

# 「易經」與「治國之道」 的「基本認知」

涂 懷 瑩\*

## 目 次

- 一、緒論
- 二、「易為卜筮之說」的「正確認知」
- 三、對於「易之圖書」的「正確認知」
- 四、「易經」與「治國」的「微言大義」(一)  
(「易經」之「義理說」的「大綱」)
- 五、「易經」與「治國」的「微言大義」(二)  
(「治國要道」之「原則」)
- 六、「易經」與「治國」的「微言大義」(三)  
(「洪範」之「八政」、「九疇」的「治國方略」)
- 七、「易經」與「治國」的「微言大義」(四)  
(「大學」對「易經治國之道的「補充」):  
(「實踐治國方略的「綱領」)
- 八、結論

---

\* 作者為前大法官，政大專任及兼任法學教授

## 論 文 摘 要

### 一、序論

「易經」與「治國之道」，涉及未來「文化統一中國」之「基本國策」，關係甚巨，本文對其「正確的認知」的「基礎」以下各點，試加研討：

- (一)「易之卜筮」，其「真義」為何？「價值」何在？
- (二)「易之圖書」，其「起源」與「演變」如何？「價值」如何？
- (三)「易經」之「微言大義」，其「治國之道」何在？其「宗教觀」：「政教關係」為何？對今日我國之「治國」價值何在？

### 二、「易卜之說」的「正確認知」

- (一)「易經」之「內容」，包括：「八卦」及「六十四重卦」，與「十翼」。  
其「問題」有待「正確認知」者：
  - 1.「卜」與「筮」之關係，涉及「易經作者」為何？
  - 2.「傳統」說法：為所謂「人更三聖，世歷三古」。
  - 3.近人徐世大氏特創「新說」；載君仁氏，以「易經」為「叢書性質」。
- (二)「今日」研究易經，宜「放棄」易之「卜筮」說，如「用以治國」，恐「反受其害」；其「學術史上之價值」，為「另一問題」。

### 三、對「易之圖書」的「正確認知」

- (一)「易之圖書」至北宋之初而「極盛」，與陰陽術數說結合；「明」代，已證明「其為依托」(附會)。
  - 1.其「各種圖形」，初與「道教」之說有關。
  - 2.宋代「道學」(理學)，更「滲入佛教」義理。對「治國之道」，就「宇宙論」與「人生論」，加以「統一」，——其說，既「不合科學」；其「理論系統」亦「非無問題」。(惟其影響國史上之「政治實際」，約

七、八百年)。

(二) 對於「易之圖書」說，雖有「折衷」之論，但在「今日」，亦「宜放棄」之。

#### 四、「易經」與「治國」之「微言大義」，「易經」之「義理」說的「大要」

(一)「今日」研究易經，應「重在其義理說」，有關「中道治國」的「微言大義」，就以下各點，「綜合」言之：

- 1.「易經」之「中道治國」理念，與「書經」之「十六字心傳」。
- 2.「中庸」對「易經」之「中」的「精義」之「發揮」。
- 3.「洪範」之「八政」、「九疇」，與「易經」之「治國方略」的「綱領」。
- 4.「大學」對「易經」的「治國之道」的「補充」。

(二)「易經」之「傳統的義理說」的「治國之道」，可謂為乃「唯中論」。至於「今日」，尚須「進一步」，吸取「現代科學」與「哲學」的「新發展」，建立「新唯中論」，以「規範正確的政教關係」，方可「內以導正國家之定向」，並期為「未來」的「文化統一中國」之「基本國策」的「實現」，及「有助於世界和平」的「大同世界」的「理想」的「進程」。

### 一、緒論

李總統近日演詞中，一再提及其對「易經」之研讀，有助於其治國之心得，報章報導，語焉不詳，並有人講授易經之報導，亦不知其內容之概要。似乎對易經之研究，已引起政學界之重視。

本來，在我國之「文化傳統」上，「易經」列為「儒家經典」之一，雖經秦火焚書，仍保留傳承，自漢武帝時，「儒術定於一尊」，浸假而有「儒家之十三經」。其實，早在「莊子」書中，「天運」篇有云：

「孔子謂老聃曰：丘治詩、書、禮、樂、易、春秋六經」；

而國史上，除六經外，尚有「四經」、「五經」、「六經」、「七經」、「九經」、「十經」及「十一經」、「十二經」及「十三經」，乃至「十四經」各說（註一）

歷代對於「經學」之研究，自漢代，發生 1. 今文及 2. 古文之爭後，至晉代，有以「道家」及「佛教」解經之說（註二）。宋代改變往者「以注疏」解經之「？」籬，而「重義理」。（註三）

「五四運動」後，「疑古」及「復古」等「否定經典」之說烽起；（註四）另一方面，則有「讀經運動」之倡導，因有地方政府之介入，而導致反感。（註五）中央憲政立法，曾有「孔子教為風化大本」及「人民有尊重孔子 ... 之自由」等「憲草」，（註六）未經通過。而因時代潮流所被，「反傳統」發生「摧毀文化傳統之效應」，「新傳統」尚未建立。（註七）

及中共竊據大陸，終於有毛酋「文化大革命」之「歷史悲劇」，其「惡果」，尤甚於秦

---

註 一：「各經」之「內容」如下：（參閱周大同「群經概論」之「導論」（商務）4-16頁

1. 「四經」或「四藝」，詩·書·禮·樂。
2. 「五經」，詩·書·易·禮·春秋。
3. 「六經」，詩·書·易·禮·樂·春秋，係莊子之說：「史記」及「漢書」則以六經為六藝，即以禮樂射御書數——其「學」為藝，「其書」為經。
4. 「七經」，易·書·詩·春秋·三禮·為清聖祖「御纂七經」。
5. 「九經」，唐所立學官，以易·詩·書·三禮·三傳為九經。
6. 「十經」，「宋書」於易·書·詩·三禮·三傳外，加論語及孝經（合為一經）合為十經。
7. 「十一經」，十三經中除去論語·孟子。（十三經見下）
8. 十二經，「莊子」天道篇，六經以外，再加六緯；唐太宗所創十二經，則為易·詩·書·三禮·三傳·論語·孝經·爾雅。
9. 「十三經」，易·書·詩·三禮·三傳·論語·孟子·孝經·爾雅。
10. 「十四經」，十三經外，加大戴禮。
11. 「二十一經」，段玉裁主張於十三經外，加大戴禮·國語·史記·漢書·資治通鑑·說文解字·周髀算經·九章算術等，合為二十一經。

註 二：參閱周大同「群經概論」4-7頁（商務）

註 三：全書 17-20頁，呂思勉「經子解題」2-7頁（商務）

註 四：略參閱上引周著 19-20頁

註 五：如湖南省長趙恆惕，提倡讀經，為學界反對。

註 六：見民二「進步黨憲草」15條，十二年「曹錕憲法」十二條。

註 七：參閱周策縱「五四運動史」。

火之罪滔天（註七之一），雖經所謂「改革開放」，「兩岸關係之發展」，而有「文化統一中國」之跡象，尚難定數。（註七之一）

「中國文化復興運動」，在復國基地提出，原應為復國建國之基礎，而因本土文化之發展，漸有睽離中國文化之跡象，幸經李總統之明察，號召「建立新中原」為「經營大台灣」之歸趨，並「植其根於社區」，以期「復興新中國」，實為今日「研讀經典」之關鍵。

關於「易經」之研究，首須有「基本之認知」：（註八）（註八之一）

其（一）為「易卜」之說一「易經」內容，以「八卦」為「基」，而「演為六十四卦」，（是為「重卦」）。卦有「卦辭」，亦稱「彖辭」；卦有「六爻」，「爻」有「爻辭」，謂之「象辭」，亦稱「爻辭」，均係「解釋卦爻」之辭。

卦、爻之「彖」、「象」，其「總的現明」，為所謂「十翼」：(1)「彖辭」（上）(2)「象辭」（下）；(3)「象辭」（上）(4)「象辭」（下）（今本均係「附於各卦之後，簡釋各卦爻之意義」）。(5)「文言」（乃「總釋」一卦之「精義」），(6)「繫辭」（上），(7)「繫辭」（下）（係獨立於以上彖、象及文言之外，「概論」易經之「含義」），(8)「說卦」，係「分別說有明卦之各種意義」，(9)「序卦」，乃以「排定卦之次序」，(10)「雜卦」，則係「說明卦之雜義」。惟八卦乃「重卦」與「十翼」之作者，頗有爭議（註八之二）。

「八卦」，原為「古之卜筮」，而其「卦辭」所據之「文句」，歷代解說不一，且多「難解」者，近人徐世大氏著「周易闡微」一書（開明），提出「新解」，以「貫通」各卦之「文句」的「理解」，值得注意！（參見下文）其說固有學術史上之價值，但對「易經與治國」

註 七之一：秦「焚書」，實「未及六經」，參閱梁啟超「清代學術概論」177頁。

註 七之二：「中國文化復興運動」，係先總統蔣公於56年提出，以「對抗中共毛酋發起」之「文化大革命」。參閱文復會編「中華文化論叢」徐晴嵐文，對「文革之誤謬」，有所分析，並參閱拙文「文化之學術的研究述略」（香港「民主評論」（上）（中）（下）11卷15-17期）

註 八：歷代關於「周易著作」，詳見吳康「周易大綱」（商務）中之「附錄」（一）易類書目舉要；及江公正「易經的科學體系」（文大）14-19頁，並參閱同書4-8頁，簡介「歷代易學史」。

註 八之一：上列江書，於85-112頁中，提出「易經之科學體系」，「綜合」易之「象、數、理」，從「現代科學觀點」，析言「易之思想體系」頗有「新見」。

註 八之二：略參閱戴君仁「談易」之三，12-18頁；徐世大「周易闡微」第一章（均開明）；並參閱李約瑟「中國之科學與文明」（節本第2冊，商務）91-104頁（陳立夫主譯）

之「理論」，尚有待於進一步的研討。

其(二)為「易圖」之論：周易「繫辭」(上)有曰：「河出圖，洛出書，聖人則之」，由是，而有宋代之「易圖」之論，其說，據易「繫辭」(上)有關「數」之文辭，而有「各稱易圖說」，將「漢」易演變為「通於陰陽五行」之「術數說」，更擴充之(註八之三)，至明末，始澄清之(詳下文)

其(三)「易經之價值」，實在於其，雖「起源於卜筮與術數」，而其為「治國之要道」，則「始自十翼」。是以「易經之研讀」應以「義理」是尚；且須知歷代「易之義理之變」，「綜合」其「情、理、法」之「義蘊」，不僅可獲，「民主」之「理論」與「實踐」；亦可得「法治」之「真義」(參閱下文)

(四)至於「易經」之義理」包括：(1)「知天」與(2)「知人」兩部份—(1)前者為「治國之哲學基礎」，(2)後者為「治國之方術」二者合而有「天人合一」的「內聖、外王」之道，(3)表現為「中國傳統的唯中論」，(4)成為「民本主義」的「綱領」，(5)與西方之「民治之義」(Democracy)，有「相通」者，(6)牟中三氏以「中國傳統政治」，乃「有治道而無政道」之說(註九)，似(1)「僅知其一」，而(2)現代「行為政治學」，乃「治人之學 (Governing of Man) 實與「民主精神契合」。(註一〇) 西方學者有「行為政治學」有「復古意味者」(註九)與我國古代之「民本」(註一〇之一)與「人治」相通，亦即「統治階級」與「民主政

註 八之三：參閱(上註)「談易」6-10節：「漢易」之研究，1.有「幾個特別名目」，(1)卦氣，(2)納甲爻辰，(3)卦變及(4)其他，如：①互體②半象③兩象易④旁通⑤八宮卦，世應，游魂，歸魂⑥飛伏等，皆「不外陰陽災變術數」之說。皮錫瑞「經學通論」中之「易經通論」，以傳為「易之別傳」。

註 九：參閱牟中三文「政道與治道」及「談中國之治道」，(分見「民主評論」5卷14-15期，及中華委員會編「中國政治思想及政制史論集」)其所謂(1)「政道」，係「相應於政權」；(2)「治道」，則相應於「治權」，亦即「治術」——(3)換言之，即「傳統中國」，「缺民權主義」，或「國民主權」(「主權在民說」)。其實，「我國之治道」中，含有「民本主義」，與「民主通」，即「政道」也。並參閱金耀基「從傳統到現代」18-20頁(商務)。

註一〇：如 Ranny, The Governing of Man (Revised. 1966)。

註一一：參閱陳少廷譯 H. Eulen, The Behavioral Persuasion in Politics (1963)。

註一一之一：參閱胡秋原文「超越傳統西化俄化而前進」(「文星」51期)，以(1)我國「德治」，「無異於西方之民主」，(2)我「祭祖敬天」，亦「與婆羅門無別」。

治」，似「相反而實相成」(註一二)為「治國之要道」也。

(五)再者，「易經」之成書，固非如傳統之早，而其「內容」所含蘊之思想，則非以成書時為限(註一二之一)——故對「易經治國」之論，除據儒家外，須「綜合」觀之：

1. 以「道釋易」，雖為後起，而(1)「易」與「老、莊」之「應帝王」之說，有「相通之處」，(2)並「非相反而可互補」。
2. 「佛教」中之「禪宗」，在我國之發展：(1)使「大乘教」成為「砍柴擔水，無非妙道」的「人間佛學」；(2)至「宋」之「道學」，乃「轉而為」：「人倫日用」，皆為「王道」的「內聖外王」的「新說」。
3. 「易」與「大學」與「中庸」之說，尤有「互通」與「互補」者在。更須，「綜合論之」，以見其「全」。

(六)最後，「易經」之「宗教觀」，與「治國之道」亦「有所關聯」。近人有倡為所謂「新唯中論」者，乃「綜合中，西宗教」之說，以論「政、教之關係」與「治國之道」，方「不致偏離」，須加論及(註一三)。

本文，因篇幅所限，僅先「對易經之正確認知」的「基礎」，加以「析論」。其「詳」，將分別為文論述之。

## 二、「易為卜筮」之說的「正確認知」

據余永梁氏之研究(「中央研究院」之「歷史語言研究所集刊」第一集第一分冊)，「商代無八卦，有卜而無筮」，「筮法乃周人所創。「比之龜卜」，「較為簡易」。馮反蘭氏以為「周易之名」，或「即由此起」：(1)「因其為周人所作」故「冠日周」；(2)而「因其用法

註一二：參閱拙文「莫斯科論統治階級與民主政治」(「法學叢刊」第39卷3及4期)並參閱馬一浮「復性書院」之「講錄」5之6。

註一二之一：「易經」成書之「爭議」，略參閱(註七之一)梁著。就其「內容」言，則「有雜家之精神」，並「非以儒家之說為限」。「道家」亦係如此；「史記」「太史公自序」，有言：「道家……因陰陽之大順，采儒、墨之善，撮名法之要……」。

註一三：參閱謝扶雅「唯中論集」(商務)106-166頁。

簡易」，故「名曰易」。(註一)

惟「對於易經之研究」，頗「多歧見」其「有待澄清」者，析言之：

(甲)關於「易為卜筮」之說，——因「八卦之文句」，為「卜筮之詞」。(1)歷代「解易」者，「西漢」之初，「今文學派」，言其「義理」；(2)而後，乃有「陰陽災異」之說，原係借以制衡專制君主之權力，以達成「民本政治」之實際。(註二)(3)「古文易傳」，初亦舉大誼，不雜術數(4)至「高氏易」，亦「無章句」，而「言陰陽災異」，與今文派之「京氏」同。(註三)

(乙)「卜」與「筮」之「關係」——略舉言之：(註四)

- 1.「筮」創於夏，筮所用為「策」。以「竹或蓍草」為之，並因其「一本相連，根本互通」之故，是以「筮」及「策」，均「從竹」。「龜策列傳」，載有「取蓍草之法」，在「一本叢生」，與「竹相類」，故曰「連山」，乃「周禮」春官大宗伯之屬；「大卜」掌「三易」之說：其「連山易」，即「筮書」也。
- 2.「筮」，「始」自殷，「漸普及」於各國：  
(1)春秋時，各國皆有「卜人」之專官，如卜偃、卜楚丘、卜徒父，皆是。(2)其所卜者，包括：命運、嫁娶、生子、戰爭、犧牲等，「史記」有「龜策列傳」載述之。
- 3.至於「三易」中之「歸藏易」，即為「龜書」。——(1)因歸龜同用繁，色之用繁，得靈龜難，須善藏之，(2)殷初用龜卜，「甲骨」之文，皆為「卜辭」。
- 4.「周易」，乃「後起」之「蓍書」(註五)，(1)卜而有疑，乃以筮決之。(2)因「卜法繁」，須鑽甲骨而灼，非熟練之工，不易為之，故筮法漸取代之。(3)筮掌於史，及「周易」書出，士大夫亦可以筮。(4)筮者，不用周易，因士大夫尊奉周易，漸以「簡稱之易代筮」；筮者乃「冒周易之名」，而另有「蓍龜類之周易」。

註一：據馮友蘭「中國哲學史」417-418引述

註二：詳參閩門人孫廣德「先秦兩漢陰陽五行的政治思想」(台大博士論文，台泥文化基金會版)並參閱上引李約瑟著(二)69-90頁

註三：參閱上引呂思勉書65頁，有謂：「孟喜傳」，「(喜)得易象候陰陽災變書」；「京氏易，專言災異，實出中葉後」。

註四：參閱上引徐世大書7頁以下。

註五：同書8-9頁



5. 但，(1)「筮者」，係「觸機以日辰為主」，而「周易」則非，故鄭玄「以爻辰說周易諸爻辭」，而「不可通」。(2)今之卜者，乃「用卦爻，而不用周易」。(3)「左傳」記載「筮之事」，其「辭均與周易異」；而「用周易」者，則「必言其在周易」，或「以周易筮之」。
6. 而且：(1)「周易」簡稱為「易」，始於「韓宣子觀易象」。(2)春秋末，「易與筮漸不分」，漢代亦然。故「史記」有「日者列傳」，載：司馬季主賣卜於長安東市，所言八卦及三百八十四卦，「統稱卜筮」。(註六)
7. 「三易」之載籍，據「漢書」「藝文志」：(1)並「未載」有「連山、歸藏之書名」。(2)惟於「周易」外，列有：「著龜」十五家，四百零一卷，其中(1)「龜書」五家，158卷，(2)「著書」一家，28卷，(3)「周易」三家，116卷，(4)其他稱「易」者，四家，162卷。

如以(1)「龜書歸之於歸藏」，(2)「著書及其他稱易」之書，「歸之於連山」，(3)「周易」為一類，但其「所謂周易」，並「非今所存之周易」。(註七)

(丙)連山、歸藏，久已亡佚。流傳至今之「周易」，其「說法」不一：

(一)西漢時，以(1)「八卦」為「伏羲所作」，(2)「卦爻辭」，為「文王所作」，(3)「象、象、文言、繫辭、說卦、序卦」等，為「孔子所作」(註八)，據「漢書藝文志」，有曰：

『孔氏……曰：「易道深矣，人更三聖，世歷五古」；及秦焚書，而易為筮卜之事，傳者不絕』。

(二)「東漢以後」，異說紛起，略舉言之：(註九)

(1)「史記」以重卦歸文王，而鄭玄之徒，以為神農，孫盛以為夏禹，王弼以為伏羲自重，孔穎達「周易本義」即採王說。

註 六：同書第5頁

註 七：同書第6頁

註 八：同書2-3頁

註 九：同書9-10頁

- (2)「周易之名」，鄭玄有「易道周普，無所不備」之解，或則以為取岐陽地名，易緯所云「因代以題周」也。正義復引世譜等書，以為神農。曰連山氏，亦曰列山氏；黃帝，一曰歸藏氏，因以證連山歸藏，並是代號，以例周易之稱周。
- (三)「卦爻辭」為「文王所著」之說。據「周易正義」第四論證，以為：(1)「卦辭」為「文王所作」，而「爻辭」之作者，則「為周公」。(2)馬融、陸績等，採之，其「所以祇言三聖，不數周公者，父統子業故也」。(3)其後，朱子「周易本義」，亦採之。
- (四)「彖」及「象」，為「孔子所著」。「正義」以為「先儒無異說」，至「宋」，又有「不同說法」(見後文)。(註一〇)
- (丁)近人徐世大氏，「根本否定」以上各說，而「提出新解」，舉言其要：(註一一)
1. 伏犧作八卦，實「無可能」：(1)據「周易之構成時代」，「甲骨等古文，不見八卦」，可證「殷人不知有筮」，而有關之「卜」字，如「貞」、「兆」....等，皆為「象形字」，「筮」從竹巫，「卦」從圭卜，乃「後來之形聲字」，(2)「八卦」以「連畫」及「斷畫」組成，(亦即「單數」與「雙數」)，而分隸於父，母、子女、乃「數學相當發達」及「爻權始張」之表現。——故「非伏犧氏」時所具備之「概括智識」。
  2. 「文王作爻辭」之說，「不可信」：(1)「八卦」者，似為「古人代表自然現象之符號」。如以「動靜釋之」，「八卦」之代性顯見，如下：(註一二)
- (1) 乾 ☰，全部動，為天體，蓋先民以天體為動，地為靜。父為一家勞作之主，故亦為父。
  - (2) 坤 ☷，全部靜，為大地。父之配，故亦為母。
  - (3) 震 ☳，上靜下動，為雷，古人以為雷從地起也。初陽，故為長男。
  - (4) 坎 ☵，中靜邊動，為川，為水，象河水為兩岸所夾也。以 ☵☵ 說 ☵☵ 仍係「重卦名與單卦名不分之誤」。次爻陽，為中男。

註一〇：略參閱上引戴君仁書，一頁以下，詳參閱張心激「偽書通考」。

註一一：參閱上引徐世大書，14頁以下

註一二：同書9-10頁

- (5) 艮 三三，上小部動，下大部靜，為山。山為大地之高聳者，而上有草木鳥獸等生動之物也。終爻陽，為少男。
- (6) 巽 三三，上大部動，下小部靜，為風，示風暴之狀。初陰，故為長女。亦曰木，木遇風而上部動也。
- (7) 離 三三，邊動而中靜，於火見之，故為火。亦曰日者，古日火不分，且日中有黑子。中爻陰，故為中女。
- (8) 兌 三三，上靜而下大動，為雨，雨之下降，似上有物懸之而瀉也。澤即雨，孟子所謂「膏澤下於民」是也。有人「誤」以為藪澤之澤，既與三重，復無可解。
- 2.「文王重卦」之說，因「筮之興，後於殷」；證以詩書，「筮之起，當在東周以前」；詩言「卜與龜有五：小旻、小宛、楚茨、縣、文王有聲；而「卜筮並舉」者，惟小雅之杖杜，與衛風之氓。「書言卜」者，如盤庚、武成、金縢、大誥、洛誥皆是。「言卜筮」者，惟君奭。虞書與洪範，均龜筮並舉」，然其文字，與當時者，不類，前者，尤為晚出。以此推之，筮法之興也，甚晚。而證以左傳之記載，亦甚符合。——是以「文王作爻辭之說」，並「不可信」。（註一三）
- 3.「周公作爻辭」之說，亦「不可信」。——(1)「西漢」時，「無周公作爻辭」之說。馬融等人因「文王作爻辭」之說「不通」，乃以「韓宣子」觀書太史氏，見易象與魯春秋，曰：「周禮盡在魯矣，今乃知周公之德與周公興也」為據，實均「誤解」：「周禮為易」。(2)且「左傳」載「宣公十二年」有「知莊子曰：「周易有之」，在韓宣子觀書前 54 年，可見「晉人早已引用爻辭」，尤「不能作為周公作爻辭」之證據。（註一四）
- 4.「孔子」作「彖辭」及「繫辭」傳之說，亦「有問題」。——(1)「孔子作彖辭及繫辭」傳，「宋以前，未有異議」，(2)至「宋」，歐陽修撰「易、童子問」，提出「十翼非孔子所著」有曰：（註一五）

註一三：同書 11 頁

註一四：參閱同書 12 頁以下，論述「爻辭」，乃「作於周公之後。15 頁，並「斷定」：「周易成書」，「最早」為「魯僖公」28 年前。

註一五：「童子問」全文，見上引「偽書通考」；略參閱上引戴著 12 頁以下，徐著 15 頁以下。

「童子問曰：繫辭非聖人之作乎？曰：何獨繫辭焉，文言說卦而下，皆非聖人之作；而眾說淆亂，亦非一人之言也。昔之學易者，雜取以資其講說。而說非一家，是以或同或異，或是或非，其擇而不精，至使害經而惑世也。」

他如趙如讀「南塘易說」及「崔述之洙泗考信錄」，皆有所發明。戴震亦以「說卦分之為序卦、雜卦」，為「術數」之說，「不類孔子之言」。（「周易補目錄後語」）  
(3) 惟至「漢末」，「今文派之公羊家興」，仍以「孔子作卦爻辭」，而以「劉歆竄亂經文」。（如：康有為「新學偽經考」，皮錫瑞「易經通論」）（註一六）  
(4) 近人持「異議者」，更多。例如：（註一七）

1. 錢玄同等人，以「孔子根本與周易無關」；且以「論語」：「五十以學易」，「史記」中「孔子世家」：「孔子晚而喜易，序彖、繫、象、說卦、文言，讀易韋編三絕，曰：假我數年，若是我於易則彬彬矣」。據「魯論」，「易」作「亦」，康有為「偽經考」，更直認其「乃劉歆竄入」。（註一八）
2. 徐世大氏，則以「西漢本無孔子作卦爻辭之說」，而「卦爻辭既在孔子之前」，則「謂孔子必不讀易，亦無反證」。（註一九）——且以「周易作者」，實「另有其人」（見下文）。
3. 戴君仁氏，則以「十翼」本是「叢書性質」之書。——「一篇即可能出於諸家」，乃孔門易傳儒者，分別闡說「易義」，而「結集為十篇」。漢人推測為孔子所著。（「史記」亦係「據傳說之辭」）（註二〇）

以上「後二段」，值得略析之：

（戊）徐世大氏「周易另有作者」及「易之內容」之「新說」。——（一）其「基礎」，

註一六：「公羊家」，「反左傳」。故「對劉歆」之說，多「附會周納」；凡「與公羊說異者」皆「歸於劉之竄改」，參閱徐著 16-17 頁。

註一七：參閱戴著 14-17 頁，引述「古史辨」第三冊，載有(1)李鏡池「易傳探源」，(2)錢穆「十翼非孔子作」，(3)胡適「論觀象制器學說後書」，各文，詳參閱上引「偽書通考」論列之「各說」，及其「按語」。

註一八：見上引徐著 17 頁

註一九：同上

註二〇：參閱戴著 14 頁

在：(1)歷代對「易之卦義」，多「不可解」。(如：上述「八卦之動靜說」中之「誤釋」，即其一例，)(註二一)(2)「傳統」上，以為①「周易為筮書」，故以「卦爻辭」，如同「籤詩」，②或以為「周易為古聖之哲言」，以「卦爻」來「明天人之變化，宇宙之奧秘」。——均為「錯誤」之說。(3)徐氏認為：1.「周易非卜筮之書」，因「以卦為筮」，及「籤詩」，皆「與周易不同」。2.「周易」之「用六十四卦」，乃「借卦」以為「六十四種人事之標目」；「卦之六爻」，則為「每種人事之次分格」，(3)故「卦爻辭」必「與卦名相合」，且有「互相關聯」；而「六十四卦言人事」，各有其「獨立性」。「總合六十四卦」，又必有其「全面性」，(註二二)——故顯「非以前筮者之繇辭編纂而成」。(註二三)

(二)徐氏進而從「頤卦」之「解釋」中(註二四)，確認：「周易之作者」，為「晉」之「中行明」。——詳見徐著「周易闡微」一書，「中行明」，不贅。

(己)戴君仁氏「易為叢書性質」說。(一)與「上述徐說相反」，自「為徐氏所反對」。(二)戴氏認為：徐氏以易經非卜筮，「亦非如」後儒所謂「順命行道，天人之占，可得而效」之「義理說」，則「難以定論」。(註二五)(1)易為「卜筮說」，其後發展為「易為圖書之說」，固「大有問題」(詳後文)。(2)「易為義理之說」，雖「見解紛歧」，但其「徵言大義」，就「十翼」言，縱經各家考證，以其「非孔子所作」，並「有偽造之嫌」，(參閱上文)。(三)而有認經今文家「放棄了繫辭說卦篇四編」，說是「不合聖人之旨」，....「象、象、文言三傳，還沒有人敢小施攻擊」。其實，....一方倒塌了，全座也就站不住....。(李鏡池「易傳探源」)，「根本否定易經之價值(註二六)」，(四)戴氏卻以為「正是儒家的進步」。其說(註二七)詳見戴著「說易」一書(開明)，不贅。其要義：以「義理依附

註二一：徐著 19-25 頁，對「孚」、「亨」、「無妄」、「巽」、各卦及「中孚初九」、「始初六」、「大過九五」，均有「新解」。並指陳其「誤解」。第 45 頁以下，對「頤」卦，另有「詳解」。

註二二：詳參閱同書 26-36 頁，釋論「各卦定義」乃「社會科學」之「人事分析」，37-43 頁，分為「七大系」說明之。

註二三：同書 43 頁

註二四：同書 44-45 頁；詳參閱徐著三章及四章；其 84 頁，並疑洪範「為易作者中行明之作」(參閱徐著之「附錄」之「說孚」)。

註二五：見徐著同書「提要」

註二六：參閱戴著同書 12-17 頁

註二七：略參閱同書 17-18 頁；21-24 頁

卦爻辭」則為「儒家之發展」。皮錫瑞「經學通論」中「易經通論」，有：「論漢初說易，皆主義理，切人事，不言陰陽術數」之專節，戴氏以其與孔子「述而不作」之精神有關；且「自晉以後，宋儒解易，多如此。朱熹有云：「易所難讀者，蓋易本是卜筮之書，今卻要就卜筮中推出講學之道，故成兩節工夫」(註二八)

總之，「今日研究易經」，允「宜放棄」易之「卜筮說」。否則縱費時數十年，如「用以治國」，恐「反受其害」。惟其在「學術史上之價值」，為「另一問題」。

### 三、對於「易之圖書」的「正確認知」

(甲)所謂「易之圖書」，(一)始見於「繫辭」(上)：「河出圖，洛出書，聖人則之」。—(1)「易正義」引鄭康成謂「河圖有九篇，洛書有六篇」。孔安國謂「河圖即八卦，洛書即九疇」，皆無「易有圖」之說，(2)「北宗之初」，乃有「易圖」出現，據「四庫提要」有謂：

「元陳應潤作爻變義蘊，始指先天諸圖，為道家假借易理，以為修煉之術。吳澄、歸有光諸人，亦繼排擊，各有論述。國朝毛奇齡，作圖原舛編，黃宗羲，作易學象數論，黃宗炎，作圖書辨書惑，爭之尤力。」

(3)至明胡渭(拙明)著「易圖明辨」，證明「圖書出於依托」，並「非作易之根底」(註一)。

(二)「圖書」，乃「用以演數」。據劉牧「易數鉤隱圖」之「自序」，有曰：

「夫卦者，聖人設之，觀於象也；象者，形上之應。原其本，則形由象生，象由數設；舍其數，則無以見四象所由之宗矣。是故，仲尼之贊易也：必舉天地之極數，以明成變化而行鬼神之道。則知易之為書，必極數以知其本也。詳夫注疏之家，至於分經析義，妙盡精研；及乎解釋天地錯綜之數，則語惟簡略，與繫辭不偶，所以學者難曉其義也。今採摭天地奇偶之數，自太極生兩儀而下，至於復卦，凡五十五位，點之成圖；於逐圖下，各釋其義，庶覽之者易曉耳。」

註二八：同書 24 頁

註一：參閱上引戴書 74 頁

1. 其「根據」，在於「繫辭」(上)，有下引「數段數字」：(戴書據朱子，變易其次序)

(1)「天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。」

(2)「天數五，地數五，五位相得而各有合。天數二十有五，地數三十。凡天地之數，五十有五，此所以成變化而行鬼神也。」

(3)「大衍之數五十，其用四十有九。分而為二，以象兩；掛一以象三；揲之以四，以象四時；歸奇於扚，以象閏；五歲再閏，故再扚而後掛。乾之策，二百一十有六，坤之策，百四十有四，凡三百有六十當期之日。二篇之策，萬有一千五百二十，當萬物之數也。是故四營而成易，十有八變而成卦，八卦而小成。引而申之。觸類而長之，天下之能事畢矣。」

2. 其「作用」，在「成變化而行鬼神」，乃「所以揲蓍」，可能是「古代占筮家相傳之手法」。——(1)「繫辭」(下)有曰：「知變化之道者，其知神之所為乎？」(2)「說卦」亦有「幽贊於神明而生蓍，参天兩地而倚數」。——皆「僅言數用蓍」而「非河圖之數」。(註二)

(乙)「圖書」——(1)「始自陳搏」(「宋志」有「陳搏易龍圖一卷」(註三)僅「指河圖、洛書言」。(2)至朱子「周易本義」，首載「九圖」：(1)河圖(2)洛書圖(3)「伏犧」之「八卦次序書」及(4)「八卦方位圖」(5)「六十四卦次序圖」，與(6)「六十四卦方位圖」，(7)「文王八卦次序圖」及(8)「文王八卦方位圖」，(9)「卦變圖」。除「變卦圖外」，均係「取自他人」。略析言之：(註四)

1. 「伏犧四圖」，乃所謂「先天圖」，據「本義」之「圖說」云：

『伏犧四圖，其說皆出邵氏(康節)(註五)。邵氏得之李之才挺之，挺之得之穆修伯

註二：同書77頁

註三：王稱「東都事略」中「儒學傳」，有云：「陳搏讀易，以數學授穆修，以象學授种放，放授許堅，堅授譚昌」。據同書79頁引述。

註四：參閱戴書85頁，88頁以下有詳細的說明。

註五：詳參閱吳康文「邵康節學述」(「中國學術史論集」(一)文化委員會)，以：邵之「先天圖」，係「基於老子之性命雙修說」，與「易無關」(25頁)

長，伯之得之華山希夷先生陳搏圖，所謂「先之之學」也。」

2. 「文王之圖」，可能為「邵康節所作」。——「圖說」云：『邵子曰，此「文王八卦」，乃「入用之位，後天之學」也。』
3. 朱子「易本義」，為以後士子必讀之書，因而易之「圖書」之說，影響深遠。

(丙)「河圖」及「洛書」之「形式」(註六)(一)為「黑白點子之圖：(1)「河圖」為「方式」，(2)「洛書」為龜象」。(二)但據「漢書」之「五行志」：(1)「慮犧氏維天而王，受河圖而畫之，八卦是也。禹治洪水，賜洛書法而陳之，洪範是也」。而(2)鄭康成「易注」，則云：「春秋緯」曰：「河龍圖發，洛龜書成；河圖有九篇，洛書有六篇」。與「洪範之「九事」，不同(3)。「後漢書」之「張衡傳」，有云：

「全自中興之後，儒者爭學「圖緯」，兼復「附以妖言」，衡以圖緯虛妄，「非聖人之法」。乃上疏曰：「聖人明審律歷，以定吉凶，重之以卜筮，雜之以九宮，經天驗道，本盡於此」。「圖讖」成於哀平之際，皆「欺世罔俗」，以昧勢位，情偽較然。且「律歷卦候九宮風角，數有徵效」，世莫肯學；而「競稱不占之書」，譬猶畫工惡圖犬馬，而稱作鬼魅。」

而「注」引「易乾鑿度」：「太一取其數以行九宮」。——可見「河圖洛書」，(1)乃「自道家，陰陽家所產生」者。(2)戴君仁氏認張以「律歷卦候，九宮風角，並有徵效」，非圖讖可比，亦「有問題」，乃「易數說」也。(註七)

4. 總之，(1)「圖書」之說，與「讖諱之說」有關。(註八)(2)惟「形」似「與道家有關」，「實」乃「與道教相通」，而(3)「道教並非即道家」(註九)(參閱後文)

(丁)宋代「易之圖書」，據「宋史」「儒林傳」中之「朱震傳」，有謂：

『「震經學深醇，有「漢上易解」云：「陳搏以先天圖傳种放，放傳穆修；穆修傳李之才；之才傳邵雍。放以河圖洛書傳李溉；溉傳許堅；許堅傳范諤昌；諤昌傳劉牧。穆修以太極圖

註 六：參閱戴著 87-88 頁

註 七：參閱馮著 546 頁以下

註 八：參閱黃建中文「魏晉玄學之發展及其影響」中，論「道教之源流」(3:4 頁)('中國史論集」(一)。並參閱兒易獻吉郎「諸子百家考」(陳清泉譯，商務) 291 頁以下。

註 九：上引馮著 823 頁(註五六)



傳周敦頤。……」析言之：（註一〇）

1.「周敦頤」之「太極圖」，乃「以明天理之根源，究萬物之原始」（「宋史」之「道學傳」，其圖如下：（註一一）（見次頁附圖1）

(1)「周之太極圖」，與「道藏」中之「上方大洞真元妙經圖」中，如下之「太極先天圖」，有「相似而變更」之處：（註一二）（見附圖2）

據「黃宗炎」及「朱彝尊」，皆謂：「太極圖本名無極圖」，乃「陳搏」居華山，以「無極圖」刊於石壁。「周子得此圖，而顛倒其序」，「更易其名」，……以為「儒者之秘傳」。（註一三）

(2)「周圖之「要義」，見於其「太極圖說」，有曰：

「無極而太極，……太極本無極也。……而變化無窮焉。」（註一四）

周另有「通書」，原名「易通」，乃「進就宋儒」之「道學」或「理學」，以「說易」之「義理說」。（註一五）

2.「邵康節」之「圖之象數說」——「周僅有象說」而「無數說」，而「邵則兼有象與數」。析言之：（註一六）

(1)據蔡沈「經世指引」，有「經世衍易圖」，以示「太極與八卦」之「數象關係」，邵之「觀物外篇」，有謂：

「太極不動，性也，發則神，神則數，數則象，象則器，器變，後復歸於神也」。

註一〇：周濂溪之「太極圖」，有以「非周所作」（如：陸象山）；而朱熹以其「與周之「通書」互為「表裡」，應「屬周作」。但錢穆，以「年齡」論，周赴汴，僅15歲，翌年，穆修死，似「非傳自穆」（見錢著「宋明理學概論」27頁）

註一一：馮著821頁

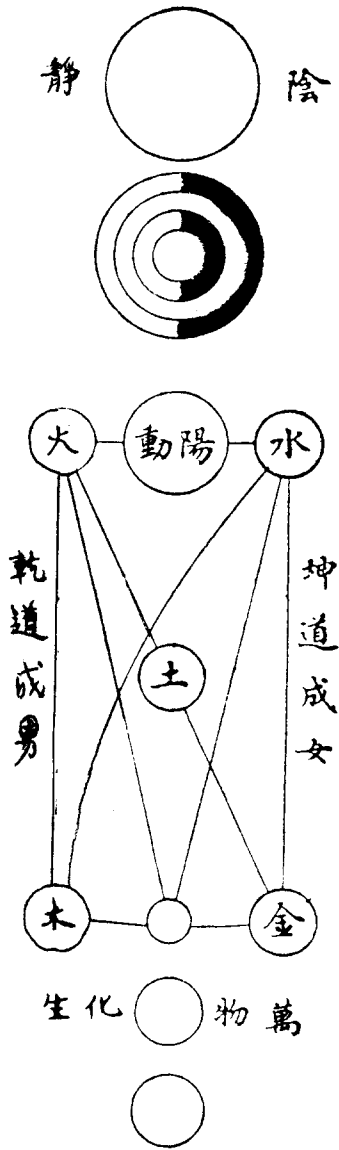
註一二：同書822頁

註一三：同書823頁

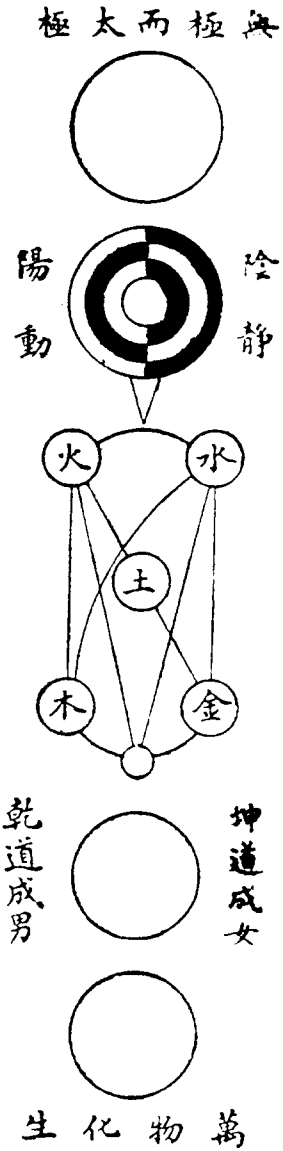
註一四：同書821頁所引

註一五：略參閱同書824頁以下

註一六：同書830頁以下；並參閱前引吳康文，2頁及7頁，對「邵說」之「主要著作」之「皇極經世」之「主旨」，在於「大、中、至正」，有「詳細的析論」（6頁以下）。「中正紀念堂」之「大門橫額」，當係「據此」



圖二 太極先天圖



圖一 太極圖

「易經」與「治國之道」的「基本認知」

(註一七)

是以「易乃假象以見體」。

(2) 邵之「六十四卦次序數」，乃表示「卦」之「象」之「圖」。(註一八)

(3) 邵之「先天圖」，乃「以示先天八卦之方位，與「易」之「說卦」，有所「不同」。

(4) 此外，尚有①八卦方位圖②先天八卦方位圖③六十四卦圖卦方位圖及④「皇極經世表」之「一元消長圖」等，不贅。

(5) 再有「皇極經世表」，乃一「世界史發展之年表(註一九) ①表示「窮則變，變則通」，循環不已。②有似「佛教」中，「宗密引俱舍論」，以說「世界之成、住、壞、空」，乃「過去所未見」，成為「佛教」與「宋後道學」結合，之「新儒家思想」之「精神」或「特徵」(註二〇)

(戊) 對「易之圖書」之「正確認知」——析言之：

(一) 據前引胡肫明「易圖明辨」：(註二一) (1)繫辭「易有太極」節，是夫子本然撰著之序，與畫卦無涉。(2)「八卦方位圖」，胡氏引「朱子語類」，「熊朋來五經說」，以為「乃出參同契」，係「講修鍊養生」者。邵康節之圖，與周濂溪之圖，同係「攝取釋、道」，以「釋儒」。(3)「文王二圖」(「八卦次序圖」與「八卦方位圖」)，黃宗炎以為：「不立語言文字，使人「靜觀以悟其妙」，顯係「受禪宗之影響」(註二二)

(二) 朱子有云：『自初未有畫時，說到六畫滿處者，邵子「所謂先天之學也。卦成之後，各因一爻推說，邵之所謂「後天之學」也，(答袁機仲書)。——其實，(1)

註一七：馮著 838 頁所引

註一八：參閱同書 836 頁以下

註一九：馮著 846-7 頁，吳文 41-43 頁，有「詳論」；並於「結論」中，引述「現代天文學」成就(72-75 頁)「論斷「邵說不合科學」，極「有價值」；並參閱張益弘「哲學易通」(怡然書舍) 248-257 頁，析介「天文學之「宇宙論」，詳參閱 A.S. George, A Short History of the Universe; Barnett, The Universe and Dr. Einstein (1965) Ch.13

註二〇：馮著 849 頁

註二一：參閱前引戴著 88 頁以下

註二二：同書 91 頁

「古說只有後天，而「先天乃邵之臆說」。(2)但因「朱子偏愛參同契」(註二三)「又以蔡元之故」，其「周易本義」及「易學啟蒙」。(係「由蔡代朱」之稿)，皆「尊信圖書」。(3)而「存疑」：其「答劉君房書」，有云：「啟蒙本學者且就大傳所言，卦畫著數推尋，不須過為浮說；而自今觀之，如河圖洛書，亦未免有剩語」。其「與王子合書」，更有謂：「康節說伏羲八卦，乾位本在南，坤位本在北....大概近於附會穿鑿」。(4)然「朱學」大行，導致「圖書之說」流行七、八百年。(註二四)

(三)「呂思勉」之「經子解題」(註二五)有謂：

1.『宋儒言易，附會寫圖書，其學實出陳搏，而又分二派：(1)為劉牧之「易數鈞隱」，以九為河圖，十為洛書。(2)為邵雍說，正相反。(3)後邵說盛行，而劉說則宗之者，頗希。(4)程頤獨指「邵說為易外別傳」。所著易傳，專於言理。朱子學出於頤，所作「易本義」，亦不涉圖學。而卷附以九圖。王懋竑謂，考集諸文集，語類，多相牴牾，疑為後人依附。然自此圖附於本義後，圖書之學，又因之盛行者數百年。至於明末，疑之者乃漸多。至明胡渭，作「易圖明辨」，而圖書為道家之物，說乃大明。自此以後，「漢易大興，舍宋人之象數，而言漢人之象數」矣。』

2. 又有謂：

『從來治易之家，(1)言理者，則詆言數者為誣罔；言數者，則詆言理者為落空。(2)平心論之，「皆非也」。①漢儒易說，其初，蓋實止傳大義；陰陽災異之說，不論今古文，皆為後起；②宋人之圖，實出道家；在儒家，並無授受。經清儒考證，亦已明白。③然謂漢初，本無象數之說，圖書亦無授受之徵則「④可謂

註二三：同書83頁引「朱子語類」有云：「魏伯陽參同契，恐希夷之學有些是其源流。(參閱91頁)另有「石頭和尚」(陳希遷)著「參同契」，為「禪宗名著。」(魏著為「道教」言。)參閱李石岑「中國哲學講話」(福建教育廳)第七講。)

註二四：馮著88-9頁。「吳文」以「馮著」有「二誤」：(1)「誤」以蔡元定「皇極經世提要」為「蔡沈著」。(2)「誤」以「八卦次序圖」與「皇極經世」說「不合」(7頁及12頁)。

註二五：參閱前引呂思勉「經子解題」66-7頁，並參閱皮錫瑞著同名書。

其「說皆與易不合，則不可」。(3)西諺云：「算帳祇怕數目字」，①漢宋象數之說，果皆與易無關，何以能推之而皆合乎？②蓋古代哲學，導源宗教，與數術本屬一家」。其後，「孔門言易，庸或止取大義」。③然為三代卜筮之書之易，則固未嘗不通於數術」。④吾儕「今日」，原「不必執言但考孔門之易，而不考三代卜筮之舊易」；⑤且亦「不能斷言」：孔門之易，決不雜象數之談」。⑥即謂孔門之易，不雜象數；而數顯易微，理藏難見，今者易義既隱，亦或因數而易明也。⑦則象數之說，在「易學雖非正傳，固亦足資參證矣」。

3.「呂氏之見」，可謂為「乃折衷之論」，但在「今日」亦「宜放棄」之。

(四)戴君仁氏，以為：(1)「象數圖書」之屬，「摒棄了不足惜」。(2)而「說道理」的「易解」，則「不但程傳可貴」，即「王注也足珍」。(3)是以①「易之義理說」，歷代所言，雖不相同」，②而其「微言大義」，皆「與治國之道有關」，③固「不必拘泥於一家之言」也。(註二六)(參閱下節)

#### 四．「易經」與「治國」之「微言大義」(一)

##### 「易經」之「義理說」的「大綱」

至於「易經」之「義理說」，其「與治國有關」之「微言大義」，據「另易文詳論之」。本文因篇幅有限，以下「僅舉言其大綱」：

(甲)「易經」之「義理說」的「演進」，在「國史」上，有如本文「引言」中述及：(1)「數經更迭」且「見解紛歧」。(2)其初，與「其他儒家理論」中之①「書經」及②「中庸」與「大學」，有互相補助之關係。(3)由是「奠定了義理說」之「基礎」。(4)其「演變」，略舉如下：

- 1.「後期儒家之理論」，(1)「不僅見於易經」，(2)於「荀子」及「禮記」中，「皆有之」。(3)乃，儒、道、法合流的表現，於「中庸」及「大學」中，「尤為顯見」。(4)其與「道家結合之說」，又有「與道教相通者」在。

註二六：見戴著同書91頁。此一觀點，乃採「綜合方法」。略參閱拙著「綜合法學與世界法學」(增訂三版，自刊)及Chinese Synsthetic Jurispuedence(增訂二版，自刊。)

2. 魏王弼之「易註」，(1)乃「對漢末易學雜亂之澄清」，(2)「盡掃象數」而「以老解易」(王另「有老子註」)，(3)為「易與玄合之代表」作。(註一)
3. 「宋代」之「新儒家」，(1)「滲以佛學」而「出佛入儒」；(2)換言之，乃「由出世而入世」。(有如「佛理」之由小乘為大乘)(3)我國近日，有太虛大師倡為「人間佛學」及「在家修行」之制者。

(乙)「易經」之「治國理論」與「實用」之「系統」，析言其「要」：

1. 「特殊」的「天人合一」的「哲學基礎」：(1)表現為「民有」與「民治」的「結合」。(2)與「主權在民」說「相通」，而「更切實際」，(3)在「學術理論」上，與「最近之混沌說」(Chaos Theory)，亦有「關聯」。(註二)
2. 「無為」及「用眾智」的「應帝王」的「原則」，故可「無為而無不為」，乃「哲人王」(Philosopher-King)的「最高明的治國」的「關鍵」，與「現代領導學」，亦「相契合」(註三)
3. 「大公」與「合作」的「治術」，為「統治階級與民主政治」的「配合」，庶可「免民主與獨裁之兩難」。
4. 「時變」之「時中」的「運用」，為「易經之精神」所在。但須(1)「不失其本」，始「不致入魔」。(2)既可為「治國之活用」，且與「唯中論」之宗教觀精神相通，俾「政教關係，不致偏離正規」，以下，再「申論」之：

(丙)「易經」之「特殊的天人合一」的「治國哲學」，析言之：

- 一、「天人合一」的「治國理念」，乃「初民社會的共同思想」——舉言其要：

註一：海軍總司令部，曾(一)「影印」有(1)「古本」之「王弼註老子」，及(2)「郭象註莊子」之「嚴復批閱本」，(二)對「易之義理說，有所發揮」，可參考。

註二：「混沌說」(Chaos Theory)，係二十世紀70年代所產生之理論，並與新物理學，及新生物學結合而成的「更合乎人性本質」的「心物一元」的「新社會科學理論」。且與「中國傳統的易，道思想」，乃至「儒家思想」，均有「相通」處。

註三：「領導學」為「行為學派」的「行政學理論」，與團隊行為(Team Work)(即「合作」)，以「參與」及「溝通」為「領導之要則」。參閱姜占魁「人群關係新論」，及張金鑑「管理學新論」(均「五南」)。

- (一) 據「文化人類學」(Cultural Anthropology)的研究，(1)「初民社會」(Primitive Society)，莫不「採巫覡之治」，亦即「宗教與政治之合一」。(2)世界史上，各種「大宗教」，其「基於天命」的「理念發展」，自然對於眾人之事，各有「管理之方」，亦即「治國之道」，以「實現上天的意志」。舉例言之，如：①「基督教」之「耶和華」為「救世主」，②「回教」之「真神(主)」，為「阿拉」(Alah)，而「以其他宗教之神」，皆「為先知」。(3)「婆羅門教」之「主神」，為「梵天主」(即「婆羅門」)。(註四)
- (二) 宗教「管理眾人之事」，除「宗教祭祀事務」外，對於「其他公眾事務」之管理，亦即「廣義的政治」，係「逐漸擴張」，乃據「宗教法典」為之，惟其「治國之形態」則有異。(註五)申言之：
1. 「基督教」，(1)「最初之教社」，有「人民公社的意味」，表現為「生活與共」及「患難相助」的精神。(2)惟與「後世共產主義」下的「人民公社不同」：①「後者」，乃「共產黨幹部的極權統治」，故「終難維持」。中共在所謂「改革開放」後，「等於廢棄」。俄共且不敢貿然實施，(史太林曾對毛首實施人民公社懷疑)。法國大革命時，巴黎人民公社亦曾「曇花一現」。②「前者」，乃「教權之自然結合」。「惟其發展」，導致了「宗教改革」前的「贖罪卷」等的「弊端」，顯然「有違最初創教」之「救世的精神」。「宗教改革」後，才產生「近代法治國」的，「政教分離」的「原則」。
  2. 「回教」為「天人合一」的「宗教」國家，迄今「仍然如此」。「可蘭經」，為回教國家的「經典」依舊，且「效力較其他法系法典強」。(註六)
  3. 「印度之宗教」，就(1)「婆羅門教」言，「嚴格之階級制度」(Caste)，為其「天人合一的法制」，至為顯明。印度淪為英國統治後，婆羅門教仍得以維持，惟

註 四：古希臘之「多神」，為「神同於人」。與希伯來之「猶太教」，及其「改革之基督教」，為「一神教」異。後世之「演變」，據謝扶雅氏之研究，「各有所成」。故謝提出「合兩希之發展」；以「重建」中國「傳統的唯中論」，為「新唯中論」。參閱謝著「唯中論集」一書「商務版」106-166頁。

註 五：各宗教之「法典」，略參閱拙著「法學緒論」(自刊「新訂」22版)第三章。

註 六：參閱馬明道「伊斯蘭法之研究」(中國回教協會)。

其「法制」，有「採英國法者」。(2)「佛教」，在印度曾經盛極一時，其精神，乃「天（佛）人同一」。（所謂「佛性」，乃「人悟即成佛」，故有以「佛教」為「無神教」者。然其向外「發展」，由「小乘而大乘」，其「精神」，在於「由自我解脫」，而「普渡眾生」。我國「道學」（新儒家），以「佛教之弊」，在「自私自用智」，「道教」亦然。「似僅就小乘言」，佛教「大乘救世」的精神，正「陽明學之精神」也。（註七）但在中國西藏之「密宗」，則成為政教合一之制，「反證」了「歷史發展之異數」，不可「一概而論」。

二、至於「我國之天人合一」的「理念」，其所顯示者，「與各宗教頗有不同」，而「表現」為一種「特殊性質」的「天人合一」的「治國哲理」。析言之：

（一）我國古代的「巫覡之治」：(1)除「宗教意味」外，尚有「史官」之設，所謂「左巫右史」，為我國古代君主（酋長）的「左右輔弼」，以「管理眾人之事」（治國）。(2)較之「西方古史」，乃「憑詩以傳」，有如希臘之盲者詩人荷馬（Homer）之「奧林賽」（Odyssey）與「伊莉亞林」（Iliot），皆「以詩傳史」。(3)我國無古代之史詩，但「有史書」，為「其特質」。

（二）我國古代之「史官」與「祝」，分掌「天事」與「人事」：1.「祝」掌「法天」，包括：(1)「司祀之祝」，乃「代表人民，求天祈福」。(2)「司曆之祝」，則係「揣摩天之意，用於人事」，其「範圍」有三：①按時用正日，以便民事（「天文」）②推終始五德，以定天命（陰陽曆數，「書」堯典有曰：「天之曆數在汝躬」，乃其例證。）③占星象卜筮，以決吉凶。

2.「史」掌「法祖」，其「範圍」有二：(1)志事之史（為「儒家所從出」）(2)推理之史（為「道家之祖」）。（註八）

（三）「史」切人事，(1)雖亦「與天象有關」，(2)但「歷史之經驗」之「記載」，可「累積」成為「治國之典範」，見之於「書經」者有二：

---

註 七：參閱上引馮著 918 頁以下。並參閱陳榮捷(W.T. Chan)文 "How Baddhis tic is Wang Yung-ming"，與拙見同。

註 八：參閱梁啟超「中國學術變遷大勢」。



### 「易經」與「治國之道」的「基本認知」

1. 「十六字心傳」，見之於「書經」中之「大禹謨」。其「十六字」為：「人心惟危，道心惟微，唯精惟一，永執厥中」。
2. 「洪範九疇」，為「書經」之一篇，有以其為與「河圖」（八卦）相等地位的「洛書」者。（註九）其「特殊性」，在於(1)「雖具有宗教的精神」(Religious)，(2)卻「並非一種宗教」(A Kind of Religion)。（註一〇）

## 五．「易經」與「治國」之「微言大義」(二)

——「十二字心傳」，與「易經」及「中庸」之「中」的「理念」：  
（「治國要道」之「原則」。）。

（甲）據「書經」大禹謨之記載：（一）「十六字心傳」，乃「舜以天下禪禹」之「記載」：(1)堯舜「禪讓」，其實，乃「初民社會」，有採「直接民主之首長之制」（註一）(2)雖經「儒家美化」為「先王之道」（註二）(3)但其「公天下之理念」，成為我國「天人合一的特性」之淵源。(4)其「義理」，表現為「中道治國」的「治國原則」。

（二）「十六字心傳」的「真義」，在於「永執厥中」，為「易經」中之「時中」及「變易」所發揮；亦為「中庸」之「核心思想」。析言之：

1. 「易之三義」：「簡易」、「變易」、「不易」，乃「漢儒之臆說」，（鄭玄「易贊」及「易緯」，據「易之本義」言，其說為：

(1)關於「簡易」，「繫辭」中，有四處：①「乾以易知，坤以簡能」。②「易

註九：參閱「漢書」五行志，但鄭康成「易註」反對之。

註一〇：參閱陳榮捷 Neo-Confucianism, Etc. Essays (1969, Orient Society)。

註一：「初民社會」，採「直接民主制」者，其「首長」係由「推選」（公舉）而產生，換言之，即「公認」為「最能管好眾人之事」者，則有「被選為民服務的領袖」，而「非權力之爭奪」。在我國，經儒家「美化為禪讓」。其認為「乃托古改制」之說（有如：康有為「新學偽經考」，實乃「強作解人」，以「不知為知」之說也）參閱拙著「民主黨政的理論基礎」（自刊）一節一欸（2~3頁）。並參閱林惠祥「文化人類學」第四篇第十章 243-249頁。

簡之善，配至德」。③「夫乾，確然示入易矣；夫坤，隤然示人簡矣。」④「夫乾，天下之至健也，德行恆易以知險；夫坤，天下之至順也，德行恆簡以知阻。」皆釋乾坤卦德之辭，似「非言易之要義」。

(2)關於「不易」，在「易傳」中，「未見有關」文句。

(3)關於「變易」，則「繫辭」傳所言者，為「易之精義」：①「易之為書也，不可遠；為道也，屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適。」②「在天成象，在地成形，變化見矣。是故剛柔相摩，八卦相盪，鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑。」其它言變化之理多處，均未專論五行迭終，四時更廢。③「爻也者，效天下之動著也」。

(4)由是觀之，「易經」之「含義」，應為「變易」。故孔穎達「周易正義」之「序」曰：「夫易者，變化之總名」。

2.「易經」中言「變」，(1)以「動」為「因」。「繫辭」(上)有曰：易之為書也，唯變所適(7節)。(2)其「變」，乃「以動為因」。「繫辭」(上)有曰：「動者，尚其變」。(9節)(3)「變則可通」，「繫辭」(上)亦有曰：「參伍以變，錯綜其數，通其變」。(同上)又曰：「聖人有以見天下之動，而觀其會通」(12節)(4)「變」之「用」，則為「中」。「繫辭」(下)有曰：「易之…為道也…變動不居，…剛柔相易」(7節)；又曰：「柔之為道…其用柔中」(8節)。及「剛柔相推，變在其中矣」(1節)(註三)

三·其「因動而變」而「變則通」，乃「動變之果」：(1)「繫辭」(上)有曰：「變而動之，以盡利」…，是故「形而上者，謂之道，形而下者，謂之器」，「化而裁之」謂之「變」，

註 二：全上。

註 三：參閱劉百閔「易事理之第一原理」，以「易之基本原理」為「兩分律」或「兼兩律」(「新亞學根」4卷1期)，為「相對論」，與「辯証法反」。馬一浮氏有謂，「此(易)言反者，為相成義；彼(辯証法)言反者，為相背義」。(馬著「洪範約義」4頁)，並參閱謝幼偉「辯証法及其批評」。(中國新聞公司)13頁。意哲 Croce 有「區別辯証法」(Differential Dialectics)，「根本否定」了「矛盾辯証法」(略參閱黃懌華，「西方政治思想史」。不佞亦有「層級辯証法」，為「殊途同歸」之論。謝扶雅氏在「唯中論集」中，「有觀相說(Perspective)」。

「推而行之」謂之「通」。而「錯之天下之民」，（謂「以易之變動之道」，為「眾人之事的管理」）謂之「事業」。（乃「為政」或「治國」之道）。（2）「聖人」有以「見天下之動」，而「觀其會通」…是故「鼓天下之動者，存乎辭」；「化而裁之」，「存乎變」；「推而行之」；「存乎通」；「神而明之」，「存乎其人」。「默而成之」：「不言」而「信」，「存乎德行」（謂「政治家」（聖人）治國之「要道」，其「最高明的方法」，乃「信」之「德行」的「默而行之」，然後「可知變通」，成就「哲人王」或「應帝王」的「事業」。）

四·至於「國因動而變」，乃有「變則可通」之「果」；其「用」，則為「中」。——申言之：

- 1.「易經」中，「少有明言及中」者，「僅有」(1)「…其言…曲而中」，及(2)「繫辭」（下）有曰：「…柔之為道…其用柔中」。
- 2.其「隱存中之意」者：(1)「繫辭」（上）有曰：「…天下之至動，而不可亂也…唯神也，故不疾不徐，不行而至」。(2)「繫辭」（下）有曰：「…剛柔相推，變在其中矣」。(3)「子曰：危者，安其位也；亡者，保其存中；亂者，有其治者也」。是故，「君子安而不忘危，存而不忘仁，治而不忘亂，是以身安而國家可保也」，(4)凡此，①皆有「永執厥中之精神」，②「與道家」之「正言若反」說，「相通」。

## （乙）「易之為用」在「中庸」，須「綜合觀之」，（註三）舉言其要：

一·「中庸」一書，其「發揮易經」之「中的精義」，在於(1)「中和」與「時中」。——析言之。

（一）就「中和」言，「中庸」有云：「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，乃物育焉（第一節）此點與上舉「易經」中之「柔中」，「同義」。(1)俗謂「柔和」，即「含有持中」精神，(2)而可「剛柔相易」（相推），「不致剛愎自用」，（即「有中道精神」）(3)才能做到「大度能容」。「中庸」有云：「不勉而中…從容中道」（18節）（程明道有云：「擴然大公」，則「不可自私」；「物來順應」，須「先不用智」，並「戒迂怒」。焦循曾以(4)「易之一書，聖人改過之書也」，故孔子曰：「假我數年，五十以學易，可以無大過矣」。…大過，由於不能變通…遷怒為大過，故孔子贊顏回，「不遷怒」、「不二過」，才能「不違仁」及「與人合作」。（「程傳」有云：「君子得位，則天下之賢，

萃於朝廷」，方可以「成天下之泰」。是以「君子和而不同」。反之，「小人在位，則不肖者並進」，（然後）「其黨勝，而天下否矣！」是以「小人黨同伐異」。我國史上之此一觀點，正是「近代政黨政治之精神」。然後，才能「道並行而不悖」，即是「治國之大道」。(5)而「剛愎自用」者，「中庸」有云：「愚而好自用，賤而好自專…如此者，裁及其身也」。(28章)

至於「中和的精神」，包括了：(1)「兼聽創明」，「中庸」有曰：「知(智)者過之；愚者，有所不及也」(謂「過猶不及」，皆「非中庸之道」。)又曰：「舜，其大知也與舜好問而好察邇言」。乃「博訪週咨，不遺在遠」，故能「兼聽創明」；(2)可「執其兩端，用其中於民」，是以「舜不偏不倚」。(3)能「綜合各方，實施民本」，亦即「主權在民」的「民主之治」也。

再則，「中庸」之「中的精神」，尚須「嚴於責己」，而「非嚴於責人」。「中庸」有曰：①「君子正己而不求於人」，則「無怨」。故②「知修身，則知所以治人」，③乃謂「先須求諸己」；然後，方可以「領導他人」。④須①「敬大臣，則不眩」，「體群臣，則士之報禮重」。(即「領導」原則，「非如」歷史上暴君之「清君側」；「共黨之不斷鬥爭」，以「保權位」，乃「儒家之治術」有「異法家」者，)②「子庶民，則百姓勸」…「時使薄斂，所以勸百姓也」。(謂「民本之治」，須「不重稅一般平民，而利豪官」，亦「民主政治」的「福利國策」也)。

其「效果」：「中庸」有云：「…(1)「不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也」。——是即「中庸治國」的「水到渠成」。

(二)就「時中」言，「中庸」開宗明義，即有曰：「君之之中庸也，君子而時中」——(第二章)。其「含義」，包括：

(1)「知幾」：「易經」有曰：「夫易，聖人之所以極深而研幾也…唯幾也，故能成天下之務」。(「繫辭」上第9節)又曰：「知幾其神乎…君子見幾而作，不俟終日」)「繫辭」下，4節惟(1)「知幾」，尚須「守常」，而「又不可泥於常」。孟子謂「孔子，聖之時者也」(「萬章」下)，「論語」有云：「吾從周」；「中庸」亦引述之。(29章)(2)且「須合乎中正」之「標準」，(註四)易「需」卦「彖曰」：「光亨貞吉，

註 四：(1)易「豫」卦62「爻辭」：「介於石，不終日，貞吉。」「小象」曰：「不終日，真吉，以中正也」，蔣公之「名介石，字中正」，當係本此以自勉。(2)「老子」亦有謂「以正治國」；「孫子」中，所謂「奇正相生」(「勢篇」第五)，乃謂「守正」，始「能用奇」。

位乎天地，以正中也」。「中庸」亦有云：「唯天下之至聖…齊莊中正」（29章）。（然後），「民莫不信」（同）。(3)且須有「至誠之道」（29章），否則「不誠無物」（25章）。(4)而「誠（信）之道」，須「（先）正己而不求於人」（14章），亦即「君子慎獨」（第一章）之「重要性」。（此點，「大學」中之「修身」，有「進一步的發揮」。（參閱下文）「易繫傳」有云：「君子內省不疚」；「中庸」亦曰：「…無徵不信，不信，民弗從」（29節）。

2. 「能權」：孟子曰：「執中無權，猶執一也」，而「所惡執一者，…舉一廢百也」（「盡心上」），(1)乃謂「如不能權」，仍係「過猶不及」的「執一」，則「非執兩用中」。(2)「權」乃「能變」而「合乎時中之道」；(3)但「仍須守正」，始「得其中」。(4)「否則」，即屬「詭道」。（註四）(5)但「孟子」有曰：「大人者，言不必信；行不必果，惟義所在」（「離婁」下）亦即「權須本義」，然後，「可不信」，始「合時中之正道」而，「如何合義」？乃「關鍵」所在。（註五）
3. 又須知「相對」（執中）之「為用」：「明道語錄」有云：「天地萬物之理，無獨必有對」，（故）「質必有文…一不獨立，二則文。」張載「正蒙」亦有曰：「兩不立則一不可見」，「不有兩，則無一」，是以「一故神，兩故化」（太和篇）。其言「時變用中」，乃「二元（亦「可多元」）的政治哲學的「非獨裁的理論」。
4. 朱熹對「道心惟微」及「人心惟危」，加以「簡釋」曰：(1)得人心之正者，是「天理」，（故）「道心惟微」，(2)「不得人心之正者」（過猶不及），是「人欲」，（故）「人心惟危」。（註六）

#### 4. 清惠棟曾「綜論」之有曰：

『「易道深矣，一言以蔽之曰，時中」。(1)孔子作象傳，言時者，二十四卦；言中者，三十五卦；象傳，言時者六卦，言中者三十六卦 (2)「其言時也」，有所謂：「時者，待時者，時行者，時成者，時變者，時用者，時義，時發，時舍，時極者」。(3)其「言中」，有

註 五：「知幾」及「能權」，即「時中應變」。其「關鍵」，在「本於義」，但「非由自決」，而「須博周諮」，始可「免擇善固執」之「弊」。

註 六：並參閱上引范壽康「中國哲學史通論」（開明）356-7頁。

所謂：「中者，中正者，正中者，大中者，中道者，中行者，行中者，剛中，柔中」者。(4)而「蒙之象，則又合時中而命之」…(5)「子思作中庸，述「孔子之意」，而曰：「君子而時中」。孟子亦曰：「孔子聖之時」。夫「執中之訓，肇於中天，時中之義，明於孔子」乃堯舜以來，相傳之心法也。(6)其在豐彖曰：「天地盈虛，與時消息。」在剝曰：「君子尚消息盈虛，天行也」。文言曰：「知進退存亡，而不失其正者，其惟聖人乎？」皆時中之義也。」(「易尚時中說」，易漢學，續經解本，卷七頁四)。

(丙)綜上所述，可「歸結」於政治家的修養，為「治國之根本」。亦即「統治階級」能「維持其統治」的「關鍵」所在。焦循「易圖略」中之「時行圖後」有曰：『「易之一書」，聖人「教人改過之書」也。窮可以通，死可以生，亂可以治，絕可以續；故曰，為衰世而作。「達則本以治世，不得諉於時運之無可為；窮則本以治身，不得謝以氣質之不能化。」孔子曰：假我數年，五十以學易，可以無大過矣。「此聖人括易之全而言之」。「又舉恒九三不恒其德，或承之羞，斷之曰，不占而已矣」。「占者，變也」，「恒者，久也」，「羞者，過也」。「能變通者，可久，可久，則無大過；不可久，則至大過」。所以「不可久而至於大過，由於不能變通」；「變通者，改過之謂也」。此章編三絕之後，默契乎義文之意，以示天下後世之學易者。舍此而言易，詎知易哉？」』

焦說之「要義」，在於「達則本以治世」。(謂「居於權位—統治」者，讀易須「知變改過」，有如孔子「五十以學易」，至於「韋偏三絕」。(即「不能輕言知易」，須「再三研讀」，始可「知變改過」(「改正上述之缺點」)，方可「無大過」；(「小過自仍難免也」)蓋「惟有如此，斯可忠己、恕人」；由「修身而應物」，則「可治國平天下」。申言之：

1.「佛教」中，有「無所住而生於其心」之說，馮友蘭引王陽明解為(1)「無所住」，即「無所著」，即是「生其心處」；(2)如此，則「雖有為」，而「心常無為」。此種「佛的境界」，似為「無我」之境。王陽明以其「自私自用智」，以求「解脫自己」；故「無善惡一切不管」，而「陽明致良知」，則「天理常存」，「去私不用智」，「方可遵王之道」、「仁民而愛物」。(註七)

註七：王陽明以(1)佛之「自私自用智」，乃「僅求解脫自己」，對「小乘」言，確係如此，(2)但「大乘」之「普渡眾生」，則已與陽明之「致良知」相通。參閱前引陳榮捷(W.T.Chan)文 "How Budistic is Wany Yung Ming" (據陳著 Neo-Confucianism, Etc, Essays, Oriental Society, 1969)，與拙見不謀而合。

2.如能「做到無大過」，亦可謂為乃「柏拉圖的哲人王」(Philosopher King)；(1)在「道家」言之，由於「不自私用智」，自可「與君子合作」，而「遠小人」，則可「無為而無不為」，乃「應帝王」之道也。（有如：「老子」曰：「樸散而為器」，其所謂「見素」者，即「見樸」；(2)「抱樸」及「抱一」之說，歸之於「守中」，故能「無為而無不為」。(3)「莊子」之「應帝王」，有曰：「明王之治，功蓋天下，而似不自己，化貸萬物，而民弗恃。有莫舉名，使物自喜，立乎不測，而遊於無有者也」，可「互相發明」(註八)

3.尤其「老子」書中，所言：(1)多言數窮，「不如守中」(5章)。(2)「功遂身逐」，天之道(9章)。(3)夫唯「不爭，而天下莫能與之爭」(22章，又見66章)。(4)善教，「不用籌策」(27章)(5)「知止」，所以「不殆」(32章)。(6)「知人者智」；「自智者明」(33章)。(7)「知足不辱」，「知止不殆」(32章)，「可以長久」(44章)。「禍莫大於不知足」，「咎莫大於欲得」，「故知足之足，常足矣」(46章)。(9)「知和曰常」，「知常曰明」(55章)。(10)「善用人者，為之下」(68章)。其所言說，多與「易」「庸」相通。

(丁)「中國之天人合一說」，(1)雖仍「順天意」，但須「以民意為依歸」，以「切人事」，故「以治國平天下」為「目的」，表現為「民本」之「民主政治」，與「民約論」之「主權在民說」相通(參閱下文)。「中庸」有謂：「如此」方能「極為明而道中庸」。乃「由於」君子尊德性而道問學之故(26節)。馮友蘭氏論(1)「禪宗之道」，為「極高明」之說，而「未能道中庸」，是以「禪宗發展」，有「擔水、砍柴，無非妙道」，而「得入涅槃」，可「自解脫」。(2)但「何以人倫日用」，即「無非妙道」？「宋明理學」，由此而轉入儒家(「由佛返儒」)。(註九)

(2)惟「宋明理學家」，皆「以佛家」，為「自私自用智」之說，對「小乘言」，確係「如此」；對「大乘」之「普渡眾生」，則「容有來盡」。尤其「人間佛學」，與「人倫日用」可相結合。其「謹守宗教本義」而，「政教分離」。如「証嚴法師」者，誠為「正教」。如其「假宗教之名，而為政治運動」，則有如：往日西方傳教士被帝國主義利用，侵略弱小，皆「邪教」也。

註八：參閱前引 呂氏 7 卷 1 勉 卷 0 1

註九：參閱馮友蘭「新原道」(商務)第八章及第九章。

(3) 馮友蘭之說，「頗著新義」，乃「人類思想史」上，「超越階級」之「思想創造」，應「有所貢獻於人類之歷史過程」，自「有其價值存在」。然「在共產主義的理論」之下，以：(1)「一切意識形態，均為經濟基礎的上層建築」，亦即「時代思想」，均傳「為階級服務」。(2)故「馮說」為「無產階級的敵人」，經「文化大革命」清算鬥爭之結果，馮「另著」之「中國哲學史新論」，乃「據此改寫」。其為「暴政」下之「慘事」，應可諒解。(註一〇)(3)「文化大革命」之「批孔揚秦」，其「倒行道施」之「惡果」，雖經所謂「改革開放」，而「有所改正」。但「真正之中國文化復興」，尚「有待」於「自由基地」之政，學界之「共同努力」，而「不可偏離」也。(註一一)

## 二·「易經」與「治國」之「微言大義」(三)

### 「洪範」之「八政」、「九疇」的「治國方略」

(甲)「洪範」為「書經」中的一篇，(1)乃「周武王…勝殷，以箕子歸」，作「洪範」，訓示「治國之方略」。(2)有以為乃「易經中之洛圖」者，(「繫辭」(上) 11節)。有爭議(註一)，姑置勿論。「全文」如下：

『…「鯀則殛死，禹乃嗣興」，天乃「錫禹洪範九疇」…「初一日「五行」，次二曰「敬用五事」，次三曰「農用八政」，次四曰「協用五紀」，次五曰「建用皇極」，次六曰又用「三德」，次七曰「明用稽疑」，次八曰「念用庶徵」，次九曰「嚮用五福，威用六極」。

(一)「五行」：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。

(二)「五事」：一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思。貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿，恭作肅，從作又，明作哲，聰作謀，睿作聖。

(三)「八政」：一曰食，二曰貨，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰賓，

註一〇：馮友蘭於「大陸改革開放後」，曾釋放至美國之母校哥倫比亞大學，利用其「剩餘價值」，擔任「文化統戰」任務，惟因其已成「學術上之植物人」，而「無所成」。

註一一：李登輝總統，曾有謂「本土化」，「不可偏離中國文化」；其「經營大台灣，建立新中原」之「號召」，應屬「相關」之國策也。

註 一：「漢書」藝文志，以「洪範即洛書」，鄭康成「易註」反對之。



八曰師。

(四)「五紀」：一曰歲，二曰月，三曰日，四曰星辰，五曰曆數。

(五)五皇極：皇建其極，斂時五福。無偏無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路；無偏無黨，王道蕩蕩。無黨無偏，王道平平。無反無側，王道正直。會其有極，歸其有極，曰皇極之敷言，是彝是訓。于帝其訓，凡厥庶民，極之敷言。是訓是行，以近天子之光。曰：天子作民父母，以為天下王。

(六)「三德」：一曰正直，二曰剛克，三曰柔克。

(七)「稽疑」：擇建立卜筮人。乃命卜筮。有「大疑」，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮，汝則從。龜從，筮從，卿士從，庶民從，是之謂大同。

(八)「庶徵」：曰雨，曰陽，曰燠，曰寒，曰風，曰時，五者來備，各以其敘。

(九)「五福」：一曰壽，二曰富，三曰康寧，四曰攸好德，五曰考終命。

(十)六極：一曰凶短折，二曰疾，三曰憂，四曰貧，五曰惡，六曰弱。

## (乙)「洪範」之「八政」、「九疇」之「析解」——略如下舉：(註二)

(一)關於「洪範」八政：(1)據江聲「尚書集注音疏」，孫星衍「尚書今古文註疏」，均認為隱括於「王制」之中。而(2)，徐復觀「中國人性論史」，則以為「乃禹結集古代政治經驗，傳之後世，由箕子傳給武王」。(參考徐著「中國人性論史」，東海版，「附錄」二之七)。

(二)關於「九疇」之內容：

1. 據范壽康「中國哲學史通論」：所謂「洪範九疇」，除「八政」外，(1)「五行」，為「物質界的五種基本物質」，(2)「五事」，貌、言、視、聽、思，乃「倫理界的五種基本行為」，(3)「五紀」，歲、日、月、星、辰、曆數，乃「據以觀八政之當否，否則，天象混亂」。(4)「皇極」，為「皇建其極」，乃「統治之法則」，即「大中的原則」。(5)「三德」，正直、剛克、柔克，乃「皇極之權宜手段」。(6)「稽疑」，為「卜、筮」，(7)「庶徵」有：雨、暘、

註二：參閱上引拙著「民主憲政的理論基礎」26-27頁(註9)。

燠、寒、風、時，乃「王道成否之象徵」。(5)「五福」「六極」，則為「天之賞罰」。(見五八頁以下)。

日人渡邊秀芳氏「中國哲學史概論」，則以為：「左傳」襄公七年，有「五行」，「六府」(加「穀」之一材，為六府)，乃日用資料。「夏書」甘誓，記有扈氏「威侮五行，怠棄三正」，亦然。故洪範僅有「五疇」而已：(1)言「人道」者，為五事三德，五福六極。(2)言「天道」者，為五紀、庶徵。(3)言「地道」者，為五行、八政。再益以(4)稽疑，與(5)「皇極」，為之主。(十八頁以下)

但徐復觀氏，則以：1.洪範五行「與天道無關」：因(1)洪範中之天人感應，並非如漢儒之見解，係以五行配五事，乃「庶徵」。以時與不時，表示天之意志。(2)五行，「與人事亦無關」；因人天相通者，乃「五事」中之是否合於「肅、穀、哲、謀、聖」，亦即「五事」係與「庶徵」相配合，由人事而影響到天時之順逆，為「由原始宗教而開始之(我國的)合理精神(的表現)」。(參見「人性論史」四五七頁及五五一頁以下)。

3.其「涉及」(1)「天」的觀念，與(2)「民本」及「主權在民」之「思想」有關(參見後文之論述)。

(三)從「現代之政治科學」觀點言：

1.「洪範」八政，首舉「食」事，其餘為：「貨」、「禮」、「司空」、「司徒」、「司寇」、「賓」、「師」等七事。析言之，則可分為三大類：(1)「三政」：包括「食」、「貨」、「禮」，可謂為「國政之本」。(2)「三官」：包括「司空」、「司徒」、「司寇」三者，係分別掌理「工程」、「教養」與「刑事」。(3)「賓」、「師」二者，係屬「外交」與「軍事」的性質。由是可見，「洪範」中所表現的我國古代「眾人之事」的概念中，已具備現代政府職能的範圍。(註三)

2.唯「我國歷史傳統」中，又「有異於西方者」，乃「明德與明刑並舉」，故曰：「德唯善政，政在養民」。而「務農」尤為「民事」之要政，乃「戎」與「財」之基本。(註四)

註三：參閱李約瑟「中國之科學與文明」節本第三冊 74-87頁(陳立夫主譯，商務)

註四：參閱「國語」周語(上)：「夫民之事，在農…三時務農，而一時講武，故征則有威，守則有財」。又「白虎通」：「王者，所以親耕，后親桑何？以率天下卜農暨也」。並參閱程兆熊「中國太平要義：中國農業政治」(大同)。

是以我國的封建制度中，由「人本主義」的思想孕育成以「德治」、「人治」為基礎的「禮治」，而產生了「士人之治」的眾人之事的管理方式。（註五）

3.申言之：據「周禮」：「冢宰」掌握治權，可與天子權力抗衡，已具有「政權、治權區分」之意味。而「三公」之中，一人兼冢宰，掌「軍令」，「司馬」則掌「軍政」，又顯示「政略與戰略」之配合。所謂三公者，除上述「冢宰」（亦即「司徒」，掌「民事」及「司馬」外，尚有「司空」，掌「經濟」，乃我國最早之「分權」形態。（註六）惟類似西方之「國會」之制，雖尚書「洪範」已有：「汝則有大疑，謀及卿士、謀及庶人、謀及卜筮」，以及「盤庚」有：「盤庚遷於殷……王命眾悉至於庭」之記載，而「周禮」中之「小司寇」，職掌「外朝」之政，「以致萬民而詢焉」，似有國會之意味。蓋當時王有三朝：「燕朝」、「治朝」、「外朝」。(1)「燕朝」即「內朝」，乃王視政後退處之地。(2)「治朝」即「政朝」，乃王每日視政之處。(3)「外朝」，則為「詢於眾之朝」。論者以為或係人民出席的議場。「周禮」朝士職：「左九棘，孤卿大夫位焉，群士各在其後；右九棘，公候伯子男位焉，群吏各在其後；而三槐，三公位焉，州長眾庶在其後。左嘉石，平罷民焉；右肺室，達窮民焉。」「外朝的位置」：王南向；自三公及州長百姓，北面；群臣西面，群吏東面。（群吏即卿、大夫、士。群吏，即府吏。）論者似以群臣群吏，有如上議院；眾庶有如下議院。其所「詢於眾庶」者，有三：(1)詢「國危」（指國有兵寇災害），(2)詢「國遷」（指徙都改邑），(3)詢「立君」（乃無親嫡選庶之問題）。此「三者，均為國之大事，故決之於民」，而朝於外朝以詢之。「尚書」大誥、多士、多方，各篇，均以謀及庶人，布告於眾為必要，蓋當時惟恐士庶有不達之隱；春秋各國，亦有聚民使言之史實。如：陳懷公謀「從楚」、「從吳」，召國人而問。衛靈公「謀叛」，亦召國人問之。又如：古公亶父謀於國人，表示「君子不以養人者，害人」，遂去豳而至岐山之下，豳人奉國歸之，其他旁國亦多歸之。顯示了「庶政

註 五：參閱錢穆文「中國傳統政治」（錢著「國史新論」33頁以下，自刊）。並參閱錢著「政學私言」（商務），101頁，以「我國開明專制」為「制度上」之「限制主權」，與「西方開明專制」為「個人開明」者，「不同」。

註 六：參考張其昀「柏拉圖與周官」一文（載所著「中華五千年史」第二冊，華崗版，之「附錄」。）並參考柳詒徵「中國文化史」（上）（正中）第十九章，一六三頁以下。

公諸輿論，國之大事，博採群情，諮詢於眾」。(註七)但自秦採李斯議，「詩書偶語者，棄市」，此種「詢萬民之制，乃告中絕」。然至漢，獄猶有「廷議」之制，則為我國「分權制衡」之運用，與西方國會之制，不可等量可觀。(註八)

### (丙)「易經」中之「民本主義」，與「民約論」及「主權在民說」之「關係」——析言之：

(一)易「比卦」之「彖傳」：「不寧方來，上下相應也」。「據伊川易傳」，有云：『「人之生不能保其安寧，方且來求附比。民不能自保，故戴君以求寧」；「君不能獨立，故保民以為安」。不寧而來比者，上下相應也。以「聖人之公」言之，固「至誠求天下之比，以安民也」；以「後王之私」言之，「不求下民之附，則危亡至矣」。故上下之志，必相應也。』

其中，隱含有：「民約論」及「主權在民」的「民本主義」的「民主思想」：

1.「民不能自保」故「戴君以求寧」：(1)極為類似霍布斯(Hobbes)的「民約論」，乃「歸其權於巨靈之君主」，以「求保安寧」之「說」，(註九)(2)但又須「上下相應」，而「固城求下之比」，及「求下民之附」，則超越霍之「民約論」的「獨裁精神」，而與「主權在民」之「民本主義」相通。(見下文)

(二)「民本主義」中之「中心觀念」，在「天意決於民意」，與「主權在民的思想」亦「相通」。略舉言之：

(1)易「繫傳(上)」有曰：『「聖人以「通天下之意」…「吉凶與民同患」…「明於天之道，而察於民」…皆含有「以民意為治國依歸」的「民本主義」的「思想」，而「具有主

註 七：關於「外朝」之制，參閱上引柳著。又丁元普「中國法制史」第六章，並列有一表，顯示其位置圖，頗類英國之「三級會議」。

註 八：參閱上引拙著「憲政的理論基礎」一節二款二項(19-24頁)，並參閱拙著「各國國會制度論」(自刊)4-5頁及15-18頁。

註 九：(1)霍布斯之「民約論」略參閱G.H.Sabine A History of political Theory (3rd ed)Ch 23 pp.(455-477)。(2)其說，與洛克(Locke)及「盧梭」均「不同」，參閱全書二十六及二十八章(3)並參閱拙著「中華民國憲法與人權保障」(增訂二版，自刊)一章三節一款19-22頁。

權在民」之意味（註一〇）

（2）「書經」中之「洪範」，有「易經」中之「洛書」之說，前已述及。其中，「七稽疑」「有大疑…謀及庶人」。顯有「國政決於民意」之「主權在民」的作用。其「外朝」之制，「謀及庶人」者，包括：1.國危 2.國遷，及 3.立主君，「三者」，然 4.「未包括」「國家之定位」，（否定國家），與「現代憲政」之「前提」相通。（註一一）

（3）「中庸」中，有「君子之道，微諸庶民」。亦「有徵詢民意」的「主權在民」之義。

## 六．「易經」與「治國」的「微言大義」（四）

### ——「大學」對「易經治國之道」的「補充」（「實踐」治國方略的「綱領」）

（甲）「易經」的「治國之道」，（1）在「中庸」中，有「進一步的闡揚」，以見「易庸相通」，乃「治國之原理」的「基礎」。（2）其「實踐」，則見之於「大學」對「治國方略」的「實踐大綱」的「補充」，為「理論與實踐」的「統一」。析言之：

（一）「大學」與「中庸」，均為「禮記」中之一篇：（1）「大學」之「著者」，朱熹以易「乃曾子所作，王柏以為「係子思所作」。馮友蘭認為：「皆以意度」。（註一）姑置勿論。（2）其「內容」，則為「後儒之說」，似「無疑義」。（3）自朱子「合中庸」與「論語」「孟（子）」

註一〇：「民主主義」（謝扶雅譯為 Demolism），乃（1）基於「人本主義」（Huinism），（2）與「西方」之「民主政治」（Democracy），有所「不同」，在於：1.「民主」為「民主」及「民治」；2.「民本」則係「政治決於道德」，而「不屬於何人」。（3）是以「民本之治」，不論究其「統治方式」，（「獨治」之「君主制」，「群治」之「民主制」，「寡治」之「貴族治」），而以「政治為人倫之治」（Ethn-Politics）。有所謂「君子之道，造端乎夫婦」，為「以民為本」之基礎。參閱謝著「中國政治思想史」（湖大）首章，陳顯遠文「中國政制史的民本思想」（中華委員會「中國政治思想與制度史論集」。楊幼炯「中國政治思想史」（商務）11頁以下，周道濟文「民主思想的分析與檢討」（中研院）。金耀基「民主思想之史的發展」（商務）8頁以下。「」

註一一：台灣今日有提出「全民投票」決定台灣地位之論。（1）與「民主法制」中之「創制複決」，乃至「公民總投票」以「決定法制問題」及（2）「國際法」上，「由當地公民投票」以「決定未來之國家地位」者，均「不相同」。（3）乃「否定現行國家地位」之「非法」的「政治鬥爭」而已。參閱拙著「創制複決制度實施的研究」（中央設計會）。

註一：參閱前引馮著 437-438 頁。

為「四書」後，宋代以降，被朝廷用以試士，影響甚大，成為「傳統治國之要籍」。

(二)「大學」之道，以「修身為本」，而後「可以達成治國、平天下」。(1)「大學」首章曰：

『「大學之道」，在「明明德，在親民，在止於至善」。…欲明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，「先修其身」；欲修其身者，「先正其心」；欲正其心者，「先誠其意」；欲誠其意者，「先致其知」；「致知在格物」…「自天至子以至於庶人，壹是皆以修身為本」。』

1. 據此，乃有所謂：(1)「三綱領」：1.明德，2.親民，及3.止於己善。(2)「八條目」：1.格物2.致知3.誠意4.正心5.修身6.齊家7.治國8.平天下。(惟「格、致」，在「大學」中，未有說明)。略析言之：

2.「修身」之「要義」(註二)，包括：

(1)「先正其心」：「大學」有曰：「身有所忿懣，…有所恐懼…有所好樂…有所憂患」，皆「不得其正」。其說(1)與「中庸」中「齊莊中正」，有「相通」處。參閱前文2))如能做到「中庸」的「三達德」：「好學近乎智，力行近乎仁，知恥近乎勇」，其「身自正」。

(2)「誠意」、「慎獨」：「大學」有曰：「…誠其意…毋自欺也…「誠於中，形於外」(故)「君子必慎獨也…心誠求之，雖不中亦不遠矣」。此點「中庸」中，朱註第二十章至三十三章(末章)「多所發揮」。尤其第一章，(1)關宗明義，即提出「慎獨」之「重要性」。而(2)「慎獨」，首須「至誠」。故，「中庸」曰：「不誠無物」(二十五章)，「至誠無息」，然後「可以博，厚，高明，悠久」(二十六章)，「唯天下之至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育」(32章)。而且，至誠，須「無徵不信」(29章)。故「內省而不疚」，「不言而信」(33章)。

(3)「致知，為「修身之先決條件」：(1)「大學」中，「未有說明」朱子補充之。以須「即

---

註 二：參閱「荀子」：「請問為國？」曰：「聞修身，未嘗聞為國也」(君道篇)馮著441頁，有謂「人之治國」，乃「以人治人」，「其則不遠」，乃「中庸」之言，與此相通。

物窮理」，須「用力久」。為「陸子所反對」，成為「理學」與「心學」之爭。（註三）。

2. 據「荀子」「解蔽」篇，有曰：(1)「導之以理，養之以情，物莫之傾，則足以定是非，決嫌疑矣」。又有曰：(2)『「凡觀物者中心不定，則外物不清，吾慮不清，則未可以定然否也」…（故）「以疑決疑，決必不當」…。

(4)「治國之道」，須「先求諸己」，「而後求諸人」。見於「大學」第九章，係就「領導治國者」，須「嚴於責己」，而，「寬於責人」之意。又有曰：①「帥天下以仁，而民從…「帥天下以暴，而民從之」。「其所令，反其所好，而民不從」…。（故）②「荀子」「君道」篇，有曰：『請問「為國」？曰：「關修身，未嘗聞為國」也』。

## （乙）至於「治國」之「綱領」——析言之：

1. 「民之所好，好之」；「民之所惡，惡之」。——見於「大學」第十章。(1)含有「以民意為依歸」的「主權在民」說，而「非如上述治國者之「帥天下以暴」。(2)其「帥天下以仁」，則為「領導民意之正確方向」，方「可矯正主權在民之流弊」。（亞里士多德有曰：「民主」而「不依法治」，乃「暴民之治」。（註四）(3)（故）「大學」又有曰：「道得眾，則得國；失眾，則失其國」，亦即「以仁帥天下」之意。

2. 「道德治國」下的「財政政策」，須「不與民爭財」，而「藏官於民」。——見於「大學」：『…「君子先慎德…德者，本也」…「財聚則民散，財散，則民聚」…』。（但），仍須依「仁」及「善」為之。（故）大學曰：「…國無以為寶，惟善以為寶。…「人無以為寶，仁親以為寶」，亦即「仁帥天下」；「用於財政」，始「可免人民聚財」，「反而有」

註 三：「大學」中，「缺」關於「格物致知」之「說明」，(1)朱子「集註」中，「補述」之，以「致知在格物者」在「即物窮理」，而「用力」（於格物），則可「一旦豁然貫通」而「致知」（「大學朱註」五章前）。(2)其說，為陸子（九淵）及王陽明所反對。認為：(1)「大學之格物」可「不必用力」於格物，(2)返「求諸吾心」，即「可致知」。（陽明謂之「致良知」）即「可修齊治、平」。(3)在「中庸」中，「尊德性而道問學」…「極高明而道中庸」（27章），實含有朱、陸的「理學」與「心學」之「分際」。

註 四：亞里士多德之說，略參閱上引 Sabine 書中第五章 96-98 頁。

如今日台灣「錢淹腳目」之「惡果」(註五)

3.「仁道治國，須「大度能容」；並「進賢退不道（之小人）」。配合「以義治國」，「終有所成」。——「大學」中，(1)對此點，言之諄諄：「人之有技，若已有之；人之彥聖，其心好之，不啻若自其口出」，實「能容之」，以「保我子孫庶民」。(2)「見賢而不能舉，舉而不能先…見不善而不能退，退而不能遠…災必逮本身」。是為所謂「聖君」、「賢相」。(註六)「聖君」，必須善於「修身」，而「先有於己」；「賢相」，則「可輔助聖君，寬施仁政」。

4.關於「小人」——「大學」中，有謂：(1)「小人閑居為不善，無所不至」；見君子，厭然揜其不善，而著其善（乃謂「小人善於偽裝」，故「易見用」，第二章）。(2)「小人之使為國政，災害並至；雖有善者，亦無如之何矣！」(第七章)乃謂「用人不當」，必「發生惡果」而「難以救濟」。(3)惟「此處所謂小人」乃「用非所長」，因「小人」亦「有長國家而務財用」者，亦即「善於理財」。(4)但「如不以義為利」，而「以利為利」，則「災害並至」也，是以「未有好義，其事不終者也」，（亦即「終必有所成」之意）。（關於「小人」，前已多所論述，可參閱。）

5.「治國」者，必須忠信。——「大學」曰：「君子有大道，必忠信以得之；驕泰，以失之」。(1)「朱註」云：「道，謂居其位，而修己治人之術；發已有盡，為忠。循物無違，為信」。（可見其「仍係以修身為本」）。(2)此點，與「民無信不立」，有相通處。但「孟子」有云：「大人者，言不必行，行不必果，惟義所在（「離婁」下）；其「關鍵」，在於「義」；非「可輕易失信於民」也。）前已論及，可參閱。

(丙)仰有進者，「大學之道」，(1)「不僅」在於「治國」，(2)「尚須」進而「平天下」。——(1)「當時」之「天下觀念」，固「係以中國當時所及之各國為限」，（抗戰時，有羅夢冊著「天下國」一書論述之，可參考）(2)「非若今日國際法所措之各國」。(3)其「所以平天下

註 五：「錢淹腳目」，對政治的影響，為所謂「金權政治」。再蓋以（帥天下以暴），則「變態」為「金拳政治」矣。「民主國家之經驗」，固亦有「未能免於此」者，我國既「以三民主義」為「民主之指標」，如「不引為深戒」，烏乎可？！

註 六：「聖君」、「賢相」之「合作」，猶如「合唱」，試聽意大利今日著名之三位中音歌王之「合唱」，如「不深感」其「更較獨唱為佳」，似「難謂知音」，亦「難以治國」也。



下之道」，則在於「禮記」中之「禮運」篇，所提出之「大同理想」，首須「天下為公」。(1)「聯合國」成立之初，曾於大廳進門面壁上，刻有「大同要義」，以示「聯合世界民主國之共同理想」。(2)「中共取代中華民國之席位後」，乃「改刻為萬甲長城」，其「堅壘分明」之象徵，「豈可等量齊觀」？！(4)是以，對於「易經與治國」的研究，更須「擴及其他」，如，「禮運大同」等，始克「週全」也。

## 八．結論

(甲)總上所論述，「易經之義理說」；其「治國要道」：(1)表現於「十六字心傳」者，在「永執厥中」，亦即「唯中論」的「治國哲學原理」。(2)其「治國方略」，則係由「傳說」中的「洛書」之「書經」中的「洪範」篇，提出「八政」與「九疇」說明之。(3)而「中庸」與「易經」之「相通」，建立了「治國原理」之「原則」。(4)「大學」，則對「易庸之治國原則」，有所「啣接」，而為「治國」乃至「平天下」之「理論」與「實踐」的「統一」。(5)是以孔子「讀易」至「韋編三絕」。<sup>①</sup>在「修身」言，方「可無大過」；<sup>②</sup>對「治國」言，即「可望達成民本」之「民主」政治也。——其「要義」，可「歸納」如下：

一、「易道治國」之「哲理」，為「特殊性」的「天人合一說」：上所析述「易」、「庸」及「大學」的「治國之道」的「理論」與「實踐」，皆「本於」此「特殊性」的「天人合一說」簡言之：

(一)所謂「特殊的天人合一說」乃(1)「易」、「庸」、之「後儒綜合性」的「治國理論」。(2)其前，孔子對「性與天道」，少有談及，故子貢曰：「不可得而聞」。(3)「戰國」時，始有<sup>①</sup>「孟子言性」，及<sup>②</sup>「易」論「天道」。

(二)「易經」之「論天道」：(1)雖「順天意」，但「以民意為依歸」，以「切人事」，故「以治國平天下為目的」；而(2)表現為「民本」之「民主政治」。(3)與「民約論」之「主

權在民」說「相通」(註一)。有如：①易「繫傳」(上)有曰：「聖人以通天下之志…吉凶與民同患…明於天之道，而察於民…」(10節)。②與「書經」中之「民之所欲，天必從之」，「天視自我民視」，天聽自我民聽。」(均見「泰誓」逸文，及「左傳」襄公31年引)「天聰明自我民聰明；天明畏，自我民明畏」(?陶謨)，「皆其明証」。

(三)至於「民意之獲知」：(1)「易經」中「洛書」，相傳為「洪範」，前已述及。其「第七疇」的「稽疑」中，「有大疑…謀於庶人」，(2)「中庸」中，亦有「君子之道…徵諸庶民」(29章)，可為「明証」(3)其「方式」，「周禮」中的「小司寇」，掌「外朝」之政，「以致萬民而詢焉」。包括：①詢國危②詢國迂，及③詢立君，但④「不包括」國家之定位(否定國家)。與「現代民主憲政國家」之「前提」相「合」，「自非」台獨所主張之「公民總投票」也。(註二)

(乙)其後，國史上，對於「易經」與「治國之道」的發展，皆係(1)本於上述「基本理論」，(2)而「加以闡揚」，雖(3)「萬變而不離其中」。簡述如下：

(一)魏「王弼」之「易註」，(1)「盡掃象數之說」，(2)「以老解易」，(王另有「老子註」，為「易與玄(道)合」之代表。「老子」書中，有與上述「易」、「庸」中「相通」，甚至「相同」者，有如：①「多言數窮，不如字中」(5章)，②「知和曰常；知常曰明」(55章)，③「以正治國」(57章)，④「聖人無常心，以百姓心為心」(49章)，⑤「執者失之」(29章)，皆其「例」也。

(二)「宋、明」之「道學」，對「易經」之「義理」，又「由佛入儒」，並「與道家結合」，完成了「大綜合的易之義理說」。其「精神」，(1)在於：「由出世而入世」，有如：

註一：(1)一般以為「主權在民」說，乃「盧梭」之「全民總意」(General Will)之「全民主權說」(Popula Sovereignty)，似「有誤解」。拿破崙叔侄即「據以實施獨裁」。(2)實則英美之「民主憲政」，皆係採「洛克」的「國民主權」(National Sovereignty)，乃「由國民選舉代表」以「組織政府」1.英國之「內閣制」，由「多數黨執政」。2.「美國」之「由總統選舉人選舉總統」。皆其「適例」。參閱拙著，「中華民國憲法原理」(新訂十二版，自刊)92-96頁。(3)「諾貝爾獎得主」Hayek，於其The Constitution of Liberty一書中，以為「法國之說」，乃「現代極權主義之淵源」。(第四章)參閱拙著「中華民國憲法與人權保障」(增修三版)一章三節。

註二：參閱拙著「創制複決實施之研究」(中央設計會)。

「佛教禪宗」之「砍柴擔水，無非妙道」，（註三）為「小乘轉入大乘」的「極高明」理論；而「道學」則「轉入中庸」的人倫日用，皆為「王道」的新儒家之說，（註四）表現，為「由聖外王」之道的（西方）「哲人王」，或「道家」之「應帝王」。

(2)「大學」中提出「定靜安慮得」的「過程」，（詳一章）①與「佛教」之「禪宗」相似，②但以「儒家」之「知止」為「前提」，（「知止而後有定」）。其所謂「止」，乃「止於至善」，亦即易經所謂之「天下同歸而殊途，一致而百慮」（「繫辭」下第3節）；故「中庸」有曰：「萬物並育而不害，道並引而不悖（第30章）。③換言之，即「有容乃大」，方能「合作用賢」，達成「聖君、賢相」之「民本政治」。（「老子」亦有「知止，所以不殆」—30章，可以「相通」）。

3.「聖王」之「境界」，(1)係「明明德」，而「知天地萬物一體之仁」，(2)亦即「易經」所謂「立人之道，曰仁與義」（「說卦」第2節）及「繫下」第8節）。(3)「進賢」，以「實施」仁（義）政，故「不必事必躬親」（與道家「無為」同）。尤「不可剛愎自用」（「老子」亦有曰：「自是者，不彰」（24節）。(4)「用賢」，則可「無不為」（與「道家同」）。(5)是以「聖王」①必須「有德」，而②「不必有才」（「老子」更有曰：「功遂身退，天之道」（第九章），提出了「新陳代謝」的「統治階級流轉」理論。（註五）

4.「易經」之「特殊」的「天人合一」說，為「後儒綜合性」的「治國基礎理論」。(1)其「唯中論」，並「非一種宗教」，(2)但「具有宗教的精神」；(3)故對於「政教關係」，歷代雖有「陰陽」及崇道（教）及「崇佛」之史實，皆「未曾發生過宗教革命」。(4)即在清代「太平天國」之亂，雖「含有種族革命」；而因其「有違中國文化的倫理傳統」，（曾國藩「討伐檄」），即明言「為反對天國有違中國倫理傳統而戰」。（註六）

（丙）國父孫中山先生之「三民主義」，(1)除「民族革命」外，(2)一方面「繼承中國文

註 三：參閱馮友蘭「新原道」（商務）121-123頁，引述各家「反道學無用」之說。

註 四：參閱同書109頁以下。

註 五：參閱拙文「莫斯卡論統治階級與民主政治」（「法學叢刊」39卷3及4期）。

註 六：全文見「清鑑易知錄」（廣益）（下）冊103-4頁，並參閱蔣廷黻「中國近代史」（東亞）二章三節43-46頁。

化之道統」(「忠、孝、仁、愛、信、義、和、平」與「修、齊、治、平」，亦即「易經」及「中庸」，「大學」的「治國理念」；(3)而「更進一步」，吸收世界民主法治的「制度精神」，兼籌並「民權」與「民生」，與「民族」，為「集大成」的「綜合」，表現為「繼往開來」的「新治國理論」。(註七)

(丁)唯時至今日，「易經」之「傳統的義理說」的「治國之道」，其「唯中論」，尚有「進一步」，吸收「世界治國理論」的「新發展」的「必要」。簡言之：

(一)在「理論基礎」上，「吸收」(1)現代科學(如：愛因斯坦的「相對論」，「太空時代」的「宇宙論」，及(2)「科學的哲學」(如：懷特赫 Whitehead的「函數說」，摩根 Morgan 及杜勃 Tarnar的「層級論」(註八)，乃至最近之，混沌說(Chaos Theory)(註八)，為「創造性的綜合」(Creative Synthetic, Idealistic Realism)(註八之一)。

(二)「合兩希」(希臘與希伯來)的文化新發展，(1)「改正」二者「傳統文化」的「變態」所產生的①「前期」的「資本主義」，及②「實際」的「共產主義」，而表現為「自由、民主、法治」精神。(2)則①可免「兩希傳統」之流弊，②並「可補傳統唯中論之不足」；而(3)與國父之「民族」、「民權」、「民生」之「三民主義的精神」，深「相契合」。(4)此種「新」的「易經治國之道」，謝扶雅氏倡議為「新唯中論」。(註九)有「參考之價值」。

(三)「新唯中論」，據謝說：(1)並非東正教，羅馬天主教，乃至新教，而為(2)「易經」之「宗教觀」。(註一〇)(3)尤「反對」「實際的鴉片」的「最毒之宗教」的「共產主義」。(註一一)

---

註七：不佞倡議之「綜合法學」(Neo-Synthetic Jurisprudence) 與此相通；略參閱前引拙著「法學諸論」第十二講；Chinese Synthetic Jurisprudence; 撰文 "A Suggestive Idea of Neo-synthetic Legal Theory—With Comparisons" (China Forum, Vol II, No I)及「綜合法學」與「世界法學」(增修三版，自刊)。

註八：參閱謝扶雅「唯中論集」(商務)，尤其第16及17兩文。

註八之一：「混沌說」，略參閱吳瓊恩「行政學的範圍與方法」第13及16章(五南)。

註九：全上註。

註一〇：全書第176頁。

「本土化宗教」中「有假宗教之名」為「台獨建國」之「政治鬥爭」之「教派」，自亦「非真正宗教」)。(註一二)然後，「政、教關係」的「正確分際」，方可「獲政」，(對此，不佞擬另之詳之。)以見「易經與治國之道」的「大全」)。

---

註一一：(1)「馬克斯主義」，容尚有「書生之見」。(如：少年馬克斯，及其後之馬、恩，皆「有限度承認思想之獨立性」。但經列寧的「實踐的馬克斯主義」，尤以毛酋之「故為曲解」，而「有人民民主專政」及「文化大革命」，已變成「魔鬼之邪說」矣。參閱張益弘「孫學體系新論」(自刊)。(2)其「唯物史觀」，以「經濟基礎決定一切上層建築」，乃「一偏之見」；殊不知①時代產生思想，「思想亦可創造時代」②時勢造英雄，「英雄亦造時勢」。「各種雅史觀」，皆「各有其價值」也。參閱 H.E.Burnes, The New History and the Social Studies 及 P.Gardiner 編 Theory of History 二書。

註一二：「台獨理論」，以(1)挑起「人類原始的簡單的幼稚的族群對立」，為基礎，(2)再「運用新馬主義」的鬥爭技術，「導致對方陷入其中而不自覺」。(3)使「對方初欲以利用之，來取消問題」，結果「反為所利用」！(4)於此，李總統一再宣示的①反共②及「反台獨」的「基本國策」，(5)「不僅為文化統一中國」的「正確治國方向」，(6)亦為「合力共謀世界和平」之「大道」。(7)凡我國人，尤其「學界人士」，絕對不可「稍有偏忽」，致「助長憂患」。