

儒家德化的政治商榷：

孔子「為政」實義釐定與當世實踐

洪婕寧

一、現有詮釋進路之探討

現研究孔子為政思想與實踐的學者，大多採《禮記·大學》說法，將修身、齊家、治國、平天下視為四領域一進路，即一從內聖到外王的發展。儘管內聖有「仁心」、「志學」之意蘊可探討；外王有「正名」、「禮治」兩範疇能分析，但對於修身不盡完滿，如何齊家、治國、平天下的疑慮，即「內聖」理論上是否能開展到「外王」仍爭論不休。以下試就「為政以德」、「政治儒學」兩詮釋進路為例。

(一)「為政以德」的詮釋進路

當代新儒家學者論及孔子「為政」思想本質時，順著《論語·為政 1》文獻講「為政以德」¹，將「為政」焦點聚集在發展「仁」，如唐君毅將「政」作為「仁體」之用，孔子的「為政」之道工夫應在「修德」上說。²唐君毅的思想取向，源自熊十力《新唯識論》中的「本體論」立場³，無疑是以宋明以降之心性儒學，與佛家融貫抗衡的詮釋進路。

徐復觀將「無為而治」做為孔子的政治最高理想，認為孔子的功勞有三，第一在於打破社會上的政治階級轉為品德上的君子小人之分，第二在於打開統治者與被統治者中間的障壁，第三在打破種族之見，對當時蠻夷給予平等

¹ 《論語·為政 1》：「子曰：『為政以德，譬如北辰，居其所而眾星拱之。』」東漢·包咸注：「德者無為，由北辰之不移，而眾星拱之。」清·李允升《四書證疑》：「既曰為政，非無為也。政皆本於德，有為如無為也。」又曰：「為政以德，則本仁以育萬物，本義以正萬民，本中和以制禮樂，亦實有宰制，非漠然無為也。」見清·劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1998年12月），頁37-39。毛其齡《論語稽求篇》對此「無為」之解辨言：「包氏無為之說，此漢儒攙和黃老之言。何晏本講老氏，援儒入道者，其作集解，固宜獨據包說，專主無為。夫為政以德，正是有為，夫子已明下一為字。況為政尤以無為為戒。禮記：哀公問為政。孔子曰：政者，正也。君為政，則百姓從政矣。君之所為，百姓之所從也。君所不為，百姓何從？」見吳延環：《論語研究》（臺北：五南圖書出版社，2001年5月），頁23。

² 「『出門如見大賓，使民如承大祭』，則此自是直對為政之道說。……則是謂仁之見於政，必表現為對人民有依至禮極敬之情。……故本仁者之心以為政者，亦必不只於愛人愛民，而當以『見大賓』『承大祭』之禮敬之心，待人民而行政事，方是為政之極則。」見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（臺北：臺灣學生書局，1976年5月），頁93-97。

³ 「蓋心之一名，有指本體言者，有依作用言者，切不可混。」見熊十力：《新唯識論（文言本）》（《熊十力全集》2，武漢：湖北教育出版社，2001年），頁10。

看待。⁴徐復觀的儒家政治思想，融合了不少自由主義哲學，其中「無為而治」說法尤有爭議。其一，徐氏主要引用之《論語·衛靈公 5》是屬於後十篇，也就是體例不同，有雜文混入的部分，不一定能看作是孔子的思想。其二，以「無為而治」解「為政以德」的說法，大抵被看作漢時以老學解儒學之流行，清學者已加以辯駁。⁵

牟宗三將孔子定位成聖賢型的人物，與漢高祖代表之英雄型人物相對。聖賢型的人物，人生使命在「成德」而不在「成事」；英雄型的人物，人生使命在「立功」而不是「立德」。⁶牟宗三引《論語·為政 1》⁷、《論語·為政 3》⁸、《論語·公冶長 27》⁹，基於「為政以德」說明孔子代表的儒家「為政」是「德化的治道」，最高境界是《易·乾·彖傳》中的「各正性命」¹⁰。此理想因中國政體治權與政權不分，儒家又未設計出相應之政道以致無法實現。¹¹牟宗三認為儒家政治理想之完成，要建立在民主政治之政體架構上說，進而從理性的作用表現轉為理性的架構表現，開出新外王。¹²牟宗三亦選擇思孟—陸王的心性儒學價值取向，採用「一心開二門」理論架構，提出「良知自我坎陷」說曲通了「兩層存有」，可視為熊十力「本體論」的進階與當代新儒家外王理論之完成。

張君勱引《論語·顏淵 12》與《論語·子路 13》談論為政，從治者與被治者「盡其職」的角度，使國家能順利運作。再者，以庶、富、教的進路，「使富濟貧」，當人民能基本的食飽衣暖，才進而教之。¹³張君勱以治國的

⁴「(孔子)他在《論語》中說的德治，即是要當時的統治者首先以身作則的政治。他從未把當時所發生的政治問題歸咎到人民身上。同時，他主張政治權力，應掌握在有德者的手中；平民有德，平民即應掌握政治權力；因之，把統治者與被統治者中間的障壁打開了，使政治不應當再是壓迫人民的工具，而只能成為幫助一般人民得到教養的福利機構。所以他的政治最高理想，還是無為而治。」見徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》(臺北：臺灣商務印書館，1999年9月)，頁63-68。

⁵「無為而治」辨疑，詳見註1。

⁶見牟宗三：《政道與治道》(臺北：臺灣學生書局，1997年)，頁95。

⁷《論語·為政 1》，全文見註1。

⁸《論語·為政 3》：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」之「政」，《中文辭源》、《漢語大辭典》沒有多作說明。我依下文，將「禮」視作「德」之具體表現，判斷上文之「政」能解釋為「處分、處罰」，具體表現為「刑」。見《論語正義》，頁41-43。

⁹《論語·公冶長 27》：「顏淵、季路侍。子曰：『盍各言爾志？』子路曰：『願車馬、衣輕裘，與朋友共。敝之而無憾。』顏淵曰：『願無伐善，無施勞。』子路曰：『願聞子之志。』子曰：『老者安之，朋友信之，少者懷之。』」見《論語正義》，頁204-206。

¹⁰「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。大明始終，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。」見魏·王弼注，唐·孔穎達疏：《周易正義》(臺北：廣文書局，1972年1月)，頁5。

¹¹參見牟宗三：《政道與治道》(臺北：臺灣學生書局，1997年)，頁27-32。

¹²見牟宗三：《時代與感受》(臺北：鵝湖出版社，1995年9月)，頁308-327。

¹³「齊景公問政於孔子，孔子對曰，君君臣臣父父子子……此言治者與被治者各有應盡之職務，如治者不盡其職，其國家必不能保，其身正不令而行，其身不正雖令不從，與

角度討論孔子為政，並從儒家的政治與經濟型態選擇了「民主社會主義」(Democratic socialism)¹⁴，建立「中國民主社會黨」，起草《中華民國憲法草案》，以實踐牟宗三所謂「理性的架構表現」。張君勱是以「國家」為主體理解孔子的為政思想的，目的是將中國轉型為現代化國家，以求富強。

無論「直通」或「區通」，在「內聖」、「外王」嚴格劃分的界定下，孔子為政理想的實踐範圍，事功面上在未成功輔佐魯王以「仁心」施行「禮治」的情況下，抑或政道面上未從儒家建立起中國可運用之「政治型態」並輔之以「憲法」。孔子修身、齊家被認為停留在「內聖」未及至治國與平天下的「外王」範疇，即未從內聖發展至外王，為政結果被認定是失敗的。如此一來，儒家有外王可言嗎？

(二)「政治儒學」的詮釋進路

蔣慶試圖從漢—清公羊學發展出政治儒學，1995年出版其第一部著作《公羊學引論》，首度提出其對時代制度性的焦慮。同年，蔣慶在〈論當代新儒學在「外王」問題上的缺失〉一文中，提到了當代新儒學外王觀中存在著兩個問題：

一是當代新儒學的外王觀是從心性儒學的反省中產生，忽視了另一儒學傳統中的外王資源；二是當代新儒學的外王觀純粹以科學民主為開出「新外王」的標準，有變相西化之嫌。¹⁵

蔣慶認為，「心性優先」是儒學發展的其中一派傳統，批評此以「內聖」為主的儒學觀之偏頗，不應該是「內聖開外王」，而是內聖、外王並重。並提出東漢時「公羊學」於政治上的運用及影響，能作為儒家「外王學」的傳統依據，應用於今作為中國式的現代外王學。¹⁶蔣慶將公羊學視作「政治儒學」一派的傳統，然而，作為《春秋》三傳之一的《公羊傳》之說法，能否真能代表

自古皆有死，民無信不立云云，出於同一精神，孔子於適衛之途中，與冉有論政治三要點，曰庶曰富曰教，註者語曰，富之者當施舍薄斂，使之衣食足，此言乎未有人民食不飽，衣不暖，而可以保有國家者，衣食之足，賴乎治安，若內戰連年，國庫空虛，盜賊遍地，政以賄成，則人民如何能安居樂業，此違犯孔子治國要義之至顯者也。」張君勱：《義理學十講綱要》（臺北：臺灣商務印書館，1970年2月），頁39。

¹⁴ 「民主社會主義」(Democratic socialism)是將「民主自由」因子雜揉進「社會主義」的政治思想，張君勱在《社會主義思想運動概觀》引言中，指出「儒學思想」與「民主社會主義」完全相容。見張君勱：《社會主義思想運動概觀》（新北市：稻香出版社，1988年6月），頁3-6。

¹⁵ 見蔣慶：《政治儒學：當代儒學的轉向、特質與發展》（福州：福建教育出版社，2014年8月），頁41。

¹⁶ 見《政治儒學：當代儒學的轉向、特質與發展》，頁42-43。

孔子的思想與外王作法？倘若公羊學做為一個外王傳統，當中是否具有外王的連續性特徵？這都是我們可以再探討的。¹⁷

其次，蔣慶反對唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱等當代新儒家學者，無條件地引進西方的「科學」、「民主」，將未消化的西方政治制度誤植於中國，是不可取的。尤其是引進西方「民主」觀念，有西化之嫌。¹⁸一來，蔣慶將西方傳入中國之「科學」與「民主」的意義區分開來，固然有其精細之處，然其承認「科學」的普遍性，卻否定「民主」的普遍性，理由在「民主」為西方歷史文化的產物，有與儒學矛盾之處，此說法還有待進一步釐清闡述。二來，在蔣慶批評當代新儒家不了解「科學」、「民主」時，忽略了張君勱的法政專業，因此蔣慶指此作為當代新儒家外王的缺失，稍嫌缺乏說服力。¹⁹三來，就蔣慶所處之政治環境中，有其反對「民主」之意識型態，在此限制之下，較難客觀地接受當代政治趨勢，並與之進行對話與重構。

(三) 第三種詮釋進路

我們不妨暫時忘卻「內聖外王」二分的界定，回歸孔子的時代關懷，分析其三重性存在²⁰，並透過語詞文脈中的實義(signification)²¹釐定，探求孔子「為政」思想涵義與實踐。試融貫Lakoff George & Johnson Mark在*Metaphors*

¹⁷ 並且，李明輝在〈關於「新儒家」的爭論〉中，批評「公羊學」儘管對漢代社會有影響，但其精神並沒有落實運用，因此，稱此以「公羊學」為基礎建立之「政治儒學」是一烏托邦，無法實現。並且也不適合國際政治趨勢，即對「民主」的嚮往與要求。參見錢永祥等編：《思想 29·動物與社會》（臺北：聯經出版社，2015年10月），頁279-280。

¹⁸ 見《政治儒學：當代儒學的轉向、特質與發展》，頁43-44、50。

¹⁹ 在蔣慶批評當代新儒家未消化西方政治制度誤植於中國的說法，張君勱亦是例外。李明輝反省蔣慶此批評時，提到張君勱本人即是政治學家，其了解西方各派之民主理論後，選擇了符合儒家政治理想的民主社會主義，並非將未消化的西學無條件地植入中國。參見李明輝：《中國文哲研究集刊》第23期，頁348；《儒家視野下的政治思想》，頁278。

²⁰ 我採取顏崑陽「文學家三重性存在」之說，作為探討孔子存在背景之進路。其說法如下：第一重存在，指文學家所處的社會背景與存在情境，是「地域民族」的限定；第二重存在，指文學家在當代的社會結構中，理解、選擇、承受了某些由「文化傳統」及「社會階層」共成的價值觀與意識形態，是「社會階層」的限定；第三重存在，文學家基於其價值觀選擇其所認同的文學社群，是「文學社群」的限定。參見顏崑陽：〈從混融、交涉、衍變到別用、分流、佈體——「抒情文學史」的反思與「完境文學史」的構想〉，《反思批判與轉向：中國古典文學研究之路》（臺北：允晨文化，2016年4月），頁208-211。

²¹ 我所採取「實義(signification)揭露法」有三層界定：(1)「意義(Meaning)」，意指訴諸文字的(literal)語言表述之字面意思。(2)「意含(Sense)」，意指依循語言置身其中的脈絡／語境(context)或事態(a state of affairs)而有以揭露的語言表涉隱含的意思。(3)「涵義(Implication)」，意指依循語句可能擁有的外部牽連關係（原本有內在和外在各種可能的牽連〔implicated〕與嵌結關係）而推斷的語言表述可能有的意思。見蕭振邦：《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》（臺北：鵝湖出版社，2009年10月），頁23。

*We Live By*提出之「體驗論」模型²²與Rudolf Eucken在*Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*對人之「精神生活」的觀察²³，提出「精神世界的體驗論」作為思考時詮釋的鑰匙。

孔子所處的時期，以相傳其作之魯國史《春秋》命名，錢穆將此時期分為三階段，即「霸前時期」（魯隱公元年—魯莊公八年，共 85 年）、「霸政時期」（魯莊公九年—魯襄公十五年，共 128 年）、「霸政衰微時期」（魯襄公十六年—魯哀公十四年，共 90 年）。²⁴孔子生於魯襄公二十二年，卒於魯哀公十六年，享年 73 歲，此時正是「霸政衰微時期」。西周王室東遷，封建勢力衰微後，為阻擋南方帝國主義的楚國吞併，以及文化不同之夷狄混入，由齊桓公與晉文公主持之尊王、攘夷、禁抑篡弑、裁制兼並的「霸政時期」，維持百多年，讓中國即將崩解封建秩序得以稍微復甦。此時期，政權從王室下移至其分封之諸侯國君。到「霸政衰微時期」，政權又下移至各國自封之大夫，最後大夫篡位，造成戰國之新局面。²⁵孔子所處的「霸政衰微時期」，封建秩序好比要倒不倒的積木，華夏文化之修養與人類貪婪之野心拉扯著，這是孔子的第一重存在。

孔子生於魯國、死於魯國，然其死前交代子貢以「商禮」舉辦其喪禮，說自己為殷商遺民。²⁶孔子的家世淵源，我們從其父往上溯：孔子的父親叔梁紇，是魯國的陬邑宰，職稱為「大夫」。²⁷孔子祖父孔防叔，為避免殺其曾祖孔父嘉之華父督的迫害，從其先祖封地宋國逃到魯國。²⁸孔子往上追十世到弗父何，是當時宋國的國君繼位者，他將繼位大權讓給宋厲公，自己退為公卿。宋國是殷商遺民微子啟的後裔，採「商禮」傳弟不傳子之風俗，傳到第四代宋濬公歿後，依「商禮」傳其弟宋煬公。當時已流行「周禮」傳嫡長子，宋濬公次子鮒祀對宋國延用「商禮」傳弟不滿，弑其叔宋煬公，宋國君位按次應傳給宋濬公長子弗父何。弗父何不受，讓位給弟弟鮒祀，即宋厲

²² 參見周世箴（譯），George Lakoff & Mark Johnson（著），《我們賴以生存的譬喻》（臺北：聯經，2006），原著見 Lakoff George & Johnson Mark: *Metaphors We Live By* (Chicago: The University of Chicago Press, 1980).

²³ 參見張偉等（譯），Rudolf Eucken（著），《人生的意義與價值·新人生的哲學要義》（北京：北京理工大學出版社，2016年2月）。

²⁴ 見錢穆：《國史大綱（上）》（北京：商務印書館，2011年9月），頁52。

²⁵ 參見《國史大綱（上）》，頁54-68。

²⁶ 見西漢·司馬遷：《史記·孔子世家》：「明歲，子路死於衛。孔子病，子貢請見。孔子方負杖逍遙於門，曰：『賜，汝來何其晚也？』孔子因歎，歌曰：『太山壞乎！梁柱摧乎！哲人萎乎！』因以涕下。謂子貢曰：『天下無道久矣，莫能宗予。夏人殯於東階，周人於西階，殷人兩柱間。昨暮予夢坐奠兩柱之間，予始殷人也。』後七日卒。」（臺北：中華書局，1959年9月），頁1944。

²⁷ 參見錢穆：《孔子傳》（錢賓四先生全集4，臺北：聯經書局，1994年9月），頁4。

²⁸ 參見《孔子傳》，頁3。

公。²⁹儘管孔子少孤，其士族地位起初不被承認³⁰，仍自覺地承接起家族血脈——貴族階級——學詩學禮，並期待貴族能承繼起尊王攘夷的使命，以維持國際間的秩序。這是孔子的第二重存在。

孔子價值觀主要建立於對傳統文化的認同，尤其是《詩》、《書》、《易》、《禮》、《樂》五經之上。孔子學無常師，據《史記·仲尼弟子列傳》記載：

孔子之所嚴事：於周則老子；於衛，蘧伯玉；於齊，晏平仲；於楚，老萊子；於鄭，子產；於魯，孟公綽。數稱臧文仲、柳下惠、銅鞮伯華、介山子然，孔子皆後之，不并世。³¹

可見孔子曾向老子、蘧伯玉、晏平仲、老萊子、子產、柳下惠、銅鞮伯華、介山子然等人學習。依裴駟《史記集解》的補充，「外寬內直」、「直己而不直人」是孔子向蘧伯玉學習的原則。「臣擇君而事之」，君臣觀念不合時，臣不強留，是同晏子學習的。「孝恭慈仁，允德圖義，約貨去怨」是學習柳下惠的成果。「國家有道，其言足以興，國家無道，其默足以容」則學習於銅鞮伯華，「觀於四方，不忘其親，苟思其親，不盡其樂」是從介山子然這裡學到的。據司馬貞《史記索引》補充，「安貧樂道」是學習老萊子的態度。我們亦可透過《史記·鄭世家》得知，孔子「為政以德」、「仁者愛人」的說法受到子產影響。從《史記·老子韓非列傳》可見「得其時則駕，不得其時則蓬累而行」，是老子對孔子的告誡。³²這些聖人影響著孔子的人生觀以及政治取捨，這是孔子的第三重存在。

透過以上孔子三重性存在的梳理，能見孔子「為政以德」與「仁者愛人」的概念來自於子產，並非孔子新創。此是否適宜作為儒家的核心概念與一脈

²⁹ 參見《孔子傳》，頁 1。

³⁰ 見《史記·孔子世家》：「孔子要經，季氏饗士，孔子與往。陽虎絀曰：『季氏饗士，非敢饗子也。』孔子由是退。」，頁 1907。

³¹ 見《史記·仲尼弟子列傳》，頁 2186。

³² 此段文獻，南朝·裴駟於《史記集解》補充：「外寬而內直，自設於隱括之中，直己而不直人，汲汲於仁，以善自終，蓋蘧伯玉之行……君擇臣而使之，臣擇君而事之，有道順命，無道衡命，蓋晏平仲之行……孝恭慈仁，允德圖義，約貨去怨，蓋柳下惠之行……國家有道，其言足以興，國家無道，其默足以容，蓋銅鞮伯華之所行。觀於四方，不忘其親，苟思其親，不盡其樂，蓋介山子能之行也。」唐·司馬貞於《史記索引》補充：「德恭而行信，終日言不在悔尤之內，貧而樂也，蓋老萊子之行也。」見《史記》，頁 2186。在《史記·鄭世家》中可看見子產對孔子的影響：「子產謂韓宣子曰：『為政必以德，毋忘所以立。』……子產者，鄭文公少子也。為人愛人，事君忠厚。孔子嘗過鄭，與子產如兄弟云。」見《史記》，頁 1774-1775。《史記·老子韓非列傳》亦可作為孔子向老子學習之補充：「孔子適周，將問禮於老子。老子曰：『子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。』」見《史記》，頁 2140。

相承的中心思想，是有待商榷的，當代新儒家依此作為孔子為政的詮釋基準，亦有再議空間。

二、孔子「為政」實義釐定

當我們倡導「內聖」與「外王」相通時，「道德」與「政治」本身的異質性亦是不容忽視的，當中必有嵌結兩者之中介。透過實義釐定，我試圖找出孔子「為政」思想中比「道德」與「政治」更根源、更基礎的概念。

(一)「為政」字詞之意義

反思孔子「為政觀」之前，我們需先了解現今「政」字、「為」字通行的意義，再進而探討「為政」一詞可能有的意含，以求能客觀、廣泛地了解「為政」一詞所蘊含的涵義。

1. 「政」者，正也。

季康子問政於孔子。孔子對曰：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」

33

孔子晚年歸國後，魯國執政的大夫季康子請教孔子如何治理人民。孔子回答他：「政者，正也。」在此語境下，孔子的回覆可能有兩種涵義：一種是指「政」與「正」兩者為互訓的同義詞。另一種是以「正」字意義加強「政」字意含，勸告季康子以「端正」自己來「治理」國家。我考慮「政」與「正」兩字之間有一定的關聯，查詢兩字包含涉及的意義。

「正」字甲骨文寫作「𠄎」，表示征伐不義之邑；「政」字甲骨文寫作「𠄎」，加了「攴」，強調持械攻擊的意思。³⁴考察兩字現通行包含涉及的意義有 55 個，春秋以前流行與本文較相關的意義，我整理出 13 項：「政治」、「政事」、「工作之固定流程」、「政權」、「治理」、「處分、處罰、正法、治罪」、「正中、平直。與偏斜相對」、「端正、整飭、糾正」、「辨別是非，判定正誤」、「公正合理」、「正直、正派」、「決定、考訂」、「長官」。總結以上，「政」字通「正」，帶有「使不義為正」的意含。

2. 「為」者，行也。

「為」字，甲骨文寫作「𠄎」，本義表示牽象馴化，使象服役。³⁵現通行約有 34 個意義，春秋以前流行與本文較相關的意義，我整理出 7 項：「作，

³³ 《論語·顏淵 17》，見《論語正義》，頁 505。

³⁴ 《甲骨文字典》（四川：四川新華書店，1990 年 9 月），頁 146。

³⁵ 《甲骨文字典》，頁 266。

擔當、充當、擔任、當作」、「舉行、施行」、「學」、「治理」、「是，算是、算作」、「製，造成、成，變成」、「使、令」。我歸納並為之作小結，得出：「『為』者，行也。」

3. 「為政」者，行正也。

「為政」一詞，現通行有 4 個意義，統整列舉如下：「處理政務、治理國家、執掌國政」、「作官」、「主持工作的人、執政者」、「做主」。總結以上，我為「為政」一詞之意義下個小結：「為政，作官執政以做主治國也。」再從「為者，行也」、「政者，正也」，推展出「為政者，行正也。」之隱涉意含。

(二) 「為政」語境之涵義

或謂孔子曰：「子奚不為政？」子曰：「《書》云：『孝乎惟孝、友于兄弟，施於有政。』是亦為政，奚其為為政？」³⁶

「子奚不為政？」當中的「為政」，是問孔子「為什麼不作官」。我們試著去理解這個問題的「外語境」³⁷，也就是問孔子「不仕」的當下事件與情境。根據我的研究，孔子的「不作官」經歷能分成三個階段：

1. 「不仕」第一階段：

魯昭公七年，孔子 17 歲，服喪受邀參加士族大典，其士族地位不被認同。³⁸此階段不仕，非不為，而是無法為。

2. 「不仕」第二階段：

魯昭公二十五年，孔子約 35 歲，魯國發生「八佾舞於庭」³⁹事件，昭公與三桓爭鬥失敗流亡於齊，孔子亦赴齊國，停留一年自齊返魯，返魯後致

³⁶ 《論語·為政 21》東漢·包咸注：「孝乎惟孝，美大孝之辭。友於兄弟，善於兄弟。施，行也。所行有政道，與為政同。」包氏又云：「……《五經》有五常之道，教人使成其德行，故曰『施於有政，是亦為政。』」梁·蕭統引包注：「……為政之道，不外明倫，故但能明孝弟之義，即有政道，與居位為政無異。……」見《論語正義》，頁 66-67。南宋·朱熹註：「君陳（周平公）能孝於親，友於兄弟，又能推廣此心，以為一家之政。孔子引之，言如此，則是亦為政矣，何必居位乃為為政乎？」見南宋·朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，2007 年 7 月），頁 59。

³⁷ 顏崑陽提示，在詮解《論語》這類言簡意賅的語錄體時，須深契文本相關的內外語境（context）；「內語境」是文本之語言形構之內，由上下文脈所形成整體有機性的情境。「外語境」是文本之外，從較小範圍，一個人說話書寫所面對「當下事件」的情境。以及「意不定指」的「特殊語態」。見顏崑陽：〈超曠與頹放——論一種「詭言型」的詩詞〉，《詮釋的多向視域：中國古典美學與文學批評系論》（臺北：臺灣學生書局，2016 年 3 月），頁 380-383。

³⁸ 孔子參加士族大典，被季孫氏家宰陽貨（陽虎）拒之門外。參見《孔子傳》頁 1。

³⁹ 《論語·八佾 1》：「孔子謂季氏：『八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？』」魏·何晏《論語集解》引東漢·馬融《訓說》之言：「天子八佾，諸侯六，卿大夫四，士二。」見《論語正義》，頁 77。《春秋·左傳·昭公二十五年》：「禘於襄公，萬者二人，其眾萬於季氏。」見楊伯峻：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1995 年 10 月），頁 1462。

力於私學，有教無類。魯昭公流亡齊國至病逝前的 7 年，政權從國君落到了大夫身上，再從大夫身上落到了士手中。魯昭公之後，三桓立其弟魯定公。魯定公五年，掌權的季平子卒，大權轉移至其子季桓子身上，季桓子被家宰陽貨掌控，政權則落到了陽貨手中。⁴⁰孔子此時到 50 歲任中都宰前，有 15 年在政壇上沒有作為，雖季桓子與陽貨都有意用孔子。⁴¹此階段孔子的不仕，可看作天下無道，不願仕。

3. 「不仕」第三階段：

自魯定公十三年孔子 54 歲，直到魯哀公十一年孔子 68 歲，孔子周遊列國 14 年。這 14 年，孔子到過衛國、曹國、宋國、陳國、蔡國、楚國，在衛國來回待了近 10 年，在陳國來回待了近 4 年，其餘國家只去過一次，甚至僅僅路過。孔子曾說：「衛靈公之無道也」⁴²、「邦有道，危言危行；邦無道，危行言孫。」⁴³可見孔子在衛國，並不能施展其政治理想。孔子經過宋國，還被宋國司馬排斥。⁴⁴在此時期，孔子不仕，是大環境的價值觀動盪，霸政時期的秩序正衰微，孔子的政治思想不被接受。

孔子「不仕」三階段中，唯有第二次是「不願仕」，其餘兩次是「不得仕」。我們順此情境，能推斷或問「子奚不為政？」是在得知孔子「不願仕」的情況下發問的。孔子引《尚書·君陳》言將孝悌「施於有政，是亦為政」，東漢·包咸注：「施，行也。所行有政道，與為政同。」⁴⁵，我們不妨將「施於有政」的「政」解成「正」。依孔子「不仕」第二階段的情境，參考上節末「為政」的字面意義：「為政，作官執政以做主治國也。」與「為政」的牽涉意含：「為政，行正也。」判斷此語境下孔子「是亦為政」的「為政」涵義是「行正」。

祭祀時之「萬舞」，季平子有兩大不敬：其一，大夫應避開諸侯祭祀時間，並且參加諸侯祭祀並觀禮。季孫氏與魯昭公同時祭祀，把萬舞之舞群調走，導致昭公萬舞陣仗縮減，這是第一大不敬。其二，身為大夫，依禮應採四份陣仗，季孫氏僭越其分位，採用天子之陣仗，這是第二大不敬。

⁴⁰ 參見《史記·孔子世家》，頁 1912-1914。

⁴¹ 季桓子有怪事，派人請教孔子。參見《史記·孔子世家》，頁 1912。陽貨要見孔子，趁其不在家時送他烤豬，依禮，孔子要返而答謝。孔子不願見陽貨，亦趁陽貨不在家時去答謝，卻在路上遇見陽貨。《論語·陽貨 1》見《論語正義》，頁 673-675。

⁴² 「子言衛靈公之無道也，康子曰：『夫如是，奚而不喪？』」孔子曰：『仲叔圉治賓客，祝鮀治宗廟，王孫賈治軍旅。夫如是，奚其喪？』」《論語·憲問 19》見《論語正義》，頁 582-583。

⁴³ 「注：孫，順也。厲行不隨俗，順言以遠害。」《論語·憲問 3》見《論語正義》，頁 554-555。

⁴⁴ 「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！』」見《史記·孔子世家》，頁 1921。

⁴⁵ 《論語·為政 21》同註 36。

(三) 「行正」作為為政「理論」與「實踐」之中介

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。

46

「天下無道」為因，「禮樂秩序混亂顛倒」為果，解決無道之道便是「行正」。我認為孔子討論「行正」有三種態度(attitude)：

一是領導者「正名倫」的態度。孔子回應季康子曰：

政者，正也。子帥以正，孰敢不正？《論語·顏淵 17》⁴⁷

苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？《論語·子路 13》⁴⁸。

季康子為上卿，即魯國掌握政權的公卿，是諸臣之表帥也。季康子請教孔子如何治理人民，孔子看似以回應國君的語言回應他——一樣都講「行正」，卻有截然不同的涵義。對魯哀公而言，「行正」應是「舉直錯諸枉」⁴⁹，治理國家之前必先正名倫⁵⁰，且上位者應用心體會以明白禮的意義。⁵¹言外之意，即是不能縱容「三桓亂政」，「君臣嚴」，即君臣上下之分不可改也。對季康子而言，「正其身」也就是「不在其位，不謀其政。」⁵²，季康子帶領公卿們輔佐國君，「三桓亂政」的問題改善了，國家的秩序方能穩定。故解決天下無道之道便是「正名倫」。

二是君子對「正道堅持」的態度。

必也正名乎！……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。

⁴⁶ 《論語·季氏 2》見《論語正義》，頁 651-655。

⁴⁷ 「鄭玄注：『康子，魯上卿，諸臣之帥也。』」見《論語正義》，頁 505。。

⁴⁸ 「正義曰：『政』者，正也。言為政當先正其身也。」見《論語正義》，頁 532。

⁴⁹ 《論語·為政 19》：「哀公問曰：『何為則民服？』孔子對曰：『舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服。』」見《論語正義》，頁 63-64。並參考《論語·顏淵 22》，見《論語正義》，頁 511-512。。

⁵⁰ 《禮記·哀公問》：「公曰：『敢問何謂為政？』孔子對曰：『政者正也。君為正，則百姓從政矣。君之所為，百姓之所從也。君所不為，百姓何從？』公曰：『敢問為政如之何？』孔子對曰：『夫婦別，父子親，君臣嚴。三者正，則庶物從之矣。』」見東漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000年12月），頁 1606。

⁵¹ 「子曰：『居上不寬，為禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉？』」《論語·八佾 26》見《論語正義》，頁 137。

⁵² 《論語·泰伯 14》見《論語正義》，頁 304。

故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。
《論語·子路 3》⁵³

吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所。《論語·子罕 15》⁵⁴。

孔子若能為政——作官執政以做主治國——第一件事，便是「正名」。「名正」始能「言順」，進而「事成」、「禮樂興」、「刑罰中」、「民可措其手足」。據孔子的觀察，其身處之「霸政衰微時期」，「名不正」就是啟動因子(trigger)，導致一系列的混亂失序。要改善天下秩序的崩潰，必從「正名」開始，儘管邦無道，孔子「厲行不隨俗，順言以遠害」，轉而整理《詩》。《詩》的內涵，孔子以一言蔽之：「思無邪」，「無邪」即是「正」，《詩》中自有禮樂。⁵⁵故整理《詩》，是在天下無道時對禮樂維持社會秩序的堅持。

三是君子「端正自愛」的態度。

割不正，不食。《論語·鄉黨 6》⁵⁶

席不正，不坐。《論語·鄉黨 8》⁵⁷

君賜食，必正席，先嘗之。《論語·鄉黨 15》⁵⁸

升車，必正立，執綏。《論語·鄉黨 24》⁵⁹

君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。《論語·學而 14》⁶⁰

君子對於「正道」之堅持表現在生活場域，自身食衣住行、舉止投足中端正的態度。此「正道」的內容就是「禮樂」，「禮樂」來自「仁」⁶¹，也就是「愛人」⁶²並推己及人，君子依其所能之行照顧到最多的群眾，就是「仁」⁶³。

⁵³ 見《論語正義》，頁 517-523。

⁵⁴ 見《論語正義》，頁 345-348。

⁵⁵ 《論語·為政 2》：「子曰：『詩三百，一言以蔽之，曰：『思無邪。』』」包咸注：「歸於正。」劉寶楠正義：「韶、武、雅、頌之音，禮樂自此可得而述，以備王道，成六藝。」見《論語正義》，頁 39-41。

⁵⁶ 見《論語正義》，頁 407-414。

⁵⁷ 見《論語正義》，頁 417。

⁵⁸ 見《論語正義》，頁 423-426。

⁵⁹ 見《論語正義》，頁 432-434。

⁶⁰ 孔安國注：「敏，疾也。有道，有道德者。正謂問其是非。」見《論語正義》，頁 31-32。

⁶¹ 《論語·八佾 3》：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」見《論語正義》，頁 81-82。

⁶² 《論語·顏淵 22》：「樊遲問仁。子曰：『愛人。』」見《論語正義》，頁 511-512。

⁶³ 《論語·憲問 16》：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」見《論語正義》，頁 572-581。

大部分人認同之中國文化主體。隨著時代挑戰的轉移，孔子的「為政」思想如何應世，實為本文之關懷。

(一) 20 世紀現代化階段性完成

清末民初，中華民族透由西方科學、民主制度之強盛與進步，見識到自身發展文明之孱弱，在學習西學以「現代化」之餘，中華民族亦強調己身的「主體性」。在此背景下，結合西學與儒學的「當代新儒學」崛起，倡議現代化的過程應不失其本，且主張「中體西用」以免「花果飄零」，更積極的希望能「靈根自植」，從先賢智慧中找出現代化的種子。

1. 政治層面

從 1932 年熊十力在《新唯識論》(文言本)中提出「本體論」，至 1938-1948 年牟宗三在《歷史哲學》、《政道與治道》、《道德的理想主義》中透過「良知自我坎陷」之工夫，提出「內聖開外王」的理論架構⁶⁷，到 1946 年張君勱起草《中華民國憲法》，當代新儒家的政治使命可說是階段性完成。張君勱作為當代新儒家外王學者，將儒家思想應用在國家的政體(form of government)、政黨(party)、憲法(constitution)裡多做努力。

牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅聯名之〈為中國文化人士敬告世界宣言——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〉⁶⁸中，接受梁漱溟在《中國文化要義》中觀察之「中國歷史上所特有底一治一亂之循環」⁶⁹判斷，提倡「民主憲政制度」的建立，為解決此循環的道路。中國並非沒有此「民主政治制度」的因子，但君主權力過大，缺乏更強制性的制度或力量來限制之，扼殺了知識分子參與、影響政治的權力。張君勱比較分析右傾的「自由主義」與左傾的「社會主義」之利弊得失，找出與儒學相容的「民主社會主義」(Democratic socialism)，並依中國國情與儒家思想改造新政治，提出「修正的民主政治」計劃。⁷⁰

此民主政治的修正，主要在於經濟制度的調整。張君勱認為在各個主義建設之上，不能不有國對國之關係。因此，中國之經濟建設，應由國家作為本位，為社會、個人設計之計劃經濟；易言之，個人經濟自由與權利，在不超過國家經濟平衡的情況下可以被允許而不受限制，促進國家的經濟發展。

⁶⁷ 見牟宗三：《道德的理想主義·修訂版序》(《牟宗三全集》9，臺北：聯經出版社，2003年)，頁(3)。

⁶⁸ 此宣言為張君勱與唐君毅在美國，談及西方人對中國學術之根本認識之未切當處，由張君勱徵求在臺灣之牟宗三、徐復觀同意，共同發表一文。由唐君毅與張君勱商談後在美定初稿，再寄給徐牟修正以完成此文。以下簡稱「中國文化宣言」。見張君勱著，程文熙編：《中西印哲學文集》(臺北：臺灣學生書局，1981年6月)，頁849-904。

⁶⁹ 見梁漱溟：《中國文化要義》(民國叢書，第一編第4集，上海市：上海書店，1989年10月)，頁246。

⁷⁰ 見張君勱：《立國之道》(臺北：中國民主社會黨中央總部，1947年)，頁168。

此「修正的民主政治」計劃，在政治上採用民主主義，在經濟上兼採自由主義、社會主義精神之優點，讓技術、事業在不妨礙國家大部分人民權益前提下之增進擴大，同時照顧到勞工生活、人民權利，此公私並兼之計劃經濟，將會是中國經濟發展上唯一的出路；更具體言之，勞工應能分享其公司獲利，兼為公司股東，而私人的大企業所獲得之最大利益應受政府限制，國營事業之營利為全社會所共有。如此，國家經濟始能在一定範圍內擴展而不致於放任。⁷¹

儘管張君勱設計出此「修正的民主政治」計劃，草擬《中華民國憲法》並與《五五憲草》折衷執行，不料政局動盪，抑或人民尚未準備好接受此修正的民主政體，距離落實仍有一段空間。

2. 文化層面

1919年5月4日，新文化運動的發起，陳獨秀主編之《新青年》(La Jeunesse)雜誌便是此運動之載體，推崇約翰·史都華·穆勒(John Stuart Mill)之「功利主義」(Utilitarianism)與奧古斯特·孔德(Auguste Comte)之「實證主義」(Positivism)。欲改革「舊文學、舊政治、舊倫理」，故在文學語言上倡導「白話文」、文學性質上強調「實用性」、思想與研究方法上提倡「科學」，欲打倒象徵傳統與權威的「孔家店」⁷²，其與倡導「新儒學復興」的當代新儒家立場相悖，學界儼然出現「科學派」與「玄學派」兩立場，引發「科玄論戰」。此論戰未有結論，「科學派」後來又再分成陳獨秀為首的「唯物派」與胡適為首的「自由派」兩種立場。⁷³「唯物派」在中國成為思想主流後，為了超英趕美，在1966-1976年間發起了「文化大革命」，欲透過打擊右派與資產階級來達到社會階級的平等。1974年「批林批孔運動」中孔子被冠上右派，「克己復禮」被連結到「封建復辟」，儒學在此亦成為被批判的對象，直至「文化大革命」結束而落幕。⁷⁴

唐君毅用「花果飄零」的意象來形容新文化運動之後，流傳悠久的中華文化，被國人否認甚至揚棄的狀況，好比大樹之崩倒，其過往所結之花果應聲飄散。⁷⁵唐君毅並非一味地守舊，強調在進步過程中，應守住一價值意識，即接受「超越而內在」的良知指導，保存住文化當中好的部分。⁷⁶透過自信

⁷¹ 參見《立國之道》，頁187-235。

⁷² 見〔美〕周策縱著，周子平等譯：《五四運動：現代中國的思想革命》（南京：江蘇人民出版社，2005年7月），頁298-316。

⁷³ 見《五四運動：現代中國的思想革命》，頁340。

⁷⁴ 參見林林：〈「批林批孔」運動述略〉，《福建師範大學學報》（哲學社會科學版）第152期（2008年第5期），頁120-126。

⁷⁵ 見唐君毅：《說中華民族之花果飄零》（臺北：三民書局，2011年7月），頁3。

⁷⁶ 參見《說中華民族之花果飄零》，頁15-25。

自守以「自植靈根」，無論身在何處皆能自覺地相續起悠久的歷史文化。⁷⁷在社會達爾文主義影響下的 20 世紀，中華文化透過主體的保存與彰顯，避免成為被強勢文化吞併之弱勢文化。對當代新儒家成員而言，儒學——尤其是心性之學，可作為中國文化之主體，給予繼承、保存與再創新，以創造中華文化之新價值。

1986 年後，方克立作為「現代新儒家思潮研究」的主要負責人，以馬克思主義作為思想基礎進行現（當）代新儒學研究⁷⁸，再帶起儒學研究風潮的同時，也提出心性儒學如重「道德」輕「知識」、重「人治」輕「法治」等等與現代化之間有著根本的衝突，並指出在「內聖」為本的價值觀轉移以前，當代新儒家很難開出「新」意。⁷⁹

事實上，儒學迄心性儒學以來，強調「道德」與「人」的原因，在於「知識」與「法治」是既存流行而有所不足的。在張載(1020-1077)於《正蒙》區分「德性之知」與「見聞之知」的時代，沈括(1031-1095)於《夢溪筆談》亦記載著指南針、印刷術、會圓術等技術。⁸⁰可見「知識」與「道德」在中國並行不悖，宋儒在承認知識與客觀世界的基礎上發展更高層次的心性之說。「法治」亦是如此，中國很早就設置「禮法」來治理群眾之事，儘管近代前並未發展出民主政體，依張君勱的努力，按儒家思想找出了「民主社會主義」亦制定憲法，然依中國國情與天然地勢狀況，要維持國家秩序，僅靠「法」是不夠的，立法、執法之「人」，才是政治的關鍵，儒家很早就把握到了這點。當代新儒家抓出了「心性主體」給予了「現代化」政治上與文化上的回應，其功過各方學者見仁見智，然 20 世紀之今日，中國無疑已成為現代化國家，現代化之後的全球化挑戰，已不能單就「心性主體」給予回答，是我們反思的要點。

(二) 21 世紀的全球化挑戰

在 21 世紀，科技發展使各國的有感距離削減，在政治、軍事、經濟、文化、環境間相互影響。儒家作為治世的學問與中國文化之主流，秩序的維持與和諧是其關懷所在，面對全球化導致的各種失和與挑戰，以下分項進行檢視與探討。

「國」字最早在金文中出現，泛指城邦、都市之意，現指國際間的主權單位。Laski 在《政治典範》中倡明，國家(State)是一種使多數群眾能實現最

⁷⁷ 參見《說中華民族之花果飄零》，頁 55-56。

⁷⁸ 參見方克立：《現代新儒學與中國現代化》（天津：天津人民出版社，1997 年 11 月），頁 584。

⁷⁹ 參見《現代新儒學與中國現代化》，頁 79-80。

⁸⁰ 參見北宋·沈括著，張富祥譯注：《夢溪筆談》（北京：中華書局，2012 年 3 月）。

大範圍社會之善的組織。⁸¹ 全球化影響下，各國相互聯繫程度提升，再組成不同的國際組織於不同領域相互合作及規範，如世界貿易組織(WTO)、世界衛生組織 (WHO)、歐洲聯盟(EU)等。

政治方面，民主國家的領袖輪替，將影響與其他國家的決策與方針。如川普(Donald Trump)就任後，美國退出了跨太平洋戰略經濟夥伴關係協議(TPP)並對氣候變遷抱持的保留態度。⁸² 各國的關係隨著領袖的不同產生了變化。

軍事方面，20 世紀曾發生兩次世界大戰，在 21 世紀，各國在軍備的擴充上也是一大要點。如北韓於 2017 年初頻繁作軍事演習，將影響著南韓、日本、中國、美國之間的關係。

經濟方面，產品銷售國際化，即使是社會主義國家也可以購買到其他國家的產品，如蘋果公司(Apple)即採取國際分工(international division of labour)的全球化策略。

文化方面，各種文化習俗產生不等價值衝突，如部分國家行一夫一妻制，部分國家承認一夫多妻制。不同的文化信仰底下有不同的生活習慣，有時文化衝突亦產生了軍事衝突，如部分國家依其文化信仰攻擊其他不同文化信仰的國家。

環境方面，工業的快速發展造成自然資源大量被開發以及溫室效應(Greenhouse effect)，極地冰融而海平面上升，北極熊、企鵝等極地物種面臨著滅絕危機。尤有甚者，資本主義領導下加速了資源浪費，不僅是動物被大量殺害，更產生了大量的電子垃圾。

四、結論：儒家如何回應 21 世紀

當代新儒家在「現代化」要求下，提出了「內聖開外王」的儒學實踐，當中透過「仁愛」之「道德主體」的掌握來維持文化的延續，進而發展成政治實踐。本文從「精神世界的體驗論」角度，解析孔子思想以及三重性存在，了解到「仁愛」概念出自於子產，孔子得而加以運用，故「仁愛」是否能視為儒家傳承之中心思想是有待商榷。本文透過實義揭露法，掌握到孔子的「為政」樞紐在於「行正」，「行正」作為孔子理論與實踐之中介，亦可看作儒家一脈相承的實踐根本與方向。

⁸¹ Harold Joseph Laski, *A Grammar of Politics*. (New Haven: Yale University Press, 1931), p25.

⁸² Parker, Ashley; Davenport, Coral. *Donald Trump's Energy Plan: More Fossil Fuels and Fewer Rules*. The New York Times. May 26, 2016.

對於全球化的挑戰，儒學不應強調「主體性」，而是認識「他者」(the Other)，孔子亦教導弟子從尊重他者的過程中找到自我的認同，如《論語·學而 16》中，孔子說：「不患人之不己知，患不知人也。」⁸³同時，儒學也強調己身的開放性，如《論語·里仁 14》中，孔子說：「不患無位，患所以立；不患莫己知，求為可知也。」⁸⁴無論在什麼位子，君子找尋自己可以站立並服務他人的位置，不透過強調主體性來讓別人承認我，而是主動地開放自己讓他人來了解我。儒學的特質就在包容並畜的天下觀，這也是儒學能歷久彌新的原因。

在全球化國與國交互影響的關係之間，儒學能從「絜矩之道」找到平衡。《大學》：

所謂平天下在治其國者，上老老而民興孝；上長長而民興弟；上恤孤而民不倍。是以君子有絜矩之道也。所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右：此之謂絜矩之道。⁸⁵

「絜矩之道」就是「行正」透過「忠恕之道」的推廣，來達到「其身正，不令而行」的效果。「行正」只能反求諸己，透過實踐去推廣，基本態度是「自律」而非「他律」的。

「行正」的實踐工夫不是認知的，需仰賴一套「體驗論」，去理解不同文化與主權之間隱含的經驗格式塔，試圖給予他者理解，也透過開放自己來得到他者的理解。

全球化的挑戰與困境，能夠透過各國自覺地「行正」得到解答。此「正道」包含「道德」、「通學」與「端正」三面向，「端正」是對人、對己、對物的態度，其內涵是「道德」，「道德」的實踐仰賴於「通學」，「通學」強調知識的廣泛程度，故跨文化、跨領域的的學習將會是全球化以後的趨勢。

⁸³ 見《論語正義》，頁 34-35。

⁸⁴ 見《論語正義》，頁 150-151。

⁸⁵ 見《四書章句集註》，頁 10。

參考文獻

（一）傳統文獻

- 西漢·司馬遷，宋·裴駟等注疏，《史記》，臺北：中華書局，1959年9月。
東漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，《禮記正義》，北京：北京大學出版社，2000年12月。
北宋·沈括，張富祥譯注，《夢溪筆談》，北京：中華書局，2012年3月。
魏·王弼注，唐·孔穎達疏：《周易正義》，臺北：廣文書局，1972年。
清·劉寶楠，《論語正義》，北京：中華書局，2009年。

（二）現代專著

- 方克立 1997 《現代新儒學與中國現代化》，天津：天津人民出版社。
牟宗三 1991 《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局。
牟宗三 1995 《時代與感受》，臺北：鵝湖出版社。
牟宗三 2003 《道德的理想主義》，牟宗三全集 9，臺北：聯經出版社。
周策縱著，周子平等譯 2005 《五四運動：現代中國的思想革命》，南京：江蘇人民出版社。
唐君毅 1976 《中國哲學原論·原道篇》，臺北：臺灣學生書局。
唐君毅 2011 《說中華民族之花果飄零》，臺北：三民書局。
孫文 1981 《孫中山選集》，北京：人民出版社。
張君勱 1947 《立國之道》，臺北：中國民主社會黨中央總部。
張君勱著，程文熙編 1981 《中西印哲學文集》，臺北：臺灣學生書局。
梁漱溟 1989 《中國文化要義》，民國叢書，第一編第4集，上海市：上海書店。
楊伯峻 1995 《春秋左傳注》，北京：中華書局。
楊儒賓 2016 《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版社。
熊十力 2001 《新唯識論（文言本）》，熊十力全集 2，武漢：湖北教育出版社。
蔣慶 2014 《政治儒學：當代儒學的轉向、特質與發展》，福州：福建教育出版社。
蕭振邦 2009 《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》，臺北：鵝湖出版社。
錢穆 1994 《孔子傳》，錢賓四先生全集 4，臺北：聯經書局。
錢穆 2011 《國史大綱（上）》，北京：商務印書館。

- 顏崑陽 2016 《反思批判與轉向：中國古典文學研究之路》，臺北：允晨文化。
- 顏崑陽 2016 《詮釋的多向視域：中國古典美學與文學批評系論》，臺北：臺灣學生書局。
- George Lakoff & Mark Johnson 著，周世箴譯注 2006 《我們賴以生存的譬喻》，臺北：聯經。
- Rudolf Eucken 著，張偉等譯 2016 《人生的意義與價值》，北京：北京理工大學出版社。
- Lakoff George & Johnson Mark. 1980 *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Harold Joseph Laski. *A Grammar of Politics*. New Haven: Yale University Press, 1931.

（三）學位論文

- 葉向剛 2010 《從內聖外王曠觀儒家之親民政治哲學》，臺中：東海大學哲學系碩士論文。
- 劉盈成 2016 《由「知禮」論孔子的德行理論》，新竹：國立清華大學中國文學系博士論文。

（四）期刊論文

- 于淑華：〈孔子為政論的現代價值〉《行政與法》2009 卷 2 期（2009 年 2 月），頁 14-17。
- 王 磊：〈孔子「為政以德」思想對當代社會的啟示〉《商業文化》第 2010 卷第 10 期（2010 年 10 月），頁 69-69。
- 王志東：〈孔子的政治理想與無為而治〉《湖南大學學報》（社會科學版）第 20 卷第 2 期（2006 年 3 月），頁 124-128。
- 林 林：〈「批林批孔」運動述略〉，《福建師範大學學報》（哲學社會科學版）第 152 期（2008 年第 5 期），頁 120-126。
- 林清源：〈〈季庚子問於孔子〉通釋〉《漢學研究》第 34 卷第 1 期（2016 年 3 月），頁 277-307。
- 秦國楊：〈《論語·為政》篇的政治學意蘊〉《內江師範學院學報》第 25 卷第 1 期（2010 年 1 月），頁 33-36。
- 賴錫三：〈熊十力體用哲學的存有論詮釋——略論熊十力與牟宗三的哲學系統相之同異〉《中正大學中文學術年刊》第 5 期（2003 年 12 月），頁 81-12。