

國立臺灣大學文學院中國文學系

碩士論文

Department of Chinese Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis



《易傳》「性與天道」論述的政治內涵：

先秦儒學的脈絡

The Political Connotations of Discourse on
“Human Nature and Way of Heaven” in *Yizhuan*:
in the Context of Pre-Qin Confucianism

羅偉權

Wei-Chian Low

指導教授：陳昭瑛 教授

Advisor: Professor Chao-Ying Chen

中華民國 110 年 7 月

July 2021

國立臺灣大學（碩）博士學位論文

口試委員會審定書

《易傳》「性與天道」論述的政治內涵：

先秦儒學的脈絡

The Political Connotations of Discourse on
“Human Nature and Way of Heaven” in *Yizhuan*:
in the Context of Pre-Qin Confucianism

本論文係羅偉權君（學號：R06121017）在國立臺灣大學
中國文學研究所完成之碩士學位論文，於民國 110 年 7 月 15
日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

陳昭瑛

（簽名）

（指導教授）

賴貴三

伍振勳

誌 謝

從馬來西亞遠赴臺灣負笈求學的期間，是我人生各方面都產生巨大變化的階段。我結識了不少良師益友，也學習了許多身在異國他鄉所應具備的生活能力，以及大大增進了自己的學術知識。馬來西亞的華文教育長期受到壓制，但在台灣，我感受到了難能可貴，風氣優良的學術環境和人文氛圍。因此，在臺大中國文學研究所求學的歲月裡，我得以持續進步，悠然地沉浸在中華文化的氛圍中。

在求學的經歷中，首先我要誠摯地感謝我的指導老師——陳昭瑛老師。她在我的生活和學術方面都給予了莫大的幫助與包容，使我雖然身處異地，但仍能安心撰寫論文。我在臺大上的第一門與儒學有關的課，正是老師的「荀子思想專題」。在課上，陳老師首次啟迪了我對儒學深入研究的興趣。在她的悉心指引下，我不斷累積自己的學問，終於撰寫出這篇碩論。

此外，我也要向口考委員賴貴三老師和伍振勳老師致謝。我也修習過兩位老師有關易學和儒學的課。本論文的許多觀點，也頗受兩位老師的啟發。通過汲取兩位老師的教學內容，以及在口試過程所提出的精闢之指教，不僅引導了我如何改善自己的論文，也使我的視野更加廣闊。

其三，我也要感謝歷史系的吳展良老師。我在天一社的讀經班以及歷史系的「先秦思想史」的課程聆聽了老師的教誨，使我對儒學經典的認識更上一層樓。吳老師使我對中華文化有了更多不同角度的思考。

最後，我還想感謝在臺大結識的夥伴，包括楊朝閔、付寓和宋進安同學，以及葉明學姐。他們或是和我一起上過課，感情要好的同窗，或是我的工作同事，皆在我求學和生活的道路上，給予了很多協助，從而豐富了我的求學生活。當然，父母更是在我背後一直默默地資助我學習。感恩父母與諸位師友的提攜和關心，你們是我在求學生涯中不可或缺的貴人，更是我遠渡重洋在異鄉生活的避風港。

摘 要



東周時期，周文疲敝，天下大亂。面對禮崩樂壞的局面，先秦儒學文本各自提出了「性與天道」論述。這些論述都包含了作者的政治思想，寄託了重建從前理想社會的期望。《左傳》和《中庸》皆提出以禮為天道的「性與天道」論述，其目的皆是恢復西周的禮樂制度。孔子則以仁作為思想核心，認為天下歸仁後方能重歸太平。孟子重視仁心的道德自覺以重建仁政，而荀子強調禮義之道以便重建聖王的政治制度。而《易傳》作為東周時期較後出的儒學文本，或多或少地受到前述文本理念的影響，吸納了前述儒學文本的思想，最終提出了自己特有的「性與天道」論述，其中蘊含著作者所要表達的政治內涵。

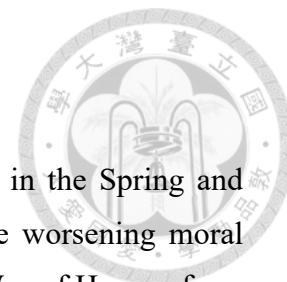
本文共分七章。第一章〈緒論〉講述論文的研究背景與問題意識，接著回溯、整理、評述前人的研究，最後說明論文的研究方法與研究範圍。第二章〈先秦儒學「性與天道」論述的政治內涵〉詮釋「性與天道」的思想內涵，再梳理自周初伊始到《左傳》、孔子、《中庸》、孟子、荀子的「性與天道」論述的政治思想。第三章〈《周易》的政治性質〉提出《周易》本身有著推天道以明人事的智慧，乃帝王之教科書，其中包含了文王治國平天下的政治哲學。第四章〈《易傳》「性與天道」論述的天地陰陽之政治內涵〉闡釋《易傳》如何以卦爻陰陽，天地之道，說明人們要學習聖人之道，了解仁義禮智、尚中守正、尊卑有序、親民愛賢之理，以便各正性命，成就和諧的人文社會。第五章〈《易傳》「性與天道」論述的「法先王」之政治內涵〉闡述《易傳》重視先王之道，先王之道包括裁成輔相、人文化成的民本政治，施行仁義、崇尚禮樂的王道政制，彰往察來、開物成務的政治智慧，以及觀象制器、通權達變的政治事業。第六章〈《易傳》「性與天道」論述的政治內涵之承先啟後〉說明《易傳》的「性與天道」論述的政治內涵如何汲取、歸納、發展了前述儒學文本的思想，有著學術大融合的思想地位，又下啟漢初與中期陸賈和董仲舒的思想，扮演了承上啟下的角色。第七章〈結論〉總結《易傳》之「性與天道」論述的政治內涵既包含孔子的人文道德觀，也有《左傳》、《中庸》的教義論，孟子的心性論，以及荀子的體制論，彰顯了天人、物我、知行的一體完成。古聖先王正是完成這一天人、物我、知行關係的典範。陸續成篇於戰國末年到秦漢之際的《易傳》十翼，提出以儒學為主導思想的政治觀點和古聖先王的政治典範，無非也是為了回應春秋戰國到秦漢之際的時代亂局，盼望人們能夠從

易理領悟撥亂反正、平治天下之道，以便重建如三代之治的理想社會。

關鍵詞：易傳；先秦儒學；性與天道；政治；聖王

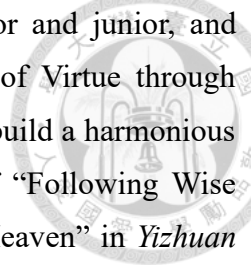


Abstract



The Zhou Culture was falling into ruin and chaos prevailed in the Spring and Autumn Period and the Warring States Period. In the face of the worsening moral degeneration, pre-Qin Confucian texts expounded on Nature and Way of Heaven from different perspectives. All these expositions conveyed the authors' political ideas and their expectation of rebuilding the former ideal society. When it came to Nature and Way of Heaven, both *Zuo's Commentary on The Spring and Autumn Annals* and *The Doctrine of the Mean* suggested that rites were the Way of Heaven, which aimed at restoring the ritual and music system of the Western Zhou Dynasty. Confucius regarded Ren as the core idea and believed that only when all the people pledged allegiance to Ren could the world become peaceful again. Mencius valued the moral self-consciousness of benevolent hearts to restore benevolent governance, whereas Xunzi stressed giving guidance through teaching of etiquette and ethical principles so as to rebuild the political system of the sage kings. However, *Yizhuan* as the later Confucian text in the Spring and Autumn Period and the Warring States Period was more or less influenced by the ideas put forward by the above-mentioned Confucian texts. By absorbing these ideas, it finally elaborated on Nature and Way of Heaven in a peculiar manner, which contained the author's political ideas.

This thesis has seven chapters. Chapter I Introduction deals with the research background and the question awareness of this thesis, looks back upon, organizes and comments on previous studies, and lays bare the research methods and scopes of this thesis. Chapter II The Political Ideas of Discourse on "Human Nature and Way of Heaven" in Pre-Qin Confucianism explains the connotations of Human Nature and Way of Heaven and organizes the political ideas of expositions of Human Nature and Way of Heaven in *Zuo's Commentary on The Spring and Autumn Annals*, *The Analects*, *The Doctrine of the Mean*, *Mencius*, and *Xunzi* since the early Zhou Dynasty. Chapter III The Political Nature of *The Book of Changes* indicates that this book is intelligent enough to obtain the way of heaven and further understand human affairs, and this book as a textbook specially for emperors contains the political philosophy of how King Wen of Zhou managed state affairs. Chapter IV The Political Connotations of Universe and Yin Yang of Discourse on "Human Nature and Way of Heaven" in *Yizhuan* explains how the book convinces people of learning the moral values promoted by ancient sages and understanding benevolence, justice, rites, and wisdom, Advocating and Adhering



to the Golden Mean, the proper order of relations between senior and junior, and Showing Compassion to the People and Respecting the Person of Virtue through Trigrams and Component Lines so as to let life take its course and build a harmonious and humanistic society. Chapter V The Political Connotations of “Following Wise Rulers in the Past” of Discourse on “Human Nature and Way of Heaven” in *Yizhuan* explains that this book values the way of wise rulers in the past which includes the people first politics, the benevolent governance political system, the political wisdom of understanding things and succeeding in one’s endeavors and the political cause of being adaptable to changing circumstances. Chapter VI The Political Connotations of Serving as a Link Between Past and Future of Discourse on “Human Nature and Way of Heaven” in *Yizhuan* shows how these political connotations serves as link between past and future by absorbing, summarizing, and developing the ideas of the above-mentioned Confucian texts and ushering in Lu Jia and Dong Zhongshu’ ideas in the early and middle Han Dynasty. Chapter VII Conclusion concludes the political connotations of Discourse on “Human Nature and Way of Heaven” in *Yizhuan* which contain Confucius’ moral standards of Renwen, the theory of doctrine advocated in *The Doctrine of the Mean*, Mencius’ theory of the spiritual being, and Xunzi’s system theory, which highlight the integrity of Heaven and Man, Men and Things, and Knowledge and Application. The wise rulers in the past are the very paragon of uniting Heaven and Man, Men and Things, and Knowledge and Application as one. The reason *Yizhuan*, written during the period from the late Warring States Period through the Qin and Han dynasties, put forward the political ideas of regarding Confucianism as the dominant idea and regarding the wise rulers in the past as the political model is because it wanted to respond to the turbulent situations during this period, hoped that people could understand how to bring order out of chaos, to govern the state properly, and to bringing peace to all under heaven according to the principles in *The Book of Changes*, and finally rebuilt an ideal society like the one built during the Xia, Shang, and Zhou Dynasties.

Keywords: *Yizhuan*; Pre-Qin Confucianism; Human Nature and Way of Heaven; Politics; Wise Rulers

目 錄



口試委員會審定書	i
誌謝	ii
中文摘要	iii
英文摘要	v
第一章 緒論	1
第一節 研究背景與動機	1
第二節 文獻回顧與述評	4
一、古今解讀《周易》經傳的文獻	4
二、以儒學思想脈絡審視《易傳》的文獻	6
三、以政治角度審視《周易》經傳的文獻	15
第三節 研究方法與研究範圍	16
第二章 先秦儒學「性與天道」論述的政治內涵	19
第一節 「性與天道」論述的含義	19
第二節 《尚書》、《詩經》之周初的天道與政治論述	22
第三節 《左傳》的民以禮協天地之性	25
第四節 《論語》的踐仁知天，天下歸仁	28
第五節 《中庸》的以誠篤行禮樂之教	36
第六節 《孟子》的盡心知天，以仁心行仁政	40
第七節 《荀子》的以隆禮義之體制治天下	45
第三章 《周易》的政治性質	55
第一節 《周易》推天道以明人事	55
第二節 《周易》本為帝王之書	58
第三節 《周易》卦爻的政治比喻	62

第四章 《易傳》「性與天道」論述的天地陰陽之政治內涵	65
第一節 《易傳》以天地陰陽指導政治：仁義禮智，崇德廣業	65
第二節 《易傳》的爻位政治哲學：陰陽尚中正	70
第三節 《易傳》的爻際政治哲學：陰陽的乘、承、比、應	75
第四節 《易傳》的卦象政治哲學：陰陽的交流、對立與平衡	79
一、陰陽的交流	80
二、陰陽的對立	81
三、陰陽的平衡	82
第五節 《易傳》的乾坤政治哲學：天地生之，聖人成之	84
第五章 《易傳》「性與天道」論述的「法先王」之政治內涵	87
第一節 《易傳》的人物用詞與古聖先王的關係	87
第二節 《易傳》的民本政治理念：裁成輔相，人文化成	89
第三節 《易傳》的王道政治體制：施行仁義、崇尚禮樂	92
第四節 《易傳》的聖王政治智慧：彰往察來、開物成務	95
第五節 《易傳》的聖王政治事業：觀象制器、通權達變	99
第六章 《易傳》「性與天道」論述的政治內涵之承先啟後	103
第一節 《易傳》「性與天道」論述的政治思想上承先秦儒學	103
第二節 《易傳》的融合性及其與先秦儒學思想的總體取向	112
第三節 《易傳》下啟西漢前中期政治思想	115
第七章 結論	123
參考文獻	127

第一章 緒論



本章首先簡單闡述儒者的「性與天道」論述的內涵，以及提出本文主要的三點研究動機。其二，本文將梳理從古至今的前人著作與論文研究，以便於了解前賢所提出的重要觀點。最後，本文將論及研究方法與研究範圍，將《易傳》思想置於上承先秦，下啟漢初的地位以便加以研究。

第一節 研究背景與動機

「性與天道」是先秦儒學文本所提及的一個重要論題。最早置「性」及「天道」二詞於一起談的文獻出現於《論語》。《論語·公冶長》記載子貢之言：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」¹，由此可知「性與天道」為當時人們所注意的議題，而孔子深湛的「性與天道」之言論卻無法使門人弟子一聽就能明白，因而子貢有所惋惜。從先秦儒家文獻來看，關於「性與天道」之關係的討論，確實也為時人所重視，可謂有著一段長期發展的脈絡。

所謂「性與天道」論述，其主題思想即是討論人性與天道的關係。天生成人類與萬物。生存於天地間的人類，思考自己的生存意義時，實離不開天地。中國古代學者的思想尤其十分熱衷於探究天與人、物與我、知與行的關係。他們普遍重視天人，物我和知行的整體性。²天人、物我、知行都是一個整體，故而人活在天地之間，就是要實踐天道。天被儒家賦予了道德之天的含義，天道即正道，是人間正理的本源。履行天道的方式，就是通過修身，以自身的智慧與正道普遍成就天地萬物，包括自己。替天行道，則能回應、得到天命。因此，儒者的「性與天道」論述表達的內容就是人應該主動修身養性，以便成己成物，替天行生生之道。儒者的這種論述體現了他們面對天地時抱持的基本關懷，凸顯了人文意義的

¹（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》（臺北：藝文印書館 1989 年景印嘉慶 20 年江西南昌府學阮元《重刊宋本十三經注疏》本），頁 43。

² 劉長林在《中國系統思維》闡述了由於中國思想的文化基因的陰性、女性傾向，故而中國思想有較早的主體意識，富有整體觀，重視整體和局部之關係，認為整體運動如同圓道，習慣於綜合的思維方式，喜歡和諧與均衡的感覺。參見劉長林：《中國系統思維》（北京：中國社會科學出版社，2008 年），頁 472-475。

修身與政治內涵。人之所以修身養性，除了是要提升自身的德性和智慧外，其實也是為了實踐平治天下萬民、萬物的政治理想，即所謂修齊治平。在儒家的視角中，天是正道的本源，而內聖外王、有德有位的古聖王，即堯舜禹湯、文武周公，則是完成天人、物我、知行之關係，使三者臻至圓融的表率。

從先秦思想史的脈絡來看，儒者們認為的「天道」皆為人文道德之天。然而，不同著作強調的天道之道德內涵，以及為了回應天道，所要達成的政治目標仍有些許不同。因此，先秦儒學文本的「性與天道」論述的政治內涵乃是各有其側重點。春秋時期的《左傳》首先強調了禮與天道的關係，認為從天地秩序可以了解禮的形式，而人必須把禮落實於人間，以順應天地之性和妥善治理天下。《論語》雖未明言「性與天道」之內涵，而實乃以周文的內涵，即仁義、中庸的道德正理為天道，追求人人踐仁知天，使天下歸仁的政治理想。《中庸》則開始恢復對「性與天道」的闡述，也提出禮樂對於導正人性和平治天下的作用，認為禮樂之教能「致中和」³，使「天地位，萬物育」。⁴至於往後的《孟子》、《荀子》對此議題又各自發揮了相對的原創性之觀點。前者強調性是可以為善的，⁵人必須養性以知天，以善性行王道，後者為了修正可能為惡的人性，以及成全天功，提出崇尚禮義價值的道德體制是必要的。爾後，儒家的後學則開始創作《易傳》。《易傳》如今公認非一時一人所作，而且作者可能兼有道家的人物，不過其為儒家後代弟子所參與撰寫，且其中包涵了不少儒家思想，仍是不爭的事實。而今，帛書本《易傳》以及郭店楚簡的出土文獻已然面世。不過，限於篇幅，本文所討論的《易傳》，仍以傳世本為主，而主要討論的儒學文本是《尚書》、《詩經》、《左傳》、《論語》、《中庸》、《孟子》和《荀子》。

本文欲以上段提及的儒家經典和《易傳》的思想，討論其中「性與天道」論述的政治內涵，乃是因為如今學界仍多以個人修身和道德角度研究儒家思想⁶，而較忽略個人道德與政治思想的關聯性。儒者以治國平天下為己任，故而不可能只追求獨善其身，而是以修身作為治國平天下的起點，要求自己與其他世人具備更好的德性素養。理想的人性基礎，正是重建道德社會、道德政治的根本。孔、孟、

³（宋）朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁18。

⁴（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁18。

⁵此即《孟子·告子上》所說：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。」

⁶例如，近代新儒家學者審視《易傳》思想的角度，乃是頗用性理或道德的角度。徐復觀認為《易傳》教人「窮理盡性以至於命」，人應修身養性，深究性中之理，發現性體，以便展現合於天地之仁德。牟宗三也認為《易傳》屬於道德形上學的義理。這些說法有其價值，但對於重視修齊治平的儒者來說，過於強調修身與道德，會失之於片面。

荀等儒者之所以會有如此追求，是因為他們活在春秋戰國的亂世中，故而如何將禮崩樂壞的政治局面撥亂反正，重建三代之治，成為他們的終極人生目標。正因如此，師法古聖先王的修養與為政之道的思想特質，也普遍存在於儒者的文本內容中。

其二，《易傳》中的「天道」往往被認為有道家思想的色彩。這說法雖然無誤，但並不完全。天道可以是自然、無為之天，也能是道德、人文之天。《易傳》的「天道」其實也與上述儒家經典一般無二，乃是以「天道」作為號召，感召世人修身以便盡性，使人性和政治皆重歸正道，如此乃能回應天命。由此可見，《易傳》的「天道」具有濃厚的人文和政治思想。儒者和《易傳》都不約而同地提倡仁義禮智的道德價值觀，認為仁義禮智是天道的象徵，更是崇德廣業，替天行生生之道的人性基礎。因此，人們不可須臾離開儒道、易道，⁷否則人性和政治都將崩壞，也違背了天意。總而言之，儒者創作儒家經典和《易傳》，就是灌輸人們天道的重要性。實現天道，就是必須修身以德。通過修身，道德社會、道德政治乃能重建。

其三，學界審視《易傳》與儒家思想的關係，多就兩者的相同點⁸或單就哲學思想的角度⁹切入，而鮮有從周初到先秦儒學思想的脈絡開始追溯以審視《易傳》。發掘兩者的相同點，較有利於處理《易傳》的作者問題及其與儒家關係之親疏。從哲學角度研究先秦儒學乃至於《易傳》的思想，容易忽略先秦思想家對於現實世界撥亂反正的根本關懷和周初作為中國思想緣起之重要性。從西周初年的思想追本溯源，接著研究先秦儒學文本的思想，最後再考察《易傳》的內容，更能體現先秦儒學思想脈絡的演變軌跡和內在理路。換言之，若《易傳》真為儒門後學所作，那麼與其研討《易傳》與先秦儒學之相同理念，不如了解以孔子、子思、孟荀為主的儒學思想脈絡如何影響後起的《易傳》，並最終成為《易傳》解易的中堅思想。本文研究先秦儒學以至於《易傳》之思想脈絡的切入點就在於探討其「性與天道」論述的政治內涵。這是因為從周初伊始，天人之間以德相互感應，

⁷ 此即《禮記·中庸》所言「道也者，不可須臾離也，可離非道也」，以及《繫辭傳·下》所言「易之為書也不可遠。」

⁸ 此類著作有論《易傳》與孟子共享之理念的朱伯崑《易學哲學史》第一卷，論孔孟荀之易學思想的徐芹庭《易經源流：中國易經史》和論《周易》經傳與孔、老之關係的黃沛榮《易學乾坤》。

⁹ 此類著作有胡適《中國哲學史大綱》，《中國古代哲學史》和馮友蘭《中國哲學史新編》，兩者皆主要從孔子開始論中國先秦之哲學思想，在解易時也主要用哲學的理論。馮友蘭《中國哲學史新編》認為周初的天命神學和敬德理念是上層階級欺騙人民的手段，並簡單視《詩經》為民歌民謠，並不深入研究其思想價值。當然，此類著作之所以常言哲學、民歌，乃受到西方文化的影響，其思想不免有一定的時代限制。

統治者必須懷明德、疾敬德，敬天保民，以永保天命和政權的思想，對於後來孔孟荀乃至於《易傳》思想的影響至為深遠。

要之，本文乃是以先秦儒學的思想脈絡作為研究背景，以審視儒家後學所撰的《易傳》如何繼承「性與天道」論述的討論，發揮了哪些原創性的政治思想。藉此，本文欲達成的研究動機，在於發掘《易傳》的「性與天道」論述提出了何種修身之道和政治理想，以及其論述在先秦儒學脈絡中扮演著何種的特殊角色和地位。最後，本文將說明漢初與中葉之儒者如何繼承、改造、發揮《易傳》的「性與天道」論述之政治思想，以便了解《易傳》對後世儒家思想的影響。

第二節 文獻回顧與述評

一、古今解讀《周易》經傳的文獻

古代解讀《周易》經傳的相關書籍浩如烟海，各擅勝場，主要分為義理派和象數派。¹⁰本文從性與天道、修齊治平、政治內涵、天地陰陽的角度研究《易傳》思想，故而義理派與象數派的書籍均有涉獵，尤其以義理派著作居多。在義理派中，王弼、韓康伯的《周易注》，黜象數而談義理，具有「說以老莊」的道家思想。孔穎達《周易正義》疏解王、韓之注，列於十三經注疏之一，可見其地位之重要。另外，以儒家思想為主的則有程頤的《周易程氏傳》和朱熹的《周易本義》。程頤的《周易程氏傳》闡明儒理，朱熹的《周易本義》承繼了《周易程氏傳》的思想，完善了宋易義理學的理論外，也嘗試綜合義理之學和象數之學，故書前列有河、洛、文王先後天之圖。象數派中，本文則主要參考了唐代李鼎祚《周易集解》，此書保存了兩漢魏晉南北朝之象數易學資料。

今人解讀《周易》經傳的著作亦是琳琅滿目，既有直接注解或以己意詮釋《周易》經傳之論著，亦有從哲學史和儒學史的角度審視《周易》經傳之書。在注解《周易》的著作中，黃壽祺和張善文的《周易譯注》集古今各家易學著作思想之大成，中肯，有理據地注釋了《周易》經傳的內容。此外，高亨的《周易大傳今

¹⁰ 從卦名，卦爻辭及卦爻象之性質與義理詮釋《周易》經傳的為義理派。從卦爻、陰陽之象徵闡釋《周易》經傳的為象數派。參見朱伯崑：《易學漫步》（瀋陽：瀋陽出版社，1997年），頁82。

注》也適當地引用古代各家的易學著作的內容，以自身的詮釋角度注解《周易》經傳。簡言之，《周易譯注》以相對客觀的角度，博采古今各家之長，因此注解內容相對更詳盡、扎實、可靠、廣博、精闢；而《周易大傳今注》則相對主觀地引用一些古代典籍的材料以論述觀點，故而其內容囿囿道來，精闢有理。黃沛榮

《周易彖象傳義理探微》則以己意分析《彖傳》、《大象傳》和《小象傳》的內容結構和政治、天道思想。其《易學乾坤》主要是對《周易》的內容，如卦序和卦義系統，做了系統的分析研究，且分析了《周易》經傳內容與儒、道思想之關係。

賴貴三有關易學研究的論文和書籍頗豐，且對易學思想史的整理貢獻良多，主要研究領域是焦循易學。賴貴三〈焦循雕菰樓易學研究〉主要探討焦循之易學思想之特色及方法。《臺海兩岸焦循文獻考察與學術研究》，對兩岸之焦循文獻進行了全面考察和思想探究。賴貴三也著有《易學思想與時代易學論文集》，其中既有個人對易學思想的獨到詮釋，也研究了隋唐以前，清儒五家之易學思想，以及闡述了清代中晚期和臺灣易學的發展。其主編之《臺灣易學史》和其所著的《臺灣易學人物志》匯集並敘述了臺灣光復以來三代學者之易學研究成果，體現易學研究之如何在臺灣繼往開來，碩果累累。

此外，以哲學角度解讀《周易》經傳的今人著作，則主要有朱伯崑的《易學哲學史》和余敦康解讀的《周易》以及《易學今昔》。朱伯崑的《易學哲學史》，主要是以易學哲學發展的史學眼光研究《周易》經傳。書中的第一章先講述《周易》的哲理，第二章才講解其後寫成的《易傳》十翼的哲理。因此，他乃是採用經傳分離的方式分別講述其中的哲理。朱伯崑視《周易》本身為帶有一些勸誡意義，反映天人相通之道的占筮之書。然而，他主要乃是以《易傳》為根本講解《周易》的哲學、性質和原理。¹¹因此，在朱伯崑的詮釋視角裡，從《周易》作為占筮之書的經，發展到哲理性的《易傳》的過程，乃是有很清楚的階段性之發展脈絡。

在詮釋《易傳》的內容時，朱伯崑多本自《易傳》本身，也常提及儒家與《易傳》的關係，他在書中提出了《孟子》與《易傳》的許多共享理念，如時中說、順天應人說和養賢說。¹²他也認為《繫辭傳·下》的三陳九德一章是孔子易說的發展。¹³此外，朱伯崑也偶以道家思想與《易傳》互相印證，例如他認為《謙·彖傳》

¹¹ 朱伯崑：《易學哲學史》第一卷（北京：昆侖出版社，2005年），頁3-122。

¹² 朱伯崑：《易學哲學史》第一卷，頁49-52。

¹³ 朱伯崑：《易學哲學史》第一卷，頁77-78。

強調的謙虛美德其實受到《老子》「持而盈之，不如其已」¹⁴的思想影響。¹⁵

余敦康所解讀的《周易》，多有個人精闢的見解，且其中闡發了頗多《周易》的政治理念。余敦康之《易學今昔》則更多地從儒家的人文主義和道家的自然主義的理念，解讀《周易》經傳的政治、文化乃至於管理的思想，並且在書中也闡釋了一些古代易學史的發展情況。他認為《易傳》乃是融合儒道思想，體現儒道理念互補的著作。《易傳》的作成乃是經歷了戰國末年學術大融合的時代，故而綜合、總結了各家思想於其中。先秦中國各家的哲學思想普遍具備天人合一的觀念，皆為天人整體之學。《易傳》對天人合一思想的詮釋，則體現了中國中堅思想——儒與道的理念。《易傳》吸收、結合了儒家「以天合人」以及道家「以人合天」的理念，兼有儒家人文主義和道家自然主義的精神。¹⁶由此可見，余敦康的論述，乃是以宏觀的先秦中國思想的融合、發展探討《易傳》的思想性質，主要強調的是《易傳》對儒、道思想的繼承與共通處。值得商榷的是，《易傳》思想是否能簡單歸納為儒道互補的著作，其中是否出現儒或道的其中一家思想較具主導性的傾向，乃至於《易傳》思想是否在某方面與儒或道有相異處，是值得思考的問題。

因此，同是以哲學角度解讀《周易》經傳，然則朱伯崑《易學哲學史》更多講述的是《易傳》的哲學思想，而余敦康的《周易》以及《易學今昔》則較全面地詮釋了《周易》經傳的道理。另外，相較於朱伯崑嚴格的經傳分離的解讀易學哲學的方法，余敦康在講述易學哲學時則傾向於經傳不分。前者是史學的研究眼光，後者則側重哲學、思想本身的探討。

二、以儒學思想脈絡審視《易傳》的文獻

首先，《易傳》與儒家思想的關係問題，在顏國明《易傳與儒道關係論衡》一書已有明確的闡述。此書提出了四個主要論點。其一，《易傳》的道乃儒家人文化成之道，非道家自然無為之道。《易傳》屢屢提及儒家的君子尚中守正、修身治國、崇德重禮的人文之道和經世之學，這顯然並非道家超越人文的無為之道。正因如此，其二是《易傳》的實踐工夫乃道德實踐，而非遮為遺執的實踐。《易

¹⁴ (周)李耳撰，(晉)王弼注：《老子》(臺北：臺灣中華書局，1992年)，頁9。

¹⁵ 朱伯崑：《易學哲學史》第一卷，頁97-98。

¹⁶ 余敦康：《易學今昔》(桂林：廣西師範大學出版社，2005年)，頁1-253。

傳》強調儒家的仁義之道，成德之教和德化之治的人為實踐。這與道家所說的「為者敗之，執者失之」¹⁷，以及「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首」¹⁸，以仁、義、禮作為道德喪失後的產物的思想更是南轅北轍。其三，《易傳》的心性論也是本心善性論，其形上學亦是儒家道德形上學，而非道家境界形態的形上學。《易傳》和道家雖然都認為天道週行不殆，反復流轉，然而《易傳》提出「生生之謂易」，「繼之者善也」，乃崇健、貴有、至動、積極，有道德創生義的宇宙論，符合儒家的精神，而不符合道家所觀照的尚柔、貴無、至靜、退反的境界形態之宇宙論。最後，基於《易傳》的人文之道、道德實踐和心性論的影響，《易傳》的最終理想人格自然是充滿德行光輝的聖人、君子，而非處無為之事，行不言之教的聖人、真人。總而言之，儒家和《易傳》的思想相通之處不勝枚舉，而道家的一些思想雖影響了《易傳》，但也頗多與《易傳》背道而馳，扞格不入。至於天道觀、宇宙論，可說是先秦各家思想的共構元素，儒家經典亦屢談天道，故不能成為《易傳》是道家易學的證明。

《易傳》和道家都提倡取法天地自然，但兩者有個基本差別在於《易傳》取法自然而有所作為，重視進德修業，而非道家的「人法地，地法天，天法道，道法自然」¹⁹和「無為而無不為」²⁰的清靜、自然、無為。

因此，作者明確提出結論：「《周易》雖是儒家的經典，但它融合有各家的思想；《十翼》雖非孔子所手定，但仍是儒門的義理。」²¹其說甚諦。本文的論題不在討論《易傳》與各家思想關係的親疏遠近，且此書已頗多引經據典，詳備分析了《易傳》思想的學派歸屬應是儒家的論點，因此本文不多作探究《易傳》與儒家以外其他家思想的關係。

顏國明的結論也解答了前述提到的問題，即《易傳》的主導思想乃是儒家思想，並吸收了一定的道家思想。再者，《易傳》的理念也頗多與道家的南轅北轍，反之與儒的理念相通之處比比皆是。《易傳》的某些天道思想，例如以陰陽論天道的理念，確實並非儒家討論的主題，但是這不僅與儒家思想並無抵觸，而且也可以看作是《易傳》在戰國末年學術大融合的時代背景下，以儒家為主體思想融合了一些道家和陰陽家的觀念所撰寫而成的。司馬談《論六家要旨》說儒家「博

¹⁷ (周)李耳撰，(晉)王弼注：《老子》，頁 32。

¹⁸ (周)李耳撰，(晉)王弼注：《老子》，頁 43。

¹⁹ (周)李耳撰，(晉)王弼注：《老子》，頁 28。

²⁰ (周)李耳撰，(晉)王弼注：《老子》，頁 56。

²¹ 顏國明：《易傳與儒道關係論衡》(臺北：里仁，2006 年)，頁 479-562。

而寡要」²²，正因其「寡要」，故能廣泛地容納、吸取他家思想，與時並進。

或有質疑會認為《易傳》乃是屬於易學系統的著作，而無法被歸類於儒學著作。《易傳》固然是易學類著作，因為《易傳》的思想內容是本自對《周易》的詮釋，但《易傳》作為將《周易》哲理化、義理化的著作，也已經在一定程度上脫離了《周易》，淡化了《周易》的象數、占筮的思想，而更多的是具備了獨特的義理性。戴君仁〈易經的義理性〉一文就曾提及《周易》本就具備相當的義理性，而《易傳》的作者更深入地以其道德思想和政治思想闡發易理。²³因此，《易傳》乃是以何種主導思想詮釋《周易》的義理，乃是可以探究的問題。作為中國中堅思想的儒、道，自然影響了《易傳》詮釋《周易》的方式，甚至成為其中的主導思想。儒家思想與其他學派相比，其對《易傳》思想的義理性的塑造與影響，當是無出其右的。因此，將《易傳》也歸類於儒家著作，已成為當今學界的主流思想。²⁴

確認《易傳》與儒家思想的關係後，如何以儒學思想脈絡審視《易傳》，便成為值得關注的問題。以儒學釋《易傳》，是許多學界先進所探討的主流議題，亦是本文的主要關懷。學界先進以儒學發展史研究《易傳》的著作汗牛充棟、各有千秋。其一，湯一介，李中華的《中國儒學史》的第6章講述了「《易傳》與易學」的思想，將《易傳》歸入儒學思想脈絡的討論當中，梳理了有關《周易》經傳的命名、作者、編撰和思想。《周易》為周代卜筮之書。《易傳》在廣義上為解易著作，狹義則專指十翼，而書中討論的《易傳》為後者。在《易傳》的作者問題上，此章認為《易傳》應非孔子所撰，而是儒門後學所作。《史記·仲尼弟子列傳》就提及了易學的傳承系譜：「孔子傳易於瞿，瞿傳楚人馯臂子弘，弘傳江東人橋子庸疵，疵傳燕人周子家豎，豎傳淳于人光子乘羽，羽傳齊人田子莊何，何傳東武人王子中同，同傳菑川人楊何。」²⁵既然這段學術淵源始於孔子，往後的儒者解易時乃是繼承孔子的思想，再加上後學往往會將著作權歸於老師或老師

²²（漢）司馬遷撰、（南朝宋）裴駰集解、（唐）司馬貞索隱、（唐）張守節正義：《史記》第七冊（上海：上海古籍出版社，2012年），頁526。

²³ 戴君仁：〈易經的義理性〉，收入《梅園論學續集》（臺北：藝文印書館，1974年），頁222-235。

²⁴ 陳昭瑛認為「由於在許多關鍵概念上，《荀子》和《易傳》有高度相似，《易傳》若非成於一時一人，其最後完成者很可能是荀子後學中的『善為易者』」。馮友蘭也認為《易傳》非成於一時一人，大概「是戰國末以至秦漢之際儒家的人的作品」。徐復觀認為「《易傳》雖非孔子所作，但其出於孔門，則無可疑」。朱伯崑認為「《易傳》的作者雖然屬於儒家，但其觀點並非只是來於以孔孟為代表的儒家」。李澤厚認為「《易傳》乃整個儒家最基本和最高的哲學典籍」。戴君仁為《易傳》「大約是戰國晚期的儒家所作」，且兼有孟、荀「兩派之長，應該是儒家經典中，最好的文字」，「其價值不在論語、孟子之下」。

²⁵（漢）司馬遷撰、（南朝宋）裴駰集解、（唐）司馬貞索隱、（唐）張守節正義：《史記》第五冊（上海：上海古籍出版社，2012年），頁225-226。

的老師，那麼《易傳》作者會被認為是孔子，也就可理解了。《易傳》形成十翼的系統，並提升到經的地位，乃是完成於田何的三傳弟子——施、孟、梁丘三家之時。因此，《易傳》作者為孔子的說法，亦表明《易傳》應出於田何一系。然則，即使假設《易傳》是田何所撰寫，但也不能證明《易傳》思想來自田何，而亦有可能來自於其源遠流長的儒門師承。總之，以《史記》言及的系譜，以及歷史發展脈絡來看，《易傳》非一時一人作成，而應是儒家幾代集體作者的思想結晶。對於《易傳》的編纂問題，作者認為《易傳》應是由漢武帝到漢宣帝時的博士，以西漢初期許多解易文獻為基本加工編成。十翼成於宣帝時之博士，即施、孟、梁丘三家之手。依此來看，《易傳》乃是以田何系統的易說為主體部分，再糅合其他易說而編成。²⁶

其後，作者討論了《繫辭傳》對《周易》的理解。《繫辭傳》認為古代聖人——伏羲創造了《周易》八卦，²⁷而周文王可能是在殷周之際重卦和寫卦爻辭。²⁸作者認為《繫辭傳》屢次提及《周易》和文王的關係，目的是借重古聖先王以推崇《周易》。這種借重於三代聖王的論述方式，也符合儒家「祖述堯舜，憲章文武」²⁹的思想，故有顯明儒家色彩。對於《周易》的功用，《繫辭傳》提出崇德廣業、彰往而察來和觀象制器的理論。所謂崇德廣業，即是先崇德，後廣業。前者是修德，內聖，後者是創業，外王。彰往而察來，即顯明往者以察知來者。來與往是個整體，依循相同原理，而卦爻象和卦爻辭就彰顯這些原理。觀象制器，則是聖王以卦制器。³⁰

對於易象，所謂「形而上者謂之道，形而下者謂之器」³¹，《周易》卦象其實既是器物之抽象，亦是道之具象。人仰觀俯察，體察天道後，創造易象以通神明之德、類萬物之情，故人意的外化即在象。易象的曖昧性給予人對易道的想像。為了詮釋卦象與卦爻辭，《易傳》提出陰陽、三才和元亨利貞的理念，增益儒家對天道的解釋，且表現德義化的傾向，從天道引申儒家的修身與政治理想。³²

其二，唐君毅《中國哲學原論·原道篇第二卷》也提出了對《周易》起源，占

²⁶ 湯一介，李中華：《中國儒學史》（北京：北京大學出版社，2011年），頁365-378。

²⁷ 此即「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情」（《繫辭傳·下》）。

²⁸ 此即「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪，當文王與紂之事邪，是故其辭危」（《繫辭傳·下》）。此處言「其辭危」，可見文王此時開始以憂患意識創作卦爻辭。

²⁹ （宋）朱熹：《四書章句集注》，頁37。

³⁰ 湯一介，李中華：《中國儒學史》，頁378-389。

³¹ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁158。

³² 湯一介，李中華：《中國儒學史》，頁395-435。

筮功能和天人合德的見解。《周易》囊括天地萬物之事。八卦各象徵一自然物，八卦相重後的六十四卦則各象徵一自然界之事。《易傳》以道心觀自然，則自然物都有其德、其用。人、《周易》與天下萬物皆無思無為。當人占筮問事而得一卦時，其心與《周易》與卦所指之物乃皆能感而遂通，使人的心志能交通於天下任何事物。通過了解卦之所指的行為或事物，人乃能有所動作，成就事務。除了指導行動，《易傳》說明八卦象徵的自然物各有其德，而自然物結合後的六十四卦又各有其德，從而預示了人進德修業之道。因此，易中雖皆為吉凶禍福之言，但其要旨是教人於各種吉凶禍福的時、位應有何進德修業之道以成就德行。因此，人不一定從詩書禮樂的歷史學習人文，亦可學於自然，見自然之德而知如何修德正是其他書所未言及者。《大象傳》語句皆不出儒家義理，如井之「勞民勸相」，比之「建萬國，親諸侯」皆言君子之王道。因此，作者認為《易傳》可視為周秦之儒家思想之一最高發展。³³

唐君毅在《中國哲學原論·原性篇》則對乾坤的天地陰陽之道與人的道德生活的關係提出獨創性的觀點。「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」，乾坤之道就是一生一成、一往一來之相繼之天地陰陽之道。以此天地陰陽之道視人之盡性，則人必求自誠而自成，必求繼善而後有善。能繼之善既生，接著就要實成所繼之善，如此方能盡性，正其性命。此道德實踐與《中庸》之「不誠無物」同理，善無繼則如同無善，無道。相繼之善之「生」為陽，其完「成」之善則為陰。以人的這個道德修養看待宇宙時空，則既往、當下、方來又是一個相繼之過程，故而人必須神以知來、知以藏往。³⁴

除此之外，一些著作也注意到《荀子》與《易傳》、《中庸》的系譜關係，並以此對《易傳》加以立論。其一，陳昭瑛《荀子的美學》的第3章探析了「《荀子》與《易傳》、《中庸》的系譜關係」，對《易傳》與《荀子》、《中庸》進行思想上的比較研究，發現這些文本的思想多有相通。首先，該章提出《易傳》頗受荀子思想影響，其作者極有可能是荀子後學的「善為易者」。接著，文中提出《易傳》、《荀子》和《中庸》都提及與天地相參的聖王。對荀子而言，人類是類的存有，而聖王是人類中的翹楚。同荀子一般，《中庸》、《易傳》皆認為聖王在政治

³³ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇第二卷》，《唐君毅全集》第十五卷（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁135-169。

³⁴ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，《唐君毅先生全集》第十五卷（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁69-78。

上是如天之王，通曉治理天下之道，在道德上亦有如天之德，可謂至善。《荀子》、《易傳》與《中庸》也有「天地生之，聖人成之」的理念，聖王作為人類的代表，與天地鼎足而三，分工合作以化成天下。至於聖王治理天下、養育萬民的方法，乃是通過知天，以仿效天地之道，參贊天地之化育。³⁵

另外，「誠」作為天道，也是人道反求諸己的修養。誠代表人維持其類之生命的自強不息、自我完成、慎始慎終之心理能量。誠的這種能量足以化成天下，成己成物，盡人、物之性，使天下萬民、萬物得以生而有成，完成其始終，進而終而又始，生生不已。「誠」與「類」息息相關。個體生命有終結之日，但族類生命生生不息，無斷絕之時。天地間有血氣心知之個體，皆是物以類聚，同氣相求。正因同類感，萬物遂有仁愛，愛其同類的主觀心理。人作為萬物之靈，智慧最高，故而對其親，乃至其群的仁愛之德更顯著。要之，「類」是「仁愛」之所以存在的客觀基礎，而由於對「誠」的堅持，「類」的生命乃能延續不絕。³⁶

此外，《荀子》與《易傳》皆提及了「象」的理念。「象」在《荀子》為模仿、效法，而在《易傳》則是由模仿走向象徵。荀子主張人的作為應該效法天地，尤其是在制禮作樂上。例如，荀子認為君子的音樂，其「清明象天，廣大象地」。聖王也是體道之人，仿效天地四時的循環運轉，確立三年之喪。聖王의思想和作為是人們的學習模範，因此荀子也提倡人們不僅要取法於天地自然，亦要「法先王」，以聖王為師，效法聖王的制度。《易傳》也認為聖王模仿天地萬物而創設八卦。然而，周易的卦爻象，作為象徵符號，乃是以部分的形象代表整體的意義，故有多義的象徵功能。相較於卦爻象廣義、曖昧的象徵功能，荀子「清明象天，廣大象地」的比喻則顯得直觀、簡易。《易傳》屢屢提及《易傳》之象徵功能，同時也將《周易》的價值應用於人類事業而非個人吉凶。³⁷對於教化，《荀子》與《易傳》也都強調神道設教。神道設教乃是後人理性地對原始宗教加以因勢利導而形成的教化方式。這種方式是以宗教活動為人文活動，利用宗教化成天下。³⁸

要之，作者認為《荀子》與《易傳》、《中庸》分享諸多共同關鍵理念，因此這些著作應有系譜關係，而荀子也應回歸先秦儒家系譜。不容忽略的是，當維繫族群生生不已的「誠」，以及以變化多端的天地為模仿對象的「象」，這兩個理念

³⁵ 陳昭瑛：《荀子的美學》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年），頁139-150。

³⁶ 陳昭瑛：《荀子的美學》，頁151-167。

³⁷ 陳昭瑛：《荀子的美學》，頁167-179。

³⁸ 陳昭瑛：《荀子的美學》，頁180-182。

出現時，「通變觀」也應運而生，為《荀子》與《易傳》所共享。³⁹

其二，李澤厚《中國古代思想史論》的「荀易庸記要」也從《荀子》、《易傳》和《中庸》的思想演變脈絡研究《易傳》。荀子強調孔子仁德的社會性，認為禮才是仁義的準則，也是創造理想社會的方法。荀子認為人必須活在社會群體當中，而群體必須有辨別尊卑上下，使人們各安本分的制度。這制度就是禮，因此人們要取法後王的禮法制度。相對於孔孟強調內聖，注重仁的心理原則，保留氏族領袖發自內心修身治國平天下，荀子則側重外王，脫離氏族社會的人道氣息，以建構道德體制改善人性，撥亂反正。這種理念是秦漢建立大一統王朝的思想基礎。為了維繫禮法制度，以及節制私人慾望，荀子強調「學」的重要性。荀子強調人必須努力學習，使社會持續發展的事在人為的思想，展現了天人相分的理念，凸顯人這個族類的進取精神。治理萬物又不可不知大自然的運作規律，故荀子也講求天人合一，認為人必須知天。荀子的制度建設，積極學習，與天地參的世界觀，展現了對社會的關懷和重視實踐的精神。

《易傳》繼承荀子積極有為的世界觀，並將此一世界觀哲學化，最終成為儒家最基本和最高的哲學典籍。《易傳》給予天地以人的道德品質，提出「天行健，君子以自強不息」和「日新之謂盛德，生生之謂易」，使天具備人的樂觀進取、生生不息的精神。《易傳》一方面以天道探究人道，認為天地有人的品性，另一方面也認為人要主動體察、依循、參贊天道。因此，《周易》以《乾》卦為首卦，讚歎乾的美德，重視乾、陽作為推動萬事萬物進展的主導動力，闡發人的剛健、主動精神。正因如此，《易傳》提出哲學思考時亦不離開人事經驗，提出人應如何具體落實統治制度，認為「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位。何以守位曰仁，何以聚人曰財。理財正辭，禁民為非曰義。」總之，《易傳》可謂將《荀子》剛健奮鬥，制度建設及與天地參的思想形而上化，提出獨特的陰陽之世界觀、宇宙論。《易傳》和《荀子》寫於充滿變動的年代，因此皆抱持對時代發展與建設的樂觀。

相較於《易傳》、《荀子》關注外在現實的世界觀，《中庸》沿承孟子內聖的道路，提出以人的修養為主的世界觀。《中庸》道：「天命之謂性。」人性來自天命，天人可以相通。《中庸》又說：「誠者，天之道；誠之者，人之道也。」類似於《易傳》，《中庸》賦天予人的「誠」的品質，使天的本體道德化，不過《中庸》

³⁹ 陳昭瑛：《荀子的美學》，頁 183-184。

更強調人要自覺天道是人性的本源，必須主動修養天的「誠」，以求天人相通。

《中庸》認為人通過修身養性，才能治國、平天下，例如人必須修成三達德⁴⁰的人性基礎，方能成就五達道⁴¹的社會規範。《中庸》的世界觀乃由心性原則、個人修養與治國平天下相統合而建立。⁴²

最後，不少新儒家學者也頗以儒家本體論的視角審視《易傳》。其一，徐復觀的《中國人性論史·先秦篇》就以性理的角度詮釋《易傳》。《乾·文言傳》：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形……乾道變化，各正性命」，乾即天，天雲行雨施，遍生萬物，故萬物之性與命，與乾元、天道一般皆正。《繫辭傳·上》說「生生之謂易」、「顯諸仁，藏諸用」，表明與天地準的易道表現的內涵就是生生之仁德，與孔子所言「四時行焉，百物生焉」同理。「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」，天地的陰陽大化使萬物生生不已，這表現了天地之仁與善。仁的生生之善性，具體實現於萬物的性中，尤其是人的性中，故而人也是性善的。「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義」，天道以陰陽而顯，地道以剛柔而顯，而人性乃是由仁義而顯。「窮理盡性以至於命」，天命賦予人形體和性命，性自命出，理涵於性。人洞悉了萬物神妙之理，故而能窮究性中之理，突破形體之命的局限，徹底顯現性體。性體呈現後，即能充分發揮與天地相合的仁德。由此可見，儒者將《易傳》道德化、倫理化，將《周易》的占筮內容詮釋為客觀的陰陽二氣，又據此言人的德性。然而，徐復觀認為這種由物質性的陰陽觀念言「性與天道」的方式，不免使人由外在、形上的思辨理解性命，不同於孔、孟反求諸己，發自內心體證道德實體的傳統。《易傳》的這種談論方式，最終開啟漢儒以陰陽五行談「性與天道」的思想道路。⁴³

其二，牟宗三《心體與性體（一）》的第4章「道之本統與孔子對於本統之再建」一文，提出三代之政治和道德總規是道統的起源。三代的政治和道德總規是王道和德業得以實現的人性基礎。這總規是統治者必須「疾敬德」以「祈天永命」。孔子將統治者敬德以保天命的政規，轉化為人人踐仁以知天的道統。孔子對於「性與天道」既可說是不談，也可說是對此有深刻見解。孔子不對「性與天道」多作揣測和議論，而專注於在現實世界盡心踐仁，以仁遙契天命。換言之，

⁴⁰ 三達德，即知、仁、勇的道德修養。

⁴¹ 五達道，即天下的君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友的社會倫理。

⁴² 李澤厚：《中國古代思想史論》（天津：天津社會科學院出版社，2003年），頁1-125。

⁴³ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺中：東海大學，2005年），頁63-100。

在孔子對仁的踐行中，實則已然表現了「性與天道」的內涵。正因孔子乃是踐仁以事天，故子貢無法聽聞孔子談及「性與天道」的內容也就不足為奇。孔子不益生言性，而設立仁教，則更是開創以德言性，踐仁知天的儒家道統。由此往後的孟子、《中庸》、《易傳》，才得以循此道統，繼續闡發儒家自德所言之超越之性、義理之性，此性正是與天道貫通為一的自律的道德意識。⁴⁴

基於這個原則，牟宗三在《周易哲學演講錄》提出《易傳》是講述宇宙本體論和道德形上學的著作。道德形上學所言即是性命和天道如何相通。《乾·彖傳》說：「大哉乾元，萬物資始」，天道創生萬物，具備創造性原則。這創造性原則就是就宇宙本體論來說，屬於儒家道德形上學的義理。坤道、地道則體現終成原則，即成物和實踐的工夫。這喻示著人必須實踐、落實乾道，完成萬物使之成為萬物。實踐的方法，就是《乾·大象傳》所說的「天行健，君子以自強不息」，因為自強不息就是生生不已，符合乾道的創造性原則。從孔子踐仁以知天，到孟子盡心知性以知天，再到《易傳》闡明天道原則而昭示的「自強不息」的實踐，皆是以身體力行體知天道，是儒家道德形上學的義理。⁴⁵由此可見，徐復觀和牟宗三詮釋《易傳》時，頗用宋明儒學重視性理和天人關係，構建心性與天道之間形而上關係的思維方式。

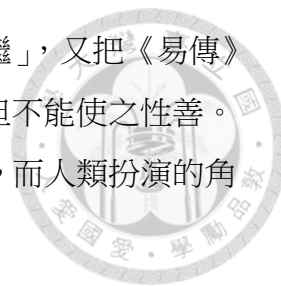
在論文方面，不少學者也注意到《易傳》在儒學發展脈絡中，上承先秦儒家思想，下啟董仲舒儒學的現象。白奚：〈儒家天人合一思想開展的向度——以《易傳》、思孟學派和董仲舒為中心的考察〉比較了《易傳》、思孟和董仲舒的天人合一思想。《易傳》結合儒道，兼有自然之天和義理之天。遵循天道以成就人道，是為其天人合一和推天道以明人事的論說方式。思孟的天人合一思想，則是以心性論闡發天道與人道的相通，塑造了儒家天人合一的主流思想。人的本質是道德，而道德價值來源於天。天乃超越的義理之天，為道德樹立至高無上的依據。董仲舒的天人合一思想以儒學為本位，吸取墨家、陰陽家和黃老思想，極大地為因應漢代政治需要而改造先秦儒學。其天乃主宰的，神學的天，強調天人相通而感應，人的政治與行事要自覺與天合一。⁴⁶李英華：〈董仲舒易學哲學思想探析〉則強調

⁴⁴ 牟宗三：《心體與性體（一）》，《牟宗三先生全集》第五卷（臺北：聯合報系文化基金會，2010年），頁197-234。

⁴⁵ 牟宗三：《周易哲學演講錄》，《牟宗三先生全集》第三十一卷（臺北：聯合報系文化基金會，2003年），頁19-105。

⁴⁶ 白奚：〈儒家天人合一思想開展的向度——以《易傳》、思孟學派和董仲舒為中心的考察〉，《社會科學戰線》2013年第6期，頁24-29。

董仲舒發揮《易傳》「繼善成性」的思想，改而提出「天止人繼」，又把《易傳》的人文精神拓展為「人文宇宙觀」。天能生人，使之有善質，但不能使之性善。人必須繼天行教化才能使人性善。宇宙成為人文的基礎和本源，而人類扮演的角色就是應該自覺地發展、完善宇宙。⁴⁷



三、以政治角度審視《周易》經傳的文獻

以上文本皆以儒學思想脈絡研究《易傳》思想，但較少提及《周易》、《易傳》乃至於其他先秦儒家經典文本的政治性。早至周代，《周易》的學問已成為官學，昭示了經世治國之道，故而韓宣子適魯，見《易象》和《魯春秋》，而言知周禮和周之所以王天下。到了漢代，經過文景的無為之治後，漢朝已然國富民強，雄才大略的漢武帝急需一套系統的政治理論和經典，作為其治理天下的思想基礎。於是，漢武帝重用大儒董仲舒，採納他的政治理論，認同其政治主張：「諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，無使並進。」⁴⁸於是，漢武帝罷黜百家，獨尊儒術，設五經博士。《周易》不僅就在五經之中，甚至也被東漢的班固推為群經之首、六藝之原，可見時人亦將其視為有治國平天下之道的儒家經典。班固《漢書·藝文志》認為六藝之文，樂為仁之表，詩為義之用，禮以禮明體，書為知之術，春秋為信之符，最後總結：「五者，蓋五常之道，相須而備，而易為之原。」⁴⁹由此可見，作為六藝之原的《周易》在五經中的地位實不容小覷。

魏晉時期的王弼寫《周易注》，淡化象數，談論義理。唐代孔穎達，疏王弼之《周易注》，遂有《周易正義》。這些歷史發展持續發掘出《周易》經傳的政治、哲學之義理。例如，王弼認為《大過》卦象徵棟橈之世，孔穎達則在《周易正義》提出六十四卦喻示了四種政治時運，這些理念將在下文詳論。《周易》的政治思想之備受重視，可見一斑。

魏晉的阮籍作《通易論》，也闡述了《周易》經傳的政治智慧。他認為古聖王，即黃帝、堯舜，依據《周易》六十四卦的道理來制定治理天下的方針。⁵⁰他也認為六十四卦能預示時代的盛衰和治國的道理，又依卦序同時引用《易傳》以說明「先王」、「后」、「上」、「大人」和「君子」所設的政教之道。例如，

⁴⁷ 李英華：〈董仲舒易學哲學思想探析〉，《周易研究》2004年第2期，頁51-55。

⁴⁸ (漢)班固撰、唐·顏師古注：《漢書》第一冊(北京：中華書局，1997年)，頁644。

⁴⁹ (漢)班固撰、(唐)顏師古注：《漢書藝文志》(上海：商務印書館，1955年)，頁20。

⁵⁰ 此即《通易論》：「黃帝、堯、舜應時當務，各有攸取，窮神知化，述則天序。」

他說：「改以成器，尊卑有分，長幼有序」，⁵¹以鼎卦的形制規矩引申尊卑有序之理。這很符合儒家重視上下尊卑的政治思想。《周易》「順天地，序萬物」，故聖人能以之「建天下之位，定尊卑之制，序陰陽之適，別剛柔之節」。⁵²

清代的章學誠在《文史通義》道：「六經皆史也。古人不著書；古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典也。」⁵³，可見包括《周易》在內的六經，其實都記載了不少有關古聖先王的政治思想和典章制度的軼事。《文史通義》又道：「六經初不為尊稱，義取經綸為世法耳。」⁵⁴經綸，取自《屯·大象傳》：「君子以經綸。」⁵⁵由《易傳》的這句話可知古之所謂經，本就是三代盛時先王經綸天下，創立典章法度的政教行事之實錄。因此，易乃先王政典，蓋非空言。

在今人吳展良的〈第三期中華文明的經典體系與經學的建構〉一文中，就提及四書五經有高度的政治性和教化性，不可偏廢。該文將中國歷史分為三期，第一期的封建時期，乃是五經的誕生時期。所謂經，正是堯舜禹湯，文武周公的三代聖王得位行道、經緯天下，創建政教的歷史記錄。五經，即詩、書、禮、易、春秋，都在集中討論建國與立國問題。⁵⁶《易傳》乃是詮釋《周易》的文本，其包含、發揮了《周易》的政治思想自無可疑。本文認為以儒家思想的發展脈絡來看，《周易》經傳提出政治思想的論述方式，正是推天道以明人事。推天道以明人事，亦正是《周易》經傳所特有的對於「性與天道」之論說方式。

第三節 研究方法與研究範圍

本文的研究方法，是從先秦儒學文本的思想脈絡審視《易傳》的「性與天道」論述，進而討論《易傳》的「性與天道」思想與為政之道的聯繫，最後敘述《易傳》「性與天道」論述的政治思想對後世漢初與漢中葉的影響。研究的範圍，即從先秦儒學的一些重要文本開始進行簡要的討論，之後再詳論成篇於戰國末年

⁵¹（魏）阮籍著，李志鈞等校點：《阮籍集》（上海：上海古籍出版社，1978年），頁23。

⁵²（魏）阮籍著，李志鈞等校點：《阮籍集》，頁26-27。

⁵³（清）章學誠：《文史通義》（臺北：漢聲，1973年），頁1。

⁵⁴（清）章學誠：《文史通義》，頁31。

⁵⁵（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》（臺北：藝文印書館1989年景印嘉慶20年江西南昌府學阮元《重刊宋本十三經注疏》本），頁22。

⁵⁶ 吳展良：〈第三期中華文明的經典體系與經學的建構〉，《文化縱橫》2017年第4期，頁66-77。

秦漢之際的《易傳》，最後再略述《易傳》如何影響漢初、中葉的思想。

對於《易傳》十翼的成書年代，黃沛榮《易學乾坤》提及《易傳》在先秦當未寫定，因為先秦文獻皆未引述《易傳》的內容，而且秦始皇焚書時，若《易傳》已流傳在世，則《周易》無法被單純地被視為卜筮之書。《荀子·大略》提到「《易》之咸，見夫婦。夫婦之道，不可不正也，君臣、父子之本也。咸，感也，以高下下，以男下女，柔上而剛下。」⁵⁷對於《荀子·大略》，唐代楊倞注曰：「此篇蓋弟子雜錄荀卿之語。」⁵⁸雖然〈大略〉的這段話與《咸·彖傳》大體相同，但未必是因襲關係。當時《周易》未被列於焚書之列，故而荀子後學藉《易傳》暗傳儒學，當有可能。⁵⁹《荀子·大略篇》云：「善為易者不占」⁶⁰，暗示荀子和其後學應是「善為易者」。《咸·彖傳》未言及夫婦，⁶¹而荀子以夫婦、君臣、父子之道引申之，足見荀子善易。因此，《序卦傳》的「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯」⁶²也應受到荀子的影響。要之，黃沛榮和陳昭瑛皆提出共同觀點，即《荀子》和《易傳》共享許多關鍵理念。在此前提下，《易傳》若非成於一時一人，其最後完成者極可能為荀子後學中的「善為易者」。⁶³如前述，《中國儒學史》據《史記·仲尼弟子列傳》提出的易學之傳承系譜，也認為《易傳》出自儒門，編定於宣帝時博士之手。漢武帝時就開始獨尊儒術，推尊包括《周易》的五經，因此《易傳》受到高度重視而有所編定也應自武帝始。

綜合古人的著述和前賢的論斷，本文認為《易傳》是由荀子以後的儒家學者所寫，陸續成篇於戰國末年以至秦漢之際，⁶⁴最後經漢武帝到漢宣帝時的博士之

⁵⁷（戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），頁495。

⁵⁸（戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁485。

⁵⁹黃沛榮：《易學乾坤》（臺北：大安出版社，1998年），頁184-193。

⁶⁰（戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁507。

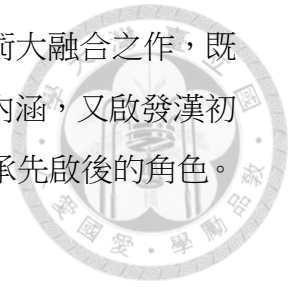
⁶¹《咸·彖傳》說：「咸，感也；柔上而剛下，二氣感應以相與。止而說，男下女，是以亨，利貞，取女吉也。天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平；觀其所感，而天地萬物之情可見矣！」

⁶²（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁187-188。

⁶³陳昭瑛：《荀子的美學》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年），頁140-141。

⁶⁴對於十翼各自的形成年代，至今也是難有定論。一般認為，由於《彖傳》多受孟子思想影響而曾為荀子引述，故其應寫成最早，成篇於戰國中葉之後而接近戰國後期，朱伯崑《易學哲學史》第一卷和王博《易傳通論》皆主此說。《象傳》多發揮《彖傳》的思想，故而朱伯崑認為《象傳》應是戰國後期之作。《繫辭傳》的理念頗多發展自《彖》、《象》，故朱伯崑斷其年代為戰國後期乃至於末年。對於《文言傳》，朱伯崑和王博皆提及受《呂氏春秋》思想之影響，因此可能作於戰國末年。《說卦傳》多連稱「性命」與「道德」，故而朱伯崑也推測其年代為戰國後期。朱伯崑提出《序卦傳》之內容也多取義於《彖》、《象》，故其年代在漢初之前。王博也認為《序卦傳》受《說卦傳》影響而寫於秦漢之際。《雜卦傳》的年代則應最晚，朱伯崑認為其寫自漢人，而王博則認為《雜卦傳》寫於《序卦傳》之後，而本文也較少提及《雜卦傳》。因此，本文提出《易傳》十翼寫於戰國末年至於秦漢之際，應大致不差。

手完整地編撰而成十翼。因此，本文視《易傳》為戰國末年學術大融合之作，既反映、汲取、融匯先秦儒家思想的「性與天道」觀念中的政治內涵，又啟發漢初和漢中葉的儒家思想，在先秦到漢中葉的儒學思想脈絡中扮演承先啟後的角色。



第二章 先秦儒學「性與天道」論述的政治內涵

本章首先詮釋「性與天道」論述的含義，接著逐個審視先秦儒學的重要文本的「性與天道」論述的政治內涵。本文要探討的先秦儒學文本主要是《尚書》、《詩經》、《左傳》、《論語》、《中庸》、《孟子》、《荀子》。通過本章對於先秦儒學思想脈絡的審視，從而方能了解後出的《易傳》思想如何上承先秦儒學。

第一節 「性與天道」論述的含義

「性與天道」的概念最早出現在《論語》一書。《論語·公冶長》提到子貢講述孔子不輕談「性與天道」之言，即「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」對於「文章」一詞，《論語·泰伯》也提到了一次，即在稱讚堯的語句：「大哉，堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。巍巍乎！其有成功也；煥乎，其有文章！」¹巍巍指的是事業的成功，煥指的是德性的光輝，而文章指的是堯的德行。²因此，「夫子之文章，可得而聞也」也可解讀為孔子的德行昭著之傳聞，是大家一聽聞就能曉得的。

「性」之一字的原意，指的是人的本性，為人生而既有的欲望和能力。人的具體生命的先天稟賦，即謂之性。³「與」，有「合」，或「相與」的意思。黃式三在《論語後案》說：「『性與天道』猶言『性合天道』」⁴，此乃以「與」為「合」。宋翔鳳在《論語說義》則言：「《易》明天道以通人事，故本隱以之顯，《春秋》紀人事以成天道，故推見至隱，天人之際，通之以性。故曰『性與天道』，所謂『與』者，天人相與也。人皆有天命之性，不能率性則離道，聖人能率性則合道。」

¹（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 72。

² 朱熹《論語集注》說：「文章，德之見乎外者，威儀文辭是也。」此處之文章，乃言孔子的外在乃具備威儀形象的有德君子，足以成為眾人言行的典範和楷模，猶言以身教傳授君子之學。此解亦合文意，同樣地乃是讚美孔子的美好德行。此外，亦有不少學者釋「夫子之文章」為詩、書、禮、樂、史等文獻方面的學問，或是釋堯「煥乎，其有文章」之文章為其創造的禮儀制度。此解無法同時解釋「夫子之文章」與「煥乎，其有文章！」的意涵，因為很難說明夫子之文章為其禮儀制度，或堯之文章乃是詩書之學，故而此非以經解經之法，無法貫通《論語》一書對「文章」的解釋，恐與作者的原文本意相悖，故本文不採此些說法。

³ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 6-8。

⁴（清）黃式三撰，張澍，韓嵐點校：《論語後案》（南京：鳳凰出版社，2008 年），頁 120。

道者，天道。戒慎不睹，恐懼不聞，性與天道之學也。」⁵，此亦以「與」為「參合」。據此，本文認為「與」可以解讀為參合。⁶因此，「性與天道」談的是關於「性與天合」的問題，即參合著天道以言性，可謂「自天而言性」。⁷因此，人應修身養性以相合於天道。朱熹說：「至於性與天道，則夫子罕言之，而學者有不得聞者。蓋聖門教不躐等，子貢至是始得聞之，而歎其美也。」，程子曰：「此子貢聞夫子之至論而歎美之言也。」⁸，認為孔子平常不輕易談「性與天道」的言論，只有類似子貢這般的高弟能領悟其言論的高妙。⁹因此，對於「夫子之文章」一章的句意應該是：「有關夫子德行昭著的傳聞，大家一聽都能知曉，但有關夫子參合天道以言性的言論，卻非大家一聽就能知曉的啊！」¹⁰對於「性與天道」，即如何參合天道以言性的議題之討論，可謂是貫穿了儒學的思想脈絡。對於天道的解釋，

⁵（清）宋翔鳳：《論語說義》（臺北：藝文，1966年），頁93-94。

⁶「與」一字，亦有人解讀為「和」之義。顏師古曾在《漢書·外戚傳》中引用《論語》，並注曰：「謂孔子不言性命與天道。而學者誤讀，謂孔子之言自然與天道合，非唯失於文句，實乃大乖意旨。」對此，黃式三在《論語後案》曰：「顏注所序誤讀，亦是漢讀，以『夫子之言』為句。『性與天道』猶言『性合天道』。」本文亦不認同解「與」為有「和」之義的連接詞的「與」。這是因為中國先秦思想史，無論儒道，皆多參合天道以言性，乃至於天人合一的思想，此處應也不例外。《老子·第二十五章》曰：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」，《中庸》曰：「天命之謂性」，《乾·大象傳》亦曰：「天行健，君子以自強不息。」孔子不談天人關係之言，實難成立。

⁷亦有一說，指「性與天道」之所謂「性」為天命所賦予的血氣之性，而「天道」則為吉凶禍福。《後漢書·桓譚傳》注引鄭康成《論語注》：「性謂人受血氣以生，有賢愚吉凶。天道，七政變動之占也。」錢大昕同意其說，提出「古書言天道者，皆主吉凶禍福而言。」鄭康成以日月五星或北斗七星的變動來體察天道的吉凶變化，這顯然帶有漢代天人感應，陰陽災異的思想，未必是孔子原意。況且，儒者往往帶有濟世之理想，不會太在意個人的吉凶禍福如何受到天道變化的影響。因此，此論所強調之人之賢愚吉凶是否受天道、星體推移的影響的論點，本文並不採用之。總之，此一說法的重點在於討論人性論與天道觀，認為終極的人性依據，即人性論，與玄遠的宇宙變化的吉凶原理的宇宙論，皆被孔子理所當然地認為不必追問。本文的立論點與此一說法不同，既不將「與」解讀成「和」，亦不如此地將「性」與「天道」分別看成「人性論」和「宇宙論」，而是將之合在一處，即從性如何與天合的角度來研究其中道理。這是因為從儒學的「性與天道」的思想發展脈絡來看，如何達成「性與天合」的討論方是儒者重視的。

⁸（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁79。

⁹《後漢書·馮岑賈列傳》也提到馮異引用子貢之言：「臣伏自思惟：以詔敕戰攻，每輒如意；時以私心斷決，未嘗不有悔。國家獨見之明，久而益遠，乃知『性與天道，不可得而聞也』。」馮異在外領兵，功高震主，因此在此向光武帝表明心跡。他認為自己從前得心應手立下的戰功，都是托光武帝指導有方之福，而自己才疏學淺，動輒有悔，無法企及光武帝的聰明智慧，故不敢自作主張，更不敢居功。馮異表示光武帝的才智高明，時間愈久，愈顯深遠，方始體會古人所說的「性與天道，不可得而聞也」。馮異在此引用「性與天道，不可得而聞也」，乃是以此盛讚光武帝的才能、智慧之高深莫測，足以上契天道，不是自己所能識得的，只能耳聞。換言之，馮異在此表示願唯英明的光武帝之命是從。因此，馮異之言可作為旁證，證明子貢的「性與天道，不可得而聞也」一語，其實主旨也是同理地讚美孔子之德契合於天道，非一般人所能完全了解、企及的。

¹⁰對於「夫子之文章」章之研究，林義正在〈《論語》「夫子之文章」章之研究〉一文根據充分的史料梳理以及邏輯分析，認為此章的白話翻譯，應該是：「有關老師德行昭著的傳聞，大家一聽都能明白，但有關老師參合天道說性方面的話，大家並不是一聽都能明白的啊！」本文對此章的白話解釋，也主要參考了林義正的翻譯。林義正在結論中認為孔子在晚年確有談及人性之如何自天道而來，以及人性如何參合天道的言論。這言論開啟了往後《易傳》、《中庸》、《孟子》、《荀子》祖述天人合一思想，談論人性如何參合天道的思想脈絡。若能深入研究這個思想脈絡，就能為《易傳》和《中庸》在儒學思想脈絡中找到一個新的定位。研究和縱觀先秦儒學的「性與天道」之理念和發掘其中的政治內涵，以及為《易傳》在儒學的「性與天道」思想脈絡中尋求一個地位，也正是本文的主要關懷。參見林義正：〈《論語》「夫子之文章」章之研究〉，收入《孔學鉤沈》（臺北：巨凱數位服務，2007年12月），頁125-162。

隨著時代不同，詮釋者的不同，其意義也會有所變遷。

「性」一字，經歷了「自生而言性」，到「自德而言性」，乃至於「自德而言天，自天而言性」的思想發展歷程。古者生性互用，性指的是人的生命自然而有的本性和欲望。《詩經·大雅·緜》所言的「虞芮質厥成、文王蹶厥生」¹¹，意即文王之德感化、改變了虞、芮兩國國君的本性，使他們不再失德而爭田。又如《尚書·太甲上》所說：「茲乃不義，習與性成」¹²，是說人習久而養成其性，此性亦屬由個人生命經驗自然養成之性向。《尚書·召誥》說：「節性，惟日其邁」¹³，意即節制人的生命欲望，方能日進其德。因此，性的初始義為「自生而言性」，意指人自然而然、生而即有的本能、欲望。¹⁴

對於天道，陳來在《古代思想文化的世界》總結為三種。一為宗教命運式的理解，是一種上天的安排。這可視為商代人的天道觀。二為道德之天的理念，體現為道德含義的天理、原則和秩序，主張賞善罰惡。這可視為儒家的天道觀。三為自然主義，效法宇宙自然之常道的天道。¹⁵這可視為道家的天道觀。

儒家學派的貢獻正是在「自生而言性」的基礎上，發展了「自德而言性」的思想脈絡。「自德而言性」意即將性道德化、形上化，是人理應主動修德以養性，以便有義理、超然之道德之性，而非僅停留於生命自然而然，客觀存有之性。在儒家經典的視角中，性與天道又是互相聯繫的。因此，「自德而言性」的概念，往往會進一步引申成「自德而言天，自天而言性」的論說方式。「自德而言天」，即人將性品德化之餘，也將天品德化，使天成為道德之天。「自天而言性」，天道又與人性相通，故人必須觀天道以修身，使人性契合於天道、天德，如此乃能知天、事天、參天。因此，儒學中以天作為至高無上的道德本源，又以天道自我修養，以便使言行參合、契合於天的「性與天道」論述應運而生。儒家的這個思想脈絡的本源可以追溯到周初的天道與政治論述。

¹¹（漢）毛亨傳，（漢）鄭玄箋，（唐）孔穎達疏：《毛詩注疏》（臺北：藝文印書館 1989 年景印嘉慶 20 年江西南昌府學阮元《重刊宋本十三經注疏》本），頁 551。

¹²（漢）孔安國傳，（唐）孔穎達等疏：《尚書注疏》（臺北：藝文印書館 1989 年景印嘉慶 20 年江西南昌府學阮元《重刊宋本十三經注疏》本），頁 117。

¹³（漢）孔安國傳，（唐）孔穎達等疏：《尚書注疏》，頁 222。

¹⁴ 牟宗三：《心體與性體（一）》，《牟宗三先生全集》第五卷（臺北：聯合報系文化基金會，2010 年），頁 226。

¹⁵ 陳來：《古代思想文化的世界：春秋時代的宗教、倫理與社會思想》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009 年），頁 79-84。

第二節 《尚書》、《詩經》之周初的天道與政治論述



古人民智未開，對自然事物的認識非常有限，故對天地鬼神、宇宙自然都有未知之感、敬畏之情。在這種情況下，他們普遍信奉巫教，以求得精神和心靈寄託。他們的思想完全以宗教迷信為主，受神支配。殷商時人很崇尚鬼神，凡事皆要向神占卜一番，以知天象的變化和人事的吉凶。殷人有個至上神，稱為「帝」或「上帝」。這至上神同時還是祖宗神。它主宰自然的變化和王朝的政務，權力很大，喜怒無常。人們無法以理性原則理解至上神的旨意，只能盲目屈從之。¹⁶因此，殷商的「帝」或「上帝」思想乃是一種迷信的宗教思維，上帝安排和決定人事的命運，人未能自覺地發揮主觀能動性。

另一方面，天道重德，授天命予有德之人的觀念，在夏商之際也已經可見端倪。商湯討伐夏桀，就以代天行道為其出師名正言順的依據，說：「有夏多罪，天命殛之」，「夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。」¹⁷上天的旨意就是天命。夏桀暴虐，罪惡多端，故而商湯自稱獲得天之旨意和命令。他畏於天命，故而不肯不去「致天之罰」，征伐夏桀。可惜，商湯提出天命殛之、代天行罰，更多的是為了爭取政治和軍事的號召力，而殷商並未積極地將德提升至施政綱領。殷商的「帝」或「上帝」也仍未被賦予德的理念，故而當時德的重要性仍未彰明。商朝行至將亡，紂王猶言：「我生不有命在天？」¹⁸，認為天命決定一切，還在保佑自己的政權，故而天罰不會降到自己身上。祖伊反問：「乃罪多，參在上，乃能責命于天？」¹⁹，認為商紂多罪，其罪一一陳列於天，故不能再責備老天不給天命予商紂了。

相比於人的吉凶禍福取決於外在神祇，周初思想的可貴之處就在於吸取了殷商滅亡的教訓，開始注意人的內在道德自覺。周人認為「殷鑒不遠、在夏后之世」，統治者必須要有道德自覺，敬德保民，才能膺受天命。他們敬仰的至上神也從「帝」改為了「天」。天神授予周王朝的統治者天命，使其有統治天下的權力，但同時也會監視其是否以德治天下萬民，否則天命不保。《尚書》作為記載上古三代建國理念的典籍，充分敘說了周人崇德廣業的立國精神。《尚書·召誥》記載了召公告誡成王的政治諫言：「我不敢知曰，有夏服天命，惟有歷年；我不敢知曰，不

¹⁶ 鄭萬耕：〈「神道設教」說考釋〉，《周易研究》2006年第2期，頁47-52。

¹⁷ (漢)孔安國傳，(唐)孔穎達等疏：《尚書注疏》，頁108。

¹⁸ (漢)孔安國傳，(唐)孔穎達等疏：《尚書注疏》，頁145。

¹⁹ (漢)孔安國傳，(唐)孔穎達等疏：《尚書注疏》，頁145。

其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命」²⁰，意即他不能不知夏、商膺受許多年的天命而能執政的事實，但因為夏、商統治者沒謹慎地發揚德行，所以國祚無法延長。由此可見，召公認為統治者必須認真地修德才能獲得天命，鞏固統治。進一步地說，召公之言無疑也是強調了身為國家領導人所應該具備的責任感和憂患意識。²¹唯有統治者自覺為自己的行為負責，時時警惕言行不違背道德，居安思危，才能永保天命。要之，統治者藉由修身以德，具備了政治上的責任感和憂患意識後，國家乃能長治久安。

《詩經·大雅·文王》亦言：「侯服於周，天命靡常」²²，而《尚書·康誥》也說：「惟命不於常。」²³天命從不是固定的。統治者的政權是否存在視乎天命，天命是否存在則視乎統治者敬德與否。君主有德，則獲得天命，得享政權。由此可見，在周人的思想裡，原始的，自然崇拜的「帝」已被個人的敬德觀念所取代，轉化為以道德規律為內容的形上天。所謂天，亦成為天理、天道的同義詞，是品德化之天，道德、義理之天。²⁴所謂德，自周朝伊始已不單純意指抽象的道德內容，而是成為一種具體的實踐內容，具有濃厚的政治內涵。《尚書·康誥》說文王「克明德慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸，祗祗，威威，顯民，用肇造我區夏，越我一、二邦以修我西土。」²⁵，此處的文王之德意指他作為國家聯盟的首領，能照顧、團結眾人，使民眾有所得，能惠民勤政，敬天法祖，以感動天地神明，獲得天命，打下周朝的基業。由此可見，天人之際，以德相感應，而德作為高尚的情操，不只局限於個人修養，亦有敬天保民的政治內涵。²⁶

²⁰（漢）孔安國傳，（唐）孔穎達等疏：《尚書注疏》，頁 222。

²¹ 憂患意識，為新儒家學者徐復觀在《中國人性論史》中首倡，出自《繫辭傳·下》。人在面臨世事的種種挑戰中，發現吉凶由人，人才是決定吉凶禍福的關鍵，因此必須要有自覺承擔事情成敗的責任感。由於人有責任感，就產生了憂患意識，開始能主動地發自內心地疾敬德，在行事上認真、慎重。這種疾敬德的道德性格就是周初人文思想的核心思想。文王被囚後，對個人與國家的安危產生了憂患意識，開始反省而得知個人與國家的禍福成敗都取決於人事，遂將其敬德保民和治國思想寫入《周易》。周代敬德保民的思想，也來自於憂患意識。人不可不憂患，修德以成己成物，才能得天命。

²²（漢）毛亨傳，（漢）鄭玄箋，（唐）孔穎達疏：《毛詩注疏》，頁 536。

²³（漢）孔安國傳，（唐）孔穎達等疏：《尚書注疏》，頁 206。

²⁴ 王邦雄等著：《中國哲學史》上冊（臺北：里仁書局，2005 年），頁 43-47。

²⁵（漢）孔安國傳，（唐）孔穎達等疏：《尚書注疏》，頁 201。

²⁶ 關於德的觀念在先秦時期的演變，晁福林提出了三個階段。第一，就是夏朝之德為因天命、先祖之賜予而有所得，這種賜予是無條件的。《禮記·樂記》將「德」訓為「得」。正因如此，「德」的甲骨文無「心」旁。第二，就是攸關封建、宗法的制度之德。文王延續了夏朝對天命之敬意，但認為得天命必須具備條件，條件就是讓人民有所得，故而要敬天保民。此外，文王之德還包括節儉、孝順、祭祖和與民同樂，因此能得天命。周人之德也具體呈現於其制度建設。簡言之，周人的敬天保民和制度建設，反映了他們開始主動關心制度人事，認為如此才能真正取得家國太平、社會穩定的成果。人對自身的道德和行為的重視於此開始萌芽。第三，到了西周後期，才明確出現了個人品格之德的理念。參見晁福林：〈先秦時期「德」觀念的起源及其發展〉，《中國社會科學》2005 年第 4 期，頁 192-205。

《詩經·大雅·烝民》亦道：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。天監有周，昭假於下。保茲天子，生仲山甫。」²⁷周人尚未言及「性」，但此處的「秉彝」，已然有「性」的意涵。老天生下有形體、法則的人們，人們的常性與生俱來地喜好美德。「天視自我民視，天聽自我民聽」²⁸，上天和人民都只喜好和認可有德的統治者。作為統治者的天子受到上天的監視，必須以德修身養性，成為有德之人，進而替天行道，廣施昭明的德政於天下，如此方能獲得上天的命令和百姓的愛戴，成為政治領袖。

周人之德，是發自內心直契於天的。《詩經·大雅·皇矣》說：「帝謂文王，予懷明德，不大聲以色，不長夏以革。不識不知，順帝之則。」²⁹上帝告訴文王，我看重你有美德的本性，因此我無需對你疾聲厲色，鞭撻責罰。你不知不覺就能順應天道的法則，發揮應有的善性，從而享有天命。「帝謂文王，詢爾仇方，同爾兄弟，以爾鉤援，與爾臨衝，以伐崇墉。」³⁰天下必歸有德之人，因此上帝鼓勵文王連同友邦兄弟去征服天下。周王有德，乃能取商而代之，開展新的天命，即「周雖舊邦，其命維新。」³¹反之，統治者無德，則有悖於天道，無法繼續得天命。由此可見，天與人之間乃是通之以德性。聖王能發自內心崇德，率性合於天道，敬天保民，因此能得天命，平治天下，這實是儒家「性與天道」之政治內涵的濫觴。孔孟的道德自覺，發揚本性之善，成己成物，敬天安民的人文思想，以及孟子認為的仁者如有天助，天下無敵，正是緣起於《尚書》與《詩經》。

周人尚德，使德開始有政治內涵和自覺意識，然而道德是抽象的。要用道德平治天下，就必須使之具象化成為禮樂。經過周文王和周武王等聖王的開創和努力下，西周得以建立。爾後，周公制禮作樂，以宗法為核心思想的封建和禮樂制度都陸續成熟。封建制度強調的是嫡長子繼承制的宗法，在一個宗族中分大宗和小宗。嫡長子乃大宗，有繼承君、父的社會地位和財產的權力，而其弟為小宗，會被派往外地，成為諸侯。諸侯的長子一系為大宗，有繼承權，其弟是為小宗，為卿大夫。卿大夫的長子是為大宗，有繼承權，其弟為小宗，是為士，乃最低一級的貴族。禮制的建立，則可以看作是道德理性落實到國家治理層面的體現。周禮的核心思想是明貴賤、辨等列。所有社會成員依其尊卑關係，而各有其「分」，

²⁷（漢）毛亨傳，（漢）鄭玄箋，（唐）孔穎達疏：《毛詩注疏》，頁 674。

²⁸（漢）孔安國傳，（唐）孔穎達等疏：《尚書注疏》，頁 155。

²⁹（漢）毛亨傳，（漢）鄭玄箋，（唐）孔穎達疏：《毛詩注疏》，頁 573。

³⁰（漢）毛亨傳，（漢）鄭玄箋，（唐）孔穎達疏：《毛詩注疏》，頁 573。

³¹（漢）毛亨傳，（漢）鄭玄箋，（唐）孔穎達疏：《毛詩注疏》，頁 533。

擁有各自的權力義務和應該遵守的禮儀標準。通過國家禮制的「定分」，人人皆能恪守於各自的名分和倫理規範，從而維護了封建社會的等級秩序和政治格局之穩定。宗族內部無論大宗和小宗，皆有血緣和倫理關係，各個家族成員彼此以禮相待，就促進了家族的感情和凝聚力，故而周禮能使人親其所親。在宗族組織中推尊君、父、兄的禮制則促成尊尊的倫理觀。³²透過周公所創設的周禮，君臣、父子、兄弟、親疏、尊卑、貴賤等宗法體制下的人倫關係之禮儀規範得以確立，尚德、尊尊、親親的倫理道德也因此深入人心。周公以宗法和德治思想所創造的封建和禮樂制度，將社會風氣由商代的崇神、尊鬼，轉化為重禮、尚德，源遠流長地影響了中國文化的發展，尤其儒家更是推崇文武之政，周公之德。後世人多以「周孔」合稱周公與孔子，可見周代聖王之德實為先秦儒學思想的活水源頭。由於宗法、封建、禮樂制度的確立，西周得享近三百年的長治久安，成為和諧穩定的禮儀之邦。

總之，從《尚書》和《詩經》看來，周人的天道與政治論述為統治者必須修身以德，敬天保民，才能符合天道，進而得到天命，順理成章地擁有政權的合法性。若統治者荒淫無道，則失去天命，不能再延續統治。換言之，周人的天道與政治論述在於將道德意識賦予了天，接著以天道、天命作為自我約束，修德的工具，同時也是作為強調其統治合法性的政治工具。周人的道德理性落實在政治層面上，就是禮樂制度。周人實際上是開啟儒家「性與天道」思想脈絡和「以天道喻政治」之理念的鼻祖。往後春秋戰國的儒者提出「性與天道」論述，其實就是以天道為感召，召喚人們重建三代之德治和文武的禮樂之政，以便建立理想的政治和穩定的社會。

第三節 《左傳》的民以禮協天地之性

西周末期，禮崩樂壞，道德淪喪。春秋時人為了恢復從前聖王所建立的禮樂制度，就提出各種復禮的論述。首先，《春秋左氏傳》作為五經之一，敘人事而協之以天道，能推見至隱，可見得其有「性與天道」的論述。《左傳》的一些篇

³² 徐復觀：《兩漢思想史》第一卷（上海：華東師範大學出版社，2001年），頁8-12。

章所提出的「性與天道」論述，透露了春秋晚期的復禮思潮。《左傳·成公十三年》提到劉康公之言：「是故君子勤禮，小人盡力，勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤，敬在養神，篤在守業，國之大事，在祀與戎，祀有執膺，戎有受脤，神之大節也，今成子惰棄其命矣，其不反乎」³³。他認為成子在執行禮時怠慢，會導致棄命的不良結果，由此可見時人很重視禮。

《左傳·昭公二十五年》也提到子產之言：

夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民實則之。則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行，氣為五味，發為五色，章為五聲，淫則昏亂，民失其性，是故為禮以奉之。為六畜，五牲，三犧，以奉五味。為九文，六采，五章，以奉五色，為九歌，八風，七音，六律，以奉五聲，為君臣上下，以則地義，為夫婦外內，以經二物，為父子，兄弟，姑姊，甥舅，昏媾，姻亞，以象天明，為政事，庸力行務，以從四時，為刑罰，威獄，使民畏忌，以類其震曜殺戮，為溫，慈，惠，和，以效天之生殖，長育，民有好惡喜怒哀樂，生于六氣，是故審則宜類，以制六志，哀有哭泣，樂有歌舞，喜有施舍，怒有戰鬥。喜生於好，怒生於惡，是故審行信令，禍福賞罰，以制死生。生，好物也，死，惡物也，好物樂也，惡物哀也，哀樂不失，乃能協于天地之性，是以長久。³⁴

禮是天地之經常，乃天道，更是人民行事的法則，亦乃人道。人民自然本有之情性、心志，乃是「好惡喜怒哀樂」，對應天之六氣。為了使人的情志不昏亂，故要以禮節制之。人之禮，要參照天地之經常與秩序。天有五味、五色和五聲，因此人就要有相對應的「六畜，五牲，三犧」、「九文，六采，五章」和「九歌，八風，七音，六律」之禮。人還要設立「君臣上下」之倫理，以仿效地義，建立「父子，兄弟，姑姊，甥舅，昏媾，姻亞」之倫理關係，以符合天明。子產總結說：「哀樂不失，乃能協于天地之性，是以長久」³⁵，人唯有節制哀樂的情性，乃能符合於天地之性。換言之，人要以禮調節情性，進而才能契合於天地經常，長久保全自己。總之，子產的言論所要強調的，是人民之性經過禮樂教化，方能形成與天道相等同的倫理秩序。

³³（周）左丘明傳，（晉）杜預注，（唐）孔穎達疏：《左傳注疏》（臺北：藝文印書館 1989 年景印嘉慶 20 年江西南昌府學阮元《重刊宋本十三經注疏》本），頁 460。

³⁴（周）左丘明傳，（晉）杜預注，（唐）孔穎達疏：《左傳注疏》，頁 888-891。

³⁵（周）左丘明傳，（晉）杜預注，（唐）孔穎達疏：《左傳注疏》，頁 891。

子大叔亦道：「禮，上下之紀，天地之經緯也，民之所以生也，是以先王尚之」³⁶，可見禮不僅是天道，是人民所應該尊奉的生存之道，更是先王之道。人的言行、態度若有違於禮儀規範，則背離了天道和先王之道，使自己的命不復存在，因此禮對於人民的生存是必要的。綜上所述，《左傳》的「性與天道」論述乃是春秋時期的人們為了恢復先王之道，即周禮而提出的。時人通過強調禮乃天人共遵之道，使人重新發現以禮修身養性，調適情志的必要，進而達成重建先王之道，亦即復禮的政治目標。

所謂的復禮，可分為兩個層面。其一，就是恢復祭祀祖先的禮儀。這種追思先祖的祭祀禮儀，是祖先崇拜的象徵，也是傳統家族倫理的體現。其二，是制度層面之禮。周公創設宗法，制禮作樂，廣行分封。這些制度實際上就形成一系列的政治倫理，君、父和嫡長子的地位崇高，社會上普遍重視親親、尊尊的道德倫理。確立了這套重視血緣關係和倫理規範的宗法等級制度，國家的社會、政治秩序乃能趨於穩定。這制度在春秋時期由於禮崩樂壞而開始變得不穩定，但仍然有存在著。孔子說季氏「八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？」³⁷，即不能容忍臣子擅用天子的舞蹈陣容，意味著春秋已有違背宗法禮制的事情。直到戰國時期，韓、趙、魏氏三卿代晉，以及田常代齊的以臣篡君的事件之發生，才標誌著中國全面禮崩樂壞的開始。因此，春秋時人與儒者方在文本中反復通過「性與天道」論述闡述這套禮制的重要性和必要性，以便恢復周初禮樂之教。恢復禮樂制度，除了攸關家庭倫理，更關鍵的是也能復興政治倫理。唯有復禮，方能撥亂反正，重建周初家齊國治的理想社會。

要之，既然從前西周聖王的禮樂制度崩壞了，那麼為了恢復先王的禮樂之道，《左傳》因此強調人必須確立與天地經常相對等的禮樂制度之規矩，以便使人性合於天道，最終將世道恢復成從前先王在世時禮樂制度完善的狀態。春秋亂世中，人心思治，故而重建文武之政時的禮樂制度，成為平治亂世的手段。《左傳》的這些論述已為往後儒者的「性與天道」論述首發先聲，確立了一種論述的基調。簡言之，「性與天道」論述是在亂世中強調重建先王禮樂制度和德政的政治論述。

³⁶（周）左丘明傳，（晉）杜預注，（唐）孔穎達疏：《左傳注疏》，頁 891。

³⁷（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 25。

第四節 《論語》的踐仁知天，天下歸仁



「性與天道」論述，即參合天道以討論人性的思潮，在《尚書》、《詩經》和《左傳》都可見端倪，乃是早於孔子時代的。《尚書》、《詩經》都認為天道重德，故而人無德則失天命。《左傳》更明確地提出禮乃天地經常，人失禮則違天道而將棄命。「性與天道」一詞則最早出現於《論語》一書。《論語·公冶長》提到子貢對孔子之不輕易談「性與天道」的言辭，即「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也」。子貢既言夫子曾言「性與天道」，乃證明他曾聽說孔子所言之「性與天道」。之所以謂「不可得而聞」，乃指一般孔門弟子未能完全領會孔子之言「性與天道」的論述。如此可見，「性與天道」論述的這種關乎天人的討論在孔子時期已蔚為風潮，或至少是時人關心的。

前述提到，周人眼裡的天或天道已經具備道德內涵。換言之，道德的超越性、普遍性、永恆性，始以天、天命、天道表徵。周文王以德取天下，故文王已成為天、天命、天道的具體表徵。³⁸東周春秋，周文衰落，禮樂崩壞。孔子紹繼文王之天命，開啟儒學道統，自覺地保留、傳承和重新詮釋周代的禮樂文化，延續周禮的精神。桓魋欲殺孔子，孔子認為「天生德於予，桓魋其如予何？」³⁹《論語·子罕》記載孔子曾畏於匡，亦曰：「文王既沒，文不在茲乎？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？」⁴⁰由此可見，在孔子眼中，文王及其開創的周文已然是天道的表徵。孔子掌握了西周先王之道，承繼了周文王的禮樂文化的道統，故而相當於孔子身有天命、天道。上天不會喪失先王之道，因此身有天命的孔子就無懼於桓魋、匡人的威脅。

即使如此，孔子對於天道，乃是採取不直接明言的態度。《論語·陽貨》云：「子曰：『予欲無言。』。子貢曰：『子如不言，則小子何述焉？』。子曰：『天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉。』」⁴¹孔子以天自況，感歎著認為天不言語，自有其奧妙的規律。天道自然而然地運作，四季順時遞嬗，萬物因此生生不息。孔子一生，也是像天那樣，不在語言上誇誇其談自己的理想為何，以及天道為何。他更重視生活上的實踐，在現實世界中端正己德，進而

³⁸ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 86-87。

³⁹ （魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 63。

⁴⁰ （魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 77。

⁴¹ （魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 157。

盡心踐德，以遙契天命。因此，《論語·憲問》提及孔子之言：「下學而上達。知我者，其天乎！」。⁴²人們只要下學人事的道德實踐，自然能以德上知天命。因此，孔子談論人之德時，極重視「下學而上達」，強調德在現實世界中的實踐意義。孔子的「十有五而志於學」到「五十而知天命」⁴³的生命歷程，就是孔子自身「下學而上達」的學習過程。孔子的教育理念，即是以身作則，既端正德性又實踐德行。因此，他自然能下學上達，為天所知，遙契天命，其不言而喻的身教也使弟子折服。

孔子首辦私學，使學術、教育普及民間，其教學目標就是培養士君子的人格。《論語·泰伯》道及曾子曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」⁴⁴，作為一個君子，必然有修身和治國，內聖和外王的責任與追求。因此，孔子教導弟子時，常言端正道德在政治上的重要性，強調君子應端正己身，以修養德性作為從政的心性基礎。《論語·為政》曰：「為政以德」，⁴⁵《論語·子路》曰：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」⁴⁶，「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」⁴⁷《論語·顏淵》也記載孔子答季康子道：「政者，正也，子帥以正，孰敢不正？」⁴⁸在上位者品性端正，以德化民，則風行草偃，在下的臣民自然也會習正，服從教令。孔子的這種道德教育的成果，使許多貧寒子弟開始能學而優則仕。這些平民子弟雖非貴族出身，但接受孔子的教誨，具備政治素養，始能躋身入士之行列，擔任卿大夫的家臣，參與國家政治，如冉求就是季康子的家臣。除了端正其身，孔子又提出了「正其衣冠」、⁴⁹「正席」⁵⁰和「正名」⁵¹等等。「正衣冠」、「正席」是端正的品性在行為上的外顯。正君君、臣臣、父父、子子之名⁵²，使之各安其位，各行其分，則其言順而事可成，事成而禮樂可興，禮樂興而刑罰中，刑罰中則民得治。作為一名君子，要正身使言行得體，正名使自身有行事的義務和相應的權利，在其位而能謀其政。至於正衣冠、正席，更是理所應當。

⁴²（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 129。

⁴³（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 16。

⁴⁴（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 71。

⁴⁵（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 16。

⁴⁶（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 116。

⁴⁷（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 117。

⁴⁸（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 109。

⁴⁹（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 179。

⁵⁰（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 90。

⁵¹（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 115。

⁵²（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 108。

孔子欲傳承周代的人文、禮樂精神，又重視道德之正，故而提出了許多反求諸己的道德品格，以作為士君子修身養性之道。周代統治者最重視的即是「懷明德」以「順帝之則」，「疾敬德」以「祈天永命」，並把德具象化為禮，以禮治國。這種從天命尋找道德本源，努力修德以應天的人文觀點，是人類理性精神崛起，排除鬼神迷信的開端，初步出現了道德自律的意識。孔子的一大貢獻，在於更進一步地詮釋、強調周初的人文精神，從血氣心知發現道德的自覺與超越，具體地提出了周文的道德內涵。《論語·陽貨》曰：「性相近也，習相遠也。」⁵³，人的血氣心知和天然本性是相近的，但因為後天的習慣或所學不同而相遠。正如朱注所言「習於善則善，習於惡則惡」⁵⁴，人必須自覺在現實生活學習向善、履行德行，才能成為有德之人，否則就如逆水行舟，不進則退。自「十五志於學」伊始，孔子積極學習、了解周文的內涵，通過一定的生命歷程和累積相當的實踐經驗後，體證到禮樂的內在道德精神即仁、義，從而上達天命，即「五十而知天命」，性與天道最終得以相合、貫通。《論語·八佾》認為「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」⁵⁵，《論語·衛靈公》則提及「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。」⁵⁶對於周文的人文、禮樂的文化本質，孔子主要乃是以仁、義概括其道德內涵，而尤其重視，最常提及仁。他認為「我欲仁，斯仁至矣」、⁵⁷「君子義以為質」，強調人們能自覺、自證、發揚內在本有的人格道德——仁、義。孔子以天自況，認為天生德於予，而其一生又提出以仁為主的諸多德性修養，可見對孔子而言，天道乃是以仁為主的道德之天。孔子之敬「畏天命」，亦是敬畏天道，認為天道乃充塞於天地自然之間的正道⁵⁸，而天命賦予人無限的端正自己內在道德品格的責任。⁵⁹人要自覺地有道德擔當以回應天命、事奉天道，因此人對天不可不畏，在道德修養上不可不正。孔子的修身方式，就是積極地下學上達以回應天命，不斷往下在現實世界落實仁義道德。

何謂仁？《論語·顏淵》說：「克己復禮為仁」，禮的深層內涵就是仁。樊遲

⁵³（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 154。

⁵⁴（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 176。

⁵⁵（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 26。

⁵⁶（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 139。

⁵⁷（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 64。

⁵⁸ 周山：《周易文化論》（上海：上海社會科學院出版社，1994 年），頁 187。

⁵⁹ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 86-89。

問「仁」，孔子答曰：「愛人。」⁶⁰有子曰：「孝弟也者，其為仁之本與。」⁶¹仁的本義是發自內心良知，會愛人、能愛人的道德倫理，以孝順父母、尊敬兄長為其根本。人主動、自覺地將仁的這種親愛宗族的良知，落實到現實生活中並加以擴充，即成為了一個人自覺地成己成物的精神狀態。成己，是全方位的內審工夫，乃是對自己人格的建立和對知識的無限追求，以求才德兼備。成物，則是對他人無條件地感到有應盡的無限責任。⁶²換言之，仁者愛人，成己成物，成己就是愛惜自己，因自愛而自審、自勵，而成物是由仁愛親人進而也愛其他外人，因愛人而努力成就別人。

孔子如何「下學而上達」，實踐仁德的成己成物之精神，從其對弟子的教導和要求就可一窺堂奧。《論語·子張》提及子夏之言：「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。」⁶³，這是實踐仁的成己的一面，即努力成就、充實一己的才能。

《論語·顏淵》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。」⁶⁴，這涉及與他人的密切互動，乃是實踐仁的成物的一面。孔子督促仲弓將仁者愛人的一面發揚到他人身上，誠敬地面對社會民眾，以自己的喜好和良知作為出發點，不強加自己不喜歡的事到他人身上。仁者愛人，在家則孝悌以事親，在外則己所不欲，勿施於人，如此才能使家人和外人對自己皆無怨言。

《論語·雍也》提到子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」，子曰：「何事於仁！必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」⁶⁵「己欲立而立人，己欲達而達人」，則是仁之方也，兼有成己成物的人格理想，更是下學的實踐方法。通過實踐「博學而篤志，切問而近思」、「己所不欲，勿施於人」和「己欲立而立人，己欲達而達人」的行為，就能逐步實現仁的真諦，切實地學習到如何既成就自己，也成就他人。通過下學成己成物之實踐，就能逐步實現仁的真諦，最終乃能成功上達天道，實現作為性與天道融合在一起的下學而上達的道德內容——仁德，因為仁德的內涵就是實踐對自己的修身與對他人的責任。

⁶⁰（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 110。

⁶¹（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 5。

⁶² 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 90-92。

⁶³（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 171。

⁶⁴（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 106。

⁶⁵（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 55。

其次，孔子為了下學人事，以上達天命，所提出的修身之心性觀點，除了以仁為主，也提出了許多如義和中庸的重要觀念。孔子也以義作為禮樂的心性內涵。《論語·衛靈公》提到「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之」，即君子以義作為行事的心性本質，之後乃能以禮執行它，用謙遜的話道出它，以誠信的態度完成它，如此方為君子。以仁、義的心性履行禮的形式，可視為孔子下學而上達的方法。《論語·里仁》說：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之於比。」⁶⁶，君子立身處世，在行事上沒有必定要做什麼或必定不要做什麼，而是怎麼合於義就怎麼做。這其實已然表現了孔子的通變觀。通變觀亦是禮的精神。《論語·為政》說：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也。」⁶⁷，禮的形式乃與時俱進的。《論語·子罕》也說：「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」⁶⁸，此句話更凸顯孔子通權達變的處世觀。人可以通權達變，但又不能缺乏原則地從俗浮沉，故而君子處事，要以義為本，才能變而不失其道。如此可見，義是一種合宜地通權達變，使萬事能各得其宜地安置的處世精神。

其三，孔子除了以義，作為通權達變以行道的心性，也頗重視中庸之道。《論語·八佾》記載林放問禮之本。子曰：「大哉問！禮，與齊奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」⁶⁹禮有本有末，有質有文。禮之本、質為節儉，於喪則為哀戚，而禮之末、文為奢侈，於喪則為治辦。孔子乃是通過勸林放勿捨本逐末，令其自己體悟禮之中道，成為本末兼具、文質彬彬的有禮君子。由此可見，中道亦然是禮的根本內涵，人無中道則難窺禮之全貌，難臻禮之化境。《論語·雍也》說：「中庸之為德也，其至矣乎！」⁷⁰，《論語·堯曰》又引堯「允執其中」⁷¹之言，說明中庸的這種無過無不及的處事態度，是至為可貴的精神，更是聖王之道。在面臨變幻莫測的世事時，如何因時而變、用中行權、義之於比，是君子必須學習的德行。

孔子上承三代禮樂文化的道統，開啟了由仁義、中庸詮釋人文道德的觀點，

⁶⁶（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 37。

⁶⁷（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 19。

⁶⁸（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 81。

⁶⁹（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 26。

⁷⁰（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 55。

⁷¹（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 178。

並以這些自證的道德內涵上契天命，完成了其道德、歷史使命。孔子提出的道德觀點看似駁雜，如《史記·太史公自序》所說的「博而寡要，勞而無功，是以其事難盡從」⁷²，但也正是其博使其能海納百川，博采諸家之長以為己用，而寡要則使其能因時損益，不拘一格，通達權變。例如，《易傳》正是儒者汲取《周易》、道家、陰陽家的道理而創作的具有陰陽觀念和宇宙論的人文著作，使儒家五經中的《周易》經傳成為儒家陰陽觀念和宇宙論的思想養分之泉源。

孔子創造性地將周文的道德內涵詮釋為仁、義，又提出各種倫理、道德理念，以此教導學生，乃是有其救世的現實政治關懷。《論語·八佾》記載孔子弟子或問禘之說。子曰：「不知也；知其說者之於天下也，其如示諸斯乎！」指其掌。⁷³由此可見，禮儀制度其實與政治運作息息相關。周公制禮作樂而天下大治，故而能明於禮樂內涵的人當能以禮平治天下了。《論語·子路》說：「禮樂不興，則刑罰不中」⁷⁴，《論語·為政》則說：「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」⁷⁵，認為政治和刑法的施行不能脫離禮樂的道德教化而存在。唯有君主行德化之治，以禮樂的道德內涵作為思想指導推行政教，刑罰才能得當、得中，無過無不及，在為政上也才能使百姓有廉恥心且心悅誠服。禮樂的道德本質，如前述所言，無非就是仁義。《論語·顏淵》亦言：「一日克己復禮，天下歸仁焉」⁷⁶，即一旦天下人都能克制私慾，言行合於禮，那麼天下歸於仁德，從而大治的政治成就也就可以達成了。因此，孔子強調仁，亦是為了復禮，欲通過詮釋禮樂的道德內涵，使禮崩樂壞的春秋亂世能重歸於治。再如，孔子強調聖王「允執其中」的為政之道，也是認為中正之道在政治上有其實踐的價值，能使統治者更妥善，持中守正地做出政治決策，或是以此有效地規範人們的行為。這些政治功效無疑都有利於使混亂失序的政治現狀撥亂反正。

對於弟子，孔子也期盼他們懂得士的立身處世之道，有志於體道和行道，下學和上達，以實踐道德，平治天下為己任，而不在乎一己之私，不恥惡衣惡食。因此，作為一名儒家的君子，也正是以實踐仁德、成己成物、積極入世為己任。

《論語·憲問》記載子路問君子。子曰：「修己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：

⁷²（漢）司馬遷撰、（南朝宋）裴駰集解、（唐）司馬貞索隱、（唐）張守節正義：《史記》第七冊，頁526。

⁷³（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁27-28。

⁷⁴（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁115。

⁷⁵（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁16。

⁷⁶（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁106。

「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。」⁷⁷對於孔子來說，一個仁德君子，既有成己的一面，修己以仁義，自身品德高尚，亦需成物，推己及人，以仁德安天下百姓。《論語·衛靈公》曰：「民之於仁也，甚於水火」，⁷⁸可見無仁則民不得安，天下不得治矣。當天下歸仁之時，仁政得施，人與人之間的關係亦趨和諧，那麼人民自然安居樂業，天下乃能重歸太平。

孔子的一生，也是力求實踐成己成物、天下歸仁的政治典範。孔子一生周遊列國，希望國君能任用自己，積極尋求政治表現。唯有受到國家重用，才能實現儒者一生最大的理想，即在國家政治上實現天下歸仁的大治局面。尤其對於孔子來說，時逢春秋亂世，其欲以仁治世，撥亂反正的心願是更迫切的。因此，孔子下學而上達所喻示的「性與天道」的理念，乃是發揚人本性的仁德以呼應天道，而仁德的表現就在於克己復禮、成己成物。當天下人皆克己復禮，則天下歸仁矣。孔子有德而無位，但以身教和政治實踐向後人提示仁德的修身與政治價值，真可謂乃素王之業也。

在提倡恢復周禮的道德內涵的同時，孔子也將三代先王之治理想化，強調禮是先王之道，認為先王是德化之治的典範。對先王之道的重視，《論語》可謂一再提及。子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」⁷⁹，可見孔子對周禮的肯定。《論語·學而》言：「有子曰：『禮之用，和為貴。先王之道，斯為美；小大由之。』」⁸⁰透過有子的言論，可以知道先王治理天下之道的可貴之處就在於善用禮。禮的作用，就是使人恰到好處地處理各種大小的事情。

三代之治，來自於聖王以禮樂、仁德治理天下。因此，孔子對三代之古聖先王，頗有美譽。《論語·泰伯》說：「子曰：『大哉堯之為君也！巍巍乎！……巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章！』」⁸¹孔子讚譽堯這位聖君的道德與功業，認為其政治事業充滿了德性的光輝。《論語·顏淵》提及樊遲不明孔子所說的「舉直錯諸枉，能使枉者直」，因此向子夏請教這句話的意思。這句話的意思是選拔正直人士居於邪惡人士之上，使邪惡之人得以改邪歸正。對這句話，子夏的解釋是：「富哉言乎！舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣；湯有天下，選於眾，舉伊尹，

⁷⁷（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 131。

⁷⁸（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 141。

⁷⁹（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 28。

⁸⁰（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 8。

⁸¹（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 72。

不仁者遠矣。」⁸²子夏以史事舉例，認為舜、湯得天下後知人善任，選用像皋陶、伊尹那樣的仁人輔佐自己，那麼不仁的人自然就漸漸退隱了。子夏之言乃是代孔子表述了先王以仁治天下的典範，認為先王的政治功業在於選賢與能，使天下歸仁。天下人皆歸於仁德熏陶，則再無不善之人。

作為周代禮樂文化之代表的周文王和周公，孔子亦是推崇備至，以他們為學習的榜樣。《論語·子罕》說：「子畏於匡。曰：『文王既沒，文不在茲乎？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。』」⁸³《論語·述而》提到「子曰：『甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公！』」⁸⁴由此可見，孔子頗推崇文王、周公之德。以文王為代表所開創的周文就是天之道，而自己的歷史和道德使命則是主動傳承周代精神文明的道統，使之不斷絕於後世。這種道德使命，使孔子自信得到了天命，這天命就像是一股道德自信和道德勇氣，使孔子在面臨困厄之境時，仍相信天會照顧有德之人。天人之間形成了一個紐帶和整體的關係。《論語·衛靈公》說：「人能弘道，非道弘人」⁸⁵，天是人的道德本源，而天地之間只有人能弘揚天之道德正理，故天人互相依存，人不離天，天不離人。天道重德，「生德於予」，而孔子作為能發自內心地弘道之人，身負天賦予的道德使命，故而為天所佑，「匡人其如予何」。

要之，孔子之「性與天道」論述的政治內涵，在於通過發掘禮樂的道德本質，繼承並詮釋周文疾敬德以「祈天永命」的精神，提出以仁為主的種種心性修養，希望人們能主動發自內心培養德性和實踐德行。下學克己復禮、成己成物之仁道，最終使天下歸仁，重建從前理想社會的大治局面，如此就是最好的上達天道、回應天命的方式。一言以蔽之，就是人應該崇德、踐仁以知天、事天，使天下歸仁。如何在現實生活中有效地落實仁義的德行，就視乎其人通權達變和允執其中的能力。正因為孔子崇尚先代之禮樂制度和道德品性，故極力推崇、讚美三代的古聖先王的體制和智慧。孔子一生最大的理想，也正是希望取法先王之道，以便重建像三代那樣的美好治世。因此，孔子承繼了古聖先王之文化道統和政治理想，成為堅定維護天道之正理而不畏強權之思想家與政治家。他發揚了禮樂文化和仁義、中庸之德，將之視作修身之道，也將之視為推行德化之治，使社會撥亂反正的人

⁸²（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 110。

⁸³（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 77。

⁸⁴（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 60。

⁸⁵（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 140。

性基礎和道德力量。換言之，唯有人人克己復禮、踐仁知天，方能重構有著理想秩序的和諧社會，達成「天下歸仁」的政治理想。



第五節 《中庸》的以誠篤行禮樂之教

在孔子後的戰國時代，「性與天道」論述仍是討論的主流，如《中庸》、《孟子》、《荀子》和《易傳》的篇章皆有論及。《中庸》，正如《論語》和《左傳》一般，都表現了以「性與天道」論述倡導復禮的思潮。《中庸》作者即子思，其為戰國人，亦為孔子之孫。《中庸》說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也。」⁸⁶，意即天賦予人「性」，也就是性有天命。率，有循的意思。既然天命給了人們人性的天生稟賦，那麼人們就要履行天命、努力盡性，意即要循著這個天性的方向來找到一個「道」。「道」乃是能引導人走向正確人生方向的道路，而這個道路是人們不可片刻離開的。因此，人為了回應天命而必須盡其性，接著因為盡性而知道一個道路，而這個不可離開之道就是禮樂之教。換言之，《中庸》「自德而言天」，認為禮樂的德化之教是一種天道兼人道的象徵，是人們必須踏上的修行道路。人要契合天道、回應天命，就必須接受禮樂之教的熏陶，以便盡其性、盡人道，此為「自天而言性」。

《中庸》引孔子之言說：「文、武之政，布在方策，其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。」⁸⁷，又曰「禮儀三百，威儀三千，待其人然後行。」⁸⁸禮樂之教乃是周朝德治的具象化。這個攸關政教的禮樂乃是需要人去推廣、實踐的，否則其政治和教化意義就泯滅了。《中庸》也引孔子之言說：「為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者人也，親親為大；義者宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」⁸⁹由此可見，《中庸》在呼喚一個能發揮主觀能動性，修身以道，篤行仁義，以親親、尊賢來推廣禮樂政教的「其人」。這個「其人」，其實也就是君子。《中庸》所提倡的禮樂政教，強調了親愛親族、尊重賢人的理念，反映了宗法的道德倫理觀。東周亂世，宗法和禮樂體制皆始崩壞。周代的宗法和

⁸⁶ (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 17。

⁸⁷ (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 28。

⁸⁸ (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 35。

⁸⁹ (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 28。

禮儀已無法規範人的行為處事，故而人們已無法恰如其分地待人接物。對於這種時代問題，《中庸》以天道為號召，教導人們服膺周文傳統的倫理規範，做出合乎規範的倫理行為。通過完成倫理生活，人能安頓心靈，得到生命的意義與價值。

90

禮樂之教作為一種人道、天道，又以誠的精神作為其思想核心和運作動力，是故推行禮樂之教的君子亦必須「誠之為貴」⁹¹，不可不誠。誠本是面對祭祀天地鬼神時的心態。天下之人明白「鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺」⁹²的道理，曉解雖然看不到，也聽不到鬼神，但鬼神之德盛大，生養萬物而無所疏漏。「夫微之顯」，鬼神之事雖然隱微，其德卻如此顯著，因此《中庸》告誡人們「誠之不可掩如此夫」，在祭祀時不能怠慢，必須心懷誠敬，「齊明盛服，以承祭祀」。⁹³由此來看，人也應要以虔誠的心態服膺禮樂制度的親親、尊賢的倫理教化，方能盡其性，成為「致中和」⁹⁴，「依乎中庸」⁹⁵，「齊莊中正，足以有敬」⁹⁶的君子。《中庸》認為喜怒哀樂乃人的本性，其未發時不偏不倚，故謂之中，發而皆中節，符合常理，則謂之和。中是天下之大本，和是天下之達道，是通行天下之原則。唯有以誠服膺禮樂，君子才能知道如何發自內心地以中和、正直的美德待人接物。

祭祀禮儀，如前述所言，也與政治倫理攸關。周公制禮作樂，創設以祭祀禮儀為中心的禮樂制度。人們參與祭祀活動時，「踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親」，可見祭祀活動無疑是一種家庭倫理乃至於政治倫理的演練。郊社之禮乃是為了「事上帝也」；宗廟之禮，乃是為了「祀乎其先也」。⁹⁷通過郊社之禮和宗廟之禮的熏陶，人人能夠敬天法祖，尊其君父、祖先，親愛宗族、親人。由此可見，周之禮樂，可謂灌輸了人們尊尊、親親的宗法和政治意識。「明乎郊社之禮、禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！」⁹⁸，通過參與禮樂活動、祭祀禮儀，君子不僅能修身以誠，中和、正直，又能知曉家庭和道德倫理，故而

⁹⁰ 伍振勳：〈〈中庸〉「誠」論的思想史意義——兼論〈中庸〉、孟、荀「誠」論系譜〉，《臺大中文學報》第66期，2019年9月，頁1-42。

⁹¹ （宋）朱熹：《四書章句集注》，頁34。

⁹² （宋）朱熹：《四書章句集注》，頁25。

⁹³ （宋）朱熹：《四書章句集注》，頁25。

⁹⁴ （宋）朱熹：《四書章句集注》，頁18。

⁹⁵ （宋）朱熹：《四書章句集注》，頁22。

⁹⁶ （宋）朱熹：《四書章句集注》，頁31。

⁹⁷ （宋）朱熹：《四書章句集注》，頁27。

⁹⁸ （宋）朱熹：《四書章句集注》，頁27。

開始有能力完成其參與社會政治，躋身治國行列的責任。因此，《中庸》可謂將事奉鬼神之誠敬心理的祭祀意義，擴展到了君子的修身、齊家、治國、平天下的政治意義。這政治意義，可以更明確地表述如下：

在下位不獲乎上，民不可得而治矣；獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道：不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道：反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。誠者，天之道也；誠之者，人之道也。⁹⁹

作為君子，首先必須明乎善，進而誠乎身，進而順乎親，進而信乎朋友，進而獲乎上，最終使民可得而治。誠就是天道的原則，而盡力做到誠，則就是人道的原則，亦是君子的責任。由明乎善、誠乎身，乃至使民可得而治，君子修身、治國、平天下於此一體完成。至於人們明乎善、誠乎身的方法，則離不開教化。《中庸》曰：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。」¹⁰⁰自真誠而明白道理，乃出於本性。自明白道理而達到真誠，乃需要教化。因此，人要達到誠的境地，禮樂教化是必須的。君子回應天道的方式，就是不僅要修身以誠，明乎善、誠乎身，還必須履行禮樂之教，使民眾也能接受教化而有誠的修養。

《中庸》修齊治平的政治眼界不僅在於治理百姓，還涵蓋了對物的關懷，這是孔子所未言及或一時未能盡言的。《中庸》說：「誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。」¹⁰¹《中庸》的誠之道，不僅限於以仁貫徹始終地成就人類自身，也在於以智成就天下萬物，具備成己成物的政治理想。「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。」¹⁰²，此處的「物」乃是廣泛存在於世界上的所有事物之代稱，並且已納入了人的政治倫理秩序來關照，是必須被人完成的。人以明善，誠敬，專一的心態服膺禮樂制度的倫理教化，就能盡其性，成為中正、和善的君子。除了成就自己，君子也必須再盡物之性。盡性，至誠的君子，精神純粹專一，做事有始有終，態度中正和善。因此，他不僅能以德化民，也能發自內心專注地與萬物相交感、相體會，能妥善地運用、成就天地間的萬物，

⁹⁹（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 31。

¹⁰⁰（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 32。

¹⁰¹（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 34。

¹⁰²（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 32。

最終達到能參贊天地化育，使世界倫理化的完美境地。「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，當君子成就自己，進而在政治上推行禮樂、德政，妥善安排和倫理化天下一切人事物後，就意味著天人、物我、知行關係都臻至圓融。天人、物我、知行都是一個整體。誠乃天之道，君子知天，以誠施行禮樂、德治之政教，盡物我之性，即回應了天命。這就是《中庸》的「性與天道」論述，反映了胸襟博大，「成己成物」的世界觀，是圓滿的政治、人文之理想。

在《中庸》的論述中，文王就是成己成物，德合天地的至誠典範。《中庸》曰：「至誠無息。不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚，所以載物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。」¹⁰³極端真誠是永無止息的，永無止息則悠久，悠久則有效驗，有效驗則悠遠無窮，悠遠無窮則廣博深厚，廣博深厚則高大光明。博厚則能承載萬物，與地相媲美。高明就能涵蓋萬物，與天相媲美。既博厚又高明，則悠遠無窮，沒有止境。¹⁰⁴《中庸》說：「文王之所以為文也，純亦不已。」¹⁰⁵文王之所以得美謚為文，即因為其純潔的美德自始至終永無間斷，沒有止境。他以德治天下，其德高大光明，永恆地涵蓋、澤及天下萬物。他使天下長治久安，人民安居樂業，萬物不斷繁衍，亦可謂有效地承載、撫育了萬物。萬物興盛，生生不息，故而國家的發展榮景悠遠無窮，沒有止境。文王以純亦不已之至誠，成己成物，回應、實踐了天地至誠無息的高明、博厚的德行，其德足以與天地之德相媲美。《中庸》不斷強調必須保留周代的禮樂政教，又讚美先王的至誠之德行和王道之德治，是為了發揚和存續文武之政。《中庸》認為人應當以文王的至誠典範為榜樣，學習聖王的精神，以誠投入禮樂，如此就是以聖賢之道自我期許，最終使古聖先王之道得以保存的方法。

綜上所言，《中庸》「性與天道」之政治論述，在於用盡性以事天命作為號召，推崇禮樂的教化功能，並且認為藉由禮儀倫理的規範，君子就能修身以誠，盡己之性，達致中和、正直、專一。唯有君子能修習禮樂，明乎善、誠乎身，進而妥善處理和親人、朋友、君上的倫理關係，最終以禮樂之教平治天下萬民。同時，人道的責任不僅是成己，亦當成物，盡物之性，如此乃能「合外內之道」¹⁰⁶，達

¹⁰³（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 34。

¹⁰⁴ 劉俊田，林松，禹克坤譯注：《四書全譯》（貴陽：貴州人民出版社，2008 年），頁 47。

¹⁰⁵（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 35。

¹⁰⁶（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 34。

成內則修身齊家，外則治國平天下的人文理想。因此，君子也不忘將天下萬物妥當地納入人文世界，使天下萬民萬物能盡其性，各得其性命之正。當人人受禮樂熏陶後，人性得以洗滌，天下能重歸於治，恢復周初文武之政時的政治秩序和理想社會，同時萬物也能在治世中獲得性命的安頓及得到正確的運用，可謂「天地位焉，萬物育焉」。¹⁰⁷

第六節 《孟子》的盡心知天，以仁心行仁政

孟子的理論與前述《左傳》和《中庸》注重以外在的禮樂教化改良人性的思想傾向有所差異，乃是發揮了孔子的道德自覺的思想。他「自德而言性」，反駁了告子的「自生而言性」。《孟子·告子上》提及孟子曾與告子就義與利的議題展開了一場「人禽之辯」。告子思想認為「生之謂性」，認為生而具有的就是性，又提出「食色性也。仁內也，非外也；義外也，非內也」¹⁰⁸，認為食、色就是人生而具有的本性，而義作為正當是非的判斷，則是外界賦予我們的行為標準和規範，而非發自內在的德行。至於仁，則是內發的偏愛、私愛之情。¹⁰⁹

孟子在這個議題上否定了告子「生之謂性」的說法，而是強調人的道德價值之自覺。《孟子·離婁下》說：「人之所以異於禽獸者幾希」¹¹⁰，人與動物的差別很少，兩者不同之處在於人有內在心理的道德自覺的天性。《孟子·公孫丑上》說：「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。……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。」¹¹¹，即本有的價值自覺表現於四端之心，即不忍人的惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心和是非之心。惻隱、羞惡、辭讓、是非之心是仁、義、禮、智的表現。《孟子·告子上》說：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。……仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」

¹⁰⁷ (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 18。

¹⁰⁸ (漢)趙岐注，(唐)孔穎達疏：《孟子注疏》(臺北：藝文印書館 1989 年景印嘉慶 20 年江西南昌府學阮元《重刊宋本十三經注疏》本)，頁 193。

¹⁰⁹ 王邦雄等著：《中國哲學史》上冊，頁 56-57。

¹¹⁰ (漢)趙岐注，(唐)孔穎達疏：《孟子注疏》，頁 145。

¹¹¹ (漢)趙岐注，(唐)孔穎達疏：《孟子注疏》，頁 65-66。

故曰：『求則得之，舍則失之。』¹¹²，認為仁、義、禮、智的道德皆為人性本有之善，是人可以自發表現的內在修養，而非外在規範塑造人性才有的品德。人的心性中有四種可以為善的端倪和本能，這就是孟子認為的性善。簡言之，孟子不認同告子關於禮、義都是外在社會規範的見解，而攝禮、義於本有的道德自覺，認為禮、義是人必須自覺發揮的重要的主體修養。

正因孟子預設人性有善的可能，因此與前述著作不同，不特別強調教化對改善人性的重要性，而是返回自己的內心，擴充本有的善性。《孟子·離婁上》說：「行有不得者，皆反求諸己」¹¹³，表達的亦是自我道德的內審，強調遇難事而能反求於己的德行。在四端之心中，孟子又更重視仁。《孟子·盡心下》曰：「仁也者，人也。合而言之，道也。」¹¹⁴孟子之道無非就是仁，仁的內涵在於人。說文曰：「仁，親也。從人從二。」¹¹⁵兩個人之間，乃至於人與人之間的相處關係，必須要以仁的道德來協調。反言之，仁也必須在人與人的相處中才能體現出來。¹¹⁶孟子之道，就是將仁與人合在一處看。在行道時，孟子也不忽略中道和通達權變的重要性。《孟子·盡心上》曰：「執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也」¹¹⁷，認為守中道和知變通，才能更恰當地行仁道，否則就是拘泥不化，知一廢百。由此可見，孟子的思想如孔子一般，強調了以仁為主的內在道德修為和人道德自覺的精神，皆為「自德而言性」。

除了「自德而言性」，《孟子·盡心上》更進一步說「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。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」¹¹⁸，認為擴充善良的本心，就能懂得人的本性，而懂得人的本性就是知曉了天道。天道成為人的道德主體¹¹⁹的道德本源，亦可謂「自德而言天」。人除

¹¹² (漢)趙岐注，(唐)孔穎達疏：《孟子注疏》，頁 195。

¹¹³ (漢)趙岐注，(唐)孔穎達疏：《孟子注疏》，頁 126。

¹¹⁴ (漢)趙岐注，(唐)孔穎達疏：《孟子注疏》，頁 252。

¹¹⁵ (漢)許慎：《說文解字》(天津：天津古籍出版社，1991 年)，頁 161。

¹¹⁶ 楊伯峻譯注：《孟子譯注》，頁 329。

¹¹⁷ (漢)趙岐注，(唐)孔穎達疏：《孟子注疏》，頁 239。

¹¹⁸ (漢)趙岐注，(唐)孔穎達疏：《孟子注疏》，頁 228。

¹¹⁹ 道德主體，為新儒家學者所提出的理念。牟宗三在《中國哲學十九講》中提到「開闢價值之源，挺立道德主體，莫過於儒」，這是因為儒家反省周文，使周文生命化。周文、周禮的生命主要在於仁。周禮能有所因革，但內在精神的生命不變。仁，既道出周文的道德精神，也指引了人的道德生命的修行道路。「我欲仁，斯仁至矣」，提及道德，提及仁，都必須提及主體，因為道德意識是發自人這個主體的內心之道德自覺。換言之，有發自內心的道德自覺，人才能成全自己的道德生命，成為一個道德主體。人這個道德主體，通過其主動的道德實踐，其性又能與天道相貫通，這就是「性與天道」論述所談的問題。中國偉人的道德實踐又以敬天保民的政治表現為主，如堯舜禹湯，文武周公，無一不是才德兼備之聖王。聖王之政治事業的成功，是修齊治平的典範，意味著道德主體通過修身以德，進而妥善地協調了人、事、天的關係。因此，「性與天道」論述中可謂包涵了許多參贊天地化育的政治內涵。

了知天，也要事天，因此保持人的本心，培養人的本性，就是一個人堅定不移的安身立命，事奉天命之法，¹²⁰此可謂「自天而言性」。《孟子·告子上》曰：「仁，人心也」¹²¹，《孟子·盡心下》則說：「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」¹²²作為一個懂得如何安身立命，盡心知性以知天、存心養性以事天的君子之儒，就應該履行天道，發揚仁、義、禮的善良心性於父子、君臣、賓主之間，以及成為智者，期許自己成為能知天、事天的聖人。至於自己的道德理念的實踐之成敗，是屬於命運的安排，也是天性的必然，然而君子不認為成敗只能聽命於命運的安排，而仍是盡力順從天生的善性去實踐德業以求成功。

由此可見，孟子的「性與天道」論述，乃有著強烈的現實關懷。《孟子·盡心下》說：「君子之守，修其身而天下平」¹²³，《孟子·離婁上》亦說：「仁，人之安宅也；義，人之正路也」¹²⁴，作為君子就是要以實踐仁義之正道，修齊治平為己任。作為具有遠大抱負的儒者孟子，認為儒者通過修身所要達成的目標正是實現德化之治，推行王道、仁政。《孟子·公孫丑上》說：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。」¹²⁵，可見孟子對先王之道也頗為重視，而且其之所以要成立自身的道德心性之論述，其實也就是為了恢復先王的理想政治。換言之，在孟子的思考中，良好的政治來自於善良的人性，而善良的人性來自於每個人的道德自覺，且這種自覺必然是要反求諸己的。這也可以理解成孟子的先成己，後成物的政治論述，即先修身，培養自身的仁心，爾後方能推行仁政，安定天下。

《孟子·離婁上》說：「堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也」¹²⁶，仁政其實就是古聖先王的施政典範。仁政的施行來自人的本性，即仁心的發用。《孟子·盡心上》曰：「堯舜，性之也；湯武，身之也；五霸，假之也。久假而不歸，惡知其非有也。」¹²⁷，堯舜行仁政，講仁義，即出自本性之自然。商湯、武王雖非出於本性，但也身體力行實踐仁政，而春秋五霸卻全是假借仁義之名以圖王霸之利。儘管如此，五霸若

¹²⁰ 楊伯峻譯注：《孟子譯注》（北京：中華書局，1960年），頁301。

¹²¹ （漢）趙岐注，（唐）孔穎達疏：《孟子注疏》，頁202。

¹²² （漢）趙岐注，（唐）孔穎達疏：《孟子注疏》，頁253。

¹²³ （漢）趙岐注，（唐）孔穎達疏：《孟子注疏》，頁260。

¹²⁴ （漢）趙岐注，（唐）孔穎達疏：《孟子注疏》，頁132。

¹²⁵ （漢）趙岐注，（唐）孔穎達疏：《孟子注疏》，頁65。

¹²⁶ （漢）趙岐注，（唐）孔穎達疏：《孟子注疏》，頁123。

¹²⁷ （漢）趙岐注，（唐）孔穎達疏：《孟子注疏》，頁239。

肯一直假借仁義而不還，有朝一日亦可能弄假成真，使仁義成為發自內心的舉動。

《孟子·盡心上》曰：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」¹²⁸，意即一個人若能反躬自省，誠敬地盡其心、養其性，擴充自然的道德本性，在人事實踐中推行恕道，以仁心行仁政，則能藉由修身達到治國平天下的目的，使天下萬物都能完備，可謂成己成物。孟子這段話講述的其實就是堯舜「性之」，出自本性推行德政的典範意義。¹²⁹由此可見，孟子通過描述古聖先王的德業，表達了以仁心行仁政的可貴。《孟子·離婁下》說：「仁者愛人」¹³⁰，仁政的政治目標就是關懷天下萬物，使天下的人事物都能被妥善處理，如此方能安定天下。

在《孟子·滕文公上》提及的孟子與滕文公的談話中，更真切地表現了孟子如何教導當時的君主以古聖先王為師，學習以仁心行仁政的治國之道。滕文公第一次會見孟子時，孟子討論「性善」的事情，言語中必定提及堯舜。當他再次拜訪孟子時，孟子曰：「顏淵曰：『舜何人也？予何人也？有為者亦若是』。公明儀曰：『文王我師也，周公豈欺我哉？』。今滕，絕長補短，將五十里也，猶可以為善國。」¹³¹孟子強調性善，又言及上古聖王：堯舜、文王、周公的事業，無非是勉勵滕文公去體認和重視上古先王的事業和德行，學習他們如何修身養性，擴充善良的本性。唯有通過修身的成己功夫，完善自身的人性基礎，滕文公才能充分了解如何師法聖王之德，以妥善治理國家。

孟子如此勸說處於亂世中的滕文公，也來自於其對仁政的道德與政治魅力的信心。仁政不僅能治國，更能平天下。以仁心行仁政，無異於行天道、行王道，順天應人，必有天下。《孟子·離婁上》說：

天下有道，小德役大德，小賢役大賢；天下無道，小役大，弱役強。斯二者天也。順天者存，逆天者亡。齊景公曰：『既不能令，又不受命，是絕物也。』涕出而女於吳。今也小國師大國而恥受命焉，是猶弟子而恥受命於先師也。如恥之，莫若師文王。師文王，大國五年，小國七年，必為政於天下矣。《詩》云：『商之孫子，其麗不億。上帝既命，侯于周服。侯服于周，天命靡常。殷士膚敏，裸將于京。』孔子曰：『仁不可為眾也。夫

¹²⁸ (漢)趙岐注，(唐)孔穎達疏：《孟子注疏》，頁 229。

¹²⁹ 伍振勳：〈〈中庸〉「誠」論的思想史意義——兼論〈中庸〉、孟、荀「誠」論系譜〉，頁 1-42。

¹³⁰ (漢)趙岐注，(唐)孔穎達疏：《孟子注疏》，頁 153。

¹³¹ (漢)趙岐注，(唐)孔穎達疏：《孟子注疏》，頁 88。

國君好仁，天下無敵。』。¹³²

《孟子·離婁上》曾引述孔子之言說：「道二：仁與不仁而已矣。」¹³³天下有道，則仁政得施，政治清明，能選賢與能以治天下，猶如孔子所言「舉直錯諸枉，能使枉者直」。天下無道，則國君不仁，政治昏暗，因此大國欺負小國，天下不得安寧。如若小國不堪侵擾，則不如師法文王，順天道而行。周文王懷明德以順帝之則，順應天道，施行德治，因此得享天命，收服殷商，一統天下。一個國家若以文王為師，施德化之治，行仁政、王道，則不僅能存活於亂世，且必有更神妙的政治功效。國君行仁政、王道，則如《孟子·盡心上》所說：「所過者化，所存者神，上下與天地同流」¹³⁴，能使王者之民皆受感化而皞皞如也，所到之處更起著神秘莫測的作用。這種以民為本，順天應人，使天下和諧運作的德政，自然能上下與協調運作的天地相媲美，因此「豈曰小補之哉」，必能「天下無敵」矣。

值得注意的是，由孟子「文王我師也」，「師文王」以及「聖人，百世之師也」¹³⁵之語，可見孟子認為真正的聖王乃是可以作為師的聖賢，甚至更是百世之師，就像文王那般，其德行能作為百代乃至以後之人的學習楷模。《周禮·天官冢宰第一》又提到大宰「以九兩系邦國之民」，其三曰「師」，乃「以賢得民」。¹³⁶對此，鄭玄在《周禮注疏》曰：「師，諸侯師氏，有德行以教民者。」¹³⁷孟子屢言「師」，以三代賢王為師，在《孟子·盡心下》又提到每「五百有餘歲」便有聖王出，「孔子而來至於今，百有餘歲，去聖人之世，若此其未遠也。」¹³⁸由此可見，孟子實乃希聖者，欲效法、推廣古聖先王之道。孟子自身，亦是以百世之師的身份在《孟子》一書中說話。他頗有自覺地傳承自堯舜到孔子的三代聖賢之儒家道統，發揚儒家所重視的古聖先王的仁義之道，又要以此仁義之道教導君民。孟子的這種自我定位的「師」，不僅是強調以仁德教君民，更是要提出一套系統的「性與天道」論述，以人們普遍具有的仁之本性詮釋天道和為政之本。如此，他的思想方能既教導當代君民，如說服戰國君王滕文公從事仁政，又能實踐通用於後世百代的政治，進而使他本人成為如《孟子·盡心下》所言之「百世之下，聞者莫不興起也」

¹³² (漢)趙岐注，(唐)孔穎達疏：《孟子注疏》，頁 127。

¹³³ (漢)趙岐注，(唐)孔穎達疏：《孟子注疏》，頁 125。

¹³⁴ (漢)趙岐注，(唐)孔穎達疏：《孟子注疏》，頁 231。

¹³⁵ (漢)趙岐注，(唐)孔穎達疏：《孟子注疏》，頁 251。

¹³⁶ (漢)鄭玄注，(唐)賈公彥疏：《周禮注疏》(臺北：藝文印書館 1989 年景印嘉慶 20 年江西南昌府學阮元《重刊宋本十三經注疏》本)，頁 32。

¹³⁷ (漢)鄭玄注，(唐)賈公彥疏：《周禮注疏》，頁 32。

¹³⁸ (漢)趙岐注，(唐)孔穎達疏：《孟子注疏》，頁 264。

¹³⁹的萬世師表。因此，孟子作為師，其意義已然從《周禮》提及的負責教民的王官職務之「師」，轉化為循循善誘萬世君民的「百世之師」。

綜上所言，孟子作為百世之師，教人以道德自覺，以仁、義、禮、智四端之心作為人性與天道的正理，認為人應該善用自身的本性之善，將之推廣至他人，如此方能成己成物，實現王道政治。孟子的「性與天道」論述的政治內涵，正是在於人必須養性向善，擴充自身本性的仁心，如此方能回應天道，與天道相合。人若能了解天道，心懷仁德，「以仁心行仁政」、「以不忍人之心行不忍人之政」¹⁴⁰，則可治國、平天下，使萬物皆完備於己。戰國統治者若能「既竭心思焉，繼之以不忍人之政」，則能撥亂反正，「仁覆天下」，使天下歸心，¹⁴¹即如孔子所說的「天下歸仁焉」。

第七節 《荀子》的以隆禮義之體制治天下

到了戰國末期，荀子面對的局面又有所不同。當時百家爭鳴，無論是政治還是學術均處於「道德不一」的亂象。在百家各抒己見時，荀子提出了自身有關「性與天道」論述的政治思想，強調君子必須修身，以便重建崇尚禮義，能參天地的理想政治制度。為了重建理想社會，荀子呼籲，時人必須向古代的聖王學習，即法後王。這是因為後王的制度就是講求禮義的法度典範。

荀子認為天、地、人其實是一個整體，因此人必須以行之有效的道德體制，與天地相參。《荀子·天論》道：「天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。」¹⁴²這是強調天人之際的天人思想。天有天時，地有地利，人有人治。這種天、地、人有其分際，各有職分的思想，表示了人在天地之中要好好發揮、扮演自己的角色，妥善治理天下，參贊天地化育。

人世間若要有良好的政治秩序，最重要莫過於重視禮義。《荀子·天論》曰：「在天者莫明於日月，在地者莫明於水火，在物者莫明於珠玉，在人者莫明於禮

¹³⁹（漢）趙岐注，（唐）孔穎達疏：《孟子注疏》，頁 251。

¹⁴⁰（漢）趙岐注，（唐）孔穎達疏：《孟子注疏》，頁 65。

¹⁴¹（漢）趙岐注，（唐）孔穎達疏：《孟子注疏》，頁 123。

¹⁴²（戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 308。

義」¹⁴³、「君人者，隆禮尊賢而王。」¹⁴⁴在天上沒有比日月更明的，在地上沒有比水火更明的，在物沒有比珠玉更明的，在人間的沒有明過禮義的。因此，作為人君的人，尊崇禮義、賢人就足以實現王道、治理天下。這更強調了天、地、人的分際。天最顯明的事物就是日月，地最顯明的事物是水火，人最顯明的事物是禮義。由此可見，禮義十分珍貴，是人道中最重要價值，可與天之日月媲美。因此，一個頂天立地的人應該努力發揮主觀能動性，重禮、尚賢，實現以禮義和賢人治天下的社會。

除了隆崇禮義和賢人，人活在天地之間，也務必知天。《荀子·天論》提到：

列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得和以生，各得其養以成，不見其事，而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天功。唯聖人為不求知天。天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情。耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。財非其類以養其類，夫是之謂天養。順其類者謂之福，逆其類者謂之禍，夫是之謂天政。暗其天君，亂其天官，棄其天養，逆其天政，背其天情，以喪天功，夫是之謂大凶。聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功。如是，則知其所為，知其所不為矣；則天地官而萬物役矣。其行曲治，其養曲適，其生不傷，夫是之謂知天。¹⁴⁵

荀子認為「唯聖人為不求知天」，是指人與其和天爭功，深究天地萬物生成的現象之所以然，不如思考如何成全天功，化育天地所生成的萬物，主動成就人文化成的世界。《荀子·富國》說：「天地生之，聖人成之」¹⁴⁶，天在荀子看來乃是萬物生成的本源¹⁴⁷，而聖人就是荀子所強調的人們應該學習的王道政治的典範。

¹⁴³ （戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 316。

¹⁴⁴ （戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 317。

¹⁴⁵ （戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 309-310。

¹⁴⁶ （戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 182。

¹⁴⁷ 如前述，陳昭瑛《荀子的美學》也已提及「天地生之，聖人成之」，人與天地各有職分。天地生萬物，而唯有人類能以其誠，即維持生命得以生生不已的能力，化成自己和萬物。這就是一種生成宇宙論。伍振勳：〈荀子「天論」的旨趣：「知天」論述的主題〉亦提及荀子之天為「天地生成之本源」。此文提出荀子「知天」論述之主旨是在天地生成論的思想脈絡中，召喚某個君子通過成己成物的行為，彰顯「天地生之，聖人成之」（《荀子·富國》）的行為模範。由此，文中還提出「天生人成」的簡化論述，會脫離荀子所說的「天地生之，聖人成之」的原意。天地所生成的「之」，即「宇中萬物生人之屬」消失了，故荀子強調的成物的政治行動因此被遺忘。聖人能夠成己，「備其天養，順其天政，養其天情」（《荀子·天論》），以其清楚的理性創建以禮義價值為主的體制，故能成全天功，成就萬物。荀子呼喚某個「其人」學習「聖人」成就天地所生萬物的政治典範的意義，也因為「聖」被簡化而被忽略。李杜《中國古代天道思想論》則在「荀子的天道觀」一節中也提出荀子之天「為萬物生化的本源所在」。

這是因為聖人能妥善地協調自身的情性，發揮應有的能力，以便實現「人有其治」的目標，成就天地之化育。好惡、喜怒、哀樂，這些是人天生之情感，是為天情。耳、目、鼻、口、形體等為人天生之官能，是為天官。心居胸中而治理五官，為人天生之心智，是為天君。妥善利用、裁制天地間各種可長養人的自然資源，是為天養。能養其類者為福，反之則為禍，這是天地間政治秩序的順逆原則，是為天政。一個人若能心緒清靜，適度節制情性，不縱情聲色以端正官能，足備飲食衣物等適度的奉養，且又能夠養其類，如此則能成全天功。不僅如此，這樣的人知道他所當做，以及所不當做的，因此也就能順利主宰天地、役使萬物了。所行周遍善治，所養周遍適當，所生無所傷害，即為知天。¹⁴⁸

對於人的天性、天情，《荀子·正名》也說：「性者、天之就也；情者、性之質也」，¹⁴⁹「性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。」¹⁵⁰對於如何修養性情，《荀子·禮論》說：「性者、本始材朴也；偽者、文理隆盛也」¹⁵¹，而《荀子·性惡》說：「人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利……生而有疾惡……從人之性，順人之情，必出於爭奪……故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓。」¹⁵²性是天成就的，其本始質樸，情是性的本質。人性的生理本能好利、疾惡，會導致惡果，因此人要化性起偽，以外在人為的教化，引導人性使之崇尚禮義。天性、天君、天官、天養、天政、天情，這些是天賦予人的本質、感官和自然資源。聖人「化性而起偽」¹⁵³和「清其天君、正其天官、備其天養、順其天政、養其天情」¹⁵⁴，則皆可視作人為的修身養性之過程。

由此可見，聖人的典範意義就在於知天，知天的意涵就是知道如何通過化性起偽和「清其天君、正其天官、備其天養、順其天政、養其天情」的修身方式，展開符合天命意志之政治行動，可謂先成己、後成物。聖人通過這些修身過程，能使其崇尚禮義，心緒穩定，情感得以節制，並了解到飲食衣服的資源和善養其類對人類社會的重要性。天政之所謂善養其類，即人治理天下時，務必妥善地養育天下的各種物類，如此才是正常的施政原則。因此，聖人通過修身，乃能知天，即知道如何在政治行為上回應天道，採取正確的政治行動。其行事以禮義為本，

¹⁴⁸ 王忠林注譯：《新譯荀子讀本》（臺北：三民書局，1977年第2版），頁262-263。

¹⁴⁹ （戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁428。

¹⁵⁰ （戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁412。

¹⁵¹ （戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁366。

¹⁵² （戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁434，435。

¹⁵³ （戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁438。

¹⁵⁴ （戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁310。

心志足夠成熟，又能善用天地萬物，有效分配資源，以提供人民足夠的給養，如此就能有效地參贊天地、贍養天地間各種人類、物類，完成「天地生之，聖人成之」的政治理想。通過聖人的治理方式，人民富足，社會和政治亦趨穩定，可謂朗朗乾坤。簡言之，聖人通過修身，其所行能有效治理萬物，使萬物各有所養，充分地成就天地所生之萬物，使之生生不息，這就是符合天命意志，能成全天功的行為，因此可謂知天。

對於聖人如何創造完美的制度，既完成上述提及的隆禮、尚賢的政治目標，又能參與天地化育，善用自然資源，使萬物皆有所養而生生不息，這在《荀子·王制》多有提及。《荀子·王制》提到：

人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物；故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。故人生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物；故宮室不可得而居也，不可少頃舍禮義之謂也。能以事親謂之孝，能以事兄謂之弟，能以事上謂之順，能以使下謂之君。君者，善群也。群道當，則萬物皆得其宜，六畜皆得其長，群生皆得其命。故養長時，則六畜育；殺生時，則草木殖；政令時，則百姓一，賢良服。聖主之制也。¹⁵⁵

聖王的制度在人事安排上，要以禮義為本。《荀子·大略》說：「禮、節也」，¹⁵⁶《荀子·致士》也提到：「程者、物之準也，禮者、節之準也；程以立數，禮以定倫；德以敘位，能以授官。」¹⁵⁷只有禮義可以節制人性、欲望，使人有節度，亦可判定倫理關係，使人德配其位，能配其官。人類社會是由不同的倫理關係之成員組成的群體，因此需要區分、安置社會各個角色於不同位階，並使其遵守相應的具體禮儀原則，以及獲得相應的社會資源分配。為了促使人們在行為上恪守本分，各執其禮，故也需在思想上強調倫理規範是必要的社會正義與道德價值，即義。¹⁵⁸人本身要化性起偽，修習禮義，方能知道親人、兄弟、上下之間要如何以道德原則互相侍奉，且服從於公正的資源分配。通過強調禮義，聖王就能創造人

¹⁵⁵（戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 164-165。

¹⁵⁶（戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 491。

¹⁵⁷（戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 262。

¹⁵⁸ 佐藤將之：《參與天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》（臺北：臺大出版中心，2016 年），頁 324-339。

們講求仁義，¹⁵⁹和諧群居的社會。¹⁶⁰因此，聖王也被視為善群，能處理好社會群體的人際關係的典範。上下尊卑的名分確立後，國家也需賢人輔佐、治理。《荀子·解蔽》說：

昔人君之蔽者，夏桀殷紂是也。桀蔽於末喜斯觀，而不知關龍逢，以惑其心，而亂其行。紂蔽於妲己、飛廉，而不知微子啟，以惑其心，而亂其行。故群臣去忠而事私，百姓怨非而不用，賢良退處而隱逃，此其所以喪九牧之地，而虛宗廟之國也。桀死於鬲山，紂縣於赤旆。身不先知，人又莫之諫，此蔽塞之禍也。成湯鑒於夏桀，故主其心而慎治之，是以能長用伊尹，而身不失道，此其所以代夏王而受九有也。文王監於殷紂，故主其心而慎治之，是以能長用呂望，而身不失道，此其所以代殷王而受九牧也。¹⁶¹

桀紂寵幸佞臣，故而為佞臣迷惑其心智，乖亂其行為，施政有違正道。因此，桀紂落得身死國滅的大凶下場。這正印證了「暗其天君，亂其天官，棄其天養，逆其天政，背其天情，以喪天功，夫是之謂大凶」的道理。成湯、文王重用賢臣，故而能專主其心而謹慎治國，自身不失正道，可謂是能「清其天君、正其天官、備其天養、順其天政、養其天情，以全其天功」，能「知天」的典範。因此，他們可以獲得天命，取代桀紂，統治天下九州。因此，人們在施政上理應心智清明，執行符合正道的政治行動，在用人上選賢與能，如此方可謂知天，能符合天道。穩定了人間自身的政治秩序後，聖人才能開始治理萬物，「序四時，裁萬物，兼利天下」。在對物的方面，聖人體察天時地利，使萬物各正性命，養長得時，生生不息。《荀子·王制》強調了聖人對天時地利的妥善運用：

草木榮華滋碩之時，則斧斤不入山林，不夭其生，不絕其長也。黿鼉魚鱉鰕鱉孕別之時，罔罟毒藥不入澤，不夭其生，不絕其長也。春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失時，故五穀不絕，而百姓有餘食也。汙池淵沼川澤，謹其時禁，故魚鱉優多，而百姓有餘用也。斬伐養長不失其時，故山林不童，而百姓有餘材也。聖王之用也。¹⁶²

¹⁵⁹ 《荀子·勸學》說：「將原先王本仁義，則禮正其經緯蹊徑也」，荀子之所以重視禮，正因為禮是落實仁義的最重要的具體措施。換言之，禮其實就是仁義之德的具象化。先秦儒家諸子皆重仁義，孔子是就人文道德之自覺而言，孟子更以道德「心性」論之，而荀子則以禮義「體制」作為實踐它的方法。人人都講仁義，則更能和諧共處。

¹⁶⁰ 「樂合同，禮別異，禮樂之統，管乎人心矣」，良好的社會秩序，既要強調上下尊卑有所分別的禮，也要有使社會各基層之人得以和諧共處的樂。然而，《易傳》較少從社會關係的方面論樂，無法和《荀子》之樂作比較研究，故而在此未深論荀子之樂。

¹⁶¹ （戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 388-389。

¹⁶² （戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 165。

聖王對財用的管理乃是有一定的方法，不會違背天時。草木繁滋之時，不去砍伐它，能使之順利成長；魚鱉孕育之時，不去捕殺它，能使其繁殖不絕。在農民政務農之事的管理上，亦需順應四季變化，使民有餘糧。沼澤山川有定時禁令，因此百姓就會有餘用。物、我是一個整體，在聖王的合理舉措下，也能水乳交融，相生互利了。總之，在心緒清明的聖王的政治管理下，人們受到禮義的熏陶而和平相處，人類社會趨於大治。由於聖王能「制天命而用之」¹⁶³，「應時而使之」¹⁶⁴，其行為順應天時，使自然萬物皆長養得時，不受人為破壞，故能「理物而勿失之」¹⁶⁵，使萬物順應其性地生活，生命得到安頓，能順利繁衍生息。因此，作為統治者務必「上察於天，下錯於地，塞備天地之間，加施萬物之上」¹⁶⁶，善於利用天時地利。如此一來，作為人類的表率 and 領導的聖君，乃能充分回應天命，完成人類與天地相參的責任。他不僅完整地發揮人道應盡的義務，以禮義治國，開創國泰民安的社會，同時也成就了自然萬物的生生不息，在人類社會和自然萬物的管理上皆取得至善成效。因此，聖人完美處理了天人與物我的關係，達成「天地生之，聖人成之」和「成己成物」的理想目標。

荀子推崇的政治制度，是以尊崇禮義為標準，因此他也強調師法古聖先王，尤其是「法後王」的理念。《荀子·非相》提及「人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨。辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。」¹⁶⁷「辨」是辨認社會倫理之關係與意義，如父子之親和男女之別的能力。¹⁶⁸通過辨認倫理關係，就能確立上下親疏之分。有了上下親疏之分，才能制定上下各有其分，符合社會規範的禮。建立禮制則必出於善群，知禮義，德位兼備的聖王之手。聖王以禮義為行事價值的體制，正是荀子認為人能實現其治，與天地參的方法。

然而，荀子所處的時代，卻正好是百家各說各道，道德不一之時。對此，他顯示出不滿的態度，認為「百家之說不及後王，則不聽也。」¹⁶⁹對荀子而言，從前的後王的禮義道德和政治制度才是榜樣。因此，《荀子·儒效》言道：「道德之求，

¹⁶³ （戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 317。

¹⁶⁴ （戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 317。

¹⁶⁵ （戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 317。

¹⁶⁶ （戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 165。

¹⁶⁷ （戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 79。

¹⁶⁸ 佐藤將之：《參與天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，頁 338。

¹⁶⁹ （戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 147。

不二後王」¹⁷⁰以及「法後王，一制度，隆禮義而殺詩書。」¹⁷¹荀子之所謂「法後王」，即是效法近代聖王的制度。所謂近代，主要指的是離戰國時代不遠的西周時代。對於先王，即更遠古的聖王，荀子並非不推崇其德、其政。例如，荀子亦曾說過君子要「法先王，順禮義」¹⁷²，然則他也認為：「五帝之中無傳政，非無善政也，久故也。禹、湯有傳政而不若周之察也，非無善政也，久故也。」¹⁷³三皇五帝、堯舜禹湯，這些先王之德之政固然美好，然而先王的事跡太久遠，難以考究。因此，荀子認為與其費心去效仿遠古的先王，不如師法時間上離當代較近的后王，即周代聖王，如此則更為實際。《荀子·非相》言：「欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。彼後王者，天下之君也，舍後王而道上古，譬之是猶舍己之君而事人之君也。」¹⁷⁴在統治制度上，要學習古聖先王的治跡的話，只有西周後王隆禮義的政治制度粲然大備，較能詳察，足供時人借鑒。西周後王的法度之所以粲然大備，乃是因為後王法度是由先王法度積累而來，故較先王之法完備，且同時保留了先王法度的精髓。後王是近代的天下之君，若捨棄後王而專論上古，無異於捨棄自己的君主而侍奉他人的君主那般，可謂捨近求遠、本末倒置。總之，荀子也頗推崇三代之古聖先王之德之政，但是在如何師法先王之道的現實需求上，他認為後王，即西周聖王的倫理思想以及禮義粲然的制度更便於人們學習。

荀子認為真正的儒者必須成為大儒，上法舜、禹等三代聖王的政治制度，下法孔子、子弓等大儒之道統，故《荀子·非十二子》曰：「今夫仁人也，將何務哉？上則法舜禹之制，下則法仲尼子弓之義，以務息十二子之說。如是則天下之害除，仁人之事畢，聖王之跡著矣。」¹⁷⁵作為有仁德的大儒，必須有能力在道德不一的亂世中充分實現自己的行動，師法古聖先王的制度。《荀子·王制》說：「天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也」¹⁷⁶，《荀子·不苟》也說：「君子者，治禮義者也」¹⁷⁷，建立與天地相參，隆禮義、尚賢人，化育萬物之體制，這德業有賴人的主動積極的作為，而儒者就必須成為有能力實現這些王道政治的君子。因此，荀子強調儒者除了應該學習後王的體制建設，也要學

¹⁷⁰（戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 146。

¹⁷¹（戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 140。

¹⁷²（戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 83。

¹⁷³（戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 82。

¹⁷⁴（戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 80-81。

¹⁷⁵（戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 97。

¹⁷⁶（戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 163。

¹⁷⁷（戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 44。

習聖王妥善理政的能力。

荀子認為周公就是有高明政治行動能力的大儒。《荀子·儒效》評價周公「因天下之和，遂文武之業，明主枝之義，抑亦變化矣，天下厭然猶一也。非聖人莫之能為。夫是之謂大儒之效。」¹⁷⁸ 周公在武王駕崩後，暫代成王而履天子之位理政，以免天下人背棄周朝統治。他妥善施政，平三監之亂，廣封姬姓諸王以拱衛中央，從而建立穩定的政治秩序。他使天下安定後，又教誨、開導成王，使之能繼承文武的德業，乃可謂能「因天下之和，遂文武之業」。周公在攝政七年後，又及時歸政於及冠的成王，不長久攝代君主之職，了解君臣之分，謹守臣子之節，又可謂「明主枝之義」，捍衛了倫理體制的正常運作。儘管天下幾度易位，變化多端，但國家局勢仍穩如泰山，凡事都運作得井井有條，真可謂「抑亦變化矣，天下厭然猶一也」。因此，周公不僅憑藉軍事鎮壓和大封諸王，建構了和諧、安穩的政治體制，而在體制面臨主少國疑，臣代君職的倫理危機時，又具備通達權變的能力。所謂通達權變，指的是周公作為臣子在主少國疑時，不得已而需要攝政稱王，故天下人不會認為他這麼做是出自貪慾。周公在成王加冠後不戀棧而歸政於君上，這在倫理價值上更是分所應當的，故天下人也願意繼續尊奉周朝的統治。建立道德體制以及應對體制危機的能力，這正是大儒應有的功效。

因此，後世儒者除了要師法古聖先王的制度，更要學習聖人通權達變的政治能力。《荀子·非十二子》強調君子務必「宗原應變，曲得其宜」¹⁷⁹，其中的「宗原」意指儒者所宗法的道統本源應是三代先王之禮義制度。「應變」、「曲得其宜」則意味著儒者必須根據先王之道的倫理價值取向，通權達變，安排事務使之各得其宜，以妥善應對當世複雜多變的挑戰和困難。

由此可見，相較於孟子強調盡心知天，將本有的仁善之性發揚於王道之建立的政治理想，荀子則更從現實體制層面強調修身以知天，重建後王崇尚禮義的政治制度。這是因為荀子所處戰國末年的時代，諸侯異政，互相攻伐，百家異說，道德不一。周代的政治體制和禮樂文化都已到了完全崩潰的時候，但是其體制和文化其實都還有保留的價值。因此，荀子強調此時正是重建後王隆禮重義的道德倫理體制的時候。儒者必須以重建周代王制為志業，具備如古代聖人那般通權達變的政治行事能力。因此，與孟子強調的盡心知天，建立仁政，但未強調體制建

¹⁷⁸ （戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 116-117。

¹⁷⁹ （戰國）荀況撰，（清）王先謙集解，（民）沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 105。

設的實質內容的百世之「師」相比，荀子乃是側重強調修身知天，師法後王制度，卻未十分關注以心性基礎作為實現撥亂反正和制度重建之大「儒」。《周禮·天官冢宰第一》提到大宰以「九兩系邦國之民」，其四曰「儒」，乃「以道得民」。¹⁸⁰對此，鄭玄注曰：「儒，諸侯保氏，有六藝以教民者。」¹⁸¹道，是大家共同尊奉的道路。六藝指的是禮樂射御書數。因此，以大儒自許的荀子，會強調崇禮重義的後王禮制乃大家必須尊奉的道路，乃是有「保」在周禮的自我定位之歷史淵源的。

一言以蔽之，荀子「性與天道」論述的政治內涵，就是「天地生之，聖人成之」。荀子認為天是萬物化生的本源，而人應該「明於天人之分」，發揮主觀能動性，平治天下。因此，人必須修身和建設制度，才能「成己成物」。人在修身上要化性起偽，思緒清明，知曉天時，以便建設能重禮義、尚賢人、裁萬物的道德體制。所謂崇重禮義價值的體制，就是要「辨」別社會倫理，區「分」社會角色，再強調道德正「義」，使人們安於其位，各執其「禮」。這些才是所謂能成全天功，符合天命意志，能知天的修身和政治行動。透過這些人文化成的行動，人的族類之能成就自己、成就萬物、平治天下的生命價值才得以彰顯。後王的政治體制就是實現這些政治理想的典範。因此，人們正確的政治行動，在於重建後王的政治體制和學習他們通權達變的政治能力。學習聖人修身以知天，成己成物的政治典範，重建後王體制，通權達變，以便化育天地生成的萬物，如此才是儒者應有的與天地相參的方式。

縱觀先秦「性與天道」的思想發展脈絡，可見從早期春秋時期的《左傳》強調的人應重禮以協和於天地之性，到春秋晚期孔子則將人性的關注點回歸於現實世界中的仁道，強調下學上達，踐仁知天，使天下歸仁的人文道德觀。到了戰國時期，《中庸》持續闡釋「性與天道」，具備了天予人性與以禮樂教化盡人之性的道德教化之論，強調誠是天道，必須以誠事禮。接著，孟子有盡其性、知天道的道德自覺之論，要求人們發自內心以仁心行仁政，使萬物皆備於我。荀子則提出「天地生之，聖人成之」，要求儒者修身、知天，重建聖人崇尚禮義的道德體制，以成己成物，化成天下。這些儒門思想家的「性與天道」論述，以教義論、心性論和體制論的角度，¹⁸²作為貫通天人，成己成物，修齊治平的方案，天人、物我、

¹⁸⁰ （漢）鄭玄注，（唐）賈公彥疏：《周禮注疏》，頁 32。

¹⁸¹ （漢）鄭玄注，（唐）賈公彥疏：《周禮注疏》，頁 32。

¹⁸² 伍振勳界定《中庸》、孟、荀之誠論的論述旨趣為教義論、心性論、體制論，而本文認為教義論、心性論、體制論亦可用來界定《中庸》、孟、荀之「性與天道」論述的政治思想。參見伍振勳：〈《中庸》「誠」論的思想史意義——兼論《中庸》、孟、荀「誠」論系譜〉，頁 1-42。

知行關係於此一體完成。

亂世易出思想。上述的儒學文本皆透露了一個思想傾向，即周文王等古聖先王的政治典範意義乃是不斷被儒家文本所詮釋的。春秋戰國的儒者不斷地以三代之治、文武之政作為理想的政治典範，以此來闡述其政治理念。簡單來說，儒家的核心理念就是「法先王」，師法先王之道，以求撥亂反正。在東周亂世中，儒者認為撥亂反正的不二法門乃是恢復先王之道。孔孟在亂世中周遊各國，向列國國君積極宣揚的思想，也無非是堯舜禹湯、文武周公之道。儒者皆希望有朝一日統治者能矢志履行聖王之道，學習先王的德行和制度，那麼世道就能由亂入治。

因此，不論是禮樂教化，還是強調道德自覺，抑或是重視禮義，其實這些修身理念之所以在先秦儒學文本中被提出，乃是儒者基於對從前聖王時期的禮樂和政治制度的嚮往，而欲以之恢復聖王之道。要之，儒者認為人們只有通過修身養性，完善自己的人性基礎，那麼才能真正理解為政之道，從而重建理想政治。

第三章 《周易》的政治性質



《周易》富含象徵思維，象徵天地人三才之道，而《易傳》尤其強調了《周易》推天道以明人事的道理。《周易》的作者是聖王，故而其中包含了許多政治思想。《易傳》的內容是詮釋《周易》的，所以也延續了《周易》推天道以明人事的思路，發揮了聖王所要表達的義理，提出了不少政治智慧，以供後世的君子學習。

第一節 《周易》推天道以明人事

《周易》本為周代的占筮之書，其文本的主要表現方式無非就是卦爻象和卦爻辭。《易傳》十翼之文辭都是圍繞這些象和辭進行推究。《周易》的卦爻象顯示了象徵性思維。《易傳》的內容就提及了《周易》的象徵思維。

「象」在古代卜辭中就已經出現，根據陳夢家先生的研究，卜辭中有「搏象獲象」之說，而且古代亦有「象舞」。¹「象舞」是一種巫術舞，若表演於捕象之前就是一種「模仿」、「模擬」，若表演於成功之後，則有「象徵」之用。²《易傳》中提到的「象」就是「象徵」的意思。例如，《繫辭傳·下》言道：「《易》者，象也。象也者，像也」³，表示《周易》一書，所講的就是象徵，而所謂的象徵，就是模象外物。⁴所模象的外物，無非就是天地萬物。《周易》卦象，象徵了天地自然的事物或事物動態的功能屬性。

《周易》有六十四卦，每卦六爻非陰即陽，而由陰、陽爻所組成的八卦的形成就來自於古人對天地的觀察。《繫辭傳·下》說：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情」⁵，意即伏羲氏是通過觀察天地萬物的現象，而發明陰、陽爻，組成了八卦。陰、陽爻是一種象徵宇宙萬物的符號⁶，而

¹ 陳夢家：〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》1936年第20期，頁485-586。

² 陳昭瑛：《荀子的美學》，頁167-168。

³ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁168。

⁴ 黃壽祺，張善文：《周易譯注》（上海：上海古籍出版社，2004年），頁579。

⁵ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁166。

⁶ 陰陽爻的象徵意義甚廣，再加上卦爻作為象徵符號，與意義之間有距離，故古今對其本源的意義說法不

由陰、陽爻所組成的八經卦可以代表天地萬象以及各種人倫關係。⁷例如，《說卦傳》中分別提出了「乾為天」、「坤為地」、「震為雷」、「巽為風」、「坎為水」、「離為火」、「艮為山」、「兌為澤」的說法。⁸

除了天地的自然現象外，《易傳》更是將人倫的各個關係歸類於各卦象，而歸類的方法則是將卦象的功能屬性與人倫關係相對應。⁹例如，《說卦傳》提到乾「為父」，這是因為乾卦的屬性是剛健、領導，而父親是一家之主，所以乾與父相對應。《說卦傳》還提到坤「為母」。《坤》卦的功能屬性是柔順、輔助，所以一切與這個屬性相同的事物都可以歸類於此卦象之下，而「母親」就是性格柔順，幫忙處理家務的。《震》卦有動、起之屬性，如長子之初生和有動力的性格，故「為長子」；坎為陷、難，如中男處於長男與少男之間的尷尬境地，既無長子的地位，又無法如少男一般向父母撒嬌，故坎「為中男」；艮為止、阻，如少男受父母之寵而任性地活在自己有限的世界，故艮「為少男」；巽為順、入，如長女之柔順，故巽「為長女」；離為麗，如中女之喜打扮，故「為中女」；而兌為悅，如少女之喜悅，故兌「為少女」。¹⁰

另外，除了以卦象來定義天、地、人的現象外，爻位也能扮演區辨天、地、人的角色。一卦之中，上二爻屬天，中二爻屬人，下二爻屬地。這就是《繫辭傳下》所說的「易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三材而兩之，故六。六者，非它也，三材之道也。」¹¹易理廣大，無所不包，正是由於《周易》卦爻有著對天地萬物的象徵功能。

總之，《易傳》乃是以《周易》卦爻象為基礎，詮釋其象徵天道、地道和人道之事物的功能。當然，《易傳》不僅提及《周易》一書象徵這三者的功能，更啟示了《周易》對於天道、地道、人道三者的對應與互動的關係。因此，從《易傳》對《周易》象徵天、地、人的功能的重視，以及進而提及這三者的互動關係的方面來看，其頗有「性與天道」的論述，也實不足為奇了。

《易傳》的「性與天道」之論述方式，一言以貫之，即是「推天道以明人事」。

一，至今尚無定論。一說，陽爻本象徵天，因為天渾然一體，其色單一，而陰爻本象徵地，因為地表常斷開為水陸兩部分。另一說，陰、陽爻分別為女性、男性生殖器之象徵。

⁷ 八經卦指的是八個基本卦：乾卦、坤卦、震卦、巽卦、坎卦、離卦、艮卦和兌卦。此順序參考自《說卦傳》。

⁸ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 185-186。

⁹ 劉長林：《中國系統思維》（北京：中國社會科學出版社，2008 年），頁 69。

¹⁰ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 185-186。

¹¹ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 175。

《四庫全書總目提要》云：「《易》之為書，推天道以明人事者也」¹²。《易傳》認為《周易》常藉助對宇宙天地之表述與象徵，推理、比擬於人事，使人們了解如何借鑒、仿效天道。此所謂人事，往往也離不開個人的修身之道，以及達則兼善天下的政治關懷。

《繫辭傳·上》道：「易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。」¹³，即《周易》的道理與天地相準擬，故能包涵天地之道。聖人以易道仰觀天文、俯察地理，故能了解世間各種幽隱或顯明的事物，以及通曉事物的死生規律與鬼神的情狀。《繫辭傳·上》接著說：「與天地相似，故不違。知周乎萬物，而道濟天下，故不過。」¹⁴，意即聖人掌握《周易》的法則後，其德行就能和天地齊等，其行事亦能不違天道。其知識能徧知萬物，其道德也足以普濟天下人而無過失。

《繫辭傳·上》的這些論述，強調《周易》包含天道，而聖人掌握易理後，其行為處事就能符合天道而無偏差，最終在處理人事上就能普遍地成就天下事物。這就是《易傳》所強調的「推天道以明人事」的內涵所在。聖人以易理匡濟天下，顯示了《易傳》根據《周易》所闡發的政治關懷。

此外，聖人以易理治天下，而易理其實另一方面體現的也是聖人之道。聖人觀察天文地理後，寄託其對天地之理的領悟於《周易》，並在行為上處處與易理的規律相符，故處事能無往不利。《繫辭傳·上》云：「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神」¹⁵，意即聖人設立卦象以充分顯示其意念，創設六十四卦以反映事物內在情態，又繫上卦爻辭以表達言論，依卦爻變化盡其利於百姓的事業。六十四卦的卦爻有其變化會通，其辭亦各有吉凶，能有效揭示事物變化的吉凶規律，故言其能施利於天下萬物。¹⁶因此，《周易》能鼓舞天下百姓，讓百姓觀察聖人所設的六十四卦的卦象及卦爻的變化，並根據卦爻辭了解卦爻所彰顯的事物變化之道，以盡行發揮《周易》的神妙功用於事業的發展。

因此，據《易傳》所言，易理除了能協助聖人平治天下，也讓百姓了解聖人

¹²（清）永瑤等撰：《四庫全書總目提要》第一卷（長沙：商務印書館，1939年），頁2。

¹³（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁147。

¹⁴（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁147。

¹⁵（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁158。

¹⁶余敦康解讀：《周易》（北京：國家圖書館出版社，2017年），頁549。

之道，進而方能參與聖人的事務，共同完成偉大的治世功業。因此，《繫辭傳·下》方云：「天地設位，聖人成能。人謀鬼謀，百姓與能。」¹⁷天地定位後，剛柔尊卑的位置就確立了。聖人依天地定位的道理，創制《周易》而施其妙用。易理也可以溝通人鬼的謀慮。這主要表現在占筮的部分，因為占筮就是人向天占問事情的過程。韓康伯也對此注說：「人謀，況議於眾以定失得也；鬼謀，況寄卜筮以考吉凶也。不役思慮，而失得自明；不勞探射，而吉凶自著。類萬物之情，通幽深之故，故百姓與能，樂推而不厭也。」¹⁸廣大百姓也與聖人一般，研究易理，乃至於學習占筮，以有效地運用易道。周易的哲學體系包含了天、地、人三才之道，这就喻示著人必須發揮自身的主觀能動性，參贊天地之化育。¹⁹因此，聖人也會鼓動百姓積極地參與其治理天下的事業，在現實生活中一同學習和使用易理，以便營造如同天地萬物那樣運作協調的社會發展前景。

總而言之，聖人窮究天人，將三才之道載於《周易》，又以易理治天下。《易傳》記載了不少聖人之言，其內容不斷強調聖人如何體察天道，以便指引處理好人事的方向，即以天道指引人道，可謂推天道以明人事。人們觀象玩辭、修習易理，其實就等同於學習古聖先賢之道。學習聖人之道的目的在於了解宇宙天地之道，提升自己的才識和修養，了解聖人如何治天下。百姓在完善地修習易理，提升修養，了解何為符合天理的，正確的為政之道後，那麼就能順理成章地重建道德社會，實現天下大治。這種修身與政治關懷，與前述的儒學文本的關懷點實是殊途同歸。

第二節 《周易》本為帝王之書

為何《易傳》會屢屢提及《周易》具備聖人的修身、為政之道呢？這問題可追溯到周代歷史事件來檢視。《繫辭傳·下》道：「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪，當文王與紂之事邪，是故其辭危，危者使平，易者使傾，其道甚大，百物不廢，懼以終始，其要无咎，此之謂易之道也」²⁰，即《周易》當於殷周之際興

¹⁷（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 176。

¹⁸（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 176。

¹⁹余敦康解讀：《周易》，頁 587。

²⁰（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 175-176。

起，當時文王正受到紂王的政治迫害，並撰寫了《周易》一書。《史記·周本紀》也提到：「西伯蓋即位五十年。其囚羑里，蓋益易之八卦為六十四卦」，²¹可見《周易》實為周文王之首倡和首作。文王的貢獻主要在於重卦和撰寫卦爻辭。由於政治環境險惡，故文王在創作時的心境不免充滿憂患意識，其辭多自危。其辭危則能勸誡讀者遇事始終有警戒心理，以求無咎。反之，若其辭平易，則不免使人輕忽其事。由此可見，《周易》的作者本是文王這般的聖人，而且其辭正是文王在危急存亡之秋，所凝練出來的發人深省的處世和政治智慧。

周人始祖為棄，棄是堯舜時期掌管農耕之官。岐周亦是以農立國。種植莊稼，首重天時四季的變化，是故《周易》以《乾》卦為首，乾即為天。周人對天的崇敬，乃其來有自。人必須主動治曆明時，掌握天道變化，才能有效發展農事，這就是天人相參思想的啟蒙。文王被囚時，已然有相當的政治閱歷和人生經驗，能明察天道，通曉民事，再加上處境險惡，使之不得不動心忍性，懷著憂患意識，總結殷商走向沒落的教訓，以及岐周應用何種思想策略指導未來發展。例如，以周文王目前的勢力，尚不足與紂王抗衡，因此促成他對時位觀念的思考。他在羽翼未豐之時，自當謹守卑下的臣位，以事紂王，可謂「潛龍勿用」²²，待時而動。在有所作為，治理國家時，亦必須履行中道，施行德治，否則豈非重蹈覆轍，步上行將就木的紂王暴政的後塵。總之，文王作易，實際上是藉助卦爻的形式，站在政治家所能見的歷史高度，寄寓其時位觀念、中正原則、崇德廣業、德化之治的理念於卦爻辭，以便其治國平天下的政治智慧得傳後世。²³因此，後世以承繼堯舜禹湯、文武周孔之道統為己任的儒者，才能闡釋出《周易》的這些原則和理念，並將這些理念寫入《易傳》並使之融入儒家思想的總體取向，以冀能傳承文王推天道以明人事的政治智慧。

文王去世後，據當今學者考證，西周大臣南宮括統領一眾史官，協助文王完成其遺志，於約成王十年最終作成《周易》。²⁴總之，《周易》的作者是一代聖王，

²¹ (漢)司馬遷撰、(南朝宋)裴駰集解、(唐)司馬貞索隱、(唐)張守節正義：《史記》第一冊(上海：上海古籍出版社，2012年)，頁256。

²² (魏)王弼，(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易注疏》，頁8。

²³ 謝祥榮：《周易見龍》(成都：巴蜀書社，2000年)，頁135-142。

²⁴ 《水經注》卷九說：「羑水出蕩陰西北韓大牛泉……又東流逕羑城北，故羑里也。」，酈道元注：「昔殷紂納崇侯虎之言，囚西伯于此。散宜生、南宮括見文王，乃演《易》用明否泰始終之義焉。」，可見散宜生、南宮括都是文王作易的助手。周原甲骨卜辭第H31.2號有言道：「唯衣(殷)雞(箕)子來降，其執眾(眾)畢(厥)史。在旃(卜)曰南宮括，其乍(作)」，由此可以推斷武王克商後的第二年，殷商的箕子降周，帶來一眾史官，而武王、周公遂命南宮括領殷、周之史官續作《周易》。《左傳·宣公五年》道：「分魯公以大路……祝宗卜史，備物典策」，可見周公去世於成王二十一年後，成王遂賜魯公典策，其中就自然包括《周易》，即《易象》在內，故而韓宣子日後乃能見《易象》於魯。因此，《周易》在成王時代必然已經完成，而其完

其卦爻之言辭亦是其政治經驗和人生經歷所累積的思考，故足以成為後世下至平民，上至君主的政治與教化之書。

再者，《周易》成書之後，亦確實受到後世周王的重視，成為了他們珍藏的學習對象。在春秋之前的西周，只有官方可以設立學校，教育並不普及民間。官府壟斷教育與學術文化，國家只有貴族子弟才有機會受官方教育，普通平民尚無得到教化的權利，甚至連接觸教材的機會都不可得。官學合一的現象，可謂「學在官府」。值得一提的是，貴族即使有入學資格，也未必有機會一讀《周易》，因為《周易》成書後並未立刻流通到全國各地。

《周禮·春官宗伯》曰：「大卜……掌三易之法，一曰連山，二曰歸藏，三曰周易。其經卦皆八，其別皆六十有四。」²⁵《左傳·昭公二年》也提到韓宣子適魯，觀書於太史氏，見《易象》²⁶、《魯春秋》，曰：「周禮盡在魯矣。吾乃今知周公之德，與周之所以王也。」²⁷由此可見，《周易》乃是帝王必備、必讀的教材，僅存於周天子和魯國的卜史之官手中。《周易》是為周王室太卜所掌管的，並不會輕易地外流於常人之手。魯國太史之所以存有此書，乃是因為魯國是周公後代的封國。周公曾輔助成王理政，其地位宛若攝政之君王，而且又制禮作樂，平定天下，有著莫大的政治功績，故而周公辭世後，能享有帝王規格的厚葬。周公是為制禮作樂的始祖，因此其封地魯國世代也允許享用天子禮樂。因此，作為有如王者地位的周公，其後代也受賜了不少王室的典策。《左傳·宣公五年》道：「分魯公以大路……祝宗卜史，備物典策」，²⁸可見成王賜予魯公祝宗卜史和完整的典策，其中就包括《周易》，即《易象》的典籍在內。從此，魯國世代也擁有《周易》這本帝王之書。

其次，《易象》這個通名其實指的就是《周易》一書。惠棟在《易例上·象五帝時書名》中說：

《象》者，五帝時書名也。《堯典》「曆象日月星辰」，此曆書也；「象以典刑」，《皐陶謨》曰「方施象刑惟明」，此刑書也；「予欲觀古人之象」，此《易》

成者乃南宮括及其所領之史官。武王二年到成王二十一年共歷約二十年的時間。以南宮括為首的群體作成《周易》需要一段時間，而《周易》寫成後，培養能操作《周易》的史官和抄寫《周易》典策亦需要時間，故而推斷《周易》成書年代為約成王十年。參見謝祥榮：《周易見龍》，頁 154-158。

²⁵（漢）鄭玄注，（唐）賈公彥疏：《周禮注疏》，頁 370。

²⁶《易象》就字義視之，可解為《大象傳》和《小象傳》，然《象傳》大約成書於戰國後期或更晚，而韓宣子所處時代乃春秋，故此解不成立。

²⁷（周）左丘明傳，（晉）杜預注，（唐）孔穎達疏：《左傳注疏》，頁 718。

²⁸（周）左丘明傳，（晉）杜預注，（唐）孔穎達疏：《左傳注疏》，頁 947。

書也。《易》曰「在天成象」，「法象莫大乎天地」。聖人因天，故治天下之書，皆名象。《周禮》六官稱六象，懸于象魏，故《春秋傳》「命藏象魏，曰『舊章不可忘也』」，「韓宣子聘魯，見《易象》」，猶沿五帝之名。則象為書名無疑也。²⁹

由此可見，《象》是書名的一種，因此《易象》乃書名，且是有關《易》的書名。尚秉和說：「易者占卜之名，因以名其官。」³⁰所有有關《易》的占卜之書都可稱為《易象》。太卜掌三易，包括《連山》、《歸藏》和《周易》這三本書。由此可見，《易象》所包括的占卜之書當有此三書。《易象》諸書中，能讓韓宣子歎服，認為其中包含周禮的書，當非《周易》莫屬。《周易》既興起於殷周之際，由周代聖王所作，其內容又完備，能通三才之道，知天命，贊天下之化育，可謂具有規範性和系統性，乃是代表周代文明的大經大法的權威之作。³¹因此，韓宣子適魯後，當是看到了《周易》與《魯春秋》，才發出感慨，認為周禮的精神文明盡在魯國，也知曉了周代王天下的政治智慧。

由此，我們也可以了解周公所制之周禮，不僅指有關禮制、儀節的行為原則，其實亦包含了政治的運作法則。換言之，從《周易》與《魯春秋》的內容當中，可知曉周公的美好品德和禮節，更能從中探析周代聖王如何究天人之際，參贊天地化育，以統治天下的王道智慧。這正如章學誠所說：「夫《春秋》乃周公之舊典，謂周禮之在魯可也。《易》象亦稱周禮，其為政教典章，切於民用而非一己空言，自垂昭代而非相沿舊制，則又明矣。」³²作為帝王的子孫，其所學必然不會流於凡俗，必須學習一些禮儀、治國的常識，以便日後能夠成為堂堂之君，有能力管理一國之事，以禮治國。《周易》作為王者的秘籍，也應當具備儲君所必須了解的修身與政治知識。

基於《周易》本為周代先王所撰，又蘊含了周朝王天下的政治智慧，成為統治者必備的寶典，那麼《易傳》會不斷發掘《周易》所蘊含的聖王之道、治國之理，也就不足為奇了。

²⁹（清）惠棟：《易例》（上海：商務印書館，1936年），頁13。

³⁰尚秉和：《周易尚氏學》（北京：中華書局，2008年），頁21。

³¹谷繼明：《〈易象〉與周禮》，《哲學與文化》2020年第9期，頁149-163。

³²（清）章學誠：《文史通義》，頁2。

第三節 《周易》卦爻的政治比喻



《周易》以其象徵功能推天道以明人事，富含古聖先王的政治智慧。《周易》一書的政治原理的具體表現，由其爻位、爻象和卦象的象徵寓意即可見一斑。以爻位而言，六十四卦的每卦六爻各有其等次特點。《周易乾鑿度》說：「初為元士，二為大夫，三為三公，四為諸侯，五為天子，上為宗廟。」³³一般認為初爻為士民，二爻為卿大夫，三爻為諸侯，四爻為三公、近臣，五爻為皇帝，上爻為太上皇。縱觀這六爻的爻位，其六種象徵人物仿佛就組成了一個各有其位的完整政治集團。

既然卦中六爻的爻位揭示了地位的高低，那麼《周易》在詮釋爻象時，也必然配合爻位來審視。所謂爻象，即六畫卦的爻所象徵的事物。《乾》卦尤其表現了爻象配合爻位的政治比喻。《乾》卦六爻皆陽，陽爻象徵剛健的君子，因此該卦六爻表現了君子仕途的發展規律。初爻「潛龍勿用」就象徵君子在未入仕途前必須充實自己的涵養、才學，而不應急於有所作為的準備階段。接著，二爻乃是「見龍在田，利見大人」³⁴，即君子見用於世，在政壇已能有所表現，處於初露頭角的階段，利於見到身居高位的人以受到賞識、重用。³⁵到了三爻「君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎」³⁶，就是君子已經出世，一舉一動受到大眾矚目，處於吉凶未卜的境地。所謂吉凶由人，君子在初入仕途的成長時期，理應慎言慎行、努力不懈、進德修業，以便在風雲變幻的職場上力求無咎，持續發展。

四爻的地位更高，已具備足以積極發展的態勢，但剛剛離開下卦，處於上卦之末，仍缺乏安定感。爻辭曰：「或躍在淵」³⁷，代表君子準備完成，意欲一展身手，大有作為。然而，圖謀進取也必須選擇有利時機，否則容易功敗垂成，但是又不可以猶豫不決，耽誤時機。總之，四爻的君子乃處在躍躍欲試，政途尚不穩定的試煉階段。五爻居中，已達君位。其爻辭「飛龍在天，利見大人」³⁸指的是君子終於成功，身居高位，施展抱負，處於功業的鼎盛時期。既然已處於統治地位，那君子就應當選賢與能，任用才德兼備的賢人輔佐自己，以安定黎民百姓，

³³ 漢鄭玄注：《周易乾鑿度》（德州：雅雨堂，1756年），頁25。

³⁴ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁8。

³⁵ 另有一說，「利見大人」意指利於出現如此有才德之人。

³⁶ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁9。

³⁷ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁9。

³⁸ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁10。

得到天下人的擁護。一說，「利見大人」意指利於出現如此有德，位高之人，亦通。最後，上九居上卦之首，位置最高，反有盛極而衰的寓意。其爻辭「亢龍有悔」，³⁹披露了君子居於知進忘退、物極必反的境地，若不知居安思危、急流勇退，則會有所悔恨。由此看來，《周易》雖未明言爻位可以對應士民、卿大夫、皇帝、太上皇等人物，但是確實以爻位比喻一個人政治地位的高低，以及以爻象配合爻位述說人事的處境與應對之道。

其次，《周易》的卦象實也不乏諸多政治寓意。《周易》的每個卦象都代表一種環境和時態，而各爻則是時態下的地位高低。以乾坤兩卦來看，《乾》卦就是君道，《坤》卦則是臣道。《乾》卦六爻皆陽，陽爻指陽剛、君主，故六爻皆講述為君的潛養和進階之道。《坤》卦六爻皆陰，陰爻指柔順、臣子，故六爻所言多是為臣之道。為君和為臣，是兩種不同的時態，故而各有不同本分。例如，同樣是居於五爻君位，《乾》卦說的是「飛龍在天」⁴⁰，意指君主居於主動的領導地位，能施展遠大的抱負。《坤》卦則言「黃裳，元吉」⁴¹，黃居五色之中，裳是穿在上衣之下的裙子，意指六五的臣子雖然居於尊位，但仍秉持臣節，以中庸、謙下之德事君，故而大為吉祥。乾坤之道，一陽一陰，其實也揭示了君臣對待之道。君主是真龍天子，必須施展才略，剛健、積極、正直地領導臣民，處理國事。臣子則要以通情達理、不偏不倚的中庸之道，輔佐君主理政。另外，臣子侍奉君主，也應忠貞不二，毋或不甘人下，逾越君臣大義。《繫辭傳·上》道：「乾坤其易之緼邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。」⁴²由乾坤二卦所言的君子仕進之道以及君臣大義，其實已昭示《周易》爻位和卦象所要表達的政治原理的精髓。

除了乾坤二卦外，六十四卦象實際上也是一套有條有理的政治模型，體現了治亂興衰的政治事態變遷。《史記·司馬相如列傳》提到：「太史公曰：春秋推見至隱，易本隱之以顯。……所以言雖外殊，其合德一也。」⁴³《文史通義》亦道：「易以天道而切人事，春秋以人事而協天道。」⁴⁴司馬遷和章學誠以同樣講述政治道理的二書作對照，點出了二書的不同敘述角度。《春秋》通過講述具體歷史事件，表達微言大義，乃是以事件說理，可謂以人事而協天道。反之，《周易》

³⁹（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 10。

⁴⁰（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 10。

⁴¹（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 20。

⁴²（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 158。

⁴³（漢）司馬遷撰、（南朝宋）裴駟集解、（唐）司馬貞索隱、（唐）張守節正義：《史記》第七冊，頁 202-203。

⁴⁴（清）章學誠：《文史通義》，頁 7。

乃是以抽象幽微的哲學理念，預示具體現實事件的普遍發展規律，通過說理反映事件的吉凶禍福。這些現實事件往往與政治相關，亦可謂推天道以明人事。《春秋》固然是儒家的政治學經典，在描述歷史事件時，寓孔子之政治褒貶於言辭中，可謂微言大義。《周易》則更像儒家的政治哲學典籍，其八卦陰陽之道玄妙地表述政治發展規律。

以唐代的孔穎達為例，他在《周易正義》提到：「時運雖多，大體不出四種者：一者治時，頤養之世是也；二者亂時，大過之世是也；三者離散之時，解緩之世是也；四者改易之時，革變之世是也。故舉此四卦之時為歎，餘皆可知。言用者，謂適時之用也」⁴⁵以及「時之須用，利益乃大」。⁴⁶孔穎達乃是提出《周易》六十四卦所代表的四類政治時運，分別為治、亂、離、易。他進而認為，若人們能依據《周易》指導的關於治亂興衰的時運變化規律，因應不同時期的具體形勢的話，就能做出符合規律的正確政治舉措。如此一來，人們的行事才能獲得最大的收益。這就是《周易》因時制宜的政治運用之道。

值得一提的是，相較於其他如工、商的領域，古代易學家們也往往側重於從政治的角度解讀《周易》，欲從此書發掘人應該如何在政途上自處。這是因為中國古人大多以獲取政治地位作為奮鬥的目標，有著學而優則仕的理念，以仕途順遂作為人生成功的標誌。再加上，這些從政者往往都是儒生，他們既然從政，又有以儒治國的理想，那麼以關心政治的心態詮釋《周易》也就順理成章了。此外，這也是因為《周易》經傳的內容本就有很強的政治色彩。《周易》作者本身就是文王，文王在寫作時就將其人生與政治經驗寫入《周易》。春秋戰國的儒者創作儒家經典時，本身也帶著濃厚的政治關懷，熱切地思考著如何撥亂反正的道理，使混亂的現實秩序能趨向於美好的理想狀態，故而與儒家有關聯的經、傳之書多有政治告誡和人事教訓之語，《易傳》也不例外。

要之，《周易》是變經，推究天道以彰顯人事的變化規律。《易傳》是解易的篇章，則理所當然地強調了《周易》推天道以明人事的功能。這些講述人事變化之道的內容，其實亦反映了聖人的治世、政治智慧。因此，從古至今的人們解讀《周易》，研究《易傳》，當可領悟出其中的政治道理，以此指引政治、人事的發展方向。下文則開始敘述《易傳》在何方面以天道的規律指導政治上的人事處理。

⁴⁵（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 49。

⁴⁶（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 49。

第四章 《易傳》「性與天道」論述的天地陰陽之政治內涵

對於《周易》的原理，《繫辭傳·上》說得十分透徹：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。」¹周易創作之初，乃是先有太極，太極產生陰陽兩儀，兩儀產生少陰、少陽、太陰、太陽四象，四象再推衍成天地雷風水火山澤等八卦，八卦推衍成六十四卦後，卦爻可判定吉凶，判定吉凶就能產生盛大的事業。卦爻象的結構原理，無非也就是太極最初所生的一陰一陽。《周易》卦爻本是由陰、陽二爻組成，一切天理的法則和吉凶悔吝的變化都是由於陰陽的互動而產生。因此，《周易》的創作原理離不開陰陽。

《易傳》在解易時正是以天地、陰陽²的哲學作為理論根本。《易傳》以陰陽的哲學理念，詮釋個人的修身之道，亦表述了政治領域的吉凶規律，提出中國特殊的階級結構中所特有的政治管理和決策的理念。《易傳》，尤以《彖傳》和《小象傳》，最常提及卦爻陰陽的中正、乘承、相應之道與政治之間的關係。其中，中正之道乃是就爻位而言，陰陽的乘承或相應則是爻際關係³的體現。另外，陰陽之相應除了出現於爻際的互動，偶爾也能表現於上下卦象之間的關係。天地陰陽化生天下萬物，而人類的責任就是讚天地之化育，變理陰陽、成就萬物。

第一節 《易傳》以天地陰陽指導政治：仁義禮智、崇德廣業

陰爻和陽爻，是《周易》卦爻的最基本構成要素。《周易》卦爻所要表達的吉凶變化，也在陰與陽之間的對待關係中展開。《易傳》認為《周易》所彰顯的陰陽哲學，就是一種天道的象徵。這種天道，是值得為人道所效法的，故曰「推天道以明人事」。因此，下文將根據《說卦傳》說明《易傳》所認為的陰陽理念為何，以及聖人如何體會易道。

《說卦傳》言道：「昔者聖人之作《易》也，幽贊於神明而生蓍，参天兩地而

¹（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁156-157。

² 天地、陰陽、乾坤在易學中其實都表示著一陰一陽的關係，其理相同，只是象徵方式不同，即天地是自然物象，陰陽是屬性象徵，乾坤則是卦象象徵。

³ 黃沛榮《周易彖象傳義理探微》一書已提及《小象傳》乃是用爻際關係詮釋爻義，並對爻際關係提出了定義：二爻或多爻間之關係。本文運用了此書的爻際關係的概念，另外對爻際關係的定義也與之相同。參見黃沛榮：《周易彖象傳義理探微》（臺北：中華文化事業有限公司，1984年），頁149。

倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻。」⁴聖人觀察天地自然，體會其中的陰陽、剛柔之變化，乃創造了著草揲筮之法，建立陰陽奇偶之數，以及設立卦爻象。聖人創造卦爻的結構，實是為了表達天地之道和陰陽變化之理。《說卦傳》接著說：「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。」⁵因此，人們只要學習由著、數、卦、爻的要素所組成的易道，就上能和諧順成聖人之道德，下能治理斷割人事之正義。⁶《周易》由聖人所創，故人們習之則能了解聖人之道。天下事各有其義理，而人們運用無所不包的易道，就能將諸事處理得宜。此外，易道亦能窮究萬物之性質，使人盡得人性，合於天道、了然天命。⁷易道如何能引導人窮得性命之理，盡人性、得天命，體知天地造化之道，這在第二章有所表述。

《說卦傳》第二章曰：「昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理，是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。兼三才而兩之，故《易》六畫而成卦。分陰分陽，迭用柔剛，故《易》六位而成章。」⁸性命之理，就是天道之陰陽、地道之剛柔和人道之仁義。聖人創作《周易》是為了順合性命之理，即說明萬物的性質和天地自然的變化規律，⁹故而成立一卦六爻以模寫、反映天地人三才之道。

由此看來，《易傳》中的聖人乃是從宇宙天地的變化中領悟出人性的道德價值觀，認為天、地、人之道分別具有陰陽、剛柔、仁義的品質。天道的陰陽、地道的剛柔、人道的仁義，這三者可互相比擬。天不可有陰而無陽，兩者必須兼具，地道、人道亦是同理。因此，《易傳》乃是認為人道之仁、義都是必要的人性價值，就像是天道的陰陽那樣，缺一不可。

可互相比擬的天人之間的關係，其重點並非僅在於強調天人合一，也在於天人的分際與相參。《繫辭傳·上》說：「極天下之赜者，存乎卦；鼓天下之動者，存乎辭；化而裁之，存乎變；推而行之，存乎通；神而明之，存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行。」¹⁰《周易》的卦象、卦爻辭與天地之理相齊準，表現了天下幽微的道理和吉凶變化的原則，能使人振奮。《周易》對人的要求，其大要不在於理性地認識自然，而是在召喚一個「其人」主動地運用易理所昭示的天地變

⁴（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 182-183。

⁵（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 183。

⁶（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 183。

⁷（宋）朱熹：《周易本義》（臺北：臺大出版中心，2016 年），頁 267。

⁸（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 183。

⁹黃壽祺，張善文：《周易譯注》，頁 572。

¹⁰（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 158-159。

化規律來指導實踐。《周易本義》對此句解釋說：「卦爻所以變通者在人，人之所以能神而明之者在德」，¹¹其說得要。卦爻闡明了事物變動之理，故學易之人就能變化萬事萬物而合理裁制之，推動萬事萬物的變化使之順利發展。人之所以能如此以人文化成之功參贊天地化育，其前提在於人之能神而明之、默而成之。在思想上對易理有深刻的體悟¹²，只有人這種萬物之靈可以做到。默默地修習易理而成己成物，無需言語就能取信於人，乃是出自於實踐易道的良好德行。

性命之理表現於外在的天地時，就是陰陽和諧、剛柔並濟的狀況。天地之有陰陽、剛柔，與人道之有仁義的德性是相通的，故而性命之理表現於人的內在心性的話，就意味著人必須兼備仁義之心¹³，使仁與義這兩種不同性質的品德得以妥善地內化於心及外顯於行。天人有能相貫通之理，亦有其相分、相參之處。人體會天地之道，「神而明之」後，必須「默而成之，不言而信，存乎德行」，發揮主觀能動性，自強不息地潛修、充實自身的仁義德性，並加以實踐，成己成物，取信於人，如此則人道就能達到像天地之道那樣協調的境界了。這種通過闡述天道的陰陽觀來強調人參天地的責任感之思想，在《繫辭傳·上》表現得更為清楚。

《繫辭傳·上》說：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」¹⁴易道，一以貫之，無非一陰一陽、又陰又陽的矛盾、變化、互動。易道，也包含了天、地、人三才之道。地道之剛柔、人道之仁義，亦是一陰一陽。然而，天道、地道無所謂善與不善，其陰陽和剛柔變化順承大化之自然，故善、性乃專就人道而言。¹⁵人道必須主動繼承天道之陰陽，使之和順，達到保合太和¹⁶的境界。陰陽之和順，可從自身的修身養性，以及與他人的互動這兩方面討論。人傳繼易道，使陰陽和順，即為善；蔚成一陰一陽之易道，使之得以落實，即為性。由此可見，《易傳》有著天人分際的精神以及對現實的關懷，認為人道必須發揮自己的職能，養性向善。

易道的核心理念，在於陰陽變化之道，而陰、陽的互動原則，在於兩者性質

¹¹（宋）朱熹：《周易本義》，頁 251。

¹² 朱伯崑在《易學哲學史》總結了「神」在《易傳》的不同含義。其一，「神道設教」之「神」為鬼神。其二，「唯神也，故不疾而速，不行而至」之「神」為變化的神速，其三，「神而明之」之「神」，是在思想上有深刻領悟。其四，「陰陽不測」之「神」，指的是變化的神妙。參見朱伯崑：《易學哲學史》第一卷，頁 109。

¹³ 參見余敦康解讀：《周易》，頁 591。

¹⁴（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 148。

¹⁵ 參見余敦康解讀：《周易》，頁 518。

¹⁶ 保合太和，保合為保存，太和即和諧。陰陽和順，象徵自然與人事的和諧狀態。如何保存這種和諧狀態，非能僅賴自然，亦是有待人為。

相反，但又互依互存。以陰陽的原則，闡釋善、性的內涵，可以觸類旁通，有許多詮釋的含義。就個人心性的方面，《說卦傳》強調人性之陰、陽實為仁、義，故仁義為人安身立命、修身養性之根本。仁為施愛於人，使人際關係融洽和諧，是相對柔和的心態，為陰；義乃決斷之力，使人處事得宜，是相對剛強的心志，為陽。¹⁷人有陰無陽，有仁無義，不算完全的善；人有陽無陰，有義無仁，亦不算完整的善。這是因為無論是有仁無義，抑或是有義無仁，皆為偏頗而非和順的人性。人有仁無義，則優柔寡斷；有義無仁，則難以親近；兼備兩者，則處事就能剛柔並濟，既仁愛又不失果斷。唯有人兼備仁與義的美德，並且能將這兩者互相協調，表現得恰到好處，既不會重仁而寡義，又不會重義而寡仁，把一陰一陽之仁、義都充分、和順地發揮，就能「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」，將人道所重視的人文道德價值表現得符合於天道、天命、易道，完成人道的性命之理。如此地承繼天道的本源，一心向善地存養自身的仁義心性，即「繼之者善也」，「神而明之，存乎其人」。繼承天道的本源，將善實際地修養於心後，最終將仁義凝成為自身的善性，並將仁義落實、成就於行，即「成之者性也」，「默而成之，不言而信，存乎德行」。

易道無所不包，周備三才、陰陽之道，然則一般人卻鮮少知之，只有聖人能周全地體易道而行。《繫辭傳·上》道：「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂。」¹⁸百姓渾然不知道之真意，即使日用於道，但卻蒙然不覺。其次，即為仁者和智者，他們各知道之一隅，見到了道中的仁與智。易道顯現於澤及天下人的仁德，隱藏其功能於日用當中，自然無為地就能鼓動天下萬物的生長，而不像聖人乃是懷著憂患意識，勞心勞力方能平治天下。¹⁹

《繫辭傳·上》接著道：「盛德大業至矣哉！」²⁰富有之謂大業，日新之謂盛德。」

²¹對此，《周易正義》注曰：「聖人為功用之母，體同於道，萬物由之而通，眾事

¹⁷ 《周易正義》說：「將以順性命之理者，本意將此易卦，以順從天地生成萬物性命之理也。其天地生成萬物之理，須在陰陽必備。是以造化闢設之時，其立天之道，有二種之氣，曰成物之陰與施生之陽也。其立地之道，有二種之形，曰順承之柔與特載之剛也。天地既立，人生其間。立人之道，有二種之性，曰愛惠之仁與斷割之義也。」所謂天、地、人之「陰與陽」，就是天的「成物之陰與施生之陽」，地的「順承之柔與特載之剛」，人的「愛惠之仁與斷割之義」。

¹⁸ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 148-149。

¹⁹ 《繫辭傳·上》謂易道「鼓萬物而不與聖人同憂」，與莊子所言「巧者勞而知者憂，無能者無所求，飽食而敖遊」之意旨亦相通也。《易傳》認為天地之大化流行是無為的，道家則認為順應自然之人無為。憂勞皆聖人、知者之事也。由此可見，易道亦包涵道家思想。

²⁰ 此句承前文而省略，其主語為聖人。

²¹ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 149。

以之而理，是聖人極盛之德，廣大之業，至極矣哉！於行謂之德，於事謂之業。」

²²聖人心懷憂患，努力以道治天下，終於成就德業，將道之功用施行於世，使天下萬物的運作通達於易道，得到良好的治理。聖人之偉大功業，就體現於成就萬物，進而廣泛得到萬物的依附、支持，而其盛大的功德，在於其德苟日新，日日新²³，在通往至善的修德進業的道路上不懈努力。

聖人之道之所以能普遍成就萬物，妥善地治天下，正是因為推行了符合仁、義的政治措施。《繫辭傳·下》道：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位。何以守位曰仁，何以聚人曰財。理財正辭，禁民為非曰義。」²⁴聖人體易道，德配天地，身居高位，實行仁政，又管理財務，端正言論，嚴明法紀，推行義政。聖人將天地生生不已之道顯現於自身的仁德，將仁德澤及天下萬物，故物情、人情皆得以順遂通達、融洽和諧、不斷發展，可謂代天行生生之道。此外，他在財務和政治管理上也不違於義的精神，使諸事各得其宜。因此，聖人的德業也正是實現了人道一陰一陽的性命之理——仁與義。如此得道之聖人，雖有憂有為，但發揮了人的主觀能動性，以仁、義之道成就一番盛美、弘大的德業，可謂「非道弘人，人弘道也」。

《繫辭傳·上》也道及聖人體天地之道以崇德廣業，即：「子曰：『《易》其至矣乎！』，夫易，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑，崇效天，卑法地。天地設位，而《易》行乎其中矣。成性存存，道義之門。』」²⁵易理至善，正是聖人增崇道德，推廣德業的根據。天尊地卑，崇高的智慧效法於高高在上的天，謙卑的禮節取法於低而廣大之地。天地上下尊卑之位既定，易道運行的本質也因此確立。天地之道，與乾坤、陰陽之道，皆為易理的本質。天地之道，乃自然之道，但也是人文之道，被人賦予了道德內涵，例如前述所言天道之陰陽即人之仁義的善性，以及天、地可對應人崇高之智、謙卑之禮。因此，天地是人文道德的本源，而這道德內涵乃植於人性之中。人必須繼善成性，以天地之道修身，將天地所喻示的本源之道德在本性中存而又存，永不止息。文王之所以為文也，乃因「純亦不已」，修德貴在有恆。因此，人對於善性，不僅應存之，還要存而又存，不能有所疏怠。如此的繼善成性，進而成性存存，乃是進入道義的門戶，亦為開創德業的人性根

²²（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 149。

²³（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館 1989 年景印嘉慶 20 年江西南昌府學阮元《重刊宋本十三經注疏》本），頁 984。

²⁴（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 166。

²⁵（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 150。

本。

總之，人得先「崇德」，爾後方能「廣業」。前者是有高尚道德，仁義、禮智兼備的人性基礎，乃內聖，後者則是以仁義禮智的道德開創德業，乃外王。聖人窮究天道、易道，通曉天地陰陽之理，心懷仁義，有禮且智，得以盡性，又以仁義、禮智之德平治天下，崇德廣業，可謂內聖外王，成就了儒家的最高修身與政治理想，完成天命。

第二節 《易傳》的爻位政治哲學：陰陽尚中正

《繫辭傳·上》云：「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神」，意即聖人創設陰、陽爻，六十四卦，又繫之以辭，顯示了其對事物情態之吉凶變化的言論。聖人通過設立卦爻，所要揭示的變化之道，就包括了陰陽如何和諧互動的道理。陰、陽是互依互存的，故兩者如何在互存的同時，能夠像天地大化那般處於一個和諧的互動過程，成為一個值得探究的問題。《周易》推天道以明人事，故而探討陰陽互動，其實也無異於探究人事的互動。

關於陰陽互動如何體現於人事的問題，《易傳》屢有提及，而《小象傳》、《彖傳》尤其提供了不少詳備的見解。《小象傳》說明的是一卦中六爻各自的爻象吉凶，而爻象的吉凶關鍵就取決於爻位、爻德²⁶。《彖傳》主旨在於解卦，分析別卦之卦象、卦名、卦辭、卦義與卦體。卦由爻組成，因而《彖傳》也不乏對爻義的闡述。《彖傳》釋爻義，也結合了爻位和爻德的因素。《小象傳》、《彖傳》以爻位、爻德釋爻義時，說明了各陰、陽爻所處位置和彼此交流、互動的吉凶原則。這些原則能啟示人事實踐。《易傳》所提出的陰陽之位置與對待關係，就包括了中正的處位之道，以及乘、承、比、應的互動原理。《易傳》在論述陰陽處位與對待關係的同時，也不忽略了陰陽爻所處之卦所代表的環境和時態。換言之，六十四卦為六十四種不同的時態，而卦中之爻為時態下的位。因此，《易傳》所強調的陰陽爻的中正之道，乃是在不同環境應該各正其位，行其中道。乘、承、比、

²⁶ 爻德指的是爻的陰陽、剛柔之屬性。

應，則是人處於不同時態下都應遵守上下尊卑有序，彼此有效交流的規律。下文主要以《小象傳》和《彖傳》舉例，說明《易傳》如何以良好的陰陽互動關係，暗喻天地陰陽的和諧運作，並指導人們在不同環境下所應該具備的行為實踐。

首先，本文欲論《易傳》所提倡的中正之政治哲學，及其與聖人之道的關係。前述提到，《周易》卦中六爻各有其等次特點，及其象徵的政治人物與政治地位。古人除了以等次論爻位，爻位是否得中、得正，也是關注的重點。所謂得中，乃指居於二、五爻位之爻，因為二位居下卦三爻之中，而五位居上卦三爻之中。凡某爻得中，即表示其行為符合中庸之道。陽爻得中則不會過於剛強，陰爻得中則不會過於柔弱。乾坤，「其《易》之門邪」²⁷，乃學易之門戶，是易理的精髓，全面地闡述了陰陽的哲學觀念，及其與政治、人事的關係。「乾坤毀，則無以見《易》」²⁸，故以乾坤為例，即可明曉易理之要領。乾皆陽，而坤皆陰。以乾、坤二卦為例，即可說明陰陽必須得中，方能互相順從，和諧相處的道理。

《乾》卦初九爻辭為「潛龍勿用」，說明君子未出仕時理應努力培養自身才德，以期他日能學而優則仕，而非立刻就想要見用於世。九二爻辭為「見龍在田」，已具備相當才德之人開始嶄露頭角，有所作為。《乾·文言傳》提出九三是君子出仕後面臨各種考驗，必須朝乾夕惕，「進德修業」²⁹，以求無咎，而九四代表君子之「上下無常」、「進退無恆」³⁰，待時而有進一步的進取。九五爻辭為「飛龍在天」³¹，有才德之人經歷一番修煉和考驗後，終於身居高位，施展抱負。《易傳》釋九二的成功之道時，著重闡明了其成就來自於其合理、中庸的為君之道。例如，《乾·文言傳》釋九二爻時說：「龍德而正中者也。庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化。《易》曰：『見龍在田，利見大人』，君德也。」³²九二雖未至君位，然經過潛伏時的自我充實，已有龍一般的君主之德，陽剛正中，象徵言行中庸、態度真誠。他在日常生活中體現中庸之德，言而有信，行為謹慎，能預防邪惡的言行而保存真誠的美德，有善行而不自矜，故而其德廣博，足以化成天下、教化萬民。即使君子已有德如此，依然不懈地進德修業，故能在時機成熟後大展鴻途。

²⁷ (魏)王弼，(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易注疏》，頁172。

²⁸ (魏)王弼，(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易注疏》，頁158。

²⁹ (魏)王弼，(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易注疏》，頁14。

³⁰ (魏)王弼，(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易注疏》，頁14。

³¹ (魏)王弼，(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易注疏》，頁10。

³² (魏)王弼，(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易注疏》，頁13。

由此可見，《乾》卦昭顯一位有才德之君子如何先修身，崇德，而後廣業，平天下的時態歷程。此人處在《乾》卦時態中的不同位階，則應該有相應的處事態度。以初位之潛龍勿用，到二位之見龍在田，乃至於五位之飛龍在天的過程來看，意味著君子底層時必須先充實自己，以後方能學成文武藝、賣與帝王家，以自身才學貢獻社會，達致成己成物的目標。當君子具備一定的社會地位後，仍不能忘記進德修業，尤其中庸之德是可貴的個人處事與為官之道。否則，若君子身登大寶後得意忘形，喪失中道，剛愎自用，「知進而不知退」³³，則將呼應上爻所言的「亢龍有悔」，會出現悔恨之事。

為君貴在中庸，為臣亦然。《坤》卦六五爻辭為「黃裳，元吉」，昭示合理、中庸、成功的為臣之道。《坤·六五·小象傳》說：「黃裳元吉，文在中也」³⁴，指出六五之所以大為吉祥的原因，在於其態度溫文、中庸。陰爻代表柔順，故此處以溫文言之。黃裳則意味著中庸、謙和的為臣之道。六五之所以中庸，乃是因為其居於上卦之中位。相比之下，六四不及中位，有過柔之嫌；上六超過中位，有過亢之憂。六四爻辭為「括囊，無咎無譽」³⁵，象曰：「括囊無咎，慎不害也。」³⁶六四是天子近臣，伴君如伴虎，處境不利。此外，它不及中位，無五爻之中庸，又陰居陰位，故有過於柔順之象，既不能也無力有所作為。六四面對君主，過於小心謹慎，只會束緊口袋，凡事緘口不言，這種做法雖無咎害，但也不能得到稱譽。反之，上六爻辭為「龍戰於野，其血玄黃」³⁷，意即上六逾越中位，到達頂端，故陰極生陽，自比為龍，不甘為臣，剛而犯上，終無法為君所用。結果，它與《乾》卦之真龍戰於原野，兩敗俱傷，流出的血又黑又黃。上六象曰：「龍戰於野，其道窮也」³⁸，揭示了上六窮極必反，故而有凶的道理。因此，《小象傳》可謂揭示了《周易》卦爻所要表達的中道觀念，即無過無不及的中庸之道。

《易傳》所言之中道，符合儒家強調中庸的修身理念，亦反映了儒家的政治倫理。所謂「不偏之謂中，不易之謂庸；中者，天下之正道，庸者，天下之定理」³⁹，中道乃是執其兩端而不偏於任一極端的正道。過猶不及，過與不及皆為極端，

³³（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 17。

³⁴（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 20。

³⁵（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 19。

³⁶（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 20。

³⁷（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 20。

³⁸（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 20。

³⁹（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 17。

不符中道。《乾》卦皆陽，有「君德」，《坤》卦皆陰，乃「臣道」。⁴⁰君主身居高位，掌握最高權力，需以中道治天下，既忌剛愎自用、獨斷專行，亦忌優柔寡斷、昏庸無能。反之，臣子侍奉君主，處於輔佐地位，也要以中道協理朝政，既忌結黨營私、剛而犯上，猶「龍戰於野」，又忌柔佞險猾、虛與委蛇、得過且過，猶「括囊，無咎無譽」。因此，君臣皆需符合中庸之道，才能和諧共處，正如陰陽皆需得中，才能獲吉。君主應勵精圖治又能從諫如流，方能獲得臣子的擁護。臣子也應盡忠職守，輔佐君主，而面對君主不合理的舉措時，又能適時據理力諫，而非一味沉默、退讓，如此就能獲得君主的愛護和尊重。君臣態度中庸，乃可彼此互依、互重，正如陰陽皆要得中，方能彼此為用。《易傳》的中庸之道，與儒家思想相合，適應於中國古代等級社會的和諧要求。⁴¹

此外，陽爻居陽位、陰爻居陰位，即陽爻居一、三、五之陽位，陰爻居二、四、六之陰位，皆曰得正、當位或得當。凡是某爻得正，即象徵該爻之人事物地位得當，得其所哉，能安於其分，有正而不邪之態度。由於能得其位、不悖正道，故爻象亦以得正為吉。《易傳》崇尚中、正的原則，然而中的原則比正更重要。爻若得正，其辭未必為吉，而若得中，卻大多有吉辭。⁴²若爻象既中且正，則象徵該人事物守中道而不偏，正當而不邪，其寓意最吉祥。

以《家人》卦為例，《家人·彖傳》道：「家人，女正位乎內，男正位乎外；男女正，天地之大義也。」⁴³《家人》卦六二，乃是陰爻居陰位，得正於內卦。陰爻象徵女子，女子柔而好靜，善理內務。陰爻居於內卦得位，象徵女子得到適合自己的位置，居於家內主持內務，能把家務處理得井井有條。相對地，《家人》卦九五，乃是陽爻居陽位，得正於外卦。陽爻象徵男子，男子剛而喜動，擅長處理外務。⁴⁴陽爻居於外卦得位，象徵男子也得其所哉，出於家外主持外務，可以妥善處理家外事。一家人當中，男、女主人皆居位得當、行為得體，其實就是天地陰陽之道的體現。天道、易道乃是一陰一陽，陰陽不但缺一不可，而且也要和諧互動。《家人》卦六二與九五之男女也是一陰一陽，一內一外，各盡責任，良好配合，剛柔並濟，故能興家立業。

⁴⁰ 《坤·文言傳》釋六三爻時說：「陰雖有美，含之以從王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。」

⁴¹ 余敦康：《易學今昔》，頁 162-164。

⁴² 《易學乾坤》作者黃沛榮曾歸納六十四卦三百八十四爻之爻辭吉凶，發現二、五爻吉祥之辭共占 47.06%，幾乎為半數，而凶辭僅占 13.94%。參見黃沛榮：《易學乾坤》，頁 182。

⁴³ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 89。

⁴⁴ 余敦康解讀：《周易》，頁 311-312。

《彖傳》以陰、陽得正的理念詮釋六二、九五，同理也可延伸到其他家庭成員的關係。《家人·彖傳》接著道：「家人有嚴君焉，父母之謂也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，而家道正；正家而天下定矣。」⁴⁵陰陽關係並非固定的，而是相對的。陽是剛健、領導，輩分尊高；陰是柔順、輔佐，輩分卑下。以君臣關係來說，君為陽，臣為陰，君為臣之主；父母為一家之主，猶家中的嚴明君長。以父子關係來說，父為陽，子為陰。以兄弟關係來說，兄為陽，弟為陰。以夫婦關係來說，夫為陽，婦為陰。父子、兄弟、夫婦，皆一陰一陽，必須知道自己所處的地位，各盡本分，則家道端正。家道端正則天下就井然有序了。「身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平」⁴⁶，國由家所組成，因此家庭和睦又是社會和政治穩定的根本。家人各知其位，知道自己的責任，品性端正，則家道安定，家道安定則國家平治，國家平治則天下太平。

要之，卦有六位，位分陰陽，陰陽必須各當其位，行為得正，不違本分。因此，基於中國古代等級社會、政治結構，《易傳》提倡的陽居陽位、陰居陰位，強調的正是人們應該辨明貴賤尊卑，言行符合陽尊陰卑的等級秩序。換言之，得正的爻位理論強調人們應該各安其位，守其倫理，盡其責任。社會上各基層的人皆各當其所，安於其位，在個別的位置上扮演好自身的角色，那麼整個社會就能尊卑有序而不逾矩，社會的運作也自然就能協調。因此，得正的爻位理論，與儒家思想亦頗有相通之處，強調的正是等級社會對秩序的要求。⁴⁷

誠如朱伯崑在《易學哲學史》所言：「《彖》、《象》的爻位說，是以儒家倫理觀念為中心，並吸收道家和陰陽家的思想而提出的。」⁴⁸《易傳》正是藉助陰陽爻位的形式，闡述了合理的中正之道。中正之道是符合正道的態度，有利於維繫等級社會的和諧和秩序。《乾·文言傳》道：「『亢』之為言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪。知進退存亡而不失其正者，其唯聖人乎！」⁴⁹聖人法天，深諳陰陽變化之理，無過無不及，不過亢、不過卑，知所進退，行事符合中正之道，故《文言傳》認為聖人乃符合正道的模範。聖人「立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神」，意即聖人創設卦爻又繫之以辭，顯示了其對事物情態之吉凶變化的言論。周文王作為聖王，以

⁴⁵（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 89。

⁴⁶（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 4。

⁴⁷余敦康：《易學今昔》，頁 162-164。

⁴⁸朱伯崑：《易學哲學史》第一卷，頁 68。

⁴⁹（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 17。

其豐富的閱歷，在六十四卦之卦爻辭中充分顯示推崇「中正」的思想，利用中正之道指導天下的行事規範，鼓舞人心，使社會有美好的和諧與秩序。文王的這種尚「中正」的思想，也為《易傳》所強調並表達得更加明確、清晰，更易為人們所知曉。

第三節 《易傳》的爻際政治哲學：陰陽的乘、承、比、應

以《易傳》的內容來看，《周易》的陰陽互動哲學有幾種規律，而這些規律都標識著人事的吉凶。符合這些規律則吉，違背這些規律則凶，可謂順之者昌，逆之者亡。其一，《小象傳》多提及乘承說的規律。「乘承」說與爻際之相「比」有關。一卦逐爻相比鄰的關係為「比」，即初與二比、二與三比、三與四比、四與五比，五與上比。卦中兩爻比鄰之間的爻際關係，若陽爻在上而陰爻居下，即為陰承陽，此為順，為吉。反之，若陰爻在上而陽爻居下，則為陰乘陽，此為逆，為凶。

基於陽尊陰卑、君尊臣卑的觀念，陰承陽象徵君主能有效駕馭臣子，臣子順承君主的領導，抑或是柔弱者、卑者得到剛強者、尊者的帶領和支援。反之，陰乘陽象徵臣子仗勢弄權，乘凌於君權之上，而君主承受了臣子的反叛和壓制，或是弱者、卑者凌駕於強者、尊者之上而反受其害。⁵⁰

以《節》卦為例，《周易正義》曰：「節，卦名也。《彖》曰：『節以制度』，《雜卦》云：『節，止也』。然則『節』者，制度之名，節止之義。」⁵¹《節·大象傳》亦曰：「澤上有水，節；君子以制數度，議德行」⁵²，即君子觀象法行，取法《節》卦卦象，創立禮數法度以作為節制的標準，評議人的德行以便知人善任。《節》卦有「節制」和「節以制度」的意思。《節》卦九五爻辭言：「甘節，吉利，往有尚」⁵³，即指九五之君開創了甘美適中的制度，故而吉利，以此制度管理、節制人民則必為人民接受、尊尚。⁵⁴王弼注所言：「當位居中，為《節》之主，不

⁵⁰ 黃壽祺，張善文：《周易譯注》，頁 620。

⁵¹ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 132。

⁵² （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 132。

⁵³ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 132。

⁵⁴ 余敦康解讀：《周易》，頁 477。

失其中，『不傷財，不害民』之謂也。為節之不苦，非甘而何？」⁵⁵，亦是強調九五奉行中道，推行了不傷財、不擾民的合理統治，故言「甘節」。

《節》卦六四爻辭言：「安節，亨」，《節·六四·小象傳》曰：「安節之亨，承上道也。」⁵⁶六四陰居陰位得正，又上承九五之君，有陰承陽之象，象徵柔服從剛的領導，在下者順承尊上，配合君主的理念和制度，安於自我節制的正道，因此亨通。《九家易》曰：「言四得正奉五，上通於君，故曰承上道也」⁵⁷，也即是強調六四得正，以陰承陽，與九五之君志同道合。《節》卦六四可謂體現了陰承陽，臣子順服君主，上下相安，從而亨通的道理。

再者，《旅》卦六五爻也體現了陰承陽的吉義，其爻辭為：「射雉，一矢亡，終以譽命。」⁵⁸《旅》卦上卦為離，離有雉義。六五行旅在外，射中野雞，野雞負箭逃走，因此損失了一支箭，然而這也意味著六五箭術高明，因此最終還是得到榮譽和封爵。《旅·六五·小象傳》曰：「終以譽命，上逮也。」⁵⁹六五能得美譽，正是因為承及上九。六五以陰承陽，象徵可以得到君上或尊者的青睞。之所以可以得到在上者的青睞，是因為古時候士大夫出行外地，會把野雞作為拜見他人的贄禮，以表德行耿介、高潔。⁶⁰六五善射，又以雉為禮，獻給在上者，故而能夠進身。《周易折中》說道：「古者士大夫出疆則以贄行，而士執雉以相見，射雉而得，是進身而有階之象也。信於友則有『譽』，獲乎上則有『命』。」⁶¹，即是此意。總之，六五承上九，以卑下承尊上，故有得到尊上賞賜的吉祥。

反之，陰乘陽即為凶。例如，《豫》卦六五爻辭道：「貞疾，恆不死。」⁶²人德行真正，雖有災害，也不至於死亡。《豫·六五·小象傳》曰：「六五貞疾，乘剛也。恆不死，中未亡也。」⁶³六五之所以有難，是因為居於九四之上，柔乘剛，有臣凌君、弱凌強之象。之所以能不亡，乃因六五得中，未失中道。總之，六五雖然正直，然而因為冒犯了尊者、強者，故而招惹禍患，只有繼續守持中道，才能免

⁵⁵ 余敦康解讀：《周易》，頁 477。

⁵⁶ 余敦康解讀：《周易》，頁 477。

⁵⁷ (清)王謨：《九家易解》(臺北：成文出版社，1976 年)，頁 48。

⁵⁸ (魏)王弼，(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易注疏》，頁 128。

⁵⁹ (魏)王弼，(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易注疏》，頁 128。

⁶⁰ 《儀禮·士相見禮》云：「『士贄用雉』者，對大夫已上所執羔、雁不同也。云『取其耿介，交有時，別有倫也』者，倫，類也。交接有時，至於別后，則雄雌不雜，調春交秋別也。士之義亦然，義取耿介不犯於上也。云『雉必用死者，為其不可生服也』者，經直云冬用雉，知用死雉者，《尚書》云：『三帛、二牲、一死贄。』則雉，義取耿介，為君致死也。」

⁶¹ (清)李光地纂，劉大鈞整理：《周易折中》(成都：巴蜀書社，2010 年)，頁 187。

⁶² (魏)王弼，(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易注疏》，頁 50。

⁶³ (魏)王弼，(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易注疏》，頁 50。

於一死。

總之，《易傳》一再強調了《周易》以陰承陽為吉，陰乘陽為凶的規律。乘承說的原理，應用於《周易》的人事道理上，就以臣子、卑者、弱者順服君主、尊者、強者為吉，凌駕君主、尊者、強者則為凶。然而，縱觀六十四卦的爻際關係，剛柔錯雜，非承即乘，陰承陽未必皆吉，陰乘陽亦未必皆凶，這是不言而喻的。因此，乘承說的陽尊陰卑，陽主導、陰順從的核心理念，其實與中正說同理，皆在強調儒家政治倫理。這政治倫理是社會理應上下尊卑有序，各階層人士在相互對待上必須辨清主從、尊卑關係，恪守本分、不相逾越。

其二，即是陰陽必須要能相應。這是因為陰與陽雖然性質不同，但又相反相成。陰代表空虛、柔弱、配合，能力不足，而陽代表充實、剛強、主導，能力充足，因此兩者的互補是必要的。一卦中，初爻與四爻、二爻與五爻、三爻與上爻會互相求應。彼此對應的二爻，若是一陰一陽，視為「應」。由於陰陽相應、異性相吸，因此吉利。如初爻為陽，而四爻為陰，那便能相應而吉。反之，二爻若皆陰或皆陽，則為「敵」。⁶⁴陰陽同性相斥而不相應，故為凶。如二爻為陰，五爻亦為陰，那便不能應而凶。此外，卦象中的陰、陽爻，無論處在什麼位置，只要它們能順利地互相追求，達到一種互利互助的現象，那也是吉無不利的，但這種情況特殊而少見。

陰、陽相應，代表著陰陽雙方能互通聲氣，於人事上則象徵尊者與卑者、能者與弱者互相呼應，關係和諧，能夠互助。以《屯》卦為例，《屯》卦象徵的是一種時局初創的艱難局面。《屯》卦初九爻辭說：「磐桓，利居貞，利建侯。」⁶⁵初九在最卑下之爻位，象徵人處在最初的開基立業的階段，因此爻辭表示此人在創業之初徘徊不前，利於靜居守正、養精蓄銳，以便建立諸侯。對此，《屯·初九·小象傳》說：「以貴下賤，大得民也。」⁶⁶陽貴陰賤，初九是陽爻，卻處於眾陰之下，故能得到眾陰的歸附。以人事而言，初九象徵身份尊貴卻肯屈居卑位之人，而六二、六三、六四皆為陰爻，陰爻代表弱勢的人民。尊者處於草創基業的局面，懂得屈尊紓貴、下體民情、共度時艱，乃能廣獲民心，獲得人民的歸附，與人民齊心合力地共創大業。雖然初九與另三個陰爻並非都能符合相應的原理，但由於陰

⁶⁴ 毛奇齡《推易始末》：「初與爻、二與五、三與上，其陰陽相抗者曰『敵』。……其陰陽相配者曰『應』。」

⁶⁵ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 22。

⁶⁶ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 22。

與陽的雙向追求得以實現，因此結果當然吉利。

此外，《屯》卦六四爻辭道：「乘馬班如，求婚媾，往吉，无不利。」⁶⁷六四下應初九，陰陽相應而能獲吉，故爻辭言騎馬往求婚配，能吉無不利。此爻說求婚順利，並非專指婚事，其寓意在於象徵所求得遂。《屯·六四·小象傳》說：「求而往，明也。」⁶⁸六四居於上卦的四位，有公卿之象，是天子的近臣，掌握一定的行事權，但身為陰爻，代表做事欠缺能力。反之，上段提到的初九賢而位卑，雖有才能，但缺乏成就大事的權柄和門路，有待明主賞識。這時的六四能主動往下，求助於初九，取剛濟柔，乃有上者禮賢下士，覓得人才，以疏通屯難之局的喻意，故象傳言六四乃明智之人。總之，此爻乃是陰、陽相應而能獲吉的例子，由此案例也能推導出在上者理應主動求賢以治理天下的尚賢思想。

除此之外，《井》卦九三也通過陰陽的相應，強調明君與賢臣應該互相為用，結合共事，如此才是社稷之福。《井》卦九三爻辭曰：「井渫不食，為我心恻；可用汲，王明並受其福。」⁶⁹水井已挖掘乾淨，卻無人汲食清水，實在令人惋惜，應該趕緊汲水。君王如有此等賢明則王與臣民俱受其福。《井·九三·小象傳》道：「井渫不食，行恻也；求王明，受福也。」⁷⁰，意即井中清水之未被汲取，象徵九三的賢德未受賞識而使人惻隱。九三陽剛得正，有才幹又正直，若未能為國家所用，實為憾事。九三與處於上卦的上六陰陽相應，因此九三與在上的統治高層其實有互通聲氣的機會，而上六的高層也終有一日能主動向社會底層求賢。因此，象辭說盼求君王如同主動汲取清澈井水飲用那般，有求賢若渴，使人才為己所用的賢明之舉。若能明君、賢臣共治天下，那就是君臣乃至於天下人的福氣。

相反地，陰、陽無法相應，則意味著陰陽雙方不通聲氣，於人事上則象徵尊者與卑者、能者與弱者不相呼應，沒有往來，無法互助。例如，《井》卦九二就出現了和九三完全相悖的情況，其爻辭說：「井谷射鮒，瓮敝漏。」⁷¹井底的水不向上取用，卻往下射入谷底，只能滋養底處的小魚。這是因為汲水之甕破損了，以至於漏水入井。對此，《井·九二·小象傳》道：「井谷射鮒，无與也。」⁷²，意即之所以出現井水被用來養魚的狀況，是因為九二和九五無應，得不到九五的相與、

⁶⁷（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 23。

⁶⁸（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 23。

⁶⁹（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 110。

⁷⁰（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 110。

⁷¹（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 110。

⁷²（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 110。

提攜。此爻也並非專指井水被妄用，而是指有賢人懷才不遇。九二陽剛中正，本是具備才能又德行中正之人，然而與身居君位的九五同為陽爻，無法應和，不能被在上者所用，故而導致野有遺賢。總之，瓦甕的破漏，使井底之水只能養魚，不能為人所用並發揮應有的功能，這就如君王忽略、疏漏了賢才，使人才只能處在社會底層，未受賞識與重用，無法施展抱負。總之，《易傳》闡發了《周易》以陰陽相應為吉，陰陽不應為凶的天道規律，認為政治、社會也應上下陰陽相應、聲氣相通。

毋庸置疑的是，若一卦之爻象同時出現爻際陰陽相應，以及前述提到的爻位中正的吉象，那更是無往不利的。以《同人》卦為例，《同人·彖傳》曰：「柔得位得中，而應乎乾，曰同人。同人曰『同人于野，亨，利涉大川』，乾行也。文明以健，中正而應，君子正也。唯君子為能通天下之志。」⁷³以爻位來看，《同人》卦的六二居中得正，九五亦然。兩者既中且正，又陰陽相應。中正之六二上應於九五，有和同於人之象，故卦名曰同人。接著，《彖傳》解釋了《同人》卦的卦辭。出外於廣闊的原野與人和同，乃是同人的亨通之道，利於前往而有利，因為這表明了九五之剛健者也願意放下身段，實行了求同於六二的行為。《同人》卦的卦象為下離上乾，離為文明，乾為剛健。因此，綜合《同人》卦的卦象和爻位，可知君子之正道，就在於秉性文明而剛健，言行中正並與人互相應和。唯君子能以正道應和於人，故唯君子能會通天下人的心志。⁷⁴聖人之所以能「通天下之志」，就在於其言行不違背正道，因此方能良好地溝通、應和天下人的意志，從而凝聚人心，使社會群體有著良好的凝聚力。因此，《易傳》提出的陰陽相應的核心理念，在於社會上下階層的人彼此必須要溝通心志、互通有無、相互匡助，才能促成一個發展順利，關係和諧，凝聚力強的健全社會。

第四節 《易傳》的卦象政治哲學：陰陽的交流、對立與平衡

《周易》的六十四個別卦都由八經卦組成，八經卦也分陰卦和陽卦。坤卦、巽卦、離卦、兌卦為陰卦；乾卦、震卦、坎卦、艮卦為陽卦。因此，在一些由八

⁷³（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 44。

⁷⁴ 黃壽祺，張善文：《周易譯注》，頁 114。

經卦組成的別卦，會出現陰陽的互動關係。這互動關係或為良好的交流，或為閉塞的不交，抑或是矛盾的對立。此外，以消息卦或別卦中陰、陽爻的組成結構的角度，亦可以審視一些別卦的陰陽為何平衡或失衡。陰陽的相交與平衡，象徵社會、政治的風調雨順、良好狀態。陰陽的對立，以及陰陽的不平衡，如陰過甚或不及、陽過甚或不及，這些都會引致社會、政治的歪曲現象、不良結果。《易傳》中的《彖傳》即常論及別卦之上下卦的卦象、卦德和互動關係。《彖傳》也提及了別卦與消息卦的關係，以及別卦陰陽的過或不及。因此，下文將多以《彖傳》舉例說明《周易》別卦的陰陽交流、對立、平衡與儒家政治哲學的關係。

一、陰陽的交流

首先，爻際貴陰陽互相呼應，別卦之上下卦亦如此。《泰》卦、《否》卦二別卦體現了陰陽必須有效交流的思想，但不稱「應」而稱「交」。《彖傳》解釋泰、否二卦的陰陽相互交流的關係時，透露出強烈的政治意識，當中的思想與儒家政治價值觀相通。《泰·彖傳》云：「『泰，小往大來，吉，亨。』則是天地交而萬物通也，上下交而其志同也。內陽而外陰，內健而外順，內君子而外小人：君子道長，小人道消也。」⁷⁵《泰》卦卦象為下乾上坤，乾為天、為陽、為君主，而坤為地、為陰、為民眾。自然界本是天在上而地在下，而此時乾卦的天之陽氣往下居內卦，坤卦的地之陰氣往上居外卦，這是陰陽之氣、君民之志能夠交流暢通的象徵。乾卦來到下卦，意味著原本高高在上的君王，肯放下身段來到民間與民溝通，從而順利體察社會底層的民情。坤卦往居上卦，意味著民意受到國家的重視，人民的地位、權利得到提高。因此，《易傳》所詮釋的《泰》卦卦義，整體上可謂是孟子所說的「民為貴，社稷次之，君為輕」⁷⁶的以民為本的政治觀的體現。

《泰·彖傳》的「推天道以明人事」，不僅在於以下乾上坤的象徵，說明國家的上層君主與下層民眾之間的互動順利、心志相通，而且也比喻君子和小人的此消彼長。陽為剛健、為君子，陰為柔順、為小人。從卦象看，乾卦居於內卦，代表君子居內，而坤卦居於外卦，代表小人在外。從消息卦看，《泰》卦代表春天，乃是三陽開泰，陽氣逐漸升發而陰氣逐漸式微之象。因此，《泰》卦的卦象在人事上，象徵君主開始升用剛正的君子，以進入朝政內部辦事，而逐漸疏遠柔佞的

⁷⁵（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 41。

⁷⁶（漢）趙岐注，（唐）孔穎達疏：《孟子注疏》，頁 251。

小人，將之排斥於朝堂的核心幹部之外，小人故而只能順從君子之命。這正如《周易集解》所說的「陽為君子，在內，健於行事；陰為小人，在外，順以聽命。」⁷⁷總之，由《泰》卦的下陽上陰，乾健坤順，可以推導出國家政壇剛健的君子之勢漸長，小人之勢漸衰，只能服從於君子。

《泰》卦由「天地交而萬物通」，推衍到「上下交而其志同」，再由「內陽而外陰」，引申至「內君子而外小人」的論述，與《否》卦正好相反。《否》卦下地上天，地氣下降，天氣上升，兩不相交，且陰氣漸長，代表君主高高在上，罔顧民意，不親民、不尚賢。因此，《否·彖傳》乃以「天地不交，而萬物不通」論「上下不交，而天下无邦」，以「內陰而外陽」引申「內小人而外君子」。⁷⁸由此可見，《彖傳》乃是以卦象的互動、陰陽的消長象徵人事狀況。此種由天道過渡到人道的句式，正是《彖傳》語句之「推天道以明人事」的說理方式。如此一來，《彖傳》以其八卦、陰陽的天道觀，引申出了儒家親民、尚賢的政治倫理。總之，泰、否二卦的《彖傳》闡述的八卦、陰陽哲學，乃是以陰陽之相交強調君主的為政之道貴在下體民情，使民意能夠上達天聽，而且在用人上必須親賢人、遠小人，如此則上下之間方能良好交流與互動。

二、陰陽的對立

《易傳》既反映了陰陽相交為吉，亦相對地提及了陰陽對立、太過、不及為凶。陰陽的對立，尤其表現在陰陽異性相戰或同性相斥。陰、陽的過與不及，則發生於陰或陽的其中一方勢力過盛的狀況。陰陽對立、太過、不及，將致使陰與陽無法和諧共處，反映於人事則象徵社會、政治的矛盾與鬥爭。

陰陽對立的現象，以《革》卦表現得尤為明顯。《革·彖傳》：「革，水火相息；二女同居，其志不相得，曰革。」⁷⁹此乃是以八卦、陰陽比喻革命的原因和正當性。《革》卦下卦為離，為火；上卦為兌，為澤水。水往下澆熄火，故有水火相剋，陰、陽兩大對立、相反的勢力矛盾激化之象。再者，離卦為中女，兌卦為少女，皆為女性，有二女同嫁一夫而居，故而相爭，志趣不合之象。因此，水火相息、二女同居體現了異性對立和同性相斥的現象。《彖傳》解釋《革》卦、革命的由來，乃是雙方由於志趣不合而產生矛盾，互相排斥、對立，乃至於鬥爭。「道

⁷⁷（唐）李鼎祚著，陳德述整理：《周易集解》（成都：巴蜀書社，1991年），頁63。

⁷⁸（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁43。

⁷⁹（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁111。

不同，不相為謀」⁸⁰，相對立的狀況必然成為變革的導火線，從而改變了原有的局面。這就如水火交戰，不是水滅火，即是火滅水，總有一方消失。二女志不相得，則勢必也無法長久同居。

《革·彖傳》接著道：「己日乃孚，革而信也；文明以說，大亨以正，革而當，其悔乃亡。天地革而四時成；湯武革命，順乎天而應乎人：革之時大矣哉！」⁸¹既然要變革，那就必須變革得當，方能亨通而無悔恨。變革得當的條件在於必須取信於眾，讓變革過程能使天下人信服，而且舉止必須表現文明的美德，符合正道，如此才可令人心悅誠服。接著，《彖傳》就以天地自然的規律與人事相比擬。天道因時變革，一暑一寒，交相推移，這才有一年四季的變換。湯武革命，即商湯、武王變革了夏桀、商紂的天命。這也是兩種對立的政治勢力，即仁政與暴政的矛盾與衝突。然而，由於商湯、武王之德受到民眾信任，而且舉止文明，能適應天之正道，是為人心所向，故而這兩位聖王的革命乃是順乎天而應乎人的，使他們得到了天下。這意味著人間政治的仁政與暴政，也是相推移、相排斥的。由「天地革而四時成」到「湯武革命，順乎天而應乎人」，《革·彖傳》再次以自然生態的季節變革的天道觀，相比擬於人事的政治革命，認為變革乃是事物發展的自然規律，而政治改革的智慧就在於必須革而有信，文明以說，守持正道，方能順乎天而應乎人，以有道伐無道，變革天命。

三、陰陽的平衡

至於陽剛過甚或陰柔過甚所導致的陰陽失衡的凶象，以《大過》卦和《剝》卦表現得尤為顯明。《大過》卦，顧名思義，即是陽剛勢力發展太過之卦象。《大過》卦卦形為䷛，其卦辭曰：「大過，棟桡，利有攸往，亨」⁸²，意即這卦的四個陽爻居中心位置，上下各連接一個陰爻，就如同一個中間部份堅實但是首尾兩端脆弱的棟樑，已經不能承受重壓而開始彎曲了。柔弱之陰爻不堪重負，以支撐過多沉重的陽爻，此即大過之意。對此，王弼亦云：「大過者，棟桡之世也。本末皆弱，棟已桡矣。而守其常，則是危而弗扶，凶之道也。」⁸³陰陽之失衡、棟樑之傾頹，象徵社會政治的棟桡之世、大廈將傾。人身處危亡之世，應該主動撥亂反

⁸⁰（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 141。

⁸¹（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 141。

⁸²（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 70。

⁸³（魏）王弼：《周易略例》（西安：陝西人民出版社，2007 年），頁 109。

正，以求由亂入治。為了挽救危亡，陽剛的勢力需受克制，陰柔的勢力需受扶植，使陰陽達致平衡，方能挽狂瀾於既倒、扶大廈於將傾。因此，《大過·彖傳》道：「剛過而中，巽而說行，利有攸往，乃亨。」⁸⁴陽剛過甚時就應該以中道調劑，使之不過亢而恢復平衡。《大過》卦下卦為巽為順，上卦為兌為悅，因此君子必須平順、和悅地履行中道，才能平治亂局，挽救危亡，使時局亨通。由此可見，《彖傳》對陰陽之平衡甚為重視，認為陰陽失衡有時局危亡之寓意，故而據陰陽、卦德的理念提出對治亂局的方式在於維持中道，以及態度和順。

無獨有偶，《剝》卦亦是陰陽失衡之卦。相較於《大過》卦之陽勝於陰，《剝》卦則是陰勝於陽。《剝·彖傳》曰：「『剝』，剝也，柔變剛也。」⁸⁵《剝》卦上六乃卦中唯一一個陽爻，居於上位，不中不正，猶如無權無勢的太上皇。底下的陰爻代表小人和邪惡勢力，正步步緊逼著上六。上六無位，面對小人無能為力，隨時會被包圍它的眾陰所噬，處境危如累卵。因此，顧名思義，《剝》卦有陽剛勢力過弱，而終將為陰柔所剝落、革變之意。以消息卦的角度視之，陰氣逐漸上升而陽氣逐漸被層層削弱，《剝》卦的陽爻終將為陰爻侵蝕而變成《坤》卦。因此，《剝》卦上九爻的爻辭方喻上九為一個僅存還沒被食的碩果。因此，《彖傳》可謂從卦象的陰陽消長，看出了《剝》卦的危機。

接著，《剝·彖傳》道：「不利有攸往，小人長也。順而止之，觀象也；君子尚消息盈虛，天行也。」⁸⁶此句以「陰勝於陽」象徵政治人事上的狀況，又以卦德講述面對這種狀況的對策。在政治上，《剝》卦代表著陽剛之君子途窮，陰柔之小人得勢的局面，朝政昏暗。值此危急存亡之秋，《彖傳》借鑒下、上經卦之卦德，提出了應對小人的政治策略。《剝》卦下卦為坤為「順」，上卦為艮為「止」。君子諳於陰陽消息乃自然大化的運作定律，深知此時陰盛陽衰，小人得志，咄咄逼人，而自己處於不利地位。因此，君子不應盲目採取行動前往對付小人，而應當「順」勢抑「止」小人勢力的浸長。⁸⁷對此，王弼注曰：「坤順而艮止也，所以順而止之，不敢以剛止者，以觀其形象也。強亢激拂，觸忤以隕身，身既傾焉，功又不就，非君子之所尚也。」⁸⁸以治天下為己任的君子，就應當審時度勢，以柔順之道盡力抑制小人的發展，以圖撥亂反正，而非逞匹夫之勇，盲目採取強硬

⁸⁴（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 70。

⁸⁵（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 63。

⁸⁶（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 63。

⁸⁷黃壽祺，張善文：《周易譯注》，頁 183。

⁸⁸（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《周易注校釋》（北京：中華書局，2012 年），頁 88-89。

行動抗擊正如日中天的小人，否則反而導致自己身敗名裂。

總之，《彖傳》所言卦象的陰陽交泰象徵君民有效交流，君主能下察民情、關心民意，民意能上達天聽的吉利的人事現象，陰陽不交則是君民不通聲氣的凶象。陰陽盈虛象徵君子與小人這兩股政治勢力的消長，而作為君主就應該尚賢人而遠佞臣。君主親民、尚賢而遠小人，才能保證天下長治久安。陰陽對立象徵相反勢力不可協調的矛盾，故而要有所變革，而變革貴在順天應人。陰陽之不足或太過，代表人事、時勢已失去中道，將呈現亂象，必須由君子加以平治。總之，《彖傳》推天道以明人事，以陰陽理念指導君民、君臣關係和彰顯治國平天下的智慧，以卦德指導行為實踐，充分表現了如何持盈保泰和撥亂反正的憂患意識和政治關懷。

第五節 《易傳》的乾坤政治哲學：天地生之，聖人成之

以上乃是《易傳》通過卦爻陰陽之形式，表述了為人處世的中正之道以及尊卑有序，上下交流順暢、和睦相處的社會理想秩序。這種理想秩序，正是《周易》經傳認為人處於萬物資始、資生的天地之間，所應該創造的保合太和的和諧秩序。《乾·彖傳》、《坤·彖傳》道：

大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。大明始終，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。⁸⁹

至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合無疆。含弘光大，品物咸亨。牝馬地類，行地無疆，柔順利貞。君子攸行，先迷失道，後順得常。西南得朋，乃與類行；東北喪朋，乃終有慶。安貞之吉，應地無疆。⁹⁰

《乾·彖傳》解釋《乾》卦卦辭「元亨利貞」⁹¹，既詮釋了天道的創生意義，也指導了人對中正之道以及和諧秩序的追求。在卦象上，乾為天，乾道即天道。偉大的天的「元」始之德，統領自然、創生萬物，萬物因而開始萌生。天施雲雨，

⁸⁹（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 10-11。

⁹⁰（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 18。

⁹¹（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 8。

萬物流布成形，暢達「亨」通。天道的運行規律有其始終，陽氣因為六爻時位不同而生成、變化，就如六龍居於六個不同時位而待時而動，天道就是如此因時變化而駕馭自然。天道陰陽變化，使萬物各得性命之正，得到天命之性，具備應有的壽命。萬物在廣闊的天地之中彼此必須協調並濟，和諧相處，故「利」於守持「貞」正。《乾》卦居眾卦之首，創生萬物，使人享有豐足的物資，故而萬國得享太平、富足。

《坤·彖傳》解釋了《坤》卦卦辭：「元亨，利牝馬之貞。君子有攸往，先迷後得主，利西南得朋，東北喪朋。安貞，吉。」⁹²坤為地，故坤之元為地配合、順從天開創萬物的志向，使萬物依靠它生成。坤之亨，則是地厚德載物，含融、滋養萬物使之光大、亨通。坤利牝馬之貞，此是以母馬象徵坤德之要領在於柔從、守正。若是搶先居首，則迷失方向，如臣失其君。若是居功自傲，則自招禍患，失信於君。地道「無成」而代「有終」⁹³，意味著輔佐者若能像地順承天那樣，柔和、順從地隨於人後，守持正固，不居功、不居首，則福澤長久，應和坤德，吉無不利。

天剛健不息，普施雲雨，始生萬物，而地柔順守正，乃順承天，以其厚德和物資，長養萬物。《復·彖傳》說：「復其見天地之心乎？」⁹⁴，《復》卦象徵一陽來復，萬物復甦，因此天地之心就在於其生生之道，故言「生生之謂易」。天地人三才有其分際，天地四時之變化乃是自然的秩序，天能生物而不能辨物，地能載物而不能治物，一切有待人為的治理。人類觀天、地的資始與資生之德，在人事上所應盡的責任，乃是必須觀象玩辭，推究天道以指導人事，以便代天行生生之道，成就天下萬物，包括自己。人所能做的就是「各正性命」，以求「保合太和」。所謂「各正性命」，乃是說明天道變化，創生萬物後，天下萬物都應正其性命。萬物無知，只能以本能自全其性命，以其自然本能为正道而存活。作為萬物之靈的人，則要究天人之際，進德修業，方能窮理盡性，成就自身由天地賦予的道德和生理之性命，如此才能得其性命之正。

天地陰陽示人以仁義禮智之道，六十四卦則以卦爻、陰陽的形式表達了陰陽貴中正與相應的天理之正道和規律。因此，身處天地之間的人，也要各正其位，根據自己所處的時位，正其身而行其道，使社會能有條不紊地運作。人皆思不出

⁹²（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 18。

⁹³（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 21。

⁹⁴（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 65。

其位，以仁義禮智端正道德，上下內外之間以正道相互「比」、「應」，乃能有效地互相協作，共同成全一個「保合太和」，和諧有序，發展健全的人文社會。為了維續社會長久順利之運行，人們「乃利貞」，利於守持正固。在上者體察下意，提攜賢才，而在下者恪守本分，盡心輔上，君臣夫婦、上下內外皆各盡本分，則家國社稷能長治久安。於人身外之萬物而言，人必須善用天道的規律以經緯天下，乃能「首出庶物」，使萬物得以萌生，生生不息，而物產也因此愈加豐饒，經濟日趨繁榮。當人推天道以明人事、贊化育，從而達致「保合太和」、成己成物的人文理想，使萬物和諧共存，各得其所，才能在真正意義上使天下政通人和、國泰民安，「萬國咸寧」。聖人就是推天道以明人事的典範，因此作為希聖者的君子要師法古聖先王，以期許自己也能完成聖人開物成務、成己成物的偉大德業。

第五章 《易傳》「性與天道」論述的「法先王」之政治內

涵



《易傳》出自儒門後學之手，乃當今學界的主要共識。《易傳》有濃厚的儒家思想，且其中有許多孔子論《易》之語，這些都足可見《易傳》與儒家淵源之深。

「法先王」乃是儒家的主要政治意識，其目的是要效法古聖先王的政治以治理天下。前述提及的儒家文本皆顯示了這種思想傾向，即紛紛提出恢復三代先王的制度，效法古聖先王之政的理想。《易傳》也不例外地，以其獨特的方式，提出「法先王」的思想和先王的具體政治措施。上一章論述了陰陽之道給予人事、政治的啟示。本章則推究《易傳》的古聖先王乃是如何具體地根據天地、陰陽之道，表現以民為本、裁成輔相、人文化成的政治理念，確立崇尚仁義、禮樂的政治體制，運用彰往察來、觀象制器的政治智慧，最終達致崇德廣業、開物成務的政治事業。

第一節 《易傳》的人物用詞與古聖先王的關係

前述已提及《易傳》常以象徵說理。《大象傳》即是以詮釋某一卦的上下卦之間的象徵關係，以相準擬於人事。《大象傳》首句說明上下卦的象徵意義，以此了解卦名的含義，而後一句則通常以「君子以」、「先王以」、「后以」、「上以」、「大人以」分析如何由一卦的象徵意義推導出聖王的智慧和人事的義理。¹《大象傳》分析上下卦之象徵含義時，是以八卦的八種象徵物作為基礎。上卦、下卦各代表一種自然物，因此《大象傳》乃能推導出上下卦所象徵的自然物的交互作用為何。這八種象徵物，如前述所說，是聖人觀察天地萬物後，所演繹出的八種自然生態的主要現象——天、地、雷、風、水、火、山、澤。簡言之，以能夠完整象徵天地之道的八種自然物的互動關係，引申政治、人事的義理，即是《大象傳》的「推天道以明人事」的敘述方法。

由《大象傳》常用「君子以」、「先王以」、「后以」、「上以」、「大人以」的句

¹ 賴貴三〈《周易·大象傳》的文化體系及其現代義涵〉一文，亦提及《大象傳》法先王之政和法后、大人之教以作為經綸天下的指導思想。參見賴貴三：〈《周易·大象傳》的文化體系及其現代義涵〉，收入《易學思想與時代易學論文集》（臺北：文津出版社，2007年），頁73-90。

式，可一窺《易傳》對古聖先賢之道的重視。「君」的本義就是掌握權柄而發號施令者。「君」從尹從口。《說文》曰：「尹，治也，²從又、丿，握事者也³。」⁴「尹」字就像一個執權杖，主管各種事情的人。「君」字從尹從口，表示君子乃是處於眾尹之上，地位尊崇，發號施令的治天下者。孔穎達《周易正義》亦曰：「言『君子』者，謂君臨上位，子愛下民，通天子諸侯，兼公卿大夫有地者。凡言『君子』，義皆然也。但位尊者象卦之義多也，位卑者象卦之義少也。但須量力而行，各法其卦也，所以諸卦並稱『君子』。」⁵由此可見，《周易正義》仍認為《大象傳》的「君子」之義為有政治地位的「在上者」、「統治者」。

前人將「君子」劃入統治階層一類的人物是有其理據的，然而自孔子以後，「君子」又始有道德含義，代表品德高尚之人。⁶「君子」和「小人」，不再是嚴格的「治人者」與「治於人者」的政治身份區分，而有了道德優劣之別。不過，從前述對《論語》的講解中，我們亦可知道作為一個君子需具備成己成物之仁德，因此君子的責任自然不僅限於做一個有道德的人，更應該要成為對社會、政治有貢獻的人。《大象傳》約成書於戰國後期至秦漢之際，其文本思想受到儒學等各家思想的影響。因此，《大象傳》顯然不會將「君子」很單純地歸類為有政治地位的人，而同時具備了道德內涵。《蹇·彖傳》道：「山上有水，蹇；君子以反身修德」⁷，即以山高水險之卦象的象徵，提出君子面對困境必須反求自身，努力修德，可謂君子固窮而不失德，小人窮則濫矣。魏晉時的阮籍在《通易論》也說君子乃「佐聖扶命，翼教明法」⁸之人也。結合君子作為統治者的本義，在歷史思想發展下產生的有道德者之引申義，以及《大象傳》的文意視之，「君子」理當是敦品勵學，懂得向古聖先王學習修身、政教之道，能以易理的知識作為其行事根本，亦不忘將其所學貢獻於社會、政治之有德者。

《周易正義》又云：「若卦體之義，唯施於天子，不兼包在下者，則言『先王』也」⁹，可見「先王」之義為「君主」，是處於政治集團的領導者、王者地位之人。

² 段玉裁《說文解字注》注曰：「尹治天下」，尹是治天下之人。

³ 段玉裁《說文解字注》注曰：「又為握。丿為事。」，尹掌握處理事情的權力。

⁴ （漢）許慎：《說文解字》，頁 64。

⁵ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 12。

⁶ 《論語·里仁》說：「君子喻於義，小人喻於利」，《論語·衛靈公》亦說：「君子固窮，小人窮則濫矣」，皆是以品德之高與下來區分君子、小人，且「君子」之義若僅為高位者的話，則不會有「窮」的情況出現了。

⁷ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 92。

⁸ （魏）阮籍著，李志鈞等校點：《阮籍集》，頁 26。

⁹ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 12。

「后」亦指「君主」，但是相對於作為先代君主之「先王」，后指的則是「繼體之君」¹⁰，即繼任的後代君主。「上以」的「上」，指在上者，可以是王侯大夫一類的人，或是君上。¹¹「大人」在《周易》中，一般指有道德、有作為的賢者，或者有道德並居於高位之人。總之，據《大象傳》所言有關「君子」、「先王」、「后」、「上」、「大人」的內容，可見其頗以古聖先王的政治理念和政治體制作為榜樣，以供後世學易之君子參考。

除了《大象傳》，《繫辭傳》、《彖傳》也多次提及「聖人」這個名詞，屢屢提及聖人之風範與行事，描述其治理天下的思想與事功，使習易之人能了解其治民、教化之道。這是因為「聖人」在中國古代君主統治時期經常指的不僅是品德高尚、智慧超絕之人，亦常是對代天行道，有文明開創之功的聖王的尊稱。因此，《繫辭傳》、《彖傳》描述的聖人事業，實際上亦體現了聖王的政治智慧和政治事業。

第二節 《易傳》的民本政治理念：裁成輔相，人文化成

《易傳》推天道以明人事，將天道與人道相比擬，以卦象的天地之道象徵相對應的人事活動，使人了解如何做出與天道相符的言行。這些人事活動、生活智慧往往與為政之道息息相關，包含許多古聖先王的言行典範。先王的德政其實也是上一章提及的仁義、禮智、中正、尚賢、愛民之德的具體落實，可謂是崇德廣業的典範。

先王的施政對象，是廣泛存在於世間的所有事物，包括統治下的百姓和其他萬物。《易傳》多次提到君主以民為本的君民對待關係，認為施政者應該以民生問題為主要關懷。例如，《師·大象傳》提到：「地中有水，師；君子以容民畜眾。」¹²《師》卦下坎上坤，為地中蓄藏水源。坎有危險之義，師眾，兵戎是凶險之事，坤則有眾之義，故《師》卦象徵兵眾。君子觀大地廣畜水源之象，乃知在為政上必須廣容民眾、畜養百姓。《頤·彖傳》也說：「天地養萬物，聖人養賢，以及萬民。」

¹⁰ 「繼體之君」出自《說文解字注》。《說文解字》釋「后」說：「繼體君也。象人之形。施令以告四方，故广之。从一、口。發號者，君后也。凡后之屬皆从后。」段玉裁《說文解字注》則言：「開闢之君在先。繼體之君在後也。」先王是先代開創的君王，后王是後世繼任的君王。

¹¹ 高亨：《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，2009年），頁195。

¹² （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁35。

¹³《頤》卦下雷上艮，中間四爻皆為陰為虛，象徵口腔，上下二爻為陽為實，象徵嘴唇。此卦由嘴巴之卦象象徵頤養。聖人的德政乃是以頤養賢人與百姓為目標。

對於長養百姓，聖王能盡裁成輔相、遏惡揚善、順天休命之功，可供君子學習。《泰·大象傳》說：「天地交泰，后以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。」

¹⁴《泰》卦下乾上坤，天氣下降，地氣上升，象徵天地交合，萬事通泰。後王的為政之道，就具體實踐了《泰》卦所象徵的道理。天地四時寒暑流轉不已，陰陽二氣交通往來，雖能化育生長萬物，使天下物產豐泰，然則其終究是無心之自然變化。後王遵循自然的變化規律以指導人事，以人力裁節、助成天地化育之道，輔助、參贊天地化生之宜。後王與天地相參，裁斷天下萬物使之各盡其用，有益民生。¹⁵《大有·大象傳》亦道：「火在天上，大有；君子以遏惡揚善，順天休命。」，¹⁶太陽在天空普照地面豐饒的萬物，而萬物有待人類成就和安頓。人必須順從天意，代天行化育之功，以賞善罰惡治人，又休美萬物性命，使之能盡其性，皆得其宜。惠棟《易例上·易》曾言：「易者贊化育之書也。」¹⁷聖王裁成輔相、遏惡揚善、順天休命，其目的就是贊天地之化育，使民得其養、物得其用。

君子的育民政策，除了頤養百姓、善用萬物外，也必須教化民眾，使人民有更高素養的生活。《臨·大象傳》道：「澤上有地，臨；君子以教思無窮，容保民無疆。」¹⁸《臨》卦下澤上地，水澤上有大地，地勢本高於澤，高者臨於低者，故象徵監臨。正如《師》卦那般，《臨》卦亦是地容水之象，但由於高下不同，故有上者臨於下者之象。君子觀此卦象，得知在施政上要殫精竭慮地教育人民，發揮無窮美德容納、保育下民。此卦之所以強調君王應費盡心思教化百姓，乃是取自君王的教化之心如澤水之深的象徵。君王以統治者的身份親臨民眾，也本應盡教化下民之責。之所以言容保民無疆，亦在於其度量如坤土之廣容澤水¹⁹，此理與《師》卦相似。

《易傳》所提倡的教化理念，其實亦是先王之道的體現。先王是有道之人，故在施政上落實易理，重視教化。《觀·大象傳》以卦象象徵先王的教化政策，說

¹³（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 69。

¹⁴（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 42。

¹⁵黃壽祺，張善文：《周易譯注》，頁 99。

¹⁶（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 46。

¹⁷（清）惠棟：《易例》，頁 5。

¹⁸（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 59。

¹⁹（元）胡炳文：《周易本義通釋》（臺北：大通，1969 年），頁 155。

道：「風行地上，觀；先王以省方觀民設教。」²⁰和風吹行地面，象徵觀仰，²¹先代聖王因此巡省天下、體察民情、設立杏壇。《觀》卦下坤上巽，下地上風，乃風行草偃，無所不至之象。《大象傳》以風行地上，象徵先王的德政如風一般廣施於天下，使萬物俱受感化。先王的為政之道，就是教化民眾，進而移風易俗，使民心向善。

《易傳》認為先王之政乃是推行人文化成和神道設教，以收移風化俗之效的典範。《賁·彖傳》：「文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。」²²《賁》卦下卦為離，代表文明，上卦為艮，為止，故曰文明以止。天上的日月交迭，陰陽轉移，是為天文，人類的禮樂文章則是人文。觀察天象，可知四時變化，觀察人類的文采，才能進行文明建設，以教化使人們言行止於禮義、止於至善。此即《易傳》觀乎天文，以明人文化成之道。

對於神道設教，《觀·彖傳》說：「大觀在上，順而巽，中正以觀天下。觀，盥而不薦，有孚顒若，下觀而化也。」²³《觀》卦九五爻處於君位，居中得正，有著聖人所應具備的中正美德。此外，他又有下坤上巽所象徵的溫順、謙遜的品德。九五之德正大光明，地位尊高，為世人所敬重、觀仰。九五以下的四個陰爻代表人民，人們都敬仰九五聖王。在觀仰時，人們只觀祭祀伊始，聖王灌酒於地以降神的盥禮，而不觀之後向神獻牲的薦禮。這是因為聖王在執行盥禮，澆灌香酒的儀式時，已樹立莊嚴誠敬、齊莊中正之高大形象，足可為世人觀瞻而感化世人，使人們在從事禮儀時領略誠敬和中正之美德。薦禮奉獻祭品的儀節繁瑣，不如盥禮的盛大、可觀，故可略而不觀，而聖君亦不會親自主持薦禮。

《觀·彖傳》接著道：「觀天之神道，而四時不忒。聖人²⁴以神道設教，而天下服矣。」²⁵聖君祭神，乃因天上有神。何以知天上有神？乃因神有神道。天之神道的表現在於四時變化。觀察天的神妙變化規律，就能領會四時交替輪迴、毫無偏差的神道。聖人以神道設布教化，使天下萬民信服於天之神道。²⁶神，賞善罰惡，「體物而不遺」，故君之祭神，除了以其誠敬感化人心，也以神道作為約束、教化人心的資源。人人敬天、敬神，則始「畏天命」，向善而不敢為惡，否則將

²⁰（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 60。

²¹ 黃壽祺，張善文：《周易譯注》，頁 161。

²²（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 62。

²³（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 59-60。

²⁴ 聖人，亦聖王也。聖人能神道設教，可見其地位亦為王。

²⁵（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 60。

²⁶ 高亨：《周易大傳今注》，頁 177。

招致天譴。神道設教，宣揚了「遏惡揚善」的理念，正是聖王推行政治教化的方式。這也是前述《荀子的美學》所言《荀子》與《易傳》所提及的神道設教的理念，即藉原始宗教活動，行理性的人文化成之能事。²⁷

由此可見，《大象傳》乃是以六十四卦上下經卦所象徵的自然物，引申君子和古代聖王的為政之道。《彖傳》也通過引申卦象、卦德和卦義，述說其政治理念。君子所要學習的為政之道，其實就是聖王的施政之道。聖王的政治，其實就是符合易道、天道的規律，施行人文化成的德政，故值得後人學習。聖王德政，乃是仁民愛物。他以民為本，裁成輔相，贊天下萬物之化育，使民生富足，又施行人文教化，使民向善。聖王之政，能同時滿足天下民眾的物質與精神需求，如此無疑能使天下大治。後代的君子或君王觀察這些卦象，就應如《易傳》所言，實踐卦象中所蘊含的聖王為政之道。

第三節 《易傳》的王道政治體制：施行仁義、崇尚禮樂

《易傳》強調以民為本和人文化成之道，因此也藉卦象的象徵，提出了重仁義，崇禮樂，行王道的政治體制。前述提到，天道重陰陽，人道重仁義。聖人以易道為修身和行事的原則，重視仁與義，故而在施政上乃是兼顧仁義。對於聖人的仁義在政治上的表現，《繫辭傳·下》說：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位。何以守位曰仁，何以聚人曰財。理財正辭，禁民為非曰義。」²⁸天地的偉大德澤在於其有好生之德，化育萬物。聖人體天地之道，又是身居寶位之聖王，故而必須恪守統治的職責，替天行生生之道，實行仁政，仁民愛物。反之，若聖王不能代天行道，那就喪失天命，不配成為天子，無法守其位了。

除此之外，所謂「倉廩實而知禮節」²⁹，施行仁政的基礎其實在於保證百姓的物質需求。若人民無法足衣足食、安居樂業，那仁義、禮儀等精神文明也無從建立。聖王聚賢養士，乃至於養萬民，從事民間建設，也都需要充足的錢財。因此，聖王必須善於管理財務，在經濟上採取富民政策，人民吃穿不愁，自能衣食

²⁷ 陳昭瑛：《荀子的美學》，頁 180-182。

²⁸ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 166。

²⁹ （漢）司馬遷撰、（南朝宋）裴駰集解、（唐）司馬貞索隱、（唐）張守節正義：《史記》第五冊，頁 131。

足而知榮辱。其次，聖王也應用財有方，以財富養賢、養萬民，凝聚士民之心。另外，所謂「其身正，不令而行」，君王自身也應端正言辭，方可名正言順地禁止人民行違法之事。這些經濟和政治上的適宜管理符合「義」的標準。總之，聖人是膺受天命，奄有四海的聖王，因此在施政上要合乎天地之造化，替天行道，以仁義之政治理天下萬民，如此方能守位、聚人、理財、管民，最終實現王道德業，參贊天地化育。

聖王在政治要篤行仁義，不過仁義必須具象化為禮樂，才能落實於國家政治體制。在《易傳》中，禮樂可謂皆是對天地之道，乃至於卦象的忠實效仿和具體應用。前述提及，《節·大象傳》說：「澤上有水，節；君子以制數度，議德行」³⁰。水流入沼澤，若不節制則將氾濫，若水量太少則又乾涸。從另一方面來說，湖泊本身也有調節水量的功能。君子觀卦象，法其行，創立禮制以合理地節制眾人，以人的德行作為任用官員的標準，選賢與能。《履》卦卦辭也說：「履虎尾，不咥人，亨。」³¹《履·大象傳》：「上天下澤，履，君子以辨上下，定民志。」³²《履》卦卦象下澤上天，六三是唯一的柔爻，而乾為天為剛，在此引申為有老虎的威嚴。六三柔爻尾隨乾卦之下，有陰柔者³³緊密地行走於有虎威的陽剛者身後而履危之象，因此卦辭方以「履虎尾」作比喻。值此之時，陰柔者必須戒懼謹慎，嚴守分寸，以免觸怒天威。君子觀象法行，因此懂得辨明上下尊卑的名分，堅定百姓遵守禮儀的心志。《說文》：「禮，履也」³⁴，表示禮本身就是需要人加以履行。

文王當初處於紂王淫威逼迫之下，被囚於羑里推演八卦且其辭多危，凡事亦謹小慎微，不敢絲毫觸怒紂王。文王在政治上的憂患和危機意識，在《履》卦卦辭也可見一斑，而《履·大象傳》更根據文王的卦辭闡發了「禮」的精神。人若謹守禮制，不違背上下尊卑之禮，與人相處就能相安無事，這就如同卦辭的寓意：「雖踐履老虎尾巴，但因小心謹慎而能順利地不受老虎傷害。」

《大壯·大象傳》亦云：「雷在天上，大壯；君子以非禮勿履。」³⁵雷鳴於天，有大為狀盛之象。物過盛者，則恐其行逾矩。君子觀象法行，故積極有為但心中有禮的道德內涵，絕不行非禮之事。因此，《大象傳》重視等級封建社會的上下

³⁰（漢）司馬遷撰、（南朝宋）裴駰集解、（唐）司馬貞索隱、（唐）張守節正義：《史記》第五冊，頁131。

³¹（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁40。

³²（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁40。

³³一說，柔順者指的是兌卦，兌為澤為柔，亦通。

³⁴（漢）許慎：《說文解字》，頁7。

³⁵（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁86。

關係，認為人們應該安於其位，各循其禮，創造尊卑有序的理想禮治社會。

《易傳》對禮的重視還不僅體現在《大象傳》。從《周易》本身的卦序排列來看，先有《履》卦而後方有《泰》卦，而《泰》卦顧名思義，乃六十四卦中寓意極好的卦。《序卦傳》：「履而泰然後安，故受之以《泰》。」³⁶人們循禮而行，才能諸事通泰。《序卦傳》亦云：「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。」³⁷有天地後才有萬物，有萬物後才有男、女，有男、女後方有夫婦，有了夫婦後方有父子關係。隨著人類的繁衍，社會意識、人際關係也應運而生。因此，有了父子就出現君臣關係，有君臣關係才能分辨上下尊卑的名分。有了辨明上下尊卑的名分意識後，禮義才能有所安置。這也呼應了前述所言，即禮是國泰民安的基礎，故而隨著人類社會關係演化得日益複雜，禮義規範更是不可或缺的平治天下的要素。義，則是強調人們言行舉止必須得宜的社會道德正義。由此可見，《易傳》體現了尊卑有別和以禮治國的政治意識，這與重視人文化成的儒家思想亦相通。

古代國家的政治體制，除了制禮，還有作樂。在樂的方面，《豫·大象傳》曰：「雷出地奮，豫。先王以作樂崇德，殷薦之上帝，以配祖考。」³⁸《周易集解》亦曰：「雷動於地上，而萬物乃豫也。」³⁹《豫》卦下地上雷，雷鳴振奮地面，使萬物萌動，故象徵「豫樂」。先代君王觀此卦象，因而作樂以歌頌功德，為天帝舉行盛大的祭祀禮儀，並讓先祖的神靈同享盛典。換言之，先王乃是洞觀《豫》卦象徵的雷動萬物之自然現象，領悟到音樂的重要性，因此運用樂聲的鼓動，以讚揚功德，同時奉祀於天帝與先祖。

由《大象傳》的描述，可見古代統治者頗重視樂之作用。《周易集解》也提到古代樂的形式：「王者功成作樂，以文得之者，作籥舞；以武得之者，作萬舞；各充其德而為制。祀天帝以配祖考者，使與天同饗其功也。故《孝經》云：『郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂，以配上帝也。』」⁴⁰古代聖王若有功績，就會以樂禮歌功頌德。歌功頌德之時，也會獻享「天帝」、「祖考」，以尋求人神同歡共

³⁶（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 187。

³⁷（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 187-188。

³⁸（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 49。

³⁹（唐）李鼎祚著，陳德述整理：《周易集解》，頁 82。

⁴⁰（唐）李鼎祚著，陳德述整理：《周易集解》，頁 82。

慶先王的功德。⁴¹先王創作音樂典禮歌頌功德，同時以隆盛的典禮祭祀神明，無疑就能渲染出盛大莊嚴，天人同慶的政治氣氛，讓參與盛典的人們受到鼓動，進而敬服先王的政治功德。因此，古聖先王對於音樂典禮之能鼓舞人心的政治功效是不曾忽略的。因此，禮樂是不可或缺的國家政治要素。

總之，《繫辭傳》和《序卦傳》主要以天地化生、人文化成的角度，強調了仁義、禮制在政治上的重要性。《大象傳》則是引申卦象的含義，以天地之道，指導政治倫理和政治制度的建立，提出崇禮重樂的思想。其論述方式是首先提及卦象所象徵的自然現象，再提出與此卦象或卦名、卦德相呼應的人類的倫理規範、政治體制。《易傳》的仁義、禮樂之理想政治制度，也多來自對古聖先王之德政的描述。古聖先王的王道政治體制正提供了後世學習的模範。《易傳》體現的聖人為政之道即為：篤行仁義、制禮作樂。國君篤行仁義，就能化育萬物，有效管理人民，使其不為非作歹。為了確實管理好天下萬民，就必須以禮樂確立上下尊卑之別，以及調和階級關係。國家崇禮，則上下尊卑的倫理得以確立，人民也有禮貌和教養，懂得如何在各自的位置上妥當地進退應對。人們各安其位，恪守本分，則人際關係亦能趨向和諧。國家有樂，則人心能受到振奮、鼓舞。仁義、禮樂的治國理念和倫理思想，維護了階級社會的政治體制的正當性、合理性和穩定性，符合儒家的治國理想。

第四節 《易傳》的聖王政治智慧：彰往察來、開物成務

《繫辭傳·上》說：「易无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」⁴²《周易》經傳盡述推天道以明人事之理，然則易理是無思無為的。人在沒有發揮自身的主觀能動性之前，也是無思無為。天下萬物在未得人類妥善安排和處理時，也是一切順承自然大化而運行，無思無為。然而，人一旦抱著彰往察來的精神，學習和善用《周易》經傳所述之易理，從而知道如何開物成務，對天下有所作為後，那麼人、《周易》、天下萬物就能感而遂通，人遂能知道如何根據易理指

⁴¹ 黃壽祺，張善文：《周易譯注》，頁 30-31。

⁴² （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 154。

導人事，有效安置天下萬事萬物。⁴³

易本是聖人會通天下之志，成就天下之物，使人能有開物成務的作為之書。《繫辭傳·上》說：「夫易，何為者也？夫易開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。是故，聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。」⁴⁴「開物」引申為下文之「通天下之志」。「成務」引申為下文之「定天下之業」、「斷天下之疑」。⁴⁵《周易》包含天下萬物的道理，故而能啟發人的心思，成就人的事務。聖人以易理開通人的思想，故而能使天下人的心志通達。聖人要成就功業，故而要謀劃天下的事業，決斷天下之疑惑。此處的天下，可以理解為廣泛存在於天下的所有事物。由此可見，《易傳》認為易理的功用絕非僅限於無為和理智的思辨，而是必須發揮於有為之實踐。文王作易，「立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神」，呈現其政治智慧於卦爻象與卦爻辭。聖王的政治智慧，實就來源於對易理的掌握和運用。君子觀象玩辭，與古聖先王之道相感通，與天下萬物之情偽相交感，才能鑒往知來，發揮易理的妙用，利益天下萬物。

《繫辭傳·上》云：「夫易，彰往而察來，而微顯闡幽，開而當名，辨物正言，斷辭則備矣，其稱名也小，其取類也大，其旨遠，其辭文，其言曲而中，其事肆而隱，因貳以濟民行，以明失得之報。」⁴⁶《周易》能彰明過往的事件，考察未來的變化，可以顯示微細小事來闡明幽隱之事。其所稱道事物之名雖小，取類象徵的事物卻很廣。其辭雖文飾、委婉，所論之事卻廣泛、明顯，深中肯綮，道理幽隱。它憑人有疑惑，指導百姓的行動，說明得失之緣故。因此，《周易》正是以富含象徵、論事功能的言辭彰顯精闢、深奧的道理，使百姓得以根據卦爻辭借鑒往事的教訓，了解將來的變化。簡言之，聖王創作周易，揭示客觀世界的變化之道，其目的無非就是為了治理天下，造福百姓，最終實現德業。易理示人以聖王之道，使人鑒往察來，解決疑惑，開物成務。

對於鑒往知來，易傳不僅認為此乃《周易》的功能，亦是聖王和人們必備的能力。否則，縱使《周易》經傳告人以前述種種修身和為政之道，人們都無法推

⁴³ 前述提及，唐君毅也認為人在未運用易理占筮之前，人、《周易》與萬物皆無思無為，然而人一旦占得一卦，認識此卦之卦理後，人與易與物就能感而遂通。本文則主要從彰往察來的精神論人、易、物之由無為至於有為，而占卜只是一個手段。參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇第二卷》，《唐君毅全集》第十五卷，頁 140-144。

⁴⁴ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 155。

⁴⁵ 朱伯崑：《易學哲學史》第一卷，頁 79。

⁴⁶ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 172。

之以指導來事。《易傳》認為《周易》的占筮、卦爻賦予人「神以知來，知以藏往」的能力，使人能鑒往知來，有所作為。《繫辭傳·上》提出易理可以助人開物成務，斷天下之疑後，緊接著道：「蓍之德，圓而神；卦之德，方以知；六爻之義，易以貢。聖人以此洗心⁴⁷，退藏於密，吉凶與民同患；神以知來，知以藏往。其孰能與此哉？古之聰明叡知神武而不殺者夫。」⁴⁸蓍數的性質圓融通達而變化神妙。人們通過四營十八變的程序，若蓍數為奇數得一陽爻，蓍數為偶數則得陰爻。或得陰爻、或得陽爻，唯變所適，最後揲蓍而成卦。卦體的性質方正而明智。由於卦爻象已然定體，蘊藏著聖人所要彰顯的過往事物變化中不變之規律，因此觀察卦爻象、卦爻辭也足以給予人哲理性的啟發，提升人的智慧，指導人的行為。卦中六爻的變化，告人以吉凶的意義。聖人就是以易道修養、洗滌自身的心靈，退隱無事時藏易道於胸中，處世有為時則與百姓同憂患、關心天下吉凶之事，發揮自身「神以知來，知以藏往」之智慧治理天下。

《繫辭傳·上》先道蓍之德圓而「神」，卦之德方以「知」，緊接著提到聖人之「神」以知來，「知」以藏往，可見此兩段話應互相聯繫以理解之。卦爻可以是動態的，這尤其表現在演算蓍草時蓍數的變化過程。成卦過程蓍數變化神妙，卻又圓融通達於事理，故而成卦後可借鑒卦爻象以推測未來事態的發展趨勢。來事日新月異，變化莫測，而占卜後成立的卦象足可使人神以知來，對未來之事有所推知，以便能胸有成竹地應對進退。卦爻也可以是靜態的。卦爻象所蘊藏的過往的經驗知識恆久不變，足可供今人參考以作為行事標準。因此，卦爻定體方正而明智，能夠正確地啟發人們「知以藏往」的智慧。

聖人以掌握筮法、卦爻之道，能夠知來藏往為其修身的最高境界，故能成為具有高度智慧，不施暴政而能使百姓心悅誠服的聖王。「知來之神」與「藏往之知」同樣重要。一個人的智識不能蘊藏往昔之事的經驗教訓，已過的往事即謂之「無」，則不足以據歷史經驗測知未來事物之發展規律。即使面對當下的事情，其人也認為今事必將成為往事，故無法體察其中蘊含的變化之道。因此，其人的思想難免發展成虛無主義，以為萬事皆空，不能擁有體察過往教訓的智慧和洞悉

⁴⁷ 洗心，在《馬王堆帛書易傳·繫辭》作「佚心」，在陸德明《經典釋文·周易音義·周易繫辭第八》則作「先心」。「佚心」有回歸本體，超脫解放之義，符合道家歸於自然，清靜無為的意旨。「先心」則有以易筮預知將來，以易道前導心志之意，可謂體用一源。「洗心」，則強調了洗淨心靈，導正心志的作用層面，更符合儒家之積極有為，以正道修養心性的關懷。本文以儒家脈絡釋易，也應用了「洗心」的洗滌心性之說。關於「洗心」、「佚心」和「先心」之旨趣，參見賴貴三：〈宋至清儒詮釋「洗心退藏於密」異同析論〉，《國文學報》第63期，2018年6月，頁135-170。

⁴⁸ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁155-156。

未來的神識，既無「藏往之知」，亦無「知來之神」了。⁴⁹

再者，若一個人的心知只顧著揣測未來，忽視往事、今事之存在意義，以為此兩者皆為空，那麼就會徒勞心神，永遠將生命之期盼寄託於將來，無法知足。即使其人窮其心神以迎未來，也難免有數典忘祖之嫌，不能欣賞史事可供借鑒的價值，亦不能發現當下發生之事之所以由來，以為其為理所當然發生之事，不足為貴。因此，其人無「藏往之知」則難以神妙地「知來」，忽視過去事物發展的規律則容易對未來判斷失誤。反之，若一個人的心知僅僅能含藏過往之事，而忽視當下和來者之意義，認為今者、來者皆與往者無關，甚至不如往者，以為往事永遠最美好，那麼就會形成戀舊心理，沉溺於過往而無法自拔，更無法展望未來，易於故步自封。因此，其人單能「藏往」，卻無運用往事經驗以知未來之明智，故而無法「神以知來」。更進一步地說，一個人若片段地隔開看待往事、今事以及來事，不能將此三者融會貫通為一持續發展之動態結構，那麼仍不能將此三者互相為用，未能領會易道的規律。易道所言之陰、陽乃相反相生、相互依存的，即所謂「一陰一陽之謂道」。處在當下時空的人，也應該通觀互相對立但又互相依存的往者和來者。因此，其人可謂「藏往」而無「知」，亦「知來」而缺「神」，雖知古昔的經驗卻不能明智地用之以判斷當今和未來的情狀，亦雖能積極應對未來卻無法神妙地推知未來發展，可謂無法「通古今之變」。⁵⁰

因此，人必須通觀往者、今者、來者，以便「知以藏往」、「神以知來」。往者生起、開啟今者、來者之發生，亦依靠來者之來，乃能持續發展而不致斷絕。人若能「知以藏往」，知道今依於故的道理，則能汲取過往事物的變化常識，在當下之事和持續變易的來事中，發現、掌握其中所存在的不變之發展原理，於易中見不易。⁵¹「知以藏往」，使人能預先掌握事物變化發展的先機，敏銳地洞察事情發生前的徵兆而迅速採取行動。今者、來者依往者而生，繼承往者的發展，使往者不斷絕而能生生不息，持續進步，即「繼之者善也」。聖人除了「知以藏往」，亦能「神以知來」。神，指的是神妙的智慧。所謂「神以知來」，是能神妙地洞見未來事態發展的思維能力。神以知來，除了是以過往的經驗判斷得知來事發展趨向外，也能經由對往者與來者的通觀，曉解來者之超越於往者之上，明白事物發

⁴⁹ 參見唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，《唐君毅先生全集》第十五卷，頁 99。

⁵⁰ 參見唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，《唐君毅先生全集》第十五卷，頁 99。

⁵¹ 參見唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，《唐君毅先生全集》第十五卷，頁 99。

展日新月異的變化之理，於不易中能見其易⁵²，因此敢於推陳出新。是以，《周易》又稱變經。當然，求新求變的精神也不能有悖於事物發展的規律。聖人有契於易道，乃是推天道以行人事，使事物之改變能符合天道。

如此一來，聖人其實亦是知幾之人，可謂「知幾其神乎」。⁵³幾者，動之微，乃事情變動之細微先兆，乃吉凶之先見者。聖人知幾，熟諳易理所彰顯的變化之道，故能「知以藏往」，善用過往經驗，洞見事物變化的徵兆，同時也能「神以知來」，斷知、推進未來事物的發展。聖人「神以知來」的同時，也應該「見幾而作」⁵⁴，對變幻莫測之來事能及時採取適當的應對措施。最妥善的應對方式，就是以「苟日新，日日新，又日新」之創新意識，依客觀情況對舊有物事有所因革損益，使現有物事能與日俱進，適應於當下及未來的發展變化。簡言之，知幾之聖人，能「知以藏往」，以前人總結於易理的經驗規律洞悉事物變化的先兆，進而「神以知來」，既神奇地推知來事的發展方向，同時神妙地、不偏差地推動、促成來事的發展演變，此先後之二者皆為重要的「神以知來」的智思與行動能力。

總之，聖王精通易理、洞鑒古今，擁有「知幾」和「神以知來、知以藏往」的智慧，又有「吉凶與民同患」的道德勇氣，乃能開導百姓之智慧，決斷百姓之疑惑，成就平治天下的事業，完成開物成務的目標。因此，他足可成為聰明睿智、英明神武，而能不用刑殺的仁德之君。「知幾」和「神以知來、知以藏往」是通曉陰陽之道，洞悉古往今來之變化規律，以便妥善運用政治權力而不出差錯的心智基礎。「吉凶與民同患」是親民、愛民，關注民眾切身利益，願意與民分憂，解除人民的困難與疑惑，使社會人事趨向融洽的實踐層面。有了前者彰往察來的心智基礎，就能遊刃有餘地達成後者與民同患的實踐目標，最終能開物成務，創造以民為本的王道政治。

第五節 《易傳》的聖王政治事業：觀象制器、通權達變

除了表述聖王的思想原理，《繫辭傳》也提及了許多往昔聖王開物成務、崇

⁵² 參見唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，《唐君毅先生全集》第十五卷，頁 99。

⁵³ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 171。

⁵⁴ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 171。

德廣業的具體事業。因此，聖王如何格古通今，運用易理，造福天下百姓的偉大功業，在《繫辭傳》也可見一斑。聖王的責任無非就是成就和開拓天下的事業，而《繫辭傳》就記載了聖王如何運用其智慧，借鑒卦象以制定器用、禮法，進而推廣民間事業的發展，建設天下的物質文明、禮儀文明和制度文明。⁵⁵

易道即天地之道。⁵⁶聖王乃是「吉凶與民同患」，明白老百姓之所需，故以此天地之道為鑒，發揚易道於天下各方面的事業。聖王在政治事務上借鑒易道以指導實踐，推天道以明人事，最終解決了百姓在生活上的諸多疑難，也確立了國家各行各業的發展。例如，在漁業上，《繫辭傳·下》提到伏羲氏「作結繩而為罔罟，以佃以漁，蓋取諸離」⁵⁷，即借鑒《離》卦的卦象，編結繩子製作漁網以圍獵捕魚。所謂「離中虛」，《離》卦中間有一陰爻，上下則各有一陽爻，陽實陰虛。聖王應是取鑒《離》卦外實中虛之卦象，制作中間空虛可納物，上下各有堅實的把柄之漁網。在農業上，《繫辭傳·下》云：「包犧氏沒，神農氏作，斲木為耜，揉木為耒，耒耨之利，以教天下，蓋取諸益。」⁵⁸伏羲氏去世後，神農氏繼而擔當起聖王「開物成務」，啟發民眾的智慧，建設天下事務的責任。他在農事上，大概就是取鑒了《益》卦下震上巽，上下皆木，下動上入的卦象，以樹木和木幹分別制造出耒耜的釘頭和曲柄，以教導天下人在耕作時下動上入地操作木質農具。另外，在商業上，神農氏也有所建樹。《噬嗑》卦下震上離，下之卦德為動，上之卦象為日，象徵日中而動。這位聖王參考《噬嗑》卦的卦理，因此規定中午為集市的時間，於此時招致天下民眾、聚集天下貨物，民眾可以交易貨物後歸去，眾人因此獲得各自所需的貨物。聖王乃靈活地運用易理的智慧，而妥善、有效地指導了民間各行各業的進行。

《繫辭傳·下》接著說：「神農氏沒，黃帝、堯、舜氏作，通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之。易窮則變，變則通，通則久。是以自天祐之，吉无不利」⁵⁹，意即神農氏去世後，黃帝、堯舜等聖王相繼出現，會通改進前代的器用、制度，使百姓進取不懈。它們知往鑒今，神奇地變化故有的事物，使百姓應用得宜。這既是知以藏往，不忘從前的器物、體制，又能神以知來，巧妙地在舊有事物的

⁵⁵ 余敦康解讀：《周易》，頁 559。

⁵⁶ 聖王引申、利用《周易》八卦道理以治天下，離不開其卦象和卦德的動態屬性，即乾為天為健，坤為地為順，震為雷為動，巽為風為入，坎為水為險，離為火為麗，艮為山為止，兌為澤為悅。這些現象和動態屬性都來源於天地現象，故易道亦天道。

⁵⁷（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 166。

⁵⁸（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 167。

⁵⁹（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 167。

基礎上持續地改良。例如，在黃帝以前，人們穿戴羽皮革木以抵禦寒暑。黃帝觀卦象中天地定位之象徵，《乾》卦為天在上，《坤》卦為地在下，以此變化、改進羽皮革木的服裝，創制衣居上、裳居下的服飾文化⁶⁰，從而使天下大治。⁶¹推陳出新的目的，正是為了適應當下現實的需要，也為了有利於將來的生活和國家的發展。因此，《周易》的原理就是往者發展窮極後就會發生變化，今者使之變化得宜後就能暢通，暢通後來者方可長久經營，如有天助，無所不利。然而，來者長久經營下去後，又會成為窮極之往者，接著又開始上演窮極則變，變則通，通則久的循環規律。因此，「窮則變，變則通，通則久」⁶²其實亦包涵了一陰一陽、一往一來的理論，變化無窮則往來亦無窮。聖王在政治事務上善於通變、開物成務、造福百姓，彰顯了鑒往知來的政治智慧。

除了漁業、農業及商業，聖王還為社會做了頗多貢獻。在海上交通方面，聖人取《渙》卦下坎上巽，木行水上之意，挖木制舟、削木為楫，以方便人們通行水路。在陸路方面，聖人汲取《隨》卦下震上兌，下動上悅的象徵，教導人們役使牛馬駕車，運重物而至遠方，便利天下的交通。這是因為牛馬在下奔走跑動，人在上乘車而悅。⁶³在居家治安方面，聖王受到《豫》卦的啟示，設置多重屋門，又在夜間敲梆警戒，以防盜賊。這是因為《豫》卦下坤上震，《繫辭傳·上》亦提到「闔戶謂之坤」⁶⁴，故而坤象徵關門防盜，而震象徵動而有聲之木，象徵擊梆。⁶⁵在居家飲食方面，聖王取法《小過》卦下艮上震，下止上動之象徵以作臼杵。他砍斷木頭制成搗杵，挖掘地面作成搗臼，讓百姓能利用搗杵和搗臼舂米為食，此乃聖王養民之道。在國家治安方面，聖王彎曲木條以為彎弓，削尖樹枝以為箭矢，國家利用弓箭武器以威服天下，此乃吸取《睽》卦之事物乖背而需用威制服的卦義。下至家庭瑣事，上至國家大事，古聖先王皆事無巨細，借鑒卦象、卦義以妥善安排之，表現了治理天下的憂患意識和責任感。⁶⁶

再如，在宮室建築上，遠古之人乃是住在野外洞穴，而聖王根據《大壯》卦的道理，建立上有棟樑下有屋宇的房室，以供人們遮風擋雨的住處，改變了古人

⁶⁰ 參見（清）王謨：《九家易解》，頁 46。

⁶¹ 此即《繫辭傳·下》所云：「黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤。」

⁶² （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 167。

⁶³ 這些聖王事跡，即《繫辭傳·下》所云：「剡木為舟，剡木為楫，舟楫之利，以濟不通，致遠以利天下，蓋取諸渙」以及「服牛乘馬，引重致遠，以利天下，蓋取諸隨。」

⁶⁴ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 156。

⁶⁵ 《周易折中》說：「坤為闔戶，重門之象也。震，動而有聲之木，擊柝之象也。」

⁶⁶ 這些聖王事跡，即《繫辭傳·下》所云：「重門擊柝，以待暴客，蓋取諸豫」，「斷木為杵，掘地為臼，臼杵之利，萬民以濟，蓋取諸小過」以及「弦木為弧，剡木為矢，弧矢之利，以威天下，蓋取諸睽。」

散居荒郊野嶺的習氣。這是因為《大壯》卦下乾上震，下健上動，有如風雨動於屋簷之上而房屋屹立不倒、剛健於下。這種建築風俗之興起，意味著人類生活習慣和物質文明的顯著進步。在禮制上，往昔的百姓草草埋葬逝者，用柴草厚厚地包裹遺體並埋在荒野，不起墳墓亦不種樹木，無規定的守喪期。後代聖王取法《大過》卦下巽上兌，下木上澤，棺木埋於地底之象，發明了棺槨以取代昔日的埋葬法，這種器用之改進也是一種禮儀文明上的進步。在政制上，昔日之古人結繩而治，聖人取鑒於《夬》卦決斷明快之卦義，創立契刻文字以代之，使百官能用文字斷理政事，人們能用文字稽查事務。⁶⁷書契文字是文明發展趨於成熟的標誌。由於文字的出現和使用，聖王乃能有效治理天下政事，進而建立起有健全制度文明的國家政體。

要之，《易傳》體現的聖王以易理治天下的政治觀和天下觀，就在於聖王乃是以易理指導事物改進的方向，以便完成治理天下漁、農、商以及交通、禮制、行政等事務的大業，又以易理教化百姓、鼓舞人心，故而神妙之易道得以彰顯，裨益天下。聖人裁節調理萬物的發展，改變舊有事物，觀天道以發明新事物，因而有效地開創治世功業，可謂實踐了易道「裁成輔相」，「開物成務，冒天下之道」的政治功能和彰往察來、觀象制器、通權達變的政治智慧。縱然這些聖王事業未必是史實，但是卻提供了人們一個清晰的文明演進史，使人們得以了解古代物質文明、禮儀文明和制度文明應該是如何建立的。這些具體歷史事業的核心思想，更在於通過讚美聖王推動文明發展進步，使國家臻于郅治的業績，提供人們推天道、易道以行人事的模範。

⁶⁷ 這些聖王事跡，即《繫辭傳·下》所云：「上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室，上棟下宇，以待風雨，蓋取諸大壯」，「古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹，喪期無數。後世聖人易之以棺槨，蓋取諸大過」以及「上古結繩而治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察，蓋取諸夬。」

第六章 《易傳》「性與天道」論述的政治內涵之承先啟後

前述已梳理了先秦重要的儒學文本和《易傳》的「性與天道」論述的政治內涵。接着，本章將討論《易傳》之如何上承先秦儒學「性與天道」論述的政治內涵。《易傳》不僅融合了先秦儒學文本的思想，也符合先秦儒學的思想取向。約成書於戰國末年至秦漢之際的《易傳》，也影響和下啟漢初的陸賈與漢中葉的董仲舒之政治思想。

第一節 《易傳》「性與天道」論述的政治思想上承先秦儒學

天在中國古人眼裡，乃是生存價值、生存意義的本源。中國的思想，包括西周的天命觀和東周諸子的思想，其實無外乎乃天人整體之學。早至周初，周人便一掃殷商時期對天的盲目崇拜，而明確提出君德與天命的關係，人若無德則失天命。周文王以其歷史經驗，藉助卦爻象推導人事，創作《周易》之卦爻辭，以文字闡述治國平天下之道，寓天道、地道與人道之智慧於其中。由此可見，自然主義與人文思想，已然佔據《周易》思想的主導地位，盲目迷信於上帝的思想已淡化不少。《周易》中正適度和敬德保民的哲思，往後更為《易傳》闡發備至。周公開創用以安定天下秩序的禮樂之教和宗法體制，則是周代聖王之德具象化的體現。《周易》與禮樂，都是周德得以垂範後世的文字和具象的形式，故而韓宣子見《易象》、《魯春秋》，乃知周公之德和周之所以王也。¹

周代聖王提倡的重德以「祈天永命」的思想，開啟了春秋戰國儒者對「性與天道」議題的討論。儒者的「性與天道」論述說明了人如何參合天道以言性，即人「自德而言天」，賦予天道以道德品質後，再「自天而言性」，提出人們應該服膺天道的道德內容，以修身養性。修身的目的，就是先成己而後成物，將天道的道德品質實現在自己身上後再實踐到王道政治上，以便完成儒者修齊治平、撥亂反正的政治理想。換言之，儒家的「性與天道」論述其實是「自人言天」、「以天合人」，以充滿人文道德的價值理想投射到天，進而以天道的人文價值自我砥礪，

¹（周）左丘明傳，（晉）杜預注，（唐）孔穎達疏：《左傳注疏》，頁 718。

教化民眾，指導政治。以形而上的天道從事人文價值和道德社會的建設，也可視為一種「神道設教」。

首先，《左傳》的「性與天道」論述強調人們應以禮調節情志，以便符合於天地之性，即「禮以奉之」，「以制六志」。《左傳》以「禮」為天道，因此人服膺天道，則需重禮。春秋時期，禮崩樂壞尚不徹底。時人懷念西周的禮治，提出天道為禮。古人尊尚天，以天為價值本源，故而時人乃藉天道勸誡人們必須守禮。若人不服從天命，就會自「棄」其「命」。通過復禮，方能重建周代的家庭、政治之宗法倫理，使天下重歸於治。前述提及，《履》卦、《大壯》卦的《大象傳》都藉由卦象所象徵的天地現象，闡明禮的重要性，認為禮乃是君子的修身養性、行為處事之道，亦能「定民志」，端正人民的情志。因此，在《易傳》中，也有以禮為天道的思想。人若逾越禮的規範，在《履》卦卦辭來看，就違背了天道，將會遭遇如「履虎尾」一般的危險，亦可謂離「棄命」不遠矣。《序卦傳》則認為若天下之人皆遵禮而行，上下尊卑有序，就能「履而泰然後安」，國泰民安。

由此可見，《左傳》和《周易》經傳共享的理念，在於以禮為天地之道的內涵，亦為治理民眾、端正民心的手段，提出有禮則存，失禮則亡的勸誡之語。《左傳》叙人事以協天道，推見至隱，藉劉康公、子產等歷史人物的「性與天道」之言論，推論其崇禮、復禮的觀念。《周易》經傳推天道以明人事，本隱之以顯，通過《履》卦下兌上乾、《大壯》卦下乾上震之卦象的象徵功能，闡明禮乃天道的表徵。天下人守禮則吉，違禮則凶，故而禮治是必要的。《左傳》與《易傳》殊途同歸，皆闡明了由於禮為天道的表徵，故而人要服膺禮教，強調禮是教化民性，國泰民安的根本。

孔子雖不明言「性與天道」的議題，但從其言論也可發掘其「性與天道」思想。孔子認為天生德於予，又下學而上達，強調人們在日常生活的倫理關係和為人處世中，要實踐本性中的道德以知天。孔子上承周人懷明德以順帝之則，疾敬德以事天的道德自覺，又深入地詮釋周禮的內涵，進而提出以仁為主的主觀道德修養，其次也頗重視義和中庸。天道即正道，而正道不可能有固定的內容，也無法盡述。正道可以是仁、義或中庸，而對於仁、義、中庸，孔子也不妄下定義。孔子言仁次數最多，故其心目中的天德、天道，無外乎以仁為主的正道。人人皆發揮主觀能動性，克己復禮，下學人事，上契天道，則天下歸仁，撥亂反正矣。另外，孔子之強調復禮，所欲復的就是三代先王的禮樂之道，故以仁、義詮釋禮。

因此，孔子之「性與天道」思想，除了以仁遙契天道，也祖述堯舜、憲章文武，開啟了往後《中庸》、孟子、《荀子》、《易傳》一脈相承的儒學道統，即以傳承堯舜禹湯、文武周孔的仁義之道、禮樂之教作為其道德和歷史使命。禮樂之教是用以維繫宗法倫理，安定天下秩序的政治體制，而仁義之道是禮樂之教所要賦予人的道德本質、心性內涵，也更是一種施政理念。

《易傳》繼承了孔子上承周文，以仁義、中庸等道德觀上契天道的道德關懷，並以天地自然呈現這種關懷。《說卦傳》提出「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義」，可見《易傳》最重視的人性價值無非也是仁、義，以仁義作為易道最主要的道德關懷。《小象傳》、《文言傳》和《彖傳》也根據一卦之中的爻位、爻德，強調無過無不及之中庸和守正的觀念。《小象傳》提倡的爻際的陰承陽，卑下順承尊上的關係，也符合孔子「君君、臣臣、父父、子子」，辨明上下尊卑之倫理，使社會有序發展的正名思想。《周易》之卦爻來自於對天地的象徵，以天地之道預示人事道理，推天道以明人事。《易傳》闡述《周易》卦爻象和卦爻辭所蘊含的人事道理，即包括仁義、中庸、守正，上下尊卑有序的道德觀。

在仁義、中庸等道德價值中，《易傳》又更推崇仁德。《繫辭傳·上》提及易道「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂」，認為易道顯現於澤被天下的仁德。了解易理後，人就能「安土敦乎仁，故能愛」²，即安處環境，篤行仁義，泛愛天下。³因此，易道可謂最推崇仁愛的價值，以仁作為其道德的主要呈現方式，這與孔子重視仁德的思想不謀而合。《易傳》推崇仁義、中庸等等的道德觀念，其目的也無非是崇德廣業、開物成務，有著成己成物的理想。《繫辭傳·下》提及身登大寶的聖人「何以守位曰仁」，「禁民為非曰義」，其治天下之道也是以仁義為根本的德政。仁義，乃孔子和《易傳》所共享的個人修身之道，亦是內聖外王、成己成物的治國之道。

要之，《易傳》與《論語》共享的「性與天道」論述之政治內涵，在於《易傳》與孔子皆重視仁義、中正的修身養性之道德關懷，而且也認為這些道德是人們與天地合德，能上契天道，安邦定國的心性修養。相較於孔子通過反省周文的精神本質而提出各種修身之道，《易傳》的特殊性，則在於其乃通過對陰陽、卦

²（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 147。

³ 黃壽祺，張善文：《周易譯注》，頁 502。

爻的詮釋提出其道德理念。仁、義是人道能與天道相比擬的德性象徵，乃是一陰一陽。中庸亦是上下卦得中之陰爻或陽爻所具備的美德，陰爻得中則不過柔，陽爻得中則不過剛。以此一陰一陽之仁義以及中庸之道自我砥礪，發自內心地修身向善，就是「繼之者善也」。通過修身，最終乃能將仁義落實於自身的善性、善行，則為「成之者性也」。

《易傳》之所以有此特殊性，在於其乃成書於戰國末年學術大融合時期的作品。《易傳》是詮釋《周易》的著作，其中必然具備某種中堅思想作為其解釋《周易》的方式。以《易傳》的內容來看，它乃是藉助陰陽觀念和卦爻所象徵的天地之道，作為詮釋的手段，以便提出仁義、中庸、守正的道德理想。由此可見，《易傳》乃是儒者汲取道家的自然主義和陰陽家的陰陽觀，再藉助對《周易》文本形式的詮釋，進而提出仁義、中庸等等諸多人文道德的理念，最終所形成的推天道以明人事的道德與政治之典籍。因此，《易傳》的中堅思想可視為融合了其他門派思想的儒家思想。

相較於孔子專注於在現實世界下學人事，積極地修身養性和實踐德行，以便最終能參合於天道，上達天命，《中庸》則首先明確地提及天賦予了人性的概念，認為人必須遵循其性來發展並不斷完善之，如此才能回應天命。人之所以能盡性，完善己性，達致仁義、中正、和善，就在於誠敬地參與祭祀禮儀，服膺禮樂之教，故曰「率性之謂道，修道之謂教」。《中庸》不僅繼承了孔子克己復禮，崇尚仁義的人文道德觀，其政治眼光也更恢弘於孔子。它更進一步地將君子的目光從人事而擴展到天下萬物，有經綸天下之大經，成己成物之世界觀。其政治關懷更為宏大，乃是孔子所未言及或無法一時盡言的。這種世界觀從《中庸》參合著天道以論人性的方式即可了解。《中庸》的「性與天道」論述乃是認為人必須誠敬地以仁義的精神投入禮樂之教，以仁、智盡己之性、盡物之性，成己成物，方能回應天命，完成「致中和，天地位焉，萬物育焉」的政治理想。

《易傳》的「性與天道」論述所提出的人文關懷和《中庸》殊途同歸。《易傳》認為天地創生萬物，使萬物得以各正性命，保合太和。《乾·彖傳》道：「乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。」，《繫辭傳·上》提到「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」，「知崇禮卑，崇效天，卑法地」和「成性存存，道義之門」，以及《說卦傳》提及「立人之道曰仁與義」。天崇地卑，天陽地陰，就如人之有智、禮，仁、義。人必須繼善成性，才能將與天地相比擬之仁義禮智的道德在本

性中存而又存，不斷修養，進而才能回應天道，各正天道賦予之性命，進入道義的門戶，崇德廣業。《中庸》之「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」和《易傳》之繼善成性，都是強調人應該主動體知天道，以行人道的精神。《詩經》之「文王之所以為文也，純亦不已」到《中庸》「誠者物之終始，不誠無物」，乃至於《易傳》之成性存存，自強不息，則一脈相承地，強調由始至終貫徹德行，在自我完成的道路上永無止息的人文精神。《易傳》與《中庸》所要貫徹的道德修養，也皆為仁、義、禮、智。

《中庸》強調人在祭祀時能學會如何誠敬地篤行仁義，從事禮樂，齊莊中正。《易傳》也推崇神道設教和人文化成。《觀·彖傳》提及九五之聖君行盥禮，中正、莊嚴、誠敬、謙順，其德足以為世人觀仰。他以身作則，篤行身教，感化世人，使之也有同樣齊莊中正，誠敬恭順之美德。《賁·彖傳》也說：「觀乎人文，以化成天下」，觀察人類的文采，進行禮樂文章之教化，就能使人們向善。這與《觀·彖傳》同理。觀察聖人在祭禮中展現的文采，同樣能使人們明禮義、達至善。因此，對於祭祀、禮樂之人文化成和德化之治，《中庸》、《易傳》皆推崇備至，認為其有教民以明禮、誠敬、中正之功。換言之，《中庸》、《易傳》所言可視為教義論，即人回應天道的方式在於修己以仁義、禮智、誠敬、中正之德，而修德的方式乃是以祭祀之神道設教和禮樂之人文教化。

《易傳》與《中庸》也共享了人參天地，成己成物的世界觀和政治觀。修己以德的目的，其實就是為了成己成物。《中庸》的「性與天道」論述在呼喚一個君子「其人」，盡己之性，至誠地從事禮樂之教，爾後方能盡物之性，乃至於與天地參，經緯天下，使天地位焉、萬物育焉。《中庸》強調的人「與天地參」的精神，已頗合《易傳》天地人三才並立的理念，皆有遠大的政治關懷。《易傳》也強調神而明之，存乎「其人」，認為君子要自發地學習易理，增崇己德，繼善成性，以仁義配天地，方能廣施德治、開物成務、休美物命，達致成己成物，使天下保合太和的社會責任。因此，《易傳》與《中庸》都認為天與人性有相通之處，而人為了回應天道、天命，在面對世界時必須發揮主觀能動性，以仁義禮智之德修身、盡性，又成物，盡物之性，以成己成物的人文精神和政治理念，參贊天地化育，安頓世界眾生，使之和諧共處。這種世界觀與政治觀，十分適應戰國亂世的人們冀盼一個君子「其人」能妥善地以德平治天下，重建理想秩序的願望。

兩者所不同者，在於認識天道的取徑。《中庸》偏重以天合人，要求人反求

諸身，由內而發思誠，事禮，盡性，以驗證、實踐、回應天道。然而，天道為何是誠和仁義禮智，天有何性質與誠和仁義禮智有關，《中庸》則無說明。《易傳》是學術大融合的產物，同時體現道家以人合天和儒家以天合人的天道觀。《易傳》六十四卦皆為道之蘊，以天地自然之道指導人事的修身與政治。《易傳》認為天地陰陽體現了人的仁、義、禮、智之德。《觀》卦下坤上巽，九五陽爻居中得正，因此提到其有孚，即誠敬的美德，其德足以供底下四個陰爻⁴，即民眾觀瞻。「推天道」，客觀、理性、冷靜地觀察和認識天地的自然之理，乃是道家以人合天，自然主義的天道觀。⁵主觀地以人之道德內涵，如仁、義、禮、智、孚，詮釋天地陰陽之德，再以品德化的天地之道教化天下，指導「人事」，乃儒家以天合人，人文主義的天道觀。因此，《易傳》的特殊性在於要求人通過仰觀俯察，體知天地之道，從中獲知人文精神，故而《易傳》所提出的人文道德更具備立足於天地自然的可驗證性。要之，《易傳》與《中庸》的「性與天道」論述共享了君子仁、義、禮、智、誠和中正之人文精神，和以此人文理念與天地參，成己成物，化成天下之政治關懷，然則《易傳》延續和發展了《周易》推天道以明人事的思路，而非似《中庸》側重人道而疏於天道。

孟子繼承了孔子「我欲仁，斯仁至義」的自證本性之道德以知天的人文道德觀，強調四端之心乃人所應自覺的道德本性，因此人應該盡性以事天。《中庸》、《孟子》與《易傳》都共享了天賦予人性的理念，而後兩者的共通點在於提出了性可為善的論述，認為人的善性的本源來自於天，人知天、事天的方法就是擴充本性之善。孟子說：「求則得之，舍則失之」，人若捨棄四端之心的道德自覺，將失去本性之善，與禽獸無異。因此，孟子認為人必須盡心知性以知天，存心養性以事天，努力擴充自身天性中的四端之心，即仁義禮智之善性。《易傳》提出「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義」、「知崇禮卑，崇效天，卑法地」、「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」、「成性存存，道義之門」、「君子以反身修德」，也認為人必須體天道，主動、自覺地繼承本源自天地陰陽的德性，不間斷地反求諸己，擴充、修養內心仁義禮智之善性。因此，《易傳》與孔孟反求諸己，自覺修仁義禮智之德以事天的人文道德觀的思想脈絡乃一致的，

⁴ 陽尊陰卑，陽為君，陰為民。

⁵ 《周易》經傳之所以熱衷觀察天道，除了有可能受道家影響外，也可能是古時巫、史傳統文化的延續。不過，《漢書·藝文志》說：「道家者流，蓋出自史官」，道家可能亦出自史官，因此巫、史傳統其實也極可能是《周易》和道家共享的傳統。

可謂不謀而合，此乃其一。⁶

其二，《孟子》與《易傳》除了提倡道德自覺以事天的人文精神，亦皆最重視仁德及其在政治上的發用。孟子提出古聖先王乃是以仁心行仁政，《易傳》也認為易道「顯諸仁、藏諸用」，「聖人何以守位曰仁」，可見兩者皆最重視仁德的道德關懷和政治效用。《孟子》和《易傳》對於天道之正理及其在政治上的發用倍加肯定，認為順天應人則無往不利。《孟子》認為「順天者存，逆天者亡」，天道即正道，人的心性也有仁義之正理、本有之善性。人要順應天道，由仁義行，以仁心行仁政，才能使仁心的正道能在自身體現，以及使仁政的正道能在政治施展，將正道貫徹於修齊治平。無論天下無道，暴政當道，或是天下有道，仁政得施之時，人都要對天道有信心，抱著道德勇氣，擴充善性，以仁心行仁政，以求仁覆天下，則必然天下歸心，無可匹敵。《革·彖傳》則認為天道因時變化，四時寒暑交替，人世間的仁政與暴政也交相推移，天下有無道和有道之時。然則，湯武革命，革而有信、文明以說、大亨以正，以有道伐無道，順乎天而應乎人，因此能革桀紂之天命，使天命歸於有德的自己，又使天下人悅服，得到統治合法性。

「天地有正氣，雜然賦流形」，⁷天道預示著自然之正理，賦予人內心的善性，君子若能擴充本有心性之善，則不僅能順應天理，亦能「通天下之志」，以正道應和於人，使人心悅誠服，自當吉無不利。

由此可見，《易傳》和《孟子》之「性與天道」論述的政治內涵繼承、發展了孔子的儒學道統，既重人文道德之個體自覺，提出發掘自身善性以契合天道的心性論，同時也具備德治的理想，認為必須將道德心性落實於政治以施行德政。對於道德和德治，它們都尤其強調仁德及仁政。簡言之，文王懷明德以順帝之則，已是強調自覺性中之善以順應天命，平治天下的思想之開端。孔子上承周文，認為天生德於予，強調人要有仁之道德自覺，「修己以安百姓」，使天下歸仁。這種人文與政治之理想，為孟子「存心養性以事天」，「仁、人心也」，「以仁心行仁政」和《易傳》之「立天之道曰陰與陽」、「立人之道曰仁與義」，「何以守位曰仁」所一脈相承。

荀子的「性與天道」論述，一言以蔽之，乃是「天地生之，聖人成之」。荀

⁶ 賴貴三在《〈周易·文言傳〉儒家思想析論》一文也提及《文言傳》釋元亨利貞之德為仁義禮智，甚合孔孟一貫的道德意旨，而本文則主要從天地陰陽的角度詮釋仁義禮智之德。參見賴貴三：《〈周易·文言傳〉儒家思想析論》，收入《易學思想與時代易學論文集》（臺北：文津出版社，2007年），頁32-51。

⁷ 宋·文天祥：《文山先生全集》第二冊（上海：上海商務印書館，1965年），頁315。

子認為人不求知天，無需追問天地生成萬物之所以然，不干涉天功，不與天爭職，而毋寧思考如何完成人成就自己、成就萬物的責任。天地自有其道，而人類的存在價值，在於與天地相參，主動發揮本領去成就天地生成的萬物，包括自己。聖人通過化性起偽和清其天君的修身過程，自然就可知天，即知道如何執行符合天命意志的行動，履行人道的職責。這行動就是創立符合禮義，選賢與能的道德體制，以完善的政治參贊天地的化育，從而有效治理天下萬民和萬物。隆禮義的體制是治民的，其政治內涵是通過強調道德正「義」，「辨」明倫理關係和區「分」社會角色，以規定使人們能自我「節」制的「禮」儀和分配資源。為了治理萬物，荀子也強調人要順應自然、了解天時，但其目的並非為了客觀、冷靜、理性地認識自然，而是要主動參贊天地，妥善治理天下萬物，最終使天地官而萬物役。古聖先王，尤其是後王，修身以知天，創建以禮義治國，能順應天時的道德制度，又有通權達變的政治智慧，因此是能參天地，安定天下，成己成物的典範。

《易傳》也提及「天地之大德曰生」和「生生之謂易」，在易道中天地也是萬物化生的本源所在，與人並列成三才，而三才之道和荀子的「君子者，天地之參也」，天地人相參的理念相同。人的責任就在於培養德行，掌握自然規律，裁成輔相，裁制、成就天下萬物，以便扮演好人文化成，與天地參的角色，完成崇德廣業、開物成務的目標。在人文化成，崇德廣業的理念中，《易傳》對於以禮義制度治民的重視也不遑多讓。《履·大象傳》提到「辨上下，定民志」，《序卦傳》則強調天地生萬物，萬物「分」男女，進而產生夫婦、父子、君臣、上下的社會倫理關係，因此「禮義」必須有所安置。《節·大象傳》的「制數度，議德行」和《荀子·致士》之「程者、物之準也，禮者、節之準也；程以立數，禮以定倫；德以敘位，能以授官」的句意更是如出一轍。要之，《易傳》也認為人類社會必須強調道德正「義」，「辨」明、區「分」上下尊卑與倫理關係，創造能使社會各階層人士遵守「禮」數，有所「節」制，各安於與其才「德」相匹配之位置的道德制度。前述提及的《屯》卦與《井》卦的《小象傳》也以陰陽相應之道，提出在上者能提攜在下的賢才以治理國家，方是君民之福的道理。人要崇德廣業，與天地參，就必須以重禮義、尚賢才的人文道德體制治理天下萬民。這與荀子的天地生之，聖人以隆禮義和尚賢人的制度成之的理念一脈相承。

對於如何治理萬物，《泰·大象傳》以卦象的象徵，提出後王裁成輔相的政治理念：「后以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。」《易傳》提出聖王能善

用天地之道，裁成輔相以左右民。荀子亦言聖人當能順應天時地管理財用，「財非其類以養其類」，以便備齊天養，其養曲適，成全天功。兩者皆推崇聖人順應自然規律，能合理裁制天地的自然資源，又能有效分配資源以養育民眾、有益民生的政治典範。

《中庸》，《荀子》和《易傳》皆有三才並立的理念，以成己成物作為參贊天地化育的方法。《中庸》僅僅提到要成物，將萬物納入人文體制，而未提及如何善用萬物。《荀子》和《易傳》則更進一步，將目光放在如何運用自然規律以安置萬物。《荀子》和《易傳》皆共享人類需以裁成萬物的主觀意志，參與天地生生不息之化育的人文、政治理念，以成就生生之天作為實現人文價值的方式。

「天地生之，聖人成之」，由一己之修身、崇德，到開創德業，以能順應天時的道德體制成就天地生成之萬物，如此的與天地參、成己成物，正是《荀子》與《易傳》之「性與天道」論述共同的以體制論呈現的人文與政治關懷。因此，兩者也都提出了人應該努力學習，以三代的古聖先王之成德之教和德化之治作為學習楷模，自我砥礪成為希聖之君子。君子必須具備修齊治平的人生觀，積極實現王道、德政，開創道德體制，才能實現成己成物，化育天下的人文理想。

《荀子》已開始強調聖王順應天時以治萬物，《易傳》則更全面地以天地八卦之道指導人文化成的德業，可見兩者的思想皆汲取了道家的道法自然之自然主義。換言之，《荀子》作為戰國後期儒家文本，已有融合他家思想的傾向。它既強調順應自然，卻又提出聖人不求知天，可見儒家與道家思想在《荀子》一書尚未協調並存。這是因為荀子以大儒自許，其思想不可避免地仍有相當的儒家學派的成見。《易傳》作為戰國後期至秦漢之際的文本，其以儒家思想解易的同時，也恰當地吸收道家思想，以自然指導人事，從而使人能更妥善，不違天地規律地平治天下，成就天地好生之德，故而堪稱是戰國末年學術大融合的巨作。

前述提及，孟子自比百世之師，如諸侯師氏，以賢得民，有德行以教民，故重德性，以仁義之賢德教民，提倡存心養性以事天，以仁心行仁政。荀子自居大儒，如諸侯保氏，以道得民，故指出禮義之道德體制是人民必須遵守的道路，且保氏以六藝教民，故荀子亦重禮樂。天地生萬物，君子師法古聖先王，乃以重禮義的道德體制經緯天地，成就萬物。《繫辭傳·下》說：「無有師保，如臨父母。」

⁸此二句為互文，言雖無師保在前，易理仍能如師保般教民，而縱無父母監臨，易

⁸（魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 174。

道亦能如父母般予人教誨。孔子最重視仁義、禮樂，開啟儒學一脈相承的道統。

《易傳》既重孟子所言仁義之道德心性，也頗重荀子禮義之道德體制，故可謂能代師保、父母行教民、育民之功。戴君仁認為《易傳》「重視禮，可以說是近荀子的，而順命揚善，則近乎孟子。它兼有孟、荀兩派之長，應該是儒家經典中，最好的文字」，「其價值不在論語、孟子之下」。⁹其言甚是。以「無有師保，如臨父母」一語來看，《易傳》思想也確實兼具先秦儒者孔、孟、荀之長。

第二節 《易傳》的融合性及其與先秦儒學思想的總體取向

綜上所言，天是人尋找生存意義的對象。對於人來說，它是生成萬物的本源，也是人間正理的道德本源。天道即正道，符合正道者得天命，因此人要替天行道，以正道成己成物，使萬物生生不息。周代統治者懷明德以順帝之則，疾敬德以祈天永命，正是儒者踐德以回應天道、事奉天命的思想根源。對於天地自然之正理，孔子從不說明白，因為正理是無法道盡，甚至是因時而變的，但其大要不出仁義、中庸。孔子以仁義、中庸為周文、禮樂的道德本質，開啟了後世儒者重視仁義、中庸之德和禮樂之教的思想脈絡。正道無法盡言，因時而定，如周公在成王年幼時攝政稱王，看似得位不正但其理又甚正。因此，儒者在體正道、行正道時，理應先立足於先王仁義、中庸、禮樂之道，再鑒往知來、與時俱進，因應時勢加以變通，用中行權，而非拘泥不化，此即孔子之「可與立，未可與權」，孟子之不可「執中無權」，荀子之「宗原應變、曲得其宜」和《易傳》之「窮則變、變則通、通則久」。

周人懷明德以順帝之則，疾敬德以祈天永命的思想，已然開始蘊含了人作為道德主體，其發自內心，主觀能動的道德作為，方才是決定天命所歸以及吉凶禍福的關鍵因素。孔子認為「天何言哉，百物生焉」，又生德於予，為人者應「己欲立而立人，己欲達而達人」，下學成己成物之仁德以上達天命，使天下歸仁。孔子的這種下學上達的思想，上承周文重德以事天的傳統，下啟後世儒者的「性與天道」論述的政治內涵的本質，即人必須修身養性，行自然之正理，代天行生

⁹ 戴君仁：〈易經的義理性〉，收入《梅園論學續集》，頁 222-235。

生之道，以落實天道之正理和成就天地生成之萬物。

孟子認為人有四端之心的內在善性，故要擴充善性，師法堯舜，以仁心行仁政，使仁履天下，萬物皆備於我，如此才是君子存心養性以事天，安身立命之道。

《中庸》以禮為天道，認為人要盡其性，以誠事禮，成為具備仁義、中正、尊尊、親親的人文素養之君子。此外，人也要像文王那般，參天地之化育，盡物之性，將萬物納入人文化成的倫理體制，使萬物各正性命，得其所哉。如此成己成物，方可謂落實了天命之正道。荀子強調「天地生之，聖人成之」，人要清其天君、化性起偽，知曉禮義和天時，才能如後王一般知天，即知如何建立人為、外在的道德體制，以定尊卑之序，成全天功、化成天下。《易傳》說「天地之大德曰生」，「生生之謂易」，易道即乾坤、天地、陰陽之道。天地陰陽化生萬物，而且也被人賦予德性內涵，如仁義禮智和乾健坤順。人要主動繼善成性、變理陰陽、崇德廣業、開物成務，以求天下能達到各正性命、保合太和、萬國咸寧的美善境地。國家的德化之治和成德之教，應效法古聖先王，行仁義之政，以人文化成和禮義之道教化民眾，完善上下尊卑之社會秩序。

由此可見，對於如何修身以回應天道，化成天下的核心理念，先秦儒門思想家所提出的側重點各不相同。周初提出了懷明德和疾敬德以得天命，故而將德治具象化為禮樂和宗法制度。孔子發掘禮樂的道德內涵，主要表現了重視仁德以求天下歸仁的人文道德觀。孟子是傾向於強調以仁心行仁政的心性論，《中庸》是強調篤行仁義，修習禮樂之教的教義論，荀子則是強調以禮義治天下的體制論，而《易傳》兼具之。

《繫辭傳·下》說「天下同歸而殊塗，一致而百慮」。儘管先秦儒門諸子提出了不同的撥亂反正的方案，但他們殊途同歸地表現對人的主觀能動，化成天下，師法先王的人文精神的重視。這種人文化成，更是天人、物我、知行一體之關係臻至化境、圓滿達成的狀態。唯有內聖外王、有德有位之聖人，如堯舜禹湯、文武周公，以及希聖之君子，能做到這種境界。聖人體知天道，行成己成物之責任，完善了人間的秩序，故而成就了天人、物我、知行整體的和諧共存。因此，他不僅是人道的極致，也能比肩於偉大的天地、日月、神明。孔子有聖德而無位，故為素王，子貢稱其德象「日月也」¹⁰，可謂「天不生仲尼，萬古如長夜」。¹¹《中

¹⁰（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，頁 174。

¹¹（宋）朱熹：《朱子語類》下冊（京都：中文出版社，1984 年），頁 1079。

庸》認為文王之德高明、博厚如天地，而「仲尼祖述堯、舜，憲章文、武；上律天時，下襲水土。辟如天地之無不持載，無不覆幬，辟如四時之錯行，如日月之代明」。¹²孟子說至德的君子「所過者化，所存者神，上下與天地同流」。荀子說大聖「辨乎日月，明察乎日月，總要萬物於風雨」。¹³《易傳》說大人「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」¹⁴，能「以繼明照於四方」¹⁵，其德與天地、日月、四時、鬼神相配，始終光明地照耀、惠及天下四方。天以四時、雲雨¹⁶永恆化生、澤及萬物，地以其自然資源永恆長養萬物，日月以其光明永恆普照萬物，神明永遠體物而不遺。聖人則使天人、物我和諧共存，知行一體完成，不僅窮理盡性，成就自己，更順天休命、開物成務，創造使萬物永續發展、生生不息的秩序，自然能媲美於永恆運作，生成萬物的天地、日月、神明。

總之，《易傳》作為戰國末年至於秦漢之際學術大融合的著作，實也回顧、融合、總括了先秦儒家諸子「性與天道」論述的政治內涵之核心理念，涵蓋了孔子的人文道德觀，《中庸》的教義論，孟子的心性論和荀子的體制論，故能站在「性與天道」思想脈絡的制高点俯瞰，最終成為這段思想史脈絡的集大成者。先秦儒者孔子、子思、孟荀乃至於《易傳》上承周文，一脈相承的「性與天道」論述的政治內涵，其實也有其總體取向。其總體取向在於人處在具有生成意義的天地之間，應該自覺地體知天地之正道，即仁、義、禮、智，行人文化成之能事，以便敬德保民、仁民愛物、安定社稷，使天人、物我、知行關係一體完成。換言之，《易傳》和先秦儒家思想共享了參合著天道以論性的方式，即人必須替天行道，而替天行道的方式就是以天道喻示的道德修身養性，進而齊家、治國、平天下。基於對現實政治和撥亂反正的關懷，《易傳》與先秦儒家文本也都有師法三代先王之德之政以平治天下的理念，因此他們所言之天道往往是先王仁義、禮樂之道的體現。

¹² (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 37。

¹³ (戰國)荀況撰，(清)王先謙集解，(民)沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 541。

¹⁴ (魏)王弼，(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易注疏》，頁 17。

¹⁵ (魏)王弼，(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易注疏》，頁 74。

¹⁶ 雲雨在《孟子》、《荀子》中亦是對聖人成就天下萬物的王道政治的比喻，參見伍振勳：〈「逝者」的意象：孟子、荀子思想中的流水、雲雨隱喻〉，《成大中文學報》第 31 期，2010 年 12 月，頁 1-26。

第三節 《易傳》下啟西漢前中期政治思想



既言《易傳》有「性與天道」論述的政治內涵，本文接著就審視約略成篇於戰國末年至秦漢之際的《易傳》面世後，其思想如何影響往後的西漢初期和中葉的政治思想。秦始皇奮六世之餘烈，一掃六合，平定關東六國，首次統一中國，建立秦朝。在秦始皇的統治下，頒新政，行郡縣，同文軌。秦始皇某日置酒咸陽宮，一位齊地博士淳于越向秦始皇進言，提出廢分封、行郡縣的弊端。他認為始皇帝富有四海，而不封子弟，使之皆為匹夫，若再有齊國田常、晉國六卿之篡國，則無秦國宗室可挽救秦朝。他甚至說「事不師古而能長久者，非所聞也」¹⁷，認為皇帝不師法古聖先王的治國之道則國運難以長久。身為法家學派的丞相李斯對此嚴厲批評，說「道古以害今，飾虛言以亂實」¹⁸，認為今勝於古，為政應該與時俱進，不認同淳于越法先王的政治主張。此後，秦朝的郡縣制仍舊繼續實行，而由於此次的儒法之爭，秦始皇接受李斯的建議，「收去詩書百家之語以愚百姓，使天下無以古非今」¹⁹，焚書坑儒。

暴秦以法家思想作為國策，因此苛政多、刑罰重。天下苦秦久矣，故豪傑並起，楚漢相爭，最終劉邦代秦立漢。劉邦建國後，起先頗為輕視儒生，不重視知識分子。陸賈宣傳詩、書，劉邦罵之曰：「乃公居馬上而得之，安事詩書！」²⁰陸賈卻回應他：「居馬上得之，寧可以馬上治之乎？且湯武逆取而以順守之，文武並用，長久之術也。昔者吳王夫差、智伯極武而亡；秦任刑法不變，卒滅趙氏。鄉使秦已并天下，行仁義，法先聖，陛下安得而有之？」²¹，認為治國不能僅靠武力馬上得天下，更需要靠正確的政治思想，意即要推行仁義，師法先王，國家方能長治久安。陸賈之言，很符合儒家的治國理念。劉邦聽後暗自慚愧，可見他在心中已認同了陸賈的說法。

雖然如此，儒家並非馬上成為國家尊尚的治國之術。漢初的治國思想主要乃

¹⁷ (漢)司馬遷撰、(南朝宋)裴駰集解、(唐)司馬貞索隱、(唐)張守節正義：《史記》第六冊(上海：上海古籍出版社，2012年)，頁62-63。

¹⁸ (漢)司馬遷撰、(南朝宋)裴駰集解、(唐)司馬貞索隱、(唐)張守節正義：《史記》第六冊，頁63。

¹⁹ (漢)司馬遷撰、(南朝宋)裴駰集解、(唐)司馬貞索隱、(唐)張守節正義：《史記》第六冊，頁64。

²⁰ (漢)司馬遷撰、(南朝宋)裴駰集解、(唐)司馬貞索隱、(唐)張守節正義：《史記》第六冊，頁291。

²¹ (漢)司馬遷撰、(南朝宋)裴駰集解、(唐)司馬貞索隱、(唐)張守節正義：《史記》第六冊，頁291。

是以道家的黃老思想為主，雜以其他申韓刑名之學²²，在施政上主張清靜無為，與民休息，約法省刑，以圖恢復國力，因此造就了文景之治。文景以道治國，政策過於寬鬆，而且較不重視仁義和禮樂之教，因此引致諸侯跋扈、七國造反和社會道德不彰，奢靡成風的亂象。歷史的車輪行至漢武帝時期，秦之法家、漢初道家的政治之弊皆已昭然若揭。武帝窮極思變，下詔求賢，召見前來應試的佼佼者，最終選擇重用漢景帝時的博士——董仲舒，確立了兩漢獨尊儒術的政治思想方向。

陸賈和董仲舒，這兩位西漢初年和中葉的政治家的「性與天道」與政治思想，乃是頗多啟發自《易傳》，乃至於前述的儒學文本。《新語·道基》提到聖人「行合天地，德配陰陽」²³，《新語·明誠》則提及聖人能「承天之明，正日月之行，錄星辰之度。」²⁴這與《易傳》之言大人「與天地合其德，與日月合其明」²⁵，殊途同歸地讚揚聖人之能體天地陰陽之道，成就己德。《新語·道基》提出「天人合策」²⁶，認為天道與人道相通，故又言：「先聖乃仰觀天文，俯察地理，圖畫乾坤，以定人道。」²⁷此與《易傳》之言「仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故」與「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地……於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情」二句，如出一轍，皆欲推天道以明人事。²⁸

《新語》中的聖人不僅德性合於天地，而且推天道以明人事，利用其神妙的智慧造福天下，因此其形象也充滿政治色彩，體現了其獨特的「性與天道」論述的政治內涵。陸賈的《新語·道基》首句即言：「天生萬物，以地養之，聖人成之。」²⁹此言甚合《荀子》之「天地生之，聖人成之」和《易傳》之古聖先王「財成天地之道」，開物成務的理念。這些話語皆強調了聖人參贊天地化育，化成萬物之功。聖人體天道以行人事，故能妥善教化民眾，推行政事。《新語·明誠》說聖人能「觀天之化，推演萬事之類，散之於之間，調之以寒暑之節，養之以四時之氣，同之

²² 參見戴君仁：〈漢初的政治和先秦學術思想的關係〉，收入《梅園論學集》（臺北：中華書局，1970年），頁239-253。

²³ （漢）陸賈：《新語》，頁6。

²⁴ （漢）陸賈：《新語》，頁44。

²⁵ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁17。

²⁶ （漢）陸賈：《新語》，頁4。

²⁷ （漢）陸賈：《新語》，頁2。

²⁸ 《新語》與《易傳》成書年代之先後順序，至今仍有爭議。朱伯崑在《易學哲學史》第一卷提出陸賈引用《繫辭傳·上》的「天垂象，見吉凶」，因此認為《繫辭傳》的作成應在秦漢之際前。王博《易傳通論》則認為應該是《新語》影響了《繫辭傳》，因為《新語》僅在引用「天垂象，見吉凶」時提及了一次「《易》曰」，而此「易」也許是當時其他解易文獻而未必是《繫辭傳》。本文的立場是認為《周易》是五經唯一著重究天人之際的著作，而《易傳》十翼作為先秦思想史上首部解釋《周易》，會通儒道，推天道以明人事的作品，即使仍未全部寫定於陸賈生存時的漢初，但其思想極有可能已影響了陸賈的天人思想。

²⁹ （漢）陸賈：《新語》（上海：商務印書館，1937年），頁1。

以風雨之化，故絕國異俗，莫不知……樂則歌，哀則哭，蓋聖人之教所齊一也。」

³⁰《新語·術事》亦曰：「故性藏於人，則氣達於天，纖微浩大，下學上達，事以類相從，聲以音相應，道唱而德和，仁立而義興，王者行之於朝，疋夫行之於田，治末者調其本，端影者正其形。」³¹，此亦是參合著天道論性，結合了《中庸》天命之謂性和孔子下學上達的觀點，認為人性的本源來自天道，故而人必須下學人事以上達天道。在上的王者若「其身正」，能體天道以行人事，推廣仁義之正道以治國，則社稷、百姓自然安定。反之，《新語·明誠》提及若君主之「治道失於下，則天文度於上。」³²，這是因為「《易》曰：『天垂象，見吉凶，聖人則之；天出善道，聖人得之。』」³³，基於天人能互相感應，人道不治則天象變異。正如徐復觀所言，陸賈雖也有災異的思想，但不如往後的董仲舒以災異為談論政治得失的主要手段³⁴，但仍可視之為天人感應和災異學說的緣起。

由此可見，陸賈《新語》的「性與天道」論述的政治思想，與前述儒學文本和《易傳》皆有不少一脈相承之處，認為天人、物我、知行乃一整體，因此人必須協調天人關係，成己成物，修齊治平。其與《易傳》之相同處，在於皆強調人應學習古之聖人，以天地之道作為人文道德的本源，德合天地陰陽，推天道以明人事，在行事上不違天道，在施政上推行仁義，故而能成就萬物、平治天下。

陸賈的天人合策思想，可視作董仲舒天人感應思想的濫觴。董仲舒以天人合一、天人感應的思想指導政治，以天道談政治，亦可謂推天道以明人事，其政治思想遠較《新語》甚至《易傳》更有系統也更完善，但也有矯枉過正之嫌，使人際關係陷入僵化的桎梏。相較於《易傳》以天地、陰陽、八卦象徵、指導政治人事，董仲舒主要用的則為天地、陰陽、五行，如《春秋繁露·天地陰陽》所言：「天、地、陰、陽、木、火、土、金、水，與人而十者，天之數畢也。故數者至十而止，書者以十為終，皆取之此。」³⁵

董仲舒的「性與天道」論述的政治內涵，是以天地、陰陽、五行為準則，詮釋個人修身養性之道和國家為政之道，體現了天人合一的理念。董仲舒不認同孟子所言性善，認為「性有善質」而未能斷言其為「善」。不過，孟子其實也只說

³⁰（漢）陸賈：《新語》（上海：商務印書館，1937年），頁1。

³¹（漢）陸賈：《新語》，頁10-11。

³²（漢）陸賈：《新語》，頁43。

³³（漢）陸賈：《新語》，頁44。

³⁴徐復觀：《兩漢思想史》第二卷（上海：華東師範大學出版社，2001年），頁63。

³⁵（漢）董仲舒：《春秋繁露》（上海：上海古籍出版社，1990年），頁98。

性「可以為善」，所以這應當是董仲舒對孟子的誤解。董仲舒認為「生之自然之資謂之性」³⁶，頗合告子之「生之謂性」，認為性乃人天生自然之本質。董仲舒認為「身之有性情也，若天之有陰陽也」³⁷，「天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性」。³⁸人之情、性和貪、仁皆為一陰一陽。「天之禁陰如此，安得不損其欲而輟其情以應天」³⁹，天道崇陽抑陰，故而人要與天道相符，扶陽禁陰，培養自身的仁性，節制情慾和貪性，才可向善。董仲舒認為「善如米，性如禾。禾雖出米，而禾未可謂米也。性雖出善，而性未可謂善也。米與善，人之繼天而成於外也，非在天所為之內也。天所為，有所至而止。止之內謂之天，止之外謂之王教」⁴⁰，「天生民性，有善質而未能善，於是為之立王以善之，此天意也。民受未能善之性於天，而退受成性之教於王。王承天意，以成民之性為任者也。」⁴¹董仲舒提出天止人繼，天有所止，能賦予人性內在之善質但不能使之善，人要主動培養，成就天地本源之性中之善。⁴²

天止人繼，其實與孔孟提倡的天生德於予，人可以通過道德自覺成仁成善，以上達天命的理念一脈相承。這種以一陰一陽論人性之善惡的說法，其實更頗受孟荀和《易傳》的影響。正如王博在《易傳通論》所言，《繫辭傳》的「一陰一陽之謂道。繼之者善也，成之者性也」，使「性總是與道，與陰陽的觀念結合起來。這為以後董仲舒從陰陽兩方面理解性，調和孟子和荀子的學說，奠定了基礎」。⁴³董仲舒汲取孟子之人性可以為善和荀子之順著人的性情則會為惡的人性論，又運用《易傳》以陰陽論性的思維，提出人性之貪、情為惡為陰，仁、性為善為陽。接著，董仲舒與《易傳》皆重視天人有其分際，人要主動繼承天地本源之善性的天人之際的思維。董仲舒認為人有善質，天止人繼，人要繼天賦予之善性，而《易傳》則強調「繼之者善也」，兩者都認為有繼方有善。然而，為了推崇天下大一統，鞏固漢朝王權的合法性，董仲舒強調人性能繼承天道之善但性之成善有待外在人為的王教。因此，《春秋繁露》雖然也有「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」的理念，但不僅過於崇陽抑陰，而且在成性的過程有意識地加入了

³⁶ (漢)董仲舒：《春秋繁露》，頁 60。

³⁷ (漢)董仲舒：《春秋繁露》，頁 61。

³⁸ (漢)董仲舒：《春秋繁露》，頁 61。

³⁹ (漢)董仲舒：《春秋繁露》，頁 61。

⁴⁰ (漢)董仲舒：《春秋繁露》，頁 62。

⁴¹ (漢)董仲舒：《春秋繁露》，頁 61。

⁴² 李英華：〈董仲舒易學哲學思想探析〉，頁 51-55。

⁴³ 王博：《易傳通論》（北京：中國書店，2003 年），頁 176-177。

「王教」的外在因素，強調人之能成就善性必然有賴的王之教化。這與《易傳》之乾坤並重，陰陽皆貴中正，以及人能自主繼善成性乃至於崇德廣業不同。

天道即正道，貴陽而賤陰。⁴⁴基於天人感應之理，下至個人、上至國家也必須法天而行，近陽而遠陰，故而人應該「進善誅惡」⁴⁵，重仁去貪，國家則理應實行德政，「大德而小刑」。⁴⁶國有德政，行王道，施王教，則「世治而民和，誌平而氣正」，⁴⁷上至國家、下至人民都能意志平和，以正氣感應天。天地感應符合天道的正氣，則出現「天地之化精，而萬物之美起」⁴⁸的吉象，故而後世常以發現祥瑞印證盛世降臨。國家的朝綱不振，為政失德而任刑，且王教不興，無法使人民向善、天下和平⁴⁹，則「世亂而民乖，誌僻而氣逆」⁵⁰，下至人民、上至國家都意志邪僻，以逆氣應天。天地感應有違天道的逆氣，故而「天地之化傷，氣生災害起」⁵¹，天將施災異譴告天下人。災先出，若人尚不悔悟，則異將後至，即「天出災害以譴告之，譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之，驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至」。⁵²《易傳》以爻位貴得正的陰陽哲學揭示人有守正之德則吉，失守正之德則凶的道理，又言「天垂象，見吉凶」。⁵³此不僅能視為陸賈災異思想之濫觴，且與董仲舒所言人有德，言行符合天之正道，以正氣感應天，則天地以吉美兆象示人，反之失德而有違天道，以逆氣應天，則天地以凶惡兆象示人，乃是理出同源的。

為了全方面地符合天道，董仲舒根據天地、陰陽、五行之理，將家國天下的人際關係都做了詳細區分。對於天地與君臣的關係，《春秋繁露·天地之行》曰：「天高其位而下其施……高其位所以為尊也，下其施所以為仁也」和「為人君者，其法取象於天……任賢使能，觀聽四方，所以為明也。」⁵⁴，這是以天象徵尊貴、仁德、任賢的君。《春秋繁露·天地之行》提到：「地卑其位而上其氣……卑其位所

⁴⁴ 董仲舒認為「惡之屬盡為陰，善之屬盡為陽」（《春秋繁露·陽尊陰卑》），陰代表所有惡事，陽代表所有善事。此與《易傳》以陽為君子，陰為小人之意略同，不過董仲舒說得更加地絕對。

⁴⁵ （漢）董仲舒：《春秋繁露》，頁 26。

⁴⁶ （漢）董仲舒：《春秋繁露》，頁 67。

⁴⁷ （漢）董仲舒：《春秋繁露》，頁 99。

⁴⁸ （漢）董仲舒：《春秋繁露》，頁 99。

⁴⁹ 此即《春秋繁露·郊語》所說：「天下和平，則災害不生。今災害生，見天下未和平也。天下所未和平者，天子之教化不行也。」

⁵⁰ （漢）董仲舒：《春秋繁露》，頁 99。

⁵¹ （漢）董仲舒：《春秋繁露》，頁 99。

⁵² （漢）董仲舒：《春秋繁露》，頁 54。

⁵³ （魏）王弼，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》，頁 157。

⁵⁴ （漢）董仲舒：《春秋繁露》，頁 96。

以事天也……歸其功所以致義也」和「為人臣者，其法取象於地。」⁵⁵，此乃以地象徵位卑、有義、事君而不居功的臣。這種君尊臣卑，各有其分的理念，受到《繫辭傳·上》「天尊地卑」的啟發。另外，這也符合《乾·文言傳》所言乾為天德、君德，必須體仁以長人，德博而化，利於任用賢才輔政的為君之道，以及《坤·文言傳》所言坤為地道、臣道故而「无成」而代「有終」的為臣之道。

對於陰陽與人倫的關係，《春秋繁露·基義》曰：「陰者陽之合，妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合。物莫無合，而合各有陰陽。」⁵⁶以及「君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君為陽，臣為陰；父為陽，子為陰；夫為陽，妻為陰。」⁵⁷在陰陽關係上，陰必須服從、配合陽，故而臣從於君、子從於父、妻從於夫。這種陰陽與人倫關係之相符的理念，頗合《乾·文言傳》所言六陽之《乾》卦象徵「君德」，而《坤·文言傳》所言六陰之《坤》卦象徵「臣道」、「妻道」。此外，這理念也頗多啟發自《家人·彖傳》根據六二與九五之一陰一陽所言的夫婦、父子關係，即「女正位乎內，男正位乎外……父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，而家道正；正家而天下定矣。」然而，《易傳》並未強調臣、子、妻必須服從君、父、夫，而僅認為君臣、父子、夫婦實則也是一陰一陽的關係，必須各安其位而守其本分、行其正道。此外，董仲舒也以五行言官職的人事安排，以木對應尚仁的司農，以火對應尚智的司馬，以土對應尚信的司營，以金對應尚義的司徒，以水對應尚禮的司寇。⁵⁸

董仲舒認為天數至十而止，起於天地、陰陽、五行，至於人而畢。由此可見，人最為天下貴，而人以外的皆為物。人超然萬物之上，能上參天地，知天地陰陽五行之理，又能下長萬物⁵⁹，平治天下，成己成物。董仲舒認為在人類當中，能知天又能治理天下萬物的，唯有聖王。董仲舒在《春秋繁露·王道通三》說：「古之造文者，三書而連其中，謂之王。三書者，天地與人也，而連其中者，通其道也。取天地與人之中以為貫而參通之，非王者孰能當是？」⁶⁰，認為唯有王者能貫通天地人三才之道。「聖者法天，賢者法聖」⁶¹，唯有聖王知道如何效法天道、

⁵⁵ (漢)董仲舒：《春秋繁露》，頁 96。

⁵⁶ (漢)董仲舒：《春秋繁露》，頁 73。

⁵⁷ (漢)董仲舒：《春秋繁露》，頁 73。

⁵⁸ 參見(漢)董仲舒：《春秋繁露》，頁 76-77。

⁵⁹ (漢)董仲舒：《春秋繁露》，頁 99。

⁶⁰ (漢)董仲舒：《春秋繁露》，頁 67。

⁶¹ (漢)董仲舒：《春秋繁露》，頁 10。

「直道而行」⁶²，因此賢人莫不向古聖先王學習。董仲舒認為人必須師法先王之正道，學習其「大綱、人倫、道理、政治、教化、習俗、文義」⁶³，以便平治天下。因此，人雖然能參天地，但仍需尊崇聖王之人倫、政教。這是因為唯有聖王能通天地人之道，效法天道，以仁愛之心平治天下，也唯聖王能施行教化導民向善，又能法天地陰陽五行以設立合理的制度。因此，董仲舒也與《易傳》一般體現了天地人三才並立，人能法天地之道以治天下的理念，同時皆推崇古聖先王之知天道以行人事，成己成物的典範，提倡師法先王。

由此可見，董仲舒的「性與天道」論述的政治內涵，是以鞏固皇權，加強漢朝政治合法性為前提，說明人之修身養性，國家治亂，乃至於國家人倫規範和官員體制都必須符合天地、陰陽、五行的道理。人性之成善，國家之平治，合理的體制，皆有賴於王者所施之政教加以實現。唯有王者知天，能參天地，是人道的極致，能使天人整體性的關係達致合一，故而唯有王者能教人向善，以符合天地之道的體制平治天下。國家陽尊陰卑的人倫規範，則論證了君臣關係的絕對化，將君權提升到至高無上的地位。因此，為了維繫家國天下的長治久安和建立有效的政教體制，大一統的王權專制是必要且合理的。

董仲舒對於人如何推天道以明人事，以天道指導修身、治亂和倫理關係，頗多和《易傳》一脈相承之處。在推天道以明人事的方面，董仲舒也有天地人三才並立，先王是人道之楷模的理念。在修身上，董仲舒也以陰陽論人性，認為人要繼善成性。在治亂上，董仲舒也強調天人感應，天象吉凶是人事治亂的反映。在倫理關係上，董仲舒亦以陰陽論君臣、父子、夫婦的對待關係。

然而，在人性之成善上，《易傳》較重視個人自覺地學習易理，提高修養，繼善成性，崇德廣業，故言「神而明之，存乎其人」、「默而成之，存乎德行」，而不言王教之幫助是必要的。在倫理關係上，《易傳》固言「天尊地卑」、乾為天為君、坤為地為臣，卻不言君為臣綱、夫為妻綱、父為子綱，⁶⁴不視人倫關係為強制義務。《易傳》強調人有相應的地位和權力，就有相對的義務。⁶⁵乾道固然是君，坤道固然是臣，但兩者都貴在行為中正，相互為用，和諧共處。君要提攜在

⁶² (漢)董仲舒：《春秋繁露》，頁 45。

⁶³ (漢)董仲舒：《春秋繁露》，頁 11。

⁶⁴ 班固：《白虎通義》(上海：商務印書館，1937 年)，頁 312。

⁶⁵ 徐復觀《兩漢思想史》第二卷也提到相對於《易傳》之不以善惡言陰陽，平等地看待陰陽，董仲舒則以陽善陰惡的理論解釋天道，認為天道貴陽賤陰。貴陽賤陰，是為了使統治者貴德而不尚刑，減少專制王權的弊害，但用在人倫關係上，則使先秦時相對性的人倫關係演變成絕對性的，因此流弊深遠。參見徐復觀：《兩漢思想史》第二卷(上海：華東師範大學出版社，2001 年)，頁 230-232。

下的賢才而不可剛愎自用，臣要盡心輔上而不能犯上作亂，否則就是亢龍有悔、龍戰於野。「女正位乎內，男正位乎外」，夫妻之間也貴在安其本位、行其正道。因此，董仲舒雖在思想上亦和《易傳》頗有相合，且更為具體地運用天地陰陽之象徵分析階層社會的人倫關係，但同時也為人倫關係套上桎梏，使之教條化，從此無論君、夫、父的行為得當與否，臣、妻、子皆要服從之、事奉之。董仲舒的貢獻，則在於成功地提供漢武帝一套建立在「性與天道」論述思想基礎的完整政治理論，使漢朝獨尊儒術，以儒治國的國策得以順利推行，也鞏固了君主統治之合法性，確立了國家的人倫關係和官員體制，使社會得以穩定運作。

第七章 結論



西周時期是中國文化首次達到全盛的時期，是中華文化之濫觴。在周文王、周武王和周公旦的相繼努力下，國家的封建、宗法、禮樂文化已臻成熟。文王崇尚中正適度以及治國平天下的智慧，記載於《周易》卦爻辭。周公以德治國，尊尊親親的智慧則體現於禮樂。二者皆對後世中華文化產生源遠流長的影響。東周時期，周王朝迎來禮崩樂壞的局面。對於春秋和戰國時期的先秦儒者來說，夏、商、周三代聖王的道德事業與統治之道，為他們指引了解決時局紛亂，重建理想社會的道路。因此，他們紛紛提出自身的「性與天道」論述，其中包涵許多修身以德，成己成物，敬天保民的政治內涵，以便使世道恢復成從前理想的社會秩序。

周代以前，人與神的關係是非理性的宗教關係，人無法自主掌握命運，盲目聽命於上帝。《尚書》、《詩經》記載周人首次提出天的至高無上性，認為天道重德，是正道的根源，替天行道則能永保天命。因此，人必須懷明德以順帝之則，疾敬德以祈天永命。統治者之德，就在於必須端正己德，敬天安民。從此，天成為人們道德價值的本源。後世的儒者在闡釋道德之天時，遂多以天為生成萬物的本源，而天道即正道，其正道主要體現於仁義之德以及禮樂之政。仁義是禮樂的內涵，禮樂是落實仁義的為政之道，也是道德的具象化。天功人其代之，人必須體天道，行仁義，習禮樂。堯舜行仁政，是德化之治，周公創禮樂，是成德之教。堯舜禹湯、文武周公之三代聖王修德敬天，替天行道，施行了照顧萬民，使萬物生生不已的德政，乃是德配天地，回應天道的政治典範，亦可謂是天道的表徵。

首先，《左傳》和《中庸》皆認為禮是天道，提出人應該服膺禮樂以回應天命。《左傳》以天道指導人事，認為人民的言行和倫理要符合天地秩序，服膺禮儀規範，以禮調節情性，才能長久保全自我。《左傳》首發先聲，強調禮為天道亦為人道，其目的在於復禮，恢復先王的禮樂之道，在禮崩樂壞的亂世中重建禮樂秩序。孔子自覺繼承周代先王的道統，首次將周人懷明德以順帝之則，疾敬德以祈天永命的樸素的人文道德理念，詮釋為每個人的個體所應有的道德自覺和道德責任，提出以仁作為周文、禮樂的核心道德內涵，教導弟子下學成己成物、踐仁修德之人事，以上達天命。人在實踐德行時亦要重視通變。下學上達，踐仁知天的目的，是達致天下歸仁的政治理想。《中庸》認為天賦予人性，人必須以誠

篤行仁義，服膺禮樂之教，進而將天下萬物納入人文世界，盡物我之性，贊天地化育，成為如文王般經天緯地、成己成物的儒者。《中庸》的這套論述強調「修道之謂教」，重視禮樂教化，可視為教義論。

孟子強調人們的道德自覺，認為仁為人心，人必須盡心知性以知天、存心養性以事天，擴充自身仁心，以仁心行仁政，如此才有望恢復聖王的王道政治。孟子反求諸己以修德事天，可視作心性論。孟子也認為堯舜之道就是性善，由仁義行的道德楷模，更是以仁政的德化之治安定天下的政治典範，而自己就是繼承堯舜禹湯、文武周孔之道統的百世之師。荀子則認為「天地生之，聖人成之」，作為大儒必須學習聖王成就天地萬物的政治典範，又提出師法後王的理念，認為聖王的統治之道就在於以隆禮義、尚賢人、知天時的道德體制和通權達變的政治手腕平治天下。荀子強調學習古聖先王建設道德體制以治理天下萬物的思想，可簡言為體制論。這些儒學文本的「性與天道」論述的政治理想，皆圓滿成就了天人、物我、知行之整體關係。儒者理想的人文和政治目標，就是知曉天命賦予他們的責任，履行仁義、中庸之道和禮樂之教，成己成物，贊天地之化育。

繼承了前述儒學文本之思想內容作為基礎，《易傳》也通過「性與天道」論述強調其人文與政治理想，其論述的獨特之處在於「推天道以明人事」。周文王藉助六十四卦及卦爻辭的形式，推天道以明人事，以天道的宇宙觀指導人事，強調個人修養貴在中正適度，以及家國天下的人際關係，貴在上下尊卑各安其位、行其正道、互通聲氣。《易傳》作者不但闡明了文王的攸關修齊治平的思想原則，更以儒、道、陰陽家的思想詮釋《周易》，其中儒家思想尤其不可忽略，乃是《易傳》的核心思想。漢武帝獨尊儒術，設立五經博士，五經中就包括了《周易》經傳。《周易》必然蘊含儒家思想之關懷，故而乃得《易傳》加以闡述。反言之，《易傳》作者為了呼應國策而必須以儒家思想解易，亦在情理之中。

《易傳》「性與天道」論述的政治內涵，在於認為生生之謂易，能代天行生生之道者唯有人，人必須發揮主觀能動性，通過卦爻之象徵了解天地之道，以便盡崇德廣業的責任。人要先崇德而後能廣業，在個人修德上，人要「窮理盡性以至於命」，窮究天地陰陽之理以繼善成性，達到既仁且義，智而有禮，合乎中正，善於變通的境界，以便上達天命。由此可見，《易傳》之性是啟發自天地之道的人文道德之性。在完成一己之修德後，人也就具備了治國平天下，開拓德業的修養和能力。因此，在政治體制上，君子能守持中正，選賢與能，行仁義之政，以

明禮義的人文教化導正民心和維續上下尊卑秩序。同時，人要開物成務、休美物命，使天下萬民萬物皆能各正性命，保合太和。

德位兼備的古聖先王就是崇德廣業，修齊治平的典範，是人道之極致。聖王有「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序」的修養，能推天道以明人事，體天地之正道，替天行生生之大德，以仁義守位、聚人，裁成輔相以參贊天地化育又利益民生，可謂知周乎萬物，而道濟天下。聖王體天道，行人事，廣德業，可謂擺脫了人的被動、愚昧，而主動發揮了自然主義和人文主義的精神。聖王之德之政，足可為後世作為希聖者的君子學習。

總而言之，就先秦儒學思想脈絡的共同取向而言，《易傳》「性與天道」論述的政治內涵符合儒家道統思想，法先王之政，知仁義之道，行成己成物之理，達天人一體之和諧，完成了天人、物我、知行一體之關係。在成己成物，修齊治平的政治道路上，周人的敬德保民和孔子的己達達人，都較專注於成就人事。《中庸》則開始明確提出「成己」、「成物」的理念，往後的孟子亦言「萬物皆備於我」，荀子說「天地生之，聖人成之」，皆表現了對天下萬物的政治關懷。最後，《易傳》則以崇德廣業、裁成輔相、開物成務的理念，提出了以天地規律指導人文理想的成己成物之道，亦可謂有三才並立，匡濟天下之胸懷。

就前述先秦儒學文本各有側重的「性與天道」論述的政治內涵而言，《易傳》也對之進行吸納和融合，既有孔子以人為本，以仁為主，人要發自內心踐德知天，使天下歸仁的人文道德觀，也包涵《中庸》以外在禮樂教化為天道，講求復禮以治民的教義論、孟子以內在道德自覺知天道、行仁政的心性論和荀子以外在道德體制成就天功的體制論。因此，《易傳》作為戰國末年至秦漢之際學術大融合之作，能上承先秦儒家又下啟漢初與中葉儒者的「性與天道」論述的政治思想。

值得一提的是，《易傳》思想的產生，必須回歸當時的時代背景理解。《易傳》寄託了儒者通過闡發易理，對當時戰國末年至秦漢之際的亂局撥亂反正的理念。因此，《易傳》才屢屢提及古聖先賢的德業和政治如何運作，以供後人鑒往知來。

《易傳》固然在一些篇章乃是單純地述說君子的修身之道或宇宙哲學，而未必與政治產生關聯。但是，若考慮儒者的創作動機，本文認為《易傳》的政治色彩頗濃，實不能忽略。因此，《易傳》的內容不會僅僅單純地、片面地強調君子的修身道理，而是希望君子依據易理修身以了解為政之道。如此的創作理念，較能回應且符合時代撥亂反正的需求。簡言之，春秋戰國的儒者們都嚮往恢復王道、天

下太平，並提出各自的「性與天道」論述以回應時代的政治需求，而《易傳》殊途同歸，正是以「推天道以明人事」的方式提出君子如何修身以治理天下的政治觀念。《易傳》富含宇宙論和政治論的內容，不僅接續了儒家的政治關懷，而且也彌補了儒家因為較少正面說明天道之所由來，而在宇宙論方面的思想之不足。

《易傳》融合易理兼儒道思想，因此其道理廣博有余而無法在某家或某人的思想中一點深入，也是無法避免的。

《易傳》的「性與天道」論述的政治思想，對於漢初年和中葉的儒者思想影響也頗深。陸賈《新語》和董仲舒《春秋繁露》作為漢初年和中葉的儒學文本，吸納了《易傳》和其他儒學文本的思想，同《易傳》一般也體現了吸收東周儒家諸子思想的特色。陸賈《新語》亦極為推崇德合天地陰陽，能推天道以明人事，下學上達，以仁義治天下，可為世人榜樣的聖人典範。董仲舒延續《易傳》三才並列與推天道以明人事的思路，以天地陰陽之道指導修身與治國，為漢朝乃至於以後千年以來的中國王朝提供了一套完整的，建立於天人關係，以儒治國的政治綱領。不過，董仲舒在人之繼善成性方面，過於強調王教的因素，以及人倫關係上過於崇陽抑陰，強調君父之權。這有利於維持國家秩序的穩定，卻不利於促進個人的創新思維和國家的靈活發展，使人的思維和人倫關係都日趨僵化。這也顯然非《易傳》之本意，因為《易傳》說「神而明之，存乎其人」，強調的是個人能主動地進德修業、造福社稷，以及對於陰陽並非厚此薄彼，而認為兩者皆貴在秉持中正之道。

以現代的眼光來看，先秦儒學乃至於《易傳》的這種順應天道，以仁義之心，行成已成物之人文化成的理念仍有很大的價值。目前，世界的科技濫用、環保危機、物種滅絕以及道德敗壞，就是欠缺敬畏天命、物我一體的精神，又不知人應有何種知行所導致。智人的這個族類，若能知道天人和物我皆是一個整體，彼此互依互存，那麼人們就能積極履行自身的責任，以回應天道。人的責任，就是要推天道以明人事，除了以仁義禮智之德教民、安民，還要知曉天時以治萬物，將天下萬物都納入人文世界，以符合自然規律的方式安頓萬物，則天人、物我、知行三位一體皆可達致和諧境地，可謂「保合太和」、「萬國咸寧」。

參考文獻



一、傳統文獻

- 周·李耳撰，晉·王弼注：《老子》，臺北：臺灣中華書局，1992 年。
- 周·左丘明傳，晉·杜預注，唐·孔穎達疏：《左傳注疏》，臺北：藝文印書館 1989 年景印嘉慶 20 年江西南昌府學阮元《重刊宋本十三經注疏》本。
- 戰國·荀況撰，清·王先謙集解，民·沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1988 年。
- 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等疏：《尚書注疏》，臺北：藝文印書館 1989 年景印嘉慶 20 年江西南昌府學阮元《重刊宋本十三經注疏》本。
- 漢·毛亨傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩注疏》，臺北：藝文印書館 1989 年景印嘉慶 20 年江西南昌府學阮元《重刊宋本十三經注疏》本。
- 漢·司馬遷撰、南朝宋·裴駰集解、唐·司馬貞索隱、唐·張守節正義：《史記》，上海：上海古籍出版社，2012 年。
- 漢·董仲舒：《春秋繁露》，上海：上海古籍出版社，1990 年。
- 漢·班固：《白虎通義》，上海：商務印書館，1937 年。
- 漢·班固撰、唐·顏師古注：《漢書》，北京：中華書局，1997 年。
- 漢·班固撰、唐·顏師古注：《漢書藝文志》，上海：商務印書館，1955 年。
- 漢·陸賈：《新語》，上海：商務印書館，1937 年。
- 漢·許慎：《說文解字》，天津：天津古籍出版社，1991 年。
- 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》，上海：上海書店，1992 年。
- 漢·趙岐注，唐·孔穎達疏：《孟子注疏》，臺北：藝文印書館 1989 年景印嘉慶 20 年江西南昌府學阮元《重刊宋本十三經注疏》本。
- 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，臺北：藝文印書館 1989 年景印嘉慶 20 年江西南昌府學阮元《重刊宋本十三經注疏》本。
- 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》，臺北：藝文印書館 1989 年景印嘉慶 20 年江西南昌府學阮元《重刊宋本十三經注疏》本。
- 漢·鄭玄注：《周易乾鑿度》，德州：雅雨堂，1756 年。
- 魏·阮籍著，李志鈞等校點：《阮籍集》，上海：上海古籍出版社，1978 年。

- 魏·王弼撰，樓宇烈校釋：《周易注校釋》，北京：中華書局，2012 年。
- 魏·王弼：《周易略例》，西安：陝西人民出版社，2007 年。
- 魏·王弼，晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏：《周易注疏》，臺北：藝文印書館 1989 年景印嘉慶 20 年江西南昌府學阮元《重刊宋本十三經注疏》本。
- 魏·何晏注，宋·邢昺疏：《論語注疏》，臺北：藝文印書館 1989 年景印嘉慶 20 年江西南昌府學阮元《重刊宋本十三經注疏》本。
- 唐·李鼎祚著，陳德述整理：《周易集解》，成都：巴蜀書社，1991 年。
- 宋·文天祥：《文山先生全集》，上海：上海商務印書館，1965 年。
- 宋·朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983 年。
- 宋·朱熹：《朱子語類》下冊，京都：中文出版社，1984 年。
- 宋·朱熹：《周易本義》，臺北：臺大出版中心，2016 年。
- 宋·張載：《橫渠易說》，臺北：廣文書局，1974 年。
- 宋·蘇軾：《東坡易傳》，長春：吉林文史出版社，2002 年。
- 元·胡炳文：《周易本義通釋》，臺北：大通，1969 年。
- 清·惠棟：《易例》，上海：商務印書館，1936 年。
- 清·王先謙：《莊子集解》，北京：中華書局，1987 年。
- 清·王謨：《九家易解》，臺北：成文出版社，1976 年。
- 清·毛奇齡：《推易始末》，臺北：臺灣商務印書館，1979 年。
- 清·永瑤等撰：《四庫全書總目提要》第一卷，長沙：商務印書館，1939 年。
- 清·李光地纂，劉大鈞整理：《周易折中》，成都：巴蜀書社，2010 年。
- 清·宋翔鳳：《論語說義》，臺北：藝文印書館，1966 年。
- 清·尚秉和：《周易尚氏學》，北京：中華書局，2008 年。
- 清·章學誠：《文史通義》，臺北：漢聲，1973 年。
- 清·黃式三撰，張涅，韓嵐點校：《論語後案》，南京：鳳凰出版社，2008 年。

二、近人著作

（一）專書

- 王邦雄等著：《中國哲學史》，臺北：里仁書局，2005 年。



- 王忠林注譯：《新譯荀子讀本》，臺北：三民書局，1977 年。
- 王金凌：《先秦學術講習錄》，臺北：萬卷樓，2017 年。
- 王博：《易傳通論》，北京：中國書店，2003 年。
- 王雲五主編，宋天正注譯：《中庸今注今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1977 年。
- 王雲五主編，李宗侗注譯：《春秋左傳今注今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1987 年。
- 王雲五主編，屈萬里注譯：《尚書今注今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1969 年。
- 方滿錦：《先秦諸子中和思想研究論集》，臺北：萬卷樓，2015 年。
- 朱伯崑：《易學哲學史》，北京：昆侖出版社，2005 年。
- 朱伯崑：《易學漫步》，瀋陽：瀋陽出版社，1997 年。
- 朱伯崑主編：《易學基礎教程》，北京：九州出版社，2011 年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1986 年。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1982 年。
- 牟宗三：《心體與性體（一）》，《牟宗三先生全集》第五卷，臺北：聯合報系文化基金會，2010 年。
- 牟宗三：《周易哲學演講錄》，《牟宗三先生全集》第三十一卷，臺北：聯合報系文化基金會，2003 年。
- 佐藤將之：《參與天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，臺北：臺大出版中心，2016 年。
- 余培林：《新譯老子讀本》，臺北：三民書局，2020 年。
- 余敦康：《易學今昔》，桂林：廣西師範大學出版社，2005 年。
- 余敦康：《易學與管理》，瀋陽：瀋陽出版社，1997 年。
- 余敦康解讀：《周易》，北京：國家圖書館出版社，2017 年。
- 李天虹：《郭店竹簡〈性自命出〉研究》，武漢：湖北教育出版社，2003 年。
- 李杜：《中國古代天道思想論》，臺北：藍燈，1992 年。
- 李零：《郭店楚簡校讀記》，北京：中國人民大學出版社，2007 年。
- 李澤厚：《中國古代思想史論》，天津：天津社會科學院出版社，2003 年。
- 周山：《周易文化論》，上海：上海社會科學院出版社，1994 年。
- 周山：《周易的故事》，上海：上海辭書出版社，2017 年。
- 周振甫：《詩經譯注》，北京：中華書局，2005 年。



- 屈萬里：《尚書集釋》，臺北：聯經，1983 年。
- 林義正：《《周易》《春秋》的詮釋原理與應用》，臺北：臺大出版中心，2010 年。
- 林義正：《孔子學說探微》，臺北：東大出版，1987 年。
- 林義正：《孔學鉤沈》，臺北：巨凱數位服務，2007 年。
- 南朝宋·范曄作，韓復智，洪進業注：《後漢書紀傳今注》，臺北：編譯館，2003 年。
- 胡自逢：《先秦諸子易說通考》，臺北：文史哲出版社，1974 年。
- 胡適：《中國古代哲學史》，臺北：五南，2013 年。
- 胡適：《中國哲學史大綱》，北京：東方出版社，1996 年。
- 茗木匠：《揭開帝王的秘籍：正讀《周易》》，桂林：廣西師範大學出版社，2010 年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，《唐君毅先生全集》第十五卷，臺北：臺灣學生書局，1984 年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇第二卷》，《唐君毅全集》第十五卷，臺北：臺灣學生書局，1986 年。
- 孫振聲：《白話易經》，臺北：星光出版社，1999 年。
- 郭沂：《郭店竹簡與先秦學術思想》，上海：上海教育出版社，2001 年。
- 徐芹庭：《易經源流：中國易經史》上冊，北京：中國書店，2008 年。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺中：東海大學，1963 年。
- 徐復觀：《兩漢思想史》，上海：華東師範大學出版社，2001 年。
- 高亨：《周易大傳今注》，濟南：齊魯書社，2009 年。
- 崔濤：《董仲舒的儒家政治哲學》，北京：光明日報出版社，2013 年。
- 張政烺：《馬王堆帛書周易經傳校讀》，北京：中華書局，2008 年。
- 張默生：《莊子新釋》，濟南：齊魯書社，1996 年。
- 陳江風：《天人合一：觀念與華夏文化傳統》，北京：三聯書店，1996 年。
- 陳來：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》，臺北：允晨文化，2005 年。
- 陳來：《古代思想文化的世界：春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009 年。
- 陳昭瑛：《荀子的美學》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2017 年。
- 傅佩榮：《儒道天論發微》，臺北：聯經出版社，2010 年。
- 勞思光：《中國哲學史》，香港：崇基書局，1968 年。



- 湯一介，李中華：《中國儒學史》，北京：北京大學出版社，2011 年。
- 程俊英：《詩經譯注》，上海：上海古籍出版社，2004 年。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編》，臺北：藍燈，1991 年。
- 馮友蘭：《中國哲學史論文二集》，上海：上海人民出版社，1962 年。
- 馮達文：《中國哲學的探索與困惑》，廣州：中山大學出版社，1989 年。
- 黃克劍：《由「命」而「道」：先秦諸子十講（修訂版）》，北京：中國人民大學出版社，2010 年。
- 黃沛榮：《周易彖象傳義理探微》，臺北：中華文化事業有限公司，1984 年。
- 黃沛榮：《易學乾坤》，臺北：大安出版社，1998 年。
- 黃沛榮編：《易學論著選集》，臺北：長安出版社，1985 年。
- 黃壽祺，張善文：《周易譯注》，上海：上海古籍出版社，2004 年。
- 黃慶萱：《周易縱橫談》，臺北：東大，1995 年。
- 楊伯峻譯注：《孟子譯注》，北京：中華書局，1960 年。
- 楊伯峻譯注：《春秋左傳注》，臺北：洪葉文化，2015 年。
- 楊伯峻譯注：《論語譯注》，北京：中華書局，2004 年。
- 葛建業：《中道》，臺北：冠勝，2006 年。
- 廖名春：《帛書《易傳》初探》，臺北：文史哲，1998 年。
- 廖名春：《《周易》經傳與易學史新論》，濟南：齊魯書社，2001 年。
- 劉希慶：《順天而行：先秦秦漢人與自然關係專題研究》，濟南：齊魯書社，2009 年。
- 劉長林：《中國系統思維》，北京：中國社會科學出版社，2008 年。
- 劉俊田，林松，禹克坤譯注：《四書全譯》，貴陽：貴州人民出版社，2008 年。
- 劉彬：《帛書《易傳》新釋：暨孔子易學思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2016 年。
- 劉澤華：《中國政治思想史集》，北京：人民出版社，2008 年。
- 鄭萬耕：《易學源流》，瀋陽：瀋陽出版社，1997 年。
- 賴貴三：《易學思想與時代易學論文集》，臺北：文津出版社，2007 年。
- 錢新祖：《中國思想史講義》，臺北：臺大出版中心，2013 年。
- 錢穆：《論語新解》，臺北：東大，2018 年。
- 閻麗譯注：《董子春秋繁露譯注》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2002 年。



戴君仁：《梅園論學集》，臺北：中華書局，1970 年。

戴君仁：《梅園論學續集》，臺北：藝文印書館，1974 年。

戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，臺北：文津出版社，1989 年。

謝祥榮：《周易見龍》，成都：巴蜀書社，2000 年。

顏國明：《易傳與儒道關係論衡》，臺北：里仁，2006 年。

蘭甲雲：《周易古禮研究》，長沙：湖南大學出版社，2008 年。

（二）期刊論文

王帆：〈董仲舒思想的易學底蘊〉，《周易研究》2006 年第 4 期，頁 73-78。

王傑：〈尋求儒家思想形而上的價值依據——《易傳》儒道結合的政治思想〉，《周易研究》2005 年第 1 期，頁 58-67。

白奚：〈儒家天人合一思想開展的向度——以《易傳》、思孟學派和董仲舒為中心的考察〉，《社會科學戰線》2013 年第 6 期，頁 24-29。

任利偉：〈《周易》的「神道設教」思想〉，《世界宗教文化》2018 年第 4 期，頁 88-92。

伍振勳：〈〈中庸〉「誠」論的思想史意義——兼論〈中庸〉、孟、荀「誠」論系譜〉，《臺大中文學報》第 66 期，2019 年 9 月，頁 1-42。

伍振勳：〈「逝者」的意象：孟子、荀子思想中的流水、雲雨隱喻〉，《成大中文學報》第 31 期，2010 年 12 月，頁 1-26。

伍振勳：〈先秦〈中庸〉文本的形成及解讀問題——「述者」文本的觀點〉，《臺大中文學報》第 52 期，2016 年 3 月，頁 1-42。

伍振勳：〈荀子「天論」的旨趣：「知天」論述的主題〉，《臺大中文學報》第 46 期，2014 年 9 月，頁 51-86。

伍振勳：〈道統意識與德行論述：荀子非難思、孟的旨趣重探〉，《臺大中文學報》第 35 期，2011 年 12 月，頁 43-84。

余敦康：〈易學與中國政治文化〉，《中國哲學史》1992 年第 1 期，頁 24-30。

吳建明：〈易傳「窮理盡性以至於命」之義理內涵論析〉，《宗教哲學》2011 年第 58 期，頁 97-113。

吳展良：〈第三期中華文明的經典體系與經學的建構〉，《文化縱橫》2017 年第 4



- 期，頁 66-77。
- 吳進安：〈《易傳》性命觀——從儒家觀點探析〉，《哲學與文化》2019 年第 6 期，頁 73-90。
- 吳瑾菁：〈何以「夫子之言性與天道不可得而聞也」〉，《齊魯學刊》2014 年第 4 期，頁 12-18。
- 李英華：〈董仲舒易學哲學思想探析〉，《周易研究》2004 年第 2 期，頁 51-55。
- 谷繼明：〈《易象》與周禮〉，《哲學與文化》2020 年第 9 期，頁 149-163。
- 晁福林：〈先秦時期「德」觀念的起源及其發展〉，《中國社會科學》2005 年第 4 期，頁 192-205。
- 張二遠：〈「繼善成性」和「盡性至命」——論《易傳》的「性與天道」思想〉，《江淮論壇》2019 年第 2 期，頁 85-90。
- 張濤：〈董仲舒與漢代易學〉，《山東大學學報》1998 年第 1 期，頁 24-32。
- 陳夢家：〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》1936 年第 20 期，頁 485-586。
- 陳壁生：〈「性與天道」：解釋史上的思想角力〉，《學習與實踐》2006 年第 5 期，頁 141-147。
- 程旺，姚春鵬：〈近 30 年先秦儒家易學思想研究述評〉，《高校社科動態》2010 年第 6 期，頁 10-23。
- 鄒學榮：〈董仲舒哲學思想的形成及其歷史作用〉，《西南師範大學學報》1986 年第 3 期，頁 17-27。
- 靳浩輝：〈《易傳》政治倫理思想的理論根基闡微〉，《運城學院學報》2014 年第 1 期，頁 1-4。
- 靳浩輝：〈《易傳》政治倫理思想特點詮釋〉，《渭南師範學院學報》2014 年第 1 期，頁 25-28。
- 劉先牧：〈論易傳政治思想的生命力——兼論秦始皇焚書不及《周易》之謎〉，《湖北大學學報》1996 年第 2 期，頁 12-14。
- 鄭萬耕：〈「神道設教」說考釋〉，《周易研究》2006 年第 2 期，頁 47-52。
- 賴貴三：〈宋至清儒詮釋「洗心退藏於密」異同析論〉，《國文學報》第 63 期，2018 年 6 月，頁 135-170。
- 譚德貴：〈《周易》政治思想及其影響〉，《山東社會科學》2004 年第 3 期，頁 53-57。



(三) 專書論文

- 李鏡池：〈易傳思想的歷史發展〉，收入黃沛榮編：《易學論著選集》（臺北：長安出版社，1985年），頁257-306。
- 林義正：〈《論語》「夫子之文章」章之研究〉，收入《孔學鉤沈》（臺北：巨凱數位服務，2007年12月），頁125-162。
- 高明：〈易象探源〉，收入黃沛榮編：《易學論著選集》（臺北：長安出版社，1985年），頁343-382。
- 馮友蘭：〈易傳的哲學思想〉，收入《中國哲學史論文二集》（上海：上海人民出版社，1962年6月），頁67。
- 黃慶萱：〈周易數象與義理〉，收入《周易縱橫談》（臺北：東大，1995年），頁27-98。
- 賴貴三：〈《周易·大象傳》的文化體系及其現代義涵〉，收入《易學思想與時代易學論文集》（臺北：文津出版社，2007年），頁73-90。
- 賴貴三：〈《周易·文言傳》儒家思想析論〉，收入《易學思想與時代易學論文集》（臺北：文津出版社，2007年），頁32-51。
- 賴貴三：〈兩漢易學「氣化宇宙論」思想探析〉，收入《易學思想與時代易學論文集》（臺北：文津出版社，2007年），頁259-285。
- 賴貴三：〈周易「命」觀初探〉，收入《易學思想與時代易學論文集》（臺北：文津出版社，2007年），頁2-31。
- 戴君仁：〈易經的義理性〉，收入《梅園論學續集》（臺北：藝文印書館，1974年11月），頁222-235。
- 戴君仁：〈漢初的政治和先秦學術思想的關係〉，收入《梅園論學集》（臺北：中華書局，1970年），頁239-253。

(四) 碩士論文

- 朴榮雨：《《易經》中理想人格之研究》，臺北：國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，2005年。
- 吳國榮：《《易傳》內聖外王思想研究》，上海：國立高雄師範大學經學研究所碩

士論文，2010 年。

靳浩輝：《《易傳》政治倫理思想研究》，北京：中央民族大學哲學與宗教學學院
碩士論文，2013 年。



（五）博士論文

李聖強：《《周易》經傳德治思想研究》，濟南：山東大學哲學與社會發展學院博
士論文，2020 年。

陳徽：《「性與天道」——戴東原哲學研究》，上海：復旦大學哲學系博士論文，
2003 年。