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's Thesis

范阮攸《論語愚按》研究：以政治思想為中心

A Study of Pham Nguyen Du's *Humble Comments on the Analects*: Focusing on Political Thought

阮氏香

Nguyen, Thi- Huong

指導教授：陳昭瑛博士

Advisor: Chao-Ying Chen, Ph.D.

中華民國 113 年 1 月

January, 2024

doi: 10.6342/NTU202400741

國立臺灣大學碩士學位論文

口試委員會審定書

MASTER’S THESISACCEPTANCE CERTIFICATE
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY

范阮攸《論語愚按》研究：以政治思想為中心

A Study of Pham Nguyen Du's *Humble Comments on the Analects*:
Focusing on Political Thought

本論文係阮氏香(R02121023）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113年1月15日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明。

The undersigned, appointed by the Department / Graduate Institute of Chinese Literature
On 15 (date) 1 (month) 2024 (year) have examined a Master’s Thesis entitled above presented by Nguyen Thi Huong R02121023 candidate and hereby certify that it is worthy of acceptance.

口試委員 Oral examination committee:

陳昭瑛　林碧玲　許收旺

（指導教授 Advisor）

doi: 10.6342/NTU202400741

誌謝

來自越南赴台灣讀書學習的我，在學術浩瀚大海中，我的閱歷非常淺薄有限，走在這條道路上，同時也是我人生中的學海，我要感謝的人太多太多了。感謝在我的人生中經歷過、接觸過、幫助過我的所有人，感謝我的大學母校台灣師範大學國文系教誨過我的所有師長們，感謝在母校台灣大學中國文學研究所碩士班，多年求學的生涯中，師長的諄諄告誡、扶持與寬容，系辦助教們、教務處研教處的行政人員，多方面的幫忙與協助，令我深深感念在心，實難以用言語來形容。

首先，來到國立台灣大學，進入中國文學研究所就讀碩士班，我要誠摯地感謝的第一位老師是我的指導教授——陳昭瑛老師。在我進入台大就讀的同時，也就是我的人生中身心墜落到谷底的時候。因母親發生意外過世之慟，又連帶加上一連串的困境要面對、處理。所有的事情突如其來，打擊了我，使我措手不及。當時，扛起家庭責任的我，完全就像被一根稻草壓垮的駱駝。在母親過世後的那三年，我期望每天沒有日出只有日落，因為只有在睡夢中，我才有機會見到我母親。活在這樣的情況，我想埋頭在工作，不讓自己有任何的間隙悲傷。然而，也就是在這個情況下，陳昭瑛老師就是一位最帶給我溫暖的人。在我很想很想把一切放棄的時候，也就是我表現得最糟糕的時候，老師卻願意接受我。尤其，老師也是第一位，能讓我敢在她面前痛哭流涕，而毫無顧忌任何眼光的人。因為如此，老師幫我把胸口抑積已久的那一塊積血壓出，使我感到呼吸舒暢許多。在我寫論文的時候，雖然我表現得不好，但老師不斷的給予寬容與原諒，讓我有機會，把這一篇論文完成。老師對我所付出的一切，為我所做的事情，使我銘感五內，謹記於心。陳昭瑛老師就是我這一輩子最要感謝的恩人。我很榮幸能當您的學生。我雖然不是才貌出眾、表現優秀的學生。但我會做一個堂堂正正的人，我會努力成為有修養的孔門弟子。

此外，我要衷心感謝兩位口試委員林碧玲老師、許怡齡老師在口試期間的指導與悉心的匡正指教，令本論文得以完善。非常感謝兩位老師辛苦地指導我的論文。

再來我要感謝的是潘美智老師，她一直以來都是我的精神支柱，不管我在什麼情況之下，她都是會第一位跳出來幫我的人。認識這十幾年來，她一直關心我，想要幫忙以及陪伴著我。感謝台灣的阿公、阿嬤一直把我當作自己的孫女看待。

doi: 10.6342/NTU202400741

從我讀語言到唸大學再到碩士，阿嬤一直鼓勵與支持。希望這個時候在天上的阿公、阿嬤都能看到我的成長。非常感謝葉明姊在我修改論文的最後時刻用盡心力地幫忙。也非常感謝我大學同學蔡密云雖然快到臨盆期間還主動熱心協助。感謝蕭博元地幫忙，在我生病無法出門，或在國外沒有資料的時候，想盡辦法快速幫我找到我想要的書。感謝大學同學、好姐妹孫以強，向我推薦陳昭瑛老師進而成為我的指導教授。感謝劉春姊姊在我生病的時候，找出能恢復抵抗力最快的食品給我。

最後，感謝母親在天之靈經常回來托夢關心叮嚀。感謝父親努力恢復健康，讓我可以專心在自己的事上。我也感謝其他家人的相互扶持。

doi: 10.6342/NTU202400741

中文摘要

本文以越南儒者范阮攸在《論語愚按》的政治思想為研究主題，嘗試對論語愚按》中的政治理念作出全面性的探討。范阮攸在閱讀《論語》的過程，不僅吸收儒家精神，同時也繼承孔子的政治思想理念，希望以「德化」寄予政治，以「仁政」、「德政」等系統化概念引導當時的為政者。側重由日常生活的學習來鞏固政治道德，並歸納人性與社會價值觀，透過向聖人實學，汲取聖人「一以貫之」的人生智慧、生活經驗及政治理念。范阮攸一方面從實際的體驗與內在化的形式來建立政治理想，再由內外共構與融合，賦予政治正面積極的意義。基本上，范阮攸的政治思想是德治的政治思想，這是先秦儒家尤其是孔子的代表性思想。然而，范阮攸在其政治思想上表現得相當保守，不添加過多的個人思想，完全保持學習的態度，效法孔子、聖賢的思想學說以追求自我反省。目的在於落實自我匡正，歸本於「仁」與「德」的德治思索，以道德修養、人格修養來完善內在修養，從而達到內外融合的效果。范阮攸希望為政者透過向聖人學習而培養德行，透過「德」「禮」相配環節的轉化去完善個人的內在本質，將德性的涵養注入人的道德質性。於此道德的根本下，步入實際社會，實踐外在道德，最後落實於「修己以安人」，[1] 再轉移為「修己以安百姓」，[2] 依此脈絡建立理想的政治理念。而此脈絡也具體化地實踐傳統儒家思想一直以來稱之為所謂的「內聖外王」的政治模式，也就是「修身、齊家、治國、平天下」的思想意涵。

關鍵詞：越南儒學、《論語愚按》、范阮攸、政治思想、德治思想、《論語》、仁政、德政、內在修養

[1] 朱熹：《論語集注・憲問》，《四書章句集注》（台北：國立台灣大學出版中心，2016 年），卷 7，頁 222。

[2] 同上註。

doi: 10.6342/NTU202400741

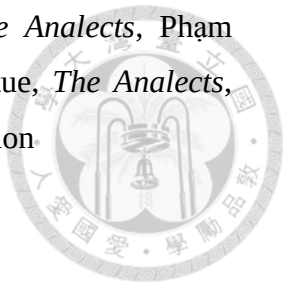
doi: 10.6342/NTU202400741

Abstract

This article takes the Vietnamese Confucian Phạm Nguyễn Du's political thoughts in his *Humble Comments on the Analects* as the research theme, and attempts to have a comprehensive review on the political ideas in *Humble Comments on the Analects*. In the process of reading *The Analects*, Phạm not only took in the essence of Confucian studies, but inherited the political and ideological concepts of Confucius, hoping to bring 'morality' into politics and guide the politicians with systematic concepts such as 'humanity' and 'virtue' in governance. It focuses on consolidating political ethics through learning in everyday life, and getting to the bottom of human nature and social values. Through practical learning from sages (erudite literati/philosophers), it is possible to absorb their 'one principle that runs through it all' relevant life wisdom, life experience and political ideas. It is fair to say that Phạm establishes political ideals from both actual experience and internalized ideas, and then puts internal and external ideas together to give politics a positive meaning. Basically, his political thoughts are the ones that have everything to do with rule by virtue, which is the representative thought of pre-Qin Dynasty Confucianism, particularly Confucius'. Phạm, however, is quite conservative in his political thoughts and refrains from adding too many personal thoughts. What he did was learning and following the thoughts and doctrines of Confucius and other sages in pursuit of self-reflection. The purpose is self-rectification, to explore the thinking of rule by 'humanity' and 'virtue', and to facilitate self cultivation through moral and personality cultivation, so as to make someone complete from inside out and the other way around. Phạm Nguyễn Du hopes that politicians can cultivate virtue by learning from sages, improve their inner nature through embodying 'virtue' and 'ritual' appropriately, and eventually inject the core of virtue into the moral nature of oneself. With this moral foundation, one might enter the actual society, put external morality into practice, and then take it to "cultivating oneself to bring peace to others', [1] and to further "cultivating oneself to bring peace to the public", [2] thereby making the existence of ideal political concepts possible. It is this very context that also carries the political model of what traditional Confucianism has long called the so-called "the inner sage and the outer king", which is the ideological connotation of "self-cultivation, family management, state governance, and bringing peace to all under heaven."

doi: 10.6342/NTU202400741

Keywords: Vietnamese Confucianism, *Humble Comments on the Analects*, Phạm Nguyễn Du, political thought, thought of rule by virtue, *The Analects*, humanity governance, moral governance, inner cultivation



doi: 10.6342/NTU202400741

目次

口試委員會審定書.....i
誌謝 iii
中文摘要.....v
英文摘要..... vii
第一章　緒論.....1
　第一節　研究動機與目的.....1
　第二節　前人研究成果與本文研究價值.....5
　　一、關於《論語愚按》的研究.....5
　第三節　本文各章要旨.....9
第二章　范阮攸《論語愚按》及其政治意義的概說.....11
　第一節　《論語愚按》之結構梗概.....14
　　一、〈聖〉篇.....16
　　二、〈學〉篇.....19
　　三、〈仕〉篇.....20
　　四、〈政〉篇.....21
　第二節　范阮攸《論語愚按》及其政治意義的概說.....23
　　一、范阮攸《論語愚按》中的政治理性層面的意義.....23
　　二、建立政治之道的原則概念及意義.....27
　　三、以理為政治實行的原則.....33
　　四、系統化孔子的政治理念.....38
第三章　范阮攸《論語愚按》詮釋中的「聖」及其政治思想內涵.....41
　第一節　「聖」的概念與政治意義.....42
　　一、范阮攸「聖」的概念：以孔子為最完美的聖人典範.....42
　　二、聖人之道布在方冊，孔子之道存於《論語》.....49
　　三、聖人之道為萬世之木鐸.....57
　第二節　道統德治的嚮往及意義.....60
　　一、范阮攸追求道統內在建構的價值.....61
　　二、追求道統傳承的美德.....64

doi: 10.6342/NTU202400741

三、排除異端以尊正道：反對三教同源.....70
第三節　體認聖人之所以為「聖」的道德修養層次及德治意義.....71
一、由希賢而希聖的鍛鍊內涵.....72
二、觀聖人的經歷：孔子如何成為一位偉大的聖人與自我成長.....74
三、熟聖人之道——培養有聖人仁德的內涵.....81
第四章　范阮攸《論語愚按》的政治實踐觀念.....87
第一節　「學」的實踐及核心價值意義.....87
一、《論語愚按》學以修身為政之道.....88
二、學為內在修養以為政之道.....99
第二節　「仕」的實踐及核心價值意義.....106
一、人、士、仕相輔相成的關係.....107
二、仕的為仕之道及修養意義.....109
第三節　「政」的實踐及核心思想價值意義.....111
一、正己為本的政治實踐.....112
二、居敬的主張.....114
三、為政以德，以禮樂為治之本.....115
第五章　結論.....119
主要參考文獻.....121
一、古代文獻.....121
二、專書.....122
三、期刊論文.....123
四、專書論文.....124
五、學位論文.....124

doi: 10.6342/NTU202400741

第一章　緒論

第一節　研究動機與目的

《論語》說到：「吾日三省吾身」、[1]「克己復禮為仁」，[2]可說是孔子（551-479 B.C.）及孔門對於道德教育及政治教育的一種啟蒙的要求。生逢「禮廢樂壞」[3]的時代，社會制度動盪，政治體系淪陷瓦解，孔子提出了一系列道德與政治教育的要求，以恢復社會的秩序與道德價值。

就《論語》的脈絡來看，春秋晚期在政治體系強烈的解體、瓦解的情況下，當時的孔子為了救世，也到處尋找一個可以讓「老者安之，朋友信之，少者懷之」[4]的安穩社會。於是先從教育著手，盼能以教育理念去影響政治，亦透過教化方式改變政治瓦解的局面。在做法上希望能從己做起，由內而發，不斷地自省、不斷地克己以達到「修己以安百姓」[5]的政治目的，並且思考如何建立一個「仁政」、「德政」的社會氛圍，以達到如孟子（372-289 B.C.）所期待的「與民同樂」，[6]又如陳昭瑛（1957-）先生所說的「達到君王與人民融合為一的境界」，[7]這便是孔孟思想的核心內涵。而孔、孟等先秦思想家著書立言，多在回應當時的政治社會問題。於是，政治思想便為其旨要之一。

范阮攸（1739-卒年 1786 或 1787 未確定）是越南 18 世紀的一位儒者。范阮攸原名為范為謙，居住於越南海陽，為莫朝莫姓後裔。莫朝遭推翻之時，逃難至乂安省，而改名為范阮攸。[8]范阮攸字好德，號石洞、養軒、有坡，越南中越乂安省，真福縣，鄧田社（今乂安省，宜祿縣，宜石社）人。[9]於 18 世紀范阮攸出任

---

[1] 朱熹：《論語集注・學而》，《四書章句集注》（台北：國立台灣大學出版中心，2016 年），卷 1，頁 63。

[2] 朱熹：《論語集注・顏淵》，《四書章句集注》，卷 6，頁 181。

[3] 司馬遷：《史記》，收入楊家駱主編：《新校本二十五史》（台北：鼎文書局，1981 年），〈禮書〉，卷 23，頁 1159。

[4] 朱熹：《論語集注・公冶長》，《四書章句集注》，卷 3，頁 111。

[5] 朱熹：《論語集注・憲問》，《四書章句集注》，卷 7，頁 222。

[6] 朱熹：《孟子集注・梁惠王下》，《四書章句集注》，卷 2，頁 296。

[7] 陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》（台北：國立台灣大學出版中心，2011 年），頁 39。

[8] 阮朝國史館：《欽定越史通鑑綱目正編》，越南史學院（譯）（河內：教育出版社，1998 影印官版建福元年〔1884〕年），頁 396。參見 Hồ Sỹ Huỳ, “Phạm Nguyễn Du trong bối cảnh xã hội văn hoá, xã hội Việt Nam nửa sau thế kỷ XVIII,”*Mạc tộc Việt Nam*, ngày 31 tháng 1 năm 2018.（(越)胡士輝：〈范阮攸於越南社會的背景，XVIII 世紀中末葉〉，《越南莫族》(2018 年 1 月 31)）。

[9] 本文以國立台灣大學出版中心發行之影印版為底本，並取其新式頁碼。范阮攸：《論語愚按》（台北：國立台灣大學出版中心，2012 年），〈景印弁言〉，頁 VII-VIII。

doi: 10.6342/NTU202400741

時期，正逢越南淪陷至禮廢樂壞、挾天子以令諸侯的景況，國政落入鄭主集團的控制之下，史稱「黎帝鄭主」時期。當時引發了「北河」與「南河」之內亂紛爭，此時「北河」即北越的政權由鄭主鄭森（Trinh Sam，1739-1782）所操縱，而「南河」即中越往南今日順化的政權則由阮主阮福淳（Nguyễn Phúc Thuần，1754-1777）所把持，一國兩制之局面使國政的正統勢力動盪不已。最後，由西山阮朝、阮惠（1753-1792）以「輔黎滅鄭」起兵大張撻伐。[10]范阮攸的一生為官清廉，然而生逢此時，其人生經歷難免受到世態變化之影響。因此，范阮攸並未輔佐鄭主以對抗西山朝阮惠，而是退回至乂安省清章縣，並於不久後逝世。

出生於一個充滿儒學陶冶又十分溫暖和諧的家庭，范阮攸自小聰穎，並飽讀《四書》、《五經》，深受儒家思想之熏陶。范阮攸於黎朝景興三十四年（1773年）參與鄉試考取解元，因貴胄優先進朝擔任添差知刑番，[11]後鄭主派黃伍福（1713-1776）將軍出兵駐南河（順化省）討伐阮主，范阮攸被派遣隨行入南以輔佐黃將軍。景興三十六年（1775 年）擔任翰林院校討兼國史館纂修，同年陞任海陽道監察御史。[12]景興四十年（1779 年）參與會試及殿試考取了黃甲進士，[13]晚年擔任乂安督同兼東閣大學士等職。[14]

---

[10] 阮朝國史館：《欽定越史通鑑綱目正編》，越南史學院（譯），頁 936。參考 Lư Vĩ An, "Về lưỡng đầu chế Lê - Trịnh ở đằng ngoài thế kỷ XVII - XVIII" *Khoa học xã hội Việt Nam*, số 8 （2021）, tr.80 - 94 （盧瑋安（Lư Vĩ An）：〈關於黎——鄭在外邊的兩頭制 XVII、XVIII 世紀〉，《越南社會科學》第 8 號（2021 年 2 月），頁 80-94。

[11] Bùi văn Chất, "Thạch Động tiên sinh thi tập - tác phẩm truyền đời của Phạm Nguyễn Du,"*Mạc tộc Việt Nam*, ngày 18 tháng 12 năm 2013.（參考 (越) 裴文質：〈石洞先生詩集——范阮攸傳世的作品〉，《越南莫族》(2013 年 12 月 18 日)）。

[12] Trần Đại vinh, " Nam hành ký đắc tập - lời người dịch" *Tạp chí nghiên cứu và phát triển*, số 5 (139)（2017）, tr.5 - 7 參見陳大榮：〈南行記得集——翻譯人言〉，《研究與發展雜誌》第 5 期（139）（2017 年），頁 5-7。

[13] 河內文廟進士碑：〈景興 40 年（1779 年）己亥年盛科進士碑記〉，記號第 82 碑，記：「歲己亥皇帝御極之四十年，乾健太和恒貞久道寔賴大元帥總國政師，上尚父睿斷文功武德靖王笙鏞治化陶治人才，是冬特開盛科、會試，天下貢士子五龍樓，命國舅副首後，威奇副該官提督炎郡，公臣阮仲炎提調入，侍行參從刑部右侍郎、署吏部右侍郎兼國子監司業泗川侯。臣潘仲藩知貢舉添差府僚，知工番翰林院侍講，臣阮惟宏添差府僚，知戶番翰林院校理。臣楊仲謙監試取四場合格，范阮攸等十五名。庚子春殿試次日奉王上御府堂親策命入侍行參，從兵部左侍郎、署吏部左侍郎兼國子監祭酒蓮溪侯，臣武綿掌卷特命，臣藩閱卷欽賜黎輝瓚，范阮攸等並進士出身。范貴適，潘煇温等，並同進士出身有差仍命冬官立石題名于太學詞。臣撰文臣藩叩掌絲綸，仰見皇帝與王上一德，恭孚籲俊，盛心掄材曠典預茲選者亦稱得人，謹拜稽首恭紀其實用彰皇朝譽髦思皇之盛垂諸無窮臣謹記」。資料來源：越南翰林社會科學院 - 漢喃研究院。

[14] 范阮攸：《論語愚按》，〈景印弁言〉，頁 VII。

doi: 10.6342/NTU202400741

范阮攸是越南 18 世紀的儒者、文學家及史學家，著有《論語愚按》、《朱訓纂要》、《南行記得集》、《石洞詩抄》、《石洞文抄》、《讀史癡想》、《斷腸錄》，並與當時兩位史學家吳時仕（1726-1780）、寧遜（1744-1795）合纂《大越史記續編》[15]等書。其中《論語愚按》為其晚年對《論語》之內容有感而發所作，一方面是基於「為己」之學的目的，[16]而將《論語》歸類、作詮釋以及附上「愚按」的思想心得。其中也很明顯地透露了其對當朝時政的一種期望與思考。

《論語愚按》是表達對孔子政治思想的認同，效法聖賢著書立說，繼往開來的精神，與其對於政治有所貢獻的核心價值，迫切期望實現孔子所謂「老者安之，朋友信之，少者懷之」的社會安穩的政治理想，以「達到君王與人民融合為一的境界」政治目標的一部很重要的著作。以《論語愚按》所闡釋的內容，想必范阮攸對《論語》的研讀下了不少的功夫，其中除了包含理論研究的觀點，還結合實際社會的觀察，以及自身經驗的體會。范阮攸生存的年代正是儒學傳播至越南「在地化」盛行發展的時期。儒學是統治者治理國政的主流思想，在政治上，儒家思想享有「特別受到尊崇」的地位，於社會文化層面上，儒家思想更扮演重要的角色。至於越南知識分子（儒者）及士大夫研習、傳授儒家思想，均是以朱熹《四書章句集注》為定本（基本材料），在大範圍上，越南儒者對孔孟思想的研究，大致上採用《四書》作為整體研究的材料，使這方面的作品、著作獲致豐碩的成果。至於單獨對《論語》做闡釋，實屬罕見。而范阮攸的《論語愚按》便是獨具一格的作品。

范阮攸雖與孔子的時代相隔久遠，卻對孔子的形象萬分敬畏，視孔子為聖人，對孔子的思想更是極度地敬仰。《論語愚按》正可反映出范阮攸對孔子的景仰，內容主要為對孔子思想的闡釋。大致上是將《論語》分篇求類，加以詮釋、分析其中的義理，同時附上作者的獨特見解（愚按）所完成的著作，這是作品的特色。此外，透過《論語愚按》的總體結構，可窺見范阮攸對孔子思想的推崇，尤為在政治層面，視《論語》為一部「政治指南」，具有無窮的價值。《論語愚按》〈聖〉、〈學〉、〈仕〉、〈政〉這四篇所分配安排的順序，無論是從哪一篇的內容介入探討，終究都歸結於政治的總體意識與實踐價值，此安排意味著對於政治概念的

[15] 阮朝國史館：《欽定越史通鑑綱目正編》，越南史學院（譯），頁 896-936。
[16] 范阮攸：《論語愚按》，頁 11-12。

doi: 10.6342/NTU202400741

討論有著從形式面轉向意義及實際的價值面（由內而外），而認為聖賢的政治理念是後學者，也就是說未來的為政者應該效法的，諸如「《論語》為萬世法者」、[17]雖然「聖賢既遠，吾誰與歸，莊誦遺言，彷彿全旨」[18]的道理。我們可以體會到，孔子在開立儒家思想體系，是以周代禮樂（政治狀態）反思為基點，然而在思考這個問題的根本價值脈絡下，孔子提出了「仁政」與「德政」作為內在意涵。范阮攸的政治思想離不開孔子的思想的見解，他在《論語愚按》將孔子的思想、《論語》中的內涵意義由「修己以敬」→「修己以安人」→「修己以安百姓」[19]貫串起來從己出發。

范阮攸希望能從內在意義與價值根本的政治意涵來建立一個健全的政治體系（層面），盼為政者（統治者）向聖人學習「為政之道」的基本概念，從中取得「治國之道」的條件，並傳達給後學者及有意為政者，以利學習。只有將自己培養成一名才德兼備、適時反應的能人，才能為國為民承擔責任，完成「修身、齊家、治國、平天下」的政治理想。

由此可說，范阮攸希冀以繼承孔子思想為其價值依歸，其強調的是「教化」部分，認為要達到其政治理想，必須透過為學、為政者「內在的修養和外在實踐的結合」。「教化」、「學習」、「修身」、「正己」是維繫社會的等級秩序，亦為維護社會安穩、和諧的能量。他的政治思想層面凸顯「內聖」與「外王」兩個範疇。其一、對為政者的內在修養的要求：其中以修己、成己、自我反省，修德、養智等面向來肯定及解釋政治的作用及內涵；其二、實踐政治的理想（外在的實踐）。有了內在的修養並透過「德」、「禮」的環節，聯繫到「仁」之道的形式而為政治理念安排價值之根據，從下學上達之道為政治奠立客觀合理的性質，亦通過如此的相關層面，使范阮攸《論語愚按》政治制度「有通屬，有法度」[20]的內涵。

以上簡述范阮攸《論語愚按》的政治思想，無論是在「聖」、「學」、「仕」、「政」，於其政治理念都在各自的概念氛圍中具有意義與地位。這四個部分其實是一個整體的部分，當將四個部分結合起來便是一體成型的結構思想。本文擬分

---

[17] 范阮攸：《論語愚按》，頁 VI。
[18] 范阮攸：《論語愚按》，頁 12-13。
[19] 朱熹：《論語集注・憲問》，《四書章句集注》，卷 7，頁 222。
[20] 范阮攸：《論語愚按》，頁 12。

doi: 10.6342/NTU202400741

別就《論語愚按》四篇內容進行闡釋，試圖從闡釋的過程了解並獲致范阮攸政治思想的全貌。

第二節　前人研究成果與本文研究價值

就筆者所搜尋的資料，今日學界對於《論語愚按》的政治思想並未有專門的研究論著，而期刊論文僅有一篇。研究《論語愚按》者大多針對其他主題或部分相關內容做探討，以下謹就目前研究現況進行幾個層面的闡述。

一、關於《論語愚按》的研究

根據資料的搜尋與細分，當前學界對《論語愚按》所做的研究可分為三方面：（一）詮釋分析《論語愚按》結構及內容、（二）論《論語愚按》中的理學思想、（三）論《論語愚按》中的政治思想。這三方面的論述散見於期刊論文、學位論文，專書目前尚未見到。

（一）詮釋分析《論語愚按》結構及內容者

博、碩士論文方面，丁清孝所著《《論語愚按》——越南儒者一方面接觸《論語》》[21]，主要是就《論語愚按》內容上做翻譯，並在結構上加以分析范阮攸對《論語》的理解。內容強調，范阮攸在詮釋《論語》的過程，其站在正統儒家的立場，來發揮《論語》中的義理，並概論范阮攸雖深受宋儒的影響，但不依照《論語集注》結構安排，而自創一套體系，以「偶興」的態度來做評解。更表示《論語愚按》是以「為己之學」為旨意，其中針對探討經史中的義理或人物，剖析旨要，目的傳達這些義理予時人、後人。他感嘆當代學道的衰落。同時肯定，這是越南儒學史上初次，也是唯一能將整部《論語》註解留下個人見解與詮釋（愚按）的作品，並提出本作品與當時有關的經典作品不同之處；邱奕菲所著《《論語愚

[21] Đinh Thanh Hiếu, “Luận Ngữ Ngu Án” một cách tiếp cận “Luận Ngữ”của Nhà Nho người Việt（Hà Nội: Nhà xuất bản Đại Học Quốc Gia Hà Nội, 2006）, p. 179. 丁清孝：《《論語愚按》——越南儒者一方面接觸《論語》》（河內：河內國家大學出版社，漢喃文學系碩士論文，2006 年），頁 179。

doi: 10.6342/NTU202400741

按》的倫理思想研究》》，[22]主要就《論語愚按》的內容闡發其中的倫理思想，加上部分對政治理想的論述。先闡述《論語愚按》成書的背景，並指出《論語愚按》將《論語》的原有篇章依照〈聖〉、〈學〉、〈仕〉、〈政〉四篇重新編排，分析內容分類的方法，並透過其內容的編排，依照章句中孔子的話語及其師生互動分析范阮攸在其中抱持著的道德理想與政治理想，並表示，范阮攸的「內聖」工夫聚焦於窮盡天理，和天理合而為一，而「外王」是將天理運用到國家治理。

專書論文方面，蔣秋華所著〈范阮攸《論語愚按》析論——以對管仲的批評為例〉，[23]主要認為范阮攸的《論語愚按》是詮釋《論語》極具特色的作品，作者聚焦於范阮攸依照自己的想法，將原本二十篇的《論語》打散，重新分類編排為〈聖〉、〈學〉、〈仕〉、〈政〉四篇，每一篇再細分類，說明范阮攸每一類皆先列《論語》各章原文，接著以「愚按」的方式，加以解說、評議。其中有幾類附有「門人言」、「門人記」者，其篇末繫以「總說」，作為結語。並肯定范阮攸此作法是打破傳統以往對經文的注解方式，不僅在越南為始創，在中國更是罕見。除此之外，作者更進一步關注范阮攸對管仲（725-645 B.C.）事蹟的闡釋，藉此瞭解其對中國經典的體認，及受到的影響。並分析范阮攸批評管仲不知學道，導致認不清自己與公私界域之分、君臣之義，濫用仁義、「踰禮犯分」，從中謀取利益，同時盼學者以此做為借鏡，分辨對錯，判斷仁義，避免做出管仲般的作為。再者，作者分析管仲在公子糾與公子小白之間做出的選擇，這裡范阮攸提出以義權衡，公子小白有足夠資格繼有君位，來保全其仁的所在。孔子就其事業成就的大小，在情理期間的斟酌，肯定管仲為仁之處，用以教誨學生等事情為例，來突顯范阮攸對此事的看法。

期刊論文方面，朱浤源所著〈從《論語愚按》探察儒學南傳及其的更改面貌〉[24]則將《論語》分成三個階段做比較。一為孔子在春秋戰國時期西元前 4~5 世紀之況做解釋；二為中華帝國，南宋朱熹 7~8 世紀概況；三為范阮攸 18 世紀末葉之概況，並強調范阮攸對《論語》一書所做的注解，同時提出范阮攸在《論語愚

---

[22] 邱奕菲：《《論語愚按》的倫理思想研究》（浙江：財經大學馬克思主義學院碩士論文，彭傳華先生指導，2018 年 12 月）。

[23] 蔣秋華：〈范阮攸《論語愚按》析論——以對管仲的批評為例〉，收入張文朝、劉柏宏編：《多元視角下的經學研究》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2020 年 11 月），頁 261。

[24] Hồng Nguyên Chu, "Từ Luận Ngữ Ngu Án, xem xét Nho học Nam truyền và sự thay đổi diện mạo của nó," *Triết Học*, Số 11 (222), Tháng 11-2009, tr. 40-56. 朱浤源：〈從《論語愚按》看儒學南傳及其更改的面貌〉，《哲學》第 11 期（總 222 期，2009 年 11 月），頁 40-56。

doi: 10.6342/NTU202400741

按》對《論語》的安排與編纂還有許多不清楚的觀點，但他的風格是一種突破，肯定其註解《論語》的價值，認為其書有相當可探討的空間。同時對於《論語愚按》中的〈聖〉、〈學〉、〈仕〉、〈政〉四篇介紹，以及解釋各篇的內容；Nam Nguyen（阮南）所著“A Vietnamese Reading of the Master's Classic: Pham Nguyen Du's *Humble Comments on the Analects* as an Example of Transformative Learning”[25]主要解釋分析《論語愚按》所闡釋《論語》的方向與歷來對《論語》注解別有獨到之處。再為〈聖〉、〈學〉、〈仕〉、〈政〉四篇的內容做概略的介紹與分析。他透過分析、解釋來強調《論語愚按》中「學」篇的觀點特色與貢獻，再突顯《論語愚按》對越南 18 世紀的重要意義，同時，透過儒家傳統的脈絡，來與范阮攸的思想，及當時的教育做連結，並指出其受朱熹理學的影響，以及強調范阮攸「為己之學」思想的重要價值。

（二）論《論語愚按》中的理學思想者

博、碩士論文方面從缺。

專書論文方面，林維杰所著〈越儒范阮攸《論語愚按》中的孔子形象〉，[26]主要就《論語愚按》中的孔子形象做闡發，並與《近思錄》中的「聖賢」形象一同連結分析，突顯范阮攸《論語愚按》中對於「天道」與「道統」兩種觀念的連結，同時指出范阮攸在自己特殊的見解之下，帶來了對孔子形象跟一般認定有所不同的看法。

期刊論文方面，張立文所著〈結構與詮釋——范阮攸《論語愚按》的理學特質〉[27]就《論語愚按》的結構及內容作分析，並從〈聖〉、〈學〉、〈仕〉、〈政〉四篇逐一分析，以獲致個人修養的價值理想；楊瑞冬、閆春新所著〈闡發與超越：越儒范阮攸《論語愚按》的天命觀〉，[28]主要就《論語愚按》對《論語》中的「天

---

[25] Nam Nguyen, “A Vietnamese Reading of the Master's Classic: Pham Nguyen Du's *Humble Comments on the Analects* as an Example of Transformative Learning.” *Asian Studies* V (XXI), 2 (2017), pp. 167-199.（阮南：〈越南人閱讀大師的經典：范阮攸《論語愚按》作為轉化學習的例子〉《亞洲研究》V (XXI)，第 2 期（2017 年），頁 167-199。）

[26] 林維杰：〈越儒范阮攸《論語愚按》中的孔子形象〉，黃俊傑編：《東亞視域中孔子的形象與思想》（台北：國立台灣大學出版中心，2015 年），頁 339-366。

[27] 張立文：〈結構與詮釋——范阮攸《論語愚按》的理學特質〉，《學術月刊》第 40 卷（2008 年 8 月號，總 471 期），頁 22-26。

[28] 楊瑞冬、閆春新：〈闡發與超越：越儒范阮攸《論語愚按》的天命觀〉，《國際儒學論叢》第 1 期（2019 年），頁 151-253。

doi: 10.6342/NTU202400741

命觀」之繼承與異同進行闡發，更進一步談其為連結人性與天命，「知天命」即為成就自我的過程。

（三）論《論語愚按》中的政治思想者

期刊論文方面，張捷所著〈越南儒學臣道觀芻議——以《論語愚按》為中心〉，[29]主要就臣道的觀念加以闡發，認為其建立了本土特色的臣道論，以解決面臨的現實問題。曾美珠所著〈越儒范阮攸《論語愚按》中的政治思想〉，[30]主要探討《論語愚按》中對《論語》的道德理想，與政治思想的見解，其中提出〈仕〉、〈政〉篇分別論述為從政者的「為仕之道」與統治者的「治國之道」，作為政治論述的核心，又此兩篇占《論語愚按》三分之一強，在此提出他對范阮攸在政治實踐方面的重視。

綜合以上研究成果，有關《論語愚按》政治思想的討論甚為稀少。至於本文的研究價值是為何？在前人研究的的基礎上，筆者希望透過本文的研究展現以下的價值：

一、就主題而言，本文專論范阮攸《論語愚按》的政治思想，為學界所罕見。前人論及《論語愚按》無論是期刊論文、專書論文或是學位論文，基本上還停留在結構分析和主要論點，或內容某一篇某一小節的討論，並未有作品以此為主題進行有系統、整體性的專門研究；其次，若是作為專題論述者，也只集中討論〈仕〉一篇或〈聖〉一篇，或者專論倫理的部分等。

二、在研究方法上，本文主要是以《論語愚按》的整體內容脈絡作為探討範圍，然而在分析的過程會以各篇政治思想做論述，希望能扣緊其中內容綜合並歸納出《論語愚按》政治思想的全貌，以及對當代和後世產生的影響。

而與曾美珠的不同在於本文對范阮攸《論語愚按》全書進行完整的剖析，並在其中抽繹出政治思想的價值與意義。本文從全書各篇章入手，聚焦范阮攸對於聖人仁德如何作為至高無上的典範，且注入到個人的內在修養，並貫通、拓展於政治層面的施行上，由近到遠、由內而外、由修己到平天下。以「內聖」的層面

[29] 張捷：〈越南儒學臣道觀芻義——以《論語愚按》為中心〉，《中國哲學史》第 4 期（2017 年），頁 115-121。

[30] 曾美珠：〈越儒范阮攸《論語愚按》中的政治思想〉，《海岱學刊》第 1 期（2015 年），頁 53-65。

doi: 10.6342/NTU202400741

來主導「外王」，凸顯范阮攸的政治思想對自身道德修養功夫的重視，也就是凸顯范阮攸「德政」的價值意義。

第三節　本文各章要旨

本文整體結構一共五章，各章論述內容包含以下概略的範疇：

一、第一章〈緒論〉：本章針對論題研究方向提出研究動機與目的，就本文論題及前人所探究的情況與研究層面的表現介紹、說明與分析。

二、第二章〈范阮攸《論語愚按》及其政治意義的概說〉：本章主要闡述《論語》在越南發展的狀況，進而概述《論語愚按》的整體結構內容，並探討其中的政治層面所表現的意義。

三、第三章〈范阮攸《論語愚按》詮釋中的「聖」及其政治思想內涵〉：本章分析〈聖〉篇梗概，闡述范阮攸在《論語愚按》中透過〈聖〉篇來表達對孔子其人其思想的敬仰，其以《論語》為主要文本，論述之中的政治思想及其相關意涵。此章重點即從范阮攸在〈聖〉篇對孔子思想，尤其是政治思想的討論。

四、第四章〈范阮攸《論語愚按》的政治實踐觀念〉：本章探析〈學〉、〈仕〉、〈政〉三篇的內容，透過〈學〉一篇說明范阮攸在建立一個健全的政治理念勢必以學為根，僅向聖賢者學習以求其所未能、磨濯己心、周旋人道，是為實現由希賢而希聖的內在根本的政治理想的目的。再透過〈仕〉、〈政〉兩篇的內容做分析，在分析的過程，本文先釐清為仕之道、為政者必須「正己」、「修己」，為國為民服務，立基在治國的層面上，接著再就范阮攸在此篇的內容所盼為政者要履行政治層面的期望，最後落實於治國平天下等目的來反映及貫串整個《論語愚按》的政治思想的內在意義。

五、第五章〈結論〉：本章對以上全文的內容做總體概略分析，並加以總結全文。

doi: 10.6342/NTU202400741

doi: 10.6342/NTU202400741

第二章

范阮攸《論語愚按》及其政治意義的概說

從越南文獻記載，或者當今對人文發展等領域的研究成果表現來看，關於儒家思想研究，越南儒者多以《四書》、《五經》、《論語》做為共同研究的作品，此三者可以說是儒家思想傳入越南後，對越南影響最深、最為廣泛的儒家思想的經典，同時研究《論語》、《四書》、《五經》三部典籍的著作汗牛充棟，極其豐富。本文為針對《論語愚按》一書研究其中政治的議題，所以在此筆者僅以《論語》在越南的研究概況進行概略說明。

儒學在越南發展是跟政治體系、朝代的變遷、統治者的理念息息相關，然而回到古代文化教育的本質，再沿至現代文化遺留，《論語》仍然是一部對越南的文化、政治、社會、教育等影響最為甚深、對儒家思想研究最為重要的典籍。從其研究概況，就做為越南教育體系的教科書而保存中文原文的版本來看，大致可分為兩種類型：（一）單方面就《論語》一書做研究；（二）就《四書》與孔孟兩者結合一同研究。以下略舉《論語》一書今日所存的版本，以及越南研究儒學領域重要的材料為例作說明。

根據河內漢喃研究院、國家人文社會科學中心《漢喃文學與四書》[1]中的整理，漢喃圖書資料庫收藏，越南儒者對《論語》一書或孔、孟相關思想的研究，如今保留著以下一些作品：

順序	書名	作者	書籍編號	總頁數	內容介紹
1	《論語愚按》	范阮攸	VHv.349/1-2 抄本一種	422	本書由東川居士於黎顯宗帝景興四十二年（即西元 1781 年）作序。

[1] 陳黎創、潘文閣、鄧德超、鄭刻孟：《漢喃文學與四書》（河內：社會科學出版社，2004 年），上冊，頁 204-207。

doi: 10.6342/NTU202400741

					內容主要是范阮攸對孔子與孔門弟子於《論語》中所互動的語錄做詮釋、評解，並加上個人的讀書感想、愚按、心得。並以此闡發個人見解。
2	《論語釋義歌》	嗣德帝	A.186/1-2 VHv.709/3-6	1110 789	本書於成泰八年（即西元 1896 年）印行。內容特色是嗣德帝以喃字六八體裁所作，為《論語》二十篇的內容做讀音的注釋及意義上的解讀。
			印本兩種		
3	《論孟策段》		VHv.902	158	本書共一百八十六段策文。取材於《論語》、《孟子》。內容側重商討關於政治、道德、文學方面的問題。
			抄本一種		
4	《論語制義》		VHv.601/9	266	本書共一百五十一篇，取材於《論語》。內容涉及到科舉考試中所精選的經解。舉例：「舉賢才」；「周有八士」；「不患人之不己知」；「不學詩，無以言」；「仁者必有勇」等。
			抄本一種		

doi: 10.6342/NTU202400741

5	《論語正文小對》		A.888 印本一種	62	本書於成泰第一年（即西元 1889 年），官文堂印行。 一共記載一百四十四副小對聯。對聯的上聯與下聯都以四言句，並取《論語》中的內容為材料。舉例如：「一以貫之；再斯可矣」。「四方之民；百里之命」等。
6	《論語菁華幼學》	鷹程	A.906 VHv.501 VHv.775 VHv.776 印本四種	92	本書於維新甲辰年（即西元 1914 年）成書，並寫的弁言。 內容摘錄《論語》中的內容字、句，來教育小學生、或小孩們讀漢文。
7	《論語集義》		VHb-72 抄本一種	88	本書涵蓋兩百二十八篇經義，取材於《論語》。 內容主要蒐集關於《論語》中的一些句子。舉例： 「伯夷、叔齊何人也？」;「周有八士」;「愛人」；「行之以忠」;「舉賢才」等。

doi: 10.6342/NTU202400741

8	《論語節要》	黎文敔	A.2596/1-2 抄本一種	290	本書於保大帝丁卯年（即西元 1927 年）成書，並作序。 內容為擷取《論語》中關於學道、教育、道德、應對、處事、問答、議論、評論等關鍵議題作分類呈現。
9	《論語精義》		VHv.601/10 抄本一種	376	本書一共一百六十一篇。蘊含各校、科舉考題的經義精選的內容。題材取之《論語》中。舉例：「無友不如己者」；「吾日三省吾身」；「惟仁者，能好人，能惡人」等。
10	《論說集》		A.2856 抄本一種	82	本書一共三十七篇說論。為《論語》、《孟子》中的內容節選。

除上述作品之外，以《論語》、《四書》，孔孟學說（思想）一同研究者的作品亦成果豐碩。然而本文僅針對《論語》單方面的研究作品做介紹，為下一節《論語愚按》的研究做鋪陳，所以在此僅概略說明越南《論語》研究的概況與其發展及現存可見若干作品簡介。

第一節　《論語愚按》之結構梗概

《論語愚按》一書是范阮攸與《論語》相遇二十五、六年後，於晚年重讀《論語》時，對其中真理所發出的感受，當取讀至「四十五十無聞」之句感到「恍然

doi: 10.6342/NTU202400741

如夢方覺，徘徊如有所失」，[2]並自認從小所讀只為「投時好」而「專事章句」，「粗究其音義而未能知味」。[3]至老之年，朝夕以《論語》相隨，不捨晝夜，並在積累窮究七、八個月後完成《論語愚按》。在其對《論語》內容「漸漸開豁」，「逐深嗜而力求」時，[4]便將《論語》篇章重擬編排為四篇、二十三類、四百九十三章，每章正文下，附上作者的愚按，[5]而成為今日所見的《論語愚按》一書。

此書最大的特色在於對《論語》正文進行詮釋，講解經文，同時建立典範標準供後人學習。而愚按的部分，是作者自己的經驗及學習心得，目的是讓後人、後學者共學。如作者於〈自序〉中所說：「以聖人盛德格言列於前，以門人所言所記列於後。有統屬，有法度。學者就篇求類，就類求章，就章求意，一覽瞭然。」[6]作者強調本書是「以求所以為己」、「欲推尋聖訓」、「學聖人之道」[7]，所以不敢自以為功，亦不敢自以為罪，僅以曾參（505-435 B.C.）之言曰：「『吾日三省吾身』，此讀《論語》大法也。」[8]從這裡可以看出范阮攸的用意，是想透過這樣的安排，為政治理想設立一個提升「政治教育」的目標。在此亦提醒學者（讀《論語》者）一個觀念，任何人都有機會學習聖人之道，以成為君子、賢者，實踐仁者精神的可能，哪怕磨穿鐵硯不斷地自我「反省」如曾參，不斷地「克己復禮」如顏淵，那些刻苦經歷終成為後來實踐仁、德的自然本能，對於讀《論語》者能夠理解「推尋聖訓，潛思默契」、「體於躬，應於事物」，「就無意義中，強求有意義」，「求所以為己」，[9]這就是范阮攸寫此書的開宗明義，也是《論語愚按》所開展的原意之梗概。

針對此部分，筆者僅按《論語愚按》中的安排，在本文稍做概略性介紹，一方面有助於尚未接觸《論語愚按》者能快速理解，另方面也能與下一部分需要論述的內容做連結。

范阮攸將整部《論語》具體分為〈聖〉、〈學〉、〈仕〉、〈政〉四篇，來綜合歸納其對《論語》一書內容的看法。此外，若按本文的論題（就政治思想方

[2] 范阮攸：《論語愚按》，〈自序〉，頁 9。
[3] 范阮攸：《論語愚按》，頁 9。
[4] 范阮攸：《論語愚按》，頁 10。
[5] 范阮攸：《論語愚按》，頁 12。
[6] 同上註。
[7] 范阮攸：《論語愚按》，頁 11-12。
[8] 范阮攸：《論語愚按》，頁 12-13。
[9] 范阮攸：《論語愚按》，頁 11。

doi: 10.6342/NTU202400741

面）範圍作區分，那麼此結構亦可分為「內聖」與「外王」兩個範疇，具體而言便是朝著「內在道德修養的聖人」與「外在實踐道德的政治理想」兩大方向做為本節內容之梗概。以下即按作者原意分成〈聖〉、〈學〉、〈仕〉、〈政〉四篇做說明。

一、〈聖〉篇

「聖」為作者對孔子敬畏之尊稱，〈聖〉篇主要是記錄聖人實際的言行舉止、實際的作為，以及聖人的生活經驗等。分「學問」、「威儀」、「居處服食」、「應事範物」、「處變」、「取人」、「說聖」、「議聖」八類，共 104 章，再加上「附門人記群聖道統」一章，專論「聖人的賢德」，合計為 105 章。

「聖」於《論語愚按》為一種最高典範，就如作者在〈聖〉篇所表達：「此篇謹取《論語》所記聖人盛德事寔，凡一百五章為四卷，欲讀者端拜景仰，如聖人儼臨乎前。」[10]盼學者、為政者嚮往著最高準則作為學習的方向，並透過聖人所累積的典範、楷模的準則，或典籍中所記載的聖人的生活樣態，從中學習，讓自己的思想有聖人行跡為指導，同時具備修養至道德人格修養最高層次的可能，意指使心靈剔透，具備尊崇之心，去找到一個準確的方向。如此，在為政者政治思想層面，便能以更深遠的角度思考，從修身著手，乃至推己及人的展望。他希望個體的心靈歸屬於正義，也意味著一種叮嚀的口吻，並藉此強調未來的為政者（統治者），能從聖人遺言學習。是為了讓自己在政治選擇中，該遵循道德與正確的價值觀準則，即是尊崇、依照聖人的道德價值意識。所以他說：

> 此篇謹取《論語》所記聖人盛德事寔，凡一百五章為四卷，欲讀者端拜景仰，如聖人儼臨乎前，望之而有所尊，即之而有所準，其心一於依歸，其心一於向赴。如行者之有家，射者之有旳，如群工之環視拱廳乎大匠，如萬物之齊瞻竝載乎天地日月。無別念妄意之敢前，他歧異端之敢趨也。嗚呼！生於數千載之後，求聖人之後（遺）言。高者馳心玄妙，援儒而入於禪。卑者從志干祿，流於污下而不自覺。

[10] 范阮攸：《論語愚按》，頁 122。

doi: 10.6342/NTU202400741

> 熟知聖人之道，其精則足以配無極太極之運，而其粗不出日用彝倫禮樂刑政之具，其遠則磅礴古今宇宙之不可窮際，而其近不出起居出入動作飲食之間。其事上臨下，忠厚仁愛之極其至。而其進退辭受之義，則千乘萬鐘，舉天下之可欲者，不足以動其心。其處己接物，溫和平易，而剛大直方之氣，則非千鈞萬仞雷霆斧鉞之所能屈。聽其言，若無旦夕之效，目前之利。而天子用之可以齊家、治國、平天下。上配三皇五帝、三王之盛，下貽國家生民千萬世無窮之安。學者用之，進足以致君澤民，樹立不朽，退足以修己教人，俯仰無怍。大哉道乎！備於聖人之身，而散見於聖人之書，聖遠書存，然則見書亦猶見聖也。既見聖亦弗充由聖，可不知所警勉哉？[11]

如此，范阮攸在做的事情便是一種交代後人，也可以說是為當時的為政者（統治者）做好一份學問的整理，他強調「聖人盛德事寔」的重要。他希望讀《論語》之人，能懂聖人的所作所為，懂聖人的旨意之後，自己就有了聖人道德的準則作為中心引領，如此，便能用這個擴充施展到社會、政治、治國的一個有理想的歸納。為未來預設一個「德政」理想的嚮往。且能帶來一種安穩和平的社會，帶給社會一個能讓各種層次的人皆有家可歸，有目標可循、可實現的理想。有如「如行者之有家」、「射者之有旳」、「如群工之環視拱聽乎大匠」、「如萬物之齊瞻竝載乎天地日月」等。而在另外一個層面上，當人通曉了聖人智慧的道路「熟知聖人之道」，在其精深之處，能與宇宙無極太極的運行相對應。並且，在這一種智慧、至高的道德中，他不僅只停留在至高的層面，而已經貫穿到了整個日常生活的倫理、禮儀、禮樂當中，甚至更是行政體制中的具體實踐。如此，聖人的道德、智慧是能涵蓋整個宇宙無窮變化的深遠，同時也體現在人們、人間一般的日常生活中。范阮攸說：「其精則足以配無極太極之運，而其粗不出日用彝倫禮樂刑政之具，其遠則磅礴古今宇宙之不可窮際，而其近不出起居出入動作飲食之間。」對政治理想上的思考，他覺得遠可推之宇宙變化無窮，更近在建設政治體制範圍中，可以用來引導為政者的價值觀和匡正他們的實際行為，使得形成一種全面且平衡的狀態。他不僅能將宇宙的運行與日常生活貫通為一，這也等於將一

[11] 范阮攸：《論語愚按》，頁 122-124。

doi: 10.6342/NTU202400741

個高層次的層面與一個基礎的層面融合為一，以達到一個平等和平的價值體系，對於建構一個政治體制是一種健全以及能持久的價值理想。

在另外一個更高的層面上，范阮攸直接對政治體系，國政體制的為政者清楚地說明。他認為，聖人的道德智慧中能帶來至極的影響，在「其事上臨下，忠厚仁愛之極其至，而其進退辭受之義，則千乘萬鐘，舉天下之可欲者，不足以動其心。」范阮攸強調，對於一個為政者（統治者），若有了聖人高尚的品德，那麼在平時待人接物，是一個忠厚、仁愛之人。但在面對決策與處事方面，具體進退、辭受方面卻非常堅守原則。即使要面對局勢的千變萬化、千辛萬苦，處於千難萬險之時，天下所有的誘惑也無法影響他的內心。他永遠能維持自己高尚的道德品質，以及堅定剛正不阿的立場。如此在這更可以將范阮攸的理念分為兩個層次來探討：其一、為「至君」，這個層次是能修己為仁、為臣、為民。使自己成為文武雙全，品行端正，德才兼備者，最後在政治領域上做服務，或在任何的身分地位皆能幫助天子，鍛鍊自不論己在何等變化的情況之下，於趨利避害中皆能保持一種泰然自若，尤其是對於「舉天下之可欲者」，更在履行公務時，能以「忠厚仁愛之極其之」來處事。如此訓練使意志不易動搖，及懂得應對進退之義，由此當面臨一切之時，「不足以動其心」，但凡履行事務者，皆能剛毅秉政，以一種溫易剛直不阿的精神來迎接全局，也就是「其處已接物，溫和平易，而剛大直方之氣，則非千鈞萬仞雷霆斧鉞之所能屈。聽其言，若無旦夕之效、目前之利」，這是作者所嚮往的一種至高無上的政治理想，盼望學習聖人之道，能直接或間接的穩固政局。其二、為至高的「天子」者，乃直接履行國政，「其用之可以齊家、治國、平天下。上配三皇五帝、三王之盛，下貽國家生民千萬世無窮之安」，而身為下屬的學者，未來無論為臣、為民，若懂得將此知識應用於自己或其他事物上，便是間接的輔佐天子，誠如范阮攸說「學者用之，進足以致君澤民，樹立不朽，退足以修己教人，俯仰無怍」，如此誠然兩全其美。

綜上概述，范阮攸乃透過〈聖〉一篇，列舉聖人典範為政治體系樹立未來的政治結構藍圖，替為政者另立「政教典範」，並且展開與傳達一份「政治教育」的徵求，若能將這個結構體連結起來發揮到極致，那麼社會便能文明，政治便能鞏固，國家就能安穩。這是范阮攸在〈聖〉一篇對於政治方面所闡釋的內涵：「讀《論語》者，為必欲推尋聖訓，潛思默契，體於躬，應於事物，以求所以為己者乎？為必欲按據篇章次第，就無意義中，強求有意義，區區從事於其小者乎？如

doi: 10.6342/NTU202400741

必欲推尋聖訓，潛思默契，體於躬，應於事物，以求所以為己，則此書固石洞氏自學之書也。」[12]

二、〈學〉篇

〈學〉一篇以「致知」、「力行」、「孝悌」、「交際」分類。作者的安排是以孔子之言在前，後有「附門人言」、「附門人記」，共 202 章。此篇集結各章有關聖人的用心及其門人具體學習的內容。盼學者透過此內容能知順序，進德修業，保留該有的內在品行，修練己心，庶幾乎「正」。最大的目標是希望學者不僅自修「成己」、「省己」，[13]而後更為「成人」之才。學習的目的是為達到一種「內在目的」[14]的修養，以「求聖賢之意」，[15]實踐聖人之道的期望。最後能守住既有的範圍，亦懂得追求未知未能的領域。如范阮攸所言：

> 省曾之三，克顏之四，守其所已得，求其所未能，磨濯吾心，周旋人道，以庶幾所謂正焉。嗟乎！目前應物，無非彝倫日常用之常；紙上餘師，無非心得躬行之教。由希賢而希聖，自成己而成人。[16]

從政治層面來看，「學」是孔子培養學生具備政治人格特色的第一標準。如《論語》就將〈學而〉篇放在第一篇。范阮攸受此影響，也認為僅有學習才能壯大自己，向「聖人」、「前賢」求意——向曾參學習不斷地反省，向顏淵學習不斷地克己，「磨濯」己心，「周旋人道」，一切從己做起。先「正己」再「正人」，先「成己」再「成人」，熏陶出儒家「內聖」[17]的代表人格德行。而每個人都有機會成為「賢者」，也有機會走向「成聖」的道路。

---

[12] 范阮攸：《論語愚按》，頁 11。
[13] 范阮攸：《論語愚按》，頁 240。
[14] 陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》（台北：國立台灣大學出版中心，2011 年），頁 187。
[15] 范阮攸：《論語愚按》，頁 162。
[16] 范阮攸：《論語愚按》，頁 244。
[17]「內聖」引自《莊子‧天下篇》「是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。」郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》（台北：華正書局，2004 年），頁 1069。

doi: 10.6342/NTU202400741

三、〈仕〉篇

〈仕〉一篇以「上」、「中」、「下」類分為三卷，專取「聖人、「賢人」、「小人」之事，凡 45 章。范阮攸在此篇藉由對「仕」的想法，建立其初步的政治立場與政治理念。

范阮攸說：「仕字從士從人，蓋非士非人，誠不足以言仕也。」[18]「人」與「士」的結合，說明「仕」的身分原是需要透過「人」去學習先成為「士」）。「士」本是《論語愚按》中作者所強調的「學者」。范阮攸認為「學者」必須向「聖人」學習，之後入「仕」為社會服務，學習就是貫串其整個政治思想的起點，而入仕則是其思想中間的一個轉折點。范阮攸為何如此重視學習？又認為該然從何學起呢？依范阮攸表示，唯效法聖賢的經驗，才能壯大自己的心胸、志向，智慧、理想才會開發與成長，如此學堯舜治理則有天下楷模、學「半部《論語》可以治天下」等比喻，也不無道理。

在范阮攸的政治思想裡，「仕」是鞏固政治實體極為重要的成分。「仕」與「政」的相輔相成是使政治往前邁進的重要樞紐，政能夠運作便得先從仕起步。因此透過一種有秩序的安排，將兩者相結合，形成一個有前後、上下秩序的政治教育，用於建立良性政壇，培育優秀的政治人才。范阮攸進一步將「仕」以「上」、「中」、「下」三等分做區別，用意是希望不同身分、不同職責的人，或未來想要入仕的人，「該」如何履行符合自己身分的事務。范阮攸從《論語》中舉出幾種類型的人物當作教材，透過這些人物的活動經驗，說明上述的道理。如其所說：「取《論語》中聖人、賢人、小人之事。」[19]他推崇顏淵，認為顏淵在孔子所有的弟子中，永遠排在第一位，代表他是何等的重視「克己」、「復禮」，又以「用行捨藏獨與顏淵」[20]做為賢者的最高境界，這表示他非常重視「德行」的要求。其餘如：

> 子貢隱玉之疑，皆未足以語此，仕之準的，捨茲其何適歟？至若子產有君子之道，管仲有仁者之功。史魚之直，武子之愚，公叔之升家臣，雕開之見大意，幾此皆中人之勉進者，聖人亦各有取焉。其餘謂之具臣，謂之竊

[18] 范阮攸：《論語愚按》，頁 278。
[19] 同上註。
[20] 同上註。

doi: 10.6342/NTU202400741

位，謂之鄙人，人臣聞此，亦可以悚愒矣。嗟夫！君臣大義，原諸天地，本諸人心，士之未仕，則學事君之道。既仕則行所學以事君，有志於上，猶得其中，苟志於中，不免為下，又況所志既下，其何以行臣義合人道，俯仰於天地間哉？歷歷遺編，無非之訓，求之則得，捨之則亡，願以此望士大夫，亦所以自勉。[21]

這一段對人物的選擇，有正面者，有負面者，有積極者，有消極者。有賢者所做的事，又有君子所做的事，有仁者所立之功。卻也有竊位者與鄙人。然目的不外乎讓有意為仕者以此為鏡，學習取捨「事君之道」、「學以事君」或「苟志於中」。至此「行臣義合人道」，如范阮攸所期望，一切都為了「無非之訓」、「求之則得，捨之則亡」、「有則改之，無則加勉」[22]，亦希望士大夫能從中學習並自勉。

對范阮攸而言，這是為仕者需要先建立的品行道德。必須向前賢戮力學習，才能「正己」、「修己」。之後懂得分辨、知恥、盡責以完成本身所負擔的職責，努力向上。如此幫助國君培養人才，輔佐朝政，攜手保護天下安危以期國治民安，最後實踐儒家所謂「修身、齊家、治國、平天下」的目標，這就是〈仕〉一篇主要傳達的意義。

四、〈政〉篇

「政」是范阮攸用來實踐政治行為必要履行的過程，也可以說，是為政者為國家、為社會、為人民所擬定並頒布施行的政策。范阮攸將〈政〉一篇分「正己」、「觀人」、「禮樂」、「臨民」四部分，以聖人大訓及門人所言所記打開政者為中心的思想，共 141 章。他的用心無外是想建立一個「政治教育型態」，同時亦進入履行「德政」、「仁政」的政治措施。范阮攸說：「有是德故有是政教，有是政教故有是事業。政教事業可得而名，其德則不可而名。」[23]這是一種連帶性產生的因果關係，更是一種相輔相成的安排（表現）。「德」是為政最大的實踐者，所以只要選「是德」意思是選持對道德的人才（為政者），就有「是政教」即是為政者能自我約束以正當的禮樂制度來教化人民，這亦代表一種以「德」、

[21] 范阮攸：《論語愚按》，頁 278-279。
[22] 朱熹：《論語集注・學而》，《四書章句集注》，卷 1，頁 63。
[23] 范阮攸：《論語愚按》，頁 362-363。

doi: 10.6342/NTU202400741

「仁」來化民，亦等於實現「治民當範其心，不當束其身」，「使民之恥於不善，而化於善」[24]等的「政教」內涵，也就是對「有是政教故有是事業」的肯定。

范阮攸對於「政」的實踐方面，其思想著重於培養內在機能，從政者除了必須學習政治領域的知識，更要了解其中的為政之道、為政之德。他認為，以實踐一個完整的政治體系，或實踐正確的仁德的政治措施，就身為一個為政者一定要把這四大關鍵「正己」、「觀人」、「禮樂」、「臨民」的工夫聯繫起來，並融合在一起。這意味著范阮攸將政治的實踐表現建立在人的行為之上，即是建立在為政者（統治者身上）一個核心思想的價值觀。在此可以將他的政治措施概略為以下幾點：其一、實踐一個有系統的政治制度，即是以德為政教的體系。其二、為政者以身作則，施展一個「為政以德的措施」。其三、實踐禮樂教化之制。其四、展現一個透明度的文明之制。按范阮攸〈政〉篇總說的意思，有主要以下的內容：

> 推政者正也之意，則政之大無出此四者。而其本在乎正己，是以古先聖王，惟精惟一，允執厥中，皆是正己底道理。事業著於一辰，法式垂於萬世，宇宙賴以主宰扶持，以不入於禽獸。發揮於經傳，而長存於日用常行間，無非一己之推。一己正，則萬目舉；一己不正，則萬目沒。執此以求，古後盛衰治亂之迹，猶龜數燭照，瞭然在掌。為政者小用之一邑一郡，大用之國天下，都不外是，淵乎是哉？[25]

按此來看，范阮攸為政措施的主要元素乃是以內在修養主導外在實踐，即是行政的部分。這一切為的是，首先，要求為政者先律己、自我遵守社會人格道德應有的倫理規範，即是建立領導者的人品道德，期望他們手握政權的時候仍能控制自己的行為，能以不偏不倚「允執厥中」的心態來處事。同樣的道理，他要求為政者必須培養，讓自己具有過人的洞察能力，如此才能深入了解百姓的需求，使政策措施與社會需求接軌，並從中調整政事的決策，「法式垂於萬事」，即是對禮樂文化傳承標準有所要求。然而，與民互動不可少，為民建立信任感是不可缺的為政方策。范阮攸認為，為政者必須親民以便視察民心，再從中瞭解君民之間的一種相輔相成的至關重要、猶如魚水不可或缺的關係，並且透過親民的層次，

[24] 范阮攸：《論語愚按》，頁 356。
[25] 范阮攸：《論語愚按》，頁 374-375。

doi: 10.6342/NTU202400741

能讓為政者更深刻直接地體會到百姓的需求，並制定良好的制度，同時也讓彼此相依的情況下都能獲致利益（達到為政者獲得支持，百姓獲致豐衣足食，以及社會得到安寧的效應）。為了維護或進行以上之為政目標，范阮攸認為一律都從「本」，也就是「正己」開發，「政者正也」是「古先聖王惟精惟一的道理」。「正己」的準則亦支配范阮攸的整個為政制度的標準，個人受到古聖先王的道德禮樂的薰陶，透過仁的內在修養而呈現出來。正因為為政之道需要以個人的修養為本，所以范阮攸才繼續說：「一己正，則萬目舉；一己不正，則萬目沒。」為政者的根本不好，會導致整個國家的動搖。而古代歷史變遷的朝代，經歷過興衰皆是今日為政者該拿來做為學習的借鏡，所以他說：「古後盛衰治亂之迹，猶龜數燭照，瞭然在掌。」因此「正己」、自我匡正乃是孔子所提出「修己以安百性」、「為政以德」的為政措施，是一個能建立安穩、有保障的社會，讓「老者安之，朋友信之，少者懷之」的政治制度，也能讓為政者獲致「小用之一邑一郡，大用之國天下」的肯定。正己的根本、內在修養的素質，讓為政者在實踐政治措施、擬定政策、施展政治制度的時候，都能周全仁道，能以仁、德加以治理。

第二節　范阮攸《論語愚按》及其政治意義的概說

《論語愚按》是作者范阮攸對《論語》閱讀有感之後可稱是「述而不作」[26]的著作。雖言「述而不作」，其對內容的詮釋、順序的安排及筆下流露的心得（愚按）卻不時表露個人在政治上的想法，使筆者產生一股好奇心，想投入探討其中的政治思想。本章節先試圖概略性地探討《論語愚按》的政治層面意義。

一、范阮攸《論語愚按》中的政治理性層面的意義

筆者對范阮攸《論語愚按》中的政治理性的層面，乃透過學聖人的道德理念之後，可以按照聖人，即是孔子的道德典範，作為修養之始，與其通往其德治思想的理念。范阮攸因希望為政者，透過吸收聖人的知識，如孔子的仁德智慧的典範，並且以身作則且推己及人。為政者，在履行政務之時，能客觀、正面地體現

[26] 朱熹：《論語集注・述而》，《四書章句集注》，卷 4，頁 125。

doi: 10.6342/NTU202400741

並保持「允直厥中」[27]，以仁、德、禮、樂的原則為基準。這是范阮攸的政治理念表現出義理層面的意義。

關於范阮攸在《論語愚按》所表現出來的政治層面上的意義，我們可以從《論語愚按》的內容及結構，以及作者對《論語》一書所留下的愚按看出，他對孔子其人及其思想一貫的尊崇，並且盼望凡讀《論語》者，能以「推尋聖訓」[28]的態度獲知孔子政治思想的梗概。誠如其所說：

> 孔子沒，《論語》存，道未嘗一日忘也。聖賢既遠，吾誰與歸，莊誦遺言，彷彿全旨。惟恐知之不至，行之不力，上悖至教以違先意。曾子曰：「吾日三省吾身」，此讀《論語》大法也。[29]

范阮攸認為，孔子的思想與《論語》的內容，後學者乃至為政者必須要去學習並予以實踐。在這裡范阮攸將孔子思想與《論語》當作一個「遺言」，叮嚀後世先把前人聖哲的遺言讀得通透，徹底了解，就可獲得其中奧妙（自然）的道理。但實踐的過程亟需一顆「誠實之心」，腳踏實地的去做，以免「知之不至」，「上悖至教以違先意」，成為萬事起頭的關卡。范阮攸又引曾子「吾日三省吾身」，視為讀《論語》最重要的方法。藉由不斷的自省其身，形同自我修煉，以達到「正己」的目標。這種重視內在修養的根本，也反映出一種人文智慧的客觀價值，同時連結到「政治」的意涵。范阮攸因吸收了聖的至高的道德典範，嚮往德治的理念。也就在這樣的基礎下，使他的政治理念上體現出義理層面的意義。范阮攸說：

> 治民當範其心，不當束其身。政刑，束其身也。德禮，範其心也。束其身者，但能使民之惧而不敢犯。範其心者，乃能使民之耻於不善，而化於善。然則於政刑之中，必有德禮以為之本，庶幾可以為政矣。[30]

范阮攸希望為政者必須做到以身作則的條件。另一方面是按照適當的「道」與「理」去做，使道自然就在其中，而政治的意涵亦在其中。就闡釋這一則而言，范阮攸認為：「治民當範其心，不當束其身。而要以「德禮，範其心也」。如此才「能使民之耻於不善，而化於善」。然而，在履行事務的過程「必有德禮以為之本」。

---

[27] 范阮攸：《論語愚按》，頁 374。
[28] 范阮攸：《論語愚按》，頁 11。
[29] 范阮攸：《論語愚按》，頁 12-13。
[30] 范阮攸：《論語愚按》，頁 356。

doi: 10.6342/NTU202400741

處理政務之事，得以德禮之本相配。如此才能達到合情合理的標準、適當的原則，以致維護君與民雙方的權利。闡釋另一則，范阮攸說：

> 天地萬物，皆吾一體、仁者之心也。然必欲無一物之不被、無一處之不徹；雖人至知者，勢亦有所不能。古之聖人，知此，故皇皇汲又不滿足。堯舜不自知，其為治；夫子不自知，其為聖，皆猶病諸之心所推也。漢唐號為賢君，如文帝祀汾陽、太宗征遼左，皆功小而心滿，況其下者歟？[31]

范阮攸藉由「仁」的特質與推行仁的方法「近能取譬，可謂仁之方矣」[32]，闡釋仁人有所能亦有所不能；就算被稱為賢君的人，有著「病諸之心」，亦有可能壞事，如太宗（598-649）征遼左之勞而少功。故為政者需要時常自省，使修身的功夫持續不斷進行，方能在下各種決策時，保持理性以身作則。

是故，對待他人的道理也應反求諸己，推己及人。范阮攸闡釋《論語‧顏淵》「己所不欲，勿施於人」[33]一則云：

> 故人己一體，故勿以己之不欲施諸人。雖不得已施之，亦理當然。而我無與，則自近而遠，無有怨我之不是者，蓋仁不出一箇是。而衿莊守己，溫厚愛人之意，常流行乎其間爾豈可姑息以為仁哉。[34]

其說人己為一體的，人己關係既然為一體，那麼自己所不欲的便不會加諸於他者之上；倘若有非做不可施行於他人身上，且己所不欲的事情，按照這個準則，依舊會合乎可檢核、符合道理的「理」。這個「理」與施加的政令、與天道、與自身修養都是貫通的，故闡釋《論語‧子路》「子曰：『其身不正，雖令不從』。」[35]一則時范阮攸寫道：「不令而行，雖令不從八字，皆必然之詞。明民之從身而不從令也。兩其字，專指在上者之身。」[36]

---

[31] 范阮攸：《論語愚按》，頁 360-361。
[32] 朱熹：《論語集注‧雍也》，《四書章句集注》，卷 3，頁 123。
[33] 朱熹：《論語集注‧顏淵》，《四書章句集注》，卷 6，頁 183。
[34] 范阮攸：《論語愚按》，頁 204-205。
[35] 朱熹：《論語集注‧子路》，《四書章句集注》，卷 7，頁 198。
[36] 范阮攸：《論語愚按》，頁 291。

doi: 10.6342/NTU202400741

反之，從另一個角度看，在施行政令之前，便要去思考這個政策背後的目的是什麼，如闡釋季康子患盜一則〈顏淵〉，范阮攸說：

> 《書》云：民生有欲，無主乃亂。盜生於欲者也，以欲禁於豈所謂主之哉。故不欲二字，乃主民止到之本。康子從患民之欲，而不患己之欲。是己自盜，如民盜何？聖訓從容，辭簡意盡。苟子不欲，所以救其心之已陷，雖賞不竊，所以明其理之必然。大道之行，盜竊亂賊不作。正如此，後世惟唐太宗，庶已焉？而非真矣。[37]

季康子的問題在於思考解決問題的方法時出發點不對，他假設人民一定會去竊盜，而忽略了竊盜的背景因素，捨本逐末，這樣並沒有辦法施行有效的治理。理應先端正自己的心態「正己」、客觀理性地設想適當的背景因素，其方能使政令符合「道」之「理」，才能使「大道之行，盜竊亂賊不作」。

而這道理雖然都是貫通的，卻也不能急於求成，需要循序漸進，一步一步來，如闡釋子夏為莒父宰問政一則〈子路〉，范阮攸說：

> 二無，禁其如此。二不斷，其必然。自一邑推之天下，則所謂三年有成。必世後仁，皆不欲速之寔。道千乘之國，為政以德二章，是不見小之寔。[38]

從一個小地方，推行、擴散到各處。要有遠見，見其大而不見其小，方能「三年有成」（引子路篇典故），而「千乘之國」亦是「比及三年，可使有勇，且知方也」（引〈先進〉的典故）與「譬如北辰，居其所而眾星共之」（引〈為政〉的典故）都是循序漸進，治理國家的正面範例。

闡釋〈陽貨〉子張問仁於孔子一則，范阮攸說：

> 五者，雖為子張而發。而學者亦可因是有所據作。仁之体用亦在其中，始乎一身、一家以至為國為天下。無一辰之不省也，無一處之不行也。其效訓豈誣也哉。[39]

---

[37] 范阮攸：《論語愚按》，頁 288。
[38] 范阮攸：《論語愚按》，頁 293。
[39] 范阮攸：《論語愚按》，頁 297。

doi: 10.6342/NTU202400741

在深入政治相關論題之前，我們可以關注一下整個《論語愚按》的大方向，只要順著脈絡去探索，就會發現，范阮攸所規劃的政治理想存在著以下的意涵：一、肯定儒家思想對越南政壇發展過程中的影響，以及《論語》是引導政治走向正道的指南針；二、在發展的過程中，建立政治與道德的連貫性，同時認定古聖先賢的智慧才是唯一標準，能為政治培養道德根本，具有啟蒙的意義；三、從《論語》所有內容，為有意成為未來的為政者的學習對象；同時表示，人必須接受教育。教育對一個人的自我啟迪，以及對社會的全面發展，具有相當大的影響，透過這樣的想法，將孔子思想擴展出「政治教育」的價值，隨著時代社會的更迭，其政治意義也將不斷擴充、發展與繼承。

以上論及的幾個觀點，其實是一個整體。從政治初步的理論概念到後來實際的步入社會，其間履行這個根本的發展脈絡是以內在層面來進行，外在的實踐只是內在氣質或是道德底蘊所散發罷了。然而，這種履行的方式所形成的政治涵養，事實上是需要每一個體努力學習而來，特別是為政者更需有持久的毅力、保有顏淵（521-481 B.C.）克己為仁的精神、擁有曾參自我反省的態度及耐心，來奠定人格道德培養的基礎。范阮攸思考的出發點是如何行政？培養怎樣的人，具備怎樣的條件才足以執政？執政的目的是什麼？在這樣的思考脈絡下，擬定政治路線的型態，繼而演變出政治意義內涵擴展的程序。

依此來看，由《論語愚按》的內容脈絡向前探索政治層面的表現，除了儒家思想的考索意義之外，同時還具有探討《論語愚按》中所表現的政治意義。也就是說，孔子的思想，《論語》的內涵，對於後世（後學者）豐富的政治意涵，影響力既深且遠，不只是建立一個政治道理的原則，更具有「仁」、「德」、「禮」三者的結合以實踐「仁政」與「德政」——聖人之道的意義（旨意）。

二、建立政治之道的原則概念及意義

范阮攸《論語愚按》中的「道」與政治相連結，可說是其思想建立在一個政治標準原則的概念，由每一個細節中所產生的關鍵而形成「道理」。而范阮攸會朝著兩個方向來建立他的政治之道的原則。其一、正己以實踐「以德為本領」[40]

[40] 范阮攸：《論語愚按》，頁 355。

doi: 10.6342/NTU202400741

的為政原則。其二、為自己選擇一條聖人所學、所行、所教之路，是聖人之道來實踐正確的「政道」的原則。范阮攸認為實踐寬遠的政治意涵是在人，因此，在建立政治之道的原則，必須建立在個人的行為之上。因此人選擇正確的道路，才知道該向前走還是該往後退。志向也是如此。這樣的道理支配整個《論語愚按》的思想脈絡，尤其是政治思想的範疇，意即「個人道德修養」與「政治實踐」的統一。如闡釋《論語・憲問》一則「修己以安百姓」[41]范阮攸云：

> 此章本領在敬字。敬也者，千聖傳心之要。學者以之，始乎為成己之君子，終乎為成物之君子。聖人以之達則為堯舜之事業，窮則為夫子之事業。夫修之於己者若小且近，而推之家國天下，其大無外，其遠不可際。觀子路之率爾，蓋不足於敬者，宜其能問而不能自反與。果能服膺一字之訓，敬之於我，達於人極於無一人一物之不得其所，亦理之所克廓爾，其尤病諸。形容堯舜不敢自滿之心，與堯舜所以為敬。[42]

范阮攸認為，需先自我修養，成為「成己之君子」，才能向外擴散，成為「成物之君子」。政治之道須由小且近的事物著手方才能推之家國天下。而「敬」字便為范阮攸強調的功夫。窮、達或在何種狀態，皆須「敬」，況若堯舜皆抱持著「敬」之心，一般人更須如此。

而此一思想脈絡再串連起理論的概念、實踐的理念與經驗的結果，使其立論觀點更加堅固有力。道理的原則是必須先透過個體的感受經驗，再融入到共同體（群體）的感受經驗來獲致共識的價值，這點可以從孔子言行得到印證。孔子從個人經歷，亦即從自身感受經驗教導學生著手，如《論語・衛靈公》子曰：「己所不欲，勿施於人。」[43]《集注》：「推己及物，其施不窮，故可以終身行之。」[44]而錢穆（1895-1990）則解釋為：「推此心而仁道在其中。」[45]又如〈雍也〉篇，子曰：「己欲立而立人，己欲達而達人。」《集注》：「以己及人，仁者之心也。於此觀之，可以見天理之周流而無閒矣。」[46]錢穆對此解釋為：「以己所欲，譬

---

41 朱熹：《論語集注・憲問》，《四書章句集注》，卷 7，頁 222。
42 范阮攸：《論語愚按》，頁 369-370。
43 朱熹：《論語集注・衛靈公》，《四書章句集注》，卷 8，頁 232。
44 同上註。
45 錢穆：《論語新解》（台北：東大圖書股份有限公司，1991 年），頁 570。
46 朱熹：《論語集注・雍也》，《四書章句集注》，卷 3，頁 123。

doi: 10.6342/NTU202400741

之他人，知其所欲之亦猶己。然後推己及人，此即恕之事，而仁術在其中矣。」[47]這讓我們要思考的一個問題，就是當個人做某一件事情的時候，懂得推己及人，站在別人的角度思考再來做決定，這便是正確的發揮道與理的原則，也代表著人是走在正確的道路上。

人一旦走向正確道路，行事勢必以身作則，使之產生正面的意義，同時發揮道理的功效，繼而引領人們同樣走在光明的康莊大道上，也會讓人們有能力意識到事情的底線在哪裡。如此一來，孔子以上的兩則話，不僅達到教育的目的，更推己及人，使社會建立一定的共識，更可進一步聯繫到人格品質的修養，由「內在修養」以實踐「修己以安百姓」[48]，從而影響社會的道理，為從政者開啟一條寬廣的道路。

范阮攸的思維就有其一貫脈絡，認為所有的事情，只要把根本的關鍵做好，那麼一切就像行雲流水一般，道理也就自然產生了。道理可以用來表達自然的現象，也可以用來衡量一個人的品行、人格的所作所為，以及一件事情的對錯，再擴大範圍成為社會的「公理」，與理相連結有著至大密切的關係。從分析《論語》的內容下起功夫，范阮攸一方面想證明所謂「半部《論語》治天下」[49]，另一方面肯定整部《論語》字字、句句皆是值得讓後學者、為政者閱讀、學習，且對社會、政治教育深具價值的一部著作。這裡也強調所謂人一定要學習的道理，為官（為政者）之人必須修養，再深入培養內在的仁德，使之成為個人的品行之本，之後再揭以此「本」為社會服務，繼而治國、護民、治天下的道理。所以人在「正己」的同時，亦是對「道」無盡的追尋。如孔子肯定曰：「朝聞道，夕死可矣。」[50]《集注》：「道者，事物當然之理。」[51]這證明孔子對於「道」何等的重視，道為整個思想上帶來一種正當、正確、合理的價值，范阮攸於此篇的愚按表示朝夕便是在強調道的重要性，其云：「正見道之不可不聞，生死有命非所計也，彼不

---

[47] 錢穆：《論語新解》，頁 225。

[48] 朱熹：《論語集注・憲問》，《四書章句集注》，卷 7，頁 222。

[49]「半部《論語》治天下」，參考《古今源流至論》所記：「趙普，一代勳臣也，東征西討，無不如意，求其所學，自《論語》之外無餘業。趙普曰：『《論語》二十篇，吾以一半佐太祖定天下。』」見林駉：《古今源流至論》（上海：上海古籍出版社，1992 年），前集卷 8，〈儒吏〉，頁 3，總頁 942-113。

[50] 朱熹：《論語集注・里仁》，《四書章句集注》，卷 2，頁 95。

[51] 同上註。

doi: 10.6342/NTU202400741

聞道者，生則冥昧妄行，死則徘徊顧惜，其終無辰而可矣。」[52]這用來說明，范阮攸強調一種對「道」正確的見解，以及道德觀念對於個人生活和政治道德的重要性。筆者認為，范阮攸指的是「聖人之道、「人生哲理之道」、「道德觀念之道」、「為政之道」。他認為對「道」，以上所指的這些道的含義了解不正確的人。他們就在生、死之間迷失方向，無法明智地運行，這也隱含了一種建議，或提醒為政者需具備正確的道德觀。

傅佩榮（1950-）先生說：「在人生的修養過程裡面，做幾件好事是「量」的問題，但是心轉向正確的方向，轉向光明……一旦找到正路，所有的過失很快就可以化解，彷彿立即感到自己的生命充滿力量由內而發，遇到該做的事，當仁不讓於師。我該做的就去做，能做到人格就往上提升了。」[53]如此道能引領人轉向光明、轉向善，找到正路，使內在的心靈與外在的原則融合為一，使一個人能自由自在去做「該」做的事。

如其闡釋《論語・為政》「為政以德」一則云：

> 為政者以德為本領，本領既立，凡事順理去做，無所事於作為，而人自感作化，去不正而歸於正，禁令刑罰，虛設而不用，所謂政者，豈後世之所謂政哉！聖人以天象取譬，示乾道也。[54]

范阮攸強調，既然有了「德」之「理」，便順理為之，不需要特別有什麼作為，人便能「自感作化」，唯一需要做的事情便是依據「德」之「理」，「去不正而歸於正」，將不合乎道理的事情導正，便能施行德政。於是，政治的根本在於自身修養，修養謂之「正己」，而修身正己的範本正是聖人所遺留下來的言行舉止，抱持著「敬」的態度學習與施行政治之事，便有成聖，成為後世典範的可能。

至於論「為政」的發展方向，范阮攸肯定的說：「事，必有其本」，[55]凡得以「本」處事，守其本分、按照規矩，這才是「政之大」。[56]由此可說，范阮攸在政治的思想脈絡下，「道」是首先要發揮的原則，是其中發揮連續關係的根本。

---

[52] 范阮攸：《論語愚按》，頁 133。
[53] 傅佩榮：《論語三百講》（台北：聯經出版事業股份有限公司，2011 年），〈上篇〉，頁 159。
[54] 范阮攸：《論語愚按》，頁 355。
[55] 范阮攸：《論語愚按》，頁 282。
[56] 范阮攸：《論語愚按》，頁 374。

doi: 10.6342/NTU202400741

他呼籲從政者擬定方向，選好根本的為政之道，在整個體系上必須有一個得當之道、適當之道、合當道理之道、天理之自然之理、正當的方法。

我們可以再看范阮攸對「道」的解釋：「無食雖死而不失為人，無道雖生而入於禽獸，故有道之餒為伯夷，無道之飽為盜跖。」[57]往後的脈絡，其所謂的「道」再透過「仁」、「德」、「禮」三者的調配與結合，以形成其想完成的政治之道，如「修己自有得祿之理」，[58]「恭、慎、勇、直，有禮則天理之自然也」，[59]「禮之在人雖薄，而仁之在我常充，天地無窮之心也」，[60]「責己常厚，責人常薄，此固修己待人合當道理」[61]等等，這說明所有的道、理都環繞在一個環節之中，只要按照其中的天理自然來進行，那麼一切像是「禮在人，仁在我」，使天地無窮之心的道理便可以實現。學聖人治國之道能使國家永續發展，因「聖人之道其精，則足以配無極太極之運」，[62]「而天子用之可以齊家、治國、平天下，上配三皇五帝、三王之盛，下貽國家生民、千萬世無窮之安」，[63]而這些良好的品性為人本來所具有，如范阮攸闡釋《論語・學而》「其為人也孝弟」[64]一則云：

> 仁者原人性之所固有，然人多為物慾所蔽，不能廓而克之。故君子必求仁以復其性而行之。自孝弟始由親以及民，由民以及物，而人道盡矣，豈止於不犯上作亂而已哉？[65]

「仁」這個品行為人性固有的，只是人通常受外在的因素誘惑干擾，使得本性被蒙蔽。於是人要求得「仁」並非從外在因素著手，而得從本心探詢、摘除遮蔽本性的慾望。有了這個「仁」，於實踐上便能由小至大、由近到遠（孝悌到及物），是從修己到平天下能一以貫之的體現。

由上得知，范阮攸希望在政治運行的過程，為政者因知道、知理，能懂得自我克制，使其中的意義能充分發揮。在意義的層面上，道能獲致「道治」的目的，它跟德結合而化為細節中的「本」或「本領」，以擴展其重要性的效果。范阮攸

---

[57] 范阮攸：《論語愚按》，頁 171。
[58] 范阮攸：《論語愚按》，頁 164。
[59] 范阮攸：《論語愚按》，頁 165。
[60] 范阮攸：《論語愚按》，頁 73。
[61] 范阮攸：《論語愚按》，頁 169。
[62] 范阮攸：《論語愚按》，頁 123。
[63] 范阮攸：《論語愚按》，頁 123-124。
[64] 朱熹：《論語集注・學而》，《四書章句集注》，卷 1，頁 62。
[65] 范阮攸：《論語愚按》，頁 233-234。

doi: 10.6342/NTU202400741

對此解釋：「為政者以德為本領，本領既立，凡事順理去做，無所事於作為，而人自感作化，去不正而歸於正，禁令刑罰，虛設而不用，所謂政者，豈後世之所謂政哉！聖人以天象取譬，示乾道也。」

以整體性的連結來看，道與理像是范阮攸用來解釋政治思想發展的脈絡之本，是德治前半部所扮演的重要性的成分，而仁、德、禮則為整個思想的靈魂。這也意味著「道的原則」與「德治」的密切關係。范阮攸進一步闡示王道的根本認定：「道字本領自別，一敬所充，為信、為禮、為仁、為義，都自王道，蕩蕩無偏無黨中來，聖人之言可謂簡而盡矣。當是辰王道微，伯術熾，一念不敬，流為詐侈吝虐，誠能返本而力行之，於治何有？」[66]基本上，道被建立在個人的內在修養，與社會的結構相連結，儘管此建構的相關性是如何，終究都為實踐「德治」思想的目的，為社會展示一個「仁政」與「德政」的政治理想的嚮往，是聖人之道的正道。闡釋《論語‧顏淵》「子張問政。子曰：『居之無倦，行之以忠。』」[67]范阮攸云：

> 八字兩意，其是相須，無倦不息之誠也。然行不以忠，則不息之心，無以大發於事。以忠不欺之誠也，然居非無倦，則不欺之事，難以久存於心。[68]

范阮攸認為，「無倦不息之誠」與「以忠不欺之誠」的相互關聯，體現了一種個人在行為中同時具備的堅持、真誠、及忠誠的重要準則，並耐得住艱難以保持不倦、不息的真誠之心。同時，能持一份真誠而不欺的心來履行事務，才能成就事業以及獲得他人的信賴。在政治之道上，為政者該以真誠之心、忠誠的態度來執行政務。將此聯繫上為政者的角色，倘若能兼具保持真誠、忠誠的心態，那麼在執政上一定能贏取得成功，以及贏得民眾支持。范阮攸這一則話提醒人在政治之道上，誠實與忠誠該同時存在，彼此相輔相成，才能在事務中取得正面、積極的意義。

---

[66] 范阮攸：《論語愚按》，頁 355。
[67] 朱熹：《論語集注‧顏淵》，《四書章句集注》，卷 6，頁 189。
[68] 范阮攸：《論語愚按》，頁 287-288，引文見頁 287。

doi: 10.6342/NTU202400741

由上述諸例子可知，范阮攸認為個人的道德行為會影響與決定整個國家的政治體系的盛衰，因此為政者必須先正己，端正自己是唯一的做法。是從個人道德修養再為政，能夠施展「德政」是范阮攸建立政治之道的唯一原則。

三、以理為政治實行的原則

范阮攸的「理」，除了用來立志，幫自己可以達到聖人的境界外，他亦經常提到「天理」的概念。對他而言，這個理涉及到宇宙的道德秩序，有超越人類的範疇的道德標準，是至高無上的道德秩序與原則。但同時也是政治實行的一種原則。范阮攸認為「天理」是一種當然之理，是社會的規範，是人之間倫理上的原則。如闡釋《論語・子路》「子曰：『「君子泰而不驕，小人驕而不泰。』」[69]范阮攸云：

> 理充於內，內虛而泰生；欲動於中，中滿而驕至。學者求泰，莫如循理戒驕，莫如寡欲。[70]

要追尋「泰」的境界，需要使「理」充於內心，方能去除內心的各種雜念，讓「泰」的狀態自然充盈其中。若是心中皆是「欲」，便會「驕」，而要達到「泰」的方法便是「循理」，跟隨著理的原則來修養自身，戒除驕、減少欲，方能成就好的品德。

一般來說「理」與「道」是經常被相提並論，用來解釋某一件事的公正性，是否達到和平與中庸之道的「中和」的標準。但從更深遠的角度看，它不僅孕育了文化，也具有教育的精神。在時間的歷練、空間的處事，以及人與人之間的互相摩擦之下，為尋找一個處置公道的準則，而形成了「理」的成分。一旦成形，它會慢慢滲透到每個人民的心坎。陳昭瑛先生在《儒家美學與經典詮釋》〈自序〉中回憶一則故事有關「理」的內涵：「……我們雖然很窮，但是我們家是『在理』的。」先生說：「第一次聽到這個故事我很興奮的說宋明理學對中國農村有影響，現在我知道我錯了，是中國農村的土壤孕育了儒學的根源性和原創性。」[71]說到

---

[69] 朱熹：《論語集注・子路》，《四書章句集注》，卷 7，頁 205。
[70] 范阮攸：《論語愚按》，頁 316。
[71]「……一次江上漂來許多不明物資，許多人過去搶，他也想去，但被奶奶阻止，奶奶告誡他：『我們雖然很窮，但是我們家是『在理』的。』記得第一次聽到這個故事我興奮的說宋明理學

doi: 10.6342/NTU202400741

「理」字，給人的第一印象或直覺多半是偏頗評估為受「宋明理學」的影響，事實上這種說法也不是毫無根據的。但在最根本的層面意義，「理」不完全是宋明理學的專有名詞，或者用來解釋「理學」單方面的表現。它的根本源自遠古中原、華夏、中華這個民族的農村土壤所孕育的文化精華。這片土壤不僅是儒學的根源地，也蓄藏儒學原創性涵養的力量，同時也是孔子「吾少也賤，故多能鄙事」[72]的環境背景。孔子在他所居住的土壤上，經歷生活點滴，洞察社會各階層的活動、乃至整個春秋時代歷史的變遷，而將自己的感受經驗智慧鑄成觀念知識上的「理」。理是儒學中「理性、客觀」表現的層面，是「己所不欲，勿施於人」[73]的一個精神，散發在人與人之間的互動，民間與社會的生活秩序處事的需求。它已穿越時空成為民族的文化教養，使其為正面、具有正當性、且合乎人性的道義。爾後，透過個人的智慧經驗、生活體會與實踐配合，猶如農村中的這位奶奶教誨孫子，告誡其孫「我們家是在『理』的」，代表這個家庭是有文化教養的，因為懂得理的意涵，奶奶才能成功地阻止孫子跟著別人想去「搶東西」的動作。也因有理的存在，所以遇上不正當的事情，就可以馬上用「理」去阻止當下的動作，讓想法停止下來。這樣的行為不僅表現出文化的教育效能，更達到「治」的價值效應。「理」能讓人充分的理智、知恥。如此有「理」才能增加社會的正能量（積極性），減少社會上的負面性與負擔。

越南儒者范阮攸出現的時間背景，剛好是儒學傳入越南「在地化」最蓬勃發展的時候，大量的「宋明理學」進入越南，使越南文化教育深刻的受到影響。但他在論「理」的時候，與其說其受理學或朱熹（1130-1200）的影響，實際上並不盡然。他強調深受《論語》的影響，將自己學習《論語》分成三階段。少年時，因父親安排，為了讀而讀，「粗究其音義而未能知味也。」[74]只是「勾擇据拾，務為記憶」，以應付考試或應答，完全不懂聖賢旨義。對此他說：

對中國農村有影響，現在我知道我錯了，是中國農村的土壤孕育了儒學的根源性和原創性。」陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》，頁 iv。

[72] 朱熹：《論語集注・子罕》，《四書章句集注》，卷 5，頁 149。

[73] 朱熹：《論語集注・衛靈公》，《四書章句集注》，卷 8，頁 232。

[74] 范阮攸：《論語愚按》，頁 9。

doi: 10.6342/NTU202400741

稍長為場屋所驅，專事章句文字之學，以投時好，與《論語》相遠幾二十五、六年，時或執卷，不過勾擇据拾，務為記憶，待訪問擬資馳騁而已。聖賢旨義茫然洋若，久未能自悔，亦未有啟發之者。[75]

范阮攸一開始對讀《論語》的感受如上所述，「專事章句」是為了「投時好」，並不是想了解其中的義理（僅因應科舉制度的需要）。之後，因入翰苑備數添差，有更多機會接觸書籍、經典，加上有了更成熟的社會經驗，一夕忽讀《論語》至「四十五十無聞」之句，產生了深刻的感受，「狂戇懷恐懼」，感到「恍然如夢方覺，徘徊如有所失」的慘局。其慢慢地醒悟，開始為自己尋找讀《論語》的方式。范阮攸以魯齋（許衡，字仲平，1029-1281）[76]求道之時的年齡做為學習的動力。因此說，由今日開始讀至老之年還有許多年工夫，獨不可以努力向前，要有「以自托于困知之後」的精神。說：

戊戌三十九，入翰苑備數添差，以狂戇懷恐懼。一夕忽思《論語》取讀之至「四十、五十而無聞」句，恍然如夢方覺，徘徊如有所失。累日，既而奮然曰：昔魯許齋年四十，始悟平身授受孟浪，一棄其舊。從小學入，卒為明道君子。以吾視魯齋求道時，尚少一歲，由今至老之年，更有許多年工夫。獨不可弩力向前，以自托于困知之後耶！[77]

由此可見，范阮攸讀《論語》的最後階段是抱持自我心願、自我感受、自我選擇、自我醒悟的態度，期望「學聖人之道也，不敢自以為功，亦不敢自以為罪。諸君無論此作之功罪，盍訂吾言之是非，客既去，攸掩卷，悲夫！孔子沒，《論語》存，道未嘗一日忘也。聖賢既遠，吾誰與歸，莊誦遺言，彷彿全旨。」[78]當他起了念頭、下定決心重讀《論語》時，已經有足夠智慧來判斷及掌握自己的觀

[75] 范阮攸：《論語愚按》，頁 9。

[76] 許衡，字仲平，學者稱魯齋先生，河內人。年七十三，贈司徒，謚文正。皇慶二年，從祀孔子廟庭。據〈魯齋學案〉記載：「（許衡）問其師曰：『讀書何為？』師曰：『取科第耳！』曰：『如斯而已乎？』每受書，即問其旨義，師詘而辭去。如是者三師。」許衡從姚樞學習，並且抄錄了《伊川易傳》，朱熹的《四書章句集註》、《小學》、《或問》。我們可從以下這段話了解到，這次的求學經歷是他學問的一個重大的突破與進展，並且由此奠定了他學問的內涵。他說：「昔者授受殊孟浪也，今始聞進學之序。若必欲相從，當悉棄前日所學章句之習，從事於《小學》洒掃應對，以為進德之基。」見《魯齋遺書》（杭州：杭州出版社，2015 年影印《文瀾閣欽定四庫全書》本），卷 13，頁 29。

[77] 范阮攸：《論語愚按》，頁 9-10。

[78] 范阮攸：《論語愚按》，頁 12-13。

doi: 10.6342/NTU202400741

念思想，甚至能對自己的所言所行負責，也有足夠的成熟度知道自己為什麼讀《論語》，知道該怎麼去讀，才能讀懂書中的「聖賢旨義」。范阮攸以直接學習的態度，去研究《論語》，了解孔子思想，並以研讀心得直接影響越南民族。從某一個角度也反映出，儒學的精華已被越南民族吸收而成為本土文化特色，亦即儒學的在地化。由此回來談「理」，范阮攸的「理」顯而易見，是從根本啟發，直接受孔子的影響。如此透過《論語愚按》中有關政治層面的文字，便能最根本、最直接地看出范阮攸個人政治立場，以及以「理」為治的政治思想。

而這個政治思想的根本可以再透過「理」與「欲」之辨來顯示。范阮攸闡釋《論語・為政》「子曰：『道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。』」[79]處云：

> ……嗚呼，政刑、德禮，合而為一，則天理已，分而為二，則人欲也。合而為一，則王也。合而為二，則伯也。理欲之分，則王伯之辨，可不慎哉。[80]

范阮攸認為，政治實行的方式，與禮儀德禮的教養，需要合二為一，方才存「天理」，而分而為二，便為「人欲」。人欲不按造天理施行，不把修身與施政結合，便無法達到天理。

如何以「理」為政治實行？范阮攸認為自古以來建國必有一種「理自然」[81]的存在。其說：「古者建國必有社，建社必樹木，皆理自然。」[82]在范阮攸的思想脈絡裡，「理」是一種自然的規範，是透過「道」、「德」、「禮」的活動功能，所形成的一種原則或規範。如闡釋《論語・顏淵》「子貢問政。子曰：『足食。足兵。民信之矣。』」[83]范阮攸云：

> 信也者原於天理，人心之所固有，在五行為土，其氣於四辰無不運行。天不可一辰無土、人其可一辰無信哉？以兵食重於信，常人徇欲之淺見也。以信眾於兵食，聖人窮理之定見也。[84]

---

[79] 朱熹：《論語集注・為政》，《四書章句集注》，卷 1，頁 70。
[80] 范阮攸：《論語愚按》，頁 356。
[81] 范阮攸：《論語愚按》，頁 358。
[82] 同上註。
[83] 朱熹：《論語集注・顏淵》，《四書章句集注》，卷 6，頁 186。
[84] 范阮攸：《論語愚按》，頁 364。

doi: 10.6342/NTU202400741

「信」這個良好的品德是天理所有、四時運行時無不具備的美德，只要不被「欲」所蒙蔽，發揮修養的功夫去窮「理」，便能探得人心原有良好之德行（信），也就是說「理」便是實踐道德禮樂於社會中的規範，用以履行事務時，能合乎實情、符合現狀、適合時宜、適當又能確切地處理一切，最後取得公平公正的效果，這便是范阮攸所擬定的「理」亦變作的「公理」。[85]其說：「道字本領自別。」[86]事按照「道」的本領去做，便能發揮「道中之理」的功能，如「在我敬，民安有不敬？在我忠，民安有不忠？在我勸，則民安有不勸？上感下應，其理自然」。[87]有「誠」於心就可以「反本」扭轉僵局，將「負」轉「正」達成「治」的理想，「誠能反本而力行之，於治何有」。[88]而「為政者誠究乎此心，存乎公而不存乎私，則民之化之，不待使也」。[89]「誠心」亦是為政者施展的一種「公理」。[90]范阮攸強調，為政者得「以德為本領」，道德本領立後「理」就在其中，如此，事順著其理去做，人卻能自感作化，「去不正而歸於正」。[91]范阮攸希望以「理」來治民，是認為應該以文明的知識、文人精神的「模範」來打動民心，而不是用「束身」粗陋的方式來強求民意。所以，身為社會的管理者，要懂得施展「當範其心，不當束其身」[92]的原則之理。故此，為政者先以身作則是必要的環節，上位者做好榜樣，人民自然就會服從，如此上位者建立良好的連環鏈，那麼每個環節就會堅固，威嚴自然就能建立起來，如孔子說：「君子之德風，小人之德草，草上之風，必偃。」[93]如此呼應至「為政者以德為本領，本領既立，凡事順理去做」[94]的良性循環定律，也是「理」的內涵。范阮攸指出，為政者「以理使民，故可使民之由其理」，[95]如此「理」就會自然發揮其中的力量。而這些關鍵所形成的理，不僅長期成為社會處事規範的傳統原則，之後更用來維護社會秩序、鞏固社會組織、保護人與人之間的權利關係的原則。

---

[85] 范阮攸：《論語愚按》，頁 358。
[86] 范阮攸：《論語愚按》，頁 355。
[87] 范阮攸：《論語愚按》，頁 357-358。
[88] 范阮攸：《論語愚按》，頁 355。
[89] 范阮攸：《論語愚按》，頁 358。
[90] 同上註。
[91] 范阮攸：《論語愚按》，頁 355。
[92] 范阮攸：《論語愚按》，頁 356。
[93] 朱熹：《論語集注・顏淵》，《四書章句集注》，卷 6，頁 190。
[94] 范阮攸：《論語愚按》，頁 355。
[95] 范阮攸：《論語愚按》，頁 361。

doi: 10.6342/NTU202400741

四、系統化孔子的政治理念

除了道治和理治兩項原則范阮攸在《論語愚按》中系統化孔子的政治思想，建造仁、德、禮、正為其政治核心的價值，表達其政治思想的最大目標之核心：「推政者正也之意」[96]是貫串整個思想的核心。范阮攸指出為政者要純「正」，才有辦法實踐之後所攝取的「仁、德、禮樂」的內涵。其站在一個關心社會的角度，也站在為政者的角度，為為政者（統治階級）擬定四類方策：「正己、觀人、禮樂、臨民」乃「政之大」[97]，說明為政者要熟慮並善用這四項技能，做為政治上最強方略。這裡很明顯地看出這四項與仁德品行有密不可分的關係，且充分聯繫到孔子「仁政」、「德政」的政治思想。

孔子因實踐「仁政」與「德政」而要求統治者必須「修己」，落實「修己以安人」、「修己以安百姓」[98]的理念。自我匡正是希望可以帶給社會一個公平、公道、公正，充滿客觀及理性的價值，使「仁」的特性得以發揮，至此期望帶給百姓、他人，一個充滿愛與寧靜安穩的生活環境，更希望統治階級寬厚待民以實踐德治的嚮往，一切為民效力，以獲致雙聯結合的共同利益。所以做為統治者，一切的舉措，都必須「因民之所利而利之」。[99]在位者必須想辦法使民「足食」為先，滿足人民吃飽、穿暖、居安等基本生活保障。其次，要求統治者以禮樂、道德「教化於民」，使人民懂社會上的知識，了解國家的文化方向，知道所謂該做、不該做的事，從中了解何謂「知恥」，同時知曉禮的作用，貫徹禮的精神，以避免後顧之憂、防止後患發生。之後，再以道德感化民心，用「道之以德，齊之以禮」[100]的深化教養，慢慢使人民自覺自省。孔子認為不先教而用重刑罰的政策是不當的做法，指出「不教而殺謂之虐」[101]，像是對為政者提出警告之言。這也意味著制度必須文明。身為領導者須做好該做的事，也強調社會等級的職責，並肯定人權的所在，一切都要用文明的方式引導，不該以粗暴強迫不教而殺的方式虐待他人。因此統治階級要先受教育，以避免政治上的殘暴，造成社會的傷害。

---

[96] 范阮攸：《論語愚按》，頁 374。
[97] 范阮攸：《論語愚按》，頁 374。
[98] 朱熹：《論語集注・憲問》，《四書章句集注》，卷 7，頁 222。
[99] 朱熹：《論語集注・堯曰》，《四書章句集注》，卷 10，頁 272。
[100] 朱熹：《論語集注・為政》，《四書章句集注》，卷 1，頁 70。
[101] 朱熹：《論語集注・堯曰》，《四書章句集注》，卷 10，頁 272。

doi: 10.6342/NTU202400741

至於在舉賢才方面，孔子以民為首而曰：「舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服。」[102]身為領導者，一國之君，內外之事必須與民互動，以民為首，心中有民，更須取信於民。然而要能使民信服，必須將正直之人安置於邪曲之人之上，所以領導者必須有識人、用人之才，懂得「聽其言而觀其行」[103]的洞察能力，以好的、正確的來取代不好、不正確的，做到真正的適才適用。舉用適合的人才，適當的與民互動，適時引導人民做事，這是一種互相尊重、互相信任的關係。子曰：「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。」[104]懂得治國之道、慎重敬事、適當用度、適時使民，這才是領導者成功的條件，也是領導者該先學會如何施政的要領。

范阮攸在「為政」的原則之下，要求為政者必要以身作則。他強調「正己」是「古先聖王，惟精惟一」，[105]認為「正己」是用來貫串、闡發政治思想中內在品行及人格道德首先且非常重要的一環。這一觀念基於古聖先賢，為原古社會、聖人智慧累積下來的經驗。又歷經歲月、社會階級及聖人的考驗，由孔子集大成而形成社會上位者該具備的修養條件，之後作為統治者德行人格的修養。范阮攸在此基礎上要求為政者品行要端正，必須先「正己」、「修己」再「正人」，將此做為一種教化方針及擴展力量的方向。如孔子所謂「己欲立而立人」[106]、「修己以安人」、「修己以安百姓」，[107]以這樣的理念來維護社會秩序，得以讓社會上更多智者、仁德者發揮「仁者安仁，知者利仁」，[108]完成永續發展的政治目標。有此確切方向，就能逐漸鞏固並建立「老者安之，朋友信之，少者懷之」[109]的安穩社會。這是為政者必須要思考及履行的條件與目的，也是孔子盼望能實現的以仁、德為志向的政治理想，亦更是後學者范阮攸嚮往並想繼之學習、發揮的志趣，范阮攸認為：

> 天地萬物，皆吾一體，仁者之心也。然必欲無一物之不被，無一處之不徹。雖仁之知（至）者，勢亦有所不能。古之聖人，知此。故皇皇汲汲不自滿

[102] 朱熹：《論語集注・為政》，《四書章句集注》，卷 1，頁 76。
[103] 朱熹：《論語集注・公冶長》，《四書章句集注》，卷 3，頁 105。
[104] 朱熹：《論語集注・學而》，《四書章句集注》，卷 1，頁 63。
[105] 范阮攸：《論語愚按》，頁 374。
[106] 朱熹：《論語集注・雍也》，《四書章句集注》，卷 3，頁 123。
[107] 朱熹：《論語集注・憲問》，《四書章句集注》，卷 7，頁 222。
[108] 朱熹：《論語集注・里仁》，《四書章句集注》，卷 2，頁 92。
[109] 朱熹：《論語集注・公冶長》，《四書章句集注》，卷 3，頁 111。

doi: 10.6342/NTU202400741

足。堯舜不自知其為治，夫子不自知其為聖，皆猶病諸之心所推也。漢唐號為賢君，如文帝祀汾陽，太宗征遼左，皆功小而心滿，況其下者歟？[110]

如此，他希望將孔子思想傳達給後世的為政者、後學者作為政治的主張。具體化為四項，除了上述的「正己」，還有「觀人」、「禮樂」、「臨民」，這四項是履行「仁政」與「德政」的一個循環的樞紐，是仁、德、禮、正結合的表現。范阮攸在發揮孔子的理念，其說：「愛人為仁，知人為知，其用殊也合而言之。能發其舉直錯枉之心，便是仁；能知其為直為枉而舉錯之，便是知；能使枉者化為直，又便是知（行）。其體一也，聖人於樊遲必待其問而徐告之，蓋欲達其所疑。此循循誘掖之法也。遲資質低，故再告未達，然能辨之於右以求其知，其亦庶幾乎哉！」[111]范阮攸肯定「仁」有一定的重要性，言「仁者必明，不明者非仁。」[112]而其反對政治暴力，所以才說「康子殺心之萌，此最害政，夫有道民之性也，無道乃其情之勝耳。欲善則性復於此，而民善則性復於彼，所謂正己以正人，其機甚速，亦奚事於殺哉！聖訓凜然，而後世猶不知戒。秦隋皆以好殺促其祚，為政者不可不思。《書》云：『好生之德洽于民心，民用不犯于有司』，此章之意。」[113]不管在什麼場合，范阮攸都希望為政者透過理性文明及仁德禮教的方式教化人民，同時為人民建立善、正之道，這才是為政者該以身作則的榜樣。所謂政者欲善則民欲善，「為政者不可不思」，先「正己以正人」乃為聖訓之教誨。

回歸《論語愚按》的內容，溯源政治意涵的啟發點，可發覺其中存在著幾層意涵：其一、設立著「內聖外王」的原型價值；其二、在設立著內聖的重要價值範圍中又設立著與內聖相關連續性與修養的觀點，藉此我們才能認定范阮攸的政治思想脈絡的形式始終圍繞修身、齊家、治國、平天下發展。

[110] 范阮攸：《論語愚按》，頁 360-361。
[111] 范阮攸：《論語愚按》，頁 325。
[112] 范阮攸：《論語愚按》，頁 153。
[113] 范阮攸：《論語愚按》，頁 289。

doi: 10.6342/NTU202400741

第三章

范阮攸《論語愚按》詮釋中的「聖」及其政治思想內涵

《論語愚按》一書出現於越南經學蓬勃發展的時候，也正是經學作品出現最多的年代。受到當時風氣影響，范阮攸在《論語》所下的功夫就著重於「評論」、「詮釋」《論語》的內容，大抵討論義理及思想。但其中表現更大的意義，在於作者表達其對《論語》所學到的讀書感想，欲以「為己之學」，提振越南儒學學風。

范阮攸始終站在正統儒家的角度去闡發其政治思想，並以正統儒家人物中的「聖人」為榜樣。他採取的方法為先極力發揮《論語》的義理，隨著闡釋過程，點滴地帶讀者窺見其在政治方面之所用心。

范阮攸主張德治思想，希望能將「仁」的內涵注入至人的「道德」本性。要履行此一理念，其必須由內向外，從修己再成人的觀念做起。進而言之，聖人體現的道德內涵及修養的功夫，是為後學者、後世的為政者（統治者）體現了道德本體注入德政（德治）意涵，不僅侷限在意識、理論上，更具有實際施行的意義。

范阮攸政治理念最根本的一點是得先去處理人跟人之間的關係，亦即人治的問題。他認為，建立或維護一個安穩的社會，抑或培養一個人的君子風範，乃至天子治國、平天下，都無法離開先修身、再齊家的步驟。對人對事都必須從最普通的事情做起，也等於是先鞏固好自己內在道德人格的本質，再以此向外擴散。以「推己及人」的精神為重心，而後使內外結合，表裡一致的「德」與「政治」得以鎔鑄其中，使仁的內涵與禮的外在得以表現與運用在「德政」上。所以「聖」即是代表「德」的修養功夫，也代表德的層面內涵。如此，〈聖〉一篇是展開這一方面的鍛鍊，表現人格完美的典範。在此，范阮攸肯定道統儒家思想的價值，亦強調學聖人之道、聖人之德是他首要關注並擴充其政治概念的肇端。

由此，要全面探討范阮攸的政治思想，也必須探究其對「聖」的定義、詮釋與運用，以作為脈絡發展的準則。在對「聖」的理念詮釋中，透過反駁其他學說以尊「正道」的精神及表現，做為其政治思想的意涵。我們可以從中窺見范阮攸政治思想的架構及價值，其欲透過孔子的思想，以及孔子集大成之道德體現，來與三代以降古聖先賢一脈相傳的傳統道德理想做連結。而羲、農、黃、堯、舜、禹、湯、文、武所行之道、所做之事，便是其在「聖」的形象闡發其對道統與其政治理想的架構。

doi: 10.6342/NTU202400741

這也意味著，范阮攸透過聖人的美德和道德的體現來凸顯自己的政治立場，亦在政治領域上發揮影響力，同時希望透過聖人的典範，來表達自己的政治價值觀，有著儒家道統的影響。〈聖〉一篇中，范阮攸反覆闡釋並期望為政者踏入政壇非學不可的首要任務，亦是其實踐「德政」不可或缺的內涵。

第一節　「聖」的概念與政治意義

《論語愚按》之〈聖〉篇，究竟如何詮釋與闡發聖的概念，並且對政治上提出何種意涵，於本文第二章〈聖〉篇的主要內容已大略點出扼要，具體的意義乃是表現在〈聖〉篇中的分類歸納。范阮攸對自己的安排表明《論語愚按》創作的意圖與內涵是：「有統屬，有法度。學者就篇求類，就類求章，就章求意，一覽瞭然。然不謂之有功，而謂之有罪，可乎？攸謂此書，余困而願學聖人之道也」。[1]所以范阮攸最大的期望是「學聖人之道」，將孔子一以貫之的做法，以及《論語》的內涵正確地傳承下去。

《論語愚按》中的「聖」的概念不僅是〈聖〉篇專論而已，而其餘三篇〈學〉、〈仕〉、〈政〉亦有闡發。都先將「聖」——即是聖人的形象、理想與道德標準安於前，作為人處世的典範，以盼後學者、為仕、為政者「學聖人之道」，即是尋求聖人的學問，同時也是道德的薰陶及功業的展現。

一、范阮攸「聖」的概念：以孔子為最完美的聖人典範

「聖」是一種高尚道德的表現，更是一種人格完美的典範。與《論語愚按》中的「聖」關聯起來，范阮攸對聖人的概念不管是在形象、人格道德、還是功業才華，標準一律都是全然至高無上完美無闕。其言曰：「聖人為萬世慮深矣。」[2]「唯聖人之心如天地之於萬物，太虛渾然，一真自如，以我應人，不繫人我。都自無意中來，然無意又當自誠。」[3]「聖人誨人，仁也。學者束修，禮也。禮之在人雖薄，而仁之在我常充，天地無窮之心也。」[4]「聖人為千萬世生民，發出一段悲愴感慨。

[1] 范阮攸：《論語愚按》，頁 12。
[2] 范阮攸：《論語愚按》，頁 71。
[3] 范阮攸：《論語愚按》，頁 70-71。
[4] 范阮攸：《論語愚按》，頁 73。

doi: 10.6342/NTU202400741

夫天哀斯民之無道，寄道於聖人以極之。」[5]「聖人性情之正，哀樂未嘗過中。」[6]「性情之正，聖人自然而然。」[7]「聖人道充德盛，無適不當其可。」[8]「聖人所存者敬，從容天理、節文之中，始終不倦。本末兼談秖一精神，儼然如在。」[9]「聖人盛德，睟然見於言貌。」[10]「聖人盛德，自然而然。」[11]「聖人辭愈謙而意獨至。」[12]「聖人一言，如風吹萬物，無所不遍，玩未達不敢嘗數字，從容和平，自然順理。」[13]「聖人小善必錄。蓋如此有身家者知此義，則善言無不華，而身家有成；有一國天下者知此義，則善道無不通，而一國天下治。」[14]「聖人之仁，所以為裁成輔相者也。其答子張，『固』字最可玩味。蓋天下事事物物，莫不有當然之道。聖人備道於身，體道於心，隨感而應，惟是之安。」[15]所以從一開始，范阮攸就有一個對聖人完美的認定，而這一型態是「聖」的表現。後引入《論語》，再透過闡釋其中的內容，來展現其對「聖」的概念。可以說，孔子是范阮攸理想中最為完美的聖人，而孟子之言則啟發范阮攸「聖」的概念之核心：

> 孟子曰：「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。智，譬則巧也；聖，譬則力也。由射於百步之外也，其至，爾力也；其中，非爾力也。」[16]

孟子將伯夷、伊尹、柳下惠、孔子四位列為聖人，並排序分類。伯夷，聖之清者、伊尹，聖之任者、柳下惠，聖之和者、孔子，聖之時者。這四位聖人的特色，以及他們所成就的事業，凡研究儒家思想者，對此已有一定認知。伯夷因他的清高

---

[5] 范阮攸：《論語愚按》，頁 77。
[6] 同上註。
[7] 范阮攸：《論語愚按》，頁 69。
[8] 范阮攸：《論語愚按》，頁 62。
[9] 同上註。
[10] 范阮攸：《論語愚按》，頁 61。
[11] 范阮攸：《論語愚按》，頁 60。
[12] 范阮攸：《論語愚按》，頁 59。
[13] 同上註。
[14] 范阮攸：《論語愚按》，頁 80。
[15] 范阮攸：《論語愚按》，頁 81。
[16] 朱熹：《孟子集注‧萬章下》，《四書章句集注》（台北：國立台灣大學出版中心，2016 年），卷 10，頁 440。

doi: 10.6342/NTU202400741

——「高風亮節」的情操，而獲孔子「求仁而得仁」的讚賞。[17]伊尹因他的任重道遠，有責任感，能幫國君穩固政權，遠離邪惡不正的勢力，獲致孔子的肯定，而言「湯有天下，舉伊尹，不仁者遠矣」。[18]柳下惠之和，《集注》云：「柳下惠三黜不去，而其辭氣雍容如此，可謂和矣。」[19]他們成為聖人雖然原因不同，但殊途同歸，其最大共同點是他們成就了「德」這一字。如《集注》所言：「聖者，德之所就也。」[20]而孟子認為，孔子是集大成者，不僅包含著以上四位聖人具有的內涵，還凝聚所有德行，熔於一爐，成為聖人之最高典範。《集注》云：「孔子集三聖之事，而為一大聖之事。」[21]此之謂也。

再舉以下《論語・述而》這段話，進一步擴張此一論述：

> 子曰：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」[22]

這段話的原意，陳昭瑛先生認為是：「說明了孔子對古代文化的態度。」[23]先生繼續解釋關於「述而不作」如下：

> 「作」指制禮作樂，那是聖人所為；述在時間上在後，是繼承闡述。「述者之謂明」，只出「述」是一種將晦昧之物事照明出來、揭示出來的工作。朱熹《章句》云：「述，傳舊而已。作，則創始也。故非聖人不能，而述則前者可及。孔子謂言自己所述者何，對於這一點朱熹《章句》可以參考「孔子

---

17 朱熹：《論語集注・述而》，《四書章句集注》，卷 4，頁 129。
18 朱熹：《論語集注・顏淵》，《四書章句集注》，卷 8，頁 192。
19 朱熹：《論語集注・微子》，《四書章句集注》，卷 9，頁 256。
20 朱熹：《孟子集注・萬章下》，《四書章句集注》，卷 10，頁 441。
21「無所雜者清之極，無所異者和之極。勉而清，非聖人之清；勉而和，非聖人之和。所謂聖者，不勉不思而至焉者也。」孔氏曰：「任者，以天下為己責也。」愚謂孔子仕、止、九、速，各當其可，蓋兼三字之所以三者而時出之，非如三字之可以一德名也。或疑伊尹出處，合乎孔子，而不得為聖之時，何也？程子曰：「終是任底意思在。」此言孔子集三聖之事，而為一大聖之事；猶作樂者，集眾音之小成，而為一大成也。成者樂之一終，《書》所謂「蕭韶九成」是也。金、鐘屬。聖，宣也，如聖罪致討之聖。玉，磬也。振，收也，如振河海而不洩之振。始，始之也。終，終之也。調理，猶言脈絡，只眾音而言也。智者，知之所及；聖者，德知所就也。蓋樂有八音：金、石、絲、竹、匏、土、革、木。若獨奏一音，則其一音自為始終，而為一小成。獨三子之所知偏於一，而其所就亦偏於一也。八音之中，金石為重，故特為眾音之綱紀。又金始震而玉終詘然，故並奏八音，則於其未作，而先擊鎛鐘以宣其聖；俟其既闋，而後擊特磬以收其韻。宣以始之，收以終之。二者之間，脈絡通貫，無所不備，則合眾小成而為一大成，猶孔子之知無不盡而德無不全也。金聖玉振，始終調理，以古樂經之言。故兒寬云：「惟天子建中和之極，兼總條貫，金聖而玉振之。」亦此意也。朱熹：《孟子集注・萬章下》，《四書章句集注》，卷 10，頁 440-441。
22 朱熹：《論語集注・述而》，《四書章句集注》，卷 4，頁 125。
23 陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》（台北：國立台灣大學出版中心，2011 年），頁 2。

doi: 10.6342/NTU202400741

> 刪《詩》、《書》，定禮樂，贊《周易》，修《春秋》，皆傳，先王之舊，而未嘗有所作也。故其言如此。」這是明確的指出「述而不作」所涉及的便是孔子與六經的關係。固然孔子是否刪《詩》、《書》，或只是「修《春秋》」，仍有人提出疑問。但朱熹的下一句話卻大有意思：「其事雖述，而功則倍於作以。」是認為闡釋（或詮釋）是比經典的創作更重要。這是通過孔子之為「述者」而給予詮釋如此高的地位。[24]

朱熹《章句集注》對這一段的解釋則是：「蓋不惟不敢當作者之聖，而亦不敢顯然自附於古之賢人；蓋其德愈盛而心愈下，不自知其辭之謙也。然當是時，作者略備『夫子蓋集群聖之大成而折衷之』。其事雖述，而功則倍於作矣，此又不可不知也。」[25]此處朱子亦指出，孔子在群聖當中有所超群的能力（功勞），是「集群聖之大成者」的創始人。而范阮攸對此則做出以下闡釋：

> 功倍於作，此朱子發出夫子賢於群聖處。然曰述曰信曰好，味其辭，尤足為萬世教也。學者不察乎此，遂至如王荊公之變亂舊章。豈知古也者乃後之所當信好而述之哉。[26]（〈學問〉）

范阮攸這段話肯定了朱子所謂的「功倍於作，此朱子發出夫子賢於群聖處」，不僅為蘊含《論語愚按》中，聖人的形象即是以范阮攸所端拜敬仰的賢能仁德所造，更顯示范阮攸對孔子為聖之集大成者的肯定。

我們可以繼續往下深究范阮攸對孔子「聖」的形象的展現，他不僅解說孔子的觀念、在道德實踐上所達到的理想境界，並且以孔子為群聖中之楷模，認為孔子的所作所為正是「萬世教也」的完美的標準模範。他盼望後學者、為政者學習孔子，為社會播下「恭、寬、信、敏、惠」，「溫、良、恭、儉、讓」[27]的無窮無盡聖人之心，讓國政體系與統治者遵循聖人之道，使《論語愚按》成為傳達孔子「政治教育」的範本。

范阮攸的這個概念一直反覆在他對《論語》闡釋的語脈當中。如《論語‧述而》中的一則原文：

---

[24] 陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》，頁 2-3。
[25] 朱熹：《論語集注‧述而》，《四書章句集注》，卷 4，頁 125。
[26] 范阮攸：《論語愚按》，頁 57。
[27] 朱熹：《論語集注‧學而》，《四書章句集注》，卷 1，頁 66。

doi: 10.6342/NTU202400741

子曰：「加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣。」[28]

這是孔子對自己學《易經》的心得，也可以感受到孔子對《易經》推崇的態度。《論語愚按》則如此闡釋：

> 聖人渾身是《易》，猶曰加數年以學，何也？蓋《易》道無窮，聖心亦無窮。六十四卦三百八十四爻，引而伸之。至於千萬億兆，無非道之所在。所以為《易》，三萬六千日，一日十二辰，廓而推之。至於瞬息呼吸，無非心之所存，所以為聖人。聖心無窮，有以見《易》道之無窮，何厭之有？學者宜深思焉，《易》非可以驟讀也。[29]（〈學問〉）

此段參考《集注》：「學《易》，則明乎吉凶消長之理，進退存亡之道，故可以無大過。蓋聖人深見《易》道之無窮，而言此以教人，使知其不可不學，而又不可以易而學也。」[30]此謂《易經》的內涵乃是宇宙萬象的道理，是涵蓋著人類哲理深邃之道，還有人倫處世應用進退之法則。在某一方面也表現出一種自我主宰、自我掌控生活的能力。范阮攸則用《易經》中的變化，「易」的奧妙與聖人相連結，來描述聖人「渾身是《易》」的通變能力。這也意味著聖人具有完美無闕的表現。理解《易經》之內涵，便能了解范阮攸所謂的「蓋《易》道無窮，聖心亦無窮」之中聖與《易》的關聯。

范阮攸認為《易經》中「六十四卦三百八十四爻」，引而伸之，是可以衍生出「千萬億兆」無遠弗屆的道理，從而指出聖人之道無所不在，乃至「瞬息呼吸」間都有聖人的道理，萬物一切都在聖人掌握當中、在聖人「心之所存」之範圍內，生命的可能性如掛爻有諸多可能，聖人的變化也是如此。這就是范阮攸言「所以為聖人」中所謂的「聖人」。

范阮攸再舉《易經》中的第二卦，「坤」第二爻的爻辭說明。「坤」六二：「直，方，大，不習無不利。《象》曰：『六二之動，直以方也。不習無不利，地道光也。』」[31]《文言》曰：「坤至柔，而動也剛，至靜而德方，後得主而有常，含萬物而化光。

---

[28] 朱熹：《論語集注・述而》，《四書章句集注》，卷 4，頁 130。
[29] 范阮攸：《論語愚按》，頁 58。
[30] 朱熹：《論語集注・述而》，《四書章句集注》，卷 4，頁 130-131。
[31] 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》（台北：藝文印書館，1965 年據清嘉慶二十年江西南昌府學重刊本影印），頁 19 上-下。

doi: 10.6342/NTU202400741

坤其道順乎？承天而時行。積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。臣殺其君，子殺其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣，由辯之不早辯也。《易》曰『履霜堅冰至』，蓋言順也。直其正也，方其義也。君子敬以直內，義以方外，敬一立，而德不孤。直，方，大，不習無不利；則不疑其所行也。陰雖有美，含之；以從王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。」[32]這明確代表著一種變化的可能性，然而主體在於人。但是會藉由自然的現象、物與器物的變化推演到人的行為表現。如由柔至剛，動至靜，至萬物化光的過程，再到積善的因果關係，最後延伸到社會家庭倫理之道的轉化。這便是君臣之道、父子之道、夫婦之道等。

孟子對所謂「善人」有相當之論述。孟子曰：「善人也，信人也。」「何謂善？何謂信？」曰：「可欲之謂善，有諸己之謂信。充實之謂美，充實而有光輝之為大，大而化之之謂『聖』，『聖』而不可知之之謂神。」[33]《集注》則說：「力行其善，至於充滿而積實，則美在其中而無待於外矣。和順積中，而英華發外；美在其中，而暢於四支，發於事業，則德業至盛而不可加矣。大而能化，使其大者泯然無復可見之跡，則不思不勉、從容中道，而非人力之所能為矣。子張曰：『大可為也，化不可為也，在熟之而已矣。』程子曰：『聖不可知，謂聖之至妙，人所不能測。非聖人之上，又有一等神人也。』」[34]

在這裡范阮攸將《易經》中的六十四卦，三百八十四爻用來與聖人之心、聖人之道相譬喻，意味著孔子具有千變萬化之能、無窮無盡的智慧之心，在所有聖人之上。就好比上面所舉之例，坤卦其中一爻就可以獲致「直」、「方」、「大」。而直其正，義以方外。君子敬以直內，敬一立，而德不孤。那當六十四卦，三百八十四爻都在運轉的時候，可想而知其中無所莫測的全能。范阮攸的用意，在於闡明孔子之道、孔子之心是千變萬化、源源不絕的，也藉此推崇孔子是遠古至今最為完美的聖人典範。

范阮攸又舉《論語・陽貨》中佛肸召一章進一步闡發上述觀點：

> 當與公山召子欲往章參看聖人應物之心，常如明鏡止水。虛靈而不偽，中正而無私。公山佛肸，亦天地間一物耳，彼以召來，聖人以欲往應。視天地間，

[32] 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》，頁 20 上-下。
[33] 朱熹：《孟子集注・盡心下》，《四書章句集注》，卷 14，頁 520。
[34] 同上註。

doi: 10.6342/NTU202400741

無可棄之物，無不可化之機，亦無不可為之辰，斯聖人之所以為聖人歟。在常情固不免於子路之疑，亦可不藉口於聖人之欲。蓋未堅則磷，未白則緇，其能以無懼哉。[35]（〈應事範物〉）

此段范阮攸更明顯地以「應物之心」說明聖人完美形象。透過佛肹召一事繼續闡釋孔子的道德品行與事業兩者兼備之表現。其說「看聖人應物之心，常如明鏡止水。虛靈而不偽，中正而無私」，用來表達孔子為聖之意。

范阮攸以「心」、「明鏡止水」來說明聖人之心。對照王陽明對「心」的說法：他說「心便是性」、「是天理」、「便謂之仁」、「便是汝之真己」、「這箇真己，是軀殼的主宰」。[36]接著說：「心者，天地萬物之主也。心即天，言心則天地萬物皆舉之矣。」[37]再對「性」、「心」、「天」與聖人做一致性的相連。「性是心之體，天是性之原，盡心即是盡性。『惟天下至誠為能盡其性，知天地之化育』，存心者，心有未盡也。知天，如知州、知縣之知，是自己分上事，已與天為一；事天，如子之事父，臣之事君，須是恭敬奉承，然後能無失，尚與天為二，此便是聖賢之別。」[38]「虛靈不昧，眾理具而萬事出。心外無理。心外無事。」[39]「心猶鏡也。聖人心如明鏡，常人心如昏鏡。」[40]這種種闡釋與范阮攸對聖人其心之說相當吻合。「心」正一切正，心透明自然為宇宙萬物照發光明，使「虛靈而不偽，中正而無私」，雖朦朧虛幻在前，卻帶來無比的真誠純真之益，並做到中正而無私，亦不是一般人或一般的聖人能為的境界。王陽明又說：

聖人之心如明鏡，只是一個明，則隨感而應，無物不照，未有已往之形尚在，未照之形先具者。若後世所講，卻是如此，是以與聖人之學大背。周公制禮作樂以文天下，皆聖人所能為，堯、舜何不盡為之而待於周公？孔子刪述《六

[35] 范阮攸：《論語愚按》，頁 85。
[36] 王守仁：《傳習錄・上》，收入吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2011 年），卷 1，〈語錄一〉，頁 41。
[37] 王守仁：〈答季明德〉，《王陽明全集》，卷 6，〈文錄三〉，頁 238。
[38] 王守仁：《傳習錄・上》，《王陽明全集》，卷 1，〈語錄一〉，頁 6。
[39] 王守仁：《傳習錄・上》，《王陽明全集》，頁 17。
[40] 王守仁：《傳習錄・上》，《王陽明全集》，頁 23。

doi: 10.6342/NTU202400741

經》以詔寓世，亦聖人所能為，周公何不先為之而有待於孔子？是知聖人遇此時，方有此事。只怕鏡不明，不怕物來不能照。[41]

聖人之心如明鏡止水，所以「明」，「明」則「隨感而應，無物不照」，不預先設置立場與偏見地應對一切事物，隨時代與環境變遷而動，這其中內蘊著一個整體性，是天、是理、是性、是仁，是一個包羅萬象、涵括天地萬物的真理。

以上所論的一切，不論是一般的生活，還是處理國事的領略，再到政治的理想，都可以看出孔子之所以為聖人，且更在所有的聖人之上的種種蛛絲馬跡。

王陽明說「周公制禮作樂，以文天下，皆聖人所能為。堯、舜何不盡為之而待於周公？孔子刪述六經，以詔萬世，亦聖人所能為」，這也是范阮攸為何再三地表示孔子至高無上的理由。唯有聖人能將最普通的生活細微處，與最高道德層次和完美無闕的「天」，形成緊密的連結，這就是「聖人無以異於人處，即聖人與天為一處」[42]所揭之意。不管呈現出來的關係是哪一種，都能適當表露其中至高無上的價值。

二、聖人之道布在方冊，孔子之道存於《論語》

闡述孔子完美的聖人典範之後，接下來要講「聖人之道布在方冊，孔子之道存於《論語》」。[43]此一節重點在於討論「聖人之道」及「孔子的思想」傳承的意涵。

「方冊」代表著古代聖賢所留傳的經典文獻，《論語》則是孔子的言論及教學的濃縮之作。這兩者都記載了傳統智慧、文化及聖人的價值觀與思想，其對後世的影響至大至深至遠。

首先談「聖人之道布在方冊」。方冊是古代聖人所傳承的一種經典文獻的統稱，具體像是《詩經》、《尚書》、《禮記》、《四書》、《五經》等。這些經典是由聖人、先賢們創作及編纂而留下來的文獻資料，其內容包含聖人的學問、知識、智慧，以及道德觀念、人生哲理、社會標準等。更深更遠的意義便是一種文化傳承的

---

41 王守仁：《傳習錄・上》，《王陽明全集》，頁 14。

42 范阮攸：《論語愚按》，頁 60。

43 關於「布在方冊」一詞主要參考朱熹《中庸章句・第十九章》：「子曰：『文武之政，布在方策。』」見《四書章句集注》，頁 37，以及劉勰《文心雕龍・徵聖》：「先王聖化，布在方冊。」見黃叔琳注，李詳補注，楊明照校注拾遺：《增訂文心雕龍校注》（北京：中華書局，2000 年），頁 17。

doi: 10.6342/NTU202400741

重要載體，亦是後人學習及尋找聖人之道的重要文獻。後世之人可以透過深入研究方冊，理解及傳承聖人的智慧，並將其中意涵應用於現實生活中，以推動社會、政治的運行。

再者，《論語》蘊含著千年多來聖人們的智慧與經驗，讓後世之人理解人類文明的演進及道德價值。孔子集大成的思想，不管是在哪一個社會層面上，夫子之道都有多方面的引導和啟發的功能，至今不僅提醒我們懂得對傳統文化價值的尊崇與承襲，並將古今價值融會，以因應社會的演變。

按照范阮攸的本意，《論語愚按》可以說是一部「政治教育」的教本。他希望後學者照著其中的內容學習，便可循序求得內容上的意義。如此按照〈聖〉一篇的編排：〈學問〉、〈威儀〉、〈居處服食〉、〈應事範物〉、〈處變〉、〈取人〉、〈說聖〉、〈議聖〉觀之，就能看出范阮攸安排上的用心。我們能直接窺見范阮攸將孔子的活動分門別類的列出來，讓後學者乃至統治者很快能體會或瞭解到該從哪裡入手，並且可以確定，范阮攸在政治思想上，將聖人日常活動及文化禮儀相結合，以奠定後學者、為政者的人格道德基本概念，再從中取得道德修養的價值以建設德治的內涵。從以上八類，來看范阮攸註解《論語》的內容，即是力求體現其中的「聖人之道」，具體就是聖人的「學問」及「待人處事」各方面等，讓為君、為臣、為士能從中理解梗概或方便尋找源頭。但要從哪著手，范阮攸告訴後學者、為政者，唯有《論語》是最能存留孔子實人政事，乃至其仁、其道、其德、其思想。

對范阮攸來說，不管從何角度論之，正統的政治秩序及聖人（孔子）的道德榜樣是其唯一的選擇。其說：「孔子沒，《論語》存，道未嘗一日忘也。」[44]他想表達聖人之道是淵遠流長，同時也表現著一種叮嚀的態度。他認為要尋找「聖人之道」必須從《論語》著手，視《論語》為第一方策，而提出「聖賢既遠，吾誰與歸，莊誦遺言，彷彿全旨。」[45]同樣的想法我們也可以參考劉勰（465-522）所謂：「先王聖化，布在方冊，夫子風采，溢於格言。」[46]這些都可以述明夫子之道的精華風采都記載於經典之中。但更重要的是方冊中的格言警句，能讓後世之學者效法。王陽明也說：「人心天理渾然，聖賢筆之書，如寫真傳神。」[47]這一切都是聖人之道所

---

[44] 范阮攸：《論語愚按》，頁 12。
[45] 同上註。
[46] 劉勰：《文心雕龍・徵聖》，《增訂文心雕龍校注》，頁 17。
[47] 王守仁：《傳習錄・上》，《王陽明全集》，卷 1，〈語錄一〉，頁 13。

doi: 10.6342/NTU202400741

留下的筆墨之跡，聖人的智慧，聖人的風采、精華是布在方冊，而聖賢筆之書，有寫真傳神的功能。

孔子的思想、教化即濃縮在《論語》的內容當中，亦體現在孔子的所作所為，這啟發後世學者范阮攸著《論語愚按》，以用來治國平天下。所以身為後學者，應「舉天下之可欲者」，[48]而身為天子者，若「不述先哲之誥」，則「無益厚生之慮」[49]。

《文心雕龍》記載：「徵之周孔，則文有師矣」，「聖文之雅麗，固銜華而佩實」，[50]這四句是講述人為三才之要，天地之文難以察覺，而聖人之文可辨讀亦可學習。范阮攸強調「舉天下之可欲者」，不僅後學者乃至天子本身，都必須從聖人的典範學聖人之道，吸收孔子「德」、「仁」、「禮」的內涵，豐富自己的智慧。備孔子之德，汲取德政思想的概念及經驗教訓，並繼承孔子修身、齊家、治國、平天下的德治思想，從中彰顯「一部《論語》治天下」的意味。范阮攸繼續說：「讀《論語》者，為必欲推尋聖訓，潛思默契，體於躬，應於事物，以求所以為己者乎？為必欲按據篇章次第，就無意義中，強求有意義，區區從事於其小者乎？如必欲推尋聖訓，潛思默契，體於躬，應於事物，以求所以為己，則此書固石洞氏自學之書也。」[51]所以後學者，或為政者得了解「聖言賢註傳在萬世」[52]的道理何在？聖德格言都是為政者可遵循的法則，是君子「內聖」修養的層面。范阮攸在《論語愚按》一直帶領我們直接從《論語》當中去尋找夫子之道，尋找聖人萬世不息地「學而不厭，誨人不倦」[53]之「仁」之「智」的偉大精神。

如范阮攸於〈雍也〉一章闡釋：

> 子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」[54]
>
> 日月至焉，聖人猶惡其暫，世之人，年一至，而甚或不至焉，抑非聖門之罪人歟？學者苟知求仁之急，反身用力，由日月以至於三月，由三月而修至不

[48] 范阮攸：《論語愚按》，頁 123。
[49] 劉勰：《文心雕龍・序志》，《增訂文心雕龍校注》，頁 611。
[50] 劉勰：《文心雕龍・徵聖》，《增訂文心雕龍校注》，頁 17-18。
[51] 范阮攸：《論語愚按》，頁 11。
[52] 范阮攸：《論語愚按》，頁 14。
[53] 朱熹：《論語集注・述而》，《四書章句集注》，卷 4，頁 125。
[54] 朱熹：《論語集注・雍也》，《四書章句集注》，卷 3，頁 115。

doi: 10.6342/NTU202400741

已，求以至於無一息之間斷，聖人之道，豈盡我哉？故善學亦勉於自修而已矣。[55]（〈取人〉）

范阮攸藉由闡釋孔子對顏回教誨之言，告訴後人，聖人做過的事，從中獲得怎麼樣的結果。他認為只要日月盡自己的能力向著正面積極的方面去學習，便可慢慢地把一些不好的習慣給去掉（慎獨）。用同樣的道理，所有世上的人，只要人人都願意嚮往著聖人的所作所為去做，如此可獲無可限量的進步。人人都向聖人學習，並實踐聖人之道，做好自己該做的本分，求「仁」播「善」，哪怕誰也有機會成聖呢？這乃是沿著「推己及人」的脈絡發揮。范阮攸著重的點乃是「學」與「教」帶入「內聖」層次的典範。前者是聖人的表現，後者乃要求學者「求仁之急」、「反身用力」、「由日月以至於三月」、「由三月而修至不已」，望學者求無一息之間斷，而「善學亦勉於自修」之。

我們也可以從孟子這一段話來與范阮攸對聖人多方面的表現與政治方面做聯繫。也就是說自古以來，在諸位聖人當中，僅孔子能示展出「聖」之出類拔萃之完整的「聖人」。如孟子所說：

昔者子貢問於孔子曰：「夫子聖矣乎？」孔子曰：「聖則吾不能。我學不厭而教不倦也。」子貢曰：「學不厭，智也，教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣！」夫聖，孔子不居，是何言也？「昔者竊聞之：子夏、子游、子張皆有聖人之一體，冉牛、閔子、顏淵則具體而微。敢問所安？」曰：「姑舍是。」曰：「伯夷、伊尹何如？」曰：「不同道。非其君不事，非其民不使；治則進，亂則退，伯夷也。何事非君，何使非民；治亦進，亂亦進，伊尹也。可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。皆古聖人也，吾未能有行焉；乃所願，則學孔子也。」「伯夷、伊尹於孔子，若是班乎？」曰：「否。自有生民以來，未有孔子也。」曰：「然則有同與？」曰：「有。得百里之地而君之，皆能以朝諸侯有天下。行一不義、殺一不辜而得天下，皆不為也。是則同。」曰：「敢問其所以異？」曰：「宰我、子貢、有若智足以知聖人。汙，不至阿其所好。宰我曰：『以予觀於夫子，賢於堯、舜遠矣。』子貢曰：『見其禮而知其政，聞其樂而知其德，由百世之後，等百世

[55] 范阮攸：《論語愚按》，頁 95-96。

doi: 10.6342/NTU202400741

之王，莫之能違也。自生民以來，未有夫子也。』有若曰：『豈惟民哉！麒麟之於走獸，鳳凰之於飛鳥，泰山之於丘垤，河海之於行潦，類也。聖人之於民，亦類也。出於其類，拔乎其萃。自生民以來，未有盛於孔子也。』」[56]

《孟子》這一段話，讓我們更清楚地知道「『聖』則無不能」。而聖人所做的第一件事乃是「我學不厭而教不倦也」，此話為引領後人向聖人學習，把「聖人之道」，具體地體現於聖人的所作所為並視此為標準及典範，同時也點出「學」與「教」兩者的關聯性，彼此間環環相扣。而孔子即透過「學」與「教」以豐富「仁」的內涵。又從「學」與「教」引入道德修養的層次，再由道德的標準來實踐政治的要領。能適當地掌握上述一切的，自古以來乃孔子一人而已，至於懂得如何用人，適其所用者，如伯夷，「治則進，亂則退」无染无滯知道「何事非君，何使非民；治亦進，亂亦進」者，如伊尹，「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速」。而論及孔子，則肯定「皆古聖人也，吾未能有行焉；乃所願，則學孔子也」，宰我曰：「以予觀於夫子，賢於堯、舜遠矣。」子貢曰：「見其禮而知其政，聞其樂而知其德，由百世之後，等百世之王，莫之能違也。自生民以來，未有夫子也。」這些對話在在顯示孟子肯定，孔子是所有「聖人」中，位居全能之上，且絕無僅有之集大成之聖人。也說明孔子之能與孔子之道是能相互融合，達到一體的境界。

接下來，我們再從范阮攸對《論語・為政》「知天命」一章的註解，引入聖人之道的關鍵：

子曰：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩。」[57]

范阮攸的闡釋為：

[56] 朱熹：《孟子集注・公孫丑上》，《四書章句集注》，卷 3，頁 319-320。
[57] 朱熹：《論語集注・為政》，《四書章句集注》，卷 1，頁 70-71。

doi: 10.6342/NTU202400741

> 獨充其進一段，朱子最發出聖人至誠處。其自志學至不踰矩，以積累勉學者也。俗學務超躐，而卒無成。所謂幼而不孫弟，長而無述焉。老而不死是為賊，可不懼哉？[58]（〈學問〉）

「獨充其進一段，朱子最發出聖人至誠處。」這一段話，首先范阮攸想強調「獨充」的意涵。他認為，個人在成長與進步的過程中，必須持有一份進取之心，同時必要懂得獨立自主地學習充實自己。另外，提到「朱子」這是范阮攸肯定朱子將儒家思想在積極性方面的發揮，亦表示個人的獨立充實的態度，乃是最能發揮聖人至誠之處的決定元素。所以這裡范阮攸著重的是「獨充」與「至誠」兩種境界的相互應連結的價值。范阮攸將「獨充」與「至誠」緊密相連，以凸顯個人即是個體獨立克制、充實與修養的重要環節，同時他也表示「其自志學至不踰矩，以積累勉學者也。」一旦自己能累積下這樣的品行基礎，他不僅能充實自己，還可以用此品德去影響他人，產生互相共勉的連環性。再者，范阮攸認為「俗學務超躐，而卒無成。」這意味著一種對正統（傳統）知識與學問的保護與認可，並且范阮攸直接引用孔子的話「所謂幼而不孫弟，長而無述焉。老而不死是為賊，可不懼哉？」來做一個互為因果關係的聯繫，他認為一個人從小就該學習培養讓自己有著道德規範，懂得孝順的意涵，如此人長大後才不會缺乏知識、學問，並影響到與他人互動的關係。而老的不願意接受新的知識，過於固執。這等於不願意充實自己、克服自己的缺乏、不求進取，會帶來一種災難的可能性。范阮攸十分著重傳統的學問，聖人至高無上的道德典範，人格道德方面的修養，以及由此而來的個人行為對整體社會所造成的影響。因此，他強調個人「獨充」即是把內在修養的仁、德、知識、學問、智慧等個方面裝滿，以嚮往聖人「至誠」的境界。

范阮攸在整個《論語愚按》的文本一直提到聖人之誠、聖人之心、聖人之德、聖人之道、聖人之仁、聖人之敬等。這一切都用來形容聖人的人格之美，品德高尚，尤其「至誠」還可以「贊天地之化育」[59]，展現聖人之德。「獨充其進一段」可與孔子對顏淵的要求「克己」以為「仁」做連結。另外孔子對「克己」的重視，從「仲

[58] 范阮攸：《論語愚按》，頁 56。
[59] 朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 43。

doi: 10.6342/NTU202400741

尼曰：『古也有志：克己復禮，仁也』，信善哉！」[60]這一段對楚靈王的評價，感受其中誨意。若楚靈王懂得克制自己，就不至於自取其辱，也不會影響到國政的關係。

陳昭瑛先生對「克己復禮為仁」做如是分析：「禮指涉社會規範，當人可以克服一己之私，而復歸於禮，則個體與社會便趨於統一。」[61]由此，「克己」與范阮攸指出「獨充其進」的目的，是先將個人內在層面的部分處理好，再由內向外開展。由個人影響到團體，再影響到社會。這也會涉及到「公心」與「私心」的問題。陳昭瑛先生認為，人一旦能克服一己之私，那麼個體與社會便趨於統一，如此個人與社會、個體與共同體便形成一條不可分割的關係鏈。就好比人要去處理內在的「仁」，才能讓外在道德與禮的規範得以表現出整體的一致性。最後得以適當地實踐於社會，使社會上的政權與政治秩序從仁、德、禮三綱目的標準建立起來。

從《論語》中孔子對其學生的教誨，能學得克己，學會知時、立志於學，懂得何時立業，何時能控制自己的觀念行為，使己不惑，何時知天命（意指徹底了解自己的能力底線與人生命運的關鍵，懂得知足），這些不是一般人能不學而達到的境界。需努力精進，學會耳順，讓自己能「從心所欲又不踰矩」。這一切都是范阮攸著重的內涵，乃是必須學習的聖人之道。范阮攸將此列為聖人的「學問」，做為立志於學的首要項目。而孔子思想本來就重視「學」與「教」的相關性，就是「學而不厭，誨人不倦」[62]的精神。所以「獨充」才能精進，立志於學才能律己。學了聖人之道，就自然懂得控制自己的所做所為，使不踰矩。一切都得從學習努力，慢慢積累，以建立君子之風，克己為仁之德。

范阮攸也揭示出一種因果關係，肯定學習是修身之道，積德之本。修身、積德是在決定一個人的事業與人格品行時至關重要的條件。范阮攸常借孔子的話來表達自己對這方面的思考，是所謂「幼而不孫弟，長而無述焉，老而不死是為賊」[63]（范阮攸引憲問篇的典故）。這是孔子的話，也意味著一種無知的可怕，令人恐懼不已的一個結局。這一些學問都圍繞著聖人的身上，是一種警覺之心之道的提醒。說到

---

[60] 謝冰瑩等人注譯：《古文觀止》（台北：三民書局股份有限公司，2006 年），卷 1，〈周文・昭公十二年〉，頁 112。

[61] 陳昭瑛：《劉勰的文類理論與儒家的整體性世界觀：一個辯護》（台北：國立台灣大學外國語文學研究所博士論文中譯本，1993 年），頁 91。

[62] 朱熹：《論語集注・述而》，《四書章句集注》，卷 4，頁 125。

[63] 朱熹：《論語集注・憲問》，《四書章句集注》，卷 7，頁 222。

doi: 10.6342/NTU202400741

警覺之心，讓人聯想到《紅樓夢》第三回〈西江月〉一詞對賈寶玉的評價：「富貴不知樂業，貧窮難耐淒涼。可憐辜負好時光，於國於家無望」[64]，與此相互呼應，也互為因果。此評語不僅合乎孔子之道，顯示傳承引導之意義，亦具有警示之意味。這也能說明個人的行為影響到家庭、社會與國家。

范阮攸認為「朱子最發出聖人至誠處」，我們得從朱子之言來領略范阮攸的意思。《集注》指出：

> 孔子生而知之也，言亦由學而至，所以勉進後人也。立，能自立於斯道也。不惑則無所疑矣。知天命，窮理盡性也。耳順，所聞皆通也。從心所欲不踰矩，則不勉而中矣。」又曰：「孔子自言其進德之序如此者，聖人未必然，但為學者立法，使之盈科而後進，成章而後達耳。」胡氏曰：「聖人之教亦多術，然其要使人不失其本心而已。欲得此心者，惟志乎聖人所示之學，循其序而進焉。至於一疵不存，萬理明盡之後，則其日用之間，本心瑩然，隨所意欲，莫非至理。蓋心即體，欲即用，體即道，用即義，聲為律而身為度矣。」又曰：「聖人言此，一以示學者當優游涵泳，不可躐等而進；二以示學者當日就月將，不可半途而廢也。」愚謂聖人生知安行，固無積累之漸，然其心未嘗自謂已至此也。是其日用之間，必有獨覺其進而人不及知者。故因其近似以自名，欲學者以是為則而自勉，非心實自聖而姑為是退託也。後凡言謙辭之屬，意皆放此。[65]

從《集注》的闡釋，更讓我們清楚地知道為什麼范阮攸如此重視《論語》。他始終要求後學者、為政者，先學聖人之道，說明他認為《論語》是一本濃縮孔子人生之道及其思想的萬通真理之重要著作。朱熹認為「孔子生而知之也，言亦由學而至」，這不僅指出孔子是一位先知先覺之人，卻仍然謙虛將「學」當作人生之道之一切根本。這與「學海無涯」的精神有莫大相似之意。將孔子的志向聯繫到後人勉進之事，猶如一盞照亮光明正道的明燈，也顯示聖人之道、聖人之德無所不在，無所不成，無所不能為的可能。所以說「立，能自立於斯道也。不惑則無所疑矣。」有了前者的修養功夫便能「窮理盡性」，對事物更加敏銳就能「所聞皆通」。做到

---

[64] 曹雪芹：〈西江月〉，曹雪芹、高鶚原著：《紅樓夢》（台北：里仁書局，2003 年），頁 53。
[65] 朱熹：《論語集注・為政》，《四書章句集注》，卷 1，頁 71。

doi: 10.6342/NTU202400741

「從心所欲不踰矩」則是到達最高境界，畢竟一個人能控制自己的所作所為是最不容易的事。王陽明經歷過人生千錘百鍊之後，苦思一番而淬鍊出一句話：「破山中賊易，破心中賊難」[66]，也印證了上述所說的道理。

「孔子自言其進德之序如此者，聖人未必然，但為學者立法，使之盈科而後進，成章而後達耳。」朱熹將聖人的生活模式，或觀念，亦即他所表現的志向與作為，視為是傳達知識的引導，也是一本萬用的準則。此外朱熹則從聖人的道德修養層面與才華的表現，及現實社會總體制度需求的互為因果做出說明，這裡指出，註解者從孔子的言行舉止，智慧與才華引申到知識與學問教育，然後教育中的學問知識自然形成了聖人之道。聖人之道隨著時代的變遷，政治的更替，歷史社會文化的轉移，都能因應現實的需要即所謂的時變）。孔子之道正是在如此交互領略的關係中，不斷地豐富其所存留的智慧知識於世，而後世如何尋求、如何發揮，正是范阮攸一再闡述的重點。

三、聖人之道為萬世之木鐸

除了以上所述「聖人之道」在學問上的體現，范阮攸亦強調聖人之道為「萬世之木鐸」[67]。這也可以解釋為范阮攸將聖人的言行舉止（即是孔子之道），視為一種政治教育的典範。「木鐸」本作為政教法令的一種提醒或宣布功能的工具，而「聖人之道」如上所說，指的就是聖人即孔子的待人接物的準則。夫子之道永遠具有至高無上的道德修養及人格品行的價值，所作所為都成為後世的楷模典範。

而「萬世之木鐸」可以分析為一種聖人之道的穿透力與傳達力，范阮攸將「聖人之道」比喻為「木鐸」，是敲醒（提醒）人們引發共鳴迴響的工具。同時也被視為社會人文的教育傳承的精神指南，迴響之聲一直與歷史長河串連至萬世而不息。

范阮攸將孔子的所作所為視為聖人之道的「木鐸」，這是後學者、為政者需時時提醒自己的道理。一般來說，「聖」就是儒家思想中亙古以來的終極指涉，乃最高人格與道德形象的理想嚮往，范阮攸亦有這個理念，在《論語愚按》將〈聖〉放在首篇，其實不難理解，其用意是將孔子視為至高無上的道德典範，以聖人及其經

[66] 王守仁：〈與楊仕德薛尚謙書〉，《王陽明全集》，卷 4，〈文錄一〉，頁 188。
[67] 范阮攸：《論語愚按》，頁 113。

doi: 10.6342/NTU202400741

典的內涵為標準楷模。范阮攸站在人文社會文化與儒家思想家的後學者，亦為仕、為臣的角度，為為政者說明「聖人之道」的重要：

> 聖人之道，所以振發警悟眾人，豈惟一辰之木鐸，其其萬世之木鐸乎！嗚呼！《六經》、《四書》皆木鐸之響也，日用彝倫紀綱法度，皆木鐸之形也。苟有欲治之君，行政之臣，振之以警世，使斯響斯刑，常存不泯於天地宇宙間，其於世道，豈小補哉？[68]（〈說聖〉）

范阮攸於此描述「聖人之道」的豐富意義，文中所闡釋「聖人之道，所以振發警悟眾人」，意謂聖人所留下之言，是融會貫通的知識，能在教育領域中發揮至高至久至遠的影響力，對傳授知識有莫大功能。其表現在能振發人性，使眾人提高警惕又能覺悟之心。將其中的功能、作用與效益比喻為「木鐸」，這意味著「道」的聲響及其傳輸的力量，作用不僅是穿透古今的「一辰之木鐸」，而是流傳千萬世的「萬世之木鐸」。

范阮攸舉《六經》、《四書》來證明孔子「有教無類」[69]、「誨人不倦」、「學而不厭」等教育精神的「木鐸」之響，亦可以說這是孔子所留下來的社會人文資產。范阮攸把孔子日常所行的「六藝」：禮、樂、射、御、書、數視為修身養志的必修課目，以此培養基本能力，並以這樣的生活內容來建立「日用彝倫紀綱法度」之刑。此乃將日常生活聯繫到社會運作的倫綱法度，以及在政治體系上，讓「有欲治之君，行政之臣」學習，並運用聖人之道來「振之以警世，使斯響斯刑」。如此將一切連結起來，正能說明「聖人之道」貫通在聖人的每字、每句及每個言行舉止。只不過孔子已離開我們這麼久，范阮攸為當時，乃至為千萬世以後的社會及為政者擔憂。所以在《論語愚按》把自己對聖人的體會發於文字。就〈公冶長〉原文：

> 子謂子賤：「君子哉若人？魯無君子者，斯焉取斯？」[70]

范阮攸有以下的闡釋：

---

[68] 范阮攸：《論語愚按》，頁 112-113。
[69] 朱熹：《論語集注・衛靈公》，《四書章句集注》，卷 8，頁 236。
[70] 朱熹：《論語集注・公冶長》，《四書章句集注》，卷 3，頁 102。

doi: 10.6342/NTU202400741

生聖人之邑，遊木鐸之壇。教誨在前，切偲在後，其為子賤，亦豈有志者之所難哉？故學者資質可不恃，而觀感漸染為貴。[71]（〈取人〉）

這主要在闡釋孔子對子賤的評論，但在某一方面我們可以藉此肯定，聖人之道潤物無聲，無所不在。只要我們翻開《論語》，「誨人不倦」、「學而不厭」的教育精神典範觸目皆是。從中還展現出一種萬事皆通、處事至誠的聖人之教的啟發。范阮攸繼續將「木鐸」隱喻為聖人之道的聲響，說明「生聖人之邑，遊木鐸之壇」。聖人之言以「教誨在前，切偲在後」。此讓有志者、有資質者從中學習，並透過感官「漸染為貴」，形成一種內化。這也代表著透過努力，能使才華、品德及成就，或在社會上的地位得以提升，使自己的生命逐漸顯現高雅尊貴的品格。范阮攸亦藉此表達聖人之道，因通過「漸染為貴」的力量，而能像「木鐸」的響聲，能「常存不泯於天地宇宙間，其於世道，豈小補哉」之變。

下面我們再舉幾個例子，以了解范阮攸對聖人之道的重視。

學至於說聖言，其極賢而將聖之辰乎。三千之徒，非不說子之道，而於其言，甚至有迂也之議。何謂之疑，其為助我亦少矣，況能其於說哉。今也則亡，其有感於此歟。[72]（〈取人〉）

這裡范阮攸強調的是「學至於說聖言」，即後學將聖人所留下的言論作為學習典範，也意味著學習與理解聖人之言，包括「聖人之道」、「聖人之德」、「聖人之倫理」及「教育思想」，積學力漸就能達到「極賢」的標準。他也強調學習「聖人之道」的重要性在於理解聖人之言的深意，而不僅是字面上的意義，能運用源自本心的知識與學問來提高品行與道德修養。其中所提「三千之徒，非不說子之道」便能用來說明孔子思想深遠的影響力。這意味著聖人深意已獲致廣泛的傳播結果，並且把人文精神與社會責任聯繫在一起，使之成為一種連鎖反應。這個連鎖反應讓個人與群體、社會與國家環環相扣，以適用於各種不同的時空背景及各種不同的場合，來處理個人與社會的問題。

范阮攸將孔子傳道、授業、解惑的教育精神，聯繫到社會政治，這不僅為以後的教育思想奠定了基礎，也對社會政治方面有改造的功勞。後又從教育線索去發揮

[71] 范阮攸：《論語愚按》，頁 102。
[72] 范阮攸：《論語愚按》，頁 95。

doi: 10.6342/NTU202400741

「承禮啟仁」[73]的理念，再建立「為政以德」[74]的主張。「聖人之道」的「木鐸」之聲便是用道德與禮教來治理國家，或以德、仁、禮三大要素融合為政教的教材內容，同時藉此去感化民心。所以范阮攸闡釋的「學至於說聖言」是肯定孔子所述之言，是一種值得留傳萬世的智慧楷模，就像「木鐸」清脆響亮的聲音同時也叮嚀著後人要有足夠的智慧，徹底學習聖人所述之言，並懂得變通，讓此道正當運用在適合之處，如此就能帶給社會更多「極賢」之人。此亦用於培養與提醒領導者著重道德本質，長遠利益，及公共服務的態度和智慧決策，從而為政治帶來積極的影響。

以上所論是范阮攸的政治脈絡思維，不可不從其對「聖」的概念先去探究。范阮攸為何將《論語》分成〈聖〉、〈學〉、〈仕〉、〈政〉，而〈聖〉又於各篇之前?正是因為〈聖〉篇決定《論語愚按》一書的價值，也就是范阮攸政治思想最重要的方向及意義，同時也是為了將思想脈絡分成「內聖」「外王」的結構加以發揮。〈聖〉放在前，目的是將一種至高無上的楷模，道德形象的典範呈現給後學者與為政者做榜樣學習罷了。透過前文爬梳，我們可以確切地說，「聖」是范阮攸政治思想開展的前提，是其理想中完美的美德。他希望將《論語》這一部書永遠傳遞下去，是因為唯有《論語》，才能帶領後人認識孔子這位聖人及其崇高的思想。

范阮攸因此透過所刻畫孔子的言行舉止，生活起居，環境背景，以讓人瞭解孔子的才德仁義，並藉由《論語愚按》表達其始終如一對孔子的崇拜。即是擬訂方向且樹立目標，告訴後學者與君臣須從聖人的「學問」、「威儀」、「居處服食」、「應事範物」、「處變」、「取人」、「說聖」、「議聖」等這一系列，來習得孔子之智與聖人之仁德。無論用在什麼角度去研讀《論語》，內容都帶著聖人的精華，聖人的智慧，為社會、為一個國家的領導者刻畫出最美好、最溫和、最充滿仁愛與道德的治國理念。

第二節　道統德治的嚮往及意義

論述完有關聖人的概念及政治的意義，筆者再就范阮攸對道統德治的嚮往及意義進行探討。

---

[73] 傅佩榮：《論語三百講》（台北：聯經出版事業股份有限公司，2011 年），〈中篇〉，頁 475。
[74] 朱熹：《論語集注・為政》，《四書章句集注》，卷 1，頁 69。

doi: 10.6342/NTU202400741

就《論語愚按》內容，范阮攸有一段總結說：「上配三皇五帝、三王之盛，下貽國家生民、千萬世無窮之安。」[75]此乃站在政治角度所論，是意味著在上位者，這些手握政權的人，必須效法三皇五帝卓越的品德和治理的方策，並將此發揮至極致，以實現一種儒家式的理想統治形態，同時也意味著在道統德治的理念下，為政者(統治者)不僅要具備優秀的品德及領導的才能，並且要以保障國家的繁榮昌盛、百姓的福祉為前提，持續推行正義及和平公正的善政為準則。

按此脈絡，范阮攸政治思想下道統德治的根本，是要求後學者、為政者、統治者必須追求並嚮往高尚的道德，朝著孔子所期望「老者安之，朋友信之，少者懷之」[76]的一個充滿人文關懷、和平、溫暖、安樂、平等的社會前進，使人人皆有歸宿、有理想，並互相信任。以下將論述范阮攸對道統德治所嚮往的基本型態及其意義。

一、范阮攸追求道統內在建構的價值

如同「聖人之道」體現於聖人的知識、學問、道德、人格品行並「布在方冊」、「溢于格言」，用以傳授給為政者（統治者），後學者范阮攸以其對道統傳承，即是三代以降的正統之「道」、傳統之「德」一以貫之延續下來的概念，來表現其對此的尊崇，而范阮攸在追求傳統道德根本價值的同時，亦從中發揮其政治架構的型態與理想。

先從孔子的概念出發。「子曰：『朝聞道，夕死可矣。』」[77]此「道」很有意義，究竟是從何而來的「道」呢？這體現孔子的內心在成聖之前的修養趨向及其思想方向的定位，也證明了孔子對古聖先王所崇拜敬仰之意，可以讓人在早晨的時候一旦聆聽到了「道」的真理，晚上死去便毫無遺憾。如此傳達了孔子對於「道」的追求及真理價值的嚮往，並強調人生的最高目標是能夠理解和體驗道中之精要。

孔子亦言：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」[78]范阮攸為此闡釋：「周公集群聖之大成，為百王之定法。經緯周密，前所未及，後世無以加！郁郁哉！天也！寧獨聖耶！嗟乎！氣效盛為聖之達，氣效衰為聖之窮。撫今追昔，觸於受發於

[75] 范阮攸：《論語愚按》，頁 124。
[76] 朱熹：《論語集注・公冶長》，《四書章句集注》，卷 3，頁 111。
[77] 朱熹：《論語集注・里仁》，《四書章句集注》，卷 2，頁 95。
[78] 朱熹：《論語集注・八佾》，《四書章句集注》，卷 2，頁 87。

doi: 10.6342/NTU202400741

言，此正精神心術默契潛通處。」[79]孔子在西周宗法禮制傳統崩裂的時候，亦在禮的基礎上尋找醫治政治亂象的解方，這也開啟了孔子對先古聖人所留下的方法、道理、志向及道德本質的一種領悟，以及傳承與肯定的含義，並用此「道」的「真理」，來加深自己內在修養的層次，並建立自己思想與道統政治相連結的基點。也就是說，此「道」代表孔子這位聖人內心層面嚮往的方向及尋求真理的所在。

《周易》云：

> 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》六畫而卦。分陰分陽，迭用柔剛，故《易》六位而成章。[80]

在這裡我們就可以看到更多與道統相連結，以及傳承的意義和價值所在。從孔子時期就認為「昔者聖人之作《易》」所傳承下來的「道」是「立天之道」、「立地之道」、「立人之道」，孔子在昔日聖人所立三才之「道」的根基上，建設儒家內聖層面的主要元素，而後人則在孔子的思想中，見其「承禮啟仁」[81]的功夫，「述而不作，信而好古」[82]的闡發。

我們從《論語》中挖掘孔子思想的架構藍圖時，可以發現孔子是以遠古聖人如堯、舜、禹、湯、文、武、周公所行之「道」，做為建立德治的靈魂與精神之根本，並且以「仁與義」為立人之道的鋼骨。再回到古代聖人他們所行的「道」與施展的「德」，為孔子修身乃至平天下之典範，而這也代表了孔子對古代道統的一種繼往開來的表現，亦可說是一種人格道德的內層修煉，並以此貢獻於社會。

我們也可以在《論語》看見孔子所發揮「道」的內涵。「士志於道」[83]、「邦有道則仕，邦無道則可卷而懷之」[84]、「道不行，乘桴浮於海」[85]、「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出」。[86]這一些例子可以說是孔子施展道的體現，一方面也表示王道文化的價值。

---

[79] 范阮攸：《論語愚按》，頁 345。
[80] 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義・說卦》，頁 183 上。
[81] 傅佩榮：《論語三百講・中篇》，頁 475。
[82] 朱熹：《論語集注・述而》，《四書章句集注》，卷 4，頁 125。
[83] 朱熹：《論語集注・里仁》，《四書章句集注》，卷 2，頁 95。
[84] 朱熹：《論語集注・衛靈公》，《四書章句集注》，卷 8，頁 227。
[85] 朱熹：《論語集注・公冶長》，《四書章句集注》，卷 3，頁 103。
[86] 朱熹：《論語集注・季氏》，《四書章句集注》，卷 8，頁 239。

doi: 10.6342/NTU202400741

而范阮攸說：

> 聖人具道於心，觸處設教。而川流取譬，尤功夫道之不息，猶水之不息，洙泗寔浚。羲、農、黃、堯、舜、禹、湯、文、武之源以闡其流于萬世。孔子沒，楊墨塞之，至孟子復浚之。孟子沒，佛氏塞之，至韓子稍浚之。力不勝俗儒塞之，至周程朱復浚之。然水未嘗一日息，道何嘗一日息哉？[87]（〈致知〉上）

「聖人具道於心，觸處設教」這句話，值得我們深入的探討。范阮攸強調聖人在道德人格、內在修養層面（型態）的原則，而內心要具備此「道」（具備內在修養與道德本質原則），就要將前人（傳統的人）做過的事，說過的話過濾濃縮成一條屬於道德、品行、倫理與生活的指導原則，此「道」也被視為世間秩序和人文發展的根本。因此，范阮攸認為聖人們內心具有此「道」，就能在社會上加以實現。

范阮攸將聖人內心所具備的「道」聯繫到「教化之事」，也呼應了其在思想中追求及建構道統的價值觀。從社會文化的與政治的層面來理解，他肯定此「道」與社會、與後世之人有「觸處設教」的關係，帶來「川流取譬」的人生哲理，是一種修養的過程。范阮攸亦將政治思維聯繫到堯、舜、禹、湯、文、武所行的方向，簡單的說就是內蘊的道德表現，亦是社會運行的法則。他說：「羲、農、黃、堯、舜、禹、湯、文、武之源以闡其流于萬世。」聖人之「道」就像泉源一樣流於萬世，後人透過學習聖人之道，領略其所為之意涵，同時他也將其中的概念連接到道統德治（是凸顯儒家內聖涵蓋的定義），因為范阮攸認為，聖人主要透過個人的道德、品行、智慧、經驗來引導他人，也就是說，可以用聖人具備的「道」來影響或要求，並教育人們，尤其是為政者、統治者階級要特別注意，日常生活所表現的一切，都能借此來反思自己的所作所為。

如果與上一則所討論的「聖人之道」做個區別，「聖人之道」本來是一種包羅萬象，聖人對道德概念全面性的追求，然而在范阮攸這裡，想進一步突破的內蘊價值，是使「心」具備聖人之「道」（道中的涵養）。「心」是一個很踏實的器官，也是很踏實的認知上的主體，人只要有心，持一顆真誠之心，哪有天下的難事做不到？如此，用心去遵循道德的原則、實現道的倫理，便能產生源源不絕的正能量，

---

[87] 范阮攸：《論語愚按》，頁 125-126。

doi: 10.6342/NTU202400741

而且心正便能過濾外在的干擾，面對其職其位都能有良好調適，內心經常維持平靜、誠實、篤定、自動、自覺、自發，蓄勢待發的力量便能長長久久地維護一個人，乃至社會的安穩長存，更可以將其中正能量的泉源留傳於萬世。所以范阮攸才說：「孔子沒，楊墨塞之，至孟子復浚之。孟子沒，佛氏塞之，至韓子稍浚之。力不勝俗儒塞之，至周程朱復浚之。然水未嘗一日息，道何嘗一日息哉？」如此，將古代聖人所成就的豐碑視為「道」，亦視為人格品德的至高標準。除了透過孔子及傳統古代聖人所留下的文字經典、文化底蘊做為道的依據，我們也可以從中將范阮攸的思想與道統做聯繫。

對三代以降的政治文化，范阮攸非常推崇，似乎可以看出范阮攸不僅在思想層面上追求傳統的德治理念和道德人格，也關心這些傳統道德標準在政治活動中的具體表現。

二、追求道統傳承的美德

另一種對道統德治嚮往的表示，范阮攸更著重的是追求道統傳承的美德。這一種追求可以看作對前述有關道統內在建構價值的一個充分地補充。若要對於「道統傳承的美德」做一個簡單的解釋，一般來說是泛指道德、人格、品行、甚至價值觀以及學問知識方面的表現，並且此表現是得以代代相傳而能不停地傳遞下去的一種價值觀念的標準，此即是儒家傳統文化思想所傳達的正道。（存在著作法與目標）。范阮攸首要尊崇古代聖人或賢人的智慧經驗，換句話說，即是保留聖哲先賢重要智慧與經驗，順延傳遞給後代，使其功能發揮於維持社會文化安穩。其次，保持道統的傳承是一種幫助社會的各方面做連貫性的解決、使它更穩固踏實，確保核心價值觀和道德規範的持續存在，並幫助人們在處於變化與艱難時能找到一個正確指引的方向，傳承給下一代，使他們懂得如何扛起責任。這個責任的範圍就在於對家庭、對社會及文化有所承擔，使人人都理解為何必須拿出一分力量，以綿薄之力作出貢獻。對於道統的議題，孟子的觀點是：

> 由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皐陶，則見而知之；若湯，則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱則見而知之；若文王，則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生，則見而知之；若孔

doi: 10.6342/NTU202400741

子，則聞而知之。由孔子而來至於今，百有餘歲，去聖人之世，若此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾。[88]

孟子認為，維持一個五百餘年的興旺之國，靠的正是傳承的工夫，而從堯舜至孔子再到孟子，聖人們所傳遞的時間相隔都以五百餘年為單位，這時間的標記是歷史長流重要的里程碑。研究儒家思想的先進學者，對堯、舜、禹、湯、文、武至孔、孟的人格操守，都有一定共同的認知。他們之所以能長存於歲月、有五百餘年的治理而能讓國安民足社會安穩，甚至傳到如今他們的形象已成為中國民族傳統文化的道德典範，靠的是他們的人格、品行、道德高尚的修養。換言之，這即是將先古聖人的道德品性、人格操守，以及價值理念看作是一種道統所傳承的美德。

關於這一點韓愈（768-824）也提到：

堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。荀與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳。由周公而上，上而為君，故其事行；由周公而下，下而為臣，故其說長。[89]

韓愈也將古聖先王共同的觀點理念，如價值觀、人格操守、行為模式及傳承的文字記錄等，視為是道統傳承的美德。只是韓愈所呈現的傳承方式，是一種單純地相傳結果，此外，他從聖人本身與傳統相傳的道統理念的互為因果作出分析，如他原文所說：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹……傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。荀與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳。」他指出從一個正統的體系有道德操守的人，有過修練，他的傳承才能發揮道統文化的意義，而不管在環境中，或時空的背景多大的演變，乃能依舊保持其「精」、其「詳」的本意，然後才能維護社會秩序，鞏固社會組織的倫理道德，將聖人品德形成道德標準模式，再繼續傳之。如此就不易失去道統的道德本質，亦不至於在傳承的過程落入像「由周公而上，上而為君，故其事行；由周公而下，下而為臣，故其說長」的一個因果。道統傳承的美德就是在這樣交互影響的關係中，發揮於社會的文化價值。

---

[88] 朱熹：《孟子集注‧盡心下》，《四書章句集注》，卷 14，頁 529。

[89] 韓愈撰：〈原道〉，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》（台北：華正書局，1975 年），卷 1，頁 10。

doi: 10.6342/NTU202400741

《中庸章句・序》亦道：

> 蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。其見於經，則「允執厥中」者，堯之所以授舜也；「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」者，舜之所以授禹也。堯之一言，至矣，盡矣！而舜復益之以三言者，則所以明夫堯之一言。[90]

朱熹指出，道統之傳承是因古代聖人已習慣將此文化懿德注入人心，使人常存道心，如此而循規蹈矩。然而這不僅成為個人本身的道德修身與施展德政的意涵，亦同樣肯定道統的道德是在如此交錯互相影響而傳遞，傳統美德在這樣的關係中互相環繞而繼續發揮、傳承其重要性以及它留下的縱跡。而禮、樂、仁、德是道統德治建構的整體軸心組合，所以說「仁者安仁，智者利仁」[91]、「苟志於仁矣，無惡也」[92]，而「禮之用和為貴，先王之道斯為美」。[93]先王之「道」是一種正統（合法性）美德的表現——這是一種正道，同時具正當性，不僅合乎仁義道德禮樂的規範，更合乎人類或人性（心）之常情的需求，如陳昭瑛先生認為在「中和」的情境達到「情理相得」[94]的狀態，這是用來調理（調和）人性（人心）十分重要的因素。

依照孔子的意思，當「天下有道，則禮樂征伐自天子出」，這裡的「道」雖然有多層次的意思，但這邊所指的是「天下」與「天子」這組概念的相應使用，是一種對正統正道的出發點作肯定，是一種合法性與正當性的運作（使用）。王邦雄（1941-）說：「道」是人生的理想，由人心開，然而道一開出，又有客觀的意義，是人人應當共守共行的軌道倫常，落在政治層面講，就要能定名分禮數，以建立群體秩序，[95]正如荀子（約 316-237 B.C.）表示：「先王有道，敢行其意；上不循於亂世之君，下不俗於亂世之民。」[96]如此，正統正道、先王之道、聖人之道才是履行政治最好的選擇，這亦體現了對聖人完美道德的追求表現。

---

[90] 朱熹：《中庸章句・序》，《四書章句集注》，頁 19。
[91] 朱熹：《論語集注・里仁》，《四書章句集注》，卷 2，頁 92。
[92] 朱熹：《論語集注・里仁》，《四書章句集注》，卷 2，頁 93。
[93] 朱熹：《論語集注・學而》，《四書章句集注》，卷 1，頁 67。
[94] 陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》，頁 23-24。
[95] 王邦雄：《論語義理疏解》（台北：鵝湖出版社，2018 年），頁 9。
[96] 王忠林：《新譯荀子讀本》（台北：三民書局股份有限公司，2015 年），〈性惡篇〉，頁 431。

doi: 10.6342/NTU202400741

如上所述，聖人在范阮攸的思想中，是至高無上人格道德修養的境界。（正統正道是一種堅忍不拔的精神，更是一種堅固無所動搖的永恆之道）如此帶來的是安寧和平的社會，永遠穩固長存的國家（國政），或一個健全的政治體系的機制。他將聖人的道德根據與品質質性的根本加入《論語愚按》的闡釋，來加深其對傳統美德追本窮源凸顯的意味，等於將聖人與自然的天做一個相應的連結，然後再聯繫到三皇、五帝、禹、湯、文、武，他們所作所為視為有形的教育，以維持社會的安穩。

范阮攸則於《論語愚按》對傳統聖人闡釋其觀點：

> 〈子張〉衛公孫朝問於子貢曰：「仲尼焉學？」子貢曰：「文武之道，未墜於地，在人。賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不學？而亦何常師之有？」[97]
>
> 自伏羲至於文武，斯道一脈，聖聖相承。天生夫子以續道統，生知安行，渾然太極，亦何待於學哉？此豈公孫朝所知，子貢亦姑因問而答耳。[98]（〈說聖〉）
>
> 聖人與天何言哉，四辰行百物生告子貢。子貢於此以夫子猶天曉子禽。天即聖，聖即天。至是子貢已能知之，子禽輩何足以語此？生、榮二字，提出素王七十餘年。宇宙儼然，羲、黃、堯、舜、禹、湯、文、武，一首出庶物。萬國咸寧，聖人其人則賤，其道則榮。此非尋常見到。[99]（〈說聖〉）
>
> 〈述而〉子曰：「墨而不識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？」[100]
>
> 三者雖聖人自謙之辭，而其萬世事業。賢於堯、舜，都從此心上來。[101]（〈學問〉）

---

[97] 此處為《論語愚按》頁 109 所引，原文見朱熹：《論語集注‧子張》，《四書章句集注》，卷 10，頁 268。

[98] 范阮攸：《論語愚按》，頁 109。

[99] 范阮攸：《論語愚按》，頁 108-109。

[100] 此處為《論語愚按》頁 57 所引，原文見朱熹：《論語集注‧述而》，《四書章句集注》，卷 4，頁 125。

[101] 范阮攸：《論語愚按》，頁 57。

doi: 10.6342/NTU202400741

此章見道一也。堯、舜、湯、武在上為治教，夫子在下為言教。一統相續，傳之無窮。於《尚書》見堯、舜、湯、武之事業，於《論語》見夫子之事業。[102]（〈議聖〉）

夫子之有武叔，其猶舜之苗、文之崇乎！子貢一言，隱然書奉詞伐罪，詩詢彼仇方氣象，不然豈足以當言語之科？[103]（〈說聖〉）

荷簣輩與聖人同辰，有眼不識泰山。遂執一偏之見，妄置喙於無可無不可之中。嗚呼！堯、舜、禹、湯、文、武興能為之佐者，不過五臣、六臣、十臣而已。洙泗興，為之佐者七十二餘何暇論哉？[104]（〈議聖〉）

〈公冶長〉子在陳曰：「歸與！歸與！吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。」[105]

千古道統，託在歸與歸與四字上一番精神。嗟乎！道不行，赤子不得被其澤；道可託，小子猶得蒙其功。裁不及於七十二候，而獨及於三千吾黨。天不以一世事業俟夫子，而以萬世事業俟夫子也。道者中庸之謂，卑之即為鄙，高之即為狂。鄙者裁無從入，而狂者尚有可裁。此日之狂者，幸有聖人以裁之；今日之狂者，猶幸有聖人之遺書以裁之。高明之士，可不知所勉哉。[106]（〈取人〉）

以上這幾段內容，是傳統美德相傳時范阮攸迫切追求的重要資料。文中所說的「自伏羲至於文武，斯道一脈，聖聖相承。天生夫子以續道統，生知安行，渾然太極」，這段話的意思是說儒家根源的道與德，以及道統傳承的文化美德，乃是先古聖人依照其~~的~~智慧學問與道德修養來建立與實現傳承斯道的文化線索。孔子將聖人之道自己智慧經驗將兩者融會，將這文化內容與傳承的意義變作使命，做得更完善、更塌實，在人事常情的關係上處理得更為貼切非常，並以這樣的「渾然太極」狀態來加以傳承。另一段內容說「聖人與天何言哉」、「天即聖，聖即天」，這是

[102] 范阮攸：《論語愚按》，頁 121-122。
[103] 范阮攸：《論語愚按》，頁 111。
[104] 范阮攸：《論語愚按》，頁 117-118。
[105] 朱熹：《論語集注・公冶長》，《四書章句集注》，卷 3，頁 109。
[106] 范阮攸：《論語愚按》，頁 106。

doi: 10.6342/NTU202400741

同時將聖人與天做同等位階的安排，亦意味著聖人與至高無上的天言語，而聖與天其實是融合為一，是代表著一種超凡的境界。然而再聯繫到「宇宙儼然」的現象，再聯繫到「羲、黃、堯、舜、禹、湯、文、武，一首出庶物」。這不僅意味著一種永不變的廣闊、壯觀、宏偉的存在，乃是引出傳統古代聖人治理國家的方式，使之在政治模式上取得卓越超眾的成就。在他們領導之下能使「萬國咸寧」，給國家與庶民帶來無窮無盡的安和穩固，以及繁榮昌盛的永續傳流。使傳統的德治產生至深至遠的影響。而聖人的尊貴在於顯著普通平凡，卻作出了非常不平凡的成就，所以說「聖人其人則賤，其道則榮。此非尋常見到。」而「賢於堯、舜，都從此心上來」亦是如此。又說「堯、舜、湯、武在上為治教，夫子在下為言教。一統相續，傳之無窮。於《尚書》見堯、舜、湯、武之事業，於《論語》見夫子之事業」，這明顯地反映出范阮攸對古代聖人，即是對傳統美德有無比的尊崇與追求。

就表面來看，這幾段文字的內容，表現出范阮攸直接將古代聖人與他的思想理念一同聯繫到道統文化傳承德治的第一步驟，再把整個《論語愚按》的脈絡連貫起來看，《論語愚按》范阮攸的政治思想有著濃厚傳統德治文化在其中，這便是將其的思想理念聯繫到道統德治的概念與傳統文化傳承的本質中。

就意義的部分來探究，將其德治思想聯繫到傳統的古代聖人治理國家的道德文化傳承上，這似乎意味了古代聖人的人格品行，道德操守，政治傳承的美德，乃是范阮攸追求道統傳承美德最為重要的價值意義。就像范阮攸在文字闡釋內容來看，似乎都會出現：「羲、農、黃、堯、舜、禹、湯、文、武之源以闡其流于萬世。」還是「堯、舜、湯、武在上為治教，夫子在下為言教。一統相續，傳之無窮。於《尚書》見堯、舜、湯、武之事業，於《論語》見夫子之事業。」亦說：「惟天為大，惟堯則之。蕩蕩乎民無能名焉！夫子即堯也，豈達巷黨人之所得而名哉？學者能知聖人之大，則亦知恥於一藝自矣名。」[107]（〈議聖〉）用這樣的呈現方式來與三代以降古代群聖的高尚品格形象，以及他們在政治範圍的運行模式和傳承的文化美德，做一個肯定的連結。

[107] 范阮攸：《論語愚按》，頁 115-116。

doi: 10.6342/NTU202400741

三、排除異端以尊正道：反對三教同源

范阮攸對其他思想有所謂「排除異端以尊正道」以鞏固正統目的的表現。范阮攸站在儒家道統德治文化的角度認為：「羲、農、黃、堯、舜、禹、湯、文、武之源以闡其流于萬世」，孔子沒後，雖有百家思想齊放於世，但他們的道「何嘗一日息哉」，從未被其他思想成功阻礙。范阮攸在《論語愚按》表現其對異端的看法：「世教微，世道絕。雖以鄒國考亭二大賢之力，未足以障頹瀾，閱辰益久，去聖益遠。高者務詻洽而流於佛老，卑者務干祿而入於申商，矻矻終身，可哀也已」[108]；又說：「道者中庸之謂，卑之即為鄙，高之即為狂。鄙者裁無從入，而狂者尚有可裁。此日之狂者，幸有聖人以裁之；今日之狂者，猶幸有聖人之遺書以裁之。高明之士，可不知所勉哉」、「中行非易得之人，狂狷有可教之道，取長裁短，在聖人造化陶鑄中爾」[109]、「愛人重於愛物，仁之心必有等差。觀此則知墨之道，可闢矣」[110]、「當是辰三千從遊之外，如陽虎、叔孫武叔、荷蓧、沮溺、原壤孺悲之輩，望宮墻而不得入者多矣。豈非天地之大，猶有所憾者歟？」[111]、「聖人仁物之心，觸處發見，豈若禁殺放生，如異端者所為哉」[112]、「微生畝一辰高隱，固而不通者，豈足以知辰中之義哉？問答之頃，恭而見其直，道而見其溫。曰非敢，何其從容；曰疾固也，何其明決。謙遜之至，警發之深，斯其為聖人之言歟！」[113]、「聖人之於一世，其心即天地覆載萬物之心，欲與之言。即使子路見丈人之意，夫子道大德宏，包含發育。彼狂者自以為高，不知其在聖人覆載中一物爾。」[114]、「丈人徒知不仕之為潔，而不知仕之為義。徒知長幼之倫不可廢，而不知君臣之義無所逃，聖人惜其隱而固也。夫道之不行，君子寔無奈何於世運，義之當行，君子自不容已於吾心。《集註》發然謂之義一段，最開益學者詳玩義之一字，則不仕以傷義固其宜。而苟仕以悖義尤所戒，仕者思焉。」[115]范阮攸將各家之道一一整理出來，仔細對比

[108] 范阮攸：《論語愚按》，頁 57。
[109] 范阮攸：《論語愚按》，頁 106。
[110] 范阮攸：《論語愚按》，頁 86。
[111] 范阮攸：《論語愚按》，頁 83。
[112] 范阮攸：《論語愚按》，頁 87。
[113] 范阮攸：《論語愚按》，頁 116。
[114] 范阮攸：《論語愚按》，頁 118。
[115] 范阮攸：《論語愚按》，頁 120。

doi: 10.6342/NTU202400741

而得出以上的結論。在「世教微」、「世道絕」，即是「禮廢樂壞」[116]的時候，百家爭鳴，各行其是，范阮攸將這些當時有代表性者一一列名而稱之：高者、佛老、卑者、狂者、異端者、丈人、狂狷、高隱、固而不通者……等，這些稱呼若與「聖人」之稱相比，似乎流露出一種褒貶之意，而語氣中更帶入嚴厲痛批之口吻。

范阮攸的分析，表現出對聖人的仁德道義的尊崇、治理模式的肯定以及對傳統文化美德的追求。范阮攸大量運用動詞及形容詞來加強其對異端排除的力量，像是：「未足以障頹瀾，閱辰益久」、「高者……流於……」、「卑者務干祿而『入於』申商」、「卑之即『為鄙』，高之即『為狂』」、「鄙者裁無『從入』」、「狂者尚有可裁」、「狂狷……取長裁短」、「如異端者」、「一辰高隱，固而不通者」、「何其從容」、「曰疾固也」、「丈人徒知不仕之為潔，而不知仕之為義」、「徒知長幼之倫不可廢，而不知君臣之義無所逃」、「狂者自己為高」；而相對之下以排列、比喻、對比手法以襯托其對聖人、對正統正道的敬重。如「幸有聖人以裁之」、「猶幸有聖人之遺書以裁之」、「高明之士」、「在聖人造化陶鑄中爾」、「愛人重於愛物，仁之心必有等差」、「聖人仁物之心，觸處發見」、「聖人之於一世，其心即天地覆載萬物之心」、「夫子大道德宏，包含發育」、「彼狂者自以為高，不知其在聖人覆載中一物爾」等。而最後乃結論：「他歧異端之敢趨也。嗚呼！生於數千載之後，求聖人之後言。高者馳心玄妙，援儒而入於禪。卑者從志干祿，流於污下而不自覺」[117]。

綜上所論，范阮攸對異端的各種例子、型態的看法，顯示異端的存在是一種多餘而對社會造成負面影響的可能。在處理整個社會的層面上，僅聖人之道、聖人的遺書，才能造化陶鑄愛人及散發仁之心，並成為排除異端以尊正道的型態。

第三節　體認聖人之所以為「聖」的道德修養層次及德治意義

就意義上而言，「聖」乃是儒家傳統文化有著至高無上的品格道德形象者。《論語愚按》范阮攸闡釋「聖者」的意涵道：「無可無不可者，聖人也。」「曰聖人何

116 司馬遷：《史記》，收入楊家駱主編：《新校本二十五史》（台北：鼎文書局，1981 年），〈禮書〉，卷 23，頁 1159。
117 范阮攸：《論語愚按》，頁 122-123。

doi: 10.6342/NTU202400741

為見之？曰能磨不磷涅不緇。」[118]依照范阮攸文理闡釋的意義，就是要讀者去理解為什麼聖人被視為具有至高無上的人格操守，有著至高無上道德修養這一層次的特殊標準及價值意義的存在以及聖人之所以能為「聖」的根本性與價值何在。如此以下，筆者即扼要探討，只就聖人即是孔子之所以為「聖」的過程之前是如何成就、如何修鍊及其影響的德治意義。

一、由希賢而希聖的鍛鍊內涵

聖人至所以為「聖」及聖人的鍛鍊修養是由希賢而希聖的統一環節。他以學為根基生活，經過日積月累的自省與哲思形成內涵，進而將其與政治產生連結，雖簡樸務實，卻發人深省。聖人之道，因藏著「溫、良、恭、儉、讓」[119]五大德的品格涵養，自古以來成為社會鞏固，治國之道的指南針，閃爍著智慧的光芒，為萬世之人照亮著前行之路。范阮攸說：

> 無可無不可者，聖人也。見南子一節，乃是天涵地育氣象。豈南子所得而浼，亦豈子路所得而疑。朱子謂向有人問尹彥明，今有南子，子亦見之乎？曰不敢見。曰聖人何為見之？曰能磨不磷涅不緇，則見之不妨。學者不可不思。[120]（〈處變類〉）

以上一段話，是在說孔子見南子一節，子路（547-480 B.C.）見此不悅，孔子乃對子路下重誓作為保全局面的狀態。這涉及了三種交相輝映的層次：一、是涉及了孔子生活的活動範疇。二、為社會面貌百態的演變。三、為孔子待人處事、隨機應變的表現。在活動的氛圍與處事的情景，孔子不得不見南子一事成了聖人生活點滴中多層次經過鍛煉及考驗的重要範例。范阮攸對此闡釋道：「無可無不可者，聖人也。……曰不敢見。曰聖人何為見之？曰能磨不磷涅不緇，則見之不妨。」《集注》亦言：「否，謂不合於禮，不由其道也。厭，棄絕也。聖人道大德全，無可不可。其見惡人，固謂在我有可見之禮，則彼之不善，我何與焉。」[121]范阮攸繼續在其他

---

[118] 范阮攸：《論語愚按》，頁 86。
[119] 朱熹：《論語集注・學而》，《四書章句集注》，卷 1，頁 66。
[120] 范阮攸：《論語愚按》，頁 86。
[121] 朱熹：《論語集注・雍也》，《四書章句集注》，卷 3，頁 122。

doi: 10.6342/NTU202400741

篇章做闡釋，如〈憲問〉關於子路於「石門」與「晨門」對話一則說：「晨門但知春秋為不可之辰，不知聖人無不可之辰。他人可以言天與命，惟聖人則有斡旋造化運量乾坤手段使得為之，天命可回。」[122]《集注》曰：「然不知聖人之視天下，無不可為之時也。」[123]而〈述而〉一則闡釋孔子授業與人的理念說：「宇宙內皆天地覆載之人，即皆聖人教育之人也。以彼不善之習，而猶有求見之誠，其潔可與也，疑於不可見常情耳。聖人之心與天地為一，何外乎互鄉哉？《書》云：『無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平。無反無側，王道正直。』會其有極，歸其有極。」[124]〈述而〉一則闡釋關於陳司敗問禮於孔子說：「聖人認過處，正是存名教處。觀其兩答從容溫厚含蓄，非聖人不能。學者細玩此章，當思所以權度於禮義之際矣。」[125]闡釋〈述而〉另一則關於孔子對「聖」與「仁」兩者地位的歸屬，范阮攸說：「聖與仁非夫子何足以當之？然終身如此，他人見其如此而不自知其已如此，夫子所以為夫子也。第於觀德盛語謙之中，有勉進學者之意。苟志於道者，誠能奮力直前，循不已，豈不得仁聖之門而入哉？」[126]〈八佾〉一則關於孔子入太廟每事都問一事闡釋說：

> 聖人之心，無斯須不敬，無毫髮不謹。觸處呈露，自然而然。況於尊廟大禮，豈肯以其已知而不問？此非或者少所及也。酬答之頃，氣象溫和，亦所以教或人。直與天地覆載，萬物同其大。[127]（〈議聖〉）

還有以下范阮攸闡釋〈憲問〉一則關於孔子評論「仁者」、「智者」、「勇者」的自謙：

> 聖人辭愈謙而意獨至，學者可不知自勉哉？大抵未至於仁，必為物役。未至於知，必為物欺。未至於勇，必為物折。盡斯三者，非聖不能。[128]（〈問聖〉）

大抵而言，范阮攸透過〈聖〉一篇的內容，在聖人的活動脈絡至孔子的言行中闡發義理、建立學習典範，亦闡述孔子人生經歷各種磨難，為社會安穩的努力，到

---

[122] 范阮攸：《論語愚按》，頁 116-117。
[123] 朱熹：《論語集注・憲問》，《四書章句集注》，卷 7，頁 220
[124] 范阮攸：《論語愚按》，頁 105。
[125] 范阮攸：《論語愚按》，頁 115。
[126] 范阮攸：《論語愚按》，頁 58-59。
[127] 范阮攸：《論語愚按》，頁 114。
[128] 范阮攸：《論語愚按》，頁 59。

doi: 10.6342/NTU202400741

「述而不作」開創的過程，使儒學成為政治、教育、文化領域的重要思想。這一切都是發揮德治思想的基點。而透過以上這一些例子，我們能看到聖人在時時刻刻地鍛煉，再進入內層培養「磨不磷涅不緇」之心以及堅忍不拔的精神。在歸屬聖人的核心意涵，即是必須具有卓越高尚人格品行、至高無上的道德修養、至深至遠的智慧與學問之人，並且在各種情況下都能處之泰然的面對，同時保持一份內心的平靜與剛柔相濟的內涵，其中最重要是不易受外在的環境與艱難所困擾，這意味著其將與鍛煉修養層次聯繫起來。要成為一位能擔著「聖人」的位置及名聲的人物，並不是與生俱來的能力，而是需要窮年累月經過漫長的時間做鍛煉修養，經過「無斯須不敬，無毫髮不謹」，「辭愈謙而意獨至」、「認過處」、遵循「無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平。無反無側，王道正直」、接受晨門批評「是知其不可而為之者與」[129]的諷刺等事，而從中學習自我成長，使得後人、後學者「觀德盛語謙之中，有勉進學者之意」，最後能於「酬答之頃，氣象溫和，亦所以教或人」中成為眾人的榜樣。所以在鍛煉的氛圍，所有的活動內容，聖人的所作所為、言行舉止，都成了聖人鍛煉的重要環節，展現了聯繫日常生活的鍛煉與聖人之所以為「聖」的道德意涵，再聯繫擴散到德治運行的意義。

二、觀聖人的經歷：孔子如何成為一位偉大的聖人與自我成長

身處春秋末期，「禮廢樂壞」的時代，為了尋找一個能穩固社會的方法，便以「堯、舜、禹、湯、文、武」之治為道統為儒家思想的基點。孔子之所以被稱為偉大的聖人，正是因為他創造出一個崇高道統德治的思想世界。有他的出現，讓中華文化長存不朽於歲月。

而孔子克服的磨難讓人知道「歲寒，然後知松柏之後凋也」[130]的道理，體現於《論語》之中，范阮攸著書亦用意人們可藉此精進道德操守，使於磨難中可以看出個人的品性情操，推及教育、社會、政治亦如是。范阮攸闡釋這一則話云：

[129] 朱熹：《論語集注・陽貨》，《四書章句集注》，卷 9，頁 220。
[130] 朱熹：《論語集注・子罕》，《四書章句集注》，卷 5，頁 156。

doi: 10.6342/NTU202400741

歲寒，然後知松柏；臨難，然後知君子。文山〈正氣歌〉，時窮節乃見，真足發揮至訓，大舒千萬古忠義之氣。[131]（〈致知〉上）

范阮攸認為，在逆境與考驗的面前，人才能真正展現出其品格和才華，范阮攸再次肯定「歲寒」，意味著經歷過寒冷的歲月，才能體會到松柏的堅韌，並提出「臨難」來表示面對困境危險的時候，才能真正認識、了解到君子的品德風範。同時范阮攸引用了文山〈正氣歌〉的典故，來強調在艱難、困苦的時刻，一個人的節操品德才得以顯現，表現出真正的本能來發揮「千萬古忠義之氣」，亦強調在困難環境中足以考驗人格品行，也能顯示出真本領，僅在逆境中才能展現一個人真實之心及忠義價值。

歷來對孔子這位「聖人」思想詮釋中，無論各種觀點，其在政治領域中提出「仁」、「德」、「禮」三大要求來發揮其的「仁政」與「德政」的理想乃是最主要的。然而，在達到「聖」這個境界的過程，孔子必須給自己建立一個中心思想，才能在周遊列國中不斷地廣傳，而這個思想之後更深深地影響到亞洲各國的文化及其政治。孔子是如何建立其中心思想呢？按照孔子的本意說「吾道一以貫之」[132]，傅佩榮先生對此解釋：「我的人生觀是由一個中心思想貫穿起來的。」[133]那麼，孔子的中心思想究竟是用什麼貫穿起來呢？筆者認為，是他把所有所學的社會各方之事與人情世故一律貫穿起來一起思考，然後經過思的過濾形成的「一以貫之」之中心思想。再問，這個中心思想有何特別，能使孔子成為一位偉大的「聖人」？孔子又如何做到的？答案在「吾少也賤，故多能鄙事」的背景。

〈子罕〉大宰問於子貢曰：「夫子聖者與？何其多能也？」子貢曰：「故天縱之將聖，又多能也。」子聞之曰：「大宰知我乎！吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。」牢曰：「子云：『吾不試，故藝。』」[134]

131 范阮攸：《論語愚按》，頁 324-325。
132 朱熹：《論語集注・里仁》，《四書章句集注》，卷 2，頁 96。
133 傅佩榮：《論語三百講・上篇》，頁 167。
134 此處為《論語愚按》頁 112 所引，原文見朱熹：《論語集注・子罕》，《四書章句集注》，卷 5，頁 149。

doi: 10.6342/NTU202400741

多能亦聖之一端，若夫子之所以聖，則非大宰之所能知也。苟無其本而多能，則為小人之才矣。多乎哉？不多。蓋因答以寓教，欲學者之務本也。[135]（〈說聖〉）

〈述而〉子曰：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」[136]

由小見大，日常生活的環境積累、背景的遭遇會造就一個人的能力及思想。孔子年少時在家道中落的苦難生活中學會許多謀生與做雜事的能力，這段經歷使他的思考更為務實、細膩，並將那些思考化為內在之「本」。范阮攸認為：「苟無其本而多能，則為小人之才矣。」[137]其中最重要的關鍵是以正面、積極的態度，用赤誠之心來面對事情。孔子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」[138]這是一種展現對學習與思考的雙向關係，並且思考如何行動可以達到最好的結果。又說：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」[139]以表現正面與負面的事與人都有可學習之處。這種學習的態度，代表孔子既客觀又深刻的體會個人修養與學習的內在層次。《集注》亦言：「見人之善惡不同，而無不反諸身者，則不徒羨人而甘自棄，不徒責人而忘自責矣。」[140]范阮攸亦在此闡釋：

學而不思，何以遽至於罔？蓋博聞多識，而不求諸心，則情欲交蔽，反移所學而入於偏邪，昏罔之所必至也。而不學，何以遽至於殆？研搜索而不習其事，則踐履無寔，反移所思，而入於空寂，危殆之所必至也。是故思與學不可謂一。[141]（〈力行〉下）

思齊則不以賢讓人，而立於為善。內自省則不以不賢加諸己，而力於去惡。大抵學者之學，為己而已。故賢不賢在人，而啟發感悟之機在己。此與三人行必有我師章意同。[142]（〈力行〉上）

---

135 范阮攸：《論語愚按》，頁 112。
136 此處為《論語愚按》頁 198 所引，原文見朱熹：《論語集注・述而》，《四書章句集注》，卷 4，頁 131。
137 范阮攸：《論語愚按》，頁 112。
138 朱熹：《論語集注・為政》，《四書章句集注》，卷 1，頁 75。
139 朱熹：《論語集注・里仁》，《四書章句集注》，卷 2，頁 97。
140 朱熹：《論語集注・里仁》，《四書章句集注》，卷 2，頁 98。
141 范阮攸：《論語愚按》，頁 159。
142 范阮攸：《論語愚按》，頁 192-193。

doi: 10.6342/NTU202400741

如此范阮攸肯定孔子的回答，而其更不忘對後學者留下期望與叮嚀的口吻說：「蓋因答以寓教，欲學者之務本也。」[143]

《論語愚按》中幾則關於孔子的經歷，以及其思考的層次，經過范阮攸的筆墨詮釋如下：

> 〈憲問〉子曰：「莫知我也夫子！」子貢曰：「何為莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達。知我者，其天乎！」[144]
>
> 不怨天不尤人，天道之徧覆也。下學而上達，天德之健運也。聖人無以異於人處。即聖人與天為一處。此意高第尚未喻，況夫人哉？然反覆中間十一字，學者要不出此，苟求知之切，俯仰戚戚欲速成而不漸進，此等人難乎其有聞矣。[145]（〈學問〉）
>
> 〈述而〉子溫而厲，威而不猛，恭而安。[146]
>
> 此十字見聖人聖德，自然而然。學者知門人所記之深意，反躬自治，逐辰省察，擴充其所已能，勉進其所未至，而無自畫焉，則庶幾於為己矣。然以張橫渠十五年學箇恭而安二字不成，其可以易言哉？[147]（〈威儀〉）
>
> 〈鄉黨〉孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者。其在尊廟朝廷，便便言，唯謹爾。[148]

這幾段文字內容反映了孔子在人生中的經歷，並且面對生活起居而言，孔子用怎麼樣的態度去解決、處理、以及面對。然而，按照原文「不怨天，不尤人，下學而上達」，這看似是一件很簡單的事，但能有多少人可以做到？孔子是第一位想得出來，亦做得到的人。范阮攸說：「不怨天不尤人，天道之徧覆也」，這是孔子面

---

143 范阮攸：《論語愚按》，頁 112。

144 此處為《論語愚按》頁 59-60 所引，原文見朱熹：《論語集注・憲問》，《四書章句集注》，卷 7，頁 219。

145 范阮攸：《論語愚按》，頁 60。

146 此處為《論語愚按》頁 60 所引，原文見朱熹：《論語集注・述而》，《四書章句集注》，卷 4，頁 137。

147 范阮攸：《論語愚按》，頁 61。

148 此處為《論語愚按》頁 61 所引，原文見朱熹：《論語集注・鄉黨》，《四書章句集注》，卷 5，頁 158。

doi: 10.6342/NTU202400741

對事情的一種態度，而此態度已覆蓋所有的層次。表示孔子在生活中，不僅迎接，更是接受所有的艱困、挫折的降臨，坦然面對與解決命運中的自然規律。「下學而上達，天德之健運也」，本意是一種學習與進步，以及拓展自我成長的空間，人若想要自我成長，必須自我突破，透過不斷地學習才能超越所謂命運的安排，在個人不斷地努力之下自我提升，這就能收到相應相當的結果與價值。范阮攸強調孔子隨時隨地解決事情的第一步驟，都用最積極的態度來面對一切，並且著重在不斷地自我成長以掌握自己的本能，他所肯定的聖人是跟一般的人一樣，沒什麼區別——即「聖人無以異於人處」，但就是因為有如此的態度，所以「聖人與天為一處」。而另外一則「溫而厲」、「威而不猛」、「恭而安」則是用了三組對比的形容詞，目的為將孔子內在修養的層次與外在的氣質融合秀出。錢穆對此則的本意做出新解：「孔子修中和之德，即在氣貌之間，而所以窺其心地修養之所至。學者當內外交修，即從外面氣貌上，亦可驗自己之心德。」[149]范阮攸則說：「聖人聖德，自然而然。學者知門人所記之深意，反躬自治，逐辰省察，擴充其所已能，勉進其所未至。」范阮攸在此透露了他對聖人的定義，他認為聖人之所以為「聖」，孔子之所以偉大，是因為他把一切都修煉成一種自然的本性，其中涵蓋著「聖人境界的品德」，是具備高尚的品德，以及內在道德修養的自然表現。其次，包含著「無為而治的表現」，在治理方面可以透過無為而治而達到正面積極的效果，亦不刻意追求為聖的目的，而是在平凡日常生活中就培養出極真、極善、極美的智慧品德。再者，涵蓋著「自我成長的過程」，讓人們體會並提醒我們，孔子之所以成為一位偉大的聖人，我們所看到的只是結果，在這個結果之前的過程他必須經歷許多的煎熬、不斷地自我提升與成長，讓內在更堅韌、冷靜而踏實而前進，所以值得學者、後學者、為政政者觀察以「知門人所記之深意」，就能達到「反躬自治，逐辰省察」的作用；或〈鄉黨〉「孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者。其在宗廟朝廷，便便言，唯謹爾」一則，南懷瑾說：「〈鄉黨〉一篇記載孔子如何做人」，「把孔子的生活型態記下來」[150]，這個說法可以作為參考。范阮攸對此則闡釋：

---

[149] 錢穆：《論語新解》（台北：東大圖書股份有限公司，1991 年），頁 270。

[150] 南懷瑾說：「現在講這一篇書很難講，要想講得好，除非由人扮演出一個孔子，拍成電影。……這些生活上的描寫，都放在鄉黨篇中，這是說孔子的生活習慣，代表了他學問的精神，表示他的言行一致，這是鄉黨篇的第一個觀念，而第二個觀念，在以前看不出這篇的道理，現在我看到年輕人，穿衣服不會穿，講話不會講，吃東西不會吃，走路也不會走，纔知道『鄉黨』這一篇，把孔子的生活型態記下來，的確有道理。還有第三點，我們可以看到的，孔子是講仁、講

doi: 10.6342/NTU202400741

聖人盛德，睟然見於言貌。隨在各當其可，在鄉黨當玩似字，似則非不能言也。不敢多，故見其恂恂在尊廟朝廷。當玩謹字，謹則非好辨也。不敢隱，故見其便便。學者知守恂恂便便之大法，從容玩味於二字之間，庶乎有得矣。[151]（〈威儀〉）

就這一則而言，范阮攸將「聖人盛德」放於前來肯定聖人道德本質的價值，他強調了「盛德」與「言貌」一致，體現了一種真誠的表現，所以在聖人的言行舉止一律散發其真誠優雅、高尚品德的價值所在，更能化作「教育」的體裁，此用來啟發教育方面多功能的價值，即是讓後學者既有言教又有身教的楷模，讓他們有機會將道德品行的境界及倫理的標準提升至更高更遠。再說，范阮攸亦強調孔子在不同的情境中更有辦法以一種生動靈活變通的方式來建立各種不同情況的良好關係，並且一直保持謙遜恭謹的態度來處理事情，如孔子在宗廟朝廷的所作所為不失其誠正恭敬的本質與態度，即是提醒後學者及為政者，具有「溫恭信實之貌」、說話時能表現出「閑雅」[152]之態，是范阮攸最大的期望。只要懂得抓住孔子所表現的這兩個方向，就足夠「從容玩味」，施展於人之間的關係乃至社會之間的關係準則。

要注意的是，這一些例子都重現了孔子的生活。他把那一些看似平凡簡單的瑣事、人與人之間在生活中要解決的問題，做到更簡單的層次，使人與人之間的需求更貼切更靠近。范阮攸在闡釋《論語‧公冶長》「子曰：『盍各言爾志？』子路曰：『願車馬、衣輕裘，與朋友共。敝之而無憾。』顏淵曰：『願無伐善，無施勞。』子路曰：『願聞子之志。』子曰：『老者安之，朋友信之，少者懷之。』」一則[153]說：

孝、講忠的，這也就反映出春秋戰國時代，社會的人心太壞，不忠不孝，不仁不義的人太多了。同樣的一個道理來看鄉黨，為什麼把孔子的生活型態，記載得這麼多？就是那個時代的青年和現在一樣，生活的禮儀不知道，有學問的不一定處的合適，待人處世之間，什麼立場應該什麼態度？應該怎樣說話都不知道？就是現在，一般人以為美國人生活型態好隨便，其實他們的上流社會、領導階層，還是端端正正地打領帶，服裝整齊，還是非常講理。所以真正的學問，還是要自己用智慧去發掘……萬事都從做人開始，一個人生，無論做什麼事業——做官、經商、做學者、做平民，都是要做人。事業的昇沉成敗，各有變化不同。但無論如何，總要做人。鄉黨一篇記載孔子如何做人。後世的人們，敬重他的成就，便尊稱他所謂『聖人』。人人都可成聖，只看自己如何做到聖地的成就。」參見南懷瑾：〈鄉黨的歇後語〉，《論語別裁》（台北：老古文化事業股份有限公司，1976 年），下冊，頁 944-945。

[151] 范阮攸：《論語愚按》，頁 61。

[152] 錢穆：《論語新解》，頁 339-340。

[153] 朱熹：《論語集注‧公冶長》，《四書章句集注》，卷 3，頁 111。

doi: 10.6342/NTU202400741

聖人之於人，猶天地之於萬物。日用間與我接有三等，無不各得其所。《易》曰：「雲行雨施，品物流形。」意盡如此。顏淵，亞聖者也。其用心公平廣大，不自滿足。而子路之善，自在其中，但不及聖人之渾然無迹爾。若子路雖不及於顏子，而其心坦然，無物我之私，廓充此心，亦可以希賢希聖矣。讀此章，見聖門之學，以躬行為本，而自取真確。學者能克治其私，求為子路，由子路以求至於顏淵，則數仞之墻，庶幾從可窺矣！（〈力行〉中）[154]

范阮攸認為，學者應該從孔子思考的問題去思考如何學習。他希望人人透過孔子的經驗、知識、學問以及他的志向來豐富自己的能力，所以他說子路雖不及顏淵，但只要「心坦然」，「無物我之私」，再「廓充此心」，慢慢躬行便能前進希賢、希聖的境界。而透過孔子的志向讓范阮攸肯定「聖人之於人，猶天地之於萬物」、在「日用間與我」，使孔子成為一位「偉大的聖人」。

陳昭瑛先生在論「聖心」一則說：「『聖心』作為聖人、聖王、天王的生命精華，是人自己以鍥而不捨的工夫鍛鍊而得，此心非上帝之心，非聖子之心，亦非聖靈，而是人自己的心……人將自己教化為聖人。」[155]所以「聖人」也是一般普通的人，能透過「鍥而不捨的工夫鍛鍊而得」，這是一個內化的工夫，是內自省的工夫所達成的。

不管在社會上的任何地位、職責，透過道德的引領，「人」都是結構中重要的一環，尤其有道德意識的人，他能海納包容社會上各種不同的成分，因此在總結此篇，范阮攸很清楚地表示他讀《論語》的立場，主要的期望是學聖人聖德之後能發揮的結果，如以下之說：

此篇謹取《論語》所記聖人盛德事寔，凡一百五章為四卷，欲讀者端拜景仰，如聖人儼臨乎前，望之而有所尊，即之而有所準，其心一於依歸，其心一於向赴。如行者之有家，射者之有旳，如群工之環視拱廳乎大匠，如萬物之齊瞻竝載乎天地日月。無別念妄意之敢前，他歧異端之敢趨也。嗚呼！生於數千載之後，求聖人之後（遺）言。高者馳心玄妙，援儒而入於禪。卑者從志干祿，流於污下而不自覺。

---

[154] 范阮攸：《論語愚按》，頁 194。
[155] 陳昭瑛：《荀子的美學》，頁 87。

doi: 10.6342/NTU202400741

> 熟知聖人之道，其精則足以配無極太極之運，而其粗不出日用彝倫禮樂刑政之具，其遠則磅礴古今宇宙之不可窮際，而其近不出起居出入動作飲食之間。其事上臨下，忠厚仁愛之極其至。而其進退辭受之義，則千乘萬鐘，舉天下之可欲者，不足以動其心。其處己接物，溫和平易，而剛大直方之氣，則非千鈞萬仞雷霆斧鉞之所能屈。聽其言，若無旦夕之效，目前之利。而天子用之可以齊家、治國、平天下。上配三皇五帝、三王之盛，下貽國家生民千萬世無窮之安。學者用之，進足以致君澤民，樹立不朽，退足以修己教人，俯仰無怍。大哉道乎！備於聖人之身，而散見於聖人之書，聖遠書存，然則見書亦猶見聖也。既見聖亦弗充由聖，可不知所警勉哉？[156]（〈聖篇總說〉）

范阮攸的政治思想核心為聖人的道德修養。為政者有聖人之德、懂聖人所做之事就會懂聖人所留下的遺言之誨，如此將更十分謹慎地去發揮那一份內在道德所潛藏的價值。范阮攸想從內而外精進努力務求到達賢人的層次，最後達到聖人的境界。他的最終目的是落實在解決社會上各種層面的問題，尤其是人文精神之需求，同時給社會一個有著保障、充滿溫暖和諧、平靜、安穩、「無窮之安」的生活趨向。如此范阮攸認為，只要為政者能學與做到，就能讓社會上所有的成分皆能海納於宇宙中，各自開花結果如「行者之有家」、「射者之有旳」等。

三、熟聖人之道——培養有聖人仁德的內涵

體認聖人之所以為聖的另一個鍛鍊層次，便是熟聖人之道，培養聖人仁德的內涵。范阮攸的思考扎根於孔子的思想脈絡下，更在自己的思想中肯定、要求為政者和學者學習《論語》的內容，讓自己具備聖仁聖德以對社會有所貢獻。這一些人都有影響社會之能，當他們手握政權時，若具有仁德則不會去做傷人害己，敗壞社會風土民情，甚至篡位、謀反勾結等傷害道德之事，一旦有了道德意識的存在，他們也不容易被收買，不容易屈服於功名利祿、妥協於權力的威脅。據范阮攸在《論語愚按》闡釋的幾則內容來看，一個國家能獲致「一國天下治」[157]，必須要培養學者、為政者、統治者的仁、德內涵。舉以下幾則例子：

---

[156] 范阮攸：《論語愚按》，頁 122-124。
[157] 范阮攸：《論語愚按》，頁 80。

doi: 10.6342/NTU202400741

范阮攸在闡釋《論語・述而》的話：

> 仁者本心之固有，夷齊讓國，於心安矣。其為得仁，視得千乘之國，輕重判然。夫何怨之有？彼據國拒父，乃夷齊之罪人，聖人豈與之哉？冉有不能省察乎此，而猶以為疑。宜其事季氏，為之聚斂而不恥也。是故學者不通於大義，必拘於俗見，蔽於常情，不可不思也。[158]（〈議聖〉）

「仁」之美德是人心天生有的，伯夷、叔齊的抉擇發於內心之「仁」，求仁而得仁，自然不會有怨，若幫衛國國君「據國拒父」，便是不仁之事，孔子自然不會去做。這一則話，范阮攸透過夷齊讓國的例子，強調求仁者內心的堅定。真正的聖人，能夠平和處理個人與家國的關係。

而天下萬事萬物，如前文所言，自有自然的連結。另一則云：

> 瞽者不得於天地生育之全，而得於聖人哀矜之至，此聖人之仁，所以為裁成輔相者也。其答子張，固字最可玩味。蓋天下事事物物，莫不有當然之道。聖人備道於身，體道於心，隨感而應，惟是之安，曷嘗有意於其間哉？[159]（〈應事範物〉）

此則，范阮攸認為瞽者無法如常人一般生活，但聖人以仁愛之心幫助了他，也是因為有這一分仁德之心懷，使聖人能成為裁培、成就、輔佐他人的仁者。個人修養與治國之大道是貫通的，范阮攸反覆強調這點。不僅是推己及人，亦是由小見大、見微知著，如《論語・述而》一則云：

> 歌而善，小善也。聖人小善必錄，蓋如此，有身家者知此義，則善言無不華，而身家成。有一國天下者知此義，則善道無不通，而一國天下治。[160]（〈應事範物〉）

范阮攸認為唱和雖是微不足道的小善，但聖人卻不因此而不做，這也是因為聖人知曉見微知著的道理，並且具體實行，將此理念擴展到治理國政，則能夠透過善

---

158 范阮攸：《論語愚按》，頁 113-114。
159 范阮攸：《論語愚按》，頁 81。
160 范阮攸：《論語愚按》，頁 80。

doi: 10.6342/NTU202400741

道使整個國家的治理井然有序。藉由如此的認知與體會，個人修養與家甚至國更能交相輝映蓬勃的前進，善言也將充盈其中。

從個人修養到國家政治實施之間是貫通的，而精進的方法便是學習聖人。如闡釋《論語・子罕》「子曰：『語之而不惰者，其回也歟！』」[161]云：

> 當與「終日不違」、「無所不說」兩章參顏氏心得夫子之道，力行夫子之言，譬如鐘鳴響應，雨潤物滋，惟說故不違，不違故不惰，請事斯語，信不誣已。[162]（〈取人〉）

此為以聖人為模範修身的層次之別，第一是「無所不說」，先用虛靜之心來試著理解聖人的微言大義，而非快速地妄加判斷與非議。依照這個準則去修身，將聖人的良好品德融進自身後，待人接物便「不違」，也因為這個「不違」，便「不惰」，能將良好的道德品格應用於各種日常、政治實踐，也因有這個品格，有著積極進取的正向動力，故能不懈怠於實踐之中。

然而再進一步深入鍛鍊的功夫是「熟知聖人之道」，從聖人的生活中去體會以便達到精、粗兩端的用處。范阮攸說「精」足以「配無極太極之運」的自然本源，而「粗」卻是「不出日用彝倫禮樂刑政之具」的日常生活各處。他將古今、遠近聖人生活的精華融合於一般的生活中，並揭示近的道理，於「不出起居」，以及「出入動作飲食之間」，藉此再從中開展能「事上臨下，忠厚仁愛之極其至」的最高標準的人格修養，若能以此應用在應對進退的職場上，定能施展一舉兩得之效應。再高一層是希望「舉天下之可欲者」，不易動搖其心於任何外在的變化。在處事方面能維持「溫和平易」的態度，卻能展現出「剛大直方之氣」，「非千鈞萬仞雷霆斧鉞之所能屈」的力量。至最高的層次便是天子本人達到「用之可以齊家、治國、平天下」的效果，而透過這樣的秩序相連結及配合可獲致「上配三皇五帝、三王之盛」，「下貽國家生民千萬世無窮之安」的治國成效。

對於學者，「用之，進足以致君澤民，樹立不朽，退足以修己教人」。這是范阮攸在〈聖〉一篇所務求的立意開展。因此若欲探討范阮攸的政治思想的整體性，

---

161 朱熹：《論語集注・子罕》，《四書章句集注》，卷 5，頁 154。
162 范阮攸：《論語愚按》，頁 98。

doi: 10.6342/NTU202400741

我們得從這裡面一步步地去推敲其中對政治方面所產生的意涵，其方法必須從其對聖人聖德的綜合概念來叩求。

孔子在教導學生的時候，無時無刻不講究道德修養，鍛鍊內在的功夫，並且這個功夫近在咫尺，可以說一切都從生活點滴著手，然而他比他人更高一等的功夫是在於以此循循善誘地教導他人待人接物的基本功。尤其學與教在孔子所表現的範圍內便是一種互相琢磨的態度，讓其寬廣的心態來海納百川，聆聽各種知識與聲音，使彼此有更大的空間發揮。這樣的作用不僅對當時產生了價值，且可為後世之人所借鏡，箇中影響力是從個人再延展到整個社會的表現，是一種多面的影響。

如《論語》中的一則話：「子貢曰：『貧而無諂，富而無驕，何如？』子曰：『可也。未若貧而樂，富而好禮者也。』子貢曰：『《詩》云：「如切如磋，如琢如磨。」其斯之謂與？』子曰：『賜也，始可與言詩已以！告諸往而知來者。』」[163]這體現孔子以寬廣的心態與其生共勉。然而，重點是落在切、磋、琢、磨的功夫。范阮攸闡釋：「樂與好禮，則無諂無驕已在其中。聖人之言，大小精粗無不具舉，類如此。然學者用功，必從無諂無驕入，積之不已，自然忘乎其貧富者也。子貢蓋曾用力於無諂無驕二者，一聞至教，豁然開悟。觀其引《詩》言一篇，觸類旁推，聞一知二，斯其馴矣，聖人所以與之。」[164]不管人或物，物要成器成材得經過切、磋、琢、磨的程序，那麼人要成才也一定得透過切、磋、琢、磨的鍛鍊再內化為人格道德，並且需要有實際的功夫才可以。再者，生活中的百態的誘惑起浮，每個人又是否能守著一份如顏淵一般百折不撓的心呢？當遭逢困境的時候，如闡釋《論語・憲問》「蘧伯玉使人於孔子」[165]一則，范阮攸云：

> 欲寡過，見伯玉之篤於修身而未能，見其使之善於辭令。夫自非聖人。誰能無過？能寡其過，斯君子矣。然非心誠於欲寡其過，則過不聞於耳，而常留於躬，又安得而寡哉？而未能三字，形容得省察克治工夫，謙抑黽勉、進進不已底意思。學者苟慕伯玉寡過之心，當思伯玉之使之言。[166]（〈取人〉）

---

[163] 朱熹：《論語集注・學而》，《四書章句集注》，卷 1，頁 68。
[164] 范阮攸《論語愚按》，頁 192。
[165] 朱熹：《論語集注・憲問》，《四書章句集注》，卷 7，頁 216。
[166] 范阮攸：《論語愚按》，頁 104-105。

doi: 10.6342/NTU202400741

言人非聖賢，誰能不犯錯呢？試著減少再犯錯的狀況，便是一種修身的功夫，而要體認到這個行為，就必須隨時抱持著「誠」，並自我反省，不然連有過錯都不知道，又談何改呢？范阮攸在這邊強調「而未能」三字，乃是凸顯修身必須自省的功夫。「誠」與良好品德是一體的，學者若有想避免犯錯的心，就需要誠心思慮，不論自己身處於何境地中。正如「子曰：『賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！」[167]顏淵被孔子認為賢德之人，便是因其能守著一份為人、為事、為學的虔誠精神。他把自己的道德操守操練至一般人難以做到，也難以追求的境界，在他的身上闡發了人道精神之仁。此精神不論放在社會上的任何一個位子，他都能帶給人群安樂的生活，並且能做到「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動」[168]的自我約束。他的內心能堅忍不拔、不易動搖於社會上的各種誘惑。這就是聖人之所以能成為聖人的磨練過程，而這個也恰好是范阮攸所嚮往的「由希賢而希聖」。

范阮攸說：

> 有顏子之樂，則簞瓢陋巷，與食前方丈，廣廈萬間，隨分所有，何足已掛吾心？蓋所樂必有其事，而尋之必有其方。知所尋則得所樂矣，苟不得所以樂，不惟貧賤之能為憂，遇富貴則樂在富貴，而憂亦至矣，可不勉哉？偶得一絕云，謾云顏子樂簞瓢，顏子心非筆可描，真樂不分窮達境，學之至處便囂囂。[169]（〈取人〉）

在這裡范阮攸闡發的是顏淵實際面對生活的表現，及心靈上所調整的身心融合的超越。他認為顏淵有這一份真心誠意的「心」，來完善「仁」的所求，以繼續追求真、善、美的境界。范阮攸說顏淵的內心是「非筆可描」，因為「真樂不分窮達」，亦不受任何外在環境的變化所影響。他能守著一份「隨分所有」之心，而懂得「該」的意涵。這使他「不惟貧賤之能為憂」，體現知足常樂。而學到這個境界能有幾人呢？這一切都需要不斷地「鍥而不捨」、切磋琢磨地下功夫呢！

---

[167] 朱熹：《論語集注・雍也》，《四書章句集注》，卷 3，頁 117。
[168] 朱熹：《論語集注・顏淵》，《四書章句集注》，卷 6，頁 182。
[169] 范阮攸：《論語愚按》，頁 93-94。

doi: 10.6342/NTU202400741

doi: 10.6342/NTU202400741

第四章

范阮攸《論語愚按》的政治實踐觀念

就如前章所論述，范阮攸的政治思想是由內向外，由「內聖」、「外王」兩個層面結合而成，即《論語愚按》的內容形式、格局、氛圍及意義內涵都經過了范阮攸的闡釋。就以〈聖〉、〈學〉、〈仕〉、〈政〉四篇而言，由於意義內涵的差異，實踐過程也就呈現了差異。

然而，同樣值得注意的是，《論語愚按》的內容所蘊含的政治思想意義，范阮攸將此區分層次，目的為叮嚀後學者一步一步按照順序發展，攝取各位聖人生活點滴的表現，以及行為舉止。也可以說，從〈聖〉篇開始，闡釋其中的核心意義的時候，也將其餘三篇〈學〉、〈仕〉、〈政〉的關係架構一同建立起來。

范阮攸的政治思想透過闡釋《論語愚按》四個部分而發揮。「聖」是展現內聖的內涵，開展至高無上的人格道德典範，導向聖人內在修養層面與治理的境界，乃至〈學〉、〈仕〉、〈政〉三篇，把內層與外層結合，體現外王的職責——亦就是實踐「聖」的內涵，將聖人的道德發揮於政治、教育、社會結構。按照其對政治理想的追求，從〈聖〉篇開始，范阮攸已將政治理念藍圖勾勒、德治理念漸趨完善，而「學」、「仕」、「政」便用來表現實踐的層面。在這樣的脈絡中，「學」即是代表知識階層對於政治體系的實踐，而范阮攸更將「學」與「仕」的核心價值聯繫起來。因此，在探討范阮攸《論語愚按》政治實踐之梗概及其思想的內涵前，對於〈學〉、〈仕〉、〈政〉三篇實踐的核心價值及意義，有必要先作一扼要的歸納與探析。

第一節　「學」的實踐及核心價值意義

關於〈學〉篇，范阮攸說：

> 此篇僅取《論語》中論學處，凡二百二章為六卷，間以致知、力行、孝弟、交際，隨章意而類分之。誦斯言，想若與聖們高弟，親炙於江漢秋陽太和元氣前。省曾之三，克顏之四，守其所已得，求其所未能，磨濯吾心，周旋人道，以庶幾所謂正焉。嗟乎！目前應物，無非彝倫日常用之常；紙上

doi: 10.6342/NTU202400741

餘師，無非心得躬行之教。由希賢而希聖，自成己而成人。儒者之學，無餘蘊矣。[1]（〈學篇總說〉）

〈學而〉乃《論語》第一篇，代表了孔子教育啟蒙的思想。可以說透過《論語》內容的顯示，及孔子本身透露出其「教」與「學」可以證明，「學」是廣納知識、學問、智慧，是人格修養，也是政治制度選賢舉能最重要的條件。范阮攸因崇拜、敬仰孔子其仁、其德、其思想、其學、其教，所以他立志於學，為的是「守其所已得」、「求其所未能」、「磨濯吾心」、「周旋人道」、「以庶幾所謂正焉」、「心得躬行之教」。

范阮攸汲取孔子思想，同樣也在實踐政治議題上將「學」擺於前，且〈學〉篇內容相較於其他四篇也多更多。這也表示范阮攸肯定「學」是連結內在修養與實踐政治極為重要的樞紐，是為政者修身必要的文質。他期望為政者能達到「由希賢而希聖」、「自成己而成人」的兩層目標。他要求學者向孔子的學生學習反省「省曾之三」、「克顏之四」，為先修身再為政，先把內在修養好，才可以去實踐「自成己而成人」，即是為社會貢獻，為政治努力的事情。他的「學」讓人聯想到今日科技發達的電腦，一台電腦當中最重要的部分是主機 CPU（Central Processing Unit），是「電腦的中央處理機」，也可以形容為電腦的「大腦」，這用以執行和處理所有電腦中的指令和運算，而具體地處理流程如取指令、解碼、執行、儲存資料，就此與「學」做個相連的比喻，這帶來一種連結的可能，范阮攸的「學」就像「電腦中央處理機」的功能，「學」是先去取得知識，再吸收知識，再來分析知識，再來累積儲存知識，最後實踐執行知識，就把所累積儲存的知識發揮於社會上的實際運用。

一、《論語愚按》學以修身為政之道

可以說，「學」是范阮攸在《論語愚按》實踐政治的理念上最核心的觀點，或者說，整個《論語愚按》的人文精神，修身為政之道可以以「學」一字為代表，而范阮攸的政治理念主要建立在修身的功夫上。學即是修身以為政之道的涵養。按《論語愚按》〈學〉的內容闡釋，范阮攸的觀念，或著重的內涵，主要是期望

[1] 范阮攸：《論語愚按》（台北：國立台灣大學出版中心，2012 年），頁 243-244。

doi: 10.6342/NTU202400741

學者、為政者首要以「學」為自我反省的起點。以凸顯人透過學習來「守其所已得」、「求其所未能」的本分為目標。范阮攸對政治履行的範疇從頭到尾都建立於學，上向聖人至高無上的道德典範來培養人格操守，下為學聖人所教誨之言，即是觀聖的實際生活的互動，與其教學生在人世間的活動氛圍的實際操作例子，來施展「見賢思齊，見不賢而內自省」[2]的反省層次，以及實際運用在人與社會的需求上。他在學的基礎上建立起所有人倫乃至家國的關係，於是，以修身為政之道做為核心思想的范阮攸，繼續從學以鞏固社會的主要元素。所以說學以修身是維持社會正常運作之樞紐。舉以下范阮攸闡釋的一些例子，如〈學而〉一則的原文：

> 子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」[3]

范阮攸則有以下的闡釋：

> 聖人首提起一學字，學者所以求聖賢之意，事物之情，所謂就有道而正焉者也。所學得其道，而後可以辰習。辰習則人信之，而後有朋自遠。然世之好德者鮮矣，學習在我，來不來在人，故不慍而後為君子。從學入說，從說入樂，從樂入不慍，非真積力久不到。[4]（〈力行〉上）

這是說明了學的好處，讓學者學會「求聖賢之意，事物之情」，讓自己成為「有道而正焉」，其次，當「學得其道」便能「辰習」，而獲「人信之」，然而學習在於自身，朋友來不來在於別人，所以不怨恨別人才能成為君子。

而〈雍也〉一則：

> 子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」[5]

范阮攸則有以下的闡釋：

---

[2] 朱熹：《論語集注・里仁》，《四書章句集注》（台北：國立台灣大學出版中心，2016 年），卷 2，頁 97。
[3] 朱熹：《論語集注・學而》，《四書章句集注》，卷 1，頁 61。
[4] 范阮攸：《論語愚按》，頁 162-163。
[5] 朱熹：《論語集注・雍也》，《四書章句集注》，卷 3，頁 122。

doi: 10.6342/NTU202400741

博以知約已行之，聖人所以循循教人，由淺入深，自不背於道。以至於顏子之欲罷不能，所立卓爾，其極可以與道為一。然二者卻相資為用，博而不終之以約，則多記泛濫，用處輒差；約而不始之以博，則偏執固滯，用處不著。博，道也；約，亦道也。始乎文，是道之考。萬世畢會於一心，終乎禮。是道之守，以一心應萬事，不然則去道遠矣。[6]（〈致知〉上

學問有「博」有「約」。「博」若不靠「約」來整飭，則容易有過多雜蕪，如潮水氾濫般將中心思想掩蓋；相對地，「約」若不靠「博」來發散，則會固滯於某一個範圍內，無法以整全的視野窺探全貌。「道」也是相同的，藉由事物的徵象痕跡描繪，再用禮去收束，「一心以應萬事」，修身、學習之道都是相通的。

又〈陽貨〉一則：

子曰：「由也，女聞六言六蔽矣乎？」對曰：「未也。」「居！吾語女。好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，學其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」[7]

范阮攸則有以下的闡釋：

以聖人不如學也一言推之，則不好學之弊，蓋無所好而可矣。夫仁、知、信、直、勇、剛六者，言之非不美，然非學以去其蔽，則蔽勝而美亡矣。然則欲除其血氣之病以入於理義之歸，可不勉於哉？[8]（〈致知〉上）

「仁」、「知」、「信」、「直」、「勇」、「剛」六種品行都是人天生便具備，透過學習能展現良善的一面，而若不學習，則品德反而會展現出壞的一面，變成「六蔽」。由此可見學習與修身的關聯，以及學習的重要。又見〈為政〉一則：

子曰：「溫故而知新，可以為師矣。」[9]

范阮攸則有以下的闡釋：

---

[6] 范阮攸：《論語愚按》，頁 126。
[7] 朱熹：《論語集注・陽貨》，《四書章句集注》，卷 9，頁 249。
[8] 范阮攸：《論語愚按》，頁 127。
[9] 朱熹：《論語集注・為政》，《四書章句集注》，卷 1，頁 74。

doi: 10.6342/NTU202400741

> 《六經》、《語》、《孟》皆故也，辰辰溫習，日有新意。則又妙在學者之所以自得者，得諸而後可以教諸人。世之綴拾見聞，自謂學富，而好為人師，可不恥哉？[10]（〈致知〉上）

學習也是有方法，其模範屬聖人。聖人的言行錄於《六經》、《論語》、《孟子》，時刻溫習聖人的言行教誨，其豐富與自身體悟自然能咀嚼出新意。不是為了求新求變，而「綴拾見聞」，此便本末倒置。

現在我們要來問一個問題，實踐政治與「學」有何相干？學代表修身的表現，但更大的意義在於表示其中教育議題的本質。因為「學而不厭，誨人不倦」[11]，學才能教人。因為「學以致用」、「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣」[12]，代表學了才有能力去實踐運用於實際的人事物上。因為「下學而上達」[13]，學了才能知道從最基礎的地方學起、才能達到最高境界的結果。如見〈為政〉另一則：

> 子張學干祿。子曰：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤。多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」[14]

范阮攸則有以下的闡釋：

> 子張干祿，未必如今人干祿之志。然念頭纔動一干字，便覺輕內重外，而已不篤矣。夫聞見須多，疑殆又須闕，其餘又須慎。然後尤悔可寡，只緣子張干祿之心急。聖人直將言行說做急，將祿說做慢，凡此乃因病下藥。然細而推之，修己固非為干祿謀，而修己自有得祿之理。干祿必無成己之時，皆理自然，但不可先計較爾。[15]（〈力行〉上）

范阮攸從「干」字入手，提醒不能「輕內重外」，內為修養而外為從政，子張為官之心急切，忘了從自身推及至外的道理，孔子急其言詞，可謂對症下藥，因修養自身能從中習得當官從政的道理，而在范阮攸思想，與其對《論語》的解讀中，修身得透過學習，為政得從修身做起。

---

[10] 范阮攸：《論語愚按》，頁 127。
[11] 朱熹：《論語集注・述而》，《四書章句集注》，卷 4，頁 125。
[12] 朱熹：《論語集注・子張》，《四書章句集注》，卷 10，頁 264。
[13] 朱熹：《論語集注・憲問》，《四書章句集注》，卷 7，頁 219。
[14] 朱熹：《論語集注・為政》，《四書章句集注》，卷 1，頁 76。
[15] 范阮攸：《論語愚按》，頁 164-165。

doi: 10.6342/NTU202400741

這亦證明孔子的思想為何著重教育，甚至直接將教育納入政治體系，施展政教。因為他能先知先覺，能意識到所謂一個堅固的房子需要有柱子撐住，一個和睦相融溫暖的家需要每個家中的成員懂得讓棗推梨，學會犧牲、努力，一個健全的國家必須建設（教育、社會、政治、經濟作為支撐的四根柱子）。教育乃排第一，有教育國家才會文明，而懂得施展文明的國家，才會民富國強，社會繁榮昌盛，家庭也才會幸福美滿。這是一種雙方剪不斷的因果，是由近至遠、由遠至近，由個人至社會、又從社會回饋到個人的一個連環鍊。這一切的涵義《論語愚按》基本上字字句句都包含在其中，所以我們再往下看更多范阮攸所闡釋的例子。

〈泰伯〉一則：

> 曾子有疾，孟敬子問之。曾子言曰：「鳥之將死，其鳴也哀；人之將死，其言也善。君子所貴乎道者三：動容貌，斯遠暴慢矣；正顏色，斯近信矣；出辭氣，斯遠鄙倍矣。籩豆之事，則有司存。」[16]

范阮攸則有以下的闡釋：

> 容貌、顏色、辭氣，皆修身之最重者。曾子日省工夫，誠篤確寔，殆非常人所可跂及，故將死之言超然獨哉如此，此道之不講於天下久矣。平生既以病其心，將死何以善其口？器數之末，君子非不知也，特不以此為貴矣。[17]（〈力行〉下）

「容貌」、「顏色」、「辭氣」，都是修身最重要的部分，范阮攸針對時之蔽，感嘆這個道理在現世中已罕見。若世人不重視修身，那麼政治施行時就會產生諸多問題。社會與個人乃一個整體。

〈衛靈公〉一則：

> 子曰：「躬自厚而薄責於人，則遠怨矣。」[18]

范阮攸則有以下的闡釋：

---

[16] 朱熹：《論語集注・泰伯》，《四書章句集注》，卷 4，頁 139。
[17] 范阮攸：《論語愚按》，頁 216-217。
[18] 朱熹：《論語集注・衛靈公》，《四書章句集注》，卷 8，頁 230。

doi: 10.6342/NTU202400741

> 責己常厚，責人常薄，此固修己待人合當道理，非為遠怨設也，能如此則怨自遠耳。然曰薄責，則非不責，薄焉而已。[19]（〈力行〉上）

嚴以律己、寬以待人，是修己與待人合乎道理的作法，由此也可見群與己的關係是相通的。人是社會性的生物，於是修身中個人的品德自然會延伸發散出去，進而對他人造成影響，並非為了影響他人而修身。於是〈顏淵〉一則：

> 司馬牛問君子。子曰：「君子不憂不懼。」曰：「不憂不懼，斯謂之君子已乎？」子曰：「內省不疚，夫何憂何懼？」[20]

范阮攸則有以下的闡釋：

> 司馬牛於聖人之言，每每疑問。蓋其資質既低，學力又淺，故不能深喻聖人之意。若夫學者自修，平日有不疚之寔，則臨時內省。雖當憂懼之事，而無憂懼之心，不亦君子矣乎？[21]（〈力行〉中）

學者若能到達「不疚」的境界，必定時刻抱持著「自省」的功夫，當已經「不疚」的時候，面對慌亂的事情則不會慌了手腳，因其個人修為已達到一定層次，待人處事有準則可以遵守。關於學習與修身的典範，為在於聖人言行、以及留下來的經典中。如〈陽貨〉一則：

> 子謂伯魚曰：「女為〈周南〉、〈召南〉矣乎？人而不為〈周南〉、〈召南〉，其猶正牆面而立也與？」[22]

范阮攸則有以下的闡釋：

> 人倫之道，備於《詩》，而修身、齊家之事，尤備於〈二南〉。《詩》固不可不學，〈二南〉尤不可不學。聖人豈有私乎奐哉？度之誨，所當然也。夫《詩》惟正風正雅為得之。其變風變雅，聖人但錄以為勸戒耳。後世言《詩》之士，得力處乃入於變而正者無一二，可勝嘆哉！[23]（〈致知〉上）

---

[19] 范阮攸：《論語愚按》，頁 169。
[20] 朱熹：《論語集注‧顏淵》，《四書章句集注》，卷 6，頁 184。
[21] 范阮攸：《論語愚按》，頁 181。
[22] 朱熹：《論語集注‧陽貨》，《四書章句集注》，卷 9，頁 250。
[23] 范阮攸：《論語愚按》，頁 136。

doi: 10.6342/NTU202400741

他認為《詩經》蘊含著人倫關係的各種道理，尤其修身、齊家的部分，可以參讀〈周南〉、〈召南〉二篇。而例證有正面有反面，《詩經》亦如是。其「正風」、「正雅」是值得學習的正面道理，而「變風」、「變雅」，聖人雖然將其記載於《詩經》中，目的則在於勸戒。〈為政〉一則說：

> 子曰：「《詩》三百，一言以敝之，曰『思無邪』。」[24]

范阮攸闡釋為：

> 思無邪三字，須是玩味抽繹，有以自得，然後可與言《詩》。蓋《詩》之為教，所以使人感發懲創，思出於正而無邪。後世之為詩，爭奇競巧，放蕩淫僻，連篇累什何補於心身哉？[25]（〈致知〉上）

他認為《詩經》與其後的詩的最大差別在於「思無邪」。後世的詩愛好奇技淫巧，肆意宣洩情緒、言詞，已失去為詩的中心思想，也就是道德教化、修身之道。那麼，就算再華美的詞藻，又有何用呢？正如對〈衛靈公〉一則：

> 子曰：「由！知德者鮮矣。」[26]

范阮攸說：

> 民之秉彝，好是懿德，德者在我者也。世之人為物欲所蔽，至於不知，豈非不學之病哉？[27]（〈致知〉上）

世人為物慾與奇技淫巧的詩蒙蔽了美好的本性，這便是「不學」的弊病。當個體的「不學」拓展到群體時，便會使得時政處於衰壞的狀態。如〈雍也〉一則：

> 子曰：「中庸之為德也，其至矣乎，民鮮久矣。」[28]

范阮攸引《尚書》釋：

---

[24] 朱熹：《論語集注・為政》，《四書章句集注》，卷 1，頁 70。
[25] 范阮攸：《論語愚按》，頁 136-137。
[26] 朱熹：《論語集注・衛靈公》，《四書章句集注》，卷 8，頁 226。
[27] 范阮攸：《論語愚按》，頁 129。
[28] 朱熹：《論語集注・雍也》，《四書章句集注》，卷 3，頁 123。

doi: 10.6342/NTU202400741

《書》云：「惟皇上帝，降衷于下民，若有恆性。」所謂衷與恆，即中庸也。全所降而有之為天民，世衰教壞，學絕道喪，滔滔凡民，其何民之有哉？[29]（〈致知〉下）

「衷」與「恆」的品德即是中庸之道的一種體現。當為政者「不學」導致沒掌握「道」時，便會世衰道微。而各種德行都是天生即有、自然、萬物蘊藏的，如〈述而〉一則：

子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」[30]

范阮攸解釋說：

仁者之所固有，則物之最近者無如仁。欲之斯至，其應我甚速也。學者須於之後用功，否則至而後去矣。要之我欲仁之念，無辰而少間，然後仁至我之應，無辰而不有。[31]（〈致知〉下）

強調各種良善道德，如「仁」為生而有之，不須外求。不過為學者仍以此努力用功，不然天生的美德也會遭受蒙蔽。如〈里仁〉一則：

子曰：「不仁者，不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁。」[32]

范阮攸說：

仁知相隔一層，要皆中心有主，外物不足以移之。故辰異境殊，而安分循理則一，終身在約而濫不生，終身在樂而淫不生。學者當細玩久長二字，蓋暫約之約，暫樂之樂。猶可以勉惟久約長樂而能處之，乃足以見仁知之仁。[33]（〈致知〉下）

「仁」與「知」這兩種良好的品德是相近的，保持著道的原則的話，外界的事物便不容易妨礙其施行，反之。他勸戒學者要仔細咀嚼「久長」的原因源於此，時

[29] 范阮攸：《論語愚按》，頁 143。
[30] 朱熹：《論語集注・述而》，《四書章句集注》，卷 4，頁 134
[31] 范阮攸：《論語愚按》，頁 146。
[32] 朱熹：《論語集注・里仁》，《四書章句集注》，卷 2，頁 92。
[33] 范阮攸：《論語愚按》，頁 146。

doi: 10.6342/NTU202400741

間的流逝或短暫的逸樂無法改變品行，故曰「久約長樂而能處之」，這便是「仁者」的道德修為展現。同時，仁者的行事會影響周圍的人、周圍的人又影響周圍的人，一環扣一環。如〈泰伯〉一則：

> 子曰：「好勇疾貧，亂也。人而不仁，疾之已甚，亂也。」[34]

范阮攸則有以下的闡釋：

> 好勇疾貧，不仁之在己也。其亂固宜，不仁在人，疾之在己，亦足以致亂，可不戒其已甚哉。固仁者必存寬厚，善善之長，惡惡之短，此皆意也。然特為力不能去惡者設耳，力能去之，四裔之投，兩觀之誅，何患其甚？[35]（〈致知〉下）

不仁不論在己或在人，都足以致亂。從「推己及人」的道理逆推，要使得人不亂需得先正己。於是仁者需要存寬厚之心，發揚社會中良善的德行、去除醜惡之事，發揮「仁」的內在正面動力，也就是自然之道的影響力。如〈憲問〉一則：

> 子曰：「愛之，能勿勞乎？忠焉，能勿誨乎？」[36]

范阮攸闡釋說：

> 愛與忠存乎誠。誠於愛則不能不勞，勞即愛也；誠於忠則不能不誨，誨即忠也。小人之為愛也以姑息，為忠也以媚悅。[37]（〈致知〉下）

「愛」與「忠」皆存乎「誠」之心中，這個誠如上所述，是自然所存，人天生即有的良好品行，小人不依此行，其表現「愛」的方式便為「姑息」與「諂媚」；姑息與諂媚對他人沒有好處，只會使人逐漸敗壞道德。《論語》與《論語愚按》中常見「君子」與小人對比的句子，其展現事物的正反兩面，如《詩經》的正風正雅、變風變雅的對照，使人能更全面的體察修身、為學、與出仕如何關聯。如〈衛靈公〉一則：

---

[34] 朱熹：《論語集注・泰伯》，《四書章句集注》，卷 4，頁 142。
[35] 范阮攸：《論語愚按》，頁 147。
[36] 朱熹：《論語集注・憲問》，《四書章句集注》，卷 7，頁 208。
[37] 范阮攸：《論語愚按》，頁 149。

doi: 10.6342/NTU202400741

子曰：「君子求諸己，小人求諸人。」[38]

范阮攸的闡釋云：

一求字便有君子、小人兩樣。道德事業，從己分上著力做來，無所事於外，所以為君子。富貴聲名，向人喉下取氣討得，無所有於內，所以為小人。[39]（〈力行〉中）

「求」有君子小人之分，君子求索事業乃從自身修為著手，故「無所事於外」；而小人講求富貴聲名，向外索求，貶損修養情操，故「無所有於內」。此章便以君子小人對舉，叩尋「求」的差異。而范阮攸亦在各種對比之中，強調出仕為學朝著聖人模範進行的準則，如〈述而〉一則：

子曰：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」[40]

范阮攸則有以下的闡釋：

憂非徒憂，其憂不修、不講、不徙、不改，而必修、必講、必徙、必改也。在聖人則非不修也，非不講也，非不徙也，非不改也，而猶以為憂。所謂至誠，無息者也。在學者分上，則其未修、未講、未徙、未改者多。真以為憂，著實用力，其庶乎。然欲知德之為德而修，義之為義而徙，過之為過而改。又要講學，而講學又要所講何學。講聖賢之學，方知得數件事，而必行之。不然雖憂而欲必行，亦湛然無所底止矣。乾九三爻辭文言正此意。[41]（〈力行〉上）

聖人行事會把事情做完，在完成的基礎上求好，所以說「無息」，一般人需要想清楚原理原則是什麼方才進行，尤其是以聖賢為模範，若非如此，則就算想把事情給辦好，也沒辦法有全面、完好的處理方式。人人須警惕於此，如〈里仁〉一則：

---

[38] 朱熹：《論語集注・為政》，《四書章句集注》，卷 8，頁 231。
[39] 范阮攸：《論語愚按》，頁 191。
[40] 朱熹：《論語集注・述而》，《四書章句集注》，卷 4，頁 126。
[41] 范阮攸：《論語愚按》，頁 167。

doi: 10.6342/NTU202400741

子曰：「以約失之者，鮮矣。」[42]

范阮攸闡釋說：

約是持心妙訣，以示教人用工。蓋人心常危，道心常微，故放之易而約之難，必也常斂此心於規矩之中，則見諸事，自不敢逸於規矩之外，豈不足以寡過哉？[43]（〈力行〉中）

人心常危、道心常危；放縱容易，約束難，於是人必須將心「斂」於原則之中。自身修養如此，各處處事亦如此。此與前文討論之「欲寡過」是同樣的道理。修己如此、為政亦如此，於此治國之人若能達到這種境地，便能於從自身的品德修養推之家國之利益、從長遠的眼光審視，不為謀求私力而行，如〈為政〉一則：

子曰：「非其鬼而祭之，諂也。見義不為，無勇也。」[44]

范阮攸則有以下的闡釋：

非鬼之祭，在諂；見義不為，在無勇。原其心則私而已，私故惑於禍福，奪於利害，又烏知祭其所當祭，為其所當為哉？學者在正其心，心正則明生。智足以辨是非，何至乎諂？氣足以配道義，何至乎無勇？[45]（〈力行〉中）

「非鬼之祭」、「見義不為」都是待人接物時，將個人的私慾放在社會整體利益之前所導致。所以人們需要「正其心」，也就是正己，心歸於正道，就能有明辨是非的能力，使得處事不出差錯。

概括前文，可得知范阮攸關注的乃是學習聖人的品德，進而達到修身的功夫，並在修身中延伸個人的行為，從個人的行為影響到社會。而進入政治領域後，上位者抱持著良好的品德，以國家的利益，整全地處理國政。

按照范阮攸的闡釋，《論語》記載的內容，自孔子的活動氛圍，到其所學所教的層次，再到其學生所問所答所活動的範圍，一律都涉及了人之間各方面的互動。「學」極重要，學以修身，學者在日常生活中學到的仁、德、禮所醞釀的內

[42] 朱熹：《論語集注・里仁》，《四書章句集注》，卷 2，頁 99。
[43] 范阮攸：《論語愚按》，頁 185-186。
[44] 朱熹：《論語集注・為政》，《四書章句集注》，卷 1，頁 79。
[45] 范阮攸：《論語愚按》，頁 187。

doi: 10.6342/NTU202400741

涵注入到內在，「聖人之施教，學者之受教，其機相迎而投，未嘗強聒，此所以為寺（時）雨之化也歟！」[46]由此「磨濯吾心」、「以庶幾所謂正焉」。當個人有了這個本質，便是一種內化後再發揮於實際生活，來回應完善修身的過程，同時也對社會有所維護。

「學以修身為政之道」絕對是范阮攸政治思想中必要呈現出來的原則之一。正因為學對維護社會有重大影響，范阮攸在闡釋《論語‧為政》時，才有這一段對學者的叮嚀：「學者能推聖人之言意，孝友之寔，廓而充之。在家則為一家之政，在國則為一國之政，在天下則為天下之政。遠邇親疏，一理之推，用舍行藏，其道無以異也，則亦豈有為政不為政之疑哉？」[47]此展現個人修身與社會實踐的遞進關係，也正因為學以修身是為了避免社會的災難，《論語》中才出現孔子對鄉愿作出「鄉愿，德之賊也」[48]這樣直接的重責。由此可見，修身則是個人的行為，是追求家庭的維護、社會的維護，也是實踐德治的重要關鍵。

二、學為內在修養以為政之道

范阮攸從〈聖〉篇開始，他的「德政」、「仁政」思想已建立而固定不可動搖。在「聖」的部分主要是探討「內聖」，這是聖人修養至完美無缺、至高無上的典範的境界，做為學者一個學習的楷模，至〈學〉篇則是實踐這樣的「德治」的意涵，范阮攸希望學者、為政者能透過學習而成長，尤其是為政者要不斷地學習以提升自己的知識、能力及人格品德操守，把人的內在修養提升，使「仁以守之」[49]，以此提高他們的決策能力與判斷能力，乃至智慧及道德的規範，以解決、處理、面對、應付政治社會多面複雜的問題。就像闡釋《論語‧子罕》的一則話，子曰：「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」[50]范阮攸說：「三者亦有次第：其功則知以明之，必仁以守之；仁以守之，必勇以行之。其效則不惑，而後可以不憂，不憂而後可以不懼。」[51]從這裡我們就可以知道范阮攸的意思，他把「仁」當作一個中心之「樞紐」，先「知以明之，必仁以守之」，將仁守好，再以勇行

---

[46] 范阮攸：《論語愚按》，頁 196。
[47] 范阮攸：《論語愚按》，頁 232-233。
[48] 朱熹：《論語集注‧陽貨》，《四書章句集注》，卷 7，頁 254。
[49] 范阮攸：《論語愚按》，頁 130。
[50] 朱熹：《論語集注‧子罕》，《四書章句集注》，卷 5，頁 156。
[51] 范阮攸：《論語愚按》，頁 130。

doi: 10.6342/NTU202400741

之，如此把「仁」這個內在主力管理好，就能全面處理後續一連串的「憂」、「惑」、「懼」，由此也可以把「仁」聯繫到政治，以一種「藝術精神」來處理種種可能發生的問題。如陳昭瑛先生所說：「『禮樂之治』的核心：『仁』作為藝術精神。」[52]我認為這對於要扮演政治領導者的角色用意深長，這意味著當為政者要去執行政治任務與決策時，是否能適當地應用，以及拿捏遵循應有的原則及準則，而這一切都涉及到公私之分以及趨利避害的範疇。在這個關鍵之紐用得好或壞，完全要靠手握職權者所施展的藝術了。這裡我們可以透過范阮攸闡釋《論語・雍也》「宰我問曰：『仁者，雖告之曰，井有仁焉，其從之也？』子曰：『何為其然也？君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。』」[53]這一段話，來獲致范阮攸對「禮」、「義」、「仁」關係的解析。范阮攸說：「宰我不知仁之為仁，故意其惻隱之發，不顧其身。豈知仁者理熟義精，胸中十分明白。苟理不可救，義不可從，豈為人之所罔哉？蓋仁者必明，不明者非仁。」[54]他批評宰我不懂「仁」的意含，「不知仁之為仁」，所以不懂得拿捏事況，認不清自己的重量，這樣如何能走得長遠？讓自己「禮熟義精」，亦即內在修養充足，那麼胸中自然十分明白。因此范阮攸肯定「蓋仁者必明，不明者非仁」。這也表示「仁者」是內在修養足夠的人，有足夠智慧處理事情，亦有足夠本事在任何領域上精熟運用他的藝術本領。至於「不明者非仁」是代表內在修養層次不足之人，遇事之時，難以分辨、抉擇，做出正確的決定，反之可能還會做出損己損人之事，若錯誤的政策應用於政治領域上，將導致害國害民、損失社會利益等種種情形。范阮攸在闡釋《論語・為政》「子曰：『由！誨女知之乎？知之為知之，不知為不知，是知也。』」[55]一則，就凸顯了這個意義。范阮攸說：

> 不知，其害小；不知其自以為知，其害大。夫苟有不知，而篤學好問，則猶有辰而知。自以為知，則不學不問，大言無寔，是終無辰而知矣。況又以其所不知之知，誤人國家如王荊公輩，可勝嘆哉！[56]（〈致知〉上）

---

[52] 陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》（台北：國立台灣大學出版中心，2011 年），頁 182。
[53] 朱熹：《論語集注・雍也》，《四書章句集注》，卷 3，頁 121-122。
[54] 范阮攸：《論語愚按》，頁 153。
[55] 朱熹：《論語集注・為政》，《四書章句集注》，卷 1，頁 76。
[56] 范阮攸：《論語愚按》，頁 137-138。

doi: 10.6342/NTU202400741

范阮攸認為「篤學好問」讓內心踏實，便能明白「知」的含義，既不會「自以為知」，亦不會做出「誤人國家」的後果。對《論語・述而》「子曰：『志於道，據於德，依於仁，游於藝。』」[57]一則的闡釋，更反映出范阮攸認為學以完善是內在修養至關重要不可或缺的環節。在這裡他提出了「道」、「德」、「仁」、「藝」乃必須下工夫的地方。他說：

> 四於字是教人下工夫處。志不可於非其道，據不可於非其德，依不可於非其仁，游不可於非其藝。道、德、仁、藝，皆道也。自其寔理之常行，曰道；自其本心之不失，曰德；自其所得既熟，曰仁；自其所用必適，曰藝。[58]（〈力行〉中）

這裡提出「教人」下工夫。有「教」必有「學」，學是為了掌握每個成分的歸屬，以及內容的本質所支配的連環性，再從中聯繫到個人修養的意義。范阮攸認為「道、德、仁、藝，皆道也。」而這一切的運行乃由己而發，所謂「自其寔理」、「自其本心」、「自其所得」、「自其所用」，其意義是強調一個人「全面性的修養」，其中包含道德的準則或行事之道的指導原則，是個人的德行、品德用以實踐道德準則的表現，是仁愛慈懷之心，是藝術技能及專業知識的施展能力。

在《論語・季氏》一則原文，孔子曰：「生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也；困而不學，民斯為下矣。」[59]范阮攸闡釋關於「學」而獲致內在修養的「人」的層次如下：

> 人有四等氣質，然均之秉彝好德之民，故困而學可以至於生知，變化氣質非學不能也。困而不學乃終於困，名曰民，而寔非民矣。抑觀聖人之門，若顏子之聰明，曾子之質魯，皆能做亞聖大賢事業，士之學尚無諉於氣質焉。[60]（〈致知〉下）

范阮攸認為，人的氣質可分成四等，不論哪一等，均為「秉彝好德之民」。「學」能讓自己「至於生知」，同時也強調「變化氣質」，是「非學」則「不能」，而

---

[57] 朱熹：《論語集注・述而》，《四書章句集注》，卷 4，頁 126。
[58] 范阮攸：《論語愚按》，頁 195-196。
[59] 朱熹：《論語集注・季氏》，《四書章句集注》，卷 8，頁 242。
[60] 范阮攸：《論語愚按》，頁 151。

doi: 10.6342/NTU202400741

人僅「學」才能「知」，「學」才能進步。在困境中不願意學習的人，終究乃歸於困境當中，雖「名曰民，而寔非民矣」，人只要肯下功夫學習，透過觀察「聖人之門」人，並有「顏子之聰明」、「曾子之質魯」兩人的德行和修養，便能在事業上取得「亞聖大賢」的成就。范阮攸希望人在學習的過程，不應該受氣質的拘束，即「士之學尚無諉於氣質」。他認為，即使氣質不同，就像「顏子之聰明」、「曾子之質魯」，兩者的氣質不同等，只要透過學習，他們仍然為「能做亞聖大事業」者。如此可說，人秉持正面、善、德的品格，並努力學習，便能在逆境中適應與生存，同時能改變氣質。所以，學習能使人不受氣質的侷限，也有機會取得至高的成就。

就《論語・雍也》一則孔子對「文」、「質」兩者說明，子曰：「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。」[61]范阮攸對此闡釋：「質勝文如無繪之素，光彩不生；文勝質如無實之花，生意不續。故儒者之學，表裏兼舉。去其勝以求其中，而常以質為主。」[62]這個代表他所在意的乃是表裡兼具的統一，但所謂「求其中」、「以質為主」更凸顯了他著重一份內在修養的種植，或培植一個「內在目的論的觀點」。[63]陳昭瑛先生說：「內在目的論是有機生命體的觀點」[64]，「如一植物有生根、發芽、長枝葉，開花，結果等等潛能，這一切成長活動也就是植物的內在目的之實現。」[65]若以這個例子來解釋植物的生長，並且看到以上這一些結果，那麼就必須從「種子、生根、發芽」的地方去栽培，這三個階段是決定一棵樹是否能正常的成長。陳昭瑛先生繼續說：「當儒家主張文學藝術具有社會政治教化之功能時，是以此為文學藝術之內在目的，因而文學藝術之社會性的表現只不過是其自身之內在目的之實現罷了。」[66]如此可以確切地肯定事物自身的「內在目的」才能實現其的本能，像植物最後是會開花會結果，像「儒家的文學藝術具有政治教化之功能」。回到范阮攸對於「文」、「質」兩者之間的權衡，他「以質為主」是為了建設一個人格的「內在目的」，望儒者之學求一份內在修養的品質。

---

[61] 朱熹：《論語集注・雍也》，《四書章句集注》，卷 3，頁 119。
[62] 范阮攸：《論語愚按》，頁 166。
[63] 陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》，頁 187。
[64] 陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》，頁 189。
[65] 陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》，頁 187。
[66] 陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》，頁 189。

doi: 10.6342/NTU202400741

《論語・泰伯》一則：

子曰：「興於詩，立於禮，成於樂。」[67]

范阮攸有以下的闡釋：

此章，見古者以詩、禮、樂為教人之具。次第習熟，始乎歌誦美刺勸戒是非，以起其善端；中乎操存氣血收斂精神，以立夫寔地；終乎流通融化，以養乎和平樂順之心。今遺書雖存，教法盡廢，學者能求其本，則知詩之本在正，禮之本在敬，樂之本在和。而本反之於吾心，斯可矣。[68]（〈力行〉中）

范阮攸認為一個人修養，首先要觀察古人所使用的教材以為學習的目標，在上述引文中范阮攸指出對於「詩」、「禮」、「樂」的學習方法與作用：其一，「見古者以詩、禮、樂、為教人之具」，這是告訴學者所使用的教材以擬訂學習的方向，並且認清「詩」、「禮」、「樂」是學習的內容；其二，「始乎歌誦美刺勸戒是非，以起其善端」，這是強調「學而時習之」的學習精神，並且先熟悉裡面所有的內容讀法，其中透過歌唱、誦讀，之後再以一種剛直的態度及忠告誠懇的心態來勸戒他人，也就是讓自己明辨是非，目的則是培養有善良之心的人格品質，這也意味者透過學習尤其藝術、文學、美學各方面的吸收，是可以用來啟發人的善心，啟發人的內在美德，然後從中慢慢引導一個人可以嚮往並選擇最正確的道德觀及價值判斷，這一方面也強調了古人的文學藝術即是文化教育，是用來培養個人的人品，以及道德品行的涵養。范阮攸說：「中乎操存氣血收斂精神，以立夫寔地」，這表示透過前面的學習，到中間的階段便能一步一步地把學過的知識置入體內，使人能控制與管理好自己的行為，能自我約束，抑制情感，克制情緒，用最真誠之心讓自己的行為不過於衝動，亦不過度地外露。其三，「終乎流通融化」這裡表示一種結論，也是一種結果。范阮攸認為，一個人就能在前面所提的兩項，僅按照其中的內容學習，遵守古代文化教育的涵養，那麼最後能達到的結果是通流一切，同時能將所有的一切貫串起來融合為一。「詩」、「禮」、「樂」是個人修養最好的境界，最高的層次及效果，因為可用以「養乎和平」，

[67] 朱熹：《論語集注・泰伯》，《四書章句集注》，卷 4，頁 141
[68] 范阮攸：《論語愚按》，頁 200-201。

doi: 10.6342/NTU202400741

這便是用一種和平溫馨的方式來處理解決問題，或創造一個充滿和諧的環境與社會。同時他說「樂順之心」，樂能帶來一種心甘情願、樂意順從，以快樂滿足的心態來迎接、來適應、來接受當下，來容納現實的所有處境。當然，這個更促進了個人與他人之間能和睦相處，能為一個環境、一個空間營造出一種和諧、一種積極的情境，人就在這樣的環境中修養進步，而達到內在平和的效果，因此范阮攸強調：「學者能求其本，則知詩之本在『正』，禮之本在『敬』，樂之本在『和』。」而此「本」是用來「反之於吾心」。

陳昭瑛先生在論徐復觀（1904-1982）對於個人修養方面，也有類似的看法。先生說：

> 徐復觀認為關於個人修養，「興於詩，立於禮，成於樂」，三句話說得最完整。……徐復觀指出「樂」可以比「禮」達到更高的個人修養境界。因為「禮」仍不免「以理制情」而未能完全泯除生命中的對立，「樂」則是克服了對立，回歸於和諧統一的「情理相融」的境界，到此，情即是理，理亦是情。徐復觀認為「現代文化的危機」在於「人的情感因得不到安頓以趨向橫決；人的關係，因得不到和諧以至於斷絕。」他並指出現代知識分子應努力於把禮樂的根源意義在現代中重新加以發現。[69]

按范阮攸在〈學〉篇所闡釋的內涵，人在學習方面下功夫，絕對是個人內在修養最好的選擇，因為「修己」能「安人」，能樹立人格，能成為君子，例如他對《論語・公冶長》孔文子不恥下問一則說：「能遜志於學，是亦人所難能也。君子果能玩味敏字與下字，取文子之長，反躬而力行之，所學必正，所問必善，以去文子之短，廓而充之，可以造於聖賢之域，何有於文子哉？」[70]此學到的知識，是用來「反躬而力行」、「所學必正」、「所問必善」的好結果。然這個「正」、「善」的好種子不僅只種在一個地方、一個人的身上，而從種下的剎那間它就能開始發出嫩芽，散播「廓而充之」的力量，以「造於聖賢之域」一般具有道德修養與社會和平的境界，造出一方「無為而治」[71]的淨土，使個人成為社會的凝聚力，發揮社會的影響力，再到能為社會解決問題的境界。有足夠能力來處理人跟

---

[69] 陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》，頁 184-185。
[70] 范阮攸：《論語愚按》，頁 160。
[71] 朱熹：《論語集注・衛靈公》，《四書章句集注》，卷 8，頁 226。

doi: 10.6342/NTU202400741

人之間的問題，懂得一切人情世故，這便是陳昭瑛先生所說「克服了對立，回歸於和諧統一的『情理相融』的境界」[72]之個人修養的意義。在《論語・雍也》一則：「子曰：『知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。知者樂，仁者壽。』」[73]范阮攸以「山」與「水」來與聖人做比喻：「聖人以知似水，仁似山。發動靜之美，水之淵深蕩漾千古，寒波自如，非不靜也。然其流不息，得動之體為多。知非勞攘紛擾之謂，而觸事無壅，則靜之動也。山之發育包含四辰生意互換，非不動也，然其重不遷，得靜之體為多。仁非冗執塊守之謂，而主義弗變則動之靜也，樂壽其自然之應歟！具知所以為聖，求仁之所以為賢。然人壽於知，多動不如多靜也。」[74]其用意在說明人的修養到了一定的程度，他的內在踏實堅固不易動搖，可以讓我們觀「聖人」的時候，感受他不受動靜之間的影響，反過來還能「發動靜之美」，「蕩漾千古」，化「動」為「靜」，化「靜」為「動」，流露出「寒波自如，非不靜也」、「四辰生意互換，非不動也」的一種調和狀態的能力，「然其流不息」，更顯出為聖為賢的可貴。在闡釋《論語・子罕》「子曰：『可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。』」[75]一則，范阮攸說：

> 可與共學，至於可與適道。可與適道，至於可與立。可與立，至於可與權。學之次第，循循而進。然必自可與共學入，知學為為己，則能切寔用力，然後能信道愈篤，然後能中立不倚，然後能達權與變。至是已為聖人之事矣，權豈易言哉？[76]（〈致知〉上）

此則是強調學習的出發點，與學後所受益的效應的演進，但最大的用意乃在調養人心為終點。范阮攸舉一「共學」便能周全「道」、「立」、「權」的氛圍。然後「學」能「循循而進」，卻「知學為為己」，然後「能切寔用力」、「能信道愈篤」，使「能中立不倚」，然後「達權與變」。這是一個學習的過程而獲致的結果，同時也凸顯了「學」中所蘊含的意義，一種個人的內在修養是用來支配

---

[72] 陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》，頁 184。
[73] 朱熹：《論語集注・雍也》，《四書章句集注》，卷 3，頁 121。
[74] 范阮攸：《論語愚按》，頁 131。
[75] 朱熹：《論語集注・子罕》，《四書章句集注》，卷 5，頁 156。
[76] 范阮攸：《論語愚按》，頁 131。

doi: 10.6342/NTU202400741

或控制外在的所為，而最後便能達到聖人的境界，是「至是已為聖人之事矣」的境界。

如此個人透過學習以滋潤內在、豐富個人的涵養是維護社會最好的方法，而范阮攸對內在化的盼望更反映了他的政治理念。無論是學者，還是已成為為政者、為臣者，在他們履行或掌握一個國家體制時，每一個人必須藉由學來補充內在尚未完善的地方，如徐復觀說：「內在化而形成自己的心，形成自己的個性的歷程……而是經過提煉昇華後的社會的心……一個偉大的詩人，他的精神總是籠罩著整個的天下國家，把天下國家的悲歡憂樂，凝注於詩人的心。」[77]所以學就是一種種植與栽培一個人的內在涵養，將有助於一個人或一個為政者，不僅豐富專業知識技能，更提升道德和倫理的內在修養，期以確保社會的安穩，提出有益於人的政策，維持社會長遠的發展，以及公共利益的保障。猶如徐復觀說：「內在地人格世界之自身，即要求向客觀世界的開發」[78]等。

第二節　「仕」的實踐及核心價值意義

接下來這一節，筆者所要探討的部分是「仕」的內涵價值。范阮攸在《論語愚按》中對於「仕」所扮演的角色、所擔任的政治主體給予相當簡單的定義。「仕」基本上是一種官職統稱，在社會上有一定的地位、受過一定程度的教育、具有較高文化水準之人，並且在國家機構負責執行國務政策，參與國政朝野之事，他們更有責任保護國家，維護社會的秩序，從某一角度上來看，也可以說是手握職權者，而骨子裡含有一定文化修養質量的知識分子。范阮攸有意藉由〈仕〉一篇來提醒擔任社會重責者，期望他們能讀此篇，學習「為人謀而不忠乎」[79]的道理。以下就來探討仕的主要內涵。

---

[77] 徐復觀：〈傳統文學思想中詩的個性與社會性問題〉，《中國文學論集》，頁 85-86。引自陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》，頁 192。

[78] 徐復觀：《中國人性論史・先秦篇》（台北：台灣商務印書館，1969 年），頁 71。

[79] 朱熹：《論語集注・學而》，《四書章句集注》，卷 1，頁 63。

doi: 10.6342/NTU202400741

一、人、士、仕相輔相成的關係

「仕」具有挑選人才的意涵。想成為「仕」首先非得有「士」的經歷不可。但是「士」這個名詞從哪何來？而「仕」，只不過是一個代表職位的名詞罷了，誰來為「仕」才是重點。范阮攸說：「仕字從士從人，蓋非士非人，誠不足以言仕也。」[80]按范阮攸的意思，「仕」必須從「士」開始，而「士」必須從「人」栽培起。這裡就產生了「人」、「士」、「仕」三者各自發揮的空間，因各有不同的職責與功能，彼此在社會的運行中達到了相輔相成的關係，可以說「人」是掌控社會運行的主宰，具有掌握地位、操作職權的能力，無論在社會上的地位如何，俱為掌控社會道德禮樂的規範者，「士」則是代表學者，受過一定程度的教育與文化修養的薰陶，具有廣博知識與素養，並擔負著社會責任的一種身分，而「仕」則代表官位，亦可說是擔任官職的人，具有在國家政治體系中履行國政、參謀國事，並在政治制度、社會規範上持著一份職權與責任的官階。

依照范阮攸的解釋，這三者在社會上所扮演的角色是各自獨立又能同步相連發揮的個體，他們之間也可說具有一體成型的關係，都是社會結構體不可或缺的一環。

范阮攸認為三者之中的培養過程中存在「誠不足以言仕」的可能。這裡用的「誠」很有意義，凸顯一種「誠心」之意。是人、士、仕在成形的過程是否具有「誠心」，而在發揮為人、為士、為仕的職責，是否又具有「誠心」。誠心與否將影響到社會，並導致社會、國家人才任用的問題，而此問題繼續往後蔓延，最後是否會導致一個國家的災難等？這一連串必須從人、士、仕是否以「誠」來思考，同時也探討其中所產生的一種規範性。

首先來談以人扶士、以士扶仕的關係，闡述人的道德本質規範性、人的職責規範性及士的職責規範性對於「仕」的規範。從《論語‧子張》一則：「子夏曰：『仕而優則學，學而優則仕。』」[81]《集注》：「仕與學理同而事異，故當其事者，必先有以盡其事，而後可及其餘。然仕而學，則所以資其仕者益深；學而仕，則所以驗其學者益廣。」[82]邢昺疏：「正義曰：『此章勸學也。言人之仕官行己

[80] 范阮攸：《論語愚按》，頁 278。
[81] 朱熹：《論語集注‧子張》，《四書章句集注》，卷 10，頁 266。
[82] 同上註。

doi: 10.6342/NTU202400741

職而優閒有餘力，則以學先王之遺文也。若學而德業優長者，則當仕進以行君臣之義也』。」[83]可以了解，「仕」是以「士」所受過的訓練為準，包括文化修養的高度薰陶，有著才德兼備和一定程度的人格品德操守，同時具有足夠能力做判斷，並合乎「志於道，據於德，依於仁，游於藝」的精神。《集注》：「志者，心之所之之謂。道，則人倫日用之間所當行者是也……所適者正……。據者，執守之意。德者，執守之意。德者，得也，得其道於心而不失之謂也……。依者，不違之謂。仁，則私欲盡去而心德之全也……。游者，玩物適情之謂。藝，則禮樂之文，射、御、書、數之法，皆至理所寓，而日用之不可闕者也。」[84]范阮攸說：

> 既仕則仕之事為重，而學特以助其仕之善。方學則學之事為重，而仕特以觀其學之成。君子各因其辰，以權其事之緩急，斯可矣。然仕不學則為未信之仕，學不仕則為未用之學。[85]（〈中仕〉）

顯示「士」與「仕」又是一個重要連環。當一個人學習以成士之後，唯一嚮往的便是為仕之途。不過，范阮攸強調的是，仕在其規範的氛圍先做自己該做的本分，該守其職、守其責、守其道。所以說：「既仕則仕之事為重」，仕必須先將手上的事情、職務，主要是執行國務、政策，維護社會秩序，專注完成，以確保公務執行的效率，同時實現國政與公共利益而仕掌握自己職責的同時，「學」為執行過程帶來了不可獲缺的正能量與積極貢獻，發揮了良好的作用，是「學特以助其仕之善」。再進一步來談「學」。范阮攸說：「方學則學之事為重，而仕特以觀其學之成。」顯然范阮攸更強調學習對仕的重要性，所以說：「然仕不學則為未信之仕。」仕僅學習才能提高自己的能力與道德品質，管好自己的行為，適當的處事，善心的待人，如此才能得到他人的信賴，國家的委任。反過來，范阮攸亦很著重實際應用的雙向循環進行，他說：「學不仕則為未用之學。」這代表范阮攸注重學習亦注重實踐。學是用來實際應用，而實際應用的時候必須使用

---

[83] 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》（台北：藝文印書館，1965 年據清嘉慶二十年江西南昌府學重刊本影印），〈子張第十九〉，頁 172 下。
[84] 朱熹：《論語集注・述而》，《四書章句集注》，卷 4，頁 126-127。
[85] 范阮攸：《論語愚按》，頁 267。

doi: 10.6342/NTU202400741

學過的知識。所以仕、學又有相輔相成的應用價值，由兩者之間的互動勉勵，會讓一個社會嚮往著正面完善的未來。

綜上所述，可以理解在范阮攸的觀念裡，能擔負國家重責，又能與民分工合作，唯有「士」亦即「學者」。只有「學者」最適合從「仕」、從「政」。然而，不管以後擔任何種官職，能做好一切的唯一方法，就是訓練自己成為「心正」的人，想要「心正」就得先積極學習，追求「正己」，以《論語》做為學習的經典，觀看其中「聖人、賢人、小人之事」。[86]只有這樣才能發揮其中的正能量，全力以赴，為社會服務、為朝廷效力，與平民百姓建立平等信賴的關係。

二、仕的為仕之道及修養意義

接下來談為仕之道，亦即仕的修養意義。在探索《論語愚按》的內容，可以發現「修養」是一個很關鍵、很重要、又含有多層次意涵的一個詞語，一直都用來形容個人的人格道德、品行完美的表現。此詞是動詞，又是名詞。至少在范阮攸的政治思想中，它是一個被反覆強調的動詞，具有全面性、多層面的豐富內涵。包含了個人、社會政治體系等，包羅萬象。目的就是希望手握權柄者能謹守自己的本分，遵從道德、禮樂的規範，懂得守好社會公共利益的原則，這便是范阮攸從「聖」至「學」至「仕」至「政」一層層剝開、一一掀起的道理。關於仕要如何守為仕之道，范阮攸亦為其擬訂策略，提出《論語》中的「聖人、賢人、小人之事」，「以為仕者鑒戒」[87]之用，意味著仕在觀察聖人前賢所做所為之後，該懂得守好本分，拿捏分寸，提高自己的修養，也要以不好的事情為鑒戒，以避免違反為仕之道的準則。對於為仕之道，范阮攸有以下的一段說明：

> 此篇謹取《論語》中，聖人、賢人、小人之事。凡四十五章，分上、中、下類為三卷，以為仕者鑒戒。夫仕字從士從人，蓋非士非人，誠不足以言仕也。聖人已用行捨藏獨與顏淵。當辰高第如仲由乘桴之喜，子貢隱玉之疑，皆未足以語此。仕之準的捨茲其何適歟，至若子產有君子之道，管仲有仁者之功，史魚之直，武子之愚，公叔之升家臣，雕開之見大意。凡此

[86] 范阮攸：《論語愚按》，頁 278。
[87] 范阮攸：《論語愚按》，頁 278。

doi: 10.6342/NTU202400741

皆中人之勉進者，聖人亦各有取焉。其餘，謂之具臣，謂之竊位，謂之鄙人。人臣聞此，亦可以悚愒矣！嗟夫，君臣大義，原諸天地，本諸人心。士之未仕，則學事君之道，既仕則行所學以事君。有志於上，猶得其中。苟志於中，不免為下。又況所志既下，其何以行臣義合人道，俯仰於天地間哉。歷歷遺編，無非至訓。求之則得，捨之則亡。願以此望士大夫，亦所以自勉。[88]（〈仕篇總說〉）

這裡范阮攸提到，仕的位階分上、中、下三級，即是在國政體系中所擔任不同等級的地位，並且反映其在社會上的權力。上仕，是最高等級的官位，如君子、宰相等；中仕，是中間等級的官位，如一般臣子等負責個不同部門的官位；下仕，指的是較低層等級的官位，在國家機構負責較基層的工作內容等。范阮攸對於官職方面僅以一種輕描淡寫的筆墨提起，較特別的地方是他特別點撥人物之名，以及人物的特色，例如上仕：「聖人已用行捨藏獨與顏淵」；中仕則是：「如仲由乘桴之喜，子貢隱玉之疑，皆未足以語此。仕之準的捨玆其何適歟，至若子產有君子之道，管仲有仁者之功，史魚之直，武子之愚，公叔之升家臣，雕開之見大意」；下仕則是：「其餘，謂之具臣，謂之竊位，謂之鄙人」等。這是為了按於道德操守、人格品質所修養的內涵表現加以分類。范阮攸提出聖人、賢人、小人之事為的是「以為仕者鑒戒」，並且觀察「此皆中人之勉進者」，在聖人的斟酌權衡之下「聖人亦各有取焉」，望身為仕者觀「仕之準的捨玆其何適歟」能為之分辨，取捨該不該之事，亦為己做到「見賢思齊焉，見不賢而內自省也」[89]。在遇到竊位、鄙人的動作也能做出「人臣聞此，亦可以悚愒矣」的反省。

可以說，范阮攸一再不忘叮嚀為「仕」者要謹慎的去做事，好好地學習，因為他們已是國家棟樑，內心必須比任何人都要更堅固勇敢、強健，修養也要朝更多層面、更加細膩處著手，如此才能應對事變、世變、時變、人變的各種問題。所以，范阮攸才說「君臣大義，原諸天地，本諸人心」，因此相當重視學習的功夫、修養的內涵。方法上他認為，「仕」一定要先從人去學習如何為「士」，然後用人、士兩者的力量聯手結合才能從「仕」為「政」。范阮攸說：「士之未仕，則學事君之道，既仕則行所學以事君。有志於上，猶得其中。苟志於中，不免為

[88] 范阮攸：《論語愚按》，頁 278-279。
[89] 朱熹：《論語集注・里仁》，《四書章句集注》，卷 2，頁 97。

doi: 10.6342/NTU202400741

下。」此處我們可以看見范阮攸對政治嚮往的概念，以及其對政治定位的一種普世價值的意識型態，認為「士」必從「仕」從「政」，其中重要的關鍵在於「從政者」必須「正己」，[90]所以他接著說：「又況所志既下，其何以行臣義合人道，俯仰於天地間哉。歷歷遺編，無非至訓。求之則得，捨之則亡。願以此望士大夫，亦所以自勉。」

而這裡又產生了有無學習的問題，以及有無受教育的區別。在當時的社會，不受教育的階層就是一般不受禮樂束縛的平民百姓，因此范阮攸主要是針對上層社會人物亦即受教育的「學者」來說的，他們是當時「士大夫」階層。對此他明白指出，「士」、「學者」是未來掌握國政機制的三等人物，必須學習聖人遺言、學習孔子所傳授的思想、學習《論語》中的言行思想，因為為政的本道意義都在其中。但范阮攸也特別提出，不管你現在的身分為何，一旦學了「聖訓」之言，一般人可任為官之仕，履行「正當責任」[91]之義，執政權在手，可以避免貪贓腐敗，不易動心於功、名、利、祿。至於天子則能達到修身、齊家、治國、平天下的目標，使「國家生民千萬世無窮之安」[92]。進入「聖門」之高弟，會不斷「反省」、不斷「克己」以樹立所謂「正」的仁德修養，是治理方面的重要樞紐，如孔子所說「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」，[93]成為一個以身作則的榜樣，成為一個有修養格局的「仕」。

范阮攸對於為仕之道，乃以修養為根本內涵。仕有著修養的內涵，不僅對個人成長空間有所提升，也帶動了文化水準、道德品質、知識教養、倫理價值等各層面的進步，既能維護社會的道德規範及政治體系的穩定性，同時也能發展適當的政策，以建立一個公平、公正、和諧、穩定的社會。

第三節　「政」的實踐及核心思想

從范阮攸《論語愚按》內容分配的結構，我們可以了解，或發現范阮攸在政治思想結構上的安排。如前章闡釋「聖」的內涵，他的思想表現於「內聖」與「外王」的兩個方面，即是人格道德的修養與政治實踐兩者的融合。然而，他的思想

[90] 范阮攸：《論語愚按》，頁 374。
[91] 勞思光：《新編中國哲學史 一》（台北：三民書局股份有限公司，1981 年），頁 112。
[92] 范阮攸：《論語愚按》，頁 124。
[93] 朱熹：《論語集注・顏淵》，《四書章句集注》，卷 6，頁 190。

doi: 10.6342/NTU202400741

比較著重於「內聖」，即人格道德內在修養的層面。基本上，范阮攸因主張德治的理念，在他的政治實踐方面，便有以下的幾個重要內涵值得分別探究。

一、正己為本的政治實踐

維護一個國家，或一個社會，個人與社會的相輔相成是很重要的環節，每個人能學習自我反省便是修己、正己的表現，是人與人之間的互動。而學必有方，「能從淺入深，進而不已」[94]以向社會前進，是范阮攸的做法。了解《論語》內容並加以運用，便是《論語愚按》所呈現的政治意義。

「政」以「正己」即是孔子所謂「修己以安人」，「修己以安百姓」[95]的政治目標，而范阮攸的政治主張及政治實踐就是「正己」，自己端正之後便能在各部分或各層面上發展，凡「統治者」、「為政者」、「為臣者」、「為士、仕者」、「為君子」、「為人」等都不會淪落為小人，例如闡釋《論語・八佾》「子曰：『夷狄之有君，不如諸夏之亡也。』」一則，他說：「名分定則為有，名分定紊則為亡。《書》云：『天佑下民，作之君。』君者所以為民而作之也。可以一日亡乎哉？噫！夷狄之亡不足論，諸夏之亡，是移其有，為夷狄之有。聖人所以痛之也！必如邵子所謂夷狄行夷狄事，中國行中國事，安得亡？」[96]這裡主要是強調一種規則及秩序。此被建立在一個名分明確與名分混亂的狀態來獲致個人有無「正己」的行為，同時意味著對為政者提醒之意。一個國家的盛衰，百姓的安定，社會的安穩是掌握在君者、為政者的手裡。因為「天佑下民，作之君」、「君者所以為民而作之也」，當一國之君足夠了解修己的涵養，或自我匡正的涵養，他自然知道國家的重要性，清楚國與國之間的界線，不易動侵犯之心，亦不張揚自己的勢力，也不易起弱肉強食的念頭。如此，就像夷狄與中國，只要兩國之君懂得遵守國與國之間的規範，致力於自己的國事——「夷狄行夷狄事」，「中國行中國事」，這樣既不會勞民傷財，又能夠維持兩國之間的安寧，各國百姓也能心安且享受有家可歸的幸福。

---

[94] 范阮攸：《論語愚按》，頁 155。
[95] 朱熹：《論語集注・憲問》，《四書章句集注》，卷 7，頁 222。
[96] 范阮攸：《論語愚按》，頁 280。

doi: 10.6342/NTU202400741

范阮攸認為「為政者」得備有「正己」的特點，而為之擬訂出修養條件。其一、以「正」為本，必從「正己」出發。「事必有其本」，[97]凡得以「本」處事，守其本分、按照規矩，這才是「政之大」。[98]其二、為政者必須培養出洞察判斷與分辨的真本領，如此，一旦遇到事情便能「循理」、「取信君子」，適時反應，不易受小人蒙蔽，自修能讓自己生出察覺的技能，「士之自修者，循理而不狥私，取信于君子，而未嘗苟合于小人。」[99]

就君臣關係一則范阮攸說：「《書》云：『后克艱厥后，臣克艱厥臣。』先聖後聖之言，一意相貫。苟君臣各思克艱，則為君惟恐不盡其在君之禮。為臣惟恐其不盡其在臣之忠。上下懋勉，一由乎天理之當然。君非以禮為作忠，臣非以忠為報禮也。」[100]這裡指的是君臣之間各自所負擔的社會責任，該守其職，恪守本分，還得不斷自我反省才能意識到「任重道遠」[101]的精神。與人謀事時能盡「忠」之責，與人交往時能守「信」之義，君臣之間以禮相待，是一種適當性的調和，維持君君臣臣的秩序乃必要之事。

就《論語‧顏淵》一則孔子對季康子問政的回答：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」范阮攸對此說：「政者當著力在帥以正三字，正之外別無所謂政也。帥者其機在我而不在人也。知所以帥，則先務正己而人自正。不知所以帥，則專欲正人，而人亦不可正。分私分於一念之微，而感應之理，間不容髮。苟有志於政，其無以聖言為可忽哉？」[102]「政者，正也。正則本諸身而已矣。」[103]如此身為為政者，要認真思考如何維持、如何進步、如何堅持、如何發揮？而范阮攸找出的首要方略便是抱持不斷反省的態度，提出「曾子曰：『吾日三省吾身』，此讀《論語》大法也」[104]。自我反省讓人格道德提升，思考的路線將正面積極，行為自然也會端正乾淨，從而轉向光明的正道上。當一切都能維持下去，基礎便能穩固，那麼「正己」便是實踐仁、德內在修養，讓社會與百姓獲得一個安穩生活的良方。

---

[97] 范阮攸：《論語愚按》，頁 282。
[98] 范阮攸：《論語愚按》，頁 374。
[99] 范阮攸：《論語愚按》，頁 300。
[100] 范阮攸：《論語愚按》，頁 281-282。
[101] 朱熹：《論語集注‧泰伯》，《四書章句集注》，卷 4，頁 140。
[102] 范阮攸：《論語愚按》，頁 287-288。
[103] 范阮攸：《論語愚按》，頁 290。
[104] 范阮攸：《論語愚按》，頁 13。

doi: 10.6342/NTU202400741

於是「正己」是范阮攸《論語愚按》所建立的價值系統中，首要點出的功夫。當內在的道德涵養與外在的萬事萬物的道理是相通的時候，先求「正己」，從內省出發，方能在實踐時，有深厚的原則與道理。

二、居敬的主張

接下來討論范阮攸建立「居敬」的策略。如《論語・衛靈公》一則「子曰：無為而治，其舜也與？」范阮攸的解釋點出「此章本領全在恭字。上恭所謂欽，所謂敬也。」[105]問題主要在於，「為政者」該如何與民互動？如何待民？范阮攸為此擬訂的解決方法是：一、以「敬」為治；二、以「道德」為治；三、以「理」為治；四、以「政教」為治。范阮攸思考的重點在於，為政者要用什麼「態度」來化民或與民互動，以達到「治理」的目標，又能顯得文明、客觀，表現出人文的素養，所以他首先提出來的是以「敬」待民，因「敬己」而「敬人」，亦即因尊重自己而尊敬他人的態度。如其解《論語・里仁》一則「子曰：能以禮讓為國乎？」為「……苟無恭敬辭讓之寔以為本，凡其動作施為，一向於偽，而人皆化之，是使人人有死之道，何國之為……」[106]

范阮攸希望藉由「居敬」的工夫，產生一股互相勉勵的力量，這股力量亦會使民敬畏。所以說：「一敬所充，為信、為禮、為仁、為義。」[107]為政者持有「敬」的態度，就像太極的奧妙一樣，雖柔卻能克剛，越柔功力越是非凡，猶如孔子的「溫、良、恭、儉、讓」[108]。又如其解《論語・八佾》一則「孔子謂季氏：『八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？』」云「一念之敬，敬必無不極其至；一念之僭，僭亦無不極其至。」[109]凸顯為政者有沒有「敬」之一念之間，差異之大。

如此一個為政者，持有「敬」的態度，不管身在何處，是對己還是對人，自然懂得拿捏克制，並能發揮自身正面的影響，其可貴的是懂得「克」之難、「信」之重要、「禮」之規範、「仁」之道理、「義」之責任等作用。這剛好合乎儒家對一個為政者所要求的必要修養條件。范阮攸針對「敬」又指出：「一念不敬，

105 范阮攸：《論語愚按》，頁 371。
106 范阮攸：《論語愚按》，頁 340。
107 范阮攸：《論語愚按》，頁 355。
108 朱熹：《論語集注・學而》，《四書章句集注》，卷 1，頁 66。
109 范阮攸：《論語愚按》，頁 340。

doi: 10.6342/NTU202400741

流為詐侈吝虐。」[110]一念可能毀滅一個人的人格，一念也可能使一個制度淪為爾虞我詐。范阮攸接著說：「在我敬，民安有不敬？在我忠，民安有不忠？在我勸，則民安有不勸？上感下應，其理自然。《書》云：『爾德惟風，下民為草。』夫康子以使字問，有為之私心也。聖人以則字答自然之公理也。為政者誠就乎此心，存乎公而不存乎私，則民之化之不待使也。」[111]「堯、舜不自知，其為治。夫子不自知，其為聖。皆猶病諸之心所推也。漢唐號為賢君，如文帝祀汾陽，太宗征遼左，皆功小而心滿，況其下者歟？」[112]因此「敬」在范阮攸的思想，不僅是做人的規範，用在政治的範圍上亦能達到「治理」的效果。

三、為政以德，以禮樂為治之本

再來討論以「道德」為治。范阮攸認為治民必須以「道德」為根基，所以說：「為政者以德為本領。」[113]立「德」便是為政者治國的根本，亦可說是「本領」。「德」不僅帶來一個良好仁慈的政治環境，能感化民心，使之改邪歸正，並且順從。以德為政必須以身作則，范阮攸說：「治民當範其心，不當束其身。政刑束其身也，德禮範其心也。束其身者，但能使民之懼而不敢犯。範其心者，乃能使民之恥於不善，而化於善。然則於政刑之中，必有德禮以為之本，庶幾可以為政矣。嗚呼！政刑德禮，合而為一，則天理也；分而為二，則人欲也。合而為一則王也，分而為二則伯也。理欲之分，則王伯之辨，可不慎哉？」[114]由此來看，「德」不僅用以治國、治民，還有教化的特質。范阮攸強調為政者治民的方法，是為政者先施展以身作則，從內在根本的層面做起，是用仁德來教化、收服民心，而不是用外在的刑罰來「束其身」。遵守禮儀的規範更能達到政教、教化的兩項功能。這是可以「使民之恥於不善，而化於善」的一種良性循環的德治思想。

最後范阮攸認為，要以「政教」待民。為政者必須從「德」治出發，以德教民，形成一種「政教」。他說：「有是德故有是政教，有是政教故有是事業。政教事業可得而名，其德則不可而名。」[115]如此，「德」可以說是《論語愚按》中

[110] 范阮攸：《論語愚按》，頁 355。
[111] 范阮攸：《論語愚按》，頁 357-358。
[112] 范阮攸：《論語愚按》，頁 361。
[113] 范阮攸：《論語愚按》，頁 355。
[114] 范阮攸：《論語愚按》，頁 356。
[115] 范阮攸：《論語愚按》，頁 362。

doi: 10.6342/NTU202400741

的政治思想軸心。范阮攸期望為政者先立德，再以德待民，以「禮樂教化」百姓。[116]然而「正本清源，其機在我」，[117]所以先「正己」，再「正人」，以此模式推動「政教」治理，以道德禮樂合情合理地與民互動，是為政者的一種智慧。

禮樂是為政者的制衡基點，如其解《論語・八佾》一則「子曰：『人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？』」云：「禮樂者治之本，而仁又禮樂之本。」[118]禮樂為政治施行的根本，而仁又為禮樂蘊含的道理。如解《論語・八佾》一則「林放問禮之本。子曰：『大哉問！禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。』」云：「禮有本有文，得其本則文在其中，失其本則文徒繁而不足見。聖人論本歸之於儉戚，誠以質之不可無歟！為國以禮者不可不知。」[119]。學者觀察聖人所為，從中學會權衡輕重，懂得分辨公、私之德，避免踰禮犯分，以防落入小人之為。

所以說：「聖人制禮作樂，本以維持防範，使上下之分截然，而後世權世臣，反僭其防範維持之具。」[120]又如其解《論語・憲問》一則：「子曰：『上好禮，則民易使也。』」則說「復之象曰：『君子以辨上下，定民志，民志定，而不難使也。』」[121]強調為政者施政的影響。

范阮攸繼續說：「莫難為者國也，為禮能為之。莫難為者禮也，惟讓能為之。《詩》云：『人而無禮，胡不遄死。』苟無恭敬辭讓之寔，以為之本，則凡其動作施為，一向於偽。」[122]又說：「禮有本有文，得其本則文在其中。……聖人論本歸之於儉。戚誠，以質之不，可無歟。為國以禮者，不可不知」[123]、「為國者，其當求聖人之意，毋使禮教之陵遲至此哉！」[124]、「夫樂者，德之形也。讓伐異辰，性反異質，故道同而樂不同。祖述憲章，夫子繼前聖之心也。學者於此處明白，則知《書》之允直厥中，《禮》之無不敬，《詩》之思無邪，《易》之辰義，《春秋》之予奪，皆可得而推矣」[125]、「舜之道發於韶，而傳於夫子。平日默契之于心，忽然觸之于耳，徘徊想像，宛然蒲阪泰和堂上精神，此辰之樂，亦與斯

116 范阮攸：《論語愚按》，頁 364。
117 同上註。
118 范阮攸：《論語愚按》，頁 343。
119 范阮攸：《論語愚按》，頁 343。
120 范阮攸：《論語愚按》，頁 342。
121 范阮攸：《論語愚按》，頁 369。
122 范阮攸：《論語愚按》，頁 340-341
123 范阮攸：《論語愚按》，頁 343。
124 范阮攸：《論語愚按》，頁 346。
125 范阮攸：《論語愚按》，頁 347。

doi: 10.6342/NTU202400741

世同之也歟」。[126]他認為用禮「杜絕陵僭」[127]，這是掌權者應做之事。而禮樂同時都有治理的功能。

故在范阮攸《論語愚按》的思想中，道德為政治施行的根本，而道德的修練根本為「正己」、對他人互動與施政建立於「居敬」之上，並標舉《禮》、《樂》，不僅有著聖人的思想教化，亦有實踐的功用。

[126] 范阮攸：《論語愚按》，頁 347。
[127] 范阮攸：《論語愚按》，頁 342。

doi: 10.6342/NTU202400741

doi: 10.6342/NTU202400741

第五章

結論

范阮攸的《論語愚按》，是越南儒學史上唯一一本《論語》的註解與義理闡發的著作。越南儒學史上，多半將《四書》作為一個完整的文本，進行章句說解，而少義理闡發，研究《論語》的相關著作亦如是，或為教學用、或為六八體、或為考題與標準答案集結。

本文的第一章概述范阮攸的生平、越南《論語》相關著作的內容，接著闡述《論語愚按》的研究現況。

本文第二章分析《論語愚按》的架構梗概，與提出為何政治思想為其中最重要的部分，並闡述這個概念的由來與如何呈現，也就是全書宗旨。

《論語愚按》的整體內容是以〈聖〉、〈學〉、〈仕〉、〈政〉四篇來呈現其中的結構梗概。將此四篇一一爬梳、全面探討之後，便可了解其人及其政治思想。

本文第三章著重討論「聖」的概念如何運行，也就是行孔子之道。藉由學習古聖先賢所留下來的言行紀錄，說明聖人如何將道德涵養視為政治實踐的方法與根源。「聖」、「學」、「仕」、「政」是一個整體性的分節。范阮攸在〈聖〉篇展現內聖的意義，〈學〉、〈仕〉、〈政〉便是實踐外王的體現。關於內聖的部分，他認為孔子是最完美的聖人典範，提出聖人之道、孔子之道布在方冊、存於《論語》、為萬世之木鐸。另外，范阮攸提出道統德治的嚮往，以追求道統內在建構的價值，以及傳承的美德。他針對人與社會的關係，為為政者找出最高道德價值觀的根源。同時提出體認聖人之所以為聖的道德修養層次，為了從聖人本身所鍛鍊的過程，透過由希賢而希聖、觀聖人的經歷、熟聖人之道即是培養仁德的內涵、品性的修養，將這一切歸本於仁與德與道。之後再一次將道、德、仁的價值注入人性，再聯繫到社會與實踐德治的意義。

本文第四章從范阮攸《論語愚按》的政治實踐入手，說明〈學〉、〈仕〉、〈政〉三篇的核心思想與政治實踐意涵。〈學〉、〈仕〉、〈政〉，范阮攸主要是針對政治實踐政治措施方面的內涵提出個人見解。他認為學的價值本意是為了修身以為為政之道。范阮攸的做法乃從教育著手，由此時常從「學」與「教」兩

doi: 10.6342/NTU202400741

者之間的互相循環、互為因果做討論。其要求所有「士」（後學者），第一件事情非讀《論語》、學《論語》不可。指望讀《論語》者能讀通其中內容，學聖人之道，學聖人的所作所為，乃至生活起居，這一切都與個人修養有關、與家有關、與他人有關、與社會有關、與國家，與修身、齊家、治國平天下有關。如此當站在社會上的任何一個位置，都需要且能施展這一份修養的精神。

而最後的目的是，向聖人學習道德修養內在的要求，與之後將所修養的道德落實於外在的社會。范阮攸明確地肯定孔子思想、儒家思想是他建立政治思想唯一的價值體系。

doi: 10.6342/NTU202400741

主要參考文獻

一、古代文獻

〔越〕范阮攸：《論語愚按》，台北：國立台灣大學出版中心，2012 年。

〔越〕撰人不詳：《越史略》，北京：中華書局，1985 年《叢書集成初編》本。

〔越〕潘清簡：《欽定越史通鑑綱目》，阮朝國史館編修本，1884 年。

〔越〕黎文休、潘孚先、吳士連、武瓊、范公編纂：《大越史記全書》，埴山堂，明治 17（1884）年，反刻本。

〔越〕黎崇：《越鑑通考總論》，收入〔越〕黎文休、潘孚先、吳士連、武瓊、范公編纂：《大越史記全書》，埴山堂，明治 17（1884）年，反刻本。

〔越〕吳時仕著，越南研究聯絡亞洲文化委會：《越史標案》，河內：亞洲文化出版社，1991 年，影印官版景興 36（1775）年。

〔越〕阮朝國史館編，越南史學院譯：《欽定越史通鑑綱目正編》，河內：教育出版社，1998 影印官版建福元年（1884）年。

〔漢〕司馬遷：《史記》，收入楊家駱主編：《新校本二十五史》，台北：鼎文書局，1981 年。

〔漢〕劉安等撰，侯迺慧校閱、熊禮匯注釋：《譯新淮南子》，台北：三民書局股份有限公司，1997 年。

〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達等正義：《周易正義》，台北：藝文印書館，1965 年據清嘉慶二十年江西南昌府學重刊本影印。

〔魏〕何晏注、〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，台北：藝文印書館，1965 年據清嘉慶二十年江西南昌府學重刊本影印。

〔晉〕陶淵明撰，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，台北：里仁書局，2007 年。

〔劉宋〕范曄：《後漢書》，收入楊家駱主編：《新校本二十五史》，台北：鼎文書局，1981 年。

〔梁〕劉勰撰，〔清〕黃叔琳注，李詳補注，楊明照校注拾遺：《增訂文心雕龍校注》，北京：中華書局，2000 年。

〔唐〕韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，台北：華正書局，1975 年。

〔宋〕林駉：《古今源流至論》，上海：上海古籍出版社，1992 年。

doi: 10.6342/NTU202400741

〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，台北：國立台灣大學出版中心，2016 年。
〔元〕許衡：《魯齋遺書》，杭州：杭州出版社，2015 年影印《文瀾閣欽定四庫全書》本。
〔明〕王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2011 年。
〔清〕王先謙：《後漢書集解》，北京：中華書局出版，1984 年。
〔清〕曹雪芹、〔清〕高鶚：《紅樓夢》，台北：里仁書局，2003 年。
〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》，台北：華正書局，2004 年。

二、專書

王邦雄：《論語義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2018 年。
王忠林：《新譯荀子讀本》，台北：三民書局股份有限公司，2015 年。
何成軒：《儒學南傳史》，北京：北京大學出版社，2000 年。
南懷瑾：《論語別裁》，台北：老古文化事業股份有限公司，1976 年。
徐復觀：《中國人性論史》，台北：台灣商務印書館，1969 年。
張秀民：《中越關係史論文集》，台北：文史哲出版社，1992 年。
陳昭瑛：《荀子的美學》，台北：國立台灣大學出版中心，2016 年。
陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》，台北：國立台灣大學出版中心，2011 年。
傅佩榮：《論語三百講》，台北：聯經出版事業股份有限公司，2011 年。
勞思光：《中國哲學史新編一》，台北：三民書局股份有限公司，1981 年。
鄭永常：《漢文文學在安南的興替》，台北：台灣商務印書館，1987 年。
錢　穆：《論語新解》，台北：東大圖書股份有限公司，1991 年。
謝冰瑩等人注譯：《古文觀止》，台北：三民書局股份有限公司，2006 年。
〔越〕陳重金著，戴可來譯：《越南通史》，北京：商務印書館，1992 年。
〔越〕陳黎創、潘文閣、鄧德超、鄭刻孟：《漢喃文學與四書》，河內：社會科學出版社，2004 年。
〔越〕Đinh, Thanh Hiếu, *Luận Ngữ Ngu Án" một cách tiếp cận "Luận Ngữ"của Nhà Nho người Việt*. Hà Nội: Nhà xuất bản Đại Học Quốc Gia Hà Nội, 2006. 丁清

doi: 10.6342/NTU202400741

孝：《《論語愚按》——越南儒者一方面接觸《論語》》，河內：河內國家大學出版社，漢喃文學系碩士論文，2006 年。

三、期刊論文

李未醉、余羅玉、程繼紅：〈儒學在古代越南的傳播與發展〉，《學術論壇》2005 年第 5 期（2005 年 2 月），頁 39-41。

徐芳亞：〈秦漢時期中原人士移居越南析論〉，《前沿》2010 年第 6 期（2010 年），頁 83-89。

張　捷：〈越南儒學臣道觀芻議——以《論語愚按》為中心〉，《中國哲學史》第 4 期（2017 年），頁 115-121。

張立文：〈結構與詮釋——范阮攸《論語愚按》的理學特質〉，《學術月刊》2008 年 8 月號（總 471 期，2008 年），頁 22-26、357。

張龍春：〈秦漢時期中原移民對嶺南的開發及影響〉，《和田師範專科學校學報》第 25 卷第 6 期（2005 年 7 月），頁 194-195。

曾美珠：〈越儒范阮攸《論語愚按》中的政治思想〉，《海岱學刊》2015 年第 1 期（2015 年），頁 53-65。

楊瑞冬、閆春新：〈闡發與超越：越儒范阮攸《論語愚按》的天命觀〉，《國際儒學論叢》2019 年第 1 期（2019 年），頁 151-253。

葉少飛、田志勇：〈越南古史起源略論〉，《東南亞南亞研究》2013 年第 2 期（2013 年），頁 83-89。

Chu, Hồng Nguyên, "Từ Luận Ngữ Ngu Án, xem xét Nho học Nam truyền và sự thay đổi diện mạo của nó," *Triết Học*, Số 11 (222) (Tháng 11-2009), tr. 40-56. 朱浤源：〈從《論語愚按》看儒學南傳及其更改的面貌〉，《哲學》第 11 期（總 222 期，2009 年 11 月），頁 40-56。

〔越〕Lư, Vĩ An, "Về lưỡng đầu chế Lê - Trịnh ở đằng ngoài thế kỷ XVII – XVIII," *Khoa học xã hội Việt Nam*, số 8 (2021), tr. 80-94. 盧瑋安：〈關於黎——鄭在外邊的兩頭制 XVII、XVIII 世紀〉，《越南社會科學》第 8 號（2021 年 2 月），頁 80-94。

doi: 10.6342/NTU202400741

〔越〕Trần Đại vinh, “ Nam hành ký đắc tập - lời người dịch” *Tạp chí nghiên cứu và phát triển,* số 5 (139) (2017), tr. 5-7. 陳大榮：〈南行記得集——翻譯人言〉，《研究與發展雜誌》第 5 期（139）（2017 年），頁 5-7。

〔越〕Nguyen, Nam, “A Vietnamese Reading of the Master’s Classic: Pham Nguyen Du’s *Humble Comments on the Analects* as an Example of Transformative Learning,” *Asian Studies* V (XXI), 2 (2017), pp. 167-199. 阮南：〈越南人閱讀大師的經典：范阮攸《論語愚按》作為轉化學習的例子〉，《亞洲研究》V (XXI)，第 2 期（2017 年），頁 167-199。

〔越〕Hồ, Sỹ Huỳ, “Phạm Nguyễn Du trong bối cảnh xã hội văn hoá, xã hội Việt Nam nửa sau thế kỷ XVIII,” *Mạc tộc Việt Nam* (ngày 31 tháng 1 năm 2018). 胡士輝：〈范阮攸於越南社會的背景，XVIII 世紀中末葉〉，《越南莫族》（2018 年 1 月 31 日）。

〔越〕Bùi văn Chất, “Thạch Động tiên sinh thi tập - tác phẩm truyền đời của Phạm Nguyễn Du,”*Mạc tộc Việt Nam*, ngày 18 tháng 12 năm 2013. 裴文質：〈石洞先生詩集——范阮攸傳世的作品〉，《越南莫族》(2013 年 12 月 18 日)。

四、專書論文

林維杰：〈越儒范阮攸《論語愚按》中的孔子形象〉，收入黃俊傑編：《東亞視域中孔子的形象與思想》（台北：國立台灣大學出版中心，2015 年），頁 339-366。

蔣秋華：〈范阮攸《論語愚按》析論——以對管仲的批評為例〉，收入張文朝、劉柏宏編：《多元視角下的經學研究》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2020 年 11 月），頁 1-22。

五、學位論文

陳昭瑛：《劉勰的文類理論與儒家的整體性世界觀：一個辯護》，台北：國立台灣大學外國語文學研究所博士論文中譯本，1993 年。

邱奕菲：《《論語愚按》的倫理思想研究》，杭州：浙江財經大學馬克思主義學院碩士學位論文，2018 年。

doi: 10.6342/NTU202400741