

# 儒家人學現代意義之述論

美和科技大學 通識中心教授

楊錦富

## 摘要

儒家思想，以人為本。「人」的意涵，即在仁心的昭露流行。以其為昭露流行，在人倫社會的關係中，必然形成一由近及遠的秩序。這秩序一則由禮、法所凝結而成的倫類連結，一則由孝親而敬長，由齊家、治國而平天下；終則以其情及於禽獸草木。這種仁心的流行昭露，順著道德實踐歷程，在層層進展中，使人的生命不斷擴大，也使人性情之流行昭顯活潑。因此，如問及儒家的現代意義，毋寧說儒家思想的超越性在使人心相通合一，以此相通合一，使在人心的昭露流行中，能當下獲得各自圓滿的歸宿。所以談「修己治人」，談「王道之化」，乃至談「時中之義」，莫不自人心做起。「仁者，愛人」；「吾道一以貫之，忠恕而已。」文字雖簡，相應於現代政治社會，不僅可以拯救人心之陷溺，亦可作為治世明倫的典範。

## 壹、前言

儒家之學，以人為本。人之義，簡便之說，當如漢鄭玄「相人偶」之述。意謂人之與人，不以高低為分，而以平等為要；我與他人為對待關係，而非主奴差別。這種平等相待關係，驗之於今，真質依然不變。

在古封建之制，人分等第，「禮不下於庶人，刑不上於大夫」之語，就有貴賤之別。但那是帝王自尊其位的想法，儒家則以對「人」的尊重作終極的肯定。譬若神鬼觀念的辨析，儒家即以人之重於鬼，《論語·先進》即言「季路問事鬼神。子曰：『未能事人，焉能事鬼。』」明顯認為在宗教的分判中，雖有鬼神與人的差異，孔子則寧取人事而去鬼神。這樣的說法，在今之世，如遭逢災異，若干當政者還存「不問蒼生，問鬼神」的念頭，何況明智未萌的春秋時代？則儒門思想的先進可以想知。同樣之語，《左傳·桓公六年》亦載：「夫民，神之主也；是以聖人先成民，而後致力於神。」意謂聖人不是漠視神的存在，然在致力神的祭祀之前，必以成民為先。以上二例，在人的基礎上，儒門是能擺開宗教束縛，且能特立於成「人」之舉，「人本」之義不言可喻。

再以儒門重人，非無理序，仍循一貫原則，此原則即是所謂的「秩序」與「道德」。以秩序言，如《中庸》所說「天命之謂性，率性之謂道。」承天者，必人自覺的本性；自覺的本性要循正路走，才能達理想境遇，即「道」之謂；而「率」者，即秩序之義。再如《孟子》所說「人之異於禽獸者幾希」，禽獸有形有動亦有知，缺乏的卻是理性與良知。在人者有所知，「知」即良知之知，亦性善之知，合而言之，即道德之知，此知之行無違禮義，必達於良善。是故儒門用世，先覺

條件，即在建立秩序與道德二者。

談及道德與秩序，如只講維繫不重根本，則道德必不成其善，秩序也不成其法，必也由內往外循，才能順善得法；而此善法之源，又在於內省不在外爍。余英時先生說：「中國文化比較具有內傾的性格，和西方式的外傾文化適成一對照。<sup>1</sup>」是就大體言。但無內傾，其外傾的結果，只用力旋轉，恐亦找不到方向。如同過於追求西方的科學文明，在求真之外，反而無法使心靈平靜，那是中止，不是進步。因此，內省的反求於己，雖云為修養，卻是維繫道德與秩序的不二法門。至於內省工夫，並非只儒家才具有，任何具宗教內涵者亦皆具備。如道家的「自足」、佛家的「依自不依他」，所重皆內省的精神境涯；若儒家則以「求諸己」、「盡其在我」作行的工夫。而求諸己的「求」，盡其在我的「盡」，都在期人格的完美。譬《大學》所云：「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。」以「而後」作連結，並以「定靜安慮得」作層次之分，使內在潛能沉穩妥適，即是內省最好之證。

因之，如把時間逆向倒轉，由今朝古，既使古已不再，儒門所傳「人道」的精神意涵則始終不變，真誠的「仁」亦不因時空改異。是故本文題為〈儒家人學之現代意義〉，所云之仁即通古貫今。人的價值古今不變，則古之仁亦今之仁，古之道亦今之道，以古鑑今，現代意義乃顯。以下即依儒家「仁」的活潑生力，就「人的內省」、「人觀念的引申」、「人在社會道德秩序的架構」，作一申論，庶幾對儒家「人學」有進一層的發揮

## 貳、 儒家「仁」的活潑生力

《禮記·表記》云：「仁者，人也」，則由仁言人，只是範圍的擴大，基本上仁之與人，並無二致。而談及仁的架構，學者杜維明在《仁》義的論述中，首即引陳榮捷《中國人和西方人對仁的解釋》<sup>2</sup>一文，陳氏主張《仁》在《論語》中，是「具有普遍一般性的美德<sup>3</sup>」。理論上，普遍且一般性的美德是可接受，但那「普遍性」的意義為何，卻少有人注意，即使注意也是人云亦云，未必人人皆理解。

倒是西人赫爾伯特·芬伽萊的說法值得參考，杜氏引赫爾伯特之說，謂「仁」之義當是「通過禮所規定的各種具體形式表達的互相信任和尊重。<sup>4</sup>」這樣的解釋用來說明「仁者，人也」，在取義上是可採的。畢竟人之內省或生活的合秩序、明道德，基本上都要有一持平的標準，此標準便是「禮」。有「禮」，才能具體表達互相信任和尊重。西人雖持此說，明儒王船山蓋已先述，其〈禮記章句序〉開宗明義即云：「《易》曰：『顯諸仁，藏諸用。』緣仁制禮，則仁體也，禮用也；仁以行禮，則禮體也，仁用也。體用之錯行而仁義之互藏，其宅固矣。人之所以異於禽獸，仁而已矣；中國之所以異於夷狄，仁而已矣；君子之所以異於小人，

<sup>1</sup> 余英時《中國思想傳統的現代詮釋》頁 20。

<sup>2</sup> 參見《中國哲學雜誌》(1975)第 2 期，頁 109。同見於杜維明《儒家思想》頁 85，註 1。

<sup>3</sup> 同上。

<sup>4</sup> 赫爾伯特·芬伽萊《孔子—以凡俗為神聖》，頁 42。同見於杜維明《儒家思想》頁 85，註 2。

仁而已矣。而禽獸之微明，小人之夜氣，仁未嘗不存焉；唯其無禮也，故雖有存焉者而不能顯，雖有顯焉者而無所藏。故曰：『復禮為仁。』大哉禮乎！天道之所藏而道之所顯也。<sup>5</sup>」禽獸、小人亦存仁，然何以始終未進於君子，以其無禮也；以其無禮，所以終竟不能存仁。今者，禽獸不能存仁，固已知曉，乃小人何以仍不能存仁而鄙之為「小」！理由安在？不能相互信任、彼此尊重，故而不能「緣仁制禮」，是以終不免為小人。

君子與小人禽獸之別，既在於仁，而仁又以禮的具體形式表達，則必如船山所言緣仁制禮，仁體禮用；仁以行禮，禮體仁用。仁禮互為體用，「仁」的價值即借「禮」有所呈露。

但仁之為人，不是只有一個點，是由點而線而面，意涵才能擴大，才能實現道德精神的無限價值。所以仁不只是現實的人，須與天地合流，其活潑生力才能充然顯現。因此，儒家的仁者非僅包涵個人的立場，尤應包涵天地、他人。合而言之，即是「人觀念的引申」、「人與社會的道德秩序之架構」及「人的內省」關係的延展。茲再析論：

## 一、人觀念的申衍

儒家哲學雖以人為主體，其與天地自然相對應。故人的條件，不只盡人之責，亦要推及於物，有如「人與天地萬物為一體」即可概括人與自然的關係。當然，這種說法並非儒家獨有，即戰國名家、道家及後之禪宗皆有如是說，如「天地與我同根，萬物與我一體」之言，均有此觀念。蓋以儒家等皆相信生化的概念，所謂「天地之大德曰生」、「生生不已」即此概念的衍申，以是天地萬物的運行，皆可視為生化綿衍過程。人在此綿衍的過程中，雖同涵於天地萬物之內，然以其為萬物之「靈」，故能「贊天地之化育」；以其能贊天地之化育，故可與「天地萬物為一體」，達致「天人合一」之境。

嚴格說來，因人為萬物之「靈」，則必與天地萬物為一體，或與天地萬物為同贊，但如何檢視其為「同贊」、「同一」，在理則的析論上略有困難，因「境遇」的設立不具實體，可能虛擬，或可能是心靈的造境，因此無法在本源上作細究，因此談及天道時，夫子即以「不可聞」為說，認為與其無法析論，不如不說。而其實兩千多年來的儒家思想亦已接受此項看法，以是在「盡人之性」外，復有「盡物之性」；在「萬物一體」外，更提「萬物並育而不相害」之說，終則求「利用厚生」、「開物成務」。而所以終則「利用厚生」、「求開物成務」，所求乃在「盡物」而「順物」，使物能盡用順情，與天地萬物相協調，這才是理想。否則，不能盡物之性，且戕害壓制，使物性無法發舒，自無「同贊」可言；相反的，是一種違逆，違逆也者，即違離自然，違離自然即無法寢至天人合一之境，當亦背離孔孟立人之義。

至於「自然」之說，在儒家而言，可歸之於「天」。但此天本不必一定是宗教意義的天，而是轉化與人生命相結合的天。此天可為人格神之天，亦可為德化

<sup>5</sup> 王船山《禮記章句序》，《船山全書》第四冊，頁9。

安民之天。謂人格之天神，則具充分的威權，如《詩經·召旻》：「天降罪罟，蟊賊內訌。」又如《左傳·昭公三十二年》：「天降禍於周，俾我兄弟，並有效亂心。」乃至《國語·越語》：「昔者上天降禍於吳，得罪於會稽。」等等之語，可為人格神的天之例。而《孟子·梁惠王下》所謂：「齊人伐燕，勝之。宣王問曰：『或謂寡人勿取，或謂寡人取之，以萬乘之國，伐萬乘之國，五旬而舉之，人力不至於此，不取，天殃。』」更明確說明違天之意，必有災殃，則天的威權在國與國間，是具制裁的力量。

天有其意志，在自然中能顯威權，然亦具人格之善端，此即「德化」的天。德化的天，看不見摸不著，冥冥中卻自能顯其至善，使人內在之德與天昭昭契合。簡要之例，如《詩經·維天之命》：「維天之命，於穆不已，於天不顯，文王之德之純。」天所丕顯，在其仁德，仁德之美，周文王有以承之，而所以承天，即在其德之純。若此言語，朱熹亦解云：「維天之命，於穆不已，不其忠乎？天地變化，草木蕃盛，不其恕乎？」則忠恕之推己及人，其為天之德化所致。若此天之德化，朱子而外，程顥亦有是說：「蓋上天之載，無聲無臭，其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神，其命之於人則謂之性，率性則謂之道，修道則謂之教，孟子其中，又發揮出浩然之氣，可謂盡矣。」<sup>7</sup>然此「盡」者之天，其實是道德理境的天，有此無限的道德理境，天意才無限；天意無限，存之於人，人的潛力亦無限。

再以「盡」義，基本仍由心所發。心有所盡，才能知天，才能與德化的天相契合，否則，心不能盡，天意即茫無所見。若此「天意」，孟子亦云：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」此處所說「事天」之意，當非通過宗教儀式而見的天，其必為「存性養性」的天，如以宗教儀式顯其天，則天德之義將為之消失。如徐復觀所云：「若心之外有性，心與性之外有天，則盡心並不一定能知性，正因為天乃在人心之外，在人心之上。」<sup>8</sup>天在人心之外，人心之上，則不存於人心，又如何能「盡」。故而「凡是從外面去證明神的存在的努力，多歸於白費。」<sup>9</sup>神的力量只是外飾，己之內蘊才見真義。如以宗教儀式之神為神，而無法通達內心，則神之為神，恐為外鑠之神，是否人神得通，皆值懷疑。

由是知，「天地萬物與我為一」、「萬物皆備於我」，皆自然與我的相契合，亦《論語》「天下歸仁」之義。此「天下歸仁」，即人之由克己而突破己身，而以天下為一體；以天下為一體，則天下皆歸己之仁德中；此歸己之仁德，乃己身之與人類同其憂樂；與天下同其憂樂，則萬物即能備於我；萬物備於我，乃能與天地合流；與天地合流，即歸仁之謂。歸仁者，萬物備於我，亦「與萬物為一體」，則人之精神活動，當非以生理的我為心，而是與萬物同其呼吸，此即儒家「恕」道的極致，而「恕」者，推己及人，推己及人即仁擴充初步且切實的工夫，亦行

<sup>6</sup> 朱熹《續近思錄》卷一。

<sup>7</sup> 朱熹《近思錄》卷一。

<sup>8</sup> 徐復觀《中國人性論史》頁 181。

<sup>9</sup> 同上。

仁的基準。所以《孟子》云「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉」，又云「強恕而行，求仁莫近焉」，其中理境，即因恕求人，由求仁而達萬物皆備於我之實，此「實」者，即「仁者，人也」的意涵，亦人與天地萬物相契的展現。

## 二、人與社會道德秩序的架構

人與天地萬物相合相諧是理境的事，而由相合相諧落實下來，是又為人與人、人與群體以及人與不同層次社群間的關係。此種關係，以名相稱之，即「人倫」之謂。推而言之，「倫」即為「類」，亦為「序」。是倫者，又為人與人相維繫的秩序，最常見之詞，即為「五倫」。如孟子所云：「使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」則五倫者，實已包括社會最常見的幾種人際關係。孟子而外，《呂氏春秋》亦有是說：「先王所惡，無惡於不可知，不可知，則君臣、父子、兄弟、朋友、夫妻之際敗矣。十繼皆敗，亂莫大焉。凡倫以十際為安者也，釋十際則與麋鹿虎狼無以異。<sup>10</sup>」意謂先王所惡在人論敗壞，人倫者君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友十者，十倫敗壞，亂必由此生。再以人倫所重，在合於教化，教化淳美，人與人間，知禮守分，循規蹈矩，社會風氣即因之向善，奸邪之事亦為之消彌，如此，則社會風俗淳，社會風俗淳，國之平治，必為當然。

至於人倫教化，所立理想，非為高遠，乃在日用云為做起。蓋以日用云為乃生活之需，以小見大，其他可知。明王艮即云：「三代之學，皆所以明人倫也。是故《周禮·大司徒》『以鄉三物教萬民而賓興之：一曰六德：智、仁、聖、義、中、和；二曰六行：孝、友、睦、婣、任、卹；三曰六藝：禮、樂、射、御、書、數。』先德行而後文藝，明倫之教也。又為比、閭、族、黨、州、鄉之法以聯屬之，使之相親相睦，故凡民之有德行才藝者，必見於人倫日用之間，而一鄉之人無不信之者。<sup>11</sup>」此「先德行而後文藝」，即人倫之根本。同時之儒者李贄〈答鄧石陽書〉亦云：「穿衣吃飯即是人倫物理，除卻穿衣吃飯，無倫物矣。世間種種，皆衣與飯類耳，故舉衣與飯，而世間種種自然在其中，非衣飯之外，更有所謂種種絕與百姓不相同者也。學者只宜於倫物上識真空，不當於倫物上辨倫物，故曰：『明於庶物，察於人倫』於倫物上加明察，則可以達本而識真源；否則只在倫物上計較忖度，終無自得之日矣。」穿衣吃飯即是人倫物理，亦映現明末學者之由心性回歸日用平常的精神。事實上，儒家思想不能始終站在心性的哲思上命題，畢竟人與人間的相處基礎是建立在生活層面的互通，生活層面無法交流，仁者愛人的意義就相對薄弱，而愛人須得精神之義，亦須物理之義；精神之義在「境」，物理之義在「實」，有其實，生活得調適，人際關係即安穩，當不致怨天尤人，所謂之「愛」，才真正落實。否則，衣食不得溫飽，要講理境亦難。如《論語》所載孔子困於陳蔡，子路以「君子亦有窮乎」評擊，孔子雖以「君子固窮，小人窮斯濫矣。」作回應，但那是無可奈何。在理論上，「固窮」是堅持，實際上，

<sup>10</sup> 《呂氏春秋》〈壹行篇〉。

<sup>11</sup> 王艮《王心齋先生遺集》卷二，〈王道論〉。

當窮得三餐不繼，要「固」也難。所以子路窮則濫，或者不盡理想，但在饑餓時，說要人完全不濫，恐怕世間少有，有者，必如孔子之聖，或耶穌、佛陀之超人，能堅忍且背負理想，那才是無比的昇華，否則，平常如子路輩，要超凡入聖的確不易。所以王良、李贄所提日用見理，而以「明人倫」之「明」目之，其義頗深。

其次，論及人與人間的道德秩序，如果只是基本的道德觀念，無制衡的力量，要人人皆合秩序，恐怕不甚容易。畢竟道德層面有善亦有惡，此二分法雖簡單，卻能分出君子小人。君子為善，所以道德標準高，慾念可以沖淡；小人者，心已下陷，胸中惡念已非道德標準所能駕馭，一定要同於君子，情勢必不可能。是以孟子「性善」之說，對無染飾的者，其善端可擴而充之，而對染飾沉溺者，要其行乎堯舜之道，到底不可行，以是荀子「人性皆惡，其善者偽也。」的「偽」就具矯治的意謂。今暫不談「性善」，只以荀子「性惡」來說，則「偽」的條件義，對道德秩序的提昇當有相當助益。蓋「偽」之說，以《荀子·性惡》所言：「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。」「可學而成可事而成之在人者」，那是基本禮儀，教化可以任之，但教化能見的只是規範，其人內心世界的隱藏動機有時難以理解，這種動機即聲色之欲，如說其人君子，但是否於情色慾念定能克制，萬一克制不了，會是如何，等等問題，都值考量。此同為〈性惡〉說云：「若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而後生之者也。夫感而不能然，必且待事後者，謂之生於偽。」眼喜美色，食喜美味，心喜大利，身體肌膚喜光澤舒適，都是情性所致，亦人所追求，但如過於追求，失去準則，使情性成情色，美食成垂涎，求利成貪婪，或者使肌膚相貌形變，反而是「惡」而非善，因此節制乃其必要，這就是為什麼要「化性起偽」之因，但化性起偽總要有條件，不能只是心感意同，或者心同理同，當然要有一定準則，這準則在荀子言，即是「禮義」和「法度」。且如〈性惡〉所說：「故聖人化性而起偽，偽起而生於禮義，禮義生而制法度。然則禮義法度者，是聖人之所生也。」則「化性起偽」者，是聖人依禮義而生法度，此禮義法度是「化性起偽」落實到具體的人生價值，觀點雖與孔孟的由人心自覺的意涵雖有距離，但確實使人與人間的關係有了憑據。<sup>12</sup>茲再就禮與法的社會性析論如下：

### （一）禮在社會政治的功效性

先哲談「禮」，常在意義上發抒。如漢鄭玄《三禮目錄》即云：「禮者，體也，履也。統之於心曰禮，踐而行之曰履。」是就字義而言。宋李觀則云：「夫禮，人道之準，世教之主也。聖人之所以治天下國家修身證心，無他，一於禮而已矣。<sup>13</sup>」是就綱領而言。《韓詩外傳·卷五》亦云：「禮者，則天地之體，因人之情，而為之節文者也。」是就詮適言。但禮之節文，所詮釋即具規約性。朱熹進之闡論云：「禮謂之天理之節文者，蓋天下皆有當然之理，但此理無形無影，故作此

<sup>12</sup> 參見韋政通《中國思想史上》〈荀子〉頁 323。

<sup>13</sup> 李觀《直講先生文集》〈禮論第一〉。

禮文畫出一個天理與人看，教有規矩，可以憑據，故謂之天理之節文。<sup>14</sup>「教有規矩，可以憑據」，即是節文。

然「節文」非在義理上求，須得在政教呈現，「節」方有義。此《左傳》所載甚明，〈昭公二十六年〉云：「禮之可以爲國也久矣，與天地並。君令臣共，父慈子孝，兄愛弟敬，夫和妻柔，姑慈婦聽，禮也。君令而不違，臣共而不貳，父慈而教，子孝而箴，兄愛而友，弟敬而順，夫和而義，妻柔而正，姑慈而從，妻聽而婉，禮之善物也。」則父慈、子孝、兄愛、弟敬、夫和、妻柔、姑慈、妻聽，此謂之「和」，和即順，順即禮，是以謂「禮之善物」；善物者，禮之常，禮常則節，禮有其節，規矩即在其中。此中所言，並同於《論語·爲政》：「子：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。」「格」在於正，格而正，則「教、箴、友、順、義、正、從、婉」之美，皆能行之，此即規矩。相同之說，如《管子·五輔篇》「夫人必知禮然後恭敬，少長貴賤不相踰越，故亂不生而患不作。」是「禮」所重在倫序，少長貴賤不相踰越，即合於恭敬尊讓，人人恭敬尊讓，中規中矩，譬行車之不闖紅燈，夜間之不喧譁，則亂不易生，患亦不易起。若此，《禮記·仲尼燕居》亦云：「以之居處有禮，故長幼辨也；以之閨門之內有禮，故三族和也；以之朝廷有禮，故官爵序也；以之田獵有禮，故武功成也。」由長幼之辨，閨門之禮，推至官爵之序、田獵之功，皆在求其「和」，知和而和，政制社會乃進。故如李觀所歸結：「豐殺有等，疏數有度，貴有常奉，賤有常守，賢者不敢過，不肖者不敢不及此禮之大本也。飲食既得，衣服既備，宮室既成，器皿既利，夫婦既正，父子既親，長幼既分，君臣既辨，上下既列，師友既立，賓客既交，死喪既后，祭祀既修，而天下大和矣。<sup>15</sup>」然則「既」者，表其肯定，倫序肯定，一切均合。

## （二）法對社會政治的節制性

儒家思想重禮不重法，即在春秋之時，老莊、墨家之流雖評儒家之禮，但未云法之限制。譬《莊子·知北遊》即謂：「仁可爲也，義可虧也，禮相僞也。故曰：失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。禮者，道之華而亂之首也。」云禮爲「道之華」、「亂之首」者，係指喪祭之厚禮言。《墨子·非儒下》亦云：「孔某盛容修飾以蠱世，弦歌鼓舞以聚徒，繁登降之禮以示儀，務趨翔之節以觀衆。博學不可使議世，勞思不可以補民，累壽不能盡其學，當年不能行其禮，積財不能贍其樂。繁飾邪術，以營世君，盛爲聲樂以淫遇（愚）民，其道不可以期也，其學不可以導衆。」以「繁飾邪術」云孔氏，不無過當之言，然道、墨之非禮可知。惟道、墨非禮，卻未論法，以其爲時代然，若法之立，則在戰國之後。

法所重在「公性」，其意義在由「德」、「禮」的系統獨立而出。早期《周禮》雖行「尊尊、親親」的傳統聯繫，但相應於社會需要，尊尊、親親的觀念易陷僵化而形成封閉的藩籬。因此，繼《周禮》而起的儒家，對只重威權的傳統已不以

<sup>14</sup> 《朱子語類》卷四二。

<sup>15</sup> 李觀《直講先生文集》〈禮論第一〉。

爲然，《孟子》即云：「徒法不能以自行，徒善不足以爲政」，雖感受潮流的衝盪，但所云僅止言語評斷，並未進一步說明。荀子則明顯主張禮、法兼施，〈儒效篇〉所謂：「禮節脩乎朝，法則度量正乎官。」指官者可依法則作度量的判例。又〈富國篇〉所謂：「其百吏好法，其朝廷降禮。」指法、禮間可持平衡。又〈彊國篇〉所謂：「人君者，降禮尊賢而王，重法愛民而霸。」雖提王、霸之說，仍持禮、法之念。乃知荀子所謂的「法」，並非獨立以行，而是在合於「禮」的情勢下行之，仍堅持儒家傳統，所重乃節制非強制，與後來的法家流行差異甚大。

再以「法」之出，雖因禮而行，所重乃在「勢」，勢者「不得不然」。《管子·心術上》云：「禮出乎義，義出乎理，理因乎宜者也，法者所以同出而不得不然者也。」禮之出，在於應該之「宜」；法雖與禮同出，卻因禮的無法盡然所以不得不然，此不得不然，即涵蘊制裁之力。蓋以善人講禮可通，惡人講禮無效，既無效，則立「法」以制。譬若吸毒販毒之類，只說吸毒販毒違禮，可能不通；如吸毒販毒要以法制裁，要下監入獄，則惡事可少。類此，《慎子·威德篇》亦云：「法制禮籍所以立公義也，凡立公，所以棄私也。明君動事分功必由慧，定賞分財必由法，行德制中必由禮。故欲不得干時，愛不得犯法，貴不得踰親，祿不得踰位。」「立公棄私」看似容易，其實困難，所以立法者一定要有相當的智慧，無智慧則全盤皆墨，有智慧則事半功倍。最簡單者，如賞罰分財之事，一定要有法的依據，賞罰不分或財務不明，結果必是下悖上，互欺瞞，弄致亂象叢生。

至於「法」有何功效，《管子·君臣上篇》說之極詳：「有道之君，上有五官以牧其民，則眾不敢踰軌而行矣。下有五橫以揆其官，則有司不敢離法而使矣。朝有定度衡儀以尊，衣服緇（白羽）纁盡有法度，則君體法而立矣。君依法而出令，有司奉命而事，百姓順上而成俗。著久而爲常，犯俗離教者眾共姦之，則爲上者佚（逸）矣。」「君依法」、「有司行事」、「百姓成俗」，上下相延成習，則盜竊姦詐之事必不生，盜竊姦詐之事不生，國乃久治。觀乎今「新加坡」之國，以法行事而風行草偃，庶民平治，其國應可借鏡。故《管子》位歸法家，行事作風壹皆揆諸法度，立論與儒家德、禮之說雖若有未銜，但其言「法」之功效，確值參考。只以人與人間，德、禮不得規範秩序時，法的制衡不失一方。

### 三、人之自我的省察

人對天地、自然，是一理想，人與他人是相互對待，而天地、他人與我，究竟還有對，無對者乃在自己。所以談及「仁」活潑的生力，「我」仍爲前提，無我則愛不得施，仁亦無所發用，所以儒家思想立基之點，亦在於「我」。

謂之「我」者，其詮釋必爲完整的「人」，人有其完整性，才能確立所謂的主體與客體。有主體，人才能別於物，才能突顯其價值。所以「仁者，人也。」如只就字面義，則仁即爲人，殊無特別，而如通過「仁」來認識「人」，則整體的概念即充然顯現，亦即人之於自我與人之對外物的認知，基本上仍爲相彼此觀點。對外物，人可以「知」；對「自我」，則「知」之外，還要有其「仁」；換言之，人除了自知，還要知人，有如《中庸》所云：「成己，仁也；成物，知也」，

意謂「仁」可以概括「知」，「知」不能窮盡「仁」。<sup>16</sup>

儒家思想中，所謂「萬物與我為一體」之念，前雖述及，但如將之拉入於「我」，則所謂的「我」，必為自我與天地萬物間的整體一致，有其整體一致，人對自我的存在才能深信不疑，有此深信不疑，才能由自我推至他人，譬對父對母之孝，對兄弟之恭、夫婦之敬等，使人倫關係因誠信而維持，此為無所虛假；同樣的，人之與天地萬物為一體，則由自我的存在推而至天地萬物，其具周圓的融合，亦無所虛假。以是自我的存在，既是主體之我的證實，又是客體世界的包涵，此主體的證實與客體的包涵，存在的即是互依關係。如莊子「濠梁之辨」之例，由「己」之樂而推出「魚」之樂，謂之「相忘於江湖」，那是主客體的相互包融，是「人」的大我廣延的展現。而宋程明道所謂「萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同」，不亦此觀念之推衍，所以基點上，對物我存在的涵蓋性，儒、道並無軒輊。

在物我互存的觀點上，儒、道並無差異，所認定的即是自對外在世界的肯定以及對內在價值之源的肯定，此種肯定又非知識層面的理解，而是「境界」的提昇，如孔子所說：「我欲仁，斯仁至矣。」仁之斯至，知識無法分析，只能形之為「境界」。境界提昇之源既內在於一己的心外通於他人及天地萬物，而所謂「通」者，在儒家言，又不外乎「自反」、「自省」、「反求諸己」、「反身而誠」等等工夫。

談及「反求諸己」，不僅儒家重視，道家亦不例外。在儒家言，反求諸己，是待人處世之道，亦為內省的工夫；在道家言，反求諸己，是內心要求適合自然，求個人的返璞歸真。

以儒家說，若《孟子·公孫丑上》云：「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。」別人得勝，不僅不怨反讚許，這才是仁者，而仁者之所以為仁，壹在反求於己。〈離婁上〉亦云：「愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬。行有不得者，皆反求諸己。」對別人好，別人接受，要反省是否仁德不足；管理別人，別人不願受管理，要反省方法是否得當；對人有禮，別人卻不以為然，要反省是否不夠虔敬，如此反省，時時記掛，修養工夫，即是精進。近儒熊十力且云：「其學（指宋學）主反己，而天下之理得。〈禮運篇〉曰『不能反躬，天理滅矣。』鄭玄注：『反躬猶言反己。』按反己二字，確是孔、孟最上一著工夫，宋學能尋此血脈，而勿失之。工夫是否作到好處，乃別一問題，其認定此項工夫去努力，則不容忽視。天下之理得者，言自反而識得吾生之真，則萬化之源，萬物之本，無待外尋，吾與天地萬物，非有二本故。<sup>17</sup>」自反而識得吾生之真，此「識得」二字不假外求，乃在誠意上見其「真」，是為儒家反求之道。

再以道家說，如《呂氏春秋·論人篇》所載：「太上反諸己，其次求諸人。其索之彌遠者，其推之彌疏；其求之彌強者，其失之彌遠。何謂反求諸己也？適耳目，節嗜欲，釋智謀，去巧故，而游意乎無窮之次，事心乎自然之塗，若此則無以害其天矣。無以害其天則知精，知精則知神，知神之謂得一，凡彼萬形，得

<sup>16</sup> 參見余英時《中國思想傳統的現代詮釋》頁 37。

<sup>17</sup> 熊十力《讀經示要》卷二。

一後成。……反諸己，則車輕馬利，致遠復食而不倦。昔上世之亡主以罪在人故日殺戮而不止，以至於亡而不悟。三代之興主以罪為在己，故曰功而不衰，以至於王。」「適耳目，節嗜欲，釋智謀，去巧故」，而事心於自然之塗，此是道家的歸真，亦是返璞的省視，雖儒道有別，「反」之內蘊則同。

今者，儒道同為「反求諸己」，但如何之「反」，道家未提相對之說，儒家則以「求放心」作為「反」的理念。潘平格《求仁錄》即云：「孔門之學，以求仁為宗。仁，人性也。求仁所以復性也。自後孟子：『仁，人心也。學問之道無他，求其放心而已矣。』不仁，即放心；求其放心者，求仁也。孔、孟之學，求仁而已矣。」<sup>18</sup>求仁所以復性，復性則求放心，放逸的心能收束而專，則其性能復。劉戡山〈求放心〉進一步闡釋云：「程子：『心要在腔子裏』。此本孟子求放心而言。然則人心果時放耶？即放果在何處？因讀孟子上文云『仁，人心也』。乃知心有不仁時，便是放，所謂曠安宅而不居也。故陽明先生曰『程子所謂腔子，亦即是天理』。至哉言乎！程子：『吾學雖有所授，然天理二字，卻是自家體認出來』。夫既從自家體認而出，則非由知相湊泊可知。凡仁與義，皆天理之名相，而不可以名相為天理，謂其不屬自家故也。試問學者，何處是自家一路？須切己反觀，推究到至隱至微處，方有著落。此中無一切名相，亦無無聲無臭可窺，只是箇維玄維默而已。……纔著分，便落他家。一屬他家，便無歸宿。仔細簡（檢）點，或以思維放，或以卜度放，或以安排放，或以智故放，或以虛空放，只此心動於中，便是放，所以甚微，而人欲從此而橫流。其究甚大，蓋此心既離自家，便無所不至者。……學者只向自家尋底蘊，常做個體認工夫，放亦只放在這裏，求亦只求在這裏，豈不至易，豈不至簡。故求放心三字，是學人單提口訣，下士得之為入道之門，上根得之即達天之路。」劉文甚長，簡而言之，求放心者，皆為從自家體認而出，所謂「自家體認」，是切己反觀，推究到至隱至微處；而此至隱至微即人不見而已見，人不知而已知者，故此心須沉穩，時時把持，不使外逸，便是一真正之「求」，故求也者，非在外，卻是自家體認，此中道理一明，則「求放心」之工夫即明；求放心之工夫明，內省工夫亦明，則自我之道更為之彰明。

### 參、儒家的現代意義

如前所述，儒家「人」學，在「仁」的活潑生力，此活潑生力，一為人對天地自然的祈嚮；一為人與人間倫類的依繫；一為人反躬內省的存心；合而言之，即在成真正的人。《大學》首章謂「明德」、「親民」、「止於至善」，皆不外仁體的充分流露。

然而只憑理想，無落實之舉，仁的概念易落於虛空，故基本上，儒家之仁，終竟之義仍在明人倫，蓋以人倫明，於己為修身，於人為安民，於天下國家乃能求其治平。是儒家所設，本不在虛擬的人生，而是在現實中塑造真正人的條件，所以成己之外，必要成物；亦惟其成己，己德有所顯，照應所至，物纔能成，此由內而外，步步進況，人的價值纔能明顯彰著，現代意義纔能纔能確然分明。因

<sup>18</sup> 潘平格《求仁錄輯要》卷一。

之，歸納上述之說，綜敘孔孟思想精義，則儒家現代的「人」義，可約之為「修己治人」、「王道之化」及「時中大義」三者。以「修己治人」為人之行事，人治事乃行；「王道之化」則為儒家的正統，必傳承得其正，學派纔能流行久長；至於「時中大義」，雖近王道思想，但以君子時中，不偏不倚，以之修身治國皆能相應洽適，其為儒家精神所繫，乃為必然。茲分述如下。

## 一、修己治人

修己是內聖的事，治人是外王的事，由內聖到外王，是為儒家基本的思路。《論語·憲問篇》云：「子路問君子。子曰：『修己以敬。』曰：『如斯而已乎？』曰：『修己以安人。』曰：『如斯而已乎？』曰：『修己以安百姓。修己以安百姓，堯、舜其猶病諸。』」修己在敬，敬乃能誠，誠之外，推而遠之，乃使民「安」，是「安」者，為治人之法，亦使民服之方。如雖己敬以修，而民不得安，則敬即不得自期，是以孔子謂「修己以安百姓，堯、舜其猶病諸。」是歎「安」之不易。

再者，「修己」、「治人」，究為本末一貫或彼此並立，仍值探討。《尸子·處道篇》云：「仲尼曰：『得之身者得之民，失之身者失之民，不出戶而知天下，不下堂而治四方，知反之於己也。』以是觀之，治己則治人矣。」由「治己則治人」一語觀之，知《尸子》所言「修己」、「治人」，其非並立，乃為本末一貫。

今人徐復觀則以為「修己」、「治人」不能合一相貫，仍應設立彼此並立的標準。其〈釋論語民無信不立〉即謂：「孔、孟乃制先秦儒家，在修己方面所提出的標準，亦即在學術上標準，和在治人方面所提出的標準，顯然是不同。修己的學術上的標準，總是將自然生命不斷底向德性上提，決不在自然生命立足，決不在自然生命的要求上安設人生的價值。治人的政治上的標準，當然還是承認德性的標準；但這只是居於第二的地位；而必以人民的自然生命的要求居於第一的地位。治人的政治上的價值，首先是安設愛人民的自然生命的要求之上；其他價值，必附屬於此一價值而始有其價值。<sup>19</sup>」徐氏以「修己」為生命「不斷底向德性上提昇」，此是就德性的自覺說。而「治人」是「安設愛人民的自然生命的要求之上」，是就愛的安設而言。意謂先有德性的自覺，後有愛的安設，自覺與安設非本末一貫而是彼此並立。

當然，本末一貫或彼此並立之說，都是學術的看法，無礙於「修」與「治」，但如以《大學》之「在明明德」、「在親民」的層次說，則修己與治人仍有先後之分，畢竟為政者德未修，卻要百姓長久以治，其勢並無可能，所以德為先，治為後，分彼此，別先後，是現代儒家論治的第一要義。

## 二、王道之化

事實上，儒家思想可以作為當今潮流的理想，但不能左右當今的世局。以理想可以遠大，亦可作新社會的藍圖，但藍圖要逐步實現，不能立竿即見影。尤其

<sup>19</sup> 見徐復觀《學術與政治之間甲集》〈儒家在修己與治人的區別及意義〉；並見於香港《祖國周刊》115條。

現今社會波譎雲詭，朝令夕改，要一定切合理想，在運作上是困難。以人事言，事是人所定，可行可不行，人則受外物影響，如果把持不住，則瞬間「變」易最難拿捏。

但如果人人苟同現實，則清者自清，濁者自濁，會是一片混亂，因此，儒家所提理想之境便即重要。以其境之出，可以使為政者在迷離中找到一個平衡點，而依此平衡點，作為治人治國的方案；若此平衡點，無他，即「王道」的理念。「王道」之說，始於《尚書·洪範篇》：「無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平；無反無側，王道正直。」依〈洪範〉之意，「王道」即代表一道德政治理想，此一理想衍至孟子即成其政治哲學的主部分，而此政治哲學驗之於今，對人治的社會仍有極大助益。有如《孟子·梁惠王上》云：「不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生送死無憾也，養生送死無憾，王道之始也。」政治要上軌道，首要即百姓生活富裕，百姓生活富裕，則「養生送死無憾」，既無憾，對政府的向心力即強，放僻邪侈的事即不生，王道的理想即因之實現。是以謂「王道之化」者，其「化」，必使百姓樂乎其歲，百姓歲歲年年皆樂，則國治民安，自無禍亂可言。

再以王者化民，必以民為先，凡事體民恤民，遇逢災殃，率先以行，則「保民而王，莫之能禦。」否則不能保民，使民「仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡。」則民將不保，如何能行王道？故謂之「保」，其義甚大。至於「保」的推行，孟子提「老吾老，以及人之老，幼吾幼以及人之幼」之說，以今觀之，臺灣銀髮族比例逐年增加，則此孝敬之「老」，殊有可說，但孟子只提此說，卻未言其「如何」。觀乎《禮記·樂記》所云：「是故先王之制禮，人為之節。衰麻哭泣，所以節喪紀也；鐘鼓干戚，所以安和樂也；昏姻冠笄，所以別男女也；射鄉食饗，所以正交接也。禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以張，禮樂刑政，四達而不悖，則王道備矣。」是以「禮樂刑政，四達而不悖」，作為「王道」之化育，應為極佳的註腳。

### 三、時中之義

儒家思想所以長傳不朽，在其不受時空限制而超越古今；以其不受時空限制，故能執「常」以馭變。「變」為一時，「常」為恒久；以恒久之常馭一時之變，則世局如何更易，儒家之「常」，必始終不渝。

今者，如以治世之意解，則儒家之「常」即為「中」之義。譬《中庸》所言：「中也者，天下之大本也。」此「大本」乃經常之謂。《論語·堯曰篇》謂：「允執厥中」，皇侃疏云：「中謂中正之道」，以是知「中正和平」可作為儒家信念。若此信念，明呂坤《呻吟語》亦有另一詮釋：「『中』之一字，是無天於上，無地於下，無東西南北於四方，此是南面獨尊道中的天子。仁義禮智信，都是東西侍立；百行萬善，都是北面受成者也！不意宇宙間有此一妙字。有了這一個，別個都可以勾銷，五常五行萬善；但少了這一個，都是一家貨，更成甚麼道理？」呂

氏以「中」為萬善之首，可以連結仁義禮智信，其位如南面之君，可以統籌東西北之臣，雖說法特別，對「中」的允執，不失有意義的理解。

「中」之推衍，在於合適盡致。如雖云「中」，但有偏倚，「中」的旨趣仍有所欠闕；以是為求合適盡致，「時中」之義，即為緊要。《中庸》云：「君子之中庸也，君子而時中。」程頤釋云「問時中如何」伊川曰：『中字最難識，須是默識心通。且試言一廳，則中央為中，一家則廳中非中，而堂中唯中。言一國則堂非中，而國之中為中。推此類可見矣。如三過其門不入，在禹、稷之世為中，若居陋巷，則非中也。居陋巷，在顏子之時為中，若三過其門而不入，則非中也。』<sup>20</sup>程子之意，時中在求合宜；若不合宜，則雖條件佳仍不合適。以大禹、顏淵為例，大禹三過其門為合宜，是為聖人之姿，如居陋巷，才不足以發，則不合宜。顏淵居陋巷，瓢飲自如，後為復聖，是合宜；如三過其門求治世，能不足任，是不合宜。由此亦知，儒家之行於現代，須求其合宜適勢，乃能時中；若不合宜適勢，或不順應潮流，仍不得為時中。

以上為「時中」之說，但說述開來，似乎重點不易把持，蓋如以合適、合宜詮釋時中，亦似只在名相上打轉，倒是惠棟以《易》為解，值得參考。惠氏云：「《易》道深矣！一言以蔽之，『時中』。孔子作《象傳》，言時者二十四卦，言中者三十四卦；《象傳》，言時者六卦，言中者三十六卦。其言時也，有所謂：『時者，待時也，時行者，時成者，時變者，時用者，時義，時發，時舍，時極者。』其言中，有所謂：『中者，中正者，正中者，大中者，中道者，中行者，行中者，剛中，柔中者。』而《蒙》之象，則又合時中而命之。……子思作《中庸》，述孔子之意，而曰：『君子而時中』。孟子曰：『孔子聖之時』。夫執中之訓，肇於天；時中之義，明於孔子；乃堯、舜以來，相傳之心法也。其在《豐》象曰：『天地盈虛，與時消息』。在《剝》曰：『君子尚消息盈虛。天行也。』文言曰：『知進退存亡，而不失其正者，其惟聖人乎？』皆時中之義也。<sup>21</sup>」然則「知進退存亡，而不失其正者」，其必為儒家思想所以昭告世人之意。故如錢穆所云：「孔子思想，乃以人類全體為其標育目標：無國別、無種族別、無男女老幼、貴賤富貴、智愚敏鈍，種種人生間之自然別與人別。故曰有教無類。又不論時間別，孔子思想極尊傳統，但亦極重開新，隨時隨地，隨於人類社會之種種事象差別中，皆直指人心以為教。直指人心之全體，兼顧於感情理智意志，人心多方面之種種功能與活動以為教，又必本於人心之所同然以教。……在人類的性情上開出理智，在人類的理智中完成性情。在人類之大群體中涵容一切個人，在一切個人之相互結合中團聚成為各種之群體。<sup>22</sup>」然則時中之義，乃如錢先生所述孔子教義的「直指人心」，此直指人教義，一則在人類性情上開出理智，一則在相互結合中團聚成為各種群體。換言之，以孔子為表徵的儒家思想，其在現代之意義，即是站在人文的本位上，由個人推至大群人的偉大理想；且所超越，將不只是個人，而是涵蓋

<sup>20</sup> 《二程集》卷十五，頁 160。

<sup>21</sup> 惠棟《易漢學》〈易尚時中說〉。

<sup>22</sup> 錢穆《孔子與論語》頁 224-225。

全人類的大中至正的思想。

## 肆、結語

正如〈前言〉所述，儒家思想，以人爲本。「人」的意涵，即在仁心的昭露流行。以其爲昭露流行，在人倫社會的關係中，必然形成一由近及遠的秩序。這秩序一則由禮、法所凝結而成的倫類連結，一則由孝親而敬長，由齊家、治國而平天下；終則以其情及於禽獸草木。這種仁心的流行昭露，順著道德實踐歷程，在層層進展中，使人的生命不斷擴大，也使人性情之流行昭顯活潑。因此，如問及儒家的現代意義，毋寧說儒家思想的超越性在使人心相通合一，以此相通合一，使在人心的昭露流行中，能當下獲得各自圓滿的歸宿。所以談「修己治人」，談「王道之化」，乃至談「時中之義」，莫不自人心做起。「仁者，愛人」；「吾道一以貫之，忠恕而已。」文字雖簡，相應於現代政治社會，不僅可以拯救人心之陷溺，亦可作爲治世明倫的典範。

## 參考書目

- (1) 宋·程顥、程頤《二程集》。北京：中華書局，2004年。
- (2) 宋·朱熹《四書章句集注》。山東：齊魯書社，1992年。
- (3) 宋·趙順孫《四書纂疏·大學纂疏》。台北：文史哲出版社，1996年。
- (4) 宋·趙順孫《四書纂疏·中庸纂疏》。台北：文史哲出版社，1996年。
- (5) 宋·趙順孫《四書纂疏·論語纂疏》。台北：文史哲出版社，1996年。
- (6) 宋·趙順孫《四書纂疏·孟子纂疏》。台北：文史哲出版社，1996年。
- (7) 明·呂坤《呻吟語》。台北：達觀出版社，2003年。
- (8) 清·王夫之《禮記章句》。台北：廣文書局，1971年。
- (9) 清·劉寶楠《論語正義》。台北：文史哲出版社，1990年。
- (10) 清·焦循《孟子正義》。台北：世界書局，1992年。
- (11) 《校正莊子集釋》。台北：世界書局，1963年。
- (12) 《管子譯註》。黑龍江人民出版社，2003年。
- (13) 錢穆《孔子與論語》。台北：聯經出版社，1974年。
- (14) 唐君毅《中國人文精神之發展》。台北：學生書局，1974年。
- (15) 杜維明《儒家思想》。台北：東大圖書公司，1997年。
- (16) 余英時《中國思想傳統的現代詮釋》。台北：聯經出版社，1995年。
- (17) 陳榮捷《近思錄詳註集評》。台北：學生書局，1998年。
- (18) 韋政通《中國思想史》。台北：水牛出版社，1989年。
- (19) 韋政通《荀子與古代哲學》。台北：商務印書館，1963年。
- (20) 徐復觀《中國人性論史》。台北：商務印書館，1969年。
- (21) 徐復觀《學術與政治之間》。香港，人生出版社，1965年。

(22) 蔡仁厚《儒家思想的現代意義》。台北：文津出版社，1987年。