

先秦儒學仁禮關係再探： 以共同體的想像與建構為進路

詹秉叡*

提 要

先秦儒學中仁、禮相互依存，而論者多將「仁」之意涵，定調為與外在規範「禮」之辯證下，道德主體或內在倫理的彰顯。筆者另擬進路，試圖由政治學範疇域中的正當性思考切入，指出先秦儒學之修身實踐，應置於君子重拾治理正當性的歷史脈絡之中來理解。於此視野下可知，有別於周人對於群眾採取消極性的防範立場以整民，儒者之核心目的乃在建立起君、民之間的內在鏈結，故有化民之見。筆者視禮制為君子治民之媒介，並由媒介功能的提升（化民），以及媒介正當性依據的改變（志道）兩端著手，以試圖挖掘「克己復禮」之深義，並藉此瞭解孔子論「仁」，當蘊含著於周人「民之父母」的擬親式治理想象下，進一步建構君／民實然同感的道德社群之意圖，是為共同體的想像與建構。

關鍵詞：民性、道、禮、樂教、共同體

本文於 109.11.30 收稿，110.06.16 審查通過。

* 文藻外語大學應用華語文系兼任講師。

DOI:10.6281/NTUCL.202106_(73).0002

A Further Study on “Ren” and “Ritual” in Pre-Qin Confucianism by Discussing the Imagination and Construction of Communities

Chan, Ping-Jui*

Abstract

In Pre-Qin Confucianism, “ren” and “ritual” were interdependent, and “ren” was often defined as the demonstration of moral agency or immanent ethics dialogizing with external normativity of “ritual.” An alternative approach is then taken. By reviewing the concept of legitimacy in the politics of ancient China, this article argues that the self-cultivation practice in Pre-Qin Confucianism should be understood within the historical context of Junzi regaining the legitimacy of their ruling. From this perspective, it is clear that, in contrast to Zhou people’s passive attitude toward the masses in order to pacify the people, the main purpose of Confucianism was always about establishing the inner connection between the ruler and the people, which connotes the concept of civilizing people.

This article takes “the system of rites” as a medium for Junzi to govern people and attempts to explore the meaning of “subdue one's self and return to propriety” (ke ji fu li) through the improvement of the function of “the system of rites” (i.e., to civilize people) and the changes of the legitimacy of the medium (i.e., to view dao as their goal). In this context, the way Confucian discussed “ren” may involve Zhou

* Adjunct Lecturer, Department of Applied Chinese, Wenzao Ursuline University of Languages.

people's fictive kinship, within which the ruler was viewed as the people's parent. Under this governing imagination, an intention regarding a moral community where a mutual understanding is built between the ruler and the people is formed. An imagined community is thus constructed.

***Keywords:* nature of masses, dao, rite, evangelicalism, communities**

先秦儒學仁禮關係再探： 以共同體的想像與建構為進路

詹秉叡

一、何以重探？

「仁」作為先秦儒學最核心概念，自不待言。至於「仁」究竟指涉何義，則眾說紛紜，莫衷一是。「仁」所以不好定義，最主要的原因，當在其與「禮」之間難分難捨。先秦儒學之仁、禮關係，學界論述已豐；而「仁」與「禮」所以必須互見以成義，更因孔子曾謂「克己復禮為仁」一語（《論語·顏淵》）。該命題既出現在顏淵問仁的章節中，自不能輕易放過。那麼，「克己復禮為仁」之善解為何？前人亦有諸多深入的探討。¹茲舉其要者：或將重心置於「克己」處，指出「仁」為道德自律之形上根據；或將焦點落在「復禮」方，指出「仁」乃是一人服膺於實然禮文之意識型態。²兩造論述皆有勝義，亦有待補充處：若持前論，則禮制便僅是確認、擴充自身仁心發用的憑藉，其如何成為一實存且共同肯認的社會規範，便有須解釋。若持後論，則「為仁由己」、「我欲仁

¹ 關於「克己復禮為仁」之相關論述，可參向世陵：《「克己復禮為仁」研究與爭鳴》（北京：新星出版社，2018年）。

² 杜維明與何炳棣可稱此一論戰之雙方代表。杜維明認為「仁禮」之間存在創造性張力（creative tension），「仁」代表普遍性原則，「禮」則是仁在具體社會脈絡所實踐的特殊性原則。與此相對，何炳棣則認為「仁」乃是為了讓「禮」得以合理之意識型態。亦分見於杜維明：《人性與自我修養》（臺北：聯經出版社，1992年），頁11-12。何炳棣著，范毅軍、何漢威整理：《何炳棣思想制度史論》（臺北：聯經出版社，2013年），頁177-180。

斯仁至矣」此等脫離行禮脈絡之自律要求，則難以理會。

面臨此困境，晚近論者試圖提出具辯證性統一的詮釋架構，力求縮合兩端。林遠澤指出「仁」本蘊含「自我實現」與「社會整合」之要求，若偏執一方，將無法理解孔子論「仁」深意。此說值得重視——為了梳理「仁」內聖性與外王性並存的問題，其以「後習俗責任倫理學」的視角切入，由「相人偶」舊義所蘊含的「交互主體性」出發，試圖重構仁與禮之間的關係。林氏的論點如下：

「仁」做為能轉化習俗道德而邁向後習俗原則主義的關鍵性轉折力量，即呈現在他要求透過內省反思的「克己」工夫，以能展現「為仁由己」的道德自主性。而當「仁」必須能夠推動我們從自我立法的道德形式性主體再度回到現實的生活世界，以我們能依據道德的自我立法，促成社會達成和諧團結的整合，那麼此時「仁」即是應在「復禮」的要求下，透過禮治國家的建立，使人人都能在「非禮勿視、聽、言、動」的客觀規範下，達到每一個人的行為自由都能相容而和諧的「天下歸仁」狀態。³

有別於將「仁」視為形上之道德主體，林氏依循前儒「相人偶」義解「仁」，指出「仁」必得在溝通情境中開展。並且，即便依循前儒舊義，亦不必落入社群主義的窠臼，而能根據海德格所提出的存有論作解，預設了每一個人擴延、普遍化其基於血親關係的相偶性倫理以道德立法（克己），進而建構、踐履彼此所共同承認的禮制（復禮）。⁴

³ 林遠澤：〈克己復禮為仁——論儒家實踐理性類型學之後習俗責任倫理學重構〉，《儒家後習俗責任倫理學的理念》（臺北：聯經出版社，2017年），頁276。

⁴ 除此之外，李雨鍾則在林遠澤的研究基礎上，以「非對稱性」與「相互性」為理解脈絡，指出先秦儒學於禮崩／莫己知的境遇下，重拈出「仁」作為重構社會秩序之方案，進而與復「禮」行動之間產生有機的對應。由此視域，「禮」被抽繹為一相互性之對待倫理原則，根植於個體之「仁」中。參氏著：〈非對稱的相互性：從列維納斯與呂格爾之爭到《論語》中的「仁禮」關係〉，《臺大文史哲學報》第91期（2019年5月），頁106。

林遠澤的看法，頗能掘發「仁」之內聖性與外王性並存的內涵。不過筆者認為，這樣的觀點卻不一定符合實情；因為在先秦時期，禮制並非是普遍化的形式規範——誠如已有不少學者指出，「禮下庶民」乃是唐、宋以降才有的現象，在此之前的禮制仍以中央「國禮」為準。⁵換言之，秩序的建立，除了有賴於統治階層對禮制規範的遵守，更取決於禮制對「禮外」的群眾產生說服的效果。依林氏之見，先秦儒者對於秩序的實踐進路，發動點在每一個「個人」對於自身內在倫理的主動掘發，此即「仁」；再由每一個人之互動與聯繫，以逐漸地形成整體社會規範的基礎，故有「禮」。此一「社會整合」的方案，顯然將「禮」的階級性消弭了：

「仁者愛人」在「忠恕之道」的不斷推擴中，必然會使我們意識到人與人之間的平等性。透過可普遍化判斷所構成的禮，其本質因而在「和」，而不在於「別」。亦即，以仁為基礎的禮，不是在做社會的階級區分，而在做社會的團結整合。⁶

然而先秦時期，「禮」是「不下庶人」的（《禮記·曲禮》）。到了孔子，亦只能主張「上好禮，則民易使」（《論語·憲問》），或是「上好禮，則民莫敢不敬」（《論語·子路》）；「上」與「民」之間，仍判然有別。換言之，即便孔子有「有教無類」的宣言（《論語·衛靈公》），應不會是預設每一人的自我道德立法、進而共同建構、踐履禮制來實現。「禮」依然發揮了「社會的階級區分」的作用，並以此作為施政的前提。故孔子以風、草分喻君子與眾庶（《論語·顏淵》），逮及孟子，仍存在「勞心者治人，勞力者治於人」的區別（《孟子·滕文公上》），此與周人「君子勤禮，小人盡力」（《左傳·文公十三年》），在治理的「模式」上並無不同。準此，林遠澤將「禮」視為一種人人皆須知曉並踐履的外在形式規範，復推導出「仁」乃與之相應的內在

⁵ 王美華：《禮制下移與唐宋社會變遷》（北京：中國社會科學出版社，2015年）；張文昌：《制禮以教天下：唐宋禮書與國家社會》（臺北：臺大出版中心，2012年）。

⁶ 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁287。

道德立法，應不符合時儒的治道方案。事實上，林氏的研究頗有「經世致用」的關懷，於該書〈導論〉中，其便指出：

本書對儒家的研究，因而不再以闡釋不同儒學派別或不同時代的儒學理論為目的，而是想找出儒家對於推動中國文化的未來發展，究竟還具有哪些尚未完全實現的啟蒙潛能。謂此之故，本書將嘗試說明，在儒家以人倫常道建構禮治社會的實踐哲學中，隱含有一種後習俗責任倫理學的理念，這不是早該丟棄的傳統思想，而是**解決人類當前問題**所急需的理念。⁷

惟有透過脫離儒學在歷史中所建構的特殊理論語境，儒學才是屬於人本身而非特定文化的產物。那麼本書就應該像翻譯。它依據儒家的原初道德經驗，把儒家的思想觀點，翻譯成不用儒家的語言也可以表達的思想內涵，以使它成為各種文化語言都能討論的對象。本書深信，**惟有如此，儒學才是活的，而不是死的。**⁸

林遠澤所作出的詮釋，或能用「創造性詮釋」中的「必謂」層次來定義，具有極強的深刻性與當代應用價值。惟筆者之研究目的，乃在盡可能地推尋先秦儒學的原意何在；因此，我們有正視其歷史脈絡的必要。⁹

依先秦儒學文獻，「禮」應是君子階級始可、始須操作的社會儀則。行禮既是君子的「權力」，亦是其「責任」所在。故而，我們對於先秦儒學仁／禮

⁷ 同前註，頁 17-18。

⁸ 同前註，頁 18。

⁹ 依傅偉勳之見，「必謂」即「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」，又「創造的詮釋學家不但為了講話原思想家的教義，還要批判地超克原思想家的教義局限性或內在難題，為後者解決後者所留下而未能完成的思想課題。」並認為「『必謂』層次才真正算是狹義的創造的詮釋學。」相較此，筆者所作的詮釋，或較屬於「蘊謂」的層次，「關涉種種思想史的理路線索、原思想家與後代繼承者之間的前後思維聯貫性的多面探討」等等。傅偉勳：〈創造的詮釋學及其應用——中國哲學方法論建構試論之一〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學：「哲學與宗教」四集》（臺北：東大圖書公司，1990年），頁 10-11、45。

關係的探討，應有所限定；畢竟不欲為政的庶民階層，並無禮可復，遑論為仁。作如是解，不是說平民與禮制毫無關係，只是孔子所設想的「禮」，並不是君民皆須知悉的法理式規範，而應是一方「實踐」禮制、另一方「接受」禮治，如「草上之風，必偃」般地達到秩序的實現。不過，還須進一步探討的是：是否為政階級只要發自內心地實行、踐履禮制的規範，就能夠發揮「禮」的治道功能呢？會如此問，乃因論者在探討孔子「仁」說的源起時，必先從「周文疲弊」的歷史背景切入理解。其中，新儒家認為周代所以陷入失範（Anomie）的處境，是因為統治階層將禮規範視為外於人性的儀則。牟宗三先生的說法可作代表：

因為貴族生命墮落，所以他們不能夠實踐這一套周文。不能來實踐，那周文不就掛空了嗎？掛空就成了形式，成為所謂的**形式主義**（formalism），成了空文、虛文。¹⁰

周文乃貴族必須實踐的規範。而對於周人為何開始無法實踐周文，牟氏所提出的說法是「生命墮落」，也就是周人未能掘發自身的生命價值來與禮制相應，因此儀則規範成為了外於人性的枷鎖。也是在這樣的歷史詮釋下，論者認為孔子所以強調「仁」的緣故，乃是為了要提點我們：人自有內在的倫理準則存乎心中，故為政者能自我立法，藉以挽救禮崩樂壞的處境。

牟宗三先生將執禮的主體聚焦在貴族階層，此點極為正確。不過，牟氏顯然將「上好禮」理解為君子憑藉道德立法，衷心地踐履禮制。那麼，我們仍要追問的是：為什麼君子如此，便會理所當然地產生「民易使」、「民莫敢不敬」的治理效果？換言之，君子踐履禮制，為什麼就能得到民眾的青睞？這樣的講法，似乎未將「禮」之治理「正當性」（legitimacy）何尋的問題，慎重地納入考慮。關於正當性的內涵，任劍濤有頗為精要的闡釋：

所謂政治正當性判準，是指政治行為和政治統治在價值層面上的可成立

¹⁰ 牟宗三：《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》（臺北：學生書局，1983年），頁61。

性與可辯護性的判斷標準。這種標準，不是統治者自己認可就可以成立的，它需要社會大眾認同這一合法性基礎，作為它成立與否的保障條件。¹¹

於《左傳》中，我們可由子產與叔向的爭論，得知周人以禮治民的基本思路。其中，叔向質疑子產鑄刑書的舉動，將導致人民「棄禮而徵於書」。不過，我們亦可由子產的反應窺見，於當時已不僅是君子是否意願行禮的問題，更可能是君子行禮，卻不能坐收「民於是乎可任使」的成效，故子產不得不鑄刑書以「救世」（《左傳·昭公六年》）。準此，先秦儒者若要對治此癥結，首要的問題意識固是君子要如何實行禮制，但亦必須設法讓民眾接受君子握有行「禮」之權、責的事實，兩者的邏輯是不相類的。於禮架構中，為政君子即便勉力踐履禮制，但若無法獲得群眾的認同，那麼也只是自我標榜之舉罷了。換言之，禮制作為連結君／民二端的媒介，唯有得到君、民兩造的共同承認，禮制始有正常運作的動能與空間。故而，若我們將先秦儒學的仁、禮關係，理解為「儒家在以『仁』為實踐的普遍條件下，故一方面愛民，本其悱惻之心，決不芻狗人民，視人總為一人，保住其自尊自愛之人性；一方重人倫，視一切等級皆為親親之殺，尊尊之等，皆為屬於禮義之統者」，¹²除有將政治正當性的建立化約為君子修身的疑慮，更重要的是，「禮」亦被化約為一規範倫理（normative ethics）。那麼，於先秦儒家禮論中所強調的具體德行與樂音，如「不莊以涖之，則民不敬」（《論語·衛靈公》），或「弦歌之聲」等（《論語·陽貨》），其於君子內在道德與治民成效之間的運作環節又是什麼？這是過往論者在進行該問題之思考時，往往未能顧及的面向。

職是，先秦儒者的仁／禮關係，仍有重探的必要。於論述進路上，筆者將先指出「周文疲弊」的實際內涵，應定調為周人依「禮」敬德保民之「正當性」

¹¹ 任劍濤：《複調儒學——從古典解釋到現代性探究》（臺北：臺大出版中心，2013年），頁26。

¹² 牟宗三：《道德的理想主義》（臺北：臺灣學生書局，1992年），頁41。

的消退。這一不可挽救的進程，與天命意識逐漸衰亡的根本因素相關；也因此，孔子的補弊之方，並非是內在倫理／外在禮制之間的辯證，而是重新塑造新的治理正當性依據，此即「道」。復次，筆者將指出儒門君子「志於道」，並非出於意識形態的說服作用。道所蘊含的歷史意識與公共思維，讓原先僅是作為「整民」的禮，甚且多了「化民」的積極意義；至善之境的保證，遂成為君子的正當性宣稱。接著，筆者將指出君子志道之方，除有《韶》樂的感受指引，亦須憑藉言《詩》、友朋等具體助力，非慎獨式的修身工夫所能涵蓋。最後，筆者將指出，在先秦儒門君子志「道」並施予「樂教」的情境中，更可引發君民實質共感的搏成，從而使民眾依隨著君子趨向治道的落實；原先周人想像而不能及的君、民擬親共同體，終在先秦儒者手中完成了理論的建構。筆者認為，先秦儒學的仁／禮關係，將可置此詮釋脈絡中，得到合理的解讀。

二、以正當性依據的轉移觀察先秦儒者對周禮的突破

如前言所述，「禮」能否在一個社會中成立，必須要看該政治措施能否獲得群眾的接受與支持。人民為什麼要順服地接受周人的治理？又是誰賦予了周人治理的權力？這些問題在我們心中實有一腹案，就是「天命」。天命究竟是否真實存在，非本文所能探討，不過，周人封土建邦的同時，極力地宣揚「天命」的存在，並將自身獲得的權柄歸於天命所授，這是毫無疑問的。

論者多已明確指出周人的天命信仰，惟其理解周人天命信仰的方式，往往將之介於殷商與先秦儒者之間的一種倫理思考。如徐復觀先生便指出周人的天命觀已有「人文精神的躍動」。周人行事雖以天命為指引，但已與殷商的天命觀有所不同；相對於殷商對於天命的盲目崇拜，周人將天命意志的判準收攝於人的內心之中。不過，對周人而言，天命乃一實然存在且龐大超絕的力量，故人類所作出的價值判斷，仍必須唯天命是用，此乃周人思想的限制。除此之外，董平雖然已明確指出周人的天命詮釋，源於「新政權的建立，則必須論證其合理性的終極依據」；惟其著眼的重點，仍是「周代對『天命』之客觀性的消解

是不徹底的，因為他仍在某些語境之中保留了這種『客觀性』，並仍在宗教的意義上來崇拜這種『客觀性』——上述論者所呈現的「思想史觀」，立意當在導引出孔子思想對人內在道德的重視與突破，故徐復觀先生言「就仁的自身而言，它只是一個人的自覺地精神狀態」；¹³董平也認為孔子「進一步挺立了人作為道德主體的存在性，『仁』只能是道德主體的意義上才體現其全部意義與價值的」。¹⁴

不過，若將周人的天命觀置於倫理思考發展的脈絡來審視，未能聚焦在他們強調天命的政治意義與功利性質，則「周文疲弊」的實際內涵，便不容易成為我們反思的起點，從而對先秦儒學仁／禮關係的理解有所偏差。筆者認為，對周文疲弊的探究，應先從其制禮的動機來開始討論。周人翦除殷商、封土建邦後，為何需要擊剷禮制？我們藉由《左傳》中周君子討論「禮」的資料，可以獲得初步的瞭解：首先，禮的立意，當即周人用以「事神致福」的媒介，所以說「禮，經國家，定社稷，序民人，利後嗣者也……相時而動，無累後人，可謂知禮矣」（〈隱公十一年〉）。對周人而言，鋪設禮制並投身於禮制之中，目的不僅在於統治者間倫理份位的安排，也不只是自身行為舉止的規範；禮制在周人心目中有至高無上的神聖性，因為他們相信，惟有依循禮制而行，才能維繫自身福祉，此與「永言配命，自求多福」（〈大雅·文王〉），可以併觀。¹⁵

周人憑藉「禮」以事神致福，進一步言：統治階層的福祉，更是建立在群眾的支持之上。周人以殷為鑒，而殷所以滅亡，乃「弗惟德馨香、祀登聞于天，

¹³ 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》（臺北：商務印書館，1969年），頁31、91。

¹⁴ 董平：〈儒學的信仰建構及其「類宗教性」〉，黃冠閔、趙東明主編：《跨文化視野下的東亞宗教傳統：理論反思篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012年），頁125、131、132。

¹⁵ 文中所涉及《詩》、《書》文獻，分別引自屈萬里：《詩經詮釋》（臺北：聯經出版社，1983年），及屈萬里：《尚書集釋》（臺北：聯經出版社，1983年）。

誕惟民怨」的結果（《書·酒誥》）。人民力量不容忽視，故周人以「國之興也，視民如傷，是其福」為念（《左傳·哀公元年》）；更須制禮以安民，成就「威儀抑抑，德音秩秩」的秩序想像，如此才可「受福無疆」（《大雅·假樂》）。於是，「禮」又以治民為要。茲舉數例如下：

夫禮，所以整民也。故會以訓上下之則，制財用之節；朝以正班爵之義，帥長幼之序；征伐以討其不然。（桓公二年，頁 92）¹⁶

大上以德撫民，其次親親，以相及也。昔周公弔二叔之不咸，故封建親戚以蕃屏周。……（僖公二十四年，頁 420）

政以禮成，民是以息。（成公十二年，頁 858）

（齊景）公曰：「善哉，寡人今而後聞此禮之上也！」（晏子）對曰：「先王所稟於天地以為其民也，是以先王上之。」（昭公二十六年，頁 1481）

能否整民、撫民等，實居周人問題意識之優位。須注意的是，論者探討春秋禮制崩壞的原因，多由貴族之間「血親紐帶的鬆動」著手；¹⁷ 筆者認為，這項說法預設了血親情感之發揮乃周禮成立、維持的決定因素。然而細究文獻所述，周人「訓上下之則，制財用之節」、「正班爵之義，帥長幼之序」的根本動機，在於他們原先相信：唯有踐履這套禮制，禮才能夠發揮「整民」的效果。換言之，周代貴族奉「禮」為生活的準繩，出於「工具理性」的思考，或許是最首要的。¹⁸ 對他們而言，所謂的「知禮」，本非去理解禮的規範理據何在；而是

¹⁶ 楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2007年）。

¹⁷ 徐復觀：《周秦漢政治社會結構之研究》（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁 69-70。

¹⁸ 血親關係的向心力固然是宗法禮制得以維持的條件之一，但應非決定性因素。藉由富辰對周襄王的諫言可發現，宗法封建雖源於周公的兄弟之情，但其背景正是管蔡之亂，故試圖以外在形式來保障血親的倫理與延續。進一步言，我們已知「如何治理群眾」始終是周人的首要問題意識，於此脈絡下，宗法封建或可視為使周人卡理斯瑪權威（Charismatic authority）例行化、成為「世襲性卡理斯瑪」的一種政治措施；筆者認為，其疲弊的原因，亦可由此切入來理解。（德）韋伯（Max Weber），康樂等譯：《支配的類型》（臺北：遠流出版公司，1996年），頁 71、75。

充分發揮禮的治民機能，並於此問題意識下踐履禮制，以維持自身福祉。職是，「禮」逐漸為周人所揚棄，較為合理的解釋，應是禮制已逐漸未能發揮其原先所被賦予的功能（function）與效用（effect）從中而來的調整。準此，如果「周文疲弊」仍不失為我們理解先秦儒學仁／禮關係的前情提要，那麼「周文疲弊」的內涵，更具體而言，應指涉周人治理「正當性」的失落，乃至治理失效；周代執政者為求自身乃至自家的福祉，便可能另闢蹊徑，故屢有違禮之舉。所以，若要探究「禮」何以不再受到貴族青睞的緣故，除了他們隨著時間導致「血親紐帶的鬆動」，甚至進一步「生命墮落」等原因之外，禮制治民的失能，及對此套儀則的功效保證產生質疑或動搖，更可能是第一序的原因。

循此前提，則筆者的探問進路便與上述論者有所不同。就牟宗三、徐復觀二位先生的理解模式來看，周文是一套貴族的規範，惟貴族沒辦法理解這套規範的意義，因此周文疲弊了；故孔子學說的目標，就是讓這些君子能理解禮制的內在意義，從而掘發自身的道德主體。而就筆者的理解模式來看，周文原是周人用以治理群眾的媒介，於此目的下，貴族必須恪守宗法禮制。然而，周文卻開始無法發揮說服群眾的功效，故國君逐漸認為不再有遵循禮制的必要——也因此，孔子學說的目標，應是活化「禮」的機能，讓「禮」發揮其原先所被賦予的效用。而筆者更要指出——孔子將「復禮」的核心條件，歸屬於正在、或將要執禮的為政者的修身上，故對儒門君子而言，行禮已不僅是出於「工具理性」的思考，其中更蘊含「價值理性」的追求。筆者相信，兩種對於「周文疲弊」的不同理解，將導引出不同的提問，從而對先秦儒學的仁／禮關係有不同的看法。

以下，我們將進一步探究周人如何宣稱其治理的正當性，並指出其正當性衰亡的因素。以及最重要的：孔子隨之而來的調整與突破。

（一）周文：成也天命，敗也天命

正所謂「皇矣上帝，臨下有赫；監觀四方，求民之莫」（〈大雅·皇矣〉）、「天生民而樹之君，以利之也」（《左傳·文公十三年》）。周人作為人民之

主，是天庭照顧群生的合法仲介。此一對天命的新詮釋，不能只是周人的私自標榜，他們若要以「天命」作為說服群眾的根據，還得顧及「正當性」的宣稱。因此，周人除了必須「展演」種種自我神化之舉，更必得實際地為人民謀求福祉，以證明自己確實是為天所命。兩者互為表裏，並且相輔相成，以下略分述之。

作為神聖空間／世俗空間的中繼，周人必須表現一套行事準則以連結天、人兩端，既能體現昭昭天命降於周人之身，復能將此身之風華展示予群眾，供人敬仰。此即「威儀」，見《左傳》記載：

民受天地之中以生，所謂命也，是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養之以福，不能者敗以取禍。（成公十三年，頁 860-861）

君子在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂，動作有文，言語有章，以臨其下，謂之有威儀也。（襄公三十一年，頁 1194-1195）

顯然，「威儀」是西土君子憑藉禮制而來的自我神聖化之舉，楊儒賓嘗據上述文獻拈出「威儀」指向了「異質的他者」與「理想的原型」，¹⁹ 頗具啟發。周人藉威儀改造為政階層的形軀，以成為民眾的「模範」。然要注意的是，雖言模範，威儀的施展並非是要民眾起身倣效——周人「動作有文，言語有章」，是其身為君子的專利，目的只是「以臨其下」，展演予民而已——所謂「敬慎威儀，維民之則」（〈大雅·抑〉）；或如「敬，德之聚也。能敬必有德，德以治民」（《左傳·僖公三十三年》）。君子恪守禮制分寸、行禮如儀，始能收整民之效。由此我們可以窺見，在周人敬德保民的思維底下，貴族所以恪守禮制分寸，是為了展示其敬受天命所既與，並將此一莊嚴神聖的態度展示給下層的群眾，使其崇仰。威儀是自身有德的顯現，亦是民眾對於周人受命的再次確認，人民視此則能安其份、定其命，不作他想，為治理者／被治者的階層關係提供了穩定性。

¹⁹ 楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年），頁 33。

周人於禮制中施展「威儀」，群眾為什麼就必得感到心悅誠服？原因更在於國君必須憑藉著禮制，來保障人民的生存處境。相較於殷禮僅將重心放在統治者與天命間的交涉，周禮則已意識到天命與民意之間的關聯性，認同民意乃周人與天命溝通的籌碼；也因此，若意識形態要能建立，執政者也必須真能給人民帶來相應的福祉：

天地之經，而民實則之。則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。氣為五味，發為五色，章為五聲。淫則昏亂，民失其性，是故為禮以奉之。（《左傳·昭公二十五年》，頁 1457）

天無伏陰，地無散陽，水無沈氣，火無災燁，神無間行，民無淫心，時無逆數，物無害生。（《國語·周語下》，頁 93、96）²⁰

於禮制中的「威儀」能夠服人，建立在「禮」本身是一種對應天地之神聖範式的認識基礎。周人既以受命者自居，則對於萬物如氣候、地象與水文等影響人民生活起居的變因，就應該要有介入的能力。因此，禮制必得是「則天之明」、「因地之性」的產物；故周人行禮，便能生六氣、用五行，控制陰陽變化，進而調節自然物候（natural seasonal phenomena）；民眾即能在此天地寰宇當中生存無礙。換言之，周人執禮治民，若要想宣稱其治理的正當性，更須確實地保障民眾的生存條件，作為其與超越性力量交通的應驗與具現。此即是「禮」正當性建立的核心基礎：唯有能實際做到「保民」的要求，周人始可宣示其代天而治的資格。

進入東周以後，國君執禮已漸失去其公信力。何以會淪落至此？孫作雲嘗探討《詩》內容，指出「在春秋末年，隨著貴族階級的沒落，貴族們已經不大講究威儀了」；²¹ 鐘鳴亦嘗據《詩》所載，指出西周政權末期「戰爭、徭役、饑餓、死亡層層纏擾著人民，百姓或死於干戈，或斃於饑饉，轉徙溝壑，流離失所，因而蒼天暴虐之聲，處處可聞」；²² 二者可併而參之。周人制禮，本必

²⁰ 徐元誥：《國語集解》（北京：中華書局，2002年）。

²¹ 孫作雲：《詩經與周代社會研究》（北京：中華書局，1966年），頁 157。

²² 鐘鳴：〈詩經中的民聲〉，收於林慶彰編：《詩經研究論集》（臺北：學生書局，1983年），頁 245。

須說服群眾他們是天的代言者，並確切保障人民的生活處境以實之。一旦未能顧及後者，則人民對天的信仰亦隨之崩塌，禮亦失去其說服效力。周人憑藉良好施政，務使群眾對其所執持的天命產生認同，共同歸順在此超越性力量之下。然而，若施政已無法再獲得人民的信任，則天命信仰便會一同進入了反思階段，甚且破裂。

此外，東周「政出多門」的現象，亦是諸侯國君與人民之間離心力加劇的表現。「民散」的原因並不會是單一的，除了天災、戰亂頻仍外，世襲采邑制的出現，使封邑內的人民漸忠於他們的主人而非國君。²³ 例如針對「衛人出其君」的行為，師曠指出「天生民而立之君，使司牧之，勿使失性」，（《左傳·襄公十四年》）以反觀衛君已無法再憑「天命」取得人民的信任；而衛獻公為求返國，竟作出「政由甯氏，祭則寡人」的讓步（《左傳·襄公二十六年》），則顯示國君即便扮演著與「天」親近的角色行禮，亦與治民之間毫不相干。由此可窺，天命已不再是國君與人民媒合的保證。也是在此脈絡下，執政者的「威儀」，竟成為一套毫無用處的儀則——《左傳》載述兩則禮、儀之辨的例子，都強調了「禮」的聚民之效，或「守其國，行其政令，無失其民者」（《左傳·昭公五年》），或如上述「天之經也，地之義也，民之行也，天地之經，而民實則之」（《左傳·昭公二十五年》）；相較之下，「儀」只是貴族於禮制中的自我標榜——崇高的禮淪落為儀，固可以說是貴族生命墮落的反映，但更是其政治信任岌岌可危的例證。我們可以設想：即便周人生命飽滿且一廂情願地信仰天命而循禮，但「禮」卻已失去了敬德治民、事神致福的效益性，仍不免招致為國者的質疑與反省。

（二）先秦儒者「復禮」之內涵

禮制除了是貴族間的行事規範，更是藉由保障西土君子的法政位階，賦予

²³ 相關討論，亦可參（以）尤銳（Yuri Pines），孫英剛譯：《展望永恆帝國：戰國時代的中國政治思想》（上海：上海古籍出版社，2013年），頁34。

其立足於世以「封土建邦」的媒介。因此，從社會「失範」的角度來理解「周文疲弊」，固然無誤；惟其治理正當性依據的消退，才是失範的主要原因。無怪周景王欲鑄無射大鐘，單穆公諫言禮樂節度之效用在「耳內和聲，而口出美言，以為憲令，而布諸民，正之以度量，民以心力，從之不倦」，否則「出令不信，刑政放紛，動不順時，民無據依，不知所力，各有離心。」仍落得「王弗聽」的處境（《國語·周語下》），可窺見君王確實對「禮」的治民功效已置若罔聞。進入東周，依禮敬德保民的理念面臨巨大挑戰。何以至此？依前文所述，天命意識的衰亡固是主要原因。然而細究其實，**國君始終未與群眾建立起實質的內在鏈結，始是君、民離心力加劇的根源。**

欲探明此，須先針對周人所敬慎之「德」的性質與內涵有進一步理解。周人所敬之「德」有十分鮮明的階級色彩，「德」本是一種神聖屬性，唯有統治階層能「有德」；其餘多數的民眾，僅以「民德」此一集合名詞表示。統治者之所以有「德」，或即是因為其得到了民眾／天命的雙重認可，成為一種寡占的個人內在資質，並能化作外在可顯的「德行」，向群眾宣示其代天而治的正當性。相較於執禮階級，民眾的內在則未有該種神聖物質可供彰顯，亦因此，周人提及「民性」，僅是指涉民眾的生存樣態；故即便他們已有「天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德」的聲言（〈大雅·烝民〉），但若將該文獻置入彼時的語境脈絡來解釋，亦僅是表示人民對於有德執政者的喜好；而如上所述，這樣的政治信任須以群眾對於天命的信仰為基礎，未能得見其中涉及內在倫理價值的嚮往。²⁴

周代國君作為社會上的有德階層，藉由執禮、慎刑及威儀等政治措施來得

²⁴ 須注意的是，孟子正是以此作為性善論的例證。不過若細究周禮與儒者所欲復之禮的差異，我們可發現周人並不承認人民具有成善的潛質，亦因此，人民對於執政者的「好是懿德」並非如孟子所說乃寄託在倫理價值面的聯繫；孟子的「詮釋」，無疑已添入了儒者始有的信念。須進而說明的是，此並不是說周代君民之間毫無精神層面的聯繫與影響，亦非說孟子不重視人民的生活面向，只是要指出：兩者的言論依據與敘述目標是不相同的。

到民眾的擁戴，其所需作的，大抵是試圖維持人民的生存處境，莫給人民的生活帶來過度的干擾，所以「勤恤其民，而與之勞逸，是以民不罷勞。」（《左傳·哀公元年》）否則「今宮室崇侈，民力彫盡，怨讟並作，莫保其性。」（《左傳·昭公八年》）——於消極面，慎刑降低了民眾對於新政權的反彈，使民不亂；於積極面，威儀的展示確認了國君治理的正當性，使民能安分守己、為君子所用——於此我們可以發現，他們雖看重人民，惟其更多地將人民視為「工具」而不是「目的」。故而，周君子面對人民，始終處於一種「被動性防範」的姿態：人民僅要對君子所掌握的禮制保持信仰即可，無須與統治階層有更進一步的內在交涉，遑論建立起任何實質性的內在鏈結，此與史學家所論的羈縻政策可謂互為表裏。²⁵ 要言之，民眾對於周人的「認同」本具有偶然性：於天命意識仍然強烈的西周時期，國君尚可施展依循天命所賦予的德行，自許為天命的代言人來說服群眾；然而，該層外在關係一旦解除，民散、甚且君民相抗之態勢，便在所難免。

周文疲弊源於「天命」失去其說服效力，故可推知：即便國君勉力行禮，亦不見得能重執其治理、使民的正當性，此非「生命墮落」所能盡釋。於東周，禮制依然頑強存在，²⁶ 因為「禮」仍賦予了周人法政位階的表徵。然而威儀觀的衰微，意味著君子典範效應的消退；而群眾的規範性來源一旦崩塌，統治者為求有效的治理，只得採取更為強硬性、明文化的治理方案，此即刑治出現的原因——鄭大夫子產以「鑄刑書」之舉來強化執政者的施政力道，則可視為該時代趨勢的見證；無獨有偶，晉國亦有鑄刑之舉——「民散」乃孔子所面臨的時代處境，然而他毋寧認為「道之以政，齊之以刑」的結果，終只能「民免而無恥」。對孔子而言，良好的治理須是君民一心的共同體。不過，周代對於共同體的想像，乃奠定於外緣的、偶然的天命信仰上。那麼在天命意識衰微之際，要如何才能達致此境？於此，孔子的解方，並非構設一個新的天命，而必須尋

²⁵ 杜正勝：《周代城邦》（臺北：聯經出版社，1979年），頁37。

²⁶ 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》，頁47-51。

得一內在的、必然的聯繫根源。由此視域出發，我們可進而檢視孔子所謂「道之以德，齊之以禮」（《論語·為政》）的意旨。

若依周人見解，「德」為其族屬所寡占，乃天所賦予；至於他者，僅以「民德」此一集合名詞稱呼。人民對於上位者的「德」，只能心嚮往之而不能實質擁有，故言「民之秉彝，好是懿德」。也因此，史學家認為周人之「德」與「位」具有高度相關性。²⁷ 然而對孔子而言，為政者是能夠與群眾共享「德」的。於是原先文風不動的「民德」，竟可有道德提升的轉變：

脩六禮以節民性，明七教以興民德；齊八政以防淫，一道德以同俗。
（《禮記·王制》，頁 361）²⁸

曾子曰：「慎終追遠，民德歸厚矣。」（《論語·學而》，頁 65）²⁹ 由前述可知，面對人民，周人以慎刑、設禮等措施予以管理。周人試圖保障人民的生活處境，群眾方不會「失其性」而流於淫邪。兩造維持均衡的情況下，國君始可享自身福祉。這種防範的立場，透顯出周人對於人民本性並不信任。雖然他們有民性可「通於天地之性」的說法，但那僅僅是出於將民意動向視為天命意向的論述模式；民性與民德，其中未有任何道德層面的價值得以彰顯。不過這種情況到了儒者手中遂有了改變：在先秦儒學的資源中，我們發現民性有得以昇華的契機。後儒所想像的「王制」，為政者的責任不能僅止於節民性、防淫，更應當讓民德興厚，與上位者共享相同的倫理價值。正因如此，孔子才可能拋出「子欲善，而民善矣」（《論語·顏淵》）的宣言，這是周人所無從想像與企及的境界。儒者延續周人重視民性、民德的立場，進一步賦予其可資轉化的潛能。

²⁷ 杜正勝嘗指出「姓是統治階級的專利品」，並言「古姓的作用當是上述統治者特殊身分的象徵，而其基礎則在於『德』。」因此，「平民階級以下的人物是沒有姓氏可言的。」氏著：《編戶齊民：傳統政治社會結構之形成》（臺北：聯經出版社，2014年），頁 190、192。

²⁸ 清·孫希旦：《禮記集解》（北京：中華書局，1989年）。

²⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注》（臺北：臺大出版中心，2016年）。

若說孔子「道之以德」的提出，意味著原先由統治階層所寡占的此種美善物質足以與民眾共享。那麼君子之德，更須憑藉其於禮制中德行的展演，始能流播廣布以教化眾生，故復言「齊之以禮」。至於，「禮」要如何發揮讓人民提昇基本素質的功效？筆者認為，發動點即在為政君子的「孝」。《論語》論證人民歸善的要點，往往與為政者的孝心、孝行相關。於先秦儒者的治民論述中，「孝」佔有核心地位，且與「仁」的關係甚深，下文還會論及。在此先藉《孝經》內的一段記載，便可窺見先秦儒學對固有觀念之繼承與轉化：

曾子曰：「甚哉，孝之大也。」子曰：「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經而民是則之。則天之明，因地之利，以順天下。是

以其教不肅而成，其政不嚴而治。先王見教之可以化民也，是故先之以博愛而民莫遺其親，陳之以德義而民興行。先之以敬讓而民不爭；導之以禮樂而民和睦，示之以好惡而民知禁。（《孝經·三才》，頁 28-30）³⁰

曾子重孝自不待言，《論語》中「慎終追遠，民德歸厚」語即出自曾子之口。而須注意的是，《孝經》於此傳達了與《論語》相似的立場，即君子孝心、孝行的表現足以「化民」。換言之，君子能藉由「孝」的展示與民眾產生內在聯繫。由此亦反映儒家對為政者的要求，在其必須引領人民，使人民能對道德行為與倫理價值產生嚮往。

其中，孔子對曾子的回應更值得重視，其言「天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民是則之」等語，當有所本；《左傳·昭公二十五年》載子大叔游吉引述子產言「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也」，而後指出：

天地之經，而民實則之。則天之明，因地之性，生其六氣。……是故審行信令，禍福賞罰，以制死生。（《左傳·昭公二十五年》，頁 1457-1459）

兩相對較即可發現，春秋時人將「禮」視為符應天地氣運流行的人為構設，故

³⁰ 唐·李隆基注，宋·邢昺疏：《孝經注疏》（上海：上海古籍出版社，2009年）。

制禮，且認為一旦君子依循禮制原則審行（威儀）信令（慎罰），便可恰當地掌管人民的生死大權，使其性命得以安頓，進而長治久安。此種調和論乃天命信仰下依循君、民互利共生（Mutualism）的原則而來。³¹ 與此有別，儒者則重視禮制當中的「先王之教」，強調為政者於「禮」中的德行能成為化民的樞紐。故君子必須先之、陳之、導之、示之，便能夠收到人民莫遺其親、興行、不爭及和睦等效應。因此，兩段文獻雖皆強調人民對於禮制的「則」，惟於《左傳》所載，僅是人民對禮制中的君子（及其象徵的天命）表示順從；而於《孝經》所記，則可窺見人民已能對禮制中的君子產生道德價值層面的嚮往，「則」於焉有了倣效倫理典範的意涵。

於此，我們可進一步檢討何炳棣的論述：何氏認為孔子言「仁」，乃是讓人重返周禮的意識形態。³² 而依前文所述，周禮自有其意識形態，即天命；於天命意識消亡之際，孔子「復禮」，並不以重構天命為依托，而蘊有實質性的倫理意涵。再者，孔子所想復的禮，其機能亦與周禮有別，非重返周禮所能解釋。論者習將周人之禮樂觀與儒者之禮樂觀相提並論，如林素英認為周人言祭祀具有使民「遷善」的效果。³³ 王國維亦指出周人制禮作樂的歷史意義在「納上下於道德，而合天子、諸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之團體。」³⁴ 何炳棣更言「西周開國決策者最大的天才就是了解最好的統治政策是『化民成俗』」。³⁵ 不過，使民「遷善」，並整合君、民為一「道德之團體」，以及君子「化民」的抱負，其實是直到先秦儒者才有的創見。有別於周人對於群眾採取被動性防範的立場，儒者則為君子注入主動性，試圖以更積極的態度將自身

³¹ 杜正勝嘗據《國語·晉語》所載「昔者之伐也，興百姓以為百姓也，是以民能欣之，故莫不盡忠極勞以致死也」指出：被統治階級與統治階級的利害是一致的。可與本文所述併觀。見氏著：《周代城邦》，頁 36。

³² 何炳棣：〈「克己復禮」真詮〉，《何炳棣思想制度史論》，頁 177-180。

³³ 林素英：《古代祭禮中之政教觀》（臺北：文津出版社，1997 年），頁 318-321。

³⁴ 王國維：〈殷商制度論〉，《觀堂集林》，收於殷夢霞、李定凱編：《國家圖書館藏古籀文獻匯編》（北京：國家圖書館，2009 年），第 24 冊，頁 356。

³⁵ 何炳棣：〈原禮〉，《何炳棣思想制度史論》，頁 166。

的倫理價值傳遞而出，並影響群眾。故而。在先秦儒者的視域下，君／民之間的媒合與聯繫，可說已有了近乎道德共同體（moral community）的色彩。由此我們亦可知，孔子「有教無類」的揭示，不必然要往階級的消弭作解，而是指涉對群眾成善潛質的承認。

（三）道：先秦儒者復禮的正當性依據與共同體基礎

周人封土建邦的本質是「武裝殖民」，論者已闡述甚詳。³⁶ 值得注意的是，正由於殷周變革所產生的「天命靡常」的思想，他們已密切注意到，執政者若要長治久安，便必須維持君／民之間良好的協作關係。因此，周人在武裝殖民的過程中，實已包含著君、民「共同體」的想像。依大塚久雄（おおつかひさお）的定義，「共同體」內部不必然是無階級的、平等性的共同組織，「階級分裂也包孕在內」；這樣的共同體，是以由「土地」衍生的經濟活動為基礎；³⁷ 此一共同體的定義，與周人「封土建邦」的型態頗能對應。不過猶要指出，周代的共同體，已不僅是倚靠相同的物質基礎，更蘊涵主觀情感的面向，即「擬親」關係的構設。故而，執政者不僅要「作新民」（《書·康誥》），亦必須成為「民之父母」；時至東周，國君仍以「民奉其君，愛之如父母，仰之如日月」為施政鵠的（《左傳·襄公十四年》）。這樣的精神共同體，除了奠定於互利共生的經濟型態上，更建基於宗教性的天命信仰上。那麼尚須追問的是，在「天命」已無法成為君、民之間的連結紐帶時，孔子要以何作為兩者間「道德共同體」的基礎？

在以「仁」作為回應之前，或許有一個更為妥切的答案。周代思想發展至孔子，存在著由「天」而「道」的轉變痕跡，余英時對此問題亦投以關注，其言孔子：

他心目中的「天」很可能像超越於宇宙萬有之上的一種精神力量，

³⁶ 杜正勝：《周代城邦》，頁 22-29。

³⁷ （日）大塚久雄（おおつかひさお），于嘉雲譯：《共同體的基礎理論》（臺北：聯經出版社，1999 年），頁 4、16-22。

他所念茲在茲的「道」也從此中生出，然而它並不具備人格神的形象。³⁸

余氏指出孔門的「道」係由「天」轉出，頗具啟發，亦能解釋志道者何以有極為強烈的宗教情懷。不過，余英時卻是將此一「突破」，置於「內向超越」的進程之中來理解，故「道」乃君子激濁揚清的內在根源力量；而此一內向超越，復讓君子得以依循其內在的「仁」，作為外在的「禮」之本源。惟如前文所述，這樣的理解，未能充分顧及於周文疲弊下，君子執禮之正當性何尋、以及「禮」何以能重新具備社會整合的機能等問題。

筆者認為，我們應將孔子之「道」，視為君子執禮的正當性依據（君賴之以化民），同時亦是復禮的共同體基礎（君、民賴之以和）。依前言所述，先秦儒者的治道方案，應是如「上好禮，則民易使」般地實行。至於，君子究竟要怎樣「好禮」，才能讓群眾依隨君子的步伐？我們從《論語》中尋找內證，可發現結穴即在於「道」：

子之武城，聞弦歌之聲。夫子莞爾而笑，曰：「割雞焉用牛刀？」子游對曰：「昔者偃也聞諸夫子曰：『君子學道則愛人，小人學道則易使也。』」（《論語·陽貨》，頁246）

所謂「學道」，朱熹解「以禮樂為教」，與未解無異。於此語境中，子游援引夫子話語的討論焦點，並不是在禮樂之跡上，而是君子藉由禮樂之教，能與群眾產生某種精神性的鏈結。換言之，若說周人所想像的君、民關係，乃共同歸順在外緣的、偶然的天命底下；那麼在天命意識消亡之際，孔子則為君子與群眾尋得一個可為他們共同體察的精神性指引，即是「道」。對先秦儒者而言，「道」乃國君甚至是天子與人民得以結合的樞紐，因此孔子說「天下有道，則庶人不議」（《論語·季氏》）；否則，便會如曾子所言，「上失其道，民散久矣」（《論語·子張》）。

³⁸ 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版社，2014年），頁54-60。

周人以「天」作為君、民共同體的宗教性基礎，同時，「天」亦是執政君子執「禮」的正當性來源，君子循此便可作出保民的宣稱。於治道模式上，先秦儒者與周人之間並無不同；惟如前文所述，其價值內涵與治民成效，已有了細緻而根本的差異，因此，表現在「正當性」的宣稱上，先秦儒者亦與周人有別：孔子以「道」作為君、民共同體的基礎，從而使「禮」具備了君子愛人、小人易使的功用。進一步言，孔子所欲復的「禮」，更須具備執政者「道之以德」的機能。故就此點而論，當孔子言「復禮」，便不會僅是復興周禮，而是重新建構一具備社會整合能力、且蘊含教化意義的政治措施。若說周人執禮仍然帶有自利性的思維，則在儒者所欲構設的「新」禮制中，這種想法是毫無立足之處的；「民」已不再是渺不可測的他者，而是一個個等待成善的真實個體。因此，儒門新君子所要負責的終極對象，亦已不再是與群氓同樣難以知曉的「天命」，而是直接落實到每一個「人民」身上。要言之，孔子在周人依「禮」敬德保民的固有觀念下，繼承並發展出君子依「禮」脩德化民的積極新面向——此既是孔子對於普世眾生作出的承諾，更是其對於執禮階層「正當性」的重新調整與再次評估——這一舉動，無疑已將禮中君子「賦權」（empowerment）的來源，由天命轉移到了人民之手；至善的保證（《禮記·大學》），遂成為孔門君子執禮的正當性宣稱。

在上述理解基礎上，筆者欲重新安排孔門之「道」與仁／禮的關係。我們發現，君子「志道」與「為仁」，確實有所聯繫。親炙孔子的有若便曾言君子「本立而道生」；其所謂本，即是「孝悌」，亦是「仁之本」（《論語·學而》）。除此之外，曾子也指出士必須「任重而道遠」；志道是君子一生的責任，以道為任同時亦是為仁的表現，故續言「仁以為己任」（《論語·泰伯》）。再者，孔子以「道」作為一人或為富貴或為貧賤的合理性判準，並勉勵君子「無終食之間違仁」（《論語·里仁》）；遙繼道統的孟子，亦由人臣的立場出發，希冀國君能「鄉道，志於仁」（《孟子·告子下》）。這些文獻若孤立地看，則余英時的解釋便毫無問題。不過，依循前文所述，孔門君子的核心問題意識，當是在周文疲弊的處境下，活化禮的機能，使君、民整合為一道德「共同體」，

並重尋君子執禮的「正當性」。那麼，若「道」即是先秦儒者復禮的正當性依據與共同體基礎，我們應可暫且下一案語：君子「為仁」，即是掘發「禮」之正當性依據——道——並使其具備社會整合機能的不二法門，此亦是「仁」內聖性與外王性並存的緣故。³⁹準此，筆者將指出：君子的「為仁」實踐，必須是率先志道，認取天火；復須佈道，並以樂教為最佳途徑。以下，筆者暫先闡發君子志道的精神內涵與實踐方法。

三、復禮的先決條件：君子志道之為仁實踐

相較於周禮，孔子所欲復之禮有志道、化民兩個面向的突破。主動教民的君子，以及相對被動但具心理自主而成善的群眾，儒者對其有各自不同的關照。有別於周人消極地防範群眾力量，儒者強調君子之志道作為民眾可化的條件。教化群生的責任承擔，正是儒門新君子的內涵；因此，社會整合的發動處，在為政者這端。如此言，並非是對群眾道德能力的剝奪。於東周時，政治空間是面向所有人開放的，任何個體都有從政的機會；因此，孔子對於君子／小人的分判，便不可能指涉內在屬性的歧異，而應視為政治空間中權、責的明確劃分。故而我們可將君子所被賦予的道德實踐能力，視為安置在他們身上的「道

³⁹ 早期儒學文獻如《成之聞之》亦有「以道導民」的見解，陳來指出「『使民』、『用民』是早期儒家思想的基源問題，而『求己』、『修德』是儒家所以解決此問題的獨特進路。」是頗為精準的觀察，亦反映出君、民之間的整合，確為先秦儒者延續周人的首要問題意識。不過，陳來卻認為「在這種方便說法中，儒家道德理論的表述，也就不能不受到相當的限制。所以，凡以此種形式表達的儒家思想，都不能真正地、充分地表達儒家的完整的理念。」陳來：《竹帛《五行》與簡帛研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年），頁51。然依前文所述，先秦儒者的使民、用民思維實蘊涵著倫理價值義，頗有「包含『責任倫理學』在內的『存心倫理學』」的色彩。關於康德存心倫理學、韋伯責任倫理學與儒家思想的討論，可參李明輝：〈存心倫理學、責任倫理學與儒家思想〉，《台灣社會研究季刊》第21期（1996年1月），頁239。

德責任」。⁴⁰

若先秦儒者眼裏的禮中君子乃維繫共同體的核心要角，眾生皆善成為執政的承諾與目標，那麼在執禮「之前」，就有必要對人與人的倫常有進一步的琢磨與理解。畢竟，若要點石成金，讓「禮」恢復其「正當性」以發揮「共同體」的機能，必涉及執禮者之主體的轉化，我們不大會設想一個對於「善」毫無體認的人操作禮制後能發揮什麼化民的效果。準此，「復禮」的起點，繫於執禮者自身的德性修養，故孔子以培養「德性的主體」為任；⁴¹而在持續不懈的探究下，君子的「學」更有了獨立於政治、禮制之外的意義——這是周人所不及措意的修身風貌。美國漢學家芬格萊特（Fingarette）曾將先秦時期的「禮」視為帶有神聖性的普遍規範，並將「仁」看作是一人勉力行禮後而有的精神面向，⁴²這是有待商榷的。筆者於前文暫先擱置對「仁」的討論，拈出「禮制機能的活化」乃孔子的核心問題意識。此一視域的調整，既能重新審視孔子何以仁、禮雙持並重，又可讓君子「為仁」的道德實踐，擁有了自足的空間。那麼首先須追問的是，孔門君子須具備什麼條件，始能開顯禮制的意義與價值，以發揮化民的成效？

循上所述，若要進一步理解先秦儒學的仁／禮關係，由他們論「道」的內涵為探討切入點，當是可行且不可避免的進路。以下，筆者將分述「道」所蘊含的歷史意識與公共思維，及君子體契至道的方法；並由此返窺先秦儒者如何以志道的理念，發展並轉化周人的孝親觀，從而為「道」的落實提供主體性的基礎。

⁴⁰ 東周時仍為「貴族政體」，不過，頗有從「世襲的貴族政體」（hereditary aristocracy）轉變為「自然的貴族政體」（natural aristocracy）的趨勢：前者係以血統繼承為權力轉移交替的方式，後者則拔擢德行與能力兼備之士掌握治理之權。

⁴¹ 牟宗三：《中國哲學的特質》（上海：上海古籍出版社，1997年），頁11。

⁴² （美）赫伯特·芬格萊特（Herbert Fingarette），彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》（南京：江蘇人民出版社，2002年），頁43-44。

(一) 「道」的歷史意識

「道」於先秦儒學中具有極重要的地位。於《論語》中，「道」首先指涉理想世界的落實，所以說「天下有道，丘不與易」，並由此延伸出一人行事的價值判準，故復言「富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也」。勞悅強曾歸納分析《論語》中的「道」，指出「『道』之所以為『道』，其根本正在於行」，頗具啟發；惟其認為孔門之道「就是處事的方法、習慣、作風或典範」，⁴³ 筆者認為則略顯見樹不見林，未能將孔門論「道」精神面之指引效用予以掘發。

既言「志於道」，便是要求一人能自強不息地走在通往理想世界的路上。然而這絕非一件易事：於履道的過程中，人類易受到感官可及的外物所誘，「恥惡衣惡食」；也易在求道路上戛然而止，「中道而廢」。亦因此，對於「道」之境界的企求，必然帶有超越現實處境限制的獻身情懷，故「朝聞道，夕死可」。於此詮釋之下，一個真誠的履道者便不會意識到自身生命的有限性，而始終能夠保持著「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」的姿態。要言之，履道者已然將生命中可能遭遇的偶然性因素，全部收攝到自身的意志之中。孔子嘗言「古之學者為己」；所謂「為己」之義，孔安國闡發為「履而行之」，即理想須藉由實踐來實現。邢昺進一步據范曄言「因心以會道」作解，更可窺「為己」並非僅是強調獨善其身，而是要求君子所學，必須忠於自身的信念；依循前述，先秦儒者的信念，正是務求將善德置入自我與它者之中，故有己立立人、己達達人的宣示。夫子一以貫之的「道」，曾子曾以「忠恕」二字描述，朱熹續解「忠」為「盡己」，解「恕」為「推己」，是頗得其髓的。⁴⁴

於天命威嚴逐漸垮臺之時，儒者復拈出「士志於道」，作為君子治理正當

⁴³ 勞悅強：〈可得而聞——孔子的道論〉，收於周鳳五主編：《先秦文本及思想之形成、發展與轉化》（臺北：臺大出版中心，2013年），頁329-330。

⁴⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁96-97。

性轉移下的責任承擔。孔子所以提出「道」，固是源自於周文疲弊的失範處境，不過，「道」並不只是救亡補弊的治世方針；正因「道」有一理想境界為支撐，故求道乃是一具「歷史意識」的脈絡性思考。⁴⁵於《論語》中，便處處載有此種對於未來時間的展望：

子曰：「善人為邦百年，亦可以勝殘去殺矣。」（《論語·子路》，頁199）

子曰：「如有王者，必世而後仁。」（《論語·子路》，頁200）

子曰：「齊一變，至於魯；魯一變，至於道。」（《論語·雍也》，頁121）

我們可以推想，在履道者求道的過程中，當有兩種「時間」時時處於履道者的感受之中：一為履道者自身的個體性生命，此是線性、逐漸邁向消亡的時間。相較此，「道」則以「未來」之姿突入「當下」，兩種「時間」於焉產生交疊，從而將片段的個體性時間收納其中而得到安置。這兩種時間感受，固皆是真實而不容否定，但是身為履道者，必然將後者置於優位：

子畏於匡。曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（《論語·子罕》，頁148）

在孔子遭逢災厄之際，文王的形象提醒了孔子的使命依然未盡；也正是在此連續性時間——遙繼過去並展望未來——的思考下，孔子消解並轉化了自身當下的困境。

孔子有「從周」之願，文王是周族受命的起點，成為孔子終其一生踐履其志的理想標竿。儒者與周人在此相同，皆認可文王作為他們行動的典範與指

⁴⁵ 胡昌智嘗言：「歷史意識就是人們對時間（變遷）的經驗與人們對於時間（變遷）的期望，兩者間動態關係的掌握及表達。……是人類在生活過程中，將經驗到的時間注入企望中的時間，以及反過來，將企望中的時間注入經驗到的時間中的心靈活動。」氏著：《歷史知識與社會變遷》（臺北：聯經出版社，1992年），頁22-23。

引。惟須細緻辨別的是：周人視文王為「配天」之鬼神，其重視文王，目的在祈願文王引降超越性的力量以安邦定國，保障自族之福祉；對此等力量，孔子是「敬而遠之」的。而儒者與鬼神之間所拉開的距離，撐開他們精神滋長的空間：他們並非僅是皈依於文王的實存形象底下，而是更為主動地擷取其治世的精神內涵。故原先僅是「配天」的文王，在先秦儒者眼中，其形象轉化成為某一踐履至「道」的載體。要言之，當孔子言效法「先王之道」時，就不單單只是仿效文武「處事的方法、習慣、作風或典範」，而是將先王所行之事視為具目的性、於動態連續事件之中的一個過程，由此「認取」先王行事的內在性「動因」。正因如此，親炙孔子的子貢纔能有「文武之道，未墜於地，在人」這樣的自信。

準此，我們可說於孔門之中，「道」頗以「絕對精神」的姿態開展著人類的歷史。惟「人能弘道，非道弘人」，即便「道」於冥冥之中含有意志，亦不會自己主動彰明，而須憑藉著人類的探知而開顯，此正是孔子之「學」中一個極重要的面向——孔子雖然「信而好古」，但對於古代之事並非全盤接受，而是有所揀擇，故謂「多聞，擇其善者而從之」。可窺孔子在以倫理實踐為問題意識的漫長考古追溯中，並不是僅止於「歷史事實」的瞭解，而是對於人類之起源、發展及目的，已然採取一具整合性的立場，正式進入了「歷史詮釋」的階段——此一史觀（The Idea of History）的形塑與呈現，正是孔子「多學而識」背後得以「一以貫之」的根源。⁴⁶ 我們可以推想：於孔子所構設的人類新史觀下，君子的生命只是求「道」的載體，然而這並不代表生命只是得魚忘筌的媒介；正因「道」所指涉的不僅僅是君子內在精神的翻越，而關乎人類道德、至善共同體成立的正當性依據，所以君子生命在降生、成熟乃至走向消亡的過程中，依然身處於諸多人倫關係中發揮著影響；故吾人亦可說，正是生命互動所帶來的影響力之積累，共同促成了「道」的落實。⁴⁷

⁴⁶ 《四書章句集注》，頁 96、225-226。

⁴⁷ 此適表現在孔子對《書》的詮釋：孝、友亦可視為「為政」的一環，見《論語·為政》。

（二）「道」的公共思維

前文指出，孔子已然充分認識到一人在履道的過程中，容易受到耳目所及的外物影響，進而中斷求道的意志。而值得注意的是，面臨此一修身困境，孔子並不要求履道者切斷所有感官，以純知性的心靈活動來服從於某套規範倫理。有別於此，孔子的方案，乃是以另一更高層次的感官享受——樂——來引導之。而對孔子而言，聆聽《韶》乃是最高的感官饗宴：

子在齊聞《韶》，三月不知肉味。曰：「不圖為樂之至於斯也！」（《論語·述而》，頁 129）

若說「肉味」隱喻了人類時時遭遇的感官欲求，這些欲求乃一人處於個體性生命時間中會產生的趨利本能。那麼「不知肉味」的宣告，便意味著透過《韶》樂的指引，竟能將這些生理反應予以轉向，使人投身於另一更具質量的享受之中。

孔子對於《韶》情有獨鍾，《論語》中便載夫子有《韶》／《武》的辯證；相較於《武》之盡美，《韶》則盡美、盡善兼備。黃冠閔曾以《韶》樂所帶來的「倫理想像」之未來展望詮之，頗值供參。⁴⁸於個體的線性時間下，個體為了迴避消亡，生命遂充滿著片段、碎塊化的生物性呈現。不過，樂音中的韻律與節奏卻可作為助緣，將雜亂無序的經歷統合為一具方向、目的性的展望，人的認知遂被導向於此，從而興起倫理之想像。不過，為何《韶》特能召喚、指引人所應具備的道德表現？黃氏則未有申說，卻值得我們進一步探討。

我們知道孔子「多聞」，然而在古史渺瀚難知的客觀限制下，於考究上必會面臨諸多阻力，故其言「夏禮，吾能言之，杞不足徵也；殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之矣」。三代之中，孔子僅僅對於周代較為熟悉。不過，這並未侷限了他的目光，因為對孔子而言，夏、商、周背

⁴⁸ 黃冠閔：〈儒家音樂精神中的倫理想像〉，收於周大興主編：《理解、詮釋與儒家傳統：展望篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年），頁 176。

後有「一以貫之」的「道」，所以說「三代之所以直道而行也」。其中值得注意的是，孔子念茲在茲的「道」，即座落於其所鍾愛的《韶》樂之中：

行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則《韶》舞。（《論語·衛靈公》，頁 229）

孔子在拈出三代禮制的殊勝處後，復言「樂則《韶》舞」。我們可以推敲：禮制可以因時移易，惟此古樂成為了不動的樞軸，貫串於三代之中。夏、商、周本有其各自的文化表現作為族屬受命的象徵；然而，若就「道」的宏觀視域視之，他們僅是「道」被踐履過程中的一個歷史節點罷了。因此，若我們要求古，不能只停留在個別朝代的禮文之跡上，而應探求促成禮制代興——損益——背後的根源動力。故孔子所欲復之「禮」並非周禮，而是依循朝代「損益」的跡象，推導出「道」——人類共有之歷史進程——的準則，以成就一新禮制；亦因如此，吾人才可以有「聞一知十」、「雖百世可知」等歷史意識的盼望，與前述可以併觀。

再者，孔子有別於周人之處，在其所亟欲建構的道德共同體具有「公共」的色彩，而此適為《韶》的最主要特徵。相傳《韶》為舜繼堯時所作的樂歌。若堯被視為人類歷史之神聖性起源，則舜便意味著此一「天火」的繼承，故「韶」之本義為「繼」，〈樂記〉即載「韶，繼也」。這樣的傳承自舜而始，直至周代而不息，所以孟子說「唐虞禪，夏后殷商繼，其義一也」。然而，禪、繼之間，終究有別；對先秦儒者而言，唐虞之間的「禪」，無疑是更具指標性的「繼」。這是因為由堯至舜的傳承，直以選賢與能為準；相較於此，他朝的代興僅能以武力斬斷固有王朝的血親鎖鏈。所以，《論語》中的《韶》樂／《武》樂之辨，孔安國解「《韶》，舜樂名，謂以聖德受禪，故盡善」，並指出「《武》，武王樂也。以征伐取天下，故未盡善」。⁴⁹由此我們可知《韶》除能「盡美」，復能「盡善」之故，應在其擁有了「天下為公」的特質（《禮記·禮運》），

⁴⁹ 魏·何晏注，宋·邢昺疏，朱漢民整理：《論語注疏》（臺北：臺灣古籍出版公司，2001年），頁 49。

天下終不為私家所壟斷。

此種藉由理想的君權傳承形式——禪讓——而彰顯的公共性精神，戰國儒者以「唐虞之『道』」特稱之。郭店竹簡〈唐虞之道〉即載：

唐虞之道，禪而不專；堯舜之王，利天下而弗利也。禪而不專，聖之盛也。利天下而弗利也，仁之至也。……堯舜之行，愛親尊賢。愛親故孝，尊賢故禪。孝之殺，愛天下之民；禪之重，世無隱德。……禪也者，上德授賢之謂也。上德，則天下有君而世明；授賢，則民興教而化乎道。不禪而能化民者，自生民未之有也。（《郭店簡·唐虞之道》，頁 107-108）⁵⁰

該篇簡文，許景昭斷為戰國初期之作。⁵¹於空間上，周鳳五則依字體判為齊國儒者之筆；或為「子在齊聞《韶》」後的餘波？其未可知。依周氏之釋文，「禪而不專」為「禪讓而不獨占，亦即傳賢不傳子；若傳子則政權由一家一姓獨占，不得稱之為禪讓。」⁵²將「禪」與「專」對較，公、私之間孰輕孰重，昭然若揭。於簡文中，堯、舜間的傳位過程被放大審視了；在此歷史節點之中，堯舜的政治行動彰顯了一人所以為「聖」與「仁」的價值所在，即他們終究站在「弗利」的立場，而以「利天下」為念。我們想起《論語》中兩次記載孔子認為連堯舜都難以做到的事，皆與自我以外的他者相涉，一為「脩己以安百姓」，一為「博施於民而能濟眾」；此一艱難，透顯出堯舜在公共思維上的反覆致意，而孔子無疑是想藉此歷史詮釋接下這道火炬，在三代、周文的基礎之上，重拾「道」的價值。

須注意的是，堯舜之聖與仁，雖是透過「禪」之政治活動得以證立；然而其中所彰顯的精神，已然可視為君子修身的判準。誠如林啟屏認為後儒對堯舜

⁵⁰ 周鳳五：《朋齋學術文集·戰國竹書卷》（臺北：臺大出版中心，2016年）。

⁵¹ 許景昭：《禪讓、世襲與革命：從春秋戰國到西漢中期的君權傳承思想研究》（上海：上海古籍出版社，2014年），頁 146。

⁵² 周鳳五：〈郭店楚墓竹簡〈唐虞之道〉新釋〉，《朋齋學術文集·戰國竹書卷》，頁 110。

「禪讓」行為的描述「不當只是政治上的論述，更是一種道德命題的宣告。」⁵³ 猶有進者，堯、舜禪讓所開展的「道」之內涵，於先秦儒者的詮釋下，亦須為後王所共遵，除了前引孟子言「唐虞禪，夏后殷商繼，其義一也」之外，《禮記·孔子閒居》亦在將禮樂制度收攝於君子的精神層次後，復指出成湯、文王與武王之德為「奉三無私以勞天下」；三無私，即「天無私覆，地無私載，日月無私照」。⁵⁴ 由此可見，孔子屢屢要求為政君子在實踐禮樂的之前或當下，能夠屏除自我之私心，而以天下為念。我們或許可以這樣理解——能以他者為重，本是身為人類的基本質素。然而，要如何持續地踐履才是難題，故孔子言「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已」。人若不隱居地處於世間，便會面臨諸多抉擇，某些情況下我們固然足以做到「克己」的要求，但在另些涉及大是大非的非常時刻，生物性的「利己」思維仍有位居上風的可能。不過，《韶》樂中所體現的堯、舜之行動則反映出：在面臨人類歷史轉捩並推進的關鍵時刻，人是有放下私己，以所有他者（天下）為念的道德能力的。亦是藉由該「道德抉擇」，展現出一人已然投入「道」之中的樣貌，而此正是成為聖者與仁者最重要的條件——吾人能否為聖、為仁，固繫於一念之間，只是「聖」、「仁」乃是須經歷反覆試探後始能企及的境界，不容輕易自許。無怪賢如孔子也要說「若聖與仁，則吾豈敢？」不當僅是自謙之辭。

（三）君子如何「志」道：孔門的「言詩」觀

孔子與弟子所談論的「道」，背後蘊含著促進某一理型世界的歷史意識與公共思維。我們已知這樣的理型世界，可以藉由《韶》表現出來，讓孔子三月不知肉味地徜徉其中。除此之外，我們也不宜忘記孔門內「言詩」活動的助力，且看他們如何透過「言詩」以展望未來：

⁵³ 林啟屏：〈「內在超越」的一個發生學解釋：以堯舜形象為討論中心〉，收於《哲學與文化》第39卷第4期（2012年4月），頁136。

⁵⁴ 清·孫希旦：《禮記集解》（北京：中華書局，1989年），頁1277。

子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也。未若貧而樂，富而好禮者也。」子貢曰：「詩云：『如切如磋，如琢如磨。』其斯之謂與？」子曰：「賜也，始可與言詩已矣！告諸往而知來者。」（《論語·學而》，頁 68）

詩三百呈現了人類過去的活動紀錄，而兩造間的言詩活動，竟可串起這些諸往陳跡，從而對應然之未來興起了理想境界的展望。須注意的是，子貢問貧、富者所應達至的人格目標，朱熹解為「子貢貨殖，蓋先貧後富，而嘗用力於自守者，故以此為問」，⁵⁵ 劉寶楠解為「窮亦樂，達亦樂，所樂非窮達也」，⁵⁶ 看似皆指向君子之修身。惟子貢所言的主體，應還指涉君子所治理的民眾，且將焦點置於禮教的成效。《禮記·坊記》便是置於此脈絡下來談論的：

子云：「貧而好樂，富而好禮，眾而以寧者，天下其幾矣！《詩》云：『民之貪亂，寧為荼毒。』」故制國不過千乘，都城不過百雉，家富不過百乘。以此坊民，諸侯猶有畔者。」（《禮記·坊記》，頁 1282）

由此窺見孔門論《詩》之要，在君子能將《詩》置於禮教化民的框架，予以理解和闡發。〈坊記〉為《論語》該章提供了理解脈絡，解釋效力並不比歷代注家薄弱，且能與孔子他處論詩處相互發明，頗具參考價值。於其中，「坊民」是禮教的第一要務；將民眾化作「貧而好樂」、「富而好禮」的樣態，乃君子時刻進取的理想標的。由此可知，孔門君子可藉由言詩活動，確認化民成俗的方針。

不過，君子們並不是透過「言詩」纔知教化群眾的目標與重要性，言詩只是把已然得知的學道方向再一次轉譯而出罷了。那麼君子何須言詩？筆者認為，若要探究此問題，我們便須關注在「言詩」此一「活動」的功效——顏崑陽曾經指出：先秦儒者言《詩》之「興」，係指藉由「閱讀」而「獲致社會人倫道德的啟發」，⁵⁷ 頗值商榷，因為從《論語》所載來看，孔門詩教並不是透

⁵⁵ 《四書章句集注》，頁 68。

⁵⁶ 清·劉寶楠：《論語正義》（臺北：中華書局，1981年），卷 1，頁 17b。

⁵⁷ 顏崑陽：《詩比興系論》（臺北：聯經出版社，2017年），頁 82。

過「閱讀」而來——既言「言詩」，便預設了「彼—此」的談論活動。班固〈藝文志〉的說法頗精準地抓住了「言詩」的底蘊：言詩的意義，在於彼／此之間的「微言相感」。⁵⁸所謂「微言」，乃是一種非直陳其事的表達方式；自我與他者以詩歌為媒介，確認彼此之情志能否為己所容，從而跨越兩造間「莫己知」的門檻，使彼／此於對象物的認知上能夠達成共識。不過須注意的是，言詩活動並不僅是知人論世。對孔門君子而言，「言詩」更是透過韻律性的言說活動，從而助使原先心存的理想得到進一步的激發與持護，故「言詩」更是一種分享彼此價值理念的活動。於該活動之中，兩者必須保持在相同的溝通平面，以免對牛彈琴，所以孔子才要說可「與」某某言詩；一旦確認了彼／此的理念，遂知求道不是孤身之舉。孔門君子透過言詩，務求二者達至價值層面上的相知相稔，此時彼／此之間的關係，頗能以「友」互視，所以孔子說「無友不如己者」（《論語·學而》）。

進一步論，自身價值理念一旦藉由言詩活動以詩言拋擲入社會場域之中，便化作了對於他者的承諾，此即人之「信」。對孔門君子而言，「信」正好為朋友之間交往的重要基礎：

子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（《論語·公冶長》，頁 111）

曾子曰：「吾日三省吾：……與朋友交而不信乎？」（《論語·學而》，頁 63）

子夏曰：「……與朋友交，言而有信。」（《論語·學而》，頁 64）

孔子既說「不學詩，無以言」，「言詩」必涉及了兩造間的語言活動，那麼亦需要受到「信」的約束。更重要的是，一人一旦給出了言語的應允，那麼他更要將此應允轉換成行為的動力，故孔子期盼弟子能「聽其言而信其行」，言、行間必須具備高度的一致性。惟須注意的是，孔門弟子強調朋友間信任基礎

⁵⁸ 漢·班固著，清·王先謙補注：《漢書補注》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁 3024。

的重要性，並不僅是依他的思考而已，更涉及對於自身理念的確認與踐履能力的承諾。故孔子又常「忠信」二字連言。朱熹將「忠」解為「盡己」，頗得其髓；⁵⁹ 當子貢問及交友之道，孔子答之以「忠告而善道之」，可窺「忠」意味著一人毫無保留地將自身的價值理念傳遞而出，並非只是無所依傍地博取他人信任。也是在這樣的脈絡下，孔子認為「言必信，行必果」不過只是為仁的基礎，更重要的是所「信」的對象必須先經由自身所「學」的確認，所謂「好信不好學，其蔽也賊」、「篤信好學，守死善道」。要言之，孔子強調的忠與信，有著以學者自身所確立價值作為判準的自信，故兩次論及「無友不如己者」的前提皆在「主忠信」。

將視野拉回孔子與子貢亦師亦友的「言詩」活動來審視，不正也是如此嗎？當子貢藉由所學，並透過言詩活動將「如切如磋，如琢如磨」的詩旨闡發為「貧而樂，富而好禮」此一教化群眾的宣稱時，便宛如立下與他者和自我的契約，必然要「忠信」地戮力行之。同時我們也可看到，他者的共臨，對於一己的履道實踐是極為重要的，無怪曾參要說君子必須「以文會友，以友輔仁」。不過，無論是《韶》樂的境界指引、還是與他者之間的言詩活動所伴隨的自我承諾，都只能看作是召喚君子履道的助緣，而非主要原因。能讓這些物事產生意義的根源，始終存乎自身的主觀心志上。

子游曾轉述孔子言「君子學道則愛人」；無獨有偶，「為仁」的重要表現亦即為「愛人」（《論語·顏淵》）。所謂愛人，便是將他者視為目的，承認並促進每一真實個體的成善潛能；這樣的觀念屢見於孔門師生的問「仁」情境之中，幾乎成為《論語》的主旋律。我們可以將之理解為：孔子所稱許的「仁」，即是君子對於「禮」之正當性依據——道——的強力應允所獲致的自我實現，且該自我實現並不須依託於禮制而行。再者，既然「為仁」是一自我實現之舉，那麼怎樣才可以稱為實現？便沒有一致的外在判準，而是依個人的殊別狀況而定。故孔子的「因材施教」，並不僅僅是根據弟子個性或境遇的隨時點撥，而

⁵⁹ 《四書章句集注》，頁 63、97。

是每一人「為仁」的目標本不必相同：並不是每一個君子都有必要肩負起活化禮制的責任。不過猶要指出的是，有淑世之願的孔子，肯定是希望資質穎悟的「為仁」君子能夠親身執禮的；如此，一個人的修身，就不僅是影響自身以及與之親近的他者，更能憑藉禮制的鋪設來影響群眾，達致「天下歸仁」的境界。也因此，孔子對於顏淵的教導，直是克己之後的「復禮」。在孔子的殷殷期許下，重建禮的治理正當性，使禮具備前所未有的社會整合之效，即是顏淵「為仁」之自我實現所應戮力追求的目標。那麼須進一步探討的是：孔子所期盼的君子，要如何藉由執禮，將其所志之「道」傳遞予民，以滿足共同體的想像與建構？

四、樂教：擬親共同體的發展與完成

胡學常曾指出儒學中「道」與「社會整合」的關係，惟其將重點置於統治者對社會進行思想箝制，故謂「道對社會的控制與整合，乃是經由崇拜經典、發明經義、灌輸式的教條而得以成功完成的。」⁶⁰顯然與先秦儒學的教民觀不符。如果我們先行確認為政君子對於「道」有獻身的精神，那麼當子游以「道」作為君子與群眾的媒合點時，我們便不宜認定「道」是統治階級為了方便治民所構設的一種虛假意識形態，而是涉及了歷史意識的展望，與公共思維的落實。因此，當孔門君子屢以「忠信」自任後，我們更可看到這些君子如何試圖以其「信」影響群眾：

上好信，則民莫敢不用情。（《論語·子路》，頁197）

君子信而後勞其民，未信則以為厲己也。（《論語·子張》，頁265）

由此可知孔子論「信」，更涉及了群眾對於君子的政治信任（Political Trust）。對孔子而言，「政治信任」乃為政的核心前提，「民無信不立」。若君／民缺

⁶⁰ 胡學常：〈道與社會規範〉，收入劉澤華主編：《中國傳統政治哲學與社會整合》（北京：中國社會科學出版社，2000年），頁102。

乏互信的基礎，遑論君子執禮的正當性。而對先秦儒者而言，君、民互信的縮合點即在於「道」，故言「君子學道則愛人，小人學道則易使」。至於，君子是如何在學道後，復以其所志之道來持護人民，獲致人民的信任？由子游以「弦歌之聲」治民的情況來看，答案應與樂音有莫大的聯繫。

不過，以樂音治理，並非先秦儒者的孤明先發；並且如前文所述，對於君／民共同體的想像，亦非先秦儒者始有的觀念，而是周人便已存在的資源。我們可以理解為：儒者對於君／民共同體的想像，乃是根植於周人的思想進而後出轉精的結果。在這道「想像」的命題中並不存在著真假值，僅有方式的不同以及成效的差異。誠如班納迪克·安德森（Benedict Anderson）所說：共同體的建構雖然是人為的，但並非捏造或虛假，而是想像與創造；並且，「如何想像」纔是關鍵所在。⁶¹對周人而言，執政者必須扮演「民之父母」的身分來治理黎民眾庶。這一點，亦被先秦儒者所接受。不過如筆者將要指出的，兩者雖然都有君／民擬親的想像，其內涵卻有著細緻而根本的區別。此一位移處，即表現在他們對於「想像」的媒介——樂——的認知差異上。

（一）德音與秩序：仍不充分的共同體想像

於周代傳世文獻中，「民之父母」分見於《詩》之〈大雅·洞酌〉與〈小雅·南山有臺〉，茲引其段落：

⁶¹（美）班納迪克·安德森（Benedict Anderson），吳叡人譯：《想像的共同體——民族主義的起源與散布》（臺北：時報文化出版公司，2017年），頁42。須說明的是，安德森的論述聚焦在近現代「民族主義」的起源與散布，與本文論述上古時期封建殖民下君／民擬親共同體的情況殊為不同。不過，安德森的重心既在「民族國家」，則其所「想像」的方式，以及對「共同體」概念的描述，本皆有所限定，而筆者僅提取他對於「想像」一詞的定義。其言：「即使是最小的民族的成員，也不可能認識他們大多數的同胞，和他們相遇，或者說聽說過他們，然而，他們相互連結的意象卻活在每一位成員的心中」。此說極具啟發，且能與本文所述合拍相應。不過在民族國家，此一想像是透過小說書寫與印刷術來完成的。而在先秦儒者手中，則是透過樂教將君子孝親的經驗與感受傳佈流通，以達成君民之間的同情共感。下文將有進一步的論述。

洞酌彼行潦，挹彼注茲，可以饑饉。豈弟君子，民之父母。（〈大雅·洞酌〉，頁 500）

南山有杞，北山有李。樂只君子，民之父母；德音不已。（〈小雅·南山有臺〉，頁 307）

前文已述，周人有清醒的敬德保民之觀念。於〈洞酌〉中，更清楚揭示周君子必須扮演起「民之父母」的角色，擬親關係促使他們面對人民必須「恫瘝乃身」（《尚書·康誥》），視人民的痛癢為自身的痛癢。不過，為政者與群眾如何達致感受上的聯繫？〈洞酌〉中未有進一步說明。所幸於〈南山有臺〉中，詩人將「德音不已」與「民之父母」並列陳述，共同作為君子的條件，透露「德音」當即是周人鋪衍擬親想像的關鍵，故我們有必要對周人的「德音」觀作進一步的探討。

如前所述，周人重視德行；君子一旦進入禮制之中，身體遂會呈現禮義化之規訓，⁶² 周君子視「禮」為約束己身的外在規範，除此之外，能助使自身契合禮制德行的，「樂」的作用亦不容忽視，故言「禮樂，德之則也」（《左傳·僖公二十七年》）。對周人來說，樂音訴說著先王之典範：

先王之樂，所以節百事也，故有五節；遲速本末以相及，中聲以降。五降之後，不容彈矣。於是有煩手淫聲，惱堙心耳，乃忘平和，君子弗聽也。物亦如之，至于煩，乃舍也已，無以生疾。君子之近琴瑟，以儀節也，非以惱心也。（左傳·昭公元年，頁 1221-1222）

誠如楊雋言：「在演詩儀式的闡釋體系中，文王精神經典化為西周樂德教化的思想內核。」⁶³ 周禮涉及祭祀、宴饗、燕射等諸多儀式，儀式中必有樂音伴奏；樂音中的文詞，即為《詩》。考察《詩》內〈大雅〉、〈周頌〉各章，文王實為其中要角，當能想見其屢屢出現於周人各式禮樂展演之中。「文王」典範不

⁶² 楊儒賓：《儒家身體觀》，頁 40。

⁶³ 楊雋：《簡帛文獻與諸子時代文學思想研究》（北京：中國社會科學出版社，2018年），頁 67。

時提醒著周人天命難得，須時刻敬慎；這份告誡與祝福又滲入樂符之中，以「德音」的形式被指認而出，「祈招之悱悱，式昭德音。思我王度，式如玉，式如金」（《左傳·昭公十二年》），成為周人自警、修身的憑藉，「德音莫違」（《邶風·谷風》）。而周人能夠坐擁先祖德音，亦是其獲得神聖感受的泉源，所以又說「樂只君子，德音是茂」（《小雅·南山有臺》）。

周君子於禮制上進行樂音的演奏，既傳達後世子孫對祖先的孝誠與對天命的虔敬，並由此安頓自身的心靈。須注意的是，周人更透過德音的展示，帶來治世秩序的想像，所以說「德音不愆，以合神人，神是以寧，民是以聽」（《國語·周語下》）。那麼，群眾是在什麼場合中聆聽周人的德音？由「以合神人」的語境推敲，又如《左傳·昭公四年》所載「先王務脩德音，以享神人」所述，當即在祭禮。饒具意味的是，周人本以祭禮作為「君子之孝」與「群眾之教」之間的聯繫儀式，茲見《國語·楚語下》載：

祀所以昭孝息民，撫國家，定百姓也，不可以已。夫民氣縱則底，底則滯，滯久而不震，生乃不殖。其用不從，其生不殖，不可以封。是以古者先王日祭、月享、時類、歲祀。諸侯舍日，卿大夫舍月，士、庶人舍時。天子徧祀羣神品物，諸侯祀天地三辰及其土之山川，卿、大夫祀其禮，士、庶人不過其祖。……上所以教民虔也，下所以昭事上也。天子禘郊之事，必自射其牲，王后必自舂其粢。諸侯宗廟之事，必自射牛，剗羊，擊豕，夫人必自舂其盛。況其下之人，其誰敢不戰戰兢兢以事百神！天子親舂禘郊之盛，王后親繅其服，自公以下至於庶人，其誰敢不齊肅恭敬致力于神！民所以攝固者也，若之何其舍之也！（《國語·楚語下》，頁 518-520）

身為王者，須每日一祭、每月一享、每季一類、每年一祀。其中，日祭，當指祭祖；歲祀，當指祀天。由祭祖而祀天，既皆含「報本返始」之義，亦代表「天人之比併同尊」。⁶⁴ 因此我們可以清楚得見：周人於祭禮中所展現的「教」，

⁶⁴ 林素英：《古代祭禮中之政教觀》，頁 256。

與倫理教育義相去甚遠，帶有更多類宗教式的權威性意涵，僅是讓百姓能信仰賦予周人治理正當性的超越力量——周人武裝殖民，冀求所到之處的群眾皆能對其族產生認同。惟此認同須憑藉天命作為後盾，細究人民順服周人的心理因素，當僅止於對外在權威的認可或崇拜。周天子所昭之孝，由其先祖徧及羣神，包舉宇內；故百姓夫婦所作的一切努力，都僅是為了「昭事上」、陪奉周人的祖先而已。因此——周人以先祖「配天」的儀式，其所以強調「昭孝」，更多只是「宣示祖先與天的親近性」；⁶⁵除可彰顯周人治民的正當性依據，更可使民「虔敬」，所以說「誰敢不戰戰兢兢，以事百神」。換言之，對周人而言，德音雖然滿足了君／民共同體的秩序想像，但細究其中，這種擬親的想像僅是鑲嵌入以「天」為意義原點與階層頂點的神聖結構之中，君／民的情感聯繫是極為薄弱的。準此，德音的展演仍帶有強烈的周族色彩，其文王形象之典範指引，亦僅能作用於周族內部的親親網絡之內；故即便「民是以聽」，處於外部的百姓夫婦並無足能涉入其中。

周人以「民之父母」自居，此一擬親共同體的想像成為他們的施政方針，必有其積極的意義。不過，君民恫瘝一體的訴求，從現今可得見的周代文獻中，未能尋得「如何」擁有共感基礎的實質性探討。一直要到先秦儒學的興起，始對此一面向有更為深入且細緻的論述。

（二）滿足想像的素材：樂教中的哀樂之情

與周禮相同的地方是，先秦儒者亦重視祭祀典禮中的樂音之教。於《禮記·祭義》此一強調祭祀昭孝文本中，其所闡述的樂教，頗可與周人「昭孝息民」的思維併觀，茲見其所載：

故樂也者，動於內者也；禮也者，動於外者也。樂極和，禮極順，內和而外順，則民瞻其顏色而弗與爭也，望其容貌而民（眾）不生易慢焉。

⁶⁵ 雒啟坤嘗言周人眼中的天「雖然威嚴，卻是以佑助先祖的面目出現的。」當可相參。氏著：《詩經散論》（北京：商務印書館，2002年），頁113。

故德輝動於內，而民莫不承聽；理發諸（乎）外，而民（眾）莫不承順。

（《禮記·樂記》、〈祭義〉，頁 1030、1225）

該段文獻分別見於《禮記》中〈樂記〉與〈祭義〉兩篇，可窺祭祀典禮與樂音的教民之效關聯甚深。從中我們可發現周人與儒者的樂教觀存在著連繫，樂音訴說著祭禮的神聖性與威嚴感，由此興起民眾的敬畏之感，消弭群眾爭心。而這樣的神聖性與威嚴感，乃建立在執禮君子的行為與姿態上，此與周人「威儀抑抑，德音秩秩」（《大雅·假樂》）的思維，大抵相當。

不過值得注意的是，較於周人，先秦儒者更指出祭祀中的樂音具有轉化民眾資質的能力。且看下引二段對先王之樂的描述：

樂之隆，非極音也。食饗之禮，非致味也。〈清廟〉之瑟，朱弦而疏越，壹倡而三嘆，有遺音者矣。大饗之禮，尚玄酒而俎腥魚，大羹不和，有遺味者矣。是故先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡而反人道之正也。（《禮記·樂記》，頁 982-983）

故人不耐無樂，樂不耐無形。形而不為道，不耐無亂。先王恥其亂，故制〈雅〉、〈頌〉之聲以道之，使其聲足樂而不流，使其文足論而不息，使其曲直、繁瘠、廉肉、節奏足以感動人之善心而已矣，不使放心邪氣得接焉。是先王立樂之方也。（《禮記·樂記》，頁 1032）

先秦儒者要求諸樂必須以「道」形之，既以道為樂的精神，則〈雅〉、〈頌〉已非周人之寡占，而成為先王化民的「立樂之方」，為群眾所共享。對儒者而言，祭祀中的禮樂，是為了教化民眾而存在的；更重要的是，民眾非僅是「聽」而崇仰之，更被應允具有可「感動」之「善心」，並可收「平好惡而反人道之正」的治理效果。顯然已涉入到倫理層面的感化與影響。由此可見，當儒者認為禮樂「用於宗廟社稷，事乎山川鬼神，則此所與民同」（《禮記·樂記》），此「同」處，已不僅是訴諸宗教威嚴下的齊同，而是在禮樂所揭櫫的倫理價值下的整合。

前文已提及，君子之「孝」為教化群眾的關鍵。於《論語》中，「君子篤於親」竟可使「民興於仁」，其中的運作邏輯頗令人費解。所幸《禮記》為我們提供了理解的框架。〈祭義〉錄孔子之言：

立愛自親始，教民睦也。立敬自長始，教民順也。教以慈睦，而民貴有親；教以敬長，而民貴用命。孝以事親，順以聽命，錯諸天下，無所不行。（《禮記·祭義》，頁 1215）

藉由《禮記》可知，所謂「君子篤於親，則民興於仁」，即是君子以其孝心執持祭禮所帶來的化民效應。孔子對於祭禮頗為重視，除有「君祭，先飯」、「祭肉不出三日」等外部禮儀操作知識的教導，更有「祭如在，祭神如神在」對君子行禮時內心真誠情感的強調。藉由為政者「孝以事親」的表率，便能憑藉禮樂讓群眾習得慈睦、敬長等倫理價值。須進而探究的是，這樣的轉化是如何可能的？筆者認為，對於先秦儒者而言，君／民之同不僅是共享一套人倫價值與規範，其中更有共同的情感基礎。前文已述，君子對於「道」必須率先認取；而在以「道」作為「禮」之正當性依據的宣稱下，君子之「孝」，更可具備連類眾生情感的道德能力。〈唐虞之道〉可為我們提供理解的指引：

聞舜孝，知其能養天下之老也；聞舜弟，知其能事天下之長也。（《郭店簡·唐虞之道》，頁 108）

於前引〈祭義〉中，孫希旦注云：「愛敬自盡其道，而其民則而效之，則所以教民者在是矣」，並指出「人莫不有孝順之心，我以人之所同然者感之，則其聽從之易有不期然而然者」，⁶⁶ 其連類原則可謂如出一轍——透過「孝」，君子與群眾有了得以共感的起點。君子藉由凝視自身與親屬間的情感聯繫，從而同理他者亦是處於彼之聯繫網絡之中，進而能以自身之孝情，揣度眾生之孝情；由此將他者的生命，承擔於私己的生命之中。職是之故，孝情非但沒有抹滅的必要，甚且成為君子跨越狹隘之親親倫理所不可或缺的重要資源，亦是其能同理眾生的情感基礎——這也是為什麼孔子在在強調於禮制之前，君子必須具備「為仁」（以他者為目的）的公共意識；而為仁又必須以「孝」為起點的原因。因為如果一個人毫無孝心，那麼他根本就沒有足以向外理解他者的經驗素材，如此一來，即便有禮樂作為同情共感的形式與媒介，因為缺乏情感內容，「相

⁶⁶ 《禮記集解》，頁 1215。

感」便無從發生。也因此，《論語》中如此大篇幅的描述一個人要如何行孝，不僅是孝行的探究，更在於孝心的琢磨。孔子重拈出「孝」的意義，不能看作是周人宗法的復辟幽靈，而有其用心所在。

對儒者而言，以倫理價值進行社會整合的前提，必先打造一個情感能夠彼此相應的共同體。進一步言，共鳴的媒介，仍須憑藉禮中之樂。觀察儒者對於人類情感——尤其是哀、樂之情——的見解，當能有更整全的理解。哀與樂，向來被視為群眾情緒波動的主旋律，可參《左傳·昭公二十五年》載子產言：

民有好惡喜怒哀樂，生於六氣，是故審則宜類，以制六志；……生，好物也；死，惡物也。好物樂也，惡物哀也；哀樂不失，乃能協於天地之性，是以長久。（《左傳·昭公二十五年》，頁 1458-1459）

於《左傳》中，人類情感被劃分為哀、樂、喜、怒、好、惡共六者，惟須注意的是，子產特意指出「哀樂不失」的重要性，由此窺見哀、樂乃人類最為核心的情感，必須加以調節、疏導，才能長治久安。協和人民哀、樂之情既如此重要，強調治道的先秦儒者不可能不措意於此。我們可以發現，儒者正是將此一任務歸屬於「樂教」之中。見〈樂記〉所載：

是故先王有大事，必有禮以哀之；有大福，必有禮以樂之。哀樂之分，皆以禮終。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。（《禮記·樂記》，頁 998）

於該段文獻中，我們發現先王亦有著或哀或樂的情緒。這些情緒，皆為「樂」所承載，並傳遞於群眾之中。涵藏著先王哀、樂的樂音，竟能夠起到「善民心」的效果。原因無他，乃因這些情緒本是萬生所共有，故能「感人深」地具有情緒的共鳴。先王以其哀、樂之情與群眾得以相通，君／民兩造於焉有了情感層面的連繫。而在「先王慎所以感之者，故禮以道其志，樂以和其聲」的樂教框架下（《禮記·樂記》），群眾之情更能被先王之情所調節、疏導。

進一步論，〈樂記〉所載的「大事」、「大福」，即為喪、祭之禮。⁶⁷ 而

⁶⁷ 同前註，頁 998。

喪、祭之禮與哀、樂之情並不必各自對應獨立，適可互文足義，指涉君子踐履禮制時的兩項核心情感，故有「祭之日，樂與哀半；饗之必樂，已至必哀」的記載（《禮記·祭義》）。除此之外，我們猶可注意《禮記》中〈孔子閒居〉這篇文獻，因其記載子夏詢問孔子：君子要如何纔能真正做到「民之父母」的要求？對此，孔子以「達於禮樂之原，以致五至」作為最首要的條件，並拈出無聲之樂、無體之禮與無服之喪的精神指引。「五至」內容如下：

子夏曰：「民之父母，既得而聞之矣，敢問何謂五至？」孔子曰：「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。」（禮記·孔子閒居，頁 1275）

孔子此處由志而《詩》、由《詩》而禮，進而樂至、哀至的進路，適與前文所述君子志道，並依《詩》言志，復開啟禮制的實踐以化民成俗，足以併觀。而化民的具體效應，即是禮制實踐後的「哀樂相生」。何謂哀樂相生？孫希旦解為「既與民同其樂，亦與民同其哀」，頗具啟發。由此我們可以推斷：與民眾同樂、同哀，為政君子始能將其耳、目所感，擴延至他者之中；亦惟如此，君子之志始能照應群生、將他們統合入共同體之內——於先秦「民散」的疲弊現況中，儒者的社會整合之方，即在尋求君、民兩端的內在鏈結；欲探求兩造「莫己知」的他者彼此間的聯繫，往往便須從彼此共同的遭遇著手。而正如「子生三年，然後免於父母之懷」所揭露般（《論語·陽貨》）：父母與己身的關係，正是每一個人皆不可避免的經驗；亦因此，君子的孝心與孝行，才能夠藉由禮制中的樂音，與群眾產生情感上的共鳴。至此我們已可判定：周人「民之父母」的擬親想像，到先秦儒者手上，終於獲得了實質的內容。

面對人民的諸多情感，子產亦拋出了「以制六志」的方法，不過制志的實踐為何？杜預注言「為禮以制……使不過節」，⁶⁸並未觸及與民眾情緒相應、

⁶⁸ 楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 1458。

共感的思維。與此相較，儒門君子之「志」，須以「道」為精神指引，復藉由言《詩》活動乃確立，進而開啟、踐履禮樂。楊儒賓便言「在〈孔子閒居〉一文中，我們看到戰國儒者將詩禮樂設定在人性的展現上，志、詩、禮、樂窮溯其源，即進入人存在的深淵」。⁶⁹ 須注意的是，傳世文獻《禮記·孔子閒居》中關乎「民之父母」的論述，亦可在上博簡中尋得蹤跡：原先志、詩、禮、樂、哀之「五至」，於上博簡〈民之父母〉中，係為物、志、禮、樂、哀。林啟屏以出土文獻為準，並依循《禮記·樂記》為詮釋進路，亦能得出圓解。筆者認為兩造的詮解模式未必有「鉅大的不同」，⁷⁰ 而僅是視域與進路的差異——依簡文所述，涉「價值世界」與「政治秩序」關係的聯結；若依傳世文獻所載，則係強調為政君子的志道視角，亦頗符合文本內「志氣塞乎天地」的收效，不必然要往「價值世界的內在化」的方向作解。要言之，出土文獻與傳世文獻兩者是能互見成義的——林氏在論及該文獻中「心」作為內聖與外王之樞紐時便指出：

如果我們從君人者何以有為民父母的能力上來分析，我們將可以清楚的看到「心」才是「三無」能化民成俗，而「五起」乎天下的最終原因與動力。……能以此「心」之修持為基，則君人者才能深刻地顯發其對待人民的真誠之「愛」，而愛便是「仁」。於是，有真正「仁」心以「愛」民的君人者，便成為先秦儒者的共同堅持，孟子是如此，荀子也是如此，〈民之父母〉更是如此。⁷¹

⁶⁹ 楊儒賓：〈詩—禮—樂的「性與天道」論〉，收於《中正漢學研究》第21期（2013年6月），頁30。不過筆者立論仍與楊氏有異：楊氏認為五至的順序「相當勉強」，故其將志、詩、禮、樂之「四至」與「哀至」分別論述，並著重前者。惟筆者認為，此處對「民之父母」的討論已處於樂教脈絡中，故應暫將「五至」分為志、詩、禮，以及樂（ㄉㄛˋ）、哀兩端，既與前引〈樂記〉「先王有大事，必有禮以哀之；有大福，必有禮以樂之」的思維相應，亦能順著文本內部邏輯開啟「哀樂相生」的闡述。如此一來，由志而詩、而禮，指涉為政君子執持禮制之前或當下所應具備的修身操持，哀、樂則指涉君子憑藉禮樂將自身之情傳遞而出，並謀求與群眾的共感相應。

⁷⁰ 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：臺大出版中心，2007年），頁308。

⁷¹ 同前註，頁323-324。

洵如其言。而若依循前述脈絡，須進一步指出的是：我們不宜認定君子為仁，即是禮樂得以存在且被實踐的形上依據或內在倫理。若我們削弱禮的規範意義，轉而關注其工具性質，那麼更合理的解釋是：為仁，乃君子在「執持」禮樂之前或當下所應具備的履道意志與行動。缺少它，禮樂儀則仍然可以存在，亦足以被踐履，卻無法有效兌現其化民成俗的正當性宣稱。孔子「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何」的反詰（《論語·八佾》），應作如此理解。

綜上所述，先秦儒者的核心問題意識乃重建君子執「禮」之治理正當性，並重以「禮」作為緝合君／民的媒介。對於他們而言，重繫君／民之間的紐帶，則非「樂教」不能。而君子在執持禮樂之前，尚須「志於道」，以「道」作為禮的正當性依據，復須時刻琢磨自身孝心，始有「能近取譬」的起點，此即「仁之方」（《論語·雍也》）。因此，孝是君子必須具備、又須進一步超克的核心情感：君子在己立、己達的同時，便想起了立人、達人；亦是在此刻，君子跨出了私己的範圍，從而做到了真正的「克己」。在先秦儒者論道與仁／禮關係的辯證中，君子的志道與樂教，使君／民之間，除能共享一致的倫理價值，更有孝親情感上的聯繫；先秦儒者心目中的「共同體」（「天下歸仁」），亦在此實踐之中，獲得想像與建構。

五、結 論

本文以周人與儒學的「禮」觀念進行對比，並以「禮制作為治民正當性之建構」作為論述軸心，以拈出先秦儒學對於周人的突破之處。民本觀念雖濫觴於西周，然細究其實，周人對群眾仍採取消極性的防範立場。此敬德保民之思維，建立在維繫自身宗族福祉的需求上。於階級流動始趨頻繁的春秋，孔子宣稱「有教無類」，便是要求進入為政領域的君子，須將群眾視為相類的共體；君民間的內在鏈結，終能在「德」的開放共享與「道」的認取實踐中得以建立。人民於焉成為君子為政之目的；化民為善，則成為君子志道行禮的正當性宣稱。儒者較周人敬德保民的意識更進一步，將倫理注入政治行動之中，從而使先秦

儒者之治道，較於周人更具理想性與價值義。

君子最高層次的為仁，即是永遠懷抱著「以他者為念，並藉由禮樂以搏成擬親共同體」的意志，對孔子而言，資質穎悟的顏淵是責無旁貸的；此種履道、為仁的意志固以復禮為依歸，但並不須依託禮制而行。不論將「克己」釋為約束己身，或將其釋為主動要求自己來符合或踐履禮制，實都陷入了內在道德／外在規範的辯證框架，如此則無法掘發孔子言「復禮」與「為仁」的教化內涵與倫理旨歸。於《論語》中，孔子言「己」，亦有隱含以己身為起點、進而關照他人的用意，例如「己欲立而立人，己欲達而達人」（《論語·雍也》）、「己所不欲，勿施於人」（《論語·顏淵》）。將此置於本文所討論的脈絡中，我們或可將「克己」解釋為「以自身為基點，並跨出私己領域進而澤及他者的自我擴展」。換言之，克己即是在立足自身的前提下，進一步對與自身共在之他者的承認、凝視與感應。

於論述進路上，筆者暫且擱置對於「仁」之概念的探討，而以先秦儒者所欲「復」之「禮」作為討論起點。筆者視「禮」為君子治民的媒介，並由媒介被賦予功能的提升（化民）、及媒介正當性依據的改變（志道）兩端著手，以試圖挖掘「克己復禮」之深義，並藉此進一步瞭解孔子論「仁」之用心。筆者認為，我們不必逕視「仁」為君子道德實踐的形上依據，亦不必將「仁」看作是依違於外在禮制的內在倫理；以《韶》為指引，憑藉言《詩》與「友」之助力，君子自有契「道」的心之能力，作為其推己及人的基礎，此即「為仁」。其中，孔子對於顏淵的要求，則直是要他點石成金，發揮並擴充「禮」的固有機能，以達成「天下歸仁」的至境。亦是如此，乃為仁的君子轉化了禮，而不是禮成就了君子之仁。由此視域探討先秦儒學的仁／禮關係，可知「為仁」更是君子為掘發「執禮」正當性——道——進而想像、建構「民之父母」此一擬親共同體的道德／政治實踐。

（責任校對：王誠御）

引用書目

一、傳統文獻

- 漢·班固著，清·王先謙補注：《漢書補注》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 魏·何晏注，宋·邢昺疏：《論語注疏》，臺北：臺灣古籍出版公司，2001年。
- 唐·李隆基注，宋·邢昺疏：《孝經注疏》，上海：上海古籍出版社，2009年。
- * 宋·朱熹：《四書章句集注》，臺北：臺大出版中心，2016年。
- 清·孫希旦：《禮記集解》，北京：中華書局，1989年。
- 清·劉寶楠：《論語正義》，臺北：臺灣中華書局，1981年。
- 王國維：〈殷商制度論〉，《觀堂集林》，收於殷夢霞、李定凱編：《國家圖書館藏古籀文獻匯編》，北京：國家圖書館，2009年，第24冊。
- * 屈萬里：《詩經詮釋》，臺北：聯經出版社，1983年。
- * 屈萬里：《尚書集釋》，臺北：聯經出版社，1983年。
- * 楊伯峻：《春秋左傳注》，臺北：洪葉文化事業有限公司，2007年。
- 徐元誥：《國語集解》，北京：中華書局，2002年。

二、近人論著

- 王美華：《禮制下移與唐宋社會變遷》，北京：中國社會科學出版社，2015年。
- 向世陵：《「克己復禮為仁」研究與爭鳴》，北京：新星出版社，2018年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：學生書局，1983年。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，上海：上海古籍出版社，1997年。
- 任劍濤：《複調儒學——從古典解釋到現代性探究》，臺北：臺大出版中心，2013年。
- 何炳棣：《何炳棣思想制度史論》，臺北：聯經出版社，2013年。

- 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版社，2014年。
- 杜維明：《人性與自我修養》，臺北：聯經出版社，1992年。
- * 杜正勝：《周代城邦》，臺北：聯經出版社，1979年。
- * 杜正勝：《編戶齊民：傳統政治社會結構之形成》，臺北：聯經出版社，2014年。
- 李明輝：〈存心倫理學、責任倫理學與儒家思想〉，《台灣社會研究季刊》第21期（1996年1月）。DOI:10.29816/TARQSS.199601.0005
- 李雨鍾：〈非對稱的相互性：從列維納斯與呂格爾之爭到《論語》中的「仁禮」關係〉，《臺大文史哲學報》第91期（2019年5月）。DOI:10.62581/bcla.201905_(91).03
- 林素英：《古代祭禮中之政教觀》，臺北：文津出版社，1997年。
- * 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：臺大出版中心，2007年。DOI:10.6327/NTUPRS-9789860098471
- 林啟屏：〈「內在超越」的一個發生學解釋：以堯舜形象為討論中心〉，《哲學與文化》第39卷第4期（2012年4月）。DOI:10.7065/MRPC.201204.0019
- * 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，臺北：聯經出版社，2017年。
- 周鳳五：《朋齋學術文集·戰國竹書卷》，臺北：臺大出版中心，2016年。DOI:10.6327/NTUPRS-9789863502067
- 胡昌智：《歷史知識與社會變遷》，臺北：聯經出版社，1992年。
- * 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969年。
- 孫作雲：《詩經與周代社會研究》，北京：中華書局，1966年。
- 張文昌：《制禮以教天下：唐宋禮書與國家社會》，臺北：臺大出版中心，2012年。DOI:10.6327/NTUPRS-9789860327335
- 許景昭：《禪讓、世襲與革命：從春秋戰國到西漢中期的君權傳承思想研究》，上海：上海古籍出版社，2014年。

- 勞悅強：〈可得而聞——孔子的道論〉，收於周鳳五主編：《先秦文本及思想之形成、發展與轉化》，臺北：臺大出版中心，2013年。
DOI:10.6327/NTUPRS-9789860390322_1
- 陳來：《竹帛《五行》與簡帛研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年。
- 黃冠閔：〈儒家音樂精神中的倫理想像〉，收於周大興主編：《理解、詮釋與儒家傳統：展望篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年。
- * 楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年。
- 楊儒賓：〈詩—禮—樂的「性與天道」論〉，《中正漢學研究》第21期（2013年6月）。
- 楊 雋：《簡帛文獻與諸子時代文學思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2018年。
- 雒啟坤：《詩經散論》，北京：商務印書館，2002年。
- 劉澤華：《中國傳統政治哲學與社會整合》，北京：中國社會科學出版社，2000年。
- 顏崑陽：《詩比興系論》，臺北：聯經出版社，2017年。
- 鐘 鳴：〈詩經中的民聲〉，收於林慶彰主編：《詩經研究論集》，臺北：學生書局，1983年。
- （以）尤銳（Yuri Pines），孫英剛譯：《展望永恆帝國：戰國時代的中國政治思想》，上海：上海古籍出版社，2013年。
- （美）赫伯特·芬格萊特（Herbert Fingarette），彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》，南京：江蘇人民出版社，2002年。
- （美）班納迪克·安德森（Benedict Anderson），吳叡人譯：《想像的共同體——民族主義的起源與散布》，臺北：時報文化出版公司，2017年。
- （德）韋伯（Max Weber），康樂等譯：《支配的類型》，臺北：遠流出版公司，1996年。
- （說明：書目前標示前*者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Du, Zh.-Sh. (1979). *Zhou dai cheng bang* [The city-states of Zhou dynasty]. Taipei: Linking.
- Du, Zh.-Sh. (2014). *Bian hu qi min: Chuan tong zhengzhi shehui jiegou zhi xingcheng* [The formation of traditional political and social structure]. Taipei: Linking.
- Lin, Q.-P. (2007). *Cong gudian dao zhengdian: Zhongguo gudai ruxue yishi zhi xingcheng* [From ancient books to authentic canons: The formation of Confucian consciousness in ancient China]. Taipei: National Taiwan University Press.
- Lin, Y.-Z. (2017). *Rujia hou xisu zeren lunlixue de linian* [The idea of the post-conventional ethics of responsibility in Confucianism]. Taipei: Linking.
- Qu, W.-L. (1983). *Shijing quanshi* [An interpretation of the Classic of Poetry]. Taipei: Linking.
- Qu, W.-L. (1983). *Shangshu jishi* [The Book of Documents with collected annotations]. Taipei: Linking.
- Xu, F.-G. (1969). *Zhongguo renxinglun shi: Xianqin pian* [The history of theory about human nature in China: Pre-Qin]. Taipei: The Commercial Press.
- Yang, B.-J. (2007). *Chunqiu zuozhuan zhu* (Annotations of the *Zuozhuan*). Taipei: Hungyeh.
- Yang, R.-B. (1996). *Rujia shenti guan* [The Confucian view of the human body]. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy Preparatory Office, Academia Sinica.
- Zhu, X. (2016). *Sishu zhangju jizhu* [Collected annotations on Four Books]. Taipei: National Taiwan University Press. (Original work published in the Song dynasty)

