



《禮記》道德哲學之總體考察*

陳章錫

南華大學文學系教授兼系主任

摘要

本文針對《禮記》道德哲學，作一總體考察，首先釐清道德哲學之界域及內涵，在規範倫理學及功利主義倫理學之外，也可兼從德行倫理學的角度思考，認為三種立場皆各有所見，因為儒學既重視道德動機的純正，也重視行為結果的善成；同時對於人格養成，即如何培養德行卓越的人，也同樣重視；而這第三種向度，頗適合作為研究《禮記》道德哲學的切入點。

本論分別從以下三個層面考察《禮記》道德哲學：其一，《禮記》論修身之道及君子之仁義德養，以《中庸》、《大學》的修身之道，及〈表記〉、〈坊記〉的仁義思想作為立論依據。其二，《禮記》的禮樂教育與人格教育，以〈哀公問〉之禮教，〈經解〉、〈文王世子〉之經典教化及〈禮運〉、〈樂記〉之調節人情，作為考察重點。其三，《禮記》在人格教育上之實踐印證，從〈學記〉、〈冠義〉、〈昏義〉說明對於成人之教的重視，再從〈曲禮〉、〈儒行〉察考君子人格的典範驗證。

儒家道德哲學的特色，即在於政治社會組織的肯定及其實踐旨趣，此即內

* 本論文獲「104年南華大學校內專題研究計畫補助」，特此誌謝。



聖外王之道，及體用合一之旨。《禮記》道德哲學足可借鑒作為研究新儒學在現代開展之參考，提供繼續深入考察的基點，使得禮之內在精神，能做超越古今的繼承，成為改善現代社會發展的重要課題。

關鍵字：禮記、道德哲學、牟宗三、人格教育、內聖外王



A Holistic Literature Review on the Moral Philosophy of "Li-Ji"

Chang-Hsi Chen *

Abstract

This research aims to make a holistic survey on the moral philosophy of 'Li-Ji'. First, the researcher defines the essence of the moral philosophy of 'Li-Ji' including normative ethics, utilitarianism, and virtue ethics. Because Confucians valued good motives as well as good results, and also considered nurturing virtues was important.

The literature was reviewed with three dimensions: First, to interpret the moral praxis philosophy of 'Li-Ji' with the base of 'Zhong-Yong', 'Da-Xue', 'Biao Ji' and 'Fang Ji'. Second, to analyze the character education with reviewing the literature of the following chapters: 'I-Gong Asking', 'Jie-Jing', 'Son of Wen-King', 'Li Yun' and 'Yue Ji'. Third, to interpret the education ideal with reviewing the following literatures: 'Xue Ji', 'Guan Yi', 'Hun Yi', 'Qu Li' and 'Ru Xing'.

The moral philosophy of Confucianism was to accomplish 'Nei Sheng Wai Wang' and 'Li Ji' is proposed to re-build the contemporary Confucianism with its special contents and issues.

Keywords: 'Li-Ji', moral philosophy, Mou Zong-San, character education, Nei Sheng Wai Wang

* Professor & Chairperson, Department of Literature Nan-hua University.



一、前言

禮學象徵中華文化之全體內涵，具有重要價值，其思想內涵若藉由哲學系統之釐析建構及充分證成，可供學術研究及當今社會運用之參考。本論文係對於《禮記》的道德哲學作一整體考察。至於何謂道德哲學？本文採納林火旺的定義：「倫理學（ethics）又稱道德哲學（moral philosophy），是以哲學方法研究道德的一門學問，所以是哲學的一支。¹」從〈大學〉的三綱八目、〈中庸〉的至誠盡性，足以向我們揭示《禮記》全書所論均可視為道德哲學研究的範圍。儒家道德哲學的特色，即在於政治社會組織的肯定及其實踐旨趣，此即內聖外王之道，及體用合一之旨。牟宗三先生曰：

中國以往二千餘年之歷史，以儒家思想為其文化之骨幹。儒家思想不同于耶，不同于佛。其所不同者，即在其高深之思想與形上之原則，不徒為一思想，不徒為一原則，且可表現為政治社會之組織。《六藝》之教，亦即組織社會之法典也。是以儒家之學，自孔、孟始，即以歷史文化為其立言之根據。故其所思所言，亦必反而皆有歷史文化之義用。本末一貫內聖外王，胥由此而見其切實之意義。²

儒家之表現為形上思想及社會實踐，以《六藝》之教為其法典，並以歷史文化為其立論之根據，《六藝》就是《六經》，而王船山認為若從「理、事」的視角而言，可分二類，其中《禮經》偏以「事」言，其他五經則偏以「理」

¹ 林火旺，《倫理學》，新北，空中大學，1997年，頁5。

² 牟宗三，《道德的理想主義·儒家學術之發展及其使命》，臺北，臺灣學生書局，1985年，頁1。



言³。據此以論，則《禮經》之學，尤為重視落實於國家制度儀則、社會實事及生活實踐之中。這不是說禮學較不重視「理」，而是說禮學經典更重視從行「事」上呈現理的原則。

《禮經》（《儀禮》）為孔門教材，其源頭是周公所制之禮，而面對春秋末年之禮壞樂崩，禮制僵化，貴族相率僭禮，即所謂「周文疲弊」，同為先秦諸子所欲解決的基源問題。⁴孔子乃「以質救文」，賦予源頭活水，意即：禮須以仁為本。是故孔子到處問禮，不但以禮出名，而且對禮之意義分辨極精！孔子入太廟，每事問，並且認為問清楚禮的真義，才能合乎禮的要求。⁵孔子對於其上課教材《儀禮》之解說詮釋，經由與弟子問之間難辯證，結合歷史文化中之實事，作為徵驗，愈辯說愈精純；乃至師弟相傳，代代演繹，由附庸而蔚為大國，終於在漢初集成《禮記》一書。

承上所述，孔門代代傳承詮釋《儀禮》之學，歷經數百年，形成自孔子以迄漢初，儒家學派歷經四百年之禮學思想之相關文獻，及其中內聖外王之道，即匯集於《禮記》一書，故《三禮》之中，論其思想價值則《禮記》尤在《儀禮》、《周禮》二書之上，以其能代表孔子思想之真正傳承也。惟自漢初迄今已歷二千年，中華文化面臨西方文化新的衝擊，尤以晚清以來迄民初之顛仆困躓，幾無以面對時代變局，則《禮記》之研究甚為重要，亟須深入抉發其義蘊，

³ 王船山，《禮記章句·經解》：「蓋《易》、《詩》、《書》、《樂》、《春秋》皆著其理，而《禮》則實見於事，則五經者禮之精意，禮者五經之法象也。」長沙，嶽麓書社，1991年，頁1171。

⁴ 牟宗三：「這套禮樂，到春秋的時候就出問題了，所以我叫它做『周文疲弊』。諸子的思想出現就是為了對付這個問題。這個才是真正的問題所在，它不是泛泛的所謂社會問題，也不是籠統的民生疾苦問題，它就是這個『周文疲弊』問題。」見牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁60。

⁵ 《論語·八佾》：「子入太廟，每事問。或曰『孰謂鄒人之子知禮乎？入太廟，每事問。』子聞之曰：『是禮也！』」引自楊伯峻，《論語譯註》，臺北，華正書局，1990年，頁31。



重新詮釋其能適應當代家國社會之永恆價值。此即何以牟宗三先生感慨曰：

以儒家之學，可表現為政治社會之組織，故某時某代，學人思想，衷心企嚮，雖不以儒學為歸宿，而政治社會之組織，固一仍舊貫，未有能橫起而變之者。此即謂禮俗（廣義的）之傳統。清季西方文化猛衝急撼，斯統始漸漸滅。民國以來，禮俗趨新，然而未有成型也。⁶

二千餘年來，儒家之學已表現為禮俗之傳統，於今面臨西方文化之強力挑戰，亟須變革，然而舊日的生活已不可能復返，所應重視者乃在於深掘禮文背後之意義價值，開發其底蘊，使禮俗做為依據之精神，為今人所了解而實踐於生活之中。然而自清末民初之破壞以來，新的禮俗傳統尚待建立成型，其中通變之關鍵，頗值得探討。

原來禮的內容可區分為禮文（含禮儀及禮制）、禮意（即仁心善意）二層，後者則是人性中之永恆不變的價值。如《禮記·大傳》即曰：

立權、度、量，考文章，改正朔，易服色，殊徽號，異器械，別衣服，此其所得與民變革者也。親親也，尊尊也，長長也，男女有別，此其不可得與民變革者也。⁷

亦即現實生活中的的器物服儀，必須與時俱新，可以隨時變革；然而倫理親情、客觀義道之社會秩序，以及人性尊嚴，具有永恆價值。因此，在變易快速的現代科技生活之中，以及儀節、習俗、制度的背後，作為行為根據的仁心善意，才應是恆常不變的。

⁶ 牟宗三，《道德的理想主義·儒家學術之發展及其使命》，臺北，臺灣學生書局，1985年，頁1。

⁷ 王船山，《禮記章句·中庸》，長沙，嶽麓書社，1991年，頁829。



基此，本文乃針對《禮記》道德哲學，作一總體考察，然而何謂道德哲學？首先須釐清道德哲學之界域及內涵，以西方道德哲學之流派而言，影響較為深遠者，大體可分為：規範倫理學、功利主義倫理學、及德行倫理學三大系統。不過，以往學者多以前二者為代表，以之對比而言，即動機論與結果論，也可說是義務論和目的論，其主張之代表人物分別為康德與邊沁。不論其主張如何，二派都認為倫理學的核心是道德規則和義務，而德行倫理學所重視的是「我們要成為什麼樣的人？」此第三者由亞理士多德所代表的德行倫理學，在近期也漸受到學者的重視⁸。其緣由是道德之實踐，行為的自我約束，重點仍在於執行層面，而不應流於理論空說，這也誠如孔子所言：「吾欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也！」⁹而且以大多數儒家經典而論，應以第三派之德行倫理學，其性質較為接近。

至於第一派由康德所主張之規範倫理學，又可說是義務論倫理學，重視動機的純粹，不可夾雜絲毫功名利祿等人欲之私，在中國則以孟子所論最為精粹，而猶比康德更進一步。此因康德仍照顧西方宗教傳統，而保留上帝存在之預設，主張人不能認識物自身，以致無法安立主體性之故也¹⁰。至於第二派由邊沁所主張之功利主義（效益主義），在中國類似之者，也有宋代葉適、陳亮之事功學派，以與朱子學派分庭抗禮，然畢竟非中國學術傳統之主流思想。要言之，單從義務論倫理學或功利主義倫理學的立場，並不全然適合與《禮記》道德哲學接軌。至於德行倫理學的特色：

德行倫理學所要探討的主題是：如何培養德行卓越的人，也就是說，如

⁸ 其詳請參：林火旺，《倫理學》，新北，空中大學，1997年，頁155。

⁹ （漢）司馬遷，《史記·太史公自序》，臺北，鼎文書局，1979年。

¹⁰ 其詳參見：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁71-3。



何使人成就聖賢人格，因為具有這種人格的人，不但其行動會完全基於良善的動機，而且也可以成為他人效法的對象。譬如中國的孔子、孟子，西方的蘇格拉底、耶穌基督、印度的釋迦牟尼、甘地等。¹¹

如何培養德行卓越之人，在《禮記》中即以「修身」為核心，如何使人成就聖賢人格，則《禮記》全書所論均屬內聖外王之道，旨在使人成聖成賢。其中以作為《禮記》全書之體的〈大學〉、〈中庸〉二文最為重要，相關研究已多，本論文以擇其重點為主，不再詳論，而〈經解〉詳論六藝之教，入其國則其教可知的立論，值得探究。另外，有關社會組織的法典，可參考者有〈禮運〉，對比堯舜二帝的大同之世及夏商周三王的小康之禮治，講信修睦，修人十義等，以做為理想政治與現實政制之對照，二者相輔相成。〈樂記〉則論到禮樂刑政四達而不悖的政教措施，及重視性靜欲動之區別天理人欲，與防患於無形之樂教，頗值得關注。至於類似理想國者，又有〈王制〉，參考虞、夏、商、周四代之遺法，規劃帝國一統之制度，理想國般的精心設置，兼重政治措施與教化人民，理論上應教本政末，但施行上，卻是政先立而後教可行。以上所述，以篇幅所限，及已有許多專文探討，本論文中不擬詳論，但會酌情儘量參採《禮記》多數篇章予以探討。

基於上述考量，本論文分別從三個層面對《禮記》道德哲學作總體考察：其一、修身之道及君子之仁義德養；其二，禮樂教育與人格教育；其三，人格教育上之實踐印證。要言之，《禮記》思想通郵於儒學全體，窮盡天人關係之內涵，究明古今禮意之相紹，實應給予價值重估，闡發其現代意義。至於在研究方法上，將著重從德行倫理學「如何培養德行卓越的人」之視角切入，以展

¹¹ 林火旺，《倫理學》，新北，空中大學，1997年，頁155。



開論述。

二、《禮記》論修身之道及君子之仁義德養

上文提及德行倫理學，重在探討如何培養德行卓越的人，即如何使人成就聖賢人格，不但其行動會完全基於良善的動機，而且也可以成為他人效法的對象。以下即以理想的政治組織，如何借由忠恕之道及仁義等道德原則，達成目標。

至本節何以先言《中庸》、《大學》，則據王船山之主張，二文乃是《禮記》全書之體，「四十九篇皆為《大學》、《中庸》大用之所流行」¹²，必須將二文還歸《禮記》原書，透過《五經》之全，才能了解聖道之大，不可如其他註解書之權以朱子《四書章句集注》取代之，而略去二篇之註釋。

（一）從《中庸》、《大學》修身之道作為考察基點

曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」¹³此亦符合西方古諺所傳下來的黃金律：「你要別人怎樣待你，你也要怎樣對待別人。」¹⁴而〈大學〉言誠意慎獨時，是依盡己之忠而說，言治國平天下時，是依推己之恕而說，此對內、對外的開展，涵攝一切修己治人之學。而此亦是〈大學〉所說的「絜己之道」，〈大學〉曰：

¹² 參見：王船山，《禮記章句·中庸》，長沙，嶽麓書社，1991年，頁1246。

¹³ 引自：楊伯峻，《論語譯注》，臺北，華正書局，1990年，頁41-2。儒家認為忠恕二字是實行仁義的著手處，孔子定義恕之內涵為「己所不欲，勿施於人。而忠則是恕的積極一面，「己欲立而立人，己欲達而達人。」

¹⁴ 郭實渝等譯，Robert Paul Wolff 原著，《哲學概論》，臺北，學富文化事業公司，2001年，頁214。



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〉）

15

詩云：「穆穆文王，於緝熙敬止。」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。（〈大學·傳第四章〉）¹⁶

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〉）¹⁷

如眾所知，〈大學·經一章〉言三綱八目，明明德是修己，新民是治人，止於至善是道德實踐以最高善為目標。八目以修身為中心，前四目格物、致知、誠意、正心是修身的內容，後三目齊家、治國、平天下是指實踐之對象範圍。因此實則三綱只是一綱，八目只是一目，整體在闡釋一修己治人之道。

其次，〈大學·傳第四章〉則引述《詩經·大雅·文王》之第四章，說明文王的德行深遠，人格光明，勤謹於至善，毫不苟且，為止至善之證。而五倫之中，以仁、敬、孝、慈、信之五種德行為之，均能表現為至善。

同上所述，〈大學·傳第十章〉言及絜己之道，以矩量度方形為喻，以己心推人心，無不可得其正。領導者若能經由老老、長長、恤孤之示範，使人民

¹⁵ 岑溢成，《大學義理疏解》，臺北，鵝湖出版社，1994年，頁30-44。

¹⁶ 岑溢成，《大學義理疏解》，臺北，鵝湖出版社，1994年，頁54。

¹⁷ 岑溢成，《大學義理疏解》，臺北，鵝湖出版社，1994年，頁99-100。



感動而做到孝、弟、慈之德行，才有資格稱為「民之父母」。此意於〈中庸〉曰：

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〉）¹⁸

此段引述孔子之言，應以身作則，俾人改過向善即可，而非強制他人改善。故孔子猶自謙所行忠恕之道仍未臻完美，在平時即須反省當自處於子、臣、弟、朋友之身分時，能否言行一致，勉力實踐孝、弟、忠、信諸德性。

可見孔子所言修己治人的規模次第，極其完備，如〈中庸〉又曰：

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〉）¹⁹

親親與尊賢，即分別表現仁義之道德原則，欲修身須先知人，欲知人不可不知天，故儒者又重視由孝祭之道以安立宗教精神，如〈中庸·十九章〉言：

¹⁸ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，臺北，鵝湖出版社，1990年，頁47。

¹⁹ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，臺北，鵝湖出版社，1990年，頁181-2。



「明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！」²⁰因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，方可使人之超越情懷得到安頓，此即以孝道安定人生，而實即「思知人，不可以不知天」之義，亦是延伸孝道於天地父母之意。故於政治組織上，儒家首重德性之學，而又以修身為本，藉由智、仁、勇的生命德養，遂行人與人間之溝通，而發揮孝悌忠信之德行。

總之，儒家是以五倫之教建立為日常生活之軌道，而以忠恕之道及三達德，實現此平治天下的目標，而企望達致政治的最高理想。

（二）從〈表記〉、〈坊記〉探討仁義思想及君子之德養

〈表記〉、〈坊記〉二篇論及修己、治人之道，〈表記〉的內涵重在立本，而〈坊記〉是其輔助，作為末用；本末相資互成，若能兼善，則政道可立。〈表記〉載：

子言之：「歸乎！君子隱而顯，不矜而莊，不厲而威，不言而信。」

子曰：「君子莊敬日強，安肆日偷。君子不以一日使其躬儻焉如不終日。」

21

表達修身存誠之意，所言實涵有夫子自道之義，夫子周遊列國皆不見用，退而授徒著書，以修身見於世，在出處進退及言行語默上，顯示出自在自得的形貌。次則言君子莊敬日強的生活態度，對比小人的安肆日偷；其中關鍵在於道德主體能否慎獨存誠，以端莊敬慎的態度，嚴肅懇摯的情感意志，收攝形體，提撕精神。〈表記〉又載：

²⁰ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，臺北，鵝湖出版社，1990年，頁176。

²¹ 王船山，《禮記章句》，頁1317，1320。



子言之：「仁者，天下之表也。義者，天下之制也。報者，天下之利也。」
仁者，右也；道者，左也。仁者，人也；道者，義也。
今父之親子也，親賢而下無能；母之親子也，賢則親之，無能則憐之。
母親而不尊，父尊而不親。水之於民也，親而不尊；火尊而不親。土之
於民也，親而不尊；天尊而不親。命之於民，親而不尊，鬼尊而不親。²²

治理人民要體察民情，仁以綏之，義以裁之，尤其重視報施之義。因人情的表達須能適度得到回應及報償，使人民心無鬱結而得以不傷，又能互相勸勉向善。

第二則，「右」是順而利之，「左」是屈而成之。「仁」是愛的施行，體察人性所需，而制定法令以利益人民；「道」是客觀義道之實現，責求人民實行當盡的義務。畢竟人民是畏難苟安的，因此要糾舉匡正人民習欲言之偏差，使其勉強行仁，向善而趨，共同參與政治社會整體的人文化成。

第三則，以父母、水火、天地三者對比之例，說明不能兼備親、尊二德，因此領導者必須愛、敬合德，一方面頒布合適法令以養民、親民，另一方面從人文化成的角度，提攜人民共同參與歷史文化的搏造，教民以敬德祭祀鬼神，培養超越的道德意識、宗教意識。此即仁義並行，迭相主輔之道，兼用仁義禮樂以教化人民。〈坊記〉首段曰：

子言之：「君子之道，辟則坊與！坊民之所不足者也。」

大為之坊，民猶喻之。故君子禮以坊德，刑以坊淫，命以坊欲。²³

孔子認為君子之道，在於以禮正己率物，當民性至善時，天理人情能自我

²² 王船山，《禮記章句》，頁 1323，1325，1337-8。

²³ 王船山，《禮記章句》，頁 1213-4。



調節；唯當凡民不足以表現善性時，則須加以坊之，使其善性可以止惡。其間分為二等，一是君子須坊德之過猶不及而制之中；二是中人以下徇情而淫佚，或徇形而從欲，故必須用刑法禁制，而輔之以禮。²⁴因人欲如洪水猛獸，因應人情之下流，不得已時仍須藉禮以維護人情之困窮。〈坊記〉又曰：「子云：善則稱人，過則稱己，則民不爭，善則稱人，過則稱己，則怨益亡，詩云：爾卜爾筮，體無咎言。」²⁵遇有美善之事時，則稱道是別人所做，而遇有過失則歸咎於己，如此則可避免爭執，或抱怨不被重用。雖以古代聖王為例，實則可適用於任何人，如果能「善則稱人，過則稱己」，一方面表示尊重人，一方面表示自己虛心；尤其在任事方面，若能有成就時歸功於人，自然使人皆大歡喜；而若有過失，自己先承擔下來，也可使真正有過者慚愧而悔過。

三、《禮記》的禮樂教育與人格教育

德行倫理學認為行為者在從事任何行為時，應該具有良善的動機，除了自知應該做什麼之外，還應該擁有必要的氣質傾向、動機和情感。所以德行倫理學應重視情感、人格以及道德習慣²⁶。以理想的道德典範作為道德核心，不只是行為合乎義務就可以。以下即就禮樂教化及六經教育的層面加以探討。

（一）從〈哀公問〉、〈經解〉論及禮教與人格教育

禮教即禮的教育，為儒家對教育的泛稱。自周代在大學中教導貴族子弟學習禮樂的儀式與技能；孔子普及教育，有教無類，即以詩書禮樂做為教育內容，重點是透過經典教育，達致道德人格的養成，在禮的方面以《儀禮》為教材，

²⁴ 以上解說參酌船山見解，見王船山，《禮記章句》，頁 1214。

²⁵ 王船山，《禮記章句》，頁 1222-3。

²⁶ 詳見林火旺，《倫理學》，新北，空中大學，1997 年，頁 155-6。



禮教的功效被視為涵蓋宗教、政治、社會、家庭倫理等各層面，如《禮記·哀公問》中記載孔子曰：「非禮，無以節事天地之神也；非禮，無以辨君臣上下長幼之位也；非禮，無以別男女父子兄弟之親、婚姻疏數之交也。君子以此為尊敬然。²⁷」即是視禮教為化民成俗、安上治民的不二法門。

《論語·為政》中，孔子強調：「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。²⁸」認為只以刑罰、政令導正人民，人民為求免罪而無知恥改過之心，反不如德治、禮教能深入人心，達致教化的功效。又《論語·季氏》中孔子也說：「不學禮，無以立。²⁹」可見禮教是培養健全獨立人格的最佳教育方法，而且可藉以衡量一國人民性情涵養之成功與否。

例如《禮記·經解》強調入國知教，認為每部經書有其獨特性質，其教化作用也隨之而異，周代各諸侯國有其側重的經書學習，表現在人民言行以至好尚。〈經解〉所載孔子之言：

入其國，其教可知也；其為人也：溫柔敦厚，《詩》教也；疏通知遠，《書》教也；廣博易良，《樂》教也；絜靜精微，《易》教也；恭儉莊敬，《禮》教也；屬辭比事，《春秋》教也。

故《詩》之失，愚；《書》之失，誣；《樂》之失，奢；《易》之失，賊；《禮》之失，煩；《春秋》之失，亂。

其為人也：溫柔敦厚而不愚，則深於《詩》者也；疏通知遠而不誣，則深於《書》者也；廣博易良而不奢，則深於《樂》者也；絜靜精微而不賊，則深於《易》者也；恭儉莊敬而不煩，則深於《禮》者也；屬辭比

²⁷ 王船山，《禮記章句》，頁 1180。

²⁸ 楊伯峻，《論語譯註》，臺北，華正書局，1990 年，頁 12-3。

²⁹ 同前引註，頁 185。



事而不亂，則深於《春秋》者也。³⁰

認為每至一個不同國度，都可看出當地人民所受到的禮教涵養，及人格的穩健成熟度。禮教自上頭實施，人民習性則在民間社會養成，因此屬於根源處的教育，是否正道淳厚，而非淫邪疵亂，則非常重要。統而言之，立教之道完全由《六經》決定，學習者馴習而涵泳於其中，在無形中變化其氣質，其成效各因經典之別而可快速看出不同特色。其次，六經之教旨中正無偏而可相互彌補，本是無有過失的，但若教不得法，仍會有過失。依王船山之意，《六經》可分三組予以區分³¹，《易》談天人之際，不可由平常之見聞去徵索；《禮》、《樂》由文生情，禮文樂貌顯明，而情意則屬隱微；《詩》、《書》、《春秋》則根據昔人文辭與行事而保存之，提供學習者自擇，倘使立教者不能熟習聖人原初旨意，而拘執文字，學習者將無法掌握其中旨趣，而有各種不同的缺失。

因此，學習經典最好的狀況是，立教者掌握經典旨意而避免其可能之缺失，能揀擇其中精華而得其實質，《六經》之教材本身是為使學習者窮理盡性，原無過失，立教者是否能夠掌握經典精意，用大中至正的矩矱引導學習者，讓人感發興起至善的心意，才是風俗完美的保證。³²當然，文中所指的缺失，指的是不善學者的缺失，不是經書本身的缺失，若學六經典能深知其義，則其人有得而無失。

其中孔子特別重視禮教的價值，而且一生以知禮著稱。孔子在春秋末世、禮壞樂崩之際，參觀、訪問、蒐集各種禮儀資料，進行廣泛深入的研究。故孔子一方面以禮教培養弟子成為「君子」之健全人格，另一方面也強調禮教具有

³⁰ 王船山，《禮記章句》，頁 1171-3。

³¹ 同前引註。

³² 按以上說解，酌採船山注解《禮記》之旨意。



博貫、衡斷、博學所得之作用。《論語》中顏回屢言孔子「博學於文，約之以禮」。孔子重視禮教的程度，甚至在奔走列國之際仍未曾停止，如至宋國時，猶與弟子習禮樹下，孔子死後，諸儒仍講禮於孔子家，³³由此可見孔子精神、學術、生活、思想所寄託者均在於禮，禮教的意義與價值實值得國人加以重視。

另外，《禮記·文王世子》也說明教導世子的重要性，即同時在說如何教導士人，其方法是平素即須教導以中和孝友之道，培育良好德性，並依四時所宜，令太子受教於國學，與眾士為伍，並輔之以師保，藉由禮樂儀節的演習成就其德行。《禮記·文王世子》云：

凡學（同「敦」，為「教」之義）世子及學士，必時。春夏學干戈，秋冬學羽籥，皆於東序。……胥鼓南，春誦夏弦，大師詔之。瞽宗秋學禮，執禮者詔之；冬讀書，典書者詔之。禮在瞽宗，書在上庠。³⁴

在四季之教學內容各有所著重，即詩、樂、禮、書之不同，且各有專人職司，「必時」強調「及時法」教學的重要性，如同〈學記〉「當其可之謂時」之教學原則。³⁵更大特色為樂舞屬為教學之重要內容，而不僅限於經典教育。由於世子須與眾士共同受業於大學，因此教育世子即同樣是在說明教士之法，配合當時的政治組織，顯示出貴族教育的特色。綜合上述，無論對於貴族，乃至對於一般人民，同樣都重視經典教育。而且，重視情感、人格以及道德習慣的養成，頗為符合德行倫理學的要義。

³³ 二事分見於：(漢)司馬遷，《史記·孔子世家》，臺北，鼎文書局，1979年，頁1920，1946。

³⁴ 王船山，《禮記章句》，頁507-8。

³⁵ 除了及時法之外，此處亦有另解。例如孫希旦認為：「必時，必因其四時所宜。干戈，武舞；羽籥，文舞也。武舞發揚，陽之屬也，故用春夏動作之時教之；文舞安靜，陰之屬也，故用秋冬安靜之時教之。引自：(清)孫希旦，《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990年，頁555。



(二) 從〈禮運〉、〈樂記〉探索禮樂教育及陶冶性情之意涵

〈禮運〉提到禮的功能是「承天之道、治人之情」，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圍，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，殫於地，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。³⁶

禮的制定須順承天道，以治理人情，因天道是禮的形上依據，禮乃成為政治安定與否的關鍵。其次，禮是通連人的生命與天地萬物鬼神為一體的，亦有其形上依據及宗教功能，分言之，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，各種禮儀發揮實質功能，正是國家能正常運作的原因。至於疏導人情之緣由及方式，可以參酌〈樂記〉之相關論述。

〈樂記〉作者認為血氣和心智，都是凡民生而具有的本性，容易接受外物感應，進而形成心意活動。另一方面，又因音樂之感應能通達人心深處，如能善加應用，必可移風易俗，否則其後果不堪設想。故藉此說明樂教的內容和方法，及其預期效果。

首先，〈樂記〉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。³⁷」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《禮記·三年問》曰：「有知之屬莫不愛其類。³⁸」

³⁶ 王船山，《禮記章句》，頁 540-1。

³⁷ 王船山，《禮記章句》，頁 920。

³⁸ 王船山，《禮記章句》，頁 1432。



則心知不只是理智，且涵愛心，同於孟子所說的性之仁端。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，又因後天習氣移轉，故須慎重其感受，善加調治，以恢復純潔善良的本性。此意於〈樂記〉曰：

是故志微噍殺之音作，而民思憂。譁諧慢易、繁文簡節之音作，而民康樂。粗厲猛起、奮末廣貴之音作，而民剛毅。廉直、勁正、莊誠之音作，而民肅敬。寬裕肉好、順成和動之音作，而民慈愛。流辟邪散、狄成滌濫之音作，而民淫亂。³⁹

文中依序用哀、樂、怒、敬、愛、喜等六種例證，說明音樂真正、淫靡的節度，對於心術的善惡好壞之不同影響。係因聲音、容色對於耳目感官而言，本不待往取而自入。而音樂以何種方式感動人，人心即以何種方式回應之；心術既異，風俗即成，故古聖王對於樂教特別慎重。〈樂記〉續曰：

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。」⁴⁰

認為先王依據天理渾然之情性，稽考禮義，釐定貴賤之規範，大小、多寡之度數；配合剛柔、陰陽之原則，經由仁義禮智信之常行，所制定出中正平和的音樂，能使人人藉以體認自我性情，各安其本分。

³⁹ 王船山，《禮記章句》，頁 921。

⁴⁰ 王船山，《禮記章句》，頁 922-3。



然後，設置學習的等級，依據年齡大小、才質高低，節奏的深度、廣度。並且從舞容體認外在的情致文采，品味內蘊的仁厚道德。另外，藉由十二音律次第、樂曲的終始條理，取象人事中親疏遠近、長幼男女的道理。因此，藉由對人性的認識，導引出一套有關樂教的具體作法及其預期成效。觀賞音樂，可以對人生獲得深切的體認。

綜合以上三段文字之論述，可知〈樂記〉如何經由對人性內涵、血氣心知的認識，導引出一套樂教的具體作為及其預期成效。而從人情的感應調節做為出發點，也是深明心理學的驗證。

四、《禮記》在人格教育上之實踐印證

根據德行倫理學，一個人是什麼樣的人會呈現在其行為之中，和目的論或義務論相比較，德行倫理學強調道德應該重視人的性格特點、氣質，而非行為的規則，應該重視人的德行，而非應履行的義務，也就是說，以德行為本，對行為者的判斷為主，而對行為的評價則次之。⁴¹此意在〈學記〉、〈冠義〉、〈昏義〉，均頗重視成人之教，以及人在倫理體系中的中心地位。

（一）從〈學記〉、〈冠義〉、〈昏義〉看對於成人之教的重視

〈學記〉頗重視知識及道德並重的教育，在小學七年及大學九年的各階段視導教育，最後要求對所學知識融會貫通，並且在德行上要具有獨立人格，不致隨波逐流。〈學記〉曰：

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

⁴¹ 林火旺，《倫理學》，新北，空中大學，1997年，頁154。



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。⁴²

其中「離經、敬業、博習、論學」屬智育；而「辨志、樂群、親師、取友」屬德育。小學七年為小成，其驗證是學問深造有得，能與人論辯是非；德行上能辨別好壞，善擇益友。大學九年為大成，須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。如此的大學教育才能夠培養優秀領導人才，足以教化人民，移風易俗，使天下歸心。

另就禮儀層面，又重視冠禮之成人教育功能，首先須有標準之衣冠服制，而且言行不苟；又須在與人交接之際，皆能親親、貴貴、長長，禮儀不失。其中意義在於揭示人之所以為人，亦即人、禽之辨。〈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。……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。⁴³

首句強調「人之所以為人」，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。若外在形象能自樹立，則可進而追求「正君臣，親父子，和長幼。」於五倫中恰如其分地與人交往。因此，能實踐孝弟忠順之禮行，符合人倫之禮，才是標準的成人，

⁴² 王船山：《禮記章句》，頁 872。

⁴³ 王船山，《禮記章句》，頁 1505-8。



也才有資格服務社會，管理別人。當然，冠禮還重視尊祖敬宗，背負提倡歷史教育的任務。對於君子人格的養成，具有極為重要的價值意義。

又，婚禮是成家之禮，是人類所有世代的起源。一則成二姓之好，橫向地連繫不同家族，以凝結社會組織。二則章男女之別，立夫婦之義，縱向地傳宗接代，延續後嗣。因此婚禮是所有禮儀的基礎。《禮記·郊特牲》曰：

天地合而後萬物興焉，夫昏禮，萬世之始也，取於異姓，所以附遠厚別也。……男子親迎，男先於女，剛柔之義也。天先乎地，君先乎臣，其義一也。執贄以相見，敬章別也。男女有別，然後父子親；父子親，然後義生；義生然後禮作，禮作然後萬物安。無別無義，禽獸之道也。⁴⁴

婚禮之進行由男方採取主動，符合剛柔屈伸之理；又於納幣時不說謙讓之辭，符應婦人以信事人的美德。至於親迎奠鴈，係因鴈鳥雌雄相守一生，表示敬慎鄭重，確立夫婦之義。婚禮的最終成效是親和團結，父子間更加親愛篤厚，君臣上下各安其位，因此婚禮可以說是奠定所有禮儀的基礎。

（二）從〈曲禮〉、〈儒行〉看君子人格的典範

由上文所論「成人之」之義，即是養成君子人格，其要領則以修身為核心。如《禮記·曲禮》云：「修身踐言，謂之善行。行修言道，禮之質也。」又言：「博聞強識而讓，敦善行而不怠，謂之君子。⁴⁵」都很言簡意賅地說明君子人格養成之要旨，修身並非空談，而是要敦篤地踐履實行之。

〈儒行〉為《禮記》第四十一篇，其內容係假託孔子之言，首段為緣起，

⁴⁴ 王船山，《禮記章句》，頁 656-7。

⁴⁵ 王船山，《禮記章句》，頁 15、63。



說明何以孔子為魯哀公陳述儒者之行，後文共列十六則，依序為自立、容貌、備豫、近人、特立、剛毅、自立、仕、憂思、寬裕、舉賢援能、任舉、特立獨行、規為、交友、尊讓等，最末段則為孔子為儒下定義，總結今儒之處境及哀公之感悟。其中文辭重複，及誇大之論，昔儒多有負評。王船山即頗為貶斥此篇文字：

詞旨誇誕，略與東方朔、揚雄俳諧之言相似。藍田呂氏以謂「有矜大勝人之氣，無從容深厚之風，與不知者力爭於一旦，蓋末世儒者將以自尊其教而託為聖人之言，有道者不為也。」其說是已。……

蓋於戴記四十九篇之中獨為疵戾，而不足與五經之教相為並列。今姑為通其訓詁之可通者，而複者終不能為之序，窒者終不能為之疏，則亦姑闕之焉可矣。⁴⁶

船山贊同呂大臨之見解，或許由於戰國末世之儒者，因被世人所輕視，為了自尊其教，託辭為孔子與魯哀公之對話，此文雖義旨疵戾，仍為漢代儒者收錄於《禮記》之中。其實吾人今日平心論之，文中亦不乏有合乎義理者，⁴⁷仍值得參考。例如舉賢、交友之條例言：

儒有內稱不辟親，外舉不辟怨；程功積事，推賢而進達之，不望其報；君得其志，苟利國家，不求富貴。其舉賢有如此者。

合志同方，營道同術；並立則樂，相下不厭；久不相見，聞流言不信。

⁴⁶ 王船山，《禮記章句》，頁 1457。

⁴⁷ 例如孫希旦曰：「竊意末世儒者將以自尊其教，謂『孔子言之』，殊可疑。然考其言，不合於義理者殊寡，學者果踐其言，亦不愧為儒矣。」引自：（清）孫希旦，《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990 年，頁 1398。



其行本方立義，同而進，不同而退。其交友有如此者。⁴⁸

前一則說明稽考其人才之功績而推薦之，不避親怨；而所推薦賢者輔佐國君得遂其志，而不求賞賜報酬。後一則言志同道合者，能交相請益，久而相敬。可進益則互相切磋，不能則亦不強求。其他如寬裕之條例說到「博學而不窮，篤行而不倦。」任舉之條例說到：「儒有聞善以相告也，見善以相示也，……久相待也，遠相致也。⁴⁹」說明儒者互相保任薦舉時，能禮讓賢者先己而行，具有望賢殷切，雖遠必招致的胸懷。最末一則尊讓之條例言：

溫良者仁之本也，敬慎者仁之地也，寬裕者仁之作也，孫接者仁之能也，禮節者仁之貌也，言談者仁之文也，歌樂者仁之和也，分散者仁之施也，儒者兼此而有之，猶且不敢言仁也，其尊讓有如此者。（船山注語：此節備言眾德而以仁為主，幾於有本之言，而以溫良為仁之本，不敢言仁為尊讓，則固未善知仁，而託於聖人之言，其妄甚矣。）⁵⁰

雖然對以上這一條目船山褒貶互見，但是基本上只是嫌其無本，而就內容而言，則尚有可採之處，吾人若客觀而論，以上對仁之諸般描述，頗有統合之意味，仍顯示正面意義。要言之，〈儒行〉對於人格典範的說明，雖非全部符合儒家義理，而如何分辨其間義理精粗，辯證地探討而澄清之，應是未來值得深研的議題。

從以上可知，若以動機論的立場要求儒者，其標準須極為嚴格；若以結果論的立場要求之，則見仍有頗多可取之處。一般道德哲學之研究者以往多以此

⁴⁸ 王船山，《禮記章句》，頁 1462，1464。

⁴⁹ 王船山，《禮記章句》，頁 1461，1463。

⁵⁰ 王船山，《禮記章句》，頁 1465。



二者對立而論，其實是各有所見。這也是何以本文認為德行倫理學值得參考的緣由，重點是如何可以抉發《禮記》的思想精華，並不必拘泥於倫理學的任何家派。而此甚至可作為中西哲學會通的案例，此或許就是《莊子·齊物論》所說的「兩行」，或者「莫若以明」的精義了。

五、結語

牟宗三先生認為儒家道德哲學的特色，即在於政治社會組織的肯定及其實踐旨趣，此即內聖外王之道，及體用合一之旨。《禮記》中的〈中庸〉、〈大學〉、〈樂記〉等篇，與《易·繫辭傳》同樣做為早期儒家思想發展第二階段之重要文獻，其思想直接承繼孔、孟、荀精神而發展，並為儒學在漢代形成禮俗傳統，而且延續至清末，二千年來，成為穩固社會基礎的重要力量，《禮記》一書可謂具有關鍵地位。

以上考察《禮記》之道德哲學，分別從三個方面：其一，修身之道及君子之仁義德養，以《中庸》、《大學》的修身之道，及〈表記〉、〈坊記〉的仁義思想作為立論依據。其二，禮樂教育與人格教育，以〈哀公問〉之禮教，〈經解〉、〈文王世子〉之經典教化及〈禮運〉、〈樂記〉之調節人情，作為考察重點。其三，人格教育上之實踐印證，從〈學記〉、〈冠義〉、〈昏義〉對於成人之教的重視，再從〈曲禮〉、〈儒行〉察考君子人格的典範驗證。

鑑於以往道德哲學較多偏重從規範倫理學（義務論），或是從功利主義倫理學（目的論）的立場探討，二者呈對比的狀態，常有非此即彼的緊張感存在。本文為適應《禮記》之內容特性，也嘗試兼從德行倫理學的角度思考，認為三種倫理學的立場皆各有所見，因為儒學既重視道德動機的純正，也重視行為結



果的善成；同時對於人格養成，即如何培養德行卓越的人，也同樣重視。總之，筆者認為若能融攝西方三種道德哲學之不同立場，或者較側重從德行倫理學之視角，以論《禮記》之道德哲學，是頗為恰當的。

經由以上論述，對於儒學內聖外王之道，修己治人之方，已有一具體而微地闡釋；本文所運用之經典，也儘量涵蓋《禮記》全書之重要思想篇章，使其思想層面從內到外，由人至天，無所不包，應足可借鑑作為研究新儒學在現代開展之參考，提供繼續深入考察的基點。尤其期待能使得禮之內在精神層面，做超越古今的繼承，成為改善現代社會的重要課題。

六、參考文獻

- (漢)司馬遷，《史記》，臺北，鼎文書局，1979年，頁3297。
- (唐)孔穎達，《禮記正義》，《十三經注疏》，臺北：大化書局。
- (宋)朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1996年。
- (元)陳澧，《禮記集說》，南京：鳳凰出版社，2010年。
- (明)王夫之，《禮記章句》，（《船山全書》第四冊），長沙：嶽麓書社，1991年。
- (清)孫希旦，《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990年。
- (清)朱彬，《禮記訓纂》，北京：中華書局，1996年。
- (清)杭世駿，《續禮記集說》，臺北：明文書局，1992年。



- 王夢鷗，《禮記校證》，臺北：藝文印書館，1976年。
- 王 鏗，《「禮記」成書考》，北京：中華書局，2007年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年。
- 牟宗三，《歷史哲學》，台北：臺灣學生書局，1978年。
- 牟宗三，《道德的理想主義》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 牟宗三，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1974年。
- 任繼愈，《中國哲學發展史·秦漢》，北京：人民出版社，1985年。
- 岑溢成，《大學義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，1994年。
- 林火旺，《倫理學》，新北，空中大學，1997年。
- 周何，《禮記——儒家的理想國》，臺北，時報文化出版公司，2012年。
- 高明，《禮學新探》，臺北，臺灣學生書局，1984年。
- 陳章錫，《禮記道統觀與政教思想》，臺北，五南圖書出版公司，2018年8月。
- 郭實渝等譯，Robert Paul Wolff 原著，《哲學概論》，臺北，學富文化事業公司，2001年。
- 曾昭旭，《王船山哲學》，臺北：遠景出版事業公司，1983年。
- 楊伯峻，《論語譯註》，臺北，華正書局，1990年。
- 楊祖漢，《中庸義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，1990年。



文學新鑰 第 29 期

龔建平，《意義的生成與實現——「禮記」哲學思想》，北京：商務印書館，
2005 年。

