則人生之發展，就有無限的可能。故儒家哲學的基本精神，爲在去後天的習染，使不蔽障先天的靈明，則性德之流行，就能像泉水般，源源而不竭。如朱子所謂：「問渠那得清如許，唯有源頭活水來。」即是此意。²¹⁶又《易、乾卦》：「天行健，君子以自強不息。」言君子當體天之健德，時時在強毅奮發中，實用自力而盡其在我，以合於天德而顯發之。

（三）、己欲立而立人、己欲達而達人

《論語》篇，子曰：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」（雍也），《中庸》引孔子曰：「人者仁也。」孟子亦曰：「仁，人心也」、「仁也者人也，合而言之，道也。」「仁者，以其所愛及其所不愛。」荀子亦曰：「仁愛也，故親。」（大略篇）。此乃儒家諸子踐仁以成德，推己之爲恕的積極意義。孔子所謂德者，得也，內得於己，外得於人，即是「知忠必之中，知中必知恕，知恕必知外，知外必知德。」而《易、文言傳》曰：「大人者，與天地合其德。」故將原本之天心推及人心，以行泛愛之親，此不僅爲原始儒家之主張，即宋明以後之新儒家，如程、朱、陸、王諸人，亦莫不把仁親看作是政治的根本精神。而另一面則是屬消極意之「己所不欲，勿施於人」。恕是仁由內通向外的管道，由此，吾人不但可以「立人、達人」更可「潤物、成物。」顯示依於仁的道德行爲，其可向外層層感通，步步擴大，聯屬天下國家爲一體。易言之，吾人若能將己心比他心，以己心度他心，便能推己行恕，己立立人。此乃儒家「行仁之方」也。

方東美先生在《中國人生哲學》一書，論及先哲政治信仰，其曰：「中國人生活的興趣，是寄託於現實的人世，認爲一切價值皆可在此實現。生命之目的不只是爲我，更不是自私…熱心救世，赤誠愛人，才能取得生命的意義與價值。生命的活動是人類的共業，善之所趨，美之所向，都以人類全體最高的幸福爲止境。」「我們的道德生活，寄託於三種偉大精神：其一、要體天地生物之心以爲仁，徹底做到盡己、盡仁、盡物之性的功夫。其二、要法天地自然之長生，領略大道之無不成化，做到去私容公，用身爲天下的功夫。其三、要總天下之義，以尙同於天志，爲天之所欲盡去天之害，做到【爲人猶爲己】的功夫，使覺仁至義盡，周愛愛人。」²¹⁷蓋孔子與儒家的政治思想，便是與道德精神融爲一體。因其所重視者，乃天地生生

²¹⁶ 《大學闡微》柳嶽生著 台灣學生書局 頁 13-14

²¹⁷ 《中國人生哲學》方東美著 黎明文化出版 1985、2 版 中國先哲的政治信仰頁 57

不已之德，與人類博施濟眾之仁。

(四)、平天下之真諦與絜矩之道

1、平天下之真諦

平天下在治其國，此「平」者，非霸道力統，乃王道兼善也。而天下則為萬國之總稱。《大學》篇曰：「所謂平天下在治其國者，上老老而民興孝；上長長而民興悌，上恤孤而民不倍。是以君子有絜矩之道也。」(第十章)此指在位者，能以恕道與仁政治國，以善與仁親為寶，以義為利，行孝、悌、慈，則上行下效，天下可平治矣。《左傳》之「經國家、定社稷、序人民、利後嗣者也。」即為政治與平天下本務。《禮運大同篇》之「謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，外戶而不閉」之境界，即指世上陰謀邪惡與戰爭恐怖之事消彌，太平之世來臨，人國之間，從自利而利他，從自助而互助，由現今之單一族國，通過區域之政經文教整合，擴展至以地球為一村，使資源、科技共有共享，天災、人禍相互濟助，文化、生活和而不同，宗教、信仰愛同敬異，不復有強凌弱、眾暴寡之事，則人類不畜在地若天，無入而不自得矣。故平天下就精神層面而言，如孟子所云：「尊德樂義。」(盡心上)「以善養人。」(離婁下)和「與人為善。」(公孫丑上)。而對於他國有難，則應以《論語、堯曰篇》：「興滅國、繼絕世、舉逸民、天下之民歸心焉。」與《中庸》：「繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來。」而予鼎力協助。對待他國，皆以仁德感化之，以義理糾正之，以維繫國際的和平與生存。其次，在物質層面上，則須以孔子之：「君子周急不繼富。」孟子：「分人以財謂之惠。」及《禮運大同篇》之：「矜、寡、孤、獨、廢、疾者，皆有所養。」聞聲救苦，濟弱扶傾。此精神與物質雙重互助，以濟他國之厄，充分發揮人類道德與同情之美德。

是以吾人從共存共榮之思想出發，而賦予互助合作的倫理性與實踐性，化解彼我民族間歧視和對立，乃人類未來生存世界希望之寄託耳。蓋宗教與哲學之終極理想—真、善、美、聖，在人間若有天國之大愛、則在地有若在天，大同之境界將可實現。果能如此，則天下可如孟子之所言「運于掌上矣。」語云：「四海之內皆兄弟，普天之下同手足，民吾同胞、物吾與也。」實良有以也。

2、釋「絜矩之道」

《大學》篇：「所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左毋以交於右。此之

謂絜矩之道。」《傳文第十章》本章係曾子釋治國平天下之道，重在君子有絜矩之義，亦是儒家德治思想的根據。朱熹：「絜、度也。矩、所以爲方也。…使彼此之間各得分願，則上下四旁均齊方正。」²¹⁸故所謂「絜矩之道」者，即孔子所舉「忠恕之道」也。《大戴禮紀》子曰：「內思畢心曰知中，中以應實曰知恕，內恕外度曰知外，外內參意曰知德。」「知忠必之中，知中必知恕，知恕必知外，知外必知道。」（小辨篇）。知中必知恕者，蓋恕字從如從心，探求天地生物之心而如如（中以應實之謂如如），即是恕。方東美先生曰：「《中庸》之至誠，《大學》之藏心以恕，正心以誠，無所不用其極，體忠恕直透生命之原，和外內以存養生命之本，則善由是生，仁由此成。這是儒家道德觀念的最勝義。」²¹⁹吾人既體會此勝義，則應立己達人，知性知天，成己成物，以參於天地，贊其化育矣。

蓋「絜」乃量度之意，「矩」乃是做方形的工具。故推己之心力以度人助人，和執矩以度天下的方形一樣，皆是「絜矩之道」。意指在位的君子，應以身示範，謹慎修德以行仁，如父母般愛護人民，而爲國人所樂於取法。上言之老老、長長、恤孤，是在上位君子實現其德；（此德乃應使人民共有之德），故人民受此啓發而即興孝、興悌與不倍。

方東美先生曰：「儒家忠恕一貫之道，即《大學》絜矩之道」。²²⁰其論述忠恕二字曰：「我處在此一境界，採取此一觀點，同時我還要把我的精神轉變到我的境界及觀點，因此要有極大的同情心，就你的觀點設想你的問題。」徐復觀先生亦曰：「絜矩之道，即是以君子能以己身之德爲矩，由此以通於天下之人。而天下人共有之德，亦即是統治者一己所有之德；是以絜矩之道另一面便是：「民之所好好之，民之所惡惡之。」²²¹蓋統治者最高之德行，乃在以人民之好惡爲好惡，這是儒家德治最大的考驗。蓋現代民主政治的真正根據，乃來自人民的信任與支持。此實與儒家德治思想相互發明也。儒家「推己及人」之論，亦與「絜矩之道」同義也。此「推」字之義，在克制個人的無限慾望，而發揚吾人天賦本性，使其能謙損持己，禮讓爲人。簡言之，就是推愛家人之心，以愛社會，推愛社會之心，以愛國家，推愛國家之心，以愛人類並及於萬物，不偏於私而顧及全體。此亦孟子所謂：「推恩足以保四海，不推恩無以保妻子」之意。孟子更從而發揮，主張善與人同，樂取於人以爲善，其謂之盡心，蓋求以一心同萬善。此乃貫忠恕之至道，至窮根徹底處焉。

²¹⁸ 《四書集註》朱熹《大學篇》台北藝文印書館 1969、1月版

²¹⁹ 《中國人生哲學》方東美著 黎明文化公司 頁 45

²²⁰ 《原始儒家道家哲學》方東美著 黎明文化公司頁 62

²²¹ 《儒家政治思想與民主自由人權》徐復觀著 台灣學生書局 1988、9頁 110

簡言之；「絜矩」之道，即為儒家《大學》的治平之道。格物以研其知，修其身而後及於天下國家。是以其道不外乎是：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」的仁道，親親之差、尊賢之等的博愛，與「己所不欲、勿施於人」的恕道一敬以持己，恕以及物的德行。持己即存人，乃立己、成己之事，及物即行仁，乃立人、成物之事，均屬主、客觀層面的踐仁功夫。

方東美先生曰：「儒家所主怡然和諧、無入而不自得的生命成就，即在促使每一個人與每一個國家，乃至全人類和事事物物，皆能融貫適應與親切和諧。此即是孔子講忠恕「一貫之道」的具體運行。」²²²故無論一己之踐仁由義，或行仁政王道於天下，此絜矩原則可終身行之而不危也。

（五）、如保赤子之政治藝術

語見《尚書》：「王應保殷民、亦惟助王宅天命、作新民。…若保赤子、惟民其康乂。」（康誥篇）蓋赤子者，嬰兒是也。言母雖未經學習，便知如何養之，此乃出自母愛的天性。易言之，在上位者，若能以其誠心，視保其民、若保赤子，對人民養之、衛之、保之、教之，並化惡為善，治之以禮，則其民可盡棄惡而修其善。蓋孺子嬌弱難養，須予善待始克成長。故上位者保護臣民，應像保護幼兒般的無微不至，如此人民才能安居樂業。然為政保民之道，不僅要竭盡心力滿足人民所需，亦要訂定法律防民作奸犯科，使民「倉稟足而知禮儀」，人民康乂富足，且知禮義守理法，自無違失犯禁者矣。

孟子曰：「以不忍人之心，行不忍人之政，天下可運之掌上」其又引《尚書》放勳之言曰：「勞之來之，匡之直之，輔之翼之，使自得知，又從而振德之。」言為政者，應先以勞、來、匡、直、輔、翼之功，然後使民自可得之、由之，而安天下之當安者。它如「人人親其親，長其長，而天下平」、「保民而王，莫之能禦也」。凡此皆是親民思想之發揮。又《說苑》云：「聖人之於天下百姓也，其猶赤子乎？飢者則食之，寒者則衣之，將之養之，育之長之，唯恐其不至於大也。」（貴德篇）吾引此文認為；治國之道，雖經緯萬端，然一言以蔽之，愛民如己是也。其可引述姜太公謂周武王對策：「治國之道，愛民而已，曰愛民若何？曰：利之勿害，成之勿敗，生之勿殺，與之勿奪，樂之勿苦，喜之勿怒，此治國之道，使民之宜也。民失其所務，則害之也。農失其時，則敗之也。有罪者重其罰，則殺之也。重賦斂者，則奪之也。多繇役以罷民力，則苦之也。勞而擾之也。是言治國者當愛民」。由上論之，

²²² 《中國人生哲學》方東美著 黎明文化公司 頁 244

保民事兼教、養二事，即兼鼓舞振起，親近愛護之義。《大學》「如保赤子」一語，可充分表達此種情境。蓋赤子（幼兒）無知無識，一切均要依靠父母教養，父母無微不至之照顧，純然出於其愛子之真情自然的流露，而不求其回報。故言治國者當愛民，如父母之保赤子，方是真愛也。簡言之，主政者如父母，非是人民（子女）需要關愛，方給予之，而是要將自身所有的愛，不保留的全部給予才是。

孟子又認如有赤子將入井，非赤子之罪，乃其父母放縱疏忽所致。故為上者亦應以德治教化，使民有恥且格，勿陷民于罪，則人民亦會以一己之力，協助政府推行庶政，上下一心，與民更始，既交征義也要獲其利，既要行仁講義，亦求國用民富。孔子曰：「民以君為心，君以民為體，心莊則體舒，心肅則容敬。心好之，身必安之；君好之，民必欲之。心以體全，亦以體傷；君以民存，亦以民亡。」²²³是以身為治國理民之領導者，無論在心態與做法上，非如事務官之朝九晚五，夙興夜寐，而是要殫精竭智、大公無私，做到「夙夜匪懈一晝夜無息」，方顯其高風亮節與憂勞興國之一面。果能如是，則國家安全、社會安定與人民安康，必指日可待。

三、論止於至善與日新其德

此所謂之「至善」，即「最高之善」，乃事理當然之極則，復可謂之「一切事物原理所根據的最後準則（ultimate postulate）。」故一切思維行事，必止於是而不可（或不能）易者也。諸如本文其後論述的「為人君止於仁、為人臣止於敬、為人子止於孝、與國人交止於信」即屬之。是以吾人處事待人，就其心之本體而言曰明德，就其外在功能而言曰親民，就其所據之最高準則而言，則是止於至善。此意乃為「事理當然之極則」之最佳詮釋。程石泉先生曰：「止於至善者，止於絕對圓滿之善，非止於小善或偽善，此乃大學之道也。」²²⁴故止於至善達到終極之圓滿地步，不僅是指道德而言，更是指一切事功均涵括其中矣。

（一）論至善—政治之鼎革與臻善之要求

「止於至善」為平天下的最終目標，亦為《大學》之道的第三綱領。吾人以朱子與陽明的註釋以窺其概要。朱子《四書集註》曰：「止者，必至於是而不遷之意，至善則事理當然之極也。言明明德、新民皆當止於至善之地而不遷。蓋必有以盡夫天理之極而無一毫人欲之私也」。陽明曰：「至善是心之本體，只是明明德到至精至一處便是，然亦未嘗離却事務。所謂盡夫天理之極，而無一毫人欲之私者得之」《傳習錄、上》。其又在《大學問》篇云：「至善者，明德親民之極則也」。可見朱熹與陽

²²³ 《十三經注疏》、《禮記·緇衣》第三十三章 頁 2329

²²⁴ 《學庸改錯》程石泉著 台北文景書局 1977、12 頁 4

明所謂之「止於至善」，就是將明明德、親民做到最高理想的境地始方爲止之意。陶希聖先生曰：「《大學》所謂【止於至善】，就是荀子所謂【止諸至足】。荀子與大學之意以爲如欲之【道】，必須靜心。靜心就可以知【道】。要心靜，必須定。要心定，必須【止諸至足】。如心馳求萬物之變而不知止，則必至於無所知，與愚者同。」²²⁵簡言之，明明德與親民，乃是在盡人之性；而止於至善，則是要使萬物各得其所、各遂其生，並盡物之性，到達與天地合其德的境界。而至善又可分爲；相對的至善與絕對的至善。謹論述如下。

1、就相對的至善言。《中庸》：「故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不謬」(第二十九章)。此即指相對的至善而言，謂王者的治道，要根據本身之德行，徵驗人民的信心，並考察三代的制作，若均無錯誤而後方可實行。

2、就絕對的至善言。《中庸》同章續曰：「見諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑」。此即指絕對的至善，謂君子治道，除要順應人事之外，還應與天地合其大德，與鬼神合其吉凶，縱使後世有聖人復出，亦不能有所改變。此與《易經》所說的太極，《中庸》的致中和與至誠，孔子的仁、恕之道與王陽明的致良知，均屬同一義。它因不受時、空限制，故可大可久，而爲絕對之至善。

吾人要了解「止於至善」，須先了解「知止」之意。《大學》篇經一章：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」。言知止，乃應該知道所止的最善境界。《大學》傳文第三章「釋止於至善」曰：「詩云：邦畿千里，惟民所止。」、「緡蠻黃鳥，止於丘隅。」子曰：「於止，知其所止，可以人而不如鳥乎？」。是以止於至善的程序與功效，即在於定、靜、安、慮、得五個層次。而心欲知物的本末與事的始終，必先了解物及事的真相，這就是致知在格物。因個人之修養，是先由努力追求至善起，有既定方向，心態才能寧靜與思慮，才可分別善惡是非。物與事的真相既明，心便知其本末終始，而每事、每物之處理，便可【止於至善】了。

《大學》篇：「爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國人交，止於信」²²⁶易言之，政治上之至善是實踐之圓滿，制度之無疵，此須不斷的考核與更政。即以各人精神之所寄，各適其性，各當其分，各隨其分限所及，當下一念，成就其最高理想和完美人格，並能知所當止，不致逾越。一如莊子《逍遙遊》之大鵬翔乎九萬里，而鶯雀飛於榆坊間然。是以身爲大人君子者，當

²²⁵ 《中國政治思想史》陶希聖著 食貨文學叢書 頁 122

²²⁶ 《十三經注疏、禮記、大學第四十二》孔穎達疏 新文豐出版社發行 2001 年版 頁 2448

以治國、平天下爲己任。爲百姓庶民者，當以修身、齊家爲目標。累積各人完成相對之至善，而求漸漸接近全體共同追求之絕對至善。而此絕對之至善，乃是宇宙之本體，而這本體是絕對的（唯一的、無對的），永恆的（不變的），普遍的（無所不在的），根本的（第一因），抽象的（形上的），生生的（生之又生），它是人類精神生命之永恆表現。是以王道所及之處，即是國人生命寄託之所。而在政治上之至善，則是制度之無疵，與不斷之考核修正，使實踐得以圓滿成功，務使天下之人，皆做到各安其位、各盡其份，各得其所、各遂其生而後已。還原吾人純真至善本性，國境之內無盜竊亂賊，故可路不拾遺，外戶而不閉。國際間則無種族、宗教歧視與暴力侵凌。做到「海內存知己，天涯若比鄰。」此即是達到天下太平—「止於至善」的最高境界。

（二）、日新之道與不守其故

《大學》釋新民章：「湯之盤銘曰：【苟日新，日日新，又日新。】康誥曰：【作新民】詩曰：【周雖舊邦，其命維新。】是故，君子無所不用其極。」（第二章）孔穎達疏：「【苟日新者】此盤銘辭也。非唯洗沐自新苟誠也，誠使其道德日益新也。【日日新者】言非爲一日之新，當使日日亦新。【又日新者】言非唯日日亦新，又須常恆日新。此爲精誠其意，修德無已也。是故君子欲日新其德，無處不用其心盡力也。」²²⁷凡此均言自新之道爲在盡其心力，更無餘行也。然而，君子除要自新其身心與德行外，還應竭其心智，普施德化，以更新人民之德行，方能承受天命而成爲新興的國家，一如周朝原乃諸侯之邦，其受天之命，所施教命唯能念德而自新，故可爲天子而更新也。故君子應盡心竭力的自我日新，唯人君賢能親民誠意，而民人方會擇所居止，因民之擇，必禮義樂土之所在，其目的皆爲追求止於至善之境。蓋世間之物，新則曰壯、曰生，舊則曰腐，曰老。故爲政者應常思除舊佈新、去腐生新之道，以肆應變局暨開創新局，如此國祚民命方能繁衍綿延生生不息。

《易、繫辭傳》亦曰：「富有之謂大業，日新之謂盛德」（上傳、第五章）。言君子學道，能從自心之中頓悟大覺，又能以高妙之智慧，爲天下眾生說教，其使眾生亦能大悟，從而修身養性使繁雜世界化爲大同世界。明儒來知德曰：「日新者，無時不然，而无一毫之間斷。天地以生物爲德，以成物爲業，…此所以盛德大業不可復加也。富有日新，乃德業之實，此一陰陽之道在天地者也。」²²⁸《尚書》：「朕及篤敬、恭承民命、用永地于新邑。」均言民之所命、所好與所欲，就是帝與天之所

²²⁷ 《十三經注疏》孔穎達撰 新文豐出版社 頁 2454

²²⁸ 《易經來註圖解》明、來知德著 巴蜀書社 頁 400-401

命、所好與所欲。《尚書》：「天聰明，自我民聰明。天明威，自我民明威。」《皋陶謨》是以天道與人道相通，甚而天道即同人道。在上位者能明乎此，自當不敢以權謀私或違法濫權，而能知其所正、知其所止。故以道德為本，律法為輔，化民成俗，以公理正義為天下倡。語謂：君子之德風，小人之德草。風行草偃，民德自歸厚矣。

（三）、執政者之政治倫理

《詩經》：「穆穆文王，於緝熙敬止。」此「緝熙敬止」即言周文王具有寬大、和樂、恭敬與安處之美德。吾人由此推而廣之，使天下為人君者應安於仁，即以仁道安邦治國。為人部屬者應安於敬，即要盡忠職守治事。為人子者應安於孝，即要以孝道事親長。為人父者應安於慈，即要以慈愛撫其後。人與人（國與國）交往應安於信，即要以誠信相對待。言若人人盡其本份，止所當止，則必可無不敬，而各安於所止也。如此，「止於至善」之境當可循漸而至矣。

1、為人君止於仁—仁政之典範

所謂「人君」者，以現代觀點，即謂國家（或單位）的「領導者」。《禮記》卷，子曰：「大臣不親，百姓不寧，則忠敬不足，而富貴已過也。」²²⁹此言若君不敬其臣，則臣亦不敬其君，君臣離貳，上下不與相親，必導致政教煩苛，故百姓不寧。此乃忠敬不足所以致然也，而君與臣之利祿亦恐將成過往。《論語》：「君子無終食之間違仁，造次必於是，巔沛必於是。」（里仁篇）儒家以「仁」超越一切德目之上，而又綜攝一切德目，如孝、悌、忠、信、恕、禮、樂等諸德，皆是由「仁」而生，故「仁」可謂全德之名。復曰：「苟志於仁矣，無惡也」。一個違背生命原則而去仁、違仁者，即不能成就君子之名。孔子以「用其力於仁」則「為見力不足者」。故而，仁乃君子生命所必需，其是生命之原則和本體，所謂「仁以為己任」，無論一己之踐仁或行仁道於天下，皆是無限的實踐過程。綜論儒家「仁之意涵」，概可得曰：

- （1）仁是道德性靈之根，一切價值之源。
- （2）仁是全德全善之名，具有真實生命。不安不忍，憤悱不容己。
- （3）仁是人格發展的最高境界，故不輕易許人，唯一旦許之，須以生命做見證。
- （4）踐仁—直接透過本心仁體以立己立人、安百姓、治國家，此君子之事功也。下學而上達、踐仁以知天、與天地合德、與萬物並生。如行之於國，則可以孔子之志概括：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」

是故「為人君止於仁」，即是由誠之中心點發出，而施之於民者，謂之仁。說明以仁為政治目的之旨，明示率天下以仁之大義，以勉勵君子以立己、以負責。蓋

²²⁹ 《十三經注疏》孔穎達撰 禮記卷 第五十五

未有君仁而臣民有不敬者矣。古之聖王明君行仁政王道無它，皆在於能體察民意，將心比心，「苟能充之，可以保四海」。以不忍人之心，行不忍人之政已矣。孔子曰：「未有上好仁，而下有不好義」，又曰「一人貪戾，一國作亂，其機如此」。均言若上位者不能大中至正，居仁由義，下焉者亦必投其所好，交相爭利，苟如此，則國之將亡也近矣。

2、爲人臣止於敬—敬事而信之道

所謂「人臣」者，以現代觀點，即是「被領導者」。《禮記》曰：「故大臣不可不敬，是民之表也。」²³⁰言爲人部屬或服公職者，對其長上與事物，皆要敬謹從事，以作民之表率。《大學》篇第三章，詩云：「邦畿千里、維民所止。」、「穆穆文王，於緝熙敬止。」皆指爲人部屬者，要盡忠職守，上尊君長、下事人民，不卑不亢，止於誠敬之意。《孝經》諸侯章：「在上不驕，高而不危；制節謹度，滿而不溢。」高而不危，所以長守貴；滿而不溢，所以長守富。既富且貴又敬謹從事，故可保其社稷。卿、大夫章云：「非先王之法服，不敢服；非先王之法言，不敢道；非先王之德行，不敢行。」是故，非法不言，非道不行；口無擇言，身無擇行；是以君子起而言，則能無口過，起而行，則能無怨惡，夙夜匪懈而戮力從公，故能守其宗廟。士章曰：「以孝事君則忠，以敬事長則順；忠順不失，以事其上；然後能保其祿位，而守其祭祀。」一般士人則應夙興夜寐，奉公守法，方能無愧職守以安身立命。

是故「爲人臣止於敬」即是由誠之中心點發出，而見諸於事者爲敬。蓋未有臣敬而君有不仁者矣。因禮主於敬，若不能居敬，即難乎爲仁。是以禮乃在敬之涵義中。唐堯、虞舜和大禹三代治化之隆，就是居仁、居敬之功，貫徹到整個治人階級之間，以仁、敬兩層功夫放在君、臣立己之功夫上，實際將禮儀「無不敬」之精神，發揮成爲一種負責任與不苟且之政治中心動力。

3、爲人子止於孝—執政者盡天下之大孝

《孝經》開宗明義，孔子即謂曾子曰：「夫孝，德之本也，教之所由生也。…身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也；立身、行道，揚明於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。」，「不愛其親而愛他人者，謂之悖德；不敬其親而敬他人者，謂之悖理。」《聖治篇》，《詩經、大雅》云：「無念爾祖，聿修厥德。」、「故自天子至於庶人，孝無終始，而患不及者，未之有也。」可見「孝」乃天之經、地之義與民之行也。是以孝順治理家國天下，其教不肅而成，其政不嚴而治。以孝順上事尊親，不但可使家庭和睦，亦能成就國族之興旺。所謂

²³⁰ 《十三經注疏》孔穎達撰 禮記卷 第五十五

「齊家興國」實良有以也。

《孝經》曰：「孝者，天之經也，地之義也，民之行也。」是以天地之間，人倫之內，孝道是其立大、體大與用大者。以下論述之：

(1) **論對天地之大孝**。中華文化道統，以儒家思想為中心，而儒家思想的特質，就在於倫理道德。孝在我國傳統的五倫（君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友）與八德（忠、孝、仁、愛、信、義、和、平）中，均被列為最基本的倫理和道德；**孝之意**，不但是人倫的起點，亦是做人的根本。言凡能謹守五倫與八德而誠正其身者，其為人必恕，其仁心老幼及人，甚而廣被一切貧苦無告者。²³¹故「尊生」情操，原為我國孝道之本。宋儒張載即以「尊生」為懷，《西銘》篇曰：「聖其合德，賢其秀也。…於時保之，子之翼也；樂且不憂，純乎孝者也。」²³²其以古之聖賢，如虞舜、大禹、申生等，皆是無條件的絕對孝順與服從，同時他們亦把個人的安於貧賤、樂天安命的思想，當作是「對天地之孝」—處於富貴之境，是天地之恩賜，當喜而不忘。處於貧賤之境，是天地的考驗，當勞而不怨，因貧賤憂戚，可庸汝玉於成也。

姜國柱先生曰：「《西銘》論證了大人、聖人與天地一體，天下人事君親，就是事天，事天也就是事君親，這是天之經、地之義、民之行，人力無法改變。」²³³是以大孝者必能仁，可直對天地，自能繼善述志，一如孝子之事親然。蓋人生命有如朝露，而價值之創造則能為不朽。生命之增進，生生不息，價值之創造，善善相續。為人子生存其間，倘能繼善成性，克竟前人未竟之功，補其所不足，自應毅然為之，以代行天地化育之權能。故凡受諸父母者，應報之以愛敬；凡受諸天地者，當報之以虔誠。生命之偉大目的，厥在創造宇宙不朽之精神生命。

(2) **論對父母之孝順**。日、渡邊秀方先生曰：「孝之實行方法概分三種；第一種孝是講奉養與服從，為肉體的孝。第二種孝則含有愛、敬、諍、諫在內，可以說是精神的。第三種孝，乃一種理想的孝道，孝道的極致，以「無後」為人生最大的不幸，後嗣絕，血祀斷。」²³⁴是以為人子止於孝，就對父母而言，除要盡到口體之養與精神安慰外，尤須傳宗接代繁衍血脈，方始為孝。儒家的原始觀點之一，就其精神、社會及政治的意義而論，延續家族與民族的血脈，乃為天之經、地之義與人之行的當務大事。

近代哲學家馮友蘭先生曰：「孝之在精神方面者，在吾人之親存時，須順其意

²³¹ 《中國哲學精神及其發展、下》 方東美著 黎明文化公司 頁 48-49

²³² 《西銘》 張載著

²³³ 《中國歷代思想史》 姜國柱 文津出版社 頁 150

²³⁴ 《中國哲學史概論》 日、渡邊秀方著 商務印書館 頁 56-57

志，不獨養其口體，且養其志。有過並規勸之，使歸於正。在吾人之親歿後，一方面為致祭祀而思之，使吾人之親，在吾人之思慕記憶中得不朽。」《中庸》篇：「夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。」程石泉先生對此解釋曰：「繼志述事，當以先人之志是否當乎仁，先人之事是否合乎義而定；若先人之志不當乎仁，不合乎義，而繼之、述之，是乃大不孝矣。」²³⁵誠哉斯言，蓋《孝經·諫諍章》亦謂「父有爭子，則身不陷於不義。故當不義，則子不可以不爭於父…從父之令，又焉得為乎？」。蓋儒家重視孝道，復更重視仁義，為的是要讓所處的家庭與社會，更加和諧完美。

蓋「孝」，是子女對父母的道德表現，屬上下垂直的倫理關係，而「悌」則是兄弟姊妹間的道德，屬左右橫向的倫理關係。此二種關係的培養和擴展，便是建立社會、家庭人倫關係之基礎。是以倫序之別，乃天經地義之事也。《論語》：「弟子入則孝，出則悌，謹而信，汎愛眾而親仁。行有餘力，則以學文。」、「孝悌也者，其為仁之本與！」（學而篇）吾人可由此體悟孔子之仁道，認為孝、悌是實踐仁道的根本。《禮記》大傳曰：「其不可得與民變革者，則有矣；親親也，尊尊也，長長也，男女有別，此其不可得與民變革者也。」

《孝經》復曰：「身也者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎！居處不莊，非孝也。事君不忠，非孝也。為官不敬，非孝也。朋友不信，非孝也。戰陣不勇，非孝也。五者不遂，滅及于親，敢作敬乎！」、「故以孝事君則忠」、「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也；立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。」（士章）蓋孔子素主「志士仁人，無求生以害仁，有殺生以成仁。」故為國為民抵禦外侮，盡忠報國而忘其身及親，乃純然大忠、大孝之道，身體、髮膚之損又何足道哉。是以儒家廣義的將孝道，昇華為眾多美德之根源，也顯示了深刻的倫理和宗教意義。同理，治國者如能使鰥、寡、孤、獨、廢、疾者皆有所養，則必可得士民之擁戴感佩，人人能以孝事其親，生能使親安之，祭則使鬼享之。是以天下和樂，災害不生，禍亂不作。故君子以孝為天下倡，成其德教而行其政令，故忠可移於君，順可移於長，治可移於官。行成於內，風行草偃，不但能平章國內百姓，更能順服四方夷狄。是以孝、悌之至，光於四海，無所不通。詩云：「自西自東，自南自北，無思不服。」孝順之用大矣哉。

儒家《論語》，以孝、悌是人性基礎的觀點，將此兩者視為當人子者，實現人性的基本要求。此「孝悌」關係之所以在儒家倫理思想中居於中心地位，乃因孔子意識到；要實現自我，絕不可能沒有他人的參與故也。所謂大孝者或善為人子者，應

²³⁵ 《學庸改錯》程石泉著 台北文景書局 1997、12版 頁58

不僅只執「親親」—即孝順父母的天性之仁已矣，而必要擴充此天性，與再充實後天的知識，將「孝」擴張為人類特有之仁—「尊」「賢」之情，即將原始親親之情向外推衍至於非所親者，不僅施於家人，更須施及族屬與外邦，而益彰顯吾人人格之偉大才是。

4、與國人交止於信—民無信不立

信者，人之言也，言而有信，人之道也。故無論國與國、或人與人交往，皆要講求信義。如《論語》孔子對子貢曰：「自古皆有死，民無信不立。」（顏淵篇），公明賈讚美孔子曰：「夫子時然後言，人不厭其言。」（憲問篇），「君子恥其言而過其行。」（憲問篇）子張問行，子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？」（衛靈公篇）夫信者，一言而可以興邦，一言也可以喪邦。孔子更以其無樂乎為君，然以唯其言而莫予違也，視為其身最大之善德。故言必信、行必果，則無入而不自得矣。《論語》：「有德者必有言，有言者不必有德。」（憲問篇）蓋孔子認為；若無道德的實踐，言語只是空論。故能行之言，始代表道德的真理與實際的應用。大儒曾子：「吾日三省吾身…與朋友交而無信乎？」（學而篇）其認和他人交往最重要者，就是在講信用。如此方能建立互相信賴的平等修睦關係。

【小結】

總之，吾人應體認儒家之「天人合德論」；即宇宙世和個人互逆雙運，和合無間，視宇宙為一生生不息之創造化育者，而個人生命抑復當如是。故吾人可憑藉種種高明之創造成就，而以人德來侔天配天，個人生命即可「與天地和諧；與他人感應；與萬物均調。」蓋儒家理想人格典型，乃「望之儼然，即之也溫」，巍巍然，高山仰止，其生命之光輝，旁通四達，由親及疏，由邇至遠，「至廣大而盡精微，極高明而道中庸。」世人對之，猶如眾星之環拱北辰，於精神氣脈上一體合流，於道德氣節上同氣相引，自覺自化而日進高明。以之待人，則人我相得無間，恆處於一種和融親切關係中，而善與人同，其所過者化；以之持家，則孝悌慈愛，親親為仁，故愛人者人恆愛之；以之交友，則忠信勵德，言必信、行必果，藹然仁厚君子；以之應世，則同情交感，忠恕絜矩，入乎其內，與社會各階層一視同仁；以之事國家族，則深心體會，立人達人，善能領略在文化和精神生命上，小我大我一脈融通，合體同流。再大而化之，就忠恕體仁而言，則崇信人性原善，而高尚其情操，正己成物，博施濟眾，汎愛至全體人類與萬事萬物。凡此一切，莫非「仁」之本歟也。

孟子曰：「天不欲平治天下則已，如欲平治天下，當今之世，捨我其誰，余何

爲不豫。」試觀儒家以人之所以貴能爲人者，除爲其終能盡己盡性，提升價值於人生全界之外，復以能健全自己，知其所止，以自強不息之精神奮進，邁向絕對至善是也。而「止於至善」一言以蔽之，就是精益求精，以求至乎其極，善更求善，擇善固執，而知其所止。此由擇善固執而達精益求精之境界，即是完成現實人格，以接近理想人格之意也。蓋儒家孔子能出乎其類、拔乎其萃，使於自然天地之中開闢一條「德行民主」領域，復不斷提升使躋於倫理文化之理想勝境，使我國歷史慧命得以一脈相傳，綿延賡續者，實儒學所繫賴之也。

第三章、論內聖與外王之功夫

《大學》三綱領，以「明明德」爲本，「親民」爲用，「止於至善」爲終極目的。吳康先生云：「《大學》教育的目的，「在止於至善」，而植根於「明明德」，實踐於「親民」。」²³⁶而八條目則以「格物、致知」爲基本功夫，由此功夫推衍至「修身」，故在修身以下之格、致、誠、正，皆爲內在的德智修養，屬於「明明德」的範疇。齊家以上之治、平，屬於「親民」的範疇。而三綱八目全部完成，則屬於所應止的「至善」境域。約而言之，《大學》的教育方針，依三綱領之排列順序，可得其要：其一；是在發揚自己固有的靈明理性。其二；是在用自己的理性影響周圍的人。其三；是在修己以安人達人，一切以至善爲歸宿。故能認識到目的之所在，意志自能安定，意志一定，情緒就能平靜；情緒一靜，心君就能安泰，心君一安，就能夠思慮周全，並由此思慮而得到應止之至善。

宋儒真德秀（公元一一七八—一二三五）所撰《大學衍義》，取決於他對儒家經典《大學》的體認，其以此書乃聖學之淵源、治道之根底與君天下者之格例，本之則必治，違之則必亂。序文曰：「自格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、至於治國、平天下，其本末有序，其先後有倫…爲人君者，不可以不知大學。爲人臣者，不可以不知大學。爲人君而不知大學，無以清出治之源。爲人臣不知大學，無以盡正君之法。既又考觀在昔帝王之治，未有不本之身而達之天下者。然後知此書所陳實百聖傳心之要典，而非孔氏之私言也。」²³⁷其復認爲聖人之道須是有體有用，本之一身爲體，達之天下爲用。而《大學》一書由體而用，本末先後，由明且備。所謂格、致、誠、正與修身者，體也；所謂齊、治與平天下者，用也。故其結論曰：「人主之學，必以此爲據依」²³⁸謹將原儒聖王之道的本體功夫論，與外王功能說分述如後。

一、本體與功夫論—內聖成德（修齊其身—明明德之功夫）

蓋明明德者，即「修明吾人天賦靈明德性。」其著重人生哲學。前之「明」字爲動詞，即修明之謂。後之「明」字爲形容詞，即靈明之意。朱子註云：「《大學》者，大人之學也。明德者，人之所得乎天而虛靈不昧，以具眾理，而應萬變者也。但爲氣稟所拘人欲所蔽，則有時而昏，然其本體之明則有未嘗息者，故學者，當因

²³⁶ 《學庸研究論集》 吳康等著 黎明文化事業公司 1981、1版 頁58

²³⁷ 《大學衍義》宋、真德秀著 孔子文化大全編輯 山東友誼書社出版 見序文

²³⁸ 《大學衍義》宋、真德秀著 孔子文化大全編輯 頁6

其所發而遂明之，以復其初也。」宋、王應麟撰《三字經》亦云：「人之初，性本善，性相近，習相遠，苟不教，性乃遷，教之道，貴以專」。以上註釋意義相同。此亦為歷代聖賢，如堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟以及宋明理學大師程、朱、陸、王的一貫主張。故《大學》三綱領，實乃儒家人生哲學及政治哲學的基本論據，亦是我國道統的傳承所在。

內聖之學，指吾人藉道德實踐修為，完成一己之德行人格，以成大人君子為目標。儒家認為並相信此為可行之道。蓋吾人之道德實踐，所以超越客觀的根據，便是關於「本體」的問題。而道德實踐所以可能的內在主觀的根據，便是「工夫」問題。而原儒內聖之學，即是集中在本體與功夫此二問題上。質言之，所謂超越之「本體」，意指形而上的實體，諸如天道、天命、天理，或太極、乾元，皆指天道本體，簡稱曰「道體」。此道體非空亦非無，乃是形而上的實有，因其復能顯發創造化育之功。如天道生成萬物，極其神妙而不可測。日月四時運行，可自然感通天下之故。是以儒家所言之道體，乃即體即用，即寂即感，又能發用流行而自起創化之本體。而所謂「工夫」，即是吾人主觀之道德實踐的問題，其目的在「用」。諸如《大學》的「明明德」，《中庸》的「慎獨、致中和」孔子的「踐仁」孟子的「擴充四端、盡心性以知天」等，皆是指點內聖工夫的進路，與為學的入道之方。蔡仁厚先生曰：「工夫論的目的，在體證本體，使本體通過工夫而呈現起用。苟能如此，吾人便能自覺、自主、自律，以好善惡惡，為善去惡，體用合一、即體即用，完成道德實踐與表現道德行為。」²³⁹如此「內聖成德」之學始達通透圓融境界。

蓋原始儒家哲學，包含了形上學與倫理學，而《大學》的一套學理，綜而言之，就是為「道德實踐」而作。試觀儒家《大學》篇三綱領之首—明明德而言，是講個人道德之修為。而其進程之第二綱領—親民，至終極關懷之第三綱領—止於至善，即是講全體道德完成的「全德」。是以這套學理，就是其關於心、性與天的形上學。此學說講述了道德的根據及其目的，並說明現實世界的道德意義，與道德實踐之程序和步驟，並給予此程序一個學理上的證定。謝仲明先生曰：「儒家哲學，就其本質而言，就是心性之學或內聖之學。…它是一種生命的學問，即關於個體以至宇宙的道德生命之完成之學問。…這種學問要成為【我】的生命學問，就一定要通過【我】的道德自覺及實踐，方才可能。」²⁴⁰本體用之於人性即是性體、心體與仁體，故又可稱是「心性之學。」此天之所命乃人皆有之，亦可稱為天心仁體。天心示超越、

²³⁹ 《孔孟荀哲學》蔡仁厚著 台灣學生書局 1988、2月版 頁 11

²⁴⁰ 《儒學與現代世界》謝仲明著 台灣學生書局 1991、11 版頁 9-10

仁體示內在，人人有此本體，則人皆可成聖賢，而這個本體，即道德實踐所能超越客觀之根據。因為人之本體心性具公心共性，其所呈現之理，乃普遍之理，此即天道人理。謝仲明先生復曰：「當【我】自覺到【自我】是一自由的、創造性的、具有無限生命之個體時，此即同時體證了天道實體，亦即【我】具體地實踐此天道，而成一普遍的個體；…這便是道德自我之完成，但要達到此種圓滿，仍依於身體力行的道德實踐及一種明覺。儒學為生命之學問，亦在於其理之實質，要依乎人之真切體證。」²⁴¹洵為的論也。

先秦古籍《周易、文言》曰：「君子體仁，足以長人；嘉會，足以合禮；利物，足以和義；貞固，足以幹事。」其中之體仁、合禮、和義、貞固就是「內聖」功夫。而《尚書》之敬德保民，與正德、利用、厚生說，其中之敬德與正德即謂加強一己之道德修養。故本體—形上之天道實體，加工夫—後天之實踐明德，則人人可以成堯、舜，為文化道統相傳之聖賢。是以明明德之功夫，約而言之為：

（一）格物、致知—學問範疇

蓋「格」者，窮究也。「物」者，蓋言凡生天地之間者。大學所言格物之「物」，乃指無形體之「知意心」，與有形體之「身、家、國、天下」而言。²⁴²是以「物」字之用，乃知、意、心、身、家、國、天下之代名詞已矣。「格物」二字者，為窮究事務之理，與判斷事之本末者也。蓋「吾心之靈，莫不有知」，而「天下之物，莫不有理」。心靈與物相交，方識事物當然之理；否則吾心自吾心，而物自物，因不曾相交，亦就無「理」可言。而究之為意，實含有「深思、謀慮、終極」之意焉。²⁴³ 蓋「致」者，朱熹著「無不盡」解，與陽明之「至知者，致也」解。吳康先生以為：「致」乃「至善」之減縮代名，蓋事物經過窮究之後，而獲知至善，揆之經義，其與「知止」之止，皆指至善而言。」復曰：「大學知止、知所先後、知本知至之「知」，皆當統會於「致知」以為說。」²⁴⁴「知」，朱熹以此「知」，乃學而後能，思而後知的「真知」。²⁴⁵而陽明則將「知」作為不慮而知、不學而能的「良知」解。吳康先生曰：「即物經窮究之後，獲知至善之道之謂也」²⁴⁶較切實際與中肯。是以格物、致知，乃《大學》八目之學問範疇是也

²⁴¹ 《儒學與現代世界》 謝仲明著 頁 10

²⁴² 《學庸研究論集》吳康等著 台北黎明文化事業有限公司 1981、1 版頁 154-155

²⁴³ 《詩經、小雅》：「是究是圖」，疏：究字作深思解。《詩大雅》：「爰究爰度」，疏：究字作謀慮解。《易、說卦》：「其究為健」，究字作終極解

²⁴⁴ 《學庸研究論集》吳康等著 黎明文化事業公司 1981、1 頁 129

²⁴⁵ 《學庸研究論集》吳康等著 同上 頁 155

²⁴⁶ 《學庸研究論集》吳康等著 同上 頁 157

前言「格物、致知」乃八目之首，故其功效實貫徹於其他條目之中。其後的「意」之誠，心之「正」，身之「修」，家之「齊」，國之「治」與天下之「平」，皆達「至善」之方也。故欲「至善」，則必有此「格物致知」之功，始圓滿有成焉。蔡仁厚先生曰：「儒家文化是以生命為中心，重主體性，因而成立了「心性之學」與「成德之教」。²⁴⁷在此「學」與「教」是合一的（學統與道統，通合為一）。因此，中國哲學重實踐，主觀面的實踐是「立己、成己」，客觀面的實踐是「達人、成物」。是以儒家將修己之心性儒學予推衍擴張，而其初步之目的，即在先此完成個人「內聖成德」之功也。宋儒真德秀，將「格物、致知」內容之要加以引申為：

第一、明道術—天理人心之善、天理人倫之正、吾道源流之正、異端學術之差、王道霸術之異。

第二、辨人才—聖賢觀人之法、帝王知人之事、姦雄竊國之術、僉邪罔上之情。

第三、審治體—德刑先後之分、義利輕重之別。

第四、察民情—生靈嚮背之由、田里戚休之實。²⁴⁸

其將格物、致知之內容意涵，予作更進一步之詳盡說明矣。

(二) 誠意、正心、修身—德行範疇

自誠意以下至修身，《大學》傳文，皆各有闡明。蓋意者，乃心之所發，萌動之始也。誠意者為毋自欺，以慎獨為職志，其為誠於中，形於外之表現，是道德修養之效驗，意誠則心無忿懣、恐懼之情，亦無好樂、憂患之累，則其心可自正平而無繆執。蓋心正，則行為必循乎禮而合乎義，而躬行整飭，則自身脩矣。是以君子之人，仰不愧於天，俯不祚於地，中不疚於人，內心舒泰廣寬，此謂「以德潤身。」

蓋吾人心靈之功用，厥為意識(此是廣義解，統理之情感等而言)，意識之所發，在理知為明辨是非，為善去惡。在情感為真實無妄，止乎禮義。故其一為知識之規準，一為道德之軌範，皆曰謂「誠」。人之意識兼斯二者，則其心當可自正，心能有正，則發為一切行為皆合道理而不相違，此乃身脩之功耳。是以誠意、正心、修身，乃《大學》八目之德行範疇是也。宋儒真德秀復將誠意、正心之要歸結為：

第一、崇敬畏—修己之敬、事天之敬、遇災之敬、臨民之敬、治事之敬、操存省查之功、規警箴戒之助。

第二、戒逸欲—總論逸欲之戒、沉緬之戒、荒淫之戒、盤游之戒與奢侈之戒。

其並將修身之要歸結為「謹言行、正威儀。」²⁴⁹將個人內聖修為之誠意、正心與修

²⁴⁷ 《中國哲學的反省與新生》蔡仁厚著 台灣正中書局 1994 頁3

²⁴⁸ 《大學衍義》真德秀撰 第五卷至二十七卷

²⁴⁹ 《大學衍義》真德秀撰 第二十八卷至三十五卷

身功夫，逐條列舉，作更深入與具體之說明矣。

二、外王功能說—外王成聖（兼善天下—樂與天下人共善）

齊家、治國、平天下，為儒者踐仁由義之事功表現。外王之學即是開物成務與利用、厚生之學。因儒家以道德之心性不僅在立己成己，同時亦在立人成物，故須要外通至國家民族與歷史文化，聯屬家國天下為一體。孔子：「修己以安人，修己以安百姓」、「王道即仁政，功業即德業。」孟子：「親親而仁民，仁民而愛物。」荀子：「善群而民歸，裕民而民富，主道利宣明。」皆示主政者要合內外、親民物、俾能澤加於民、開物以成務也。是以外王事功之範疇，概為自脩身以前，以個人為進德修業之本體。而自齊家以後，則以群體為處世活動為標的。

吾國古代宗法社會，是以「家」為構成群體之基本單位。蓋周代為封建制度，春秋列國均以世卿為治，如三桓(孟孫、叔孫、季孫)之於魯，三晉(韓、趙、魏)之於晉，皆世家大族。而所謂大夫階級者，亦有家臣、陪臣之屬，仿如一小朝廷之組織。故諸侯與卿、大夫執理國政時，能倡孝、悌、慈之大義，以之治家，可使其家族嚴整，以之治國，可使其國族平治。蓋孝者，所以事君也。悌者，所以事長也。慈者，所以使眾也。而天下之共主曰「王」，王者亦無外，使皆能以絜矩之道推己及人，所好、所惡皆與民同，故可為民之父母。苟能如此，則儒家《禮運篇》之大同世，《春秋經》之太平世，凡治天下至善之境，必有可達之日也。是以齊家、治國、平天下，乃《大學》八目之外王事功範疇。宋儒真德秀在《大學衍義》書中，亦將儒家外王的内容予具體化，其論之曰：

第一、重妃匹。謹選立之道、賴規警之益、明嫡媵之辨、懲廢奪之失。

第二、嚴內治。官闈內外之分、官闈預政之戒、內臣忠謹之福、內臣預政之禍。

第三、定國本。建立之計宜蚤、諭教之法宜豫、嫡庶之分宜辨、廢奪之事宜監。

第四、教戚屬。外家謙謹之福、外家驕溢之禍。²⁵⁰

蓋先秦期儒家內聖外王之主張，誠可謂「放諸四海而皆準，百世以俟聖人而不惑」。惜乎近世紀以來，我國勢積弱，而民族生命與文化，亦同受挫受曲，復遭西方船堅砲利之侵，民族之自尊與自信亦慘遭蕩然。唯所幸者，乃近半世紀以來，兩岸的儒學大師，秉持歷史文化傳統與時代學術責任，力倡儒家第三期之文化使命—即肯定道統、延續正統與開出學統，以匡時弊，兼復我固有優良文化。其具

²⁵⁰ 《大學衍義》真德秀著 第三十六卷至四十三卷

體之主張為：

- 1、肯定道統。即是肯定道德和儒學價值，以護衛孔、孟、荀所倡與宋明儒者所承續之人生宇宙的本源。
- 2、延續正統。在體認政體發展，肯定主權在民之合法性與正當性。建立一真正「為民所有、為民所治與為民所享」之民主政治（體）。揚棄我國歷史改朝換代「革命、打天下」之思維和做法。
- 3、開出學統。由民族文化生命轉出知性主體，以建立純知識的學理，與高科技的實用之學。

蓋我中華文化傳統政治哲學之核心，就是處理內聖與外王的關係，前者為道德本質，後者為治平功能。其結論應為內聖、外王不二，成己、成物一體。格物、致知、誠意、正心與修身，是由下往上，縱方向的自我德行與學識的提升。而齊家、治國與平天下則由修身做起，是由內往外，橫方向的兼善天下和民胞物與。其理論個人以大樹為喻；樹根為格、致、誠、正（隱而不見的內省自修—縱切面）。樹幹則為修身（承上啓下的體用關鍵）。開枝散葉則是齊、治、平天下（顯而可見的治人事功—橫向面）。

國父孫中山先生，於《三民主義》曰：「中國有什麼固有的知識呢？就人對於國家的觀念，中國古時有很好的政治哲學。歐美國家之新文化，不如我們政治哲學完全。中國有一套最有系統的政治哲學，在外國的大政治家還沒有見到，還沒有說到那樣清楚的，就是《大學》所說的【格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下】的話。把一個人由內發揚到外，推到平天下止。這樣精微開展的理論，無論外國什麼政治哲學家都沒見到，都沒說出，這是我們哲學知識獨有的寶貝，是應該要保存的」。²⁵¹是以《大學》的八項條目，由內在的德智之修養，到外發事業之完成，實為一不斷進取的開展，可說是本末兼賅、明體達用之道。是故內聖外王之理論，極精微而又識宏偉，乃盡美矣，又盡善也的思想體系。

【小結】

綜上所論，可知作為中華文化代表的儒學，其主要之學理，就是「道德理性」，即內聖成德之心性修為。易言之，乃指此文化之根源，是依據道德理性之要求，在自然界實現其法則而起；而此文化之發展，亦是依道德理性所給予的方向而前進。

²⁵¹ 《三民主義》孫文著 中央文物供應社 1986、8 民族主義第六講

而此文化之理想或最終目標，就正是在自然界中，實現道德理性之全部意義。²⁵²而儒家文化之生成，乃是要實現此道德理性之要求。是以吾人欲明其明德，唯有以「身」為本位，在身、心、意、知上用功夫，其要為格物以致知；此即是為「內聖」。再以「身」為本位，由身修、而家齊、而國治、而天下平，其要為親親而仁民；此即為「外王」。程石泉先生曰：「修身乃儒學之根本信念，導致中國人讚美人治而輕法治，讚美德治而輕刑治。」²⁵³是以《大學》之道，即是以修身為本的聖王之道。來知德曰：「大學之道修身盡之矣。修身之要，格物盡之矣」²⁵⁴不失為洞澈本原之論。

今日儒家新外王之論點與作為，則更應順乎時代潮流，宏觀未來世紀，前瞻人類需要，應先求陸、台兩區之和諧平等，繼而完成全民族之昌盛文明，最終則以興廢繼絕，濟弱扶傾與造福世人為職志。以成就儒家人生與德治之最高目的—服務利他，立己達人。「儀刑文王，萬邦作孚」²⁵⁵知所當止之境界。綜論《大學》之三綱八目，將道德論與知識論相結合，融人生哲學與政治哲學為一爐，期發揮儒家「德治」的一貫主張。此種不斷進取開展之理論，真乃吾國人生與政治哲學獨有的寶藏。

²⁵² 《儒學與現代世界》 謝仲明著 台灣學生書局印行 1986、1 頁 125

²⁵³ 《學庸改錯》程石泉著 台灣文景書局 頁 6

²⁵⁴ 《大學古本序》明、來知德著

²⁵⁵ 《大雅、文王篇》儀行，指像法。孚，指誠信。謂應效法文王，而為萬邦所信仰。故春秋托於文王，以示世界大同

第四章、《易、繫辭大傳》對親民之道的體認

《易經》為群經之首，亦為五經中最根本的理論之所出，與一切學問的基本。傳為上古聖人伏羲氏「觀鳥獸之文」，「近取諸身，遠取諸物」而作八卦，因此所謂卦、爻、象，就是事務的象徵，認為人可以由八卦卜筮預知吉凶，而知所趨避。及至漢代以後，始被視為儒家最具深遠哲學含意的經典，它體現中國人文思想之一個層面，非只啓示事物發生的微妙契機，亦在指引應如何隨機應變，故不僅是消極的占卜，也是一部「卦象與義理」，與積極處世之智慧典籍。《書經、洪範》篇，有稽疑卜筮一疇，《周禮》春官宗伯篇，亦記載有大卜官司之言。

蓋《易、繫辭大傳》在泛論易道，非針對某卦與某爻而做解釋，乃對群體大眾之言，而非是個人之利害關係。完全發揮義理易之要旨，而漸擺脫卜筮易之狹窄與拘束，為我國哲學重要作品，在先秦文學發展上極具地位。其分上、下傳；依朱熹《周易本義》²⁵⁶上、下篇各分十二章。上傳解釋《易》上經三十卦，下傳解釋《易》下經三十四卦。孔子又稱其為《易大傳》。約形成於戰國時代，主要是哲學至理，兼富科學思想和智慧的妙用。通過其釋《易經》，闡述自然界和人類社會的普遍原理，「彌綸天地之道」。²⁵⁷是對《周易》經文的整體性專論。繫，連繫。傳，有解釋、論述之義。

漢、鄭玄曰：「易一名而含三意；易簡一也，變易二也，不易三也。」²⁵⁸易簡即簡易也。其基本原理與德行由易知易行始也。《易、繫辭、上》：「乾以易知、坤以簡能、…易簡而天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣。」（第一章）其次曰變異者，易氣之運行，爻位之變動，宇宙人生之現象，皆隨時變化改易也。傳曰：「變動不居，周流六虛，剛柔相易，不可為典要，唯變所適」是也。而不易者，謂易所示宇宙人生之真理，與天尊地卑之位永不變易也。「天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陳，貴賤位矣；動靜有常，剛柔斷矣；方以類聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣。」（第一章）可知易的本體看是變化無端，無所底止，然卻是循環往復，有所不變之理蘊含其中。誠如《史記、太史公自序》言：「易大傳：天下同歸而殊途，一致而百慮。」

²⁵⁶ 《周易本義》宋、朱熹著 其將河圖—（伏羲氏依據黃河龍馬黑白點之圖案，而創造先天八卦）、洛書—（周文王依據洛河神龜背負文篆圖案，而創造後天八卦）、其將八卦與六十四卦的圖像列於經前，集成此書

²⁵⁷ 《儒學三百題》王健著 台北建安出版社 1997 版 頁 37

²⁵⁸ 《易經詳解、上》徐芹庭著 聖環圖書有限公司 1994、3 版 頁 57-58

《易、繫辭大傳》旨要，與《大學》旨意相通。按《易、繫辭下》：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰財，理財正辭，禁民爲非曰義。」（第一章），分析言之；其一，聖人以仁守位，是以必居大位方可行天道，而成其參贊之功。此與《大學》爲人君止於仁之義完全符合。其二，言聚人曰財，此與《大學》財散則民聚之意，契合無間。明儒來知德註：「以聚人者，內而百官，外而黎庶也。理財者富之也。…聖人居大寶之位，…即天地貞一之大德也。」²⁵⁹其三，理財正辭，禁民爲非曰義，言聖人居其位而爲民理財，正辭禁非，仁以育之，義以正之也。《大學》傳文：「生財有大道；生之者眾，食之者寡，爲之者疾，用之者舒，則財恒足矣。仁者以財發身，不仁者以身發財…此謂國不以利爲利，以義爲利也。」（第十章）故苛政重賦，雖庫藏豐滿，然若招致民怨，是以爲不善。謂有國之君應「以義爲利」，庶幾而國泰民安。全節之義理，始盡括無遺矣。

《易、繫辭大傳》之中心思想，即是「生生之謂易」。而生生之義，即儒家「仁」之義。故曰：「君子體仁，足以長人」。此即聖人以仁守位與爲人君止於仁之意涵。復曰：「利者，義之和也」，乃孔子言利應以義爲合，即當取方取始不逾矩，「利物足以合義」，此乃「理財正辭，禁民爲非曰義」之精神所本。此又可視《大學》爲《易經》「名例」之解矣。吾人身爲當今的哲學研究者，應具備巨眼深識，洞察在歷史演變的持續過稱中，了解過去如何影響現在，而現在又如何導引未來，並尋繹出其演變的脈絡，瞭解其終始不息的究極意義和價值。

總之，《易、繫辭大傳》旨在啓示天、地、人暨萬物生成發展的變化與演繹法則，可以繩之於古，亦可驗之於今。其以儒、道之天人合一觀，示天理即人道，人道即天理。人心爲天理之所寄，天理即人心之總合，迭相應而形成上下通流而無礙之境界，此乃我國哲學探討之根本問題「究天人之際、通古今之變」矣。蓋宇宙爲整個的生命體，故小至一事一物的處置之方，大至天下國家的治理之道，皆可由易理中找到指導原則。而《易、繫辭大傳》亦以陰陽八卦之符號與數理之邏輯，表達吾人內在之修養，使人能德智兼修，期達聖人之境界，復以此德智兼修之才學，貢獻社會，服務人群，以成其治、平之大業。謹將《易、繫辭大傳》對親民之道的體認論述如後。

一、天祐與人助

《說文》：「祐，助也」，此言君子學《易》，在明其中大道，藉助其行動之指針。《易傳》曰：「是故君子居則觀其象而玩其辭。動則觀其變而玩其占。是以自天佑之，

²⁵⁹ 《易經來註圖解》明 來知德撰 頁 427

吉无不利。」(繫辭上、第二章)指吾人了解易經之變化與應用後，雖居家中亦能觀其卦象，探索玩味內中文辭含意，了解吉凶悔咎與變化之道。如事物有所動靜，則觀其現象之變化，所謂靜者觀其象，動者觀其變，達到不出門戶而能知天下事之境界。研究《易經》者，可知人生的命運，成功與失敗，一切都掌握在自己手中，而別人是不可恃的，唯有自己自立自強發揮本能，得道多助，才能自天佑之，吉无不利。故能自立自強者，方是大吉大利之人。《繫辭》曰：「自天祐之，吉無不利。子曰：【祐者助也，天之所助者順也，人之所助者信也，屢信思乎順，又以尚賢也，是以自天祐之，吉無不利也。】」(上傳、第十二章)此引《大有卦》上九爻辭所言「獲自上天的祐助，吉祥而無所不利。」²⁶⁰。祐者，助也，意為外來的幫助。蓋孔子之言，能順乎自然之理，則得天助；誠信篤敬待人，則得人助；君子踐履信實，又能尊賢使能，或跟隨有德性之賢者請益學習，故能凡事皆吉，有如上天垂祐般，無往而不利焉。

《周易大傳今註》作者高亨曰：「思順則得天助，履信則得眾人之助，尚賢則得賢人之助，三者備始吉无不利。」²⁶¹故吾人學易者須了解；唯有先自立自助，修其德業學識，完成立己之道，始能得眾人之助，續成立人之道，終而可得上天之垂祐，即災異不生，四時順行。如此方為大吉大利。「通其變，使民不倦。神而化之，使民宜之。易窮則變，變則通，通則久。是以自天佑之，吉无不利。黃帝堯舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤。」(下第二章)此言聖人之治天下，其民所未厭者，聖人不強而去之。民之所未安者，聖人不強而行之。故黃帝、堯、舜諸聖因應時代所需，將神農時代器物與制度修訂改進，並制禮樂與天干、地支、陰陽五行，以適合民之所欲和行止，故而能造福人群，使各得其所，各遂其生。如此合宜之變通，所以可使民順勢而為不致厭倦。不然民以世事之紛紛，安得不厭不倦。

明、來知德先生云：「唯其神而化之，故天下之民安之以為宜，唯其宜之，故趨之而不倦也。蓋天地之理數，窮則變，變則通，通則久。…乾坤之理，亦變化無為，此乾坤之義也。乾坤之體，亦上衣下裳之尊卑，此乾坤之象也。」²⁶²能使天下百姓井然有序而安居樂業，自然可獲上天之祐而達到太平盛世之境，此乃取法於高明配天之乾始，與厚德載物之坤成一乾、坤二卦的現象也。蓋乾卦卦體以天為象，爻辭以龍為象，揭示陽剛乃宇宙萬物之本元的重要作用，及其發展變化規律性，勉勵吾人應法天之剛健，自強不息。而坤卦卦體以地為象，其性質為柔順，揭示其陰柔之

²⁶⁰ 《新譯易經讀本》郭建勳著 台北三民書局印行 1995、3 頁 500

²⁶¹ 《周易大傳今註》高亨著 山東齊魯書社出版 1998、4 版 業 406

²⁶² 《易經來註圖解》來知德著 頁 430

氣，與乾卦陽剛之氣既對立又依存的關係，正是體現天尊地卑，陰陽合和的意旨。是以人居於天地之間，尤須法地與法天之美德，唯得天地之祐助，乃可自求多福矣。

方東美先生曰：「在精神上，人居宇宙之樞紐，為天地之心，五行之秀，其本質與價值秉彝蘊出萬物，故與宇宙之本體，同一發洩生命之創造衝動」²⁶³是以人應以仁德合於天地，以人心結合天心，方能得天之祐與人之助，而得其所與遂其生矣。

二、有親與有功

蓋天之道為創化萬物，乃於應時變化的規律之中而成其巧。天以平易成其業，使人易於認識。地之道為養成物，乃於順天之時序，而規律的長成萬物。地以簡易成其大能，使人易於遵從。故曰：「乾以易知，坤以簡能，易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。」（第一章），此言天地乾坤易簡之道，從政者當遵循其規律以治世。易則易知，簡則易從，知即了解，簡即簡單；如《中庸》所云「愚夫愚婦及其至也」。《易經》雖是高深學問，然卻非常簡單且易於實行，因為其平凡，故天地間事物至理皆含藏其中。蓋天之道，能為人所親依，則可成為永恆的規律，賢人君子能適應之，故成其大德。地道有生產養育萬物之功，則可益增其生生不已的能量，賢人君子能善用之，以成其大業。是以古聖先賢懂得《易經》生生不息的天地之道，能生長、養育萬物而不居功之德，與民吾同胞，物吾與也之人道，故能施以禮樂教化，使民能安分守己，進而修身養性，以臻和樂美善之境。

《十三經注疏》曰：「有易簡之德，則能成可久可大之功。【疏】注：正義曰：有親則可久者，物既和親無相殘害，故可久也。有功則可大者，事業有功則積漸可大，此二句論人法乾坤，久而益大。可久則賢人之德者使物長久，是賢人之德能養萬物，故云可久則賢人之德也。可大則賢人之業者，功勢既大則是賢人事業行天地之道，總天地之功。」²⁶⁴是以將天地生生之大德，運用於人世而造福人類，此可大可久的功德永為萬世所崇敬。「與天地相似，故不違。知周乎萬物，而道濟天下，故不過。…安土敦乎仁，故能愛。」（傳上、第四章）「顯諸仁，藏諸用。…盛德大業至矣哉。富有謂之大業，日新謂之盛德。」（傳上、第五章）是以孔子之《易傳》，真乃充滿妙智慧之大哲學也。《十三經注疏》復曰：「道之為體顯見仁功，衣被萬物是顯諸仁也。藏諸用者，為潛藏功用，雖日用而不使物知。」²⁶⁵蓋「知周乎萬物」

²⁶³ 《中國哲學精神與其發展、下》方東美著 黎明文化公司 頁 48

²⁶⁴ 《十三經注疏 1 周易》 用文選樓藏本 頁 144

²⁶⁵ 《十三經注疏 1 周易》 用文選樓藏本 頁 148

者，即顯示妙智慧，能上知天文，下知地理，融會貫通事理，如此，便可「道濟天下」而利益一切眾生，使其安土重遷，敬業樂群，保持慈悲博愛精神，自能與天地萬物合為一體。

君子之道，即在於效法天地易道之大與神功不異，顯仁德而藏其用，用仁慈之德方為大智慧，而不以人偽之用加以誇耀，如此人民自能懷其德而敬其義，天下莫不歸仁焉。而天下歸仁之時，即大道之行世界大同之日。「勞謙，君子有終，吉。子曰：【勞而不伐，有功而不德，厚之至也。語以其功下人者也。】」（第八章）

蓋《易經》六十四卦，每一卦皆有吉凶，唯其中《謙卦》六爻皆吉，意指為人處世如能謙恭虛己以待，必能得人和而可事事無礙。《正義》曰：「勞謙君子有終吉者，欲求外物來應，非唯謹慎又須謙以下人故。…勞而不伐者，雖謙退疲勞，而不自其善也。有功而不德，厚之至者也，雖有其功而不自以為恩德，是篤厚之極。語以其功下人者也，能以其有功卑下於人者也。」²⁶⁶此處說明有盛德的君子，雖謙退疲勞而不自伐，雖任勞怨而不自誇，雖有功績而不自居，故有功不居和功成身退，乃天地之道，亦一己明哲保身之道矣。故曰：「勞謙君子有終吉」。蓋君子非惟謹慎處世，又能謙退以下人，此由恭敬以存其祿位，而又澤被萬民。此與孔子《論語》：「願無伐善，無施勞」（顏淵篇）和老子《道德經》：「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。」²⁶⁷「萬物恃之以生而不辭，功成而不有。衣養萬物而不為主，…萬物歸焉而不為主，…以其終不為大，故能成其大。」²⁶⁸之意相同，示天地和堯、舜、禹諸聖王之德皆「生而不有，為而不恃，長而不宰」，故能功成而不居。大哲熊十力亦曰：「是三者，皆乾元之盛德。易言之，即天德。天以陰陽變化而成物，物成而天亦不離物獨在。」²⁶⁹故能上與天地參贊，下得萬民擁戴，其功自可大可久矣。

《易·繫辭》：「百物不廢，懼以終始，其要无咎。此之謂易之道也。」（傳下、十一章）此謂當領導者，宜時時警惕戒懼，方可履險如夷，若得意忘形而驕傲怠惰，則易遭致傾亡覆滅之厄。明儒來知德謂：「蓋危懼則得平安，慢易必至傾覆，易之道也。」²⁷⁰危者使平，易者使傾，戒慎可度危難，彌患消於無形，而輕慢易生危險，禍害起於傾俄，為人處世不可不慎也。

²⁶⁶ 《十三經注疏》用文選樓藏本 頁 151-152

²⁶⁷ 《道德經》老子著 第二十二章 抱一

²⁶⁸ 《道德經》老子著 第三十四章 成大

²⁶⁹ 《十力哲語》陳千里摘書 畢昇文化事業初版 1988、11 頁 86

²⁷⁰ 《易經來註圖解》來知德著 頁 452

三、天下至動不可亂

宇宙間萬事萬物，皆無有不變者，此原則乃變異之定理。然若吾人了解其變化的原理、原則以後，當可領悟其中之變化，是非常簡單和容易的。蓋天、地、人之變化看似無窮無盡，然皆暫時之現象已矣，唯「不易的不變之本性」其本無失無得，不生不滅而永久存在，此乃揭開宇宙奧密之鑰。《易傳》曰：「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶。是故謂之爻。言天下之治賾，而不可惡也，言天下之至動，而不可亂也。擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。」(傳上、第八章)意指《易經》以物象與文辭為揭示事理之方。蓋古聖與先賢，希望了解宇宙之奧秘，想將此「形而上」—不可知不可見，無聲無臭的「能」予顯示，故模擬萬物之形，以畫卦的符號代表其象徵。所以這卦名之曰「卦象」。聖人設卦立象後，復繫之以文辭，能論時間、空間而斷其吉凶，而用以代表各種不同時位所構成的卦象，即是「爻辭」。是以天、地、人三才之事雖繁多複雜，然其中仍有其一定之條理者，謂之「賾」—為奧妙之意。故天地之廣大遼闊和萬物之深幽繁雜，在變易中有其不易性，故不會使人感覺厭煩與無趣，反使之能依律變化而適應和處。因天和地其在至動中有其規律性，看似極其錯綜繁複又多變化，然卻亂中有序、變中有常，試觀天體之月落日昇、陰陽之變與四時運行，雖日有所變、季有所遷、年有更迭，然以長遠觀之，乃亙古仍如一常，在簡易、變易中保有其不易性。故聖人領悟且找到人生最正確之目標，即如何修己之心以明明德，復能於立己修身之後，將所學所知，建立典章禮制的規範，使民能循乎常軌而不生亂，俾能齊其家族、治理國政與為人民服務，俾利益一切眾生，達人兼善於天下。

明儒來知德曰：「既見天下之動，以立其爻，事以不惟動。雖言天下之至動，而不可亂也。蓋事雖至賾，而理則至一。事雖至動，而理則至靜。」²⁷¹此言執簡可馭繁，理一而百通之理。譬如「言行」，是君子之樞機（關鍵的要樞），因言語發乎自身，而又能影響他人，行為可從近處影響至遠處，是以言之發，動見觀瞻，而榮辱毀譽亦隨之俱來。故為君子者，首宜謹其言而慎其行，凡事莫見乎隱，莫顯乎微，戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。《大學》：「人之視己，如見其肺肝然，則何益矣？」

²⁷¹ 《易經來註圖解》 明、來知德著 頁 405

此爲誠於中，形於外。」²⁷²是以爲君子者要修養其一己誠摯之念，以免自誤復誤他人。此推而廣之，吾人若能明此宇宙人生之大智慧，雖處變化而不慌亂，沉著應變，握機、制機、創機，化危機爲轉機，就可以了解並掌握宇宙間萬事萬物變化之理與其奧妙矣。

四、吉凶與民同患

此《易傳》言吉凶者，非天降福禍賞罰者也，乃由人之行事得當於否來論斷。《正義》曰：「易道以示人吉凶，民則亦憂患其吉凶，是與民同其所憂患也。凶者，民之所憂也。…凶雖民之所患，吉亦民之所患也，既得其吉又患其失。故老子云寵辱若驚也。」²⁷³蓋世人皆喜吉而惡凶，是以君子除以一己與民同其吉凶外，復須以持盈保泰心志，效易道生生之德，俾能長保其吉於不墜。《易》曰：「聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶…是故吉凶者，失得之象也。」（繫傳上、第二章）言聖人設卦，而象在其中。繫辭即卦下之「文辭」，如乾卦繫有元、亨、利、貞之爻辭。是以能根據其文辭明白吉凶禍福以及大道之真理。此言儒者雖亦有時機，將占卦作爲預卜吉凶的手段，然其目的非在求問吉凶，而是藉此幫助判斷，如何行動更加合適。

宋儒張載曰：「《易》爲君子謀，不爲小人謀。」卦辭所講的，皆乃君子之義和教人行君子之道。王健先生曰：「人的命運有當吉當凶之時，然「聖人不使避凶趨吉」（正蒙大易）亦就是說在天命當凶之時，聖人是不主張躲避的。」²⁷⁴蓋一真正的儒者，其使命就是在行道，此道乃天之道，其大原在天；此理則是天理，理等同於天。若吾人行天之道與遵循天理，自不會得禍凶之事矣。故君子之人應只見合於道則斷然行之，而不應問此事行之後果爲吉禍凶，小人則反是，其只思趨吉避凶之舉也。故人行事得當則吉，失當則凶，所謂吉凶乃人行事得失之象也。故言無論人生或事業，均宜合天道而趨吉，勿使離天道而致凶。凡吉則進之發之，凡凶則退之守之，乃處吉凶之道。

子曰：「【夫易，開物成務，冒天下之道。…聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患。…是以明於天之道，而察於民之故，是興神物以前民用。】」（繫傳上、第十一章）此言易理包括天下所有變化的道理，故而借用易卦以啓發吾人之智慧，而成就萬事萬物一通天下之志，定天下之業與斷天下之疑。如以貫通天下人之心志言，

²⁷² 《大學》篇 第六章 釋誠意

²⁷³ 《十三經注疏》 用文選樓藏本 頁 156

²⁷⁴ 《儒學三百題》 王健著 台北建安出版社 1997、4 頁 108-109

在使吾人皆明心見性，俾為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平，奠定千秋之偉業。歷代聖賢皆由此洗滌與修練其身心，至功夫達到退藏於密，一念不生之時，自可流露出「真如實性」之本體，如此方是得易道之人。蓋聖賢皆可自然而與百姓親和，故亦自有與民吉凶禍福同患之心志。是以來知德曰：「同患者，同患其吉當趨，凶當避也。凡吉凶之幾，兆端已發，將至而未至者曰來。吉凶之理，見在于此，一定而可知者，曰往。知來者先知也。藏往者，了然蘊蓄於胸中也。」²⁷⁵言聖人與天下之人精神感通，吉則與民同患其未趨，故率而前之。凶則與民同患其未避，故率而走之。其神明足以逆料未來，其智慧足以包藏萬象，此惟聖賢睿智者方克至此。「子曰：【君子之道或出或處，或默或語。二人同心，其利斷金。同心之言，其臭如蘭。】」（繫傳上、第八章）是以為君子者，「或出或處」，自處時，能獨善其身，不以己悲。出則時，能兼善天下，不以物喜。如能與民志同道合且誠心相待，則天下國家之事亦斷無不成之理。

「吉凶悔吝者，生乎動者也。剛柔者，立本者也。變通者，趣時者也。吉凶者，貞勝者也。」、「禁民為非曰義」（繫傳下、第一章）唯聖人者，非徒以愛溺於民，而無教導治理，其能以仁義與法治以禁民之非。明儒來之德謂：「禁非者，既道之以德，又齊之以刑，五刑五罰之類是也。仁義者，貞一之理也，天地有此貞一之大德，惟以生物為心，故無私覆無私載。」²⁷⁶「天地設位，聖人成能，人謀鬼謀，百姓與能。…剛柔雜居而吉凶可見矣。」（繫傳下、第十二章）最後言及聖人君子之處事，非一人之獨斷專行，必先與賢士深謀慮遠，故曰人謀在先。其次，再探求天理吉凶之道，最後透過大眾傳媒訴諸人民共同參與監督，俾眾志成城而眾擎易舉，則可無往而不利矣。

近期世界常有天象與地變災異，當政者若能將心比心，視民之飢溺，猶己之飢溺而感同身受，做到吉凶與民同患，而真心付出全力救濟，當可受人民之感戴，而光大其政治前途，做到「危機即是轉機」。反之，若無同理心而不能將心比心，則必遭輿論之唾伐與人民的唾棄，而及早終結其仕途。蓋民意如流水，「載舟之水亦覆舟。」有識者當引為鑑。

五、安其身而後動

《易·繫辭傳上》曰：「是故君子所居而安者，易之序也。」（第二章）明儒來之德曰：「居者，處也。安者，處而不遷。所居而安者，文王六十四卦之序…文王序

²⁷⁵ 《易經來註圖解》來知德著 頁 416

²⁷⁶ 《易經來注圖解》來知德著 頁 427

卦有錯有綜，變化無窮，若可遷移矣。然文王本其自然之畫而定之，非有心安排也，故不可遷移。」²⁷⁷ 此言君子者，代表德智兼備之人。因其了解《易經》之條理與次序，而且能效法其精神和理則，故其平日立身處世，能心安理得、俯仰無愧。易言之，君子按易理循環之序，能臨機應變不為所困，故可隨遇而安，無入而不自得。「子曰：【天下何思何慮，天下同歸而殊途，一致而百慮，天下何思何慮？】…精義入神，以致用也。利用安身，以崇德也。…子曰：【非所困而困焉，名必辱。非所據而據焉，身必危。既辱且危，死期將至。…小人不恥不仁，不畏不義，不見利不勸，不威不懲。…危者，安其位者也。亡者，保其存者也。亂者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂。是以身安而國家可保也。…君子安其身而後動，易其心而後語，定期交而後求。君子修此三者，故全也。】」（傳下、第五章）此章之精義乃孔子以卦之爻辭，引申人生之哲理。其以；天下之萬事萬物，自然而生生不息，故而不必多思慮。雖然萬象兼陳，百慮雜出，但只要吾人道心流露，目標理念一致，雖發展容有差異，然殊途仍可同歸於一理，因理無二致者也。是以對天下事務無須過慮也。故習易者，必須精益求精，貫通易理之奧妙，並且要能學以致用，如言立身，則宜隨遇而安，如言治事，則宜因勢利導。此乃崇德修業的實際功夫。但是，若人不了解易之道理，沒有智慧且又不知變通，致本來不該受困而受困，使名譽遭致侮辱；原本不該被糾纏而被纏住，以致生命發生危殆，凡此皆凶之兆也。

蓋孔子認為：小人者，乃不仁不義者也，故其不以不仁與棄義為可恥。來知德亦曰：「可恥者莫如不仁，小人則甘心不仁。可畏者莫如不義，小人則甘心不義。利以動之而後為善。…威以制之而後去其惡。」²⁷⁸ 是以上位之君子對小人應施予適度懲罰，使其亦能謹慎待人處事，期使小人亦能知書達理，變化其言行與氣質。蓋孔子復以個人之失敗，往往在自認安逸或自我感覺良好時，耽於酒色，而不求上進。如我國古代夏桀與商紂，唐之玄宗，隋之煬帝皆屬之。而國家之滅亡，常自以為國家處強大盛世之時，或專制殘民或對外黷武，好大喜功且靡費無度，忽視滅亡潛在原因，以致滅不旋踵。如我國之秦王朝與元帝國，西方之古羅馬與近代之德國等，皆因長期恃強恃壯，不思操危慮患，不知敦親睦鄰，故於不覺中已藏失敗之因，終而遭致覆滅之命運矣。

是以君子須居安以思危，在承平年代，應不忘危險而時存戒懼，期能有備而無

²⁷⁷ 《易經來往圖解》來知德著 頁 395

²⁷⁸ 《易經來註圖解》來知德著 頁 438

患。處於盛世之期，亦不忘滅亡之鑑而時存警惕，期能安不忘危，存不忘亡，治不忘亂。是以君子能先修身以德，繼而治事以方，復時存戒慎恐懼、臨深履薄之心，不但自身自家可安可齊，亦能預知與踐履保家衛國之道，此誠可謂《易、謙卦》「滿招損、謙受益」之體現。

明儒來知德云：「危者，自以為位可恒安，亡者，自以為存可恆保，亂者，自以為治可恆有。故安其位、保其存、有其治。則志得意滿，所以危亡而亂矣。」²⁷⁹是以內聖修身，外王治國，視天下承平為己任之君子，應戒之、慎之，以身安、民安，全軍、全國是保，方為深謀遠慮，長治久安，不戰而勝而利合於國之道也。

六、和行與行權

言和行者，《履》禮也。蓋人與人相交，常因利害而有矛盾與衝突，尤其愈相接近的人、事與物，如不相得則愈凶，彼此傾軋而俱傷，而它日之後悔與困吝，在所難免。如皆能循禮而為，互敬互助，其行始能為而不恃、和而不爭。故曰：《履》和而行。²⁸⁰易曰：「履，德之基也。…巽，德之制也。履和而至，…巽稱而隱。履以和行…巽以行權。」（下第七章）和行者為履卦，正義曰：「《履》以和行者；言以禮敬事，於人是調和性行也。」²⁸¹《繫辭》以履之意為禮。《履象傳》曰：「君子以辨上下，定民志。」辨上下者，等級之禮也。²⁸²《序卦》亦曰：「《履》者，禮也。」其說同。蓋德以禮為基礎，而仁義忠信諸德皆建立在禮上，故《履》是教人如何培養德性之基礎者。來知德曰：「德者，行道而有得于身也。履者，禮也。吾性之所固有。德為虛位，而禮是實體。修德以禮，則躬行實踐之間，有所依據。亦猶室之有基址矣，故為德之基。」²⁸³是以履掛的作用與含意有二；其一，為「履和而至」是代表吾人立身處世，應以溫和態度相處，使他人如沐春風。來知德曰：「禮順人情故和，和無森嚴之分。則不至矣。然節文儀則，皆天理精微之極至也。和而至此。履之才德所以極其善也。」²⁸⁴其二，為「履和而行」是教人實踐禮儀為本，以得人和而便於行事。來知德以：「和行之行以者用也。行者日用所行之行迹也。人有禮則安，無禮則危。禮以和之，使之揆之禮而順即之心而安，无乖杵也。」²⁸⁵是以吾人待人接物，均應以《履》卦之以禮敬事與人為善之德，必能無往而不利也。

²⁷⁹ 《易經來往圖解》來之德著 頁 438

²⁸⁰ 《周易大傳今註》高亨著 山東齊魯書社出版 頁 438

²⁸¹ 《十三經注疏》用文選樓藏本 周易尚書 頁 173

²⁸² 《周易大傳今註》高亨著 山東齊魯書社出版 1998、4 版 頁 435

²⁸³ 《周易大傳今註》高亨著 同上 頁 443

²⁸⁴ 《周易大傳今註》高亨著 同上 頁 444

²⁸⁵ 《周易大傳今註》高亨著 同上 頁 445

行權者爲《巽》卦，是教人依道德而行，即德之制也，爲建立制度而立道德的原則也。《易、說文》制，裁也。《繫辭》認爲：《巽》遜也，退讓也。蓋退讓必以德制裁之，故《巽》爲德之制。²⁸⁶正義曰：「巽順，以既能順時合宜，故可以權行也。若不順時制變，不可以行權也。」²⁸⁷巽卦之含意義有二；其一，爲「巽以稱隱」，即是說明君子要順天道而行，執天之道，贊天地之化育，如有功即隱藏而不顯露。此即《易傳》所謂之：「顯諸仁，藏諸用」（繫辭上、第五章）即顯露天地之心—自性之本體與仁慈之德行，而又不以知識和智巧之心機待人接物，故能顯仁藏智，方是大智慧者。有如顏淵之能克己復禮，而天下歸仁焉。來知德有謂：「巽稱而隱。此巽之才德。所以極其善也。此正言九卦才德之善以見其能爲修德之具也。言履和而至，所以爲德之基。若和不至，不可爲德之基矣。」²⁸⁸其二，爲「巽以行權」，乃孔子所言君子行德的原則，乃是教人能順應時宜，自可通權達變，發揮一己之能力，故行權。《巽》是退讓，蓋常用之道爲經，一時之計爲權。退讓者稱而隱，乃行一時之計耳。故曰：「巽以行權。」²⁸⁹來知德亦曰：「巽以行權者，如湯武之放伐，乃行權也。然順乎天，即巽順乎禮也，又應乎人。皆同心同德，東征西怨南征北怨，是即巽之能相入也。若離心離德，安得謂之相入。所以巽順乎禮，又能相入，方能行權。」²⁹⁰此亦所謂：一心一德，與民更始，方能貫徹始終之意耳。

蓋和行與行權二者，皆言修德之常經與常理，若有權變不可通常經者，則用《巽》—依道德以行之。則無不成之事。故能和行、能制禮、能自知、能一德、能遠害、能興利、能寡怨、能辨義且能行權，如此，則可知行並進而動靜交修。故曰經事知宜，變事知權，此乃爲德之基和德之本也。以此修德治事，則天下復有何憂何患不能應聲而解乎哉？吾人待人接物，如能秉履和而行，依道直行，克己復禮，處世能以談判代替對抗，以溝通化解衝突，理直而氣和，得理且饒人，是以通情而達理，行權以制變，則必能化戾氣而致祥和，非僅可明哲保身，且可獲他人之敬重焉。

【小結】

《易經》言太極陰陽之理。「易，無私也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此？」²⁹¹是以在常人心目中因被賦予神秘色彩，是

²⁸⁶ 《周易大傳今註》高亨著 山東齊魯書社出版 1998、4 頁 437

²⁸⁷ 《十三經注疏》用文選樓藏本 周易尚書 頁 173

²⁸⁸ 《周易大傳今註》高亨著 同上 頁 445

²⁸⁹ 《周易大傳今註》高亨著 同上 頁 438-439

²⁹⁰ 《易經來註圖解》來知德著 頁 445-446

²⁹¹ 《易經之道、第一冊》李易儒著 台北藍登文化事業公司 1996、10 頁 76

以鮮能悉心探究其中的內容為何，故幾已成為往聖之絕學。其實，它為我國的哲學精華，亦是東方哲學一部最古老而睿智的經典。「易之為書也，廣大悉備。有天道焉，有地道焉，有人道焉，兼三才而兩之故六。六者非它也，三才之道也。」²⁹²其提出了一切關於宇宙人生、精神物質與修德親民之道，探求事物之原理，演繹天、地、人法則，真是「表裏精粗無不到」，既可繩之於古，亦能驗之於今。小至一事一物的措置之方，大至天下國家的治理之道，無不可從易理間領悟其中的道理，尋找指導的原則。

蓋《易、繫辭大傳》能於天、地、人設準，乃其不違自然之道，無絲毫牽強造作。依據易理以觀太極，則足以周知萬物循環之律；以易學為治理人事張本，則足以普濟天下民物。是以易之理足以泛應萬緣，旁通曲達而不流於偏弊。故《易傳》乃經世致用之學，而非高深莫測的玄談。所謂樂天知命，即明理通變，能明理通變，則胸襟曠達宏觀，故無所憂疑、不存畏懼。君子對所處之境，無論順逆之來，皆能隨遇而安，其以道德律己，以仁義治事，愛民及於物，法天之行健自強，與地之厚德載物，故能推誠博愛，立己達人而親民至善。《易、繫辭大傳》主論易學之體用，「生生之謂易，…天地之大德曰生。」²⁹³生命創造一切，推動一切。而人心親附之事，方能推行久遠。而行之有功之方，始能發展廣大。總之，聖人君子之德澤與事業無它，就在於親親仁民之可大可久的事功，與其復能視大自然界為生命之大力竝注場所，而一脈流貫，則不啻人類「親親一體」之擴大，使生命資成眾我體，與一切同參共享，將生命之創造力得以盡性發展而臻乎極致。此乃《易、繫辭大傳》對親民之道所作的闡揚。

²⁹² 《易經之道、第一冊》李易儒著 藍登文化事業公司 1996、10 頁 188

²⁹³ 《易經》阮元校本 卷一 頁 6-7

第五章、受學儒門的道者－莊子對內聖外王之體認與發揚光大

莊子者，姓莊名周，字子休，宋之蒙人也（今河南商邱之蒙澤）。其生年約為紀元前三五〇年至二七〇年，與齊宣王同時《史記列傳》。師長桑公子與儒門子夏、田子方，且受顏回與孔子的影響甚深。《南華經》內篇常引用其二人之對話，且多關鍵辭語²⁹⁴。晉、郭象論莊子曰：「通天地之統，序萬物之性，達生死之變，而明內聖外王之道，上知造物無物，下知有物之自造也。其言宏綽，其旨玄妙。至至之道，融微旨雅，泰然遺放，而不敖。」²⁹⁵莊子天才橫溢，辭趣華深，其學無所不窺，其要則歸於老子之言。《漢書·藝文志》著錄莊子五十二篇。晉、郭象予刪定後，今存三十三篇；計內篇七，外篇十五，雜篇十一。²⁹⁶歷來各本皆有內篇，而外雜篇則或有或缺。內篇各章涵義精深，為莊子所手定，外、雜二篇多為後人所假托。²⁹⁷蓋莊子思想之出發點，乃以人生短促，故不應培養人身體之可滅部分，而要培養其不滅之部分－專氣致柔之道，唯專氣可以長生，唯柔弱乃生之徒，唯精神可以不朽。其曰：「上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友。其於本也，弘大而辟，深閎而肆；其於宗也，可謂稠適而上遂矣。」²⁹⁸是以莊子認超脫生死之悲哀有二途：

一、為達觀。視生命為造化演變的階段與自然之運行，故其來不喜，其去不悲。將死與生視為一體，為萬化中之一化，則其為樂至大。生不可貴，惟道可貴，則可無悅生而惡死之憾。

二、為養真。人體雖由身軀與精神相合而成，然精神為人生之主宰，故修養精神之人即為真人，然欲為真人，首須練氣－效法天地自然之正氣。

綜論莊子之人生態度為聽天由命，隨命而行，無事憂慮。故其論「道」、「自然」、「無為」、「無執」、「虛靜」、「養真」、「達觀」、「全生」諸思想，自與儒家的「內聖外王」修己治人主張是大異其趣的，而其所著之《南華經》，均是以寓言的形式表達，影射人事如何方能合天道；其中並無具體的政經、文教與軍事等系統哲學，然卻有很多如何為政和治國的思想，其中可為吾人借鑑參考者乃在所多有。謹將莊子之聖王觀點論述如後。

一、莊子「內聖外王」思想微言旨意

²⁹⁴ 《莊子》內篇四、五、六篇：「人間世、德充符、大宗師」均可見孔子與顏回言論

²⁹⁵ 《南華真經注疏》晉郭象注、唐成玄英疏 中華書局 1986年9月

²⁹⁶ 《中國哲學史概論》日、渡邊秀方著台灣商務印書館 1979、7五版 頁118

²⁹⁷ 《中國古代哲學史》陳元德著 台灣中華書局 頁269-270

²⁹⁸ 《南華經》莊周著 內篇一天下篇

內聖外王之道，語出《莊子·天下篇》：「判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闡而不明，鬱而不發，天下之人各爲其所欲焉以自爲方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將爲天下裂。」此篇首次將古之道術概括爲「內聖外王之道」。楊汝舟先生對此曰：「莊子的主要目的，還是在於有一個理想的人類政治社會，並不是在於逍遙自在、飄蕩乎自然之中，故他的結論是爲天下。…所以莊子在《天下篇》中提出「內聖外王」之道爲「古之道術」所在，並說明墨、法、名、刑各家均未得道術之真。…由此觀之，莊子豈非欲以「內聖外王之道」爲其本意乎！…儒家之學即倫理政治之學，亦爲人類社會之學，倫理是基礎，政治是手段，而理想社會是目的。所以莊子渴望人人都以「內聖外王」爲目標，向最高境界發展，以迄於自然之「道」。」²⁹⁹蓋莊子將宇宙間自然道德之理運用於人世，或期望人世之一切行爲，皆能合乎「道德」的思想家。吾人可從莊子《天下篇》與《應帝王篇》來看，其所謂「內聖外王」應有兩重意旨，茲予論證說明：

（一）無心以成化—恬淡無爲之治

莊子「內聖外王」的第一意，是指「無心以成化，依道以治國。」此爲莊子自然處世的哲學思想。莊子以仁人具備了爲政之道德後，其最佳的治國方式，即恬淡無爲之治。其曰：「虛靜恬淡，寞漠無爲者，萬物之本也」³⁰⁰「恬淡…無爲，此天之平，而道之質也」³⁰¹此言之意，應指「內聖」的本身，亦同時實現了「外王」。從字義言，「內聖」是指操守德行上的充實完美，「外王」則是事業功績上的輝煌騰達，兩者之間雖各有所屬與範圍，然卻是主客合一，相輔相成之論述。莊子「內聖外王」的安命理想，充分透露出「內聖」的本身，即是實現了「外王」的明顯訊息，如此之「內聖即外王」，我們又可以稱它爲「無心以成化，依道以治國」。蓋「內聖」猶如「無心」，「外王」則是「成化」。「無心」是指虛壹而靜的心靈狀態，也就是無偏、無頗、無黨、無私、無執、無我、無功、無名、無預設、無意識堅持與無得失計較的人格修養，以此作爲個人「內聖」修行的不二法門。亦即是以體「無」爲宗旨的智慧體認；蓋「無爲」並非無所事事，而是周密之極，看似不動，實則它是無時無刻不在行動，正如天體很自然地自（公）轉、四時運行、晝夜輪替、而百物茲生焉。蓋天地、日月、四時與晝夜若一瞬間停滯不爲，則此太陽系即面臨毀滅。

孔子曰：「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉。」因之，所謂「無爲」，

²⁹⁹ 《道家思想與西方哲學》楊汝舟著 台北中央文物供應社 1983、5版 頁158

³⁰⁰ 《南華經·刻意篇》莊周著

³⁰¹ 《南華經·天道篇》莊周著

實乃「無所不爲」和「爲於無爲」，誠如莊子之言：「天地無爲也，而無不爲也；…人也，孰能得無爲哉！」³⁰²莊子本意實謂人須依天地之公道而爲，不可依人欲而妄自作爲，故絕非無事可爲之消極思想。以此德智去面對天地萬物和人事，則必可順應、包容、尊重與成全一切，而與一切共生共榮和共發。此之謂「命物之化」、「成物之化」，充分圓現宇宙間自然和諧之大美。

依莊子《天下篇》的論述，乃天下之諸子百家，皆依自己的觀察思辨，來發展各自學說，並且莫不貴己而賤彼，且各執一端以爲是，彼此間相互攻訐，而無交流與認同。在人爲造作與片面獨斷的侷限下，將整體且全面的大道，強行割裂以致殘缺不全。莊子警覺個人本位主義的可怕繆誤，因而力倡心齋坐忘、自然虛欲與去我本執的重要性，試圖將個人通過由修養工夫的普遍推廣和落實，將吾人從成心的壓迫，與我執的禁錮中徹底解放。其目的則在使人與我、人與人、人與物、人與天地間的種種人偽之虛構隔閡，悉能一一泯除，從而重新找回生命原有的自然本德—「人法地、地法天、天法道、道法自然」。而此道，亦等同於自然之義。蓋道家之「道法自然」說，非指「道」之上還有「自然」，乃意味「道」是自然之理，即爲宇宙的原理。易言之，將天地之道德，貫通於人事之治也。其雖以前者爲本，而以後者爲末，然終極之旨在天人並得，非守本而捨末。以恢復人與萬物應有的價值理序，而形成整體性的存在，相互包容尊重，愛其同而敬其異，使天地尊生之大德與大愛永不止息，以充分圓現天、地、人、我與萬物的自然和諧。

（二）內聖開外王—自然爲政思想

莊子「內聖外王」的第二意，乃「自然爲政，至德之世」的思想。莊子此思想最終之目的，是要創造一淳樸寧靜的世界，永除物欲、紛擾與爭端。其曰：「靜而聖，動而王，無爲也尊，樸素而天下莫能與之爭」。³⁰³其以「內聖」可以有有效的通向「外王」；或更可曰：「內聖」乃是「外王」的保證。其在《應帝王》篇保留此見解，並敘述有虞氏和泰氏的聖王之道比較，清楚點出統治者惟有以無心爲「內聖」，始可實現最大的「外王」—即天地萬物皆得其所安、如其所立，則外王自可成矣。《應帝王》曰：「有虞氏不及泰氏。有虞氏，其猶藏仁以要人；亦得人矣，而未始出於非人。泰氏，其臥徐徐，其覺于于；一以己爲馬，一以己爲牛；其知情信，其德甚真，而未始入於非人。」³⁰⁴莊子先是對有虞氏（舜帝）的有限成就做出形容，他是儒家的聖王，能以仁義之心行仁義之政，故得人民愛戴。惟舜帝未跳脫人本主義的窠臼，

³⁰² 《南華經·徐无鬼篇》莊子集釋 郭慶藩撰 群玉堂出版事業 1911、10 版

³⁰³ 《南華經·天道篇》莊子集釋 同上

³⁰⁴ 《南華經·應帝王篇》莊子集釋 同上

因此，其澤惠與功效無法施及其它萬物。莊子認為泰氏的政治成就尤著，因其能照顧範圍更加廣大。其主要的差別，全在於泰氏無抱持本位主義，如文中的「其臥徐徐，其覺于于」在形容泰氏治理天下時的從容與自在，「一以己為馬，一以己為牛」則說明他完全排除物、我的對立和分別，一切都能達觀隨遇而如其所如。「其知情信，其德甚真，而未始入於非人」之義更豐，指泰氏雖已成就無為、無執的開放心靈，然則強調其修養並非捐棄人道而入於它者，反而是不落兩邊，與無所已執的「物我兩忘、超脫自我」往來自在的大智慧。

吾人由《天下》與《應帝王》篇，可知悉儒、道二家兩種不同的政治理念，以及它們對於「內聖通外王」的不同觀點。蓋莊子以儒家之一切主張，皆示明德、親民之仁、義、禮、智為標準，乃是一種道心與知識的窄化，若從政治的影響範圍來說更是如此。故其主張無分別心，如同佛教所持之不二門，乃除卻一切的本位主義，唯有「無所定執、法天法道」，才是生命的原有風貌與主體的真如。總之，莊子是希望有一個最高道德修養，深體自然之理的人出而應世，導此世界入淳樸寧靜之域。故其目標乃是「聖治」，是「天道、地道、聖道、玄聖、素王之道也。」³⁰⁵統治者能如此的擁有本體之「內聖」，方能開明的面對天地萬物，而通向「外王」之大道矣。

二、莊子內聖外王內在根據—「心」與「性」

(一)「心」解—大體與無執

1、大體之心。莊子以古全德之聖人君子—堯、舜、禹、湯皆「配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在」。而其亦慨嘆後之學者聖賢不明，道德不一，「不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。」莊子以當世之人，各執一偏之見以為全體，各持一家之言以為經典，自以其所好之見解為大道，各走極端而不知悔悟。譬如人之耳、目、口、鼻是謂小體，雖各有所明與所用，然卻不能彼此相通，能相通者，唯有大體之「心」是也。亦猶百家眾技學派，雖各有所長，僅時有所用矣。以偏概全和以管窺天，皆不見天地之美與諸子全貌，如此就不能與內聖外王之道相合。如《天下篇》云：「不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度，以繩墨自矯而備世之急，古之道術。有在於是者。」其以墨子之行難為也，因其以裘褐為衣，以自苦為極，反天下之心，使天下不堪，恐不可以為聖人之道。餘如彭蒙、田駢之徒常反人，不見觀，而不免於鯨斷。惠施則駘蕩而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲、行與影競走，未有可達者。此皆非聖王之道術。唯莊子認為道家之關伊、老聃二人，能寬容於物，不削於

³⁰⁵ 《南華經、天道篇》莊周著

俗人，見之以常無有，以懦弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實，主之以「大一」，即道之本源，乃內聖外王者之所應爲。故稱其二人爲「古之博大真人。」

2、「無我執」之心。又可稱爲以物觀物的「靈臺心。」莊子以「心」有無外的感通力，且具明善鑑價之能力。其曰：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」（應帝王）「聖人之心靜乎！天地之鍵也，萬物之鏡也。」（天道篇）其將「心」於觀照事務之先，須先通過忘己、虛己等功夫，以待「心」之虛明靈覺，以觀照萬物，因它不在主客對立的格局成立，故可使其如如原貌呈現。易言之，莊子是將「心」與「物」在主客雙泯狀態下，超越一切分別，而入「萬物與我合一」的境界。³⁰⁶蓋莊子思想雖以「逍遙」爲旨，嚮往生命自由的理想境界，然其卻沒有將現實世界當作理應棄絕的對象，而是要吾人面對複雜的人生種種限制，做出勇敢的回應，並透過心知執見，將盤根錯節的人間世轉化成廣大無垠的「至德之世」。《天下篇》曰：「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」正指出其在通過蕩相遣執、融通淘汰而敞開物我共榮之理想人間。因此，莊子是以人間爲道場，以「無執」之心，達天人不相勝之圓融理境。其以圓融通達的「真人」爲理想人格，在翻擾的塵世中，以忘我無執之修爲造化，還與天、地、人、我一個和諧的神妙化境，而非僅爲一逃避天下，或只求自我超脫之隱士。

（二）莊子的人性論

莊子內七篇的人性論，是以「素樸自然」爲人之「性」。蓋人之「性」所以有「內在而超越」的一面，亦即是在生命流行中人能持守，復歸自然天真，而壹於道、同於德。兼顧人性是超越而內在的，此亦更顯示出人性在莊子思想中，非人之總總屬性靜態的結合，而是在生命歷程中，動態的開展與實現的。本文擬以「德」與「真」二者詮釋內七篇的人性論。

1、就「德」而言。徐復觀先生言：「道由分化、擬聚而爲物；此時超越之道的一部分，即內在於物之中，此內在於物中之道，莊子即稱之爲德。此亦係繼承老子「道生之，德畜之」的觀念³⁰⁷。」

2、就「真」而言。在老子言，「真」之含義有二；其一指物之實在爲「真」，其二指質之純樸爲「真」。至於莊子，前者使其傾向在人的生命本質上界定人性，後者則規定了人性的內涵。蓋其常用「真宰」、「真君」（齊物論）等名詞，指稱人若離開人爲妄做，而歸於真心本性，以理想的人格典型方爲「真人」（大宗師）。故「真」字當

³⁰⁶ 《老莊哲學的現代析論》吳汝鈞著 台北文津出版社 頁 92

³⁰⁷ 《中國人性論史、先秦篇》徐復觀著 台灣學生書局 1996年 頁 535-538

足以闡釋莊子內篇中的人性論。是以莊子所肯定者，乃自然之性的「純真樸素」，通過「生」的價值意義，以討論為人之生命本質的「性」，而非是就自然之性的種種「欲求」上肯定人之性。

三、莊子內聖成德理想—原天地之大美

「聖人」一詞在莊子一書中出現一百零九次，散見內、外與雜篇之中。³⁰⁸蓋莊子認道家之聖人，其形象為靈台虛明，與物玄冥之有德者。故側重於內聖成德，用以指稱體貼道妙，壹道同德之有德者。其曰：「聖人者，原天地之美而達萬物之理。」（知北遊）「聖人愚眊，參萬歲而一成純。」（齊物論）皆指莊子理想的人格，是能通過內在道德修證，體道為大為聖，並於生命歷程中具體落實，以圓現人世間之美善和諧。明代佛教憨山大師，畢生精研佛法與老莊，其以《起性論》的真常心，詮釋莊子內聖外王思想，將莊子「內七篇」為其全本三十三篇之骨幹，並以內聖外王之道為中心，而開展出一套相因次第之學；其將莊子內七篇所言內聖成德之論，有：

（一）立言之本—即內聖外王之道，指出聖人能逍遙自得，廣大自在，乃是以道為樂，而非以形為樂。其以大而化之的聖人境界，為忘己、忘功與忘名的無待之境。—「至人無己、聖人無功、神人無名。」故而能超拔世俗，使精神獲得絕對自由。

（二）立言之旨—闡述大道之原，須泯是非，齊「物論」之不平。故應由忘我（破我見、我執）以達物我兩忘而化道之境地。蓋世間之事，若悟我之是，亦即彼之非。彼之若是，亦即我之非。如此互觀，則何是非之有？如此互觀，則似是而非。故是非本無，乃相待而有。莊子曰：「是亦彼也，彼亦是也。彼一是非，此亦一是非。…彼是莫得其偶，謂之道樞。樞使得其環中，以應無窮，是亦一無窮，非亦一無窮也，故曰莫若以明。」³⁰⁹ 故能夠互觀是非，破除我執，得其環中³¹⁰ 而泯同於大道，方能應變而妙用無窮。

（三）入道功夫—以虛靜離欲為入聖道之方。以「庖丁解牛」（養生主篇）來說明萬物皆有自然天理之妙，故吾人應養性復真，安時順處，方能獲致養生之道，進而發揮「刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其游刃必有餘地矣。」³¹¹之妙用。

（四）處世之道—講求虛而待物，以不才（不炫才能）之用為究意。若有心涉名譽，必會傷生戕性。故莊子處世之道在於虛而待物，安心樂道，戒惕順性以全用遠害。

³⁰⁸ 在莊書中，除《養生主》《至樂》《田子方》《寓言》及《說劍》等篇外，餘均言及「聖人」一詞

³⁰⁹ 《齊物論》莊周著 卷二 頁 33

³¹⁰ 《莊子哲學》曹受坤著 1970 年版 頁 18 「環中」一詞具有「執中道而行，無所不通，無往不中」之意涵。

³¹¹ 《養生主》莊周著 卷二 頁 7

故其提出好名與爭善為處世之凶器。其曰：「德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也；二者凶器，非所以盡行也。」³¹²是以避身外之浮名和不與人爭勝，乃為莊子處世之道焉。

（五）學道成效—莊子以忘形釋智，忘情絕欲，始能成全天德。無心於世而與道遊，物我一如，方為學道成效。明、憨山大師曰：「蓋實德內充，形骸可外，而安命自得，以道相忘，則了無人我之相，此學道之成效也。」具體而言，人若充實內在之實德（精神自由）與真宰（精神我）之涵養，保持春和之悅，就會發揮無比感召力，並使他人也受感動與忘卻煩惱，進而達到與人合而為一，內外不二，物我一如，體用兩全之境界。此乃莊子內聖學道的真正用心所在。

（六）得道之人—蓋得道之人（真人或聖人）必為忘己、忘名與忘功，渾然大而化者，方可為萬世之所宗而以師事之，此乃內聖之完成。憨山大師曰：「若超然絕俗則是以天勝人，若逐物亡性則是以人勝天。今天人合德，兩不相傷，故不相勝。必如此，方是真人」。此莊子《天下篇》所言之精要也。在《大宗師》篇：：「言真人妙悟自性，是為真知者。」具有真知，才是真人。真知包括知天與知人兩方面；知天，乃自然之大道，即萬物之所宗者。知人，乃在參悟虛無之妙，無心而與道合一，順化而遊。而參悟虛無之妙最高境界，乃在無心與道合一，方可順化而遊，無入而不自得。此乃受學儒們的道者莊子，所完整構成一幅內聖之修道、成道的圖像也。

313

四、莊子外王之道特色—無心以應化

前曾言及莊子於萬物辯證法的變化之中，提出超越是非、生死的絕對原理。所以他的人生哲學便是這絕對原理的體悟。故其對於政治與社會制度是持否定態的。陶希聖先生曰：「一切政治社會制度，在莊子看來，是戕害性情的。政治社會制度之於人生，好像鞍轡鞭策之於馬一樣。」³¹⁴所以莊子認為天下不應以典章制度來治，只有以不治之治來治之，以無用之用而用之，方為合於道之上策。若捲入政治社會變遷的巨流，去爭鬥不休或隨波逐流，皆是可悲可憐的。故其所提理想之治道觀與安立天下之說，可見《應帝王》篇的「明王之治」。即主張「遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣」。和《天下篇》中之「與天地並與！神明往與！…獨與天地精神相往來…上與造物者遊，而下與外死生、無終始者為友。」蓋莊子以：人既為自然的一部分，當然與自然同在變化的巨流之中，但只要心不與物同化，就

³¹² 《人間世》莊周著 內篇卷四 頁 4

³¹³ 《哲學語言與管理》陳榮波著 台灣繼福堂出版社 2001、8 頁 235-238

³¹⁴ 《中國政治思想史、第一冊》陶希聖著 食貨出版社公司 1972、4 頁 131

是精神的安逸。故此心應無所待，無所待就是絕對。陶希聖先生曰：「由絕對看來，本沒有是非異同，…這種無限絕對的萬物自化原理，就是天下篇所說的『太一』了。」³¹⁵蓋莊周實即天下，實即萬物，實即自然之道德人也。其以得道之終極—聖人應世必為聖明帝王，得道之終極便是行「無為之化」。其在《應帝王》卷四云：「若聖人時運將出，迫不得已而應命，則為聖明帝王，推其緒餘，則無為而化，絕無有意而作為也。此顯無為之大用，故以名篇。」³¹⁶，聖人既出，迫不得已而應命，以此治理天下，如堯、舜、禹三聖王之垂拱而治，和氣清靜，無私無心，不居其功，持守真樸而民自化。莊子此思想可謂承繼老子的觀點：「故聖人云，我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」³¹⁷言化道之終極，乃聖人以無為大用之功效，而成為全用之外王。此乃莊子思想外王體系之大要。闡述無為大用之功效。易言之，即在通過無心應化之修養，從對人心之執著與生命之桎梏著手，以虛欲去執的方式，先安立價值理序，以成全人間的美善而使百姓生活自由自在。是以莊子的學說實乃關係著人與價值的學問焉。

五、莊子內聖外王思想與儒家之關係。

總結言之，莊子之聖王思想是以「心性論」為內在根源，其承襲老子以物觀物之智慧，而以止水與明鏡比喻人心，並主張以無我執的「靈臺心」洞察萬事萬物，以虛靜觀照的慧解妙悟，照見人與物於存在界中的價值和意義。而使人據其德，物正其位，各安其所，達到物我一如之境界。其與儒家之關係和對後世影響有如下述：

（一）、儒道二家立論之異同觀：

1、相同觀點方面：

（1）謙下為表之內涵

蕭公權先生曰：「蓋古之道術誠有【以懦弱謙下為表】之一宗。為孔老之所共喻。」³¹⁸如正考父之鼎銘謂：「一命而偃，再命而墮，三命而俯，循牆而走，亦莫余敢侮」³¹⁹此孔氏之祖訓而深有契於道家謙下之旨也。孔子曾曰：「邦無道危行言遜」，「賢者避世」與「以德報怨則寬仁之身也」³²⁰曾子亦曰：「以能問於不能，

³¹⁵ 《中國政治思想史、第一冊》陶希聖著 食貨出版公司 1972、4 頁 134

³¹⁶ 《應帝王》莊周著 卷四頁 2

³¹⁷ 《老子道德經》第五十七章 頁 119

³¹⁸ 《中國政治思想史、上》蕭公權著 聯經出版社 1980、5 頁 174

³¹⁹ 《左傳》召公七年

³²⁰ 分見《論語、憲問十四》與《禮記、表記》

以多問於寡。有若無，實若虛。犯而不校。」³²¹此足證孔門弟子亦嘗預聞柔順保身之道也。至於《中庸》所引孔子對子路問強之語，則謂：「寬柔以教，不報無道，南方之強也，君子居之。」則更不啻為老莊論點寫照矣。

(2) 道以用政與養民

儒、道二者，皆以「道」用之於政治，此乃養民真意。莊子認為：「不治天下，安藏人心。」³²²是以其主張將「內聖外王之道」普遍運用於施政之各方面。其曰：「以道觀言，而天下之君正，以道觀分，而君臣之義明，以道觀能，而天下之官治，以道泛觀，而萬物之應備。」³²³莊子復以「道」之目的為：「夫虛靜恬淡，寂寞無為，天地之平，而道德之至也。…一心定而王天下，一心定而萬物服；言以虛敬推於天地通於萬物，此之謂天樂；天樂者，聖人之心，以畜天下也。夫帝王之德，以天地為宗，以道德為主，以無為常；無為也則用天下而有餘，有為也則天下用而不足；故古之人貴無為也。」³²⁴其以唯有淳樸恬淡的自然境界，人人不妄作聰明，一切唯德是守，為道是從，方有和平互愛之人類社會。儒家孔子之道德形上理念「隨心所欲不逾矩」亦正同此意。是以莊子認為將此純為自然之理的「道」用之於國政，則政治自然可走上正軌。其復曰：「百官以此道相齒，以事為常…皆有養民之理也。」³²⁵此亦與儒家「政在養民」之理念若相和也。

2、相異觀點方面：

(1) 儒家「德化」與莊子「無為」不同

儒家言治道，所以主「德化」，乃由孔子繼承夏、商、周三代所累積而成之禮樂而然。牟宗三先生曰：「儒家的【德】是以親親、尊尊、倫常、性情、道德的心性（仁義理智）來規定。它既不是道家的德，亦不是西方所講的抽象義務。所以禮樂之教即是性情之教，德化即是性情人格之完成。（性情非我們所言的脾性，乃是指道德的真實心而言）。」³²⁶故《論語》曰：「為政以德。譬如北辰，居其所而眾星拱之。」³²⁷朱熹註引程明道曰：「為政以德，然後無為。」復曰：「為政以德，則不動而化，不言而信，無為而成。所守者至簡，而能御繁；所處者至靜，而能動；所務者至寡，而能服眾。」³²⁸此言均以德為本，至簡至易也。牟宗三先生釋

³²¹ 《論語》泰伯第八

³²² 《南華經·天地篇》莊周著

³²³ 《南華經·天下篇》莊周著

³²⁴ 《南華經·刻意篇》莊周著

³²⁵ 《南華經·列禦寇篇》莊周著

³²⁶ 《牟宗三全集·政道與治道》牟宗三著 台灣學生書局 1996、4 增訂版 頁 31

³²⁷ 《論語》、為政篇

³²⁸ 《牟宗三全集·政道與治道》牟宗三著 台灣學生書局 頁 32

曰：「此（儒家）簡易無爲乃繫於德化講，與道家之無爲不同。非必一言「無爲」，即道家也。」³²⁹

（2）、**處世態度之不同**：蓋儒學居衰周之世，講求仁、義等積極之治術，企圖撥亂反正，故其態度較爲樂觀進取。道家老莊乃承柔順之教而發揮之，以遜退寧靜之方爲個人自得自全之術，其態度自屬較悲觀保守。

（3）、**施教之目的不同**：孔子雖有取於柔順之說，然其思想之大體則是以弘毅濟濡弱，變柔順以爲弘毅，而歸於中庸之道。故孔氏之言屢致意於抑鄉愿，振士氣。其對或問以德報怨之觀點時，則曰：「何以報德？」答覆之。而論志士仁人則主殺身成仁。蕭公權先生有曰：「孔子施教之目的，不在個人之自全，而重視天下之兼善。此正孔子精神根本異於老莊之處，不得以二人皆出於殷而混同也。」³³⁰

3、莊學對後世之影響

（1）**齊物思想可促進多元化的發展與交流**。莊子聖王理念隱含有寬容、平等與大愛的精神。因其認爲政治和社會上的制度只會予人以痛苦桎梏。因爲人與物之性各不相同，而政治和社會制度與律法卻以劃一標準，來迫其從一始終，乃是強不齊而齊之，強不平以平之。其認爲現實政治是黑暗與互鬥的，是用權謀術數爭奪名利，故吾人應回到原始的太初之境，棄絕人世之虛僞和由自我妄執所造成的生命沉淪。因此莊子提出虛欲去執的功夫，消除由我執所引起的虛妄、高下、貴賤、利害等之分別，同體肯定萬有之存再意義，與保證其平等存在的權力，藉容納不同之觀念和意見，愛其同而敬其異，進而避免現代世界因種族、區域、資源與地位所引起的對立與衝突。換言之，莊子齊物思想，爲民、物開啓一片可共彼此共存共榮之空間，與對等談判交流的溝通機會，減少政治與想對立，並能以此促進各民族的和諧和穩定發展。

（2）、**明王之治可反省政治權力之使用限度**。莊子明王之治正是從人性的素樸純真出發，以反省人之存在價值與生命意義。其意乃指；若政府干預人民的權力愈強，則人民離儉樸和諧的生活也愈遠，而自由和人權也愈受限。故其反對大有爲政府，認其凡事操縱、干預、掌控，甚而大事矯柔造作與蠱惑民心。蓋

³²⁹ 《政道與治道》牟宗三著 同上 頁 32

³³⁰ 《中國政治思想史、上》蕭公權著 聯經出版社 1980、5 版 頁 175

莊子以天道是施澤於萬物，本在無為而為之中，而大自然本身乃是大有為於無為的最好寫照。莊子此種思想實有得於老子「治大國如烹小鮮」之觀點，以為政應切戒擾民，務免民心離析背向。史載漢朝繼秦後一統天下，秦皇萬世江山之夢未成，轉瞬落於漢高之手，原因即為秦皇好大喜功，繇役重賦而迫民揭竿。是以莊子曰：「聞在宥天下，未聞治天下也。」³³¹其以天下本不可治，而欲使自在則治。而欲治之則反亂，故貴其無為而任物之自為。楊汝舟先生曰：「(天道篇)郭象明之甚深，更以「自得」、「自為」說明「道」之「無為」。尤以天子、百官、萬民、昆蟲之各自無為，亦即是各盡其責，各任其職，各司其事，互不干擾，以明世人，可謂悟之深、言之切矣。」³³²此種以民之所欲常在我心，用和諧安定來檢視政府施政的觀察角度，無疑是道家老、莊二子特有之慧見。這種精神在民主政治中，有助於批判政府急功好利與獨斷專行的決策，使其施政更應顧及人民生活需求與社會之和諧穩定。

(3)、以自然和諧反省文明發展的價值。莊子思想之可貴，在其不以進步為唯一的價值。反而以「和諧」方是最大的目的。陳政揚先生曰：「莊子並不是以文明的發展作為實現人類生命理想的目標所在。反而認為應該以天、地、人、我的自然和諧作為檢證文明是否是在合於價值實現的秩序中發展。」³³³故而莊子之聖王思想可使為政者於做重大決策前予靜思長考「民之所欲、民之所好與民之所求。」此當有助防範文明世界發展中之躁進、盲動和妄為。試觀現今之世界，文明積弊和人為意念災害—如恐怖主義、經濟危機等之破壞已深，它如戰爭、溫室效應、空氣污染、能源耗費、超級病毒與風雨地震，已使天與人，人與地和人與物之間皆呈現極度之不和諧與不穩定，甚至有危及人類後代子孫未來生存之地步。是以吾人體察莊子「原天地之大美，無心以應化—與自然和諧。」之讜論，應有以濟今日文明之窮功效矣。

【小結】

莊子以吾人生命困境之緣起，乃是由於心之俗見俗慮而背離本性之素樸，復由人性的超越意志，使人妄作非為而離天人之道越遠。如聖人或人君藉由素樸虛敬之修養，銷融其宰制天下之欲望，以三王—堯、舜、禹垂裳而天下大治的理念，還與人民自由無拘束的生存空間。莊子此由虛己以容物，而至物我共存榮的內聖外王思想，雖與儒家以仁義禮智治國之論乃相逕庭，然仍可謂莊子

³³¹ 《莊子集釋》卷四 再於第十一

³³² 《道家思想與西方哲學》楊汝舟著 台北中央文物供應社 1983、5 頁 290-291

³³³ 《孟子與莊子內聖外王研究》陳政揚著 東海哲研所博士論文 2003、6 月 頁 304

慧思獨具之理念矣。

莊子的學說雖均以「道」和「法自然」為核心，但因與老子所生處的時代不同，而使兩人的學說有差異。莊子生於戰國，其時代之禍亂比老子所處的春秋時期尤甚，故其思想亦較老子無為和保守，如其「齊生死」之論可以說是在人生無常，朝生暮死的情況下的自我解脫。又如他所主張的無政府主義，是因為其戰國時之政府，虐民情況尤甚於老子所處的春秋時期，故莊子內聖之修養論著重銷解人的生命負累，主張應時代不得已而出之聖人，要以「喪我」「心齋」「坐忘」「無執」「無功無名」之心，將人民的自我封限在虛己容物中銷融，使萬有復呈如其所如之本然面貌和價值，以此為天地立心，為民立命矣。而其亦主張國君欲安立天下不，亦不能憑藉一己之有心為治，而應順及民之真性，已使其各復性命之情，如此國家權力之行使，才不會擾動民生與勞動民力。故莊子外王之治道觀一言以蔽之，乃是在虛己以成全萬物，而非是以強力宰治萬物。道家之「道德」與儒家之「仁」，乃同屬一義。而「天地」既為「道德」的代表或為取法，則「天地」亦為「仁」之至者矣。因天地是泛愛萬物，不僅以愛人類為限、為目標，而視天下人類與萬物為同一，為整體、為全部。是以道家之「天地不仁」，乃指天地不僅只獨偏愛人類，其對天下萬物亦同等珍惜。儒家孔子亦所謂「泛愛眾，而親仁」，亦指愛世間萬物及全體人類，此乃指「天地」與「仁愛」二者，皆大公無私之普世價值。莊子在「體道」之後，期將「天地之道」轉為「聖人之道」³³⁴即賢人君子治國，以濟人類社會之窮，並為全人類謀長治久安之策。這對處於混亂、失序且多難的現代世界而言，不啻是一思維之清涼方與處世之安定劑，為開啓另類道德和政治哲學思考之途徑也。

³³⁴ 《南華經、天道篇》莊周著

第六章、漢代名儒對外王與親民思想之體認

一、董仲舒論天人合德

董仲舒者，西漢初年大儒也。其生、卒年依《春秋繁露義證》載：「要生於景帝前，至武帝朝，以老壽終。無疑。」。其傳世代表著，僅存《春秋繁露》書與文集而已。其書原有八十二篇，然缺三篇，現實為七十九篇。董仲舒為人廉潔正直，頗受朝野士林所重。其對後代影響最大者乃是漢武帝時「舉賢良對策」三篇，主要內容是論述天人關係的重要文獻，又被後人稱為《天人三策》，成一世的儒宗而名高當代。雷家驥先生在評價《天人三策》曰：「它是儒學或竟為中國學術發展史上的里程碑。」³³⁵董仲舒以《公羊春秋》為其學說的支撐點，通過「上揆天之道，下質諸人情，參之於古，考之於今」從而得出了「天命之謂命，命非聖人不行」的（《天人三策》）之結論。³³⁶巧妙的把君主與臣民在順天命中，執行不同的職能方面予區別，即為：「以人隨君，以君隨天」（《春秋繁露、玉杯》）的等級關係。其後復建議漢武帝罷黜百家，獨尊儒術，用儒家「六藝之科、孔子之術」³³⁷來統一天下的思想，摒棄其他學說。蓋此六藝（經）之學主要是講修身的學問與治國的道理，深刻影響了吾國文化的精神，遂奠定我國以儒學為獨尊之學術地位。

董仲舒的學說，是以「天人合德」思想為核心的「天人合一」論，他把天看做是萬物之本。周桂鈿先生曰：「殷周時代的「上帝」說，與「天命」論，為天人感應奠定基礎。同時將西周時代的「天道無親、唯德是輔」之思想，與墨子的「順天意者必得賞，反天意者必得罰」的天志論，並為其學說增添了催化之作用。」³³⁸而人與物皆是從天產生的，其以人為萬物之靈長，凡五穀六畜等，乃為上天養育人類而創造的。《賢良對策》曰：「人受命於天，故超然異於群生。人有父子兄弟之親，出有上下君臣之誼，會聚相遇，則有耆老長幼之施，粲然有文以相接，驩然有恩以相愛，此人之所以貴也。」故其以人為天之驕子，人受天恩亦是最深，此論貫穿了其整個思想體系，並充分表現在政治哲學方面。故其政治哲學論述，主要著眼於君主統治手法，歷史演變與社會秩序的探究。而其終極目的，在為改鑄先秦之儒家思想，為維護既成之大一統政治局面服務。

董仲舒繼承孔孟儒家的王道理想，並通過實際的政治運作，使它變成現實，成為我國古代政治文化最重要之一環。大體而言，董仲舒的王道政治論，主要是法天

³³⁵ 《兩漢至唐初的歷史觀念與意識》雷家驥著 台灣華學月刊 1983 年 第 138 期。北京人民出版社 2005、5 頁

³³⁶ 《司馬遷學術思想探源》張強著 北京人民出版社 2005、5 頁 50

³³⁷ 《六藝》即《六經》指儒家典籍《詩、書、禮、樂、易、春秋》唯樂經已佚 現存五經

³³⁸ 《中國歷代思想史、貳、秦漢卷》周桂鈿著 台北文津出版社 1993、12 頁 178

而治的「更化」說與尊王賤霸之「仁政」觀。其以政治是要仁民愛物的，「天心」是主張統治手法要與時俱化的。故君主要法天而治，以仁愛之心和寬緩之政治掌理天下，且要因時順勢「更化」政治。而「更化」理論的思想前提，是改變統治體制，掃除秦代的遺毒餘烈，實現真正的天下大治。易言之，就思想體制言，在改變法家的強權政治和黃老道家的無為而治。因此，其提出一套既能綜合法家與黃老思想之長，而又能避其之短新的統治思想。此便是董仲舒再第三次對策中提出並為漢武帝採納的「罷黜百家。獨尊儒術」，即是把儒家思想作為官方的正宗統治思想。茲僅就其攸關「天人合德」論述，作一研討。

（一）法天而治的「更化」論。此為董仲舒重要之政治主張。此「更化」以通俗的話來說，就是一切從頭開始。董仲舒曰：「今臨政而願治七十餘歲矣，不如退而更化；更化則可善治，善治則災害日去，福祿日來。」³³⁹「更化」學說的實質，是在經歷長期戰亂和休養生息之後強烈的要求社會變革，重建一個理想的社會秩序和社會制度。陳桐生先生云：「它（更化）意義在於：它是一場真正意義的革命，它承蔽易變，揮手向一個舊時代告別，歷史由此揭開了心的篇章，天命由此轉向新的王朝，一個新時代就從這裡開始。…「更化」是董仲舒學說的靈魂，也是漢初今文經學的精隨之所在」³⁴⁰故其力主之「改正朔，易服色」，實行教化政策，要求重德輕刑、興學養士、重議輕利、統一思想等，凡此皆將其納入天人感應之思想框架內，歸入聖人「法天而治」的「更化」政治範疇中。其以「新王必改制」（春秋繁露、楚莊王）為前提，此意即指凡新興的王朝，不能全盤繼承前朝的制度，而須有變革。其強調：「《春秋》之道奉天而法古」（楚莊王）。強調要鑑往察今，順天應人，改革制度以符天命。，即所謂通過改革制度，以表明君主「受命於天」；如「一因前制，修故業，而無有所改，是以繼前王而王者無以別。」（楚莊王）因此新王必「徒居所、更稱號、改正朔、易服色」以創制建國，將萬世一統為終極目的，其強調之「改制」而不「易道」，於變中有常之理論，為在同一王朝之內實行改革，掃除思想障礙，有效實現了新的歷史條件下之理論和政治實踐的轉換。董仲舒此種不經外部衝突方式，而完成了政治與社會變革。正因如此，亦影響後世對新王改制與順天應人之類呼籲。誠然，他的這些理論以今觀之，是有其荒誕性，然其處之世乃專制王權高於一切，故董仲舒之言，亦不失為一種明智之舉。

（二）提倡德治反對暴力。董仲舒仁政思想有強烈的針對性，其要求統治者「王

³³⁹ 《天人三策》漢、董仲舒著

³⁴⁰ 《儒家經傳文化與史記》陳桐生著 台北洪葉文化公司 2002、9 頁 36-37

者愛及四夷」《春秋繁露、仁義法》認能作到「汎愛群生，不以喜怒賞罰」《春秋繁露、離合根》便是仁政。此乃是對先秦儒家愛民思想的繼承。在此思想基礎上，董仲舒論述了他的德治主張。其系列之論述有：「以德爲國者，甘於飴蜜，固於膠漆」《立元神》；「文德爲貴而威武天下，此天下之所以永全也」《服制象》「推恩者遠之而大，爲仁者自然而美」《竹林》「天之道，任陽不任陰，王者之道，任德不認刑，順天也。」《執贄》；「堯舜行德則民仁壽，桀奏行暴則民鄙夭」《漢書、董仲舒傳》。凡此均足以顯示其王道政治爲標榜的仁德思想，並非孟子仁政思想的簡單承襲，且他再鼓吹王道的同時並不反對霸道，其更將王、霸二者統攝於「仁」之範疇。其曰：「霸、王之道皆本於仁。」（春秋繁露、俞序）而實際上，其所主之德主刑輔的統治策略，便是種王、霸並舉的政治表現，在這方面他更多是繼承荀子「隆禮重法」的思想。是以吾人可曰，董仲舒的王、霸仁政說，是種創造性的發展，他揉合二者，使分途的孟、荀思想在新的歷史史觀中結爲一體。

（三）天與道皆不變的社會秩序論。董仲舒以天道是人類唯一的表徵，故能全天道即能全人道。其以此理爲本，而定出倫理道德的基礎。依董子主張，人既係天之愛子，故不論人君與庶民，皆應以天爲法，以天道爲萬事物物的設準，乃吾人在倫理道德所宜遵從的規範。其曰：「道之大原出於天，天不變，道亦不變。是以禹繼舜，舜繼堯，三聖相受而守一道，無救弊之政，故不云其損益也」（《董仲舒、賢良對策》），其意以無論政治或道德，從天道而公平無私，則無論世事如何推移，其理絕不有變。其更具體說明其理曰：「善言天者必有驗於人，善言古者必有驗於今，臣聞天者群物之祖也，故偏覆包函無所殊，建日月風雨以和之，經陰陽寒暑以成之。故聖人法天立道，亦博愛無私，布德施行以厚之，設誼立禮以導之。」（對策三）董仲舒演繹天意天道者，就是仁義之道，能全仁義則自合於天意。是以「天人合德」爲其所提出，並在我國歷史上產生深遠影響之命題。其攸關之主要論點有：

1、端正名分。董仲舒曰：「治天下之端，在審辨大；辨大之端，在深察名號。」（《春秋繁露、深察名號》）又曰：「治國之端在正名。」（《春秋繁露、玉英》）。蓋董仲舒的正名思想，是爲了穩定已經天下一統，「禮樂征伐自天子出」的政治局面，故具重大之時代意義。且制定名號是爲了確定上下尊卑貴賤，建立穩定的社會秩序。其後，董仲舒以「名」是聖人代天而發的，名要服從天。其宣稱：「名則聖人發天意」，唯聖人才能體察天意，制定萬世萬物的名。「是非之正取之順逆，逆順之正取之名號，名號之正取之天地。」（深察名號）是以須作到「事各順於名，名各順於天」（深察名號），是以董氏把他關於察名定分的思想，納入其天人合德的思項體系中。

2、終極價值一天。董仲舒的學說，以天為根據，其認為人生萬象，皆從天理演繹而來。其對天的基本概念是：「道之大原出於天」（對策三），「天者，萬物之祖也，萬物非天不生，獨陰不生獨陽不生，陰陽與天地參然後生。」（春秋繁露、順命）其復曰：「天地人，萬物之本也。天生之，地養之，人成之。天生之以孝悌，地養之以衣食，人成之以禮樂。三者相為手足，合以成體，不可一無也。」（立元神篇）其思想與古代天人合一的理念同，且純是從儒家道德思想的根本觀念「天道」衍生而來。日、渡邊秀方先生曰：「董氏受漢代思潮影響，說明天人關係時，他形式地類推天體和人事，盡力把天人的合一具體化，這是他的特色。」³⁴¹如《春秋繁露》：「天以終歲之數成人之身，故小節三百六十六，副日數也。大節十二，副月數也，內有五臟，副五行之數也，外有四肢，副四時之數也，乍視乍膜，副晝夜也，乍剛乍柔，副冬夏也，乍衰乍樂，副陰陽也。心有計慮，副度數也。行有倫理，副天地也。」（人副天數篇）其以人體象於天形的思想，可自為一家之言。

而其復以人事法制方面之組織，應用天象為儀表，譬如取天地人三才，日月興三光的「三」數，制定官名。春夏秋冬四時的「四」數，定公、卿、大夫、士等四階級。天地人既為一體，所以天人必能合一，因為天人合一，故能天人相副、天人相應與天人合德。蓋董仲舒所謂的天乃「自然之天」，包含陰陽一構成天之兩種元素，分主天之刑與德，五行一木火土金水，生活上常見的五種物質，董仲舒以五行與陰陽之四季相合³⁴²，並能隨其意義的轉化，自然賦予它一種生命力，故天可測之人世的禍福，於是有災異祥和瑞說。

董仲舒繼承並發揮墨子天志思想，他在天人關係理論中，強調天意乃神聖而不可侵犯，闡釋天子是體天之心，行天意之聖人，社稷自應追隨天子以形成並鞏固宇內合一思想一統之局面。然天子亦可能有「失道之敗」，為有天自身方是絕對正確，故曰：「道之大原出於天」（漢書、董仲舒傳）。而根據《春秋》的原則，其主以「以人隨君，以君隨天…故屈民而伸君，屈君而伸天」《春秋繁露、玉杯》篇，蓋董仲舒以統治者之皇帝，具有至高之權力，然其不畏人，只畏天，故其乃假借「天」的威權，來限制皇帝之私欲，使之不能為所欲為。故其將終極的價值準則歸於天。故天人感應有二個深意：

（1）皇帝代表天意，人民須要服從，此即所謂「君權神授」。其以王者獨具「天子」的尊號，天受命有德的君子，使之統治天下，故曰：「天心之仁愛人君」，「天盡

³⁴¹ 《中國哲學史概論》 日、渡邊秀方著 商務印書館 第一篇：漢代哲學 頁 22

³⁴² 《春秋繁露、五行對》：天有五行，木火土金水是也。木生火，火生土，土生金，金生水。水為冬，金為秋，土為季夏，火為夏，木為春。春主生，夏主長，季夏主養，秋主收，冬主藏。

欲扶持而全安之。」(天人三策)。

(2) 皇帝要尊天保民，勿胡作非為，此即所謂「神道設教」。³⁴³蓋董仲舒以君權須受天監護，在貴天之前提下，它具有神化與限制君權的雙重作用。其復引申曰：「故為人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民，正萬民以正四方。」

《漢書·董仲舒傳》只有皇帝心正，才能實現王道，君主行三綱五常，乃可得天之祐。帝王上承天意，下治庶民，乃國家運勢昌隆之關鍵所在。故屈君伸天，即用天的權威來制約皇權，此對統治者長遠利益言，是有其著眼的。是以其對「天」之主要論點有：

甲、建立天人感應理論體系。周桂鈿先生曰：「董仲舒所要宣傳的理論核心是儒家的仁義道德，外加陰陽五行學說和自然科學的某些成果，構成天人感應的學說體系。」³⁴⁴董仲舒認為天有十端，乃天、地、人、陰、陽及木、火、土、金、水(五行)。陰、陽和五行皆氣也，天和人之間隔著陰陽五行之氣，故天人要通過這些氣進行相互感應。《春秋繁露》曰：「以類合之，天人一也」(陰陽義)其經一番牽強附會，證明天與人是同類的。根據同類相應的道理，天人就可相互感應。蓋其用天人感應來演繹天意，豐富了天的內涵，擴大了其外延，並增強了它的功能。其以天不能以言語告誡或施賞罰於人，故依天之異象以為警示，依氣之變化以為災難。周桂鈿先生曰：「董仲舒認為；天意是透過「氣」來向人表達的，因此可以觀察氣的變化來了解天意」³⁴⁵諸如旱澇、地震、颶風、蟲災、日月蝕與彗星雨等。上天由此譴告人君，乃天心對人君的仁愛故也。揆其因，乃「天之生民，非為王也，而天立王以為民也，故其德足以安樂民者，天予之；其惡足以賊害民者，天奪之。」³⁴⁶蓋天命「無常予、無常奪」而唯德是輔。故先用災異以警示，予其悔改機會。故其曰天是：「百神之大君」(《春秋繁露·郊祭》)，認為「天者，萬物之祖，萬物非天不生。」(順命篇)「天生五穀以養人」(求雨篇)。

黃國禎先生云：「董仲舒天人感應思想，是建構在他對天的理解上。這個天是崇高的上天、上帝，亦可謂是自然的總稱。而在他的觀念裏，此二個天的形象皆有意志，足以體現人事的好壞。由於這兩個形象所衍生的概念，構成董仲舒天人感應的架構。」³⁴⁷其復以天子的權力來自上天的授予，認為：「受命之君，天意之所與也，故號為天子。」(深察名號篇)因此他的天人合德說，既吸納、包含了傳統的天命思

³⁴³ 《中國歷代思想史》周桂鈿著 天津出版社 1993、12 頁 185

³⁴⁴ 《中國歷代思想史》周桂鈿著 天津出版社頁 180

³⁴⁵ 《中國歷代思想史》周桂鈿著 同上 頁 184

³⁴⁶ 《中國歷代思想史》周桂鈿著 同上 頁 184

³⁴⁷ 董仲舒《春秋繁露》與緯書《春秋緯》之關係研究 黃國禎著 花木蘭出版社 2009、3 頁 30

想和墨子的天志思想，復超越它們的侷限而顯得更為精緻。蓋其目的乃在提高天的地位和作用，藉以維護其所倡導一系列政治主張，故可謂是「藉天行道」，亦即崇天道以護人事。此以今之眼光而論容或怪誕，然在專制王朝與天命神權的時代，卻自有其文化建構之功和穩定社會價值之效用。

乙、以尚德取代尚刑。徐復觀先生曰：「董仲舒思想的中心是在政治，是要以陰陽之說，把西漢繼承法家尚刑的政治，轉變為儒家的尚德思想。」³⁴⁸蓋其將天地陰陽之氣比附政治上的刑德，亦是基於政治考量，藉以提醒當政者要任德不任刑。此外，其又將仁義歸於天意，其曰：「限民名田，以澹不足，塞並兼之路」、「去奴婢，除專殺之威」、「薄賦斂，省繇役，以寬民力」（《漢書·食貨志》）是以其哲學又為「愛民」政策作論證。

丙、天不變道亦不變。本政治理論乃是動董仲舒在對漢武帝策問時提出的。其曰：「天之道，有序而時，有度而節，變而有常」（《漢書·董仲舒傳》）。正是說明天道既要維護既存之現有秩序，使其永恆不變，又要順應時勢，論證更化改制的必要性與合理性，以使社會秩序有「序」、有「度」，與有「常」。為此「道」也者，是指統治者治理國家之方法，思想理論以及相應之制度等三方面。其曰：「道者，所由適於治之路也，仁義禮樂皆其具也。」（《漢書·董仲舒傳》）故為政者能依人民需要而行政事，國家必能長治久安，否則就會「政亂國危」。

依董仲舒之觀點：「繼治世者其道同，繼亂世者其道變。」因此要直接承受堯、舜、禹三王之道，以質救文，用王道治理天下。此無任何偏弊的「王道」，乃出於天意，且符合天義的，蓋由於堯帝等三王相受而又守之的「道」，當然就形成了不可割斷的「統」，於見，「道」既源於天，又流傳於古，奉天法古的原理自然成立。如君主依此原理治天下，臣民依此原理遂其生，則一切可能之變亂便會彌平於無形，而君主專制之制度、思想與文化，便會傳之萬世而不竭。此乃董仲舒提倡道統的奧妙所在。

【小結】

綜而論之，董仲舒之《春秋繁露》在修本末之義，達變故之應，通生死之志，遂人道之極者也。其對儒道的精髓「仁道—仁以安人，義以正己。」有大力的闡揚。其用意即在使王化得以流行，以元之深正天之端，以天之端正王之政，以王之政正諸侯之即位，以諸侯之即位正境內之治，此五者俱正，而王者之大道大化必可大行，

³⁴⁸ 董仲舒《春秋繁露》與緯書《春秋緯》之關係研究 黃國禎著 花木蘭出版社 2009、3 頁 31

如此，則天下之大治也必。其建立之天人合德（感應）之說，亦以人作出發點，去思考天人合一的問題，爾後在天人合一的基礎上建立災異³⁴⁹和祥瑞³⁵⁰說，建立了人民尊君思想與約束帝王不當之作爲的目的。³⁵¹故吾人可知，董仲舒之天人合德論，其本質是在人而非在天，天僅是用來突顯人的重要性已矣。他嚴守天則的理念如是，宜乎後人稱其爲漢代的儒宗。

二、司馬遷論天人之際

司馬遷出生史學世家。其先世是周朝史官，父司馬談在漢武帝前期爲太史令，著有《論六家要指》，有志著述漢史，臨終囑咐司馬遷記漢事、修史書。司馬遷博通典籍史書、長於詩賦散文。《史記·太史公自序》是我們研究司馬遷思想的重要文獻，全文由自敘家世、個人經歷及闡明《史記》結構等三個部分組成。其於青年時期遍游中原地區與長城內外，並從漢武帝巡遊各地。所到之處調查訪問，搜集資料，瞭解風俗，爲修史打下了良好的基礎。他曾參與修《太初曆》；天漢年間遭李陵之禍牽連，受了宮刑；繼爲中書令。這些事皆無影響其修史工作，且因遭橫禍，更發憤著述，終寫成《太史公書》。後人通稱爲《史記》。其是一部由本紀、表、書（志）、世家、列傳五體俱全的綜合體史書，計 130 篇，52 萬多字，記述了上起黃帝，下至漢武帝天漢年間幾千年的歷史，包括帝王將相、平民等歷史人物，和政治、典制、文化、思想等方面豐富的歷史內容。從《史記》的篇目和內容來看，秦、漢史占了絕大部分，可以說是縱橫古今而又略古詳今的大著。其於自序云：「周室既衰，諸侯恣行。仲尼悼禮廢樂崩，進修經術，以達王道，匡亂世，反之於正。見其文辭，爲天下制義法。」司馬遷以義法，就是孔子制作《春秋》的用意。其尊孔子，列「世家」，做七十子列傳，並評孔子爲至聖，且其對己亦抱大望作《史記》，想承繼《春秋》大業。其曰：「自周公卒五百歲而有孔子，孔子卒後至今五百歲，有能紹明世、正易傳、繼春秋、本詩書禮樂之際，意在斯乎，小子何敢讓焉。」（太史公自序）可知其有上繼儒家周公和傳承孔子的大信念。

司馬遷在其《報任安書》中，除了表明“發憤”著述的志願外，還表明了要「稽其成敗興壞之理」以成「究天人之際，通古今之變，成一家之言」的史學思想，並將其全部貫注在《史記》一書。張強先生云：「司馬遷「成一家之言」的落實處是

³⁴⁹ 《春秋繁露·必仁且智》天地之物，有不常之變者，謂之異；小者謂之災。災常先治而異乃隨之。災者，天之譴之，異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之以威。

³⁵⁰ 祥瑞是相應於災異而言，是種好徵兆，漢朝常言之的醴泉、嘉禾、黃龍、景星、鳳凰、麒麟、甘露等皆是。當此事物出現，代表政治清明、社會祥和。國君廣施仁政，故天降祥物以示讚美。

³⁵¹ 《春秋繁露》董仲舒著 頁 31

「通古今之變」，如何「通古今之變」？司馬遷主張「究天人之際」。在司馬遷看來，如天人之間的關係不釐清，就無法使《史記》具有《春秋》的品質，更無法澄清現實政治急須解決的從思想領域深化大一統的問題。因此，司馬遷的天人學說誠然是指導《史記》撰寫的思想結晶。」³⁵² 魯迅先生稱它為「史家之絕唱，無韻之離騷。茲將其「究天人之際」思想論述如後。

(一)「究天人之際」思想旨要。乃在探討天與人之間治亂興衰之理的相互關係。何謂天？司馬遷的天無疑的是建立在儒道的觀念上的。其認天有自然義。《太史公自序》引其父《論六家要指》之文提到：「夫春生夏長，秋收冬藏，此天道之大經也，弗順則無以為天下綱紀，故曰：四時之大順不可失也。」其以大自然之天能生養萬物，故萬物不可違天時。蓋司馬遷所處之時代，「天人感應」說盛行，漢武帝的策問與董仲舒的《春秋繁露》，皆以天是支配人間之主宰，以神化皇權統治，視天人感應說決定國家的興衰。然司馬遷之所貴者，其能於對感應、災異與祥瑞等說法表示存疑和保留，進而從整體上強調人事方為根本之作用。司馬遷身為太史令，有感「文史星歷近乎卜祝之間」《報任安書》，他雖曾參與祭天地與占星等活動，也受天人感應思維的影響。但他在寫歷史時，則著重人事，強調事在人為，並不刻意宣揚天命。他還揭露漢武帝迷信求神，「終無有驗」《封禪書》。故其記述歷史重大事件，必從史實出發，以人事的角度論述歷史和人物的成敗得失，並重視民心向背在歷史上的作用。故他在「天意」與「人事」關係的問題上，超越前賢而達到漢初時代的最高水準。是以「究天人之際」在表明司馬遷要探究天意與人事糾葛的問題，其中尚蘊含著他的世界觀。

(二)天人思想及其構成。司馬遷天人思想實包含五個層面：

其

其一、道家學說的影響。

其二、史官之學。

其三、儒家學說。

其四、陰陽五行說。

其五、先秦典籍和諸子學說。

蓋其繼承前代自然科學成果，認識到天僅是一種自然的規律，然其又無法否定上古時期天所具有的意志性。故其核心觀點是「天是崇高而不可褻瀆的，但天又復於人事相適應的，人事在天人關係中，才是天變的根本。」³⁵³ 所以

³⁵² 《司馬遷學術思想探源》張強著 北京人民出版社 2004、9 頁 67

³⁵³ 《司馬遷學術思想探源》張強著 北京人民出版社 2004、9 頁 4

司馬遷的重點在人的自主性，超越天命的迷信之說。是以表現出二元論之特徵，茲謹分述如後：

1、受道家學說之影響。司馬遷之父司馬談篤信道家學說，他在《論六家之要旨》中縱論陰陽、儒、墨、法、名、道等六家時，對前五家學說均提出了批評，惟獨對道家學說作出了全方位的肯定。因而，司馬遷撰寫《史記》時的「弗敢闕」除包括對其父史料的運用外，更重要的是吸收了司馬談的道家思想。

明末清初學者顧炎武指出：「古人作史，有不待論斷而於敘事之中即見其指者，惟太史公能之」。這個論述可以幫助我們認識司馬遷寓於《史記》之中的道家思想。司馬遷在《史記·太史公自序》中說：「意有所鬱結，不得通其道也，故述往事，思來者。」其「道」的內涵當然是多樣的，但其中應包括道家學說，對此，漢代班固看得非常清楚，他在《漢書》中指出：「其(司馬遷)是非頗繆(謬)於聖人，論大道則先黃老而後六經。」(司馬遷傳)這一認識雖有偏頗之處，但指出在司馬遷的學術思想中包含了道家的思想，則是沒有任何疑問的。此一情況的存在，對於司馬遷產生了深刻的影響。進而言之，由於「道」的自然屬性和宗教屬性同時存在，折射到司馬遷對於天人問題發表自己的看法時，天分別表達為自然之天和意志之天則是必然的。

2、學術淵源史官之學。司馬遷出生於史家世家，史官的職責之一就是掌管天文和曆法。《周禮·春官·宗伯》云：「馮相氏，掌十有二歲，十有二月，十有二辰。十日，二十有八星之位，辨其敘事，以會天位。冬夏致日，春秋致月，以辨四時之敘。保章氏，掌天星，以志星辰日月之變動，以觀天下之遷，辨其吉凶」。周代的史官之學是司馬遷的必修之課。因此，司馬遷在《史記》中指出：「日變修德，月變省刑，星變結和。凡天變過度，乃占。國君強大有德者昌，弱小飾詐者亡。太上修德，其次修政，其次修教，其次修攘，天下無之，夫常星之變希見，而三光之占亟用」。(天官書)天官之學除解釋天體之學外，還必須關注天象之變化，進而言之，天象是「天之感動」，考察它與人事建立的關係也屬於史官的職責範圍。

3、學術淵源儒家學說。司馬遷熱衷於探究天人關係，其學術淵源與儒家之學相關。司馬遷在《史記》中說：「高山仰止，景行景止。雖不能至，然心嚮往之。余讀孔氏書，想見其為人。……自天子王侯，中國言六藝者折中於夫子，可謂至聖矣。」(孔子世家)司馬遷在《史記》中為諸子作傳時，惟獨把孔子列入《世家》。可見其對孔子之景仰。入漢以後，《春秋》、《尚書》被儒家奉為經典，其中，研究孔子《春秋》者先後出現公羊、穀梁等數家。當時《公羊春秋》尤盛，在這中間，

董仲舒就是最具有代表性的《公羊春秋》大師。司馬遷與董仲舒關係密切，又將《史記》視為「昭明世，繼《春秋》」之作。」(《史記·太史公自序》)。司馬遷雖不完全贊同董仲舒的天人學說，但其天人學說卻接受了儒家的觀點。

4、學術淵源陰陽五行。漢代最具影響力的陰陽五行說乃鄒衍的五德終始說，鄒衍在陰陽、四時、五行等自然法則的基礎上提出了「氣勝」說(《呂氏春秋·應同》)，認為五行各據一德，歷史的推移按照土、木、金、火、水五氣(德)相勝(克)而循環。司馬遷在漢武帝時主持和參加了改曆，曆法的制定主要是依據陰陽、四時、五行等自然法則，但司馬遷又以陰陽理論「推本天元」，肯定「天德」、「天命」在終始循環中的意義。他在《史記·天官書》中指出：「王者易姓受命，必慎始初。改正朔，易服色，推本天元，順承厥意。」《索隱》深諳司馬遷的心意，注云：「言王者易姓而興，必當推本天之元氣運行所在，以定正朔，以承天意。故云承順厥意也。」據此，陰陽五行之說是司馬遷天人學說的另一個思想淵源。

5、先秦典籍和諸子學說。司馬遷曰：「網羅天下放失舊聞，王跡所興，原始察終，見盛觀衰，論考之行事。」(《太史公自序》)至於如何「論考之行事」，其復曰：「厥協六經異傳，整齊百家雜語。」(《太史公自序》)蓋「六經異傳」和「百家雜語」都是先秦時期的重要文獻，因宗教神學盛行之緣故，這些文獻皆從不同的角度，發表了對天人之間關係的看法(包括有意識和無意識兩方面)。當代人們考究天人之間的關係，聚焦在天道是否有自由意志性的一面。司馬遷是一代鴻儒，史官之職使他比別人有更多的機會深入研究先秦文獻，因而整合諸家學說，亦是他提出一己天人思想之基礎。

(三)天人之際—天命與人事。天人學說包括天和人兩個層面，若把重點放在稽天—探究宇宙本原方面，那麼解決的只是形而上的道，其結果與現實關係不大。蓋漢代董仲舒的重點，乃探求崇天基礎上關於人的地位，其揉合了道與德，並推求配天之術，追究禮法的根本，從而將稽天置於至上性和神秘化方面。換言之，董氏為宣示君權神授而關注人事，其目的是將神學與天志為皇權和政治服務。而司馬遷則不同，其追求的終極目標是「稽其成敗興壞之理」(《報任少卿書》)，其總結歷史問題是為了顧及現實，既然天人關係是一非解決不可的問題，其就必須對此表示看法。故其天人學說是在批判與繼承前人思想的基礎上完成的，其天人學說的「天」，主要表現出其二元特性：其一，是繼承前代的自然科學成果。認識到天是一種自然規律。他在《史記》中說：「天所以道五行八正之氣，天所以成熟萬物也。」(天官書)其乃從天道有常的立場出發，然其卻對天道有知的觀點提出

質疑。其二，認為宗教神學是神化天的意志性。司馬遷置身當代，對天命之說雖可部分地衝破藩籬，然卻無法徹底擺脫否定。故天命與非天命的對峙，使司馬遷心目中的天具有二元性的特徵，即在談論天之自然規律時，天是客觀與無意志的；而在宗教神學支配的社會和歷史言，天又是主觀與有意志的。故其在無法徹底否定「天志」的條件下，對天的發微，他採取了兩種行之有效的方法。其一，他以智慧接受前人和同時代人的成果，將天的二元性合而為一，並宣示天的至上性與崇高性是不可褻瀆的，其中人對自然規律的順從，與人對「天志」的順應，因異質同構，而混融為一。其二，司馬遷進而言之，天雖是至高無上，但天又是與人事相應的，而人事在天人關係中才是「天變」的根本。故天命決定著天人合一，反天命（人事）決定著天人相分，而其更認為「人事重於天命。」這兩個相悖的命題於司馬遷處得到統一，而使其天人學說有別於眾家之說。

由於對立的統一形式凝聚為崇尚天的至上性，因此司馬遷極力主張的改制、封禪與他認識天的自然屬性並不衝突。但由於天人合一和天人相分的思想根源不同，天意與人事也並不能完全表現為感應關係。故司馬遷在論天人之際時，其內心世界的思維，充分反應在他的天人學說上。

【小結】

司馬遷將其天人學說落實在天人合一方面，復又使其穩定在承天受命方面。從另一角度而言，他與董仲舒的分歧不在天人之間是否有感應關係的存在，而是認為人事對天命的順從及新王政治的實現應該從封禪開始。司馬遷天人之際學說的實踐，主要由「封禪」和「改曆」兩大事件構成，封禪解決「功至」、「德治」問題，改曆則是宣告新王政治的成功。在這個過程中，司馬遷的天人學說始終圍繞著承天順命而開展，他迫切希望把「通古今之變」落實在新王立法方面，從這一點上而言，他的天人學說，又是對董仲舒學說的提升。不同的是，司馬遷更重視從人事方面來談論天命和天變之理，邏輯順序的顛倒，使司馬遷的天人感應立場，有別於董仲舒一味地將天予神秘化的傾向。廣言之，二者同是講感應，董仲舒的天人關係，表現出天神秘化的特徵，而司馬遷的天人關係，則表現出對人治的關懷。由於這種區別，往往被他們異口同聲地談論順應天命所掩蓋，故需細心體察始能領悟。

三、陸賈論天人關係

陸賈為漢初楚人，曾追隨漢高祖起兵逐鹿中原，建有功勳。按司馬遷《史記》所載：「陸賈以客從高祖定天下，名為有口辯士，居左右，常使諸侯。」註可知陸賈其人擅於說理，著有辯才。其能於西漢建立統一大帝國之始，即開立一代新氣象，樹立建國宏基，奠定政治文化大業，陸賈功不可沒焉。其輔佐漢高祖，並為之講述古今存亡之徵，凡著十二篇，高祖無不稱善，乃稱其書為《新語》。今《百子全書》輯為上下兩卷，每卷六篇。

(一)、陸賈《新語》天人關係旨要

《新語》一書兼賅儒道二家之說，並採《易·繫辭大傳》之哲理予貫通。其全書立論，在本乎宇宙天地與人生彼此間之相通關係，示為政之道不能違反自然和天地的法則，尤不能違背人道之常倫。蓋為政雖在制度，然推動此制度者厥在人為，夫邦國天下乃民之所聚，是以能得人必興，而失人者必亡，此應是千古不變之定律。陸賈之論頗能代表天道、人道與地道三者之中和思想，其尤重觀天道以定人道，復以人道定政道，此在當時君主專政之統治下，顯示其能為民請命語顧慮人民利益之用心。其學說中攸關天人關係之闡述有如下述：

1、以道術統御政術

陸賈之說調和儒道二家思想，並藉此大原則去統一漢初的政教，陸賈更本《易·繫辭傳》之理，將道術統御政術，故其所把握的儒典，乃是活的五經與六藝，將儒家行仁由義之說，和道家之虛靜無為之教相互結合，開兩漢儒道並行的學風與政風。蓋陸賈認為王道是出於人道，而人道又由仰觀俯察所領悟之天道而來，故把三才一天、地、人的功用與相互串貫，成其學說之主旨。其以：為政之道須符人道之常，而人道又不可悖逆天道。故為政應本乎三德，以天道引導人道，以人道引導政道。而治術亦然，皆須本乎道術，使人為之權謀數術與奸巧皆難以施展。陸賈所處乃君主專政時期，其能冒大不諱，首先揭明君王不能隨心所欲而任所欲為。其以為人君者必須體此三德一天道、人道和政道，方可統御宇內。其更認為天人關係乃自然之妙合，相互協力和諧共處，能體此中奧妙者方可言道術，故其心目中理想的政治乃是賢人政治。

2、宇宙觀和人生法則

陸賈以：宇宙之一切現象，皆依天地陰陽二氣之消長而生生不已。宇宙之本體及此生生之大德一能生陰陽之大理，而人生一切之法則亦是本諸生生之理而繁衍綿延。是以陸賈曰：「天生萬物，地以養之，聖人成之，功德參和，而生道術。故張

日月、列星辰、序四時、調陰陽、布氣治性。次置五行，春生夏長，秋收冬藏，陽生雷電，陰成雪霜，養育群生，一茂一亡，潤之以風雨，曝之以日光…於茲先聖，乃仰觀天事，俯察地理，圖畫乾坤，以定人道，民始開悟，知有父子之親，君臣之義，夫婦之道，長幼之序。」註 蓋陸賈此說，乃以人世之「仁義」與宇宙之本體相該當，能明此道之理則可治世，此和傳統儒家之說亦蓋同。然陸賈另承受老子《道德經》與《易經》的思想，以宇宙之根本生成原理即為陰陽二氣之消長，準此二氣之消長以及自然現象的交替循環，乃繁衍為紛芸的世間萬象，在此複雜的萬象中，自呈現出陰陽相成之理矣。是以陸賈認為吾人應效法天生地養之道，廣慈博愛，以立群生。不違天時，不奪物性，方是治術之所本。

3、天誠與人誠

(1) 天戒

陸賈因受所生之時代陰陽五行與災異之變說之影響，認為「惡政生於惡氣，惡氣生於災異，蝮蟲之類，隨氣而生…治道失於下，則天文度於上，惡政流於民，則蟲災生於地」³⁵⁴此種看法即災異之說的延伸，其以為如人君有惡政，天象即現異兆以示警，大地或生蝮蟲之屬以戒之。其說影響嗣後儒者董仲舒，其大力發揮此種「天人災異論之說法」，以天心示警，作為君主政治之預警。蓋在君權至上時代，無敢違逆君意，故多假天權（志）加以制約。然如有暴君不敬畏天，與不信天心示警論者，災異說即難收警示之效。是以吾人當現今民主民權的現代，可視陸賈天心示警之災異說，為神權時代的政治說法，毋庸過論。蓋今日為政者應所畏懼者，應不在天戒，而是在人戒也，蓋人民的力量和聲音，即代表了上天的旨意。

(2) 人戒

陸賈除論述天示災異之說外，尤視人為之失當，乃大過於天變之失調。其曰：「湯以七十里之封而升帝王之位，周公以握髮吐脯比德於五帝，斯乃口出善言，身行善道之所致」³⁵⁵故曰安危之效，吉凶之局，均出於身而咎由自取。而興亡之道，成敗之鑑，亦是起於一己之私行。蓋堯舜不易日月而異，桀紂不易星辰而亡，天道循環之律不改，而人道則隨之而易也。由是可知陸賈重人道之作為勝過天道之演變。然陸子亦以天地之政有常，星辰之張列有度，四時之運行有節，故人道亦當效天道之綱常而不可失度，認統治者一切措施皆不可離道。故天誠誠可畏，而人誠尤不可乖離。此蓋天怒難違，而人怨尤其難平，此為「天作孽，猶可違。自作孽，不可活。」

³⁵⁴ 《新語》陸賈著 明誠第十一

³⁵⁵ 《新語》陸賈著 明誠第十一

意耳。是以爲政者不可不戒慎恐懼，必以廣納民意，察納雅言，任賢使能而無所遺失，庶幾國政方能綱之以法，紀之以數。陸賈以善惡不空出，禍福不妄作，爲心之所向，志之所行而已。

4、勿因小失大

陸賈以學者貴通於神靈之變化，曉於天地之開闔，明哲通達。蓋治國之事非博奕可比，爲政者不可以國事爲籌碼，用國家和人民幸福爲賭注而做孤注一擲之舉，是以聖人需因其事而調之。故其認爲當政者必思慮不亂，計策不誤，上決是非於天文，下定狐疑於世務，興則有所據，轉移有所守，不可妄定政策，朝夕亂命，否則其國必危。其以我國歷代之當政者爲求自保，間或寵宦官與外戚，或借外兵以平內亂，只圖眼前之利，唯求鞏固一己之權勢，然其結果正適得其反，不但動搖國本且喪失民心，求其有國適反失國。此即陸子所謂之：「見一利而喪萬機，求一福而致萬禍」，爲求遠而失諸近，徒行便宜之事而罔顧大局，此爲政之大鑑，不可不察。是以將一不一定可能之利而欲抵銷極可能之害者，必爲一冒險與錯誤之舉。

5、道與權、德與勢

陸賈以「道因權而立，德因勢而行」其以道德若無權與勢作爲推動的力量，則無法推展於社會大眾。蓋道德乃在乎上下之共同維繫，尤貴上位者之提倡推行，道德非僅爲理念之理想，實乃爲政內在的精神建設基礎。是以陸賈特強調爲政而有權勢者，即當推展道德的力量，而發揮道德的勇氣，苟見仁義之所在，雖千萬人吾往矣之勇氣，以竟道德實踐之全功。陸賈以道與德乃權與勢之基礎，而權與勢乃道德能力行之手段，此乃爲政之兩樞，而缺一不可。蓋道德是政治清明、社會安定的根本，權與勢乃維繫道德於不墜的力量。當政權無道可施或無德可佈時，亦即其政權瓦解的開始。因一切的權勢，必本乎道德的力量，否則權勢令人腐化，絕對的權勢造成絕對的腐化。是以無道本與德化，則權勢亦難維持。

陸賈以政權不能僅建立在人治上，亦須法制以輔之，如僅有人治，則必陷人存政舉人亡政息之覆轍。然賈誼更承襲荀子之見地，認人治與法治皆未足以規範人心，故必再輔以禮治，所謂禮治者也，即道德的高度自覺心。其以一國之民若寡廉鮮恥，無道德的自覺性，則法令百密而終有一疏，而刁民亦可玩法走險，故認人治、法制之外必輔以禮治，三管齊下，國家方能大治。

【小結】

陸賈學說以在調和儒、道二家之仁義和無爲之教，並以此原則去統一漢初的政教，而開兩漢儒、道並行之學風。《無爲篇》以「夫道莫大於無爲，行莫大於謹

敬。」把儒、道二家思想雜揉爲一。陶希聖先生曰：「他（陸賈）所以提出無爲而治，是適應兵革之後休養生息的政治之必要。他以無爲主義針對秦代煩苛的法治主義。」³⁵⁶其在《新語·懷慮篇》曰：「故聖人以執一政以繩百姓，持一擘以籌萬民，所以同一治而明一統也。」其更本乎《易·繫辭大傳》之理，以道術乃由天、地、人三德而生，其復重視活的五經六藝，面對漢初開國之政經問題，提出解決之道。而其政治主張乃將宇宙之理施之於治術，以宇宙一切之現象，皆依天地陰陽之氣的生成消長，而生生不已。其以此二原理爲本，建立了爲政與人生的法則。他以老子「夫道莫大於無爲」與論語的「行莫大於謹敬」相互融合，其目的乃在調和儒道思想在政治上的貫通。觀之西漢整個思想皆由陸賈、賈誼與劉安相掌握、支配了政治和學術風氣，其對當代文化、政治與心理之建設貢獻，可謂既深且鉅矣。

四、賈誼論天人之政

賈誼，漢洛陽人，生於高祖七年，卒於文帝十二年(西元前二〇〇-一六八年)。在《史記》列傳中，太史公司馬遷以屈原與賈生同列，特別強調了賈生對屈原的懷思之賦。此外有關賈誼生平則可見《漢書》之賈誼傳。賈誼著述今存者計五十六篇，名爲《新書》，內文大致可分爲三大部分，一部分爲主動的著述，如《過秦論》二篇即是，一部份是向漢文帝上書奏事，皆多見於《漢書》賈誼傳中所選錄的文集，另一部份即自卷六起，多係任梁王太傅時，教告問答之辭。謹將賈誼「天人之政」攸關其哲學思想與政治文化思想之大要論述如後。

(一) 賈誼的哲學思想。

1、對「道」之闡釋

賈誼在哲學思想方面結合了儒、道、法三家旨要，以形成其形上與形下的思想系統，其採取老子「道生一、一生二、二生三、三生萬物」說，以道生一切、統攝一切爲見解。故以「道」爲其哲學思想之主軸。老子以：「道生之，德畜之」。³⁵⁷蓋道生萬物，故道的本身，即呈現於萬物之內，而爲萬物之所得。道是宇宙中未分化而周流不息的太初的「一」，道創生萬物，而亦凝聚於萬物之中，故德者乃有得於道。道在宇宙未形之前爲萬物之源，既形萬物之後，即在萬物之中而爲其法則。故賈誼謂：「道者所從接物也，其本者謂之虛，其末者謂之術。虛者言其精微也，平素而無設儲也。術也者，所從制物也，動靜之數也，凡此皆道也。」³⁵⁸在賈誼心目中

³⁵⁶ 《中國政治思想史·第二冊》陶希聖著 食貨史學叢書 1972、4版 頁 38

³⁵⁷ 《道德經》老子 五十一章

³⁵⁸ 《新書》賈誼著 卷八 道術篇

道在宇宙中成爲物之源，在人生與政治生活中，道則爲萬事之本，一切術皆本道而生，故言道術。道本不可見，無形無狀，故曰虛。此虛中之道，能成萬有之實。

賈誼將道分爲虛與術二方面來加以說明，道以虛爲本，以術爲末。「虛」乃道在宇宙與人心中之本來面目，而「術」乃道在人生中所發生的具體作用，故虛是道體，而術爲道用。故賈誼極重養虛，能虛必如明鏡洞照，清虛而淨。按賈生的形上思想實立基於道家，而非立基於儒家，而另一方面卻有得於荀子「虛一而靜」的思想。是以賈誼認爲個人的修養，即在回歸此「道」之體，他把道家的道，從虛靜之中投射到一切人生的價值之上，其目的乃在重述人與人間的合理關係，此合理關係的基準，即建立在「道」之上。而政治之合理與否，也在於以道爲衡量的標準。故在賈誼的心目中，道爲一切完善系統的最高統攝，而一切術之流行，皆本此道而來。

2、對「德」之闡釋

賈誼以「道」爲最高的統攝，而由道產生德的「六理」，特爲賈誼所重，其曰：「德有六理，道、德、性、神、明、命，此六者德之理也，六理無不生也。已生而六理存乎所生之內。是以陰、陽、天、地、人，盡以六理爲內度」。³⁵⁹按賈誼此所說的六理之「理」，實即指德的內涵而言，六理也可說是德自身所具的條理，統體而言，稱之爲德，以條理言之，即稱爲理。故在賈誼之定義中理即是德，兩者是等同的。另在新書「道德說」篇之中，賈誼分析此六理，頗具形上意義，以「性」爲神氣之所會，「性」立，則神氣曉，而「神」者乃之專而爲一氣之謂。道生德，德生理，性生氣。此性即神氣之所會，無氣則神無所附麗，無神則氣只是冥冥中之質，而無性理；由是賈誼乃將道家的虛、靜、明，與儒家的仁、義、禮、智相融貫起來；以完成其天、地、人與萬物之生化論，以建立其六藝的形上學系統。

賈誼之此種形上學思想，實參酌老子、莊子而來，故得力於道家者多，但其六理之說乃云前人所未云，難免含混且觀念不清，未若其政治主張來得具體著明。總言之，賈誼之形上思想乃爲建立其道、德合一的主張，凡德必係合乎道者，而在德之中，即含有眾理，一切之性乃本乎理而生，最後歸結到萬物之性與人之性皆本乎道，但因人有獨見之明，故能知曉，有覺解，而成爲萬物之靈，人即以此萬物之靈，故能活出守道的生活；是以一切政治活動必立基於此道之根基上，賈生之論道，實爲其政治哲學作形上的根據與天人之政的張本。

（二）賈誼的政治思想

1、中央集權與地方分權之主張。賈誼患地方諸侯專權與權臣當道，故不主張

³⁵⁹ 《新書》賈誼著 卷八 道術篇

擴大地方政權，以免各自為政，而導致中央權力的旁落。故提出眾建諸侯而少其力之主張，期使地方勢力勿過龐大。賈誼雖提倡尊君與中央集權，然其立論之本意，乃在建立一廉能的政府和不得擅權的君主，蓋賈誼心目中的皇權僅是政治的象徵中心，而且賈生特別強調統治的藝術，而將之分為六等，即師、友、大臣、左右、侍御與廝役。（《新書官人篇》）而此六等是以品德才能區分，而非為爵位之等級。透過此等政治制衡與結構，俾協助君主合理的行使政權，避免其權力濫用。凡國君用師級來治理政務，以之視為無上國賓，虛心求教，不恥下問，則其國之大政必無壟斷之虞。其次凡以友輩相待而治理者，則凡事必諧和協商，共諮決策，而無獨夫之嫌。其次凡以大臣視之者，能崇敬其職份、尊重其權責，凡事不掣肘不干涉，則必使大臣能各行其宜。再其有凡以左右、侍御、廝役輩充任治理者，則為家天下之先聲，必視國家為一人之私器，致任所欲為，無所不用其極，此輩家臣媚上有餘，凡事唯唯諾諾，實則陽奉陰違，則其國政無有不危者。故賈誼云：「與師為國者帝。與友為國者王。與大臣為國者霸。與左右為國者強。與侍御為國者若存若亡。與廝役為國者亡立可待也」³⁶⁰其以國君可為象徵性之元首，而將政權置於集體領導與運行，而不許人君以私欲隨意干擾國政，此思想在君主專制時代提出，是自有其器識和遠見。

2、厲行法治而非人君之人治。賈生為了鞏固政權基礎，以奠定漢王朝之安定與權威，故把皇權推崇無比，但實際上的目的，乃在虛君，而欲透過官制中之制衡作用，將政權安置於集體的有機領導中，蓋當時漢王朝對待群臣不過是主人與廝役之關係，故賈生表現其一介書生之見，毅然陳言，以皇上用廝役則國必危亡，以儆人主。故欲人主尊重國法，大臣與組織體系，而勿復太過於孤旨獨行，俾免遭天下之怨謗。

在《輔佐篇》中，賈生特別提出了職位分類與職掌之定名，俾使政權透過合理化與具體化之組織體系，以正常運作，此即以嚴格的法治，去代替人治的思想。陶希聖先生曰：「他（賈誼）以為獨以刑罰治國是不行的，必以禮義治國。刑罰不過是禁惡於已然之後，禮義德教則可使民不作惡。…以禮義治國，則行禮義的執政者必須守禮義，必須不悖理義。賈誼以為要使君王如此，必先對君王加以禮義的教育。」³⁶¹可見賈誼主張的政治哲學乃絕對王政的哲學，而非封君執權的政治哲學。

3、人民參與官吏之任免。賈誼所確認之理想官制，乃在任賢與任德，故知人用人之基礎，乃建立在官吏是否確具政治道德的問題上，因此知人善任，不僅建立在君上與上級官吏之責任，亦建立在人民共同之評鑑與抉擇。因為政治的一切措施，乃

³⁶⁰ 《新書》賈誼著 卷八 官人篇

³⁶¹ 《中國政治思想史、第二冊》陶希聖著 台北食貨史學叢書 1972、4 頁 73-74

建立在人民的信賴上，故孟子以「國人皆曰賢」，「國人皆曰不可」，「國人皆曰可殺」，³⁶²為評鑑選擇之標準。蓋賈誼政治的基本態度乃採取孟子民本主義的立場，以民為命，以民為功，以民為力，一切過失皆應由君上與官吏負責，不能推諉於人民。故其政治理想乃建基於民意之上，雖不能說是民主政治，但至少他是提倡民意政治的。故見其吏而知其君，而君為政之首乃在於選吏，蓋王者有易政而無易國，有易吏而無易民，故民之治亂在於吏，國之安危在於政。³⁶³

4、真正的法治須輔以內在的禮治。賈生的政治主張立基於法治之上，舉凡國家行政與官吏辦事一切必訴之於法，這是行政的基本方針。但法治究竟是外在的規範，以外在的法律規範，欲人人遵守。必須基於國民高度的道德心與自覺心。故賈生除注重外在之法則外，要注重內在之法則，此內在之法則即人人心中與生活上所表現之「禮」，如果舉國上下的國民與官吏皆無內在的禮法與修養，則縱具有嚴密之法規，亦無法掩蓋人人玩法，弄法之漏洞。蓋法本為外在之約束，而禮則為內在之自我管制，倘使有人不守法，固可繩之以法令規範，但若全民、全社會皆無禮、無道德，則法律制度固周密，亦將無法挽回社會頻臨衰敗的命運。

合理的政治，本須建立在健全的社會制度之上；而合理的社會制度，乃在乎全民有合理的生活；而合理的生活，乃建立在全民的充分教養上。無禮的社會，必造成紊亂的社會秩序，故移風易俗的手段依然需靠禮來作為內在陶冶的工夫。

5、藏富於民與經濟道德。賈誼反對重稅與橫徵暴斂，因漢興以後賦稅之重不減於秦弊，且漢高祖對商賈屢加重稅苛擾，民輒苦之。故賈生在《治安策》中，特提倡薄稅減賦與藏富於民之主張。其曰：「王者之法，民三年耕而餘一年之食，九年而餘三年之食。三十歲而民有十年之蓄。故禹水八年、湯旱七年，甚也野無青草，而民無飢色，道無乞人，歲復之後，猶禁陳耕，古之為天下，誠有具也。王者之法，國無九年之蓄，謂之不足，無六年之蓄，謂之急，無三年之蓄，曰國非其國也。今漢興三十年矣，而天下愈屈食，至寡也。...」³⁶⁴，咸以惟先促成民足，蓋國以民為本，民以食為天，民之既富且庶，當能知禮守法，如此，民足而國用焉有欠缺之論哉。

6、開放的社會輿論，有助政府自惕。其以昔周幽王、周厲王皆興監謗之獄。秦之苛政，偶語棄市，致天下人莫敢開口，聞政事則噤若寒蟬。賈生認為這是國家的「耳痺」，即意指國家的耳目患了麻痺症，使下情不能上達，亦是社會上層領導者思維，與基層群眾的想法，在溝通上發生了中斷。賈生說：「竊聞之曰，見正而口言枉，則

³⁶² 《孟子》梁惠王、下。

³⁶³ 《新書》卷九 大政下第五十

³⁶⁴ 《新書》卷三 憂民篇

害，陽言吉，錯之民而凶，則敗，倍道則死，障光則晦，無神而逆人，則天必敗其事...故曰天之處高，其聽卑甚。³⁶⁵此與《尚書》「天聰明，自我民聰明；天明威，自我民明威。」³⁶⁶之理念相符合。蓋為政之道，即在以；民之所好好之，民之所惡去之。今者，掌理國政之人，若僅與其親信或志同道合者為伍，遇事相濡以沫，逢難相互取暖，以偏聽之盲代全聽之明，自我感覺良好而不思自惕自勵，則其政權必招致人民的唾棄。是以有為之領導者，應廣開言路，察納雅言，以同理心解決民謨民怨，方是為政者應有之作為。

7、賈誼學說的價值與反省

賈誼之形上思想，實欲結合儒、道、法三家，而以道家之形上學來作為理論的根據，而以「道」為一切萬有之總源，「德」為萬物所得於道之內涵，「理」者由德而生，為此道之條理與法則，而「性」者乃此理所秉賦之質，而「神」為性之光輝睿明處，性立而後神氣曉，故神即此性之精神表現。「明」為此性之靈覺與知曉之作用，而「命」則為此「德」之所本與所受，然後由命而生萬物不同之形，而通之以「定」，此「定」即定局之意，亦即萬物所受之制限之謂。萬物所受既各有所定，則其活動自有其必循之制限與法則。是以由此六理而推出六法，六理為萬物創生所必需的條件與性格，六法乃此六理之具體活動的法則，表現於生活上乃成為六行或六術。六理、六法為內藏，變流而外遂，而稱為六術，亦稱六行。此六術皆表現於人的行為之中，而為人的六行，六術六行乃是六理六法落實於人類行為上的具體表現。人若謹修此六行，則可云合乎六法。此六術、六行即為仁、義、禮、智、聖、樂，以配合六理六法之道、德、性、神、明、命。賈生又將此六行與儒家之六藝書、詩、易、春秋、禮、樂之學相配合。賈生之此種說法實欲以道家的格局，去裝入儒家的內容。俾求得儒道思想的統一，以組成其新的哲學觀點。賈生特別強調人若謹修六行，則可以合乎六法，亦即合乎了道德創生時所賦予於人原來使命與價值。

賈生此種「天人之政」的說法，乃欲將人之道德生活賦以形上的根源，事實上乃因襲了道家的道德觀，而復將之與儒、法二家之思想相配合，故別無新創。其在《新書》道術與道德說兩篇，即發揮了此中道理，但其敘述難免含混，並未能建立一嚴謹的道德形上學體系，僅是將德之衍生，與六理作一說明，然後與形下之實踐相配合，而為六行與六術之實行。故由道、德、性、神、明、命之六理化衍為仁、

³⁶⁵ 《新書》卷七 耳痺篇

³⁶⁶ 《尚書集釋》屈萬里著 台北聯經出版公司 1986 二版 頁 34

義、禮、智、聖、樂之六術，再與儒家六藝—詩、書、禮、樂、易與春秋之學相結合，故觀之似失之附會、牽強，在學術思想史上或聊備一格，但並不能成為大思想家，然其用心，與思想理路則頗值吾人之探討與研究。

至於賈誼的政治思想，在君主專制時期，能提供出分權之說，自有其莫大的貢獻。賈生在表面上主張中央集權與地方分權並重，並加強君上的聲望與威嚴，但在其內在思為卻欲虛君之權，而讓大相掌握政柄，然後由大拂、大輔、道行等中、下執政之官輔佐之。以今日國家政體編制而言，此說仍覺不夠周延，但在當日君權至盛時期，賈生能提出此種主張，足顯其有政治膽識與抱負。其學說與近代虛君立憲雖不能同日而語，但至少主張國家主權非君上之私器，君主不過在德望上做政治之元首，而在實際負責上則授權負責，勿須使君上事事躬親自問，形成一人專政之局。賈生之發此論者，實有鑒於漢初皇權頗襲秦弊，未能發揮莊子所云之「藏天下於天下」之開闊意識，君上皆視臣下如廝役，故賈生警告當政者，凡不能任賢使能體恤民意，獨斷專行而視臣民如草芥者，臣民亦視君上為寇讎，如此易導致國家之滅亡。

賈生乃繼孟子之後，強調民本主義的精神，重視上下溝通與民意之向背，尤尚法治之內在的心理基礎，故注重教育，其以倘無禮之教化與教養，則人人皆為無文之鄙夫，雖法令周章，但人民並無適法的習慣與行為，則法令並不能徒然自行。故其力倡勸學之道，在乎先培養德容德心，故五經之道並非考據之學，實乃培道與養心之經筵，而為生命的明鑑。綜觀賈子新書凡十卷，實存五十六篇，由歷史哲學、政治哲學、倫理哲學、教育哲學，而進為道德之形上架構，其立論簡約，意境深遠，其中所述，實有切中今日之時弊者，頗值吾人玩味，雖云為前漢時期之作品，但吾人於研究之餘，實亦堪為當今之殷鑑。

【結語】

董仲舒、司馬遷、陸賈與賈誼皆為漢初鴻儒，渠等以天人合德、天人之際與天人之政等理念，來闡述天與人之關係，並論述天道如何影響人道與政治，而人事又應如何肆應天道而能扭轉天道。易言之，其認為上古夏、商、周三代「意志之天」，會因執政者之善惡、是非，而由天心示警，降災異禍福，呈現休徵（吉兆）和咎徵（凶兆）之說法，改變為以人事為主，即以人治和人道的關懷，來代替天之行道，將周代以前意志與賞罰之天轉化成自然之道的天。故主張以人本政治為天地之根基，將治國者之仁政親民之治道，列為施政者之首務，而把君主之獨尊地位稍予貶抑。故由政治的清明，與德治、禮治與法治之實施，將天對人降之災禍福報，轉變為人要能自求多福與利己利他，方能得天之祐而享有太平之治世。

結 論

儒家孔、孟、荀所倡「聖王之道」，距今已有二千餘年，而為中華文化基本教材的「四書五經」，亦已傳諸久遠，廣為人悉。做為一個現代的中國人，應對此源遠流長的固有文化，重新做一客觀而理性的檢視，蓋「溫故」是否能「知新」甚或「創新」，抑或為「求新」、「創新」而無須（暇）「溫故」，正考驗這一代中國人的智慧與抉擇。蓋傳統儒家道德哲學之「倫理觀」、政治哲學之「聖王理論」與古文明「技藝之學」，是否仍對現代國家之發展與民族之前途具有助益，抑或此原始儒學之思想已時過境遷，或竟成為國家社會進步之阻力。此於本文之結論篇做一探討。

一、對當今民主政治從政者之反思

蓋「反思」也者，意指「理性之思考批判」。而儒家「政治」的原意，就是要率道德之正、教化之正與法本之正，以正其不正，使民德歸厚之意。謹就儒家傳統之主要觀點，與現今之政治做一反思和對照。

（一）儒家「倫理觀」能否應用於今世

從人生哲學的層面看，倫理道德之問題在人生各項條件中，具有舉足輕重的優先性，此意謂「價值觀問題」。如「真」、「善」、「美」、「聖」與民生之「經濟」、「利用」、「厚生」，均值得吾人追求與肯定。然若人們一旦缺乏道德，則財富、權力、知識與藝術創造等，皆會成為惡行幫凶或行不義的工具。茲將儒家「倫理觀」闡述如後，以明其和現今之關係。

1、儒家道德的「倫理觀」。

儒家孔子的「踐仁」與孟子的「性善」說，均顯示道德倫理的主體性（moral subjectivity）之意義。儒家倡言「為人君止於仁、為人臣止於敬、為人子止於孝、為人父止於慈、與國人交止於信。」以現代觀點言，即謂當領導者要「仁民親民」，當公務員者要「服務便民」，與家人相處要「慈孝友悌」，朋友間交往要「誠信篤敬」。

強調不同職務者，各有其該應盡的權利義務，與當實踐之責任。此對現代工商與重功利社會的不良風氣，應具對治之效。此外，對現代之生態與環保，儒家「愛物」之主張，亦可使人類知福惜物，避免因過度消費而枯竭天然資源。是以孔子的「禮之本」與「仁之方」，孟子的「性善論」、「義內說」，荀子的「禮、樂、法」之教化，《大學》的「三綱八目」之德，《中庸》的「公正無私、尊德性、道問學」和《孝經》的「事親事君」等，皆足以濟今日唯功利是視的世道人心之窮。

2、道德意義的「自由」、「自律」與「責任」觀

道德的意義基本上與「責任」攸關。蓋吾人在責備他人之過失時，亦包含要他對一己之行爲「負責」。故此道德意義的「自由」必須於責任有關，亦即「自由」必須是「責任」的充要條件，「自由」是指「自律」(auto nomy)。即此自由乃「爲所應爲」而非「爲所欲爲」。否則極易形成民粹主義甚或暴民政治。如此之自由就是自律，換言之，行爲上的「自由」是指個人的「自律」。故民主、自由與法治三者關係密不可分。儒家的「德性之知」，乃依照個人對道德行爲的認知，而做進一步的實踐。王陽明認爲「知」與「行」二者不可分，稱其爲「知行合一」。國父孫文先生亦曰：「有道德始成國家，有道德始成世界。」真乃讜論也。故言今日之民主政治，亦離不開「道德自律」的法則。即所謂價值觀念雖是多元，然並不表示價值問題沒有客觀根據，在此意義上，政治之溝通尊重容忍甚至妥協，皆爲多元社會的行爲原則，然其底線則是不可放棄道德理性而用暴力威脅。儒家之強調之德目與德性，恰可濟現今時代之弊也。

從上述諸論點，可證儒家的倫理觀，並沒有因爲時代的變遷而失去其價值。現代社會強調民主、人權、法治，但是，這些概念的基礎在於「公義原則」(principle of justice)。因此，儒家仁、義、良知與四端—惻隱、羞惡、是非與辭讓之心，依然可用作現代建構民主、人權與法治的理論基礎和實施參考。

(二) 儒家政治哲學「聖王」理念是否適用於現代

內聖外王的仁政內涵有二，其一爲內聖成德的君子之道。其二即是治國的政

治倫理。內聖外王就現今而言，即通過考試與選舉機制，拔擢才德兼備的君子來為民服務。傳統儒家，其視天下之國如一家，是以相互間要講求仁愛謙讓，而領導者與被領導之間，亦須如手足之切而合作無間。領導者最基本的德性便是「仁」。仁政的第二層涵義是國家政治倫理。儒家明確的國家政治，所應承擔的道德使命作了規範。國家道德義務，可用「行不忍人之政」概括。以現今角度觀之，不外是對內省刑罰，薄稅斂，發展經濟，普及教育與改善交通和治安。而對外則是敦親睦鄰，濟弱扶危。是故善政，民畏之；善教，民愛之。善政得民財，善教得民心。而最終還是將國家的發展建立在道德之上。這種道德立國論對於我們建立現代政治不無啟示。

內聖外王是儒學特別是其政治哲學的核心命題。兩千多年的歷史證明，儒家內聖並未明顯的開出外王。故有論者以：內聖既開不出小康世的舊外王，亦開不出科學民主的新外王。然其果真如是乎？吾以「聖王」除了個人內聖修德之外，還要有兩個外在條件相配合；其一，為追求社會良好制度的理想。即建立一套民主、法治的規範，做為人民權利與義務的保障書。必須具備基本的信仰、結社、言論及成立政黨的自由與權利。其二，要有一個長治久安的政治環境。在此基礎上，始能提升人之所以為人之尊嚴和價值。這正是往昔我國專制政體，與近代動亂政治環境所欠缺的，故內聖難以開出外王。然今之政治、社會環境均迥異以往，吾人所強調的即為民主、法治與和平，雖總統犯法亦與庶民同罪。且今之傳媒，對政治人物皆放大檢視，無所隱晦。是以唯正人君子，方有長期執政和為民服務之機會。故以現代觀點，儒家內聖外王主張，仍為一向上提升與可行之道。

（三）儒家文化是否欠缺科學理念

十九世紀歐、美等西方國家，由於工業及產業革命的發展，增強其政、經、軍的地位。其藉船堅砲利，縱橫亞、非、拉美等各洲。彼時滿清當朝，內有太平天國與捻匪之亂，對外則屢戰屢敗，割地賠款，不但喪失固有道德文化，也失去民族傳統的自尊自信。一九一九年之「五四運動」，即倡言「倒孔」。際此傳統文化「破」而未「立」之空窗期，馬列共產主義趁虛而入，終而導致我民族隔海分治。當代學

者以胡適爲首之諸君，均對儒家展開非理性的批判，抱持輕視或否定的態度，咸以中國之落後，乃文化面有兩個主要缺失：其一、是民主政治沒有開出。其二是科學與技術之落後。並將其原因歸納爲：

1、**不重實際效用，只重視思想之「內向觀點」。**即重儒家德行（仁義、理智）之知，而輕「外向觀點」，即忽視見聞（經驗、實效）之知。換言之，是將德行之知與見聞之知區分。謹做德行價值之追求，而不以知識對事物做分析與量化，未透過科學理論基礎的知識論與邏輯程序，爲學術見聞之知奠立基礎。

2、**儒家文化缺乏懷疑精神，即毫無懷疑的信古。**阻礙科學之研發。

3、**認中國文字性質屬「詩的言語」，有濃厚的「情感與外表的美」，然卻不合乎科學之敘述經驗和說明事實之用的要求。**渠等認爲中文的主、謂詞分別不明朗，易造成思想上「主體」與「本體」概念的不明，及沒有邏輯「辭句」(proposition)等後果。³⁶⁷ 總之，這些學者認爲儒家文化只長於「精神文明」，而拙於「物質文明」之科技與工藝。

我國古代的科技文明，真如上述所言是空白與落後嗎？吾人於此以事實做一觀、公正之論述，證實中國文化不僅有精神文明，亦富有科學創意和工具技術。英人李約瑟（Joseph Needham）所著《中國的科學與文明》一書中，曾將中國科技發明作一綜整，改變了人們對中國文化史的諸多誤解看法。其以：

（1）在西元五至十五世紀的千餘年間，中國的封建體制，較同期歐洲以奴隸爲基礎的貴族封建系統，能更有效的應用自然知識，且生活水準較高，是當世科技文明的輸出國。

（2）中國改變歐洲文化之科技輸出，至少有四大項（火藥、羅盤、印刷與造紙術）。

（3）就事實論證，中國文化亦有知性理論方面之成就，如《墨辯》的邏輯；《黃帝內經》的中醫理論，《易經》六十四卦的象數與義理等，均足以證明；中國文化並非只具感性，其中實有極豐富的理論知識。

（4）中國在煉鋼和鑄鐵技術比歐洲早了十五個世紀；而機械鐘最早在唐代（西元七

³⁶⁷ 《儒學與現代世界》謝仲明著 台灣學生書局 1991、11 版 頁 217-219

世紀)即已出現,而歐洲則在文藝復興(西元十四世紀)期始有之。³⁶⁸

由上述事實可證,我國的科技文明,並非從孔子時代起開始落後西方。迨至十七世紀後,加里畧發展出『現代科學』,加速了科技之進程,我國方始趨於落後。是以持平而論,儒家文化非無科學,更不是反科學,而是沒有從傳統科學而發展出「現代科學」,即一種由經驗與技術,結合數學和理論的新科學。故今後儒家所應面對之科技文化,不僅要補強其在中國文化發展過程中所缺的知性面向,並也可強調我們在文化已經發展有成者,即仁性的一面。知性與仁性,科學與道德,二者無不能相攜並進的理由,而且是合之雙美,離之兩傷之人性的整體。

【小結】

面對現今的世局,吾人除要恢復國人固有智慧與技能,並建立現代化的知識學理,以科學與教育興國治世和利用厚生。如陸、台兩區可共同研發之科技,諸如對癌症、人(禽)流感、SARS 與愛滋等世紀病毒之治療,動、植物生技基因之改良,海水淡化飲用與灌溉,內、外太空能源探測、礦產之開發與環境保護、節能工程與自然能源(太陽、風力)再生利用,氣候溫室效應、颱風、地震、天坑、大雨預測之防範、掌控等,凡此影響暨威脅人類生活(存)迫切問題,均要努力研究創新。

二、儒家政治倫理如何指導當今之政治

儒家主張個人不能也不應只為自己而活,故於一己之修德外,尚強調外王治平之功。是以吾人應發揮利他之心,來汎愛人類、淑世濟物,以達全體人類共同幸福的境界。儒家孔、孟、荀諸聖賢,皆能以忠恕之道追求至善,與所有生命的充分完成。蓋儒家傳統的「理想政治」理念,可分為三個層次,即為:

- 1、德治 (government by virtue) 人人尊道尚德,乃最高層級之政治理念。
- 2、禮治 (government by cultural refinement) 人人謹守禮義,乃較次之政治理念。
- 3、法治 (government by law) 以法制約人民,乃最次級的治理之方。

³⁶⁸ 《儒學與現代世界》 謝仲明著 台灣學生書局 頁 227-230

另者，而理想政治乃超越現實，以光明正大之目的，使人人皆享有公平的創造機會，充分發展天賦才能。無論處於順境或逆境，都能以兼愛互助的精神，謹守大公無私的社會正義，共同致力人類全體幸福之生活。而理想政治最後階段，則是不同之國家民族，一方面可保有獨特的文化傳統，另一方面則依照充分開放之心靈，以完全通達之心態，平等互助，為增進人類全體之和平、安樂而貢獻。

希臘大哲柏拉圖(plato)曰：「除非哲學家是國王，或此世的國君深具哲學精神，使偉大的政策與智慧融而為一，否則國家永難脫離厄運，我相信人類的前途亦復如此，唯有這樣，國家才有可能生存並看到光明。」明末大儒黃宗羲亦謂：「有人者出，不以一己之利為利，而使天下受其利，不以一己之害為害，而使天下釋其害。」此乃中西大哲對理想政治清晰之說明。中西哲學家所希求的「理想政治」除了有政體、法制、經濟與武備等具體形式外，更應有道德上、教育上與文化上之精神內涵，用以實現國家生命完美的本質。如國家之政綱政策，皆由道德力來推動，由教育法來普及，更由文化價值來固守。舉凡權術與暴力的政治，都不可能使國家安全而獲長治久安之局，若只知以力服人，忽略了道德精神，就會如莊子所言：「藏舟於壑，藏山於澤，為之固矣，然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。」³⁶⁹言一國大政如只顧現實政治、經濟與軍事利益，那國家遲早便會被另一更大的力量所摧毀。歷史之夏桀、商紂與暴秦覆亡之事蹟，斑斑可考，自毋待言矣。

已然和平崛起的中國大陸，預期在本世紀中葉，將超越現今之美國而成為世界最大的經濟體。是以此應可克制偏狹、獨大之心態，而以穩定、開放漸進做法，逐步將中國在可見之未來，銳變成為「選舉出政權、民主以治國、科學厚民生、王道用濟世」之偉大民族，並以自由、民主、均富、和平為兩岸共同努力之目標。另一方面，中國要擴大國族生命之格局—兼善天下，為最大多數的世人謀取最大的幸福，俾為一真正受他人尊敬與信賴的民族，而非僅是一個地廣人眾或強而有力，使人畏懼的大國強權。我中華民族要走向世界而被世人所接納，應有「穿透人心的是鮮花—送人玫瑰，手留餘香。」的認知，使儒家外王事功—平天下之理想得以漸進實現。

³⁶⁹ 《莊子內篇、大宗師》莊子著

謹對儒家政治倫理，如何指導當今之政治，論述如後。

(一)、以中華文化建構世界新秩序

中國大陸自一九七八年改革開放，經濟迅速發展，亦促進了整個華文世界的活力，華語文也逐漸達到國際性語言的地位。中國政府在各國開辦「孔子學院」，作為海外學習華語文的教學基地與民間文化交流，將中華文化的觸角，拓展至世界主要國家與地區。對中國大陸而言，其所謀求的也不僅是文化傳播或經濟利益，更包含了一種無形的政治訴求，也是行銷中國概念最有效的軟體。已故美國的政治學者杭廷頓曾提到：「經濟發展成功，對主導與受惠者雙方均可以產生自信和自我肯定，中國在經濟起飛之後，在與西方社會比較時，會強調他門文化的特色，並倡言其價值觀念及生活方式。」中國在海外推展並廣設「孔子學院」，未嘗不是出於這種心理。

二零零五年，首個孔子學院在瑞典成立。至今全球孔子學院已發展到一五六所及十五處中國文化中心，覆蓋五十多個國家和地區。國家強則文化盛，國家強則語言強。上（二十）世紀末，中國大陸已掌握中國文化、文字、學術、語言、文物等主導權與發言權，近期各種古籍、文物大量出版（土），文風更為鼎盛。其簡體字（共二二三五個）軟體，已成 UN 及世界通用文字與中文教學主流。故應在提倡文化之大纛前提下，陸、台兩區合作薪傳文化，應是可行之道。

(二) 儒家政治倫理對當今政治應有之作為

今日，吾人對儒家「內聖外王」等具有價值的政治哲學思想，應思考如何將這些古典的思想，與今日民主制度的政、經理論相結合。易言之，即通過現代學術之探就，以嶄新的形式出現，同時開闢一條實踐的途徑，對現實的世界與人生產生貢獻。下述之論點，或可供當為政之參考：

1、發展經濟、藏富於民。國強與民富，當為國人今後共同追求的目標，試觀今日世界，各國莫不以發展經濟為庶政之首務。故吾人須擺脫安於貧賤之觀念，雖不以貧賤為可恥之事，然亦絕不可視貧賤為樂。蓋先謀食爾後才能謀道。易言之，將儒家孔子之「不患寡而患不均、不患貧而患不安、謀道不謀食與憂道不憂貧」主張，更易為「患寡亦患不均、患貧亦患不安、謀道亦要謀食、憂道亦要憂貧。」《易、繫辭

傳》曰：「富有謂之大業。」³⁷⁰，此富有乃「無物不有，而無一毫之虧欠」。³⁷¹蓋仁與富不但不矛盾，且唯有大富乃可行大仁。是以唯「藏富於民」，國家始可臻富強之境。

2、義利並重、王道濟世。富國之道，乃在重視科技研發、改良農業質量與促進工商發展，使民有恆產足供資有生。而唯有國家富強，方能在國際間行濟弱扶傾與擔任維安功能，一如美國在二十世紀領導世界之政經然。故須將儒家「以德為本、以財為末」與「國不以利為利，以義為利」之說，注入現今重視經濟之新思維，將行義和生財並重，而無分本末。蔡仁厚先生曰：「【道德上】的【義利之辨】，【經濟上】的【義利雙成】。」³⁷²故唯先致力民生經濟，方是為政要道。

三、由國族融合開展儒家親民思想與新外王之道

（一）國族和平面向—政治層面對民族萬世交代

1.揚棄互鬥、民主建國

大陸與臺灣兩區，因一九四九年國共內戰導致分裂。中共之建政，亦承襲歷代打天下之革命方式。我歷史向以「開國家、大一統、勝外敵與拓疆土」，為青史留名事功，而較忽視如建制、立法與立言等柔性事功。反觀歐、美諸國，皆以憲政或法律規範並保障人民之權利與義務。是以一個成熟穩健的民主政治，應具備之要件有：

- （1）尊重法治、人權與自由
- （2）國家重大施政須得多數人民同意
- （3）政府須對民意負責，並執行民意

凡此重人民、重法治之傾向，相較儒家政治哲學思想，自有其相通之處，亦為孔子「天下為公」與孟子「民貴君輕」之政治理念，落實於現代民主的最

³⁷⁰ 《易、繫辭傳、上》第五章

³⁷¹ 《易經來註圖解》明、來知德著 巴蜀書社出版 頁 400

³⁷² 《中國哲學的反省與新生》蔡仁厚著 台北正中書局 1994、11 版 頁 126

佳印證。故今後我們唯有依民主建國與憲政治國，方為政治之王道。

2、和合兩岸、競合共榮

分裂民族之再融合，當為千秋不朽功。蓋歷史只有國家改朝，而無民族滅種之例。政府與領導者會因時、空與民心轉變而更迭，然民族之生命，卻是繁衍綿延、生生不息的。故謂「百年者，國家也。萬世者，民族也」。如今，中華民族之陸、台兩區，如為一中或一邊一國而反目，或執意零和之統獨思考，則必有一個大難臨頭的中華民族。因此，兩區應以「競和共榮」為前題，即對內彼此競爭求進步，對外則互相合作，以確保國家民族之長治久安和維護現實利益。尊道家老子：『以道佐人主者，不以兵強天下…不敢以強取』為圭臬。即不經人為而自合，方是民族大融和的上上之策。

陸、臺兩區人民，在雙方心理平衡而實質滿意的情況下，即以尊重、平等、不武與雙贏為前提，政經談判始具意義方有成效。一九九二年，我國《憲法》增修條文第十一條，將中華民國領土分稱為「自由地區」與「大陸地區」，此乃我們認知憲政體制之台海現狀。而中國大陸當今之兩岸政策，亦為「大陸、臺灣同屬一個中國」，既同屬一中，應無所謂併吞與動武問題。因此，兩岸定位架構，不妨作為表述各自立場之最大公約數，並從中獲取交集與共識。宋朝王安石變法名言：「不破不立、不塞不流。」意指唯大破與不塞始能大立與大流。是以如何將「一中」予重新定義，使全民皆能接受，如此，則兩區當無統併與被統併之矛盾矣。此乃先大破，再大立，合中有分，分中有合之策也。

今者陸區大而強，臺灣小而美，大事小以仁，可相讓以義利，展泱泱大國風範。小事大以智，需用槓桿原理以小搏大，避免大國「磁吸效應」之吸附甚或排擠，以尋得自我生存的定位與方向。愛爾蘭、星加坡與香港操作槓桿之成功經驗，足資吾人借鑑。總之，兩岸各退一步海闊天空，將過往恩怨還諸歷史，面對未來民族之願景共創新局。

3.內政參邦聯、外政參聯邦—區擁治權、族決外政

邦聯是「邦的聯合」，由數個獨立國家所組成的聯盟。它不完全具備國家全部

要素，及完整國際法主體資格，因其部份主權交予聯邦之故。但其成員都是獨立之主權國，與國際法之主體。目前邦聯制以歐洲經濟聯盟（EEC）、蘇聯瓦解後的 15 個獨立國協，與聯合國（UN）最著。

至於聯邦（FEDERAL）是一種「聯合起來的邦」，指將一些具備自主地位之政治單位（省、區域）結合成更大的政治組合體系。聯邦在政治上設計之精神即「結合共治與自治」，以對應集權的政治體制。美國是世界第一個現代聯邦國家，另有德國、印度等二十餘國均屬之。

大陸、臺灣兩區，如借鑑聯邦及邦聯之精神與成功作法，並考量當前實況，凡屬外政事物，且具全民族一致之性質者，如區域安全，外交、經濟與世界級重大活動，由未來共組之民族議會（可參歐洲議會）主導，共議共行。凡屬兩區內政事物之性質者，由兩區自理或對等協商。一國之兩區既互相連結，又獨立自主。此「知之非艱、行亦非艱」之事，有賴大陸先放棄霸權主義，與迫統獨尊心態。而臺灣則須拋開對立意識與法理獨立思考，則民族融合可期，儒家「中國為一人」之日可待。

（二）區域經濟面向－經濟層面建立區域經濟體

1、以歐洲聯盟（經濟共同體）為鑑

歐盟是一個以條約為基礎的獨特制度架構，亦是迄今發展最完整、嚴謹的區域性國際組織，其總部設在比利時的布魯塞爾（BRUSSEL）。二戰之後，德、法兩國為謀求歐陸永續和平與發展，避免自普、法戰爭及兩次大戰，皆為領土、資源－煤、鋼之爭端啓戰，遂由法、德等六國於一九五一年在巴黎簽訂了「歐洲煤鋼共同體條約」，合營煤鋼。此為歐盟最早的雛型。爾後復經多次之協商簽約，而形成今之歐洲聯盟。由於經濟整合成功，現有 27 個會員國。歐盟外交、安全與經濟重大政策有：

- （1）確保聯盟共同價值、基本利益與獨立自主
- （2）聯盟各國之安全及成立聯合軍隊
- （3）維持世界和平國際正義－含反恐、人道救援與環境保護
- （4）推展民主法制，尊重人權與基本自由

(5) 單一貨幣、匯率政策與關稅協定

(6) 推展內政、司法之合作

歐體上述之協約，足堪為我規畫陸、臺兩區未來整合之借鑑。歐洲民族各擁歷史傳統光輝，然為共同利益與前瞻未來，毅然潛除歷史恩怨與戰爭情仇，不再炫耀個別政、軍、科技和心理優勢，而以政、經整合方式，提昇全區（洲）福祉。兩岸此刻亦應提升經濟為施政之首務，在經濟上先互蒙其利，政治上再互蒙其義。

2. 建構大中華區域經濟圈

中華經濟圈主以兩岸多邊—包括陸、臺、港、澳及星、馬等華人區域之經濟整合，並可達成「以經協政」之目的。其立即而明顯的效益有：

- (1) 可建立並促成中華民族大融合之橋樑。
- (2) 可降低台海戰事發生機率。泯除陸、台兩區統獨爭議與戰爭陰影。
- (3) 可協助中國大陸建立「和平崛起」與「和平壯大」之優質形象。
- (4) 可催化亞洲共黨政權，如北韓、越南等國的政、經改革。

經濟是啟動政治之鑰，有賴兩岸主政者以大格局，在不分裂國家與不干涉對方內政前題下，以經貿整合為先導，爾後再形成文教、政治、國安與國體層面的協議，俾在和而不同，同中存異與互有得失的原則下，以「特殊國與國」之方式，溝通、讓利與妥協，解決雙邊認知歧異，則民族融合自可水到渠成。

3. 領航亞太並參與世界經貿體系

大中華經濟圈如能完成整合，必將為全球人口最多，產需最大，潛力最好之市場。兩區可同在世界貿易組織（WTO）合作，不使貿易保護主義壟斷市場，俾為弱勢民族爭取權益。是以陸、台、港、澳除可組成大中華經濟圈，並擴大實施兩岸經濟協議（ECFA）、跨洲際之正在協商的泛太平洋戰略性經濟夥伴協定（TPP）與東協十三國經貿範圍，整合並領航亞太經濟，繼而再和歐、美區域政經體系簽署經貿、文化、能源等各項協定，以達全球資源共享，方是健全世界政經可行之道。

【總結】

一國之積弱受侵，或個人之貧賤憂戚，原因固多，而其關鍵，乃「知識力」不如他國（人）。蓋知識淺薄，除不易溫故知新以了解時潮，更不能創新構思以肆應變局。英哲培根言：「知識即力量」。吾國近代史可証；十八世紀前的西方，推崇中國，此期間中國之科技與文化皆凌駕其之上。迨十九世紀後半期，西方國家恃工業革命發展，反視中國為落後民族。自清代中葉鴉片戰爭（一八四零年）以還，百餘年受列強交相侵略之結果，導致民族地位與民族自尊心淪喪。迨一九四九年中共建政後，歷經之抗美援朝、中印邊界及懲越諸外戰，屢戰皆捷，始恢復民族之自信。

英國作家賈克（Martin Jacques）二零零九年，著作《當中國統治世界》一書，探索「中國統治」的世界情境。³⁷³他認為；中國人以擁有五千年歷史文化為傲，故界定自己的方式；「不是國家意識，是文明意識」。民族意識則是後來「對抗西方殖民主義與建立現代民主國家所用的」。其認為中國現今應把自己看作是一「文明國家」，而此文明具有感染力，且比武力更有效。如同美國靠民主人權之價值，取得普世之認同然。而中國之未來願景，將靠文明（化）之軟實力引領全世界，絕非依靠政治或經濟之硬實力稱雄。其以中國的「文明崛起」，正向世人提醒，稱霸西方兩百餘年的「民主和自由」普世價值，正受到嚴厲之挑戰與考驗。其復曰：「中國人對待域內各民族差異之態度，是決定中國作為未來全球力量，強而有力之因素。」中國大陸如今依賴黨的領導與中央集權，不容許任何形式的分離主義，諸如疆獨、藏獨與台獨，其基本立論應屬正確。唯以政治為主軸的考量，凌駕其他諸如經濟、文化或宗教諸層面，故又不具兼容並蓄、文明大國之所作為。誠然，中國作為一個現代化國家，內部仍有眾多「差異」，不僅以種族形式展現，也以宗教、地緣與文化等不同形貌呈現，有待彼此互為主體，以消彌政治歧見與思想盲點。

因此，吾人應藉陽明於《傳習錄》所言：「大人者，以天下萬物為一體者也。」

³⁷³ 《當中國統治世界》馬丁·賈克（Martin Jacques）著 李隆生譯 聯經出版社 2010、4

其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣！大人之能以天地萬物爲一體，非意之也，其心之仁本若是。其與天地萬物而爲一也。」³⁷⁴言大人君子之仁德具不忍、憫恤與顧惜之心，可與孺子、鳥獸、草木甚而瓦石皆爲一體。是乃「根於天命之性而自然靈昭不昧者也，是故謂之明德。…夫是之謂明明德於天下，是之謂家齊國治而天下平，是之謂盡性。」³⁷⁵是以兩岸應將我民族深受的生命力融匯凝聚，化異求同、和而不同甚或同中存異，將思想、政治、外交與種族上的認知阻力，轉變爲經濟發展與民主社會進步的動力，用開闊之胸襟和宏觀的視野，瞻望與建構未來世紀中國人所應走的大道，方是當今之計。。

中華民族現今應以儒家「王道和平」與道家老子「慈、儉與不敢爲天下先」理念，來昭告世界；中華民族，是愛好和平的民族，爲公理正義與和平的守護者，濟弱扶傾之實踐者，爲儒家仁政王道之干城。易言之，以仁道的博愛與正義，重建中國現代文明，一方面恢復故有優良傳統—四維八德、學庸之道，另一方面也須注入西方人文核心價值—民主、科學與邏輯辯證，使傳統與現代結合，本我與自我爲一，以建立未來「超我」文明之新價值—包括和平的維護，正義之伸張、人文的關懷、與地球環保理念等普世價值。如此中華文化始能在未來世紀，展現獨特的歷史價值與前景。簡言之，除非中國對人類文明文化作出貢獻，否則，其只僅是一個世界大型的製造工廠和消費市場而已。

是以陸台兩區應儘早擱置內戰思維，致力追求和合願景，創造兩區俱有尊嚴與各有所得的雙贏政策，方爲當今之執政者施政之要務。讓後世炎黃子孫，以現今爲計算其幸福完美時代的開端期。是以吾人應及早思維並規劃儒家新外王之大未來—秉持聖王道德、政治哲學，開創以民主、科學爲本之政經制度，轉國強爲民富，民富而好禮，好禮而行仁，行仁而澤民物，澤民物而天下平。其應可行之步驟，個人試擬十二階段之進程，或可供關心國政者參考：

1、開放經貿與實施大三通

³⁷⁴ 《傳習錄、大學問》王陽明著 儷巨書局 1982、4 頁 233

³⁷⁵ 《傳習錄、大學問》王陽明著 同上 頁 234

- 2、兩岸產、官、學與人民，以對等（優惠）方式實施經貿、文化等交流活動。
- 3、民間（海基會、海協會）與政府（陸委會、國臺辦），互設辦事處，協商處理相關庶政。
- 4、兩區領導階層（含黨、政、軍）舉辦高峰會並互訪
- 5、簽訂兩區和平條款，劃定台海為非軍事區
- 6、成立兩區經貿共同市場與關稅配套等措施
- 7、制憲、正名，融合一中兩區（臺、陸兩區法理統一，實質現狀。成就儒家【中國為一人】理念）
- 8、組織民族聯合議會（可參考歐盟經驗）共同議決兩區外政
- 9、完成大中華經貿與文化共同體
- 10、倡組泛亞太地區經貿文化體系
- 11、建構泛全球政經文化體系（並參與、贊助聯合國各項組織和活動）
- 12、仁政王道世界大同之太平世（成就儒家【天下為一家】理念）

易言之，兩區應於民族之內實行「仁政」，即先期完成融合大業，措國家民族於磐石之安。次為制定族憲以明定及保障兩區人民之權利和義務。使兩區均以民主體制，實現政治民主化、（尤為大陸地區）經濟區域化、與科技知識（人性）化。

當代英國史學家湯恩比（Arnold Toynbee 1889-1975）對中國文化有相當的認識與欣賞，在其所著《歷史研究》書曰：「中國文化是一個龐大的整合體制，只要這一體系能承繼不絕，則即使中國文明中，其他要素的連續性，遇到強烈的破壞，…中國文明仍可賡續下去。」³⁷⁶前港督葛量洪亦言：「十九世紀是英國的世紀，二十世紀是美國的世紀，二十一世紀是中國人的世紀」。此非指中國之政、經與軍事強勢崛起，乃指本世紀應是一精神文明重於物質文明的世紀，而我中華優良文化，將佔世界文明極重要一席的地位。國父孫中山先生早識及此，於一九二四年在《三民主義》演講中，勗勉國人要先立定「濟弱扶傾」的志願，才算是正當之治國與平天下詮釋。

蓋天下之事，有順乎天理、應乎人情、適合世界潮流，而為先知先覺所決志行

³⁷⁶ 《歷史研究、上冊》英、湯恩比著 陳曉林譯 桂冠圖書公司 1984、4 版 頁 39

之者，則斷無不成之理，此乃古今變法維新和興邦建國之偉業。現代儒家新外王事功，有賴吾輩奮起力行，為闡揚民族文化而見證着力，創造一個輝煌的漢疆和唐土，而後利濟天下，成就儒家兩千年一貫主張，而未曾實現的「王道」，建立一「和平為濟世之本」的大同治世，以盡到中華民族對世界應有之責任和貢獻。

參考書目

壹、古籍類

(一) 經部

〔唐〕孔穎達：《十三經注疏》，台北：國立編譯館主編 新文豐出版社發行，2001 年版。

〔唐〕李鼎祚著：《周易集解》，台北：台灣商務印書館 1996 年 12 月 臺一版 2 刷。

〔宋〕朱 熹著：《周易本義》，台北：世界書局，1996 年 2 月初版 13 刷。

〔明〕來知德著：《易經來註圖解》，四川：巴蜀書社出版。

《周易集註》，台北：夏學社出版事業有限公司，1986 年。

〔清〕阮元校勘：《十三經注疏》，台北：新文豐出版社，1977 年 1 月初版。

(二)、史部

〔漢〕司馬遷著：《史記》，台北：金川出版社，1977 年 7 月。

〔漢〕班固著：《漢書》，台北：鼎文書局，1976 年 3 月初版。

〔清〕王夫之著：《讀通鑑論》，台北：里仁書局，1985 年 2 月初版。

(三)、子部

〔秦〕呂不韋著：《呂氏春秋》，北京：內蒙古文化出版社，2007 年 1 月出版。

〔唐〕瞿曇悉達著：《開元占經》，北京：中國人民出版社，1992 年 12 月初版。

〔宋〕張 載著：《張子語類》集。

〔明〕王陽明著：《王陽明全集》，台北：河洛出版社，1978 年初版。
《傳習錄》，台北，懋巨書局 1982 年 4 月版。

貳、歷代儒家名著類

- 〔宋〕朱熹著：《四書集註》，台北：藝文印書館，1969年1月版。
- 〔宋〕真德秀著：《大學衍義》，孔子文化大全編輯部編輯 山東：友誼書社 1991年6月出版。
- 〔明〕陸象山：《象山全集》，台北：台灣中華書局 1979年版。
- 〔清〕朱彬：《禮記訓纂》，十三經清人註疏。

叁、歷代道家名著類

- 〔東周〕韓非解老、陳奇猶校註《韓非子集釋》，卷六、卷七。台北：河洛圖書出版社 1974年9月再版。
- 〔漢〕河上公百宋叢書、東萊先生重校《音注河上公老子道德經》台北：廣文書局印行 1980年7月三版。
- 〔晉〕郭象注 〔唐〕成玄英疏《南華真經注疏》，台北：中華書局編輯部 1998年2月。
- 〔宋〕范應元著：《老子道德經古本集著》，台北：藝文印書館 1965年。
- 〔清〕王夫之著《莊子解莊子通》，台北：里仁書局 1984年9月。
- 〔清〕郭慶藩撰、王孝魚整理《莊子集釋》，台北：群玉堂出版事業有限公司 1991年10月初版。
- 〔清〕王先謙著《莊子集解內篇補正》，台北：文津出版社 1988年7月版。
- 〔清〕宣穎撰、曹礎基校點《南華經解》，廣東人民出版社 2008年5月一版。

肆、中國哲學史類

- 魏元珪：《孟荀道德哲學》，台北：谷風出版社 1987年5月版。
- 陳元德：《中國古代哲學史》，台灣：中華書局印行 1934年10月初版。
- 譚宇權：《中庸哲學研究》，台北：文津出版社 1995年11月版。
- 范壽康：《中國哲學史綱要》，台灣：開明書局 1967年3月版。
- 唐君毅：《中國哲學原論、導論篇》，台北：台灣學生書局 1993年版。
- 高柏園：《孟子哲學與先秦思想》，台北：文津出版社 1996年10月版。

熊十力：《十力叢書－原儒》，台北：正大印書館有限公司 1971 年元月初版

《十力哲語》，陳千里摘書 台北：畢昇文化事業有限公司
1988 年 11 月初版

蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：台灣學生書局 1988 年二刷版。

《新儒家的精神方向》，台北：學生書局 1982 年版。

《王陽明哲學》，台北：三民書局 1974 年版。

《宋明理學－北、南宋篇》，台灣：學生書局印行 1999 年 9 月
四刷。

牟宗三：《政道與治道》，台灣：學生書局 1996 年 4 月增定版。

《心體與性體》，台北：正中書局 1990 年版。

方東美：《中國哲學精神與其發展》，台北：黎明文化公司，2005 年 11 月版。

《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化公司，2005 年 8 月版。

《中國人生哲學》，台北：黎明文化公司 1985 年 2 月版。

《新儒家哲學》，台北：黎明文化公司 2005 年 11 月版。

陳順福：《儒家道德哲學研究》，山東大學出版社 2005 年 6 月版。

吳怡、張起鈞：《中國哲學史話》台北：三民書局 2004 年 11 月三版一
刷。

柏楊：《中國人史綱》，台北：星光出版社 1992 年 5 月第一版。

鄭芷人：《陰陽五行及其體系》，台北：文津出版社 1992 年 12 月初版
一刷。

伍、當代一般專門著述與註釋類

孫文：《三民主義》，台北：中央文物供應社 1986 年 8 月版。

楊春梅：《儒家文化思想研究－二十世紀儒學研究大系》，台北：中華
書局印行。

莊朝根：《四書讀本》，台南：世一文化事業有限公司 2006 年 8 月初版
四刷。

郭建勳：《新譯易經讀本》，台北：三民書局印行 1995 年 3 月版。

黃錦鉉：《新譯莊子讀本》，台北：三民書局印行 2006 年 1 月初版

二十刷。

林安弘：《儒家孝道思想研究》，台北：文津出版社 1992 年 11 月版。

孫思政：《孫子與孫子兵法》，台灣：大同書局 1971 年 11 月三版。

屈萬里：《尚書釋義》，台北：中國文化大學出版部 1980 年 8 月版。

《尚書集釋》，台北：聯經出版公司 1986 年二版。

許宗興：《孟子的哲學》，台灣：商務印書館 1989 年 4 月版。

駱建人：《孟子學說體系探頤》，台北：文津出版社 1988 年 9 月版。

陶希聖：《中國政治思想史》，台北：食貨出版社有限公司 1972 年 4 月版。

謝大荒：《易經語解》，台北：大中國圖書公司印行，2003 年 3 月再版。

蕭公權：《中國政治思想史》，台北：聯經出版公司 1993 年 12 月版。

錢宗武：《尚書》，台北：台灣書局 2008 年 11 月版。

柳嶽生：《大學闡微》，台北：台灣學生書局 1979 年 3 月版。

程石泉：《學庸改錯》，台灣：文景書局 1997 年 12 月版。

李光地：《性理精義》，台北：中華書局 1966 年 3 月版。

宋天正：《中庸今註今譯》，台灣：商務印書館 1977 年 10 月版。

姜國柱：《中國歷代思想史》，台北：文津出版社 1993 年 12 月版。

徐復觀：《儒家政治思想與民主自由人權》，台灣：學生書局 1988 年 9 月版。

謝仲明：《儒學與現代世界》，台灣：學生書局 1986 年 1 月版¹。

王健：《儒學三百題》，台北：建安出版社 1997 年版。

徐芹庭：《易經詳解》，台北：聖環圖書有限公司 1994 年 3 月版。

高亨：《周易大傳今註》，山東：齊魯書社出版 1998 年 4 月版。

吳康：《學庸研究論集》，台北：黎明文化事業有限公司 1981 年 1 月版。

李易儒：《易經之道》，台北：藍登文化事業公司 1996 年 10 月版。

楊汝舟：《道家思想與西方哲學》，台北：中央文物供應社 1983 年 5 月版。

陳榮波：《哲學語言與管理》，台灣：繼福堂出版社 2001 年 8 月版。

張強：《司馬遷學術思想探源》，北京：人民出版社 2005 年 5 月

版。

陳桐生：《儒家經傳文化與史記》，台北：洪葉文化公司 2002 年 9 月版。

張君勱：《新儒家思想史》，台北：弘文館出版社 1986 年 2 月版。

韋政通：《儒家與現代化》，台北：水牛出版社 1997 年 4 月版。

金景芳、呂紹綱著：《周易全解》，台北：韜略出版有限公司 1996 年四月第二版。

邵玉錚：《老子道德經》，北京：中國檔案出版社 1998 年 3 月出版。

韓復智：《中國通史論文選輯》，台北：南天書局有限公司 1994 年 9 月三刷。

李忠謙：《圖解哲學》，台北：城邦文化事業有限公司 2007 年 3 月初版 22 刷。

周桂鈿：《中國歷代思想史》，台北：文津出版社 1993 年 12 月版。

林麗真：《王弼》，台北：東大圖書有限公司 1988 年 7 月版。

黃國禎：董仲舒《春秋繁露》與緯書《春秋緯》之關係研究 花木蘭出版社 2009、3 月版

陸、西文中譯著作類

日、渡邊秀方：《中國哲學史概論》，劉侃元譯 台灣商務印書館 1979 年版。

湯恩比：《歷史研究》陳曉林譯 台北：桂冠圖書公司 1984 年 4 月版。

康德（KANT）：《實踐理性批判》，台北：聯經出版社 2004 年版。

馬丁、賈克（Martin Jacques）：《當中國統治世界》，李隆生譯 台北：聯經出版社 2010 年 4 月版。

保羅、甘迺迪（Paul Kennedy）：《創世紀》，顧淑馨譯 台北：天下文化出版 1993 年 7 月第一版。

柒、期刊與論文參考類

魏元珪：《《周易、大壯》卦論進退吉凶之道及管理藝術》，台中：東海哲學研究集刊 2008 年 7 月第十三輯。

《周易卦義析論》，台中：東海哲學研究集刊 2001 年 6 月第八輯。

蔡仁厚：《中國哲學現代化與世界化》，中華民國哲學月刊第 2 期。

- 《中國哲學史序論》，東海哲學研究集刊2006年7月第十一輯。
- 蔡家和：《朱子的理性學－仁義禮智四德由來之考察》，東海哲學研究集刊 2007 年 7 月 第十二集。
- 《朱子的孟子學－以「知言養氣」章為例》，東海大學文學院學報 2005 年 7 月第四 十六卷。
- 《向郭注《逍遙遊》之特色－從「天」的概念談起》，東海哲學研究集刊 2010 年 7 月 第十五輯。
- 鵝湖學術叢刊 12 輯《當代新儒學論文集－外王篇》，台北：文津出版社 1991 年 5 月初版。
- 黃潔莉：《莊子「氣」論思想釐析》，台中：東海大學文學院學報 2005 年 7 月第四十六卷。
- 雷家驥：《兩漢至唐初的歷史觀念與意識》，台灣：華學月刊 1983 年第 138 期。
- 李 曾：《從董仲舒天人合一思想體系分析「天人」及「合一」之意義》，台中：東海哲學研究集刊 2001 年 6 月第八輯。
- 陳政揚：《孟子與莊子內聖外王研究》，東海哲研博士論文 2003 年 6 月。