

## 【第一章】 儒家道德之基礎與理想

一般人認為儒家已經不符合時代潮流，不管是在科學、經濟方面都無有建樹，儒學只適合待在學校，出了社會便無法生存，實則不然。過去幾十年來，中國哲學在台、港及海外，其實有著史無前例的、豐碩的發展，顯著的可歸結於四項，即世界化(全球化)、重組(re-organization)與再現(re-presentation)、世俗化(secularization)、創新(返本開新、創造的轉進 Creative Transformation)，可以用「現代化」一辭來涵蓋它們。<sup>1</sup>既是現代化，則以「人類」為單位，不需以西方為現代標準，東西方對整體人類來說，只是殊途同歸。一群諾貝爾得主在《巴黎宣言》中指出：「如果人類要在二十一世紀生存下去，必須回到二千五百年前去吸收孔子的智慧。」<sup>2</sup>儒家內聖外王的思想，並非民族主義的心態作祟，這是自然的一個趨勢所給予的肯定。

儒家道德所說的是平常的道理，沒有所謂適用一時的獨特性、特殊性說法或僅此一家之言論；聖人指點道理醒豁於人心，並非另外發明的道德守則來約束人們外在的所作所為。儒家道德不拘限國籍、地域、人種或宗教，是人與人之間相互信任的根本，可以說是普世的人本道德原則，即人之所以為人的道理，不同於以成就他律之善為目的西方思想。孔子繼承堯、舜、禹、湯、文、武、周公之道，開創儒家，人開始對自己覺醒而產生中華文化，其中心思想是「仁」，道義精深奧妙，到了孟子「性善」的直接點化，使人們對孔子的儒家思想有更進一步的闡釋，與較完整的義理架構，再經過宋明理學家對天理的解說，串聯起平整的《中庸》、《大學》、《論語》、《孟子》、《易傳》，使人們對儒家要我們落實在自己心性上的道德實踐思想，有更深一層的、具體的契入與體會！陸象山說：

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<sup>3</sup>。

孟子十字打開的開展，完成了儒家內聖之學的基本型態架構(圖一)<sup>4</sup>。此章藉由(圖一)的輔助，可以更清楚明白儒家道德之基礎與理想。

<sup>1</sup> 參閱謝仲明，中國哲學之研究與發展方向（2005年東海中西哲學研習營）。1.世界化：中國哲學與世界其它哲學傳統有所接觸交流，並一起探討某些問題，作為人類理性和智慧的最高表現，哲學是普世的，且也必須是普世的...。2.重組(re-organization)與再現(re-presentation)：如果世界化是對外的連繫，則重組與再現是內部的自我整理與翻新...用現代的語言，補上其所需的理論架構或形式，使傳統哲學得以現代的方式呈現...3.世俗化(secularization)：中國哲學固必須繼續往高遠精緻處生發理念，但同時也必須在平實處銜接現實...落實應用於現實生活和世界...4.創新(返本開新、創造的轉進 Creative Transformation)：在傳統中推演或引申出其隱而未發的觀念而加以擴充...推演出新的課題與新的領域...

<sup>2</sup> 公然，《當論語遇上企業》（台北：海鷗文化出版，民國九十三年五月），第四頁。

<sup>3</sup> 陸九淵，《象山先生全集》（上海：商務印書館，民國二十四年），三百九十六頁。轉引參閱蔡仁厚，《宋明理學—南宋篇》（台北：台灣學生書局，民國七十二年），第二百三十頁。

<sup>4</sup> 圖一見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，民國七十三年），第二百二十八頁。

誠者天之道

天

仁 義  
仁政王道 性 仁民愛物  
禮 智

心

萬物皆備於我矣、反身而誠  
盡心知性知天(心性天通而為一)  
過化存神、上下與天地同流  
(圖一)

### 第一節 仁性<sup>5</sup>

#### 一、人與物不同的本質

我們與之講道德的對象是「人」，那麼是由什麼來界定人之為人呢？人的本質是什麼呢？告子說：

生之謂性。

食色，性也。(告子上)

告子所說的性，所指的是人的生理、情感欲望，這的確是每個人本來就有的自然性質與本能，但是依告子的說法只能證明人是自然生物，還是不夠界定人為什麼是萬物之靈。孟子說：

人之所以異於禽獸者，幾希。庶民去之，君子存之。舜明於庶物、察於人倫，由仁義行，非行仁義也。(離婁下)

孟子所說的這異於禽獸的「幾希」，就是那具體又內在的仁義之性，即仁性。人可以超越形而下的生命，可以為自己的命運而努力，願意對自己付出與負責，

<sup>5</sup> 見謝仲明，《儒學與現代世界》（台北：台灣學生書局，民國八十年），第九十八頁。「仁性」即自身之仁體。孔子以自身之仁體，充盈而上達，而朗現為超越的、至高無上的存有；而同時亦體驗到，那超越的、至高無上的存有。

讓自己成長創造善的價值，即活著有一種責任存在。相反的，也可以為了超越的道德價值，必要的時候，願意犧牲自己寶貴的生命(但若不是為道德而自殺便不具有價值，即自殺無意義，自殺就是殺人，是有違道德的)。人有仁性，所以有「殺身成仁」、「舍生取義」的道德能力，這是別的動物做不來的，世界上的生物都是努力求生存，通常都是有趨吉避凶的傾向，除了人類，沒有其它生物可以做出犧牲生命成就道德的行為。所以「仁性」是介定人之為人的道德主體性，也就是人與禽獸不同的、特有的本質，也是做人的價值之處。

## 二、有道德函義的仁性

人的仁性從何而來？

- (1) 《詩經》 周頌：「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。」
- (2) 《詩》 大雅：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」
- (3) 左傳成公十三年(孔子出生前二十七年)：「劉康公曰：吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」

此三段重要文獻，皆表示人的仁性是由天命(天理、天道)步步下貫(創生、付予)於人，成為人之仁性的思想趨勢。<sup>6</sup>這是中國老傳統的思想，不同西方進化論說人是由猩猩進化演變而來或者人是由上帝創造的，於是中、西方的人文精神、宗教觀念發展的觀點也就不盡相同。孔子亦說：「天生德於予」(述而篇)又《中庸》頭一句便說：「天命之謂性」，天道、天命流行不已地貫注到我們生命之中而成為我們的性，表示這個仁性是定然的、無條件的、先天的、固有的、普遍非私有的，是由上而下，由超越而內在的。

那麼天命如何下貫於人呢？中國原始宗教相信鬼神，在周初時透過憂患意識而轉化為人文精神，這種憂患意識是一種道德意識<sup>7</sup>，是一種超迷信<sup>8</sup>。憂患的初步表現便是臨事而懼、負責認真的態度，從負責認真引發出來的是戒慎恐懼、謹慎與努力的「敬」之觀念，不同對自然神的信仰或恐懼，是自覺反省的。「敬」可以說是「仁」的轉化，透過「敬」而步步下貫於人，使人成為有內在道德性的主體而肯定自己<sup>9</sup>，不再是把責任與自己的自主性推給「天命靡常」的天，責任歸於自己，自己是自由的、自主的。

天道天命愈往下貫，我之主體愈得肯定；我之主體愈得肯定，天道天命之價

<sup>6</sup> 蔡仁厚，《中國哲學史大綱》(台北：台灣學生書局，民國七十七年)，第十一頁。

<sup>7</sup> 參閱徐復觀，《中國人性論史》(台北：商務印書館，民國五十八年)，第二章。

<sup>8</sup> 同上，第三十六頁。超迷信：宗教的本質，應當在於迷信中有其超迷信的意義。某種宗教的沒落或伸長，完全看它遇著人類知識的抵抗時，能否從迷信中脫皮出來，以發展超迷信的意義。而周初以天命為中心的宗教轉化，正是從迷信中脫皮出來的轉化。其次，所謂超迷信的意義，應當是對於現實生活中人文的肯定，尤其是對於人生價值的肯定、鼓勵、與保障；因而給與人生價值以最後的根據與保障。

<sup>9</sup> 參閱牟宗三，《中國哲學的特質》(台北：台灣學生書局，民國六十七年四版)，第一十五頁。

值亦愈發彰著。由內在而超越，「踐仁以知天」，主觀內在面的心性和客觀超越面的天道天命，通貫而為一，相契合，即天人合德、天人合一，這就是所謂「天道性命相貫通」<sup>10</sup>，也就是儒家要求人們道德實踐最終的結果，沒有人可以肯定自己要花多少時間才能做得到，也許是當下，也或許要花上一輩子，但能夠肯定的是這樣的動力必是永無止盡的。這主觀內在面的仁性，便是天人合德的道德之根、價值之源，實踐道德的根據就在於此。因此「道德」不是人類社會為秩序而創造，更不是幻想中的產物，因為人的仁性本身已經具有道德的函義。

### 三、仁性透顯獨立人格

儒家主流莫不強調人的道德主體性，這其中包含對人格獨立性的肯定。孔子開闢了內在人格世界，此一人格內在地世界可以用一個「仁」字作代表，開啟人類無限融合及向上之機。<sup>11</sup>美國人文主義思想家白璧德(Irving Babbitt)在《民主與領袖》(Democracy and Leadership)一書中提到孔子之教(儒家思想)可以造就民主領袖所最需要的「人的品格」(man of character)，孔子主張以身作則(exemplification)其結果是塑造出公正的人，這不僅僅是抽象的公正原則，是民主社會的唯一保障。<sup>12</sup>

仁性本身已經具有道德的函義，是內在人格精神活潑潑的德性動源力，是實踐道德的根據，真實生命透過反省自覺而能步步自我提升、修養人格。孔孟的傳統至宋明理學家程明道時，可謂充其極，程明道說：

只心便是天，盡之便知性，知性便知天，當處便認取，更不可外求。<sup>13</sup>

依牟宗三先生之衡定，正式提出「學者先識仁，仁者渾然與物同體」之義，則仁之提綱性便已十分挺立。所以實踐道德的第一步便是要先認識自己，明白自己有仁性，有人與物不同的價值之處，沒有別人能夠看不起我們自己，唯有自己能看不起自己、使自己沒有自信，但自己若否定自己生而為人的存在本有價值，

<sup>10</sup> 參閱蔡仁厚，《中國哲學史大綱》(台北：台灣學生書局，民國七十七年)，第十一、十六頁。

<sup>11</sup> 徐復觀，《中國人性論史》(台北：商務印書館，民國五十八年)，第六十九至七十一頁。所謂內在地人格世界，即是人在生命中所開闢出來的世界，在人生命中的內在世界，不能以客觀世界中的標準去加以衡量，加以限制。人只有發現自身有此一人格世界，然後才能夠自己塑造自己，把自己從一般動物中，不斷地向上提高，因而使自己的生命力作無限地擴張與延展，而成為一切行為價值的無限泉源。孔子把兩者關連在一起，融合在一起而前進，把對客觀世界的知識，作為開闢內在地人格世界的手段，同時，把內在地人格世界的價值，作為處理，改進客觀世界的動力及原理。

<sup>12</sup> 轉引余英時，現代儒學的回顧與展望 收錄於黃俊傑，福田殖主編，《東亞文化的探索》(台北：正中出版，民國八十五年)，第一百零四頁。Thomas R. Nevin, *Irving Babbitt, An Intellectual Biography*, The University of North Carolina Press, 1984, p.108.

<sup>13</sup> 轉引參閱牟宗三，《心體與性體(二)》(台北：中正出版，民國七十九年)，第十七頁。參閱蔡仁厚，《宋明理學-北宋篇》(台北：台灣學生書局，民國九十一年)，第二百二十七頁。

把自己與物相比擬，便是自甘墮落。孟子說：

仁者如射，射者正己而後發，發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。」  
(公孫丑上)。

完成道德人格首要就是要反求諸己，克己復禮，不是檢討別人，這自我反省包含了自己要對自己誠實，找出自己的責任所在，這是尊重自己的表現，儒家之仁愛，是對人的生命心性成長之關愛。儒學是生命的學問，不是知識性的學科，這任重道遠的無限路程需要自己親身實踐，逆覺體証，不能沾光或者依賴，因為孔子說：

為仁由己，而由人乎哉？(顏淵篇)。

而人性始終有蔽障的思想與習氣，更有一種互相依賴生存的特質，這種互相依賴的特質，如果加上道德實踐來創造，則有善的結果與價值，若只是依個人自私的欲望，類似缺愛症之欲取欲求，讓情愫任意滋長，便做不到尊重自己與他人。人與人相處的依賴模式拿捏恰到好處，有獨立的人格、獨立的經濟，則能互助共營，過份的依賴則會互相拖累與推卸責任，造成他人的負擔，或者一時失去可依賴的模式時會造成失控與無法自救的局面；而過份的讓人依賴則會剝奪他人成長的機會。如果我們願意往內心探討，依循天地之性、仁義之性來成就道德完成獨立人格，便不會認為道德是會拘束人，使人不自由的。

## 第二節 良心

### 一、四端之心

良心，是生而有的善心，是人與人之間做朋友的基礎，因為誰不希望自己的朋友是誠實可靠直得信任的呢？平常我們說做事情要先摸摸自己的良心，良心摸不著，但它確實存在，可以告訴我們什麼是對錯什麼是好壞，像一盞明燈，能指引我們正確的方向，明確地說，自己真正的主人就是良心，也就是孟子所說的四端之心：

惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。(公孫丑上)

(1)惻隱之心，仁也。

人皆有不忍人之心者：今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。(公孫丑上)

以上引文是孟子說明「良心」非常典型又相當貼切的事例，每個人都有不忍人之心，能將心比心，人溺如己溺，人饑如己饑，因此人同此心，心同此理，當我們看見一個小孩快要掉進井裡受到危險的當下，我們去救小孩不是藉此要與小孩的父母攀交情，也不是想要鄰居朋友的讚揚，更不是怕得到見死不救的惡名聲，不可能像功利主義一樣還在衡量與計算有多少益處或避免多少壞處才行動，直接第一個反應不加思索、無所求地就是希望能趕快把小孩救下來。人非草木，豈能無情，不忍人之心、惻隱之心是由道德引發我們每個人所會有的感同身受，亦同一般我們所說的慈悲心。

(2)羞惡之心，義也。

憎恨罪惡，則引發羞惡之心。有羞惡之心就能知道什麼是羞恥，知道什麼是羞恥是成為勇者的基本條件，孔子說過：「知恥近乎勇！」，曾子對子襄說

子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣，自反而不縮，雖褐寬博，吾不憚焉，自反而縮，雖千萬人，吾往矣。（公孫丑上）

反身而誠，有勇氣決定該做的事情，雖然面臨很多敵人，也會勇往直前，不會害怕。勇者不是憑血氣之勇，真正的勇者其力道來自於能羞惡知恥的心。

(3)辭讓之心，禮也。

辭讓之心或恭敬之心也都是真正內發的，不是虛偽的。孔子說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（八佾篇）便是這個道理。<sup>14</sup>巧言令色，便是缺少內省，少了真誠，再恭敬地表現都是不合宜的。有禮的節度，則倫理有次序，能相互尊重，守本分。

(4)是非之心，智也。

弱肉強食是自然的道理，輔育新生也是自然，自然本身就包含了善與惡，但是身為一個有仁性的人，必有智慧來明辨是非。

唯仁者能好人，能惡人。（里仁篇）

宰我問曰：仁者，雖告之曰：井有仁焉，其從之也？子曰：何為其然也？君子可逝也，不可陷也，可欺也，不可罔也。（雍也篇）

唯有仁者能真正分辨是非善惡，其原因是仁者有能分辨是非之良心。孔子回答宰我的意思也是一樣，仁者雖切於救人，不會顧慮自己的利害，也不至於如此

<sup>14</sup> 參閱牟宗三，《中國哲學的特質》（台北：台灣學生書局，民國六十七年四版），第六十五頁。

之愚。<sup>15</sup>這裡的智，所指的是智慧、明覺、良知，而不是知識上的聰明才智、見聞之知。

## 二、良心即天理

從超越客觀面說，儒家道德的基礎是天道天命，也可以說是天理，從內在主觀面說，儒家道德的基礎就是良心，孟子說：

仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。(告子上)

惻隱之心，人皆有之，羞惡之心，人皆有之，恭敬之心，人皆有之，是非之心，人皆有之。(告子上)

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。(盡心上)

鑠，以火銷金的意思，是自外以至內，人的仁義禮智四端之良心是內在的，不是由外在因素塑造而使自己擁有，本身先天就有這良知良能，雖然它摸不著看不到，但是卻可以透過表現而顯現出來起作用的，良心是「我固有之」，「人皆有之」，「此天所與我者」，因此它有超越義、普遍義、內具義。<sup>16</sup>象山與李宰書有云：

天之所以與我者，即此心也，人皆有是心，心皆具是理，心即理也。<sup>17</sup>

心既然即是理，自無理外之心，亦無心外之理，存得此心，即可明得此理，明得此理，即是復其本心，本心既復，自能自發命令，自定方向，以透顯其主宰性，而不移不惑。<sup>18</sup>心即理，理無不善，所以心善，人皆有天所與的善心。外在制裁的力量是法律，內在制裁的力量就是這天理良心，壞人也許躲過一時的制裁，但是絕對逃不過良心一輩子的譴責。王陽明更直接了當地說：「良知之天理，良心即是天理，良心是天理落實於人的具體道德本心，依儒家的講法，良心天理是最後的真實，它就是真理本身。」

<sup>15</sup> 朱熹，《四書章句集註》（台北：台灣學生書局，民國九十一年三月六刷），第九十一頁。

<sup>16</sup> 參閱蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，民國七十三年），第二百九十一至二百九十四頁。

<sup>17</sup> 陸九淵，《象山先生全集》（上海：商務印書館，民國二十四年），第一百四十四頁。

<sup>18</sup> 參閱蔡仁厚，《宋明理學—南宋篇》（台北：台灣學生書局，民國七十二年），第二百三十四至二百三十六頁。

### 第三節 心性一體

#### 一、心即性

良心有仁、義、禮、智四個端緒，是性，像種子一樣，是隱而未發的，當發而顯於外的時候，就成了惻隱、羞惡、辭讓、是非之情。<sup>19</sup>人異於禽獸的「幾希」即是仁義之端，孟子說：

君子所性，仁義禮智根於心。(盡心下)

即心言性，心善即性善，心性一體。良心本心就是仁性本性，性乃是潛隱自存的本體必須通過心的知覺活用而呈現，所以性不可見，由心而見。王陽明說：

理一而已：以其理之凝聚而言，則謂之性，以其凝聚之主宰而言，則謂之心。<sup>20</sup>

知是理之靈處；就其主宰處說，便謂之心，就其稟賦處說，便謂之性。<sup>21</sup>

夫心之體，性也；性之原，天也。能盡其心，是能盡其性矣。<sup>22</sup>

盡心即盡性，心與性都是同一實體。皆肯定心之自發的善性，直接肯定道德的善就在仁性之中，或者說仁性本身就是道德之善，即人性本善，就因為人性本善，所以教育才有希望可以期待。人類異於禽獸的仁性，具有道德的涵義，有為善的能力，這份能力是天所給予，是由超越而內在，孟子直接肯定人性本善，不再把至善歸於天歸於上帝。心性是一體的，超越又內在又普遍，孟子說：

盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。(盡心上)

孟子指點心亦是指點道，道德實踐工夫重點就落在心，即先立其大，這大就是孟子所說的大體，就是本心，盡我們的良心，就能知我們的性，也就能知天，要擴而充之止於至善，則為明心見性。

#### 二、惡之來源

<sup>19</sup> 朱熹，《四書章句集註》（台北：台灣學生書局，民國九十一年三月六刷），第二百三十八頁。惻隱、羞惡、辭讓、是非、情也。仁、義、禮、智、性也。心，統性情者也。端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外也。

<sup>20</sup> 王陽明，《傳習錄》（台北：商務印書館人人文庫，民國七十一年），第一百六十八頁。轉引參閱謝仲明，《儒學與現代世界》（台北：台灣學生書局，民國八十年），第九十二頁。

<sup>21</sup> 王陽明，《傳習錄》（台北：商務印書館人人文庫，民國七十一年），第九十頁。轉引參閱謝仲明，《儒學與現代世界》（台北：台灣學生書局，民國八十年），第九十二頁。

<sup>22</sup> 王陽明，《傳習錄》（台北：商務印書館人人文庫，民國七十一年），第一百一十頁。轉引參閱謝仲明，《儒學與現代世界》（台北：台灣學生書局，民國八十年），第九十二頁。

人性本善，每個人都有為善的良知良能，但是為什麼社會上還是有如此多的壞人或者偽善鄉愿之人，還有許多為惡不為善的消極想法呢？依孟子的說法，人不為善而為惡是因為放其良心<sup>23</sup>、梏亡<sup>24</sup>、陷溺其心<sup>25</sup>。孟子說：

今夫水，搏而躍之，可使過顛，激而行之，可使在山，是豈水之性哉，其勢則然也，人之可使為不善，其性亦猶是也。（告子上）

水如果沒有遇到外力，當順下而流，如果遇到外力的擊撞或阻擋，就會跳起激起而無順下而流，人和水一樣，水有往下流動的性，人有善的本性，但外在環境的因素，也會使人不順著本性而為，例如不敢施捨給乞丐不敢幫助陌生人，怕被騙，是因為現在的社會環境影響，不是人沒有惻隱之心。孟子說：

耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣，心之官則思，思則得之，不思則不得也，此天之所與我者，先立乎其大者，者其小者弗能奪也，此為大人而已矣。（告子上）

除了受環境的影響之外，心理情緒、生理欲望也是很大的因素，遮蔽本心，使之無法做主，心靈不自在，但人的本性依然是善的。

#### 第四節 內聖外王之學

人性本善，如果沒有實踐沒有表現出來，也是沒有作用，只是知識上的知而已，儒家對道德重視實踐，道理在於此。孟子說：

形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。（盡心上）

---

<sup>23</sup> 朱熹，《四書章句集註》（台北：台灣學生書局，民國九十一年三月六刷），第三百三十一頁。

「牛山之木嘗是美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？雖存乎人者，豈無仁義之心哉，其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？」（告子上）放其良心：仁義之心放失。

<sup>24</sup> 同上。

「其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣，梏之反覆，則其夜氣不足以存，夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣，人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉，是豈人之情也哉？」（告子上）梏，械也。言人之良心雖已放失，然其日夜之間，亦必有所生長，故平旦未與物接，其氣清明之際，良心猶必有發見者，但其發見至微，而旦晝所為之不善，又已隨而梏亡之。

<sup>25</sup> 同上，第三百二十九頁。「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」（告子上）豐年衣食饒足，故有所顧藉而為善，凶年衣食不足，故有以陷溺其心而為暴。

踐形正是盡心盡性的另一種表現，有人的形色而不能盡人之仁性，便不算是真人，孟子的踐形有兩種意思：一是把人之所以為人的仁義之性，具體而充分地實現於形色動靜之間。二是把五官百體所潛存的功能作用，徹底發揮出來，以期在客觀實踐上有所建樹，立德、立功、立言即是。<sup>26</sup>順此可以把道德實踐分為兩種，內在的道德實踐、人格修養是「內聖」，外在的道德實踐是「外王」。《尚書》所謂「正德利用厚生。」還有孔子所說的：「己欲立而立人，己欲達而達人。」(雍也篇)「修己以安人，修己以安百姓。」(憲問篇)孟子說：「窮則獨善其身，達則兼善天下。」(盡心上)這都表示除了自己完成道德人格，也要向外通向社會國家，開務成物、利濟天下。孔子所謂「大同世界」「使天下有道」，則顯示出儒家內聖外王之學的理想，內聖外王即儒家精神。

內聖成德之學，以成聖成賢為目標，主要集中在「本體」<sup>27</sup>與「工夫」<sup>28</sup>這兩個問題上；而外王事功之學，原本是指仁政王道，主要講君王政治，現今應隨時代改變，因損革益，本著民本民貴的思想，繼續開擴與充實，則有「新外王」之說，新外王包含兩層面，一是政治方面，要開出政道，二是開出知識之學，以極成事功。<sup>29</sup>過去儒學著重上達，單純注意人的道德培養，如今對應現實世界之社會需求，儒學必須同時在下開方面有所開展，以順應時代開物成務、利用厚生。

<sup>26</sup> 參閱蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，民國七十三年），第二百五十八頁。

<sup>27</sup> 同上，第九至十一頁。本體：超越性的本體是指形上的實體，可說天道天命天理誠體，能顯發創造生化的作用的本體「仁」，是活潑潑地。內在性的本體，則指天命下貫的仁性仁體心性本體，能實踐道德的超越客觀的根據。

<sup>28</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，民國七十三年），第十一頁。工夫：遠從孔子的「踐仁以之天」，孟子的「擴充四端」，「盡心知性以知天」，「知言、養氣」，中庸的「慎獨、致中和」，易傳的「窮神知化、繼善成性」，大學的「明明德」，以至於宋明時期的周濂溪的「主靜、立人極」，張衡渠的「變化氣質、盡心以成性」，程明道的「識仁、定性」，程伊川的「居靜窮理」，胡五峰的「以心著性，朱子的「涵養察識、敬貫動靜」，陸象山的「辨志辨義利、先立其大」，王陽明的「致良知」，劉蕺山的「誠意、慎獨」，全都是指點功夫的進路，其目的是為了體證本體，等到本體與工夫的問題都透徹了，最後一定是體用合一，體用不二。

<sup>29</sup> 同上，第十三頁。