

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十六編

林慶彰主編

第12冊

許衡的倫理道德價值體系（下）

馬行誼著

國家圖書館出版品預行編目資料

許衡的倫理道德價值體系(下)／馬行誼 著 — 初版 — 新北市：
花木蘭文化出版社，2013〔民 102〕

目 4+160 面：19×26 公分

(中國學術思想研究輯刊 十六編；第 12 冊)

ISBN：978-986-322-137-1 (精裝)

1. (元) 許衡 2. 學術思想 3. 倫理學

030.8

102002266

ISBN-978-986-322-137-1



中國學術思想研究輯刊
十六編 第十二冊

ISBN：978-986-322-137-1

許衡的倫理道德價值體系(上)

作 者 馬行誼

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455 / 傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2013 年 3 月

定 價 十六編 25 冊(精裝) 新台幣 42,000 元

版權所有・請勿翻印

許衡的倫理道德價值體系（上）

馬行誼 著



目次

上 冊

第一章 緒 論	1
第一節 文獻探討	3
一、前代有關許衡的評價	4
二、近代的研究成果	7
第二節 問題提出	12
一、儒學傳承上的問題	12
二、時代環境的影響	19
第三節 方法論上的反省	22
一、學術傳承與時代影響合論	22
二、概念分析與系統架構兼具	25
三、歸納與演繹兩法並重	27
第二章 許衡生平事蹟	31
第一節 生長經歷	31
第二節 思想發展	39
第三節 仕隱與貢獻	46
第三章 許衡倫理道德價值觀的基礎	
——從自然觀到心性論	57
第一節 「道」——理與氣的詮釋	60

一、宇宙的根源	60
二、萬物的生成變化	63
三、天人關係	67
第二節 自然的法則	69
一、理一分殊	69
二、無獨必有對	73
三、當位居中趨時義	77
第三節 天生人成	81
一、人的地位與價值	82
二、義與命	84
三、從天理到人性	88
第四節 心與性	91
一、心與性的關係	91
二、心的作用	95
三、心性觀念的發揮	98
第五節 小 結	101
第四章 許衡倫理道德價值觀的醞釀	
——從格致論到知行觀	107
第一節 格物窮理	109
一、天理的追求	110
二、心的地位	113
三、格物的方法	116
第二節 格物與致知	119
一、物格而後知至	120
二、「知」的涵義	123
三、本心知識的發用	126
第三節 知行問題的思考機緣	129
一、學派傳承	131
二、時局反思	134
第四節 知行關係的辯證	138
一、知與行的關係	138
二、知與行的聯繫	142
三、知行觀念的應用	145
第五節 小 結	149

下 冊

第五章 許衡倫理道德價值體系的建構（一）	
——道德修養的功夫	153
第一節 道德修養的目標	156
一、上應天理	157
二、爲善去惡	160
三、知行一致	163
第二節 道德修養的工夫	165
一、正心、持敬	167
二、慎獨、中庸	172
三、真知力行	175
第三節 處事哲學	178
一、自我修養	180
二、群己關係	183
三、經世濟民	188
第六章 許衡倫理道德價值體系的建構（二）	
——政治思想與實踐	193
第一節 倫理觀念的延伸	195
一、政治思想的形上依據	196
二、倫理化的政治思維	199
三、內聖而外王	202
第二節 道統與治統	205
一、理學家的訴求	206
二、德與力的辨證	208
三、世祖與儒臣們的互動	211
第三節 君道與臣道	214
一、君 道	216
二、臣 道	220
第四節 政治思想的制度化	224
一、行漢法	226
二、定官制	229
三、興教化	234
第七章 許衡倫理道德價值體系的建構（三）	
——教化的志業	237

第一節 教育的目標	239
一、明人倫	241
二、培養人才	243
三、內聖而外王	247
第二節 教育的內容	251
一、道德理性的喚醒	252
二、經史的涉獵	255
三、廣泛的學習	259
第三節 教學的策略	263
一、因材施教、啓發引導	264
二、溫故知新、學以致用	267
三、循序漸進、內外薰陶	270
第四節 績效與影響	273
一、宣揚孔孟教化	274
二、延續程朱理學	276
三、教育的恢復與發展	278
四、政治穩定與引發革新的力量	280
第八章 許衡倫理道德價值體系的完成	283
第一節 思想系統的架構	284
第二節 價值體系的形成	287
第三節 價值體系的特色	290
第九章 結 論	295
參考書目	301

第五章 許衡倫理道德價值體系的建構

(一)——道德修養的功夫

儒家認為人群社會的安定祥和，奠基於某種層次分明的倫理秩序，倫理秩序一旦紊亂，就意味著國家社會將混亂不安，然倫理秩序的維持，則有賴每個組成分子對此倫理秩序的認同和踐履。儒家的道德修養工夫，就是因應這套倫理秩序的認同與踐履所產生的一系列工夫次第，而《大學》中明確提到的「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」等八個條目，就是這個工夫次第的具體步驟。因此，有關道德修養之事，貫串於儒家「內聖外王」的整體事業之中，實有其至關重要的地位。

儒家論及道德修養之事，有兩個基本的前提：一是肯定人的本性是善的，或者是有為善的意願或傾向；一是強調天地之間確有某種與道德之事相應的原理或常道，可以作為人們立身處世的準則。前者肯定並強化道德修養之事的可能性；後者的宣示，則是將道德之事經由某種天人相應的倫理法則確認後，進一步與儒家「內聖外王」的理想相互結合。這兩個觀念，可以說是儒家道德修養工夫論的基本內涵，也是身為一個儒者應該終身信守的目標，是故，儒家道德修養工夫的內容，絕非僅止於某種學說或技能，而是每個儒者終身奉行不悖的指導原則，它是一種入世精神的展現，也是生命事業的限追求。儒者一旦視其為自身存在的價值，他們就以道德的修養激發生命的活力，潤飾自己生命的本質，也將道德修養工夫的實踐成果持續累積，期待建立一個「內聖外王」的理想境界，此乃師弟之間代代相傳，綿延不絕的信條。

然而，儒家的道德意識，不僅是出自於某種激烈的道德情感而已，而是

具有強烈的道德理性做後盾，然此道德理性的功能，將原本屬於學派或宗教式的主觀道德期許，融入了某些來自於客觀普遍原理的制約，以及人群團體中應用的實務績效，便形成了道德修養工夫的主要內涵。於是，從此由內到外的聯繫之中，儒者們深信個人道德的修養足以改變整個國家社會的內在本質，卻也時刻不忘來自於天意的啓示，或者是因應時勢變化現象的考慮。正因如此，儒者便能夠隨著時代的變化，迭有新創，卻又不失儒家本色，而成為中國數千年來的主要學派。

就儒家而言，道德修養的工夫具有兩個層次：一是「內聖」，一種主觀的道德意識與實踐，它要求在修身過程中發揮「心」的主導作用，完成一連串道德修養工夫的要求；一是「外王」，乃客觀的道德意識和實踐，他要求從匯通「心」與「物」的精神中〔註1〕，將工夫的次第外擴至「齊家」、「治國」、「平天下」等「外王」的事業之中。然此兩者斷不可分，因為儒家堅信「內聖」是「外王」的基礎，「外王」的理想與事業是「內聖」工夫的具體實現。道德修養工夫貫通兩者，講求自我修養的「內聖」固是道德修養工夫的目標，由自身擴及天下國家的「外王」事業，自然也是道德修養工夫的對象，由於儒家經世的熱情，「內聖」工夫的深化，發展到「外王」事業的完成，即是儒者經世致用的終極目標了。

兩宋理學家對道德修養工夫觀念的細緻化，與實踐時工夫次第的具體要求上，用力頗深，許多學者在發展出一套倫理道德的價值觀之後，即刻伴隨著道德修養功夫的訴求。原因無他，正是因為儒家原本就具有強烈的入世期待，而此道德工夫的展現，就是具體地要求實現從修身到治國平天下的經世理想。這種學術發展的現象，成因頗多，除了來自於釋、道兩家在思維模式上的刺激與反省外，儒家原本從「自然觀」到「心性論」的連接，與夫「格致論」到「知行觀」兩者的呼應，都是理學家著意繼承，乃至積極建構的一套倫理道德價值體系的主要養分。但每個理學家的體會不同，時代環境的影

〔註1〕 唐君毅曾說：「一切人類文化，皆是人心之求真善美等精神的表現，或為人之精神的創造。」此「精神」乃「心靈依其目的，以主宰支配其自己之自然生命、物質的身體，並與其他自然環境、社會環境發生感應關係者。」人之精神活動，與客觀外物互相感應的過程，不免感覺受到限制和束縛，但人恆能於限制束縛中，爭取精神之自由，不陷溺其中，「所以精神之概念，乃一統攝心與心外之物，主觀與客觀，自由與阻礙等之綜合概念。」（《心物與人生》，台北：台灣學生書局，1989年），我們認為唐氏所稱統攝心與外物的精神，正是儒家要求「內聖外王」理想具體實現的基本條件。

響不一，發展出的價值體系也不盡相同，因而在「內聖」與「外王」理想的偏重有別，有關道德修養工夫的內涵也隨之改變。本文前述各章已將許衡在「自然觀」、「心性論」、「格致論」、「知行觀」的連接與呼應，做一概略的評述，許衡以之建構的倫理道德價值體系，便呼之欲出了。然此價值體系的內涵，無論其在「內聖」與「外王」的偏向為何，均須以道德修養工夫為先，做為貫串兩者的基礎觀念，所以我們如果試圖掌握許衡的倫理道德價值體系，就必須先了解許衡在道德修養工夫上的立場。

然而，我們想要特別強調的是，有關許衡道德修養工夫的思想，多是來自於繼承先儒之說，這在本文第三章「從自然觀到心性論」，以及第四章「從格致論到知行觀」兩個部分，都有概略性的闡釋，而此兩者歸結出來的結論，就是許衡道德修養工夫的主要內涵，本文對許衡道德修養工夫的理解，也是順著這兩條思考路徑形成的一套道德實踐規範。此外，做為倫理道德價值體系的基礎，許衡道德修養工夫的相關理論，在整個體系中的「內聖」與「外王」兩個大範疇，展現了其舉足輕重的關鍵地位。這是因為，道德修養工夫的內涵不僅是「內聖」的基礎，也是擴及「外王」時的主導力量，落實在許衡的歷史表現上看，他在道德修養工夫上的體會，直接影響了他在政治思想與實踐，與教化志業上的立場。換句話說，許衡將道德修養上的體會，直接應用到政治的論述和實踐之上，而且表現在教化的工作上，他也是把道德修養的心得，用來教育弟子，樹立典範的。我們認為，為許衡定位道德修養工夫的範疇意義和功能時，這個範疇的立論基礎，以及它在許衡倫理道德價值體系中的地位，和其他範疇的互動關係，都是我們應該要注意的部分。

本章首先討論道德修養的目標，接著指出許衡道德修養工夫的內涵，其次則以此修養工夫的內涵，說明許衡如何形成他的一套處世哲學。許衡建立其道德修養工夫的次第，絕非憑空而起，或者是重彈宋儒老調，他必須先行設定道德修養的目標，才能以之為基礎，展開道德修養的工夫次第。換句話說，許衡對道德修養之事的體會，乃源自於消化宋儒在「自然觀」、「心性論」、「格致論」、「知行觀」等方面的成績，再加以綜合，藉以形成其道德修養工夫與實踐的內涵。一旦了解許衡道德修養的目標之後，我們就可以正式探討他在道德修養工夫上的見解了。

有關道德修養工夫的內涵，許衡多是透過經典的詮釋上闡發的，諸如《大學直解》、《大學要略》、《中庸直解》等書均是，因此，如果我們以這些經典

的主要概念，諸如「正心」、「持敬」、「慎獨」、「中庸」等觀念為綱，並觀察其在「真知力行」上的訴求，應該可以迅速掌握許衡道德修養工夫的精蘊。儒家所倡導的倫理道德之事，原本就在於維繫社會倫理的和諧，他們相信透過自我修養工夫的完善，擴及社會國家的層面上，也是能夠獲得相同的效果。許衡在政治思想與教化的事業上，對元廷貢獻頗多，也對後世影響深遠，因此，我們有理由相信許衡雖在道德修養工夫的相關理論，建樹不多，但他已然自成體系，而且將這些道德修養工夫轉化成處世的原則，及政治與教育實務的基礎理念上。是故，許衡道德修養工夫的內涵，之所以能成為許衡倫理道德價值體系的重要基礎成分，也肇因於此。前文曾說許衡不但將道德修養工夫做為「獨善其身」的法門，也用於「兼善天下」的理想，所以，許衡將這些道德修養工夫轉化成某些處世的原則，也成為實踐於政治與教育事務上的重要依據。

第一節 道德修養的目標

許衡有關道德修養工夫的意見，是順著儒家「內聖外王」的思維模式，逐步建構而成的，因此，對許衡而言，道德修養的工夫，不僅是一套學理，也是實踐的法則；他一面強調「獨善其身」，更著意於「兼善天下」，這是我們在試圖掌握許衡道德修養工夫的思想時，應該具備的基本認識。既然如此，依照儒家「內聖外王」的終極理想，衡諸道德修養的意義，似乎不能僅是停留在個人內在道德理性的啟發，應該更強調與社會倫理脈絡接軌，才能發揮其修身乃至治國平天下的功能。如果道德修養的範圍如此廣袤，道德修養的工夫應該被設定在何種意義之下？道德修養所追求的目標是什麼呢？

所謂道德修養的目標，其實是一種價值判斷的用語，儒家多以倫理道德為依準，所以就是一種倫理道德的價值判斷，道德修養目標的確立，就是賦予道德思想與實踐某種價值的標準，以及決定道德修養工夫所努力的方向。我們認為，許衡有關道德修養目標的看法，就是其倫理道德的價值觀的標準，這個價值觀將主導著整個「內聖外王」理想的實現，以及個人倫理道德價值體系的完成。然而，我們必須特別強調的是，許衡對道德修養工夫的相關看法，並非憑空而來，乃是透過繼承先儒從「自然觀」到「心性論」，以及從「格致論」到「知行觀」的兩個思維方向而來，落實到道德修養目標的論述上，我們便可歸納出許衡在此兩個思維方向的討論成果。

因此，本節將順著本文第三章、第四章的討論路徑，為許衡道德修養的目標，規劃出「上應天理」、「為善去惡」、「知行一致」三個範疇。這三個範疇，乃因循本文前已論及的兩條思維路線，更重要的，此已將儒家「內聖外王」的理想，做一全面性的呈現，如此一來，本章以下各節也可遵照這樣的論述模式，將許衡的道德修養工夫的真意，做一如實的闡釋。

一、上應天理

先秦儒家本有「天人合一」的觀點，特別強調天與人的密切聯繫，直至兩宋儒家再興，理學家繼承《中庸》、《易傳》以來的傳統，以及來自於釋道學說的試煉，便將「自然觀」的內涵，做一精緻化的完整建構，於是諸如「理」、「氣」二分；自然法則；義命分立；萬物生成變化等範疇，都成為理學的重要論題。兩宋理學家雖然在「自然觀」的部分有所創見，但其真正的用心，還是落在實際的人文關懷之上，關於這個部份的討論，本文第三章已詳加疏解，此處不再贅述。因此，理學中的「自然觀」就成為安立人群社會中倫理道德價值的重要憑藉，理學家在理論的建構中，透過形下事物的綜合歸納，匯集成為某種形上之理，做為天地間萬事萬物遵循的惟一法則。而且他們更將人世間的倫理道德價值溯源於某種形上之「天理」，藉以喚醒人們「民胞物與」的全面關懷，並強調人之所以為人，重在尋找其存在之價值，人生成於天地之間，應該奉行「天理」之本然，克盡倫理道德之應然，不僅成己，也須成物，由此生命的意義和價值才得以朗現。

然而，道德修養工夫與「天理」的關係為何呢？前已明言兩宋理學家將「天理」規定為事物所應共同遵循的形上之理，人既產於天地之間，怎能自外於「天理」呢？儒者一向認為倫理秩序的穩固是國家社會長治久安的惟一保障，而此倫理秩序正是「天理」的具體表現，道德修養工夫原是為促進倫理秩序井然而發的，因此儒家進而將道德修養工夫視為某種追求「天理」的不二法門。兩宋儒學以來，程朱講「格物致知」，雖極言所窮者乃萬物之理，但因儒家本質乃關懷人倫日用之事，故仍強調窮究倫理道德之「理」為儒者最重要的使命。從另一個角度觀察，道德修養工夫與實踐的過程本身，就是「天理」的具體實現，「天人合一」的確切義涵，就在此工夫之即知即行的體驗中發揮，我們可以這麼說，人從一套道德修養工夫中感知天理，而工夫的本身也是「天理」的表現，故確實進行此修養工夫，並落實於「內聖外王」

的事業之中，就緹一種積極企求上應天理，贊天地化育的做為。

許衡繼承先儒遺緒，也將道德修養之事視為儒者上應天理的表現，他說：「人能自戒懼而約之，以至於至靜之中，無所偏倚，則吾之心正，天地之心亦正。故三光全、寒暑平、山岳奠、河海青，而天地各安其所矣。」（《魯齋遺書》卷五，〈中庸直解〉）。人能主觀地進行道德修養工夫，即上求與天合一，可以贊天地之化育，這裡所說的「吾之心正，天地之心亦正」，並不是指某種神秘的力量，足以呼天喚地，改變天地萬物的現象，而是強調道德修養之因天理之本然，自覺地順應天地生成變化之道，無所違逆，故與天地為徒，與萬物各安其所，互不侵奪，所以能達到「天地各安其所」的境界。

然而，許衡的道德修養工夫觀念雖從「天理」的本然上立論，但其最後的歸宿，仍然得回到人世間倫理秩序的實際問題上。所以他在解釋孟子「盡心知性知天」的意義上說：

盡其心者，知其性也，知其性則知天矣。在《大學》所謂物格知至也，是知到十分善處也，存其心、養其性，所以事天也。在《大學》所謂意誠心正是也。行分善處也，存謂操而不舍，養謂順而不害，事謂奉承而不違也，常存養其德性，而發為惻隱、羞惡、是非、辭讓之情，不使少有私意變遷，夫如是乃所以事天也，或天或壽，一聽天之所為，不敢有二心，此則盡心知性之功，至修身以俟之，則事天以終身，此之謂立命也。（《魯齋遺書》卷二，〈語錄下〉）

所謂「存其心、養其性，所以事天也。」實際上就是指人透過某種道德理性的自覺，上應天道，繼而因天理之本然，自然抒發出「惻隱、羞惡、是非、辭讓」之情，並從道德修養工夫的堅持中，不使私慾影響天賦德性的內涵，方可做到「存心」、「養性」、「事天」的要求。此外，許衡又說：

五常性也，天命之性，性分中之所固有，君臣父子夫婦長幼朋友所行之道也，率性之道，職分之所當為。（《魯齋遺書》卷一，〈語錄上〉）

上段引文更足以證明道德修養工夫的努力，主要還是將天賦的德性，施之於「君臣父子夫婦長幼朋友」等倫理關係之上。許衡甚至將這個努力，解讀成「率性之道，職分之所當為。」的具體要求，他曾說：「萬物備吾身，身貧道未貧，觀時見物理，主敬得天真。」（《魯齋遺書》卷十一，〈觀物〉），也是這種想法的再次印證。

上述許衡雖然強調道德修養工夫重在上應天理，但實際施於人事之中，在面對必然的客觀限制時，許衡還是特別著重主觀道德修養的積極意義，他說：

所以然者，是本原也；所當者，是末流也。所以然者是命也；所當然是義也。每一事每一物須有所以然與所當。（《魯齋遺書》卷一，〈語錄上〉）

他要求人們要在現實環境中，分辨出哪些是屬於客觀的限制，哪些是主觀的倫理價值，並認定每一事物都存在著這兩個層面，人們欲建立其自身的倫理道德價值體系時，首先就得辨別這兩者的差異。人一旦分辨現實中「義命分立」的情況，更應積極地有所作為，而非屈服於客觀的限制之下，此處乃見儒家對人文精神價值的肯定。許衡舉四季著衣為例，說明義命兩者的關係：

人處富貴貧賤，如天之春夏秋冬，天行春夏，令人有春夏衣服，天行秋冬，令人準備秋冬衣服，冬裘夏葛即其義也。天有命，人有義，雖處貧賤富貴，各行乎當為之事，即義也。只有一個義字，都應對了，隨遇而安，便是樂天知命也。（《魯齋遺書》卷二，〈語錄下〉）

人面對天命的客觀限制，能做到「只有一個義字，都應對了，隨遇而安，便是樂天知命也。」就在強調人可以不受外在環境的限制所拘，逍遙自在，便是樂天知命。

「義命分立」的觀念，特別在面臨危難之時更具意義，所謂：

人於患難間，只有個處置放下，有天之所為，有人之所為。合處置者，在乎人之所為，以有義也；合放下者，在乎天之所為，以有天命也，先盡人之道義，內省不疚，然後放下，委之於命也。（《魯齋遺書》卷二，〈語錄下〉）

有所為有所不為，全然為「義」衡之，更見其可貴之處。事實上，「義命分立」的觀念早見於先秦儒家之說，這個觀念本是儒家入世傾向下無可避免的價值判斷。但為何先秦至許衡，這樣的觀念仍然不斷地被提出、被強調呢？我們認為，當是與詮釋者的時代環境關係密切。許衡當元初之際，世衰道微，儒者但以興作事功為己務，仕隱進退，能否一以「道」為依歸，至關重要，許衡一生屢召屢辭，後世多有毀譽者之聲，若欲深求其本心，或許可以從此處窺知一二。另外，本文緒論曾提及，元初某些儒者重事功實務而忽略操守，俟後王文統等「聚斂之臣」多出於此，就是明證，此乃許衡、姚樞等深惡痛

極之流，然而這種歷史現象，或許也可以從儒家「義命分立」的立場所衍生的「義利之辨」，加以解釋。

此外，許衡道德修養工夫本在上應「天理」，而聖人所欲修養者，乃回歸天賦虛靈明覺本性，但命乃天所賦予，行義也是回歸天賦本性之舉，兩者皆出於天。許衡獨獨強調「義」的重要而刻意忽略「命」的束縛。我們納悶的是，為何兩者皆出於天而差異如此之大呢？事實上，許衡以「氣」說萬物的形下材質，乃至富貴夭壽賢愚福禍都是「氣」所造成，本文第三章已有討論。我們認為「義命分立」的提出，用意本不在強調天之所命的客觀限制，而是鼓勵人面對此限制自覺地堅持道義之所當為的可貴，這也是儒家發揚人文精神的特色。此外，如前所述，如果我們把許衡的義命之說還原到元初的亂世中，從觀察其進退仕隱，一依於道，無畏貧賤飢寒的歷史現象而言，或許更具有其深刻的意義。

二、爲善去惡

涉及倫理道德的命題中，善惡常是需要先做澄清的一組概念，這是由於善惡的意義、內涵、以及其應用於人群社會所產生的影響，直接關乎道德修養工夫的努力方向，所以歷來的倫理學說，皆著重於闡發善惡兩者在倫理學上的明確定義，並以此設定倫理道德的價值目標，指出一系列可行的道德修養工夫。「爲善去惡」當是人類在倫理道德修養上的共同目標，然而，由於人們對善惡的認識有別，積極地進行「爲善去惡」的道德修養工夫時，所採取的策略也會因之有所差異。於是，在我們試圖了解某個思想家如何透過道德修養工夫，達到所謂「爲善去惡」的目標，甚至藉此塑造出理想的大同世界時，或許先從他對善惡的看法，以及兩者的互動關係上探討，應該比較容易掌握其思想的核心。

儒家是先從「善」的肯定開始，進而指出「惡」的可能性，所以善惡並非對立的兩個概念，「惡」的存在乃因某種外在誘惑而導致本性之「善」的被蒙蔽所致，所以，道德修養工夫就在於克制「惡」的產生，發揚人性本善的部份，在社會倫理的實踐上，就是積極地做到「爲善去惡」的要求。因此，儒家的道德修養工夫是從發揚本之善爲目標，藉著某種修養工夫的砥礪，維持此善性不墮入外物的誘惑，惡便無產生的可能了。故先秦儒者特重闡發人性之本然，並以之對治外在可能導致爲惡的誘惑，但，如何闡發人性之本然

呢？先秦儒家是從道德理性的自覺出發，進而衍生一系列的道德條目，而且也將維繫社會倫理秩序的禮樂儀文，賦予了道德的重要義涵。這種做法，是繼承周代發揚人文精神的特性，強調內在的道德理性是一切禮樂儀文的基礎、道德修養工夫與實踐的動力，自然也是「爲善去惡」的主要憑藉。較之對「惡」的理解，儒家顯然將「善」視爲更基礎、更具本源價值的概念，所以儒者始終堅持人性的光明面是自發的、不辯自明的，所謂的「惡」只是本然之善短暫的受到蒙蔽，一經涵養省察，即可恢本性純然至善的狀態。因此，儒者便將此「善」之本源價值意義，加以擴展，形成某種足以創造「天人合德」的契機，我們如果了解了這一點，便可以掌握儒家善惡觀念的精髓，當然也不難找出理學家思想脈絡的軌跡了。

兩宋理學勃興，隨著「自然觀」的不斷深化，乃促成道德理性與認知理性的進一步結合，內在的道德理性因而得以向上提昇，藉以尋覓出形而上的價值本源，天理與人性合一，終於造成從「自然觀」到「心性論」的思維模式，也從而建構了倫理道德價值的新體系，元初的許衡就是在這種思維模式的影響下，建立其學術思想的體系的。許衡說：「人稟天命之性爲明德本體，虛靈不昧，具眾理而應萬事，與堯舜神明爲一。但眾人多爲氣稟所拘，物欲所蔽，本性不得常存……無人獨處卻便放肆爲惡。」（《魯齋遺書》卷二，〈語錄下〉），這段話中所謂「存天理之本然，而不使之須臾離道，此所謂致中也，存養之事也。」就是順應由「自然觀」到「心性論」的思維模式，所理解的一套道德修養工夫次第，而其主要的目的仍是在保有本然之善，祛除因「氣稟所拘，物欲所蔽」的惡，故其對善惡的觀點，以及道德修養工夫的發展與歸結處，仍不脫先秦儒家本色。

可是，先秦儒家指點道德之事時是從日常生活的瑣事爲例，少見西方概念分析式的論辯，這種現象可從孔子慣從當下提點行仁之方、孟子論四端的舉例方式輕易察覺得到。是否兩宋儒者也是如此？這意味著儒家在道德修養工夫有何特性？善惡兩者的界定又是如何？我們認爲這兩個問題息息相關，而且是基於同一個前提所形成的思維結論。中國傳統的思想重實用，雖不如西方哲學以概念分析見長，但吾人多可從其在政治社會的詮釋進路中，發掘善惡這一組概念的明確意義，此乃中外思想的主要差異，也是中國傳統學術思想的特色之一。儒家思想不僅重實用，且基於其強烈的入世傾向，故早在先秦時期，有關善惡觀念的界定，就是從維護社會倫理秩序的觀念下逐漸形