

論《禮記·禮運》的政教文化觀

——以人情為核心的考察

陳章錫*

摘 要

有關《禮記·禮運》一文，以往之探討多側重於篇首大同章之分析，本論文則嘗試從該文後半篇以「人情」理論為核心的論述為基礎，再擴及全篇之政教文化觀，藉以對〈禮運〉全文作較全面性地探討。

首先，探討〈禮運〉人情論的思想背景，分三小節論述：一、《禮記》與孟、荀人情論之比較；二、郭店竹簡《性自命出》與〈禮運〉人情論的參照；三、〈禮運〉人情論的內涵。

其次，指出「天道、人情」是掌握〈禮運〉全文的綱領，分三小節論述：一、「天道、人情」是「大同、小康」所貫注的內涵；二、「天道、人情」藉由禮通貫於歷史文化；三、「禮為體、政為用」是安頓「天道、人情」的政治架構。

第三，抉發「禮義」並用以治「人情」的宗教祭祀觀，分三小節論述：一、「禮義以為器，人情以為田」是政教結構的形成基礎；二、禮義是「達天道、順人情」的重要管道；三、禮藉「持情而合危」達成「大順」的最高理想。

結論則點出儒家兼顧理想與現實的思想特色，大同小康乃是一體兩面，必須合看才顯深意。而〈禮運〉著重人情，〈中庸〉探討人性，二文配合可突顯儒家作為一性情之教的價值意義。

關鍵字：天道、大同、中庸、性自命出、郭店竹簡

【收稿】2005/4/13；【接受刊登】2005/6/22

* 南華大學文學系副教授

論《禮記·禮運》的政教文化觀 ——以人情為核心的考察

陳章錫

壹、前言

《禮記·禮運》歷來因篇首大同世界理想之提出而倍受重視，其實全文思想深刻，體系嚴密，對於歷史文化的發展觀點及政治教化的具體措施，具有通盤而完整的論述，本文即嘗試從人情為核心，說明其全篇的政教文化觀，如此理論進路有其客觀意義。其理由有四：一是先秦儒家文獻鮮少對於人情的內容有較具體的陳述，且對於人情提出對治之方策，以證成一內聖外王之道的弘偉規模。二是與〈中庸〉、〈樂記〉、《孟子》等所言性情理論相較，〈禮運〉之談論人情論與其相似，但又自具特色，與新近出土郭店竹簡的《性自命出》所言之人情又可相互比較參證。三是〈禮運〉著成年代，學者原多定於西漢，及其學派歸屬或有因其言及大同，而質疑其非儒家思想，乃頗有值得商榷之餘地。四是因原始儒家原是性情並尊之教，而後世受佛老影響之宋明新儒家，則有尊性賤情的傾向，又囿於內聖學之畛域，未及拓宇於外王學的講論。以上諸點考量，若回顧〈禮運〉一文，應可獲得深刻的啟示。

貳、〈禮運〉人情論的思想背景

一、《禮記》與孟、荀人情論之比較

本文雖重在探討〈禮運〉的人情理論，但仍須兼顧《禮記》全書之立場，《禮記》全書論及人情之處頗多，如與孟子、荀子所說之情相較，似又有所不同，但因其成書年代雖定在漢初，而文獻資料實質上也可能來源自先秦時代之孔門弟子，故學者或許認為《禮記》融合孟、荀之人性論，但其實也可能是不同於孟、荀之其他儒家學派之說，因此，今日之研究立場，較妥當之作法，或許是就《禮記》本身所顯示之文獻，如實以論，再與其他相關文獻相互參照，以顯示《禮記》論情的獨自特色，先秦時之思想家常將道、心、性、情、才、欲等字混合使用，欲比較其人情理論，仍不外乎從其人性論說起。

孟子主張性善，即心說性，從四端之心發露處肯定仁義禮智之性，注重人之異於禽獸者幾希的道德之性。故孟子所言之情係直承其性善說而來，例如《孟子·告子上》記載孟子之言曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。」此處之情、才二字，實即指性而言，「情」是人本性之實情，而「才」是指人本性中為善之良能，依孟子，「心、性、情、才」只是一事，「心、性」是實位字，「情、才」是虛位字。¹

而荀子則力主性惡說，認為人之自然生命若順其欲求而無所節制，將導致社會動亂，故須藉由師法之化、禮義之導，化性起偽，以求平治。故荀子亦常將情、性二字連用，例如《荀子·性惡》曰：「若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是生於人之

¹ 詳盡之疏釋請參見：牟宗三，《圓善論》，台北，學生書局，1985年，頁22-27。牟先生義旨又簡述於蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北，學生書局，1988年，頁205。

情性者也。」而荀子又將「性、情、欲」三者看做是同質同層的，如《荀子·正名》曰：「性者，天之就也。情者，性之質也。欲者，情之應也。」故三者並無實質上的差異，而「以欲為性」亦遂成荀子論性的最大特色。²

至於《禮記》則未如孟、荀二子對人性作善惡之明確判斷，而是講究如何理解人情之欲求，放在實際生活中去積極面對因應，故惟須以禮文儀節安頓人情，疏導欲望。又認為禮之制定原則在於順承天道，故可治理人情，似也隱含性善論之肯定，但並未明言性善，也未採納孟子之論證方式。最大的區別是孟子是盡心知性知天之進路，從主體性的自由無限心出發，通向客體性。而《禮記》則是從天道下貫至人道。《禮記》與荀子又有不同，因為《荀子·天論》說：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。」荀子認為天無形上意味，只是天體自然的蠢然之物。而《禮記》書中常言天道一詞。如《禮記·中庸》說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。」又如〈禮運〉人情論以「夫禮，以承天之道，以治人之情。」一語為主軸，如參照〈中庸〉之意，則「禮」之意即是「人之道」。

如上所述，《禮記》的人情論，可以肯定是與孟、荀不同的路數，而《禮記·禮運》乃以「人情」為核心，發展為一套政教文化觀，在《禮記》全書四十九篇中別具特色，為本論文所欲闡述的重點。

二、郭店竹簡《性自命出》與〈禮運〉人情論的參照

郭店楚墓竹簡為1993年新出土文獻，學者研究成果大多發表

² 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北，學生書局，1988年，頁389-390。

於1998年之後，大致將其墓葬年代下限定為紀元前三百年，約為戰國中晚期，因墓主身份為東宮之師，殉葬之鳩杖可判定其年約八九十歲，故再往前追溯其墓中文獻之著作年代，則當更早上一百年，其中儒家著作的部分與今本《禮記》頗多重複之處，或可補足以往孔子與孟子之間的思想空白，或許為孔門第二、三代弟子的思想亦未可知，有人則認為大多數竹簡文獻應是反映子思子的思想。³竹簡中所記載的人情理論一方面可以與〈禮運〉參照，另一方面對〈禮運〉的著作年代亦可有新的定位。例如本文〈禮運〉篇首即為子游與孔子有關大同小康的問答，過去常有人質疑其真實性，如今或許更能提高其可信度。下文將以二者對人情內容的比較探討為主。

根據李天虹的看法⁴：「傳統研究以為儒家的心性學說至孟子方成體系，《性自命出》則證明，孟子之前，儒家已經形成一套比較成熟的、細緻深入的心性理論」，李氏又謂郭店竹簡共十四篇儒家著作中，「情」字凡26見，其中20次出現于《性自命出》，「傳統以為先秦儒家言情多為「實」之義，很少帶有情感色彩，《性自命出》一突出的特點是該文改變人們這一認識，對比於〈禮運〉之情，都是情性之情，根源於人之天性，誠實、質樸，同時又以情感為主要內涵。《禮記》全篇情字共約六十六見，這樣用法的情字多至三十八例，通常是指真摯的情感，古人據以制禮作樂，目的主要是治理、疏導人的情感，使之和諧融洽。」李氏在文中以數據作為佐證，認為《性自命出》與〈禮運〉之言情類似，頗具說服力。而學者也大多肯認《中庸》為子思所作，其中所說喜怒哀樂之四情，當亦與〈禮運〉之七情意旨相當，

³ 持此一看法的代表性學者是李學勤，附和贊成的學者頗多，但實際年代之推斷則互有出入。參見邢文編譯，《郭店老子：東西方學者的對話》，北京，學苑出版社，2002。

⁴ 李天虹，《郭店竹簡《性自命出》研究》，武漢，湖北教育出版社，2003。

說詳後。不過李天虹認為孟子之前，儒家已形成一套較為成熟細緻的心性理論，或恐推論太過。

淺野裕一也認為《性自命出》中有與《中庸》思想極為近似的表述⁵，如《性自命出》原文曰：

喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也。性自命出，命自天降，道始於情，情生於性。始者近情，終者近義，知情者能出之，知義者能納之。

四海之內，其性一也。其用心各異，教使然也。

體其義而節度之，理其情而出入之，然後覆以教。

「性自命出，命自天降，道始於情，情生於性。」展現了「天一命一性一情一道」的發生順序，酷似《中庸》開頭的「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」淺野裕一又依「喜怒哀悲之氣，性也」之意，謂「天命所賦予而內在於人的性，時而內蘊又時而外現、兼有內外特徵的情，以及誘發情的外在教化手段而作了區分，並且闡發了三者間的關係。」說明了性、道、教與人情的密切關係。

丁四新則說「〈禮運〉實已直接指出情即人情，人情乃天性自身本來涵有，非惟後天習為的結果，人情的內涵遠過於情感，它反映的是人之為人的諸種實際情狀，與性之為人之所以為人的本原不同」，「情乃性之落實、外顯，是人的內在生命的自然流露，所反映的是人之為人的諸種實際情狀，而偏重指向喜怒哀樂好惡的情感義，情即人情，人情的本質在於信，由信有真實、真誠等義。...現代語義的情感

⁵ 淺野裕一，《戰國楚簡研究》，台北，萬卷樓，2004。頁 75-77。

是表面化、膚淺化的心理學概念，在先秦，情字的生命本原性意謂頗濃。」「簡書以情、欲、理、力、能五素理解人性的內涵，即是對情感本體論或惟情論直接而強有力的否定。」⁶以上諸段論述從生命本原的自然流露，了解人性內涵的豐富底蘊，其實不同於孟、荀對人性的善惡之截然地推斷。這也符合〈禮運〉從政教文化立場以禮治人情的篤實作法。

龐樸即認為《性自命出》所言「喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也。」這一段文字所謂的性「既非食色自然之性，亦非善惡道德之性，而是存于中、未及見於外的氣，一些可以姑且名之曰情氣的氣。這樣的氣，無所謂善不善的問題，頂多是一些可以為善為不善的素材。」⁷在天—性—命—情—道的程式中，性是居中的核心；命和情，是性之所自出與所出；天，不是外在的自然或上帝，而是人道；這是此一學派很重要的特色。」⁷，上文中提到性即是情氣，性與情經常是混用的，並未發展至孟子專指道德之性的革命性說法。比較獨特的是道居於情之後，其實依前節所引《中庸》本文，道有天道及人道二種，分別象徵聖人所達致之理想境界，以及凡人擇善固執之實際作為。而在此文中之道應是講人道，這也代表人的謙遜，也隱涵孟子所說的性善之義。故就〈禮運〉小康之世特別重視政治教化之層面而言，固須以禮治情，以上合天命或說天道。

廖名春則認為「簡文認為性就是“喜怒哀悲之氣”，就是“好惡”，表現出來就是“情”。這種“性”，要以“群善之絕”的“義”去磨礪，要以“心術為主”的“人道”去統率，與《中庸》“率性之

⁶ 丁四新，《郭店楚墓竹簡思想研究》，北京，東方出版社，2000。頁 280，400。

⁷ 龐樸，〈孔孟之間——郭店楚簡中的儒家心性論〉，《郭店楚簡研究：中國哲學第二十七期》，瀋陽，遼寧教育出版社，1999。頁 22-35。

謂道”是一致的。比較之下，《中庸》說更精練，應出于簡文。」⁸其實《中庸》說「誠者天之道，誠之者人之道。」，同時談到天道及人道，與〈禮運〉所言「禮所以承天之道以治人之情」是相應的。

綜合以上諸說，如果該出土文獻之年代斷定大致可信，而〈禮運〉所言人情又與《性自命出》相類似，則《禮記》的成書年代雖在漢初，其中部分文獻的思想來源則甚至可能上提到孔子與孟子之間，或許可以判定在孟、荀之外，另有不同進路的人性理論，在談人情方面又著重在肯定來自天性，而制定一套完整的政教結構與歷史文化觀，以安頓人情為務，那麼〈禮運〉的理論特色及其溝通天人、兼重德業的客觀意義，是非常值得探究的。

三、〈禮運〉人情論的內涵

依〈禮運〉前半篇文字所述，吾人雖可掌握到《禮記·禮運》內涵是以人情為核心的政教文化觀。但〈禮運〉後半篇才對「人情」論有較具體描述，這是與落實「天下為一家」的政治理想及其實踐步驟密切關連的，此中明顯呈現儒家思想色彩，而其他諸子所提出的大同世界僅為空想而不切實際，二者是大相逕庭的。〈禮運〉曰：

故聖人耐以天下為一家、中國為一人者，非意之也，必知其情，辟於其義，明於其利，達於其患，然後能為之。

何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，七者弗學而能。

何謂人義？父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠，十者謂之人義。講信修睦，謂之人利。

⁸ 廖名春，〈荆門郭店楚簡與先秦儒學〉，《郭店楚簡研究：中國哲學第二十期》，瀋陽，遼寧教育出版社，1999。頁 60。

爭奪相殺，謂之人患。故聖人之所以治人七情，修十義，講信修睦，尚辭讓，去爭奪，舍禮何以治之？

飲食男女，人之大欲存焉；死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。人藏其心，不可測度也。美惡皆在其心，不見其色也，欲一以窮之，舍禮何以哉？⁹

首先，「以天下爲一家，中國爲一人」是大同理想境界的另一表述方式，而「非意之也」一句則進一步指出儒家的政治理想，並非只是憑空臆想，而是落實於小康禮制，具有實際的施行步驟，此即「必知其情，辟於其義，明於其利，達於其患，然後能爲之。」因此，人情、人義、人利、人患四者，是聖人藉禮所施治的對象，故說「治人七情，脩十義，講信修睦，尚辭讓，去爭奪。」文中對於四者雖皆分述其內容，但無疑地又以「人情」爲核心，以其屬於弗學而能，與生俱來的人性質素。其次，吾人應知關於七情的分類，並無必然性，亦可以僅二分爲欲、惡二大類，如清儒孫希旦曰：

《中庸》言「喜、怒、哀、樂」，左傳言「喜、怒、哀、樂、好、惡」爲六情，此言「喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲」爲七情。蓋人值所好則喜，值所惡則怒，得所愛則樂，失所愛則哀，而於所怒所哀之將至而未至也則懼，故總之爲四，析

⁹ 引自王船山，《禮記章句·禮運》，（收于《船山全書》第四冊），長沙，嶽麓書社，1991年，頁558-60。後文論述爲求一貫，所引述之〈禮運〉原文，原則上依據此版本。因船山此書依經立注，分章斷句常能以其獨特之哲學見解加以判定，故採用之。另在解說文義時，亦參酌孔穎達《禮記正義》，陳澧《禮記集說》，孫希旦《禮記集解》等書，俱詳見後文之論述。

之則為六，又析之則為七也。

愚謂情者，心之所發；心者，情之所具。情雖有七，而喜也，愛也，皆欲之別也；怒也，哀也，懼也，皆惡之別也。故情七而欲惡可以該之，故曰「欲惡者，心之大端也」。人心之欲惡不可見也，而惟禮可以窮之。¹⁰

依上文之說，七情為心氣所發（應係本於宋儒程朱之說），其中含有可通的特質，而依外顯現象有不同分類，四分、六分或七分均無不可，故欲、惡二大類亦足可概括七情，孫氏之說頗清楚。〈禮運〉文中即從飲食男女、死亡貧苦二種事體著眼，探討其對於人生中最具關鍵影響力的心理反應，但又不直接顯露在外部形色上。於是作者又從心、色二端之別，說明此中禮之所以重要，則因欲、惡兩者係潛藏於人心深處，並不易從外表考察測度之故，其歸結乃逼顯出禮儀節度能安排人間生活，讓人間情意可以交流。因此，小康之禮制才是治人七情修人十義，營造講信修睦的大同世界，之最為具體可行的憑藉。

參、「天道、人情」是掌握〈禮運〉全文的綱領

〈禮運〉中有一段文字提到「天道、人情」是掌握全文的綱領，因為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疇，故禮是天下國家能否平治的關鍵所在。其文曰：

¹⁰ 孫希旦，《禮記集解》，台北，文史哲，1990。頁 607-8。

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，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。

11

其中提到天道是禮的形上依據，而禮的制定即是順承天道，以治理人情，是故禮乃為政治安定與否的關鍵。其次，禮是通連天地萬物鬼神為一體的，有其形上依據及宗教功能。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，各種禮儀的實質功能，是國家正常運作的原因。

此一整段文字在〈禮運〉文中常重複出現，當然繁簡有別，文字上也略有出入參差，但主意不變，以下試從理想作為、歷史文化、政治設施等方面分別予以探討。

一、「天道、人情」是「大同、小康」所貫注的內涵

〈禮運〉的後半篇文字才對人情之內容有較具體陳述，其實全篇均以人情為核心，論述其政教文化的觀點。對於〈禮運〉前半篇文字在此仍須扼要予以概述，作為後文論述之基礎。因此本節乃先歸結出「天道、人情」為掌握〈禮運〉全文的綱領，而且實際上「天道、人情」即是「大同、小康」所象徵的內涵，也可說是孔子思想中仁、禮二端之辯證融合之表現。要言之，吾人可先據〈禮運〉前半篇文字揭櫫數義，首先，大同、小康不可分割，必須二者合看，才是儒家思想的特色，三代之英（小康之禮制）持載大同之公（禮意流布天下）以

¹¹ 王船山，《禮記章句·禮運》，頁 540-1。

運行於歷史之中。在〈禮運〉原文開端談大同小康之前，記載孔子參與蜡祭時，游目而望，發現魯國僭設天子之兩觀，乃不禁慨歎魯國徒具禮文，卻不符合禮之實質。於是藉由與弟子言偃（子游）的答問而曰：「大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。」即點出大同、小康二者皆是孔子志意嚮往的理想政治。大同之實現託始在堯舜二帝的大道之行，小康之執行則反映在夏商周三代之英；二者並列為政治型態的理想典範，兼重理論及實踐，則可謂是儒家思想不同於諸子之處。此因先秦思想中類似大同的政治境界，各家學派均能言之¹²。唯有小康之禮治，其他學派不言，獨有儒家能夠「極高明而道中庸」¹³地加以論述，提出具體可行的方案、措施。於是〈禮運〉後文乃分述大同與小康的具體境況，眾所周知，茲不贅述。

析言之，禮依本末內外可分為禮意、禮文二個層面，如孔子所言：「人而不仁，如禮何？」又言「克己復禮為仁。」可見孔子雖主仁為本禮為末，但也並重仁、禮二端。而且仁心即是禮意，貫注於禮制儀節之背後作為其內在的依據。王船山即認為〈禮運〉之篇名即顯示一涵義（引文詳後），即禮意（仁心）之運行於歷史之進程中，而禮文（禮樂文制）日益發皇，以啓導人心日趨美利。回溯〈禮運〉篇首揭出大同、小康二種政治型態，看似有高下之分，其實二者分述理想與現實而互為體用，必須相合以見其為儒家思想之特點，如此既有大同

¹² 例如陳正焱，林其鏊，《中國古代大同思想研究》一書中提到諸家的理想世界有：《墨子·尚賢下》所載「有力者疾以助人，有財者勉以分人」。《老子》的「小國寡民」，《莊子·天地》的「民如野鹿，上如標枝」，農家的「君民并耕」、「國中無偽」（載見《孟子·滕文公上》），《尉繚子·治本》的「使民無私則王天下一家」等。中華書局香港分局，1988年初版，頁15-85。

¹³ 引自《中庸·第二十七章》。楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北，鵝湖出版社，1990，頁228-231。

之理想境界，又有小康之具體施行步驟，才是儒學內聖外王之道的全面展現，此中關鍵即在於天道之啓迪人心，人情之講信修睦以實踐禮制。必如此方可推論〈禮運〉得名之由，則是禮之有所自運（所運者仁心禮意），而運行於歷史之中（運行者禮制文明），以是仁（禮意）、禮（禮制）二端呼應天道、人情，而構建成一套歷史哲學。而此即篇首大同小康代表儒家思想特點所蘊藏的微言大義。通觀歷史文化的因革損益，復須認知禮文背後有禮意之運行，在變化的現象中，有不變的因素存在。而此即〈禮運〉一文得名之由也。〈禮運〉的名義，徵諸古註，如《禮記正義》記載鄭玄之說曰：

名曰禮運者，以其記五帝三王相變異，陰陽轉旋之道。¹⁴

陳澧《禮記集說·禮運》云：

此篇記帝王禮樂之因革，及陰陽造化流通之理。¹⁵

二說皆從客觀面說到禮之運行符合自然世界的規律，而在主觀面說到禮有待於聖王因時創造，而後運行於人文世界。但此二家說法仍屬片面，皆尚未能落實至孔、孟所主張的人人皆有仁心自覺，皆可以為堯舜之主體性的肯定，故無法體會仁、禮互動且交養互成的深意。此或不如王船山在〈禮運〉之前序所言：

運者，載而行之之意。此篇言禮所以運天下而使之各得其宜，

¹⁴ 孔穎達，《禮記正義》，《十三經注疏》本。台北，大化，頁 3058。

¹⁵ 陳澧，《禮記集說》，台北，世界書局，1990 六版，頁 120。

而其所自運行者，為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。¹⁶

與前二說的最大差異，應是禮文的創制者已不再是限於聖王，而是具有德養的君子，或者說是具有理解、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，一代一代的子民，乃得以藉由禮文制度，修養成爲端凝穩重、術德兼修的君子，發揮其創造性，以日新又新的盛德，共創粲然美備的富有大業，以承先啓後，並躋斯民於至善的境地。

二、「天道、人情」藉由禮通貫於歷史文化

禮的作用在於承天之道而治人之情，故天道、人情理應是二而一，一而二的。放在歷史進程之中，禮有其因革損益，故孔子觀夏、殷之道，得坤乾之義及夏時之等，由是掌握到制禮之原本即是人心。因此，禮在於禮壞樂崩之世，特別具有急迫性。據〈禮運〉原文所載師生間之數段對話，其一是：

言偃又問：「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。．．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。」¹⁷

¹⁶ 王船山，《禮記章句·禮運》，頁 535。

¹⁷ 王船山，《禮記章句·禮運》，頁 540-1。

孔子說明禮之制定有其急迫性，其一因禮是順承天道化育萬物的生生之德，及用此天道所賦予人之良善稟賦，藉以治理政經社會倫理生活中，人之道德偏差與情感的放逸失衡，故將禮視爲生死存亡的關鍵，並無不當。其二因禮之本質通連天地萬物鬼神爲一體，及在政治社會上具有實質的教育功能，故說明禮是根據天地的知能，參考鬼神的效用，運用於政治社會生活的各種場合，而制定生命禮儀，以教導人民參與各項政治活動，而參與於歷史文明的創造。值得注意的是「禮，必本於天，殫於地，列於鬼神」等一系列文字在後文仍一再出現，是有關天道的一種宇宙論之表述方式，俟後文再論。〈禮運〉下文則延續師生間的又一段對話，說明禮制有其因革損益，但禮意通貫其間不變，〈禮運〉記載曰：

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《坤》、《乾》焉。《坤》、《乾》之義，夏時之等，吾以是觀之。」¹⁸

孔子既盛稱禮爲天大人情的極致，言偃仍想追問禮運行於歷史中的終始過程。孔子則從夏、商二代可徵考者得到夏時的歷法（天之時）和商代的坤乾之義（地之義），以呼應前文「禮本於天、效於地」之論述。如是由夏、商二代再往前回溯禮之始源及其意義，則可推知火之發現是歷史文明的起點，其所引起之飲食方式的改革，因能安頓人

¹⁸ 王船山，《禮記章句·禮運》，頁 542。

情，穩固生活，由是人類乃有表達感恩之情的祭禮出現，順此而後有各種禮制之次第出現，最後達致禮之大成。此義據〈禮運〉之記載曰：

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，然後修火之利，范金，合土，以為臺榭宮室牖戶；以炮以燔，以烹以炙，以為醴酪；治其麻絲，以為布帛，以養生送死；以事鬼神上帝，皆從其朔。¹⁹

從對比手法指出火的發現與利用，是先民由草昧進入文明的關鍵起點。其後有宮室衣食等人文制作，此時制作者之仁心初始即已寓於其中，開顯天道，利導人情，安排人群生活以別於禽獸，且知感恩天地鬼神。此中已產生養生送死之生命禮儀及事奉鬼神上帝的宗教禮儀。其次，〈禮運〉後文乃分別推究喪葬、祭禮之起源及其發展曰：

及其死也，升屋而號，告曰「皋某復」，然後飯腥而苴熟，故天望而地藏也。體魄則降，知氣在上，故死者北首，生首南鄉，皆從其初。

夫禮之初，始諸飲食，其燔黍捭豚，汙尊而抔飲，蕢桴而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。²⁰

¹⁹ 王船山，《禮記章句·禮運》，頁 543。

²⁰ 王船山，《禮記章句·禮運》，頁 543-4。此二段引文之順序，船山與其他版本相反，蓋以自家義理衡定之。

上引二段，前段指點出喪禮來源甚早，招魂之動作及「天望而地藏」之語意，亦合於天道秩敘與人情所安。因此，後來三代王者之制禮，仍只是循此招魂及喪葬古禮予以修飾，吾人從中可見歷史傳承中因革損益之義。

次段文字則推論祭禮起源，其中值得注意的是「蕢桴而土鼓」已是音樂的原始表達型態，配合最原始的祭禮，偕同表達致敬鬼神之意。飲食安定有常，使人民感恩而知報本之時，祭祀之禮致敬鬼神之事即此而在。雖然所用祭品及音樂形式極其簡單樸質，卻無礙於其禮敬之意的表達，因此被推測是後代禮樂制度的濫觴。於是〈禮運〉在下一節又探討祭禮的完備型態曰：

故玄酒在室，醴醑在戶，粢醍在堂，澄酒在下，陳其犧牲，備其鼎俎，列其琴、瑟、管、磬、鐘、鼓，修其祝嘏，以降上神與其先祖，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以齊上下，夫婦有所，是謂承天之祜。²¹

首先，四種酒類中因玄酒是上古所飲，用於最尊重的典禮位置。其次，「祝」是主人饗神之辭，「嘏」是尸酢主人已，搏黍致福而祝為之辭。祝嘏為的是溝通天上的神與先祖，指禘祫大祖及所自出之帝，以至祖彌，從中可看出宗教意識係經由孝道所延伸。第三，宗教祭祀中也兼有倫理政治功能，王船山即認為「正君臣」是君率臣民以事其祖考，「篤父子」是報答本始之義，「睦兄弟」指同一宗族合昭穆於廟中。「齊上下」是可以界定異姓尊卑之位。「夫婦有所」是君在阼，夫

²¹ 王船山，《禮記章句·禮運》，頁 545。

人在房，獻薦交錯而有別也。²²而綜合上述可見儀文事義之繁盛，而都是源本於上古飲食致敬之意，合乎天道人情的發用。

三、「禮為體、政為用」是安頓「天道、人情」的政治架構

生活繁興大用之後，乃有政治體制之出現以安排各種禮儀，藉以安頓人情。此時又須本諸「禮為體，政為用」之基本原則，其實也不外乎是合乎天道、人情的基本綱領。因理想的政治中必是聖人在位為政，必定是他內在的德性實有其誠意，故能謹守祭禮中應盡之職責。而注意尊卑上下名分等級應守的秩敘，則是當政者修身正己，作為楷模而後可，否則僭禮越份導致上行下效，國家將永無寧日。後文又提出政治哲學的根本是以禮治為核心原則。〈禮運〉曰：

故天子祭天地，諸侯祭社稷，祝嘏莫敢易其常占，是謂大假。

²³

故天子有田以處其子孫，諸侯有國以處其子孫，大夫有采以處其子孫，是謂制度。²⁴

是故禮者，君之大柄也，所以別嫌明微，儆鬼神，考制度，別仁義，所以治政安君也。．．．故政者，君之所以藏身也。

²⁵

²² 其詳參看：王船山，《禮記章句·禮運》，頁 546。

²³ 王船山，《禮記章句·禮運》，頁 549。

²⁴ 王船山，《禮記章句·禮運》，頁 552。

²⁵ 王船山，《禮記章句·禮運》，頁 552-3。

首先，從正面申說祭祀應各守份位，誠意在中。故謂「天子祭天地，諸侯祭社稷」是禮法的大綱，各從其分際，不可改易。其次，又從政治上說明禮的功用有四，而可以成為國君最重要的憑藉，使其安身無虞。詳言之，一是區別尊卑上下的名份，使社會倫常、人際關係不相紊亂。二是祭祀鬼神，溝通天人上下幽明內外為一體，使人能致其誠敬，安定心靈。三是考訂制度，確立客觀社會秩序來安排民眾的生活軌道，使其有準則可循。四是仁心良知能循適當管道充盡實現，「我欲仁，斯仁至矣」，由近及遠，及物潤物，而實現仁義之道。

復次，〈禮運〉從「承天之道」奠定禮的形上根據，認為理想的政治哲學即是禮學，理想的政治型態即是以禮治國，並且有其形上基礎，此即順天應人，寓託神道以設立教化之意，〈禮運〉曰：

是故夫政，必本於天，殲以降命，命降於地之謂殲地，降於祖廟之謂仁義，降於山川之謂興作，降於五祀之謂制度，此聖人所以藏身之固也。故聖人參於天地，並於鬼神，以治政也。

處其所存，體之序也。玩其所樂，民之治也。

故天生時而地生財，人其父生而師教之，四者君以正用之。

故君者立於無過之地也。²⁶

呼應前文「禮，本於天，殲於地」之一段文字，政治亦然。簡言之，仍是從自然秩序中擷取治政的原則，並對人力所不可及不可知的部分，表達基本的尊重及謙讓，使得人在天地間知道如何安放自己的

²⁶ 王船山，《禮記章句·禮運》，頁 553-6。

位置，既「祭神如神在」，又「敬鬼神而遠之」。此徵之於周朝禮制，在政治上則相應地分配由天子及各級貴族，分工祭祀天地、山川、五祀、先人等，如此自可在天地間安置自身職責，如魚游水中，安適自得。

其後，「處其所存，體之序也。玩其所樂，民之治也。」四句話分別就「承天」與「治人」二端，說明道德秩序與道德事業之相需相成。前者言唯人能依據天地之尊卑與鬼神之合散，體悟其中原則以制定人間禮儀秩序。後者觀察此禮儀秩序能依人情所安而普遍實施，發揮於道德事業，達到施政治民的成效。

最後，君者乃能立於無過之地（天時地財父生師教，四者君以正用之），既從自然的天時地材，說明人既在物質生命層面得到滋養潤化，同時也在倫常生活及社會人文等精神層面得到教導裁成，落實到政治上，綜上所述，則可說是理想的最高政治領導人，乃是聖、王一體，兼有「天時、地財、父生、師教」等四種重責大任，藉以安定群生，使其形質日以長養，神性日以滋潤。

肆、「禮義」並用以治「人情」的宗教祭祀觀

本節〈禮運〉文字又較前節有所增益，亦即「禮、義」二者之連用，或連貫二者之意旨，合以論證其治理人情之實效。例如以下諸語句：

禮義以為器，故事行有考也。人情以為田，故人以為奧也。
故自郊、社、祖廟、山川、五祀，義之修而禮之藏也。

聖王修義之柄，禮之序，以治人情。

禮也者，義之實也，協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起也。²⁷

其間「義」字有修行、把柄、因時制宜等意旨，此雖不同於孟子常「仁、義」二字連用，但吾人可參照以孟子之言：「仁也者，人也，合而言之，道也。」「仁，人心也；義，人路也。」「仁，人之安宅也。義，人之正路也。」²⁸語中也凸顯出人能盡其理當踐行的人道，以身體道；「義」是身心活動的軌道，作為人際之間，傳達情意，或心意交流的通道。

類比而言，吾人也許可說禮義二字連用，其實是將前文所謂「承天之道」之意旨吸納進來，因為天之道本即是人的真心誠意，惟聖人能先天本具，「盡心知性知天」地從容實現之，而修此「率性之道」，亦可說是「禮義」的另一種詮釋方式罷了。換言之，或許前節所言「禮以承天之道，以治人之情」，至本節乃直接將前一語化約為「禮義」二字。

一、「禮義以為器，人情以為田」是政教結構的形成基礎

〈禮運〉原文又從人的內涵來探討其政教文化觀，此類同於《易傳》、《中庸》的人性觀點，不同於孟、荀的人性理論。係從身、心凝合，形氣與性理並重地討論人性，而〈禮運〉又如《易傳》一般作本體宇宙論式地整體鋪排說明。因此，〈禮運〉乃肯定人是天地之間最具靈性及最美材質者，人文世界乃一禮義文制為內涵的社會，並且是

²⁷ 王船山，《禮記章句·禮運》，頁 565-573。

²⁸ 以上引文分見：《孟子·盡心下 16》、《孟子·告子上 11》、《孟子·離婁上 10》。

以天地自然宇宙作為其範本。其文曰：

故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。故天秉陽，垂日星，地秉陰，竅於山川，播五行於四時，和而后月生也。是以三五而盈，三五而闕。五行之動，迭相竭也。五行、四時、十二月，還相為本也。五聲、六律、十二管，還相為宮也。五味、六和、十二食，還相為質也。五色、六章、十二衣，還相為質也。

故人者，天地之心也，五行之端也，食味、別聲、被色而生者也。故聖人作則，必以天地為本，以陰陽為端，以四時為柄，以日星為紀，月以為量，鬼神以為徒，五行以為質，禮義以為器，人情以為田，四靈以為畜。．．

故先王秉著龜，列祭祀，瘞繒，宣祝嘏辭說，設制度。故國有禮，官有御，事有職，禮有序。²⁹

以上兩段分別對於人的內涵作出界定，從道、器合一的觀點，對於人為心、身凝合為一的存在，作出整體肯定，亦即人不只是天地之德、天地之心，同時也生存在宇宙萬物之間，在陰陽二氣屈伸往來之際，以其稟受五行之秀氣，與天地同其呼吸。而另一方面對於人能制作衣食禮樂有一套本體宇宙論地說明，亦即五行四時十二月經由人的靈心慧質扶發其義蘊，在人文世界也相應制定了五聲六律十二管、五時六和十二食、五色六章十二衣，互相和合錯綜而無所偏用，以成就生物的大化。

²⁹ 王船山，《禮記章句·禮運》，頁 560-7。

次段肯定人同時兼具道德生命及自然生命，這可說是孟、荀所肯定的人性內涵，〈禮運〉同時蘊含二者之意。故文中說明人是天地之心，五行之端，食味、別聲、被色而生，其後乃有聖人對禮樂文制的創建，以及有衣食的發明，物質的豐美，政治制度的設立，乃至祭祀禮儀的安頓天人關係，而統稱之曰禮樂文明。而其實亦是對於天地生物之化的效擬，藉以安定人文秩序。原來人不僅為五行之端，天理亦著於人心，而對於四時寒暑啓閉及日月紀數等，亦唯有人之良知良能可以加以衡定，並非其他萬物所能參與。

此上二段文字，吾人復可與〈中庸〉從「天命之謂性」談「人性」作為對比，〈禮運〉兼從「人情」及形氣立論，則顯得較為具體而可掌握。二者相合而言，則心凝為性，性動為情，情行於氣味聲色之間，而好惡由此分野，則人之情與天之道相承終始而無二。再者，〈中庸〉言性偏重言體，以天命之性，中和之化，慎獨之修養，參贊天地，化育萬物為終極，屬於踐仁成聖的道德實踐，雖不捨言外王學，但畢竟較偏向內聖學之極致發揚。故相對來看，〈禮運〉的價值是較著重在外王層面的，以人情為起點，延伸至各種人際關係，重視不同人間交往溝通的恰當作為，講究誠信和睦，此乃人間社會之利益，大利，公利，及以義為利。

上文另外也肯定了祭祀典禮及政治制度之有其客觀存在意義及教化功能。此係因禮能發揚人性的美善（才質之美及性靈之善），乃以自然宇宙天地山川萬物作為人所效法的對象，是故在制禮過程乃首在於從精神層面、宗教意識的層次，溝通天人之間的情意，如〈禮運〉曰：

故先王患禮之不達於下也，故祭帝於郊，所以定天位也；祀

社於國，所以列地利也。祖廟所以本仁也；山川所以儼鬼神也；五祀所本事也。故宗祝在廟，三公在朝，三老在學，王前巫而後史，卜、筮、瞽、侑皆在左右，王中，心無為也，以守至正。

故禮行於郊而百神受職焉，禮行於社而百貨可極焉，禮行於祖廟而孝慈服焉，禮行於五祀而正法則焉。故自郊、社、祖廟、山川、五祀，義之修而禮之藏也。³⁰

為安頓人的宗教情懷，讓人的報本返本之情作一投射，於是祭祀天地、祖先、山川、五祀等祭祀活動來溝通天人關係。在行事方法上，王居於中，以無為而治的方式，在其週遭則安排不同名分及任務的官員環繞王者以完成之。意旨猶如孔子所說「無為而治，其舜也與，夫何為哉？端已正南面而已矣。」³¹及「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星拱之」³²。故上文謂先王通過祭祀之典禮，啟導人心回應天道，挺立人性尊嚴。故禮行使於郊、社、祖廟、五祀，禮義修明而蘊藏於禮制之中。義乃客觀的通道，介於仁、禮之間，為人心所開顯，而卻是藉禮制以發揮其作用，末句所言「義之修而禮之藏」，誠然呼應《易傳》所言之「顯諸仁，藏諸用」的盛德大業。

二、禮義是「達天道、順人情」的重要管道

前文已言聖人作則必以天地為本，下文乃謂禮之有其形上根源，

³⁰ 王船山，《禮記章句·禮運》，頁 567-8。

³¹ 語出《論語·衛靈公 6》，引自楊伯峻，《論語譯注》，台北，華正，1990，頁 169。楊氏又引趙歧注：「任官得其人，故無為而治。」作為參證。

³² 語出《論語·為政 1》，引自楊伯峻，《論語譯注》，台北，華正，1990，頁 12。

而又必落實於人倫之各種儀節，故禮即作為「上達天德、下順人情」，以構建歷史文化之唯一憑藉。〈禮運〉曰：

是故夫禮必本於大一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神。其降曰命，其官於天也。

夫禮必本於天，動而之地，列而之事，變而從時，協於分藝。其居人也曰養，其行之以貨力、辭讓、飲食、冠昏、喪祭、射御、朝聘。

故禮義也者，人之大端也。所以講信修睦而固人肌膚之會、筋骸之束也，所以養生送死、事鬼神之大端也，所以達天道、順人情之大竇也，故唯聖人為知禮之不可以已也。故壞國、喪家、亡人，必先去其禮。³³

首先提出禮的最高形上根據是大一，經由天地陰陽四時等分轉變列的自然規律，落實於貨力（生活中的物質資具）、辭讓（講信修睦避免爭奪）、飲食（禮儀文明之始源）及各種生命禮儀（冠昏喪祭）生活禮儀（射鄉朝聘）。值得注意的是「其居人也曰養」一句呼應篇首大同章所說「老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養。」而「貨力、辭讓」二者也與「講信修睦，· · 貨惡其棄於地也，不必為己。」之語意相應，因此大同理想境地與小康所施禮制，如前文所言，二者其實是不容分割的。

要言之，以上一段文字對於禮之文明起源於飲食，以至於禮樂制度粲然大備之小康之世，涵蓋時間進程作一扼要陳述。其次說明禮義

³³ 王船山，《禮記章句·禮運》，頁 569-71。

是人生吉凶得失的關鍵，講信修睦以通達人我；所謂禮義可以「固人肌膚之會、筋骸之束也」，其實亦不遠離人性人情之內涵，故可「養生送死、敬事鬼神」，以確立政教文化生活中的宗教意識。

綜合上述可見，禮義即是人類生活的根本，無論倫理、修身、生活、宗教各層面皆然，一者須「講信修睦」以溝通人我，來往通情。二是約束人之行為，達致「克己復禮」的要求，三是「養生送死」，善事鬼神上帝，在生活歷程中以各種生命、生活禮儀作為憑藉。總之，是溝通天人，以禮作為上達天德，下順人情的重要管道。於是下文乃強調禮更有待人執行，而須歸本於仁心之意涵，〈禮運〉曰：

故禮之於人也，猶酒之有蘖也。君子以厚，小人以薄。故聖王修義之柄，禮之序，以治人情。故人情者，聖王之田也，修禮以耕之，陳義以種之，講學以耨之，本仁以聚之，播樂以安之。

故禮也者，義之實也。協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起也。義者，藝之分，仁之節也。協於藝，講於仁，得之者強。仁者，義之本也，順之體也，得之者尊。³⁴

上文先用一譬喻說明禮待人而行，猶如酒之待蘖而釀成，唯君子能敦厚仁德以行禮。聖人「修義之柄，禮之序，以治人情」，因義為心物交接之際制衡之權柄，而禮則為呈顯在外的規條，合言之禮義，則可承天之道，治人之情。下文又以另一譬喻說明「人情」即禮所自植之田，必須予以修治、播種、去除似義而非道者，此中關鍵即在依

³⁴ 王船山，《禮記章句·禮運》，頁 571-3。

於仁而立本。

故後段分別就禮、義、仁三者加以定義，禮須緣義而起，而義由學而精熟，其原則又依仁心而立。故可謂是「攝禮歸義」，「攝禮歸仁」³⁵，王船山特別稱述此段文字曰：

蓋仁者大一之蘊，天地陰陽之和，人情大順之則，而為禮之所自運，此一篇之樞要也。子曰：「人而不仁，如禮何！」明乎此，則三代之英所以治政安君，而後世習其儀者之流於倍逆僭竊，其得失皆緣於此，所謂「道二，仁與不仁而已」也。

36

上文叩緊〈禮運〉篇名之旨，將真心誠意之「仁」，作為禮之所以自運的根據，並以此一特點作為全文的樞要。可見其收歸為孔孟思想特色為以心性論為中心的哲學，而未偏差地流於漢儒以宇宙論為中心的哲學系統³⁷。而元代陳澹則特別重視前段中「講學以耨之」的重要性。他說：

此五者（按即：脩禮、陳義、講學、本仁、播樂）聖王脩道之教，始條理終條理如此，而講學居其中，以通貫乎前後。蓋禮耕義種，入德之功，學之始條理也。仁聚樂安，成德之效，學

³⁵ 語見勞思光，《新編中國哲學史（一）》，台北，三民書局，2002 重印三版，頁 109。

³⁶ 王船山，《禮記章句·禮運》，頁 573。

³⁷ 勞思光先生屢言漢儒混入陰陽五行思想，使中國哲學思想退入「宇宙論中心之哲學」之幼稚階段，致孔孟心性論之義闡味不明。參見《新編中國哲學史（二）》，台北，三民書局，2001 年，重印三版。頁 3-41。

之終條理也。自始至終，於仁義禮樂無所不講，至其成也，則禮義之功著於先，仁樂之效見於後焉。³⁸

王者治理天下不過政、教二端，可見教育之重要性，也呼應〈學記〉所言「君子如欲化民成俗，其必由學乎！．．．古之王者建國君民，教學為先。」³⁹陳澧認為在仁義禮樂的道德實踐上，學習活動貫串其間，以成其始終條理，的確有其卓見。

三、禮藉「持情而合危」達成「大順」的最高理想

〈禮運〉後文即以「肥」字為喻，以人之營養充盈類比地說明，自天子以至於百姓，若皆得其所以自處的常道，即為「大順」。其文曰：

四體既正，膚革充盈，人之肥也。父子篤，兄弟睦，夫婦和，家之肥也。大臣法，小臣廉，官職相序，君臣相正，國之肥也。天子以德為車，以樂為御，諸侯以禮相與，大夫以法相序，士以信相考，百姓以睦相守，天下之肥也。是謂大順。大順者，所以養生送死、事鬼神之常也。．．故明於順，然後能守危也。故禮之不同也，不豐也，不殺也，所以持情而合危也。⁴⁰

文中所稱人之肥、家之肥、國之肥、天下之肥，與〈大學〉所說修身、齊家、治國、平天下，實為相應之施行架構。其次，從事社會

³⁸（元）陳澧，《禮記集說》，台北，世界書局，1990 六版。頁 129。

³⁹ 引自《禮記章句·學記》，頁 870。

⁴⁰ 王船山，《禮記章句·禮運》，頁 574-5。

生活及祭祀等所有禮儀皆能各得其所，也合乎中庸之道，無過與不及之弊，關鍵即在於把握人情作為權衡的中心，藉以消弭危難；此所謂「禮，所以持情而合危也」。一方面呼應上文「治人七情，脩十義，講信修睦」之意旨。另一方面，「大順」實即〈禮運〉篇首「大同」之義，二者遙相呼應。而〈禮運〉下文更指出「修禮以達義，體信以達順」則是具體實踐大同（大順）的原則。其言曰：

故天不愛其道，地不愛其寶，人不愛其情，故天降膏露，地出醴泉，山出器、車，河出馬、圖，鳳凰、麒麟皆在郊俶，龜、龍在宮沼，其餘鳥獸之卵胎，皆可俯而闚也。則是無故，先王能脩禮以達義，體信以達順故。此順之實也。⁴¹

文中謂天不愛其道，地不愛其寶，鳥獸與人相和，其理境正與〈中庸·第二十四章〉所謂之「國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽；見乎蓍龜，動乎四體」之意相應。又與盡己性，盡物性，與天地參，而萬物並育等語意相通。而相較而言，〈中庸〉只是抽象地概略說明，而〈禮運〉前文則詳細地分就種種對天地、山川、鬼神、五祀、祖廟之禮，及君臣父子之禮具體說明。⁴²篇末三語則畫龍點睛地指出大順即是大同之實，而「講信修睦」理境之體現，即是依據「修禮以達義」的具體原則。王船山即總結上文曰：

此章承上三章而言禮之一本於天，而唯體天德者，為能備大順之實，以治政安君而天人無不順焉，三代之英所由紹大道

⁴¹ 王船山，《禮記章句·禮運》，頁 576。

⁴² 參看唐君毅，《中國哲學原論·原道篇二》，台北，學生書局，1978，頁 103。

之公而繼天立極也，乃推求其本，則一言以蔽之曰仁。蓋此章之言仁與中庸之言誠，一也，是禮之所自運而運於天下則順者也。故夫子答顏子問仁而曰「復禮」，學者由是而體察之，則天德王道體用合符之理，可不味其要歸矣。⁴³

文中指點出人之所以能秉禮，以承天之道，以治人之情，不外乎是因人能體察天德而有其仁心內蘊，「仁心」（或曰「禮意」）即是禮文背後之根據，而為禮所自運而運於天下者也；而此即〈禮運〉一文之篇旨所在及其得名之由。故無論是大同、小康，抑或是此後文明的開展，禮文之「用」恆須以仁心為「體」，落實於生活生命禮儀之踐履中，以成就天下無不大順之實行。尤其船山以儒家最精要的理論予以參照印證，如孔子所說「克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。」及及中庸「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」能進一步將儒家內聖外王之道的崇高理想，透過各種禮制治理人情的具體步驟，加以實現，更能顯示出〈禮運〉一文的價值所在，而這也正是儒家思想中「天德王道體用合符之理」的弘深旨趣。

伍、結語：本文之回顧與展望

本文首先對先秦原始儒家的人情理論作一文獻考察，認為〈禮運〉的人情論是上承孔門義理，但又不同於孟、荀對人性作善惡之截然判定，而只是面對人情在生活中的存在事實，恆須借助禮文予以安頓

⁴³ 王船山，《禮記章句·禮運》，頁 577。

的另一系統，除了在義理思想予以區別之外，也參考新出土文獻郭店竹簡及相關學者之研究成果，以藉此釐清〈禮運〉人情論的內涵，並揭示〈禮運〉的理論旨趣在於以「人情」為核心，而構建出一套凝合道器、通貫天人的政教文化觀，以呈顯「禮」能跨越時空、持載歷史文明的價值意義。

其次指出禮之功能，在於「承天之道，以治人之情」，讓人可藉以養生送死，敬事鬼神。因此，「天道、人情」是掌握〈禮運〉全文的綱領，既是「仁、禮」二端的辯證融合，也是「大同、小康」所貫注的內涵，大同與小康二者必須合看，分別喻指理想政治境界與具體實踐步驟。故再放入歷史時空中予以考察，各時代的禮有其因革損益，從文明始於火食，及喪葬典禮由簡易趨於完備，乃至於施政原則須「禮為體，政為用。」以上所述都指向禮的功能是順承天道，安定人情。

復次，揭示〈禮運〉文中將禮、義二字連用的意旨，是承上節「禮以承天之道，以治人之情。」將前一語「禮承天道」化約為「禮義」二字，並說明禮義並用以治人情的宗教祭祀觀。若與孟子常仁、義並稱作比較，二者均用到義字，分而言之，義字特別強調行為的恰當，使人與人之間互相能通情達意，而仁注重心靈的躍動，禮講究生活的安排。故本節提出幾個要點，如「禮義以為器，人情以為田」，禮義是「達天道，順人情之大寶。」及禮可以「持情而合危」。以上均說明人情為核心的政教文化觀，端賴禮義的發揮其實踐功能。而「義之修而禮之藏」則類同於《易傳》「顯諸仁，藏諸用」之意旨。強調禮是「百姓日用而不知」而又為理想生活中所不可缺少者。

綜合前文所述，可以歸結出幾個義理思想的重要課題，值得吾人加以探究，例如：其一、理想社會之藍圖應該不能只是局限在大同世

界的空想，而是必須配合小康社會的禮義之治，才有實現的可能，而這也正是儒家思想可以與時俱新，有助於當代文化政治社會參考之價值所在。此不同於其他諸子只有大同理想境界的描述，卻缺乏具體之實踐良方。

其二，禮儀制度之起源，應是與文明俱始，自先民之聖哲修火之利，改善居室飲食以來，文明乃日益發舒，關鍵在於「仁心」被點醒之後，即運行於歷史之中，成為禮義文明背後之永恆根據；而這也是「禮運」二字所蘊含的深旨。若進一步探討〈禮運〉一文在儒家思想內部之定位及其價值。應可得知禮的形成重視因革損益，與時俱新，此因縱貫其中的原則是承天道以治人情，而道、器合一，顯諸仁、藏諸用等論題，皆可看出儒家思想重視理想與現實的辨證融合，

其三，性情並尊之儒學教義，《禮記》雖繼承孟子人禽之辨的立場，但並未偏重形上層面的本心善性，而是視人性為心身兼備、性情通貫、形上形下一體凝合之具體真實表現。即如〈禮運〉著重人情在政教文化中之核心地位，配合〈中庸〉著重天命之性及慎獨、致中和、盡性、參贊之旨。二文合看，則可呈現完整的儒家孔孟性情之教。再如與〈禮器〉對比來看，〈禮運〉仍偏重揭示形上之道的指導原則，而〈禮器〉則為形下之器的應用，但以篇幅所限，原則已明，可不再予以探討。

參考書目

- (清)王船山,《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》,台北,文史哲,1990年。
- (唐)孔穎達,《禮記正義》,《十三經注疏》本,台北,大化。
- (元)陳澧,《禮記集說》,台北,世界書局,1990年六版。
- (清)朱彬,《禮記訓纂》,北京,中華書局,1996年。
- (清)杭世駿,《續禮記集說》,台北,明文書局,1992年。
- 牟宗三,《圓善論》,台北,學生書局,1985年。
- 蔡仁厚,《孔孟荀哲學》,台北,學生書局,1988年。
- 曾昭旭,《王船山哲學》,台北,遠景出版公司,1983年。
- 邢文編譯,《郭店老子:東西方學者的對話》,北京,學苑出版社,2002年。
- 李天虹,《郭店竹簡《性自命出》研究》,武漢,湖北教育出版社,2003年。
- 淺野裕一,《戰國楚簡研究》,台北,萬卷樓,2004年。
- 丁四新,《郭店楚墓竹簡思想研究》,北京,東方出版社,2000年。
- 龐樸,〈孔孟之間——郭店楚簡中的儒家心性論〉,《郭店楚簡研究:中國哲學第二十期》,瀋陽,遼寧教育出版社,1999年。
- 廖名春,〈荊門郭店楚簡與先秦儒學〉,《郭店楚簡研究:中國哲學第二十期》,瀋陽,遼寧教育出版社,1999年。
- 謝君直,《郭店楚簡的天道思想》,中國文化大學哲學研究所博士論文,2004年。
- 陳章錫,《王船山禮學研究》,中國文化大學哲學研究所博士論文,2001年。
- 陳正焱,林其銓,《中國古代大同思想研究》,香港,中華書局,1988

年初版。

楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北，鵝湖出版社，1990年。

楊伯峻，《論語譯注》，台北，華正，1990年。

楊伯峻，《孟子譯注》，台北，河洛，1980年。

勞思光，《新編中國哲學史（一）》，台北，三民書局，2002年重印三版。

勞思光，《新編中國哲學史（二）》，台北，三民書局，2001年重印三版。

唐君毅，《中國哲學原論·原道篇二》，台北，學生書局，1978年。

The viewpoint of Li-Ji Li-Iun
on politics, education, and culture
—an exploration from the concept of human
affective relationship

Chen, Chang-Hsi

Abstract

This paper explored the whole text of *Li-Ji Li-Iun* from the concept of human affective relationship.

The author explored the backgrounds of *Li-Ji Li-Iun* from three dimensions. First, comparing the concept of affective relationship among *Li-Ji*, Mencius and Shiun-Tz. Second, taking *Gou Dian Zhu Jian* as a reference of interpreting the concept of affective relationship in *Li-Ji Li-Iun*. Third, footnoting the origin content of *Li-Ji Li-Iun* directly.

The author argued that, Tian-Dao (the Way of Universe) and Ren-Ching (Human Affective Relationship) are the two main concepts in *Li-Ji Li-Iun*. *Li-Iun* emphasized human affective relationship and *Jung-Iung* emphasized human nature. Both are the important chapters in *Li-Ji*, which was one of the great canons in Confucianism.

Key Words: Tian-Dao (The Way of Universe), Da-Tong(World-Wide Harmony), Jung-Iung (The Doctrine of The Mean), Xing Zi Ming Chu (The Nature Originates From Command), *Gou Dian Zhu Jian*