

教育研究集刊

2025年6月，71（2），頁143-182

[https://doi.org/10.6910/BER.202506_71\(2\).0001](https://doi.org/10.6910/BER.202506_71(2).0001)



先秦儒家思想中「權」概念 之德育意涵：以孔、孟、荀三家為例*

周仲賢

摘要

研究目的

當今快速的科技進步與全球化發展，改變我們的生活及工作方式，使得人際關係與其事務愈趨多元、複雜且變動劇烈。身處當代多變的生活世界，我們須持守道德原則，提出適當合宜因應策略的能力，以增進生命的發揮及榮盛。先秦儒家哲學肯定人能行善，重視「成己成人」的價值，並強調妥善的道德修養與實踐工夫。本研究基於文化價值根源，以孔子、孟子與荀子三位重要思想家為主，根據經典分析可行的方式，同時探究指導及學習方法，期能回應當代生活世界，亦提供當前道德教育參考。

主要理論或概念架構

不適用。

*改寫自博士論文，指導教授：溫明麗、葉坤靈

周仲賢，國立臺灣師範大學教育政策與行政研究所博士後研究員

電子郵件：jeremiahc79@gmail.com

投稿日期：2024年12月03日；修改日期：2025年04月08日；接受日期：2025年05月26日

研究設計／方法／對象

本研究運用概念分析及詮釋學方法，以《論語》、《孟子》、《荀子》為主要文獻，分析孔子、孟子、荀子思想中「權」的意涵，並闡釋三家思想中有關「權」的學習或教導原則。

研究發現或結論

本研究探討孔子、孟子、荀子所提「權」的概念，其意指人能深刻而透徹地覺知，且依據道德原則「仁、義、禮」，即「愛人」、「正當」、「合情理」，作為思考與判斷的根據。同時，尚指人能認識與評估實際情境的條件，同情共感他人的需求，並藉由審時度勢、衡量輕重、周全的思慮、審慎的拿捏、合理的闡釋與推論及靈活變通的思考，以求最適切之判斷或行動，而能正當合宜地實現道德價值，從容地回應多變複雜的生活世界。即使因特殊或緊急之狀況必須違背常行規範，亦為符應更適當或更高層之道德原則，且皆以「善」為目的。

本研究分析並討論《論語》、《孟子》、《荀子》等經典中道德修養的工夫，提出指導與學習「權」的要旨及原則，包括：一、學習道德的相關知識，對道德原則與價值建立清楚與正確的認識，掌握人我生命共榮的言行規範；二、學習有助用「權」，例如道德推理、想像力、開放性、批判性及合理性等思維與態度；三、學習自我省察與覺知，省覺天賦道德心與其顯發的道德意識或原則，察識處境中他人或群體的需求；四、向榜樣學習，藉由道德原則靈活變通的具體典範，督促自我反省、思考與仿效，產生深刻的潛移默化；五、透過實踐學習，避免單憑書本知識或套用規則公式，而在實際情況中斟酌權衡、操演學習以逐漸熟練。

理論或實務創見／貢獻／建議

本研究在建構及豐富當代道德教育理論或實務的主要貢獻與創見，簡述如下：

一、根據經典，探究且充實傳統文化價值及其當代意義，並提出能回應現今多變複雜生活世界，以及使自我與他人的生命共榮之所需能力或可行方法；同時，基於經典，闡釋、分析與呈現適合的指導或學習前揭能力或方法之要則，提

供現今道德教育參考。

二、澄清將道德視為僅要求人們依循規範法則或服從操行條目之誤解，並破除儒家思想就是僵化保守的教條與束縛等刻板印象，進而彰顯儒家思想中，靈活應變、通情達理、因時制宜，以及鼓勵省思與創新的面向。

關鍵詞：孔子、孟子、荀子、道德教育、權

Bulletin of Educational Research

June, 2025, 71(2), pp. 143-182

[https://doi.org/10.6910/BER.202506_71\(2\).0001](https://doi.org/10.6910/BER.202506_71(2).0001)

The Moral Education Implications of the Concept of “Discretion” in Pre-Qin Confucian Philosophy: The Cases of Confucius, Mencius, and Xunzi

Chung-Hsien Chou

Abstract

Purpose

The rapid technological advancements and globalization today have transformed our ways of living and working, making interpersonal relationships and human affairs increasingly diverse, complex, and dynamic. Thus, living in such a world, guided by moral principles, it is essential to cultivate the ability to provide suitable responses or strategies to foster progress and flourishing in human life. Pre-Qin Confucian philosophy affirms humanity’s capacity for moral action, emphasizing the value of “self-cultivation and benefiting others” as well as the proper approaches to the practice of morality. Therefore, grounded in these foundations of our cultural values, this study aims to analyze feasible and appropriate methods based on the philosophy

Chung-Hsien Chou, Postdoctoral Fellow, Graduate Institute of Educational Policy and Administration, National Taiwan Normal University

Email: jeremiahc79@gmail.com

Manuscript received: Dec. 03, 2024; Revised: Apr. 08, 2025; Accepted: May 26, 2025.

of Confucius, Mencius, and Xunzi from classical literature. Furthermore, it explores pedagogical principles for teaching and learning these methods in the way that are responsive to the contemporary society, while ultimately providing a reference for current moral education.

Main Theories or Conceptual Frameworks

Not applicable.

Research Design/Methods/Participants

This study employs concept analysis and hermeneutic methods, using *The Analects*, *Mencius*, and *Xunzi* as primary literature, to analyze the concept of “discretion” in the philosophies of Confucius, Mencius, and Xunzi. Furthermore, it elucidates the learning and guiding principles of “discretion” based on these thoughts.

Research Findings or Conclusions

This study explores the concept of “discretion” as proposed by Confucius, Mencius, and Xunzi. Discretion refers to individuals’ ability to deeply understand and uphold the moral principle of “benevolence,” “righteousness” and “appropriateness,” as the foundation for moral judgment and action. Meanwhile, discretion also entails individuals’ capacity to recognize and analyze the specific circumstances, understand others’ needs, as well as assess the situations, weigh pros and cons, and then think carefully, comprehensively, and behavior rationally. Moreover, for the most appropriate decisions or actions, people must think flexibly and adaptively, which enable them to realize moral values appropriately and respond to dynamic and complex world. Even when special or urgent circumstances necessitate deviations from conventional norms, such deviations still should be based on more appropriate or higher moral principles, with “goodness” as the goal.

Furthermore, the study analyzes the ways of moral cultivation in classics such as *The Analects*, *Mencius*, and *Xunzi*, and proposes principles for teaching and learning “discretion.” These include:

1. Study relevant moral knowledge to establish a clear and correct understanding of moral principles and values, and master the norms of behaviors that contribute to

flourishing of everyone's life.

2. Develop relevant ways of thinking and attitudes, such as moral reasoning, imagination, open-mindedness, critical and rational thinking.

3. Learn self-reflection and cultivate moral awareness, including developing one's innate benevolent mind and its manifestation of moral consciousness or principles, as well as discerning others' needs in different situations.

4. Learning from exemplars, whose flexible application of moral principles in specific situations serves as a concrete model, encourages self-reflection, critical thinking, and emulation, leading to a subtle yet profound influence.

5. Through practical learning, avoid relying solely on book knowledge or applying rigid rules. Instead, one should carefully consider and weigh up all the factors in real situations, learn by practice, and gradually become more adept.

Theoretical or Practical Insights/Contributions/Recommendations

The contributions and innovations of this study to the development and enrichment of contemporary moral education theory or practice are summarized as follows:

1. Drawing from the insights from classical texts, the study explores and enriches the values of traditional culture and their contemporary significance, and proposes required abilities or feasible approaches which respond to today's dynamic and complex world as well as enable the harmony and mutual flourishing of oneself and others. Meanwhile, it explains, analyzes, and provides appropriate principles for teaching or learning the aforementioned abilities or approaches, rooted in the classics. These serve as valuable references for contemporary moral education.

2. This study challenges the misconception that morality is merely about following rules or being confined to a rigid code of conduct; break the stereotype that Confucian thought is dogmatic and conservative. Moreover, it highlights the flexibility, empathy, adaptability, rationality, and encouragement of reflection and innovation within Confucian philosophy.

Keywords: Confucius, Mencius, Xunzi, moral education, discretion (Quan)

壹、前言

我們正處於快速變化且充滿挑戰的時代。科技飛速進步，特別是人工智慧、大數據與物聯網等發展，持續改變我們的生活及工作方式，而全球化的進程加速，又讓各地文化、經濟與政治的更緊密連結，使得生活世界富於變化，也有更多衝突，人際關係與事務的發展愈發繁複。在這與過去所知所想完全不同的社會，我們的思考與行動能否持守道德原則與價值，同時能自我省思、審時度勢、靈活應變，找出適當合宜的策略，以妥善回應當下處境，進而讓人我共好共榮，實需學習或精進因應各種面臨情境的能力。

就我國當今的教育宗旨，不論是法律對培養學生關懷與尊重他人，以及思考、判斷與創造能力的規定（教育基本法，2013），或是《十二年國民基本教育課程綱要總綱》對學生應具適應現在生活且面對未來挑戰的知識、能力與態度，以及實現「自發」、「互動」、「共好」教育理念之要求與期待（教育部，2014），皆顯示教育著重養成學生道德關懷，融會貫通所知所學，妥善因應多變複雜的社會，並能周全、批判且具創造性地思考與判斷，在不同的具體處境中，合情理、合時宜地待人處事。簡言之，學習具備立基於道德價值，以人我生命的共存共榮為目的，而能妥善、靈活地因應實際生活處境之思維或行動能力，應是當今教育努力的共同目標。

「道德」蘊含一套行為規範，可幫助人們以公義且合理的方法因回應生活情境、解決衝突，增進更大的自由與幸福（Pojman, 2002）。「道德」更連結了自我與他人的存續，並追求各個生命價值的實現，顯示「道德」並非存在於真空，始終在探究與回應具體、獨特且是真實遭遇或感受的難題或情境。故為因應充滿變化及新意的當今社會，「道德」需要靈活與彈性，以讓我們做出符應當前需求或條件的可行決策（Pappas, 1998）。

再從我們思想或價值傳承的背景言之，中國哲學重視「生命」並強調「道德」的修養與實踐能增進人類生命的發展（牟宗三，2005）。其中，儒家思想指出道德行動不僅應根據道德原則，更要考量文化或社會背景，顧及不同情境與他人的需求，而能自主地省思、詮釋與判斷，以回應多變複雜的世界且適當地傳達

「善」，使人我的生命各得其宜（黃慧英，1995）。孔子提出「仁」為核心價值，建立道德的原則與價值並開創儒家哲學，展現對生命的關懷、維護及發揮，而傳承與弘揚孔子之學貢獻最大的孟子與荀子，分別向內在性與客觀化發展，全幅展現先秦儒家「合內外之道」的道德蘊義、價值、工夫及實踐方向。他們不僅關心道德決策與行動的常理原則，更強調其實踐應依時地制宜，例如，靈活應變的「權」便是重要的能力，其彰顯道德原則的實際意涵，更能使人我各遂其生（蔡仁厚，1990b）。故先秦儒家同時重視道德實踐的「應當」與「合宜」，「在諸般分殊的道德處境，所採取的決策或行動應當恰到好處，合乎時措之宜，而表現仁愛之道」（傅偉動，1986，頁47），如此思考及行動的能力或方法，應可符合前述當今教育之共同需求。

是以，為因應現今快速變遷、多元繁複的生活世界及真實面臨不同的具體處境，做出應該如此且適切恰當的道德判斷及行動，並回應我國對培養學生道德關懷、自主省思、靈活適應等能力的企盼，本研究從我們文化價值的重要根源出發，惟因先秦儒家哲學內容豐富且限於篇幅，爰優先探討最具代表性之孔子、孟子、荀子三家思想，並以此三家為例，基於原典展現何謂及如何學習依時靈活變通的道德思考與實踐能力，運用概念分析及詮釋學方法，根據《論語》、《孟子》、《荀子》且輔以其他重要經典，分析三家所指「權」的意涵，並探究三家有關修德踐德的要義，試圖闡釋提出讓我們能獲得「權」的思考與行動能力之學習或指導要則，期能提供當前道德教育參考。

此外，研究儒家思想的中文研究雖是汗牛充棟，但定位且探究「權」為依時靈活應變的道德實踐能力之論述卻相對稀少，而若搜查完整闡釋先秦儒學孔、孟、荀三家所提「權」之意義，並探求其道德教育原則、要旨或蘊義之專著，則未有所獲¹。故本研究嘗試分析三家此類實踐能力，並研提學習或教導此能力之原則，在彰顯先秦儒家哲學具創造性的面向，以及建立德育理論架構的企圖上，應有貢獻且具參考價值。

¹ 以中文文獻為主，使用「權」、「儒家」、「孔子」、「孟子」、「荀子」、「德育」、「道德」等字詞，查詢Airiti Library華藝線上圖書館、臺灣博碩士論文知識加值系統、HyRead台灣全文資料庫，並透過Google學術搜尋查詢，包括博碩士論文及期刊論文等。

貳、孔、孟、荀所言「權」之意涵

本節分別探析孔子、孟子與荀子所提「權」的意義，並藉由討論「權」與「經」的關係再釐明「權」概念內涵的輪廓，最後綜述三家思想中「權」的共通要義。

一、孔子言「權」

孔子說：「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權」（《論語·子罕》）（宋·朱熹，2016，頁156），他談到四個人與人相處成長的階段：共同學習、行走人生正途、立身處世、權衡輕重得失，其中，可同在社會立身處世，行事卻未必能妥善權衡應變（傅佩榮，2020）。這是儒家典籍中首次提及「權」並指出從「共學」、「適道」、「立」到「權」之由易而難的進程，「權」相較是更艱難的階段（陳昭瑛，2001，2005）。

此處所言之「立」與「三十而立」（《論語·為政》）（宋·朱熹，2016，頁70）之「立」同指在社會立身處世，依《論語》孔子言：「不學禮，無以立」（〈季氏〉）、「不知禮，無以立也」（〈堯曰〉）及「恭而無禮則勞，慎而無禮則蒞，勇而無禮則亂，直而無禮則絞」（〈泰伯〉）（宋·朱熹，2016，頁243，273，138），可知立身處世的憑藉為「禮」，是做人處事的準則規範，使人合情理地表現內在情感與生命行動，以立足社會（傅佩榮，2020）。《禮記》亦有言：「禮也者，理也」、「夫禮，所以制中也」（〈仲尼燕居〉），以及「禮者，天地之序也」（〈樂記〉）（清·孫希旦，1990，頁1272，1268，990），指「禮」具條理性、適切性及秩序性，是合理有序言行的原則。

但如邢昺釋云：「人雖能有所立，未必能隨時變通權量其輕重之極也」（魏·何晏注、宋·邢昺疏，2001，頁138），孔子強調除須依「禮」作為，並應能衡量評估所處實際情境，順應時勢變通判斷，方能妥善因應不同狀況，而「權」即此依時變通的能力，指除須根據原則，更應審時度勢、衡量輕重利弊，以應變採取最合時宜的實踐行動（張瑞穗，1992）。宋·程頤有言：「權，稱錘也，……。可與權，謂能權輕重，使合義也」，宋·楊時亦曰：「知時措之宜，

然後可與權」（引自宋·朱熹，2016，頁156），表示做人處事不僅應持守道德原則，更須依實際處境靈活思考，衡酌評估時勢變化及條件需求，據以通情達理、適當合宜地實踐。

另從《北溪字義》釋言：「知中然後能權，由權然後得中」，以及「中者，理所當然而無過不及者也。權者，所以度事理而取其當然，無過不及者也」（宋·陳淳著、熊國禎、高流水點校，1983，頁51），可知「中」是「取其當然」且「無過不及」，而此須由「權」的衡量拿捏方能達致。又《中庸》記孔子曰：「君子而時中」，朱熹注：「以其有君子之德，而又能隨時以處中也」（宋·朱熹，2016，頁24），顯示先依「時」採應當且合時宜之判斷或行動，後於行動時拿捏適當的分寸，避免過度或不足，此即「中」，惟「中」乃透過「權」的能力方可達致（呂紹綱，1994）。

孔子的思考展現依時變通的精神：「我則異於是，無可無不可」（《論語·微子》）（宋·朱熹，2016，頁260），表示沒有一定如此或不如此做，皆依道德原則並按情勢變化決定。²孟子稱他「聖之時者也」（《孟子·萬章下》）（宋·朱熹，2016，頁440），指孔子能因應時勢採取最正當且合宜的作為，孔子又說：「危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱」（《論語·泰伯》）（宋·朱熹，2016，頁142），強調有德者應為國效力，履行社會責任，惟仍須考量實際情況，若無適合條件時，未必要於此時兼善天下（呂紹綱，1994）。

然而，依時變通仍應持守道德原則，《論語》中孔子有言：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比」（〈里仁〉），「君子義以為質」（〈衛靈公〉）及「見利思義」（〈憲問〉）（宋·朱熹，2016，頁95，231，210），指出「義」是具「應當」、「公利」價值之道德原則，且「義者宜也」（《中庸》）（宋·朱熹，2016，頁37），顯示言行之應當與否以及利益的取舍調節，亦須考量不同時局條件；而從《論語·八佾》：「子曰：人而不仁，如禮何？」（宋·朱熹，2016，頁82）及《禮記·禮運》：「仁者，義之本也」（清·孫希

² 漢·馬融釋曰：「亦不必進，亦不必退，唯義所適」（引自魏·何晏注、宋·邢昺疏，2001，頁288）。

旦，1990，頁619）等言，實可知孔子主張之核心道德原則是「仁」（林義正，1987）。他並指出「仁」是「愛人」，是「己所不欲，勿施於人」（《論語·顏淵》），亦為「己欲立而立人，己欲達而達人」（《論語·雍也》）（宋·朱熹，2016，頁192，183，123），蘊含關懷、維護及成就生命之根本價值。故依孔子之見，用「權」所秉持之道德原則除「禮」之外，尚有「義」與「仁」，並以「仁」為依歸。

因此，孔子所提的「權」係指人能考量時局，因應不同情境而變通，正當、適切地判斷及行動，以恰如其分地表現「仁」，達致「成己成人」之目的，質言之，「仁而無權，則不可以成其仁」（熊十力，2001，頁497）。

二、孟子言「權」

孟子承繼孔子，但更明確闡述「權」的概念，他說：「權，然後知輕重」（《孟子·梁惠王上》）（宋·朱熹，2016，頁289），指出「權」是評估衡量輕重得失的能力。孟子又言：

楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之。子莫執中，執中為近之，執中無權，猶執一也。（《孟子·盡心上》）（宋·朱熹，2016，頁500）

宋·朱熹（2016，頁501）注曰：

近，近道也。權，稱錘也，所以稱物之輕重而取中也。執中而無權，則膠於一定之中而不知變，是亦執一而已矣。……為我害仁，兼愛害義，執中者害於時中，皆舉一而廢百者也。

孟子反對「執一」係反對僅考慮一個面向、一種觀點，或拘守某一規範或法則，認為「執中」應用「權」，以能衡量輕重、因時制宜、通情達理、恰如其分地實踐「善」，不僵化持守某一方面，若凡事膠著於一個層面，則缺乏周全與變通，例如楊朱、墨子僅持為我、兼愛的觀點，固定某一途徑而忽略、廢棄其他向

度，便是「執一」，而未完整掌握當前處境條件或相關知識，致無法回應真實生活的多元情況與需求，喪失道德判斷應有的創造性及靈活度（成中英，2005；張端穗，1992；楊國榮，1993）。

趙岐云：「執中而不知權，……不知時變也」（漢·趙岐注、宋·孫奭疏，2001，頁431），便指出「執中」用「權」乃審時度勢、依時變通，根據不同時局情況衡量思考，以採最適當合宜的作為，合理回應各種實情，恰當地實踐道德原則，彰顯道德判斷之通情達理及靈活應變，若僅「執一」則導致固著僵化，難以因應豐富多變的生活情境，最終限制道德價值的實現（李瑞全，2000；楊國榮，1993）。

「權」要求人們覺察與省思時勢變化及不同情境條件與要求，蘊含對「時」的掌握並與具體、特定的狀況聯繫，更表示道德原則仍落實在多變複雜、具體獨特、時有衝突的生活世界（成中英，2005；楊豹，2006）。孟子說：「不孝有三，無後為大。舜不告而娶，為無後也，君子以為猶告也」（《孟子·離婁上》）（宋·朱熹，2016，頁402）。宋·朱熹（2016，頁402）注云：

舜告焉則不得娶，而終於無後矣。告者禮也。不告者權也。猶告，言與告同也。蓋權而得中，則不離於正矣。

娶妻應得雙親同意乃合於「禮」，舜不告而娶，其衝突之處在父親瞽叟不喜歡舜，堯欲將兩女嫁予舜，舜知若告知父親則不能娶而致「無後」，將更不孝，故不告而娶（楊豹，2006）。是以，人所遭遇的處境不僅呈現各自不同的複雜形態，常蘊含緊張、衝突及變化，使「權」不可或缺，而舜之用「權」秉持道德原則並具變通精神，以能在當下更妥善、合情理地實現「孝」。

進言之，相較一般、普通而為緊急或特殊的情境，當既有規範或準則無法提供充足而適切的指引時，更應用「權」。《孟子·離婁上》記載：

淳于髡曰：「男女授受不親，禮與？」孟子曰：「禮也。」曰：「嫂溺則援之以手乎？」曰：「嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」（宋·朱熹，2016，頁397）

孟子認為「男女授受不親」是應循之道德常理規範，但「嫂溺」卻是緊急情況，必須應變（林義正，1990）。趙岐即言：「權者，反經而善也」（漢·趙岐注、宋·孫奭疏，2001，頁241），「禮」是一般常行規範，讓生活行事合理有序，「權」表面上違背常行規範，但卻實現更高層、更適當的「仁」，是合乎當下危急處境需求的最佳作為，故特定處境中的權衡變通實未悖離道德原則與價值（楊國榮，1993；蔡仁厚，1987）。孫奭云：「夫權之為道，所以濟變事也……或輕或重，隨物而變者也」（漢·趙岐注、宋·孫奭疏，2001，頁242），表示「權」非空洞的方法，其關乎對實況及時空的理解、辨析、衡量、應變，而指向切合需求的道德實踐。

孟子主張「權」的尺度在「心」，指出「仁義禮智根於心」（《孟子·盡心上》）（宋·朱熹，2016，頁497），認為人皆稟賦超越性的根源，透過對生命需求及處境條件的感知，能覺察「心」呈顯「仁、義、禮、智」之道德原則且循之行動。故「心」具臨事而現的道德意識，是「理」也是「情」，能確立、展現行動的方向、價值及原則，並激發人們在當下做應當之事（李瑞全，2000）。孟子說：「人皆有不忍人之心」（《孟子·公孫丑上》），以及「乃若其情，則可以為善矣，……惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也」（《孟子·告子上》）（宋·朱熹，2016，頁328，459），表示人皆有會產生不忍傷痛之同情同理的「心」，在面臨罪惡或傷害時，能覺知應不應該、或不安不忍，在不合情理處能顯發的道德意識，同時呈顯「仁、義、禮、智」之道德原則，指引方向並促使道德行動（王邦雄等，1995）。故依孟子之見，用「權」所循道德原則是「心」面臨處境所呈顯，而由人反省覺知且激發應當合理之行動，並同時據此原則衡量評估如何妥善、適切地因應所遇狀況，故「心」可謂確立道德原則及用「權」之動源。

綜上，孟子所提之「權」指人面對實際狀況，能覺察「心」呈顯的道德原則並激發依原則之行動，同時藉由對他人需求的感知，能考量衡酌當下獨特的情境條件及其輕重、是非、得失，因時變通，做出最適道德判斷。

三、荀子言「權」

孔、孟提出之「權」可說是基於道德原則，衡量輕重、因時應變的能力，而

荀子所言具正面義的「權」亦指此類能力（陳昭瑛，2001，2005）。《荀子·不苟》有言：

欲惡取舍之權：見其可欲也，則必前後慮其可惡也者；見其可利也，則必前後慮其可害也者；而兼權之，孰計之，然後定其欲惡取舍。如是，則常不失陷矣。（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁51）

荀子認為，凡事大多有利有弊或利害相伴，故見可欲可利的事物，也應考慮其可惡可害的一面，反之亦然，須多方兼顧、思慮衡量，再做抉擇（蔡仁厚，1990b）。他強調用「權」應從不同面向認識、衡量、評判事物事理真正之利害、惡欲、是非等，進而慎思其理由論據是否真確、合理、充分，不偏頗且不衝動，方能思慮周全，並做出正確、合宜的判斷。

人們若欲正當而適切地衡量、評估及判斷事務，荀子主張「權」應根據客觀合理的準則。《荀子·正名》有言：

衡不正，則重縣於仰而人以為輕，輕縣於俛而人以為重，此人所以惑於輕重也。權不正，則禍託於欲而人以為福，福託於惡而人以為禍，此亦人所以惑於禍福也。道者，古今之正權也，離道而內自擇，則不知禍福之所託。（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁430）

「衡」指「秤桿」，物重低懸、物輕仰懸，秤桿若不正失準，將致輕重評估的困惑；「權」為「秤錘」，能測量輕重、適時應變，但「權」不正有誤，猶如準則不正當，則無法知「道」、不知福禍真實所在（李滌生，1979）。荀子認為「道」是判斷福禍之準則，「權」是評估、判斷輕重之秤錘，惟「權」若離「道」，則其判斷便不知福禍真確所在，亦如「衡」不準便不知輕重之真正，故「以正道為準來衡量事物之宜否的揆度」乃為「權」（梁啟雄，1988，頁32）。

《荀子·解蔽》尚有言：

聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無

博無淺，無古無今，兼陳萬物而中縣衡焉。（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁394）

「衡」是測量輕重之準則，使人於多方全面的考量中，據以明辨是非並適當周妥地衡量與判斷（李滌生，1979）。面對紛陳變化的各類事物，「何謂衡？曰：道」（〈解蔽〉）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁394），荀子提出「道」使衡量評判不失正當，故用「權」應秉持「道」之言行準則（陳昭瑛，2001，2005）。從《荀子》所言：「先王之道，……比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也」（〈儒效〉），以及「道也者何也？曰：禮讓忠信是也」（〈彊國〉）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁121-122，298），可知「道」主要蘊含「禮」、「禮義」。但又據《荀子》之言：「仁，愛也，故親。義，理也，故行。禮，節也，故成」，「推恩而不理，不成仁；遂理而不敢，³不成義；審節而不知，⁴不成禮」，「三者皆通，然後道也」（〈大略〉），以及「仁者愛人，愛人，故惡人之害之也；義者循理，循理，故惡人之亂之也」（〈議兵〉）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁491-492，279），顯示「仁、義、禮」構成「道」，乃「道」不同而相關的價值理念（柯雄文著、許漢譯，1985）。「道」涵攝「愛人」、「合理」、「節度」之道德價值，且關懷助人須合理正當，應當之行須維持節度，節度有序須真誠和諧（李滌生，1979）。故通達「仁、義、禮」始為「道」，是用「權」所據之道德原則。

關愛且避免傷害他人，以及維護合理應當以防範爭亂，雖是荀子之「道」蘊含價值理念，但他特重「禮」、「禮義」，亟欲建立人際間之適當和諧的行為及關係。《荀子》記載：

人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人

³ 「『敢』、據豬飼彥博據下文校，改為『節』字」（李滌生，1979，頁606）。

⁴ 「知」字如王念孫所言：「作『和』者是也」（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁491）。

之求。（〈禮論〉）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁346）

〈榮辱〉又有言：「先王案為之制禮義以分之，……皆使人載其事而各得其宜」（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁70），表示「禮」、「禮義」乃聖人、先王根據人性心理所創制，以調節欲望避免無度，且適當滿足需求，並使人們各得其宜及社會和諧；荀子還說：「禮者，人道之極也」（《荀子·禮論》）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁356），凸顯「禮」、「禮義」為涵攝生活世界做人處事的道德原則，以建立和諧共榮的社會（李哲賢，1994；東方朔，2011）。

荀子尚言：「推禮義之統，分是非之分，總天下之要」（《荀子·不苟》）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁49）。「統」相對「雜博」，具齊一、條理性質，有綱要、整合之義，瞭解事物事理共通的要旨理則即掌握渠等之「統」（蔡仁厚，1984）；而「推」則具推理、論證之意，針對具體問題或處境而合理、合宜地闡釋及判斷（Cua, 1985）。荀子此意指人需掌握「禮義」的要旨通則，並就各種不同情況或困境的條件或需求，省思、衡量、詮釋、推論，以明辨是非且妥適實踐「禮義」，而能因時制宜地實現道德價值。他並指出：「物各從其類也」（《荀子·勸學》）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁7），事物事理依其各自性質內涵皆有不同歸屬，「類」便是渠等之共通要素或特質，可確立共同性而為分辨的基礎（陳平坤，2006）；而「有法者以法行，無法者以類舉」（《荀子·大略》）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁500）亦展現依情境衡量、推理及應變的能力，表示人們須通曉禮文法則共通之要旨通則，據以因應各種實際情況與需求，合理合宜地評估、推理及應用（韋政通，1992）。

然而，荀子強調在非常之時得用非常方法：「奪然後義，殺然後仁，上下易位然後貞，功參天地，澤被生民，夫是之謂權險之平，湯、武是也」（《荀子·臣道》）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁257）。唐·楊倞注曰：

湯、武惡桀、紂之亂天下而奪之，是義也；不忍蒼生之塗炭而殺之，是仁也；雖上下易位，而使賢愚當分，歸於正道，是貞也。（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁257）

「奪」，不應當；「殺」，不仁慈；「上下易位」，不忠不正。湯、武厭惡桀、紂亂天下而奪其君位，不忍蒼生苦痛乃殺之，並使賢良、昏暴各歸其位，卻是應當合宜、仁愛慈善的作為；「險」指殺君奪位，危殆凶險，實質卻是「平」，合乎仁愛公義而安定平治，故「權險之平」意指思量權衡以行動改變現況而復返仁義，雖是險峻但卻回歸平治（李滌生，1979）。君臣應依規範盡上下的義務，但國家因君王為非作歹陷於凶險危殆之時，人臣被迫推翻而取代之，係為維護天下百姓生命，實不得已而弑君革除暴政，使天下平治歸於正道，維護生命並使各得其宜，顯示湯、武因應當前緊迫或特殊的處境，做出道德上應該如此的能力（張端穗，1992）。

荀子認為在非常之時，湯、武革命雖違悖君臣應有分際與常則，但卻合時宜並具正當性，符應更高道德價值，故「權」不是胡作非為，關鍵在如何變通，以秉持道德原則妥適回應當前時局。

荀子之「權」乃根據「道」，就所遇情境多方思考衡量，審時度勢、依時應變，以合理合宜地判斷與行動，準此，《荀子》所言：「夫道者，體常而盡變。一隅不足以舉之」（〈解蔽〉）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁393），其意涵與「權」的要旨相通。「道」是統攝一切作為的道德原則，但實踐須能「與時遷徙」（〈非相〉）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁85），因應實際時空變化及處境需求，採取最適策略。易言之，「道」具普遍、恆常、規範之特質，倘若「不能應事之變，足以亂矣」（〈君道〉）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁230）。故「體常盡變」即指「以常理為體，而極盡地變革來適應時宜和地宜，指原則性和靈活性相結合」的道德實踐能力（梁啟雄，1988，頁292）。

進言之，面對多變的真實世界，荀子強調雖應持守道德原則，卻不能無視具體情境、忽略時勢變化，而須靈活應變，謀求適當的行動。他指出：「應卒遇變，齊給如響，推類接譽，以待無方」（《荀子·臣道》）（清·王先謙著、沈

嘯寰、王星賢點校，1988，頁248），說明人應能明理知類、善於推理，因應非常之變而無不各得其宜，乃提出「推類」方法。「推類」係以「類」為基礎的「類比推衍」（analogical projection），且「推」釋作「推論」乃為統一性的知識而思考（Cua, 1985）。由於人必會遭遇難用既存準則引導思考與判斷之特殊或緊急情況，雖應先通曉道德原則，但仍須進一步分析、衡量、推理，將道德原則合理地分殊化、具體化，以求實踐的「合法性」，妥善回應當下情境（Cua, 1985）。荀子又言：「以義變應，知當曲直故也」（《荀子·不苟》），王先謙解云：「以義變應者，以義變通應事也。義本無定，隨所應為通變」（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁42），「義」可釋作應該、正當、公利之道德原則，但亦可解為針對不同處境進行合理、適切道德判斷的一種「理性能力」，能「告訴我們在特定情境中，何者是合理、適切的」，以「應付變化多端的情境」（柯雄文著、許漢譯，1985，頁28，31）。

綜上，荀子所提之「權」，指人能針對實際處境，根據道德原則，從不同面向周全地分析、衡量、評估各種條件與結果之輕重得失，以合宜、適當地判斷或行動，使社會和諧有序。即便必須違反常行規範，仍應在某種層次上實現道德價值。而「推禮義之統」、「以類舉」、「體常盡變」、「以義變應」及「推類」之方法，更著重符應真實需求，分析、闡釋與推論道德原則之合理可行，並強調審時度勢、靈活應變，實為通於「權」之思考與行動能力。

四、小結，兼論「守經達權」之義

就孔子、孟子與荀子所提「權」的思考與行動能力而言：首先，三家都強調必須根據道德原則，其皆包括「仁」、「義」、「禮」，除以「愛人」為要義之「仁」為核心價值，並須同時考量「義」的應當合理及「禮」的和諧有序。其次，三家都指出道德原則的判斷及實踐應能「因時制宜」，衡量輕重得失，依不同情境變通，以適切回應實際需求。進言之，天道創生化育萬物不已，宇宙萬有活動不絕、行健不息，即為「變」，「時」的本質就在「變易」（方東美，2005b）。而人生的真實就在「時」的變化歷程中展開，先秦儒家即強調人應掌握並依循「時」作為，以利生命各得其宜、順暢發揮，「孔子、孟子到荀子，都可稱為Time-man『時際人』」（方東美，2005a，頁79）。

孟、荀都承繼發揮孔子所提「權」的觀念，但孟子所稱道德原則係由「心」所顯發，亦由「心」妥善衡量；而荀子認為道德原則是外在的、由先聖制定，惟「心」能認知、同意、思辨、評估及妥善判斷。孔子重視依時應變且恰如其分地思考與行動；孟子更強調因應時勢及衡量輕重得失的迫切性，並要求人們省察與把握「本心」且感知情境條件；荀子則著重掌握道德原則的綱領通義，俾以靈活、適當地推擴實踐於不同處境，且重依時妥當的應變，其又以多方全面之衡量為前提，此將仰賴「心」的健全運思。

質言之，孟、荀皆承續孔子對「權」的思考，關心人們在多變複雜的生活世界，如何作為以使人我和諧共榮、各得其宜、發揮生命，乃提出此對實際情境因時制宜、通達應變，妥善實踐道德原則的能力。

「權」常與「經」對比討論，展現「守經達權」之意涵。「經」如宋·朱熹（2016，頁528）所言：「常也，萬世不易之常道也」，為恆常的理則與規範，相對「經」之常理常則，「權」著重對具體情境審時度勢，變通實踐道德原則。最早同時討論「經」與「權」的文獻是《春秋公羊傳》：

權者反於經，然後有善者也。權之所設，舍死亡無所設。行權有道：自貶損以行權，不害人以行權。殺人以自生，亡人以自存，君子不為也。
（周·公羊高傳、漢·何休解詁、唐·徐彥疏，2001，頁115）。

就《論語·子罕》「可與立，未可與權」一章，宋·程頤有言：「漢儒以反經合道為權，故有權變權術之論，皆非也。權只是經也」（引自宋·朱熹，2016，頁157），點出漢儒所提「權」對反於「經」的觀點，《孟子·離婁上》「嫂溺援之以手」及《荀子·臣道》「奪然後義，殺然後仁」等例，又似「反經」之作為。但「反」有兩義：一是違悖，另一是回歸（林義正，1990）。漢儒以「違悖」釋「權」，又非指謀略詐術，故以「善」限定「權」，如何休云：「權之設，所以扶危濟弱」及「如置死亡之事不得施」（周·公羊高傳、漢·何休解詁、唐·徐彥疏，2001，頁115）。

然而，程頤認為：「權只是經所不及處，便權量輕重，使之合義；才合義，便是經」（宋·程顥、程頤著、宋·朱熹編定，2010，頁294），意指在「經」

未能延伸逕行的情況下，「權」乃評估衡量該具體處境之輕重得失，提出「經」恰當的實踐意義，以合於「義」亦不背離「經」，是「經」的變通，而將「權」融於「經」（岳天雷，2013；林維杰，2005）。但朱熹主張「經」與「權」相異而應明辨：

經，是常行道理。權則是那常理行不得處，不得已而有所通變底道理。權得其中，固是與經不異，畢竟權則可暫而不可常。如堯、舜揖遜，湯、武征誅，此是權也。（宋·朱熹著、宋·黎靖德編定，2010，頁1379）

他表示「權」係暫時的權宜措施，「經」本可用於現實處境，並非時時都要變通，否則非「經」，只因在特殊或緊急狀況，常行規範未能貼合當下實境而須訴諸更適當或更高層的原則，始有變通的需求（林維杰，2005）。他又說：「『執中無權』，這權字稍輕，……『嫂溺援之以手』之權，這權字卻又重」（宋·朱熹著、宋·黎靖德編定，2010，頁1382），稍重之「權」凸顯嫂溺的急迫處境，但「執中」者須能衡量、評估、因應任何時勢情況，「權宜」乃「權衡」的結果之一並預設著「權衡」，「權衡」得「中」則與「經」不異，故說：「權是時中，不中，則無以為權矣」（宋·朱熹著、宋·黎靖德編定，2010，頁1378），「權衡」包括「權宜變通」，故「經」、「權」有別，但用「權」能得「時中」而始與「經」同（林維杰，2005）。

朱熹進言之：

經者只是存得個大法，正當底道理而已。蓋精微曲折處，固非經之所能盡也。所謂權者，於精微曲折處曲盡其宜，以濟經之所不及耳。……然事有必不得已處，經所行不得處，也只得反經，依舊不離乎經耳！所以貴乎權也。……非見道理之精密透徹純熟者，不足以語權也。（宋·朱熹著、宋·黎靖德編定，2010，頁1381-1382）

此見解不僅「歸於經」並收攝「悖於經」，即使因特殊或緊急情況須違常行

規範，亦為符應更適當或更高層之道德原則，且仍合於「經」、歸向「善」。現實處境繁複多變，非「經」可完全涵蓋，故善用「權」者能審時度勢，對不同處境能省思、衡量、評估，並周全考慮各種需求與條件，以及常理原則與實際情形之差距，兼顧複雜的人際互動，就所領會「經」的要旨，做出正當適切的釋義與判斷，展現「經」貼合現實、具體可行之深義。

是以，「權」不僅是對特殊或緊急狀況之變通，更是在各種處境中秉持「經」的道德原則，憑藉對「經」之深刻領悟，因時制宜地回應實際處境，做出正當適切判斷之能力。「經」與「權」分具原則性及靈活性，但皆以「善」為目的，且「權」為「經」之周全衡量及依時應變，恰如其分地實現「經」。如熊十力（1960，頁31）所云：「經立大常，權應萬變」，人們須先深刻、透徹地省覺與掌握恆常的道德原則，並審時度勢、感知識別所處具體情境的需求與條件，方能周全地考量，拿捏衡量輕重得失，合理推論並靈活變通地思考，以合時宜地實踐道德原則。

參、教導或學習「權」之原則

在上節，本研究析論孔子、孟子、荀子所提「權」的意義與「經」、「權」之關係。而「權」若定位為因時制宜、靈活應變的道德實踐能力，以及妥善應對繁雜多變真實處境的能力，實符合當代社會需求。為進一步討論如何獲得此能力且呈現德育之意義，本節將接續探究原典，嘗試從三家對道德修養的思考出發，擷取闡釋獲得此類能力的教導或學習之原則，以供當今道德教育參考。

一、學習道德相關知識

認知學習道德相關知識有助於我們能恰當地待人處事，合宜地行善。孔子說：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫」（《論語·雍也》）（宋·朱熹，2016，頁122），指出我們若廣泛學習有關道德的常理與知識，進而能應用在日常生活，於實際處境中衡量、斟酌，以恰如其分地實踐，就不會遠離「善」（曾昭旭，2013）。學習知識旨在對道德原則與價值建立清楚、正確的認識，增進實踐的可能性，而廣博地探求相關知識，能使我們思考更周全，針對各

種處境能以適當的方式實踐道德原則（劉毅鳴，2017）。

孔子以「文，行，忠，信」（《論語·述而》）（宋·朱熹，2016，頁133）教導學生，「文」係各種文獻知識，或一切生活與文化知識，而學習經典旨在掌握常理常道，可指點生命的發揮並培養道德意識，作為思考與行動的基礎；《史記·孔子世家》更記載：「孔子以詩、書、禮、樂教」（漢·司馬遷著、楊家駱主編，1980，頁1938），表示孔子用《詩》、《書》、《禮》、《樂》等經典教導學生：《詩》能培養真誠情感及適切的表達能力；《書》反映古代政事的成敗得失，能鑑古證今；《禮》指出正當合宜的作為，提供行為規範；《樂》則陶冶性情，感通人的情意（蒙培元，2005；蔡仁厚，1987）。故學習經典使人們能掌握道德原則與價值、合理合宜的行動規範、衡量利弊得失的準則與方法，並培養對生活世界與人際互動的感知關懷等，作為妥善權衡的基礎。

荀子認為「學」須「始乎誦經，終乎讀禮……至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極」（《荀子·勸學》）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁11-12），指出學習的進程始於誦讀經典，至瞭解「禮」的深義，掌握經典及所蘊含的道德原則與知識，並能「誦數以貫之」（《荀子·勸學》）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁18），統整與融會貫通經典意涵，據以合理而適當地判斷（何淑靜，2012）。

荀子著重「禮義」、「禮」，其確立人際間合理、適當的行為舉措及分際關係，是應循的道德原則，但荀子認為若要因應生活世界的紛繁複雜，能適時應變及判斷，則須學習把握道德原則的共通理則要旨（李哲賢，1994）。荀子指出，「分類」在瞭解事物事理的共同要素或性質，依其彼此的「共同性」建立「類」，其蘊含共同的「理」（陳平坤，2006），他說：「聖人……以類度類，……類不悖，雖久同理，故鄉乎邪曲而不迷，觀乎雜物而不惑」（《荀子·非相》）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁82），表示我們學習適切分類，便能據以「類比」及「推理」，可獲得新知或領悟原先不明之處，且若能正確、適當地分判事物事理的內涵或性質，在面對複雜或爭議的問題或言論時，則可避免受制於先見或被他人論點迷惑誤導（陳平坤，2006）。故荀子要求人們「知通統類」（《荀子·儒效》）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁145），掌握事物事理共通的要旨理則，作為應對繁複多變處境之

基礎，以妥善思考衡量，「舉統類而應之」（《荀子·儒效》），並能「宗原應變，曲得其宜」（《荀子·非十二子》）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁140，105）。

質言之，知識學習提供思考與行動的指引，道德原則可透過明確的引導與傳授，使學生明白社會期待及應當的作為，進而能周全、適切與合理地進行道德決定（Straughan, 1999）。此外，知識學習亦包括認識自我與他人，以及不同處境或時勢之條件與需求等事實，確保掌握行動的重要資訊，以更好地因應實際情況並推斷適當的作為（Straughan, 1999）。學習道德知識又有助於歸納生活言行或人際關係的規範與適當反應，且因生活世界多變複雜，廣泛學習知識是能批判省思及靈活應用之重要前提。

二、學習有助於用權的思維與態度

「思考」對因時制宜的道德行動非常重要，因為道德即需對人我如何妥適地行動進行判斷（Lickona, 1992）。本研究提出以下思維與態度，其學習有助於對時局處境及道德原則的確知、理解、分析、推理，並能衡量、評估各種要素、後果與價值觀，以判斷何為應行且妥適的作為。

首先，《論語》提示推理與想像及開放性的思維與態度：

（一）推理

〈為政〉記載子張提問：「十世可知也？」孔子說：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世可知也」（宋·朱熹，2016，頁78），指出後代因襲卻也損益前代之「禮」，且「禮，時為大」（《禮記·禮器》）（清·孫希旦，1990，頁627），顯示「禮」在發展中會刪修不合時宜處，原先欠缺而當今所需的，則依時勢增益，故對因襲損益的省思，可理解「禮」如何因應時變，展現歷代正當適切的言行規範，並可從損益的脈絡、準則及理由，梳理不變、共通的要旨理則，進而能「告諸往而知來者」（〈學而〉）（宋·朱熹，2016，頁68），基於「已知」推理至現今甚或未來（陳大齊，1969；曾昭旭，2013；蔡仁厚，1987）。是以，孔子提出類於推理的思考能力，有助於推擴道德原則而妥適地因應不同的處境，或根據道德原則對當下或未來的情況進行推論。但為使道德判斷合理可行，學習推理思考應注意維持

概念意義的清楚明確、前後一貫、不為矛盾，並提出詳盡充分的理由，闡述何以適用當前情境或符合需求。

（二）想像

〈衛靈公〉有言：「己所不欲，勿施於人」（宋·朱熹，2016，頁232），其展示一種想像性的思維，指我們能設身處地，置於他人的立場感受及思考他人期望或不期望被對待的方式，並設想各種可行的選擇（Osborn, 1953）。在道德判斷時，人們宜先瞭解他人欲對行動產生的意義，或他人的言說在其歷史背景或處境脈絡欲表達之意涵，方知如何適切判斷（Nussbaum, 1997）。故為妥適、合宜地回應實際情境或他人需求，學習此思維方法能從他人的觀點或需求看待問題，能更恰當地權衡評估。

（三）開放性

孔子還說：「毋意，毋必，毋固，毋我」（〈子罕〉）（宋·朱熹，2016，頁148），意即不妄自推斷，不一定如此，不固執己見，不自以為是（陳大齊，1969；曾昭旭，2013）。其意指在教學上，教師須引導學生質疑、避免或去除先入為主及自我中心的執念與傲慢，進而虛心接納不同想法，以免於固著偏頗，且保持開放而靈活的思維態度，則有助於周全而確切地衡量評判。教師如可減少有既定答案的作業，並教導「擴散性思考」（*divergent thinking*），將幫助學生拓展視野，避免自以為是、鑽牛角尖，超越現有知識或方案，發掘更創新、合宜、可行的作法（Runco, 2007）。

其次，《荀子》提點清明的「心」及批判性、合理性思維與態度的重要：

（一）健全「心」的思考功能：虛壹靜

道德決定是人面對特定情況經由思慮權衡所做，此須先認知且掌握相關知識及道德原則，但更要「思索以通之」（〈勸學〉）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁19），全盤通貫所學，並統攝事物事理的要旨通則，「知禮義」方能「行禮義」，但「知」又有「蔽」的問題，故教師應先指導學生學習解決認識的問題，以正確而周全地認知、思辨及評斷（何淑靜，2012）。

「人何以知道？曰：心」（〈解蔽〉）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁395），荀子認為「道」為外在，「心」則能自主地認知、思辨、衡量、判斷，並是是非非，不因外力劫持壓迫而改變意志（蔡仁厚，1990a）。

然而，「治亂在於心之所可」且「心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治」（〈正名〉）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁428），「心」若認可道德原則便能正當、合理地思辨、權衡、決斷，不受欲望或外力的干擾或影響。荀子說：「人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣」，又說：「導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非，決嫌疑矣」（〈解蔽〉）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁401），指「心」須保持清明才能健全發揮認知、思辨、判斷、衡量等運思功能，其方法即在學習「虛壹而靜」（何淑靜，2014）。

〈解蔽〉有言：

人生而有知，知而有志。志也者，臧也，然而有所謂虛，不以所已臧害所將受謂之虛。心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也，然而有所謂一，不以夫一害此一謂之壹。心，臥則夢，偷則自行，使之則謀。故心未嘗不動也，然而有所謂靜，不以夢劇亂知謂之靜。未得道而求道者，謂之虛壹而靜。（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁395-396）

1. 虛：「心」能認識且記憶事物事理，學習「虛」能不因此產生成見、執念，或僅以所知為正確或全部，妨礙且拒絕真確認知其他知識與觀點；「虛」亦使我們能突破、超越、化解阻礙與障蔽，讓「心」獲得新知識、新觀念（何淑靜，2014；潘小慧，1998）。「虛」更在培養開放心智，免於偏見成見、群體意識及其他封閉或不願思考新問題、採納新理念的習慣或執念，而能包容多元論題、觀念及疑問，關注不同需求、事實及各類可能的選擇。

2. 壹：「心」能「辨異」，同時認識、分辨不同的事物事理，「壹」為「專一」，能使「心」不讓紛繁雜異的事物事理相互影響、蒙蔽或混淆，進而究明共通的要旨理則，以正確認識及清晰思辨（何淑靜，2014；曾曄傑，2014a）。「壹」又具統攝作用，指「心」能歸納、梳理、整合多元的觀點，不顧此失彼，有助於聚焦結論，以有效且快速地探求合宜適當的回應方式（潘小慧，1998）。

3. 靜：「動」展現「心」的認知、思考、衡量、評判等運思功能（曾曄傑，

2014a)。維持良好「動」的功能有助於清晰思辨、靈活衡量及適切判斷，但「靜」能使「心」不被人我的雜念擾亂、減損運思作用，就可保持「清明」而健全地認知、思慮（潘小慧，1998）。「靜」更顯發自主性，「動而不亂」方能如實、完整、清楚地察識、思慮、分判事物事理，包括所遇問題、困境或事件的本質與條件，以妥善地權衡（何淑靜，2014）。

因此，學習「虛、壹、靜」使我們能清楚、明確、周全地認知與掌握道德原則、知識及所處情境條件，並保持思考的開放與彈性，且完善而有效地分析探求最適回應策略，以達用「權」目的。

（二）批判性

荀子說：「凡人之患，蔽於一曲而闇於大理」（〈解蔽〉）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁386），事物事理的全貌常被片面局部所蒙蔽，人常未能顧全整體而專執一方，但他非控訴一切先見或部分論點，而要求人須能反省、避免及去除造成執念偏見、導致誤解錯判及自我欺騙的思維（Cua, 1985）。荀子又於〈非十二子〉及〈解蔽〉篇中激烈批評各家之「蔽」及當世姦言邪說，顯示批判思考之重要。故教師應教導學生不因某一價值、論點或觀念是傳統或慣常的，就視為權威，而應能質疑與檢討其是否具邏輯性及合理性（Nussbaum, 1997）；並引導學生有意識地對現象、推論、觀念、價值等予以檢視、質疑、反省、詰問，顧及並包容不同想法、意見、論述等，且能揚棄不合理者而重新分析、探究、討論（溫明麗，1998）。如此，始能真確、完整、合理地認知及評估，以正當且合宜地詮釋、衡量、抉擇實踐道德原則之策略。

（三）合理性

荀子指出：「辨則盡故」（〈正名〉）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁423），強調思辨、衡量、闡論及擇定任何主張與策略時，應提出詳盡且令人信服的理由。而正當充分的理由乃於確知或相信某觀念或事理時，能清楚解釋其合理的原因並提出證據，這些原因與證據不僅應支持渠等觀念或事理，且應有兩種以上真實正確的理據，同時不互相矛盾或衝突（McInerney, 1992）。是以，教師除指導學生釐清及掌握不同具體的情境要求外，並須於衡量利弊得失及探究與評判合宜可行的策略時，詳盡提出道德原則能於當下狀況妥適實踐之合理、充分的理由，以能適切應變、恰當周全地回應面臨處境的道德要求。

三、學習自我省覺感知

孟子主張道德原則內在於「心」，透過對情境的感知，「心」能顯發「怵惕惻隱」、「不安不忍」之意識，由此，人能覺知是非、善惡或應當與否，進而做出符應處境要求且合於「仁、義、禮、智」的判斷。故學習自我省覺內在道德原則並能感知情況需求，以因時制宜實踐道德原則，對用「權」而言相當重要。

孟子說：「仁，人心也；……學問之道無他，求其放心而已矣」（《孟子·告子上》），朱熹注曰：「學問之事，固非一端，然其道則在於求其放心而已」（宋·朱熹，2016，頁467），指人天生皆具「道德心」，⁵亦即「良知」，若未覺察及護持就會「放失」，故應學習反省覺察此「本心」並感知與踐行「本心」顯發的道德意識與原則（黃俊傑，1993）。孟子直指「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣」（《孟子·告子上》）（宋·朱熹，2016，頁459），其中「思」係能體悟、覺知「本心」，以及保存、發用其感通、覺察之功能，更具「反省自求」之意，唯有反躬自省，才能覺知與發揮「本心」及其所顯「仁義禮智」的道德原則（蘇子敬，1999b）。

是以，孟子提出自我反省、覺知及能感通之修德方法。他說：「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。予，天民之先覺者也；予將以斯道覺斯民也」（《孟子·萬章上》）（宋·朱熹，2016，頁433），其所言「覺」是感知、省察、領悟「仁義禮智」之道德原則（黃俊傑，1993）。而朱熹（2016，頁434）云：「知，謂識其事之所當然。覺，謂悟其理之所以然」，表示先聖先賢貴在先如此做，我們須學習省覺「本心」及所顯發的道德意識與原則，並能在真實情境發揮感知的功能，故此修德方法旨在反省覺察「本心」及其顯發「仁義禮智」的道德意識與原則，並感知識別處境的要求（楊祖漢，1987）。

然而，人們日常多在欲望與本能的指揮下汲汲營營地生活，故應學習返歸生命的「不麻木」、「有所感」，如「乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」（《孟子·公孫丑上》）（宋·朱熹，2016，頁328），見他人苦痛、艱難或困厄，能同情同理地感知，藉此反省、覺知「本心」與其呈顯不安不忍、應當與否

⁵ 併參《孟子·公孫丑上》：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」（宋·朱熹，2016，頁328-329）。

的道德意識與原則，以促使我們合宜、適當地判斷與行動（楊祖漢，1987）。孟子說：「堯舜，性者也；湯武，反之也」（《孟子·盡心下》），朱熹注：「反之者，修為以復其性」（宋·朱熹，2016，頁524），指出「反」、「逆」的修德方法，孟子更說：「愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬。行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之」（《孟子·離婁上》）（宋·朱熹，2016，頁389），「反」可釋為「反思自我不當、不妥之處，而除去、改進之，返歸本心要求」，又可釋為「反省覺知本心及所呈顯的道德意識與原則而發揮之」，若依據「是非之心」解為「反思自我言之是非善惡與否」亦通，皆屬「反」、「逆」的方法（蘇子敬，1999a）。

綜上，學習反省覺察「本心」及其顯發之「仁、義、禮、智」的道德意識，使我們掌握用「權」根據的道德原則及動源，而學習透過「本心」感知同情所遇處境中他人或群體的需要，讓我們更深刻地瞭解複雜的實況與條件，在「權」的衡量與行動上將更貼近真實需求。

此外，許多道德省思實源於感知經驗，例如對其他文化、族群或宗教的同理體諒，或對先前受歧視者的感同同情（Lickona, 1992）。學習對生活世界能「不麻木」、「有所感」，透過當前的時局處境，而覺察應當與否、不安不忍之道德意識，使我們敏銳感知不同身分、關係、情境中他人的意願、期望、苦痛或艱難等，且不再侷限於自己，能領悟人須關懷、維護、發揮他人生命之要求，以做出適當、合宜的道德回應，達致用「權」之功效（黃慧英，1995）。

四、藉由用權的榜樣學習

孔子說：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也」（《論語·里仁》）（宋·朱熹，2016，頁97），我們除反省自我言行外，更可藉由他人的經驗啟發省思而不需親身經歷，他又說：「三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之」（《論語·述而》）（宋·朱熹，2016，頁132），提示我們周圍的人無論賢達與否，都有助反思以精進思維與行動。故「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」（《論語·子路》）（宋·朱熹，2016，頁200）表示教育重在「正人」，教師應樹立或提出榜樣以具體地指引學生。

孟子亦認為教育非機械式地傳授知識，而是能以身作則、建立典範，使學生

真誠仿效學習（黃俊傑，1993）。孟子說：「身不行道，不行於妻子」（《孟子·盡心下》）（宋·朱熹，2016，頁514），朱熹（2016，頁514）注云：「身不行道者，以行言之。不行者，道不行也」。自己不實踐道德原則，妻子兒女也不會，自己不依道德原則指示他人作為，就連妻子兒女也不會聽從，故具體的榜樣實有重要的示範作用。

荀子更言：「學之經莫速乎好其人」、「為其人以處之」（《荀子·勸學》）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁14，19），以及「學者，以聖王為師，案以聖王之制為法……以務象效其人」（《荀子·解蔽》）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁407），皆指出理解「禮義」或掌握「統類」並不必然就知道在現實情境如何或有效地運用，而欲真正學到訣竅，最便捷、有效的方法乃接近與仿效聖人或楷模的作為，藉此掌握道德實踐的要訣，故他強調學習「推類」或「應變」等，不僅須認知且貫通經典要義，更要效法聖人、典範，以快速、有效地學習如何實踐「禮義」（何淑靜，2012；曾暉傑，2014b）。

當代道德教育亟需激勵、啟發人們省思與實踐的榜樣，學生若較少接觸實際的道德楷模，則易導致「知與行」嚴重斷裂，若能強化榜樣的啟示或仿效，應能藉由道德原則的具體化讓學生看得見如何做，促進其感動、啟發、省思及內化（黃俊傑，1999）。Aristotle（n.d./1980）指出，具實踐智慧者擁有正確的判斷力，人們應傾聽其評論及意見，其經驗可使人們習得如何適當地做出道德判斷。「權」的教導亦然，教師提供在判斷或行動上能成為典範的人物或事例，不僅明確展示如何用「權」，表現出應當合宜的具體作為，更能引導、鼓勵、啟發學生反省、仿效、思考，產生深刻的潛移默化，而漸能在實際處境妥善地用「權」。

五、透過實踐學習用權

儒學重視實踐，將學問融於生命中。孔、孟、荀三家皆指出人們應透過實踐培養德行。以下便根據原典闡論藉由實踐方法可學習及熟練用「權」。

（一）孔子：在生活情境中妥善斟酌衡量學習用權

孔子說：「約之以禮」（《論語·雍也》）（宋·朱熹，2016，頁122），其意如錢穆（1994，頁223）所言：「所博學之者，當約使歸己，歸於實踐，見

之行事也」，將道德原則合理、合宜地落實在日常生活。道德實踐即在秉持道德原則，因應各種不同的實際狀況，予以適當表現，此除須認知掌握相關的道德原則、知識及時勢條件外，並於真實情境中學習斟酌損益、衡量判斷，以契貼於實際要求（曾昭旭，2013）。

孔子又說：「克己復禮為仁」，具體方法為「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」（《論語·顏淵》）（宋·朱熹，2016，頁181，182）。「禮」指「合理的生活方式」，「復」即「踐行」，「克己」是能「自主自律」（吳森，1978）。故當我們能自主自律、合理合宜地待人處事，便表現了「仁」，而「視、聽、言、動」屬日常生活之事，道德思考、判斷與行動便要透過具體生活的實際踐行而學習，不在高遠之處。

相較知識的探求，「實踐」雖仍須熟稔知識、遵循原則，但重點不在符合抽象形式，而是掌握道德原則的深義，在具體情境下衡量評估，判斷合適的方式傳達與表現「善」，此須感知、考慮實際的人我差異及時勢條件（劉毅鳴，2017）。故「權」亦仰賴從做中學，在實際情況中斟酌衡量，不能單憑書本知識或套用規則公式，不能離開日常生活而僅鑽研抽象理論，應勇敢面對變動不居的真實世界，學習在當下做出恰當的回應或調整回應的方式（曾昭旭，2013）。

「實踐」旨在具體情境中操演學習，發展符應實際要求的適當行動，教師宜引導學生進入真實情境中斟酌拿捏、思考衡量、調整應變，且對道德原則提出正當合宜的解釋或理由。此外，「實踐」更蘊含批判重建之意，可刺激學生更新原有知識與觀念，進以試探、擴展、深化道德意涵，而能因應時勢並與時俱進地提出嶄新而適切的決策（Carr, 1995/1996）。故藉由親身參與及體會，在真實處境中覺察具體需求，逐步練習熟悉道德的思考與行動，並運用所學道德原則與知識，適當地回應當下需要或解決問題，乃學習「權」的重要方法。

（二）孟子：對不同情境能循道德原則衡量應變熟悉用權

孟子認為「心」的自主權衡亦須在實境中歷練與考驗（黃俊傑，1993）。在《孟子·公孫丑上》，孟子說明「浩然之氣」：「配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也」（宋·朱熹，2016，頁319）。徐復觀（1959）解釋「氣」是由生理所形成的生命力，為使生命力的發揮能具道德原則與價值，孟子主張由「本心」而「以心御氣」。明·黃宗羲（2012，頁58）即言：「志之所

至，氣即次於其所，氣亦無非理義矣」，指出學習道德的自覺權衡，須覺察「本心」及其顯發的道德意識與原則，並依對處境需求的感知，順應其道德意識與原則，於真實情境中持續不斷地行動，逐漸養成正當合宜的道德實踐力量，乃形塑「浩然之氣」之「集義」方法，非向外認知的活動。

因此，「集義」為「積累著行的工夫」（徐復觀，1959，頁151），如黃宗羲（2012，頁59）云：

「集義」者，應事接物，無非心體之流行。心不可見，見之於事，行所無事，則即事即義也。心之集於事者，是乃集於義矣。

「集義」是人們在實際處境中，能感通同情他人需求，並省察覺知「本心」呈顯的道德意識與原則而據以行動，且能不斷累積實踐，以「心」自定的原則，透過實踐逐漸使「氣」趨於理性，理性化的生命力乃「浩然之氣」（李明輝，2001）。

故依孟子之見，道德權衡是人們基於對實際處境及人際互動的認識與感受，省察且覺知「本心」及顯發的道德意識與原則，依其「仁、義、禮、智」之原則衡量評估做出應當、合宜的道德判斷。倘能持續透過在真實情境或藉由具體經驗的學習，甚至培養秉持道德原則，依時靈活應變之思考或行動的習慣，即能熟於用「權」。養成習慣有助於熟習道德原則、形塑品德及持續善行，長久穩定地行善又是德育的重要任務，而習慣即能鞏固性格、態度、思維及行動（Annas, 2011; Dunne, 1999）。教師應指導學生持續地在實際處境，或於教師安排的真實狀況、甚至困境中，感知情境需要且省覺道德原則，並思考衡量、審酌評估、究明理據、靈活應變，做出正當、合宜的道德判斷，漸次培養習慣，如同善用「權」者一樣地覺知、衡量、判斷及行動，一旦遇到相似情境便能自然地發揮。

（三）荀子：在所遇處境踐行道德原則並領會用權之道德意涵

荀子亦重實踐，認為欲達為學目的——推擴「統類」而適切、合宜地因應人事變化——就須積極且持續踐行「禮義」，以致言行全依「禮義」（何淑靜，2012）。荀子更以「行」定義有德之人：「積善而全盡謂之聖人」（《荀子·儒效》）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁144），主張成為聖人

在於不斷累積善行，以使所作所為全是「善」：

學至於行之而止矣。行之，明也。明之為聖人。聖人也者，本仁義，當是非，齊言行，不失豪釐，無它道焉，已乎行之矣。（《荀子·儒效》）（清·王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校，1988，頁142）

「行之」指「體常盡變」、「推禮義之統」，「之」指共理通則，「行」是根據道德原則行動，即掌握共通的要旨理則來因應萬事萬物（何淑靜，2014）。「明之為聖人」顯然更強調聖人的「行」有特殊意義，即「行」蘊含「知」，據「知」而「行」，最重要的是透過「行」，其所「知」之義才得以彰顯，這便是「攝知於行」、「以行顯知」（何淑靜，2014）。

是以，教師若欲發展學生關心在意他人的態度與能力，便須使其投入關懷及幫助他人的活動，接觸且體悟真實的人際互動、需求與感受，以學習合宜、適當地行動，並透過實踐領會關懷的意義（Noddings, 2002）。教師宜鼓勵學生在日常生活中有意識地基於道德原則，針對所處情境的需求衡量輕重得失，提出合理適當的因應做法，如此方能體驗實作以學得用「權」的真實作為，領悟依時應變、合宜行善的意涵。

肆、結語

為能在當今多變複雜的生活世界，因應不同的處境而做出正當、合理、適切的道德判斷與行動，創造共好共榮的社會，我們需要學習因時制宜、靈活變通的道德實踐能力，而先秦儒家孔子、孟子、荀子所提出的「權」便是回應此需要的能力。本研究分析《論語》、《孟子》、《荀子》三部重要的經典，指出「權」主要依據「仁、義、禮」之道德原則，並透過對實際處境與他人需求的感知認識，審時度勢，考量各種面向，衡量評估輕重得失，合理地推論或闡釋如何應用原則，以因時制宜，正當且妥適地實踐道德原則。本研究同時探究孔、孟、荀三家思想中有關修德、踐德之要義，提出能指導或學習「權」的原則，幫助我們具備此種能力，並供當前道德教育參考，包括：學習掌握道德原則及做人處世之相

關知識；學習諸如推理、想像、開放性、批判性及合理性等思維與態度；學習省覺察識自我道德心與其顯發之道德意識與方向，且感知識別處境中他人或群體的需求；對用「權」的榜樣予以省思與仿效；並於具體情境實踐及體悟其義，且透過養成習慣而逐步學會及熟悉如何用「權」。

參考文獻

- Carr, W. (1996)。新教育學（溫明麗，譯）。師大書苑。（原著出版於1995）
[Carr, W. (1996). *For education: Towards critical educational inquiry* (M.-L. Wen, Trans.). Lucky Bookstore. (Original work published 1995)]
- 方東美（2005a）。原始儒家道家哲學。黎明文化。
- [Fang, T.-H. (2005a). *Primitive Confucian and Daoist philosophy*. Li Ming Cultural.]
- 方東美（2005b）。中國哲學精神及其發展（上）。黎明文化。
- [Fang, T.-H. (2005b). *Chinese philosophy: Its spirit and its development (Vol. 1)*. Li Ming Cultural.]
- 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢（1995）。孟子義理疏解。鵝湖。
- [Wang, P.-H., Tseng, C.-H., & Yang, C.-H. (1995). *An interpretative study of Mencius' philosophy*. Legein Monthly Press.]
- 成中英（2005）。合內外之道：儒家哲學論。康德。
- [Cheng, C.-Y. (2005). *The harmony of the internal and the external: Essays on Confucian philosophy*. Kant.]
- 牟宗三（2005）。中國哲學十九講。上海世紀。
- [Mou, Z.-S. (2005). *Nineteen lectures on Chinese philosophy*. Shanghai Century.]
- 何淑靜（2012）。由「成聖」看荀子的「為學步驟」。鵝湖學誌，49，1-35。https://doi.org/10.29653/LS.201212.0001
- [Ho, S.-C. (2012). From becoming a sage to see the steps of study in Hsün Tze. *Legein Society*, 49, 1-35. https://doi.org/10.29653/LS.201212.0001]
- 何淑靜（2014）。荀子再探。學生書局。
- [Ho, S.-C. (2014). *Re-exploring Xunzi*. Student Bookstore.]
- 吳森（1978）。比較哲學與文化。東大。
- [Wu, S. (1978). *Comparative philosophy and culture*. The Grand East Book.]

- 呂紹綱（1994）。說孔子「中」的哲學。《哲學與文化》，21（4），347-355。https://doi.org/10.7065/MRPC.199404.0347
- [Lü, S.-G. (1994). On Confucius' philosophy of "Medium." *Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 21(4), 347-355. https://doi.org/10.7065/MRPC.199404.0347]
- 宋・朱熹（2016）。《四書章句集注》。國立臺灣大學出版中心。
- [Zhu, X. (2016). *The Four Books with collected annotations*. National Taiwan University Press.]
- 宋・朱熹（著）、宋・黎靖德（編定）（2010）。《朱子語類》。載於朱傑人、嚴佐之、劉永翔（主編），《朱子全書》（修訂本，第十五冊）。華東師範大學。
- [Zhu, X. (Authored), Li, J.-D. (Ed.). (2010). The classified conversations of master Zhu. In J.-R. Zhu, Z.-Z. Yan, & Y.-X. Liu (Eds.), *The complete works of master Zhu* (Vol. 15, Revised ed.). East China Normal University Press.]
- 宋・陳淳（著）、熊國禎、高流水（點校）（1983）。《北溪字義》。中華書局。
- [Chen, C. (Authored), Xiong, G.-Z., & Gao, L.-S. (Punctuated). (1983). *The meaning of characters by Beixi*. Zhong Hua Book.]
- 宋・程顥、程頤（著）、宋・朱熹（編定）（2010）。《程氏遺書》。載於朱傑人、嚴佐之、劉永翔（主編），《朱子全書》（外編，第二冊）。華東師範大學。
- [Cheng, H., & Cheng, Y. (Authored), Zhu, X. (Ed.). (2010). Collected writings of the Cheng brothers. In J.-R. Zhu, Z.-Z. Yan, & Y.-X. Liu (Eds.), *The complete works of master Zhu* (Vol. 2, Additional ed.). East China Normal University Press.]
- 李明輝（2001）。《孟子重探》。聯經。
- [Lee, M.-H. (2001). *Re-exploring Mencius*. Linking.]
- 李哲賢（1994）。《荀子之核心思想——「禮義之統」及其時代意義》。文津。
- [Lee, J.-S. (1994). *The core ideas of Xunzi – "The integration of ritual and righteousness" and its historical significance*. Wen Chin.]
- 李瑞全（2000）。《儒家生命倫理學》。鵝湖。
- [Lee, S.-C. (2000). *Confucian bioethics*. Legein Monthly Press.]
- 李滌生（1979）。《荀子集釋》。學生書局。
- [Li, T.-S. (1979). *The collected explanations of "Xunzi"*. Student Bookstore.]
- 周・公羊高（傳）、漢・何休（解詁）、唐・徐彥（疏）（2001）。《春秋公羊傳注疏》。載於李學勤（主編），《十三經注疏》（整理本）。臺灣古籍。
- [Gong Yang, G. (Commented), He, X. (Annotated), Xu, Y. (Explained). (2001). The Gong Yang commentary on the Spring and Autumn Annals with annotations and commentaries. In X.-

- Q. Li (Ed.), *The annotations and commentaries on the Thirteen Classics*. Taiwan Ancient Works.]
- 岳天雷（2013）。朱熹論「權」。中國文化研究所學報，56，169-185。https://doi.org/10.29708/JCS.CUHK.201301_(56).0007
- [Yue, T.-L. (2013). Zhu Xi's theory of quan. *Journal of Chinese Studies*, 56, 169-185. https://doi.org/10.29708/JCS.CUHK.201301_(56).0007]
- 明・黃宗羲（2012）。孟子師說。載於吳光（主編），**黃宗羲全集**（第一冊）。浙江古籍。
- [Huang, Z.-X. (2012). On Mencius' philosophy of mind. In G. Wu (Ed.), *The complete works of Huang Z.-X.* (Vol. 1). Zhejiang Ancient Works.]
- 東方朔（2011）。合理性之尋求：荀子思想研究論集。國立臺灣大學出版中心。
- [Dong, F.-S. (2011). *The quest for rationality: Collected essays on Xunzi's thought*. National Taiwan University Press.]
- 林義正（1987）。孔子學說探微。東大。
- [Lin, Y.-C. (1987). *An inquiry into the philosophy of Confucius*. The Grand East Book.]
- 林義正（1990）。春秋公羊傳思想中的經權問題。國立臺灣大學文史哲學報，38，313-333。https://doi.org/10.6258/bcla.1990.38.01
- [Lin, Y.-C. (1990). The issue of constancy and expediency in the thought of the Gong Yang commentary on the Spring and Autumn Annals. *Bulletin of the College of Arts, National Taiwan University*, 38, 313-333. https://doi.org/10.6258/bcla.1990.38.01]
- 林維杰（2005）。知行與經權——朱熹哲學的詮釋學模式分析。中國文哲研究集刊，27，185-213。https://doi.org/10.6351/BICLP.200509.0185
- [Lin, W.-C. (2005). Knowing-doing and constancy-expediency: An analysis of Zhu Xi's hermeneutical model in his philosophy. *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, 27, 185-213. https://doi.org/10.6351/BICLP.200509.0185]
- 柯雄文（著）、許漢（譯）（1985）。荀子論德之統一性。哲學與文化，12（12），26-33。
- [Cua, A. (Authored), Xu, H. (Trans.). (1985). The uniformity of virtue in Xunzi's philosophy. *Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 12(12), 26-33.]
- 韋政通（1992）。荀子與古代哲學。臺灣商務。
- [Wei, Z.-T. (1992). *Xunzi and ancient philosophy*. Taiwan Commercial Press.]
- 徐復觀（1959）。中國思想史論集。學生書局。

- [Xu, F.-G. (1959). *Collected essays on the history of Chinese thoughts*. Student Bookstore.]
- 張端穗（1992）。《春秋公羊傳》經權觀念的緣起。《東海中文學報》，10，61-79。https://doi.org/10.29726/TJCL.199208.0007
- [Chang, T.-S. (1992). The origin of the concept constancy and expediency in the Kung-yang Commentary on the Spring and Autumn Annals. *Tunghai Journal of Chinese Literature*, 10, 61-79. https://doi.org/10.29726/TJCL.199208.0007]
- 教育基本法（2013）。全國法規資料庫。https://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?pcode=H0020045
- [Fundamental Act of Education (2013). Laws and regulations database of the Republic of China (Taiwan). https://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?pcode=H0020045]
- 教育部（2014）。十二年國民基本教育課程綱要總綱。https://www.naer.edu.tw/upload/1/16/doc/288/%E5%8D%81%E4%BA%8C%E5%B9%B4%E5%9C%8B%E6%95%99%E8%AA%B2%E7%A8%8B%E7%B6%B1%E8%A6%81%E7%B8%BD%E7%B6%B1.pdf
- [Ministry of Education. (2014). *Curriculum guidelines of 12-year basic education general guidelines*. https://www.naer.edu.tw/upload/1/16/doc/288/%E5%8D%81%E4%BA%8C%E5%B9%B4%E5%9C%8B%E6%95%99%E8%AA%B2%E7%A8%8B%E7%B6%B1%E8%A6%81%E7%B8%BD%E7%B6%B1.pdf]
- 梁啟雄（1988）。《荀子簡釋》。木鐸。
- [Leung, K.-H. (1988). *A concise interpretation of Xunzi*. Muduo.]
- 清・王先謙（著）、沈嘯寰、王星賢（點校）（1988）。《荀子集解》。中華書局。
- [Wang, X.-Q. (Authored), Shen, X.-H., & Wang, X.-X. (Punctuated). (1988). *The Xunzi with collected annotations*. Zhong Hua Book.]
- 清・孫希旦（1990）。《禮記集解》。文史哲。
- [Sun, X.-D. (1990). *The collected interpretations of the Book of Rites*. The Liberal Arts Press.]
- 陳大齊（1969）。《孔子學說》。正中書局。
- [Chen, T.-C. (1969). *Confucius' philosophy*. Cheng Chung Bookstore.]
- 陳平坤（2006）。荀子的「類」觀念及其通類之道。《國立臺灣大學哲學論評》，31，77-135。https://doi.org/10.6276/NTUPR.2006.03.(31).03
- [Chen, P.-K. (2006). Xunzi's concept of "categorization" and his method of realizing the "categorization." *National Taiwan University Philosophical Review*, 31, 77-135. https://doi.org/10.6276/NTUPR.2006.03.(31).03]

- 陳昭瑛（2001）。「通」與「儒」：荀子的通變觀與經典詮釋問題。國立臺灣大學歷史學報，28，207-223。https://doi.org/10.6253/ntuhistory.2001.28.10
- [Chen, C.-Y. (2001). "Comprehensiveness" and "Confucians": Xunzi and Confucian hermeneutics. *Historical Inquiry*, 28, 207-223. https://doi.org/10.6253/ntuhistory.2001.28.10]
- 陳昭瑛（2005）。儒家美學與經典詮釋。國立臺灣大學出版中心。
- [Chen, C.-Y. (2005). *Confucian aesthetics and the interpretation of classics*. National Taiwan University Press.]
- 傅佩榮（2020）。論語三百講。聯經。
- [Fu, P.-J. (2020). *Three hundred lectures on the Analects*. Linking.]
- 傅偉勳（1986）。批判的繼承與創造的發展。東大。
- [Fu, W.-H. (1986). *Critical inheritance and creative development*. The Grand East Book.]
- 曾昭旭（2013）。經典・孔子・論語。麥田。
- [Tseng, C.-H. (2013). *Classics, Confucius, and the Analects*. Rye Field.]
- 曾暉傑（2014a）。「虛壹而靜」只是認知工夫嗎？論荀子「虛壹靜」對「天君」之「心」的作用與意義。當代儒學研究，16，183-204。
- [Tseng, W.-C. (2014a). Is "making mind simple and peaceful" just the cognitive practice? discussing the meaning of "making mind simple and peaceful" for the "tian-jun." *Journal for Contemporary Studies of Confucianism*, 16, 183-204.]
- 曾暉傑（2014b）。論荀子「為學」的「終始」問題。鵝湖月刊，470，13-22。
- [Tseng, W.-C. (2014b). The beginning and end of "Study" in Xunzi. *Legein Monthly*, 470, 13-22.]
- 黃俊傑（1993）。孟子。東大。
- [Huang, C.-C. (1993). *Mencius*. The Grand East Book.]
- 黃俊傑（1999）。專業倫理與道德教育的共同基礎：心靈的覺醒。通識教育季刊，6（3），1-10。https://doi.org/10.6745/JGE.199909_6(3).0001
- [Huang, C.-C. (1999). On the common ground of professional ethics and moral education. *Journal of General Education*, 6(3), 1-10. https://doi.org/10.6745/JGE.199909_6(3).0001]
- 黃慧英（1995）。道德之關懷。東大。
- [Huang, H.-Y. (1995). *The attention to morality*. The Grand East Book.]
- 楊祖漢（1987）。儒學與康德的道德哲學。文津。
- [Yang, C.-H. (1987). *Confucianism and Kant's moral philosophy*. Wen Chin.]
- 楊豹（2006）。論孟子的道德選擇理論。華北電力大學學報（社會科學版），4，92-

95, 118。

[Yang, B. (2006). On Mencius' theory of moral decision. *Journal of North China Electric Power University (Social Sciences)*, 4, 92-95, 118.]

楊國榮（1993）。重回戰國——孟子新論。開今。

[Yang, G.-J. (1993). *Return to the warring states period: New studies on Mencius*. Kai Chin.]

溫明麗（1998）。批判性思考教學——哲學之旅。師大書苑。

[Wen, M.-L. (1998). *Critical thinking instruction: A journey into philosophy*. Lucky Bookstore.]

漢·司馬遷（著）、楊家駱（主編）（1980）。中國學術類編——新校本史記三家注並附編二種。鼎文。

[Sima, Q. (Authored), Yang, J.-L. (Ed.). (1980). *The collected Chinese scholarly works: New collated edition of Records of the Grand Historian with annotations by the three commentators*. Ting Wen Book.]

漢·趙岐（注）、宋·孫奭（疏）（2001）。孟子注疏。載於李學勤（主編），十三經注疏（整理本）。臺灣古籍。

[Zhao, Q. (Annotated), Sun, S. (Explained). (2001). The Mencius with annotations and commentaries. In X.-Q. Li (Ed.), *The annotations and commentaries on the Thirteen Classics*. Taiwan Ancient Works.]

熊十力（1960）。讀經示要。廣文。

[Xiong, S.-L. (1960). *Guidelines for studying the classics*. Kwang Wen Bookstore.]

熊十力（2001）。原儒。載於蕭蓬父（主編），熊十力全集（第六卷）。湖北教育。

[Xiong, S.-L. (2001). Original Confucianism. In S.-F. Xiao (Ed.), *The complete works of Xiong S.-L.* (Vol. 6). Hubei Education.]

蒙培元（2005）。蒙培元講孔子。北京大學。

[Meng, P.-Y. (2005). *Peiyuan Meng's explanation of Confucius' thoughts*. Peking University Press.]

劉毅鳴（2017）。從《論語》看經典教學的態度與方法。鵝湖月刊，501，3-10。

[Liu, Y.-M. (2007). Rethinking the attitude and methods of teaching classics in the light of the Analects of Confucius. *Legein Monthly*, 501, 3-10.]

潘小慧（1998）。荀子的「解蔽心」——荀學作為道德實踐論的人之哲學理解。哲學與文化，25（6），516-536。https://doi.org/10.7065/MRPC.199806.0516

[Pan, H.-H. (1998). A study on the concept of Hsun Tzu's "Chieh-Pi-Hsin." *Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 25(6), 516-536. https://doi.org/10.7065/

MRPC.199806.0516]

蔡仁厚（1984）。*孔孟荀哲學*。學生書局。

[Tsai, J.-H. (1984). *The philosophy of Confucius, Mencius and Xunzi*. Student Bookstore.]

蔡仁厚（1987）。*儒家思想的現代意義*。鵝湖。

[Tsai, J.-H. (1987). *The modern significance of Confucian thought*. Legein Monthly Press.]

蔡仁厚（1990a）。*儒家心性之學論要*。文津。

[Tsai, J.-H. (1990a). *A dissertation of the Confucian study on the human nature and mind*. Wen Chin.]

蔡仁厚（1990b）。*儒學的常與變*。東大。

[Tsai, J.-H. (1990b). *Constancy and change in Confucianism*. The Grand East Book.]

錢穆（1994）。*論語新解*。聯經。

[Chien, M. (1994). *A new interpretation of the Analects*. Linking .]

魏・何晏（注）、宋・邢昺（疏）（2001）。*論語注疏*。載於李學勤（主編），*十三經注疏*（整理本）。臺灣古籍。

[He, Y. (Annotated), Xing, B. (Explained). (2001). *The Analects with annotations and commentaries*. In X.-Q. Li (Ed.), *The annotations and commentaries on the Thirteen Classics*. Taiwan Ancient Works.]

蘇子敬（1999a）。唐君毅先生對孟子之心與養心工夫的詮釋（上）。*鵝湖月刊*，283，25-34。https://doi.org/10.29652/LM.199901.0005

[Su, T.-J. (1999a). Jun-I Tang's interpretation of Mencius' concept of mind and his thoughts on cultivation of mind (Part I). *Legein Monthly*, 283, 25-34. https://doi.org/10.29652/LM.199901.0005]

蘇子敬（1999b）。唐君毅先生對孟子之心與養心工夫的詮釋（下）。*鵝湖月刊*，284，39-46。https://doi.org/10.29652/LM.199902.0006

[Su, T.-J. (1999b). Jun-I Tang's interpretation of Mencius' concept of mind and his thoughts on cultivation of mind (Part II). *Legein Monthly*, 284, 39-46. https://doi.org/10.29652/LM.199902.0006]

Annas, J. (2011). *Intelligent virtue*. Oxford University Press.

Aristotle. (1980). *The nicomachean ethics* (D. Ross, Trans.). Oxford University Press. (Original work published n.d.)

Cua, A. S. (1985). *Ethical argumentation: A study in Hsün Tzu's moral epistemology*. University of Hawaii Press.

- Dunne, J. (1999). Virtue, phronesis, and learning. In D. Carr & J. W. Steutel (Eds.), *Virtue ethics and moral education* (pp. 49-63). Routledge.
- Lickona, T. (1992). *Educating for character: How our schools can teach respect and responsibility*. Bantam.
- McInerney, P. (1992). *Introduction to philosophy*. Harper-Collins.
- Noddings, N. (2002). *Educating moral people: A caring alternative to character education*. Teachers College, Columbia University.
- Nussbaum, M. C. (1997). *Cultivating humanity: A classical defense of reform in liberal education*. Harvard University Press.
- Osborn, A. F. (1953). *Applied imagination: Principles and procedures of creative problem-solving*. Scribner.
- Pappas, G. F. (1998). Dewey's ethics: Morality as experience, In L. A. Hickman (Ed.), *Reading Dewey: Interpretations for a postmodern generation* (pp. 100-123). Indiana University Press.
- Pojman, L. P. (2002). *Ethics: Discovering right & wrong*. Wadsworth.
- Runco, M. A. (2007). *Creativity: Theories and themes: research, development, and practice*. Elsevier Academic Press.
- Straughan, R. (1999). *Can we teach children to be good*. Open University Press.