

係必已包含了一橫攝認知的關係。」⁴

縱貫橫攝，則從性命天道走向家國天下，由成己擴展到成物，從無執到有執，由本體到現象界。仁心發用，來自宇宙創生本體及仁義內在之不容己，必然會由縱貫邁入橫攝的生活世界。但是，內聖外王，道德涵攝乾坤的惟道德主智主義，卻也滋生了泛道德的流弊，導致無法矗立民主政治，開創邏輯科學，僅是縱貫縱生的天道性命相通，而匱乏認知的縱貫橫攝的執取關係。

二、誠體政治

中庸也以誠為核心，展開成已成物、內聖外王、縱貫橫攝的生活世界場域，茲先摘錄相關條文，再作解析討論。

哀公問政。子曰：「文武之政，布在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。人道敏政，地道敏樹。夫政也者，蒲盧也。故為政在人，取人以身，脩身以道，脩道以仁。仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。在下位，不獲乎上，民不可得而治矣。故君子不可以不修身；思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」（第二十章）

此節說為政在於得人，而得入之道，在於國君之修身。人能修身，便能虛己，能虛己便能以己心推人心。若能如此，則民眾便會興發，所謂文武興，則民好善，君子之德風，小人之德草。充分流露出德治

⁴ 林安梧，《存有、意識與實踐》，台北，東大圖書公司，民國八十二年，頁一五二。

的思想，首重存在在位者修德正己。⁵

凡爲天下國家有九經，曰：脩身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。脩身，則道立；尊賢，則不惑；親親，則諸父昆弟不怨；敬大臣，則不眩；體群臣，則士之報禮重；子庶民，則百姓勸；來百工，則財用足；柔遠人，則四方歸之；懷諸侯，則天下畏之。……

凡爲天下國家有九經，所以行之者一也。（第二十章）

這九經中，修身是屬於內聖的事，尊賢親親是內聖通向外王的起點，敬大臣、體群臣、子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯是屬於外王的事。「所以行之者一也」。這個「一」，按照朱子的解釋是「一者，誠也，一有不誠，則是九者皆爲虛文矣，此九經之實也。」⁶

如上所述，治理天下國家的根本在誠之發用，屬於內聖的範疇，並透過封建親親血緣倫理關係，來建立外王的政制，這是大學所說格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下的內聖外王之模式。林安梧言：

儒家所謂的內聖外王，原只是此「血緣性的自然總體」與「人格性的道德總體」通極爲一的理想境界而已，如此一來，卻忽略了「血緣性的自然總體」及「人格性的道德總體」之外，應該還有一獨立的社會總體之可能。長久以來，「社會」只是「血緣性的自然總體」的衍伸及人格性道德總體滋潤、澆灌於其上

⁵ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，頁一八八。

⁶ 吳怡，《中庸誠的哲學》，頁七五。

的附屬存在而已。⁷

政教合一，政治與道德交纏糾葛，直迄近代政教分離原則的確定，政治取得了獨立的範圍地位，民主政治於焉燦爛的開展。政治的歸政治，道德的歸道德。此即是林安梧所謂的「獨立社會總體」之可能性。中庸云：

齊明盛服，非禮不動，所以脩身也；去讒遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也；尊其位，重其祿，同其好惡，所以勸親親也；官盛任使，所以勸大臣也；忠信重祿，所以勸士也；時使薄斂，所以勸百姓也；日省月試，既稟稱事，所以勸百工也；送往迎來，嘉善而矜不能，所以柔遠人也；繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也。凡為天下國家有九經，所以行之者，一也。（第二十章）

中庸是以誠一修身為本來建立一套政治哲學，這是受到孔子、大學的德性政治之影響。

非天子不議禮，不制度，不考文。今天下，車同軌，書同文，行同倫。雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。（第二十八章）

儒家的政治思想由仁而發，進而制禮作樂；因此，禮樂是誠體之外顯而用。中庸此章亦循孔孟思想的遺緒，理想地言之，說禮樂之道大，只有聖王方可做，而不是說只有現實上的天子才可作禮樂定制度。

由中庸此章的合內外之道脈絡尋析，乃是以道德價值觀念作領

⁷ 林安梧，《道的錯置—中國政治思想的根本困結》，頁七四。

導，而湧現出盡性盡倫盡制之綜合的盡理精神。⁸ 蔡仁厚先生對此則歸納為九點：

- 一、盡心、盡性到盡倫、盡制。
- 二、聖君賢相。
- 三、內聖外王之學。
- 四、仁政王道。
- 五、道德理性直接全面表現。
- 六、推己及人、推己及物。
- 七、親親而仁民、仁民而愛物。
- 八、橫一家國天下而為一體，天地萬物為一體。
- 九、縱一下學上達，天人合德。⁹

即是以道德誠體作為核心，然後層層向外推拓出去，理一分殊，開展出多元燦爛的人文活動與禮樂體制，作為人類人文活動生活世界的憑依，具體的蘄露內聖外王的儒家政制之典範。

王天下有三重焉，其寡過矣乎？上焉者，雖善無徵，無徵不信，不信民弗從。下焉者，雖善不尊，不尊不信，不信民弗從。故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也，百世以俟聖人而不惑，知人也。是故君子動而世為天下道，行而世為天下法，言而世為天下則；遠之則有望，

⁸ 牟宗三，《歷史哲學》，台北，台灣學生書局，民國七十七年，頁一八五。

⁹ 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》，台北，文津出版社，民國七十六年，頁一〇五～一〇六。

近之則不厭。詩曰：「在彼無惡，在此無射；庶幾夙夜，以永終譽。」君子未有不如此而蚤有譽於天下者也。（第二十九章）

君子之道本諸身，便是道之本，道德心之活潑呈現。徵諸庶民，即是由修身事親而治人，以不忍人之心行不忍人之政。考諸三王而不繆，是說此道是貫穿於歷史文化之中，所謂因革損益，百世可知，此道雖因時不同而有不同表現，而其義則一。¹⁰ 外王的議禮、制度、考文，仍然需要德者在位方可制作，不脫內聖外王的傳統儒家模式。

子曰：「舜其大孝也與！德為聖人，尊為天子，富有四海之內；宗廟饗之，子孫保之。故大德，必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。故天之生物，必因其材而篤焉，故栽者培之，傾者覆之。詩曰：『嘉樂君子，憲憲令德，宜民宜人，受祿于天；保佑命之，自天申之』故大德者必受命。」（第十七章）

宇宙秩序即是道德秩序，這是儒家生化道德本體宇宙觀本體論的理想。孟子所謂修其天爵則人爵從之，但本諸事實，有德者未必有福，在上位未必是賢能之士。歷史的荒涼蒼莽，亦只有期待聖君賢相的出現。

道德秩序中的國家一向是被看成人倫關係的一個環節。價值之源內在於人心，然後向外投射，由近及遠，這是人倫秩序的中心點。因此，任何政治方面的改善都必須從這個中心點的價值自覺開始，這便是內聖外王的理論基礎。¹¹ 因此，遭致政治神性論及一元的方法論，

¹⁰ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，頁二三八。

¹¹ 余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義》，台北，時報出版社，民國八十一年，頁九四～九五。

藉思想文化以解決問題的途徑之迷思。¹²

中庸的政治哲學奠基於形而上的誠道，朱元晦以「真實無妄」釋誠。形而上的誠道下貫而為人之性，天道性命相通合一。中庸云：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。（二十二章）人與我、我與物，皆共此一性。因此，「誠者自成也」（二十五章）又說「誠者非自（僅）成己而已也，所以成物也」（二十五章）又說「合內外之道也」內是己，而外是物。把成就人與物，包含於個人的人格完成之中，個體的生命，與群體的生命，永遠是連結在一起。¹³充分表現內聖直通外王的儒教聖君賢相之模式，由純潔無瑕的聖君賢相盡性盡倫盡制，以仁（誠）攝知，建構一套適合德治的禮樂刑政制度。

修道之謂教，這是儒家對政治的一種根本規定，實現中庸之道的即是政治之教，亦即是政治。¹⁴中庸提倡以人治人，是要以人性中的誠體之開發作為統治的理據，進而每個個體以中庸之道來自治，完成德性人治的烏托邦理想。至於君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友的五達道；及知、仁、勇的三達德，則是中庸誠體庸德之行、庸言之謹，君子糙糙爾的具體工夫實踐途徑。有論者以為，中庸與孟子同樣論述五倫，但後者，祇在現實層次中談論道理。但中庸顯然是將五倫的抽象性與本體哲學碰了頭，這是其特色，¹⁵自也有幾分道理。

¹² 林毓生，《政治秩序與多元社會》，台北，聯經出版社，民國七十八年，頁三五五。

¹³ 徐復觀，《中國人性論史》，頁一五二。

¹⁴ 同上，頁一二〇。

¹⁵ 譚宇權，《中庸哲學研究》，台北，文津出版社，民國八十四年，頁二〇〇。