

第一章 緒論

第一節 研究動機

歸納《當代文明的危機》，對當代文明警醒，如下：

- 一、二十一世紀是一個充滿動盪、懷疑、虛無的時代。
- 二、多元知識¹、物質、科學大幅改進生活，卻也導致社會結構和政治組織變革，舊的倫理體系崩潰。
- 三、新道德、文明制度未能配合建立，造成物質與精神發展嚴重失衡。
- 四、生命在經濟、社會化的環境中懸起了處處的危機。

當代社會學家施金納(B. F. Skinner, 1904-1990)教授之言，語重心長指出「人類已經不再有自由，而人性的尊嚴也已蕩然無存，現代的科學並未能妥善地改進人類的環境，反而促成了更深的文明死結。」對此當代文明危機，其序言中提出解除「倒懸之苦」可謂切中時弊：

- 一、在精神世界了解自我，探求人生意義與價值，俾使人們得到心靈的滋養與重建價值。
- 二、在此萬劫烽火邊緣的茫茫世界，更要堅定不渝的「愛心」和「希望」闡明真理並置身其中。
- 三、批判「西方形上抽象概念」之「機械物質宇宙論」，強化東方普遍生命「大化流行」境界，讓生命中之人性與宇宙論息息相關，需要「人心與天心相通」，在「人道與天道相契」。

現世人慾橫流，心靈缺少純淨，「知識經濟」促使「全球化」瀰漫在一片殺

¹ 各種應時的學說如雨後春筍混淆視聽，無能與惆悵的存在主義一度蓬勃滋長，造成人們徬徨無所適從。哲學亦不再是解除人類疑惑的良藥，反成為科學的俾女，非但不解決人生問題，反倒製造當代人類思想的危機。

參閱魏元珪，《當代文明的危機》。台北：先知出版社，1976，序。

伐之聲中追逐科學物質。人類文明與人性必須要復甦，生命需要覺醒，文化需要再生。本文旨在遵循愛心和希望喚起世人的心靈，使人嚮往崇高莊嚴的「純淨世界」。

「後現代」的「虛無主義」對一切教育價值的遺失，乃因失卻「天道」以致釀成社會亂象，天道之重建基礎首需矯正教育，必須要提供一套有系統的教育哲學的範疇做為一般學子的教育基礎。然而系統化的教育，在長久時間下僵化後，又必須修正，因此「歷史『典範』教育理論」必須是與時俱進的更正。

二〇〇三年十一月一位台灣大學杜姓同學自殺身亡，這個例子在高知識水準的教育體制下成長，顯現「制式教育」的缺失，「九年一貫教育」依然存在此問題，因為教育體制未曾做本質的改革，九年一貫的多元化因為「建構式教學」及參考書籍「多版本」問題，造成父母更大的焦慮、經濟負擔更重、學生補習情形增加卻信心低落，造成了「弱智文化，低能教育」。以「未來經濟考量式的教育」²是長久以來的問題，遺落「人文教育」是不爭的事實，才会有諸多的「新興宗教」在教育體制外成立「讀經班」教導「宗教倫理」。這是教育體制的缺失，教育體制的缺失需要透過哲學理論來填充。

此學生的自殺理由是：「人生的意義到底是什麼？我做了這世上我唯一能做的事。」這「存在的虛無感」對「生命缺如」的嘶吼，是對生命不尊重的因素，俞懿嫻教授強調「文化哲學在教育的困境便是『虛無主義』導致社會亂象的重要原因之一」³，這是在存在中對生命哲學概念的缺乏與迷失，哲學的教育可以對於存在提出解答，解答的範圍兼顧幼童至大學的教育以及成人的「人生哲學」⁴，

² 台灣歷史發展中，大多數父母與教育界從未充足作到心靈的人文教育，目標多在社會化教育未來出人頭地，教育成為未來賺錢的工具。

³ 俞懿嫻著，〈從文化哲學論現代教育的困境〉，《教育哲學學術研討會》。臺灣大學哲學系，1999.10.16.。

⁴ 人生哲學從個人整體的時空歷程，經由出生到死亡對於人存在的一種表現方式。生命哲學注重生命存在的意義，作為存在的自我實現之指導原則。生命的價值在人生歷程中實現，人生哲學

這樣的意涵涵蓋當今各大院校要推行的「生命教育」，生命教育關涉人的存在問題。因應於「整體大於部分」的理由，對於「存在感」的適應超越制式的「教育價值」；因此，需要一套完整的「教育哲學」做為青少年的「教育範疇」。

哲學的教育真的能對「存在」有多少的關懷作用？存在的生命感如何能用「理性」的「有限思維」來控管，理性思維是存在的部分思維亦是整體的切割，從整體大於部分來看，成年人的生命歷程大於青少年，生命教育必須要超越基礎教育的哲學思維，進入到人生哲學的建立，透過人生哲學的建立去實踐生命的意義才符合生命哲學的自我實現價值。人生哲學的建構，對於一個成年人不再只是被呵護的個體，而是「成熟、獨立、負責、關懷」別人的個體。也唯有如此才能學習對個體的價值意義尊重、對他人的真誠，在這人生的歷程中學習仁的彰顯，透過「己立立人，己達達人」實踐仁如何愛人，經由「民胞物與」實踐仁對人事物的關懷。也唯有如此才能在離開學校教育後，還能「終身學習」惕勵內在的道德覺醒與成長，更能超越學校教育體制進入社會化整全中的「全人教育」。人生哲學超越全人教育中的「德、智、體、群、美」，在人生歷程中實現「宗教人」如何「成聖」的價值意義。

人生哲學是人構築出來的價值意義，這是理性思維的產物，理性並不能解決存在的「終極關懷」，就像是哲學並不能解決宗教的問題，哲學的終點是宗教的起點。「信仰於聖經並不需要完滿的理由」⁵，對於這一點海德格（Martin Heidegger, 1889~1976）從對「存有」的深層默想中去冥想存在；布爾特曼（Rudolf Bultmann, 1884-1976）說人生中有許多「不解的謎」與「不可知之域」⁶。「存在哲學」與「苦難哲學」體認人的感受，「哲學心理學」倡導「同理心，而不必然

是生命哲學的指導原則。生命哲學實踐人生哲學的價值，生命哲學可以是當下，可以是永恆的價值意義。

⁵ 信心神學不是辯證神學，耶穌讓耳聾聽得見、瞎子看得見就是神蹟。

⁶ 超自然力的干預勝過自然率的因果律，世間人落在因果之中；信主的人，因信超自然的力量故有時不落入因果律中。

需要認同」，這是「哲學心理學」與「宗教哲學」的差別在於前者不見了對人的「悲天憫人」，而「天人合一」實踐「仁心」便在於悲天憫人。從人有宗教的「歸屬感」來尋找生命的出路，宗教對於生命教育的意涵是宗教給予人「存在感」的「臨終關懷」，透過孔子⁷、耶穌、佛陀可以看出宗教的「聖」高於仁的德目，是學習實踐「仁民愛物」的指導根源與更佳體現。

因此，對於存在的教育理想規劃是必須有：

- 一、基礎教育。
- 二、哲學教育。
- 三、普世宗教的教育。
- 四、生命的全人教育。

教育制度的有限性必須要超越，要能提供個人「慎獨」的學習途徑，去達到「道德主體自覺」的「至善」境界，進而再進入「秘思」領域去開闊教育機制，豐富存在意涵。因此，這樣的理想教育在建構一套基礎的教育模式，但卻未限制個人的本能發展，提供個人在教育體制後之無限成長。

這是「因材施教」、「有教無類」之「理想人生進程」的教育模式，可經由孔子重構一套整全的生命哲學範疇，是關於人存在貼近「自然教育」的構思：

- 一、因應人的生存技能需求之認知。
- 二、因應人存在的自我實現。
- 三、因應人在宇宙中的終極關懷。

⁷ 孔子雖非如耶穌、佛陀直接闡述宗教意義，但思想中明顯含有「天命觀」的宗教情懷。

第二節 研究主旨與方法

「儒家教化」主導漢人二千多年文化之文明，卻也在「階級統治」中被抨擊，缺漏了孟子之「民為邦本」的民主實踐，儒家文化卻也在全球化之科學(工商業)資本主義中快速被取代，這是孔子學說理論在歷史中被檢驗；但卻也不因當代經濟物質的橫流完全取代孔子之儒家學說，孔子學說二千多年的社會化已內含於漢人的起居飲食之中，並早已銘刻在文化的骨子裏。

因此，在歷史中抨擊並「解構」儒家學說，卻也在歷史中提供孔子學說「重構」的(觀點)方法論，適時代發展而移動觀點並加以整合，提引歷史中優良學說與當代思潮對孔子學說予以修正，目的在去蕪存菁。

就「歷史」輔導「正統學術」之方法論的價值是「歷史的發展是用角度的鏡頭去拍攝的」，這一角度是從歷史的觀點中「檢驗」並「重構」孔子「生命體證的理論系統」與「天之道德實踐天命觀」。

生命哲學沒有歷史的「概率觀點」⁸的幫助，顯然會不夠客觀。「嚴格的因果律觀點」⁹越來越顯得並不能洞察一切、刻劃一些「宏觀的價值範疇」與「總體特徵的概念和定律」，此往往是嚴格的因果觀點所做不到的。

人類往往站在自設的「觀點」去觀察一切，事實上宇宙是變遷的，世界是變動的，人類不僅僅是觀眾，更同時是導演與演員，吾人不能立足於固定場域去對未來猜謎。一個在原地踏步的人，他的「觀點」永離不開他的格局的，要想宏觀全局必須時常交換觀察的場所，才能得到嶄新的「觀點」。

⁸ 哥本哈根(Copenhagen, 1902-1971)派的物理學家們深信「概率性」是一個在全知者居處之外的觀點，它必須是經過長期探索之後，才終於達到。

參閱魏元珪《中國文化月刊》單頁短評。

⁹ 馬克思(Karl Marx, 1818-1883)的「共產主義」必然在「資本主義」發達的國家取得政權，這種「必然律」已證明是「測不準」了，「蘇聯解體」卻在中國橫行共產主義，中國亦正在受資本主義侵襲中。

愛因斯坦(Albert Einstein, 1879-1955)的「上帝不擲骰子」，這在「科學規律本質的因果性觀點」已站不住腳了，如宇宙之「運動規律」不必然是直線，可以是曲線，愛氏的觀點使他後半生走上了一條孤軍奮戰的道路，而其「統一場論」始終未盡全功。

統一場論：是一個將電磁現象和重力理論整合在一起的理論。

參閱魏元珪《中國文化月刊》單頁短評。

因此，人類必然朝宏觀方面發展，沒有任何「主義」可領導人類世界走完一個世紀的。「如果有的話，必然要向太陽去學習，因為太陽領導人類一天後，第二天又以嶄新的姿態從東方再升起。」這是在「自設觀點」之外在「客觀的天道」中尋找「苟日新，日日新，又日新。」的真理。

宇宙秩序存在著---- 世間正反原理：事物都是循正反對立與統一的順序向前邁進的，如冷暖寒暑以及一切一切正反的現象，只是不同面向解釋宇宙於本質中是經由多組對立的狀況和力量的調和，此力量視同「創造者」的左右手，在「絕對和諧」中進行活動，儘管它們多是從相反方向的活動中呈顯，展現「對立中統一」的生成變化。

正反原理在物質世界中，有著連續關係循正反對立與統一的順序向前邁進而達到和諧，正像黑白鋼琴鍵的雜多性，卻可奏出賞心悅耳的和諧樂章，這是為什麼在宇宙中對立之間都沒有帶來混亂，而是帶來和諧的原因。

印度哲人泰戈爾（Rabindranath Tagore，1861-1941）深究《奧義書》宇宙觀對中國之「易理」及「老子」之言，指身亦涵蘊於心而相互印證，表明宇宙中的對立系列，如南北極的相反相成是地球生命運行的原理。這是一種運動的節奏，在每一種運動中都有「正反、陰陽、剛柔、強弱」的「對立與矛盾」，但蒼天所導演的是在「對立與分裂中找到聯合與齊一，慧眼人看到矛盾中的和諧，而一曲之士或現象中的淺見者只強調絕對的差異與寡合。觀看宇宙人生之道理不應只慣用單眼造成偏見而不周全，上帝慣用左右手、左右眼，人們觀看宇宙和人生單靠左右眼還是不夠的，尚須有「第三隻慧眼」。

用「慧眼」看待人生中的「入世間」與「出世間」，常是在矛盾對立中找到「時中」的和諧之道，不只可以「持盈保泰」，亦在豐滿生命，是真快樂與幸福。

在對立中達到統一是在古今哲學家們在人生、自然和宇宙間尋找的「一致性」，從老子的自然心靈解釋這一致性的和諧是：「天得一以清，地得一以寧。」的道理。

人生同於現象界之自然充滿了「差異性」、「雜多性」，到處互相衝擊傾軋，

展現宇宙中充滿了「偶然」與「無秩序」，當此為信仰是人生觀的莫大缺失。在中國、印度和古希臘所有的科學、哲學原理皆「在差異中探尋一致性」。一致性導致人生的和諧、均衡和豐滿，差異只帶來懸殊、隔閡、對立和衝突。聰明的政治家善用正反原理，以求其「一致性」與「和諧性」，而愚昧的人生觀卻只在正反中挑起爭執，最後終致自己與文化一起消逝於宇宙洪流中。

人存在著「生存」這一本質----「幸福」與「快樂」，亞理士多德（Aristotle，384-322BC）稱「可欲者----善」，自有人類起便在尋求幸福與快樂，之於東方生命哲學最大之幸福與快樂便是「安身立命」，安身立命在人間世的「普遍必然性」是「認知能力」，「生存技能」，與「人事的互動發展」，及在出世間的「心靈超越之終極關懷」，「融合」人間世與出世間二者之「幸福快樂與逍遙自在」，才是安身立命之「最大化」，此最大化之安身立命從東方學問之總源頭《易經》取義，這是「持盈保泰之道」，「易學」中的「簡易、變易、不易」三者是生命哲學中簡明易懂的安身立命之道。

「天道」是「人道」遵守之人間世與出世間的「不易原則」，人間世之「生存變動」是「陰陽之變易和合」，不論入世或出世之相應之道都應以天道依循方可在生命中簡易自得，孔子「假我五十以學易」則生命會更豐富而透澈，解除生命中許多不必要的枷鎖，透過《易經》看孔子之學，則目的便在於此三易之中執守「持盈保泰之道」，進而安身立命。人間世的「中和之道」便是《中庸》對應於《易經》的「持盈保泰」之道，此「時中」的中和之道在《易經》的卦象中為「否泰二卦，彼此相綜，『泰』的顛倒是『否』，『否卦』的卦象是天地否 ☷，『否』的顛倒即『泰』，『泰卦』的卦象是地天泰 ☱；『坤』代表陰氣向下凝聚，『乾』代表陽氣向上發展，陰陽二氣彼此交流，相互為用而得『中和』之謂。」

10

¹⁰ 泰的基本涵義即須上下互通、內外交流、往來不滯、而呈生生不息的交流狀態，宇宙萬象瞬息生生，彼此旁通交流，彼此往來不絕，相互支應，以之應用於人生則為和諧通達，這和諧通達

這無可或違的否泰之道在孔子「仁學」的仁義智勇中實踐歷練，人生演練中和之道，在和諧中讓人生符應「時中」。

《易經》展示時中的道理，在困卦和井卦中告訴人們如何「破困出新」的教訓，在剝卦、復卦中教導多少盈虛消息，在否卦和泰卦中更闡明無往不復、無平不陂的道理。

易理在破除眼光短促、器宇狹小，從困境中脫離困局，在變易中開創新格局，避免自蔽而坐以待斃。

孔子的「生命體證」與「宗教心」之反思，讓人生在入世與出世間諸多的對立中尋找宇宙論中的一致性，一致性的和諧目的在人生中安身立命領受「天命觀」逍遙於自然之道中。

故此，引領論文方法論在「客觀」之「觀點」，站在人自身之外經由客觀之宇宙論天道觀談論人可有以及應有的人道場域。

依「論歷史的因果關係」引領論文方法論，從歷史學說發展演化看人性在歷史中的本質，才能在經過歷史長期探索後了解哥本哈根（Copenhagen，1902-1971）學說之「概率性」，唯此破除科學因果必然律，「人學」才能更迭交替轉化更新。

基督教（天主教）歷史觀：「上帝的手在人類歷史的磨盤上。」並非是機械決定論的宿命觀，而是善惡果取決於人類的自由意志，人類既為造物主所創造，自有冥冥中之「天命」與「天道」將人之自由意志引向善道。人不遵善之天道，必在入道中自食惡果，此當相信「造物主」把「人類歸宿」與「啟示」賜與人類，

之道亦在了解宇宙生成變化之『否極泰來』循環相生之理，人之驕居泰若久，必然怠慢而肆無忌憚，而且胡作妄為而不察，導致民心離析，則泰境可移，而否之來臨當已不遠，明瞭人生之否泰相易則欣然易受，處之泰然，泰然之境即安身立命之道。

泰卦九二爻辭曰：「包荒，用馮河，不遐遺，朋亡，得尚于中行。象曰：包荒，得尚于中行，以光大也。」

魏元珪言：觀之，包荒之量在乎仁，用馮河在乎勇，不遐遺在乎智，朋亡在乎義，總歸之合乎中道之行，方如是始可艱貞保泰，而持盈不衰，否則泰極而否，這本是天道流行的法理，無人可以或違的。

參閱魏元珪發表於中國文化月刊之「短評」：〈持盈保泰之道〉。

其目的在使遵乎「天命」，孔子之「六十而耳順」實為「五十知天命」後的「順天命」，由順天命而走向「各正性命」，保合泰和境。在歷史中不能缺少或脫離上帝的作為，《基督教聖經以賽亞書》：「凡茲邦國，不歸城於爾者，必覆敗，必淪亡。」¹¹ 上帝之天道觀影響歷史之觀念，窺之《新舊約聖經》及我國《尚書》《春秋繁露》、歷史典籍，以及孔孟、董仲舒、王船山之生命體證中，都承認有些人人生遭遇超出人之自由以上，這些遭遇有超乎人力者所安排，超乎人力者即為天。

我國古代深信天命，故人間歷史之演變除了人類的主觀意志與物質的客觀條件外，尚有冥冥中之天意，此種歷史觀非地平線之歷史觀，乃將人類之歷史與永恆相連結，故歷史除了有橫切面之關係外，尚有縱的「向上迴升」的關係，非僅人物之關係，而係天、人、事、物，四者相互間之關係。

我國古代之天道觀，與希伯來民族之天道觀極相似，吾國古代尊崇昊天上帝，而希伯來民族則遵「永恆」的造物主耶和華為「一切」的原因，在歷史的東西方上帝觀文化中，對天道的「永恆信仰」之本質如出一轍，千年歷史東西場域皆心同此理。

陸懋德《周秦哲學史》強調：「近人有謂，我國哲學略於方法組織，近人多以此為病。不知我國哲學之精神，即在於此，蓋哲學之微言大義，非從『悟入』不可，文字所以載道，而道且在文字之外，遑論組織與方法？」¹²「道」可在語言文字之外，而哲學必須在語言文字之中表達哲理。馮友蘭：「『覺悟』不是一種學問，是一種『經驗』，不是哲學。」¹³ 經驗的覺悟是生命智慧的階梯，吾人以為人生智慧優於知識，在於「智慧」是「先人經驗總和的覺悟與對道體悟的圓融貫通」。

儒道二家對於人生境界，不重理析，而重神會，一切貴由自己在實踐中去領

¹¹ 新舊約聖經（文理串珠），以賽亞書六十章十二節。

¹² 參閱魏元珪，中國哲學精神與特質。東海哲學系：中國文化月刊，1981.05.，p55。

¹³ 參閱馮友蘭，《中國哲學史》。上海市：商務印書館印行，1935，p435。

略。¹⁴ 東方哲人，恆以駕馭人比駕馭物來得重要，人若能駕馭物質世界，而不能駕馭人類自己，則必然陷入為物所役的惡性循環世界中。

我國哲學可說缺乏形式的系統，各家所著多雜然並陳，不如西方條理清晰，但不能說沒有實質的系統，因為我國哲學「渾融一體」，重在個人的「體證」與「神會」，非重「知解」，故不重形式分類，貴在個人與宇宙相互合一，彼此相契，未把「我」、「天地」與「宇宙」相對立及分割，更不強分「形上」、「形下」的「心物二元論」，與主客隔絕的弊端。儒家思想基本上建立在「實在論」的基礎上，承認外在客觀的存在，沒有絕對的唯心論與唯物論，不走純主觀思維的路線。

本國思想貴以「道術指導方術」，道術無所不在，方術則各明其一方，「道術即哲學」，「方術即科學」。

哲學貴為一切學問的總源，是科學的始祖，以整個宇宙為對象，但中國哲學在天地人三才之中，特別注重人。知天、知物在乎知人，人貫串在天地之中，為最貴，若宇宙無人，則一切學問德業均歸虛空，故中國哲學以說明宇宙，亦在乎人生，故一切所學集中於人理的學問，研究外在事物是為了人生，不循為知識而知識的途徑，所以對於純邏輯思辯，與抽象說理頗為闕如。這是中國哲學的短處，也是中國哲學的長處。

中國的學問，首重學「做人」。朱熹以「學」做「效」解，是為「學效立人處世的方法」，非西方純知識的學問，如（logy）者所可比擬。南宋的道學、理學、或義理之學、以及先秦到明清的「經、史、子、集」思想，內容多似今的所謂哲學，但重點卻是在生命的安頓，非憑空假言析理。¹⁵

哲學稱愛智，本國哲學所追求者卻重在「生命和生活的大智慧」，以及「樂道的精神」，不在「分別智」。儒家追求生命悅樂精神，孔子以「君子窮於道之謂窮，通於道之謂通，所樂不在窮通，道德於此。」孔子的「樂天知命故不憂」，

¹⁴ 本國哲學文、史、哲、聖不分家，藉文學的形式去發抒深切的思想，詩人與哲學家彼此關連。要作一出色的哲學家，必須有詩情畫意與文學的涵養。

¹⁵ 參閱魏元珪，中國哲學精神與特質。東海哲學系：中國文化月刊，1981.05.，p45。

端就個人而言，舉凡個人遭逢人生的拂逆與鼎沸之境，均應能常持樂道的精神。但當整個天下蒼生遭罹窮厄，國家面臨禍患，社會頻臨危亂之際，須持君子之憂的態度。就大處言之，儒家的人生是樂道的人生，至於道釋二家亦不例外。「佛家」所追求的是人生的「妙樂境界」，「道家」所追求的卻在「生命的超越與提升」。歸論之，本國哲學重在「樂道」，求生命的超越，不重純概念式的「主知精神」。因中國哲學不重於建立概念系統，卻重「生命的安頓」以及「生活的方針」，故歷代以來，潛移默化人心，成為本國文化的靈魂和命脈。

是此本文之方法論從孔子學說二千多年歷史中之優劣發展，在人與人、事、物以及宇宙論天道觀中重新省思，透過吾人之生命體悟遙契孔子「生命史」之「七十隨心所欲」的生命意境主導此文。

是故，關於此文將由以下幾個「觀點」導引論文的完成：

- 一、從人在宇宙中，思考人學習成長與社會互動發展的基礎教育，隨著人的成熟發展面對人事物應有的人生哲學，最終必須關懷人存在的終極關懷。
- 二、遵循「哲學與中西文化：反省與創新」作為本文概念導引。理想人生進程應然理論在實然上難以達到，過去自然沒有一套哲學理論可以說是完形，但蘇格拉底(Socrates, 469-399 B.C.)、柏拉圖 (Plato, 427-347 BC)、亞理士多德、培根(Francis Bacon, 1561-1626)、盧梭 (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)、康德(Immanuel Kant, 1724~1804)的教育理論亦有其在歷史中的影響性，就「存在主義」在「正向」上讓人更意識到生命的終極關懷。在「進化論」的觀點，站在過去哲人的基礎上，從孔子作為文化思考的基礎加以西方宗教哲學理念的反省，嘗試作融合與創新。
- 三、依據個人所受的認知訓練作為本文研究的能力基礎：
 - (一) 生命教育學程概論。
 - (二) 教育哲學、教育心理學、發展心理學等認知。

(三) 東方哲學與士林哲學概念認知。

(四) 史學導論。

(五) 宗教哲學、宗教社會學、宗教與文化的認知。

四、資料以原典及主流教授之專書及專刊為主，二手及前賢之論文期刊為輔，加以當代主要哲學研究者之理論與議題，對本文有助益者作為本文基本概念導引。

五、參考現象學、分析、批判、邏輯演繹、歸納、詮釋學等方法論。

六、布爾特曼 (Rudolf Bultmann, 1884-1976) 的「生存論神學」，有三項思想要素亦是本文融合與創新的學習方法：

(一) 釋經學的批判性研究。

(二) 辯證的改革思想。

(三) 存在論的親(臨)在分析。¹⁶

儒家學說在漢人文化已根深地化，在學術與現實中亦有其限制，故不可一心全然接受而無批判之態度。

期許作為當代研究孔子宗教哲學的「先導」，自己與他人可再「奠基」、「深化」、「新猷」的四個階段，構成當代研究孔子宗教哲學的主軸，同時也是孔子宗教哲學的主要基礎。本篇論文研究方法如下：

一、古籍探研：本文以《論語》為原典，是尋求孔子思想最直接的源頭，是第一手資料，不僅記載孔子的言行，而且記載時人、弟子對他的評價。孔子成立私學，自許作為傳統禮樂的繼承者，投注心力於政治實踐，關心人格發展，促進「仁民愛物」的社會功能，在心靈「天人合一」對越於天，節用自然資源等。孔子的生命歷程表現在里仁為美的和而不同之人際關係，周遊列國期待政治的太平世，教育傳承的

¹⁶ 參閱劉小楓，《走向十字架上的真》。上海：三聯書局，1994.04，p116.

孔子的理論固然對二千多年來文化有貢獻，但亦需站在進化論的立場加以批判，要有融合中西文化與創新的意念，才可以更貼近存在的意涵。

無限價值。這些思想都在弟子與孔子的對話中顯露無遺，孔子是個怎樣的人與思想端由個人的品味能力，可謂人人言殊。本文定名「孔子的生命教育與宗教體證」，從中後設認知孔子的聖人氣象對於生命價值的發揚，其渾融一體的生命哲學是安身立命、兼善天下的最佳系統知識與實踐經驗，透過孔子的生命經驗將體悟天命與順天命，進而將宗教體證導出。舊學說新論，常被認為價值性不高，然而本論文契合當代在人格的教育與心靈的修養，既適合普世的生命價值，也創新他人對孔子宗教人的觀點，期待孔子「推己及人」的修養與普世宗教接軌，讓孔子的思想具有崇聖的價值，繼續為世人服務。研究以《論語》主導，並輔以「十三經」，期望能將《論語》中的生命哲學、宗教情懷憑最原初的價值，以最適切的方式融入當代的普世生命價值。

二、歷代注釋家之比較：大體說來，歷代註釋家對於孔子的看法，皆是以《論語》為著眼點。歷代對《論語》的註釋家可以分為兩大類：一類是專業的古文字工作者、文字考古學者和哲學工作者；一類是來自各行各業的業餘獨創見解人物，此類往往流傳於民間，且為民間宗教之教義吸收。如果想進一步研究《論語》的學說，應當遵循什麼途徑？是多看歷代各家的注釋？還是多看近代人對於孔子學說的論著好？這兩種道路都應當走，而且是並行不輟的；不過最要緊的，是去探討《論語》學說的真意，不要被人領到迷霧裏去。譬如以前讀《四書》的人，多半是依賴朱注，朱熹怎樣講，他們便怎麼說，朱熹講對的，固然應當信從，朱熹講錯了，卻缺乏於批判。歷代注疏《論語》的人很多，近代研究孔子學說的人也不少，因為學力不同，見解不同，眾說紛紜，莫衷一是，究竟應信從那一家的說法？一種書，愈是愈多人注解的，它的歧義就愈多，《論語》正是這樣的一部書。為避免取財繁雜，以下為部分主要注釋家：(一)《十三經論語注疏》(二)何晏《論語集解》(三)南北朝梁代皇侃《論語義疏》(四)宋邢昺《論語注疏》(五)

清代劉寶楠《論語正義》(六) 程樹德,《論語集釋》(七) 錢 穆,《論語新解》。

三、思想史之探研：「思想史」被簡化為「理學史」，或抽象為「概念史」，或教科書化為名家名著的歷時排列，這些「既定格局」，多少限制了對「思想」的整理，使大量生動的思想材料無從納入其狹窄框架，不能獲得「思想史意義」。堅持在生動的「人的世界」中、具體的歷史時空中尋繹「思想的流程」是重要的。時代、歷史之背景，學術環境及個性因素 等，即所以影響並凝塑孔子之思想模式。經由此等因素之多元探討，以求得對孔子思想之確切了解。透過《論語》《史記》《十三經注疏》以及當代哲人之研究，可以了解孔子的時代背景、學術環境、歷史背景、個性因素、傳承價值，在歷史演進中孔子的學說到底為何與有何時代價值？並藉以憑斷其在當代將有何價值？希望經由歷代對孔子聖哲人格思想的探研，並了解士人心態、士人的生存方式、士人的自謙、士人的聖人氣象，成為當代不倦的主要探研課題，以激發追求生命之熱忱。

四、文史訓詁學之依據：所謂訓詁方法，就是利用漢語語言學和其他一些相關的社會科學的理論、方法和成果來準確地探求和詮釋古代文獻詞義的方法。今人認為它主要包括：(一) 訓詁與文字學結合：以形索義。(二) 訓詁與音韻學結合：因聲求義。(三) 訓詁與詞彙學結合：尋規律以求詞義。(四) 訓詁與語法學結合：明語法以求詞義。(五) 訓詁與修辭學結合：由修辭以求詞義。(六) 訓詁與歷史學結合：據史料以求詞義。(七) 訓詁與校勘學結合：考異文以求詞義。(八) 訓詁與邏輯學結合：用邏輯以求詞義。現代訓詁學可謂仍舊保持傳統小學的本質，然為因應時代潮流，卻承受了許多語言學的要求與任務，在名實不相符的情況底下，誤解、乃至於瓶頸的產生，似乎是可以預期的。本文之首務，便是呈現其實質，正視其誤差，期能掌握更為合

理、精準的研究定位。緣於力圖發掘傳統訓詁之本質，本文嘗試回到其本然的語境，重新理解各單一訓詁概念、技術之內涵，由是，權且不採一般純粹針對訓詁為說的途徑，而意欲從時代思潮，以至經學義理，層層而下，在各家學術體系中去掌握各訓詁理論、操作的發生與發展意義。

五、批判性研究：本文試圖從批判研究的觀點，從《論語》的原點出發。

批判思考在當代科學問題解決歷程中之關聯性研究，發展孔子的「使用價值」與「交換價值」，綜觀孔子一生的思想發展，研究其理論中如何思考自己、人與人、人與社會、人與自然、人與天命的關係，以及人間世特殊的生態問題，試圖從其中攝取生命與宗教的價值觀。存在不僅於「人類中心主義」、「生態中心主義」或者「天命觀中心主義」的理論，孔子呈顯人跟自然與天命之間呈現一種相互依存及相互對立的辯證觀點，從對立統一中找到出路。孔子的學說固然有其優點，亦與莊子的「天人合一」相會通，但其中生命歷程畢竟有太多的差異，唯有透過老莊、九流十家的批判才能使執中「獨善其身、兼善天下」更臻於中道與完善。

六、分析綜合之研究：分析綜合研究就其實質而言，就是在宏觀與微觀、橫向與縱向、分析與綜合、直覺體驗與定性定量的結合上對宗教哲學現象進行分析與綜合的考察與詮釋。本論文是孔子生命與宗教理論之實證研究，以系統分析歸納方法，進行孔子時代與現況縱橫切面的問題開展與研究。分析與發掘並根據宗教哲學理論的原則，提出系統改進的方法與當代普世價值接軌，最後歸納結論以孔子學說系統科學的融入在「文、史、哲、聖」的「六育」概念中，找出當代宗教人的可能性。

第三節 研究目的

文化是生命的有機體，不單是表現在外的文物與器具，一個國族文化有歷史與時間上的因緣，乃是國族生命共業圈，地緣生命共業圈，和區域生命共業圈，所長期表現的生活群體相，文化是生命之流，活的文化必然是與外來的文化相互交流的，但必須選擇有益者。不交流的文化宛如一座死海，或如一池死水必致腐朽，因此，文化中更重要之一環，即是「時代共業圈」，「時代共業」乃是人類在某個時空中所共有的需求與發展的方向，當今文化的錯誤刻意肆虐於媒體大量有意無意都犯了文化刻意導向的錯誤作用，當今文化為人類乃活在一個新聞媒體獨斷的時代中，一切思想意識都以這些報導馬首是瞻，這正是當今文化墮落的原因之一。

耶穌當日曾斥責文士和法利賽人，認為他們有禍了，因為文士們舞文弄墨，敗壞人的思想和心靈意念，而今日的文士和文匠們又何嘗不是舞文弄墨，敗壞人的心靈，在文化上作曲意的誘導，其危害人類之烈尤不在話下。

孔子斥責「始作俑者，其無後乎！」其所責備的是工匠雕塑偶像令人去頂禮膜拜，使人誤認為那是權威，今日媒體以名模為尚，導致女性價值觀扭曲，是媒體所到之處不只影響女性，也影響男性注視自身外表與女性的外在物化形象，孔子所斥責的不過樹立人形俑令人祭拜，而今日尤有勝往昔，今日始作俑者，卻是假文化上的大名義，而作心靈上的曲意導向，其危害人類，可說比往昔更甚。

聖經箴言（四章二十三節）中提醒著少年人：「你要保守你心勝過保守一切，因為一生的效果是由心發出。」告誡勿被外界引誘，應該會思考，冷靜判斷。

《中庸》的治學進程：「博學、審問、慎思、明辨、篤行」，「學、問、思、辨」為知之事，長久以來為傳統知識分子所重視。

就「中國文化的具體繼承和抽象繼承」，應有明辨的眼光，文化的承繼不是主觀的好惡與認定的問題，而應由歷史上客觀的事實所決定，儒、道、墨三家思想中，迄今未必都能毫無選擇地完全接收，在「法過三代則蕩」，生今之世而「法

古之道」必災及其身，一一接受殆為不可能的事實，重構孔子的仁學適應當代潮流為可行之道。

然而在變易的對立中，道卻無分古今，是不易的一致性，縱貫人類歷史有關人類本性的問題，在歷史的檢證中抽象孔子學說宜古適今且可實踐者，是本文的目標。祖宗所留下的遺訓，千古以來並沒有多大的改變，其所具的抽象法則意義並不因時過境遷，仍然有著其崇高的價值，端視吾人如何去運用，而非一味地視為金科玉律而不知變通。

在文化的發展，有其文化本身的因子，也有其外在的觸緣，在本質上中國文化有「開物成務」的一面，也有追求「內在生命安頓」的一面，也有追求「民本思想」的一面。

在一個文風與世風鼎盛的世代，往往是朝野上下同心、渴慕教化、和融共治的世紀。由於文風的盛然，人人敦品勵行，有崇高的心意，社會上禮讓體賢之風，油然而生，「成康之世」囹圄空虛，「文景之治」社會蔚然，都是由於文風教化所致。

當今「資本主義」盛行，人們貪圖身外之樂與身外之物，乃是一個世代心靈空虛，心性枯竭的表現，在一個衣食無虞匱乏的社會中，人們未必富而好禮，現代反而富而好貪、富而好狠、富而好淫與富而好逸，「大家樂」的目的在乎好利，上位者未導正風俗，更親自做莊家賭博，在彩券上刮民脂民膏並歪曲民風，上樑不正下樑歪，如何有好的教育風範，學子相倣「飆車」之好狂，「同性戀」在乎肉慾與無恥，此皆非於法可規範與制止者，乃在乎文化的疏導與開通暨國民氣質培養，關鍵乃在乎一個社會的文化導向，與價值導向，倘使我們的社會繼續以發展經濟為唯一的追求目標，以追求利潤為至上，則青少年們於耳濡目染之餘，自亦必追求逸樂與刺激。當一個社會文風不盛，邪風自興，而世風之淪落，自不在話下了。故根本解決之道乃在乎「振興文風」，而加強學校的「公民教育」，「公民」教育「如何為人」，孔子仁學應再度重構以適應當代社會結構之需。

公民之發展階段目標應注重啟蒙：

一、兒童期著重人格的養成與發展。¹⁷

二、青少年期重在學習與獨立並立定志向。¹⁸

三、中年期有工作及家庭的責任。¹⁹

四、老年期則可以選擇過恬淡的生活。

公民的漂亮人生之思考方向是：

一、肯定生命，尊重生命：個人生命是宇宙間不可或缺的存在，神聖而莊嚴，個人不但要有天生我材必有用的自我認同，而且也要尊重他人的生命。

二、欣賞生命，接納不足：坦然接受生命中的不足和缺憾，更要積極去探尋柳暗花明又一村的可能轉折。

三、充實生命之內涵：生命的意義不在於長短，而在於內涵，生命中悠揚的樂章歌頌是引人入勝的小說，既精采豐富又耐人尋味，把握生命的光陰，要有明確的目標，積極的行動和擇善固執的堅持。

四、享受生命之樂：人生甘苦在所難免，陶醉歡樂的同時，亦要承受得起所謂「吃苦當作吃補」，才能享受超越障礙、克服困難的成就感。

五、延伸生命之價值：人在世上的積極實踐與貢獻，會受到後人崇敬與追念。

¹⁷ 「他不重，他是我兄弟。」(He Ain't Heavy He's My Brother) 是一首西洋老歌，內容描寫一個人願意為兄弟背負重擔的手足之情，兄弟姊妹之間從小就應該培養互諒 互助的手足之情。

¹⁸ 慈濟秉持：「願有多大，力就有多大。」依憑其願力和事工，已贏得我們整個社會的信賴。「慈善」(Charity)「博愛」(Philanthropy)「責任」(Duty)是成就事工的立志基點與方針。

¹⁹ 每天以更新的自己面對新的婚姻路上我和你。

婚姻是最常見的家庭組成方式，簡單說來，婚姻所能發揮的功能如下：

一、對愛情的承諾：男女相知相戀，在眾人面前宣告結合成為夫妻，組成家庭，也堅定信守對彼此的愛情。

二、長期彼此扶持的信約：成立家庭，終身相互扶持，不論強弱、貧富，年華老去，都維持一樣的承諾。

三、性生活的需求：男女在婚期中將身體許諾給對方，以對方為唯一性生活對象，彼此滿足。

四、生養兒女：延續下一代是生命的重要目標，完整健全的家庭是兒童成長的最佳環境。

六、苟日新，日日新，又日新：人若要活得更充實、更愉快，就應該要了解人與自己，與他人及宇宙萬物間有著怎樣的關係，並努力使這份關係和諧，因此吾人必須時常的自省自律，常常自我檢視，每天以更新的自己面對人、事、物。

應然的理論可以令人有高尚的目標情操，卻無法解決生命深沈的吶喊，杏林子受病痛折磨的身體是最欲求找到生命的出口之見證者：

要經過多少風霜 才能真正長大
要承受多少心碎 才能找到真愛
要經歷多少失敗 才能學到經驗
要嚐試多少失去 才能懂得珍惜
要經歷多少滄桑 才能惜福感恩
要迷失多少路程 才能找到方向
生命是首無言的歌 亙古唱到今
誰能識透 誰能看穿 誰能說盡
這千種心情 千般滋味
不要問我生命是什麼
生命自己會告訴你答案

節錄自生命之歌---杏林子著

生命若然會告訴吾人答案，或許只是在人死前那一口氣的其言也善罷了，然此只是生前道德哲學的漸悟，生命的頓悟觀點來自於在歷史「概率性」觀點的「正知正覺者」中「覺嚐」。²⁰

魏元珪教授短評 生命的學系 ，詠：

人生有如一所大學，人人都是學生。

共同的必修科是如何面臨並超越生、老、病、死。

台灣升學主義盛行下，大專研究所畢業人數增多，各學系愈分愈細，使得人

²⁰ 耶穌、佛陀、孔子，莫不在嘗試生命體證中覺悟。

們專精於一行，所得的知識，可提供於未來就業之需。故此，今日大專教育，只專重科技訓練，或有關於職業方面的教育，對於人性的陶冶，德性的培養，生命境界的提升，則極為缺乏。

各校通識教育學科，實際開設科目大多是拼盤式的大雜燴，且於各系所本位主義下，所開之通識課程未必能提升學生們的人文素養和思想情愫。

部份學校雖有開設人生哲學課程，但常是各家各派的瑣碎知識，而不是通貫生命的大徹大悟之道與對生命憧憬的啟發，造成人生之培養易流於地平線式的看法，而缺乏宇宙情愫和人生的遠景，更缺少曠達的氣宇和對人生的透視。

孟子引告子言：「食色性也！」人在生存的面臨上，現實的低氣壓，及社會的壓力，迫使學生家長不得不為五斗米折腰，因現實的悲苦過於沉重及苦澀，造成人們不得不在經濟上現實一點，否則終難免有凍餒之餘。

攻讀任何類科尋求生計穩定永遠抵不上生命學系中生老病死的「強迫力」，這是修讀一切生命中喜悅與痛苦的必然經歷，儘管吾人多麼不情願，但此四大歷程，卻是人生大學中必須之學分，看誰修得「怡然自得」、「安身立命」那便是超越經濟價值的功夫。

陳榮波教授於《哲學之鑰》²¹ 強調超越經濟價值的功夫在於「無利害之心」，透過「寒山詩」闡明：應以本身為「同心圓」持「明珠在心」、「妙心常在」，故因「明心見性」可解用於無方處處圓，才能成就無上智慧，故可利濟眾生；此禪機所嚮往之最高世界，與孔子要求之「身心安頓、淑世」同於大通。

人能夠安身立命，能有超越的視野，對歷史上的興亡，時代的變遷，能有正確的透視，有正確的執著，這是生命學系中難得的學分。

人生的厚福，未必是家道萬貫，更不在乎兒孫滿堂，或位高厚祿。一套孔子的生命哲學教育範疇，應該是在乎如何在天地間盡心、盡性、盡力，克盡人生的厥責。生、老、病、死在孔學是人們生活的必修科，透過此生命學系人人才能在

²¹ 陳榮波，《哲學之鑰》。台北：逸隆出版社，2003。

人生過程中坦然與完成。

生命學系乃是人人的必修科，於此學系中要培養出有為有守的人才，有氣宇有識見的青年，能放眼世界，擔負起時代的艱危，肩挑時代的重擔，是為吾人不能忽略的通識生命教育的目標。

「自我實現」在宇宙大化流行中只可稱「小知小限」，昆之大鵬展翅在此大化流行中超越小知小限頓入真理之虛空中遨翔，最是掛念應是「真理之解蔽（Aletheia）」。

在希臘文中「真理」一辭有好幾個表達的字眼，一般用「ἀληθεια」(Aletheia)一字，其原意乃表示「解蔽」，由解蔽以達到無蔽的彰顯地步。「Aletheia」一字說明「存在本身(Sein)」由「隱」入「顯」的運作過程，意無妨稱之為「存在的真理」。此所謂「真理」本勿須人知認識，所以並非人的認識與外在事物的符合，勿須哲學認識論上的認同。²²

事實上，我們所追求的真理，不僅在萬千世界中去探討物性之所以然，乃在其原初意義上的「解蔽」之謂。所謂解蔽乃把所蒙的帕子揭開以便發現其真相，撥開層層障蔽，使真相本身呈現在我們面前之謂。

基督真理強調，主已藉著「道成肉身」向人間顯露其奧秘，不斷地揭開宇宙的帕子，要揭開人們雙眼上的雲霧，好讓人們看清宇宙如如的本相。造化問題本非人之理性所能解答，真理亦非一種學說或一個公式所可概括，「真理本身是宇宙造化的本如」，人們對宇宙現象的瞭解，只是對物性真理一鱗半爪的領悟，唯有宇宙造化者本身才能為我們解開感官之蔽和理性之蔽，然後方知曉何為宇宙的本相。那時我們便能深悟耶穌當日所曾說的：「我就是道路、真理、生命，若不藉著我，沒有人能到父那裏去。」(約翰福音 14：6)宇宙的本如，並非人有限的理性所可明瞭，因為那遠超乎人類知識經驗的問題，若循傳統的自然 (Physis) 和道 (Logos) 的路，是走不通的，唯有透過主親自？我們「解蔽」(Aletheia)，

²² 世人追求真理，多侷限在知識的追求上，或對所發生的事實加以探索，以求其真相。這些都恰像在恆河畔去細數河沙般毫無止境，也正如中世紀哲人所描述的：「恰如一隻黑色瞎眼的貓，在半夜的一間黑色的房子裡，去抓一隻黑色的老鼠。」我們認知真理的方式，不在乎一時一地就認識者主觀上的認知與所知的事物相一致，因為這不過是主客符合論的翻版。

魏元珪 真理與解蔽，《襲明專班專刊第二期》。台中：東海大學哲研所在職專班，2005.05.01。

庶幾可達到大道的邊緣，因此對「解蔽」(Aletheia)的把握乃在乎「信心」，而非理解！²³

本文研究者從事補教工作已有八年之久，習中等教育學程同時在國小代課及中學實習與教學經驗，看到教育體制朝令夕改，致使教育當局理想未盡得學子有效快樂的學習。我們的教育，不應是為了改變升學聯考變為九年一貫多元方案而讓父母更焦慮、更多經濟負擔、學生更多壓力。多元方案並非不好，問題在於教育的本質認知未得以改變，雙語教學提前是為了適應經濟文化全球化的強迫力，數學時數的增加是以為運算能力代表智慧，科學技術的突飛猛進卻也使得這些擁有科學技術能力的人提前結束職場年限進入失業沮喪人群²⁴，這是科技的弔詭與異化。教育不能保證人在生存職場的必然競爭性，卻又無時無刻存在於學業壓力下，學生自殺、失業自殺、感情自殺是因社會化焦慮而自殺。²⁵

自殺是對「存在的疏離」，台大某生以為自殺是對存在最好的真實感受，這是對「存在的異化」，是虛無主義，缺乏對生命的意義與價值，不懂自我實現的真義，這是「生命教育缺乏」的現象，生命教育建基在人生哲學，人生哲學提供生命哲學給生命教育。落入生命之流為生命努力是對生命的尊重，與創造生命的價值，這樣的意義在享受生命。

人生哲學提供並開創生命一個積極的出口。但在心靈的休憩處卻非人生哲學

²³ 人活在茫茫的宇宙裏，不斷的去探索宇宙的究竟，藉著不斷的認知而所得的多是物性的知識，或稱物性真理，在希臘人早期稱為 Physis，此字之原意本為「湧現」，乃表示大自然為人們所認知，而湧現出其本真的面目。以後人們遂把“Physis”所表示之「湧現之知」稱為「自然原理」或「物理學」。在此之外人們又多透過論證，以概念思維去表達何為真的問題，則稱之謂 Logos；以後邏輯一辭(按 Logos 一辭本做聚集之意)乃代表推理或概念分析的知識。

今人用“Physis”已當物理科學解釋，用 Logos 一辭乃指邏輯推理方法與論證，至於原來“Aletheia”一辭，反變成主客符合一致的知物真理了。

保羅曾說：「我們如今彷彿對著鏡子觀看，模糊不清(原文作如同猜謎)，到那時就要面對面了。我如今所知道的有限，到那時就全知道，如同主知道我一樣。」(見歌林多前書 13：12)

²⁴ 在科學園區的工作人員經常加班用腦過度，且受輻射污染嚴重，通常顯現老化以及積存疾病，工作年限約四十歲。

²⁵ 近年普調：自殺者有 70 % 患焦慮症，20 % 有精神疾病。

可以提供，面對生命逐漸步向死亡採取虛無主義是對生命的哀傷，卻不能有積極作為，「終極關懷」便是生命教育想要觸及的。然而一套「醫療案例、心理分析、社會現象」等制式教育，如此則在生命教育上是難以對生命關懷其終極性，解決終極關懷的「形上學」問題，只有在存在的「宗教歸屬感」下完成，這樣的「宗教情懷」是對天命的領受。領受天命進而順天命創造生命的最高意義，在「生命意境」的最高處統攝人生不同的「進境」，在「真人、至人、神人、聖人」處卻不失「民胞物與」。

是此，此文是一套有系統的宗教生命哲學的教育，提供作為當代教育人員的教育導向建言：

- 一、基礎教育在提供解決人面對社會性，面對生存技能的社會人。
- 二、面對人生不同處境的人生哲學。
- 三、提供心靈的深層歸屬。

人生哲學是相對性意義卻非宗教性的普世必然性意義，因此亞理士多德站在理性哲學的對立面批判其師柏拉圖；而當代批判一切進入虛無主義。誠如馬太福音說：「房子掃空則鬼進駐」，這是反傳統進入虛無主義最佳解釋。因此，在相對性的哲學中找不到上帝，「不管在東方還是西方，與傳統文化發生的抵牾都絕非僅是一個現代世界與過去傳統的關係問題，在他們背後隱藏著人的安身立命的根據問題。信仰危機與反傳統具有直接而且內在的聯繫。另一方面，傳統性又必然地與歷史性相關，傳統悠久往往與歷史悠遠並提，反傳統必實施歷史批判。」²⁶ 在此要能前事不忘後事之師，傳統提供之經驗有其價值性²⁷，從人生哲學中建構宗教哲學，這是「善者善人之師，不善者善人之資。」

這樣的思考基礎在止於至善，對知人、知物、知天能成為善人有善知實踐天命的善天行動。從知人、知物、知天在知行合一上成為一個善知、善人、善物、

²⁶ 劉小楓，《走向十字架上的真》。上海：三聯書局，1994.04，p108.

²⁷ 如傳統建構不可亂倫、同性戀等倫理價值。

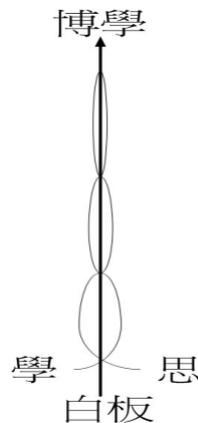
善天的真誠之人。

此論文寫成後，蘄求吾人所認識的孔子思想已非歷史文獻，而是一步一腳印的理念及「應然與實然調和」的先驅。期待因著論述的啟發，進而揭示生命在存在互動上對時代的影響性。

第四節 本文概說

人的生命在橫向的時間領受上，是從出生到死亡；生命價值在縱向的學習行為發展，是從洛克的「白板說」²⁸到「聖人」。這是人存在的經、緯線向度，生命自然的在時空中顯現「此在」，精神發展透過「此在」不斷的超昇互動發展，經、緯線的互動發展成「螺旋狀」²⁹的向上生命價值，這正符合《易經》中陰陽互動的螺旋向上提昇發展。

「生命價值互動發展」的基礎必須是「學思」並進，孔子言：「學而不思則罔，思而不學則殆。」「學、思」成為人生發展基礎之重要性；《學記》主張「志於『學』」；「思」便是自我反省的能力，曾子強調「吾日三省吾身」之重要。若說「生命的時空向度」與「精神向上發展的向度」是種「螺旋狀的向上生命價值」，那麼「學、思」就是成就這生命價值的經、緯線方法論，是螺旋狀向上生命價值「相生相息」的動力，目標在「博學」。「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」（論語公冶長篇）是孔子對為學之道的自我期許。

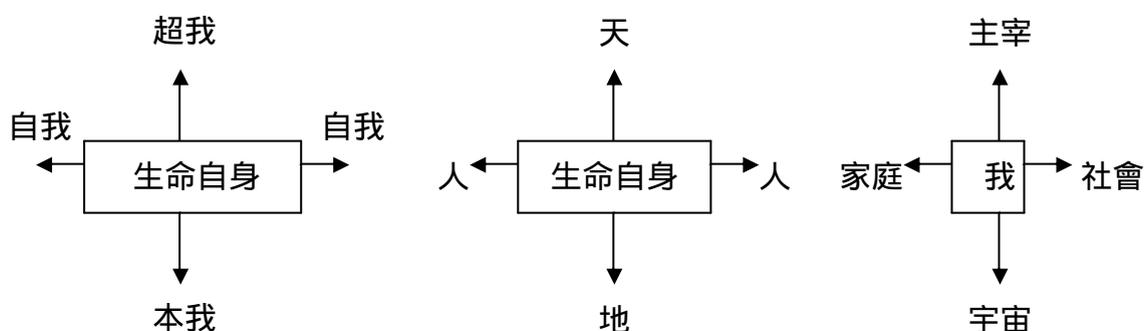


²⁸ 洛克強調知識是由經驗而來，習慣的養成有助於經驗的累積，強調健康衛生習慣的養成，發展完整的人格，並以理性作為決斷，他希望不論人貧或富人都應調養成有道德有知識有理性的人，把人品培養好，成為一個擁有紳士的教育內涵。強調師生互相尊重、互相討論、互相成長的機制。

²⁹ 周惠賢對於生命教育的學習進程指出螺旋式 (spiral)：相近題材按年再出現，課程由淺而深，由近身具體經驗至抽象經驗，令學生重複進深學習，並對事物有整全了解。

參閱周惠賢，香港國中小生命教育課程設計理念與教學方法 ----《生命教育理論在九年一貫課程中之實踐》。東海大學：宗教研究所研討會論文集，2004.11.24。

「生命教育的意義價值及其內容」談論一切生命的發展甚至與生命遭遇的關係，都是由生命自身開始，並由此開展出生命中與天地人關係的幅度，所以生命教育的具體內容，在我、人、環境與天的四重奏關係的發展中，無形的建立起一己生命的發展模式及是否幸福快樂或孤獨失落，其中若任何一重關係失落或不完整，都是生命無可彌補的損失，也唯有認真學習及發展生命中的不同層面及關係，生命才能呈現意義與價值。在生命面對的關係中，關係是流動變化著的自我生命、家庭、社會、他人的生命，需要面對天地流行的生命，和自然環境與宇宙生命，及大化流行的宇宙主宰之關係。³⁰



生命互動發展歷程結構

從孔子來看「生命教育」，最核心的部分，就是「心靈與宇宙的會通」，「心」與「理」合而為一，人展現出天的存有奧祕，肯定人人都具有宇宙的能量，可以反求諸己與自我作主來實現生命的價值。唐君毅強調心靈是宇宙的中心，「心靈開關之過程，你知道了你可以在你心中，包括宇宙之一切存在，你可以在你心中發現宇宙之美，宇宙之和諧。」

不同於當代生命教育，孔子所提供的生命教育對人類本身的生命問題、時代特性有真正的瞭解時，整個人要成長，包括他的「學問、人格、智慧、能力。」人才培養目標是：人格和身心發展兼優，知識基礎和能力基礎兼優，人文素養和

³⁰ 參閱黎建球，〈生命教育的意義價值及其內容〉，《生命教育的理論與實務》。台北：寰宇出版公司，2000。

科學修養兼優，且在個性得到健康發展「人格教育」與「文化教育」，是相輔相成的關係。「明宗」是儒學根本的形上智慧，肯定心靈是宇宙的發用，以「心知之明窮究生命存有之理」。

而對於生命知識的延續性來說，「生命教育」便是「終身學習」。荀子強調知識是經由「積習」而成，現代人生的進程指出「活到老學到老」，是一種「終身學習」，從出生到死亡的不斷學習、不斷超昇。

現代所強調的「終身學習」並沒有系統性的學習目標，依著個人不同的需求與環境的遭遇加以學習，對於個人來說看來像是有意義的，但從整體個人的價值來看是漫無目的、雜亂無章的學習，因此並不能學得整體的「德、智、體、群、美」，終身學習往往「智」的學習層面較其他四者為多。

「德、智、體、群、美」是現代人強調「全人教育」的科目，全人教育的概念落實在大學以下的學校教學中，尤其特別著重中小學的教育，此觀念亦落實在老人的學習上。固然他有助於個人整體性的學習，卻依然未能成賢成聖，目前已有中學因應此不足修正全人教育中的五育加入另一育----「聖」³¹，成為「德、智、體、群、美、聖」六育的「全人教育」。

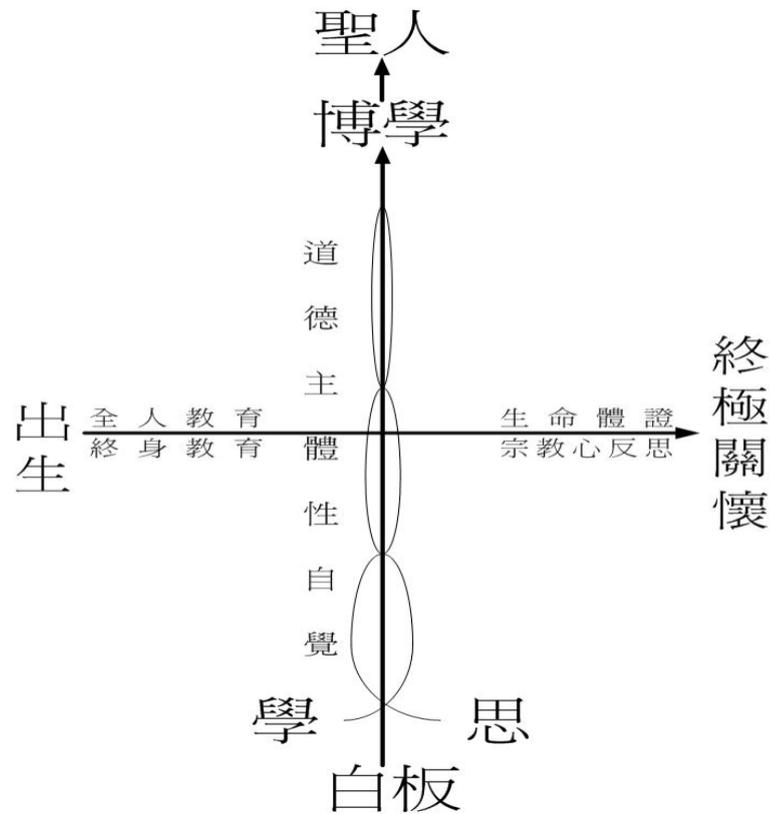
成聖成賢的關鍵處在於主體是否有自覺的能力，「道德主體的自覺」才能利用知識產生自省的能力讓道德不斷的超昇，「後設理性」的發揮才能合乎蘇格拉底的「知識即道德」。

「全人教育」的「六育」是學習的基礎科目，終身必以此科目為學習目標，並不斷的自我反省成就聖賢之德，如此則得以整全人生的學習歷程。總結這樣的因素為：

- 一、終身學習。
- 二、全人教育。

³¹ 台中市曉明女中戮力有成的將天主教之「聖」導入學理中落實生命日常涵養，許多宗教學校亦把曉明女中當成學習的對象。非宗教開辦之學校，在體系外也漸漸有類似慈濟、一貫道、得聖者之宗教團體加入輔導學校之「品德」及「聖」理念的傳遞。

三、道德主體的自覺。



現代聖賢歷程發展結構

羅光教授在談儒家的「生命哲學」時涵涉了此三項基礎，卻又超越了此基礎，更關注於孔子與天的宗教哲學，「天人合一」是一「永恆形上學」，卻更是一「永恆實踐」的「秘思」宗教哲學與「終極關懷」。

「德、智、體、群、美、聖」並不能整全人的價值，這是從人的角度做「有限性」思想及學習出發，海德格(Martin Heidegger, 1884~1976)認為人應對「存在的向度」做思維，舍勒(Max Scheler, 1874- 1928)主張「人是在宇宙中」。因此，人的「學、思」並不是只關涉到自己本身，而是與客觀的外在存在著不可脫離的密切關係，誠如孔子談「天行健，君子自強不息。」、「禱之久已！」孟子說「修心以待天。」

「人在宇宙中」的「生命價值」也就不能脫離「人與人的關係」、「人與物的關係」、「人與天的關係」，其中「天人合一」在「和諧關係」的重要方法論上便

是如何去「知人、知物、知天」？

「此在」的三層世界觀----依人觀察角度不同而不同，歸納如下：

生存的世界（滿足）	生活的世界（文明關懷）	意義的世界（最終關懷）
人的世界（理解人生）	人際關係之昇華（欣賞人生）	超越的人生歸宿（超越人生）
a：飲食起居、兩性行為	a：人類各項文明活動、文明之精進	a：超越「自我」的終極關懷
b：父母子女、朋友之倫常	b：哲學思想與文學藝術	b：人的終極存在或宇宙本源的意義
c：政治、經濟、社會制度	c：音樂繪畫、道德倫理	c：人生意義的探尋 - 人生觀、世界觀的超越
d：科技發展、器具之精進	d：精神生活	d：：超越自我與宇宙的和諧
（利） 易經談大利小利	（名） 求名份	（義） 易經：大明終始 知天、知物、知事、知己、知人 - 真人、至人、神人、聖人

《易經》的深層智慧在於「大明終始」。明宇宙的本末真理，由「此在」的人生出發是最切實不過的，這三層不同的心靈層次的超越在於生命的外在客體上必須「知天、知物、知事、知己、知人」，才有機會達至莊子的「真人、至人、神人、聖人」。

「知人、知物、知天」是一個浩大的「人生進程」與「生命發展的價值」，它絕對超越「全人教育」的科目，絕對超越現代「終身學習」的內涵與價值，更

要處理凌駕於「道德主體自覺」之上的「形上學」問題。因此，它是一種「理想的人生進程」。

西方中較早對「理想人生進程」提出教育計畫的是柏拉圖。柏拉圖的理想學校制度可說是：從出生到哲人的訓練有一完整的實踐規劃。亞理士多德、培根（Francis Bacon, 1561-1626）、盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）、康德（Immanuel Kant, 1724-1804）亦有其理想的「典範教育哲學理論」影響著後世的歷史發展。對於杜威（John Dewey, 1859-1952）來說「教育是哲學的實驗室」，因此要培養好的、善的人才，必須要有完整的「教育哲學」作為教育的基礎。「理想的人生進程」可以作為教育哲學的「最高指標」，就算行為上未能完全符合「理想」的「人生進程」，亦必趨近一「善人」、可取之人。

「理想的人生進程」在「生命價值的互動發展」上彰顯「安身立命」的「生命哲學」，學習者從「認知」到「自覺成聖成賢」是有學習層次的進境，有了基礎的知識與道德後，最重要的「生命價值」便在於「自我實現」，蔡仁厚教授強調的「宋明理學」中儒家在「由下向上」的「體證之道」³²，便是一種「自我實現」，對於這樣由下向上的「體證之道」的人生進程當以孔子為典範模型。

孔子自述：「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。」（論語為政篇）這是學習者在生命時間開展上的最佳歷程與例證。

「理想的人生進程」，顧名思義是難以達到的境界，雖以孔子作為研究的標的，但孔子亦不敢說自己是聖人。從歷史的發展便要說孔子知道自己並非完美的教育家，孔子的「性與天道不可得而聞，不語怪力亂神，強調未知生焉知死」，應是指在人存在面的「忠恕之道」上實踐，但卻說「獲罪於天無所禱也」的「秘思思想」。或許有人會說「未知生焉知死」是對弟子回答的因材施教，但事實上是孔子的天道教育是深奧體悟，卻非不可得而聞，他重視人生哲學，卻非不重視

³² 參閱蔡仁厚，《宋明理學/北宋篇、南宋篇-心體與性體義旨述引》。台北市：學生出版社，1988。

宗教哲學的教育，其生活無時不與天命、天道結合在一起，這是體悟生活的宗教密契，不是他疏於教育。凌駕於知天命上之開闊的生命哲學是「宗教哲學」，從「禱之久矣！」看孔子，實質上是一「宗教人」，孔子對人生哲學提出一套完整的成聖成賢的一貫之道，自己卻也還是個宗教人。

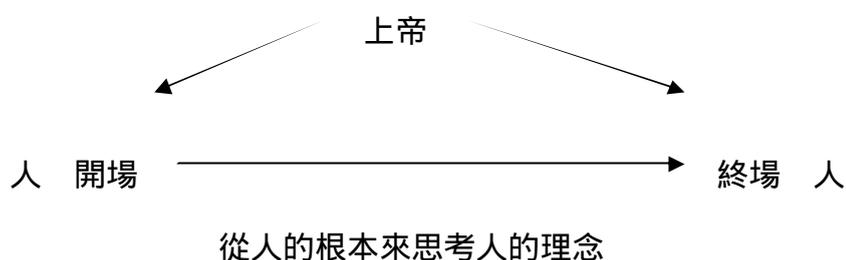
「儒教」³³ 是對孔子宗教哲學的最大批判，把孔子當成「神」來崇拜是對孔子的天道視而不見，形式化孔子的聖德，孔子教育理想在傳授天道卻非要人模拜，此一批判的補足也就需要中西宗教哲學傳承的比較與融合創新來成就當今的教育發展，尤其是面對孔子教育在宗教哲學上的先天不良。方東美強調哲學思維必須要比較融合與創新，這是一種「進化論」，猶如奧圖(Rudolf Otto, 1869-1937)強調「基督教」是一「完美的進化論宗教」，祂經過「希臘哲學、教父哲學、文藝復興、宗教改革運動、科學發展、啟蒙運動、工業革命」的洗禮，更顯理論架構的完美與永恆性。因此，對於孔子在宗教哲學上必須與「普世宗教」作一徹底的探討，但卻不能學習宗教的戰爭能力，或許宗教的弊病遠大於人生哲學也就是孔子不語怪力亂神所想避開的，透過宗教哲學來批判孔子是否有失公允？還是宗教哲學的功用在整全「理想的人生進程」？這是必須要探討的。

「理想的人生進程」拓展到宗教哲學的領域卻是不可磨滅的，陳福濱教授強調「生命互動發展」的關鍵性在「靜思默禱」，依里亞德(Mircea Eliade, 1907-1986)強調「宗教儀式」的「神聖性」是代表著一種普世的「聖顯」³⁴，舍斯托夫(Lev Issakovish Shvartsman, 1866~1938)強調「哲學的終點是宗教的起點」，舍勒強調「人在宇宙中」，路德(Martin Luther, 1483 - 1546)要人「因信稱義」，因「生命必非物理性，物理常被推翻是相對性，死亡是唯一的路是絕對性。」是故「教育學生

³³ 漢代獨尊儒術以孔子為國教，或成為民間信仰的經典、教條、對象（偶像）、終極關懷的皆具宗教意涵。

³⁴ 著名的宗教研究學者，運用現象學方法欲探討宗教的本質，除了廣泛收集歷代各地的象徵、神話、儀式等宗教現象外，進一步以「型態學」方法，提出深植於人類宗教需求的各種「形態」，以尋求宗教共同的核心意義。

哲學並不能讓學生瞭解知天的內涵,知天是一種實踐生命信仰的永恆宗教哲學。」



綜觀之,「理想的人生進程」在建構一完整生命教育,以孔子的「知人、知物、知天」為理論根據,對應於人的「基本需求、人生哲學、宗教哲學」。在此「學、思」的方法論已不足以應用,需要宗教的「直觀」、「靜思默禱」來補足,它是一種「秘思」的心靈「實有活動」及生命價值實踐導向之天命觀。對於「境界的感應」,方東美運用「華嚴宗」的「一心三觀」理論,舉例乘坐飛機在高空觀看「日月、大海與內陸」是三種不同的心境,卻又融合於一心的直觀做此體驗的生命境界超昇;故此,「基礎教育、生活技能及終身學習的全人教育,必須在終極關懷上整全」。那麼便要說「理想的人生進程」在知天上最高境界的獲得,卻以「超然於物外卻又不捨物的內涵層次」。「七十而從心所欲不踰矩」是不是就是在這樣的境界上內涵先前的各種進程的生命價值,隨時可對應於不同的層次價值之需要,這要筆者到那樣的年齡才能體悟,或唯有靠頓悟。

因此,本之孔子的生命時間作為學習者自覺超昇理想人生進程的生命教育。開設孔子人生哲學配套銜接大學、高中、九年一貫已有之課程設計³⁵,貫通「七大領域」³⁶、「六大議題」³⁷、「十大能力」³⁸,經由孔子學理一脈絡作整體性人生

³⁵ 請參閱生命教育網及各種生命教育在實踐上的課程規劃,將之融入《論語》的情境教學上。

³⁶ 一、學習領域為學生學習之主要內容,而非學科名稱,除必修課程外,各學習領域,得依學生性向、社區需求及學校發展特色,彈性提供選修課程。

二、各學習領域主要內涵:(一)、語文。(二)、健康與體育。(三)、社會。(四)、藝術與人文。(五)、自然與生活科技。(六)、數學。(七)、綜合活動。

³⁷ 六大議題:一、人權教育。二、生涯發展教育。三、兩性教育。四、家政教育。五、

歷程之課程統籌，培養獨立自主、勇於面對生活、關懷他人、創造自我之生命價值。

就「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，七十而從心欲，不逾矩。」六階段時間層次做學習主體自覺超昇的層次詮釋，目的在談論有關本篇報告的研究結果和對現代教育生命哲學與成為宗教人的關懷面向提出箴言。

孔子在生命發展中回顧，透過年齡分野生命學習的不同階段，這些不同階段有著延續生命不同歷程之體證。

孔子整合生命歷程中的不同面向之教育學習可以有「志」於「博學」，在社會化過程中以「禮」為「安身立命」之準則，經由「克己復禮」之「道德主體自覺」體會「仁」，以仁為最高？目規約行為，並以「易學」為深層生命「頓悟」之指導方針進而在「精神境界中與天合一」，達到「天人相契」之境界，「身心在天人境界與仁體上一致」，在「社會中達到生命安頓與經世致用」。

「仁」是最高德目，「易學」是最高體悟，於生命過程中的循序漸進，符應當代強調的「全人教育」與「終身學習」，生命之學習直到死亡那一刻才在人世中告一段落，在生至死之學習是終身的，在這過程中生命可以觸及「有形、無形」之學理，皆是生命之整體性發展之盡量整全，是全人發展的盡量學習，在孔子生命體悟中，生命之大體面向作為全人教育之實踐教育是「禮、樂、射、御、書、數」，這是生計能力在實務上的學習。「易、詩、書、禮、樂、春秋」是精神糧食與涵養，「德、智、體、群、美、聖」是幫助實踐教育之生計能力與心靈涵養在社會化過程中互助工夫與境界之體悟超昇，有了身心與社會化一致性能力則當實

資訊教育。 六、環境教育。

³⁸ 國民教育階段的課程設計應以學生為主體，以生活經驗為重心，培養現代國民所需的基本能力：一、了解自我與發展潛能。 二、欣賞、表現與創新。 三、生涯規劃與終身學習。 四、表達、溝通與分享。 五、尊重、關懷與團隊合作。 六、文化學習與國際了解。 七、規劃、組織與實踐。 八、運用科技與資訊。 九、主動探索與研究。 十、獨立思考與解決問題。

踐大學教育之理念，將「人格教育」發揮實際效用在「修齊治平、經世致用」之「社會關懷與發展」。

「修齊治平」、「經世致用」是「有志於學」的理想，孔子的生命便是一面鏡子，他的「教育」與「為政」皆在想著如何實踐「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」然而促進「大同世」之理想在歷史發展時間愈久而愈遠於孔子的理想，「史學家」發現人之「劣根性」在「資本主義」競爭原則下越遠離大同世，然而值得學習的是孔子在為政上的「知其不可為而為之」的精神，雖實踐之難，卻也在教育上未嘗放棄用「教育文化」試圖在後代達到大同世，這是當一個人能安身立命下又能付出自己所學，在生命無限的意義上追求成仁的「教育實踐」之道。

安身立命將自己所有之「生命發用」於「經世濟民」與「教育」上是「體之用」，但孔子卻不因用而廢體，他的體是境界的「工夫哲學」，這個工夫在做「終極關懷」，不再是牛鬼蛇神的民間信仰，而是有系統的「形上學本體論」的歸依，這有「意志主宰」能力的形上學本體之「天」是孔子要相契的境界，從「易學」中循著先哲腳步在生命歷程中體悟「如何在精神與天和諧合一」，並能將天人合一之體悟嘗試「以仁實踐」於生命意義之價值。

這有「意志」有「位格」的指引並非要人出世般的拋下人間世、幻想來世，而是更應在人間世中從「生」的角度好好的去實踐發展，才真正是符合「未知生焉知死」的「體用一元」，要知「死」才能了悟「生」之意涵，然而在實務上並不應顛倒人生之實務價值，死之未來意義不可避免，然而是在生之實踐價值意義中體現與深層體悟，在生的進程中學習如何天人相契、追尋「內心之明德」為死做準備，「大學之格物、致知、齊家、治平」、「中庸之形上學本體論」是生命哲理的導師，孔子之生命哲學被弟子綜合精簡在《大學》、《中庸》，是「儒學」具價值且容易學習的「生命體悟」哲學，這樣的價值影響了二千年後的東亞四小龍之經濟發展。然而將「儒學」導向「儒教」，對孔子偶像崇拜予以神格化卻是應該批判之民間信仰，因為偶像崇拜之「儒教」並不符合「宗教方法論」之探討原

理，宗教之定義必須要有「教義」以及啟示之「顯聖」與「神蹟」，故不應是「儒教」，只是「儒學」。「儒學」在孔子的「形上學體悟與天的契合」，那是一種「宗教心」的「神秘主義」，是一種「密契的密思」，這樣的密契是人人可以學習嘗試的，就像是人人皆有佛性，人人可以向耶穌、上帝禱告一般，哲學的終點是宗教的起（啟）點。

儒教阻礙了宗教心的發展，也阻礙了與西方有系統宗教哲學之基督教相接軌學習的流暢性，孔子拋棄沒有系統理論的民間信仰，應該嘉許，諷刺的是其弟子們卻又回頭找了孔子當另起爐灶的民間信仰之神主牌視為偶像崇拜，使得孔子的「性」與「天道」更難以承傳，這對後代知識份子的影響是應當要批判思考的。

孔子之教育理論與本體體悟的價值誠然在人世的實踐價值，這是個人自我實現的最高道德顯揚，這是從人的角度出發。仁民愛物的場域只有在人間世發展，這一個發展的概念也就來自於天人和諧的「和諧」二字，這「和諧」二字是人與人互動發展以及人與「環境」的「生態倫理」之注重。

從孔子有志於學，所學有六藝技能，所悟有《六經》，這全人教育與終身學習有一起點，起點之誤將是差之毫釐失之千里，這起點之學習在啟動人本有之「善性」，將這善性導入仁的先天稟賦，故而在後天隨遇而安的環境中淬練自我的境界工夫，善用智仁勇忠信於人間世與統？天地萬物，企圖美善之完成。

綜觀前述，內文章節將行文如後。

第二章 孔子之生命學習 與歷程中之體證³⁹

孔子可說是最早提出「啟發式」⁴⁰ 學習原則的人----「不憤不啟，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也。」(論語述而篇)這種「自我導向學習」是當下「學習社會」的進步現象，也是當代成人教育專注發展的方針。

啟發式教育不全指對象在外，更重要於「內化自我反省批判思考」，面對於「知識的組織」，「博學」的對應於「自我、他人、環境」間的「互動學習發展」而加以「體證」之「循環往復系統」，青少年接受教育已有「形式運思」的能力，到成人更具有現代「成人教育」所論之學習社會的自我導向學習之系統能力，「整合經驗認知」在「正反合」過程中啟迪「智慧」，行之於「人倫」以參契「智悲雙運」、「福慧雙修」。孔子給他一個學習歷程 ----「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，七十而從心欲，不逾矩。」(論語為政篇)⁴¹

顧憲成《講義》：「這章書，是夫子一生年譜，亦是千古作聖妙訣。」其以為，

³⁹ 朱熹作《近思錄》，不重形式上的條理，卻有實質上的條理分類，輯錄北宋諸子哲學思想的目的在作條理分明的系統整理，雖有頗多出入且類似於西方分析條理故醜於「人生覺悟」，可作為初步研究人生哲學的認識條目，分十四類如下：1.道體 2.為學大要 3.格物窮理 4.存養 5.改過遷善 6.齊家之道 7.出處進退，辭受之義 8.治國平天下之道 9.制度 10.處事之方 11.教學之道 12.改過及人心疵病 13.異端之學 14.聖賢氣象。

⁴⁰ 「啟發」是一個複合詞，「啟」與「同源」。「啟」，從「戶」，從「文」，意為用手打開窗戶。「授」指稱教學，用言語打開心靈的窗戶，聯想起了作用。「發」，射箭，取「發」的引申義，從學的角度進行。「啟發」兼顧了教和學的兩方面，教者啟，學者發。把「啟」和「發」兩個語素組合起來成為一個新的詞，指稱了教學的行為和效果之間的關係特點。孔子：「不憤不啟，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也。」孔子的「啟發」教育思想對我們今天的教育教學不無裨益。

⁴¹ 一、有：同「又」。二、惑：迷惑。三、天命：指不能為人力所支配的事情；上天的意志，也指受上天主宰的人的命運，是宿命論的觀點。四、耳順：耳朵通順不逆，又解為順天命。五、逾矩：逾，越過，超越；矩，法度。

孔子自十五志於學，至四十而不惑，是「修境」。五十知天命，是「悟境」。六十耳順，至七十從心，是「證境」。

古人十五歲為「入學」的年齡，便立定志向、下定決心於學習之上，又稱「志學之年」。

三十歲時，建立起自我，學成自立，能「立身處世」，能堅守志向並在社會上「立足」，又稱「而立之年」。

四十歲時，十五歲起很多事情是到四十歲才明白，對各種學說已有分辨能力，能明白事理較不易受到迷惑，漸進不被外界的表面現象所迷惑，對行為有克制力，而不致於迷惑，又稱「不惑之年」。

五十歲時，能了解宇宙萬物的規律，知道萬事都有天命，嘗試領悟天命，懂得了什麼是天命，認同自己的命運，認同上天（上帝）對人的旨意，就知道上天對他的旨意是什麼，又稱「知命之年」。

六十歲時，善於聽人之言，什麼話都能夠聽得進去，不像年輕氣盛、血氣方剛的時候，只聽得進好話，聽不得壞話。此時什麼話都能夠聽進去，能夠聽得進去並能正確對待不同的意見，自然地榮受各種批評。「聞其言而知其微旨」指一聽別人的話就能明白貫通；在天命的感悟上隨順自然，可以順從天命，又稱「耳順之年」。

七十歲時，指「不超越法度」，應是指中規中矩，較少犯錯。大凡人到七十歲的古希之年，所存欲望本已不多，所以能夠達到自己適應外界事物的境地。終於能做到隨心所欲而行，可凡事順心而為，心想作什麼便作什麼，卻不違反禮制規矩；不會超越法度和規矩，且所為都能合於規矩的境界。這句話所描繪的實際上是一種自由的境界：一方面隨心所欲，不再受各方面的羈絆和役使；另一方面又不會超越法度和規矩，做出越軌的事來。

當然這學習歷程是孔子「一生體證」，作為「歸納」當時「普遍人生階段」之「追尋」。不必然適言當代「資本主義」或「社會主義」下的「全球化」學習歷程，卻可作為當代知識爆炸在生命價值之學習歷程的借鏡。

以終身學習博學作為明人倫的基礎，不只是「知識的進境」，更是一種「修養的提升」，是「生命深層的悟境」，是面對「終極關懷的一生證境」。歸納此生命歷程，普遍學者所問主要如下：

- 一、立志學習的目標為何？
- 二、如何才能立身於世？
- 三、「惑」在何處？不惑的修境為何與如何可為？
- 四、體認天命的意涵？如何看待天命？
- 五、要做到「耳順」，如何可稱為凡聽到的都能辨別清楚，明白貫通？得具備怎樣的個人修養才能順天命呢？
- 六、隨心所欲，但也不會超越法度如何可能？

就以上問題，將孔子生命歷程分述如下。

第一節 吾十有五而志於學----學禮

十五歲的年齡對萬物好奇，求知欲特別強烈，吸收新知識也特別快，什麼都想學，滿腦子全是問題。

孔子入大廟每事問，從十五歲就立志向學，此「學」為何？簡言之「志於道」。「道」即是「真理」，是「生存的意義」，也是生命「存在的價值」。孔子「博覽群書、周遊列國、拜訪老子」，即是有志於求道的真實體現，道代表了孔子的學經歷。

《白虎通辟雍篇》解釋，十五是成童之歲，心志堅明，故自十五始志於學。此章是孔子隱聖同凡，勸人勤學。《劉氏論語正義》據《白虎通》說，十五歲是入大學之年，所學的是經術。《劉氏論語正義》又據《禮記大學篇》所說，始於致知格物，終於治國平天下，皆是大學所學的經術。⁴²

孔子三歲喪父，小時跟著母親過著不算富裕的生活。事實上他從小就喜歡讀書、學習。《史記孔子世家》：「孔子為兒嬉戲，常陳俎豆，設禮容。」孔子在童年，即知求學。此處孔子自述十五歲志於學，滿十五歲後，為了幫助家用，從事過「儒」的工作，母親反對孔子在貴族遇有「婚喪祭祀」等需要「禮儀」的場合，只是被雇來配合「奏樂念禱」的人，認為這是「低賤職業」，使得孔子再度重拾書本。母親過世之後，年輕的孔子求職受挫，之後更堅定向學之志。⁴³

「志於道、據於德、依於仁、遊於藝」(論語述而篇)是為孔子終生夢寐以求的生活品質。「志於道」的出發點非徒遠不可及的「形上本體論」的天道，而是以天德指導立志向學以求實踐，學而後「博、思、約、體、悟、行」，子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」(論語雍也篇)初始以「為學」在「學做人」促使一種「道德主體」的激發進而以「禮」做為人事的溝通準則，子曰：「恭近於禮，遠耻辱也。」(論語學而篇)

⁴² 李炳南，《論語講要》。臺中市：臺中蓮社，2003。

⁴³ 《毛詩傳》：「詩者，志之所之，在心為志，發言為詩。」依此解釋，「志」就是心之所之，也就是一心趣向之意。「志於學」，就是專心求學。

此謂「禮之名份非徒義之實，應更重視其形上學意涵」⁴⁴，形上底蘊「天道立人極」，「禮」的形上學根源賦予「道德哲學」終身持戒「天地君親師」的「敬教」。此天賦意函在韓愈〈師說〉：「師者，傳道，授業，解惑者也。」師的德行當為學子所崇敬與立志學習，《禮記 學記》要求學子勵志進學、學習老師之「傳道精神與價值」。綜觀「歷史哲學」發展中「五蘊幻化」，「最終價值」在於一己之「自我生存技能與教育文化的傳承」。

⁴⁴ 參閱魏元珪，禮記的道德哲學。東海哲學系：中國文化月刊，1984.04.，p30。

第二節 三十而立----立於禮

三十歲時，人當自立，這個立原非立志之意，是「立身」的意思，所謂立身，就是丈夫有「棲身之所」，有所「業」。《聖經》說人要離開父母，成立家庭，養育下一代，三十歲時差不多已完成「傳承」下一代的「責任」。⁴⁵

孔子幼而喪父，到長大已是沒落的貴族，「貧困」圍繞在他的四周。十九歲時和官氏成婚，一年後生子孔鯉，孔子當然得肩負家庭生計。孔子曾自述：「無少也賤，故多能鄙事。」（論語子罕篇）《孟子 萬章篇》也說孔子為了生活「嘗為委吏」，「當為乘田」。

司馬遷《史記 孔子世家》：「孔子貧且賤。」乃至於多年以後孔子還是為自己的經濟收入大傷腦筋，如孔子對子路說「吾豈匏瓜也哉？焉能系而不食。」（論語陽貨篇）「君子固窮」（論語衛靈公篇）可見，終其一生，孔子經濟收入始終是個問題。

孔子的可貴也就建立在如此經濟艱困的基石上，卻又擁有一顆奮鬥不懈且隨時努力向學的毅力與篤行。在不曾進入正規學校下，憑著立志向學的一顆心，自十五歲起花費上十五年的學習歷程想要立身於世的艱辛學習是可以理解的。除了面對生活的重擔，還得排除學習上的種種阻礙，多少構成在學習歷途上的羈絆與耗時。

要立身於世必須面對經濟的問題，面對人間世的問題，面對身心無常的困厄。立身對年輕人來說，必須時時「勇於面對問題」並「解決問題」，且保有一顆隨時「與時俱進」學習不懈的心。如此，「希望留給上進的人，豐收留給準備好的人。」

⁴⁵ 在現代三十歲之前完成學業、離家居住、結婚生子、經濟獨立，這一標準是否還適用於高強度競爭與快節奏的今日？有公司調查稱：「三十難立」已成當今社會一種普遍現象。調查顯示，有「43.1%的人還沒有過上自己喜歡的生活，40.5%的人還沒有找到讓自己滿意的工作，甚至有38.9%的人還不知道30歲之後自己要過什麼樣的生活。」此為膚淺的「功利化」解讀孔子的「三十而立」。

就立身的「社經地位」來看，三十歲的孔子依然屬於「下層社會」。他曾試圖向上流社會脈動，卻是難堪至極。《史記 孔子世家》：「孔子要經，季氏饗士，孔子與往。陽虎絀曰：『季氏饗士，非敢饗子也。』孔子由是退。」孔子三十歲之前屢遭歧視與排斥，蔡尚思《孔子思想體系》分析說：「一個被人瞧不起的私生子，雖然仰慕禮儀，卻沒有機會受教育，在母親死後，忽然得知自己是邑大夫之子，頓時飄飄然起來，聽說貴族開那種宴會，才會忘乎所以，憑著少年人容易有的衝動跑去參加，沒想到被季孫氏的家臣大大奚落一頓。」這樣的痛苦經歷，自尊的挫敗遠比求職時遭遇的歧視和挫折，殘酷得多。

三十歲面對總總挫折而能夠自立於世、自立於道，卻也是立一家之言的大好時光，不破不立，是提出自己獨立見解的好年齡。

孔子經過了十餘年苦讀有成，並曾在季桓子家中任職。三十歲時名聲漸漸響亮，且開辦了私學，開始以有教無類的精神來教育貴族、平民甚至奴隸的子弟。

《皇侃與邢昺論語疏》：「立，謂所學經業成立也。」《劉氏論語正義》：「立，謂學立。」自十五歲志於學，至三十歲可謂所學已成立。何晏《論語集解》：「立，有所成也。」即學有根柢，有經驗智慧，非外力所能搖動。雖然個人的修身精進非外力能干涉，卻不免會受制於社會以及命運無常的變化而導致安身立命的必需變化與無奈。

蔡尚思《孔子思想體系》：「『三十而立』，也就是學有所成。」立身處世並非單純問題。

南懷瑾《論語別裁》說：「立就是不動，做人做事處世的道理不變了，確定了，這個人非走這個路子不可。把「三十而立」說成「三十歲建立起自我」，頗耐咀嚼。

李長之《孔子的故事》則以孔子的口吻說：「我到了三十歲的時候，仿佛對任何事都有個主意了。」也就更為形象化，「三十而立」只能說是實事求是。這個學有所成，不單純指知識和學問，還包括一個人的人生觀、世界觀、價值觀，包括一個人的人格。

李澤厚《論語今讀》說：「『三十而立』，有人強調與『立於禮』有關，是指人從六歲『習禮』到三十歲才算完全掌握熟練，但後世注疏多不拘泥於學禮，而泛指人格的成熟，更佳。」

從十五志學，到三十方有所成，為學何需如此漫長的時日？呈顯志學之內涵繁瑣，與實踐之困難。

三十五歲時，魯國內亂，魯昭公被三桓打敗，遭趕到齊國。孔子也去齊國，導致其立身教育事業中斷。任高昭子家臣，一心希望能為齊景公服務，卻又為齊相晏嬰所阻。

從孔子志學的「志氣」是要求自己學習如何治理人民，而不只是作人民，故所志之學困難多了。孔子的教育是教給學生如何治理人民，而不只是教給學生如何去作人民。⁴⁶

孔子早年學的詩書禮樂是「知識」，而更高層次的是「覺知」，就必須靠自己摸索。但自我摸索費時費力甚鉅。⁴⁷

從孔子教學生學些什麼，能知道他自己戮力所學的是什麼。因為要以此教人，務必自己曾經苦學下過功夫。

《史記 孔子世家》：「孔子以詩書禮樂教弟子，蓋三千焉，身通六藝者七十有二人。」三十歲以前的孔子，起碼學過詩、書、禮、樂是可以斷言的。⁴⁸

《左傳 昭公十七年》載：「仲尼曰：天子失官，學在四夷。」孔子在交通不發達的時代，要到「四夷」各地學習，等到一切皆具相當認識時，不過三十歲

⁴⁶ 參閱：杜呈祥，《孔子》。台北：協志工業叢書出版，1984.01。

⁴⁷ 《皇疏論語義疏》：「立謂所學經業成立也。古人『三年明一經』，從十五至三十是又十五年，故通五經之業，所以成立也。」----五經為「詩、書、禮、樂、春秋」，合「易經」為六經，是孔子晚年之事。

⁴⁸ 「六藝」，原指禮、樂、射、御、書、數，但孔子所教也應包含後世一般通稱詩、書、禮、樂、易、春秋的六書（又稱六藝、六經）。春秋雖晚年所修，但是為褒，以使後人戒懼它有使史的功能，因此早年也必然閱讀過，《論語》可以很容易的找到談論這些的痕跡。易為孔子晚年所學。

也很難有成，孔子一行到洛邑後，還曾會見了大思想家老子與萇弘。⁴⁹

孔子此行還實地考察了周朝文物制度與相關場所。通過對周朝明堂、宗廟等古跡的參觀考察，其對周朝禮樂制度有更深之認識與理解。

從《論語》中可見孔子於禮樂匠心獨具。張載：「三十器於禮，非強立之謂也。」⁵⁰

至於五科之中，為什麼三十歲獨於禮有所成？這一點我們必須先瞭解禮的功能。禮字根據專家的看法，原只是指「祭祀的儀節」而言，後來慢慢的演變，才成為代表一般行為規範乃至經濟、社會、政治等制度的名稱。這個意義大抵成熟於西周末年，而大大流行於春秋時代。但不管如何，後世所謂的「周禮」，已是指周人一般的行為規範，以及當時種種制度而言了。既然「立於禮」是行為規範的標準，「不知禮，無以立」，「不學禮，無以立」，這是必然的道理。⁵¹

《左傳 昭公七年》：公自至楚，孟僖子病（遺憾）不能相禮乃講學之，苟能禮者從之。及其將死也，召其大夫（家臣）曰：「禮，人之幹也。無禮無以之。吾聞將有達者，曰孔丘，聖人之後世也。臧孫紇有言曰：『聖人有明德者，若不當世，其後必有達人』；今其在孔丘乎？我若獲沒，必屬說（敬叔）與何忌（懿子）於夫子，使事之而學禮焉，以定其位。」⁵²

⁴⁹ 在洛邑，孔子除了拜會老子、請教禮儀制度方面的問題；還向萇弘請教音樂的問題，萇弘是周敬王的大夫，以精通古代樂理聞名於天下，就《韻》、《舞》等樂舞為孔子作了詳細講解，使孔子在原有的音樂基礎上，更增加了修養的內涵。

⁵⁰ 參閱張橫渠，《宋元學案上冊》。學案三十篇第十一，p56。

某些學者認為孔子的知禮和地理環境有關，因為在孔子以前，魯國便有靠相禮授徒為生的儒，孔子一生更是大部分時間從事這種職業。（參閱：傅樂成《中國通史》）而從孔子一生心路歷程而言，這種環境適足以促成其志。因此，立於禮，有其「主觀的需求」及「客觀環境」的影響。

⁵¹ 參閱：李日章，《中國哲學現代觀》。高雄：三信，1977。

孔子的「三十而立」，是立在禮上。論語中「立」字常和「禮」字有密切的關係。譬如秦伯篇說：「立於禮」，季氏篇又說：「不學禮，無以立」，堯曰篇也說：「不知禮，無以立也」，因此，楊伯峻《論語譯注》中說：「論語的『立』經常包含著『立於禮』的意思。」

⁵² 西元前 518 年孔子 33 歲所開辦的私學在社會上造成了對貴族的影響。孟僖子（魯國三桓之一）作為魯君的隨從通傳，卻不知應以什麼樣的禮節來應答。到了楚國，楚靈王特意到郊外迎接

故孟懿子與南宮敬叔師事孔子，當時孔子年三十四，可見已因知禮而見重於貴族。這段文字不獨證明三十而立是立於禮，「禮，人之幹也，無禮無以立。」一語，正和《論語》中與文前所引的觀念全相吻合。

儒家書以「經」為名，始於《荀子·勸學》：「學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮。」

孔子於禮庭中告誡其子：「曰：『學禮乎？』對曰：『未也。』『不學禮，無以立！』鯉退而學禮。」（論語季氏篇）話中意函警示人生立足社會中惟有「禮」是互動的生活倫理規範基礎，是社會倫理的理則。「禮者理也，其用以治，則與天地俱興。」禮是治理人生的要道，故《禮記 哀公問第二十七》：「子曰禮者理也，君子無理不動。」此為不惑的天性原理，《荀子 勸學》：「禮者法之大分，類之綱紀也。又曰禮之教文也、樂之中和也。」故「儒家所云之禮，實即治理萬物之理，蓋天地有天地之理，人倫有人倫之理。天地未判，人倫未生，不可謂無理，殆此理未顯耳，迨天地人倫生，此理即寓於其中，且天地之理，通乎人倫之理，人倫之理不可與天地之理相悖。」⁵³

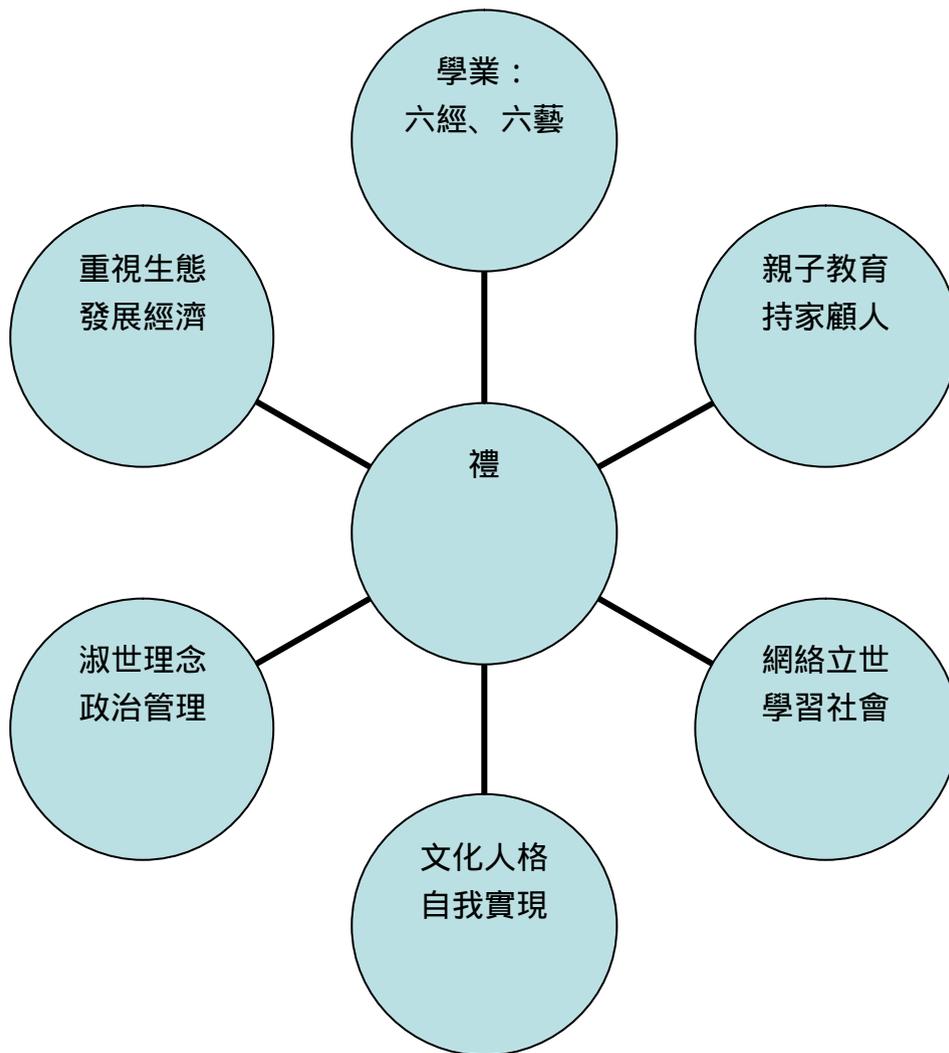
「禮」，成為十五志學後所習對象的核心。「禮」具有當時種種制度方面的功能，比單純的「立足」要更有意義。若要解決社會大眾的痛苦，必須要有實際的權力，務必從「禮」具有「經濟、社會、政治」等制度的功能，維繫人類歷代制度的利弊。

綜合起來看，「三十而立」，確立起一種積極進取的人生態度。這對一個人一生的發展至關重要，以期建立自信，導向人格獨立且能自我實現。目標導向學業（六經、六藝）要成熟、經濟要獨立，持家保護照顧家人，注重人格發展，以禮立世，建立人間世網絡，投身教育，服務政治。若把「三十而立」解釋為「過自

魯君一行，在這莊重正規的場合，孟僖子仍不知如何答禮。這一趟外事活動，魯國君臣可謂丟盡了顏面，孟僖子引為終身之恥。正是由於認識到了禮儀在政治邦交中的重要地位，他在臨終前要求兩個兒子——孟懿子、南宮敬叔——一定要從師孔子門下。

⁵³ 參閱魏元珪，禮記的道德哲學。東海哲學系：中國文化月刊，1984.04.，p28-30。

己喜歡的生活」、「找到讓自己滿意的工作」之類，是對孔子的歪曲和侮辱，也抹煞了當代青年對理想道德情操的追求。這種膚淺的功利解讀，是浮躁之音，更是對青年的誤導，應當引起人們警惕。



第三節 四十而不惑----由仁攝禮

人到了四十歲，應該業有所成，不會因為無業而困惑，並對人生或者事業有一定的把握和理解，遇事就不迷惑，且能無所迷惑。

所謂不惑，無非是說把功名利祿、是是非非、恩恩怨怨看淡泊、看透徹、大徹大悟，莊子：「人生天地之間，若白駒之過隙，悠然而已。」

儒家的不惑不是說什麼追求也沒有、無所謂或與世無爭，而是說追求開始趨向自我完美的境界。譬如品行、德性、節操 等等。

孔安國注，「不惑」，就是不疑惑。程樹德《論語集釋》，引黃式三《論語後案》：「立，必先不惑，而言不惑於立之後者，何也。夫子曰，可與立，未可與權。立，守經也。不惑，達權也。」「立」，則是：可即可，不可即不可。不知權變之道。所以「三十而立，四十而不惑」，「不惑」，遇事可以行權，無可，無不可，窮通達變。孔子居齊三年之後，失望地返回魯國重拾教鞭。以作學問和教學彌補了在政治上的失意，並且在其中領悟了更多的事理。

「人倫之理」重點為「實踐之方」、「化民成俗之務」，「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。」（論語為政篇）禮作為人格的建立，在快速變遷的人間世，是立世的準則與根基。

孔子在「禮庭」問其子「學禮乎？」目的在教其子「立志學禮」，「不學禮無以立！」在孔子的概念中「禮」是終身奉行存立於社會中的倫理規範，子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」（論語為政篇）縱然「七十從容中道」亦不可廢，不只是孔子本身終身奉行，也有其形上學原理原則。「天行健君子自強不息」不只是自然遵行的法則，也是以天道立人極的道德形上學，「禮」亦是此中的道德形上學。三禮⁵⁴之中，唯獨《禮記》特別富有「道德哲學」與「倫理

⁵⁴ 禮的成書為漢代時，西漢末季，禮有「大戴、小戴、慶氏」三家，而孔安國所獻《禮古經》五十六篇，實即當今之《儀禮》及《周官經》等六篇，西漢時咸未立於博士官。迨東漢初，曹允，董鈞習慶氏禮，而大小戴博士亦相傳不絕，為《禮經》，是乃今文學盛行之世。及鄭玄傳《周官經》、馬融作傳，以授鄭康成，鄭康成復作《周官經》注，又以《古禮經》校《小戴禮》，作《儀

哲學」的思想，對教化道德哲學極有裨益，是儒家道德生命的大經，故《禮記》是「義之實」，可協助諸禮之義。《禮記》貫串《周禮》、《儀禮》內蘊之樞紐，是禮的精義與精神所在，非徒儀文之學。⁵⁵

張載：「三十器於禮，非強立之謂也。四十精義致用。」⁵⁶「禮」的「精義致用」仍為四十不惑的立身存世法則，孔子執「克己復禮」且「由禮歸仁」，是為「以仁攝禮」。

仁者要能為一己負責，行己有禮，學思於行，精神意境的顯揚對道的頓悟，對道的體悟也就能忠於己恕於人，也能為物之美，不為物所役。此外，要求精神意境的超脫遊於藝，藝術中的「琴、棋、書、畫」更是生命的悸動。若能把握自己生存的能力，力行博學體道，亦能行禮有義，而精神有美感及意境的出路，那麼與仁的距離就接近了。

禮之根本大義：「禮既重道行，故禮者履也，即蹈德履仁，以仁存心，以義制事。夫詩主於仁感而後興，禮主於義以敬為本。」⁵⁷禮「用」以「和」為貴，

禮》及《禮記注》，而《三禮》之學遂大明於世。

⁵⁵ 《禮記體器》：「經禮三百、曲禮三千。」鄭康成註曰：「經禮謂周禮(亦即周官)、曲禮即儀禮。《中庸》謂：「禮儀三百、威儀三千。」孔穎達疏曰：「禮儀三百即周禮，威儀三千即儀禮。」按《周禮》、《儀禮》皆繁文褥節、非當時之儒者所願學，故孟子謂：「諸侯之禮，吾末之學也。」(孟子滕文公上)

禮本為周王室的文化結晶、《周禮》、《儀禮》據傳乃周公旦所制訂。其中《周禮》一書，包括周公所理想的官制基礎，亦稱為《周官》，是理想中政府諸官組織的系統以及其相互間的關係，也是王室與諸侯間權限相互的設定。《儀禮》則制訂一般公私生活中的「禮儀」與「禮節」。

⁵⁶ 參閱張橫渠，《宋元學案上冊》，學案三十篇第十一。p56。

⁵⁷ 參閱魏元珪，《禮記的道德哲學》。東海哲學系：中國文化月刊，1984.04.，p30-34。

有關「禮」的理論，自《論語》、《孝經》、下迄《孟子》、《荀子》，莫不強調禮的教化，《禮記》實為儒家道德哲學的要塞，除以儒行篇的標準極高，餘當以《坊記》、《表記》、《學記》為主臬與必備的涵養。

章太炎先生認為，儒家思想之總持，諸如「禮運、曲禮、禮器、哀公問，經解、表記、學記、坊記、儒行」諸篇，均可謂乃《禮記》中之精華，均極為重要。

參閱章太炎，《國故論衡·原儒》，上海市：上海人民出版社，1985，p151-155。

必須應時興革，貴乎「時中」，故不在其儀文，而要其精神。「禮之教」重「恭儉莊敬」，即「人理」與「人情」二大部分，蓋人之天賦性分中、本含理智與情感二部分，理智部分固有待「禮」以擴充，「聖人治人七情，舍禮何以治之。」（禮記禮運）故禮為聖人化俗之學，主要精神在乎毋不敬，亦為主敬之學。敬以直內之克己復禮工夫是為儒家道德哲學的根本。

第四節 五十而知天命----易學探討與生命之頓悟

通常五十歲一過，已經能掂量出自己的能量，清楚自己的能力，以及能夠達到的水準有多高，突破與發展將有所限制。

孔子認為，人到了五十，人生之中的機運已經瞭解清楚，知道了生命的真諦，了解天道物理的根本規律，懂得了什麼是天命，嘗試實踐天命，更知感恩，故易於謝天謝地也謝人。

孔子自言五十知天命，指孔子的道德生命必待五十而後益臻完滿，故言性與天道亦多在「知命之年」以後。子貢曰不可得聞，非必為夫子未曾言道，⁵⁸ 殆子貢未得其踐仁，且孔子五十而後好《易》，其晚年始傳《易》於商瞿（子木），而未曾授予早期的弟子，故若言孔子終身並未云性與天道的形上之理，誠以待「踐仁而悟」也。

踐悟覺知「生死有命，富貴在天。」(論語顏淵篇)注重個人身心的修養，不管困厄還是顯達，要順其自然，要知道過去和未來的一切都是不只由自己決定的，不可怨天尤人，則怡然自得是樂，捨棄也是樂；收穫是樂，耕種也是樂；撫琴對吟、焚香靜讀也是樂；治國平天下是樂，如陶淵明「采菊東籬下，悠然見南山」同樣是樂。

不懂得天命，就不能成為「樂道君子」。其實，人生之苦不外乎過於執著功名利祿，諸如金錢、名譽、地位之類。如物慾纏身，超脫不起來，也就快樂不起來。一個貪得無厭、好高騖遠的人，自然與君子之道背道而馳。一個人對生死、富貴順其自然，但他完全可以盡力地做他自己本分所能做到的事情，如砥礪節行，進德修業，就不失為君子之樂。

當孔子在衛國匡城被匡人包圍，孔子依然在屋內彈琴歌唱，神態怡然。子路：

⁵⁸ 參閱魏元珪，儒家人道精神之特色與源流。東海哲學系：中國文化月刊，1980.10.，p52。
何宴《論語集解》釋之曰：「性者，人之所受以生也，天道者，元亨日新之道深微，故不可得而聞也。」是以不可得而聞，非未曾聞說，乃不可以言語道斷，亦非徒憑耳官所能覺解，非有睿哲穎悟，當難明其所聞也。

「老師怎麼還有閒情彈琴唱歌呢？」孔子：「仲由，讓我來告訴你吧！我想擺脫窮困已經很久了，可還是不能避免，這是天命啊。我想尋求通達已經很久，結果還是不行，這是時運不濟啊。碰上堯舜那個時代，天下沒有失意的人，這並不是人們的智慧高明；碰上了桀紂那個時代，天下沒有得意的人，這也並不是人們的智慧低下，是時勢造成這樣的。知道『窮困』是命運，『通達』需要時機。面臨災難而不會畏懼的，這是聖人的勇氣。仲由啊，休息去吧！我是順天命而行，匡人又能對我如何呢？」受困的第五天，果然有一位將軍前來謝罪，說道：「前幾天，我們一直誤認您是曾經帶兵騷擾過匡城的陽虎，因此讓夫子受委曲了。真是冒昧，請夫子恕罪。」孔子最終解圍而出，除了那一份鎮定與了解時局外，唯有託負天命決定生死，從自己上承天命之文教使命，增加自己信仰上天必然不會拋棄木鐸，故「樂天知命悠然而歌」。

樂天知命，就是「順應天意的變化」，「知其命數」，「樂其天然」。《易經 系辭》：「樂天知命，故不憂。」吾人以為若樂天尚不知命，則順天試命於穆不已，以侍天命而行。

《劉氏論語正義》：「天令之謂命。」「天命」，就是天的命令。又言：「知天命者，知己為天所命，非虛生也。蓋夫子當衰周之時，賢聖不作久矣。及年至五十，得《易》學之，知其有得，而自謙言無大過。則天之所以生己，所以命己，與己之不負乎天。故以知天命自任。命者，立之於己，而受之於天，聖人所不敢辭也。」吾人雖聞天命，未必能知，須先信賴聖言，以求知之，故孔子學《易》，更易知天命。

什麼是天命？從客觀言，鮮言個人榮辱，就天所命之內涵廣大希備，天命之使命感，展現在人民意志、人民利益，「權為民所用、情為民所系、利為民所謀」是堅持把「以民為本、民為父母」的理念貫徹於「天視自我民視，天聽自我民聽」《尚書》。

從主觀言，「君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」（論語微子篇）君子出來從政，只是為了希望能依其所學，以推行合宜之事，為其所當為而已。

至於天道無法實現，則早已了然於胸，「是知其不可為而為之者」(論語憲問篇)。

五十知天命，不應沉溺在「宿命論」，「人能弘道」是在積極實踐天命觀。願更多的生命「苟日新，日日新，又日新。」以求不斷創新與進步的定律。如同《聖經》所說：「心意更新而變化，查驗上帝純全可喜悅的旨意。」⁵⁹ 這是嘗試「知天命」，將更知道「天命」與「人我」的關係與發展。

十五歲「立志尋道」，三十歲嘗試「立於道」，四十歲對所證悟的道已經沒有太大疑惑，從感性上的認知，昇華到理性上的明白，是為「解惑」。五十歲知道使命，就是「傳道」。孔子從五十五歲「周遊列國」的目的，絕非是為了私利求得一官半職，而是「弘傳天道」。孔子不排斥當官，可仕則仕，可止則止，可久則久，可速則速。

五十知天命的人群之中，隨遇而安的人佔有很大比例。此中經歷了許多必須隨遇而安的歲月，經歷了許多想隨命運的安排而安然安定卻不能的歲月。歲月給予最好的忠告便是隨遇而安；安心、安份，以求安定、安樂。秉持隨遇而安的隨命，與由具體客觀的規律變化中抗爭及創新命運，看來是矛盾，但展現在孔子的「知其不可為而為之」卻是力求天命的使命感有更高層次的開展。

天命包涵客觀規律，要勤於感受，學習踐仁，敏於思考，勇於探索，善於總結，敢於創新。對事關全局的重要問題善於從規律上找原因、謀對策，知天命而實踐使命就要與時俱進，以科學專業的態度創造性地開展工作與傳承「天道」的精神價值。這是智、仁、勇對天命觀的開展

⁵⁹ 羅馬書第十二章 1~2 節。

第五節 六十而耳順----聲入心通，生命安頓之起步

耳字的意義：

一、耳為衍字，《敦煌石經》的版本⁶⁰是「六十如順」，五十知天命後順天命與孔子生平相符。

二、一切入於耳而「順」，即「不逆」。

人生感悟，如何能在六十而耳順，人老了，身體差了，脾氣也不得不好了。對於各種新的見解、學說、論點等等，已減少與人強制爭論的心態。別人說什麼好聽、難聽的話也較不在意了。

人活到六十歲就「言至心通，無所違逆」，則六十歲能聽得進不同的意見。六十歲所聞皆通，所以，六十歲聽什麼話都不易動氣，耳朵就順遂多了。

古時候的人講究修身養性，一個人活到六十歲，人生已經快到盡頭，「執著心」磨得也差不多，什麼都看淡也不易與人計較，野心缺缺，易於呈現「耳順」的狀態。對照「君子有三戒；少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬥；及其老也，血氣既衰，戒之在得。」(論語季氏篇)此時生氣的力氣也少了，心也更軟了，易於有求必應，必然有其道理。

孔子傳道直到六十歲時，心性已經提高到「耳順」的層次，對於外在的環境、人、事、物都能瞭然於胸，達到凡事難亂其心的境界。孔子周遊列國十三年，直到他六十八歲才回到魯國的歷練，不管聽到甚麼，看到甚麼，不管別人怎麼對待他，他的心都能坦然難為所動，是大忍之心的表現。

「六十而耳順」是為「五十知天命」後的「順天命」，因「與天為徒」常「徜徉天籟」故能「聲入心通」。「與天為徒」是為生命安頓的起步，此為儒者「安安」於「終極關懷」之門大敞，「安安(宴宴)」⁶¹為儒者之柔，「宴然而自在」。既與

⁶⁰ 《房山石經》(石刻本)及《敦煌遺書》：房山石經有北京敦煌的美譽，石經收集不少版本的佛經譯本；其次有許多失傳的佛經譯本，像有名的「契丹藏」，就在石經中發現蹤影。

⁶¹ 《尚書今古文注疏》，鄭康成注：「安安一宴宴，即宴然自在也。」(堯典)

天地清宴和柔為徒，故嘗能覆載萬物，此顯仁者之德，如天地之和煦。故有大德者「聲入心通」復映「天地有常」，必如天之清宴和柔，深邃幽遠，博大精深，仁而無不覆載。

「儒」，說文曰：「柔也，術士之深。」《禮記釋文鄭康成注》：「儒者，柔也，和也，言能安人、能服人也。」又《孔氏正義》：「案鄭目錄云：儒之言優也，柔也，能安人，能服人。又儒者濡也，以先王之道能濡人身 其與人交接，寓能優柔，故以儒表名。」(禮記儒行篇題疏)儒者說文訓為柔，此「柔」非柔弱無能之輩，亦非優柔寡斷之柔。此「柔」，乃能剛能柔之柔，亦老子所言：「天下莫柔弱於水，而攻堅疆者莫之能勝」。(道德經七十八章)，蓋自古「強梁者死之徒，柔弱者生之徒也。」故《說文》解柔：「木曲直也」。《洪範》：「木曰曲直。」凡木曲者可直，直者可曲為柔，引伸為撫安之稱。由此可見儒者乃能剛能柔，明哲通達，可曲可直之士，其性如水，隨遇而適，且能和眾為社會之和合力量。⁶²

周濂溪：「聖人之道，入乎耳，存乎心，蘊之為德行，行之為事業。」(通書)真人聲入心通直悟天命之道，耄耄之年能與天地同德，不思不勉，從容中道，與天命相結合，而達天人相契之境界。

孔子兩度遇到生命危險都立即「訴求於天」：

一、「天生德於予，桓魋其如予何？」(論語述而篇)修德雖是自己的事，但孔子認為他修德的原因其實就是「知天命」以及「順天命」，所以說其德實「源於天」。也因此桓魋雖欲加害孔子，應當也無可奈何。

二、子畏于匡，曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與于斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」(論語子罕篇)

在傳道的過程中，當然會遇到不同心態的人，有人不以為然，有人嘲笑他、冷落他，當然也有人尊敬他而跟隨他，從中不斷考驗他的心性。因為他是在「人？中修」，不是到深山老林與世隔絕，常言道：「身在公門好修行。」所以也有些

⁶² 參閱魏元珪，儒家人道精神之特色與源流。東海哲學系：中國文化月刊，1980.10.，p42。

隱士取笑他，如同蘇格拉底竟然想在亂世中跟世人傳道，孔子同樣是知其不可為而為之。

耳順之年應該萬事由之，不會因為很多塵事紛擾不休而覺得心有所役。孔子提出，不僅要「知天命」，而且要「畏天命」。這個「畏」字是「敬畏」的意思，包含了人對天命的「恭敬之心、順從之意」，以及「知命而行」的「豁達」。從知天命至耳順，學就知明，是成聖之驗也。

六十歲是一個「進德之序」，凡聽聲則心通，起心動念不以違逆為先，不管聽到什麼話，都不要激動，要冷靜思考，順應自然，順應客觀，順應規律，不要暴躁，不要強辯，切忌「逆耳」，聽了人家的議論，不管對與不對就反感，就反駁，這就會引起身心失調，生理上不順暢。養生之要，耳無妄聽，姑且妄聽，便聽之任之，無須為一點點小事而與人爭得臉紅耳赤。「順耳順理，修身除慮」，「聞過則喜，聽之順之」，對晚年生活大有好處。

人活到六十歲能深懂一個「順」字，可說是大徹大悟⁶³。不但要「耳順」，更應該「心順」。「身心俱順」，自然而然地毫不勉強地順天時、順地利、順人和，順天命、順國、順己、順人道。這樣才能和社會、和大自然達到和諧統一，盡享天時、地力、人和之便。⁶⁴

⁶³ 《聖經》早就說：「白髮為老年人的尊榮」。最重要的是「敬畏神，謹守祂的誡命」。用「愛心」與「互相寬恕」來表現，使家庭更加和樂。六十歲是用積極的態度來面向不長的未來。隨時走人，奔向永世的家鄉。很符合基督徒的盼望「回家」(轉去)，六十歲是放下的時候，現在更是順從天命而行的時候。

⁶⁴ 孟子透過強恕、求仁之方法，以達到「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」(盡心上)以及「君子所過者化，所在者神，上下與天地同流」之境，衡之莊孟，皆認宇宙的全體與個人的心靈，有內部冥契的關係，個人的精神與宇宙的大精神，本為一體，天地人三者彼此息息相通，不容分隔，故人性、物性休戚相關。

第六節 七十而從心所欲，不踰矩----與天命相結合，而達天人相契之境界

身體老化，通常只能在自己心裡的思維框框中設想，只能隨「心」所「欲」罷了。表面上看，聖人似乎說人到七十歲已達到一種自由的境界，但實際上，這種「從心所欲不踰矩」的自由，是以欲望的消退為代價所換來的。也就是說，人到了七十歲，還有什麼呢？即使隨心所欲，無論如何也不易達成什麼非分之想，孔子訓誡「戒之在得」更不要說有什麼超越法度和越軌的行為了。與其說「人到七十古來稀」，不如說「人到七十萬事休」，但這畢竟是消極想法。積極的是到了七十歲而能達到隨心所欲，想怎麼做便怎麼做，也不會超出規矩，才是老來國寶。

「七十而從心所欲，不踰矩。」經歷知命，耳順後，學業和心性到了很高的境界，或者說到了成聖成德地步，自然隨心所欲。

從心的從字，作順從講。「矩」是端正方形的工具，《說文》作「巨」，引申為「法度」之義。孔子至七十歲時，順從心之所欲而不逾越法度。順心而為，自然合法，也就是動念不離乎道，尋找積極的價值超越身心的退化。

「孔子沐浴而朝，告於哀公曰：『陳恆弑其君，請討之。』」（論語憲問篇）在一貫以維護禮制、恢復周禮為己任的孔子看來，陳恆以臣弑君是大逆不道。對此，他極為憤慨，認為魯國應出兵討伐齊國的亂臣賊子。既然自己在魯曾位於大夫之列，雖早已去職，孔子覺得對這種大事仍應表明自己的態度，而且他把這件事看得非常鄭重。他在沐浴齋戒三日後，上朝拜見魯哀公。魯哀公聽了孔子的意見，說：「目前齊強魯弱，怎麼有能力去討伐呢？」孔子堅定地說：「陳恆弑君，有一半百姓不附從他，以魯國之眾加上齊國反對陳恆的那些國人，是可以戰勝的。」魯哀公見孔子如此拘泥君臣名分和舊的禮義，實在迂腐得可以，便將他推託給三桓去對付。

七十一歲高齡的孔子趕到「三桓」那裏，稟明自己的意思，三桓卻根本不予理睬。其實，孔子明知會有這種結局，但他出於「恪守周禮」，依禮之命而行。

遭到三桓拒絕後，孔子曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也！」(論語憲問篇)孔子再三表明自己的無奈和愚執：「我是因為曾位列大夫的末席，才不敢不盡到自己的職責跑來告訴你們的呀！」以其多年與執政者打交道的經歷，孔子明知三桓肯定不聽己言，但他已不懼怕可能觸怒他們，而是愚直任性地提出自己的看法。也許，在某種意義上，這是孔子「涅???? 髻髻?? 援?? 哂????」。人格的一種體現。

後世儒者認為這是孔子自認為可以為世人立法的一種表述。是生命的最後和最高境界，從孔子歸魯後的種種表現來看，他確實達到了「從心所欲」的境地。他基本上看清自己在魯國所處的政治環境，從而斷絕了從政的念頭，所以，年紀老邁之後的孔子對魯哀公、對三桓之類的人物，從根本上不再小心翼翼地順迎或是避諱什麼，一切都可由著自己的意願去做，去說。對於三桓，他堅持「政者正也」的原則，要求他們起表率作用，在孔子對他們說話的時候，語氣是相當強硬的，直指季康子的「欲」、「殺」等不善之舉。⁶⁵

孔子享年七十三歲，窮其一生於進德修業，但也直到七十歲才能做到從心所欲不踰矩的境界，可歎當時他不但時日無多，且垂垂老矣。由此可知：從心所欲其實是很難不踰矩的。以性善的角度看來，真正由心而發的，應為既真且善又美的，當然應能符合人類社會所形成的規範。可見得孔子此說又隱約顯示人性中並非僅有善一個成份，是對應然與實然的拿捏之道。

得學生冉有之助，孔子奉召反魯。當孔子六十八歲之後，孔子便把精力放在整理經典及教育後進之士，直到逝世。吾人認為孔子一生的經歷，找到了普世的天命，那便是一生最高的價值----「教育」----此價值非僅為人文教育，而是「天道」涵養身心的教育價值。孔子的一思一念，一言一行，都嘗試在道中，也就是無止境的修煉。最後幾年他於穆不已的定《禮樂》，讚《周易》，修《春秋》，直

⁶⁵ 當然，從三桓方面來說，孔子也不過是位老的賢者而已，讓他隨心所欲地去說教，不去惹他，姑妄聽之任之，反而對自己的名聲無損。

到七十三歲時，才無法繼續使命而離開人世。

孔子生命歷程，人生修養要達到某種境界，並非一朝一夕所成，要循序漸進，要窮盡一生。孔子一生顯示，道德修養的提升是將思想、行為都同化於道的過程，最後才能完全溶於道中。

綜觀孔子所提十五歲---到七十歲的階段生命歷程，階段化地設計人生，以年齡階段來規範生活模式，告知每一群人應該做什麼，不應該做什麼，做什麼是符合年齡身份的，做什麼是不符合年齡身份的。很多的中國人都熟知這一段帶有強烈年齡規定性的語錄，並且帶著祖先延襲下來的崇敬，把這段話作為人生的行為規範。「這章書，是夫子一生年譜，亦是千古作聖妙訣。」孔子自述了他學習和修養的過程。這一過程，是一個隨著年齡的增長，思想境界逐步從「修境、悟境、證境。」提高的過程。此章應出於孔子人生暮年，乃孔子回首其一生在為學、進德、從政上的歷程。此歷程當然不必然符應當世之知識爆炸，不必然套用在多變的世界以滿足個人歷程的需求，卻是人生修學進德必參之境。若與孔子生平相對照起來，當更能清楚孔子此章之原意，更能瞭解孔子每句話的心境。所察價值歸納之：

- 一、有志向學，少年時學道，志在此而不厭。
- 二、建立自己的基本思想以確有所立，青年時能自立於此道，立於道而不移。
- 三、不惑，人事多異，雖自己已有志且能立，但與外在事物不免有衝突矛盾，此心因而會有惑，所以必須窮究事理，踐仁以求不惑，壯年時心智應清明不迷不惑。
- 四、知天命，雖已有志有所立又能不惑，但實行時又可能遭遇困難阻礙，所以必須要能知天命，知天命者證驗天理。
- 五、入耳之事有順，有不順，因為知道那些不順的其實亦有其道理（由不惑來），甚至也屬天命（由知天命來），是故應能修養到一切入耳的皆為順，耳順之人所聞皆通。

六、從心所欲不踰矩，到此境界則一切發於心所為，皆合於天命，所以自然可以符合人類社會所形成的規範。心欲所為不逾矩則已在道中。這也就是為學修德的最高境界了。

孔子自十五志於學，至四十而不惑，是修境，十五到四十歲是學習領會順天命的階段。五十知天命，是悟境，天意在民視民聽中潛藏覺知，五十、六十歲是安身立命的階段，也就是不受環境左右的階段。六十耳順，至七十從心所欲而不踰矩，是證境，七十歲是主觀意識和做人的規則融合為一的階段，在這個階段中，道德修養達到了最高的境界。

第三章 孔子的全人教育論----六藝

⁶⁶學之全面發揮

「六藝」即禮、樂、射、御、書、數。據《周禮》載：「六藝：禮、樂、射、御、書、數」。又言：「養國子以道，乃教之六藝」。六藝就是六門課程：禮，是通過學習懂得各種禮儀程式，以及不同等級的人在各種禮儀中所處的地位和運用，實際是一門政治課；樂，是音樂舞蹈課；射、御是學習作戰本領，是軍事體育課；書，是文字書法課；數，是數學課。

章太炎《國故論衡·原儒》：「儒有三科關達類私之名，達名為儒：儒者，術士也，知禮樂射御書數。」⁶⁷ 道術所學者包含術技，「禮樂射御書數」是生活的技能。

「術」為道之社會化的部份外延，陳述立志向學在生活技能之道術的一面，「禮」立身於世，「樂」以教和，「射」者以武會友，「御」以服侍官職，「六書」為博學修德之道，「數」為日用之要。

為學亦是近身之日常生活技術，子曰：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」(論語學而篇)所謂「敏於事」之學，不必然指「政治之事」或為學「六經之事」，也可以是「禮樂射御書數」之技事。

孔子認為技術可以訓練成為君子的方法，子曰：「君子無所爭，必也射乎！揖讓而升，下而飲，其爭也君子。」(論語八佾篇)「以武會友」既為君子禮教，又為謀生之道，也是為官媒介。子曰：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之；如不可求，從吾所好。」(論語述而篇)技能之面對生活，只要符應「天生我才必有用」即可，職業無貴賤。

射和御屬於體育的範疇，而且還是軍事體育。射是射箭，御是駕車。商周、《春秋》時代，車戰是戰爭進行的主要方式。戰車上有御者居中，射手居左，持

⁶⁶ 「六藝」原亦指「六書」，故「六藝」既是禮樂射御書數，又是詩、書、禮、樂、易、春秋。

⁶⁷ 參閱章太炎，《國故論衡·原儒》，上海市：上海人民出版社，1985，p151-155。

戈矛者居右，都由貴族充當。貴族尚武，貴族子弟從小就必須習武，學會進行戰爭的本領。因此，射、御就成為他們入學後必修的一門軍事體育課。孔子的弟子是來自各個階層的士。士學習的目的是從政，當時的士要從政，必須學會進行戰爭的本領。孔子施教很重視對弟子進行軍事訓練，把射、御列為初學階段的兩門必修課。孔子教射御課藝時，親自教弟子訓練。有一次，「孔子射於矍相之圃，蓋觀者如堵牆，射至司馬，使子路執弓矢出延射」。這是說孔子帶領弟子子路等到矍相這個地方的菜地邊上教射箭課，圍觀的人很多。在練射箭時，他還要求學生人人都能射中靶子。由於「射」是孔門教育的重要課藝，所以孔子死後，「魯世世相傳，以歲時奉祀孔子塚，而諸儒亦講禮、鄉飲、大射於孔子塚」。弟子及其後學還把射箭比賽同講禮、鄉飲酒並列，作為一年一度悼念孔子的重要活動之一。

儒者術士之稱，此術士之術，是技術與道術所稱謂。《尚書》開宗明義，商言儒者之術為「欽、明、文、思、安安」。此術實即「帝王」之術，至高無上為「帝」，至大無外曰「王」，故此所云之帝王，非純指政治上的意義，是指德性上，至高無上，至大無外，足為天下人所歸望之術。楊雄《法言·君子》：「通天、地、人曰儒。」故儒者非只經生之謂，實術士也。術士者，智周萬物，道濟天下。濟天下者，道術也。智周萬物不敢安於偷以自固。道濟天下而不敢溺於近以自私，吉凶與民同患，犯天下之大不韙，任天下之重，是道濟天下者也。近者卑近，凡為一己之嗜慾，興名利權勢計較者，皆習於卑近，未能自強，自非儒者術士之稱。

68

⁶⁸ 楊雄：以「通天地人曰儒，通天地不通人曰伎。」（法言君子篇）又《漢書》：「凡有道術者，皆為儒。」

儒者所謂術士，術者，《說文》：「邑國也」引伸為技術，因以為道之稱。《周禮》以：「儒以道得民」。《廣雅釋言》：「術，道也。」士者，《說文》云：「士，事也，數始於一，終於十，一十。」故「推十合一為士」，此亦指孔子所謂：「由博返約，聞一知十之謂。故士者，乃推十合一之人，能一以貫之，此乃聖之極致之謂。」

參閱魏元珪，儒家人道精神之特色與源流。東海哲學系：中國文化月刊，1980.10.，p43。

莊子亦推崇儒者：「古之道術配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，搢紳先生，多能明之。」(天下篇)此評語足見莊子對儒家的推崇。堯的克明峻德，協和萬邦；舜的睿哲文明；禹的抑平洪水，救濟蒼生；湯武之順天應人，德昭萬邦；皆是儒者以道得民的懿範。故儒之為境至高，非一般凡庸之眾所可稱當，蓋大儒之言行表率，足為天下式，一言以定國，一言以安邦，其品性卓越，才具非凡、並非一般粗通「六藝」者，即可為之；必博學、審問、慎思、明辨、篤行，推以求其至是也。儒者乃能任天下之重，道濟天下，智周萬物之士，故並非埋首於章句之間，皓首窮經之輩。又《漢書·七略》曰：「儒家者流，蓋出司徒之官，助人君順陰陽，明教化者也，游文放六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜。憲章文武，宗師仲尼，以重其言。」⁶⁹

孔子以「六藝」授徒，「六藝」之學實早於孔子存在，《史記》以「六藝」折衷於夫子，劉師培《國學發微》，以九流術數諸學，孔子亦兼通之。由班固《漢志》所引，可知孔子不廢「九流之學」，且孔子謙沖為懷，問學於老聃，足顯孔子亦悉道家之術。且孔學末流亦多與九流相合，如田子方受業於子夏，子方之後遂流為莊周，是孔學亦雜於道家之中。又禽滑釐為子夏弟子，治墨家言，是孔學亦雜於墨家。告子嘗學於孟子，亦兼治名家之言，是孔學亦雜於名家，荀卿之徒則流為韓非、李斯，是孔學亦雜於法家焉。足見至高之境儒家旁通統其諸子之德性學說，生活周知無所不含容，端看「體用」不同角度之切入處。⁷⁰

「六藝」學之「修齊治平」的價值意義，在當代直指「德、智、體、群、美、聖」之「六育」的「全人教育」發揮。

在日常純真自在之生活態度上的「德、智、體、群、美、聖」六育之「全人教育」發揮，其代表為「學養」、「群倫和諧」、「道德主體的自覺」，子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不愠，不亦君子乎？」

⁶⁹ 參閱魏元珪，儒家人道精神之特色與源流。東海哲學系：中國文化月刊，1980.10.，p42-43。

⁷⁰ 此所言之儒兼九流，彼此相互揉雜，未必是原初情況，殆各學派齊立，彼此交流，相互攻錯，難免有揉雜之處，但各家彼此精義，自有其宗本而不容混淆。

(論語學而篇)正代表了「以文會友」的「智德之美」，像是「待到重陽日，還來就菊花」的「群倫之美」，以及內在涵養之「美聖」的「兼善天下」與「獨善其身」。

大學教育的「通識教育」在「六育」中培養「修齊治平」的「人格教育」，此中所顯現的「聖人氣象」，孔子率先行之立竿標影，子貢曰：「夫子溫，良，恭，儉，讓以得之。夫子之求之也，其諸異乎人之求之與！」

「人格教育」在「人間世」的「社經地位」有著「相應」的關係，孔子將「富貴如浮雲」視為人格處的不執著而能樂之者，子貢：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也。未若貧而樂，富而好禮者也。」子貢：「詩云『如切如磋，如琢如磨。』其斯之謂與？」子曰：「賜也，始可與言詩已矣！告諸往而知來者。」(論語學而篇)顯見孔子將「詩禮」與其他《六經》成為日常切磋琢磨「人格」與「陶冶生命涵養」的管道。之於「德、智、體、群、美、聖」的人格考核可以從「日常生活」中察知，子曰：「視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉！人焉廋哉！」(論語為政篇)

第一節 禮樂射御書數之實踐教育

孔子的「六藝」之教可說是世界最早的通識教育提倡者、實踐者，也是最早的理論家。林安悟教授：「最早提倡通識教育的不是美國的哈佛大學，也非芝加哥大學，應是中國古代的大思想家，那日新又新、與時俱進的大教育家孔老夫子，仲尼先生。」

西周中期，政局趨向穩定，「經濟」和「文化」獲得空前的發展，形成了以「禮樂」為中心「文武兼備」的「六藝」教育。即「禮、樂、射、御、書、數」，合稱為「六藝」。雖然「六藝」的教學代表「奴隸主階級意識形態」，是當時的統治者以「禮」錮人的一種手段，但其中有許多內容在其精神實質上和今天培養素質的教育觀點是一致的。⁷¹

其中「禮、樂」屬「德育」，「射、御」是「體育」，「書、數」為「智育」，這是當時貴族子弟所必須具備的教育素養。屬於德育範疇的禮樂，因其需要三跪九叩，手舞足蹈，亦具身體的脈動，體育是孔子教育活動中的重要環節，他的不少「體育思想」及「智德之學」的實踐，是司古代體育文化的優秀遺產。⁷²

孔子的「六藝之教」----「禮、樂、射、御、書、數」，貫通當代通識教養的內涵，林安悟教授概念如下：

- 一、「禮」是分寸節度：「禮」的「分寸節度」具體的體現、落實於生活世界，逐漸形成「儀軌、規則」，甚至是「法式」，但就學習來說，那正是從具體的生活世界中長養起來的。這「分寸節度」儘管是需要，但講求的過頭了，卻顯得疏離、陌生了；所以有「禮勝則離」的話。換言之，禮的分寸節度，除了一「外在客觀面的講求外」，更要有一「內在主觀面的調理」，這便是「仁」。

孔子：「質勝文則野、文勝質則史。文質彬彬，然後君子。」（論

⁷¹ 中國是一個歷史悠久的文明古國，很早就重視教育。從殷商時期的甲骨文中可知殷商時期學校就已經存在，但直到周代才初具規模。

⁷² 賀義廉，孔子的啟發教育思想，《語文教學與研究：綜合天地》，2006年2期。

語雍也篇)若只有外表的文采而沒有內在的樸實，就會顯得粗野；只強調內在的欲望而忽視了外在的約束，人就會顯得輕浮。「禮」是各個學科的核心，正是這個道理。西周時期的「思想政治」教育也正是用這種類近於今天的各種道德規範——「禮」是關於人社交能力的學問，來約束人的外在言行以控制人的內在心裏欲望。⁷³

所謂「禮」是指國家的一切典章制度以及人我分際與社會秩序而言，其重要不言而喻。這些古人的「禮儀」，在我們現代生活中⁷⁴也還能找到它們的影子，甚至認為是高文明素質的表現。

二、「樂」是「和合同一」：「樂」是一門「綜合藝術」，是關於對「情感的理解和表達」等方面能力的學問。它能夠「調和人內在的情感」，和今天的「融合藝術類學科」相近，如「音樂、舞蹈、戲劇」等。

《禮記 樂記》：「音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲。聲相應，故生變，變成方，謂之音。比音而樂之，及乾戚羽旄，謂之樂。」

荀子明確地意識到「音樂乃是人內心情感的藝術表現」，由「情動於中」而發為「聲」，賦予「聲」以「節奏、旋律」等美的形式，就形成了「音」(樂曲)；再配以「詩歌舞蹈」，就形成了「樂」(綜合藝術)。究其根源，「音樂」是所負載人的內心情感，又是有感於社會環境、政治興衰等而動而發的。通過音樂可以瞭解人們的喜怒哀樂，反觀社會和政治的興衰成敗。其具體過程就是《荀子 樂記》：「審聲以知音，審音以知樂⁷⁵，審樂以知政⁷⁶，而治道備矣！」

⁷³ 如，當時有一種放置酒杯物的架子，稱為「反坫」，按禮制惟國君招待外國君，方可於堂上使用，孔子為此事還曾譏笑管仲：「邦國為兩國之好，有反坫，管氏亦有反坫，管氏而知禮，孰不知禮？」(論語憲問篇)談的就是道德規範。

⁷⁴ 如，宴飲之儀、會議之儀、商業之儀……等。

⁷⁵ 《荀子 樂記》：「其哀心感者，其聲?以殺；其樂心感者，其聲口單以緩；其喜心感者，其聲發以散；其怒心感者，其聲粗以厲；其敬心感者，其聲直以廉；其愛心感者，其聲和以柔。」

「和合同一」是「異質的和諧」，是「萬物並作」，「多元共存共榮」的「實存和諧」狀況！過頭了也不好，所謂「樂勝則流」，太過了，就會流蕩而無歸，所以要有節制，要有規範，這就是為什麼一談「禮」便說「樂」，一說「樂」便說「禮」，「禮樂」合稱，意於此。

喜怒哀樂敬愛之情，則具聲音相應於主旋律。不同的情感會導致不同的音樂，反之，不同的音樂也會影響人們產生不同的「感受」和「性情」。「和樂之音」能使人康樂，「莊重之音」能使人肅敬，「寬和之音」能使人慈愛，「雅僻之音」能使人淫亂。音樂具有作用於人「心性的社會功能。」其中的平和寬厚之音，就可以起到感化心靈、陶冶情性的獨特作用。

今日，「音樂」已成為中小學生的必修課程，對於人的性情陶冶，心靈的感化，各方面「素質」的培養，已深具不凡功效。

三、「射」是「對象的確定」：「射」當然要中的，這便是所說指向「對象的確定」！這可以關聯到朱熹所說的「主一無適」的「敬」，也可以說是意志專注的表現，是頭腦清楚的論定。

「射」是關於人的意志力培養的學問，它甚至含有現今的「聯想論、意識論、意志論和目的論」的內容，與今天的「體育」類學科相近。⁷⁷

鄭玄的《禮記正義注》論述：「古者諸侯之射也 所以明長幼之序也。故射者，進退周還必中禮，內志正，外體直，然後持弓矢審固。持弓矢審固，然後可以言中。此可以觀德行矣。」

⁷⁶ 《禮記 樂記》：「凡音者，生人心者也。情動於中，故形於聲；聲成文，謂之音。是故治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。聲音之道，與政通矣。」

⁷⁷ 其功效怕是為今之體育學科所不及。

「射者，所以觀盛德也。」⁷⁸ 是故古天子以射選諸侯，卿大夫，以立德行者，莫若射，故君王務焉。

從「弓矢審固」可知，當時的「學生」拿起弓來並不是馬上就射出去的，而要反復地選擇自己最佳的站姿，不斷地張弓鬆弓調勻自己的著力點。然後目光專注靶心，平心靜氣，去除心內的煩躁，達到「鬆、靜、勻、樂」的最佳自然狀態。試想，如此反復練習，若遇大事如何會不冷靜，考慮問題如何會不全面周到？

古人「練射」與狩獵或戰鬥並無必然關係，而是一種類似今人奧運比賽練射、練氣功一樣的身心修養，也是一種教養。

當代人應加強重視射箭，培養古老的技藝，參加射箭運動不僅能增強臂、腰、腿的力量，使大腦皮層的興奮和抑制能力更集中。「射」在禮儀秩序中怡然得體，同時還可培養個人修養磨練意志，增強克服困難的能力。藉此修養，能培養出立身立國、盡職盡志的道德。

四、「御」則是「主體的掌握」：「御」當然方向要對，而且要在實存的境域裡能通行對應之道，這便是主體的掌握！這可以關聯到老子所說的「靜為躁君」，寧靜之判斷是為掌控躁動的主宰。「禮樂」合稱為一，同樣的，「射」「御」的「訓練與陶養」也應融通為一。

「御」是關於「主事能力」和「實踐能力」的學問，與今天的「勞技」類學科相近。

古人以車代步，以車作戰，可知「御術」對於古人是非常重要的。

⁷⁹ 由西安出土的秦始皇「兵馬俑」，其中一件「馭手俑」，這件「馭手

⁷⁸ 三百多年後，直到西漢中期，司馬遷還親臨孔子故里，觀鄉射之遺風，足見孔子對弟子進行「六藝」教育之一的「射」，對後世影響之深遠。

⁷⁹ 戰爭中為了方便長兵器揮斥作戰，御者和車上的人都得立乘，因而車的穩定性很差，這就要求御者既能保持車體的平衡，又可方便地控馭馬匹，使車子進止、徐疾、左右、周旋、前後，盡隨人意。

俑」雙足站立，雙臂前舉，雙下半握拳控馭馬韉，目視車前，神情專一而恭謹，當是精於御術的表現。

可見當時對御手的要求是非常全面的。實際上諸侯子弟們練此術還不僅僅只是為了打仗，他們在「御」的學習中漸漸磨練出自身對紛繁事務的統籌安排能力、遇事的「果敢機智」、「應變能力」。習「御」是人自身發展的需要，不僅僅是培養一種職業技術。

五、「(六)書」是「典籍文化的教養」：《六經》是文化的涵養，典籍薰習注重現實生命的存在感，自學無礙，以及能上溯到生命的價值之源——存有之道的本然——如如自覺！

「學而時習之，不亦悅乎」，可以是「有朋自遠方來，不亦樂乎」。學習的喜悅是上通到存有之道的根源，如此之喜，是為「道喜」！朋友交往，志同道合，講學力行，莫逆於心，這種快樂，真無與倫比！能有如此之教養，生命之自我完善，成了一生的職志，那當然「人不知而不慍，不亦君子乎」！（論語學而篇）

《六經》的理知能培養人對事情的記述能力，以及對書法藝術的理解和審美能力，與今天的「書法、美術」類學科同通永續發展。⁸⁰

六、「數」是「論理邏輯的思辯」：「數」是「數字」，亦即數學，為現代一切科學的根本，可以說離開數字就沒有人類的歷史，更沒有現代的文明，其重要性無可取代。

「數」是「論理邏輯的思辯」，是「自然造化所存的秩序」。人經由一套話語所說的秩序，這秩序可以是先驗的，也可以是經驗的。在

⁸⁰ 西周中期以後的字體已明顯擺脫了古拙剛勁的風格，筆劃圓柔，兩端平齊，不再波折出鋒，顯得收束得體。《毛公鼎》就是其代表作之一。銘文從整體上看確有洋洋恢弘之感，使人仿佛響起「郁郁乎文哉！吾從周。」（論語八佾篇）的讚歎。而就其筆法的疏密有致、成行成列，又可見周人的進退有節，「莫不令儀」。若審其字體，但見轉折自如，圓融貫通，字略修長平整，靈秀中不失規矩嚴謹，氣色溫和，筆勢穩妥，處處顯出彬彬有禮之態。觀之，莫不令人心靈陶醉。

發生的層面看，那是經驗的，但就理論的層面看，那可以是先驗的。
中華文化通過「道」與「器」，或經由「理」與「氣」將這些統一起來，
凡器皆可以上遂於道，道又必須下貫於器，以理生氣，氣中有理。「數」
的「理」則遠遠邁過情理、義理，是純粹的理，以其純粹所以上遂於
道。⁸¹

「數」是關於數算能力的學問，要求培養人算術、測算等方面的
能力。對人「思維分析能力」與「綜合歸納能力」的操演訓練，相當
於今天的「理科」，是今天的幾何學、數學的源頭。而這些學科對人的
「內在素質」的培養今人早有論述。如學習幾何學可以使人知覺形式
結構的直覺能力與建構形式的能力方面得以訓練，對完整形式的「知
覺能力」，不僅有認知意義，尤其具有「均衡審美」與「道德心態」的
深層價值觀意義。

綜觀之，周禮所規定的用以教「國子」，即貴族子弟的「六藝」----「禮、樂、
射、御、書、數」----孔子教育的「具體科目」，這六門課程在當時社會都具有很
強的「實用性」，比如，禮、樂可以為諸侯、大夫的各種活動「相禮」，「射、御」
可用於為諸侯「疆場效命」與養「靜心之道」，書則用於為「國家記事典史」與
「心靈美感」，數用於「會計賦稅」與「日常生活」。在孔子時代沒有單獨習文的
文士，「士」通常是「兼習文武」，冉有說過，他懂得軍事，是跟孔子所學的，此
可佐證。

「禮」是分寸節度，「樂」是「和合同一」，「射」是「對象確定」，「御」是
「主體掌握」，「書」是「書法」、「典籍教養」，「數」是「論理思辯」。禮、樂、
射、御、書、數」的「六藝」之教，貫通當代「通識教育」。「通」不只「通古今
之變」，而且要「通極於道」；「識」不只「識別天下萬物」，而且要「識得天人之
際」，孔子是世界最早的通識教育家。

⁸¹ 華人的理，不只是個「抽象的理」而已，理更是「情理」，更是「義理」，如此方為「道理」！

綜上所述，西周時期的教育真可謂博大精深。至少可從以下幾個方面獲得啟示：

- 一、注重對人全面素質的培養。⁸²
- 二、注重對人的內在素質的培養。⁸³
- 三、注重對人實踐能力的培養。⁸⁴

文化是具有傳承性的，西周的「文化機制、形式內涵、教育思想、思維方式、價值取向」都早已融入一般人生思維中，熔鑄成「民族習性」。「六藝」應用現代人的眼光來好好地審視它，在改革創新的同時，挖掘其素質教育精髓，要注重對人全面素質的培養，為今天的「全人教育」改革服務。

⁸² 子曰：「君子不器」。人不應象器具一樣，只有一方面的用處，而要全面發展。學生的德智體群等方面能否得以全面發展也一直是我們當今衡量素質教育成敗的關鍵，而這些要求在離幾千年前的西周時期的「六藝」教學中都能找到其各自的影子，並且較今天的學科教育只有過之而無不及。

⁸³ 「禮、樂、射、御、書、數」的「六藝」，看似只重外在形式的美觀協調，其實多是在通過外在的表現而達到「磨練心志」以達到「內外兼修，文質彬彬」的目的。

⁸⁴ 「禮、樂、射、御、書、數」的「六藝」中，無一不是必須親自動手操作而能有所成的。而且也只有通過親身反復實踐才能真正地掌握「六藝」之精髓，才能在今後的各項「王事」中得心應手，絕對不是靠背一背，想一想就能掌握的，這種科學的學習方法，正是幾千年後的我們在教學過程中所反復提倡的。

第二節 易詩書禮樂春秋之生命陶冶

子以四教：「文、行、忠、信。」(論語述而篇)四教之中，文是文化歷史知識的學習，行、忠、信都是思想品德的修養。孔子認為思想品德教育是主要的，文化知識的學習是從屬的，「先要求思想品德教育，然後學習文化知識才有用處」，故強調「弟子入則孝，出則弟，謹而信，泛愛眾而親仁，行有餘力，則以學文」。「君子博學于文，約之以禮。」可看出孔子在教育學生時，把思想品德教育放在首位。

西周時代，官、師合一，只有貴族才有接受教育的機會；詩、書、禮、樂等知識幾乎與平民絕緣。貴族中地位最低、人數最多的「士」逐漸淪為平民。士為平民後，以知識技能謀生，知識乃滲入民間，無形中促進了教育普及與學術發達。

西周末年，犬戎陷鎬京，禮崩樂壞，魯國自此便成為當時的文化中樞，產生了以「詩書禮樂」為典訓的儒家。孔子以《六經》(詩、書、禮、樂、易、春秋)和「六藝」(禮、樂、射、御、書、數)為教材教弟子，以陶冶人格為歸趣，注重「六育」(德、智、體、群、美、聖)之發展。從孔子親自編訂教材，親自授徒來看，他施教是非常重視「智育」的。孔子辦教育的目的也是為實現他「政治理想」的群性服務，非常重視「全面發展」，並把德育放在首位。

孔子教育學生的智育內容，體現在他使用的教材和開設的課程中。孔子使用的教材是經過他整理的「六經」(詩、書、禮、樂、易、春秋)，除《春秋》外，在西周時就是貴族教育子弟的主要內容。它既傳授文化「歷史知識」，又進行「政治思想」教育，所以，講授「六經」既屬「文化課」，又是「政治課」。故為進行「智育思想」上的「人格」與「政治文化」教育。⁸⁵ 其內涵如下：

⁸⁵ 《五經》：是儒家作為研究基礎的古代五本經典書籍的合稱，相傳皆經過儒家創始人孔子的編輯或修改。儒家本來有六經，它們是《詩經》、《尚書》、《儀禮》、《樂經》、《周易》和《春秋》。

秦始皇「焚書坑儒」，據說經秦火一炬，《樂經》從此失傳，東漢在此基礎上加上《論語》、《孝經》，共七經；唐時加上《周禮》、《禮記》、《春秋公羊傳》、《春秋穀梁傳》、《爾雅》，共十二經；宋時加《孟子》，後有宋刻《十三經注疏》傳世。「十三經」是儒家文化的基本著作，就傳統觀念

一、《詩》：《詩經》在先秦稱《詩》，或《詩三百》，屬於文學，是中國第一本「詩歌總集」，一部從西周到春秋中期的「貴族廟堂頌歌」和「民歌總集」。⁸⁶《詩》分「風」、「雅」、「頌」三部分，「風」為「土風歌謠」，「雅」為西周王畿的「正聲雅樂」，「頌」為「上層社會宗廟祭祀的舞曲歌辭」。當時的士大夫們在「政治交往」和正式的「宴飲場合」中往往引用其中的詩句來「表達情感」。此書廣泛地反映了當時「社會生活」各方面，被譽為古代社會的「人生百科全書」，對後世影響深遠。⁸⁷

孔子經常給弟子講《詩》，他在講學《詩》的意義時說：「小子何莫學夫詩，詩可以興、可以觀、可以群、可以怨，邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。」（論語陽貨篇）教《詩》，不僅在於學習《詩》的文化知識，而是把興、觀、群、怨、事父、事君等政治思想教育，放在學《詩》的首位，可以興起人的好善惡惡之心，初學者必先學之。

二、《書》：又名《尚書》⁸⁸，保存了一部分殷周時代的「政治文獻」，是古代「歷史文獻」的彙編，可以給學子提供殷周的「政治歷史」和「政治經驗」。它是記載虞、夏、商、周歷代君臣的言論、文告和重大事件的「政典」。孔子編《尚書》作教材，不僅在於傳授歷史文化知識，更

而言，《易》、《詩》、《書》、《禮》、《春秋》謂之「經」，《左傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》屬於《春秋經》之「傳」，《禮記》、《孝經》、《論語》、《孟子》均為「記」，《爾雅》則是漢代經師的訓詁之作。後來的五經是指：《詩經》、《尚書》、《禮記》、《周易》、《春秋經》。

⁸⁶ 匯集了從西周初年到春秋中期五百多年的詩歌三百零五篇，是西周初至春秋中期的「詩歌總集」。

⁸⁷ 《史記 孔子世家》：「古者《詩》三千餘篇，及於孔子，去其重」，據傳為孔子編定。

⁸⁸ 《尚書》古時稱《書》、《書經》，至漢稱《尚書》。「尚」便是指「上」、「上古」，該書是古代最早的一部歷史文獻彙編。記載上起傳說中的堯舜時代，下至東周（春秋中期），約1500多年。基本內容是古代帝王的文告和君臣談話內容的記錄，這說明作者應是史官。《史記 孔子世家》稱孔子「序《書傳》，上紀唐虞之際，下至秦繆，編次其事。」相傳為孔子編定。《尚書》有兩種傳本，一種是《今文尚書》，一種是《古文尚書》，現通行的《十三經注疏》本，是「今文尚書和偽古文尚書」的合編。

主要的是教育弟子從中獲得「從政治國」的「歷史經驗」，知道如何「修身、攝政、踐道、德育」仍然是教育主軸。

三、《禮》：有關「政制」和各種「禮儀」的文獻，禮儀正是孔子所認為的「處世立身」所必須遵依的原則；「禮」，是西周以來的「政治制度、典禮儀式、道德規範」的總稱。⁸⁹ 孔子自施教後，把「禮」作為一門主要課程，既編教材，進行傳授，提高弟子對禮的理論認識，又時時「習禮」，培養弟子實踐禮的能力。

孔子對「禮」的「言傳身教」，一方面在於讓弟子懂得一些「禮儀知識」，能在各種典禮儀式上當「司儀」；更重要的方面，則是教育弟子「克己復禮」進行自身「修養」和培養「以禮治國」的從政能力。這裏可以看出，孔子把「政治思想教育」和「倫理道德教育」，放在《禮》教的第一位，則比其他科目更為突出。

四、《樂》：是一部音樂文獻，在後世已失傳。⁹⁰ 古代的樂制與禮制直接相關，在各種「典禮」和「祭祀」活動中均要依「等級」區別來「依禮演樂」，所以，知樂是遵守古禮的重要行為之一。

孔子施行《樂》教，不單是給弟子傳授音樂知識，更重要的是通過《樂》教進行政治思想教育。所以，孔子的樂教是和詩教、禮教融合在一起的，樂教也是把德育放在首位的。孔子說：「興于詩，立于禮，成于樂。」（論語泰伯篇）禮樂教育不限於形式，有著不同的功能，重

⁸⁹ 《禮》又稱《禮經》。現存禮書有《儀禮》、《周禮》、《禮記》，合稱三禮。《儀禮》又稱《士禮》、《禮經》，是講各種典禮儀式的。《周禮》是講古代官制的。《禮記》是討論禮制的。

《禮記》是戰國到秦漢年間儒家學者解釋說明經書《儀禮》的文章選集，《朱子語類 卷八十七》：「《禮記》只是解《儀禮》，是一部儒家思想的資料彙編。《禮記》雖只是解說《儀禮》之書，但由於涉及面廣，其影響乃超出了《周禮》、《儀禮》。《禮記》有兩種傳本，一種是戴德所編，有八十五篇，今存四十篇，稱《大戴禮記》；另一種，也便是我們現在所見的《禮記》，是戴德其侄戴聖選編的四十九篇，稱《小戴禮記》。

⁹⁰ 《樂經》已經失傳，《樂》的教材無從得知。樂，在三代原本指音樂舞蹈，而《樂》教本是學習音樂舞蹈的基本知識。

要的是陶冶人的情操的思想內容。孔子說：「六藝於治一也，禮以節人，樂以發和」。「仁政禮治」是孔子的政治思想綱領，孔子把它與禮樂聯繫緊密，足見他是把「仁政禮治」思想寓於樂教之中。

五、《易》：⁹¹ 是古代商周關於「卜筮」的書，以前的人們對自然與人聖變幻規律的認識模式，從沒有超越「陰陽八卦」的思維框架。其外層神秘，內容神秘龐雜，而內蘊的哲理至深至弘。內容廣泛記錄了西周社會各方面，包含「史料價值、思想價值和文學價值」。崇尚迷信的古人凡遇祭祀、戰事、生產、商旅、婚姻等大事例須「占卜」以「預知前途」，所以占卜在當時也是一項重要的「專業知識」。

孔子教弟子學《易》、用《易》，⁹² 側重在「言者尚其辭」（繫辭上）方面。子曰：「南人有言曰：『人而無恆，不可以作巫醫』。《易》恒卦九三 爻辭：『善夫！『不恆其德，或承之羞』』」子曰：「不占而已矣。」（論語子路篇）孔子教育弟子從《易》中，汲取思想品德修養的力量，把思想品德教育放在首位的，要弟子學道需持之以恆。

孔子的《易》教，一方面是用書中樸素的辯證法思想，教育弟子「掌握事物變化的規律」，趨吉避凶，決定行止，以求事之成功。另一方面，主要是從《易》辭中吸取「修身行道」的力量。

六、《春秋》：⁹³ 體現了孔子對歷史教育的重視，這是他將原有的魯國史進

⁹¹ 《周易》也稱《易》、《易經》，列儒家經典之首。相傳龍馬馱「河圖」出現在黃河，上古聖人伏羲始作「八卦」；《史記》又稱「蓋文王拘，而演《周易》。」（一說伏羲重卦，有說神農）並作「爻辭」（或謂周公）；後至春秋，又有孔聖作「十翼」之說，《漢書 藝文志》：「人更三聖，世歷三古」。《周易》包括《經》和《傳》兩部分。《經》文由六十四卦卦象及相應的卦名、卦辭、爻名、爻辭等組成。《傳》一共七種十篇，有《彖》上下篇，《象》上下篇，《文言》、《繫辭》上下篇，《說卦》，《雜卦》和《序卦》。古人把這十篇「傳」合稱「十翼」，意指「傳」是附屬於「經」的「羽翼」，即用來解說「經」的內容。

⁹² 司馬遷：「孔子晚而喜《易》。」朱熹認為孔子年近七十歲才學《易》，孔子整理《易》作教材，對學生進行《易》教，應為晚年之事。

⁹³ 《春秋》歷來都認為是孔子作的。最早持此說的是孟子：「世衰道微，孔子懼，作《春

行修訂編寫而成的，以魯國為中心的第一部編年史，是一部以魯國為主兼載別國史事、編年體的春秋時期政治史。

《公羊傳》說得好：「拔亂世，反諸正，莫近於《春秋》。」這是說治理亂世，返回到周禮盛行的治世去，這就是《春秋》一書的宗旨。

《春秋》一書包含了孔子定名分，寓褒貶，別善惡的社會政治思想。它是孔子對弟子進行當代政治歷史教育、瞭解各國國情的教科書。孔子用《春秋》教育弟子有兩個目的：

- (一) 是宣揚自己的政治理想和主張，留給後世效法。
- (二) 是培養出一批篤信他的政治理想，並能付諸實踐的人才，去完成他的未竟事業。

可見孔子教《春秋》，並非僅僅是傳授近現代歷史知識，更主要的是「通過歷史進行政治思想教育。」⁹⁴

學問之本在原始資料，中國哲學思想大系，實肇自「詩經、尚書、三禮、樂記、易經和春秋」。儒家思想之大源本諸「六藝(六書)」之學，尤以《尚書》《易經》為要，既承襲傳統又能推陳出新。

孔子施教把德育放在首位，實際上，孔子門下的教學內容並不局限于以上內容，從記載孔子及其弟子們言語、行事最多也最為可靠的《論語》一書即可看出孔門教育內容及方式之參差多姿、豐富多彩。

最早提到《六經》的《莊子·天下》：「禮樂者，鄒魯之士，縉紳先生，多能

秋》」。司馬遷：「孔子乃因史記作《春秋》。」孔子「為《春秋》，筆則筆，削則削，子夏之徒不能贊一辭。」

⁹⁴ 《左傳》也稱《左氏春秋》、《春秋古文》、《春秋左氏傳》，古代編年體歷史著作。《史記》稱作者為春秋時期左丘明，清代今文經學家認為係劉歆改編，近人又認為是戰國初年人據各國史料編成（又有說是魯國歷代史官所寫）。它的取材範圍包括了「王室檔案、魯史策書、諸侯國史」等。記事基本以《春秋》魯十二公為次序，內容包括諸侯國之間的「聘問、會盟、征伐、婚喪、篡弑」等，對後世史學文學都有重要影響。《左傳》本不是儒家經典，但自從它立於學官，後來又附在《春秋》之後，就逐漸被儒者當成經典。

明之。詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分。」
莊子將道家生命哲學淋漓盡致的發揮，亦要對儒家「六藝（六書）」之學涉略，
顯見「六藝（六書）」的重要性，除具有道德形上學的原理，亦是道德哲學的基
礎。《禮記 經解》和《史記 滑稽列傳》也有類似記載，不過是出自孔子之口。
可見孔子總述《六經》的教育意義和教育價值時，把進行「政治文化、品格智能、
思想教育」放在《六經》教育的第一位的。

中國哲學的經學中，特別是《周易》為源，子曰：「加我數年，五十以學易，
可以無大過矣。」（論語述而篇）經學是資料基礎，再就哲學觀點去處理哲學問題。

《尚書》對於中國哲學而言，乃重在回溯到永恆世界，去探討其根源，以天命為
依歸，重於保守的一面，如果儒家思想只重《尚書》路線，則為一極保守的路線，
而將一切追溯到原始的永恆世界之中。《周易》對於中國哲學之貢獻，則在把一
切 being 化成 becoming，把一切存有都放到生滅變化的大流中去觀察，去把握，
而重其創新的一面。《尚書》的傳統和《周易》的演變，是兩種極然不同的思想
體系，此兩大極不同體系的統一，是中國哲學上極重要的問題。「易經思想重變
化之道」，「尚書則重變化之源」。因此，《洪範》思想與《易經》相表裏，同是
中國哲學思想重地。

孔子談到《詩》、《禮》、《樂》的作用及三者的關係時，說：「興于詩，立于
禮，成於樂。」（論語泰伯篇）詩篇足以使人振奮興起，知禮則使人自立，懂得音
樂則進一步體現培養人材的完成。哲學的意境更溶匯於藝術的精神，詩三百篇隱
隱道出人生哲學的思想，子曰：「關雎，樂而不淫，哀而不傷。」（論語八佾篇）《詩
經》紀錄了當時的民俗風情。《禮記》是中國古代的「道德哲學」同時與《尚書》
的「宗教哲學、政治哲學」相互呼應。君子的文質彬彬可以從詩、書、禮中培養，
子所雅言：「詩、書、執禮，皆雅言也。」（論語述而篇）《春秋》則為我國的「歷
史哲學」。

「六藝（六書）」思想實為中國哲學的本源，想要明白中國哲學的源頭，捨
棄「六藝（六書）」途徑將使人生遶遠道而行。

《禮記 經解》：「入其國，其教可知也。其為人也，溫柔敦厚，《詩》教也；疏通知遠，《書》教也；廣博易良，《樂》教也；(潔)靜精微，《易》教也；恭儉莊敬，《禮》教也；屬辭比事，《春秋》教也。」

儒者，並非專以朗誦典籍、註疏簡策、舞文弄墨之士，亦非徒文章才華，尋章摘句之輩。儒者必有「大識見、大氣魄、大擔當」，而為「特立獨行」之士，「胸懷磊落、氣質超然」，且具「佐世之術」，而能「安人服人」。所謂「安人」，乃能「協和萬邦、平章百姓」。而「服人」者，並非制服人，駕馭人；蓋「服」者，乃「待眾」之謂。儒者之安人，首由服侍之始，即能謙恭下士，虛懷若穀，以服侍天下人也。⁹⁵

「六藝(六書)」之學作為道德哲學基礎：詩三百，一言以蔽之，曰思無邪；智周萬物，克己復禮歸仁；以大塊文章品嚐樂以教和，孔子樂此不疲亦有其教化意義，「子與人歌而善，必使反之，而後和之。」(論語述而篇)；以易順天地陰陽變化與自然共舞；《尚書·洪範》的終極關懷啟發中庸順承天命之教，以誠承天命之道；《春秋》微言「亂臣賊子懼」以立「聖人氣象」。「六藝之學」是為「大學之道」，其「至善之道」於不得志則獨善其身以待天，得志澤加於民以實踐「幼吾幼以及人之幼，老吾老以及人之老」之志，實為最高生生之德的仁心發揚。

⁹⁵ 參閱魏元珪，儒家人道精神之特色與源流。東海哲學系：中國文化月刊，1980.10.，p43。

第三節 「德、智、體、群、美、聖」六育之完成

孔子的教育思想主要有三個方面：

- 一、辦教育為傳承思想。
- 二、教育弟子全面發展，把德育放在首位。
- 三、教育弟子瞭解國情，熱愛祖國，實現自己的政治理想服務，弟子積極參加改革。

概括言之：教育要為政治服務，教育要把德育放在首位，教育弟子愛國。這些古代優秀的教育思想，今天在進行教育傳承與改革時，依然值得繼承和借鑒。

學校教育方針在培育學生「德、智、體、群、美」五育之均衡發展，以達成已成人的目的。「教會」從事教育工作的目的是作育英才，發揚真、善、美、聖的理想，尤以「宗教」及「道德教育」為首要目標，使學生在德、智、體、群、美五育上均衡發展，再加上「聖」的宗教情操，使學校教育達到國際公民的教育水準。⁹⁶

新的教育思維，在漸進培養學生成為樂於服務人群及積極貢獻國家及社會的良好公民為目標，與時並進中貫徹「德、智、體、群、美、聖」六育兼備之課程，提供優質教育，建立愉快學習環境，裝備學生回饋社會，以達「全人教育」理念。

當代教會學校的辦學宗旨已提升生命教育，提供「全人教育」，終身培養學生在「六育」均衡發展及追求卓越，具備全人素質：領導才能、熱誠、謙遜、智慧、樂觀、愛心、創意，獨立思考、解決困難、同理心、責任感、共同協作、鼓勵、互相支持。當前教育要務秉承宗教精神辦學，以全人關懷為首要任務，邁向普世宗教化完美人格，從而服務人群，建設社會。⁹⁷

孔子在「《六經》(六藝)」的人格教學從來不是理論性的目的，是「社會化的發展建構」，「德、智、體、群、美、聖」含化於「《六經》(六藝)」的認知與

⁹⁶ 基督新教辦學宗旨：秉承基督犧牲愛人的精神，幫助學生認識上帝。

⁹⁷ 參考，香港聖公會何明華會督中學、聖公會林護紀念中學、沙田循道衛理中學辦學宗旨。

實踐中體悟，孔子的教學課程從課堂理論到周遊列國無所不攝，是最早的社團活動課程。由當代的後設理論察納孔子活動課程，可以貫串當代活動教學。透過舉辦學科戲劇的目的，可具體學習九年一貫統整課程的目標，學生可從參與學科戲劇發展「德、智、體、群、美、聖」之群體活動及提昇學科的能力。

例如：英語音樂劇是個綜合的藝術，當中包括音樂、戲劇、舞蹈、視覺藝術、媒體藝術等，而各種藝術形式所擁有的「美學價值」能幫助學生均衡發展「德、智、體、群、美、靈」六育；英語音樂劇又能提高學生的英語水準。音樂劇既可營造一個「刻意安排」的環境，同時亦「信任」同學可以從中擔演不同的角色或職位，給予學生機會盡展潛能。因此，舉辦英語音樂劇能有效輔助學校發展學生「六育」的培訓。

生命的意義，不在乎物質生活的富裕，而是「生命的質素」。教育是以生命影響生命，⁹⁸ 是一個「愉快、積極、進取、充滿創意」的學習環境，是一個學生、家長、老師彼此尊重，互相建立，不斷學習的群體。教會活動辦學，是學習「信、望、愛」，實踐宗教哲學的地方。藉著「德、智、體、群、美、聖」的終身「全人教育」，每一個學生都可效法宗教哲學精神，就是「智慧和身量，並上帝和人喜愛他的心，都一齊增長。」（路加福音二：52）

在宗教哲學基礎上，認識信仰上帝，配合「《六經》（六藝）」精神積極面對人生，過豐盛的生活，在「德、智、體、群、美、靈」六育上，將有均衡的發展。

是故孔子的「《六經》（六藝）」精神加以上帝的信仰，將有助於當代增進「德、智、體、群、美、聖」六育之人格特質發展，如下：

- 一、易於促進接納自我，建立自信，尊重他人，承擔責任，能夠獨立思考，發揮個人潛能，熱切尋求真理，具備自我反省及改進的能力，愛護家庭和學校，關心社區與環境，認識並適應世界的變遷，對社會及國家作出積極貢獻，培養正確人生觀，能獨立思考，明辨是非，知行合一。

⁹⁸ 主耶穌基督的福音是培育整全生命的基礎：「我來是要叫人得生命，並且得的更豐盛。」（約翰福音十：10）

- 二、強化對事物的分析及判斷能力，培養有效運用語文，擅於表達自己及與人溝通，樂於尋求知識，在生活與工作上不斷進取，為終生學習奠下良好基礎。
- 三、擴闊視野，提升學習能力，培養建立強壯的體魄、成熟的心智、健康的情緒和整全的人格，迎接人生的挑戰。
- 四、培育品德修養，培養與人和諧相處及與團隊合作的態度和能力，同時愛護家庭和學校，關心社會和國家，兼備公民參與的意識和能力。
- 五、培養具備欣賞和創造的能力，致力追求人生的美善。
- 六、培養信仰上帝的人生價值觀，委身及實踐信仰，創建豐盛人生。
- 七、群體生活的學習是眾多學習經歷之一，是關係學生的群體發展，影響深遠。

「德、智、體、群、美、聖」六育的發展不是以被動的心態參與學校安排的活動，而是鼓勵由學生自己創造與主導的處境中獲得的經歷。讓學生在「知識、能力、態度、價值觀」四方面平衡發展，實現六育並重的教育方針。學校課外活動可在「學術、體育、音樂、藝術、興趣、服務……」等範疇中深化辦學的明確宗旨，推行「德、智、體、群、美、聖」六育，貫徹辦學團體提供宗教哲學之終身「全人教育」的教育宗旨與終極關懷。

第四節 大學教育之使命----人格教育，修齊治平

最初的大學與中世紀宗教概念關聯緊密，大學的宗旨主要是培養僧侶和牧師，不過也享有一定的學術自由。大學教育的高貴與榮耀，這與英國大學培養紳士的大學理念是息息相關的，英國著名教育家紐曼（John Henry Newman，1801-1890）在其《大學的理念》一書中認為：大學的目的是培養或造就有智慧、有哲理、有修養的紳士。哈佛大學教育觀點概括為：「普通教育就是一種精神狀態——一種執著探究、尋求真理的精神或性格。」這也意味著西方大學理念的變化，從中世紀的培養牧師、傳播知識，演變為「追求真理」與「培養研究型人才」。

東方孔子同樣有著豐富的教育理念，孔子的「有教無類」，《大學》的「修齊治平」，都蘊含著深厚的哲理與智慧。究其大要，中國古代學校教育是以貫徹自《大學》以來的儒家倫理，傳承和體驗儒學的內涵與精神，而最終目的是滿足「國家與社會發展的人才」需求。北京大學的辦學理念是「以人為本」，實際上，這更像是今人與時俱進的闡揚。同時應立足本土、面向世界的眼界與信心，必須「同舟共濟」，體現開放式的胸襟與國際化的視野。

中國傳統文化的融會，清華大學校訓「自強不息、厚德載物」。這八個字出自《周易·大象辭乾、坤兩卦》的：「天行健，君子以自強不息；地勢坤，君子以厚德載物。」可以說是對奮發向上的儒家精神與溫柔敦厚的理想人格的精練概括，敢為天下先、擔當領路人的氣魄，可以見出對博大精深的中國傳統文化的承續與發揚。

一種「寬大自由的教育」，其目的「不僅在訓練一技之長而尤在養成宏正通達之士；不僅在傳授知識技能，而尤在陶冶品學才識具備之完人與培養健全之士風。」理想的大學生應退可為專才，進可為通才，「通專並重」的培養方針，「重心所寄，應在通才而不僅在技專。」當然，並不是所有人都贊同通才教育，「專才」的八個目標是：「善於思想；善用文字；善於辭說；明於知之；明白環境；科學知識知其所來及運用方法；富於經濟思想；品德純潔深具服務之精神。」當

代專技則為專業知識、電腦知能、國際語言、網絡溝通……等。

實現教育現代化的目標，不僅需要前瞻，而且需要回顧，需要重溫我們中斷已久的儒道傳統，從歷史中汲取經驗和智慧，從而在新的世紀，重新弘揚作為一個教育古國的大學之道和文明之光。

當前大學生的人格失衡問題早已引起社會關注，還有各個學校層出不窮的宅男、竊盜、詐騙、性侵、跳樓、情殺 等，一次次給人們敲起了警鐘。

隨著資訊科技的迅速發展，電腦化與自動化設備的應用也愈形普遍，所以，人際關係也就愈形疏離。甚者，在缺乏親情友誼的溫存及關懷，衍生出整個社會的不確定性與不安全感。我們相信未來的人類世界，必須靠「思想、精神的契合」和「調適機制」來解決紛爭問題。因此，學習去關懷身邊的人事物，反制冷漠，不但是推動社會的進步，也算是增加自己的附加價值。

教育，首先是教「做人」，「德行為先，求知在後」，「格致誠正，修齊治平」，這正是中華民族幾千年教育傳統的精髓。大學教育應該培養什麼樣的人？⁹⁹

「人格、人品」在人類生活中所顯現的巨大魅力，是其他任何東西都無法比擬的，如此，則個人腳步會更加扎實。

傳統的教育教學理論是古人在長期的教育教學實踐中形成並發展起來的，其中充滿先哲和先賢的教育智慧。

傳統教育思想博大精深，它之所以具有強大的生命力，是因為其善於啟發每一個人的「內心自覺」，善於「啟發」學生甚至教者的「性情」與「智慧」。在當代的教育中，如何發揚「生生不息」的「主體精神」，開拓創新，窮通變易，值得進一步思考。

⁹⁹ 培養目標：一、在生理素質上要具備健康的體質。二、在心理機能上要和諧發展。三、在社會活動上要有高尚的道德情操，要富有高度的效能和很強的適應能力。四、在知識結構上要視野開闊，有較強的輻射性、很高的融合度。五、在技能行為上要做到一專多能，觸類旁通、技能嫻熟、能勝任本職工作，駕馭新形勢。六、在思維方法上，能應對萬端發展變化，求新求異，對事物的發展要有預見性。

「思想自由，相容並包」¹⁰⁰ 意味著對大學的「功能、性質、使命、組織、制度……」等作出新的認知和構建，建立現代大學制度和大學精神。

確立現代大學教育目標的基本問題包括：在「傳統文化和現代文化」之間「繼承、批判或改造」的態度，既涉及中西文化的「體用」問題，也有源自西方的高等教育之「民族化、本土化」的任務；在國家的發展目標和人才的發展目標之間的恰當定位，培養專家還是通才是大學的「價值理性和工具理性」之間的取捨、選擇……等等，是必要的。

自五四後，教育救國，以「求實學，務實用」為辦學宗旨。交通、清華大學成為一所學科齊備、具有較高學術水準的現代工科大学，秉承「修齊治平」的儒家理想，認為對大學生應「以道德端其模範，以規律束其身心。」¹⁰¹ 使其「蔚為通材」；大學的功能，「其大要在造就專門人才，尤以學成致用，振興全國實業為主。」在辦學中強調道德育人，德才統一，知行合一；主張文理兼通，兩者並重，既重數學、物理、外語，又重中文學習，使學生由「文理兼通」而達「體用兼備」。將大學的培養目標定位於「造就領袖人才」，以期將學生「分播實業，作為模範」。這既是當時高等教育作為精英教育的實際狀況，也體現了一種培養聖賢的儒家理想。當鼓勵學生「欲成學問，當為第一等學問；欲成事業，當為第一等事業；欲成人才，當為第一等人才。而欲成第一等學問、事業、人才，必先砥礪第一等品行。」其辦學實踐是將「傳統文化資源與現代大學教育」相融合、「儒學精神與現代科學教育」相結合的最初嘗試。

在大學教育中融入儒家思想，針對中國「愚、弱、貧、散、私」五大弊病，提出教育方針著重以下五點：「重視體育，提倡科學，團體組織，道德訓練，培養救國力量。」「培養學生愛國愛群眾之公德，與夫服務社會之能力」，以「治民族之大病，造建國之人才。」文化之根仍深植於中國，以古典解讀，傳播現代

¹⁰⁰ 1916年12月，蔡元培出任北京大學校長，以他的胸襟與氣魄，對北大進行了大刀闊斧的改革。

¹⁰¹ 唐文治：中國國立交通大學校長----光緒33年~民國9年

大學理念，深入人心，流誦至今。即言「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。」

大學教育尤重人格上之修養、重學問上之修練。大學教育根本就是「士」的教育。¹⁰² 這一方面是理性的教育，能夠「推十合一」，思想開放明智，既不「汨濫無歸」，也不「執一不化」。¹⁰³ 另一方面，是情志的教育，情緒、意志的培養，如古人所說「士不可以不弘毅，任重而道遠」、「士可殺不可辱」、「士見危授命」等。近代的教育不知做人「造士」為何物，沒有教一般人做人，更沒有教一些聰明智慧的人「做士」，沒有教大家見利思義，安不忘危，沒有教我們擇善固執，矢志不渝，也沒有教我們諒解別人的立場而收分工合作之效。西方大學理念與中國儒家理想相結合，在提出一個全新的教育概念——「位育」，《中庸》：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」位者，安其所也；育者，遂其生也。所謂「位育」，就是「安所遂生」。可以說，在最高的境界上，古今中外的教育理想是大致相同、可以溝通的。

「三綱八目」思想是儒家道德修養的核心思想。「三綱」思想為當代在個體道德修為上提供的借鑒，是作為應首先重視自身道德人格的修養。行為是追求一種境界，落實為為他人、為社會進步而奮鬥的終極追求。「八目」思想引導必須通過學習形成高尚的道德人格，道德人格又必須形成一種道德推動力。只有形成道德推動力才會形成卓越的道德分析，最終落實為積極持續的道德實踐。¹⁰⁴

一直以來，勤勞、禮貌、整潔與守秩序，是我們的教育方針，透過力行實踐，希望能夠達到修齊治平與世界大同的境界。這樣的辦學理念與教育方針，在價值混淆、人際冷漠、社會近乎失序的現在看來，辛勤努力建設為實踐奠下的厚實基

¹⁰² 英國大學理想，在養成“Gentlemen”，此即中國「君子」理想；德國之培養專門學者“Scholar”，于中國當謂「士」。我國本有「士君子」一名詞，然細究之，亦自有別，尤重行誼，而「士」則必學問上有相當之造詣者，方足當之。

¹⁰³ 長期擔任清華大學教務長的潘光旦也持此說。

¹⁰⁴ 參考，朱懷忠，修齊治平之道與當代職校校長的道德修養，《管子學刊》，2006年3期。

礎。推動「全人教育」，是追求天人物我和諧之平衡觀念，強調追求「專門與通識的平衡、個人與群體的平衡、學養與人格的平衡，以及身、心、靈的平衡。」實踐長久以來的教育方針與當代極力倡導的「全人教育」可謂不謀而合；在為人處事上，實踐的未來發展而言，不僅是責無旁貸的工作，更是任重而道遠的使命。

105

大學教育的價值絕不只是知識的擴散，尚須是培養為社會所用、引導社會進步的人才。以愛心與智慧來引導，教導如何面對人生的挫折、協助他們解決問題、關心他們的學習情形，讓每一位實踐的學生都是「身、心、靈」健康的現代人。

「個人與群體」以及「人格與學養」的平衡，「全人教育」另外兩個很重要的方向，過去強調與維持的優良傳統：勤勞、禮貌、整潔與守秩序，就是這兩個平衡最好的詮釋。企業界最鍾愛大學教育的產物是那些「具品德、重責任、講倫範、兼才幹」的人才，才能成為「負責、自律、誠信、具有自我管理能力。」並且尊重他人的好公民，彰顯大學教育的社會價值。

時代變遷，唯一沒有改變的是----「實踐」兩個字。「實踐」是腳踏實地、是誠懇認真，「全人教育」絕不只是高談闊論的理想，實踐「全人教育」的理念，透過劍及履及來實踐以發揮豐富的潛力。

「全人教育」(Holistic Education)，正好和實踐大學謝創辦人東閔先生「力行實踐，修齊治平」的辦學理念，以「勤勞、禮貌、整潔、守秩序」為教育方針，闡揚王陽明先生「知行合一，即知即行」的生活哲學，培育「民生樂利，和諧安家」相謀合。

「一日之所需，百工斯為備」，所以，我們總要用感恩和關懷的心，去面對生命中的順境和逆境。馬斯洛所說的：「心若改變，態度便跟著改變；態度改變，習慣便跟著改變；習慣改變，性格便跟著改變；性格改變，人生便跟著改變。」藉由大學教育的「格致誠正、修齊治平」理念，確實可以瞭解自己的存在價值與

¹⁰⁵ 參閱 張光正，打開大門，讓世界進來 - - 給大學新鮮人的一封信，《天下雜誌》，臺北：天下文化出版社，2006.09。

奮發勤勞的意義，並加以實踐。

第四章 孔子生命之體證

中國哲學是偏重文化的哲學，中心使命為「倫理道德」的生活；至於西方文化向來重「經濟本位」與「功用主義」，而其哲學則多趨「主知主義」的路徑。東方文化重「靈明自覺、征服自我、服務人群」；西方文化以「物性」之研究勝於「人性」，則重「征服自然、駕馭自然、以制度駕馭人事。」¹⁰⁶

中國哲學「究天人之際，通古今之變。」向以「正德去指導利用與厚生」，隱約中含有「救世之使命感」，中國哲人的心態，重在「心靈高處的統會」，以「慧眼」去觀照人生與大千世界，戮力實踐期待大同世的到來。

「統之有宗，會之有元」，是我國哲學的涵攝作用，是機體哲學。一切思想概念，無不以類通於整體做依歸，發揮其文化的慧命與大用。所謂「不在其位不謀其政」，故此中國哲人在大同世的使命必類同於莊子所言的「應帝王」¹⁰⁷，才能使政治成為實踐盛世的工具。三皇五代的「禪讓政治」以民為本不需哲人太多神思關注，春秋戰國諸侯爭權奪利就是孔孟周遊列國亦不得重用，然而聖人依然是對政治的期待「知其不可為而為之」。就天地中有天命、天道之存在，儒家即在確定此天命、天道，而本之去生活，並要我們去確立此天命與天道，是故執守中道之神權政治當可論之，但三代已漸漸脫離此中道，故儒者在政治之使命於莊子的眼中寧願為隱士，但對儒者卻是不可停止的使命。

中國哲人所謂「為天地立心」，是使「性」與「天命」息息相通，使「人道合乎天道」，俾使天人相互溝通。「為生民立命」，在「立慧命以達天命」，「立憲命以制遵命」，俾確立道德勇氣，以衝破困境。更以慧命去制吾人之生活。俾變化氣質，善與人同。宋儒更主張「立人極」，以配「皇極」與「太極」，視個人應

¹⁰⁶ 東西方之得，正為彼方失之所在，利害參半，不可等同而語。

參閱魏元珪，中國哲學精神與特質。東海哲學系：中國文化月刊，1981.05.，p67-70。

¹⁰⁷ 莊子所謂的「應帝王」是指早已具備了為人民服務的能力，如同大鵬鳥只欠旋風便可搏扶搖而上九霄，一般人以替民服務之理念而求得一官半職者終究妥協在政治現實，「西方」名言描述的貼切「愈大的權力使人愈腐化」。

卓然自立於天地之間，而不斷地追求自我的完美與實現。

儒者的政治使命不在為政之「法、術、勢」，而在於仁德立說以身示教，實踐潛移默化之仁政，故稱孔子為「素王」並不為過。儒家欲人超升為君子，而賢人、而聖人，聖人在知識層面上，廣大悉備，在「人飢己肌，人溺己溺。」受以偉大的人格，去感召天下蒼生。孟子深知易理----《書經》：「民為邦本，本固邦寧。」「天視自我民視，天聽自我民聽。」¹⁰⁸ 民視、民聽就是重視民意的意思，此種以民為本的思想，行諸事實者，首推湯武革命，「湯武革命，順乎天應呼人，弔民罰罪，也都是求人民的幸福。」(孫文，民權主義第一講) 就主權還諸於民來說，兩千多年前的孔子、孟子，便主張民權了。中國古代的「民本」思想即是指「民為邦本」的「民貴」思想，亦是中國傳統的人文思想。根據此最高的哲學智慧，孟子以言「充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神」。夫師「以賢得民，儒以道得民」，儒家在欲以一己的精神人格去薰陶世俗，俾為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。

儒家無意建立永恆不變的道統或政統，「道統貴在日新，政統貴在順民，天時地利人和之政。」不在因襲，更不在乎默守成規，乃在乎「變易」中能「允執厥中」。「仁愛思想」是儒家學說的根本，孔子強調：「仁者，人也。」又說：「己欲立而立人，己欲達而達人。己所不欲，勿施於人。」(論語雍也篇)這儒家的忠恕之道是「推己及人」，亦是「仁愛」，也是基督教的「博愛」思想，推展到政治上就是國君應該「以德(得民)治天下」，實行「仁政」。儒家的仁政是：「因民之所利而利之」(論語堯曰篇)「使民養生喪死無憾 王道之始也。」「樂民之樂，憂民之憂。」(孟子梁惠王)。此些主張，值為二千多年前中國儒家所崇尚的政治哲學，更記載孔子嚮往「天下為公，選賢與能，講信修睦，人不獨親其親，不獨子其子， 外戶而不閉。」(禮記禮運篇)的「大同」社會。此中國傳統

¹⁰⁸ 西周建國之時亦是深信君權天授，唯考於夏、殷皆承天命而立國，卻先後覆亡之實，故窮究天命無常，轉而從人事著手；此自武王伐紂時在孟津之誓師可知「天視自我民視，天聽自我民聽」將渺不可測之神，導向民意即是天意之境界。

儒家所崇尚的道德與政治境界，是為孫文民族主義所欲傳承與發揚光大的重要仁愛思想。

道家教人追求永恆的逍遙與解脫，以排除人間一切之物執，透過齊物，而休乎天鈞，天倪，而竟於無竟。佛家則教人不斷地淨化自己，體顯真如，以達圓融的妙慧之境，然後效大乘佛法之精神，以我不入地獄，誰入地獄之悲憫心，去作入世的事業。儒家「為政之天命觀」當以佛家的「我不入地獄，誰入地獄之悲憫心入世」類如「知其不可為而為之」，「時不我與之政」當如道家的「入則鳴，不入則止，無門無毒，一宅而寓於不得已，則幾矣！」(莊子人間世)

得志澤加於民，不得志修身現於世，子曰：「甯武子，邦有道，則知；邦無道則愚。其知可及也，其愚不可及也。」(論語公冶長篇)「為政之修為」當要能收能放，才不自噬其身，子謂南容：「邦有道，不廢；邦無道，免於刑戮。」(論語公冶長篇)

不論得志不得志，孔子在「子張學干祿」，對於個人為政之道的的基本定義是肯定的，子曰：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」(論語為政篇)

為政之道固然有使命感，也能知其不可為而為之，但就基督教的歷史觀之「歷史在上帝的摩盤中」，那麼使命感不應是固執不通而違背《易經》變易之道，子謂顏淵曰：「用之則行，舍之則藏。惟我與爾有是乎！」(論語述而篇)若為政之道不可行，則修身現於世者可以是在教育上的價值，「十年樹木，百年樹人」的教育力量遠比干政之道更根本與久遠。歷史中期待在政治中達到世界大同，從來不曾有過，但卻可在教育中「舞雩弄春風，四時佳興與人同」。

就「致中和」之理而言，著重 乾卦 之「乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞」；故致中和之目的，乃在求一切「生命網絡之平衡與調適」。就天道與人道相治性而言，乃使天人和好無間，更使人法天，天法道，道法自然，使天道之創造力「充塞宇宙，流澤於人間，俾使人性之光輝」永與天道相契。最後以公乃全，全乃天之精神。渾同人我，俾使聖者氣象，生命情調，與藝術才情：得以和

合並進，以與天地合德，更透過踐仁的功夫，抱先天下之憂而憂，後天下之樂而樂的精神，以創造民族歷史共同的文化教育之慧命。孔子一生恒自感受天命之托負，故云：「天生德於予，桓魋其如予何？」(論語述而篇)又說「天將以夫子為木鐸」。(論語八佾篇)孔子一生遭遇雖顛沛流離且屢失其所，但孔子只問德命不問運命，以聞道始，以樂道終，故云：「朝聞道，夕死可也。」(論語里仁篇)孔子咸認君子窮於道之為窮，適於道之為通，所樂不在窮通，道德於此。¹⁰⁹

孔子率弟子周遊列國，嘗畏於匡，厄於桓魋，絕糧於陳蔡，另受晨門、荷蓀、荷蕢、接輿、長沮、桀溺等人之譏諷，終日栖栖皇皇，不能行其道，子曰：「溫故而知新，可以為師矣。」(論語為政篇)卒返魯而以教育終其身，以盡其一己之所用。中國哲人決不詛咒人生，亦不視此世間為黑暗無明，西方存在主義哲學家如海德格、耶斯培等，以人生為焦慮、痛苦，設彼等能博覽我國儒、道二家之典籍，以及生命哲學，那麼在變易的人生則可以轉化在教育價值的使命上，「二三子，何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸。」(論語八佾篇)教育意義豐滿自我實現的價值，子曰：「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？」(論語述而篇)諒當必減少西方哲人焦慮與悒鬱。

乾卦：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序。與鬼神合其吉凶」。就形上學觀點而言，中國哲學乃一套價值的總論，從整體圓融觀照，廣大和諧的觀點，去闡明一切宇宙和生命之理。就宇宙萬有化育之理而言，乃視生命之創造歷程，即人生價值實現之歷程，宇宙是生生不息的宇宙，人生為自強不息的人生。

漢儒曾提出「大中」觀念：宋人陸象山先生亦提出「大中精神」，「大中精神」不僅在《尚書》中極為重要，即在《周易》很多卦裏，「大中之象」也屢見不鮮，「大中精神」在「立人極」，超越有限的差別世界，以進入永恒相中，要人歸根返本。「大中精神」要人們把生活引到「永恒世界的理想價值」之中，去「安身

¹⁰⁹ 參閱魏元珪，儒道二家的宗教情懷。東海哲學系：中國文化月刊，1981.10.，p92。

立命」。「大中精神」要人們正及神人，無偏無頗，效王道蕩蕩的精神，去做堂堂正正的人，以與皇極與天地之太極相配。中國哲學具有三大形上的慧觀，儒家作為「時中人」(Time-man)，道家作為「太空人」，(Space-man)而總歸結於作「執中人」(Golden-mean man)。¹¹⁰

儒家尤重盡己之性、盡人之性、盡物之性，而參贊天地之化育，而與天地贊，以達配神明、醇天地、育萬物、和天下，澤及百姓之偉大氣象。此外儒家的抱負。亦在哲學與政理想連的相連，由平天下，而達天下平之理想。儒者要表現聖者氣象，而道家更要發揮此種高度的生命情調與藝術才情，均能本「大其心而體天下萬物」之精神，以培育一己偉大的人格。

從中國哲學家眼光看來，所有現實世界：皆應點化為至善完美的最高價值統會，中國人恒嚮往於此種價值化的理想境域，惟中國哲學和哲人，同不重遺世而獨立，羽化而登仙之幻境、在在超世而入世，冀免與現實之世界相脫節，與廣大之人群相疏離。中國哲人實在整個生命體驗中，去充分領略全宇宙之豐富意蘊，俾分享先聖人格的篤實與光輝，以及其高明博厚的氣象。

我國文化面對人生問題，同以冷靜、沉著的精神，去往深處探索，向廣處旁通，朝高處超升，邁向「沉潛、博洽、高明」。是以輒對生命之意義，尋求更深一層的體驗，更廣一層的會通，更高一層的遠瞻。因此在「生命」的意義上，國人不欲作生物層次的說明，亦不欲效理性心理學式的分析，或作現象學的敘述。國人對生命的看法，乃重其「精神的特質與作用」而非由「析理」的途徑，去說明生命究竟是什麼？亦非對之釐訂定義，然後字斟句酌，以成不易的信念。吾人所云之生命哲學，乃指此種哲學精神著重生命價值之肯定與嚮往，而成為吾人平素生活中，所不可缺少的部分，而非徒在吾人之腦際，去作名句之析理而已。

魏元珪教授於二〇〇五年七月帶領台灣團員，參加第五屆「湖湘文化之旅」，語重心長的指出「湖湘文化之旅」予我們的是文化的使命，感懷先人，繼承先

¹¹⁰ 參閱魏元珪，中國哲學精神與特質。東海哲學系：中國文化月刊，1981.05.，p68-72。

人，通過文化的認識和交流喚起我們共同的憂患意識，「聖地尋根」這樣一句話將詮釋此行的意義。台灣與中國青年親眼看到洞庭湖畔的岳陽樓，千層山，萬里湖，用詩的文學描述「予觀巴陵勝狀，在洞庭一湖。銜遠山，吞長江，浩浩蕩蕩，無際涯」，仰望雄偉壯麗的岳陽樓，豎立一碧萬里的洞庭湖，海？兩岸的青年學子一同頌讀？這一千古美文，真切感受范仲淹當年的磅礴氣勢和開闊胸襟，並重讀范仲淹的《岳陽樓記》時，其「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的名句更是傳頌千古，開始理解古人詩中的境界：「國家興亡，匹夫有責。」台灣中國青年大陸研究文教基金會董事長李鍾桂女士，抑制不住激動之情說：「名山、名水、名樓能引起我們的無限懷思，『先天下之憂而憂，後天下之樂而樂』正是我們青年朋友應有的意識，先憂後樂，以天下為己任。」台灣與大陸「地理相近、人文相親、人脈相通」，通過「文化的交流、溝通」，必能找到共同努力的方向；如同孔子帶領二三子「盍各言爾志？」(論語公冶長篇)經由詩的歌詠邁向新的里程碑。

第一節 理想----淑世----促進大同世

孔子、儒家和其他各學術流派統合在哲學、政治、經濟、道德教育、宗教等思想。漢人文化向來推動孔子、儒家和中國傳統文化思想的研究，總結和繼承中國古代文化遺產，繁榮學術研究。

「君子不器」是孔子對君子品質的最高要求，它既符合「仁」對德的要求，又符合《中庸》對智的要求，是對君子之德及智等諸多美好品質的高度概括，它為封建知識份子進德修業提供了一個理想的人格模式作為當代探索基礎：僅就社會理想而言，「天下為公」的「大同」社會、「淑世道德與人的關愛」在中國傳統文化中，儒家將「仁」與「知」規定為理想。在當代促進思考、反省之能力以加強人文素養，鑄鑄人文關懷之情操。具以培養世界觀，豐富知識素養，培養多元智慧及宏觀。

儒道是繼承堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟中國道統優良文化的實行者，以忠孝為教義，簡而易行，「入世」修持「性命雙修」的義理，而無其他繁文縟節的約束。惟特重修持善行，來充實心靈上的空虛；由此我們相信清淨無染的善念，定會淨化被公害污染的社會；進而匡扶世道，改進社會邪風，端正人心，促進人類和諧，國家安康，開拓光明燦爛真善美的境界。

為濟世救人，先修「入世」法，本正心修身的工夫，行仁度道，教化世人，進而研究真理，探討人生的奧秘，由「入世」而「出世」做到「性命雙修」、「超凡入聖」，以「明明德」而至於「至善」之境界。如人能實踐力行，久行不怠，不僅世界趨向光明和平之路，亦是人類返璞歸真，同登道岸的指針。

自韓愈、李翱以降，迄宋、明儒之思想，把「經略治世之學」，「開物成務之功」，均視若無？，以為中國文化只有四個字「明心見性」。宋儒能獨善其身，卻不能兼善天下。

公羊學在乎淑世，並非專為個人之成聖成德----韓愈以為自孟子死後，儒便不得其傳。宋明儒整日談「心性」，雖對「存有」意義與生命價值的終極關懷，

有所裨益，但對改進世道卻無彌補之方。清儒顧亭林、王船山、黃宗羲、顏習齋、李塨¹¹¹、戴震，極力主張去掉一分程朱，還他一分孔孟，他們皆以程朱陸王之學多摻雜了「禪、釋」的因素，並非孔子的原創思想。

人們對理想社會的追求，其中，作為儒家重要的理想社會觀的大同、小康則是最具影響力的。《禮記 禮運》中最早記述了這兩種理想的社會狀態，即「天下為公」的大同與「天下為家」的小康：「孔子曰：大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養。男有分，女有歸，貨惡棄於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。」又說：「今大道既隱，天下為家，各親其親，各子其子，貨力為己。大人世及¹¹²以為禮，城郭溝池以為固，禮義以為紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田裏，以賢勇知，以功為己。故謀用是作，而兵由此起；禹、湯、文、武、成王、周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也。以著其義，以考其信，著有過，刑仁講讓，示民有常。如有不由此者，在勢者去，眾以為殃，是謂小康。」在這裏，儒家學者把「大同」和「小康」詮釋成為兩種不同層次的理想社會狀態，把「大同」社會描述成為最高理想社會，而「小康」社會則是以天下為家，靠禮儀關係維持的社會，認為禹、湯、文、武、成王、周公之治，雖政教修明，講究禮信，但仍不及三皇五帝時代的大同社會，所以只能稱為「小康」。這裏的小康雖然與美好的大同社會有區別，但它強調「生活富足，不愁溫飽，平等有序」的社會秩序，即使「在勢者」不遵守社會秩序，也為社會所不容。儒家學者是從「歷史循環論」的觀點出發來論述自己的大同和小康的社會理想，但是關於大同、小康社會的觀點、概念為民眾所掌握和接受，成為許多人憧憬能夠實現的理想生活狀態。近代以來的社會劇烈變

¹¹¹ 顏李學派：是一個主張文武並重並積極從事武術活動的學派。其文武並重的思想，以及以文武兩途培養人材的教育實踐。近代大思想家遭逢時局動盪，皆主「務實派」。

¹¹² 貴族世襲。

革與人們認識能力的演進，賦予了大同、小康以新的時代內容。「相與淑身淑世，相與正己正人」的活動來實現大同社會。

譚嗣同在《仁學》中主張「有天下而無國」的「地球之治」，「人人自由，戰爭息，績忌絕，權謀棄，彼我忘，平等出，君臣廢，則貴賤平，公理明，則貧富均」的「大同之象」。

康有為在《大同書》中設計出人類社會從「據亂世」經「升平世」到「太平世」即大同社會的發展路徑，主張「破除九界」，實現男女平等，促使家庭消亡，去私產之業，「凡農工商之業，必歸於公」。康有為的大同理想所展現的「天賦人權、自由、平等、博愛」以及「個性解放」等體現了近代資產階級的要求，終因其太平世的「烏托邦」特徵而導致「他沒有也不可能找到一條到達大同世的路徑」。

言性善、性惡是一回事，社會上實際的人性問題，卻是生活中「動態的現實問題」，「公羊學家」把握了孔子的「治平思想」，與「開物成務」的路線，從積極面展開了「人生與社會的建設」，進而才能展開「成性存存」而導向「入德之門」。

孔子並非整天言心說性，人性之善惡，並非專研道德形上學所能規範，而是以「良善政治制度」與「經濟社會生活」去導向之，人性是「動態」的辯證問題，而「非靜態」的形上學問題，尤非理想主義的道德形上學所能解決。

原始儒學重視「經國濟民、開物成務」，乃「入世、淑世」之學，孔子說「我學在《周易》，志在《春秋》，《春秋》即是據亂世而要求撥開雲霧重見天日之書，《尚書》是先儒的大典，不但是政治哲學，也是治世良箴，《洪範》云：「平康正直，？友柔克，彊弗友剛克，又沈潛剛克，高明柔克，充滿了天行健的精神，又富以柔克剛之功夫。」

「大同思想」是中國傳統政治文化中的理想社會觀，也是一種最高層次社會理想的政治設計。「大同、小康」之社會理想，其間經歷了艱難的探索。從歷史與邏輯相統一的高度，鄧小平想以改革開放在經濟建設上找到實現大同的正確途

徑，以其獨特的「共同富裕」使大同理想有了實現的現實可能性，如：「文景之治、開皇之治、開元之治、貞觀之治」的短暫榮景。

大同思想是中國思想史上一種追求「天下為公」的社會理想，也是一種最高層次理想社會的政治設計。在歷代中，各階級的思想家在保留大同理想的形式下，不斷地改變其時代和階級的內容，進而提出了各種新的未來社會的構想，這些構想與他們領導的政治運動緊密結合，對政局和建設進程產生了重要的影響。

二十一世紀人類的命運有鑒於經濟全球化的制度合理化的與個人合德化的發展與實現。儒家與儒學既提供了一套子貢經濟倫理的價值，又提供了一套社會倫理的基石，不但有平衡經濟與倫理的作用，也有促進經濟導向人類社會和人類文化與和諧發展的力量，更能帶動人為人的品質上的提升。家庭與社會之經濟發展更應在意「經濟倫理、社會倫理、文化倫理」上的彼此關係與發展，正是二十一世紀的人類所急迫需要的。因此，儒家與儒學的使命，是防止人類經濟全球化的逆向發展和促進共同發展。¹¹³

¹¹³ 成中英，創造二十一世紀的人類命運：全球化經濟發展與儒學及儒商的定位，《孔子研究》。濟南：雙月刊，2007.11.30。

第二節 抱負----政治----知其不可為而為之

孔子為後世立下了豐富的精神遺產，他提出的為政之道，道德訓條，倫理格言，人生哲理，不斷地被解釋和闡發，在與社會政治的直接互動中成為中國思想和文化的主流，《孟子·公孫丑下》：「捨我其誰也！」的抱負，以及《大學》關於「修身、齊家、治國、平天下」的政治倫理學說，都可以成為積極實踐的精神學說典範。

真正的隱士，寧願把自己的才華隱匿也不肯為朝廷效勞，主要還是因為出於「知其不可為『而不為』」的心態：既然改變不了現狀，不如節省精神，過自己種豆養花釣魚的小日子。名符其實的「識時務」，陶淵明辭官歸田，應是此種心態，但卻不免「鬱鬱寡歡」，依然「眷戀」對「淑世之政治抱負」而「抱憾終身」。

「隆中決策」是諸葛亮登上歷史舞臺的政治宣言，也是其人生理想及戰略決策的藍圖，從中可以清楚地看出，諸葛亮的理想是匡扶漢室、統一天下。諸葛亮既已洞悉實現理想抱負的困難，仍義無反顧、百折不回，鮮明地體現出「知其不可為而為之」的鞠躬盡瘁之悲劇精神。

李白精神的實質的三個方面；李白「濟蒼生，安社稷」的政治抱負未能實現的時代以及詩人自身的因素；李白一生都想闖一番宏偉事業，實現自己「濟蒼生，安社稷」的政治抱負，但仕途如蜀道，艱險又崎嶇，而李白就具有這種飛蛾撲火的英雄主義情結，「知其不可為而為之」，矢志不渝，寧願玉石俱焚也要施展自己「濟世達己」的抱負。

聯合國秘書長安南，安南建立在尊嚴基礎上的外交思路，給他招來了「天？、理想主義」的批評。為了避免伊拉克戰爭的爆發，安南在戰前曾數次到巴格達斡旋。儘管沒能阻止戰爭，安南還是贏得了世人的尊敬。社評總結，安南還希望在他任期內看到中東局勢重新趨於平靜。儘管即將在年底卸任，但安南不久又趕赴中東地區進行外交斡旋，希望能夠解決伊朗「核問題」和黎巴嫩問題的僵局。顯然，錯綜複雜的中東問題不是「安南」這個即將卸任的聯合國秘書長的一次出訪

就能解決的，但「知其不可為而為之」，也許正是安南的個人魅力所在。

孔子的人格魅力最大體現在《論語》中一句警言：「知其不可為而為之。」(論語憲問篇) 孔子可說是中國歷史上第一位私塾教師，其常聚眾講學，以「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？」(論語述而篇)的精神和「有教無類」的原則開私家講學之風氣，孔子學習和傳播「周禮」絕不僅僅是為了普及文化，而是為了實現自己的「政治抱負」，即按「周禮」的原則去重整「禮崩樂壞」的「社會秩序」。為實現這一理想，他「周遊列國」也時而四處碰壁，有人認為孔子周遊是為滿足權力欲，尋找做官機會，有人主張，孔子四處碰壁的原因是開歷史倒車，但這畢竟是不願意付出的人所說的話。常道是智慧可以讓人趨利避害----「知其不可『而不為』」；信仰卻可以讓人逐害避利----「知其不可而『為之』」；但人寧願違背前者也不肯放棄後者，此種人不僅僅是一位智者，而且是一個頗具道德的人，因為他真正實現了「對感性生命的超越」，正因如此，孔子提倡一種「志士仁人，無求生以害人，有殺身以成仁」的人格理想。

第三節 事業----教育----窮通達變----文化傳承之使命

「啟蒙」(enlightenment)意味著擺脫「偏見」(enlighten)以及邁向「開明」(enlightened)。唯古獨尊的「復古主義」當然是荒唐的，唯我獨尊的唯理主義和自我迷戀，也同樣是荒唐的。假如人們真正地追求啟蒙精神，那在面對傳統的時候，就有理由謙卑地假定，古人也許是有道理的。從小培養兒童灑掃、應對、進退的禮儀，使之從翩翩少年成為進入謙謙君子的重要門徑。儒學教導的忠、孝、仁、義、禮、智、信等理念，用通俗的語言，淺近的歷史典故講述文化認同、政治重建和身心安頓諸內外問題交織在一起的重要性。

就文化的承繼性而言，儒學是走向新時代的起點，建設新型文明的資源。真正優秀的思想文化，是民族永恆的精神財富，莊子說：「指窮於為薪，火傳也不知其盡。」中國傳統儒學中有關「修身」、「養心」、「固意」、「省思」、「慎行」、「樂藝」等六大傳統國學訓練和體驗系統，從而宣導傳統文化在家庭、健康、職業、事業、社會等方面的生活化應用。

其實五四運動前後，新型知識份子也並不都是一概「批孔貶儒、否定國學」的。如郭沫若就曾將孔子與華盛頓、列寧、羅素等人相提並論，又如蔡元培、賀麟等人也曾主張抽象地繼承孔子的精神遺產。即使一度激烈反孔，否定國學的人，如陳獨秀等，日後的觀點也有所變化，主張以科學理性的立場與方法評價孔子，分析國學。毛澤東的《中國共產黨在民族戰爭中的地位》明確指出：「今天的中國是歷史的中國的一個發展，我們是馬克思主義的歷史主義者，我們不應當割斷歷史。從孔子到孫中山，我們應當給以總結，繼承這一份珍貴的遺產。」

這份遺產在現代的轉化，以儒家思想為內核的儒商文化可以在亞洲經濟貿易一體化的進程中發揮積極的推動作用：

- 一、儒商文化在亞洲，特別是東亞、東南亞國家都能夠接受的文化，是亞洲少有的「共同點」，以此為樞紐，以思想文化領域的交流來推動經貿

領域的合作和經濟體制的融合。

二、儒商的文化是一種講究「誠信」、「中庸」、「仁愛」、「立人」、「達人」的「雙贏」、「多贏」哲學，能夠照顧各方面的利益，得到更多的支持，擔當起促進亞洲共同繁榮發展的重任。

孔子人生最後階段的教育價值，潛移默化了亞洲的繁榮，傳承：

一、義利之辯：孔子：「見利思義，見危授命。」(論語憲問篇)「義然後取」，孟子反對後義而先利，主張先義而後利。引申義利關係則是義務和權利的關係。義務高於權利，整體高於個體，這是儒家思想也是東方文化的一個重要特點。西方許多有識之士已經發現強調個人權利、忽視社會義務的弊端，並力圖加以糾正。陳之藩：「得之於人者太多，出之於己者太少。」美國已故的甘迺迪總統向美國青年呼籲：「不要問國家能為你們做什麼，而要想想你們能為國家做什麼？」這也說明儒家思想中的義務原則更能適應當今全球化的需要。

二、己所不欲，勿施於人：孔子說「仁者愛人」(論語顏淵篇)、「己所不欲，勿施於人。」(論語衛靈公篇)世界上許多不同的文化宗教中都包含著與孔子上述說法大致相同的訓條，故「己所不欲，勿施於人。」又被稱作全人類倫理的「黃金法則」與「普世價值」。

三、誠信理念：孔子提出了「講信修睦」(禮記禮運篇)的口號，認為在人與人的交往中要講信義，以誠相見，言而有信。西方二十二條商規中的第十一條就是「坦誠相見的法則」，認為誠實是最好的策略。美國經濟學家普遍把「誠信」看作是「資本主義」發展的文化前提之一，認為「誠實可信能降低交易成本」。

四、寬容和妥協的精神：孔子做事總是留有餘地，從不過頭。當他的學生問他有沒有可以終生信守不渝的一句話時，孔子：「那大概就是寬恕罷」。彼此寬容和相互妥協的能力是人類不可缺少的美德，也是人類社會文明和進步的標誌。《世界人類義務宣言》把誠實與寬恕列為人類重

要的義務和責任，指出「應當促進人類之間的寬容和相互尊重，而不應當煽動仇恨。」

五、和而不同：「和」是求同存異，「同」則是為同而滅異。「和而不同」是保持差別和個性的前提下達到和諧一致，是多樣性的統一。「和而不同」承認多元化，認為不同的國家和民族可以有不同的路徑選擇，通權達變就是靈活性。孔子：「可以立，未可與權。」（論語子罕篇）善用「權」在歷程中創造，這是一種思想方法，更是一種人生智慧。善於通權達變的人往往能走出「山重水覆疑無路」的絕境，開創「柳暗花明又一村」的新局面。

在繼承儒家道德準則的同時，我們還可以從儒家思想中吸取方法論的智慧，來應對全球化的挑戰。「中庸之道」就是恰到好處地掌握分寸和火候，既不太過也無不及。孔、孟都反對走極端，主張在對立的兩極之間保持某種平衡，在對待「全球化」的問題上，我們既要反對全盤接受，完全認同的觀點，也要防止根本否定，完全拒絕的觀點，而應該積極學習，為我所用。

唐君毅《人生之體驗》談儒學的「生命教育」。《人生之體驗》一書基本上承續了儒家道德理性的精神實踐，強調真實地面對自作主宰的自我生命，以具體的生活體驗探究儒學本心本性的價值實現，是其個人心靈的肯定與超越，也帶有「生命教育」的作用，教導自己如何面對人生的觀照與提昇。儒學的思想體系，同時也面對各種需要統整的課題，教導人們如何紓解情緒與開闊心胸、深化生命各種自覺性的努力。儒學的「生命教育」是可以與現代文明相結合，是回歸日常生活道德建立而出的倫理學，是本於生活實踐而開展的倫常法則，是相應於現代的生命倫理學。儒學的「參贊天道」與「各正性命」的體用原理，也可以運用到當代各種生命倫理範疇中，建構出新的生命倫理系統與理論。唐君毅以儒家的生命倫理學接上了當代日常生活經驗，創造符合社會共有與共識的生命存有規範。「生命教育」或可稱為「現代人意義治療體系」，通過一種「體驗」的方式來省察陷溺的生命，逐步地加以「超昇轉化」，得到完整的治療。儒家可以作為「生命教

育」的教材，是以「人」作為「主體」，進行體驗式的詮釋，是透過生命的體驗返回到人性自身，開啟生命自我躍昇的「潛力」與「能量」，在「明宗」_、「立體」與「呈用」的過程中，貞定了「生命存有」的「終極價值」。¹¹⁴

儒家的「真」_、「善」_、「美」_、「神聖」_、「愛」_、「和諧」_、「公平」等價值，建立起各種文化綜攝融通的基準。這是從文化會通的立場，來看待「宗教」_、「哲學」_、「科學」_、「藝術」_、「文學」_、「道德」_、「社會」_、「教育」_、「政治」_、「經濟」_、「文化」等生活體制，認為人類各種文明的開展，即是「都本於一種價值實現之要求」，是源自於生命本性的普遍性原理，轉化為現實生活的基本法則。

科學哲學，藝術宗教，凡此等等，皆屬文化。道德亦為文化，凡屬文化，皆體之用。全體大用，乃在人格，人格完成，非唯盡人之性，亦盡性知天。

「立彼人極，方顯太極。」這是儒家的成德之教，「科學」_、「哲學」_、「藝術」_、「宗教」_、「道德」等文化，就其現象來說「皆體之用」，即「立體」後的「呈用」，這種「呈用」，不是落到相對的文化現象上，而是要達到「全體大用」的境界，以「立體」的「自覺智慧」開出外在「呈用」的人文世界，來「開物成務」與「利用厚生」。為人類開出安身立命的大道，其主要形態是從「生命實踐」開顯圓滿的人類文化。

¹¹⁴ 參閱鄭志明，從唐君毅「人生之體驗」談儒學的生命教育，期刊：《新世紀宗教研究》2003.03.，p48-78。

第四節 安身立命與生命意義之追尋

「生命教育」不應該只是生理、心理的教育，還應該要有對意義與價值探究的教育，追求有意義、有價值的生命。就學問的性格與特色，生命哲學一直都在處理意義與價值的問題。哲學意義的反省提供給「生命教育」的理論基礎，所能提供給生命的意義與價值，包括：「對自我與存在的關懷」----即與自己的關係，以了解存在的意義；「對倫理現實的關懷」----即與他人的關係，以深化生命的價值；「對死亡與超越的關懷」----即與超越者的關係，以探討人的超越向度。

二十世紀以來的人類，不斷地創新與發展科技及資本的文明，以為所創造的科技與資本文化，會為人類的生命帶來更多的幸福與快樂。但是諷刺的是：卻反而也讓人類的存在狀態，陷入被科技文明所宰制的困境中。以為「役物」；卻反而「役於物」，因為人在科技與資本文明中被物質化、機械化、也被集體化。人類非但無法掌控物質與工具，反而被物質與工具異化。面對生命逐漸被工具化，生命存在的意義與價值受到質疑。

加上人生的處境無常，天災、人禍以及戰爭，帶給生命焦慮、不安。碰到生命的困境，如失戀、失業、失去依靠時，或是處在生命的低潮期時，感覺到自己不是必要、也不是被需要時，生命失去安全感與歸宿感，很容易不再珍惜與重視自己的存在，以為自己和世界都沒有人在乎本身的存在與否，處處困境與壓力更勝於孔子時期。

「生命教育」不只是生理、心理的教育，也要增加生命的深度與強度，更需求哲學的思維，哲學思維的主要面向：

一、愛好智慧與追求真理。¹¹⁵

¹¹⁵ 比較其他的學科，哲學好像沒有具體的研究對象，舉凡宇宙、世界、人生等都是它研究的對象，哲學的字面意思是「愛智」，似乎可以說明哲學的性格，乃在於對智慧之愛。哲學起源於對外在世界與內在自我的驚奇，不只想明白世界的真實面貌，也想了解自己存在的真實意義，這構成了對智慧的追求；愛好智慧成為哲學字面的意義。

對死亡或未知力量也必然會敬畏，好奇和敬畏成為哲學關懷的起源，而由於對生命與世界的

二、對意義與價值的思考和反省，目的都在指向存在。

三、安身立命的終身（生）教育。

今日的社會，因為科技與物質文明中強勢的「工具理性」與「科技理性」的衝擊，帶給我們的生命與生活前所未有的困惑，面對各種的評價、意見、標準，會感到茫然或無所適從，以及新舊觀念與價值之間的衝擊，人怎樣才能找到真正的意義與價值？生命又如何能在專業的技能之外，增強對美好生活的選擇能力，包括對愛與關懷、對人生意義、價值、目的之探索的能力？如何才能認識客觀、理性的價值體系，並透過抉擇的過程，去實現與創造自己生命的價值與生活的意義？

人生是生命意義與價值呈現的過程，意義與價值的追尋，更是哲學中很重要的課題。哲學之愛好智慧、追求真理，也都是為了對生命與人生作出價值的反省與批判，以實現生命與存在的真實意義與價值。

哲學常要問：「我是誰？」、「我應該過什麼樣的人生？」、「我從那裡來、要往那裡去？」哲學追求生命的智慧，除了「認識自己」、認識自己的「無知」與「有限性」，並賦予此「有限存在」的意義。認識自己，尤其是對人自身存在價值的根本認識與知覺、對現實生活中倫理價值的探討，以及對死亡與生命終極價值的認識，藉此思考安身立命之道。

「智慧」是思考的結晶，是哲學家對人、對生命、對世界、對所有問題思考的結晶。智慧源於哲學，更勝於哲學。有了智慧，使我們的生命有深度。智慧與知識不同：知識解決現實問題，智慧提供心靈視野的突破、精神境界的提昇。所以學習哲學是一個比較能獲得智慧的途徑，雖然真正的智慧，還是要透過「生命

好奇，探究與追求真實、真理是哲學最內在的動力。哲學追求真實的道理，追求人類共同的道路與理念。透過理性思維的分析，掌握事物的本性，所以哲學成為窮究根本道理之學，窮究人自己存在與宇宙世界的道理，作「根源性、全盤性、深入性」的反省與探究，進而尋求人類更真實的存在。

但真正的智慧應說是經驗在宗教哲學上的頓悟。

的體驗」，更重要的是要把生命投入人生的價值體系中去實踐，藉以安身立命，才是更真實的，但是哲學卻是我們得到智慧的有利工具，獲得智慧的捷徑與有效方法，是透過孔子的生命體證看人生，重「踐仁以求智」。

生命是一個整全的個體，上述的哲學反省幫助釐清「人與自己的存在、人與他人的關係、人與超越者」的三種關係中：

- 一、反省自我與存在關係的問題，作為處理生命存在的根本性的問題。
- 二、分析自我與他人關係的問題，則屬於生命所碰觸到現實面的向度，包括倫理與人際關係，以及如何在現實生活中，追求美好的人生。
- 三、自我與超越者的問題，則是突顯人對生命的有限性與終極性的關懷。

基本上，這三個面向似乎可以對比於哲學的三個面向：形上學、倫理學、宗教哲學。

「形上學」、「倫理學」、「宗教哲學」包含的三個面向：即是從根本性思考存在之為存在的意義；從現實性反省倫理的價值；從超越性探討生死或終極的歸依。而哲學的終極關懷無法給人滿意答案，唯賴宗教聖靈之關懷。

對「存在」的「根本性」、「現實性」與「終極性」問題地思考，也就是對自我與存在的關懷自身存在的認識與覺知；對倫理與現實的關懷；是對意義與價值的探討與分析；對死亡和超越的關懷；是對生命的終極與依歸的思考與追求，分述之：

一、對自我與存在的關懷：

（一）覺知的重要。¹¹⁶

（二）存在與本質。¹¹⁷

¹¹⁶ 對自我或存在的關懷，常要等到人對其生命有所茫然或失落時才會出現，因為人在專注、忙碌，或是快樂、幸福中，較少會感覺到自己的存在；但人在空虛、焦慮或困難的情境中，就會明顯意識到自己存在的種種問題，因此人常在面對困境時，才容易對自我與存在有更深刻的意識與體會。

¹¹⁷ 人的存在現象才是人之為人的價值，人不在外於人去追求所謂本質的東西。生命的價值與意義，是經由存在本身與個人所賦予的。

（三）存在的意義。¹¹⁸

從覺知與認識到自我的存在，是從對自我的知覺與意識中了解到自我存在的獨特和唯一的狀態。而且體會到這樣的存在自身有其目的，亦即人的存在自身就是目的，不是為其他的目的而存在，也不應該為其他的目的而存在；否則生命存在的自身，就會成為其他目的的手段，這樣的人的存在方式，就失去其為人的存在方式，而是以物的方式存在。

二、對倫理與現實的關懷：倫理學是從哲學的思維，以「講理」的方法，而不是「說教」的方式，以理性為基礎，提供對日常生活中是非、善惡、對錯等價值問題的分析，分析可以幫助我們作判斷與抉擇的原則和理據。而價值常是影響我們決擇的關鍵，而倫理學的核心與關心的對象，正是屬於對價值與應然層面的研究。對倫理學的了解，可以幫助我們對價值體系的認識，進而建立良好的價值信念與實踐。

三、美好人生的追求：倫理學更攸關對存在價值、生命幸福的探究。除了探討「我應該做什麼？」和「什麼樣的行為是好的行為？」探討對行為對錯與原則的評估，還有「我應該要成為什麼樣的人？」和「什麼樣的人是好的人？」探討對行為者的品格與德行的評價，更進一步探討「我們應該如何生活？」「什麼樣的生活是值得過的？」「什麼樣的生活才是美好的生活？」我們不只想從事有道德的行為，也想成為有

「存在先於本質」的意思是「我存在」這個事實，先於任何其他的事實，先於任何我對世界的了解，包括對我自己本質的了解。人先存在，才問自己是什麼。存在是個別的，是私人的，是主觀而確切的覺知。而且也覺知到這樣的自我的存在是獨特的、唯一的。

¹¹⁸ 真實的存在並不是從生命擁有多少（to have）來看，而是從生命是什麼（to be）來決定。

面對生命不確定性的焦慮、不安，甚至迷失、困惑，想尋找生命的出路時，也就是思考如何安頓身心、如何安身立命，確立生命的方向。人是無時不在尋求意義的存在，透過對存在的思考，

體會生命的獨特性、目的性與自主性，避免人被物質化、被工具化、被手段化，不讓自我的存在與生命陷入被操控、被使用、被交易的狀態。人從覺知、了解到肯定自我與存在，由自覺、自主到自由，人不只決定自己生命的意義與價值，更能賦予並創造生命與存在的價值。

道德情操與有人格的人；更想擁有幸福美好的人生。亞里士多德《宜高邁倫理學》¹¹⁹認為幸福是人生最終的目的與最高的善，而幸福是德行的活動與理性的生活，是一種使自己完善的活動，是人的德行最完美與最完全的實現，所以善的生活、好的行為就是幸福。德與福的問題，也是倫理學裡重要的課題。

四、對死亡與超越的關懷：生命問題，除了反省生命存在本身的根本意義，以及現實的人際倫理關係之外，還無法避免的會碰觸到死亡的問題，「生命教育」也應該處理死亡的問題，與死亡後可能的未來：

(一) 死亡教育的面向。¹²⁰

(二) 信仰的面向。¹²¹

(三) 生命超越的面向。¹²²

¹¹⁹ 《尼各馬科倫理學》(Nicomachean Ethics)，亦譯作《宜高邁倫理學》。

¹²⁰ 「生命教育」應該學習不以負面情緒面對死亡，而能運用理智的心態處理。了解生存的意義與喜悅、創造生命的價值，透過思考與探究死亡，來思考與探究生命；而體驗與接納死亡，其實是體驗生命、承擔生命的責任。

死亡既與生命密切相連，生命的意義與價值如果通過對死亡的體會，則會產生更大的力量。以超越生死與有限性，創造出生存的智慧，積極、正向地面對生命與死亡的課題。

¹²¹ 對存在自身與死亡的反思，從哲學的面向思維。宗教哲學也提供對生命終極性的思考，幫助人去面對生命的終極關懷：人從那裡來？人要往那裡去？人為何要存在？宗教提供了生命存在的根源、依據與目的。

而田立克(P. J. Tillich, 1886-1965)以「終極關懷」(ultimate concern)來說明信仰的意思，「終極」的意思是指最重要、最無條件、以整個生命投入的關懷與心之所向，一種決定我們存在的意義、根據(真實性)與目的的關懷，並全心整體(包含認知、情感、意志)投入這樣的關懷。這是一種「終極關懷」(ultimate concern)。

祈克果(Soren Kierkegaard, 1813-1855)指出有宗教信仰的人，比無宗教信仰的人享有更美好的人生。信仰帶給人滿足、安全、愉快的感覺，使我們的生命充滿意義。

¹²² 宗教提供「超越性」的具體表現，或至少提供了有關「超越性」的體驗。教育中不應該排斥宗教，這會使學生失去對「超越界」應有的尊重。「超越」某一意義來說，是人為了突破自身的「有限」到「無限」所作的努力，具有積極向上的意義。而從宗教與信仰的經驗，也讓人懷有謙卑與敬畏，這樣不致使個體自我意識過度優越，進而想主宰與凌駕自然與其他人，造成人與自己、與他人以及與自然和超越者的嚴重疏離。而精神能無限、生命能逍遙都是靠思想與智慧達到，

探究存在是讓我們可以從生命的根本處，肯定並創造自己存在的價值；而思考倫理，是讓我們在生命的現實人際關係中，實現自己生命的目的；追求超越存在的限制或宗教追求靈性生命的思維，人得以超越生命的有限性。因此藉由對生命存在的「根本性、現實性、超越性」的肯定，啟發心靈、突破視野，幫助我們建構有價值的生命與有意義的人生。所以哲學提供了我們對生命與存在的「根本性、完整性、終極性」的思考與反省批判。因為了解存在最根本與最終的問題，是實踐完整生命的重要依據。

於「儒家生命哲學與宗教心」對「生命教育」所提供的意義與價值：乃在教育的過程中，啟發生命的智慧與反省生命的價值，藉此增強專業的能力之外，擁有整合生命、生活與人生的能力，也就是對生命、對存在意義、價值與目的探索的能力。這樣的能力，是以「舉一反三」的批判思考能力開始，並以意義與價值為核心，去思考與反省自己的生命，進而能肯定與建立自己人生的目標與價值，以擁有「自覺、自主、自由」的生命。

人生意義的追尋不是一個「客觀」的問題，而是「主體」的問題，由孔子的生命歷程借鏡：

- 一、追尋人生意義的目的不在於從人生以外尋求填充自己人生的意義，而是在自己的人生中開展自己的意義。
- 二、在開展的過程中千萬不要以社會價值的高低決定自己一生的意義，而要以自己的生命是否可以安住於這樣的意義當中作為悟性開展的標準。

安身立命在認知的價值系統必須足以建構起理想而完整的實質存在性系統，涵攝：「專業智識教育、人格教育、文化教育與終極關懷」等四元一貫完整的身心安頓體系。

此重要性在於顯現信仰的超越性。

第五章 孔子的宗教體證

宗教若想成為一門具有社會價值的學說，必須能通過「科學」的檢證才能成為一門「社會科學」，減少其迷信程度，強化其具有實際社會行善積德的社會價值意義。一貫道的「五教歸一」以儒教思想為主軸，雖為他教所攻訐的標靶，但自古在成型中的教派學理那一個不是遭到嚴厲的批判，問題是我們的宇宙是同一個，為何我們對「存在」的認知卻有所不同，「道」「天」「無極」「上帝」「阿拉」，在「形上本體論」中他們都是宇宙創生的最高主宰，那誰又如何能否定他們不是「道」=「天」=「無極」=「上帝」=「阿拉」。我們從學理上假設是同一性的上帝創生宇宙，那麼只要用「新物理學」證明上帝的存在就如同證明了「道」=「天」=「無極」=「上帝」=「阿拉」的存在。因此我們就必須用「新物理學」看看是否能檢證「上帝」的「形上本體論」的「存在」。

若然假設「道」=「天」=「無極」=「上帝」=「阿拉」的存在。那麼在做研究的過程並不需要否定前人研究的一切，而是更需要借助往昔的學術研究來證誠「存在」的真理。因此，探討應直接以先賢、先哲既有探討過「上帝存在的真理」，延伸來佐證並證誠「上帝」的「存在」真理。

自然現象與社會現象是參雜而不可分。科學的這種追求精神本身，是成為社會發展和人類進步的一種基本推動力，科學研究自然促成社會科學發展，尤其自然科學是最重要的目標之一，也是促成社會宗教現象學術科學化的重要指導方針。特別是自然科學活動，其最基本的特徵就是總是不斷的進步。這是說明，自然科學活動中包含著人類最進步的因素。科學堪稱是人類進步的「第一推動」。¹²³

宗教教育必須把科學納入，特別是自然科學的教育，是提高人們素質獲得生

¹²³ 科學的精神之一，是它自身就是自身的「第一推動」。也就是說，科學活動在原則上是不隸屬於服務於神學的，不隸屬於服務於儒學的，也不隸屬於服務於任何哲學的。科學是超越宗教差別的，超越民族差別的、超越黨派差別的，超越文化的地域差別的，科學是普遍的、獨立的，它自身就是自身的主宰。科學的內容、觀點、思想和精神，都會或多或少使人更接近第一推動，或多或少的發現，自身如何成為自身的主宰。

活工作所需的知識技能，更重要的是使人獲得科學思想、科學精神、科學態度以及科學方法的薰陶和培養，使人獲得非生物本能的智慧，獲得非與生俱來的靈魂。可以說，沒有科學的「教育」，只是培養「信仰」，而不是教育。沒有受過科學教育的人，只能稱為受過訓練，而非受過教育。因此，台灣本土的新興宗教需要新的科學啟蒙，需要現代科學教育。此目的就是為了傳播科學宗教的精神，科學宗教的思想，特別是自然科學證誠宗教的精神與思想，從而起到倡導科學精神推動宗教的科學教育發展，對全民進行新的科學宗教啟蒙和科學宗教教育的作用，為台灣本土新興宗教的進步做一點推動。

科學總是尋求發現和瞭解客觀世界的新現象，研究和掌握新規律，總是在不懈的追求真理。科學是「認真的、嚴謹的、實事求是的」，同時科學又是「創造的」。科學的最基本態度之一就是「疑問？」、「批判！」，因此對於宗教、哲學、神學一直在探討的「存在」的「真理」是必須要用科學去懷疑「人的認識能力」、「實體如何可能存在」以及用科學的「邏輯實證」去批判證誠真實的「實在」。

物理學家們在二十世紀意識到，要求對「實在」的最基本方面做出新的界定。他們於是學著已完全出人意料的、全新的方法來解決問題，而這些方法似乎是違背常識的，它們更接近神秘主義而不是接近唯物主義。許多普通人在尋找他們生命背後更深一層意義的過程中，也發現他們對世界的信念與新物理學很合拍，因為人們相信人在世界上所看到的東西是很有限的。物理學家的看法甚至在心理學家、社會學家當中也獲得了同情，特別同情物理學家的那些主張對問題要做「整體論」研究的人。哲學家與神學家是比較晚接近新物理學的，但是到目前為止接受「整體論」觀點來看「存在」的真理已屬大多數。相對於 20 世紀前 25 年的兩大理論----相對論、量子論，現在是「新物理學」的鋒芒時代。¹²⁴

很多關於上帝、人以及宇宙本質的宗教觀念已被「新物理學」所破除，否認這個事實是愚蠢的，顯見科學是破除宗教迷信的死對頭，科學會繼續危及大部分

¹²⁴ 參閱（英）保羅·戴維斯著，徐培譯，《上帝與新物理學》（PAUL DAVIES, GOD & THE NEW PHYSICS）--<科學與宗教在變化著的世界中>--<前言>，湖南科學技術出版社。

宗教教義的基礎。但「新物理學」在尋找上帝的過程中，也發現了很多確實的東西，(英)保羅·戴維斯著，《上帝與新物理學》-- <物理學家心目中的大自然>說：

「我們知道了宇宙中存在著精神，精神是一種抽象的、整體的組織模式，甚至可以離體存在。於是，還原論者認為我們不過是一堆堆活動的原子的看法就受到了反駁。」

「新物理學」的科學驗證雖然不能為長期懸而未決的宗教問題提供簡易的答案，但卻可擴展對傳統的宗教問題的討論框架。新物理學已經推翻了很多關於空間、時間和物質的常識性概念，因而嚴肅的宗教思想者不能忽視新物理學對宗教的看法。與宗教相比，科學能為尋找上帝提供一條更為切實的途徑。保羅·戴維斯深信：

「只有從各方面全方位地了解世界，從還原論和整體論的角度，從數學和詩的角度，通過各種力、場、粒子，通過善與惡，全方位了解世界，我們才能最終了解我們自己，了解我們的家----宇宙背後的意義。」

那麼從「新物理學」的「整體性」意義來看「存在」的問題，可說我們逼近了「存在具有精神」、「存在能『無中生有』」，那麼「無極」這個東方的存在概念是趨近於上帝的「實在」概念，漸進的我們可以劃上「道」=「天」=「無極」=「上帝」=「阿拉」這樣的「=」號。因此，五教歸一以儒教為主軸的融合概念以中國哲學的「道」=「天」=「上帝」作為「存在」的概念性意義是可以嘗試的。

什麼叫做「宗教」(religion)? 歷來眾說紛紜。西方學者韋伯(Max Weber, 1864-1920)認為一切宗教的核心問題，是如何通過信仰使靈魂得救。所以韋伯所謂宗教核心問題的重點不在「信仰」¹²⁵，而是在「使靈魂得救」上。韋伯即以宗教所主張的，如同一種「救贖論」(soteriology)。這是以西方宗教為基準所形成

¹²⁵ 光有信仰未必就是宗教。如信仰唯物論，信仰科學，信仰三民主義，並不被視作宗教。

的見解。

一切宗教都有其終極關懷(ultimate concern)，而各種宗教一體適用的終極關懷，與其說是「救贖」，不如說是對「永恆理想」之希求。因為生命的不如理想，及其短暫不可依賴，所以希求歸依於一種永恆的理想。在不同的宗教中，這「永恆理想」可以是上帝、神、天國、真主、梵、天、道、自然、仙界、淨土、如來法身、涅槃等等。因此，如果要對「宗教」，界定一個全球都能適用的定義，所謂「宗教」：「通過信仰使信仰者進入所希求的永恆理想，與之為一或同在。」所以宗教至少要包括「信仰」「信仰者」及「永恆理想」三個要項。

在上述的定義下，宗教也可以視為一種生死學，因為當信仰者能與永恆理想為一或同在時，便已超越了生死，而徹底解決了死亡的問題。

有人視死亡為生命的終結而恐懼，有人以死亡等同於解脫而歡喜，更有人以死亡做為脅迫其他生命就範的工具¹²⁶。以恐懼、憤怒、悲傷的情緒；或冷漠、沒有感覺；甚至歡喜、讚頌、光榮的心情，都是負面的死亡態度。

成長是人的生活方式，死亡是人類發展的最後階段。若要每天都活得有價值，而不是走進預期的死亡時刻，我們就必須面對並接受我們自己不可避免的死亡。我們要让死亡為我們的生命提供一個環境，因為生命的意義及成長的關鍵，即在死亡。

專就儒家來說，孔孟思想是儒者共同的信仰，「道」與「天」是儒者希求的永恆理想。孔子說：「篤信好學，守死善道。」(論語泰伯篇)「朝聞道，夕死可矣。」(論語里仁篇)「道」豈不是孔子的終極關懷？孔子說：「巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。」(論語泰伯篇)「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」「天」豈不是孔子的永恆理想？孔子說：「未知生，焉知死？」(論語先進篇)孟子說：「所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之。」(孟子告子上)這豈不是孔孟的生死學？儒者是信仰者，他信仰的是「道」與「天」，所謂「志於道，立於德。」(論語述而篇)「樂天知命故不憂。」(周易繫辭上)，

¹²⁶ 聖戰：自殺炸彈攻擊他人。

盡心、知性以知天(孟子盡心上)。因此，儒家也是「信仰、信仰者、永恆理想」三者具足，稱之為宗教，實不為過。¹²⁷

究竟宗教能提供我們的是什麼？狹義的宗教指的是像猶太教、基督教、回教、佛教等，具有「經典、教義、儀式、組織」等。而廣義的宗教意思：宗教可以用來指內心強烈對超越自我或存有之上的世界或所謂的超越界或超越存在者的信仰，所謂的超越界或超越者，是相對於現實界的存有，它們是幸福的、完美的、永恆的、無限的、絕對的，而現實界是痛苦的、不完美的、短暫的、有限的、相對的。藉由「救贖」、「解脫」、「回歸」的方式來超越，並成為生存的價值和目的。

《論語》中孔子的生命觀可從六點來闡述：

- 一、面對終老，不知將至。
- 二、生死之間，生重於死。
- 三、仁義道德，超越生死。
- 四、體現仁德，操之在己。
- 五、面對鬼神，敬而遠之。
- 六、祭葬之事，以禮事之。¹²⁸

前四點是針對「生前」而論，後二點是針對「死後」而論。首先，孔子對人生的進程看得透徹，人生每一階段皆有其命定任務，須循序漸進完成，因此，面對終老，他不但不畏懼，有時甚至忘記老的存在。不過，不免會有學生問到有關生死的問題，他的回答是：「未知生，焉知死？」言簡意賅地表示「生比死更重要」。「生」是如此重要，還有什麼比「生」更重要？而活著時又要做什麼？孔子提出「仁義道德」，道德生命是超越自然生命的，實踐仁義道德便是「生」的任

¹²⁷ 王開府，儒家與宗教交談，《孔孟月刊》，42卷6期，2004，p1-8。

¹²⁸ 朱榮智 孔子的生命教育思想，《教育資料集刊》，第26卷，2001.12.，頁81、82。

傅佩榮 環繞生命教育的省思，《北縣教育》，第33卷，2000.03.月，頁17。

許老雍 孔子對生命的體認，《中國語文》，第95卷第3期，2004.09.，頁48。

務。他同時告訴學生，體現仁德不難做到，乃是操之在己。孔子對於「生」有明確的指示，那又是如何看待「死」？他畢生不語怪、力、亂、神，因為無益於教化人心，但卻願意以恭敬的態度對待它，並遠離它。然而，人到最後終將一死，對於與祭葬有關之事，他認為是需要以禮事之。

從實踐出發的中國傳統文化，一個基本的、核心的觀念，就是敬天法祖。這裏效法的祖先，既曾是親人，又是鬼神。要敬的天，既是主宰之神，也是生生之德的宇宙法則。祖先，也是重大文明成果的開發者。後人紀念與敬畏他們，把他們尊奉為鬼神。也就是說，中國文化從原始宗教開始，就有了一個重實踐、從實際出發的傳統。這個傳統一直傳到今天，是中國文化的核心精神。

「敬天法祖」延續下來，表現于道德觀念，就是「忠」、「孝」。不論社會如何變換，忠孝依然是儒家或儒教道德觀念的核心，除發醒善心，並見穩定社會秩序之功能。

與世界其他民族以宗教為核心的文化體系相比，中華民族的文化，深受孔子所開創的儒教的薰陶，一方面對彼岸世界「存而不論」，注重現世的道德倫理；另一方面又對神靈的世界抱著一種「敬而遠之」的態度，尊重其他民族信仰的宗教。儒家的宗教觀，既不同於唯我獨尊，排斥其他宗教的一神教；也不同於某些極端的無神論學說，以一種狹隘的眼光看待人類歷史上不同歷史階段複雜的宗教現象，統統斥責為迷信。中華民族這樣一種宗教性格，對內有利於各個民族的和睦相處，建構和諧社會；對外有利於與世界其他民族所信仰宗教進行對話，促進世界和平。

究竟宗教能提供的價值是什麼？「狹義」的宗教指的是像猶太教、基督教、回教、佛教等，具有「經典、教義、儀式、組織」等。而「廣義」的宗教意思：宗教可以用來指內心強烈對超越自我或存有之上的世界或所謂的超越界或超越存在者的信仰。所謂的超越界或超越者，是相對於現實界的存有，它們是幸福的、完美的、永恆的、無限的、絕對的等，而現實界是痛苦的、不完美的、短暫的、有限的、相對的等。藉由「救贖」、「超脫」、「解脫」、「回歸」的方

式來超越，並成為生存的價值和目的。

宗教的科學：施萊爾馬赫是如何重新發現「神秘的感覺」的，宗教史及神學中的全然相異者。宗教史上的對比及融合，一種普世性宗教。達爾文主義和宗教，新教所共有的種種任務，一個跨宗教的團體。

馬克斯（Karl Heinrich Marx, 1818-1883）¹²⁹：宗教是人的鴉片、是一種心裡的幻覺提供人自我安慰。因此，他認為宗教只是幻覺的表達、啟示只是精神的投射，上帝只是對自然力量以擬人的心裡觀點造的神，那麼對宗教、啟示、上帝所產生的幻覺只是用來安慰潛意識的心理病症。佛洛伊德（Freud Sigmund 1856~1939）¹³⁰認為人在自然狀態下是自私的，透過學習在文明生活中壓抑自己的感覺只好用宗教來安慰，強調要解除宗教的幻覺努力表達自己的感覺，宗教並沒有使人快樂，要求教育自己治療自己回復到現實中。

榮格（Carl Gustav Jung, 1875-1961）¹³¹批判佛洛伊德的潛意識理論，認為小孩進入這世界是無意識的，批判心裡的能源不是只來自對性的觀點，而是多方面的因素，批判宗教不應只是心裡病症上的幻覺，而應是人類內在深層經驗的象徵。因此，榮格（Jung）要人注意自己內部的經驗，學習一個文明人在科學與宗教上的協調。佛洛伊德（Freud）分解人的心裡是為了使個體化的適合於文明，榮格（Jung）認為應遵循自己的內在感覺而不是只是為了適合於社會狀態。佛洛

¹²⁹ 亨利希 馬克思 (Karl Heinrich Marx, 1818-1883)，德國猶太人，政治家、哲學家、經濟學家，革命理論家。對資本主義不信任，馬克斯認為無產階級應當團結，一同與馬克思的階級鬥爭理論緊密相關的是無產階級政黨理論。

¹³⁰ 佛洛伊德 (Freud Sigmund 1856~1939)，奧地利精神病醫師、精神分析學派的創始人，以一個全然不同的取向攻擊傳統心理學對意識的觀點，提出了「冰山理論」，他用自由聯想的方法發展了潛意識並提出了第一個瞭解人格的理論。1900年發表《夢的解析》，主張性慾望受到壓抑，以掩飾的形式表現出來就是夢，這種廉潔引發學界間極大的爭議，但他仍擁有眾多信徒，並被尊為精神分析學之父。

¹³¹ 榮格 (Carl Gustav Jung, 1875-1961) 瑞士心理學家、精神科醫師與作家，著有《心理學形態》(Psychological Types)。他的觀點和佛洛伊德大相徑庭，認為有一個潛意識的原型存在於人類的意識之中。觀察到，人類行為並非是隨機的，而是遵循著特定的模式，依人類的頭腦結構發展而來。

伊德 (Freud) 認為古代人對於偶然事情是用人類直接本能在超自然的原因上來理解，現代人是用自然因素、對事件以無知來理解。但榮格 (Jung) 對於偶然事件的發生上認為古代人都會循者意義來解釋事件的發生，而文明人雖然不用意義來認知，但生活中卻存在許多宗教的儀式性，同於依里亞德 (Mircea Eliade 1907-1986)¹³² 認為神聖性雖不被文明人認同但依然存在於生活儀式中。榮格 (Jung) 談到 Civilized and archaic peoples sometimes do religious actions without knowing why? ex. 1.進門脫鞋子 (Mircea Eliade 認為房子是神聖的代表，「神聖空間」與「永恆回歸」) ex.2. “ In the morning, when the sun comes up, we leave our huts, spit in our hands, and hold them up to the sun. ”¹³³

透過榮格 (Jung) 對佛洛伊德 (Freud) 的批判，我想說明佛洛伊德 (Freud) 與馬克斯 (Karl Marx) 只是從單向的心裡去理性分析宗教的意義，這會被奧圖 (Rudolf Otto, 1869-1937)¹³⁴ 批判，奧圖 (Otto) 認為不應只是從理性去看宗教，宗教裡存在的神秘性具有神聖意義。且依里亞德 (Eliade) 也會批判佛洛伊德 (Freud) 並沒有認知到自然界中的「聖顯」(hieromony) 存在於祖先流傳下來的儀式中。奧圖 (Otto) 認為基督教是一個進化的宗教，我認為 Jung 的折衷理論是對佛洛伊德 (Freud) 理論的批判與進化。然而兩人理性分析的層面都很重，從奧圖 (Otto)、依里亞德 (Eliade) 來看文明人應信仰基督教，從生活儀式中尋找神聖的意義，透過內在深層的秘思直觀信仰，所提供的心理意義會較榮格

¹³² 依里亞德 (Mircea Eliade 1907-1986) 認為：在奧圖 (Otto) 之前，西方宗教研究皆屬於宗教啟示的研究範疇，研究的方法也被理性所的限制；但奧圖 (Otto) 卻開啟了宗教現象方面的研究範疇，其宗教現象的研究方法也將宗教中那些超理性的現象涵蓋在研究範疇之中。

¹³³ 依里亞德 (Mircea Eliade) 著，楊素娥譯，《聖與俗——宗教的本質》。台北：桂冠，2000，p150。

¹³⁴ 奧圖 (Rudolf Otto, 1869-1937)：將宗教現象學徹底發揮在探尋宗教現象之本質的研究者要算是奧托 (Otto)。1917 年著《論神聖》(Das Heilige) 一書中，他則認為對「神靈」(deity) 的感覺，乃是宗教的基礎。就是運用了現象學的方法來找尋「宗教」的本質。生命週期中所發生的身體變化—出生、成長、死亡、污染與潔淨 等，若依循奧托 (Otto) 以「全然的他者 (the Wholly Other)」來理解「神聖」的核心意涵，這個超越理性，無法言喻、顛覆自我熟悉疆界的「他者」在小說與電影中恰是藉著「異味」來體現。

(Jung) 與佛洛伊德 (Freud) 來的多。

「性與道不可多得而聞」,是個人天命直觀的體悟,無此境界無法對等意會、言傳;孔子開啟了弟子秘思宗教心的境界,此心在《中庸》披露無疑,為道淺者匹夫匹婦皆可知可行,為道深著亦非聖人所能揣測天意;必待上帝之磨難以了知天命。以此心對越上帝,若然或罪於天亦能坦然於胸。於穆不已於「時中」以體天命、健天命,將不易於違天命,生活中縱然有磨難也將與天命交結,猶如拔河拉鋸戰,卻也不會被拋於天命外。

西方哲學輒以巨大篇幅,去探討第一因,如柏拉圖之以“ Demiurge ”作為觀念世界與現實世界的媒介,而亞埋士多德卻以「不動的動者」作為「第一因」,此後聖多瑪斯、笛卡爾、洛克.....等一大串哲人,皆有其論證上帝存在的理由,惟康德一反之前所有論證,透過「實踐理性批判」,從「道德層次」去說明「上帝」。中國諸子各家學派,從未以長篇巨論去證明「上帝存在」,孔子以「獲罪於天,無所禱也」,孟子以「齋戒沐浴然後可以見上帝」,墨子言天志、明鬼¹³⁵,重在由「實踐中去敬拜上帝」;皆未對上帝做正面的推證,或作反面的否定,是故:「我國哲學不與宗教混同,但在儒、道體系中,卻含有極崇高的『宗教心』,和『宗教情操』。」

夏、商、周三代皆崇敬上天,敬畏昊天上帝,或皇天上帝,即「畏天之威,於時保之。」先民生活中藉著慎終追遠的方式對祖先祭祀,卻不以祖宗為神祇,只欲紀念祖先的蔭德,以達崇德報本的目的,曾子曰:「慎終追遠,民德歸厚矣。」(論語學而篇)就儒家而言這是對祖先的崇敬,顯揚孝道精神,進而達到「疾敬德」的目的。

在中國人的心目中,恒以「天」為最高敬仰的對象與事實,而此種敬天觀念在夏、商、周三代至為迫切。周以後政權下墜,列國吞併,對「統一天」的權威思想開始動搖,而因應新興各列國的需要,乃興起了無數地方的神祇,由是有山

¹³⁵ 墨子: 躬身實踐的「宗教教育家」。

川之神，河伯之神等不一而足，但此究非中國先民的習俗。

《詩經》中強調「主宰之天」，視天為有意志有位格之上帝，孔子在《論語》也有明顯的言論，子曰：「予所否者，天厭之！天厭之！」(論語雍也篇)所謂天、帝、上帝皆係異名而同實，此為發自人們原始敬畏感情，《詩經》中凡言「主宰天」之處，所在皆是。但「天」有時亦指形質「自然之天」，或無可奈何「命運之天」，如 小雅 中言「悠悠昊天」，王風 中所言「悠悠蒼天」皆指自然之天。至於訓為「義理之天」者，在《詩經》中並非絕無僅有，如「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」此「天」即是「理性物則之天」。

敬畏上天之詩，代表周民對「宗教心」的體會，以及「天人相通」的思想，認為皇天在上，陟降厥土，日監在茲，故不敢作惡，此乃先民道德生活中對上天的敬畏，故凡有所行，皆戰戰兢兢，未敢隕越，人人咸以天命明畏，故不敢不敬。但詩經中亦多怨天之詩，此種怨天的情緒多起自東周，認上天曷不明察，而使庶民受害，《詩經》：「昊天不傭，降此鞠？，昊天不惠，降此大戾。」(小雅南山)此種怨天之詩，實暴露了周民對周政及當時天下無道的感嘆與憤怒，透過詩之控訴，而表達了人民對上天之失望，故怨天之詩，實即當時人們對暴政的默默抗議，並對天道的公平性加以懷疑。此種怨天的思想實出自對政治迫害的無可奈何，不能作為中國哲學思想中反天道思想的憑據，亦不能作為傳統中國文化中反「天」的證明。察孔孟思想並未反對主宰天的存在，且孔孟所謂「仁」，實乃天德在我心中的反省，透過「天德」的內在自省與自覺，而化為吾人內在的「人德」。墨子雖反對周的禮樂，但未嘗反對詩書，且墨子篤信天志，上同一義於天，與儒家之「篤信主宰天」有相同之處。

太古人民對天的信仰展現了純樸的性質，及崇拜上蒼的純真，一面又顯示其政教合一的趨向。此趨向即天意與人意合一，人君苟不能為人民謀福利，則有虧厥德，不能保此永年。故不德的帝王，必有所畏憚，不敢任所欲為，此種民本主義的精神，亦即天人合德與天命監臨的神意政治論時期的思想，總觀《詩經》中的天命觀不外此種典型，其對周室以前的政治，多少發生了若干決定性的影響。

周分裂後，神權思想亦因之而墮落與分裂，各地方神祇代替了皇天上帝的崇拜，子曰：「非其鬼而祭之，諂也。」(論語為政篇)故孔子有鑒於此，乃言：「敬鬼神而遠之」，「祭如在，祭神如神在。子曰：吾不與祭，如不祭。」(論語八佾篇)對亂力怪神存否定的態度，然其對於昊天上帝，則始終篤信不二。王孫賈問曰：「『與其媚於奧，寧媚於灶。』何謂也？」子曰：「不然，獲罪於天無所禱也。」(論語八佾篇)相較於怪力亂神，孔子更崇敬於上天養民之好生之德，乾卦的萬物滋始不只是感恩對象，更是豐年(神)祭的對象，這是世界各民族對天感恩的共有的活動。

不論神權思想如何下墮，中國歷代政權及君王皆保持敬天的習俗，天子於每年冬至日，必至圓丘敬祝上天，而諸侯僅能祭山川社稷，一般大夫與平民，則祇能祭人鬼，由是可知中國歷代先民對祀天的態度如何的看重與延續。

中國人自古以來受儒家的薰陶，家家戶戶莫不懸掛「天、地、君、親、師」的牌位，以作崇敬的對象。蓋天生我，地養我，君長、親長育我，師長教我，故中國歷代家庭對天地君親師之尊敬，與其說是宗教精神，無寧說是倫理道德的擴大和延續。

性與天道本非見聞之知，屬體證之知，非耳聞所能盡悉，乃自家心地性命之所悟，隨年事、經歷、境界而有所不同，程明道：「性與天道，非自得之，則不知。故曰，不可得聞。」是此吾人如何能根據子貢的「孔子的性與天道不可得而聞」之言論就成了定論。

陸象山：「子貢言性與天道不可得聞，此是子貢後來有所見處，然謂之不可得而聞，非實見也。如曰：『予欲無言，即是言了。』」陸象山又曰：「子不語怪力亂神，夫子只是不語，非謂無也，若力與亂分明是有，神怪豈獨無之，人之雙瞳之微所囑甚遠，亦怪矣。苟不明道，則一身之間，無非怪，但玩而不察耳。」孔子秉持《尚書》「天命觀」終生敬畏上帝，以尊天、敬天為職志。但對於春秋列國時，神權思想的下墜，與傾向於多神崇拜的趨向，則持客觀中立的態度；故云「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣！」(論語雍也篇)、「子不語亂力怪神」

(論語述而篇)；皆指牛鬼蛇神的崇拜，孔子對之存遠遊的態度，但對昊天上帝，皇天上帝，則始終敬畏服事，不敢或違。孔子有疾，子路前往探望，曾詢禱告之事，孔子曰：「丘之禱久矣！」(論語述而第七篇)，因孔子的祈禱在明德，在內在靈明的自覺。即所謂疾敬德，終厥命，非在自求多福，故孔子主敬天、長天，以天之明命為依皈。《尚書》中有關天命思想有六義，將之歸納如下：

- 一、對天之戒慎恐懼，亦即對上帝之敬畏，對上天意志之服從。
- 二、命哲，上天對人之道德命令而言。
- 三、天命對萬有之所稟賦。
- 四、道之當然，亦人事所必然之義。
- 五、升中於天，對越上帝。
- 六、天人相應之義。

《尚書》中天命思想的大義，強調皇極大中之理，與升中於天對越上帝之事實。皇極之理，不外建大中，以承天心，皇極大中原理，乃由天命神權到德治觀念之橋樑，以上帝之公正與崇高境界，作為人格修養之典範。

孔子曾以君子有三畏，「畏天命，畏大人，畏聖言。」而小人無所畏，至無所忌憚，故孔子終生貫以敬天為職志，不過孔子將敬畏上帝的方式，由外在的祭祀，轉為內在的反省，且將天道觀由「主宰天」而轉化為內在的「義理天」，因孔子咸以「人心天心相通」，「人性、物性相通」，由「顧諟明命」以「內觀反省」俾「上配神明」，「對越上帝」。孔子一生恒自感受天命之托負，故云：「天生德於予，桓魅其如予何？」(論語述而篇)又說「天將以夫子為木鐸」。(論語八佾篇)孔子一生遭遇雖顛沛流離且屢失其所，但孔子只問德命不問運命，以聞道始，以樂道終，故云：「朝聞道，夕死可也。」(論語里仁篇) 孔子雖非一代之宗教家，但其宗教情懷，與對天的敬虔，可謂無與倫比。孔子所追求的忠恕精神，並非只是忠於事恕於人，所謂忠恕有其「形上學方面的意境」，並非純倫理的關係。《禮記》以「知忠必知中，知恕必知如。」一個人「貴先如己，然後如人。」有如己之心以如他人，故如己心，如人心，最後必「如其所如」，而達最高之「如如」境界，

是謂與宇宙之真宰相如也，這是「忠恕精神」的最高義，故非平面的道德規條。

孟子繼承孔子的道統，啟迪子思《中庸》的思想，發揮其博大精深的學說，孟子雖重「德性天」，但對外在「主宰天」並不否認，孟子更看重將外在的敬祝，化為內在的靈明自覺，以德性天彰顯主宰天，則主宰天的實現，即在吾心方寸之中，是以吾人的良知，即天心之所映，故義理之天乃主宰天之內住，是以孟子強調盡心，知性而知天，進而存心養性以事天。子思強調「誠者，天之道；誠之者，人之道。」

孟子師承孔儒，故其對天的態度，亦與孔子相類似，確認天命與主宰天的存在，如云：「堯薦舜於天，而天受之。」（萬章上）但孟子以天之表示，可在民心中反映及之，故云：「天視自我民視，天聽自我民聽。」（萬章上）孟子對主宰之天固亦深信不疑。故云：「雖有惡人：齋戒沐浴，則可以祀上帝。」（離婁篇）又以「天」有意志，故云：「天之將降大任於斯人也。」（告子篇）故皆以天為主動。但孟子亦以天為義理，為自然物質之天；如云：「誠者，天之道也。」（離婁上）此乃肯定道德義理之天，又如「天之高也，星辰之遠也。」（離婁下）「天油然作雲，沛然下雨。」（梁惠王上）則純指自然物質之天。春秋時代，「天」，「天命」的思想，已漸從「位格神」的性格，轉化為道德，或法則性格，且將傳統有位格神的宗教天，或最高統一體，降而為一般的鬼神觀，但孔子本身，卻將「天」與「鬼神」分別極為清楚，對天則始終存敬畏的態度，對山川神祇、人鬼則恒存敬而遠之，既不公開反對，亦未表示贊成，至少將鬼神問題直於教化之外，而以仁義，疾敬德為人內在生活之最高準則，因唯「仁」可上與天齊。孟子雖秉承孔子的思想，但卻極重「義理之天」，故特將外在的敬祀，化為內在的靈明與自覺，透過人心的自反、自省與本心的誠，「主體之天道觀」以與上帝相配。故孟子雖確認主宰天的存在，但其重點卻落在「德性天」與「義理之天」。

孟子對天的態度，由外在的敬畏，轉化為內在的明誠，故由敬天、長天，轉為事天、樂天。且將「天與」的思想，化為人內在的明德，《中庸》：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」即轉化為內在的自反、自省與自明誠的生活，

認天道與人相契，至誠則明，必略感天人，使神人同與焉。此外，孟子更追求宇宙的全德與聖境，孟子所追求的「全德境界乃萬物一體的思想，即個體人格與宇宙的精神合而為一，所謂人我內外之分，俱已不存，堪稱天人合一之境。」孟子與莊子雖相去甚遠，但就追求宇宙全德方面言之，則二人境界略有相契之處，莊子所達之境，乃同放大通，以「天地與我並生，而萬物與我為一。」（莊子齊物論）惟莊學所用的方法，乃透過「心齋、坐忘、朝徹、見獨。」在知識方面則取銷一切分別相，使此心虛靜，與大化相契，所謂「聖人不由，而照之於天。」（莊子齊物論）至於孟子則透過「強恕」、「求仁」的方法，以達到「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」（盡心上）以及「君子所過者化，所在者神，上下與天地同流」之境，「莊孟皆認宇宙全體與個人心靈有內部冥契的關係，個人的精神與宇宙的大精神，本為一體，天地人三者彼此息息相通，不容分隔，故人性、物性休戚相關。」

孟子的宇宙全德與天道相契合，惟聖人然後可以踐形，蓋聖人得乎天道之全的聖之至者，亦即誠之至者。

欲誠必須主敬在先，誠敬皆具形上意蘊，《禮記》：「毋不敬」，故主敬精神乃《禮記》的中心，日常素持「毋不敬」的態度，則必蒙崇欽，《詩經》：「穆穆文王，於緝熙敬上。」（大雅文王篇）此「敬」，乃指敬事而言，蓋為政貴由慎始，必如臨深淵，如履薄冰，以居安思危矣。《大學》：「為人臣止於敬。」故此「敬」非作恭敬解。「敬事而信，節用而愛民」（論語學而篇）此乃為政的基本原則。能敬事必能慎始，方可成終，故敬事而信互為表裏，敬事而不信，則必功虧一簣。故儒者道術之一，首為「欽德」能「欽」，則必「敬群樂業，敏於事，慎於言。」（論語學而篇）對事必見忠信，則為為政第一步。《大學》：「慮而後能得。」有所得，方能敏悟。故士必能思，方能通敏，子曰：「敏而好學，不恥下問，是以謂之文也。」（論語公冶長篇）否則必麻木不仁，凡麻木不仁者，不可為政，更不可當國。儒者必慮深通敏，力能思，其目的在止於至善之道。見獨、知著，此為儒者道術。

孟子終極的目的，在達到人生的聖境，聖之至者，亦即誠之至者，但窺孟子達到至道聖境的方法，則循「執中」與「中道」之方，子曰：「中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣！」（論語雍也篇）能執中和之道，則近聖人之道。聖人非無欲，達到聖境之至者，能以理制欲，聖賢之學透過明明德的工夫，以達至善之境。聖人行乎日用人倫之間不為所蔽，且通乎天下之情，故儒家之聖境界，實在日用人倫之間實踐之，而貴得其宜之謂。此種實踐方法，端在集義、尚志、與善養浩然之氣，所謂浩然之氣，並非外在天然物質性之氣體，純是我們精神專致，念慮純一，心靈清明時所達到的心志狀態。亦即「心志」與「正義」為一，所培養出的「剛健意志力」。

中國哲學在本質上講「合知行同真善」，蓋中國哲學偏重於道德形上學，故重在踐仁的過程。反觀西方哲學多重理論哲學，故與生活實踐可以無關，因而可以二分。

西方哲學與科學以真善非一，多採價值中立系統，中國哲人則認為求真知不可違背真善，求知亦即在求善，故真善不二，即善即真，決不離善而求真，故我國哲學以「致知」與「修養」不可分。宇宙真際的探求，與人生至善的達到，乃一事的兩面，窮理即盡性，崇德即致知。

西洋哲學基於愛智，中國哲學未嘗非愛智，但以「聞道」必在「求知」之先，子曰：「朝聞道、夕死可也。」（論語里仁篇）求知與聞道密不可分，知識與道德不可須臾離，但我國究不以知識即道德。

西洋古希臘哲學多為對「存有」界的探討，至蘇格拉底出，始返而知人，知人之道，首在自知，故言 " Know thy self "。到了再傳弟子亞理士多德，乃重抽象的形上思考，迨中世紀則為以基督教為中心之「神學哲學」。至近世笛卡爾（Ren Descartes，1596-1650）以降，歐洲哲學可說是以知識論為中心，分成「理性主義」與「經驗主義」二派，所重者不過知性分析、與認識過程之心理敘述與語意分解，此時哲學實昧於知人與自知。反觀我國哲學不走西方思路，沒有柏拉圖以來的二元對立，心物分裂，和主客二分，以及形上形下之隔絕的弊端。而素

持知天、知人、知物之旁通圓融境界，且認彼此間密不可分。

西方研究宇宙問題，乃將人本身獨立於宇宙之外。將宇宙視為外在事物而研究之，中國人以宇宙與人心性息息相通，故能盡己之性，盡人之性，盡物之性，而後參贊天地之化育。蓋萬物雖分殊，在慧者觀之，皆同體也。故「我」與「非我」同出一本，是以莊子早已點化而言「天地與我並生，萬物與我為一。」(齊物論)此種天人相通的觀點，不單在先秦儒、道、墨三家中彼此確立，而在宋明諸儒中，更為一極根本的觀點。

中國哲人研究宇宙人生，多與「踐仁」不可分，故必先在身心經驗上切己體察，而得一種體悟，繼之以實踐，我國的學說多以生活為依歸，故非循主知主義的路線。中國哲人探求真理，目的在乎生活的遷善，孔子：「知之者，不如好之者，好之者，不如樂之者。」(論語雍也篇)故「樂道」與「踐仁」，為中國哲學的特色。

陳榮波教授就「語言表達生活哲學的功能從事管理哲學的效用」，在樂道中踐仁，探討天人之際的悲智之學跳脫傳統的抽象觀念，在擔任東海大學哲學系主任與所長時，不僅課程努力朝向理論與實用並重，還將加強社區哲學教育價值推廣及舉辦「高中哲學營」(2002)。陳榮波教授強調，人要懂得「快樂」，人生才有價值，如何獲得快樂，就是從「學習智慧」著手，而哲學營活動就是一條學習智慧最佳管道，由於冬令營舉辦成功，暑假再強效推出三天兩夜夏令營，多元提供高中學生對中國哲學文化的瞭解並培養未來知行合一的能力，陳榮波教授要強調的只是哲學並不難懂、不艱深，哲學除了敬天的靈明自覺外其實不僅也可以與現代科學、管理相結合，而且更不會與現實生活脫節，在宗教哲學外也是有其「實用性」。

中國哲學可說是生命哲學的發揚，特重「人生」與「生命精神」的發揚，處處表親一種生命的悅樂精神，孔子的生活完全是悅樂的人生，不以窮通禍福，順逆成敗，縈繫於心，故其能終生樂道而不倦，生趣盎然，天機活潑，無入而不自得。子曰：「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」(論語子罕篇)此亦即宋明理學

家所說的「尋孔顏樂處」。論語述：「君子坦蕩蕩，小人長戚戚。」(論語述而篇)按儒家發憤忘食，樂以忘憂，悉以天命為本，孔子嘗謂「五十知天命」，「不知命無以為君子」(論語子張篇)是以「樂天知命故不憂。」所謂樂天，乃樂乎天機，而「知命」在乎「不違行仁」。孔子時中國並無任何有形的宗教，孔子及其門生亦無有形的宗教生活，但儒家在在透過「疾敬德」，「崇天報本」的心理，以無愧於「義理的內在天」，去「匹配」神明上帝的「主宰天」。是以雖無宗教之名，卻有「宗教敬虔」之實。因而，儒家在「知、情、意」三方面皆在與「求真、求善、求美」相對稱。道家的莊子更富空靈意境，搏扶搖而上者九萬里，更賦有開擴的心胸和浩瀚的心志。莊子著重生命「上迴向」的昇華，然後再回返「人間世」，而過「下迴向」的生活，無為中處處力求境界的提升，順應造物主休乎天均以「寓言」發揚「逍遙」於「無何有之鄉」的生命精神。《易·乾卦》更倡言「天行健，君子以自強不息。」「大哉乾元，萬物資始」，「至哉坤元，萬物資生」(坤卦)。咸以宇宙是個生生不息的宇宙，人生是剛健不息的人生，到處充滿生生創造的衝勁。儒家咸以人生的目的，即在發揮「仁」的生活，人生本身即為目的，而非手段。

程伊川：「有『有德』之言，有『造道』之言。」「有德」之言是聖人之言在乎「立德」，「造道」之言卻在乎「立說」。孔子不是祇把思想與觀念表達出來，就已濟事，宗教的中心，是集中在生命的體證，任何思想體系都是生命精神的發揚與提升，而這種生命精神的發揚，必然根據這位思想家的性情、品格，才能真正地和盤托出。絕不是某一思想家的憑空幻想或假言立說。在中國任一學術思想體系之後，皆離不了人在生活層次上所顯現的精神。因而，在中國各派哲學思想的後面，都有活生生的生命精神在撐托著，故在思想上，一字一句皆無空言，終必引人歸向生命。

第一節 尊崇有位格、有意志的上帝----畏天明命、君子有三畏----獲罪於天無所禱也

孔了一生言論很多，大多注重人的本性修養，雖然沒有刻意地探討上帝，但從他少數的言論中，我們仍可以窺視到他所承認的天是一個「有意、有情、有愛的主宰。」這與《書經》和《詩經》所信仰的天幾乎是相近的。

眾人以為：「孔子之疾敬德源自四時好生之德的自然之天，使他進而信仰意志主宰之天」；主要的矛盾與混亂而被疑惑之天命觀，經常被提到者當屬子貢之言，子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（論語公治長篇）「子罕言利，與命，與仁。」（論語子罕篇）按何晏、孔穎達之解，「與」並不是「贊許」之意，而是表示程度的遞減。因為孔子很少談難考之事，所以孔子談「仁」比較多，談「利」與「命」較少。談「利」少，是因為在孔子看來：「利乃義之和也。」（易經文言傳）而很少有人能正確認識和對待「利」；談「命」少，是因為正確認識、把握「天命」是非常複雜、困難的問題，而孔子認為「古者言之不出，恥躬之不逮也。」（論語里仁篇）故謹慎言之。

「天命」在《論語》出現了近三十次，含義不盡相同，甚至有顯得互相矛盾的地方。我們從中既可以看到天命被賦予新的內涵，又可以看到舊觀念的殘存與改造。這反映了在社會轉型時期，新舊思想之間的碰撞、衝突以及由此產生的矛盾和混亂。我們通過分析孔子的「天命」的幾種含義，還原他的「天命」是否具有「人格化」和「神秘色彩」，還是來自於「客觀」的現實。

《論語》中可用來證明孔子的「天」是自然之天、義理之天與有人格的、超自然的、有情有義的主宰天……等，以下是為神格之天：

- 一、上天有好生之德，自然義理之天：「予欲無言！子貢曰：子如不言，則小子何述焉？」、「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」（論語陽貨篇）
- 二、敬畏誠命之天：「君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言。」（論

語季氏篇)

- 三、怨懟之天：「噫！天喪予！天喪予！」(論語先進篇)是孔子最愛的學生顏淵早夭，孔子表達的痛惜之情，是悲痛之餘以及怨天尤人的一種感情宣洩，其中又無可奈何於天。
- 四、信仰主宰之天：「獲罪於天，無所禱也。」(論語八佾篇)得罪天並不是主要真意，真意在於平時以天命為職志、實踐的自我期許。
- 五、順天命戮力以配天：「不怨天，不尤人，下學向上達，知我者其天乎？」(論語憲問篇)子夏曰：「商聞之矣：生死有命，富貴在天。」(論語顏淵篇)在這個時候，人格的天，成為他在困境中的精神支柱和「死守善道」的力量源泉。孔子要從天那裏尋求信念的力量和精神上的慰藉。孔子一方面看到自然界、社會都具有客觀性、必然性，也具有偶然性。另一方面又看到人可以「盡人事以盡天命」，自己的命運是在踐天命中獲得主宰的。那麼應該怎樣對待天命呢？在盡人事方面「知其不可為而為之」，當成是對天所交付之使命盡最大的敬虔，以滿足心中避免對天意有所虧欠；此時內心所對越的上帝以求在心靈與實踐上的不矛盾。
- 六、天之不可欺：「吾誰欺？欺天乎！」這是孔子在病間位降，應用「士禮」，而子路卻欲用「大夫之禮」，孔子批評子路，此外亦感世人不知天命，同於笛卡爾將上帝(天)當成是解釋哲理的工具，感慨世人對天之不智。除指責子路不實事求是，乃道之自然，亦人事之自然，亦對天命應戒慎恐懼敬畏上帝，所以發此感慨。
- 七、天人同感：「子見南子，子路不說。夫子矢之曰：『予所否者，天厭之！天厭之！』」(論語雍也篇) 孔子會見名聲不好的衛夫人南子，在情急之中賭咒發誓以升中於天對越上帝表明自己的清白。
- 八、天命本賦與踐道悟天命：大宰問於子貢曰：「夫子聖者與？何其多能也？」子貢曰：固天縱之將聖，又多能也。」子聞之曰：「大宰知我乎！

吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也！」子云：『吾不試，故藝。』」（論語子罕篇）「天之將降大任於是人也， ，所以動心忍性，曾益其所不能。」此孟子所言身心折磨淬練不可少，久而久之則近體天命之意，而實踐之。

九、神秘之天：「天生德於予，桓魋其如予何？」（論語述而篇）孔子過宋，與弟子習禮大樹下，桓魋伐其樹，欲加害孔子，弟子憂懼，故孔子有此感慨。有學者認為這句話說明，孔子把其德看作是人格的天所賜，孔子是有神論者。更應說孔子「畏天、敬天」依「義理之天」以「養其德」是為「天德自詡」。「天生德於予，桓魋其如予何？」（論語述而篇）這裏的天一方面有自然生成、「天賦」之意；另一方面，孔子在宣傳仁義之道的過程中，孔子持了內禱天，能在未來解決困境，但卻要從天那裏尋求信念的力量，給弟子打氣，就像是望梅止渴：桓魋的阻撓改變不了孔子傳「道」的決心，這裏的天，是理性認識之外的一種精神力量的外化形式，以及一種神秘的神蹟力量。

十、必當奉行天道：《論語 八佾》王孫賈問曰：「『與其媚於奧，寧媚於灶。』何謂也？」子曰：「不然，獲罪於天無所禱也。」（論語八佾篇）孔子衛大夫王孫賈譏諷孔子提倡的君臣之道，與其侍奉沒有實權的君主，不如阿附權臣。所以孔子以「天」喻「君」¹³⁶或「君臣之道」，用「獲罪於天，無所禱也！」反擊衛大夫的譏諷，意為：如果以下犯上，違反了君臣之道，再巴結大臣也是沒用的。孔子這些關於天命的談論，都具有特定的語言背景和含義，有人稱不可望文生義，實則支持孔子此譬喻之言的在違反了天道上帝，到時即無所禱也，孔子人格的天融於生活語言但不必然告知不知者，只強調天人合一的踐仁之道。

孔子所謂「天縱之聖」和「天賜其德」這種說法，也是必須在自小家境貧寒

¹³⁶ 關於政治的討論，舊注謂：「如獲罪於天，無所禱於眾神。」因施教，孔子去其「禱於眾神」。《論語集注》和《論語正義》：「天，君也。」

並喜愛知識，發奮忘食的緣故，漸體天道才能對天命福至心田，子曰：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」（論語述而篇）

孔子從宇宙的秩序中觀察到，天有好生之德，具有創造與主宰的權力。孔子不言鬼神、不語奇蹟之怪力亂神，凡是求己對人的「能動性」極度自信。但在懷才不遇、抑鬱不解之「非人力」可行的時候，孔子在理性之後心中強注「對越於天」的精神依託。於是「敬天、畏天、則天¹³⁷」之心油然而生，內心對越上帝，自然賦予順應天命觀之使命感，終身奉行天道。

孔子的「呼天」、「怨天」表達的是對天特殊的心理與思想感情，不只是一種感情的宣洩而已，更是內心中敬虔上天，內心有天命自然如神在。古人說：「疾病則呼天，創痛則呼父母。」（史記 屈原賈生列傳）有人認為孔子這樣稱天，並不一定認為「天」真是主宰，「天」真有意志，不過藉天發洩感情罷了；其實不然，人的情意是包含以及夾雜的天問。事實上生命真正面臨殘疾將死時所呼之天已超越了情感，是種人類有限性需求造物主的直覺情感，此時的天已是意志主宰之天，人唯有在「終極關懷」時才能純粹摒除對天之理性思考，才能直覺把上天當成是擁有主宰力量的意志天吧。

¹³⁷ 荀子之天既然不與人發生任何的感性關係，則天只能是以人的冷靜的理智來觀照它的常道，於是天的意義便只能出現自然的常道特徵而已，人不把任何的主觀心情放在天道的內涵之中，則正好破除人類的一切迷信。

第二節 未知生焉知死----努力現世生活以實踐價值；超越怪力亂神反牛鬼蛇神崇拜

人所最畏懼的就是死。因為人都不知自己何時會死？會怎樣死？死了以後又去哪裡？這是人們最關切、最感神秘與疑惑的問題。人除了怕死以外，活著一生前途的吉凶禍福、命運起伏怎樣變化？受苦還是享福？與生存相關的方面，都是在無法預知的無奈中度過。當事未來時不可知，當事遇到後又患得患失，只得如此被動地承受著畏懼帶來的苦楚，大部分的人都會趨向問鬼神，所以迷信之事層出不窮，缺乏「對越」於「天命」的「正覺」。

一般人對於孔子對鬼神、祭祀的是「矛盾」態度。孔子是殷商的苗裔，又是魯國人，這兩個國家比其他各國更為迷信。但對於傳統的祭祀、鬼神觀念，孔子既尊重、沿襲了某些習俗，又破除了其中的迷信成分，並貫以新的文化內涵。

子不語：「怪、力、亂、神。」（論語述而篇）孔子認為怪異、鬼神等事，無益於人間教化，故謹慎言之。繼承和發展了子產的思想：「天道遠，人道邇。非所及也，何以知之。」（左傳昭公十八年）不語，並不是說不知道或說不明白，有一解最為精闢透徹《朱注·謝氏》：「聖人語常而不語怪，語德而不語力，語治而不語亂，語人而不語神。」一語概括了孔子乃至儒家的現實、理性態度，既不論各種神靈、奇跡、超越魔力，不談無法證實或證偽的事物，而更重視現實的直觀的人生。總之，孔子對鬼神是持排斥態度而又謹慎言之。

楚昭王病重，拒絕祭神，孔子讚美他「知大道」，聰明。《左傳·哀公六年》子曰：「臧文仲居蔡，山節藻？，何如其知也？」（論語公治長篇）臧文仲相信占卜，畜養著一個大烏龜，並且給它極為華麗的地方住，孔子便批評他不聰明，或者說是愚蠢。因為在孔子看來，蒼龜占卜是很荒唐、愚昧的事。正如王充《論衡·荀筮篇》所說，「枯骨死草，何能知吉凶乎。」¹³⁸

「丘之禱久矣」（論語述而篇）其中一層含義是：祈禱並不能給人帶來任何

¹³⁸ 依劉盼遂《集解》本校正。校正主以：「校正古書的訛誤」與「補正前人的注解」兩項。

現實的功利，因為神靈、鬼神不能決定，也不能做干預、影響現實人的生活 and 命運，神靈監掌的是人長期的踐道，孔子以踐道代替了祈禱。

「子曰：『禘自既灌¹³⁹而往者，吾不欲觀之矣。』或問『禘』」之說。子曰：『不知也。知其說者之於天下也，其如示諸斯乎？』指其掌。」（論語八佾篇）孔子重「灌」，因為他可以傾注情感，懷念、尊敬先輩，是一種孝德；而「諦」這種類似「招魂」的迷信活動，孔子視為荒誕，故而不信。可見他對古代祭祀中的「情感因素」和「迷信成分」已經有了較為深刻的認識。

孔子不信鬼神，拋除迷信思想，這和他的治學態度很有關係。他說過，「君子與其所不知，蓋闕如也。」（論語子路篇）「知之為知之，不知為不知，是知也。」（論語為政篇）孔子強調言行一致，言不能過於行，對於不知道的事情要保持沉默。實際上，孔子對於不能證實和證偽的事情，不僅慎言且不相信。

在當時，祭祀在社會中有著十分重要的地位，他看到了祭祀的社會作用。¹⁴⁰

孔子那個年代，祭祀幾乎包容了「仁禮之道」的一切本質內容，是教化民眾行禮義之道的根本途徑。若否認祭祀就等於動搖了整個「宗法制度」和「倫理道德」體系。孔子之所以不信鬼神，而又看重祭祀，可說是看到了「祭祀」具有「象徵意義」和巨大的「社會功用」。

曾子曰：「慎終，追遠，民德歸厚矣。」（論語學而篇）子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」（論語為政篇）所重：民、食、喪、祭。（論語堯曰篇）孔子認為祭禮的本質不是為了「鬼神」（魂），而是為了現實中的人。「祭禮」使「祭者」與「逝者」保持另一種「聯繫」，這種聯繫通過祭禮把「心理情感」——「自己對逝者的思慕之情和忠信愛敬之心」等延續下去。這種情感不僅

¹³⁹ 諦——為先君亡靈舉行入太廟享受祖祭的儀式。灌——祭祀中向天地神靈、和已逝先輩敬酒的儀式。

¹⁴⁰ 《禮記 祭統》中有幾段話，夫祭有十倫焉：見事鬼神之道焉；見爵賞之施焉；見夫婦之別焉；見政事之均焉；見長幼之序焉；見上下之際焉；夫祭之為物大矣，其興物備矣；順以備者也，其教之本與；凡治人之道，莫急於禮；禮有五經，莫重於祭。

是「保留記憶」，更重要的是「民風、傳統、歷史」的延續，也是「人道」的延續。從而達到「教化」民眾尊崇、履行「仁禮之道」——「民德歸厚」的目的。

孔子不十分強調祭祀的儀文、形式，而重視虔誠心理情感的呈奉及是否符合禮義。孔子生病，子路要為他祈禱，子曰：「丘之禱久矣。」（論語述而篇）也是教育子路，祈禱應真正虔誠，而不應該為了某種功利的目的才去祈求。子曰：「非其鬼而祭之，諂也。見義不為，無勇也。」（論語為政篇）在孔子看來，祭祀應該是為了表達懷念、尊敬等情感，不應該為了求得神靈的保佑和賜福；而「非其鬼而祭之」，孔子視這種功利主義的行為為不義，並認為也不可能求得賜福。

子曰：「大哉問！禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，甯戚。」子曰：「吾不與祭，如不祭。」（論語八佾篇）喪的重點不在於鋪張浪費、儀式的隆重，而在於呈奉虔誠、真摯的心理情感，表達對死者真切的懷念、悲痛之情。

「祭如在，祭神如神在。」（論語八佾篇）有的學者孤立地分析這句話，認為孔子信神，是有神論者。「祭如在」，朱熹的解釋十分精妙：「此門人記孔子祭祀之誠意。」主要是強調要懷有「真切、深厚的感情」，就好象神真的存在一樣。

141

孔子強調要尊重、認識天命，首先對「客觀必然性」的態度應該是什麼？子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」（論語季氏篇）在這段話之前，孔子先提出了「三愆」¹⁴²與

¹⁴¹ 漢人劉向《說苑 辨物》更為清楚的記載了孔子的「矛盾」：子貢問孔子：「死人有知無知也？」子曰：「吾欲言死者有知也，恐孝子順孫妨生以送死也。欲言無知恐不孝子孫棄不葬也。賜欲知死人有知將無知也，死徐自知之，猶未晚也。」孔子擔心，如果說死後有鬼神，人們會迷信，做出種種愚蠢的事來；若說沒有鬼神，人們就不會相信和重視祭祀，以祭祀（宗教）為依託的「宗法制度」也就危險了。

季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」「敢問死。」曰：「未知生，焉知死？」（論語先進篇）孔子沒有明確給予回答，在有些學者看來，似乎孔子不能確定有無鬼神。實際，孔子不是不能說明白，而是不想說明白。

¹⁴² 言未及之而言，謂之躁；言及之而不言，謂之隱；未見顏色而言，謂之瞽。

「三戒」¹⁴³ 問題，教導在社會中的修養、倫理問題。「畏天命」是指對天命的恐懼、害怕嗎？非僅是此，「畏」是說聰明的人對天命應該重視、尊重其不以人的意志為轉移的客觀性，不可莽撞做事。而「小人」則胡做妄為、莽撞行事而無所顧忌。不過孔子的「畏」，並不只是看到了人的渺小，是在「人貴於萬物」思想的基礎上，強調人可以認識、符應世界，積極篤行自己的命運。因此孔子強調對天命的認知：「不知命，無以為君子也；不知禮，無以立也；不知言，無以知人也。」（論語堯曰篇）《論語正義》解為：知「自貴於物」，然後「知仁義理智」，安於「善樂」、「循理」，才能為君子。因此「知命」，包括「自然」和「社會」兩個方面，之後才展現對「終極關懷」的「超越性需求」。這裏的「知命、知禮、知言、信天」，是採取「邏輯的逆向推演」方式：知人——行倫理——認知自然與社會規律——「終極關懷」。孔子再一次強調把握、善用、遵循天命的重要性。

不應說孔子是不信鬼神的，而是不言；孔子重祭祀，只是因為看到和善用祭祀的社會功用；人由於對自然、人生、社會的認識還帶有很大的變異性，對「天命」概念的運用還很無知，而且偏重於社會屬性和政治倫理色彩較實用。

孔子的「天命」總體來看，可以抽象出三層含義：

- 一、自然或社會及其客觀必然性、規律性。
- 二、自然或社會中的偶然性。
- 三、超自然性。

前兩層含義在孔子那裏，都沒有任何神秘可言，人們完全可以認識和把握它，並主宰或接納自己的命運。後面一層次須在證境中覺知與體證。

綜觀之，「天命」是「客觀」存在，且具有「神秘性」和「超越性」。孔子的道德體系來源於天命，因此孔子的道德也具有與天命同樣的理性與現實性：道德不只是來源於某種具有宗教精神的信仰作用，而更是來源於現實之人的需要；倫理道德是由人創造，而又用來規範人。孔子認為道德的約束力，完全在於人自身，

¹⁴³ 少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬥；及其老也，血氣既衰，戒之在得。

除了要畏天、善天，人更要規範、限制、約束自己，而不是強調靠人以外的任何別的東西。這個方面的問題，也引發了倫理界長時間的爭論：「倫理道德是靠神與上帝的權威」，還是靠現實的人自身的「自我管理」，更具有「普世性 約束力」，西方「宗教哲學」的回應是「上帝創造了人的意志，使人更有意義與價值，故當為人自己的行為負責。」對這個問題的探索，也必將推動「形上倫理學構建和諧社會」背景下道德的發展。

從「教育與社會秩序和諧功用」的角度，孔子不信鬼神、神靈、奇跡，不相信無法證實和證偽的事物 重視現實的人生，這種思維方式使人們從對神秘事物的迷信和盲目崇拜中解放出來，轉向現實的人生，具有一定積極的現實意義。但這樣現實、理性的思維方式和人生態度，對人的思維和精神有時也有一定的禁錮作用。而且如果只以物的世界、現實的世界、自然的世界為「托命之所」，並使其片面化、極端化，有可能會導致精神的物化、自然化和背離人文的趨向。也唯有遵循起碼的社會理性，再補足對越上帝的使命觀。

在天人關係上，一方面，孔子對人的能力給予充分肯定，賦予人以「貴於萬物」的主體地位。不言任何奇跡、神靈，認為人可以掌理自己的命運，並具有認識、符應自然和統攝外部世界的導向。這些思想顯示出人在「天人關係」中主體地位的提升，閃耀著樂觀主義、積極向上的光輝，蘊藏著「親近於天」的精神因素。另一方面，孔子在困頓、無助之時，他所極力安撫心靈的人格的天，卻成為他在困境中的精神支柱和「死守善道」的力量源泉。這種自我對越上帝具有一定普遍性，不僅體現了天與人的相與，人與外部世界的矛盾，更體現了人與自身的協調，以及認識的無限性和有限性之間的妥協。故此「人定勝天」的信念，去征服世界；還是抱著謙卑、敬畏的心態，敬畏上帝，崇尚大自然，謹小慎微行事。此中矛盾，應遵循著制天利人，卻不違背天道理常，加以畏天明命更能保護社會資源，以仁為物。當前面臨某些不斷惡化的全球性問題，重視人在宇宙間的渺小和認識的局限性，在外物面前保持謙卑的心態，對遏止因片面理解「人定勝天」、「人貴於萬物」而產生的狂妄心態以及由此造成的以自我為中心、利己主義、霸

權主義、人類信仰危機、生態危機等都具有一定借鑒意義。

生老病死是一切生命的共同規律，無論人們怎樣想方設法延長自己的生命，無論人們怎樣費盡心機努力試圖躲避衰老和死亡，或是試圖解開迷團，事實總是要把每一個人無可逆轉地引向死亡。面對這位鐵面無私的判官，和人們努力而又失敗的經驗，人們似有所悟，似有所醒，總結出一條人所共信的格言：「死生有命，富貴在天」。儘管如此，人們還總是要在註定的失敗中去尋找一線生機，歷史歸結為積極創造生命的意義價值，「未知生，焉知死」正足以說明之，而非浪費時間生命在談論鬼神上。

樊遲問知，子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」（論語雍也篇）專心於現實的人道，對鬼神敬而遠之，在孔子看來是最為明智的統治方法。荀子一語道破其中的奧妙：「君子以為文，而百姓以為神。」「其在君子，以為人道也；其在百姓，以為鬼事也。」

他的「天命」思想更是突出了人的重要地位，強調了以人為本，而不是以往的以「天」、「神」為本。於是「重人事」、不言鬼神、不言奇跡、不相信無法證實和證偽的事物、重視現實的人生是孔子給人的印象——孔子的這些現實、理性的思維方式和人生態度，也在薰陶和影響著一代代中國人，並在中國人的心理、性格和思維方式中積澱下來。卻鮮少學習到他「對越上帝」的那一面，以為只有在西方宗教才找得到禱告面見上帝，期待吾人能挖掘孔子證悟天道中的至寶。

第三節 天人合一----神人和諧、內心之明德之追尋

對偶然因素，盡可能的「順正命、防遭命」。不談孔子的宿命論，也不談神意、天意，則他承認存在各種不可抗禦、不可預測的偶然性。對於意外發生的偶然性，孔子的態度：「魯域門久朽欲頓，孔子過之，趨而急行。」左右曰：「久已。」（論衡 幸偶）孔子曰：「惡其久也。」孔子過有倒塌危險的城門，快步而行，怕遭遇不幸，而不存僥倖心理。孔子對危險的事情總是戒慎為之，決不莽撞從事。孟子解釋說：「莫非命也，順受其正。是故知命者不立乎岩牆之下。」孔子認為，正因為偶然性難以預測，所以才應該時時防備，把「遭命」發生的可能性降到最低。孔子相信神秘、人格化的天命，因為難以估計才會這麼謹小慎微行事了。閔子侍側，閭閻如也；子路，行行¹⁴⁴如也；冉有、子貢，侃侃如也；子樂，「若由也，不得其死然！」（論語先進篇）故孔子覺得：「道直時邪，自然速禍也。」估計子路會遭逢劫難。後來果然言中，子路不久遭遇意外被殺死。因此，在對待偶然性上，孔子仍然強調人的主體地位和能動性，人既可以把握利用天命的客觀必然性，又可以認識其中的偶然性，以及不可測的天意，並及早作防備。

孔子認為對天命的認識是一個循序漸進的過程：儲備知識、積累經驗然後才能慢慢認識、理解天命以及對待天命的態度和方法。這也說明在孔子那裏，天命不是神秘、遙不可及、不可認識的，而是可以通過學習、體認去認識、把握的。在這裏，「知天命」在本質上可以看作是對於個人的內在精神生命與浩瀚宇宙之間找到一種內在的和諧與貫通。孔安國¹⁴⁵：「順道吉，從逆凶。吉凶之報，若影之隨形，響之應聲。」人們要在不斷學習的基礎上，把握、利用天命，以達到人的內部世界和外部世界的和諧統一。

中國傳統思維中的社會、生態和諧觀念對社會的協調、持續發展，營造和諧

¹⁴⁴ 行行——剛僵之貌，子路性格剛強、亢直、鹵莽，性格不合時宜。

¹⁴⁵ 孔子十一世孫，「尚書古文學」的開創者。今傳《尚書孔氏傳》，一稱《孔安國尚書傳》，明清學者定為後人偽托。《史記》作者司馬遷研究《堯典》、《禹貢》等古文，也曾向他請教。後世尊其為先儒。

有度的「生態環境」和「人態環境」具有啟發性。其實世界上最可怕的是人自己那一顆私欲的心，它是萬惡之源，是自己命運遭厄、降臨災禍、身患疾病、凶多吉少、百事不順的罪魁禍首，是自己害自身的奸賊。但人們卻常常是認賊作父，抱著這個私欲的心不放，任憑私欲的心擺佈捉弄，損道害德，害己、害人、害社會。因而私欲的心是最需要提防的敵人，惟有「道德」是能給自己、給別人、給社會造福的大恩人。只可惜人們疏遠了她，冷落了她，才使自己終而步入末途歧路，到那時怕已晚了。

「敬畏天」、「敬畏地」、「敬畏自然」、「敬畏聖賢大德」¹⁴⁶ 等等形而上的領域，在人的意識中，似乎有一個默然的作用力存在著。現代人雖然絕對不信這個道理，但當遇到突然事變發生時，身心難免會生起一種異樣的感受，既恐慌、懷疑，又擔驚受怕，處在一種矛盾交織的心理狀態，這是人自性中天理對自然「敬畏」本有的心理原始作用，當人一旦修習道德，明白自然規律以後，心中自會明白一切，「敬畏」之心必然會油然而生，發自內心，變成一種自覺的心理行為，與天地自然交融相通。

天命即客觀規律、現實存在的合理性，子曰：「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何？」（論語憲問篇）在孔子看來，道之行廢，有其客觀必然性，個人的意志或偶然的事件也不會左右社會變化、發展的必然趨勢。

子畏於匡。曰：「文王既沒，文不在茲乎？」¹⁴⁷ 天之將喪斯文也，後死者，不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（論語子罕篇）這裏的天指符合歷史必然性的，現實存在的合理性。如果不符合歷史發展的必然性就一定會被淘汰，如果仍能「與於斯文」說明這種文化的存在和發展是合理的，適應社會現實需要的，符合歷史發展規律。即使匡人反對、阻撓，也不能達到消滅這種文化的目的。這種用是否具有現實合理性，是否符合歷史規律說明事物的生命力

¹⁴⁶ 明主者有三懼：一、處尊位而恐不聞其過，二、得意而恐驕，三、聞天下之至言而恐不能行。

¹⁴⁷ 「文」：周文王、周公創造的禮樂文化。

及發展前途，具有深刻的辯證法思想。

天（自然界）人（人類社會）一體同流，皆有其客觀運行規律，順之而行，必大吉昌，如孔子改「定歲三田制度」。¹⁴⁸

天指代仁禮之道，有的時候，孔子也受周代以德配天、天合其德思想的影響，用天指代仁禮之道或符合仁義之道的美德。

子曰：「大哉！堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。」（《論語泰伯篇》）《論語正義》解：「則天成化，道同自然。」這裏用自然之天指代「賢德」，使善惡與賞罰各得其所，宛如自然之「德」——自然而然無為而有序。反映了當時天由人格化的神靈向帶有自然色彩和人倫色彩的概念轉變。

中國傳統思維所包含的主體思維、人本思維對於貫徹和堅持以人為本的科學發展觀具有一定的理論意義。中國傳統思維是一種內因主體思維，它從宇宙整體出發，不是把思維導向對外物的物件性認識，而是導向了人自身，導向了人生意義和價值。「天人合一」是主體把握中的天人關係，是自然的人化、以人合天，而不是以天合人。內因主體思維突出了人的主觀能動性，構成了禮讓、自律、自尊、尊人的人本主義的基礎。作為中國傳統社會的思想主流的儒家本身就是「人學」，它注重人的生命與價值，將人置於至尊至重的地位，顯示出強烈的人文價值取向。在人神關係上，儒家「重人事，輕鬼神」，孔子強調「未能事人，焉能事鬼」、「未知生，焉知死」（《論語先進篇》），而且「子不語：怪、力、亂、神。」（《論語述而篇》）把視線由天道轉向人道，強調了人的價值和地位。在人與自然的

¹⁴⁸ 春秋以前通行四時田制，歲四田行之已久，弊端漸生，主要是夏田不合禽獸生長自然規律。

「子釣而不綱，弋不射宿。」（《述而篇》）況夏時狩獵乎？因此孔子特於《春秋》中改三代之四時田為三時田。《春秋》桓公四年春正月書曰：「公狩于郎。」《公羊傳》曰：「狩者何？田狩也。春曰苗，秋曰蒐，冬曰狩。」漢人何休注公羊傳曰：「不以夏田者，春秋制也。以為飛鳥未去於巢，走獸未離於穴，恐傷害於幼稚，故于苑囿中取之。」《禮記·月令》就表達了孔子夏不田的思想。漢博士據三田制而作《王制》，將夏不田具體化並上升為國家制度。《禮記·王制》曰：「天子諸侯無事，則歲三田，一為乾豆，二為賓客，三為充君之庖。」另外，孔子改定夏時制也是「順應天道」、「以便農事」的，此處春言狩，用夏時也，因為「夏寅周子」，「周之春」仍「夏之冬」也。

關係上，儒家追求天人合一，主張在人與自然的和諧中確立「為天地立心」的高貴性。在人與人的關係上，孔子強調「仁」，講究「忠恕」之道：「己欲立而立人，己欲達而達人」（論語雍也篇），並且肯定人的自由、尊嚴、意志：「己不所欲，勿施於人。」（論語顏淵篇）在人與社會的關係上，儒家注重人在社會中自我價值的實現，關注人的生存和發展空間，形成了民貴君輕、民為邦本的民本思想。在人與自我的關係上，儒家注重自身心性修養，孔子強調「仁」是人的本質。

雖然形成于封建社會體系中的人文精神具有自身的缺點和時代局限性，但是，它在致思趨向、精神內涵上是極具現代意義的，我們完全可以對之進行創造性轉化，使之成為科學發展觀以人為本、實現人的全面發展的文化資源。

康德：「人是目的本身。」這句名言否定了神學目的論，否定了自然界之外的神，充分肯定了人的「道德主體性」，即人的「自由意志」。但是，康德在這個問題上是有矛盾的；他一方面提出「自然目的」這一概念，批判了科學中的目的論；另一方面又承認自然界只是受因果律支配的物理世界、機械世界。作為目的的人與因果律所支配的自然界是毫無關係的，只有「作為本體的人」才是目的本身。因此，目的的問題變成了先驗的或前驗的問題，即變成了先驗論或先驗理性的問題。他承認最高目的是「善」，但這是與自然律絕然不同的道德律，即道德目的，它是屬於「自由」這一範疇的，而「自由」同「靈魂不死」一樣，是「超絕的形上學」。這樣，在康德那裏，「本體」與「現象」，「物自體」與「自然界」就是「絕然對立」，「作為目的的人」，只有在「本體界」才是能夠談論的。

儒家也認為「人是目的」，但儒家將最高的「善即仁」視為自然界「生生之道」的目的性實現，視為人內在的生命之動力和目的，從根本上說與自然界是統一的。「仁者人也」，人確實是目的，但人並沒有同自然界相隔絕，並沒有將本體的人與現象界的人相隔絕，「作為本體的人」正是通過其功能與作用實現出來的，只有現象界的功能與作用，才能顯示人與自然界的有機統一與聯繫。因為儒家所說的自然界，本不是因果律的物理世界，而是有目的性的生命世界。因此，自然界是「活潑潑地」，人也是活生生的，人生的意趣就在於體悟自然界的活潑潑的

「生意」，實現「萬物一體」之仁。程顥說：「萬物生意最好觀。」這個「觀」字，既可以說是道德式的「靜觀」，也可以說是道德式的「反觀」，但絕不是認識論的「對觀」。因為「人與自然界的關係是內在的，而不是外在的；是統一的，不是對立的。」

第四節 絜矩之道----大學、中庸之生命哲理

人之生命自然本具「覺知」之性，「中庸之道」正是用以率引覺知之性，而儒家教化正以修持「中庸之道」為基礎，「忠恕」的為人處事，應用在治國為政上是董仲舒《大學》所謂的「絜矩」之道。¹⁴⁹

孔子的「中庸之道」，其實乃是傳承自中國上古以來所謂「中」的「心性修持」之道，而又基於他自己的「修持體認」，再加上「庸」字，而創立「中庸」一詞。然而對於孔子的「中庸之道」，子思《中庸》所用以詮釋的「誠」字，就已經不能完全契合原意，而無法完整含攝孔子的「中庸」意涵。後世儒者所論述的《中庸》，又有許多詮釋不足，而不能完全闡發孔子「中庸」的真正義理；更有一些詮釋誤謬，而歪曲了孔子「中庸之道」的原本意涵。

所謂「中」的心性修持，乃是起於中國上古的文化傳統。帝堯訓勉帝舜：「咨！爾舜！天之曆數在爾躬，允執其中！四海困窮，天祿永終。」（論語堯曰篇）而《尚書 大禹謨》更記載帝舜訓勉夏禹說：「天之歷數在汝躬，汝終陟元後。人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」兩者所謂的「允執其中」、「允執厥中」，就是指稱「要適當地持守此一「中」的心性功夫」。孔子論述帝嚳說：「執中而獲天下。」（大戴禮記 五帝德）商湯事蹟：「湯執中，立賢無方。」（孟子 離婁下）可見「中」的心性功夫，乃是理想「帝德」所應具備。而「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」此句，更被舉為儒家道統的十六字心傳。

「中」作為心性功夫的字義，並非指「中間」之「中」，而是指「心中」之「中」；也就是指稱「內在」之義，代表了某種修持內心的功夫。

以逐漸超越外物影響，而覺知到內心深處的真正中心；逐漸達到觀照內心思想情緒猶如觀照外物境界，而使自我心性超脫於內心情欲思潮與外物環境變化。這種逐漸昇華自己覺知境界的修持過程，就是董仲舒在《大學》所說的「格物致

¹⁴⁹ 《禮記 大學》原文只有「此謂知本，此謂知之至也。」此十個字的看法，即「絜矩之道」。

《大學》就將「誠意」之道，分為天人兩道的互補修持：天道在於「格物致知」的「誠中」修持表現；人道在於「止於至善」的「謙庸」修持表現；正對應了孔子《中庸》觀點所述。

知」。而《大學》所謂「格物致知」而「誠意」，也就對應了《中庸》以「誠」而闡述「中」的心性境界。人之生命自然本具覺知之性，「中庸之道」正是用以率引覺知之性，而儒家教化正以修持「中庸之道」為基礎，《中庸》：「天命之謂性；率性之謂道；修道之謂教。」

「中庸之道」所修持「中」的心性觀察，既然基於生命本具的覺知，也就不離人的日常生活與生命，《中庸》：「道也者，不可須臾離也；可離，非道也。」

「中」的功夫所指涉的心性覺知，並不是「所思想」「所感受」的種種內心境界的思緒、情緒或欲望，而是那個「能思想」「能感受」而超乎於思想與感受的「中心」。¹⁵⁰ 而這「中心」乃是超乎一切情緒感受，所以《中庸》會形容說：「喜怒哀樂之未發，謂之中。」《中庸》所謂「喜怒哀樂之未發」，並非是指情緒平靜的「思維心」，而是指超越情緒思維的「覺知心」；「未發」乃是形容覺知之先驗於情緒思維。因而所謂「中」的修持，並不是情緒沒有表現喜怒哀樂，而是自心覺知超乎喜怒哀樂而不受思想情緒所擾亂。這種「中心」不受擾亂而能善用思想情緒，所表現在外的行為風範也就容易和於禮法，所以《中庸》會形容說：「發而皆中節，謂之『和』。」《中庸》所謂：「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。」，也就是頌揚形容中和行持乃是君子利益天下的基本修持。

所以這種「中」的心性功夫，也有覺知境界的深淺差異，因而需要在生活中時時修持「中心」的觀照功夫，以致能夠日漸昇華覺知心境，以及維持正定心境而不墮入思想情緒的擾亂，因而孔子《中庸》會說：「君子之中庸也，君子而時中。」而小人則違反了這種修持中心的正確觀照功夫，平時就只是隨著一己思想情緒來行事為人，所以孔子《中庸》會說：「小人之反中庸也，小人而無忌憚也。」

因為「中」的覺知觀照，雖然能使自心超越物欲而趨向清明，而可以逐漸捨離對於外物環境的粗濁情欲貪愛，卻也強化了一己自我心性的覺知體驗。君子一

¹⁵⁰ 所以《管子》才說「心以藏心，心之中又有心焉。」

旦陷於貪執自我心性，也就可能逐漸強化對於自我人格的貪愛，而容易沉溺於聖潔心境的自我崇拜，從而外在言行就會表現出自恃高潔的道德傲慢，甚而汲汲於世人崇拜的名位尊崇。這種人格偏邪往往可以見於自命神聖者的自我崇拜的言行之中，而人們在對其狂熱信仰下更可能會造就「以善之名」的邪惡行徑。所以孔子為了要避免這種沉迷於自我崇拜的人格弊病，以求君子修持能夠達致「正中」而非陷溺「私慾」，才會加上「庸」字。孔子所謂「中庸」之「庸」，就是代表君子自處的「平庸」、「平常」、「平易」之意涵，正《中庸》：「庸德之行，庸言之謹；有所不足，不敢不勉；有餘不敢盡。言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾！」

從而使君子守中的心性修持，可以避免自命聖潔的道德傲慢，以能不懷自我崇拜而真正行善惠世。

因而孔子意在《中庸》會贊揚君子中庸之不染自我崇拜，也就不求世人崇敬，「人不知而不慍」（論語學而篇）。《中庸》引孔子言：「君子依乎中庸，遯世不見知而不悔，唯聖者能之。」《中庸》：「子曰：『射有似乎君子。失諸正鵠，反求諸其身。』」

孔子對於「中」的心性修持有著深刻瞭解，所以才會提出「庸」，而開創出「中庸」的儒家心性修持。孔子「中庸」的心性修持，本是「平易近人而入世」的「覺知觀照」之道，就在日常生活中可以時時守中觀照，而應變世事；所以君子守持「中庸」，雖然不染自我崇拜，不求世人崇敬，但也絕非不關懷世人；因而孔子《中庸》會闡述「中庸之道」而說：「道不遠人。人之為道而遠人，不可以為道。」

顏回之善守「中庸」：「回之為人也，擇乎中庸；得一善，則拳拳服膺，而弗失之矣。」

孔子的「中庸之道」，正是要在容易偏誤陷溺的人心危迷之中，發顯「正中」的微妙道心，以致君子持心能夠精粹專一，而允當適切地執持「中心」的覺知觀照以應變世事；也就徹底承繼了帝舜訓勉夏禹的十六字心傳：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」（尚書·大禹謨）

而君子誠謙的行持表現，正可對應於孔子的「下學而上達」(論語憲問篇)。「誠以上達」以致智慧，就會尊崇美德的覺知心性，因而效法品行敦厚以崇尚禮度；「謙以下學」以得知識，就會啟發辨問的反思學習，因而可以複習故舊學說而通曉新知；而增進一己智慧與知識(智識)的廣度與深度，而達到君子為人的高明境界，而可持守「中庸之道」，所以《中庸》說：「故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，溫故而知新，敦厚以崇禮。」

君子誠謙應世在社會上待人處事的行為風範，就是「忠恕」。「忠」是「誠」以待人處事的行為風範，其根本操守就是孔子所謂：「己欲立而立人，己欲達而達人。」(論語雍也篇)「恕」是「謙」以待人處世的行為風範，其根本操守就是孔子所謂：「己所不欲，勿施於人。」(論語衛靈公篇)君子心行「誠謙」以推己及人，正是「忠恕」以待人處世的行為風範，也就是「仁」的人格風範；所以傅玄闡釋：「夫仁者，蓋推己以及人也。」(傅子 仁論)正如孔子所述：「能近取譬，可謂仁之方也已。」(論語雍也篇)因而孔子在《中庸》的概念：「故君子以人治人，改而止。忠恕違道不遠。施諸己而不願，亦勿施於人。」

所以《大學》乃以「止於至善」作為三綱的實踐起始：因為其「止」的意涵可以關聯「恕謙庸」的人格精神，而其「至」的意涵則可以關聯「忠誠中」的人格精神；「止於至善」也就對應了「庸以中正」的人格操守表現。董仲舒闡述「仁人」的人品修養：「故仁人之所以多壽者，外無貪而內清淨，心和平而不失中正，取天地之美，以養其身，是其且多且治。」(春秋繁露循天之道)

儒家入世之道，由心行修持的「中庸之道」，到心行表現的「誠謙」之道，以至待人處事的「忠恕」之道，終至治國為政的「絜矩」之道，乃是儒家之道的一貫基礎，也就承繼並發揚了上古中國「允執厥中」以平天下的「中道」傳統。孔子本於中道傳統，以之作為儒家思想的一貫基礎說：「吾道一以貫之。」(論語里仁篇)因而「儒家中庸」與「道家虛靜」，實是「中道之心性修為的一體兩面」；只是「中庸功夫」著重於「入世心行」，而「虛靜功夫」著重於「出世心性」。「中庸修持」在「心性上」的昇華，也可通於虛靜；虛靜修煉在心行上的濟世，也可

通於「中庸」。儒家「入世之道」，由「心行修持」的「中庸之道」，到心行表現的「誠謙」之道，以至待人處事的「忠恕」之道，終至治國為政的「絜矩」之道，乃是儒家之道的一貫基礎，也就承繼並發揚了上古中國「允執厥中」以平天下的「中道」傳統。

所以原始儒學《中庸》對於「性」的觀點，是不論善惡，而只定義說「天命之謂性」，這是「實然」；而又要行善除惡，就是「率性之謂道」，這是「應然」；而必然要修行學習，就是「修道之謂教」，這是「實踐」。

《大學》首段的三綱，即是明瞭「大學之道」的實踐層次，乃是基於「明明德」，進而「新（親）民」，終而「止於至善」。而《大學》所謂「大學之道」的「士君子之道」，正對應著《中庸》「率性之謂道」所謂的「道」。

「中庸」相關的「誠謙」、「忠恕」、「絜矩」、「格物致知」……等儒家概念，說明人之生命自然本具覺知之性，「中庸之道」正是用以率引覺知之性，而儒家教化正以修持「中庸之道」為基礎。「忠恕」的為人處事，應用在治國為政上就是董仲舒《大學》所謂的「絜矩」之道。所謂「絜矩」統貫孔子「中庸」的真正原意，並貫通儒、道、佛三家的修持功夫，徹底解決儒、道、佛三家傳統的會通問題，說明「中庸」是為「誠謙」、「忠恕」、「絜矩」、「虛靜」、「止觀」、「定慧」的共通核心及意涵指向。

「絜矩」乃是巧用了「絜」字的雙重字義而對應了「忠恕」意涵。「絜」字有「修整潔淨」與「以繩度量」的雙重意涵，而引申有「修身而推己及人」之意。「矩」字則是原指「畫方的工具」，而後引申成為「為人行事的法則」，更代表「治國為政的法則」。所以「絜矩」之道，乃是意謂「自潔修德，以身作則而推己及人」的治國為政風範。

《大學》在道、德、仁、義、禮、智、信這七個層面中，重在突出一個「德」字，這是抓住了修學的關鍵。修學的綱目，以及內明外用的修養次第，即「大學之道，在明明德，在新（親）民，在止於至善。」這個總綱，強調要從自知之明做起。關於修養功夫的法門，從「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」的進路，「知、止、定、靜、安、慮、得」的功夫實為儒家心傳之法，也就是老子的「觀心得道」，佛家的禪定等修心的方法。可見儒釋道三家之理相通，對後世修道德產生過深遠的影響。

此進路而後「內明之學」：「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」，「誠意」放在「格物致知」及「物格知至」之前，其中內明與外用，環環相扣，密切相關。進而強調要做到「誠意、正心、修身」，必須先「格物致知」，以達到「格物知至」，故對「所知」與「能知」，以及「心、意、識」是修德的樞紐等道理，從而警醒世人，不被物質享受蒙蔽了自己的本性，污染了自己的心靈，甚至陷入自我毀滅之途。

自「格物」至「正心」屬於內明之學，如果內明修養達到「明德」的境界，由此外用到「齊家、治國、平天下」，就須從「修身」做起，所以「修身」是內明外用的關鍵，曾子一言以蔽之曰：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。」（大學）外用之學，旨在論述：「身修而後家齊，家齊而後國治。」

《大學》是內外兼修之道，「所謂誠其意者，毋自欺也」，到「此謂身不修不可以齊其家。」

儒家學說素來主張「天道遠，人道邇。」儒家教人修德必須先從「人道」修起，先立做人的根基，才可能進入形而上的天人境界。任何一個人活在人世間的所作所為，一日也脫離不了現實環境，面對著食衣住行、一樣米養百樣人，錯綜複雜的凡塵瑣事，父母、妻子、朋友，乃至社會上認識的或不認識的，隨時都可能要應對，交往中都互相影響，互相關注。

孔子所謂「己所不欲，勿施於人」的道理，首重個人自我的修養來講。再則「大學之道」的「明德」、「內明」之學出發，推之於「外用」而「新（親）民」。作為一個「覺知者」，在對人、治事、處世方面，其中的內外、表裏、精粗之際，實是「應事處物」的大學問。如果以《大學》本身的主旨來講，必須要先從「知止而後有定」，直到「慮而後能得」，通達「格物」、「致知」，配合「誠意」、「正心」、「修身」的全程修養，才能真正地明瞭「絜矩」之道的妙用。

第五節 儒教對漢文化與知識份子的影響

「儒家思想」，又稱「儒學」，也有人認為它是一種宗教而稱之為儒教。儒最初指的是冠婚喪祭時的司儀。「儒」字本是古代對學者的尊稱，字義是「優」及「和」的意思，指他們的思想學問能夠安定別人，說服別人。自春秋戰國秦漢以後起儒家指由孔子¹⁵¹學說繁衍逐步發展以「仁」為核心的思想體系。儒家的學說簡稱「儒學」，是中國古代自漢代以來的主流意識流派，自漢以來在絕大多數的歷史時期作為中國的官方思想，成為統治階級的御用工具文化，至今也是一般華人的主流思想基礎。儒家學派對中國，東亞、東南亞乃至全世界都產生過深遠的影響。

奉儒學為官學的最後一個王朝大清帝國被民國取代，傳統文化實際上從宋代開始不斷遭到破壞而發生對傳統的背離，「五四」以後，一些急功近利的知識份子也試圖從否定傳統文化，靠攏西方文明中尋找中國的出路。但是文化領域的衝突與演變一直是學術性的爭鳴，非國家暴力的介入。中國共產黨的出現，把文化的衝突上升到關係中共自身存亡的高度，因此它對文化採取了搗毀砸爛式的直接破壞和「取其糟粕，去其精華」式的和濫用式的間接破壞方式。儒家思想受到了外來新文化最大限度的衝擊，不過在歷經多種衝擊、浩劫乃至官方政權試圖徹底剷除儒家思想之後，儒家思想依然是中國社會一般民眾的核心價值觀。同時，儒家思想是東亞地區的基本文化信仰。

在漫長的中國歷史上，儒學的教育儼然成為「官方教育」，故亦稱「儒教」，其對社會發展起積極作用，「儒教」對中國文化的影響當然是全民的，只不過是上層社會的部分被少數知識分子掌握罷了，全世界所有教派皆然！「儒教」對社會發展起積極作用，儒家文化使中華民族日益壯大。

中國在歷史上正因為有了「儒學、儒教」，才能以孔子的儒家思想為精神樞紐，形成地域廣大、人口眾多的中華民族，才能夠在十七世紀中葉以前，一直走

¹⁵¹ 前 551 年—前 479 年，春秋時期魯國人。

在世界的最前端，創造了包括四大發明在內的輝煌燦爛文明。中國歷史，凡是「尊孔」時代，都是天下大治；凡是反孔或淡化孔子的時代，大體都是天下大亂，甚至是人亡政息，這是歷史發展的實然。「反孔批儒」不僅導致自己的敗亡，而且給中華民族帶來巨大的災難，這是極為重要的歷史教訓。¹⁵²

漢武帝時採納董仲舒建議，實行「獨尊儒術」的政策，標誌著「儒教」從此成為「國教」。從漢代直至清朝中期，「儒教」維持著「中國國教」的地位，儒家思想一直是全民的「主導思想」。弘揚「儒教」的歷史大儒，如孔子、曾子、顏子、子思、孟子、董仲舒、韓愈、周敦頤、張載、二程、朱熹、陸九淵、王陽明、王夫之等偉大的儒家。正是中國有了博大精深的儒家文化，在儒家文化的「同化」作用之下，中華民族日益壯大，國土面積不斷擴展。¹⁵³

「儒教」並非現代化發展的障礙，「儒教文化」不僅屬於漢人，而且屬於全人類。眾所週知，儒家文化對日本、南韓、越南等國家在漫長的過去有著極為重要的影響，甚至成為這些國家傳統文化的重要組成部分。¹⁵⁴

孔子思想獲得世人認同，儒家文化的影響遠遠超出了亞洲，對全人類發揮極為重要的影響。美國總統雷根在致舊金山祭孔子大典籌委會主任的信中說：「孔子高貴的行誼與偉大的倫理道德思想，不僅影響了他的國人，也影響了全人類。」

¹⁵² 歷史的發展當然也有因政策錯誤：以儒為文治，導致文強武弱而滅國者，如宋朝的「強幹弱枝」。

¹⁵³ 從西漢至鴉片戰爭時期，中國的人口基本上保持在全世界人口的三分之一以上，可以說，在這漫長的歷史時期，全球三分之一以上的人，都是儒教信徒。在 17 世紀中葉以前，中國一直走在世界的最前端，中國每年生產的社會財富佔全球的三分之一以上，正體現了儒教對社會發展的積極作用。

¹⁵⁴ 在邁向現代化的進程中，東亞國家及地區大體形成兩種局面：

一、西化或蘇化比較嚴重，並且包括儒家文化在內的傳統文化受到嚴重衝擊的國家和地區，如菲律賓、越南、北韓、柬埔寨及改革開放前的中國大陸，在發展的進程中都遇到了嚴重的障礙。

二、在保存了以「儒家文化」為主的傳統文化的前提下，吸取西方文化的長處，如日本、南韓、香港、臺灣、新加坡，在現代化的進程中較為順利。因此，這種基本的歷史事實完全可以駁倒所謂「儒教」在現代社會中成為發展障礙的謬論。

1988年1月，在第一屆諾貝爾獎獲得者國際大會上，物理獎科學家漢內斯阿爾文博士(Dr.Hanes.Aelven)在閉幕大會上呼籲：「如果人類要在二十一世紀生存下去，必須回顧二千五百年、去吸取孔子的智慧。」由此可見孔子思想的當今價值已得到了西方最高榮譽的諾貝爾獎獲得者的認同。

「儒教」對中國文化的影響，雖然造就了輝煌，但也是近代中國迅速落後的直接原因。

「重文輕武」，根本上造成了中國在技術上的落後。也許，當年是「獨尊墨家」的話，整個世界的科技發展可能加快千年的倍數成長。

儒家學說本是百家學說之一，及至董仲舒時，被推為「國學」——其實，而後的兩千年，所謂「儒學」只是「士大夫」階層以降者的「桎梏」而已；而且，中國封建社會的發展史，儒、釋、道三家各有作用，而且在某一時段，儒學的影響力反而式微！

文化是一個民族的靈魂，是與人種和土地這些物質要素同樣重要的精神要素。

雖然中華民族在歷史上多次遭到侵略和打擊，其傳統文化一直表現出極大的融合力與生命力，其精華代代相傳：「天人合一」代表著我們祖先的宇宙觀；「善惡有報」是社會的常識；「己所不欲，勿施於人」，是為人的起碼美德；「忠孝節義」是人生於世的標準；「仁義禮智信」成為規範人和社會的道德基礎。在這樣一個前提下，漢人文化體現出誠實、善良、和為貴、包容等優點。「天地君親師」的牌位，反映出百姓敬神--「天地」、忠社稷--「君」、重家庭--「親」、尊「師」--道的根深蒂固的文化內涵。中華傳統文化追求天人和諧，重視個人的修養，以儒家的「克己復禮、由仁攝禮、踐仁體道」的信仰修煉為根，能夠包容，能夠發展，能夠維護人間道德，能夠使人有正信。

儒家思想是傳統文化中「入世」的部份，重視家庭倫理，其中「孝」又佔了極重的份量，「百善孝為先」。孔子倡導「仁、義、禮、智、信、勇」，但又說「孝悌也者，其為仁之本歟？」

只要家族中的傳統得以保持，社會倫理也就自然得以維繫，「修身、齊家、治國、平天下」，雖是口號，卻也有一定的社會安定性。

傳統文化中貫穿著「忠、孝、仁、愛、信、義、和、平、禮、廉、恥、節、智、勇、天、道、神、佛、命、緣……等」，許多人可能一生都不識字，但是對傳統戲劇和評書卻耳熟能詳，這些文化形式都是民間百姓獲得傳統價值觀的重要途徑。因此，中共對傳統文化的破壞就是直接毀去中國的道德，也是在破壞社會安定祥和的基礎。

傳統文化中的「忠」絕不是「愚忠」。在民眾眼中，皇帝是「天子」，上面還有「天」。皇帝並非永遠正確，所以才需要設立諫官指出皇帝的過失，同時中國的信史制度使得史官記錄皇帝的一言一行。士大夫可以「為帝王師」，皇帝做得好與不好是用儒家《春秋》經典來衡量的。甚至在昏君無道的時候，人們可以起來去推翻他，一如成湯伐桀、武王伐紂，這從傳統文化的角度來看不但不是不忠、不是大逆不道，反而是替天行道，因為儒教講「民為貴，社稷次之，君為輕」。

第六節 孔子「祭如神在」與路德「因信稱義」之會通

在人類歷史進程中，「信仰」的歷史生命之延續，究竟是來自於「信仰淵源」或是「思想內容」？

今日大多數基督新教（Protestant）主流教派皆稱其「信仰」是承接自宗教改革時期之思想脈絡，加上合乎當時情境所發展而成的信仰。¹⁵⁵

相較於孔子，孔子傳承了三王、三代的思想與信仰淵源，以及思想與信仰內容。除了傳承禮樂教化外，並加以教育改革；除了以禱告式對越上帝外，強調對自然天之精神學習，並加以發揚生生之德為仁民愛物。

因此，以上論文的創新，融入西方偉大的宗改時期的「信仰淵源」及「思想內容」概念作為對孔子在「信仰淵源」及「思想內容」的改革與發展，以及在當代的指導性，對於我們來說，這是極需要了解的。

若然路德的「因信稱義」之理路是合理，則透過路德的「因信稱義」，將看見孔子如何被上帝稱為「義人」，孔子是在本源中「禱之久已」的「信者」，其「心中之祭，祭如在，神在心中。」

透過路德恩典的探討，目的在看見「天將以夫子為木鐸」，便是上帝的恩典，上帝在人的恩典大小端看人的「弘道之志」。

「恩典」的教義是宗教改革運動思潮的主要課題，「恩典」一詞基本上是指「對人類不配得與不當得的恩惠」。也正是此觀念構成「因信稱義」的教義，這教義通常正確地被視為構成當時德國路德宗教改革運動的起源。

「稱義」（to justify）¹⁵⁶ 的意思是「如何進入與上帝的正確關係中」，或許是

¹⁵⁵ 宗改運動思潮的形成，可歸納如下：

- 一、改革運動的成因：印刷術的重要地位、社會政治的處境。
- 二、主要神學思想：主流改革宗教觀念「更新基督教」。所更新的觀念，即是由「初代教父時期」、歷經「基督教的黃金時期」，所承襲之使徒時代基督教的活力。

¹⁵⁶ 人仍然有可能進入與永生上帝的關係中，不論在新約聖經或後期的基督教神學中，此觀念都

「如何在上帝眼中成為義」，「稱義」的教義被視為涉及個人該作何事才能得救的問題。

路德講授說上帝施恩給謙卑人，所以凡是在上帝面前謙卑的，就自然可以被稱為義。罪人在上帝面前自我謙卑，由此使上帝有責任以稱義來獎賞他。故此罪人承認其對恩典的需要，並向上帝呼求賜予----由此要求上帝履行其責任，稱罪人為義。也就是說，由罪人採取主動，呼求上帝：罪人可以作一些事來保證上帝會作回應，稱其為義。但無論如何，肯定的是，需要某些人為的努力才可以要求上帝履行其義務，以恩典來賞賜罪人。

「新教」的「新」意義----就是上帝賜給罪人的義；也就是說，上帝自己滿足了此先決條件；上帝滿有恩慈地將祂對罪人要稱義的要求賜給罪人。¹⁵⁷

但「惟獨憑信」顯然不是說罪人（不論男女）是因相信而被稱為義，即是因著「信心」的緣故。此正符合孔子的「祭如神在」的信念，這看法視「信心」為人為的行動或工作，即是稱義的先決條件。路德的突破包含了「承認上帝提供一切稱義的所需」，以致「罪人所需作的就是去接受」。因此，孔子對天命的接受是因信而順天，在稱義的過程中，「上帝是主動的」，而「人卻是被動的」。「憑信靠恩典稱義」更清楚點明此教義：罪人的稱義是基於上帝的恩典，藉著「信心」而接受的。

信徒表現出好行為，乃是對上帝饒恕他而作出的感謝行動，而不是原先要使上帝寬恕他的企圖。孔子以同樣的態度感念上天之德，而視己為木鐸傳承天命。

雖然對於基督的「信」，是一切善行的根源，不過，人卻無法通過善行本身，產生對基督的「信」。

表述於一連串的隱喻或意象中。「救恩」與「救贖」的觀念均指示此過程，到了中世紀晚期，其中一個意象：「稱義」顯得特別重要。

¹⁵⁷ 對於奧氏與路德二人來說，比喻金錢可以購得自由，沒有金錢則自由的承諾對你的處境根本毫無意義；福音的好消息正是你要買回你自由所需的金錢，上帝已給了你；也就是說，上帝已為你滿足了先決條件，你所沒有的已由上帝來給你。

因聖靈的工作使我們得聽基督的道，信心因此被澆灌下來，我們亦因此認識基督。因此，我們只能因信得救而不能靠賴於自己的善功，我們不能說我們（的善功）產生了基督或基督的義。我們只能說透過聖靈我們為天上的義作功，或本於自身的本性（良知）作功。我們必須認清，我相信基督然後在基督裡我作了真正的善功。¹⁵⁸

如此說來，當下的「善行」是人類通過在基督裡的信心所回應出來的當下行為。而人所表現出來攻克己身、愛人如己以及對上帝的順服等善行，是出於人在信心中的內在心靈自由，而非受到律法或是教會權威的逼迫。也因此，真正相信上帝的人，不需要別人叫他如何有好行為，他自己應該作什麼就作什麼，而這一切的行為只為了「討上帝喜悅」。就像一個有心要孝順的人，即便盡孝所要涉及的層面是很複雜的，但只要有心，便會找到最合適的途徑。¹⁵⁹ 而此也回應《新約聖經》雅各書第二章 26 節所提「信心沒有行為是死的」：

我們的一切作為，不拘是什麼，都當善良，沒有區別。我們若確知深信他們討上帝的喜悅，它們就是潔白的。如是我心靈的（裡）頭便永不缺乏喜樂良心的膏油。¹⁶⁰

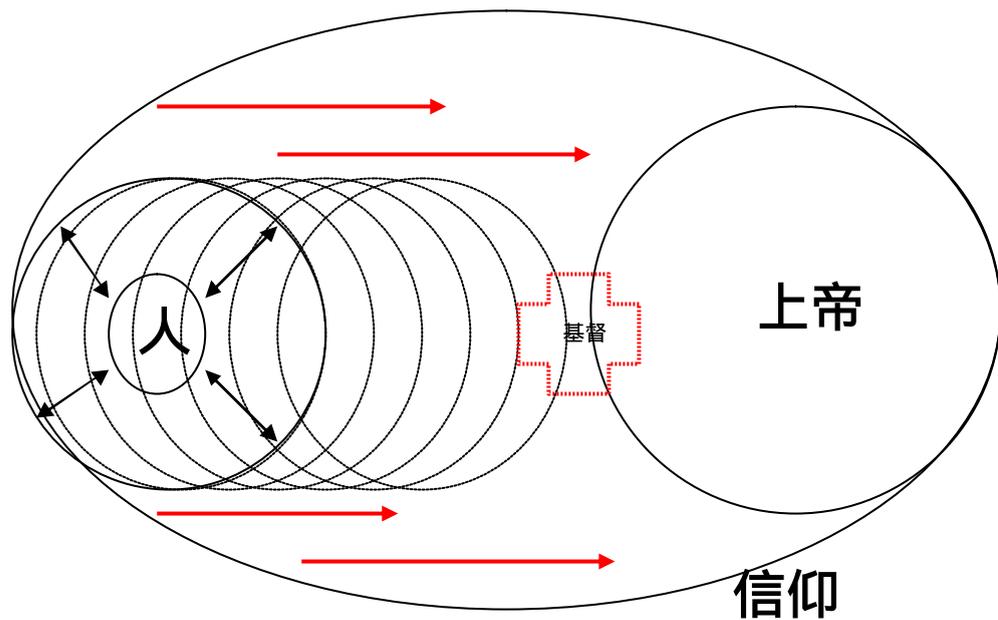
彼此之間的關係，如圖一所示：¹⁶¹

¹⁵⁸ 詳見楊慶球（2002:29）轉引自 *Luther's works*（Concordia: Fortress）Vol.26, ppP153

¹⁵⁹ 楊慶球以在理解路德的信心時，認為與王陽明之論良知有異曲同工之處。有一天王陽明的弟子徐愛詢問一個人如何孝順父親時，王陽明回應若一個人真有孝心，便會找到最佳孝順的方法。

¹⁶⁰ 詳見路德在〈論善功〉（收錄於《路德選集》（上））以及楊慶球（2002:30）林鴻信（2000:76）的討論。

¹⁶¹ 此圖與有關「宗教改革——路德之『因信稱義』的發展」，個人與黃兆崙發表於真理大學麻豆區之「第二屆宗教年會」。



(圖一 因信稱義的關係圖，作者自繪)

→ :「信」，由「上帝的義」所發動，人被動地趨近上帝而成就「信」。
 ← :「善行」，人對「信心」所做出的回應，對內攻克己身，對外愛人如己。

路德在一五一九年初時曾在《兩種義》(Two Kinds of Righteousness) 一文中指出：

第一種是外加的義 (alien righteousness)， .就是基督叫我們因信稱義的義，正如哥林多前書一章 30 節「上帝又使他成為我們的智慧、公義、聖潔、救贖。」 這亦是當人真正悔改及受洗時賜給人的

第二種亦是我們應當行的義，事實上我們是先得著外加的義，然後才行。這善行使我們生更有益處，首先，攻克己身克制肉體及釘死的慾望，正如加拉太書五章 24 節「凡屬基督耶穌的人事已經把肉體，連肉體的邪情私慾，同釘在十字架上。」 其次，是愛人如己，再其次，是對上帝順服和敬畏。¹⁶²

在當時天主教會普遍瀰漫將善行與得著救贖化約成等號的環境中，路德除了提

¹⁶² 楊慶球 (2002:25) 轉引自 Timothy F. Lull, 1989, Martin Luther ' s Basic Theological Writings, Minneapolis: Fortress Press, p. 155, 157.

出「外加的義」，也就是由上帝所發動的義，事實上，也並未完全反對當下善行的實踐。只不過，所有當下實踐的善行，必須「以相信基督為第一」，否則「義」將變成死寂的。

總的來說，當人接受上帝的呼召（德文，Berufung），基督是人與上帝之間的唯一道路，逐步走向上帝時，所意涵的除了是「信」與「義」的同時成就外，卻不表示之後人變成一個「無罪的義人」。罪人仍然是罪人，罪本身依然會使人「不信上帝」及「自我中心」¹⁶³，然而如此會「遠離」上帝，使人與上帝的關係破裂的本質，卻「因著基督的緣故」（propter Christum），讓上帝願意將「義」釋出，吸引並接納罪人，並稱其為「義人」。而人首先在接受了如此「外加的義」後，隨之而來所做出的回應落實在現實生活中的好行為，便是「善行」。如此的善行，乃是基於信徒感恩的回應，而非企求救贖的動機。這不僅衝破了當時天主教會中神職人員對於赦罪具有絕對權威的藩籬，上帝主動發出具有恩典的「信」與「義」，讓個人在接受之餘由衷地發動「善行」。路德以為，如此所做出的善行才是信徒真正的「自由」。

孔子不談論「原罪」之人，強調人本覺知的自由，不同於西方經由基督之言成道，而強調畏聖人之言，固然不可將孔子類同於救世主基督，但兩者同樣成為後世所追求的聖人之言。

對於孔子來說並不是被動的接受上帝的恩典，東方生命體悟沒有得讓孔子透過基督來進行「因信稱義」，孔子是主動的去查察上帝的恩典，對孔子來說上帝對他最大的恩典是給孔子有機會形成木鐸，因此孔子被稱為「義人」是因為踐履天命於穆不已，是故對孔子來說並非只有禮具有先天形上實體的意涵，「義」在踐履天命也是具有先天形上實體的意涵。體悟天命後的孔子，「禮、義」在孔子生命中的踐履已包含了先天形上實體的意涵，「善」也被賦予了先天性的「天命之謂性」。因此，孔子是在先天形上實體的意涵中「踐仁」，時中於天命下實踐「有

¹⁶³ 路德以為「基督將不信稱作唯一的罪」。

詳見《路德選集》（下）。香港：基督教文藝，1996（五版），P. 240。

教無類、因材施教」。

雖然路德一度曾關注所謂的思想學術的艱深領域，但生活的意義讓他腳踏實地地，將自己的思想落實於教會的生活中是社會環境的趨勢，促使路德不再是一位伏案的學究，而是充滿魅力的民眾改革家。

陳榮波教授強調「企業管理力量」的提取方法就在「誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」的排序中實踐，並將此「管理的中道思維」，在逢甲大學及東海大學哲學系上演講「管理之至善美學」，推動哲學之實用性。不論是哲學或宗教都不能脫離實踐的社會價值。

路德與孔子的發展便在於稱義教義的社會意義上——因信稱義的社會價值。¹⁶⁴

孔子不語怪力亂神，也就在杜絕人民迷信於以金錢成為換取「義人」的亂象，「憑信稱義」在孔子是信於天有生生之德、畏於天命難測，以此生生之德架構了「先天」形上意涵的「性善之德」，以此拋除個人榮辱不記功於天地、超越難測之天命，只以此感恩之心稱天為義德，以此有生之年在生命中於穆不已於「查察天命」以「踐仁」。

¹⁶⁴ 中世紀晚期，將補贖聖禮的理論視為落實赦罪的社會性基礎，這樣的觀點認為罪被視為可見的社會事情，一定要以可見的社會方式來予以赦免。赦罪不是個人與上帝間的私人事情，而是包括個人、教會與社會的公眾事務。1215年第四屆拉特蘭會議（the Fourth Lateran Council）宣布：「不論男女信徒，凡達責任之齡的，均應忠實地親自向其神父告罪，並致力作出鎖定的補償。」因此，神父與補贖禮二者均被堅定地確立在中世紀的生活中，而上帝便被理解為透過在地上所委派的代表人與途徑來赦免罪惡。

詳見 John Bossy, 1987, *Christianity in the West 1400-1700*, New York: Oxford, p35-56; David C. Steinmetz, 1986, 'Luther against Luther', in *Luther in Context*. Bloomington: Indiana University Press., p1-11.; Thomas N. Tentler, 1977, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, N.J.: Princeton.

第六章 孔子的道德實踐論

古之君子，盡力於道術得其全者，是名曰「儒」，揚雄：「通天地人之謂儒，通天地而不通人之謂伎。」

中國哲學的特色表現在儒、釋、道三家哲學之中，儒家意在顯揚「聖者氣象」，豁達大度，造妙入微，沈潛高明於天人之際，古今之變處處通達，期能踐履高超理想生活於現實之中，且講究時中精神，而為時中之人。

曾子：「吾日三省吾身：為人謀，而不忠乎？與朋友交，而不信乎？傳，不習乎？」（論語學而篇）時中的精神便在與人的互動中發展，「傳，而時習之」之反省與應用更顯其所應具之時中的「和諧性」，子曰：「德不孤，必有鄰。」（論語里仁篇）此鄰或為倫常之道，或為以文會友，或為以武會友，子曰：「晏平仲善與人交，久而敬之。」（論語公冶長篇）

對於孔子來說，與鄰人相處以「仁」作為達到美善的媒介，子曰：「里仁為美。擇不處仁，焉得知？」子曰：「不仁者不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁；智者利仁。」子曰：「惟仁者，能好人，能惡人。」（論語里仁篇）

「和諧性」的把握掌握在「禮」既為「時中」的竅門，亦為終身奉行的人倫之道，子曰：「禮之用，和為貴；先王之道，斯為美；小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」（論語學而篇）此「和諧」若不以禮之義行之，則將「鮮以仁」。

關於孔子在「子張學干祿」的為政之道，不只能用運於干政，子曰：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」（論語為政篇）關心政事是儒家日常生活的入世互動方法，言寡尤、行寡悔更是減少摩擦增加和諧的要道。

儒家哲學精神特色具有「動」的哲學。《易經》和《道德經》是中國形上學的根基，二者都由形上學引申到人生哲學。二書同時對宇宙人生作動態觀照。《易經》重「變化之道」：「易之為書也不可遠，為道也屢遷。變動不居，周流六虛，

上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變是適。」（繫辭下第五章）宇宙人生變化之道，莫重於「時」與「位」，故以爻位代表時間、空間的變化，處處莫不求其合乎時中。六十四卦在卜筮時，皆重爻的位，爻位所代表的，乃為人事裏的時勢。人事的互動發展在不易的宇宙本體下隨著社會政經變動中存續著，在不易中隨順變易即是簡易的人生哲學，故「變動不居，唯變是適」，蓋天下萬物因時變革，絕無一成不變的原則，唯有「變易不易」而已，故《易經》亦可稱為「時中」的形上學，或探討「變動」的形上學。

我國哲學既重宇宙生命整體，向以「宇宙的變動」與「生命的變動」相互配合，故貴在動態的把握。

神農氏已致意於由「天道立人道」，由「向外的物觀」，以立「醫藥」及「耕稼」之大法，今傳本之《草經》，託始為神農，實後人之依託，但其淵源所自，亦不可誣也。我國哲學思想首淵源於觀察天道，由天道的演變，推知人事的應然，故以天道配人道，人道配天道。黃帝更肇道家思想之祖，為中國形上思想的開端，列子記黃帝之言曰：「形動不生形而生影，聲動不生聲而生響，無動不生，無而生有，形必終者也。道終乎本無，有生則復於不生，有形則復於無形，不生者，非本不生者也，無形者非本無形者也。」黃帝所傳素問、靈樞二篇，今人以為漢時所依託，但內中已能本「形上之理以言醫術」，是否成於漢時，尚待考證，但其思想淵源實先乎漢時。黃帝之時對天道人道思想的協調，益加密切，對陰陽思想，純由自然方面以立言，不落入以後陰陽家的痕跡。夫天地萬物生，天地之道浸，故陰陽相推而變化順矣，是故聖人知自然之道不可違，從而制之，而為人道之張本。¹⁶⁵

陸象山以「天」一字，從皋陶說起，自唐虞時，倫理皆自天道推之。中國古代政治以倫理為本位，非以經濟為本位；《尚書》之克明俊德，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；孔子稱惟天為大，惟堯

¹⁶⁵ 參閱魏元珪，中國哲學精神與特質。東海哲學系：中國文化月刊，1981.05.，p48。

則之，堯舜亦法天之君，恒立天道統人事，此實為儒教之本，夏商哲學中，莫大於《洪範》之垂訓；《洪範》即大法之意，由天地之大法，以立人道之經緯。禹得《洛書》，傳於箕子，為武王陳之，故繫在《周書》，皆不外授天道以正人事，故《洪範》之教與「易教」相表裏，「易歷三聖」，「洪範亦歷三聖」，見於《尚書》，皆有感於天道以言人事耳。¹⁶⁶

「生命之智慧」與「人間世之服事」，說明人生哲學不在空談境界，而在以超然的精神入世做服事的工作，劈柴挑水莫非妙道，道在身邊求，不在山中尋。我國人生哲學重「道德主體的內證與自悟」，中國人特重「人生智慧」，「哲學的重點在修證人生」，不端在知識的擴充與博聞疆記，「為學重效做人」，與「立身處世」之方，故朱熹訓《論語》「學而時習之」之「學」示作「效」解，此「效」乃「學效立身處世之道」。¹⁶⁷ 中國哲人之探求真理，其目的在乎生活的遷善，故子曰：「知之者，不如好之者，好之者不如樂之者。」（論語雍也篇）。中國人之學乃在樂道，故研究真知，必表現之於德行事業，為學之理想境界，不離日常行動之間，中國哲人咸以窮究人生之真際，必先在德行涵養上作工夫，故中國之名言理論，皆不離實行，離開實行便無意義，子曰：「古者言之不出，恥躬之不逮也。」故子曰：「君子欲訥於言而敏於行。」（論語里仁篇）

哲學思想一方面寓於人對宇宙天地之觀察與默想，一方面亦在乎人類自身切己之省察與體證，以及對生活經歷之反省。吾人由經歷中悟證智慧、思想、人生體驗，孔子、老子等思想家並非由天而降，均乃在民族之文化中，土生土長，其所聞，所見，所思，所覺，固由於一己之體會，但傳承之影響不能謂絕無僅有。

¹⁶⁸

生命高處的統會與圓融，人生哲學教學之目的在使人勿為一曲之士。孔子

¹⁶⁶ 參閱魏元珪，中國哲學精神與特質。東海哲學系：中國文化月刊，1981.05.，p48-49。

¹⁶⁷ 參閱魏元珪，人生哲學教學的終極關懷。東海哲學系：中國文化月刊，1993.05，p64-65。

¹⁶⁸ 參閱魏元珪，中國哲學精神與特質。東海哲學系：中國文化月刊，1981.05.，p47。

曰：「君子不器」(論語為政篇)，「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」
(論語里仁篇)

得意澤加於民，孟子以大丈夫居天下之廣居，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(滕文公篇)。夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流(盡心上)孟子追求「萬物一體」的境界，在此境界中，個人與宇宙之「全」合而為一，所謂人我內外之分俱已不存，宇宙之全體與個人之心靈，有內部底聯繫，個人的精神與宇宙的大精神，不為一體，特以有後起之隔閡，以致人與宇宙之全德分離，此即不誠之故，若能反身而誠。回復與萬物為一體之境界，以恕求仁，以仁求誠，則我與萬物為一體矣。¹⁶⁹

莊子要求同放大通，孟子亦在求宇宙之一，孟子以強恕、求仁，以至萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉的境界。莊學所用的方法乃在知識方面取諸一切的分別相，而至於天地與我並生，萬物與我為一的境界。孟子卻在乎求一體之仁而明心見性，而大成於宋明諸儒。¹⁷⁰

莊子「不以心損道，不以人助天，是之為聖人，是以聖人和之以是非，而體乎天鈞，是之謂兩行」。聖人對於事物的是非，悉聽其自爾，故其態度即不廢是非，但欲超越之。

人類有精神的自覺，可把一切扁平的境界，提升為主體的境界，在主體的境界中，表現出人生超逸和曠達的精神與價值，且發揚乾元的創造精神，以成就人類精神價值世界的提升。

中國哲學以人生為本，不重純客觀之探討以聞道始，以樂道終。故多「主體之自覺」，「參悟」與「修證」。中國哲學特重道德生命慧與實踐的功夫，以「道德秩序」與「宇宙秩序」二者密不可分。窺之我國哲人不論在何種境遇中，皆能在生命的妙樂精神，超世而入世，入世而超世，不以罪觀、孽業等人生負面與陰影為人生之障礙，卻以正德之修養功夫，積極地完成一己道德人格的生命，不論

¹⁶⁹ 參閱馮友蘭，《中國哲學史》，p165。

¹⁷⁰ 參閱魏元珪，人生哲學教學的終極關懷。東海哲學系：中國文化月刊，1993.05，p64。

經歷何種憂患、苦痛，歷受各種折磨打擊，暨面臨歷史上任何浩劫，智慧本天生德於予之精神，以大丈夫的氣概克服之，以完成人生不朽的志業。一言以蔽之，中國哲學乃以「德性慧」馭駕「知性慧」，不以外在生活美滿為滿足，厥以生活境界的超升，與人格世界完滿為人生的至樂。

人生哲學教學的目的，不在灌輸眾派紛芸的學說，不在自立學派樹立巖穴而自閉於一線之天，是在培養豁達大度，高處觀照，不做一曲之士。中外古今學說必須貫串、融會、博洽、圓融，而得兩倍知識的體系。人生哲學不在聞知，貴在修行，故在聞、思、修三慧中，以聞為始，以開其心竅；以思為繼，貴在反射自省並應打開心中的迷霧，使頓然有悟，不落入偏執所生法而作狹窄之見；繼之以修貴在實踐篤行，而有入世之慧覺，如何待人處世與接物而得其時中之精神，此端非一日可蹴之功，貴在平時潛滋培養的工夫。若人生哲學只在灌輸眾人之議，剛開口輒能誦讀百家名言，而無思、修之慧，則其所增益者反而助其詐與狡，能開口聖人之言，終無補於一生之受用。人文通識教育不在培養小辯察察之士，貴在明覺通達，堪為大器，能有逍遙遊之遠見，高處之體會，然後能齊世間物論之參差而入「人間世」，而有「應帝王」之材，庶不致孤陋寡聞知井蛙之見。蓋博學疆識，不如明哲通達，孔子所謂可以共學未可與立，可與立未可與權，能有方便智不難，能有「權智」不易，而具有「共命慧」而勝乎「分別智」者實難，乃大學通識教育所宜著落之處，陸象山：「學者須是有志，讀書只理會文義，便是無志」。¹⁷¹

中國人的「天人」宇宙觀不是機械的宇宙觀，不將外在世界視作純機械的運行，認宇宙本身是一大生生系統，乾元的大生之德，坤元的廣生之德，彼此協調而產生終始不息的生命大流。中國哲學家皆以天為人的根本，更為人的理想人格的歸趨，蓋人受性於天，故在乎盡天之性，參贊天地之化育。孔子素持「敬天、畏天」的態度；孟子則轉化為「樂天、事天」；而荀子則轉變為「制天、用天」；

¹⁷¹ 參閱《陸象山全集》，語錄 p279，台北：世界書局，1990.11。

參閱魏元珪，人生哲學教學的終極關懷。東海哲學系：中國文化月刊，1993.05，p66-67。

在莊子的心目中，天更充滿了「情意化」的色彩。故不論儒道二家，皆以人與自然渾融為一。西洋哲學家則多以宇宙在我之外，故人與自然宇宙對立，中國哲人則不認宇宙自然為純外在的，認宇宙之本根，與人之心性息息相通，知天即在知人，且以知天、知人、知物為不可分割的體系，是以孟子更進而倡盡性而知天。

按天人相通的觀念，為中國哲學精神的基礎，此尤為宋明道學中，一極根本的觀念，不瞭解此中之底蘊，必陷入物我二分，天人乖隔的二分法之中。此種天人合德的觀念，主要表現在道德形上學之中，為人生最高的理想與希望。這也是一種自覺的境界，蓋物我本屬一體，內外本無分隔，但由於私慾所昏蔽，遂妄分彼此。在莊子體系中，即欲渾同物我，泯滅分歧的差別相，蓋萬物從其同處觀之，則莫不盡同，從其異者觀，則肝膽楚越也。¹⁷²

邵康節：「學不究天人，不足以謂之學」(觀物外篇)，程明道：「天人本無二，不必言合。」(程語錄)程伊川則曰：「道未始有天人之別，但在天則為天道，在人則為人道。」(程語錄)天人既無二，故不分「我」與「非我」，「我」與「非我」原是一體，故無主客之對立，是以人與自然本融為一片。天人合一之道，在孔子吾道一以貫之，表現在生生之仁中，但在道、釋二家則有不同之處，惟歸根究底不外與大道相契。道家以得「一」為主，老子：「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，穀得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。」(道德經)老子復云：「抱一為天下式」。大凡哲學上最高的智慧和大道理，都要歸根返本，從一切相對事理和相對現象中超越而出，而接觸到宇宙的真元，而匯為一本。¹⁷³

在《周易》中卻以「乾元」來作為象徵，「乾元」為「宇宙創造」的衝動，

¹⁷² 荀子云：「莊子蔽於天而不知人」(見解蔽篇)，實厚誣莊子，而未得其實處，按莊子可說是天人相契的實踐者。荀子所評有未當。

參閱魏元珪，中國哲學精神與特質。東海哲學系：中國文化月刊，1981.05.，p59。

¹⁷³ 參閱魏元珪，中國哲學精神與特質。東海哲學系：中國文化月刊，1981.05.，p59-60。

是一「生生不息」的創造力量，是一切生命的「根源」。「乾元」與「坤元」皆「太極」生生之力量，彼此相互合契。儒家不把宇宙當作一孤立的系統，亦不把宇宙視為抽象的和機械的體系，而是相互旁通，相互融貫的「生命之元」。人在宇宙中是萬物的靈長，具有廣大智慧，足以頂天立地，其精神可以向上發展，向上提升，因此不僅是橫面的擴延。孟子深深體會此中精神，故云：「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。」即因在生活層次上，有大而化之精神，所以人在宇宙裏面，可以貫通天地，而維持一種中道的平衡。

中國哲學「同心物」不落入西方「心物二分」之巢穴，西方哲學自柏拉圖以來，即陷入「觀念世界」和「現實世界」的對立中，柏氏且以現實世界為觀念世界的摹本，而創其「主觀唯心論」的學說。中國哲學向來心物合一，主客不分。在存有方面，中國哲學本質上是贊同實在論的立場。而在認識方面，我國絕不走純「經驗主義」和「理性主義」的對立路線。中國哲學家以心物本不可分，主客本統一，故形上形下的強為區分，不過為方便立說起計而方便假設。繫辭：「形而上者為之道，形而下者為之器。」此殆不過說明形上世界非感覺所能看見，須靠神會與體證，而形下世界，乃是感覺世界中的器世界，但此二者究竟乃彼此密切相依不可分離。列子則認為有「太易、太初、太始、太素」之別，「太易為未見氣者」，「太初為氣之始」，「太始者為形之始」，「太素者為質之始」，「氣形質具」而未相離，故曰「渾淪」。「易變」而為一，一變而為多，多復歸為一，一者形變之始也。¹⁷⁴

我國「大易哲學」，「一」與「多」一體相融，無西方二分的困難。太極之「一」，根本上乃一大自然流行作用，一中含有多，多中復歸為一，大易哲學不僅從「理」上求，更同時在「事」上證，可說是「理事圓融無礙」的哲學。¹⁷⁵

¹⁷⁴ 參閱魏元珪，中國哲學精神與特質。東海哲學系：中國文化月刊，1981.05.，p60。

¹⁷⁵ 「一與多」的問題，是縱貫希臘哲學中的大問題，埃利亞學派首在變動的世界中，立一大存在 Being 以之為實有，為不可分，不變動的實際界。而以雜多的現象世界為虛幻不實者，為非「存

中國哲學貴在道德「生命智慧」，西方哲學走「主知主義」的路向，亦可說是「知識心」的路向，故重知性的分析與說明，尤重自然哲學形上本體的追尋。我國哲學則重道德生命慧之培養。說明宇宙乃為了瞭解人生，未將宇宙與人生予以分割，尤不重形上形下的隔闕與心物的對立。

當代全球化觀念普及，地球村與世界公民的概念已經成為潮流，對於存在地球上的一份子，強調與自然的和協共處，就社會福利和環保觀念的民生建設，要求必須十分符合國家發展中的「永續發展」的趨勢，永續發展指一種可支撐，可容受的發展理念，永續乃指人類存續發展的理想目標，人類為了最長久永續，開發時不能破壞生態和污染環境到耗盡難復的地步，危害到後代子孫生存的空間，能節流就不要過度開發，能回收就不要廢棄，秉持節儉原則，終極關懷在生生不息的永續發展，以維護後代之生存福祉。

自然環境讓人貼近天賴，四時讀書樂：「萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同；好鳥枝頭亦朋友，落花水面皆文章；天增歲月人增壽，春滿乾坤福滿門。」表現了人函融於天地之中並且是人可以詩歌詠的對象，天地萬物非為人宰治物，而是能提供人逍遙意境之處，曾點：「暮春者，春服既成；冠者五六人，童子六七人。浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」夫子媿然歎曰：「吾與點也！」（論語先進篇）

在。以後柏拉圖即據此而立其「觀念世界」。自此後「一」與「多」遂成為西洋哲學中主要的論題。

在認識方面，中國哲學素來採取主客觀之統一，與心物的合一，不主二者分裂，故不走西方二元論的途徑。

第一節 存在的優先處境----人的互動----和諧

傳統教育目的：重窮理、養心性、修己善群、首重明人倫。

國學有師保、大樂正、小樂正、大胥、小胥、太師、大司成教之；鄉學以鄉之有德行道藝者教之。鄉裏設庠；大司徒以「鄉三物」教萬民，鄉大夫三年則大比，考其德行道藝而興賢者能者。

西周鄉學課程之「鄉三物」：指六德、六行、六藝。

六德：知、仁、聖、義、忠、和。

六行：孝、友、睦、姻、任、恤。

六藝：禮、樂、射、御、書、數。

「六德」、「六行」以個人人格發展為主，並注意於家庭社會關係，至於六藝教學則是一種「德、智、體、群、美、聖」之「六育」之平衡發展的教育，以此六者觸動人際關係。¹⁷⁶

人際關聯，孔子的人格象徵了一種對人性內在價值的深刻信念。對於二十世紀後期我們撲朔迷離的世界來說，經常受到虛無化的威脅，它是人類惡的發展，或者也可以說是原罪的結果。但是，在儒家看來，由於人性總是可以改善的，因此人類的境況能夠完善，社會也能夠轉化。這是一種責任感，它來自於我們無可回避地被鑲嵌在現世的生活中這樣一種確知。如果我們不關心我們此時此地的家園，促進人間世的善性互動，並沒有世外桃源可以讓我們隱遁。

「以人為本」敬畏自然和自然秩序，強調的是人在社會發展中的主體性秩序地位。在人類社會的範疇內而且也只有人類社會的範疇內，以人為本才是正確的和有意義的。萬有存在共同體的功能優化與和諧互動，是和諧發展的最高價值

¹⁷⁶ 顏元的「六府（金、木、水、火、土、穀）三事（正德、利用、厚生）」？調倡導實際的事物，「鄉三物」的明心見性、靜坐主靜；「六府」的日常民生資源；「三事」是治民政事來達到修齊治平。「三事」、「三物」與顏元的教、學、治等理念一致，都是有實用價值的。「習行」以達到人修身、陶冶性情、健身健體的目的，對人的「物質」和「精神」都兼顧得當，其學說價值不可抹殺。

目標；和諧正義，是調適萬有存在關係的基本法則。

人際合諧的不二法則，儒家在對待他人方面的第一原則，就是「己所不欲勿施於人」（論語顏淵篇）。而這，眾所周知，是「金科玉律」的儒家版本。而除了這個以消極否定形式表述的律則之外，儒家還有另外一條律則，一條用正面積極形式表述的律則：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」（論語雍也篇）。而這裏所說的「立人」和「達人」不應該被簡單地理解成「讓別人跟我們生活得一樣」，而是成己成人的價值。

《論語》中，孔子強調「禮」、「德」對於「刑」、「政」的優先地位，從未否定過刑罰的作用。他關心的是「刑罰不中，則民無所措手足。」（子路篇）人處於與他人共在的「主體間性」之中。要使這種共在的「主體間性」處於一個互動和諧的關係之中，在孔子看來，首先須從自身作起。

孔子的和諧社會論是孔子政治理想、願望的集中反映、概括與提升。「務為治者也」，孔學本質上是社會政治論體系。追求和諧社會理想之實現，達到「天下為公」的目標是其主旨所在；「齊之以禮」，是和諧社會的秩序保障；「依於仁」，是和諧社會的意識形態保障；「足食」，是和諧社會的經濟基礎。孔子之論即是和諧社會論，孔子之觀即是和諧社會觀。

《中庸》在中西古典倫理思想中佔有中心地位，當代對於「普世倫理」的籲求，應當從古典「中庸」思想中吸取思想資源，作為可能的普世倫理的理由：

- 一、「中庸」存在於中西古典倫理思想中，是一種各大文化傳統可以共用的倫理資源。
- 二、「中庸」具有倫理常識的特性；在中西倫理的不同歷史演變中，中庸成為終結倫理偏執的最佳選擇。
- 三、「中庸」適應各有傳統的倫理互動的需求。在「普世倫理」的建構中，「中庸」是道德準則與實踐原則的基準。

亞里士多德：人是「社會性動物」；或者說，人有「群居特性」。梁漱溟同樣的提出人生的三大問題。因為人從誕生就離不開他人與社會，有人類就有和諧問

題：

- 一、人與人之間的和諧問題：既包括人與他人之間的和諧，也包括群體與群體之間的和諧。
- 二、人和自然之間的和諧問題：這裏的自然包括一切自然的生存環境和一切物質的需要。如果自然資源被破壞，那麼社會也很難和諧。
- 三、人與自身的和諧問題：人自身的和諧是非常重要的，人怎麼看自己，怎麼看道德和利益的矛盾，怎麼看待得失、成敗。能夠在心理上達到坦然和平衡都很重要。如果人自身不能和諧，也很難對和諧家庭和和諧社會有正面作用。亦不忘記尋求自己與終身關懷的合諧。

這些問題，會始終伴隨人類發展的每個階段，雖然形式有所不同，但本質都是一樣的。

真正的和諧是一種運行中的狀態，而不是固定的靜態。整個系統達到了一個相對平衡與良性的前進狀態。如果一個社會達到了類似的狀態，那麼，社會中大多數的個人和社會的整體利益就達到了一種雙贏局面。這就是真正的和諧發展，這樣的社會也才是真正的和諧社會。

孔子指導中國傳統文化中關於「和諧」的思想，幾個重要典型：

- 一、恕道：這個思想，對於我們處理好人與人的關係非常重要。孔子說：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」（論語雍也篇）又說「己所不欲，勿施於人。」（論語顏淵篇）這些修身立德的金玉良言顯然具有其普遍長久的價值和意義。西方講的金科玉律和我們的「恕道」是一個原理。他體現了一種人與人相互的理解和寬容，提倡互惠和雙贏。¹⁷⁷

¹⁷⁷ 否則，窮人就會抱怨不公平，就會鋌而走險，發生社會衝突。作為窮人，則要理解和接受富人，要知道富人有錢但其真正的消費是有限的，富人的財富最終還是用於消費、投資、儲蓄之中，他們會促進社會的就業和經濟的發展。正如孔子說的：富而不驕，貧而不怨！同樣道理，作為政府，在制定一些制度政策時，也必須考慮到各方的利益，處處體現公平與公正，否則，這些制度就不會得到有效的落實。

比如：作為富人，要理解和同情窮人，要積極幫助窮人，這樣對雙方都有利。

二、中庸和諧：這個原則對於我們處理好人與社會的關係非常重要。《中庸》

「喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。」「中」是適中，「和」是恰當。「中和」主要是講為人做事，應該有個普遍和諧的道理。做到適中，「和」是達到不偏不倚的一個原則，子曰：「不降其志，不辱其身，伯夷叔齊與！」謂：「柳下惠、少連，降志辱身矣。言中倫，行中慮，其斯而已矣。」謂虞仲、夷逸：「隱居放言，身中清，廢中權。」我則異於是，無可無不可。」（論語微子篇）只有和諧才能實現不偏不倚，它是為人行事應該遵守的普遍道理。¹⁷⁸

三、天人合一：這個思想，對於我們處理好人與自然的關係非常重要。在中國古代很早就注意到，研究「天」不能不牽涉到「人」，研究「人」也不能不牽涉到「天」，這就是「天人合一」思想的起點。這裏的天，主要是指自然。朱熹：「天即人，人即天。人之始生，得之於天；即生此人，則天又在人矣。」就是說：「天」離不開人，人也離不開「天」。人剛產生時，雖然得之於「天」，但是一旦有了人，「天」的道理就要由人來彰顯，人對「天」就有了一個責任。《中庸》也說：「萬物並育而不相害，道並行而不相悖。」這都在說是人與自然應該和諧共生。所以，建設和諧社會一定要考慮到人和自然的和諧，保護生態環境是我們不可推卸的責任。

四、和而不同：這個思想對於我們處理好長期存在的複雜矛盾具有非常重要性。《國語》說：「和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物歸之。若以同裨同，盡乃棄矣。」意思是指和諧、融合才能產

¹⁷⁸ 孟子曾經說：「柳下惠，聖之和者也。孔子，聖之時者也。」柳下惠三次被罷免，但依然沒有離開自己的祖國，國家用他，他就出來，不用就回家，始終不改自己正直的人格，其承受有所不為，正是為了有所作為。孔子說柳下惠：「言中倫，行中慮。」（論語微子篇）實際，這正是柳下惠的「和」之可貴。孔子說自己是「無可無不可」，也就說，只要恰當合適，那就沒什麼不可以為的問題！這體現了一種與時俱進的境界，這也是孟子說他「聖之時者也」的原因。

生、發展萬物。和諧才是創造事物的原則，把許多不同的東西結合在一起而使它們得到平衡，這叫做和諧，所以能夠使物質豐盛而成長起來。而同一是不能連續不斷永遠長有的。子曰：「君子和而不同，小人同而不和。」(論語子路篇)強調和諧又不千篇一律，不同又不相互衝突。和諧以共生共長，不同以相輔相成。和而不同，是社會事物和社會關係發展的一條重要規律，也是人們處世行事應該遵循的準則。

五、和為貴：這個思想在處理人際關係和國與國關係上都非常重要。中國古代以「和」為最高價值，「禮之用，和為貴。」(論語學而篇)中國傳統文化中有許多關於「家和萬事興」的思想。「以和為貴」表現在人際關係上，即要達到群我和諧、人我和諧，人不獨親其親，不獨子其子。孟子說：「天時不如地利，地利不如人和。」重視建立融通的人際交往、有序的社會秩序、和諧的社會關係的重要性。因為只有「志同道合」、「同心同德」，才能做到「和則一，一則多力，多力則強」。從而，個人和整體都越來越好！

六、安貧樂道：這個思想對於我們如何面對困難的處境具有重要的指導作用。孔子說：「人不知而不愠，不亦君子乎？」(論語學而篇)對於別人和社會的不理解、不認可，君子能夠坦然承受。孔子十分讚賞顏回的品德，他評價顏回：「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉回也！」(論語雍也篇)顏回住在荒僻的巷道裏，過著極其艱苦的生活。這要是落在別人頭上，則是不堪忍受的了，但是顏回始終感到滿足、快樂。顏回確實是個十分賢德的人，此為「安於貧而樂於道」之精神。

總之，和諧是人類永恆的主題，構建和諧社會要從存在者身邊做起。首先是構建一個和諧的心態和健全的人格，其次是構建一個和諧的家庭及社區鄰里關係，然後是構建一個和諧的工作環境和自然環境，最後，是積極參與到國家構建和諧社會的總體目標。

第二節 價值意義體系的建立

「博學、審問、慎思、明辨、篤行」此中完整的學習程式出自於《大學》，是價值體系發展基礎。

孔孟所傳承在周濂溪身上展現的為「道德形上學系統的價值體系」。¹⁷⁹

所謂「價值觀念在方法論上的理論地位」，指的是儒、釋、道三學作為「價值哲學」的理論學派，它們的哲學體系是為論證價值而服務的，因此，價值觀念如何在理論體系中表現，如何在體系中被建構，以及哲學體系如何處理價值的實踐，如何說明當價值實現之時的理想人格景象，這些問題就是價值觀念如何在體系中扮演角色的問題，這就是「價值觀念在方法論上的理論地位」問題。

對於中國哲學的當代研究，是一個「哲學知識學」的研究觀點，大體認為儒、釋、道三學皆是一個內部自足完整的理論系統，藉由理論內部的互相推演而建構完成各自的真理觀體系，至於該真理觀的經驗意義的證成則有待實踐而為之，並非完成在內部自成推演的思辨工程之中，內部推演的思辨工程只是一套思考方式，思考方式界定「世界的架構」與「概念的使用」，從而推證「修證的方法」與「成德的境界」，於是各家皆有「本體論」、「宇宙論」、「工夫論」與「境界論」四方架構的基本哲學問題的理論建構。這四個基本哲學問題是形成互相推證的據點，是事實上發生在宋明儒學以及中國三教之學中的思考方式，中國哲學的理論建構就是以如此的面貌呈現，這是一個經過多次使用於各家中國哲學體系之詮釋的實際操作後的解釋架構。對於探究生命意義的真相的中國哲學、提出人生指導的原理的中國哲學、說明世界存在的實況的中國哲學，皆是以這樣的結構在陳述自己的思維結晶。當整套完整的思考架構完成之後，接下來的就是個人的實踐，實踐才是檢驗真理的證成方法，理論體系只是一套言說真相的思考方式，體系中的思辨歷程只是體系內部的自我推演，它的證成只是理論內部的自我滿足，可以

¹⁷⁹ 孔孟的成敗得失，勞思光以周濂溪為「半形上學半宇宙論」，牟宗三以周濂溪與橫渠明道陸王一路地為「道德形上學」的系統，事實上包括馮友蘭先生也以周濂溪為宇宙論學家。

說只是推理的完成，唯有實踐才有經驗的證成，因此它的真正作為世人躬行實踐的真理觀地位要在實踐活動中才見真彰，這就是作者對於探究生命的學問的中國哲學的知識性格的定位，亦即是哲學知識學的研究方法的主旨所在。¹⁸⁰

是此，價值命題的哲學建構，便是環繞在「本體論」、「宇宙論」、「工夫論」、「境界論」哲學的四方架構中成為一個彼此相關的理論領域。我們說中國哲學的儒、釋、道三學是價值哲學，就是要將中國哲學的理論建構之目標鎖定在價值的證立及價值的實現上。「本體論與宇宙論是為價值『證立』而作」，「工夫論與境界論是為價值『實現』而作的」。此四者皆為中國哲學的基本哲學問題，並且形成儒、釋、道三套價值命題的理論長河。此即價值哲學在中國哲學體系建構中的方法論定位。

孔子實施教化的目的是依據天地自身的價值目的而成立，天地至公，故聖人之道亦至公，這也是將天地賦予了價值意義的理論作法，天地的存在是有一價值意義的，從而論究人事的目的性意義，這是中國價值哲學的固定思考方式，這是宇宙本體論的思路，周濂溪藉由形上學說明聖人境界的知識建構。

《通書》言孔子與天地參四時同：「道德高厚，教化無窮，實與天地參而四時同，其惟孔子乎！」（孔子下第三十九）

孔子是聖人，孔子的道德教化是與天地參與四時同，這在《中庸》、《易傳》皆已明言，周濂溪只是準確地繼承之，而論說於聖人境界。這個義理形式的成立便需要一套宇宙本體論，故而聖人之業即天地之事業，聖人境界於此得其高、得其廣、得其大矣。

孔子在形上學知識基礎的理論活動，我們可以說周濂溪準確地繼承儒家本體論立場，藉由傳統儒、道之宇宙論概念重構一以德性本體為目的的宇宙發生論知識系統，這是一個繼承與借用的理論活動，說創造是談不上的，「濂溪真正的創造反而是在這一套形上學知識基礎上進行的聖人境界的研議」，檢視其作，論究

¹⁸⁰ 參閱杜保瑞，周濂溪境界哲學進路的儒學體系建構。《揭諦》第5期，2003.06。

「聖人」才是濂溪說明儒家生命哲學的真正貢獻。

儒者就是主張在現實世界實事實行的哲學家，因此儒者對於日常修養活動的直接經驗是極為可貴的，濂溪有所言說於此，且述之甚多，這是研究儒家哲學應有的要點，而不是總在抽象的形上思辨中爭辯彼此，反而遺失了儒者落實在生活上的「雄健精神」與「神妙智慧」。

哲學體系研究法下的孔學原型定位，就孔學原型而言，孔子提出聖人君子的境界，展現為大學中的「明明德、新（親）民、止於至善」的三綱領，及「格、致、誠、正、修、齊、治、平」的八條目。

就其論點的義理推演而言，一個性善論的「人性論」，一個擴充本心的「工夫論」，一個仁義本體的「天道論」（即本體論），一個收攝鬼神於此在世界因而沒有它在世界的「宇宙論」，即是形成這個「孔學原型的哲學體系」。

此體系在《孟子》、《中庸》、《易傳》的發展中已見綱領。就孔學作為價值哲學的體系建構而言，孔、孟¹⁸¹、《易》《庸》之間可謂已完成一次體系性的建構，在這個體系中，天道是個德性的本體，德性亦其意志亦其目的，它自身是個形上理體，它賦命於人性之中，成為人心活動的價值方向，人心一活動即對象著天地萬物，而以禮樂教化為人之成德活動的目標，人在實踐圓滿之際即是成為參贊天地化育的聖人，鬼神至多只能是協助聖人參贊的角色，《易·文言傳》：「故大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。」者即是儒家「聖人境界」的極致，而其世界觀的範域亦盡極於此。¹⁸²

《易傳》中的道德形上學體系，道德存在的形上學依據，孔子一生關注倫理道德，這一點，古今學術界少有異辭。值得注意的是，儘管《易傳》中充滿了類

¹⁸¹ 在此一孔學原型中，四端心：「仁義禮知」即天的價值意義及人的意志方向的實義，即誠者天之道，即天命之性。仁義即是終極本體，即以天道意志作為價值目的，作為實踐方向，作為聖人境界的內涵。

¹⁸² 至於宇宙論知識體系的明確建構而言，則僅見於《易傳》中零星言及「陰陽作用」之義，此義宋儒發揮得多，宋儒是把握要旨的義理伸展。

似「君子以」的道德訓誡，《易傳》的真正用意卻不在重複這些「古之遺言」，而是為道德確立堅實的形上學基礎。對此，「廣大悉備」的易道似乎給出了天然的答案。

可以看出，《易·系辭上》在「剛柔相摩」、「動靜有常」的易道演化之中，人類的道德現象（賢人之德）只是其中合乎規律的一個環節，是順應乾坤之道的當然呈現。

後人又有以「內聖」、「外王」之說來評價孔學。以「內聖」為內在的道德修養，「外王」為事功效果。這樣的認識並不符合孔學的真相。依《易傳》中「盡性至命」的理論，「內聖」實可統攝「外王」。儒門的反躬修己，力行仁義是永不停息的一切道德實踐，《大學》所謂「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」，皆在「盡性至命」的範圍內。孔學絕非將「內聖」與「外王」打作兩截，其道德哲學是以「盡性至命」為人生的終極目的，置現實的吉凶、順逆於度外的一元的信仰體系——委之「天」、「時」而已。本乎此，儒者躬行仁義的態度是堅決的，效率在任何「形下」的困境都不足以動搖其道義的自肯，阻礙其踐履的步伐。而且，儒者在曆處困境、不為世容的時候，愈發凸顯其人格的高貴、偉大。《史記·孔子世家》：「夫道之不修也，是吾醜也。夫道既已大修而不用，是有國者之醜也。」儒者成了道德實踐家的角色被歷史地確定下來，其不計利害，唯德是依的品格，為世珍重。

從孔子、儒家在人生與社會中篤行的已然觀之價值成果。近代儒學如下：

- 一、生命儒學：生命儒學，是指將儒家價值理念貫穿在活生生的個體生命存在中的儒學。生命儒學關心個體生命當下的實存感受，關心個體生命對天道性理的冥符透悟，關心自然生命的超拔提升學為聖人，故生命儒學是實存之學、體道之學、成聖之學，亦即古人所謂心性之學、良知之學，而不是關於存在的概念思辯之學。¹⁸³

¹⁸³ 當代新儒學用西方的康德哲學和黑格爾哲學來改造儒學，雖然初衷是想存續儒學的慧命，希望儒學能夠回應西方文化的挑戰，但結果則是把活生生的個體存在體道成聖之學變成了一種僵化

二、政治儒學：儒學不只關心個體生命，更關心家國政治。因為在儒學看來，個體生命與家國政治雖然有區別，但也有關聯；如果在一個不利於個體生命成德成聖的政治環境中，儒家心性之學所追求的生命價值與道德理想是很難實現的，至少要受到許多壓抑與委屈。這就是孔子強調必須先「克己復禮」(改變政治)然後才能天下歸仁(實現生命價值)的原因。因此，孔子晚年作《春秋》當新王，以《春秋》為治世的王綱大法，用今天的話來說就是以《春秋》作為政治的大憲章、基本法。

¹⁸⁴ 這一政治儒學傳統有其固有的解經系統與義理系統，與心性儒學的解經系統與義理系統不同，能夠解決心性情學不能解決的諸多政治問題，如「改制立法、制禮作樂、政治秩序」三重合法性基礎等問題。政治儒學追求的是「王道政治、禮樂政治、無為政治」以及其他建立在《五經》義理基礎上的政治，這些政治作為政治儒學追求的理想有其永恆的價值，不會因為歷史的變化而過時。¹⁸⁵

三、民間儒學：中國儒學的學術傳統是「學在民間、道在山林。」此傳統創立於孔子杏壇設教，洙泗講學¹⁸⁶；繼承於漢儒獨抱遺經，私傳家學；

的編織存在概念體系的西式哲學形上學。這種「新儒家」的哲學形上學窮極概念思辯與體系建構之能事，絲毫不遜於西方形上學哲學家，但這種儒學形上學卻遠離儒家所追求的活生生的「心性存在」。這種儒學形上學不僅不能使人進入其生命存在，反而會用概念體系「阻礙」人走向其「生命存在之路」。

¹⁸⁴ 漢之公羊家承傳、弘揚並發展了孔子的政治儒學，形成了中國「心性儒學」以外的「政治儒學」傳統。按照公羊學的說法，孔子作《春秋》為萬世法，即謂政治儒學所確立的義理法則適用於人類歷史的所有時期。不僅過去的歷史要遵循《春秋》義法，現在、將來的歷史也要遵循《春秋》義法。

¹⁸⁵ 政治儒學所確立的政治形態及其追求的政治理想是建立中國式政治制度的基礎，如果改變了政治儒學所確立的政治形態及其政治理想就是「以夷變夏」，就是喪失了中國人必須以中國文化為本位來建立中國新文化的根本原則。

¹⁸⁶ 洙泗書院，原名先師講堂，位於曲阜城東北 4 公里的泗河南岸，傳為孔子修書講學的地方。孔子自衛返魯，曾在此設教講學，冊詩書，定禮樂，整理古籍。于講堂舊址重建殿、堂、門、廡等，改稱洙泗書院，並「設山長一人奉祀」。

發揚於宋明儒書院講道，山中論學。自古以來，儒學的真生命與真價值均由儒者以民間個人身份來延續、承擔，如此才能保證儒學的學術獨立與思想自由，才能保證儒學不被意識形態化，墮落為專制極權的工具，不被統治者一己之目的所扭曲、篡改與利用，從而才能真正保證儒學按其固有的義理來治世轉世，來實現儒學的義理與價值。¹⁸⁷

四、宗教儒學：儒學通過個體信仰與社會教化的方式為人們提供了心靈終極關懷的途徑與生命安頓歸依的形式。作為個體的人，通過信仰儒家所揭示的天道性理可以實現心靈的終極關懷，儒家所說的「天道、天理、天命、性體、心體、良知、至善」都是生命信仰的終極目標與超越價值；所謂「尊天道、存天理、知天命、依性體、見心體、致良知、止至善」都是實現生命的終極目標與超越價值。作為社會群體，通過自上而下的熏習教化可以安頓其有限的自然生命，克服其世俗生命的無意義與無價值。儒家認為百姓日用而不知，很難在生命自覺的層面上體認天道性理，故可以通過禮樂教化與神道設教的形式賦予世俗生活超越性與神聖性，使芸芸眾生能夠在世俗生活中安頓心身，歸依性命。因為天是萬物之本，人類世界依於天而有。¹⁸⁸ 再如祭祖之禮，¹⁸⁹ 與通過祭聖賢之禮，將個體形下的自然生命與聖賢超越的神聖生命聯通，使無意義自然生命獲得超越神聖的意義與價值。¹⁹⁰

¹⁸⁷ 學術獨立與思想自由是民間儒學的根本特徵，也是儒學不被權力腐敗異化的生命線。故儒學的真生命必須紮根於民間，儒學的真價值必須體現於民間。

¹⁸⁸ 如通過郊禮，可以把人的世俗世界與天的神聖世界打通，使人的現實生活獲得天的超越價值的安立，從而使人的有限幻滅的世俗世界獲得神聖的意義與永恆的價值

¹⁸⁹ 又如通過祭禮，將個體當下的生命與祖先遙遠的生命聯通，使個體短暫的生命融入祖先長久的生命而獲得永恆的生命意義與價值。

¹⁹⁰ 儒家所說的孝不是一般意義上的孝，而是宗教意義上的孝。因為儒家所說的「孝」通過「禮」的形式在空間上將人與天---形下與形上的聯通，在時間上將過、現、未「三世聯通」，故通過這種「孝」可以便人的生命達到超越與永恆---上達于天為超越，貫穿三世為永恆。複次，公羊家的三世說也具有宗教的性質，因三世說中的太平世為人類歷史提供了未來的希望，凡提供希望的

儒學廣大悉備，除上述外，還有禮樂儒學 批判儒學 實踐儒學 等形態。儒學的形態因儒學所要解決的問題不同而有所不同，這是儒學不同的治世功能所致，是非常自然的事，不能用形上學家因果體用的線性思維方式來理解，更不能用宋儒狹隘的道統觀來理解。儒學內部的形態不同，導致儒學的流派不同，這只是儒學的治世功能不同，正好互補，就像不同的中藥治不同的病一樣，卻又互補滋益，沒有理由相互攻訐排斥，更沒有理由惟我獨尊。

儒家背景處在禮壞樂崩的亂世，孔子嘗試在其中重新建立社會人心的價值體系。故孔子總說他祖述古聖王堯、舜、禹、湯之道，他要將聖王的典範重新建立起來賦與意義。因為了解當日的社會崩離的情況在將古人的道德制度重新恢復。並且儒家還相信這樣一套體系儒學，人人都可能在其中自我成全而成為君子。

學說都具有宗教的性質。此理甚繁，茲不具述。總之，儒學是一種宗教儒學，即意味著不能把儒學看作一種只講道德倫理的儒學，或只講政治的儒學；更不能把儒學看作一種只講哲學的儒學，因為儒學與西方哲學有很大的差別，不能等而同之，更不能用西方哲學的概念系統與解釋架構消解儒學的自性，使儒學淪為西方哲學的附庸，不再成其為儒學。

第三節 仁民愛物----當代環境生態倫理之先見

倫理學是我們對所處情境的理性反省和價值分析。¹⁹¹

當代環境典範反省「人類中心主義」，提出「平等的生命中心主義」，強調生態系統和各種物種之間的一體不可分，各具本有價值，應和平共榮。¹⁹²

儒家倫理學基本觀念，並不反對科學資訊所提供的知識，更不反對應基於最新的科學事實、生態知識來作適當的調整。大地倫理學和生態學的洞見以建立一全球環境倫理學。雖然這一構想有其堅實的學理依據，但這一構想有過於自然主義化的地方。儒家的「環境倫理學」正是一建立在我們對所處的世界的道德經驗之上的理論。

從孔子的角度，生態哲學或生態理論的興起，使得人類得以致力走出「人類中心論」的困局，而在天人和諧的處境中，尋求人類生存的永續發展。

大自然預置和諧正義的目的，就是為了萬有存在的互動共生，和諧發展。是要求人類具有一種和諧精神，能夠體諒非人類存在的處境，乃至敬畏它們。¹⁹³

和諧精神體現了真正的人文精神和科學精神，這種精神要求我們必須敬畏自然和自然秩序，而不能漠視大自然和大自然內置的這種既定秩序。敬畏自然和自然秩序作為人文精神和科學精神統一的和諧精神，應是人類的基本精神，它即使

¹⁹¹ 作為大地倫理學創始人李奧波特(Aldo Leopold)的忠實追隨者，伽理葛特(J.Baird Callicott)教授可謂一位環境倫理學界博學之傑出學者，不但是西方環境倫理學界的主要領導者之一，參與了無數重要的環境倫理學討論，而且對許多非西方的環境倫理學思想都表現出客觀而同情的理解。此一表現可見於他的眾多著述中的一本大著 Earth's Insights。此書的價值在於它能摒除許多常是由誤解而來的西方與非西方的環境倫理的觀點；第二，他認為在過去的一百年中，西方正從現代轉向後現代的環境倫理學，而與許多非西方的「生態思想」更為接近。而且，他對後者的重視較諸一般西方學者為高。

參考：李瑞全，儒家環境倫理學之基本觀念：對伽理葛特之構想的一個批判回應，《鵝湖學誌》，25期。台北：鵝湖月刊雜誌社，2000.12.，p189-206。

¹⁹² 參考：朱建民，由儒家觀點論西方環境倫理學人類中心主義與自然中心主義的對立，《鵝湖學誌》，25期，2000.12.，pp.1-40。

¹⁹³ 參考：劉長明，和諧正義論，《北京大學學報》，2005.06.。

不是一個宗教性的終極信仰，也是人類應有的心靈訴求。

如果把萬有存在共同體看作是一種道德存在——事實上它就是一種特殊形式的道德存在，如此，敬畏萬有存在共同體甚至根本就無需論證，因為這不過是起碼的飲水思源與反哺報恩的常識。大自然孕育了人類，如果不以自然為母，不思報恩——以和諧正義法則處理與萬有存在的關係，反以自然為器、只知向自然索求無度，這樣的「以人為本」必然使自然秩序處於嚴重的失衡中，人類存在的合理性就需要重新反思。反省萬有存在需要一種和諧安排的共同價值觀與實踐原則，和諧正義三原則：平等¹⁹⁴、平衡¹⁹⁵、共贏¹⁹⁶。

和諧的秩序安排，符合每一種存在的利益，普遍認同將轉化為一筆巨大的自然資產，進而從中受益。順應且將和諧正義宣導內化成自我對和諧正義的體認，表達了人類對於生命根基的敬畏和對於客觀規律的尊重，不過是人類在地球生態系統間的道德底線，凸顯了正義訴求的共性。

生態系統蘊涵的和諧正義法則提出了人如何處理與自然萬物的關係，在自然和社會中安身立命的問題。人類存在的意義在於也僅僅在於利用和諧手段理智、謹慎地滿足自己的適度欲望。人們只有以謙卑的態度敬畏、博愛萬物，同他人為

¹⁹⁴ 和諧正義的理論設計必須能夠最大限度地實現平等，具有囊括了萬有存在的寬廣正義視野，那麼，平等原則是確定相互期望值的共同基礎。要求沒有高低貴賤之分的萬物之間要和諧共處，互不侵害。

¹⁹⁵ 任何生命要維持常態生存，就必須消耗一定能量，這同時意味著對其他存在和諧狀態構成了某種程度的侵害。不切實際地要求人類忍饑挨餓並不是和諧正義的初衷。和諧正義的平等原則與一些存在的合理需求之間發生了內在衝突。解決這個問題，需要和諧正義的第二原則：平衡原則。不是某一種或某幾種存在的單邊正義，萬有存在各得其所的正義，是萬有存在共同的宏觀意義上的正義，為了保全一種更有意義的存在而暫時犧牲另一種存在，有時是必要的。這種平衡機制是大自然內置的，而不是外力強加的，因而，這種平衡機制稱為自平衡機制，在各種存在價值之間做出生殺予奪的選擇，損有餘以補不足。萬有存在可以接受的和諧的不平等。豐富多彩的萬有存在因為存在優先條件的差異，加上個體秉賦的差異，完全的平等實際上很難嚴格做到，實際上恰恰是和諧正義的必要補充。只有既承認平等，又承認差別。

¹⁹⁶ 萬有存在生而平等，是為了萬有存在的和諧發展而指向的正義，大自然平衡萬有存在價值的最終目的是為了萬有存在的價值最大化，共贏就必然在事實上成為和諧正義的前瞻性原則。

盟，與禽獸為友，以山林為伴，宏揚和諧正義，才能真正構築萬物存在和演化共同的和諧基礎，共生共贏，期待實現與萬物的和諧發展，可以嘗試從孔子的「仁民愛物」觀之。

孔子之「仁」乃是「我欲仁斯仁至矣」把一切價值均收攝於人皆內具的道德主體性。仁乃是我們的道德意識，相當於康德所說的「實踐理性」或「自由意志」。仁是構成一個人之人格價值所在，同時也是使人能與天和道相接之處。

這並不表示仁所宣示的價值是主觀的，因為，仁所體現的不只是我們對其他生命的不安不忍之道德情感，同時也是一種無私的普遍的理性要求。這種普遍的理性表現使得仁成為把我們連結到天與道的主要根據，因為，天與道所表現的正是一種超乎特定種類或界域的普遍價值或道德要求。人之踐仁即是踐行天道，回應天命的呼召。而這種無私的自我要求不可能把自我侷限於私我的利益，而必須推廣而涵蓋天地萬物。孔子說「四時行焉，百物生焉，天何言哉」（論語陽貨篇），即表明天道是在天地之變化運行和萬物的生長發育之中，而這一論述對人與自然的關係和自然存有的價值有重要的涵義。雖然伽理葛特沒有利用仁之概念來解讀孔子的環境倫理觀念，但當他依安樂哲(Roger Ames)所稱的「在關係中的我」或「社會的我」為相應於萊斯(Arne Naess)的「生態哲學」(ecosophy)中所說的「大我」(big Self)，卻頗能掌握孔子哲學的生態意涵。但是，儒家哲學中的道德的自我與自然有多於一擴展的自我(extended self)與自然所具有的密切關係。換言之，道德行為有超乎特定社會規範和局限的創造性，有超乎人類特定時空的具體規範或禮的制約之外的道德創造的特質，而衝破人類作為一物種的藩籬，與天地萬物為一體。¹⁹⁷

儒家無疑較諸西方諸多哲學或宗教體系具有更強的與天地萬物為一體的觀念。孔子即自覺是天道的承擔者，而宛若與天地之運作同其呼吸，如以「天何言哉」來自況。雖然儒家特別重視人的價值，荀子也有「天不生人，萬古如長夜」

¹⁹⁷ 但孔子或儒家雖常認為每個人都是在一關係中的個體，但並不表示一道德的個體乃是一常常符同於社會規範的個體。君子或一個有道德表現的人常是一獨特的可以作為道德行動者的個體。

之語，但是，儒家從來沒有以自然為人類的資源，並不認為自然乃純為人類之使用或利用而設，反而有「同胞物與」，愛人惜物的表示。

從人對物的愛屋及烏，是儒家倫理學一以貫之的主張。《孟子·盡心上》最先闡明「仁民愛物」思想，他說：「君子于物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。」這種愛物思想有生態倫理方面的積極意義。

孟子以人為最尊貴，表示了「萬物皆備於我矣」的與天地萬物為一體的觀念，亦以人之生活得到充足之財用為仁政王道之始，但是，一方面孟子著眼於告戒當時諸侯之不可侵佔資源而有害百姓之生養，另一方面，孟子同時強調人類利用自然資源時，除了應有適當的節制，不可貪奢，更重要的是在使用之中，不可斷喪物種，竭澤而漁，而應使自然資源和生命更為豐盛。「數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也，斧斤以時入山林，材木不可勝用也。（孟子·梁惠王上）同時，孟子和儒家雖著重使百姓的生活富足，但也強調在生活上應盡量節約簡化，所謂「養心莫善於寡欲」，以使人之道德實踐更能隨時表現。

然而，作為一位儒者，程明道也必須對人與物有一價值區分。他認為雖然人與物都同樣具有天地之道而內在為自己之性，但是唯有人能自覺地推擴此性以表現天道，而動植物則不能。這把能推擴天地之道的人類置於較高的價值層位上。但是，位於價值層級最上的人類卻不能離開自然整體的福祉來得到自身的幸福。而且，由於具有道德意識和能推擴天地之化育，一道德的存有對天地萬物的福祉負有更重大的道德責任，即，他必須承擔作為道的一份子而參與天地之化育，因而必須超出人類自我中心的觀點來對待天地萬物。

就伽理葛特的倫理學自然史觀點，析論「儒家環境倫理學」的基本綱領：

- 一、儒家的環境倫理學並不反對科學資訊所提供的知識，更不反對應基於最新的科學事實、生態知識來作適當的調整。
- 二、一切生命都具有同樣的存有論的地位，即具有同等的原初的(*prima facie*)內在價值(*inherent value*)。各個物種以至每一個體之作為道的一個表現形態，皆具有特殊的價值。

三、人類雖然具有道德區分上的優位，卻不具有演化上的優先性，即人類的價值在造物主眼中，並不是因為具有某些生物上的特殊秉賦，因而即具有高於其他一切物種的價值¹⁹⁸。人類只是由於道德自覺的能力和能發揮這種能力，參與天地之化育，方使人類具有更高的價值，更高的道德地位。

四、人類的道德行為乃是自我的要求，但這是出於道德理性而非情欲的要求，而且是普遍的利他的而非自利的要求。

孔子最早闡述了儒家生態倫理思想，主要有：「知命畏天」的生態倫理意識、「樂山樂水」的生態倫理情懷、「弋不射宿」的生態資源節用觀，「鳥獸昆蟲莫不愛」的生態愛護觀。這些思想為我們今天正確認識人與自然的關係，保護生態環境提供了有益的精神資源。¹⁹⁹

以此觀點融入儒家生態觀，儒家的生態倫理思想突破了固有的家庭與社會倫理思想：儒家認為，人是大自然的一部分，是自然秩序中的一個存在，自然本身是一個生命體，所有的存在相互依存而成為一個整體。儒家把人類社會放在整個大生態環境中加以考慮，強調人與自然環境息息相通，和諧一體，這就是「天人合一」的思想。孔子雖然沒有明確提出「天人合一」，但他的思想中卻包含了這一命題：「大哉！堯之為君也。巍巍乎，唯天為大，唯堯則之。」孔子肯定了天之可則，即肯定了自然的可則，人與自然具有統一性。後世儒家進一步發展了「天人合一」的思想。《中庸》說：「萬物並齊而不相害，道並齊而不相悖。」孟子說：「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。」《禮記 郊特牲》說：「陰陽合而萬物得。」這些論述，都把人與自然的發展變化視為相互聯繫、和諧平衡的運動。從這些論述可以看出，以孔子為代表的儒家，不是把天、地、人孤立起來考慮，而是把三者放在一個大系統中作整體的把握，強調天人的協調、和諧，即

¹⁹⁸ 演化的成果並不構成一個物種的價值高下之判斷，價值就其受造物本身。

¹⁹⁹ 參考：任俊華，孔子生態倫理思想發微，《道德與文明》，2003年06期。

人與自然的協調、和諧。²⁰⁰

儒家主張「天人合一」而不是「天人不分」。儒家認為「天」是具有獨立不倚的運行規律的自然界。孔子說：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉！」（論語陽貨篇）這個天就是生生不已的自然之天。自然界自有其運行的規律，不受人類主觀意志的支配，正如荀子所說的「天行有常，不為堯存，不為桀亡。」因此，人類在為自身的生存對自然進行改造和利用的過程中必須把這種改造和利用限定在對自然規律的認識與遵循上，即「制天命」須以「應天時」為前提。否則，就會破壞和危及人類的生存基礎。

儒家的「天人合一」思想是建立在深厚的倫理道德基礎之上的。儒家倫理思想的核心是「仁愛」。孔子一生都以實現「仁」為己任，以實現「仁」為自己的最高理想。儒家認為，對待萬物應採取友善愛護的態度，天地萬物是人類賴以生存的物質基礎，若隨意破壞浪費這些資源，會損害人類自身。孔子說：「仁者愛人。」他認為，人與自然應建立一種愛的關係。人對自然不能只講索取和征服，必須把自然看作是人類的朋友，像愛護朋友那樣愛護自然。孔子說：「伐一木，殺一獸，不以其時，非孝也。」我們知道孝是為人之本，這就意味著他把人們對生態環境的珍惜上升到人們道德要求的高度。董仲舒在《春秋繁露 仁義法》中也指出：「質于愛民，以下至於鳥獸昆蟲莫不愛。不愛，悉足以謂仁？」進一步將孔子的「仁者愛人」引申到人們對自然環境的愛護。

孔子：「啟蟄不殺則順人道，方長不折則恕仁也。」顯然，孔子把對待生物的態度提升到了道德的高度。儒家的生態倫理思想突破了固有的家庭與社會倫理思想範疇，由家庭、社會進一步拓展到生態自然，把對待生物的態度看作是道德問題，初步實現了由家庭倫理、社會理論向生態理論的拓展。雖然受時代和經驗主義思維方式所限，儒家理論思想還僅限於樸素的理論範疇，缺乏系統和科學的論證，但它給後人在如何處理人與自然的關係上提供了諸多啟示，那就是要提倡

²⁰⁰ 參考：李天辰，儒家生態倫理思想與生態環境保護，《國際儒學聯合會》，2005.09。

生態道德，按自然規律辦事，節約自然資源。

儒家「天人合一」思想為我們解決人與自然的關係提供了新思路，「天人合一」要求人們從超越天、地、人的立場，從大系統的角度來審視人與自然的關係。從這一思路看，人與自然是統一和諧的關係，從最終意義講，保護環境、保護自然就是保護人類自身。「天人合一」論具有強烈的泛道德色彩，它將人的仁愛的本心、本性推及宇宙萬物，孟子的「仁民而愛物」，張載的「民胞物與」，程頤、程顥的「仁者渾然與物同體」，均是這種推己及人與物的具體說明。儒家生態思想能夠引導人們正確認識和處理人與人、人與社會、人與自然、局部利益和全局利益、眼前利益和長遠利益的關係，使全社會的生態意識、環保意識得到加強：

- 一、畏天命：孔子的生態倫理意識不僅僅體現在「知天命」而且更重要的是體現在「畏天命」——敬畏天命是孔子提出其生態倫理思想的理論基石。
- 二、樂山樂水：有了「知命畏天」的生態倫理意識，身體力行，培養起一種「樂山樂水」的生態倫理情懷，自覺地與大自然融為一體，體味大自然化生萬物的無限魅力。這種「樂山樂水」的生態倫理情懷對開展生態教育，培養青少年從小熱愛大自然，自覺維護大自然的思想意識有重要的作用。
- 三、弋不射宿：「弋不射宿」的生態資源節用觀，孔子的生態資源節用觀，持一種節用態度，反對亂捕亂殺：「子釣而不網，弋不射宿。」（論語述而篇）即孔子捕魚用釣竿而不用網，用帶絲的箭射鳥卻不射殺巢宿的鳥。用繩網捕魚可將魚兒無論大小一網打盡；射殺巢宿的鳥也會造成鳥生存的耗劫（竭）。這樣一來就破壞了生態資源的可持續利用，既會造成資源枯竭，也會阻塞漁民的靠捕魚狩獵為生的生存之道，是一種不仁的行徑，所以孔子加以反對。當然，這種生態資源節用觀也體現了孔子：「泛愛眾而親仁」（論語學而篇）為了大多數人的生存利益而反對毀滅野生資源的生態倫理思想和對可再生資源保持可持續性發

展的社會發展戰略思想。

如果大家都能發揚孔子「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。」（論語述而篇）的生態消費理念，吃粗糧，喝冷水，彎著胳膊當枕頭，節儉而又其樂無窮地生活，將會給地球節省更多的資源，為子孫後代永續經營福樂的綠色消費。

第七章 孔子對人性善之看法

子曰：「天生德於予。」(論語述而篇)之於家庭倫理，孔子以孝、悌為要，中國古代政治亦以倫理為本位，非以經濟為本位，《禮記·經解篇》曾以「疏通知遠」稱頌書經的教化之功：「克明俊德，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。」這是《禮記》《大學》的思想根源，可以永為天下法。

孔子將人的本性根源於天道，具有形上本體的原理原則，孟子講「非由外鑠也」，並不須經由為學而成就之，所需為學之性非性善之性，子夏曰：「賢賢易色；事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣。」(論語學而篇)性善之性只需依其性而行，中庸言：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」因習相遠而至本性散失，唯有教以天道方能故結其本性。

發揮性善之原初道德是孔子所首重者，子曰：「弟子入則孝，出則弟；謹而信，汎愛眾；而親仁，行有餘力，則以學文。」(論語學而篇)能重其首善之道，方不至「學文以飾其非」，子曰：「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。」(論語雍也篇)為文以飾其非則遠天道之性而流於不善，性近「乾卦」之「中道」而為時中人則易近乎天道之性。

子曰：「其為人也孝弟，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；孝弟也者，其為仁之本歟？」(論語學而篇)人倫之道根於天道，此天道為「生生之德」的善根，「性」就「志於道，據於德，依於仁」言詮「人之初性本善」，此善就「禮」以立人倫的五倫之常，故「性善」即「天性」，離此「天性」則習相遠矣！

陸象山以「天」之一字，從皋陶說起，蓋自唐虞之時，倫理皆自天道推之孔子稱「惟天為大，惟堯則之。」堯舜亦法天之君，恒立天道統人事，此實為儒教之本，夏商哲學中，莫大於《洪範》之垂訓，《洪範》即大法之意，由天地之大法，以立人道之經緯，立人極之仁學根源於天之形上原理原則，子曰：「苟志於

仁矣，無惡也。」(論語里仁篇)故尋仁根便是尋性善根源。禹得《洛書》，傳於箕子，為武王陳之，故繫在《周書》，皆不外授天道以正人事，故「洪範之教」與「易教」相表裏，「易歷三聖」，「洪範亦歷三聖」，見於《尚書》，皆有感於天道以言人事。究三代之「性」得之於天，從容天之中道，必不陷溺於人事，違逆天道者孟子言「聞誅一夫，未聞弑君」，強如君權神授的商紂王亦不見容於天地，此「性」必觀「天行健」的「生生之德」，人性之「神」則為精純於穆不已。²⁰¹

孟子的天道觀全建立在「誠」字上，此種以誠為主體的天道觀，為以後宋明儒的大本。所謂「誠」，純在一「盡心」二字上，故孟子之學亦即「盡心之學」，盡心為盡性、盡意的基礎，蓋一切果效莫不由此心而發，「易卦」以「盡己之性、盡人之性、盡物之性。」而後參贊天地之化育，然此所謂盡的功夫「莫非一一先由一己做起，而盡己之道，端在盡心，故盡心乃道德行仁之大本。總觀孟子之盡心、知性、知天，實乃其一貫之道，盡心為一己自覺的功夫，知性為行善之所本。知天在乎存養的擴充，以見天道之本仁。

君子儒樂道安仁，以匡濟天下自任，安樂如是，造次如是，顛沛如是。不為利誘，不為境遷，忠信篤誠，而效欽、明、文、思、安安之道。氣度恢宏、心胸廣潤，故能大其心而體天地萬物，以盡己之性，盡人之性，盡物之性，然後參贊天地之化育，而與天地同參。

《禮記·儒行篇》所謂的「儒」，實是孔子的理想，亦為原儒之精神與抱負，但在實際上，小人儒所在皆是，「小人」之意為其「性」行事「違逆天道」，與人「善於顏色」，此莊子則言「人之君子，必為天之小人。」孔子「祖述」堯舜「憲章」文武，其理想對象為堯舜，故孔子對堯舜無條件崇拜。但對文武周公則曰「憲章」，「憲章者，有條件的法效。」孔子心目中乃放大同之至高境界，對禹湯、文武之治，殆為小康而已，故非取法的最高標準。²⁰² 故君子坦蕩蕩為孔子

²⁰¹ 參閱魏元珪，中國哲學精神與特質。東海哲學系：中國文化月刊，1981.05.，p48-49。

²⁰² 孔子素持政教貫通，君師合一的主張，而孔子心目中的君師，實乃一尚德之仁者。君師以德化人，哲君以智治國。孔子之政治理想，按公羊家所主，有「大同」、「三世」說之二義。按大同、

所贊譽，小人長戚戚為孔子所鄙棄，子曰：「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也。貧與賤，是人所惡也；不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」（論語里仁篇）小人汲汲營營，內心不穩固，必常得咎而不能安安然。欲作安安然之君子者，子曰：「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」（論語里仁篇）君子是恥惡衣惡食未足與議，必是「君子喻於義，小人喻於利。」（論語里仁篇）小人常是貪多務得，子曰：「放於利而行，多怨。」（論語里仁篇）在此富而好貪的現代社會，義字擺旁間，利益成為殺戮戰場，人人不能樂道而安安離世。子曰：「飯蔬食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」（論語述而篇）因貪婪之心而習相遠，阻礙道問學，孔子對此憂心，子曰：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（論語述而篇）

儒者術士之稱，此術士之術，乃技術與道術之謂，合技術與道術者謂「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」（論語子罕篇）「雖千萬人吾往矣！」不墜於人間世的權威壓迫。

《尚書》開宗明義，商言儒者之術為「欽、明、文、思、安安。」此術實即「帝王」之術，至高無上為「帝」，至大無外曰「王」，故此所雲之帝王，非純指政治上的意義。乃指德性上，至高無上，至大無外，足為天下人所歸望之術之謂。六經之學「志於道，據於德，依於仁，遊於藝」於人事無不悉備，不論為政為德，皆應「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」（論語子罕篇）照行四方。

將「欽、明、文、思、安安」之意，歸要如下：²⁰³

小康之言，見於《禮記·禮運》，以禹、湯、文、武、成王、周公為小康。（亦見孔子家語、惟所云與禮運文有小異）。按大同似仁道之別名，小康近從周之大意。至於「三世」說，乃興於漢代，以董仲舒、何休為其代表，更經公羊家之推演，益為複雜，何氏以孔子之三世為：「於所傳聞之世，見治起於衰亂之中。」「於所聞之世，見治升平。」「至所見之世，若治太平。」

參閱蕭公權，《中國政治思想史》。台北市：聯經出版公司，1982，p67-68。

參閱魏元珪，儒家人道精神之特色與源流。東海哲學系：中國文化月刊，1980.10.，p43。

²⁰³ 參閱魏元珪，儒家人道精神之特色與源流。東海哲學系：中國文化月刊，1980.10.，p43-48。

一、「欽」----王者之第一德：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。孔子：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星拱之。」（論語為政篇）為政之道首在有德，故為政者亟宜戰戰兢兢，由「敬事」而信始。故「欽」字乃作「謹慎」與「敬事」解。²⁰⁴

二、「靈明自覺」----儒者道術第二德：馬融、鄭康成皆以「昭臨四方謂之『明』」。王夫之：「明於其所以，則安之允安。不明其所以，將以為非物之必待。將以為非己之必勝，將以為惟己之所勝而蔑不安，將以為絕物之待而奚不可。」²⁰⁵ 王夫之更以明與誠不可分，蓋明誠相資也，我國古有法天之觀念，「法天」即「則天」，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，故昭臨四方謂之明。德蘊於中、明形諸外，能昭臨四方則如日月之無私。蓋容光必照臨，無所阻擋故為政切忌一「私」字。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，故「生命哲學之慧」內存於「靈明自覺」。

三、「能文能武之智伎」----儒者道術第三德：經緯天地曰「文」。²⁰⁶「文」有

²⁰⁴ 《尚書今古文注疏》，孫星衍引馬融曰：「威儀表備謂之欽。」鄭康成曰：「敬事節用謂之欽」。釋詁云：「欽敬也」。清，朱駿聲《尚書》古注便讀，則將欽訓為「低頭致敬」，一般俗儒遂因之亦訓為「恭敬」，誠失其本義。近人屈萬里先生將「欽」訓為「敬」，乃「敬事而信之敬」，殊有可取處。清初大儒王夫之，在其《尚書引義》中，以帝堯之德至矣，而非「欽」則亡以「明」也，非「明」，則亡以「文思安安」。以此為學之大原；君子儒者所以致其道矣。王夫之以不欽則不明，故此「欽」，即敬事而信，非敬事不能明也。按夫之識見誠勝於一般俗儒之見解，故馬融之說不足採耳。

²⁰⁵ 馬融、鄭康成皆以「昭臨四方曰明」。但王夫之以「明與誠不可分，蓋明誠相資也。」

參閱孫星衍，《尚書今古文注疏》，卷一。長沙市：商務印書館印行，1939。

參閱王夫之，《尚書引義》，堯典一。

²⁰⁶ 馬融及鄭康成皆以「經緯天地曰文」。今本有將「文」作「文章」解，殊失原義矣。近人屈萬里先生以「文」作「文雅」講，皆屬非是。按十三經注疏，孔穎達疏，亦作「經緯天地曰文」解。

天文、地文、人文。「經緯」即「治理」之謂，故為政多方，必明此「文」。皋陶謨：「天工人而治之。」此「文」，實亦以人工代天工之不足，凡能經緯皆謂之文。故此「文」者非指舞文弄墨，或騷人墨客之謂。必有器識有擔當，有經緯之能者方足當之，故為能文能武之智伎，其力必勇睿之銳不可擋。

四、「慮深通敏」----儒者道術第四德：「慮深通敏謂之『思』」。²⁰⁷ 此慮深非指深慮而言，蓋二者境界不同，不可不察。此「通敏」乃指靈敏之謂，此「敏」，固由學養而來，凡慮深者，必有遠見卓識，不躁動，不妄舉，凡所作為必皆中的，深慮者，可能躊躇不定，優柔寡斷，而至模稜兩可，而缺乏當機立斷之識見。故惟慮深始能通敏，顯微，而知著。大學：「慮而後能得」，有所得，方能敏悟。故士必能思能勇，方能通敏慧之智，否則必麻木不仁，凡麻木不仁者，不可為政，更不可當國。儒者必慮深通敏，力能思。見獨、知著，三思而後可行者必撼然無畏。

五、「清宴和柔」----儒者道術第五德：「安安」為儒者之柔。又作宴宴。²⁰⁸ 天地清宴和柔，覆載萬物。「仁」者之德，如天地之和煦。故有大德者，必如天之清宴和柔，深邃幽遠，博大精深，無不覆載。

今人以儒訓為「懦」，故視「儒乃軟弱無用之人」，甚且誣儒為「封建時代之代言人」，社會之「寄生階級」，不事勞動生產之消費分子，此乃唯物史觀論者一曲之見，不值駁斥。孔子謂子夏：「女為君子儒，無為小人儒。」（論語雍也篇）孔子對為儒的期待是「通儒」。

²⁰⁷ 鄭康成：「慮深通敏謂之思。思，塞老。」（見孫星衍今古文汪疏卷一）洪範曰：「思作睿」。叡深也、通也。思作塞老；見後漢書郵憚傳云：「塞宴之化」。《十三經汪疏》，孔穎達則作：「道德純備謂之思」。

參閱王夫之，《尚書引義》，堯典。

²⁰⁸ 《尚書今古文注疏》引鄭康成注曰：「安安一作宴宴，即宴然自在也。」

參閱王夫之，《尚書引義》，堯典。

儒之為柔即宴宴之柔，天以宴宴溫溫為柔，故能「涵育萬類，仁澤萬物」。儒者必效天地生生之德以安安為內聖的涵養，然後彰顯於外王的欽、明、文、思之德伎。

《尚書·堯典》以堯能達此的崇高之德，故以「放勳」²⁰⁹稱之，孔子及其門人，莫不以此為尚。故此欽、明、文、思、安安，乃儒者基本的德性，與生命超然的本質，亦儒者的道術。此術與法家的法術、權術不同。韓非崇法，申不害重術，慎到重勢，其法之術勢實多詭道，蓋以說道佐人主者，必危及己身，不若「智、仁、勇」的儒術之通伎悠遠也，孔子謂子產：「有君子之四道焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。」（論語公冶長篇）

以仁統攝天地萬物，以智勇駕馭人間事務，統之有宗則以易為師，三易之理有著不易的天道作為依循，在隨順的宇宙變易中採取簡易的應變之道，子曰：「雍也，可使南面。」仲弓問子桑伯子，子曰：「可也，簡。」仲弓曰：「居敬而行簡，以臨其民，不亦可乎？居簡而行簡，無乃大簡乎！」子曰：「雍之言然。」（論語雍也篇）孔子對「簡易」的人生哲學讚譽有加，陸九淵在鵝湖之辯也強調「易簡功夫終久大」。

²⁰⁹ 放勳的「放」，意思是無拘無束，「勳」就是他的功勞、勳業，他的勳業是廣大無邊的，沒有法子形容，沒有法子表現，所以叫放勳。

第一節 人之初性本善

孔子雖然沒有很深入地討論人之性，但聖人之言，無所不包，而渾然無跡。

心性儒學與公羊儒學對人性善不善之看法：

- 一、從本體上看性：本然之性是先天所賦，氣質之性乃後天所養成。
- 二、把性看成一超越的價值源泉。
- 三、把性看成道德形上的依據。
- 四、人性可離開歷史文化而超然獨在不受政治現實任何影響。

《中庸》言道與天地萬物的關係：「天地之道可一言而盡也，其為物不貳，故其生物不測。」（第 26 章）此為儒家對道一個明確說明，即道是生化天地萬物之道，其德即是生生不已之創生。道是客觀的天地之道，是包括人在內的天地萬物的根源。道也同時內在於每個人的生命而為人之性，此性則表現為我們日常行為中的道德的本心，道德行為即是道德的創生，從此處觀之孔子之善或可為先天之性善論。因此，道乃是既超越又內在的生命與道德主體性。當人體現道於道德實踐之中時，他即與道合而為一而體現出無限的價值。因此，人可以藉道德實踐而與天地合而為一：「唯天下至誠為能盡其性，能盡其性則能盡人之性，能盡人之性則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育則可以與天地參矣。」（中庸第 22 章）

公羊學派言性：「心性儒學」之錯誤不在於從本體上來肯定心性為善，但他們忽略了「生之謂性」的事實，且將前者駕馭後者。生之謂性 - 特別著重人性在歷史與政治上的具體表現 - 人性須用經驗層次的複雜表現去判斷。人性在現實上的不善，不僅有外在的原因，更是在大程度上受到人的自然生命中的欲望的制限。

心性儒學主張在生命覺悟與涵養中去完善人性，孟子以養心存浩然之氣，求放心 等，期使指導人性不斷向善。公羊家主張了解人性須就「人」在歷史文化社會中具人性向善之體的生活作為，而不是去探求超越社會文化以天道性體同在的純粹精神體存在為依據。作為歷史社會文化中的普通人，其人性普遍不完

備，再加上歷史與環境的限制，遠離了制度的規範，一般人的天性就很難向善。公羊學是「政制之學」，不是成聖之學。人貴在日用生活中去體證磨練而來，沒有良好的「政制與社會」不可能培養出良善的天性，則有善性，亦必因習染而敗壞。

孔子將人的本性根源於天道，具有形上本體的原理原則，所需為學之性非性善之性，子夏曰：「賢賢易色；事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣。」（論語學而篇）性善之性只需依其性而行，中庸言：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」因習相遠而至本性散失，唯有教以天道方能故結其本性。人倫之道根於天道，此天道為「生生之德」的善根，「性」就「志於道，據於德，依於仁」言詮「人之初性本善」，此善就「禮」以立人倫的五倫之常，故「性善」即「天性」，離此「天性」則習相遠矣！

孔子的「人性論」講到的「性」，是指人的本性和天性，即英語中的“character”或者“nature”，而不是“sex”。

只因體先天之善性艱難，孟子講「求其放心」，也就說明了回歸天性良知的可貴。《郭店楚墓竹簡 性自命出》：「未言而信，有美情者也。未教而民恆，性善者也。」「何謂人性？」的問題與「人是什麼？」的問題直接相關，因為人性就是指人的本性。性善從形上本體論的角度有其必須遵循的天性，除此，先天之善性，孔子更強調後天性善的積習。

子曰：「性相近也，習相遠也。」（論語陽貨篇）此處語雖少卻精闢到位，一針見血道破人性的天機。《說文解字》：「性，人之陽氣。從心生。」說明性是人生而所稟受的。這裏所言之性是氣與質兼備的氣質之性，並非本性，因此說「性相近」。²¹⁰ 但到底是善之性相近，還是惡之性相近，到底是善之習相遠，還是惡

²¹⁰ 儒家是以修己、治人為目的，所以不能不談人性問題，除了孟子、荀子的「人性論」以外，還有告子的人性「無善惡論」、漢代楊雄的人性「善惡混沌說」、唐代韓愈的人性有上中下的「性三品說」，這些觀點全都是關於「氣質之性」的論述，後來朱子將其歸一為「天地之間只是一個道理，性便是理，人之所以有善有不善，只緣氣質之品，各有清濁。」

之習相遠？從論語語言與實踐之方歸納孔子言論可說是性本善。從孔子語焉未詳的角度，可理解為先天無善無惡，後天可善可惡。因為習氣和努力情況不同，與同學老師進行交往形成的親疏遠近關係也不同，所以成長進步的效果大大不同，聖人、君子、小人也因此而區分開來了。以「孔子弟子三千，有成者七十有二」為例，如果承認先天純粹的善或純粹的惡，那孔子又何須「循序漸進」、「有教無類」呢？人而為人，表現在人性不復如禽獸僅知「求食」以維持生命，「求色」以延續生命，而能「求仁」以光大生命。²¹¹

子思提出「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」將人的本性定義為天命，簡明扼要地指出了人性與天的關係，即人的本性是先天的，是在出生時由上天賦予的。換句話說，人性就是天命，它們既是合二為一，又是一分為二的。「天命之謂性」當然承認人性是純粹無咎、神聖偉大的，內含著絕對善的涵義。但是，人性善的命題卻是由孟子提出的，他以堯、舜為例說明瞭人性善。從本性是善的角度出發，只要努力，任何人都可以成為堯、舜一樣的聖人，但人性並非全部都是純粹善。即因為人的本性中有善的基礎，所以只要不斷擴充皆可以成為堯、舜；儘管人的先天本性中存在著道德生活的可能或根據，但並不意味著人性由於內含著純粹善，無須努力也可以成為聖人的意思。故可定義孔子之善為形上本體論，尊天之自然之性可為善，「天命是為性善」，故性可善；「性可善，後天戮力為之，是偽善。」

《性自命出》言性：「喜怒哀悲之氣，性也。」這個說法顯然出自《中庸》「喜怒哀樂之未發謂之中」，「中也者，天下之大本也。」《中庸》雖未明言此未發之喜怒哀樂為性，但已然視此為天給予人的一種稟賦，合於其「天命之謂性」的定義。《性自命出》將此改為「喜怒哀悲之氣」，與氣論在戰國中期偏後的普及化有一定關係，而且合於其為人之內在稟賦的規定。「未教而民恒，性善者也。」此揉孟子與莊子之說而成。莊子認為上古之民未受聖人仁義之教的攪擾，敦厚淳

²¹¹ 正如馬克思所指出的：「整個歷史也無非是人類本性的不斷改變而已。」

樸，無思無為，是人性完美的體現，此即「未教而民恒」之所由來。該篇作者將莊子之意納入孟子性善之說，並提出「其反善複始也慎」、「慎，仁之方也」之說，將戒懼警慎作為反性修道的仲介。《中庸》：「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」將《中庸》的慎獨工夫論作為仲介，不僅使性與道有機聯繫在一起，而且也是對莊子片面強調人性否定仁義教化的回應。

傅斯年先生在論告子之性時，以為告子與孔子之說相合：²¹²

告子之說，與孔子「性（生）相近也，習相遠也」之說合，孟子則離孔子說遠矣。

告子言性以「生謂之性」，此合於孔子所謂「性相近，習相遠」之說。傅斯年先生以為這才是孔子之本義，至於孟子以「四端之心」言性善，反而不切孔子之說。這個觀點若在傳統儒家研究的基礎上，極具有挑戰性。從宋明理學以來，所謂的道統說，一直都以「孔孟」為儒家思想的開創者，而孔子言仁，孟子言性善，正是儒家心性論的根本大綱，如《陸象山全集 語錄》：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁，蓋時不同也。」在儒家道統說中，光憑《論語》的內容雖無法建構出孔子的心性觀，卻可由後繼之孟子的「性善論」，歸結出孔子「應」主張性善的觀點。儘管這個推論為西方學者所反對，但從宋明儒乃至今日新儒家學者²¹³皆以孟子為孔子之後繼，鮮少以告子之說與孔子合為是。《簡文》之出土，或可一窺早期儒家的原始風貌，並對儒家之道統論—由孔子到孟子一百多年之間的空窗期，提供儒家心性論之雛形，另外對於向來為人所輕忽，或以非主流視之的告子之說，亦有重新評價與定位的影響。

《性自命出》一開始即言「性」無善惡的價值判斷：「凡人雖有性，喜怒哀悲之氣，性也。凡人雖有性 四海之內，其性一也。」

以喜怒哀悲之氣為性，意指性並非天生即具有仁義禮智之善，而是以「喜怒

²¹² 請詳見：周鳳五：郭店《性自命出》「怒欲盈而毋暴」說，《新出土文獻與古代文明研究國際學術研討會論文集》，2002.07.，p138。

²¹³ 尤以熊十力、牟宗三先生為主。

哀悲之氣」為其本質，這是從自然的、生理的層次說性，放之四海皆準，每個人的「性」都是一樣的。從這個層次說性，則動物與人之性，也是相同無異，故《簡文》說：「牛生而長，鴈生而伸，其性使然。」

以牛的本性體型碩大，鴈的脖子長而可伸的特質，來說明本性如此，這是萬物天然的本性，人也不例外，由此看來，「本性」並不涉及善不善的問題，而是中性的。所言之性，同於告子，亦不從「善惡」的角度視之，不具價值判斷的指向。所言：「好惡，性也。所好所惡，物也。善不善，性也。所善所不善，勢也。」

其中的「善」、「不善」與孟子「性善論」之「善惡」義涵有所不同，此處的「善」、「不善」是指在外物的影響之下，性所產生的本能反應—「好、惡」之情，「善」、「不善」並非價值判斷的名詞，而是「喜好」、「厭惡」的情緒反應，作動詞用，性本身沒有「善」、「不善」的價值判準。文中「所善所不善」，指的是受到外在個別殊異的情「勢」所影響，故人有好惡的殊別。《楚簡》論性同於告子，從自然的材質義言性，與孟子之性善論不同。

中性之「性」透過外在的刺激所表現出來的是喜怒哀樂之「情」，由「性」發而為「情」，是因為有「氣」作為內容，這一點在《簡文》中，可以很清楚的看出。那麼《簡文》中「氣」與「性」的關係又是如何？告子言性，並沒有探討到情、氣的層次，這裡說「沒有」似乎太過主觀，因為文獻的圍限，使得後人無法一窺告子性論之全貌。

情與性的關係，此處的「道」是指「人道」，本性既不具仁義道德，故仁義道德必須由「人道」開出，所以這裡所說的「人道」，可以包含一切的禮樂教化。禮樂教化之所以始於情，而非始於性，是因為性本身無善惡可言，自然毋須教化。但是受到外在情勢的種種影響，性便產生出好惡之情，情發之若非中節，則產生種種過患，因此必須對人情有所安置，故說「道始於情，情生於性」。丁原植先生以為「情」在「生之謂性」的思想脈絡中，具有舉足輕重的地位：

此處「情」字，在「性情說」的觀念結構中，具有轉折的作用。它一方面說明「道」的始源，同時也指向「性」的本然。因此，「情」字有雙重的作用，就

其「生於性」而言，它是人的本然實情，而此種「人」之本然的實情必須順導著「人」義的準則。

特別的是，《簡文》中所說的「道」是「人道」而非「天道」，而且不是宋明理學所說的「存天理，去人欲」—「情與理決然斷成兩橛」者，而是必須考量、疏導人的本然實情，進而使之轉化為道德仁義。易言之，所謂的道德價值並非排除天生本然之情，而是順導著本然之情，使情能合於禮表達而出，禮與情兩者並非彼此對立，這個觀點與清代的儒者，反倒有類似之處，故有學者專家以為清儒的思想反倒有繼承儒家早期思想的傾向。

《簡文》與告子之言性，皆從「自然之本然」而論，所以皆謂「性為中性」，不過《簡文》比告子更進一步言情，透過對情的教化，以強調「理」（「義」）之重要性。²¹⁴

有關「情」的意涵在告子的性論中，雖沒有足夠的文獻作說明，但告子提出的「仁內義外」之說，卻與《簡文》中「情理諧和」、凸顯「義」的德行等等主張，有類似之處。

《孔子詩論》與《性情論》上《博簡·性情論》與《郭店簡·性自命出》內容大體相同，只是在文字與次序上略有出入。同時面世，將兩部竹書對讀就可以發現，《性情論》的性情學說是《孔子詩論》的哲學理論基礎。李學勤先生精闢地指出，《孔子詩論》「涉及性、情、德、命之說，可與同出《性情論》（郭店簡文·性自命出）等相聯繫。」²¹⁵

孔子未嘗言明性善，性善之旨，直至孟子始發之。從孔子的人性論出發，便會很快豁然：子女先天稟賦並無太大差別，最終在社會上取得的反應個體知識的

²¹⁴ 東方碩先生以為《簡文》情與性的關係不同於告子，主要在於告子將「情」與「性」混為一談，他的理由是告子言「性猶湍水」，性是靜態，如何能以「湍水」喻之？湍水指的應是「情」，故以告子「性與情混為一談」。這個論斷或許下得快了些，因為告子的相關文獻並不多，且「湍水」之喻是從性的「不定」義說，以明教化的重要。

²¹⁵ 李學勤，詩論的體裁和作者，《上博館藏戰國楚竹書研究》，2002。

成就取決於後天的陶冶和薰陶。上天稟賦予人的本性就是仁、義、禮、智的理，理自本性通過心由行動表現出來的就是「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之氣。

可以看出，孟子沒有把人的生理本能當作性，而是把體現道德本質的仁、義、禮、智稱作性；荀子是把人的生理本能當作性，而未言及道德本質。因此，孟子的「性善說」與荀子的「性惡說」並非截然相反。首先，人性的含義不同。即孟子把仁、義、禮、智稱作性，而荀子則把人的肉體欲望稱作性。也就是說，孟子與荀子是從——「本然之性」與「氣質之性」——不同的角度談及人的「兩重性」。朱子把人性分為「本然之性」與「氣質之性」，認為「本然之性為善」，「氣質之性僅在恰當之時為善，過度則為惡。」其次，善惡的概念不同。即孟子說的「性善」是「絕對善」——永遠不變的善。指人的本性仁、義、禮、智如同太陽，肉體的欲望如同雲霧，不管人的欲望多麼強烈，都無法破壞仁、義、禮、智的本體。這裏，孟子把如同太陽的人的本性稱為善，與一般所言的具有相對意義的善惡是有區別的。荀子說的「性惡」是「相對惡」——可以改變的惡，即沒有節制的過分的欲望。²¹⁶

雖然有孟子「人性本善」和教育就是「求放心」的說法，但孔子的「性相近，習相遠」還是占主導地位的人性論，是人性相近，先天性具有善的價值。後天習於善則善，習於惡則惡，於是始相遠耳。以性為善，是賢人君子繼承上天而進一步完成的。所謂「非性情質樸之能至也」；善，是教誨啟蒙與主體自覺而成。是以米出於禾，而禾不可謂米。善出於性，性不可謂善。「習相遠」，道出了人性成善，少不了王教之化，無王教之化，性則唯質樸而已，不得善。「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」孔子不給出一個「性」的標準答案，從一個側面說明孔子眼中的人性並不是或善或惡那麼簡單，那麼絕對，而是「天命之謂性」。

²¹⁶ 東方人不談永遠不變的絕對惡，猶太人所說的「原罪」既不是指報應也不是指遭罪。由於違反了耶和華的命令的亞當和夏娃偷吃了善惡果，所以其子孫後代便都身負「原罪」而降生，不管人們如何努力都無法擺脫「原罪」，因此說它是「絕對惡」。由於西方的人生觀中內含著「原罪說」，所以西方人認為人性「絕對惡」。

第二節 性相近----於仁，人性先天之稟賦

「存天理，滅人欲」的合理性，完善人的自然是「仁」，「仁」者對上有敬心，對下有愛心。有夫婦和睦、父慈子孝、兄弟友善、君仁臣忠、朋友有信，結成的——對應人倫。

子曰：「苟志於仁矣，無惡也。」（論語里仁篇）假如以仁為意志的方向，那麼，一切行為都合理，不會招致人的厭惡了。可見，仁出於情感又超於情感，不過孔子對仁的這種理解，也給後人留下了一個難解的理論問題：仁到底是先天的道德稟賦，還是後天的經驗積累？應是一種「過程本體論哲學」。

告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也。義，外也，非內也。」

朱子註解：「告子以人之知覺運動者為性，故言人之甘食悅色者即其性。故仁愛之心生於內，而事物之宜由乎外，學者但當用力於仁，而不必合於義也。」朱子將告子的「仁」解釋為仁愛之心，在朱子的哲學架構中，他將惻隱、羞惡、是非、辭讓之心劃歸為情，所以他以為告子所謂的「仁」是屬於知覺感情的層次，違論道德價值，此「仁」是不待修養而自然有的，至於「義」，是對於外在變動中的狀況作最適當的判斷，宜從物於外，不能僅從內之仁。朱子的說明甚切合告子之學，後學的註解中亦多宗之。

告子與孟子的基點有所不同：告子以生謂性，其「仁」是就感性的感情說，以感情說仁，所以為人所本有，主張「仁內」。若與《簡文》相較，告子主張「仁內」之說，事實上，就是說「情內在於性」，近於《簡文》「情生於性」的主張。至於「義」，告子將是是、非非、賢賢、賤不肖的判斷，歸於後天的學習，這種判斷是取決於外在的情境，與孟子將心之權衡取決於自己本心內在的自由意志所做的抉擇不同，所以說「義在外」。因此告子雖曰「仁」曰「義」，然其「仁義」的義涵實與孟子的道德意義之「仁義」有所差別。

丁原植教授在《性自命出》一文中發明，提出仁為身與心的結合，由心的「內在操持」，加上身的「外在實踐」，內在與外在的協調與結合，為「仁」之表現，

丁教授並引伸「『仁』的取擇是作為價值性人為要求的本源」。在此可以了解丁教授仍將「仁」賦予「道德意義」，觀之此處的「仁」所涵涉的「身心協調」義應重於「道德」義。

《簡文》對「仁」的定義異於傳統儒家所言。《簡文》說：

道始於情，情生於性。始者近情，終者近義。知情者能出之，知義者能納之。禮作於情，或興之也。未言而信，有美情者也。未教而民恆，性善者也。

人道的建構是「始於情」而「終於義」，「始」與「終」之間，是連貫而非斷絕的，因此「義」之完成，必須以「人情」作起始；同樣的，禮的人為規劃，是對情產生移易與轉化的作用，並非離其情而空有一個禮在，因此「情」、「義」或「情」與「禮」有不雜不離的關係。人的純真本性即是美情，為政者若能依循「真情悅服」的準則，則能「未言而信」、「未教而民恆」，這都是因為順導人民本性的歸向。可嘗試從論語中找出「性善」指的是「醇美的真情」，所以孔子的「情」義，可以從「真實之情實」與「性之表露」兩個方面說。從前者而言，則說明「性之所謂善」者也，後者則說明「情是性之發」者。

孔子重視「真」不亞於道德價值的「仁」或「善」，若是「情實」、「情真」，就算是有過失，亦不足為大過；反之，若是偽善、偽情，就算表現出高度的修養，也不足觀也。《簡文》近於孔子將「仁」與「善」都歸之於性、情之真，故可看出《簡文》所謂「仁」，實與孟子思想脈絡中的解釋較不同。²¹⁷

在《大戴禮記 本命》說：「恩，仁也」，此仁由內（性）出之，所以「門內之治恩掩義」，在父子夫婦的關係中，屬於門內之治，以情為重，不可以義滅親，所以說，可以為父絕君，不可為君絕父，這在《論語》中，亦曾記載：

²¹⁷ 「真實之情便是善」這個概念在《簡文》中也有明文：

凡人情為可悅也，苟以其情，雖過不惡；不以其情，雖難不貴。苟有其情，雖未之為，斯人信之矣。

這是從消極的角度而言，若能順實情，就算發之太過，亦不為惡；反之，若非實情，就算有再高層次的言行表現，也不足以貴之。主要在於情出於性，而四海之內，性皆一也，就算有過失、差錯，若能發自內心之真，則對方也能感受到而接納包容。

葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，其子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是。父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」（論語子路篇）

葉公以「合於道德」為直，孔子以為視父如同路人而告發之，乃是罔顧天倫、棄情悖理，不得言「直」。由此可見情與理之間，並非一味的「理為主導」，若放在「門內之治」言，則講「以情掩義」，故率性自然，不矯情，此即「仁」也。而義從外作，門外之治所重視的是尊尊貴貴長長的秩序，所以說門外之治不講人情，一切以理為依歸。就此，我們可以說「仁」與「善」就《簡文》的思想脈絡而言，強調的是「真情」、「實情」，其所含的道德意義相對的減低了。此是為孔子以禮立人情可進仁，以仁攝禮是為善行。

由以上的討論，可知《簡文》中的「仁」與孔子及告子之「仁」，在其內涵上有相通之處—強調身心協調、率性自然，而與孟子價值義的「仁」，有所差別。龐樸先生以為從心從身的「仁」字，正是當時子思學派將孔子的人道理論建基於人情、人心和人性，雖說當時「性善論」還沒有完整的架構，但儒家學說邁向新階段的表現已透露出些許消息。²¹⁸

仁是道德情感和道德理性的混合物，是情理；所表達的則是道德生命實踐超越的全體和過程。孔子「仁、知」並舉，認為二者可以相互轉化，使仁包含有經驗的內容。仁不是傳統意義上的實體本體論，仁是實踐性善的開端，方足以使性本善之命題成為可能，此仁是一種過程本體論。

²¹⁸ 在《簡文》中，「仁」也具有價值性的人道指向，只是這個意義存而不顯，這是因為楚簡是心性論的過渡期作品。

第三節 習相遠----後天因環境積習而變異

孔子的人性論是後人演繹人性理論的基礎。孟子主張人性本善，「人皆可以為堯舜」；荀子主張人性本惡，「生而有耳目之欲」；法家主張人性好利，「喜其亂而不親其法」，這些幾乎都是在孔子的人性論的基礎上加以引申或揮發而成的，構成了中國特色封建主義的人性理論體系。而在幾乎同一時期，古印度釋迦牟尼主張的「人性本淨」，似可與孔子的「性相近」遙相呼應。這是世界上兩個偉大的思想家穿越時空的心靈感動。

「性相近，習相遠」的人性理論的本旨：不論是「先天性善」、「踐仁而善」或「先天無善無惡」，皆「後天可善可惡」。²¹⁹

人能為善行感動，這就是「自誠明」，即人性可教，是先天本性的事，屬於「性相近」。由「誠而明」，由「明而誠」，兩者「循環往復」，最終「止於至善」。

子曰：「性相近也，習相遠也。」（論語陽貨篇）孔子認為人性本來彼此相近，但是後來人們的習染環境相距太遠，這為儒家後學所認同故強調「君子偽也」。

外環境中的不良因素，對人具有潛移默化，積習成性的作用力，人的私慾心識與壞習和陋習，具有相當高的親合力。

《說文解字》：「教，上所施下所？」、「育，養子使作善也」。注重模仿，以善為最後目的，強調道德，與三綱、五倫、八德目有關，特徵在於明人倫，主要以文化觀點解釋教育目的。

王充：「周人世碩，以為人性以善有惡，舉人之善性，養而致之則善長；性惡，養而致之則惡。」（論衡 本性）

「或生而知之，或學而知之」，《中庸》所提出的「尊德性，道問學」，是「先天稟賦論」和「後天經驗論」的結合，主要強調個人的努力。

「聖人者，人之所積而致也。」（性惡）他所說的仁義就是指後天的積習、習

²¹⁹ 趙愛玲，人性品性 - 談孔子「性相近，習相遠」的本旨，《晉東南師範專科學校學報》，19卷1期，2002。

慣而言。

荀子的「性惡說」，與孟子的「性善說」不同，同為儒家的「人之性惡，其善者偽也。」荀子：「不可學，不可事而在人者，謂之性；可學而能，可事而成之在人者，謂之偽，是性偽之分也。」荀子：「若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之性情者也，感而自然，不待事而後生之者也。」(性惡篇)肉體本能欲望就是性，因此是惡的。「禮義者，聖人之所生也，人之所學而能也，所事而成也。」「故」與「偽」相近，所以也有積習、習慣的含義。只有恪守聖人所定、所教的禮義才是善。

告子雖明「仁在內」，其「仁」的概念，並沒有賦予道德意義，但這並不表示他不重視「義」，只是異於孟子，他將「善惡之辯」歸於後天的習俗及陶染，與天生之質無關。²²⁰

而《楚簡·性自命出》一文中，非常重視「義」，並有將「義」提到眾德之首的意味：「道始於情，情生於性。始者近情，終者近義。知情者能出之，知義者能納之。義也者，群善之蘊也。習也者，有以習其性也。道者，群物之道。」

「義」是人道的準則，人道的終極必當歸趨於「義」，「義」既是人道之極，所以說是群善的表徵，也是判斷群善之所以為善的標準。而這個「義」並非天生之性所有，而是透過「習」的作用使本性有所修整，使人的言行舉止合於人道規範。

「義」是磨礪人性的要素之一，《楚簡》中強調「義」的道德歸趨，就這個點上，幾乎所有的研究者都以此作為《簡文》的作者為「儒家」後學的充分條件。告子主張的「仁內義外」學說，並非否定「仁義道德」，只是認為道德價值判斷

²²⁰ 告子將仁義訴諸於「社會化」的過程，使得「仁義」的價值對於人性而言，沒有必然的理據—人性何以必須被塑為「仁義」之性？就像杞柳不必然要被製成柶棬一樣，道德的價值根據無法來自內在，這是歷來學者批評告子之處。並以此作為與孔孟分野的證據，並沒有將告子看作是儒家的一支。

《孟子 告子上》曰：「性猶杞柳也，義猶柶棬也，以人性為仁義，猶以杞柳為柶棬。」

是後天所學，非自然之本然的性所具，要能歸趨於人道之義，必須重視學習、教育。透過告子的文獻，孔子「道德仁義」的「先天性善論」，所含「後天性善之自然之情的修善論」，被告子詮釋而保全；而孔子立志篤行的是「修善論的過程本體論」。

另外「仁內義外」的主張，亦是「告子學說」與「簡文思想」相近之處。兩者皆主張「仁內」，而這裡所謂的「仁」，並非孟子的道德仁義，充其量只能說是內在與外在的協調與結合，換言之，即是「身心協調」的狀態，所以說「仁在內，義在外。」

《簡文》與告子皆重視禮、義對人性的修正，也可以說明告子與《簡文》作者可能都是先秦儒家早期的說法。

《三字經》：「人之初，性本善；性相近，習相遠。」這個問題就是「習性」，習性是「後天的教育問題」，「假設人本性都是善良」，何以變成不善，就是由於習性沒有得到好的教育。現在教育好像很發達，實際問題很多。教育是要懂得人與人的關係、人與社會的關係、人與自然環境的關係。亦主張德行來自後天的「學習與陶冶」，而不落於神秘的「天賦理論」。²²¹

先天的本性之所以能形成「偽」，主要是由於後天的「環境」和「人為」的影響：「居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性。」孔子提出「性相近，習相遠。」（論語陽貨篇）認為人的性相近，而後天的積習卻相差很遠，將性與習的問題擴展開來。

在社會急遽變遷，價值多元並呈的社會中，教育乃應發揮其引人向善的功效。雖隨著社會價值觀的衝擊，道德教育的內容有其相異之處，但實質上道德教育的精神皆為促使個體道德觀轉化成為具體的行為而努力。循著古人的理論亦可從中「瞭解道德教育的必要性」與「實踐道德教育的重要性」，而荀子的道德哲學思想強調道德實踐的觀點。

²²¹ 例如：慳貪之人在其慳貪性格未受矯治之前，不但會保持其慳貪性格，而且還會在遇境逢緣之時。

《荀子 儒效》：「不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之。學至於行之而止矣。行之，明也，明之為聖人。不聞不見，則雖當，非仁也，其道百舉而百陷也。」

確實地力行「聞」與「見」的知識方法，荀子是從「事實」上來論斷人性（譚宇權，民 83：125）。且其強調個體將日日所積聚的文理、天理等方面所得的經驗為長期實踐之基礎，而非只藉由直觀悟性與純粹理性之推論（譚宇權，民 83）。並否認孟子所主張人性為善的說法，以「人之性惡，其善者偽也」（荀子 性惡）為其整個思想體系的中心學說，其認為人性為惡，因此需待聖人「立禮」以教化，依「師法」而後正，得「禮義」而後治等作為。而荀子認為「禮義是規範的總稱」，因此甚少以道德二字來說明，而是將道德融攝在「禮義」之中（劉乃華，民 92：114）。因此可說其相信從善乃因人為的因素所促成的，而非人性天生就是如此。

222

荀子的性惡主張，並非只論述人性的由來，其主張性的內涵包含情與欲，《荀子 正名》：「性者，天之就也。情者，性之質也。欲者，情之應也。」換言之，其認為性乃為個體天賦而成，情為性之本質，而人的慾望則是因應於情而生成的。《荀子 性惡》：「凡古今天下所謂善者，正理平治也，所謂惡者，偏險悖亂也，是善惡之非也。」則明白指出善惡之判斷在於與以國家治亂，社會安危來區分，換言之，因為人具有不能離群而索居的特性，因此若個體自然之性的發展與他人天賦之性發生相衝突的狀況時，則善惡之判別即便產生（李熹微，民 77；張柳雲，民 69）。但荀子並非主張結果為好即為善，《荀子 儒效》：「不聞不見，則雖當，非仁也。」因此禮義為判斷善惡之標準，《荀子 議兵》：「隆禮貴義者其國治，簡禮賤義者其國亂。」是故，在治理國家方面禮義亦是重要的根據。且《荀子 性惡》：「今人之性，生而以好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡者，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，

²²² 轉引自楊雅婷，荀子道德哲學思想在道德教育上的啟示，《公民訓育學報》，第十六輯。2005.06.，p173 184。

故淫亂生而禮義文理亡焉。」種種生理與物質上欲望若有違禮之傾向，則指出人有性惡之傾向，所以人性中實含有惡之傾向與潛能，但人亦也有為善之潛能，《荀子 性惡》：「凡人之欲為善者，為性惡也。夫薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴，苟有之中者，必不及於外。用此觀之，人之欲為善者，為性惡也。」因此《荀子 正名》：「心慮而能為之動謂之偽。慮積焉，能習焉，而後成謂之偽。」認為個體除可透過心的認知作用外，尚可藉由後天人類的學習經驗，與外在禮義的規範形塑，以啟發人性為善的潛能。

總之，荀子即由心來說性，主張性具有天生純樸之特點，但卻被人欲所蒙蔽，因此需待個體的審慎之知識心與經驗的累積，以修正人性為惡之傾向，匡正為惡之行徑，啟發個體善之潛能。換言之，荀子認為善是人為的表現，人性為惡的傾向與潛能若能「經由認知心慎思的指引，並藉由良善行為的經驗相承，則能達至善的境界，是為解蔽。」

而道德教育的過程是循序漸進，應重薰陶感化之效，而如荀子所言「禮樂」皆具有改變人性之效用，因此道德教育的內涵應包括禮樂等課程內涵，有關禮方面，如提供生活禮儀之相關知識、提供有關人們依禮行事的楷模，並與學生討論隨時代的變更實質上禮的內容變動情況，使學生從中瞭解依禮行事的優點，進而實踐；而樂之方面，乃為人們抒發感情的管道，《荀子 樂論》：「君子以鐘鼓道志，以琴瑟樂心。」指出音樂具有引導志向、陶冶性情之用，因此提供具有教育價值意義的音樂亦為道德教育重要內涵。

這裏「習慣」的「習」也就是「習相遠」之「習」。孔子強調習染會使人的性情相距懸遠。「一張白紙能畫最美麗的圖畫」，許多西方哲學家主張「人出生是一張白紙」，後天認識到「習」的重要性，於是孔子便致其一生於引導弟子走上仁之路。如若一個人所處的環境缺乏仁和善的因數，無疑會將此人引向歧途。孔子的「性相近，習相遠」說，正是促使孔子大辦私學，廣收門徒，施行「有教無類」的原動力。

第四節 以仁統攝天地萬物，以智勇駕馭人間事務

李澤厚先生說：「中國古代哲學範疇²²³，無論是唯物論或唯心論，其特點大都是「功能性」的概念，而非「實體性」的概念，中國哲學重視的是事物的「性質、功能、作用、關係。」而不是事物構成的「元素、實體」，仁也是如此。

首先，孔子「言仁」往往隨機而發，沒有給仁下一個普遍、固定的界說，這就給我們理解仁增加了難度。其次，孔子的仁是一個多層次、多含義的概念，研究者往往用孔子對仁的某一層次的具體論述，用仁的某一種具體內容來統一仁，結果造成認識上的分歧。²²⁴

在探討孔子仁的時候較少考慮到中國哲學自身的特點，包括思維方式、語言、概念的特點，具體表現等，皆以往往追求對仁的普遍定義和界說，卻很少考慮為什麼孔子「不對仁下一個普遍的定義和界說」；我們往往喜歡對孔子在不同場合下的言論進行概括、歸納，卻很少考慮這種作法是否符合古人的思維習慣。凡此種種，造成對極富中國哲學特色的仁理解上的困難。

孔子通過仁表達的正是道德生命生生不息，不斷創造、發展的全體和過程，如果離開了仁的這一「功能」、「作用」，如果不能從內心去體會、理解這一「功能」、「作用」，仁便沒有任何意義。正因為如此，孔子不用「概念、定義」界說仁，而是從「內心」直接點撥仁、喚醒仁；不輕易「許」與仁，而是告訴人們如何「為」仁。表面上看，孔子言仁零亂而缺乏聯繫，讓人不好理解。實際上，孔子的仁包含了一套「完整的思想，是有體系、有方法」。這就是為什麼孔子沒有給仁下一個明確的定義，而任何一個閱讀過《論語》的人，無不能體會仁、理解

²²³ 陰陽、五行、氣、道、神、理、心。

宮哲兵，中國古代唯物主義傳統質疑，《哲思雜誌》，第一卷第一期，1998.03。

²²⁴ 仁是孔子的一個重要概念，是儒學的理論基石，一部儒學史某種程度上即是對仁的詮釋歷史，「孔門之學，求仁之學也。」然而對於仁是什麼？如何理解孔子的仁？卻是學術界長期爭論的問題，以至有學者稱「仁構成孔子學說中的一個高難問題」，「要把這個概念解釋清楚，要使這個問題得到公認的解決，至今仍然是困難的。」

仁，而一旦把仁上升為人生的最高理想，便會積極地實踐仁，維護仁，「無求生以害仁，有殺身以成仁。」（論語衛靈公篇）

理解孔子的仁，惟有回到孔子的精神世界中探討仁的人情事理。王陽明：

「夫聖人之心以天地萬物為一體，其視天下之人無外內遠近，凡有血氣，皆其昆弟赤子之親，莫不欲安全而教養之，以遂其萬物一體之念。」（傳習錄中）

我們知道，與西方哲學相比，中國哲學的一個重要特點，是沒有對人的精神活動作嚴格區分，知、情、意三者處於混而未分的狀態。按照西方的哲學傳統，人的精神活動被嚴格區分為知、情、意三個方面，理智與情感處於一種對立的關係，人們或者抬高理智，貶低情感，以理智為最高的善，把道德活動看作是對理智的服從，從而走向「理智主義」²²⁵；或者突出情感，重視快樂，以快樂、幸福為最高的善，以理智為實現善的手段而走向「情感主義」²²⁶。在這種非此即彼的對立關係中自然不可能有仁的位置。中國哲學則不同，它沒有將知、情、意嚴格區分開來，情感與理智不是一種對立關係，二者處於合而未分的狀態。

情理：是「道德情感與道德理性的混合體」，此特徵，才產生仁此一極富中國哲學特色的概念；一方面情感塗上理智的色彩，是為情理；另一方面，理智又帶有情感的內容，是為理情。情與理合而未分，融為一體。

在孔子的一些論述中，也將仁看作是一種情感，如孔子重視孝悌，常常把孝悌與仁聯繫起來，「孝悌也者，其為人之本與。」（論語學而篇）此話中的「為」字是動詞而非係詞。「謂行仁自孝悌始」（論語學而篇），在孔子看來，孝悌是人具有的一種真實情感，而這種情感正是仁的根源所在，是否孝悌是判定一個人仁與不仁的標準所在。在孔子與宰我關於三年之喪的一段討論中，孔子從內心的「安」與「不安」點醒宰我，要他從孝悌的自然情感中發現仁，體驗仁。宰我居喪期間仍然安於食稻衣錦，完全喪失了孝悌之心，所以孔子說「予（宰我）之不仁也。」（論語陽貨篇）孔子又常常談到許多德目，將其看作仁的具體內容，如

²²⁵ 如蘇格拉底、柏拉圖等。

²²⁶ 如德謨克利特（Democritus，前460-370）伊壁鳩魯（Epicurus，前342-270）等

「剛、毅、木訥，近仁。」(論語子路篇)「能行五者於天下，為仁矣。恭、寬、信、敏、惠。」(論語陽貨篇)「樊遲問仁。子曰：居處恭，執事敬，與人忠。」(論語子路篇)「仁者不憂。」(論語子罕篇)這裏所列舉的德目不僅指向某種具體的德行，同時還指向內在的心理活動，如「剛」指剛強的意志和心理，「毅」指堅毅的心理活動，「木訥」文字上雖是指外在行為，但孔子這裏強調的，主要還是內在恭敬、真誠之情的外在表現，否則說木訥「近仁」便不好理解。「恭、寬、信、敏、惠」的情況也一樣。所以，孔子所說的各種德目主要是就情感心理活動而言，可稱為心理情勢。孔子講的仁這一範疇是從「普及的心理因素」出發的，可謂道破了仁的奧秘。²²⁷

不過，孔子的仁雖是一種情感，但又「不限於情感」，同時又是一種「道德理性與情感的超越性」。孔子講仁，源於孝悌而又不等於孝悌，而是從孝悌出發，層層向外推廣，上升為君臣間的「忠」，朋友間的「信」，最後達到「泛愛眾」，上升為普遍的人類之愛。「子曰：弟子，入則孝，出則弟，謹而信，泛愛眾，而親仁。」(論語學而篇)「樊遲問仁。子曰：『愛人。』」「仲弓問仁。子曰：『出門如見大賓；使民如承大祭；己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。』」(論語顏淵篇)「子曰：夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」(論語雍也篇)「愛人」與「孝悌」不同，孝悌針對的是特殊物件，是一種感性的具體的情感，而愛人針對的是普遍物件，是一種理性化的普遍情感；孝悌往往是自然、自發的，而愛人則需經過理性的昇華，凝聚了理性的內涵。為什麼要「泛愛眾」？為什麼要「己所不欲，勿施於人！」為什麼「己欲立而立人，己欲達而達人！」這只有靠理性自覺，靠道德理性發揮作用。由於仁具有道德理性的內涵，它往往成為主體實踐的動力和原則。子曰：「唯仁者能好人，能惡人。」(論語里仁篇)仁能辨別是非、善惡，具有理性判斷能力，所以在處理人與人關係時，好惡、愛憎都是

²²⁷ 侯外廬先生說：「把道德律從氏族貴族的專有形式拉下來，安置在一般人類的心理的要素裏，並給以有體系的說明，這可以說是孔子在中國古代思想史上的大功績。」(宋明理學史)

中國社會科學院編，《侯外廬史學論文選集》。北京：人民，1988。

合理的。子曰：「苟志於仁矣，無惡也。」（論語里仁篇）假如以仁為意志的方向，那麼，一切行為都合理，不會招致人的厭惡了。可見，仁出於情感又超於情感，上升為普遍的道德理性。仁是情又是理，是情理。

仁是全體、過程：仁在內容上是一種情理，所表達的則是「道德地自覺向上的精神」。從孔子的一些論述來看，仁是一個具有「超越性」的概念。「『克、伐、怨、欲，不行焉，可以為仁矣？』子曰：『可以為難矣，仁則吾不知也。』」「仁者，必有勇；勇者，不必有仁。」（論語憲問篇）令尹子文三次被任命為令尹，三次被免職，喜怒不形於色，這可以說作到了「忠」，卻未必可稱作仁。陳文子每至一邦，見有壞人當政，必違而棄之，這可以說作到了「清」，卻未必可說是仁（論語公冶長篇）。仁包含了「忠」、「清」、「智」、「勇」等，但「忠」、「清」、「智」、「勇」等並不同於仁。所以仁是最高的德，是不斷「企及」的理想和目標。從這一點看，它與柏拉圖的「至善」倒有某些相近之處，不過柏拉圖的至善乃是一「抽象」的理念，它與各種「具體」的善是普遍與特殊的關係。孔子的仁卻不是抽象的，而是一「實踐超越」的過程，它包括互為聯繫的兩個方面：

- 一、是由我不斷向外施愛，由「孝悌」到「忠」、「信」，到「泛愛眾」，由情及理，實現仁愛的普遍化。
- 二、是在向外施愛的基礎上，反過來自我完善、自我實現，由道德情感上升為道德理性，並最終上達天道，實現心靈的超越。

「樊遲 問仁。曰：『仁者先難而後獲，可謂仁矣。』」（論語雍也篇）仁代表了道德生命實踐超越的過程，需要「先難而後獲」是種勇氣，不是一蹴而就的，這是就實踐過程言仁。仁表達、反映的是道德生命由情及理、實踐超越的整個過程，凡屬於這一過程的、凡有利於實現這一過程的，都可稱作是仁德之勇。仁是全體，仁是過程。這是孔子仁的獨特之處，也是理解孔子仁的關鍵所在。

仁與智表達仁是情理，是道德生命實踐超越的過程和全體之悟，故仁的獲得要靠心靈自覺，靠直覺體悟。「子曰：仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（論語述而篇）這裏的「至」，不是從外而至，而是由內而至，是由內而外的顯現。所以

從內心出發，便會體會仁，發現仁。不過在孔子那裏，仁雖然內在於心，但又不限於心，而是認為通過學習、認知也能實現仁、完成仁。故孔子談仁，也談智，常常將二者並舉，如「知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。」（論語雍也篇）「仁者安仁，知者利仁。」（論語里仁篇）「知及之，仁守之。」（論語衛靈公篇）孟子也稱孔子為「仁且知」（孟子 公孫醜上）。在孔子那裏，仁與智存在密切聯繫。

從仁、知的內容來看，二者是有差別的。仁是心靈的自覺和活動，是主體的實踐能力，是人生的最高理想；而知是人的認知活動和能力，是認識外物，獲取知識。仁作為情理雖然也是一種知，但它是德性之知——道德理性，用孟子的話說是良知，是判斷是非善惡，發動道德行為；而知主要是聞見之知——認識理性，是對外物的認知活動。知一般說來，總要有「外在物件」；而仁卻難以說是一種外在物件，它毋寧說是「道德生命本身」。不過孔子談知，並非一般地認識外物，而主要以「人事」為內容，包括「知人」、「知十世」、「知禮」、「知樂」、「知過」、「知言」等，是一種倫理性認知；孔子的知往往又可以寫作智，智不僅是知的完成和實現，還是對「所知」的靈活運用與超越，是處理、解決具體問題的智慧。子曰：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」（論語學而篇）這種知或智顯然不是以認識自然、獲取知識為目的，而是與道德實踐密切相關。

哀公問：「弟子孰為好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣，今也則亡，未聞好學者也。」（論語雍也篇）

這裏的「學」顯然不是只獲取知識，而是學習正確的行為，塑造道德人格，發明道德主體。這樣，孔子的知、學便和仁存在密切的聯繫。「好仁不好學，其蔽也愚。」（論語陽貨篇）仁作為內在的情理，雖然表達的是心靈的自覺活動，但需要學、知的擴充、培養，否則便會產生「愚」的弊端；顏回忍受一簞食一瓢飲，更忍受他人對貧窮加諸己身的眼光，此中的勇氣非現代一般人所能承受。故在孔子看來，智、仁、勇是可以相互影響，相互轉化的。知可以豐富、充實仁，

轉化為仁；仁也可以提高、完善知。「子曰：知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」(論語雍也篇)「知之」是主體對客體的認知反映，是人的經驗認知活動；而「好之」、「樂之」則是認知活動的昇華，帶有主觀的情感和意志，是主體的自覺自願。「子曰：不仁者不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁。」(論語里仁篇)「仁者安仁」容易理解，也較少分歧，關鍵是「知者利仁」。以往多解說此句為：「利仁者，知仁為利而行之也。」按照這種說法，「仁者安仁」和「知者利仁」是兩個不同層次，二者有高低之分。但孔子仁、知並舉，往往是一種並列的關係，而不是主從的關係，可見以往的注釋並未道出此句的真諦。實際上，「知者利仁」是說知者利於成仁，它和「仁者安仁」分別是指兩種完成、實現仁的方法。孔子下面一段論述，可以說是此句的最好注解：

子曰：「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。知及之，仁能守之，不莊以蒞之，則民不敬。知及之，仁能守之，莊以蒞之，動之以禮，未善也。」(論語衛靈公篇)

這裏「知及之」、「仁能守之」說明瞭知與仁的關係。孔子認為，只是認識到了(「知及之」)，還沒能轉化為仁，在「勇氣」上仁若不能「守」之，那麼還只是停留在「知」的階段，是不能長久的，亦不能是踐仁；相反，認識到了，又轉化為仁，並在容貌行為上表現出來(「莊以蒞之」)，行動也符合禮，這才是「知經由勇達到仁」的最終結果，也才稱得上善。這樣，仁就不僅僅是內在情理，是心靈自覺，同時也是實踐經驗的勇氣與智慧結晶，包含了經驗認識的成果；仁不僅如學者所指出的，「是一種內在的力量和自我認識」，是一種內在原則，同時也可以指某種德行和活動，是一種規範原則，如「仲弓問仁。子曰：『出門如見大賓；使民如承大祭；己所不欲，勿施於人；在邦無怨，在家無怨。』」(論語顏淵篇)「子貢問『為仁』。子曰：『工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。』」(論語衛靈公篇)仁作為道德生命實踐以勇氣批判社會現實進而超越的過程和全體，它的實現和完成，不僅靠內在直覺和體悟，同時也離不開外在環境和經驗認知的安頓和涵養。子曰：「里仁為美。擇不處仁，焉

得知？」子曰：「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」(論語里仁篇)可以說，由於孔子智、仁、勇並舉，認為三者可以相互轉化，使仁具有了多層次的複雜內涵，仁既是內在情理，又包含了外在「經驗認知與實踐勇氣」，是「內在與外在的統一」。

子思提出「自誠明」和「自明誠」(《禮記 中庸》)，認為作為道德良知的「誠」和經驗認知的「明」，可以相互作用、相互發明，實際繼續延續著孔子的思想。孟子重道德「良知」，荀子重「經驗征知」，《荀子 解蔽》：「凡以知，人之性也。可以知，物之理也。」《荀子 不苟》：「唯仁之謂守」，發展了孔子「知及之，仁守之」的思想。這樣，荀子的仁主要是個經驗概念，是「情感和知性的混合體」，它可以包括「德行、情感、操守」等內容，卻不能象孔孟的仁那樣，具有「實踐的超越性」和「判斷是非善惡」的能力。「雖千萬人吾往矣！」仁在知的自覺、實踐、超越，內涵勇氣以征仁智。

孔子智仁勇不蔽於既成的積習，所以應有勇氣排除成見，虛心接納新知，以顯仁知。

子貢不僅在學業、政績方面有突出的成就，而且他在理財經商上還有著卓越的天賦。子曰：「回也其庶乎，屢空。賜不受命，而貨殖焉，臆則屢中。」(論語先進篇)意思是說顏回在道德上差不多完善了，但卻窮得丁當響，連吃飯都成問題。而子貢則不然，善於依據市場行情的變化，賤買貴賣從中獲利，以成巨富。由於子貢在經商上大獲成功，所以司馬遷在《史記 貨殖列傳》中以相當的筆墨對這位商業子貢予以表彰，肯定他在經濟發展上所起的作用。

子貢在學問²²⁸、德行²²⁹、政績²³⁰、理財經商²³¹等方面的卓越表現有目共睹，有

²²⁸ 子貢可謂是「儒商」的先驅。他不但積極從事商業活動，還借經濟財力更好地宣傳孔子和儒家學說。《史記》載，子貢很善於賤買貴賣「貢好廢舉，與時轉貨貨」，在曹國和魯國之間做生意「鬻財於曹、魯之間」。是孔門弟子中最富有的一個。「家累千金」、「七十子之徒，賜（子貢）最為饒益」。而他仁義禮信，慷慨豪爽，廣交天下之士，更使孔子名揚天下。

²²⁹ 子貢躬行儒學，克己自律，追求做人表裏如一。「文猶質也，質猶文也」，既要「貧而樂，富而好禮」，更要「博施於民而能濟眾」。他經常散發家財救濟困窘，連孔子也自歎弗如。有人贊他

耳共聞，故其名聲地位雀躍直上，甚至超過了他的老師孔子。司馬遷在《史記》中甚至認為孔子的名聲之所以能佈滿天下，儒學之所以能成為當時的顯學，在很大程度上是因為子貢推動的緣故。他在《史記 貨殖列傳》中這樣寫道：「七十子之徒賜(子貢)最為饒益，原憲不厭糟糠，匿於窮巷，子貢結駟連騎束帛之幣以聘諸侯，所至，國君無不分庭與之抗禮。夫使孔子名布於天下者，子貢先後之也。」

儘管子貢有著多方面的建樹與成就，但他在孔子面前卻表現得非常謙虛。孔子問子貢：「汝與回也孰愈？」(《論語公冶長篇》)顏回是孔子最得意的門生，子貢對此是深知的，但孔子偏偏向子貢提「誰更強些」這樣的問題。子貢相當有涵養，他說：「賜也何敢望回？回也聞一以知十，賜也聞一以知二。」其實到底子貢與顏回哪個強，世人有目共睹。子貢與顏回比，就政事言，顏回要交白卷；就生存能力言，顏回連生計也幾乎維持不下去，《論語》說他「屢空」，看來斷炊的事情

賢於孔子，他則謙遜地說：「我好比是砌著矮牆的院落，人們站在牆邊一眼就能看清屋內所藏；先生則是高牆深宮，只有走進去，才知富麗堂皇。」孝道實儒學核心，孔子逝世後，子貢在其墓地堅持守孝六年乃出，身示天下。

子貢以其齊家治國之氣魄，勤奮好學之精神，博濟廣施之胸懷，謙遜至孝之美德，垂名百世，實不愧為儒商之鼻祖，堪做今日商界之楷模。

²³⁰ 孔子高徒「子貢結駟連騎，束帛之幣以聘享諸侯，所至，國君無不分庭與之抗禮。」(《史記 貨殖列傳》)。越王勾踐「除道效迎，身御至舍。」

楚國的外交官竟然沒有一個能與子貢相比，當時的楚昭王如此評價他。司馬遷在《史記》中記載了一段令人迴腸盪氣的歷史事件：「子貢一出，存魯、亂齊、破吳、強晉而霸越，子貢一使，使勢相破，十年之中，五國各有變。」「子貢這一縱橫捭闔的外交謀略、見其類、得其情、御其志，其才智和飛鉗轉丸的遊說藝術，簡直到了出神入化的地步。」(《鬼谷子全書-中編》)

就「政事」方面的業績而言，子貢決不遜色於子路、冉求等人。《史記 仲尼弟子列傳》謂子貢「常相魯、衛」。孔子也認為子貢有非凡的「政治才能」、「通達事理」，又有傑出的「言語」才能，所以他才會被魯、衛等國聘為相輔，在出使齊、吳、越、晉四國的外交活動中得心應手，獲得圓滿成功。

²³¹ 孔子高徒子貢不僅是一當之無愧的縱橫家的先驅，戰國策士的楷模，他還是一位極成功的商人。他經商有道，倍受歷代商界崇奉。「既在黎陽學子貢，何必南越法陶朱」的佳句，流傳至今。被商界尊為「中華儒商第一人」。

亦經常發生，而子貢卻是「家累千金」；論彰揚其師之美名，顏回更沒有子貢那樣的巨大能量。至於孔子遇危難、遭險惡時，子貢總能挺身而出，顯其「大智、大仁、大勇」。《史記 孔子世家》曾載孔子困陳、蔡絕糧，情形十分危急，而當時孔子門徒個個面面相覷，不知所措，是「子貢使楚」、「楚昭王興師迎孔子，然後得免。」

史實證明，子貢是孔門弟子中之最傑出者。子貢不但很好地繼承並發揚了孔子的儒家學說，還成功地實現了自己人生價值的另一面，成為一代富商大賈，並因此被後世稱為儒商鼻祖。子貢為儒學展現經驗智慧，發揚「智、仁、勇」的教育價值，是孔學的最佳傳承與驗現，在當代若再配以孔子生態倫理觀，堪稱現世楷模。

結論：孔子在文化與生命教育中之貢獻

本文「創新時代思潮」：將此篇論文結合孔子教育學說、生命哲學、宗教情懷與指導教授對基督教的體認等寬廣的模式，因此較可提供更多元化的思考模式。為文時以現代思潮主觀性將傳統文化配合現代思潮，不免易於主觀性投射，期待能符合孔子學說思維且具時代之實用性。故不免會有疑惑處：

一、對孔子的瞭解與批判是否得宜？傳統價值是否不好，新價值是否較好？

過去歷史對孔子思想之「中體西用」的檢證是否亦能應用於未來，此文也只能嘗試為之，留待他日檢證之！

二、宗教信仰的證驗效度？在方法論上是個入門問題，如何瞭解信仰或體證超越實體又是另一個難題，宗教問題總不免又會回到人的有限性如何能體證無限的形上實體？

三、境界體證的詮釋性因人而異沒有標準？如何去界定又是問題？

是故，主觀仍不免是一種推測，但根據典籍盡量求其客觀，在史實上的發展，求其合理的判斷，就哲學析理歸納，透過生命體證符應孔子學說，期望不致違背事實太遠，將使孔子學說與當代思潮及世界宗教接軌。

本論文研究發現：由於生命的濫用及生存環境的惡化，在社會的急難、貧困與動蕩之間，生命遭受了考驗。如果人生看不出有何意義與目的，迷亂地遊走，會像沒有譜的棋子一般，直到莫名其妙地消逝在棋盤上。牟中三強調：「認識所處的時代的特性及其面臨的困境，進一步對這時代中人所共同迫切關心的問題有所瞭解，是當務之急。」

從整體思維觀照社會的全面發展，看成是一個系統工程，著眼於對經濟、政治、教育、文化、自然的全面思考，著眼於物質文明、政治文明、精神文明、生態文明，配合民主制度的全面發展。本論文所針對的是單純追求經濟增長所造成的社會各個領域之間的不均衡。一個仁人志士必定會運用智悲雙運關懷社會，如同愛因斯坦作為一個物理科學家，更充滿宗教悲天憫人的情懷，常常演講這個時

代的困境，並提出改進解決之道。愛因斯坦曾說：「這個時代不應太過科技化，應該加強人們『道德教育』和『宗教意識』，否則這個時代遲早會出問題。」

文化中其他要素如「道德、宗教、文學、藝術、政治、科學」等方面無一不是受到經濟因素的牽引，甚至是牽絆，導致文明的進展偏於物質經濟層面，產生具鬥爭性的文化特性，以致文化產生多重的危機，諸如十九世紀之帝國主義、殖民政策、資本主義與共產主義、二十世紀中的兩次世界大戰、環境生態破壞的危機、政治的危機、精神生活的危機等，二十一世紀能源的耗竭危機，這些都是人類面臨迫切待解決的問題與危機。

美國哈佛大學亨廷頓教授在《文明的衝突》有個預言：「西元 21 世紀是文明衝突的世紀，將來祇會留下四種文明：基督文明、阿拉伯文明、西班牙文明、孔夫子的儒家文明。」他認為這個預言，就是文明衝突與競爭成敗的結果。

一九八二年，歷屆諾貝爾獎得主在巴黎的例行聚會中，談到人類二十一世紀的所需要的思想時，最後共識不是別的，正是孔子思想。原因之一是能夠提出一套完整人生觀的大都是宗教，而宗教之間難免會有排他性存在；原因之二是孔子思想以「己所不欲，勿施於人」而言，已經顯示了人與人之間互相尊重與包容的態度，如果進一步熟讀《論語》，更能發現珍惜生命與人間情誼，重視修養與人生高尚趣味等豐富的內涵。這些都是我們思考生命教育的規劃時，不可或缺的資源。

傅佩榮在《環繞生命教育的省思》一文中，提到《論語》富含生命的智慧與省思，儼然是推動生命教育的最佳經典：關於生命教育的進行，方法與途徑不只一種，不過其中至少不能忽略的是閱讀《論語》經典。

國學與西學應在會通中求發展以了解中西文化的精粹。其實中國文化最理想的境界就是「通」。在中國諸子百家中，許多教授最愛孔子，深愛儒家思想，感激儒家的「生命儒學」，走向社會，走向生活。

《論語》主述「學人文」、「講修養」，其中蘊含著一種樸素的生命之大智慧。是一部談論生命最亙古、恆久的經典，堪為現代人探索生命意義與價值的最佳依

歸。

人文素質教育已成為教育的重要部分，學生進大學的目的：

- 一、學會如何做人。
- 二、學會如何思維。
- 三、學會掌握高層次的知識與應用這些知識的能力，這是做人的基礎。

生命教育消極目的在於避免個體做出危害自己、他人和社會的行為，至於其積極目的則在於培養個體正面積極、樂觀進取的生命價值觀，並且能夠與他人、社會和自然建立良好的互動關係。讓個體有豐富的生命涵養，成為社會有用之人和幸福之人。生命可以從三個層面探討：一、自然科學角度。二、生命價值意義。三、宗教層面。

「生命教育」是一種有關認知的全人教育，其內容為研究生命的發端、過程與終結；其範圍則為探索個人與環境的種種關係，包含人與自己、人與他人、人與社會、人與自然等範疇；其作用則是促進個人「形而上」與「形而下」兩方面的均衡發展；其目的乃是引導個人建立正確的生命價值觀，激發正向積極的潛能，達到個人內在的祥和安定與外在的自我實現，再進一步協助他人也達到這樣的境界。

從《論語》發現孔子的生命哲學闡述現代生命教育應有的內涵，可分由中、外²³²兩方之「文、史、哲、聖」思維來著墨。

憑做人目標看《論語》作用，孔子的「博學而篤志」之「志」，指的是「目標」，目標有大有小，大的目標是立志成才，要做有理想、有道德、有文化、有紀律的新人。《論語》中關於學習立志、品德修養和為人處事的格言警句，在「立志」、「學習」、「修養」、「處事」等，此啟發，得到教益，求真、善、美、聖，做一個正直、謙遜、廣聞博見、與人為善的人。

²³² 美國的傑·唐納·華特士是第一位倡導「生命教育」(life education)的人，1979年在澳洲雪梨成立的「生命教育中心」。對待死亡意識，中西方傳統文化也有著基本相同的理解和分析。中國傳統哲學對生命有既超脫又積極的態度，孔子所說的「不知生，焉知死。」

《論語》隱含著孔子對整個「學術生命、文化生命、內在生命的發問與交談」，而「人」做為一個活生生的實存而具有潛在性的發展：「人能弘道，非道弘人。」

生命的價值應是「社會價值」和「個人價值」的統一體。提出「生命教育」不僅為全人教育的理念，亦為具體教育方案或課程，目的為促進個人「生理、心理、社會、靈性」各方面均衡之發展，以建立自己與他人、以及環境間互相尊重與和諧共處的關係，協助其追求生命的意義與永恆的價值，以期達到成熟和快樂的人生。²³³

全人教育指向人本質力量的全面發展：「真與人生理想、善與道德理想、美與審美理想。」換言之是「知、情、意」和「真、善、美」全面發展。

在追求真善美的過程中，孔子學術成就未曾創立學派，因弟子散佈，因而成為顯學；孔子刪訂《詩》、《書》、《易》、《禮》、《樂》等典籍，又據魯史作《春秋》，合稱為六經；成為漢代以後士人必讀的經典。《論語》記錄孔子的言行；由孔子弟子及再傳弟子追述而成，使孔子言行成為安定家庭、穩定社會的文化素養。孔子對解決當代生命困境曾經所提出的學說，可下結論在教育傳承上：

- 一、教育理想：孔子首開私人講學，在教育上的影響，與教育息鬥爭，修己助人，正人心善風俗，厥功甚偉，遠遠超越了政治上的事蹟，後世尊稱為「至聖先師」。
- 二、首開私學：孔子開創了私人講學之風，將古代貴族宗廟裡的知識轉換成人類社會共有共用的學術事業。孔子誨人不倦，本著「有教無類」、「因材施教」的精神，傳授學生知識，重視人格陶冶。孔子行教的目的是不只要教人以某種專門知識或是某種特殊的謀生技能。他要通過教與學，使弟子們在社會中做道德之人----「仁人」，進而以自己的德行去影響他人，作用於社會，如此來實現自己的人生價值。做人，做有道德之人，即實現「仁人」的目標。

²³³ 吳庶深，胥嘉芳，生命教育的意義與內涵--中港臺兩岸三地初探，《學生輔導》，88期，2003.09.，p126-131。

三、思想要旨：孔子避談怪力亂神，不言宗教；只強調人在實踐過程中的道德完成，亦即天道與人道的定位。

四、中心思想：孔子認為理想的人格與有意義的社會生活，都離不開「仁」字。仁因此成為孔子的中心思想。

(一) 仁者愛人：「仁」包含各種德目，是諸德的總合；仁的內容簡言之為「愛人」，也就是做人的道理。

1. 消極方面：「己所不欲，勿施於人。」(《論語》 顏淵第十二、 衛靈公第十五)

2. 積極方面：仁者自愛，更要視人如己，「己欲立而立人，己欲達而達人。」協助他人成為有德君子。

(二) 推己及人：由家庭而社會，由愛父母兄弟而逐步推廣至自己以外的所有人。親親而仁民，仁民而愛物。

孔子的「仁」不僅僅是建立在宗族關係上的父慈、子孝、兄友、弟恭這樣的血緣親情層面，還將「愛親」推向「愛人」、「泛愛眾」的層面，從而把家庭倫理上升為社會倫理。可以說《論語》就是中國古代的一部關於人本主義的經典。

本論文就研究發現對孔子學說提出批判：孔子雖然提出「有教無類」的思想去消除「受教育」的階級特權，但是並沒有致力於消除「教育造成階級」的社會問題。學術的研究尚待一顆終極關懷人間世的悲憫之心，運用智仁勇以運智悲雙運去突破同為聖人遺留下的「內聖外王」與「死生大學」之問題。

儒家思想以「道問學」、「尊德行」為出發點，對世界大同的期待永遠是「知其不可為而為之」，孔子在政治上只能發春秋大夢，政治畢竟是現實的制度發展，非徒口中「仁善」可以竟工。

儒家在政治上的抱負只是一相情願，以道德功效為社會秩序基礎，儒家解決之道以道為本根，以歷史觀、人性論、功利論為論據，缺乏強而有力的作為；當代民主制度在缺乏民主素養下發展同樣緩慢，但也不失為符合儒家人本的基礎，這是儒家面見未來的進化論；儒家應加以法為翼輔，以權勢為推力，以治術為實

行，以刑名為參驗，以賞罰以施效；韋伯科層組織管理，以制度政治哲學之國家正義論為框架，是為國家富國強兵之道；但此中之道義應摒除傷恩薄道。²³⁴

孔子的學說不只曾經成為國教，也在歷史中成為潛移默化的中流砥柱，「有教無類」與「因材施教」更成為教育典範。儒學系統不但維護了以「三綱五常」為核心的「宗法」禮教二千多年之久，但卻長期窒息了科學的發展。當舉世殷切期待新物理學對「頂誇克」進一步綜合報導之際，即可明瞭物質形成的奧秘，凡是無偏見的哲學家，尤其是形上學、知識論、本體論、宇宙論及生命終極問題，都應與科學合作探討生命的價值。物化的將來，中國傳統的「天人合一」論勢將再起，至少將為真知之士所執中之道；而中西獨立思考的人們，在繼續探索宇宙終極問題的同時，會找到大體相似的、相當積極於孔子的人生意義，以避免當代各種容易對人造成競爭傷害的理論，遞減式減少破壞生存環境進而期待還原自然環境，強化人生應有的善性境界工夫論。

儒、道兩家分化傳承《易經》思想，儒家以積極之「知其不可為而為之」，勞心勞力難成於為政之道，唯缺道家之思維與工夫於「無為而無不為」，儒家尚待道家之心境會通，以儒家為有為先導，以道家境界為心輔，非唯儒家之內聖外王之道，乃為道家內聖，儒家外王，儒道相滋相輔以成原道。

「窮則獨善其身，達則兼善天下。」一直是儒家知所進退的修養論，但不免會像陶淵明一樣鬱鬱寡終。因此，「窮則獨善其身」最好的藉經之道便是莊子對生命的涵養，由「緣督以為經」、「安時而處順」二語發端，通貫「其一與天為徒，其不一與人為徒」於天人之間，在強調「內聖之學」，蘄求內在極深的「無為自然」的「德性」修養，並且導正以「養形」為重的養生思想。進而拾遺真人之真知，逍遙於「大道之原」。

²³⁴ 吾人藉李增教授之觀點批判儒學，李增教授所著《先秦法家哲學思想：先秦法家法理、政治、哲學》所論核心問題：以法為主要，以道為本根，以歷史觀，人性論，功利論，道德為翼輔，以政治哲學之國家論為框架，以治術為實行，以權勢為推力，以刑名為參驗，以賞罰以施效。

李增，《先秦法家哲學思想：先秦法家法理、政治、哲學》。臺北市：國立編譯館 2001。

若要周旋於人間世的混亂，普遍並非儒家的強項，否則將是長袖善舞之類。透過莊子一書，經由對其養生的特殊(虛靜)思想，可以強化儒家的「內聖之道」，故可在「外王之道」的「人間世」下將不易於所傷害，儒家可配以莊子人間世的「養生」思想大要相滋相輔：²³⁵

- 一、世人因身處「福輕乎羽，禍重乎地」的「亂世」，故僅求「免刑無傷」而已！
- 二、「真人」『(<天下篇>)以關尹、老聃為古之博大真人』，實因「為道」有「德」，而得以「免刑無傷」，則當學「真人」之「道」。
- 三、「真人」之「道(唯道集虛)」是不死不生的「攬成者(造物者)」，故「為道之方」當由人之「虛(心齋坐忘)」著手。
- 四、唯順命有德者，能用心若鏡，不將不迎(<大宗師>)，相應於道。從上所指，有關莊子養生思想為批判儒家的「知其不可為而為之」。
- 五、養生之旨：對違反自然生命提出批判，探討自然生命的基礎，重新尋求復歸自然本性(返本歸原)的養生之道。
- 六、養生之本：探討如何養生的精神，作為養生工夫(養生之道)的基礎。
「養生『主』」在養生命的主體，是內在實存的主體，在體道體的虛靜自然。因此，養生理論是大化明覺、超越現象、內在實存的奧祕逍遙體會。
- 七、養生之道：生命為內在主體，與外在形體的組合(道與之貌，天與之形)，除了內在精神理論，尚須「為道」工夫的修養。為道工夫，必須真正「虛忘」才不至於「嗜欲深而天機淺」，以致無法達成「真人」境界。理論與工夫晦明於一，則可入於玄同之「道」。
- 八、養生之妙：希冀「真人真知」遊於人間世有「天人不相傷」的「兩行」境界，而能「虛以應世」，順始天然，安之若命。

²³⁵ 個人於1996.06.在輔仁大學哲學研究所碩士論文：《莊子養生思想研究》，是為批判儒家內聖之學的先導，會通於儒家的「天人合一」，安撫儒家「知其不可為而為之」的內心困頓。

儒家縱然被老莊批判，但在最後境界會通處，卻真人真知並在「天人合一」處與儒家通於大通。是此更有助於達成「窮則獨善其身，達則兼善天下」的能力。

固然對孔子學說有所批判，但也得讚美孔子其對社會價值的貢獻：在中國哲學的發展上，孔子的主要貢獻正是把禮建立在仁的基礎上。

禮樂可說涵蓋了孔子時代的一切人類社會事務和價值。孔子表示禮樂之有價值只在於它們是「仁」的表現。換言之，孔子不但把禮樂建立在仁之上，而且把所有價值奠基於仁之上，統攝：「攝禮歸仁，樂樂佐助。」

宏觀的觀點，儒學在中國人文傳統可能做出的貢獻。

- 一、源遠流長的人本宗教和思想體系。
- 二、孔子的處境倫理與忠恕之道。
- 三、孔子「有教無類」、「因材施教」的主張。

孔子的教育思想非常豐富，值得我們總結和借鑒的東西很多，包含三個面向的崇高價值：

- 一、孔子辦教育為實現自己的政治理想服務。
- 二、教育弟子全面發展，把德育放在首位。
- 三、教育弟子瞭解國情，熱愛祖國，積極參加改革。

教育弟子對社會國家的貢獻正是表現公羊學對人性之主張擬在政經制度中促成人的善性，並引導社會人生走向完善的生活以培養好的人性。孔子強調實踐之方：

- 一、生命的成聖成德。
- 二、下學上達。
- 三、知性、知天、天人合一。
- 四、學思並行，推展仁民愛物。
- 五、道德自我昇華 - 聖人。

一個有道德表現之人與天地萬物的關係，在儒家義理中，是為「道」的概念。《中庸》之重要文獻為儒家對「道」一個明確說明，即道是生化天地萬物之道，

其德即是生生不已之創生。道是客觀的天地之道，是包括人在內的天地萬物的根源。道也同時內在於每個人的生命而為人之性，此性則表現為我們日常行為中的道德的本心，道德行為即是道德的創生，從此處觀之孔子之善或可為先天之性善論。因此，道乃是既超越又內在的生命與道德主體性。當人體現道於道德實踐之中時，他即與道合而為一而體現出無限的價值。在人類理性之所及來說，天地之化育固然極其繁複，但就人之價值仍不免有所遺漏，人與物不免有缺憾之處，而人在道德實踐方面的價值可以補天地自然化育之生滅有所不足之處²³⁶。故孔子說：「人能弘道，非道弘人」。對天地化育不足之呼喚乃來自我們的道德意識，此即構成人類的「天命」，促使人類盡量去補足天地陰陽自然化育之人情缺如，使天地萬物能得以在道義上各盡其性分的擬人化。

儒家入世之道，由心行修持的「中庸」之道，到心行表現的「誠謙」之道，以至待人處事的「忠恕」之道，終至治國為政的「絜矩」之道，乃是儒家之道的一貫基礎，也就承繼並發揚了上古中國「允執厥中」以平天下的「中道」傳統。

以天道立人道，《大學》中提出的「三綱」和「八德」的教育理論體系，是對儒家傳統政教關係的極為精練的闡明。古人講「修己安人」，又要「內聖外王」，「修己」之後是要「安人」，「安人」即是為「外王」，從自身做起，將「八目」落到實處才能實現「內聖外王」。這其中也包含著儒家知識份子強烈的道德責任感和歷史使命感。

學習是「修齊治平」的基礎，只有重視自身的修養，才能夠造就理想人格，實現「內聖外王」的最高理想。傳統儒學重在培養治世「賢才」，在教學內容上實行「四教」²³⁷、「六藝」、「六經」。而在學生學習的過程中，又提倡循序漸進、專心致志、虛心涵泳、居安持志等等學習方法和態度。在學思結合、知行合一的學習方式下依禮踐仁，依仁體道。

講授「六經」既屬文化課，又是政治課。「六藝」是孔子開設的實踐性很強

²³⁶ 以人為的角度對物競天擇的主觀感受。

²³⁷ 文、行、忠、義。

的六門課藝，它是準備從政的士應該具備的六種基本技藝。通過「六經」的講授和六門課藝的教學，把那個時代已有的社會科學和自然科學的基礎知識、基本技能都傳授給弟子。「六經」主要傳授古代文化典籍、先王遺文，側重在文化理論水準的提高。「六藝」主要培養一個士從政的基本技能，側重於實踐和訓練。

以《六經》和「六藝」教弟子，注重「德、智、體、群、美、聖」六育之發展，以陶冶養成完全人格。

儒教文化不僅屬於中國，而且屬於全人類。在保存了以儒家文化為主的傳統文化的前提下，吸取西方文化的長處，促使日本、韓國、香港、臺灣、新加坡，在現代化的進程中較為順利。因此，這種基本的歷史事實完全可以駁倒所謂儒教在現代社會中成為發展障礙的謬論。

被稱為「日本近代實業界之父」的澀澤榮一（1840-1931）寫了著名的《論語與算盤》一書，提出「倫理道德與經濟發展的統一」，即「富」與「仁」，「義」與「利」的統一，不合乎倫理道德的發財致富，都祇是暫時的。他的思想對日本的現代化發生了很大的影響。²³⁸

是故，孔子傳承的是淑世的大同思想，抱負是政治昇平，職業是教育價值。

本論文對當代孔子學說的實踐價值：符應孔子在鄉裏「里仁為美」，為好人在當代必須注重高 IQ、EQ、MQ、SQ（面對、超越問題），這是突顯孔子「智、仁、勇」將知識能力反省經驗落實在解決人生問題。當代思潮，特別強調科學物質知識經濟之今日其遭逢重大變故之苦難更頻繁，孔子宗教心直觀，將「天以夫子為木鐸」視為使命，不需要科學證明，活生生的展現在生活中，人的知情意的存在價值，遠大於理性科學的工具檢證，以下是儒學在當代的作用認知：

- 一、重新思考傳統價值----去蕪存菁後所剩的便是自明的真理。
- 二、孔子生命教育與宗教體證，用西方宗教呈顯，用當代 IQ、EQ、MQ、SQ 對話。
- 三、讓哲學宗教在生活中接軌(因應新興宗教)，哲學與宗教在生活中蔓延，

²³⁸ 土屋喬雄著，《澀澤榮一傳》。東京都：改造社，1931。

儒教在教育文化中滋育，以墨家精神潛化在儒家的悲憫慈濟之中。

因此，在課題指南中，突出了以下幾點：

- 一、對經濟全球化中的現實問題，應如何以孔子的眼光觀之？
- 二、對當代西方哲學作跟蹤性研究，設置了現代西方社會韋伯知識管理指導儒家思想在生命中的發展，按當代普世宗教、知覺佛教、禱告基回教，成為生活與心靈最後的慰藉，在儒家天道規律中建立上天的宗教人思維與生活，已是生命中不可抹除。

進入二十一世紀，在文化的各個領域，如政治、教育、人權、宗教、經濟、科技、通訊、衛生、生態、環境等，都將加速地全球化(globalization)，而普世主義(universalism)也形成一種趨勢。在現代化與後現代的情境中，宗教的需求反而有增無減²³⁹。各種新舊宗教的蓬勃發展，使得宗教會遇(inter-religious encounter)更為頻繁而緊迫。為了避免宗教會遇造成宗教間的誤解、猜疑、緊張、衝突，形成種種政治、社會、族群的問題，宗教的全球化或普世主義的呼聲，也日益高揚，

²³⁹ 當代的宗教交談，基督宗教方面表現得相當積極。基督宗教早在 1910 年於愛丁堡召開的「世界宣教會議」就建議對其他宗教發展瞭解的關係。第二次世界大戰後成立了普世基督教協會(The World Council of Churches – WCC)。這個組織在 1961 年於印度召開的第三次會議中，達成一個共識，主張基督教應以「宗教交談」的方式與其他宗教信仰的人來往。而天主教也在 1960 年代，成立專門的機構，展開宗教交談的活動。1970 年代之後，各宗教間的雙邊交談或多邊交談便紛紛展開。

1993 年有 6500 位不同宗教的人士，在芝加哥召開的世界宗教議會，發表了由天主教自由思想神學家孔漢思(Hans Kung)起草通過的「全球倫理宣言」，肯定各種宗教間有共通的核心價值。這篇「宣言」包括「緒論」及「全球倫理原則」。宣言最後說：「我們邀請所有的人，不管有沒有宗教，與我們同行。」這是人類推動「全球倫理」(global ethic)的重要一步，也是世界宗教交談的一個新里程碑。

「普世宗教」更是未來的標準。於是，宗教交談(inter-religious dialogue)²⁴⁰ 成為廣受重視而積極推動的一個方向。

孔漢思 (Hans Kung, 1928-) 在 全球倫理宣言²⁴¹ 的「緒論」提到：「我們希望別人如何對我們，也該同樣地對待別人。」在其「全球倫理原則」中也指出：「這個原則是數千年歷史的宗教和倫理傳統所尋獲並持守的：『己所不欲，勿施於人！』若以正面表達則是：『己所欲，施於人！』這個終極、絕對的標準適用於人生各個範疇，家庭和社會，種族、國家和宗教。」孔漢思在 全球倫理宣言的歷史、意義和方法 一文中更把「己所不欲，勿施於人！」視為「金科玉律」，認為這可在各大宗教中得到近似的解釋。他首先提到孔子說了這句話，又引用耶穌、伊斯蘭教、耆那教、佛教、印度教的經典中意思相同的句子。儒家的交談理念，可以說揭櫫於孔子的「仁」「恕」之道中。孔子早在兩千五百年前

²⁴⁰ 宗教交談的前提是在宗教的寬容和互相尊重。回溯宗教的歷史，固然宗教的迫害甚至戰爭，此起彼落，罄竹難書，但宗教的寬容與尊重，也時有所聞。如在西元前三世紀時，印度孔雀王朝的阿育王，在印度各地大力宏揚佛教，他在岩石上雕刻了很多誥文，其中的 沙伯斯伽梨石訓 有一段話，便明確地表達了宗教尊重的主張。

我人不論在任何場所，對於所有宗教均當尊敬。假若此人對於所有宗教能尊敬之，則不但彼自己所信之教得以宏揚，而他教亦獲便益。

詳見周詳光譯 阿育王及其石訓，收在藍吉富主編《現代文學大系 23》。台北：彌勒出版社，1983.06.，p33 第十二則。

²⁴¹ 世界宗教會議之活動，瑞士天主教思想家孔漢思 (Hans Kung) 以小搏大的反全球化運動，提倡「全球倫理」(the Global Ethic)。1991年，孔漢思成立了「世界倫理基金會」(The Global Ethic Foundation)。1993年，與德國神學家庫雪爾 (Karl Josef Kuschel) 等人，於芝加哥召集一批來自各國不同宗教信仰的人士，共6500人，舉行了「世界宗教會議」(The Parliament of the World's Religions)。會中，對全球化等當代所遭遇到的種種問題，逐一提出討論。會後並擬定一份名為 全球倫理 (The Global Ethic) 的宣言，針對全球化等議題，做出針砭和建議。另外，並於1997年的「聯合促進會」(Interaction Council Congress) 當中，通過 人類責任宣言 (Universal Declaration for Human Responsibility)，再次強調「全球倫理」的重要性。應深思者：我們了解宗教無法解決地球的環境、經濟、政治和社會問題，但它們可以提供一些光靠經濟政治計畫或法律規條，所無法得到的東西：例如內心深處的定位、心智的整體性、人們的良知、生態的改革 等。

的一句話，成為今天世界各宗教間交談的最基本理念。²⁴²

儒學為中華傳統文化的基礎和主流，是一種有涵蓋性的人文思潮，它的學說早已走向世界，並且與各文明、各宗教都能和平相處，沒有排他性，能貫通於世界各教派之中。基督教徒的儒家、回教徒的儒家、佛教徒的儒家。審視「儒家的回教徒、基督教徒、佛教徒。」這個詞的意義一定是入世的，一定是關切政治的，一定是參與社會的，一定是能夠考慮多元文化，考慮當今人類的生態環境、社群倫理、貧富不均等社會問題。這是一個已實踐出來的結論，具有強大的生命力和價值，可成為人類共用的文明財富和人類道德的基礎，應進一步弘揚中華文化的儒學人文精神，通過文明對話、交流及各種形式的推廣、教育和傳播，發揮出更大的理論與實踐價值，使之超越東方民族、東方文化的範疇和地域界限，而更具世界意義。

人類要想在新的世紀避免戰爭，維護和平，就應求同存異，相互尊重，尋求文明的共識，各自修改歷史遺留下來的部份互相矛盾的宗教教義。提倡「有容乃大」，融和衝突，化解矛盾。孔子「和而不同」的思想將為世界文化多元共存，避免戰爭，取長補短，互相促進，提供價值觀和方法論的指導；如能得到全人類的認同，那世界和平或許不是夢想。亦是「執中人」符合「中庸之道」，更且為「普世價值」。

由於這篇論文的主軸在於將人生哲學及宗教體認的融合，加上東方及西方的哲學不同，因此希望在未來可以將孔子的學說加上西方基督教學做深化銜接，以期能夠使這個學說可以更加圓滿。其效用如下：

一、用批判學角度，「舊體新用」的觀點去改造舊儒學用於新思潮，建立新

²⁴² 當然，儒家也有些句子或被認為是不利於宗教交談的，如孔子說：「攻乎異端，斯害也已。」（論語為政篇）「道不同，不相為謀。」（論語季氏篇）但讀這些句子還是要注意其說話的背景，妥善理解，不宜斷章取義。孔子所說的「異端」，並非指其他正派的宗教來說。所謂「道不同」，朱子註得好：「不同，如善惡邪正之類。」對邪惡的信仰，當然要攻伐，豈能鄉願？至於孟子批判「邪說暴行」「處士橫議」（孟子滕文公下）也有他的著眼點，他猛烈地批楊墨，雖不利於交談，卻也因他的批判，讓楊墨的缺失得以突顯。

的生命價值。

- 二、在此篇研究上致力於研究孔子教育學說，並結合了生命哲學與宗教觀，以及魏元珪指導教授在基督教上的體認，朝著成人教育之學習社會發展，嘗試完成此篇論文。
- 三、透過整全理論圖解，嘗試以明晰的圖構簡易言詮孔學與當代思潮可在人身創造的價值，雖然目前時間有限，日後將朝此志向加以更完整修畢。
- 四、當代宗教學不只在學術，在生活也是不須與離的，一般把孔學稱為儒教，其實這是對儒家思想的功效讚揚與污衊，也對孔子宗教情感的不解，孔子的宗教思想不只是「為學論」，更是「道問學」與「尊德行」的知行一致，以實踐祖德及生命禱告中，不免而中的檢證天命而對越上帝，孔子的宗教情操是明覺於天，以現世價值取代來世的終極關懷整全孔子的宗教學說。
- 五、以當代需求整合孔子思想，西化的衝擊在五四運動後嚴重拋棄傳統儒學，近代卻在亞洲地區發現儒學是「善與經濟奇蹟」的基礎，尤其在生命哲學領域更有再被探討的需要，其中許多良善的思維卻是當代弊病的良藥。宗教思維除了終極關懷，更是現世道德積極主義，也更能觸動天人合一的靈明自覺。
- 六、觀孔子，個人突破龍應台之文、史、哲的思維，將「人文素養」的「真誠惻怛」轉化為「聖」的概論，追求「文、史、哲、聖」的新思潮。
文學（六書）是情感的表達；史學（春秋）是情感的發展；哲學（易）是情感的出路；聖（詩、書）是情感的超脫。
- 七、目的仍在學「德智體群美」的全人教育灌注「聖」的思維，憑「六育」以終身學習的態度在生活中面對終極關懷。

儒家倡導之修身（仁德）、齊家（仁孝）、治國（仁政），和佛陀倡導之慈悲（對人）、智慧（經驗），都深深浸潤著「仁心」、「覺心」之大旨。「仁心」、「覺

心」兩端，誠？東方教育之要旨，亦？東方人文之精義。

一道、二陰陽、三綱、四維、五倫、六藝（六書）、七路²⁴³、八德，是固有文化獨具的美德，維護人性尊嚴，社會安定因素。中華文化的基礎，是建立於倫理道德。感格人心，淨化思想，悲智精神，有益於今日社會人心安寧，減少貪欲和殘殺暴戾之惡行。

儒學秉承師訓之仁愛精神，弘揚濟世大道，啟發人的良知，換句話說：私慾轉化為清淨善念，憑能力和決心，修持善行，非追求物質的享受，而是充實心靈上的無窮無限的快樂！進而匡扶世道，造福群倫，藉此實踐倫理道德，改善社會風氣，端正人心，促進大同世。

利樂人群，從個人做起，因？東方文化思想無論宗教、教育，都是要從人的自身最基本的做起。例如中國儒家的教化，「身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」依此原則，便可知道要想獲致天下太平、家庭幸福，也必須從個人修養之工夫做起。檢討自己，隨時隨地都會約束自己能心安理得，安貧樂道。凡事推己及人，就是自覺覺人，非獨善其身，而是兼善天下。

孔子的生態倫理意識不僅僅體現在「知天命」而且更重要的是體現在「畏天命」——敬畏天命是孔子提出其生態倫理思想的理論基石。孔子在「知天畏命」的天命觀，強調賢明的君子不違背時宿，不逆日月而行，不依靠蔔筮來掌握吉凶，只是順應、遵循著天地自然變化的規律。這應該就是孔子「知天命」的真諦所在。「天地心」與「天命」實屬同義，體現著孔子的倫理精神不僅貫穿其人生之道，也貫穿其天命之道，亦即孔子不僅僅是對人類講倫理，亦對天地——自然講倫理，這正是孔子生態倫理意識的自然流露。

有了「知命畏天」的生態倫理意識，身體力行，培養起一種「樂山樂水」的生態倫理情懷，自覺地與大自然融為一體，體味大自然化生萬物的無限魅力，曾點：「浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」這種「樂山樂水」的生態倫理情懷對開展生態教育，培養青少年從小熱愛大自然，自覺維護大自然的思想意識有重要的作

²⁴³ 止、定、靜、安、思、慮、得。

用。

「子釣而不網，弋不射宿。」是孔子的生態資源節用觀，持一種節用態度，反對亂捕亂殺。濫用且破壞生態資源的可持續利用，既會造成資源枯竭，也會阻塞老百姓的靠捕魚狩獵為生的生存之道，是不仁的行徑。此體現孔子「泛愛眾而親仁」，為了大多數人的生存利益而反對毀滅野生資源的生態倫理思想和對可再生資源保持可持續性發展的社會發展戰略思想。

生態倫理關乎到生存論之發展在資源上的善用，要避免儒家積極作為所造成的資源耗竭。

儒家的教育傳承之生存論發展中，子貢是一位天才商人。孔子因此稱他「億則屢中」，非常讚賞他獨到的經營思想。子貢在學問²⁴⁴、德行²⁴⁵、政績²⁴⁶、理財經商²⁴⁷等方面的卓越表現有目共睹，有耳共聞，故其名聲地位雀躍直上，甚至超過

²⁴⁴ 子貢可謂是「儒商」的先驅。他不但積極從事商業活動，還借經濟財力更好地宣傳孔子和儒家學說。

²⁴⁵ 子貢躬行儒學，克己自律，追求做人表裏如一。「文猶質也，質猶文也」，既要「貧而樂，富而好禮」，更要「博施於民而能濟眾」。他經常散發家財救濟困窘，連孔子也自歎弗如。有人贊他賢於孔子，他則謙遜地說：「我好比是砌著矮牆的院落，人們站在牆邊一眼就能看清屋內所藏；先生則是高牆深宮，只有走進去，才知富麗堂皇。」孝道實儒學核心，孔子逝後，子貢在其墓地堅持守孝六年乃出，身示天下。

而他仁義禮信，慷慨豪爽，廣交天下之士，更使孔子名揚天下。

子貢以其齊家治國之氣魄，勤奮好學之精神，博濟廣施之胸懷，謙遜至孝之美德，垂名百世，實不愧為儒商之鼻祖，堪做今日商界之楷模。

²⁴⁶ 司馬遷在《史記》中記載了一段令人迴腸盪氣的歷史事件：「子貢一出，存魯、亂齊、破吳、強晉而霸越，子貢一使，使勢相破，十年之中，五國各有變。」「子貢這一縱橫捭闔的外交謀略、見其類、得其情、御其志，其才智和飛鉗轉丸的遊說藝術，簡直到了出神入化的地步。」（《鬼穀子全書-中編》）

就「政事」方面的業績而言，子貢決不遜色于子路、冉求等人。《史記 仲尼弟子列傳》謂子貢「常相魯、衛」。孔子也認為子貢有非凡的政治才能，通達事理，又有傑出的「言語」才能，所以他才會被魯、衛等國聘為相輔，在出使齊、吳、越、晉四國的外交活動中得心應手，獲得圓滿成功。

²⁴⁷ 孔子高徒子貢不僅是一當之無愧的縱橫家的先驅，戰國策士的楷模，他還是一位極成功的商人。他經商有道，倍受歷代商界崇奉。「既在黎陽學子貢，何必南越法陶朱」的佳句，流傳至今。

了他的老師孔子。司馬遷在《史記》中甚至認為孔子的名聲之所以能佈滿天下，儒學之所以能成為當時的顯學，在很大程度上是因為子貢推動的緣故。

儘管子貢有著多方面的建樹與成就，但他在孔子面前卻表現得非常謙虛。至於孔子遇危難、遭險惡時，子貢總能挺身而出，顯其大智、大仁、大勇。《史記孔子世家》曾載孔子困陳、蔡，絕糧，情形十分危急，而當時孔子門徒個個面面相覷，不知所措，是「子貢使楚」，「楚昭王興師迎孔子，然後得免。」子貢顯然傳承孔子的智慧，以仁心愛人，禮敬顏回更顯尊師之道，解難更凸顯「雖千萬人，吾往矣！」的勇氣，堪稱孔子弟子中以「智、仁、勇」駕馭人間世的最佳典範。

史實證明，子貢是孔門弟子之中最傑出者。子貢不但很好地繼承並發揚了孔子的儒家學說，還成功地實現了自己人生價值的另一面，成為一代富商大賈，並因此被後世稱為儒商鼻祖。

子貢成為了一代富商大賈，可貴的是子貢經商不是「不義而富且貴」，而是「君子愛財，取之有道」。對於這樣一個商業思想超前而且知識淵博、品端行正的商人來說，「儒商之祖」的稱號是當之無愧的，是「善」的儒商。

孔子死後，子貢成為儒家學派的重要領袖人物，也與其他孔子的弟子一道擔負起宣揚孔子學說的重擔。

子貢的「思想、道德情操、經商實踐」，都是中華民族優秀傳統的寶庫，它已影響到世界每一角落。在東南亞、歐洲、北美，到處掀起了一股「漢學」熱。他們研究中國的政治、經濟、法律、科技、教育，學習並借鑒中華民族的思想精華。外國學者普遍結論：中國古代聖人的思想造就了世界當代企業家。

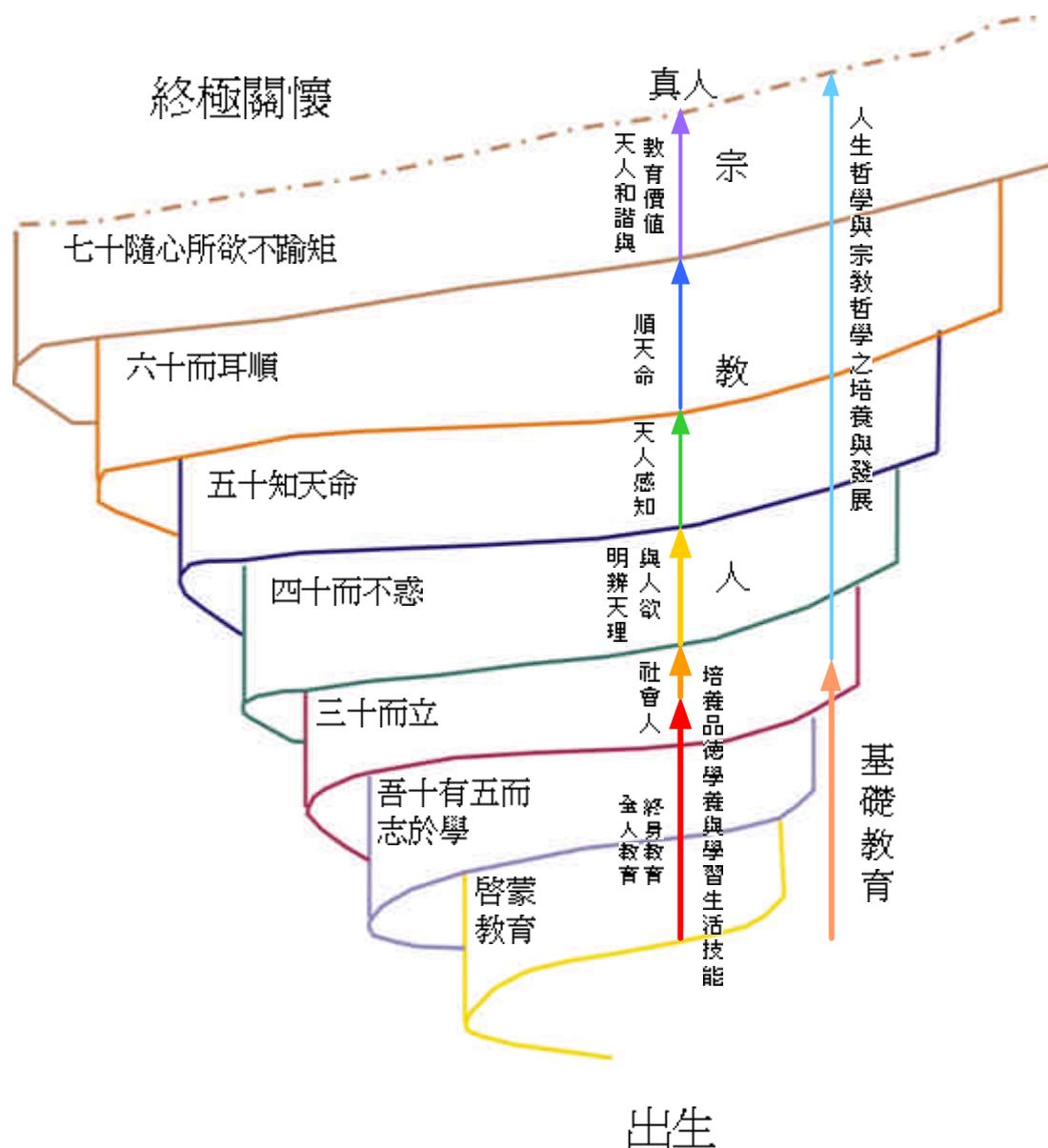
儒商經營的重要組成部分是社會的責任感，這是儒家思想的特徵之一，也是儒商的基本特徵之一，子貢即是這方面的典型。子貢常以「博施於民而能濟眾」

被商界尊為「中華儒商第一人」。

《史記》載，子貢很善於賤買貴賣「貢好廢舉，與時轉貨貨。」在曹國和魯國之間做生意「鬻財於曹、魯之間」。他是孔門弟子中最富有的一個。「家累千金」、「七十子之徒，賜（子貢）最為饒益」。

自勉。他經商成功後，仗義疏財、回報社會。當代社會當以子貢為標竿，實踐「智仁勇」之素養，以運「智悲雙運」的「慈濟之懷」，並與「普世價值」接軌。

聖人亦即是「通人」，「通識」是關於做人處世的知識，目的在培養健全的人格，但通識教育卻正在迷失中。中國古代教育重視「人」超過重「學」，重視「通人」、「通儒」。以下圖表總結孔子學說，是通儒、聖人的當代普世價值。



終身學習德智體群美聖的博雅全人教育及普世宗教教育
實踐天人合一創造仁民愛物的生命價值

參考書目：

一、原典：

(一) 經：²⁴⁸

1. 《周易》《尚書》《毛詩》《周禮》和刊。台北：臺灣商務，1975。
2. (東漢)何休，《春秋公羊經傳解詁》。台北：中華出版社，2006。
3. (漢)班固，《白虎通》。台北：古今文化，1963。
4. (宋)朱熹，《四書集注》。台北：藝文，1974。
5. (清)阮元校刻，《十三經注疏》。上海：上海古籍，1997。

(二) 史：²⁴⁹

1. 司馬遷，《史記》。台北：二十五史編刊館，1956。

(三) 子：²⁵⁰

1. (晉)王弼注，《老子》。台北：學海，1984。
2. 《管子今註今譯上、下?》。台北：正中書局印行，1988。
3. 莊周，張耿光譯注，《莊子》。台北：臺灣古籍，1998。
4. 墨翟，《墨子》。台北：成文，1975。
5. 孟軻，(漢)趙岐注，《孟子》。成都市：四川人民，1998。
6. 韓非，《韓非子》。台北：黎明出版，1996。

(四) 集：²⁵¹

1. (明)劉履等撰，《古詩集釋》。台北：世界，1978。
2. (清)段玉裁，《說文解字》。合肥市：安徽教育，2002。
3. (清)吳楚材輯，曹國鋒譯注，《古文觀止》。台北：大中國，1970。

二、宗教經籍類：

(一) 東方經籍類：

1. 丁福保註，《六祖壇經箋註》。台南市：大千世界，1976。

(二) 西方經籍類：

²⁴⁸ 古代社會中的政教、綱常倫理、道德規範的教條，主要是儒家的典籍，分為易、書、詩、禮、春秋、孝經、五經總義、四書、樂、小學十類。

²⁴⁹ 各種體裁歷史著作，分為正史、編年、紀事本末、別史雜史、詔令奏議、傳記、史鈔、載記、時令、地理、職官、政書、目錄、史評十五類。

²⁵⁰ 指春秋戰國以來諸子之學，諸子百家及釋道宗教著作，分為儒家、兵家、法家、農家、醫家、天文演算法、術數、藝術、諸錄、雜家、類書、小說家、釋家、道家十四類。

²⁵¹ 指古代詩文詞賦的著作，分為總集、選集、別集，收歷代作家一人或多人的散文、駢文、詩、詞、散曲等的集子和文學評論、戲曲等著作，分為楚辭、別集、詩文評、詩、詞五類。

1. 《聖經》。香港：聖經公會，1970。
2. 聖奧古斯丁 (Augustine, St.) ,《懺悔錄》。台中市：光? , 1976。

三、歷代中國思想史類：

(一) 兩漢：

1. 董仲舒，《春秋繁露》。北京：中華書局，1991。
2. (漢) 劉安撰，(漢) 高誘註，《淮南子注釋》。台北：中國子學名著集成編印基金會，1978。
3. 楊 雄《法言--太玄經》。台北：臺灣中華，1965。
4. (漢)王充，《論衡》。台北：黎明出版，1996。

(二) 魏晉：

1. 何 晏，《論語集解》。台北，台灣商務，1975。
2. (魏)王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》。北京：中華書局，1980。
3. 嵇康著，殷翔，郭全芝注，《嵇康集注》。合肥市：黃山，1986。

(三) 隋唐：

1. (唐)韓愈著，錢仲聯，馬茂元校點，《韓愈全集》。上海：上海古籍，1997。
2. 清聖祖御定，《全唐詩》。北京：中華，1985。

(四) 宋：

1. 邵康節，《皇極經世書》。台北：臺灣中華，1965。
2. (宋)周敦頤撰，(清)董榕輯，《周子全書》。台北：廣學社印書館，1975。
3. (宋)張載，《張載集》。台北縣，漢京，1983。
4. 程頤，程灝，《二程全書》。台北：臺灣中華，1965。
5. 陸象山，《陸象山全集》。台北：世界書局，1990。
6. 朱 熹，《近思錄》，台北：商務印書館印行，1968。

(五) 元明

1. 正中書局編校，《王陽明全書》。台北：正中，1961。

(六) 清

1. 《明儒學案》，台北：華世出版社，1987。
《黃宗義全集》，台北：里仁書局，1987。

2. (清)顧炎武撰,黃侃,張繼校勘,徐文珊點校,《顧炎武日知錄》台北:明倫,1970。
3. 王夫之,《尚書引義》,臺南縣:莊嚴印行,1997。
4. 《譚嗣同<仁學>的政治思想? 究》。台北:國家科學委員會微縮小組,1997。

(七) 民國

1. 一貫道經典,《新晨鐘》。台北:明德出版社,2000。
2. 丁原植,《淮南子與文子考辨》。台北:萬卷樓,1999。
3. 方東美,《方東美先生演講集》。台北:黎明,1978。
4. 中國社會科學院編,《侯外廬史學論文選集》北京:人民,1988
5. 田廣清,《和諧論 - 儒家文明與當代社會》。中國華僑出版社,1998。
6. 牟宗三,《中國哲學十九講》。台北:學生書局,1983。
7. 周宇同,《中國哲學問題史》。台北:彙文堂出版社,1987。
8. 任建樹,張統模,吳信忠編,《陳獨秀著作選》。上海市:上海人民,1993。
9. 余英時,《中國近世宗教與商人精神》。台北:聯經出版,1987。
10. 李增,《先秦法家哲學思想:先秦法家法理、政治、哲學》。台北:國立編譯館,2001。
11. 李澤厚,《論語今讀》。台北:允晨文化,2000。
12. 李炳南,《論語講要》。臺中市:臺中蓮社,2003。
13. 李日章,《中國哲學現代觀》。高雄:三信,1977。
14. 李長之,《孔子的故事》。上海市:上海人民,1956。
15. 呂大吉主編,《宗教學通論》。中國社科院,1989。
16. 杜呈祥,《孔子》。台北:協志工業叢書出版,1984。
17. 林思伶主編,黎建球,陳福濱等著《生命教育的理論與實務》。台北:寰宇出版公司,2000。
18. 林鴻信,《教理史<合訂本>》。台北:禮記,2001。
19. 周群振,《論語章句分類義釋上、下卷》。台北:鵝湖,2003。
20. 南懷瑾,《南懷瑾選集》。上海市:復旦大學,2003。
21. 梁漱溟,《中國文化要義》。台北:里仁書局,1985。
22. 孫星衍,《尚書今古文注疏》。長沙市:商務印書館印行,1939。
23. 唐君毅,《中國哲學原論》。台北:學生書局,1977.05。
24. 唐君毅,《中國人文精神之發展》。台北:學生書局,1974。
25. 章太炎,《國故論衡----原儒篇》。上海市:上海人民出版社,1985。
26. 陳榮波,《哲學、語言與管理》。桃園市:繼福堂印行,2001。

27. 陳榮波,《哲學之鑰》。台北：逸隆出版社, 2003。
28. 陳天機 許倬雲及關子尹主編,《系統視野與宇宙人生》。香港, 商務印書館, 2002。
29. 程樹德,《論語集釋》。北京：中華書局, 1982。
30. 勞思光,《新編中國哲學史》。台北：三民書局, 2001。
31. 楊伯峻,《論語譯註》。台北：中華, 1997。
32. 楊慶堃,《馬丁路德神學研究》。香港：基道, 2002。
33. 馮友蘭,《中國哲學史新編》。台北：藍燈出版社, 1991。
34. 蔡仁厚,《宋明理學/北宋篇、南宋篇-心體與性體義旨述引》。台北：學生出版社, 1988。
35. 蔡尚思,《蔡尚思文集》。上海市：上海人民, 2001。
36. 劉師培,《國學發微》。台北：廣文書局印行, 1970。
37. 錢穆,《論語新解》。台北：三民書局, 1978。
38. 錢穆,《中國歷史精神》。台北：東大出版, 1988。
39. 錢穆,《新亞遺鐸》。台北：東大出版, 1989。
40. 蕭公權,《中國政治思想史》。台北市：聯經出版公司, 1982。
41. 魏元珪,《孟荀道德哲學》。台北：海天出版社, 1980。
42. 魏元珪,《荀子哲學思想研究》。台中：東海大學出版社, 1983。
43. 魏元珪,《當代文明的危機》。台北：先知出版社, 1976。
44. 瞿海源,《台灣宗教變遷的社會政治分析》。台北：桂冠圖書, 1997。

四、英文著作類：

1. Bossy, John. 1987, Christianity in the West 1400-1700, New York: Oxford.
2. Lull, Timothy F. 1989, Martin Luther 's Basic Theological Writings, Minneapolis: Fortress Press.
3. McGuire, Meredith B.. 2002, Religion---The Social Context. Belmont, CA: Wadsworth.
4. Steinmetz, David C.. 1986, ' Luther against Luther ' , in Luther in Context. Bloomington: Indiana University Press.
5. Tentler, Thomas N. 1977, Sin and Confession on the Eve of the Reformation, N.J. : Princeton.
6. Warfield, Benjamin B.. 1956, Calvin and Augustine, Philadelphia: Presbyterian and Reformed.

五、哲學、宗教思想中譯類：

1. 土屋喬雄著，《澀澤榮一傳》。東京都：改造社，1931。
2. 克爾著，王敬軒譯，《路德神學類編》。香港：道聲，1961。
3. 伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯，《聖與俗----宗教的本質》。台北：桂冠，2000。
4. 舍勒，《舍勒選集》。上海：三聯，1999。
5. 【俄】H.A.別爾嘉耶夫《精神王國與凱撒王國》。浙江：浙江人民出版社，2000。
6. 【俄】舍斯托夫：《雅典和耶路撒冷》。浙江：浙江人民出版社2000。
7. 【俄】BJI 索洛維約夫：《俄羅斯思想》。浙江：浙江人民出版社，2000。
8. 【俄】BJI 索洛維約夫：《西方哲學的危機》。浙江：浙江人民出版社，2000。
9. （英）保羅·戴維斯著，徐培譯徐培譯，《上帝與新物理學》（PAUL DAVIES, GOD & THE NEW PHYSICS）。湖南：湖南科學技術出版社，1994。
10. 馬賽爾著，陸達誠譯，《是與有》。台北：商務，1990。
11. 涂爾幹著，芮傳明、趙學元譯，《宗教生活的基本形式》（The Elementary Forms of the Religious Life.）台北：桂冠圖書，1992。
12. 孫周興編，《海德格爾選集》。上海：三聯，1996。
13. 徐慶譽、湯清編譯，路德（Martin Luther）著，《路德選集》。香港：基督教文藝出版社，1996。
14. 莫爾特曼，《創造中的上帝--生態創造論》，北京：三聯書店，2002。
15. 麥格夫（Alister McGrath）著，陳佐人譯，《宗教改革運動思潮》。香港：基道書樓，1991。
16. 傅佩榮譯，《宗教哲學初探》。台北：黎明，1984。
17. 聖奧古斯丁著，徐玉芹譯，《奧古斯丁懺悔錄》。台北：志文，1985。
18. 詹姆斯·利奇蒙德（James Richmond）《神學與形上學》（Theology and Metaphysics）。四川：人民出版社，1990。
19. 劉小楓，《走向十字架上的真》。上海：三聯書局，1994。

六、期刊：

1. 王開府，儒家與宗教交談，《孔孟月刊》，42卷6期。2004。
2. 成中英，創造二十一世紀的人類命運：全球化經濟發展與儒學及儒商的定位，《孔子研究》。濟南：雙月刊，2007.11.30。

3. 朱榮智， 孔子的生命教育思想 ，《教育資料集刊》，26 卷。2001.12.。
4. 朱懷忠， 修齊治平之道與當代職校校長的道德修養 ，《管子學刊》，3 期。2006。
5. 朱建民， 由儒家觀點論西方環境倫理學人類中心主義與自然中心主義的對立 ，《鵝湖學誌》，25 期。2000.12.。
6. 任俊華， 孔子生態倫理思想發微 ，《道德與文明》，6 期。天津：社會科學院出版社，2003。
7. 李瑞全， 儒家環境倫理學之基本觀念：對伽理葛特之構想的一個批判回應 ，《鵝湖學誌》，25 期。台北：鵝湖月刊雜誌社，2000.12.。
8. 李天辰， 儒家生態倫理思想與生態環境保護 ，《國際儒學聯合會》。2005。
9. 李學勤， 詩論的體裁和作者 ，《上博館藏戰國楚竹書研究》，2002。
10. 杜保瑞， 儒道互補價值觀念的方法論探究 ，《哲學與文化月刊》。台北：輔仁大學，2001.11.。
11. 杜保瑞， 周濂溪境界哲學進路的儒學體系建構 ，《揭諦》，5 期。2003.06。
12. 吳庶深，胥嘉芳， 生命教育的意義與內涵--中港臺兩岸三地初探 ，《學生輔導》，88 期。2003.09.。
13. 周鳳五， 郭店《性自命出》「怒欲盈而毋暴」說 ，《新出土文獻與古代文明研究國際學術研討會論文集》。2002.07.。
14. 俞懿嫻著， < 從文化哲學論現代教育的困境 > ，《教育哲學學術研討會》，臺灣大學哲學系。1999.10.16.。
15. 周惠賢， 香港國中小生命教育課程設計理念與教學方法 ---- 《生命教育理論在九年一貫課程中之實踐》。東海大學：宗教研究所學術研討會，2004.11.24.。
16. 周詳光譯 阿育王及其石訓 ，藍吉富主編《現代文學大系 23》。台北：彌勒出版社，1983.06.。
17. 宮哲兵， 中國古代唯物主義傳統質疑 ，《哲思雜誌》，第一卷第一期，1998.03.。
18. 陳榮波演講， 孫子兵法的領導修養與行銷策略（錄影資料），逢甲大學數位教材發展中心製作；逢甲大學經營管理學院主辦。臺中市：逢甲大學，2006。
19. 許老雍， 孔子對生命的體認 ，《中國語文》，第 95 卷第 3 期。2004.09.。
20. 張光正， 打開大門，讓世界進來 - - 給大學新鮮人的一封信

- 信，《天下雜誌》。臺北：天下文化出版社，2006.09。
21. 賀義廉，孔子的啟發教育思想，《語文教學與研究：綜合天地》，2006年2期。
 22. 黃兆崙，盧建潤，宗教改革運動思潮----路德「因信稱義」思想發展，《第二屆宗教研究生論文集》。真理大學：麻豆校區，1994.07.06。
 23. 游惠瑜，生命教育的哲學意義與價值，《人文社會學報》，第5期。逢甲大學：人文社會學院，2002.11。
 24. 傅佩榮，環繞生命教育的省思，《北縣教育》，第33卷。2000.03。
 25. 楊雅婷，荀子道德哲學思想在道德教育上的啟示，《公民訓育學報》，第十六輯。彰化：師範大學研究所，2005.06。
 26. 趙愛玲，人性品性 - 談孔子「性相近，習相遠」的本旨，《晉東南師範專科學校學報》，19卷1期。2002。
 27. 鄭志明，從唐君毅「人生之體驗」談儒學的生命教育。期刊：《新世紀宗教研究》，2003.03。
 28. 盧蕙馨，〈性別、家庭與佛教----以佛教慈濟功德會為例〉。中研院：文哲所出版，1997。
 29. 盧建潤，摘要《莊子養生思想研究》。輔仁大學哲學研究所碩士論文，1996.06。
 30. 劉長明，和諧正義論，《北京大學學報》。2005.06。
 31. 魏元珪，真理與解蔽，《襲明專班專刊第二期》。台中：東海大學哲研所在職專班，2005.05.01。
 32. 魏元珪，易蹇卦論處逆境之道，《中國文化月刊》。1993.06。
 33. 魏元珪，人生哲學教學的終極關懷，《中國文化月刊》。1993.05。
 34. 魏元珪，禮記的道德哲學，《中國文化月刊》。1984.04。
 35. 魏元珪，儒家人道精神之特色與源流。東海哲學系：中國文化月刊。1980.10。
 36. 魏元珪，儒道二家的宗教情懷，《中國文化月刊》。1981.10。
 37. 魏元珪，中國哲學精神與特質，《中國文化月刊》。1981.05。
 38. 魏元珪，基督倫理之真實性，《哲學與文化》。1981.01。
 39. 魏元珪，論歷史的因果關係，《哲學與文化》。1978.01。
 40. 魏元珪，闡生生之謂易，《哲學論集》。1977.12。
 41. 釋慧開，人生的困境與弔詭，《緣之圓活出圓滿自在的人生》。普門：第252期，2000.09。