

南 華 大 學

哲學系碩士論文



周敦頤倫理思想研究

研究生：林永悅撰

指導教授：陳政揚博士

中華民國九十九年五月十一日

南 華 大 學

哲學系

碩 士 學 位 論 文

周敦頤倫理思想研究

研究生：林永悅

經考試合格特此證明

口試委員：

陳德和

吳建明

陳政揚

指導教授：

陳政揚

系主任(所長)：

孔惠貞

口試日期：中華民國

99年5月2日

## 摘要

本論文主要研究周敦頤倫理思想，以《通書》、《太極圖說》為研究核心主軸。針對周敦頤的倫理思想做了系統性的剖析與研究。研究周敦頤思想中，何謂誠，再以「誠」言德性價值。並說明人性之根源來自於天道，用仁義禮智的道德本心來形容人性，證明人性是善的。及如何成聖成賢，說明成聖的功夫及步驟。進而探討「安身立命」之道。再以《中庸》及《易經》先秦儒學，說明周敦頤倫理思想之根源及其價值。闡發《易經》中，天地生生不息及萬物和諧並育之廣大生命氣象。繼由內在的德性生命，進而成聖成賢，推及及人，進一步探討內聖外王。其從本體論去建立人生價值，說明安人亦所以修己，成物亦所以成己。其以「誠」為中心，進而達萬物一體、天人合一之境界。本論文分為五章論述之。

**關鍵字：**周敦頤，誠，聖，太極，通書，天人合一，內聖外王。

# 周敦頤倫理思想研究

## 目次

第一章 緒論	1
壹、研究動機	1
貳、研究方法	2
參、研究步驟	5
肆、周敦頤思想地位	7
第二章 主體的肯認	12
第一節 德性內在	12
第二節 希聖希賢	22
第三節 安身立命	33
第三章 整全的關照	43
第一節 群己感通	43
第二節 物我和諧	55
第三節 成己成物	66
第四章 終極的關懷	77
第一節 太極生生	77
第二節 誠貫天人	86
第三節 內聖外王	94
第五章 結論	105
參考書目	111

# 第一章 緒論

## 壹、 研究動機

周敦頤(1017-1073)，字茂叔，人稱濂溪先生。在宋代理學史上，具有極重要之地位。

研究周敦頤思想的學術專書雖不少，但在這些專書中，對於周敦頤的道德實踐工夫，卻仍缺乏一個專題性的研究。故本文對周敦頤的道德實踐提出專題性之研究。本文之所以以「周敦頤倫理思想」研究為題，其主要原因如下：

其一，中國文化是重德的文化，儒家也主要是順著道德心靈即德性主體的活動，來講論內聖成德之學。中國哲學以生命為中心，二千多年來儒道兩家的發展出發點或進路是敬天愛民的道德實踐，是踐仁成聖的道德實踐，是由這種實踐注意到「性命天道相貫通」而開出的。因為中國哲學是重實踐的，因此，本文試圖在此基礎上，研究周敦頤從德行實踐的態度出發，說明人如何成聖，及成聖的根源，接著說明成聖的功夫及步驟，周敦頤認為人可以透過道德修養，進而盡心成性、最後能參贊天地之化育。

其二，我們可以透過周敦頤說明我們生命存在的意義，周敦頤認為人有良知道德，天道創生之生生不息。而人性論的根源，周敦頤認為是來自於天道，周敦頤首先說太極道體為宇宙生化之根源，繼又敘說宇宙萬物的生化過程，最後以立人極，聖人與天地合德，說明宇宙的生化，是以實現道德的價值為最終目的。可見，基於以上所述，應有其研究價值，這也是本文選定周敦頤為研究對象，而欲對其思想主旨深窺究竟之意。

## 貳、 研究方法

研究方法在學術的探討上，是一項很重要的事。因為有了有效的研究方法，才能使學術研究達到更完整的效果。例如方東美先生曾指出，哲學家在接受歷史資料後，還需要通過哲學智慧給予釋當的解釋。<sup>1</sup> 研究方法的建立，是為了使論文研究能精確的得到結論。所謂「研究方法」，其意義乃是指「蒐集資料與分析資料的方式或手段。」<sup>2</sup> 由此得知，研究方法在研究進行上的重要性。

關於中國哲學的研究方法，有勞思光先生的「基源問題研究法」<sup>3</sup>、劉笑敢先生的「窮學對比法」<sup>4</sup>、傅偉勳先生的「創造性的詮釋學」<sup>5</sup> 等等。<sup>6</sup> 而方東美先生亦云：「中國哲學在方法上，不管建立在哪一套思想系統，態度總是要求其博大精深，換而言之，就是要把多元對立的系統化成完整的一體。」<sup>7</sup> 扼要的說，詮釋應跨越時空背景，並且包含主客觀。牟宗三先生說：「研究中國哲學，讀文獻成了一個很重要的事情。不能像西方哲學那樣，走邏輯的進路。而要走文獻的路，由讀文獻而往裡面入。」<sup>8</sup> 本文透過文獻研讀乃為研究方法之一。牟宗三先生又說：「既有如此多之文獻，我們雖不必能盡讀之，然亦必須通過基本文獻之瞭解，而瞭解其義理之骨幹與智慧之方向。在瞭解文獻時，一忌浮泛、二忌斷章取義、三忌孤詞比附。其初也，依語以明意。其終也，依意不依語。」<sup>9</sup> 本文以《通書》及《太極圖說》為主要資料，研究周敦頤的倫理思想，以哲學詮釋的方式來探討。

<sup>1</sup> 方東美，《方東美演講集》（台北：黎明文化事業股份有限公司，1984年），頁180。

<sup>2</sup> 周文欽/等，《研究方法概論》（台北：國立空中大學出版社，1996年），頁6。

<sup>3</sup> 勞思光，《新編中國哲學史》第1冊，（台北：三民書局，2005年），頁14。

<sup>4</sup> 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1993年），頁60-61。

<sup>5</sup> 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》（台北：正中書局，1994年），頁137。

<sup>6</sup> 在此，袁保新先生也明確的說明，詮釋者本身的研究方法，力求整體的和諧，避免斷章取義，是其重要的觀點。而所謂「詮釋」的意涵，高柏園先生的見解：「所謂詮釋，其基本的意義，就是吾人根據自我的生命歷史，透過客觀的方法操作，面對詮釋對象加以認識與了解，並進而對詮釋對象的意義加以抉發與建構。」參閱袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》（台北：文津出版社，1991年），頁77；高柏園，《中庸形上思想》（台北：東大圖書股份有限公司，1991年），頁50-55。

<sup>7</sup> 方東美，《原始儒家道家哲學》（台北：黎明文化事業股份有限公司，1993年），頁26-27。

<sup>8</sup> 牟宗三，〈研究中國哲學之文獻途徑〉，收入《牟宗三先生全集》第27冊，（台北：聯經出版事業股份有限公司，2003年），頁331。

<sup>9</sup> 牟宗三，《現象與物自身》（台北：台灣學生書局，1990年），頁1。

由上引文，詮釋的方法是透過個人生命歷史的經驗，去揭示古典文獻的涵義。所以在說明中國哲學上更能接近文本原意。是則吾人即知詮釋之價值，便不只是在抉發歷史文化的意義，同時，它也指示出吾人超越的可能與必然。<sup>10</sup> 可見對於古典文獻的探究，不僅限於訓詁上或是考證上，在哲學的詮釋運用下，可尋求文獻所蘊含的意義。要將文獻加以詮釋，必須要採取客觀的態度。

本文對於周敦頤倫理思想研究，乃以傅偉勳先生「創造性詮釋學的方法」為依據。「創造性的詮釋學」基本上包含五個層次：實謂層、意謂層、蘊謂層、當謂層與創謂層。<sup>11</sup>

實謂層—指原作者實際上說了什麼？

意謂層—指原作者想要表達什麼？

蘊謂層—指原作者可能蘊含哪些意思？

當謂層—指原作者本來應表達什麼？

創謂層—指原作者未完成的議題？

本文透過方法學的應用，將本文內容之重點建構起來，本文研究一方面力求能扣緊文獻，使不致有斷章取義之病。而且希望能將其中義理予以系統化之展示。

故本文在「實謂」和「意謂」這兩個層次上較為依賴文獻，因它以原典為依據。本文進行周敦頤倫理學的資料整理時，乃以周敦頤撰、清董榕輯之《周子全書》，台北，廣學社印書館，作為主要之文本參考依據。輔以陳郁夫著之《周敦頤》，及梁紹輝之《周敦頤評傳》作為重要之參考文本，及同時的理學家朱熹和程顥程頤之著作，以作為周敦頤倫理思想之原始資料的探討。

在「蘊謂」層次上，本文探究周敦頤倫理思想中，本體論、宇宙論、人性論之種種義理蘊涵，即以朱熹、二程及牟宗三先生、唐君毅先生、馮友蘭先生之對

<sup>10</sup> 高柏園，《中庸形上思想》(台北：東大圖書股份有限公司，1991年)，頁55。

<sup>11</sup> 傅偉勳，《從創造性的詮釋學到大乘佛學》(台北：東大圖書股份有限公司，1990年)，頁9-10。

周敦頤思想所做的詮釋，以此為基準，進而去詮釋周敦頤倫理思想的義理蘊涵。

在「當謂」層次上，本文從周敦頤倫理思想體系的結構中，了解其思想之義理根基，進而代為表達其思想本質。

再者，透過「創謂」層次，還可以發源作者之所未發的旨意，作為將古典思想應用於當世的契機。故本文對周敦頤倫理思想研究，乃以創造性詮釋之方法與原則為依據，做為本文研究之重心。故有意義的創造性哲學智慧詮釋就是本研究論文所努力採取的方法。



### 叁、研究步驟

本論文共分為五章，主要研究周敦頤倫理思想。

在第一章〈緒論〉中，第一節主要論述研究周敦頤倫理思想的動機。第二節研究的方法乃以傅偉勳先生之創造性的詮釋法為主。第三節研究步驟完成。第四節介紹周敦頤思想地位。

在第二章〈主體的肯認〉中，本文已分成三組提問而探討。針對「如何以『誠』言德性價值？」說明「人性論的根源」。進而探討「人性與萬物之性」，進一步用仁義禮智的道德本心來形容人性，證明人性是善的。周敦頤認為人有良知道德，並提出人有良知道德德性乃人的道德主體，加以說明人如何成聖，及成聖的根源。進而說明成聖的功夫及步驟。同時說明人可以透過道德修養，進而盡心成性、最後能參贊天地之化育。其如何提出以德安身，乃是發揮人性的德能功用。以義立命，正是儒學傳統的生命存在之理，與安身立命之道。進而追求「與天地合其德，日月合其明，四時合其序」之天人合一的崇高境界。

在第三章〈整全的關照〉中，本章主要探討如何透過「誠」可以達到人我無隔？說明我為天地所生，萬民與萬物亦天地所生。證明大凡能體仁者，莫不有「天地萬物，本吾一體」之感受。說明如何安人之要，在消除人我之隔閡。進而如何說明天地化育萬物，生生不息，提出所謂「天人合一」的思想。如何由「民胞物與」而進到「以天地萬物為一體」，更因而通向自然世界，最後形成「天人和諧」的宇宙觀。最後論及《周易》以對萬物生命之尊為出發點，以生生不息期人能參贊天地之化育，輔助萬物各得其所，各盡其性，以達宇宙人生之至道。充分說明既要立己，亦要立人。既要成己，也要成物，進而在成人之中成己，始是儒家成德之教之基本精神。

在第四章〈終極的關懷〉中，主要探討宇宙的本體是「太極」，又稱它為「無極」。本文特別從「道」的觀點予以說明。因為「道」之概念在周敦頤的思想體

系中，扮演著非常重要之角色。故本文探討「生生之德」的理蘊，並說明，如何以生生之德體現「太極」之實義。進一步說明周敦頤以立「誠」為首要之工夫。解釋以「誠」為貫通天人之道，如何以「誠」為中心，最終進入天人合一的最高境界。因為瞭解周敦頤之思想，在於一切道德實踐，都由內在於道德主體之「誠」所創造。進一步探討儒者所關懷之課題「內聖外王」。本章藉由以上小組對生命終極的關懷做深入探討。

在第五章〈結論〉中，本論文回顧性地，對周敦頤倫理思想做一總結，及研究本文的心得。

## 肆、周敦頤思想地位

周敦頤在宋代理學史上，具有極重要之地位。他生長的主要時代是北宋仁宗(1023-1086年)，其時中國的政治、經濟、社會各方面與隨、唐相比，已有很大改變，這些改變形成了「濂溪學」的時代背景。<sup>12</sup> 他的思想要旨，可藉黃梨洲的一段話來概括：

周子之學，以誠為本。從寂然不動處握誠之本，故曰主靜立極。本立而道生，千變萬化，皆從此出。化吉凶悔吝之途而反覆其不善之動，是主靜真得力處。靜妙於動，動即是靜。無動無靜，神也，一之至也，天之道也。千載不傳之祕，固在是矣。（《宋元學案、濂溪學案下》）

晚唐五代政治局勢長期混亂，到趙宋統一中國，當時的讀書人深深地洞悉時弊，紛紛起而救世，以聖賢自期許。在宋初，承繼先秦儒學的思想，回應先秦儒家的學術生命與道德智慧，首推周敦頤。他的思想深遠的影響其後的儒家學者，在中國學術思想史上佔有極高的地位。如黃庭堅先生形容茂叔人品甚高，他的人品高潔，他描述：「茂叔人品甚高，胸中灑落，如光風霽月。」而陳郁夫先生更指出：

所謂「光風霽月」四字，幾成為濂溪專門的形容詞。李侗說：「山谷此言，善於形容有道氣象。」朱熹加以解釋說：「山谷為周子灑落者，只是形容一個不疑所行、清明高遠之意。若有一毫私吝心，何處更有此等氣象邪？」又贊其像說：「風月無邊，庭草交翠。」<sup>13</sup>

<sup>12</sup> 周建剛，《周敦頤研究著作述要》（長沙：湖南大學出版社，2009年），頁206。

<sup>13</sup> 陳郁夫，《周敦頤》（台北：東大圖書股份有限公司，1990年），頁22。

蓋周敦頤對後世影響既大，則其本人之觀念及人生態度，及其對後世之影響，亦值得我們去探討，古清美說：

作官十幾年，行囊空空蕩蕩，他素來無怨無求，卻在生活中洋溢著怡悅自足的情味，使得認識他的人都覺出他是一個內心世界豐富深邃、品格光明磊落的君子。<sup>14</sup>

儒家思想一向認為，在人生中有比個人生命更為重要的價值，要求人應當有一種為道德價值和理想信念而超越物質欲求的思想境界。陳來先生在《宋明理學》這本書中提到周敦頤，他說：

周敦頤特別突出信念與富貴的矛盾，在他看來，富貴是常人共同追求的對象，但以富貴為人生目的，只是俗人對於生活的態度。一個君子必須超乎富貴的追求，因為對於君子來說，世界上有比富貴更寶貴更可愛的東西。這種至貴至富可愛可求的東西是「大」，相比之下，富貴利達不過是「小」。人若真能有見於「大」，則不僅可以忘卻「小」，而且可以在內心實現一種高度的充實、平靜與快樂。<sup>15</sup>

這種樂是他的精神境界所帶給他的，是一種高級的精神享受，是超越了人生利害而達到的內在幸福和愉快。研究如此一個偉大思想家，無疑也是一件令人感到驕傲的事。

談到周敦頤，大家都知道，他所愛的蓮是屬於積極入世、和而不同的君子型的。它的獨特風格是：「出淤泥而不染，濯清蓮而不妖，中通外直，不蔓步枝；香遠溢清，亭亭淨植，可遠觀而不可褻玩焉。」（〈愛蓮說〉）而在他的《通

<sup>14</sup> 古清美，《宋明理學概述》（台北：台灣書店，1996年），頁11。

<sup>15</sup> 陳來，《宋明理學》（台北，洪葉文化事業有限公司，1994年），頁24。

書·志學第十》：

聖希天，賢希聖，士希賢。伊尹、顏淵大賢也，伊尹恥其君不為堯舜，一夫不得其所，若撻於市；顏淵不遷怒，不貳過，三月不違仁；志伊尹之所志，學顏子之所學，過則聖，及則賢，不及則亦不失於另名。

16

短短幾句話，已將所志所學表露無疑。這也是周敦頤心目中，取伊尹「安天下」的大志，「志伊尹之志」外王，「學顏回之學」內聖，合起來儒者之道才完足。

周敦頤所著《太極圖說》及《通書》，是他一生著作思想之精華。<sup>17</sup>他在這兩本著作中，融會了《易傳》與《中庸》的學理。《易經》與《中庸》是宋明學術界公認為兩部重要的經典，周敦頤先生充分發揮此二書完整的學說。《中庸》言天命、言誠，是道德與形上學合一的書。《易傳》言窮神、知化，也是相類似。二者的思想是一致的。《通書》開宗明義，便以《中庸》之誠體，解說《易傳》之乾元乾道。而《太極圖說》所論的重點是「太極」；無論誠或太極，都是順著《中庸》、《易傳》的義理而加以發揮。

近代學者每論及宋明理學，一定不會不研究周敦頤的學理。牟宗三先生從周敦頤開始講儒家的學問，是「默契道妙」。「默契道妙」是元朝理學家吳草廬稱讚周敦頤的一句話。牟先生對周敦頤的學說如此說：

對於天道誠體之神、寂感真幾，有積極的體悟。所謂「默契道妙」者，即在此面有積極的意義。<sup>18</sup>

<sup>16</sup> 周敦頤撰、清董榕輯，《周子全書》（台北：廣學社印書館，1975年）。凡本文引述周敦頤之文獻，皆依本書為依據。若另有文獻出處，則於註解中說明。又該本係經校定刊行，素為學界所採用。

<sup>17</sup> 對於《通書》之肯定：「《通書》是宋明理學中一部十分重要的經典之作，關於心性論、工夫論、理想人格、禮樂刑政、師道、文藝等等，都有十分獨到的論述，對後來理學發展也具有重大影響。」周敦頤撰，《周子通書》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁28。

<sup>18</sup> 牟宗三，《心體與性體》第1冊，（台北：正中書局，2006年），頁356。

王邦雄先生認為：

周子的《太極圖說》全文，首先說太極道體為宇宙生化之根源，繼又敘說宇宙萬物的生化過程，最後以人之立人極，聖人之與天地合德，說明宇宙的生化，是以實現道德的價值為最終目的者。此文對宇宙之生化作出道德的說明，將儒家道德的形上學之義蘊扼要的表達了出來。<sup>19</sup>

勞思光先生對於周敦頤學說的看法是：

周氏《圖說》中之思想，雖不能視為受「道教」影響，然實受「道家」影響……又說：濂溪思想雖成一頗為特殊之系統，但所含觀念論點卻有極近於道家路數之處。簡言之：濂溪所用之《太極圖》出自道教，但《圖說》之理論則與道教之修煉無干，只略含有道家思想色彩。<sup>20</sup>

蔡仁厚先生曾說過：

周子對於天道生生與天人交感相通之體悟，使先秦儒家本有的形上智慧，重新甦醒復活。他實為宋明六百年的內聖成德之教，開啟了最佳之善端。<sup>21</sup>

大體上說來，近代學者們對周敦頤的學說，把他歸於儒學。而一些學術史的著作，無一不肯定周敦頤的地位。承上所述，周敦頤作為宋代發動儒家思想復興第一人地位是確定的。而《太極圖說》及《通書》又是構成他

<sup>19</sup> 王邦雄編，《中國哲學史》(台北：國立空中大學出版社，2005年)，頁525。

<sup>20</sup> 勞思光，《新編中國哲學史》第3冊，(台北：三民書局，2005年)，頁139-143。

<sup>21</sup> 蔡仁厚，〈重建羅田巖濂溪閣序〉，《鵝湖月刊》第353，2004年11月，頁39-40。

思想體系的兩大主軸。我們也可以說周敦頤是以儒家思想與道家情趣合一的人生境界，而通過他的思想表現出來。總之，周敦頤為宋明理學的發展開創了一條新的道路。他為先秦儒學找尋宇宙論和本體論方面做了重要的理論貢獻，也為新儒學提供了一個嶄新的方向。

## 第二章 主體的肯認

### 第一節 德性內在

周敦頤學說中之宇宙論與性之學在宋代理學極具開創之功，並且為後世推崇。因此周敦頤被認為是理學的真正開創者。黃百家於《宋元學案》中曰：

孔孟而後，漢儒止有傳經之學，性道微言之絕久矣！元公崛起，二程嗣之，又復橫渠諸大儒輩出，聖學大昌。故安定、徂徠卓乎有儒者之矩範，然僅可謂有開之必先。若論闡發心性、義理之精微，端數元公之破暗也。（《宋元學案·濂溪學案》）

此對於周敦頤的推崇，顯然是基於周敦頤能夠「闡發心性義理之精微」的一種肯定。扼要的說，周敦頤心性義理之學為宋代理學立下礎石。本文乃以探討周敦頤之人性論為重點。在探討周敦頤人性論之前，本文先就人之性作一說明。<sup>1</sup> 徐復觀先生認為：「性之原義，應指人生而即有之慾望和能力等而言，有如今日所說之『本能』。」<sup>2</sup> 而李瑞全先生乃解釋這種傳統的人性主張是：「以人的生命中自然的和多樣化的表現為人性之所在，性也就是我們作為自然生命所稟賦的一切生理慾望之總和。」<sup>3</sup> 周敦頤認為，人性並非只是生物性（自然稟賦），更重要的是人的道德創造性。故本文分為：一、「以『誠』為道德內在之根源」為探討。及二、「以剛柔善惡為氣質之性」之探討，作為本文研究之重點。

<sup>1</sup> 在此，劉瀚平先生認為：「中國哲學無非就是人性的哲學，是人性深度的反省，進而對人性的認知，其目的在於如何實踐真、善、美的人生價值。」劉翰平，《儒家心性與天道》（台北：商鼎文化出版社，1997年），頁11。

<sup>2</sup> 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（台北：台灣商務印書館，1994年），頁6。

<sup>3</sup> 李瑞全，〈孟子哲學中「性」一詞的意義分析〉，收入《當代新儒學之哲學開拓》（台北：文津出版社，1993年），頁153。



## 一、以「誠」為道德內在之根源

我們可以知道，無論《孟子》或《中庸》言性，皆以道德為首出。由於道德心的發用，便創生了一切人間的道德價值。周敦頤以《中庸》的「誠」，合釋《易傳》的乾元，在《通書·誠上第一》：「誠者，聖人之本。『大哉乾元，萬物資始』，誠之源也！」（《通書·誠上第一》）即有明確表述，周敦頤拿誠體解釋乾元的創生過程，他體會的道體是「即存有即活動」<sup>4</sup>，說明道體本身是存有的。「誠」既為萬物性命之源，人當能稟承此理。誠體是合內外而為一之道，它既是道德行為的基礎，又是天地萬物存在的基礎。<sup>5</sup> 既是道德的，同時又是本體存有論的。此理乃人皆有之，其為人道德之原動力。因而周敦頤的心性論具有形而上學本體論的特點。因為周敦頤「立人極」，即確立人在宇宙中的地位，也就是為人的真實存在提供形而上的超越依據。而人極是以「仁義中正」之性為其根本內容。他以「誠」言德性價值，並以它為實現一切價值之本體。<sup>6</sup> 它不但主張道德的主體性，又強調其超越性。從本體論上說，周敦頤認為人的真正存在就是「仁義中正」之性，即所謂「人極」。而「聖人定之以中正仁義（聖人之道仁義中正而已矣），而主靜（無欲故靜），立人極焉。」（《太極圖說》）正是周敦頤人性論的根本命題。扼要的說，人的本體就是宇宙本體。

孔子創發仁學，因為「仁」是一切德行之源。肯定人之為人，在人先天地具有道德理性。人之道德心具有價值判斷能力，這種價值判斷建立在自然生命之尊重與昇華上。這也是人與動物之不同，因為動物不能有此道德的決斷。人

<sup>4</sup> 「即存有即活動」本諸牟宗三先生。牟先生：「在孟子，則將存有問題之性即提升至超越面而由道德的本心以言之，是即將存有問題攝于實踐問題解決之。此唯是攝性于仁、攝仁于心、攝存有于活動、而自道德實踐以言之。至此，人之『真正主體性』始正式挺立而朗現。」牟宗三，《心體與性體》第1冊，（台北：正中書局，2006年），頁26。

<sup>5</sup> 在此，梁紹輝先生也說：「誠的存在保證了我們履行道德行為的必然性，誠的功夫則能保證我們在做出道德行為的同時，感受到我們所具有的本性-誠，這二者是圓融在一起的。」由此可證明，誠是道德的基礎。梁紹輝，《濂溪學研究》（湖南：湖南大學出版社，2005年），頁137。

<sup>6</sup> 關於此意，侯婉如先生也說：「『誠』字一指本體，人性之本然狀態，一指德行，即符合人性之行為，此本體與道德是一貫者，故誠的行為即是本體誠的展現。」因此，我們可說，誠不只是實現一切道德價值的根本原理，也是保障一切存在的根本原理。侯婉如，〈周濂溪的修養論〉，《孔孟月刊》第35卷第7期，1997年3月，頁26。

之所以爲人，乃在其有此道德心，彰顯著人之爲人的驕傲與尊貴。而孟子依據孔子仁說，從「四端之心」說性善。<sup>7</sup>「四端之心」爲「仁義禮智」之德行所根之心，以人超越自身本能欲望的能力爲人之性。將人之爲人的界定提高到道德層次。孟子曰：「盡其心者知其性也，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」（《孟子·盡心上》）此處，「盡」，是「充量無極」之義。人性亦即是順「即心言性」的義理進路，通過充盡四端之心，呈顯內在人之生命中的仁義禮智之性。<sup>8</sup>

孔子言踐仁知天，孟子言盡心知性知天。孔孟所言仁、本心、性，乃是人之所以可即有限而可無限的價值根源。天道亦是保障一切存在與價值的根源，心、性、天通而爲一，正指點出人不只是一種生物學上的存在者，更是實現天道天德的價值創化者。孟子所言「人之所以異於禽獸者幾希」<sup>9</sup>（《孟子·離婁下》）之人性，是歸於道德主體的人性。人與禽獸不同，就在於心之仁義上，因爲人之道德主體之性是具體的、真實的、存在的。唯有從人的道德主體性說人性，始能了解人生的意義。牟宗三先生亦認爲：

中國的聖人，必由德性的實踐，以達政治理想的實踐。因為從德行實踐的態度出發，是以自己的生命本身爲對象，因此能對生命完全正視。也因為必須從自己的內省修德做起，即是先要培養德性的主體，故此必說「正德」然後才可說「利用」與「厚生」。<sup>10</sup>

<sup>7</sup> 在此引述《孟子·公孫丑上》「四端之心」：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。關於上述引文，可知孔子的中心思想在仁，仁是一切德性所從出，是真正生命的代表。而孟子即由此仁心之全而說人之性，人之所以爲人之理，如此說性，意義最大的，是孟子直接表達道德意識。故孟子對人的道德心，即分「四端」去了解。

<sup>8</sup> 在此，葉冰心先生也有同樣的看法：「以心善言性善，孟子既之即心言性，而其所言之性善者自是依心而說。心之以仁義禮智爲內容者，即之爲善，故性善。」正說明人之性者即爲吾人之心，而此心即以仁義理智爲內涵者，此本心即之爲善。葉冰心，《孟子人性論研究》（嘉義：南華大學哲學系碩士論文，2002年），頁74。

<sup>9</sup> 孟子性善的第一步論證是「人禽之辨」。他先指出人與動物（禽獸）之不同，使人與動物之間畫出一道界限來。人雖亦屬於動物類，但既然就「人」而說性，就必須找出動物所無而「人所獨有」的所在，這才是人的根本，才是人之真性。而在此，蔡仁厚先生也說：「『仁義』即是人之所以異於禽獸的『幾希』」。蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，1984年），頁193。

<sup>10</sup> 牟宗三，《中國哲學的特質》（台北：台灣學生書局，1999年），頁15

蔡仁厚先生亦認為：

天道生德流行貫注於人而為人之性，人即依於此一主體而自覺自主、自發命令、自定方向，以發動道德創造、表現「純亦不已」的道德行為。<sup>11</sup>

承上所述，儒家的學問是道德意識，不能離開道德實踐。講道德實踐，又回歸到孔孟，我們可由「聖人定之以中正仁義（聖人之道仁義中正而已矣）」<sup>12</sup>瞭解，「中正」之概念，出於《易》、《論語》、《大學》、《中庸》。而「仁義」則為孔孟所大力提倡者。換言之，周敦頤思想之重點乃為孔孟之一脈相傳。

牟先生也說：

但《中庸》《易傳》之天道誠體即是根據孔子之仁及孟子之心而轉出者，亦可謂是擴大而至其圓極者。北宋諸儒直接順先秦儒家之發展其極者而立言，而吾人不可不知其來歷以通知也。<sup>13</sup>

承上所述，本文認為周敦頤的哲學體系，其基本觀念是「誠」。它是天道，是形而上的實體。以「誠」言性，進一步闡明性與天道的關係。因此我們可說周敦頤的形而上學的哲學思維，是依天道誠體來解釋一切價值活動。就其實質而言，它仍然是儒家的道德人性論。

在《太極圖說》：「二氣交感，化生萬物；萬物生生而變化無窮焉。惟人也得其秀而最靈。」（《太極圖說》）認為宇宙化生物，人類也是萬物之一。但人類卻得天獨厚在萬物之中，所得之資質乃是最靈秀之成分。為宇宙靈秀所

<sup>11</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，1984年），頁116。

<sup>12</sup> 本文引用周敦頤之文獻，均依周敦頤，《周子全書》。若另有文獻出處，則於註腳中說明。

<sup>13</sup> 牟宗三，《心體與性體》第1冊，（台北：正中書局，2006年），頁332。

鍾，稟太極之理，具五行之性，居於萬物之上。而人之所以為萬物之靈，是由於得五行之「秀氣」，「秀」本是草木的精華，在此為二氣五行的精華，因而具有精神。而「形既生矣，神發知矣」(《太極圖說》)既有形體，便有精神，身心合一，此乃人的存在。因為心靈不孤立於軀體之外，必待「形既生」後，「神」才「發之」，心的靈敏才發揮功能。

周敦頤又曰：「五性感動而善惡分，萬事出矣。」(《太極圖說》)，我們可知周敦頤先生之人性論，是主張人性善。《太極圖說》曾說明宇宙萬物發生過程，而人是稟二氣五行之最秀而生。然人與人間，其所稟仍有差異性，於是感物而動時遂有善惡之分。因為「惟人也得其秀而最靈」，因為「得其秀」可證人之性善。故有「仁義禮智信」之五性感動。又《通書·誠上第一》：「誠斯立焉，純粹至善者也」亦說明了人性善。周敦頤在《通書·治第十二章》曰：「仁義禮智四者，動靜言貌視聽無違之謂『純』。」仁義禮智是四德目，是四種行為標準，一切行為皆依良知的道德自覺而順此標準而行便是「純」。因仁義禮智乃是吾人本受於天的道德之依循，亦是純一不雜之理。故周敦頤的天道誠體能成就人生的一切價值活動。牟宗三先生對此有一如此的詮釋，他認為「順誠體而動，則德行皆從此出，故誠體為道德的創造之真源。德分為五、即仁義禮智信是也。」<sup>14</sup> 承上所述，本文在牟宗三的研究基礎上，進一步認為仁義禮智是四德目，是四種行為標準。用仁義禮智的道德本心來形容人性，證明人性是善的。所以真正的人性是人的道德性。扼要的說，德性乃人的道德主體，正是周敦頤以「誠」為道德內在根源之依據。

## 二、以剛柔善惡為氣質之性

周敦頤談「性」，不僅由性命之源言之，其於氣質上之顯現，亦有所論述。我們可由「剛善剛惡，柔亦如之，中焉止矣。」(《通書·理性命第二十二》)可看出它們之間實有交疊關係存在。及《通書·師第七》觀之：

<sup>14</sup> 牟宗三，《心體與性體》第1冊，(台北：正中書局，2006年)，頁332。

「性者，剛柔善惡中而已矣！」、「剛善為義，為直，為斷，為嚴毅，為幹固；惡為猛，為隘，為強梁。柔善為慈，為順，為巽；惡為懦弱，為無斷，為邪佞。惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。故聖人立教，俾人自易其惡，自至其中而止矣。」（《通書·師第七》）

此處所言之性，顯然是由氣稟上言之，但其中剛、柔、善、惡、中五者，並非並列而立的關係。周敦頤認為，剛、柔、善、惡是人性的幾個主要規定，依周敦頤對人性的看法中，人性有所殊異。剛柔與善惡相配而形成了剛善、剛惡、柔善、柔惡等幾種主要的人性類型。剛、柔、善、惡是指剛柔善惡等「氣質之性」。這個性只是心理、生理層次的性，並非指道德主體之性。而周敦頤，他認為只有「中和之資」是最好的一種，因為前四者皆有偏差，而中和之資是剛柔得宜，有善無惡，因而最好所以說「中焉止矣」。

他認為人性有剛有柔，而剛性中有善的剛即剛善，也有不善的剛乃剛惡也；柔性中有善的柔即柔善，亦有不善的柔即是柔惡也。如嚴毅是善的剛，強梁是惡的剛，慈愛是善的柔，懦弱是惡的柔等。由於人是氣構成的，所以人性的這種偏雜以及人與人之間的差別是必然的。人間萬事紛紜，便因而產生，因此需要聖人的教化。人應當努力去除不善的剛柔，同時使剛與柔相輔相成，這樣就能達到「中」。聖人的本性是「中」，常人則均有偏於剛柔善惡，人要改變這些秉性以實現中。而勞思光先生對周敦頤論性持有不同看法：

濂溪論「性」之語，明白顯出其說中無「心性」理論。所論「性」，落在個別生命上，皆指「才性」或「氣質」；而此觀念之根源又在於「五行各一其性」之想法，由此，可知周氏論「性」，只是在其宇宙論架構

中作推繹之語。<sup>15</sup>

承上所述，勞先生認為周氏所說之「性」，並非「主體性」或「自覺性」，而是「才性」。亦即指各個別生命在具體存在時之特殊內容而言，並非普遍意義之「本性」。關於周敦頤的論「性」，羅整庵曾說：

周子之言性，有自其本而言者，誠源誠立，純粹至善是也。有據其末而言者，剛善、剛惡，柔亦如之，中焉止矣是也。<sup>16</sup>

由引文，我們可知，就羅整庵所謂「有自其本而言者」、「有據其末而言者」而言，顯然二者是有別的。而以剛、柔二者言性，指的應是氣質之性。

又周敦頤之人性論中，乃純然至善，其善惡之分乃在氣稟上言之。這種理論，與後來理學家分「天地之性」（或「義理之性」）與「氣質之性」來論人性，主張「天地之性」（或「義理之性」）純然至善，乃道德的原動力。「氣質之性」則可能成善或成惡，觀點是一致實無兩樣。<sup>17</sup> 周敦頤在《通書·誠上第一》：

「乾道變化，各正性命」，誠斯立焉。純粹至善者也。故曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」（《通書·誠上第一》）

<sup>15</sup> 勞思光，《新編中國哲學史》第3冊上，（台北：三民書局，2005年），頁114。

<sup>16</sup> 黃宗羲撰，《宋元學案上冊·濂溪學案》卷12，（台北：河洛圖書出版社，1975年），頁132。

<sup>17</sup> 張載《正蒙·誠明》云：「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性焉。人之剛柔緩急，有才與不才，氣之偏也。天本參和不偏，養其氣反其本而不偏，則盡性而天矣！」由此引文得知，氣質之性是秉受形體者所本然具有的才性。蓋因人受形體之限而有氣質之偏，雖然性體至善，人人固有。但因受氣質之偏，而侷限天地之性。使之有「呈現」與「不呈現」，若能好好的修行以恢復固有的純善性體，使性體彰顯於世。便可達成「善反之，則天地之性存焉。」雖性體之具體表現不能離開個體生命之資質，即使氣質之粹然，全化而率性，性體仍然要在氣質中流行而表現。故而「故氣質之性，君子有弗性焉。」一般人常受氣質之限制，而為其所累。蓋氣質本有各種偏雜之成分，足以成為性體呈現之險阻。故而言「人之剛柔緩急，有才與不才，氣之偏也」因此在從事道德實踐之時，必須有變化氣質之功夫。如果能通過養氣之功夫，便是盡性了。故而言：「天本參和不偏，養其氣反其本而不偏，則盡性而天矣！」。

說明此乾道即天道，天道陰陽變化，化生物物，使萬物一個一個各正性命，意即各自完成它自己。乾道誠體藉陰陽之無間暢通而得有一具體的生成過程，能繼續此生化不息之道者即是善。落在個體上而能完成此道者則是個體之性。而天道是一個創生實體，它生生不息，生化萬物。所以天道之大生廣生，乃是價值的創造，是善的完成。<sup>18</sup> 此義與中庸「天命之謂性，率性之謂道」義理相當。<sup>19</sup>

承上所述，周敦頤看人或萬物的生成，是「乾道變化，各正性命」<sup>20</sup>，「乾」是易經首卦，在此為萬物之本。而「道」凝聚而成為物的就是物性，凝聚而成為人的就是人性，故萬物皆應是善的。換言之「繼之者善也，成之者性也」亦是此證。周敦頤主張人性善，在在說明人性根本是善的。周敦頤於《通書·道第六》有云「聖人之道，仁義中正而已矣。守之貴，行之利，廓之配天地，豈不易簡，豈為難知，不守不行不廓耳」（《通書·道第六》），而聖人以「仁義中正」為道德原則，是聖人踐德之具體內容，只要遵循它便可成就德行。周敦頤認為，如果我們都能依循道德心性以完成道德的實踐，這樣我們的生命活動就是善的表現，也是德的完成。

又《通書·理性命第二十二》：「厥彰厥微，匪靈弗瑩。剛善剛惡，柔亦如之。」此中，「厥」乃指生化萬物之事；「靈」則指天道誠體的虛靈明覺。其意思是：生化萬物的事，或是彰顯，或是隱微，非要有虛靈明覺的誠體貫串其中，是不能通透明徹的。這足以說明誠體的虛靈明覺貫串於萬物的生化之中，

<sup>18</sup> 在這裡蒙培元先生也說：「周敦頤以《周易》的一陰一陽之道為宇宙本體，誠做為性本體，同宇宙本體是合一的，客觀地說，它是化生萬物的宇宙本體；主觀地說，它是人之所以為人的性本體。」正說明誠既是性，又是心，心性是一體的。蒙培元，《中國心性論》（台北：台灣學生書局，1996年），頁313。

<sup>19</sup> 在此，高柏園先生對「率性之謂道」有其看法：「『率性之謂道』乃吾性之自命自率。蓋天命之性即為終極之存在，並無有更高之主宰來『率性』，此即性之自命自率。然而，此性之能自命自率，並不即表示人在現實上之必能率性，此乃因人氣質慾望之限制使然。據此，則吾人之工夫很顯然便落在化除慾望之限制上，而使性之自命自率能充分表現。同時，『率性之謂道』它也是聖人生命之具體寫照。而真正能率性進至極境者，實即聖人，亦即天道之誠。」高柏園，《中庸形上學》（台北：東大圖書公司，1988年），頁132~133。

<sup>20</sup> 《易傳》云：「乾道變化，各正性命」，同時亦明顯地表示出天命實體之下貫于個體而具于個體即是性。盧雪崑，《儒家的心性學與道德形上學》（台北：文津出版社，1991年），頁85。

即表示天道誠體的內在性格。因為宇宙之間一切現象無論是彰顯的或隱微的，沒有創生之理貫徹於其中，它就無法如此美好。那麼，人之性剛有善有惡，性柔亦是，表示人之差異性，但如能經由道德感化變化氣質，即可完成仁義中正之德行也。換言之，能將道德實踐之具體內容，落實於道德教化之中，就是通師道以相感化，使人能行道德實踐。參見其言：

或問：「盍為天下善？」曰：「師。」曰：「何謂也？」曰：「性者，剛柔善惡中而已矣！」「故先覺覺後覺，闇者求於明，而師道立矣。師道立則善人多，善人多則朝廷正，而天下治矣！」（《通書·師第七》）

周敦頤認為天地間最尊崇最貴重的是道德，最難得的是人。人最困難的是有道德修養。要使人具備最難得的道德修養，沒有師友是辦不到的。<sup>21</sup> 因為師之所以為師，旨在導人變化氣質以完成道德實踐的義務。而道德人格的建立及德性的培養，都需要依靠師友之間，互相切磋感化。這可以《通書·師友上第二十四》：「天地間至尊者道、至貴者德而已矣。至難得者人，人而至難得者道德有於身而已矣。求人至難得者有於身，非師友則不可得也已。」表述。換言之，此說足以闡述周敦頤之哲學思想重視道德人格的建立。而其肯定師道之重要性，亦可由下窺之：「道義者，身有之則貴且尊。人生而蒙，長無師友則愚，是道義由師友有之，而得貴且尊，其義不亦重乎？其聚不亦樂乎？」（《通書·師友下第二十五》），足以說明有道義的人既尊且貴。因為人出生時矇懂無知，若沒有師友教導則長大後照樣無知愚昧。道義德操由師友教導才有，有道義才尊貴。在在都需要師友的薰陶，都是以教育為其源泉。所以師友的意義非常重大，師友相聚也是最快樂的。因為教育的功用，就是在教人存善去惡，改過遷

<sup>21</sup> 在此，陳福濱先生也認為：「仁義的道德種籽，必先植於教化，然後始能發情性，啟良知，致明辨；苟教化不興，則良知魯昧，不能鑒是非，辨善惡。」陳福濱，〈道德「良知」及其現代意義〉，《哲學論集》第 29 期，1996 年 6 月，頁 114。故本文認為，經過師友教化，而成為有道德的人，進而藉此道德之實踐以臻於天人合一之境界。



善。給人以進德修業的助力，能擔負教育重任的那就是師道。<sup>22</sup>

扼要的說，本文認為，周敦頤不僅強調師的重要性，更說明了師道建立後的效果。依照周敦頤說法，「先覺」教育「後覺」，不明道理的人向教師請教，「師道」便確立了。「師道」能確立，則善人便多。要求得「天下治」，一定要具先決條件「善人多」，如此善人多為朝廷所用，則自然能夠使「朝廷正」，終能達到「天下治」的終極目標。而至於所謂「善人」，必須能夠「自易其惡，自至其中」的。而要達成這一切條件，端賴於師。又孟子言聖人百世之師，荀子言天地君親師，韓愈言師者所以傳道授業解惑也，而師道則必歸於善。也因為只有聖人知道如何使人發而中節，不偏不倚，無過與不及，故為之設立教育。使人能發現自己的缺點而加以改正，漸漸達到中和的境界，這就是師道的功用所在。而重師友有助於聖人教化亦有助於個人修養，所以親師友亦是聖人教化的具體方式，師道之重要性由此可見。

承上所述，在周敦頤思想中，人是要通過道德實踐，完成自己的德性性分。而蔡仁厚先生亦認為：「人的德性生命可以自我提升，自我開擴，可以向各方面流通貫注，以完成多元性的價值創造。」<sup>23</sup> 儒家認為，它可以通向自然世界，廣大豐富的價值世界。它可以創造一個「天人和諧」的宇宙觀。本文認為，這亦是對生命的存在之肯定。仁義禮智，包涵對人類自然生命之流行之肯定與尊重。由此可見，人之德行心可統攝人之自然生命而成就之。進而達至聖人及上通天德的境界。而周敦頤哲學所闡述之義理正與之相合，其道德實踐之理想，亦是以此為目的。

---

<sup>22</sup> 關於師道的重要，林惠美先生也有同樣的看法，他說：「濂溪在這偏重教育的師道運動中，他是有『先覺後覺』而慨然以『師道自任』的志向。」林惠美，〈周濂溪《通書·師篇》試探〉，《孔孟月刊》第32卷第2期，1993年10月，頁25。我們可由《通書》中，屢言師道，為此提供理論的依據。

<sup>23</sup> 蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》（台北：正中書局，1994年），頁5。

## 第二節 希聖希賢

儒家把生命安頓在生到死之間，在人生的里程中，如何從希聖希賢到成聖成賢，這是儒家的成德之教與內聖之學。方東美先生曰：「所謂聖賢，就是站在當今的時空階段，在現實中發揮生命精神，實踐理想，落實於行動，再成就一個偉大人格。」<sup>24</sup> 作為理學的先驅，周敦頤一生為學的宗旨是教人如何成聖。他弘揚孟子「人皆可以為堯舜」的精神，提出以「誠」為本的聖人觀，肯定人經過不斷的心性修養，可以成就聖人人格。<sup>25</sup> 他指出聖人的大本，說：「誠者，聖人之本。」（《通書·誠上第一》）誠是道德人格的直接根據，可以成就聖人境界。本文就其聖道思想分為一. 何謂聖人？二. 聖人的特質、三. 如何成聖？四. 聖人典型。四小點作探討。

### 一、何謂聖人？

聖人是圓滿人格的表現，也是最高價值與意義的具體化內容。這樣的人格不是一種天生的氣質，而是一種歷經努力修養所完成的境界。同時，聖人又是價值與意義的圓滿實現者。因此，聖人也正是一種意義的堅定之努力，一種人類至高的美德，聖人亦代表道德的最高境界。「聖人」觀念在中國傳統文化中一直佔有重要地位，不論是道家還是儒家，都極為重視聖人問題。那麼，何謂聖人？在周敦頤思想中，所謂「聖人」，即是與天同德之人。周敦頤心目中的聖人基礎是「誠」，他認為「誠」是「純粹至善」。他說：「誠者，聖人之本」、「聖，誠而已矣」，這也就成了聖人之所以為「聖人」的根據。他又曰：「聖人之道，仁義中正而已矣」、「聖人之道，至公而已矣」、「天」生萬物之道即是「仁」；「天」以陰氣成就萬物，便是「義」；中和、中節即是「中」；正直無偏即是「正」；待人無私便是「公」。具仁、義、中、正、公五者，即為「聖人」。

<sup>24</sup> 方東美，《原始儒家道家哲學》（台北：黎明文化事業股份有限公司，1983年），頁40。

<sup>25</sup> 王柏壽，〈周敦頤教育思想之研究〉，《國民教育研究學報》第13期，2004年7月，頁57。

儒家認為最理想的人格是「聖人」，在儒家典籍中，聖人是指堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子等盛德之人。<sup>26</sup> 至於孔子是否可稱之謂「聖」？孔子自言不敢以聖人自稱，曰：「若聖與仁，則吾豈敢？」（《論語·述而》）。在孔子思想中聖人是以「仁」作為道德實現的根源，<sup>27</sup> 是對宇宙人生的充分覺悟，而「聖人」品格，是對自然生命的超越，更是對道德內在性的全然發揮。周敦頤亦承繼這種道德內在於人性的思想而曰：「性焉、安焉之謂聖，復焉、執焉之謂賢。」（《通書·誠幾德第三》），「性焉、安焉」即是順乎誠的本性，安而行之。能夠安然泰然的人，即以「誠」為本性，以之為人性，人如能表現出此人之性，達到這個境界，即是聖人。而這正與《中庸·第二十章》：「誠者，不勉而中，不思而得，從容之道，聖人也；誠之者，擇善而固執之者也。」相呼應。在儒家的聖人觀裏，孟子亦為重要代表。<sup>28</sup> 在周敦頤的聖人觀裏，承繼了孔子「仁者愛人」的思想，<sup>29</sup> 他在《通書·誠幾德第三》：「德：愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信。」談到因「誠」而發的德行，愛人叫「仁」，正是這個道理。同時，我們亦可說懷有「博施於民而能濟眾」之心，可說具備了仁愛之德，<sup>30</sup> 如此可說聖人是道德上的完人。

綜上所述，本文認為，聖人是一種理想。聖人有聖人獨特的堅持，但是

<sup>26</sup> 在此傅佩榮先生認為儒家在闡釋學理與鼓勵修行時，總是以聖人為楷模，他說：「所謂聖人，多為古代聖王之化身」此古代聖王，如《中庸·第三十章》所說：「仲尼祖述堯舜、憲章文武」同時他認為「聖人」的涵義也不再限於聖王，而是天道之體現與人道之極致。扼要的說，人而合於天道者，即是聖人。傅佩榮，《儒道天論發微》（台北：台灣學生書局，1985年），頁194。

<sup>27</sup> 對於孔子的聖人觀，范玉秋先生說：「孔子的思想體系中，『聖人』是實踐理性與社會事功的合一，是仁、智、功業三方面的合一，是內聖與外王的合一，『成聖』是人生的最高目標。」范玉秋，〈孔子的聖人觀初探〉，《鵝湖月刊》第323，2002年5月，頁44。

<sup>28</sup> 孟子認為真正的聖人是「聖之時者」，指像孔子那樣「可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以士而士」者（《孟子·萬章下》），既有進取者的強勁，又有隱居者的高節，一切因時而動，是真正具備中庸至德的至人。

<sup>29</sup> 黃明喜先生亦認為周敦頤的聖人觀為：「他繼承孔子『仁者愛人』的思想，把愛的範圍擴及於萬物，認為聖人不僅用仁愛之心對待他人，並且用仁愛之理化育萬物」。黃明喜，〈周敦頤的聖人觀及其修養論〉，《孔孟月刊》第36卷第11期，1998年7月，頁43。

<sup>30</sup> 馮友蘭先生認為「聖人」的人格理想是內聖與外王的統一，他說：「內聖是就其修養的成就說；外王，是就其在社會上的功用說。」由此說，可明白從內在的修養上講，懷有「博施於民而能濟眾」之心，可說具備了仁愛之德，從外在的社會效果而言，真正做到了「博施於民而能濟眾」，就是達到了「外王」。所以聖人是道德上的完人。馮友蘭，《中國哲學簡史》（北京：北京大學出版社，1985年），頁12。

聖人也絕不是食古不化。聖人知道事情有所變，亦有所不變；有所為，亦有所不為。處理事物能因時因地制宜、能通權達變。因此本文亦認為所有人均可學作聖賢，而這個理想是可以普遍化的。因此，追求「誠」是一個無盡的過程。而「聖人」之品格，可以說是對自然生命的超越，是個人生命與宇宙生命的和合。換言之，「聖人」是儒者的理想人格，而且是終極的價值理想。

## 二、「聖人」的特質：

### (一)由「天人合一」論聖人境界的超越依據

人雖是由天地所生，而為萬物之一，但由於「氣質」之開通閉塞有所不同。周敦頤認為，人乃天地萬有中，「得其秀最靈」者。天人是一本貫通的，人性由天道所受，因此人當本天道立人道，行人道以契合天道，上臻天人合一的圓融之境。因為天人是一本的，天人原是無間隔的。因此吾人可由盡心知性以知天。至於天人貫通的關鍵，則在於人性中「仁」的反省自覺。蓋人是在以仁德感通萬物時，產生了愛惜萬物的同情心，也因而不忍見到萬物流離失所。所以聖人們在這種悲天憫人的情懷下產生了使命感，因此努力進德修業，以達贊天地之化育。

本文認為周敦頤把「天人合一」在思想上充分展現的，是以「誠」為中心的理論。他的著作《通書》開宗明義即：「誠者，聖人之本。」此乃周敦頤將之作為儒家教育哲學中的一種基本觀念。由此可見，「誠」的基本特性就是貫通天人的。而聖人代表道德的最高境界，又因為天人的生命互相感通，而且與天地合德，也就是說，個人生命應與宇宙生命和合無間、互相感通而配合。假設生命不能保持聰明睿智，而上達天德的境界，又豈能與天打成一片，從而了解天道化育的道理，進而達天人合一之境界。所以，本文認為，能夠至誠以上達天德，便是聖人了。由此可明，周敦頤之天人合一論經由心性工夫而合天地之德之途徑。

### (二)由「誠、神、幾」彰顯聖人之特質

「誠」是聖人的本源。《通書》首篇曰：

誠者，聖人之本。「大哉乾元，萬物資始」，誠之源也！「乾道變化，各正性命」，誠斯立焉。純粹至善者也。故曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」（《通書·誠上第一》）

本文為《通書》卷首，開宗明義即談「誠」為聖人之本，即是說聖人境界之終極價值以「誠」定之。在周敦頤看來，聖人境界是人人能夠達到的。聖人是人人能夠做到的。因為人人都有內在的本質，都以「誠」為其本體存在。所以蒙培元先生認為：「誠體既是超越的，又是內在的。」<sup>31</sup> 因此在周敦頤的天道觀裏，聖人是唯一體現「誠體」的人，所以《通書·誠下第二》即曰：「聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之源也。靜無而動有，至正而明達也。五常百行，非誠，非也；邪，暗塞也。故誠則無事矣。」由此可知，聖人境界就是將「誠」的道德義予以擴充彰顯的人格，聖人的行止進退就是一生的事業，它顯現在五常百行之中，以「誠」為其價值標準，以此定正邪。又周敦頤在《通書·聖第四》曰：

寂然不動者誠也，感而遂通者神也，動而未形有無之間者幾也。誠精故明，神應故妙，幾微故幽，誠神幾曰聖人。

「寂然不動」是就誠體而言。「感而遂通」是誠體發用。心「誠」則「寂然不動」，感應外物便通達事理是「神」，心已感物但未發於喜怒哀樂之情中時叫「幾」。蔡仁厚先生認為中國的文化精神，要求主客交融、物我相通。物和我的交融相通，當然是屬於道德心靈的要求，而道德心靈最基本的一個特性，就是「感通」。何謂「感通」？根據《易·繫辭上傳·第十章》曰：「易無思也，

<sup>31</sup> 蒙培元，《中國心性論》（台北：台灣學生書局，1996年），頁315。

無為也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此。」我們可以由上了解，所謂「生生之謂易」即是易是天地生成的根本道理。易道無他，正是使乾坤之德與陰陽之理不斷生生不息的動力，易道以乾坤、陰陽的形式成全萬物的存在，因為能與天地萬物相感通，是以能成就萬物。蔡仁厚先生說：「它首先感通於父母家人，再感通於宗族同胞而及於人類全體，最後還要與天地萬物相感通。」<sup>32</sup> 王邦雄先生則認為，「人性是有「情」的，在不同的人際關係，顯不同的情分，「人性」的顯發，就透過「情」來呼應，來表現，這叫感通、體貼、潤澤，有情才有溫暖，才有潤澤，生命才有光輝。」<sup>33</sup>

綜上所述，我們可知周敦頤認為聖人之心誠精不雜，所以光明四達。感應如神，故能妙應萬物。發於幾微，故幽隱難知。又在《通書·動靜第十六》云：「動而無動，靜而無靜，神也。」亦說明，天道誠體具有創生之神用，無論呈動、呈靜，都是幾微不可見，能體現此妙道的人，則為聖人，故曰：「誠神幾，曰聖人。」因此可說誠神幾是聖人最具體的本質。

### (三)由「仁義中正」顯「聖人之道」

周敦頤指出，聖人事業是以仁義中正為要，<sup>34</sup> 因為仁義是天道本身，天地存在的意義經由聖人而彰顯。我們由《通書·道第六》：「聖人之道，仁義中正而已矣。」及《太極圖說》可知：

聖人定之以中正仁義(聖人之道仁義中正而已矣)，而主靜(無欲故靜)，立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉；小人悖之凶。故曰立天之道曰陰曰陽，立地之道曰

<sup>32</sup> 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》(台北：文津出版社，1987年)，頁335。

<sup>33</sup> 王邦雄，《儒道之間》(台北：漢光文化事業股份有限公司，1986年)，頁74。

<sup>34</sup> 對於聖人擁有的特質，石黑毅先生也說：「『仁義中正』是『聖人』必要擁有的特質，是構成『聖人』的核心意志。」由此可見，聖人擁有的「仁義特質」，對「萬物」「萬民」都有引導作用。石黑毅，《周濂溪之研究以「形上思想」、「聖人思想」為中心》(台北：台灣大學哲學研究所碩士論文，1994年)，頁47。

柔曰剛，立人之道曰仁曰義。又曰：「原始反終，故知死生之說。」大哉易也，斯其至矣！（《太極圖說》）

由上所述，我們知道仁義中正即「人極」，也就是人行爲的最高原則。符合中正仁義的行爲即是善的，反之，違反了中正仁義的行爲即是不善。人與萬物的不同，在於人有靈性、有知識、有善惡，因為聖人能夠確定「中正仁義」，立下了人類行爲標準的「人極」，教導凡人依此行爲標準來做。又聖人除了具有精誠之外，又能神應萬物，安於五常之德，且又能確立「中正仁義」，所以他能夠與「天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶」（《易經·乾·文言》）。又聖人與天地合德，而天地「以陽生萬物」爲仁，「以陰成萬物」爲義。聖人既然是能夠體現天道誠體的人，當然以仁義化正萬民。而人爲萬物之最靈秀者，當然具有此德。而聖人又爲眾人之靈秀者，故當以「仁義中正」教化萬民，故此就是聖人。在此，牟宗三先生對聖道之看法亦與之相呼應：「聖人之道為仁義中正是就現實生活中行事之道而言。」<sup>35</sup> 牟先生認爲，天道誠體是道德的創造之源，並無特定內容。而仁義中正之爲道則正是以天道誠體爲其本源，<sup>36</sup> 誠如《通書·誠下第二》：「五常百行，非誠，非也；邪，暗塞也。故誠則無事矣。」<sup>37</sup> 承上所述，自具體生活行事言，則仁義中正而已矣。真能有仁義中正，則其誠體自不邪暗。能行此仁義中正，則無往不利。因此能「與地合德」也。

<sup>35</sup> 牟宗三，《心體與性體》第1冊，（台北：正中書局，2006年），頁334。

<sup>36</sup> 蔡仁厚先生也說：「所以仁義中正之為道，正是可使天道誠體有內容而不虛脫者。但此生活行事上的仁義中正之道，實皆出自天道誠體，而以天道誠體為其本源。」蔡仁厚，〈周濂溪論聖道與作聖工夫〉，《文藝復興月刊》第72期，1976年5月，頁30。

<sup>37</sup> 此處「五常」指仁、義、禮、智、信，「百行」泛指所有合道德的行爲。

### 三、如何成聖？

兩漢的儒家學者認為，聖人具有天縱之資，是不可學而至的。<sup>38</sup> 而作為宋代理學先驅的周敦頤，呼應了孟子的精神，顯明地肯定聖人可學而至。<sup>39</sup> 聖人是做人的最高境界，聖人既然是可學而至，那麼該如何來學作聖人？周敦頤認為：

「聖可學乎？」曰：「可。」曰：「有要乎？」曰：「有。」「請問焉。」  
曰：「一為要。一者無欲也，無欲則靜虛動直。靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥。明通公溥，庶幾乎！」（《通書·聖學第二十》）

周敦頤認為，聖人是可學的，可藉學而達致。又程伊川，少年時代的小程子，乃應胡安定之考察而作〈顏子所好何學論〉。文中有言：「學以至聖人之道也」（《宋史·道學列傳》）<sup>40</sup>，點出他所要學要講的，便是成聖的學問。他認為，顏子獨好「聖人之學」，以求道行道、涵育道德的精神境界為終身所好。其中有曰：「聖人可學而至與？曰：然。」此正與周敦頤「聖可學乎？」曰：「可。」相呼應。而周敦頤認為成為聖人的關鍵在於「無欲」。換言之，乃以「無欲」為學之要。能無欲則此心如明鏡止水，「要」指作聖工夫，一是純一，指太極即那寂然不動的誠體，是純粹至善的本源。而「無欲」是學為聖人的要旨，因為有了慾望，內心便不能「靜、虛」，不能「明、通」，行為就不能正直，無法到「公、溥」即公正無私。所以，必須「無欲」才能達到聖人人格。在周敦頤看來，「無欲」是不要存私欲功利之心，並不是屏棄一切物質慾望，它是人們

<sup>38</sup> 牟宗三，〈宋明儒學的經典根據〉，收入《牟宗三先生全集》第30冊，（台灣：台灣學生書局，1996年），頁15。在此，牟宗三先生說明，在兩漢的經生眼中，儒家的聖人好比道教的神仙一樣，一般人只可修煉神仙的法術而得點好處，然而要成仙卻要看有沒有天縱的異稟。

<sup>39</sup> 在這裡，劉滌凡先生亦認為：「成聖的必要條件是『誠』，因為人人皆具有成聖的因，也就是說本有此『誠體』，但未必人人皆能得聖果，人必須透過修練『誠之』的工夫，方能通達聖境，體現天道。」劉滌凡，〈周濂溪聖道思想發微〉，《孔孟月刊》第31卷第4期，1992年12月，頁41。

<sup>40</sup> 〔元〕脫脫等撰，《宋史·道學列傳·張載傳》（台北：中華書局，1993年）。



道德修養的最高要求，無欲方能靜虛動直，順應萬物，以成就聖人參贊天地化育之功。人們「無欲」就可以消除不善的念頭，去掉私欲和功利之心，就能靜而明通，無所窒礙；動而公溥，無所私受，而使天下大治了。此所呈顯的乃是學聖的工夫。

又周敦頤一生堅信內在精神的價值高於外在物質的價值，強調學習顏回，追尋「孔顏樂處」。《論語》中記載，顏回身居陋巷，簞食瓢飲，「人不堪其憂，回也不改其樂」（《論語·雍也》），而孔子為推行自己的治國安民大道，屢遭嘲諷，但他卻能「曲肱而枕之，樂亦在其中」（《論語·述而》），周敦頤在《通書·顏子第二十三》云：「夫富貴人之所愛也，顏子不愛不求而樂乎貧者，獨何心哉？」由上引文，我們知道這正是為聖的工夫。

作聖工夫，除無欲主靜外，周敦頤又提出「思」，由「思」，而達到「通微」，聖人乃無思無不通的境界，所以「無思」為本，它是聖人事功的發端。

《尚書·洪範》曰：「思曰睿，睿作聖。」無思本也，思通用也，幾動於彼，誠動於此，無思而無不通為聖人。不思則不能通微，不睿則不能無不通，是則無不通生於通微，通微生於思，故思者聖功之本而吉凶之幾也。

周敦頤認為無思是誠的本體，思而通是誠的作用。「幾動於彼，誠動於此」是說，意念微動時，心裡馬上知道其是非善惡，不能隱藏。聖人本性明徹，自然能夠「感而遂通」，亦即自然能夠做到「幾動於彼，誠動於此」。所以說「無思而無不通為聖人」，所以聖人的境界乃是無思的境界。

又周敦頤引《尚書·洪範》曰：「思曰睿，睿作聖」之句而言思的功用，認為思才能明智，明智才能成為聖人。聖人是「無思而無不通的」；而常人是要「思」的，因為「無思」是通過「思」而達到的，依此「無思」之體而達到「無不通」的境界便是聖人了。詳言之，「思曰睿，睿作聖」，這裡要確立一種

使人能成就聖人的睿思。「睿」是通達的意思，即是說如要做聖人，便要「思」。但如果「不思」，不依誠體而思，則不能通徹於動念之一刹那，不能貫通於微小的地方，這就是「不睿」即不通。故如想「無不通」則要「通微」，即誠體活動貫通於微小的動念的一刹那，而要能「通微」，則要思誠，所以說「思者，聖功之本而吉凶之幾也。」這就是做聖人最基本的工夫。

周敦頤認為不能知道自己過失是人生不幸，更大的不幸是「無恥」。人一定要有羞恥心才能接受教育，要知道自己過失才能成為賢人。《通書·幸第八》曰：「人之生不幸不聞過，大不幸無恥。必有恥則可教，聞過則可賢。」人非聖賢，孰能無過？關鍵在於有了過錯，能不能改。如果知過而能改，便是君子，<sup>41</sup> 仍然可以成聖成賢。如果知過而不改，不願意接受他人的教誨，這就很難成為聖賢之人了。

又程明道先生在〈識仁篇〉說：「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體；義、禮、智、信，皆仁也。」<sup>42</sup> 即言仁者的生命與宇宙的大生命混融無間，亦可云：仁者與宇宙「不隔」。仁者的境界即是聖人的境界。

承上所述，周敦頤成聖的工夫，最要緊的是主靜。主靜故要無欲，無欲則能安貧樂道。又要能思，有所動時要能慎動，所謂慎動就是依正道而行，堅守著中正仁義之道，立志學聖。而且能做到事事求是，要能遷善又能喜聞過，且能知恥，如此才能漸至聖人的境界。

<sup>41</sup> 在此，陳政揚先生認為：「故所謂之君子，並不以世俗之功名利祿為目標，而是以充盡其之所以為人的道德性為終生志業。」陳政揚，〈張載對孟子人性論的承繼與開展〉，《揭諦學刊》第12期，2007年3月，頁74。

<sup>42</sup> 程顥，程頤，《河南程氏遺書》卷2上，收入《二程集》（台北：里仁書局，1982年），頁16。

#### 四、 聖人典型

周敦頤認為，人生頭等重要的大事是學習作聖人，他說：「聖希天，賢希聖，士希賢」(《通書·志學第十》)這是從成就聖賢德性的人格來說，士的目標是要成為賢人，賢人的目標是要成為聖者，而此處對賢與聖做一探討，《通書·誠幾德第三》曰：「性焉、安焉之謂聖，復焉、執焉之謂賢。」正與《中庸·第二十章》：「誠者，不勉而中，不思而得，從容之道，聖人也；誠之者，擇善而固執之者也。」相呼應。

而聖者則以天地作為他的目標及學習的對象。他以伊尹、顏淵為賢者，「伊尹恥其君不為堯舜，一夫不得其所若撻於市；顏淵不遷怒，不二過，三月不違仁。」因此，君子要「志伊尹之志，學顏子之學」做到了這些就是賢，超過了這個標準就是聖人，若達不到這個要求行為也不會流於惡。誠如《通書·志學第十》所言：

伊尹、顏淵大賢也，伊尹恥其君不為堯舜，一夫不得其所若撻於市；顏淵不遷怒，不二過，三月不違仁。志伊尹之志，學顏子之學，過則聖，及則賢，不及則亦不失於令名。(《通書·志學第十》)

在周敦頤的心中，伊尹是聖人事功的典型，是己立立人的道德顯現，因為伊尹以天下為己責，故孟子曰：「伊尹，聖之任者也」(《孟子·萬章下》)，而顏回更是典範。由《通書·聖蘊第二十九》：

不憤不啟，不悱不發，舉一隅不以三隅反則不復也。子曰：「子欲無言。」  
「天何言哉，四時行焉，百物生焉。」然則聖人之蘊微顏子殆不可見。  
聖人之蘊教萬世無窮者，顏子也。聖同天，不亦深乎？常人有一聞知恐人不速知其有也，急人知而名也，薄亦甚矣。

又周敦頤指出：

顏子一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂而不改其樂。夫富貴人之所愛也，顏子不愛不求而樂乎貧者，獨何心哉？天地間有至富至貴可愛可求而異乎彼者，見其大而忘其小焉爾。見其大則心泰，心泰則無不足，無不足則富貴貧賤處之一也；處之一則能化而齊，故顏子亞聖。（《通書·顏子第二十三》）

在周敦頤看來，顏淵代表了儒家自我修養的典範，因為學顏子之所學是指像顏子一樣去追求聖人的精神境界。儒家思想一向認為，在人生中有比個人生命更為重要的價值，要求人應當有一種為道德價值和理想信念而超越物質欲求的思想境界。因為天地間可常可久的，仍是道德。而先儒的賢者中，周敦頤敬愛顏回的人格，主要是因為顏回視道德理想的價值高於物質利益的價值。顏回吃得很粗糙，住得很簡陋，安於物質生活的貧困，達到了一種超越富貴的人生境界。這種至富至貴可愛可求東西是「大」，相對地，富貴不過是「小」。人若真能有見於「大」，不僅可以忘卻「小」，而且可以超越對功名富貴的追求，達到人生追求的最高精神境界。因為顏回認為有比追求富貴更為可貴，更為可愛的東西，就是道德的追求。所以他心裡感到很舒坦，所以能處之泰然，這就是顏子他無欲，所以心境平靜。換言之，周敦頤認為這樣才能達到聖人的境界。

承上所述，聖人是周敦頤心目中的理想人格。他認為真能盡其至善之性以至其極者，便是聖人。由周敦頤思想我們瞭解儒家內聖之學，以成聖成賢為目的。周敦頤所關切的哲學根本問題，即是重建聖人氣象。亦即是站在儒家價值立場重述理想聖人的知識意義，即如何依據儒家經典的既有命題，發揮聖人觀的知識內涵，而學做聖賢正是周敦頤人格教育的重要目標。<sup>43</sup>

<sup>43</sup> 關於學作聖賢，劉貴傑先生認為：「學為聖人，正是周敦頤人格教育的終極目標。」因為聖人是儒家傳統的理想人格，而周敦頤人格教育的理論基礎便是作為「聖人之本」的「誠」。劉貴

### 第三節 安身立命

中國哲學的特質之一在其以生命為中心。換言之，對中國哲學而言，對生命的關心是首要的。不論任何世代，人的生命存在，總要有一個可以安身立命的精神天地。<sup>44</sup> 而儒家思想正是一種生命的學問，它不僅關懷是人如何在當下的生活世界中，追求生命的目的、見證永恆的價值，更進而實踐自我的存在意義。所以儒家思想乃是對生命的安立提出具體的心得，以做為大家的安身立命之道。<sup>45</sup> 誠如唐君毅先生所說：「我們雖承認儒家之重盡心知性，身體力行，由近及遠之道，足以使人安身立命。」<sup>46</sup> 蔡仁厚先生認為：「每一個文化系統，都有『安身立命』之道。在中國，則由內聖成德之教來承擔這份責任。內聖成德之教是由孔子的仁教而開顯出來的。」<sup>47</sup> 而王邦雄先生曾說：

周文不僅是一套形式與制度，而更是象徵著人安身立命的依據，因此，周文疲弊根本就是生命失去安頓、依據的象徵。我們可以說，先秦諸子乃是以生命的安頓為其首要的關懷。<sup>48</sup>

由上引文，我們可知，周文疲弊並不只是單純的社會失序而已。它更是象徵著社會失序背後，其實是整個人生觀、價值觀、世界觀的改變。而先秦諸子正是以生命的安頓為其重要的關懷。在此，蔡仁厚先生認為：「儒家乃是生命的

---

傑，〈周敦頤的人格教育思想〉，《國教世紀》第 204 期，2003 年 1 月，頁 11。

<sup>44</sup> 關於此意，吳建明先生認為：「安命就不僅含有生命反省的起點意義，也是一個實踐的工夫過程，更是一個體道後才能擁有的理境。」故本文認為，安命思想正有其積極的意義，更可說是此乃對生命問題之關懷。吳建明，《莊子安命哲學之探究》（嘉義：南華大學哲學系碩士論文，1998 年），頁 115。

<sup>45</sup> 在此，王玉玖先生認為：「儒家思想即是屬於一種『實踐智慧』」由此，我們可知儒家是透過「成德之教」的養成，成就人格典範。王玉玖，《孟子思想的生死學議題》（台北：文史哲出版社，2006 年），頁 155。

<sup>46</sup> 唐君毅，《中國人文精神之發展》（台北：台灣學生書局，1984 年）頁 381~382。

<sup>47</sup> 蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》（台北：正中書局，1994 年）。頁 110。

<sup>48</sup> 在這裏，我們了解「周文疲弊」乃是先秦諸子的共同時代課題。所謂「周文疲弊」，乃是指以禮樂為中心的周文化，在經歷長久的社會變遷之下，已然失去了作為社會價值及秩序的權威，從而導致社會問題叢生。王邦雄等編著，《中國哲學史》（台北：國立空中大學出版社，2005 年），頁 7。

學問，是一個安身立命的大教，不只是普通意義的學派而已。」<sup>49</sup> 扼要的說，任何地區的中國人，同樣都有安身立命的問題。所以必須重開「生命的學問」，這是內聖成德之教的承續光大。

古人認為，上天主掌一切，天道規範一切，華夏傳統是承天理而來，堅守傳統文化中的做人標準，也就是遵從天道。孔子說：「志於道，據於德，依於仁，遊於藝。」<sup>50</sup> 孔子一生堅定不移的追求真理，弘道崇德，倡導以道德規範人的思想和行爲，鼓勵人修身、知人、知天、成聖，爲後世作出了楷模。正是在當下的生活世界中，完成人生實踐。故本節分：一、以德安身 二、以義立命 三、孔顏樂處。三小點逐一討論。

### 一、以德安身

「德是什麼呢？中國古書訓詁都說：『德，得也，得之謂德。』」<sup>51</sup> 又德字語義所表述的是中國傳統文化中至始至終都處於主導位置的，處理人倫關係，指導人們行動的道德觀念。<sup>52</sup> 周敦頤對於德的觀念，和韓愈的意見相同。因爲德爲存養人心，而得人性之本然，理學家以人性之本然爲靜爲和，故《通書·慎動第五》說：「用而和曰德。」我們知道，道爲體，德爲用。體者，人心之體，德者，人心之用。人心之體爲理，道便是理。人心之用爲情，德是主制情的。怎麼主制情才稱爲德？使情得於「和」，乃稱爲德。羅光先生說：「率性而行，不單是知道當行之路，而是發揮自己的本性，必能有所得於心。所得於心者，稱爲德。」<sup>53</sup> 扼要的說，德是說發揚人心之天理而有得於心，因爲人心天理的發揚，即是在於情欲常合於天理。

<sup>49</sup> 蔡仁厚，〈新儒家與新世紀－儒學能爲人類社會提供什麼〉，《中國文化月刊》第 264 期，2002 年 3 月，頁 52。

<sup>50</sup> 朱熹撰，朱傑人等/主編，《論語》，收入《四書集注》（上海：上海古籍出版社，2002 年）。

<sup>51</sup> 錢穆先生認爲，中國人常說德性，因爲德，正是指得其性。唐韓愈原道篇裏說：「足乎己，無待於外之謂德。只有人的天性，自己具足，不得再求之於外，而且也無可求之於外的。」錢穆，〈德行〉，《民主評論》第 6 卷第 4 期，1955 年，頁 86。

<sup>52</sup> 劉翔，《中國傳統價值觀念詮釋學》（台北：桂冠圖書股份有限公司，1993 年），頁 93。

<sup>53</sup> 羅光，《儒家形上學》（台北：台灣學生書局，1991 年），頁 277。

周敦頤認為人有德性內在，其生命意義與價值的完成必須在生活中實現。也就是在生活中實踐，而去達到如聖人般的完美與圓滿。以完成圓滿的人格為典範。因此，周敦頤認為聖人之德以「天道」為根據。可由《通書·順化第十一》知：

天以陽生萬物，以陰成萬物，生，仁也，成，義也。故聖人在上，以仁育萬物，以義正萬物，天道行而萬物順，聖德修而萬民化；大順大化不見其迹，莫知其然之謂神。故天下之眾，本在一人。道豈遠哉，術豈多哉。

由上引文，我們可瞭解，周敦頤認為天道誠體，憑藉陰陽的氣化過程而創生萬物。天道是理，陰陽萬物是氣；陰陽的氣化過程為天道在背後推動，而生起萬物。因為仁義自有其定義，而大體言之，仁是生德，義是成德。故以仁比陽生，以義比陰成，生成皆是本體宇宙論的觀念。以「生」、「成」解釋「仁義」，故曰：「生，仁也，成，義也。」由此可見周敦頤的天道觀立場。又聖人是天道誠體的普遍生命的具體顯現。天道誠體生成萬物，生成是仁、義，故聖人亦以仁義對萬物。以仁育萬物，是就一切個體言。以義正萬民，是指對人而言。「育」的本體宇宙論意義重，「正」的道德意義重。既然上天對待萬物的原則是仁義，聖人法天，其待人接物，也是本乎仁義。如此，一般的人也應該效法聖人，本著仁義的原則去對待他人。而順即「天道行而萬物順」之順，是自然順成，即依道而自然順誠，乃是本體論地自然順成。化即「聖德修而萬民化」之化，是潛移默化，是聖德之感召而自然的潛移默化。順化作用，非個別的，而是普遍地順，普遍地化。無一能遺漏，故是大順大化。一人即指聖人，天下眾人皆在聖人之下，受其潛移默化的作用。扼要的說，周敦頤以「天道」之有「仁」、「義」，作為聖人之「仁」、「義」之根據。在在說明周敦頤亦認為聖人之德是以「天道」為根據。<sup>54</sup> 禮記大

<sup>54</sup> 在此，千炳敦先生認為：「生生不已的天道，亦即形而上的本體。此天道創生萬物，妙運於萬物之中，萬物各正其性命，而顯之於人的仁心上。簡言之，創生萬物的天道在於人的本心上，它轉成為仁、性，即人實踐道德所以可能的先驗根據。千炳敦，《易傳之天人合德研究》（台中：東海大學哲學研究所碩士論文，1989年），頁119。

學「在親民」所領的四目，以修身爲體，然後推展齊家、治國、平天下，都是行仁的事業。爲仁而用，所以必須依於仁。仁出於德，所以必須據於德。德出於道，道是人的本心。所以要志於道。此正是孔子說：「志於道，據於德，依於仁，遊於藝。」因爲，人能弘道而天下有道，端在士志於道。「道」憑藉德行，而德行之所以可能的依據，就在仁心的覺醒。故士修德講學，就在尋求可以安立此身之「道」。

本文認爲，在傳統理念中，「道」意味著天道。「德」指人們遵循「道」，在心爲德，施之爲行。又孔子重視道德、禮儀的教化功能，指出德教可以啓發人的心靈。去思索人生的意義，感悟宇宙之奧秘，及如何關愛他人的道德問題。思考人性與良知的尊嚴價值。孔子認爲行「聖人之道」者，要「敬天知命」，達到與天地相通、天人合一的境界。此正與周敦頤思想相呼應。王邦雄先生認爲「安身之道本在安心」<sup>55</sup> 正與孔子所說：「人能弘道，非道弘人。」（《論語·衛靈公》）意思一樣。因爲在道的價值天地中，人是自己的主人，價值根源就在人性的本身。扼要的說，仁者安於仁的自身，是「人能弘道」的人性依據，也是「士志於道」的價值自覺，故道德之所以成爲可能，就在仁心的隨時呈現。在道德修養中，人能依天命內在的仁義禮智，自立自主、層層提升生命的意義，以實現完美的人格。以德安身正是其最高價值。<sup>56</sup> 正如曾春海先生所云：「吾人當努力發展天命所賦予人的內在之性，以臻於能參贊天地之化育，而與天合生生之德」<sup>57</sup> 正說明愈能充分發揮人性的德能功用，則與天地合德的程度愈高，人的生命價值愈顯光輝。

---

<sup>55</sup> 王邦雄，《中國哲學論集》（台北：台灣學生書局，2004年），頁286。

<sup>56</sup> 在此，林玟玲先生說：「關於『德』的意識，是西周初年，周人從歷代政權的興廢存亡之教訓中，錘鍊出來的智慧結晶。自從周人提出德的觀念以後，中國人的思維方式與處世態度，皆受此觀念影響。」這也是中國傳統文化，至始至終均強調「以德安身」。林玟玲，《先秦哲學「命論」思想之探究》（台北：輔仁大學哲學系博士論文，2006年），頁66。

<sup>57</sup> 曾春海，《儒家哲學論集》（台北：文津出版社，1989年），頁42。



## 二、以義立命

在論語中，「義」可說是道德行爲，或道德判斷的依據。而義的價值判斷，亦是以仁爲根源。仁是仁心，做事若違背仁，心會有所不安，不安就是仁的呈現。由不安而求其所安，就是道德的動力。惟此一動力，不能爲了求得自己心之所安，而使他人承受不安。所以：「在人我之間，能因時因地作一權宜判斷，使人人皆安的安排，就是『義』，此即所謂『義為仁之節，仁為義之本。』」<sup>58</sup> 熊十力先生說：「義者，仁之權也」。又說：「夫義者，反仁以行權，而實以成就仁化為歸者也。」<sup>59</sup> 正說明仁義相濟以成道。楊祖漢先生說：「仁義為人所固有，人之行仁義，乃是呈現其自己所本有的內在的道德之性。」<sup>60</sup> 孔子倡導「仁義禮智信」，以其爲代表的儒家思想和倫理是我國傳統文化的寶貴財富。對後世產生了深遠的影響，成爲規範人和社會的道德基礎。而孟子的「立命」，即樹立天所賦予人的內在道德，端正並確立個人的道德價值。因爲，「仁」、「義」、與「禮」，都是先秦儒家的重要思想範疇。從孔子開始，一直到現代，中國人仍常以「仁」、「義」、與「禮」來規範自己的行爲。

在先秦儒家的觀念中，與「仁」相對應的還有「義」的範疇。所謂「義」是指人的思想行爲符合一定的準則。《中庸·哀公問政》「義者，宜也」，義之所以爲成德的標準，因爲義的本質是「宜」，「宜」是事物的一種價值。凡言行舉用得其宜，得其恰到好處，則爲善，不得其宜，則非善。也就是人的行爲與一定的準則相適合。同時，孔子還說過「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」（《論語·里仁》）「無適也，無莫也」正好把「義」界定成了「宜」的意義。因此，陳大齊先生認爲《中庸》所言「義者，宜也」是孔子所言「義」的恰當的定義。<sup>61</sup>

孔子以「義」爲立身之本，提出「君子之仕也，行其義也」（《論語·微子》）

<sup>58</sup> 林安弘，《儒家禮樂之道德思想》（台北：文津出版社，1988年），頁50。

<sup>59</sup> 熊十力，《原儒》（台北：明倫出版社，1971年），頁145~146。

<sup>60</sup> 楊祖漢，《中庸義理疏解》（台北：鵝湖出版社，1997年），頁48。

<sup>61</sup> 陳大齊，《孔子學說論集》（台北：正中書局出版，1970年），頁59。

「君子義以為質」（《論語·衛靈公》）等主張。說明君子處事做人的態度，義是做人應該做的事，以義作骨幹。君子之所以出來作官，也只是想盡一點本分的責任。目的就是為了行義。因此「義」是最為重要的，況且有德行的人之所以能成德，亦是以義為依據。可見「義」為有德行的人立身處世之準則。本文認為，一個有德行的君子，是能以義理存心，以為生命的本質，並以禮節來實踐「義」，以謙遜來表現「義」，以誠信來完成「義」。此也正是孔子所說：「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》）又說：「文質彬彬，然後君子」（《論語·雍也》），所以我們可說，「義」是君子生命的本質，君子能以「義」做為他行為的準則與價值判斷，這便是「義以為質」之意旨。在先秦儒家看來，一個人如果一味追求私利，就是不義的行為。因為追求私利的行為，不符合「義」的準則。誠如《論語·述而》：「不義而富且貴，於我如浮雲」。所以孔子又提出「君子喻於義，小人喻於利」（《論語·里仁》）的說法。而後來，這一命題被儒家發展為中國哲學史上的「義利之辨」<sup>62</sup>。如荀子說：「先義後利者榮，先利後義者辱」（《荀子·榮辱篇第四》）孟子，基本上繼承孔子的思想。他所提出的「立命」，強調樹立並建構人內在的道德價值，以人的修養為出發點，以「義」為內在道德的主軸，一旦樹立起這主軸，即使在現實生活中的際遇再如何坎坷，亦不當背離人之所以為人的道德性分。<sup>63</sup>

王邦雄先生認為：「人立身處世，立命之道無他，求其盡心而已。」<sup>64</sup> 因為孔子說知命，孟子則進而說立命。命立何處？盡心則立命。孟子云：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（《孟子·盡心上》）。由上引文，我們知道能夠充分發

<sup>62</sup> 在此「義利之辯」總結所言：蓋人性既然是善，則吾人之道德實踐本就不需待外在企圖或目的才去完成，因為仁義價值是內在於此心此性中。而孟子希望人君施仁政而非眾暴寡、強凌弱的「霸天下」，就是因為希望國君處處依其內在價值的「仁義禮智根於心」而行，並非只求能達成外在目的之利益。

<sup>63</sup> 推至極致，「捨生取義」亦是此性分之展現。金基柱先生說：「『捨身取義』強調的就是人之所以為人的生存目標，從而也實現人的最高價值、絕對的本質。」金基柱，《孟子道德哲學之理論與實踐》（台中：東海大學哲學研究所碩士論文，1995年），頁66。

<sup>64</sup> 王邦雄，《中國哲學論集》（台北：台灣學生書局，2004年），頁296。

展他的本心的人，就是知道他的本性。知道他的本性，就可以知道天道。存其本心而勿失，養其本性而勿害，即所以行天道。生命的長短，不用疑慮，只有修養自己的身心以等待天命，這就是生存之道。承上所述，本文認為，孟子說心，謂「此天之所與我者」（《孟子·告子上》），並且「君子所性，仁義理智根於心」（《孟子·盡心上》）正說明盡本心的善端良知，由心的善證成性的善，而知性即知天，知人性本善，即彰顯了天道的全體大用。而所謂事天之道，就在存養「此天之所與我者」的良心善性，這正是生命的無限性。反觀，殀壽不貳有如生死有命，壽命的短長，不是我們所能扭轉，這又是生命的有限性。那麼，人生既有天性的無限，又有物命的有限性，事天正所以存養生命的無限性，立命則安立生命。扼要的說，人立身處世，立命之道無他，求其盡心而已。而我們除了接續「仁」的價值根源外，還要重振「義」的價值判斷。而以義立命，正是儒學傳統的生命存在之理，與安身立命之道。

### 三、孔顏樂處

「孔顏樂處」是一個人生理想，作為理學的重要內容。周敦頤一生堅信，內在精神的價值高於外在物質的價值。強調學習顏回，追尋「孔顏樂處」。它不但樹立崇高的人生理想與精神境界。並通過修養功夫實現個體身心的和諧。「孔顏樂處」與「治天下」相通，我們可由：「治天下有本，身之謂也；治天下有則，家之謂也。本必端，端本，誠心而已矣。」（《通書·家人睽復無妄第三十二》）了解後世理學家所追尋的最高人生境界，莫不與「孔顏樂處」有關。甚或以其作為最高的境界一個理想。周敦頤在《通書·顏子第二十三》中云：

顏子一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂而不改其樂。夫富貴人之所愛也，顏子不愛不求而樂乎貧者，獨何心哉？天地間有至富至貴可愛可求而異乎彼者，見其大而忘其小焉爾。見其大則心泰，心泰則無不足，無不足則富貴貧賤處之一也；處之一則能化而齊，故顏子亞聖。

周敦頤在此提出的是顏回何以能夠在貧困中處之泰然，保持心境快樂與身心和諧的問題。一般人以貧賤為人生苦境，以富貴為人生目的，而君子是超越於富貴與貧賤之上的。認為人生中更有著至富至貴、可愛可求，乃至比生命還重要的東西。因為人若「見其大則心泰」，即在心靈深處實現一種高度的充實、平靜和愉悅。「心泰」則「處之一」，「一」即指身心合一。

周敦頤所謂的「孔顏樂處」，並不是要人樂於「貧」安於「賤」，而是不以「貧」與「賤」為「恥」或「憂」。呈現儒者依道或行或止，不以貧賤富貴而更易其志的志向與胸懷。難怪黃庭堅就對他讚嘆不已曰：「人品甚高，胸中灑落，如光風霽月。」而這種「光風霽月」的精神境界，也正是周敦頤所追尋的「孔顏樂處」。

而作為理學發展史上之關鍵人物的洛陽二程也親受學於周敦頤，孔孟之「聖道」自孟子沒而不聞千餘年，到周敦頤煥然一明。二程先生受教之後接上道統，至朱熹窮理盡性，格物致知。由此可言，周敦頤教二程之事在理學發展史上具有重大的意義。據二程的門人記載：「先生嘗曰：『昔受學於周茂叔，令尋顏子、仲尼樂處，所樂何事？』」<sup>65</sup>，原來，周敦頤要二兄弟去尋找古之顏回和孔夫子為何能在艱難困苦中保持恆常精神愉快的緣故。因為受此教導，兄弟二人不但「慨然有求道之志」，而且得到了「吟風弄月」的境界。而此種境界正是「孔顏樂處」。由此可見，「孔顏樂處」是一種為追求人生理想信念和道德價值，而超越物質欲求的崇高精神境界。

《論語》中記載，顏回身居陋巷，簞食瓢飲，「人不堪其憂，回也不改其樂」（《論語·雍也》），而孔子為推行自己的治國安民大道，屢遭嘲諷，但他卻能「曲肱而枕之，樂亦在其中」（《論語·述而》），這是為什麼？周敦頤在《通書·顏子第二十三》云：「夫富貴人之所愛也，顏子不愛不求而樂乎貧者，獨何心哉？」又孔子雖「飯疏食飲水，曲肱而枕之」能樂，而顏子雖「一簞食，一瓢飲，在陋

<sup>65</sup> 程顥，程頤，《河南程氏遺書》卷2上，收入《二程集》（台北：里仁書局，1982年），頁16。

巷」，亦能樂也，這是爲什麼？一般而言，人之一生必會有艱難困苦之處，窮途末路之時，常人在此境況中，往往只會消極的躲避，不會積極進取的解決難題，導致生命的價值與生活的意義皆無法落實。所以，如何在生存的艱難險阻之中，保持人生態度上的「樂」就成爲儒家人生哲學的核心。因此周敦頤所謂「孔顏樂處」，人們不爲身處富與貴之中而傲慢得意，亦不會因爲淪入貧與賤之中而悲痛憂傷。真正的「聖賢」是不會在意富貴貧賤的狀態，而能在常人憂愁的狀態中獨能「樂」之，而達到最高的道德境界。此正如《通書·志學第十》：

聖希天，賢希聖，士希賢。伊尹、顏淵大賢也，伊尹恥其君不爲堯舜，一夫不得其所若撻於市；顏淵不遷怒，不二過，三月不違仁。志伊尹之志，學顏子之學，過則聖，及則賢，不及則亦不失於令名。

由上引文，可知周敦頤之道乃聖人之道，要以伊尹爲榜樣致力於國家的治理，和和諧社會的建構。要像顏回一樣去追求聖人的精神境界，與個體身心的和諧。前者是外王之道，後者是內聖之道。內聖外王正是聖人之道和聖人之學的主要內容。「孔顏樂處」的要旨就在於此。更可知道，周敦頤之所以教人尋「孔顏樂處」是有其獨到的體會和創見的。

承上所述，本文認爲，夫富與貴，人之所欲，聖賢亦然；貧與賤，人之所惡，聖賢亦然。然苟爲不義，雖可得富貴，爲常人所喜好者，聖賢亦視之如浮雲，不覺可惜。若棲身貧賤，爲常人所憂苦者，爲求心安，聖賢亦隨造化安排，甘之如飴。故「孔顏樂處」是一個人生理想，也是一個理想人格的典範。周敦頤在《愛蓮說》中：

予獨愛蓮之出淤泥而不染，濯清漣而不妖，中通外直，不蔓不枝。香遠益清，亭亭淨植，可遠觀而不可褻玩焉。予謂菊，花之隱逸者也；牡丹，

花之富貴者也；蓮，花之君子者也。<sup>66</sup>

這段話正說明了，道家的隱逸和世俗的富貴都不是他人生追求的目標。只有蓮的中正清直的君子品格，才寄託了他的儒家人格理想。扼要的說，周敦頤「孔顏樂處」的思想，不但指一種人生理想和精神境界，更指出此一境界的修養方法。他在《太極圖說》中說到：「聖人定之以中正仁義，而主靜，立人極焉。」即用「主靜」的方法去履行修養功夫，以實現成聖成賢的人生理想。這種修養以「人極」為最高目的，以「中正仁義」為原則標準，以「無欲」為基本內容。而主靜的修養方法就是以「誠」為本的修養方法，正所謂「誠者，聖人之本。」又《太極圖說》曰：「故聖人『與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶』」可見，周敦頤關於修養功夫的「主靜」和「無欲」說，力圖將人與天地和諧統一起來。<sup>67</sup>

承上所述，本文認為，周敦頤提出「孔顏樂處」，即「志伊尹之所志，學顏子之所學」的人生理想，和「無欲故靜」的修養功夫。他以自己精深的思想，高尚的人品和言行一致的作風，成就了一代大儒的風範，千百年來為人們所敬仰。因此，我們要藉周敦頤「治天下觀於家，治家觀於身而已矣」（《通書·家人睽復無妄第三十二》）之思想，先行「修身齊家」後「治國平天下」。也就是說，有了「內聖」之後才可去「外王」。進而追求「與天地合其德，日月合其明，四時合其序」之天人合一的崇高境界。

<sup>66</sup> 在此，梁紹輝先生經詳細考證後寫道：「我們說《愛蓮說》當為周敦頤所作，其發表的形式是碑刻。《愛蓮說》碑當建於今江西零都善山濂溪閣，時嘉祐八年(公元 1063 年)五月十五日。」梁紹輝，《周敦頤評傳》(南京：南京大學出版社，1994 年)，頁 94。

<sup>67</sup> 在此，簡淑慧先生解釋周敦頤之欲應是偏於物欲、私欲，他說：「將無欲解成無私欲、物欲，不僅較合情理，且符合本旨，亦不妨害其達到『主靜』的境界。」又說：「雖然，要做到真正的無私欲，仍是一件非常困難的事，但周子在此主要是立一個為人的最高原理。」簡淑慧，〈周敦頤主靜說之研究〉，《孔孟月刊》第 25 卷第 7 期，1987 年 3 月，頁 17-18。

### 第三章 整全的關照

#### 第一節 群己感通

以孔孟思想為主軸的儒家思想有一個很大的特色，那就是肯定人和人之間，人和自然之間，都有著內在於彼此的關係。也因此能夠彼此相互感通，人間也才有了仁有了愛。社會才不至於分崩離析，甚至整個宇宙也因此能具有內在的統一性。伊川先生云：「天地之間，只有一個感與應而已，更有甚事？」<sup>1</sup>這都說明了人和人、人和萬物，都存在著的內在牽繫，也因而可以相互交感。

儒家之學，本天道以立人道，立人德以合天德。天道與人道，天德與人德是相互回應的。蔡仁厚先生認為中國的文化精神，要求主客交融、物我相通。物和我的交融相通，當然是屬於道德心靈的要求。而道德心靈最基本的一個特性，就是「感通」。蔡仁厚先生說：「它首先感通於父母家人，再感通於宗族同胞而及於人類全體，最後還要與天地萬物相感通。」<sup>2</sup>何謂感通？陳德和先生認為感通不外乎是道德心靈的開放與暢通。儒家從孔子開始，就是要人努力實現人的仁心仁性，而人的仁心仁性基本特質，就是能感通於外。換言之，他人他物的存在並非與自己毫不相干。所以「己所不欲，勿施於人」。孔子也說：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」<sup>3</sup>（《論語·雍也》）。總而言之，己與人，我與物，形體雖有間隔，而心靈則相感通。一個不能感通的生命，就是一個封閉的生命。封閉的生命必然會乾枯萎縮而死亡。儒家的人文教育，正是要求我們表現仁心。孔子認為，由自己來實踐仁，首先是先完成自己。但天地間不只是只有個人自己而已，還有別人，還有萬物。所以我們的生命，一定要

<sup>1</sup> 程顥，程頤，《河南程氏遺書》卷第15，收入《二程集》（台北：里仁書局，1982年），頁152。

<sup>2</sup> 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》（台北：文津出版社，1987年），頁335。

<sup>3</sup> 朱熹撰，朱傑人等/主編，《論語》，收入《四書集注》（上海：上海古籍出版社，2002年）。

由己到人、由己到物。<sup>4</sup> 同時，我們想到人與萬物都是天地所生，而天地乾坤乃是一切生命的根源，這正是說明群體萬物相感通之寫照。陳德和先生也說：「儒者的道德理想，乃是具體有情的人文化成，蓋仁體心體必不能只落在個人談孤離的成德，它一定要向外感通；仁義德性一定要客觀化於人間。」<sup>5</sup> 承上所述，都說明了感通之重要。本文認為，人的感通越深廣，即人的自我存在越能達於深廣。而孟子不只說「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，還進一步說「親親而仁民，仁民而愛物」。這正是說明儒家講的仁心仁德，是一個感通的心靈。層層的感通，自然就融通了物我的阻隔，而完成群己感通，進而達到物我和諧之境界。本文分：一、人我無隔。二、仁民愛物。三、推己及人。三小點逐一探討。

#### 一、人我無隔

人，並不是一個孤零零的生命，而是生活在層層的關係網絡裏面。因為個體的存在，總是與他人處於同一社會空間，形成共存在的關係。本文認為，人不是一成不變的，不是命定的，而是生生不息。我們了解到周敦頤是以「誠」來解釋天道乾元的生生之德。而要人我之間的相處達萬物一體，是我們所欲追求的理想境界。換言之，個體的存在，已變得完全無足輕重。宇宙萬物內，互相貫通、互相感應，彼此相聯繫，正是儒家人文教育的理想。周敦頤在《通書·誠幾德第三》曰：「誠，無為；幾，善惡。」透過誠神幾去解釋人跟我為什麼可以無隔，因為人跟我的隔閡是一種虛妄的分別。而儒家去談人跟我之間最真實的關係叫做「誠」。所謂「誠」其實就是真誠，「誠」是一種沒有任何欺瞞和隱遁。我們內心最真誠的地方是我們的道德本心。所以能透過「誠」在於通過道德實踐活動，消融我與物間的虛妄隔閡。因此我們要實踐道德行為就必須以

<sup>4</sup> 關於此意，沈清松先生也有同樣看法：「人見到人、見到物所有的一種感動、一種真誠的感通，「仁」就是這種真誠的感通。其次，由仁生義，從仁的感通產生一種對他人、他物的尊重與分寸。」沈清松，〈德行倫理學與儒家倫理思想的現代意義〉，《哲學與文化》第 22 卷第 11 期，1995 年 11 月，頁 984。

<sup>5</sup> 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》（台北：洪葉文化事業有限公司，2003 年），頁 19。



「誠」為基礎。為什麼透過「誠」可以達到人我無隔，因為「誠」本身就是一種工夫。而這種工夫是來自於人的道德心，或道德心根據人我之間當下的一種最真實的接觸。而這種接觸更形成一種行動，乃是仁民愛物。因為對事物的愛，透過自己的努力使得它變得更美好。但如何才可把這個真誠的本心具體地落實生活行為上，就要通過這個「幾」。「幾」則善惡分明。他在《通書·聖第四》：「寂然不動者誠也，感而遂通者神也，動而未形有無之間者幾也。誠精故明，神應故妙，幾微故幽，誠神幾曰聖人。」扼要的說，由上引文可知，心「誠」則「寂然不動」，感應外物便通達事理是「神」，心已感物但未形成決定稱「幾」。所以「幾」介於「誠」與「神」之間。如此感通得恰到好處，感通得恰好便是善，否則便是惡。

本文認為，「誠」又與「仁」互為表裡。因為「仁」是一種吾人對事物的不安、不忍，或對他人的不忍，而把吾人的力量作為幫助他人存在的一種幫助。在幫助他人的那一瞬間，彼此之間的差別就消除了。換言之，它能透過一個最真實感通萬物的方式，讓自己跟萬物之間的隔閡消除。所以稱「人我無隔」。儒者認為面對其他人或其他物都是一種無私的奉獻和無私的關愛，而這種關愛就是消除虛妄隔閡。感通之所以可能，是儘管人跟物、人跟他人是有分別的，但是我的道德實踐的活動，並不會因為我們在物種，或形貌上的差別，而有優劣高低的審判。扼要的說，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。這是本心的直接呈現，是真心的自然流露。承上所述，人跟萬物、人跟他人，雖然有形貌體態的不同，但是在道德創造的實踐活動之中，並不會因為這些的不同，而有所差別。

陽明先生曰：「夫人者，天地之心。天地萬物本吾一體者也。」（《傳習錄中·答聶文蔚》），他認為天地萬物，均同一氣，所以能相通為一體。張君勱先生也說：「在生物世界，必然有精神上一氣相通之處，因此，宇宙核心中存有靈覺。這一點是王陽明的信念。在這一核心處，人緊密地與在上的超自然世

界和在下的自然世界連在一起。宇宙即是以人為其中心的一個整體。」<sup>6</sup> 由上引文，都說明人與天地萬物、他人為一體。王邦雄先生則認為：

人性是有「情」的，在不同的人際關係，顯不同的情分，「人性」的顯發，就透過「情」來呼應，來表現，這叫感通、體貼、潤澤，有情才有溫暖，才有潤澤，生命才有光輝。<sup>7</sup>

承上所述，本文認為，天地間萬物，乃相互依存。而天地以大生廣生為德，人乃天地之子，個體雖渺小，但處於天地之中，故當效法天地之大德。而人能通達人情，於待人接物之當下，以廣大包容之心，與人和諧相處，而成就德業。因為能感通萬物，則天下一切事物皆歸向我仁心之感潤中，而與之無隔。因為與人無隔，生命與人感通交流，而將自己融入萬物之中，與物無隔。如此，見萬物無非是天地生生大德之顯現，是故，惟有與物無隔，以生生之仁體現於萬物之中。此乃人我無隔之最高境界。

而《易傳》所說的感通，是指用道德的角度說明宇宙萬物的存在意義層層的感通。根據《易·繫辭上傳·第十章》曾曰：「易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此。」扼要的說，由上引文，指出易理沒有幻想，沒有造化，未有所感，寂然不動。一有所感，則豁然貫於天下事物。所以王邦雄先生認為，《易傳》的最根本精神便是道德意識，經由道德實踐達到對天道性命的體會。<sup>8</sup> 我們可以由上了解，所謂「生生之謂易」即是易是天地生成的根本道理。易道無他，正是使乾坤之德與陰陽之理不斷生生不息的動力，易道以乾坤、陰陽的形式成全萬物的存在，因為能與天地萬物相感通，是以能成就萬物。又「天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。觀其所感而天地萬物之情可見矣。」（《易·咸卦》）也指出萬物的產生和

<sup>6</sup> 張君勳，《王陽明》（台北：東大圖書股份有限公司，1991年），頁65。

<sup>7</sup> 王邦雄，《儒道之間》（台北：漢光文化事業股份有限公司，1986年），頁74。

<sup>8</sup> 王邦雄/等，《中國哲學史》（台北，里仁書局，2006年），頁98。

變化是來自天地的交感，而天下之人所以能和平相處，是因為聖人能體會到人們彼此的內在相感相通，而且經由相互的感通也可以觀見萬物的實情。

生命教育應該是每一個肯認生命主體的人，能夠面對所有的天地萬物保持著感應和靈通。牟宗三先生認為，仁是以感通為性，以潤物為用，而感通是精神生命的層層擴大，最後與宇宙萬物為一體。潤物則是在感通的無限歷程中，時時給予溫暖，時時帶出生機。且感通若是無止境，潤物亦將無邊無際。扼要的說，即「感通之無限，潤物之無方。」<sup>9</sup> 正體現了萬物與我同在，而萬物必待天地合而後才能生成。所以《易傳》曰：「天地感而萬物化生」、「天地相遇，品物咸章也」、「天地交而萬物通也」、「天地不變則萬物不通也」據此可知，感通是一種開放，也是一種成長，更是一種豐富的自我成就。<sup>10</sup> 同時，李瑞全先生亦曾云：「儒家認為人與天地萬物為一體，同在大化流行之中而不可分。」<sup>11</sup> 也說明人我無隔之境界。

扼要的說，本文認為，「人」不但要完成自己，使自己自立自成，成為一個獨立的存在、價值的存在。作為一個以實踐儒家之學為人生志向的學者，也同時要以安立天下人為目標。這也就是孔子所謂「己欲立而立人，己欲達而達人」的道理。同時，人的生活，不只是人與人之間的人際關係而已。還要對其他事物都能得到最恰當處理，最完善的安頓。要使「事得其宜，物得其所」，也正因為人有仁恕之心，故能「親親而仁民，仁民而愛物」，而達到與天地萬物為一體。而此，亦是人我無隔最佳理想境界，如此因為人我無隔，而通向自然世界，開顯一個「天人和諧」的宇宙觀。

<sup>9</sup> 牟宗三，《中國哲學的特質》（台北：台灣學生書局，1994年），頁30。

<sup>10</sup> 在此，王玉玫先生認為，每一個真實肯認生命主體的人，面對所有的天地萬物保持著感應和靈通。所以，他認為：「感通是一種開放，也是一種成長，更是一種豐富的自我成就。」王玉玫，《孟子思想的生死學議題》（台北：文史哲出版社，2006年），頁149。

<sup>11</sup> 李瑞全，〈儒家之臨終安寧療護之取向〉，《應用倫理研究通訊》第8期，1998年10月，頁60。

## 二、仁民愛物

所謂「仁民愛物」，就是吾人不但關懷自己家人，也關懷其他人。不但關懷他人，也關懷萬物。所以，「仁民愛物」是出於「仁」與「愛」而有的一種道德的動作。也就是透過吾人的作為，使其他生命變得更美好。故本文藉由仁民愛物去談人我無隔。因為，如果人的心中，先去認為人的價值比較高，而其他人種或物比較低，就不可能在行動上，用同樣方式去幫助它們。換言之，沒有任何人跟物會因為形貌種族身分的差別，就形成人行動的差別。如此才可以說，整個道德實踐的活動是一個普遍的，只要去面對人跟物需要幫助的，都去幫助它，這個活動是公正的。

孔子倡導仁德，所謂「仁」也就是指存在於人與人之間、人與自然之間，甚至人與天之間的一種純粹的、無私的、完全自覺的感通。<sup>12</sup> 由於人與物的關係是內在的，可以相互的感通，也因此，我們會把人的仁愛立基於宇宙生生不息的歷程。對人對物能感通，則能體知生命，愛惜生命。周敦頤說：「聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之源也。」（《通書·誠下第二》）及「聖人之道，仁義中正而已矣。」（《通書·道第六》）又在《太極圖說》曰：「聖人定之以中正仁義。」由上引文，說明了聖人之道，只是仁義中正而已。同時，周敦頤的「德：愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信。」（《通書·誠幾德第三》）也流露出人的性命得自天道的「純粹至善」。因為對人物的關愛稱為「仁」，而仁心充沛遇事處分得恰到好處稱「義」，人與人之間自然而有的理則稱「禮」，這些道理明通無礙稱「智」。這些都是天性本有，俱在心中。由此表示由踐行仁義以會歸五常、百行源頭之至誠也，而聖人則是能體現至誠者。擴而充之，則仁民愛物。因為愛心普潤，則能與物無隔，成己成物。周敦頤把誠說成是本體，《通書·誠上第一》謂：「誠者，聖人之本。『大哉乾元，萬物資

<sup>12</sup> 對於「仁」，林明珠先生說：「『仁』在孔子的思想中，代表真實的生命與價值，內在的講是成聖的依據，外在的講即是遙契天命，『仁』統攝了一切的德目。」所以，孔子的仁，不僅是愛人、親親、仁民、愛物的表現，同時，有強烈的道德意識感。在此道德主體下，自然對存在生命升起道德的自覺。林明珠，《《中庸》之修道工夫論》（台中：東海大學哲學系碩士論文，2008年），頁10。

始』，誠之源也。」以誠表示最高的德性，同時誠也是寂然不動的大本，體現了道德論與宇宙論的一致。與此相關，周敦頤，提出「生，仁也」（《通書·順化第十一》）的命題，奠定了理學「生生之德」的理論基礎。

沈清松先生說：「所謂的仁民愛物，並不只是一種不得不遵守的道德規範，而是立基於人與人、人與物之間的內在感通。」<sup>13</sup> 由此可知，仁愛的根源是立基於人和天地宇宙的相互感通，也因此人對於人的仁心，和對於物的愛惜是相通的。宋代大儒朱熹也說：「天地生物之心是仁。人之稟賦，接得此天地之心，方能有生。故惻隱之心在人，亦為生道也。」<sup>14</sup> 天地之大德是生生不已，天地把仁德賦予人，發揮仁德就是人的神聖使命。朱熹指出，人從體會到天地有好生之德，到發揮人的仁心仁德。從體會天地之心，到發揮人的仁心，其間是一貫的，是相連續的。而仁是根源於人的不忍人之心，是惻隱之心的實現。扼要的說，仁就是人與人之間，人與自然之間的相應感通。因為對自然有感通，所以就會愛好自然。因為對人有感通，所以就能把本有善心一一加以擴充。《大學》有言：「致知在格物」，是爲了格物之性，以便盡物之性。又「致良知」可說明，良知所知者，乃是在己內有分寸後，能感通之本性。藉著分寸與感通，而達盡己之性。再更進一步，由於感通天地萬物，因而能認識天命。正如《中庸》：「唯天下之至誠，為能盡其性，能盡其性，然後能盡人之性，能盡人之性，然後能盡物之性。能盡物之性則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」承上所述，從盡己之性到盡人之性、到盡物之性，乃至達天命，歸根都是來自於仁愛的感通。而仁民愛物精神的發揮，正是我們中國文化的精髓。

莊慶信先生則以爲孟子用「愛」字指稱對待萬物之行爲，以別於用「仁」字對待人，顯示孟子講「仁民愛物」時，仍站在以人類爲中心的立場。<sup>15</sup> 扼

<sup>13</sup> 沈清松，《仁民愛物》（台北：國家文藝基金會，1992年），頁18。

<sup>14</sup> 朱熹，宋黎靖德編，《朱子語類》卷95第6冊，（台北：文津出版社，1986年）。

<sup>15</sup> 莊慶信先生認爲孟子提出「親親而仁民，仁民而愛物」（《孟子·盡心上》）千古名言，特別用「愛」字形容人與大自然的關係是類比關係，從孟子「君子之於物也，愛之而弗仁」之語可以

要的說，孟子「仁民愛物」思想雖以「人」為道德實踐對象上的優先考量，但是孟子卻並非從人類利益出發，企圖宰制自然萬物。相對的，孟子認為道德生命之實踐必須包含輔育萬物之生成，通過修己以安人、修己以安百姓。參贊天地化育之德，進而在成己成物之中，試圖通過人道補天道之不足。這也是「成己成物」的盡性原則。

承上所述，本文認為，「仁民愛物」這是一個清晰明確的道理，也是一個使人類社會得以生存、文明得以延續和發展的一個基本道理。唯有相互感通，人情溫暖的世界，才能令人感到幸福。孔子提倡仁道，他的言行深深影響中國人的處世觀念，使得原先深藏於中國人的內心願望，因為孔子提出仁的哲學，而獲得明確的觀念表白。在儒家的理想社會中，希望每一個人都能在社會中找到目標，有生命的價值。而所謂的「矜、寡、孤、獨、廢疾者」<sup>16</sup> 是強調處於社會中相對弱勢的人，也可以受到良好的安置、照顧。而儒者的終極目標跟理想，就是將「老者安之、朋友信之、少者懷之」的這種精神徹底實踐。甚至是這些社會中處於弱勢的人，也能夠因為「人不獨親其親，不獨子其子」而受到關懷及適當的照顧、奉養。也正因人們有了「己欲立而立人，己欲達而達人」的精神，社會能更和諧。故本文認為，仁民愛物思想有助社會與政治的和諧：孟子仁民愛物思想一方面隱含了人與天地萬有和諧共處的形上思想，有助於化解政治與社會的衝突與分裂。<sup>17</sup> 另一方面，對於種種人間的缺憾，人能從不忍人之心出發，秉持著人溺己溺的精神，盡可能的施以救援，有助於社會公益

---

證明。莊慶信，〈早期儒家與人類中心主義環境哲學的對話〉，《哲學與文化》第 25 卷第 9 期，1998 年 9 月，頁 838。

<sup>16</sup> 語出自《禮記·禮運大同篇》：「天下為公。選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子；使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜、寡、孤、獨、廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂『大同』」

<sup>17</sup> 在此，曾春海先生指出：「孔孟的德治思想隱含了人與自然、人與物、人與人三重和諧的形上思想，其核心在於極富包容性的仁愛基礎上，在仁愛的光照下展現出孟子『親親而仁民，仁民而愛物』的處世態度。這種態度有助於化解政治衝突與對抗分裂現象。」由上引文，本文認為，孔孟的德治思想，強調德性修養，和注重律己精神的哲學。將德性的自覺提升至政治上，因為和諧且親善的處世態度，有助於胸襟的開拓，如此則能化解政治衝突與對抗所造成的分裂現象。曾春海，《儒家的淑世哲學—治道與治術》（台北：文津出版社，1992 年），頁 14-15。

的發展，拉近人與人之間的距離。此外，通過盡己之性以盡人之性、盡物之性，孟子的仁民愛物思想又著力於促進他人、自己以及天地萬物都能各遂其性、各適其情，在物正其位、人盡其能中，充分發揮人人的性份與稟賦，和諧的促進社會與政治的發展。

### 三、推己及人

周敦頤於《通書·誠下第二》明白表示「聖，誠而已矣」，可見「誠」是為「聖」的標準。就周敦頤而言，為「聖」的宗旨乃在治國、平天下。而聖王如何治國、平天下呢？他主張應實施禮樂之治，他說「禮」就是「理」，是人與人之間所應遵循的禮法。這種禮法是古時聖王所制定，聖王即以此來教化百姓。所以「古者聖王制禮法，修教化，三綱正，九疇敘，百姓太和，萬物咸若」（《通書·樂上第十七》）即是說明古代的聖王統治天下時，必定制定禮法，推行教化，所以三綱得正，九疇得敘，百姓安和樂利，萬物亨通遂順。聖人制禮作樂，以治天下，因為禮是一種無形的約束力量，還需要有樂來宣暢人類的感情。於是創作音樂，用來宣暢八方的民氣，用來調整天下人的情感。於是乎「樂者本乎政也，政善民安則天下之心和，故聖人作樂以宣暢其和心，達於天地，天地之氣感而太和焉。天地和則萬物順，故神祇格，鳥獸馴。」（《通書·樂中第十八》），周敦頤以政治為音樂之本，藉由音樂反映政治，蓋必須政教修明，才能培養出音樂心靈來。具備了音樂心靈，才能相應地對音樂起感通，被宣化，因為樂是由音所產生的，基本則在於人心之感應外物。樂以自然之美化感人之性靈，養成和穆之氣象，因政治清明人民安樂則天下人心平和。所以聖人作樂來使天下人心平和。這種和心通達天地，天地之氣受感應也太和了。天地和則萬物順，因而神靈降臨保佑，鳥獸馴服。周敦頤以為，音樂能感通，至於神祇鳥獸，莫不受其宣化作用而變為正，為馴。我們可以說周敦頤認為音樂是感通的天道誠體的一種表現。同時，《禮記·樂記篇》亦云：「凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲，聲相應，故生

變，變成方，謂之音。」此正說明，因為人之心有各種情感，而因為樂表現人的感情，和感情相配合感於物而後動，所以我們可以說樂和心相關同時也相連，和周敦頤的音樂能感通，天地和則萬物順相呼應。

又「禮，理也；樂，和也。陰陽理而後和，君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦，萬物各得其理然後和，故禮先而樂後。」（《通書·禮樂第十三》）人與人之間的各種倫理關係都是合乎陰陽之理的，只有各得其理，而後則能和。故周敦頤在為政論上亦主張用禮法來治，使君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦各得其理，然後和。如此上上下下之秩序才能夠井然不亂。通過禮樂的教化，使人倫之間各得其理，宇宙萬物亦復如是，由此人倫、事物各安其分，各循其序，然後能和。此亦足以說明周敦頤治世的通則。

同時，周敦頤亦說明了後代君王不修禮法，政事刑法嚴苛紊亂，為官之人，縱欲敗度，不盡職責，以致民生困苦。社會流行靡靡之音、淫蕩之樂，因此發生害君、棄父等敗壞倫常的事情。可由《通書·樂上第十七》觀之：

後世禮法不修，政刑苛紊，縱欲敗度，下民困苦，謂古樂不足聽也，代變新聲，妖淫愁怨，導欲增悲，不能自止，故有賊君棄父、輕生敗倫不可禁者矣。（《通書·樂上第十七》）

換言之，周敦頤主張恢復古禮，他說：「不復古禮，不變今樂，而欲至治者，遠矣。」（《通書·樂上第十七》），假使不發揚古代的禮樂，而想長治久安，那就差得遠了。孔子曾說過：「興於詩，立於禮，成於樂。」（《論語·泰伯》），詩可以鼓舞人的意志；禮可以端正人的行為，樂可以涵養高尚的性情，使成爲一個完人。亦是認同音樂精神是絕對的和諧精神，是詩的主觀精神客觀化，經禮的客觀階段，再回到自身所表現的和諧，而此和諧正是德之盛，治之至。此正是周敦頤「優柔平中，德之盛也；天下化中，治之至也。」（《通書·



樂上第十七》)通過音樂感化的效果最佳寫照。

承上所述，周敦頤在禮方面，當他說「古者聖王制禮法」後，接著就說「修教化」。在樂方面，他說樂可以「宣八風之氣，以平天下之情。」而樂聲必須淡而和，因為「淡則欲心平，和則躁心釋。」(《通書·樂上第十七》)又說：「樂聲淡則聽心平，樂辭善則歌者慕，故風移而俗易矣。妖聲艷辭之化也亦然。」(《通書·樂下第十九》)，因為樂是以政治為本，政治如果良善，百姓生活又能安樂，則天下之心必能平和。表現在樂聲之上，必是一股淡和之氣，淡則能使人的欲心平抑下來，樂聲和則能使人的躁心平釋下去，樂辭善則能使歌者之心自然愛慕，這樣就能夠收到移風易俗的功效。這些都是說明樂對教化是有助益的，由禮、樂的作用，達到人格的完成，並由此達到整個社會的諧和。

以故樂聲淡而不傷，和而不淫，入其耳，感其心，莫不淡且和焉。是謂道配天地，古之極也。嗚呼！樂者古以平心，今以助欲，古以宣化，今以長怨。(《通書·樂上第十七》)

扼要的說，音樂是現實生活的反應。正足以說明，音樂與政治相通，是非常密切。

本文認為，就整體生命的感通與關照而言，生命教育中所包涵的生命，不只是以人類為中心的每一存在個體而已，它還包括天地之間的所有生命。生命的尊重，可以推及到天地萬物，因為生生之謂德。存在的感通，當然本質上是道德的活動。道德的實踐本來就是不能自我封閉，而理當通達無限的。正因人格的偉大，必當是能感通於群倫並起道德薰陶的潤澤作用。期待每一個真實肯認生命主體的人，都能夠面對所有的天地萬物都保持著感應和靈通。

承上所述，在周敦頤思想中，天地萬物皆是天道生生之德的無盡展現。個體生命存在不僅是基於一種存有論的依據，而當是一種即存有即價值的當體呈顯。當吾人能掃除私慾，朗現良知，則對此自有真實之感受。故本文認為，依

據吾人本有的良知良能，當能證知宇宙萬物本互相貫通、互相感應，彼此相聯繫。亦正是在此物我無隔中，周敦頤由物我感通而證天人一體的儒者境界。

## 第二節 物我和諧

中國哲學強調天人合一、天人感應，因此，主張人應追求與自然的和諧統一。人們順應自然，崇尚自然。孔子說：「仁者樂山，智者樂水」（《論語·雍也》）。老子於《道德經·第二十五章》說：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」周敦頤提出「誠，無為」（《通書·誠幾德第三》）的說法，都是說明，宇宙萬物不能孤立，一體的生命，不僅是互相協調，而且要互相協助。因此我們不但對於自我生命的整全關照外，對於宇宙天地萬物的態度更是要珍惜、愛護。進而達到物我和諧之境界。本文認為，我們研究中國哲學之精神，進而探討人類尋求和諧之途徑，及人如何生存在人與人之間、生存在天與地之間。故本節所要探討的物我和諧分：一、萬物一體。二、人與物的相處方式。三、物我和諧在生命教育中的意義。三小點逐一探討。

### 一、萬物一體

儒家看待萬物，最初是一種直接感通的關係。人與物的感通關係，不是科學知識的主客對立關係，而是由無物我隔所呈現出的萬物與我渾然一體的關係。此亦即是由吾人仁心之朗現所證成的境界。

儒家的人文教育，正是要求我們表現仁心，以達物我之和諧。陳德和先生亦認為：「只有心物兩全，心靈統御物質，才能至頤而不厭，至動而不亂，以完成大生廣生的盛德大業。」<sup>18</sup> 物是形具，沒有形具的依託，則心靈不能落實在具體中以表現自己。「人在天地之間，與萬物同流，天幾時分別出是人是物？」<sup>19</sup> 此亦正是物我和諧最高理想境界。

明道先生描述，周敦頤的居所「窗前草不除去」，有人問他何故，他答說：「與自家意思一般。」「這段話中也可以知道，濂溪視物我同體、自得于生意。我們

<sup>18</sup> 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》（台北：洪葉文化事業有限公司，2003年），頁242-243。

<sup>19</sup> 程顥，程頤，《河南程氏遺書》卷2上，收入《二程集》（台北：里仁書局，1982年），頁30。

可以說濂溪是宋明儒者的萬物一體論的先驅者。」<sup>20</sup> 由上引文得知，因為人把雜草看得很微不足道，所以才會任意去除它。而明道先生告訴我們，就算是雜草，它也是一種生命。因為是生命，所以它呈現生命的意志力。而不去除草，是因為通過人我之間的無隔，先去尊重跟我不一樣型態的生命。因為有生命存在的價值，所以就算是雜草，也不去拔除它。對於明道先生而言，所有的雜草都是一種自然生命力的一種展現。它都是一種有價值的存在，並不會因為是雜草，它的存在就卑下，就微不足道。因為尊重此一生命，就不會任意的去拔除它。言下之意，一般人眼中的雜草，在他的眼中則是自家人一樣。這是他在靜觀自然所得結果，除非靜心觀看大自然的種種，否則人類不容易體會出天人的密切關係。由此，正表現出一種與生生不已的大自然融為一體的人生胸懷。扼要的說，周敦頤這種淡泊自在，與大自然融合在一起的生活，正和探尋「孔顏樂處」的精神相呼應。而周敦頤曰：「故聖人作樂以宣暢其和心，達於天地，天地之氣感而太和焉。天地和則萬物順，故神祇格，鳥獸馴。」（《通書·樂中第十八》）扼要的說，他認為音樂之美，可使人心舒暢和諧，又可使天地和諧，萬物順暢，更可感動上天及鬼神，音樂的影響力還可達於動物。由此，我們可以肯定的是他鍾情天地山水之美，關懷自然與人、與天地的關聯性，這也為他的萬物一體提出了論證。因為「感通之無限，潤物之無方」體現了萬物與我同在。王陽明有言曰：「大人者以天地萬物為一體者也，其視天猶一家，中國猶一人焉，若夫間形骸而分爾我者小人矣。」

<sup>21</sup> 陳德和先生所說：

感通無隔是精神生命無止境的層層擴大，至參天地，體萬物，與天地合德，與日月合明，與四時合序，與鬼神合吉凶而致其極。覺潤無方是道德價值永恆不斷的創生涵融，如時雨之潤澤以誘發生機，便萬物皆得其所。<sup>22</sup>

<sup>20</sup> 岡田武彥，張繼榛編，〈儒教的萬物一體論〉，收入《儒學國際學術討論會論文集》上冊，（濟南：齊魯書社，1989年），頁25。

<sup>21</sup> 王陽明，《傳習錄及大學問》（台北：黎明文化事業股份有限公司，1986年），頁187。

<sup>22</sup> 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》（台北：洪葉文化事業有限公司，2003年），頁81。

承上所述，都可顯示萬物聲氣相通、休戚與共的一體之感。故本文認為，孟子的「仁」，這種天性或人性中的「仁」，結合《中庸》的「天命之謂性」及《大學》的「明德」，都可說明天地萬物一體的最深理由。蔡仁厚先生說：「與天地相似，便是與天地不隔。這感通不隔的生命，即是與宇宙通而為一的生命。」<sup>23</sup> 扼要的說，這感通其實是推己及人的不忍的仁心，因為能體現仁體的人，對天地萬物有一種認同感，以天地萬物為內在於自己的生命中，因而在精神上通達於天地萬物。也就是能把自己與宇宙萬物視為息息相關的整體，視宇宙萬物為自己的一部分。正如周敦頤的《通書·理性命第二十二》曰：「是萬為一，一實萬分，萬一各正，小大有定」，主張天地萬物包括人，都是一體的。故本文認為，萬物一體的觀念，可說是以仁道的原則，對待一切人、事、物。人應有仁心及參贊天地生物的心，用仁心看待天地萬物，就可達到一體。因為天地萬物為一體，進而愛天地萬物及人。陳榮波先生說：「在環保觀念上，儒家講『民胞物與』，莊子提出『天地與我並生，萬物與我為一』（〈齊物論〉）可謂道家環保思想的終極關懷。」<sup>24</sup> 由上引文得知，老子是尊重大自然之美，與大自然之道同在，並與道合一。亦即是，在以道觀之的整體觀下，指出人與天地萬物是一體共生的。

在傳統的哲學思維中，天地人我的存在和關係原是渾然一體的，其為一有機性的整全乃均衡、和諧而不可分割者。<sup>25</sup> 李瑞全先生說：

人與天地萬物為一體的理念起碼不容許人類為自己的生存而剝奪其他物種的存在，而要求有一種互助共存的取向。一方面，人由於具有明顯的道德理性而被賦以最高一類的價值層位，也同時被要求擔負遍及一切存在的道德義務。<sup>26</sup>

<sup>23</sup> 蔡仁厚，《宋明理學·南宋篇》，（台北：台灣學生書局，1980年），頁237。

<sup>24</sup> 陳榮波，〈老子的環保美學〉，《哲學雜誌》第7期，1994年1月，頁102。

<sup>25</sup> 方東美先生將之形容為「廣大悉備之和諧」。方東美，〈中國哲學之通性與特點〉，收入《方東美演講集》（台北：黎明黎明文化事業股份有限公司，1989年），頁81-83。

<sup>26</sup> 李瑞全，〈儒家論安樂死〉，《應用倫理研究通訊》第12期，1999年11月，頁19。

承上所述，這也正是儒者所謂「仁者與天地萬物爲一體」，可以說一切生命在存有上均同等。儒家認爲，一切存有，在存在上都可以有相同的價值。故本文認爲，人類與其它生物之間的價值區分，主要是由於人類之道德心的表現。而能體現仁體的人，對天地萬物有一種認同感，以天地萬物爲內在於自己的生命中，因而在精神上通達於天地萬物，這便是感通。

## 二、人與物的相處方式

周敦頤以人爲萬物之靈，他認爲人和萬物，都由陰陽二氣及五行之氣的交感所化生，但人與物有分別，人最靈。「人最靈」，並不是指人在存在位階是更高一層的，而是指人在萬物之中，相對於禽獸之道德自覺意識的存在，最能體認天地生生之德的。而能體認生生之德，才能基於它所擔負的獨特性，我們之所以爲人應有的價值感和責任心。而去幫助所有的天地萬物，基於吾人努力，使得天地萬物變得更美好。人的靈性來自五行的秀氣，因《太極圖說》云：「唯人也得其秀而最靈，形既生矣，神發知矣。」周敦頤特別強調人類行爲的道德標準是中正仁義，聖人用仁義化育天地萬物。《太極圖說》觀之，其言：「聖人定之以中正仁義(聖人之道仁義中正而已矣)，而主靜(無欲故靜)，立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。」同時，《通書·順化第十一》：「天以陽生萬物，以陰成萬物，生，仁也，成，義也。故聖人在上，以仁育萬物，以義正萬物。」由上引文，得知，聖人法天，其待人接物，也是本乎仁義。一般人也應該效法聖人，本著仁義的原則去對待他人及化育萬物。我們知道四時之循環，以及萬物之生生不息，都蘊藏有天地創生化育之妙理。因爲，吾人能透過仁心以觀之，則明白自然萬物互相感通應和，而生生不已。因爲感通而各得其所求，各成就其自己。故一切自然對我們而言，

自有其義。由此，人與物之相處方式實具有人生之教育意義。<sup>27</sup> 周敦頤亦言天地萬物及大小事物皆有共通原理貫徹其中。他主張天地萬物都是一體的。所以說：

厥彰厥微，匪靈弗瑩。剛善剛惡，柔亦如之，中焉止矣。二氣五行，化生萬物。五殊二實，二本則一。是萬為一，一實萬分。萬一各正，小大有定。（《通書·理性命第二十二章》）

周敦頤說天地萬物以五行陰陽而根源於太極。「太極」亦即創化萬物，使之生生不息之誠體。其落實展現在天地萬物之中，使萬物各正各定。當然此一各正各定，在人間又往往是通過聖人崇德廣業之功才能全然彰顯。周敦頤以「人」為「得天地之正而最靈」者，故將人視為呈顯天地生物之德的關鍵。再者，人又以稟受於天的道德本性感通萬物之性。此道德心性不僅得見萬物獨立自存的本然價值，更能達於造化之原，通於幽明之際，而與天地合德。周敦頤又曰：

天下，勢而已矣。勢，輕重也；極重不可反。識其重而極反之，可也。反之，力也。識不早，力不易也。力而不競，天也。不識不力，人也。天乎？人也！何尤。（《通書·勢第二十七章》）

扼要的說，人與物的相處，就是要尋求一個中道。「中」，是不偏不倚，為一切物理之當然。中道的開始，源自《書經》：「王道蕩蕩，無黨無偏；王道平平，無反無側；王道正直，會有其極，歸有其極。」（《書經·洪範篇》）皇極乃是古代天子治國的大道，在於公正不偏，即所謂「大中至正」。而在《易經》的經傳

---

<sup>27</sup> 對於此意，鐘丁茂先生也有相同看法：「宇宙即是一個整體生命，自然即是一個大有機體。人、物只是其一部分。則吾人應視各種物類與人類息息相關。人在宇宙中的地位與其他物類相同，只是大宇宙的一小部分。唯人類有自覺，有精神作用，透過自覺反省，涵養存察，人類可以達到參贊天地化育之地位。」鐘丁茂，《環境倫理思想評析》（台中：東海大學哲學研究所博士論文，1994年），頁449。

裏，特別注重中正。因為，一物的本質，陰陽恰得其正，物便美好。以人來說，陰陽得其正，便沒有私慾。同理可知，人世間的人事，和自然界的物體一樣，都是陰陽的結合。每一件事有其事件的道理，在自然界，每一個人有自己存在的本性。本性由陰陽相合而成，每一物的陰陽結合恰得其當，如此即是中正。因為這種中正，是一切物和一切事的原則，即一切物、一切事，都該有自己的完全之理，陰陽得以調和。又「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」（《易經·繫辭上第五章》）一陰一陽因為互相結合，結合而成物。陰陽的結合，繼續不停，物的存在也繼續不停。整個宇宙萬物的存在，生生不息。我們更明白人與物的相處，不但不宜看作是對立的狀態，而應該是一種和諧融通的關係。由「民胞物與」而進到「以天地萬物為一體」，更因而通向自然世界，最後形成「天人和諧」的宇宙觀。

萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。又云：夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。（《孟子·盡心上》）

這也正說明宇宙萬物，與天地同流，因為必須能確認與天地萬物具有同一的本質，只有在對這本然的認同下，我們才能把心推展出去，與天地萬物通流。又「君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。」（《孟子，盡心上》）孟子認為一個人的愛心唯有根源於親親，仁民和愛物的事情，才能夠踏實而不悖常理。孟子更視「仁」為人的本性，理由是四端之心為人所固有。因此人性本善，更進一步指出經過存養而有仁義之德的君子，則能達到「上下與天地同流」的境界，與天地宇宙成一體。正如沈清松先生所言：「可見中國人對人對物，時常心存仁愛。」<sup>28</sup> 承上所述，本文認為，人作為天地之心乃萬物之靈，應當具有普遍的仁心，可以使人超越物我之分。具體來說，如果每一個個體都能推己及人，由近而遠，就可以把自我的仁心發揮到極致，而進入

<sup>28</sup> 沈清松，《仁民愛物》（台北：國家文藝基金會，1992年），頁5。



「萬物皆備於我」、「與天地同流」的境界。這正是人與物的相處達到物我和諧之極致。<sup>29</sup> 也就是「仁民而愛物」的一體境界。因為天地有生物之心，萬物才會生生不已。而人則萬物並育，與天地同流，萬物一體。故本文認為，中國人在觀察宇宙人生之餘，認為宇宙與人生乃是渾然一體。是以，天與人、人與天、人與物，自然應該和諧相處。正如馮滬祥先生說：「孔子時期最早強調的『仁』，即為『愛人』。但到了新儒家，則認為只『愛人』還是不夠，更要進一步愛天地、愛萬物。」<sup>30</sup> 由此，肯定了人與自然萬物之關係。就環境倫理學而言，更深值我們重視。而誠摯的尊重自然、敬重生命，也正是當今環保工作最應具備的精神修養。

### 三、物我和諧在生命教育中的意義

人類和大自然可以和諧相處在一起，去除自我的界限之後，天地萬物和我之間沒距離了，盡而達到物我和諧之境界。誠如方東美先生也認為：「人和『自然』之間也沒有任何隔閡，因為人類生命與宇宙生命乃是融貫互通，泯化並進的。」<sup>31</sup> 扼要的說，儒家對自然界的看法是萬物並育而不相害，即萬物可以一起發展而不互相侵害。

萬物並育而不相害，道並行而不相悖。小德川流，大德敦化。此天地之所以為大也。（《中庸·第三十章》）

承上所述，本文認為，如何與自然世界和諧共存，盡而到參贊化育，正是我們所要思索的課題。而物我和諧，有些時候並不是透過我的努力，使它變得更好，

---

<sup>29</sup> 在此，方東美先生也說：「如此，天與人和諧，人與人感應，人與物均調，處處都以體仁繼善、集義生善為樞紐，然後天地之間，才能怡然有序，一切萬物也才能盎然滋生。」方東美，〈中國的哲學智慧〉，《中國文化月刊》第1期，1979年11月，頁78。

<sup>30</sup> 馮滬祥，《環境倫理學》（台北：台灣學生書局，1991年），頁428。

<sup>31</sup> 方東美，《中國人生哲學》（台北：黎明文化事業股份有限公司，2004年），頁149。

它就會好，我還要去尊重它跟我之間的差異。使得我跟它都有一個空間。因此，尊重每一個各自有它自己生存的位置。所以，尊重我跟它的不同，尊重生存底下不同的空間。扼要的說，仁民愛物是指，我無私的去對每一個事物都是好的，物我和諧是我尊重每一個事物跟我的不一樣。

天地之大德曰生，聖人之大寶曰位。何以守位曰仁，何以聚人曰財，理財正辭，禁民為非曰義。（《周易·繫辭上》）

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。（《周易·繫辭上》）

立人之道，曰仁與義。（《周易·說卦》）

承上所述，傅佩榮先生認為前人觀察了天地之大生與廣生之德，體察到人類應以「仁義」為基本法則，才能滿全人類生命的原始要求。這種人與自然界的關係，不僅互相依存，而且啓發無窮生機。<sup>32</sup> 故本文認為，人在自然中，因為物我的和諧，精神得到煥發，生命得到通暢。人若能率性而行，則能盡性以發展，進而發展人性和物性，以達到贊天地之化育。而萬物的性相連，因為生命相連，而發展了自己的生命，因而發展萬物的生命。而人的生命價值，必須通過生命的提升和生命的擴展而顯現出來，因為人不但可以「不獨親其親，不獨子其子」，而「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」。同時還可以由「親親而仁民、仁民而愛物」。正說明了人與天地萬物通而為一。<sup>33</sup> 扼要的說，我們的道德心靈由內向外感通的時候，是沒有隔閡的，他必然與天地萬物通而為一，所以我們的生命是與萬物為一體的。

而周敦頤的物我和諧思想基礎，論證了天人合一，可由下文得到論證：

<sup>32</sup> 傅佩榮，《儒家哲學新論》（台北：業強出版社，1993年），頁10。

<sup>33</sup> 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》（台北：文津出版社，1987年），頁215。

天以陽生萬物，以陰成萬物，生，仁也，成，義也。故聖人在上，以仁育萬物，以義正萬物，天道行而萬物順，聖德修而萬民化；大順大化不見其迹，莫知其然之謂神。故天下之眾，本在一人。道豈遠哉，術豈多哉。（《通書·順化第十一》）

這是說，萬物的生成是陰陽二氣的自然作用。順即「天道行而萬物順」之順，即依道而自然順成。化即「聖德修而萬民化」之化，陰陽之道自然順行，萬物就順利生成。周敦頤認為「仁義」是待人的標準，對待他人，應該本乎仁義。聖人以仁義教化萬民，亦是符合天道的。「聖德修而萬民化」，聖人效法天道來教化萬民。「天道」與「人道」是相通的。順應這種變化之道，就是「順化」。由於聖德之感召而自然潛移默化。既然上天對待萬物的原則是仁義。聖人法天，其待人接物，也是本乎仁義。一般的人也應該效法聖人，本著仁義的原則去對待他人。而其中「仁」，是孔子的一貫之道。子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語·八佾》），正是孔子說仁為禮樂之本。也是其「朝聞道，夕死可矣」（《論語·里仁》）之道。而其所謂的道主要內容為己欲立而立人，己欲達而達人，和己所不欲，勿施於人。為了仁，孔子他可以「殺身」。而義則是孟子所特別強調的，為了義，孟子可以「捨生」。綜上所述，周敦頤的儒家道德思想都得到呼應。而「聖德修而萬民化」亦可由以下引文得到論證：「夫子之得邦家者，所謂『立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和。』」（《論語·子張》）是說如果得以掌國家政權，那就如同古語所說的：「扶植人民生計，人民自能自力；引導人民行德，人民即能遵從；安撫流亡人民，人民即能歸附；鼓舞人民情緒，人民即能和樂。」都可藉由此相呼應。

周敦頤重視禮樂，同時他亦認為人性受後天影響而有善有惡。當一個人的善性為情欲所蔽時，就會產生罪惡，破壞社會秩序，或傷風敗俗。所以在不得已的情況下，只好有消極做法，提出糾之以罰，使之復歸於善。他還以陰陽學說，論

證了刑法制度之合理性，他說：

天以春生萬物，止之以秋。物之生也，既成矣！不止則過焉，故得秋以成聖人之法天，以政養萬民，肅之以刑。民之盛也，欲動情勝，利害相攻，不止，則賊滅無倫焉，故得刑以治。情偽微暖，其變千狀，苟非中正明達果斷者不能治也。訟卦曰「利見大人」，以剛得中也。噬嗑曰「利用獄」，以動而明也。嗚呼！天下之廣，主刑者民之司命也，任用可不慎乎？

（《通書·刑第三十六》）

他認為，一切法治制度，是依據「天道」原則而施行的。是「聖人之法天」以治民的措施，因而是合乎天意的。如果一切法治制度，實行得好，也會感動上天的。上天以春陽促使萬物生長，以秋陰終止萬物生長。萬物的生長到了秋季結果的時候，不加以制止就會過分生長，所以要秋季來制衡。而聖人的「法天」，以仁政養育萬民，還是要用刑獄來整肅百姓。因為人到了盛年，內則有強大的慾望和情感，外則與人為利害而相衝突。這些如不加制止則互相傷害，會「賊滅無倫」就沒有秩序了，所以要用刑獄來治理。雖然，周敦頤主張用刑，但他又說任用主刑者不可不慎，因為人的真偽幽隱難知，而又千變萬化，如果不是中正明達果斷的人，根本就無法治理的。所以在選用主刑的人要更加的謹慎，不可濫用刑罰，以害蒼生。所謂「利見大人」，是指九五居中得位，象徵主持刑法的人剛健中正，訴訟時遇到這樣的法官最好。是以廣大的天下萬民，生死操在管刑獄的人手上，任用當然得謹慎為是。

承上所述，本文認為，人的生命不是憑空而來的，因為人世界和宇宙世界通而為一。而中國古人看宇宙為一整體，宇宙化生萬物、生生不息。而生命縱貫古今，以人的生命為中心，以人的生命意義，賦予宇宙萬物一種意義。

《易經》將人的生命連接在宇宙萬物的生命以內，宇宙的生命，乃是一個生命，因為彼此相連。反觀莊子認為天地一氣，通於萬物。人的生命，由氣而成。

人能消除外面一切形色，生活於氣。人的生命便和萬物相通，在宇宙內可以流通無阻，進而達到物我和諧的境界。誠如他所說：「凡物無成與毀，復通為一；唯達者，知通為一。」（《莊子·齊物論》）此正代表生命發揚到最高境界。因為四時運行不息，而秩序不亂，萬物化育於其中，而並行不悖，而吾人盡心知性，存心養性，而後可與天道遙契，達天人合一之境界，此乃生命教育最高精神所在。扼要的說，本節旨在使吾人了解人價值的存在。此真實的存在，即是人活在人間的價值與意義。進而擴及人與物的相處方式，誠如莊慶信先生所說：「當我們對於大自然中的任何萬物都能聚精會神的尊敬、尊重它時，這種環保素養會領人回歸內在的精神生命，終究能登門進入『天人合一』的殿堂。」<sup>34</sup> 由此，如果我們能使自己的生命不停地向大自然開展，體驗到大自然中的萬物就是自己。放眼宇宙，把自己看成是宇宙的一個必要部分，同時把宇宙萬物看作和自己息息相關的整體。因此，我們要使生命長遠流長，同等的尊重宇宙各個不同型態的生命，這就是萬物一體的境界。如此，因為物我的和諧，而終致達到天人合一的最高理想境界。

---

<sup>34</sup> 莊慶信，《中西環境哲學——一個整合的進路》（台北：五南圖書出版股份有限公司，2002年），頁178。

### 第三節 成己成物

什麼叫「成」？「成」是能夠「盡」，就叫「成」。成己是成己之性，成物是成物的性。講成己成物，對己與物來說，這是一貫的。怎麼樣「成己成物」，當然最重要的原理，就是一個「誠」。《中庸》有曰：「唯天下之至誠，為能盡其性，能盡其性，然後能盡人之性，能盡人之性，然後能盡物之性。」（《中庸·第二十二章》）「天下至誠」的人可盡己、盡人、盡物的性。因為「能盡其性，則能盡人之性」若我充分實現我的道德本性，也可以幫助他人實現其道德之性。<sup>35</sup> 此正與周敦頤「誠者聖人之本」、「聖，誠而已矣」，思想一致。同理，「能盡人之性，則能盡物之性。」設若每一個人都可以發揮善性，安身立命，那麼世界則能達至和諧之境界。所以，我們可說這個成己成物之道，即是率性之謂道。<sup>36</sup> 換言之，即是內聖外王之道。<sup>37</sup> 周敦頤《通書》曰：

誠者，聖人之本。「大哉乾元，萬物資始」，誠之源也！「乾道變化，各正性命」，誠斯立焉。純粹至善者也。故曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」「元亨」，誠之通；「利貞」，誠之復。大哉《易》也，性命之源乎！

「誠」是聖人的本源。而這「誠」也是《中庸》曰：「誠者天之道」（《中庸·第二十章》）的「誠」。周敦頤指出聖人在以「誠」為根源，這根源為萬物

<sup>35</sup> 例如，杜維明先生曰：「經由『誠』，人不僅能實現自己的真實本性，而且也能實現同胞的性及整個現象世界的性。」杜維明，《人性與自我修養》（台北：聯經出版社，1992年），頁101。

<sup>36</sup> 王邦雄先生在《儒道之間》，提到：「中庸講成己成物，最重要的原理，就是一個『誠』。『惟天下之至誠，為能盡其性，能盡其性，然後能盡人之性，能盡人之性，然後能盡物之性。』從《中庸》的宗旨來說，這個成己成物之道，就是率性之謂道」。王邦雄，《儒道之間》（台北：漢光文化事業股份有限公司，1986年），頁88。

<sup>37</sup> 高柏園先生曰：「內聖外王不但是仁心之成己成物之不能已，同時，也是吾人既有限而又可無限之性格所必有之格局。果此，則內聖外王乃是吾人價值要求所必有之發展。」高柏園，《中庸形上思想》（台北：東大圖書股份有限公司，1988年），頁151。

性命所本有。《中庸》有曰：「誠者，物之終始；不誠，無物。」（《中庸·第二十五章》）這個「誠」，是萬物變化的終始。基本上，由至誠盡性的道德實踐要求，而將萬事萬物加以涵攝其中，由此而能成己成物。所謂「誠者物之終始，不誠無物」正是此根據。所謂「誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合內外之道也」。（《中庸·第二十五章》）所以，君子把「誠」作為最可貴的品德。而這個誠，不僅是自己做到就算了的，君子還要用來成就萬事萬物。亦即吾人由至誠無息之不能已，而成己成物。換言之，把仁、智結合起來，就是成物、成己的道理。據此，則聖人之至誠盡性，實際上便是以整個天地宇宙為其內容，並透過日常生活而具體地完成。這也是聖人道德意識的無限擴充。本文分：一、從參贊天地化育論成己成物。二、從成己成物論儒家對於人之存在意義的探討。二小點逐一討論。

#### 一、從參贊天地化育論成己成物

周敦頤認為，萬物各有其價值，而且肯定天地萬有的一體關係。他藉由《太極圖說》，說明宇宙之生成及萬物之化生。《太極圖說》曰：

無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根；分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。「乾道成男，坤道成女。」二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉。

惟人也得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義，而主靜，立人極焉。故聖人「與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶」，君子修之吉，小人悖之凶。故曰：「立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。」又曰：「原始反終，故知死生之說。」大哉《易》也，斯其至矣。

我們由引文可知，周敦頤窮究宇宙生生之理，由寂然不動之體，而論陰陽感通之用。繼太極而言陰陽二性，由二氣而化五行，由五行而生萬物。自簡至繁，皆以天道為萬有之性的超越根據。最後，並依此而將「人性」歸結於「聖人定之以中正仁義，而主靜，立人極焉」。故周敦頤發揮天道性命相貫通之理，主張聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶，皆以人為奉天理而圓現人間價值者。這也是儒者參天地，贊化育之旨也。又「立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。」這也正是把宇宙的存在原理和人的生命原理互相配合，而以天、地、人三才作為宇宙大化流行的內涵。<sup>38</sup>「易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之，故六，六者，非它也，三才之道也」(《易經·繫辭傳下》)。天道乃宇宙之絕對本體、萬物之原理、萬民之天命。人道乃人類之生活、人倫之規範。地道乃萬有之形象、萬物之資源。由於三爻象徵天、地、人、三才，而天地之道和人道共同基於易道，因此人道與天地之道相吻合。這種天、地、人和諧相處的世界觀，說明人並非孤立的個體，也正是天人合一的思想。更是達天地化育之極致。周敦頤在《通書·精蘊第三十》曰：

聖人之精畫卦以示，聖人之蘊因卦以發。卦不畫，聖人之精不可得而見；微卦，聖人之蘊殆不可悉得而聞。《易》何止「五經」之源，其天地鬼神之奧乎？

由上引文，我們可知，周敦頤認為《易》不只是卜占之書，而為先聖先賢對宇宙人生之理的掌握與闡發。因此，《易》不只是經典〈五經〉的源頭，更是一切宇宙人生之理的根源。周敦頤正是在接受《易經》為一切宇宙人生之理的根源

<sup>38</sup> 韋政通先生解說中庸：「中國人把宇宙的一切事物綜合而為『三才』，就是天地人三才。在這領域中，中國人折衷之，以『人』為中心。『天為人而立，地為人而成』，就是這個道理。」韋政通，《中國哲學辭典·中庸條》(台北：水牛出版社，1994年)，頁215。



之基礎上，將《周易》所闡發的宇宙人生秩序視為人當實現的價值秩序。

扼要的說，本文認為，《周易》以對萬物生命之尊為出發點，以生生不息期人能參贊天地之化育，輔助萬物各得其所，各盡其性，以達宇宙人生之至道。此更佐證了周敦頤所採取的精神，在基礎上固然是天道和地道，但實質上發揮了人道精神，那就是「仁」與「義」。透過「仁」與「義」的德行，吾人就在使自身生命踐履成聖人之途。

孔孟學說，一向以「仁」為中心。孔子指出人本有其仁心，仁心是道德主體，為價值之根源。又孟子之肯定仁義內在。孟子說：「仁也者人也，合而言之，道也。」（《孟子·盡心下》），乃說明了「仁」是人之所以為人的最內在之本質。又「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」（《孟子·盡心下》）也可說是成聖成賢開天闢地之依據。《周易》曰：「一陰一陽之謂道。繼之者，善也。成之者，性也。」又曰：「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知」（《易經·繫辭傳上》），可見，仁智之道，以仁為主體。周敦頤於《通書·順化第十一》曰：「天以陽生萬物，以陰成萬物，生，仁也，成，義也。故聖人在上，以仁育萬物，以義正萬物，天道行而萬物順，聖德修而萬民化。」正是教化人要實行仁義道德的生命。人以其生命而實行仁義道德，仁民而愛物，進而達參贊天地之化育。又人類以此來推論宇宙，宇宙同樣起於陰陽原理。因為有天地而有萬物，而我們人人都能充分發揮自己的生命，由盡己之心，而盡人之心，而盡物之心，和萬物成為全無隔閡的一體關係。所以《孟子》曰：「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉」（《孟子·盡心上》）。《中庸》曰：「贊天地之化育」，把所有外在的東西都納入我們生命之中，和化育萬物的天地同其悠久偉大。王陽明有言曰：「大人者以天地萬物為一體者也」<sup>39</sup>，陽明先生之所言「大人者」，亦即明道先生之「仁者」。大人以天地之萬物為一體，無有內外之分隔，而仁心之無限感通，無限開展，渾然無物與我，內與外之隔，與天地萬物為一體。<sup>40</sup> 又〈識仁篇〉云：「此道與物無對，

<sup>39</sup> 王陽明，《傳習錄及大學問》（台北：黎明文化事業股份有限公司，1986年），頁187。

<sup>40</sup> 在此，劉翰平先生亦有相同的看法：「中國人則是將生命看做宇宙萬物共生共存相容的『整

大不足以名之，天地之用皆我之用。」<sup>41</sup> 此道是指仁道，仁通內外，無物與我之分隔，所以不與外物為對。惟有我的生命與天地生命上下合流為一，此時天地之仁即我心之仁。陸象山的「人與天地萬物皆在無窮之中者也。宇宙內事，乃己份內事，己份內事，乃宇宙內事。」又說「宇宙即是吾心，吾心即是宇宙」<sup>42</sup> 亦都是儒者天人合一、參贊天地化育的偉大情操。

承上所述，本文認為，因為人如果要將理想充盡實現，則必然會涉及一切萬物與存在，而必有仁者與天地萬物為一體之感，而必至聖人之天地氣象而後止。這也是忠恕之道，己立而立人，己達而達人的終極表現。人生之道，《大學·經一章》說：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」人生的目的，在止於至善。人生的道途，在於率性，亦即依據得自於天、不假外求的道德實踐性而行。人生的修養，在於親民的仁道，這也是人存在的使命最高的價值。故人的存在價值，使我對其他之個人，對整個國家、整個世界人類，乃至天地萬物之一切，都當有一道德責任，此一道德責任以照耀國家天下及一切事一切物為己任。又人的道德生命一旦呈顯，由於道德心的發用，便創生了一切人間的道德價值。故必由親親而仁民，由仁民而愛物，而不能有止境。故本文認為就儒家思想來講，人道不能只限於「成己」，必須推廣至「成物」，此即是推展人類的道德關懷於一切事物上。也就是人類的道德實踐在內涵上自然通達於天道。<sup>43</sup>

本文認為，所謂天道正是儒家義理之形上根源，仁或不忍人之心所表示的是具有普遍規範意義的道德原理。此正與孔子表示自己「下學而上達，知我者其天乎！」（《論語·憲問》），即顯示人的日常道德行為，順天理，循序漸進，自然與天道合而為一。而天道也可以從自然的生生不息的表現來說明，所以孔子又

---

體」，絕不視個體與宇宙及其他的個體，完全獨立並相立之觀念，所以有『仁者以天地萬物為一體』、『天地人三才』之說。劉翰平，《儒家心性與天道》（台北：商鼎文化出版社，1997年），頁10。

<sup>41</sup> 程顥，程頤，《二程集》上（台北：里仁書局，1982年），頁17。

<sup>42</sup> 陸象山，〈象山年譜〉卷三十六，收入《象山全集》（台北：台灣商務印書館，1979年）。

<sup>43</sup> 在此，吳建明先生亦有同樣的看法：「儒家道德哲學除了強調主體之成就外，亦必然要普遍的成就他人與萬事萬物，如此方能透顯道德實踐的圓滿與周備。」故本文認為，透過道德實踐，也是合內外之道的實踐。吳建明，《先秦儒家「天人合德」思想之演進與發展》（台中：東海大學哲學系博士論文，2004年），頁269。

說：「天何言哉！四時行焉，百物生焉；天何言哉？」（《論語·陽貨》），正說明萬物生生不息，而四時行、百物生，因為四季運行有序，百物滋生，見之即知其理。而《中庸》更直接說明：「天地之道，可一言而盡也；其為物不貳，則其生物不測。」（《中庸·第二十六章》）認為天地的道理，可拿一句話完全涵括，就是「造物沒有二心，所以化生萬物不可測量。」天道也就是生生之德。孟子也說：

盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。（《孟子·盡心上》）

是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。（《孟子·離婁上》）

李瑞全先生亦有相同之看法，他說：

這種成己成物的要求，即是人類通過道德行為所指向的一種表現，即如同天道之使天地「四時行焉，百物生焉」，促進生生之德的更充分實現，此可稱為「參贊天道原則」。<sup>44</sup>

本文認為，盡己性人性物性，即是讓天地萬物各遂其性，各適其情，即是參贊天道。反之，也可以說，參贊天道即在於能使自己、他人和天地萬物都得到充分發展。陳德和先生亦認為：

儒者對自己乃產生「由道德的不容已，求自我圓滿實現，以至參贊天地化育」的內在要求。這個要求亦必是「止於至善」之無限的要求。<sup>45</sup>

本文認為，人生於天地之間，亦可云宇宙創化之參贊者的「人」。因為人內

<sup>44</sup> 李瑞全，《儒家生命倫理學》（台北：鵝湖出版社，2000年），頁64。

<sup>45</sup> 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》（台北：洪葉文化事業有限公司，2003年），頁18。

在德性生命之價值確立，及一切存在宇宙萬物之主體的一體融貫，而天地萬物與我同體存在，乃至於個人與個人，或整個人類與宇宙萬物之間，得以和諧共存。以達修己及人、天人合一的圓融美好境界。<sup>46</sup> 正是參贊天地之化育最佳寫照。周敦頤曰：「寂然不動者誠也，感而遂通者神也，動而未形有無之間者幾也。誠精故明，神應故妙，幾微故幽，誠神幾曰聖人。」(《通書·聖第四》)，正說明心「誠」則「寂然不動」，感應外物便通達事理是「神」。聖人之心誠精不雜，所以光明四達。感應如神故能妙應萬物。孟子更進一步提倡，盡心知性即「知天」，存心養性即「立命」。《孟子·盡心篇上》說道：「莫非命也，順受其正。是故，知命者不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。」(《孟子·盡心篇上》)孟子正說明了「天命即正命」的理論基礎。

故本文認為，此語蘊含能使天地萬物生長不息的天道觀。在人生中，遵依天性及善用生命，讓自己有成就，就自然以仁來善待自己。人類當擴大「成己之仁」來造福人類。人要善用生命以觀察萬物，和成就萬物。換言之，儒家生命哲學的終極目標是在天命的貫徹，而天命的貫徹不外是仁道或內聖外王之道的實現，盡而參贊天地之化育。

## 二、從成已成物論儒家對於人之存在意義的探討

「人的存在意義為何？」乃哲學之關鍵議題。我們了解人活在世界上，透過思想活動發現自己存在的價值，因而對自己的生命有了責任。人生的途徑是隨著生命而開展出來，生命的過程是多變的，在變化中需要高度的智慧和勇氣去判斷、去實現生命的要求。因為，人與事物終究不同，人生存在人與人之間，受別人關心，同時也關心別人。人能通過道德實踐去完成使命，而事物則不能。因此，

---

<sup>46</sup> 關於此說，力乃中先生也有相同看法：「以仁民愛物的態度應事接物與利用厚生，面對天地萬物的人類社群，應體察天道之「生生之德」，要能自覺地盡一己之能力，擴展天道所賦予人之本性，以參贊天地之化育之道德義務，不但要成己亦需成物。」故本文認為，如此便是實現天人、身心、物我的和諧統一。力乃中，《儒家環境倫理學論證的兩種進路》(台北：華梵大學哲學系碩士論文，2005年)，頁67。

我們可以說，我們因為追尋生命的價值，體會到使命感是一種對於生命價值的肯定。

而儒家對人存在使命最明顯的關懷是，生命是向前開展的，只要活著就有希望。而這希望表現在對社會未來的貢獻裡。換言之，做人的原則不能只以個人為出發點，同時也要以人與人之間的關係為出發點。當自己要立身處世時，也能讓別人立身處世，誠如《論語》曰：「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。」（〈雍也〉）在人生的途徑上，盡自己的力量去實現自己存在的價值，以此做為人生目標。又宇宙化生萬物，人自覺人真實存在時，其存在之所以為宇宙之客觀存在。易言之，人之存在直接承受於天者，蓋天德高明，地德博厚，萬物生生而變化無窮焉，唯人也得其秀而最靈。因而能通此高明與博厚，以成就人之所以為人之價值與意義，以立人道。此正是周敦頤《太極圖說》的「惟人也得其秀而最靈」、「聖人定之以中正仁義，而主靜，立人極焉」所要說明的。

本文認為，因為人具有生命，在宇宙萬物中，我們可說人乃造物主所造，在萬物之中居冠，因而人更具有存在的價值。曾子曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。人以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」（《論語·泰伯》）此正是人所表現的力量，即是人之至大至剛，亦是人存在價值完成的精神表現。

周敦頤《太極圖說》的「五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。『乾道成男，坤道成女。』」與《中庸》說「天命之謂性」，正說人之所以為人的本性即由天所命，因為天命無所不在，因此它具有普遍的意義。而天道天命貫注到我們生命之中而成為我們的性，使每一個體由於都有其「性」，故有其獨立自存的存在與價值意義。周敦頤認為，因為人類本性得自天道，因此人自然明善惡。他在《通書·誠上第一》曰：「大哉《易》也，性命之源乎！」正是藉著《易傳》而點出性善的根源所在。而人有了天所賦予的人心善性，再通過盡心盡性的工夫，上達天達，以與天道相合。所以天命之謂性，為儒家的人本精神建立其形上根源。蔡仁厚先生亦認為：

天道生德流行貫注於人而為人之性，人即依於此一主體而自覺自主、自發命令、自定方向，以發動道德創造、表現「純亦不已」的道德行為。<sup>47</sup>

承上所述，「命」指天對人的命賦，亦即人的性秉。人性的實現對人而言，實即天道的完成。而孔子認為「命」有二義，有命令義之命與命定義之命。從天之所命、性之所命而言，謂之「天命」、「性命」。這一面的命，是「命令義」之命，如《中庸》「天命之謂性」。另一方面，是「命運、命遇、命限」之命，這是「命定義」之命。所謂「命定」，是表示一種客觀的限定或限制。在陰陽交感、往來所形成的天命流行中，人所承受的天命可分為「性命」與「運命」。「性命」是指人秉受人之所以為人之理，這是孟子所謂仁、義、理、智根於心者，係人人所同具者「雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。」（《孟子·盡心上》）。「運命」是天以外力來影響人生之際遇者，為運數之命。那麼，吾人自身當如何去「窮理盡性以至於命」呢？孟子曾說：「盡其心者知其性也。知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳、修身以俟之，所以立命也。」（《孟子·盡心上》）。

周敦頤認為就人的意義來說：人生存在天地之間，是頂天立地的，他在《通書·志學第十》曰：「聖希天，賢希聖，士希賢。」無非是要尋求人存在的價值。故本文認為在廣大的宇宙中，做為一個人，人體悟自我、反省自我。人洞悉萬物、觀照萬物，人生的終極目的，則是與天合一。成為「天人合一」的理想。從歷史的探索中，我們不難發現，人類總能永無休止的為其未來的理想而奮鬥；並且人類除了有智慧以外，還有良知，總是在「求生存」之上，還能「求仁」，所謂「無求生以害仁，有殺身以成仁」（《論語·衛靈公》），這也正足以肯定人性的價值和尊嚴。

「盡心以知性，知性以知天」道盡天人關係，而且將人之所以為人之價值全

<sup>47</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，1999年），頁116。

部彰顯出來。<sup>48</sup> 蓋人生於世，在宇宙中，我們肯定自我的存在，在存在中，我們肯定人性能自滿自足，因為能肯定人性能自滿自足，才能肯定自我存在的價值。唯有如此努力去肯定自我存在的價值，我們也才能體會到人的生命是相互感通的。又因為「人」稟受天命之「性」，不僅有其不可剝奪的存在意義，而且有人之所以為人的道德實踐性，亦是指人的道德善性。此所以人性是美善，是故人生的價值，人生的道路，就要順著人性去開展。人依據此性，故不應當僅僅為了成就自己而存在，更具有成就他人以及他物美好生活的責任。扼要的說，我們要對生命的存在，與宇宙世界的存在價值有一真正的認識。既然我們肯定生命及世界存在的價值，人要在生命的歷程中，因為存在的價值而盡心盡性，把我們內在普遍的道德性發揮出來，建立理想的道德人格，再與天互相感通，最後達到天人合德的境界。因為存在的價值所驅，這不但使人在安身之時，同時也可以立命。因為存在的意義是與時俱進，終身存在的。因此《易經》曰：「天行健，君子以自強不息」，扼要的說，如此則能正面地肯定人類生命的存在價值。這也都說明人的存在狀態合於理性，我是一真實的存在，而此真實存在即是人活在人間的價值與意義，於是一切人生的活動，就會相互貫通、相互映照，因此我們存在的價值之所以承擔一切責任，以達到世界大同、天人合一的境界，其理由正是如此。

承上所述，從盡己之性，到盡人之性，最後盡物之性，統括就是贊天地之化育，與天地參了。「參」就是參與天地，參與天地的化成萬物，所以盡己之性、盡人之性、盡物之性，就可以通天地，由此可見，關鍵就在「盡性」。因為在盡的時候，就是仁民愛物，親親而仁民，仁民而愛物，如此就是世界大同了。

因此，本文認為，吾人之所以能盡己性而盡人物之性，即在吾人盡性之時，即能貞定天地萬物之存在意義。依據上述，天既以一切存在為其內容，是則吾人之盡性，亦得以一切存在為其內容，此所以誠者之必成己而又成物。由此觀之，周敦頤之哲學思想，它不但標舉出道德實踐之所以可能的根據，同時，它也明示出「誠」的修養工夫，這也使得吾人與天地萬物之間融合為一，而開天人合一之

---

<sup>48</sup> 林安梧，《現代儒學論衡》（台北：業強出版社，1987年），頁247。

途，而達參贊天地之化育，與天地參矣之極境。

周敦頤認為道德思想是提供人生的理想，更重要的是指出達成理想的方法，此即道德的實踐工夫。而一切道德工夫的運用，主要的對象在人的生命。周敦頤思想乃在其道德理想之要求，也是一切價值之根源與動力，而此價值要求即天命之性，即吾人率性、修道之誠。天地宇宙之存在基於道德實踐的工夫說明率性修道之意義所在，並由此而能成己成物，進而參贊天地之化育。

扼要的說，本文認為，生命教育希望每一個人能在具體的生活世界中，成就自己，也成就別人，所以成己是要盡己，成物要盡物，沒有盡己何以能成己？沒有盡物何以能成物？孔子說：「為仁由己」，由自己來實踐仁，首先當然是先完成自己，但天地間不只是只有自己，還有別人還有萬物，所以我們的生命，一定要由己到人、由己到物而通出去。換言之，一個人要求成己成物，貫徹於每一事物，因而賦予該事物以意義與價值。一言以蔽之，如果人是必然要以人的身分而成己，則在成己的過程中即必然要不斷地展開具體的生命。因此，在成己的過程中即必得同時成物，亦即在成物中同時成己，成己中同時成物，正是「與天地萬物為一體」之境界。此時之成己成物，正是吾人能充分展示生命及其所及之一切的可能之價值與意義而言。



## 第四章 終極的關懷

### 第一節 太極生生

我們研究周敦頤，特別注重他的思想體系與架構。周敦頤發揚孔孟之道統，特別強調宇宙論。本節特別要從「道」的觀點予以說明。因為「道」之概念在周敦頤的思想體系中，扮演著非常重要之角色。而太極是道之體，太極的流行變化是道之用。故本節分：一、太極之意義。二、何謂「生生之德」。三、以生生之德體現「太極」之實義。三小點逐一探討。

#### 一、「太極」之意義

在周敦頤思想中，「太極」就是「道體」。正如北溪先生說：「道即是太極。道是以理之通行者而言，太極是以理之極至者而言。」<sup>1</sup> 黃榦也說：「濂溪周子繼孔孟不傳之緒，其言太極者，道之體也，其言陰陽五行男女萬物者，道之用也」<sup>2</sup> 由上引文，可說太極是道之體，太極的流行變化是道之用。周敦頤以為宇宙的本體是「太極」，又稱它為「無極」。關於「太極」二字的意義，茅星來註說：「太者，大無以加之。極者，至極之義。」朱子說：「原『極』之所以得名，蓋取樞極之義。聖人謂之『太極』者，所以指夫天地萬物之根也。」<sup>3</sup> 這也是周敦頤又將稱之為「無極」者。而「太極」是天地萬物的本源，一切變化的樞紐。朱熹說每物有一太極，有自己的理之極至。

而「太極」一語最初見於《易·繫辭上》曰：「易有太極，是生兩儀。」在此，「太極」是天地間最根本、最原初的實有，而且它涵蘊「生生」之德。關於太極，唐君毅先生更明指出：「周濂溪之天道，即一誠道、乾元之道。此道即太極，亦即萬物依之而生生不已，又能自立於其所生之萬物中之道。」<sup>4</sup> 孫振青先生認為：「太極是一形而上之實有，天地萬物之根源，基本上，必然是超形象，

<sup>1</sup> 朱熹、呂祖謙編選，《朱子近思錄》（上海：古籍出版社，2000年）。

<sup>2</sup> 周敦頤撰、清董榕輯，《周子全書》（台北：廣學社印書館，1975年）。

<sup>3</sup> 朱熹，宋黎靖德編，《朱子語類》卷94第6冊，（台北：文津出版社，1986年）。

<sup>4</sup> 唐君毅，《中國哲學原論—導論篇》（台北：台灣學生書局，1993年），頁606。

超經驗的。」<sup>5</sup> 牟宗三先生認為太極是正面字眼，太極是實體詞。我們可由《心體與性體》：「太極之所以為極至之理正因其『無可正舉、無可形名』而為至極也。」<sup>6</sup> 牟先生亦認為太極生陰生陽之生，是本體論式的「妙運」義，也就是說，太極妙運氣化之流行，使氣化之動靜陰陽，能生生不已。具體的說，是太極在其具體妙用中隨迹上該動而顯動相，顯動相即是陽之有，故曰「動而生陽」。該靜而顯靜相，顯靜相即是陰之有，故曰「靜而生陰」。動靜陰陽，是就太極妙用之迹而言，全體是神，全體是迹，圓融如一。這便是本體論的妙用義。而王邦雄先生，認為：「太極，應即是誠體或乾元。誠體是形而上的實有，而不是形而下的氣或物。據周子《通書》之意，太極決是一形上的道體。此道體不是一般有形象可見的物，所以周子用『無極』來說明之。」<sup>7</sup> 莊慶信先生則認為：「濂溪所講的太極就是天地的根源，是大地的形上基礎。」<sup>8</sup> 承上所述，因為周敦頤的《太極圖說》是屬於形而上層次。他認為具有超越性、無限性、不可言說性的太極是天地萬物的總根源。

周敦頤作有《太極圖說》，此乃朱子建立天道觀及心性論之重要文獻。全文雖僅有二百四十九字，但極為後世所重，是一篇由對天道實義之體悟作根據而建立的哲學。<sup>9</sup> 因《太極圖說》是周敦頤其個人重要的理論著作，而理論無非是一己思想之呈顯，思想則是個體精神生命的凝聚，藉由太極圖形說明宇宙之生成及萬物之化生。《太極圖說》曰：

無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根；分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。「乾道成男，坤道成女。」二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉。

<sup>5</sup> 孫振青，《宋明道學》（台北：千華圖書出版事業有限公司，1986年），頁21。

<sup>6</sup> 牟宗三，《心體與性體》第1冊，（台北：正中書局，2006年），頁359。

<sup>7</sup> 王邦雄編，《中國哲學史》（台北：國立空中大學出版社，2005年），頁522。

<sup>8</sup> 莊慶信，《中國哲學家的大地觀》（台北：師大書苑有限公司，1995年），頁137。

<sup>9</sup> 關於周敦頤，《太極圖說》，唐君毅先生在《中國哲學原論·導論篇》頁420，對太極圖說的歷史性問題，及純理論性問題有詳盡論述。唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（台北：台灣學生書局，1993年）。

唯人也得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義，而主靜，立人極焉。故聖人「與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶」，君子修之吉，小人悖之凶。故曰：「立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。」又曰：「原始反終，故知死生之說。」大哉《易》也，斯其至矣。

周敦頤用「陰陽」、「動靜」描摹太極的活動與天地萬物生成變化的基本原理。其要義有下列數點：

其一，「陰陽」的產生來自「太極」的「動靜」，因為「太極動而生陽，靜而生陰」。「太極」本身自能動靜，「動極而靜」，「靜極而動」，「一動一靜，互為其根」。在「陽變陰合」中產生水火金木土「五氣」。「五氣順布」，產生了四季變化。「五行」的性質各不相同。「萬物」是由「二氣交感化生」而成。「萬物」又各自「生生」不已，因而「變化無窮」。就一事物的發展過程而言，分為五個階段，故用「五氣順布」來說明五個生化的過程。天地間最大的生化為四季，故說「五氣順布，四時行焉。」又由〈太極圖〉的結構來看萬物的生成，「陰陽」先生「五行」。「太極」的「陰靜」、「陽動」與「水火金木土」五行有線相連，因而構成一個結構。再則「萬物」是由「無極之真，二五之精，妙合而凝」成的。「二五之精」指二氣、五行的精華，而「二氣交感，化生萬物」，萬物自己就在「二氣交感」中，「生生而變化無窮」。<sup>10</sup>

其二，《太極圖說》是周敦頤追本溯源以求得宇宙之來源。周敦頤以為天地萬物之千變萬化，皆可歸因。而五行又可歸結於陰陽二氣之相生，陰陽之產生，乃宇宙本體太極。太極，動而生陽，靜而生陰。故知太極為宇宙本體，有太極而後現實世界方為可能。在此世界中之萬物，惟人得其秀而最靈者。但由於「五性感動而善惡分」，有了善惡，所以人類修養，以回歸本來至善。周敦

<sup>10</sup> 誠如，陳郁夫先生所主張，在此為陳郁夫先生對周敦頤的天道論之看法。陳郁夫，《周敦頤》（台北：東大圖書股份有限公司，1990年），頁42-45。

頤認為道德行為之至高標準為中正仁義，而要達此理想，工夫在於無欲與主靜，能如此便是聖人。聖人然後能與天地日月，四時鬼神，合其形體，合其功用，與宇宙精神合而為一。

周敦頤《太極圖說》思想從儒家立場出發，以太極圖形說明宇宙之生成理論體系及萬物之化生。說明人性之來源，探討人之生命起源和歸宿。並說明宇宙之發生，必由「天道」之無極，由無極而太極，由太極而陰陽，由陰陽而五行，由五行而萬物化生。並且將人之本質、地位和宇宙本體連結，用以作為儒家天人合一論之理論根據。而宋明理學家所追求的天人合一，其實際內涵乃將人性推極為天理、天道。扼要的說，即人性與天道之合一化，亦即「天道性命相貫通」之境界。這也是周敦頤探求將人性之道德主體和宇宙本體貫通而為一的路程，經過此一歷程人們可以達到儒家思想的盡心知性以知天的「圓教之境」。<sup>11</sup>

首先，我們先探討先秦儒家《易·繫辭上》曰：

易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。是故法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，懸象著明莫大乎日。

本文認為，我們可說無極、太極是一，可由以下觀之：《通書·理性命第二十二》：「五殊二實，二本則一。」此一，是太極也是無極，二者本為一，不可強分為二。又《太極圖說》中的「無極之真，二五之精，妙合而凝。」《通書·動靜第十六》：「五行，陰陽。陰陽，太極。」《太極圖說》中的：「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。」「陰陽，一太極也。太極本無極也。」在在都說明，兩者為一，並不是說兩者可分為二。關於周敦頤言「太極」即「太極誠體」。朱子云：「誠即所謂太極也。」（《周子全書》）。我們可由：「誠者，聖人之本。『大哉乾元，萬物資始』，誠之源也！」（《通書·誠上第

<sup>11</sup> 蔡仁厚，《宋明理學·北宋篇》，（台北：台灣學生書局，2002年），頁20。

一》)。「誠，靜無而動有」(《通書·誠下第二》)。及《太極圖說》曰：「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根；分陰分陽，兩儀立焉。」扼要的說，太極為天地萬物之根源，亦即太極就是道體。<sup>12</sup> 承上所述，本文認為，太極是真實無疑，而且生生不息，而道也是真實無疑，生生不息。所以太極和道都是生生不已、真實無疑的宇宙萬物根源。

## 二、「生生之德」的理蘊

在中國哲學史上，生生觀念，由來已久。而理學家之重視生生之念，並以生生言仁，也是理學的一大特色。《詩經·大雅》：「天生烝民，有物有則。」孔子也說：「天生德於予」(《論語·述而》)而理學家發揮最多的是《易傳》的生生思想。我們可由《易經·繫辭傳》)曰：「生生之謂易」，「天地之大德曰生」，又有「大生」、「廣生」之說。在「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。」正說明以乾坤為生生的動力和根源。

周敦頤在《通書·誠上第一》曰：「誠者，聖人之本。大哉乾元，萬物資始，誠之源也。」這個「誠」，即是中庸的誠。誠為盡性，也就是《易傳》所講的生生。《易傳》曾強調天地生生，神妙莫測，應稱為神。《易經》講變易的生生，變易的生命的創造力，整個宇宙為一生命的洪流，長流不息，而又是中正和諧。《中庸·第二十六章》說：「天地之道，可一言而盡也：『其為物不貳，則其生物不測。』」天地之道德指在一個生字，天地生生有次序，生生不息。而(《易經·繫辭傳》)云：「顯諸仁，藏諸用。鼓萬物而不與聖人同憂。盛德大業至矣哉！富有之謂大業，日新之謂盛德，生生之謂易。」此處說明仁就是德，它又被稱為日新，日新是說歷久而彌新。用就是業，它又被稱為富有，富

<sup>12</sup> 在此，盧雪崑先生曾說：「通書中，濂溪以誠言道體，道體乃終極本體，不能有二，故濂溪太極之道與誠體之道實指謂同一道體。」盧雪崑，《儒家的心性學與道德形上學》(台北：文津出版社，1991年)，頁166。

有是說無物而不容。這兩方面合在一起，就是生生不息之易。<sup>13</sup> 而周敦頤《太極圖說》發揮易經的生生，人生之道乃繼承宇宙生生之道。「生生」一詞，取自《易經》中的乾元大生與坤元廣生，代表宇宙萬物生生不已。人類由此體認自強不息與厚德載物，充分發揮天賦的德行，追求和諧圓融與至善盡美的境界。<sup>14</sup> 藉由《易經》生生不已的變化，啟發人類「窮則變，變則通，通則久」的處世智慧。

《易經》的「生生之謂易」，乃是把整個宇宙展開在時間裡，宇宙萬物都是它創造出來的，即乾元。但是萬物創生之後，不能聽其自然而自生自滅，還要發揮坤元的力量，來繼續維持萬物的存在和發展。於是一個創造權力的「乾元」，和代表生養萬物的「坤元」，充沛在整個宇宙之中，就是一個創生不已的世界。《易·繫辭上傳第五章》曰「生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤。」也正說明世間事物無時而不生生不息，化育無窮。這是說出易之理，由此生生之理可見之於天地之萬物無不與時偕極，故舉乾坤以表示貫通於天下之事，故可見於生天生地生人，盡而生萬物。也正是周敦頤認為萬物中皆有陰陽二性。構成陽性者稱為「乾道」，構成陰性者稱為「坤道」。此流行變化的歷程本身即是「生生」。太極生生不息，所以變化不窮。

而儒家思想中的「德」，孔子《論語》裏，對「德」有幾種不同的意義。《論語·憲問》：「以直報怨，以德報德」，這個德，朱熹注說：「恩惠也」。《論語·為政》曰：「道之以德，齊之以禮，有恥且格。」朱熹注說：「德禮，則所以出資之本，而德又禮之本也。」在此，這德字和《論語·里仁》曰：「君子懷德，小人懷土，君子懷刑，小人懷惠。」的德字，意義相同。朱熹注此德字為「固有之啟」。《論語·衛靈公》曰：「知德者鮮矣」，朱熹注說：「德謂義理之得於己者，非已有之，不能知其意味之實也。」《論語·述而》曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」朱熹注說：「德者，得也，得其道於心而不失之謂也。」而

<sup>13</sup> 王博，《易傳通論》（台北：大展出版社，2004年），頁141。

<sup>14</sup> 方東美，《新儒家哲學十八講》（台北：黎明文化事業股份有限公司，2005年），頁13。

孟子的不單是明明德，也不僅是率性。因為明明德是將自心所固有的善，顯現出來，不被私慾所矇蔽。而孟子的德是要培養善端，使它發育。大家都知道孟子主張性善，孟子舉出仁義禮智，「仁義禮智根於心」，此四德在人心裏有根本。孟子所說：「由仁義行，非行仁義也。」正說明孟子對於修德，是由仁義禮智去行，因此孟子主張寡欲，《孟子·盡心》曰：「養心莫善於寡欲。」此論又與周敦頤的「主靜無欲」相呼應。而孟子的德，乃是人心善端的發育。發育需要人用心培養，所以說是修德。孔子曰：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是無憂也。」（《論語·述而》）修德就是培養德性，發揚人心的善端。

承上所述，本文認為，儒家的修身之道，是養育心靈的生命。而人的存有為一真實生命，存有善德乃是心靈生命的發揚。<sup>15</sup> 而朱熹認為德不是天生固有的，而是按照義去行，養成善的習慣。朱熹曰「義理之得於己者」，按義理去行，有得於心，稱為德。行，是心動而行，行的善習，便是有得於心。所以「德者，得也，得其道於心而不失之謂也。」王陽明認為，德是致良知；在《大學》來說，德是明明德。朱熹以明德為人性，「人之所得乎天」，即是《中庸》所說「天命之謂性」。因為人性為善，故稱為德，且虛靈不昧，故稱明德。因為人心有情欲，情欲能使人性被掩蔽，故須剝開情欲，以明人性，即「明明德」。而《中庸》認為，德是率性，是誠。「率性」，肯定性是善，則是順其自然，順人的本性，自然而然循萬物自然之性。

《易經·乾卦·文言》曰：「夫大人者，與天地合其德。」此處大人即是聖人，亦即是聖王，聖人之德，在於和天地同具生生之德。天地生生之德由陰陽相協調而成，適合時地而居中正。〈樂記篇〉有說：「德者，性之端也；樂者，德之華也。」這種思想和《大學》的明德為性相合，『性之端』，可以說是性之本。性之本就是德。大學以性之德自然明顯。禮記書中，在〈中庸〉〈大學〉

---

<sup>15</sup> 在此，羅光先生也說：「在西方哲學裏，德的解釋是一種善習慣，人按倫理規律行善，長久不停，養成一種善習，有得於心，不知不覺地都會同樣去行」。羅光，《儒家哲學的體系續篇》（台北：台灣學生書局，1989年），頁99。

〈樂記〉三篇的性字，意義相符合，以性爲天命，善而爲明德。《中庸·第二十七章》說：「尊德性而道問學。」以及周易生生之德的無限生機。「天地之大德曰生」（《易經·繫辭下》），而「生生之謂易」（《易經·繫辭下》）。此處易不僅表現天的生生之德，而且也涵蓋了萬物的原始統合體。在《易經·繫辭上》有云：「夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也」。此「開物」乃表示天地生生之德的成果。故本文認爲，何以天地之生生能夠不息？因爲它是循迴往復的，如日月代行、寒暑相生，以及整個生態系統的自然平衡作用。

理學家自周敦頤開始，都追求以生生爲特徵的天地萬物一體境界。我們可由周敦頤的「窗前草不除」到程顥的「觀天地生物氣象」，都是理學家對生生不已天地之道的體證。程顥說：「觀萬物皆有春意。」<sup>16</sup> 故本文認爲，此乃是理學生生之意發展到極致之表現。因此，我們也可以說，從生生的意義上言仁，人的仁心來自天地生生之德，行仁踐義源於生生不已之天道。

### 三、以生生之德體現「太極」之實義

人乃天地萬物整體的一部份，人生之道乃天地變化之道的一部份。《易經·繫辭下第一章》曰：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位？曰：仁。」仁和生相連。這也正是講德，而天地的大德是生。所謂大生，廣生是也。生，就是「日新」，表現在人道上面，也就是仁和義。仁義之德是聖人持守其位置維持其秩序的根本。從這個意義上講，崇德也是廣業的根本。

扼要的說，《太極圖說》全文，首先說太極道體爲宇宙生化之根源，繼又論宇宙萬物的生化過程。最後以人之立人極，聖人之與天地合德，說明宇宙的生化，是以實現道德的價值爲最終目的者。此文對宇宙之生化作出道德的說明，將儒家道德的形上學之義蘊很扼要的表達了出來。生命包容萬類，方東美先生在《生生之德》裡有提到：

---

<sup>16</sup> 程顥，程頤，《河南程氏遺書》卷2上，收入《二程集》（台北：里仁書局，1982年），頁33。



生命包容萬類，綿絡大道，變通化裁，原始要終，敦仁存愛，繼善成性，無方無體，亦剛亦柔，趣時顯用，亦動亦靜。生含五義：一、育種成性義；二、開物成務義；三、創進不息義；四、變化通幾義；五、綿延長存義。故《易》重言之曰生生。<sup>17</sup>

由上引文，當每個人都瞭解自己生命的意義與存在的價值時，才能學會體諒別人、尊重別人。然而潛在所有生命教育之下的感受，還有另外的一面，即「與萬物合一」的感受，所以宋明理學家主張生命與宇宙配合，產生與天地合而為一的境界。這便是對他人、對生命的一種博愛和關心的認同。首先，我們先瞭解生命的奧妙、明白生命的歷程及生命的價值，進而欣賞生命。藉由認識自然界的奧妙，由一些人物的人生歷程中，探索不同的人生，進而珍惜生命、愛惜自己，能珍視並維護所有的生命，認識生命的意義與存在的價值。在這種情形下，一切理想價值都內在於世界的實現、人生的實現。因此，我們要讓生命有價值，我們必須發展人性中優美的特質：親切、仁慈、憐憫。如此一來，我們的生命才會更有意義、更平靜、更快樂。如是，儒家的終極關懷，即是對於天道的嚮往，以及由此所體認的生命之不朽義。儒家中人不管道德上成就多高，還必須踐形，把價值理想在現實世界、現實人生中完全實現。這也正是人在宇宙中的地位，它將藉永恆價值以實現其命運。由此觀之，周敦頤不但要放大眼光，透視宇宙的全體、人類生命的方面，形成人在宇宙中參贊天地之化育，與天地同為造物主宰，以此種精神實現普遍的生命意義及價值。

---

<sup>17</sup> 方東美，《生生之德》（台北：黎明文化事業股份有限公司，2005年），頁201~202。

## 第二節 誠貫天人

中國傳統哲學中把天人關係加以連繫而形成的整體和諧思想，可謂淵源流長，唐君毅先生曾說：

天人合一是中國哲學上的中心觀念——這一觀念直接支配中國哲學中之發展，間接支配中國之一切社會、政治、文化理想。所以在中國哲學上一直流行著，天人合德、天人不二……的話。<sup>18</sup>

這種視天人關係為整體和諧的思想，正是周敦頤以「誠」貫通天人的理論根據。周敦頤作為理學的開山祖，以復興孔孟之道為使命。由於孔、孟和老莊，他們都以天人合一為追求的理想，同時他們對中國文化又都會產生極為深廣的影響。<sup>19</sup> 周敦頤其思想，可謂博大精深。他一生為學的宗旨都在教人如何成聖。其學問當然離不開道德主體的實踐，因而提出以「誠」為本的本源，強調「誠」是聖人之所以為聖人的根本。因此在其思想中，「誠體」與「太極」是他很重要的概念。又其以「誠」為心性論的最高範疇，儒家哲學以「誠」為性的道德本體論，到了周敦頤建立了真正的道德形上論哲學。<sup>20</sup> 他的著作《通書》開宗明義即：「誠者，聖人之本。」（《通書·誠上第一》）此乃周敦頤將之作為儒家教育哲學中的一種基本觀念。因此黃梨洲云：「周子之學，以誠為本。從寂然不動處握誠之本。」（《宋元學案·濂溪學案》）本節先以「誠體」作為探討重點，有關「太極」部分，另做詳述。故本文分：一、誠之意義。二、誠的工夫義。三、誠的本體義。四、誠與人性之關係。四小點作探討。

<sup>18</sup> 唐君毅，《中西哲學思想之比較研究集》（台北：宗青出版社，1978年），頁111。

<sup>19</sup> 在這裡，我們有理由假設：「天人合一是中國文化中表現的一個基本的思想模式」。楊慧傑，《天人關係論》（台北：水牛圖書出版事業有限公司，1989年），頁2。由以上的了解，足以說明中國的天人關係論具有豐富的內涵。

<sup>20</sup> 在此，蒙培元先生在《中國心性論》有提到：「『誠』是天人合一的重要範疇，也是心性論的最高範疇。」蒙培元，《中國心性論》（台北：台灣學生書局，1990年），頁312。

## 一、「誠」之意義

「誠」乃是《通書》一書中之主題及終極關懷，何以其地位如此之被重視，可由以下觀之。周敦頤的哲學，主要表現在「誠」學說上，他繼承和發揮了《中庸》的「誠」的思想。在《通書》中具體闡發了「誠」的哲學。他認為，「誠」包括本體和人的本性兩重意義。<sup>21</sup>《通書》是濂溪很重要之著作，而有關「誠體」在周敦頤思想中之地位，可由如下表述：

誠者，聖人之本。「大哉乾元，萬物資始」，誠之源也！「乾道變化，各正性命」，誠斯立焉。純粹至善者也。故曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」「元亨」，誠之通；「利貞」，誠之復。大哉《易》也，性命之源乎！（《通書·誠上第一》）

聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之源也。靜無而動有，至正而明達也。五常百行，非誠，非也；邪，暗塞也。故誠則無事矣。（《通書·誠下第二》）

誠無為，幾善惡。（《通書·誠幾德第三》）

寂然不動者誠也，感而遂通者神也。（《通書·聖第四》）

由上所述，可知，「誠」在周敦頤思想中並不僅僅是諸德目之一而已。周敦頤以「誠」為倫理之大本，道德之根柢，在在說明「誠體」在周敦頤思想中之重要，是作為其思想之核心概念。「誠」更具有形上義與根源義，足以表明，周敦頤所講的「誠」，就人而言，乃是指「純粹至善」的性體。是真實無妄的修養工

<sup>21</sup> 在此，葉蓬先生認為：「儒家關於「誠」的思想，並不嚴格地是一種純粹宇宙本體論，它從根本上說，還是一種道德修養理論。」。葉蓬，〈儒家「誠」的觀念解析〉，《哲學與文化》第24卷第12期，1997年12月，頁1174。故本文認為，在儒家思想中，本體論和道德修養論是一體的。

夫。即是絕對至善的，也是一切道德的根源，更是「五常之本，百行之源也」。因此，我們可以說「誠」是周敦頤哲學的主體。他「以誠為本」而建立起其哲學和倫理思想體系。如此，明瞭「誠」之意義，便可得知其在通書中，周敦頤思想體系中之地位與價值。

在《讀書錄》中薛瑄亦云：「周子通書字字皆實，通書一誠字括盡。」（《周子全書》）。此「誠」字在《通書》可作為聖人之本根，即道德本源。故周敦頤思想之最大特色，乃在以「誠」來貫通天人。

而周敦頤對誠體的體會，乃受《中庸》義理影響，宋儒王柏說到：「嘗謂周子通書，正是上接中庸。中庸是終之以誠，通書是首之以誠，……通書是續中庸以後道理。」（《周子全書》）而明大儒劉戡山更云：「濂溪為後世儒者鼻祖，通書一編，將中庸道理又翻新譜，真是勺水不漏，第一篇言誠言聖人分上事，句句言天之道也。」（《宋元學案·濂溪學案》）二者說法一致也。而誠體則既超越又內在，既有本體義，亦具工夫義。

## 二、「誠」的工夫義

周敦頤之思想，繼承孔孟義理之旨，為北宋理學的先驅。其學說從宇宙發生之原理說明「誠」為倫理之原則，指出「誠」為聖心之本體。其思想是以宇宙論為其學說的根本，有了宇宙論而後有他的人生論。人和其他萬物一樣都是宇宙的一部分，萬物之性和人性一樣也是宇宙之性的一部分。這就是「天人合一」「天地萬物一體」的偉大思想。我們可由《通書·誠上第一》：

誠者，聖人之本。「大哉乾元，萬物資始」，誠之源也！「乾道變化，各正性命」，誠斯立焉。純粹至善者也。故曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」「元亨」，誠之通；「利貞」，誠之復。大哉《易》也，性命之源乎！（《通書·誠上第一》）

由上引文，本文認為，不論己、物、人、天皆是根源於誠，所以說，誠是工夫，亦是本體，亦是天道、乾道，由此貫徹了「天道性命相貫通」的思想。

王邦雄先生認為，什麼是「誠」的工夫義？「人生命存在的真實本體，來自德性心的本身，作為一切價值根據，就是論語的『仁』。」<sup>22</sup> 此與孔子言禮之本為仁，意思是一樣的。可見周敦頤所謂的「誠」，也就是孔子所謂的「仁」，用「誠」來說明價值根源的地方。五常百行之所以有無限的價值，都是出自此一真誠的本心。所以周敦頤又曰：「聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之源也。」此謂一切德性皆以「誠」為基礎，又以「誠」之實現為最高境界。「誠」這工夫是使聖人成聖的重要工夫。本心之真實呈現是聖人作為聖人最基本的工夫，也是人的目標。<sup>23</sup> 又曰「誠無為，幾善惡。」「寂然不動者誠也，感而遂通者神也。」周敦頤以立誠為首要之工夫，因為「誠」不只是實現一切道德價值的根本原理，亦應是實現一切存在的根本原理。所以「聖，誠而已矣。」能做到誠，方為聖人。《通書·思第九》曰：

〈洪範〉曰：「思曰睿，睿作聖」無思，本也；思通，用也。幾動於彼，誠動於此。無思而思不通，為聖人。不思，則不能通微；不睿，則不能無不通。是則無不通，生於通微，通微，生於思。故思者，聖功之本，幾其神乎！」

承上所述，周敦頤的工夫論，正是「睿思」。其中所謂「思」，在周敦頤的思想中，即對天道誠體的親體冥證，先體會與把握天道誠體，由形而上層面說下來，才講具體的工夫程序，並由思誠體以通於思天下萬物，由體證誠體以體證天下萬物。<sup>24</sup> 故本文認為，這種「思」的目的不在於認知而在於體悟。「無思，本也；思通，用也」乃是從體用的方式來表達「睿思」。至於「幾動於彼，誠動於

<sup>22</sup> 王邦雄，《儒道之間》（台北：漢光文化事業股份有限公司，1986年），頁85。

<sup>23</sup> 蔡惠芳，〈周敦頤《通書》的「誠」說〉，《國文天地》第19卷第6期，2003年11月，頁42。

<sup>24</sup> 吳汝鈞，《儒家哲學》（台北：台灣商務印書館股份有限公司，1995年），頁113。

此」勞思光先生認為：「周氏所說之『幾』則指自覺心或意志狀態而言，故以『幾』說明『善惡問題』之發生。」<sup>25</sup>「彼」即外在；「此」即內在，「幾動於彼，誠動於此」便可以翻譯為：「外在的經驗現象的變動，內在的睿思主體即受驚動，而駕禦其上」。「無思而思不通，為聖人」就是指能「無思」時，更能思通至極，即成聖成賢。故周敦頤的「睿思」是達至「誠」的大原則，這個原則乃對應人的細微隱約的道德判斷的念頭，而這念頭的省察，遂可感通天下萬物。而「睿思」是周敦頤工夫論的大原則。

### 三、「誠」的本體義

現就「誠」的本體義觀之：「誠者，聖人之本。」「誠」就是真實無妄的本心的呈現，能把本心呈現，這就是聖人之所以為聖人的核心價值，所以說「誠」是聖人之本。而「大哉乾元，萬物資始，誠之源也！」「乾道變化，各正性命，誠斯立焉。更認為「誠」是天地萬物之源。這說明「乾元」是萬物的源頭，萬物之所以成為萬物而存在，就是依靠這個源頭，而這個源頭就是「誠」。「誠」是成就萬事萬物存在的先決條件，沒有「誠」則萬事萬物不能開始，不能成就其為一個有價值的存在。

這個「誠」，是萬物變化的終始與開端，亦即一切事物的始終本末。如《中庸·第二十五章》：「誠者，物之終始；不誠，無物。」（《中庸·第二十五章》）「誠」，是自然界天生的道理，即上天賦予人的本性。要做到這個「誠」，是人生應有的當然道理，也是人們的目標。如此則合乎《中庸·第二十章》所表述的：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」「誠」作為本體論的概念，「誠」就是天道。即是說天道以「誠」為本體，人道則以「誠」為工夫。人道既然以「誠」為工夫，則「誠」必然是道德的。誠體作為天道，是「即存有即活動」的，而且生生不息地起創生之大用。因此，我們可以瞭解在《中庸》裏，都用「誠」字去發揮天人合一之道，亦可說『誠』是天人合一之道也。

<sup>25</sup> 勞思光，《新編中國哲學史》第3冊上，（台北：三民書局，2005年），頁108。

《中庸》講天命、講「誠」。其中心義理「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也；可離，非道也。」為開宗明義第一章，首先闡明了道的本源是出於天意而不能夠改變的，那麼，「天」就成為「道」的根源。而周敦頤依據《中庸》完成《通書》。換言之，我們可說「誠體」之源觀之如下：

悅親有道：反身不誠，不悅於親矣。誠身有道：不明乎善，不誠其身矣。  
是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。（《孟子·離婁上》）

孟子所講之誠，乃是指一切人倫事理都具備在自己的身上。反省自身，如果所作所為都能真實無欺，就沒有比這更快樂的了。中庸之誠，是自己完成人格的根本功夫，道是自己所當行的路徑。誠是萬物的起因和結果，如果沒有誠，一切都不能存在。所以，君子能做到誠，是最為可貴的。誠的施行，並不是自己完成人格就算了，還要能夠完成其它萬物。完成自己的人格，就是仁。完成其他萬物的自然性格，就是智。都是天生的德性，有外成於物，內成己的法則，所以要時時施行，使各得其宜。兩相比較意義是大致相同的，都是期待人從自身作起，由小範圍擴散到大範圍。

#### 四、「誠」與人性之關係

在周敦頤思想中，所謂人性，並不是就人的實存性來看。而是把人性往上推到一個形上的源頭。這個源頭就周敦頤思想而言，即是「太極」，亦即是生生不已之誠體流行。周敦頤以「誠」作為一切萬有的形上根源。把它視為造化體現之本來樣貌。所以，「誠」不僅指向造化流行之真實無妄、生生不息。周敦頤亦以「誠」為萬有之根源與形上本體。人作為萬有之一，其稟受於形上根源(本體)者，亦即是人之所以為人之性。因此，周敦頤認為，人根源於誠體而有之人性，不是僅僅指向人的現實性，而是更進一步使得人性成為一個可以即有限而可無限的

形上道德性。人也基於這樣的獨特存在性，而成爲「天地之秀也，最靈」者。人依此而行爲活動，不侷限在作爲有限個體的形軀生命，而可以通過道德價值的創造，成就人在天地之間獨有的價值性分。這才能去談天道性命合而爲一，進而去說以不安不忍之心達到人天同體、造化萬物的可能。

周敦頤又曰：「五性感動而善惡分，萬事出矣。」（《太極圖說》），我們可知周敦頤先生之人性論，是主張人性善。《太極圖說》曾說明宇宙萬物發生過程，而人是稟二氣五行之最秀而生。然人與人間，其所稟仍有差異性，於是感物而動時遂有善惡之分。因爲「惟人也得其秀而最靈」，因爲「得其秀」可證人之性善。故有「仁義禮智信」之五性感動。又《通書·誠上第一》：「誠斯立焉，純粹至善者也」亦說明了人性善。

儒道思想是中國文化極爲重要的內容，而天人合一是中國文化中表現的一個思想特色。由於孔、孟、和老、莊也都以天人合一爲追求的理想，這足以證明中國的天人關係論具有其豐富的內涵。儒家認爲天道以「生」爲德，而認爲天道之天生廣生，乃是價值的創造，是善的完成。蔡仁厚先生曾說過：「儒家所說的道，是天道人道通而為一的；儒家所說的德，也是天德人德通而為一的。」<sup>26</sup> 在在足以說明天道生德流行下貫於萬物而爲萬物之性。而萬物之中只有人能率性、盡性，通過盡性的工夫，就可以贊天地之化育，而與天地合德。人性來自乾元的變化，誠是易，是乾元，誠又是人性之本。進而以「誠」爲中心的理論，正可以下表述：

唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。（《中庸·第二十二章》）

很顯然，此乃以「誠」爲貫通天人之道，且能盡萬物之性，由天下至誠來

<sup>26</sup> 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》（台北：文津出版社，1987年），頁338。



說明盡性。此顯然表示此誠即性，至誠即盡性。誠即性，代表天人一貫，人由誠而性而天。人與天地萬物並立為三，也論證了《中庸》的天人關係。「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」（《中庸·第二十一章》）正是闡明天人合一的要旨，勉人盡人道以求與天道相合。此正是天人物我、合而為一的理想，也是周敦頤以「誠」為中心，最終進入天人合一的最高境界，亦正是其以「誠」貫天人的代表描述。

承上所述，本文認為，如果我們對生命存在所必有之內容能進一步掌握，自然我們的生命就更深具意義。很顯然的，我們要正視儒家對終極關懷之追求。其實，終極關懷既是人的終極價值與目的所在，則也正是人的圓滿狀態所在。我們所期望的社會，乃是一個終極關懷的社會，一個能肯定意義與價值追尋的社會。而周敦頤之「誠」貫天人的哲學思想有一份價值之動力與意義之追求，作為其生命之發動之源。此源無他，即是人的終極關懷。

### 第三節 內聖外王

儒道思想是中國文化極為重要的內容，我們可以說儒家思想的特色即是「內聖外王」。<sup>27</sup> 從先秦儒家思想中，內聖、外王的理想，實同等重要。雖然內聖是外王之根本，但只有內聖，則有不足。孔子興起於春秋亂世，志向在撥亂反正，因此以外王為目標。內聖實為實現外王的基本步驟。而內聖之學則是個人修身成德之學。此中，內聖是以道德價值的自覺與優先性為根本。而外王則是參贊天地之化育，是安立天下之道。中國哲學向來不以己身修養完善為自足，儒家有修己以安人、修己以安百姓的理想。<sup>28</sup> 孔子所謂「修身以安人」、「修身以安百姓」，並提出以「仁」為心的理念。和孟子繼承孔子理念而提出了人性本善的主張，同時，呼應了孔子「踐仁以知天」的德慧而開啓「盡心知性知天」的義理規模，主張「不忍人之心行不忍人之政」，這些都顯示了儒家「內聖外王」的道德理想和事業。

牟宗三先生即說：

「內聖」者，內在於個人自己，則自覺的作聖賢功夫(作道德實踐)以發展完成其德性人格之謂也。『內聖外王』雖出于〈莊子·天下篇〉，然以之表象儒家之心願時最為恰當。「外王」者，外而達于天下，則行王者之道也。<sup>29</sup>

梁啟超先生在《莊子天下篇釋義》中，釋內聖外王云：

我國學術，與西人哲學，以愛智為動機，以探索宇宙體相為究竟者，判乎

<sup>27</sup> 「內聖外王」是《莊子·天下篇》針對戰國時期百家爭鳴，所提出應世的最高理想境界。「內聖外王」，就其內涵而論，「內聖」是修身成德之學，「外王」是安立天下之道。這是中國人生哲學的特色之一。

<sup>28</sup> 陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》(台中：東海大學哲學系博士論文，2003年)，頁4。

<sup>29</sup> 牟宗三，《心體與性體》(台北：正中書局，1990年)，頁4。

不同，我國學術在內而修己，外而安人，修己之謂內聖，安人之謂外王。<sup>30</sup>

由上引文，君子在道德修養方面必須不斷地「反求諸己」，層層向內轉。也由於君子之道即是仁道，其目的在推己及人，拯救天下。所以君子之道同時又必須層層向外推，不能止於自了。這也就是後世所說的「內聖外王」之道。<sup>31</sup> 本節將探討內聖外王之道。分一、內聖之學。二、外王之學。三、以內聖外王成就生命價值。三小點逐一探討。

### 一、內聖之學

內聖之學，以成聖成賢為目的。儒家認為人人都可以成聖賢，都可以通過道德實踐，完成自己的德性人格，以達到聖人的境地。<sup>32</sup> 因為人的德性生命，可以自我提升、自我開擴。而向各方面流通貫注，所以能夠完成多元性的價值創造。我們由周敦頤《通書》知道「誠」是內聖的根本，從實踐中去完成自己。因為「誠」是天之道，唯有通過「誠」，才能打破形而下的間隔，知天地之化育。

《論語·憲問》曰：「古之學者為己；今之學者為人」，對孔子而言，內聖之學的目標是透過踐仁來達到君子的理想人格。所謂「內聖之學」，就是「為己」之學。簡而言之，是教人如何去做人。我們也可以說，內聖之學是要培養個人品德，提高個人人格修養，提高生命境界，是一個成德之教。<sup>33</sup> 陳德和先生說：

儒學是一種成德之教，一個人的德行如果能夠充其極的實現，儒家就稱他為聖人或大人，所以儒家的成德之教也可以說是大人之學。<sup>34</sup>

<sup>30</sup> 梁啟超撰，〈莊子天下篇釋義〉，收入《中國古代學術流變研究》（上海：中華書局，1947年），頁11。

<sup>31</sup> 余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》（台北：聯經出版事業公司，1987年），頁153。

<sup>32</sup> 在此，陳盈慧認為：「對於原始儒家而言，天人合一乃是內聖之德，修養至極致所臻達的境界。」故本文認為，天人合一的境界之於原始儒家便是聖人的完成。陳盈慧，《莊子聖人觀之研究》（台北：師範大學國文研究所碩士論文，2003年），頁71。

<sup>33</sup> 在此，王玉玫先生認為：「所謂『成德之教』，其本意乃是以人格的示範來感動另一個新生的人格，以精神的感召以指引深一層理想的企及。」王玉玫，《孟子思想的生死學議題》（台北：文史哲出版社，2006年），頁155。

<sup>34</sup> 陳德和，《台灣教育哲學論》（台北：文史哲出版社，2002年），頁134。

牟宗三先生也說：

此「內聖之學」亦曰「成德之教」。「成德」之最高目標是聖、是仁者、是大人、而其真實意義則在於個人有限之生命中，取得一無限而圓滿之意義。<sup>35</sup>

而中國儒學既以「成德」為中心，實以「道德實踐」為主。<sup>36</sup> 我們可以知道，依周敦頤之思想，一切道德實踐，都由內在於道德主體之「誠」所創造。因此，用「誠」概括道德實踐之要義。我們可由「誠者，聖人之本」（《通書·誠上第一》）及「聖，誠而已矣」（《通書·誠下第二》）了解周敦頤講「誠」是「純粹至善」的本性。我們知道，宋學是儒家的內斂時期，其發展較偏於內聖之學。<sup>37</sup> 蔡仁厚先生說：「『內聖』是內在於自己，自覺地完成如同聖人一樣的德性人格。所以這是『生命的學問』」。<sup>38</sup> 因此，我們可以肯定的認為，內聖之學的問題不是要成就知識，而是要完成生命的價值。那麼儒家這一套生命的學問是以什麼作為生活的原理呢？簡單的說，就是孟子講的「怵惕惻隱之心」。而這正是孔子所說的仁心，這是「我固有之」「人皆有之」的。所以孔子說「我欲仁，斯仁至矣」。我們也可以知道，這怵惕惻隱之仁，是一個道德的根源。

「內聖」既為個人修養的最高境界，那麼人如何成聖呢？我們可由《通書·志學第十》：

聖希天，賢希聖，士希賢。伊尹、顏淵大賢也，伊尹恥其君不為堯舜，一夫不得其所若撻於市；顏淵不遷怒，不二過，三月不違仁。志伊尹之志，

<sup>35</sup> 牟宗三，《心體與性體》第1冊，（台北：正中書局，2006年），頁6。

<sup>36</sup> 勞思光，《新編中國哲學史》第2冊，（台北：三民書局，2004年），頁107。

<sup>37</sup> 張德齡先生在此亦同樣認同：「成德之教，一定要通過誠而達成。」張德齡，《周濂溪研究》（台中：東海大學文學研究所碩士論文，1977年），頁116。

<sup>38</sup> 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》（台北：文津出版社，1987年），頁2。

學顏子之學，過則聖，及則賢，不及則亦不失於令名。

由上引言，我們可知周敦頤提出以伊尹及顏淵二人為道德實踐的榜樣，其中顏淵更為他所推崇。又《通書·聖蘊第二十九》云：「子曰：『天何言哉，四時行焉，百物生焉。』然則聖人之蘊微顏子殆不可見。聖人之蘊教萬世無窮者，顏子也。」這又更直接說明顏淵發聖人之蘊，默識躬行，最能體會孔子之教。方東美先生也認為：

吾人覺悟到，盡性之道、端在勤作聖賢工夫。而人之天職即在於孜孜努力、精勤不懈，俾其實現。故凡能有以挺然自立於天壤之間者、其所必具之條件，即內聖之精神修養工夫也。<sup>39</sup>

扼要的說，此正說明了聖人不僅僅是講求個人德行修養的完善，而且必然有志於兼善天下。其次，「聖希天，賢希聖，士希賢」亦可說明成德的目標及過程。起由士而賢，繼由賢而聖，最後由聖者上通天德。故本文認為，此上通天德的實踐過程，能使我們個人有限的生命獲得無限的歸趨。而周敦頤的《太極圖說》：「聖人定之以中正仁義，而主靜立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。」所顯示之立人極以合於太極及天道誠體，達至天人合一的理想境界正是一樣。「成德之教」既包含提醒我們，如何正視自我、了解自我和期許自我的層面，也涵括啟迪我們，如何提升自我、超越自我和實現自我的部分。故本文認為，我們可說成德之教是生命的學問，也可說是實踐的智慧。扼要的說，成德之教既然一定要在生活世界中實踐，那麼當然必須論及德性主體如何具體實踐其德的修養功夫。又所謂的「修養功夫」就是實踐其德的具體方法。而周敦頤內聖的修養方法，是以立志為修養論的起點。他在《通書·志學第十》中說得十分清楚：「志伊尹之所志，學顏子之所學」。在周敦頤的修養方法中，深

<sup>39</sup> 方東美，《原始儒家道家哲學》（台北：黎明文化事業股份有限公司，1983年），頁170。

入的思考是至聖的原因之一。所以他認為要多思，他在《通書·思第九》：「思曰睿，睿作聖。無思，本也；思通，用也。」「故思者，聖功之本也」。在周敦頤的修養論中，「誠」既是修養的最高境界。所以又說：「誠者，聖人之本」（《通書·誠上第一》）及「聖，誠而已矣」（《通書·誠下第二》）用「誠」字概括了聖人的一切。本文認為，如此也概括了人的修養的一切。因此，立誠可說是周敦頤內聖功夫修養論的一個極為重要的命題。同時他認為，立誠必須懲忿窒欲，遷善改過。故他在《通書·乾損益動第三十一》說：「君子乾乾，不息于誠，然必懲忿窒欲，遷善改過而後至。」這正說明了人的修養主要在於立誠。同時，慎動是周敦頤重要的修養方法之一。而且他認為人的修養必須務實，只有務實才能不斷增進，才能舒坦踏實。而無欲主靜，更是周敦頤修養論的核心思想。周敦頤所謂的無欲，指的是對人的欲望的一種控制。「無欲」即無偏邪之心，則心智清明，發為行動則剛健正直，這都是修心的功夫。本文認為周敦頤強調無欲的觀念，即是表現了誠道與仁義價值之境界。此正是儒家內聖之學及成德之教之極致。儒家的成德之教正是透過功夫修養使人能挺立德性主體、促使情意和諧、成就人格典範。承上所述，本文認為，內聖之學所開顯的道理，乃是一個普遍而永恆的真理，也是從古到今，從今到未來，每一個人都必須踐行的常道。

## 二、外王之學

外王是由內推向外，以實行仁政王道。仁政是以不忍人之心行不忍人之政。所以為政者必須「修德愛民」。<sup>40</sup> 外王是內聖的延伸，內聖一定要通向外王。因為道德的心性，不僅要求立己，同時也要求立人。不僅要求成己，同時也要求成物。所以一定往外通，通向民族國家、歷史文化，要連屬家國天下而為一體。尚書所謂「正德利用厚生」，孔子所謂「修己以安人，修己以安百姓」，孟子所謂「親

---

<sup>40</sup> 在此，江衍郁先生也說：「儒家的外王思想，乃是冀望君王能行仁政於天下，此仁乃是根源於上天的好生之德。外王之道乃是與上天之德相應和，君王向天效仿仁德，實踐於政治中。」由此，我們可知，自古以來達成「內聖外王」的理想境界，一直以來都是儒家所重視的議題，因此，將德性理論與政治思想結合一併探討，正是「內聖外王」的重要思想特徵。江衍郁，《孔子內聖外王思想之淵源與宗教意涵》（台北：玄奘大學宗教學系碩士論文，2007年），頁93。

親而仁民，仁民而愛物」，全部表示要通出去，以合內外、通物我，以開物成務、利濟天下，這就是外王之學。而周敦頤在《通書·師第七》說：「師道立則善人多，善人多則朝廷政，而天下治矣！」在《通書·家人睽復無妄第三十二》：「治天下有本，身之謂也；治天下有則，家之謂也。」由以上引文，我們知道，在周敦頤的思想中，治理天下從教育著手，而修身齊家也是爲了治國。陳郁夫先生說：「濂溪學在本質上是一種『內聖外王』之學，所以不論是論天道、人道、聖功，都可以看作為君道而發。」<sup>41</sup> 現將周敦頤的君道論分析如下：我們知道周敦頤不但引出了道德起源的「誠」，使人的最高修養境界，與宇宙的最終本源相一致。而且提出了政事法天的思想，使治國治民的總原則有了具體的依據。他在《通書·順化第十一》：

天以陽生萬物，以陰成萬物，生，仁也，成，義也。故聖人在上，以仁育萬物，以義正萬物，天道行而萬物順，聖德修而萬民化；大順大化不見其迹，莫知其然之謂神。故天下之眾，本在一人。道豈遠哉，術豈多哉。

又在《通書·刑第三十六》：

天以春生萬物，止之以秋。物之生也，既成矣！不止則過焉，故得秋以成。聖人之法天，以政養萬民，肅之以刑。

由上引文，我們知道，周敦頤提出「王者效法天地廣生萬物的仁德」，<sup>42</sup> 提出了一個「以仁育萬物，以義正萬民」的總原則。他以「天以陽生萬物，以陰成

<sup>41</sup> 陳郁夫，《周敦頤》（台北：東大圖書股份有限公司，1990年），頁67。

<sup>42</sup> 關於此意，李正仁先生也有相同看法，他說：「濂溪繼承儒家之德治主義，故其政治論為德化的政治，主張人君為天下之主，故特重其德行，以為聖德修而萬民化。」李正仁，《周濂溪學說中致聖之道的基礎與實踐理論之研究—以通書為中心》（台北：台灣大學哲學研究所碩士論文，1986年），頁97。

萬物」和「天以春生萬物，止之以秋。」說明春屬陽，秋屬陰，以春生萬物也就是以陽生萬物。「止之以秋」，也就是以陰成萬物。又仁有好生之義，義有成物之義，故周敦頤又以生爲仁，以成爲義。於是天道的陰與陽和人道的仁與義互相溝通，王者法天有了具體的依據。扼要的說，在此基礎上，周敦頤提出了「聖人在上，以仁育萬物，以義正萬物」的總原則。

周敦頤不但在論證的方法上說明王者法天，而且在行事的 효과上也確認天人一致。他說：「天道行而萬物順，聖德修而萬民化；大順大化不見其迹，莫知其然之謂神。」我們知道，天道即立天之道。而「立天之道曰陰曰陽」（《太極圖說》）陰陽運行而萬物順暢。而聖德即立人之道，「立人之道曰仁曰義」（《太極圖說》）仁義修而萬民感化。如此天道運行，不受干擾，故能大順。扼要的說，聖人治國，道在法天。天以陽生萬物，聖人則以仁育萬物。天以陰成萬物，聖人則以義正萬民。而周敦頤在《通書·治第十二》：

十室之邑人人提耳而教且不及，況天下之廣，兆民之眾哉。曰「純心而已矣」一仁義禮智四者動靜言貌視聽無違之謂「純」。心純則賢才輔，賢才輔則天下治。純心要矣，用賢急矣。

由上引文，也說明了周敦頤認爲爲政以德之重要。內聖基本上是指道德，即個人實踐上的道德。在政治方面，儒家的外王是倫理意義的，即政治。而政治必須以內聖爲基礎和出發點。

### 三、以內聖外王成就生命價值

我們都知道，生命的價值，必須通過生命的提升和生命的開擴而顯示出來。生命是一個成長的過程，也是實踐的過程，同時更是昇華的過程。在生命的歷程中，能夠自覺並不斷地進德修業。儒家是以「仁」爲出發點，故由仁出發首先必須先把握「生命」。而儒家所講的生命，是一種無窮無盡的道德義理生命，是正



面從道德主體性的肯定來點醒人的價值意識。這生命是具體的、活生生的，為一切人所自有。從內在說，它乃人之所以為人的本質；為建中立極，參天地體萬物的可能依據。超越的說，則是於穆不已的創生實體，宇宙大化流行的真幾。牟先生向來將中國儒釋道三家的思想統稱之為「生命的學問」。其主要的意思正是。陳德和先生亦說：

中國的傳統學問，是以儒釋道三家的思想影響最為深遠。它們無疑是偏向於實踐義的內容真理，而重視人的主體性的。它們的學思行願都是以「生命」為中心，用存在的、體證的、反求諸己的態度，展開他們的教訓、智慧、學問與修行。凡此儒釋道的教誨，當可名之為「生命的學問」。<sup>43</sup>

陳德和先生同時認為，這和西方那種重客體性，以知識為中心，用抽象的、概念的方式，去描摹現象，當然是大異其趣。同時，韋政通先生說：

修身是成德的功夫，因道德生命的成長、道德人格的提昇，莫不由修身的功夫，這不僅是孔子對道德問題的獨特關懷，也是他承先啟後、繼往開來的志業中，最主要的貢獻，如沒有修身功夫的開發，所謂聖賢學問，便無從說起，這也是當代學者所謂「生命的學問」的本義。<sup>44</sup>

扼要的說，我們可見「生命的學問」之所以重主體性，是因為它最在乎的是具體的實踐，並且是以德性的圓滿證成為理想者。故本文認為，儒家之肯定人的生命，乃是因為它至大至剛。而儒家在生命中體會出「仁」，所以孔子強調踐仁。韋政通先生曰：「儒家認為人的生命有積極一面，亦有消極一面。就積極一面說，它能幫助我們成德；就消極一面說，它又是我們擴充仁義，顯現良知的阻力。」

<sup>43</sup> 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》（台北：洪葉文化事業有限公司，2003年），頁15~16。

<sup>44</sup> 韋政通，《孔子》（台北：東大圖書股份有限公司，1996年），頁251~252。

<sup>45</sup> 正與之相呼應。儒家的「仁」安於人生命的本身。子貢曰：「學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。」《孟子·公孫丑》，正說明了這「聖人」是由學所獲得的「智」以及由教所獲得的「仁」，所共同培養出來的。也就是說，一個人可以經由獨善其身的「學」，以及兼善天下的「教」，由此進入聖人的領域。此亦是突顯聖人不僅僅是講求個人德行修養的完善，而且必然有志於兼善天下。又〈禮運大同篇〉：

大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜、寡、孤、獨、廢、疾者皆有所養；男有分（讀做份），女有歸。貨，惡其棄於地也，不必藏於己；力，惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不做，故外戶而不閉，是謂大同！

扼要的說，本文認為，如果我們把「天下為公、世界大同」當作儒家的政治哲學，我們不但可知中國古代社會對終極目標的嚮往。更了解從修身、從齊家治國，一直到平天下的目標，不但是全然道德化的大同世界，更是內聖外王的境界。

承上所述，我們可以知道，主觀面的道德實踐，以完成德行人格為目標，這就是所謂「內聖」之學。客觀面的道德實踐，以淑世濟民、成就天下事物為目標，這就是所謂「外王」之學。誠如劉述先先生所云：「我們可以說，內聖是主觀精神方面的，而外王是客觀精神方面的。」<sup>46</sup> 內聖一面，是各歸自己，以要求生命內部的合理與調和。外王一面，是由自己出發，而關連著社會人群與天下事物，以要求自己與他人、自己與事物之間的合理與調和。<sup>47</sup> 也就是說，要求群己

<sup>45</sup> 韋政通，《儒家與現代化》（台北：水牛圖書出版事業有限公司，1986年），頁8。

<sup>46</sup> 劉述先，〈外王與客觀精神〉，收入鄭錦倫編，《當代新儒學論文集·外王篇》（台北：文津出版社，1991年），頁216。

<sup>47</sup> 在此，朴龍模先生說明「內聖外王」之重要，他說：「探討內聖外王學，將有助於吾人對中國文化的深切瞭解，且剋就哲學思想本身而言，強調道德主體性的儒學，其道德實踐之所以可能的客觀根據，亦是透過這內聖外王學以解明。」由此更可說明，因為內聖外王而成就生命價值。朴龍模，《孟子心性哲學研究》（台中：東海大學哲學研究所碩士論文，1991年），頁3。

關係、物我關係的合理與調和。故本文認為所謂「內聖外王」，其實正是人對生命價值與意義的追求與實踐。<sup>48</sup> 而道德價值的自覺，正是儒家內聖思想最重要的意義所在。因為人的道德價值之實踐，都在現實生命中展開。所以，本文認為，如果我們人果真想將價值與意義具體地實現在現實生命之中。那麼，我們一定要對現實生命之種種內容，有一恰當而相應的掌握。只有確實的掌握，才能真正充分實現吾人之理想。也才能使吾人追求理想之仁心獲得滿足。蓋吾人固可由生命的種種關懷而探索其價值的根源。而吾人之道德實踐毫無疑問是必須透過人的現實生命加以實現的，吾人的生命固然是不斷的實現其價值，也因此人在成德的歷程中，必將道德價值充分實現。

《中庸》曾說：「故君子不可以不修身；思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思之人，不可以不知天。」（《中庸·第二十章》），所以，修身是內聖的根本，知人是外王的基礎。而要修身、知人，卻必須要知天。可見唯有能天人合一，才能內聖外王。扼要的說，探討道德價值的自覺，我們可以說，仁心乃是人人皆有的價值要求。因為，人之所以追求生命意義與價值的動力，正是根源於吾人之仁心。孔子讚揚仁心，所謂「我欲仁，斯仁至矣」（《論語·述而》），而孟子亦以良知本心為性善的主要內容，且透過盡心，去知性，由知性而知天。所以孟子將孔子「仁」的思想體系，作進一步的完成。承上所述，我們可以說明，而人的道德價值之實踐，乃是基於對生命理想之實現而努力。我們由周敦頤《通書》知道「誠」是內聖的根本，從實踐中去完成自己。因為「誠」是天之道，唯有通過「誠」，才能打破形而下的間隔，知天地之化育。而且「誠」又是修身之本，唯有發於誠，才能以德動人，創造外王的事業。「誠」實是從內聖通向外王的動力。由以上所論觀之，由「誠」的體講天人、講內外、講古今、道貫天人、

---

<sup>48</sup> 在此，陳政揚先生認為：「若細分之，則『內聖』之學實包含：『個人成德成聖之可能依據』以及『成德之工夫進程』兩部分，前者為心性論，後者為工夫論；『外王』之道則可從強調其『外』與強調其『王』兩部分說，前者是『內聖即外王』，二者是一而非二，外王只是內聖的延伸，由內在德性之修養境界以化貸萬物、安立人物；後者則強調由政治制度以補內聖之不足。」陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》（台中：東海大學哲學系博士論文，2003年），頁2。

古今、內外。把天道人道貫串起來，內聖外王貫串起來，古今之道貫串起來，正是周敦頤重要而根本的觀念，也正是誠具體的彰顯。

吳怡先生說：「任何觀念，必須高明以後，才能悠遠；必須有超越性，才能有普遍性；也就是說必須在形而上方面通得上去，才能打破形而下的間隔，使天下為一家」<sup>49</sup> 正說明了周敦頤在《通書》將「誠」字形而上化後，不僅使我們由下而上，和天合一。而且可以使我們由內而外，達到內聖外王的境界。誠如孟子說：「人皆有不忍人之心」（《孟子·公孫丑》）此不忍人之心的朗現與客觀化，正是內聖外王事業的全幅開展。透過這個不忍人的惻隱之心，就可以順而開天開地，進而成聖成賢，這是生命的完成，也是人的完成。如此，正是以內聖外王成就生命價值之最高極致。

---

<sup>49</sup> 吳怡，《中庸誠的哲學》，（台北：東大圖書股份有限公司，1976年），頁66。

## 第五章 結論

周敦頤倫理思想研究，是本文研究的重點。此章乃是對本文正文作一總結。本論文共分為五章。第一章〈緒論〉，主要論述研究周敦頤倫理思想的動機，研究的方法乃以傅偉勳先生之創造性的詮釋法為主，研究步驟分五章完成，最後介紹周敦頤思想地位。最後一章〈結論〉。正文依次以主體的肯認、整全的關照、及終極的關懷為主軸，詳述周敦頤倫理思想。以下分述各章要旨如下：

### 壹

本文第一章為〈緒論〉，主要分述研究動機、研究方法、研究步驟及周敦頤思想地位。在研究動機中，本文認為研究周敦頤思想的學術專書雖不少，但在這些專書中，對於周敦頤倫理思想與其實踐工夫，卻仍缺乏一個專題性的研究。故本文對周敦頤的道德實踐提出專題性之研究。在研究方法中，本文期望透過方法學的應用，將本文內容之重點建構起來，本文研究一方面扣緊文獻，使不致有斷章取義之病。而且將其中義理予以系統化之展示。乃以傅偉勳先生「創造性詮釋學的方法」為依據。在研究步驟中，以主體的肯認、整全的關照、及終極的關懷為核心基礎探討周敦頤倫理思想。

### 貳

在第二章〈主體的肯認〉中，本文核心思想，其主要基礎有三：第一節從「德性內在」，探討儒家之學是「生命的學問」。周敦頤心性義理之學為宋代理學立下礎石。首先以探討周敦頤之人性論為重點，說明儒家思想都是重仁義道德之性的學問，而德性生命，必須涵養充實，發揚上升，以求真實圓滿之完成。其次說明，

依於道德心的本性，它必然地要求道德價值的實現。因此，創造價值，實現價值，實際上就是道德心內在之目的。人人如都能通澈體悟，積極的努力於自我生命道德價值的提升，將此天生的心善之性，存養、擴充，就是人道德生命最好的實踐。周敦頤藉由孔孟以「誠」言德性價值，孟子由人的內在道德性言人性，其所言「人之所以異於禽獸者幾希」之人性，是歸於道德主體之人性。人之道德主體之性是具體的、真實的、存在的。惟有從人的道德主體性說人性，始能了解人生的意義。孔子言「仁」，人是一切德行之源，實即是人之性體之實。孟子承繼孔子而發展，由道德的本心說真實存在之性。最後，周敦頤以「誠」言德性價值，並以它為普遍原理，用仁義禮智的道德本心來形容人性，證明人性是善的。所以真正的人性是人的道德性，德性乃人的道德主體，正是周敦頤以「誠」為道德內在根源之依據。

第二節「希聖希賢」，周敦頤認為人人都可以成聖賢，都可以通過道德實踐，完成自己的德性人格，以達到聖人的境地。本節說明如何從希聖希賢到成聖成賢，是儒家的成德之教與內聖之學。周敦頤一生為學的宗旨是教人如何成聖。在周敦頤思想中，所謂「聖人」，即是與天同德之人。周敦頤心目中的聖人基礎是「誠」，他認為「誠」是「純粹至善」，「聖人」是儒者的理想人格，而且是終極的價值理想。強調人是在以仁德感通萬物時，產生了愛惜萬物的同情心，也因而而不忍見到萬物流離失所。所以聖人們在這種悲天憫人的情懷下產生了使命感，因此努力進德修業，以達贊天地之化育。其次說明，聖人事業以仁義中正為要，因為仁義是天道本身，天地存在的意義經由聖人而彰顯。最後說明周敦頤成聖的工夫及其步驟。

第三節「安身立命」，對中國哲學而言，對生命的關心是首要的。人的生命存在，總要有一個可以安身立命的精神天地。以德安身及以義立命正是本節〈安身立命〉之思想要旨。周敦頤認為人有德性內在發揮人性的德能功用，則與天地合德的程度愈高，人的生命價值愈顯光輝。以義立命，正是儒學傳統的生命存在之理，與安身立命之道。同時周敦頤提出「孔顏樂處」，即「志伊尹之所志，學

顏子之所學」(《通書·志學第十》)的人生理想，和「無欲故靜」的修養功夫。進而追求「與天地合其德，日月合其明，四時合其序」之天人合一的崇高境界。

## 叁

在第三章〈整全的關照〉中，本文核心思想，其主要基礎有三：第一節「群己感通」，本章藉由周敦頤透過「誠」可以達到人我無隔。說明我為天地所生，萬民與萬物亦天地所生，此萬物一體。人與天地萬物，可謂關係密切而不可分。大凡能體仁者，莫不有「天地萬物，本吾一體」之感受。天地間萬物，乃相互依存者，我與萬物，乃一體而不可分。其次說明中外之聖哲，多趨向開闊之胸襟，以仁民愛物也。因為安人之要，在消除人我之隔閡，以關愛之行爲，予人溫暖，待人接物，出乎至仁真誠。進而說明安人亦所以修己，成物亦所以成己，正是所謂合內外之道也。

第二節「物我和諧」，周敦頤「天人和諧」的宇宙觀正是其重要思想義理。天地化育萬物，生生不息，人之所以為萬物之靈，在於人能效法天地之美德。大公無私，有容乃大，付諸實踐。天地為大宇宙，人為小宇宙，而人與天地之間存有一種互融的規律性，人類和大自然可以和諧相處在一起，去除自我的界限之後，天地萬物和我之間沒距離了，盡而達到物我和諧之境界。以此，人遵行天地之道而行，這就是中國所謂「天人合一」的思想，亦正是周敦頤所謂「物我和諧」之境界。同時，說明儒家看待萬物，而是由無物我隔所呈現出的萬物與我渾然一體的關係。此亦即是由吾人仁心之朗現所證成的境界。而能體現仁體的人，對天地萬物有一種認同感，以天地萬物為內在於自己的生命中，因而在精神上通達於天地萬物，這便是感通。由「民胞物與」而進到「以天地萬物為一體」，更因而通向自然世界，最後形成「天人和諧」的宇宙觀。

第三節「成己成物」，儒家要求人表現生活的道德意義，完成生命的價值。

所以既要立己，亦要立人。既要成己，亦要成物。不但要求天人合德，以成就生命之純一高明，亦要求物我相通，以成就生命之廣大博厚。蓋人乃存活於現實之世界中者，基於天地人我本是一體之襟懷，成己成物乃君子之責任。只要至誠無息，從而成己成物。惟有將愛心伸展出去，以至誠懇切之心關懷他人，使人間處處有溫暖，在成人之中成己，始是儒家成德之教之基本精神也。故周敦頤從參贊天地化育論成己成物，由《周易》以對萬物生命之尊為出發點，以生生不息期人能參贊天地之化育，輔助萬物各得其所，各盡其性，以達宇宙人生之至道。儒家生命哲學的終極目標是在天命的貫徹，而天命的貫徹不外是仁道或內聖外王之道的實現，盡而參贊天地之化育。

## 肆

第四章〈終極的關懷〉中，本文核心思想，其主要基礎有三：第一節「太極生生」，本節特別要從「道」的觀點予以說明。因為「道」之概念在周敦頤的思想體系中，扮演著非常重要之角色。而太極是道之體，太極的流行變化是道之用。周敦頤以為宇宙的本體是「太極」，又稱它為「無極」。太極是真實無疑，而且生生不息。而道也是真實無疑，生生不息。所以太極和道都是生生不已、真實無疑的宇宙萬物根源。而周敦頤以生生之德體現「太極」之實義，乃是其思想義理要旨。人乃天地萬物整體的一部份，人生之道乃天地變化之道的一部份。由此說明「道」在周敦頤思想體系之重要。

第二節「誠貫天人」，周敦頤以「誠」貫通天人的理論根據。他以「立誠」為首要之工夫，因為「誠」不只是實現一切道德價值的根本原理，亦應是實現一切存在的根本原理。所以「聖，誠而已矣。」能做到誠，方為聖人。周敦頤以誠為天道、為人性、為工夫，與《中庸》的「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」互相發明，希望「君子乾乾不息於誠」（《通書·乾損益動第三十一》），以達天人合德的境界。儒道思想是中國文化極為重要的內容，而天人合一為中國文



化中表現的一個思想特色。人性來自乾元的變化，誠是易，是乾元，誠又是人性之本。進而以「誠」為中心的理論，此乃以「誠」為貫通天人之道，且能盡萬物之性，由天下至誠來說明盡性。此顯然表示此誠即性，至誠即盡性。誠即性，代表天人一貫，人由誠而性而天。也是周敦頤以「誠」為中心，最終進入天人合一的最高境界，亦正是其以「誠」貫天人的代表描述。

第三節「內聖外王」，中國哲學向來不以己身修養完善為自足，儒家所講的生命，是一種無窮無盡的道德義理生命，是正面從道德主體性的肯定來點醒人的價值意識。儒家思想的特色即是「內聖外王」。內聖之學，以成聖成賢為目標。成德之教，屬於生命的學問。是以如何成聖成賢為儒者所關懷之課題。我們由周敦頤《通書》知道「誠」是內聖的根本，從實踐中去完成自己。因為「誠」是天之道，唯有通過「誠」，才能打破形而下的間隔，知天地之化育。

本節論儒者以成己成人為本務、天下太平為理想，故必以成德為教。成德者，內以修己，外以安人也。而儒家有修己以安人、修己以安百姓的理想。內聖與外王是密不可分，內聖一定要通向外王。因為道德的心性，不僅要求立己，同時也要求立人。不僅要求成己，同時也要求成物。這正是周敦頤以內聖外王成就生命價值。

## 伍

中國文化思想，首先正視人，而發展出以生命為中心的哲學智慧。中國文化以生命為中心，重主體性，因而成立了「心性之學」與「成德之教」。在此，「學」與「教」是合一的，因此，中國哲學重實踐，主觀面的實踐是「立己、成己」，客觀面的實踐是「立人、成物」。由於中國文化是重德的文化，重視德性主體的活動，來講論內聖成德之學。又因為中國哲學則是重實踐的。從德行實踐的態度出發，是以自己的生命本身為對象，因此能對生命完全正視。它的出發點或進路是敬天愛民的道德實踐，是踐仁成聖的道德實踐，是由這種實踐注意到「性命天

道相貫通」而開出的。換言之，儒家生命哲學的終極目標是在天命的貫徹，而天命的貫徹不外是仁道或內聖外王之道的實現。故本文周敦頤承襲《中庸》、《周易》而作《通書》、《太極圖說》，闡發易經中，天地生生不息及萬物和諧並育之廣大生命氣象。繼由內在的德性生命，進而成聖成賢，推己及人。又層層感通，及人及物的處世態度，本乎盡己之心去關愛他人，懷抱著贊天地化育的道德責任，達到物我和諧進而成己成物之境界。最終以誠貫天人，達致天人合一，以內聖外王成就生命價值。這是本文選定周敦頤為研究對象，而欲對其倫理思想主旨作一深窺究竟之意。

## 參考書目

### 壹、古典文獻(略依年代順序排列)

1. 《周易》(台北：藝文印書館十三經注疏本景本，1997年)。
2. 《論語》(台北：藝文印書館十三經注疏本景本，1997年)。
3. 《老子》(台北：藝文印書館十三經注疏本景本，1997年)。
4. 《孟子》(台北：藝文印書館十三經注疏本景本，1997年)。
5. 《荀子》(台北：台灣商務印書館，1995年索引本)
6. 《禮記》(台北：藝文印書館十三經注疏本景本，1997年)。
7. 周敦頤撰、董榕輯，《周子全書》(台北：廣學社印書館，1975年)。
8. 周敦頤撰，《周子通書》(上海：上海古籍出版社，2000年)。
9. 程顥、程頤，《二程集》(台北：里仁書局，1982年)。
10. 程顥、程頤，《河南程氏遺書》(台北：里仁書局，1982年)。
11. 朱熹、呂祖謙編選，《朱子近思錄》(上海：古籍出版社，2000年)。
12. 朱熹註，《四書集注》(上海：上海古籍出版社，2002年)。
13. 朱熹，黎靖德編，《朱子語類》(台北：文津出版社，1986年)。
14. 陸象山，《象山全集》(台北：台灣商務印書館，1979年)。
15. 脫脫等撰，《宋史》(台北：中華書局，1993年)。
16. 王陽明，《傳習錄及大學問》(台北：黎明文化事業股份有限公司，1986年)。
17. 黃宗羲撰，《宋元學案》(台北：河洛圖書出版社，1975年)。

### 貳、當代專書(依姓氏筆劃順序)

1. 王邦雄，《中國哲學論集》(台北：台灣學生書局，2004年)。
2. 王邦雄/等，《中國哲學史》(台北，里仁書局，2006年)。

3. 王邦雄，《儒道之間》(台北：漢光文化事業股份有限公司，1986年)。
4. 王 博，《易傳通論》(台北：大展出版社，2004年)。
5. 王玉玫，《孟子思想的生死學議題》(台北：文史哲出版社，2006年)。
6. 方東美，《中國人生哲學》(台北：黎明文化事業股份有限公司，2004年)。
7. 方東美，《方東美演講集》(台北：黎明黎明文化事業股份有限公司，1989年)。
8. 方東美，《新儒家哲學十八講》(台北：黎明文化事業股份有限公司，1985年，再版)。
9. 方東美，《原始儒家道家哲學》(台北：黎明文化事業股份有限公司，1983年)。
10. 方東美，《生生之德》(台北：黎明文化事業股份有限公司，2005年)。
11. 古清美，《宋明理學概述》(台北：台灣書店，1996年)。
12. 牟宗三，《牟宗三先生全集》第二十七冊，(台北：聯經出版事業股份有限公司，2003年)。
13. 牟宗三，《現象與物自身》(台北：台灣學生書局，1990年)。
14. 牟宗三，《中國哲學的特質》(台北：台灣學生書局，1994年)。
15. 牟宗三，《心體與性體》第一冊，(台北：正中書局，2006年)。
16. 牟宗三，〈宋明儒學的經典根據〉，收入《牟宗三先生全集》第三十冊，(台灣：台灣學生書局，1996年)。
17. 沈清松，《仁民愛物》(台北：國家文藝基金會，1992年)。
18. 李瑞全，《儒家生命倫理學》(台北：鵝湖出版社，2000年)。
19. 李瑞全(編)，《當代新儒學之哲學開拓》(台北：文津出版社，1993年)，頁153。
20. 余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》(台北：聯經出版事業公司，1987年)。
21. 杜維明，《人性與自我修養》(台北：聯經出版社，1992年)。
22. 吳 怡，《中庸誠的哲學》(台北：東大圖書股份有限公司，1976年)。
23. 吳冠宏，《聖賢典型的儒道義蘊試詮》(台北：里仁書局，2000年)。
24. 林安弘，《儒家禮樂之道德思想》(台北：文津出版社，1988年)。
25. 周文欽/等，《研究方法概論》(台北：國立空中大學出版社，1996年)。

26. 周建剛，《周敦頤研究著作述要》(長沙：湖南大學出版社，2009年)。
27. 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》(台北：文津出版社，1991年)。
28. 張繼榛(編)，《儒學國際學術討論會論文集》上冊，(濟南：齊魯書社，1989年)。
29. 唐君毅，《中西哲學思想之比較研究集》(台北：宗青出版社，1978年)。
30. 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》(台北：台灣學生書局，1993年)。
31. 唐君毅，《中國人文精神之發展》(台北：台灣學生書局，1984年)。
32. 孫振青，《宋明道學》(台北：千華圖書出版事業有限公司，1986年)。
33. 韋政通，《儒家與現代化》(台北：水牛圖書出版事業有限公司，1986年)。
34. 韋政通，《中國哲學辭典》(台北：水牛圖書出版事業有限公司，1994年)。
35. 韋政通，《孔子》(台北：東大圖書股份有限公司，1996年)。
36. 高柏園，《中庸形上思想》(台北：東大圖書股份有限公司，1988年)。
37. 高柏園，《孟子哲學與先秦思想》(台北：文津出版社，1996年)。
38. 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》(台北：洪葉文化事業有限公司，2003年)。
39. 陳德和，《台灣教育哲學論》(台北：文史哲出版社，2002年)。
40. 陳大齊，《孔子學說論集》(台北：正中書局，1970年)。
41. 陳郁夫，《周敦頤》(台北：東大圖書股份有限公司，1990年)。
42. 陳來，《宋明理學》(台北，洪葉文化事業有限公司，1994年)。
43. 陳鼓應，趙建偉，《周易注譯與研究》(台北：台灣商務印書館，1999年)。
44. 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》(台北：文津出版社，1991年)。
45. 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》(台北：台灣商務印書館，1994年)。
46. 莊慶信，《中西環境哲學—一個整合的進路》(台北：五南圖書出版股份有限公司，2002年)。
47. 莊慶信，《中國哲學家的大地觀》(台北：師大書苑有限公司，1995年)。
48. 張君勱，《王陽明》(台北：東大圖書股份有限公司，1991年)。
49. 梁紹輝，《周敦頤評傳》(南京：南京大學出版社，1994年)。
50. 梁紹輝，《濂溪學研究》(長沙：湖南大學出版社，2005年)。
51. 梁啟超，〈莊子天下篇釋義〉，收入《中國古代學術流變研究》(上海：中華書局，1947年)。
52. 勞思光，《新編中國哲學史》第三冊上(台北：三民書局，2005年)。

53. 馮友蘭，《中國哲學簡史》(北京：北京大學出版社，1985年)。
54. 馮滬祥，《環境倫理學》(台北：台灣學生書局，1991年)。
55. 傅佩榮，《儒道天論發微》(台北：台灣學生書局，1985年)。
56. 曾春海，《儒家哲學論集》(台北：文津出版社，1989年)。
57. 曾春海，《儒家的淑世哲學－治道與治術》(台北：文津出版社，1992年)。
58. 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》(台北：正中書局，1994年)。
59. 傅偉勳，《從創造性的詮釋學到大乘佛學》(台北：東大圖書股份有限公司，1990年)。
60. 蒙培元，《中國心性論》(台北：台灣學生書局，1996年)。
61. 楊慧傑，《天人關係論》(台北：水牛圖書出版事業有限公司，1989年)。
62. 楊祖漢，《中庸義理疏解》(台北：鵝湖出版社，1997年)。
63. 熊十力，《原儒》(台北：明倫出版社，1971年)。
64. 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》(台北：文津出版社，1987年)。
65. 蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》(台北：正中書局，1994年)。
66. 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》(台北：台灣學生書局，1984年)。
67. 劉翰平，《儒家心性與天道》(台北：商鼎文化出版社，1997年)。
68. 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》(北京：中國社會科學出版社，1993年)。
69. 劉 翔，《中國傳統價值觀念詮釋學》(台北：桂冠圖書股份有限公司，1993年)。
70. 鄭錦倫(編)，《當代新儒學論文集·外王篇》(台北：文津出版社，1991年)。
71. 盧雪崑，《儒家的心性學與道德形上學》(台北：文津出版社，1991年)。
72. 謝仲明，《儒學與現代世界》(台北：台灣學生書局，1991年)。
73. 錢 穆，《中國歷史研究法》(台北：三民書局，1969年)。
74. 羅光，《儒家形上學》(台北：台灣學生書局，1991年9月)。
75. 羅光，《儒家哲學的體系續篇》(台北：台灣學生書局，1989年)。
76. 黎明文化事業編輯部編撰，《中國哲學叢論提要》(台北：黎明文化事業股份有限公司，1988年)。

### 叁、期刊及總集論文(依姓氏筆劃順序)

1. 方東美，〈中國哲學之通性與特點〉，《方東美演講集》（台北：黎明文化事業股份有限公司，1989年）。
2. 方東美，〈中國的哲學智慧〉，《中國文化月刊》第1期，1979年11月。
3. 王柏壽，〈周敦頤教育思想之研究〉，《國民教育研究學報》第13期，2004年7月。
4. 牟宗三，〈研究中國哲學之文獻途徑〉，收入《牟宗三先生全集》第27冊（台北：聯經出版事業股份有限公司，2003年）。
5. 牟宗三，〈宋明儒學的經典根據〉，《牟宗三先生全集》第30冊（台灣：台灣學生書局，1996年）。
6. 李瑞全，〈儒家論安樂死〉，《應用倫理研究通訊》第12期，1999年11月。
7. 李瑞全，〈儒家之臨終安寧療護之取向〉，《應用倫理研究通訊》第8期，1998年10月。
8. 李瑞全，〈孟子哲學中「性」一詞的意義分析〉，《當代新儒學之哲學開拓》（台北：文津出版社，1993年）。
9. 沈清松，〈德行倫理學與儒家倫理思想的現代意義〉，《哲學與文化》第22卷第11期，1995年11月。
10. 林惠美，〈周濂溪《通書·師篇》試探〉，《孔孟月刊》第32卷第2期，1993年10月。
11. 岡田武彥，〈儒教的萬物一體論〉，《儒學國際學術討論會論文集》上冊。
12. 侯婉如，〈周濂溪的修養論〉，《孔孟月刊》第35卷第7期，1997年3月。
13. 范玉秋，〈孔子的聖人觀初探〉，《鵝湖月刊》總號第323，2002年5月。
14. 梁啟超，〈莊子天下篇釋義〉，《中國古代學術流變研究》（上海：中華書局，1947年）。

15. 陳榮波，〈老子的環保美學〉，《哲學雜誌》第 7 期，1994 年 1 月。
16. 陳福濱，〈道德「良知」及其現代意義〉，《哲學論集》第 29 期，1996 年 6 月。
17. 陳政揚，〈張載對孟子人性論的承繼與開展〉，《揭諦學刊》第 12 期，2007 年 3 月。
18. 莊慶信，〈早期儒家與人類中心主義環境哲學的對話〉，《哲學與文化》第 25 卷第 9 期，1998 年 9 月。
19. 葉蓬，〈儒家「誠」的觀念解析〉，《哲學與文化》第 24 卷第 12 期，1997 年 12 月。
20. 黃明喜，〈周敦頤的聖人觀及其修養論〉，《孔孟月刊》第 36 卷第 11 期，1998 年 7 月。
21. 蔡仁厚，〈重建羅田巖濂溪閣序〉，《鵝湖月刊》總號第 353，2004 年 11 月。
22. 蔡仁厚，〈新儒家與新世紀—儒學能為人類社會提供什麼〉，《中國文化月刊》第二六四期，2002 年 3 月。
23. 蔡仁厚，〈周濂溪論聖道與作聖工夫〉，《文藝復興月刊》第 72 期，1976 年 5 月。
24. 蔡惠芳，〈周敦頤《通書》的「誠」說〉，《國文天地》第 19 卷第 6 期，2003 年 11 月。
25. 劉滌凡，〈周濂溪聖道思想發微〉，《孔孟月刊》第 31 卷第 4 期，1992 年 12 月。
26. 劉述先，〈外王與客觀精神〉，《當代新儒學論文集·外王篇》(台北：文津出版社，1991 年)。
27. 劉貴傑，〈周敦頤的人格教育思想〉，《國教世紀》第 204 期，2003 年 1 月。
28. 錢穆，〈德行〉，《民主評論》第 6 卷第 4 期，1955 年。
29. 簡淑慧，〈周敦頤主靜說之研究〉，《孔孟月刊》第 25 卷第 7 期，1987 年 3 月。



#### 肆、學位論文(依姓氏筆劃順序)

1. 力乃中，《儒家環境倫理學論證的兩種進路》(台北：華梵大學哲學系碩士論文，2005年)
2. 千炳敦，《易傳之天人合德研究》(台中：東海大學哲學研究所碩士論文，1989年)。
3. 石黑毅，《周濂溪之研究以「形上思想」、「聖人思想」為中心》(台北：台灣大學哲學研究所碩士論文，1994年)。
4. 江衍郁，《孔子內聖外王思想之淵源與宗教意涵》(新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2007年)
5. 朴龍模，《孟子心性哲學研究》(台中：東海大學哲學研究所碩士論文，1991年)。
6. 李正仁，《周濂溪學說中致聖之道的基礎與實踐理論之研究—以通書為中心》(台北：台灣大學哲學研究所碩士論文，1986年)。
7. 吳建明，《莊子安命哲學之探究》(嘉義：南華大學哲學系碩士論文，1998年)。
8. 吳建明，《先秦儒家「天人合德」思想之演進與發展》(台中：東海大學哲學系博士論文，2004年)。
9. 林玟玲，《先秦哲學「命論」思想之探究》(台北：輔仁大學哲學系博士論文，2006年)
10. 林明珠，《《中庸》之修道工夫論》(台中：東海大學哲學系碩士論文，2008年)。
11. 金基柱，《孟子道德哲學之理論與實踐》(台中：東海大學哲學研究所碩士論文，1995年)。
12. 陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》(台中：東海大學哲學系博士論文，

2003 年)。

13. 陳盈慧，《莊子聖人觀之研究》(台北：師範大學國文研究所碩士論文，2003 年)。
14. 張德齡，《周濂溪研究》(台中：東海大學文學研究所碩士論文，1977 年)。
15. 葉冰心，《孟子人性論研究》(嘉義：南華大學哲學系碩士論文，2002 年)。
16. 鐘丁茂，《環境倫理思想評析》(台中：東海大學哲學研究所博士論文，1994 年)。