

# 孔子「以仁貫禮」型的禮樂思索

淡江大學中文系教授

李正治

春秋戰國的禮壞樂崩，孔子是第一個作出回應的思想家。

對於這個時代的大問題，孔子採取的是正面的解決方式。他發出禮樂的精神基礎，深化拓展封建道德中的「仁」為人生命內在的道德動源，由此進行禮樂現象的大批判，試圖重建禮樂的新秩序。其禮樂思想有「禮本於仁」之一義，但歸宿於「以仁貫禮」的型態。

## 第一節 孔子思想的基源問題及根本理念

由周公「制禮作樂」開出的禮樂盛世，在春秋之際已露其夕照餘光。雖然春秋時代禮樂有其彬彬之盛，顯現貴族「重人道，講禮貌，守信讓」的文雅風流，但另一方面「非禮」的現象也時時出現，顯現貴族不學無術、生活奢靡和權欲熏心的墮落狀態。這墮落的一面，漸漸地蔓延擴大，使整個封建禮制完全崩毀。

孔子生在春秋末世，正當貴族腐化，政治權力下陵上替之際。貴族的腐化，使禮樂盡成虛文，雖然講究玉帛、鐘鼓的形式鋪張，但參與禮樂活動的誠心敬意全無，而政治權力的下陵上替，則顯露親親、尊尊精神的喪失，封建禮制的秩序維繫力，漸在「君不君、臣不臣」的人為破壞中成為虛架。錢穆描述孔子所處的時代背景云：

及至孔子之時：貴族階級已將次崩壞——諸侯上僭於天子，卿大夫上僭於諸侯，陪臣亦上僭於卿大夫，——蓋貴族階級之自身，已不能自守其階級之制限，甚至臣弑其君，子弑

其父，亂臣賊子不絕跡，而貴族階級之自身從此大亂。因貴族階級之擾亂，而平民受其殃禍。（註1）

孔子早年與志於學，對於周文之制均所曉習，既處此一禮樂不興、天下無道之世，感慨貴族的腐化，而云：「禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鐘鼓云乎哉！」（陽貨）又見政治權力的下陵上替，而云：「天下有道，禮樂征伐自天子出；天下無道，禮樂征伐自諸侯出，自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。」（季氏）於是慨然有志，思有以挽價值失序的狂瀾季世，使其在「君君、臣臣、父父、子子」的禮分下息著止僭，並且在道德精神的參與中，重新建立禮樂的新秩序。故其基源問題落在：「如何建立正當的生活秩序？」孔子以「仁」為中心的思想就為解決這個問題而生。

孔子之學，世稱「仁學」。孔子曾云：「吾道一以貫之」（里仁），此所謂「一」，即「仁」。孔子之「仁」，乃自封建社會的道德觀念中抉發其統一的精神基礎而來。這是周文之道德精神的自覺，也是孔子深化其思想之統一性的要求。

封建社會的道德，仁只是一個與其他德行並列的德目，其初大抵是就親親之愛的表現說，故仁都涵有「愛」義。就孔子之前的文獻所出現的「仁」而言，通常是意指「仁愛」之德。徐復觀即指出這一點：

仁字始見於《尚書·金縢》的「予仁若考」，《詩經》則

有「洵美且仁」（鄭風·叔於田），《左傳》大約出現有三十個左右的仁字，以上大約皆只作「仁愛」、「仁厚」解釋。（註2）

把仁愛從衆德中提煉出來，使仁成爲做人的最高準則，則自孔子始（註3）。

理解孔子所說的「仁」，首先不能把它視爲衆德中的一個德目，因爲孔子抉發封建道德的精神基礎，正是要把仁愛之德予以深化，把所以能愛人的精神根源顯發出來，以作爲所有德行的內在動力。因此，綜觀《論語》中的仁，幾乎涵括人類各種德行的表現。屈萬里曾歸納《論語》裡的材料，指出：

「仁」是孔子理想上做人的最高準則。對自己來說，要能謹厚、誠樸、訥訥、剛毅；對家屬來說，要能孝悌、慈愛；對他人來說，要能恭敬、禮讓、寬恕、信實；對國家來說，要能忠君和敬事（負責任）；對人類來說，要能博施濟眾，己欲立而立人，己欲達而達人。（註4）

由於孔子對於仁之基礎性的深化，仁成爲涵括衆德的內在動源，因此具體行爲的德行表現，都是仁的部份實現，而且對於整體的仁而言，則又是種工夫。即所謂「仁之方」（雍也）。仁之方，也即是某一層級的仁。孔子教導學生，主要便是告訴他們爲「仁之方」（雍也）。而

其教導學生，主要便是告訴他們爲「仁之方」（註5）。而其教導方式，則又採取「因材施教」的方式，常針對每一學生的個性、程度等問題，就仁的某一方面加以指點，使其作爲實現仁的起步工夫。如答司馬牛問仁而說「仁者其言也訥」（顏淵），答樊遲問仁而說「仁者先難而後獲」（雍也）之類（註6）。這些仁的問答，因有高低層次的不同，基本上孔子都不是使用「定義語言」（註7）。故不能把任何一個有關仁的問答視爲仁的定義；他的回答實際上是因材施教的「啓發語言」（註8），讓學生由例示性的說明和自身的實踐舉一反三，聞

一知十。明瞭了《論語》中仁的問答的方式，在導向對於仁之根源的深切體會，則仁的基礎性的意義就不會受到掩蔽。

仁就其爲德行的內在動源而說，是普遍地存在每一個人的生命之中，只要人能自覺，則仁心即發生作用，是以孔子云：

仁遠乎哉！我欲仁，斯仁至矣！（述而）

仁不在遠方，在何處？孔子藉此要引出仁的內在性。「我欲仁，斯仁至矣」的一欲即至，表達了此一觀點。「欲」屬「價值性的欲求」，與「生物性的欲求」有別。價值性的欲求隱涵發出此一欲求的價值主體，此即仁心。唯有生命中有之物，才會一欲即至，否則都是「求之有道，得之有命」的。但仁心既內在，故每一個人自覺的「欲仁」，仁即呈現。這是道德自覺的自「我」可以自我主宰之事，亦即「求之在我」之事。

關於仁的涵義的各方面，蔡仁厚曾綜括爲五。一是道德之根，價值之源。二是全德之名。三是真實生命。四是人格發展的最高境界。五是踐仁不只表現主觀精神（成德性、成仁者、成聖人），而且表現客觀精神（己立立人、己達達人、修己以安百姓），同時並透顯絕對精神（下學而上達、踐仁以知天，以臻於天人合德、與物無對之境界）。（註9）這五義確能涵括孔子言仁之各方面意涵，可謂知言。

## 第二節 仁、禮對揚及「以仁貫禮」的型態

孔子對於禮樂現象的批判，以「仁」的觀念爲其批判基準。仁既是生命內在的道德動源，故即爲一切道德判斷所自出的道德理性（註10），這是人人皆有，而非任何一階級所能獨佔。在這些根本的意義上，孔子首先發現封建體制的某些不合理因素，作了某些轉化。今人動輒說孔子擁護封建，卻往往忽略這些轉化之處，在探討孔子的禮樂批判前，有需要先行提出，或可較正確的了解其禮樂思想，並不致發生誤導。

這些轉化之處有：

一轉「禮不下庶人」為「禮下庶人」。禮樂之制原屬貴族社會的一套制度，對於庶人採取刑治。孔子則以仁的普遍性而突破這種階級的限制，主張在平民這方面也採取禮治，使作為貴族規範的禮樂之制，下降到平民之處。於是自天子至庶人，都以禮為規範。統治貴族如純以政、刑統治人民，孔子均不認為是理想的統治方式。故答季康子問政而曰：「子為政，焉用殺」（註11），「殺」是刑治的表徵，而孔子不以為之為治道之要。而其「禮下庶人」的意見可見於：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（顏淵）所謂「道之以德，齊之以禮」，即孔子心目中理想的統治方式。既「齊之以禮」，則禮已突破宗法的限制。禮樂化民之義，亦可轉移由刑治所導致的慘酷。

二轉貴族的治權壟斷為「以德致位」。宗法封建的政治制度中，治權系統（天子、諸侯、卿、大夫、士）全由貴族壟斷，其中雖有賢賢之義，但平民無參政機會。孔子亦突破這種限制，提倡「尊賢之等」的賢能政治。在代表政權的天子、諸侯之下，主張卿、大夫的治權之位不可專，轉宗法身份的「世襲致位」為「以德致位」，使治權之位由才德決定，而不再由宗法的固定貴族身份決定（註12）。這一轉移，明顯見於「君子」與「小人」意義的轉化。傳統的君子、小人之分，是統治貴族和受治平民的階級之分；在《論語》中，我們發現明顯的轉化痕跡，君子和小人之分，已轉化為德行意義上的分別，有德即為君子，無德就是小人。這就不是貴族所能壟斷，而是人人可以努力自為、自我主宰的。

以這些轉化，明顯地是立基於仁，由仁所發的道德判斷，重視道德甚於階級，遂轉階級性的不同合理因素為道德判斷所認定的合理性。「禮下庶下」及「以德致位」，均有突破階級的合理性，故其擁護封建，不是盲目的擁護，而是以仁為最終的權量基準，對封建的不合理因素均加以批判。由此而觀孔子

之恢復周文秩序，方可見其純正意義。因為周文之制代表建立秩序的一套制度，此套制度有其文化上的意義與價值，較諸政刑，有其出自道德的熏陶感化之功。假若此套制度完全毀壞，則天下將是一片混亂。在孔子之時，無人能意識周文之制外的新秩序如何建立，是以孔子想恢復周文，但轉棄其不合理因素，這是對「如何建立正當的生活秩序？」一基源問題，所給予的一個具創見的解答。

禮壞樂崩的現象，孔子認為啓自上層貴族，故以庶人議政的新姿態，對貴族展開嚴厲抨擊。在孔子的分析中，禮壞樂崩顯現於兩方面的形式化，一是貴族生命腐化，禮樂淪為空文；二是貴族爭奪權力，禮制淪為虛架。如何從空文虛架中，使生活秩序重新出現，孔子認為必須訴諸內在真實生命的自覺，如此禮樂才有其內在實質的意義。故在孔子的禮樂思想中，基本上是仁與禮樂的對揚，但其間不是對反關係，因為孔子肯定禮樂的文化價值，進一步抉發仁為其精神基礎。

就一個完整的禮樂活動而言，應該具備「文」與「質」的兩部份。禮儀的規定及禮器（或禮物）的使用，屬於禮之「文」，但禮樂活動要有其真實的意義，則必須在參與者的主體方面有其真實的禮敬之情，亦即必須對於行禮對象（不管是天、地、人、物）有真實的敬意，否則禮樂活動便喪失其內在的精神，這是禮之「質」。「文質彬彬」，這是孔子認為禮樂的表現最佳的一種狀態。但是當時風氣卻把重心完全放在「文」的部份，競事鋪排，專事繁文，充分表現生命的外在化和禮樂的浮文無質。對於這種禮樂淪為空文的現象，孔子深致感嘆：

禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鐘鼓云乎哉！（陽貨）

人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？（八佾）

玉帛和鐘鼓只是禮器（或禮物），這是禮之「文」，但時風所

講的禮，卻著重在這些形式上，於是禮樂的內在精神喪失了，不再具有真實的意義。這種禮樂淪為空文的情形，孔子根源性的指出是由於人的「不仁」，亦即缺乏真實生命的自覺，生命外在化，禮樂也因之形式化。這裏孔子已明顯地點出「禮本於仁」。對於禮之精神基礎的注意，亦見於「林放問禮之本」一章：

林放問禮之本。子曰：「大哉問！禮，與其奢也，寧儉。喪，與其易也，寧戚。」（八佾）

這是「禮之本」一詞出現之處，應是了解孔子思想的關鍵問答。但孔子雖稱許林所問的這一問題是非常重要的，而在回答上卻不是清楚地從觀念上回答。他的回答是以一般的禮和喪禮為例示，以此啓發林放，所以是一種「啓發語言」。林放之間，應是有感而發，朱熹重構這一問答情境云：

林放見世之為禮者專事繁文，而疑其本之不在是也，故以為問。（註13）

這是很能重構情境的一個體會。林放懷疑「專事繁文」並非禮的精神所在，才有此問。孔子的回答則在「過分的文」和「質」的比較中，取「質」為主，這是取「質」以糾正「過分的文」之弊，而非「取質棄文」之意。禮之本在於「儉」、「戚」之質，這是例示性的啓發，從觀念上而言，基本應追溯到「仁」。

孔子反省出「禮本於仁」，其目的在重建禮樂的生活秩序。孔子在教育上採取「以禮樂為教」，教導學生「博文約禮」、「立於禮」（註14）；在政治上主張「以禮治國」，云「為國以禮」（先進）、「齊之以禮」（為政），都是由仁以貫到禮樂秩序的建立上。對孔子而言，禮樂具有節制、文飾的功能，故云「樂節禮樂」（季氏）、「文之以禮樂」（憲問）。以禮為教，為國以禮，都是要使人的生命在正當的禮樂生活中，喚起內在精神的自覺，節制生命中人欲之私，並使生命

在進退中周旋中有其合宜的表現，顯現文人的教養。

最能見出「以仁貫禮」之意的，在「克己復禮」一章：顏淵問仁，子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉！」顏淵曰：「請問其目？」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」

這章明是「問仁」，孔子的回答卻是「仁、禮並提」，可以見出孔子心目中的仁，是即禮而展現的仁。禮是整個社會的生活規範，通常人或喜歡放縱生命，不願有禮的約束，或只是生命外在化的遵循禮文，使禮完全流為虛文。孔子則以為仁必須節制生命的放縱，使內在生命真實化，然後生命有其節文，一舉一動，進退周旋，也都有對天地人我的真誠虔敬之情。「復禮」的「復」，古訓為「反」（註15），亦即使生命真實化而反歸於禮上表現。生命未真實化，則違禮、悖禮均不可避免，不必談「復禮」，也許好一點的只是維持形式，而誠心敬意全無，亦難以言真正的「復禮」。生命真實化了，也許不肯定禮樂文制的意義與價值，認為全是外在之物，而發生「重質輕文」的傾向。所以孔子復禮之「復」，其實意義重大。「復禮」，仁心的真實即貫注在禮樂的生活規範中表現，這顯示出仁與禮之間的貫通，由此可確定孔子這禮樂思想為「以仁貫禮」型。

### 第二節 孔子的雅樂思想

孔子對於音樂有很高的造詣，但稽其欣賞與批評的最高標準則在於「仁」。他所欣賞的音樂，除了音樂的藝術之美外，最主要是要表現人的真實生命，而這類型的音樂就是「雅樂」。孔子之論樂，並非就一般的民間音樂而言，而是就雅樂而言。雅樂是「禮樂」之「樂」，是周文之制中的典禮音樂，其水準都是很高的，但在貴族腐化、奢僭，對禮樂都從事人為破

壞的過程中，典禮音樂往往棄雅樂而不用，而使用「鄭聲」，這是一種「非禮」的現象，所以孔子有嚴厲的批判：

惡鄭聲之亂雅樂也。（陽貨）

放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。（衛靈公）

對於鄭聲，一說厭惡，一說要禁止（放），可見鄭聲對周文秩序形成一嚴重威脅。

鄭聲之亂雅樂，據我推測，可能有兩種情形同時在進行：一是貴族奢僭，自壞禮制，在典禮中不採用雅樂，而使用鄭聲。這種風氣，或者始於鄭國。首先是鄭國君臣在某些典禮中採用較悅耳的流行音樂，漸漸擴散到其他典禮（尤其是祭禮），以致連肅穆的場合，也演奏輕快優美的音樂，影響行禮活動中行禮者的禮敬之意，也破壞典禮應有的氣氛。然而這種風氣，卻從鄭國擴及於其他國家（註16）。因為鄭聲流行最廣，所以孔子批之最厲。二是有些樂工窺知貴族習性，採用鄭聲的曲式、旋律（亦即鄭聲的音樂語言）重譜《詩經》的雅頌，結果都採用為典禮音樂，構成對雅樂的大篡亂。

鄭聲和雅樂的音樂語言到底有何不同？為何貴族樂於採用？前一問題在樂譜失傳及古代音樂無法重現的前提下，無法討論，但貴族之所以樂於採用鄭聲，除了鄭聲的音樂可能相當悅耳之外（註17），貴族生命腐化，音樂修養的大幅下降當有關係。

鄭聲之亂雅樂，孔子為何如此憂心？這與孔子的文化關懷有關。周文新統是一高度的文化成果，孔子雖以仁的基礎觀念轉化其中不合理因素，如轉卿相大夫的貴族獨佔之局為「以德致位」，但周文新統仍是孔子眼中的高度文化，其等級制的禮制仍是孔子所認為的秩序所在，尚無另外一套可以代替。這等級制的禮制規定，在禮上發出奢僭及浮文無質的現象時，孔子已嚴厲地加以批判，典禮之樂為禮所統，在禮制中有詳細規定，故音樂發生篡亂現象時，孔子的批判態度當然一致。這種

篡亂現象，可以想知，孔子可能視為中國高度文化的一種墮落，周文新統的淪亡之兆，甚至視之為亡國之徵。

如果孔子是在這樣的憂心之下從事正樂的工作，使「殘缺失次」的周樂再恢復其正音（註18），企圖作為典禮之樂的範本，則這種工作確有文化上的意義。據《論語·子罕》篇，孔子曾考正雅樂的歌詞和樂譜云：「吾自衛及魯，然後樂正，雅頌各得其所。」這一考正的實際情形，《史記·孔子世家》有大略的敘述：

古者詩三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義，上采契后稷，中述殷周之盛，至幽厲之缺，始於社席，故曰：「關雎之亂以為風始，鹿鳴為小雅始，文王為大雅始，清廟為頌始。」三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合詔、武、雅、頌之音。

「孔子皆弦歌之，以求合詔、武、雅、頌之音」，既是要作為典範，按理應有記譜流傳，否則只是自己演奏一遍，亦無意義。如此種猜想正確，當時可能有律呂譜或宮商譜之類的記譜法（註19），不過後代不傳。

孔子斥鄭聲為「淫」，後人大抵認為「淫」有「淫邪」之意，與「思無邪」相反，這個解釋應無問題。「淫」是一種價值判斷。而孔子判斷的基準立基於仁，若鄭聲有其真實生命的發露，得其情感之正，孔子斷無評之為「淫」之理。鄭聲流行，篡亂雅樂，從「淫」方面看，其影響力是很可怕的！孔子要反鄭聲，歸雅樂，由此而觀，有其本質上的理由。

在孔子的音樂經驗中，有許多對於雅樂的貶賞和批評，可見出他的高度音樂修養和音樂觀念：

子在齊聞韶，三月不知肉味，曰：「不圖為樂之至於斯也。」（述而）  
師擊（魯樂師）之始，關雎之亂，洋洋乎盈耳哉！（泰伯）

「韶」是舜樂，其內容及音樂語言現在均不得詳知，古人認為與表現舜德有關（註20），應該可以成立。孔子深嘆韶樂之美，除了其形式之美的欣賞之外，主要是就其內容來感通舜德的氣象、境界，又達到了道德的最高層境。所以整體地說，韶樂之美是藝術境界和道德境界的合一，這兩者的合一，在聆賞細細品味的美感經驗中，能使人產生生命深化和提昇的至極感動。武樂如與韶樂比較來說，樂文表現也極盡其美，但其表現的內容，則非道德的最高境界。武樂表現的內容所以非道德的最高境界，是因其中含有開國的殺伐之象，即孔安國所云：「以征伐取天下」（註21）。舜德則是以德化民，一片至德洋溢之象。

至於評「關雎」為「樂而不淫，哀而不傷」，可見關雎的內容表現的是正面價值的真實情感。其中有追求未得，強烈思念的悲哀，但不至於傷心過度；有追求得到，琴瑟偕好的快樂，但不至於放縱過度。這種真實而有節制的情感，是情感之

評：  
在《論語》的其他兩處，我們可看到對於韶樂和關雎的批評：  
子謂韶，盡美矣，又盡善也。謂武，盡美矣，未盡善也。

（八佾）

關雎樂而不淫，哀而不傷。（八佾）

韶樂為「美善合一」，武樂則「美未盡善」，可知「美」與「善」是孔子音樂評準的兩端，一就音樂表現的藝術層境言，一就音樂表現的道德層境言。韶樂的樂文表現（即詩樂舞整體表演），達到了音樂藝術之美的最高層境；而其表現的舜德的氣象、境界，又達到了道德的最高層境。所以整體地說，韶樂之美是藝術境界和道德境界的合一，這兩者的合一，在聆賞細細品味的美感經驗中，能使人產生生命深化和提昇的至極感動。武樂如與韶樂比較來說，樂文表現也極盡其美，但其表現的內容，則非道德的最高境界。武樂表現的內容所以非道德的最高境界，是因其中含有開國的殺伐之象，即孔安國所云：「以征伐取天下」（註21）。舜德則是以德化民，一片至德洋溢之象。

正，也是情感的善。由這兩則音樂批評，可見「盡善盡美」代表雅樂的最高境界，而樂文之美和樂情之善的表現，則是雅樂的基本要求。這樣的音樂，在聆賞的經驗中，不僅使人欣賞其樂文之美，亦深入到樂情所表現的仁心開展之不同層境，使人「蕩滌邪穢，消融渣滓」，獲得生命的淨化與提昇。

在雅樂中感受到的「美善合一」，是鄭聲應存在的理由。

美與善的高度諧融，孔子亦視為一種理想的人生境界，而認為道德人格的極成，所展現的就是這種最高和諧的人生境界。

子曰：興於詩；立於禮；成於樂。（泰伯）

朱熹解釋「成於樂」的境界云：

樂有五聲十二律，更唱迭和，以為歌舞入音之節，可以養人之性情，而蕩滌其邪穢，消融其渣滓。故學者之終，所以至於養精仁熟，而自和順於道德者，必於此而得之，是學之成也。

「養精仁熟，而自和順於道德」，這是道德人格的極成之境，所謂「學之成也」，而這一境界，孔子在雅樂的聆賞經驗獲得了最高的啓示。

綜上所述，孔子抉發周文的精神基礎在「仁」，具有「禮本於仁」之義。他復要求仁心貫注到禮樂活動中，使禮樂具有真實的意義；貫注到禮樂秩序中，使禮樂恢復其秩序的穩定力量，故是一「以仁貫禮」的型態。

註釋：

註1：錢穆《論語要略》，頁五二，商務印書館。

註2：徐復觀《中國人性論史》，頁九〇，商務印書館。

註3：屈萬里曾著《仁字涵義之史的觀察》，認為東周以來

雖已有仁字，把仁當做一種美德，但強調仁字，使它涵義擴大，包括人類全部的美德，並使它成為做人的

最高準則，發展成一種學說，則自孔子開始。見《書備論學集》，頁二五八、二六一，聯經出版公司。

註4：前引書，頁二六五。

註5：認為孔子教學，主要是教導「仁之方」，這是徐復觀據孔子的仁學，而揭出其教育的重點，此說在瞭解《論語》中仁的問答時非常重要。屈萬里曾說：「我們打開論語，對於仁字的涵義，頗使人有迷惘之感。因為這樣也是仁，那樣也是仁；同時又這樣也不是仁，那樣也不是仁。」（前引書，頁二六二）屈氏所說的這種困惑，是接觸《論語》的人都曾有過的困惑。如果了解孔子因材施教而教以「仁之方」的方式，則孔子師生的問答便不致使人對仁的涵義有迷惘之感。

註6：《中國人性論史》，頁九一。

註7：亦即是說，孔子的回答都不是為仁下定義。因為「定義語言」是對定義對象的基本特徵予以語言上的明示，孔子對仁的回答只是告訴學生實踐仁的某方面的工夫。

註8：「啓發語言」是就一語言表式的目的不在客觀的敘述、定義，而在使人由此啓悟更深的道理而言。孔子即是因材施教，而且其教主要教人從事道德實踐，故有關道德方面問題的回答，都不以客觀知識的建立為其走向，故是一種啓發道德之真理契悟的語言。

註9：蔡仁厚《孔子孟荀哲學》，頁七四、七五，學生書局。關於其中第四義：仁是人格發展的最高境界，有人可能會舉出《論語·雍也》篇「何事於仁，必也聖乎，堯舜其猶病諸」的話，論證仁只能是聖之下的一個境界，於此必須略加辨明。子貢所謂的博施濟眾，孔子

說成是「聖」的境界，因為仁基本上是從「修己」實現起，「安人」的功效自是仁所期待，而博施濟眾可說是「安人」功效最大的顯現，這種功效的實現，其實是一種理想，連堯舜都無法完全實現這一理想，故讚歎能達此境為「聖」。但此一理想既然為仁者「安人、立人、達人」的一面所包涵，表示其不在仁者之心外，人並不能妄想此一理想的實現，只能就自身所能主宰的真實實踐，步步推擴。聖並非別有一境界，而只是仁之造其極的境界，周伯達即指出「仁與聖絕非二事，聖是仁之造其極的境界，而不是另有一種高於仁的境界。」見《孔孟仁學之研究》頁七，周氏自印。

註10：此意隱涵於《論語·里仁》：「子曰：唯仁者能好人，能惡人。」能好、能惡不是情緒的好惡，而是道德的判斷。仁者自覺的仁心，即此判斷的基礎。《論語》中的話，許多意義都是隱涵的，不是明白論證的，須透過詮釋而顯露其意涵，即仁是道德的內在動源一義，亦是隱涵的，須至孟子方有較清楚的論證。

註11：見《顏淵》篇第十九章。

註12：這點徐復觀和蕭公權均曾言及。徐氏說：「至於禮乃維持封建政治的尊卑貴賤的秩序而儒家亦主張以禮為維持政治中尊卑貴賤的秩序，好像儒家所主張的政治與封建政治沒有分別，但大家忽視了決定封建政治中尊卑貴賤的是宗法的身份制度，而儒家心目中的尊卑貴賤，乃是由「尊賢，使能，俊傑在位」所構成的，了解此一本質的轉變，便應當了解儒家主張以禮來維持政治中的秩序，不應與封建政治混淆在一起。」見《周秦漢政治社會結構之研究》，頁九九，學生書

局。蕭氏則云：「在春秋之時，封建宗法之制已然衰敗，宗子世卿不能專擅國政。權勢重於門閥，實力可壓族姓。況君子。（按：此為宗法身份義下的君子）可以不仁，貴族每多淫侈。勢替之由，半屬自取。門閥之統治階級漸趨消失，則政權應操諸何人，必因傳統之標準已歸無效，而成為嚴重之問題。如一聽角力鬥智之逐鹿，必至秩序蕩然，紛紊無已。孔子殆有見於此，故設為以德致位之教，傳弟子以治平之術，使得登庸行道，代世卿而執政。故孔子之理想君子，德成位高，非宗子之徒資貴蔭，更非權臣之僅憑實力。前者合法而未必合理，後者則兼背理法。孔子所言之君子（按：此為德行義下的君子）取位雖不必合於宗法，而其德性則為一合理之標準。」見《中國政治思想史》頁六六，文化大學出版部。

註13：《四書集註》，論語集註，頁一三，世界書局。

註14：顏淵謂孔子「博我以文，約之以禮」，見《子罕》篇。又子曰：「博學以文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。」見《雍也》、《顏淵》篇。孔子教伯魚「不學禮，無以立」，見《季氏》篇。又云：「不知禮，無以立也。」見《堯曰》篇。「立於禮」一語，見《泰伯》篇。

註15：孔安國訓「復」為「反」，朱註仍之。

註16：《禮記·樂記》篇中記載魏文侯與子夏關係於樂的問答。子夏談到「鄭音好濫淫志，宋音燕女溺志，衛音趨數煩志，齊音敖辟喬志，此四者皆淫於色而害於德，是以祭祀弗用也」，雖說「祭祀弗用」，但貴族可能都採用為祭祀之樂。

註17：《禮記·樂記》篇中提到魏文侯厭聞雅樂，喜聽鄭衛

之音的情形云：「吾端冕而聽古樂，則唯恐臥。聽鄭衛之音，則不知倦。」魏文侯雖屬戰國初期人物，但其表現卻可作為春秋時代墮落貴族的寫照。鄭衛之音聽而不倦，則其悅耳可知。

註18：朱熹認為正樂的原因是「周樂殘缺失次」：「是時周禮在魯，然周樂亦頗殘缺失次，孔子周流四方，參互考訂，以知其說。晚知道終不行，故歸正之。」但鄭聲之亂雅樂，應是更為迫切的原因。

註19：王光祈推測中國古代有「律呂譜」和「宮商譜」，前者是敲擊樂器的「手法譜」，後者是歌譜。律呂譜先出，宮商譜較晚出。我國流傳下來的律呂譜，現以朱熹《儀禮經傳通解》中「風雅十二詩譜」為最早。是《中國音樂史》下編，頁二起。

註20：如《孔子集語》云：「孔子曰：蕭韶者，舜之遺音也。溫潤以和，似南風之至。其為音如寒暑、風雨之動物，如物之動人，雷動獸禽，風雨動魚龍。」孔安國則以為是美「聖德受禪」。

註21：《禮記·樂記》較詳細地談到武樂的內容表現云：「總干（持盾也）而立，武王之治也。發揚蹈厲，太公之志也。武亂皆坐，周召之治也。且夫武始而北出，再成而滅商，三成而南，四成而南國是疆，五成而分，周公左，召公右，六成復綴以崇。天子夾振之而馴伐，盛威於中國也。分夾而進事，蚤進也。久立於綴，以待諸侯之至也。」