

《禮記》思想系統之探究

陳章錫*

摘要

本文探究《禮記》之思想系統，以利呈顯《禮記》所轉載中華文化之精神價值，期能藉由經典思想的深入開發，參與當代儒學研究，並開顯其現代意義。

首先依據王船山及唐君毅有關《禮記》之獨特見解，以繼承先聖「復性以立人極」的崇高理想，揭出《禮記》全書四十九篇的思想核心為〈大學〉、〈中庸〉、〈禮運〉、〈樂記〉四文，作為研究全書之基礎。

其次，依據當代新儒家有關〈中庸〉道德形上學之講論，作為研究《禮記》思想之立論根基；並參酌近人禮學及哲學史著作之相關研究成果，予以證成《禮記》思想系統研究之必要。俾使儒家學說中發揚歷史文化，通貫天人內外，本末終始，體用兼備之弘闊格局，得以充分開展。

其三，則將《禮記》思想內容予以系統性之開展敘論，先綜說全書核心篇章，一是〈大學〉與〈中庸〉內聖外王之道德哲學，二是〈禮運〉之論人情及禮義之實踐，三是闡發〈樂記〉禮樂合德之文化整體觀。

其四，依思想文化之三個面向，即體達用地予以暢釋，一是宗教祭祀觀及宇宙論，二是以民為本及重德的政治思想，三是政教關係及教育措施等；俾對《禮記》全書之思想系統，有一較為全面之掌握。

其五，抉發《禮記》思想在生命實踐上之具體作為，上承孔孟儒學及中華文化悠久傳統，一者透過道德主體之自覺修養實踐，而建立健全人格。二者在五倫關係中參酌傳統禮樂文化中之生活智慧，尋找自我定位之可能。

關鍵詞：大學、中庸、禮運、樂記、王船山、唐君毅

* 南華大學文學系副教授

An Inquiry to the Idea System of “*Li Ji*”

Chen Chang-Hsi*

Abstract

The author analyzes the idea system of “*Li Ji*” in this article. The purpose of this article is to explore the whole 49 chapters of “*Li Ji*” by philosophical analysis, and to construct the system of this great book to readers. The author completes the work based on the interpretation of Wang Fi-Ji and Tang Jiun-I, and also on other important documents.

The first dimension is to make organic connections among the 49 chapters, especially based on four core chapters: ‘Da-Shiue’, ‘Jung-Iung’, ‘Li- Iun’, and ‘Iue-Ji’.

The second dimension is exploring the moral ontology in ‘Jung-Iung’, based on the theory of contemporary Neo-Confucianism.

And for the third dimension, the author describes the moral philosophy in Chapter ‘Da-Shiue’, and ‘Jung-Iung’, the moral sentiments and practice in Chapter ‘Li- Iun’, and the cultural views in Chapter ‘Iue-Ji’.

As to the fourth dimension, the author interprets the context of religion, cosmology, politics, and education theories in this canon.

At last, the author points out the inner reflections in character education and the outer ethical relationships in moral life and the cultural wisdom inspired from “*Li Ji*”.

Key words: Li Ji(禮記), Da-Shiue(大學) ‘Jung-Iung’(中庸) ‘Li Iun’(禮運), ‘Iue Ji’(樂記), Tang Jiun-I(唐君毅), Wang Fu-Ji(王船山).

* Associate Professor, Department of Literature, Nan-hua University

《禮記》思想系統之探究

陳章錫

一、前言

《禮記》為儒家重要典籍，蘊藏先秦以迄漢初數百年間。儒家學派重要思想及中華歷史文獻材料。然而歷來研究《禮記》之學者，大皆視其為文獻之叢編，罕有視全書為系統之作。¹故有關《禮記》之思想系統是否存在，除了王船山持肯定態度之外，其實並不易得到其他學者之認同。不過以今日之研究立場，若能深入研究，透過禮學思想之系統建構，予以分疏，釐清其間內容層次之不同意涵，進而闡揚其中具有永恆價值之部分，則應可充實當今儒家學術研究，乃至抉發中華文化精神之精粹部分，以裨益當今生活世界，則此一課題當甚具研究意義。

以是本文探討之主題，厥為《禮記》思想系統之建構，實宜適切運用方法論及範疇概念，以對全書之整體思想作全盤的鳥瞰觀照，例如王船山以體用合一，本末終始的分析架構，配合仁禮互涵、微言大義、道器相須、天大人情、性情通貫等概念範疇，以對不同篇章及不同段落之間的思想，互相參證比較，並不斷迴環互注地考察恰當與否。運用於生活實踐，兼含德性人格之確立及歷史文化（傳統禮樂文化及五倫秩序）二者價值意義之傳承，簡言之，亦即仁、禮二端之如何落實於日用尋常之際，提供精神生活之途徑。

然而吾人何以今日有必要深入理解《禮記》內涵，設法釐清其思想系統，蓋因其一，傳統經學研究之角度，係從章句注釋出發，而後探及其大義，但時常未再進一步形成思想。因此若能藉思想研究之便，先掌握全書之系統綱維，則當可在傳統經學的基礎上，推擴加深對於禮學之理解。²其二，則可擴充當代儒學對於先秦原始儒學之研究範圍，突

¹ 例如周何先生說：「這是一部專記禮事散篇雜文的叢編。……時常可以發現有彼此重複，前後不同，甚至也有相互矛盾的文字出現。所以《禮記》這部書不可能有完整的體系，也無法要求其觀念的統一。不僅是雜，甚至於亂。……這種雜亂的觀念，應該可以視作存真的特色，而給予更高價值的評定才是。」其詳請參見周何：《禮學概論》（台北，三民書局，1998年），頁118-9。

² 例如徐復觀先生說：「西漢儒生，將經的文字訓詁與大義分為兩途，至為明顯。一般儒生，多不停在訓詁及章句之上，而係由訓詁以通大義，通大義才能形成思想。」然而東漢時之博士已泛濫於章句，無法進至義理之探討。參見徐復觀：《中國思想史論集續編》（台北，時報文化，1982年），頁545。

破原本局限於孔孟荀易庸等少數經典之現況，並可持與《郭店竹簡》之相關研究作一對照。³其三，可為當代新儒家牟宗三、唐君毅、徐復觀等已有儒家心性學之研究成果，即事以窮理，驗證儒學之為生命的學問，及為其道德形上學之確立，提供精神生活之途徑。

衡諸傳統諸多注家中，則唯王船山《禮記章句》能對《禮記》思想價值予以正視，並運用「仁禮合一」之思理於其章句傳注之中。具體言之，除了對《禮記》字句訓詁之外，船山還在重要思想關鍵之處作語義串釋，甚至對照他段文意及全書奧旨，迴環關注，時時提點，以作整體性的思想詮釋。

其次，當代新儒家學者之中，則唯唐君毅先生《中國哲學原論》不僅曾對王船山著作作過全面研究，且對《禮記》之學術價值予以開發。因此，本論文即主要立基在王船山及唐君毅之研究成果上，佐以當代新儒家學者之心性學研究成果，嘗試從人性自覺及價值根源出發，建構《禮記》之思想系統，闡明全書四十九篇之有機聯繫及豐富底蘊，並闡揚其間所可蘊涵之文化精神。

要言之，《禮記》之思想系統應如何確立，吾人以為當從儒家心性之學作為根基，如此才能針對《禮記》的雜事叢編、禮制儀節，及所通論之禮意原則，予以疏通、釐清其本末先後，而後分層次確認其歸屬，安排其份位，然後蘊藏於《禮記》背後之精神意涵，可供吾人修身進德，乃至今日生活世界取資借鏡的價值意義，方可得而朗現。

二、有關《禮記》思想系統之各家說法

建立《禮記》思想系統之必要及其可能性，首先當究明其作者及其著作年代，以明《禮記》之重要地位，其次則就其思想內部分析，闡明其概念及歸屬。以下申述前人研究之重要成果。

(一)、王船山主張《禮記》重視窮理盡性、修己以治人之道

王船山指出《禮記》思想為七十子及其後學繼承自孔子之「微言大義」，而由戴聖纂集之，其大旨在於「復性以立人極」，而後學者之目標則在於實踐「先王窮理盡性、修己以治人之道」，可謂提綱挈領，深得其旨。其言曰：

孔子反魯，定禮樂，引伸先王之道而論定其義，輯禮經之所未備而發其大義，導

³ 當代學者常有以《郭店竹簡》與《禮記》中重疊互見之篇章片斷，或思想相關之文字，作比較研究或思想重新釐定之工作。例如：李天虹：《郭店竹簡《性自命出》研究》（武漢，湖北教育出版社，2003年）。丁四新：《郭店楚墓竹簡思想研究》（北京，東方出版社，2000年）。龐樸，〈孔孟之間——郭店楚簡中的儒家心性論〉，廖名春，〈荊門郭店楚簡與先秦儒學〉，二文俱收於《郭店楚簡研究：中國哲學第二十期》（瀋陽，遼寧教育出版社，1999年）。相關文章繁多，難具引。

其微言。七十子之徒，傳者異聞而皆有所折衷，以至周末洎漢之學者，習先師之訓，皆有紀述。小戴承眾論之後，為纂叙而會歸之，以為此書。顯微同異之辭雖若不一，而於以體先聖復性以立人極之意，其不合者鮮矣。善學者通其意以會其同，辨其顯以達其微，其於先王窮理盡性、修己治人之道，明而行之，亦庶乎其不遠矣。而見聞交紕，年力不逮，姑取戴氏所記，先為章句，疏其滯塞，雖於微言未之或逮，而人禽之辨、夷夏之分，君子小人之別，未嘗不三致意焉。⁴

文中首言孔子於《禮經》⁵中發其大義，導其微言（仁為禮樂之本，及大同之政治理想），微言係指孔子寄託大同理想於堯舜二帝，大義則是使人以有禮，而知自別於禽獸。船山自認其著作能上承孔、孟對道德主體性之肯定，自覺為君子而能辨華夷、文野。船山又強調學者須通會《禮記》之內涵並通達於其精微之處，藉以挺立人性之價值尊嚴，並融通內聖外王之修己治人之道。

可見《禮記》之價值在於融攝孔、孟、荀思想，保存七十子及其後學的思想發展。還記載漢朝初定天下，儒者融匯虞夏商周四代之法制或理想，上承孔孟心性之學，所蘊涵於此極富理想性之禮樂制度背後之良法美意，頗值得吾人予以深究。以下試介紹王船山之思想立場及其所運用之概念範疇：

1、仁、禮互為體用——「本體、定體」及「始制、修行」之整體考察

禮為天道所藏，人道所顯。蓋因禮雖有待於人去執行之，然而禮儀之制定卻是衡量天理人情之適切恰當與否，才能因時制宜，善盡其用。王船山曰：

易曰：「顯諸仁，藏諸用。」緣仁制禮，則仁體也，禮用也。仁以行禮，則禮體也，仁用也。體用之錯行而仁義之互藏，其宅固是。人之所以異於禽獸，仁而已矣；中國之所以異於夷狄，仁而已矣；君子之所以異於小人，仁而已矣。……故子曰：「復禮為仁。」大哉禮乎！天道之所藏而人道之所顯。

故自始制而言之，則《記》所推論者體也，《周官》、《儀禮》用也；自修行而言之，則《周官》、《儀禮》體也，而《記》用也。《記》之與《禮》相倚以顯天下之仁，其於人之所以為人，中國之所以為中國，君子之所以為君子，蓋將舍是而無以為

⁴ 王船山：《禮記章句·卷一》（收於《船山全書·第四冊》）（長沙：嶽麓書社，1991年），頁11。

⁵ 《禮經》是指《儀禮》，六經之名最早見於《莊子·天運》：「孔子謂老聃曰：丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經。」一直到西漢及西漢以前，凡稱「禮」者，都是指《禮經》而言，《禮經》就是《儀禮》。其詳可參看周何：《禮學概論》，（台北，三民，1998年），頁111。

立人之本，是《易》、《詩》、《書》、《春秋》之實蘊也。⁶

其一，雖說體用合一，但體有本體、定體之分，二者可互為體用。仁為始制所發露之良心，故仁為本體，而發用之於日用生活之中。禮為修行所憑藉之制度儀節，故禮為定體，而仁為妙運之用。故說仁、禮二者可互為體用。文中又首引《易傳》所云「顯諸仁，藏諸用。」後引孔子「克己復禮為仁。」之工夫，可見此中蘊含有乾坤並建之微意及性情通貫之實踐工夫，⁷而禮制儀文實即是存在於「天道、人道」之間的橋樑。

其二，禮意（《禮記》之內蘊）與禮文（《周禮》之制度與《儀禮》之儀節），互相倚倚以顯天下之仁，其意實即道德良心與道德事業之互相成全，使道德意義顯豁於仁心而化用於日常生活之中，潛移默化。其三，君子修為與文化精神所顯示的道德尊嚴，亦是《六經》全體所蘊藏之真實內涵。

2、《禮記》全書四十九篇皆為〈大學〉、〈中庸〉二文之大用流行

自唐代李翱作《復性書》首先開發〈中庸〉之思想義理，惜其受佛教影響，而有「尊性而賤情」之偏差，宋儒周敦頤以〈中庸〉合釋《易傳》，張載《正蒙》暢論「天道性命相貫通」之旨，程顥《識仁》篇繼而提到「一本論」的圓頓之教，及「仁者以天地萬物為一體」的與萬物感通不隔之感。⁸至此，〈中庸〉之道德形上學已表彰無遺，故其地位之重要可知。王船山即主張〈大學〉、〈中庸〉應還歸《禮記》原書作整體考量。其言曰：

〈中庸〉、〈大學〉自程子擇之《禮記》之中，以為聖學傳心入德之要典，迄於今，學宮之教，取士之科，與言道者之所宗，雖有曲學邪說，莫能違也，則其為萬世不易之常道允矣。乃〈中庸〉之義，自朱子之時，已病夫程門諸子之背其師說而淫於佛、老，蓋此書之旨，言性，言天，言隱，皆上達之蘊奧，學者非躬行而心得之，則固不知其旨歸之所在，而佛、老之誣性命以惑人者亦易託焉。……凡此二篇，今既專行，為學者之通習，而必歸之《記》中者，蓋欲使五經之各為全書，以知聖道之大，抑以知凡戴氏所集四十九篇，皆〈大學〉、〈中庸〉大用之所流行，而不可以精粗異視也。⁹

〈大學〉、〈中庸〉為儒學傳心入德之重要典籍，其所言明德新民、率性修道皆為上

⁶ 王船山：《禮記章句·序》（長沙：嶽麓書社，1991年），頁9-10。

⁷ 王船山主張即氣言體，其所言之氣，為宇宙之全體，包含心神理性，存有的無限密藏與無限生化之創造者。且此一實體必發用而暫顯為乾坤之兩體、陰陽之二用。「乾坤並建」即是創生原則與凝成原則並用，如此始能圓成真實存在之氣體流行。詳參曾昭旭：《王船山哲學》（台北：遠景，1983年），頁339-341。

⁸ 參見王邦雄等：《中國哲學史》（台北：里仁書局，2005年），頁449、454、463、487-490。

⁹ 王船山：《禮記章句·中庸》（長沙：嶽麓書社，1991年），頁1245。

達天理之奧旨常道，因此，船山主張應使此二文回歸其經典原書之完整性，尤其此二文乃作為《禮記》全書之體，而全書亦皆為此二文之大用流行，各篇皆同等重要。

船山批評理學家之淫於佛、老，不過，乃懲於陽明後學之弊，有所忌諱。其實朱子雖作《四書章句集註》，表彰〈大學〉、〈中庸〉之價值，使其獨立成書，並作章句。然而〈大學〉、〈中庸〉二文自《禮記》原書割裂出來獨立研究以後，後代研究者大多未再與《禮記》原書作關連性之研究，此甚可惜。甚且，朱子還視《儀禮》為經，《禮記》為傳，以前者為根本，而後者只是枝葉，析解《禮記》各篇，分屬《儀禮》之下，¹⁰而有忽略《禮記》思想價值之虞。原來朱子主張理先氣後，秉持形上之理，而對具體禮義思想之闡述，反視之為枝葉，似非真能體知禮意者。

3、〈禮運〉、〈禮器〉二文相為表裏——盡其道必備其器，體用合一

船山以仁、禮二端互為體用義之特識，主張性情通貫，道器合一，理事圓融。認為〈禮運〉、〈禮器〉二文相為表裏，故其論〈禮器〉曰：

形而上者道也，禮之本也，形而下者器也，道之撰也。禮所為即事物而著其典，則以各適其用也。此篇詳論禮制之品節盡人情而合天理者，一因於道之固然而非故為之損益，與《禮運》相為表裏，蓋一家之言也。運之者體也，而用行焉；成乎器者用也，而要以用其體。張子曰：「禮器者藏諸身，用無不利，修性而非小成者與！」其說是矣。

制禮作樂，皆以示天下後世者也。禮器之有聲容，器也，而為道之所顯。故盡其道必備其器，器不備則道隱，而德亦因之不立矣。¹¹

形上之道為禮之所本，道藉形器開顯於形下世間，器又須藉道作為形上根據，道與器相須相成。故禮不能離文化之各層面而有所成就，禮文、禮制、禮節、禮貌等皆在日用尋常之際，而須以人內在之天德良知為本，而實即形上之道之內在於形器世間及禮文世界。

¹⁰ 朱子曰：「熙寧以來，王安石變亂舊制，廢罷《儀禮》，而獨存《禮記》之科，棄經任傳，遺本宗末，其失已甚。……欲以《儀禮》為經，而取《禮記》及諸經史雜書所載有及於禮者，皆以附於本經之下，具列注疏諸儒之說，略有端緒。」語見朱子：〈乞修三禮劄子〉《儀禮經傳通解》，收於《朱子全書·第貳冊》（上海，上海古籍出版社，2002年）頁25。

¹¹ 王船山：《禮記章句·禮器》（長沙：嶽麓書社，1991年），頁579、611。

(二)、唐君毅有關《禮記》思想之評述

1、將《禮記》核心篇章定為〈大學〉、〈中庸〉、〈禮運〉、〈樂記〉四篇

唐君毅之創見首先在於掌握《禮記》重「情」的特色¹²，以繼承孔孟的性情之教，其次則定出〈大學〉、〈中庸〉、〈禮運〉、〈樂記〉四篇文章為《禮記》一書的思想核心¹³，視〈禮運〉、〈樂記〉為文化哲學與形上學之和合，具有弘闊的規模。其三認為〈中庸〉論人性，〈禮運〉談人情，二文須相配合，才可呈顯完整的儒家性情之教。唐君毅先生說：

先秦儒學之傳中，孔孟之教原是性情之教，……如〈中庸〉言喜怒哀樂之發而中節謂之和，明是即情以見性德之語。……今就此《禮記》一書，除其述制度者不論，其言義理之文，亦對性情皆無貶辭，其善言情並甚於言性，其言人情為禮樂之原，則旨多通孟子，而大有進於荀子者在。¹⁴

從《禮記》即情以見性德之內容特色，以與先秦孔、孟、荀思想作比較，可見其對於性情皆無貶辭，且旨趣多通孟子，而大有進於荀子之因本源未透，而強調禮義師法之外在教化。而唐君毅更主張應使〈中庸〉及〈禮運〉配合，以圓成性情之教，其言曰：

今《禮記》言禮之精神，如本于天以降命，即正如承〈中庸〉之言聖以大德受命，進以言此聖人之將其所受之天命，再表現為禮，以降此命于禮文之中也。〈禮運〉之言「大順」，歸于「天不愛道，地不愛寶」，鳥獸與人之相和，正即〈中庸〉之「盡其性、盡物性、與天地參，而萬物並育」，「道並行而不相悖」之境也。唯〈中庸〉于此只抽象的略言之者，而〈禮運〉則更分之為種種對天地、山川、鬼神、五祀、祖廟之禮，與一般君臣父子之倫中之仁義禮樂等，而具體的詳言之。又〈中庸〉言人性，〈禮運〉則標人情，然固可總名之一「合天命與天地、鬼神萬物，人心之性情及人德與人文，以言人道」之思想也。¹⁵

〈禮運〉比起〈中庸〉之略說義理，更詳細具體地說明宗教祭祀之各項禮儀，及政治社會中孝悌倫常之道，以及蘊涵仁義的禮樂文化。因能澈通物我內外、天人幽明之際，是故真能安頓人情，而建構整個文化哲學。

2、〈禮運〉、〈樂記〉能即事顯理，圓成〈中庸〉性情之教

唐君毅既肯定〈中庸〉道德形上學之地位，且又主張〈禮運〉、〈樂記〉之價值可與

¹² 詳參唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（台北：學生書局，1978年），頁79-80。

¹³ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇二》（台北：學生書局，1978年），頁64。

¹⁴ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇二》（台北：學生書局，1978年），頁80-81。

¹⁵ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇二》（台北：學生，1978年），頁103。

〈中庸〉並列，其言曰：

儒家思想發展至〈中庸〉，即不只為一人生之道德、倫理、政治與人性之哲學，亦為一形上學與宗教哲學、歷史哲學，此即通過聖人之至德中之至道，而見得天地萬物之所以生之天道，以至尊天崇道，而讚嘆此道之悠久不息之形上學、宗教哲學與歷史哲學。

《禮記》之〈禮運〉，則為專論能表現人之德，與養人之德之「禮」之運行於天地鬼神山川與萬物中、及古今歷史之世界之著。〈樂記〉則為論禮樂之道之兼為人生倫理政治之和序之道，亦為天地萬物鬼神之和序之道之著。此二文可稱為文化哲學與形上學之和合、其規模亦弘闊。¹⁶

前段文字中，唐君毅將〈中庸〉之價值從平面的人間世界，伸展向立體的宗教及歷史文化的意識，達致儒學之最高理境，但對於禮樂秩序的詳盡鋪陳，尚有待於後段〈禮運〉、〈樂記〉二文之論列。從〈禮運〉可知禮意之運行於歷史文化中，呈現道德良知與宗教祭祀之全幅內容，而從〈樂記〉則見出樂教內容可使人生倫理政治呈現和諧秩序，及禮樂合德形上原理之建立。

（三）、徐復觀與牟宗三論「中庸」及「大同」之義

徐復觀有關《禮記》思想的言論，主要是說出大同、小康之分別，並談及〈中庸〉之義理，認為忠恕即中庸，忠恕強調內心之行為動機，中庸則是忠恕行為之結果。徐先生說：

按之此章（〈中庸，第十三章〉），則所謂中庸的具體內容，實即忠恕。「言顧行，行顧言」的「慥慥爾」是形容忠的；「施諸己而不願，亦勿施於人」，是說明恕的。而忠恕即是庸德之行，庸言之謹，即是中庸的實踐。……忠恕與中庸，本是一事；隨立教時的重點所在，因而有「從言之異路」。¹⁷

曾子以「忠恕」詮解孔子言仁的一貫之道，忠恕既是中庸的具體內容，則〈中庸〉可謂上承孔子思想，而與子思、孟子應屬同系義理進路之一脈相承。而在《禮記·禮運》首段即揭示孔子的政治理想為堯舜禪讓之大同之治，以及三代家天下時之小康禮治，而此即孔子昭示後人的微言、大義之所在。徐復觀又言：

¹⁶ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇二》（台北：學生，1978年），頁92。

¹⁷ 徐復觀：《中國人性論史》（台北：台灣商務印書館，1978年），頁114-5。

在現實環境所作的改良性的主張，這是孔子的大義。不考慮現實環境，而直就道理的本身立說，這是孔子的微言。

《禮記·禮運篇》貶禹湯文武的家天下為小康之治，而別於其上設天下為公的大同世界，此真傳孔子之微言，而為後世小儒瞠目結舌所不敢道的。¹⁸

徐先生之看法與王船山、唐君毅可謂不謀而合。因為大同揭示公天下之理想所在，小康提出具體實行途徑，二者宜合看，才能真正實現大同之理境，也才能見出儒家義理之永恆價值。故唐君毅即說大同揚中有抑，小康抑中有揚。而牟宗三亦曰：

堯舜禪讓並不是通過理性的自覺而成立的一個政治制度，此後來儒者託古立象耳。¹⁹

即言孔子所稱述的堯舜之治實只是寄託人類政治理想之精神境界，屬於託古立制之作法。為周文禮制之小康，懸立一大同理想（仁心流貫）之境界，其能否實現，當視小康禮治之執行，此所以孔子仍稱美郁郁周文，雖其仍屬小康之世代。牟宗三曾疏通宋明儒學內聖面之本源，衡定中國哲學之特質為生命的學問，強調主體性及內在道德性，而特具憂患意識。牟宗三又說：

儒學的重點落在人「如何」體現天道上，即有我們常說的重「主體性」之意義。開出主觀性，即可上下通氣，……自孔子講仁，孟子講盡性，中庸大學講慎獨、明明德起，下屆程朱講涵養察識，陽明講致良知，直至劉蕺山講誠意，都是就這如何體現天道以成德上展開其教義。……這成德的過程是無限的，故那客觀的上帝及主觀的呼求之情，乃全部吸收於如何體現天道上，而蘊藏於成德過程之無限中。這裡盡有無限的莊嚴與嚴肅。²⁰

文中強調儒家學術的特質是體現天道以成德，重視主體自覺，然而在實踐的過程中，恆須面對人的形氣之私，克去私欲習氣情識的夾雜，唯孟子又言「形色，天性也；唯聖人然後可以踐形。」²¹可見形氣亦是道德實踐所憑藉的資具，而後從下學中去上達天理、天道，故道德實踐亦是無限莊嚴的道德事業，而此即牟先生言「可上下通氣」之實義。〈禮運〉說「夫禮，先王以承天之道，治人之情。」即謂在具體的人情事理上，透過禮儀制

¹⁸ 徐復觀：《中國人性論史》（台北：台灣商務印書館，1978年），頁64，67。

¹⁹ 牟宗三：《歷史哲學》（台北：學生書局，1978年），頁16。

²⁰ 牟宗三：《中國哲學的特質》（台北：學生書局，1980年），頁96。

²¹ 語出《孟子·盡心上》。引自楊伯峻：《孟子譯注》（台北：河洛圖書出版社，1980年），頁319。

度之實施，實現天道之無限內涵意義。

(四)、勞思光與楊祖漢對〈中庸〉之見解

勞思光先生側重儒家心性學之基本特色及方向，反對儒學之具有天道論一面，故並不認同《禮記》之思想地位，甚且認為〈中庸〉之文雜入漢儒陰陽思想及道家之說，且未以主體性立說，已非儒家之純，其持論甚堅，已難撼動。²²不過，當代學者已多有辨正，例如楊祖漢即根據牟宗三《心體與性體》之義旨而申述曰：

實則孔孟之心性論哲學及成德之教，肯定道德的心性同時亦是妙萬物而為言之宇宙生化之本體，透過聖心之感通無外，頓悟道德創造與宇宙生化根本是一，是道德的形上學（由道德的進路而證成的形上學，而非形而上學的道德學）。²³

勞思光雖誤解〈中庸〉之義理為雜入漢儒氣化宇宙論，不過卻另有貢獻，他析論孔子學說為仁義禮之基本理論，而且攝禮、義歸仁，以及引申理論為正名、直道及忠恕等，對儒學重主體性思理之掌握，卻甚明確。又強調孔子之精神方面，人格完成、義命對揚及學習理論，均甚為切當，²⁴其理論框架已為大多數學者認同採用，本文擬以孔子思想為根基，析論《禮記》思想系統，對此儒學研究成果，自不容忽視。

(五)、高明及任繼愈對《禮記》內容之分類

1、高明

自古以來《禮記》的分類頗為雜亂，高明先生《禮學新探》中綜觀劉向、吳澄、梁啟超、蔣伯潛等人所作分類之優缺點，改為性質分類較為合理，雖非思想系統之分類，但其分三大類及三層次之區隔，稍具參考價值。²⁵高明首先將全書四十九篇分為通論、通禮、專禮三大類，分述如次，

其一，在「通論」之下又分二類，一是通論禮意的〈禮運〉、〈禮器〉、〈郊特牲〉、〈經解〉、〈哀公問〉、〈仲尼燕居〉等六篇；二是通論與禮有關的學術思想的〈孔子閒居〉、〈樂記〉、〈學記〉、〈大學〉、〈中庸〉、〈坊記〉、〈表記〉、〈緇衣〉、〈儒行〉等九篇。

²² 詳參勞思光：《新編中國哲學史（二）》（台北：三民書局，2001年），頁56-72。例如勞思光於頁61中引《中庸》朱註第二十四章「至誠之道，可以前知。……」評說：「此種論調，全與漢人符瑞讖緯之說一致，而與孔孟之義大悖。……漢承秦火之後，陰陽家言侵入儒學，而造成儒學之變質，然後此種原始信仰乃復活於兩漢。此乃史實，非一家之臆斷也。」斷言《中庸》具神祕主義之傾向。

²³ 楊祖漢：《中庸義理疏解》（台北：鵝湖出版社，1990年），頁23。

²⁴ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》（台北：三民書局，2002年），頁105-151。

²⁵ 高明：《禮學新探，禮記概說》（台北：學生書局，1984年），頁71-80。

其二，在「通禮」之下又分二類，一是關於世俗生活規範的〈曲禮上〉、〈曲禮下〉、〈內則〉、〈少儀〉、〈深衣〉、〈玉藻〉等六篇，二是關於國家政令制度的〈月令〉、〈王制〉、〈文王世子〉、〈明堂位〉等四篇。

其三，在「專禮」之下，共有九類，計為喪禮（十四篇）、祭禮（三篇）、冠禮、昏禮、鄉飲酒禮、射禮、燕禮、聘禮、投壺禮等。

綜上所分，雖可說是綱舉目張，其分類方法卻有一缺點，即《禮記》之任一篇章均有相當份量，內容頗為豐富，因此可能同時包含不同方面的內容。故舉凡禮意之闡發，禮學之探討，禮制之設計及理想規劃，禮儀條文之列叙等，均有可能存在同一篇章之中，例如〈禮運〉、〈樂記〉、〈王制〉等皆是。倘若一定要將某一篇章歸於某一類別（通論、通禮或專禮三者）之下，則未必妥當。此種分類方法，可謂僅便利初入門者，為理解《禮記》全書內容之概略分佈，僅供參考之用；但因行之有年，故以上略作分辨。

2、任繼愈

任繼愈主持編纂《中國哲學發展史·秦漢》，為目前諸多哲學史著作中，對《禮記》最能肯定其價值，並有大量篇幅予以研究之學者。²⁶該書闢有專章「《禮記》的封建宗法主義思想」，文分四部分，一、禮記的時代和內容，二、《禮記》的社會政治倫理思想，三、《禮記》的宗教和哲學思想，四、《大學》和《中庸》。而此皆能依思想脈絡而言者。有關《禮記》的思想定及內容特色，任繼愈又曰：

漢初的這七十年，雖然沒有產生著名的儒學大師，但是綜觀《禮記》各篇的論述，可以看出形成了一股強大的思潮，這股思潮承接先秦儒學的傳統，為董仲舒的儒學開闢道路，深刻地反映了漢初重建封建大一統帝國的客觀歷史進程。

實際上，《禮記》沒有局限于解釋《儀禮》的範圍，它所引申闡發的宗法主義思想涉及到封建社會的全套上層建築，包括社會、政治、倫理、哲學、宗教各個方面，它為漢初的封建制度設計了一個總的規劃，劉向分類中的通論和樂記兩項，指的是關於禮樂的一般理論，不只是對於某種具體禮儀的解釋。²⁷

不但專論〈大學〉、〈中庸〉二文，另亦從「社會政治倫理思想」及「宗教和哲學思想」統攝約取重要片段文關鍵文字，思理透闢，行文尚稱嚴謹，雖仍簡略，卻已頗能抉發《禮記》之思想價值；即不限於解釋禮儀而已，而有禮樂的相關理論。唯他認為《禮記》為董仲舒開闢道路，則尚待檢別。

²⁶ 任繼愈：《中國哲學發展史·秦漢》（北京，人民出版社，1985年），頁161-244。

²⁷ 任繼愈：《中國哲學發展史·秦漢》（北京，人民出版社，1985年），頁165，170。

三、《禮記》核心篇章—〈中庸〉、〈大學〉、〈禮運〉、〈樂記〉之思想內涵

有關《禮記》思想系統，本段指出全書思想系統之總體格局，綜合王船山及唐君毅之見解，將先述〈大學〉、〈中庸〉之內聖外王之道及道德形上學，其次因〈中庸〉及〈禮運〉合為性情之教，故以〈禮運〉為析論重點，再次則略說〈樂記〉所論禮樂合德之義。而於下節再分別通論宗教與宇宙觀、政治與倫理思想、及政教關係等三項領域。

(一)、〈中庸〉之道德形上學及〈大學〉之三綱八目為橫通內外之宏規

內聖外王之道為儒家思想系統之總綱，卻是莊子首先提出²⁸，同時《莊子·天下篇》更重視道術之整全（未視儒家為諸子之一），頗具洞視。前文提及王船山主張《禮記》全書四十九篇皆〈大學〉、〈中庸〉之大用流行，而唐君毅認為〈大學〉、〈中庸〉二文之規模弘闊，為橫通內外，縱通天人的思想系統。〈大學〉言誠意慎獨時，是本於盡己之忠而說，言治國平天下時，是本於推己之恕而說，可知〈大學〉是本著曾子之學而作對內、對外的開展，涵攝一切修己治人之學。以下節引〈大學〉、〈中庸〉相關文字說明之，其言曰：

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。……物格而後知至，知至而意誠，意誠而後心正，心正而身修，身修而家齊，家齊而國治，國治而後天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。（〈大學·經一章〉）²⁹

所謂平天下在治其國者，上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍；是以君子有絜矩之道也。……此之謂民之父母。（〈大學·傳第十章〉）³⁰

故君子以人治人，改而止。忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。君子之道四，丘未能一焉。所求乎子、以事父未能也；所求乎臣、以事君未能也；所求乎弟、以事兄未能也；所求乎朋友、先施之未能也。庸德之行，庸言之謹；有所

²⁸ 《莊子·天下》曰：「天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。……判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發；……道術將為天下滅。」其基本觀點為道術無所不在，各家皆僅得道術之一部分，唯隱指儒家因傳承《六經》而未在其後文列叙各家思想時之批判之列。如曰：「其明而在數度者，舊法世傳之史尚多有之，其在於《詩》、《書》、《禮》、《樂》者，鄒魯之士，搢紳先生，多能明之。」引自歐陽景賢、歐陽超：《莊子釋譯》（台北：里仁書局，1998年），頁1346，1349。

²⁹ 岑溢成：《大學義理疏解》（台北：鵝湖出版社，1994年），頁30-44。

³⁰ 岑溢成：《大學義理疏解》（台北：鵝湖出版社，1994年），頁99-100。

不足，不敢不勉；有餘不敢盡。言顧行、行顧言，君子胡不慥慥爾！（〈中庸·第十三章〉）³¹

首先，〈大學·經一章〉言三綱八目，明明德即是修己，新民即是治人，止於至善即道德實踐以最高善為目標，八目以修身為中心，而前四目之格致誠正即是修身之內容，家國天下即是實踐之對象範圍。

其次，〈大學·傳第十章〉言君子（領導者）經由老老、長長、恤孤之示範，致使每一人皆能受到感染而做到孝、弟、慈之德行，此時領導者即有資格被稱為「民之父母」。

其三，〈中庸·第十三章〉引述孔子所言自處處人，須行忠恕之道，自謙未臻完美之四項原則，亦即反省自身當為子、臣、弟、朋友之處境時，是否能言行一致，勉力敬謹以實踐之。結合上則所言，則此其實即指當人身處五倫關係之中，能否修德以俟。

然而〈大學〉所言修己治人之規模次第，固然極其完備，而尚未及〈中庸〉能從祭祀之禮，縱通天人之際，藉由神道設教之統治者立場，及下學上達之自我實踐工夫，通連人之生命與歷史文化及天地萬物融為一體，藉此安頓人之超越情懷，表現人文宗教之精神。於此〈中庸〉即言：

宗廟之禮，所以序昭穆也；……踐其位，行其禮，奏其樂；敬其所尊，愛其所親；事死如事生，事亡如事存，孝之至也。郊社之禮，所以事上帝也；宗廟之禮，所以事乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！（〈中庸·第十九章〉）

哀公問政，……故為政在人；取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。故君子不可以不修身；思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。天下之達道五，所以行之者三。曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。五者，天下之達道也；知、仁、勇，三者，天下之達德也；所以行之者，一也。（〈中庸·第二十章〉）³²

點出中華文化之特性為以孝道代替宗教，文中既言「思知人，不可以不知天」，故前一則以孝祭之道安立宗教精神，以郊社之禮祭祀天地，宗廟之禮孝饗祖先，喪祭之禮懷念先人等，皆能使人之超越情懷得以安頓，而有穩固的生活重心。

次段揭示德性之學以修身為本，表現智仁勇的生命德養，以五倫關係為通達人心之

³¹ 楊祖漢：《中庸義理疏解》（台北：鵝湖出版社，1990年），頁47。

³² 楊祖漢：《中庸義理疏解》（台北：鵝湖出版社，1990年），頁176，181-2。

道路，此亦即重視人與人間之溝通，而發揮孝悌忠信之涵養，故是以五倫之教建立為日常生活之軌道，而後此言行合一的君子方能平治天下，而完成政治的最高理想。

由上可知，親親之殺，尊賢之等，主、客觀二方面的仁義之道，則可經由禮儀制度安頓群生，宗法制度結合倫理親情，形成人處在不同倫理秩序時之各得其所。此亦與《孟子》言盡心知性知天，純從主觀面以言者不同，如楊祖漢曰：

孟子言盡心知性知天，是就此心之無外無遺，以言性與天道之意義，而中庸則由此而客觀地說一天道，又說天道下及於存在物而為人與物之性。此性固即是仁義禮智，但同時具有作為一切存在之本體之義，為天下之大本，是一切價值所由出。故性是萬物之源，即是無限普遍的，其實那即是天道之本身。就宇宙生化之本原曰天道。……故中庸之言盡性，其範圍是極其廣大的，……與孟子之直截的盡心之義是不同的。

中庸言盡性，是以道德的進路來盡現天之所以為天之道。即是以無限的天道為背景而作盡心的實踐。³³

由上可見，〈中庸〉的思想是上承孔孟的內聖之學，然又是進一步發展而成的。雖言性出於天命，似是先客觀說一形而上理論，而其實仍是從忠恕之盡心、推己之實踐說上去的。總之，此為重視道德主體性之生命的學問，仍不宜忽略。

前文已提及唐君毅表彰〈禮運〉、〈樂記〉之特殊地位及其歷史文化觀，以其能配合〈中庸〉、〈大學〉而呈顯文化哲學與形上學之和合，以下分論此二文之要旨。

（二）、〈禮運〉側重在論人情及禮義之實踐

前文中唐君毅曾言〈中庸〉談人性，而〈禮運〉論人情，二者合之為性情之教，〈中庸〉首章即說：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。……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，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。

提及人秉天命之性，如何率性修道，而達致位育天地之境界，但具體落實之，則有待於〈禮運〉之「承天道，治人情」入手，由禮義之配合治理人情，而達天地人均達大順之境地。約言之，〈禮運〉的理論旨趣，即在於以「人情」為核心，建構一套凝合道器，

³³ 楊祖漢：《中庸義理疏解》（台北：鵝湖出版社，1990年），頁53-54。

通貫天人的政教文化觀，以呈顯禮之能秉持仁心跨越時空，持載歷史文明的價值意義。以下就〈禮運〉相關片段叙其大義：

1、「天道、人情」是掌握〈禮運〉全文的綱領

〈禮運〉中有一段文字提到「天道、人情」是掌握全文的綱領，因為禮儀的實踐目的在於疏導節制人情，而其所實施對象則是政教文化等生活的全部範疇，故禮是天下國家能否平治的關鍵所在。其文曰：

夫禮，先王以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生。……是故夫禮，必本於天，殺於地，列於鬼神，達於喪祭射御冠昏朝聘，故聖人以禮示之，故天下國家可得而正也。³⁴

其中提到天道是禮的形上依據，而禮的制定即是順承天道，以治理人情，是故禮乃為政治安定與否的關鍵。其次，禮是通連天地萬物鬼神為一體的，有其形上依據及宗教功能。透過喪祭典禮的宗教祭祀，射禮鄉飲酒禮的社會交際，冠禮昏禮的生命儀式，乃至國際間朝聘政治外交典禮等，各種禮儀的實質功能，是國家正常運作的原因。而此一整段文字在〈禮運〉文中常重複出現，當然繁簡有別，文字上也略有出入參差，但主意不變。

2、「天下為一家，中國為一人」之大同理想，須以禮之治人七情為其途徑

依前文所述，吾人雖可掌握到〈禮運〉內涵，是以人情為核心的政教文化觀。但後文對「人情」又有具體描述，落實「天下為一家」的政治理想及「小康」之實踐步驟，此中明顯呈現儒家思想色彩，而其他諸子所提出的大同世界僅為空想而不切實際，二者是大相逕庭的。〈禮運〉曰：

故聖人耐以天下為一家、中國為一人者，非意之也，必知其情，辟於其義，明於其利，達於其患，然後能為之。

何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，七者弗學而能。何謂人義？父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠，十者謂之人義。講信修睦，謂之人利。爭奪相殺，謂之人患。故聖人之所以治人七情，修十義，講信修睦，尚辭讓，去爭奪，舍禮何以治之？

飲食男女，人之大欲存焉；死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲、惡者，心之大端也。

³⁴ 王船山：《禮記章句·禮運》（長沙，嶽麓書社，1991年），頁540-1。

人藏其心，不可測度也。美惡皆在其心，不見其色也，欲一以窮之，舍禮何以哉？

35

首先，「以天下為一家，中國為一人」是大同理想境界的另一表述方式，而「非意之也」一句則進一步指出儒家的政治理想，並非只是憑空臆想，而是落實於小康禮制，具有實際的施行步驟，此即「必知其情，辟於其義，明於其利，達於其患，然後能為之。」因此，人情、人義、人利、人患四者，是聖人藉禮所施治的對象，故說「治人七情，脩十義，講信修睦，尚辭讓，去爭奪。」文中對於四者雖皆分述其內容，但無疑地又以「人情」為核心，以其屬於弗學而能，與生俱來的人性質素。

其次，〈禮運〉文中即從飲食男女、死亡貧苦二種事體著眼，探討其對於人生中最具關鍵影響力的心理反應，但又不直接顯露在外表形色上。於是作者又從心、色二端之別，說明此中禮之所以重要，則因欲、惡兩者係潛藏於人心深處，並不易從外表考察測度之故，其歸結乃逼顯出禮儀節度能安排人間生活，讓人間情意可以交流。因此，小康之禮治才是「治人七情」、「修十義」，營造「講信修睦」的大同世界，之最為具體可行的憑藉。

3、「禮義」並用以治人情，及人為天地之心

本節〈禮運〉文字又較前節有所增益，亦即「禮、義」二者之連用，或連貫二者之意旨，合以論證其治理人情之實效。例如以下諸語句：

禮義以為器，故事行有考也。人情以為田，故人以為奧也。

故自郊、社、祖廟、山川、五祀，義之修而禮之藏也。

聖王修義之柄，禮之序，以治人情。

禮也者，義之實也，協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起也。³⁶

其間「義」字有修行、把柄、因時制宜等意旨，此雖不同於孟子常「仁、義」二字連用，但吾人可參照以孟子之言：「仁也者，人也，合而言之，道也。」「仁，人心也；義，人路也。」「仁，人之安宅也。義，人之正路也。」³⁷語中也凸顯出人能盡其理當踐行的人道，以身體道；「義」是身心活動的軌道，作為人際之間，傳達情意，或心意交流的通道。

禮義二字連用，其實是將前文所謂「承天之道」之意旨吸納進來，因為天之道本即

³⁵ 王船山：《禮記章句·禮運》（長沙，嶽麓書社，1991年），頁558-60。

³⁶ 王船山：《禮記章句·禮運》，頁565-573。

³⁷ 以上引文分見：《孟子·盡心下16》、《孟子·告子上11》、《孟子·離婁上10》。

是人的真心誠意，惟聖人能先天本具，「盡心知性知天」地從容實現之，而修此「率性之道」，亦可說是「禮義」的另一種詮釋方式。

下文〈禮運〉又從人的內涵來探討其政教文化觀，此類同於《易傳》、《中庸》由天所降命的人性觀點³⁸，不同於孟、荀的人性理論。故〈禮運〉係從身、心凝合，形氣與性理並重地討論人性，而〈禮運〉又如《易傳》一般作本體宇宙論式地整體鋪排說明。肯定人是天地之間最具靈性及最美材質者，人文世界乃一禮義文制為內涵的社會，並且是以天地自然宇宙作為其範本。其文曰：

故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。故天秉陽，垂日星，地秉陰，竅於山川，播五行於四時，和而后月生也。……

故人者，天地之心也，五行之端也，食味、別聲、被色而生者也。故聖人作則，必以天地為本，以陰陽為端，以四時為柄，以日星為紀，月以為量，鬼神以為徒，五行以為質，禮義以為器，人情以為田，四靈以為畜。……

故先王秉著龜，列祭祀，瘞繒，宣祝嘏辭說，設制度。故國有禮，官有御，事有職，禮有序。³⁹

以上兩段分別對於人的內涵作出界定，從道、器合一的觀點，對於人為心、身凝合為一的存在，作出整體肯定，亦即人不只是天地之德、天地之心，同時也生存在宇宙萬物之間，在陰陽二氣屈伸往來之際，以其稟受五行之秀氣，與天地同其呼吸。次段肯定人同時兼具道德生命及自然生命，這可說是兼有孟、荀所肯定的人性內涵，⁴⁰〈禮運〉同時蘊含二者之意。故說人是天地之心，五行之端，食味、別聲、被色而生，其後乃有

³⁸ 《周易·乾卦·象》曰：「乾道變化，各正性命。」又《周易·繫辭上·第五章》曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。……顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不聖人同憂。」此是本體宇宙論的講法，易是一形上原理，易道正是使乾坤之德與陰陽之理不斷生生不息的動力，此即大生、廣生。而唯有人的性體能完成那個道，從我們生命中的仁來開顯（顯諸仁），故《周易·說卦傳》曰：「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。」此中可見儒家道德意識的發展，其重點在於道德及其實踐上，而可與《中庸》「天命之謂性，率性之謂道」相比觀。以上諸義參考王邦雄等：《中國哲學史》（台北：里仁，2005年），頁96-9。並參看牟宗三：《周易哲學講演論》（台北：聯經，2003年），頁93-121。

³⁹ 王船山：《禮記章句·禮運》，頁560-7。

⁴⁰ 此亦如唐君毅所說：「蓋禮記之為書，乃兼具孟荀之旨。禮運言民有血氣心知之性。血氣之性，即荀子所謂生之所以然之性。心知之知，則決非只為理智之知。荀子禮論及禮記三年問言『有知之屬莫不愛其類』，則心知之知即涵人心之愛，此正同孟子之說。然荀子禮論不以此心知為性，而禮運則直謂此心知連於血氣，而皆名之曰性，即攝孟荀所成之論也。」引自唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（台北：學生書局，1978年），頁83。

聖人對禮樂文制的創建，以及有衣食的發明，物質的豐美，政治制度的設立，乃至祭祀禮儀的安頓天人關係，藉以安定人文秩序。

此上二段文字，吾人復可與〈中庸〉從「天命之謂性」談「人性」作為對比，〈禮運〉兼從「人情」及形氣立論，則顯得較為具體而可掌握。二者相合而言，則心凝為性，性動為情，情行於氣味聲色之間，而好惡由此分野，則人之情與天之道相承終始而無二。〈禮運〉的價值是較著重在外王層面的，以人情為起點，延伸至各種人際關係，重視不同人之間交往溝通的恰當作為，講究誠信和睦，此乃人間社會之利益，大利，公利，及以義為利。

（三）、〈樂記〉闡揚「禮樂合德」的文化整體觀

1、禮樂合德及化民成俗

禮樂通貫人情，以化民成俗為要旨。禮、樂分別經由外在的社會規範和內在的性情陶冶，來防止爭競及淨化情感，故能安定人心，進而平治天下，古代聖王制定禮樂的目的，並不在滿足感性欲望，而是為教育百姓辨別愛憎，回歸到道德規範。此旨據〈樂記〉曰：

先王之制禮、樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡，而反人道之正也。

樂由中出，禮自外作。樂由中出故靜，禮自外作故文。大樂必易，大禮必簡。樂至則無怨，禮至則不爭。揖讓而治天下者，禮樂之謂也。⁴¹

文中極為推崇禮樂，可使個人的欲望情感和社會的倫理道德，二者達到統一的效果，此即因禮的形式約束而使行為合乎規矩，因樂的情感調和而使心情舒暢愉悅。內外融合，不怨不爭，成為祥和而有秩序的社會。在理論陳述上，〈樂記〉較著重介紹樂的社會教育功能，但又多方比較樂和禮的不同，以及兩者的功效。此可能是增修《荀子·樂論》所說「樂和同，禮別異」的基本觀點⁴²，因禮和樂必須相輔為用，由外而內，又由內而外，最後達到一致的目的。〈樂記〉曰：

樂者為同，禮者為異，同則相親，異則相敬。樂勝則流，禮勝則離。合情飾貌者，

⁴¹ 王船山：《禮記章句·樂記》，頁 897，902。

⁴² 參考唐君毅：《中國哲學原論原道篇》（台北：學生，1978年），頁 64。其言曰：「《禮記》之〈禮運〉、樂論，及其他文，又對荀子之言，有所增益修正。荀子之思想，卓然成家，非襲取他人之言，以成其論者。即可證《禮記》之文與《荀子》文相同者，乃《禮記》之襲《荀子》，非《荀子》之襲《禮記》。」

禮樂之事也。禮義立，則貴賤等矣。樂文同，則上下和矣。

禮者，殊事合敬者也；樂者，異文合愛者也。禮樂之情同，故明王以相沿也。

仁近於樂，義近於禮。……聖人作樂以應天，制禮以配地。禮樂明備，天地官矣。

43

即禮須對於行為方式加以規範，重視等級秩序；而樂須對人的情感加以調合，具有同化作用；禮樂純由聖王自外訂定，用以感動人心，變化人情。

2、知音為人禽之辨，知樂為君子小人之別；天人合德

由於樂即是內心情感的表現，且必須是倫理道德的感情，特重主體性，故可彌補制度的不足，賦予藝術以政治的使命。此義據〈樂記〉又云：

凡音者，生於人心者也。樂者，通倫理者也。是故知聲而不知音者，禽獸是也；知音而不知樂者，眾庶是也；唯君子為能知樂。是故審聲以知音，審音以知樂，審樂以知政，而治道備矣。是故不知聲者不可與言音，不知音者不可與言樂，知樂，則幾於禮矣。禮、樂皆得，謂之有德。德者，得也。⁴⁴

文中結合人、禽之辨及君子、小人（眾庶）之別，不但將聲、音、樂三者區分高下層次，加以統一，並且歸結與政、禮相關，肯認音樂的本質是與政治倫理相關的情感。因此，禮樂的作用尤須「治心」，藉以喚起人們向善的情感，〈樂記〉又載：

君子曰：禮樂不可斯須去身。致樂以治心，則易、直、子、諒之心油然而生矣。

樂也者，聖人之所樂也，而可以善民心，其感人深，其移風易俗，故先王著其教焉。

樂者，樂也。君子樂得其道，小人樂得其欲。以道制欲，則樂而不亂；以欲忘道，則惑而不樂。是故君子反情以和其志，廣樂以成其教。樂行而民鄉方，可以觀德矣。⁴⁵

⁴³ 王船山：《禮記章句·樂記》，頁 900-1，905，911。

⁴⁴ 王船山：《禮記章句·樂記》，頁 894-6。

⁴⁵ 王船山：《禮記章句·樂記》，頁 948，920，927。

反情以和其志，此語最為切要，說明樂能闡揚禮之本義，導養靈性生活，是自然而然的，而非是強迫性的發生引導感染的效。人若能節制欲望，勿流於私，則可志定於中，而不失其和，其所達致之境界，將如〈樂記〉所云：

情深而文明，氣盛而化神，和順積中，而英華發外，唯樂不可以為偽。

樂極和，禮極順，內和而外順，則民瞻其顏色而勿與爭也，望其容貌而不生易慢焉。

樂者，天地之和也；禮者，天地之序也。和，故百物皆化；序，故群物有別。⁴⁶

認為道德是作樂之本，透過禮樂文化，個人不但與社會，而且與自然也會達到和諧統一，此亦即儒者所追求之天人合德的最高境界。

3、人性內涵與樂教實施

〈樂記〉作者認為血氣與心知是凡民生而具有之本性，易受外物感應，進而形成心意活動。再者，又因音樂感應能達到人心深處，若能善加運用，必能移風易俗；反之，則後果不堪設想。藉此說明樂教的內容和方法。如曰：「夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而動，然後心術形焉。」⁴⁷文中已融攝孟子、荀子論性之旨，血氣之性即荀子所謂「生之所以然之性」。又〈三年問〉曰「有知之屬莫不愛其類」。則心知不只是理智，且涵愛心，同於孟子所說性之仁端。唯孟、荀都以性攝情，著重養性或化性，而〈樂記〉反而著重在調治「無喜怒哀樂之常」的人情。人性由於先天氣質有別，又因後天風習移轉，故須慎重其感受，以恢復純潔善良的本性，此則待樂教而有其功效。〈樂記〉曰：

是故先王本之情性，稽之度數，制之禮義，合生氣之和，道五常之行，使之陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，柔氣不懾，四暢交於中而發作於外，皆安其位而不相奪也。然後立之學等，廣其節奏，省其文采，以繩德厚，律小大之稱，比終始之序，以象事行，使親疏、貴賤、長幼、男女之理皆形見於樂，故曰：「樂觀其深矣。」⁴⁸

文中認為先王依據天理渾然之情性，稽考禮義，定貴賤之規範，大小、多寡之度數，

⁴⁶ 王船山：《禮記章句·樂記》，頁 928，950，906。

⁴⁷ 王船山：《禮記章句·樂記》，頁 920。

⁴⁸ 王船山：《禮記章句·樂記》，頁 922-3。

和剛柔、陰陽之原則，制定出中正平和的音樂，使人人自我體認性情，各安本分。然後設置學習的等級，依年齡大小、才質高低，漸增深度、廣度。又從舞容體認外在的情致文采，品味內蘊的仁厚道德，再藉由十二音律次第、樂曲的終始條理，了解人事中親疏遠近、長幼男女的道理。所以觀賞音樂，對人生可以獲得深切的體認。總之，經由對人性的認識，導引出一套樂教的具體作法及其預期成效。

四、《禮記》思想文化之即體達用

《禮記》之思想系統實以〈中庸〉、〈大學〉二文為體，而全書為此二文之大用流行，如王船山曰：

凡此二篇，今既專行，為學者之通習，而必歸之《記》中者，蓋欲使五經之各為全書，以知聖道之大，抑以知凡戴氏所集四十九篇，皆〈大學〉、〈中庸〉大用之所流行，而不可以精粗異視也。⁴⁹

而唐君毅則進一步指出〈禮運〉、〈樂記〉二文為全面闡釋禮、樂較為豐瞻美備之篇章，以作為一形上學及文化哲學之和合。⁵⁰因此本節將從宗教觀、政治思想及教化實施三方面闡發《禮記》之思想文化。

《禮記》思想若廣義地言之，其實即為融合宗教、倫理、政治三者，冶之於一爐。自周代禮樂文化制定之初，即已脫去其原始人格神信仰，而融入親親之殺，尊賢之等，藉由喪祭之禮，祖先之配祀天地神靈，而安頓人之宇宙情懷及感恩心理。原來周初人文精神悸動，憂患意識轉換為敬德而下貫，迨及春秋衰世，禮樂制度僵化疲弊，孔子復以仁心之源頭活水點化之，乃其微言大義，又經孔門後學闡揚之，故《禮記》中之禮樂文制，其實已被賦予理想色彩，故研究重點應不在制度之真假對錯，尤其思想之內涵，更應以儒家心性學，重道德主體性之立場，予以詮釋。以下雖從思想文化分三方面作哲學分析，其實仍須以前節內容為基礎，即以〈中庸〉、〈大學〉、〈禮運〉、〈樂記〉四文作為立論根基，復參酌《禮記》其他相關篇章，進而作擴大延伸之闡釋。

⁴⁹ 王船山：《禮記章句·中庸》，頁1246。

⁵⁰ 參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇二》，頁92。其文曰：「〈禮運〉，則為專論能表現人之德，與養人之德之『禮』之運行於天地鬼神山川與萬物中、及古今歷史之世界之著。〈樂記〉則為論禮樂之道之兼為人生倫理政治之和序之道，亦為天地萬物鬼神之和序之道之著。此二文可稱為文化哲學與形上學之和合、其規模亦甚弘闊。」其義旨請詳參本論文前節二之（二）。

(一)、神道設教的宗教觀及宇宙論

神道設教為《周易》觀卦彖傳之語，⁵¹為安頓人之宗教情懷，使人報本反始之情作一投射，前段曾引〈中庸〉所說：「郊社之禮，所以事上帝也；宗廟之禮，所以事乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！」說明祭祀祖先及上帝之禮，縱通天人之際，以安頓人之超越情懷，而〈禮運〉亦肯定祭祀典禮配合政治制度之有其客觀存在意義及教化功能。發揚人性美善，乃以自然宇宙天地山川萬物作為人所效法的對象，在制禮過程首先從精神層面、宗教意識的層次，溝通天人之間的情意，如曰：

故先王患禮之不達於下也，故祭帝於郊，所以定天位也；祀社於國，所以列地利也。祖廟所以本仁也；山川所以備鬼神也；五祀所以本事也。故宗祀在廟，三公在朝，三老在學，王前巫而後史，卜、筮、瞽、侑皆在左右，王中，心無為也，以守至正。

故禮行於郊而百神受職焉，禮行於社而百貨可極焉，禮行於祖廟而孝慈服焉，禮行於五祀而正法則焉。故自郊、社、祖廟、山川、五祀，義之修而禮之藏也。⁵²

為安頓人的宗教情懷，讓人的報本反始之情作一投射，於是有祭祀天地、祖先、山川、五祀等祭祀活動來溝通天人關係。在行事方法上，王居於中，以無為而治的方式，在其週遭則安排不同名分及任務的官員環繞王者以完成之。意旨猶如孔子所說「無為而治，其舜也與，夫何為哉？端己正南面而已矣。」⁵³及「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星拱之」⁵⁴。故上文謂先王通過祭祀之典禮，啟導人心回應天道，挺立人性尊嚴。故禮行使於郊、社、祖廟、五祀，禮義修明而蘊藏於禮制之中。義乃客觀的通道，介於仁、禮之間，為人心所開顯，而卻是藉禮制以發揮其作用，末句所言「義之修而禮之藏」，誠然呼應《易傳》所言之「顯諸仁，藏諸用」的盛德大業。

前文已言聖人作則必以天地為本，下文乃謂禮之有其形上根源，而又必落實於人倫之各種儀節，故禮即作為「上達天德、下順人情」，以構建歷史文化之唯一憑藉。〈禮運〉

⁵¹ 《周易》：「觀，天之神道，而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣。」王船山詮釋曰：「天以剛健為道，垂法象於上，而神存乎其中；四時之運行，寒暑風雷霜雪，皆陰氣所感之化，自順行而不忒。聖人法此，以身設教，愚賤頑冥之嗜欲風氣雜然繁興，……」引自王船山：《周易內傳》（《船山全書·第一冊》）（長沙：嶽麓書社，1996年），頁201。其意蓋謂：神道即天道化育萬物之妙運作用，聖人欲體現天道之繁興大用，即是創制立教，制定祭禮以溝通天人，安頓人情，則天下萬民自然順服。

⁵² 王船山：《禮記章句·禮運》，頁567-8。

⁵³ 語出《論語·衛靈公6》，引自楊伯峻：《論語譯注》（台北：華正書局，1990年），頁169。楊氏又引趙歧注：「任官得其人，故無為而治。」作為參證。

⁵⁴ 語出《論語·為政1》，引自楊伯峻：《論語譯注》（台北：華正書局，1990年），頁12。

曰：

是故夫禮必本於大一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神。其降曰命，其官於天也。

夫禮必本於天，動而之地，列而之事，變而從時，協於分藝。其居人也曰養，其行之以貨力、辭讓、飲食、冠昏、喪祭、射御、朝聘。

故禮義也者，人之大端也。所以講信修睦而固人肌膚之會、筋骸之束也，所以養生送死、事鬼神之大端也，所以達天道、順人情之大竇也。⁵⁵

首先提出禮的最高形上根據是大一，經由天地陰陽四時等分轉變列的自然規律，落實於貨力（生活中的物質資具）、辭讓（講信修睦避免爭奪）、飲食（禮儀文明之始源）及各種生命禮儀（冠昏喪祭）生活禮儀（射鄉朝聘）。值得注意的是「其居人也曰養」一句呼應篇首大同章所說「老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養。」而「貨力、辭讓」二者也與「講信修睦，……貨惡其棄於地也，不必為己。」之語意相應，因此亦可印證「大同」理想境地與「小康」所施禮治，如前文所言，二者其實是不容分割的。《禮記》他篇文字亦多有言及神道設教之旨者，另舉數則，以資參證，如曰：

禮也者，合于天時，設于地財，順于鬼神，合于人心，理萬物者也。⁵⁶（《禮器》）

萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭，大報本反始也⁵⁷（《郊特牲》）

故君子之教也，必由其本，順之至也，祭其是與！故曰：祭者，教之本也已。（《祭統》）

禘嘗之義大矣，治國之本也，不可不知也。明其義者，君也，能其事者，臣也。不明其義，君人不全。不能其事，為臣不全。⁵⁸（《祭統》）

祭祀重視呈現人類的報恩精神，而即文中「報本反始」之意，〈中庸〉首章即言天命之性，人須率性修道以遙契之，體會天命之內在，實踐天道之內容。以此視天子之行郊

⁵⁵ 王船山：《禮記章句·禮運》，頁 569-71。

⁵⁶ 王船山：《禮記章句》，頁 582。

⁵⁷ 王船山：《禮記章句》，頁 642。

⁵⁸ 王船山：《禮記章句》，頁 1164。

祀及宗廟之禮，其實是盡其對天地祖先之孝思及感恩之情，而此超越意識，宗教情懷，乃得其所安頓，而擴其心量於自由無限，故此即是儒家思想寄望於理想之天子修養者。如此上行下效，天下即有可能成為仁心流貫，禮意通流，人人皆為君子之理想社會，此中極富宗教精神。牟宗三曰：

儒家的創造性本身，從人講為仁、為性，從天地萬物處講為天道。

宗教可自兩方面看，一曰事，二曰理，自事方面看，儒教不是普通所謂宗教，因它不具備普通宗教的儀式。它將宗教儀式轉化而為日常生活軌道中的禮樂。但自理方面看，它有高度的宗教性，而且是極圓成的宗教精神。⁵⁹

其言甚為諦當，《禮記》中透過諸多禮節儀文之制定，待其人秉其仁心執行之，以即事顯理，讓生活、生命禮儀中，經由人情之恰當發露，體現天道的全幅內容。此因孝弟為人之天性，而人亦莫不有報本反始之情，故孟子即言人人皆有不忍人之心，苟能擴充之，則足以保四海，苟不充之，不足以事父母。故中華文化雖若無世俗型態之宗教儀式，卻富含宗教精神。

（二）、政治之指導思想——修身為本，作民之父母

孔子已言德禮之治優於刑法之治，此即言為政者應重修身，及以民為本。前文曾引〈大學〉之修齊治平，止於至善實為五倫關係之各得其安頓，亦言「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。」而〈中庸〉之言凡為天下國家有九經，即以「修身」為首。又因〈中庸〉言外王之事業須以內聖學之心性修養，即以慎獨及致中和為根基。故教育理想的實質在於率性修道，肯定獨體、中體作為道德實踐的根基，發用為天地萬物各得其所之和的境界。與此對照，吾人亦可說〈中庸〉是體，〈孔子閒居〉是用。如〈孔子閒居〉所談「五至三無」之政治教化理境也頗值得注意，孔子曰：

夫民之父母乎！必達於禮樂之原，以致五至，而行三無，以橫於天下，四方有敗，必先知之，此之謂民之父母矣。

志之所至，詩亦至焉；詩之所至，禮亦至焉；禮之所至，樂亦至焉；樂之所至，哀亦至焉。哀樂相生。是故正明目而視之，不可得而見也；傾耳而聽之，不可得而聞也。志氣塞乎天地，此之謂五至。

⁵⁹ 牟宗三：《中國哲學的特質》（台北：學生書局，1980年），頁95，99。

無聲之樂、無體之禮、無服之喪，此之謂三無。夙夜其命宥密，無聲之樂也。威儀逮逮，不可選也，無體之禮也。凡民有喪，匍匐救之，無服之喪也。⁶⁰

優秀的從政者必須達致禮樂之原，實即志於道之仁心，五至為至於志、詩、禮、樂、哀的境界，⁶¹所指為〈中庸〉的未發之中，〈大學〉之明德，天道流行所賦予人的良知善性真誠，使其充分實現，蓋亦孟子盡心之義；三無則是發而中節的和諧狀態。藉以印證〈中庸〉至誠盡性、中和位育的教化本質。

（三）、政教關係及教化措施——教本政末，體立用行

〈大學〉之修齊治平，表現一理想之實踐規模，而〈王制〉落實於政治制度層面以言之，前半篇政制部分，復分體用，政制之體為城邦建國，劃地分田之等級制度，為王者班爵授祿之制。而政制之用則為選賢能，馭刑賞，行典禮之制。文中並具體說明任官考核之方法，茲不贅。至於〈王制〉後半篇則側重在化民成俗的具體作為，王船山曰：

蓋王者之治天下，不外政、教二端，語其本末，則教本也，政末也。語其先後，則政立而後教可施焉。⁶²

說明教本政末、體立用行的政教關係，首先，在理想上雖說是教本政末，但在發生程序上卻是政立而後教可施。此教化措施，以下分「性習相成」、「分地居民」、「教民選士」三項分述之。

1、性習相成

通過對人性內涵中材質不齊的現實情況，有一合理之尊重及順成，教化民眾，要立基於尊重人性不齊及多元文化的基礎上，擬訂相應的政教措施，《禮記·王制》曰：

⁶⁰ 王船山：《禮記章句·孔子閒居》，頁 1203-5。

⁶¹ 根據最新出土文獻「《上博二》簡 3-5」，晚近有不少學者對「五至」提出新的詮釋及不同看法，較具代表性的是：季旭昇主張「五至」是「物——志——禮——樂——哀」，不同於《禮記·孔子閒居》是「志——詩——禮——樂——哀」，季氏認為：《上博二》的「五至」較為正確，環環相扣，銜接性很夠；而由萬事萬物、民之所欲的了解，到禮樂的建立、哀樂的關懷，件件都是「民之父母」所應留意的，與簡首的「必達禮樂（不包含詩）」之源，也相合無間。由此看來，《民之父母》本是很素樸的政治理論。以上所引參見季旭昇：〈《上博二》小議（二）：《民之父母》「五至」解〉一文。（唯本文並非正式論文，原為台灣師大季旭昇教授於 2003 年 3 月 15 日參加東吳大學郭梨華教授主持的讀書會所發表，會後擇要公佈於「簡帛研究」網站，以供討論之用）。筆者認為「五至」的順序究竟何者正確，與本論文之研究意圖並無衝突，因古者治天下，不過政、教二端，政、教其實一體不分。唯二種版本之內涵側重在或政或教之不同而已。

⁶² 王船山：《禮記章句》，頁 334。

凡居民材，必因天地寒煖燥濕。廣土大川異制，民生其間者異俗，剛柔、輕重、遲速異齊，五味異和，器械異制，衣服異宜。修其教，不異其俗，齊其政，不易其宜。……中國、夷、蠻、戎、狄，皆有安居、和味、宜服、利用、備器。五方之民言語不通，嗜欲不同。達其志，通其欲，東方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰譯。(第二十章)⁶³

考量民性材質不齊，而須予以適當安置，文中所言具體作法，即對於不同天候、地理環境所造成之器械、衣服、飲食之異制現象，「修其教，不易其俗；齊其政，不易其宜。」亦即尊重文化多元及生活差異，使其安居樂業。對於不同言語及嗜欲的民族「達其志，通其欲。」對其共同願望及理想，予以滿足及使其實現，才能進一步有共同參與文化創造之可能。

2、分地居民

須先安土置民，然後興學，教育的作用在於人文化成，改善政治社會的缺失，發揚倫理道德，提昇人性價值。教育的施行運作包括人民教養及貴族教育二層面。其中貴族教育側重在培養各級政治領導人具備倫理道德修養，俾能以身作則，上行下效。反之，給予人民的教養方面，則是令其安居樂業，淳樸好禮，忠愛家國社會。茲先論對於人民的教化工作。《禮記·王制》云：

凡居民，量地以制邑，度地以居民，地邑、民居必參相得也。無曠土，無游民，食節視時，民咸安其居，樂事勸功，尊居親上，然後興學。(第二十一章)⁶⁴

政府須作適當土地規劃，使土地、城邑及人民三者相得，一方面使其現實面之需求及物欲之得以滿足，及搭配相應的政制措施，才能潛移默化，無形中長養人性的光明面，樂善勸功，尊君親上，提供進一步落實教育措施之可能。末句所言教育興學，無疑是施政諸事中最根本的一環。

3、教民選士

化民成俗須透過六禮、七教、八政之教育方法及目標，乃〈王制〉之理想政制設計中「司徒」之主要工作。〈王制〉曰：

司徒修六禮以節民性，明七教以興民德，齊八政以防淫，一道德以同俗，養耆老以致孝，恤孤獨以逮不足，上賢以崇德，簡不肖以紕惡。(第二十二章)

⁶³ 王船山：《禮記章句》，頁 332-4。

⁶⁴ 王船山：《禮記章句》，頁 334-5。

六禮：冠，婚，喪，祭，鄉，相見。七教：父子，兄弟，夫婦，君臣，長幼，朋友，賓客。八政：飲食，衣服，事為，異別，度，量，數，制。(第三十五章)⁶⁵

文中說明司徒的任務，在以六禮、七教、八政作為教育之具體條目，齊一道德標準，發揮倫理教化之功能；佐以養老、恤孤，則是教化人民於無形之具體措施，興發人民孝悌之心理。而末二句之「上賢以崇德，簡不肖以紕惡。」其實是在教育施為及政治防範上，最實際的作為。詳言之如後。

六禮是天子達於士庶之禮，由司徒掌管，藉以教導士人及調節人民習性。其中冠禮、婚禮是成人生活禮儀的起點及完善社會的根本。喪禮、祭禮則是生命禮儀的終點及延長，慎終追遠以尊重生命，讓有限生命中呈現無限的價值。鄉飲酒禮及士相見禮則是社會交際禮儀，擴大人際的關懷於整體人羣。

七教是七種人際關係中應如何交流溝通之道，如同五倫之教，須根據人性中本具之良知良能，而使人民修此率性之道，完成此教育之實功。

八政中，飲食是人生命滋養的來源，衣服則可遮蔽防護生命，二者亦同為區別尊卑等級之文明象徵。事為是指人民之所從事的各種事業，異別指男女之防，度、量、數三者是計量長短、多少、分合的器具，制是建造宮室車服的所須依據之準則。綜合以上八者，皆有齊一的規制，客觀上均可藉以防止違禮行為的氾濫。

五、《禮記》注重養成君子人格並踐履於倫常生活

《禮記》之文化內涵，上承先秦孔孟儒學，下開後世儒統。故而建立《禮記》思想系統之前提必須立基於孔孟心性之學及道德主體性的自覺。如此則可進而論析《禮記》思想中所蘊涵之文化精神。以下試分二方面論述之，一是透顯君子人格養成之途徑及其具體目標，二是在五倫社會中盡道，藉由禮樂生活安定人生，以呈顯中華文化之精神價值。

(一)、君子人格之養成

〈大學〉言修身為本，以三綱八目為道德實踐之體段，〈中庸〉言誠明率性及擇善固執，皆欲使人自覺實現道德人格之永恆價值，成人（成聖成賢）之學誠可謂是《禮記》所蘊涵之文化精神，以下即以大學教育內涵及冠禮為例說明之：

1、大成之學

〈學記〉的小成及大成，係小學及大學中的視導制度，考核智育及德育是否兼修之標準，在各區域學校隔年考校，其特色是考核重點兼重知識與道德，而在大學中之最高

⁶⁵ 王船山：《禮記章句》，頁 335，368-9。

造詣時，更能對所學知識融會貫通，具有獨立自主人格，不會隨波逐流。〈學記〉曰：

古之教者，家有塾，黨有庠，術有序，國有學。比年入學，中年考校。一年視離經辨志，三年視敬業樂群，五年視博習親師，七年視論學取友，此之謂小成，九年知類通達，強立而不反，謂之大成。⁶⁶

可知小成之論學，是學問上已能深造有得，且能與人論辯學問的是非；取友是指心中有定識，能辨別學友才學之好壞，而能善擇益友。如此既已奠定研討學問之基礎，復能向志同道合之朋友請益，於致知上已有成就，故稱小成。大成則是考察學問能否觸類旁通，臨事堅定，不違師教；且能踐履之於行為上，則可謂大有成就。由上可知，大學教育的最終目標，在於培養優秀的政治人才，進而教化人民，移風易俗，使天下歸心。

2、〈冠義〉的「人之所以為人」及「成人之」

人之所以為人，即人禽之辨，故行冠禮一則須有標準之冠裳服制，言行不苟；二則與人交接之際，皆能親親、貴貴、長長，禮儀不失。於〈冠義〉曰：

凡人之所以為人者，禮義也。禮義之始，在於正容體，齊顏色，順辭令。容體正，顏色齊，辭令順而後禮義備，以正君臣，親父子，和長幼。君臣正，父子親，長幼和而後禮義立。故冠而後服備，服備而後容體正，顏色齊，辭令順。故曰：冠者，禮之始也，是故古者聖王重冠。

成人之者，將責成人禮焉也；責成人禮焉者，將責為人子、為人弟、為人臣、為人少者之禮行焉。將責四者之行于人，其禮可不重與！故孝弟忠順之行立，而後可以為人；可以為人，而後可以治人也。故曰：冠者，禮之始也，嘉事之重者也。是故古者重冠。重冠故行之於廟，行之於廟者，所以尊重事。尊重事而不敢擅重事。不敢擅重事，所以自卑而尊先祖也。⁶⁷

首先言人之所以為人，是指人或立或坐之姿態、儀容、言談等，皆能合乎應有規範，如：軀體坐立端直，儀容端莊和平，言談謙恭和善，如此外在形象能自樹立，則可進而追求「正君臣，親父子，和長幼。」於倫常體系中恰如其分地與人交往。

其次，能實踐孝弟忠順之禮行，符合人倫之禮，才是標準的成人，也才有資格服務社會，管理別人。復次，冠禮還重視尊祖敬宗，背負提倡歷史教育的任務。由上可知君子人格的養成，在今日仍具有極為重要的價值意義。

⁶⁶ 王船山：《禮記章句》，頁 872。

⁶⁷ 王船山：《禮記章句》，頁 1505-8。

(二)、五倫社會與文化精神——以禮樂安頓生活秩序，開出精神生活之領域

孔孟之道倡行仁心善性，故儒家之道，起始即以「立人極」為其特色。尤其在日用尋常之中，於人間倫常之際，誠身敬德，行其應然之道。故自孔子立說開始，即奠定喻於義之「君子」，為人格修養之模範，故明辨義利，履行義務，即應為每個人終身奔赴的目標。誠如〈大學〉云：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」，而修身之內容即由三綱八目衡定之，三綱是明明德，新民，止於至善；八目的內在層面是格物、致知、誠意、正心，四事之一時並了，此即修身之內容。落實在生活踐履中在社會生活倫常結構中，做好每個人本份之內應做好之事，明明德以修身，而凸顯人之道德主體性，此外在面之齊家治國平天下，即是新民之工作，故內外兩面均能達致「止於至善」之地步。此之謂「為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信。」（傳第三章），其實即是在五倫關係中，經由個人德養及禮樂生活，呈現人性之價值，及歷史文化傳承的莊嚴意義。故牟宗三曰：

一個文化不能沒有它的最根本的內在心靈。這是創造文化的動力，也是使文化有獨特性的所在。……儒教若當作一宗教來看時，我們首先要問一宗教之責任或作用在那裡。宗教之責任有二，第一，它須盡日常生活軌道的責任，……即禮樂（尤其是祭禮）與五倫等是。……禮樂、倫常之為日常生活的軌道既是「聖人立教」，又是「化民成俗」，或「為生民立命」，或又能表現「道揆法守」，……第二，宗教能啟發人的精神向上之機，指導精神生活的途徑，是不能離作為日常生活軌道的禮樂與五倫的。它從此指點精神生活之領域。……廣度地講，或從客觀方面講，它能開文運，它是文化創造的動力。深度地講，或從個人方面講，就是要成聖成賢。（故宗教總起來可從兩方面看，一、個人人格的創造，二、歷史文化的創造）。

68

以上由最根本的內在心靈，揭示文化精神之底蘊，其實在前文析論《禮記》之思想系統時，已多所觸及，《禮記》全書諸多篇章，成於孔門學脈多人之手，其思想要旨，約言之，即復性以立人極，其思想內涵則是窮理盡性，修己治人的內聖外王之道。

六、結語

以上本文從義理的角度，嘗試為《禮記》建立思想體系，藉以呈現其思想系統之整體綱維為目標，而並非讓《禮記》之每一文章都得到分類上的歸屬。因此在研究進路上，參酌王船山及唐君毅二位大儒之獨具慧眼，揭出〈大學〉、〈中庸〉、〈禮運〉、〈樂記〉四

⁶⁸ 牟宗三：《中國哲學的特質》（台北：學生書局，1980年），頁89。

文作為《禮記》之核心篇章，且作較多文本內涵之詮釋，而後才開展《禮記》全書中相關思想之論述，故在論述上頗能呈顯出明確的主線。

首先，從王船山的立場，透過〈大學〉、〈中庸〉與《禮記》全書作對比，考量其「復性以立人極」之悲願，運用其仁禮互涵，道器合一的辯證方式，釐析出《禮記》思想的大體統緒。

其次，根據唐君毅的創見，以〈中庸〉與〈禮運〉作對比，呈現「性情之教」的整體內涵，另亦詮解〈樂記〉的文化觀點，點出禮樂合德，及其有助於化民成俗的教化功能，以闡發禮樂文化的意義價值。

其三，在前述四文所呈現思想系統上，即體達用，繼以《禮記》全書相關篇章，分論宗教祭祀、政治倫理、教化措施等三方面之思想內涵，藉以暢釋其義。

其四，《禮記》思想在生活上之實踐，厥為君子人格之養成及在禮文生活中，五倫關係的重新正視及每個人的真誠參與。

總上可知，《禮記》思想，要言之，即是內聖外王，修己治人之道。而其中所蘊涵的文化精神，則是君子人格的重視，及五倫關係所拓展之禮樂文化。而《禮記》之思想地位，上承先秦孔、孟、荀儒學，下啟後世儒統，吾人固可徵知，若欲鑽研其思想奧義，必須先立基於孔孟心性之學及道德主體自覺，肯定良心善性，並確立人、禽之辨，義、利之分，及君子、小人之別，繼承先聖「復性立人極」之弘願，傳揚文化道統。另外，理事圓融、道器互涵，及性情之教的落實於生活世界之實踐，則是《禮記》不同於其他儒家經典的著作等色，尤值得優予檢別，並對其思想價值加以重視。