

第五章 老、莊與儒家「和」思想之比較

中國原始「和」思想最早孕育於遠古的圖騰歌舞、巫術祭祀之中，藉由人類最早的精神文化活動，進一步分化而成。「和」思想具體形成於西周史伯，其後有春秋後期的晏嬰充實「和」的內涵，「和」思想的形成經由原始農業社會一直到先秦的各家發展，漸漸的豐富其內涵，也深深的影響著中華民族的思想。在先秦各家「和」思想中，以道儒兩家學說最爲重要而中國文化的「和」思想也以二家學說互斥互補爲架構。道家重視自然之和，強調素樸無爲的人性去契合天道，遊乎人世，而儒家則重視人爲規範之和，以「人」爲出發點。道、儒兩家的對立統一，進而構成中國古代「和」思想的體系出現。

「和」思想的具體形成於西周末年史伯與鄭桓公討論如何防止屢見不顯的王室悲劇，指出周的衰亡根本原因就在於「去和而取同」。周王排斥賢相、寵愛奸臣，未能綜合各種意見以防只偏於一端，君臣上下之間，同聲一氣，以至獨斷專行，造成亡國。據《國語·鄭語》記載：「夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物歸之；若以同裨同，盡乃棄矣。」¹這裡說明了「和」與「同」的概念。「以他平他謂之和」，用不同的事物來平衡、聯合、協調一定的事物就是「和」。「和」就是多樣性的統一，能造成豐長的態勢並使新質產生。「以同裨同」謂之同，同就是相同的事物的合併與相加，它只能引起量的變化而不能產生新的物質。而「和實生物，同則不繼」是從「生」的角度來看「和」與「同」，「和」能生且是事物發展的依據；「同」不能生且使事物失去持續發展的可能，所以應重「和」而抑「同」。晏嬰繼承了史伯的思想，據《春秋左傳·昭公二十年》記載：「和如羹焉，水火醯醢鹽梅以烹魚肉，燂之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以洩其過，君子食之，以平其心。」²晏嬰將「和」與「同」描述得更加生動具體，將水、火、醯、醢、鹽、梅等諸多元素組合起來，目的是「濟其不及，以洩其過」達到一種均於平衡的狀態。若只使用一種烹調元素，就不可能做出好菜。這就是「和」與「同」的差別，即「同」只有一味而「和」則五味俱全。由上可知，史伯和晏嬰的和同看法是中國傳統「和諧」思想的萌芽，而道儒兩家「和」思想也是從此延伸，以下便從道家的「和爲常」與儒家的「和爲貴」作討

¹（先秦）孔丘明，（唐）孔穎達疏：《國語·鄭語》，收入《四部叢書初編》（臺北：台灣商務印書館《四部叢刊初編》，1975），卷十六，頁120。

²（晉）杜預注·（唐）孔穎達疏：《春秋左傳正義》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館股份有限公司，2001），卷二十，頁858。

論。

第一節 和為常

從《老子》、《莊子》分析「和」字，可知《老子》有「天和」、「心和」、「人和」、「音樂」四類。而《莊子》的「和」思想大體承襲於老子，《莊子》除了上述四類之外，另有「自然」一類，故《莊子》有「天和」、「心和」、「人和」、「自然」、「音樂」五類。「天和」為宇宙永恆不變的規律也是最高的和諧狀態，「心和」是將萬物的不同性融和統一，使心不遭受外在事物的干擾，回復明的狀態。而「心和」顯現於外即是「人和」，它為宇宙秩序與個體心靈和諧所引發而出的，是對外在事物的調和、應和也是冥合，其表現出人在世俗中的所追求的和諧狀態。「心和」與「人和」的呈現皆以宇宙和諧為基礎，其最終目的無非是為了達到「天和」的境界，所以「天和」為「心和」與「人和」之依歸。另外，「音樂」之和，是從音樂本身形式規律的和諧與音樂本體和諧，引伸出同於至道的和諧境界。而《莊子》的「自然」之和與「天和」大致上相同，其不同之處在於「自然」之和沒有人的因素存在。

道家哲學思想體系的核心是「道」。「道」既非物質實性，也非精神性實體，在對立的兩極不具有任何明確性，而是一切關係的總和，是總的和諧關係。因此，老、莊的和諧思想是建立在「道」的基礎上，以天地和諧作為至上的境界，將它置於人事之上。老子的「天和」是陰陽相交的狀態，是宇宙事物永恆不變的規律也是一種混成的狀態。《老子》曰：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」〈第四十二章〉「道」乃產生萬物的根本基礎，陰陽二氣則為產生萬物的動能，透過此一動能的對立、摩蕩衝擊的作用之後，便形成了一個新的和諧體。此和諧體乃是各種和諧因素的統一，因此，道之所以能無所不包、無所不容，就是因為具備了「和」的屬性。

「道」為萬有的根本，其「生」萬物乃「一氣」之化，而成物的關鍵則在「氣」分為「二」的陰陽作用上。「氣」說明了老子宇宙萬物的生成原理，其作用便是連繫陰陽、萬物，使萬物有其自然之秩序且自然而然的歸於和諧進而達到「和」

的境界。宇宙萬物的生成變化是依「氣」的凝聚流變而成，而這樣的循環變化來自於「氣」的兩個面向，即陰陽互相作用而成。陰陽二者作用的呈現，是陰陽的剛柔、動靜、幽明、正負相對相待的交互作用，所形成的一種和諧狀態，萬物皆由此生發，陰陽無疑是萬物生成的兩個重要原理。陰陽二者，可說是生成萬物的作用，經由二者的相互作用和合，使其達到一平衡的狀態，即為「沖氣以為和」的狀態，這樣萬事萬物便能達到最終的和諧境界。因此，「和」可以說是宇宙萬物的本質及萬物生存的基礎。

《老子》曰：「和曰常」〈第五十五章〉王弼注曰：「物以和為常，故知和則得常也。不皦不昧，不溫不涼，此常也。」³「和」指統一中包含著對立，在「和」的狀態中，陰陽二者是永恆不變的對立面，而「常」是在變化中不斷達到平衡、和諧的規律狀態，所以知「和」便可曰「常」。老子認為要生長在宇宙之間，要治理宇宙間的萬事萬物，便要根據宇宙自然的規律來決定方法，進而達到和諧的境界。此種規律便是「道法自然」。

在「道法自然」中，可分為兩個方面，一是「自然」所產生的和諧狀態；一是萬事萬物維持規律恆常的運動和諧狀態，即「復命曰常」。「自然」是一個普遍根本的原則，任何具體的事物都要與所處的客觀環境保持和諧的狀態，順著外界的變化而不干涉，不破壞外界事物的自然。而「道」本身就是「自然」，是「自然而然」地化育、創生、運動，以保全「道」的本性，所以「自然」是「道」所遵循的基本原則，也是宇宙萬物間最普遍的原則。它具有普適性的價值，普遍地適用於處理道與萬物、人與自然、人與社會、人與人之間以及個體的身心和諧等各種關係。事物的變化皆有著一定的規律，此即為「道」的運行。「道」的運行須經過「逝」、「遠」、「反」三個階段，以構成一個循環。「道」既無所不包而謂之大，但其終有所分界而不能得其全也，故曰逝。逝，為不偏行一方而無所不行也，若定執於逝，則道有偏於某一方向之意。「道」既遍在於一切，其作用就不可只限於某一方向，因此又進而曰遠。而「道」若向外流逝，無遠不至，無所不達，卻又往而不返；則「道」又隨其作用之流散，不再成為獨立自存之常道，故終必曰反，復歸其為混然而不可名狀者。《老子》曰：「返也者，道動也。」〈第四十章〉突出了大道終而復始、循環往復的外在運動形式。老子所言「返」的原理，其作用就在「和」。而道的運行，必定會歸其自身的法則中，且透過「和」的作用維繫著均衡和諧的狀態。

³ 樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，1992），頁 146。

「道」是宇宙生成的根源，是萬物的終極價值。然而「道」終究是形上面的實有，難以用人的感官經驗來認識，所以必須從「道」落實於萬物的形下作用層面來看，即「道」落實於生命的完整歷程，也是老子「和」思想的「心和」與「人和」。若人要達於「道」的最終和諧狀態，就必須獲得「心和」，「心和」是將萬物的不同性融和統一，使心不遭受外在事物的干擾，回復明的狀態。《老子》曰：「致虛，恒也；守中，篤也。」〈第十六章〉「心」因萬象入心中，會起執著、陷溺，我們要把不需要的東西去除，不必要的執著妄動取消，回歸於生命的本根，而致虛守中的功夫，便是要去掉執著與陷溺，將心回復於常也就是「心和」的狀態。《老子》的修養工夫是在「心」上做的。心致虛至恒，無有心知可欲，不貴亦不尚，使能心不亂而守中至篤。當「致虛守中」的心呈現出來，則大地平靜，萬物各在其位、各適其性、各遂其生、各正其正，就是「和」的境界。

人用了許多人為的因素與自然對立，漸漸破壞安定的自然秩序，擾亂了自然的和諧，而造成社會之亂。因此，老子在「人和」方面，則提出了「無為而無不為」與「無欲無知」的應用方法。「道」是無為、無形的，它不是認識的對象，亦無主體與客體的區分，不能經由感覺、思慮、感情等諸作用有所對應。而「無為」是表現本體之道的本性，即順其自然，對於任何事物沒有成心，順任自然而為便可使萬物達到「和」。「無為」是相對「有為」而生的。盲目的追求身外之物，無疑只是自尋痛苦，破壞內心之和。這使多問題接踵而來，形成生命的負累和自疑，故老子反對「有為」而主張「無為」。老子的「無為」，不是不為，而是為，更是「無不為」。且要達到雖為而不覺其為，和諧的與萬物共存才是真正的「無不為」。老子透過「無為」的應用方法，去掉種種虛假造作，使萬物重回自然和諧的狀態。又對照了「有為」之害，進而以「無不為」的工夫來消融人世間各種虛偽妄作，讓萬事萬物能物歸其位、各得其所，回復最初的自然和諧。

另外，老子認為「無知無欲」，才能去除既有的框限，回到萬物和諧的本質，而「返樸」與「無知」皆是回復「人和」重要的方法。要「返樸」就必須無欲，「欲」為動亂之源，如不能無欲，必產生動亂。要使天下不動亂，歸於和諧，就必須「少私寡欲」。而「樸」是質樸的自然之德，是萬物最原始的狀態。人若要是能「和」就必須「返樸」，去除人的私欲，任其自然之性，才能真正處於「和」。世俗之人勾心鬥智、奸巧詐偽，不僅造成了社會的混亂且毀損了人純真樸實的自然之性與自然之德。老子認為「智」破壞了人心真樸的和諧狀態，因此詐偽才會出現，這不僅造成了社會的混亂也毀損了人純真樸實的自然之性與自然之德。所以老子主張「無知」，使人心回復真樸，可減少過多的心智與機巧造成的社會問

題，藉此回復「人和」的狀態。

《莊子》論「和」乃從宇宙論的角度出發，藉由宇宙現象的觀察，推衍至現實生活各方面，因此無論任何萬事萬物皆可從中得到形而上的依據。從此角度來看，《老子》與《莊子》之「和」的思想皆是一致的。《莊子》「和」思想是以廣大的萬事萬物作為背景，而又以探討個體內在生命的根源處作為依據。從「天和」來說，它是宇宙永恆不變的規律，也是最高的和諧狀態。〈田子方〉曰：「至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地。兩者交通成和而物生焉。」（外，頁 712）「和」是宇宙萬物運行的最根本規律，也是宇宙萬物最基本的自然屬性。它是「道」最重要的性格，若能以此入境，便能合於大道的最高境界。莊子所論的「道」是與萬物相通為一的，「道」能產生萬物，能運作天地萬物，並且與天地萬物相融合。莊子認為「道」是人世間中可達到的最高境界，也是內化成心靈和諧的境界。

《莊子》的「道通為一」可用「天均」、「天倪」來消除彼此的對立，和之以是非，統一成與毀，有與無之相對，使萬物通而為一至於和諧之境界。〈齊物論〉曰：「聖人和之以是非，而休乎天鈞。」（內，頁 108）是非即是對立的觀念，能消解是非對立的觀念，便是進入「天鈞」的境界。「天均」指天道的自然均化，或是自然的和諧。而「休乎天鈞」，就是使內心與萬物之間保持和諧，而達到萬物與我相融共化的地步。另外，「天倪」即是天的分際、自然的分際，也就是萬物的本性是不同的，所以有分際。而「和之以天倪」即是與不是沒有客觀的標準，然與不然各有其存在的意義，與其強分，不如任其所以，一切若順乎天道自然，超越一切的相對執著，便可遊於無窮之境達於「大道」。「天均者，天倪也。」（雜，〈寓言〉，頁 950），故「和之以天倪」與「休乎天鈞」皆相同，即〈天下〉所說的「上與造物者遊，而下與外死生無終使者有」（雜，頁 1099）即順應於造物者的變化和解脫於物情的束縛。這種境界是將天地萬物納入主體的虛靜觀照之中，故能言物我無隔。此「玄同彼我」的境界，是消除彼此的對立，和以是非，所達到的無我、忘我的境界，而此境界就是「天均」、「天倪」。

《莊子》認為主體與道之和相一致，即「和於天倪」，這樣便進入了物我無際的自由境界，而主體能否與道相和，關鍵在於修德。〈德充符〉曰：「德者，成和之脩。德不行者，物不能離也。」（內，頁 214-215）莊子所推崇的「德」是拋棄外在拘束，平和如水，以天合天的。其認為主體心靈經由德的修養後，所呈顯的最高境界，即是「和」。〈知北遊〉曰：「若正汝形，一汝視，天和將至；攝汝知，一汝度，神將來舍。德將為汝美，道將為汝居，汝瞳焉如新出之犢而無求其

故！」(外，頁 737) 成玄英疏曰：「汝形容端雅，勿爲邪僻，視聽純一，勿多取境，自然和理歸至汝身。」⁴心境的純正如一，不爲外物所擾，就能「和之以天倪」進入物化的狀態，即物我的感通交流，自然和順，內外無別，渾和而爲一的「和」，這種和諧乃是一種真正物我無際的境界。

若要達到「天和」就必須從「心和」做起，「心和」爲人自發自覺的能動性，因此可視爲證道悟道前的工夫實踐。人只有透過自己的力量去提升主體生命的層次，才能達到與道冥和的境界，因此「心和」乃是體道的基礎。「心和」之修養工夫論，分爲「坐忘」、「心齋」及「莫若以明」三部分討論。「坐忘」乃是教人如何去除「識知心」之障蔽的重要方法。就「坐忘」的程序而言，最先是忘掉身外之物，即是「忘外」，包括物質、精神、行爲等各方面，而要「忘外」就必須先忘掉禮樂仁義。人爲造作的禮義制度都是成立於巧智之欲，反而限制了人的心靈自由，與自然之「道」相去甚遠。因此，先要消除禮樂仁義與心知的無限外求，使身外之物就不存在於內心之中。「忘內」，則是使自己進入方外的境界。「忘內」包含兩方面，即「墮肢體」與「黜聰明」。人不應過度執著於外在的形體形相，而忽略了「道」的普遍性與無差別性。「道」本是無生無死永恆存在的，真正體道的人不會將心思陷溺在外在的形體執著之中，「墮肢體」指的正是這種擺脫外在形體過度執著的修養工夫。人除了要擺脫對外在形軀之執著，還要擺脫普通的知識活動，即「黜聰明」。以「黜聰明」爲修養工夫，以無差別心去觀看萬物，則世間一切物、我的對立即可當下消解，回復最終的和諧。「坐忘」是由外而內，層層消解，直到物我兩忘，進而達到涵容萬有的和諧狀態。當人一旦擺脫對外在形軀的執著與社會價值判斷的執溺時，其心即可呈顯「虛」的狀態，如此便進入了體道的第二階段「心齋」。

「心齋」是一種自我修養的爲道工夫與歷程，要做到「心齋」就要從心上下工夫。其修養進程是由外而內的，由外在的感官(耳)，進入內在的認知(心)，最後是更深層的感受(氣)。由耳至心，由心至氣，達到虛而待物，最後是道通爲一的境界。人往往先透過感官對世界做一理解之工作，但當人透過這樣的方式其心卻容易陷入世俗的慾望之中，所以應該先學習使其心靈不執著於耳目的感官之中。耳的作用是接收可聽的言論及各種聲響，而耳與目的作用有其共通點，則爲皆由外在的感受來認識事物。而耳聽目視容易流於個人對外在的主觀感受，也容易受外物之影響，停留在物的層次裡，所以應該捨棄對語言、耳聽、目視之追

⁴ 郭慶藩輯：《莊子集釋》(北京，中華書局，2004)，頁 737。

求，進而往內求之，由外物耳聽的層次，進入心聽的階段。追求欲念會使人無法得知「道」的真相，必須捨棄世俗的欲念，讓心呈現平正寧靜的狀態。人可透過修養自我之理智、提高自我之意識的方式，讓其心超脫一切欲念之枷鎖，回到最原初，沒有任何分別的起點，才能得到和諧之境界。

「聽之以耳」、「聽之以心」耳的知覺與心的邏輯思維，皆只能把握有限的事物，而「道」卻是無限的，所以要更進一步做到「聽之以氣」。「聽之以氣」的「氣」並不是實物或實質，當心中去知去欲進而達到「虛一而靜」時，便是「聽之以氣」也就是「聽之以虛」。「心齋」要虛就是要進入「不想不想」的境界，是斬斷所有「向外」的感官及「向內」的心靈連繫。而當「內」與「外」皆不受干擾，可以超越時，就說明已具有了「道」。因此，在體道上所指的心靈修養，是摒除後天成見，使心不再與外界接觸，透過心齋的虛無，才能進入「大道」，才能達到與「道」和諧的境界。而「心」在開展之後所表現出的，即是「逍遙」。這種毫無拘束且無所不在的精神自由，使萬物達到自然而然的狀態即是「和」的狀態，所以達到「逍遙」便是「和」的最終境界。

人因心知執著所引發的主觀判斷及價值觀，是不客觀的，往往夾帶著主觀成見的味道，總認為自己所見、所聞、所知才是一種真。但這未必是真的，只有心呈現「莫若以明」的現象，才能將是非對錯消解，使萬事萬物回歸於和諧的狀態之中。是非乃是相對的，是沒有定論的；所以只有用「以明」之心來觀照萬物，才有洞悉一切，回歸和諧的可能性。「以明」是使其心靈狀態超脫於是非之上，泯滅物我之間的對立與成見，這樣人世間則無「彼」「此」、「可」「不可」的差別對立。人應以此虛空的態度來應對人世間無窮的是非紛爭，進而達於大同和諧的狀態。因此，從世俗認知上超越，去除成心知執所產生的封限、是非、差異、對待、愛憎，為「莫若以明」的修養工夫。其目的是為了達到天地萬物皆無彼我之分，無其分性也，以自然的狀態，泯滅物與我之間的對立與成見，達於「天地一指也，萬物一馬也。」（內，〈齊物論〉，頁 66）的和諧境界。

「人和」即是「與天和」，指人必須回歸於自然最本然和諧的狀態才能免於災禍進而得到生命依歸。《莊子》所言的「人和」著重的乃是個體與群體之間的關係，認為主體若能形就心和、與人為徒，不以個人之鋒芒突顯他人之短，便能達人心、達人氣而入於和諧之境。另外，又強調處世接物，主體一方面要有自我貞定之原則，一方面又要悶然若晦、玄同光塵，如此才能身處於人世間而應世無礙，游刃有餘。在〈逍遙遊〉所提到的：「至人無己，神人無功，聖人無名。」（內，頁 17）其所顯示的生命型態，是最理想且達於和諧的處世態度。聖人是

不為名利的，要達到聖人的「無名」，須先在社會上立功、立德、立言，然後再忘掉些聲譽，最後修養至聖明的境地。神人是不求功的，要達到神人的「無功」，須先造福人群，然後再以超越的態度看待自己對社會的功業，最後修養到人所不知的地步。而至人除能達到聖人與神人的層次外，還到達無我的逍遙境界。要達到至人的「無己」就必須超越於世俗之外，首先要進行實踐工作，充實自己的技藝與經驗，然後再拋棄個人的偏執進而達到至人的「無己」的逍遙境界。由上可知，「聖人」、「神人」即是要揚棄世俗價值左右的人，「至人」即超脫世俗價值所左右自己的人，若能以這三者做為處世修養之道，則可達於逍遙和諧的境界。

藝術之所以為藝術，乃是從外在之形式，到內在之精神氣韻，皆能得其和諧之性。藝術是聲色的顯象，色源自於無色，聲起自於無聲，因而藝術之創作，是從無色無聲的天地和諧中顯其有色有聲的整體和諧，所以藝術乃是「和」為基性也是「和」的應用之道。從「音樂」來看，除了音樂本身形式規律的和諧之外，更深一層則為音樂的本體通合於天道的和諧。而「書畫」也是如此，藉由個體形質的適宜以及整體的諧調統一，進而究極於天道的和諧。由上可知，藝術以「和」為其基性，而「和」的思想，其極致必推到老莊之道。藝術之和，在究極上當以老莊的「道」為其依據，因為藝術不只表現人倫之和，也是表現整個宇宙萬物之和。

《老子》、《莊子》的「和」思想，乃是從宇宙的觀點延伸至生命的意義，是以主體生命之本真直接與天地精神合同，如此才能物我無隔、彼此交融為一的和諧整體。「道」是宇宙生成的根源，任何事物皆由「道」而生，而「道」也於貫穿於萬事萬物之中。《老子》、《莊子》的「和」，以「道」為「和」存在的本源與依據，且認為天地和諧是置於人事之上的最高境界。「和」乃是以「道」為依歸，萬物皆統歸於「道」才能達到至和不分的和諧狀態。因此，不管是「天和」、「心和」、「人和」或是「音樂」、「自然」之和，推其究極皆是與天和的狀態也就是回復至物我無際的大道和諧之境界。

第二節 和為貴

春秋時期的儒家創始人孔子對和諧思想做了進一步的完善和發展，他注重「和」所具有和諧統一的功能，繼承了以往政治家、思想家「和」的思想，提出了「貴和」的為政之道與為入之道。《論語·學而》記載：「有子曰：禮之用，和為貴。先王之道，斯為美。小大由之，有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」⁵禮的運用，以和為貴，若大小事都按「和」去做，有些地方行不通。只知道和，為和而和，不懂得用禮去節制，也是不可行的。這裡的「和」為和諧的意思，即中和兩人之間不和諧的地方，使兩人或更多的人能和平相處，均衡發展。這是儒家對和諧思想的重要看法，從禮制的角度將和諧提高至前所未有的高度。「禮」即各種政治制度、道德規範，是達到「和」的具體手段。「和」要通過禮的應用才能表現出來，還要有禮制才行得通。

禮是既定的社會秩序，其核心是親親、尊尊、長長、男女有別等。禮的作用，在於使人們各守本分、自我約束、相安以處，來求得社會整理的安定和諧。儒家在禮的描述除了提出「禮之用，和為貴」外，另有多處記載：

克己復禮為仁。一克己復禮，天下歸仁焉。《論語·顏淵》⁶

人而不仁如禮何，人而不仁如樂何。《論語·八佾》⁷

先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧、富、貴、賤之等，足以相兼慤者，是養天下之本也。《荀子·王制》⁸

人莫貴乎生，莫樂乎安；所以養生安樂者，莫大乎禮義。《荀子·富國》⁹

禮的目的是「和」，是為了防止「爭」。「有禮」為人們能夠自我節制、互敬互讓。禮的功用，在於使對立的社會之間能夠和諧一致且長久依存。荀子認為，人皆有生存欲望，而這種欲望是無限的。因此，人與人必然相爭，爭則亂，亂則窮，這使大家都處於絕境無法安生養命。正由於爭、亂、離不符合人們共同生存期望，

⁵（魏）何晏注·（宋）邢昺疏：《論語》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館股份有限公司，2001），卷一，頁8。

⁶ 同注5，卷一，頁106。

⁷ 同注5，卷三，頁26。

⁸（唐）楊倞注，（清）王先謙集解：《荀子集解》，（臺北：世界書局，2005），卷九，頁132。

⁹ 同注8，卷十一，頁277。

所以才有聖人、先王等人物出來制禮作樂，以諧調人際關係。禮的作用是確保對立面的統一，它將人區分成不同的等級，以分的目的完成合。分的作用是促成社會的穩定有序，而人們只有安份才能真正實現和諧、兼慚的局面。

《禮記·仲尼燕居》曰：「禮乎禮，夫禮所治中也。」¹⁰，即禮的本質就是中。儒家認為一切對立面皆有互相分化、排斥的現象產生，應該努力做到執中、擇中、中而不倚，即不偏不移的均衡諧調狀態，由此就形成了中庸之道。〈中庸〉提出：「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地謂焉，萬物育焉。」¹¹又說：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；贊天地之化育，則可以與天地參矣。」¹²天下達到中和，萬物就能生長；人發揮自己的本性，就可以了解萬物之性；知道人與萬物是相通的，就可以贊天地之化育，與天地並立而不傾危。萬物的差異與矛盾正是萬物存在和發展的一個必要條件，所以萬物才能並育而不相害、並行而不相悖，最終達到天人合一、萬物一體永恆和諧的狀態。

儒家認為要使萬物能夠真正保持和諧，需要把握一個根本原則，即是「中」。「中」即是性，萬物之性自天而得，因此不偏不倚、無過不及合乎天道。儒家認為只要能順萬物之性，即守中，就能使萬物達到和諧。如果逆萬物之性，不能守中，就不能達到和諧。《論語·堯曰》曰：「孔子曰：『允執其中。』」¹³、《禮記·中庸》曰：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達到也。」¹⁴未發即是中，以發而中節即是和，這說明了只有合乎萬物之性的和，才是真正的和諧。這裡的「中和」是情志的自我克制，進入這種境界，才能與天地相參，成為聖人。從根本上來說，「中」是一種天地之性，而「和」則是人的自我克制與昇華，人們可以通過內心的自我修養，達到「中和」之境。¹⁵如果不能達到中和，就會造成過猶不及之偏。把握中就要了解萬物之性是各有長短且存在著差異性，必須要相輔相成、取長補短，才能達到真正的和諧。《論語·子路》記載：「子曰：君子和而不同，小人同而不和。」¹⁶在

¹⁰ (漢)鄭玄注·(唐)孔穎達正義：《禮記》，收入《十三經注疏》(臺北：藝文印書館股份有限公司，2001)，卷五十，頁852-853。

¹¹ 同注10，卷五十二，頁879。

¹² 同注10，卷五十三，頁895。

¹³ (魏)何晏注·(宋)邢昺疏：《論語》，收入《十三經注疏》(臺北：藝文印書館股份有限公司，2001)，卷二十，頁178。

¹⁴ (漢)鄭玄注·(唐)孔穎達正義：《禮記》，收入《十三經注疏》(臺北：藝文印書館股份有限公司，2001)，卷五十二，頁879。

¹⁵ 袁濟喜：《和：審美理想之維》(南昌，百花洲文藝出版社，2001)，頁24。

¹⁶ 同注13，卷十三，頁119。

孔子看來，和與同是原則對立的，想要做到「和」就必須做到不同。君子看重的是「和」，力求「和而不同」；小人看重的是「同」，追求「和而不同」。二者的差異性在於君子注意世界的多樣性，強調按照事物本然規律辦事，而小人囿於狹隘的眼界與功利，將「同」當成追求的目標。「和」是在差異中把握統一與平衡，而「同」則是排斥差異，追求絕對的統一。孔子從「君子」與「小人」二者，對「和」與「同」作了有力的區分，使中國哲學對「和」的追求越來越有自覺且對社會和平發展造成持久的影響。

孔子所說的「和諧」思想較為理想化，孟子的「和諧」思想則注重現實，而荀子則強調外在禮義的約束與改造。《孟子·公孫丑下》曰：「天時不如地利，地利不如人和」¹⁷季節天氣等條件不如地理條件重要，而地理條件又沒有人心一致上下和合重要。《孟子·梁惠王上》又說：「是故，明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以蓄妻子；樂歲終生飽，凶年免於死亡，然後驅而之善，故民之從之也輕。」¹⁸。孟子要使百姓跟著國君走，使社會和諧安樂，最重要是給百姓有生活保障。沒有穩定的私產就沒有穩定的心態，而沒有穩定的心態，就會無所不為盡而損害社會和諧，所以百姓有穩定的收入或私有財產便有穩定的心態，這樣才能維持社會之和諧。孟子對於自然和諧也提出「不違農時，谷不可勝食也；數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。．．．．．百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無飢矣。」《孟子·梁惠王上》¹⁹若在農民耕收的季節，不去徵兵徵工妨礙生產，那麼糧食便會吃不盡。若細密的漁網，不放進深的池裡去捕魚，那麼魚類便吃不完。若砍樹按照時令，木材也會用不盡了。分配百畝的田地，若不剝奪們耕種的時期，漱口的人家就不會受餓了。可知，萬物的生長都有一定的秩序，社會財富的多寡與人的活動是否合時有很大的關係。因此，孟子認為「苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。」《孟子·告子上》²⁰只要得到適當的滋養，沒有一物不生長；失去適當的滋養，沒有一物不消亡。主張對自然資源採取適當的使用，反對掠奪式的開發，進而達到人與自然的和諧狀態。

荀子認為，天地萬物生生不息、井然有序，體現了禮的和諧。《荀子·天論》

¹⁷ (漢)趙歧注·(宋)宋奭疏：《孟子》，收入《十三經注疏》(臺北：藝文印書館股份有限公司，2001)，卷四上，頁72。

¹⁸ 同注17，卷一下，頁24。

¹⁹ (漢)趙歧注·(宋)宋奭疏：《孟子》，收入《十三經注疏》(臺北：藝文印書館股份有限公司，2001)，卷一上，頁12。

²⁰ 同注19，卷十一下，頁200。

曰：「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。」²¹宇宙間萬物的生存與運動本身是和諧的，這種「和」的規律性體現了「神」的作用，但這種「神」並不是超自然的人格神，而是自然界的和諧有序，宛如神助。在《荀子·王制》提到：「故天之所覆，地之所載，莫不盡其美，致其用，上以飾賢良，下以養百姓而安樂之。夫是之謂大神。」²²「大神」指的是自然界的秩序與規律性，它促成萬物各得其和以生。荀子認為「大神」即是「禮」在自然界的體現，它具有規範萬物、致和防亂的作用。所以在《荀子·禮論》又提到：「天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌，好惡以節，喜怒以當，以為下則順，以為上則明，萬變不亂，貳之則喪也。禮豈不至矣哉！」²³人世間與天地間的秩序都是禮義所致，將「禮」的作用擴大到人間世的各個範圍。而荀子認為「禮」所以具有如此巨大的作用關鍵在於「分」，使物皆得其宜，持其中行互不錯位，「故義以分則和，和則一」《荀子·王制》²⁴。《荀子·榮辱》曰：「故先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚能不能之分，皆使人載其事，而各得其宜。然後使穀祿多少厚薄之稱，是夫群居和一之道也。」²⁵因此，禮義之分是「和」的前提。荀子強調實現「和」的前提是「分」，只有「分」才能使和諧建立在禮義有序、貴賤分明的社會秩序上。

孔子一生最大的目標就是天下大治，最高的理想就是大同世界。從他思想來看，「禮之用，和為貴」《論語·學而》²⁶認為禮是為了「和」；「堯曰……允執其中。」《論語·堯曰》²⁷此執中的精神，正體現了堯的穩定統治，所以執中也是為了「和」，以上提到的這些都是孔子和諧思想的表達。孔子認為對上要「和」，提出忠、孝、尊、崇、恭、敬，使天下有道、天下歸仁；對同級也要「和」，提出忠、恕、信、義、敦、睦，推己及人、諧調一致；對下也要和，提出寬、厚、慈、慧，使人們不要犯上作亂，以穩定統治。²⁸孟子及後來的荀子，對孔子的和諧思想做了不同的發展，但皆是圍繞著社會開展的，追求社會普遍的和諧成了先

²¹ (唐)楊倞注，(清)王先謙集解：《荀子集解》，(臺北：世界書局，2005)，卷十七，頁285-286。

²² 同注21，卷五，頁142。

²³ 同注21，卷十三，頁328。

²⁴ 同注21，卷五，頁143-144。

²⁵ 同注21，卷二，頁60。

²⁶ (魏)何晏注，(宋)邢昺疏：《論語》，收入《十三經注疏》(臺北：藝文印書館股份有限公司，2001)，卷一，頁8。

²⁷ 同注26，卷二十，頁178。

²⁸ 蕭煥云：〈先秦儒家和諧思想的基本內涵與多維視國分析〉，《河北科技大學學報》，第六卷第一期，頁61。

秦儒家文明的精隨之一。

道家與儒家在和諧思想皆提出了獨特的見解，兩家「和」思想的差異性在道家認為以「道」為依歸的自然和諧，才是實現和諧的起點與最高之境界。而儒家最基本的和諧是以血緣人倫為基礎所建立的家庭和諧，進而影響社會、自然之和諧。道家認為自然、社會、人事都要遵循「道法自然」的最高法則。「自然」是「道」所遵循的基本原則，也是宇宙萬物間最普遍的原則。它具有普適性的價值，普遍地適用於處理道與萬物、人與自然、人與社會、人與人之間以及個體的身心和諧等各種關係。而儒家雖以自然和諧為本體，但其和諧思想卻是從人自身和諧開始的，認為只有人身心和諧了，才會有人際和諧和自然和諧。道家則是以天道為最高的準則，人必須剝落一切外在的矯揉造作，使生命歸復到純樸自然的狀態，展現原初本真。可見，道家論和諧，乃是主體以生命之本真直接與天地精神合同，如此才能物我無隔、彼此交融為一的和諧整體。而儒家主張「中庸」、「中行」人際的和諧使社會秩序井然有序，它要求人們恰到好處地進行道德實踐，找到自己與社會的平衡點。儘管道、儒兩家對於「和」思想的表達方式不同，但他們皆認為「和諧」是萬物生成和存在的基礎，也都肯定「和」是一種理想的處世態度與完美人格。

