

第五章 《周易》之道德教育目的

《周易》道德哲學的價值在於成就生命、塑造有德行 (virtue) 的人，是故此和「德行倫理學」(virtue ethics) 的內涵實為相通，而這樣的有德之人不僅具有上一章所言之人格典型的道德氣質，更是有發揮「時中之道」以判斷是非善惡與實踐德行的能力，而透過這些德行之完滿，能達到《周易》不斷強調之終極關懷——「天人合德」。

然而，如此道德實現之進程並非自然而為或一蹴可及，是需要藉由「教育」來完成，在第三章已先行提示《周易》對修德工夫十分強調，質言之，道德的成就與生命的實現都需要「教育」的幫助。因此，本研究之第五、六兩章便要探究《周易》之德育蘊義，而本章則先討論《周易》是成德之學，並且，其道德教育的目的或內涵實質上是要培養「道德創生」的能力，以及成就「天人和合」與「生生之仁」所展現的生命境界，進一步即實現上一章所探討之「道德價值」。以下就分節論述之。

第一節 《周易》為成德之學

德行倫理學源自於古希臘時期，Aristotle 則是德行倫理學的奠基者與最佳代言人，其強調德行之擁有與實踐，並將「靈魂遵循完美德行的行動」定義為「幸福」(黃藹，1999：6；Aristotle, 1986: 24)。近年來，西方倫理學界提出回歸德行倫理學以嘗試解決當前道德失序的困難之看法，以為似乎唯有追求德行及幸福人生之理念的倫理學才能幫助我們脫離道德困境，而其中極具代表性的學者便是 Alasdair MacIntyre (黃藹，1999：6-7)。

進言之，道德哲學或道德教育的目的，實質上不僅是要求認知德行，並且還要求實踐德行，而「德行倫理學」即是主張人們應該依循和根據德行來生活或行動，其特別重視品德或德行之觀念，同時著重於道德主體及其生活，而非與品德分離的行動，或約束規範行動的原則，換言之，一個有德之人是具有良好品德的人，其亦為道德哲學的基本範疇，德行倫理學的基本意義，也就是「品德至上」的概念(黃藹，2004：6-7)。

沈清松(1997：17)認為，儒家的道德思想可說是以德行論為主要的思想，德

行的意義在於「個人本有能力的卓越化與良好關係的滿全」，儒家即使重視「義務」，也是爲了人本有善根的卓越化和和諧且滿全的關係，非純爲了義務。而事實上，《周易》道德哲學的本質實亦相當接近於「德行倫理學」，它的內涵在於教導人做一個「君子」進而成爲「聖人」，重視人品德之培養與開展，強調從生活作爲中踐行和發揮「仁禮義智」四德及「時中之道」，並依循宇宙天理發展自我之生命，然後透過德行的充實以向外推至天下萬物，參與宇宙天道的化育，以追求幸福的生活，最終達到「天人和合」的至善境界！質言之，藉由在生命和生活歷程中之「內聖」與「外王」，成就自我之德行以追求幸福的生活、實現生命的價值，此即「德行倫理學」所要求的目的。

此外，就「德行」的意涵而論，MacIntyre (1984: 185) 整理出了三種不同之德行 (virtue) 概念：德行是使個人能勝任 (discharge) 社會角色的品質 (quality) (指 Homer)；德行是使個人邁向於能實現與成就人所特有目的 (human telos) ——不論是自然的或超自然的——之品質 (指 Aristotle、New Testament、Aquinas)；德行是有利於人達到人世的 (earthly) 或天道的 (heavenly) 成功之品質 (指 Franklin)。換言之，擁有德行之人即能保持和諧滿全的人際關係，有能力扮演好社會所賦予之「角色」，並且能成就和實現自我的生命價值及人生目標，追求幸福的生活，進而更能達到全人類都獲得「幸福」、實現自我，或者與「天」、「神」和合的理想境界。簡言之，MacIntyre (1984: 191) 暫且定義說「德行是一種須經習得 (acquired) 之人類品質，德行的擁有 (possession) 與踐行 (exercise) 能使我們達至 (achieve) 內在於實踐 (practice) 的善價值 (goods)，然若欠缺德行，就會妨礙我們獲得任何的內在善價值。」因此，德行爲人的道德品質，這重要的品質須透過教育以培養與發揮，而擁有這樣的品質使我們在生命的實踐和生活的過程中，能夠獲得「美好」、「完滿」與「幸福」，甚至到達「至善」的境地！易言之，《周易》的道德思想十分接近此論點，其亦講求德行的培養，並藉由德行的實踐可以成就生命以及創造和諧滿全的關係。

《周易·文言傳·乾》有言：「君子以成德爲行，日可見之行也」(王弼(魏)、韓康伯(晉)，1999：8)，干寶曰：「君子之行，動靜可觀，進退可度，動以成德，无所苟行也」(李鼎祚，唐／1983：Vol.7 620)，一個有品德之人是將德行之成就作爲生命或生活的目的，即其行事作爲無不發揮「德行」的內涵，並且在日常生活中就是如此，在平時的作爲就踐行之，質言之，《周易》強調的就是「美德」的培養，真正具有美德的君子，行事作爲無不以其德行為根據，在生活中就能發

揮出來。然而，德行是需要後天的啓發與修爲，《周易·彖傳·蒙》即云：「蒙以養正，聖功也」（王弼（魏）、韓康伯（晉），1999：18），程頤（宋／1987：46）曰：「以純一未發之蒙而養其正，乃作聖之功也」，啓發童蒙以培養德行，這就是造就「聖人」的工夫，雖然人具有天賦善根，還是須加以培養和教育方能體悟、發揮與實踐，因此，一方面道德教育的目的便是造就「有德之人」，一方面有德之人是需要琢磨教化才得以成就之。

此外，從德行倫理學的角度，完滿之德行不僅包含「品格的德行」亦包含理智的德行中的「實踐智慧」，所以，於道德教育上就須同時著重實踐智慧的培養，即培養分辨「什麼該做、什麼不該做」的智慧或能力，以及培養各種的品格德行，也就是培養出傾向於選擇經由實踐智慧確定爲中庸之道或正當之事的氣質（黃藿，2004：8-9）。《周易》道德思想中的有德之人，其具有根據宇宙天理「元、亨、利、貞」性質之「仁、禮、義、智」的品格四樞德，具有此四種道德氣質之人便有依據「時中」之道判斷是非善惡的能力，而能依循時中之道行事作爲之人，實質上亦爲具有品格四樞德之人，兩者是相輔相成的、一體兩面的，也就是說，《周易》道德教育之目的實在於培養有品德之人，而此有品德之人爲具有行善的氣質，即「仁、禮、義、智」，同時也具有踐行時中之道以判斷是非善惡之能力，然而《周易》更是強調「天人和合」之終極關懷，因爲，依循德行之生活，最終可以達到此「至善」的生命境界，此便是「幸福」！

另一方面，Michael Slote（1992: 89）主張：

就德行倫理的觀念，一般說來，包含兩個顯著與基本的要素，在最完全的意涵，德行倫理必須探討德行的概念(aretaic notions)（如「善」或「卓越」），而非義務的概念(deontic notions)（如「道德上的錯誤」、「應該」、「正當」和「義務」）爲其本質，並且，德行倫理須特別強調道德主體及其（內在）動機與人格特質的評定，而遠勝於對行為與選擇的評價。

其以爲「德行」強調的是人格特質與內在動機的層面，而實質上就《周易》道德思維言之，雖然「天賦仁性」的確含有促使人發動應當之道德行爲，但是，此仁性主要是在「人的本質」上說，藉由修爲將此發揮出來，此發揮並不完全是義務地規定，而是對萬事萬物的「感通」以激發道德上適時適切的作爲，並且，此「適時適切」不僅是以一種「不安」或「憂患」之關懷生命的不忍之情爲基礎，同時

也是「道德智慧」的培養，此道德智慧亦須依循「宇宙天理」之學習與內化而得，這兩者必須以人格之涵養才能塑造成為「君子」或「聖人」之有德者。換言之，《周易》的道德思維實更為傾向於德行之培育，因為唯有透過「品德」的養成才能完全發揮「時中」之要求，尤有進者，此德行甚至是培育道德主體能「參與天地化育」，又能實現「天人和合」的生命境界，故人本身的道德涵養方為《周易》德育之重點。

此外，就《周易》天人和合、萬物共榮的觀念而言，生命及其價值的成就與實現是天地萬有共享的目的，其雖然強調有德之人必須「施仁德於人」，同時亦要求「參與天地化育」之成就萬物生命的歷程，但是卻沒有忽略個人生命的實現，從上一章所言「君子」的成德境地，以及第三章中不斷提示「趨吉避凶」之人生指引便可知，故《周易》所蘊含德行的意義即如 Michael Slote (1992: xvi) 所言：「大致上說，只有對道德主體以外其他人的關懷，才直覺地被認為是德行或道德上的善，然而，就我們共同的洞察，利於他人與利於自我的特質與行動，都可以視為令人欽佩仰慕之德行(admirable virtues)」，即對於天下萬有生命的實現均在德行上同樣地受重視。質言之，《周易》之德行要求與 Michael Slote 的德行意涵均為嚴格的界定，也就是「德行」不僅是能「利他」同時也必「利己」，但是，這是就理想層面上而言，在實際生活情境的層面往往不是能容易地做到完滿，故尚且還需要「道德創生」之能力以適當適切地權衡作為，以儘可能地趨向「至善」！

總之，承上所述，德行可以說是使人有能力為自己與為他人做好事的人格特質 (Slote, 1992: 91)，就《周易》而言即為實現與成就天下萬有之生命，因此，《周易》之道德教育就是要「培養人之德行」與「實現天人和合」的生命境界！

第二節 培養「道德創生」¹³能力——「時中」之道的實踐

《周易》道德思想要求人能實踐「時中之道」，如此可以實現自我的生命同時也成就天下萬有的生命，這是極高的道德價值！因此，培養學生「時中之道」的「知」與「行」就成為《周易》道德教育重要的目的。這樣的「時中之道」卻不是要求自我遵行某些「道德規範」或「道德價值」，而是發揮道德之「創造能

¹³此概念是牟宗三詮釋儒學的說法，他以「道德創造」的詞彙表示這樣的概念，其來源與意涵研究者將於本節解釋之。而本研究是以此概念詮釋人實踐與發揮《周易》「時中之道」的能力，然研究者另以「道德創生」一詞代表之，除欲突顯本概念中，在實踐當中對於「時中」道理之靈活性、創新性與圓熟性的掌握及發揮，更強調《周易》道德思想本身含藏之「化育生命」和「生生不息」的目的、內涵與精神。

力」，是對於當下所處情境的反省或思慮，做出具體且適當的回應。由於不是預設必須依循某些道德原則，故為一種「創造」而非「應用」，牟宗三先生便是突顯此觀念以詮釋先秦儒家乃至宋明儒學（黃慧英，2005：200-201），然而，此觀念同樣也可說是詮釋《周易》道德思想之重要概念，以此用來分析「時中之道」的本質，不僅生動地展現《周易》的道德內涵，更可強調在人德行之發揮上實蘊含《周易》「參贊化育、生生不息」的精神。

首先，「道德創生」的根據即是人的天賦善根，也就是天道所賦予人「生生之仁」的向善潛能（牟宗三，1968b：223）：

由不安、不忍、憤悱、不容已說，是感通之無隔，是覺潤之無方。雖親親、仁民、愛物，差等不容泯滅，然其為不安、不忍、則一也。不安、不忍、憤悱、不容已、即直接函著健行不息，純亦不已。故吾常說仁有二特性：一曰覺，二曰健。健為覺所函，此是精神生命的，不是物理生命的。覺即就感通覺潤而說。此覺是由不安、不忍、悱惻之感來說，是生命之洋溢，是溫暖之實在，如時雨之潤，故曰「覺潤」。覺潤至何處，即使何處有生意，能生長，是由吾之覺之潤之而誘發其生機也。故覺潤即起創生。故吾亦說仁以感通為性，以潤物為用。橫說是覺潤，豎說是創生。橫說，覺潤不能自原則上劃定一界限，說一定要止於此而不當通於彼。何處是其極限？並無極限。其極必也「以天地萬物為一體」。

能對他人和萬事萬物有所感應或感通，會產生內心的不安、不忍其痛苦受難、不會「麻木」，此為天賦之仁性善根重要的性質，而這樣對於生命的「感動」，也蘊含人有完成生命、實現生命的動力，像天道一般表現生生不息的創造力，如此便是活潑生命的展現。質言之，惻隱之心與不忍人之心的激發，是對天下生命的感通，這樣的「覺」，是道德心靈的觸動和展現，此外，「健」的意涵即為人透過「覺」產生完成生命、實現生命的動源，於是進一步效法宇宙天道之生生原理，以成就天下萬有之生命價值，由斯可知，「健」與「覺」是沒有限制的，透過「健」與「覺」的感發施用，人便能對天下萬有做出最適當的回應，其最終的目的就在於「天人合德」（牟宗三，1974：43-44）。

又承上所述，「橫說是覺潤」，說明了此「生生仁性」能感通於天下萬有，面對天下萬事萬物而能有所感覺、甚至引發不安，「覺潤即起創生」則表示感通之後立即能施用作為，將天下萬有之生命加以生養並且創化之。所以，「仁以感通

爲性，以潤物爲用」，「感通」便是和宇宙萬有相感應，將生命層層擴大沒有止境，而「潤物」是在感通的歷程情境中予人溫暖，並且引發其生命的創造。是故，「感通」是仁性的感覺觸發，進而能「潤物」，即對於天下萬有可以適時適當地給予溫暖，使其同時感到溫暖（牟宗三，1974：44）。就《周易》的「時中」意義而言，「感通」是道德動源，由感應而產生不安之情，屬於「仁」德，「潤物」則是能將德澤普遍施於萬有，在此重要的是，不僅是施用而已，更須是適宜地施用，才能真正使天下萬有各得其所，實現生命，這便是「智」的範疇，由此可知，「時中之道」就是一種「仁智雙彰」的實現！

另一方面，「不安」可以說是一種不忍生命傷痛的情感，如下所述（牟宗三，1968b：221-222）：

仁即代表真實生命也。孔子由許多方面指點「仁」字，即所以開啟人之真實生命也。對宰予則由「不安」指點。親喪，食夫稻、衣夫錦，於汝安乎？宰予說安，即宰予之不仁，其生命已無悱惻之感，已為其關於短喪之特定理由所牽引而陷於僵滯膠固之中，亦即麻木不覺之中，而喪失其仁心，……是以不安者即是真實生命之躍動，所謂活活潑潑是也。此處正見「仁」。然則「安」者正是停滯下來，陷於癡呆之境而自固結也。此不是安於義理，乃是安於桎梏。不是「仁者安仁」之安，乃是功利者著於利之著。不是「欽思、文明、安安」之安，乃是惰性之安，習氣固結之安。孔子指點仁正是要人挑破此惰性固結之安，而由不安以安於仁也。故重憤啟、悱發。有憤、始啟，有悱，始發。……無論他動之啟發，或是自動之啟發，皆須有憤悱作根據。而憤悱即是真生命之躍動。推之，一切德性之表現皆由憤悱而出也。憤悱即是不安，即是不忍。故後來孟子即以「不忍人之心」說仁，以「惻隱之心」說仁。

透過孔子對宰予的批評可知，天賦之仁性善根是生命的真實本質，是人的生命內涵，根據此本質內涵對天下萬有能有所觸發感動，而這樣的觸發感動是一種關懷生命、尊重生命、憂患生命的表現，對於生命的無法成就、無法保存、無法實現以及無法順遂，產生「於心不忍」之「不安心」的情感，即無法安頓於「生生仁道」的感覺，此即爲「不安」。藉由「不安」之感，能激發人們道德上的作爲以成就與實現「天理仁道」，故「不安」是爲了求「安」，但是，此「安」絕不是對當下情境的「麻木」和「無動於衷」，而是真正地「於心無愧」，安頓於宇宙生生之義理的實現。實質上，此亦爲《周易》道德思想中「自律性」的根源。

因此，「道德創生」的依據與發揮就在於人之「天賦善根」，但人如何能體悟到自我仁性則須依靠「逆覺體證」之工夫（牟宗三，1968b：239-240）：

但有一本質的關鍵，此即是「逆覺的體證」。此即明道所謂「識仁」之「識」字，孟子所謂「求放心」之「求」字所函之義蘊也。當然逆覺體證並不就是朗現。逆覺，亦可以覺上去，亦可以落下來。但必須經過此體證。體認而欲得朗現大定，則必須頓悟，此處並無修之可言。（修能使習心凝聚，不容易落下來。但本質地言之，由修到逆覺是異質的跳躍，是突變，由逆覺到頓悟朗現亦是異質的跳躍，是突變）。其實頓悟並無任何神秘可言，只是相應道德本性，直下使吾人純道德的心體毫無隱曲雜染地（無條件地）全部朗現，以引生道德行為之「純亦不已」耳，所謂「沛然莫之能禦」也。「直下使」云云即頓悟也。普通所謂「該行則行」即是頓行，此中並無任何迴護、曲折、與顧慮。……事實上在行動以前可有一考慮過程，但就這「該行則行」一純然道德行為之實現言，本質上是頓的，此處亦並無漸之過程之可言。

「逆覺體證」是《周易》修德工夫中「自律反省」的部分，這是體悟天賦仁性，也是如何將人的向善潛能發揮出來的重要德育方法。「逆覺上去」，是指人由「不安」進而察覺且意識到自我仁性的激發，對自我仁性的察覺體悟亦同時是對宇宙天理仁德之掌握，而另一方面，「落下來」則是將自我所體證到之仁心放失掉，也就是不再與天道仁心相感應！並且，此體證過程不是經由日積月累的磨練工夫，而是一種「頓悟」，即對於天理仁性的「直接覺悟」，所以說是異質性的跳躍。進言之，體證之後若能進一步不斷地涵養，甚至透過「逆覺」已察識此天理仁性，施用回應在具體的生活情勢中，這樣完整的「體證」過程便可以使此仁性更加凝聚，而不至於輕易地放失！故《周易》之德育意涵中，「逆覺體證」與其他的反省或理性的思維，以及「他律外塑」性的教學，是相輔相成的，但基本上「體證」仍是一重要的「道德認知」工夫。

質言之，誠如牟宗三所言：

道德創造中一切道德行為皆是天之所命、性之所命，皆是必然的義務而責無旁貸者，吾必須承受而致至之，此即吾人之大分也。（牟宗三，1968a：497）

性體心體不只是在實踐的體證中呈現，亦不只是在此體證中而可被理解，而且其本身即在此體證的呈現與被理解中起作用，起革故生新的創造的作用，此即是道德的性體心體

之創造。……只有這道德的性體心體之創造才是真實而真正的創造之意義，亦代表著吾人真實而真正的創造的生命，所謂「於穆不已」者是。(牟宗三，1968a：178-179)。

若道德實踐地說，則是盡之於剛柔、清濁之中而不偏滯，以成道德之實事，即，成道德之創造，道德行為之純亦不已。(牟宗三，1968a：497)。

「道德創生」的根源是「天賦仁性善根」，藉由其之激發引起「不安」而促使人責無旁貸地「覺潤萬物」，然而，在自我的修德層面，「道德創生」經由體證與道德實踐，引起革故生新的創造作用，也就是說生命歷程中每一次的體證與實踐，都不斷地更加豐富自我仁性的內容，使得道德主體之生命創生不已、日新又新，與天道變化相應，而如此之道德實踐，則是發揮「剛健」和「柔順」之德行且將其「恰如其分」地發揮，同時亦為「道德創生」精神的展現。

綜上所言，《周易》的「時中之道」即是由「道德創生」以發揮，但是從《周易》道德思想的角度觀之，「道德創生」的培養不僅僅藉由「逆覺體證」而已，亦須從多方的修德以教育之、型塑之！

此外，「道德創生」的內容與 Aristotle 的「實踐智慧」相近卻不等同，Aristotle (1986: 143) 認為：「實踐智慧(practical wisdom)是對於人類是非善惡之真正的推理能力」，因為道德牽涉抉擇的狀態，人若能運用實踐智慧便可以深思熟慮出正當且應當的作為(黃藹，1996：32)，然「道德創生」亦著重於天賦仁性之發用而非僅僅是理性的思維，但兩者都是認知是非善惡的能力。另一方面，倘若就「時中之道」而言，Aristotle 所提之「中庸」則幾乎與《周易》「時中之道」相同，其均為生活中的以及德行上的判準，並且都是強調「恰如其分」、「適當適切」的德行意涵，如 Aristotle (1986: 37) 所言：

在相連而可切分的事物中，對於事物本身以及相關於我們而言，都能夠分成一邊多一邊少或者兩邊一樣多的兩份，而居於過多與不足的中間即為兩邊相同均等的中央。這事物中央之意義，便是離兩個極端有相等之距，這對於所有人來說都是一樣的。但是，關於我們人事上的中庸之道，既非過多亦非不足，此不是對於每個人來說都是一樣的。例如就事物而言，「十」為過多而「二」即不足，其中間之量就是「六」，因為「六」超過「二」之數量與「六」被「十」超越的數量，兩者是相等的，這是根據算數比例得來的。然而，對於我們人事上的中庸卻非如此，如果對某個人來說吃十磅的份量太多，而二磅的份量又太少，但這並不必然表示吃六磅的份量對他來說是剛好的，並且，這十磅的份量也許

對某人來說太多、或許又太少，……，因此，真正通曉之人能避免「過猶不及」，尋求和抉擇對於我們人事而非事物來說的「中庸」(intermediate)。

由此可知，其中庸之道並非取決於兩端之中央，或兩者相加對除，也不是對於每個人來說是相同的標準，而是能適應個別差異、思慮各個不同之情勢，以作最適切之回應。同時，爲了使人們能更容易達到「中庸」，Aristotle (1986: 46) 還提出一些原則：

因為兩個極端中，一端是較重大的差錯，一端是較輕微的，既然要達到「中道」(the mean) 是極為困難的，所以，我們通常僅能退而求其次，衡量以取決危害最小的……；

我們必須考慮且體察那些對於我們來說容易失去自制的事物，有些人可能在某一極端，而有些人可能在另一極端，這可以從痛苦和快樂的感覺認知到，故我們必須將自我從一個極端的處境，逆轉朝向另一方，即我們須將自我從差錯中抽離以趨向中庸……；

對於那些使人感到愉悅和快樂的事物，必須特別謹慎小心，甚至避免之，因為我們無法不偏不倚地判斷它。

若將這三項原則從《周易》之德育方法觀之，有異曲同工之妙：就第一項，是權衡或推理；就第二項，是反思並且補過；就第三項，則是憂患意識的展現，亦爲「盛極而衰」的思考！故由 Aristotle 的思想亦可與《周易》之修德方法相互呼應、相輔相成。

另一方面，從「仁智雙彰」的角度，《周易·泰》九二爻辭曰：「包荒。用馮河，不遐遺；朋亡。得尚於中行」(王弼(魏)、韓康伯(晉)，1999：39)，王弼亦云：「用心弘大，无所遐棄，故曰不遐遺也。无私无偏，存乎光大，故曰朋亡也」(王弼(魏)、韓康伯(晉)，1999：39)，有容納大川一般的寬廣胸懷而可包容一切，故能感通四方、澤披萬人，且招納遠方的賢者，不結黨營私，因此其有德有能，幫助君王以成就大業。相同地，《周易·益》九五爻辭：「有孚惠心，勿問元吉。有孚惠我德」(王弼(魏)、韓康伯(晉)，1999：133)，程頤曰(宋／1987：371)：

五剛陽中正居尊位，又得六二之中正相應，以行其益，何所不利！以陽實在中，有孚之象也，以九五之德、之才、之位、而中心至誠在惠益於物，其至善大吉，不問可知，故

云勿問元吉。……人君至誠益於天下，天下之人无不至誠愛戴，以君之德澤為恩惠也。

此九五剛健居中當尊位，又與六二相應，表示其能懷抱真誠仁慈之心，感通天下施予恩澤以實現天下人之生命，這毫無疑問地是吉祥的，進而天下萬民也必輸誠愛戴，將以真誠信實之心回應報答！由此可知，此二爻均為居中位之爻，代表能持守中道，從其所為亦可知《周易》所言「時中之道」即為一「仁智雙彰」之德行。

同時，「逆覺體證」是《周易》所提示之重要道德工夫，如《周易·彖傳·復》：「復，亨，剛反，動而以順行，……復其見天地之心乎？」（王弼（魏）、韓康伯（晉），1999：75），這是說陽剛回復，依剛健陽動向上反復便可以順暢亨通，《易童子問》又有言：「曰天地之心見乎動，復也。一陽初動於下矣，天地所以生育萬物者本於此，故曰天地之心也，天地以生物為心者也。」（周必大（編），宋／1983：Vol.1102 605），天地之德行就在生生仁德，陽動回復即是回復生生創化不已之天地仁心。因此，回復生生之仁在人之修德上說就是「逆覺體證」天賦予我的善根仁性，同時，以此剛健不息創生化育萬民萬物，便能行事作為沒有過錯災禍，有德之朋友也會前來依附。

此外，「繫辭傳」中也有相關的討論，《周易·繫辭傳上》第四章：「仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說」（王弼（魏）、韓康伯（晉），1999：205），《周易正義》：「天有懸象，而成文章，故稱文也。地有山川原隰，各有條理，故稱理也。是故，知幽明之故者，故謂事故也。……理原窮事物之初始，反復事物之終末，始終吉凶，皆悉包羅，以此之故，知死生之數也」（王弼（魏）注、陸德明（唐）音義、孔穎達（唐）疏，1983：Vol.7 527），觀察天象運行變化與大地萬物生態造型，便可以知曉無形或有形之事物的原理法則，溯源探究事情發展的初始，設想事情的演變與結果，就可瞭解萬事萬物自始至終的發展規律，故觀察與思考能使人明白萬事萬物之進展歷程，其目的就在於藉由這樣的梳理，我們更能掌握情勢時機，以便做最適宜的回應。又《周易·繫辭傳下》第一章有言：「天地之道，貞觀者也」（王弼（魏）、韓康伯（晉），1999：219），《周易集解》：「陸績曰，言天地正，可以觀瞻為道也」（李鼎祚，唐／1983：Vol.7 839），觀察和思考的對象是以宇宙天道為其依據，也就是說，僅有宇宙天理能指引我們做最佳回應以及適切作為，只有依循天道才能趨吉避凶、成就生命。

因此，《周易·繫辭傳下》第五章還說：「窮神知化，德之盛也」（王弼（魏）、

韓康伯（晉），1999：223），朱熹（宋／1999：258）云：「至於窮神知化，乃德盛仁熟而自致耳。然不知者，往而屈也，自致者，來而信也，是亦感應自然之理而已」，此即能瞭解知悉宇宙天理，方能對天下萬有做生生不息之適當的回應，故為最完滿之德行；相同地，《周易·繫辭傳上》第二章亦曰：「變化者，進退之象」（王弼（魏）、韓康伯（晉），1999：204），宇宙天道的運作變化，提示人們應如何行事作為，故不僅是要「逆覺體仁」，《周易》強調還要「格物窮理」，兩者之根源都是「天道之仁」，而兩者之目的是為了成就「覺潤萬物」，由此可知，《周易》思想實充滿「仁智雙彰」的意涵。

又者，如《周易·繫辭傳上》第四章：「與天地相似，故不違。知周乎萬物，而道濟天下，故不過。旁行而不流，樂天知命，故不憂。安土敦乎仁，故能愛」（王弼（魏）、韓康伯（晉），1999：206），韓康伯曰：「德合天地，故曰相似」（王弼（魏）、韓康伯（晉），1999：207），思考與作為都依循宇宙天理，就不違悖天道仁德，即與天合德；《周易正義》云：「所為皆得其宜，不有愆過使物失分也」（王弼（魏）注、陸德明（唐）音義、孔穎達（唐）疏，1983：Vol.7 529），能以仁心感通萬事萬物，並對萬事萬物有所掌握，便可以對萬事萬物做最適切的回應，使其各有所得，使其能實現各自的生命，不失份際也各得其適宜；朱熹云：「旁行者，行權之知也，不流者，守正之仁也」（朱熹，宋／1999：238），能因實地制宜、權衡思量，並且根據仁性的體察、感通與發揮，有權變之法、有經常之道，同時，藉此能瞭解掌握天道運行和天下萬有發展之本質限制，這樣就不會憂慮；朱熹（宋／1983：Vol.1144 173-174）又曰：「安土者，隨所遇而安也，敦乎仁者，不失其天地生物之心也。安土而敦乎仁，則無適而非仁矣，所以能愛也」，以仁德安頓自我與天下萬有的生活生命，即是「愛」的展現，換言之，發揮仁性「感通」和「覺潤」萬事萬物，以安頓其生活、實現其生命，是泛愛天下的表現！所以，這即是指出《周易》的「時中之道」或「道德創生」蘊含「仁」的感通體悟以及「智」的掌握覺潤，透過「仁」與「智」的體證施用，便能將「時中」發揮出來。

又如《周易·繫辭傳上》第十二章云：「子曰：佑者助也。天之所助者，順也；人之所助者，信也。履信思乎順，又以尚賢也。是以自天佑之，吉無不利也。」（王弼（魏）、韓康伯（晉），1999：216）天道所助佑的，是順應天道者，人們所助益的，是具有誠信者，因此，能瞭解、掌握並遵循宇宙天理行事作為的人，就能趨吉避凶，能體悟天賦善根、感應眾人而以誠信之德與人相處、待人接物，

便可以得到眾人的協助，尤有進者，獲得賢者的輔佐，於是便可實現天人和諧、成就生命之大業。此亦指出，「時中之道」為《周易》思想中趨吉避凶、實現生命與成就德業的方法，其在運作上是依靠「道德創生」的能力，或者即是德行，而此能力的內涵也就是「仁智雙彰」，此「仁智雙彰」就《周易》思想而言一方面藉由外在天地法則知識的習得與內化，另一方面，更是要根據天賦善根的「逆覺體證」和思維運作，是故，如《周易·繫辭傳上》第七章所言：「成性存存，道義之門」（王弼（魏）、韓康伯（晉），1999：208），朱熹亦曰：「成性，本成之性也，存存，謂存而又存，不已之意也」（朱熹，宋／1999：240），即不論是外在以內化或者是內發以外推的方式，將自我仁性省悟體證並且不斷涵養，這便是成就「道德」之關鍵！

承上所述，培養「道德創生」之能力就能實現「時中之道」，就能成為能夠踐行「時中之道」的有德之人。如《周易·解》九二爻辭：「田獲三狐，得黃矢，貞吉」（王弼（魏）、韓康伯（晉），1999：125），《周易·象傳·解》九二爻辭：「九二貞吉，得中道也」（王弼（魏）、韓康伯（晉），1999：125），王弼曰：「狐者，隱伏之物也，剛中而應，為五所任。處於險中，知險之情，以斯解物，能獲隱伏也。……矢，直也，田而獲三狐，得乎理中之道，不失枉直之實，能全其正者也」（王弼（魏）、韓康伯（晉），1999：125），在危險的處境中，能對情勢加以掌握，並且憑藉著德行的實踐與發揮，解決危懼的困難，此即「易道中庸」的展現，若繼續守持此道可獲得吉祥，因此《周易·解》六五爻辭又說：「君子維有解，吉，有孚於小人」（王弼（魏）、韓康伯（晉），1999：126），王弼曰：「居尊履中，而應乎剛，可以有解而獲吉矣」（王弼（魏）、韓康伯（晉），1999：126），指出有德——仁智雙彰——之君子能紓解困厄，這是相當吉祥的，甚至還能以仁德感化小人，使其服從向善，更是說明了君子有教化的德行與能力！

《周易·蹇》九五爻辭云：「大蹇，朋來」（王弼（魏）、韓康伯（晉），1999：122），《周易·象傳·蹇》九五：「大蹇，朋來，以中節也」（王弼（魏）、韓康伯（晉），1999：122），王弼曰：「處難之時，獨在險中，難之大者也，故曰大蹇。然居不失正，履不失中，執德之長，不改其節，如此則同志者集而至矣」（王弼（魏）、韓康伯（晉），1999：122-123），即是處於艱難的情境，仍然依循宇宙天理行事作為，發揚誠信仁德與人相待，雖然行走得十分困難，卻能朝向美好的結果而不偏失，並且能招致朋友來加以協助，更能迅速地脫於困厄之境。又如《周易·大有》六五爻辭云：「厥孚交如，威如；吉」（王弼（魏）、韓康伯（晉），1999：

49),《周易·象傳·大有》六五:「厥孚交如,信以發志也。威如之吉,易而無備也」(王弼(魏)、韓康伯(晉),1999:49),王弼:「夫不私於物,物亦公焉,不疑於物,物亦誠焉。既公且信,何難何備!不言而教行,何為而不威如!」(王弼(魏)、韓康伯(晉),1999:49),這指出此六五之人感通於眾人,而待人心胸開闊、正值公平且仁慈誠信,如此便能展示自我的威望,在人際行事上自然地能夠亨通創達、和諧共榮。《周易·臨》六五爻辭亦曰:「知臨,大君之宜,吉」(王弼(魏)、韓康伯(晉),1999:62),朱熹(宋/1999:97)云:「以柔居中,下應九二,不自用而任人,乃知之事。而大君之宜,吉之道也」,有德之人在監察臨近萬民時,信任下應之九二之人而將責任分工,且符合監臨之要求,以誠信仁慈之德行與人交往、從上臨下,這樣的作為既「仁」且「智」,故能成就「臨」、成就德業,此德業便是實現「時中」之德、實現與成就生命!

因此,其內涵為「仁智雙彰」的「道德創生」能力與「時中之道」的實現息息相關,後者是《周易》思想中道德認知與道德實踐的理想境地,故於德育的層面上,「道德創生」的能力就是《周易》中有德之人必備之能力或者說是德行,同時為道德教育重要的目的,藉由此能力之培養才能有正確之道德認知,以及成就生命之道德實踐。

第三節 達到「生生之仁」與「天人和合」的生命境界

《周易》思想的精神主旨,實質上就是由「天道生生」所開展之以生命與價值為中心的道德哲學,因為,宇宙天道創生化育天下萬物永不止息,其本質就是「好生之仁德」,也就是以使天下萬有的生命之創造以及實現完成為其內涵與目的,是故,這樣的「生生不息」並不僅是自然的運行,更是一種以「成就生命」為終極關懷之「仁德」價值的展現!由是之故,《周易》德育思想的本質與內涵也就包含了教導人實現自我的生命,體悟生命的價值,與天下萬有和諧共榮,進而更能實現天下萬有的生命。

從第二章的討論得知,《周易》所顯示的生生天理其內涵即在於持續不斷的創造性,天下萬有是由「乾」與「坤」所創生孕育,並且,天下萬有生命之創生和化育、萬物生命價值之實現與完成,都不斷地向前創造發展,展現旺盛之生命活力,生生不絕!就人而言,人也為宇宙天地所創生,其稟賦天地之仁性善根,承繼天道無窮的創造力,然而,與其他萬物不同的,是人具有生養萬物、賦予萬

物價值和成就萬物生命的潛能，就因為人能參與天地之化育、且為萬物中最為靈秀者，故同時亦能感通天下萬物，知曉其對於生生天道或多或少均有所稟受，因此，透過自我修德，對生生之道影有所反省與體悟，以實踐最高的德行和價值，即是與富有無限創造力的天地自然相互符應且和合（方東美，1982：269-270）。

進一步言之，藉由道德修為，人不僅能發展實現自我的生命，更能發揮天道仁德以安頓天下萬有之生活，使天下萬有都能發展各自之才能、實現各自之生命，這樣德行的實踐，使人的生命更加充實完滿，同時還促進天下萬有的和諧共榮，即宇宙萬物的生命透過人的創造力，使生生天理得以展現，達到天下生命融為一體的理想，如此神聖的價值，是由於對生命的真實體會、對生命的感通珍惜與對生命的誠信尊重，方能實現之（方東美，1982：275、277-279）。

此外，賴貴三（2001：26-29）整理分析《周易》經傳「命」字的多元表述，綜合有數項意涵：首先，「天命的生生流行」表示天道流行變化，使宇宙萬有各得其生命稟賦，而保持陰陽之和合以持續發展萬有之生命和本性，便是生生不息的天命蘊義；其次，「君命的順天應人」是指欲順乎天理自然生化流行之道，在人事上須應乎人心公義望治的嚮往，即以「仁」為本「外王」之實踐作為；復次，「性命的創造體現」則彰顯人將天命內化為自我德行，同時發揮天賦予我之善根仁性，以參與天地化育如此之天人共貫的教化歷程，展現《周易》「性命對揚」、「天人和合」之思想精神；再次，「理命的道德轉化」提示了天理運行法則轉化為主觀性命道德義理之進境，強調《周易》「形上天命」與「道德理命」相互涵蘊之一體圓融；最後，「問命的變通時行」展現《周易》由原始之問命測象、決疑定行、占卜吉凶的功能，轉化成為以「變通」與「時行」為道德法則之樞紐，並以「順性命之理」為依歸之道德性命哲學。故從此可知，《周易》「命」的意義實涵藏「生生之仁」及「天人和合」的生命與道德之豐富蘊義，進而體現生命發展和進德修業的價值與理想。

質言之，《周易》所展現的是處處充滿生機之宇宙世界，人身處生生天理的創化歷程中，其生命的終極關懷即在於根據天賦善根，發揮創造的能力，與天地以及與他人和諧共榮，以實現天下萬有的生命價值（李煥明，1984c：19）。《周易》的生生變化之道並非一種盲目的、衝動的躁進，而是以新新不停、生生相續之生命的創造與完成為目的，具有美好、良善、剛健的莊嚴價值，而此價值便是由宇宙太極之天地創生，貫串天、地、人三者，並藉由天、地、人以展現且成就之（程石泉，1982：6）。

因此，在道德教育的層面，《周易》終極關懷來自於生命的創化、成就在生命價值的實現，也就是說，宇宙天地創生化育萬物而生生不息，又賦予人善根仁性，於是人能夠體悟天道、感通萬物，藉由感通而產生對萬物的不安之情或不忍之心，即一種「憂患」或「憂慮」萬物生命能否成就和實現的惻隱仁心，同時又透過對天道之學習，因而能效法宇宙天理保存並實現自我的生命，尊重且成就萬物的生命，創造生生不息、和諧共榮的世界，這要的生命境界便是《周易》所要求之「天人合一」，質言之，發揮「生生仁性」以達到此「至善」的目的，故《周易》生命教育的最終目的亦在於此！

首先，就人與自己的層面來說，從《周易》道德思想可知，人具有體證實踐生生天理的特殊性，但是，人卻不能落於宇宙內的獨存，人生活在天地之間與萬物共存，並且是相互關聯的，生活於與天地萬有「共存」的空間（鄭炳碩，1989：25），又者，人的本質與理想實在於自我實現，但此實現是藉由德行之修為以發展生命的創造力（鄭炳碩，1989：27），也就是說，人自我實現的動源來自於生命的活力，藉由修德工夫與教育過程的省悟和磨練，可以對此生生創造力有所認知、有所發揮，質言之，也就是對自我的生命本質有所瞭解，對自我的生命價值有所意識，透過認識與自覺，而體察到自我生命的神聖性、莊嚴性，如此，即能對自我的生命產生「自尊自愛」的情操，進而能充分實現天所賦予我之生命內涵（曾春海，1984：20）。

換言之，《周易》思想實蘊含對生命的創生、維護與實現，著重生命價值的展現，《周易》又將人與天、地並立為「三才」，即人有能力可以參與宇宙天地萬物的創生化育，人不僅要實現自我的生命，《周易》要求人還必須不斷修德以體現「三才」共同的生命創造價值，故人須尊重自我的生命，擴充涵養內在的好生之德，根據天道以立人道，盡人的本質，踐行人道以契合天道，最後達成天人合一之生命境界（曾春海，1984：19）。

另一方面，人之修德實質上即在於能呈現生命的價值，這樣的價值呈現便是靠修德以使「人與自己合一」，這是參與宇宙天地創化之功最基本的修養，因為人之惡行是來自欲望無法做理性的調節，《周易》思想雖然強調人的道德價值，卻也沒有否定人有自然的欲望，是故，要求人必須藉由教育、透過修德將自己的欲望作理性的調整，將天賦仁性彰顯出來，質言之，將善根與欲望的衝突轉化為和諧與天理一致，這樣方能使自我內在達到與天道一致的和諧，才能進一步發展實踐仁德，也才能順應成就自我的生命，換言之，便是「人與自己合一」（趙雅

博，1988a：8-9)。

其次，就人際關係的層面而言，由於「物物皆有太極」，每個人都稟賦了天理仁性，即每個個人的本質都含有天賦仁性，且均為太極之理，質言之，就「理一」的層次，人皆源於一本，就「分殊」的情況，人皆有其生命的實現，然而，人與天地萬有共同生存，並藉由仁心的感應而能對其他生命有所感受，因此，一方面人與人生活均共同在天地之間，一方面每個人都有生命實現的創造要求，一方面每個人又都能對他人的生命有所感通（曾春海，1984：20），所以，就生活而言，人與人和諧相處便能創造共生共榮的生活環境，就實現生命而言，人與人相互感通便能體悟生命的價值、便能成就自我的生命，同時保存、尊重與成就他人的生命。

此外，「仁性」的本質內涵在於「不忍」與「不安」，在於能「憂患」自己的德行是否充實，進而「憂患」他人的生命是否發揮，這樣對人的生命能感到「不安」或「憂患」，誠如《論語·顏淵》之言：「樊遲問仁，子曰：愛人。問智，子曰：知人」（蔣伯潛（廣解）、（宋）朱熹集註，1960a：187），「仁」的內涵即在於「愛人」，「智」的內涵即在於瞭解天理、體悟仁性以掌握人的本質，因此，透過對仁心的省悟以及對天理的掌握，人能夠「愛人」，能夠與人和諧相處、尊重他人的生命，尤有進者在成就自我的生命時，還能實現他人的生命（李煥明，1984a：10-11）！

承上所述，《周易》之道德蘊義不僅含有此思維，更強調這樣的要求，故其道德工夫實包含了對生命的瞭解，須瞭解的不僅為自我的生命，在與他人相處、關係到他人之時，在作道德之抉擇，這樣的「仁」與「智」的德行涵養便要求、同時也幫助我們設身處地「感通」他人的生命，進而適時適切地對他人及其情境行事作為，若能如此，便是自我生命的延伸，此時所「體證」的不再限於自我的生命，亦包括了他人的生命（黃慧英，1995：111）。故此「仁」與「智」的德行涵養使得我們能推己及人、感同身受，同時也「憂患」痛苦的事情不再發生於自我與他人身上，基於此德行，我們實現的不只是自我的幸福，亦能促進他人幸福的成就，從自我的生命出發，向外推展生命的價值，這即是道德涵養的重要關鍵（黃慧英，1995：111）。

另一方面，從第四章對於《周易》人格典型的探究，可知《周易》道德思想不僅是著重自我成德之「內聖」，更是強調且要求有德之人必須有成就萬物生命的責任，即「外王」的責任，這不但是自我德行的實踐，亦為實現「天人合德」

至善境界的重要過程，藉由每個人的「仁智雙彰」，人際的和諧實並不難實現（趙雅博，1988a：11-13）。換言之，人透過修德以實現自我的生命，但透過修德亦能體察尊重他人的生命，於是能創造和諧共榮的人際關係，如此，一方面使得每個人的生命都因此能得到實現，一方面這樣的人際關係同時也就是自我德行的踐行，兩者不相衝突，甚至互相關聯，「外王」不僅是自我修德重要的踐行工夫，還是自我「仁性」自然的要求，兩者的結合即為《周易》生命概念的意義或目的，更是其生命教育的重要內容。

「關懷倫理學」亦強調此和諧的人際關係，關懷的關係是著重於創造、維護與增益這樣正向積極的人際關係，而非在高度的道德衝突下進行理性的抉擇，故教育的目的即在於關懷他的動機的培養，並且，教育的重點不只是一要使學生學習理性思考以作適宜的道德抉擇，更是置於培養能增進與維繫關懷人際的能力和態度（Noddings, 1992: 21-22），質言之，此情意與人格的養成實與《周易》所言之人際和諧共榮的生命內涵相呼應。

第三，就人與天的關係層面，「乾」、「坤」創生滋養萬物而生生不息，故天道化生萬物是生命創造之最高目的，即生命的創造與實現便是生命的內容同時也是目的，人能參與天地化育，只要其因時而知曉暢通與阻塞的情勢，因勢而知曉發展進程的升降起伏，便可以循時變化，符應宇宙變易之理，並且透過感通與體悟，掌握萬物的本質，便能將萬物適時適當地發展生命，使萬物的生成變化都各得其宜，如此，人的德性作為就展現了天的仁德、依循天的法則，天道亦在人的身上發揮出來（楊政河，1990：119-120）。

此外，《周易·繫辭傳上》第一章有言：「乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業」（王弼（魏）、韓康伯（晉），1999：203），韓康伯注曰：「天地之道，不為而善始，不勞而善成，故曰易簡」（王弼（魏）、韓康伯（晉），1999：204），這是說明「乾元」創始生命，萬物得以始生，「坤元」孕育生命，萬物得以完成，天地生化的道理自然而運行，無形之中創始生命，接著順承乾元而落實生命，不顯艱難、無須煩勞，即「乾」的德性就在施仁於萬物，「坤」的德性就在順承萬物，如此地自然，所以說相當地「易」而「簡」，朱熹（宋／1999：234-235）亦云：

人之所為，如乾之易，則其心明白，而人易知。如坤之簡，則其事要約，而人易從。易

知，則與之同心者多，故有親，易從，則與之協力者衆，故有功。有親則一於內，故可久，有功則兼於外，故可大。德，謂得於己者，業，謂成於事者，上言乾坤之德不同，此言人法乾坤之道至此，則可以為賢矣。

此即人的行事作為如「乾元」一般具始生創造的內涵，則便是體悟仁性亦掌握人的本質，可感通人心，如「坤元」一般順應宇宙萬物之本質、順應人心，依循天理仁道，則人事就簡要不煩，人們就會順服，「易知」便能與人人相應，可以與人和同，可以與人親近，「易從」則是能順應人心、依循天道變化法則，事情便容易成功，能與人和諧共榮有親，生命的開展便得以持久，德業成功便展現出德行的光大，這樣的效法乾坤天道，即為有德之人生命的內涵，同時成就天下萬有的生命，最後更與天道相符而達到宇宙天下和諧共榮的境地。

承上所言，又如《周易·繫辭傳下》第十二章云：「夫乾，天下之至健也，德行恒，易以知險。夫坤，天下之至順也，德行恒簡以知阻」（王弼（魏）、韓康伯（晉），1999：232），「易」的德性在生命的創生，「簡」則是無為而順從，「易簡」實質上也就是「健順精神」的展現，生生不息為化育萬物的根基，換言之，「乾陽」創始萬物，剛健以自強不息，知曉險惡而趨吉避凶，故將德行以容易瞭解的意涵展示於人，「坤陰」孕育落實萬物，順應天道不繁複，柔順知曉險阻，因而順從以發揮自我的德性，故此為將德行以簡約的意涵展示於人，由是可知，「乾坤」展現了天地生生仁德（宋志堅，1991：6-7）！然而，人生活在天地之中，其生命重要的內涵就在於藉由修德以效法此仁德，並且，人亦能、亦須從此而發揮彰顯天地的生命價值，進而也提升人自我的生命價值，如此，參與天地的化育以彰顯生命的價值、實現自我的生命，即創造了和諧共榮的「天人」關係（宋志堅，1991：6-7）。

因此，《周易》的天人關係實強調：由於天道創化生生不息、日新又新，此為生命的內容與目的，人生命的成就則在於「鑑照天德、修己向善」，即發揮天賦仁性，參與天地化育，依循天道變化法則開展生命，如此與天地萬有融為一體，此「合一」便是天人關係全幅之生命內涵（程石泉，1982：7）。質言之，人為萬物之一，《周易》主張人與萬物的關係、人與宇宙自然的關係是「和諧共榮」的，事實上，這樣的天人合一主要還是由人之修德以向天道融為一體，但是人進入天道中並不表示就喪失了主體性，乃是要人主動積極地修為，與天德相合，與天地萬物共同創生化育，甚至藉由人以彰顯天地萬物的生命價值，這也就是生命「至

善」的境界（趙雅博，1988b：14-15）。然而，《周易》又提醒我們：達到至善的生命境界並非一蹴可及，而必須自我修德，修德以安頓自己、與自我合一，以安頓萬人、與萬人合一，以知曉天道，最後與天道合一（趙雅博，1988b：15）！故人與天的關係是和諧、相通、並且相融合的。

道德教育的本質與目的就是要教導人成為完整的人、有德之人，並成就且實現生命的內涵與意義，故亦包含了「生命教育」（孫效智，2001：55），另一方面，生命又是以其意義和價值的追求為目的，故生命教育也當然以此為基礎（黎建球，2001：21）。《周易》德育生命思想是以「不安」或「不忍」之「天賦善根仁性」的發揮作為道德主體性的展現和根據，此「仁性」的施用在日常生活中就可以實現與踐行，並非與人的生命相離，同時，天道是以其生生不息的表現以說明，故天道即蘊含「生生之德」，人若能藉由「仁智雙彰」的發揮，便能與天道合一，然而，這樣的合一並非限於自己的生命，而是擴及到天地萬物，因此，此仁德之實踐不僅於生命的實現，且為德行之自然要求（李瑞全，1999：60-61），尤有進者，如《中庸》所言（蔣伯潛（廣解）、（宋）朱熹集註，1960c：中庸新解 33-35）：

唯天下至誠為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。……誠者自成也，而道自道也。誠者，物之終始。不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者，非自成己而已也。所以成物也。成己仁也。成物知也。性之德也，合外內之道也。故時措之宜也。

人參與天地化育進而促使生生之德更為充分地實現，而生生之德的實現，實質上也就是能夠使得天下萬有的生命各得其所、各得所宜，各自成就自我的生命，這是藉由人之道德修為，體現「仁智雙彰」而發揮自主自律之德行以達到天人合一的生命境界，因此，這「參贊天道」與「各盡其性」即為《周易》道德思想中的生命意義，亦為其生命教育的目的（李瑞全，1999：63-64）。

然經由對「道德創生」之德行或能力以及「天人和合」之生命境界的探究，尤有進者，「批判性思考」亦為《周易》道德教育目的之重要內涵，即擁有「道德創生」德行或能力之人，必然能運用批判性思考，「天人和合」的最高境地同時也是批判性思考所欲達成之目的！

首先，批判性思考含有「自主性自律」（autonomy）的特質，乃是在其所擁有的自由度下，自我角色的運作，包括行為和精神樣態，而自我角色運作則又

包括自我理解、自我反省和自我實現，換言之，就是自由和自我角色之合理運作（溫明麗，1998：94-95）。而「道德創生」是「時中」的實踐，人透過「仁」的感通體悟與「智」覺潤發用，不論處於何種情境，都能反應最適切、適當的作為，也就是不僅深刻地掌握道德原則，更能自由且圓熟地施用，進而導致合理又圓滿的結果，這便是藉由對自我處境之理解以及對自我仁德之反思體悟，達到自我生命價值之實現，從「仁」與「智」的體現又保證了自我角色和自由意志之合理運作，以成就「有經有權」且「通權達變」之德行，故「道德創生」包含「自主性自律」之特色。

其次，批判性思考是一種心靈的辯證性活動，「辯證」是一由同一性、差異性之對立，乃至於統合為一的整個對立、同一的成長與變動過程與結果，即「正、反、合」之關係，且為具「質疑、反省、解放與重建」的歷程和功能（溫明麗，1998：102）。事實上，《周易》思想所蘊含創生性的變動觀，亦即為辯證性的動態思維，質言之，天地萬有的創化均由「乾陽」與「坤陰」之相感融合而來；從初爻至上爻所表現事物的生長，指出事物進展至極盛又朝向另一面，之後再轉化成另一面繼續不斷地向前發展；「同中求異」和「異中求同」的分析與歸納的實踐思考；以及「憂患意識」中所提示人不能只看當下的情況，而必須思考事物潛在的一面等，這些實都表現出自「正」而「反」以走向兩者之「合」的思辨精神。進言之，「道德創生」所體現的「時中」之道，便是透過「質疑」以主動地詰問、探究和澄清當前的情境，「反省」以戒慎和理性思考並且「逆覺省悟」自我仁性，「解放」以「通權達變」而創生性地運用道德原則，最後以「重建」實現「生生之仁」和「天人和合」的生命境界！由此可知，「道德創生」需要批判性思考，藉由批判性思考使得「道德創生」更為圓熟、更能合理地解決道德困難。

第三，《周易》「生生之仁」與「天人和合」之道德境界蘊含人與自我、人與他人、人與宇宙之和諧共榮的深刻意義，換言之，即是人能感悟並發揮天賦仁性，成就自我生命價值，然後藉由適切的作為以向外創造與他人的和諧關係，進而關懷、珍視並參與天地萬有的生命創化，與大自然共存共榮，這便是實現了批判性思考促進人合理性的美好生活之目的。質言之，批判性思考同樣地旨在使人類的生活更具合理性，適當地處理人與自我、他人、社群和外在世界的關係，同時成就自主性自律及和諧性，美好的生活實需兼顧自主性和和諧面，若以「仁愛」作圓心，以思考和處理各種關係，則人人應能致力於自我理解與反省，也能在自我成長的同時，兼顧其他關係的滿全，由此而言，自主與和諧亦不致衝突（溫明麗，

1998：104-105、107-108)。

因此，《周易》思想實蘊藏批判性思考，其德育之內涵與目的即包含批判性思考，由此可知，《周易》所言有德之人亦實為能以批判性思考創造美好人生之人。

