

拉曼大学

中华研究院中文系

从《论语》探讨孔子之人伦观

科目编号：ULSZ3094

学生姓名：锺翠苹

学位名称：文学士（荣誉）学位

指导老师：黄文斌师

呈交日期：2016年11月18日

本论文为获取文学士荣誉学位（中文）的部分条件

目录

题目.....	i
宣誓.....	ii
致谢.....	iii
摘要.....	iv
第一章 绪论.....	1
第一节 研究对象与动机.....	1
第二节 前人研究回顾.....	5
第三节 研究方法.....	8
第二章 社会背景对孔子的人伦观影响.....	11
第一节 西周宗法制.....	11
第二节 西周礼乐制.....	13
第三节 论西周春秋背景对孔子人伦观的影响.....	16
第三章 《论语》中的三伦关系.....	20
第一节 父子关系.....	20
第二节 君臣关系.....	27
第三节 朋友关系.....	33

第四章 人伦思想的意义与局限.....	38
第五章 结论.....	43
参考书目.....	45

从《论语》探讨孔子之人伦观

宣誓

谨此宣誓，此论文由本人独立完成，凡论文中引用资料或参考他人著作，无论是书面文字、电子资讯或口述材料，皆已于注释中具体注明出处，并详列相关的参考书目。

签名：

学号：13ALB00404

日期：

致谢

感谢黄文斌老师给予的指导，论文从构思至完成，老师都为学生费尽了心力。学生才疏学浅，从观点到格式的错误，老师都仔细地为学生论文进行改正。虽然老师十分忙碌，但每个星期不忘抽空指导学生，甚至还担心学生因为熬夜而坏了身体。在此，学生致以十二万分的谢意。还有论文期间，我和数位同是老师指导的同学几乎每个星期都会到老师的办公室请教相关问题，这时大家就会围坐在木桌边，喝上老师亲手泡的茶，在茶香的弥漫下展开讨论。想来这样的机会只会越来越少，于是感叹：且喝且珍惜。

也感谢家人的支持，有了你们精神和物质的支持，我才能顺利完成学业，最爱你们了。同时，也要借此机会向父母道歉，女儿是忙起来就不管不顾的性格，一个人在外地求学，加之这样的性格，实在是让我家两老操碎了心。再来感谢我的兄弟姐妹，常常买了我喜爱的甜食，慰劳我消耗过量的大脑。偶尔穿插的几句笑话，让我无比暖心。无论如何，感谢我可爱的家人在我日夜煎熬撰写论文时，给我带来不少欢乐。

感谢我的同学友人。我的好友有幸和我进入同间大学，虽然不同科系，但同在一屋檐之下，在休息之时能够有一碗热汤，在此代表我的肚子致上最高的谢意。也谢谢我的同班同学，大家互相调侃着完成了各自的论文，而同班同学崩溃的模样，成为我大学最宝贵的回忆之一。

摘要

本文以《论语》中孔子的人伦思想为中心，探讨孔子人伦观的形成与其人伦思想的内容，进而分析孔子人伦思想的意义与局限。有鉴于此，本论文共有五章，第一章将交代课题背景，并对前人研究成果作出整理，最后说明本文的研究方法。第二章则着重于背景时代对孔子人伦观念的影响，说明周人德与天命观之间的关系，并试图以此来说明西周宗法制与礼乐制如何影响孔子人伦观念的形成。第三章以《论语》中的人伦关系为中心，着重阐述父子、君臣、朋友关系，从中看出早期人伦观念的内容，与及价值观念在人伦关系的体现，而夫妇与兄弟关系在《论语》中亦无过多阐述，因此笔者将略过不谈。第四章笔者将以孔子的人伦思想为中心，与墨家、法家、西方伦理三者作出粗略比较，从兼爱、慈母多败儿、西方宗教伦理的观点中突出儒家人伦对人性与现实的关注，由此显出其重要与特殊性，最后再指出《论语》中孔子人伦思想的局限。第五章乃就上述成果作出结论，再次论证孔子人伦观的重要性。本论文最大的研究成果乃是对《论语》中的人伦思想作出较为完整的整理，由此窥探最早期儒家人伦关系的内容与其内涵。但是，鉴于《论语》未对夫妇与兄弟二伦作出详细阐述，因此本论文对此二伦亦有所忽略，并局限于《论语》的时代内容而对人伦关系的阐述不够完整，冀日后有兴趣研究此课题之人，可参照其他儒家经典，由此看出人伦思想的演进、探讨人伦思想改变的原因与意义及总结人伦思想对现今社会之作用与重要。

关键词：孔子 论语 人伦 道德

第一章 绪论

第一节 研究对象与动机

孔子，名丘，字仲尼，春秋末期人物。同时，孔子亦是中国著名的思想家与教育家，并且是儒家的创始人。对于孔子的记载，可参考《论语》。《论语》中记载了孔子的学说，乃是记录孔子与其弟子言行的语录，同时亦是儒家经典之一。

《论语》约莫战国时期完成，自成书以来亦备受重视，这是因为书中所涵盖的内容大至国家天下，小至个人修身，其中蕴含的乃是中华民族传承千年的文化。而《论语》的内容乃是围绕孔子与其弟子的生活展开，在孔子与其弟子的对话之中，就体现了孔子对人伦关系的重视。据此，笔者将针对孔子的人伦观作出探讨，进而厘清孔子人伦观对中国伦理的影响；并以《论语》作为研究孔子思想的第一手材料。

在还未进入孔子的人伦观之前，笔者首先必须梳理人伦的定义。许慎的《说文解字》就对“伦”就作了以下解释：“伦，辈也……一曰道也。”（[汉]许慎撰，[清]段玉裁注，2008:372）段玉裁就注解道：

军发车百两为辈，引伸之同类之次曰辈。郑注《曲礼》《乐记》曰：“伦犹类也”，注《既夕》曰：“比也”，注《中庸》曰：“犹比也。”……《小雅》：“有伦有脊。”传曰：“伦道脊理也。”《论语》：“言中伦。”包注：“伦，道也，理也。”按粗言之曰道，精言之曰理。凡注家训伦为理者，皆与训道者无二。

（[汉]许慎撰，[清]段玉裁注，2008:372）

从此可以看出，伦的意思可分为两种：一、“伦”是“辈”的意思。段玉裁又言明辈可引申为“类”，类而相比，则“辈”指的是类别。二、“伦”是“道”或“理”

的意思，即为道理。结合上述两种意思来看，“伦”是“类”，则人伦指的是人的类别，进一步来说，即是人会依据身份与角色的不同而延伸成人类社会中的各种关系，并且按照第二字义延伸，“人伦”亦可以说是为人之道，即就是“人道”。

因此，笔者在此需要强调“人伦”的多重意思。按字义解释，“人伦”可以有两个侧重点：一、“人伦”强调的是社会中的人类关系与身份。二、“人伦”强调的是社会中的行为规范。这两者之间有所偏差，但实则本是一体。笔者姑且把前者当作一种模式，而在这既定的模式中，人类应该如何去相处、实践，这就是后者的范围了。可见，这两者是有密切的关系，是互动的，而“人伦”一词即是关系模式，又是行为规范。

从上述观点来看，“人伦”的提出乃是用以规范人类社会的行为，可以理解为先用一种模式去阐述人与人的关系，并透过这种模式来规范人类的行为，从中提出道德价值观，进而去实践，以求达到社会和谐的状态。在此，孔子作为儒家的创始人，《论语》虽无确切提及“人伦”一词，但已有“大伦”的说法。〈微子篇〉言：“不仕无义。长幼之节，不可废也；君臣之义，如之何其废之？欲洁其身，而乱大伦”（[宋]朱熹，1983:185），文中的“大伦”，指的就是人伦关系了；同篇亦提及：“柳下惠、少连降志辱身矣，言中伦，行中虑，其斯而已矣”（[宋]朱熹，1983:185），这里的“伦”则是指伦理，即就是人伦之理。这足以说明早在孔子之时就已有伦的观念，只是无确切提出“人伦”的概念。《论语》所提及君臣关系、父子关系、朋友关系等，都证明了孔子对于人伦的重视。

纵观《论语》一书，孔子与其弟子的对话当中就多次提及人伦关系。先谈家庭伦理，即就是父子一伦，根据杨伯峻的《论语译注》统计，其中“父”这一词就出现了 25 次，而父子中的“子”则有 19 次。可见孔子对于父子关系的重视。至于社会伦理，则有君臣与朋友二伦。孔子对于君臣一伦的阐述，则又可延展至孔子的为政思想，因此《论语》对于君臣一伦的叙述较多，而据杨伯峻的统计，“臣”就出现了 24 次，而“君”更是高达 46 次。但笔者并不会着重于孔子的为政思想，乃是把君臣当成社会关系的一环，并加以探讨。同时，在社会关系中，朋友亦是非常重要的一环，而“朋友”一词在《论语》中亦出现了 8 次，而朋友之“友”作为单词则出现了 18 次，这证明孔子也对朋友一伦给予较大的关注，而笔者也将加以探讨孔子对朋友之间的行为规范。必须强调的是，虽然这些统计数据中的词汇并不一定都有共同的意思，但多少可以反映出高频率的词汇有其重要性。

同时在《论语》一书中，虽则记载了孔子对于人伦关系的阐述与见解，但《论语》中的孔子并未确切提及五伦或五达道之概念。因此，《论语》中并无确切记载孔子对于夫妇一伦的阐述¹，至继承了孔子学说的子思与孟子对夫妇一伦才略有叙述。至于兄弟一伦，资料相对也比父子一伦来得少，其中的关键词“兄”出现了 4 次，而“兄弟”出现了 5 次，其中 3 次所出现的“兄弟”代表的乃是借指朋友。需要留意的是，《论语》并未对兄弟一伦的价值规范作出阐述，只是在〈为政篇〉提及了兄弟乃是以“友”相待；又在〈子路篇〉言及“兄弟怡怡”；〈学而篇〉亦载：

¹ 《论语·公治长》曰：“子谓公治长，‘可妻也，虽在纆继之中，非其罪也。’以其子妻之。子谓南容，‘邦有道，不废；邦无道，免于刑戮。’以其兄之子妻之。”（[宋]朱熹，1983:75）章句虽没有特别明显地抬出夫妻关系如何相待，然而，孔子既然可以以子妻予公治长；以兄之子妻南容，表示无论在监狱或免于刑戮的两人都是可靠可信之人。因此，可推断孔子主张妻子嫁给丈夫，丈夫一定是一位可信赖之人。这就从侧面说明了夫妇一伦的价值观在于“信”。

“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣”（[宋]朱熹，1983:47），此处之“弟”意指“悌”，朱子注：“善事兄长为弟”（[宋]朱熹，1983:48）。综合来谈，《论语》中兄弟一伦的价值观在于“悌”，其规范则在于“友”与“怡”，除此之外则无更多阐述。有鉴于此，笔者在本文中着重阐述父子关系、君臣关系与兄弟关系，同时亦因为《论语》并未对夫妇关系与兄弟关系作出更多阐述，则笔者将略过不谈。

再看孟子后继承孔子的学说，则多次提及人伦，而“人伦”一词亦始见于《孟子》，具体参见〈滕文公上〉、〈离娄上〉、〈离娄下〉与〈告子下〉，此四卷都提及“人伦”一词，全书总共出现6次。除此之外，孟子更是明确指出“五伦”的概念，具体参见〈滕文公上〉：“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”（[宋]朱熹，1983:259）。再看《中庸》，其亦曾记载人伦关系，书中称之为五达道，见于第二十章：“……君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也：五者天下之达道也”（[宋]朱熹，1983:28）。对于五达道的解释，则分别见于第十二章与第十三章。在《中庸》一文里，其亦把人伦关系中的夫妇一伦提到较高的地位：“夫妇之愚，可以与知焉；及其至也，虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖，可以能行焉；及其至也，虽圣人亦有不能焉……君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地”（[宋]朱熹，1983:22）。到了荀子，五伦的排序亦有所变化，“君臣父子兄弟夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万世同久，夫是之谓大本”（熊公哲注译，第五卷，2007:162）。可见，人伦关系在不同时期，都会不同的侧重。

透过上文，不难得知儒家对人伦的重视。究其原因，上文已提及了人伦乃是用以规范为人之道，即就是说，儒家透过对人伦的阐述，提供一个既定模式，并从

中整理出一套规律与规范，并透过实践这些规范，达到社会和谐的状态。“人伦”的概念就是在这样的情况下产生，其乃是透过解决人与人之间的关系，为每个人的身份作出定义，加以认同，则由此达到社会和谐的目的。

最后，试交代研究与探讨孔子人伦观的原因与意义。从中国的思想史来看，人伦思想乃是中国思想的重要组成部分。诸多思想家就以人伦思想作为其思想体系的中心，进而又奠定了中国的文化特征。思想家会以人伦思想作为其思想体系，乃因避免人群矛盾与冲突之问题，而人伦观是以人为本，规范了人与人之间的和谐关系，进而又维持了人类社会的秩序。换言之，为了达到和谐并使社会进步，关于人伦观的探讨与学习是必要的。为此，古时的中国就十分注重人伦教化，乃至于人伦观念仍旧扎根于华夏民族之中，并时刻影响着民族的价值观与行为规范，由此建立了社会秩序。在此，孔子首先意识到人伦的重要性，并对人伦关系作出了整理与总结，指出人伦观的实践乃是达到社会和谐的途径。因此，探讨孔子的人伦观有助于深入了解人伦观的形成与发展，而如何才能称得上正确的行为规范，这些行为规范又将对应什么道德价值，都是笔者需要处理问题。加之，在《论语》中所看到的孔子人伦观并非是一个完善的人伦思想体系，因此谈《论语》中的人伦关系必然有其局限。本论文只是想爬梳目前大家认为“五伦”关系是儒家思想的特点，而其最早期的人伦关系是怎样的，又有何重要？

第二节 前人研究回顾

孔子作为中国伟大的思想家，其思想学说乃是许多学者的研究对象，因此历来不少学者予以阐述。其中，大多学者把侧重点放于孔子的为政思想、教育思想、

道德思想等等。在道德思想当中，学者可能专注于“孝”的范围、“礼”的范围、“仁”的范围等，相近的研究则有以其他思想学说比较孔子的伦理观念，鲜有学者较为系统且结构地论述孔子的人伦观。

五伦作为中国整体社会关系的重点，历来亦多有研究。同时，在探讨中国的伦理思想之时，孔子的人伦思想则显得尤为关键。究其原因，孔子乃是先提出“五达道”之人，这于五伦的起源非常重要，同时其又是第一个对中国的伦理思想作出整理之人。因此，虽然少有学者对孔子的人伦观予以阐述，但大多学者在探讨五伦亦或是伦理思想之时，都可从侧面反映出孔子的人伦观。除此之外，期刊论文上有不少对于孔子人伦观的阐述，目前从中国知网、北京大学图书馆、新加坡国立大学、台湾与香港各地所查询的有限资料来看，并集合笔者手上有间接联系的书籍，有以下的研究成果。

马国华先后发表〈孔子的人伦观及其施报平衡原则〉²与〈孔子的人伦观〉³二文，两篇文章主要以道德规范与人伦观的基础特征作为中心，辅以《论语》中的部分论述来阐述孔子的人伦观，而笔者则是透过整理《论语》的所有叙述，更为全面地探讨孔子的人伦观。并且，孔子为何要提出道德规范，其作用与意义与当时时代有何关联，亦是该文章未探讨之问题。本文将就以上的问题加以分析。同时，刘合行与胡金朝发表了〈孔子人伦思想探析〉⁴一文。由于该文章乃是以道德原则为分类，全文都将围绕在道德原则与如何在道德原则下去处理人际关系，因此各种道德原则又将通用于五伦。笔者将就这点加以论述，更为深入地探讨孔子人伦观中相互交叉的

² 马国华（2011），〈孔子的人伦观及其施报平衡原则〉，《人民论坛》第336期，页214-215。

³ 马国华（2011），〈孔子的人伦观〉，《湖北社会科学》第11期，页110-112。

⁴ 刘合行、胡金朝（2001），〈孔子人伦思想探析〉，《洛阳师范学院学报》2第1期，页77-79。

价值观，试图论述人伦观念的复杂性。再看〈儒家人伦思想的精神意蕴〉⁵一文，该文章指出人伦观的重要性，说明孔子从人的相互关系中发现了人之所贵和人之所以为人的真谛，并且以“仁”为核心，建立了人伦观，以达到社会的和谐。既然孔子的人伦思想是以“仁”作为核心，那如何在“仁”的思想下建立起人伦关系，这亦将是笔者会梳理的问题。

从文化历史的角度来看，张彦群发表了〈试论孔子对西周宗法人伦制的反思及其影响〉⁶一文。该文章更为直接地叙述了西周宗法制对孔子的影响，指出宗法人伦制在叙述三伦中的父慈子孝、兄友弟恭、夫妇和睦里，着重突出子对父孝、弟恭于兄、妻顺于夫的方面。亦就是说，在此人伦扮演的角色是用以巩固周朝的统治。该文章对西周的背景虽作了叙述，但针对孔子所处时代的更深一层论述上却有所欠缺，因此将在本文中详细论述。沈善洪与王凤贤所著《中国伦理思想史》⁷上册的第三章就以孔子作为主体来叙述。透过该著作，笔者深刻了解在探讨孔子人伦观之时，其时代背景亦是极为重要，对此，笔者将从伦理史与伦理学下手，更为全面地叙述孔子的人伦观。

其他单就一伦的关系论述的文章则有雷志平所完成的硕士论文《孔子“孝”思想的哲学诠释》⁸与李丽萍所著文章〈从《论语》看孔子的交友观〉⁹两文。雷志平在其论文较为全面地探讨了父子一伦的道德价值与行为规范，并对“孝”的形成也

⁵ 汪怀君（2005），〈儒家人伦思想的精神意蕴〉，《船山学刊》第二期，页 64-77。

⁶ 张彦群（1997），〈试论孔子对西周宗法人伦制的反思及其影响〉，《天中学刊》第 12 卷第 1 期，页 12-16。

⁷ 沈善洪，王凤贤著（2005），《中国伦理思想史》，上海：人民出版社。

⁸ 雷志平（2013），《孔子“孝”思想的哲学诠释》，硕士论文，湘潭大学：湘潭。

⁹ 李丽萍（2006），〈从《论语》看孔子的交友观〉，《西南民族大学学报》（人文社科版）第 184 期，页 144-147。

作出了叙述，因此该论文有助于笔者能更深刻地了解父子一伦。〈从《论语》看孔子的交友观〉一文则主要就《论语》而言，从朋友的作用、交友的准则和与朋友交往时的标准等方面简述孔子丰富的交友思想。

结合上文来看，可见众多学者都对孔子的人伦思想作出了不同方向的研究。本论文则侧重在孔子人伦观的形成背景与《论语》中的人伦内容分析，以看出孔子的人伦思想。

第三节 研究方法

本论文主要根据文献分析方法进行研究，即以解读文献及分析史料作为研究方法。孔子作为中国著名的思想家、教育家，历来不少学者以其作为研究对象。本论文亦确定孔子为研究对象，而研究重点则在于其人伦观。《论语》乃以孔子为中心，记载了其与其弟子的言行生活的著作，集中地反映了孔子的思想，最能体现孔子的人伦观，因此将作为笔者研究孔子人伦观的第一手资料。笔者将以朱熹《四书章句集注》中的《论语集注》作为底本，并用以探讨孔子的人伦观。朱熹的注释是《论语》众多注释中的力作，其注释的目的在于宣扬自身的理学思想，因而无可避免地带上了理学色彩。必须强调的是，程朱理学乃是继承了先秦儒学思想，其中的理论与逻辑是有所联系，因此朱熹非完全曲解孔子本意，反而能深化对原文的理解。同时，朱熹注释《论语》一书时也非常注重训诂，虽然因时代限制而犯了某些错误，但训诂基本正确。¹⁰比起考据，由于朱熹更注重义理，因此其更为注意《论语》一

¹⁰ 相关论述可参考中华书局出版的《四书章句集注》（1983）的点校说明，页2。

书内的整体思想体系，并吸取了前人的一些注释成果，对笔者研究孔子的人伦观有较大帮助。

同时，刘宝楠父子的《论语正义》亦将作为笔者的参考读本。该著作大量吸收了前人的注释，并有所修订，而在不确定的地方则详细列明前人注释，留待读者鉴别。笔者之所以选择《论语正义》作为另外参考读本的原因在于清代更为注重考据训诂，因此在这方面上，刘宝楠的《论语正义》可弥补朱熹注的训诂及注解的不足之处。笔者将用以比较朱熹的注释，并加以分析，以求较为准确地论述孔子的人伦观。

除此之外，笔者亦会参照现代学者钱穆所著的《论语新解》与杨伯峻所著的《论语译注》，这是因为钱穆所著《论语新解》一书指出朱熹注有宋代学术思想或回应佛道思想之偏失，而杨伯峻亦指出自身将为朱熹注释之错误提出驳正，因此予以参考，并为此作出分析和取舍，而取舍的标准则在于哪个注释更能体现孔子的人伦观。同时，杨伯峻《论语译注》中的论语字典亦有助于笔者统计孔子对人伦观叙述所占之篇幅，进而这份统计将帮助了解笔者孔子对人伦观之重视。

笔者亦需要强调，孔子人伦观的形成与发展乃是与孔子自身的年代息息相关，因此要研究孔子的人伦观亦不能脱离春秋时期的社会背景。只有了解当时的社会背景，才可以明白孔子的人伦观是如何形成；只有认识当时社会崩坏的原因，才可以理解孔子为什么会有这样的人伦观，并看出其人伦观对当时挽救礼崩乐坏的局面所起的积极作用。但是，亦因为时代背景的限制，孔子的人伦观必然也有所局限。因

此要探讨孔子的人伦观，笔者将参照中国的伦理史与西周春秋史，并加以梳理以上的问题。

要言之，本论文将以《论语》内的思想为主，并用以探讨孔子人伦观的行为规范与道德价值。同时，又将从历史的角度出发，整理出孔子人伦观的形成与发展，力求透过本论文确切地指出孔子人伦观的构成与复杂性，并加以了解人伦思想的重要，指出因历史的限制所导致孔子人伦思想的局限。

最后，本论文在研究过程有许多不足之处，其中之一是中国人伦关系乃是以五伦为主，本文却只探讨三伦关系，这是因为《论语》中关于夫妇、兄弟关系的论述比之其他三伦不明显，材料较少而忽略不谈。第二，资料的不足。徐儒宗所著《人和论：儒家人伦思想研究》曾对五伦关系的内容进行梳理，并对人伦思想的演变、特点、作用等作出阐述，但笔者苦寻未果，日后研究此课题的人或可参考此著作。第三，由于时间与本人学术素养的不足，本论文多是在文献分析上进行讨论，创新点不够，其余观点论述或有不当之处。

第二章 社会背景对孔子的人伦观影响

孔子人伦观的形成与其生活背景息息相关，而孔子个人十分推崇周礼，因此西周的背景制度亦会为其带来影响。再看西周礼乐制的形成与当时的宗法制有所关联，有鉴于此，笔者将于第一节阐述西周宗法制的特性，并加以阐述其与人伦关系的连系。之后，笔者将于第二节说明礼乐制的形成与作用，试图厘清孔子推崇礼乐制的原因，并于第三节说明两者对孔子所造成的影响，再从西周和春秋的背景下手，由此看出孔子人伦观的形成。

第一节 西周宗法制

西周人伦观的体现可从其政治制度下手，即就是宗法制。宗法制度乃是宗族之法，是用以维护中国古代贵族统治的一种制度。宗族之字义，班固就曾在《白虎通》对宗族作出以下解释：

宗者，何谓也？宗尊也，为先祖主也，宗人之所尊也。《礼》曰：“宗人将有事，族人皆侍。”古者所以必有宗，何也？所以长和睦也。大宗能率小宗；小宗能率群弟，通其有无，所以纪理族人者也。……族者，凑也，聚也。谓恩爱相流凑也。上凑高祖，下至玄孙，一家有吉，百家聚之，合而为亲，生相亲爱，死相哀痛，有会聚之道，故谓之族。（〔清〕陈立撰，卷八，1997:393-398）

可见，宗族是以血缘为基础的组织，同时有一定的等级秩序，并且这种族权与西周政权是有密切的关系，其核心乃是嫡长子继承制。《公羊传·隐公元年》就如此记载道：“立適以长不以贤，立子以贵不以长”（刘尚慈译注，2010:1）。按照宗法制度，周朝的统治者自称为天子，王位由其嫡长子继承，是为天下的大宗，拥有最高的权

力。天子的诸子则被封侯，爵位亦是由嫡长子继承，诸侯是天子的小宗，在封国为大宗。诸侯的诸子则被封卿大夫，同由嫡长子继承，是诸侯的小宗，但在本家为大宗。亦就是说，宗法制实则是与分封制并行的。这就是上述所言“大宗能率小宗；小宗能率群弟，通于有无，所以纪理族人者也”，说明宗法制下，乃是由家族所形成的统治组织。

同时，这种以血缘为基础的统治网并非在周朝之时才形成的。笔者在此按司马迁所著的《史记·殷本纪》整理殷商统治者的关系，以商汤为先：商汤因太子太丁早亡而立太子弟弟外丙为帝；外丙死，其弟中壬继位；中壬死，太丁之子太甲继位；太甲死，儿子沃丁继位……廩辛逝世，弟弟庚丁即位。至到庚丁逝世，这种兄终弟及的继承制才被父死子继的制度所取代。因此庚丁以后，商朝的统治者如下：庚丁逝世，儿子武乙即位；武乙死，儿子太丁即位；太丁逝世，儿子乙即位；乙死，儿子辛即位。辛，正是纣王，乃是商朝最后一个统治者。（〔汉〕司马迁撰，卷三，1959:98-105）

从上文来看，商朝的统治网亦是以血缘为基础，但当时并无嫡长子继承制这一说法，乃是父死子继与兄终弟及交叉而成的继承制。直至商末，才是父死子继的继承制。值得注意的是商纣王的身份，《史记·殷本纪》载：“帝乙长子曰微子启，启母贱，不得嗣。少子辛，辛母正后，辛为嗣”（〔汉〕司马迁撰，卷三，1959:98-105）。显然，当时已有“立子以贵不以长”的概念，而到了周朝之时，宗法制度才是真正地确立下来。具体可参照《左传·定公四年》：

昔武王克商，成王定之，选建明德，以蕃屏周。故周公相王室，以尹天下，于周为睦。分鲁公以大路、大旂，夏后氏之璜，封父之繁弱，殷民六族，条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏，使帅其宗氏，辑其分族，将其类丑，以法则周公。

（杨伯峻编著，1995:1536）

上文提及成王分封同宗为诸侯之事，从中可见西周已然是宗法之社会，亦可看出分封制与宗法制是两者并行的。

再看宗法制度的确立为周朝带来怎样的作用？宗法制度的核心是嫡长子继承制，《吕氏春秋·慎势》载：

故先王之法，立天子不使诸侯疑焉，立诸侯不使大夫疑焉，立適子不使庶孽疑焉。疑生争，争生乱。是故诸侯失位则天下乱，大夫无等则朝廷乱，妻妾不分则家室乱，適孽无别则宗族乱。（陈奇猷校释，卷第十七，2002:1120）

上文先从正面说明了嫡长子继承制的优势，即就是“不疑”，后又以反面说明了“疑”的弊端，正是论证了嫡长子继承制作用。亦就是说，在这样的制度下，嫡庶亲疏与长幼尊卑的差别就得以显现出来，可看作是西周人伦观的体现，而其意义则在于宗法制在维护宗族伦理的同时，亦能巩固统治者的地位。

第二节 西周礼乐制

礼乐制度是为了确保宗法制与分封制得以顺利推行而产生，笔者将先说明礼乐的形成。《论语·为政篇》就表明殷礼是增减夏礼而来，而周礼亦是增减殷礼而成（[宋]朱熹，1983:59），这说明了礼仪制度的形成可追溯至夏朝，周朝的礼仪

制度乃是继承于夏、商两朝，再由周公加以改造而成的。周公作礼乐这一说法则可见于《左传·文公十八年》：

先君周公制周礼曰：“则以观德，德以处事，事以度功，功以食民。”（杨伯峻编著，1995:633-634）

这里指出，礼乐是用来观察德行的，而德行是用来处事，事情是用来衡量功劳，功劳则是为了养民。这乃是周朝礼乐制的特点，即就是融入了“德”的内容。那“德”究竟是何意？周朝的天命观就与“德”有密切关系，《尚书·召诰》记载：“惟不敬厥德，乃早坠厥命”（屈万里注译，2005:120），说明周人十分看重“德”，认为“德”的有无乃是与天命相关，因此提出“敬德”一说。换言之，周朝认为天命无常，并非系于一家，而是以“德”为标准，则有“德”得天命，无“德”失天命，即就是所谓的“以德配天”。

此观点可在《左传·僖公五年》得以论证：

臣闻之，鬼神非人实亲，惟德是依。故《周书》曰：“皇天无亲，惟德是辅。”又曰：“黍稷非馨，明德惟馨。”又曰：“民不易物，惟德絜物。”如是，则非德，民不和，神不享矣。神所冯依，将在德矣。（杨伯峻编著，1995:309-310）

上文乃是宫之奇力谏虞公放弃借道于晋国的对话，在此，宫之奇引用了《周书》表明德行的重要，说明了周朝的天命观乃是与德行相关。值得注意的是，这里的“德”不仅是人之“德”，同时也是天之“德”，周朝统治者具备“德”的同时，亦彰显了天之“德”，这说明了西周的“德”是一种天人合一的状态。同时，周人也是透过“以德配天”的说法，为自己提供了正当的理由来推翻殷商，而成为了正统。

再看“则以观德，德以处事，事以度功，功以食民”，这句话的重点在于指出礼乐与“德”的关系，表明“德”是礼乐的内容，而“德”最终又指向人事。即就是说，为了确保天命所归，统治者必须反求其德，而“德”的有无则反映在人民身上。商纣王的暴虐无疑是“失德”，随之也无法得到天命，殷商才会灭亡。可见，西周之时就已经有了自觉意识，比起殷商的命定之天，西周的天命是以德为主，因此傅斯年才会说这是“人道主义之黎明”（傅斯年，2002:320）。必须强调的是，如今的“德”乃是个人化的，与天命无关，而西周的“德”是以天命为前提的，后者不能脱离天命而单独存在，这点需要分辨清楚。无论如何，上述的观点都试图表明周人是十分注重人事的，并且这种注重亦体现在礼乐上。因此，礼乐形成之时，其内在是包含“德”的。余英时就对两者之间的关系作出解释，他指出周朝的“德”是用来说明礼乐，即就是礼乐是具备“德”的；这里的“德”乃是礼乐的动力，两者乃是互为表里（余英时，2014:93）。换言之，“德”作为天命的体现，同时也成了维系“礼”的一个工具，在这样的基础上，周人若是违反了礼乐，即等同于违反了天，进而约束了人的行为。

那礼乐的内容是什么？礼乐，乃是以“德”作为内容来强调尊卑等级，以“德”来规范贵族人民的行为。因此，礼乐不单是一个礼节仪式，“德”的存在丰富了礼乐的内容，因而体现了“人道”的思想，其意义可谓是十分重大。《礼记·曲礼上》就提及了礼的作用：“夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也”（李学勤主编，卷第一，1999:13）；《左传·隐公十一年》又曰：“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也”（杨伯峻编著，1995:76），说明了礼最终指向的是安定社会。至于“乐”，就是音乐，是辅于“礼”的，《史记·乐书》载：“凡音者，

生人心者也。情动于中，故形于声，声成文谓之音。是故治世之音安以乐，其正和；乱世之音怨以怒，其正乖；亡国之音哀以思，其民困。声音之道，与正通矣”（[汉]司马迁撰，卷二十三，1959:1181）。上文说明了音乐是由人心而发，是情感的体现。那其如何辅于礼？

《史记·乐书》载：

乐者为同，礼者为异。同则相亲，异则相敬。乐胜则流，礼胜则离。合情饰貌者，礼乐之事也。礼义立，则贵贱等矣；乐文同，则上下和矣；（[汉]司马迁撰，卷二十三，1959:1187）

这里则明确地阐述礼乐的差别。“礼”若是用以分别尊卑等级，那“乐”则是在尊卑等级下安抚人心。即就是说，礼是透过礼仪的制度来强调尊卑等级，使人不敢僭越；乐是透过声音消除礼制下的对立感，使宗族在等级制度下产生一种亲近感。两者都以维护宗法制与分封制为主，安定社会，并巩固周朝统治者的地位。

第三节 论西周春秋背景对孔子人伦观的影响

第一节与第二节观点，都是为了让读者对周朝的宗法制、分封制与礼乐制有一个大概的了解，并希望透过上述的文字，让读者明白这三者之间的关系。这里大致为西周政治背景作一个总结，宗法制，是以嫡长子继承制为核心的制度；分封制，是建立在宗法制之上的政治表现；礼乐制，是维护宗法制与分封制的工具。笔者在这里要强调的是，透过这三种制度的密切关系，中国传统人伦观已得以显现。首先，在宗法制与分封制之下，人伦关系已经得以划分，并在礼乐制度下，提供了当时人必须遵守的行为规范。虽然这三种制度都是为了巩固周朝统治者的地位而产

生，但其也代表了中国社会的变化，尤其是西周宗法制所强调的乃是以天伦而成的政治制度，而礼乐所涵盖的内容又对人伦关系作出了规范，这样的变化无疑影响了孔子对于人伦观的诠释。

再看孔子其人，孔子本身非常推崇周礼，而其对于周朝礼乐制度的推崇，则可从《论语》得知。〈述而篇〉载：“甚矣吾衰也！久矣吾不复梦见周公”（[宋]朱熹，1983:94）；〈八佾篇〉载：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周”（[宋]朱熹，1983:65）；〈阳货篇〉又言：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（[宋]朱熹，1983:178）。前两则都表明了孔子对周礼的推崇，最后一则乃是孔子对于礼乐的看法。孔子显然并不认为礼乐只是纯粹的外在形式，因此才提出了疑问。可见，孔子对礼乐的重视并不停留在外在形式，而是其内在，即就是德行。〈八佾篇〉又载：“子谓《韶》，‘尽美矣，又尽善也。’谓《武》，‘尽美矣，未尽善也。’”（[宋]朱熹，1983:68）。孔子认为，《韶》比之《武》更为尽善尽美，乃是因为前者是舜以德治天下的体现，而后者是文王征伐商纣的音乐。由于后者运用武力，因此不符合孔子的审美，孔子才会更推崇前者。从这里可以再次论证，孔子对于礼乐，是更为看重其内在所表现的伦理内容。究其原因，则可追溯至孔子所处之时代背景。

孔子所处时代乃是春秋时期，即就是礼崩乐坏的时代。在此，笔者将依据《中国伦理思想史》来阐述这一时期的背景。按编者的说法，由于各诸侯国的社会经济发展不平衡，一些强大的诸侯国开始吞并他国，互相争夺，周朝王室已无法去控制这样的局面。同时编者亦提出，在当时，诸侯国内真正有实力的乃是卿大夫，而卿大夫的臣子甚至能左右变革（沈善洪、王凤贤著，2005:71-73）。即是说，当

时的等级秩序已然颠倒，礼崩乐坏就是此意。《论语·八佾篇》就记载：“孔子谓季氏：‘八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？’”（[宋]朱熹，1983:61）；《白虎通》则补充：“天子八佾，诸侯四佾，所以别尊卑”（[清]陈立撰，卷三，1997:104）。即就是说，按照礼乐的规格，季氏此举无疑是僭越的行为，而孔子认为其既能违反了礼，就代表其可以做出其他违反社会秩序的事情。

显然，孔子对这样的状况极度不满，除了对这种违反礼乐的行为加以谴责，孔子亦开始反思礼的作用与其意义。周文化在经过长时间的演变已逐渐僵化，但这不代表周文化已经不能用于世，乃是其中所蕴含的价值观需要经过整合，以适应时代的变化。孔子显然认为礼仍旧是十分重要的，但礼的崩坏说明了西周的礼制无法长期维持社会稳定。在这样的情况下，孔子急需对周文化作出整合，因此转而注重于礼的内在，并试图以此恢复社会的秩序。¹¹孔子学礼，多次与弟子的讨论中都可看出其对礼的重视与诠释，杨伯峻的《论语译注》就统计，“礼”字在《论语》出现的次数高达 74 次，说明讨论礼的次数之多（杨伯峻，1982:311）。在这样的讨论中，孔子并非一味地推崇礼，他开始探讨礼的根本，最后得出“纳仁于礼”的结论。余英时指出，孔子此举具有划时代的意义。这是因为周公对礼乐的改动虽然增加了德行的内容，但周人之“德”仍旧未脱离天命。反之，孔子对礼的诠释脱离了天命之说，不外向天地而内向人心，最终归宿于仁（余英时，2014:98）。孔子对人伦的诠释，就是建立在这样的基础之上。孔子推崇周礼，其对于人伦关系与人伦规范的见解，乃是从经过损益的周礼和对于春秋背景的反思而形成，加之孔子以

¹¹张彦群表示，虽然孔子的主张在其时代得不到重视，但汉代以后却开始注重人伦思想中的情感性，并且人伦观念至此对往后有着深刻的影响。其亦表明只要宗法人伦的根本不变，则孔子的人伦思想将会得到重视。相关论述可见张彦群（1997）〈试论孔子对西周宗法人伦制的反思及其影响〉。

“仁”作为核心思想，其对伦关系的见解都赋予了对应的价值观念，而这些价值观念又将是以“仁”作为一个总德目。这点将于下一章详细论述。

第三章 《论语》中的三伦关系

绪论已交代了《论语》记载了不少孔子与其弟子对于人伦关系的讨论，其中多是对于父子、君臣与朋友三伦的讨论，而夫妇与兄弟二伦则较少提及。有鉴于此，笔者在此不将探讨夫妇与兄弟二伦，乃是把焦点放在父子、君臣、朋友三伦之上，并从中探讨孔子对于此三伦的规范与其中所涵盖的道德价值观。

第一节 父子关系

在《论语》当中，孔子对于父子一伦的关注在于子女应对父母所履行的责任，在这伦理关系中，孔子又以“孝”为核心思想，阐述了儿子应遵守的道德规范。〈学而篇〉曰：“孝弟也者，其为仁之本与”（[宋]朱熹，1983:48），“孝”乃是“仁”的根本，而“仁”作为孔子的核心思想，则“孝”的重要性就不言而喻了。“孝”作为“仁”的根本，其所包含的内容十分丰富，按照《论语》的记载，“孝”所包含的内容就有“礼”、“敬”、“亲亲相隐”等。

首先，“敬”乃是“孝”的内容之一。〈为政篇〉言：

子游问孝。子曰：“今之孝者，是谓能养，至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？”（[宋]朱熹，1983:56）

此章言“敬”之重要。孔子认为，赡养父母并不能称之为孝，否则就无异于饲养犬马。区别两者的关键就在于“敬”。“敬”字之义，《说文解字》曰：“敬，肃也”（[汉]许慎撰，[清]段玉裁注，2008:434）；《周易·文言》又曰：“敬以直内”（陈鼓应、赵建伟注译，2005:44），结合两者来看，“敬”就是以严肃的态度来端正内

心，其重点在于真诚的心。即就是说，赡养父母只是从物质上做到“养”，但孔子认为须以真诚恭敬的心去赡养父母，如此一来，才能为之孝，即就是敬养的内容。

〈为政篇〉另一章亦提及了敬养的重要：

子夏问孝。子曰：“色难。有事弟子服其劳，有酒食先生馔，曾是以为孝乎？”

（〔宋〕朱熹，1983:56）

此章同样提及了侍养父母，但重点也是在于“敬”。朱子注：“盖孝子之有深爱者，必有和气；有和气者，必有愉色；有愉色者，必有婉容；故事亲之际，惟色为难耳，服劳奉养未足为孝也”（〔宋〕朱熹，1983:56）。可见，若是不以真诚的心为前提去赡养父母，就难以做到和颜悦色，进而达不到孔子对“孝”的要求了。在孔子的观念中，赡养父母必须以一颗真诚之心为先，打从心底去敬养父母，而不是为了侍养而侍养。即就是说，“养”只是父子一伦的基本形式，而唯有做到了“敬养”，并达到“孝”的标准，才符合孔子对父子一伦所要求的行为规范。在这里，乃是以“敬”作为一种价值观，带出“孝”的行为规范，并言明子女若只是履行形式上的责任，则不能称之为“孝”了。“敬”作为内心情感的表现，亦可在〈里仁篇〉中论证：“父母之年，不可不知也。一则以喜，一则以惧”（〔宋〕朱熹，1983:74）。身为子女，必须时刻记得父母的年龄，并且为他们的年龄感到喜忧参半。朱子就解释说这乃是因为子女会为父母寿命长而喜、为父母体衰而忧，因此更加珍惜可以孝敬父母的时日。（〔宋〕朱熹，1983:74）。这种又喜又惧的心情正是发自内心最真诚的情感，因为这种情感使然，子女才会害怕无法侍奉父母左右，进而珍惜侍奉父母的时光，并发自内心地做到敬养的内容。

除了发自内心去敬养父母，满足父母的物质需求，为人子女也须顾及父母的精神层面。〈为政篇〉言：

孟武伯问孝。子曰：“父母唯其疾之忧。”（〔宋〕朱熹，1983:55）

此章历来各家说法众多，因“其”字为代词，可代指父母或子女，所以颇多争议，笔者暂不列出。朱子注：“言父母爱子之心，无所不至，惟恐其有疾病，常以为忧也。人子体此，而以父母之心为心，则凡所以守其身者，自不容于不谨矣，岂不可以为孝乎？旧说，人子能使父母不以其陷于不义为忧，而独以其疾为忧，乃可谓孝。亦通”（〔宋〕朱熹，1983:55）。按朱子说法，此章所言乃是推己及人之孝道，即就是考虑到父母会为子女担心，为人子女就应该避免他们担心而照顾自己，就可谓孝。这与〈里仁篇〉的内容相似：“父母在，不远游，游必有方”（〔宋〕朱熹，1983:73）。朱子对此解释道：“远游，则去亲远而为日久，定省旷而音问疏；不惟己之思亲不置，亦恐亲之念我不忘也。游必有方，如己告云之东，即不敢更适西，欲亲必知己之所在而无忧，召己则必至而无失也”（〔宋〕朱熹，1983:73）。子女要远游，为人父母必会挂念，考虑到父母的心情，子女不应在父母在世之时远游，若远游，亦须告知父母自己的方向，免得父母担心。可见，上述两章所言乃是推己及人之孝道，是从精神层面上去照顾父母，言明子女在行事之前，必先考虑父母的心情，做到不让父母担忧挂念，即就是尽孝了。

除此之外，“孝”的内容也包括了“亲亲相隐”的思想。〈子路篇〉载：

叶公语孔子曰：“吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。”孔子曰：“吾党之直者异于是。父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”（〔宋〕朱熹，1983:146）

亲亲相隐意指父子其中一人犯罪而另一方为之隐瞒，主要讨论的是法与情的冲突。若是父亲犯罪，身为子女究竟应该揭发父亲的罪行与否？叶公就认为，揭发父亲罪行乃是一种“直”的行为。反之，孔子认为隐瞒父亲的罪行才是“直”的行为。在此，我们可以按照两个角度来观看。叶公认为揭发父亲罪行是“直”，这是从社会关系的角度出发，身为社会的一员，不论亲疏，理应维护法律，谓之“直”。在孔子的观念，则是从人伦关系出发去看待这件事情，儿子既是社会的一员，又是父亲的儿子，在人伦关系的前提下，不忍告发父亲乃是出自于对父亲的爱，这种情感的流露谓之“直”。即就是说，在孔子的人伦观念当中，若是法与情两者不能兼之，则情可优先。

继承孔子学说的孟子显然与孔子的想法相似。《孟子·尽心上》之所载：

桃应问曰：“舜为天子，皋陶为士，瞽瞍杀人，则如之何？”孟子曰：“执之而已矣。”“然则舜不禁与？”曰：“夫舜恶得而禁之？夫有所受之也。”“然则舜如之何？”曰：“舜视弃天下，犹弃敝屣也。窃负而逃，遵海滨而处，终身欣然，乐而忘天下。”（[宋]朱熹，1983:359-360）

在此，舜有两种身份，分别为君王和儿子。孟子认为，皋陶身为舜的臣子，为舜执法是职责，身为君王的舜不能阻止皋陶履行职责。但是，身为儿子的舜可以抛弃君王之位，带着自己的父亲逃到天涯海角。君王作为人伦关系的一环，其应该以天下为先，但是君王和儿子这两个身份起了冲突，则又应以儿子的身份为先。为了避免这种冲突，舜就应该弃位而逃，如此一来就没有了君王的身份，儿子背负父

亲逃跑，就不违背人伦之理了。这里又可以看出，在人伦关系中的父子关系，占有非常重要的地位。

但是，这是否就代表了子女需要盲目服从父母呢？〈里仁篇〉就载：

事父母几谏。见志不从，又敬不违，劳而不怨。（〔宋〕朱熹，1983:73）

朱子表示，父母有错之时，子女须柔声劝告，若父母不听，子女仍旧需要以敬相待，并在父母和悦之时再次劝告。若规劝之时，父母怒而撻之，子女亦不能心生怨恨，仍需继续孝敬父母（〔宋〕朱熹，1983:73）。要言之，父母有错而子女谏之，实则也是“孝”的内容之一。若是父母有错而子女不谏，等同于陷父母于不义。在这样的情况下，为人子女只能反复劝说，即使父母不改，子女心里亦不怀有怨恨之意，并且继续敬养父母。

〈学而篇〉又载：

“三年无改于父之道，可谓孝矣。”（〔宋〕朱熹，1983:51）

父亲逝世后的三年，儿子应遵从父亲的思想原则行事，若有所改变，即使是其行乃善，但却不能称之为孝了。《四书章句集注》引尹氏曰：“如其道，虽终身无改可也。如其非道，何待三年。然则三年无改者，孝子之心有所不忍故也”（〔宋〕朱熹，1983:51）；又引游氏之言，表示三年未改可指应改而未改者（〔宋〕朱熹，1983:51）。在“孝”的理念当中，即使父亲的观念思想有所错误，但子女因深爱父母而不忍改之，亦是情有可原，这又谓之孝。可见，在孔子的人伦观中“孝”之重要。但是，这不代表子女需要盲从父母，乃是从旁谏之，而三年无改的观念，亦是出于爱亲之心。

除此之外，“礼”亦是“孝”的内容之一，乃是人子女应该遵守的行为规范。

〈为政篇〉曰：

孟懿子问孝，子曰：“无违。”樊迟御，子告之曰：“孟孙问孝于我，我对曰‘无违’。”樊迟曰：“何谓也？”子曰：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”（[宋]朱熹，1983:55）

朱子注：“无违，谓不背于理”（[宋]朱熹，1983:55）；《礼记·仲尼燕居》曰：“礼也者，理也”（李学勤主编，卷第五十，1999:1387），这里的“无违”，意指不违礼节。“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼”，即就是说，“孝”的内容包含对“礼”的实行，上述所言之礼则是更为深入地说明子女对父母应尽之礼，实行这些礼节而不违反，即为孝道。为什么孔子会注重礼节？宰我曾就“三年之丧”和孔子展开讨论，认为丧制一年即可，孔子对此就批评道：“予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎”（[宋]朱熹，1983:181）。即就是说，孔子认为三年之丧乃是一种表达敬爱的方式，是一种情感的流露。可见，“礼”在孔子的眼中并非是一种外在的形式，乃是情感在内而流露于外的“礼”。

从上文来看，《论语》中提到父子伦的价值观，其中包括“孝”、“敬”等都倾向单向对待的关系，即下辈向上辈的价值观，而鲜有上辈对待下辈的价值观。都是子女单向对父母的“孝”，并无明确提及父母对子女的价值规范。但是，〈为政篇〉曾提及“孝慈则忠”（[宋]朱熹，1983:58），钱穆就言此处的孝慈乃是指孝老慈幼（钱穆，1985:41），同时钱穆在〈公治长〉中的“少者怀之”（[宋]朱熹，

1983:82)的注解中又表明乃是“己必有慈惠，故少者怀之”（钱穆，1985:127）。虽然老者不能等同于父母，但从人伦关系来看有其相似，可从侧面说明父母对子女乃是含有“慈”的价值观念。同时，上文曾提及“父母唯其疾之忧”，章句就含有父母爱子之意。换言之，《论语》虽无确切提及父母对子女的价值规范，但从侧面说明了父母对子女的情感，足以说明父子一伦并非只有子女单向的付出。

综合上述的说法，此节要点有以下：第一，父子一伦乃属天伦，每个人出生之时第一个建立的关系就是父子关系。因此，“孝”又作为“仁”的根本，则每个人应当遵守。第二，“孝”的观念是建立在“敬”的情感之上，并且“忠”的价值实则也在父子一伦有所体现。《说文解字注》曰：“忠，敬也，尽心曰忠”（[汉]许慎撰，[清]段玉裁注，2008:502）；朱子又曰：“尽己之谓忠”（[宋]朱熹，1983:72），按照《说文》的说法，则敬与忠的意思相同，在敬爱父母的情感之上，竭尽所能尽孝则谓之忠了¹²。第三，孔子虽然十分注重父子一伦，但亦表明了子女并没有盲目服从父母的必要。父母若是犯错，子女可以隐瞒，但需要谏之。若父母仍旧不听，子女亦不能就此断绝关系，而是尽其孝，并反复劝说。朱子就曾言：“父子相隐，天理人情之至也”（[宋]朱熹，1983:146），这种人情之至，乃就是“直”的一种体现。要言之，父母犯错而子女隐之乃是人性使然，虽然隐瞒的行为不合法度，却也保全了人性之善。这样的道理同样可以用在三年无改于父道之上。无论是子女以劝说的方法使父母改之，亦或三年无改于父道，两者都是人性使然，亦是合乎情理了。最后，以上三点都表明了父子一伦乃是建立在血缘的基础之上，并且

¹² 雷志平其论文对“忠”有更深一层的论述，指明“忠”是泛指而非特指，因此“忠”适用于任何对象，下文提及君臣和朋友之时亦会强调“忠”的价值观。“忠”的内涵在后来有所改变，逐渐才演变成“忠君”，相关论述可见雷志平（2013），《孔子“孝”思想的哲学诠释》。

双方的互动中都以情感为主，这种情感可谓是人性的体现，因此又表明了父子一伦将高于君臣与朋友两伦。

第二节 君臣关系

孔子在《论语》中谈论君臣关系的篇幅比之其他人伦关系更多。笔者在此将把《论语》中提及君臣关系的部分列下，试图较为全面地阐述孔子对于君臣关系的看法。

先说为君之道，〈泰伯篇〉曰：

君子笃于亲，则民兴于仁；故旧不遗，则民不偷。（〔宋〕朱熹，1983:103）

此处的君子指的乃是在位之人，全局旨在为君之道。上文意指君王必先厚待亲人，民众就会兴起于仁；君王不忘旧友，则民众不会淡漠无情。《论语正义》引毛诗曰：“‘自天子至于庶人，未有不须友以成者。亲亲以睦，友贤不弃，不遗故旧，则民德归厚矣。’是言民化于上也”（〔清〕刘宝楠撰，1990:291）；又引《缁衣》云：“上好仁，则下之为仁争先人”（〔清〕刘宝楠撰，1990:291）。即就是说，为君者必先妥善处理其人伦关系，以身作则，民众亦会被感染，社会也会安定。

〈尧曰篇〉亦曰：

谨权量，审法度，修废官，四方之政行焉。兴灭国，继绝世，举逸民，天下之民归心焉。所重：民、食、丧、祭。宽则得众，信则民任焉，敏则有功，公则说。”

（〔宋〕朱熹，1983:193-194）

此章亦言为君之道。身为君王，应当谨慎权量、审订制度、重新修立废弃的官职，如此国家的政令就能通行。同时，君王也须复兴灭亡的国家、再续灭绝的世族、推举隐逸的贤人，如此就能天下之人就会归心。至于民、食、丧、祭四事，《论语正义》引孔安国注：“重民，国之本也；重食，民之命也。重丧，所以尽哀，重祭，所以致敬”（[清]刘宝楠撰，1990:764）。这同样是使民众归心之举，前二事养民，后二事教民，这是君王为政之本。上述章句的最后一句则是指君王应具备的道德素养。君王的职责在于为政，因此这章提及了治国方略，又提及了君王应有之德，甚为详细。

接下来，笔者把焦点转到为臣之道。〈卫灵公〉载：

事君，敬其事而后其食。（[宋]朱熹，1983:168）

朱子注：“君子之仕也，有官守者修其职，有言责者尽其忠。皆以敬吾之事而已，不可先有求禄之心”（[宋]朱熹，1983:168）。这里则提及了“忠”的价值观，第一节已提及敬与忠的意思相同，则表示对君王“忠”，即等同对君王“敬”，反之亦然。如此一来，如何做到尽己尽忠，则是身为臣子的基本行为规范。在此，孔子就认为臣子应该恭敬地完成自己的职务，而把俸禄之事置于后，这样就等同达到了“敬”与“忠”。

〈宪问篇〉对“忠”亦有更深一层的论述：“忠焉，能勿诲乎”（[宋]朱熹，1983:150）。即就是说，若忠于一人，则要以正道来规劝他，避免所忠之人犯错，这点在父子、君臣、朋友三伦亦可通，因此“忠”的价值在其他伦亦有体现。按

照此理，在君王犯错之时，臣子就要进谏以正其道。既然进谏乃是“忠”这一价值观的行为体现，那臣子如何进谏亦是君臣关系中需要学习的事。

〈宪问篇〉载：

子路问事君。子曰：“勿欺也，而犯之。”（〔宋〕朱熹，1983:155）

此章就提及了如何进谏。“欺”字有二解，一指不欺骗，或指不过分。《朱子语类·论语二十六》载：“子路性勇，凡言于人君，要他听，或至于说得太过，则近乎欺”（〔宋〕黎靖德编，1986:1131）。笔者此处从后者。章句以子路为例，表明进谏乃是臣子的职务，但必须做到“勿欺而犯之”，即就是对君王进谏，臣子的话则不能说得过分。

除此之外，〈里仁篇〉又言：“事君数，斯辱矣”（〔宋〕朱熹，1983:74），亦是关乎进谏的方法。朱熹引胡氏言，表示君王不听谏，臣子可去之（〔宋〕朱熹，1983:74），意指臣事君不能过于烦琐，君王犯错而臣子谏之，不听则去，否则只会自取其辱。刘宝楠《论语正义》引《曲礼》曰：“为人臣之礼，不显谏，三谏而不听，则逃之”（〔清〕刘宝楠撰，1990:463）。按此说法，则事君数有失“不显谏”之义。即就是说，君臣一伦属社会伦理，两者之间应有距离，并以礼节相交，而臣子须有其原则，无须过于亲密。

这点可在〈先进篇〉得以论证：

季子然问：“仲由、冉求可谓大臣与？”子曰：“吾以子为异之问，曾由与求之问。所谓大臣者，以道事君，不可则止。今由与求也，可谓具臣矣。”（〔宋〕朱熹，1983:128-129）

此章以“大臣”和“具臣”的差别中指出了为臣之道。“大臣”和“具臣”的差别就在于“道”，在于前者可以“以道事君”。对此，朱熹解释“道”是“不从君之欲”（[宋]朱熹，1983:128）；又引尹氏言，说明季氏有错，身为臣子的两人却不能正之，在明知季氏犯错的情况下而不能劝其改正，因此只能称作具臣（[宋]朱熹，1983:129）。结合〈里仁篇〉与〈先进篇〉的这两则文来看，就能看出臣子事君亦有其原则，而关键就在于“道”。

余英时在《士与中国文化》就如此解释“道”：

“哲学的突破”以前，士固定在封建关系之中而各有职事；他们并没有一个更高的精神凭借可恃以批评政治社会、抗礼王侯。但“突破”以后，士已经发展了这种精神凭借，即所谓‘道’。（余英时，1987:98）

这样的精神凭借可以让臣子明辨是非，有所取舍，可以说，这种精神和“义”是相同的。亦就是说，若是君王为了其私欲而使用臣子，臣子则无须事君，能选择自行离去，这样就能避免自取其辱之时，也实行了“义”。

对于君臣之义，〈微子篇〉亦有提及：

君臣之义，如之何其废之？欲洁其身，而乱大伦。君子之仕也，行其义也。

（[宋]朱熹，1983:185）

可见，孔子是非常重视君臣之间的伦常关系，并认为君臣之间的关系不能废弃。必须注意的是，朱子表示虽然不仕无义，但“义”是有其标准，因此不能为了洁身自好而乱了人伦，也不能忘了“义”的标准而追求利禄（[宋]朱熹，1983:185）。那何谓“义”的标准？《中庸》就对“义”作出了解释：“义者宜也”（[宋]朱熹，

1983:28)；《原道》又曰：“博爱之谓仁，行而宜之之谓义”（[唐]韩愈撰，1986:13）。即就是说，“义”是适宜，而符合仁的行为又能称之“义”。按照此说法，若君臣关系失去了“义”，臣子就可离去，这并不违反为臣之道。

笔者再以冉求为例，说明孔子在君臣人伦观里，对于“以道事君”的重视。〈先进篇〉载：

季氏富于周公，而求也为之聚敛而附益之。子曰：“非吾徒也，小子鸣鼓而攻之，可也。”（[宋]朱熹，1983:126）

季氏富有，冉求仍帮其聚敛财物，孔子于是让弟子们去声讨冉求。以冉求的角度来看，冉求乃是季氏之臣，帮季氏聚敛财物可说是尽其职责；以孔子的角度来看，为臣亦有其原则，若是上位者有误，臣子应该谏之，君不听，臣可离之。

〈季氏篇〉亦记载了其他例子，即是季氏攻打颛臾一事。原文记载孔子先是责备身为季氏之臣的冉求，指其身为臣子，竟不阻止季氏，任由季氏犯错。冉有后表明自己和子路都无意进攻，乃是季氏之意。孔子于是言：“陈力就列，不能者止”（[宋]朱熹，1983:170），即是说，冉有和子路身为臣子，须尽其责而进谏，季氏不听，两人应当辞官，这才是为臣之道。

由此可见，〈季氏篇〉所言与〈先进篇〉的“以道事君”是相同的道理。冉求先是帮季氏敛财，后帮季氏伐颛臾，单纯从职责角度来看，应是尽了臣子的本分。但是，在孔子的君臣人伦观里，“义”乃是关键。臣事君，实属正常，但前提是君王尽了其本分，否则臣子随时都能离去。可见，孔子是认为君臣两者的关系是建立在一定的条件下，若是其中一方没有履行其条件，另一方随时可断君臣之义。

〈八佾篇〉就提及这种双方需要遵守的条件：“事君尽礼，人以为谄也”（[宋]朱熹，1983:66）；又言：“君使臣以礼，臣事君以忠”（[宋]朱熹，1983:66）。以上两则都提及了“礼”，前者提及臣子对待君主有臣子的礼节，后者则提及了君主对待臣子有君主的礼节。可见，君臣关系的互动，礼节是非常重要的。之所以前者“事君尽礼”，却让人误以为谄媚，究其原因，乃是孔子所处时代之礼乐崩坏，在僭礼的人面前，反倒是认为尽礼的人谄媚了。再看“君使臣以礼，臣事君以忠”，比之“事君尽礼”的单方面互动，这句话则说明了君臣两方面的互动。这里提及了臣子要忠于君主，但这是以“君使臣以礼”为前提条件。同时，朱熹亦引吕氏言：“使臣不患其不忠，患礼之不至；事君不患其无礼，患忠之不足”（[宋]朱熹，1983:66），这更深入地说明了君臣的关系乃是在于各自尽其本分，自然能和对方建立良好的关系。孟子后来亦在《孟子·离娄下》补充：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇”（[宋]朱熹，1983:290），孟子所提及的君臣关系显然比之孔子更为形象化。可见，处理君臣之间的关系是非常重要的，否则君臣分离，就成了君不君，臣不臣了。为了避免如此状况的发生，两者更应该以礼相待，并遵守其行为规范，尽其本分。

对于礼节的记载，《论语》中所载乃是以臣子对君王之礼居多，具体可参考〈乡党篇〉，如：“疾，君视之，东首，加朝服，拖绅”（[宋]朱熹，1983:121）。此言君王探视生病的臣子，臣子受视之礼。同时，〈乡党篇〉还记载了臣子在面对君王时应有的神态、朝拜君王之礼节与动作、臣子受食之礼、臣子受命之礼等（[宋]朱熹，1983:117-121）。总的来说，事君之礼乃是为人臣子需要遵守的礼节。同时，臣子对待君王的礼节能体现出臣子对君王的恭敬，这就说明了君臣一伦又包含了

“敬”这一价值观。笔者在本章第一节已对“敬”的含义作出解释，故这里不再论述。必须注意的是，君臣一伦与父子一伦的“敬”不尽然相同，君臣中的“敬”，更多的时候乃是指敬其事，而父子一伦则是强调发自内心的敬爱之意。

总的来说，在君臣关系当中的要点有下：一、“义”为标准。君王虽然处于高位，但这不代表臣子就要盲从君王。君臣一伦乃属社会伦理关系，乃是“以义相合”，因此若无法满足“义”的内涵，则君臣关系无法维持。二、“礼”的双向互动。君王必须以“礼”来对待臣子，具体例子可参考〈微子篇〉¹³。相对地，臣子也需要事君以礼，这点在《论语》中多有论述，而臣子对君王的礼节所包含的价值则在于“敬”。虽然两者都须以礼相待，但是“礼”的实行者不同，则其中所包含的价值观亦有所改变。三、“忠”的概念并非是绝对遵守。¹⁴在孔子的思想里，忠君的概念并不是绝对的，臣子之所以成为臣子并非是为了忠君，而是为了“义”，而“忠”这一概念乃是建立在君王完成了其行为规范的前提之上。

第三节 朋友关系

朋友作为五伦之一，朋友关系亦是孔子阐述人伦的重要部分。对于朋友关系，孔子除了提到了朋友之间所具备的价值观和规范，同时也提及了择友的标准。在此，笔者将先从朋友的作用谈起，随之讨论《论语》中的择友标准，最后再加以整理朋友一伦的价值观与行为规范。

¹³ 〈微子篇〉：“齐人归女乐，季桓子受之，三日不朝，孔子行。”此言齐人赠女乐文马于鲁，鲁君沉溺其中而不上朝，更不行祭祀之礼，孔子因而离开鲁国。相关详情可参考《史记·孔子世家》。此例子说明了“礼”之重要，则君王不行“礼”，臣子可离之，从中说明君王所应行之规范。《史记·孔子世家》亦记载了卫灵公与其夫人南子、宦官雍渠同乘一车，招摇过市之事，孔子同样感到不满而离开。诸如此类的例子详见于〈孔子世家〉。换言之，虽然《论语》并无具体论述君王如何以“礼”使臣，但是前文已提及“礼”乃是作为“仁”的外在表现，则君王所使之礼须合乎“仁”。

¹⁴ “忠”亦是君臣关系的价值体现，而“忠”又与“敬”相连。可见，在孔子人伦思想中，同一道德价值不但适用于不同人伦关系，而且道德价值亦是互通的。

〈颜渊篇〉记载：

曾子曰：“君子以文会友，以友辅仁。”（[宋]朱熹，1983:140）

此言朋友之作用。何谓朋友？《论语正义》引郑玄注，曰：“同门曰朋，同志曰友”（[清]刘宝楠撰，1990:10）；又言：“同志者，谓两人不共学而所志同也”（[清]刘宝楠撰，1990:10）；朱子则言：“朋，同类也”（[宋]朱熹，1983:47）。¹⁵《论语正义》注：“‘文’，诗书礼乐也”（[清]刘宝楠撰，1990:513）；朱子则注：“讲学以会友，则道益明；取善以辅仁，则德日进”（[宋]朱熹，1983:140）；《礼记·学记第十八》又载：“独学而无友，则孤陋而寡闻”（李学勤主编，卷第三十四，1999:1062），可见，透过朋友之间的相互交流，个人的修养与知识都得以提升。孔子亦言：“有朋自远方来，不亦乐乎”（[宋]朱熹，1983:47）。同门之人从远方来，然后互相以文交流，这乃是一种乐趣，亦可谓朋友的作用之一。孔子接着又言：“朋友切切偲偲”（[宋]朱熹，1983:148）；朱子就引胡氏曰：“切切，恳到也。偲偲，详勉也”（[宋]朱熹，1983:148），即是说朋友之间相互督促勉励，则能提升个人修养学识，谓朋友之作用。

在这样的基础上，选择朋友的标准就十分重要。〈学而篇〉就记载了孔子的择友标准：“无友不如己者”（[宋]朱熹，1983:50）。必须强调的是，这里的“不如己者”并非是不如自己的人。《论语正义》对此解释道：

曾子制言中：“吾不仁其人，虽独也，吾弗亲也。”故周公曰：“不如我者，吾不与处，损我者也。与吾等者，吾不与处，无益我者也。吾所与处者，必贤于我。”由曾子

¹⁵ 可见，汉代与宋代对朋友之概念说法不同，汉代所言“朋”与“友”为两种概念，则宋代之“朋友”指的都是同类之义。

及周公言观之，则不如己者即不仁之人，夫子不欲深斥，故只言不如己而已。”（[清]刘宝楠撰，1990:22）

可见孔子的择友标准在于“仁”，乃是远离不仁之人。

〈季氏篇〉亦记载了相似的内容，说明了孔子对于朋友好坏的标准：

孔子曰：“益者三友，损者三友。友直，友谅，友多闻，益矣；友便辟，友善柔，友便佞，损矣。”（[宋]朱熹，1983:171）

对此，《论语正义》注：“直者能正言极谏，谅者能忠信不欺，多闻者能识政治之要”（[清]刘宝楠撰，1990:658）；朱子又注：“友直，则闻其过。友谅，则进于诚。友多闻，则进于明。便，习熟也。便辟，谓习于威仪而不直。善柔，谓工于媚悦而不谅。便佞，谓习于口语，而无闻见之实。三者损益，正相反也”（[宋]朱熹，1983:171）。此章可以说是对“不如己者”的详细论述。从这章可以得知，孔子对于择友的标准在于正直、诚实、博学三点，而具备以上三者的人，则可达到“辅仁”的作用。

除此之外，《论语》还记载了孔子学生的择友标准。子夏和子张同为孔子弟子，两人的择友标准却有所不同，子夏慎交而子张泛交。子夏慎交，符合孔子“无友不如己者”的内容；子张泛交，亦符合孔子“泛爱众而亲仁”的说法。（[宋]朱熹，1983:188）可见，择友标准因人而异，《论语》所言之择友标准，可予以参考。同时，按照曾子“以友辅仁”的说法，择友的关键在于能够提升个人修养与学识，如此一来，不论是慎交或泛交，只要在交往之中可以做到“仁”即可。

谈完了择友的标准，接下来笔者把焦点放在朋友一伦的价值观与行为规范。〈学而〉篇提及：

与朋友交言而有信。（[宋]朱熹，1983:50）

即就是说，朋友一伦的价值观乃是以“信”为主，而“信”亦是“仁”的内容之一，具体可参照〈阳货篇〉：“子张问仁于孔子，孔子曰：‘能行五者于天下，为仁矣。’请问之。曰：‘恭宽信敏惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人’”（[宋]朱熹，1983:177）。至于“信”的意思，《论语正义》就引《说文》曰：“信，诚也，从人从言”（[清]刘宝楠撰，1990:10）；朱子又曰：“以实之谓信”（[宋]朱熹，2012:48）。综合来看，“信”即是诚实之义。亦就是说，朋友乃是以实诚之心相交，做到诚实无欺就符合了朋友关系中的行为规范。

除了“信”以外，朋友关系亦包含了“忠”的价值。〈里仁篇〉载：

朋友数，斯疏矣。（[宋]朱熹，1983:74）

在此，《四书章句集注》引胡氏曰：“导友善不纳，则当止”（[宋]朱熹，1983:74）。即就是说，朋友犯错应当加以劝说，若对方执意不改，就无须多说，以免影响对方的感情而自讨其辱。这与〈颜渊篇〉的其中一章相似：“忠告而善道之，不可则止，毋自辱焉”（[宋]朱熹，1983:140）。朱子对此解释道：“友所以辅仁，故尽其心以告之，善其说以道之。然以义合者也，故不可则止。若以数而见疏，则自辱矣”（[宋]朱熹，1983:40）。这与君臣关系中的“谏而不听则去”的道理是一样的。在君臣和朋友的关系中，规劝乃是忠的体现，是身为臣子和朋友的责任之一。无论对方会否改过，出自这种责任，都该给予劝告，对方是否接受，则不属责任范围，乃是犯错之人的责任了。因此，劝告亦要适可而止，但求做到尽忠即可。这就是朋友一伦当中，“忠”的一种具体表现，并根据此价值规范了朋友应尽的责任。

同时，朱子亦提及了“以义相合”，这指的是朋友一伦属社会伦理关系，与君臣关系一样，朋友的行为准则亦应该以“义”为准。再看〈乡党篇〉载：

朋友死，无所归，曰：“于我殡。”朋友之馈，虽车马，非祭肉，不拜。

（〔宋〕朱熹，1983:122）

此章言交友之道，从中亦体现了“义”的思想。在君臣关系之中，笔者曾对“义”的定义加以梳理，即就是适宜的行为。如今，按照“义”的标准，孔子的朋友死了，没人为其办理丧事，则孔子应当为其办理丧事，这乃是朋友之义。至于朋友之馈不拜，则可看朱子的解释：“朋友有通财之义，故虽车马之重不拜。祭肉则拜者，敬其祖考，同于己亲也”（〔宋〕朱熹，1983:122）。即就是说，朋友之间也有通财之义，则车马贵重物品可以不必拜谢，祭肉代表的是朋友的长辈，因此才要拜谢。以上两种行为，都说明了朋友之间的情义，并且依据这种情义，朋友之间应当互相帮助，无论是生前亦或死后，都该尽其义。

总的来看，朋友一伦属社会伦理，其与父子、君臣关系有所不同，最大的特点就在于朋友的选择性。首先，父子关系在出生之时既已注定，乃属家庭伦理。至于君臣关系，虽然和朋友关系同属社会伦理，但依据当时的政治背景来看，君王的地位是既定的，身为臣子只能选择断其义，但却无法选择何人成为自己的君王。唯有朋友一伦不受限制，进而能够选择自己的朋友。第二，朋友关系带有一定的作用性，即就是“辅仁”，可以说，选择了正确的朋友，则可培养仁德，反之，亦有可能损害自己的仁德。最后，朋友一伦亦含有其价值观，即是“信”与“忠”，“义”则是作为一种标准，判定在交往的过程当中是否符合了朋友一伦的价值观。

第四章 人伦思想的意义与局限

人伦观念中是具有其特殊性与合理性的。在此，笔者将透过孔子的人伦思想与墨、法两家学说的差别，试图说明人伦的特殊性与合理性。墨家乃是春秋战国时期盛行的思想流派，其主要思想有“兼爱”一说，《墨子·兼爱中》言：“仁人之所以为事者，必兴天下之利，除去天下之害，以此为事者也……以兼相爱、交相利之法易之……视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身”（吴毓江撰，卷四，2006:156）。在墨子的思想中主张兴天下之利，提倡一种爱无差等的爱，而兼爱是为了达到天下之利。相对来说，孔子人伦思想的爱乃是有等差的，而墨子的兼爱说法无疑与孔子的思想有冲突。墨子同为乱世之人，其认为天下的混乱乃是因为人与人的不相爱，因此才提倡“兼爱”之说，而“兼爱”只是为了达到和平的方法，其核心直指利益，带有功利主义的色彩¹⁶。至于孔子，前文笔者已经提及，孔子所阐述的父子一伦，强调的是一种自然的情感，乃是人性。孔子就是以这种人性自觉为出发点，由亲至疏，进而达到了爱众，合乎天理人情。若按照墨子之说，则是忽视了这种人性的根本，乃是以利为先而要求人做到爱无差等，缺乏人性的自觉，乃是墨子学说的限制。孔子的人伦思想显然注意到人性内在的自觉，由此才提出了相应的道德规范，并要求每个人尽了自己的本分，进而达到恢复社会秩序的目的。

再说法家，韩非子强调法律的作用，并否定了人伦关系，具体可见《韩非子·六反》：“且父母之于子也，产男则相贺，产女则杀之。此俱出父母之怀衽，然男子受贺，女子杀之者，虑其后便，计之长利也。故父母之于子也，犹用计算之心以相待也，而况无父子之泽乎？”（邵增桦注译，第一卷，1983:90）；又言：“故母厚爱处，子多

¹⁶ 此处之“功利主义”并非指获取个人利益为前提，乃是天下利益为前提。

败，推爱也；父薄爱教笞，子多善，用严也”（邵增桦注译，第一卷，1983:93）。先说前者，韩非子以父母杀害女儿的案例来说明人与人之间只有利益关系，说明人伦的不可靠。笔者认为，这并不能证明父子之间没有情感，只能说明人会因为利益而蒙蔽了内心，才会作出人伦败坏的事。在这样的情况下，人伦规范显得更加重要，这乃是人伦规范强调两者之间的和谐关系，提供适宜的行为，并加以谴责人伦败坏的风气。如此一来，则能达到和谐的目的。后者亦是同理。虽则孔子并没有进一步说明父母应当有的道德规范，但按照其父子、君臣、朋友三伦的观点来看，孔子都有提及“谏”的行为。“谏”的行为是用于劝说犯错的人以正其道，那子女有错，父母理当指出来劝其改过。若父母只采取体罚，子女会为了避免惩罚而改过，无所谓道德之说，亦只是外在的规范罢了。笔者认为，父母应该爱之、教之，两者结合，则子女不“败”而“善”，由此亦可得知人伦规范之重要。

同时，上文曾具体阐述孔子思想中，关于亲亲相隐的说法，这表明了孔子的人伦思想中是非常强调家族血缘的重要，而这种强调家族血缘的伦理思想实乃是中国文化的一大特色。若拿西方比较之，则可发现西方社会是处于宗教气息浓厚的氛围中，其伦理乃是以上帝作为根源，与中国伦理有相当的差异。樊浩就指出，若西方社会去除这种宗教性质，还于世俗，则其将会失去约束力。即就是说，这种宗教的人伦设定是在精神生活中才能发挥作用，而在现实生活中只能依据法律来约束人的行动（樊浩，1998:36）。反之，孔子所阐述的人伦思想是建立在现实中的血缘关系之上，在现实生活中亦能发挥其作用，而其学说是由人的情感出发，这又表明其人伦思想是合乎情理的。这种文化特色，由儒家一脉继承下来，成了中国社会秩序与政治秩序的原理。

再来，笔者尝试更深一层地论述人伦思想为何如此重要，并且儒家是如何去阐述其特殊性；并且人伦如何起到了约束的作用？《孟子·滕文公上》就记载：“人之有道也，饱食、暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦”（[宋]朱熹，1983:259）。换言之，孟子认为若失去了人伦观念，那么人类就无异于禽兽。更进一步地说明，若然人类与禽兽的界定变得模糊不清，那人就不能称之为人了。在此，人伦强调了人的本分与义务，把人与禽兽区分开来，由此确立了人的存在，而遵守人伦则可成为真正意义上的人。同时，人伦亦凸显了道德的重要性。这是因为人伦观念强调建立人与人的和谐关系，并提供人类正确的行为规范，则行为规范的标准在于价值观念，这就使得道德价值得以落到实处。笔者在此举个例子，前文提及父子关系中子女应该以“敬”为先，并以此赡养父母，如此一来“敬”这一道德价值就成了父子关系中的规范标准，进而落到了实处。因此，人伦对于社会具有重大的意义，若然人类不谈人伦，社会将失去秩序，人类将和禽兽无异，并且人的行为不如禽兽了，更罔论社会的文明与进步。

孔子之所以反复强调人伦关系，亦是因为他身处乱世，在这样的情况下，如何恢复社会秩序又必将回到人伦的课题上。皆因人伦与道德的存在，都是以人类为对象，探讨的是人类规范的问题，在解析人与人之间关系的同时，人伦会为人不同的身份作出定位，即是一并解决了身份认同这一难题。为了恢复当时的秩序，孔子就以“仁”为核心去阐述“礼”的存在，充实了“礼”的内容，并以“仁”的思想去建立人和人之间的和谐关系。同时，“仁”作为一种最为核心的价值观，它是一种德亦是一切德。它概括了其他德行，并以“仁”为主，扩展至“孝”、“信”、“敬”、“忠”等内容。在此之前，中国的“德”乃是与天命相关，则孔子把重点

放在了人的身上，他从人的内心出发，肯定了人的价值，而其对于道德规范的阐述也发展成其自身的一套伦理思想，乃是中国伦理思想的一大突破，进而由宗教转入了人文，也由此确立了中国的伦理主流。

必须强调的是，孔子的人伦观念并非是毫无瑕疵的，其存在着一定的局限性。同时，墨、法两家的思想亦不能因此而全盘否定。墨家所提倡的兼爱，实乃平等的爱，并试图以人人平等的说法化解社会的矛盾，于现世具有一定的进步意义，只是问题在于其忽略了人性的根本，因此难以实施。法家所提倡的以法治国亦是具有其意义，其指出了人与人之间的利益关系，并提出以法来管制，对法的作用做了相对完整的叙述，至今都可用以借鉴，但是法家对于人性的阐述却过于偏狭，而皇权的高度集中亦容易走向暴政。

须知，《论语》虽然记载了不少关于孔子对于人伦的阐述，但是以本文第三章的内容来看，孔子乃是把重点放在了道德规范与实践的内容，对于人伦思想的体系缺少完整的叙述。刘绪义在其博士论文《先秦诸子发生学研究》就表示《论语》提及了人所应该追求的人生目标，但却极少提及这些规范和理想的本质以及存在的根据是什么，即就是说孔子所提及的规范是感性的经验（刘绪义，2007:220）。笔者认为，这乃是因为《论语》作为语录体，记录的是日常片段的对话，因此其人伦思想的内容缺乏系统性地论述，这导致其人伦思想的论述虽然具有一定的条理，但对于人伦思想的本体与结构却无过多表述。

在这样的情况下，孔子重视的是人与社会的关系，却忽略了人的主体性。刘绪义于是指出了道德规范会因为忽视了人作为个体存在的价值，在处理人伦关系之

时，有可能道德规范会使人失去了个体的本性，进而成了人性的摧残（刘绪义，2007:221）。孟子继承孔子的学说以后，则把道德纳入人的本性，言：“人之有是四端也，犹其有四体也……凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母”（[宋]朱熹，1983:238）。如此一来，四端本就存于人的内心，那么人对于道德的追求乃是出于人性，即无所谓摧残之说。即使如此，我们仍旧需要注意到，这种重视社会的观点会导致个体缺乏其独立人格。汪怀君指出，古代社会的家国一体导致个体对家庭与国家的依附，而个人修身的目的最终亦是社会的和谐。儒家发展了孔子的学说，强调的是群体的存在，虽然群体的凝聚力会大大增强，但同时亦有损个性的发展（汪怀君，2005:77）。对此，笔者认为，孔子生活在乱世之中，其思想主张的目的乃是在于恢复社会的秩序，因此忽略了个体的发展亦在情理之中。¹⁷因此，在研究孔子的人伦思想之时，应把重点放在其中的人文价值，并且加以发展，而非完全套用孔子的学说。

¹⁷ 庄子追求个体解放，在中国历史上除了汉代初期始终无法成为统治社会的思想指导。儒家并非无个体追求，儒家所主张之德性（自我完成）或圣贤即是证明。确切来说，儒家比之道家相对少了追求个性，但多了一份社会群体的责任与义务。

第五章 结论

综合上文所述，西周的宗法制和礼乐制都可看作是当时人伦思想的一种体现，尤其是礼乐所蕴含的“德”的内容，无疑代表了中国人文精神的体现，这亦是孔子所推崇的。同时，由于两者强调的是建立在血缘关系上的政治，因此其中涵盖的人伦关系乃是以父子、君臣、兄弟关系为主，在透过强调长幼尊卑的同时，则可以维持西周的政治地位。直至春秋社会，经济发展的不平衡以及阶级的分化导致宗法制走向衰落，礼乐文化亦无法继续维持。孔子在这样的情况下开始反思礼的作用，意识到了人伦关系的重要性，并重新整合礼的内在价值，阐述了人伦关系应有的价值与规范，试图以此恢复社会的秩序。

孔子首先意识到人伦的重要性以后，其把关注更多地放在了君臣和父子关系之上，这与当时血缘政治的背景是脱离不了关系的。但是，这不代表孔子就忽视了他其他人伦关系，朋友作为社会关系重要的一环，孔子亦是给予了相对的重视。同时，在孔子阐述以上三种关系之时，可以得知三种关系并非只有一种规定的道德价值，其可涵括两个价值观或以上，比如朋友关系就包含了“信”与“忠”，而“忠”亦在其他入伦关系有所体现。乃至在不同的关系之中，相同的价值对应的行为规范不尽然相同，而不同的价值又可拥有相同的意思，如“敬”与“忠”。可见，道德价值是具有一定的灵活性，并非一成不变的。同时，在孔子的人伦思想当中，其关系更多地是两方面之间的互动，而非单一地要求一方对于另一方付出。像是君臣关系，孔子强调的乃是两方面之间的互动，以此达到一种和谐的状态。可见，孔子的人伦思想并不是一种单一的模式。

再看《论语》中所提及的三伦关系，父子一伦作为血缘伦理，其所建立的价值规范都围绕在父子一伦中的感情之中，说明血缘关系的特别在于人性自发的情感，这与君臣、朋友关系是有所差别的。君臣与朋友二伦作为非血缘伦理，两者乃是依靠“义”为标准而维持，若两者关系中的行为规范不符合“义”，则可断其义，这种“断”的概念可谓是非血缘伦理的特点。换言之，血缘重“情”，非血缘重“义”，这乃是早期儒家人伦思想的特点。同时，父子与君臣关系中，父与君乃是处于上位，子与臣则位于下位，而《论语》中提及的规范乃是由下对上为更多，又可见当时是十分强调长幼尊卑的概念。朋友一伦作为平等的关系，则无此问题。

春秋的社会失序让孔子更为注意人与社会之间的联系，因此在其人伦思想之中，无可避免地忽略了人的个体性，这乃是孔子人伦思想的局限。更多时候，孔子对于人伦思想的阐述乃是出自于如何让个体安顿于当时的政治结构之下。换言之，孔子的人伦思想大体适用于今，但部分内容，如“礼”的规范形式已不适用，因而需要经过整合，以适应如今社会，正如周文疲弊之时需要作出整合以适应时代。除了行为规范，人伦思想中的精神亦是现今社会需要关注的重点，而其中人伦思想的精神内涵或可作出改变，但须在符合人性的前提为下。在这样的情况下，孔子的人伦思想虽然基本奠定了儒家后来对于人伦思想的阐述，但其中相对会作出一些改变，以致于后人对孔子人伦思想的阐述有不同的理解与发展。

总的来说，探讨孔子的人伦思想对至今的社会而言仍旧是非常重要的，通过这方面的探讨，不仅可以了解西周春秋的文化背景，对于梳理中国人伦思想的改变亦是具有非常重要的意义。

参考书目

(一) 文献书目

1. [战国]吕不韦著，陈奇猷校释（2002），《吕氏春秋新校释》，上海：古籍出版社。
——卷第十七〈慎势〉
2. [汉]司马迁撰、[宋]裴驷集解、[唐]司马贞索引、张守节正义（1959），《史记》，北京：中华书局。
——卷三〈殷本纪〉
——卷四十七〈孔子世家第十七〉
3. [汉]许慎撰，[清]段玉裁注（2008），《说文解字注》，上海：古籍出版社。
4. [汉]郑玄注，[唐]孔颖达疏，李学勤主编（1999），《礼记正义》，北京：北京大学出版社。
——卷第一〈曲礼上〉
——卷第二十二〈礼运〉
——卷第三十四〈大传第十六〉
——卷第三十六〈学记第十八〉
——卷第三十七〈乐记第十九〉
——卷第五十〈仲尼燕居〉

5. [唐]韩愈撰，马其昶校注，马茂元整理（1986），《韩昌黎文集校注》，上海：古籍出版社。
——第一卷〈原道〉
6. [宋]黎靖德编，王星贤点校（1986），《朱子语类》第三册，北京：中华书局。
——卷四十四〈论语二十六〉
7. [宋]朱熹（1983），《四书章句集注》，北京：中华书局。
——《中庸章句》
——《论语集注》
——《孟子集注》
8. [清]陈立撰，吴则虞点校（1997），《白虎通疏证》上，北京：中华书局。
——卷三《礼乐》
——卷八《宗族》
9. 陈鼓应、赵建伟注译（2005），《周易今注今译》，台北：商务印书馆。
10. 傅斯年（2002），《民族与古代中国史》，河北：教育出版社。
——附录二〈性命古训辩证〉
11. 雷志平（2013），《孔子“孝”思想的哲学诠释》，硕士论文，湘潭大学：湘潭。
12. 刘尚慈译注（2010），《春秋公羊传译注》二册，北京：中华书局。
13. 刘绪义（2007），《先秦诸子发生学研究》，博士论文，扬州大学：扬州。
14. 钱穆（1985），《论语新解》，成都：巴蜀书社。

15. 屈万里注译（2005），《尚书今注今译》，台北：商务印书馆。
16. 邵增桦注译（1983），《韩非子今注今译》，台北：商务印书馆。
- 第一卷〈六反〉
17. 沈善洪，王凤贤著（2005），《中国伦理思想史》上册，上海：人民出版社。
18. 吴毓江撰（2006），《墨子校注》，北京：中华书局。
- 卷四〈兼爱中〉
19. 熊公哲注译（1995），《荀子今注今译》，台北：商务印书馆。
- 第五卷《王制篇第九》
20. 杨伯峻（1982），《论语译注》，北京：中华书局。
- 卷二十三〈乐书〉
21. 杨伯峻编著（1995），《春秋左传注》全四册，北京：中华书局。
22. 余英时（2014），《论天人之际：中国古代思想起源试探》，台北：联经出版事业股份有限公司。
23. 余英时（1987），《士与中国文化》，上海：人民出版社。

（二）期刊论文

1. 樊浩（1998），〈人伦坐标与伦理秩序〉，《学术研究》第一期，页 34-40。
2. 李丽萍（2006），〈从《论语》看孔子的交友观〉，《西南民族大学学报》（人文社科版）第 184 期，页 144-147。
3. 刘合行、胡金朝（2001），〈孔子人伦思想探析〉，《洛阳师范学院学报》2 第 1 期，页 77-79。

4. 马国华（2011），〈孔子的人伦观及其施报平衡原则〉，《人民论坛》第 336 期，页 214-215。
5. 马国华（2011），〈孔子的人伦观〉，《湖北社会科学》第 11 期，页 110-112。
6. 汪怀君（2005），〈儒家人伦思想的精神意蕴〉，《船山学刊》第二期，页 64-77。
7. 张彦群（1997），〈试论孔子对西周宗法人伦制的反思及其影响〉，《天中学刊》第 12 卷第 1 期，页 12-16。