

從〈禮運〉篇探索孔子思想

陳章錫

四海工商專校專任講師

論文摘要

《小戴禮記·禮運》篇首大同章一向受到學者重視，但是常被孤立地探討，並常被懷疑非孔子之言，亦非儒家思想，本文除將對此現象略作澄清，另主張「大同」與「小康」須當做一整體來看待，且配合〈禮運〉全文去掌握其思想。本文共五段，第一段先舉證說明大同，小康係明確地表達儒家思想，且應為孔子思想所涵，與〈禮運〉全文合為一有機體。其次說明話題的由來，係因孔子慨歎魯君僭用天子的兩觀，乃引發對二帝、三王時期，大同、小康之世的嚮往，立志要實現此理想治世。第二段對大同、小康的思想內容加以分析、比較，說明二者相為表裏，互有抑揚，強調小康是達致大同的唯一途徑，又引用王船山、唐君毅二先生的見解作為參證。第三段說明小康之世以禮治國，端在承天之道、治人之情。而教化人民的諸禮儀中，以祭禮最為重要，在致敬鬼神時，得以澈通生死幽明的阻隔。第四段說明三代禮儀迭有因革，背後則始終有禮意貫串其間，此則仁心義質，良心善性。由是溯禮之源於大同之世，從此「禮」即運行於歷史之中，與文明俱在。第五段則對全文論述作一總結。

關鍵字：

禮運、大同、小康

一、大同、小康為儒家思想

(一)大同小康合為一體，並呼應禮運全文

《小戴禮記·禮運》篇歷來備受重視，尤以首段提出「大同」的理想社會藍圖，在二千年來時局動盪頻仍、太平難期的境況下，益加令人神往。不過從宋代以來就有不少的思想家，對於「大同」章是否為孔子思想提出質疑（註1），本文即針對此點試作澄清，說明「大同」章應還歸〈禮運〉原文脈絡，作通盤性地了解（註2），經略為疏通其義後，仍可看出「大同」章應為孔子思想所涵，實不宜撷取一、二字詞，割裂片段文句，武斷地判別其思想歸屬。

首先，「大同」必須配合「小康」，二者交養互動，相輔相成，不宜分看（註3），而且「小康」的重要性不下於「大同」，其以禮義治天下國家的內容，是實現「大同」理想的唯一具體可行的辦法。衡諸〈禮運〉後段文字幾乎全在探討禮義之道可知。（註4）何況堯、舜二帝的「大同」階段，雖備受孔子稱道，不過，「小康」之世的禹帝也受到孔子贊嘆說「吾無間然矣」（泰伯），而「郁郁乎周文，吾從周」（八佾），「久矣吾不復夢見周公」（述而）等語，更可證明「小康」之世禮樂之治的重要，不宜妄加貶抑。

其次，「大同」章的思想無可諱言地受到諸子的影響，並

面對挑戰，作出回應，使儒學得以繼承孔子思想的根本方向，進一步充實發展及完成。（註5）此在《禮運》篇所展現的系統規模，與《禮記》中的《中庸》、《樂記》、《大學》等文，具有同等的地位價值。受諸子影響部分、例如「大同」二字首見於《莊子·在宥》：「大同乎泮溟」，「合乎大同，大同而無己，無己，惡乎得有有。」《墨子》說：「尚同」，可見「大同」或「同」字，並非一家一派所專用，反而是孔子說：「君子和而不同，小人同而不和。」（子路）視「和」為比「同」更高的觀念，「同」是個貶義詞。「選賢舉能」的觀念應是《墨子·尚同》：「選天下之賢可者，立以為天子」，不同於儒家說「尊賢」。但就「大同」章所描述的思想，內容而言仍是孔孟思想所涵，因孔子本就志在「天下有道」，「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（公治長）孟子也說：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」（梁惠王）因此，《禮運》篇的作者被判定是在戰國末年到漢初之間的孔門高弟（註6），也許和《莊子·天下》的創作者相去不遠。因為在思想史上必須回應道、墨、法、雜、農等諸子的挑戰及問難，就從儒家立場，紹繼周文的「禮義之道」所作一總括式的說明。全文組織嚴謹，內容詳瞻，充分完整地融攝孔、孟、荀以來所堅持的儒家立場及理想色彩，並清楚地闡述了為達成理想目標，所須注意的實現方法及途徑，具有完整的理論建構及思想體系。

（二）孔子嘆魯之僭禮及志於大道

《禮運》起首便記載：「昔者仲尼與於蠟賓，事畢，出遊於觀之上，喟然而嘆。仲尼之嘆，蓋嘆魯也。」追敘事由，談到孔子參與蠟祭之後，出遊觀上，因天子才有兩觀，魯君卻僭設之，不禁喟然歎息，其意謂魯國徒具外在禮文，昧於了解禮的實質。這種慨歎頗為常見，例如《論語》載孔子曰：「禘自

既灌而往者，吾不欲觀之矣！」（八佾）原來「禘」是天子才能與行的大祭之禮，周成王曾因周公旦功勳莫大，特許他舉行禘禮，可是後來的魯君仍沿此慣例，僭用周禮，頗令重視「正名」思想的孔子不以為然。

《禮運》又載：「言偃在側，曰：『君子何嘆？』孔子曰：『大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。』」其中「有志焉」三字頗值得注意，孔子曾說：「志於道」、「志於學」（分見述而、為政），理想世界的實現，端在吾人當下有此一念去實現「小康」，就可逐步求達於「大同」之世。孔子曾說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！」（述而）由此一念自覺的當下呈現，其實即可判斷大同章為儒家思想無疑。《禮運》後文記載「大同」、「小康」的內容，於下段試作分析。

二、大同、小康的思想內涵

（一）大同、小康的內容特點

大道之行也，天下為公，選賢與能，講信脩睦。故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜、寡、孤、獨、廢、疾者皆有所養，男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力，惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉。是謂大同。今大道既隱，天下為家，各親其親，各子其子，貨力為己，大人世及以為禮，城郭溝池以為固，禮義以為紀。以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇、知，以功為己。故謀用是作，而兵由此起。禹、湯、文、武、成王、周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也。以著

其義，以考其信，著有過，刑仁講讓，示民有常。如有不由此者，在勢者去，眾以為殃。是謂小康。

大同世界屬於禪讓政治，講信修睦，人人各得其所，民物土宜各得其安，沒有爭奪相殺的情事，不須法令刑法。此中所描述的美好社會景況，只是儒者託古立象，不必真有其事。（註7）美中不足的是缺乏具體實踐步驟，純粹只是一幅空想的美麗圖景，這可看做是戰國時代亂世人心的共同憧憬，促使思想家們將「大同」設定為共同目標的。因此更重要的是必須根據接續在「大同」之後的「小康」的描寫，才有可能真正實現大同之治。從中可明確地看出儒家的思想特點，並不似其他思想家只是空想一美好世界，而是必須提出具體方法步驟，剋就眼前的政治社會人倫，從己身出發，積極參與投入人文世界的創造。所以唐君毅先生說：「大同揚中有抑，小康抑中有揚。」（註8）此當是有本於王船山之言：「大道之行，三代之英，相為表裏，所以齊天下而共由於道，其繼起為功而不可廢者有如此，禮喪而亂，文具徒設，則大道之精意俱泯，聖人之所由歎也。」（註9）可見大同，小康二者相為表裏，互有抑揚，前者提出理想，後者照應現實，二者會同才能表達儒學精義。

小康之世若具體分析其特點，約有數端，敘述如下：(1)採用世襲制度移轉政權，配合深池高城作合理防護措施，再用禮義作為治權的紀綱。(2)端正人倫，安排每個人的份位；設立制度，以功名砥礪有勇有知的賢才晉用，此中兼含主觀道德生活的踐履及客觀道德事業的創建。(3)小康之世所秉持的道德原則

是：「著其義，考其信，著有過，刑仁講讓，示民有常。」藉以揭示客觀的道德標準，使人民知所遵循。船山解曰：「表著其所以然之理，而顯之於事，使民喻之也。」可供參考。「義」是「禮之精意」，亦即仁心內蘊，誠於中形於外，以禮

讓作為治政原則。《論語》中記載孔子說：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉！」（衛靈公），與小康所言道德原則意旨相同，可以清楚地對照。(4)末二句說到有不服小康禮義之治者「在勢者去，眾以為殃」，則是兼採刑政作為禮樂之輔，本末相資，恩威並用。《論語》載孔子曰：「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。」（為政）以對比說法強調以德、禮治政的優先性，而「小康」之說刑政，顯然已融攝了戰國時法家的觀點，時代應較晚出。

(二)王船山、唐君毅先生的深入詮釋

王船山於《禮記章句·禮運》中比較大同、小康二者的差異時說：「大道之行，民淳則政可簡，為之上者恭己無為，而忠信親睦之道自孚於下土。三代以降，時移俗異，民流於薄而精意不足以喻，故王者敷至道之精華制為典禮，使人得釋回增美而與於道，蓋其術之不同，由世之升降，而非帝王之有隆污也。能逮夫三代之英，則大道之行不遠矣，故夫子之志一也。」（註10）文中認為大同、小康的差異在於凡民，而不在王者，只是時移世異的因應措施，大同之時民心淳厚，小康之時流俗蔽固，好惡私、風俗薄。船山後文會舉「禹欲授益而百姓不歸」及「周公總己而四國流言」二例加以證明，是故王者乃須因應人情加以對治。公天下雖已不可能直接實現，但仍可藉由三代小康之世的禮治措施，逐步實現而上達於大同之境地，而若捨棄小康之治也不可能達到大同。此根據《禮運》後文所論都屬禮義之道，以及《論語》中孔子所說「郁郁乎周文，吾從周。」（八佾）稱美堯舜之外，也對禹、文、武多有贊美之詞，足可證明小康憑藉禮樂刑政的具體實現歷程，才是到達大同理想，使人人各得其所的不一法門。上引船山文末句

云「夫子之志一」，其中「志」字是了解大同、小康爲儒家思想的關鍵，呼應前文孔子所言「大道之行也，與三代之英，丘末之逮也，而有志焉。」《論語》中載孔子曰：「志於道」（述而），及自言其志曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（公治長）當可肯定「大同」爲孔子思想所涵無疑，即使《禮運》的作者可能是戰國末期的儒者亦無妨。是以唐君毅先生乃發揮船山之義說：「禮運全文之旨，乃在說此大同之志，今唯存於吾人之志願之中。……必本此志，而更立禮義于此天下爲家之世界，以次第實現此志，以小之康，表現此志之大，然後此志之大，方得落實，乃不致虛大而空切。」（註11）於《禮記章句》中船山又釋「大同」之義爲「上下同於禮意」，而「康」爲「安」義，「小康」意謂「民不能康而上康之」，二者合釋曰：「大道之行，三代之英，相爲表裏，所以齊天下而共由於道也。」總之，大同、小康二者都是王者因應民情之厚薄，而因勢利導的不同措施。當然，「大同」之世並不符合歷史進化的觀點，應非歷史實景，純粹只是儒者「記古立象」之作法，用來象徵人類對未來生活的美好願望。

三、禮以承天之道，治人之情

在聽完孔子所述對大同、小康的嚮往，及志在實現此二帝、三王之治之後，《禮運》又記載：

言偃復問曰：「如此乎禮之急也？」孔子曰：「夫禮，先王以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生。《詩》曰：『相鼠有禮，人而無禮，人而無禮，胡不遄死？』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。」

承上文知大同、小康分別代表理想目標及現實途徑，而「禮」之迫切及其可貴之處，在於它是「天道、人情」的中介。文中「承天之道」說明政治的理想目標是效法大同之天道的流行，而「治人之情」則說明小康是以禮義治政，方能上迄大同之境，不然，連小康也不保。

文中分成三部分，(1)禮係用來上體天道，下治人情，故船山云：「天道、人情乃一篇之旨。」（註12）禮是大同、小康所以成功的關鍵，故船山又云：「天道之治忽則同異康危之所自分，斯以爲禮之所自運而運行於天下者也。」（註13）可見禮是治政的重要把柄，禮治的成敗得失，更是當政者生死存亡的關鍵所在。(2)禮有本源及未用，上則本之於天道天理，下則效法大地載育萬物使各遂其生。人則藉「禮」居中裁成輔相天地，體認其創造性以安頓一民物，即以自身爲榜樣，藉禮文呈顯教化作用，向人民揭示禮儀的實質爲何。聖人以禮儀教化人民，不只是橫面地由內到外，藉冠昏射鄉朝聘，成就人間關係，穩定人倫份位。更須藉喪祭之禮，滿足人心縱通天人古今上下幽明的宗教意識，表達對無限者的崇敬與對祖先的感念。(3)諸種禮儀以「祭祀之禮」最爲重要，其用意不在外在的儀式形式，而在於致敬於鬼神，澈通死生的界限，當人的精神向天地祖先之神靈致其誠敬時，便使幽明不隔，古今同在，有限通於無限。《論語》中說：「祭如在，祭神如神在。子曰：吾不與祭，如不祭。」（八佾）就表示於祭典中應體當面致其誠敬。孔子又對禹無間然，稱道：「菲飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫。」文中讚美夏禹自己惡衣惡食而盡力於國政的教化與經濟力。可見禮須作爲政治的指導原則，其要旨在於上通於形上之理，保持基本的敬畏與深摯的憂患意識，而不可以一己的口體享受爲重，小康六君子正

是人君應取法的對象。

由上可知「承天之道，以治人之情。」正所以表現禮的全體大用。天道的形上之理必發端於形下的存在面，使一一人物皆能順適得到長養化育。故王船山云：「理順則氣亦順，情和則體亦和。」而當政者的聖王藉禮以自正正人，讓人本其能自覺的仁心，修身明理，共與於人文世界的創造。王船山因此總結前文說：「三代聖王所以必謹於禮，非徒恃為撥亂反正之權，實以天道人情、中和化育之德皆於禮顯之，故與生死之故、鬼神之情狀合其體撰，所以措之無不宜，施之無不正，雖當大道既隱之世而天理不亡於人者，藉此也。」（註14）文中雖本《中庸》：「天命之謂性……君子慎其獨也。喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和，致中和，天地位焉，萬物育焉。」之思理，但未始非孔子「人而不仁，如禮何！」（八佾）之思想所涵，要之，禮須以仁心善性中體為內在依據。雖然《中庸》是從客觀的天道天命說到人主觀的修養，與孔子「踐仁以知天」，孟子「盡心知性知天」（盡心上）由人說到天不同，但孔子也說「天生德于予」（述而），具有超越意識，說到天與人的互相喻解。由此也可證明《禮運》文雖晚出，但仍是本著孔子思想往前推進。

四、禮之始源及其運行

(一) 因革提益間蘊藏不變之禮意

《禮運》又記載在時代轉移中因革損益背後有其精神命脈。例如：

言偃復問曰：「夫子之極言禮也，可得而聞與？」孔子曰：「我欲觀夏道，是故之杞，而不足徵也，吾得《夏時》焉。我欲觀夏道，是故之宋，而不足徵也，吾得《坤

乾》焉。《坤乾》之義，《夏時》之等，吾以是觀之。

呼應上文「承天之道，治人之情」二句，以夏、商二代印證。同《論語》中孔子所言：「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。」（八佾）孔子實能說出夏、商二代制禮的精意，只是典章文物與大賢兩項不足作證罷了。孔子於夏時了解四時運轉的程序，因夏治歷以授民時。於殷體現事物變化的道理，因殷易歸藏首坤次乾。二者正是先王制禮的本原，故王船山《禮記章句》說：「於夏時、坤乾得禮意者，所謂承天道以治人情也。韓起見易象與春秋，而曰周禮在魯，亦此意與！天之時、地之義為先王制禮之本原，則三代之英載大道之公以行，益可見矣。」由此可見在時代變換中，其後有一脈相承永不可變的精神蘊藏其間，因此大同、小康二階段實相為表裏，「禮所自始實創於大同之世」。小康之世民俗澆薄，民不能自盡自安，「故王者敷治道之精華制為典禮」，用以安頓凡民，不若大同之世「上下同於禮意」，由此可見大同、小康之別，不在上位者，而是在民心厚薄不同。因此，孔子說：「周監於二代，郁乎文哉，吾從周。」（八佾）其實已不只是繼承周文，而是從根本上闡發人心之仁，賦予周文禮樂以源頭活水。

(二) 禮之始與禮之運

雖然「禮」主要運用在「小康」的世代，其實禮的來源甚早，可以追溯到「大同」之世，只因當時民淳政簡，不須等待聖王教治，行為已然合乎禮意。再說「禮」是中華文明的表徵，是民族集團生命在歷史實踐過程中的整體業績。包括文化內涵的各個層面，諸如宗教、政治、軍事、倫理、社會、經濟、教育等，下逮《中庸》、《禮運》的作者時，「禮」更已經表現為一形上學，歷史哲學，或說是文化哲學。（註15）

〈禮運〉後文又追溯「禮之始源」曰：

昔者先王未有宮室，冬則居營窟，夏則居橧巢。未有火化，食草木之實，鳥獸之肉，飲其血，茹其毛；未有麻絲，衣其羽皮。後聖有作，然後脩火之利，范金，合土，以爲臺榭、宮室、牖戶。以炮以燔，以亨以炙，以爲醴酪；治其麻絲，以爲布帛。以養生送死，以事鬼神上帝，皆從其朔。

及其死也，升屋而號，告曰：『皋某復！』然後飯腥而苴孰。故天望而地藏也，魄魄則降，知氣在上。故死者北首，生者南鄉，皆從其初。

夫禮之初，始諸飲食。其燔黍捭豚，汙尊而抔飲，黃梓而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。

文中回顧人類從原始進入到文明的關鍵是居室、火食、衣服的發展制作。上古先王之時宮室、飲食、衣著皆未進入文明階段，人類野性未馴，血氣未定，不遑修禮。故必待後聖修火之利，建造宮室，制作衣服，從此人有安定生活，血氣充盈，才得以養生送死，知所感恩，此時即有最質樸最原始之致敬鬼神的方式，此時才可被視爲是「大同」之世託始的階段，人類能以禮意通達於天人神鬼，並因此能珍視文明，深知人文創制之不易，而設法延續文明於無窮，使此初衷必傳於後世，乃建立爲祭祀之禮。

析言之，合觀〈禮運〉篇首「大同、小康」所以是儒家思想的關鍵，即在於孔門注重的「禮」是文明的起點，尤其是生活中的飲食及衣服二項。當人能「火化熟食」以來，人就已知要「致其敬於鬼神」以示感恩之意。史稱「黃帝垂衣裳而天下治」，藉衣服可以區別別人、禽，並可制定尊卑上下的名位等級，以建立組織嚴明的政治軌道。而自從「禮」起源於飲食、

衣服的創造之後，就秉持著「承天之道，以治人之情」的身分角色，運行於人文世界之中。因此，「禮」經由聖王的仁心善於體察天道，以創建發皇爲客觀的禮文制度，「禮」即成爲一把柄，承載著人文業績。可藉以安頓長養凡民，並啓導後代人心，這些經由禮文啓發仁心的後人，又可共同參與於歷史文化的創造，還以灌溉滋養禮文，此即後世之人復能因時制宜、因革損益，再建新禮，以因應新的時代及新的社會需求。由是，「仁」、「禮」二者乃構成交養互動、相需相成的關係。而在歷史進程中乃含有「變」與「不變」的兩種要素，其中可變的是禮文制度，不可變的是作爲道德根源的良心善性。故王船山總結前文說：「此節言自後聖修火政以來，民知飲食則已知祭祀之禮，致敬於鬼神，一皆天道人情之所不容已，其所從來者遠，非三代之始制也。」（註16）因此，禮文持載天道，調理人情，運行於歷史之中，〈禮運〉篇名的含義才能夠得到落實，易於得到理解。

〈禮運〉的名義，徵諸古註，《禮記正義》記載鄭玄說：「名曰禮運者，以其記五帝三王相變易，陰陽轉旋之道。」（註17）陳澧《禮記集說》云：「此篇記帝王禮樂之因革，及陰陽造化流通之理。」（註18）從客觀面說到「禮」之運行符合天道自然，主觀面言及「禮」待聖王而後運行於人文世界，此說法仍屬片面，尚未落實至孔、孟所主張的人人皆有仁心自覺、皆可以爲堯舜之主意，蓋因其時爲漢末衰世及宋代，孟子所重視的性善說及道德心性主體尚未受到普遍重視及肯認，必需等待新儒學較爲成熟的時期，內聖學大本已立，更重視將內聖良知心體貫徹至外王事業之際，才有較爲深刻的說明。如王船山《禮記章句·禮運》云：「運者，載而行之之意。此篇言禮所以運天下而使之各得其宜，而其所自運行者，爲二氣五行

三才之德所發揮以見諸事業，故洋溢周流於人情事理之間而莫不順也。蓋唯禮有所自運，故可以運天下而無不行焉。本之大，故用之廣，其理一也。」與前二說最大差異，應是禮文的創制者不再是限於聖王，而是具有德養的君子，或說具有理解、詮釋天道之能力的君子。在已創建的禮文制度中，持載著聖王君子的天德良知，以安頓長養天下一一民物，而在華夏文明光環映照下一代一代的成員，乃得以藉由禮文制度修養成為端凝穩重、術德兼修的君子，發揮其創造性，以日新又新的盛德，共創燦然美備的富有大業，以承先啓後，並躋斯民於至善的境地。

五、結語

總結前文，〈禮運〉作者主張由小康進至大同，表示儒者一本真心誠意，願在現實中努力實現理想，此所以孔子未嘗不知世亂，而仍汲汲於行道，只因「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與！」（《論語·微子》）雖然大同之理想要人各得其所，目標頗高遠，但一念及之，信其終有可成之日，則已非幻想，並可藉理想提攜現實，不致拘執於功名利祿。且孔子嘆魯君僭禮，未嘗不寓託《春秋》寓褒貶、別善惡之微意，故禮亦必配合正名思想，型仁講讓，著義考信，來穩定人際關係、安人倫分位，再配合客觀制度，引導凡民共同參與人文化成。雖然時移世異，禮文須隨時變革，但重視親親尊尊之禮意，卻是內在不可變革的要素。

禮意係與文明俱始，因衣裳、火食、居室始制之後，人乃得以穩定平和的生命共創文化。唯在大同之世，人人皆能一本公慎，互相通情達意；逮至小康，民俗趨薄，則上位者藉由禮文安排生活常軌以安定凡民。由是，禮成爲民族文化生命的表

徵，聖王制禮以啓導人心，人更秉其良心以參與人文化成，仁、禮二端構成互動的關係。而禮意即指內在的仁心義質，並不似禮文之代有因革，而是運行於歷史中，承載大道爲公之意，構成文化道統，繩繩繼繼，不受政統興替之影響，作爲其超越的指導原則，並由孔子以來的儒者，本著守先待後的精神，薪火相傳。是以儒者又特重文化意識，必注意人禽之分、義利之辨及文野之別，由是人性的價值尊嚴、道德實感及民族文化的歸屬感，乃卓然挺立。凡此，皆是孔子給予後世子孫的莫大貢獻。

註釋：

註1、18：例如陳澧說：「篇首大同、小康之說，則非夫子之言也。」見《禮記集說·禮運》，上海古籍出版社，一九九四年版，頁一一二。

又可參見唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷二》，台灣學生書局，一九七八年，三版，頁九三。文中引朱子集答呂伯恭書，謂其「幾以二帝、三王爲二道，此則有病。」引語類八十七可學錄：「問，禮運似與老子同，曰，不是聖人書。」

註2：徐建設，《周秦時代理想國探索》，中州古籍出版社，一九九八年版，頁二〇〇，文中認爲「禮運篇的內容雖然有些蕪雜，其思想卻是連貫和明確的，應該把全篇思想打通之後，再加以分析，而不能緊緊盯在篇首那篇文字上。」主張通篇研究之意見甚佳，但認爲其內容蕪雜則不妥。

註3：王船山主張大同、小康相爲表裏，可參看並詳後文分析。見《禮記章句》，收於《船山全書》第四冊，長沙

樂見康君毅先生說法。同註1，頁九六。

註4：參見康君毅先生說法。同註1，頁九六。

註5：唐君毅先生說：「其以禮樂之人文爲本，以通自然之宇宙、人倫、政治、與歷史之世界，則足以答墨道諸家以儒家之禮樂之義，只限於人間一時之用之疑難，亦足以伸禮樂之教化之價值於政治，以答法家言文學之士與禮樂無用於爲政之疑難。」同註4，頁九二。

註6：徐復觀先生說：「從大、小戴看，孔門對禮的傳承、研究，較其他經爲特盛，時間亦最長。大、小戴記中，有的是出於漢初儒者之手，但是也有所傳承。」見《中國經學史的基礎》，台灣學生書局，一九八二年初版，頁一九。

註7：牟宗三先生說：「堯舜禪讓並不是通過理性的自覺而成的一個政治制度，此後來儒者託古立象耳，但必不可昧於現實之發展。若不能知託古立象之意，便以爲堯舜一過，便入黑暗時期，是則全昧人類現實之奮鬥，與在現實中實現理想之發展。」見於《歷史哲學》，學生書局，一九七八年臺三版，頁一六。

註8、11：同註4，頁九七。

註9、12：同註3，頁五四〇，「是謂小康」下之註語。

註10：同註3，頁五三六。

註13、14：同註3，頁五四一。

註15：同註4，唐先生認爲《禮運》、《樂記》「此二文可稱爲文化哲學與形上學之結合，其規模亦甚弘闊。」

註16：同註13，頁五四五。

註17：孔穎達，《禮記正義》卷九，《十三經注疏》本。

* RHO 119

陳章錫從《禮運》篇探索孔子思想

好書推薦

儒家生命倫理學

李瑞全主著

本書分爲兩部份。第一部份通過西方當代生命倫理學中以原則主義爲主的倫理學架構，吸收以功利主義和康德義務論爲主的西方倫理學內容，迴向儒家的倫理學。並以孟子由不忍人之心開出仁義禮智四端，融會用以分析生命倫理問題；自律、不傷害、仁愛和公義等四個基本原則，進而函攝諮詢同意、保護主義、私隱權等道德規則，結合儒家之「各盡其性分原則」、「參贊天道原則」、「經權原則」等，建構一當代新儒學的生命倫理學。

第二部份則運用此架構分析生命科技所引生的倫理爭議，如體外受精或試管嬰兒、代母等議題，無性生殖或複製人，和人類基因組計劃等之倫理、法律與社會涵義。

目錄

甲、理論篇

第一章 引論：生命倫理學之課題與分析架構

第二章 基本的倫理學理論

第三章 基本的道德原則

第四章 儒家生命倫理學

第五章 經權原則與道德判斷

乙、分析篇

第六章 人工生殖

第七章 複製人與無性生殖

第八章 人類基因組組的倫理反思

附錄

查、個體價值之定位：當代新儒學論人之爲人的課題

貳、儒家對人格價值之定位：論個體的人之爲人的價值

鵝湖出版社出版，全書一八〇頁，定價一八〇元，請利用郵撥帳號18417094，戶名：鵝湖出版社訂購