

朱熹天理化的政治社會秩序與組織思想

一、前言

朱熹的政治思想是千年來中國政治思想最重要的代表。南宋以降，以他為領袖的理學家們所建立的天理化政治與社會秩序觀，成為中國近世以來政治與社會秩序的思想基礎。此種思想主張政治上的一切作為，要合乎天理，亦即合於天道、自然與人心人性的根本要求。主政者不可陷於個人偏私的欲想，也不可偏主於一時一地或部分人士的喜好，而應當目光長遠，超乎狹隘的功利計算，以符合普遍人性與天地自然中的恆常道理。這種思想的具體主張，以三綱五常之教與大學的格致誠正修齊治平為中心。從南宋後期逐漸獲得正統地位，自元代後期直至清末更成為科舉取士的標準。一代又一代的讀書人，浸潤於其中，構成了他們政治社會思想的基底。直到孫中山在討論政治時，仍說中國傳統自有一套最可貴的政治思想，就是大學所說的格致誠正修齊治平之道。¹而嚴復在構建他的新政治、文化與學術觀時，也依然以大學的八條目為基本參照架構。其影響力可見一斑。

朱熹天理化的政治秩序論，在歷史上雖也曾遭清儒及日本古學派批評為太偏於形上、道德與天理的理念，不以具體政治社會為依歸，並忽略或蔑視了人無法避免的自然情慾與私心等等。然而其地位在傳統的東亞社會依然屹立不搖。其天理論以及三綱五常、修齊治平的整套說法，不僅擁有眾多的擁護者，也懸為國家社會的正統與功令。此說在中國的崩潰，是在辛亥革命與

¹ 《三民主義》，民族主義第六講。

新文化運動之後。其中被攻擊得最厲害的，首先是「君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱」的三綱之說，而後是家、國不分的政治觀，以及所謂倫理道德至上的道德治國論、非功利論、非自然人性論，依賴聖人的「聖君」論，更不用說背後的所謂君主專制與封建奴隸道德了。這些批判，大抵均以現代西方的政治與社會文化為標準來批判傳統中國。換言之，造成崩潰的主要矛盾，是古今中西的政治社會組織方式與理念之大不同。

在追求革命與現代化的狂潮下，朱子的政治學說，到底反映了何種政治社會的秩序與組織理念，不免但聞教條式的論斷，而缺乏深入的研究。然而此種政治社會的秩序與組織理念，既然能夠做為有宋以降中國政治與社會文化最重要的代表，顯然有其重大而複雜的歷史價值，必須深入探討。不僅如此，在「現代」中國政治與社會的組織方式依然十分迷茫困頓之際，前近代中國政治社會的秩序與組織理念當然仍值得人們深入研究。

在研究方法上，本文將先就朱熹的原典做概念分析與詮釋，而後對其做歷史與社會背景的分析，希望能對這兩方面都有切實的瞭解。朱熹思想所涉及的爭議甚多，本文所重在於存其歷史之真，而非論辯其是非。雖時加詮釋或將其與現代思想與社會做對比，其目的亦在於增加瞭解，而非妄為前人定是非。

二、 出於自然的仁本體系

甲、 以本於自然的五倫與五常體系作為政治社會運作的基本原理

朱熹的政治社會秩序與組織思想以五倫的父子、君臣、夫婦、兄弟、朋友關係為核心，並以五常的仁義禮智信之人性論為基礎。在他看來，這些人倫關係與人性的特質都出於天地自然，所以是天理。他說：

「父子欲其親」云云，曰：「非是欲其如此。蓋有父子，則便自然有親；有君臣，則便自然有敬。」因指坐門搖扇者曰：「人熱，自會搖扇，不是欲其搖扇也。」²

認為為父子之親與臣之敬君都是自然。人之親其父、子，好比熱了自會搖扇，是出於自然的需求，而非人為的欲想。朱子又說：

說窮理，只就自家身上求之，都無別物事。只有箇仁義禮智，看如何千變萬化，也離這四箇不得。公且自看，日用之間如何離得這四箇。如信者，只是有此四者，故謂之信。信，實也，實是有此。其體，則實是有仁義禮智；論其用，則實是有惻隱、羞惡、恭敬、是非，更假偽不得。試看天下豈有假做得仁，假做得義，假做得禮，假做得智！所以說信者，以言其實有而非偽也。更自一身推之於家，實是有父子，有夫婦，有兄弟；推之天地之間，實是有君臣，有朋友。都不是待後人旋安排，是合下元有此。又如一身之中，裏面有五臟六腑，外面有耳目口鼻四肢，這是人人都如此。存之為仁義禮智，發出來為惻隱、羞惡、恭敬、是非。人人都有此。以至父子兄弟夫婦朋友君臣，亦莫不皆然。至於物，亦莫不然。但其拘於形，拘於氣而不變。然亦就他一角子有發見處：看他也自有父子之親；有牝牡，便是有夫婦；有大小，便是有兄弟；就他同類中各有羣眾，便是有朋友；亦有主腦，便是有君臣。只緣本來都是天地所生，共這根蒂，所以大率多同。聖賢出來撫臨萬物，各因其性而導之。如昆蟲草木，未嘗不順其性，如取之以時，用之有節：當春生時『不斫夭，不覆巢，不殺胎；草木零落，然後入山林；獺祭魚，然後虞人入澤梁；豺祭獸，然後田獵』。所以能使萬物各得其所者，惟是先知得天地本來生生之意。」³

主張自然之理，「不是待後人旋安排」。本於人的仁義禮智之性，惻隱、羞惡、恭敬、是非之心，在於家，便會有父子、夫婦、兄弟之倫理，推之於外，便實有君臣、朋友之倫理。這五常的仁義禮智信之性與五倫的父子、夫婦、兄弟、君臣、朋友關係，因其出於天然與自然的人性，所以人人都有，處處可見。不僅人類，自然界各種生物也有仁義禮智信與五倫關係，更可見

² 《語類》，卷 13。

³ 《語類》，卷 14。

這些道理出於天地。他同時指出，聖賢瞭解了天地讓萬物生生不息的意思與道理，順其各自的本性而導引之，因時因物而作，「使萬物各得其所」，才能良好地照顧管理萬物。以上這段話，出自於朱子對大學「窮理」二字的解釋，將他的天理觀及其政治社會秩序觀體系的基本主張解釋得相當明白。

像這一類強調倫理與天理出於自然，而為人間萬事的基本之論述，在朱熹的言論中，可說不勝枚舉，是他一以貫之的基本主張。以下再舉二例：

天道流行，造化發育，凡有聲色貌象而盈於天地之間者，皆物也。既有是物，則其所以為是物者，莫不各有當然之則，具於人心而自不容已，是皆得於天之所賦，而非人之所能為也。今且以其至切而近者言之，則心之為物，實主於身，其體則有仁、義、禮、智之性，其用則有惻隱、羞惡、恭敬、是非之情，渾然在中，隨感而應，各有攸主，而不可亂也。次而及於身之所具，則有口、鼻、耳、目、四支之用。又次而及於身之所接，則有君臣、父子、夫婦、長幼、朋友之常，是皆必有當然之則，而自不容已。所謂理也，外而至於人，則人之理不異於己也；遠而至於物，則物之理不異於人也。⁴

這段話除加入天生萬物（烝民），「有物有則」，此「當然之則，具於人心而自不容已是皆得於天之所賦，而非人之所能為也。」一段外，其意思與前段引文，幾乎完全一致。此文出於朱熹六十歲所寫的「經筵講義」，當能代表朱熹的晚年定見。另外，《語類》於解釋《論語》「吾道一以貫之」一章下載：

問：「謝氏謂『如天之於眾形，非物刻而雕之』，是如何？」曰：「天只是一氣流行，萬物自生自長，自形自色，豈是逐一粧點得如此！聖人只是一箇大本大原裏發出，視自然明，聽自然聰，色自然溫，貌自然恭，在父子則為仁，在君臣則為義，從大本中流出，便成許多道理。只是這箇一，便貫將去。所主是忠，發出去無非是恕。⁵

⁴ 《文集》卷 15，經筵講義。

⁵ 《語類》，卷 45。

指出天地萬物乃一氣自然所化，並非一一雕鑿而成。人世間的道理亦當如此，聖人只是體現了這一本一貫的道理，所以自然聰明通達，所為無不當，而非在事事物物上雕琢。這個道理在父子間表現為仁，在君臣間表現為義。在我是盡己而為忠，對人則推己而為恕。這是做人處事的基本，也是人間一切道理的源頭，亦即夫子所謂的一貫之道。朱熹格物補傳中所說：「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」所體認到的，也應該就是這一個天理的體系。對朱子而言，這是儒學與理學最重要的核心內容，也是天理化政治社會秩序的基礎與藍圖。

試進一步問這天理為何如此，乃至於「君之所以仁，臣之所以敬，父之所以慈，子之所以孝」的道理為何，《語類》記載：

郭兄問「莫不有以知夫所以然之故，與其所當然之則。」曰：「所以然之故，即是更上面一層。如君之所以仁，蓋君是箇主腦，人民土地皆屬它管，它自是用仁愛。試不仁愛看，便行不得。非是說為君了，不得已用仁愛，自是理合如此。試以一家論之：為家長者便用愛一家之人，惜一家之物，自是理合如此，若天使之然。每常思量著，極好笑，自那原頭來便如此了。又如父之所以慈，子之所以孝，蓋父子本同一氣，只是一人之身，分成兩箇，其恩愛相屬，自有不期然而然者。其它大倫皆然，皆天理使之如此，豈容強為哉！且以仁言之：只天地生這物時便有箇仁，它只知生而已。從他原頭下來，自然有箇春夏秋冬，金木水火土。故賦於人物，便有仁義禮智之性。仁屬春，屬木。且看春間天地發生，藹然和氣，如草木萌芽，初間僅一針許，少間漸漸生長，以至枝葉花實，變化萬狀，便可見他生生之意。非仁愛，何以如此。緣他本原處有箇仁愛溫和之理如此，所以發之於用，自然慈祥惻隱。孟子說『惻隱之端』，惻隱又與慈仁不同，惻隱是傷痛之切。蓋仁，本只有慈愛，緣見孺子入井，所以傷痛之切。義屬金，是天地自然有箇清峻剛烈之氣。所以人稟得，自然有裁制，便自然有羞惡之心。禮智皆然。蓋自本原而已然，非旋安排教如此也。昔龜山問一學者：『當見孺子入井時，其心怵惕、惻

隱，何故如此？」學者曰：『自然如此。』龜山曰：『豈可只說自然如此了便休？須是知其所自來，則仁不遠矣。』龜山此語極好。又或人問龜山曰：『「以先知覺後知」，知、覺如何分？』龜山曰：『知是知此事，覺是覺此理。』且如知得君之仁，臣之敬，子之孝，父之慈，是知此事也；又知得君之所以仁，臣之所以敬，父之所以慈，子之所以孝，是覺此理也。」⁶

認為君、父之於國、家，既為「主腦」，國、家「屬它管」，自然會愛惜。「主腦」相對於身體，君、父若不愛惜自己的國、家，就好比人不愛惜自己的身體，必然出問題，所以人不會如此。父子在朱熹來看則根本同屬一身、一氣，所以自然相愛。其他君臣、夫婦、兄弟、朋友之倫，亦同出於天然之理。這一切都源於人的「仁愛溫和」之心。此仁愛之心源本於天，有如天地春生之一片「藹然和氣」。由仁自然生出禮義智，其變化相應於天地之有春夏秋冬，五行之有木火金水。這一切源本自然，表現出天地生生之德及人道本源之仁，是以萬事萬理都在其中。簡言之，人之能相仁愛，源於天地生生之意。至於父子、君臣，更屬不可分的一體，是故相愛相惜。

此種論述方式，一則強調其與天地同行之自然義，一則強調其一體義。基本上都認為五倫與五常的道理出於天，非人力所為，亦非歷史與社會文化的產物。一體的部分，極為關鍵，將在下一節繼續討論。自然的部分，在朱熹看來，自然界所見各種生物，基於天地生生之大德，只要成群，都有相當程度的父子、君臣、夫婦、兄弟與朋友的倫理。他說：

叔蒙問十世所因損益。曰：「綱常千萬年磨滅不得。只是盛衰消長之勢，自不可已，盛了又衰，衰了又盛，其勢如此。聖人出來，亦只是就這上損其餘，益其不足。聖人做得來自是恰好，不到有悔憾處。三代以下做來不恰好，定有悔憾。雖做得不盡善，要亦是損益前人底。雖是人謀，然大勢不得不出此。但這綱常自要壞滅不得，世間自是有父子，有上下。羔羊跪乳，便有父子；螻蟻統屬，便有君臣；或居先，或居後，便有兄

⁶ 《語類》，卷 17。此論《大學》。

弟；犬馬牛羊成群連隊，便有朋友。始皇為父，胡亥為子，扶蘇為兄，胡亥為弟，這箇也泯滅不得。」⁷

性如日光，人物所受之不同，如隙竅之受光有大小也。人物被形質局定了，也是難得開廣。如螻蟻如此小，便只知得君臣之分而已。（憫）⁸ 氣稟所拘，只通得一路，極多樣：或厚於此而薄於彼，或通於彼而塞於此。有人能盡通天下利害而不識義理，或工於百工技藝而不解讀書。如虎豹只知父子，蜂蟻只知君臣。惟人亦然。⁹

認為萬物同具五倫與五常之性，各有其父子、君臣、夫婦、兄弟與朋友的表現。然而萬物不如人高明，為其「氣稟所拘」，只能表現出此性理的一部份。只有人能夠能夠充分發揮五倫五常之性，而成就此有禮有序的美好世界。在朱熹看來，五倫既是人世秩序的根本，也源於自然界中無所不在的生物之理，所以是「天之所序」。我們仔細觀察生物界，可以發現親子、君臣一倫確實較夫婦（非男女）、兄弟一倫更為普遍，也更是群體生物維繫其集團生命的根本。古人一般先親子、君臣而後夫婦、兄弟與朋友，似乎有其生物社會學的根據。¹⁰另外，朱熹先父子而後君臣，亦表現出他認為一切倫理當以親子一倫為根本。人們或許會懷疑文中「羔羊跪乳」明明是母子為何說父子。在此一則是朱熹在父系宗族社會的長期影響之下，以父而兼母。二則可能是古人觀察到成群的生物，大多以雄性領導群為中心。幼兒無法離開母親

⁷《語類》，卷二十四。

⁸《語類》，卷四。

⁹《語類》，卷四。

¹⁰成群的生物，尤其是哺乳類動物，大多以一強大的雄性為君長，統率整個群體。其中掠食或戰鬥性強的動物，群體規模往往較小（如狼、獅、海象、猴、猩猩等）。多由一強大雄性率領並保護一群雌性為他生養子女，並獨佔交配權，以盡量擴大其基因的繁衍。此強大雄性雖然可能容許一些較弱小或未成熟的雄性在其周圍，以增加集體作戰的能力，但會嚴加管教，並盡力排斥其他雄性進行交配。至於草食性的動物（如馬、鹿、羊），或在強大壓力下的掠食性動物，為了生存與後代繁衍，群體都必須較為巨大，雄性眾多，領袖雄性無法獨佔交配權。這些雄性有明顯的階級關係，形成主導群，各成年雄性經過激烈競爭後也可以獲得交配權。無論掠食與草食性群體，生物的組織其實均以君臣與親子關係為其中心，以增加群體的作戰與繁殖能力。團體中的雌性之於雄性，除被獨佔的情況下，關係並不穩定。夫婦關係在生物界中，似乎只有鳥類比較穩固。至於兄弟姊妹關係，一般而言，除少數主要是母系的團體（如象、牛群），在進入成熟期之後並不重要。人類早期的社群，與動物界，尤其是草食性哺乳群體，顯然有許多相似性。另外，雄性對於家庭的影響力不僅在自然界與前現代社會居首，在現代與後現代社會中，亦不容小看。例如破碎家庭的幼小孩子女，受生母的男性伴侶所殘害者，實屢見不鮮。所謂「後父」的殺傷力往往可以遠大於「後母」。朱熹所論的自然義，是從已經發達的人群回看生物界，與此處所論有所不同，然而其中有許多地方可以相發明。

而存活，然而雌性卻通常無法離群而單獨生存。因此雄性生父對於子女生存乃至福祉的影響，往往要大於其生母，是故以父子代替親子。

前述引文中論說君、父自然會愛惜自己的國、家，確實有其道理，在一般狀況下，其心理也確實如此。然而這個道理缺乏強制性。若君、父不愛或無能，這道理也管束不住他。屬於朱熹所調的「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得……氣強理弱」。¹¹道理如此，是君能顧臣，父能愛子，以及君臣、父子關係在歷史上能長期存在的自然原因。無強制性，則是其間問題甚多的要素。朱熹未嘗不深刻認識到歷史上儘多不盡責的君父與臣子，而他採取的解決方案，在於不斷強調君仁、臣敬、父慈、子孝的道理，希望人人盡其職分。¹²循此理路，人間的問題愈多，愈要強調倫理與天理的重要性。宋明理學家在萬事上主張一於天理，用盡各種教育、禮儀、進諫、引導的辦法希望上下眾人遵循天理，原因或在於此。而此種態度，與君、父之難於以法律或勢力強制，亦有一定的關係。至於君、父之所以連言，一則因為中國傳統的家族、宗族與氏族本來就兼具政治功能，二則是中國古典時期的政治社會秩序實基於家國同構的原理，必須另外為文作進一步的討論。

朱熹認為君臣如同父子，屬於自然人性。對於莊子所謂：「臣之於君，義也，無所逃於天地之間」，頗有所批評：

列莊本楊朱之學，故其書多引其語。莊子說：「子之於親也，命也，不可解於心。」至臣之於君，則曰：「義也，無所逃於天地之間。」是他看得那君臣之義，卻似是逃不得，不奈何，須著臣服他。更無一箇自然相胥為一體處，可怪！故孟子以為無君，此類是也。¹³

指責莊子如同楊朱是個人主義，其所調的「無所逃」表示一種無可奈何，缺乏君臣自然為一體的意思。現代人從個體出發，很容易認同莊子的說法。

¹²理論上說，如果人人明白天理，盡其職分，則天下事情都將得到良好的處理。就算為君為父的能力不足，只要有公心與仁心，便可謙虛自守，信用賢臣尚子，以解決問題。

¹³《語類》，卷 125。老氏附莊列。

然而朱子對莊子的批評，則表達出儒家傳統整體與人倫主義的看法，很值得我們研究。朱子對於莊子此說的批判，雖然屢見於其言論，然而朱子對於此說，其實也表達了一定的肯定：

用之問：「忠，只是實心，人倫日用皆當用之，何獨只於事君上說『忠』字？」曰：「父子兄弟夫婦，皆是天理自然，人皆莫不自知愛敬。君臣雖亦是天理，然是義合。世之人便自易得苟且，故須於此說『忠』，卻是就不足處說。如莊子說：『命也，義也，天下之大戒。』看這說，君臣自是有不得已意思。」¹⁴

承認君臣一倫是「義合」，不如「父子兄弟夫婦」自然，「自是有不得已意思」。所謂以義合，即有義則合，無義則去，有其成立之條件。君臣之為「天理」，在於人生世間，不能無政治秩序。認識此天然之「義」，故於其君有所責任亦有所敬。然而此種道義並非出自情感自然，而屬於個人所認知的道義，所以有一種「不得已」的意思。「不得已」三字，就《莊子》的原用法而言，指必需必然之事，並非惡言。¹⁵然而君臣之道義終究不出於人情不勉不思之自然，故云事君以忠，需勉力盡心而為之。合朱熹兩種說法而觀之，可知朱熹基本上認為君臣一倫出於兩者本為一體的關係，乃人生不可缺少的一倫。然而也承認此倫比較需要勉力成就，不如父子家人那麼自然。

君臣以「義合」，其關係其實近於朋友。《論語集註》里仁篇子游曰：「事君數，斯辱矣，朋友數，斯疏矣。」朱熹引范氏注曰：「君臣朋友，皆以義合，故其事同也。」可見君臣朋友均有因人而合的部分，其關係較不穩定。不僅君臣朋友，夫婦的關係並非出於血緣，雖有婚姻維繫，亦並不充分穩定。此三倫是否出於自然，超乎人為，確實較有問題。朱熹對此亦曾做進一步的討論：

人之大倫，其別有五，自昔聖賢，皆以為天之所敎，而非人之所能為也。然以今考之，則惟父子、兄弟為天屬，而以人合者居其三焉，是則若有

¹⁴ 《語類》，卷13。

¹⁵ 莊子認為「一宅而寓於不得已」乃人生應有的大智慧。

可疑者。然夫婦者，天屬之所由以續者也；君臣者，天屬之所賴以全者也；朋友者，天屬之所賴以正者也。是則所以紀綱人道，建立人極，不可一日而偏廢，雖或以人而合，其實皆天理之自然，有不得不合者。此其所以為天之所敎，而非人之所能為者也。然是五者之於人，或能具其形矣，而不能保其生；或能保其生矣，而不能存其理；必欲君臣、父子、兄弟、夫婦之間，交盡其道而無悖焉，非有朋友以責其善，輔其仁，其孰能使之然哉？故朋友之於人倫，其勢若輕，而所繫為甚重；其分若疏，而所關為至親；其名若小，而所職為甚大。此古之聖人脩道立教所以必重乎此而不敢忽也。……夫人倫有五，而其理則一，朋友者，又其所藉以維持是理，而不使至於悖焉者也。由夫四者之不求盡道，而朋友以無用廢，然則朋友之道盡廢，而責善輔仁之職不舉，彼夫四者又安得獨立而久存哉？嗚呼！其亦可為寒心也已。非夫彊學力行之君子，則孰能深察而亟反之哉？始予讀王深甫〈告友〉之篇，感其言若有補於世教者。徐而考之，則病其推之不及於天理之自然，顧以夫婦、君臣一出於情勢之偶合，至於朋友，則亦不求其端，直以為聖人彊而附于四者之間也。誠如是也，則其殘壞廢絕，是乃理分之當然，無足深嘆，而其至是亦晚矣。近得黃君仲本《朋友說》讀之，其言天理人倫之意，乃若有會於予心者，然於朋友之道廢所以獨至於此，則亦恐未究其所以然也。因書其後如此，庶乎其有發云。¹⁶

這一段話雖為黃仲本（名不詳，號復齋，朱熹弟子）¹⁷的《朋友說》而發，卻不僅討論了朋友，並進一步對於五倫的關係做了深入的闡發，非常值得注意。根據此論，朱熹指出夫婦、君臣、朋友都屬於「人合」，雖較不穩定，卻都為人道所不可或缺，出於天理之自然，「不得不合」，所以是「天之所敎」。「夫婦者，天屬之所由以續者也」，指出若無夫婦則父子無從續，兄弟無從出。「君臣者，天屬之所賴以全者也」，則指若無君臣，則人世大亂，父子兄弟亦無從存活。「朋友者，天屬之所賴以正者也」，應指「友以輔仁」，若無朋友師長，則無法透過切磋學習，明白人生應有的倫理關係。這三者若

¹⁶ 《文集》，卷 81，跋黃仲本朋友說。

¹⁷ 參見《宋元學案補遺》，卷 49，頁 137。

缺其一，父子兄弟的天屬關係亦無法維繫，所以說這三者也同出於天理之自然。一般人不明白這個道理，王回（字深甫，1023—1065）所著〈告友〉一篇，則不知一切倫理皆出於「天理之自然」，竟以為「夫婦、君臣一出於情勢之偶合」，並認為朋友一倫不宜與其他四倫並列。若如此，則朋友一倫早應敗壞。黃仲本的《朋友說》雖明白朋友一倫之為天理，卻未能深究朋友之道獨廢的道理。朱熹則指出朋友看似不如其他四倫重要，卻因為能夠彼此責善輔仁，而大有裨益於人道。¹⁸若無朋友講明人倫之道義，則其他諸倫也會頹壞。換言之，五倫一體，彼此扶持，才能共同完成一個整體的組織與秩序。朱熹此說對於五倫之關係、體系及本源，都有深入的說明，很值得我們注意。

此說重視「父子兄弟」，固然是父系宗族社會的產物，然而子孫繁衍與血緣家庭之為人類存在的基礎，當無疑義。此說以「天屬」為中心，首父子，次兄弟，固然有其倫理關懷，也表達出古代人類組織的自然。而子孫繁衍與血緣家庭，若無夫婦、君臣（或國家）、朋友的支持，則必然出現根本性的問題。所以朱熹認為後三者雖不免為人合，實亦為人生所不可缺，故同列其為「天之所敘」，亦即天然所規定的必須之事。此處所說的夫婦與男女不同，若不重視家庭，則僅存男女即可，不必要有夫婦。朋友與遊伴不同，若不重視道義與仁愛，則僅存遊伴即可，不必要有真朋友。君臣與幫派黨羽不同，若不重視倫理與道義，則僅存幫派黨羽即可，不必君臣。朱熹認為夫婦、君臣、朋友雖出於天，而同時為「人合」、「義合」，其義意或在於此。現代人日益重視男女與遊伴，而輕親子、夫婦、兄弟與朋友，從朱熹五倫一體，同本於仁的學說來看，不免是倫常的巨大變化，必然會造成親子、夫婦、兄弟、朋友乃至君臣（或人與國家）關係的崩壞。

¹⁸按：朱子此說於朋友獨重其責善輔仁之功，而於其彼此相需相好之情，未曾著墨，似有所偏。然五倫同出於仁，友朋相需相好之情，本屬自然。朱子所重，似在於更深一層，是為彼此共同有志於仁道之關係。以為不如此，則朋友之道終不穩固。是否如此，有待進一步討論。然朱子以五倫為一體，朋友之道與其他四倫不可分離，同屬仁道周遍之意，由此可見。

由上述可知，朱熹心目中的政治社會秩序，實為一不可分的整體，彼此有互相扶持的關係。其源頭出於人類彼此自然之情感與需求，而以能讓整體生命文化提升的倫理為依歸。出於自然，卻超出個體意義上的自然人性，而以整體的完成為依歸，所以不斷強調仁心、公心，及對本於仁心公道的天理之學習體會。朱熹認為，若不如此，則整體的秩序與人人在其中所當有的職分都不清楚，天下將無道可言。朱熹說：「夫人倫有五，而其理則一」，此理本於人性，是即仁道。心中有他人，方能論及五倫。所以五倫之本，在於體現人與人之間良好關係的仁道，也在於人心之仁。「仁者，人也」。¹⁹自懷胎到出生、成長以至於死亡，人與人的關係，一直是人類常態生活的核心。所謂「仁」，意指人與人之間的良好關係，也意指愛人之心。朱熹說：「仁者，愛之理，心之德也。」²⁰所謂的「愛之理」，就是要讓人與人保持美好關係的愛。能如此愛，則心中安定悅樂，所以是「心之德」。這一切都與人的倫理關係不可分，因為儒家傳統認為良好的倫理關係是人類的生存需要以及心靈安足之根本。仁字則為此合宜關係與內在情感的代表。從懷胎、出生到成長，人若失去了良善的人與人的關係，實難以保持其人性，所以「仁」字，又是人性的代表，舍此無以為人。

不僅是人，自然界的生物也必須與其母、父、君長、同胞、同儕、交配對象、與友伴保持適當的關係，才得以維繫其生存發展。而凡成群的動物，這種種關係就更為複雜而明顯。朱子一再指出萬物也有部分的五倫與五常，應該是有見於此。此種倫理既然如此普遍，不能不說是天意，也就是天地生生大德的自然表現。朱子說：「仁者，天地生物之心，而人得以生者，所謂元者善之長也。」²¹天地生生之德，不僅表現在前述的春生夏長秋收冬藏，也表現在各個生物團體內部相保相聚，互相扶持之仁上面。人與萬物得此以生，

¹⁹ 《中庸》，20 章經文。

²⁰

²¹ 《中庸》，20 章經文。

所以不能不珍惜。又因生物之終極目的在於生而不在於殺，所以不能不以仁字為元善。

五倫本於人性之仁。孟子說：「仁者愛人」，人與人的親愛根於自然人性，而首先表現於親子與兄弟姊妹的情感及關係，進一步則表現為夫婦、君臣、朋友的情感及關係。所以仁愛之心與人倫本身實為一體，是為同一件事的不同面向。本於仁，進而有人與人之間相對待的義禮智信。朱熹認為仁義禮智信為根於人性的五種自然常道，名之為五常，並以其為五倫之基礎。此種人性論與倫理觀結合成一體，構成朱子政治社會秩序觀的基底。作為一種群體生物，政治與社會秩序是人類生存發展最重要的基礎，而良好的彼此對待則為生命與人性的基礎。朱熹秉持儒家傳統，認為五倫與五常的重要性高於一切，實非無因。

乙、 批判、比較與背景分析

然而若從批判的角度來看，五倫與五常源出於自然應無問題，問題是到何種程度的組織與關係，仍可稱之為自然？五倫與五常顯然比民主、法治與自由的機制在大自然界更為常見，也更具有深厚的動物性及人性基礎。五常與五倫體系的堅韌性，或許也是中華民族之所以能面對朝代更迭、政治社會動盪，以及各種天災人禍的長期歷史考驗之關鍵要素。然而中國傳統的氏族、宗族、封建以及君主體制，顯然也包含許多人為的設計，以因應各時代的挑戰。何為自然？何為非自然？何為天理？何為逆天？先秦道家早就主張儒家的體制違反自然。晚清民國以來的新思想更認為中國傳統的家族與政治制度，尤其是理學家的主張，嚴重壓抑個體，剝削卑弱以及違逆自然人性。朱熹論述五倫與五常出於自然的說法，早已融入道家學說。至於壓抑個體以及卑弱這一方面，因農業與宗族社會的集體生存需求強大，這方面問題不免被忽視，

卻不能不說一直是個缺憾。人的思想與時代脫離不了關連。朱熹與中國古人多同意五常與傳統的五倫關係屬於自然，這與當時的生產方式以及政治社會的發展階段應有密切的關係。亦即自古迄宋代以家族為中心的生產方式，以宗族與宗法為中心的社會秩序，以及以宗法倫理及儒家學說為中心的政治秩序，在當時依然有其優越性與適切性。所以朱熹與時人會認為以五常與五倫為基礎的政治社會秩序，出於自然人性。即使涉及人為教化，也是人在面對世界時，一個符合人性的自然選擇。換言之，這種政治社會的組織方式，對當時人言，顯得十分自然。宋代以降，雖然不乏質疑之聲，卻不曾推翻推翻傳統的政治社會組織方式，另起爐灶。因而朱熹的說法，依然是主流的意見，絕大多數人仍接受五常與五倫皆為自然的說法。

這個情況，到了現當代，因為西方的挑戰而發生了劇變。首先，朱熹以五常為中心的人性觀，與當代的人性觀頗為不同。現代人未必質疑人性中有五常或五常是否出於自然，卻不免質疑仁義禮智信五常就是人性的核心與基礎。基於個體主義與自由主義的西方現代理念，認為飲食男女、權力財富、功名享受等更代表了人性的自然追求。與此同時，從個體主義出發，人與人之間的關係與其說是「倫理」，更不如說是契約關係，因而失去其自然義與天理義，而主要是個人的自由選擇。君臣、夫婦、朋友等「人屬」，固然如此。連「天屬」的親子與兄弟姊妹關係，亦逐漸受個體化原理的影響，不如以往堅強。加以親子在西方從來不是不可分離的關係，兄弟姊妹更屬次要。結果是男女關係的重要性逐漸凌駕一切，各種傳統的人際關係崩壞，個體化原理壓過一切，人與人的關係日漸疏離。政治與社會的基本原理，變成獨立的個體與國家的關係。個體的人權，也成為最重要的普世原則。這與中國傳統以擴大的父子兄弟之倫理關係為政治及社會組織的核心原則，恰成對比。何者為自然？何者為不自然，實耐人尋味。

此處無法深入討論此議題，只能指出這與雙方政治社會的歷史與秩序設計的根本差異有關。中國社會從來重視家族、宗族以及集體的生存和諧，這

與朱熹之看重仁義禮智信有密切的關係。西方從希臘、羅馬「戰士民主」傳統，到近現代的自由民主主義，都強調人類個體性的多元且充分之發展，並在此個體性充分發展的基礎上，建立整體秩序。然而中國既為一宗族社會，又長期作為一個超級大政治體，大抵自三代以降，便一直面對如何維繫整體生存與秩序的問題。因而不免不斷強調仁心、公心、一體之感與整體完成。換言之，是因為對於整體福祉的重視，才不斷強調原本出於自然的仁義禮智信，使其達到天理化的高度，從而維繫整體的生存發展。關於這方面的問題，將在下一節繼續探討。

三、一體性思維與擴大至天下的宗族性倫理

如前所述，在論述五倫之為自然、天然之理時，朱子已經反覆論及其一體義。對朱熹與重視萬物一體的理學家而言，此義至為關鍵，可視為理學家繼承了儒家傳統，所發揮出來的中國近世政治社會組織的核心原理，以下將對此義做進一步的分析。

朱熹所重視的天理及一切對於人倫的整體關懷，其根本當出自於前述「父子兄弟」的「天屬」，或說血親團體。朱熹在前述引文已明言：「又如父之所以慈，子之所以孝，蓋父子本同一氣，只是一人之身，分成兩箇，其恩愛相屬，自有不期然而然者。」另外《孟子集註》告子篇下，「孔子曰：『舜其至孝矣，五十而慕。言舜猶怨慕，小弁之怨，不為不孝也。』朱註引趙氏曰：「生之膝下，一體而分。喘息呼吸，氣通於親。當親而疏，怨慕號天。是以小弁之怨，未足為愆也。」是說父子本一體而分，生活密切，喘息呼吸相通，一旦不親而疏，心所不堪，不免於「怨慕號天」。這對於父子一體的

說明，至為深切。朱子一生於《四書》用力最深，《中庸》說：「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。」²²仁道是從親親開展出來。儒者之仁，由近而及遠，輕重深淺有別，禮由是而生。所以萬物一體之仁，其根源還是在於親人團體。此親人團體團體，以五服所包含的男女老少為定義，而其中最核心的，則為父子一倫的關係。此父子一倫，不只是生物上的父子關係，而蘊含著整個父系宗族團體的生存發展關係，是以此重要性超過母子。古者為「為父後者不為出母服」，繼承父親職位的宗子必須負擔整個家庭乃至宗族的責任，因此必須超越個人的情感，不能為已出的生母或嫡母服喪。由此可知前述一體之感，在古代實以父系的宗族組織為基礎乃至定義。朱熹說：

子思不使子上喪其出母。以儀禮考之，出妻之子為父後者，自是為出母無服。或人之問，子思自可引此正條答之，何故卻自費辭？恐是古者出母本自無服，逮德下衰，時俗方制此服。故曰「伋之先君子無所失道」，即謂禮也。「道隆則從而隆，道汙則從而汙」，是聖人固用古禮，亦有隨時之義，時如伯魚之喪出母是也。子思自謂不能如此，故但守古之禮而已。然則儀禮出妻之子為母齊衰杖期，必是後世沿情而制者。雖疑如此，然終未可如此斷定。²³

孔子令伯魚喪出母，而子上不喪者，蓋猶子繼祖，與祖為體；出母既得罪於祖，則不得入祖廟，不喪出母，禮也。孔子時人喪之，故亦令伯魚子思喪之；子上時人不喪之，故子上守法，亦不喪之。其實子上是正禮，孔子卻是變禮也。故曰：「道隆則從而隆，道汙則從而汙。」²⁴

宗廟是古代宗族的核心。所謂「出母既得罪於祖，則不得入祖廟，不喪出母，禮也。」表示所出之母不得入廟，既不能入廟，則不為宗族的一員，必須斬斷關係以絕嫌疑，不能為之服喪。²⁵上古之時，一個宗族往往存續數百

²² 《中庸》，20章經文。

²³ 〈檀弓上〉，《朱子語類》（中華書局），卷87，頁10。

²⁴ 〈檀弓上〉，《朱子語類》（中華書局），卷87，頁10。

²⁵ 按：古人多以出母為父所出之妻（參見：《五經正義·檀弓上》），並據此條以為孔門曾三世出妻。唐、宋時人於不喪出母與孔門三世出妻一事，甚少置疑。程子雖以為此事「出於漢儒謬說」，然司馬光則推崇「以義出妻」為聖賢正道。（《溫公家範》，卷七）明、清以下，懷疑此事者漸多。學者或不信此說，或以「出母」非「出逐之母」乃「自出之生母」，釋之。（參見：郝敬，《禮記通解》卷三，「孔氏之不喪出母自子思始也」章；毛奇齡，《西河集》卷一百二十一，「答三辨文釋二辨文」；徐灝，《通介堂經說》，卷二十五；周安士，《安士全書》錢穆先生，《先秦諸子繫年》201、202，527、528。）

乃至數千年，關係到至少數百以至於數千人的全部人生、祖宗祭祀及其子子孫孫的福祉。一個宗族通常就是一個小社會，同時兼顧了政治、經濟、食衣住行育樂、安全保險等一切社會功能，所以禮法必須森嚴，超越個體的私情感，以維繫其整體的生存發展。秦漢以下的宗族雖然不必然如此巨大，安史亂後規模尤其縮減，然而即使到了宋朝，宗族一般仍有數十、百人的規模，而且通常是人們生存繁衍的根本，一體之感自然甚為強烈。²⁶正因為古人一切的生存都以此父子相承的父系宗族為中心，所以其一體之感，也以此數百千年綿延發展的父系宗族為基本。其中彼此的關係依古禮五服的規定，由近而及遠，是為中國人傳統生存與情感方式的基礎。朱熹繼承了儒學的大傳統，其一切理念，也由此出發。以下將進一步分析其所論述的人生各種主要關係。

父子一體，兄弟亦然。父子如骨肉，兄弟如手足。《近思錄》記二程語：

問：第五倫視其子之疾與兄子之疾不同，子謂之私，如何？曰：不待安寢與不安寢，只不起與十起，便是私也。父子之愛本是公，才著些心做，便是私也。又問：視己子與兄子有間否？曰：聖人立法，曰：「兄弟之子猶子也。」是欲視之猶子也。又問：天性自有輕重，疑若有間然。曰：只為今人以私心看了。孔子曰：「父子之道，天性也。」此只就孝上說，故言父子天性。若君臣兄弟賓主朋友之類，亦豈不是天性？只為今人小看卻，不推其本所由來，故爾。己之子與兄之子所爭幾何？是同出於父者也。只為兄弟異形，故以兄弟為手足。人多以異形故，親己之子異于兄弟之子，甚不是也。²⁷

認為父子本一身一氣，兄弟同出於父，雖屬異形，乃此一身之不同部分，有如同體之手足。依《禮記·檀弓》，「兄弟之子猶子也」，視兄弟之子當如己子，不應有分，有分便是私。宋襲唐制，祖父母、父母在，不准別籍異財。民間分居者雖多，然同居者亦眾。理學家於同居之道，尤為大力提倡。²⁸共祖父乃至曾祖者往往同居一處，死生相依，所以同體之感甚強。

在父子兄弟「天屬」的基礎上，夫妻亦屬一體。夫為陽，婦屬陰，夫婦關係，就是陰陽關係。陰陽一體，方成太極。天地無陰陽不能生發萬物，人

²⁶ 參見：陶晉生，《北宋士族——家庭、婚姻、生活》（中研院史語所，2001），

²⁷ 《近思錄集注》（中華書局，1973）卷6，頁11。

²⁸ 參見呂思勉，《中國制度史》（台北：丹青，1986），394-395。

間無陰陽不能繁衍子孫。朱熹一再以陰陽動靜比夫婦，並由之而說明夫婦一體之義。朱熹「答吳耕老」書有云：

胡丈昔年答黃繼道問「一貫」義云：「一貫，誠也；忠恕，思誠也。誠者，天之道；思誠者，人之道。」此語形容得甚妙。《中庸》曰：「『鳶飛戾天，魚躍于淵』，言上下察也。君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地。」此是子思在天舉一物，在地舉一物，在人舉夫婦。鳶與魚，其飛躍雖不同，其實則一物為之耳。夫婦之道，亦不出乎此，是皆子思發見一貫之道也。孔子繫《易》辭有曰：「以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣。」亦發明斯道也。如何！如何！²⁹

「鳶飛戾天，魚躍于淵」是理學家最喜歡引的經文，以形容天地之生機蓬勃。此處以鳶比做夫，魚比做婦；夫唱於外，婦和於內，夫高飛至天，婦喜躍於家淵。「飛躍雖不同」，其實則同一物為之。一陰一陽，水乳交融，生死相倚，禍福與共。如此之夫婦關係，雖不免為今人所批評，然其同體之感之強烈，實非今人所能想見。³⁰朱熹《儀禮經傳通解》，引疏曰：「以其夫婦一體，夫既得吉，婦吉可知，故云我兼在，占吉中也。」³¹夫婦同命，由此可知。

有仁德之人，推擴此本於自然的家庭之愛及於天下之人與物，則有朱熹與理學家所一再提倡的「萬物一體」說：

林安卿問：「『仁者以天地萬物為一體』，此即人物初生時驗之可見。人物均受天地之氣而生，所以同一體，如人兄弟異形而皆出父母胞胎，所以皆當愛。故推老老之心，則及人之老；推幼幼之心，則及人之幼。惟仁者其心公溥，實見此理，故能以天地萬物為一體否？」曰：「不須問他從初時，只今便是一體。若必用從初說起，則煞費思量矣。猶之水然，江河池沼溝渠，皆是此水。如以兩碗盛得水來，不必教去尋討這一碗是那裏酌來，那一碗是那裏酌來。既都是水，便是同體，更何待尋問所從來。如昨夜莊仲說人與萬物均受此氣，均得此理，所以皆當愛，便是不如此。『愛』字不在同體上說，自不屬同體事。他那物事自是愛。這箇是說那無所不愛了，方能得同體。若愛，則是自然愛，不是同體了方愛。惟其同體，所以無所不愛。所以愛者，以其有此心也；所以無所不愛者，以其同體也。」³²

²⁹ 《文集》卷第四十／書十七知舊門人問答二／答吳耕老。

³⁰ 具體實例可參見宋代四明如袁氏等家族的婚姻：黃寬重，《宋代的家族與社會》（北京：國家圖書館，2009），89-92，114-116，123-125。

³¹ 卷二，在「對曰：『某之子不教，唯恐弗堪。子有吉，我與[猶兼也]在，某不敢辭。』」經文之下。

³² 《朱子語類》（中華書局），卷33，頁39

人有愛心，所以自然能愛萬物，不是因為萬物同體，所以當愛。至於人為何無所不愛，卻是因為本與萬物同體，同為一氣所化。此種辨析，至為精密。有仁德者無所不愛，是以所思所念周遍天下，如此才能替天下立法。若其心僅止於一身、一家或一地，試問其所主張，如何能通乎天下的人與事。此萬物一體說，與天下一統所需的政治社會秩序，顯然相呼應。朱熹對此種秩序、感情與義理曾舉出一個典型的例子加以說明：

王詹事守泉。初到任，會七邑宰，勸酒，歷告之以愛民之意。出一絕云：「九重天子愛民深，令尹宜懷惻怛心。今日黃堂一盃酒，使君端為庶民斟！」七邑宰皆為之感動。其為政甚嚴，而能以至誠感動人心，故吏民無不畏愛。去之日，父老兒童攀轅者不計其數，公亦為之垂淚。至今泉人猶懷之如父母！³³

天子愛民如子，為其臣子者亦當本此心以愛民。泉州守以此教所屬，所屬莫不感動，可知此意本於人人都有的公心、天理。王詹事用此愛民之心以守泉州，結果泉人「懷之如父母」。這正是從宗族式的基本情感推擴，而以斯民為同體、同宗的結果。

不僅處理人事，本於此仁愛之心，才能「合內外」而照見人類所以處萬物之理：

問：「格物須合內外始得？」曰：「他內外未嘗不合。自家知得物之理如此，則因其理之自然而應之，便見合內外之理。目前事事物物，皆有至理。如一草一木，一禽一獸，皆有理。草木春生秋殺，好生惡死。『仲夏斬陽木，仲冬斬陰木』，皆是順陰陽道理。砥錄作『皆是自然底道理』。自家知得萬物均氣同體，『見生不忍見死，聞聲不忍食肉』，非其時不伐一木，不殺一獸，『不殺胎，不殀夭，不覆巢』，此便是合內外之理。」³⁴

指出人與「萬物均氣同體」，其心感通，不分內外，不忍非時非理而殺生戕物。此說推及草木與眾生，「仲夏斬陽木，仲冬斬陰木」、「非其時不伐一木，不殺一獸」都有維繫天地生態的意義。王者之行政，必須上合天時，下應地理與萬物之宜。所以古典的政治社會秩序，要求與天道天時相應。因其心中常體、常念天地萬物，所以不致於有違逆自然，破壞環境之舉。結合

³³ 《語類》，卷 132。132「中興至今日人物下」。

³⁴ 《語類》，卷 15。

上述愛人愛物之意，程朱學派所盛稱的《西銘》，更是萬物一體，皆為我同胞同類的最佳說明：

西銘一篇，始末皆是「理一分殊」。以乾為父，坤為母，便是理一而分殊；「予茲藐焉，混然中處」，便是分殊而理一。「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」，分殊而理一；「民吾同胞，物吾與也」，理一而分殊。逐句推之，莫不皆然。某於篇末亦嘗發此意。乾父坤母，皆是以天地之大，喻一家之小；乾坤是天地之大，父母是一家之小；大君、大臣是大，宗子、家相是小，類皆如此推之。舊嘗看此，寫作旁通圖子，分為一截，上下排布，亦甚分明。³⁵

。「以乾為父，坤為母」、以「大君、大臣」為「宗子、家相」，所表現的恰恰是一種宗法社會的宗族倫理。³⁶只是此處相應的不再是先秦的封建宗法社會，而是大一統、郡縣制的中國，所以其情感自然必須從個人的宗族擴大及於天下萬物。人受天地之恩澤而生，故自然以天地為吾人之父母。至尊者實為天地，天子之責在於奉天法地，故以大君為宗子。大臣輔相裁成，故為家相。個體融入整體，整體中含相異的個體，所以是理一分殊。人情與關係由近而及遠，然不可忘天地君長一體之德澤，因而是分位各殊卻合為一理的整體觀。既言天地，所以不止於人而進而包含萬物有，所以是民胞物與的萬物一體觀。

這種萬物一體觀，配合前述的五倫說，便是朱熹所主張，也是有宋以下中國傳統政治社會秩序的基礎。朱熹說：

舜之命契，不過是欲使『父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信』，只是此五者。至於後來聖賢千言萬語，只是欲明此而已。這箇道理，本是天之所以與我者，不為聖賢而有餘，不為愚不肖而不足。但其間節目，須當講學以明之，此所以讀聖賢之書，須當知他下工夫處。³⁷

儒家聖賢的千言萬語，不過是要講明五倫的道理。五倫的需求出於天然，然而若要做得「到位」，則必須「格物」：

³⁵ 《語類》，卷 98。論張子之書。

³⁶ 何炳棣曾指出這一點，並從民主自由主義的角度，對此大加批判。參見：

³⁷ 《語類》，卷 125。

君臣父子兄弟夫婦朋友，皆人所不能無者。但學者須要窮格得盡。事父母，則當盡其孝；處兄弟，則當盡其友。如此之類，須是要見得盡。若有一毫不盡，便是窮格不至也。³⁸

格物，是窮得這事當如此，那事當如彼。如為人君，便當止於仁；為人臣，便當止於敬。又更上一著，便要窮究得為人君，如何要止於仁；為人臣，如何要止於敬，乃是。³⁹

所謂格物，不是西方意義的科學探索，而是就所遇到的每一件事上去研窮其中的人生道理。這道理的核心是一種做人處事的義理，所謂「事父母，則當盡其孝，處兄弟，則當盡其友，」以及「為人君，便當止於仁，為人臣，便當止於敬。」孝友與仁敬都起於親愛與我本來為一體的對方，所以能不自私而行仁道。格物，便是要明白這物我一體的關係中吾人處物之理。人生道理雖然如此，天下不仁、不義、不敬、不孝之人卻甚多，可見格物不易。更可見具此「萬物一體」之仁，以及如何將這由近及遠、物我同體的關係理順之困難。

將此一體的關係表現在人生學習成長的過程，則是《大學》格致誠正、修齊治平的次第。朱子說：

人之為學，先讀大學，次讀論語。大學是箇大坯模。大學譬如買田契，論語如田畝闊狹去處，逐段子耕將去。⁴⁰

大學是為學綱目。先通大學，立定綱領，其他經皆雜說在裏許。通得大學了，去看他經，方見得此是格物、致知事；此是正心、誠意事；此是修身事；此是齊家、治國、平天下事。⁴¹

認為讀《大學》是學者為學之始，還在《論》、《孟》、諸經之前。認真讀了大學，才能「立定綱領」，認識為人與為學的規模及次第。人生的一切道理，都在這修齊治平的規模之中，而格致誠正則是認識與實踐這道理的基礎。所以弟子問：

或問：「大學之書，即是聖人做天下根本？」曰：「此譬如人起屋，是畫一箇大地盤在這裏。理會得這箇了，他日若有材料，卻依此起將去，只此一箇道理。明此以南面，堯之為君也；明此以北面，舜之為臣也。」

³⁸ 《語類》，卷 15。

³⁹ 《語類》，卷 15。

⁴⁰ 《語類》，卷 14。

⁴¹ 《語類》，卷 14。

所謂「此譬如人起屋，是畫一箇大地盤在這裏。」就是說明我們人生意義與責任的內涵及目標。有了這個內涵及目標，人生才有定向，一切學問與作為才有所方向。為君、為臣、治國平天下的道理都在其中，也都是學者的責任。朱熹曾說：

「以天下為一家，中國為一人」⁴²，陽明在在其重要著作「大學問」之篇首也曾說「天下猶一家，中國猶一人」。⁴³這種一體之感，表現了朱熹與理學家的基本態度。天理化的政治社會秩序，實以此為基礎。若無此天下一家的前提，則政治社會的普遍價值與規範無從建立。若不提倡民胞物與及國人一體之感，則傳統政治社會的凝聚力與親和力不足。若無修齊治平之志，則士人不知為何而活，傳統人文學術亦同時喪失其奮進的動力。

以上論述了朱熹所說的「萬物一體」義與擴大的宗族性倫理秩序。然而君臣之間，或有離叛分合；常人之情，愛君亦不如愛父。朱熹對此亦有所論說：

問：「君臣父子，同是天倫，愛君之心，終不如愛父，何也？」曰：「離畔也只是庶民，賢人君子便不如此。韓退之云：『臣罪當誅兮，天王聖明！』此語，何故程子道是好？文王豈不知紂之無道，卻如此說？是非欺誑眾人，直是有說。須是有轉語，方說得文王心出。看來臣子無說君父不是底道理，此便見得是君臣之義處。……又曰：「『臣之視君如寇讎』，孟子說得來怪差，卻是那時說得。如云『三月無君則弔』等語，似是逐旋去尋箇君，與今世不同。而今卻是只有進退，無有去之之理，只得退去。又有一種退不得底人，如貴戚之卿是也。賈生弔屈原文云：『歷九州而相其君兮，何必懷此都也！』又為懷王傅，王墜馬死，誼自傷傅王無狀，悲泣而死。張文潛有詩譏之。當時誼何不去？直是去不得。看得誼當初年少，也只是胡說。」⁴⁴

⁴² 〈孟子五〉，《朱子語類》（中華書局），卷 55，頁 16：「居之間「廣居、正位、大道」。曰：「廣居是不狹隘，以天下為一家，中國為一人，何廣如之！正位、大道，只是不僻曲。正位就處身上說，大道就處事上說。」

⁴³ 「大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。」〈大學問〉，《王文成公全書》（合肥：黃山書舍，2008），卷 26，頁 597。

⁴⁴ 《語類》，卷/。

這段話其實指出君臣一倫的輕重離合，要依彼此的關係與該時代狀況而論，要之必須合於人情自然，並非一律。庶民與天子的關係疏，自然愛父過於愛君。士君子食君之祿，負天下之責，封建之臣則所封之邑來自天王，一切賴其上而存，關係密切，一體難分，所以「無說君父不是底道理」。至於孟子之時，周天子已不能治，游士盈天下，各以其才逢其主，無固定之君可言，所以可以說「君之視臣如土芥，則臣之視君如寇讎。」到了宋朝，天下一統，人人皆受國恩，所以「只有進退，無有去之之理。」若是道不合，「只得退去」，不能忘君。至於貴戚之卿，如賈生與屈原，與君王之關係尤其密切，只能共生死。此說衡情論理，讓我們對於君臣一體的分寸，乃至於其他狀況下如何衡量五倫中彼此關係的分寸，有了更進一步的認識。

一個典型的例子，便是孟子所說：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」

《集註》此章下引孔氏曰：

宣王之遇臣下，恩禮衰薄，至於昔者所進，今日不知其亡；則其於羣臣，可謂邈然無敬矣。故孟子告之以此。手足腹心，相待一體，恩義之至也。如犬馬則輕賤之，然猶有豢養之恩焉。國人，猶言路人，言無怨無德也。土芥，則踐踏之而已矣，斬艾之而已矣，其賤惡之又甚矣。寇讎之報，不亦宜乎？⁴⁵

是則君如待臣如一體，則臣視君如己之腹心。君若踐踏臣如土芥，則臣之視君自然如寇讎。君臣、朋友以「義合」，其一體有條件，本於人情自然，不可非份要求。

朱熹對於君臣關係，既論其理，又衡其情。理不離氣，所以天理不可離於人情。在論及古代君臣關係之深時，《語類》載：

因論甯武子，義剛言：「春秋時識義理者多。」曰：「也是那時多世臣，君臣之分密，其情自不能相舍，非是皆曉義理。古時君臣都易得相親，天下有天下之君臣，（淳錄云：「大處有大君臣，小處有小君臣。」）一國有一國之君臣，一家有一家之君臣。自秦漢以來，便都遠絕。今世

⁴⁵ 《孟子離婁下》

如士人，猶略知有君臣之分。若是田夫，去京師動數千里，它曉得甚麼君臣！」⁴⁶

古時君臣易相親，只是當時多世襲的臣子，彼此的關係密切，所以情感上自然不能相舍。而今關係「遼絕」，所以民不知君臣之份，士人也不過略知。對於這種情況，朱熹另有觀察與感慨：

召穆公始諫厲王不聽，而退居于郊。及厲王出奔，國人欲殺其子，召公匿之。國人圍召公之第，召公乃以己子代厲王之子，而宣王以立。因歎曰：「便是這話難說！古者公卿世及，君臣恩意交結素深，與國家共休戚，故患難相為如此。後世相遇如塗人，及有患難，則渙然離散而已。然今之公卿子孫，亦不可用者，只是不曾教得，故公卿之子孫莫不驕奢淫佚。不得已而用草茅新進之士，舉而加之公卿之位，以為苟勝於彼而已。然所恃者，以其知義理，故勝之耳。若更不知義理，何所不至！」⁴⁷

此處說到中國政治社會秩序的一個根本問題。封建時期「公卿世及，君臣恩意交結素深，與國家共休戚」，故患難時期可以竭盡性命以報之，國家與政府較易穩定長久。大一統的郡縣制度之下，平民出身的士人，與天子關係本來疏遠，盡忠之意有限。若不明白從公心仁道出發的「義理」，各為自己，則將無所不為。換言之，朱熹明白以封建式的宗法親緣關係來維繫政治組織與秩序已無可能，必須以「天下一家」的新型態「義理」，作為立國的精神與思想基礎。而其認同的對象，則是前述以君為父的中國大家庭，或說以君為「元首」的中國「生命體」。君為家長，家庭若敗壞喪亂，則君父不成其為君父。所以真正的忠君，不是忠於君一人所好，而是忠於他所代表的整個國家。這好比孝於父，也不是只孝於父一人所好，而是父親所必須負責的整個家庭與宗族。⁴⁸君為元首，無同體之生民，則元首不成元首。所以忠君勢必要忠於此一體之天下。⁴⁹這種天下化的擴大的宗族式倫理，成功地將中國的宗族社會與「天下型國家」的根本需求結合在一起。

⁴⁶ 《語類》，卷 134。

⁴⁷ 《語類》，卷 109。

⁴⁸ 參孝經

⁴⁹ 引文

四、 大公無私之政與道

本節首論大公無私之政與道之義，而後論人主孝宗之心，再分六事論如何建立大公之秩序。析論之時，先明古義，再發揮其現代意義。要期一以貫之。

這種以整體福祉為依歸的天理化政治社會秩序的最大敵人，就是私欲，或曰人欲。所謂私欲，就是只從個體（個人或個人的親友與團體）立場出發，不顧整體的慾望。因其只從個體出發，與從全體出發、適合於全天下的天理對立，所以亦稱人欲。人欲者，一人之所想所欲，天理者，上天所覆載的全體所宜之理。理學傳統一直將天理與人欲對言，其原因應在於此。朱熹認為治天下之道與治天下之法的最要關鍵，首在於分辨天理與人欲，或曰人心的公私。他繼承道學家傳統最推崇《古文尚書·大禹謨》中所載「人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中」的所謂十六字心傳，及之後經文「無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸」，而於其下注曰：

蓋古之聖人將以天下與人，未嘗不以其治之之法并而傳之，其可見於經者，不過如此。後之人君其可不深畏而敬守之哉！無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸，無稽者不考於古，弗詢者不咨於衆。言之無據，謀之自專，是皆一人之私心，必非天下之正論，皆妨政害治之大者也。「言」謂泛言勿聽可矣，「謀」謂謀事，故又戒其勿用也。上文既言存心出治之本，此又告之以聽言處事之方，內外相資，兩得其要，而治道備矣。⁵⁰

認為古代最偉大聖明的君王堯、舜，在傳天下之大位與治天下之大道時，所囑咐的道理，不過如此。換言之，在朱熹與理學傳統看來，為政之道的關鍵在於發揮道心，去除人心，也就是存天理，去人欲。如此存心，是「出治」的根本。而其實際「聽言處事之方」，則是「無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸」。臣下所言，若無行之已效的歷史根據則不聽；任何謀劃與政策，如果不曾諮詢於眾人，則不用。若不如此，將必然落為「一人之私心」，而非「天下之

⁵⁰ 《文集》卷 65, 頁 3285。

正論」，對於政治將有極大的傷害。這段話的核心精神，在於主張政治上凡事當大公無私，依乎天理與公道。在君主政體下，此事首先必須從君王做起。一般的君主，若不遵守古人本乎仁心與睿智為天下後世所立之法，遇事又不與公眾商議，很容易寵信私人或意氣自雄。這都屬於個人的私心，不能成為天下的公意，對於政治必有大害。

對朱熹來說，這番大道理，絕不只是學理，而是他長期觀察與涉入宋代政治的體會，也是他對於皇帝最重要的諍言。我們在朱熹上皇帝的每一篇封事及重要奏劄中，都可以看到他將此說列為最首要又最根本的教訓。這首見於〈壬午應詔封事〉，再見於〈庚子應詔封事〉⁵¹，最後總結於他在宋孝宗任內最後所寫的〈戊申封事〉：

蓋臣竊觀今日天下之勢，如人之有重病，內自心腹，外達四肢，蓋無一毛一髮不受病者。雖於起居飲食，未至有妨，然其危迫之證，深於醫者固已望之而走矣。是必得如盧扁、華陀之輩，授以神丹妙劑，為之滌腸滌胃，以去病根，然後可以幸於安全。如其不然，則病日益深而病者不覺，其可寒心，殆非俗醫常藥之所能及也。故臣前日之奏，輒引「藥不瞑眩，厥疾不瘳」之語，意蓋為此，而其言有未盡也。然天下之事，所當言者不勝其眾，顧其序有未及者，臣不暇言，且獨以天下之大本與今日之急務，深為陛下言之。蓋天下之大本者，陛下之心也。今日之急務，則輔翼太子、選任大臣、振舉綱維、變化風俗、愛養民力、脩明軍政六者是也。臣請昧死而悉陳之，惟陛下之留聽焉。⁵²

認為孝宗一朝的政治，有如人得了危迫的重病，從腹心到四肢毛髮，無處不病。而問題的根本，則出在於孝宗的心術。至於如何建立新秩序，則有六項當務之急，也都是國家的基本問題。戊申年為孝宗淳熙十五年（1188），此時孝宗在位已二十六年（1162壬午年六月高宗內禪，孝宗即位），之後第二年孝宗即過世。這篇封事可以說是朱熹對於孝宗任內政治及作為的總檢討。其內容及思路與同年六月間所上奏的五篇奏劄類似，並與早先壬午（1162）、庚子（1180）年的兩篇大封事，以及之後擬上光宗的「已酉擬上封事」（1189），

⁵¹ 《文集》卷 11, 頁 346-348；353-354；356, 361-362.

⁵² 《文集》卷 11, 頁 365。

和面奏孝宗的癸未(1163)，辛丑(1181)年間多封重要奏劄，頗為一致。所以〈戊申封事〉與戊申奏劄可以視為朱熹政治思想及觀察總結性的代表作。⁵³

壬午與癸未年孝宗初即位，朱熹於當時接連地上封事與奏劄，指出為政最關鍵的三件大事：講正心誠意以行大公之道的帝王之學、定恢復中原的修攘之計、以及任賢使能修朝廷之政。⁵⁴這三個道理雖然都相當明白，然而牽於君王的私意與私人（小思維與小圈子），佛老之學、功利之說，與各種現實利害的考量及人事的糾纏，孝宗在這三方面就是都做不到。其一朝的政治也只能像歷朝歷代般在「架漏過時，牽補度日」中度過。朱熹在進言不獲接納的情況下，始終拒絕出仕。中間除了淳熙五年(1178)至九年，他勉強差知南康軍及提舉浙東常平茶鹽公事外，一直處於鄉居隱遁、請領祠祿及不斷請辭各種任命的狀態。淳熙十四年七月開始，在複雜的政治局勢與鬥爭下，他不斷受到朝廷任命，並於十五年奉召進京言事。六月初面奏孝宗於延和殿，留下了五篇著名的奏劄，之後卻在朝廷鬥爭中被迫出京。淳熙十五年十一月他又奉召，有感於年餘所受的特殊恩眷及朝中正邪雜揉的複雜狀態，朱熹再上封事，是為〈戊申封事〉。⁵⁵看到國家經過了二十餘年，政務不進反退。朱熹在沈痛之餘，依其剛正的個性，認真徹底地對孝宗朝的政事做了全面的批評。〈戊申封事〉與同年的〈延和奏劄〉，都是讓我們去瞭解朱熹論建立政治秩序的關鍵性晚年定論。以下將以〈戊申封事〉與〈延和奏劄〉為主，配合朱熹其他作品，來解析他建立政治社會秩序的核心思想。

在〈封事〉與〈奏劄〉中，朱熹都提出了皇帝之心為天下事務之大本，必須正心誠意、惟精惟一的說法。面奏孝宗的〈奏劄〉言之尤其剴切：

⁵³ 均見《文集》卷 11 至 14.

⁵⁴ 《文集》卷 11，346-353；卷 13，409-415.

⁵⁵ 淳熙十四年七月，朱熹受周必大、楊萬里薦，除江南西路提點刑獄公事，請辭不獲。十五年正月，有旨催促他人朝任事。他因王准仍為相，所以一再請辭。王准於五月罷相，周必大當政後，他才決意入都言事。六月七日面奏孝宗於延和殿，留下了五份著名的延和奏劄。八日除兵部郎官，他卻以足疾請求給假調理，因此受論敵兵部侍郎林栗彈劾（除兵部郎官及林栗事或為反道學的參知政事留正之計，參見《朱熹年譜長編》902）。十二日被迫離京赴原任，林栗亦因此遭葉適等彈劾，朱熹最終與林栗兩罷。然而朱熹離京後於九、十月間又奉召入見。求退反進，使他更為不安。上意不定，遇事或兩可或兩罷，優柔妥協，恐亦使他灰心。整個事件背後還有周必大（原右相）欲引道學團體為助以與王准（原左相）、留正和舊官僚集團的鬥爭。（參見《朱熹年譜長編》，869-944；《宋史》卷 429，〈道學三·朱熹傳〉）

臣竊惟陛下以大有為之資，奮大有為之志，即位之初，慷慨發憤，恭儉勤勞，務以內修政事、外攘夷狄、汛掃陵廟、恢復土疆為己任，如是者二十有七年于茲矣。而因循荏苒，日失歲亡，了無尺寸之效可以仰酬聖志，下慰人望。不審陛下亦嘗中夜以思，而求其所以然之說耶？⁵⁶

孝宗並非無志或無能的皇帝，然而為何二十七年來的努力，卻了無尺寸之功呢？這二十七年，也恰恰是朱熹從人生當中最成熟的時期，他對這個問題自然曾經反覆加以觀察與思維：

臣誠愚賤，竊為陛下惑之。故嘗反覆而思之，無乃燕閒蠶渙之中，虛明應物之地，所謂天理者有未純，所謂人欲者有未盡而然歟？天理有未純，是以為善常不能充其量；人欲有未盡，是以除惡常不能去其根。為善而不能充其量，除惡而不能去其根，是以雖以一念之頃，而公私邪正、是非得失之幾，未嘗不朋分角立而交戰於其中。故所以體貌大臣者非不厚，而便嬖側媚之私，顧得以深被腹心之寄；所以寤寐豪英者非不切，而柔邪庸繆之輩，顧得以久竊廊廟之權。非不樂聞天下之公議正論，而亦有時而不容；非不欲聖天下之讒說殄行，而亦未免於誤聽；非不欲報復陵廟之讎恥，而或不免於畏怯苟安之計；非不欲愛養生靈之財力，而或未免於歎息愁怨之聲。凡若此類，不一而足。

天下之一切政務及權力集中於天子，天子之心行稍有不公不正，則小人必能竊用之以增加自己的利益。孝宗雖然甚為禮重大臣，但心腹之人卻為善於體察其心意的柔佞小人，如此大臣自然無法真正主持政事。同樣的道理，孝宗雖然一心盼望用到天下英豪，得來的卻盡是「柔邪庸繆之輩」。這些柔邪之輩，形成巨大的利益集團，環繞在孝宗的身旁並盤據了朝廷，孝宗所耳聞自然都是苟且偷安，維持局面，不痛不癢，不上不下的議論，所目見的也只能是一群難與有為卻又難於對付、彼此攻訐的士大夫集團。如此如何能改變天下的局勢？朱熹一生的建言，不斷以正君心與遠小人為第一要務，原因當在於此。（需加格物致知以窮理）

⁵⁶戊申延和奏筭五：441

小人之中，為患最烈的首推寄以腹心之任的近習。朱子率領的理學家與近習的鬥爭，經過余英時先生等人的研究，已經是宋史與朱熹研究中的顯學。⁵⁷其次則為奄寺。近習與奄寺合作，可直接影響朝廷用人：

……蓋詰傳寫漏洩文字之罪，則便嬖側媚之流知所懼矣，然而去者未遠而復還，存者更進而愈盛，則知陛下親寵此曹之意未衰也。罷累年竊位盜權之姦，則柔邪庸繆之黨知所懼矣，然而希次補者，襲其跡以僥倖而不訶，當言責者，懷其私以緘默而不問，則知陛下委任此輩之意猶在也。增置諫員，斥遠邪佞，則兼聽之美固有以異乎前日矣，然可諫之端無窮，則其或繼進而愈切，未知陛下果能納而用之否也？辨明誣枉，慰撫孤直，則燭幽之明固有以異乎前日矣，然造言之人無責，則其或捷出而益巧，未知陛下果能遠而絕之否也？謝卻傲使，嘉獎壯圖，宜若可以勵苟安之志矣，而置將之權旁出奄寺，軍政敗壞，士卒愁怨，則恐未有以待天下之變。振廉蠲租，重禁科擾，宜若可以寬疲民之力矣，而監司不擇，守令貪殘，政煩賦重，元元失職，則恐未有以固有邦之本。即是數者而論之，則是所謂天理者雖若小勝，而所謂人欲者終未盡除也。⁵⁸

使大臣與大將都必須賄賂諂媚近習與奄寺，則政事不修可知。大臣所用不當，為地方行政首長的四監司自然不易得其人，各地守令不免貪殘。而且有「政煩賦重」，要事均失職的問題。這是所以天子望治雖切，然而政治卻始終不上軌道的原因。

這些根本問題若不能改革，其他的改革也必然無甚助益。所以朱熹依然反覆以正君心為言，認為孝宗一朝之所以始終不能大治，陰陽正邪在朝中爭鬥不已，在於孝宗自己不能明白正道：

夫以陛下之神聖仁明，涖政之久，圖治之切，宜其晏然高拱，以享功成治定之安久矣。而歲月逾邁，四顧茫然，陰陽方爭，勝負未決，不知將復何日何時而可以粗見聖治之成也耶？聞之道路，比來士大夫之進說者

⁵⁷ 余英時

⁵⁸ 《文集》，442-443。

多矣，然不探其本而徒指其末，不先其難而姑就其易，毛舉天下之細故，而不本於陛下之身，營營馳騁乎事為利害之末流。臣恐其未足以端出治之本，清應物之源，以贊陛下正大宏遠之圖，而使天下之事，悉如聖志之所欲也。昔者舜、禹、孔、顏之間，蓋嘗病此而講之矣。舜之戒禹曰：「人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中。」⁵⁹

他於面奏中再次申說古聖王相傳的十六字心傳。之後知君心之不悟，又於〈封事〉深切言之：

臣之輒以陛下之心為天下之大本者，何也？天下之事，千變萬化，其端無窮，而無一不本於人主之心者，此自然之理也。故人主之心正，則天下之事無一不出於正；人主之心不正，則天下之事無一得由於正。蓋不惟其賞之所勸、刑之所威各隨所向，勢有不能已者，而其觀感之間，風動神速，又有甚焉。是以人主以眇然之身，居深宮之中，其心之邪正，若不可得而窺者，而其符驗之著於外者，常若十目所視、十手所指，而不可掩，此大舜所以有「惟精惟一」之戒，孔子所以有「克己復禮」之云，皆所以正吾此心，而為天下萬事之本也。⁶⁰

這些話，一般人不免都以之為迂闊、理想、不切實際。然而朱子卻認為這是建立天下政治與社會秩序的最要基礎。權力集中於天子，天子若不能擁抱天下蒼生，以大公之道行事，則必有大患。這固然是傳統皇帝體制的現實，也因為國人自古善於觀察在上位的「風色」。所謂上有所好，下必有甚之者。無比的權力，自然帶來無比的窺伺。是所以「符驗之著於外者，常若十目所視、十手所指，而不可掩」。這是天子所以務必存天理去人欲，以大公至正之道施政的根本原因。

現代觀點不相信人可以徹底的存天理去人欲，凡事依大公無私之道而行，更不相信聖君的可能，所以一切改採民主、輪替與制衡的方式處理，以求平衡各種利益與觀點。古代中國既然無法採行民主政治與君主輪替制，又希望達到一種理

⁵⁹ 《文集》，442-43

⁶⁰ 《文集》卷 11，367。又見《文集》卷 11，〈延和奏劄五〉，443-444。

想的政治，不免切責於居於權力中心的天子。這在制度上確實有其根本性的問題⁶¹，然而其理想中的大公之道則一致。現代人希望用「數人頭」等文明化的辦法，將人間各種私利與私見的達成平衡，以表現公眾的意志。朱熹在他的歷史情境，則選擇教導在上位者「存天理、去人欲」以企圖達成大公無私的政治社會舉措及秩序。

今日之急務，則輔翼太子、選任大臣、振舉綱維、變化風俗、愛養民力、脩明軍政六者是也。臣請昧死而悉陳之，惟陛下之留聽焉。⁶²

朱熹一方面要求天子存天理、去人欲，一方面極看重朝廷的紀綱。這個紀綱最重要的就是凡事必須與大臣商議，聽取多方的意見，不可「獨斷」。凡天子與朝廷出令，必須經過一定的程序，不可越過大臣臺諫，使其出乎於朝臣的公論。他說：

至於朝廷紀綱，尤所當嚴。上自人主以下至於百執事，各有職業，不可相侵。蓋君雖以制命為職，然必謀之大臣，參之給舍，使之熟議，以求公議之所在，然後揚于王庭，明出命令而公行之。是以朝廷尊嚴，命令詳審，雖有不當，天下亦皆曉然知其謬之出於某人，而人主不至獨任其責，臣下欲議之者，亦得以極意盡言而無所憚，此古今之常理，亦祖宗之家法也。⁶³

人主當務聰明之實，而不可求聰明之名。信任大臣，日與圖事，反覆辯論，以求至當之歸，此聰明之實也；偏聽左右，輕信其言，每事從中批出處分，此聰明之名也。⁶⁴

⁶¹ 如余英時先生在《朱熹的歷史世界》卷末所指出的無奈何於昏君的問題。

⁶² 《文集》卷 11, 頁 365。

⁶³ 經筵留身面陳四事劄子 462

⁶⁴ 經筵留身面陳四事劄子貼黃 466

關鍵在於要以大公之心來用賢使能：

夫天下之治，固必出於一人，而天下之事，則有非一人所能獨任者。是以人君既正其心、誠其意於堂陛之上、突奧之中，而必深求天下敦厚誠實、剛明公正之賢以為輔相，使之博選士大夫之聰明達理、直諒敢言、忠信廉節、足以有為有守者，隨其器能，置之列位，使之交脩眾職，以上輔君德，下固邦本，而左右私褻、使令之賤，無得以奸其間者。有功則久其任，不稱則更求賢者而易之，蓋其人可退，而其位不可以苟充；其人可廢，而其任不可以輕奪，此天理之當然，而不可易者也。人君察於此理，而不敢以一毫私意鑿於其間，則其心廓然大公，儼然至正，泰然行其所無事，而坐收百官眾職之成功。一或反是，則為人欲私意之病，其偏黨反側，黯闇猜嫌，固日擾擾乎方寸之間，而姦偽讒慝，叢脞眩瞽，又將有不可勝言者。此亦理之必然也。⁶⁵

各重要職位皆得人，才能使天下大治。

五、 天下國家的整體規模、組織與秩序

前述朱熹源本於自然人情的五常與五倫理念，以及宗族社會化的天下一體觀，所源出與對應的政治社會，實為一「類封建」的政治社會。在此社會中，一切政治社會運作的基礎，是宗法化的倫理原則，法律僅為此倫理原則的補充。官僚體制雖承襲秦漢以降儒法混合的體制，政府權力則大體僅及於縣一級，地方多由宗族與仕紳依前述倫理自治。君王權位雖至高，實際運作上卻屬於標準的大社會，小政府。因為長期的歷史積累，此倫理已經深入乃至包含了當時耳目所及世界上所有的農耕地區，所以被宋、遼、朝鮮、日本、越南等國共同視為天理，也不足

⁶⁵辛丑延和奏筭二，419。

為怪。以下將進一步分析此倫理體系在「天下型國家」的政治層面的運作情況。

甲：中國之為中國與五倫充分發展的意義

對朱子而言，君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友的倫理不光是在人身上有，在所有生物上都能顯現，乃天意，所以是天理。天理為天地間所有的生物所共有，只是人類特別能認識展現此道理。綱常倫理出於天，意味著朱子認為一切倫理只是自然界的組織原理的反映，如蜂蟻有君臣之義，虎狼有父子之親。人為萬物之靈，得此倫類之理尤多。中國人，尤其是聖賢之世，得此道理最多，故最能群，也最能平治天下國家，其與禽獸與周圍蠻夷之邦之區別正在於此。此其所以為最重要的天理。朱子將此天理譬如寶珠，落在渾水裡就不甚光明。以此解釋雖然萬物皆賦此理，但氣質不佳之人、夷狄乃至禽獸何以未充分彰顯此五常五倫之性。⁶⁶中國之人因為最能表現此五常五倫之性，所以最能合成一可大可久之群。因其為天理之彰顯，所以得天地之命，合天地之心，而可以為天下之主，為四夷所尊。他說：

⁶⁶《語類》載「問：『《或問》『氣之正且通者為人，氣之偏且塞者為物』，如何？』曰：『物之生，必因氣之聚而後有形，得其清者為人，得其濁者為物。假如大鑪鑄鐵，其好者在一處，其渣滓又在一處。』又問：『氣則有清濁，而理則一同，如何？』曰：『固是如此。理者，如一寶珠。在聖賢，則如置在清水中，其輝光自然發見；在愚不肖者，如置在濁水中，須是澄去泥沙，則光方可見。今人所以不見理，合澄去泥沙，此所以須要克治也。至如萬物亦有此理。天何嘗不將此理與他。只為氣昏塞，如置寶珠於濁泥中，不復可見。然物類中亦有知君臣母子，知祭，知時者，亦是其中有一線明處。然而不能如人者，只為他不能克治耳。且蚤、虱亦有知，如飢則噬人之類是也。』（《語類》，卷17。）五常五倫本於仁，乃天地春生之意。在朱熹而言，不僅人與動物，連小生物與植物乃至瓦石亦賦此生生之理：「曰：『既同，則所以分人物之性者，卻是於通塞上別。如人雖氣稟異終可同，物則終不可同。然則謂之理同則可，謂之性同則不可。』曰：『固然。隨其光明發見處可見，如草木之類，荔枝牡丹乃發出許多精英，此最難曉。』（《語類》，卷九十七。）

曾氏曰：「中國文明之地，故曰華夏。」四時之夏，疑亦取此義也。⁶⁷

中國的定義，是文明之地。失其文明，不足以為中國。又說：

中國所恃者德，夷狄所恃者力。今慮國事者，大抵以審彼己、較強弱為言，是知夷狄相攻之策，而未嘗及中國治夷狄之道也。蓋以力言之，則彼常強，我常弱，是無時而可勝，不得而不和也；以德言之，則振三綱、明五常、正朝廷、勵風俗，皆我之所可勉，而彼之所不能者，是乃中國治夷狄之道而今日所當議也。⁶⁸

中國無以異於夷狄、人類無以異於禽獸、而國隨以亡矣。胡氏曰：「楊時有言。詩載此篇、以見衛為狄所滅之因也。」⁶⁹

中國之所以為中國，在於有「德」，重點在於「振三綱、明五常、正朝廷、勵風俗」。若失此德，則「國隨以亡矣」。簡言之，就是認為中國人能把做人與合群的道理發揮到極致，所以能夠有中國。相信五倫篤厚是中國有別於夷狄與禽獸，而可大可久的根本原因。若不能守此，則國將亡。這是「中國之所以為中國」的理學暨儒學化解釋，也是古人守之數千年的普遍信念。⁷⁰這一點極為重要，因為這與現代人認為「國家」形成的基本原因，更不要說「民族國家」的成因，有著根本性的差異。

關於五倫充分發展的意義，最明顯地表現在朱熹對於《大學》的重視與解說之上：

若大學，卻只統說。論其功用之極，至於平天下。然天下所以平，卻先須治國；國之所以治，卻先須齊家；家之所以齊，卻先須修身；身之所

⁶⁷ 〈雜著一·尚書·舜典〉，《朱子文集》，卷 65。

⁶⁸ 〈書七汪張問答·答汪尚書三〉，《朱子文集》，卷 30。

⁶⁹ 《詩集傳》，卷 2。

⁷⁰ 近人論宋代儒學與理學的起源，常從鞏固國家權威與建立思想秩序等層面出發。這固然頗有所見，然而不足以解釋宋代儒學與理學所選擇的特殊型態，尤其不足以解釋理學家所認為國家及政治社會與思想秩序的性質。參見：葛兆光，〈理學誕生前夜的中國〉、〈洛陽與汴梁：文化重心與政治重心的分離〉，《中國思想史》（復旦大學出版社，2004）。

以修，卻先須正心；心之所以正，卻先須誠意；意之所以誠，卻先須致知；知之所以至，卻先須格物。⁷¹

自明明德至於治國、平天下，如九層寶塔，自下至上，只是一箇塔心。四面雖有許多層，其實只是一箇心。明德、正心、誠意、修身，以至治國、平天下，雖有許多節次，其實只是一理。須逐一從前面看來，看後面，又推前面去。故曰「知至而後意誠，意誠而后心正」也。⁷²

朱熹列《大學》於《四書》之首，認為君主及士子均務必先讀大學以建立學問的規模及方向，並說自己的學問最主要是從讀《大學》得來，其中實有甚深奧義。⁷³此處所說的格致誠正、修齊治平，其實都是在研窮與實踐五常與五倫的道理。朱熹認為此道理出於天然，若以一體之仁與大公之心充分體現之，則身可修、家可齊、國可治、天下可平，所以是一以貫之的天理。天理源於自然，卻高於自然，而表現為人心的最高嚮往，所以有前述性與天理如寶珠之譬喻。所謂物格與知至，都是要明白這個整全的道理。《語類》論知至的第一條說：

知至，謂如親其所親，長其所長，而不能推之天下，則是不能盡之於外；欲親其所親，欲長其所長，而自家裏面有所不到，則是不能盡之於內。須是其外無不周，內無不具，方是知至。⁷⁴

人欲「親其所親，長其所長」，而不能欲使天下人都「親其所親，長其所長」，則是仁心不能周遍，己性有所不明。若自身有不能明白這「欲親其所親，欲長其所長」的道理，則是自己內部有所不足。可見這道理必須通徹內外，無所不至。而其實踐的方式則是：

孝者所以事君，弟者所以事長，慈者所以使眾。」此道理皆是我家裏做成了，天下人看著自能如此，不是我推之於國。⁷⁵

⁷¹ 《語類》，卷 14。

⁷² 《語類》，卷 45。

⁷³ 同時參見朱熹〈王午應詔封事〉首論帝王之學與講學的部分，《朱子文集》，卷 11。

⁷⁴ 《語類》，卷 15。

⁷⁵ 《語類》，卷 16。

或問「不出家而成教於國」。曰：「孝以事親，而使一家之人皆孝；弟以事長，而使一家之人皆弟；慈以使眾，而使一家之人皆慈，是乃成教於國者也。」人傑。⁷⁶

人人應當如此，天子尤其必須為國之表率：

臣聞天下之本在國，國之本在家，故人主之家齊，則天下無不治；人主之家不齊，則未有能治其天下者也。是以三代之盛，聖賢之君能脩其政者，莫不本於齊家。蓋男正位乎外，女正位乎內，而夫婦之別嚴者，家之齊也；妻齊體於上，妾接承於下，而嫡庶之分定者，家之齊也；采有德，戒聲色，近嚴敬，遠技能者，家之齊也；內言不出，外言不入，苞苴不達，請謁不行者，家之齊也。然閨門之內，恩常掩義，是以雖以英雄之才，尚有困於酒色、溺於情愛而不能自克者。苟非正心脩身，動由禮義，使之有以服吾⁷⁷

從朱熹的觀點來看，自古中國文明的性質乃至其光輝與意義正在於此。

（材料不足）

乙：「類封建」、「分區管理」與「賢人專責」

本於五倫所建立的政治社會秩序，因其根本在於家庭與宗族，所以自然會形成「類家族的人身依附型人際關係」，或稱家父長制的關係體系。這種「類家族的人際關係」的有效運作範圍不能太大，因此自然必須將天下事務做「分職」、「分派」與「分區負責」的處理，各以一位或少數首腦負責。分職與設官之後，因交通與通訊的不便，中央乃至地方首長對於下層官僚，實無法密切管理，自然會形成某種類似短期「分封」的狀態。朱熹畢生推崇的六經與禮治，其所呈現的，本來是三代的封建型政治社會秩序。《大學》修齊治平的藍圖，亦為典型的家、國、天下三級封建型秩序。儒學源於封建時期，其中的倫理與禮制，使得後人對人際

⁷⁶ 《語類》，卷 16。

⁷⁷ 《文集》卷第十二，「己酉擬上封事。」

關係與政治社會的基本看法，難以脫離封建性。然而秦漢以下的中國，其官制與法律又深受法家影響。大一統政府不再分封各方，社會也早已脫離古典以貴族階層以及氏族為中心狀態。因而其政治社會秩序只能是一種類封建的型態，也就是一種以儒家宗法倫理、道德及人際關係為基礎，運用了法家化的上層官僚體制及法律的構造。

朱熹生活與此基本構造中，雖未曾加以客觀分析與檢討，言語之間，卻經常表現其內涵與影響。他說：

先王封建子弟蕃屏王室，所以厚人倫而寧天下，非獨其為力於己而已，下及漢晉莫不由之，雖其治亂得失有不齊者，然要為宗社從長之計也。唐自明皇疑忌諸王不令出閣，後遂相踵以為家法，是以享有天下餘二百年，而其子孫絕無聞於今者。然則神祖之出宗支以仕州縣，其所以法前聖而鑒後王者，聖謨遠矣，以故靖康之禍，近屬雖頗北遷，而疏遠在外者，往往能建勳績，其抗羣盜拒仇虜而死其官守者，亦不乏人。⁷⁸

對於宗室子弟能出死力以蕃屏王室，仍不勝留意。宋人體制中，仍存封建之意，亦由此可知。君臣關係，一則是天理，一則本於私人恩義。顧亭林說：「亡國者，肉食者謀之」，此所謂國，乃朝廷之意。士大夫深受國恩，故應盡力護朝廷。古代王室，對下必須授官及經常性地封賞施恩，以維繫一龐大的統治集團，這是鞏固君臣關係的必要作法。⁷⁹

關於封建與郡縣，朱熹一方面認為世間「治亂畢竟不在此」，當時不可能也不需要再行封建。⁸⁰後世之封建，往往「使膏粱之子弟不學而居士民上，其為害豈有涯哉。」⁸¹然而他同時批判了後人不明封建制中所蘊含的君臣之義，使封建制所蘊含的「公天下」、上下以禮相待與情意相通之大義不明於後世。蘇東坡曾

⁷⁸ 《文集》，卷 84。

⁷⁹ 陶晉生所提出，而為柳立言所讚許的宋代「士人政治」大部分實為「新門閥政治」一說，與此施恩、互惠的網絡化類封建體系密切相關。參見：陶晉生，〈北宋幾個家族間的婚姻關係〉，《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集·歷史與考古組》（臺北：中央研究院，1989），下冊，頁 933-943。柳立言，《宋代的家庭和法》（上海：上海古籍，2008），109-152。

⁸⁰ 參見：

⁸¹ 《御纂朱子全書》，卷 63。

說後世「無故國之可因」是封建不可復的原因，朱熹即以其不知此義而批評之：

論封建之不可復，其說雖詳，而大要直謂「無故國之可因」而已。嘗試考之，商周之初，大賚所富，已皆善人，而其土地廣狹，隨時合度，無尾大外疆之患；王者世世脩德以臨之，又皆長久安寧，而無倉卒傾搖之變，是以諸侯之封，皆得傳世長久而不可動，非以有故國之助而然也。……若以「無根」為慮，則吾又有以折之。夫「天生烝民，有物有則」，君臣之義根於情性之自然，非人之所能為也。故謂之君，則必知撫其民；謂之民，則必知戴其君。如夫婦之相合，朋友之相求，既已聯而比之，則其位置名號，自足以相感而相持，不慮其不親也。……彭越之於梁，張敖之於趙，其為君也亦暫耳；而欒布、貫高之徒爭為之死，以至漢魏之後，則已為郡縣久矣，而牧守有難，為之掾屬者猶以其死捍之，是豈有根而然哉？君臣之義固如此也。……或曰：「然則為今之計，必封建而後可以為治耶？而度其勢，亦可必行而無弊耶？」曰：不必封建而後可為治也。但論治體，則必如是，然後能公天下以為心，而達君臣之義於天下，使其恩禮足以相及，情意足以相通。且使有國家者，各自愛惜其土地人民，謹守其祖先之業，以為遺其子孫之計。而凡為宗廟社稷之奉，什伍閭井之規，法制數度之守，亦皆得以久遠相承，而不至如今日之朝成而暮毀也。若猶病其或自恣而廢法，或疆大而難制，則雜建於郡縣之間，又使方伯連帥分而統之，察其敬上而恤下，與其違禮而越法者，以行慶讓之典，則曷為而有弊耶！⁸²

認為蘇子不明君臣之義的自然性及重要性，指出凡立君長，民必相隨。雖不必封建，但吾人必須從君臣大義來認識治體，「然後能公天下以為心，而達君臣之義於天下，使其恩禮足以相及，情意足以相通。」若能行封建，使其有國家者，各自節制，以傳諸子孫。或「雜建於郡縣之間」，以地方大員統領之，也可以無弊病。封建體制是中國政治與社會組織及秩序的源頭，朱熹此說，對於封建體制中

⁸² 《文集》，卷 72。

地方分治分權、公天下、下上一體、情意相通的特質，仍然不勝懷念。他特別強調：

封建之意，是聖人不以天下為己私，分與親賢共理。但其制則不過大此所以為得。

認為三代封建公天下於親屬賢人，其心勝於秦漢以降以天下隸屬於一家一人的制度。然而封建之君，所轄不能過大，否則將不能控制。後世雖不能行封建，然而「尊君卑臣」，大失古人君臣共治之意：

秦之法，盡是尊君卑臣之事，所以後世不肯變。且如三皇稱『皇』，五帝稱『帝』，三王稱『王』，秦則兼『皇帝』之號。只此一事，後世如何肯變！」

叔孫通制漢儀，一時上下肅然震恐，無敢喧嘩，時以為善。然不過尊君卑臣，如秦人之意而已，都無三代燕饗底意思了。

封建之真諦與理想，在於君臣一體，協同治理，以禮相待，禍福與共。各級臣子各有專職邑守，愛民如子，天下君長如層級之網，分區負責而同心為治。三代經典中所呈現的這種政治理型，對於後世政治社會影響極大。即使在大一統君主制度下的各級郡縣長，依然常有方州、使君、邦牧、百里侯與父母官等的自我期許。⁸³朱熹也經常本於此義來批評後世之政治。

從中國政治的歷史經驗及理學的主張出發，朱熹主張為政以用賢人為根本，制度雖也重要，但為其次。他說：

未有無弊之法，其要只在得人。⁸⁴

只管去考制度，卻都不曾理會個根本，一旦臨利害，卻都不濟事。⁸⁵

若朝廷能依照公論，使各職位用到適當的人，天下之事將無不舉。朱子認為這才

⁸³ 《資治通鑑宋順帝昇平元年》：“訴以其私用人為方州。” 胡三省注：“古者八州八伯，謂之方伯，後世遂以州刺史為方州。” 漢代稱刺史為使君，權位甚重，承天子命節制一方，後代亦用以尊稱州郡長官。《後漢書·寇恂傳》：“使君建節銜命，以臨四方。” 邦牧亦以稱州長或刺史，唐高適《單父逢鄧司倉覆倉庫因而有贈》詩：“邦牧今坐嘯，羣賢趨紀綱。”

⁸⁴ 《語類》卷一〇八，頁二。

⁸⁵ 《語類》卷一〇九，頁八。

是為政的根本，重要性過於一切：

四海之利病，臣則以為系於斯民之戚休；斯民之戚休，臣則以為系乎守令之賢否。然而監司者，守令之綱也；朝廷者，監司之本也。……願陛下於其大者使之讚元經體以亮天工，於其細者使之居官任職以熙庶績，能外事者使任典戎幹方之責，明治體者使備拾遺補過之官，又使之各舉所知布之列位，以共圖天下之事。使疏而賢者雖遠不遺，親而否者雖邇必棄，毋主先入以致偏聽獨任之譏，毋篤私恩以犯示人不廣之戒，進退取捨惟公論之所在是稽，則朝廷正而內外遠近莫敢不一於正矣。監司得其人而後列郡之得失可得而知，郡守得其人而後屬縣之治否可得而察，重其任以責其成，舉其善而懲其惡，夫如是，則事之所謂利、民之所謂休將無所不舉，事之所謂病、民之所謂戚將無所不除。⁸⁶

然而若要賢人展佈，亦必須許以用人之權與管事之權：

要之，相得人，則百官各得其職。擇一戶部尚書，則錢穀何患不治？而刑部得人，則獄事亦清平矣。

事在人為，天下無不可為之局，制度尚在其次，重點是人要對。這一點在中國實際的政治史上，一直有很大的說服力。他說：

居今之世，若欲盡除今法，行古之政，則未見其利而徒有煩擾之弊。要之因祖宗之法而精擇其人亦足以治。⁸⁷

宋代制度不善者儘多，然則年深日久，欲改革體制談何容易。法規制度有其一定之格局，均因某種需要而制定，事過境遷，理當改動，卻免不掉現實之紛擾。故只得因此不善之體制，善擇其人，逐步向前。北宋兩次變法的失敗，使後人知改革之難，與理想人才之重要，這也是理學家的根本思路。

論治既然以人為本，真正的重點就不在制度與法律，而在人的素責與人的關係。朱熹認為這兩者都必須提倡《大學》的三綱八目才可能做到，使天理明於天

⁸⁶ 《王午應詔封事》，《朱文公文集》卷 11，頁 352。

⁸⁷ 《語類》卷一〇八，頁四。

下。

官無大小，凡事只是一箇公。若公時，做得來也精采。便若小官，人也望風畏服。若不公，便是宰相，做來做去，也只得箇沒下梢。⁸⁸

為官若能以公心，仁心處事，自然能夠有所作為。朱熹在政治上一向主張首要之事在於格致誠正以明天理暨天下秩序，因此他常以得到理想的人才為首要，制度為次要。而此種人才必須天子以清明仁德之心識之，大公無私之心用之，則天下之事無不可為。政治的關鍵，在於從上要擇賢臣，遠小人，並許以事、財與用人之權：

朝廷只當擇監司、太守，自餘職幕縣官，容他各辟所知，方可責成。天下須是放開做，使恢恢有餘地乃可。⁸⁹

若以大公之心用人才，則當許以方面之任，許其自辟以下僚屬，給其事權，任其展佈，方可責其成功，大有所為。

宋朝當時政治的根本問題，恰恰是層層節制，中央於人事、財權上都管束控制太多。各級長官既不能選用人才，又無財權，事權，根本難於有所作為。在用人上，一切總於吏部，連奔走辦事的家臣，都不許用：

古者王畿千里而已，然官屬已各令其長推擇。今天下之大，百官之眾，皆總於吏部。下至宰執幹辦使臣，特其家私僕爾，亦須吏部差注，所以只是袞袞地鶻突差將去，何暇論其人之材否！今朝廷舉事，三省下之六部，六部下之監寺，監寺卻申上六部，六部又備申三省，三省又依所申行下。只祠祭差官，其人不過在朝職事官，其姓名亦豈難記！然省中必下之禮部，禮部行下太常，太常方擬定申部，部申省，省方從其所申差官，不知何用如此迂曲？

用人過程複雜迂曲，不過是為了防止私人串通舞弊。私人集團是中國宗法社會的自然產物。不擇賢長而但以複雜的制度防範之，結果是因循苟且，無法辦事，表

⁸⁸ 《語類》，112，論官。

⁸⁹ 《語類》，卷 112，論官。

面守法，暗地裏依然徇私，且不勝其集體的互相勾結乃至貪污舞弊。

宋代政治，懲於五代十國割據叛亂不已的弊病，集權中央，事事制衡防範。官制、軍制疊床架屋，極無效率。使得官家無能，養兵無用。地方上尤其無權，且有「通判」之牽制：

只三省事亦然，尚書關中書取旨，中書送門下審覆，門下送尚書施行。又如既有六部，即無用九卿。周家只以六卿分職，漢人只以九卿釐庶務，事各歸一。本朝建官重三疊四，多少勞擾！此須大有為後痛更革之。若但宰相有志，亦不能辦，必得剛健大有為之君自要做時，方可。《書》曰：「亶聰明作元后，元后作民父母。」須是剛明智勇，出人意表之君，方能立天下之事。又如今諸路兵將官，有總管、路分、路鈐、都監、監押、正將、副將，都不曾管一事。廂軍既無用，又養禁軍；禁軍又分揀中、不揀中兩等，然亦無用，又別養大軍；今大軍亦漸如廂、禁軍矣！此是耗蠹多少！「通其變，使民不倦」，今變而不通，民皆倦了，故鼓舞不動。國初緣藩鎮疆，故收其兵權，置通判官；故已無前日可防之弊，卻依舊守此法，可謂不知變也。只通判是要何用？繆者事事不管，只任知州自為；疆者又必妄作以撓郡政，是何益哉！⁹⁰

加以四監司之監臨：

自秦置守、尉、監，漢有郡守，刺史如今監司，專主按察。至漢末令刺史掌兵，遂侵郡守之權，兼治民事，而刺史之權獨重。後來或置或否。某嘗說，不用許多監司。每路只置一人，復刺史之職，正其名曰按察使，令舉刺州縣官吏。其下卻置判官數員以佐之，如轉運判官、刑獄判官、

⁹⁰ 《文集》卷 106，三外任：本朝立法，以知州為不足恃，又置通判分掌財賦之屬。然而知州所用之財，下面更有許多幕職官通管，尚可稽考。惟通判使用，更無稽考。通判廳財賦極多。某在漳州，凡胥吏輩窠坐，有優輕處，重難處，盡與他擺換一次，優者移之重處，重者移之優處。惟通判廳人吏不願移換，某曰：「你若不肯，盡與你斷罷。」於是皆一例擺換。蓋通判廳財賦多，恣意侵漁，無所稽考也。

農田判官之類。農田專主婚、田，轉運專主財賦，刑獄專主盜賊，而刺史總之。稍重諸判官之權，資序視通判，而刺史視太守。判官有事欲奏聞，則刺史為之發奏。刺史不肯發，則許判官自徑申御史臺、尚書省，以分刺史之權。蓋刺史之權獨專，則又不便。若其人昏濁，則害貽一路，百姓無出氣處，故又須略重判官之權。諸判官下卻置數員屬官，如職幕官之類。如此，則重權歸一，太守自治州事，而刺史則舉刺一路，豈不簡徑省事，而無煩擾耗蠹之弊矣。」問：「今之主管，資格亦視通判？」曰：「然。但權輕不能有所為，只得奉承運使而已。若分為判官，俾得專達，則其權重，而監司亦不敢妄作矣。」⁹¹

使得地方受到上面的層層管制以及內部過多的制衡，無人能負責全局，也無法辦大事。最後是中央效率低落，國家軍隊無用，地方又不能有為。要根本改革此事，必須有賴「剛明智勇，出人意表之君」。或至少從上選用真正高明的人才，使其展佈：

方今朝廷只消置一相，三參政兼六曹，樞密可罷，如此則事易達。又如宰相擇長官，長官卻擇其寮。今銓曹注擬小官，繁據而又不能擇賢。每道只令監司差除，亦好。每道仍只用一監司。」人傑因舉陸宣公之言，以為「豈有為臺閣長官則不能擇一二屬吏，為宰相則可擇千百具寮」！曰：「此說極是。當時如沈既濟，亦有此說之意。」⁹²

真正的大臣也必須明白三綱、五常、五倫與風俗才是治天下的根本。

今日之急務，則輔翼太子、選任大臣、振舉綱維、變化風俗、愛養民力、脩明軍政六者是也。⁹³

熹常謂天下萬事有大根本，而每事之中又各有要切處。所謂大根本者，固無出於人主之心術；而所謂要切處者，則必大本既立，然後可推而見也。如論任賢相、杜私門，則立政之要也；擇良吏、輕賦役，則養民之

⁹¹ 《語類》，112，論官

⁹² 《語類》，卷112，論官。

⁹³ 11〈戊申封事〉 590.

要也；公選將帥，不由近習，則治軍之要也；樂聞警戒，不喜導諛，則聽言用人之要也。推此數端，餘皆可見。然未有大本不立而可以與此者，此古之欲平天下者，所以汲汲於正心誠意以立其本也。若徒言正心，而不足以識事物之要，或精覈事情而特昧夫根本之歸，則是腐儒迂闊之論，俗士功利之談，皆不足與論當世之務矣。⁹⁴

若不能如此，雖有各種防範的制度，而官吏貪漁不仁，又有何用：

熹以崇安水災，被諸司檄來，與縣官議賑恤事，因為之遍走山谷間，十日而後返。大率今時肉食者，漠然無意於民，直是難與圖事，不知此箇端緒，何故汨沒得如此不見頭影，因知若此學不明，天下事決無可為之理。⁹⁵

綜論：天理 vs. 公理；歷史傳統 vs. 人工設計及網絡式的存在 vs. 個體化的存在

傳統的政治社會秩序是長期的歷史與政治地理、民族文化、經濟水平發展的結果，有其特殊性，也有其普遍性。朱熹將中國傳統的政治社會秩序天理化，不免過於強調其普遍性，而忽視了歷史與民族傳統的特殊性。不僅如此，天理化的政治社會學說，對於所有人，尤其是下層民眾，有著強大的制約力。這不免一方面強化了南宋以降政治社會的穩定性，另一方面也促成了他的僵固性。隨著歷史的發展，道學家之言在元明以降的東亞世界獲得了無可比擬的地位，也因而他必須為其問題乃至失敗負責。

從長期的歷史看來，奠基在擴大化的父系宗族倫理的政治社會秩序，能夠如

⁹⁴ 25 〈答張敬夫書三〉

⁹⁵ 43 〈答林擇之〉

此穩固地綿延發展，顯然有其優越性。然而遇到了西方的挑戰之後，其不足之處，也暴露無遺。以獨立戰士方為公民作為源頭理念的現代西方政治社會秩序，所看重的首先是一群戰士所組成的強大機制。在此機制中，個體與主體性原理、契約、制衡、民主、法治、人權等原則都非常突出。在這些方面，重視整體性原理的中國傳統體制，不免相形失色。所謂「天理化」的傳統政治社會秩序及其中的倫理關係，不僅喪失了「天理」的地位，更成為封建、落後、剝削、無理的代表。從九天到九地，這樣的變化不免使人感慨。但關鍵的其實是這基本上代表了兩套不同的組織與秩序體系，難以互相衡量。其中所包含的不僅是農業與現代工商業的差異，因為雙方組織原理的源頭均可追溯至古典時期。朱熹天理化政治社會秩序與組織的源頭，顯然是三代的封建體制。而西方的政治社會秩序與組織的源頭則是希臘、羅馬的市民政治與希伯來的道德及律法意識。

我們若將朱熹的政治社會組織理念與啟蒙以降西方主流的政治社會組織理念做一個對比，將可以發現雙方最主要的對立，在於天然形成的組織與人為理性設計的組織概念之不同。朱熹的政治社會組織理念是中國近世政治社會組織的代表性要素。而它被現代拋棄的基本原因之一，在於他的一些基本主張現代人不太能夠再認同。現代人主張的是一種公理化的政治學，或說理性化的政治學。⁹⁶公理化政治學的出發點，是人人所共具的一種理性所提出來對於每一個人都適用的政治上的原則，而且是倫理上的原則。譬如說，每個人都有基本的人權，內容包括免於被政府作一些法律之外的處置，或者每個人都有基本的財產權、基本福利的保障，這些基本的權利，不分男女老少與社會地位，適用於每一個人。公理的政治學的基礎是出自於原子化的個人，認為每一個人是平等的、一樣的，其思想的源頭其實是啟蒙運動。啟蒙運動之後，主張每一個人都有同樣的天賦人權、有同樣的權利義務，在一個社會秩序建立在人人都有的同樣的權利義務的基礎底下，來確立人們共同遵守的一些規則。

⁹⁶這一點可參見汪暉講的公理的世界觀。

朱子的政治思想中，每一個個人是在他的家、社會、國的網絡中存在，是一個相對存在的狀態，而非原子化的個人。所作所為是否合乎天理，要視個人所處的位份如夫婦、子女、父母而定，這就是所謂的禮治。《儀禮經傳通解》背後就是這一套禮治思想，在集體的架構裡替每一個人安放好不同的位置。在這個基礎底下，每一個人根據他的位份來作為。禮治架構背後的思想也是大公，可是這大公是依照的每一個人在各自的位份裡頭盡本份的「公」。一個人若能充分克己復禮就是去私為公，因為如果一個人只考慮自己，而不考慮到整體的話，為子時就會忘掉對父親、為夫的不考慮太太、不考慮子女，禮治思想的集體架構也就不成立了。

這兩種政治思想對比是如此的強烈，傳統的禮治政治思想出發點是仁，換言之，仁與禮是儒家政治思想的基礎，就是考慮到人心中一定要有由近及遠的眾人存在，而個人是在整體架構中完成自己的位份，大公無私是整體地在以人心為基礎，以禮治為展現的狀態底下呈現。現代政治思想卻是假設原子化的個人，它的倫理道德的基礎是基督教的倫理以及希臘羅馬的理性觀念。

人們早先相信人都是有理性、有道德的，因此會遵循理性跟道德互相尊重，達到具有 **universal law** 的境界。若沒有道德理性的假設，遵循 **universal** 的 **ethical law** 的基本前提就不成立了。所謂的自然法意思是人性當中自然就有的一些律則，這些律則一則出於理性，一則是出於基督教的一些德性的觀念。譬如認為人都不喜歡被傷害，因此也不應傷害別人，這些律則普遍適用所有人，也就是所謂的 **golden rule**。人都有一定的社會性，所以 **natural law** 對於人性的一些基本假設是比較樂觀的。現代的法治是建立在這個樂觀的假設下，認為人性是天然就有一種自然的道德性，跟一種自然的 **natural law**。人性的道德跟理性會讓群眾遵守一個屬於普遍的公益。很不幸的，這個假設在當代也受到挑戰。現在人對於人性愈來愈沒有信心，從報章雜誌的報導來看，人的良心似乎沒有下限，幾乎可以無所不為。

由此可見，西方政治思想中的原子化個人假設中，認為每一個人都可以遵循

natural law，以及一些大家都能認可的普遍政治社會律的前提，也不是當然成立的。反而儒家本於仁跟禮的政治理論，在這個意義上是符合自然律的。所謂的自然律，不是飲食男女的自然人性，而是更進一步，出乎人對於人的一種自然的情感，表現為對於父母兄弟、鄰里社會，乃至於天下人的一種情感，是一種原本有的義理之性。儒家承認人性出於自然，但這「自然」中進一步會有一種義理之性。

這兩套的政治思想截然不同，宋人的政治思想，主張回到先秦，提出一切儒家政治思想的基礎是原本於人性當中的仁義禮智，因此知道自己的位份在五常之道當中，在君臣父子、夫婦兄弟朋友之道當中，人人各都有自己的位份，行乎這個位份，一切的倫理跟人際的關係會達到一種最美好的狀態。當然每一個人如果把他的位份，都能夠做最充分的實踐的話，這個社會會是一個最理想的狀態，這就是所謂禮治的系統。這個系統本來非常的理想，而且事實上在人性論上的基礎是更為深厚，這可能是中華文明能夠存在幾千年的原因。

朱子的政治思想倒是可以建立一個很穩固的道德基礎，因為他訴諸於人天生對於父母、兄弟、家人的情感，儒家談政治思想從不離開家的精義，也正在於此。儒家深刻理解到一點，就是人純粹作一個個人的時候，其德性、倫理性是不可靠的。傳統社會裡常說光棍靠不住，人只有在家裡頭，出自於情感的關係，才能夠安靜的為善。所以儒家回到人性最基本的家庭的要求上，一切從家出發。

這是儒家化家為國最精義的地方。但是其限制在於，一旦成為家天下之後，很不幸地，依然無法克服在上位者為家的私欲。天子變成把國家、朝廷當作皇帝私家，士大夫也把官位拿來當私家牟利的工具，儒家政治根本的矛盾其實在於這一點。以家庭的情感為出發點，是有道理的，否則基本的道德性從何而來，便無法成立。除非信上帝或是某種宗教上的信仰，否則就普通世俗、世間的人而言，唯一可能的道德基礎是來自於對他人的情感，尤其是對家人的情感。一般的情形下，特例不論。這是朱子政治思想的背後的爭議。

如此看來，朱子的政治思想等於是在自然形成的社會、政治下，將其原理作為最理想的法度。但對於自然形成的社會，包括父系家族的社會乃至於大一統的

政治，乃至於這樣的禮治結構性的限制、本質性的限制，他似乎沒有做太深刻的反省。原因在於朱子的學術不是一種哲學 **philosophy**。一般的政治思想是以哲學思考，跳脫出來做本質性的批判。朱子不這麼做，他順著天然、自然形成的道理，來探究其道理為何，並且把這個道理講到盡處。因此朱子的政治思想會把自然形成的政治秩序內部蘊含理性或者是應當有的理則，做最高度的發抒，但他不會對既有的政治社會體系作根本性的批判。這個根本性的批判只有到近現代，當另一個文明挑戰了整個傳統的以儒家為中心的政治社會體系的時候，才會發生。