

# 拉曼大学

中华研究院

中文系

## 孔子礼学再议

——对杨志刚《中国礼仪制度研究》

一书之评析

科目编号：UASZ 3068

学生姓名：陈润松

学位名称：文学士（荣誉）学位

指导老师：郑文泉 博士

呈交日期：25/08/2013

本论文为获取文学士荣誉学位（中文）的部分条件

# 目次

题目	.....	iii
宣誓	.....	iv
摘要	.....	v
致谢感言	.....	vi
第一章 绪论		
第一节 研究意义与目的	.....	1
第二节 收集资料与研究回顾述评	.....	3
第三节 研究范围与方法	.....	4
第四节 章节简要	.....	5
第二章 杨志刚《中国礼仪制度研究》之“孔子的礼学”阐述		
第一节 僭礼无道，正名为先	.....	7
第二节 礼可损益，不离其本	.....	9
第三节 修身治国，一礼贯之	.....	11
第四节 敬远鬼神，神道设教	.....	12
小结	.....	14
第三章 “礼”之本末问题		
第一节 义礼二者，统摄归仁	.....	15
第二节 转礼之本末作先后次序探讨	.....	17

第三节	文质相宜，仁礼并重 .....	20
小结	.....	22
第四章	“天”与“鬼神”在孔子礼学中的地位	
第一节	本仁之礼，契接天道 .....	23
第二节	下学人事，上达天命 .....	26
第三节	转天道鬼神之宗教意识为人文精神 .....	28
小结	.....	31
第五章	结论 .....	32
参考书目	.....	35

孔子礼学再议  
——对杨志刚《中国礼仪制度研究》  
一书之评析

## 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：09UJB01170

日期：25/08/2013

## 摘要

杨志刚《中国礼仪制度研究》是 21 世纪的礼学新著。学界一般仅关注该书的礼仪制度研究，而忽略了其对孔子礼学的整理。本文以此为研究方向，用《论语》作参照，分析杨氏对孔子礼学的诠释。

杨氏主要依据《论语》之“礼”的章句，以七个要点概括了“孔子的礼学”，并与孔子时代的前后朝礼制贯联，写成“统一帝国礼制的初步确立”一节，呈现出礼的历史沿革概貌。笔者先整理杨氏的七个要点，将相通者连贯并归纳成四点来重述：一、僭礼无道，正名为要；二、礼可损益，不离其本；三、修身治国，一礼贯之；四、敬远鬼神，神道设教。另外，笔者就其所未尽详处提出相关问题：“礼”的本末及孔子鬼神观的“天”与各种祭祀的问题，并分予第三及第四章进一步论述之。

针对“礼”的本末问题，首先于第三章第一节厘清“礼”与“仁”、“义”之间的相互关系，从而确定礼之本质精神。进而于第二节转礼之本末为“先后”次序来重新探讨，然后在第三节强调在实践“礼”时，其本末应当相辅相成，并以“文质彬彬”句为例证。第四章探讨“天”与“鬼神”在孔子礼学中的地位。首先于第一节厘清“礼”与“仁”、“天”的理论关系，然后第二节就实践而论，籍着下学人事而上达天命。第三节则补充天道与鬼神的说明。最后，本文根据研究成果，在结论里重新整理出四个要点，以求体现孔子礼学较为完整的概貌。

## 申谢感言

古有十年寒窗无人问之说，今日我想仿效古人，长吁一口气说：“五年寒窗，多少人间过我啊？”孔子在川上曰：“逝者如斯夫，不舍昼夜。”而我则站在工作与学习两道交错点上，叹曰：“白驹过隙，时光荏苒。”2009 年至今，一路走来的背后载着多少变故和感叹，不能一一尽述。

当初毅然重拾书包的决定，弄得亲友满肚的疑团；我就这样背着种种好心但猜疑的眼光，苦读了四年有余。求学的目的，早已被诸多的思想、历史、诗词等淹没；竟自涵泳其中而忘了来时路，不亦乐乎！当然，工作与求学，两边都忙得焦头烂额，甚是累人。

一路走来，心中存满了感激之情。家人的关怀是生活的安慰，老师的教导是学习的指引，同学的扶持是精神的鼓励。在此要特别感谢郑文泉老师在这段时间里给予的指导，使学生获益良多。您们一切的奉献，我都努力想回馈，今仅能以此论文聊表感恩之心。

天花板上的三叶风扇使劲地在转着，却怎么也赶不走窗外的炎热，更散不了学人对学习的炽热之情。

## 第一章 绪论

杨志刚《中国礼仪制度研究》(以下简称杨著)是礼学研究的专书。众多学者将之视为礼制研究的必读物而作了广泛的参考、引述与研究。本文以杨著为对象,评析其对孔子礼学的论点。本章的第一节叙述研究意义与目的;第二节作研究回顾述评;第三节陈述研究范围与方法;第四节略述章节简要。

### 第一节 研究意义与目的

礼,庞杂多变,古今学者对其定义与内容,聚讼纷纭,迄无定论,更无相当之同义词。若置身于中外词汇作为比较,更不能以一二言简述之。<sup>1</sup>礼,大则可是天地秩序,小则不过是民间礼节;再者,可成文如礼制,亦可不成文如礼俗。归根究底,礼是经学的重要支流。然近百年来,它在五四的偏激洗涤中走向式微。而庆幸的是,礼学研究在文革后逐渐升温,参与的学者日益众盛,各种著作也随之问世。<sup>2</sup>

杨著是 21 世纪的礼学新著。作者杨志刚<sup>3</sup>从礼学史的角度,借助“五礼”框架,佐以考古文献,分述历代礼仪制度的具体内容及其演变情况,极具始终连贯

---

<sup>1</sup> 钱穆曾在接见美国学者邓尔麟时说:“在西方语言中没有‘礼’的同义词。它是整个中国人世界里一切习俗行为的准则,标志着中国的特殊性。”(邓尔麟,1998:8)

<sup>2</sup> 据《魏晋南北朝“四礼”研究百年回顾与展望》所载,由于礼学研究属经学一支,拥有前面坚实的学术基础,故众多中港台乃至海外的名家硕学也参与礼学研究并著述撰文,如钱穆、吕思勉、周何、饶宗颐、神田喜一郎、谷田孝之、鲁惟一、高本汗等。(梁满仓,2009:1-4)

<sup>3</sup> 杨志刚现任复旦大学文物与博物馆学系教授,主要研究领域为文化遗产基础理论、礼学史与中国礼仪制度,兼涉文献学、文化人类学、博物馆学和文物考古。(上海复旦大学文化人类学数字博物馆,年月不详)



的历史意义。杨著亦着眼于礼在历史过程中表现出的基本属性，于导论中分三节论析了礼的起源、本质及与礼仪的关系。以杨著为学术研究的参考文献的论著数量颇为可观。出版至今，专书方面虽尚未见，然多为学位和期刊论文所引用。<sup>4</sup>另外，2010年上海复旦大学由朱熹副研究员教授的一门课——“中国古代礼制研究”，其教学大纲乃以杨著为教材（上海复旦大学文史研究院，2010）。由此可见杨著于学界研究价值之一斑。

自儒家提出“为国以礼”（《论语·先进》，朱熹，2011：131）<sup>5</sup>等政治主张，礼学始能正名而盛兴。国力的护持，促使儒家礼论发展愈是成熟而严实，礼学这才有了具体的思想面貌。研究礼学思想，非钻研儒学不可。而儒家礼学思想泉源，无疑出自于孔子。孔子的礼学乃以其经典语录《论语》为着手点，阐发了礼的本质与作用，而杨著的孔子礼学就《论语》之礼作了一番爬梳。孔子之礼乃以古礼的因革相沿而来，杨著将“孔子的礼学”置于“统一帝国礼制的初步确立”一节中讨论，将其与前后朝礼制连贯起来考察，掌握了礼学本质及其历史连续的进程。如是安排，呈现了一种礼有所损益的历史沿革概貌。

杨著虽专于礼仪制度研究，然其兼顾了较大的历史场景，力图以此为支点而展开论述。它并非停留于“礼仪”的层面，亦非只着意于繁琐的名物、制度、礼节等搜辑考订，而在于欲明其沿革和礼义之间获得更宏阔的历史视野。学界重视杨著，却多着眼于其礼仪制度之学。相较之下，其所阐述的孔子礼学则乏人问津。

---

<sup>4</sup> 学位和期刊论文引用杨著的详情请参阅本章第二节的研究综述。

<sup>5</sup> 本文所有《论语》之章句，皆引自朱熹（2011）：《四书章句集注·论语集注》，北京：中华书局。下文《论语》章句仅以篇名及页码标明，而不再注明作者和年份。

其实，杨氏亦着力于礼学、礼论等研究，并著有专文。在杨著“孔子的礼学”一节中，作者以七点来分述孔子的礼学思想，为《论语》中的“礼”梳理出概貌。有鉴于此，本文考察杨著对孔子礼学的思路，分析其对《论语》中“礼”的诠释。

## 第二节 资料收集与研究回顾述评

本文收集资料的主源是拉曼大学图书馆与新纪元学院图书馆，并从中国学术文献网络出版总库（CNKI）和台湾国家图书馆全国博硕论文网<sup>6</sup>搜索相关论著。收集范围有三：一、杨著及作者其他的相关论著。二、参考、引用、评述过杨著的著述。三、孔子礼学思想的相关论著，加上孔学、儒学、中国思想等范畴里与杨著相应或相反的观点。范围一的作者资料，主源于其任职之复旦大学网站。杨著于2000年出版，至今仅12年多，故范围二的资料仅能从期刊论文中获得。范围三的论著多不胜数，以著名学者如钱穆、劳思光等著作为主。

在前人研究成果中，杨著多被作为研究礼仪、制度、礼俗、文化等范畴的参考文献。仅就礼制而言，这些研究的论述，往往寥寥数句而又欠深入，并不特设章节专论，更无专著。如梁满仓在〈魏晋南北朝“四礼”研究百年回顾与展望〉一文中将杨著列为“通史叙述型”的礼仪制度的研究论著，着重评述其对魏晋南北朝礼制的部分（梁满仓，2009：11-13）。又如李俊领〈中国近代国家礼仪制度研究的回顾与展望〉，列杨著为“真正研究性的礼仪著作”之一，赞可其对“民国时期重建‘五礼’制度的努力与失败”的梳理；同时针对论题指出杨氏所忽略

---

<sup>6</sup> 中国学术文献网络出版总库的网址：<http://www.cnki.net>；台湾国家图书馆全国博硕论文网网址：<http://ndltd.ncl.edu.tw>

之处。(李俊领, 2009: 19-21) 杨著作为纯粹参考文献的部分则较多取向, 在礼制、考古、礼的起源等皆有涉及。<sup>7</sup>

上述研究状况反映出三方面的问题, 第一, 相对礼制研究而言, 杨著其他部分被参考的成果不多, 尤其未见孔子礼学部分。第二, 参考杨著的论著颇多, 但研究及评述的则寥寥无几, 当中仅介绍或概括评述而无专题研究; 而论析其孔子礼学部分更是无人问津。第三, 学界并无针对杨氏所有礼学论著作统一评析。此等问题反映出学界对杨著研究之深广, 皆有待开展。对孔子礼学的掌握, 有赖于跨学科的交错激发, 故礼制研究专著中亦不容忽视其中对孔子礼学论述的得宜。

### 第三节 研究范围与方法

本文研究主要是以《论语》中孔子“礼”之章句为凭, 作为论析杨著“孔子的礼学”的主要材料。除了杨著, 本文同时参考杨氏其他相关文章, 如〈略论礼学在现代中国的重构〉、〈礼学研究刍议〉、〈中国礼学史发凡〉、〈礼与传统的创造性转化〉等。

---

<sup>7</sup> 以杨著为参考或引述的论文例子: 白华〈儒家礼学价值观研究〉引用杨著中关于新石器时代已有祖先崇拜及殷人已有一套完善的祭祀系统之说(白华, 2004: 105)。徐依秋〈《白虎通》思想经纬〉在陈述汉代的礼制演变时引用杨著将之分成三阶段的说法(徐依秋, 2012: 120)。张富秦〈东汉时期的宗庙与政权正当性〉引用杨著对周代考古遗迹中考察出凤雏村西甲组建筑基址应是西周时期宗庙建筑遗址的说法(张富秦, 2009: 34)。陈炳容〈金门宗祠祭祖研究——以陈氏大宗颖川等宗祠〉采用杨著对一些仰韶文化出土文物的性质判断(陈炳容, 2008: 26)。曹建敦、郭江珍〈近代以来礼制起源研究的回顾与展望〉及马国华〈孔子的礼治思想研究〉引用杨氏对礼的起源时间推短论等等(曹建敦、郭江珍, 2005: 20; 马国华, 2005: 57)。

在析论方面，本文将杨著对孔子礼学整理的七点，按内容类别归纳成四点加以阐述，其中结合杨氏其他相关文章同论。杨著表明“虽尚不足以全面反映孔子的礼学思想，然而也基本上可体现其大概。”（杨志刚，2000：124）笔者就此分梳《论语》中有关礼之章句，解读文本原义，并以前人成果为参考底本，试理出孔子礼学的概貌，以作为对杨著之参照，并综合归纳其中的相互联系。在构思撰写方面，笔者沿着前人治思之路，主要从礼的本质和作用两面入手，试重析孔子礼学。

在选择著作方面，《论语》的注疏、解本举不胜举，笔者择取学界通用之朱熹《四书章句集注》与杨伯峻《论语译注》作为主要文本依据。朱书重义理阐发，兼顾训诂，通经以求理。杨书平实通俗，各章句皆依序标上数字，后又附以笔画排序的论语词典便于查阅。本文再以程树德《论语集释》及钱穆《论语新解》二部专书为辅。程书收罗丰富，荟萃贯串，其中的“按语”及“发明”多有新义。钱书义理疏通而文字精简，多有独见之处。除此之外，笔者也参考了劳思光《中国哲学史》与牟宗三《中国哲学的特质》。劳书具系统思维，采用系统、发生、解析及基源问题四种研究法。牟书则从道德形上学来论述中国哲学的生命与德性、文化与宗教等问题。其他记载孔子言论的古籍如《中庸》、《礼记》等皆列为必要参考书目。

#### 第四节 章节简要

本文共分五章。第一章绪论共分四节：一、确立本文的研究意义与目的；二、列明资料收集来源及回顾前人研究；三、叙述研究范围、构思、分析及选材的方

法。第二章阐述杨著对孔子礼学的整理，并将其归纳编次及陈其所未尽详处。第二章提出的两个问题，分别于第三及第四章作进一步分析研究。第五章为结论，评析杨著“孔子的礼学”之论述，就其所未详尽的问题，提出可延伸研究的可能。

## 第二章 杨志刚《中国礼仪制度研究》之“孔子的礼学”阐述

本章重述杨著如何诠释孔子礼学的思路。杨著将孔子礼学思想分成七点而论，但未设标题，内容谈及：一、僭礼；二、礼可变通；三、礼的内容应重于形式；四、引仁入礼；五、礼治即德治，礼下庶人；六、正名；七、对鬼神敬而远之。（杨志刚，2000：122-125）笔者将其相通之处整理归类成四点，设题而分作四节来阐述。第一节结合了杨著的第一与第六点：僭礼是礼崩乐坏的象征，而“正名”正是挽救这个局面的重要方法。第二节结合杨著的第二与第三点：礼可变通，必以不离其本为准。此即涉及礼之本末问题，亦即内容与形式的关系。第三节结合杨著的第四与第五点：孔子以“仁”释“礼”，使之成为道德之礼，并强调它是适用于天子乃至庶民的行为准则，遂开启了“礼下庶人”的历史进程。第四节是杨著的第七点，讨论孔子的鬼神观。

### 第一节 僭礼无道，正名为先

“陪臣执国命”（《季氏》：171）的僭礼侵权现象是孔子最为痛心之事，亦是其欲重建周文的缘由。春秋时期，周室政权日益下移，从王臣至诸侯，再落入卿大夫之手，至终竟由家臣执之。而孔子的故乡鲁国，时人虽称“周礼尽在鲁”（左丘明，1999：1172），然处于三桓专权的窘境。杨著从《八佾》篇中列举一些实况：

孔子谓季氏：“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？”（《八佾》：61）

季氏旅于泰山。子谓冉有曰：“女弗能救与？”对曰：“不能。”子曰：“呜呼！

曾谓泰山，不如林放乎？”（《八佾》：62）

三家者以雍彻。子曰：“‘相维辟公，天子穆穆’，奚取于三家之堂？”（《八佾》：

61）

子曰：“管仲之器小哉！”……“然则管仲知礼乎？”曰：“邦君树塞门，管氏亦树塞门；邦君为两君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知礼，孰不知礼？”

（《八佾》：67）

季氏僭用天子的礼乐——八佾，在其家庙庭中舞之。此外，季氏又祭祀泰山，可是自古“天子祭天下名山大川……诸侯祭名山大川之在其地者”（郑玄，2000：451），此二举皆为严重僭礼，而孔子严斥其非。《雍》是天子祭宗庙礼成时，撤祭饌之歌。今三家亦用《雍》祭祖。孔子引该诗的二句，以讥评三家之非。

管仲“亦树塞门”、“亦有反坫”二举，皆限于国君所用。孔子虽曾对管仲有“如其仁！如其仁！”（《宪问》：153）之赞辞，但对其“不知礼”之举有所责斥。杨氏说，此数例乃“孔子将僭越礼制的行为视作‘天下无道’的表征”（杨志刚：2001：122）。孔子认为礼乐征伐之权，若不自天子出，而由诸侯、大夫等擅行，便是“天下无道”（《季氏》：171），衰亡益迫。

孔子处处称道周礼，希冀重建斯文，缘由于此。所谓“周监于二代，郁郁乎文哉”，（《八佾》：65）孔子认为此乃最理想的国家制度。杨著认为，孔子恢复周礼、施行礼治的重要手段就是“正名”（杨志刚，2000：124）：

子曰：“……名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；

礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。”（《子路》：142）

杨著用孔子答齐景公之言作“正名”含义的概括：“君君、臣臣、父父、子子”，说明君、臣、父、子应各行其道（杨志刚，2000：124）。子路问卫君辄待夫子“为政”，不知夫子将以何事为先，孔子答以“必也正名乎”。“是时出共不父其父而弥其祖，名实紊矣”（朱熹，2011：142），此乃主张正聵、辄父子之名分。故治国之本，首要正名，敦伦尽份是其一。名不正，一切仅是托之空言。

## 第二节 礼可损益，不离其本

孔子虽“从周”，然对“礼”的态度是择善而从、不合则易。杨著评其是“善于变通的人”（杨志刚，2000：123）。“殷因于夏礼”、“周因于殷礼”皆有“所损益”（《为政》：59）。所谓损，是弃原有而不合时宜者；所谓益，是立原无有却为时所需者。因可损益，始能“虽百世可知也”。（《为政》：59）损益，又可以“从”与“不从”来概括。杨著举了二例：

颜渊问为邦。子曰：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则《韶》、《舞》。放郑声，远佞人。郑声淫，佞人殆。”（《卫灵公》：164-165）

子曰：“麻冕，礼也；今也纯，俭，吾从众。拜下，礼也；今拜乎上，泰也。

虽违众，吾从下。”（《子罕》：109）

孔子择从夏时、殷辂、周冕，韶舞、纯冕，又因郑声“淫”、“拜乎上”为“泰”而不从。当然，此损益、从或不从，是有条件的。杨著发其意：“孔子的变通和损益是有前提的，即维护君主权威这一点不可变。”（杨志刚，2000：123）他认为孔子之所以坚持“拜下”，因那是臣对君的行礼；所谓“事君尽礼”（《八佾》：66）



是也，故不可变。

礼可不可损益，必以不离其本为准。此处杨氏认为损益的前提，是维护君主权威，惟此说有待商榷。孔子有言：“以道事君，不可则止”（《先进》：128），“如不善而莫之违也，不几乎一言而丧邦乎”（《子路》：145），这不正意味了所谓尊君并非囿于“尽礼”。此说延伸则务必涉及礼的本末问题，即形式与内容的部分。孔子之时，礼多徒具虚文，而失其实质，杨著谓之曰“礼仪形式化”（杨志刚，2001：123）。孔子为此甚为担忧，并曾因“禘自既灌而往者”（《八佾》：64）、“为礼不敬，临丧不哀”（《八佾》：69）而不欲观之，因不敬、不哀皆失其本。故孔子称许林放问礼之本乃“大哉问”（《八佾》：62）。杨著亦提及当时“告朔饩羊”的情况：鲁君不再亲临祖庙，更不听政，仅以杀羊了事（杨志刚，2000：101）。礼，明显愈趋于形式化了。孔子为此叹曰：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《阳货》：178）杨氏于〈礼学研究刍议〉一文中进一步阐述：

这多半是孔子为让其思想能够切入礼的价值的层面，而寻思礼的内容与形式之关系时发出的慨叹。（中国社会科学院历史研究所清史学科，2006）

形式与内容的问题，亦即本末问题。杨著将它带出，却未点出礼之本末。而礼之损益当不离其本，若本末未分，则欠缺论述的基础。有鉴于此，笔者将之置于下章专论。

### 第三节 修身治国，一礼贯之

孔子的“礼”，既袭古，又创新。杨著说，孔子对礼的内容作了新的开掘和阐释，表现在引“仁”入“礼”的概念，并把礼制规定解说成符合人性、出于亲情的人的内在要求（杨志刚，2000：123）。“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《八佾》：61）一句，常为学者所引以阐发孔子以“仁”释“礼”关系的例证，杨著亦如是。“引仁入礼”之说并非新论，只是学界取角有异，用词不一。<sup>8</sup> 杨著以宰我欲改三年之丧而遭孔子斥以“不仁”之名一事（《阳货》：180-181），点出了仁与礼的关系。杨著表示，孔子将礼合于仁、义，使之成为道德之礼，并视为人性自然流露的结果（杨志刚，2000：125）。至此，杨著尚未谈及“义”之概念，更无仁、义与礼三者间关系的论述，而这又涉及礼之本末问题，故笔者将之纳入下章同论。

杨著认为，仁义礼的糅合，成为了道德之礼，“以礼与仁规定人的本质属性”（杨志刚，2000：125），此即将礼转化为人的内在德性，说明了礼适用于上至天子下至庶民的修身准则。孔子提出以德教为主的礼治主张（杨志刚，2000：124）。《论语·为政》篇有言：“道之以德，齐之以礼”（《为政》：54），治国与修身，一礼贯之即是。“这就酝酿出了天子与庶人一律平等的观念”，因“将礼的观念普化于民众，遂开启了‘礼下庶人’的历史进程”（杨志刚，2000：125），杨著如是说。<sup>9</sup> 《大学》曰：“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本。”（朱熹，2011：

<sup>8</sup> 仁礼二者的关系有各种说法，如“摄礼归仁”（劳思光，2005：83）；“以仁作为礼在人心中的根据”（韦政通，2005：78）；“用仁解礼”（李泽厚，1999：26）；“没有仁，也就没有真的礼乐”（杨伯峻，2010：19）等。

<sup>9</sup> 关于“礼下庶人”的进一步深论，可详见杨志刚（1994A）：〈“礼下庶人”的历史考察〉。

4) 是以，为君者只要“为政以德”，自然“众星共之”（《为政》：53）。为民者，只要事事行之以礼，自然“有耻且格”（《为政》：54）。再者，上行下效，则能“以礼节之”（《学而》：51）、“约之以礼”（《颜渊》：137），达至修身齐家治国平天下之效。然而，若“不知礼”（《尧曰》：195）、“不学礼”（《季氏》：174），无论治国或修身，皆“无以立”也（《尧曰》：195）。换言之，从修身乃至平天下，一礼贯之而已。

#### 第四节 敬远鬼神，神道设教

杨著认为，孔子对鬼神的态度是“敬而远之”（杨志刚，2000：124）。《论语》里多处反复说明此论：“未知生，焉知死”、“未能事人，焉能事鬼”（《先进》：125）、“子不语怪、力、乱、神”（《述而》：98）。杨著引《庄子》语以为证，说明孔子对此等“六合之外，圣人存而不论”（杨志刚，2000：124），并认为：

孔子视其是否有利于现实伦理教化而作取舍。这种“神道设教”的思想和实用理性，导致了中国传统文化中人文精神的勃兴。（杨志刚，2000：125）

此等章句为孔子鬼神观的重要论证。“怪、力、乱、神”，乃怪异、勇力、悖乱、鬼神之事。“语”，是对语之义。意即若有人问及此事，孔子不予解释，因其“语常不语怪……语德不语力……语治不语乱……语人不语神。”（钱穆，2000：207）事鬼由事人衍生而成，故孔子强调事人之道。孔子对于“乱”、“神”二者之言论，其实颇为不少。<sup>10</sup>然而，诚如上文所引杨著之言，孔子语或不语乃取决于其有益

---

<sup>10</sup> 仅就《论语》而言，孔子言及“鬼”、“神”各有5和17次，而“乱”则有15处。（杨伯峻，2010：265-267，282）

于化民与否。<sup>11</sup>孔子对鬼神的态度，杨氏提出了上述的概念，但未尽详述。其实，《论语》言鬼神处不少，与之息息相关的天与祭礼等章句更不容忽略。这些章句直接与鬼神挂钩，唯有兼论之，始能涵括孔子的鬼神观。

又，杨氏前六点与“礼”直接相关，唯第七点直言“鬼神”，而未对其与“礼”的关系先作交待。《礼记·祭统》有言：“凡治人之道，莫急于礼；礼有五经，莫急于祭。”（郑玄注，2000：1570）国家大事，礼是主角，而祭祀则位居众礼之首。杨著将祭祀的对象可分天神、地祇、人鬼三类。天神地祇，泛指天地之神灵，包括天上诸神、四方地神、日月山川等；而人鬼则指已死之祖先，如先王、先公、先妣等。（杨志刚，2000：257）其中，“神”乃从原始“天”的概念分化而来，“鬼”又从“神”的概念处分出（劳思光，2005：68）。天鬼神与人之间形式的相接，乃以礼为牵引，表现在祭祀上。

此外，孔子之言“鬼神”，乃引其实用性质作为伦理教化的内容，即所谓“神道设教”的人文精神。至此，杨氏只言其理，而未举例证。然则孔子礼学里，要阐明“鬼神”概念，涉及的还有“天”、“天命”、“天道”祭礼和应对态度等，颇费周章，故笔者专设一章而论之。

---

<sup>11</sup> 语或不语中，当然还得考虑问者来意和时空背景的问题。如《先进》篇，孔子不直接回答子路“问事鬼神”，而设反问：“未能事人，焉能事鬼？”但孔子却对宰我的问鬼神回答得颇为详细，见《礼记·祭义第二十四》篇：“宰我曰：‘吾闻鬼神知名，不知其所谓。’子曰：‘气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也；合鬼与神，教之至也’……”（郑玄，2000：1545）。关于古今诸家对子路问鬼神的解读疏证，可参考释慧开（2004）：〈《论语》之生死义理疏证——以“季路问鬼神”章为中心〉一文。由于本文旨于阐述杨著“神道设教”之论点，故不做细致的文本分析，只取切合该论点之义。

## 小结

杨著以《论语》为依据，为孔子礼学梳理了七个要点。本文就此归纳为四点而论：一、孔子将僭礼视为“天下无道”的象征，而欲重建周礼，以“正名”为要。二、孔子认为礼可予变通，然维护君主权威这一点不可变。这点尚有待商榷。礼的因革须不离其本而言，况且孔子尊君并不囿于守礼。再者，杨著认为礼的内容应重于形式这一点，未免过于简略。礼的内容与形式问题，关乎于本末关系，并不能以孰重孰轻的说法而一言蔽之。是故，本文于下章就礼的本末问题作进一步探讨。三、孔子引仁入礼，合以义，成为社会的行为准则，这就将修身与治国之道，以礼贯通。若与第二点同看，此即牵涉礼之本末问题，故亦将之纳入下章同论。四、孔子对鬼神敬而远之。此论过于笼统而未尽其详，其中与之相关的“天”的概念与祭礼皆不能不兼谈。针对上述的礼之本末问题与鬼神问题，本文于第三及第四章分述之。

### 第三章 “礼”之本末问题

杨著认为孔子“礼可损益”之说有一点不可变动之原则，即维护君主权威。比如“拜下”之礼，即是其为尊君所坚持不从众的表现。孔子谓礼之损益，必不离其本质而论，不然则流于形式虚文。此等礼之本末问题，又牵涉“仁”与“义”。由于杨著引出问题而未点明其所以然，故本章就此专为补充。本章第一节先论述礼与仁义二者的关系，进而确定礼之根本。明本知末，第二节进一步点出两者关系，以“先后”代替“主次”的概念，免于落入重本轻末的偏差。分本末而论，是便于理解及掌握礼的本质。而践履时则须本末合一而用，即孔子讲究之“文质彬彬”（《雍也》：89），第三节即再加以阐明此论点。

#### 第一节 义礼二者，统摄归仁

杨著认为，孔子的礼乃同仁、义联系而论。此说固有其根据，然其只谈及“仁”而未讲“义”的例证，又未叙述三者间的关系。是故，本节列相关章句为据，依循劳思光的理论，补充这方面的理论。

三者相互关系的理论秩序，礼与义二者是第一步。义者，即“正当”、“道理”。“见义不为，无勇也。”（《为政》：60），此就“正当”而言；“子曰：君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”（《里仁》：71），此就“道理”而言。君子唯理是从，亦即“喻于义”（《里仁》：73）。从“正当”、“道理”又衍生出“公正”、“责任”两种含义。就“公正”而言，如“子谓子产有君子之道四焉……其

使民也义。”（《公冶长》：79）就“责任”而言，如“子曰：‘务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。’”（《雍也》：89）再者，孔子把“义”与“利”对举，“见利思义”句即是其例（《宪问》：151）。利者，指收获或效果问题；而义者，则是道理或正当问题。兹再举一例：

子曰：“君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉”（《卫灵公》：

165）

“义以为质，礼以行之”句，即摄礼归义之直接理论。换言之，“礼”依于“义”而成立，成为一种“自觉秩序”。下来再讨论义仁二者的关系：

子曰：“……夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（《雍也》：92）

仁者，“己欲立而立人”，意谓视人如己，亦即无私而立公心。“我欲仁，斯仁至矣。”（《述而》：100），仁全由自主，是一自觉境界。人能立公心，则可一切如理，故曰“惟仁者能好人，能恶人。”（《里仁》：69）。无私则无恶，故言“苟志于仁矣，无恶也。”（《里仁》：70）就上文义利之分：从私念则求“利”，从公心则求“义”；“仁”指公心，“义”指“道理”、“正当”。只有大公无私，才是“正当”、“道理”。故说摄义归仁，即“义”立于“仁”之义。

进而讨论礼仁二者的关系。颜渊篇“克己复礼为仁”章句（《颜渊》：131），即论及仁礼二者关系。盖“克己”即去私，“复礼”即循理。循理，亦即依“正当”方向而行，“义”虽不言而自显。此乃落在“礼”上而说“仁”。从另一角度来看：

子曰：人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？（《八佾》：61）

人若不仁，则无法表达礼乐的真情厚意；“孔子言礼，重在礼之本，礼之本即仁。”

（钱穆，2000：60），此即摄礼归仁之理论。（劳思光，2005：82-90）以义仁二者来牵引礼，又用礼来成就义仁二者。三者关系，与其说相连，不如说是贯串；可一言概括为：以仁为本，依义而行，相因成礼。礼，乃依理而予以变通，不必拘泥于传统，亦不必曲从俗习。可见，孔子言礼，乃以“义”与“仁”为前提，而礼亦就此二者为根据而予以变通。这就解决了上章论及，礼可损益的前提是否为维护君主权威不可变的问题。

此乃礼之本的理论建构，说明的是广义之礼。相对而言，狭义之礼指的是仪文，亦即礼之末。礼之本明辨后，其末即可自显；内容既有，表现出来就是形式。如第二章第二节，孔子提出礼对玉帛、乐对钟鼓之例，即为礼之本末的相对力证。就理而言，诚如上文仁义礼三者关系的层递论述，礼之本末需通过分主次，层层叙述，才能厘清。就事而言，本末就难以用分解方式，而是体现出一个先后次序的关系。

## 第二节 转礼之本末作先后次序探讨

上文已言“礼”是一种“自觉秩序”，实践时所表现出来的自然是自觉之礼。在付诸于行动之时，“礼”的本质就自居其中。就如上文提及的“人而不仁，如礼何？”，若实践“礼”时而不具备仁的本质，此礼即非真“礼”。换言之，从事上说，礼之本末是一而二，二而一。当中，两者呈现较多的是一种先后的次序。



先谈“礼先”，见《论语》某些章句：

子曰：“兴于诗，立于礼，成于乐。”（《泰伯》：104-105）

（孔子）对曰：“不学礼，无以立。”（《季氏》：174）

子曰：“……不知礼，无以立也”（《尧曰》：195）

以上三例，乃见礼者是置于“立”的角度来看。现且先厘清“立”之含义。“立”，甲骨文为一人正面立地之形，属会意字<sup>12</sup>，本义“站立”也。上述后面二例，乃指若不学、不知“礼”，则无法依于“礼”而立身，可含“站立”、“竖立”、“树立”等意。此外，立者尚有“成”或“成就”一义。“吾十有五而志于学，三十而立”句，此立者谓所学已成。<sup>13</sup>“己欲立而立人”（《雍也》：92）之二立者，亦意同。此所谓“成”者，仅是某一阶段的小“成”。学界亦有据上述三例与“三十而立”句相发明，认为此“立”，乃立于“礼”或“道”之说。<sup>14</sup>有子之言“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为人之本与！”（《学而》：48），是以孝悌为首务，方能立而成仁。盖孝悌皆以礼，故可说“本立”，即是依于礼而立。总之，以上三例之“礼”，说“立”，是予起步之用，亦即以礼为先，非礼不立，礼立而后可大“成”。换言之，人不知礼，无从立身。意即“立于礼”是成人的第一步，

---

<sup>12</sup> 《说文解字》曰：“𠫪，亼也。从大立一之上。”段注：“亼各本作住。今正。人部曰。亼者，立也。与此为互训。……铉曰。大，人也。一，地也。会意。”（许慎，段玉裁注，2011：500）

<sup>13</sup> 谓“立”对上句之“学”而言者，如皇侃《疏》：“立，所谓学经业成立也。”；刘氏《正义》：“立，谓学立。”；《白虎通》亦同。（程树德，2012：72）

<sup>14</sup> 持立于“礼”者，如《论语别解》引《论语发微》：“立也者，立于礼也。君子惟明礼，而后可以居室。不然，风俗之衰与人伦之变，未有不自居室始者。故曰人有礼则安，无礼则危也。”，后再引钱坫《论语后录》类似之言为证（程树德，2012：72）。《论语译注》亦同，并将该句译为“三十岁（懂礼仪）说话做事都有把握”（杨伯峻：2010：12）。持立于“道”者，《陆稼书》曰：“立是道理大纲能守之定。”而刘宝楠则持平论，认为不管于“礼”、于“道”，皆统于“学”。（程树德，2012：72）本文采用刘说。

遂可说明“礼”是修身的先决条件，故可谓之“礼先”。

“礼先”的概念阐明后，接下来讨论“礼后”：

子夏问曰：“‘巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮。’何谓也？”子曰：“绘事后素。”曰：“礼后乎？”子曰：“起予者商也，始可以言诗已矣。”（《八佾》：63）

“素以为绚”，意谓以素为本质，即巧笑、美目；以绘事为文饰，即粉黛衣裳等为绚。绘事乃在素后，意思是“礼”在“质”后。而“质”，意指忠信、仁之质。杨龟仙引《礼器》曰：“甘受和，白受采，忠信之人，可以学礼。”（程树德，2012：157-160）礼为后饰，意即礼必有其所本。仁义礼廉智等质，必待礼而有所节，再而后成。故“礼后”句，谓其具备本质后，始能以礼成之。

然而，所谓“礼后”，并非薄“礼”，乃是重“礼”之言。因“后”，犹终也、成也。如知、廉勇、艺、恭、慎、直等德行；“仁”、“庄”、“和”、“博学于文”等事，皆美而未善也，须籍礼而成之。《论语》里提到：

子路问成人。子曰：“若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。”（《宪问》：151）

子曰：“恭而无礼则劳，慎而无礼则蒞，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。”（《泰伯》：103）

子曰：“……恶勇而无礼者”（《阳货》：182）

子曰：“……知及之，仁能守之，庄以莅之，动之不以礼，未善也。”（《卫灵公》：167）

子曰：“君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫！”（《雍也》：91）

孔子弟子如有子、颜渊、子夏等，皆有类同之言论：“知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”（《学而》：51）、“约我以礼”（《子罕》：111）、“恭而有礼”（《颜渊》：134）可见，万事非礼而有所不足，正如《礼记·曲礼》所谓：“道德仁义，非礼不成。”（郑玄，2000：16）故，可言“礼”乃“成”的最后一步，故谓“礼后”。

由此观之，礼者可先可后。礼，就立身而言，是首要之务，非依循而行不可，是为“先”。礼，就成人而言，是仁的完成要领，一切美事皆须以礼成之，是为“后”。“立于礼，成于乐”句<sup>15</sup>，正反映礼之一先一后而又非定然的次序。是故，说仁先礼后固然正确，然讲礼先仁后亦无不可。只因学礼近仁，仁成则礼成。

### 第三节 文质相宜，仁礼并重

明乎于先后本末之旨，方知二者相辅相成，而非抵触。分而理明，合则事成。舍本逐末，固然不可，然过分偏于言本，则难免忽鄙视末的功能，走向另一极端。此乃与孔子中道之论相悖。

子曰：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”（《雍也》：89）

质者，犹指礼之所本，即仁是也。文者，犹礼之末，指礼仪制度等。野者，欠礼文修饰，过于朴鄙。史者，则文过其实，有失其真。二者皆不得中庸，皆非孔子之道。孔子强调的是文质得中，均匀交衡，即“文质彬彬”。礼，原来是不分本

---

<sup>15</sup> 礼者，可涵括乐者。孔子常以“礼乐”并提或对举，并提者如“先进于礼乐”（《先进》：123）、“文之以礼乐”（《宪问》：151）；“礼乐征伐自天子出”、“乐节礼乐”（《季氏》：171-172）；“事不成则礼乐不兴”（《子路》：142）等章句；对举者如“如礼何？……如乐何？”（《八佾》：61）；“礼云礼云……乐云乐云”（《阳货》：178）等章句。

末。因趋向形式的偏重，始不得不通过“分”而寻其本质，进而确定礼的精神。然而，既不能一味舍本务末，但也不能厌末而空讲求本，此极易陷入虚无的理论中。质具于中，而体现在外为文，这才是内外合一、本末并重的相宜之举。

孔子重仁是不错，却不因此而非礼。起居饮食之礼节，孔子极为执持，此尤见于《乡党》篇。孔子的礼节表现，针对所处、对象之不同而有变。言辞方面，时而“恂恂”、时而“便便”；与下则“侃侃”，与上则“诩诩”。举止方面，对宾君“色勃”、“足躩”、“揖所与立，左右手，衣前后，襜如也。趋进，翼如也。”（《乡党》：117）对己要求甚为严谨：

入公门，鞠躬如也，如不容。立不中门，行不履闑。……摄齐升堂，鞠躬如也，屏气似不息者。……执圭，鞠躬如也，如不胜。上如揖，下如授。……享礼，有容色。私觐，愉愉如也。……君赐食，必正席，先尝之；……疾，君视之，东首，加朝服，拖绅。君命召，不俟驾行矣。……寝不尸，居不容。见齐衰者，虽狎，必变。见冕者与瞽者，虽褻，必以貌。凶服者式之，式负版者。有盛饌，必变色而作。迅雷风烈，必变。升车，必正立，执绥。车中，不内顾，不疾言，不亲指……（《乡党》：118）

如是执礼之严，可见一斑。容色言动，由心中之质而生，无质则难显。子贡欲废当时徒有形式的告朔之礼。孔子非之曰：“尔爱其羊，我爱其礼。”（《八佾》：66），认为礼之精神虽不复在，然尚可保其礼仪，而不至于礼之全无。又，宰我欲废三年之丧而被痛斥一例（《阳货》：180-181），足证孔子欲明仁而守礼，乃仁礼并重的表现。至此补充了杨著论内容与形式于礼的轻重问题。简言之，文质相宜，本

末相因，是为礼也。仁礼并重，一体相成，不宜有所偏颇。

## 小结

本章通过追本逐末的方式探讨“礼”，以求尽其全蕴。首先阐述礼与仁义二者的关系，理出礼之本为仁，而末为仪文。就事上说，本末其实不宜相分，故转作“先后”探讨，说明本末之相因相成。明其旨后，即知二者皆不可偏欹，因孔子始终讲究得中，即文质彬彬是也。

## 第四章 “天”与“鬼神”在孔子礼学中的地位

杨著认为孔子对鬼神的态度是“敬而远之”及“不语”，且视其是否有利于伦理教化而作取舍。他提出了概念而未详论。谈鬼神，势必与“天”相关，因天的原始性质乃包含了“人格天”之神，而“鬼”，可看作“神”观念之分化。（劳思光，2005：68-72）<sup>16</sup> 传统天道又是孔子礼学承续的始点，并以“仁”参融其中，使之内化为可实践的修身之道。又，“鬼神”和“天”跟祭礼息息相关，两者关系更需作一探讨。然杨著并未涉此二者，导致其论点难免略嫌过简，故本章专为补述。本章第一节先厘清天、仁与礼的关系。第二节由理转事，讨论天与人相契之道。第三节补充天道鬼神与祭礼的种种，从中阐明其宗教意识到人文精神的转变。

### 第一节 本仁之礼，契接天道

“天”的概念在孔子以前即有，尔后延伸有“天道”、“天命”等词。<sup>17</sup>周以前，“天”是一切生命的主宰，天地万物、天子庶民皆为所控御。至周公创建了以德配天的思想，认为君王当“敬德”以保“天命”，故称周王为“天子”。至孔子，承续此道，开辟以“仁”参融的思路，并籍着践仁以体现天道（牟宗三，2008：

<sup>16</sup> 劳思光将“天”分有“形上天”和“人格天”的概念。如《诗经》的言“天”言“帝”，多指“人格天”，“即原始信仰之‘神’，作为人间之最高主宰。”（劳思光，2005：68-72）

<sup>17</sup> “天”、“帝”、“天道”、“天命”、“命”，在《论语》皆有记载。五者实质不尽相等且存多义，笔者仅取其中三种共同义而论。本文姑且不分，视作同类，统书以“天”、“天道”或“天命”。三共同义，一为万物主宰之天；二为自然之天；三乃指具有“仁”意识能辨善恶之天。

15-27)<sup>18</sup>。此即与传统饶富宗教意义之“天”有所不同。

而本于仁之“礼”，是孔子以契接天道的一种企向。时行物生，皆赖于天而成。天地之序，万物之和，亦循天道而行。天道，处处显现了“礼”，体现一种自然和谐的境界。此“礼”在孔子处，已非纯粹“本有之秩序”（劳思光，2005：82）<sup>19</sup>，而是融入了“仁”，转化为契合人道之境。换言之，孔子将从前天道遥远且定然的主宰性质，转折于人的身上来判断。意即人只要立礼成仁，即可与天道会合。

凡不仁者，违礼者，即不合于天道，君子与圣人深明此理，现略以数例论之：

子曰：“大哉！尧之为君也。巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！”（《泰伯》：107）

尧曰：“咨！尔舜！天之历数在尔躬，允执其中。四海困穷，天禄永终。”……有罪不敢赦。帝臣不蔽，简在帝心。……“虽有周亲，不如仁人……？”（《尧曰》：193-194）

子疾病，子路使门人为臣。病间，曰：“久矣哉，由之行诈也！无臣而为有臣，吾谁欺？欺天乎？”（《子罕》：112）

尧仁，能取法于天，而“其有成功也；焕乎，其有文章”，功德即如天之大。司

---

<sup>18</sup> 本章节主要参考牟宗三〈孔子的仁与“性与天道”〉一文，牟氏言：“……只要践行成圣，即可契接天道。”（牟宗三，2008：15-27）

<sup>19</sup> 劳思光所谓“本有之秩序”，指的是“礼以顺天”的思想：“以所谓‘天道’为本；换言之，即假定某种‘本有之秩序’，作为文化中‘创造之秩序’之基础。此固是原始信仰之一部；但在孔子以前不久尚是知识分子所乐道之说法。例如，左传，文公十六年纪季文子评齐侯之说：‘……礼以顺天，天之道也……’。”（劳思光，2005，82-83）

马迁在《史记·五帝本纪》里亦曾赞尧“其仁如天”（泷川龟太郎，1972：22）。尧传位于舜时，说明此乃天命，并叮嘱说，若不称职，天必收回成命。舜亦表示不敢对天隐瞒丝毫，并希望得仁人相助以治天下。为君者，受天命而御万民。不仁，则无以续承天命。显然，两者是一种双向关系。天生德予人，降命予人，相对人要修仁以承之。孔子病趋严重，子路违礼越制，使门人为臣，准备以士大夫之礼为其治丧。待孔子日渐好起时，知悉而责子路为“诈”，是“欺天”之举！总之，唯有为“仁”、合“礼”者，始称得上以天道为则。

既相信天赋予使命，仁者面临困厄而不为惧，除非“天之将丧”：

子曰：“天生德于予，桓魋其如予何？”（《述而》：98）

子畏于匡，曰：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《子罕》：110）

孔子处变，既知自有合德于天而无忧。文王之“文”<sup>20</sup>，亦由天所护持。孔子欲复礼之心，乃以道自任，深信若天不丧斯文，一切皆能转危为安。孔子相信天赋予人之所以为仁的使命，曰之为“天命”。

子曰：“……五十而知天命”（《为政》：54）

孔子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言”（《季氏》：172）

子曰：“不知命，无以为君子；不知礼，无以立也”（《尧曰》：195）

“知天命”、“畏天命”，意即知己为天所命而不虚度人生，以君子、圣人为人生的终极目标。如此知命，方能靠后天之修德以立礼成仁。“己欲立而立人”，不但

---

<sup>20</sup> “文”，乃指礼乐制度，朱熹注曰：“道之显者谓之文，盖礼乐制度之谓。不曰道而曰文，亦谦辞也。”（朱熹，2011，110）



立己，更为生民立命，成君子之德。此“命”，是存有一种限制。<sup>21</sup>“知命”，亦是对人自身限制的一种自觉，明白“道之将行也与，命也。道之将废也与，命也。”（《宪问》：158）的道理。人偶尔难免因人生不幸而哀叹，如孔子哀颜回之死：“天丧予！天丧予！”（《先进》：125），叹伯牛有疾：“亡之，命矣夫。”（《雍也》：87）换言之，“知命”，即明白人有天赋之使命，亦了解人有不可掌握的限制。尽管知命有所限，然亦知义之当行，礼之当为，仁之当修。如此自能“见利思义，见危授命”，同时又能“知其不可为而为之”（《宪问》：151，158）。总之，孔子之礼，本于仁而与天道相契合，渐由受主宰而走向自觉主宰。（劳思光，2005：100）<sup>22</sup>此乃孔子“礼”、“仁”与“天道”的理论建构。

## 第二节 下学人事，上达天命

孔子言天道，信天命，而承受的条件是反己自修，而非懵懂由之。此乃从理论层面，转为就事而言，即落实在人事。孔子认为只要下学，即能上达：

子曰：“不怨天，不尤人。下学而上达，知我者其天乎！”（《宪问》：157）

子曰：“君子上达，小人下达。”（《宪问》：155）

皇侃《论语义疏》曰：“下学，学人事。上达，达天命。”（转引自程树德，2012：1020）所谓下学，指学通人事，意即成人。所谓上达，指人事通达圆融，亦可谓通达于

---

<sup>21</sup> “命”与“天命”的实质异中存同，皆指人的生命中所不能以己意志为先，且不能掌握的客观必然因素。本文姑且不分述而同视之。

<sup>22</sup> “命”有所限和“自觉主宰”二义，乃引用劳思光之说。面对命的客观限制以及自身能自觉主宰的相对问题，劳氏以“义命分立”的基点来分析，认为人之所以受命所限，而能不计成败而只讲是非问题，意即凡事就义之所可而为。（劳思光，2005：100-103）

仁义，渐达而至于知天。此谓“学”的内容，不外乎洒扫应对、诗书礼乐等事：

子以四教：文、行、忠、信。（《述而》：99）

子所雅言：诗、书、执礼，皆雅言也。（《述而》：97）

文，包括诗书礼乐或六艺。行，指德行如孝悌恭睦等。忠信，指德行的根本，如为人臣则忠，与朋友交则信。此等皆切近日常实用之事，为孔子常讲习。“兴于诗，立于礼，成于乐。”，诗、礼、乐三者，为孔子尤其重视。此皆为可学、可知、可行之事，孔子讲“学”就是勉弟子要行解相应，最终达致成人的境界。成人者，由礼而成仁是也。换言之，下学即是要力行，事通则理通。“有能一日用其力于仁矣乎，我未见力不足者。”（《里仁》：70），孔子肯定了人“欲仁”而“斯仁至”的努力。

下学通人事，可为亦可言。然上达与否，则只有天知之。故孔子只强调下学，而稀言“天”之事：

子贡曰：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《公冶长》：79）

子罕言利与命与仁。（《子罕》：109）

“天何言哉”，孔子之言天道亦“不可得而闻也”，如尧法则天之仁德而“民无能名”。仁是目标，须靠实践而得之。践仁则是诸德的体现，如“复礼”、“爱人”、“恭、宽、信、敏、惠”等。天道与仁，皆须讲究落实。故孔子不多言仁、命、天，而重实践。知天命与仁，是成人的必备本质。换言之，欲成人，须知天命而付诸于仁的理念，实践于礼。礼用于外在立身处事，属“下学”之事。总之，“天”

是孔子礼学的起点，由知天命而行义、知礼、修仁，下学能通而方能最终上达于天道。

### 第三节 转天道鬼神之宗教意识为人文精神

孔子依礼由仁而从“天”，使之不同于传统的“天”，拉近人与天的距离。然天原始的主宰万物之神的概念尚保留了下来，亦即“神”的意识，而“鬼”之概念亦由此而生，孔子常是鬼神并提。此“天”、“鬼”、“神”与人的关系，乃透过“礼”来相接。就形式而言，孔子的方法与前人无别，皆以祭礼为介。

祭如在，祭神如神在。子曰：“吾不与祭，如不祭。”（《八佾》：64）

子之所慎：齐，战，疾。（《述而》：96）

祭如在者，指祭祖先，亦指鬼；祭神者，指祭诸神。（朱熹，2011:64）临祭鬼神时，态度是“祭如在”，至孝敬地俨然鬼神之格。这并非单纯地假设有鬼神存在，行礼虚应罢了，而是专心虔诚地“念兹在兹”。此处讲究的是行祭者与受祭者之心念相通，同于《中庸》所言：“洋洋乎如在其上，如在其左右”之情。（朱熹，2011：25）若不亲行临祭，便无由亲自竭诚想象，而不与鬼神感应，便如未祭然。朱熹引范氏之言：“君子之祭，七日戒，三日齐，必见所祭者，诚之至也。”（朱熹，2011:64），不亲自祭，便无斋戒，心必不致肃敬，便“如不祭”。孔子之重祭，尤明于此章。“慎”之态度亦由此而生。

孔子重祭，讲究与受祭者的心念感通。然“敬”鬼神之际，还得“远之”：

樊迟问知。子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”（《雍也》：89）

“樊迟问知，正值将出仕”，（程树德，2012：407），而咨询施政之方。孔子时代，正值礼乐崩坏之际，民智又未开，鬼神祭祀等国家大事往往沦为当政者假借控权之物。孔子说“敬鬼神”，是教民敬天祭祖以报德。又说“远之”，是崇实物，不假借神权，凡事不必皆求鬼神。“敬”、“远”鬼神的态度，乃承袭三代而来。《礼记·表記》有言：

子曰：“夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。……殷人尊神率民以事鬼神。先鬼而后礼……周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉”（郑玄，2000：1732-1734）

三代皆敬鬼神，而周人尊礼，尤为重要；以礼敬而远之，是敬而不侮慢。孔子答以“务民之义”，此句为关键词。“民之义”，即《礼记·礼运》所谓之人伦十义（郑玄，2000：802）。刘宝楠认为“近人而忠，即是务民之义。”（转引自程树德，2012：406）换言之，敬而远，乃对执政者而言，谓事民，乃教以人伦，礼敬鬼神以化民德，然又远鬼神而以民意尤近为先。此即为杨氏所谓“人文精神的勃兴”的引点。

孔子承周道，将鬼神之事，从宗教意识转为人文教化的精神，作为化民之道。

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。”（《为政》：55）

子曰：“禹，吾无间然矣。菲饮食，而致孝乎鬼神；恶衣服，而致美乎黻冕……”

（《泰伯》：108）

孝为仁之本，事父母，从生前侍奉、寿终治丧、祭拜追思等一切都离不开礼。大禹菲己饮食而给鬼神备足丰盛祭品，如是祭先尽礼是为“致孝”。曾子说：“慎终追远，民德归厚矣。”（《学而》：50），是孔子重要的附言。将鬼神之事，转为从人的至情处立教，是孔子之礼所可导民以仁之用的论证。

敬事鬼神是国家大事，亦为教民之道，同时又内化为平日行仪。

吉月，必朝服而朝……齐，必有明衣，布。齐必变食，居必迁坐……虽疏食菜羹，瓜祭，必齐如也。……见齐衰者，虽狎，必变。见冕者与瞽者，虽衰，必以貌。……迅雷风烈，必变。（《乡党》：119-122）

子疾病，子路请祷。子曰：“有诸？”子路对曰：“有之。诂曰：‘祷尔于上下神祇。’”子曰：“丘之祷久矣。”（《述而》：101）

礼服、斋戒、变食迁坐、见齐衰者、遇天有变故等相关之事，已成孔子处常处变之礼，一切以慎重为上。平素行止只要合乎仁义而不违礼，即是事事如祷。故孔子说“丘之祷久矣”，而非等到病重时。知命而修身，则不待祷，故又曰：“获罪于天，无所祷也”（《八佾》：65）。祷与否的说明，正为孔子不语神的问题作了补充解释。总之，孔子法则天道，以事鬼神为引点，自行化他而民德自然归厚。

## 小结

本章厘清天、仁、礼的关系，得出“由礼为仁而达天”之理论。天赋予使命，当知立礼修仁以承之。知命之所限，则为义之所可。既知天命，就得通人事以求上达，付诸仁的实践。人与天相契合之道因此而显明。此即孔子从传统的宗教意识到人文精神的转变。天、鬼神与人，乃透过祭礼而相连，讲究的是彼此心念之相通，表现在“敬”、“远之”及“慎”的态度。礼敬鬼神而立教于人情，同时亦将之内化为平素行止，而民德自化。

## 第五章 结论

礼学研究在文革后逐渐为学界所看重。研究礼学，当从使之得到正规发展的儒家着手，其中非钻研其思想泉源的孔子礼学不可。杨著是 21 世纪的礼学新著，虽名为“礼仪制度研究”，却力图以礼学史的角度展开论述。然学界多着眼于杨著的礼制研究，而忽略了其对孔子礼学的阐述。杨著从《论语》梳理出孔子礼学的七要点，自言虽不全面，然亦可体现其大概。有鉴于此，本文以杨著为对象，研究其孔子礼学的论点，重析当中脉络，并补充其所未尽详处。

杨著所列之七要点并未设题，本文将之整理归纳为四点来阐述：一、孔子认为天下无道表现在僭礼行为，而提出以“正名”为复礼之要务；二、礼可变通，但前提是维护君威这一点不可变。又，礼的内容比形式重要。三、孔子以仁释礼，又合以义，治国与修身皆可以礼；四、孔子对鬼神“敬而远之”，且持“神道设教”的态度。第二与第三点其实相通，并衍生出礼之本末的问题。第四点论述过简而不详，除未阐明“神道设教”外，也未谈及祭礼和“天”的概念，而不能掌握孔子全面的鬼神观。

本文各设一章来分述上述二问题。第三章专论礼之本末问题，从礼、义与仁的关系中，得出摄礼归义、摄义归仁及摄礼归仁的理论。从而推论礼之本为仁，末为仪文。本末既明，则可知礼可损益之所依。虽说事君尽礼，然若不由道，则可止。就理而言，本末分则清。就事而言，本末合则成。于是转礼之本末作先后次序探讨，为免因求本而厌末。先“立于礼”而后可成人，此即以礼为先，可谓

“礼先”。先具本质而后以礼饰，“绘事后素”是也，此即以礼为后，故谓“礼后”言礼为后，实为取其“成”义而论。行诸德而能终以礼节之，始为尽善，是“成”也。本末先后之旨已明，方知二者宜当相成而不可偏废，唯有两者得中，始称得上“文质彬彬”。

第四章专论“天”与“鬼神”在孔子礼学中的地位。孔子承袭传统天道而融入“仁”为其因革，使“天”从遥远且必然的性质，内化为可践行的修身之道。意即人可通过成仁而与天道契合。反之，违礼不仁者，则与天命相悖，此即命有所限。知命，是晓得天赋予使命而修仁以承，同时亦知命有所限而依义而行。天命已知，即得下学通人事而求上达于天命。而“鬼神”、“天”与人，皆以祭礼为相连，此乃就形式而言的道理。祭主于敬，求心念相应。礼敬鬼神而导民以仁，转宗教意识为人文教化而民德归厚。

本文籍着分析杨著“孔子的礼学”，就当中引发问题着重讨论，而重新为孔子礼学整理出四个要点：一、僭礼是天下无道的象征，应先以“正名”为救治之要务。二、礼以不离其本为准而予以变通。“仁”、“义”为礼之本，而仪文则为礼之末。礼的本末宜当相辅相成而不可偏废一方。三、修身乃至治国，一礼即可贯之。四、本于仁之礼，可契接天道。只要下学通人事，则可上达于天命。而天道鬼神之事，皆用以教化民德。

总而言之，杨著扼要概述孔子的礼学思想，然某些部分却有欠详尽。本文在重析其论点时，就礼的本质精神和鬼神观，提出两个相应问题，而尝试补充解决。



当中难免有些课题无法兼顾：如讲“文质彬彬”却未就文与质的含义交待清楚；虽谈“义”却未能于“仁礼并重”中兼论，而仅将之涵括于“仁”中者来看待；言“天道”而不提“性”则不能概全；“天”的概念未能一一厘析而只统括而言等等。其次，单以《论语》为主要材料，终究只能管窥孔子礼学思想的一隅，而无法通贯。此等延伸问题，尚待进一步的研究。

## 参考书目

### 一 专书

1. 程树德（2012），《论语集释》（程俊英、蒋见元点校），北京：中华书局
2. 邓尔麟（1998），《钱穆与七房桥世界》（蓝桦译），北京：社会科学文献出版社。
3. 劳思光（2005），《新编中国哲学史》，桂林：广西师范大学出版社。
4. 李泽厚（1999），《中国思想史论》，合肥：安徽文艺出版社。
5. 梁满仓（2009），《魏晋南北朝五礼制度考论》，北京：社会科学文献出版社。
6. 泷川龟太郎（1972），《史记会注考证》，台北：宏业书局。
7. 牟宗三（2008），《中国哲学的特质》（罗义俊编），上海：上海古籍出版社。
8. 钱穆（2000），《论语新解》，台北：素书楼文教基金会。
9. 韦政通（2005），《中国思想史》，台北：水牛图书出版社。
10. 许慎（2000），《说文解字注》（段玉裁注），上海：上海古籍出版社。
11. 杨伯峻（2010），《论语译注》，北京：中华书局。
12. 杨志刚（2000），《中国礼仪制度研究》，上海：华东师范大学出版社。
13. 郑玄注（2000），《礼记正义》（孔颖达疏，《十三经注疏》整理委员会整理），北京：北京大学出版社。
14. 朱熹（2011），《四书章句集注》北京：中华书局。
15. 左丘明（1999），《春秋左传正义》（杜预注，孔颖达正义，《十三经注疏》整理委员会整理），北京：北京大学出版社。

## 二 论文集

1. 释慧开（2004），〈《论语》之生死义理疏论——以“季路问事鬼神”章为中心〉（页 1-61），释慧开，《儒佛生死学与哲学论文集》，台北：洪叶文化事业有限公司。
2. 杨志刚（2006），〈略论礼学在现代中国的重构〉（纲要），浙江大学古籍研究所编，《礼学与中国传统文化》（页 15-19），北京：中华书局。

## 三 学位论文

1. 白 华（2004），《儒家礼学价值观研究》，博士论文，郑州大学，郑州。
2. 陈炳容（2008），《金门宗祠祭祖研究——以陈氏大宗颍川等宗祠》，硕士论文，铭传大学，台北。
3. 马国华（2005），《孔子的礼治思想研究》，硕士论文，天津师范大学，天津。
4. 徐依秋（2012），《《白虎通》思想经纬》，硕士论文，逢甲大学，台中。
5. 张富秦（2009），《东汉时期的宗庙与政权正当性》，硕士论文，国立成功大学，台南。

## 四 期刊论文

1. 曹建敦、郭江珍（2005），〈近代以来礼制起源研究的回顾与展望〉，《平顶山学院学报》，2005年第6期，页 47-52。
2. 惠吉兴（2000），〈近年礼学研究综述〉，《河北学刊》，2000年第2期，页 105-109。

3. 李俊领 (2009), 〈中国近代国家礼仪制度研究的回顾与展望〉, 《英才高职论坛》, 2009 年 8 月 (第五卷第 3 期), 页 19-24。
4. 杨志刚 (1995), 〈中国礼学史发凡〉, 《复旦学报》, 1995 年第 6 期, 页 52-58。
5. 杨志刚 (1994A), 〈“礼下庶人”的历史考察〉, 《社会科学战线》, 1994 年第 6 期, 页 118-125。
6. 杨志刚 (1994B), 〈《朱子家礼》: 民间通用礼〉, 《传统文化与现代化》, 1994 年第 4 期, 页 40-46。
7. 杨志刚 (1993), 〈礼与传统的创造性转化〉, 《复旦学报》, 1993 年第 3 期, 页 40-45。

## 五 互联网

1. 上海复旦大学文化人类学数字博物馆 (年月不详), 《专业人员》, 2013 年 6 月 15 日阅自 <http://www.digmus.fudan.edu.cn/yzg.htm>
2. 上海复旦大学文史研究院 (2010), 《中国古代礼制研究课程大纲》, 2013 年 6 月 15 日阅自  
<http://www.iahs.fudan.edu.cn/UploadFiles/2010917152842994.doc>
3. 中国社会科学院历史研究所清史学科 (2006), 《杨志刚 (1996), 〈礼学研究刍议〉》, 《原道》第 3 辑, 1996 年, 2013 年 4 月 7 日阅自  
<http://www.qingstudy.com/data/articles/a04/176.html>