

南華大學

哲學系碩士論文

「克己復禮」之生命教育哲學研究



研究生：蘇俊凱

指導教授：高瑋謙 博士

中華民國一〇〇年六月二十二日

南 華 大 學

(哲學系碩士班)

碩 士 學 位 論 文

「克己復禮」之生命教育哲學研究

研究生：蘇俊凱

經考試合格特此證明

口試委員：鄧香梅
尤惠貞
高瑋謙

指導教授：高瑋謙

系主任(所長)：尤惠貞

口試日期：中華民國 100 年 6 月 22 日

摘要：

本研究從「克己復禮」為出發點，探討其在儒家思想中的地位，進而探討實踐之生命意義，最後能將慈濟推動「克己復禮」運動加以介紹，並探討其在新時代中所呈顯之價值。研究認為證嚴法師在「克己復禮為仁」的詮釋與實踐的意義上，有傳統儒家實踐哲學，有當代環境倫理的議題，更有儒家與當代生命教育交融的意義，在這樣的背景下，深思慈濟「克己復禮」運動，其生命教育實踐給予的啟發如下：

（一）、提供更豐富的人文思想內涵與多元化的生命教育層面，而使生命教育有更多可發揮空間以及實踐著力點。

（二）、除了傳統文化與佛教基礎教義，更重要的是其具有當代生命教育的精神，並能夠因應時代的問題與需求，兼具傳承與開創兩種精神。

（三）、具有實踐性的思想哲學，它的發展是從實踐過程反覆建構其思想，它著重在思想或運動本身的可實踐性過程。

（四）、完成了超越宗教性的一種普世價值與終極生命關懷。它是一種生活的實踐哲學，也是一種生命教育的內涵。

關鍵字:克己復禮、生命教育、儒家、慈濟、實踐

目錄

第一章 緒論	1
第一節 研究的動機與目的	1
第二節 研究的文獻與回顧	6
第三節 研究的範圍與取材	11
第四節 研究的方法與進路	12
第二章 克己復禮之哲學詮釋	16
第一節 「克己復禮」之義理背景	16
第二節 「克己復禮」之哲學詮釋	20
第三節 「克己復禮」之工夫論意義	32
第三章 克己復禮之生命教育意涵	39
第一節 「修身明道」的生命自覺	39
第二節 「修己安人」的生命開拓	48
第三節 「踐德歸仁」的生命圓成	55
第四章 克己復禮之生命教育實踐	64
第一節 克己復禮與當代生命教育之關聯	64
第二節 以慈濟「克己復禮」運動為例	72
第三節 慈濟「克己復禮」運動對當代生命教育之啓發	83
第五章 結論	97
參考書目	102

第一章 緒論

本章緒論，共分為四節，第一節為研究的動機與目的；第二節為研究的文獻與回顧；第三節為研究的範圍與取材；第四節為研究的方法與進路。藉由以上討論，希望能為本研究之方向與貢獻加以定位。

第一節 研究的動機與目的

一、研究動機

儒家哲學以生命為中心，儒家思想就是一門「生命的學問」。牟宗三先生說：「中國哲學，從它那個通孔所發展出來的主要課題就是生命，就是我們所說的生命學問。它是以生命為它的對象，主要的用心在於如何來調節我們的生命，來運轉我們的生命、安頓我們的生命。」¹所謂生命的學問，它不同於「知識性」的學問，而是要完成生命的價值。仁，是生命的本體，要使這個本體在我們生活中呈現，就必須通過實踐，這就是「為仁」或「踐仁」。仁，是天所與我者，它普遍存在於每一個人的生命之中。一個人的生命是否有價值，實繫於他能否實踐仁、表現仁。人的個體生命雖然有限，但如能表現仁，以成為有道的生命，則亦可以由有限進到無限。踐仁的意義，正在於以有限的生命創造無限的價值。²中國哲學著重經由個人踐仁成聖的歷程，提升個人生命之價值，最後亦與天地合德，達到天人合一之目標。

顏淵問仁，孔子答以「克己復禮為仁」。這是教人克去己私，以復其本然之天則，使視聽言動，皆依此天則而行。通過克己復禮的工夫，則仁心昭顯，自然能感通出去，而天下事物亦在仁的感通涵潤之中而歸於仁。故曰「一日克己復禮，天下歸仁焉」。這種「踐仁」的工夫，不能求之於外，亦不能假他人之手，所以孔子說：「為仁由己，而由人乎哉！」。由克己復禮至天下歸仁這一歷程，即是以

¹牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北：台灣學生書局，2002），頁15。

²蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（臺北：台灣學生書局，1990），頁70。

有限生命創造無限價值之表現。

近年來，台灣社會出現愈來愈多脫序、違反倫常的事件，暴力行爲、飆車、鬥毆等自傷傷人的事件亦時有所聞，自殺死亡率年年攀升。由於現今社會非常欠缺尊重生命的精神，普遍沒有發現生命存在的可貴，在遇到挫折的時候，很容易否定本身生命的意義。學校教育之目的應使學生能真正了解生命之可貴，建立學生積極向上向善的人生觀和利人利己、達人達己的正確價值觀。有鑑於此，國內的教育當局於民國八十七年度開始積極推動生命教育，倡導校園應教導學生瞭解生命的意義與價值，並珍惜個人及他人生命的存在。生命教育之內涵，就是研究生命的起源、發展與終結，以及人與自然、人與他人、人與自己相互對待關係的教育，³此與儒家以生命爲主體的哲學思想有怎樣的關連性？這是本文欲深究的問題。

一個運動的產生，大部分反應著許多時代性的問題，社會運動往往在解決人類所面臨的問題，而在人類無限制地追求進步的同時，改變了我們賴以爲生的生存環境，以科技的力量來改變人類過度運用大自然所造成嚴重後遺症的嘗試終將導致危機，人類有限理性的傲慢與自利欲求的競逐是造成目前生態災難的主要原因。⁴

目前全球環境倫理越來越受到重視，哲學家們也開始探討人類與自然的倫理責任，爲人類與自然之間建立起連結的關係。在國內慈濟基金會以其環境哲學理念，結合志工推動環境保護工作，而受到民間、政府、國際的肯定。⁵就以慈濟「克己復禮」運動的蘊釀與開展而言，其時代問題的背景爲何？其思想內涵爲何？是本研究探討的議題。筆者由於本身參與慈濟「克己復禮」運動已有一段時間，因護持慈濟親子成長班，在課程中得知「克己復禮」是近幾年來證嚴法師推

³朱榮基，〈孔子的生命教育思想〉《教育資料集刊》第26輯，2001年12月，頁1

⁴力乃中，《儒家環境倫理學論證的兩種進路》，華梵大學哲學系研究所碩士論文，2007年，頁1-3。

⁵李秉儒，《慈濟基金會環境倫理的理念與實踐》，臺北市立教育大學環境教育研究所碩士論文，2007年，頁1-6。

動的重要事項之一。藉由生活中「克己復禮」的實踐，希望挽救人心，也挽救社會道德價值，更希望挽救地球的生態！由此可見「克己復禮」落實生活道德實踐的重要性。

證嚴法師曾開示，一粥一飯、一絲一縷都得來不易，我們應心懷感恩，並且珍惜物命，讓大家都明白這道理，就能啓發人人的愛心，付出大愛。知恩、感恩、能報恩；自愛、愛人、傳大愛，期待人人回歸過去年代的樸實，重建禮儀社會，以「克己復禮」作為生活目標。⁶在人心淨化方面，證嚴法師提倡克己復禮，認為珍惜物命應從克制自己的欲望做起，用知足感恩的心善待周遭的人與環境，並投入，將大愛擴散至全世界，形成所謂的「心室效應」。⁷慈濟精神強調實踐的力量，鼓勵所有人「用智慧善解，以慈悲包容」。

然而，剋就「克己復禮」一詞而言，早有其在傳統哲學思想上之意涵，因此吾人應回溯到傳統文化，發掘其豐富的內涵和意蘊，以更深遠的視野，剖析思想發展的脈絡，方能對於「克己復禮」一詞有通透的了解。再者，慈濟「克己復禮」運動一方面雖參考了傳統中國儒家文化的倫理思想，另一方面則是將現代環境保育倫理的思想融入，試圖把傳統道德文化、當代環境倫理以及生命教育加以連結、開展和創新，以發展出具有慈濟人間佛教特色的社會教育活動。那麼，證嚴法師所推動的「克己復禮」運動，究竟又具備了什麼樣的人文精神內涵呢？這些議題皆需要進一步探索與解析，而這正也是本論文研究的重心所在。

總之，在現代慈濟「克己復禮」運動的教育實踐中，若是從歷史文化背景的縱貫線來回顧，它有文化傳承與發揚的意義，但另一方面，我們若從當代社會現象的橫切面去觀察，它也存在著創造生命與開展教育的新意，正如慈濟大學校長王本榮所指出的：慈濟提倡的「克己復禮」運動，不應只是復古，更必須是創新，成為一個賦予時代意義的新文化運動。⁸

⁶證嚴法師，《清貧致福》（臺北：靜思文化，2008），頁 127-128。

⁷此「心室效應」出自於何日生，《慈濟實踐美學(上)》（臺北：立緒文化，2008），頁 12。

⁸王本榮〈克己復禮的時代意義〉序言，出自證嚴法師《有禮真好》（台北：慈濟傳播文化基金會 2007），頁 1-2。

因此，筆者期待透過本研究的探討，能將克己復禮在傳統哲學中的意蘊詮釋明白、並且將克己復禮所具有的生命教育之意涵加以闡發，同時也希望將慈濟「克己復禮」運動之落實現代生命教育實踐之特色呈現出來。

二、研究目的

「克己復禮」不僅在《論語·顏淵》篇章中出現，在論語其他篇章、儒學相關典籍之中亦都能有相通之道理，「克己復禮」實為儒家生命哲學一重要實踐觀念，同時亦可融入於當代生命教育當中，並以其精神去面對現代問題。時代在推進，人類所面臨的問題更多，我們不能只有過去，還要兼顧現代與未來性，特別是「克己復禮」運動，如何去面對現代社會倫理與環境倫理的新議題。基於上述理由，筆者欲從「克己復禮」為出發點，探討其在儒家思想中的地位，進而探討當代實踐之生命意義，最後能將慈濟推動「克己復禮」運動加以介紹，並探討其在新時代中所呈顯之價值。故基於以上研究的動機，本論文研究的目的可進一步歸納如下：

(一)、以中國哲學文化思想為基礎，從義理背景、哲學詮釋、工夫論意義來詮釋克己復禮之內涵，使「克己復禮」運動，能具備縱向文化傳承與發揚的意義。

(二)、從哲學的基本詮釋與當代生命教育理念，論述克己復禮之生命教育意涵，探討面向包含「修身明道」的生命自覺（對應人與己的關係），「修己安人」的生命開拓（對應人與人的關係），與「踐德歸仁」的生命圓成（對應人與天的關係）。

(三)、克己復禮本具有當代生命教育實踐的意義，其中慈濟「克己復禮」運動便是典型的例子。透過對於慈濟「克己復禮」運動作進一步的探討，當可以使「克己復禮」運動有橫切面社會觀察，包括此運動之推廣緣起、發展情形與落實於生命教育的實踐，在在使得「克己復禮」運動在研究的意義上，不只可給予哲學詮釋的理解，更可以有當代社會觀察的價值。

(四)、慈濟「克己復禮」運動，既有傳統儒家實踐哲學，又有當代環境倫理

的議題，在這樣多元的視角下，當可啓發吾人對生命教育進行更深刻的思考。

第二節 研究的文獻與回顧

在本論文中，主要以克己復禮的主題為研究中心，然而此主題涉入儒學思想，因此有關克己復禮的研究文獻與儒學相關思想研究都是本章節需要回顧的部分，除此之外，在環境倫理與當代慈濟的生命教育等相關文獻方面，也需要一併探究。茲分述如下：

一、有關克己復禮之議題的研究文獻

本小節研究文獻回顧中，首先回顧與克己復禮相關的研究，在重要研究文獻中，主要有林月惠〈陽明後學的克己復禮解及其工夫論之意涵〉⁹與黃俊傑〈從東亞儒學視域論朝鮮儒者丁茶山對《論語》「克己復禮」章的詮釋〉¹⁰等精闢專論。

林月惠在〈陽明後學的克己復禮解及其工夫論之意涵〉針對克己復禮的解析，主要的方式就是深入陽明後學「克己復禮」解的義理脈絡，其以鄒東廓、王龍溪、羅近溪之論述為代表，分析此三人對「克己復禮」的詮釋，並由此顯示其工夫論的意涵。林月惠研究的最主要的貢獻就是開展了陽明後學的克己復禮觀點，並且有系統的歸納克己復禮工夫論。在林月惠的研究中，吾人可瞭解到克己復禮在明代中晚期的發展，以及其更深廣的意義，而這些陽明後學的克己復禮解，也讓吾人瞭解了哲學思想本身已具備了詮釋學，故後期有更多深刻內涵的演進。

黃俊傑〈從東亞儒學視域論朝鮮儒者丁茶山對《論語》「克己復禮」章的詮釋〉研究，認為東亞各國儒者在《論語》「克己復禮」章義研究與解釋，所呈現的問

⁹本文收錄在林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊藉與內在辯證》（台北：中研院文哲所，2008）。

¹⁰黃俊傑，〈從東亞儒學視域論朝鮮儒者丁茶山對《論語》「克己復禮」章的詮釋〉《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008）。

題意識甚多，因此，黃俊傑主要採取十八世紀末十九世紀初朝鮮儒者丁茶山的解釋，集中探討三項問題：(1)「己」字作何解？(2)「仁」字作何解？(3)「克己」如何可能？「克己」與「復禮」關係如何？首先論述丁茶山解釋以上三個問題的言論，並將丁茶山的解釋置於東亞儒學史的視野，比較丁茶山的解釋與朱子解釋之差異，並釐定丁茶山的解釋之因襲與創新。黃俊傑的研究擴充到東亞儒學觀的新視野來重新思考「克己復禮」的內涵，提供了從朝鮮儒者的思維角度，也使儒學觀能擴展到東亞範圍，而非侷限於華人世界。

無論是林月惠〈陽明後學的克己復禮解及其工夫論之意涵〉或是黃俊傑〈從東亞儒學視域論朝鮮儒者丁茶山對《論語》「克己復禮」章的詮釋〉，兩篇可說是目前針對「克己復禮」這一主題，探討較深入的研究文獻，不過吾人發現兩者皆是以哲學思想詮釋學的角度來切入，亦引證了後人詮釋的觀點，林月惠的研究貢獻在整理出陽明後學的克己復禮解與先前差異的轉變，黃俊傑的研究則是嘗試運用朝鮮儒者觀點進行比較，把整體思想擴充到東亞儒學的範疇，筆者認為兩篇都是極重要的參考文獻。

而在論文部分，簡瑞銓在《張岱四書遇研究》¹¹中第三節討論了「《論語》克己復禮為仁」的思想內涵，從整理歸納《四書遇》中論「禮」的資料來看，認為張岱論「禮」，包括：禮的意義、禮的作用、用禮的原則等三個面向。(一)「禮」即是「天理」，(二)脩禮盡敬禮之用，(三)禮得「中」則治，失「中」則亂。研究指出從《論語》本身的思想脈絡來看，張岱以為「學」指的就是學「為仁」或說學「克己復禮」這件事。研究認為張岱對《論語》中「學」的論述來看，充分展現出陽明後學那種的獨立解脫的精神，亦承襲自陽明之說，而充分的反應於晚明的新《四書》學之中。總之，簡瑞銓在《張岱四書遇研究》認為張岱特別重視的「學」之觀念為視角，觀察了張岱對《論語》的見解面貌，研究中也傳達了儒者特重實踐精神，以「禮，仁，義」三觀念，表達出知識份子實現儒家傳統「內聖

¹¹簡瑞銓，《張岱四書遇研究》，東吳大學中國文學系博士論文，2006年。

外王」的願望與途徑。

然而論述「克己復禮」中，有關「禮」思想發展與演變也相當重要，高荻華¹²研究指出傳統經學以「禮」為核心的詮釋主軸，到了宋代，尤其是自認居於儒學及文化正統的理學家，轉而以「天理」來闡述聖人之言，這樣的轉變事實上即意味著文化核心價值的轉變。高荻華《朱熹〈四書章句集注〉解經研究》試圖透過對照鄭玄、趙岐、皇侃、孔穎達等傳統經學注疏和宋代朱子《四書章句集注》的新注，在經典詮釋的脈絡裡看中國經學從漢唐到宋代、由「禮」到「理」的價值轉向，同時也透過這樣的轉向來看朱子《四書章句集注》的解經思想與方法，及經學史上的意義與價值。高荻華指出宋代知識份子有一種理性精神的抬頭，而這種理性精神的抬頭和整個歷史文化的發展有很大的關聯，《四書章句集注》反映出來的是對世道的反省、對天道（真理）的信仰以及對人世、人道理想的實踐。因此，傳統儒家關懷的是人間秩序的建構，但朱子在《四書章句集注》中追求的，不只是秩序，更是「人」的價值肯定，這是朱子集結《四書》、重新注疏《四書》背後很不一樣的關懷重點。高荻華在「克己復禮為仁」這個主題的研究上，主要是以朱子觀點將《論語》的重新定位，以「理」釋「仁」、以「理」代「禮」、由「禮」到「仁」，由此吾人可知，宋代理學在「克己復禮為仁」思想上的轉變，孔子到朱子，我們可以瞭解的就是「禮」如何被詮釋為「理」概念的發展。

另外，在賴芳暉¹³的研究則指出朱熹和毛奇齡兩人解「克己復禮」，代表宋儒與清儒的普遍差異，朱熹解「克己」為「戰勝私欲」，毛奇齡解「克己」為「約身」。清儒摒棄了天理人欲對立的詮釋角度，回復古註，要求「克己」與「為仁由己」之「己」字的一致性。清儒善用解經方法對宋儒提出批評，將「己」從「天理人欲」的對立關係中解放，而強調道德主體的重要性。毛奇齡對朱熹以「天道」、「人道」言忠恕並不以為然，他以平實的角度解忠恕，即推己及人而已。然而忠

¹²高荻華，《朱熹《四書章句集注》解經研究》，國立臺灣師範大學中國文學系研究所博士論文，2007年。

¹³賴芳暉，《毛奇齡〈四書改錯〉研究》，國立中央大學中國文學研究所碩士論文，2004年。

恕二字只要單提恕字即可，因為聖學必須在具體的生活世界中落實，推己才算是盡己的完成。此研究也將朱熹以後儒者對朱熹觀點的批評，進行了比較性的論述。

回顧簡瑞銓《張岱四書遇研究》與高荻華《朱熹〈四書章句集注〉解經研究》，以及賴芳暉，《毛奇齡〈四書改錯〉研究》的研究中，都同樣的以單篇章節探討了「克己復禮為仁」這個主題，簡瑞銓《張岱四書遇研究》運用張岱四書遇在「克己復禮為仁」這個議題上，討論出其實踐路徑的精神；高荻華引朱熹〈四書章句集注〉解「克己復禮為仁」，提供了朱熹如何在「理」的思想上的開拓；賴芳暉，《毛奇齡〈四書改錯〉研究》則是比較了宋儒與清儒在「克己復禮」思想上的差異，該研究對於「克己復禮」的思想研究，都有相當重要的貢獻。

二、環境倫理與生命教育研究文獻

生態危機的警鐘敲醒現代人類唯我獨尊的迷思，在人無限制地追求進步的同時，也改變了我們賴以為生的生存環境，力乃中《儒家環境倫理學論證的兩種進路》藉由對儒家環境倫理學重要原則的探究，獲致儒學環境倫理思想的基本瞭解，而就儒家仁學與天道觀之兩種論證進路，推證儒家環境倫理學之重要理論內涵能彌補西方環境倫理學說之不足，並能相互整合形成普遍、積極、正向且符合人性原則的環境倫理與踐履日常生活中環保行動的道德價值，培養現代及未來人類適當的環境態度與生態倫理價值觀，對降低因生態危機的發生而造成自然萬物與人類自身的傷害有正面積極的意義。

此外，有關慈濟與環境倫理的理念與實踐部分，李秉儒在《慈濟基金會環境倫理的理念與實踐》研究發現，慈濟基金會的哲學基礎以佛教思想「緣起論」、「眾生平等論」、「整體論」、「真空妙有」、「一念心」、「仁」為主；其環境倫理建立在「少欲知足」、「疼惜大地」、「尊重生命」、「珍惜物命」、「自我實現」等規範之上，且與西方環境倫理學說有相契合之處；所展現的環保行動涵蓋「生態保育」、「公害防治」、「環境教育」、「環保節能」、「資源回收」等不同面向。在這樣的脈絡中可以得知，慈濟基金會環境倫理的理念與實踐是相一致。藉此闡發其意涵，整合

當代的环境倫理思想，同時提供給台灣環保團體深化理論基礎與發展當地環境倫理思想的參考。而在生命教育哲學研究部分，黃仁瑜在《證嚴法師的靜思語倫理思想及其教學之探究》¹⁴指出靜思語的倫理思想需要身心合一，且需要透過批判性思考來落實；靜思語倫理思想的終極目標即是淨化人心、祥和社會；靜思語教學需符合靜思語倫理思想本質，故教師本身應具有批判性思考的精神，也要培養學生具備批判性思考的能力；靜思語教學的終極目的即是培養學生成為自主性自律者，且將倫理力行在生活中，並進而影響他人、淨化人心、祥和社會。

事實上，慈濟「克己復禮」運動，包括了環境倫理與生命教育，而環境倫理與生命教育正如李秉儒與黃仁瑜在研究中所指出的，它具有與時代的連結性與實踐性，因此慈濟「克己復禮」運動正是延續以往對環境倫理與生命教育的重視，甚至於就是在以往慈濟靜思語倫理思想脈絡下發展的新運動，而這運動主要還是呼應全球人類必須正視面對的環境倫理議題，而改善方式則是循序漸進以「克己復禮」的生命教育來推動。

綜觀以上研究文獻的探討，一方面以克己復禮的主題為研究中心，如同進入歷史中尋找思想發展的脈絡，而在此其中一條脈絡中，可以發現以《論語》為中心的克己復禮概念。另一方面更融入了環境倫理與生命教育的議題，如此可讓吾人一窺當代「克己復禮」運動的豐富內涵。

¹⁴黃仁瑜，《證嚴法師的靜思語倫理思想及其教學之探究》，慈濟大學教育研究所碩士論文，2004年。

第三節 研究的範圍與取材

本研究主要以克己復禮之生命教育哲學為主，因此研究的範圍與取材上，當代生命教育對「克己復禮」思想之闡揚與推展是一主軸，不過探究克己復禮思想之發展，其仍然奠基於傳統儒家倫理思想的基礎，故在研究上則發展出兩方向，一則為儒家「克己復禮」哲學思想的發展脈絡研究，一則為當代生命教育對「克己復禮」運動的詮釋及慈濟推動「克己復禮」運動之實踐。在兩條主軸進路下，說明本研究之研究的範圍與取材：

由於當代生命教育對「克己復禮」的詮釋與實踐，仍奠基於傳統儒家倫理思想的基礎，因此在研究上，儒家「克己復禮」哲學思想的發展脈絡，仍然是研究所必須回顧和探討範圍。而本研究在「克己復禮」哲學思想的研究範圍與取材上，直接切入《論語》「顏淵問仁」，以孔子「克己復禮」的思想為起點，其次探討朱子在「克己復禮」的詮釋，如《論語四書章句集註》等，之後再探討王陽明及其後學對朱子「克己復禮」思想的修正。研究的範圍依循時代先後發展的脈絡做為主軸，探討儒者在「克己復禮」的思想與實踐上的變化。透過研究，吾人發現後來儒者對「克己復禮」的義理思想討論，已經融入個人及時代背景等因素，因此，是否回歸孔子「克己復禮」的思想起點，並非探討重心，而是在此哲學史脈絡的發展中，可給予吾人之啟發為何，以及另一方面現代學者又如何解讀「克己復禮」思想的演化過程。

研究的另一個主要範圍，則是回到當代生命教育與慈濟發展的「克己復禮」運動為主，在取材上以證嚴上人的開示或相關著作做為主軸，一方面也引用當代生命教育之研究文獻與著作，研究中嘗試將古代「克己復禮」思想與現代的生命教育貫穿，另一方面，透過媒體報導與相關資料記錄之搜集，個人並探訪與參與慈濟推動克己復禮運動，研究克己復禮在實踐層面的意義與影響。然而，由於慈濟的精神與教育是強調實踐性，因此在第四章慈濟「克己復禮」運動之生命教育實踐範例相當多，本研究則舉代表性案例來作說明。

第四節 研究的方法與進路

一、研究方法

儒學可以說是一種非常強調實踐性的思想，孔子的「一貫之道」非常重視落實於人倫日用之間發用，這也使多數儒家學者皆尚具體而不喜蹈空，兩千年來儒家經典解釋史，可視為實踐之學的思想發展史。儒家學者兩千年來解釋《四書》或其他經典，都各自有一套宇宙觀與世界觀作為解釋的憑藉或理論根據，誠如黃俊傑所論，對於這種作為經典解釋之理論基礎的世界觀解析愈細密，就愈能瞭解詮釋者如何將經典中的諸多概念如「心」、「性」、「天」、「命」、「道」、「學」等，建構成為一個可以理解的思想世界，這是未來可以進行的研究方向。¹⁵故黃俊傑〈東亞儒家經典詮釋傳統的現況及其展望〉針對儒家經典研究方法指出實踐詮釋學（praxis hermeneutics）之意涵，其認為儒家經典詮釋學之作為實踐詮釋學性格之方法，固然可以多元多樣，但其中一種較為切實可用的方法，就是將經典詮釋之變化，置於歷史轉型期的歷史脈絡中加以考察。因此可在現有的豐碩研究成果的基礎之上，進一步探討東亞儒家經典詮釋傳統中所未經明言的，或所呈現的宇宙圖像與世界圖像，並分析經典解釋者經由這種宇宙圖像與世界圖像，如何建構一個有秩序的經典思想世界。¹⁶

黃俊傑的儒家經典詮釋研究，提供了本研究一個重要的觀察面向，就是將「克己復禮」的思想內涵，置於思想歷史脈絡中加以考察，例如從春秋孔孟以「仁」思想出發的「克己復禮為仁」的重心為何？一直到宋朱熹理學思想發展後，「克己復禮」的思想是否產生什麼變化？而陽明後學對「克己復禮」的理解又是如何？這些都可從時代哲學思想的演變來綜觀。

除了黃俊傑所提出的儒家經典詮釋學，傅偉勳也提出了他的佛教詮釋學論述，在〈創造的詮釋學及其應用—中國哲學方法論建構試論之一〉¹⁷，他較有系

¹⁵黃俊傑，〈東亞儒家經典詮釋傳統的現況及其展望〉，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，頁128-129。

¹⁶同上註，頁127-129。

¹⁷傅偉勳，〈創造的詮釋學及其應用—中國哲學方法論建構試論之一〉，收入《從創造的詮釋學到

統地表達其「創造的詮釋學」(creative hermeneutics)構想。其創造的詮釋學共分五大層次，即「實謂」(從原典考證、原始資料的考查，去決定原思想家的實際言詮)、「意謂」(盡予如實客觀地了解並詮釋原典義理或原思想家的意思意向)、「蘊謂」(原典或原思想家言詮的種種可能義理蘊涵、思想史的理路線索、思想史上的深化等等)、「當謂」(原有思想的深層義蘊或根本義理所在，諸般可能詮釋方式的優劣裁斷或高低評價等等)、以及「創謂」(站在新時代立場對於原有思想之批判的繼承與創造的發展)。傅偉勳認為五大層次雖不可任意越級，不過如對各別層次皆已熟練，則不必再死板地依次探討原典詮釋的問題。五大層次當可一時並了，同時進行每一層次的詮釋學考察，而將對於各層的考察結論，頓現於創造的詮釋學中。¹⁸

傅偉勳認為創造的詮釋學屬於一般方法論，應用範圍可以廣及宗教、哲學、文學、藝術乃至其他人文學科的原典、思想、作品等等的了解與詮釋。因此他把創造的詮釋學應用到佛教經論或教義的研究探討，衍生「佛教詮釋學」(Buddhist hermeneutics)，屬一種特殊方法論，傅偉勳表示此詮釋學準則或規準，對於佛教以外的詮釋學探討亦可帶來方法論的衝擊。¹⁹

本研究以「克己復禮」的生命教育思想為討論中心，舉慈濟「克己復禮」的運動為例證，探討儒學思想，更探討當代生命教育的實踐，故在先前兩位學者的研究基礎下，其所建構的研究方法學，便形成一條可依循的路徑，一來「克己復禮」的思想起源於儒學，二來「克己復禮」的運動又屬於現代的生命教育實踐，在黃俊傑所謂實踐詮釋學(praxis hermeneutics)概念下，提供給研究者一個思想史脈絡的研究方法，也就是以更深長的時代哲學思想的演變來探討「克己復禮」的思想內涵，如孔子的「仁」學、朱子的「理」學、陽明的「心」學等角度論述。然而這樣回溯經典的方式仍有不足，誠如先前所提此運動又屬於現代的生命教育

大乘佛學》(台北：東大圖書公司，1991)。

¹⁸傅偉勳〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第4期，頁169-199。

¹⁹同上註，頁169-199。

實踐，若侷限於古人之論述，恐無法彰顯當代生命教育哲學思想，因此須要站在新時代立場對於原有思想進行批判的繼承與創造的發展，這正是傅偉勳所謂「創造的詮釋學」(creative hermen-eutics)中的創謂層次，故本文研究方法參考傅偉勳先生所提出的「創造的詮釋學」中五個層次：實謂層次、意謂層次、蘊謂層次、當謂層次、創謂層次來詮釋克己復禮之生命教育哲學意涵。

二、研究進路

除了以上研究方法，在本研究的研究進路上，則有三個主要的思考軸心與進路，首先研究「克己復禮」的思想部份，採取中國傳統儒學思想的脈絡，包括古代經典與現代學者之論述，本研究將採用古代儒者與現代學者觀點，或是現代學者對古代儒者的研究文獻，由於此研究亦古亦今，其包括過去哲學思想，也融合當代人的哲學思想，所以無論古人與今人，皆視為此思想脈絡的發展，研究則從「克己復禮」的義理背景、哲學詮釋、工夫論意義來詮釋克己復禮之內涵。另外本研究則是以不同時代所呈現的哲學概念來論述，例如：從孔子的「仁」學、朱子的「理」學、陽明的「心」學等角度來進行論述。

其次，研究的第二思考軸心與進路，則是必須探討儒學「克己復禮」思想與當代生命教育融合。誠如前面所提，「克己復禮」的思想起源於儒學，其運動又屬於現代的生命教育實踐，為何這兩者可以結合，兩者思想是否有共通的層面，這兩者的關係則必須在研究當中有所交代，才能進一步延伸至當代克己復禮運動之實踐。

最後的思考軸心與進路，則是當代社會文化背景與現象詮釋，在這裡本研究依先前說明的研究範圍與取材的設定，以慈濟所推廣的「克己復禮」運動為範例，主要的詮釋文本來自於證嚴法師的語錄，包括著作、期刊報導等等，另一方面則選取當代學者論述有關此教育運動的書籍與研究文獻。本研究則嘗試思考「克己復禮」在現代教育哲學實踐、生命教育與古今中外哲思的定位與意義。

以下則根據此研究進路，對本研究章節鋪排說明如下：

第一章為緒論，說明本研究的動機與目的、研究的文獻與回顧、研究的範圍與取材、研究的方法與進路。對於本研究的精神與模式進行總括的說明。

第二章為克己復禮之哲學詮釋，包括第一節「克己復禮」之義理背景；第二節「克己復禮」之哲學詮釋；第三節「克己復禮」之工夫論意義，本章節主要以中國哲學文化思想為基礎，從義理背景、哲學詮釋、工夫論意義來詮釋克己復禮之內涵，縱向討論文化傳承與發揚。

第三章為克己復禮之生命教育意涵，包括第一節「修身明道」的生命自覺；第二節「修己安人」的生命開拓；第三節「踐德歸仁」的生命圓成，從哲學詮釋基礎與證嚴法師教育理念，論述克己復禮之生命教育意涵。

第四章為克己復禮之生命教育實踐，以慈濟「克己復禮」運動為例，包括第一節「克己復禮」與當代生命教育之關聯；第二節以慈濟推動「克己復禮」運動為例；第三節慈濟「克己復禮」運動對當代生命教育之啟發。克己復禮之生命教育實踐具有當代的意義，針對於慈濟「克己復禮」運動進一步討論，使「克己復禮」運動，有橫切面社會觀察，不僅給予哲學詮釋的理解，更可以有當代社會觀察價值。

第五章結論部份，說明傳統儒家實踐哲學與慈濟「克己復禮」運動之關係，並反思其生命教育實踐給予的啟發。

第二章 克己復禮之哲學詮釋

本章主要從儒家思想來探討克己復禮的內涵，探討「克己復禮」之義理背景、哲學詮釋與其工夫論意義。在「克己復禮」之義理背景，從孔子《論語》中顏淵問仁章篇出發，論述孔子如何承襲周公之禮，以及如何以「仁」形塑與提昇「人」之價值。接著在哲學詮釋與其工夫論意義部份，則分別以朱子與王陽明(包括陽明後學)為兩主軸，探討朱子以「理學」為中心思想的「克己復禮」，以及王陽明及其後學以「心學」為中心思想的「克己復禮」，並以頓悟與漸次的工夫論探討其內涵。

第一節「克己復禮」之義理背景

慈濟推動了「克己復禮」運動，並以此為教育的中心思想，普及在世界每個角落，證嚴法師以實踐為精神號召，乍看是屬於宗教實踐運動，不過從「克己復禮」四個字來看，它卻是緣於儒家的道德實踐哲學思想，證嚴法師亦開示，吾人應回到傳統的「禮」與「節制」精神上，重新建立社會有禮秩序。從周公制禮作樂建立「禮義之邦」，到孔子宣揚「克己復禮為仁」，這是儒家倫理建構非常重要的時期，以下依周公以禮建立社會秩序、孔子以禮塑造人文內涵、以「仁」形塑與提昇「人」之價值分別說明「克己復禮」之義理背景：

一、周公以禮建立社會秩序

「禮」，在中華文化的傳承上，具有很重要的意義，孔子儒學就是將周文禮樂與道德修養結合，於是建立人文化成的文化理想。¹不過周公制禮之前，在《禮記》提到「殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮」²，可見殷商將事鬼尊神與禮

¹王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《論語義理疏解》(台北：鵝湖出版社，1982)，頁273。

²《禮記·表記》：「殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮，先罰而後賞，尊而不親。其民之敝，蕩而不靜，勝而無恥。周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉。」

看作兩件事，故有禮之事實而無禮之觀念，最初的殷禮專指祭神，而殷彝則指威儀法典，一直到周人才特別重視到這種儀節本身的意義，如「周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉。」³周初將原始的「禮」，再加上抽象「彝」的觀念，總和之後成爲人文精神最顯著的表徵，於是便成新觀念的禮，後人即以此新內容新觀念的禮，追稱周公的制作，乃至古代王者的一切制作。⁴不過這時代對「禮」的概念，比較上是一種儀式與制度，也就是說周公的制禮作樂，主要是在社會儀式與制度的建立，這使中國文化能步入人文法治軌道，而非怪力鬼神。此外周公制禮作樂也有其教化的意義，這些都在爾後儒家所希望建立的道統中被承襲。證嚴法師在推廣「克己復禮」運動時，也推崇周公制禮作樂，爲建立周朝盛治鋪路，內容擴及了社會生活各層面。所謂制禮作樂，簡單地說，就是讓每個人知道自己的本分，恪守與人相處的規矩。從周公制禮作樂開始，經過數千年的傳承沿革，形成豐富的禮儀文明，使中華民族贏得「禮義之邦」的美譽。

禮的觀念是萌芽於周初，顯著於西周之末，而大流行於春秋，於是禮的觀念始顯著了出來。禮觀念的出現說明了周初已特別注重其中的人文因素，而禮的新觀確立在中國歷史文化發展上，具有很重要的文化傳承意義，由此基礎，才有爾後儒家人文思想，之後孔子以「仁」爲中心的思想開創儒家文化道統。不過其仍推崇周公傳承之「禮」，並將「禮」擴展與深化，因此回溯到文化傳承脈絡的源頭，「禮」的內涵便成爲一個重要的文化傳承概念，也使「克己復禮」有其文化道統的背景。

二、孔子以禮塑造人文內涵

周公制禮作樂，以禮建立社會秩序，但周文禮樂，在幽王被殺，平王東遷之後，周朝王室衰微，貴族生命日漸墜落，保存國家典章制度及人民生活規範之禮樂文化受到嚴重的衝擊，諸子百家面對了禮壞樂崩的時代，孔子儒學是第一位站

³同上註。

⁴徐復觀，《中國人性論史》(台北：臺灣商務書局，1969)，頁 43-45。

出來對時代問題與文化問題講話的思想家，他的救世奮鬥，基本上是正面肯定周文禮樂的價值，並試圖把天下人民納入周文的軌道中運轉，問題是禮樂的實質精神，既已蕩然無存，孔子又怎能重建周文？此是孔子是體現指點人人內在的仁心，來重振已歸僵化的禮樂功能。⁵

「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周」《論語·八佾》，孔子「吾從周」的態勢，不僅僅重建天下的秩序，也以此繼承夏商周三代以來的文化傳統。然則孔子「吾從周」表面上是周公的繼承者，實質上則發揮「仁」的精神來復活周文禮樂。春秋時代代表人文世界的是禮，而孔子則將禮更進一步發展，將禮安放在內心的仁，以禮來克服個人仁心由內顯現的障礙。以禮的涵養來克制心，其點出人之道德係發於內，透過個人沉潛反省的工夫，始能從生命中透出來，孔子從禮的法度，慢慢導引出仁德本性的彰顯，禮不只是外鑠的方法，而有其內發的深層意義。徐復觀在《中國人性論史》就指出，若沒有春秋時代人文精神的發展，把傳統宗教，澈底脫胎換骨，轉化為道德的存在，便不會有爾後人性論的出現。⁶

三、以「仁」形塑與提昇「人」之價值

孔子將禮的層次提升為人文內涵，並跨越到「仁」實踐的道路，故論孔子之「禮」，最主要的意義就彰顯在「復禮啟仁」這層面，孔子啟迪「仁」之意義，以使人主動歸復於「禮」的精神之中，並遵行「禮」所規定的一切規範，以呈顯社會整全的秩序之美。故顏淵問孔子仁何為？孔子答：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」《論語·顏淵》。於是孔子以「克己復禮、天下歸仁」這樣一個概念，塑造與建構了「人」的價值，「而由人乎哉？」這就是踐仁以成德，而成德的最高境界是「聖」，所以儒家以「踐仁成聖」為道

⁵王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《論語義理疏解》，頁 279。

⁶徐復觀，《中國人性論史》，頁 61。

德實踐的目標，孔子開創「踐仁成聖」一路，乃中國文化史上的一步大躍進。⁷

自此之後「克己復禮為仁」一詞，便成為「踐仁成聖」的路徑，由「禮」到「仁」，孔子不僅努力提升人的價值，更引領了一條通往聖道的路徑，於是顏淵進一步問孔子仁的綱目，孔子回：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」，孔子也非常具體的指出仁的實踐方法，於此「克己復禮為仁」便成為儒學重要的哲學思想與實踐。蔡仁厚認為「克己復禮為仁」是教人克去己私，以復其本然之天則，使視聽言動，皆依此天則而行。通過克己復禮的工夫，則仁心昭顯，自能感通出去，而天下事物亦在仁的感通涵潤之中而歸於仁的原則。⁸而一仁心的體現，對中國學術思想的發展來說，是一件開天闢地的大事，此決定了整個歷史文化的進程與方向。此一仁心，照亮了每一個中國人的生命前程，所以說「天不生仲尼，萬古如長夜」。「吾從周」就是由仁心的開顯去復活禮樂，並通過禮樂的復活，來重建天下秩序。且不僅重建了天下的秩序，也存全繼承了夏商周三代以來的文化傳統，這是儒學外王事業的大開展，此一大開展，由仁心的體現而有，正是「一日克己復禮，天下歸仁焉」最好的寫照。⁹

論及「克己復禮」義理，正如先前已討論的，以歷史文化的縱貫背景來看，孔子雖承襲周公制禮的基礎，但最重要的是他把「禮」的概念轉化為人文的價值，也就是「克己復禮為仁」，而把「仁」賦予「人」，把人的文化內涵與價值提昇了，使殷商神鬼祭司，周禮後的禮儀節度，融合轉化成人文思想，這是從歷史文化背景來看，「克己復禮」義理背景，主要是代表了孔子由「克己」到「復禮」再到「歸仁」的教育哲學思想。然而歷史文化脈絡的背景來理解是一條路徑，從經典的創造性詮釋又是一條路線，孔子「克己復禮」之哲學詮釋，經過朱子、陽明後學等歷代儒者重要的詮釋之後，又有另一番天地，在「克己復禮」之哲學詮釋，將繼續回溯這些歷代儒者的創造性詮釋內容。

⁷蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：臺灣學生書局，1984），頁 70~71。

⁸同上註，頁 71。

⁹王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《論語義理疏解》，頁 279。

第二節 「克己復禮」之哲學詮釋

「克己復禮」最初源自於《論語·顏淵》「顏淵問仁」篇章，然而如前一章節所論述，整體「禮」的發展，到了孔子《論語》中，有了非常重要的轉折，在孔子以「禮」塑造人文內涵，並以「禮」提升「人」價值與「仁」道德實踐，於是「克己復禮為仁」這樣一個儒家思想精髓，建構了儒學傳承道統。不過隨著時代儒者思想的演變，朱子的克己復禮，由禮到理的開拓，開展了更深層面的「理」概念，之後王陽明與陽明後學的克己復禮，在佛儒融合思想潮流下，更深入「心」的精神層面。本小節對「克己復禮」之哲學詮釋，主要從思想發展脈絡，分成幾個層面來探討。包括：一、孔子依「禮」教化，以彰顯「仁」之中心思想；二、由禮到理的開拓—朱子「克己復禮」的詮釋；三、王陽明及其後學對「克己復禮」之新詮釋。

一、孔子依「禮」教化，以彰顯「仁」之中心思想

由於先秦諸子的興起基源於「禮崩樂壞」，因此如何重建人間秩序與價值，便成了儒家關懷的核心。這也說明了為什麼傳統儒學與經學家會以「禮」作為思考核心，從社會群體倫理的角度來說明、界定人的意義和價值。孔子鑒於春秋時期，陷入禮崩樂壞的危機，社會秩序混亂，人民失去其所以依歸之法則，人們的思想價值因此迷失在身外的追逐，產生了混亂的價值觀與內心的困頓，人心徬徨不安；是以孔子思以「承禮啟仁」的作法，要由人性的內在趨向中，找出外在規範的源頭，為已僵化的禮樂賦以人性的生機。¹⁰

在孔子的教育思想中，主張以禮來約制人民的外表，以樂來陶冶人民的內心，所以說「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」

¹⁰傅佩榮，《儒家哲學新論》(台北：業強出版社，1993)，頁93。

《論語·為政》，而當時的禮，可以解作今日的不成文法，目的在生活習慣的養成，以禮為生活的準則，是道德的規範，是維持社會秩序，推動社會進步的原動力，因此孔子在施教的過程中特別重視它。¹¹孔子說「禮」特重「禮」之精神，孔子說：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉！」《論語·衛靈公》「禮」所重視的是內在的精神而非外在的形式，是根源於這種內在精神而產生的自然和諧，而不是透過社會控制所造成的人為的劃一。所謂：「禮之用，和為貴」，即指此在社會脈絡中人際互動之和諧而言。因至孔子以後，「仁」的涵義擴大，幾已包括人類全部的美德，成為作人的最高原則。如果說「仁」是人類主觀的精神自覺，則「禮」可說是客觀的人間秩序。人的精神自覺在這種客觀秩序中落實。¹²

而在「克己復禮」的思想中，孔子最重要的教育目標是引導出「仁」的彰顯，所以孔子才說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」《論語·八佾》孔子思想的特色和基本內容，是以「仁」為核心的倫理學說¹³；由此展開一套理論，用「歸仁」的道德和理想境界重新塑造人，為修身齊家、社會穩定的依據，並用「復禮」使家、國、天下從無序恢復到有序。此深入洞識到人性的內在本質，重點自我本性的覺悟，主張透過道德修持，喚醒主體仁心，體現人心內在之仁，並將人生的終極目標指向天人合德的聖人境界。一者以仁心的根源，復活了周文的精神，使禮樂可以下及平民；二者挺立了人性尊嚴，並開啓道德人格的世界。¹⁴

孔子踐仁成聖的學說，以「一日克己復禮，天下歸仁」，將仁、禮結合，使仁心藉具體而廣備的禮得以具現，仁被天下，來成就一人文化成的禮樂世界；「為仁由己，而由人乎哉？」，點明其仁德的普現，必由一己的道德實踐出發；顏子故直問德目，而得四勿之教，此四勿之教看似簡單，實則禮不但包涵個人言行舉止的合宜優美，更廣至為政國家典章制度的施設，因此此四勿之教，不僅在勝私

¹¹楊碩夫，《孔子教育思想與儒家教育》（台北：黎明文化，1986），頁 73~74。

¹²黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004），頁 310。

¹³趙吉惠等，《中國儒學史》（中州古籍出版社，1991年），頁 93。

¹⁴王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《論語義理疏解》，頁 133。

復禮的道德實踐，更在居其位行其政下的合宜周備，也就是寄寓著孔子行仁政於天下的深願。¹⁵

儒學主脈有二，一為仁，是人之所以為人的道德生命，一為禮，是中國之所以為中國的文化理想。由於顏淵最契近孔子之道，又象徵著孔子所表揚的人格特徵，因此顏淵和孔子在學問上互動，便標誌著孔子如何將道德理想和現實人間整合調節的關鍵。顏淵和孔子這一段「克己復禮為仁」，代表著儒家思想的確立，正式把禮的教化，轉化為「仁德實踐」，不只是儒家人格的形象塑造，更奠定了中國的文化發展的基石。

二、由「禮」到「理」的開拓—朱子「克己復禮」的詮釋

中國傳統儒家以「禮」強調人與人、人與社會群體之間關係，並且從倫理秩序的核心價值肯定人的價值意義，而由孔子儒學，將周禮的精神，深化「仁」德之實踐，建構人的倫理，之後孟子更加發揚孔子「仁」之思想。宋明儒者對「人」的看法開始產生變化，他們意識到外部的定位並不能完整說明人的存在意義和價值，也無法彰顯世道的關懷，因轉而尋求恆久不變的價值根源，也就是「天理」，所以傳統經學以「禮」為核心的詮釋主軸，到宋代轉而以「天理」來闡述聖人之言，固然有其，這樣的轉變事實上即意味著文化核心價值的轉變。當然這樣一個重要觀念的轉變，也影響了朱子(熹，1130-1200)在「克己復禮」上的詮釋：

仁者，本心之全德。克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。為仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。故為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。¹⁶

¹⁵吳冠宏，《聖賢典型的儒道義蘊試詮》(台北，里仁書局，1990)，頁173-174。

¹⁶〔宋〕朱熹，《四書章句集註》(台北：鵝湖出版社，1984)，頁131。

從朱子《四書章句集註》來看，其言「禮者，天理之節文也。」又說「蓋心之全德，莫非天理」，以及「事皆天理」。朱子多次嘗試用「天理」的概念來詮釋孔子的「禮」，在朱子的解釋中，「仁」具有本體論或宇宙論意義的「天理」。由於可知在朱子「通經求理」的解經思想和方法下，注疏「經典」卻轉而成爲說明「真理」的過程，其通過經典文本窺探「聖人之意」背後含蘊的「天理」，並以「天理」作爲最終極的追求價值與目標。如此一來，在「聖人之言」裡，可以領悟「天理」的存在，則「經學」便不單單只是「經典」注疏之學，而是追求「天理」的學問。¹⁷朱子《四書章句集註》引發了明清兩代儒者不少的批判，這主要是認爲朱子給予過多創造性的詮釋，而難貼近孔子的原意，其次儒者對於詞意見解也有所差異。不過從歷史哲學史發展的角度來看，可以瞭解到不同的時代是如何去進行理解與詮釋。在理學發達的宋代是如何來理解「克己復禮」？故云「天理流行，而仁不可勝用矣」：

歸，猶與也。又言一日克己復禮，則天下之人皆與其仁，極言其效之甚速而至大也。又言為仁由己而非他人所能預，又見其機之在我而無難也。日日克之，不以為難，則私欲淨盡，天理流行，而仁不可勝用矣。¹⁸

朱子所面對是人心陷溺的問題，認爲真正破壞價值與秩序的，是人欲之私，這種由外部秩序的注意轉到人內在本質的思考，可說是一種解經方向的大轉變。而對「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」的部份，朱子《四書章句集註》仍然不離「天理之流行」的概念來詮釋，即「日用之間，莫非天理之流行矣」。如：

目，條件也。顏淵聞夫子之言，則於天理人欲之際，已判然矣，故不復有所

¹⁷高荻華，《朱熹〈四書章句集註〉解經研究》，2007年，頁1-20。

¹⁸〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，頁132。

疑問，而直請其條目也。非禮者，己之私也。勿者，禁止之辭。是人心之所以為主，而勝私復禮之機也。私勝，則動容周旋無不中禮，而日用之間，莫非天理之流行矣。事，如事事之事。¹⁹

朱子以「天理」作為超越的價值所在及萬事萬物所以然的說明，將人道視為天道的落實，內在地和先秦儒家重「人世」的精神相結合。若從孔子「仁」的精神來看，孔子所建構的是一個屬於人道的社會道德體系，而朱子則嘗試去建構一種宇宙天道的觀念，並以此天道、天理去涵蓋所有人道思想。在面對人欲之私的反省下，朱子以「天理」對治人欲之私，以「天理」作為價值的根源和萬事萬物存在的依據，同時也作為「人道」的終極目標。而朱子說「天理」、「天道」就是「三綱五常」，朱子的「天理觀」不僅承接了先秦原始儒家的關懷核心，同時更進一步架構出「三綱五常」背後的價值意義。「價值淪喪」是朱子面對的焦慮，「天理」、「天道」、「道統」與其說是對於社會秩序的關懷，不如說是對「社會價值淪喪」的反省。²⁰

不過，在朱子的「克己復禮」詮釋概念下，其以「天理」對治人欲之私，「天理」和「人欲」相互對立的二元論述，引發了明代以後儒者批判，這主要是王陽明至以「致良知」的哲學概念打破二元對立，至於陽明後學的「克己復禮」詮釋不僅對朱子的「克己復禮」詮釋有所批評，也創造了以「心」學論述的「克己復禮」。

三、王陽明及其後學對「克己復禮」之新詮釋

如果說朱子將「天理」學概念發揮在「克己復禮」，那麼王陽明(守仁, 1472-1583)及其後學的克己復禮，則主要是開拓了「心」學上的見解。在陽明「心即理」的

¹⁹〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，頁 132。

²⁰高荻華，《朱熹〈四書章句集注〉解經研究》，頁 212-220。

基礎上，仁義必內求於心，無心則無所謂天理，吾心即物理，物理即吾心，聖人之學，心學也。王陽明反復強調求得成聖途徑上起點的重要性，他認為這個起點就是「心」²¹，他說心是人性之善的起源，也是生命的根本。如云：「在天為生物之仁；而在人則為心。心生而有者也。」²²又云：「心之德本無不明也，故謂之明德；有時而不明者，蔽於私也。去其私，無不明矣。」²³

由於陽明發現朱子二元對立已有所不足，因此陽明致良知針對朱子格物致知思想已經有所修正。不過對於「克己復禮」的解釋或詮釋，王陽明未質疑朱子此章「克己復禮」的解釋，²⁴王陽明討論到朱子的「克己復禮」解，也只是指出朱子把「天下歸仁」作「效驗」解的不當，如：

問：「『一日克己復禮，天下歸仁』，朱子作效驗說，如何？」先生曰：「聖賢只是為己之學，重功不重效驗。仁者以萬物為體：不能一體，只是己私未忘。全得仁體，則天下皆歸於吾仁，就是八荒皆在我闡意：天下皆與；其仁亦在其中。如『在邦無怨，在家無怨』，亦只是自家不怨，如『不怨天，不尤人』之意；然家邦無怨於我，亦在其中，但所重不在此。」²⁵

王陽明對朱子的思想修正，主要以致良知的「體用一源」修正了朱子「體用是兩物而不相離」²⁶。然而真正批判朱子「克己復禮」是陽明後學的儒者，這主要是朱子註解《論語集註》內容所引起爭議，其認為「克己」就是「克勝身之私

²¹高瑋謙，《王龍溪哲學系統之建構—以「見在良知」說為中心》（台北：台灣學生書局，2009），頁 21。

²²謝廷傑彙本，〈五經臆說十三條〉，《王陽明全書》（台北：中正書局，1955），頁 126。

²³同上註，頁 129。

²⁴林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊嚮與內在辯證》，頁 219。

²⁵黎明文化編輯部，《王陽明傳習錄及大學問》（台北：黎明文化，1987），頁 149。

²⁶林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊嚮與內在辯證》，頁 153。

欲也」²⁷。朱子認為非天理即為人欲，「人只有天理、人欲兩途，不是天理，便是人欲。即無不屬天理，又不屬人欲底一節。」²⁸此意，皆以「天理之公」與「人欲之私」互對，強調以前者戰勝後者，朱子以「勝」解「克」即本此而言。朱子「克己復禮之端」，蓋指「克去己私，復此天理」之工夫而言。舉「坐」為例，坐的端莊合宜，那便是天理，坐的歪七扭八，那就是人欲。因此，他認為只有減少一分人欲，才能恢復一分天理。然而「克己」和「復禮」又是兩個不同的工夫，朱子註解「克己復禮」的邏輯是：「克己」，即除卻阻隔心、性一致的私欲之後，才可以「復禮」；「復禮」就是使事事都合於天理，如此才是「本心之德復全於我」。朱子這這種「天理」和「人欲」相互對立的想法，和他的系統是一致而連貫的。²⁹然而朱子這種二元論述，到王陽明則有了修正，相對於朱子體用觀所具有的「分而為二」的二元性思維，陽明體用觀呈現的是「合而為一」、「即體即用」的一元性思維，陽明一掃朱子分解性的思考，很明確地將體用觀收攝於良知本體來發揮。³⁰

但自從朱子將「克己」解釋為去除「己身之私欲」以後，引起了明清兩代儒者的批判，如明末陽明門下的鄒守益（1491-1562）、王龍溪（畿，1498-1583）、羅近溪（汝芳 1515-1588），清初的顏元（習齋，1635-1704）、李塨（恕谷，1659-1733）、戴震（東原，1723-1777），對朱子的「克己復禮」的解釋，均有強烈批判。於是「克己復禮」解釋之變化，具體而微顯示明清思想史之轉折。³¹以下則分別從「修己以敬」、「無欲忘己」、「以身復禮」三個「克己復禮」的詮釋來說明：

²⁷〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，頁131。

²⁸〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社與安徽教育出版社，2002），第15冊，卷41，頁1454。

²⁹賴芳暉，《毛奇齡〈四書改錯〉研究》，頁125-130。

³⁰高瑋謙，《王龍溪哲學系統之建構—以「見在良知」說為中心》，頁200~205。

³¹黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》，頁300~362。

(一)、修己以敬

原本在朱子的「克己復禮」詮釋概念下，「克己」就是克勝身之私欲也，不過鄒東廓(守益，1491-1562)，並不滿意這樣的解釋，東廓則以「修己以敬」的觀念來重新詮釋「克己復禮」的理據思路，如：

濮致昭問：「克去己私，如何以授顏子？」(東廓)曰：「顏子深潛純粹，比麤鄙近利者殊科。居處恭，執事敬，與人忠，猶直指本體，不曾從去私上著腳。觀出門使民參前倚衡，可驗聖學脈絡。某常看「克己復禮」便是「修己以敬」，「天下歸仁」便是「安人」、「安百姓」，盎然一團仁體，故曰「為仁由己」。認得由己，一毫安肆因循不得，自然非禮勿履。」曰：「如何是『非禮』？」曰：「敬則復禮，不敬則非禮。」少湖子常問：「非禮勿視聽言動，此『非禮』屬物不屬物？」某亦問少湖子曰：「『克己復禮』，此『禮』屬物不屬物？」徐子咲曰：「『禮』不在物。」某亦咲曰：「『非禮』不在物。」

32

東廓主要將「克己」連結到「修道」、「修身」、「修己」的意義上，認為此為反回純粹至善的本性，即「天命之性，純粹至善」，是道德實踐之工夫，而禮者，天然自有之中也，即是「心之本體」、「天理」、「良知」，如云：

天命之性，純粹至善，蒸民所同也。聖人率性而行，無非天然自有之中，其次則感物而動，有過有不及，故曰「修道」、曰「修身」、曰「修己」，其功一也。「克己復禮」即「修己以敬」。禮者，天然自有之中也，……³³

東廓以「修己以敬」的觀念來重新詮釋「克己復禮」，主要的哲學思維，是

³² [明]鄒守益，《東廓鄒先生文集》台北：國家圖書館善本微卷，卷7，〈沖玄錄〉，頁29。

³³同上註，〈論克己復禮章〉，頁26。

在打破「天理」和「人欲」不並立的對立觀念，也就是「禮」與「非禮」的善惡二元性，東廓「克己復禮」強調「直指本體」，所以「禮者，天然自有之中也」。根據陽明心學的精神，陽明後學在詮釋「克己復禮」之「禮」時，皆強調「禮之本」—「仁」，如是「禮」即是「仁」，將「禮」轉為「內在化」與「本體化」的思路是晚明或陽明後學「克己復禮」的主要路徑。³⁴此外，以「修己以敬」來完成「克己復禮」，則是彰顯「致良知」的主要精神，對於朱子以克己的「己」，視為「己之私欲」來解，東廓則是跳脫二元性對立性，這個哲學思維來自於陽明「合而為一」的一元性思維，以致良知的「體用一源」概念為主要依據。

(二)、無欲忘己

「克己復禮」到了王龍溪(畿，1498-1583)，則又有更進一步的思想開拓，龍溪將「非禮」視為「一念妄動」，即「非禮，非淫聲惡色之謂，只一念妄動而言。」³⁵，所以他由「非禮」的深究，進一步將「克己復禮」的克己解釋為「無欲」、「忘己」之工夫，如：

即如顏子非禮勿視、勿聽，視、聽，物也；非禮之視、聽，方謂之欲。勿視、勿聽，正是克己無欲工夫，亦非并視、聽為欲，而欲格去之也。克是修治之義，克己猶云修己，未可即以己為欲。克己之己，即是由己之己，本非二義。³⁶

由此詮釋來看，也發揮了致良知的「體用一源」概念，更將「仁者與物同體」，提出「克己而後能忘己，忘己則與物為體」的見解：

³⁴龔鵬程，〈克己復禮的路向——晚明思潮的再考察〉，《晚明思潮》（台北：里仁書局，1994），頁1-72。

³⁵〔明〕王畿，《龍谿先生全集》（台北：莊嚴文化，1997），卷3，頁32。

³⁶同上註，頁23。

仁者與物同體。孔子告顏子，為仁之功，曰：「克己復禮」。克己而後能忘己，忘己則與物為體，天下皆歸於吾仁之中矣，非以效言也。³⁷

龍溪更進一步從「克己而後能忘己，忘己則與物為體」，作更細微的體會，如是「天下歸仁」意謂了天下萬物皆歸吾之仁體，自然真實朗現。所以修己應從「一念入微實致其知，從心悟入」，如云：

夫子：「克己復禮」之旨，克己者，修己也，一日而成，乃是頓教，非以效為言也。……「為仁由己」，須從一念入微實致其知，從心悟入，不從見解意識揣摩，始為自得耳。³⁸

龍溪從修己、忘己，從心悟入，進入了「頓教」思想，也就是直指明心，明心見性的意味，此一番創造性詮釋，的確為儒家「克己復禮」思想帶入了另一個新境界。

（三）、以身復禮

實踐是儒家重要的哲學思想，羅近溪(汝芳 1515-1588)在「克己復禮」則特別重視身之實踐，認為應以身復禮：

惟「獨」與「自」，則聚天地民物之精神而歸一身矣，「己」安得而不「復」耶？…故觀一日「天下歸仁」，則可見禮自復而充周也。觀「為仁由己」而不由人，則可見復必由己而健行也。是即孟子所謂「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉」者也。宋時儒者如明道說：「認得為己，何所不至？」又

³⁷〔明〕王畿，《龍谿先生全集》(台北：莊嚴文化，1997)，卷5，頁12。

³⁸同上註，卷20，頁103。

說：「仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。」似得顏子此段精神，象山解「克己復禮」作「能以身復乎禮」，似得孔子當時口氣。³⁹

近溪首先指出「獨」與「自」皆意謂「己」的意思，認為己怎可不復禮？其中更將「己」以「聚天地民物之精神而歸一身」的「身」來解釋，即所謂「盈天地之化而莫非吾身之化」，⁴⁰指出了此「己身」乃是道德實踐的行動主體，所以視聽言動皆「身」也，要做到徹底的身之實踐，就是「渾身而復禮」：

此條卻是象山所云「能以身復乎禮」者也。蓋視聽言動皆「身」也。……
言以禮言，動以禮動，非禮則勿言動，是則渾身而復禮矣。⁴¹

近溪強調以身復禮，其中「復」更意旨「復，其見天地之心」⁴²，與求仁之旨相同，皆在返復天心，如此將「克己復禮」的實踐指出了身與心的相應，而兩者亦合而為一。

綜觀陽明後學，在字義的細膩推敲之後，對「克己復禮」的內涵，有了更深入的詮釋，並從理的事相依循，進化到內心的體證，這使「克己復禮」的內涵更為深化。林惠月指出明清學者，反對朱子「克己復禮」解的思想脈動，從陽明後學的「克己復禮」解，看到他們追求「第一義工夫」的一致主張，陽明後學重視第一義工夫，他們重新建構「顏氏之學」的豐富義理內涵，也逼顯出宋明理學內部類似禪宗頓/漸工夫論的擇取問題。陽明後學「克己復禮」解的工夫論意涵即於：道德實踐的本質，原是落在本體的呈露覺悟與保任護持上，而非只是念慮的克除。陽明後學的「克己復禮，天下歸仁」之理解，以「一體之仁」來詮釋，他

³⁹羅汝芳，《盱壇直詮》(台北：廣文書局，1977年)，卷上，頁1-3。

⁴⁰同上註，卷上，頁12。

⁴¹同39註，卷上，頁43。

⁴²同39註，卷上，頁51。

們力排朱子「效驗」說的解釋，彰顯儒家道德理想主義的宏願，以及「頓教」當下圓成之理境。他們的「克己復禮」，強調「第一義工夫」必以「己身」為道德實踐的行動主體，以求本心的覺悟與保任。易言之，顏淵「克己復禮」即是當下工夫。⁴³

⁴³林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊嚮與內在辯證》，頁 272-275。

第三節 「克己復禮」之工夫論意義

本章節論「克己復禮」之工夫論意義。所謂工夫，簡而言之，就是道德實踐；詳而言之，就是將呈顯之良知經由吾人之言與行而予展現於外。徐復觀先生對「工夫」一詞的解釋為「對自身以外的客觀事物的對象，爲了達到某種的目的而加以處理、操運的，這是一般所說的方法，在人性論，則是爲了達到潛伏著的生命根源、道德根源、道德根源的呈現，而加內在的精神以處理、操運的，這才可謂之工夫。」⁴⁴。然而工夫論乃是中國哲學的主要特色之一，是儒學極爲主要的歷程與方法，以下先說明孔子的具體實踐工夫，再進一步探討朱子的次第漸修工夫與王學的心性頓悟工夫。

一、孔子的具體實踐工夫

儒家的本體工夫就是其對價值意識的實踐及意志鍛鍊的活動，因此所有以主體修養來實現價值的命題都是本體工夫的命題，如志於仁、明明德。如果所敘述的項目陳述得較爲具體，如重賢人、親師友、勤讀書等，也可以說是具體操作智慧。然而，由於這種實踐是在主體心理活動的意義上進行，如盡心或盡性，所以也以主體的概念來表述本體工夫的意旨⁴⁵，儒家本體工夫的觀念從《論語》開始就已義涵豐富，《孟子》更是儒家本體工夫講得最準確，此後《中庸》、《易傳》則續有創造及發展。孔子在《論語》中提出許多實踐要求，它們就是孔子的具體操作智慧，一般以格言或道德教條說《論語》中的孔子觀念，其中就是以「仁、孝、禮」的價值爲核心觀念，⁴⁶從而展開爲《論語》中無數的具體操作要求。從工夫論的脈絡說，孔子是提出「仁、孝、禮」價值的本體工夫，因他談得較爲具

⁴⁴徐復觀：《中國人性論史》，頁 460。

⁴⁵杜保瑞，〈儒家工夫理論的進路與型態〉，跨文化視野下的東亞宗教傳統第二次研討會，中央研究院中國文哲所，2007 年 9 月，頁 1-17。

⁴⁶杜保瑞，〈孔子的境界哲學〉，台北《中華易學雜誌》，1998 年 10 月，222 期，頁 67-84。

體，因此也可以說是具體操作智慧，成爲儒家君子的爲人典範，一般人能據以實踐，便能成爲君子。具體實踐要求也都是歸屬於本體工夫，只是它說得比較具體而已。君子立身處世，內在實質是義，外發表現是禮。義是禮的內在實質，禮就是義的外發表現。義的價值判斷，根源在仁。道德的根源發動在仁，道德的判斷抉擇在義，道德的通路實踐在禮，仁在內，禮是外，義是由內通向外所做的調適整合工夫。⁴⁷從哲學思想發展的內涵來看，儒家把天的美善內化，視爲人生的修養，重在下學詩書禮樂，在人文教化中，去喚醒仁心的自覺，並由德行的實踐，展開人生的大道，這一理想的究極，是由下學而上達，由內在而超越，人可知天，天亦可知我。⁴⁸

二、朱子的次第漸修的工夫

以修身而言，朱子認爲，要修養道德便須實踐「克己復禮」的工夫，「克己」指克除自己內心的私欲，「復禮」指讓自己的行爲舉止合乎禮儀的軌範。但只從經典認識天理仍不足，人心深處固然有天理，若不加修養便會被私欲蒙蔽。聖人制定的規矩禮儀既是天理的體現，克己復禮的具體做法，則是透過次第修習，以使自己在倫理禮儀規範的社會秩序中與人和諧相處。

孔子所謂「克己復禮」，《中庸》所謂「致中和」，「尊德性」，「道問學」，《大學》所謂「明明德」，《書》曰「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」。聖賢千言萬語，只是教人明天理，滅人欲。天理明，自不消講學。⁴⁹

由此可知朱子透過經書，統合天道與人道的完整理路，嘗試建立一實踐的次第，如《大學》所言「明明德」的格物、致知、誠意、正心、修身等修己工夫。

⁴⁷王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《論語義理疏解》，頁 37。

⁴⁸同上註，頁 46。

⁴⁹〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》（台北：正中書局，1970），卷 12，頁 7。

不過士大夫除著力克己復禮「明明德」的工夫外，還必須「親民」，最終才能夠達到「至善」，其中「親民」的具體做法在於齊家、治國與平天下等治人的工夫。

朱子所說的「存天理、去人欲」則是工夫論的問題，朱子時常以存天理去人欲的概念來說工夫修養的觀念。若是能夠去除私欲執著，充分實踐仁義禮智，則將處於平安喜樂之狀態，而這才是人的本心本性的真實面目。而一般人顛倒迷妄，這種循欲而不明白為己之道的辦法，終將昧失本心而害人害己。

人性本明，如寶珠沉溷水中，明不可見；去了溷水，則寶珠依舊自明。自家若得知是人欲蔽了，便是明處。只是這已便緊緊著力主定，一面格物。今日格一物，明日格一物，正如遊兵攻圍拔守，人欲自消鑠去。所以程先生說「敬」字，只是謂我自有一箇明底物事在這裏。把箇「敬」字抵敵，常常存箇敬在這裏，則人欲自然來不得。夫子曰：「為仁由己，而由人乎哉！」緊要處正在這裏！⁵⁰

天理存時則人欲滅失，此時之行爲則爲善行，「人欲蔽了，便是明處」，非善行即惡行，非天理彰顯即爲人欲彰顯。朱子將明天理滅人欲說成是古聖相傳的教法，天下事在做爲之時要不順天理之法則來處置它，要不從人欲之私意來縱容它。天理人欲即是一個是非義利之辨，主體在進行一明一滅之際即是在做工夫之時，則如戰場上殺敵一般，「今日格一物，明日格一物，正如遊兵攻圍拔守，人欲自消鑠去」，但它就是在一念隱微之間定生死。總之，存天理去人欲是朱子時常說到的工夫觀念，它本身是工夫理論，它像戰場殺敵一般在天理人欲間的衝突，學者正需時時謹凜，聖賢工夫就是要存天理去人欲，就是要主體的心性時時謹守一個明覺的情境在，所以就工夫操作方法的意義來說，敬的工夫義是收斂一路的宗旨。⁵¹不過朱子雖將天理人欲，視爲相爲消長，各爲一事，但「克己」與

⁵⁰〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》，收入《朱子全書》，第14冊，卷12，頁367。

⁵¹杜保瑞，〈朱熹談本體工夫的項目與意涵〉，《宋代新儒學的精神世界——以朱子學爲中心國際

「復禮」又同爲一事：

予惟「克」、「復」之云，雖若各爲一事，其實天理人欲，相為消長，故「克己」者，乃所以「復禮」，而非「克己」之外別有「復禮」之功也。⁵²

因此應分別人欲天理，刻刻革盡人欲復盡天理，但「克己」與「復禮」乃同一事，讀書明理就是要消去人欲發現天理，但這又必須是在工夫進程中一步一步上升漸進，是要真實做工夫始能獲得的，而不是只是知識上知道而已。

知人欲之所以害仁者在是，於是乎有以拔其本，塞其源克之，克之而又克之，以至於一旦豁然，欲盡而理純，則其胸中之所存者，豈不粹然天地生物之心，而藹然其若春陽之溫哉！默而成之，固無一理之不具，而無一物之不該也。感而通焉，則無事之不得於理，而無物之不被其愛矣。嗚呼！此仁之為德，所以一言而可以盡性情之妙，而其所以求之之要，則夫子之所以告顏淵者，亦可謂一言而舉也與！⁵³

綜觀以上朱子對「克己復禮」的修持工夫，是使用漸進的次第方式，也因此他說「塞其源克之，克之而又克之，以至於一旦豁然，欲盡而理純。」所以他建構天理與人倫的「三綱五常」，並以「格物致知」及「明明德」的誠意正心次第法修習，主張漸進式的完成「克己復禮」的天地之仁。朱子的「克己復禮」主張先去人之私欲，才能明天理，開展仁之彰顯，雖其二元對立的方法，在後來儒者都有所批評，但朱子對「克己復禮」的修持工夫的貢獻，仍然建立了如《大學》所提「誠意正心」一套清楚、漸進的次第工夫論。

學術研討論》，上海復旦大學哲學系，2008年10月25日，頁1-24。

⁵²〔宋〕朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》，第24冊，卷77，〈克齋記〉，頁3710。

⁵³同上註，頁3709-3710。

三、王學的心性頓悟的工夫

朱子在《大學》提及「物格而后知致」的方法，他的意義原是先格物而後有致知的先後秩序，朱子對此認為先格物是對事物的瞭解，此包括了知識與道德兩個層面，以及綱目次第的修養程序而言，而「物」通常是指外在的事事物物來說。但是陽明對於格物的方法，自有另一種心學詮釋的意義闡述其理：

故格物者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也；正心者，正其物之心也；誠意者，誠其物之意也；致知者，致其物之知也。⁵⁴

以此「格其心之物」之論述，指出「天下無性外之理，無性外之物。」⁵⁵因此對於「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」的「克己復禮」修身工夫，他認為「修身在於體當自家心體」，非知識之知的產生，而是道德之仁對萬物的體現，此成為其心學的修養方式。

《大學》之所謂身，即耳、目、口、鼻、四肢是也。欲修身便是要目非禮勿視，耳非禮勿聽，口非禮勿言，四肢非禮勿動。要修這個身，身上如何用得工夫？心者身之主宰，目雖視而所以視者心也，耳雖聽而所以聽者心也，口與四肢雖言、動而所以言、動者心也，故欲修身在於體當自家心體……此便是修身在正其心。然至善者，心之本體也，心之本體那有不善？如今要正心，本體上何處用得功？必就心之發動處纔可著力也。心之發動不能無不善，故須就此處著力，便是在誠意。⁵⁶

⁵⁴黎明文化編輯部，〈答羅整庵少宰書，傳習錄(卷中)〉，《王陽明傳習錄及大學問》，頁 101。

⁵⁵同上註，頁 102。

⁵⁶黎明文化編輯部，〈門人錢德洪錄，傳習錄(下)〉，《王陽明傳習錄及大學問》，頁 163。

佛家言心即一切法，強調起心動念存乎一心，王陽明的克己復禮之工夫論，也指出「格物」，並非心有內外之分，講明工夫不要有內外，乃是本體工夫：

工夫不離本體，本體原無內外。只為後來做工夫的分了內外，失其本體了。如今正要講明工夫不要有內外，乃是本體工夫。⁵⁷

由此王陽明的克己復禮之工夫論，已經非常明確點出「工夫不離本體」，所以本體工夫也不以二分法，而是一體的致良知、知行合一。之後陽明後學更是承襲此論述立場，將克己復禮之工夫論以「第一義工夫論」來解，認為應在「本體」上用功，才是根本究竟工夫，故「在本體上做工夫」，幾乎是陽明後學共同的工夫論要求。⁵⁸而陽明後學之「頓悟」，就是「工夫不離本體」，以「第一義工夫論」來詮釋，「頓悟」不只是一「境界」而已，它同時是「本體」的真實面貌，亦同時是究竟意義的「工夫」。

陽明後學，如龍溪進一步將「克己復禮」的克己解釋為「無欲」、「忘己」之工夫，東廓則以「修己以敬」的觀念來重新詮釋「克己復禮」的理據思路，近溪在「克己復禮」則特別重視身之實踐，認為應以身復禮，這些都說明了「克己復禮」的哲學思想，更具圓融與成熟。

儒家的工夫論在中晚明陽明後學中獲得了充分的發展，特別是從朱子到陽明，理學的工夫論有一個由外到內的轉換過程。陽明確立了「心即理」的第一原則，並通過將「物」規定為一種意向性中的意義結構，使得「格物」工夫由外在對象的探求，轉化為內在意識的引導。陽明後學的工夫論既有沿著王陽明精神方向的進一步展開，如此，工夫的著力點便由「物」內收到「意」，站在心學的立場上，良知心體是最終的決定機制。龍溪提出其先天正心之學與一念工夫，將工

⁵⁷同上註，頁118。

⁵⁸林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊藉與內在辯證》，頁267。

夫的著力點再由「意」內收到「心」，顯然是陽明工夫論進一步的必然展開。⁵⁹如先前的討論，無論是東廓「修己以敬」、龍溪「無欲忘己」、近溪「以身復禮」，都對「克己復禮」有更進一步的新詮釋，如此可見，從朱子到陽明再到龍溪，工夫論呈現出一個由外向內不斷深化的過程，從最外部的客觀對象，回歸於最內在的良知心體。如此而言，從工夫論的角度，朱子強調格物致知的立場，先是建立了一個實踐的次第工夫，陽明強調心即理的第一義工夫，則展現一種心性頓悟的工夫。

⁵⁹彭國翔，〈陽明後學工夫論的演變與形態〉，《浙江學刊》，2005年01月，頁28-35。

第三章 克己復禮之生命教育意涵

本章論克己復禮之生命教育意涵，從先前儒學克己復禮哲學思想的探討持續延伸，討論核心在「克己復禮」所彰顯的生命教育意涵為何？事實上，先前所討論「克己復禮」的內涵中，已經提到，孔子從「禮」到「仁」的轉化，而轉化的「仁」之實踐又為何？而朱子自「禮」到「理」的倫常建立，也提供一「三綱五常」之「理」可實踐，此又論述了怎樣的「理」？而陽明及其後學主要將「克己復禮」轉向內在「心」的體證上，「心」又如何體證萬物一體？

本章主要從孔子「仁」的實踐哲學、朱子「理」的倫理建構、陽明「心」的體悟，進行綜合的論述。並且以三層面切入，包括：「修身明道」的生命自覺、「修己安人」的生命開拓、「踐德歸仁」的生命圓成。首先討論人與己的關係，其次論人與人的關係，最後論及人與天之的關係。茲論述如下：

第一節 「修身明道」的生命自覺

一、孔子由「禮」到「仁」的生命自覺

在先前「克己復禮」所討論的「禮」，已提到「禮」的崩壞在春秋以降已是無法挽回的局勢，因此，就必須以新的理念取代「禮」的內涵，以維繫整個文化傳統於不墜。所以，孔子言：「夏禮，吾能言之」、「殷禮，吾能言之」《論語·八佾》，就是說能夠理解禮的精神實質。認為人應清楚自己及職分所在，而秩序的展現即建基於人人皆當如是的自省之上。於是孔子提出了「仁」的概念。所以，談論孔子論「禮」最重要的意義就顯現在「仁」。「仁」一向被視為孔子最偉大的創發，但是進一步分析將可發現「仁」正是「禮」之革新，或者更恰當地說，「仁」正是「禮」的轉化，在由「禮」到「仁」之歷史性轉換中，其文化理念仍是同一

的。¹

因此，孔子已將「禮」推升到具有人文內涵的「仁」，孔子指出：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」《論語·八佾》也就是說，人如果沒有仁心，即使有禮，又能怎麼辦呢？人如果沒有仁心，即使有樂，又能怎麼辦呢？意指不仁之人無法彰顯禮樂當有的意義，至多只是行儀如度而已。如此看來，孔子已從「禮教」、「禮樂」到對「仁」的重視，也就是從外在的禮樂，發展到行為節度和美德，所以孔子說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！」《論語·述而》其思想已把握到人生價值係發自人的生命之內，亦即禮的根源就在人的生命之內。孔子所說的仁，主要是指向生活、行為與修身之道的意義，由這種意義來提昇人生的價值，使人成爲一個完美的人或君子。又如：

恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷。《論語·泰伯》

其中「恭、慎、勇、直」，若無「禮」節制之，亦會產生「勞、蕙、亂、絞」之弊，故孔子以「禮」節制之，使「恭、慎、勇、直」常保中庸，指出「恭、慎、勇、直」的修持，若表現恰當即是美德，如過度或不及則爲失德，可見「禮」在孔子所謂修學中的重要地位。如此，就是從禮儀節度內化成爲內在美德，由禮度到修身都有非常具體指標與實踐工夫。而在「顏淵問仁」這一章，無疑是《論語》從中「禮」發展到「仁」的修爲內涵中最重要的關鍵。

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣！」《論語·顏淵》

¹傅佩榮，《儒道天論發微》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁 101。

因為「非禮」之行必然產生秩序的破壞，「顏淵問仁」文中的「視、聽、言、動」，表示一切行為舉止「非禮」則不可行，所以「禮」具有引導教化的功能。然而，這僅是字面言說的「禮」，關於孔子心中的「禮」，深入地說，是希望從「禮」的實踐中，也就是外在可保持行為舉止的中節合度，而內在亦可引發心中的高貴情操。由此可知，「一日克己復禮，天下歸仁焉」，倘若每個人都能如實地「克己復禮」，將自然歸向「仁」德而予以實踐。如此，正是孔子所說的「導之以德，齊之以禮，有恥且格」《論語·為政》。

所以「復禮」絕不是表面的行禮如儀，不是鐘鼓玉帛層面的合於禮制，所以孔子反問：「禮云禮云！玉帛云乎哉？樂云樂云！鐘鼓云乎哉？」《論語·陽貨》由此觀之，「克己復禮為仁」之意義為何？顯得更為重要。如此，也就將「禮」與「仁」連結成爲一關聯的意義，依「禮」而修以明「仁」之道的一種生命自覺，又如：

知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。知及之，仁能守之，不莊以蒞之，則民不敬。知及之，仁能守之，莊以蒞之，動之不以禮，未善也。《論語·衛靈公》

無論「智、仁、莊」等德性表現，「動之不以禮，未善也」，一方面可見「禮」之規範的重要，同時也點出「仁」的實踐工夫與自覺。而孔子從「克己復禮」至「為仁由己」，「禮」、「仁」的實踐均是圓滿自身，強調「反躬自省」的生命自覺。故其言「君子病無能焉，不病人之不己知也」《論語·衛靈公》、「不患人之不己知，患不能也」《論語·憲問》。所以，人應注意的是自身能力的培養，這能力包含道德修養，「躬自厚而薄責於人」、「過則勿憚改」。而綜觀《論語》中孔子所敘述的「仁」，包含孝悌、不巧言令色、克己復禮、對人恭敬、待人寬厚、與人信實、做事敏捷、施惠給人等美德，幾乎涵蓋人類各種修身實踐德行的展現。從爲人子女孝順父母、友愛兄長開始做起，孝悌是行仁的根本，勉勵學者要從根本下

工夫。在言談舉止上，不說花言巧語、不以諂媚的態度待人處世；更重要的是沒有仁德之心的人，即使有高雅純正的禮樂教化，也無法改變他的言行修為，足證孔子認為仁是所所有善行的根源。²

二、朱子克「私欲」復「天理」的生命自覺

在先前「克己復禮」的儒家思想探討中，也從整體的哲學脈絡發展，分析了朱子強調格物致知的實踐工夫論，與王陽明及其後學強調知行合一、體用一源的心性頓悟工夫論。因此，就「修身明道」的生命自覺實踐部份而言，如朱子所強調的「明明德之道」，「定、靜、安、慮、得」，以及「修身、齊家、治國、平天下」，在在指出修學應有其次第性。朱子主張學者為學當先致其知，致知在格物，物格而後知至；又強調經由下學而求上達，下學的內容「不離乎日用事物之間」，下學的工夫則須「居敬」、「窮理」並進。朱子曰：

學者工夫，唯在居敬、窮理二事。此二事互相發。能窮理，則居敬工夫日益進；能居敬，則窮理工夫日益密。譬如人之兩足，左足行，則右足止；右足行，則左足止。又如一物懸空中，右抑則左昂，左抑則右昂，其實只是一事。

³

朱子認為，通過「居敬」、「窮理」的工夫，就能「革盡人欲，復盡天理」，達到萬物一體的人生境界。「居敬」與「窮理」，如車兩輪，如鳥兩翼，非稍有所知，無以致涵養之功；非深有所知，無以盡義理之奧，正當交相為用，而各致其功。可見朱子強調窮理的思路，是一種漸進式的實踐工夫。「居敬」與「窮理」就是其格物致知的道德實踐工夫。朱子云：

² 謝淑熙，《孔子禮樂觀所涵蘊教育思想之研究》，國立臺灣師範大學國文系碩士論文，2004年，頁16。

³ [宋]黎靖德編，《朱子語類》，卷9，頁150。

聖人作經，以詔後世，將使讀者誦其文，思其義，有以知事理之當然，見道義之全體，而身力行之，以入聖賢之域也。其言雖約，而天下之故，幽明巨細，靡不該焉。欲求道以入德者，合此為無所用其心矣。然去聖既遠，講誦失傳，自其象數、名物、訓詁、凡例之間，老師宿儒尚有不能知者，況於新學小生驟而讀之，是亦安能遽有以得其大指要歸也哉？故河南·程夫子之教人，必先使之用力乎《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》之書，然後及乎《六經》，蓋其難易、遠近，大小之序，固如此而不可亂也。⁴

朱子指出欲求道以入德者，要先從《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》入，之後再研讀《六經》之書，如此，知事理之當然，見道義之全體，而身體力行之，以入於聖賢之域也。而且，對於聖道要真知，而不是自欺：

又論亦有真知而自欺者，此亦未然。只此自欺便是知得不曾透徹。此間昨晚有嘗鼠藥而中毒者，幾致委頓，只此便是不曾真知砒霜能殺人，更何疑耶？然又不是隨眾畧知之外，別有真知，更須別作道理尋求。但只就此畧知得處，著實體驗，需有自然信得及處，便是真知也。⁵

真知就是要「著實體驗」、「需有自然信得及處」，可見朱子的致知是深入於心。然而，朱子指出人有是身，則有耳目鼻口四肢之欲，這種受限的私欲使人不能完全符合本性之「天理」，展現本心之全德，因此說「人欲害仁」：

人有是身，則有耳目鼻口四肢之欲，而或不能無害夫仁。人既不仁，則其所以滅天理而窮人欲者，將益無所不至。此君子之學所以汲汲於求仁，而求仁之要亦曰去其所以害仁者而已。蓋非禮而視，人欲之害仁也；蓋非禮而聽，

⁴ [宋]朱熹，《朱文公文集》（台北：臺灣商務印書館印行，1965），頁 1426。

⁵同上註，頁 1021。

人欲之害仁也；蓋非禮而言且動焉，人欲之害仁也。⁶

因此，既然「人欲害仁」，則必須「克之」，以達到「欲盡而理純」，這就是實踐的工夫：

知人欲之所以害仁者在是，於是乎有以拔其本塞其源，克之克之而又克之，以至於豁然欲盡而理純，則其胸中之所存者，豈不粹然天地生物之心，而藹然其若春陽之溫哉？默而成之，固無一理之不具，而無一物之不該也。感而通焉，則無事之不得於理，而無物之不被其愛矣。嗚呼！此仁之為德所以一言而可以盡性情之妙，而其所以求之之要，則夫子之所以告顏淵者，亦可謂一言而舉也與？⁷

所以一切視聽言動，都要克之克之而又克之，以至於豁然欲盡而理純，也就是體認到自性中所具天理，即所謂「仁」，「此仁之為德所以一言而可以盡性情之妙」，也因此，朱子談「仁」，便常論及「克己復禮」之法。其以「天理」作為說明，將人道視為天道的落實。在面對人欲之私的反省下，朱子以「天理」對治人欲之私：

仁者，本心之全德。克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。為仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。故為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。⁸

⁶ [宋]朱熹，《朱文公文集》，頁 1355。

⁷同上註，頁 1355。

⁸ [宋]朱熹，《四書章句集註》，頁 131。

朱子認為要修身明道就是彰顯「仁」，其方法就是要克勝己身之私欲，復返天理，以全其心之德也。以「天理」作為價值的根源和萬事萬物存在的依據，同時也作為「人道」的終極目標。因此所謂「克己復禮為仁」就是在「天理」與「人欲」的衝突中，能夠選擇「天理」，除去「人欲」，藉由「克己復禮」這樣的行為，回歸人本然的存在，這就是「成德」，即「仁」。⁹總之，朱子以人內在「天理」與「人欲」的緊張衝突，認為應該透過去除私欲之「修身」工夫，並能體驗我們本性具有之「天理」之「明道」，才能有生命自覺的「真知」，並依此本具之理來做出正確的價值判斷和行為。

三、王陽明「反觀心之本體」的生命自覺

王陽明心即理、知行合一的生命自覺開展，則是「知即是行，行即是知」之知行合一的實踐工夫。其實踐的下手處是從「心」上作工夫，使心之本體時常保持坦然無私，以體現萬物一體的境界，這是陽明哲學的殊勝之處，其造就了新儒學中以「心性」論為核心的修養工夫，與「直指人心」有異曲同功之妙。¹⁰王陽明認為本體工夫無內外之分：

工夫不離本體，本體原無內外。只為後來做工夫的分了內外，失其本體了。

如今正要講明工夫不要有內外，乃是本體工夫。¹¹

成德是修養的最終目的，而達到此目的便是工夫，然而，王陽明直接以本體工夫切入，而以「格物」統攝正心、誠意、致知，目的在自覺體證轉化自我經驗之事物使回歸主體之本然狀態。如：

⁹ 高荻華，《朱熹〈四書章句集注〉解經研究》，頁 70。

¹⁰ 黃翔，《王陽明「心外無物、心外無理」之探究》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，2007 年，頁 12。

¹¹ [明]王守仁，《傳習錄》（台北：三民書局，2000），卷下，〈陳九川錄〉，頁 399。

故格物者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也；正心者，正其物之心也；誠意者，誠其物之意也；致知者，致其物之知也。¹²

格物是修養心為主體的必然性，也是自我轉化的方式，這是工夫的歷程以致於心體之完成，而「物」在陽明之概念裏便是由意念之物轉化成可以屬於道德的主體性，而「誠意」便是緊要的由「意」的純粹性而依「誠」工夫轉化之歷程¹³，如云：

耳目口鼻四肢，身也，非心安能視聽言動？心欲視聽言動，無耳目口鼻四肢亦不能，故無心則無身，無身則無心。但指其充塞處言之謂之身，指其主宰處言之謂之心，指心之發動處謂之意，指意之靈明處謂之知，指意之涉著處謂之物：只是一件。意未有懸空的，必著事物。故欲誠意，則隨意所在某事而格之，去其人欲而歸於天理，則良知之在此事者無蔽而得致矣。此便是誠意的工夫…¹⁴

此處之視聽言動，王陽明是直接指向「誠意」的工夫，但朱子則是以「人欲害仁」，則必須「克之」才能復顯「天理」、「仁德」。比較上，王陽明是以更直接的方式契入本體工夫。陽明所說的「性之德」是指來自於本然的道德良知之體性，有此道德良知之心體，可以安身立命於天地之間，在工夫而言，於心本來是無內與外之差異，他提出「反觀內省」的修身明道工夫：

惟其工夫之詳密，而要之只是一事，此所以為精一之學，此正不可不思想也。夫理無內外，性無內外，故學無內外；講習討論，未嘗非內也；反觀內省，未嘗遺外也。夫謂學必資於外求，是以己性為有外也，是義外也，用智者也；

¹² 〔明〕王守仁，《傳習錄》卷中，〈答羅整庵少宰書〉，頁334。

¹³ 黃翔，〈王陽明「心外無物、心外無理」之探究〉，2007年，頁62。

¹⁴ 〔明〕王守仁，《傳習錄》卷下，〈陳九川錄〉，頁392。

謂反觀內省為求之於內，是以己性為有內也，是有我也，自私者也：是皆不知性之無內外也。故曰：精義入神，以致用也；利用安身，以崇德也；性之德也，合內外之道也。¹⁵

其「反觀內省」的工夫是「理無內外、性無內外」，因為對自我的行為分析、探討與反思，這一連串的行為模式，來自於外在經驗、理性的思考，最後回歸道德的主體性，工夫的過程之中反觀自省的道德意義統歸「精一」之學，¹⁶此也就是其所謂「精義入神，以致用也；利用安身，以崇德也；性之德也，合內外之道也。」所以陽明對工夫的進路所採取兼容並蓄的態度，使修身明道進入高度的圓融方式。就如朱秉義指出：「陽明先生的學術，始於思考，終歸體認，至其根本，則在一誠字，實非見聞知解之學所可同日而語。把天、命、性、心、理、知與物打成一片，即是善承孔孟，這就是他的大處深處。」又說：「陽明先生自龍場悟道後，一切習心即意氣、己見與好惡之私，都落淨盡。舉凡自然、物理、人事，都任他日用流行，真是一切昭澈、毫無滯寂、僻固的弊病，說得上是神味十足，到臨終時說出『此心光明，亦復何言。』入聖工夫，也就成熟了。」¹⁷陽明學說的可貴是在於「知行合一的實踐工夫」，也就是「知即是行，行即是知」。其重視實踐的工夫，把握「心性」的每一時刻作工夫，其目的是方便於「心」上作工夫，體悟聖人的境界，做心之本體坦然無私，合乎天理與萬物同體，這是其殊勝之處，也是心學修身明道的精神所在。

¹⁵ [明]王守仁，《王陽明全集》（台北：河洛圖書，1978），卷三十三，頁644。

¹⁶ 黃翔，《王陽明「心外無物、心外無理」之探究》，頁62。

¹⁷ 朱秉義，《王陽明入聖的工夫》（台北：幼獅文化，1979），頁244-245。

第二節 「修己安人」的生命開拓

一、孔子「己立立人、己達達人」的生命開拓

孔子特重「禮」之精神，所謂：「禮之用，和為貴」，即指此在社會脈絡中人際互動之和諧而言。而在「克己復禮」的思想中，孔子最重要的教育目標是引導出「仁」的彰顯，所以儒家思想的特色和基本內容，是以「仁」為核心的倫理學說¹⁸；並依此展開道德和理想境界重新塑造人，為修身齊家、社會穩定的依據，並用「復禮」使家、國、天下從無序恢復到有序。這也就是孔子所說：「修己以安人，修己以安百姓。」，就是表示必須修己之德，而後才能行愛民之政，以安百姓、安天下，孔子說：「古之學者為己。」《論語·憲問》其中「為己」就是成就自己安身立命，是道德的自我完成，也就是「內聖」—成聖成賢的修養工夫；孔子說：「君子學道則愛人。」《論語·陽貨》，其人生理想是「老者安之，朋友信之，少者懷之。」《論語·公冶長》，蘊含著繼往開來的神聖使命感。治人、成物，必須有廣博的學識，才能洞燭機先，知人明理、利用厚生，這就是「外王」—聖君賢相修德愛民的仁政理想及禮樂教化為目標。¹⁹

如先前的討論，「克己復禮」的概念到陽明後學已發展到「修己以敬」的認知，然而「修己以敬」是子路問孔子「君子」《論語·憲問》，孔子先是回答了「修己以敬」，子路則進一步追問，「如斯而已乎？」孔子則回以「修己以安人。」同時更清楚的說明，「修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸？」如此為儒家實踐仁的哲學建立基本精神，這修己以安人精神正乎應子貢問孔子，如有博施於民而能濟眾，可謂仁乎？孔子曰：「何事於仁！必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」《論語·雍也》。由此觀之，儒學思想就奠定在「己立立人，己達達人」的仁德成就。

本此儒家「己立立人，己達達人」。在「修己安人」的生命開拓中，不僅要

¹⁸ 趙吉惠等，《中國儒學史》，頁 93。

¹⁹ 謝淑熙，《孔子禮樂觀所涵蘊教育思想之研究》，頁 14。

立己，更應立他，廣善行是仁德實踐與修己安人的生命開拓，亦是生命意義的開展，在朱子強調格物致知的「大學明明德之道」，也就從修己修身的「定、靜、安、慮、得」的誠意與正心，到安人的「齊家、治國、平天下」。總之，「內聖外王」最能表徵儒家之學。內聖，是內而成就聖賢之德；外王，是外而推行仁政王道。如就大學由格物、致知、誠意、正心，以至於修身，屬內聖；由修身推而至於齊家、治國、平天下，屬外王。

而從孔子「仁」的精神來看，孔子所建構的是一個屬於人道的社會道德體系，而以此天道、天理去涵蓋所有人道思想。由此可透過內心修為，並建立外在理想現實社會的企圖，正所謂為天地立心、為生民立命、為往聖繼絕學、為萬世開太平，同時也是對於社會秩序的關懷，也是對「社會價值淪喪」的反省。²⁰因此，當個人能修己，也必須要「安人」。用自身的力量去影響更廣大的社會、族群與國家。因此，除著力克己復禮「明明德」的工夫外，還必須「親民」，最終才能夠達到「至善」，而「親民」的具體做法在於齊家、治國與平天下等治人的工夫。所謂「齊家」，包括僅守家族尊卑倫理，用儒家「齊家」的倫理觀念維持地方安定，以父子、君臣、夫婦、長幼、朋友等五種社會關係開始推展，在社會教化上，則可將儒家忠孝節義與貞節廉恥的觀念普遍深植民間，並落實克己復禮的工夫，透過教育影響力，建立禮制的社會，達到平天下的理想。而治國、平天下的抱負也可以一己之力量發揮並影響人群。

孔子彰顯「仁」道，是克己復禮之生命教育意涵中「修己安人」的生命開拓，在儒家的實踐次第，就是從己立到立人。除有內在修持與理想外，更重要的是透過生活實踐方法，更具體落實於社會當中，影響人群，此一實踐方法，以《中庸》所說的修身、齊家、治國、平天下循序漸進的方法最具代表，此一實踐方式正是人文化成價值的落實，不僅達到個人存天理，去人欲的目標，也完成「士以天下為己任」，以及「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的理想。實踐上，也

²⁰ 高荻華，《朱熹〈四書章句集注〉解經研究》，頁 212-220。

可以從自身修學開始，再進入安人利他各種德行，最後進入圓滿智慧，完成修己安人的生命開展。

二、朱子「挺立三綱五常等天理」的生命開拓

而朱子論禮教以「天理」為核心，也就是「三綱五常」，由於朱子所面對的時代背景倫理價值的淪喪。其天理的觀點承接了先秦原始儒家的關懷核心，更架構出「三綱五常」背後的價值意義。如：

宇宙之間一理而已。天得之而為天，地得之而為地，凡生於天地之間者，又各得之以為性。其張之為三綱，其紀之為五常，蓋皆此理之流行無所適而不在。若其消息盈虛循環不已，則自未始有物之前，以至人消物盡之後，終則復始，始復有終，又未嘗有頃刻之或停也。儒者於此既有以得於心之本然矣，則內外精粗自不容有纖毫之間，而其所以脩己治人、垂世立教者，亦不容其有纖毫造作輕重之私焉。是以因其自然之理而成自然之功，則有以參天地贊化育，而幽明巨細無一物之遺也。²¹

朱子重新詮釋天理，最主要的並非創造玄妙奇特不可測知道理，而是認為道只是君臣父子日用常行當然之理，其指出仁、義、禮、智就是天理，「三綱五常」如君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友就是天理：

道只是君臣父子日用常行當然之理，非有玄妙奇特不可測知……所云禪學悟入乃是心思路絕天理盡見，此尤不然。心思之正便是天理流行，運用無非天理之發見，豈待心思路絕而後天理乃見耶？且所謂天理復是何物，仁義禮智豈不是天理？君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友豈不是天理？若使釋氏果見天

²¹ [宋]朱熹，《朱文公文集》，頁 1216。

理，則亦何必如此悖亂殄滅一切，昏迷其本心而不自知耶？凡此皆近世淪陷邪說之大病，不謂明者亦未能免俗而有此言也。²²

如此，把所謂的明道修身的自覺，更具體的彰顯在日常生活之中，透過人際關係的開拓，進一步開展「修己安人」的生命開拓。而古之大學所以教人之法也是從禮教開始，「不學禮，無以立。」小至個人修身，大至治國、平天下，均可以禮來修己治人。即所謂的正心、修己、治人之道。如：

《大學》之書，古之大學所以教人之法也。……三代之隆，其法寢備，然後王宮、國都以及閭巷，莫不有學。人生八歲，則自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學，而教之以灑掃、應對、進退之節，禮樂、射御、書數之文；及其十有五年，則自天子之元子、眾子，以至公、卿、大夫、元士之適子，與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理、正心、修己、治人之道。此又學校之教、大小之節所以分也。²³

窮則可獨善其身，達則可兼善天下。如朱子言：「大人，德盛而上下化之」，所謂「見龍在田，天下文明」者。惟其所在而物無不化，惟聖者能之。²⁴此思維呼應了古代君王修己安人，「以德化民」的思想。然而，儒家的大學之道並非只限於天子、君王、士大夫，而是具有自天子以至於庶人的普世價值的道德實踐觀——由修身明道而齊家、治國、平天下。

臣聞大學之道，自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本，而家之所以齊，國之所以治，天下之所以平，莫不由是出焉。然身不可以徒脩也，深探其本，

²²〔宋〕朱熹，《朱文公文集》，頁1011

²³〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，1頁。

²⁴同上註，1~10頁。

則在乎格物以致其知而已。²⁵

朱子點出了格物致知之理，同時也將此普及與深化成爲共同道德倫理之實踐，所以儒家修己安人並非只是王者之教，匹夫之賤、堯舜其民者也都在其範疇當中，朱子在《四書或問》就提到：

曰：「治國平天下者，天子諸侯之事也。卿大夫以下，蓋無與焉。今大學之教，乃例以明明德於天下爲言。豈不爲思出其位，犯非其分，而何以得爲爲己之學哉？」曰：「天之明命，有生之所同得，非有我之得私也。是以君子之心豁然大公，其視天下無一物而非吾心之所當愛，無一事而非吾職之所當爲。雖或勢在匹夫之賤，而所以堯舜其君，堯舜其民者，亦未嘗不在其分內也。……²⁶

如是朱子在「禮」的意義上也有了新的詮釋，克己復禮之禮，也是天地自然之理，於是「禮」有更深刻的「理」的意義，而「理」建構於萬事萬物的道理，君臣父子、禮樂器數等也無一不是天理流行，如《朱子語類》：

又曰：「『為國以禮』之『禮』，卻不只是繁文末節。」問：「莫便是那『克己復禮』之『禮』？」曰：「禮是那天地自然之理。理會得時，繁文末節皆在其中。『禮儀三百，威儀三千』，卻只是這箇道理。千條萬緒，貫通來只是一箇道理。夫子所以說『吾道一以貫之』，曾子曰『忠恕而已矣』，是也。蓋為道理出來處，只是一源。散見事物，都是一箇物事做出底。一草一木，與他夏葛冬裘，渴飲飢食，君臣父子，禮樂器數，都是天理流行，活潑潑地。那一件不是天理中出來！見得透徹後，都是天理。理會不得，則一事各自是一

²⁵ [宋]朱熹，《朱文公文集》，126頁。

²⁶ [宋]朱熹《四書或問》（上海：上海古籍出版社，2001），頁9。

事，一物各自是一物，草木各自是草木，不幹自己事。」²⁷

朱子認為禮是那天地自然之理。理會得時，繁文末節皆在其中。又說到一草一木，與他夏葛冬裘，渴飲飢食，君臣父子，禮樂器數，都是天理流行，見得透徹後，都是天理。由此可見，朱子透過天理，給予「禮」教更新的內涵意義，「禮」並不局限於繁文末節之禮教，而是導向了孔子的「仁」意涵，賦予其人文道德的價值觀念。由此看出，朱子尋找以「仁」為核心的倫理價值，其建構「理」，也就是人倫，也是從人內在本質，彰顯對人文價值的追求。

三、王陽明「致良知於事事物物之上」的生命開拓

雖然天理存在於內心本體，但必須符合宋明理學所說「存天理、去人欲」的修養工夫，因為人欲之橫流所造成道德意識的傷害是無可彌補的，做工夫去除人的貪婪欲望乃是追求「心之本體」的道德顯露：

此心無私慾之蔽，即是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。²⁸

由此看來，王陽明在修己以安人，就是以純乎天理之心的自然彰顯，如此便能自然達到「發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁。」此初所發之心完全是為天理不為私欲，純是感情的發露並無個人利害關係存在，是道德的表徵所展現的行為價值，故是心的道德本體的根源，純粹由內心所發出的無關利害之道德法則。王陽明的道德法則原是教人發現純乎天理的本然良知，不只是理性的思辨而已，還要斷除自己的私欲才能遵守宇宙的道德法則，因為此

²⁷ [宋]黎靖德編，《朱子語類》，頁1049。

²⁸ [明]王守仁，《傳習錄》卷上〈徐愛錄〉，頁9。

道德法則的軌範是要去除內心的私蔽而後才能與天理並行不悖。依於王陽明知是心的本體形式，有此道德先天之知，自然便能行孝弟之事，此知原為道德之知，其中已包括了行，知行本合而為一，屬於成德的聖人本體境界；對此陽明進一步發揮了孟子的良知本能，提出了「良知不假外求」的觀點。²⁹

知是心之本體範疇，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知，不假外求。³⁰

由此，王陽明直接由本體工夫，也就是良知，來論修己以安人的生命開拓，只要契入本體，「三綱五常」之理是自然而成，惻隱之心是渾然天成，良知不假外求，對道德性的本體而言，無需依賴外在的事物，形成一種先天的形式，聖人可以做到成德的境界。且與天地合德：

知是理之靈處。就其主宰處說，便謂之心，就其稟賦處說，便謂之性。孩提之童，無不知愛其親，無不知敬其兄，只是這個靈能不為私慾遮隔，充拓得盡，便完。完是他本體，便與天地合德。自聖人以下不能無蔽，故須格物以致其知。³¹

王陽明所說的「知」是指「良知」，良知是內在的道德自覺性，非是外在事物的知識，其所言是對外在事物感知的主體，也是人的靈明之處，有此靈明便是良知之本有的功能，不同於世間的知識，然皆是由心所主宰。如果擴而充之便是與聖人同德，心性的根源處是良知的本體性。故此，王陽明以內在道德自覺，以本體自然彰顯修己以安人的生命擴展。

²⁹ 黃翔，《王陽明「心外無物、心外無理」之探究》，頁 71。

³⁰ [明]王守仁，《傳習錄》卷上〈徐愛錄〉，頁 27。

³¹ 同上註，卷上〈薛侃錄〉，頁 166。

第三節 「踐德歸仁」的生命圓成

一、孔子「踐德歸仁」的生命圓成

儒家是踐德成聖之教，而踐德必始於自覺，惟自覺其仁心，方有真正的道德踐履。既自覺已，不息不已，而終與天地合其德，與日月合其明，與四時合出序，與鬼神合其吉凶。即體現無限之天道，與天地萬物為一體，而呈現無限的意義。外王的理想，要通過主體生命的修養，而孔子以「仁」為中心思想，一方面是以仁心為根源，之後有「義」的判斷與擔當，再由義的判斷，客觀落實為「禮」的通路與實踐。³²而人生的理想在道的開展，而道要在吾人德行實踐中，才能體現有得，吾人由修持德行，可以充實朗現了道的內涵，此之謂「據於道」。也就是「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」《論語·述而》志於道，開出了人生的理想，據於德，指點了實踐的工夫，最重要的是，道的理想與德的實踐，都「依於仁」，游於藝是人文涵養，以化成生命人格，滋潤性靈。

「仁」的涵義擴大，幾已包括人類全部的美德，成為作人的最高原則。「禮」所重視的是內在的精神而非外在的形式，是根源於這種內在精神而產生的自然和諧，如果說「仁」是人類主觀的精神自覺，則「禮」可說是客觀的人間秩序。人的精神自覺在這種客觀秩序中落實。³³「克己復禮為仁」最後是復其本然之天則，使視聽言動，皆依此天則而行。通過克己復禮的工夫，則仁心昭顯，自能感通出去，而天下事物亦在仁的感通涵潤之中而歸於仁的原則，仁心的體現，也就是「踐德歸仁」，由仁心的體現而有，正是「一日克己復禮，天下歸仁焉」最好的寫照。³⁴如此，儒家深入洞識到人性的內在本質，以自我本性的覺悟，並透過道德修持，喚醒主體仁心，體現人心內在之仁，並將人生的終極目標指向天人合德的聖人境

³²王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《論語義理疏解》，頁 2-3。

³³黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》，頁 310。

³⁴同 33 註，頁 279。

界。一者以仁心的根源；二者挺立了人性尊嚴，並開啓道德人格的世界。³⁵，總之，孔子建立「仁」道，使個人的生命與宇宙萬物為一體，並且參贊天地之化育。儒家之學，本天道以立人道，立人德以合天德，人的生命可以通向人倫世界，通向人文世界，以獲得完整性的貞定和安頓。其開出人倫生活的常道，原來就是「先得我心之同然」，以「心同理然」人人本有的道德理則—仁道為基礎。³⁶

二、朱子「克去己私，復乎天理」的生命圓成

朱子在「克己復禮」也詮釋：「為仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理。」³⁷朱子認為「禮者，天理之節文也。」又說「蓋心之全德，莫非天理」，以及「事皆天理」。可見朱子多次嘗試用「天理」的概念來詮釋，在朱子的解釋中，「仁」卻是具有本體論或宇宙論意義的「天理」，這「天理」也象徵著人要去完成「踐德歸仁」的生命圓成。所以朱子認為蓋仁之為道，乃天地生物之心，而克己復禮為仁，就是要克去己私，復乎天理，而此仁心為何？《朱文公文集》提到：

蓋仁之為道，乃天地生物之心，即物而在。情之未發，而此體已具；情之既發，而其用不窮。誠能體而存之，則眾善之源、百行之本莫不在是。此孔門之教所以必使學者汲汲於求仁也。其言有曰：「克己復禮為仁。」言能克去己私，復乎天理，則此心之體無不在，而此心之用無不行也。又曰：「居處恭，執事敬，與人忠」，則亦所以行此心也。又曰：「求仁得仁」，則以讓國而逃，諫伐而餓為能不失乎此心也。又曰：「殺身成仁」，則以欲甚於生、惡甚於死為能不害乎此心也。此心何也？在天地則共塊然生物之心，在人則溫

³⁵同 33 註，頁 133。

³⁶蔡仁厚《儒家思想的現代意義》，（臺北：文津出版社，1987 年），頁 54。

³⁷「仁者，本心之全德。克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。為仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。故為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。」〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，頁 131。

然愛人利物之心，包四德而貫四端者也。³⁸

由此看來，朱子所點出的此仁心為「在天地則共塊然生物之心，在人則溫然愛人利物之心，包四德而貫四端者也。」如此，「踐德歸仁」也就是以四德而貫四端歸入天地萬物之心、愛人利物之心。朱子一方面以宇宙之間的理切入，建立人倫實踐，是實踐工夫，但也彰顯仁心之本體，如朱子〈讀大紀〉：

宇宙之間一理而已。天得之而為天，地得之而為地，凡生於天地之間者，又各得之以為性。其張之為三綱，其紀之為五常，蓋皆此理之流行無所適而不在。若其消息盈虛循環不已，則自未始有物之前，以至人消物盡之後，終則復始，始復有終，又未嘗有頃刻之或停也。儒者於此既有以得於心之本然矣，則內外精粗自不容有纖毫之間，而其所以脩己治人、垂世立教者，亦不容其有纖毫造作輕重之私焉。是以因其自然之理而成自然之功，則有以參天地贊化育，而幽明巨細無一物之遺也。³⁹

朱子認為「此理之流行無所適而不在」，又言「其自然之理而成自然之功，則有以參天地贊化育，而幽明巨細無一物之遺也」，表達其對修身明道與踐德歸仁的貫徹之理，攝禮歸義，攝義歸仁，仁又賦予一切倫理道德的基礎，內聖而通向外王。由自覺的踐德以證仁心，進而視本心善性即是仁心。因此，朱子以「宇宙天地之理」詮釋了踐德歸仁。

三、王陽明「復其天地萬物一體之本然」的生命圓成

以王陽明之心學而言，心就是人性之善的起源，也是生命的根本。「在天為

³⁸ [宋]朱熹，《朱文公文集》，1178 頁。

³⁹ [宋]朱熹，《朱文公文集》，1216 頁。

生物之仁；而在人則為心。」⁴⁰並將心與自然一體，是眾善之源，也是知覺與道德的根，並擁有使人成聖的能力，他認為這個起點就是「心」，因為「心之德本無不明也」⁴¹陽明繼承宋明理學及孔孟儒學思想以「仁」為本體之思想，談其對良知本體的概念，其指出：

心者身之主也，而心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也。其虛靈明覺之良知，應感而動者謂之意；有知而後有意，無知則無意矣。知非意之體乎？意之所用，必有其物，物即事也。如意用於事親，即事親為一物；意用於治民，即治民為一物；意用於讀書，即讀書為一物；意用於聽訟，即聽訟為一物；凡意之所用無有無物者，有是意即有是物，無是意即無是物矣。⁴²

王陽明以心總括一切主體，而心體之功能是「虛靈明覺」的良知本體，這是心的本來先天狀態，由此先天之心因事物所感而發起意念的覺知，而此由意所感知的現象，由吾人本然之良知而起，自然屬於「善」的行為，可以說純粹地由良知而發動的行為，自然是聖者的修養境界。歸納他的本體論，「心」是身體的主宰，掌管主體的根源，溯其本源是本然的良知；「知」是對事物認知，能感覺內在覺察，有自覺道德主體的功能；「物」是由心而感受，因意的覺察明照，是屬於由心意知而顯的。⁴³王陽明以「仁」為萬物一體觀，萬物一體是心之本體亦是良知的本體，聖人體察天地萬物之心擁有對萬物平等之心，發揮良知本懷教人去人欲而天理存的方法，使「仁」體之心對待萬物，克盡萬物之性而存天理。其「萬物一體」：

⁴⁰ 謝廷傑彙本，〈五經臆說十三條〉，《王陽明全書》，頁126。

⁴¹ 「心之德本無不明也，故謂之明德；有時而不明者，蔽於私也。去其私，無不明矣。」謝廷傑彙本，〈五經臆說十三條〉，《王陽明全書》，頁129。

⁴² 〔明〕王守仁，《傳習錄》卷中，〈答顧東橋書〉，頁218-219。

⁴³ 黃翔，《王陽明「心外無物、心外無理」之探究》，57頁。

聖人之心，視天下之人無內外遠近，凡有血氣，皆其昆弟赤子之親，莫不
安全而教養之，以遂其萬物一體之念。天下之人心，其始亦非有異於聖人
也，特其間於有我之私，隔於物慾之蔽；大者以小，通者以塞，甚有視其
父子、兄弟如仇仇者。聖人有憂之，是以推其天地萬物一體之仁以教天下，
使之皆有以克其私、去其蔽，以復其心體之同然。⁴⁴

王陽明以「天地萬物一體之仁以教天下」，可見其萬物一體觀其實包括了本
體與工夫，本體是以良知為萬物之本體，工夫則是回復其本體的修養，故萬物一
體為仁，乃是以人是本的概念為出發點，以至於一切之事物。

孔子著重的仁為思想重點，宋明理學以天理流行、人欲盡除之本體為要，王
陽明則是以「良知」為要義，以「明明德」而為工夫之入手處。王陽明將「明明
德」為「萬物一體」為主要概念之延伸，其而「萬物一體」是來自「仁」的本體
概念，因為「明明德」是《大學》對內聖外王的終極目的：

《大學》者，昔儒以為大人之學矣。敢問大人之學何以在於『明明德』乎？
陽明子曰：「大人者，以天地萬物為一體者也，其視天下猶一家，中國猶一
人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非
意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。」豈惟大人，雖小人之
心亦莫不然，彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉，
是其仁之與孺子而為一體也；孺子猶同類者也，見鳥獸之哀鳴穀觶，而必有
不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而為一體也；鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧
折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而為一體也；草木猶有生意者也，見
瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而為一體也；是其一體之仁
也，雖小人之心亦必有之。是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也，是故

⁴⁴ [明]王守仁，《傳習錄》卷中，〈答顧東橋書〉，頁240。

謂之『明德』。⁴⁵

「明明德」是成德的條件，此成德必須開發本來就有的「德性」，王陽明亦扣緊了明德的仁之德性，必將「良知」與「仁」「萬物」結合其為一體，也就是「能以天地萬物為一體」「其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也」，王陽明對萬物一體觀念的分析，從孟子惻隱之心來說明「仁」的特性，以本體為「仁」而至宇宙論的整體思想，明道以「仁體」說明了本體為仁的觀念。然而，儒學重視「仁」的概念主要在人倫理關係，也就是父子、君臣、夫婦、朋友、長幼等五倫關係。但從人倫理關係如何延伸到萬事萬物？儒學從人倫到人與萬物一體擴大了「仁」之本體思想，此是從人與人之倫理學發展成人與物的本體為仁之「仁體」的突破。王陽明進一步闡明「明明德」的意義，就是將人倫發展到萬物一體，他說：

小人之心既已分隔隘陋矣，而其一體之仁猶能不昧若此者，是其未動於欲，而未蔽於私之時也。及其動於欲，蔽於私，而利害相攻，忿怒相激，則將戕物圯類，無所不為，其甚至有骨肉相殘者，而一體之仁亡矣。是故苟無私慾之蔽，則雖小人之心，而其一體之仁猶大人也；一有私慾之蔽，則雖大人之心，而其分隔隘陋猶小人矣。故夫為大人之學者，亦惟去其私慾之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳；非能於本體之外而有所增益之也。明明德者，立其天地萬物一體之體也。親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。是故親吾之父，以及人之父，以及天下人之父，而後吾之仁實與吾之父、人之父與天下人之父而為一體矣；實與之為一體，而後孝之明德始明矣！親吾之兄，以及人之兄，以及天下人之兄，而後吾之仁實與吾之兄、人之兄與

⁴⁵ [明]王守仁，《王陽明全集》卷二十六，〈大學問〉，頁470。

天下人之兄而為一體矣；實與之為一體，而後弟之明德始明矣！君臣也，夫婦也，朋友也，以至於山川鬼神鳥獸草木也，莫不實有以親之，以達吾一體之仁，然後吾之明德始無不明，而真能以天地萬物為一體矣。夫是之謂明明德於天下，是之謂家齊國治而天下平，是之謂盡性。⁴⁶

「仁」學到了陽明更發揮了明靈覺知的思想，萬物皆有「良知」之體的本體觀念，使「心、物、明德、仁、良知」合而為一的「致良知」哲學體系，此「仁體」即包含萬物之本體觀念，由此本體才有工夫的下手之處，使工夫如何能復其本體成為陽明以「心外無物、心外無理」為核心思想，如其所言「以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳；非能於本體之外而有所增益之也。」。王陽明對「萬物一體」的概念，依於「仁」的整體觀照直視「良知」的體現工夫，「明明德」的內聖工夫與「萬物一體」相互呼應，以「心外無物」而總括「萬物一體」的命題概念，可以說從倫理學的角度過渡到形上學本體的觀點。「格物」是和合萬物，是追求價值平等性，「致知」則是真理的自由性，其以「心外無物」推演良知對萬事萬物的體現；以「心外無理」說明良知於真理如實的觀照。王陽明直觀「萬物一體」的良知體現，強調工夫修養自我內在轉化的重要方法，因此心外無物所展現的良知主體以至於草木瓦石皆有良知之自我體現之工夫，在在說明了陽明哲學從孔孟思想之延續與發揮主體的創造性與成德的門徑，其如何將「物」的層面提昇到「格物」之價值超越與「致知」之良知體現。

從朱熹的「物必有理」的哲學思考到「無物、無理」的論述方式，是必須經過內在「心」的自我調適工夫，此「無物、無理」是對萬物萬理的另一種自我價值體現的本體涵養，陽明哲學從朱熹「格物窮理」的方法而轉向，從以心為主體到「萬物一體」的概念導出以「心外無物」為命題，從義理的理解轉化為從「心內覓物、尋理」的良知哲學。以現代詮釋的觀點來說，尤其著重每一個主體在面

⁴⁶ [明]王守仁，《王陽明全集》卷二十六，〈大學問〉，頁470。

對外在事物必須把握內在之價值性及其內在化的過程，使事物存有從客體之「物」轉化為主體之「心外無物」存有之觀念，發現以「良知」而導向的主體概念，可以進而推展至「萬物一體」的整體境界。這樣轉化的過程，正是以儒學中「仁體」為導向之「良知」本體修養的歷程，不只是在理論本體紙上談兵而已，而是直視內在價值體系的自我工夫體現，是陽明心學之特殊的表現，亦是在整個儒學中著重內心的自我肯定價值的重要一環。⁴⁷王陽明哲學正是以「萬物一體」為概念的思想架構完成終極聖賢的心學之路。

至於晚明陽明後學在「克己復禮為仁」的概念上，受到心學影響，批判了朱子「克己私欲」，而嘗試以第一義工夫論述「克己復禮為仁」，故有龍溪將「非禮」視為「一念妄動」，由「非禮」的深究，進一步將「克己復禮」的克己解釋為「無欲」、「忘己」之工夫。近溪更將「己」以「聚天地民物之精神而歸一身」的身來解釋，⁴⁸指出了此「己身」乃是道德實踐的行動主體，所以視聽言動皆「身」也，要做到徹底的身之實踐。⁴⁹近溪強調以身復禮，其中「復」更意旨見天地之心，皆在返復天心，⁵⁰如此將「克己復禮」的實踐指出了身與心的相應，而兩者亦合而為一。此進化到內心的體證，這使「克己復禮」的內涵更為深化，陽明後學的「克己復禮，天下歸仁」之理解，以「一體之仁」來詮釋，彰顯儒家道德理想主義的宏願，以及頓悟當下圓成之理境。⁵¹龍溪從「克己而後能忘己，忘己則與物為體」，以「天下歸仁」意謂了天下萬物皆歸吾之仁體，自然真實朗現。所以修己應從「一念入微實致其知，從心悟入」，⁵²龍溪從修己、忘己，從心悟入，

⁴⁷ 黃翔，《王陽明「心外無物、心外無理」之探究》，頁 65-67。

⁴⁸ 即所謂「盈天地之化而莫非吾身之化」。羅汝芳，《盱壇直詮》，卷上，頁 12。

⁴⁹ 就是「渾身而復禮」：「此條卻是象山所云「能以身復乎禮」者也。蓋視聽言動皆「身」也。……言以禮言，動以禮動，非禮則勿言動，是則渾身而復禮矣。」羅汝芳，《盱壇直詮》，卷上，頁 43。

⁵⁰ 「復，其見天地之心」。同上註，頁 51。

⁵¹ 林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊嚮與內在辯證》，頁 272-275。

⁵² 「夫子：「克己復禮」之旨，克己者，修己也，一日而成，乃是頓教，非以效為言也。……「為仁由己」，須從一念入微實致其知，從心悟入，不從見解意識揣摩，始為自得耳。」〔明〕王畿，《龍谿先生全集》，卷 20，頁 103。

進入「頓教」直指明心，此詮釋與蕩師指出明心見性非常相近：「一見仁體，則天下當下消歸仁體，別無仁外之天下可得。猶云：十方虛空，悉皆消殞，盡大地是個自己也，故曰由己。」又說「此事人人本具，的確不由別人，只貴直下承當，有何利鈍可論」⁵³此已點出更深一層的生命內涵，由此可見「克己復禮」若能一見仁體，十方虛空，盡大地是個自己也，便是先前所說「無欲」、「忘己」之工夫，如此才能心包太虛，與萬事萬物相融為一體，如此也便是「踐德歸仁」的內在體驗。

因此，無論是修身明道的自覺，或是開展修己以安人的生命開展，其終極目標是「踐德歸仁」的生命圓成，這就是生命教育內涵的真義。而「踐德歸仁」過程也可以說是一無所求的貢獻與付出，如果無法體證到無所求的境地，那麼只是福德資糧的累積，若行者能在「踐德歸仁」中體驗萬物一心的平等，這便趨近了功德圓滿。「克己復禮」的生命實踐，到最後心無所求、常安於道，而能夠持續美好德行，深入生命內在踐德歸仁，進入仁之本體，真正的體驗仁心，瞭解自己與萬物是一體的，並捨己為眾生。

⁵³ 蕩益智旭《靈峰宗論》卷首，收於《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989），第16冊，頁10220、10221。

第四章 克己復禮之生命教育實踐

人類對生命的探尋與安頓由來已久，哲學與宗教在這個課題上提供了不少相關的知識與理論，也企圖經由各種管道教導人們了解生命的意義與安頓生命的存有。在哲學方面，儒家本身實質上就是一種生命教育，其處理的不是知識性的學問，而是面對生命存有的問題，因此可以稱作「生命的學問」，真實地關懷與對應生命的感性、知性、德性等三個層次，進行自我提昇與流通的具體實踐。¹儒家積極地面對人類的生命存有，並進行價值的提昇與意義的開拓，重視生命智慧的培養與實踐。在宗教方面，慈濟自 2007 年開始推動「克己復禮」運動，重點在使每個人都能從「克己」、「知足」、「知止」的理性節制，進而發展成「好禮」、「尊重」、「利他」的人文素養，共同來建立一個高度文明的理想社會。本章由生命教育出發，第一節論述當代生命教育與儒家克己復禮意涵之關連性。第二節，以慈濟推動「克己復禮」運動為例，介紹此一生命教育實踐成功之實例。第三節論述慈濟「克己復禮」運動對當代生命教育之啟發。

第一節 克己復禮與當代生命教育之關聯

一、生命教育的起源與內涵

生命教育一詞就文獻資料來說在二十世紀上半世紀以前並無記載，而現今「生命教育」的醞釀成形以及正式出現，都是出自於西方的歐美世界。在 1979 年時澳大利亞的雪梨首先成立第一個「生命教育中心」，其主要宗旨是致力於藥物氾濫、暴力和愛滋病的防制等，該中心後來逐漸發展成為國際性的機構，並屬於聯合國「非政府組織」(NGO) 的成員之一。

國內生命教育在一般的家庭社會日常生活或宗教團體中都以倫理孝親及孔子所說的「身體髮膚，受之父母，不可毀傷。」來做潛在或非正式的教育，在純樸的農業社會發揮了很長時間的教化功能。自資訊科技猛進，工商業發達，經濟物質生活充裕後，人們傳統優秀純樸的價值觀也隨之改變，倫理道德仁義的價值及人文精神的教育及內涵已被逐漸拋之腦後，而跟不上新潮流的時代腳步，因而個人、家庭、學校、社會呈現出迷亂及不可思議的各種病態現象，人之存在的意

¹蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》(臺北：交津出版社，1987)，頁 212。

義與價值不僅遭到扭曲甚至於喪失。²為此，國內推動生命教育，期待喚醒人們的良知良能，存養大家的正氣，彼此更能珍惜生命，尊重生命及熱愛生命，發揮人類共生共存共榮的永續生命，締造每個人理想的人格及完美的人生。

國內「生命教育」的具體發軔是在 1997 年前後，是因一中學女學生自殺而起，其「生命教育」係以台灣省前教育廳所推動的「中等學校生命教育實施計劃」為基礎，其生命教育的實施係基於匡正社會風氣的出發點，重點在倫理與道德教育。³近年來，台灣社會出現愈來愈多脫序、違反倫常的事件，暴力行爲、飆車、鬥毆等自傷傷人的事件亦時有所聞，自殺死亡率年年攀升，青少年想自殺的求助個案每年以倍數成長。也由於現今社會非常欠缺尊重生命的精神，普遍沒有發現生命存在的可貴，在遇到挫折的時候，很容易否定本身生命的意義。教育當局對於青少年之不尊重生命，不懂得孝順及重視倫理，而造成生命價值扭曲與迷失，仁義道德觀念之淪陷，善良心性之陷溺、蒙蔽的嚴重問題相當重視，應全面加強宣導並於學校課程中加入實施生命教育的內容，要求教師以身教來落實生命真諦使學生真正了解生命之可貴，彼此都能相互尊重，相互珍惜，進而建立積極向上向善的人生觀和利人利己、達人達己的正確價值觀。有鑑於此，國內的教育當局於民國八十七年度開始積極推動生命教育，倡導校園應教導學生瞭解生命的意義與價值，並珍惜個人及他人生命的存在。

透過生命教育，指導個體去認識自我、愛惜自己、尊重他人、激發生命的潛能、勇敢面對人生，以建構生活的意義，使其不僅能具備求生的勇氣，認識死亡的智慧，更進而能培養在生死之間安身立命的能力。生命教育的意義是指「深化人生觀、內化價值觀、整合行動力」的一種有關人之所以為人的意義，理想與實踐的教育。從探討整個生命的過程中，去認識自己、學習尊重與關懷他人，愛惜生活環境，學習生活技能，促使個體主動去探索生命的意義與本質，並培養積極人生觀與價值觀，藉以提高生命品質，引導個體省思生命的意義，激發對生命的欣賞珍惜和關懷，使人掌握健康積極的生命觀，進而創造有意義的人生。

透過生命教育引導吾人喜愛自己的生命，進而關懷和專重他人生命，熱愛生命、欣賞生命、增進人際關係、發展生命潛能，培養更積極正向的人生觀，達成自我實現，闡揚生命光輝。我們由生命教育中能深刻體悟人與自己、人與人、人

²孫效智，《生命教育的理論與實務》（臺北：寰宇出版社，2000），頁 1-22。

³陳立言〈生命教育在台灣之發展概況〉《哲學與文化》第 364 期，2004 年 9 月，頁 23。

與環境、人與宇宙的各種關係，並從中發展生命的智慧。

二、克己復禮與生命教育

「生命教育，就是研究生命的起源、發展與終結以及人與自然、人與他人、人與自己，相互對待關係的教育。」⁴生命教育強調人與自己、人與他人以及人與自然相互對待的關係，這與本文論述克己復禮生命教育意涵的三個層面一致，包括：「修身明道」的生命自覺、「修己安人」的生命開拓、「踐德歸仁」的生命圓成。茲將克己復禮之生命教育意涵與當代生命教育所強調的三個面向關聯起來，進一步闡發其間密不可分的關係。

（一）人己關係—「修身明道」的生命自覺

如前論述「修身明道」的生命自覺實踐，除了漸進的、有系統方法的實踐，也必須直接契入「心」，即仁的實踐。克己內修是德性的基礎，亦有其實踐方法，簡單的說，以克制、節制來說，就是「克己復禮」的實踐方法之一，其有「防非止惡」的功能，日常生活要戒慎恐懼—守好做人的規矩，真誠地面對人事物，謹慎地走在做人的軌道上，不能踰矩。例如，守規矩，對上要孝順，對下要有責任，完善的社會，就是由無數健全的家庭組成，父母以身作則為典範，孩子才有榜樣可學習。

論及「克己復禮」之生命教育意涵，如先前的探討，「克己復禮」之思想脈絡乃源自孔子以來儒家實踐之哲學與工夫論。因此，推動「克己復禮」之生命教育，主要是融入儒家傳統的人倫思想，如孝道、仁義等美德實踐，同時需運用孔子「道之以德，齊之以禮，有恥且格」的教育思想，以德導向，帶出「禮、義、廉、恥」之內涵。由此觀之，「克己復禮」之生命教育意涵具一種整合性的人文教育意義，其哲學思想與道德實踐的融合，不僅反應了生命教育的人文特質，也延續哲學融合的思想潮流。事實上，儒家倫理已兼具自利和利他，儒家透過內聖外王以成聖。要修養道德便須實踐「克己復禮」的工夫，「克己」指克除自己內心的私欲，「復禮」指讓自己的行為舉止合乎禮儀的軌範。然而，克己復禮具體

⁴朱榮基，〈孔子的生命教育思想〉《教育資料集刊》第26輯，2001年12月，頁1。

的做法，則是透過《大學》所言「明明德」的格物、致知、誠意、正心、修身等修己工夫，以使自己在倫理禮儀規範的社會秩序中與人和諧相處。

若以節制與禮節出發，可運用顏淵問仁中，孔子的答覆，禮可節制、規範人的行爲，做到「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」，從而達到「克己復禮」的理想狀態。可見以「克己復禮」作為一個教育思想的內涵時，兼顧了中國文化奠基的道德實踐方法。孔子認為「正名分」很重要：「必也正名乎？……名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足。」《論語·子路》孔子強調生命的完成是指個人能在不同的結構中，充分盡其做爲一分子在結構中的意義。『齊景公問政於孔子。孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」』《論語·顏淵》當每一個存在都能合理回應其應有的責任與義務時，則每一存在便都能完成其自己，這是每個人道德實踐時所應遵守的原理。⁵這和「守本分」道理一樣，每個人在生活中都有自己的位置和責任。爲人父者在家庭中扮演好父親的角色，要盡好爲人夫的本分。年輕人就要懂得孝順父母、尊敬師長、用功讀書，這些都是爲人子弟應盡的本分。因此，守本分就是正名分，守本分就是有禮、懂禮、行禮的表現。

總之，在論述人已關係之生命教育時，以克己復禮之「修身明道」的生命自覺而言，在儒家倫理中找到了正名分、守本分的倫理價值。在道德實踐的教育上，以儒家「克己復禮」爲名來推動，可復歸中國文化傳統倫理之目的，並可一步一步的建立社會倫理與道德價值，並且同時開發我們內在良知。而在克己復禮之生命教育意涵中，可由「修身明道」的生命自覺，再進入「修己安人」的生命開拓，最後完成「踐德歸仁」的生命圓成，在本體與工夫上同時實踐，故德即道，欲明道，不可不明德。此教人修身，必以仁義禮智種種德目以利其行。儒家「本體」含超越義與內在義，而超越與內在又是通而爲一的。內聖之學，以成聖成賢爲目標，儒家認爲人人都可以成聖賢，都可以通過道德實踐，完成自己的德行人格，

⁵王邦雄等著，《中國哲學史》（臺北：里仁書局，2005），頁 65-66。

以進到聖人的境地。故「修身明道」的生命自覺，即為「修己安人」的生命開拓，即為「踐德歸仁」的生命圓成。

而修身主要在克己的工夫，「克己」也包括「克勤、克儉、克難」，身勤節儉，不浪費，且能愛物、惜福。「克己」二字，值得大家反省：不論是貧富，都與大地共生息，所以人人都有責任，多用一點心，克制自己享受的欲念。生活中的待人接物、身心調整、禮儀形象等，都必須從克己做起。「克勤」，生活中要勤於打拼事業、照顧家庭，善用時間付出大愛幫助別人，提高我們的生命價值。「克儉」，在食衣住行中有很多節省的方式，首先必須克服自己的欲望，才能凡事儉省。「克難」，時時堅持住正確的心念，無論面對何人、何事，即使很艱辛、不喜歡，也要勇於面對，並且加以克服。人生總要有毅力、勇氣，必須先自我克己。倘若沒有克服自己，意志力很快就會墮落，而無法發揮出真善美的力量，故應以克己的基本的方法來修身明道。

（二）群己關係—「修己安人」的生命開拓

然而在復禮的實踐中，現代人對於「禮」及「理」—禮貌與道理，慢慢淡薄了，令人擔心。倘若人倫道德淪喪，就會造成道德敗壞、社會風氣奢華，衍生種種問題，我們要維持應有的道德觀，所以要守戒律、守規則、守禮節，這就是「復禮」。復禮的實踐，要從恭敬心開始。恭敬是禮最重要的核心，在《禮記·曲禮》一開始就說：「毋不敬」。禮，是經由外在的行為和形象來表達內心的那份「敬」。子游問孝，孔子回答：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？」《論語·為政》僅是奉養父母，讓雙親衣食無憂，卻沒有尊敬心，不能算是孝。「恭敬」是心誠意服、發自內心展現尊重和敬愛。因為心中有敬，所以懂得禮讓。如果心中對人人都有「恭敬心」，就會時時自我管理服裝儀容和行為舉止，自重而重人；心中有敬，就會尊重別人，彼此禮讓互愛。如果人人懂得「毋不敬」的道理，人人心中都有恭敬心，自然事事都能為對方著想，社會也就一片祥和安寧。以「克己復禮」為教育的內涵，在修己安人的群己關係之開拓上，要重視家庭倫理、社會倫理、學校倫理的實踐。另一方面，在整體環境

倫理的實踐，則要保護愛惜土地資源。

「禮」就是道理。道理是在禮節中顯現出來，在教育的實踐上應該培養一分道德觀念，人與人之間以禮相待，彼此之間心寬念純，由衷表達一分和氣的形象，讓人看了就起歡喜心，這不是做作，而是深植於心，自然散發在外。《禮記》：「人之所以爲人，禮義也。」又說：「鸚鵡能言，不離飛鳥。猩猩能言，不離禽獸。今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎！」《禮記·曲禮》人是因爲有禮，才自別於禽獸。因爲有禮，人生才得以美化；因爲有禮，社會才更臻祥和。因此，只有「德輝動於內」，才能「禮發諸外」；內心有「德」，自然能散發出合理之禮。除了自我克己復禮之外，還要擴大爲投入社會關懷。倘若只是「各人自掃門前雪，莫管他人瓦上霜」，僅照顧好自己的家庭，是不夠的，因爲整個社會的平安，才是家庭的平安。

推動「克己復禮」運動，回歸純樸的生活，落實社區關懷，把握機會走入社區，主動地爲人群服務，視人人如己親，能敦親睦鄰，讓人人懂得惜福，才是社會之福。「克己復禮」雖然只有簡短四個字，但是道理卻很深遠。只要人人生活勤儉，彼此影響帶動，累積到無數人，自然溫室效應就會慢慢地緩和，讓大地與心地都恢復清淨與生機。人人懂理行禮，做個身心具美的人；人人克己復禮，共同成就禮儀社會。

（三）天人關係—「踐德歸仁」的生命圓成

在「踐德歸仁」的生命圓成之落實中，又該如何教育眾生？如何開展更深刻的生命教育真諦呢？可以在平常的生活實踐中，對他人主動付出，真心關懷，契入心靈的體驗，以臻至「踐德歸仁」之圓融無礙的生命圓成境界。簡單的說，就是透過真實的行動與內在的美德去當下感受豐富之生命，體證到自身與萬物爲一體的境界。

「修身明道」的生命自覺與「修己安人」的生命開拓雖然都是次第修習的生命哲學觀，但其仍然可體驗到「踐德歸仁」的生命圓成；而「踐德歸仁」的生命圓成中，也是要有進階式的「修身明道」的生命自覺與「修己安人」的生命開拓。

它們彼此是相互融貫、不可分開的。

這「踐德歸仁」之圓融無礙的生命圓成境界，它必須體會到人我眾生本性平等、同源同體的道理，並透徹了悟宇宙人生的真理，而使心量能更加廣大。一個人要先點亮自己的心光，才能引發別人的心光。人要真誠苦幹才能領導別人，而非光靠能幹。待人要以寬大的心胸去接納、包容——發廣大心，普愛一切眾生，使周遭都籠罩在大愛氛圍中。同時要人間化，必須先淨化人間；要淨化人間，必須先身體力行淨化自己。如何淨化自己呢？就是要培養清淨的愛，對普天下眾生，都能心生敬愛，而且無所求。

「克己」必須確實從個己做起，守自己的本分，遠離奢華，回歸質樸，進而做到「心寬念純」。「心寬」則天地寬，能包容萬物而無怨尤；「念純」則不受污染，以真善美的心去關懷一切萬物。人人都有力量與責任，只要大家珍惜資源、知足寡欲、勤於付出，恢復人道精神及倫理道德，如此天地的運作就能順暢，大自然風調雨順，世間才能無災難。克己復禮之生命教育，簡單的說，就是要落實到我們平日的修養工夫。人所以能克制自己而實踐禮，是因為人有仁心，能自覺挺立，自作主宰的緣故，我們若能克制自己而實踐禮，天下就在我們仁心的潤澤遍照中了。⁶所以說智慧除了個人自身的內蘊光芒外，更應用在與人相處上，唯有人與人相處時，能夠事圓、理圓、人圓，才能磨練出智慧。一個人如果能和每個不同個性的人都相處得很圓融，那個人的人生就成功了！「踐德歸仁」立己與立他圓融無礙的生命圓成，以清淨的心造就人間的淨土，也就是克己復禮之生命教育意涵了。

由此，克己復禮之生命教育意涵包括了：「修身明道」的生命自覺、「修己安人」的生命開拓、「踐德歸仁」的生命圓成。首先在「修身明道」的生命自覺中，是與自身道德與涵養的修習有關，其次「修己安人」的生命開拓便是自身與他人的關係的建立，由此外推，將心量擴展，一直到無窮盡，體驗無我以及萬物本一體的境界，如此才能達成「踐德歸仁」的生命圓成，而將克己復禮生命教育內涵

⁶王邦雄等，《論語義理疏解》，頁 25。

充分表現。

第二節 以慈濟「克己復禮」運動為例

一、慈濟「克己復禮」運動之推廣緣起

「克己復禮」代表著中國傳統文化與人文的精神內涵，慈濟「克己復禮」運動的緣起，一個主要的開端，是爲了重新恢復這樣的人文精神內涵，使社會倫理價值能從傳統的文化中重新奠定基礎。事實上，從孔子所處的春秋時代開始，他所面臨的就是周朝衰微後，禮樂制度與文化的崩解。所以孔子才主張以「仁」爲中心思想重新建立了社會秩序；相同的朱子在弘揚孔子的「克己復禮」思想時也都是面臨到社會亂象問題，才以「三綱五倫」建立道統與天理觀。無獨有偶，慈濟證嚴法師，一代宗教師，也一樣是面對當前社會基礎倫理的淪喪危機，以及種種價值觀改變的社會亂象，除此之外，更有全球性的生態危機問題，於是希望以「克己復禮」運動來重新讓世人面對與處理這些問題，甚至於從中建立與開展新世代的「克己復禮」人文精神內涵。

而慈濟推動「克己復禮」之生命教育，主要是融入了儒家傳統的人倫思想，如孝道、仁義等美德之實踐，同時也引用孔子「道之以德，齊之以禮，有恥且格」的教育思想，以德爲導向，帶出「禮、義、廉、恥」之內涵。如：

孔子主張「道之以德，齊之以禮，有恥且格」，以德導向，帶出人的禮節，讓「禮、義、廉、恥」永存人心。現代從事教育工作，則需要合心、和氣、互愛、協力；心要合、氣要和，彼此之間有愛，才能共同推廣愛的教育人文。教育若是放棄了愛，其良能也就消失了。孔子被尊稱為至聖先師，不只是因為他能因材施教，更因為他相信人性本善，而且以身作則，行爲不逾距、不違禮。我們爲了讓下一代知理行禮，不只是老師，更應該人人以身作則，力行禮儀，讓孩子們能時時親近值得學習的典範。⁷

⁷證嚴法師，《禮儀之美》（臺北：時報文化，2007），頁 1-3。

慈濟「克己復禮」運動的推廣，存在著兩個重要的思考方向。第一個層面在於人文內涵的彰顯，也就是社會人倫，它不只是區域的傳統文化，也是人類全面性的道德關懷。目前台灣社會所面臨的問題，包括師道淪喪、孝道不彰、青少年行為脫序等問題，這由於社會喪失禮儀規範而產生，然而「禮」是道德、文化的法則。所以證嚴法師慈示社會不能喪失禮，禮若失理就失，並呼籲「回歸禮儀社會」，重新思考生活的智慧，喚醒被掩蓋的清淨本心與善良本性，在價值解構的社會中，重新締結人與人之間的關係。於是 2007 年 3 月起，佛教慈濟基金會結合慈濟大學、慈濟傳播文化志業基金會，推動「克己復禮·有禮真好」人文推廣運動，以日日善念的精神，從自我心念的發願與行動開始，以禮與理的社會，使人與人之間互相尊敬，以禮相待。

第二個層面是在自然生態的關懷，它關懷的層面，不只是人類，而是超越人之外，一切有情生物，以及宇宙大地，這也是時代所面臨的環境倫理的新課題。現代人正面臨有史以來最嚴重的生態危機，空氣、水、土壤等自然資源的汙染，山林和濕地的過度開發，野生動物的被濫殺等，均威脅到人類生存的環境。討論環境倫理的新課題與背景，更重要的部份還牽涉到人類的價值觀、人與自然的關係、人如何看待萬物等問題。二十世紀後葉，生態保育運動產生，一者是實際的環境保護運動，二者是從認識論、宇宙論、倫理學等建立生態保育的哲學理論基礎，其中尤以「深層生態學」(deep ecology) 最為通用。西方環境倫理學和深層生態學的形成，乃因應生態環境的各種危機，包括自然環境的破壞、空氣和水的汙染、動物瀕臨絕種等。許多歷史學家、哲學家、知識份子等面對這些生態危機，反省後將問題的癥結歸諸於西方文明以人為中心的世界觀(anthropocentric worldview) 和自然觀。釋恒清在〈草木有性與深層生態學〉一文指出環保意識必須建立在倫理和哲學上，而西方「深層生態學」的意義與佛教最積極的自然觀中「無情有性」的意義有相通之處，尤其是佛教的「一切眾生(甚至於草木無情)皆可成佛」的平等和尊重生命的思想，可給西方人建立新的生態哲學有所啓示。

⁸程進發在〈人間佛教之生態復育倫理學觀點〉指出人間佛教認為應當提升生命的品質與實現人間淨土，所有與生命存在相對成「境」因緣，顯露為自利與利他的憑依；而我們可以從人間佛教環境倫理觀點得出它是一個積極的環境關懷行動，也是一個具有規範性的倫理原則，而從人之感通離苦得樂的迫切性觀點來說，生態復育是人間佛教的一個實踐議題。⁹而李秉儒，《慈濟基金會環境倫理的理念與實踐》則指出證嚴法師的環境哲學理念，彼此之間都有緊密的連結關係，是一種相依相生的結構，其所導出的環境倫理規範，也就兼具多方面的哲學基礎，以慈濟的「尊重生命」環境倫理為例，如果要深究是建立在哪些哲理基礎上，則可發現「緣起論」、「眾生平等論」、「整體論」、「一念心」這些哲理思想都有可能導出「尊重生命」環境倫理這樣的結果。而證嚴法師的環境倫理規範，彼此之間亦是層次的差異大小，是一種彼此相關的互相關係。以慈濟的「尊重生命」環境倫理為例，證嚴法師認為尊重生命，不僅是人類、動物、植物、乃至大自然的一切物質，都要給予尊重、疼惜。¹⁰慈濟環境倫理規範原則的步驟，大致上，就是依據「仁」的哲理思想而來，認為先從「少欲知足」做起，再將珍惜之情關懷到「疼惜大地」、「尊重生命」、「珍惜物命」，最後達到「自我實現」，達成一種良善的循環。¹¹

然而目前生態浩劫、糧荒危機，不是幾個國家或地區的問題，而是全球人類無法逃避的責任，慈濟推動的「克己復禮」運動，主張最簡單的事情若能堅持下去，就能改變。如不吃肉、少開車、儉約消費、多惜福，人人恆持儉樸生活等，就能延緩地球的生態危機。與地球共生共息的人類，應承擔起責任，用心維護環境。地球的安危，也是人類的安危，唯有地球平安，人類才能平安，傷害地球的是人類，保護地球的關鍵也在人的手中。因此，我們要從生活中克制自己，不要受欲念驅使，追逐享樂，而過度消耗物資。慈濟推動的「克己復禮」運動，主要呼應此一

⁸釋恒清，〈草木有性與深層生態學〉，《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，1996年，頁30-31。

⁹程進發〈人間佛教之生態復育倫理學觀點〉，《玄奘佛學研究》，第12期，2009年9月，頁117-154。

¹⁰李秉儒，《慈濟基金會環境倫理的理念與實踐》，頁117-118。

¹¹李秉儒，《慈濟基金會環境倫理的理念與實踐》，頁114。

迫切需求，「克己」是內修、「復禮」是外行，反求諸己，節制欲望，不但能減緩對空氣和水等生存資源的污染，表現在人與之人間，也會形成相互尊重的和諧關係。「有禮則安，無禮則危」，當前地球環境危機重重，其實反映出人心失序、放縱私欲，行爲不只失禮，也造成對大地的無盡剝削與破壞。慈濟的「克己復禮」運動是爲挽救環境和人倫關係而提倡，將節約的美德化爲救地球、救人類的功德。希望減少「碳足跡」，由此顯現人與人、人與環境的共容與相互關懷。「禮之用，和爲貴」證嚴法師常勉勵大眾，人人以「和」相待，則一團祥和之氣就能醞釀成人間善的氣流。這亦是慈濟推動「禮」的一大目標。¹²也因此慈濟推動「克己復禮，全民減碳」運動，從個人、家庭、社區到整個社會，力行環保，保護地球，一同力行隨手減少能源消耗，與地球共生息。

二、慈濟「克己復禮」運動之發展情形

以慈濟「克己復禮」運動目前發展情況來看，它具有兩種層面的意義。第一部份在人文內涵的彰顯，證嚴法師所關切的是社會倫理道德與善的價值觀念之建立，第二部份在自然生態的關懷，這一部份已經不再只是人的層面，而是整體的環境問題。事實上，慈濟「克己復禮」運動在這兩方面的教育推廣，在過去已經歷過一段基礎。以人文內涵的彰顯爲例，在過去慈濟推廣的「靜思語」教學就已經是一個基礎，以「靜思語」爲思想主軸的教育，一直是慈濟生命教育的主要架構，只是在慈濟「克己復禮」運動上，更彰顯了「禮」的精神與內涵。至於第二部份自然生態的關懷，慈濟在過去長期推動社區環保，也就是資源回收，已經有相當的一段時間，也累積了相當的成果，這不僅在臺灣本地的環保，在海外也一樣全面的推廣。

慈濟在「克己復禮」運動之發展情形，可以從兩方面來看，一是深化人文社會的內涵，建立一個有禮的文化，二則是落實自然生態的環保，推動「節能減碳」。

¹² 王慧萍，〈有禮則安〉，《慈濟月刊》，2007年，484期，頁1-3；及王慧萍，〈天天都是「地球日」〉，《慈濟月刊》，2007年，485期，頁1。

（一）深化人文社會的內涵

深化人文社會此部分的禮，強調在禮儀與倫理兩個重點，故慈濟於 2007 年推動「克己復禮·有禮真好」人文推廣運動，期待帶動禮教之美的社會，找回人與人之間互相尊敬、以禮相待的人文精神。「克己復禮」運動計畫目標則以：1、以具體的行動重塑「禮教社會」。2、藉由人與人之間以禮相待，對治失序社會。3、推動社會重拾敬祖、孝親、敬師、尊老等倫理價值。此計畫在行政院內政部指導下，並由佛教慈濟基金會、慈濟大學、慈濟傳播文化志業基金會與慈濟教師聯誼會共同完成人文推廣工具製作，除了舉辦記者會，還邀請傳播界的主管座談共同響應的可行性，並透過小眾傳播的力量，在台灣慈濟各志業體、各分支會、聯絡處、共修處舉辦「克己復禮人文茶會」，廣邀社區民眾、學校師生與企業機關團體一同參與。首先由慈濟內部開始推動，其次再推廣至社區與校園，而推廣情況如下：

1、慈濟內部：慈濟各志業體全面性推動有禮運動，從內部員工到學生及服務的病患等，藉由不斷的自我教育、相互激勵學習，落實有禮生活態度。在全省各分支會聯絡處，舉凡前來參觀民眾，主動宣導克己復禮的重要性，讓目前失禮失序的社會，多一份善的力量。

2、在社區與社會教育部份：

（1）透過社區人文饗宴活動，邀請社區民眾參與講座、劇場表演與欣賞、體驗及實作課程，及團體動力工作坊等型態進行，從「克己」：知足、知止的理性節制，進而發展成「有禮」：尊重、利他的人文素養。

（2）結合慈濟社區志工等進入社會機關團體拜訪，並透過講座、座談分享、讀書會與體驗活動，經由討論凝聚共識，從主管與員工由個人開始力行，並推行至企業體內部。

3、學校教育部份：

（1）慈濟大愛媽媽走進校園，利用老師開會時段，至班級透過說故事、手語

劇、布偶話劇與圖片講解等，引導學生知恩、懂禮、行禮，知道自己的本分，恪守與人相處的規矩。

(2) 透過全省大專院校之慈濟大專青年社團，以「克己復禮·有禮真好」之理念透過講師分享與實作方式，融入在校舉行的社團課程、志工服務與社區服務營隊(高中、國中、國小)中，培養進出有禮儀、行為知廉恥，並懂得與人結好緣。

(3) 全省慈濟教師聯誼會之教師，於社區分會與聯絡處舉辦兒童、青少年親子成長班，課程教案由教師團隊規劃設計，執行則結合社區志工、大愛媽媽與大專院校慈濟青年，邀請親子一同參與整體課程，藉由親子互動增進親子關係的溫馨與和諧，藉此推展家庭教育發揮最大輔導效果。

總之，慈濟「克己復禮」運動在深化人文社會的內涵方面，是結合了慈濟內部、社會教育與學校教育三方面同時來推動進行，在此僅列舉幾個實際的案例來作說明，以彰顯其具體的實踐成果：

〈屏東·重陽敬老奉茶社區量血壓活動〉敬老尊賢是一種復禮美德，「克己復禮」運動中，慈濟志工將大愛以具體的實踐讓更多老人感受到大愛的溫暖，在屏東市崇大新城眷村改建的社區，慈濟志工每個月一天為老人家們量測血壓。在敬老重陽的前一週，志工除了在既定的時間前來為老人家量測血壓，陪伴聊天外，更安排了南區人醫會的藥師們，提供藥物使用諮詢服務。慈青們還帶來動感十足歌聲、恭敬奉茶，現場滿溫馨，歡樂的歌舞之後，慈青同學們為老人家們恭敬奉茶，感恩老人家青春年歲奉獻與付出給了國家社會，帶給了這一代的幸福與安定，同時也祝福老人們福壽安康。

〈嘉義·慈青網路串連災區清掃活動〉「克己復禮」運動，最重要的就是要「人溺己溺，人饑己饑」的救苦救難菩薩道精神，在臺灣八八水災中，協助清理的志工群中，就有一群身穿慈青上衣、深藍色吊帶雨褲的大孩子，個個是做得灰頭土臉衣溼褲髒。臉上雖然汗水雨水齊流，但認真地一鏟一鏟將災民屋內爛泥巴鏟出。負責沖水的同學，用水桶少量少量的倒水刷洗地面，最後再用掃帚將水掃出，隨時都在用心節約水資源。透過網路 MSN 串連慈青前來付出的同學說：

「平安之人要幫助受災之人，希望我們善的種子能感染受災戶家裡的孩子，將這份感恩心持續下去，未來也能加入慈青傳承慈濟歷史。」這些七年級生不再是草莓族，而是菩薩行者，之前大家常說，現在的七年級生是草莓族，但在此地，卻處處看的見他們協助打掃的身影，更將大愛的精神展露無疑。

〈桃園·為海地祈福活動〉慈悲大愛沒有國界，海地地震的災難，「修己安人」生命開拓的「克己復禮」運動，其具體的教育實踐就是要以同理心，發揮大愛精神，大愛媽媽在文山國小帶動靜思語教學兩年多，趁著學期結束的前夕，與學校共同舉辦靜思語教學圓緣成果展。活動中，老師邀請現場四百多位的學生，為遠方受苦難的海地災民來祈禱，祈禱他們早日重建家園。「我的心在靜思中感恩，我的心念充滿虔誠，大家一起來祈禱，從不同角落地點，祈求平安吉祥滿人間」大家齊心祈禱，楊同學祈禱時很虔誠的說：「從電視新聞知道海地發生大地震，當時心裡很難過，希望菩薩能趕快去救他們。」活動透過孩子真心祈禱，善念齊聚，祝福海地早日脫離苦難，重新找回新的希望。

〈台北·啓善送愛到海地活動〉「修己安人」生命開拓的「克己復禮」運動，其具體的教育實踐，除了在校園展開，在社會企業也一樣展開這樣的運動，長年在台灣及海外往返經商的林師兄，有感於世界年年災難頻傳，在歲末尾牙之際，公司以「啓善送愛到海地」為主題，為員工舉辦歲末祈福愛灑活動，虔誠祝禱取代歡樂尾牙。游師姊勉勵驚世災難要有警世的覺悟，並透過影片，慈濟人無私奉獻的身影，不畏艱難走入災區，讓受災的人得以安頓身心，令全體員工感動得頻頻拭淚。八八水患重創半個台灣，證嚴法師南來北往，心繫受災鄉親與山河大地，期勉人人以「慈悲的心路」磨練慈悲、耐力、韌力與智慧。師姊也以這首歌詞，祝福全體員工在生活中、職場上，以悲心與願力對治任何的逆境與難關。

（二）落實自然生態的環保

慈濟在「克己復禮」運動之發展，另一個重點就是落實自然生態環保，它的主要工作就是推動「節能減碳」，即全民「克己復禮」運動一食、衣、住、行的社會運動，在發展情況上，歸納幾個重點：一、力行減碳 333，九種節能方式；

二、吉祥七月；三、環保回收。

1、力行減碳 333，九種節能方式

慈濟自 1990 年起推行環保，早期希望帶動垃圾減量與惜福愛物的傳統美德，如今更回應地球環境的迫切呼救，以及舉世的人文潮流，發起「疼惜大地，力行減碳三三三」運動。證嚴法師開示「我們都是地球人，呵護地球人人有責，人與人之間要彼此和和氣氣，有共同的理念，自愛、愛地球，這是地球人的本分事。」期待人人戒慎虔誠、敬天愛地、堅持簡單的生活。即使一己力量微薄，也不要輕視一個小小動作，人人小小的善匯聚起來，就能成就疼惜地球的大善；力行儉樸生活，的確已是地球公民的責任。因此在力行減碳 333 運動，主要包括：飲食、節能、儉樸生活三大面向。

(1) 在飲食方面的三目標：不肉食、選擇低碳里程食物、不浪費

(a)在素食方面：由於近年來，豬隻口蹄疫、狂牛症、SARS、禽流感等，證嚴法師開示：「愈多人選擇素食，有助於清淨大地、清淨水源，使氣候回復自然，也是對於生命的一種尊重。」從「環保」的層面來談，素食，不僅對自身健康有益，也可減輕大地負擔。不會為了提供肉食而大量飼養牲畜，造成過度開墾山林、破壞地球生態，又能減少對空氣、水源的污染；更重要的是，用以飼養牲畜的大量穀類，可以讓地球上許多飢民得救。

(b)選擇低碳里程食物：慈濟「克己復禮」主張「吃在地、吃當季」，不僅可減少食物里程，還可以減少包括冷藏、包裝製造所產生的二氧化碳及污染。用改變飲食來保護地球。每一個人的一個小動作，對地球的影響很大。

(c)不浪費食物：用餐適量、吃多少買多少、利用廚餘做有機堆肥。

(2) 在節能方面的三目標：少開車、省水省電、惜紙

(a)少開車：選擇大眾運輸工具，或者提倡開車共乘。「二氧化碳減量」最好的方法，就是改變個己的生活方式。例如上班距離近者，可步行或以騎腳踏車代步；距離較遠者，儘量搭乘大眾運輸工具，而不個別開車出門。其實大量耗用電力，也會造成空氣污染，製造二氧化碳。

(b)省水省電：平日就應該養成節約能源的好習慣，如少搭電梯、隨手關燈，能處處用心，無不是舉手之勞。從追求物質享受的生活方式，回歸到關懷環境的簡樸生活，自己一點小小的改變，就能讓二氧化碳減量。

(c)惜紙：紙張重覆使用，並選擇再生紙。

(3) 在儉樸方面的三目標：不追求流行、延續物命、不使用一次性商品

(a)不追求流行：收斂欲念、減少消費、能省則省、拒絕不必要的贈品。

(b)延續物命：珍惜物品、資源回收。

(c)不使用一次性商品：使用環保餐具、使用購物袋、攜帶手帕，多攜帶環保購物袋，少用塑膠袋，能有效地減量垃圾。鼓勵使用自己的碗筷，出門就隨身攜帶環保餐具，這也是減量垃圾的好方法，而且可以減少衛生筷的使用，進而減少樹林的砍伐，亦能有效地減少大氣裡的二氧化碳。

總之，證嚴法師極力呼籲：「面對危機，我們呼籲大家要『克己、克勤、克儉、克難』，就是克服惰性物欲，勤於付出，疼惜資源，能省則省，一人節省一點，眾人合起來就很多。希望人人回歸自然素樸的生活，從個人勤儉、生活簡單、重視人倫道德做起。俗云：一善破千災。這不只是一人行善就行，需要人人日行善，所以勿因善小而不為，勿因惡小而為之，大家行善積德，福氣共聚，才能消弭災難。」

2、吉祥七月

從佛教的觀點而言，佛陀在世時，七月十五日是僧團結束為期三個月「結夏安居」，因此七月是「吉祥月」也是「感恩月」，同時也是「孝親月」與「歡喜月」。許多人了悟正法增長智慧，稱為佛歡喜日；目犍連尊者亦於佛歡喜日供養僧眾，以此功德，救拔處於餓鬼道的母親與累世的父母。農曆七月在中國傳統習俗裏有眾多禁忌，證嚴法師開示：「七月是吉祥月，應以敬慎取代禁忌，以齋戒代替鋪張祭祀。」法師希望用環保和正信的觀念來普度，減少地球資源的消耗和二氧化碳的排放，讓民間的習俗更有意義。證嚴法師指出「普度」的真義是在眾生最坎坷、最苦難的時候，及時幫助他，並呼籲社會大眾轉迷信為智信，放下怖畏恐懼，

改變鋪張浪費且污染環境的祭拜形式，將孝親與救拔苦難的慈悲心念，化爲具體的善行。

慈濟鑑於全球節能減碳的需求迫在眉睫，克己少欲的新生活已成趨勢，於2008年開始的農曆七月期間，提出了「七月吉祥——感恩、孝親、吉祥月，齋戒、行善、護大地」，人人「克己復禮，民德歸厚」。

3、環保回收

環境保護、資源回收，是慈濟四大志業、八大腳印的其中之一。1990年的一場演講中，證嚴法師一句輕輕的呼籲：「用鼓掌的雙手做環保」，慈濟人自此紛紛響應環保的善舉，投入推動做環保。許多人的身體力行，致力宣導，迄今已受社會肯定，「環保」可說已經是一種全民化的運動。上人在靜思精舍志工早會時曾開示，呼籲慈濟人推動「環保五化」即是一環保年輕化、環保生活化、環保知識化、環保家庭化、環保心靈化。而「克己復禮」運動則承繼這一個重要的環保工作，並讓更多人來參與。

總之，綜觀以上的慈濟在「克己復禮」運動目前發展情形來看，它主要整合了兩個系統，一個就是持續「靜思語」生命教育發展，讓它從人文與生態中落實，一個就是在原有的社區資源回收上，再更進一步成爲一種人文價值與社會運動的共鳴，讓它不只是行動本身的力量，更有人文教化的影響力，同時也要使這樣一個運動能成爲一種生活習慣或普遍的社會價值與共識。

另一方面，也可以發現到慈濟在「克己復禮」運動上，開擴的更爲全面，而不只是走入校園的生命教育，更重要的是它強調是全民「克己復禮」運動，也就是食、衣、住、行節能減碳的社會運動主張，所以當它擴大成爲一種社會運動時，它具有一種時代性的意義，也代表著人類共同面對的生態問題。因此，「克己復禮」運動不局限於宗教生命教育，而是在尋找一種普世價值的生命教育，是全人類所並須共有的價值與所共同需要的教育運動。

在先前的探討中，我們從儒家思想的「克己復禮」的哲學思想來回溯，也許在整個思考層面上，被局限在中國傳統文化的傳承，然而從整個時代的環境倫理

切入時，可以發現慈濟在「克己復禮」運動上，兼具兩種精神，一個是傳承，一個為開創。傳承的部份，它是在傳統倫理文化上先去恢復已經失去良久的共同倫理價值，以此作為出發點。在開創的部份，它將儒家倫常與佛教思想結合，並以佛教對宇宙整體的生命觀上，去尋找解釋時代性環境倫理的問題，並進一步發揮天地無私大愛，後者是應對新時代新課題的開創。

第三節 慈濟「克己復禮」運動對當代生命教育之啟發

慈濟推動「克己復禮」運動，仍然延續「靜思語」教學的經驗，持續發展教學課程，並結合原有資源環保的工作，因此，慈濟「克己復禮」運動之生命教育實踐，整合更全方位的生命教育內涵。而在實踐上，它從學校教育走入社區，使其擴展為一整體之社會運動、全民運動，說是一種運動，實際上，也是一種社會教育、全民教育。從慈濟實踐精神來看，它的實踐過程所帶動的風潮就是一種教育，它是一種生活的實踐哲學，也是一種生命教育的內涵。

然而正如先前所討論的，慈濟推動「克己復禮」運動主要根源於儒家實踐哲學的精神，以提升人文社會的內涵。而儒家「克己復禮」的生命哲學是個永世不朽的瑰寶，更是實際可活用的生活智慧與生命典範。證嚴法師主要的教化路線是引導眾人進入無私大愛的精神，這就是核心主軸，也是佛教的正覺，更是圓融不二的法門，而慈濟「克己復禮」運動之生命教育實踐之終極實踐目標上仍不離這無私大愛的精神，不僅僅愛人，更推及天地萬物。故以下仍分別從人己關係、群己關係、天人關係三個方面，來說明慈濟「克己復禮」運動對當代生命教育之啟發。

一、在人己關係方面

首先在人己關係方面，證嚴法師於 2007 年 3 月 12 日宣布「克己復禮，有禮真好」運動起跑，他表示「禮」是道德、是行為的規矩、是自我修養、淨化人心的良方。但近年台灣社會發生太多脫序現象，顯示正缺少禮儀的薰陶。證嚴法師語重心長的說「真心透過『克己復禮』的運動，台灣人從上到下，人人守本分，有禮、懂禮、行禮；一個懂得禮讓的人，不會自大、傲慢、能與人和諧共處」，證嚴法師一再強調「克己復禮」運動要從自己的言行做起，從內心出發，而以自己為軸心，做好自己的本份，思考自己應該扮演的角色，因為「克己復禮」運動

是期待每個人都能從「克己」、「知足」、「知止」的理性節制，進而發展成「好禮」、「尊重」、「利他」的人文素養，共同來建立一個高度文明的理想社會。證嚴法師發起「克己復禮」的全民運動，號召大眾回歸禮教，脾氣溫和，對人、事、物恭敬禮讓，生活節儉，達成「溫良恭儉讓，民德歸厚」。¹³

「克己復禮」運動要從自己的言行做起，從內心出發，慈濟人內修外行，希望結合社區民眾，呼籲從個人、家庭、社區到整個社會，力行人與人之間的互相尊重跟禮貌，更希望帶動鄰里歡喜做志工。所以從「修身明道」的生命自覺，慢慢的還要進入「修己安人」的生命開拓，甚至於能以此樹立典範長存人間。因此，證嚴法師所謂的「克己復禮」，在「修身明道」的生命自覺在終極目標上，就是引導出眾生的菩提心，除了安身立命，更重要的是學習超越自我，頓悟無我無私，自覺覺他的菩薩道，迴向佛道的圓成。

證嚴法師說，慈濟要提倡克勤克儉，現在的人太浪費，過度浪費不但產生環保問題，更浪費時間、心力。慈濟帶動克勤克儉，正是要大家克制自己的性情，克服不好的習氣，這也是克己，才能復禮。總之，克勤克儉的美德，我們要身體力行。慈濟推動的「克己復禮」活動，先從百萬慈濟人開始，推廣到家庭、社區、職場，進而深植全民民心，影響全國。

慈濟「克己復禮」運動對當代生命教育在人己關係方面之啟發，可從「克己復禮大藏經」的新聞報導知道其強烈的實踐力量。在這些自我教育實踐案例中，我們可以看到社會倫理的重建，如尊師重道，志工禮儀的自我實踐，從生活做起的環保，以一生身體力行實踐環保樹立典範的人瑞，或是點亮心中的明燈慈濟人，以這樣的態度來實踐「修身明道」的生命自覺教育，由此可解決現代人生命的價值困境。當今的社會被灌輸的思考模式—用功讀書升學，唸得越高，賺得財富越多，社會地位越高，代表人生的成就。訴求重點均在外在的物質與財富，人的意義被分數排序，人的價值被數字評量，因而造成人與自己心靈的疏離，社

¹³永方，〈藥師如來十二大願與非營利事業〉，《普門學報》第41期，2007年9月，頁1-15。

會文化失調導致道德敗壞，價值觀混淆不清。忽視精神生命，畢生致力於物質生活的追求，在這般扭曲的價值困境中，不見生命本質的存在價值，反見生命淪陷於幽暗與憂鬱。克己復禮的人生哲學，正可提供生命向上向善的動力，同時引導個人正確瞭解生命內涵與目的，激發正向的潛能，達到人內心的平和及安定。人生最重要的乃在擁有一顆安定的心，無愧自我，無愧於人及無愧於天，臻至無入而不自得之生命境界。「克己復禮」運動是一種來自內心自覺的生命教育運動，由內心的明燈，照亮他人，感動他人，也照亮了自然大地，感動萬事萬物，故一念覺，念念覺，由覺而修，由修身而明道。

佛教有其高深的義理，但是在道德實踐的教育上，慈濟「克己復禮」運動雖以儒家「克己復禮」為名來推動，一部份有復歸中國文化傳統倫理之目的，但證嚴法師在教法上仍然以佛教思想為主體，採取了漸進與頓悟的兩種法門，所謂漸進引導就是一步一步的建立社會倫理與道德價值，所謂頓悟就是直接開發我們內在菩提心，彰顯第一義的菩薩聖道。然「菩提心」、「菩薩道」等皆為佛教思想，「克己復禮」運動做為一個全國甚至全球性的生命教育運動，若能回歸儒學的義理，較能達到普及的效果。在漸進的教法上，可效法朱子由日常人倫中克除私欲並從修身功夫做起；在頓悟教法上，可藉由陽明心即理的第一義工夫取代第一義的菩薩道，強調心性頓悟的工夫，如此一來，可避免非佛教徒對此運動產生排斥心理，更能使「克己復禮」運動回歸儒學基礎。

二、在群己關係方面

儒家「己立立人，己達達人」與佛教菩薩道精神是一致的，證嚴法師也開示說：

佛陀教育我們，小乘、中乘最終的目標是大乘的慈悲、智慧。這也就是自愛之前，必須先去愛人，如同孔子所說的「己立立人」，自己要成就，必須成

就他人，也就是「己達達人」，這就是大乘的精神。¹⁴

在「修己安人」的生命開拓中，不僅要立己，更應立他，廣行菩薩道，萬德莊嚴，是仁德實踐與修己安人的生命開拓，亦是菩薩道的開展，證嚴法師說「如果我有一個法門，那就只有『為佛教、為眾生』而身體力行，在日常生活中要縮小自己，包容眾生，這就是我們一向修持的法門。」¹⁵證嚴法師開示，慈濟「誠」與「正」的精神就是菩薩平等的心：

慈濟就是本著「誠」與「正」，以誠懇、公正的態度去救助那些確實需要幫助的眾生。無怨無親，一律平等視之。菩薩只有愛，永遠都沒有憎怨的心。無論過去與人結了什麼怨，我們也要放棄這分怨心。古聖賢教人要以德報怨，何況我們是要學出世的菩薩法，怎可有怨恨在心呢？既然是菩薩平等的心，當然就無怨親之念，也就是不念舊惡了。¹⁶

佛陀的每一句話，都是在他的日常生活中施行教育，是用身體力行去實踐真理於人事中。所以我們要培養寬大的心胸，而且要身體力行於正道，所謂「道」就是菩薩道，要趕緊發菩提心，好好地行菩薩道。證嚴法師開示需要發心，發心就是廣大心，利益一切眾生：

教育眾生要自救之前，必須兼具救人的願力；要發心，需發菩薩心，菩薩心就是大乘心。所以佛陀說：「發大乘心，普濟一切。」去救助一切眾生，普天下的人得救，自己也一定會得救，抱著捨小護大的精神，則天下眾生都可

¹⁴證嚴法師，《靜思、智慧、愛》，頁16。

¹⁵證嚴法師，《齋後語》（臺北：慈濟文化，1999），頁185。

¹⁶證嚴法師，《靜思、智慧、愛》，頁144。

得救。¹⁷

證嚴法師在「靜思語」中，提到人人都有佛性，只要能發揮良知良能，沒有一個人不能去救人、去造福人群；這分救人之心，就是菩薩心。菩薩之情廣大無邊際，能包容宇宙，能無限量地愛一切眾生，絲毫不求眾生的回報。菩薩常念知足、安貧樂道，所追求的只是智慧，所以說「惟慧是業」——依智慧而行動，這是凡夫與菩薩不同的地方。證嚴法師更進一步說：「慈」是『無緣大慈』，是「予樂」，代表「慈善志業」；具體落實的是要將「慈善國際化」，做到「大慈無悔」。「悲」是『同體大悲』，是「拔苦」，代表「醫療志業」；具體落實的是要將「醫療普遍化」，做到「大悲無怨」。「喜」是『以持正法起喜心』，是「輕安」，代表「文化志業」；具體落實的是要將「文化深度化」，做到「大喜無憂」。「捨」是『以攝智慧起捨心』，是「付出」，代表「教育志業」；具體落實的是要將「教育完全化」，做到「大捨無求」¹⁸。

證嚴法師說修行需要在人群中修行，透過六波羅蜜來修持，從布施、持戒、忍辱、精進、禪定中來得智慧。因為過於順利的環境，容易使人鬆懈心志，一旦遭受人事是非等委屈，就無法穩定心志而容易迷亂，也就是所謂的「英雄氣短」。¹⁹當初創辦慈濟「就是要讓大家都用腳真實去走，去體會宗教的悲智精神……從善門入佛門，由行布施得到智慧，慈濟的委員在身歷其境後，深深體會『行經』的快樂，所以法喜充滿。」²⁰而透過六波羅蜜能夠通過一層層考驗，將不斷磨練自我、修正自我，使行善的心更堅定。菩薩所緣緣苦眾生，菩薩的起點必須要具備四種條件：布施、愛語、利行、同事。²¹然而教育的實踐有其時代性，在復禮的

¹⁷同上註，頁 154。

¹⁸張榮攀，《慈濟語彙》（臺北：慈濟文化，2004），頁 254-255。

¹⁹證嚴法師，《齋後語》，頁 99。

²⁰證嚴法師，《清淨的智慧》，頁 183。

²¹證嚴法師，《佛遺教經》（臺北：慈濟文化，2002），頁 295。

實踐中，證嚴法師表示，現代人對於「禮」及「理」——禮貌與道理，慢慢淡薄了，令人擔心。倘若人倫道德淪喪，就會造成道德敗壞、社會風氣奢華，衍生種種問題，我們要維持應有的道德觀，所以要守戒律、守規則、守禮節，這就是「復禮」。

「克己復禮」運動在「修己安人」的生命開拓上如何與世界接軌？慈濟人分享自身經驗時說道：「在上人指導下，各地皆有慈濟的四大志業。今年，上人呼籲如何把法親的愛心發揮出來，在世界各國把愛心付諸於行動，最終關懷世界、關懷地球。就是『做對的事』，這就是慈濟四十一年來向上延伸往下紮根的方法。」另一方面，證嚴法師也開拓到整體環境倫理的實踐，法師認為大自然由地、水、火、風四大因素所構成，而「四大不調」就會侵襲損害世間、破壞宇宙；人的身體就像是小乾坤，同樣隨時可能遭受無常之災，爲了保護這塊土地，不讓土壤過分流失，慈濟從 1989 年開始，目前超過兩萬名環保志工長期在社區做資源回收。²²從社區，到災區，再到國際災難，本著過去菩薩道的實踐精神，持續開展，把大愛散播在世界的每一個角落，環保不只在台灣做，也推動到世界各地。

綜上所述，慈濟生命教育的推展，就是菩薩道的彰顯，這就如同儒家「修己安人」的生命開拓。由此，也可以發現證嚴法師在「克己復禮爲仁」這個「仁」的開示上，已轉化爲「菩提心」、「菩薩道」的整體開展，在內涵與意義上融入了佛教的義理與觀念，如佛性、六度波羅蜜等。但如先前的討論，筆者認爲慈濟「克己復禮」運動本於儒家的義理，若能直接由良知取代佛性，以「修己以安人，修己以安百姓。」來代替六度波羅蜜的闡述，則可避免佛教教義可能對一般人產生陌生與距離感，更可單純的由儒家義理來闡述，以避免不必要的誤解。

三、在天人關係方面

慈濟「克己復禮」運動對當代生命教育之啓發，在人己關係方面、或群己

²²證嚴法師，《佛遺教經》，頁 157。

關係方面，已如上述，那麼，在天人關係方面又是如何呢？這部份則需了解行動與思想本身的超越性。所謂了解行動與思想本身的超越性包括了「對於以人類為中心主體思考之侷限性的超越」，以及「對於人我對立性和物我對立性的超越」。

（一）對於以人類為中心主體思考之侷限性的超越

每個人都有一分寂靜光明的本性。所謂的「寂靜」就是完全沒有受到污染之物來干擾心的境界，而「光明」就是亮麗光明、不暗昧的意思。²³而覺知生命教育，就是覺悟生命之本體。而人格的圓滿成就，亦是自性之彰顯。如此，人心應與世間萬物為一體。而蕩益智旭(1599-1655)也詮釋孔子「克己復禮」的意涵：

克，能也。能自己復禮，即名為仁。一見仁體，則天下當下消歸仁體，別無仁外之天下可得。猶云：十方虛空，悉皆消殞，盡大地是個自己也，故曰由己。由己，正即克己己字，不作兩解。夫子此語，分明將仁體和盤托出，單披上根。所以顏子頓開妙悟，只求一個入華屋之方便。故云：請問其目。目者，眼目。譬如畫龍，須點睛耳。所以夫子直示下手工夫，正所謂流轉生死，安樂涅槃，惟汝六根，更非他物。視聽言動，即六根之用，即是自己之事。非教汝不視、不聽、不言、不動，只要揀去非禮，便即是禮。禮復，則仁體全矣。古云：但有去翳法，別無與明法。經云：知見立知，即無明本。知見無見，斯即涅槃。立知即是非禮，今勿視、勿聽、勿言、勿動，即是知見無見也。此事人人本具，的確不由別人，只貴直下承當，有何利鈍可論，故曰回雖不敏，請事斯語。從此三月不違，進而未止。方名好學，豈曾子子思所能及哉！²⁴

此解釋，與龍溪從「克己而後能忘己，忘己則與物為體」有異曲同工之妙，以「天下歸仁」意謂了天下萬物皆歸吾之仁體，自然真實朗現。首先在以人類為

²³證嚴法師，《佛遺教經》，頁116。

²⁴蕩益智旭《靈峰宗論》卷首，收於《蕩益大師全集》第16冊，頁10220、10221。

中心主體思考之侷限性的超越部份，佛教慈濟在「克己復禮」運動的表現為何？慈濟釋德傳指出佛家思想跟儒家思想彼此之間有某種的契合度，像慈濟推動的「克己復禮，民德歸厚」就是出自於《論語》，又像它所說的「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動」，這跟佛教要求的禮儀是相類似的，只是儒家的層次是走到現實，而佛家講求的部分不只這些，而是要超脫、超越的。²⁵事實上，證嚴法師雖採用儒家的「仁」以借重其重視倫理道德、禮儀規範的一面，但對於「仁」的核心內涵已然有所轉化，而與儒家思想有所差異。李秉儒指出證嚴法師對於「仁」則有不同解讀，儒家的「仁」是建立在人是最高道德的主體，由此而開展出「親親而後仁民，仁民而後愛物」之道德關懷的次第，但證嚴法師的哲理核心內涵仍是以佛教的「緣起論」、「眾生平等論」、「整體論」為其主軸。²⁶

因此，「蠢動含靈皆有佛性」一直是證嚴法師所抱持對自然萬物、山川大地的深刻情懷，佛教思惟裡的眾生，指的不只是人類，不只是可資衡量的生物，而是包括一切物質的生命。²⁷慈濟「克己復禮」運動提倡克己節儉的生活，不只認為它是一種生活的美德，更是對大自然一切物命的疼惜之具體展現。天人合一，天指自然萬物，人必須在生活中真正節制自己的欲望才能真正與自然萬物共存共榮。²⁸慈濟的環境哲學思想與傳統佛教思想基本上是一致的，認為現象界的萬物都是因緣聚散的「緣起論」，進而推展出眾生皆有佛性，故眾生平等的「眾生平等論」與人與自然萬物皆為一體的「整體論」交融其中，因此，尊重生命，不僅是人類、動物、植物、乃至大自然的一切物質，都要給予尊重、疼惜。證嚴法師是以「真空妙有」來涵攝「緣起論」、「眾生平等論」、「整體論」其中的思想。而這樣的透悟則是需要「一念心」來發動、把持，最後巧妙轉化儒家的「仁」並且使之結合。²⁹

²⁵釋德傳師父訪談內容，參見李秉儒，《慈濟基金會環境倫理的理念與實踐》，頁 62。

²⁶同上註，頁 62-65。

²⁷何日生，《慈濟實踐美學(下)》(臺北：立緒文化，2008)，頁 65。

²⁸何日生，《慈濟實踐美學(上)》，頁 64。

²⁹李秉儒，《慈濟基金會環境倫理的理念與實踐》，頁 62-65。

證嚴法師認為儒家的「仁」是講求禮儀規範以及運用有次第的關懷，而肯定「仁」的發顯是可以循序漸進的道德方式來對待萬物以及需要用禮儀來規範人事作為。「仁」的內涵思想雖然保留了「親親而仁民，仁民而愛物」的道德方式與禮儀規範，但仍需加以轉化，改變成人與自然萬物都是平等的地位的思想，並用禮儀規範方式來避免對萬物、大自然造成傷害，對萬物、大自然給予道德的關懷，必須從自己日常生活做起，擴展到週遭萬物、大自然。³⁰慈濟「克己復禮為仁」的環境哲學基礎是直承佛教厚實而精深的義理，並且轉化儒家思想的「仁」，而這個「仁」的轉化，不是以人為中心來思考，而是以平等心來面對，認為心、佛、眾生無差別，人類必須將自己融入於宇宙整體的一部分，因此，「克己復禮為仁」，除了儒家講求的禮儀規範以及運用有次第的關懷外，更重要的是如何透悟與天地萬物一體的平等心，並擴展生命的大愛以及廣大心量。

對於以人類為中心主體思考之侷限性的超越，慈濟證嚴法師雖引用了佛教的「萬物皆有佛性、眾生平等論、整體論」等佛教義理來說明，但其實在儒家哲學裡原本即有天地萬物一體平等的概念。儒家重實踐，仁德的實現並非由理論論證或邏輯推演而獲得，乃是從日常生活和社會實踐中體悟而證得。透過仁德的修養與實踐，不僅可以做到盡己之性、也同時可以盡人之性、盡物之性，達至參贊天地化育萬物之境界。陽明《大學問》首段云：

大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也；其心之仁，本若是其與天地萬物而為一也。豈惟大人，雖小人之心亦莫不然。比顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而為一體也。孺子猶同類者也；見鳥獸之哀鳴殫觫，而必有不忍之心，是其仁之與鳥獸而為一體也。鳥獸猶有知覺者也；見草木之摧折而

³⁰同上註，頁 63-66。

必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而為一體也。草木猶有生意者也；見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而為一體也。是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之，是乃根於天命之性而自然靈昭不昧者也，是故謂之明德。

依儒家的觀點，一己之性、他人的性及萬物之性本為一體，故人於實現自我生命之意義時，不會單考量自己本身，而會同時考量天地萬物，滿足天地間一切生命的需要。因此，人與自然在儒家眼中應是一體的，不是分割的；人與自然的關係應是和諧的，不是分化的。這才是儒家「仁者以天地萬物為一體」思想境界。

在儒家思想中，天人合一的觀念意味著人類本身四個不可分割的層面：自身、社群、自然和上天。特別的是，每一個層面的開展，都可以促進而不會阻礙其他層面的開展³¹，如《易經乾卦·文言》所謂的「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序、與鬼神合其吉凶」所展現的「天人合一」、「人與大自然息息相通」的觀點，一方面確認人類在萬物之中具有特殊的、崇高的道德地位，一方面也指出人類不能以其自身的生存繁衍當作宇宙的最高價值，藉以宰制、剝削其他生命。人生活於多種不同的關係網絡中，而要不斷地擴展此關係，從超越自己、家族、國家、到超越以人類為中心的世界觀，如此，才能與天地萬物為一體，體現天人合一的境界，自己的人格發展才能充分完成。儒家所倡導的「天人合一」的和諧關係，極具啓示意義，人在天地之間，可以扮演幫助天地化育萬物的特殊角色，顯示儒家講究人與大自然和諧共處、天人合一的生態觀點。

（二）對於人我對立性和物我對立性的超越

證嚴法師表示：「既然沒有自我，怎麼還會去研究我要如何修？如何守呢？」

³¹魏彩霞，《全球化時代中的儒學創新：杜維明的現代新儒學思想》（北京：中國社會科學出版社，2004），頁54。

我認爲：站穩自己的腳步、修養自己的心胸、無代價地付出、不考慮自己的得失，就是正確的法門。」由此看來，證嚴法師在漸教與頓教兩種教法上，往往是應眾生根器而善巧運用，一種是漸進的、有系統性的引導，一種則是直接引入大乘的勝義菩提心，即無我的菩薩道實踐。

而證嚴法師一直強調無所求的貢獻與付出，若行者無法體證到無所求的意境，那麼只是福德資糧的累積，而不是真正的功德圓滿。反之，若行者能在實踐善行中體驗萬物平等的意境，這便趨近了功德圓滿。

就以布施而言，布施之後就要立即放下，布施之後輕安自在，不再掛念，也就不會在心中成爲煩惱。正如證嚴法師提到佛陀的教義云：

所謂的了脫生死，就是做到三輪體空無所求，付出之後輕安自在，沒有布施的量、沒有受布施者、也沒有布施的人，不會把布施這件事放在心裡成爲煩惱。³²

此也說明「克己復禮」的生命實踐到了最後，心無所求、無所住心、常安於道，也就是無施者、受施者，無我相、人相、眾生相，而能夠持續布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧的美好德行，深入生命內在踐德歸仁，同時不起執著。

又以「忍辱」而言，如果能超越人我的對立性與物我的對立性，就能進入無我、無相、精進不退轉的境界。證嚴法師云：

如果在責罵中還能夠笑臉盈人，且繼續努力行善，就能向菩薩道更進一步，也能夠更精進在菩薩道上。六度中能「忍辱」者就能精進不退，因為被罵不會起瞋心，一切的人事是非，他會冷靜理智地分辨。³³

³²證嚴法師，《無量義經》（臺北：慈濟文化，2002），頁 37。

³³證嚴法師，《佛遺教經》（臺北：慈濟文化，2002），頁 171。

因忍辱不起瞋心，故生定力與智慧，一切人事的是非，得以冷靜理智地分辨，如《金剛經》云「應無所住而生其心」，也就是無所住心，故菩薩清涼月，常遊畢竟空。證嚴法師不但引導眾生自立立他，成就菩薩道，更要引入真如佛門，成就一切，又放下一切，也就是不著相、不著功德利益，真正的體驗空性，了解自己與萬物是一體的。

所以，慈濟「克己復禮」運動落到天人關係方面所帶給我們的啓示是，我們必須體會到人我眾生本性平等、同源同體的道理，才能使心量能廣大無邊。如證嚴法師所云：

我常說菩薩與眾生之間，已結了不解之緣，永遠聯結在一起，無論眾生到哪裡，佛菩薩也跟著到哪裡，這是因菩薩已覺悟真理而發大乘心。我們即使能夠覺悟，也只是少分的覺悟，無法真正普遍去體會到人我眾生本性平等、同源同體的道理。而菩薩已透徹了悟宇宙人性的真理，愛心就能廣大無邊。³⁴

一個人要先點亮自己的心光，才能引發別人的心光。人要真誠苦幹才能領導別人，而非光靠能幹。待人要以寬大的心胸去接納、包容——發廣大心，普愛一切眾生，使周遭都籠罩在大愛氛圍中。同時佛法要人間化，必須先淨化人間；要淨化人間，必須先身體力行淨化自己。如何淨化呢？就是培養清淨的法愛。所謂的「法愛」，就是對普天下眾生，都能心生敬愛、覺情，而且愛得無所求、愛得很普遍。因此，培養清淨的法愛，即使在這五濁惡世中，也能復現佛國清淨莊嚴的淨土，這不也是一種禮敬諸佛、禮敬恩師最直心的道場嗎？證嚴法師又云：

人心如果都能清淨，即使在這五濁惡世中也能不受污染，像蓮花之出於淤

³⁴證嚴法師，《靜思、智慧、愛》，頁156。

泥一樣，那麼，朵朵清淨的心蓮就可造就人間的淨土。希望大家都能時時保持清淨的心，一同來淨化我們的社會；這不但是佛教的教育，也是慈濟的目標，更是您、我、他所追求的真、善、美世界！³⁵

社會所以建立道德，乃因為人類有利他與利己之心；因著人類有普遍之大愛，此普遍之大愛不但促使個人去關懷他人，更能積極的發揮榮辱與共之胸懷。³⁶但更高道德層次的利他，必須是「無我」的利他，才能彰顯道德自律的純粹善意。「利他」必須勘破「我」，不再執著於「我相」中。利己與利他之間雖然有著利益衝突的表象，真正的利己與利他不是分裂對立的，真正的幸福只在人我的共融中實現。³⁷

此外，奠基於「真空妙有」的哲理思想，告訴我們如果真正了解到現象界的所有的一切皆是因緣分合，就沒有所謂的「得」與「失」，自然就會減少自己的欲望，珍惜自己所擁有的部份。依據「緣起性空」、「眾生平等」的哲理思想，人類與萬物、大自然都是「因緣」的聚合體。這樣一來，彼此之間的本質也就相同，其地位相等，因此不能夠破壞大地、殺害生命、浪費資源，並將自己動心起念的良善「佛性」彰顯出來，就是盡自己的本分、成就自我。³⁸

生命主要的意義在力行菩薩道的大愛精神，要做到「克己復禮」運動中「踐德歸仁」生命圓成的真正實踐，就是要有正確的觀念才能契悟，而這觀念就是無所求的心，若是以有所求的心去行善，則是有限的福德，不能稱之為功德無量的圓滿境界。這也是證嚴法師一直以來所期許，善的行動中最核心的觀念，能把握這種情懷，才能保持情感的清淨無染。能在一切行動中，「不離行動，又超越行動」。如一切所來，「無所住而生其心」，這亦是與萬物合一的境界，自性原本就

³⁵證嚴法師，《靜思、智慧、愛》，頁 305。

³⁶溫明麗，黃奕清著，《國民小學道德與健康教材教法》（臺北：師大書苑，1998），頁 20。

³⁷孫效智，《當宗教與道德相遇》（臺北：臺灣書店，1999），頁 193-199。

³⁸李秉儒，《慈濟基金會環境倫理的理念與實踐》，頁 114。

圓滿自足，何須外求，此思惟為我們指出一條更加寬廣、更加超越的自省之法和究竟覺悟之道。然而在這過程中，大愛是關鍵，大愛可將個人的行動與萬物萬事融合為一，唯有大愛才有包納融合的力量，化解衝突和分列，大愛的實踐是通往情感覺悟的關鍵。³⁹

儒家「踐德歸仁」的生命圓成，落到慈濟「克己復禮」運動的實踐上可說是一種心念上的超越過程，它是對於以人類為中心主體思考侷限性的超越，以及對於人我對立性和物我對立性的超越。它能將愛與心量擴大到無量無邊，從慈、悲、喜、捨中去學習擴大自己的心量，抱著「無緣大慈、同體大悲」的心行菩薩道，正所謂的「心包太虛、量周沙界」。同時透過人我對立性和物我對立性的超越，體悟「無所住而生其心」的圓滿自在。此義雖與傳統儒家「克己復禮」的思想不盡相同，不過在超越人我物我對立的意境上卻也有異曲同工之妙。

慈濟推動「克己復禮」運動，以儒家人文精神內涵為主軸，融入佛教義理，並透過慈濟團體之力量，有系統、有組織的在校園、社區、社會和國際間推動「克己復禮」的實踐。這是一次儒家與佛教、傳統與現代、理論與實踐完美的結合，面對當代社會基礎倫理淪喪的危機、價值觀改變的社會亂象以及全球性生態危機問題，慈濟「克己復禮」運動從儒家和佛教的觀點，確實提供了解決之道，並透過落實的實踐工夫，使理論不致於淪為空談，確實在吾人生命裡產生作用，進而能改善現實的問題。綜上所論，慈濟「克己復禮」運動對當代生命教育之啟發，兼具兩層意義，一是傳承，一為開創。傳承的部份，它是以傳統儒家哲學為出發點，對當代生命教育之人己關係、群己關係與天人關係提出實踐之哲學基礎。在開創的部份，它將儒家哲學思想與佛教義理融合，透過團體的力量落實實踐的工夫，並以佛教對宇宙整體的生命觀上，去尋找解釋時代性環境倫理的問題，進一步發揮天地無私大愛，此是對新時代新課題的開創性啟發！

³⁹何日生，《慈濟實踐美學(下)》，頁 40-41。

第五章 結論

現代人處於全球化時代，面對多元的價值，快速變遷的經濟與科技，讓人感受生活的便利與物質的豐富；然而文明的發達與科技的進步改造了生活面貌，卻未充實內在心靈的豐盈，未能給人類帶來安身立命之境。人心之不安感不曾稍減，社會中的貧窮、衝突、自殺、憂鬱、痛苦與家暴之事仍有所聞，多元的價值反而混淆道德倫理判斷之準則，導致人們無所適從，無以安身立命。有鑑於此，國內自 1997 年前後開始推動生命教育，教育部特訂定 2001 年為生命教育年，希望藉著推動生命教育，喚醒國人重視生命、珍惜生命及關懷生命。其實，當我們在推動生命教育的同時，我們不能忘卻二千五百多年前儒家的傳統思想，尤其，儒家的生命哲學就是個永世不朽的瑰寶。因此，從儒家人生哲學中可獲得心靈與理想的啓發，以作為生命教育的省思，協助我們建立人生觀與價值觀，引導我們實現和諧圓融的人生境界，活出生命真正的意義與價值。

牟宗三先生曾說，傳統的學問中當以儒釋道三家思想為主要內涵，將它們稱為「生命的學問」，而儒家則是其中最能從正面發揚生命之德業、顯揚人文精神以成就可大可久的歷史文明之思想。儒家的主要關懷是以「人」為主體，依此為中心點而擴展到人所生存的世界，即主體與各種客體的關係。由儒家的人生哲學所發展出的主要課題便是「生命」，以「生命」為對象，用心於如何調節、運轉及安頓生命，因此，「克己復禮」之生命教育哲學，直接提供現今「生命教育」真切而親近的理念。「克己復禮」原是二千多年前儒家的生命實踐哲學，二千多年後的今天，慈濟證嚴法師融合了儒家思想，將「克己復禮」的哲學內涵融入生命教育裡，應用在每個人的日常生活上，不僅提升個人的生命，更改善了社會的風氣進而解決目前全球的環境問題。這是一個跨時代的合作，更是中國哲學智慧的開展。

綜合本文之研究成果，「克己復禮」之生命教育哲學對吾人之啓示，可歸納成以下幾點：

一、傳統「克己復禮」之哲學詮釋可開拓吾人思維與心量之廣度和深度：

以中國哲學文化思想為基礎，從整個哲學思想發展的脈絡來看，孔子「克己復禮」最重要的就是將周公制禮作樂的「禮」，轉化為以「仁」為中心的思想。「克己復禮為仁」，代表著儒家思想的確立，正式把禮的教化，轉化為「仁德實踐」，不只是儒家人格的形象塑造，更奠定了中國的文化發展的基石。

之後朱子將「禮」詮釋為理學的概念中的「天理」，嘗試去建構一種宇宙天道的觀念，並以此天道、天理去涵蓋所有人道思想。在面對人欲之私的反省下，朱子以「天理」對治人欲之私，以「天理」作為價值的根源和萬事萬物存在的依據，同時也作為「人道」的終極目標。

王陽明對克己復禮的詮釋，乃從「心」學上的視角切入，他對朱子的思想修正，主要以良知的「體用一元」觀修正了朱子「體用二元、不離不雜」的見解。然而真正批判朱子「克己復禮」思想的是陽明後學的儒者。東廓以「修己以敬」的觀念重新詮釋「克己復禮」，打破「天理」和「人欲」兩極對立的觀念，強調「直指本體」的修養工夫。龍溪的「無欲忘己」說也是採取了陽明良知「體用一元」的觀點，提出「克己而後能忘己，忘己則與物為體」的見解，更將「仁者與萬物同體」的思想發揮得淋漓盡致。近溪在「克己復禮」的詮釋中則特別重視己身之實踐，認為應解作「能身復禮」，為「克己復禮」的實踐指出了身與心的合而為一。

由孔子到朱子再到陽明及其後學，透過此一脈絡對「克己復禮」哲學義理的探究，可讓吾人對「克己復禮」的意涵有充分的了解，並能對自我生命有更深一層的省思。

二、「克己復禮」之生命教育意涵可提供現代人對生命意義與價值的反思：

「生命教育，就是研究生命的起源、發展與終結以及人與自然、人與他人、人與自己，相互對待關係的教育。」當代生命教育強調人與自己、人與他人以及人與自然相互對待的關係，此與克己復禮生命教育意涵的三個層面一致，包括：

「修身明道」的生命自覺、「修己安人」的生命開拓、「踐德歸仁」的生命圓成。

在人與己之「修身明道」的生命自覺上，孔子由禮到仁闡述修身之工夫，朱子強調克私欲以復天理的自我反省，陽明則從心性上提出反觀內省的修身工夫。在人與人之「修己安人」的生命開拓方面，孔子由「己立立人，己達達人」出發，指出吾人生命之開拓不僅要立己更應立他。朱子強調「三綱五常」之價值意義，以穩定社會秩序。陽明則從本體良知來彰顯修己安人的生命拓展。在人與天之「踐德歸仁」的生命圓成上，孔子由「仁」出發，發展至個人生命與宇宙萬物為一體之生命圓成。朱子則從「克去己私，復乎天理」來闡述吾人之生命圓成。最後陽明則以良知體現復其天地萬物一體之生命圓成。

總之，「克己復禮」之生命教育意涵可提供現代人對生命意義與價值的反思。生命的意義與價值，不在於汲汲營營於功名利祿的追求，而在於以自己修身為主軸，層層擴展出具體可循的倫理道德規範，追求一個圓滿的人生，既發展自我，也成全別人，普及到社會與天下，使「人與自己、人與他人、及人與自然天道」之間互愛共成、和諧共存，臻至生生不息的境界。

三、慈濟「克己復禮」運動可作為推展當代生命教育一個值得參考的典範：

慈濟「克己復禮」運動，在時代的意義上，以人間佛教的觀點，由人開展到天地萬物。其「克己復禮」詮釋與實踐的意義上有二個重要的發展面向，第一個層面在於人文內涵的彰顯，也就是社會人倫，它不只是區域的傳統文化，也是人類全面性的道德關懷。第二個層面則是在自然生態的關懷，它關懷的層面，不只是人類，而是超越人之外，一切有情生物，以及宇宙大地，這也是時代所面臨的環境倫理的新課題。在實踐上，一是深化人文社會的內涵，建立一個有禮的文化，二則是自然生態的環保，推動「節能減碳」，即全民「克己復禮」運動一食、衣、住、行的社會運動。

證嚴法師在「克己復禮為仁」的詮釋與實踐的意義上，有傳統儒家實踐哲學，有當代環境倫理的議題，更有當代生命教育的意義，在這樣的背景下，深思其生

命教育實踐給予的啟發如下：

(一)、從生命教育哲學思想發展的角度來看，慈濟「克己復禮」運動因與儒家實踐哲學共通性而產生的融合思想，故提供更豐富的人文思想內涵與多元化的生命教育層面，而使生命教育有更多可發揮空間以及實踐著力點。

(二)、慈濟「克己復禮」運動，除了傳統文化與佛教基礎教義，更重要的是其具有人間佛教的精神，並能夠因應時代的問題與需求，研究發現慈濟在「克己復禮」運動上，兼具兩種精神，一個是傳承，一個為開創，傳承的部份，它是在傳統倫理文化上先去恢復已經失去良久的共同倫理價值，以此作為出發點，在開創的部份，除了將儒家倫常與佛教思想結合，更以佛教對宇宙整體的生命觀上，去尋找解釋時代性環境倫理的問題，並進一步發揮天地無私大愛，後者是應對新時代新課題的開創。

(三)、慈濟「克己復禮」運動是具有實踐性的思想哲學，不至流於理論的探討，這樣的一個精神，在生命教育哲學的意義上，是具有行動力量的，它的發展是從實踐過程反覆建構其思想，它著重在思想或運動本身的可實踐性過程。慈濟此次推動「克己復禮」運動，仍然延續「靜思語」教學的經驗，持續發展教學課程，並結合原有資源環保的工作，因此，慈濟「克己復禮」運動之生命教育實踐，整合更全方位的生命教育內涵。

(四)、慈濟「克己復禮」運動，完成了超越宗教性的一種普世價值與終極生命關懷。它從學校教育走入社區，使其擴展為一整體之社會運動、全民運動，說是一種運動，實際上，也是一種社會教育、全民教育，從慈濟實踐精神來看，它的實踐過程所帶動的風潮就是一種教育，它是一種生活的實踐哲學，也是一種生命教育的內涵。

「克己復禮」雖只是二千多年前孔子與顏淵論仁的一段對答，然「克己復禮」所呈顯的生命教育意涵，經過歷代儒者的闡述，至今，身處於二十一世紀的我們，在面臨人心與地球生態浩劫的時刻，「克己復禮」的哲學思想與所呈顯的生命教

育意涵，著實是一帖良方。期待，人人能在日常生活中，確實實踐克己復禮之精神，除提升個人生命的價值外，亦能改善目前日益嚴重之人心與生態的浩劫，共創地球新的面貌，更能將「克己復禮」的精神，繼續傳承下去！

參考書目

一、古代文獻：

- 〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》，北京 中華書局，1988 年。
- 〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》，台北：正中書局，1970 年。
- 〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》，台北：文津出版社，1986 年。
- 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，1984 年。
- 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，北京：中華書局，1996 年。
- 〔宋〕朱熹，《朱文公文集》，台北：臺灣商務印書館印行，1965 年。
- 〔宋〕朱熹，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社與安徽教育出版社，2002 年。
- 〔明〕王畿，《王龍溪全集》(道光壬午年重刻本)。台北：華文書局，1970 年。
- 〔明〕鄒守益，《東廓鄒先生文集》(明嘉靖末年刊本)。台北：國家圖書館善本微卷 11823。
- 〔明〕蕩益智旭，《蕩益大師全集》，臺北：佛教書局，1989 年。
- 〔明〕謝廷傑彙本，《王陽明全書》，台北：中正書局，1955 年。
- 〔明〕羅汝芳，《盱壇直詮》，台北：廣文書局，1977 年。
- 〔明〕王守仁，《王陽明全集》，台北：河洛圖書，1978 年。
- 〔明〕王守仁，《傳習錄》，台北，三民書局，2000 年。

二、現代著作：

- 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《論語義理疏解》，台北：鵝湖出版社，1982 年。
- 王邦雄等，《中國哲學史》，台北：里仁書局，2005 年。
- 王國維，《觀堂集林》，北京：中華書局，1959 年。
- 朱秉義，《王陽明入聖的工夫》，台北：幼獅文化，1979 年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，2002 年。
- 何日生，《慈濟實踐美學(上)(下)》，臺北：立緒文化，2008 年。

- 吳冠宏，《聖賢典型的儒道義蘊試銓》，台北：里仁書局，1990年。
- 林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蕪嚮與內在辯證》，台北：中研院文哲所，2008年。
- 高瑋謙，《王龍溪哲學系統之建構—以「見在良知」說為中心》，台北：台灣學生書局，2009年。
- 孫效智，《當宗教與道德相遇》，臺北：臺灣書店，1999年。
- 孫效智，《生命教育的理論與實務》，臺北：寰宇出版社，2000。
- 徐復觀，《中國人性論史》，台北：臺灣商務書局，1969年。
- 秦家懿，《王陽明》，台北：東大圖書，1987年。
- 張榮攀，《慈濟語彙》，臺北：慈濟文化，2004年。
- 傅佩榮，《儒家哲學新論》，台北：業強出版社，1993年。
- 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1991年。
- 黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》，臺北：臺大出版中心，2004年。
- 黃俊傑，《儒學傳統與文化創新》，臺北：東大圖書公司，1983年。
- 黃坤校點，《四書或問》，上海：上海古籍出版社，2001年。
- 陳福濱，《生命教育的理論與實務》，台北：寰宇出版社，2000年。
- 楊碩夫，《孔子教育思想與儒家教育》，台北：黎明文化，1986年。
- 溫明麗，黃奕清著，《國民小學道德與健康教材教法》，臺北：師大書苑，1998年。
- 趙吉惠等編，《中國儒學史》，中州古籍出版社，1991年。
- 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生書局，1984年。
- 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》，臺北：文津出版社，1987年。
- 黎明文化編輯部，《王陽明傳習錄及大學問》，台北：黎明文化，1987年。
- 錢穆，《孔子與論語》，臺北：聯經出版公司，1974年。
- 錢穆，《錢賓四先生全集》，台北：聯經出版事業公司，1963年。
- 鮑國順，《儒學研究集》，高雄：復文圖書出版社，2002年。

魏彩霞，《全球化時代中的儒學創新：杜維明的現代新儒學思想》，北京：中國社會科學出版社，2004年。

證嚴法師，《三十七道品偈誦釋義》，臺北：慈濟文化，2002年。

證嚴法師，《有禮真好》，臺北：慈濟傳播文化基金會，2007年。

證嚴法師，《佛遺教經》，臺北：慈濟文化，2002年。

證嚴法師，《清淨的智慧》，臺北：慈濟文化，1999年。

證嚴法師，《清貧致福》，臺北：靜思文化，2008年。

證嚴法師，《淨因三要》，臺北：慈濟文化，2000年。

證嚴法師，《無量義經》，臺北：慈濟文化，2002年。

證嚴法師，《靜思、智慧、愛》臺北：慈濟文化。1999年

證嚴法師，《齋後語》，臺北：慈濟文化，1999年。

證嚴法師，《禮儀之美》，臺北：時報文化，2007年。

龔鵬程，《晚明思潮》，台北：里仁書局，1994年。

三、學位論文：

力乃中，《儒家環境倫理學論證的兩種進路》，華梵大學哲學系研究所碩士論文，2007年。

李秀文，《蕩益智旭儒佛會通思想研究》，臺北市立教育大學中國語文學系碩士班碩士論文，2007年。

李秉儒，《慈濟基金會環境倫理的理念與實踐》，臺北市立教育大學環境教育研究所碩士論文，2007年。

高荻華，《朱熹〈四書章句集注〉解經研究》，國立臺灣師範大學中國文學系研究所博士論文，2007年。

高瑋謙，《王龍溪「見在良知」說研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，2006年。

黃仁瑜，《證嚴法師的靜思語倫理思想及其教學之探究》，慈濟大學教育研究所碩

士論文，2004年。

黃翔，《王陽明「心外無物、心外無理」之探究》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，2007年。

賴芳暉，《毛奇齡〈四書改錯〉研究》，國立中央大學中國文學研究所碩士論文，2004年。

謝淑熙，《孔子禮樂觀所涵蘊教育思想之研究》，國立臺灣師範大學國文系碩士論文，2004年。

簡瑞銓，《張岱四書遇研究》，東吳大學中國文學系博士論文，2006年。

簡憶如，《顏子樂處智慧研究》，國立高雄師範大學國文教學碩士論文，2003年。

四、期刊論文：

朱榮基，〈孔子的生命教育思想〉，《教育資料集刊》第26輯，2001年12月，頁1。

何炳棣，〈「克己復禮」真詮——當代新儒家杜維明治學方法的初步檢討〉，《二十一世紀雙月刊》第8期，1991年12月，頁139-146。

何炳棣，〈答孫國棟教授〈「克己復禮為仁」爭論平議〉〉，《二十一世紀雙月刊》第13期，1992年10月，頁129-133。

何炳棣，〈答劉述先教授——再論「克己復禮」的詮釋〉，《二十一世紀雙月刊》第10期，1992年4月，頁150-155。

杜保瑞，〈孔子的境界哲學〉，《中華易學雜誌》，1998年10月，222期，頁67-84。

杜保瑞，〈朱熹談本體工夫的項目與意涵〉，《宋代新儒學的精神世界——以朱子學為中心國際學術研討論》，上海復旦大學哲學系，2008年10月25日，頁1-24。

杜保瑞，〈儒家工夫理論的進路與型態〉，《跨文化視野下的東亞宗教傳統第二次研討會》，中央研究院中國文哲所，2007年9月，頁1-17。

杜維明，〈從既驚訝又榮幸到迷惑而費解——寫在敬答何炳棣教授之前〉，《二十一世紀雙月刊》第8期，1991年12月，頁147-150。

- 林月惠〈陽明後學的克己復禮解及其工夫論之意涵〉，《法鼓人文學報》第 2 期，2005 年 12 月，頁 161-202。
- 高瑋謙〈王門天泉證道研究－從實踐觀點衡定「四無」、「四有」與「四句教」〉，《中國學術思想》六編第 19 冊，2009 年 9 月。
- 孫國棟，〈「克己復禮為仁」爭論平議〉，《二十一世紀雙月刊》第 12 期，1992 年 8 月，頁 139-142。
- 孫國棟，〈再答何炳棣教授〉，《二十一世紀雙月刊》第 17 期，1993 年 6 月，頁 138-140。
- 陳英善，〈大乘菩薩道與儒家倫理〉，《中華佛學學報》第 12 期，1999 年 7 月，頁 317-337。
- 陳立言，〈生命教育在台灣之發展概況〉，《哲學與文化》第 364 期，2004 年 9 月，頁 23。
- 傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第 4 期，1991 年，頁 169-199。
- 彭國翔，〈陽明後學工夫論的演變與形態〉，《浙江學刊》，2005 年 01 月，頁 28-35
- 黃俊傑，〈東亞儒家經典詮釋傳統研究的現況及其展望〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 1 期，2004 年 6 月，頁 145-200。
- 黃俊傑，〈朝鮮儒者丁茶山對《論語》「克己復禮」章的詮釋及其思想史的定位〉，《東亞視域中的茶山學與韓國儒學國際研討會》，2005 年 7 月 14 日。
- 劉述先，〈再談「克己復禮真詮」——答何炳棣教授〉，《二十一世紀雙月刊》第 11 期，1992 年 6 月，頁 148-150。
- 劉述先，〈從方法論的角度論何炳棣教授對「克己復禮」的解釋〉，《二十一世紀雙月刊》第 9 期，1992 年 2 月，頁 140-147。
- 謝成豪，〈楊仁山《論語發隱》析論〉，《東吳中文線上學術論文》第 2 期，2008 年 6 月，頁 99-120。
- 羅永吉，〈《論語點睛》研究〉，《中華佛學研究》第 1 期，1997 年 3 月，頁 135-155。

- 王慧萍，〈有禮則安〉，《慈濟月刊》484期，2007年，頁1-3。
- 王慧萍，〈天天都是「地球日」〉，《慈濟月刊》485期，2007年，頁1。
- 王本榮，〈「克己復禮」的時代意義〉，《慈濟月刊》，484期，2007年，頁46-49。
- 釋恒清，〈草木有性與深層生態學〉，《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，1996年，頁17-41。
- 程進發〈人間佛教之生態復育倫理學觀點〉，《玄奘佛學研究》，第12期，2009年9月，頁117-154。
- 永方，〈藥師如來十二大願與非營利事業〉，《普門學報》第41期，2007年9月，頁1-15。