

丘濬的政治思想

孫 廣 德*

摘 要

丘濬是明代的名臣，也是一位有名的學者。他的政治思想以人性論為理論基礎，論及人的結構、人性本善、惡的來源、物質的需要、人的差別與人性的因應。而他所終極關懷的便是人民，所以認為民最重要，主張順從民心、恤民、養民與教民。他所提出的為政原則，重要的為以倫理為本位、尚公去私、以身作則與因時制宜。希望達到的理想政治境界，則是維持良好的華夷關係、有聖明有德的君主與和諧安樂的社會。

壹、緒 論

丘濬雖起於南海一隅，卻成了明代中葉的名臣大儒。在仕途中，官至宰輔；在學術思想上，也占了一席重要的地位。尤其《大學衍義補》一書，雖謂補南宋真德秀的《大學衍義》，卻不但與真氏的《大學衍義》齊名，且更凌駕超越之，常為後世的學者們所提及討論，並給予甚高的評價。

就學術思想而論，丘濬屬純正的儒家，其《大學衍義補》固在發揮儒家《大學》之旨，所徵引者，除歷代政治事蹟外，多係儒家經與歷代儒者之說，其他的著作中亦處處顯露儒家

* 作者為本校政治所兼任教授

態度。雖亦言刑言兵，然以爲刑非爲治之具，要當以德爲治（註一），應刑以弼教（註二），刑辟乃在補禮教之不足（註三），不得已用之。又以爲用兵在於禁暴安民（註四）；論戰以民心爲本（註五），以德義爲言（註六）。其精神與法家不同。且常明白反對佛道，譬如以爲佛法傳入中國，是最嚴重的夷狄之禍（註七），君主應好儒教，而不好佛老，朝臣有言佛道可延福祚者，應以梁武帝、宋徽宗崇佛道而下場悲慘駁之（註八）。

丘濬的學術思想，多與政治密切相關，可謂大部分屬政治範圍，所以本文即以〈丘濬的政治思想〉爲題，研究丘濬的政治思想。丘濬的政治思想所涉及的課題甚多，如端正朝政、任用官吏、照顧人民、經理財政、修明禮樂、序秩祭祀、實施教化、完備規制、慎理刑獄、講求武備、撫馭夷狄、分辨正統等，對當時爲政者應注意的重要事項，幾乎均予論列，頗少遺漏。而其論述之中，則恆主以仁義爲根本，以誠信爲存心，以公正爲態度，以德禮爲治道，以人民爲依歸。充分顯示出儒者論政的精神。

本文對丘濬政治思想的研究，主要採用內容分析法與歸納法，仔細閱讀丘濬的著作，分析其內容，以見其所包括的問題與所蘊含的意義，並選取其中的重要問題立爲項目，將有關資料歸納到各項目之下，疏理論述。此外亦間或採用比較法，就丘濬有關某問題的見解，他人有論及者，其見解與丘濬或相似相同，或不同甚至相反，加以引述比較，以彰顯丘濬的政治思想，並觀其高下，察其得失。

註一：《大學衍義補》，頁九七〇，《丘文莊公叢書》（上），台北，丘文莊公叢書輯印委員會，民六一年二月十五日，台初版。

註二：同上，頁九六三。

註三：同上，頁九六九。

註四：參同上，頁一一一四。

註五：同上，頁一一二。

註六：同上，頁一一一四。

註七：《世史正綱》，頁九三，《丘文莊公叢書》（下），台北，丘文莊公叢書輯印委員會，民六一年二月一五日，台初版。

註八：《大學衍義補》，頁一八三。

貳、生平與著作

在論述丘濬的政治思想之前，擬先述其生平，以瞭解其人；列其著作，以明所據之資料。

一、生平

《明史》有〈丘濬傳〉，《瓊山縣志》有〈光祿大夫武英殿大學士文莊丘公神道碑文〉，《丘文莊公叢書》有〈丘文莊公傳略〉，茲據之以述其生平。

(一)籍貫與家世：丘濬，字仲深，別號瓊臺，瓊山縣人，學者稱瓊山先生。明永樂十九（一四二一）年出生廣東瓊州府城西郊下田村。他的先世本家住泉州之晉江，因元朝時有家人在瓊山做官，遭逢戰亂，無法回到故里，遂落戶瓊山。曾祖父名均祿，隱居不仕；祖父名晉，樂善好施，宣德九（一四三四）年，天災嚴重，「饑殍載道，死病遍野」，乃出糧出地，救困掩屍；父名傳，賢而早逝。曾祖父祖父與父所獲贈官名，皆與濬相同。曾祖母李氏，祖母柯氏，母李氏，均獲贈一品夫人。丘濬雖出身平民，但李太夫人卻非常重視他的教養，頗有孟母之風。丘濬先於正統八（一四四三）年娶金氏，繼娶吳氏，立側室唐氏。四個兒子，長子名敦，以蔭補國子生，博學工文章，比丘濬早死五年。次子名崑，三子名崙，均未成年而死，四子史料未記載。女二人，一適馮顯，一適岑英。孫子二人，長名笛，次名甸（註九）。

(二)爲學與應試：丘濬聰慧穎悟，愛好讀書，過目成誦，六歲便能作詩。只是家中藏書很少，乃常到書肆看書，回家後加以載錄，無所遺漏。聽說有藏書之家，雖相距遙遠，也必定訪求抄錄，常走數百里。所以到二十歲，寫文章便能發出使耆儒碩師驚駭的議論。英宗正統九（一四四四）年，參加廣東鄉試，中第一名舉人，但接下來兩次參加禮部考試，均未得中；獲授教職，辭不肯受，乃入太學卒業。祭酒蕭鎡對他非常器

註九：參〈丘文莊公傳略〉，載《丘文莊公叢書》（上）卷首。

重，多有稱讚，因而聲益隆，終於景泰五（一四五四）年禮部試中，名列前茅，延試第二甲第一名。及被選為庶吉士，得在祕閣讀書，於是「自六經諸史、九流箋疏之書，古今詞人之詩文，至醫卜老釋之說，靡不探究發之」；直到老年「右目失明，仍手不釋卷，寫作不輟」（註一〇）。丘濬著述之豐，與他用功之勤，涉獵之廣，當大有關係。

（三）仕宦與事功：丘濬獲選翰林院庶吉士後，第二年便參與《寰宇通志》的修纂，書成，授編修。英宗復辟天順元（一四五七）年，充任經筵講官；二年與修《大明一統志》。憲宗成化元（一四六五）年，因九年任期屆滿，升為侍講，修《英宗皇帝實錄》。成化三年春，「兩廣蠻賊猖獗，屢剿無功」，丘濬乃「奏記大學士李賢，指陳形勢，判斷賊情，纒纒數千言」，而李賢以其策善，上奏憲宗，憲宗頗嘉納，命錄示總兵趙輔及巡撫韓雍，賊亂終於平定。成化四年，實錄成；六年，丁母憂，解官回到故鄉。服喪期滿，又至京師，恢復舊職；九年任期屆滿，升侍講學士；十三年奉命修《宋元通鑑綱目》，書成，被升為翰林院學士，國子監祭酒；十六年加禮部右侍郎，仍掌國子監事。當時「經生文風，多尚奇譎」，甚至「不可句讀」，丘濬主南京鄉試及禮部會試，「凡怪詞險語，皆痛之」，於是「文體返於渾厚」，士習也為之不變。孝宗弘治元（一四八八）年，《大學衍義補》書成表進，孝宗頗為嘉許，命所司刊行，升濬為禮部尚書，掌詹事府事。三年修《憲宗實錄》，丘濬為副總裁；次年八月實錄成，加太子太保，十月命兼文淵閣大學士，入內閣，參與機務。時濬已七十歲，自謂年老體衰，三次上章請辭，上不允，久之乃就職（註一一）。由上述可見丘濬任途頗為順利，但除建言著書外，並無顯著的事功，所以《重編瓊臺會稿》四庫〈提要〉說：「則其論天下事，亦不過恃其博辯，非有實濟」。這話雖有點過苛，但亦非完全錯誤。

（四）個性與操行：〈文莊丘公神道碑文〉說丘濬「性剛直，大臣議論所未安，必反覆辯論。言官論事，必以是非詰之，不肯撝阿取悅」，雖有意稱讚，然大體當與事實不

註一〇：參同上，及《明史》，卷一八一，本傳。

註一一：參同上。

悖。蓋一則「與劉健議事不合，至投冠於地……與王恕不相得，至不交一言」。二則當修《英宗實錄》時，有人說：「于謙之死，當以不軌書之」。丘濬反駁說：「正統十四年己巳土木之變，微于公社稷危矣，事久論定，誣不可不白」，立朝持正，爲于謙雪怨，「以慰忠魂，而儆奸佞」。三則弘治六（一四九三）年，吏部大計群吏，奏罷二千人。丘濬以爲不合「唐虞三載考績，三考黜陟」之制，謂「有官未半歲即黜者，所黜徒信人言，未必皆實」，頗爲不當。主張未及三載者復仕，非貪暴有顯跡者勿斥」。於是九十人得以留任。四則議事爭而不得則求去，前後正式上疏乞歸就有十三次之多，只是均未獲准（註一二）。由這些事跡看來，說丘濬剛直，應該是不錯的。不過《大學衍義補》四庫〈提要〉說：當明中葉，「闖豎恣肆之時」，「無語及宦寺，張志涼《南園漫錄》詆其有所避而不書，殆亦深窺其隱……」，並有「其人不足重」語。但《大學衍義補》一書所列，是以大學綱目爲經之國家爲政的正式項目，而且都是積極的從正面立言，講應該做的事，闖豎恣肆之事，自然列不進去，不便講到，不能因此而以爲他對宦寺權勢有所畏懼。

丘濬於弘治八（一四九五）年二月初四日卒於任上，享壽七十五歲（明史本傳謂七十六歲，當係計算標準不同所致），特進左柱國太傅，諡文莊，並遣專人護喪歸鄉。家人整理遺產，只有數萬卷圖書及張淮一處庭園。京師城東的私第，是早年所置，「湫隘簡陋」，始終沒有整修改建（註一三）。由此也可看出丘濬性行的一面。

二、著作

前面講到丘濬到老年「右目失明，仍手不釋卷，寫作不輟」，所以著作相當豐富。〈文莊丘公神道碑文〉說他有「瓊臺吟稿、瓊臺類稿、家禮節儀、朱子學的、世史正綱、大學衍義補行於世」。實所舉尚不盡完備。總計所留下來的著作，當在一百二十萬言左右。今台灣有民國六十一年二月十五日，由丘文莊公叢書輯印委員會影印出版的《丘文莊公叢書》，丘

註一二：參同上。

註一三：參同上。

濬曾刊印過的著作，大到都已收羅其中，依序有：

- (一)《大學衍義補》：為南宋真德秀《大學衍義》「所衍止於格物、致知、誠意、正心、修身、齊家」，有所不足，而「補治國平天下之要」而作（註一四）。成書於弘治元年，共一百六十卷，卷首有萬曆三十三（一六〇五）年十二月〈御製重刊大學衍義補補序〉，當係影印萬曆三十三年刊本，台大研究圖書館特藏室即藏有該本。另有商務印書館影印的《文淵閣四庫全書》本，列於子部、儒家類，在七一二至七一三冊。亦在商務印書館《四庫全書珍本》第一六六至一七七冊。又有日本中文出版社印的日本正寬四（一七九二）年和刻本。除卷首序的多少有無外，各本卷數、編次與內容完全相同。四庫〈提要〉指出該書有譏范仲淹多事，謂秦檜有再造之功，評 皆乖正理，與主張海運，以及當時闖豎恣肆，而無一言及之諸缺點，因以「其人不足重」，但終亦承認「其書要不為無用也」。
- (二)《世史正綱》：由秦至宋，按朝代、帝及年代順序加以編排，檢述其中認為重大或具有特別意義的事蹟，或予評論。自序其著作的動機、目的與方式為「著世變也，紀事始也。其事則記乎其大者，其義則明乎統之正而已……惟錄其大而已，細小不屑記也；取其正已，統否不暇記也」（註一五）。丘濬自序作於成化辛丑十七（一四八一）年春二月丁未，當係此時所刊印。
- (三)《朱子學的》：丘濬感於朱子的著作太多，且語錄散漫，乃分目選其精要，纂成一書，以表示朱熹為學的目標及達其目標的途徑，分上下卷。上卷一至十目為：下學、持敬、窮理、精蘊、須看、鞭策、進德、道在、天德、違齋等。下卷十一至二十目為：上達、古者、此學、仁禮、為治、紀綱、聖人、前輩、道統等。卷首最晚的序，係清康熙四十八年己丑仲春張伯行為正誼堂所作，可證所影印的當係康熙間正誼堂本。台北藝文印書館的《百部叢書集成》中，即收有《正誼堂全書》，《朱子學的》在全書第十九冊，叢書集成第二三六冊。另有商務印書館排印的《叢書集成簡編》

註一四：〈大學衍義補序〉，《大學衍義補》卷首，《丘文莊公叢書》（上）。

註一五：〈世史正綱序〉，《世史正綱》卷首，《丘文莊公叢書》（下）。

本，在台大裝第三十九冊，及台北新文豐書局所印《叢書集成新編》本，在第二十二冊，目錄、編次及內容，均與正誼堂本全同。該書純係選輯，只是由丘濬分目並加標題。當然所選文句中所含的義理，都是丘濬所贊成或服膺的。

(四)《家禮儀節》：丘濬原序作於成化甲午（十）年春二月，其時應是初刊。此處影印者係乾隆庚寅（三十五）年重修本，稱《邱公家禮儀節》，共八卷。丘濬認為「禮之在人家，如菽粟布帛然，不可斯須無之。」而文公著「《家禮》一書，誠闢邪說正人心之本也」。而「其所以不行之故，咸曰禮文深奧，而其事未易以行也」，「竊取文公《家禮》本註，約為儀節，易以淺近之言，使人易曉而可行」（註一六）。

(五)《瓊臺詩文會稿重編》：丘濬生前已刻有《瓊臺吟稿》，為詩集。據李東陽〈瓊臺吟稿序〉所說，僅存丘濬所作詩的二十分之一（註一七）。另刻有《瓊臺類稿》，集記、序、表、奏等而成（註一八）。今中央圖書館藏有日本內閣文庫據所藏明弘治五年本攝製的微卷，唯缺二十一及二十三卷。丘濬卒後，先是由同鄉後學鄭廷鵠彙集《瓊臺吟稿》與《瓊臺類稿》，合為十二卷，名為《瓊臺會稿》（註一九）。後由宗孫爾、毅等，合《瓊臺吟稿》、《類稿》與《會稿》，加以增選，而成《瓊臺會稿重編》（註二〇）。又在商務印書館影印的《文淵閣四庫全書》第一二四八冊，另有珍本在四集第三三〇至三三三冊。各本均二十四卷，編次與內容亦均相同。丘濬的後學周延儒說：其文章「非文人之文，而皆本之實學，出之神理之謂也」（註二一）。四庫提要雖說他好論天下事而非有實濟，但也說：「其文章爾雅，終勝遊談無根者流，在有明一代，亦不得不置諸作者之列焉」。

(六)《投筆記》：是一劇作，「敘漢班超投筆從戎事」，版本甚多，「有富春堂本，羅懋登音釋本，及魏仲雪批評本等，或作二卷，或作四卷」，此處所影印者，係據羅懋登

註一六：〈丘文莊公家禮節原序〉，《家禮儀節》卷首，《丘文莊公叢書》（下）。

註一七：《瓊臺詩文會稿》卷首，《丘文莊公叢書》（下）。

註一八：鄭廷鵠，〈瓊臺會稿後序〉，《瓊臺詩文會稿》，《丘文莊公叢書》（下）。

註一九：黃佐，〈瓊臺會稿序〉，《瓊臺詩文會稿》卷首，《丘文莊公叢書》（下）。

註二〇：爾、毅、師、善、甫、薰、沐，〈重編瓊臺會稿乞言引〉，《瓊臺詩文會稿》卷首，《丘文莊公叢書》（下）。

註二一：〈丘文莊公全集序〉，《瓊臺詩文會稿》卷首，《丘文莊公叢書》（下）。

本重刊（註二二），為四卷，三十九出，書前有目錄。今台灣可見者，另有明萬曆三十八（一六〇一）年槐堂王志遠刊本，余國與音釋，名為《音釋評林合像班超投筆記》，有插圖，為二卷，書前目錄亦為三十九齣。唯書中編號二十三重複，無二十四。又三十一齣「尋姑上表」遺漏，將三十二齣之標題「奇兵服遠」提至三十一，順序差誤至三十八，標為三十九齣之「封贈團圓」，而無三十九齣之編號。該本為台大所藏善本，民國七十二年委託中央圖書館製成微卷。

(七)《成語考》：共二卷，無序跋，不知最早刊於何時。上卷有天文、地輿……朝廷、文臣、武……十八篇，下卷有花木、鳥獸……制作……科第……訟獄……十四篇。各篇舉述相關的成語，典故與事蹟等加以界說或解釋。卷上前十一篇重複，當係裝訂錯誤所致。

(八)《瓊臺詩話》：係丘濬的學生蔣冕抄錄丘濬的詩詞加以解說而成。此處所影印者為手寫本，分上下二卷，卷首有蔣冕的自序、〈上瓊臺先生書〉與〈瓊臺先生小影贊〉。

除上舉《丘文莊公叢書》所收的八種外，在臺灣可見者，尚有數種。其一為〈平定交南錄〉：述明代平定安南經過，僅約五千字，在台中義士出版社影印的《借月山房彙鈔》第六冊，亦在台北廣文書局影印的《史料三編》之二十二，又在台北藝文印書館影印的《百部叢書集成》第三十二冊，即《今猷堂彙言》第三冊。其二為〈錢法纂要〉：言錢幣的起源、變遷及製造等，僅約一千四百字，在《百部叢書集成》第一九〇冊，即《學海類編》第十二冊，另在商務印書館排印的《叢書集成簡編》台大裝第四十七冊；又在台北新文豐書局所印《叢書集成新編》第二十六冊。其三為〈鹽法考略〉：言鹽的始起、名稱、製造及管理，僅約二千子。在《百部叢書集成》第一九〇冊，即《學海類編》第十二冊；另在商務印書館排印的《叢書集成簡編》台大裝第四十七冊；又在台北新文豐書局所印的《叢書集成新編》第二十六冊。《百部叢集成》本後附四庫〈提要〉，謂〈鹽法考略〉與〈錢法纂要〉，即《大學衍義補》中之兩篇，由曹溶割裂其文，並載《學海類編》中。

據《丘文莊公叢書》所附〈投筆記介紹〉稱，與上舉〈投筆記〉相類者，尚有《五倫

註二二：〈投筆記介紹〉，《投筆記》卷首，《丘文莊公叢書》（下）。

記》、《舉鼎記》與《羅囊記》三種。「今惟五倫、投筆二記有全本流傳。《羅囊記》僅見數齣於胡文煥《群音類選》中，《舉鼎記》亦僅見傳鈔本半部耳」（註二三）。然均未得見。

另蘇雲峰〈丘濬著作之版本與收藏概況〉，對丘濬各種著作的版本及在台灣的收藏情形，有詳明的舉列，唯缺《成語考》及《瓊臺詩話》（註二四）。

就政治想而言，在丘濬的各種著作中，以《大學衍義補》最為重要，分量最多，系統最完整，所討論的課題均與政治有關，且對重要的政治課題均作詳細的討論。尹貞粉將「正朝廷」、「正百官」、「固邦本」、「制國用」、「明禮樂」、「秩祭祀」、「崇教化」、「備規制」、「慎刑憲」、「嚴武備」、「馭夷狄」及「成功化」等十二項「治國平天下之要」，分別配到政府吏、戶、禮、工刑、兵六部與朝廷及皇帝（註二五），頗有見地，更可見出丘濬對重要政治課題討論的周詳。但一則其中若干項目不僅屬於政府的某一部，與其他各部亦有密切關係。二則不僅「正朝廷」、「成功化」及「誠意正身之要」涉及朝廷及皇帝，十二項中，實無一項不與朝廷及皇帝有關，李焯然即將《大學衍義補》視為儒家對君主的教育或帝王之學（註二六）。其次是《世史正綱》，專門討論《大學衍義補》中未曾明白提出的正統問題。在《大學衍義補》所討論的課題之外，增加了一個傳統政治思想中非常重要的課題。再次是《瓊臺詩文會稿重編》，其中常涉及《大學衍義補》與《世史正綱》所討論的問題，然不出二書的範圍。至於其他的著作，則多與政治思想無直接的關係，不過仍對丘濬的政治思想有烘托的作用。

丘濬既然在他的著作中，已經將各種重要的政治課題作了周詳的討論，所不必再逐一加以闡述。現在我們研究丘濬的政治思想，要從他對各種重要政治課題的討論中，探求他的理論基礎、終極關懷、為政原則與理想境界。

註二三：同上。

註二四：參〈丘濬：一位遙從海外數中原的希卿相〉附錄，《丘海季刊》，第五、六期合刊，一九八二年，頁三四三。

註二五：參〈大學衍義補的理論體系及其特點〉，台北，《漢學研究》，第十卷第一期，民八一年六月，頁三三至三四。

註二六：參〈大學與儒家的君主教育—論大學衍義及大學衍義補對大學的闡釋與發揮〉，台北，《漢學研究》，第七卷第一期，民七八年六月，頁八至一四。

參、理論基礎

丘濬的人性論，就是他的政治思想的理論基礎。他對人性的見解，雖不能與他的政治思想的每一細節完全扣緊，但他的政治思想的基本原理原則與大的趨向，卻是由他對人性的見解而來，至少也與他對人性的見解相一致。

丘濬著作中論及人性的文字有多處，從這些文字中，可以看出他對人性的見解，也可以看出他的基本政治主張正是由他對人性的見解延申出來的。綜合各處文字加以分析，可分為以下諸項予以說明。

一、人的結構

人性是人的本性。要討論人的本性，須先說明人是如何形成的。依丘濬的意思，人有心與身，心由天之理而來，身由天之氣而來。所以人是由天生。如說：

民之生也，性天之理，以爲其心；形天之氣，以爲其身（註二七）。

從這段文字看，身是氣所成之形，心便應是理所成之性；至於天，則應是指自然而言。當然丘濬的人性論頗受朱熹等人的影響，可說是順著朱熹等人的路子論人性。而朱熹等人的人性論中，心與性並不相同。如今說丘濬所說的心是性，便將引生許多糾纏。但我們一則只扣住此處丘濬的話加以譯釋，二則只是粗略地說，雖不能說心完全等於性，然也不能說心不是性。正如丘濬所說：「夫我有此本然之性，而人亦莫不有此本然之性……我有此當然之理，而彼亦莫不有此當然之理……是理也，具於心而爲性，人人皆同」（註二八）。理具於心爲性，當然可以說心是性，至少可以說性在心。另說：

臣按：天地生人也，雖同一其天；而各異其地（註二九）。

註二七：《世史正綱》，頁二至三。

註二八：《大學衍義補》，頁一五三一。

註二九：同上，頁七五九。

這裡的天地是指自然，同一其天的天應指理，各異其地的地，依下文實有二義，一指氣，一指環境。可以說由理而成心，由氣而成身，而身在一定的環境中，如此而形成人。

二、人性本善

據以上所說，人由心與身形成，心是性。丘濬承孟子認為這性是本善的，所以說：

臣按：人之生也，性無不善，故人人皆有是善（註三〇）。

又說：

臣按：人之生也，其性本有善而無惡；有善，故其有生之初無不厚也（註三一）。

並引朱熹的話說：

蓋均善而無惡者，性也，人所同也（註三二）。

其言人性本善至為明確。而人性之所以本善，當然如前所述，是由天之理而來，天之理本善，人性自亦本善。這意思當是承接朱熹等人，與孟子的意思雖不相背，然講法不盡相同。蓋孟子是從人生而所具的仁、義、理、智四端及人心所同的「理也」、「義也」講善與性善（註三三），而沒有提到人之上，單以一個超越人之上的理去講善與性善。

三、惡的來源

孟子、朱熹、丘濬等都說人性本來是善的，但事實上，顯而易見，人都有許多惡的表現，這惡由何而來？丘濬說：

……然氣稟所拘，物欲所蔽，不能無失也（註三四）。

又說：

註三〇：同上，頁六八四。

註三一：同上，頁七八六。

註三二：《朱子學的》，《丘文莊公叢書》（下）。

註三三：參《孟子》，〈告子上〉。

註三四：《大學衍義補》，頁六八四。

逮夫有生之後，蔽於外物，誘於習俗，於是乎其厚者始變而薄矣（註三五）。

綜合上面所引的兩段話來看，惡的起因，也就是惡的來源有二：一是氣稟的拘限，二是外物的蒙蔽。就第一個來源而言，根據上文所說，氣形成身，身是肉體，是有形的，一方面既是肉體，便有許多生理上的需要；一方面既是有形的，便是有限的，因而容易有偏差，有過失，而產生惡。就第二個來源而言，根據上文所說，理形成心，也就是性，雖然理是善的，其所形成的心、性也是善的，但有生之後，與外界接觸，常為外物所蒙蔽，而失去其本來面目，如明蒙塵而失其明，所表現出來的，便可能不是善而為惡。總之，惡不是來自性本身，性裡面沒有惡，性本身還是善的。這樣的說法很清楚，不會含混，也沒有矛盾，不像程朱等那樣，一面說「性即理」，一面又說有「本然之性」與「氣質之性」（註三六）；一面說「性善」，一面又說「惡亦不可不謂之性」（註三七）。使人看了有些糊塗，雖反覆解說，總令人覺得有些勉強。

四、人的差別

人稟理而有性，所稟的理相同，性亦相同，由此說，人是不應該有差別的。但事實上，人與人之間的差別非常明顯，是不能否認的，孟子承認，程朱等人承認，丘濬也承認；不但承認，而且非常重視。如丘濬說：

臣按：人品有君子小人之別，而其所事，亦有君子小人之異（註三八）。

又說：

臣按：人品有高下，爵位有崇卑（註三九）。

以為人品有高下，依人品的高下，有君子小人，很明顯地承認並重視人的差別。孟子以為人

註三五：同上，頁七八六。

註三六：參《二程集》，台北縣，漢京文化事業有限公司，民七二年九月，頁二〇四。及《薛文清公讀書錄》，卷五，《叢書集成簡編》，台北，台灣商務印書館，民五四年一二月，台一版，頁七六。

註三七：參《二程集》，卷一，二先生語一，頁一〇。

註三八：《大學衍義補》，頁一五八。

註三九：同上，頁一五九。

的差別來自後天的影響與個人的努力，而言及君子小人，尤其強調後天努力的重要，就是所謂「有爲」與否，也就是能否將天賦的善性努力培養發揮。有爲者不僅可以爲君子，甚至可以爲堯舜（註四〇）。「無爲」者，自暴自棄，不肯努力，自然是小人。程朱則認爲人的差別，一方面是由於各人氣稟不同，一方面是由於個人的努力，就是「澄治」本性與「變化氣質」之功。至於丘濬認爲人的差別，第一、應是由於個人後天的努力，也就是對「去物欲所蔽」與拒「誘於習俗」所作的功夫。第二、如果上引「各異其地」的地解作氣，則是由於氣稟的不同。第三、如果將「各異其地」的地解作環境，即是由於環境的影響。

五、物質的需要

現代生物學家與心理學家多將物質的需要作爲人性的重要內容。丘濬雖未明言物質需要爲人性，然仍承認人皆生而有物質的需要。雖然人可經由學習修養而改變對物質需要的程度，改變物質需要與精神需要之間的順序，但不能將物質需要根本消滅。所以引孟子的話說：

無恆產而有恆心者，惟士爲能。若民，則無恆產，因無恆心……（註四一）。

又引朱熹的話說：

恆產，可常之業也；恆心，人所常有之善心也。士嘗學問，知禮義，故雖無常產而有恒心，民則不能然矣……（註四二）。

士無常產而有恒心，並不表示不再有物質需要；民無常產則無恒心，更顯示出對物質的需要。可見物質需要與生俱來，不可否認。

六、人性的因應

丘濬心目中的人性已如上述，他之所以論人性，乃在希望當政者對人性有所瞭解，而善

註四〇：參《孟子》，〈滕文公上〉及〈告子下〉。

註四一：《大學衍義補》，頁一八二。

註四二：同上，頁一八三。

加因應。譬如瞭解人由理成心，由氣成身，因而「心有不明，君必明之，俾夫之理不為所蔽；身有不安，君必安之，俾天之氣不為物所戕」。而其明之安之之道，便在於注意「號令之頒，政事之施，教條之布，禮樂制度之具，刑賞征討之舉」（註四三）。瞭解人性皆由天理而來，人各具此本然之性，當然之理，因而為政者應「我盡我本然之性，使之觀感興起，而莫不盡本然之性，皆如我性之本然者焉」，以化人；「我以我當然之理，推之以量度處置，使彼各得其當然之理，皆如我理之當然者焉」，以處人。「以吾之心感人之心，上行下效，各欲以自盡；以己之心度人之心，彼此相方其分願矣」（註四四）。瞭解人性本善，由於氣稟的拘限與外物的蒙蔽而有惡，因而「教者必因其本無而今有者，拯救補塞之」，以使「師之教道立，而天下無不成之人才矣」（註四五）。瞭解來自天理的人性相同，而環境有所不同，致「所習不能無異」，「所以有異俗也」，因而「聖人居天子之位，宅中以圖治，必反其習之異以歸之同焉」，使「國不異政，家不殊俗矣」；氣稟有所不同，「以其氣之偏，而異其趨向」，因而「抑其偏而返之正，合其異而歸之同，使天下之人，而無彼疆此界之殊」，而其法「無非因其固有之理，使復其初而已」，使人所共由之道，所同德之德，皆能相同。具體地說：是「聖人在上，則設為學校，建立師儒，本義理以為教條，著經書以為法……諄諄然而播告之脩，切切然而申明其義」；若仍「敢有非吾之道而道其所道，非吾所德而德其所德，則政令之所必禁，刑罪之所必加也」（註四六）。瞭解人品有君子小人高下的差別，因而「人君用人，當隨其人品而使之各事其事」（註四七）。「人品之下者居卑位而執賤役，人品之高者居尊位而任大政」（註四八）。瞭解人有物質的需要，因而「明君制民之產，必有宅以居之，所謂五畝之宅是也；有田以養之，所謂百畝之田是也。其田皆上之人制為一定之制，授之以為恆久之業，使之稼穡樹藝牧畜其中，以為仰事俯畜之資，樂歲得遂其飽暖之願，凶歲免至於流亡之苦」（註四九）。

註四三：《世史正綱》，頁三。

註四四：《大學衍義補》，頁一五三。

註四五：同上，頁六八四。

註四六：同上，頁七四九。

註四七：同上，頁一五八。

註四八：同上，頁一五九。

註四九：同上，頁一八三。

由上所述看來，當政者爲了因應人性，需要採取許多措施，做很多事；這些措施，這些事，都是丘濬政治思想中的重要課題；而這些課題都是從丘濬的人性論延伸出來的。所以丘濬的人性論，就是他政治思想的理論基礎。

肆、終極關懷

丘濬討論的政治課題很多，《大學衍義補》一書便列出了十二個項目，《世史正綱》一書又強調正統。但他討論這些政治課題，卻只有一個回歸點。他討論的課題雖多，分析雖詳，探索雖遠，最後卻幾乎都回到一個重點，歸到一件事上，那就是人民。所以我們可以說，在丘濬的政治思想中，人民是他的終極關懷。他談制度，談政策，又談方法措施，最後都是爲了人民；他終極關懷的不是國家，不是君主，更不是政府官吏，而是人民。在丘濬的言論中，涉及人民之處實在太多，無法一一舉述，茲立爲幾個頁項目，論其大要：

一、民最重要

近代民主政治未發達之前，總以人民爲被統治者，丘濬生於明代，自然也不能例外，但他承先秦儒家尤其孟子的民本思想，以爲人民最重要，沒有人民，不會形成國家，不需要君主與官吏，一切措施也都沒有意義；國家是由人民組成的，君主與官吏是爲人民而設立的，一切措施都是爲了人民。所以人民比國家重要，比君主官吏重要，是一切的根本。先就人民對國家而言，丘濬說：

臣按：民惟邦本，本固邦寧之言，萬世人君所當書于座右，以銘心刻骨者（註五〇）。這話是引自《尚書》〈五子之歌〉，以現在的話說，就是人民爲國家的根本，不過說得還不夠清楚明白。於是又說：

臣按：國之所以爲國者，民而已。無民則無以爲國矣（註五一）。

註五〇：同上，頁一六九。

註五一：同上，頁一七〇。

則清楚說明了國是人民所組成，無人民即無國家，人民對國家而言，其重要性顯然可見。次就人民對君主與官吏而言，丘濬說：

……是以上天於衆人之中，立其一人以爲萬民之牧，使不失其性焉，非固假此崇高富貴之位以畏之，使其恣肆於民上，以快其所欲也（註五二）。

臣按：天地生民而立君以牧之，是君爲民而立也。君無民則無以爲國，而君又安能以一人之身而自爲哉（註五三）？

都在說明人民比君主重要。這些話看來相當熟悉，因爲在丘濬之前，歷代學者思想家，有類似的話已說的很多，丘濬的說法似乎並無超越前人之處，但生在專制政治深刻化的明代，仍然如此說，而且說得相當透徹，可見他對人民重要性確有認定，並非重述前人的話語而已。丘濬不僅從立君爲民的觀點說明人民比君主重要，而且從君主依附於人民的觀點加以說明，如說：

臣按：君之所以爲君也，以有民也；無民，則無君矣（註五四）。

臣按：山高出於地，而附著於地，猶君居民之上，而反依附於民。何也？蓋君之所以爲君者，以其有民也；君而無民，則君何所依以爲君哉（註五五）？

在君主地位至上，君權絕對化的當時，說君主依附於人民，而且對君主說，是相當大膽的說法。當然，丘濬仍不能不以「君居民上」之語加以緩衝，這是由於時代的拘限，不得不然。另丘濬說：

先王設官以治事，治事以立國，無非以爲民而已（註五六）。

是說明官吏的設立爲了民。由設官爲民，可見民比官重要。又合君主與官吏而言之：

……大抵天立君以爲之子，君立官以爲之臣，無非爲乎斯民而已（註五七）。

臣按：天立乎君，君奉乎天。天固非以一人之故，而立其人以爲君。人君亦非以其人之

註五二：同上，頁七五。

註五三：同上，頁一七一至一七二。

註五四：同上，頁一七二。

註五五：同上，頁一六八。

註五六：《世史正綱》，頁三七三。

註五七：《大學衍義補》，頁八六。

故，而以之爲諸侯大夫師長。人君則當奉順天道，人臣則當承順君命。天之道在生民，人君之命亦在生民……（註五八）。

則是同時說明君主與官吏都是因人民而立，爲人民而設。雖說君主受命於天，官吏受命於君，但他們本身都不是主體，不是目的，人民才是主體與目的。由此可見在丘濬心目中，人民的重要並不是工具性的。再就各種措施而言，丘濬說：

……禮之所謂祈、報、祭、榮者，爲民而已……（註五九）。

臣按：兵師之興，所以爲民也（註六〇）。

此處僅舉禮與兵兩事以見一般，蓋「國之大事，在祀與戎」（註六一）。祀即禮，戎即兵。丘濬認爲這兩件大事的舉措都是爲了人民，其他諸事，自然亦復如此，從丘濬所討論的各項重要政治課題中，實不難體察得出來。不說爲國、爲君、爲官吏，而說爲民，自然以人民最爲重要。

二、順從民心

依上所述，既然人民最重要，一切措施皆爲人民，而人民的需要，人民自己最瞭解，政府的措施人民感受最深。因而凡事須尊重民意，順從民心。丘濬說：

臣按：民之所欲，天必從之。嗚呼！爲人上者慎毋拂民之所欲哉！吾拂民之所欲，則民不欲吾爲之主矣。民不欲吾爲之主，則必將以欲吾者欲他人矣。民心既有所欲，天意惟民之從，爲人上者奈何弗畏且敬哉（註六二）！

統治者能否保住其統治地位，維持統治權，決定於是否得到人民的擁護。而人民的是否擁護，又決定於統治者是否能順民心。所以統治者必須順從民心，由用兵征伐，以至於其他諸事，莫不皆然。丘濬說：

註五八：同上，頁八七。

註五九：《瓊臺詩文會稿重編》，頁一八五，《丘文莊公叢書》（下）。

註六〇：《大學衍義補》，頁一一〇〇。

註六一：《左傳》，成公十三年。

註六二：《大學衍義補》，頁一三五五。

……興師而民心不悅，則其所行必非王者之師，仁義之舉也。是以人君舉事，既揆之己，復詢之衆，衆心和悅，然後而順之；苟有不悅，必中止焉。寧失勢於他人，不失心於己衆（註六三）。

人民對統治者各種舉措的原因、方法與目的等，雖不能詳細瞭解，古代如此，現代仍復如此，但人民對各種舉措加於自身的感受，卻是最確切最深刻的。所以孔子雖說：「民可使由之，不可使知之」（註六四），但仍說：「天下有道，則庶人不議」（註六五），以人民是否發牢騷作為衡量統治者成績的標準。人民感受到某種舉措對自身不利或有害，便會發牢騷——「議」，也就表示「民心不悅」。這樣的舉措便不合王道，有背仁義，「必中止焉」。所以民心絕不可失，順從民心重於一切。因而統治者若欲有所舉措，必須慎審考量是否順從民心，如丘濬所說：

……人君用民力，必以說服為本。有事而欲與民趨之，則思曰：非民所說乎？不說乎？苟民心說也，則先以趨之，則民知上之勞我，所以逸我也，咸志其為勞矣。有難而欲與民犯之，則民知上之死我，所以生我也，咸志其為死矣。人君之欲用民力，察夫事之理而得其正，體夫民之心而同其欲，必為天下而不為一家，為衆人而不為一己，然後為之，民無不勸勉順從者矣（註六六）。

統治者的舉措能順從民心，人民必願為之效力，雖勞雖死而無怨。反之，人民不但不願為之效勞，且將生叛逆之心，甚至欲「與之偕亡」（註六七）。統治者的舉措，如果能夠一則得事理之正，二則同民之所欲，三則公而無私，大體便可做到順從民心，得到人民的效力。

三、恤民

以人民作為終極的關懷，自應恤民。所謂恤民，就是存仁愛之心，從各方面對人民加以

註六三：同上，頁一一〇〇至一一〇二。

註六四：《論語》，〈泰伯〉。

註六五：同上，〈季氏〉。

註六六：《大學衍義補》，頁一九六。

註六七：《孟子》，〈梁惠王上〉。

關懷體諒，不擾民、苦民、虐民、害民，減輕人民的負擔，救濟人民的苦難，增加人民的福祉。丘濬指責不知恤民之君的所作所為說：

……君有民不知所以恤之，使其寒不得衣，飢不得食，凶年饑歲無以養其父母，育其妻子，而又從而厚征重斂，不時以苦之，非道以虐之，則民怨懟而生背畔之心，不為君有矣……（註六八）。

稱讚知道恤民之君的所作所為說：

古之明主所以孜孜焉務民於農桑，薄稅斂，廣儲蓄，以實倉廩水旱，使天下之民無間豐凶，皆得飽食煖衣以仰事俯育，則常有其民……（註六九）。

此處所言，要在關懷人民的衣食飢寒，不妨礙農作，增加人民的生產；輕賦薄斂，減輕人民的負擔；幫助人民對抗天災，從事積蓄，無論豐年凶歲，都不會挨餓受凍。再於講到節卦時說：

……聖體節之義，則立為制度，量入為出，無過取，無泛用，寧損己而益人，不厲民以適己，則必不至於傷財；不傷財，則不至於害民矣（註七〇）。

指君主在財用方面，應體諒人民，約束自己，不要傷財害民。另說：

……是以自古明王，尤軫念畿甸之民，無事之時，常加寬恕，蓋以有事之時，必賴其用故也。……與夫新眚之治，則無征役；凶札之歲，則無力政。凡此，皆先王行役民之義，而存仁民之心（註七一）。

因畿甸之民，地近役多，或特殊地區的人民，條件較差，因而特別體諒他們負擔太重，或特別艱苦，盡量加以寬待，減輕他們的力役。復說：

……人君之欲用民力，必先有以撫之；撫之之道，在乎節用於內，而樹德於外。蓋用不節，則必美衣食，厚用度，營宮室，廣廟宇，財費於內，力疲於外，而民不安其居，不遂其生，勞苦疲困，死亡轉徙，而林林而坐，總總而處者，皆不得樂其性，而且為吾之

註六八：《大學衍義補》，頁一七二。

註六九：同上。

註七〇：同上，頁一七九。

註七一：同上，頁一九八。

寇讎矣（註七二）。

則是泛指一切人民而言，告誡統治者應節用樹德，不可輕用民力，減輕人民的勞苦疲困，使人民得以安其居，遂其生。譬如爲了避免使用民力，便不應隨便興作；就是有所興作，也須選釋適當時節，衡量興作的情形，而不妨礙農作，不違背人民的意願。誠如丘濬所說：

臣竊以謂歲時有早晚，氣候有寒暑，農事有劇易，事體有緩急，人君遇有興作，必當順天之時，量事之勢，適民之願（註七三）。

如在「墮指裂肌」的寒冬，「爍石流金」的炎夏，或「農務方殷，飢寒切體」的情形下，是絕對不可以興作的（註七四）。依丘濬的意思，統治者恤民，不僅要關懷人民的生，亦當關懷人民的死，所以說：

臣按：先王之於民也，制爲養生之法，而使之得所養，有不得其養者，則施之以惠，鮮之以政。制爲藏死之具，而使之得所藏，有不得其藏者，則施之以掩埋之令。不獨恤其生，而又恤其死也（註七五）。

講到恤民，最重要的，首在要求統治者有關懷體諒人民的心理與情感，然後基於這種心理與情感，發爲行爲，施於庶政，對人民作全面的照顧。因而在實際措施上，爲人民所做的事，或爲人民不做的事，都可說是恤民的表現。以上所講到的許多有關恤民的事，有些是要統治者爲人民做的，有些是要求統治者爲人民不做的。綜觀之，大體以要統治者爲人民不做的，較多於要求統治者爲人民所做的。這一方面是受了「不擾民」與「無爲而治」等傳統觀念的影響，一方面事實上在當時統治者除維持秩序、保護安全之外，實在也不能爲人民做太多的事，人民也不希望統治者爲他們做太多的事。至於要爲人民做那些事，爲人民不做那些事，有許多自然可依統治者的認定，不會發生什麼問題；但也有些必須觀察人的反應，探詢人民的需要，依民心民意來作決定。對此，丘濬自然也相當注意，在前「順從民心」一項中，已作了原則性的說明。

註七二：同上，頁一九九。

註七三：同上，頁二〇〇。

註七四：同上。

註七五：同上，頁二〇五。

四、養民

丘濬終極關懷的是人民，而人民最關心的是食。所謂食，狹義的說是吃飯，廣義的說是生活。養民是使人民有飯吃，解決人民的生活問題。在傳統民本思想之中，養民是非常重要的一項，丘濬也非常重視養民，這一方面是承襲傳統的民本思想，一方面是由於他以人民為終極關懷的認定。他強調養民的重要說：

臣按：人君之治，莫先於養民（註七六）。

養民所以最重要，乃由於如丘濬所說：

臣按：天下盛衰在庶民，庶民多，則國勢盛；庶民寡，則國勢衰。蓋國之有民，猶倉廩之有粟，府藏之有財也。是故為國者莫急於養民（註七七）。

古代帝王大多希望自己的轄境之內人民眾多，蓋在當時人口不多，人口的增加與減少，是政治是否修明，國家是否富強的指標。人民太少，國家富不起來。從孟子書中可知戰國時代的諸侯們，非常羨慕別國人口增加，怨歎己國人口減少。直至明代仍有這種觀念，仍希望人口增加以表示國勢富強。要人口增加，首先便須重視養民，實行養民之政。要實行養民之政，在消極方面，首先「在乎去其害民者爾」，而「所以使民受害而戶口不阜蕃者，必有其根」，要除去害民之根，「其尚去讒、遠色、賤貨而一於貴德者也」（註七八）。蓋丘濬以為一切害民之政，莫不起於統治者聽讒言、好色、好貨而不貴德，所以視為害民之根，而必欲去之。除此而外，其他如少用民力，效法三代盛時，使人民於一年之中，「所以為公者，僅三日焉耳」，其餘無一日而不自營私也」（註七九）。除去水患，效法堯舜，「用人輔世，尤重於治水之職」，「以治河為急務」除去當時「為中原民害之大者」（註八〇）。都是養民之消極方面措施。至於在積極方面，要做的事情很多，而最基本的是，使人民有可供稼穡、樹藝、牧畜等生產賴以生活的田宅，所以丘濬說：

註七六：同上，頁一七九。

註七七：同上，頁一七七。

註七八：參同上。

註七九：參同上，頁一九八。

註八〇：參同上，頁二二二。

臣按：民之所以爲生產者，田宅而已。有田宅斯有生生之具。所謂生生之具，稼穡、樹藝、牧畜三者而已，三者既具，則有衣食之資，用度之費，仰事俯育之不缺，禮節患難之自備……（註八一）。

要使人民都有可供生產的田宅，便必須將土地作適當地分配。要適當分配土地，又必須正確地瞭解人口的數目與土地的面積。所以說：

臣按：天地生人止於此數，天之所覆者雖無所不至，而地之所容者則有限焉。惟氣數之不齊，政治之異施，於是乎生民有盛有衰，生齒有多有寡焉。是以爲人上者，必知其民之數以驗吾之政，又必知其地域之廣狹長短以驗其民居之所容……（註八二）。

要瞭解土地面積，當然須加以丈量，事實上明代曾做過這項工作。要瞭解人口數目，便須從事人口登記與統計。丘濬便如此主張。如說：

臣按：人生齒而體備，男子八月生齒，八歲而齠；女子七月生齒，七歲而齠。皆書於版，其正本登於天府，其內史、司會、冢宰三官所掌者，乃其副貳耳。民數既登之後，乃計其數以制國用焉。始之內史以書其名，繼之司會以計其數，終之冢宰以統其成。蓋因其戶口之多少，年齒之長幼，以會計其用度之盈縮……（註八三）。

瞭解人口數目，不僅可以作爲土地分配的依據，而且可以作爲其他計算用度的參考。而依照丘濬的理想，土地的分配，應像「三代盛時」一樣，「五畝之宅」，「百畝之田」，由「上之人制爲一定之制，授之以爲恒入之業」（註八四）。

古代靠土地生產，而其生產的方式，不外稼穡、樹藝、牧畜三種。而這些生產方式及其產量，都與民性與土地性質好壞有關，因而在土地的分配與使用上，也應注意民性及土地性質好壞。丘濬便主張：

……辨其土地之寒煖燥濕，以識其民性之所宜（註八五）。

註八一：同上，頁一八一。

註八二：同上，頁一七三。

註八三：同上，頁一七四。

註八四：參同上，頁一八三。

註八五：同上，頁一七三。

……必辨其土之質與色，以定其田之等第。因其宜以興地利，制其等級以定賦法（註八六）。

土地好壞的等級與產量有關，因而也與賦稅有關，好的土地產量多，負擔的賦稅應較重；壞的土地產量少，負擔的賦稅應較輕，這樣賦稅的負擔才算公平。而賦稅負擔的公平與人民的生活有密切的關係，是養民的措施之一，所以丘濬也曾論及。

以上所講的養民，都是對一般人民而言，至於有些特殊的人民，則統治者應當予以特別的照顧。譬如：

惟其幼也，不能自立，必待有以慈愛之；迨其老也，不能自存，必待有以安養之；恤之、寬之而後得以自遂也。凡此五者，皆因其所不足而養之（註八七）。

這種主張，頗近於現代各國所提倡或實行的社會福利或救濟政策，不僅丘濬有，歷代的思想家亦常有類似的主張，且亦有被採行者，只是沒有法制化而已。此外丘濬主張統治者效法漢宣帝與漢元帝，將「其宮館園地及郡國公田，咸假之以振業貧民，俾其種食，勿收租賦」（註八八）。也是某種對特殊人民的照顧。至於對富家巨室，丘濬以為他們有多餘的財富，可以幫助國家養民，是「小民之所依賴，國家所以藏富於民者也」，他們對社會國家都有貢獻，而「小人無知，或以為怨府」，那是不對的（註八九）。實則不僅無知小人怨恨富家巨室，歷代論政者也多對他們沒有好感，像丘濬這樣為他們說話的人，實在不多。

五、教民

養民屬人民的物質生活方面，教民則屬人民的精神生活方面；養民在解決人民的生活問題，教民在提高人民的生活品質（當也是為了便於統治）。教民的目的，一般而言，主要在使用人民知禮義與盡人倫。丘濬藉董仲舒的話加以引由發揮說：

臣按：仲舒謂郡守縣令，民之師帥。謂之師，所以教民也……教民使之知禮義也……

註八六：同上，頁一七九。

註八七：同上，頁一七四。

註八八：同上，頁一八六。

註八九：參同上，頁一七四。

(註九〇)。

又引申發揮朱熹講五教的話說：

臣按：此萬世帝王爲教之始，按所以爲教者，不過人倫而已(註九一)。

爲了達到使人民知禮義的目的，便須「修六禮」，所謂六禮，就是「冠、婚、喪、祭、鄉、相見」之禮。爲了達到使人民盡人倫的目的，又須「明七教以興民德」，所謂七教，就是「父子、兄弟、夫婦、君臣、長幼、朋友、賓客」(註九二)。人人能知禮義，盡人倫，則可以知分、守分、盡分，如此則家庭社會有秩序，人與人的關係和諧和睦，生活得更快樂，更有意義，生活品質因而提高(當然也不會有犯上作亂之事)。除了明禮義與盡人倫之外，還須因俗施教，以正風俗，「蓋四方之俗不同，而各有所偏尚，因其所偏，絢而歸之於正，則四方之俗皆得其中而无過不及矣」(註九三)。爲了達到正風俗的目的，便須得賢才；爲了得賢才以正風俗，便須一道德(註九四)，而一道德又繫乎修禮明教，「禮脩教明，則道德一矣」(註九五)。能修禮明教，自然可以正風俗。有優良的風俗，一方面可以促使生活品質提高，一方面也可以說是生活品質提高的表現。

教民是君主的責任，也是臣下的工作，因而丘濬說：「所以立其教者君也，敷其教者臣也」(註九六)。而施教的態度，「則在乎敬以寬」，蓋因：

敬以持乎己，則整齊嚴肅，而不失於怠忽；寬以施於人，則從容漸次，而不失於迫切。

先儒謂此二字，千萬世掌教者不能易也(註九七)。

不過要「敬以教人者」，須先能「敬以處己」；而寬亦不可「流於縱弛」，否則便成了虛應故事，不能算是真正留心於教民(註九八)。至於正確的教民之道，則是「驅迫之，不可也；操切之，不可也；徒事乎法，不可也；必刻以期，不可也。必也匡之、直之、輔之、翼之，

註九〇：同上，頁二三四。

註九一：同上，頁六六二。

註九二：參同上，頁七六〇。

註九三：同上，頁六六〇。

註九四：參同上，頁七六七。

註九五：參同上，頁七六〇。

註九六：同上，頁六六二。

註九七：同上。

註九八：參同上。

優而游之，使自休之；厭而飫之，使自趨之，如江河之潤，如湖海之浸」（註九九）。

以上所述乃就一般教民而言，由君主與臣下以正確的態度與教民之道，教人民知禮義，明人倫，從而導正習俗，使人人都能成爲循良的人，人與人之間都能維持良好的關係，家庭和睦，社會安定。除此之外，尚須設學校，立師儒，一方面推行一般教民的工作，一方面培養賢良的人才，以作人民的表率，加強教民的功效，並爲國之用，擔任治國的工作。因而學校師儒的任務，除了使學者知禮義，明人倫之外，尚須傳授知識，所以丘濬說：

故於凡天地之大，古今之變，事物之理，聖賢言之懿，無一而不蘊蓄於心，然後其學大焉。朱子曰：學者必自知識入，易曰：多識，大學曰：致知，此爲學之先務也（註一〇〇）。

都是表示對知識的重視。知識是在學校裡由師儒傳授的，一般人民未必都能入學，這些知識當然不是一般人民都可以獲得的，只有少數有機會入學的人才可以獲得。這少數人學成之後，便可從事治國教民。

丘濬於《大學衍義補》中，有〈崇教化〉十八卷（卷六十七至八十四），言一般的教民與學校教育頗詳，然其要旨，不外以上所述，餘不多贅。

伍、爲政原則

丘濬除於《世史正綱》中專論正統外，前曾述及《大學衍義補》中論治國平天下之要，則分爲十二大項。每個大項之下，又分爲若天目，共一百一十九，對重要的爲政項目，可謂包羅無遺，前已言及尹貞粉將其分別歸到吏戶禮工刑兵六部與朝廷皇帝之下，雖有些項目，就其內容看，有些事，論其性質，似乎不僅屬於某一部；也有些事，論性質，又似乎不屬於任何一部，不過總言之，大體多屬六部管轄，只是有部分的事，可能超出了六部管轄的範圍。六部所管轄的幾乎是國家施政中所有的事，至於不屬大部管轄的，大概便要歸朝廷皇帝管轄了。

註九九：同上，頁六五九。

註一〇〇：同上，頁六九六。

丘濬不僅將為政的所有項目，已巨細靡遺地列舉出來，而且對實行每個項目的方法，也都有所論述。所以本文不再在為政應做些什麼以及如何做上重作論列，而僅從其言論中，抽繹出幾個可以貫穿所有項目與方法的原則，加以討論。

一、倫理為本

除法家外，我國傳統政治思想中，尤其儒家政治思想，向來是政治與倫理不分，以倫理為政治的根本，以政治為倫理的延伸。丘濬論為政，亦以倫理為本。倫理所講求的要在格物致知誠意正心修身齊家，偏重於德行；政治所講求的要在治國平天下，偏於事功。在丘濬看來，事功雖非末事，但不是根本，而德行才是根本所在。南宋真德秀所著《大學衍義》，要在講格物致知誠意正心修身齊家；丘濬所著《大學衍義補》，則要在講治國平天下。而丘氏在上給明孝宗的奏章中，對兩書加以比較說：

臣竊惟臣所著《大學衍義補》一書，用以補宋真德秀之缺，是皆治國平天下之要，蓋就事功而言，非其本也。所謂本者，真氏之書所載格物致知誠意正心修身齊家之要是也（註一〇一）。

就是在明白闡述，政治與倫理不分，為政須以倫理為本。又於《大學衍義補》中言及紀綱的時候說：

所謂紀綱者，蓋亦多端，而在人倫者尤為重焉。是故人君為治，欲正天下之紀綱，先正一家之紀綱；家之紀綱，倫理是也。倫理既正，則天下之事如擘綱然，一綱既張，而萬目之井然者各得其理矣（註一〇二）。

家屬倫理範圍，正一家之紀綱，就是齊家，家齊而後，則一切政事皆得其正，自然就國治而天下平了。對政治與倫理不分，以倫理為為政之本，闡述的更為明白切要。就忠孝二者而言，子對父須孝，臣對君須忠。子能孝，則有健全的父子關係；臣能忠，則有良好的君臣關係。然要臣能忠，必先子能孝；亦即要有忠臣，必先有孝子。所以丘濬說：

註一〇一：〈論釐革時政奏〉，《瓊臺詩文會稿》，頁一八九，《丘文莊公叢書》（下）。
註一〇二：《大學衍義補》，頁五二。

夫教之大者在忠與孝，有諸己，然後可以求諸人；人必孝，然後可以為忠……（註一〇三）。

人必孝然後可以為忠，亦即先有健全的父子關係，始能有良好的君臣關係。父子關係屬倫理，君臣關係屬政治。也是闡述政治與倫理不分，倫理為為政之本。

既然倫理為為政之本，而孝屬倫理，所以應特別重視教孝而刑不孝。丘濬曾就孝親、忠君與尊聖三者而言：

臣按：刑以弼教，教之大者倫理也。人君者生民之主，聖人者道德之主，父母者生身之主。親為一家之主，孝其親，則人道以立；君為一世之主，忠其君，則治道以成；聖人為萬世之主，尊聖人，則世教以明。……人人孝其親，忠其君，尊大聖人，則天下大治矣。……然是三者，其根本起於一家，家積而國，國積而世，故尤嚴於不孝之罪……（註一〇四）。

人人忠君尊聖人，則國治而天下平，然其根本均在於孝親，蓋因「天下事無有不起於近而後及於遠，始於微而後至於著也」（註一〇五）。這不僅闡述了政治與倫理不分，倫理為為政之本，而且說明了其所以如此的理由。

以上丘濬是以孝為例，闡述政治與倫理不分，倫理為為政之本。另外丘濬又擴大範圍，以孝弟為例加以闡述。他解釋孟子「謹庠序之教，申之以孝弟之義，頒白者不負載於道路矣」一段話時，認為子弟不僅代父兄之勞，凡行路之人，少者皆分代老者之勞，「行道者如此，則居家者可知；於其家者能孝弟如此，則於其國者，必能尊君親上矣」，這實在是學校設教之功，因而說：

學校之設，所以明倫……立教者莫不孝弟為先……蓋以孝弟者，人心之所同，人人親其親長其長，而天下平……（註一〇六）。

一方面說明學校對倫理教育的重要性及其功效，欲有健全的倫理，須重視學校教育；一方面

註一〇三：〈送國子司業費先生榮歸序〉，《瓊臺詩文會稿》，頁三一七。

註一〇四：《大學衍義補》，頁九七六。

註一〇五：同上。

註一〇六：同上，頁七七二。

說明政治與倫理不分，倫理為為政之本。

倫理所以能成為為政之本，上面已講到是由天下事皆起於近而及於遠，始於微而至於著。何以如此？乃因健全的倫理必以仁義相維持，這維持倫理的仁義，延伸到政治上，政治自然也會健全起來。丘濬說：

臣按：為治之道不外乎仁義，而仁義必先於孝弟。蓋人人皆有愛親之心，所以愛親者，即仁也；人人皆有敬長之心，所以敬長者，即義也……（註一〇七）。

愛親敬長雖是仁義，然本屬個人之私，若推之整個天下，每個人皆愛其親，敬其長，則「良心出於一人之私，仁義通之天下之大，因心為治，天下之平，其端在此矣」（註一〇八）。

二、尚公去私

為政須尚公去私，當是古今中外論政者的共同主張，為政者亦大都知道應該如此，然而實際上卻不但常常做不到，而且反而常常以私害公，所以丘濬特別強調尚公去私的重要，希望為政者能夠真正做到。蓋為政及替眾人做事，應該秉公心為眾人著想，謀眾人之公利；不是替己做事，不應該存私心為自己著想，謀一己之私利，或逞一己之私慾。丘濬於解釋《詩》〈大雅抑之〉篇時便說：「人君欲示訓於四方也，必廣大其謀謨，不為一身，而必為天下」（註一〇九）。就命令而言：以為一項命令，於其未出之前，必須謹慎詳度，知其必可行而無弊，然後出之。既出之後，必欲其通行而無礙，不至於壅塞而逆可也。而想要使命令通行無礙，不遭受到壅塞反逆，必須「其所出之令，一惟以公理而滅私情」，否則「或私勝而公微，則將反逆而不可行矣」（註一一〇）。因而為政必須事事尚公去私。就刑賞而言：《左傳》「昭公五年，周人有言曰：為政不賞私勞，不罰私怨」。丘濬加以解釋強調說：

臣按：此言人君賞罰，當合天下之公論，不可循一己之私心（註一一一）。

註一〇七：同上，頁七七三。

註一〇八：同上。

註一〇九：同上，頁六六。

註一一〇：參同上。

註一一一：同上，頁六二。

蓋因「人君之刑賞，非一己之刑賞，乃上天之刑賞；非上天之刑賞，乃民心之刑賞也。故賞一人也，必衆之所同喜；刑一人也，必衆心之所同怒（註一一二）。單就賞而言：丘濬講到一般的賞，並特別強調賞軍功時說：

臣按：人君行賞，皆不可以不公，而於軍功尤當公，不可一毫之私（註一一三）。

單就刑而言：丘濬引《尚書》〈康誥〉「非汝封，刑人殺人，無或刑人殺人，非汝封」語，而引申說：

可見刑無大小，皆上天所以討有罪者也，爲人上者，苟以私意刑戮人，則非天討矣（註一一四）。

爲了貫徹刑罰之公，於任用掌刑獄之官時，必須選擇無私之人，而將帥除帶兵用兵之外，亦握刑罰之權，就其握有刑罰之權而言，亦是掌刑獄之官，所以也必須選擇無私之人任之。丘濬於引申《尉繚子》「凡將，理官也，萬物之主也，不私於一人」等語時說：

臣按：理官者，掌刑獄之官也。夫掌刑獄之官，必無一毫之私，以制人之死命，然後可以爲理官。爲將之道，亦猶是也（註一一五）。

又於講到將帥時說：「是以古今言將帥者，必以大公爲首」（註一一六）。除重視將帥以公帶兵用兵外，當然重視其以公掌理刑獄。

丘濬於刑賞二者之中，似乎特別重視刑，蓋因賞固屬重要，然尚不至關係到人的生死，而刑則直接與人的生死密切相關。所以賞固須尚公去私，而刑之尚公去私尤爲重要。丘濬於闡述尚公去私時，似乎特別強調刑的方面，可能就是爲了這個理由。就舉賢而言：《左傳》襄公三年載：晉祁奚告老請辭，晉侯問何人可以繼任，祁奚推薦其仇人解狐。解狐於將被任命之時而死，晉侯又問何人可以代之，祁奚推薦其子祁午。又羊舌職死了，晉侯問繼任之人，祁奚乃推薦職子赤，於是君子稱讚祁奚能舉賢。丘濬則指出：「他書曰：祁奚爲大夫，

註一一二：同上，頁六〇。

註一一三：同上，頁一三四七。

註一一四：同上，頁九六五。

註一一五：同上，頁一二四〇。

註一一六：同上，頁一二三四。

請老，晉侯問孰可使嗣，對曰：解狐可。君曰：非子之讎乎？對曰：君問可，非問讎也。又問孰可以爲國尉，對曰：午可也。君曰：非子之子乎？對曰：君問可，非問子也。君子謂祁奚外舉不避仇讎，內舉不避親戚，可謂至公也」。並加評論說：

其言比左氏尤爲明白，至其所謂公之一言，誠人臣舉輔君之要道也（註一一七）。

儒者重人治，論及爲政，自然以得人爲要務，君主要能任用賢人，臣下要能薦舉賢人，而無論君主任賢或臣下舉賢，均須存大公之心，不能有所偏私。

三、以身作則

儒家重視倫理，因而相關地重視人治、德治，由於重視人治、德治，所以特別重視爲政者的以身作則，丘濬亦是如此。譬如他引論語：「子曰：上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情」諸語，而加以申釋說：

臣按：在己者皆盡其道，則在下者各以類而應之，所謂正己而物正者也（註一一八）。是就一般情形而言，要求爲政者以身作則，自己先做得正。就好尙而言：爲政者當以身作則，不可有所偏私，所以丘濬引孔子「下之事上也，不從其所令，從其所行，上好是物，下必有甚焉者矣」諸語，而加以申釋說：

臣按：上好是物，下必有甚焉者矣。甚者，甚於君也……人君之好尙起於一念之偏私，頃刻之順適，而不知天下之人，從風而靡，遂因而成風俗，或以之而致亂亡。然則君人者，其好尙可不謹哉（註一一九）。

爲政者本身的好尙，所關如此重大，自當慎審，切勿偏私。更以貪欲爲例來說，丘濬引「季康子患盜，問於孔子。孔子對曰：苟子之不欲，雖賞之不盜」一事，而加評析說：

……凡吾所嗜好用度，苟理之不可爲，義之不當爲，分之不得爲，而恃吾之勢以多取之，乘吾之力以強劫之，恣吾之材以妄爲之，皆是盜也。吾爲大盜，而禁小民之不爲小

註一一七：同上，頁一五二。

註一一八：同上，頁七九二。

註一一九：同上，頁七八九。

盜，豈理也哉……（註一二〇）。

依丘濬所說，歷代為政者幾乎無人不盜，衡諸當今，亦不例外。為政者恣其貪欲，以各種方法享受特權，與盜何異？為政者本身貪之無度，盜之不己，人民自然效法模仿，如何使之不盜？所以就法禁而言：為政者必須以身作則，自己先遵守奉行，樹立榜樣，然後才能生效，支配人民，約束人民。丘濬便說：

居人上者，立法則，明禁令，必先有諸己，然後為之，夫然，則所令無不行，所禁無不止矣（註一二一）。

否則「苟徒知責人，而不知責己」，則不但違背了「大學 矩之道」，而且法禁將成具文，根本不會生效。再就愛親敬長而言：此乃儒者所最重視者，以為齊家治國平天下，莫不由此開始。而欲天下人人都能愛親敬長，仍須由為政者以身作則，先盡愛親敬長之道。所以丘濬引《商書》〈伊訓〉「立愛惟親，立敬惟長，始于家那，終於四海」諸語，而加闡發說：

……盡吾愛親之道於此，使天下之愛其親者，莫不視我以為法；盡吾敬長之道於此，使天下之敬其長者，莫不視我以為準……愛敬之道既立於此，則愛敬之化，必形於彼。始而一家，次而一國，終而四海之大，莫不各有親也，各有長也，亦莫不有愛敬之心也，觀感興起，孝弟之心油然而生，則各親其親，各長其長，而天下平矣（註一二二）。

丘濬此處所說，實則就是大學所講修身、齊家、治國、平天下的一貫道理。不過丘濬在此所特別重視而強調的，顯然是修身一項，蓋因身修而後始能家齊，以至於國治而天下平。而所以重視修身，也就是要為政者以身作則，樹立典範，以收感召化育之效。

為政者乃人民所仰望欣羨、模仿學習的對象，其所作所為無不為人民所關注，小自起居作息，喜怒哀樂，大至斷獄賞罰，決策行政，均對人民的行為與社會風氣，發生有形無形的莫大影響，所以必須謹慎小心，以身作則，去偏私，戒邪僻，發揮感化之效，冀收治平之功。

註一二〇：同上，頁七九一。

註一二一：同上，頁七九〇。

註一二二：同上，頁七九〇。

四、因時制宜

為政須因時制宜，乃不易之理，若一味泥古，必將窒礙難行，或有害無益。孔子雖曰「從周」（註一二三），欲復周室，似有泥古之嫌，然而他並不泥古，仍然注意時勢變遷，而能因時制宜，譬如說：「麻冕，禮也；今也純，儉，吾從衆」（註一二四）。因而孟子稱他為「聖之時者也」（註一二五）。孟子雖法先王，但很明顯的不以恢復周室為志，而是想由行仁政的諸侯統一天下，重建新秩序，也絲毫沒有泥古之意。至於荀子，主張法後王，自然更不會泥古。儒家雖稱頌三代，尊崇古聖先賢，但仍主張因時制宜，丘濬亦然。譬如他講到三代養民之法主要是實行井田制度，蓋因「民之所以為生產者，田宅而已，有田有宅，斯有生生之具。所謂生生之具，稼穡樹藝牧畜三者而已」。不過他認為：

明王有志於三代之隆者，不必泥古以求復井田，但能留意於斯民，而稍為之制，凡有徵求營造，不至妨害於斯三者，則雖不復古制，而已得古人之意矣（註一二六）。

因為到了明代，情勢已與三代不同，井田已無法實行。但明代卻仍有些學者主張恢復井田制度，於是丘濬明白表示他的意見說：

井田已廢千餘年矣，決無可復之理，說者雖謂國初人寥之時可以為之，然承平已久，生齒日繁之後，亦歸於墮廢，不若隨時制宜，使合於人情，宜於土俗，而不失先王之意，如朱熹所云者斯可已矣，政不必拘於古之遺制也（註一二七）。

朱熹於討論孟子答滕文公使畢戰問井地時，把井田之法講了個大略，然後說：「井地之法，諸侯皆去其籍，此特大略而已」，以為當政者應加潤澤，「因時制宜，使合於人情，宜於土俗，不失先王之意也」。丘濬乃加以稱讚說：

臣按：朱熹所謂因時制宜，使合於人情，宜於土俗，而不失先王之意。此數語者，非但可以處井地，則凡天下之政，施於民者，皆當視此為準（註一二八）。

註一二三：《論語》，〈八佾〉。

註一二四：《論語》，〈子罕〉。

註一二五：《孟子》，〈萬章下〉。

註一二六：《大學衍義補》，頁一八一。

註一二七：同上，頁一八四。

註一二八：同上，頁一八三。

又由井田制度的問題加以引申，以為為政者一切措施均應因時制宜。就諡法而言：丘濬說：

臣愚以為古今異宜，請自今節惠定諡者，本於古法，而參酌以今世之所宜，庶不悖於古，而於今人之聽聞不惑云（註一二九）。

時代變了，各種措施便須適應時代的變遷加以改變，以符合當時的需要。不過儒家主張因時制宜，但並不與傳統截然斬斷關係，將傳統完全拋棄，而其主張改變，總謂本於古法，不悖古意，由上所述可見，丘濬正是如此。所以如此，一方面是尊重傳統，有一份崇尚古聖先賢的情懷，一方面則是為了應付泥古者的反對，企圖消滅改變的阻力，這種態度與法家是大不相同的。法家主張因時制宜，則只衡量情勢的變遷與時代的需要，對傳統無絲毫尊重之意，對古聖先賢也無崇尚的情懷，所以他們為了因時制宜，便與傳統斬斷關係，將傳統拋棄，絕無本於古法，不悖古意之說。

陸、理想境界

基於丘濬對人性的見解，與十二項一百一十九目，以及有關正統的討論，表現出了他政治上的終極關懷與所主張的為政原則，已在前面分別加以論述。而他的理想境界，則是華夷關係良好，君主聖明有德，社會和諧安樂。

一、良好的華夷關係

丘濬對於夷狄，基本上是持一種貶抑、分辨與攔拒的態度，這與傳統的華夷之辨，大體上沒有根本的差別，但卻主張華夏與夷狄之間，應維持良好的關係。當然這所謂良好的關係，仍是站在華夏的立場，以華夏為主，並非華夷完全平等，真正友好，只是對夷狄善加防之、馭之、撫之、治之，使夷不侵華亂華，以保障華夏的安全與尊嚴而已。

丘濬於《大學衍義補》中，引《尚書》〈舜典〉「帝曰：皋陶，蠻夷猾夏，寇賊姦宄，

註一二九：同上，頁八一四。

汝作士」諸語，而加申論說：

且蠻夷處邊鄙之外，負險阻以爲固，不可以理喻，不可以言訓，非用甲兵不可也，豈區區刑法所能制裁……（註一三〇）。

夷狄「不可以理喻，不可以言訓」，自然是野蠻卑劣，不能與華夏之人相提並論。又引《孟子》「詩曰：戎狄是膺，荆舒是懲，則我敢承。無父無君，是周公所膺也」等語，而加以發揮說：

引此詩以闢揚墨之無父無君，夫楊墨之無父無君，其流之弊焉，而夷狄則真無父無君者也……（註一三一）。

孟子曾因楊朱爲我，墨翟兼愛，而謂其無父無君，斥爲禽獸。夷狄真無父無君，自然更與禽獸無異。另於〈世史正綱序〉中說：「彼其所以爲生人害而使之不得安樂者誰歟？夷狄也、禽獸也。爲生人主必攘夷狄，必驅猛獸……」（註一三二）。夷狄與禽獸相提並列，直是將夷狄等同禽獸，其對夷狄的鄙視，貶抑的苛厲，由此可見。

既然鄙視夷狄，貶抑夷狄，認爲夷狄野蠻，不與華夏相同，自然重視華夷之辨，欲將華夏與夷狄嚴加分別，所以丘濬述及其作《世史正綱》的宏綱大旨之一時說：

然則其宏綱大旨果何在也？曰在嚴華夷之分……夫華夷之分，其界限在疆域，華華夷夷，正也；華不華夷不夷，則人類殼世，不可以不正也（註一三三）。

又說：

華夏安於中，夷狄衛乎邊，各正其所而不相侵凌……（註一三四）。

都是主張華夏夷狄之間要嚴加分別，不使相互混雜，而此處丘濬似乎以爲華夷的主要界限是疆域。然疆域不同，生智習性自亦因而不同。所以華夷的分別不僅在疆域，亦在生智習性。乃因「天地生人，同此天而各異其地，地有不同，則其生智習性，自然殊別」（註一三五）。

註一三〇：同上，頁一三七四。

註一三一：同上，頁一三七四。

註一三二：《世史正綱》，頁二。

註一三三：〈世史正綱序〉，《世史正綱》，頁一至二。

註一三四：同上，頁四。

註一三五：《大學衍義補》，頁一三九三。

疆域。然疆域不同，生智習性自亦因而不同。所以華夷的分別不僅在疆域，亦在生智習性。乃因「天地生人，同此天而各異其地，地有不同，則其生智習性，自然殊別」（註一三五）。丘濬也曾然說：「彼戎人秉性，絕與華人不同」（註一三六）。所以丘濬強調嚴華夷之辨，就是夷狄前來稱臣朝貢，也不是什麼好事，這種事仍以沒有為妙。蓋因「夫內夏而外夷，天地之常經，荒服之外，禮教所不及者，聖所不臣，古今之大義也」（註一三七）。

丘濬既貶抑夷狄，將華夏與夷狄嚴加分別，自然主張攘拒夷狄。他引論語「管仲相桓公霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜；微管仲，吾其披髮左衽矣」。又引朱熹的註解說：「匡，正也；尊周室，攘夷狄，皆所以正天下也」。而加評論說：

臣按：孔子於他章，嘗小管仲之器，而於此則大其功，蓋以事功言也（註一三八）。以為孔子此處之所以稱讚管仲，乃因他除尊周外，有攘拒夷狄之功。不過丘濬以為，以此而論，明太祖之功遠大於管仲，蓋因明太祖「除去胡元，恢復帝王之境土，重闢中國之彝倫」；同時他使淪於夷狄四百四十八年的幽、燕，變為夷狄二百四十一年之中原，後歸於中國（註一三九）。其攘拒夷狄之功，的確非常偉大。於是丘濬主張不可與夷狄誓約，將夷狄排除於華夏之外，夷狄來，則徵而御之；去，則備而守之（註一四〇）。如果夷狄來侵，諸侯亦可征伐，此時征伐便不必定要由天子出了。蓋因「先王之法，夷狄侵中國，臣子背君父，皆天下之大逆」，自然允許諸侯自動征伐（註一四一）。其攘拒夷狄的主張，可謂十分堅定。

為了攘拒夷狄，自然應要嚴華夷之防，勿使夷狄處華夏之地，嚴防其隨時乘機生變。丘濬引范曄「先王疆理九土，判別畿荒，知夷狄殊性，難道御，故斥遠諸華……」等語，而加闡釋說：

臣按：天地間有大界限，華夷是也。華處乎中，夷處乎外，是乃天地以山川險阻，界別

註一三六：同上，頁一三九一。

註一三七：參同上，頁一四二五。

註一三八：同上，頁一三八四。

註一三九：同上。

註一四〇：參同上，頁一三八七。

註一四一：同上，頁一四〇七。

註一四二：同上，頁一三八七至一三八八。

嚴防夷狄進入中國之地，是非常重要的，否則，如「漢自宣帝時，徙羌於三輔，其後光武又居匈奴于雲中兩河，卒貽五胡亂華之禍於再易世二百二十五年之後」（註一四三），終於釀成無窮的後患。同時由此可見夷地而處中國之地，終算時間久長，仍將為患，所以「為國家遠慮者，其尚為子孫計」，應「豫有以杜絕消彌之」，切「毋謂彼既久處中國，必無後患，而輕忽之」。蓋因「其人雖老子長孫於華夏之地，然猶群居類聚；其衣服食用，雖稍變於其舊，然其桀驁狠毒之心，好鬥樂戰之習，猶前日也」。而且他們「習知中國之人，其性柔好逸，貪而畏死，不耐苦而易飢，故輕之」。只是在朝廷法度的約束與官吏的管轄之下，不敢輕易妄動而已。但一旦朝廷有缺失、邊境有情況，他們便會乘機群起作亂（註一四四）。就算他們答應守法安分，甚至「指天誓日，真如金石之固，死生不渝矣」，然而「一旦有風塵之警，疆場之變」，當「我之勢方疆，氣方壯，根本方固」之時，他固不敢有異志，但若不幸「而我弱彼疆，我負彼勝」，他們便將觀望生變（註一四五）。所以最根本最安全的辦法，還要嚴華夷之防，不使夷狄處華夏之地。

丘濬以為不可使夷狄處中國之地，而且最好少與夷狄來往，然夷狄處中國邊陲，與中國相鄰接，與之有所來往，勢所難免，且當其強大之時，常來侵擾，甚至留居華夏之地，因而不得不有適當的馭夷策略。而丘濬認為馭夷策略，最重要的是先能自治。所以說：

……然必內者備，而後外者治；近者悅，而後遠者來；華人安，而後夷人服。苟吾德之不修，食之不足，君子不用，小人不遠，則近而在吾之內者不修矣。內治之不修，而徒外夷之攘，難矣。故王者之馭夷狄，以自治為上策（註一四六）。

丘濬雖貶抑夷狄，攘拒夷狄，但他並不主張對夷狄行無益之征，而主張如孔子所謂「遠人不服，則修文德以來之」，而「文德與武功對，所謂文之修，即仕治之有條理者是也」（註一四七）。也是認為自治最為重要。當然對備邊御邊仍不忽略，不過「備邊有其要，不在於臨時，而在於平日；禦邊有其道，不在於自用，而在於用人」（註一四八）。備邊禦邊只是防夷

註一四三：同上，頁一三八八。

註一四四：參同上，頁一三八九至一三九〇。

註一四五：同上，頁一三九四。

註一四六：同上，頁一三九五。

註一四七：同上，頁一三九八。

註一四八：同上，頁一四四二。

狄侵擾，夷狄不侵犯時，絕不可因情勢貪利而伐，亦不可窮兵黷武，以征伐為快，或好勝貪功，敗而不反（註一四九）。但與夷和親，或以錦帛和夷，亦非善策（註一五〇）。至於夷狄稱臣朝貢，前述丘濬雖認為以沒有為妙，但仍主張設立主持蠻夷之官，接待夷狄，甚至主張策封諸藩（註一五一）。

丘濬認為華夏與夷狄所不同者，在於重仁義，因而不應消滅夷狄種類（註一五二），也不應該先誘之，再害之（註一五三）。他主張以誠信對待夷狄（註一五四）。除「夷狄越疆而犯我內地，害我華人」，可以「奉天命以行天討」之外，不可「興兵出境，出其不意無備而襲之，欺其衰弱敗亡而殺之」。蓋「聖人之治天下，一視同仁，華夷之分，雖有內外，而理之是非曲直，則不以內外而異焉。是故華夏各止其所，而天下安矣」（註一五五）。他很贊成陸贄對唐德宗講的話：「好生以及物者，乃自生之方；施安以及物者，乃自安之術。擠彼於死地，而求此之久生；措彼於危地，而求此之久安，從古及今未之有焉」。以「此即大學 矩之道，孔子所謂恕」（註一五六）。總之，丘濬雖貶抑夷狄，甚至視之如禽獸，而強調華夷之辨，對夷狄嚴加攘拒防範，但他仍主張以仁義、誠信、恕道對待夷狄；雖備之、禦之，甚至馭之，但目的在與夷狄並存相安，各遂其生，互不侵犯，維持和平和諧的局面。

二、聖明有德的君主

古代無論在實際政治上或政治思想中，都以君主為政治發動的源頭，政治運作的中心與政治成敗的關鍵。欲有理想的政治，便須有理想的君主。因而政治思想家描述其心目中的理想政治，便相應地塑造其心目中理想的君主，丘濬也是如此。

丘濬屬儒家，其心目中理想的政治與理想的君主，均承儒家而來，全是儒家色彩。茲先

註一四九：同上，頁一四九一。

註一五〇：同上，頁一四一五至一四一六。

註一五一：參同上，頁一三九九至一四〇三。

註一五二：同上，頁一四一七。

註一五三：同上，頁一四九五。

註一五四：同上，頁一四一七。

註一五五：同上，頁一五〇二。

註一五六：同上，頁一五〇一。

就理想的君主而言。丘濬心目中理想的君主是聖明有德的，而君主的聖明有德，與其地位密切相關。於講到「易、乾，元亨利貞」時，引程頤「君道尊臨天位而四海從，而王者體天之道，則萬國咸寧矣」，及朱熹以為依孔子之意，「蓋以此卦為聖人得天位、行天道，而致太平之占也」諸語，加以申釋說：

臣按：自古言君德者，必曰乾。乾，即天也。乾之所以為乾者，以有元亨利貞四德也。是故人君居天之位，必備乾之德，然後是以體天而立極焉；必能貫天德於始終，時乘六陽以行天道，始為乾德之元亨；必能全萬物之性命，首出庶物以致太平，斯為乾德之利貞（註一五七）。

是說君主因為居於天位，所以必須具有天德，並必須貫徹天德，實行天道，以保全萬物，以致太平。講《易》〈文言〉「九五，曰飛龍在天，利見天人」時，引程頤「聖人既得天位，則利見在下大德之人，與共成天下之事，天下固利見夫大德之君也」，及朱熹「如以聖人之德，居聖人之位，故其象如此」諸語，加以申釋說：

文言曰飛龍在天，上治也。是言聖人居上臨下，得時行道，統治萬民，此其象也。又曰飛龍在天，乃位乎天德。是言聖人體元長人，以天之德，居天之位，此其事也（註一五八）。

則說君主因為具有天德，所以居於天位，以盡天德，行天道，治民長人。總之，君主「居天位，備天德」，致能「心與天通，道與天契」，「一念合天」，便可「無往而不濟」（註一五九）。

然則何謂天德？上文已言及天德，亦即乾德，為元亨利貞，這是天德之最重要者，天德當然不止於此。而朱熹以元在人為仁，以亨在人為禮，以利在人為義，以貞在人為智（註一六〇）。君主為人，因而其所具元亨利貞之天德，也就是仁禮義智。君主具有仁禮義智，則天德便「不在天而在君」，而成為君德（註一六一），這是君德之最重要者，君德當然不止於

註一五七：同上，頁一五〇七至一五〇八。

註一五八：同上，頁一五〇九。

註一五九：參同上，頁一五一〇。

註一六〇：參同上，頁一五〇八。

註一六一：參同上，頁一五〇八至一五〇九。

此。君主爲了貫徹君德，實踐君德，而「合乎天」，「不逆天」，又須努做到公，公也是天德，在人而爲君德。爲了做到公，便須以敬持之，以勤行之。所以丘濬說：

……天者公而已。聖人無私，亦天也，此其所以與天合歟！既公矣，又何加焉？曰勤。公以主之，敬以持之，勤以行之，則吾心與天心合，而不桎於形體之私，而與之相通矣（註一六二）。

所謂君主要做到公，要貫徹諸德，實踐諸德，就將公與諸德推行於人倫政事之中，於人倫政事之中予以實現。而爲了於人倫政事中實現公與諸德，君主須首先爲人民表率，樹立榜樣，以作人民模範。所以丘濬於講到《尚書》〈洪範〉九疇的「皇極」時說：

臣按：皇極一疇，洪範九疇之樞紐也。人君盡五倫之道，而立爲天下之標準，使四方萬姓皆於此而取則焉，所謂極也。然其所以建立之於上者，豈人君之所獨有哉？蓋天下人人所有者也，人人有之而不能自立，必帝王者出，下布五行，上協五紀，端五事於上，而威儀言辭皆可以爲民之標表；脩八政於下，而法度政事，皆可以爲民之標的，則民所有之極，於是乎建矣（註一六三）。

君主能做到公，貫徹諸德，實踐諸德，並於人倫政事中予以實現，就盡了人道，而人道是天理所賦於人者，人受天理於天，所以天人雖有分殊，然其理則一，「是故在人之理，即在天之理；人盡人之道，則天道即此而在，人道盡，而天道亦盡矣」（註一六四）。如此，便是聖明有德的君主。

三、和諧安樂的社會

將天理天道實現於人類社會之中，人類社會便得和諧安樂。實則天理天道之在人者，即人理人道，實現人理人道，就是實現天理天道（註一六五）。欲將人理人道實現於人類社會之中，則須君主自身先行實現，以君主爲榜樣；由君主去推行，以君主爲動力。換言之，是一

註一六二：同上，頁一五一—。

註一六三：同上，頁一五一—。

註一六四：同上，頁一五二—。

註一六五：同上，參同上，頁一五二—。

方面由君德的充實廣被以化成之，一方面由人文以化成之。所謂由君德的充實廣被以化成之，就是丘濬所說：

……帝王治化之成，蓋盛德發越，而至光四表，格上下，聖德推行而至於黎民，於變時壅。治化至此，可謂成矣（註一六六）。

所謂治化之成，便是達到「二帝三王之盛，雍熙泰和之治」（註一六七）。至此「則在君者壽福康寧，攸好德，考終命矣」。而且「人君不徒有是福於己，而又敷布之，以錫於天下之衆民，使之皆富，皆壽，皆康寧，皆終命，皆攸好德焉……在君所集之福，莫不於是而皆得以享受」（註一六八）。而君德充實廣被以化成之，正是大學「身脩家齊國治天下平之事也」，丘濬依此加以申釋說：

……人君爲治，使夫內而一家，外而一國，又遠而天下，皆如一人之身，四體順正，膚華充盈，九竅百骸，肢節筋骨，氣充於中，體全於外，晬然有溫潤之澤，胖然有舒泰之容……則生有所養，而不至於凍餒；死有所送，而不止於暴露……（註一六九）。

所謂因人文以化成之，就是因「人理之倫序」，「以教化天下」，「而成其理俗」（註一七〇）。丘濬講到《易》賁卦象傳「觀乎人文以化成天下」時說：

……人人皆有彝倫次序，尊卑、上下、親疏、遠近，等級分明，名分整比，情意周流，燦然文彩有可觀者，是謂之人文。因其人有斯文，爲之品節焉，爲之制度焉，爲之威儀焉，爲之采章焉，爲之典禮焉，爲之車服焉，爲之經籍焉，爲之聲音文字焉，以是而化天下之人，而使之皆成夫文明之俗（註一七一）。

透過君德的充實廣被與人文之化，則「人道盡，而天道亦盡矣」（註一七二）。如此則人人福壽康寧，攸好德，考終命，敦睦而秩序和諧安樂的社會於然出現。而丘濬爲了說明他心目中和諧安樂的社會，曾從多方面予以描述，然大體以禮運大同篇與大學以及中庸爲藍本，加以

註一六六：同上，頁一五一五。

註一六七：同上，頁一五一四。

註一六八：同上，頁一五一七。

註一六九：同上，頁一五二〇。

註一七〇：同上，頁一五一一。

註一七一：同上，頁一五一二。

註一七二：同上，頁一五二一。

強調引申。如說：

……然其所謂講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養，男有分，女有歸……則普天之下，億兆之衆，人人各止其所，而無一人之或失其所矣。爲治而使天下之人無一人之不得其所，由一人積而爲億兆之人，人人皆然，而在在無不然，豈非大同之世乎（註一七三）。

就是將禮運大同篇加以強調引申，以大同之世是一個和諧安樂的社會，所以認爲禮運大同篇無論是否是孔子之言，都是爲治應達到的境界。丘濬講到論語「子曰脩己以安人，脩己以安百姓」時說：「人君爲治，必須至於天下之大，萬民之衆，百世之遠，無一人一物一處不得其安」（註一七四）。則是以真正孔子的話，對大同境界的強調引申。又說：

……明德新民，皆止於至善之地而不遷，有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私，則大學之道盡善盡美，全體以立，大用以行，聖神功化，於是乎極矣（註一七五）。

是引大學明德親民止於至善之說而加強調引申，謂至此和諧安樂的社會不但完全實現，而且已達到最高的境界，到了盡善盡美的地步。不過丘濬另外又引中庸「致中和，天地位焉，萬物育焉」，及朱熹「此學問之極功，聖人之能事」等語，以爲是「聖神功化之極」（註一七六）。又將這最高的境界擴及天地萬物，如此則不僅人類社會和諧安樂，整個宇宙也都和諧安樂；換言之，人理人道，天理天道，在人類社會中實現了，在宇宙中也實現了。這說法看來似乎有些玄妙，實則並無不妥，沒有和諧安樂的宇宙，人類社會也很難得到和諧安樂。譬如天地的寒溫燥濕，霜雪雨露；萬物的生長死亡，豐歉多寡，均對人類會有很大的影響。若天地變化失序反常，萬物不得生息均衡，則人類社會如何能夠和諧安樂？反之，人類社會不能和諧安樂，戰爭時起，核爆不斷，破壞生態，污染山河，天地萬物受到損害，自然也不會有和諧安樂的宇宙。當然這只是我們的解釋，丘濬的思路也許並非如此，在他的心目中，人類社會與宇宙本來就是一體的。

註一七三：同上，頁一五一九。

註一七四：同上，頁一五二三。

註一七五：同上，頁一五二七。

註一七六：參同上，頁一五三四。

柒、結 論

丘濬由於接受的傳統教育，根據儒家經典，佐以歷代史實與子集言論，加以對人性的觀察與從政經驗，形成了他的政治思想。在他的政治思想中，對各項政治課題，均有詳細的論述。但他終極關懷的是人民，所以人民最重要，主張順從民心、恤民、養民、教民。他所講的一切治國平天下的道術，最後都是爲了人民。其治平道術雖千端萬緒，然其重要原則不外倫理爲本，尚公去私，以身作則，因時制宜等。而其理想的境界則是：有良好的華夷關係，聖明有德的君主，而得和諧安樂的社會。

丘濬的政治思想，除些許散見於瓊臺詩文會稿，而《世史正綱》專論正統外，主要集中在《大學衍義補》一書之中。其政治思想的發抒，乃基於傳統知識分子對天下國家的使命感。以治國平天下爲職志。前曾言及李焯然以《大學衍義補》所言，係對君主的教育，自然不錯，但歷代儒道墨法各家諸子政治思想，實則幾乎都有幾分對君主的教育，不過丘濬於《大學衍義補》完成之後，先呈給明孝宗，其教育君主的用心特別明顯。

丘濬負有對天下國家的使命感，以治國平天下爲職志，而特別用心教育君主。因而他治國平天下的路線，正是儒家的內聖外王之道。由於講求內聖，所以特別重視君主的修爲，而希望君主聖明有德；由於講求外王，所以重視社會的安頓，以至夷狄的撫馭，而希望透過君德的充實廣被，人文化成，遵循合於道德的爲政原則，維持和平的華夷關係，實現和諧安樂的社會。而其最終的目的，則是爲了人民。