

周文解體與先秦諸子對禮樂價值的思索

淡江大學中文系副教授

李正治

所有的思想都不是憑空而生，它有其產生的內外縱橫之錯綜因緣。而在這些複雜的因緣之中，復有一根本的原因足以直接相干的解釋其起源。春秋戰國對於禮樂的反省批評亦然，在其複雜的發生因緣中，本質上卻是源於禮樂文化母體的破裂而生。這一破裂或稱爲「禮壞樂崩」，或稱爲「周文罷敝」，實即東周封建解體、禮治失效的歷史現象。

然不管「禮壞樂崩」或「周文罷敝」，都不是一望字面即可理解的現象。因爲在春秋戰國的變局之前，禮樂本有一綿長的傳統，這一傳統可稱爲「三代禮樂傳統」，乃是以禮樂爲中心所構成的文化系統。這一傳統在殷商之際曾發生一大進展，此即由禮俗突進爲體制，建立封建政體的政治形式，所謂周公「制禮作樂」所創建的周文新統，即指此一偉大的文化創制。對於此一文化創制的了解，與對於封建解體的了解實有莫大關係，因此探究禮樂思索的興起，由思想史的角度言，若不溯及這一體樂型文化主線的興衰，實無法了解先秦諸子爲何把禮樂當成一大議題。

由於禮樂型文化的衰變，舊的政治社會型態及其價值觀、世界觀均脫離封建禮制的束縛，後封建社會的解放現象不斷出現，「禮樂是否還有續存的價值？如何建立後封建社會的新秩序？」乃成爲新興士階層共同面對的時代課題。士階層的興起，誠爲中國文化史上的一件大事，然所謂「百家爭鳴」，實是爲了在禮樂廢墟中爲天下重建一新的秩序。儒、墨、道、法

的思想家相繼在此一問題上焦思苦索，這些思索形成正反兩面的禮樂思想。爲了比較了解這些思索與禮樂傳統及存在環境的關連，本章將提供一些思想史的背景。

第一節 三代禮樂傳統與周公的「制禮作樂」

中國上古文化的特色，主要表现在禮樂傳統上面。三代禮樂，一脈相傳，孔子以來，即有三代損益相因之說（註1），故日本禮學家加藤常賢云：「中國古代社會是禮文化的社會。」（註2）換句話，三代社會乃以禮樂爲其生活方式和社會規範的社會。

不過三代中的夏殷禮樂，已不得其詳。孔子言夏殷之禮，已有「文獻不足」之歎（註3），後世記載，又多傳聞失實。近代從地下考古重建古史，在甲骨文和青銅器上有些斬獲，並能糾正古代禮家的某些錯誤（註4），然大致局限在晚商社會的局部情況，夏文明則還找不到考古文物的支持及解釋（註5），是以我們雖知夏代存在之不誣，但對其禮樂實況實無法詳知。因此，言夏殷禮樂，其實只能以殷爲基準。

三代禮樂傳統，在殷周之際有一步重大進展，此即周公的「制禮作樂」。此一創制開出西周至春秋的周文新傳統，其意義極爲重大。王國維認爲中國上古以來政治與文化的變革，莫劇於殷周之際（註6）。牟宗三亦指出：周公的制禮作樂乃中國歷史發展中的第一個主要關鍵（註7）。要了解這個關鍵，

應質問周公的創制如何有進於殷？

殷俗尚鬼，由其祖先神（或祖靈）的崇拜可見。黃然偉云：「殷人尚鬼神，其於祖宗神祇的敬拜，至為虔誠，他們對先祖的祭祀，自上甲以迄於時王之亡兄，都有祭典。」（註8）這種遍祭其先祖的現象，可知祖先神和活人關係之密切。由卜辭重建其信仰體系，除祖先神外，帝（上帝）的信仰最為重要。帝是天地間與人間禍福的主宰——是農產收穫、戰爭勝負、城市建造的成敗，與殷王福禍的最上權威，而且有降飢、降饑、降疾、降洪水的本事。上帝又有其帝廷，其中有若干自然神為官，如日、月、風、雨。帝廷的官吏為上帝所指使，施行上帝的意旨。殷王對於上帝有所請求時，決不直接祭祀於上帝，而以其廷正為祭祀的媒介。同時上帝可以由故世的先王所直接晉謁，稱為「賓」。殷王祈豐年或祈天氣時，訴其請求於先祖，先祖實於上帝，乃轉達人王的請求（註9）。由以上對於殷人信仰的描述，可以想見祭典在其文化中的重要性。殷墟遺存的基址，黃然偉推測可能是宗廟（註10），而殷代的青銅禮器，張光直則認為是通民神用的（註11），因此，殷代禮樂，我們可以推知主要是祭祀儀式，是以宗教為中心的禮樂，這種情形，與周並不相同。

周特別凸出的信仰是天命觀，其所延承的上帝信仰是與天命結合在一起的。（註12）天命觀的產生，有其現實上的理由。周以蕞爾小邦滅殷，政權未穩，為了號召天下共同擁護周朝的政權，在殷周政權轉移之間，必須提出一個讓人認同的解釋，「天命靡常，唯德是依」（註13）的天命觀因此應運而生。據許倬雲對周初天命與殷之上帝的比較，可以知道，商人的上帝有圖騰生祖的性格，其與殷人的關係是特定的、專有的，而不是普遍超然的，換句話說，上帝是殷的守護神，而不是對所有族群一視同仁的超氏族神（註14）。反之，周人的天命則不再是某一民族的守護神，而是所有族群普遍的上帝。由

於周的天命對下界的裁斷以德行為基準，是故在周初政權鞏固的過程中，對於道德行為的注重乃第一要事，如何以德來維持姬周的政權，構成了周人的憂患意識（註15）。在這種憂患意識下，周初瀾漫著一種「敬德」的精神，表現對於國家政治的一種戒慎恐懼、負責認真的態度。如《召誥》告誡成王「天亦哀於四方民，其眷命用懋，王其疾敬德」，「惟不敬厥德，乃早墜厥命」。這種敬德精神，雖然是在天命信仰下產生，卻代表人以超越界的注意轉向對自身的精神、行為的注意，這不再是完全以超越界來指導人生的宗教信仰態度，而是在信仰中凸顯著人的自覺，躍動著一股人文精神（註16）。周公「制禮作樂」，是在「敬德」的人文精神下為之，除了對於天的禮樂之外，最要緊的是在貴族的人倫間制作一整套的人文禮網，以建立姬姓族群和異姓族群間的政治社會秩序。故其禮樂，不再是以宗教為中心，而是以人文為中心。這是周公在武力建國之外，試圖以文化力量經營天下的經綸大計。胡秋原云：「周公之封建秩序，乃偃干戈而恃德恃禮的。」（註17）斯為得之。

雖然殷周的信仰和禮樂的型態有別，但禮樂的進展似乎尚未得到比較關鍵的解釋。孔子以來，學者常以「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周」（論語·八佾）為根據，認為周之進於夏殷之處在於「郁郁多文」。然「文」是怎樣的「文」，孔子並未進一步說明，因此這個形容只是一個籠統說法，很難構成清晰的理解。一般學者常常會順著「文」的形容想到禮儀的繁多，所謂「禮經三百，威儀三千」，但如此了解周公創制的是儀文的「量」為基準，並不足以說明殷周進展的關鍵，而且亦無法解釋周公的創制如何奠定西周政治社會秩序數百年的宏基，因此必須從儀文層跳上來，在奠定秩序所不可或缺的制度層索解。

王國維於此慧眼獨具，最能掌握此中關鍵。其《殷周制度論》一文指出：殷周間的大變革，從表面言之，不過是一姓一

家之興亡與都邑之移轉，但是自深層言之，則是舊制度廢而新制度興，舊文化廢而新文化興。而且究其制度文物與其立制的本意，乃出於萬世治安之大計，其心術與規模迥非後世帝王所能相比，是故就制度層面，王氏舉出周人制度大異於殷者有三：

一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及喪服之制，並由是而有封建子弟之制、君天子臣諸侯之制。二曰廟數之制。三曰同姓不婚之制。此數者，皆周之所以綱紀天下。（註18）

這些制度，其下各統繁多的儀文，這些儀文，或由制作，或由風俗習慣而來。是以王氏又曰：

由是制度，乃生典禮，則經禮三百、曲禮三千是也。凡制度典禮所及者，除宗法、喪服數大端外，上自天子諸侯，下至大夫士止，民無與焉。所謂「禮不下庶人」是也。（註19）

而就這些制度的原則言，王氏更顯現其洞見：

以上諸制，皆由尊尊親親二義出，然尊尊、親親、賢賢，此三者治天下之通義也。周人以尊尊、親親二義，上治祖禰，下治子孫，旁治昆弟，而以賢賢之義治官，故天子諸侯世。而天子諸侯之卿大夫士皆不世，蓋天子諸侯者，有土之君也，有土之君，不傳子、不立嫡，則無以弭天下之爭；卿大夫、士者，圖事之臣也，不任賢，無以治天下之事。（註20）

由上可知，周公之制體作樂，乃「以原則統制度，以制度統禮儀」，構成一系統分明，所謂「粲然明備」的人文禮網。孔子所謂「郁郁多文」之「文」的意義，或許應從此等關鍵處見，這是殷代禮樂所看不到的景象。

就統領周禮的親親、尊尊原則言，這可以說是宗法封建政治（註21）的兩個支柱。親親是就家庭骨肉的關係說，縱親父

母子女，橫親兄弟姊妹。親親之禮有親疏，叫「親親之殺」。周朝依宗法而封建，故整體是個大家族，親親之義特別顯其重要性，親親之義毀，則家族閉牆之禍必不可免。尊尊是就政治等級的客觀地位說，依此義建立的統治體制，其下又分兩系，一系是王、公、侯、伯、子、男，這是屬於政權方面的，可以世襲；另一系是王、公、卿、大夫、士，這是屬於治權方面的，不可世襲，此表治權不可專（註22）。尊尊之義毀，則政治秩序必然大亂。周公兼顧家族倫理與政治秩序，制禮作樂充滿親親、尊尊的精神，故其制度、儀文能安定數百年的政治社會，至春秋前、中期，仍可見禮樂之盛。

整體而言，周代禮樂是以普遍超然的天命為信仰，以人德為中心，以親親、尊尊之義為原則，在親疏、貴賤之間制定長治久安的禮制及儀文，作為貴族社會上下的行為規範，建立起秩然有等的禮治秩序。其世界觀，展現的是一由天命下至人間親疏貴賤均秩然有等的世界。而在制度上最為人樂道的是宗法、封建、井田諸制。這便是周公制禮作樂開出的周文新統。

第二節 春秋戰國「禮壞樂崩」的劇變

周公制禮作樂，代表三代禮樂傳統之內的一大進展，由制禮作樂形成的周文新統，透過制度化和貴族教育的實施，成為周人的文化母體。在這母體中存在的統治貴族與受治平民，或多或少都被禮樂的觀念和生活方式所薰陶，所濡化，這就是西周以來流行的禮樂傳統，在春秋前、中期仍可見其彬彬之盛，以禮樂為中心的上古文化尚未發生解體之變，尚未臨於完全破裂的命運。春秋戰國的變局，則是上古文化的一大變局，不僅三代傳統的諸和狀態從此破裂，周文新傳統亦由成型而趨於崩毀。這一變局，古來稱為「禮壞樂崩」或「周文罷敝」，亦即封建禮制的解體失效。

這一變局，以春秋時代為興衰轉易的關鍵。徐復觀指出

「春秋世紀是禮的世紀，但春秋世紀又是封建制度開始破壞的時代，破壞到了春秋的後期，封建制度已崩壞得差不多了。」（註23）余英時亦指出「春秋時代一方面是禮樂傳統發展到了最成熟的階段，另一方面則盛極而衰發生了『禮樂樂崩』的現象。」（註24）此一時期，貴族階級和庶民社會各自漲破其「封建格子」（註25），逾越封建禮制下封建、宗法及井田諸制的規定，最顯明如政權下移、諸侯相攻、貴族僭禮、破壞徹法等現象。至戰國時代，封建禮制幾乎已瓦解殆盡，三家分晉，周威烈王命為諸侯，司馬光修《資治通鑑》哀其「先王之禮，於斯盡矣」（註26），正可見封建禮制已完全失去其維繫秩序的力量。

考察封建禮制崩潰的原因，其大端有四：一是貴族生命的腐化。二是親親、尊尊精神的喪失。三是各國攻伐兼併之禍。四是統治貴族不斷加重賦稅重壓。

就貴族生命的腐化而言。春秋之世，因有許多學德優異的貴族精英，如叔向、子產、向戌、臧文仲、叔孫豹等，但大部分貴族則因長期居於受養階層，不識勞苦，淪於生活奢靡及不學無術。一切非禮，即逐漸從貴族生命的腐化中產生。錢穆云：「在貴族階級逐漸墮落的進程中，往往知禮的、有學問的比較在下位，而不知禮的、無學問的卻高踞上層。」（註27）貴族失德，遂由平民承繼其道德；貴族不學，遂由平民承繼其學問。禮壞樂崩的一項內在原因，即在於貴族生命逐漸的墮落。就親親、尊尊精神的喪失言。親親、尊尊原是周代禮制的中心原則，宗法封建的政治大家族以親親精神為維繫親情的精神紐帶，以尊尊建立客觀的統治體制，奠定政治秩序。但自平王東遷，天子陵夷，親親尊尊精神慢慢地解紐。首先是王室與諸侯及侯國之間漸無親親之情，遂啓相攻之禍。而尊尊之義，則自齊桓、晉文「尊王攘夷」尚能勉強維持，其後以下陵上，完全憑藉政治武力角逐政治地位，禮的尊卑上下的秩序遂破壞

殆盡。馮季華《春秋三變說》謂：「隱桓以下，政在諸侯。僖文以下，政在大夫。定哀以下，政在陪臣。」正顯示赤裸的政治權力之下陵上替。尊尊之義廢，禮樂遂成外在的制度儀文，不再具有重要的意義與作用。

就各國攻伐兼併之禍言。親親精神既日漸喪失，各國遂相互攻伐，於是富國強兵成爲主要政策，禮樂教化皆成餘事。周之舊封國勢較弱者，在兼併之禍中相繼被滅，已可見宗法封建的禮治秩序不再能繼續維持。《史記自序》云：「春秋之中，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者不可勝數」（註28），司馬遷認爲其原因就在「不通禮義之旨」。戰國之世，兼併日烈，禮樂更是緩不濟急，治國之政已由德禮轉爲政刑。

就統治貴族不斷加重賦稅重壓言。井田原爲周之經濟制度，農民在私田之外助耕公田，但貴族生活日奢，各國攻伐兼併之際，亦急需財源、兵源，於是相繼破壞徹法，擴大賦役。左宣十五年（西元前五九四年）「初稅畝」，左氏對此的批評是「非禮也，穀出不過藉。」「藉」是借民力所耕的公田。「畝」則指私田而言。公田稅收不足，更向私田收稅，類此現象，越演越烈，農民不堪負荷，上下離心離德，井田之制勢不能維持。

禮制的基本精神及重要制度既相繼崩毀，禮制自然變成名存實亡之物，這就是爲什麼禮樂被思想家視爲浮文、空文的原因。而且禮制既收拾不住春秋戰國的變局，於是後封建社會的現象便相繼出現。錢穆指出這些新的現象有：一、郡縣制的推行。二、井田制的廢棄。三、農民軍隊的興起。四、工商大都會的發展。五、山澤禁地的解放。六、貨幣之使用。七、民間自由學術的興起（註29）。這些變動都是封建時代所不能看到的景象，其出現也加速封建禮制的完全解體。

在這樣的新時代，有兩個最值得注意的現象：一是政治統

治由禮治轉向刑治；一是君士、民自封建的社會結構中解放。

禮治轉向刑治，乃是禮制失效，後封建社會現象不斷出現必然的結果。左昭六年三月，鄭人鑄刑書，左昭二十九年冬，晉人賦一鼓鐵以鑄刑鼎，這是時代轉變的先聲。在現實上，禮制既無法維繫政治社會的秩序，自然帶來新秩序建立的難題。刑書、刑鼎的出現，不過尋求社會秩序一有效的解決方法。

在封建社會結構的解組過程中，國君、士和農民的身份亦脫離封建束縛而得到解放。在政治方面，隨著「廢封建、立郡縣」的政治措施，貴族采邑收為郡縣，國君不再受貴族血緣關係的束縛，而取得一國元首的超然地位，代表政權。士亦不再是公卿大夫的家臣，而成爲憑藉個人知識才能參政的知識份子，使政治的運用有其客觀性，在經濟方面，隨著井田制的廢棄，農民不再隸屬於貴族的采地，而享有土地的私有權，取得動轉的自由，可以有自由的生活方式，其在社會上亦有其客觀地位，成爲國家的一份子。（註30）

這兩個現象，一關連到批判禮樂的士階層的興起，一關連到他們面對的禮樂問題。

第三節 先秦諸子對禮樂價值的思索

士階層的興起，是中國文化史的一件大事，也是中國社會的一大轉關。因爲前此政在貴族，學在王官，此後社會中四民之首的士階層卻得憑其才智創造文化，參與政治，逐漸代替貴族從事治理工作，並且能夠站在時代的前端，爲時代問題尋求解決之方，構畫社會的前景。周文解體之後，顯然思索禮樂存在的價值，並爲政治、社會重建新秩序的任务，就落在新興士階層的肩上，可見其意義的重大。

關於士階層起源的歷史考察，余英時在《古代知識階層的興起與發展》與《道統與政統之間——中國知識份子的原始型態》二文中有詳盡的敘述。他認爲封建的士隊伍發生變動，導

因於封建秩序的崩壞。從西元前六世紀中葉到五世紀初葉，封建身份的等級制，便已不復能維持其原有的固定性，各國內部政爭以及諸侯兼併，都大大地加速階級的流動。春秋戰國之交，隨著社會組織的複雜化和官僚制度的成長，政治上的職事日益由簡趨繁，此一新局需要大量的士方能應付，士階層的擴大乃勢所必至。士的地位處於貴族和平民之間，在社會流動十分劇烈的時代，適成爲上下升降的匯聚之所。春秋晚期士的數量激增，即由於貴族不斷地下降爲士，特別是庶民大量地上升爲士兩種情形所共同造成。士階層擴大，其性質也起了變化，亦即士已從固定的封建關係中游離出來，而進入一種「士無定主」的狀態。這時社會上出現了大批有學問有知識的士人，他們以「仕」爲專業，在四民中成爲庶民之首（註31），同時亦努力在政治上尋求自由活動的空間。

新興的士階層在學術文化上展現其思想的長才，造成了春秋戰國諸子勃興、百家爭鳴的局面。但諸子之學究係針對何種問題而興，卻不是一眼可見。有關於一諸子學的起源問題，在中國哲學史的探討中，會有許多種說法，牟宗三曾深入辨析，指出傳統諸子出於王官之說，及胡適由社會出問題、民生有疾苦所作的解釋，都只涉及諸子起源的助緣，並未探觸到其本質原因。就儒、墨、道、法四大家而言，其起源的直接相干因素，當爲「周文罷敝」（註32），亦即「禮壞樂崩」。牟氏這一精闢的辨析，爲我們抉出禮樂衰廢和禮樂思索之間的思想史關聯。關於此點，余英時亦有相同的考察結論，他說：

從思想史的角度說，古代中國的「哲學的突破」或「超越的突破」則是起於文化秩序的「崩壞」，換句話說，也就是對於「禮壞樂崩」的一種直接或間接的反應。儒、墨、道三家的中心理論都可以證明這一點。（註33）

這一思想史的關聯，若以湯恩比「挑戰—回應」的歷史法則來說，顯然「禮壞樂崩」構成先秦思想界一項莫大的挑戰，

因為舊秩序的崩壞隨即帶來新秩序建立的問題。這個問題，若再以何靈烏「問題—答案」的方式展示，則在禮壞樂崩的後封建社會中，先秦諸子共同思索的是如下的問題：「禮樂是否還有繼續存在的價值？如何建立後封建社會的新秩序？」禮樂的批判，可說是這一挑戰和問題的回應與解答。

在禮壞樂崩之中，貴族的奢僭和禮樂的淪為浮文無質，是思想家有目共睹的現象，而現實政治由禮治轉向刑治，更刺激思想家反省政治社會秩序建立的問題。

就儒、墨、道、法四家對此表示的態度而論，只有儒家仍然肯定禮樂的意義與價值，認為是修身治國不可或缺之物。如孔子云：「道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（論語·為政）孟子云：「上無禮，下無學，賊民興，喪無日矣。」（孟子·離婁上）荀子云：「禮者，所以正身也。」「國家無禮則不寧。」（荀子·修身）儒家諸子都批評貴族的奢僭和禮樂的浮文無質，並且批評純任政刑之治的缺失，其意在重新以實質的禮樂建立秩序。其中孔子想以道德自覺的仁心作為禮樂重整的基礎，冀以實現「天下有道，禮樂征伐自天子出」（論語·季氏）的封建秩序。孔孟的思想是相承的，基本上都以禮本於內在心性，荀子則以禮為化性起偽的產物，冀望由知通禮義的統類，建立一個人文化成的禮樂世界。由儒家表示的態度，不僅禮樂仍有其繼續存在的價值，建立後封建社會的新秩序，禮樂仍為有用之物。不過因為時移世易，是否完全要恢復周文之制，則在制度、儀文的細節上有因時制宜的裁斷。

墨家所注重的民生實利的問題，認為封建禮樂的一套並無富民致治的效用。即所謂「不中萬民之利」，無法解決當時的社會問題，所以周文之制和儒家傳承提倡的禮樂之說都應摒而不用。只有某些不妨害民生實利的禮儀可以存留，但實際上這些禮儀都是墨家的新制（註34）。針對貴族生活的奢靡（墨家無以禮樂制度建立秩序的意圖，故僭禮與否不為所重），禮樂

的浮文無質，墨家均有強烈的批判，見於其非儒、非樂之論，至謂儒家提倡的禮樂二端為喪天下之政（註35），可見墨家對禮樂所持的是否定態度。

道家注重的是人生命與道合一的自然逍遙，認為世俗倡言足以修身治國的那一套禮樂，都是在生命離道的狀況下提出的，是故這一套外在之物反過來擾動、桎梏人的生命，使生命越不能得其自由自在。在這特殊的觀察下，道家反對這種失去根源的禮樂，視之為社會大亂的一個主要原因。所以老子云：「禮者，忠信之薄而亂之首。」（三十八章）莊子云：「曠以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰災人。災人者人必反災之。」（人間世）老莊後學云：「及至聖人屈折禮樂，以匡天下之形；懸設仁義，以慰天下之心，而民乃始踈跖好知，爭歸於利，不可止也，此聖人之過也。」（馬蹄）凡此皆見道家視禮樂為浮文無質，表示強烈的否定態度，不過這種否定，是在特殊限定下的一種否定，道家並不反對人在歸真返樸的狀態下，由根源的生命發而為禮樂的表現，但這種表現並非積極的肯定禮樂有何意義和價值，因此存在不存在的並不重要。這種態度，真正說來是超越於禮樂的態度。

牟宗三曾分析在禮壞樂崩之下，儒墨道三家如何「以質救文」，云：

蓋周文演變至春秋戰國，已成虛架子，是其蔽也，此之謂浮文。浮文無質，必救之以質，當時儒墨道三家皆欲以質救文。儒家是順而救之，墨道兩家則逆而救之。（註36）

這是以三家「以質救文」的順逆方式，分辨其中的不同。儒家能通曉三代以禮樂為中心的歷史文化之發展，故從禮的精神本源處提振之，先真實化人的生命，以解決禮樂的浮文之弊，這是「順而救之」。墨道兩家則不能繼承三代禮樂傳統而立言，其態度不是如墨家之徹底否定，就是如道家之根本忽視，故皆突破禮樂傳統，而思以其他的方式解決禮壞樂崩下的

社會問題與生命問題，這是「逆而救之」。

牟氏又論三家所救之「質」的不同，今約其意而言之如下：

儒家救之以「質」為何？曰：即順禮樂而道仁義也。此即點出一顆「真實的道德心」。道家救之以質的態度是求個人心境之自適自得，不滯於物而逍遙乘化，故其質是「灑脫自在的心境」。這種灑脫自在，乃由衝決一切禮樂形式而得，不能再客觀化而為人文的肯定。墨家則不能如儒道兩家由透露精神主體（儒家的仁、本心、性善，道家的常心）而立言，故其救周之文，乃是取直接對立而反之的途徑，而且順其由質撲乾枯之主觀氣質而來的好惡以反之，故其救文之「質」即是其質撲乾枯之氣質也。（註37）

以儒家之質為「真實的道德心」，是就孔孟而言，荀子則不能透悟此一道德主體，故其質應另外說。若依荀子「以禮治性」的思想方向，其質應是「禮義導化的生命」。禮義為外在的善，經禮義導化的生命即能真實的實踐禮樂。以道家之質為「灑脫自在的心境」，即老子所言的「自然」，莊子所言的「逍遙」。而謂其「衝決一切禮樂形式，不能再客觀化而為人文之肯定」，亦切合老莊旨意。至於謂墨家之質為「質撲乾枯之氣質」，較難理解，實則牟氏乃謂墨子注重實用功效之精神。此一根本意向不能透露精神主體，不能內轉以潤養生命，只是落於外在的功利考量，反一切沒有外在利益之說，所以說其為「質撲乾枯」也。綜觀牟氏所論，均能深探三家之「質」，有益吾人對此一問題的了解。

墨道之外，法家對禮樂亦持否定的態度，其否定完全是從政治上著眼，從事功上著眼。前期法家（如李克、吳起、商鞅）言法，尚無徹底反禮的意圖（註38），只是凸出法觀念，以解決公共事務的問題。至韓非言法，則完全認為禮樂制度不足以建立後封建社會的新秩序，故反對儒家提倡仁義禮樂以治

國之說，其言曰：「其學者（指儒家），則稱先王之道以籍仁義，盛容服而飾辯說，以疑當世之法，而貳人主之心。」（五蠹）這是倡言「法治」，而徹底的反對「德治」與「禮治」，其所以反對，就在於禮樂不對應於富國強兵的事功，無法真正解決後封建社會的客觀問題。

就儒墨道法四家對後封建社會的認識言，儒道墨三家的認識均不切，故不能順「禮治轉為刑治」及「君、士、民的解放」，完成政治社會的轉型。前期法家均是實際行動的事功型人物，能掌握現實社會的脈動，著手解決由周文罷敝導生的政治經濟各方面的客觀問題。其所從事的工作，是由「廢封建，立郡縣」而完成「君主專制」的政體（註39）。廢采邑，立郡縣是政治的轉型，廢井田是經濟的轉型，這些都是順歷史的發展而為之。而在建立新社會的秩序上，法家則有其一套禮樂之外的成文「法制」，這是墨道所無，而又比儒家的禮樂之制切合後封建社會的一套制度。墨道之所以不能改變戰國的亂局，因其不能建立制度使然。一種維持社會秩序的制度（周文之制）既已崩解，必賴另一種新的制度代之，才能提供新的秩序。老莊雖力求解脫，墨子亦力求實效，然皆不能建立制度，是故亦不能解決後封建社會的秩序問題。儒家的禮樂有其制度，但並不切合後封建社會的客觀事務，是故法制躍而為治道之主，建立新時代的秩序。韓非集法家思想之大成，其思想成為秦政專制的指導原則，原是歷史脈流的必然發展，切中時代故也。

由思想型態上看，先秦諸子對禮樂價值的思索，可以理出正反的諸型態：孔子的根本理念在「仁」，又言「克己復禮」，其意在以道德自覺的仁心成就禮治秩序，故其型態為「以仁貫禮」型。孟子的根本理念在本心之「心」及「性善」之性，又言「仁義禮智根於心」，其意在以道德價值之源的心性主體成就禮樂秩序，故其型態為「禮根於心」型。其型態有孔子「禮

本於仁」之意，亦有「以仁貫禮」之意，是同一脈絡的發展。荀子的根本理念為「禮」，又言「禮義之統」，其意在以禮義的統攝條貫之理建立一個人文化成的社會，故其型態為「禮義之統」型。以上是正三型。

墨子的根本理念為「義」或「利」，又言「非儒」「非樂」，其意在以客觀實利批判儒家禮樂及周文之制，故其型態為「以義反禮」型。老子的根本理念為「道」，又言道之淪降為禮樂，其意在超轉生命失根狀態而歸復於道，故其型態為「超禮歸道」型。莊子的根本理念亦為「道」，但特別嚮往乘道逍遙的境界，又言「忘禮樂」，其意在超轉生命之執以順運乘化，故其型態為「超禮遊道」型。莊子的型態亦有「超禮歸道」之意，是老子一路的發展。韓非的根本理念為「法」，又認為禮樂之制不足以建立秩序，其意在以法制取代儒家所肯定的周文之制，故其型態為「以法代禮」型。以上是反四型。其中老莊型態較難把握，以其在特殊的限定下均有「以道反禮」之一義也。

綜觀先秦諸子因應禮壞樂崩的時代問題，基本上都能扣在治道上談。在由「封建」過渡到「專制」這一政治壓力空隙最大的開放時代，先秦諸子各以生命和政治的關懷開出救世良方，其思想型態雖異，其努力則都在為後封建社會建立新秩序。然唯有法家掌握住後封建社會的客觀問題，提出切合時代的解決之方，「以法代禮」為禮樂價值思索的一個終局，正代表「以禮樂為中心」的周文新統之完全結束。

註釋：

註1：《論語·八佾》：「夏后氏以禘，殷人以祫，周人以栗。」《孟子·滕文公》：「夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之。」均可見三代損益相因之跡。

註2：《中國思想史》前序，學生書局。

註3：《論語·八佾》：「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。」

註4：如《禮記》謂殷牲用白，但據殷墟卜辭考之，殷人用牲除白色外，尚用黃、黑、赤色多種，且用黑牲較白牲為多，故知殷牲尚白之說不確。又禮家謂太牢是牛、羊、豬三牲，少牢則一羊一豬。但殷代所用太牢，由二牛組成，其中沒有羊和豬；少牢則有二羊，和後世少牢有別。說見黃然偉《殷禮考實》，頁二，台大文史叢刊。

註5：有人認為偃師二里頭文化即夏文化，但考古學家夏鼐認為二者之間尚無確切的證據可予連接。夏鼐說：「我們可以說，二里頭文化的晚期是相當於歷史傳說中的夏末商初。在考古學的範圍內，我們還沒有發現有確切證據把這裏的遺址遺物和傳說中的夏朝、夏文化連接起來。我認為夏文化的探索，仍是一個尚未解決的問題。」見《中國文明的起源》，頁一〇〇，滄浪出版社。

註6：《觀堂集林》，頁四五一，河洛出版社。

註7：牟宗三認為中國歷史的發展中有三個主要關鍵，一是周公制禮作樂，二是法家的工作完成了春秋戰國時代政治社會的轉型，三是辛亥革命到現在所要求的民主建國。見《中國哲學十九講》，頁一七七，學生書局。

註8：《殷禮考實》，頁三。

註9：此處對於上帝信仰的敘述，參見張光直《中國青銅時代》，頁三〇〇，聯經出版公司。

註10：黃氏云：「在殷一代，一個非常崇尚鬼神，敬拜先祖

的國家，有如此規模宏大，儀式隆重的建築物，除了宗廟以外，我們很難說它們是作其他用途的建築了。」

見《殷禮考實》，頁六七。

註11：見《中國青銅時代》，頁三六五。

註12：張光直云：「在周人的觀念中也有上帝，周人的上帝也是個至尊神，但周人的上帝與『天』的觀念相結合，而與先祖的世界之間有個明確的界限。」見《中國青銅時代》，頁三〇〇。

註13：「天命靡常，唯德是依」的觀念遍見詩、書。此八字乃約其意而言之。

註14：參見許倬雲《西周史》，頁六九，聯經出版公司。

註15：「憂患」原係易繫辭傳用語，徐復觀首撰成「憂患意識」一詞，用以說明周初取代殷政權的過程中周人的心理狀態。徐氏釋其意云：「憂患與恐怖、絕望的最大不同之點，在於憂患心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深思熟慮而來的遠見。在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在行為上所應負的責任。憂患正是由這種責任感來的要以己力突破困難而尚未突破時的心理狀態。所以憂患意識，乃人類精神開始直接對事物發生責任感的表現。」見《中國人性論史》，頁二〇，商務印書館。

註16：對於周初宗教中人文精神的躍動，徐復觀闡釋最先，識解深入，研究殷商之際的思想，學者均參考其研究成果。參見前引書，第二章。

註17：胡秋原《古代中國文化與中國知識份子》，頁七六，學術出版社。

註18：王國維《觀堂集林》，頁四五三，河洛出版社。

註19：前引書，頁四七五。

註20：前引書，頁四七二。

註21：西周的政治格局，學者以封建政治概稱之。所謂「封建」本是牧野之戰後，對於東方武力拓植的一種方式，但其法是依宗法制有計劃地分封別子，以統治舊有的異族勢力，作為自己勢力擴張的據點，形成一個「封建親戚，以蕃屏周」的格局。是故封建與宗法不可分，封建乃以宗法為骨幹，因此又稱「宗法封建」。

註22：參見《中國哲學十九講》，頁五七。

註23：徐復觀《周秦漢政治社會結構之研究》，頁七二，學生書局。

註24：余英時《史學與傳統》，頁三九，時報出版公司。

註25：「封建格子」為錢穆所撰的詞語，錢氏未界定其義，應指封建禮制對於各層階級權利、義務的規定。見《中國文化史導論》，頁五〇～五二，正中書局。

註26：《資治通鑑》第一冊，頁六，明倫出版社。

註27：錢穆《國史大綱》，頁六八，商務印書館。

註28：《史記》，頁三二九七，鼎文書局。

註29：《國史大綱》，頁五七起。

註30：參見《中國哲學十九講》，第九講《法家所開出的政治格局之意義》。

註31：參見余英時《中國知識階層史論》，頁一四～二二。

聯經出版公司。《史學與傳統》，頁三三～三六，時報出版公司。

註32：見《中國哲學之重點以及先秦諸子之起源問題》一文。

《中國哲學十九講》，頁五五起，學生書局。

註33：《史學與傳統》，頁四四。文中所謂的「哲學的突破」及「超越的突破」，均係指先秦諸子思想突破王

官之學而有所新創。兩語的意義及提出者，見《中國知識階層史論》，頁三二一—三三三。

註34：墨家所制的衣食住行及奉事鬼神的基本禮儀，如「衣服之法」、「飲食之法」、「宮室之法」、「舟車之法」、「節葬之法」，均託言上古堯、舜、禹聖王，上古生活簡樸，禮儀不繁，但其制未必如《墨子》書中所說。墨家保留這些基本禮儀，並非在根本上肯定禮樂有其調護生命及化民成俗之效，而只是從客觀實利的觀點上認為「凡足以奉給民用則止，諸加費不加於民利者，聖王弗為」（節用中），不能就此認為墨家對禮樂持肯定態度。

註35：墨子批評儒家有喪天下四政，禮樂為其中二項，見《公孟》篇。

註36：見牟宗三《墨子與墨學》，鵝湖月刊第五十九期，六年五月，頁一。

註37：見前引文，頁二、四。

註38：此可以《商君書·更法》篇作一參考性的了解，文云：「法者，所以愛民也；禮者，所以便事也。是以聖人苟可以強國，不法其故；苟可以利民，不循其禮。」其中禮法並言，而無廢禮之論。《商君書》在商鞅死後編成，其《徠民》篇所述長平之勝，是其死後七十八之事，可知其成書之晚。因不確知書中那部份可代表其思想，故不討論。

註39：牟宗三認為法家所開出的政治格局就是由「廢封建，立郡縣」而完成「君主專制」的政體，此是中國歷史發展的第二個主要關鍵。見《中國哲學十九講》，頁一七七。

中國近現代思想觀念史論

林安梧 著

目次

自序

第一章 近現代哲學之思想義涵及其啟蒙曙光

第二章 「正統論」的瓦解與重建

第三章 以王船山人性史哲學為核心的理解與詮釋

第四章 王船山的歷史詮釋學

第五章 「以理殺人」與「道德教化」

第六章 以「傳統」與「啟蒙」

第七章 以嚴復（關韓）及韓愈（原道）為對比的

第八章 展開

個性自由與社會權限

以穆勒「自由論」為中心的考察兼及於嚴

復譚「羣己權界論」之對比省思

「抽象的感性」下的變革論著

以康有為為例的精神現象學式的哲學解析

學生書局出版，全書200頁，訂價 精裝600元
平裝240元，請以電話三三三四一五六洽詢