

以天人合一思想，對治後現代主義思潮

仇桂美*

摘要

經由理性主義走向後現代主義，強調理性、真理和道德轉而為個人主義、相對主義、裂解結構及破除二元對立。阿諾德·約瑟·湯恩比(Arnold Joseph Toynbee)、孔恩(Thomas S. Kuhn) 等思想家均有其獨到之見解。本文就天人合一思想言，南宋思想家朱熹的法治思想體系，其承繼程顥、程頤二程之理學，統合先秦以後唯心主義、道貫儒家思想，最具代表性。以之對治後現代主義思潮，對當世亂象，加以深入分析。 **

本文分伍個面向論述，壹為依理治國之理治對治後現代主義的道德觀；貳為德禮治道對治後現代主義的歷史觀；叁為法制政刑對治後現代主義的秩序觀；肆為正統與獄訟對治後現代主義的教育觀；伍為天人合一思想對治後現代主義。因後現代主義反對歷史經驗，不相信符號意義的本源及真實性，對未來無所期待，對啟蒙理性充滿懷疑。尤其後現代主義的秩序觀，從天人合一之法繁易廢、「理」為根本、法制要合乎天理人情、格其非心非德禮不可等以對治之。

天人合一體系下，以周易為傳統文化之基底，聖人經由立天之道為陰與陽、立地之道為柔與剛、立人之道為仁與義，德主刑輔、窮理盡性以至於命，方是邁向社會有序之治本之道。

關鍵字：天人合一、後現代主義、德主刑輔、德禮治道、反再現主義

* 開南大學法律系兼任副教授，台灣行政法學會監事。曾任第五屆監察委員、考試院公務人員保障暨培訓委員會第一屆及第二屆專任委員、考試院訴願審議委員會委員、中央選舉委員會委員、行政院人事行政總處法規委員會委員。

本論文經兩位雙向匿名審查通過。收件：2026/6/10。同意刊登：2026/7/21。

** 此處借用佛家「對治」之說，僅取其「矯正偏執」之義，非謂後現代為必除之惡疾。

壹、前言

後現代主義 (Post modernism)，源自對「現代主義」的反思，歷經二次世界大戰、冷戰與工業文明所帶來的異化，人們開始懷疑何謂「理性」？後現代思想家致力打破「權威」與「中心」，反對形式主義，強調事物的多元性與差異性，質疑絕對理性，強調浪漫主義、個人主義、相對主義、裂解結構，年輕人出現「佛系」、反對職場「狼性文化」與拒絕師長及長輩的「道德綁架」。而現代主義 (modernism) 是對 19 世紀的現實主義 (realism) 之一種有意識的反抗，對哈伯馬斯(Jürgen Habermas)言¹，現代性的進程 (the project of modernity) 代表培養人們理性的啟蒙性行為，其主張理性、真理和道德，認為後現代主義在政治上恰恰是保守的 (conservative) (Habermas, 1981, pp. 13-14)，哈伯馬斯認為後現代主義雖然看似激進地解構權力與理性，但因拋棄了啟蒙運動的理性基礎，致失去批判與改革現狀的標準，在政治實踐上反而走向「新保守主義」。破除二元對立，現代主義重視菁英，後現代主義走向街頭及群眾，代表著對現代主義之反動。現代主義提供人類動力，係為改進自身境況而永遠努力的思想模式，後現代主義對固有意識反動的思維，根本即現代主義之核心精神，乃人類不斷創新的動力。

阿諾德·約瑟·湯恩比 (Arnold Joseph Toynbee) 在他所寫的《歷史的研究》一書中，即出現了「後現代主義」一詞，湯恩比認為後現代主義是西方文明中新的歷史週期。(Hassan, 1982/1984, p.68) 其認為文明才是歷史的單位，而非國家至上，主張日本文明為「由中華文明衍生出來的子代 (Peripheral Civilization)」，朝鮮文明、越南文明則是「圍繞著中華文明這顆太陽旋轉的衛星 (Satellite Civilization)」。(Toynbee, 1961/2019, p.28) 《科學革命的結構》(Kuhn, 2012) 一書之作者孔恩 (Thomas S. Kuhn)，提出典範轉移 (paradigm shift)，而典範是一個科學社群對於「應該如何從事研究」的共識，孔恩在 1990 年時對知識之合理論述即已提到捍衛像真理及知識的觀點，以免受到後現代主義運動過度之影響。(Kuhn, 2000, p.91) 也因此孔恩思想後期轉為哲學研究，理論選擇的認知價值具體化，提出科學的非理性標準，亦從語言哲學以分析「科學」範疇之特徵，認為「合理性」等具某種必然性，以對抗後現代主義運動。

¹ 提出「公共領域」與「溝通行動理論」的德國學者，主張以理性對話建立共識，捍衛民主價值。代表作為《公共領域的結構轉型》《知識與興趣》《溝通行動理論》等，2026 年 3 月 14 日逝。

後現代主義既是一種興起於 20 世紀中葉的哲學與文化思潮，核心在於反思與批判現代主義。它拒絕單一、普遍的「宏大敘事」（如理性至上或科學萬能），強調意義的多元性、相對性與不確定性，主張解構傳統的二元對立與權威，或使人不得不禮失求諸野。反觀傳統文化中之天人合一思想，南宋思想家朱熹的法治思想體系，其承繼程顥、程頤二程之理學，統合先秦以後唯心主義、道貫儒家思想，《漢書·藝文志》：「仲尼有言：禮失而求諸野。」朱熹時亦感禮教喪失，圖為補救，其先教後刑的德覺禮刑觀頗具特色，認為法制禁令只能「制其外」，而「道德齊禮」卻可格其心，朱熹慎刑之仁政思想「存天理，去人欲」因事制宜為法制核心，影響後世 800 餘年。朱熹先後在江西廬山白鹿洞書院、福建武夷精舍、湖南嶽麓書院、福建滄州精舍等地講學，承北宋中期周敦頤、張載、邵雍、程顥、程頤理學，以儒學為主融入釋道，建立新儒學體系，後世謂為程朱理學。（張立文，2013，頁 181）²《朱子語類》，「天之所以為天者，理而已。天非有此道理，不能為天。」其天即理說，依理而行為天，孟子人性觀的良知性善亦為理，但理先於人性而存在。對治後現代主義思潮，天人合一朱熹集大成之儒家法文化思想，更值得當今之世深切探討，以導正亂象。

本文之研究方法，為探尋正義之所在，採利益法學與價值法學研究法，以落實自然法之傳統，達成天人合一之自然法境界。因為支配法倫理之道德至關重要，法官合目的性之正義衡量，仍與價值有關。（陳清秀，2020，頁 220）而利益法學之利益衡量，無論任何時空下，若重大利益漏未衡量，在立法或執法均徒法不足以自行，為實現公平正義，更需謹守利益均衡原則（陳清秀，2020，頁 194），不得有差別對待，尤其應注意權利與義務之衡平性及不同法益保護之順位，當然在精神價值之具象化也是利益法學必須克服的。

貳、依理治國之理治對治後現代主義的道德觀

朱熹的依理治國，由「理」到「德禮」再到「政刑」，依理治國呼應天理乃西方民主政治所欠缺的神髓。《禮記》「好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。」即已言及天理人欲。（王文錦，2016，頁 475）程顥認為天與理同，「天者理也，神者妙萬物而為言者也。」萬事萬物本體為理，理何以

² 宋明道學大致可以分為「氣學」、「理學」、「心學」三部分。

與天同？何以為應然？頗值探究。與西方自然法學派有異曲同工之妙。然朱熹之儒學與先秦兩漢有別，就太極言是否代表天地萬物之理，朱熹認為未有天地之先即有此理，動而生陽亦只是理，靜而生陰亦只是理，有理即有氣流行，發育萬物，天地萬物各有其理，法制自亦有其理，法制之本質為理，法由理初始，以天理為最高規範。在《答黃道夫》中，朱熹謂「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也，氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理然後有性，必稟此氣然後有形。其性其形雖不外乎一身，然其道器之間分際甚明，不可亂也。」³此唯心論之法制哲學觀，以正君心為要，「朱熹以為本體中有所謂理者存，而人心則稟本體之理以為性，理無不善，是以性無不善。人君之治天下，如窮理盡性，以自正其心，則百官萬民自受其感化，而達於至治之境。」（周予同，2012，頁 182）德禮乃法制之本，政刑為法制之器。

後現代主義道德觀強調道德的多元性及相對性，認為道德的意義和必要性並無法經描述及邏輯推理以尋求，排斥「整體」的觀念，強調異質性、特殊性和唯一性。反對將社會、道德或知識建立在先驗的基礎上，如上帝、絕對本質或純粹科學事實，強調道德意義是被社會文化所「建構」產生。後現代社會之背景為晚期之資本社會，大量的資本和商品跨越國家、學科和公私界域，遍及生活中各個層面，全球各地都有跨國企業，且幾乎所有文化及人文活動，甚至人都可能被「商品化」。在後現代的社會網路中，不同領域和層級涇渭分明的現代秩序理想已非可能，後現代主義的影響不應在於提供遊戲及規避責任的機會，而在刺激我們敞開心胸、不斷思考及建構和修正自我的主體和價值觀。徹底破除西方傳統文化，尤其是傳統的形上學，過去以邏輯中心主義及二元對立的模式來論證人的理性、自由、道德及主體性，不可能實現。

參、德禮治道對治後現代主義的歷史觀

天人合一之德禮觀，朱熹認為理除了呼應天，若落實人的行為引導與規範如仁義等則為德，異於老子之「失道而後德」。老子認為，「上仁為之而無以為；上義為之而有以為。上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首。」⁴將道與德、理與德分開論斷。《朱子語類》「理又非別為一物，即存乎是氣之中；無是氣，則是

³ 《朱熹文集》，〈答黃道夫〉，認識古籍

https://www.shidianguji.com/zh/book/SBCK218/chapter/SBCK218_2554

⁴ 《老子道德經》〈38 章〉，<https://www.zhihu.com/tardis/bd/art/438334762>

理亦無掛搭處。氣則為金木水火，理則為仁義禮智。」氣之精英者為神，人之所以生，理與氣合而已。理與禮之關係，實禮即理也，但謂之理，則疑若未有形跡之可言；制而為禮，則有品節文章之可見矣。「天有春夏秋冬，地有金木水火，人有仁義禮智，皆以四者相為用也。」⁵在天為命，稟於人為性，既發為情。性具仁義禮智之端，實而易察。仁義禮智根於心，此即性上見得心，仁義禮智是性之體。

論治道，《朱子語類》，「治道別無說，若使人主恭儉好善，『有言逆於心，必求諸道；有言孫於志，必求諸非道』；這如何會不治！」意即保持良善之品德及行為，便能有效治理國政。「今日人才之壞，皆由於詆排道學。治道必本於正心、修身，實見得恁地，然後從這裏做出。」⁶尤其一國之君的心性行為至關重要。在論取士時，主張須思量得其法，「如舊時科舉無定日，少間人來這州試了，又過那州試；州裏試了，又去漕司試；無理會處。不知誰恁聰明，會思量定作八月十五日，積年之弊，一朝而革，這箇方喚做處置事。聖人所以做事動中機會，便是如此。」治道須走一步看好幾步，「如國手下棋一著，便見得數十著以後之著。若只看這一面，如何見得那事幾？更說甚治道！」⁷

在論治道時，朱熹主張天下事當從本理會，不可從事上理會。天下事自有箇大根本處，每事又各自有箇緊要處。「天下事有大根本，有小根本。正君心是大本。其餘萬事各有一根本，如理財以養民為本，治兵以擇將為本。」論世事，「須是心度大，方包裹得過，運動得行。」論為學與為治時，認為「為學，是自博而反諸約；為治，是自約而致其博。」自博而約，為學重歸納，實踐格物致知之精神，回歸於理；為治先建立秩序立法度，再至廣泛施政。此學以致用之觀念，以「理」為學問與政治之基石。朱熹之政治理念，在君臣方面，「天下事，須是人主曉得通透了，自要去做，方得。如一事八分是人主要做，只有一二分是為宰相了做，亦做不得。」宰相乃輔佐角色，根本仍在人主之明察與決斷，權責在君主之擔待，君主須以「理」為本。並論及漢代在郡縣治理的困難，並言封建制度是不可行，封建後來自然有尾大不掉之勢，雖是聖人不以天下為己私，分與親賢

⁵ 《朱子語類》〈理氣上·太極天地上〉，中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/zhuiziyulei/zh?searchu=%E4%BB%81%E7%BE%A9%E7%A6%AE%E6%99%BA>

⁶ 《朱子語類》〈朱子五·論治道〉，中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/zhuiziyulei/zh?searchu=%E6%B2%BB%E9%81%93>

⁷ 《朱子語類》〈朱子六·論取士〉，中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/zhuiziyulei/zh?searchu=%E6%B2%BB%E9%81%93>

共理，但賈誼於漢言「眾建諸侯而少其力」，《朱子語類》〈朱子五·論治道〉，「漢人嘗言，郡邑在諸國之外，而遠役於中都，非便。」問：「漢以王國雜見於郡縣間，如何？」曰：「漢本無法度。」就郡縣封建之弊，曰：「大抵立法必有弊，未有無弊之法，其要只在得人。若是箇人，則法雖不善，亦占分數多了；若非其人，則有善法，亦何益於事！」得人乃「修德」之人，孝弟忠信，倣周禮讀法，遍示鄉村裏落。

後現代主義反對歷史經驗，不相信符號意義的本源及真實性，對未來無所期待，對啟蒙理性充滿懷疑。認為人們常對存在的歷史性傳統產生偏見，偏見構成了全部之體驗，而理解之過程又經常把自身置於傳統的文化中，將過去和現在不斷加以融合，故理解多建立在偏見之基礎上，且不斷產生新的偏見，所以不僅歷史決定人們所走的路，人們的理解也會決定歷史。二次戰後，西方歷史學者普遍認為歷史研究技術上是科學的，分析上是客觀的，理解上是主觀的，結構上是邏輯系統化的，而外觀是直覺的。（Hamerow, 1987, p. 226）後現代主義對歷史研究之影響較晚，但其歷史死亡之說，否定歷史代表過去，影響頗為嚴重，甚至無法由文獻中研究構建歷史，牴觸違背了史學研究方法。

肆、法制政刑對治後現代主義的秩序觀

法繁易廢，朱熹認為夏商井田法所以難廢者，不似周法繁碎。「孔子繼周，必能通變使簡易，不至如是繁碎。今法極繁，人不能變通，只管築塞在這裏。」在論勢時，聖人亦須結合理想與現實，「聖人固視天下無不可為之時，然勢不到他做，亦做不得。」治理國家或個人行為，均應從根本上理解事物的本質，「只患不得為，不患不能為」，重行動力。並保持警覺，隨時準備應對可能之挑戰和變化，「審微於未形，御變於將來，非知道者孰能。」但不能莽撞，「先審時度勢，確定事情是否可行，才能進行行動。」不能則謹守常法，強調遵守法制之重要。但法不應僅成為上層的工具，也不應僅成為下層的束縛，「古人立法，只是大綱，下之人得自為。後世法皆詳密，下之人只是守法。法之所在，上之人亦進退下之人不得。」法須顧私心及公義，方易落實，「銓法亦公。然法至於盡公，不在人，便不是好法。要可私而公，方始好。」且聖賢之君亦重要，「有聖賢之君在上，氣焰大，薰蒸陶冶得別，這箇自爭八九分。」⁸朱熹的理欲之辨與風俗之厚

⁸ 《朱子語類》〈朱子五·論治道〉，中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/zhuzi-yulei/110/zh>

薄決定了大部分人才的方向。「天下溺援之以道」，天下陷於危難則要用「道」拯救，治天下仰賴道義、制度與正道。「理」與「法」的關係，「理」為根本，法制則要合乎天理人情。朱熹的理高於法，由戴震批評朱子理學的禮欲，認為過度壓抑的道德標準易忽略人性之多樣性與複雜性，「人死於法，猶有憐之者；死於理，其誰憐之。」⁹可知人性的部分，有其不同看法。

在為官之道，非息事寧人，隱瞞問題使百姓投訴無門，甚至隱忍不發，但政治現象上卻常有這些問題，敗壞風氣。「當官者，大小上下，以不見吏民，不治事為得策，曲直在前，只不理會，庶幾民自不來，以此為止訟之道。民有冤抑，無處伸訴，只得忍過。便有訟者，半年周歲不見消息，不得了決，民亦只得休和，居官者遂以為無訟之可聽。」聖人做事，不計較利害，成就來自於內心的自覺和實踐，而非形諸外在的成就名利。理學之根本在天理，聖賢之道自是合乎天理，而非言功利，「凡事求可，功求成，取必於智謀之末，而不循天理之正者，非聖賢之道。」論治理之法時，應寬嚴並濟，寬容使奸臣賊子得以得志，而平民卻無法蒙其澤惠，「古人為政，一本於寬，今必須反之以嚴。蓋必如是矯之，而後有以得其當。今人為寬，至於事無統紀，緩急予奪之權皆不在我；下梢卻是奸豪得志，平民既不蒙其惠，又反受其殃矣。」朱熹更言，「平易近民，為政之本。」改革不能躁進，須深入理解事物的本質，「為政如無大利害，不必議更張。則所更一事未成，必闕然成紛擾，卒未已也。」¹⁰朱熹認為改革與治亂之機非一蹴可及，聖賢之道心及臣民認識事物之本質均至關重要。

在政刑方面，朱熹對「政」的論述遠較「刑」為多，舉其重者，經由刑以了解朱熹之政刑，在論政刑時其謂，「今人說輕刑者，只是所犯之人為可憫，而不知被傷之人尤可念也。如劫盜殺人者，人多為之求生，殊不念死者之為無辜；是知為盜賊計，而不為良民地也。若如酒稅偽會子，及飢荒竊盜之類，猶可以情原其輕重大小而處之。」¹¹朱熹雖不贊成輕刑，但主張罪之疑者從輕，功之疑者從重。（黃士毅，2014，頁2692）《朱子語類》乃朱熹與其門人的對答¹²，言政刑居於禮樂、法度後，蜚卿問：「新民，莫是『修道之謂教』，有以新之否？」曰：「『道

⁹ 《孟子字義疏證》，

<https://ctext.org/wiki.pl?if=en&res=829857&searchu=%E4%BA%BA%E6%AD%BB%E6%96%BC%E6%B3%95%EF%BC%8C%E7%8C%B6%E6%9C%89%E6%86%90%E4%B9%8B%E8%80%85>

¹⁰ 《朱子語類》〈朱子五·論治道〉，中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/zhuzi-yulei/110/zh>

¹¹ 《朱子語類》〈朱子七·論刑〉，中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/zhuzi-yulei/zh?searchu=%E8%AB%96%E5%88%91>

¹² 《朱子語類》在四庫全書中為子部儒家類。

之以德』，是『明明德』；『齊之以禮』，是以禮新民，也是『修道之謂教』。有禮樂、法度、政刑，使之去舊汙也。」¹³朱熹認為革心在德禮，但治天下不能廢刑政，問「道之以政」。曰：「聖人之意，只為當時專用政刑治民，不用德禮，所以有此言。謂政刑但使之遠罪而已；若是格其非心，非德禮不可。聖人為天下，何曾廢刑政來！」榦因問：「政刑德禮四者如何說？」曰：「此政與道德功術一般。有德禮，則政刑在其中。不可專道政刑做不得底，但不專用政刑。」以政刑治，難教化其心，亦難革新，「既知德禮之善，則有恥而格於善。若道齊之以刑政，則不能化其心，而但使之少革。到得政刑少弛，依舊又不知恥矣。」問：「呂氏說云：『政刑能使懦者畏，不能使強者革，此之謂失其本心。』亦怕未如此。」曰：「這說亦是偏了。若專政刑，不獨是弱者怕，強者也會怕。到得有德禮時，非獨使強者革，弱者也會革。」¹⁴

在恤刑方面，朱熹雖言德禮治天下，但政刑不可廢，然恤刑則可。「聖人亦不曾徒用政刑；到德禮既行，天下既治，亦不曾不用政刑。故書說『刑期於無刑』，只是存心期於無，而刑初非可廢。又曰：『欽哉！惟刑之恤哉！』」¹⁵在論道德功術時，「有道德，則刑政乃在其中，不可道刑政不好，但不得專用政刑耳。」¹⁶

後現代主義完全開放的價值觀，主要目的在解構共識和日常生活中各種隱而不顯的權力支配關係，採相對主義，但難免具過度之虛無主義。康德曾言，啟蒙運動為公開地運用理性的自由，亦即是人類脫離自己所加於自己的不成熟狀態。16 世紀後的哲學家如培根、笛卡爾、洛克、盧梭、康德、黑格爾等均為理性主義者，經由人類之理性可發現世界存在的客觀規律，一切事務均存在真理，康德認為人的先天認知能力有其局限性。而後現代主義懷疑所有這些，反對啟蒙運動的意識形態。溯自 19 世紀末，尼采提出非理性主義，反對現代理性主義，後激盪出徹底反傳統、反理性、反整體性為符號的後現代主義思潮。（王岳川，1992，頁 151）

後現代主義法學（post-modern law, post-modern jurisprudence）思想，包含基

¹³ 《朱子語類》〈大學一·經上〉，中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/zhuzi-yulei/zh?searchu=%E6%94%BF%E5%88%91>

¹⁴ 《朱子語類》〈論語五·為政篇上·道之以政章〉，中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/zhuzi-yulei/zh?searchu=%E6%94%BF%E5%88%91>

¹⁵ 《朱子語類》〈尚書一·大禹謨〉，中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/zhuzi-yulei/zh?searchu=%E6%94%BF%E5%88%91>

¹⁶ 《朱子語類》〈本朝七·夷狄〉，中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/zhuzi-yulei/zh?searchu=%E6%94%BF%E5%88%91>

因科技、安樂死、緩和醫療、精神醫學等，專業判斷之理性常建立在人類有限之認識上，故後現代主義之興起亦有其時空之背景。回顧康德之理性批判，或有論者謂理性批判的功能本身，並非是依據單獨的理性或理性的主體，而係依據以多數人為主的議論或爭論，而以人的行為為基礎，則難避免情感等之不理性的因素。

（牧野英二，2013/2014，頁 6）尤其維特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）命題 1 認為世界就是一切發生的事情，命題 1.1 認為世界是事實的總和，而非事物的總和，命題 3 認為事實的邏輯圖象是思想。他主張哲學能使思想邏輯清晰，語言的界限即是世界的界限，經由語言分析，建構了其認識論思想，世界的意義必定在世界之外。（Wittgenstein, 1994/2024）故維特根斯坦認為死亡不是生命中的事件，永生屬於活在當下的人，因永恆理並不是無限的時間長度，而是超越時間，非時間性之思維，哲學不應該是理論，而應該是活動。

伍、正統與獄訟對治後現代主義的教育觀

關於獄訟，縣郭四門外置隅官四人乃出自保甲草的制度設計，縣城四門是交通與防禦的要衝，設隅官四人分守四隅，取代更古代之城門守衛角色，因縣城裡有官府、獄訟、倉庫等重要設施，可兼具防止地方動亂與維持秩序之功能，保甲制度不僅為民間互保，更與官方治安及行政管理形成嚴密網絡。「某保甲草中所說縣郭四門外置隅官四人，此最緊要，蓋所以防衛縣郭以制變，縣有官府、獄訟、倉庫之屬，須是四面有箇防衛始得。」¹⁷朱熹認為，下事最大而不可輕者，無過於兵刑。「獄訟，面前分曉事易看。其情偽難通，或旁無佐證，各執兩說繫人性命處，須喫緊思量，猶恐有誤也。」老子有云：「夫佳兵者不祥之器，聖人不得已而用之。」¹⁸朱熹結合「理」與法制，人命關天，著重證據力，慎思明辨，審理獄訟案件須避免誤判。

朱熹之正統觀，亦與獄訟有關。只有當所有諸侯國都歸於同一統一之帝國時，才可能被認為是正統，且初始的統一及之後的分裂均會影響了正統的地位。「只天下為一，諸侯朝覲獄訟皆歸，便是得正統。其有正不正，又是隨他做，如何恁地論！有始不得正統，而後方得者，是正統之始；有始得正統，而後不得者，是正統之餘。如秦初猶未得正統，及始皇并天下，方始得正統。晉初亦未得正統，

¹⁷ 《朱子語類》〈朱子八·論民〉，中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&char=%E7%8D%84%E8%A8%9F>

¹⁸ 《朱子語類》〈朱子七·論兵·論刑〉，中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/zhuzi-yulei/zh?searchu=%E7%8D%84%E8%A8%9F>

自泰康以後，方始得正統。隋初亦未得正統，自滅陳後，方得正統。」又言，「如本朝至太宗并了太原，方是得正統。又有無統時：如三國南北五代，皆天下分裂，不能相君臣，皆不得正統。」¹⁹

郡守地方官之職責，在於「承流宣化」，承接上意、推行教化，而非專注於簿書財計、獄訟等瑣務。「郡守以承流宣化為職，不以簿書財計獄訟為事。某初到此，未知人物賢否，風俗厚薄。今已九月矣，方知得學校底裏，遂欲留意學校。」朱熹以理為本之治學精神，重視教育，「教授受朝廷之命，分教一邦，其責任不為不重，合當自行規矩。而今卻容許多無行之人、爭訟職事人在學，枉請官錢，都不成學校。」²⁰朱熹認為教育禮義廉恥，四維為先，若寡廉鮮恥，雖能文要何用。

現代主義認為人可脫離上帝之威權，成為道德、認知、批判及權利之主體，後現代主義認為會因權力和制度的原因，導致權力膨脹，也因權力和制度經由歸制使其易成為主流價值。後現代主義則認為人非主體，且不具先驗之認知，主張去中心化（decentered self）。後現代主義強調反理性主義（antirationalism），人性中除了理性亦有非理性之部分，理性主義太過定於一尊，普遍通案式之思考模型，隱含了對權力價值之屈從，扼殺了創新之空間。後現代主義也主張反再現主義（antirepresentationalism），現代主義認為概念、陳述、理論均為人類所建構詮釋而生，不合科學要求標準者秉於知識外，後現代主義反對之。（劉瑞圓，2001，頁2-4）人的認知不是先驗的，符號、圖像之意義非是框架下之思考。

陸、天人合一思想對治後現代主義

朱熹論理性命之概念，不僅影響自然界的運行，也影響人類的行為及道德觀念，聖人經此指導人們的道德走向，呼應天道與大自然，即結合命理與宇宙陰陽、剛柔、仁義的基本原理。「問將以順性命之理而下言立天地人之道乃繼之以兼三才而兩之此恐言聖人作易之由如觀鳥獸之文與地之宜始作八卦相似蓋聖人見得三才之理只是陰陽剛柔仁義。」肯定周易為傳統文化之基底，聖人經由立天之道為陰與陽、立地之道為柔與剛、立人之道為仁與義來奠定天人合一之體系。並強調「窮理盡性以至於命」，「理性命只是一物，故知則皆知，盡則皆盡，不可以次

¹⁹ 《朱子語類》〈朱子二·論自注書·通鑑綱目〉，中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/zhuzi-yulei/zh?searchu=%E7%8D%84%E8%A8%9F>

²⁰ 《朱子語類》〈朱子三·外任·漳州〉，中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/zhuzi-yulei/zh?searchu=%E7%8D%84%E8%A8%9F>

序言，但知與盡卻有次第耳。」²¹理、性、命雖是一體，但「知」與「盡」間有其次第，即於修養工夫仍有層次，先「窮理」而後才能「盡性」，經由此才「至命」，結合個人修養與天地萬物生成之秩序。

朱熹之禮法德政，法治為德之輔，為政者治國之本在道德，「德禮為本、政刑為末」，本諸於內在之禮，法則規範人間秩序，法以儒家倫理為建構。重視鄉約自治乃道德共同體，重視四書中的《大學》，地方教化與宗族規範亦至重要。即使君主亦須呼應天理，其思想中隱含權力制約於理、政統亦須回歸道統，影響後世深遠，如儒家的官僚制度及教育文化。惟朱熹之程朱理學，異於韓愈以仁義為主之道統觀（曾美珠，2023，頁34），強調「中道」，有別於中庸，乃以「天理」為中心的理學思想，主張「道心惟微，人心惟危，惟精惟一，允執厥中」。

以朱熹之思想相較維特根斯坦，均一樣關心「價值」與「意義」的問題，但維特根斯坦方式更為以個人化出發而重視語言及思索的形式較非天人合一系統化問題。中華文化之傳承中默默隱含了經驗和直觀在認識中的作用，莊子的天道有常，萬物以之為生，天道運行乃自然界之根本律則，人應順應自然與自然界和諧共存。論天道時，《天道》，「天道運而無所積，故萬物成；帝道運而無所積，故天下歸；聖道運而無所積，故海內服。明於天，通於聖，六通四辟於帝王之德者，其自為也，昧然無不靜者矣。」²²儒家思想的實踐哲學更有其治世之處，實用主義與印度虛無主義間，出現了古希臘的理性主義，排除了直觀的部分，柏拉圖等應運而生。維根斯坦前期屬理性主義，認為經由語言可了解世界之本質；後期卻發現理性之有限性，有些概念經驗是語言所碰觸不到的，開始重直觀與實踐及經驗。

後現代主義解構表徵及符號之統一定義解釋，見諸於權利、信仰等不同之系統，政治上政黨重短期利益之結合而非長期理念結合，信仰價值不再與天道因果循環有關，而僅在乎自我感覺是否良好。在後現代多元化的社會中，不再需要統合性的論述，各領域有其各自遊戲規則，當然也不再是講究合理化之社會。哈伯瑪斯所謂後現代社會是新保守主義抗拒現代化完成之觀點，也不為後現代主義所接受。後現代主義思維下人的價值不具中心意識，多元價值取向，價值評斷標準模糊，社會文化素養低落方向不明。人天脫鉤的結果，反對以單一理性為中心、

²¹ 《朱子語類》〈理性命·卷七十七至七十八〉，中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=413318&searchu=%E7%90%86%E6%80%A7%E5%91%BD>

²² 《莊子》〈外篇·天道〉，中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/zhuangzi/tian-dao/zh>

反對二元價值對立，反對功能主義和實用主義為主的美式文化，終至不知我是誰？！

柒、結論

以現代法制體系，受西風影響重權利輕人倫、重權力制衡程序輕教化、重規範及司法獨立輕道德、重無差別之平等而簡化人身份關係之因素。每每均值深思，然朱熹之思想法律是否易形成道德權威之工具，而非著眼於人民基本權利之保障，於當今社會人倫之順從遇人權保障之挑戰時，如何取其平衡點，為劃時代之挑戰。以宋代當時父權社會形成之人倫體系，見諸今日，人人平等之價值觀上，法制脈絡當有其基本性變化發展，影響及於官僚體系、婚姻、家庭等。但整體而言，朱熹之「德主刑輔」建構之法制框架，從過去到未來，經由教化以淨化人心，應是邁向社會有序之治本之道。

朱熹的「依理治國」於今應具體轉化為可行的法治與教育實踐，是傳統文化「創造性轉化與創新性發展」極具價值的課題，應理法並重、德法兼治。朱熹的核心理念主張「理」為天地萬物自然的根本秩序，正可呼應當今法治社會的正義觀，經由利益法學與價值法學落實自然法天人合一之神髓。若要將這套精神現代化，關鍵在於將「道德深化」轉化為「法治共識」。而就應用言，今日法治實務上適用之比例原則、誠信原則、信賴保護原則、正當法律程序等均可經由法治教育不只在事後司法救濟之公正審判，而在事前之行政程序或立法形成過程不斷深化，方有融合落實自然法精神之可能。

儒家思想於今所面臨之挑戰，孔子之仁、孟子性善之性、宋明儒學之心體與性體，突顯了人之所以為人價值所在之主體性，但因民本和民主有其差異而忽略了人的個體性，然個體性是主體性之延伸。（李瑞全，1990，頁 5-6）如能相互輝映，更可強化個體性的自由空間及創造力，以融入主體性中，就天人合一言，長期以來為儒家主體性的根基，無論何時代並未真正撼動過。

參考文獻

王文錦（譯解）（2016）。**禮記譯解**。中華書局。2026 年 6 月 30 日，取自

<https://ctext.org/>

王岳川（1992）。**後現代主義文化研究**。北京大學出版社。

李瑞全（1990）。論現代性與後現代主義：當代新儒學的反省。**鵝湖月刊**，16（6），

1-10。

- 周予同 (2012)。孔子、孔聖和朱熹 (朱維錚，編校)。上海人民出版社。
- 牧野英二 (2014)。康德理性批判的兩個功能：後現代主義以後批判哲學的可能性 (廖欽彬，譯)。中國文哲研究通訊，24(1)，1-19。(原著出版於 2013 年)
- 張立文 (2013)。朱熹大辭典。上海辭書出版社。
- 陳清秀 (2020)。法理學 (3 版)。元照出版公司。
- 黃士毅 (編) (2014)。朱子語類匯校 (第五冊)。上海古籍出版社。
- 曾美珠 (2023)。從「道統觀」論朱熹「別子為宗」之合理性。鵝湖月刊，48(9)，33-38。
- 劉瑞圓 (2001)。後現代主義下的科技教育。生活科技教育，34(9)，1-9。
- Hassan, I. (1984). 朝向一個「後現代主義觀念的建立」(陳介華，譯)。中外文學，12(8)，66-84。(原著出版於 1982 年)
- Toynbee, A. J. (2019). 歷史研究 (全三冊／上冊) (劉北成、郭小凌，譯)。人民出版社。(原著出版於 1957 年)
- Wittgenstein, L. (2024). 維根斯坦的哲學筆記：文化與價值 (林宏濤，譯)。商周出版社。(原著出版於 1922 年)
- Habermas, J. (1981). Modernity versus postmodernity. *New German Critique*, (22), 3-14.
- Hamerow, T. S. (1987). *Reflections on history and historians*. University of Wisconsin Press.
- Kuhn, T. S. (2000). The road since structure. In J. Conant & J. Haugeland (Eds.), *The road since structure: Philosophical essays, 1970-1993, with an autobiographical interview* (pp. 90-104). University of Chicago Press.
- Kuhn, T. S. (2012). *The structure of scientific revolutions* (50th anniversary ed.). University of Chicago Press. (Original work published 1962)

Countering postmodernism with the concept of the unity of human and nature

Kuei-Mei Chang*

Abstract

From Rationalism to Postmodernism, the emphasis on reason, truth, and morality has shifted to individualism, relativism, structural fragmentation, and the dismantling of binary oppositions.

This article is discussed in five aspects, The first is the governance based on reason, which counters the moral views of postmodernism. Second, the governance of morality and ritual in contrast to the postmodernist view of history. The third is the postmodernist view of order in contrast of legal, political, and criminal governance. Fourthly, the educational philosophy of orthodoxy and legal proceedings, which counters the countermeasure to postmodernism. The last, Using the Concept of the Unity of Human and Nature to Counter Postmodernism.

Under the concept of the unity of heaven and humanity, the Five Elements are the foundation of traditional culture. The sage establishes the Way of Heaven as Yin and Yang, the Way of Earth as Softness and Hardness, and the Way of Humanity as Benevolence and Righteousness. Virtue as the primary principle and punishment as the secondary principle; thoroughly investigating principles and fulfilling one's nature to the fullest extent, thus shaping one's destiny.

Keywords: Harmony between human and nature, postmodernism, virtue as the primary principle and punishment as the secondary principle, governance by virtue and rites, anti-representationism

* Adjunct Associate Professor, Department of Law, Kainan University. Supervisor of the Taiwan Administrative Law Association. Served as a Member of the Fifth Control Yuan. A Commissioner of the First and Second Civil Service Protection and Training Commission. A Member of the Examination Yuan Appeals Review Committee. A Member of the Central Election Commission.
The paper was published under two double-blind reviews. Received: June 10, 2026. Accepted: July 21, 2026.