

## 九十七年國科會研究計畫結案報告

整合型研究計畫名稱：「自然與身體 - 一個跨文化的論述 - 」

### 在天地之中的安居 - 儒家的身體空間 ( )

編號：96-2411-H-003-024-

研究期間：2007 年 8 月 1 日至 2008 年 7 月 31 日

主持人：潘朝陽（臺灣師大東亞文化暨發展系教授）

本研究計畫是三年整合型計畫（自然與身體 - 一個跨文化的論述）的子計畫，已經是第三年。前面兩年均分別撰述了相關的精簡報告，而且也在每一年都將有關的研究論文在學術期刊或經過嚴謹審查而出版的專輯論文中正式發表。

此篇報告，謹就第三年(2007.8.1-2008.7.31)的研究成果加以整理而呈現之。

第三年的核定經費項目並無補助或支援本研究任何國外參訪或國外研討會的經費。但是筆者依然前後自費前往北京、廣東梅州等地參加了相關的學術研討會提出了論文。茲將此兩次中國大陸的學術研討會及論文陳述如下：

- 一、 北京的會議：今年(2008)元月 21 日至 25 日，筆者應北京聯合大學臺灣研究院的邀約，赴北京參加由其主辦的「儒學與海峽兩岸文化根基」學術研討會，發表論文：從《易繫辭傳》論儒家在臺灣的空間實踐。在這篇論文中，筆者以人文主義地理學 (Humanistic Geography) 和現象學地理學 (Phenomenological Geography) 的「存在空間」及「生活世界」觀點切入，詮釋儒家主要經典《易傳》的人在天地之中的安居諧和之道，再以此經典詮釋系統來詮釋明鄭到清朝的傳統臺灣生活世界之存在空間，以及此空間的人文道德之空間建制，如文廟、書院、文昌祠等中心點，養成臺民的儒學教化，並於外圍更廣大的生活世界中，提供身體性命之維生物質基礎。
- 二、 廣東梅州等地的會議及其田野：今年(2008)年 7 月 15 日至 19 日，筆者應廣東梅州嘉應學院客家研究所的邀約，赴廣東梅州市、河源市參加由嘉應學院客家研究院主辦的「粵東客家地域社會與文化」學術研討會，發表論文：客家原鄉的重儒以及客家先賢兩種型態的儒家實踐。在這篇論文中，筆者從地理學的環境可能論 (Environmental Possibilism) 切入，從客家民系的自然與人文環境之先天限制說到客家民系在此環境中，以其文化傳承的耕讀傳家精神，轉向提升而以讀聖賢書來作為民系家族個人之安身立命之道。然後再以這個詮釋基礎以兩位客家先賢羅福星和黃遵憲為例，以具體有身有心的人物來印證客家人在儒家道德理想主義的啟迪教化下，其身心於天地之中

的自處之大方向。

會後，學者群在粵東客家區域田野實察，茲將筆者當時的日記披露如下：「今日上午訪梅州市東北的松口之圍龍屋、老街、碼頭。此圍龍屋有人居住，有管理，尚稱乾淨。但是其外圍的池塘卻均已優養化，且垃圾、塑膠品廢棄物儘往池中拋棄，甚糟，環境污染十分嚴重。松口老街甚長，沿河岸而建，其建物有清時代和民國時代兩型，清朝及民國時期，大量客家人從這個松口碼頭放船移民，跑到南洋、北美、臺灣開拓新天地，可以想像當年它的繁榮。可是現在的松口老街，卻老朽破敗，絕大多數房屋已無人居住，呈現了腐壞的氣息，而整個松口鎮，到處髒兮兮，充斥垃圾，筆者對於居民何以對自己的生活世界和存在空間之良窳狀況，如此視若無睹，甚為驚心。次日，上午去梅州市丙村參觀仁厚溫公祠，此祠因屬學術研究和觀光重點，所以有管理，其屋前兩口大池塘是有整治的活水池，讓人覺得風水龍脈尚在，但可惜亦是一座沒有家族居住的舊宅第，換言之，是一個靜止的不復有真生命的文化殘蹟而已。下午前往河源市龍川縣的佗城鎮，此縣城史稱是兩千多年前趙佗建設者，在街上有據說是唐始建而於明清重修的學宮，亦即龍川的縣學文廟。當局近年將其大加整修一番，並希望能夠以此提升河源地區的文化氣氛，進而帶動文化觀光業的繁榮。可是實地一看，讓筆者大失所望，儒家文廟的神聖空間格局應是如何，根本都不知道，大成殿中弄了一尊不倫不類的孔子泥塑，且讓無知百姓燒香求福，亦無泮池、櫺星門、禮門、義路、照壁等等構物。更糟的是四周場地充滿垃圾，髒亂不堪。」

依據上述田野日記，筆者指出當代中國人由於文革的殘害，早已將儒家常道丟光，因而他們的身心實在是飄盪在一個無文無德無智的存在空間中，失落了禮義，因此，幾乎是讓自己天天活在既髒且亂而又斷絕文教傳統的荒涼世界裏。

此種敗落腐朽情形，亟待痛加更新，其路亦無他，唯有從人文道德的傳統中，將儒家常道慧命予以復振，在當代有一創造轉化而建構為既有傳承亦屬新生的文化方針，否則，中國絕不可能在經漸復展之後，得一永續剛健的文明大國的康莊大道。

以上所述，是筆者自費前往大陸參加學術研討會的簡述。在這一年研究期間，尚有三次學術研討會，筆者均在會上發表了三篇相關的論文，茲陳述如下：

- 一、 當代新儒家的孔子詮釋 - 系統對照的探索 - ，此文宣讀於「2008 東亞論語學」國際學術研討會（主辦：臺大「東亞經典與文化研究計畫」、臺灣師大國際與僑教學院，2008年3月8日-9日）。這篇論文會後已由臺大人文社會高等研究院主持送審通過，由臺灣師大東亞文化暨發展系張崑將副教授主篇，將於今年年底之前，以東亞文明叢書的形式，由臺大出版中心正式發行出版。
- 二、 從「花果飄零」到「靈根自植」論當代新儒家的身心漂泊與安歸，此文宣讀於「中國文化與世界宣言五十週年紀念」國際學術研討會（主辦：中央大

學文學院哲學研究所、臺灣師大國際與僑教學院，2008年5月2日-4日）。這篇論文會後亦將經由學術審查，審查後再收入正式出版的專輯論文集。

三、從先秦儒家到朱子的重農思想論臺灣儒者的農本主義，此文宣讀於「東亞朱子學的流行和轉化」學術研討會（主辦：臺灣師大國際與僑教學院、臺大「東亞經典與文化研究計畫」、金門技術學院、廈門大學國學院，2008年7月7日-7月10日）。

這個研究年度，筆者在上一個年度於韓國首爾崇實大學主辦的「中國語文論譯」的學術研討會上之「自然與身體」研討會中，宣讀「儒家影響下的傳統生活世界之空間性」一文，已經學術審查，正式發表在《中國語文論譯叢刊》第21輯（首爾：中國語文論譯學會，2007年8月27日）。

再者，筆者於2007年4月6日-11日，應邀參與在廈門大學舉行的「朱子學與閩臺文化的互動與融合 - 朱子與閩臺文化」學術研討會（臺大「東亞經典與文化研究計畫」、臺灣師大地理系區域研究中心、廈門大學國學院、世界朱氏宗親會共同主辦），在會上宣讀「從「存在空間」論朱子的身心空間觀及人安居於天地之論述」一文。此文經由臺大人文社會高等研究院主持的學術審查，已經修正通過，並由臺大中文系蔡振豐副教授主編，將於今年（2008）年底前，以「東亞文明叢刊」形式，由臺大出版中心正式發行出版。

復次，筆者又將近六年歷經國科會研究計畫研究期間的五篇相關論文，集結為一個臺灣儒學的專集，經由臺大人文社會高等研究院「東亞經典與文化研究計畫」的學術審查，已經通過，以《臺灣儒學的傳統與現代》的書名，於年底前，以「東亞文明研究叢刊」的形式，由臺大出版中心正式發行出版。

依上所述，筆者在這個研究年度（2007年8月1日-2008年7月31日），總共呈現了8種論述文本。它們乃是順循筆者在七年前，以《周易》的環境倫理的國科會研究計畫開始，延續前三年的「自然概念重探」之整合計畫以及後三年的「自然與身體」之整合計畫，一系列共7年的中國儒家思想及生活世界中的自然環境觀以及儒者、儒民在此世界中之身心安居之道的探索。此探索之路，讓筆者創作發表了相當數量的主題論文，均陳述於歷年的國科會研究計畫的報告書中。筆者近期擬將這個學術成果集結整理，希望能以學術專書的形式正式問世以求久遠保存。接續這個7年成果，筆者目前的國科會研究計畫（2008年8月1日-2009年7月31日）則是關於遺民型儒家的身心在天地空間中的存在之道的探討，這一年的研究對象是朱舜水與洪棄生，由他們的文化道統的想像共同體的崩解與重建的思維進路，嘗試詮釋他們的存在空間之分離以及再建過程及結局。而這樣的儒家詮釋學，亦是秉持筆者多年來依據現象學地理學的空間論述來詮釋儒者身心空間性之學術研究進路。經過多年的持續拓深，似乎逐步地展現了一定的成效，筆者期望在兩年後，可以創作一個較大規模的關於中國儒家的存在空間論。

以下謹將筆者此年度研究計畫下的三篇在國內宣讀過的論文稿呈現於下：

東亞論語學國際學術研討會

時間：2008年3月8-9日

地點：臺大「東亞經典與文化」研究計畫演講廳

主辦：臺大「東亞經典與文化」研究計畫

臺灣師大國際與僑教學院

## 當代新儒家的孔子詮釋

### - 系統對照的探索 -

潘朝陽\*

#### 壹 前言

詮釋經典，牽涉到詮釋者的主觀性，也就是詮釋者自己在某一種成長環境和文化氛圍中，他的觀點，深受此環境和氛圍影響，甚至其思想形式和意識形態，亦是在特定的政治社會結構裏而被置入框框中，因此他們的詮釋系統，已被限定而具有一定路線，因而不免有所扭曲。

然而，詮釋境界依然具有必須合乎事實的客觀性，換言之，詮釋李白的詩，或許有多家說法，它們或許有些出入，但畢竟不能詮釋成杜甫詩，因為李白或杜甫，存在具體的客觀性差異，此具體差異的客觀性，不是詮釋者的主觀所可隨意左右。

因此，經典詮釋，需依循歷史脈絡和思想結構的本身，在敬意與溫情中，返回現象之在其自己，如如呈現本來面目。換言之，是進入經典裏面，詮釋者須依據經典的當時語境與情境且儘量隔開主觀成見而讓經典自身說出他自己。

如果是在敬意與溫情的歷史脈絡和思想結構中詮釋經典，則經典的詮釋進路，就必須留心這個經典的文化系統特性，譬如對中國儒家經典的詮釋，就須尊重以儒家為主幹的中國文化系統，於此系統中溫情地詮釋之，方能得其本真。

關於筆者上面的意思，黃俊傑歸約為「歷史性」條件，他指出經典及經典的解釋者都是特定時空的產物，各有其「歷史性」。儒家經典詮釋學乃是一種體驗之學，詮釋者與經典之間構成「互為主體性」之關係，如何將經典本身的歷史性與解釋者的歷史性互為主體的關係，作好適當的安頓，是一個十分重要的方法論問題，經典的意義，固然具有超時間性的永恆，但它也是在時間性中完成的文本，所以，解釋者固然不能也不應完全解消自己的歷史性，變成一個「空白主體」來進入經典，卻也不能過份膨脹自己的歷史性，以至以今釋古、刑求古人。<sup>1</sup>

---

\* 臺灣師大東亞文化暨發展系、地理系合聘教授。

<sup>1</sup> 黃俊傑：東亞儒家經典詮釋傳統研究的現況及其展望，收於氏著《東亞儒學：經典與詮釋的

五四時代以後，中國當代知識份子對於儒家，進行了經典的詮釋，如同上述，以尊重溫情的歷史意識以及以輕蔑冷然的歷史意識進行的儒家詮釋學，區分出正反的相對立系統。當代新儒家的詮釋性，在對照下，呈現其深刻的意義。

再者，黃俊傑曾以孟子學解釋史為中心，歸納儒家經典詮釋學的三種類型：（一）作為解經者心歷路程之表述的詮釋學，如朱子集注《四書》以建立自己的哲學；陽明以「心即理」、「致良知」的精神體驗，重新解釋孟子學，都是明證。（二）作為政治論述的儒家詮釋學，許多儒者於有志難伸之餘，常以經典注疏來寄寓其經世濟民的政治理想，這種詮釋學是一種道德學，如康有為的《孟子微》在二十世紀列強侵華的年代，寄其救國宏圖於名山事業中。（三）作為護教學的儒家詮釋學，中國歷代儒者以經典注疏作為一種利器，批駁佛老而為儒學辯護的儒者不乏其人，如韓愈撰寫《原道》以孟子傳孔子之學即是一篇護教的詮釋。<sup>2</sup>

依上述三種類型標準，當代新儒家第一代宗師熊十力就是這樣地實踐其儒家經典的詮釋了。第三代的唐君毅、牟宗三和徐復觀，被稱為臺港新儒家，如同他們的老師熊十力之所為，也是終身依上述三個標準實踐了儒家經典詮釋。

如果真正進入儒家經典詮釋的世界，必然發現，原來詮釋經典就是詮釋大儒，因為儒家的經典，正是儒家道德意義的身心實踐下的文本，這種精神是身心品德與其知識建構可以沒有任何關聯性的西方學者所無法理解體證的境界。但是，中國儒家經典卻與儒家聖賢人格不可分離，所以，詮釋《論語》就是詮釋孔子，而且，詮釋孔子必須依據《論語》。

本文寫作的目的是嘗試詮釋當代新儒家的孔子詮釋，依據詮釋系統的對照來觀察當代新儒家詮釋孔子之詮釋學意義。

## 貳 在歷史的真實裏認識孔子

思想對比是詮釋的進路，首先，我們先觀察其他學者對孔子的詮釋。

茲先看馮友蘭如何說。馮氏認為孔子是「儒」，是「儒家」創建人，是「中國第一位私學教師」，<sup>3</sup>這位「私學教師」的角色如何扮演？馮氏的看法是這樣的：

〔 〕傳統學術界有兩派意見，一派認為六經都是孔子的著作；另一派則認為孔子是《春秋》的著者，《易》的注者，《禮》、《樂》的修訂者，《詩》、《書》的編者。可是事實上，無論那一經，孔子既不是著者，也不是注者，甚至連編者也不是。可以肯定，在許多方面他都是維護傳統的保守派。他的確想修訂禮樂，那也是要糾正一切偏離傳統的標準和做法，這樣的例子在《論語》中屢見不鮮。再從《論語》中關於孔子的傳說來看，他從來沒有任何打算要親自為後代著作什麼東西。〔 〕他是中國的第一位私人教師，而不是中國的第一位私人著作家。<sup>4</sup>

---

辯證》（臺北：臺大出版中心，2007.10），頁 55-129。

<sup>2</sup> 同前註。

<sup>3</sup> 馮友蘭：《中國哲學簡史》（臺中：藍燈文化事業公司，未刊印行年份），頁 38。

<sup>4</sup> 同前註。

這一段關於孔子的說法，馮氏說明是從《論語》中讀出來的判斷。其中有兩項重點：(1) 孔子不是著作、注者、編者；(2) 孔子是維護傳統的保守派。

孔子是不是學術思想文本上的著作、注者、編者？馮氏自己的話語就存在了矛盾，他在同一篇文章中提到：「作為教師，他（孔子）覺得他的基本任務，是向弟子們解釋古代文化遺產，《論語》記載，孔子說他自己『述而不作』（《論語述而》），〔 〕在傳述傳統的制度和觀念時，孔子給予它們的解釋，是由他自己的道德觀推導出來的。〔 〕在講授經典時，孔子給予新的解釋。例如講到《詩》經時，他強調它的道德價值，說：『《詩》三百，一言以蔽之曰：「詩無邪。」』《論語 為政》這樣一來，孔子就不只是單純地傳述了，因為他在『述』裏『作』出了一些新的東西。」<sup>5</sup>

詮釋學的意義在於以創新的思想對既有的文本和經典進行創造地詮釋，這就是創作的著述。當孔子在教學過程中，以仁的新義對六藝進行了創造的詮釋，由弟子忠實地記錄下來，成為《論語》這個最直接最逼近孔子之道的大經典文本，當然就是孔子的仁道之詮釋學，就是孔子的著述，何以馮友蘭兩眼盯著《論語》卻心無感應而說孔子「不是著者，不是注者，不是編者」？

就依《論語》來予以檢證孔子是否未能詮釋而創作？

子曰：「吾自衛反魯，然後《樂》正；雅、頌各得其所。」〔《論語 子罕》〕

關於這個章句，朱子注解甚簡單，曰：「魯哀公十一年冬，孔子自衛返魯，是時《周禮》在魯，然《詩》、《樂》亦頗殘缺失次。孔子周流四方，參互考訂，以知其說。晚知道終不行，故歸而正之。」<sup>6</sup>朱子的注解雖簡單，卻十分清楚指出孔子周遊天下，也蒐羅集合了相關的文件檔案，進行了參互考訂，晚年返回魯國之後，知大道難行，遂據多年的工夫和資料的累積而進行了《詩》、《樂》的整理和詮釋的工作。晚明大儒王夫之的訓義較詳細，他指出自衛返魯之後的孔子認為欲拯陷溺於淫僻的人心，其在「正樂」，於是以越歷天下，辨五方之風氣，且參以聞見而斟酌之的豐富經驗，進行了正樂的工作，船山說：

樂之音容必於相得，律呂必於相應，朝廟鄉國必於相稱者，一一為正之，而淫聲不干，僭亂不容，然後六代之音各如其度，樂乃正矣。〔 〕樂正矣，則雅有雅之所，頌有頌之所，不相雜也；雅各有所合用之雅，頌各有所合用之頌，不相越也。配笙鐘而相得，合升歌下管而文與情相諧，以郊；以諦；以群祀；以燕；以饗；以贈答；辭與音諧，則義與辭宜，而情與義比。〔 〕使守此而無失，天下雖不治，而人心風俗猶不至邪侈，而世教可興。<sup>7</sup>

<sup>5</sup> 馮友蘭，同前揭書，頁 39。

<sup>6</sup> 〔南宋〕朱熹：《四書集注》（臺北：世界書局，1997），頁 119。

<sup>7</sup> 〔明〕王夫之：《四書訓義》（《船山全書》第七冊）（長沙：嶽麓書社，1998），頁 581。

船山此論，點出《詩》是用以譜曲而歌唱的，曲必有樂譜，此或即已經失落的《樂經》。《詩》與《樂》是整合起來，作為有禮的社會陶冶世道人心、典正朝廟鄉國的重要文制，因此它們二合一之功能是為了實踐彰著「禮」之精神、形式。故詩、禮、樂往往構成文明之鼎的三足，缺一不可。

今人蔣伯潛的解釋亦甚詳明，蔣氏說到魯哀公十一年時，孔子已年高六十九歲，知道之不行，所以返魯從事於正樂。蔣氏指出《詩》三百五篇，分為 風、雅、頌 三部。風 為民歌，采自各國，可見其風俗、風化；雅 是士大夫美刺政治之詩；頌 則所以稱頌功德，用於祭祀。風，就是「諷誦」，只是歌唱不舞；雅，則是周代的正樂；頌，是歌與舞同時進行的。《論語》只說 雅、頌，乃包括了合乎樂律的 風。<sup>8</sup>

由此可知《詩》之存在，是須配合樂舞的，換言之，孔子的時代，是用歌唱、樂曲和舞蹈來表現彰顯《詩》的內容、價值和意義的。而既歌既舞的詩，用在太廟的祭典，也用在政治良窳的諫刺以及美善的民間社會風俗民情的宣揚。孔子既然是整理端正《詩》，當然也就同時整理端正了《樂》，而且由於《詩》、《樂》進行了整理端正，自然《禮》也就跟著被孔子加以整理端正了。

孔子與詩禮樂的交流互動，象徵了孔子對它們的詮釋。這樣的章句在《論語》中甚豐富而彰顯，呈現了孔子對於上古中國詩禮樂文明體系之瞭如指掌，在如此瞭然之情境下，說孔子毫無著述、注解、編輯，是十分無知的話語。謹將相關章句列記如下：

（一）關係到《詩》的章句：

1. 子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也，未若貧而樂，富而好禮者也。」子貢曰：「《詩》云：『如切如磋，如琢如磨。』其斯之謂與？」子曰：「賜也，始可與言《詩》已矣！告諸往而知來者。」〔學而〕
2. 子曰：「《詩》三百，一言以蔽之曰：『思無邪。』」〔為政〕
3. 三家者以 雍 徹，子曰：「『相維辟公，天子穆穆。』奚取於三家之堂？」〔八佾〕
4. 子夏問曰：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。』何謂也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也，始可與言《詩》已矣！」〔八佾〕
5. 子曰：「關雎 樂而不淫、哀而不傷。」〔八佾〕
6. 子所雅言，《詩》、《書》、執禮，皆雅言也。〔述而〕
7. 子曰：「誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以為？」〔子路〕
8. 陳亢問於伯魚曰：「子亦有異聞乎？」對曰：「未也，嘗獨立，鯉趨而過庭，曰：『學《詩》乎？』對曰：『未也。』『不學《詩》，無以言！』鯉退而學《詩》。他日又獨立。鯉趨而過庭，曰：『學《禮》乎？』對曰：『未也。』『不學《禮》，

<sup>8</sup> 蔣伯潛：《語譯廣解四書讀本 論語》（臺北：啟明書局，未刊出版年份），頁 126。

無以立！』鯉退而學《禮》。聞斯二者。」陳亢退而喜曰：「問一得三，聞《詩》聞《禮》，又聞君子之遠其子也。」〔季氏〕

9. 子曰：「小子！何莫學乎《詩》。《詩》可以興，可以觀，可以群，可以怨；邇之事父，遠之事君；多識於鳥獸草木之名。」〔陽貨〕
10. 子謂伯魚曰：「女為 周南、召南 矣乎？人而不為 周南、召南，其猶正牆面而立也與！」〔陽貨〕

（二）關係到《樂》的章句：

1. 孔子謂季氏八佾舞於庭：「是可忍也，孰不可忍也？」〔八佾〕
2. 子曰：「人而不仁，如《禮》何？人而不仁，如《樂》何？」〔八佾〕
3. 子語魯大師樂曰：「樂，其可知也。始作，翕如也；從之，純如也、嘒如也、繹如也，以成。」〔八佾〕
4. 子謂《韶》：「盡美矣，又盡善也。」謂《武》：「盡美矣，未盡善也。」〔八佾〕
5. 子食於有喪者之側，未嘗飽也。子於是日哭，則不歌。〔述而〕
6. 子在齊聞《韶》，三月，不知肉味。曰：「不圖為《樂》之至於斯也！」〔述而〕
7. 子與人歌而善，必使反之，而後和之。〔述而〕
8. 子曰：「師摯之始，關雎 之亂，洋洋乎盈耳哉！」〔泰伯〕
9. 子曰：「先進於《禮樂》，野人也；後進於《禮樂》，君子也。如用之，則吾從先進。」〔先進〕
10. 「點，爾何如？」鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作，〔 〕曰：「莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」夫子喟然歎曰：「吾與點也！」〔先進〕
11. 子曰：「名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興，則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足。」〔子路〕
12. 顏淵問為邦，子曰：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則《韶》舞，放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。」〔衛靈公〕
13. 孔子曰：「益者三樂，損者三樂。樂節《禮樂》，樂道人之善，樂多賢友，益矣！樂驕樂，樂佚遊，樂宴樂，損矣！」〔季氏〕
14. 子之武城，聞弦歌之聲，夫子莞爾而笑曰：「割雞焉用牛刀？」子游對曰：「昔者，偃也聞諸夫子曰：『君子學道則愛人，小人學道則易使也。』」子曰：「二三子，偃之言是也，前言戲之耳。」〔陽貨〕
15. 子曰：「禮云，禮云，玉帛云乎哉？樂云，樂云，鐘鼓云乎哉？」〔陽貨〕
16. 子曰：「惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也，惡利口之覆邦家者。」〔陽貨〕
17. 孔子曰：「天下有道，則禮樂征伐，自天子出；天下無道，則禮樂征伐，自諸侯出。〔 〕」〔季氏〕

（三）關係到《詩》與《樂》的章句：

1. 子曰：「興於詩，立於禮，成於樂。」〔泰伯〕
2. 子曰：「吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所。」〔子罕〕

筆者不憚其煩，將《論語》一經中孔子與詩、樂以及禮樂相關系的章句條列

出來，發現關於《詩》者達 10 條；關於《樂》及《禮樂》者達 17 條；關於《詩》、《樂》同舉者，有 2 條。全數則達 29 條。在《論語》中孔子直接說的以及與孔子直接相關之章句，占了十分明顯重要的份量。換言之，基於那麼重視、熟悉詩樂精神、內容和作用的孔子，不可能在其一生中不對詩樂之文化文本加以詮釋地創述、注解、編輯。

正是因為《論語》存在且彰著了孔子的創新性詮釋的豐富內涵，司馬遷才能貼切地點明孔子對於中國古代文化文本之著述、注解、編輯的學術工作，司馬遷曰：

孔子之時，周室微而禮樂廢，《詩》、《書》缺。追跡三代之禮，序《書傳》，上紀唐虞之際，下至秦繆，編次其事。曰：「夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。足，則吾能徵之矣。」觀殷夏所損益，曰：「後雖百世可知也，以一文一質。周監二代，郁郁乎文哉，吾從周。」故《書傳》、《禮記》自孔氏。<sup>9</sup>

史公此段，應屬信史。因為依《論語》的記實，孔子序《書》，創立古典的《書》、《禮》兩種經典之詮釋系統，是可以相信的。司馬遷又曰：

古者《詩》三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義，上采契后稷，中述殷周之盛，至幽厲之缺，始於衽席，故曰：「關雎 之亂以為《風》始，鹿鳴 為《小雅》始，文王 為《大雅》始，清廟 為《頌始》。」三百五篇孔子皆弦歌之，以求合《韶》、《武》、《雅》、《頌》之音。禮樂自此可得而述，以備王道，成六藝。<sup>10</sup>

若徵諸《論語》，史公此段所述，也是無可懷疑的。因此，史公指出「孔子以詩書禮樂教，弟子蓋三千，身通六藝者七十有二人。」<sup>11</sup>也應認定為有根據之論述，以今日一般大學教師而言，數十年的大學教授生涯，所教學生亦可達三千之數，傑出或有出息的弟子亦可達到可觀數字，且在一生的教育生涯，必於教學相長之歷程中，對於重要經籍文本進行整理端正和詮釋之注解與著述，當亦有之。

或說正樂序書不能稱為著述，然則修《春秋》如何不可稱之為著述？孟子說：

世衰道微，邪說暴行有作；臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作《春秋》。《春秋》，天子之事也，是故，孔子曰：「知我者，其惟《春秋》乎！罪我者，其惟《春秋》乎！」〔《孟子 滕文公篇》〕

孟子清楚點出修史者本屬天子之權柄，換言之，整理撰述詮釋國家文明體系，原屬執國政的天子或朝廷的大事，如中國的《二十五史》，謂為正史者，就是國家

<sup>9</sup> 〔西漢〕司馬遷：《史記 孔子世家》（臺北：鼎文書局，），頁 1935-1936。

<sup>10</sup> 司馬遷，同前揭書，頁 1936-1937。

<sup>11</sup> 同前揭書，頁 1938。

機器的文化學術乃至政權的意識形態工程。但孔子在亂世道微的時代，以其文化意志故而以私人出而纂修史論，這就是私家著作。司馬遷曰：

（孔子）乃因史記作《春秋》，上至隱公，下訖哀公十四年，十二公。據魯，親周，故殷，運之三代。約其文辭而指博。故吳楚之君自稱王，而《春秋》貶之曰「子」；踐土之會實召周天子，而《春秋》諱之曰「天王狩於河陽」，推此類以繩當世。貶損之義，後有王者舉而開之。《春秋》之義行，則天下亂臣賊子懼焉。<sup>12</sup>

史公在這裏很明確指出孔子修《春秋》，其目的在於繩判當世，令亂臣賊子懼，此種大手筆，若非私家著述，那是什麼？

朱子對於孔子修《春秋》，有一段詮釋：

有作之有，讀為又，古字通用，此周室東遷之後，又一亂也。胡氏曰：「仲尼作《春秋》，以寓王法，惇典，庸禮，命德，討罪，其大要皆天子之事也。知孔子者，謂此書之作，遏人欲於橫流，存天理於既滅，為後世慮至深遠也；罪孔子者，以謂無其位，而託二百四十二年南面之權，使亂臣賊子，禁其欲而不得肆，則戚矣。」愚謂孔子作《春秋》以討亂賊，則致治之法，垂於萬世，是亦一治也。<sup>13</sup>

朱子此段注解引胡氏之言直指孔子「此書之作」，其主旨為了「遏人欲之橫流，存天理於既滅」，假託天子之權柄來誅責亂臣賊子，使天下歸於治平。顯然，孟子、太史公、朱子都了解孔子以私家著書的方式修纂《春秋》的事實以及此孔子大經典創作的大義，奈何馮友蘭心無所感而視之不見？<sup>14</sup>

諸葛亮說人心應「揭然有所存，惻然有所感」，己心對往聖先哲以及自己國家人民的文化、歷史的傳統，恆存揭然惻然的存在感應，才能真切密契地體證到實體真幾，在春秋時代真能在敬重聖哲祖宗、文化傳統以及歷史方向的情境中而進行了實體真幾的創造性提升，唯有孔子，此基本核心精神就是「仁」。《論語》中最能呈現孔子既傳承又創新之轉化和提升者有兩章句：

子曰：「禮云，禮云，玉帛云乎哉？樂云，樂云，鐘鼓云乎哉？」〔陽貨〕

子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」〔八佾〕

此兩條章句之深刻意義，且讓我們看一下當代新儒家學者王邦雄之詮釋。王氏指

<sup>12</sup> 同前揭書，頁 1943。

<sup>13</sup> 朱熹，同前揭書，頁 294。

<sup>14</sup> 關於孔子修《春秋》的意義，孟子還有一段說詞：「王者之跡熄而《詩》亡，《詩》亡，然後《春秋》作。晉之《乘》，楚之《檮杌》，魯之《春秋》，一也。其事，則齊桓晉文，其文則史，孔子曰：『其義，則丘竊取之矣！』」〔《孟子 離婁》〕。孟子指明周天子的國家權柄衰敗，所以《詩》的力量亡滅了；此實亦指周之禮壞樂崩的意思，因為這樣，所以孔子乃修《春秋》用以防患亂臣賊子之敗壞天下塗毒生民。作為史冊的外在形式，與晉、楚、魯的史料無別，史事亦是齊桓晉文等春秋諸霸活動的記載，可是史中的批判的意義，卻是孔子的獨特詮釋。

出孔子時代的禮樂，乃是周文禮樂，原本建立在宗法血緣性的親親之情，然而由於周室腐敗，親情失其真誠，因而周文禮樂亦隨之僵化，孔子親見到周文的禮崩樂壞，當真誠的親情不在，空有玉帛和鐘鼓有何意義？因而孔子終身所有教學、創述以及從政，在在均為了替原有的禮樂注入新的源泉，讓中國恢復其社會的規律和文明的秩序，孔子之所以具有一種創新性而非盲目地復古，乃是如王邦雄所說：

孔子從每一當下的心不安處，體現了仁，並以此人內在本有的仁心，做為周文禮樂的根基。

{ } 周公禮樂的根基在王室血緣，所以「禮不下庶人」，孔子禮樂的根基在人心之仁，所以禮可以下及庶人，把本來屬於貴族專利的禮樂，帶到民間。{ } 人人有仁，人人高貴，

{ } 孔子為周文另立人心普遍的根基，同時也為天下人爭取平等。<sup>15</sup>

孔子的「仁」乃是開啟中國千古洪荒之歷史流動中的「正法眼藏」，從人人平等和共具的仁心來點醒文明禮樂的根本生命和全新精神以及它存有之意義。關於這一點仁心之屬於全民生來具有性，馮友蘭完全無法體證，因此才輕浮以為孔子只是一個維持舊勢力的保守份子。

筆者花了如此篇幅來批判馮友蘭，有一個目的，即是要指出對於經典如《論語》的詮釋，乃是與詮釋者的身心環境有關聯的被拖帶而來的話語系統。筆者引用的馮氏話語，來自其所著的《中國哲學簡史》。其自序說明馮氏於一九四六至四七年，在美國賓州大學擔任訪問學人，因著此書。<sup>16</sup>其時，馮氏已是中國大名鼎鼎的哲學教授，其治學態度，頗有受民初疑古派、西化派的習風影響，對於中國儒家傳統，總是帶有幾分輕蔑，幾分否定，幾分懷疑。

當代新儒家重鎮牟宗三嚴厲批判了馮氏。牟氏先指出在那個時代的中國，許多名學者不承認德性義理之學，不知道人格價值，其拿來炫目世人的學問，儘是外在的、量化的、平面的知識；他們瞧不起聖人，也常詆譭程朱陸王。他們被乾枯、外在、僵化的材料困死，只藏在教授的乾殼中自鳴得意。<sup>17</sup>在此時代風潮背景中，馮氏的思想如何呈現他的境界呢？牟宗三說：

有一次，馮友蘭往訪熊先生（熊十力）於二道橋。那時，馮氏《中國哲學史》已出版。

熊先生提到：「你說良知是個假定，這怎麼可以說是假定？良知是真真實實的，而且是個呈現，這須要直下自覺，直下肯定！」馮氏木然，良知是真實，是呈現，這霹靂一聲，直是振聾發聵，然而馮氏依舊聾，依舊聵。這表示那僵化了的教授之心思只停在經驗層上、知識層上，過此以往，便都是假定，便都是虛幻。人們只是在昏沈的習氣中滾，是無法契悟良知的。滔滔者天下皆是，人們的心思不復知有「向上一機」。由「良知之為假定」，即可知馮氏的哲學史全部不相應。良知由假定轉而為泯滅，於以見他那一一切知識學問全

<sup>15</sup> 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢：《論語義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，1989），頁 22-23。

<sup>16</sup> 馮友蘭，同前揭書，自序。

<sup>17</sup> 牟宗三：《五十自述》，牟宗三先生全集 32（臺北：聯經出版事業公司，2003），頁 77-78。

成為黏牙嚼舌之工具，毫無靈魂可言。<sup>18</sup>

牟宗三在這一段敘述中，批判馮氏十分嚴正的關鍵，乃在於「良知是真實的呈現」與「良知是虛幻的假定」之分別。牟宗三肯定熊十力所說的「良知呈現」，可以上溯晚明顧黃王三大儒，到明與宋的儒家，再上溯至太史公，一直到孟子、孔子，這是中國儒家一脈道統相續不絕的仁心詮釋學系統。相對來看，馮友蘭的「良知假定」也非他的孤立獨特的狀況，認為所謂「良知」只是一種外在的、知識的、感覺的假定，也是一個詮釋傳統，可從馮氏上溯到清乾嘉學派，甚至追溯到性惡論、性無善無惡論、性自然論等等上古的非孔孟之心性詮釋學系統。

馮友蘭的學思，顯然在生命存在感和心靈意義學這兩方面，都無法與孔子的人格和智慧合德，所以在他詮釋下的孔子只不過是一個極普通且貧乏的舊傳統保守派，因此，熊十力看來是開洪荒以來讓中國人振聳發矇的第一聲霹靂的「仁」，在馮氏眼下只是「履行社會義務」，<sup>19</sup>馮友蘭表現了十足功利主義的思考方式，孟子宣揚的「由仁義行」變成了外在的社會條件。世人將馮友蘭也列入當代新儒家，是荒謬的，嚴格說來，馮氏連最基本的儒家，也是不符合的。

究諸馮友蘭的孔子詮釋，實與其環境薰習有關，在薰習而成的身心中，「唯識所變」，因此，孔子在馮氏眼中是一個對於文明禮樂體系無著作、無注釋、無編輯的保守派教書匠。

時風的下萎，更顯現知識份子不能如實詮釋孔子的嚴重扭曲。在毛派中共當權的二十世紀的六十年代，也就是文革的昏天暗地時期，中共昏狂地詆毀孔子、侮蔑儒家，其時，大陸哲學史家任繼愈奉命主編了一套《中國哲學史》。且看此書如何詮釋孔子：

孔子一生致力於維護正在崩潰中的奴隸制度（周禮）。〔 〕

他的祖先是宋國大奴隸主。〔 〕

孔子這一派的儒者，人才多，勢力大，後來「儒家」就成了孔子這一學派的專名。〔 〕他們的思想意識、所受的教養、生活作風和奴隸主貴族有很深的聯繫。

僭越，看來似乎只是對周禮規定的儀節制度作了一些改動，但它意味著對奴隸制上層建築的否定，所以孔子對此深惡痛絕。孔子〔 〕對於新興封建勢力向奴隸主爭奪政權更不能容忍。

凡是當時發生的具有進步意義的、體現封建地主階級要求的重大事件，他都從維護奴隸制度的立場堅決反對。

又由於當時勞動者在奴隸主的殘酷壓迫下不斷反抗、逃亡，孔子提出對勞動者要寬大一點，對他們講一些為什麼要服從的道理（即教化與德治）。<sup>20</sup>

<sup>18</sup> 牟宗三，同前揭書，頁 78-79。

<sup>19</sup> 馮友蘭說到孔子的學生問孔子「仁」是什麼，孔子告訴他是「愛人」，而馮氏替孔子作解，說真正愛人的人，「是能夠履行社會義務的人」。從此種貧困而外在的說法，證明馮氏與孔孟儒家的智德相隔懸遠，了無相感。馮氏之言，同前揭書，頁 41。

<sup>20</sup> 任繼愈：《中國哲學史》（第一冊）（北京：人民出版社，1963），頁 63-67。

這一大段對於孔子的詮釋，可以說是鹵莽滅裂的瘋言亂語，孔子在任氏筆下，成為一個非常奸巧險詐、固陋卑鄙的小人，這種低等卑劣的孔子詮釋顯示那個時代中共對於自己祖國的文化意識和文化方向之迷盲無知。今天甚至是中共官方的意識形態學者，都羞於如此敘論中國先秦史以及孔子和儒家。大陸中國哲學學者，已經沒有人會再這樣無聊無知地妄言。然而，任氏領導的一群中國哲學學者，畢竟如此詮釋過孔子，從這個真正實在的例證，清楚地看到受到外在環境薰習之下的人們，極有可能會深沈扭曲自己的心志，並以這樣深沈扭曲的心志來抹黑天地、文明、聖賢。從馮友蘭到任繼愈，表現了中國當代學者有一支派系詮釋孔子時，他們呈顯了心性的顛倒懦弱以及對儒家無端由的輕侮。

### 參 臺港哲學家與國史學者詮釋孔子的進路

上章所述的主旨提醒學者必須以清明理性觀照孔子以怎樣的心智來真切地傾聽並回應春秋時代大脈動的聲息和呼吸。

且讓我們考察當代新儒家的詮釋進路。

為求對比，筆者先觀察當代旅居港臺的重要中國哲學家勞思光的孔子詮釋。

勞氏提到孔子本為殷人之後，上代屢為司禮之官，孔子少即習禮，以通禮名世，蓋殷人中之知識份子，在周代組成一職業禮生社群，孔子所受教育就是此種禮生社群的教育。因此，孔子就是這種禮生。<sup>21</sup>

勞思光認為孔子熟習禮樂專業，乃是承襲其殷人先祖傳下來的世家之學。這種詮釋合於史公的看法。<sup>22</sup>然而，勞氏說：

一般禮生所注意者，只是儀文瑣節，孔子則雖熟知儀文，其思想興趣則不在此，而在於追尋儀文制度之基本意義。由此，孔子遂能建立儒學理論，不為一職業禮生，而成為古代中國思想史中第一位巨人。

孔子面對此種嚴重時代問題（按即周朝封建禮樂制度急遽崩解），遂以重建一普遍秩序為己任，又因孔子所學為周之文制，故在孔子意念中之「秩序」，就具體內容說，實以周人所立之文制為底本。

孔子致力於周文之重建，並非純依傳統為說，而實加以自覺之肯定。換言之，孔子並非只知擁護一傳統，而是依一有普遍性之理據，以建立其主張。此所以孔子表現中國文化自覺時期之開始。<sup>23</sup>

勞氏這段話語指明孔子以自覺之普遍性理據來將傳統周文予以創新轉升，期望以

<sup>21</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》（一）（臺北：三民書局，1984），頁108。

<sup>22</sup> 司馬遷《史記 孔子世家》說到：「孔子為兒嬉戲，常陳俎豆，設禮容。」兒童玩耍充分反映其成長家庭環境的文化類型和水準，如孟母三遷，就是孟母警覺到兒童成長的環境常是影響導引人之人文生命成長之此重大要因。以此可見勞氏之判準有其合理性。

<sup>23</sup> 勞思光，同前揭書，頁109。

新生的周文重建中國的秩序，所以，孔子是「中國思想史中第一位巨人」；他代表了「中國文化自覺時期之開始」。

勞思光對孔子的詮釋，與馮友蘭、任繼愈何其不同。筆者認為詮釋性受環境薰習甚深，後兩者，其一是疑古派、西化派，其一則是馬毛意識形態的傳聲筒，兩者皆無主體能動心；而勞氏學習生涯在臺港，自由心靈的主體思考強，遂有清明理性來與孔子本來面目照見，他的孔子判準是很貼切的。

同樣的情形，我們可以看一樣旅居臺港的當代國史大家錢穆之孔子觀。錢氏說到孔子年輕嘗為委吏、乘田，在貴族家任低階工作，因而熟習周文禮樂，再加上世居文獻之邦的魯國，故乃盡得古代六藝之大成。而且更重要的是孔子注重禮（六藝）的沿革和本原，並以此而批判當時墮落非禮的貴族。錢氏進一步說到孔子對政治社會以及人文狀態的批評，一面是歷史的觀念，根據文王周公，從禮的本源處看；一面是人道的觀念，根據天命、性、仁、孝和忠恕等等的觀點，從禮的意義上看。<sup>24</sup>

錢穆在這一段話語的關鍵詞就是「禮」；從禮的本源和意義上，展開批判和重建周文的破舊立新。錢氏說：

禮之最重最大者惟祭，孔子推原祭之心理根據曰報本反始。此即原於人類之孝弟心。孝弟心之推廣曰仁，曰忠恕。是為人與人相處最要原理，即所以維持人類社會於永久不弊者。孔子指出人類此等心理狀態，謂根於天性，如此則生死群己天人諸大問題，在孔子哲學中均已全部化成一片。〔 〕孔子已指出人類社會種種組織之最高原理（錢氏自注：仁）苟能明此，直古直今，無所謂復古；亦不致為階級權利所僵化。孔子雖不直斥鬼神，或則疑孔子仍為宗法社會時代人之見解，其實孔子對於人世與天國，現實界與永生界，並已有一種開明近情而合理之解答。<sup>25</sup>

民國初年，由於中國國力積弱，族性日趨於卑賤萎靡，凡我華夏往聖先賢的智慧，甚多疑古西化之士，率皆加以鄙薄歪曲侮蔑。錢穆乃發憤而有《國史大綱》之作，在其中，如上所述者，他的孔子詮釋，才真正屬於孔子本色，而此種如實詮釋，才真正根源於《論語》。上引錢氏的論說，創述於一九四一年，當時八年對日抗戰，中華民族隨時有滅族亡國之禍，在這樣危殆的時代，他真情深切地體證《論語》中的孔子，掌握到孔子以禮之根本的仁來進行周文的創造性地轉化和提升，也體證孔子的創新轉升，為中國人建構了天地人合一的宇宙觀、世界觀、人生觀以及心性價值核心，而這樣的創建，是從上古周公之禮樂傳統而給予新生命者。

錢穆與馮友蘭、任繼愈等學者，可以視為五四以後大體同一時代的現代中國知識份子，從本文的敘論，可以看出錢氏與馮、任的巨大差別。同樣一位孔子，同樣從《論語》文本中加以探究，卻有全然異質的詮釋。

錢穆治史，有其一套合乎儒家的信念，他說：

<sup>24</sup> 錢穆：《國史大綱》（上冊）（臺北：臺灣商務印書館，1972），頁66-67。

<sup>25</sup> 同前注。

若一民族對其已往歷史無所了知，此必為無文化之民族。此民族中之分子，對其民族，必無甚深之愛，必不能為其民族真奮鬥而犧牲，此民族終將無爭存於並世之力量。今國人方蔑棄其本國已往之歷史，以為無足重視，既已對其民族以往文化，懵無所知，而猶空呼愛國。〔 〕故欲其國民對國家有深厚之愛情，必先使其國民對國家已往歷史有深厚的認識，欲其國民對國家當前有真實之改進，必先使其國民對國家已往歷史有真實之了解。<sup>26</sup>

錢氏呼籲不能對國史盲昧懵懂，而應對國史有一個真實且深厚的認識，能這樣方是真正愛自己民族和國家。他在國家遭逢異族入侵的存亡危急之秋，心有所痛感，體悟到國人真誠識史的重要性，因此，對於那些胡言亂語、以假為真的名流，甚覺厭惡。於是他嚴加批判道：

彼於史實，往往一無所知，彼之所謂系統，不啻為空中之樓閣。彼治史之意義，轉成無意義。彼之把握全史，特把握其胸中所臆測之全史。彼對於國家民族以往文化之評價，特激發於其一時之熱情，而非有外在之根據。其縮合歷史於現實也，特借歷史口號為其宣傳改革現實之工具。彼非能真切沉浸於已往之歷史智識中，〔 〕彼等乃急於事功而偽造智識者，智識既不真，事功亦有限。<sup>27</sup>

錢穆深刻指出那些名流學者只是依據主觀情感上的臆測來窺探歷史，同時也指出那些名流無根據地一任自己的熱情來隨便評斷國家民族的文化傳統，而且不惜偽造知識、偽造歷史來作為宣傳其以為「改革現實」的工具。錢氏不含糊地斥責的，既是指如馮友蘭型的學者，也是指如任繼愈型的學者。

錢穆就是在既呼籲且批判的治史態度中，揭發國人讀中國史應該具備的信念，其中他提出來的兩點說法，筆者認為十分重要：

1. 須對本國已往歷史有一溫情與敬意。
2. 具有溫情與敬意的讀中國史者，不會對國史抱有偏激的虛無主義，亦不會狂妄以為自己是站在已往歷史的最高頂點，卻將自身的種種罪惡與弱點，一切諉卸給古人。<sup>28</sup>

我們可以如此說，心懷謙遜和敬意而熟讀《論語》的學者，才能真切溫馨地認識孔子以及中華文化傳統；反之，必對孔子和中華文化傳統橫加污蔑毀損。筆者認為如錢穆、勞思光的學者，對於中國史有其溫情與敬意，因此，自然能真切通達《論語》，故能與真正的孔子相照面；反之，如疑古西化的馮友蘭及扭曲異化於馬毛意底牢結的任繼愈，對於中國史缺乏溫情與敬意，所以必然胡亂詮釋《論語》，因而根本看不見真正的孔子。

<sup>26</sup> 錢穆，同前揭書，引論，頁 2-3。

<sup>27</sup> 同前注，頁 4。

<sup>28</sup> 錢穆，同前揭書，首頁。

## 肆 臺港當代新儒家的孔子詮釋

意思較窄一點的當代新儒家，筆者特別是指旅居臺港的牟宗三、唐君毅和徐復觀而言。筆者認為學者對於孔子的詮釋，實與其身心存在的環境狀態深有關係，徐復觀提過「憂患意識」的理論，說明周文興起，乃是周之眾賢王以及良臣為了周在強殷勢力壓迫威脅下，長久蘊積展發的民族求生存之心靈。周公承繼其先王憂患之德而為周創造禮樂，遂開中國文化的根本價值系統。<sup>29</sup>

周人禮樂文化心靈中，本即存在「憂患意識」，此種深沈的意識也為孔子所繼承，所以，在《論語》中處處可見孔子向天呼喚、懷念周公等等章句，只要熟讀《論語》，就可清楚印證。

基於對憂患意識的體認，當代臺港新儒家從孔子身處春秋昏亂世局而具有的憂患型回應，獲得了一種詮釋理路。茲就牟宗三的論述而敘之。

首先，牟氏提出了兩個關鍵詞：「道之本統」和「孔子傳統」。關於此兩詞之對照的意義，牟氏解釋說：

不是說孔子是忽然間空頭冒出來的，孔子背後有一很長的文化背景。在孔子以前，周朝就已經有高度的文化，〔 〕即春秋時代，孔子以前，各國也有一些了不起的人物出現，〔 〕都是文化陶養出來的。〔 〕我們為什麼說只能從孔子講起呢？這是因為從孔子才開始對堯、舜、夏商周三代文化有一個反省，有了反省才自覺的提出一個觀念，建立一個原則。有觀念有原則，我們的生命就有一個明確的方向。〔 〕但是，我們還是可以把孔子的思想和孔子以前的文化背景貫通起來。<sup>30</sup>

牟氏在這段話語中說到孔子與他之前的文化人物之差別，在於孔子是中國史上第一位反省文化傳統，並且自覺地為中國建立了文化與生命的觀念和原則，而使中國定立了一個方向。然而，牟氏也指出孔子並非憑空冒出，其前已有一個悠久的文化觀念傳統之延續，這就是《書經》裏面所記載幾個基本觀念，而這是通過堯舜禹湯文武的言行表現出來的，這套觀念和行事系統，牟宗三稱之為「道之本統」。孔子與此「道之本統」有何關聯？宋儒葉水心將孔子拿來當作這個堯舜禹湯文武周公一脈之末，當作此一脈的「道之本統」之驥尾，成為春秋時代一位檔案家。<sup>31</sup>牟宗三直斥此種看法之非，牟氏點醒讀者說：

夏、商、周三代這個道之本統到了春秋時代孔子出來，振拔了一下，另開一個新傳統，我們可以叫它為「孔子傳統」。<sup>32</sup>

<sup>29</sup> 徐復觀：《周初宗教中人文精神的躍動》，《中國人性論史 先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1994），頁 15-35。筆者認為周人的憂患意識不止蘊發於殷商對周的脅迫，更應增加周人流離於戎狄之區而長久受到戎狄之欺凌的因素，筆者已有另文處理這個問題。

<sup>30</sup> 牟宗三：《中國哲學十九講》，牟宗三先生全集 29（臺北：聯經出版事業公司，2003），頁 51。

<sup>31</sup> 同前注，頁 51-52。

<sup>32</sup> 同前注。

然則，孔子傳統的意義為何？牟宗三進一步作了詮釋。孔子有所承接熟習的道之本統就是禮樂射御書數等所謂六藝，亦以此六藝教授弟子，首開私人講學之例。然而，孔子並非以學習並教導這種禮數為目的。牟氏說：

光是六藝並不足以為儒家，就著六藝而明其意義，明其原則，這才是儒家之所以為儒家。孔子不是說：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」孔子由禮樂來點出仁，仁是禮樂的原則，〔 〕不是〔 〕「內在原則」(immanent principle)，〔 〕是「超越原則」(transcendent principle)。<sup>33</sup>

牟宗三點出了孔子傳統與道之本統最根本的不同，不是意味孔子背棄道之本統的禮樂，而是從質上且非量上，「超越」地為傳統的禮樂新注入恆常不易而具有宇宙性和存有性的「仁」。

牟氏的孔子詮釋具有其卓越的慧識。的確，他能體證周文禮樂之超越原則的「仁」乃是曠古未嘗有的人文精神之慧日東出。由此，孔子不是文武周公的尾巴，而是新生的擁有明確文化方向之原則和觀念的華夏之開啟。關於此點，孔子的弟子深能證悟其師在華夏人文化成大道上的重要性，如《論語》記載子貢贊孔子的話語：

叔孫武叔語大夫於朝曰：「子貢賢於仲尼。」子服景伯以告子貢，子貢曰：「譬之宮牆，賜之牆也及肩，窺見室家之好；夫子之牆數仞，不得其門而入，不見宗廟之美，百官之富。得其門者或寡矣，夫子之云，不亦宜乎？」〔子張〕

叔孫武叔毀仲尼，子貢曰：「無以為也，仲尼不可毀也。他人之賢者，丘陵也，猶可踰也。仲尼，日月也，無得而踰焉。」〔子張〕

陳子禽謂子貢曰：「子為恭也，仲尼豈賢於子乎？」子貢曰：「君子一言以為知，一言以為不知，言不可不慎也。夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。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。其生也榮，其死也哀，如之何其可及也？」〔子張〕

這三條章句是貴族叔孫武叔和青年學子陳子禽輕視或侮蔑孔子，而子貢加以警啟的記錄。有充足理由相信當時世俗愚痴之世人，必多有詬詆誹謗孔子者，子貢回應之，告訴他們孔子之偉大乃超越性創造者之偉大，千古華夏無人能及。愚鈍驕慢者或以為子貢太愛夫子因而拍馬屁。但是若能深悟《論語》中的孔子言行，就能體證子貢所言雖屬感性的「贊語」，然其深層之理性內容則是牟宗三點明的孔子實為華夏文明這條巨龍的炬亮之心眼，以開創性的「仁」，給華夏民族照亮了人文的寬莊大道。

「環境決定論」(Environmental Determinism)和「環境可能論」(Environmental Possibilism)均指出：人類思想觀念之創造和呈現，在在具有環境薰習的影響，筆

<sup>33</sup> 同前注，頁 54。

者也在本文指出儒學之詮釋者會有明顯的差異，譬如馮氏、任氏之有如叔孫武叔、陳子禽輩，而錢穆、勞思光卻能同情了解孔子。傳統學界以「諸子出於王官」之論述來說明春秋諸子之發達，也就是說周天子式微，在周之朝廷中的官學菁英逐漸流落各國，在各國社會中形成「諸子」，也將孔子等同了出自王官百家之諸子之一，而胡適不接受這種說法，他以為由於周封建制度崩壞，社會民生凋敝，促成了當時欲圖救世的思想派別輩出。

牟氏對於兩種說法都不同意，他說：

有這個環境就一定會產生孔子的思想嗎？比如說我們處在這個出問題的時代，這就是湯恩比所說的挑戰，有這個挑戰存在，人通通會有反應嗎？就是有反應難道反應都一樣嗎？同樣的時代，同樣的問題在這裏，為什麼有人有反應，有人沒有反應呢？就是有反應為什麼又不一樣呢？〔 〕環境並不能直接決定，而且和某某思想也沒有直接的邏輯關係。<sup>34</sup>

牟氏此說指明外在環境的影響只是「緣」(condition)，春秋思想系統之興起，有其「因」(cause)。這個主因就是「周文疲弊」。

回應周文疲弊，產生了：儒、道、墨、法四家。由於四家宗師之心靈薰習各有不同，所以他們提出來的對治之方，就各有差異。以孔子而言，他並不全盤根本否定周文禮樂，而是對三代傳統作一反省，一反省就提揭了「仁」的觀念，孔子從這個仁而「開闢價值之源，挺立道德主體」(牟宗三語)。孔子之後二千數百載的中華文化的基本大方向，就是以道德主體價值之源的仁為中軸。離開孔子的仁，就喪失中華文化的主體性。<sup>35</sup>

當代中國知識份子也遭逢「周文疲弊」，與春秋時代一樣，思想系統派別紛紛湧出，最後發展出：守舊頑固派，死抱釘釘考據而食古不化；西化派，號稱自由主義，高唱全盤西化論，視中華文化為「國故」；共產主義派，以蘇聯為師，推動革命，實施獨斷的馬列意識形態極權；當代新儒家派，從熊十力開始，到唐君毅、牟宗三、徐復觀這個文化學術系統，其文化意識的感應，正如同孔子在春秋時代動心忍性地傳承和開創文化之道。

在這個巨大遽變的時代背景下，如同本文所強調的，學者心靈薰習不一，因此，各自體證不同。當代新儒家，在大陸神州赤焰橫決時，避赤於港臺邊陲，痛感中華孔孟禮樂如泰山之崩頹，因此發憤而有一番有如孔子當年抱負的創述，而效法孔子的第一步就是真切密契地詮釋孔子。茲以唐君毅為例，觀其孔子詮釋。

唐君毅詮釋孔子的文章，大概是當代新儒家中最多篇的一位，謹將相關文章表列如下：<sup>36</sup>

1. 孔子與歌德 (1932)，收入氏著《中西哲學思想之比較論文集》(臺北：臺灣學生書局)

<sup>34</sup> 同前注，頁 60。

<sup>35</sup> 此段判準依據牟宗三，同前揭書。

<sup>36</sup> 此處不將唐君毅專論孔子儒家義理的論文列入，此種論文集集中在氏之《中國哲學原論》的系統著作以及《心靈九境》。

2. 至聖先師孔子二千五百年紀念 (1949), 收於氏著《中華人文與當今世界補編》(上冊)(臺北:臺灣學生書局)。
3. 孔子與人格世界 (1950), 收入氏著《人文精神之重建》(香港:新亞研究所)。
4. 孔子精神與各類之自由 (1952), 同前揭書。
5. 孔孟精神 (1952), 同 2 號引書。
6. 論孔學精神 (1956), 同前。
7. 孔誕暨新亞十二周年校慶講詞 (1961), 同前。
8. 孔誕、教師節暨新亞十六周年校慶典禮講詞 (1965), 同前。
9. 校慶、孔子誕、教師節講詞 (1973), 同前。
10. 孔子在中國歷史文化中的地位之形成 (1974), 同前。
11. 孔子在中國歷史文化中之地位如何形成 - 在孔聖中小學、孔聖會小學畢業典禮上的講詞 (1974), 同前。
12. 孔子誅少正卯傳說之形成 (1974?), 收入氏著《中華人文與當今世界》(下冊)(臺北:臺灣學生書局)。
13. 孔子誅少正卯問題重辯 (1974), 同 2 號引書。
14. 孔子在中國歷史文化中的地位的形成 - 在臺灣師範大學演講詞 (1975), 同前。

根據唐君毅這十四篇詮釋孔子的文章書寫年份,可以區分為文革之前以及之後所撰兩類。從上列的 1949 年的第 2 號文章一直到 1965 年的第 8 號文章,可以歸為唐氏對於大陸赤化之當代儒家回應;從 1973 年第 9 號文章到 1975 年的第 14 號文章,則可以歸為唐氏對於大陸文化大革命之當代儒家回應。

然而,無論是前一階段或是後一階段,唐氏都是以一介儒生的孤獨寂寞身心而在香港,以一線之隔,如此接近地看著毛派在神州如此瘋狂地摧滅孔子;如此瘋狂地摧滅儒家;如此瘋狂地摧滅中華文化的優美傳統。由於是那麼地接近,所以時時刻刻懷抱著「周文的憂患意識」,深懼華夏民族從此永墜於煉獄而無可拯濟,因而唐氏才會這麼多次地從《論語》之體證中書寫儒家道統尊嚴之光照下的孔子形象,試圖以孔子的仁心喚醒世情。細讀唐君毅這十多篇文章,當能體證他是以溫情和敬意的仁心與孔子照面,一如兩千數百年前的孔子亦以同樣的溫情與敬意與古代聖賢照面。謹引唐氏一段話語藉以表彰當代新儒家的孔子詮釋:

我們應當慚愧,我們未能使國內的人民在經濟生活上實現孔子所謂均平之義;在政治社會生活上,實現孔子所謂序與和之義,使民生日苦,招來戰亂。〔 〕數十年來忘了自己民族之精神,文化之精神。〔 〕成了西方唯物主義之精神的俘虜。〔 〕我們應以孔子之教為本,社會主義之經濟制度之所以應當,其根據在心,不在物,在仁義之原理,不在鬥爭矛盾之原理。〔 〕我們的中國永遠是孔子的國家,馬克斯永遠不能代替孔子在中國民族深心的

唐氏一生反共，不在黨派政治之爭，而是面對當代中國人禮崩樂壞卻以夷狄之道猾夏的大災難中，嘗試為國人點明以孔子之仁道為文化意識和方向之正路。他撰寫此稿時，正是一九四九年共黨赤軍襲捲神州之板蕩危殆之際，他疾聲呼喚中國人切莫一日或忘「中國永遠是孔子之國」，民族深心是孔子，絕不是馬克斯。在執筆的那個年份甚至往後共黨中國統治的數十年間，唐君毅的發聲，似乎是廢言廢語，但豈其然哉？今日中國，孔子儒學不是正在逐漸振復的大路上向前邁進嗎？當代新儒家的期望和意志，逐漸顯示出他們上承傳統下開新運的深厚剛健的智慧。

雖然如上所述，當代新儒家的詮釋孔子，與他們時逢昏世亂局所興發的憂患意識有密切關係，但在詮釋路程中，卻一直秉守與經史照面的敬意和溫情之義，而直從原典之「向我招喚」而下筆。當代新儒家的孔子詮釋，基本上都源於《論語》，因為孔子核心思想，不必求於其他典籍，如《易傳》、《孟子》、《禮記》、《中庸》、《史記》等等，因為多少已距孔子一段不算短的歷史時間，其中亦難免有後人摻雜的文字章句以及錯誤或衍生的釋義，這些典籍尚且如此，更不可大意取釋於偽書的《孔子家語》。因此，當代新儒家是在「憂患意識」、「敬意與溫情」以及「原典向我招喚」的三重合一的態度下詮釋孔子。

以徐復觀的論著為例，其孔子詮釋，就是從《論語》的章句解明而呈現。徐氏論述儒家的論文甚多，多提孔子的話語和行事闡明其儒家思想，其中亦常以孔子在《論語》記載之言行為抉擇加以暢論，直接用《論語》為題名的文章，著名於世者有二：其一是釋《論語》「民無信不立」，<sup>38</sup>其一是釋《論語》的「仁」，<sup>39</sup>這兩篇文章後來被收於氏著的《學術與政治之間》裏面。<sup>40</sup>這兩篇直接闡釋《論語》的文章，都發表於民國四十四年（1955），觀其內容，大量引孔子言行而詮釋闡發儒家思想，明顯地運用「以經釋經」的方法論進路。到了民國五十八年元月，徐復觀發表了他最重要的大著作《中國人性論史 先秦篇》，在這本書中，徐氏刊出他全面詮釋孔子的宏文：孔子在中國文化史上之地位及其性與天道的問題。<sup>41</sup>這篇論文可視為當代新儒家詮釋孔子的不可忽視而必敬謹誦讀之一的重要文獻。

讓我們就此文的一部分藉以省察徐氏的孔子詮釋取徑就等於是《論語》詮釋首先，徐氏先點明《論語》中有許多觀念，都與春秋時代賢士大夫流行的觀

<sup>37</sup> 唐君毅：《至聖先師孔子二千五百年紀念》，收入氏著《中華人文與當今世界補編》（上冊）（臺北：臺灣學生書局，1988），頁190-191。

<sup>38</sup> 徐復觀這篇文章始刊於《祖國周刊》九卷十一期，1955年元月。

<sup>39</sup> 徐復觀這篇文章始刊於《民主評論》六卷六期，1955年3月16日。

<sup>40</sup> 兩篇文章被收於徐復觀著《學術與政治之間》，筆者所引是臺灣學生書局後來重新編印的《新版學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1980.4），頁295-321。

<sup>41</sup> 徐復觀的《中國人性論史》初版由臺北的臺灣學生書局出版，其時為1969年1月，筆者引用者是第十一次印刷的版本，時為1994年4月。孔子在中國文化史上之地位及其性與天道的問題一文，是該書的第四章。

念有關，譬如孔子所言「述而不作」，就是一證。唯孔子已是平民，所以較當時的賢士大夫不受身份束縛，因而較容易以一般人的立場思考問題，孔子代表了古代中國社會知識份子的心靈解放和自覺的人文精神之開創，因此，《論語》中每一個與春秋時代相同名詞、觀念，幾無不由孔子自己一生工夫之所到，而賦與以更深化純化的內容。<sup>42</sup>換言之，《論語》的主要精神表現了孔子繼承古中國的文化傳統並且給予了升揚的創造，因而給中國文化在傳統的脈絡中開出了新的人文境界。這就是說《論語》是中國人文精神的「返本開新」的大經典。

然後，徐氏據《論語》詮釋了孔子在中國文化史上的地位。茲簡述於下：<sup>43</sup>

第一，在中國文化史上，由孔子而確實發現了普遍的人間，也就是打破了一切人與人的不合理之封域，而承認只要是人，便是同類，便是平等的理念。在這一點中，徐氏又分三項加以說明：

- (1) 孔子將傳統階級上的君子小人之分，轉化為品德上的君子小人之分。「君子」成為每一個努力向上者的標誌，而不復是階級上的壓制者。因此，政治職位，是依據才德而非固定世襲的階級特權，平民逐漸可以參政。<sup>44</sup>
- (2) 孔子主張對不合理統治階級有革命推翻的權利，統治特權應與平民一樣，須面對良知理性的審判。政權須在有德者之手，所以平民有德，當然可以「南面」，公山弗擾以費叛，佛肸以中牟叛，孔子都有意前往支持。在孔子，無所謂政治叛逆問題，只有民命幸福或痛苦的問題。<sup>45</sup>
- (3) 孔子打破種族之見，對當時的所謂蠻夷，都予平等對待。因此，孔子有居九夷之語，而且嘆息夷狄有君，華夏卻已無君，且孔子甚想入時人視為南蠻鳩舌之邦的楚國，這些言行，均顯示所謂華夷之分實在文化而非種族，且文明分別，根本在於教育，不在人血緣和地緣問題，所以主張「有教無類」；

<sup>42</sup> 徐復觀：《孔子在中國文化史上的地位及其性與天道》，收於氏著《中國人性論史 先秦篇》（臺北：臺灣學生書局，1994.4），頁63-102。

<sup>43</sup> 這一大段筆者簡單陳述徐復觀據《論語》闡釋孔子在中國文化史中的地位，均依前注的文章，故行文中，均不再注明出處。

<sup>44</sup> 徐復觀自己在這一小段中提到他曾為文對於君子以品德而獲致政治職位且開啟了平民參政之路之孔子的開創，有所論述闡發。該文是《中國自由社會的創發》，發表於《中央日報 孔誕紀念專號》（臺北：中央日報社，1954.9.28），後來收於氏著：《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1980），頁289-294。在這篇短文中，徐氏闡釋孔子的自由精神，徵引了《論語》的字句有：「為仁由己」、「有教無類」、「學不厭，教不倦」、「必也正名乎」、「有德者有其位」、「吾其為東周乎」、「選賢舉能」、「親親，賢賢」等。根本上，徐氏行文是以《論語》為唯一參考文獻。

<sup>45</sup> 《論語》載：「公山弗擾以費畔，召，子欲往。子路不說，曰：『未之也已！何必公山氏之之也！』子曰：『夫召我者，而豈徒哉？如有用我者，吾其為東周乎！』」此章句見〔陽貨〕；又《論語》載：「佛肸召，子欲往。子路曰：『昔者，由也聞諸夫子曰：『親於其身為不善者，君子不入也。』佛肸以中牟畔，子之往也，如之何？』子曰：『然，有是言也，不曰堅乎磨而不磷？不曰白乎涅而不緇？吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食？』」此章句一樣見〔陽貨〕。前一章句提到魯國公族公山弗擾為權勢大夫季氏之宰，據費邑而反叛季氏，召孔子前往支援他；後一章句則提到趙國權勢大夫趙簡子的食邑中牟宰佛肸背叛趙氏，也召孔子前往支持他。這兩次對權勢大夫造反革命的活動，孔子原本想去的，子路十分反對。而孔子回覆子路，其主旨是說他的行道於天下，豈然是為了護衛周朝政局中腐敗貴族，他是為了能夠行道於天下而拯濟庶民百姓；他也告訴子路，自己的心志人格是不會與腐敗的貴族同流合污的，而且以自己的大志業，本來要行仁政於庶民百姓，所以一定要行道於天下，哪能空懸理想於空論而已。

主張「與人同群而非與鳥獸同群」的人文主義且反對「與鳥獸同群而非與人同群」的道家隱士自然主義。<sup>46</sup>

第二，孔子開闢了內在人格世界，以開啟人類無限融合及向上之機。這一個內在性，就是孔子創闢的「仁」。春秋時代代表人文世界的是禮，孔子將禮安放在內心的仁中，就是將客觀的人文世界內在地向人格世界轉化。違仁與否，屬於人自身內部的事，屬於人的精神世界、人格世界，這個仁的人格世界，是從血肉、欲望中沈浸下去，發現生命的根源，本是無限深、無限廣的一片道德理性，由此而將客觀世界涵融於此一仁的內在世界中，因而賦予了意義、價值。在此段，徐氏特別提醒孔子並未忽略客觀世界，內在人格世界之自身是要求向客觀世界開發的，因此孔子非常重視知識。但是道德與知識須有關聯，客觀世界的知識，是開闢內在人格世界的手段；內在人格世界的價值，是處理、改進客觀世界的動力及原理。<sup>47</sup>

第三、孔子始有學的方法之自覺，因而才奠定中國學術發展的基礎。這又可分三項說明：

(1) 為學的總精神是「主忠信」( 學而 )；其極至則是「子絕四，毋意、毋必、毋固、毋我」( 子罕 )。徐氏更引《論語》之言：「子以四教，文、行、忠信」( 述而 ) 加以闡述，文指詩書禮樂，行指孝悌忠信；前者是知識，後者是德行。而忠信則是綰帶兩者而皆不可少的精神。

(2) 求知的的方法有兩端：

- a. 學思並重：學是向客觀經驗的學習，以見聞為主；思是把向客觀經驗方面之所學，加以主觀思考，加以檢別、消化。學思並重，是孔子求知的完整方法。
- b. 正名：正名也者，亦從正確的學思工夫而來，從正確的語言表達而確保行為的正確，這個知的實踐，就是邏輯的把握，以保任語言、行為的正確，也就保任思想的正確，換言之，不會胡思亂想，而能思言行具有正確的客觀性。

關於以上 a 與 b 兩者，徐氏特引甚多《論語》相關章句加以詮釋。<sup>48</sup>

(3) 立德的方法有兩端：

<sup>46</sup> 在這一小段中，徐復觀徵引了下述《論語》章句以闡釋其意：「子欲居九夷。或曰：『陋，如之何？』子曰：『君子居之，何陋之有？』」〔子罕〕；「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」〔八佾〕；「子曰：『有教無類。』」〔衛靈公〕；「長沮、桀溺耦而耕，孔子過之，使子路問津焉。長沮曰：『夫執輿者，為誰？』子路曰：『為孔丘。』曰：『是魯孔丘與？』曰：『是也。』曰：『是知津矣！』問於桀溺，桀溺曰：『子為誰？』曰：『為仲由。』曰：『是魯孔丘之徒與？』對曰：『然。』曰：『滔滔者，天下皆是也；而誰以易之？且而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉？』耒而不輟。子路行以告，夫子憮然曰：『鳥獸不可與同群！吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。』」〔微子〕。

<sup>47</sup> 在這一小段中，徐復觀引用《論語》所載：「子曰：『人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？』」〔八佾〕來詮釋孔子將周之外在之禮樂歸入於仁之中，使禮樂賦有內在主體源泉活水，因而扭轉創建了至剛至健的禮樂人文精神。

<sup>48</sup> 徐氏在此小段引用的《論語》章句有：「學而不思則罔，思而不學則殆」〔為政〕、「博學於文」、「博我以文」、「多聞闕疑；多見闕殆」、「多聞擇其善者而從之；多見而識之」、「述而不作；信而好古」、「溫故而知新」、「告諸往而知來者」、「聞一以知十」、「聞一以知二」、「舉一隅，不以三隅反，則不復也」、「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也」以及「名不正則言不順，言不順則事不成」等。

a.立德是實踐：所謂立德的方法，就是人們生命意義的實踐的方法。孔子對於一切德行的上達之工夫，均從具體的下學入手，因為唯有具體的下學工夫切實下手、入門，才會有真實的道德實踐，而且從具體下學處下手、入門，此上達的境界方能永續而無限，否則就會成為觀念的遊戲。

b.立德須追向個人的行為動機：立德特重內省，而內省也不是胡思亂想，是從具體下學的客觀處下手、入門來體知真正的道德自我。

關於以上 a 與 b 兩者，徐氏也徵引了甚多《論語》相關章句加以詮釋。<sup>49</sup>

第四、孔子積極肯定教育價值，並對教育方法有偉大啟示。在這一段中，徐復觀提到孔子有教無類有兩重意義，一是教育的價值遠在政治之上，另一則是注重個性教育，譬如「狂者進取，狷者有所不為」〔子路〕，「柴也愚，參也魯，師也辟，由也嘯」〔先進〕，「賜不受命」〔先進〕以及「古之狂也肆；古之矜也廉；古之愚也直」〔陽貨〕等，都顯示了孔子主張在各種不同個性中發現其善處長處而加以教育培養的育才觀點。

第五、孔子總結整理了古代文獻，賦予了新的意義，從文獻上奠定了中國文化的基礎。徐復觀在這一段特別說：「從《論語》看，（孔子）分明是以詩書禮樂為教材，並對樂與詩，曾加以訂正，而賦予禮以新的意義；準此以推，其對書，亦必有所整理與闡述。故詩書禮樂，在先秦儒家中，皆得成為顯學。〔 〕《論語》中有兩處提到《易》，而《易傳》雖非孔子所作，但其出於孔門，則無可疑。」徐氏據之作了一個結語說到孔子刪訂六經，並賦以新義，一方面總結他之前的文化，一方面開啟了後來的新文化。

綜合以上徐復觀對於孔子在中國文化史上的地位之詮釋，我們可以發現徐氏的孔子詮釋就等於是《論語》詮釋；他的《論語》詮釋，也等於是孔子詮釋。兩者是兩面一體的。更重要者是從徐復觀的孔子詮釋系統中，我們證成了當代新儒家對於儒家大經典以及經典豐渥的聖人精神，確能返歸經典的思想結構和歷史脈絡，以敬意和溫情而合於經典詮釋的三個面向，也就是自我道德人格的建立、政道與治道的理想之宣示以及儒家常道慧命的護持，提出了他們在風雲時代中的回應和創造。

## 伍 結論

孔子詮釋，自孔子沒後就歷代有之，兩千數百載來，從無間斷。對於孔子的詮釋系統之正面和反面，其實就是對於《論語》釋經的正確與否，而這也反映解經者的時空環境之投射以及其心靈究竟發之於知識份子在歷史性互為主體的敬意和溫情，或則只是出自政治意識形態和環境決定論扭曲思維的「以今釋古、刑

---

<sup>49</sup> 徐氏在此小段徵引了：「吾日三省吾身」、「見不賢而內自省也」、「吾未見能見其過而內自訟者也」、「內省不疚」、「默而識之」、「立則見其參於前也；在與，則見其倚於衡也」以及「過則勿憚改」、「聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也」等等。

求古人」。

筆者以系統對照的方法進路，詮釋了上述兩類型的孔子詮釋系統。正面意義的孔子詮釋，其實就是正解了《論語》；反面意義的孔子詮釋，其實也就是曲解了《論語》，前者是依敬意和溫情正視中國文化，而後者則只以輕蔑和冷然逆視了中國文化。

當代新儒家在大時代下，從中國文化的深沈憂患意識中，依據中國文化道統的本質而歸返經典詮釋了孔子，其意義是為這個強烈反中國文化以及高度扭曲中國文化的時代，有力地重新喚醒中國人文化生命的主體，讓中國人以本來的主體從歧路重新走向中國的寬莊大道。

中國文化與世界宣言五十週年紀念國際學術研討會

時間：2008年5月2-4日

地點：中央大學

主辦：中央大學文學院、臺灣師大國際與僑教學院

## 從「花果飄零」到「靈根自植」

### - 論當代新儒家的身心漂泊與安歸 -

潘朝陽\*

#### 一、前言

民國四十七年（1958），當代新儒家唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱四位先生共同構思、商議而動筆撰寫了《中國文化與世界》宣言，其副題為：我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識。

臺北三民書局出版的唐先生著《說中華民族之花果飄零》一書，以「附錄」方式收載了這篇宣言。其篇首有「編者案」曰：「此宣言之緣起，初是由張君勱先生去年春與唐君毅先生在美談到西方人士對中國學術之研究方式，及對中國文化與政治前途之根本認識，多有未能切當之處，實足心生害政，遂由張先生兼函在臺之牟宗三、徐復觀二先生，徵求同意，共發表一文。後經徐牟二先生贊同，並書陳意見，由唐先生與張先生商後，在美草定初稿，再寄徐牟二先生修正。往復函商，遂成此文。此文初意，本重在先由英文發表，故內容與語氣，多為針對若干西方人士對中國文化之意見而說。但中文定稿後，因循數月，未及逐譯。諸

---

\* 作者：臺灣師大東亞文化暨發展系教授兼國際與僑教學院院長；鵝湖月刊主編。

先生又覺欲轉移西方人士之觀念上之成見，亦非此一文之所能為功。最重要者仍為吾中國人之反求諸己，對其文化前途，先有一自信。故決定先以中文交《民主評論》及《再生》二雜誌之一九五八年之元旦號同時發表。」<sup>50</sup>

觀諸上述所引編者之說明，《中國文化與世界》宣言，本旨是計畫以中文撰述之後，逐譯為英文，希望西洋人士得以正確了解中國文化本質以及中國當前政治的發展。然事有未果，此宣言卻成為當代新儒家最重要的一篇文化宣言。

從編者之言也可大致明白，宣言內容是由唐君毅先生以訪美之便而與張君勱先生交談時引發的動機和共念。再以函徵求其時在臺灣的牟宗三、徐復觀兩先生的同意以及他們的觀點，如此以書信反復往返地商定、建言、修改，最後由唐先生執筆完稿。

然而若就宣言文義，可以相信，真正全心參與創述這篇中國文化宣言者，其實就是當代港臺新儒家三大儒的唐徐牟三先生。

思想與文本反映時空，特別是風雲劇變或價值崩解的大時代，遭逢其時的儒家特別能夠深層地以其思想和文本表達他們對於時代的呼喚和啟示。

中國文化與世界宣言撰稿的年代是民國四十七年（1958），我們應將這篇重要的當代新儒家文本，置放在時代的結構脈絡之中，藉以突顯其時空架構下的存有性。

按民國三十八年（1949）中國大陸的國共大決戰已近尾聲，國民政府軍隊節節敗退，許多反共人士紛紛逃離大陸而到海外和港臺等地。其時，國民政府將中樞遷至臺北。彼時整體中國，因為內戰的關係，可說是風雨飄搖、板蕩危疑。

民國三十八年八月十七日，中共軍攻陷福州，國民政府主持福建軍政的湯恩伯於十月十七日將大軍撤退到金門。十月二十五日零時，共軍從金門對岸大舉進攻金門古寧頭，掀起聞名的古寧頭戰役。此役戰至二十七日九時三十分，國民政府終於澈底擊敗入侵的共軍，獲得了國共內戰中的第一次戰略性意義的大捷，從此，由孫中山先生和國民革命先烈締造的中華民國，終於可以在臺澎金馬站穩腳跟、喘一口氣，而獲得重振國家的契機。<sup>51</sup>

這樣的年代也就是當代新儒家，包括唐徐牟以及錢穆等先生以悲憤和悽愴之心離開神州大陸茫茫然蒼蒼然面對世界宇宙的時候。

從古寧頭戰役之後，中共在大陸建立的中華人民共和國，並且高舉馬列史毛的唯物共產思想，在神州大陸厲行反儒而全盤俄化的國家政策，同時持續挾其雄霸之姿，虎視鷹脅著臺灣的中華民國。兩岸的鬥爭高張險峻，當代新儒家抱持著孤臣孽子和亡國遺民的心情，為中華文化的存亡絕續在文化、教育和學術上，而心戮力。

民國四十七年八月二十三日下午六時，共軍猛烈炮擊金門，展開了八二三炮戰。劇烈炮戰一直持續到十月二十五日，從此之後，共軍採行「單打雙停」的戰

<sup>50</sup> 不著撰人，審諸筆法，應是唐君毅先生所撰，此文筆者引自唐君毅：《說中華民族之花果飄零附錄》（臺北：三民書局，2005.1），頁119。

<sup>51</sup> 本文關於古寧頭戰役內容，引自網路：<http://km.cca.gov.tw/myphoto/show.asp?categoryid=29>。

術，國民政府軍亦於單日行小型炮擊的方式回應。民國六十八年（1979），中共與美建交，正式停止向金門炮擊。八二三炮戰，歷時二十一年，終於結束。<sup>52</sup>

在這段時間，中華民國建設突飛猛進，從一個危殆將亡的國家，速度很快地中興復振而邁入東亞新興工業國之林，且以東亞四小龍的龍頭舉世聞名。

但是在四十七年金門炮戰的戰聲隆隆中，當代新儒家的心靈卻是高度憂患的，在中國人劇烈內戰的槍炮聲與血肉橫飛下，正是《中國文化與世界》宣言問世的時代。

自從宣言創作問世之後，唐徐牟三先生不斷地為了國家民族命脈以及中華文化、中華道統的延續，多有文章的創述。就以唐君毅先生來說，他在民國五十年（1961）端午節發表了《說中華民族之花果飄零》<sup>53</sup>；民國五十三年（1964），唐先生又發表了《花果飄零及靈根自植》<sup>54</sup>。到了民國六十年（1971）三月，唐先生再發表了對上述兩文的延續性文章《海外中華兒女之發心》<sup>55</sup>，此際正是毛澤東在大陸進行一連串苛政，如人民公社、大躍進、全民大煉鋼的時代；次年的民國六十一年（1972）六月，唐先生發表了《海外中國知識份子對當前時代之態度》<sup>56</sup>；此文原是唐先生對新亞書院歷史系近代史小組成員的演講，在此文中，對中共的馬列史毛意識形態以及相關的政治魔障，有一番深沈的批判；再次年的民國六十二年五月，唐先生發表了《海外知識份子對當前時代態度答問》<sup>57</sup>，此文是唐先生應中文大學學生的訪談記錄，主要亦是從批判中共而說及中華文化的本質。

上述五篇文章，就以《說中華民族之花果飄零》為書名，由臺北三民書局以專書的形式出版，而以《中國文化與世界》為附錄發行於世。<sup>58</sup>

從清中葉以降，中國國勢日衰，列強趁勢侵凌，且國窮民困再加上西方意識形態擺佈操控，因而發生自我分裂異化的內部鬥爭。在長期自我鬥爭和異化中，全體中國人的身心被迫從安宅中拔離懸空而顛沛漂泊流離，從清中葉直至民國以及中共建政時期，中國人在神州和海外，不斷地移動遷徙，有如洪濤與漩渦，好像再無止息安居之一日。在這個大流離的時代，中國知識階層也發展出許多解救之方，清末時期有同治中興、戊戌變法等，民國後則有全盤西化派、復古派、國際共產化派等派別，它們從文化觀點和政治觀點的論辯開始，最後卻以中共全面武裝革命壟斷宰制中國的總體為終結。

應歷史大結構的運會，當代新儒家從熊十力先生為初祖，對於中華民族的命運以及中華文化道統的永續等重大議題，並未缺席。熊先生面對中國的積弱以及

<sup>52</sup> 本文關於金門八二三炮戰的內容，引自網路：<http://zh.wikipedia.org/wiki>。

<sup>53</sup> 此文發表於《祖國周刊》第三十五卷第一期。

<sup>54</sup> 此文發表於《祖國周刊》第四十四卷第四期。

<sup>55</sup> 此文發表於日本《天風月刊》。

<sup>56</sup> 此文發表於《明報月刊》七十八期。

<sup>57</sup> 此文發表於《明報月刊》八十九期。

<sup>58</sup> 唐君毅這五篇相關文章再加上《中國文化與世界宣言》，集結而成的專書，稱《說中華民族之花果飄零》，是由臺北三民書局出版，初版一刷於1974年3月；到1994年11月，發行初版7刷；2005年元月，將此書改版為橫排印刷，是為2版1刷。本文所據就是第2版1刷的版本。

文化常道慧命的頹喪，常興「孤心長懸天壤之間而兩無傍倚」之嘆，發憤撰述或整理了如《讀經示要》《十力語要》《中國歷史精神》《乾坤篇》《體用論》《明心篇》《新唯識論》等等著作，直接或間接地為中國人提示了重要的安身立命之道。熊先生提示的安身立命之道，並非他者，乃是孔孟儒家的常道正規。

就以唐君毅先生而言，他在國共內戰致令中國分裂的這種紛亂無序的時局中，亦依儒家仁心點出中華民族的身心之飄零的命運，同時也為國人指點出靈根自植之大方針。中國人如花果飄零，身心漂泊在天壤之際，終需重新在天壤之際尋回安身立命的家宅讓靈根自植。《中國文化與世界宣言》，實在就是從漂泊的浮浪裏，立定自己國族的文化方向，而能在世界上，獲得安歸之大道。

本文首先點明儒家從孔子始，就彰著實踐了大時代中先漂泊再安歸的生命迴向之命運形式。再則闡釋當代新儒家與儒家往聖先賢相同的漂泊與安歸的生命歷程的人文內容。撰述本文，是以三民版的唐先生《說中華民族之花果飄零》一書為基本詮釋的文本。

## 二、 孔子的身心漂泊與終極安歸

漂泊和安歸的雙元迴向之命運實踐，並非當代儒者的經驗，孔子就是如此。個人生命的漂泊和安歸，其實意義不大。儒家聖人個體的離鄉背井以求大道的實現以及晚年返歸家國而從事教學和整理詮釋古典的工作，需與大時代的呼聲相呼應，才具有歷史和道體存有的意義和價值。孔子的個人身心在空間中的流離或安居，與當時的時代之聲息相呼應，這樣才是孔子在文化歷史中真正存有之關鍵。

然則，春秋時代究竟是什麼性質的時代？

史家指出春秋時代正是無義戰的戰爭頻仍的亂世，魯史《春秋》載二百四十二年中國軍事行動凡 483 次。連宋鄭小邦也互相攻戰，宋殤公立 10 年卻有 11 次戰事，而兩國之間交戰多達 49 次。這些大小戰伐，主要在於掠奪土地、人口、財富，不斷征戰，造成黎民百姓死傷慘重流離失所。在史籍上對於春秋時代的人民飄零漂泊的苦命有所描述，譬如鄭人說到楚軍的入侵：「焚我郊保，馮陵或越廓。敝邑之眾，夫婦男女，不遑啟處，以相救也。翦焉傾覆，無所控告，民死之者，非其父兄，即其子弟。夫人愁痛，不知所庇。」<sup>59</sup>

從上述可知春秋時代的戰爭多且無義。而無義之戰多出自諸侯，此反映的是周天子式微，諸侯國互爭伯長，於是從「禮樂征伐自天子出」，下萎為「禮樂征伐自諸侯出」，再下萎至「自大夫出」，甚至「陪臣執國命」矣。周禮樂崩潰的結果是舊的社會文化典範已經淪喪，而新的社會文化典範卻尚闕如，人們的生命價值觀和存有的意義認同，大為動搖矛盾，總體社會陷入失序無方向的混亂動蕩之

<sup>59</sup> 李瑞蘭：《中國社會通史 先秦卷》（太原：山西教育出版社，1996），頁 483-486。此段引文的鄭人之言，出自《左傳》襄公八年。

局面，這就是史稱的「禮崩樂壞」，貴族階級拼命互相僭越、弑逆、攻殺，一方面導致民命隨之塗炭，一方面卻也解放了社會的自由力，使原本貴族之學以及經濟財富多有流佈於民間<sup>60</sup>。

孔子是在上述的時空中彰著並創造他的儒家大聖之存有性的。

我們先依據蔡仁厚先生的文章掌握孔子的一生<sup>61</sup>。

孔子三歲而孤，由其寡母顏氏撫養成人，因屬平民，故「少也賤而多能鄙事」。然而雖然如此，畢竟亦是宋國貴族的後代，所以少時就能博學知禮，很年輕就設帳授徒，賢聲日著，連魯貴族孟僖子將卒，也遺命其二子追隨孔子學禮，此時的孔子三十四歲。

三十五歲，魯君與三桓鬥亂，孔子奔齊，在齊經常學習雅樂，樂在其中，後返魯，以教學為業。過了十年，孔子四十六歲，諸侯戰事復起，明年魯國內亂。孔子依然以教學以及修詩書禮樂為其志業，弟子日眾。

五十一歲，魯國君和執政大夫季桓子請孔子出任中都宰，後升司空、司寇，魯國大治。次年孔子輔相魯定公與齊景公會盟於夾谷，齊君欲以武力挾持魯君，孔子歲禮折服齊君，齊將汶陽之田歸還魯國。

五十四歲，孔子勸三桓自動墮私邑，叔孫氏、季孫氏都從命而行，唯孟孫氏抗命不從。到了冬天，季孫氏代表魯君接受女樂，且次年春郊，孔子從祭，膾肉卻沒送來，於是孔子辭去官職，正式踏上周游列國的十四年漂泊生涯。

五十五歲，孔子至衛。衛靈公待孔子甚善，且衛多君子，如蘧伯玉、史魚、公叔文子、公子荊等人，孔子在衛五年。然而，其間曾經過匡邑，匡人誤以孔子為陽虎，乃圍攻孔子師徒，顏回差一點喪命。

衛靈公卒，衛國內爭，孔子時年五十九歲，離衛過曹、過宋。一日在大樹下與眾弟子習禮，宋大司馬桓魋前來挑釁，派人砍伐大樹，且欲加害孔子。孔子經過鄭國，遭人忌害，竟與弟子們失散，子貢最後在東門邊找到「纍纍然若喪家之犬」的孔子。

六十歲，孔子到陳國。在陳居住數年。

六十三歲，吳伐陳，孔子離開陳國，想到楚國，在陳蔡之間被困絕糧，弟子饑餓難耐，孔子卻依然絃歌不輟。脫困後，至楚邊境，受到一些道家隱者的譏諷。此時，衛君請孔子返衛，然只是尊養之而未能重用。

六十八歲，魯執政大夫季康子遣使迎孔子歸魯。孔子回到故國後，只一心一意講學，史稱孔子刪詩、序書、訂禮、正樂、贊易，都是這個時期的事。

七十一歲，孔子因魯史而修春秋。此年顏回死，次年子路死，又次年，孔子七十三歲與世長辭。

根據上述孔子一生的重要經歷，可以將孔子的人生區分為三大階段：

其一是在魯國從青年到中年的孔子，以博學知禮著有賢聲，雖短期到齊，但大多時間是在父母邦家，且擔任了魯國的重臣，治績非常優越。

<sup>60</sup> 同前注，頁 493-497。

<sup>61</sup> 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984），頁 21-29。

其一則是被迫從家鄉出離在外，時間長達十四年之久，這是從中年到老年的孔子，他到過的國家包括衛、曹、宋、陳、蔡、楚。其中停留最久的是衛國和陳國。其他國家根本上只是路過或至邊境就折返而已。此階段的孔子甚想為諸侯王所重要而實踐仁政，終究不能如願，所以十四年的漂泊天壤之間仍然以傳道教學為其主要生活。

其一是六十八歲從衛國重返魯國終老的晚年孔子，這個時期的孔子以傳授儒教以及整理詮釋經典為其主要志業，直至辭世。

依上的分類，我們可以說孔子一生中其身心有兩種取向，一者漂泊飄零在外面的世界；一者則安歸於天地之中的安宅。

關於所謂漂泊飄零在外面的世界，最直接地說，是指孔子的身體在中年之後從家邦的魯國移動出離到其他國家，如上所言的衛、曹、宋、陳、蔡、楚等「他者」的天地空間之中，深層地說，則是指孔子懷抱仁心理想而希望遇明君得以實踐仁政，這樣的藍圖在列國之中，沒有丁點得以施行，孔子的心是寂寞蒼茫的，就此而觀，不僅身之漂泊飄零，其心亦復如是。然而就安歸於天地之中的安宅而言，也並非專指安居在自己的家園故國，在魯國的孔子，其身體雖居於家園，但亦不見得心靈就能安穩，或許卻是飄搖不定的。

流落在異地他鄉的漂泊飄零之身心，不免遭逢一些突出的厄難，孔子遭遇了數次橫逆的危機以及譏諷的困頓，身與心的漂泊和安歸不必然相互一致，我們試以《論語》的相關章句以明白真正的孔子身心安歸究竟何謂。

齊人歸女樂，季桓子受之，三日不朝，孔子行。〔論語 微子〕

朱子注曰：「季桓子，魯大夫名斯，按史記定公十四年，孔子為魯司寇，攝行相事，齊人懼，歸女樂以沮之。尹氏曰：受女樂而怠於政事如此，其簡賢棄禮，不足與有為可知矣。夫子所以行也，所謂見幾而作，不俟終日者與。范氏曰：此篇記聖賢之出處，而折衷以聖人之行，所以明中庸之道也。」<sup>62</sup>朱子指出齊人用女歌舞團去迷惑魯定公、季桓子等貴族，彼等重聲色犬馬，為女色所迷，故三日不朝，簡賢棄禮，聖賢的孔子在彼等心目中，根本比不上妖媚的美女歌舞團。孔子雖身在家邦魯國，於大道之處卻已無法安居，其心已漂泊飄零。<sup>63</sup>依此所言，孔子的漂泊或安歸與否，並非以土地空間以及身體之所處為判準，而是以仁心仁道的得以實踐與否作為憑斷。

然而離開了故國的孔子，其在異地他國的漂泊飄零，是否就那麼身心如如而一體？是又不然。試就章句加以究明。

<sup>62</sup> 〔南宋〕朱熹：《四書集注》（臺北：世界書局，1997.3），頁187。

<sup>63</sup> 孔子離邦家而在列國流離十四年，依錢穆先生的考證，主因不僅魯君和季桓子受女樂而已，另外尚有孔子力行墮三都的政策，妨礙了季氏的權利，又由於魯君冬祭，孔子從祭，膾肉卻無禮不至。又引孟子記曰：「孔子為魯司寇，不用。從而祭，燔肉不至，不稅冕而行。不知者以為為肉也，其知者以為無禮也。乃孔子則欲以微罪行，不欲為苟去。君子之所為，小人固不識也。」所以共有三事連結證明定公和季氏的昏昧，孔子知仁道不可行，因此出離故國而漂泊於列國。見錢穆：《孔子傳》（臺北：東大圖書公司，2003.2），頁42-43。

子畏於匡，曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也！天之未喪斯文也，匡人其如予何？」〔論語 子罕〕

朱子注釋曰：「匡，地名，史記云：陽虎曾暴於匡，夫子貌似陽虎，故匡人圍之。」<sup>64</sup>又今人蔣伯潛釋之更詳：「匡，地名，本鄭邑。定公六年，魯師侵鄭，季氏家臣陽虎為政，取匡，虎與顏剋自其城缺而入。及定公十三年，孔子過匡，顏剋御。剋舉策指城缺曰：『往者之入，由此缺也。』孔子貌似陽虎，又以顏剋御，故匡人以為陽虎而圍之。據世家被圍凡五日，弟子懼，故孔子解之如此。」<sup>65</sup>據此，孔子師徒在匡被圍攻，情勢的確萬分危險。

南明大儒王夫之對於這一段章句，有精采高明的詮釋，其文甚長，但筆者不憚其煩而特徵引之如下：

道不盡於文也，而用於天下以使人異於禽，君子異於野人，則唯文足以辨之。天以開中國之天下，使立人極而成位乎中，故五帝、三王興，而詩、書、禮、樂、爻、象、疇、範以次而立，至於文王而大備。文王以上之聖人，皆見諸行事，而以君道立治統，文無以加矣，守之萬世而莫能易矣。後世之天下，文存則泰，文喪則否，聖王不作，而誰與傳之？故於治統欲絕之際，篤生夫子，修明之以教萬世。嗚呼，其任之重蔑以加矣！是天之所以為天，而與日星雲漢風雨露雷昭垂於萬古者也。夫子知其然，而於遇難之際，顯其自信以示從游者焉。  
〔 〕嗚呼！夫子於患難之際，所信於天者，文而已。文，即道也；道，即天也。乾坤不毀，生人不盡，詩、書、禮、樂必不絕於天下，存乎其人而已矣。  
〔 〕<sup>66</sup>

以上一段船山論孔子畏於匡的反映，特別舉出文王之文，乃是指從遙遠漫長的上古傳承而來的文化之道統，呈顯為重大經典的智慧者也。周文王就是這個文化道統的聖王象徵和代表，而為孔子在心志中所承繼，是故孔子為聖人。因為後世沒有聖王，所以承繼聖王文化道統者，乃是無政治權位的聖人孔子。換言之，船山揭露了一個重大的文化價值核心轉移的訊息，就是中國文化道統在文王之前，是在聖王之身，而從孔子出世後，此中國文化道統則是在聖人之身；這個聖人之身，正是孔子。再者，船山於此更將文化道統之由孔子承繼，說出一個天人之際的密契，此即上天與孔子之間存在著一項約定，由天賦與孔子承繼發揚文化道統的仁志天責，而此從天降下的約定，孔子顯然是心中有所密契而深信不疑的，從此處可以看到孔子實有一種宗教奧密性的承擔以及信念；也就是說孔子在其身體被擲於天壤之中而漂泊飄零且遭逢危厄之艱困時，其心靈卻是依據宗教性上天之招喚

<sup>64</sup> 朱熹，同前揭書，頁 120。

<sup>65</sup> 蔣伯潛：《語譯廣解四書讀本 論語》（臺北：啟明書局，未注明年份），頁 120。

<sup>66</sup> 〔南明〕王夫之：《四書訓義》（上），《船山全書》，第七冊（長沙：嶽麓書社，1998），頁 565。

和神啟而得到生命之安歸，這個安歸是從「天 - 道 - 文」三位一體的仁心仁體的一貫脈絡中得其保證。再者，我們從船山對於孔子這樣的宗教密契型的言行之體證，也得以明白兩千年之後的大儒王夫之，為避清人的追緝，大半生竄身於湘西猺洞之中，可謂九死一生，極盡其艱難，也是以此天人奧密的約定，而在南明板蕩垂亡之際獲得心靈的安歸。

子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」〔論語 述而〕

朱子注釋曰：「桓魋，宋司馬向魋也。出於桓公，故又稱桓氏，魋欲害孔子，孔子言天既賦我以如是之德，則桓魋其奈我何？言必不能違天害己。」<sup>67</sup>史公所言較詳：「孔子去曹適宋，與弟子習禮大樹下。宋司馬桓魋欲殺孔子，拔其樹。孔子去。弟子曰：『可以速矣！』孔子曰：『天生德於予，桓魋其如予何！』」<sup>68</sup>其《集解》引包氏曰：「天生德者，謂授以聖性，德合天地，吉無不利，故曰其如予何。」<sup>69</sup>這個一系列詮釋，十分神祕，如同子畏於匡，孔子的回應都是「xx，其如予何！」，譯為白話，就是「他們（他）豈能把我怎麼樣？」意思就是說這些橫逆其實是對我無法傷害的，我一定會平安的，因為上天所降仁德就在我身上。如此性質，十分類如佛經觀世音法門，入水不濡、入火不燒般地神奇。然而，我們且認真讀船山的訓義：

夫子遇桓魋之難，或驚以相告，而夫子曰：「是無庸憂也。夫天下之變無常，而君子之自審已定。予之生也，天以其理生予，而予即凝之為德。予之德，天之德也。四時風雨之變，或興匹夫匹婦之怨尤；而無私順應之常，自有不震不動之定體。欲加害者，一念之狂；不能違者，自然之理。桓魋其如予何哉！」嗚呼！夫子之自言也，恆謙讓而不居聖，至此則直任天德之在己而無所讓，豈但以安從遊者之心哉！道足誠至，坦然示人以可信，抑以教學者之遇變而反求諸己，無為禍福所惑也。<sup>70</sup>

在這段話語中，船山似乎為孔子的近乎宗教性堅信之言行，點化而轉向一個雙向的意思，那就是君子在世存有乃依常道正理，或亦不免有無常的命運之橫逆，就是說，人生福禍實有其自然性，如果遭遇到了，君子亦只有安之若素，因為命運的無常，是無可奈何的，唯君子所秉持的常道正理，對於君子生命的意義，則是不震不動的常體，這其實就是君子有殺生求仁而無偷生敗義的生命實踐之意思。

船山的這種詮釋是依據儒家道德理想主義的理性而來者，已遠於上面提到的上天與己心默會密契的神祕體證。

錢穆先生的解釋是近於船山的。他特徵引了《史記 孔子世家》、《史記 宋

<sup>67</sup> 朱熹，同前揭書，頁 97。

<sup>68</sup> 〔西漢〕司馬遷：《史記 孔子世家》。

<sup>69</sup> 同前注。

<sup>70</sup> 王夫之，同前揭書，頁 504。

世家》以及《孟子》的相關章句而詮釋說：「會合《語》、《孟》、《史記》三書觀之，孔子特過宋境，未入宋之國都。《莊子 天運篇》亦謂孔子伐樹於宋。殆司馬魋惡孔子，聞其習禮大樹下，遂使人拔其樹。示意不欲孔子久淹於宋，其弟子亦欲孔子速離宋境，孔子乃有桓魋其如予何之嘆。謂司馬魋將要殺孔子，乃甚言之辭。」<sup>71</sup>

錢先生清明地點出桓魋出於某種後人不知道的嫉恨、厭惡之心，甚不喜孔子及其門徒入宋，所以派人前往孔子一行習禮的大樹下，以流氓無賴的方式進行恐嚇搗蛋，我們實在可以在很多電影電視戲劇中觀看到一些斯文善良的人被一大群地痞惡霸包圍脅迫毆打的戲景，錢先生就是這個意思，桓魋是宋國的大惡霸，找一批打手去威脅孔子師徒，使孔子師徒心生畏懼而想速速離開宋國。孔子無奈而再走上流離路程，弟子們怕老師及自己受到傷害，敦促孔子速行，孔子為了鎮定弟子的心靈，遂說「天生德於予，桓魋其如予何」的堅信語，而此語實包含著「不用怕，沒事！沒事！我們是有德的君子，這些惡棍流氓不至於對我們怎樣」的意思。

若如錢穆先生的理性型詮釋，則孔子在宋國境內大樹下習禮的身體，亦免不了遭逢無端由的橫逆，而被迫要再漂泊飄零，然而他的心靈卻依然擁有君子仁道的堅信，因此，仍然從容地安住在自己的德操境界之中。

（\* 本章未完，尚待增補。）

### 三、 花果飄零與靈根自植

如同孔子的身心漂泊和安歸，我們在當代新儒家的生命歷程和實踐中，也可以發現一樣的精神。

港臺當代新儒家在民國三十八年（1949）共黨席捲大陸時期，紛紛避赤於香江和臺灣，唐君毅先生說：

我個人自離開中國大陸，轉瞬十二年。就聞見所及，大約最初六年，流亡在外的僑胞，都注意到如何能再回大陸，而只以僑居異地，為臨時之計。但最近六年，因國際政治現實上，苟安之趨向轉盛，而大家亦多轉而在當地作長期寄居之想。實則這六年來，我國僑胞，在東南亞各地之政治社會之地位，正處處遭受史無前例的打擊。〔 〕亦難與其他本地人民，立於平等地位，在事業上作平等之競爭。至於華文教育之處處受限制與摧殘，尤為一致命的打擊。而在另一方面，則臺灣與香港之中國青年，近年不少都在千方百策，如鳳陽花鼓歌之「背起花鼓走四方」。〔 〕中國社會政治、中國文化與中國人之人心，已失去一凝攝自固的力量，如一園中大樹之崩倒，而花果飄零，遂隨風吹散；只

<sup>71</sup> 錢穆，同前揭書，頁 57。

有在他人的園林之下，托蔭避日，以求苟全；或牆角之旁，沾泥分潤，冀得滋生。<sup>72</sup>

在中國分裂崩頹的大時代，千百萬中國人為了不讓共產黨統治，紛紛遠走他鄉，包括港臺東亞以及全世界。初始以為這只是短期現象，然到後來，返鄉無望，則作了他鄉是故鄉的終久之計。在他國異邦作客，一則受異族的欺凌，一則百般想自我異化而融入為外國人。國族散落四方的這種漂泊現象，唐先生說它是隨風吹散的花果飄零。

由於周朝的禮崩樂壞，導致諸侯戰伐不已，而黎民百姓常常流散天下，孔子的漂泊天壤之間十四年，乃是春秋時期國族大流離波濤中的「一點聖跡」、「一盞明光」，然而畢竟最終也必須是在自己的鄉邦家園中，身心安頓後方能透過教學和整理詮釋經典而「靈根自植」。

當代由於中國的自我分裂造成國族的大流離現象，其實就是自清以降的現代中國之禮崩樂壞導致的內憂外患之種種災禍所引發。大量漂泊飄零的中華民族有如在汪洋大海浮沈的浪花，而當代新儒家就像是這個大海汪洋中的「一點聖跡」、「一盞明光」。

依唐先生所說，中華兒女散居全球各地，統計約達三千萬人，這都是中華民族飄落在世界各處的花果，且已在各地逐漸生根長葉。<sup>73</sup>

其實如果以孔子周游列國而言，身體雖然被迫流離漂泊在天壤之間，無有安頓之所，甚至還會遭逢種種打擊迫害，但是孔子的心靈則始終有其安歸之宅第，那個安宅就是天道仁德，換言之，孔子依其天道仁德的聖性，本來就有不震不動的常體，依據這個聖性常體的堅貞，孔子無論在魯國或在列國，均能安歸於他之道德本體之自己。

自孔子之後，歷代儒家莫不是以孔子為典範而顛沛必於是、造次必於是。值此當代中國最大的動亂不安的風雲時代，唐君毅先生如何深刻詮釋中華民族的漂泊飄零之意思？一個民族及其個人的身心之漂泊，不止是從祖國大地上被迫流離出去，在異國他土上花果飄零。依唐先生，中華兒女的隨其漂泊流離而導致的花果飄零，是在他的精神之甘作奴隸開端的。關於這個詮釋，唐先生說：

人在不能自信時，便只求他人之信我；人在不能自守時，即求他人之代我守其所守。〔 〕人不能自信自守，尚可以只停在那兒；而到了一切求信守於他人時，則是精神之整個的崩降，只在自己以外之他人尋求安身立命之地，而自甘於精神的奴隸之始。〔 〕我們的民族，以種種現實的情勢之逼迫，已整個的向開始作奴隸的路上走。〔 〕

〔 〕現在的中國人，無疑是只居於求信守於西方人，只求西方人加以認識

<sup>72</sup> 唐君毅：《說中華民族之花果飄零》，收入於氏著《說中華民族之花果飄零》（臺北：三民書局，2005.1），頁1-2。

<sup>73</sup> 唐君毅：《海外中華兒女之發心》，收入氏著，同前揭書，頁59。

的地位，忘了自信、自守自己、認識自己之重要。〔 〕一個人與一民族，至少有一些東西，以自信自守、自己認識自己為首要，而非可只求信守於他人，只求他人之加以認識者；然後此人才成一獨立的人，此民族才成為一獨立民族。此即一個人之思想與人格之價值，一民族之學術教育文化之價值。一個人如不自信自守其思想與人格之有價值之處，而必待他人之認識與批准其有價值，然後能自信自守其思想與人格之有價值之處，此即為奴隸之人。一民族之學術教育文化，必待他人之認識與批准其有價值之處，即一奴隸的民族〔 〕中華民族為奴之徵象具在，雖百口亦不能為之辯。<sup>74</sup>

唐先生在這一大段話語，指明了兩層性的花果飄零，先前提到由於中國內鬥而分裂，造成了很多中華兒女被迫從神州的鄉邦家園的安宅中出離，其身體漂泊在海外而以異國他鄉為棲身之處。這只算是淺層的花果飄零。如果中華兒女的心靈思想，如同唐先生上述話語所表述的被他人奴化或被自我奴化，隨著這種心靈思想奴隸化進程，才真正是深層的無可逆返的花果飄零。

然則，中華民族心靈思想的奴隸化，就是其總體民族命脈的奴隸化。唐先生說明了奴化也者，其關鍵處在於中國人的心忘記了自信、自守；中國人自己不知道如何認識自己。其文化、學術均有待於他人給予指東畫西，就中風狂走地以他人之指東畫西為自己的文化、學術。當中華兒女陷入此種奴隸化的狀態，他們才真正是身心均在天壤之間作無止盡的漂泊飄零，而其實不論他們的身體是在大陸、港臺抑或海外，一個喪失了自我良知良能之判準的民族，只是宇宙的浪子，何嘗有真實的安宅可以歸去？

中華民族究竟該當如何靈根自植而能讓自己的身心獲致安歸？唐先生曰：

人一轉念以自己之良心所定之價值標準為權衡，而自作主宰，以言以行，而有所自信自守，以自尊自重，即非奴，而為一獨立的頂天立地的人格。由此而言，一民族一國家之學術教育與文化政治之方向與措施，只以看今年之世界風色為先，即是奴。而依一民族國家之文化精神之發展至現階段，所當懷抱之文化理想，為標準與權衡，而自取我之所需學習者、所需做效者，而憑藉之以自創造學術文化教育之前途者，即一獨立的頂天立地之民族。<sup>75</sup>

這段話語以「非奴」和「是奴」來彰別兩種民族，前者就是依據自己的良心而根據自己民族國家之文化精神發展的現狀以及文化理想來作為標準和權衡，如此而走出自己民族的正道大路者；反之，後者就是全然沒有自己的鋼骨，只知順著世界風向而隨波逐流，這就是撐持不起的大奴才，如此委順世界風色的文化奴隸，乃是漂泊飄零於天壤之間無有安宅的遊魂。

然則，中國人雖然遭逢內爭而割裂的亂世，卻萬萬不可為當代世界的飄零花

<sup>74</sup> 唐君毅：《花果飄零及靈根自植》，收於氏著，同前揭書，頁30-31。

<sup>75</sup> 同前揭文，頁38-39。

果。因此，唐牟徐張等四位先生才有《中國文化與世界宣言》的創作。

#### 四、 中國文化與世界宣言中提示的中國人安歸之道

《中國文化與世界》是當代新儒家最重要的宣言，共同構思撰寫這篇宣言的唐君毅先生客居香江；牟宗三和徐復觀兩位先生客居臺灣；張君勳先生則遠走美國。換言之，他們都是因為堅持中華文化常道，故避赤反共而從神州出離於海外和港臺，身心均因漂泊飄零而有蒼茫悽愴之歷程。在《中國文化與世界宣言》(下簡稱《宣言》)一開頭如是說：

若非八年前中國遭遇此空前的大變局，迫使我們流亡海外，在四顧蒼茫，一無憑藉的心境情調之下，撫今追昔，從根本上反覆用心，則我們亦不會對這些問題能認得如此清楚。我們相信，真正的智慧是生於憂患。因為只有憂患，可以把我們之精神從一種定型的生活解放出來，以產生一超越而涵蓋的胸襟，去看問題的表面與裏面、來路與去路。<sup>76</sup>

唐先生他們直指中共挾共黨蘇聯的軍援赤化中國之後，逼使他們流亡海外，已是亡國亡天下的孤臣孽子，四顧蒼茫，一無憑藉下，希圖維繫中華文化之一線生機。唐先生他們體悟只有在憂患意識下，才能動心忍性地創造真正的民族智慧。<sup>77</sup>以漂泊的儒家身心，懷抱中華文化道統的憂患意識，故發憤而共同創述了《宣言》。

如同唐先生於其《花果飄零與靈根自植》一文中所稱，奴化的民族是以異國他者的思想或意識形態為自己的文化、學術的標準，在異化中淪喪了自己本有的文化常體。在當時他們批判的最主要對象，毫無疑義，當屬中共的馬列主義。

《宣言》認為中國人之馬列主義化，就是中國人的奴隸化，就是造成中華民族身心漂泊流離而花果飄零之最主要直接的病因。

好比一個人生病，需先除病，再行補益。因此《宣言》在論述邏輯上，有其「破」，亦有其「立」；前者讓國人找出漂泊流離的原因，後者則是尋回國人原本的安宅。

其「破」，就是批判馬列主義。《宣言》說：

馬列主義之專政思想，所以不能長久成為中國文化政治之最高指導原則，其根本理由：(A) 在馬列主義想否認普遍的人性，而只承認階級的人性，因而想打倒一切建基於普遍的人性基礎上之宗教、哲學、文學、藝術、道德，而徹底以

<sup>76</sup> 唐君毅、徐復觀、牟宗三、張君勳(下注簡稱唐君毅等)：《中國文化與世界》，收於唐君毅：《說中華民族之花果飄零》(臺北：三民書局，2005)，頁121。

<sup>77</sup> 「憂患意識」是徐復觀先生在貫透中國思想史精神之後，所獲得的從歷史大存有中奔騰而出的創見。關於「憂患意識」的闡揚，可看徐復觀：《周初宗教中人文精神的躍動》，收於氏著《中國人性論史》(臺北：臺灣商務印書館，1994)，頁15-35。

階級的觀點，加以劃分。此處是違悖了世界一切高級文化之共同原則，尤與中國數千年之文化思想之植根於對此心此性，以建立道德的主體者相違，而想截斷中國歷史文化之統緒。(B)在由其階級的人性觀，所產生的無產階級的組織，想否認每一人的個性與自由人權，這是與一切人之各為一個人，因而必有其個性，亦當有其自由人權相違的。(C)在中國文化之歷史的發展，是必然要使中國人除成為一道德的主體外，兼成為一政治的主體、認識的主體及實用技術的主體。人要成為一認識的主體，則其思想理性決不能為教條所束縛，而思想之自由，學術之自由，必當無條件的被肯定。(D)在中國人民要成為政治之主體，則既不能容許君主一人在上，人民成為被治者，亦不能容許一黨專政，使黨外人皆只成為被治者。(E)〔 〕在共黨之極權政治中，最高政治領袖之繼承問題，連類似傳子之制亦無法建立，則只有歸於如蘇聯列寧死後、斯大林死後之互相砍殺。〔 〕此砍殺，乃由一黨專政之本性所注定者。〔 〕<sup>78</sup>

《宣言》問世於民國四十七年（1958），在這個時期以及之後甚長的日子裏，中共在大陸的種種倒行逆施，如三反五反、三面紅旗、人民公社、文化大革命等等，無不驗證了港臺當代新儒家諸君子的深刻睿見。而這所有一切的亂相，莫不印證唐先生所言中國人在生命深處靈魂的漂泊飄零之無家可歸。

馬列主義的在中國專政，就是將中華民族的本有安宅加以摧毀了，這個外來的意識形態，並不是從中國自己的文化歷史裏面本根源發的思想，中共以它來牢籠中國，正如唐先生所指責的完全是拋卻了自信自守，卻要依附於歐洲的一種偏悖激進的唯物論來肯定自己，這真正是中華民族的奴隸化現象。一個被他者以及自我奴隸化的民族，是不可能安居之宅第可以安頓自己的身心的，只有在天壤之間漂泊流離罷了。

對於馬列主義在中國的中華民族之異化魔魘，徐復觀先生亦有深沈的批判。民國六十八年（1979），徐先生發表了《孔子與馬克思 - 為紀念一九七九年孔子誕辰而作》，此年離開「文化大革命」（1966-1976）結束才三年，大陸歷經十年大浩劫，滿目蕭條，一片淒慘，馬列意識形態的摧殘力道餘威未消。

徐先生在香港撰寫了這篇文章，他說：

孔子的思想，影響了中國歷史兩千多年，中國歷史，並沒有因此而能免於災難。但只要是具有良知良識的人，決不能指出歷史中的那些災難，是來自孔子的一句話。馬克思思想，支配了中國三十年，但中國二十多年所遭遇亙古未有的大黑暗、大殘酷、大破壞，稍一追尋，便必然在馬克思思想中找到根據，〔 〕〔 〕進一步接觸到思想的本質時，立可明瞭兩人（筆者按：即孔子與馬克思）所開闢的是完全不同的世界，〔 〕

第一點：孔子是在肯定歷史，肯定人類共同生存的前提下，進行他的推動歷史改善人類生存的工作。〔 〕是「因革損益的歷史觀」。〔 〕孔子認為每

<sup>78</sup> 唐君毅等，同前揭書，頁 163-164。

個人都可以改過遷善，認為任何人都可以共同生存，所以他說「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？」認為某些人一生下來便沒有生存的權利，這是孔子怎樣也想不到的。

馬克思則是在否定歷史，否定人類共同生存的前提下以推翻歷史，消滅無產階級以外的人類，來進行他的革命大業的。他的至友恩格斯在他的葬禮中說：「馬克思是革命的。並且他的生涯的大目的，是以一切手段，幫助打倒資本主義及由資本主義所造成的國家的各種制度。」資本主義是歷史演進的產物，他對資本主義，對資本主義下的諸制度，不感到有什麼「因」的價值，而要作無選擇的打倒。對於資產階級，不承認他們有共同生存的權利，而要由無產階級加以消滅。〔 〕<sup>79</sup>

徐先生用雙元對峙的詮釋法，甚有張力地對照了孔子與馬克思，他指出孔子在歷史的肯定中進而肯定人的善性以及共同生存發展而共榮的天賦權利。馬克思則是在歷史的否定中進而否定普及之人的善性，而將人分類為有產與無產階級的對立和鬥爭，只有階級的人性，而沒有普及的人性，因而，天生的無產階級注定要從仇恨中對資產階級鬥爭革命並徹底加以消滅。

孔子思想或馬克思思想在中國實踐，前者連接著中華民族的不震不動的常體，以人本性善的人文道德主義為中國人建構了永續的安宅；後者則以橫暴之勢力，入侵中華兒女的身心，斷裂了中國人的常體，讓中國人以他者的意識形態為自己奴化的靈魂，因而從原本的安宅中被拋擲抽離，終而在浩浩神州大陸上，淪喪了生命本真，迷失了宅第，使身心不得安歸，而變成了漂泊飄零的遊魂。

徐先生繼續提到孔子和馬克思第二個本質不同之點：

孔子以個人為改善一切的基點；他認為除「下愚」外，無不可改善之人；所以才說出「有教無類」的話，所以他一生是「誨人不倦」。由此開出儒家對教育的重視，〔 〕使每個人能在正常生活中實現人性所固有的人生價值。在一個人的人生價值中，便含融一切人的價值，含融一切物的價值，個體與群體，是諧和一體的。〔 〕

馬克思則以階級為革命的主體，以階級為革命的對象，以階級鬥爭，為達到革命目的的唯一手段。他認為資產階級中的沒有好人，無產階級中的沒有壞人。在他的心目中，沒有個人教育，只有階級教育，使是鼓勵以鬥爭消滅敵對階級，取得專政的絕對統治權。〔 〕<sup>80</sup>

孔子的儒家以性善和諧和為人性和文明源頭，所有人皆因為其諧和善性，故能在教育中變化氣質、調適上遂，從個人到群體，共同依其相同的常體本心而能營造大家一致安居的生命宅第。這就是孔子上承中華文化道統而開創的仁心仁體的大

<sup>79</sup> 徐復觀：《孔子與馬克思》，收入氏著《徐復觀雜文 續集》（臺北：1981），頁 43-47。

<sup>80</sup> 同前注。

教，形成為中華民族的核心價值。馬克思的共產集團，則以性惡和鬥爭為人性和文明源頭，一切人皆因其階級鬥爭惡性，而只能通過黨派而建立階級性的教育，所以，從個人到群體，以分裂和矛盾來不斷鬥爭，一直到整個生命宅第為之徹底拆散才有罷休的可能，因為到那樣的日子，也就是靈魂被掏光而大虛無的永恆到來了。

徐先生的批判嚴謹明確，毛澤東曾說與天鬥、與地鬥、與人鬥，其樂無窮；中國有八億人口，不鬥行嗎？文革於 1976 年結束，到今天已是一代人的時間距離了，中共逐漸放棄馬列意識形態，胡錦濤揭櫫國際上的和平主義以及國內的諧和主義，且宣揚「中國有十三億人口，不諧和行嗎？」當然，只要是人，無論多少，唯有在共同善性中諧和共榮，才是身心安歸之道。

正如上述，通過唐徐二位先生的批判，馬列意識形態的專政中國，讓中國人的身心，無論大陸、港臺或海外，均因這個橫逆而來的幽靈，長時期漂泊流離。中國人必須重返自信自守的生命宅第，方能安歸其本真而靈根自植。

然則，如何才是重返自信自守的生命宅第而靈根自植？這條正路，在《宣言》中可得其明燈照亮。

首先，《宣言》告知國人應尊重歷史脈絡以求善解中國文化：

必須順中國文化歷史之次序，由古至今，由源至流，由因至果之逐漸發展之方向，更須把握中國文化之本質，及其在歷史中所經之曲折，乃能了解中國近代史之意義，及中國文化歷史之未來與前途。〔 〕研究者，〔 〕其所擬定之問題，當注目之事實，及用以解釋事實之假設，與導向之結論，皆須由其對中國文化歷史之整個發展方向之認識，以為決定。<sup>81</sup>

這一段話語指明對中華民族和中國文化的真正認識，不應該依外在橫植而來的意識形態或思想觀念的框架為準，也不能是抽象懸空的想像，而必須是在中國人的文化歷史脈絡結構中的具體系統之中，才能真實地獲致結論。

這樣的觀點合乎孔子儒家之教，因為「仁」從來就不是抽象但理，孔子都從生活世界的具體性中指點學生，如果往上溯，我們更可體悟中國文化的具體的普遍性之性格，此即周公制禮作樂樹立中國基本禮樂，此「禮樂」也者，是在中國文化歷史的脈絡結構中，以活生生的具體而有其意義，如果將之抽離出來，則就無有真正存有的中國禮樂，換言之，如果懸空抽象地或以外來思維標準來理解中國禮樂以及孔子的仁，均將不得正解。

於是，基於上面所述的基本體認，《宣言》說：

我們此處所指之中國文化之性質，乃指其「一本性」。此一本性乃謂中國文化，在本源上，是一個文化體系。此一本並不否認其多根。此乃比喻在古代中國，亦有不同之文化地區。但此並不妨礙，中國古代文化之有一脈相承之統緒。殷

<sup>81</sup> 唐君毅等，同前揭書，頁 125。

革夏命而承夏之文化，周革殷命而承殷之文化，即成三代文化之一統相承。此後秦繼周，漢繼秦，以至唐、宋、元、明、清，中國在政治上，有分有合，但總以大一統為常道。且政治的分合，從未影響到文化學術思想的大歸趨，此即所謂道統之相傳。<sup>82</sup>

「一本性」和「道統」的指稱十分清楚明白，中國在諸子百家以及後來的佛學、歐西之學等等，不失其多元和精采，在政治上表現的政統和治統，則有其斷裂和轉移，唯於文化大方向以及學術思想大脈絡上，則具有明確堅實的中軸和路向，此謂之道統，且此中軸和路向的動能又使其內容溶融於中國人的生活 and 生命的每一部分，而形成由中至外的一本體系，此謂之一本性。然則這個一本和道統所指何耶？那就是孔孟一脈相承而發揚於後世歷代的儒家。

《宣言》從兩大主軸詮釋了因儒家而具存的中國文化的基本常體，一是宗教精神，一是倫理道德。

在中國，由其文化來源之一本性，中國古代文化中，並無一獨立之宗教文化傳統，如希伯來者，亦無希伯來之祭司僧侶之組織之傳統，所以當然不能有西方那種制度的宗教。但是這一句話之涵義中，並不包含中國民族先天的缺乏宗教性的超越感情，或宗教精神，而只知重現實的倫理道德。中國民族之宗教性的超越感情，及宗教精神，因與其所重之倫理道德，同來源於一本之文化，而與其倫理道德之精神，遂合一而不可分。〔 〕中國詩書中之原重上帝或天之信仰，是很明顯的。〔 〕而祭天地社稷之禮，亦一直為後代所重視，歷代帝王所遵行，至民國初年而後廢。而中國民間之家庭，今亦尚有天地君親師之神位。<sup>83</sup>

這一大段關於中國宗教精神的論述，唐先生和蔡仁厚先生在著作中，有精闢深入周衍的詮釋，指出中國人的三祭：祭天地、祭聖賢、祭祖先。可以稱中國人的三祭，就是人文道德主義的宗教，這是有別於西方一神教、印度佛教以及廣大部落社會的薩滿宗教的，屬於中國特殊形態的宗教。

唐先生闡明中國的宗教精神，告訴世人，中國人自古以來並非「扁平」地活在平面的大地上而已。它以其神聖、敬性、超性以及密契性，與倫理道德相連繫而成為一本性文化中的共同體系，使中國倫理道德從平地超拔而立，具有貫穿天地人而為一個立體建構的深層道德論。若無這樣的三祭宗教精神和形式，中國儒家的道德，只會降落下萎而成為社會功能的道德教條罷了。

---

<sup>82</sup> 同前注，頁 131。

<sup>83</sup> 同前注，頁 135-136。原本徐復觀先生對於在《宣言》中談中國宗教精神是有意見的，他基於自己的思想史之信念，認為中國並無宗教；中國古代的宗教形式只是禮的一種表現，不代表如西方人那種宗教內容。但唐君毅先生也是基於自己對中國文化精神的體證，認為中國有神聖、奧密、超越的宗教精神和形式，不只是人文之禮而已，因而有所堅持，後來取得共識與體諒，而有這一部分的文本。顯然，宣言中關於宗教精神之書寫，是唐先生的宗教思想之具體呈現。

於是，中國的倫理道德遂具有其剛健高明之性，而為歷代中國人的身心之安歸之所在。

《宣言》如何闡明與三祭宗教精神相聯而為一本的中國倫理道德？它如是說：

在中國人生道德思想中，大家無論如何不能忽視，由古至今中國思想家所重視之天人合德、天人合一、天人不二、天人同體之觀念。〔 〕此天之觀念，在中國古代思想中，明指有人格的上帝。即在孔孟老莊思想中之天之意義，雖各有不同，然無論如何，我們不能否認他們所謂天之觀念之所指，初為超越現實的個人自我，與現實之人與人關係的。<sup>84</sup>

從位格義的神聖者天轉化而為對越於個人自我和現實之人的上面之超越者天，天的既神聖且超越之常體，令儒家的思想和行動，具有宗教與道德兩重情操如合一的境界。關於此點，《宣言》說：

中國之儒家思想，自來要人兼正視生，亦正視死。所謂殺身成仁、捨生取義；志士不忘在溝壑、勇士不忘喪其元，都是要人把死之問題放在前面，而把仁義之價值之超過個人生命之價值，凸顯出來。〔 〕中國儒者之此類之教，及氣節之士之心志與行為，〔 〕此中如無對義之絕對的信仰，如何可能？此所信仰的是什麼？這可說即是仁義之價值之本身、道之本身。亦可說是要留天地正氣，或為要行其心之所安，而不必是上帝的誠命，或上帝的意旨。然而，此中人心之所安之道之所在，即天地正氣之所在，即使人可置死生於度外，則此心之所安之道，一方內在於此心，一方亦即超越過個人之現實生命之道。<sup>85</sup>

基於上言，仁義，也就是道體，並不是社會科學或人文科學範疇下的一種功能性產物，也不是社會倫理道德之教條。它是帶有宗教神聖性的既超越又內在的生命價值的實踐。這是孔子儒家最核心的自信自守，是不震不動的常體。

《宣言》向世人宣示以及向國人耳提面命的中國文化，其最基本內在的核心系統就是這個具有宗教精神之天道與懷抱仁義實踐之道德如合一之道德理想主義。是無論熊十力或是他的傑出弟子唐君毅、牟宗三、徐復觀三位當代港臺新儒家大儒之共同信仰，而這也是孔子的終極關懷，在兩千數百年前的至聖先師啟開之後，由當代的大儒加以靈根自植。這一點根苗，將茁壯為文化道統的大樹巨木，可做中華兒女在這個地球和宇宙中安身立命的宅第之棟樑。

---

<sup>84</sup> 同前注，頁 137。

<sup>85</sup> 同前注，頁 138。

東亞朱子學の流行和轉化學術研討會

主辦：臺師大國際與僑教學院、臺大「東亞經典與文化」研究計畫、臺大文學院、金門技術學院、朱氏宗親文教基金會。

時間：中華民國 97 年（2008）7 月 7 日-7 月 10 日

地點：金門技術學院

## 從先秦儒家到朱子的重農思想論臺灣儒者的農本主義

潘 朝 陽\*

### 一 前言

儒家主張重農思想，要求統治者以農為本而安民，乃源發於仁愛人民的仁心德慧，這並非從超越界懸空想像得出來的抽象思維之結論，而是儒家的往聖先賢親眼目睹農人身體之具現艱辛形態而來者。就以南宋精耕稻為例，梁庚堯指出農民必須長時間在戶外工作，忍受日曬風霜，非常辛苦。梁氏特別徵引宋儒真德秀的一段話，真切具體地描寫了農人下田苦耕的身體煎熬，茲將其文分行列之：

1. 晚霜未釋，忍飢扶犁，凍皴不可忍，則燎草火以自溫，此始耕之苦也。
2. 燠氣將炎，晨興以出，偃僂如啄，至夕乃休，泥塗被體，熱爍濕蒸，百畝告青，而形容變化，不可復識矣，此立苗之苦也。
3. 暑日如金，田水苦沸，耘耔足力，稂莠是除，爬沙而指為之戾，偃僂而腰為之折，此耘苗之苦也。
4. 迨垂穎而堅粟，懼人畜之傷殘，縛草田中，以為守舍，數尺容膝，僅足蔽雨，寒夜無眠，風霜砭骨，此守禾之苦也。<sup>86</sup>

上引四點，指明農人始耕、立苗、耘苗、守禾等四個精耕稻作階段的勞動艱辛，尚未繼續說到收割、曬穀、藏倉的身體苦作的艱難，更沒有提到將一年艱苦收成的穀物之絕大多數被喚作「租穀」而白白地挑擔交給無情地主；也被喚作「稅穀」巴巴地繳納給殘酷的官衙。真能留下來養家活口的稻穀，在中國農村發展史上，對廣大以農過活的黎民而言，是兩千多年來都是遠遠不足養家糊口的，換言之，中國數千年來的廣大農耕黎民，是以半饑餓狀態辛苦地活著，一遇凶年和暴政，則不免大量淪為流民也不免大量死亡。

儒家以仁為本的外王思想，根本就是為中國廣大農民而立言的，本文寫作的目的在於闡明儒家農本安民之道，特別突出朱子思想加以啟承轉合地來加以詮

\* 臺灣師大東亞文化暨發展系、地理系合聘教授。

<sup>86</sup> 梁庚堯：《南宋的農村經濟》（臺北：聯經出版事業公司，1984.05），頁 156。梁氏所引真德秀這段文字出自真氏《大學衍義》的卷二十七 論田里休戚之實。

釋。然而，朱子的農本安民觀，並非孤立懸空而生，他之前實有中國儒家往聖先賢在歷史大江中的一貫源流，所以筆者在本文的前章，將敘明古代儒家的重農觀念系統。而朱子生乎近世，則特具承先啟後之功而下開八百年中國儒者的農本思想，是故筆者將就朱子文本敘明其重農的農本安民觀，再者，受朱子影響的後代儒者則將其農本之道在為政層面以及社會建設層面上予以力行，本文擬聚焦於臺灣的情況而給予詮釋，筆者之行文將檢證清代在臺儒者、日據臺灣儒者、當代臺港新儒家的相關文本而究明之。復次更由於臺灣雖有數百年儒家農本傳統，卻是中國人世界中最早現代化的區域，其農業形式和內容是否依然受到儒家思想的導引，亟需予以考察。

## 二 儒家重農安民的歷史源發

儒家仁政王道的實踐是從養民之道出發的，其精神並非如後世哲學家型的儒家以為的那麼地形而上學；養民就是中國傳統農村常看到的「五穀豐登」、「六畜興旺」地讓黎民的身體能夠獲得溫飽，使他們在天地之間，可以健康安樂地活著，然後才設施教育，使其心靈得到文化潤澤，得以超脫動物性而上升成為人文化成的存有。

上言重農而安民的思想，在儒家古經《尚書》中就已正面積極地表達。在《堯典》裏一開始就有堯帝命其重臣依據自然律則發展農業的記錄，其文曰：

乃命羲和，欽若昊天，曆象日月星辰，敬授民時。

分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷；寅賓出日，平秩東作；日中，星鳥，以殷仲春；厥民析，鳥獸孳尾。

申命羲叔，宅南交，曰明都；平秩南訛，敬致；日永，星火，以正仲夏；厥民因，鳥獸希革。

分命和仲，宅西，曰昧谷；寅饒納日，平秩西成；宵中，星虛，以殷仲秋；厥民夷，鳥獸毛毳。

申命和叔，宅朔方，曰幽都；平在朔易；日短，星昴，以正仲冬；厥民隩，鳥獸氄毛。<sup>87</sup>

此段文句之中的羲和，是堯帝的天文氣象之官，負責天文氣象的自然現象之觀察、記錄以及掌握，進而製訂四季曆法，農民可依之而推展其農耕。讓農民配合四時節氣順利推展農業，是堯的主要政事。其後所言羲仲、羲叔、和仲、和叔四位官員，可視為羲和的部屬，就天地的空間言，他們分別負責東西南北四方的農耕政事的進行；就天地的時間言，他們分別負責春夏秋冬四季的農耕政事的進行。在整體的農業發展中，堯帝的官員是從天文氣象、鳥獸生態的自然律則之了

---

<sup>87</sup> 《尚書 堯典》。

解和掌握來有效推展春耕夏耘秋收冬藏的農業政務的，而農業乃是古代堯帝最重要核心的文明事項，為古代儒家視為仁政之大端。<sup>88</sup>

同樣的理由，《尚書》記載舜帝甚重視地理水土環境以及在其中的農耕，於是突顯了舜帝要求重臣須達至的任務：

舜曰：「咨，四岳，有能奮庸熙帝之載，使宅百揆，亮采惠疇。」僉曰：「伯禹作司空。」帝曰：「俞，咨禹，汝平水土，惟是懋哉！」禹拜稽首，讓于稷契暨皋陶。帝曰：「俞，汝往哉！」

帝曰：「棄，黎民阻飢，汝后稷，播時百穀。」<sup>89</sup>

這一段文句是舜接堯的帝位之後任命重臣擔負治理地理水土和推展農耕大業的記載，表顯了地理水土和農耕在古帝大舜時代的重要性，負責治理地理水土的是大禹，是夏的始祖；負責農政的則是名為棄的后稷，也就是周人的始祖。這段文字之後，緊接著的是舜帝針對政事而一系列的派任大臣之任官令內容。其中最重要的當然是關於教育的重視，帝曰：「契，百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教，在寬。」<sup>90</sup>這位契，是殷的始祖，他負責黎民百姓的教育工作。<sup>91</sup>

以上所述，其實就是 堯典 舜典 的記載者，將上古史籍所稱的堯舜時期的大政鋪陳了出來，那就是天文曆象、地理水文、農業大政以及教育之總體行政，是上古中國統治階層的為政之方，在其中，表現了一個空間構造，上端是天，這一端是天文曆象；下端是地，這一端是地理水土；兩端的中間，則是農業的普施，同時在農業普施的天地之中，要推展人文教育，使溫飽的黎民百姓得以變化氣質、調適上遂，成為人文化成而有教養倫常的人。

《尚書》的思想是發展的，上述觀念，逐漸凝聚而以大禹為其象徵性代表，下述引文是其證言：

帝曰：「來！禹，汝亦昌言。」禹拜曰：「都！帝，予何言，予思日孜孜。」皋陶曰：「吁！如何？」禹曰：「洪水滔天，浩浩懷山襄陵，下民昏墊。予乘四載，隨山刊木，暨益奏庶鮮食。予決九川距四海，濬畎澮距川，暨稷播，奏庶艱食、鮮食。懋遷有無化居。烝民乃粒，萬邦作乂。」皋陶曰：「俞！師汝昌言。」<sup>92</sup>

這一段文句儼然突出大禹作為中國古代聖王的份量，他帶頭治理地理水文，然後

<sup>88</sup> 此處所論，可參閱筆者另一文的註釋，見潘朝陽：由地理學觀念系統看《尚書》的地理識覺，收入氏著：《心靈 空間 環境 - 人文主義的地理思想》（臺北：五南圖書出版有限公司，2005.06），頁 325-354。

<sup>89</sup> 《尚書 舜典》。

<sup>90</sup> 同前注。

<sup>91</sup> 在同樣一篇文字裏，舜還一口氣任命了皋陶、共工、益、伯夷、夔、龍等等重臣，分別擔負了舜廷大政中的司法、工程、漁牧獵、宗教、樂、禮等等重要領域事務之推行。總之，是一個文明總體的國家政治之全部的發展與建設。

<sup>92</sup> 《尚書 皋陶謨》。

才由益與稷分別在治理好的環境中提供動物性和植物性的食物以及兩種食物永續培育之方給黎民百姓。基本民食解決之後，增益以貿遷有無的商業。

上述內容包括了一個人文系列的演進：自然環境之調適整治 漁撈 狩獵 畜養 農耕 商貿 文明複雜結構之形成。

此種自然與人文的思維方式，為孔孟儒家所承繼發揮。孔子對於堯、舜、禹三位古聖王，極其贊頌，譬如他說：「巍巍乎！舜禹之有天下也，而不與焉。」又說：「大哉！堯之為君也。巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎，民無能名焉。巍巍乎！其有成功也。煥乎，其有文章。」<sup>93</sup>這兩條章句，用「巍巍乎」、「蕩蕩乎」、「煥乎」這樣的敬嘆之辭給予堯舜禹最崇高的歌頌。歌頌極高，但亦只顯其頌揚之嘆，是抽象不具體的，但另有一條章句卻是完全具體的：

子曰：「禹，吾無間然矣！菲飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣！」<sup>94</sup>

今人蔣伯潛解之曰：「禹對於自己的飲食，極菲薄；而祭祀鬼神，則祭品極其豐潔。禹平時的衣服，極其惡劣；禮服卻極其考究。禹自己住的王宮房屋，極其卑陋；而對於百姓種田所需，通水道的溝洫，卻竭力修浚，使不致遭水旱之災。」<sup>95</sup>依此，孔子具體地提及大禹對於宗教祭祀、大政典禮、民生農耕等三大項國家政事，是極其莊重處之的，特別是事關農耕大業之禹王仁政的「盡力乎溝洫」之「溝洫」，一方面證成整治地理水土的水利防洪、排水以及灌溉之基礎環境建設，一方面則突顯水利之功而發展的農業文明的繁榮與永續；「溝洫」就是溝通自然環境和農耕文明的一個既自然又人文的施為，是被孔子肯定而成為儒家農本思想的具體底關鍵辭。

孔子心中的仁政之始即是有如大禹的「盡力乎溝洫」的農耕，依於農耕，黎民百姓的溫飽得到保障，這乃是為政最基本的條件，儒家剋就農耕的收穫，主張統治者應薄稅低賦以養民，《論語》載有一段魯哀公與孔子弟子有若的對話：

哀公問於有若曰：「年饑，用不足，如之何？」有若對曰：「盍徹乎？」曰：「二，吾猶不足，如之何其徹也？」對曰：「百姓足，君孰與不足？百姓不足，君孰與足？」<sup>96</sup>

朱子釋曰：「徹，通也，均也。周制，一夫受田百畝，而與同溝共井之人，通力合作，計畝均收，大率民得其九，公取其一，故謂之徹。魯自宣公稅畝，又逐畝什取其一，則為什而取二矣。故有若但取專行徹法，欲公節用以厚民也。二，即所謂什二也。公以有若不喻其旨，故言此以示加賦之意。民富則君不至獨貧，民

<sup>93</sup> 以上兩章句皆見：《論語 泰伯》。

<sup>94</sup> 同前注。

<sup>95</sup> 蔣伯潛：《語譯廣解四書讀本 論語》（臺北：啟明書局，未刊年份），頁 116。

<sup>96</sup> 《論語 顏淵》。

貧則君不能獨富。有若深言君民一體之意，以止公之厚斂，為人上者，所當深念也。」<sup>97</sup>朱子這個注釋很清楚點出古代井田之制，黎民只是將公田收穫上繳諸侯，其私田收穫則全部屬於自己所有，無論在實際上，古代是否嚴格實施井田制及十一徹法，但它之以薄稅低賦來藏富於民的基本關懷，卻是從古到今的儒家仁政方針，因此，魯君的十二賦稅制，孔子師徒本來就反對的，因為它是統治者剝削壓榨黎民百姓的重稅厚賦，在儒家看來，是令凶年黎民飢寒凍餒的暴政，所以有若告訴哀公，如果以十一稅制，就可藏富於民，倘遇欠收或災荒之年，人民不致挨餓，而國君亦可安渡難關。

如上所言的養民之財就是養國之力的經濟思想，就是儒家自孔子承繼上古禹王「盡力乎溝洫」以來儒家一貫的農本安民之觀念。從孟子以迄朱子，都是在這條思想軸線上發揚宣示，並且身體力行而實踐。

### 三 在《孟子》中察照儒家的重農安民思想

黎民百姓得以不饑不寒養生喪死無憾，才是「王道之始」，這是孟子替執政者設立的為政之基本條件，沒有完成這個最起碼的要求，就不配位居執政，就應該下臺，如果戀棧而死不退位，就是昏君暴君，匹夫匹婦都可揭竿而起將其推翻。而「王道之始」，在孟子的話語中，十分清楚有一套善學歷史而來的邏輯。雖然，在《孟子》中記載了孟子反對「神農家」許行、陳相等人昧於文明社會高度分工合作之事實而奉行「唯農沙文主義」之行徑，<sup>98</sup>但是孟子並非反對農本安民的觀點，他毋寧是最為千萬農耕黎民請命的古代思想家，孟子曰：

當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，氾濫於天下。草木暢茂，禽獸繁殖。五穀不登，禽獸逼人，獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿；禹疏九河，濬濟漯而注諸海，決汝漢排淮泗而注之江，然後中國可得而食也。后稷教民稼穡，樹藝五穀，五穀熟而民人育；人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸，聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信。<sup>99</sup>

<sup>97</sup> [南宋]朱熹：《四書集注》（臺北：世界書局，1997.03），頁141。

<sup>98</sup> 《孟子》載：「有為神農之言者許行，自楚之滕，踵門而告文公曰：『遠方之人，聞君行仁政，願受一廛而為民。』文公與之處。其徒數十人，皆衣褐捆屨織席以為食。陳良之徒陳相，與其弟辛，負耒耜而自宋之滕，曰：『聞君行聖人之政，是亦聖人也，願為聖人氓。』陳相見許行而大悅，盡棄其學而學焉，陳相見孟子，道許行之言曰：『滕君，則誠賢君也。雖然，未聞道也。賢者與民並耕而食，饗飧而治。今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也，惡得賢？』」（滕文公）。許行、陳相之徒，即所謂「農家者流」，他們的思想是：「賢者與民並耕而食，饗飧而治」，因此堅決反對國家或政府有「倉廩府庫」，所以，其主張是人類不分階級同耕共食，治民者也須與民一起下田耕作自炊，餘暇處理民事耳。這種偏激思想，後世毛派共產黨起而效之，大搞大鍋飯大食堂的人民公社，弄得天下大亂。

<sup>99</sup> 《孟子 滕文公》。

孟子這一段論述分明是從《尚書》發揮的，筆者在本文第二章對於孟子發揮的這一部分《尚書》，已有所徵引，在《尚書》，其文指明堯舜古帝之派任其重臣，各自負責天文曆法、地理水土以及漁獵畜牧農耕賢遷教化等等之國政管理，其筆法甚簡約，而在孟子話語中，則較複雜地增益了敘述的文句，基本上依舊詮釋了中國古代治理了地理水土進而讓黎民百姓得以生活以及接受教育等等文明演進之歷史。然而，孟子這一大段似乎是重複抄襲《尚書》的文句，其著重點卻分明與前者大有不同，那就是孟子甚為強調禹王平治了地理水土之後，中國大地終於能夠發展樹藝五穀的稼穡農耕，換言之，孟子所見及其所願揭示發揮者，已是以農為本的文明體制，而撇開了漁獵、畜牧，顯示了肯定文明演進觀的以農耕養民育民之儒家仁政王道觀。

孟子這段話語表達了一種儒家的歷史和文化意識，此即是從大禹治水進而后稷教民農耕再接著由契教民五倫的文明歷史進化論，受此影響，於是兩千多年來的中國社會，乃是建立在以水利建設為基礎的農業大地，而且在其上面展佈敷播人文道德教化的一個文明體系。

《孟子》書中多處提到虐政暴政，都與土地、饑饉災荒、農耕、稅賦等等有關，且直接間接地戕害了黎民的身體暴奪了百姓的性命。茲引述如下。

狗彘食人食而不知檢，塗有餓莩而不知發。人死，則曰：「非我也，歲也。」是何異於刺人而殺之，曰：「非我也，兵也。」庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。<sup>100</sup>

這是一段孟子指責梁惠王暴虐之政的話語。統治階級豢養的豬狗畜牲天天吃著原本應該是黎民百姓的食物，暴君卻一點都不知省悟；許多人民由於饑凍，已經活活餓死，乾癟的屍體到處橫陳在國內道路上，統治者卻吝於打開穀倉來加以拯濟，反而冷酷地說這不是我做的，是年成不佳。孟子大罵像梁惠王這樣地在廚房裏充滿著肥肉，馬廄裏豢養著肥馬，可是國人卻人人饑餓，郊野到處充斥餓死的屍體，如此暴虐之政，孟子稱之為「率獸食人」，朱子是這樣解釋：「厚斂於民以養禽獸而使民飢以死，則無異於驅獸以食人矣。」<sup>101</sup>古羅馬帝國的皇帝和貴族常常將戰俘、奴隸以及基督教徒，放在競技場中讓猛獅咬噬至死，其狀甚殘且慘，梁惠王聚斂黎民賴以存活的穀糧來豢肥自己的豬狗馬等畜牲，而睜著眼冷看黎民饑餓而死，是暴虐獨夫，其罪孽正是率獸食人而遠超過古羅馬暴君。

孟子此段斥責諸侯的話語，直接地顯現了統治階級的殘暴不仁，間接地也突顯了當時以農為本的黎民百姓，真正是戰戰兢兢、辛辛苦苦地「苟活」著，平時已經飽受為政者的剝削聚斂，一旦氣象水土失常成災，則立即遭遇「仰不足以事父母，俯不足以畜妻子」進而父子夫妻兄弟離散且填死溝壑的悲慘命運。

同樣的譴責，亦見於其他章句。鄒國與魯國發生戰爭，鄒穆公向孟子抱怨：

<sup>100</sup> 《孟子 梁惠王》。

<sup>101</sup> 朱熹，同前揭書，頁 210。

「吾有司死者三十三人，而民莫之死也。誅之，則不可勝誅；不誅，則疾視其長上之死而不救，如之何則可也？」穆公講的這一段話，其實充滿著血腥味；內政失修之下卻發動戰爭，讓自己的將領身殘而死多達三十三位，莫有丁點悲懷，甚至遷怒人民，一心想要將斧鉞砍斷黎民百姓的脖子，讓無辜國人的鮮血噴灑在鄒國的土地上面。孟子不客氣斥責穆公：

凶年饑歲，君之民，老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方者，幾千人矣！而君之倉廩實府庫充，有司莫以告，是上慢而殘下也。曾子曰：「戒之！戒之！出乎爾者，反乎爾者也。」夫民今而後得反之也，君無尤焉！<sup>102</sup>

孟子是主張人民天賦革命權論的，但人民的革統治階級之命之造反有理，其前提是如上述引文所說的情形，古代中國農民完全依賴跟吃食五穀雜糧維繫身家性命，而農耕所賴的天地，卻充滿不確定性，動輒水患洪澇、乾旱蝗飛，一旦罹災，若無仁政賑濟，往往赤地千里而死者如山如海，孟子指出鄒國正逢天災鬧饑荒的凶年，老弱婦孺已經饑凍轉死溝壑，年輕人也大多逃難流徙他邦了，在這個大災難下，穆公的倉廩府庫卻充溢著米糧布帛等財物，鄒國的政府官員卻冷眼旁觀無動於衷，這樣的為政者真是「上慢而殘下」，非死不足以贖其罪。然而，國君豈可得推卸其罪愆？當然不可！朱子徵引范氏之言曰：

《書》曰：「民惟邦本，本固邦寧。」有倉廩府庫，所以為民也。豐年則斂之，凶年則散之；卹其饑寒，救其疾苦。是以民親愛其上，有危難則赴救之，如子弟之衛父兄，手足之捍頭目也。穆公不能反己，猶欲歸罪於民，豈不誤哉！<sup>103</sup>

朱子對穆公這種殘暴不仁的統治階級，仍然以委婉口氣指責，沒有孟子的直截了當。但朱子卻將諸侯貴族的「倉廩府庫」轉換詮釋成政府的備荒防災的糧倉，農產豐收時，就將新穀多收藏點入倉保存，一遇災荒之年，立即開啟糧倉，將米穀取出賑濟饑餒的黎民百姓。當然，鄒穆公的倉廩府庫根本不是政府公家的救急賑災的穀倉，鄒國農民遭遇饑荒和戰爭的雙重摧殘，因為沒有公設糧倉的救難，故命運萬分悲慘，朱子從《孟子》書中深有感觸，這是他大力推行社倉的思想淵源。

與農民的身家幸福或困頓有關的，除了天災引致的饑荒之外，還有暴虐的統治階級之橫徵暴斂，孟子曰：

求也為季氏宰，無能改於其德，而賦粟倍於他日，孔子曰：「求，非我徒也，小子鳴鼓而攻之，可也。」由此觀之，君不行仁政而富之，皆棄於孔子者也。

<sup>104</sup> 況於為之強戰，爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城：此所謂率土地

<sup>102</sup> 《孟子 梁惠王》。

<sup>103</sup> 朱熹，同前揭書，頁 233-234。

<sup>104</sup> 孟子所提到的冉求為季氏聚斂欺民，背叛孔子德教而被孔子公開逐出門牆一事，見《論語先進》，其文曰：「季氏富於周公，而求也為之聚斂，而附益之。子曰：『非吾徒也，小子鳴鼓而攻之，可也。』」

而食人肉，罪不容於死！故善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草萊、任土地者次之。<sup>105</sup>

在孟子看來，冉有擔任季氏的家宰，替他主子拚命向黎民搜括聚斂稅穀，農人的困頓悲苦，可想而知，孔子憤怒而將逆徒逐出門戶。舉凡協助昏暴的統治者橫徵暴斂的臣子，都被孔子棄絕。而孟子更指出，他那個時代的統治階級互相興戰攻殺，目的為的是奪取土地、強佔城池，被他們殺害的黎民百姓之屍首盈城滿野，孟子大恨之而斥之曰：「此所謂率土地而食人肉，罪不容於死！」本來大地是用以生產五穀米糧來養育人民的，土地的親和性，實在於這點如母親一般地哺乳孩兒，可是一旦暴虐殘酷的諸侯貴族，為了土地之故而殺人滿城野，然則，土地變為殺戮戰場，已經不再是麥濤稻浪的美麗馨香之農耕大地，孟子控訴這種統治者若不服以殛刑，則是無天理。

暴虐之政如上所述，均與農耕文明的破毀有關；與暴政相反的仁政或王道，則與農耕文明的興發有關。孟子這方面提出來的觀點，遂成為後世儒家的農本之仁政的藍圖。

最為後世儒家熟悉的孟子重農觀是其「以時」的永續生態論。孟子曰：

不違農時，穀不可勝食也。數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也。斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鱉不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。<sup>106</sup>

王道就是仁政，其最起碼的水準是黎民百姓的養生喪死「無憾」。而要做到這一點，就是在行政上，要讓人民的農耕能「以時」或「不違時」，換言之，就是讓農民的生活與自然生態的秩序和諧地配合，其耕作和漁樵等日常生活的基本律動與大自然不相遲背。

以合於生態律為出發點，孟子建構了農耕文明的「王道空間」，其文句如下：

五畝之宅，樹之以桑，五十者，可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者，可以食肉矣；百畝之田，勿奪其時，數口之家，可以無饑矣；謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者，不負戴於道路矣。七十者，衣帛食肉，黎民不饑不寒，然而不王者，未之有也。<sup>107</sup>

---

攻之可也！」朱子注解此章有曰：「周公以王室至親有大功位冢宰，其富宜矣。季氏以諸侯之卿而富過之，非攘奪其君刻剝其民，何以得此？冉有為季氏宰，又為之急賦稅以益其富。范氏曰：『冉有以政事之才施於季氏，故為不善至於如此，由其心術不明不能反求諸身而以仕為急故也。』」（見朱熹《四書集注》，同前揭書，頁132。）依《論語》，孔子七十大賢中似乎有兩位弟子是被孔子以道德標準而拒斥的，一位就是甘為季氏的聚斂之臣的冉求；另一位是公然對孔子主張守喪三年時間太長的宰我。

<sup>105</sup> 《孟子 離婁》。

<sup>106</sup> 《孟子 梁惠王》。

<sup>107</sup> 同前注。這是一段孟子向梁惠王論政時說出的王道觀，同樣的話語，也向齊宣王說，文句是

進一步的意思，在另外章句中重複了一次，孟子曰：

伯夷辟紂，居北海之濱，聞文王作，興曰：「盍歸乎來！吾聞西伯善養老者。」  
太公辟紂，居東海之濱，聞文王作，興曰：「盍歸乎來！吾聞西伯善養老者。」  
天下有善養老，則仁人以為己歸矣。

五畝之宅，樹牆下以桑，匹婦蠶之，則老者足以衣帛矣；五母雞二母彘，無失其時，老者足以無失肉矣；百畝之田，匹夫耕之，八口之家，可以無饑矣。所謂西伯善養老者，制其田里，教之樹畜，導其妻子，使養其老。五十非帛不煖，七十非肉不飽；不煖不飽，謂之凍餒。文王之民，無凍餒之老者，此之謂也。<sup>108</sup>

孟子認為以文王善養大賢長老的仁政而言，其王道之實踐，也不離開孟子所宣揚的這種以八口為家庭單位的農村之農耕空間。此農耕的空間形態布置如下：以面積占五畝的農宅為圓心，在這農宅的周遭牆邊，種植了桑林，農婦依此而養蠶繅絲織布，於是五十歲以上的親人就可以有絲帛衣服保暖；再者，在農宅桑林周遭，又可畜養譬如五隻母雞兩頭母豬，這樣，七十歲的老人家就可以較常吃雞蛋、雞肉、豬肉來保養身體；而在農宅桑林的外圍，配給每一農夫一百畝的田地且讓他能以時耕作，這樣以八口為一農家單位的黎民百姓就能溫飽不挨饑受凍。

孟子說：「明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子；樂歲終身飽，凶年免於死亡。」這是國人身家性命最起碼的保障，惟有為黎民百姓建設上述基本的農耕王道空間，才有可能達到。然後，在此王道空間中，要設立庠序學校讓農家子弟接受教育，使國人識得文字知識以及五倫道德，真正能成為人文化成的人而不是自然動物性的人。此所謂庠序之教何謂也？孟子向滕文公論仁政時說到：

設為庠序學校以教之：庠者養也；校者教也；序者射也。夏曰校；殷曰序；周曰庠；學則三代共之。皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下，有王者起，必來取法，是為王者師也。<sup>109</sup>

朱子注解此段章句曰：「庠以養老為義，校以教民為義，序以習射為義，皆鄉學也；學，國學，共之，無異名也。倫，序也；父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信，此人之大倫也。庠序學校，皆以明此而已。」<sup>110</sup>依之，則孟子主張在農耕的王道空間中，當黎民百姓不饑不寒之後，就要接受國家教育，教育機構有兩層，一是地方社區中的「鄉學」；一是國家中央的「國學」。

---

一樣的，只有在「數口之家」這句改為「八口之家」。

<sup>108</sup> 《孟子 盡心》。

<sup>109</sup> 《孟子 滕文公》。

<sup>110</sup> 朱子，同前揭書，頁 273。

以上所論農耕的王道空間，在田地和賦稅上，孟子提供了一套規劃。他對滕文公君臣說明的相關內容，乃是儒家最古典的農田和田賦之制，孟子曰：

賢君必恭儉禮下，取於民有制。夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹，其實皆什一也。徹者，徹也；助者，藉也。夫世祿，滕固行之矣。《詩》云：「雨我公田，遂及我私。」惟助為有公田，由此觀之，雖周亦助也。<sup>111</sup>

這一段話語，朱子這樣解釋：「此以下乃言制民常產，與其取之之制也。夏時，一夫受田五十畝，而每夫計其五畝之入以為貢。商人始為井田之制，以六百三十畝之地，畫為九區，區七十畝，中為公田，其外八家，各授一區，但借其力以助耕公田，而不復稅其私田。周時，一夫授田百畝，鄉遂用貢法，十夫有溝，都鄙用助法，八家同井，耕則通力而作，收則計畝而分，故謂之徹，其實皆什一者。貢法固以十分之一為常數，惟助法乃是九一，而商制不可考，周制則公田百畝中以二十畝為廬舍，一夫實耕公田七畝是亦不過什一也。徹通也均也，藉，借也。孟子嘗言文王治岐，耕者九一，仕者世祿，二者王政之本也。今世祿滕已行之，惟助法未行，故取於民者無制耳。蓋世祿者，授之土田使之食，其公田之入，實與助法相為表裏，所以使君子野人各有定業而上下相安者也。」<sup>112</sup>

朱子解釋孟子所言的三代田制，夏商時代較遠，其言較簡略，而周代的井田制則較清楚，雖然細節或有疑處，但基本上呈現出一個輪廓：統治者給每一個農夫百畝之田，八個農夫，也就是八家農戶合為一個井田耕作單位，各自耕作自己的私田，再共同通力耕作中間的那塊公田；私田為己所有，而公田的收穫則歸統治者，所謂「助法」，就是農民協助統治者得到農穫；所謂「藉法」，就是憑藉農民的協助讓統治者有農糧收成，兩者其實是同樣的意思，這樣的土地制度合於「耕者有其田」，就是以農維生的黎民百姓皆有田地得以自耕而活，也使統治和被統治階級互助互利而利害與共。

接著，孟子與滕文公的大臣畢戰說明了井田制的精神，孟子曰：

夫作政必自經界始，經界不正，井地不均，穀祿不平，是故暴君汙吏，必慢其經界。經界既正，分田制祿，可坐而定也。夫滕，壤地褊小，請野九一而助，國中什一使自賦。卿以下，必有圭田，圭田五十畝，餘夫二十五畝。死徙無出鄉，鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。方里而井，井九百畝，其中為公田，八家皆私百畝，同養公田。公事畢，然後敢治私事，所以別野人也。<sup>113</sup>

孟子此一話語對後世儒家而言，是一段非常重要的「井田宣言」，朱子詳細地加

<sup>111</sup> 《孟子 滕文公》。

<sup>112</sup> 朱子，同前揭書，頁 272。

<sup>113</sup> 《孟子 滕文公》。

以注解：「經界，謂治地分田，經畫其溝塗封植之界也。此法不修，則田無定分，而豪強得以兼併。故井地有不均，賦無定法，而貪暴得以多取，故穀祿有不平。此欲行仁政者之所以必從此始，而暴君汙吏則必欲慢而廢之也。有以正之，則分田制祿可不勞而定矣。」<sup>114</sup>朱子說明所謂經界就是在農地上面規劃開鑿了灌溉水圳，且鋪拓了人畜行走的田路，也種植了用以區畫田地、田路、水圳的田邊路樹或沿圳的樹林。所以要有這些建設，目的在於平均制定田地給予農民，防患禁止豪強兼併土地，能如此，才是仁政之始。朱子又說：「野，郊外都鄙之地也，九一而助為公田而行助法也；國中郊門之內，鄉遂之地也，田不井授，但為溝洫，使什而自賦其一，蓋用貢法也，周所謂徹法者蓋如此。」<sup>115</sup>朱子說明了在城外寬廣的農田大地是實行井田九一助法，而在城郊一帶，所謂鄉遂之地的城郊，由於土地較狹窄，所以就開發水圳治田，實行 10% 的繳賦制。關於圭田，朱子則指明是卿以下的統治階級擁有的祭祀之用的田地；關於餘夫二十五畝的說法，朱子曰：「程子曰：『一夫，上父母下妻子，以五口八口為率受田百畝，如有弟，是餘夫也，年十六別受田二十五畝，俟其壯而有室，然後更受百畝之田。』」<sup>116</sup>愚按此百畝常制之外，又有餘夫之田以厚野人也。」<sup>116</sup>農夫受田百畝，他的弟弟則於十六歲時，受田二十五畝，成年成家後才正式受田百畝。這一段釋文的大旨在於力求達到農田大地上面的每一單位的男子勞動生產力，均可充份地利用，當然，這裏也反映了古代的待墾大地確實十分寬廣，行仁政者應該依據井田制讓黎民百姓都能獲得基本養家活口的百畝之田，一方面也讓農民盡乎其耕作生產，如此國家亦得以富強。

依孟子，實行井田制農耕的仁政，有其重要的人文世界之理想，那就是每一農家和農民均因為擁有安穩的土地，且八家共耕同住，凝聚為共同的生產和聚落單位，形成「死徙無出鄉，鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，百姓親睦」的生活和生命社區。這一種黎民百姓的生產和居住之社區，是孟子認為仁政王道的理想，唯有基本的人與人出入相友、守望相助、疾病相扶持的共同體建立起來，黎民百姓的地方自治體系才能真正運作，而在這個地方自治體系的社區中推進庠序鄉學，讓農村子弟得以提升生命、發展心靈，如此，儒家的仁政大同治世方能實現。關於這處孟子強調的鄉邦社區的人文大義，朱子出乎意外地沒有注重而輕忽過去，晚明大儒王夫之則敏銳地察覺到了，他說：

若夫為國之道，教養並行，小民之親，須待教成之後；而有可先寓其意於助法之中者，即此定經界之際，而不容不申之戒之焉。其法曰：死徙無出鄉，墳墓所在，居止所安，出鄉者有禁。而所謂「鄉」者，非「六鄉」之「鄉」，即以此同井為鄉也。夫人唯以可留可去之身，則挾可離可合之心，不相恤而且以相讎者，亦難保其不然，而勢所必至也。以同井為鄉，而死徙在是，出入其得不

---

<sup>114</sup> 朱子，前揭書，頁 274。

<sup>115</sup> 同前注。

<sup>116</sup> 同前注。

相友乎？乍乖焉，而終不容不比也；守望而得不相助乎？保人者，即以保己也；疾病得不相扶持乎？情相關，而禮亦相報也。如是，則雖有怨而不得不忘；雖有爭而不得不釋，百姓親睦自此始矣，而仁政之以周悉乎上下而善治其心力者，庶幾盡矣。<sup>117</sup>

船山的詮釋之意在於井田分地完妥之後，以共同生產的形式將八戶農家聚集為一個鄉井之聚落單位，於是生產、居住以及生活結合成為一個農村社區共同體，這樣，黎民百姓就能安住在農村社區單位中，船山發現了井田制的農村社區之人文空間結構，足以將廣大農耕世界的黎民安定在土地上，教與養具有共同體的適宜性，在這個基礎上，仁政方有可能充盡。

如上所述是孟子井田制度的論述，依孟子以及先儒譬如朱子、船山的注解詮釋，是把孟子所論井田的農耕、農村制完全視之為三代以來，特別是周代的農業土地政策，至孟子則說之為仁政之方者。另一位晚明大儒顧亭林也認為周之疆理，猶禹之遺法，他說：「古來田賦之制實始於禹，故《詩》曰：『信彼南山，維禹甸之；畇畇原隰，曾孫田之；我疆我理，南東其畝。』然則周之疆理，猶禹之遺法也。孟子乃曰夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹。夫井地之制，一井之地畫為九區，（《周官 遂人》，凡治野夫間有遂，遂上有徑，十夫為溝，溝上有畛，百夫有洫，洫上有涂，千夫有澮，澮上有道，萬夫有川，川上有路，以達於畿。夫子言禹盡力乎溝洫，而禹之自言亦曰：『濬畎澮，距川。』知其制不始於周矣。）蓋三代取民之異在乎貢助徹，而不在于五十七十百畝，其五十七十百畝，特丈尺之不同，而田未嘗易也。故曰其實皆什一也。」<sup>118</sup>

上引顧氏之文表明亭林相信孟子所言井田乃是遠從禹王治水之時代，就已開始其奠基工程的悠久傳統之農耕土地政策。此段話語更重要的地方，不僅在於說貢助徹法皆以什一比率抽稅，而是亭林特別徵引後世之書《周官》來論證井田的農耕土地規劃工程，是如此精密細緻，依此具有幾何精神而規劃建設出來的井田農耕土地制，有完備的灌溉排水的水圳網路，也有便捷平直的交通運輸網路。後人閱讀此段敘述，不免懷疑井田制是否為一想像而已，然而顧炎武與先儒們一樣乃是深信不疑的。

先儒除了對於孟子所言井田農耕制度深信不疑之外，更有嘗試依其所論而加以實踐者。張載弟子呂大臨說到他老師的井田理想：

先生慨然有意三代之治，望道而欲見。論治人先務，未始不以經界為急，講求法制，粲然備具，要之可以行於今，如有用我者，舉而措之爾。嘗曰：『仁政必自經界始。貧富不均，教養無法，雖欲言治，皆苟而已。世之病難行者，未始不以亟奪富人之田為辭，然茲法之行，悅之者眾，苟處之有術，期以數年，不刑一人而可復，所病者特上未之行爾。』乃言曰：『縱不能行之天下，猶可

<sup>117</sup> [明]王夫之：《四書訓義》，收於《船山全書》，第八冊（長沙：嶽麓書社，1998），頁318-319。

<sup>118</sup> [明]顧炎武：《日知錄》（臺北：明倫出版社，1970.09），頁209。

驗之一鄉。』方與學者議古之法，共買田一方，畫為數井，上不失公家之賦役，退以其私正經界，分宅里，立斂法，廣儲蓄，興學校，成禮俗，救災恤患，敦本抑末，足以推先王之遺法，明當今之可行。此皆有志未就。<sup>119</sup>

依上所述，張橫渠將井田農耕制上推三代，認為這是仁政理想，所以行仁政必以經界始，也就是要將農耕大地以井田理想而大加規劃實踐。這分明是孟子重農思想的信仰者追隨者。當然，在橫渠在世的北宋，豪強權貴之家壟斷土地十分嚴重，他在文中指出正經界之所以難行，是由於全國的豪強權貴大地主抗拒之故。然而力行井田制而使天下黎民百姓皆能「耕者有其田」，這是可以深獲人民擁護愛戴的仁政。既是仁政，橫渠認為政府就應努力加以施行。就他個人而言，他計畫集合幾位志同道合的友人，大家集資在鄉下購置數井的農地依照古制而實踐實驗孟子結合養與教而為一體的井田農耕社區之理想。惜事未行，橫渠與世永辭。<sup>120</sup>事實上，後世並無任何個人或政府真正能施行井田農耕制度，然而，所有儒者儒臣在治理中國任何地方時，均最是注重：水圳灌溉、經界、減賦稅、輕徭役等養民以及興建庠序以教民，做到了，就是賢吏；做不到，就是庸官。

#### 四 朱子的重農思想

筆者在本文前論數章，討論了孔孟追溯上古聖王傳說史，建立了農本安民的儒家仁政之道。此以農為本的仁政王道之籌劃藍圖，到孟子以五畝宅百畝田的井田制來達成既養且教而人文化成之農村社區的實現為其總結。依儒家和孟子，這套農耕制度若能充分實踐，則黎民百姓的個體及其家人均能獲得溫飽，且亦將發展成知書達禮的文明社會境界。換言之，若依據孟子以及後世大儒的觀點，以井田為理想而建立在「耕者有其田」的基礎上之中國，才能一方面提供身體的基本飽暖，一方面也才能在溫飽中推展道德理想主義的人文教育，國民既溫且飽而又五倫齊修的中國，才是儒家仁政的理想國。

然而，自民初疑古風氣大盛以來，學者多譏井田制只是古代儒家的幻想式的理想而已。可是實情不然。學者趙岡特別指明除了《孟子》一書有敘述井田之外，在《管子》、《左傳》、《周易》、《荀子》等古籍中也有井田的記載。趙岡又提及到了戰國時期，原來的土地公有制度及授田標準都已敗壞，孟子欲恢復古制，乃向滕文公建議此一土地制度。當然，這個井田制度的建議，雖然基本上參考了古制，但也參雜了孟子自己的理想，等於是孟子對於農耕大地規劃了一個土地利用的藍圖；他揉合助、徹法，再加上圭田的規定以及餘夫的处理，形成一個新的土地公

<sup>119</sup> 〔北宋〕呂大臨：《橫渠先生行狀》，收於〔北宋〕張載：《張載集》（臺北：漢京文化事業公司，1983），頁381-385。

<sup>120</sup> 張載有文檢討《周禮》，其中大談井田農耕制度，詳說井田制中的田地畝數並及於如何治理之方。其文甚長且繁，讀者取書觀審之可也。見張載：《經學理窟·周禮》，收於張載，同前揭書，頁248-255。

有授田制度。換言之，趙岡和陳鐘毅指出孟子可說是先秦時代的國土規劃師。<sup>121</sup>

從其他古籍中看，井田似乎是一個長久靜止不變的農耕田地制度，其實不然。趙岡認為孟子有其獨到處，就是在其論述中強調了「演變」的觀念。譬如農民耕作能力隨時代發展而進步，同時上古地廣人稀，授田與民不成問題，因此，授田面積逐次由五十畝擴為七十畝；由七十畝擴為百畝。這便是耕地演進觀，此種演進觀與顧炎武以為三代丈量法不同而五十、七十到一百都是一樣的論點，顯然有別。趙岡、陳鐘毅的判斷，應該較亭林合理。同樣的道理，井田制的內容既多有孟子的理想規劃之成份，因此，並非全國皆能幾何機械式地劃分為整齊如一的井字型農耕大地，或許在華北大平原上最易於依理想並藍圖而施作。可是時代演進，人口漸增，人地關係不會一成不變，趙岡和陳鐘毅認為甚至在西周末年的周宣王時代，就廢除了公田、祭田制，而將農地全部分配給個別農戶，行無公田，不借民力的徹法，當然，去助法而行徹法，由於中國很大，因而各地進度不一，然而這卻是一個大趨勢。趙岡、陳鐘毅說：「一旦改為徹法，演變過程就加速了。一來，沒有八家共耕之公田做為公有土地的象徵。二來，在徹法下以家為授田單位，也沒有易居換田之必要。每人可能是終身只受田一次，長期在這塊土地上耕作。這樣便很接近私產制度。父親死去，兒子向政府申請土地分配時，為了行政上的便利，很可能就將這塊土地再分配給兒子。這樣就很接近繼承制度。於是，配得的公有土地便愈來愈像每戶的私有土地。久而久之，私相授受、交換，甚至買賣，逐漸發生。其次，徹法是依產量而徵收田賦，它很自然就會演變成正式的農產品稅或農業所得稅。統治者只要掌握課稅權，按時有財政收入，土地所有權誰屬已經是不受重視的問題。」<sup>122</sup>

依上所述，後世儒家也會明白不可能一味地復古而來重現古代的井田農耕，但是，井田農耕的農村世界的幾項理想，卻是他們堅持不易的信念：第一是溝洫之利的興築和維護；第二是耕者有其田來保障仰足以事父母俯足以蓄妻子；五十者可以衣帛、七十者可以食肉的基本生活；第三是在得以溫飽的農村基礎上謹庠序之教並且申之以孝悌之義，因而頌白者不負戴於道路，黎民百姓皆能五倫修齊而達至一個昇平安和的社會。

宋代是一個重新喚醒先秦儒家內聖外王之理想的時代，茲引北宋名臣范仲淹為例以明之：

臣觀《書》曰：「德惟善政，政在養民。」此言聖人之德，惟在善政；善政之要，惟在養民；養民之政，必先務農。農政既修則衣食足，衣食足則愛膚體，愛膚體則畏刑罰，畏刑罰則寇盜自息，禍亂不興。是聖人之德發於善政，天下之化起於農畝。故《詩》有 七月 之篇，陳王業也。<sup>123</sup>

<sup>121</sup> 趙岡、陳鐘毅：《中國經濟制度史論》（臺北：聯經出版事業公司，1986），頁 22-24。

<sup>122</sup> 同前注，頁 39。

<sup>123</sup> 〔北宋〕范仲淹：答手詔條陳十事，《范仲淹全集》（上）（南京：鳳凰出版社，2004.11），頁 481-482。

這明顯地是孟子仁政中的重農思想的呈現，具體地說王道善政在於務農以養民，使天下黎民百姓皆能以豐足的衣食愛其膚體，能愛其膚體，則必守法務本而天下得以太平，因此范仲淹說天下的仁政大化，乃起於農畝。

農耕的仁政施為不能徒托空言，所以范氏提出一套具體措施之方：

臣於天下農利之中，粗舉二三以言之。江南舊有圩田，每一圩方數十里，如大城。中有河渠，外有門閘，旱則開閘引江水之利，澇則閉閘拒江水之害，旱澇不及，為農美利。又浙西地卑，常苦水沴。雖有溝河，可以通海，惟時開導，則潮泥不得而堙之；雖有堤塘，可以禦患，惟時修固，則無摧壞。臣知蘇州日，點檢簿書，一州之田係出稅者三萬四千頃。東南每歲上供之數六百萬石，乃一州所出。曩時兩浙未歸朝廷，蘇州有營田軍四都，共七八千人，專為田事，導河築堤，以減水患。自皇朝一統，江南圩田，浙西河塘，大半隳廢，失東南之大利。<sup>124</sup>

范仲淹舉出兩浙地區於五代時期，利用水利工兵七八千人專門整治維護河渠、水閘、堤防等等水利設施，用以防洪、導澇、灌溉，因此年年大稔，除了糧豐民足之外，更可上供朝廷，儼然是中國一大米倉。范氏特別指出趙宋一統後，江南圩田及浙西河塘，卻大多數年久失修而隳廢，因而痛失東南大米倉之利。

顯然，范仲淹對於地理環境生態，甚能理解，在大河下游沖積大平原及三角洲地區，健全緻密的水利工程的興修維續，乃是農耕成敗的要件，而農耕成敗乃所以養民教民的物質基礎，黎民百姓得以既養且教即仁政也。范氏重視農耕的水利溝洫之興修，是源於大禹治水的歷史啟發，也是孟子學的發揚實踐者。

在這個以水利工程而興農固本的重農思想導引下，范仲淹治理地方，即以如何增益農產為其施政要方：

京東西路有卑濕積潦之地，早年國家特令開決之後，水患大減。今罷役數年，漸已湮塞，復將為患。臣請每歲之秋，降敕下諸路轉運司，令轄下州軍吏民，各言農桑之間可興之利、可去之害。或合開河渠，或築堤堰陂塘之類，並委本州軍選官計定工料，每歲於二月間興役，半月而罷，仍具功績聞奏。如此不絕，數年之間，農利大興，下少饑歲，上無貴糴，則東南歲糴輦運之費大可減省。其勸課之法，宜選官討論古制，取其簡約易從之術，頒賜諸路轉運使，及面賜一本，付新授知州、知縣、縣令等。此養民之政，富國之本也。<sup>125</sup>

范氏之方策不外是以官軍民合作來開鑿河渠、築修堤堰陂塘，水利維修工程每年二月動工，工期十五天，以利春耕。平時則應有地方主官，領導專業農官用古代農耕之制為教材，在農村社區推廣農業課程，廣泛地教育農耕的黎民百姓。

<sup>124</sup> 同前注，頁 482。

<sup>125</sup> 同前注，頁 483。

范仲淹的振興農業之方也就不外是溝洫水利工程的永續經營以及鄉村教育的推廣兩項而已。而這個易簡之道，其實就是從孔子發端，而為孟子建立的農耕式王道。此理想為儒家傳承，至北宋之初，再由大儒范仲淹表彰重振之。

范氏提拔時賢不遺餘力，黃宗羲的《宋元學案》中載全祖望之言說：「晦翁推原學術，安定泰山而外，高平范魏公其一也。高平一生粹然無疵，而導橫渠以入聖人之室，尤為有功。」<sup>126</sup>在其本文中又說：「先生泛通六經，尤長於易，學者多從質問，為執經講解，無所倦，並推其俸以食四方遊士，士多出其門下。嘗自誦其志曰：『先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。』感論國事，時至泣下，一時士大夫矯厲尚風節，自先生倡之。」<sup>127</sup>由此可證范仲淹在宋初確實提振喚醒了天下士大夫的風節，因而儒家遂於孔孟之後的一千四百年左右漫長沈埋後，再又人才倍出，於是儒學大盛。

儒家的復興，並非直往形而上學的論述和思維層次上一往不返。范仲淹啟發的張載，前已述及試圖力行鄉間的井田農耕制。另有一位其時儒者李覲，亦是「慶曆新政」的支持者，晚年受范仲淹薦為太學助教，後為直講。他也是一位非常注重從孟子以迄范仲淹的重農思想的北宋儒家。李覲把土地問題看作一切社會問題的根本。北宋中期，皇室、官吏和豪強大量兼併土地，到宋仁宗時，已是「勢官富姓，占田無限，兼併冒偽，習已成俗」，形成了「富者日長，貧者日削」，貧者「耕不免饑，蠶不得衣」，富者「穀陳而帛腐」的尖銳對立狀況。李覲認為農民的貧困和饑寒，是由於沒有土地權，由於無地，所以無產，因而自然沒有食糧，這種饑貧的黎民百姓如何能有禮義教養？<sup>128</sup>

李覲試圖給北宋的農村農民尋求拯救之方，則是「平土」的主張。他撰述了《平土書》，在其中，他依據美化的《周禮》田制，提出了均田的具體方案，依照這個方案，一夫除了宅田外，還可得到田百畝。王室、貴族、官吏占田均有定數，不許隨意擴占。國家「以官地為溝途，不害民田」。其中包括了均田和限田雙重內容。均田是由國家將耕地分配給農民，讓他及其家人均得以安居樂業，因而可以定著在確定的農耕大地上，因此不會叛變造反；限田則是限制貴族、官吏隨意擴占土地，這樣就可抑制兼併，因而保護了中小地主，穩定了農業社會。<sup>129</sup>

如上簡述，受到范仲淹提拔而一樣生存於北宋前期的儒家李覲，其均田給黎庶而限制統治者田地的思想，其源頭是從孟子井田農耕制的理想藍圖而來者也。

朱子生於南宋。南宋卻是一個豪富、巨官、貴族大肆兼併土地的時代，雖然中央政府盡其力以阻止土地的集中、出資修築水利、災荒時給予農民賑濟，但大體上，農村黎民百姓生活貧苦。然而，史家也特別指出南宋執政者以及民間一些具有仁義風的富豪之家，亦能促進經界、投入義役、設置社倉、興修溝洫等等措施，這些舉措相當程度抑制了當時土地被地主兼併以及農民饑寒無告的情況。而

<sup>126</sup> 〔明〕黃宗羲：《宋元學案 高平學案》（臺北：河洛圖書公司，1975），頁3。

<sup>127</sup> 同前注，頁7。

<sup>128</sup> 王國軒：《李覲集前言》，〔北宋〕李覲：《李覲集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983.10），頁2。

<sup>129</sup> 同前注。

史家認為南宋何以還能如此地具有政治與社會的道德自覺？乃是由於宋代振興的儒學有直接關係。北宋范仲淹設義莊實開其端，其仁政施作影響到兩宋諸儒的信念，所以朱子的社倉推廣以及許多賑濟措施，均是經范氏之德而上溯到孔孟儒家的仁政理想。<sup>130</sup>

朱子在宋代儒家農耕仁政觀的薰習下成長，懷抱著對農耕大地關懷有加的心靈，茲讀其詩而明之。淳熙八年，隆岡書院四景詩：

卜築隆岡遠市曹，個中風景總堪描。溪雲帶雨來茅屋，澗水浮花出石橋。綠遍莎汀牛腹飽，青歸麥隴鳥聲嬌。東鄰西舍渾相似，半是漁人半是樵。廉卷薰風半掩扉，五侯車馬往來稀。綠楊門巷鶯鶯語，青草池塘燕燕飛。掃石圍棋銷白晝，解衣沽酒醉斜暉。山園莫道多麼落，梅子初黃杏子肥。水繞荒村竹繞牆，儼然風景是柴桑。車縑白雪絲盈軸，鉦刈黃雲稻滿場。幾樹斜暉楓葉赤，一籬疏雨菊花黃，東鄰畫鼓西鄰笛，共慶豐年樂有常。土築低墻草結庵，尋常愛客伴清談。地爐有火湯初沸，布被無寒夢亦酣。風卷翠松鳴晚笛，雪飄疏竹響春蠶。閉門不管榮枯事，坐傍梅花讀二南。<sup>131</sup>

朱子在南昌南邊的隆岡地區親身體驗了當地農村的文化氣蘊，深有體證而撰寫了這篇相當長而充滿喜樂安詳的詩章。初步感覺好像是道家莊周的心懷，其實不然，這是一篇典型的儒家歌詠肯定儒家德教下的農村之美的詩篇，是儒家在他熟習的生活世界覺得身心暢然的心聲。

在此詩篇中提及樸素簡單的農宅；提及了農村豐收的麥稻、耕作的水牛、村莊與田地中的飛鳥和鮮花；也提到了池塘水圳溪河等基本水利溝洫的設施；當然，朱子也描繪了融合自然與人文為一和諧之景的農村聚落，更有意思的是農民的和樂之農閒生活姿態以及隱居村中的逸民型儒士，均躍然乎紙墨。這片朱子筆下的隆岡農村，正是南宋時期儒家型農耕世界的寫照。

更有意思的是農村所在的隆岡，恰恰也是隆岡書院的所在地，<sup>132</sup>換言之，朱子這篇詩章是以詩言志的形式道出儒家以農為本而養教雙彰的理想世界之形貌。

上引朱子詩，以四季恬靜祥和之農村美景，呈現儒家仁政施為下樂歲德教的農村。但是，並非都是如此。朱子另有詩，顯現農村命運乖舛的一面，苦雨用俳諧體：

仰訴天公雨太多，纔方欲住又滂沱。九關虎豹還知否？爛盡田中白禾死。（小

<sup>130</sup> 梁庚堯：《南宋的農村經濟》（臺北：聯經出版事業公司，1984），頁321-323。

<sup>131</sup> 〔南宋〕朱熹：《隆岡書院四景詩》，收於氏著《朱子全書》（第26冊）（朱傑人等主編，上海：上海古籍出版社，2001），頁588-589。

<sup>132</sup> 在這首詩之後，《朱子全書》的主編加了一段案語：「《江西通志》卷七云：『象尾岡，在（南昌）府城南四十里，形如象尾，相近有澹岡及隆岡。宋淳熙間進士劉邦本建隆岡書院，其裔孫藏有朱子所題《四景詩》。』」見同前揭書，頁589。

註：《楚詞 招魂》云：「虎豹九關，啄害下人些。」<sup>133</sup>

這首詩很簡單直接指出如果氣候變異，在稻禾正盛的時候，卻連連降雨，田中稻禾統統浸在雨水中盡都慘白爛死。稻穀泡爛在田中雨水裏，不是小事，因為這種現象就稱之為「澇」，嚴重的結果會發生饑荒，也會引生流行病。因此，如何保有乾爽積貯的稻穀以備洪或澇之災，同時如何疏浚溝洫方便水之流通，乃是朱子最為重視的仁政王道型之治道。

面臨更嚴重的災難，朱子在 杉木長澗四首 有深沈哀戚的表達：

我行杉木道，弛轡長澗東。傷哉半菽子，復此巨浸攻。沙石半川原，阡陌無遺蹤。室廬或僅存，釜甑久已空。壓溺餘鰥孤，悲號走哀恫。賻恤豈不勤，喪養何能供？我非肉食徒，自閉一畝宮。簞瓢正可樂，禹稷安能同。竭來一經行，吁歔涕無從。所慚越尊俎，豈憚勞吾躬。攀躋倦冢頂，永嘯回淒風。眷焉撫四海，矢志嗟何窮！

朝發長澗頭，夕宿長澗尾。傷哉長澗人，禍乃變如此！

縣官發廩存鰥孤，民氣未覺回昭蘇。老農向我更揮涕，陂壞渠絕田苗枯。阡陌縱橫不可尋，死傷狼籍正悲吟。若知赤子元無罪，合有人間父母心。<sup>134</sup>

這首是一首哀痛農民被災多鰥孤的悲悼詩，是朱子視察一個稱為長澗地方的大水災，為苦難黎民而哀痛地發自內心的詩章。從詩文中，我們得知長澗應是一條相當長的山澗形溪流，其四週乃是依其水而耕種過活的農民，換言之，這是一個山中有河谷而在河谷兩側有沖積河谷平原的地理區，華中或華南多有這種地理區，中國人長久以來，不知積累了幾代人，都在這種狹長逼狹的地理環境中耕墾存活。顯然，朱子描寫的正是長澗地區爆發了山洪以及嚴重的土石流，大量土石沖積而農田徹底流失；農家也多被衝垮掩埋；男女老少淹死壓死無算；災民子黎呼天號地，前途毫無希產。這次的大洪災，將整個長澗地區的農耕大地完全摧毀了，埤圳已經破壞，阡陌已經無存，農村已經毀滅，親朋已經死亡，縣官雖然開倉賑濟，可是已經無法復甦一個農耕生活世界。朱子這首詩深沈地表達了儒家對於以農為本卻又萬分危脆的中國黎民百姓的仁心悲懷。

而在這首視災悲悼詩中，朱子也點出水利與道路工程以及賑濟機制對於廣大農村的重要性。茲從朱子相關文獻中加以檢視朱子的重農方式。

朱子詮釋《周禮》所謂「遂上之徑」、「溝上之畛」、「洫上之涂」、「澮上之道」的意思，提及：「遂廣二尺，溝四尺，洫八尺，澮二尋，則丈有六尺矣。徑容牛馬，畛容大車，涂容乘車一軌、道二軌、路三軌，則幾二丈矣。此其水陸占地，不得為田者頗多，先王之意，非不惜而虛棄之也，所以正經界、止侵爭、時畜洩、

<sup>133</sup> 〔南宋〕朱熹：《苦雨用俳諧體》，收於氏著：《朱熹集》（二）（郭齊、尹波點校，成都：四川教育出版社，1996），頁411。

<sup>134</sup> 〔南宋〕朱熹：《杉木長澗四首》，同前揭書，頁411-412。

備水旱，為永久之計，有不得不然者，其意深矣。」<sup>135</sup>

《周禮》所言遂溝洫之制，不必然是古代實際上完整的一套農耕大地建制，但它卻也不是完全憑空想像之物，它應該是古代儒家依據某種程度的農耕大地既存情形而加以規劃化者。朱子承受儒家教育，必然將此套理想規劃化的水利與道路工程，給予詮釋，依朱子，農耕大地上大小道路與大小水圳是配合而設計的，前者給農夫交通以及運輸農產；後者則供引水灌溉以及排除洪澇。他認為這套建設雖然佔了相當面積的大地，但卻是永續生態而必須施作的工程。朱子說這乃是「先王之意」，換言之，這套理想其實亦是從孔孟先秦儒家源發而來的理想藍圖。

完備的埤圳溝洫規劃和建設是甚重要的，請看朱子在南康軍所分的旱傷狀：

照會本軍并管屬星子、都昌、建昌縣，自六月以來，天色亢陽，缺少雨澤，田禾乾枯。本軍恭依御筆處分，嚴禁屠宰，精意祈禳，及行下逐縣精加祈禱。去後今據星子、都昌、建昌縣申，依應遍詣寺觀、神祠及諸潭洞建壇，祭祀請水，精加祈禱，雨澤並無感應，今來諸鄉早禾多有乾損。<sup>136</sup>

依此，朱子執掌南康軍時，其星子、都昌、建昌三縣苦逢乾旱不雨，於是田中稻禾盡皆枯死。大儒朱子如何因應？我們會很驚訝發現他只有在各大寺觀、神祠以及大小池塘邊上「嚴禁屠宰、精意祈禳、精加祈禱」，這樣透過宗教的祭祀行為來求上天興雲降雨。可是，這一切向神明禱求的祭祀，終究無意義，旱災是嚴重發生了。由此可見，當時江西鄱陽湖邊的星子等縣，根本沒有如上述《周禮》的農路與水圳系統的規劃和建設。在再奏南康軍旱傷狀中，朱子則補充說：「其管下民戶陂塘所積水利，雖車戽注蔭禾稻，緣乾亢日久，兼又風色滲漏，是致民田多有乾槁，不通收刈。」<sup>137</sup>由此可見，原來星子等縣本來亦有一些埤塘貯以資灌溉之用，但是明顯太過淺小而且年久不予維修，因此貯藏不了多少天然之水，無法真正助益於農耕，一遇乾旱不雨，這些十分有限且舊陋不堪的埤塘乃毫無用處。於此，亦可見江西固屬贛江水系，其網路遍為昌、信、贛、修等水系，卻全派不上農業所用，主要原因可能是缺乏開鑿水圳和埤塘等人工的水利工程，而無法將大河的天然水導引灌入農田之中，致使農田完全仰賴天雨直降或規模卑陋的埤塘之水，一旦持續不雨，則因乾旱的大饑荒隨即發生。

身為地方大員的朱子，在既逢久旱禾枯又無溝洫之利的環境下，他的重農思想告訴他必須採取一些方針拯救黎民百姓，而他所能施作的方法大約只有兩種。面對南康軍的災難，他只能為民請命而懇請皇帝蠲減稅賦。朱子曰：

臣謹案南康為郡，土地瘠薄，生物不暢，水源乾淺，易得枯涸。人民稀少，穀

<sup>135</sup> 〔南宋〕朱熹：開阡陌辨，收於氏著：《朱子全書》（第24冊），頁3444-3445。

<sup>136</sup> 〔南宋〕朱熹：奏南康軍旱傷狀，收於氏著：《朱子全書》（第20冊），頁738。

<sup>137</sup> 〔南宋〕朱熹：再奏南康軍旱傷狀，同前揭書，頁739-740。

賤傷農，固已為貧國矣。而其賦稅偏重，比之他處，或相倍蓰。民間雖復盡力耕種，所收之利或不足以納稅賦，須至別作營求，乃可陪貼輸官。是以人無固志，生無定業，不肯盡力農桑，以為子孫久遠之計。幸遇豐年，則賤糶禾穀，以苟目前之安；一遇水旱，則扶老攜幼，流移四出，視其田廬無異逆旅之舍。蓋出郊而四望，則荒疇敗屋，在處有之。<sup>138</sup>

孟子井田制農耕世界的王道理想，乃是以充足的農宅五畝和田地百畝，讓黎民百姓得以樂歲終身飽、凶年免於死亡，並且以八家為單位達到守望相助、同耕共學的向心凝聚養教雙彰之社區境界。然而，自從廢井田開阡陌而讓土地為豪強兼併之後，中國農村和農民的大體命運，則正如朱子此段封事所言的情況，特別是在水源缺少、洪旱頻仍、土地貧瘠、生物不暢的窮困地區，黎民百姓不但樂歲終身苦、凶年不免死亡，更再加上水利失修、稅賦苛重，因而平時年輕力壯者散走他鄉，而災荒之年，則扶老攜幼流移四方而淪為丐者災民，其人生慘狀莫此為甚！

究實而言，朱子在南康軍之所見，根本就是孟子所斥責的率土地而食人肉的暴政景況。然則，朱子面臨黎民百姓如此殘景，能如何處理？朱子曰：

乞且將星子一縣稅錢特賜蠲減。又乞將夏稅所折木炭價錢量減分數。以臣計之，郡之接境江、饒等州，土田瘠薄類此者，非一郡一縣而已也；稅賦重大如此者，非一料一色而已也。若不大為經理，深加隱恤，雖復時於其間少有縱舍，如以杯水救一車薪之火，恐亦未能大有所濟，而剝膚椎髓之禍，必且愈深愈酷，而不可救。元氣日耗，根本日傷，一旦不幸而有方數千里之水旱，則其橫潰四出，將有不可如何者。未知陛下何以處此？<sup>139</sup>

南宋向人民抽取稅賦已到苛雜地步，災荒之地的子黎還要繳交「木炭稅」。而朱子更指出稅賦之重且雜者，不止一料一色，且被災的窮困流離之鄉亦不止南康星子而已。換言之，剝膚椎髓之慘痛的中國農民，豈止一縣一鄉而已，因此，懇求宋朝皇帝大發仁慈，將稅賦大事予以蠲減，庶幾拯濟黎民百姓於水火塗炭。

然而，朱子為民請命的赤誠，往往是落空而失望的。據梁庚堯的研究，南宋的重大災難，出手相救廣大災民者，大多為具有仁德心的民間富豪，是社會上層的力量而非統治階級。<sup>140</sup>

由皇帝垂憫蠲減沉重稅賦不可行，朱子的重農思想則將設立社倉置於十分重要的地位。延和奏劄四提到：

臣所居建寧府崇安縣開耀鄉有社倉一所，係昨乾道四年鄉民艱食，本府給到常平米六百石，委臣與本鄉土居朝奉郎劉如愚共同賑貸。至冬收到原米，次年夏

<sup>138</sup> 〔南宋〕朱熹：《庚子應詔封事》，同前揭書，頁580-587。

<sup>139</sup> 同前注。

<sup>140</sup> 梁庚堯：《南宋的農村經濟》（臺北：聯經出版事業公司，1984），頁274-278。

間，本府復令依舊貸與人戶，冬間納還。臣等申府措置，每石量收息米二斗，自後逐年依此斂散。或遇小歉，即蠲其息之半，大饑即盡蠲之。至今十有四年，其支息米造成倉敖三間收貯，已將元米陸百石納還本府。其見管三千一百石，並是累年人戶納到息米，已申本府照會，將來依前斂散，更不收息，每石只收耗米三升。係臣與本鄉土居官及士人數人同共掌管，遇斂散時，即申府差縣官一員監視出納。以此之故，一鄉四五十里之間，雖遇凶年，人不闕食。妄意欲乞聖慈特依義役體例，行下諸路州軍，依此置立社倉。<sup>141</sup>

朱子在武夷山下的崇安縣因緣際會而與地方士紳聯手創設了社倉，依其所言，確能在突發災變時，及時以倉米賑濟黎民百姓，使其等免於淪為溝壑中的餓殍。這樣的舉措實已是傳統儒者在地方上儘可能做到的仁政，除此之外，恐怕於養民的重農施為上再無其他良方。<sup>142</sup>

孟子井田王道的實踐，還有一個理想，那就是「仁政必自經界始」的所謂「正經界」。南宋正經界始於高宗年間，趙岡、陳鍾毅指出時兩浙轉運副使李椿年於紹興十二年(1142)年尾上疏建議重劃農田界線，高宗允准，於是建立「砧基簿」，其中有兩大項：一是依田地四至繪出田地形狀和位置圖；一是將田主名登錄於上，便於稽核。這就是後來的魚鱗圖冊。南宋因而花了很長的時間和人力物力推展這個全國性的農田重劃工程。<sup>143</sup>朱子甚支持正經界政策，何以需要正經界，朱子以閩地為例說明之：

本州向來不曾推行經界，田稅不均，貧弱受弊，版籍不正，田稅不均，最為公私莫大之害。蓋貧者無業而有稅，則私有輸納欠負，追呼監繫之苦；富者有業而無稅，則公有隱瞞失陷、歲計不足之患。及其久也，訴理紛紜，追對留滯，官吏困於稽考，人戶疲於應對，而姦欺百出，率不可均，則公私貧富俱受其弊。本州稅籍不正，田畝荒蕪，官司失陷，王稅數目浩瀚，無以供解歲計，遂至巧作名色，科敷責罰，以救目前。官既不法，吏又為姦，是以貧弱之民受害愈甚。若不推行經界，決是無由革去此病之根。<sup>144</sup>

有宋一代，正經界的政策，終究失敗，因為實在不敵王家、貴戚、權臣、豪強的兼併之大勢力也。朱子一心想要恢復或實踐孟子井田制的王道理想，終究也不過是一介儒家讀書人的夢想罷了。但雖然如此，朱子一生活動在閩、贛、湘、浙地區，一有機會均不忘興建文廟、書院、鄉賢祠等實行儒家德教的據點，同時也不吝於為各地許多儒教據點撰寫碑記，冀其行而有效並垂諸久遠。這方面的事蹟留

<sup>141</sup> 〔南宋〕朱熹：《延和奏劄四》，收於氏著：《朱子全書》（第20冊），同前揭書，頁649。

<sup>142</sup> 依梁庚堯的研究，自朱子在崇安開耀鄉創設社倉後，再經朱子一傳再傳的儒家士子的大力鼓吹發揚，社倉大為遍布，在南宋起了十分重要的維護農村社會之安定的作用，見梁庚堯，前揭書，頁278-291。

<sup>143</sup> 趙岡、陳鍾毅：《中國土地制度史》（臺北：聯經出版事業公司，1982），頁74-75。

<sup>144</sup> 〔南宋〕朱熹：《經界申諸司狀》，收於氏著：《朱子全書》（第21冊），朱人傑等主編，同前揭書，頁955-962。

傳後世，隨朱子儒學的發揚光大而在中國大陸以及臺灣的大地上，朱子秉承孔孟以農為本養教雙彰的儒家仁政理想，乃能持續成為其核心價值核心及其實踐系統。

## 五 傳統臺灣儒者的農本實踐

明鄭治臺為時雖暫，但是其儒臣陳永華卻能重農而治理，史稱陳永華「親歷南北各社，相度地勢。既歸，復頒屯田之制，分諸鎮開墾。插竹為籬，斬茅為屋，以藝五穀。土田初闢，一歲三熟，勸農桑，禁淫賭，於是地無游民，番地漸拓，田疇日啟。其高燥者，教民植蔗，製糖之利，販運國外，歲得數十萬金。十二月，請建聖廟，立學校，各社皆設小學，教之養之。」<sup>145</sup>明鄭是中華政權入主臺灣之始，陳永華是泉州同安一介儒士出身，在臺得試其經國濟民的抱負，其重農以養民，民得養之後，於鄉社普設庠序施之以教化，這一套教養安民的制度，完全源自孟子以降到朱子加以闡揚的儒家以農為本的仁政王道觀。

據史家連橫之論，臺灣古來就是漢人渡海前來農墾的厚利之島，他說：「崇禎間，熊文燦撫閩，值大旱，謀於鄭芝龍，乃招饑民數萬人，人給銀三兩，三人與一牛，載至臺灣，令其墾田築屋，秋成所穫，倍於中土。以是來者歲多，荷人既至，制王田，募民耕之。所產之物，米、糖為巨；以其有贏，販運中國，遠至日本、南洋，歲值數十萬金。鄭氏因之，改為官田，又布屯田之制，拓地遠及兩鄙，所產愈豐。土地初闢，厥田上上，播種之後，聽其自生，不事耕耘，而收穫倍屨，餘糧棲畝，庶物蕃盈。」<sup>146</sup>連氏指出明中葉閩省饑民已經受鄭芝龍之招，而來臺灣墾田，所謂數萬人，或許有點誇大，但臺地因土地新墾而肥，農產自然穫量大，乃是實情。後經荷、鄭的經營，臺灣遂成重農之島。

康熙二十三年設臺灣一府三縣納入治理之後，於是大開溝洫水利工程，全力發展農耕。連橫說：「當是時彰化初建，淡水亦開，移住之民，盡力畎畝，而施世榜、楊志申之流，且投巨資，鑿陂圳，以大興地利。臺灣之溪，自山徂海，源遠流多，引水入渠，闢圳道之，蜿蜒數十里，以時啟閉，故無旱澇之患；而歲可兩熟。或於山麓隴畔，築陂於窪，積蓄雨水，以資灌溉；大者數十畝，而旱田有秋。其瘠者則種番藷、播山青，故無凶年之患。臺灣之地，以田育稻，以園植蔗，植蔗之後，可收兩年，改種雜穀，以休地力。而稻田則以水利之富，壅肥之厚，可歲歲耕也。」<sup>147</sup>連氏於此再指出開墾臺灣的大業戶善於利用臺灣溪流的特性而廣鑿水圳陂塘，因而發展集約的水稻業，再加上旱園的種藷、植蔗的精細農作以及間以雜糧的土地利用，在在顯示臺灣自清以降，既以「盡力乎溝洫」的方式而全力投入於農耕建設。此種以陂圳灌溉為基礎的精耕集約細作的農業，當然，也是源發於儒家重農思想的文明機制。

<sup>145</sup> 連橫：《陳永華列傳》，《臺灣通史》（臺北：臺灣省文獻委員會，1976），頁587-588。

<sup>146</sup> 連橫，《農業志》，同前揭書，頁503。

<sup>147</sup> 同前注，頁504。

連橫的論述是就全臺概約性的說法，茲再就清代臺灣史籍文獻加以明之。

以農墾開發臺灣，是一個歷史的進程，隨時間演進而有積累之效。因此，首先，明鄭治臺雖然短促，但農耕力作似已有其成就，康熙二十二年（1683），施琅入臺，鄭氏降，施琅上奏清帝曰：

臣奉旨征討，親歷其地，備見野沃土膏，物產利溥；耕桑並耦，漁鹽滋生，滿山皆屬茂樹，遍處俱植修竹；硫磺、水籐、糖蔗、鹿皮以及一切日用之需，無所不有。<sup>148</sup>

依此，明鄭在滅亡前夕，在施琅眼中看到的臺灣已是是：「野沃土膏，物產利溥；耕桑並耦，漁鹽滋生」農耕大地，而且滿山皆屬茂樹，到處分布著繁綠的修竹。其時，施琅所見的「臺灣」，只是臺灣島的南部，也就是臺灣縣、鳳山縣、諸羅縣，大體上在今雲林以南的雲、嘉、南、高雄一帶的平原上面。臺灣漢人的稻作業源自福建閩人以及閩西粵東客家人，其原本善於鑿陂開圳，發展灌溉式集約水稻農業，依當時史籍《臺灣府志》所載可以明瞭清初治臺時水利之一般：<sup>149</sup>

#### 臺灣縣

潭：甘棠潭，民間築以障水防旱。

無源潭，係潦水。

蓮花潭，有灌溉之利。

承天潭，有灌溉之利。

鴛鴦潭。

水漆潭。

鯽仔潭，周圍大十餘里。

池：月眉池。

溝：小坑溝。

埤：王有埤，佃民王有所築。

參若埤，自紅毛時，有佃民王姓名參若者，築以儲水灌田。

十嫂埤，王十嫂募佃所築。

計：潭 7、池 1、溝 1、埤 3。

#### 鳳山縣

潭：風櫃門潭。

鯽仔潭，闊三百餘步，深丈餘。

草潭，蓄水甚多，灌注甚廣。

<sup>148</sup> [清]施琅：《請留臺灣疏》，收於[清]高拱乾：《臺灣府志》（臺北：大通書局，未刊年份），頁 232。

<sup>149</sup> [清]高拱乾，《臺灣府志 水利》，同前揭書，頁 43-46。

蓮花潭，為鳳山學宮泮池，附近田園，資其水利。

金荊潭。

湖：竹仔湖，灌注甚多。

埤：泮水埤。

三鎮埤，偽時林三鎮所築。

龍鬚埤，水從龍鬚港來，因以龍鬚為名。

維寶埤，在觀音山里中衝崎，其間園地高燥，難供維正，因就溪澗砌築灌溉，始無逋欠。

輔政埤，偽輔政公所築。

竹橋埤。

計：潭 5、湖 1、埤 6。

諸羅縣

挖（同窪）：鼎臍挖。

塭：潛蟻塭，與鼎臍挖相接。

草埔五塭。

潭：注水潭。

石螺潭。

鬼面潭，在半線山內，皆水所停滯；夏秋則溢，冬春乾涸。

港：蚊港。

後龍港。

竹塹港。

南嵌港。

計：挖 1、塭 2、潭 3、港 4。

以上資料出自高拱乾纂修的《臺灣府志》，其修於清康熙三十五年，高氏的官銜為「福建分巡臺廈道兼理學政」，是臺灣最高軍事和教育長官。昔時，一般以為高志是最早的臺灣方志，其實較其更早的是康熙二十二年臺灣入清時，被派來臺擔任臺灣知府的蔣毓英主修的《臺灣府志》<sup>150</sup>而高氏所載乃是抄錄自蔣氏志書中的內容。

我們統計了上述材料，發現：潭統共有 15 個；池、湖、挖各有 1 個；溝有 1 條；塭有 2 個；港有 4 處；埤有 9 個。按：潭、池、湖、挖總共是 18 個，它們都是自然形成的積滯而形成的天然蓄水地形，可用以灌溉；埤 9 個，是人工鑿造的水圳、陂塘合一的水利工程；因此此兩者共計 27 個，是康熙入臺之初，臺灣南部大平原中溝洫之用以農耕灌溉的情形，而上述的溝是天然水溝，塭是養魚之池，港是河口，可資海船進泊，皆與農業無關。如果明白臺灣雲嘉南平原面積，

<sup>150</sup> [清]蔣毓英纂修的《臺灣府志》，有北京中華書局影印的版本，見《臺灣府志三種》（北京：中華書局，1985）。

就可明白這樣的農耕水利建設是非常貧乏的，而且較位於北邊的諸羅縣根本就沒有埤圳的設施，可見當時的水利農耕只集中在今臺南高雄一帶。換言之，清初臺灣的農業實情大概不甚發達。

高氏在其志書中說：「田園皆平原沃野，歲僅一熟，非凶年，可以無饑。鄉村所居之屋，皆誅茅編竹為之；無土木鞏固之安，有水火盜賊之虞。」<sup>151</sup>由此可知，其時臺灣稻作只收穫一次，而鄉間農宅甚簡陋，甚至無法防災禦盜，但是何以又說「可以無饑」？乃是由於臺灣彼時地曠人稀故也。

就一位清初治臺儒吏的立場，他對臺灣農業有何看法？試以高拱乾而釋之。高氏曰：

照得臺灣孤懸海外，止此沿邊一線堪以墾耕，地利、民力，原自有限，而水陸萬軍之糧精與數萬之民食，惟於冬成稻穀是賴也。一年之耕種僅止一次收穫。總因多風少雨，播種、插秧每有愆期；故十年難必有五年之穫。加以從前蝗虫之後，繼以颶風，稻穀斂收，鮮有蓋藏。<sup>152</sup>

高氏一抵臺灣，他就發現數萬臺民和一萬班兵只仰賴一年一穫的稻穀養身。臺米實有不足之憂，並非如連雅堂所說之美好。再則，他又發現一項臺灣農耕的事實，因而表達了他的擔掛：

爾民 偶見上年糖價稍長，惟利是趨。舊歲種蔗，已三倍於往昔；今歲種蔗，竟十倍於舊年。蕞爾之區，力農止有此數，分一人之力於園，即少一人之力於田；多插一甲之蔗，即減收一甲之粟。年復一年，有加無已。爾民愚無遠慮，止知種蔗硠糖便可取利；殊不知人盡種蔗，則出糖倍多，糖多則價必賤，不比上年之糖少價長也明矣。在歲豐之日，固可以糖易穀并供糧食。萬一復遇歲歉，寡收稻穀，種田有穀者除完課外，計日防饑，必不見貸於人；爾種蔗者有糖不足以為穀，非特無以完公，更思靡可糊口。數萬軍民需米正多，則兩隔大洋，告糴無門，縱向內地舟運，動經數月，誰能懸釜以待？是爾民向以種蔗自利者，不幾以缺穀自禍歟？<sup>153</sup>

高氏指出者正是臺灣古來農業的特色之一，就是「米糖相剋」問題。同時，他也表現了他深受儒家從孟子到朱子一脈相傳而來的重農之儒吏治世之思想。他最希望在還十分有限的相關農耕設施條件下，臺地農民切莫逐利而經營經濟作物之甘蔗，而應該保守中國傳統黎民百姓之本業而戮力經營糧食作物之稻穀。以清初治臺長官的立場，高氏最在乎的仍然是如何使人民「養足以事父母，俯足以蓄妻子；樂歲終身飽，凶年免於死亡」的傳統儒家以農為本王道論之實踐。因此他又說：

<sup>151</sup> [清]高拱乾，同前揭書，頁186。

<sup>152</sup> [清]高拱乾：禁飭插蔗并力種田示，收於高拱乾，同前揭書，頁250-251。

<sup>153</sup> 同前注。

本道監司茲土，愛惜爾民；其足食邦本，不得不鯁鯁過慮也。須知競多種蔗，勢必糖多價賤，允無厚利。莫如相勸種田，多收稻穀，上完正供，下贍家口；免遇歲歉，呼饑稱貸無門。<sup>154</sup>

高氏的結論就是穀糧是邦本，因此臺民應相勸盡力種田生產水稻以備軍民養育存活之用，而且最好需有備糧以防歲歉之災。於是，他也提供了官方予民的鼓勵措施，即：「臺灣地氣和煖，無胼手胝足之勞，而禾易長畝；較內地之終歲勤者，其勞逸大異。此臺農之樂也。即所需耕具或乏牛種，本道自當給照，聽民內地採買，而民可以無患。」<sup>155</sup>高氏此議，顯示康熙臺灣欠缺農具、耕牛，或許清律仍禁民間自鑄鐵器，仍需向官府申請執照而向大陸採購農具、耕牛，殊多不便；高氏初治臺疆，鼓勵臺民農耕，其舉措僅如此而已，離開孟子至朱子的農本觀還遠得很。

然而，清朝在臺儒吏不是如此看待農耕的，茲舉賢吏事蹟明之。清人鄭應球有文《重濬蓮池塘碑記》曰：

蓮池之濬，始於顏氏；歲久淤泥壅塞，歲與地平。附近田園向資灌溉者，無利賴矣。四十八年，邑侯宋公隨郡憲周公巡行至此，見草奧其宅，耜懸於室，地互數里，盡為石田，目擊心傷。於是歷阡陌，相地勢而觀流泉，由茄冬坑至半屏山麓，議築壩開圳以便蓄洩；侯鳩工興作，填岸鑿渠，淤者淪之，塞者通之，計長千三百丈，費金四百有奇。而蓮潭灌溉之利遍興隆莊矣。<sup>156</sup>

鄭氏文中提到的「邑侯宋公」是何許人也？同一志書中有所記載，其《職官志》宦蹟條曰：「宋永清，原籍山東萊陽人；由漢軍正紅旗監生，康熙四十三年知縣事。為政期年，新學宮、建衙署、創義塾，百廢俱舉。初疏礮水官田地瘠租重，民率逋逃；永清詳請薄其賦，另募耕種，充為文廟香燈。東關上則田數百甲，歲苦旱，永清發倉穀一千石貸民，就蓮池潭築隄一千三百餘丈，以資灌溉。暇則進師生講論文藝，邑文教振興自清始。」<sup>157</sup>依此，則邑侯宋公乃是康熙四十三年被派來臺灣任鳳山縣知縣的山東人宋永清。他是漢軍八旗出身的監生，也是受到儒家朱子學影響的在臺儒吏，史稱其治縣的成績在於：減輕農民徭賦以利農民喘息，開鑿陂圳以資逢旱田園資以灌溉，這個舉措正是實踐由孟子啟示而由朱子強調的「盡力乎溝洫，且輕徭薄賦而使黎民不饑不寒」的儒家仁政之始；然後，宋氏「新學宮、創義塾」來進行「師生論論文藝」的庠序之教，這步工夫，亦是孟子到朱子一貫的儒家的德教措施，是孔子所言「導之以德、齊之以禮」的仁政

<sup>154</sup> 同前注。

<sup>155</sup> 〔清〕高拱乾：《初至臺灣曉諭兵民示》，收於高拱乾，同前揭書，頁244。

<sup>156</sup> 〔清〕鄭應球：《重濬蓮池塘碑記》，收於〔清〕王瑛曾：《重修鳳山縣志》（臺北：大通書局，未刊年份），頁368-369。

<sup>157</sup> 〔清〕王瑛曾，同前揭書，頁241。

施為。

再以曹謹為例，史曰：

曹謹，初名瑾，字懷璞，後改今名，改字作懷樸，號定庵，河南河內人。嘉慶十三年（1807）解元，大挑直隸知縣。道光十七年（1837）改補鳳山縣令。鳳山苦旱，歲歉多盜，謹乃集紳耆，招巧匠，開九曲塘，引下淡水溪於塘之坳，疊石為五門，以時宣洩。凡掘圳四萬三千餘丈，可灌田三千餘甲，向之所謂旱田，皆成上腴。而盜賊以有溝洫之限，往來亦絕。知府熊一本善之，勒碑紀事，稱曰「曹公圳」。二十一年，陞淡水同知。適鴉片戰爭，英艦犯臺，屢卻之。二十四年，平息漳泉民分類械鬥。在任尤重教育，朔望詣明倫堂，宣講《聖諭》，刊《孝經》、《小學》，付蒙塾課讀，復捐俸續成學海書院，寒士多賴以成業。二十六年，任滿卸事。晉秩以海疆知府用，乞病歸。數年後卒，祀德政祠。<sup>158</sup>

曹謹，亦是渡海來臺擔任鳳山縣知縣的儒吏，其治績亦屬養民教民的雙重仁政作為，其一是開九曲塘並鑿圳渠四萬三千餘丈引下淡水溪（今高屏溪）的河水，灌溉了鳳山地區的稻田，將苦旱歉收的旱地潤化為豐腴盛產的三千多甲良田。其功偉矣，所以該溝洫水利工程被稱為「曹公圳」，至今高雄左營一帶，仍然使用著這個著名圳渠工程。此即盡力乎溝洫以養黎民百姓的善政之開端，接著則是興學教民的教育事業的展開，曹謹調任北臺灣的淡水同知，亦全力推展地方教化，特別修建學海書院，北臺士子得以提振其文風儒教。曹謹在臺德治也是實踐孟子到朱子的以農為本既養且教的王道理想。

清代在臺儒吏甚至連渠道的維護均甚在意，茲舉一例說明。乾隆三十年，治臺大員，特別為了維護彰化八堡圳而頒佈了一塊「阻滯圳道示禁碑」，其碑文徵引如下：

查濁溪之發源內山，勢甚浩瀚湍急。施姓用石磊砌截其來勢，使歸圳道。故施圳不患無水，特患沖崩圳頭，因設閘，以防決。凡遇放樟木，必於水大之時，從圳頭而入，其又設閘之處，必須悉行起放，不能阻塞源流；則沖決之患，斷不能免。乾隆七年間圳頭沖決，水勢歸圳西流，曾沖去三十餘莊，損壞人口、無算。今若以施圳放運樟木，不久立見崩壞；萬一水勢直趨而北，則受害者恐不僅三十餘莊矣。況軍工樟料，現有溪，歷來放運，並無貽誤；豈可圖便，改水圳運行，有礙農田。凡運放軍工料件，務須照舊從大溪放運，毋許橫放圳道，損壞小埤；俾水利無妨，農田有賴。<sup>159</sup>

<sup>158</sup> 張子文、林偉洲、郭啟傳：《臺灣歷史人物小傳 明清時期》（盧錦堂編，臺北：國家圖書館，2001），頁189-190。

<sup>159</sup> [清] 蔣允焄：阻滯圳道示禁碑，收於劉枝萬：《臺灣中部碑文集成》（臺北：大通書局，未刊年份），頁70-72。

這篇碑文，據劉枝萬考據，<sup>160</sup>指出給示人是分巡臺灣道兼提督學政臺灣府正堂蔣允焄，此碑文特別指出清時軍工料匠在水沙連大坪頂採製軍工樟木之時期頗早，而這些在上游伐製好的樟木軍工料，竟利用施圳的大水放運到下游，此所謂施圳，也就是彰化平原的八堡圳。八堡圳與臺灣中部平原的開發，息息相關，砍伐下來的樟木大量從圳頭沖過圳渠，對於八堡圳的傷害甚巨，且亦曾沖決圳堤因而造成水沖三十餘莊的慘劇，依蔣氏之言，軍工樟木原本是從濁水溪上放流的，竟因圖其便利而走八堡圳，因此不但有損圳渠設施，且阻礙了農業灌溉用水的通流，蔣氏遂以地方大員身份特頒示禁碑試圖對此攸關彰化平原的民生農耕之源泉加以維護。由此顯示治臺儒吏對於養民的糧作農業的重視，對糧作之溝洫水利的重視，就是清代儒吏的安民治道的首務。

如此重視水圳設施完善無虞的蔣允焄，傳記如此記載：「蔣允焄，字為光，號金竹，貴州貴筑人。乾隆二年（1737）進士。二十五年知福建漳州府，二十八年八月移知臺灣府事。二十九年十二月獲任分巡臺灣道。因俗為政，平易近人。注重防洪治水，新修塹岸橋，使濫流就範，蓄洩灌溉，且利道途；嘗濬南湖，就湖畔建書院以推廣文教。」<sup>161</sup>由此可見蔣氏亦屬深悉儒家以農為本既養且教以安百姓之治臺儒吏。

評者或許會說上舉儒者均為來臺官員，不代表儒家重農思想在臺灣的實踐。且從連橫的《臺灣通史》中列舉例證說明臺灣先賢推展養教雙層實踐的重農型儒家安民理想。

施世榜，連橫曰：

字文標，初居鳳山。性嗜古，善楷書。康熙三十六年拔貢，選壽寧教諭，嗣遷兵馬司副指揮。後居郡中，建敬聖樓。又捐金二百，以修鳳邑學宮，置田千畝，為海東書院膏火，士多賴之。少子士膺亦拔貢，授古田教諭，捐社倉穀千石。

初半線開闢，平原萬頃，溪流分注，而農功未啟，荒穢於鹿豕之鄉。五十八年，世榜集流民，以開東螺之野，并引濁水歧流以溉，工竣，而流不通。有林先生相度形勢，指示開鑿之法，流果通。眾以世榜力，名施厝圳，又曰八堡圳；以彰邑十三堡半之田，而此圳足灌八堡也。<sup>162</sup>

施世榜是地主兼拔貢，亦有教諭的儒學官銜。由於貲財豐厚，故能大力支持臺灣地方上的敬聖樓、書院、學田等等儒家文教事業，其少子亦為儒學之官，且義捐社倉千石。父子皆屬朱子學的實踐者。施氏最大貢獻就是集流民開鑿灌溉彰化平原八個堡的八堡圳，此水利系統使臺灣中部一躍而為臺灣穀倉，養活臺民無數，此亦孔子所贊「盡力乎溝洫」之仁德也。

<sup>160</sup> 劉枝萬考據所述，見前揭文。

<sup>161</sup> 張子文等，同前揭書，頁304。

<sup>162</sup> 連橫：施、楊、吳、張列傳，同前揭書，頁623-624。

吳洛，連橫曰：

字懷書，泉州晉江人。雍正十七年，設教於里，究心經世之事。乾隆十五年，舉明經。

當是時，彰化初設，曠土荒蕪，沿山一帶，地尤肥沃，洛募佃以墾，築圳灌田，親董其役。先拓丁臺之野，次及阿罩霧、萬斗六，皆番地也。草萊既闢，至者日多。洛既富，建宗祠、刊家乘、置祭田，捐資以修泉郡學宮，又購良田為清源書院之費。在臺亦分捐海東、白沙兩書院之租各數百石。<sup>163</sup>

連氏表彰的吳洛，依上引文，亦屬地方之儒士，其事功與他賢同，都是興修水利以拓墾農耕，同時則親為教席或捐建書院、學宮用以推展儒家德教，總之，就是通過重農之事功而達到養民教民的儒家境界。而其建宗祠、刊家乘、置祭田等宗族教化之舉，也是從孔孟以降而朱子宣揚踐履的儒家義理。

胡焯猷，連橫曰：

字攀林，永定人，以生員納捐例貢。乾隆初來臺，居於淡水之新莊山腳。時新莊方駐巡檢，而興直堡一帶多未闢。焯猷赴淡水廳請墾，出資募佃，建村落，築陂圳，盡力農耕。焯猷固讀書，念淡水文風未啟，鄉里子弟無可就傅，二十八年，自設義塾，名曰：「明志」，捐置水田八十餘甲，以其所入供膏火，又延名師教之，肄業者常數十人。淡水同知胡邦翰聞其事，詳請改為書院。總督楊廷璋嘉之，立碑以紀，則今之明志書院也。<sup>164</sup>

胡氏亦屬儒士領導墾拓荒埔而成田建莊的例子，今之臺北新莊的開發，胡氏貢獻卓著，他除了興築溝洫灌田植稻以養黎民之外，亦以民間之力而建明志書院推廣儒教。新莊老街上的關帝廟以及觀音山西雲巖大士觀，均是胡氏捐貲興建，儼然地方上的領袖。<sup>165</sup>淡水的國家三級古蹟汀州會館的「鄞山寺」，其主祀神是汀州客家來臺移民的守護神定光古佛，在左廂房則供奉有胡氏的長生祿位，至今依然馨香敬祀。

綜合本章論述，顯示了明鄭與清治臺垂兩百多年，孔孟至朱子一脈相傳的儒學以農養民教民的觀念，在臺灣為儒吏、儒士忠實地承繼而加以實踐，換言之，明鄭與清在臺的儒學施政，基本上是以溝洫渠圳為基礎，在其上發展了水稻農耕的農村型臺灣大地，而在這個以農為本的大地上，設庠序書院教化臺民子弟。臺灣豐厚敦篤的文教社會，是在這個形制上建設發展的。

## 六 當代臺灣儒者的農本主義

<sup>163</sup> 同前注。

<sup>164</sup> 連橫：《林、胡、張、郭列傳》，同前揭書，頁627。

<sup>165</sup> 尹章義：《臺灣開發史研究》（臺北：聯經出版事業公司，1989），頁29-172。

清治臺灣，正如上述，它已積澱了豐實深厚的實踐以農為本的既養且教儒家仁政觀的文化底蘊。因此，臺灣儒士的心靈中自然就抱持著這個淵源深厚的重農安民之信念。

光緒二十一年，甲午一役清朝慘敗，次年乙未割臺給日本。臺灣被迫淪為日本殖民主義式現代化的實驗場，臺灣農業急速轉入現代主義農業形態之軌轍，逐漸脫離了傳統儒家的養教黎民型農耕思想。然而，作為臺灣儒士，是否亦如此背棄了傳統儒家的重農信念呢？實則不然。

臺灣先賢賴和有詩曰：

行行不計路途長，隨興都由足主張。到處有田多插蔗，數家圍竹自成莊。  
未馴村犬迎人吠，將近分秧野老忙。溪上放牛青草地，兒童三兩話羲皇。  
芳郊十里足清遊，雲淡風輕逸興幽。臨水家家齊曬網，斜陽處處看歸牛。  
過鄰雞犬閑相鬥，就熟禾稜晚未收。八十老翁還有趣，手扶管立田頭。  
一灣綠水抱柴扉，四面高牆又竹圍。扶杖老翁隨犬出，策鞭童子放牛歸。  
群雞庭上爭餘粟，紅樹溪頭漸落暉。三兩漁舟搖岸旁，攜來換酒鯉魚肥。  
小小柴門紫翠間，自然俗事畫常關。此中應有高人在，與世都忘盡日閒。  
聞犬暫為驅犬出，相逢一笑見溫顏。山重水複行無路，指點窮頭一轉灣。<sup>166</sup>

陳昭瑛說到賴和（1894-1943）是臺灣彰化人，是日據時代受過舊文學洗禮並致力於新文學創作的著名作家，有「臺灣新文學之父」、「臺灣的魯迅」等美稱。他在新文學方面，深受世人重視，而他的舊學如古詩、書法等方面亦有深厚造詣。且曾與彰化同鄉陳虛谷、楊守愚等新文學名家組一傳統詩社「應社」。其一身象徵「漢族遺民」的「臺灣衫」誠如王詩琅所言「毫無洋派氣息」，是「他一生的特徵」。這些說明賴和的職業雖是西醫，也曾為社會主義、民族主義等現代思潮奮鬥入監，但他的精神世界仍然具有古典中國的內涵。<sup>167</sup>賴和這首詩用字通俗，且不太在乎對仗是否工整，且辭語不免多有重複，但頗能真切地表現在中國古典文化思想浸潤下的一位臺灣儒者對於自己鄉土中的農村與農家之稱美與依慕之情。賴和詩中的日據時期臺灣農村，極可能在彰化平原中之親歷，故由水稻說到蔗園，且及於海邊唱晚的漁舟；其農鄉之景觀包括了竹圍深處的農家、山路和岸邊、耕牛與村犬、老農與牧童，還有農宅的柴扉以及農村的開花之樹叢、曬穀坪上咕咯覓食的雞鴨等等，在這樣的農耕社區，人人總是溫顏而笑的。總之，賴和以古詩的形式和內容，彰著了臺灣漢人傳統的和諧性的農耕與鄉村的文化氣韻，這是從久遠以來傳承延續的有養有教之儒家德教世界。

再舉一位臺灣先賢丘逢甲以明之。其詩曰：

<sup>166</sup> 賴和：村行，收於林瑞明主編：《賴和全集 漢詩卷（上）》（臺北：前衛出版社，2000），頁138-139。

<sup>167</sup> 陳昭瑛：一根金花：賴和 一桿「稱仔」中的傳統文化，收於氏著：《臺灣與傳統文化》（臺北：臺灣書店，1999），頁99-122。

爆竹聲中歲琯更，照完虛耗待春耕。農家共上封人祝，戶戶春聯寫太平。  
卜歉占豐預記明，刺桐花發葉初生。天公肯遂田家願，又放交春一日晴。  
種罷春田學種魚，魚經珍重等農書。秧針漸綠魚苗出，春水桃花二月初。  
鞭春才罷為春忙，露濕春旂出綠楊。難得班春賢太守，勸農來說共渣香。  
一春？雨濕農簑，稻葉初齊草又多。手眼分明良莠別，論才須中力田科。  
未逢驚蟄已聞雷，雨足春田接熟梅。早稻欲花春事晚，飯香先入夢中來。  
等閑休負好春光，也送兒童上學堂。領略農家真事業，孝經先講庶人章。  
回首春明舊夢遙，干雲意氣學農消。薄田幾畝完供早，也算涓埃答聖朝。<sup>168</sup>

這首詩題為：「鄰居皆農家者流也春作方忙為農歌以勸之」，被收入在丘氏的《柏莊詩草》中。《丘逢甲集》的編校者對於《柏莊詩草》有所說明，此詩草是丘逢甲青年時期的代表作，由詩人親手編訂於1892年，其階段是從1892年到1894年，總共收了二百八十二首詩，此時期的丘氏年齡從29歲到31歲。

「柏莊」是丘逢甲於1889年中進士後，由戚友、門生資助下在臺中頂八莊大埔厝（今臺中縣潭子、神岡一帶）購置的莊院。據丘菽園的說法，丘逢甲沒有故宅，里中戚友以及弟子門生共同釀金為丘氏買下了這個莊園，宅多餘地，水木明瑟，中有老柏，所以命名曰柏莊。乙未年抗日，柏莊曾為義軍總部，遂遭日軍焚燬。<sup>169</sup>

其時在柏莊所在的潭子、神岡一帶，乃是臺中平原的沃野之地，丘逢甲詩所寫，正是一位青年儒士在其生活世界中親眼所見的當時臺灣農村大地的景色，時值春耕時節，農家水田正好植下秧苗；埤塘中則豢養了小魚苗，而且官衙派出農吏教勸農事。丘氏筆下，光緒年間的臺中平原的農業欣欣向榮，青年儒士的心情在此春耕節氣中是愉悅的，同時，在其詩中特別提到農家小孩到學堂中去從《孝經》開始讀起而受儒家教化。

這是一首儒家重農的詩章，其中蘊涵著養與教雙美的歌頌。或許會批評說兩位詩人都是以浪漫之心譜寫清末到日據之際儒家型的臺灣農村與農耕。實在地敘述何在？然則，筆者試以另一臺灣先賢洪棄生（1867-1929）的論述加以闡明。陳昭瑛敘述洪氏說：「洪棄生，彰化鹿港人，原名攀桂，又名一枝，字月樵，一八九五年割臺之後，痛憤時局，改名繻，字棄生。除工詩文，亦有詩話傳世，是兼善多體的大家。割臺後，杜絕世事，有王船山《船山記》之遺意。在《寄鶴齋詩贊》中有自撰駢文跋語，首數句云：『江山如故，賦哀郢以神傷；風景不殊，愴新亭而淚下。鶡蹄鹿走之秋，麟狩鳳笈之地，將行吟乎澤畔。』其終生志向於此數語已流露無遺。」<sup>170</sup>

依此，洪棄生原本是清末的臺灣宏儒，因遭逢乙未割臺，遂為臺灣遺民型儒

<sup>168</sup> 丘逢甲：「鄰居皆農家者流也春作方忙為農歌以勸之」，收於丘逢甲：《丘逢甲集》（廣東丘逢甲研究會編，長沙：嶽麓書社，2001），頁85-86。

<sup>169</sup> 此文由《丘逢甲集》的編校者撰寫，未具名，頁72-73。

<sup>170</sup> 陳昭瑛：《臺灣詩選注》（臺北：正中書局，1996），頁237。

者，一生效法船山和屈原。雖然被迫受日人統治，臺灣也因而納入殖民主義形式的現代化結構中，但洪氏的思想和實踐，依然是中華的傳統儒家價值系統。為求周全呈現其儒家以農為本的養教雙彰型王道觀，筆者將長引其相關文本：

古者井田與學校並重，謂教化之本在士，而民食之天在農，農足而盜可止，農足而賦可充，政可舉，教可行也。故兩漢有力田之科，蓋猶行三代之道，今則無勸之者矣，勸農不必在春省秋省，道在有以寬其力而舉其事，今之增賦，防農者也；今之催科，擾農者也；增賦已成，不可復改，而催科則為政者所能善全也。毋過迫促，毋多繁役，毋妄拘繫。過迫促則農有剝肉之哀；多繁役則農有悉索之苦；妄拘繫則農有破家之憂，此當有以全之也。然有以全其力，又當有以舉其事，何也？農之苦在賦重，猶可以為生，農之苦在歲荒，則無以自養，故勸農尤宜興水利。吾邑水潦不時，溝洫之潰敗甚易，田有一荒再荒者矣；田有屢荒者矣。田荒於下，賦絀於上，不徒餒民也，故有心為民，當以時循視村鄉，令被災者報，仿《周禮 遂人》之政，修溝洫濬吠澮，畜洩有方，旱潦有備，則水利興而農無憂，可免流離、可止盜賊、可減積逋，一舉而三具焉。其水利未通之處，則因民之力，而官為之興，蓋吾邑荒蕪未墾之地尚多也。<sup>171</sup>

在上引這一段長文中，洪棄生呼籲執政者莫增賦稅以窮農業；莫興繁役以勞農民；莫妄拘繫以毀農家。可見當時臺灣的為政者，不管是清朝或是日本，大概都是對臺灣黎民百姓「過迫促、多繁役、妄拘繫」的暴虐之政。所以，洪氏其文一開始就有這三點求寬鬆恩待臺農的仁德懇請。此種重農愛農的仁心，實來自孔孟直至朱子一脈相傳的儒家思想。

然而，上言三請，只是以農為本的施政之一部份，執政者盡心盡力於「修溝洫濬吠澮」而將臺灣的農州大地上的埤塘水圳永續維修，既可灌溉無虞，亦可防洪導澇，如此農產才能保證持久豐收而黎民得以「衣帛食肉、不饑不寒」，此方為王道之始也。於此，洪棄生在其思想中表現了孔孟朱子重水利而興農為治國之本的儒家農業仁政觀。

洪棄生的文章或是撰成於清治時期，日人據臺，此文是否就已失其意義？實則不然。日本據臺，臺灣黎民賦重役繁且常無端遭受日警拘繫拷打，其暴虐程度遠超過清廷在臺酷吏。洪氏此文之為農民請命，在日據時代，更顯其仁德。再者，日本殖民臺灣，以農業臺灣為其政策，所以在臺灣大興水利工程提升臺灣稻蔗雙元型農業，就興修水利這件事而言，乃是日人在臺五十年最主要的大地建設工程，亦達到了明顯的成績，而日本在臺為政者之重農施政，無可懷疑除了現代工業化的水利工程科技的支持之外，其基本信念乃是從幕府到明治時代日本蓬勃興盛的儒家學術之影響。

洪棄生的以農為本的養教合一儒家思想，上述引文只說到前半部關於養民之

<sup>171</sup> 洪棄生：吏治議（上），收於氏著：《寄鶴齋古文集》，收於：《洪棄生先生全集》（臺中：臺灣省文獻委員會，1993），頁41-44。

面向；而關於後半部教民之面向，其文如下：

教化之事，上自士人，下及椎魯，皆當以曉諭之也。立為二法焉，一行之於庠序；一行之於井邑。行之於庠序者，官親與之講貫，勉以正誼明道，勗以修己及物，植其根柢而除其錮習，則庠序風氣蒸蒸日上，可以寢為風俗之美；行之於井邑者，擇其父老而使之董勸，於月吉農時之暇，集其子弟而語之倫理，官以下鄉時而或省之助其告誡焉。或就其地之塾師，資其薪米，而邀之講先正格言，宣《聖諭廣訓》，俾其知倫常、識義理、曉法律，雖不必盡能領悟而行之，必有補於風化者。<sup>172</sup>

學校有國學和鄉學兩種層級，洪氏所言庠序，指的是國家養士的國學，在臺灣，應該就是臺灣府的府學以及各縣的縣學，由府縣的儒學教諭負責臺灣士子的儒家教育。這個層級的教育，可望讓臺灣士子進入科舉一路，最後就是國家官員的養成。他所言井邑的教學，就是分布在廣大鄉間的鄉學，也就是在農鄉的大小村莊裏，立社區學校，一方面講求農耕技藝，一方面則給子弟們教授以五倫道德等，前者是敦請知悉農耕的鄉老講；後者則是請地方秀才和塾師講。

在傳統中國農村地區，以血緣家族為社會組織的主軸，洪氏上面所提的井邑之學，往往進行於家族中，以宗祠為空間而推展之。漢人來臺開發建莊，亦多有以宗祠為家塾，延師教育同宗子弟，但是由於臺灣屬於地緣性質的移墾社會，所以屬於相同地緣如泉州人、漳州人、永定人、四縣人、海陸豐人等等，聚集而居構建了地緣村莊，他們就依村大廟為井邑講學之場所。<sup>173</sup>

洪氏所言當然是在中華體系下的臺灣，以水利推動水稻業農村的興盛，然後在其上施之以庠序國學以及井邑鄉學。日人據臺之後，這一套儒家鄉學禮制，當然是日本殖民政府一心去除而後快者，臺民子弟一律進「公學校」就讀，但是垂五十年的日據時期，臺民在以農莊和城鎮為主要生活世界的臺灣社會，以書院、鸞堂、寺廟、詩社以及宗祠為場所，依然不斷地傳承傳統儒家德教。洪氏之論，在相當程度上，於日據臺灣，仍然持續其功能。

民國三十八年（1949），中國赤化，當代新儒家牟宗三、徐復觀兩位先生避赤赴臺。牟氏屬於儒家思想的形上學家，徐氏則屬於儒家思想的思想史家，兩人在臺灣於學院中及社會上講學，影響青年人學風深遠，蔚為當代臺灣的新儒家思潮。他們對於臺灣實際上的以農為本既養且教之農業文明及社會，當然沒有任何實質上的影響。然而，牟、徐二氏心中亦含藏著傳統儒家一脈相傳的重農思想。兩人的重農思想，與其說是從典籍中來，毋寧說是生命從厚重的中國儒家形式的農耕大地之蘊育培養中而來，再升華為典籍的省思。

先照察牟宗三。牟氏說其少年時期在山東棲霞的心靈歷程：

<sup>172</sup> 同前注。

<sup>173</sup> 關於這方面的較詳實內容，參閱筆者相關論著，見潘朝陽：《明清臺灣儒學論》（臺北：臺灣學生書局，2001）。

我生長在山東膠東半島的棲霞，那是一個多山的小縣，四季分明。我的村莊是處在環山的一塊平原裏。村後是我們牟氏的祖塋，周圍砌以磚牆，範圍相當大，白楊蕭蕭，松柏長青；豐碑華表，綠草如茵；苔痕點點，寒鴉長鳴。一到那裏，便覺清爽舒適，那氣氛好像與自己的生命有自然的契合。村前是一道寬闊的乾河，夏天暑雨連綿，山洪暴發，河水漲滿，不幾日也就清淺了。在春天，只是溪水清流。兩岸平沙細軟，楊柳依依，綠桑成行，布穀聲催。養蠶時節我常伴著兄弟姊妹去採桑。也在沙灘上翻筋斗，或橫臥著。陽光普照，萬里無雲，仰視天空飛鳥，喜不自勝。初夏時節，小麥覆隴黃，一切都顯得穠華馥郁，豐盛壯大，比起清明寒食的清美，又自不同，那氣候是令人昏沈迷離的。大人們午飯後，吸菸休息或晒著太陽打盹。我村中有一池塘，一群一群小魚浮在水面。從池塘到村外，四五里遙，有一片梨樹林子，花正開，葉正茂。密不通風，陽光從枝葉微隙中射進。葉之茂盛，花之潔白，蜂蟲嗡嗡，彩蝶翩翩，那是靜謐，又是蠢動；那是幽深，又有點窒息；那是生命之蘊蓄，混沌而美麗。<sup>174</sup>

在這一大大段兒時故鄉的回憶，呈現牟氏對其生長的農村大地體悟之深情，雖然是個人之自白，卻表達了中國儒家式農耕文化底蘊中的儒者對於農耕鄉土的認同和薰習。在其敘說中，棲霞農村的景觀綜合了聚落、墓園、小麥田、池塘、果園等。這傳統農村之氣氛是和諧溫馨寧靜的，而且其自然生態從綠草、楊柳、桑樹、小魚、飛鳥、蜜蜂、彩蝶的描寫，知道是清新無染的；其文化生態從牟氏墓園的祕寧、農民的午後閑靜、孩童在大地中活潑嬉戲的描寫，也知道是樂天安命的。總之，傳統華北的農村大地，在常態中時，正如牟氏兒時心靈所觀照者，而這樣的生活世界，是儒家持續不變的嚮往。

再看牟宗三敘說其對家鄉秋收春耕以及冬藏時節的感應：

秋天是農家最忙之時，所謂秋收冬藏是也。「秋收」可指農作物之收穫言，亦可指生命（個人的、宇宙的）之收斂方面言，則無所謂悲秋，生命之悲秋，生命之收斂使悲秋轉而為「秋收」。在農家，以生命之收斂忙於農作物之收穫，此即是生命的工作。在秋收農忙之時，人人都是辛勞而愉快的，我的身體在那時是很健壯的。十五六歲時，我記得我能背負一百廿斤重的糧米走一里多路，就是那秋收時鍛練出來的。

農人由春耕而秋收，這也是一種終始條理的運作過程。運作而有成，便是一種圓足。農人只有秋收，而不會悲秋，因為他們的生命是堅實的，心靈是凝聚的。有春情的滿漲，必經過秋收，始見生命能回歸於其自己而自持得住。生命自持得住，故到冬藏之時，靈明歸來，宿根深植，由此則可進而說由靈明作主，而

<sup>174</sup> 牟宗三：《五十自述》，收於氏著：《牟宗三先生全集》（32）（臺北：聯經出版事業公司，2003.04），頁1-7。

不復再由強度的自然生命之自然膨脹作主。此即由生命而進入精神之境界，此即冬藏之意義。<sup>175</sup>

牟氏此段所說固然屬於哲學家心靈的感嘆型發抒，但卻是一位降生、成長於篤實敦厚農村的儒家有所體悟此農耕之春耕夏耘秋收冬藏之意蘊而說出來的話語，其要點在乎中國儒家影響下的農民，其對於天地之間的生命蘊蓄，是類似《易傳》所言生生不息的真幾之沛然莫之能禦，豐實的秋收就象徵這樣的大生之氣；而冬藏就是這樣的大生之氣的保任深植而可待來年的永續不已。當然，一般農民未必能概念化此義，可是華北農村之子的牟宗三卻替華北以及全體中國農村大地上的代代農民父老們道出了他們的心聲。

接著，牟宗三談說了鄉村在冬間期間的戲劇，他說：

數九冬臘，正是農間的時候，鄉村常演戲酬神自娛，正合張弛之道。戲總是貼合著人情人性，不失人倫教化之正，自然離不開悲歡離合、忠孝節義。演長本戲，有頭有尾，總得有個結束，那結束必是殺奸臣，大團圓。不殺奸臣，心有憾；不團圓，人心不足。他們喜演關雲長、包文正的戲。戲裝的關雲長，那夫子盔，那紅臉譜，那長鬚綠袍，那青龍刀，那配笛的歌唱，那威武正大的氣象，那不同凡響的舉動（關公戲的舉動都有一定特殊的安排），一出臺，必使人精神嚴肅，眼睛一亮。舊戲中最使人乾淨無邪而無憾的就是這關公戲。<sup>176</sup>

牟宗三提到他家鄉冬臘農間，村裏請戲班子演戲酬神娛人，中國社會的寓教於樂的例證，在這裏明顯呈露出來。武聖關公的戲最為典型，也是農村老少最愛看，也最能清淨人心的戲，而且戲也包括了包公等忠臣烈士誅殺奸臣的忠孝節義的戲目。這樣的傳統戲，不止演出在華北山東棲霞牟宗三的農鄉，在臺灣也一樣地在歌仔戲、客家大戲中演出，當他們演出關公戲時，一樣是「使人精神嚴肅，眼睛一亮，最使人乾淨無邪」。原來，儒家的道德教化在中國廣大的農耕大地上，除了井邑鄉學之外，亦以傳統農村黎民百姓喜愛的戲曲形式傳揚。當然，那最佳的時節就是在豐實的秋收冬藏的時候。

另一位新儒家大師徐復觀對於中國以農為本的養教雙彰之儒家文化，亦體悟深長。徐氏說：

我的家庭，我的村莊，我的親戚，都是道地的農民，所以也都是道地的窮苦。砍柴，放牛，檢棉花，摘豆角，這都是我二十歲以前，寒暑假必做的功課。我父兄的艱辛，一閉目都到我眼前來了；所以我真正是大地的兒子，真正是從農村地平線下面長出來的。<sup>177</sup>

<sup>175</sup> 同前揭書，頁 10-11。

<sup>176</sup> 同前揭書，頁 11-12。

<sup>177</sup> 徐復觀：《誰賦幽風七月篇》，收於氏著《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1980），頁 75。

徐復觀的故鄉是湖北浠水的窮苦農鄉，從兒時始，必得一方面讀書，一方面砍柴、放牛、檢棉花、摘豆角；這其實是中國農村孩子必須幫忙的家務事罷了，已經十分辛苦，更何況父兄下田耕種的長年累月的艱難困頓。所以說徐氏是中國農村大地的兒子，是從中國農村大地之中生長出來的儒家。這位農村儒家說：

農村是落後，那是當然的。生產技術的不進步，基層政治的腐化貪污，教育的不發達乃至不適合，都是落後的主要原因。假定能改進技術，澄清吏治，普及教育，農民豈有不歡欣鼓舞之理；更有什麼喪心病狂的人來反對呢？但我們說農村是落後，這是拿外在的東西作尺度去說的。若就一般農民作人作事的基本精神而論，則我覺得不僅不是落後，而且是中國能支持幾千年的一種證明。<sup>178</sup>

徐氏這一段話先點出當前中國農村的種種現實上的落後，而這些落後根本就是執政者昏暴貪婪造成的，豈是農村黎民的責任？他們才是受害者，加害者就是高壓在上面的腐敗政權。接著徐氏認為執政者應該要全力在廣大農村地區改進技術、澄清政治、普及教育。這個訴求，也就是兩千年來孔孟朱子一脈相傳的儒家對於統治階級最起碼的請求。再接著，徐復觀肯定了中國農民品德上的高貴，而這個高貴的農民品格，是從他們的道德而來，是儒家德教在農民身上的自然流露，也是中國能支持延續數千年民族文化命脈的根基。而這個農民身上的品格從什麼地方表現？徐氏說：

有人罵農民是賦性游惰。農村最閒散的時期，是稻已收場，麥剛播種，一直到第二年菜花結果的前後。這種閒散，是來自農業本身的季節性，如何能說是農民的游惰？農桑收場，正是農村手工副業的開始。我家是在冬季做蠟燭，夜晚總是忙到三更才睡。我們的手搖紡車還沒有淘汰，諸姑姊妹，更是起五更，睡半夜，趕著紡點棉線拿去賣，或以此彌補一年的虧空，或以此添置過年的新衣。

新年一過，農民第一計劃的是糧食如何能新陳相接；其次是肥料的積集分配；再其次是就去年的經驗，今年那一坵田應該種什麼；至於人力的計算，有餘如何利用，不足如何補充，更要費一番打算。一個忙季來了，譬如插秧、割稻、種豆、耘田，農民都要抓住那幾天內做完才有利，過了那幾天即不利，總是全家大小，不分晝夜的去爭取這種天時。<sup>179</sup>

這一大段話語，徐復觀道出中國農民勤儉刻苦的生活美德，同時在這裏也表達了在勤儉美德之中的傳統集約農耕文化乃是一種人與大地、農作三者之間緻密的關係。這種關係，並非天生自然如此，這乃是中國農民在其農耕大地上，歷代積累

---

<sup>178</sup> 同前揭書，頁 76。

<sup>179</sup> 同前揭書，頁 76-78。

而獲得的人與土地之間的倫理，是中國農民與農耕大地長久相處之後，向大地生態學習而來的一套文明體制。這樣的農耕文明體制，是儒家肯定傳承的內容。而，所謂井邑鄉學的教學題材，一大部份即是徐氏這裏闡述的農耕勤儉的生活態度。除此之外，儒家的農村教育內容則如徐氏以下所言：

撫孤守志，教子成名，農村這類的偉大母親，代不絕人，都是農民堅貞奮勵的標誌。中國歷史上的人物，多半出於鄉下貧困之家，所以有「茅屋出公卿」的成語。我和我同時住師範的幾個朋友，都是窮得沒有「年飯米」的人家，若非父兄咬緊牙關，忍飢挨餓，如何能有升學的資格？立下自己腳跟，如忠孝節烈，耕讀傳家之類，這是中國文化在農村中最深厚偉大的成就。吸收農村這些美德而伸長到政治上的，一定是賢良的士大夫，一定是政治清明的時代；抹煞農村這種美德，騎在農民頭上，吸農民的脂血而還罵農民沒出息的，一定是最無良心的智識份子，一定是最沒落的朝代。<sup>180</sup>

另一項農村裏面的教育，農民更是重視，固然在物質上非常窮困貧乏，卻無論如何一定要讓子弟能有受教的機運，然而子弟們的教育內容並不是如何謀利賺錢之類的世俗之學的習得，而是「忠孝節烈、耕讀傳家」之類的人文道德之儒家教養。

讀者傾讀當代新儒家徐復觀深厚高明的儒家思想史創作時，多能體會到土性濃郁的氛圍，從以上有點冗長的引述和詮釋，必能認識到原來乃是從以農為本既養且教的重農型儒家智德中培養而來的人文精神。

當然，必會有所批評，說牟宗三、徐復觀兩位當代新儒家大師，不過是渡臺儒者，都在大學及都會中，發抒他們懷念農村的大陸故園之情，基本上，不能認真地以為與臺灣儒家的農本思想有所關聯。

然則，亦有從臺灣典型農村蘊育成長的當代新儒家，他的重農思想，其實也與本文所述臺灣先儒以及牟徐兩位當代渡臺新儒家大師，實一脈相傳，同其孔孟朱子的淵源。筆者特別揭揚儒家思想史家黃俊傑教授而明之。黃俊傑自述出生於臺灣南部鄉村，從小在農村中長大，直到進入中學讀書，才負笈都市。他成長階段的一九五〇年代，臺灣仍然是農業社會，臺灣農村生活中依然保有和樂安祥、樂天知命、克勤克儉、堅忍不拔的生命情調；此種情調實與中國文化中的農業傳統原是一脈相承。<sup>181</sup>黃氏回憶其兒時在農鄉的生活：

小時候，家裏種植香蕉，我的童年大部份是在蔗風椰雨中渡過的。記憶中，父親每天在天未破曉就 到蕉園工作，是日上三竿時回來吃早飯。毗鄰農地的鄉親們，在工作休息的時候，常聚在田陸上，點燃香煙，閒聊家居瑣事及村里新聞。每年夏秋之際，臺灣南部常受颱風的侵襲，一夜之間把 香蕉園夷

<sup>180</sup> 同前揭書，頁 80。

<sup>181</sup> 黃俊傑：《狂流中哪有靜止的浮萍》，收於氏著：《臺灣農村的黃昏》（臺北：自立晚報出版社，1988），頁 9。

為平地。農民半載辛勞，付諸流水。但是，長輩和鄉親們在整頓殘破的蕉園時，我卻沒有發現一絲一毫怨天尤人的眼神。他們在蕉園裏默默地工作，扶起香蕉枝幹，樹立保護竹竿，把颱風的破壞當作是一種生命必經的歷程，也是他們務農工作的一部份。童年時代在南部農村所見的荷池荷風、曉？楊柳、烈日擔夫、荷鋤老農，常在午夜夢迴之際，呼喚著我的心靈。<sup>182</sup>

這一段兒時蕉園農鄉的回憶，提到其父從事蕉園耕作的艱辛、勤樸以及農鄉父老鄉親們守望相助、患難與共的緊密親近的情感，更重要的是臺灣南部蕉農對於天地風雨的自然之情以及自然之災，是如此地安穩於心，所以，讓我們可以想像到臺灣農人黝黑的身軀屹立在農耕大地的烈日下或狂風中，就如一座泰山一樣的堅實篤厚，而其實黃俊傑蕉園家鄉父老的形象，與牟宗三、徐復觀兩大儒棲霞、浣水麥作和稻作家鄉父老的形象，其實本質相同，他們正是中國重農儒家文化的鮮明象徵，也是中國永續存在數千年的中軸。

臺灣南部以儒家為本質的農村文化土壤，使黃俊傑對於中國傳統農耕文明的精神，深有體悟。以下數條引文，是黃氏詮釋傳統中國稻作文明的重要的幾項特色：

從遠古以來，中國農民協同耕作，勞苦與共，患難相恤，形成一個血脈相通的經濟共同體。發展了德業相勸、過失相規、禮俗相交的社會傳統。中國歷代的讀書人，對於這樣的農村社會都充滿了孺慕之情。宋代的呂和叔、朱熹以及李朝時代朝鮮學者李栗谷都企圖以「鄉約」的形式來重新賦農村生活以新的生命。<sup>183</sup>

幾千年來，中華民族在中國這一塊古老的土地上，辛勤耕耘，生死以之，這種以農為本的生活傳統，使中國人深深地植根於他們所生長的土地之上，中國的社會也因此具有強烈的鄉土性格。<sup>184</sup>

中國農民社會強烈的鄉土性格，表現在社會上的是一種「安定」的特色，諸如安土重遷、大家庭合作制度、「差序格局」的社會觀、密切的親緣關係、息事寧人的無訟傾向、敬老尊賢的風俗，表現在文化上的是一種「和諧」的特色，諸如力求「人」與「大自然」的配合、講究天道人道合一、崇尚中庸。<sup>185</sup>

通貫整個帝制時代的中國歷史，灌溉事業始終是一項重大的政府工作，尤其是地方政府及鄉紳出力極多。大規模稻作農業需要集體勞動的灌溉事業，二十四史歷代史書中的「溝洫志」仍可以覺察到灌溉事業在整個中國經濟生活中

<sup>182</sup> 同前揭書，頁 9-10。

<sup>183</sup> 同前揭書，頁 10-11。

<sup>184</sup> 黃俊傑：《稻作農業在傳統中國文化中的地位》，收於同前揭書，頁 27。

<sup>185</sup> 黃俊傑：《農本主義的崩潰及其社會文化意義》，收於同前揭書，頁 136。

所佔的份量。<sup>186</sup>

審視上引四點中國農耕文化的特色，知道這就是中國數千年來以儒家思想而創造延續的養教雙彰之重農文明體。同時，吾人也能明白，臺灣傳統以農為本的社會，其特色也是這裏提到的四點精神，換言之，從傳統大陸到傳統臺灣，其以農為本的農耕型儒家社會，是一個同源共構的體系，黃俊傑以臺灣農業大地的兒子之生命歷程，益之以他對孔孟朱子儒學的體證，精闢地詮釋了此點特色。

## 七 結論

自孔子稱美禹王「盡力乎溝洫」，就給中國的為政者定下了行仁政的基礎，即是在水利工程的建設保證農耕養民之下，推展仁政。依據孔子的觀點，孟子發揮了井田徹助之制以及五畝宅百畝田的基本擔保，規劃了儒家主張的黎民不饑不寒且謹庠序之教的農耕體制之王道藍圖。

後世大儒朱子宣揚甚至加以實踐的以農為本型儒家觀以及其為政之方，其本質實不脫先秦孔孟的農本思想。

在孔孟朱子一脈相承的儒家養教一體雙彰的農耕思想和體制下，明鄭及清代渡臺儒吏、儒士都是以相同的儒家重農理想而施作其在臺農耕。此種重農的儒家農本主義，在日據時代的臺灣儒者思想中是一個重要成份。

光復後渡臺的當代新儒家亦擁有以農為本的儒家理想，只是其重農理想與臺灣農村未有連結的關係。然而，出身於臺灣南部蕉農之子的黃俊傑，卻深刻地表達了與儒家先賢及當代新儒家一致的儒家型農本主義，同時也闡明了臺灣農耕文化的儒家理想。

但是，就當代臺灣為例，這種儒家理想型的農耕文化已經劇變。黃俊傑指出臺灣的都市化造成了農業觀念的典範轉移，他說：「從「農耕心態」轉變而為「遊牧心態」。三十多年的經濟發展帶來了「遊牧心態」，現代人「逐水草而居」，苟全性命於都市，他們不僅拋棄農村與家園，他們也成了精神上的流浪漢，文化上「失根的蘭花」。農民的價值體系也逐漸轉型，當前臺灣農民對自然的態度已由過去的順從取向與和諧取向，走向主宰取向（67.5%）；農民對人際關係的態度也由團體取向轉變為個人取向（66.8%）；農民的時間取向也以「現代」取向為最多（佔56.7%），過去取向僅佔0.6%。凡此種種都顯示傳統的「農耕心態」在現代化的衝擊下，業已完成了轉化。」<sup>187</sup>

在另外一篇論文中，黃氏則指出工業化使臺灣的農本主義也隨之而崩潰，他說：「『農本主義』，到了1960年代中期，工業逐漸發展，農業危機日益顯著之後就逐漸面臨嚴酷的考驗了。從1960年代中期開始，臺灣農業的年成長率江河日下，農業產值在國內生產淨額中所佔的比例，日益下降。臺灣歷經迅速的經濟

<sup>186</sup> 黃俊傑：稻作農業在傳統中國文化中的地位，同前揭書，頁33。

<sup>187</sup> 黃俊傑：城鄉差距問題的本質及其對策，收於同前揭書，頁169。

成長，教育發展，大眾媒體擴充，運輸改良，農業不再是國家經濟命脈之所繫，農民也不再過著靜態固定的生活方式，他們的價值體系已經改變。」<sup>188</sup>於是，在臺灣行之四百年的傳統儒家形式之農耕文明，發生了何種劇變？黃氏這樣說：「隨著 1960 年代中期農業危機出現，農民漸漸不再像從前那樣地獻身於土地，土地已不再是『神聖』的家產，而變成『世俗的』可轉移的商品，土地掙客成為農村社會裏最活躍的商人。農民變成近代式牟利的企業家，傳統中國『農本主義』的文化從歷史的地平線上消逝。」<sup>189</sup>

現代化的兩大巨輪都市化和工業化發生在當代臺灣，也當然將會甚或已經發生在大陸。因此，它對臺灣產生的傳統以農為本的農本主義文明及思想體制之崩潰歷程與結果，一樣會產生在大陸。

這樣的結果不單單是經濟從一級產業的農業轉為二、三級的製造業和服務業那樣的經濟學上的意義，它的變化其實是垂兩千數百年的儒家文明體系的根基之動搖。由於工業化和都市化兩大巨輪的輾輒，一方面中國人的農村社會一下子失落了以儒為根的定盤針；一方面中國人的心靈生命一下子失落了以農為根的道德形上論根據，於是原本建立在視大地為中國人的神聖性安宅的農本主義型儒家，其農本基盤突告塌陷，從先秦到朱子一脈相傳的以農為本的儒家農本主義不再能於大都會和大工廠為主的世界中坤定其立足點，曾與農耕的黎民百姓共同呼吸的傳統儒家，彼等已經質變為在各大都市中的大學教室裏空論儒家理想的現代販售知識之知識份子，他們的身心是脫離農耕大地而懸於虛空中且做著抽象概念之幻夢的。

---

<sup>188</sup> 黃俊傑：《土地改革及其對臺灣農村與農民的衝擊》，收於氏著：《戰後臺灣的轉型及其展望》（臺北：臺大出版中心，2006），頁 68-69。

<sup>189</sup> 同前注。