

第四章 補充教材 No. 3

國立台北大學公共行政
暨政策系教授 葉仁昌

所謂的秩序意識，可以說是要求社會中的人及事物，各有定位、彼此的相互關係確定，並統合於一完整體系的企圖。當然，它在孔孟荀三人心中的份量是有所不同的。孟子基於濃厚的民生危機意識，而發展出強烈的人道主義，甚至肯定誅殺暴君的革命權利，所謂「殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」¹換言之，最高的治理原則，已經不再是代表秩序的「禮」，而是百姓的安危與福祉了。因此，若是為了弔民伐罪，則禮樂征伐自諸侯出、或陪臣執國命，未必是不可接受的。孟子的秩序意識，顯然較之孔子薄弱許多。但荀子的秩序意識，卻反而較之孔子更為強烈。他聲稱，「禮者，法之大分，而群類之綱紀也。」²其中所謂的「大分」，就是強調社會中法則度量的確定性、絕對性、甚至是強制性；而所謂的「群類」，則是指經由歸類所呈現出來的有條不紊、秩序井然的系統。

至於紀律精神，則是指將舉止言行皆納入規範、或某種特定秩序中的強烈意願。它最典型的解說與應用，即是「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」³而這種將視、聽、言、動都納入規範、或某種特定秩序中的努力，對孔子而言，又正是所謂的克己。在《論語·季氏》篇中，還更細節地提到「君子有九思」，正可以視為克己的進一步說明，即「視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」而它不僅表現在政治暨社會禮儀的戒慎持守上，更也流露適用在日常生活的點滴中。譬如，孔子「升車，必正立執綏。車中不內顧，不疾言，不親指。」「席不正不坐」；「不時不食，割不正不食。」「食不語、寢不言。」此外，穿衣或佩戴也同樣講究要納入既定的規範秩序中⁴。對於儒家而言，此一紀律精神的主要意義，在於它正是

¹ 《孟子·梁惠王下》。

² 《荀子·勸學》。

³ 《論語·顏淵》。

⁴ 孔子要求自己的衣服不鑲深青色邊，居家時也絕不著紅色和紫色服。除了祭祀時穿正幅外，其餘衣服一律斜幅裁製。除了喪事外，也每天佩戴玉器。冬天若穿黑色外

滿足秩序意識的重大條件。相反地，若是規範紊亂，充斥著所謂的「隨意型」(discretionary)的社會行爲⁵，則社會中的人及事物，就難以各有定位、彼此的相互關係也將不確定，更遑論統合於一完整體系了。

原本，盛周封建制度的階層化設計，實有一重大的企圖與功能，即透過不同等級的分封隸屬，確定角色的相互關係，從最根本的道德與心理層次，來達成統治秩序上的鞏固。其就正如晉大夫師服所描述的：

吾聞國家之立也，本大而末小，是以能固。故天子建國，諸侯立家，卿置側室，大夫有貳宗，士有隸子弟、庶人、工、商，各有分親，皆有等衰。是以民服事其上，而下無覬覦⁶。

並且，在周公的設計下，即使是宗教祭祀，也要充分反映出此一階層秩序。換句話說，這一套「民服事其上，而下無覬覦」的治國之道，與自然界的宇宙秩序之間，是彼此呼應、互相整合的。班固清楚地描繪道：

周公……郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝。四海之內各以其職來助祭。天子祭天下名山大川，懷柔百神，咸秩無文。五嶽視三公，四瀆視諸侯。而諸侯祭其疆內名山大川，大夫祭門、戶、井、灶、中霤五祀，士庶人祖考而已。各有典禮，而淫祀有禁⁷。

進一步地，禮儀則是實現此一階層秩序的必備利器。譬如，「燕禮者，所以明君臣之義也；鄉飲酒之禮者，所以明長幼之序也。」⁸「昏姻冠笄，所以別男

服，內裡必配黑羊皮袍子；若穿白色外服，配白鹿皮袍子；若穿黃色外服，則配黃狐皮袍子。以上均見於《論語·鄉黨》。

⁵ 這是 Daniel Bell 對於後現代社會的一個貼切描述，它與清教徒持守的理性紀律，形成強烈對比。後者要求「延擱享受」(delayed gratification)，而前者則是在一個所謂「不受束縛的自我」(untrammled self) 下，放縱情感與慾望的滿足。有趣的是，它也與先秦儒家的克己自律恰相反。孔子相信，禮作為社會規範，當然是有其神聖性的；然而，在後現代主義下，卻沒有什麼是神聖的、沒有什麼是不可以踐踏、嘲諷，以及遊戲的。此一對比頗值得深思。請參所著，趙一凡等譯，《資本主義中的文化矛盾》(台北，久大文化出版公司，民七八)，頁 40; 77; 159; 187。

⁶ 《左傳·桓公二年》。

⁷ 《漢書·郊祀志第五上》。不只是如此，若根據於《儀禮·喪服經傳》的「尊者尊統上，卑者尊統下」，則即使是祖先崇拜，也都有其階層秩序。即社會地位愈高(「尊」也)，對祖先的追溯就愈遠(「上」也)。反過來說，「對祖先追溯得越遠，就越能證明自己的社會地位所具有的歷史性。」參見錢杭，《中國宗族制度新探》(香港，中華書局，一九九四)，頁 48。

⁸ 《禮記·射義》。

女也；射鄉食饗，所以正交接也。」⁹或者，「射鄉之禮，所以仁鄉黨也。」¹⁰事實上，至少在戰國以前的封建城邦時代，舉凡雕鏤、文章、黼黻、宮室、車旗、服飾、器用以及飲食等等，也都必須與官爵相稱，呈現出屬於差序格局的封建紀律¹¹。

從考古學的資料而言，嚴整的封建等級化及其禮儀，在西周中葉以後已漸漸發展成形，到了春秋時代演變得更加繁瑣細膩。重要的是，這些區別階層的禮儀不僅系統化，並且制度化了。從一方面來說，它賦予了王室貴族，對其下屬階層進行支配的正當性。所謂「天有十日，人有十等。下所以事上，上所以共神也。」¹²這其中尤其核心的，是各個不同層次的所謂策命禮¹³。經由「委質爲臣」，確立了主從之間的忠順關係。如此一來，強制性的武力手段已淪爲其次了。另一方面，封建禮儀的系統與制度化，經由成員間權利義務關係的確定，它也同時固定了內部互動的秩序與紀律，彼此的矛盾與衝突因而減少了，這極有助於整個社會體系的穩定。當然相對而言，隨著國祚的延續，統治階層也爲了安定而犧牲了其靈活適應的能力¹⁴。

先秦儒家對於這樣的統治功能是深有所感的。故而，有所謂「安上治民，莫善於禮」以及「凡治人之道，莫急於禮」的看法¹⁵。孔子同樣也指出，「上好禮，則民易使也。」¹⁶這些話的立論基礎，恐怕都著眼於，禮儀在提供階層化秩序與紀律上的社會效用。此外，在面對魯哀公的質問時，孔子更表達出「民之所由生，禮爲大」的話，並且聲稱：

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，昏姻疏數之交也。……有成事，然

⁹ 《禮記·樂記》。

¹⁰ 《禮記·仲尼燕居》。

¹¹ 杜正勝曾提醒，到了春秋晚期以降，無爵之富民已多「能金玉其車，文錯其服」了。顯見以服表爵的制度已衰落。參所著，《編戶齊民》，頁 326/327。

¹² 《左傳·昭公七年》。

¹³ 有關策命禮的細節，請參陳夢家，《殷墟卜辭綜述》（北平，科學書局，民四五），頁 98/114。以及齊思和，〈周代錫命禮考〉，《燕京學報》，期三二，民三六，頁 197/226。

¹⁴ 許倬雲，《西周史》，頁 164/167。

¹⁵ 《禮記·祭統》。

¹⁶ 《論語·憲問》。

後治其雕鏤文章黼黻以嗣。其順之，然後……安其居，節醜其衣服，卑其宮室，車不雕幾，器不刻鏤，食不貳味¹⁷。

在這一段引文中，明顯地，經由封建禮儀的系統與制度化，君臣、上下、長幼、男女、父子、兄弟，甚至天地之神都各有定位了，彼此的相互關係因而獲得確定，並且，社會成員的舉止言行，舉凡雕鏤、文章、黼黻、宮室、車旗、服飾、器用以及飲食等等，也都納入了具體的日常規範中。這無疑地將是一個高度穩定與統合的階層體系。而就在這樣的認知下，孔子對於「禮」在社會互動中扮演的角色，自然會有極高度的期望與評價：

道德仁義，非禮不成，教訓正俗，非禮不備。分爭辨訟，非禮不決。君臣上下父子兄弟，非禮不定。宦學事師，非禮不親。班朝治軍，蒞官行法，非禮威儀不行。禱詞祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊。是以君子恭敬撙節退讓以明禮¹⁸。

對於禮儀的此一階層化秩序與紀律的社會功能，或許，後代司馬光的詮釋是極有代表性的。他說道，「天子之職，莫大於禮，禮莫大於分，分莫大於名。」這表明了統治者的主要職責，就在於經由「禮」的制度，來建立起法則度量，並規範各個角色的舉止言行，使之相稱於各個不同等級的名分頭銜。故而，司馬光進一步援引荀子的概念指出，「何謂禮？紀綱是也。」他並且相信：

夫以四海之廣，兆民之眾，受制於一人，雖有絕倫之力，高世之智，莫不奔走而服役者，豈非禮為之紀綱哉？……貴以臨賤，賤以承貴，上之使下，猶心腹之運手足，根本之制支葉。……故曰：天子之職，莫大於禮也¹⁹。

紀綱兩字實為儒家禮論的傳神表達、以及統治功能之所在。然而，先秦儒家此一秩序意識與紀律精神，是否在本質上為保守主義？又是否必然走入司馬光的君主專制論呢？從基本上看，孔子對代表紀綱的周禮舊制是極其嚮往的，所謂「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」²⁰他更深信上天已經將此復興大

¹⁷ 《禮記·哀公問》。荀子同樣如此表示，「故為之雕琢刻鏤黼黻文章，以藩飾之。」見《荀子·富國》。

¹⁸ 《禮記·曲禮上》。

¹⁹ 司馬光，〈周紀一·周威烈王二三年〉，《資治通鑑》（台北，啟明書局，民四九），卷一。

²⁰ 《論語·八佾》。

業託付於己身了²¹。孔子並且再三地以此來批評時政與權貴。譬如季孫氏旅於泰山、以及八佾舞於庭，對孔子來說，「是可忍也，孰不可忍也？」²²再如談到管仲，孔子雖有不少稱讚之言，卻也批評其「樹塞門」及「反坫」是「不知禮」²³。

但必須釐清的是，孔子的從周理念，始終是以階層秩序為其核心的內容與範圍，並非無所汰選的全盤周化。其周化毋寧是刻意汰選後的結果，既未包括對周朝所有文化形式與內涵的景仰，也不是對周天子與王室不貳心的傳統忠順。誠然，以當時周禮已經逐漸式微的情形來看，孔子似乎表現了某種「文化上的保守主義」，但這畢竟不同於「體制上的保守主義」。後者是主張維持現狀、拒絕改變。而前者則是要求維護某種文化傳統與歷史秩序；至於它是否要改變現狀，就端賴如何解釋現狀、並判斷現狀是否符合其所維護的文化傳統與歷史秩序了。顯而易見地，此一文化上的秩序意識與紀律精神，有時反而是激進、甚至顛覆性的；這其中就端看當事者如何評價現狀、以及所嚮往的舊制內涵了。

那麼，孔子的情形又是如何呢？顯然地，他並沒有以既得利益者的姿態，來拒絕改變當時的政治暨社會現狀，反而展開了嚴厲的社會批判與改革訴求，只是這些批判與改革，為了是回歸屬於周禮舊制的傳統秩序罷了。很微妙的是，雖然孔子所嚮往的舊制，並非以自由與解放為內涵，反倒是階層化的秩序，但回歸此一舊秩序的前提，卻是必須先行對於現存秩序的批判、改造，甚或顛覆。

這實在是孔子的秩序意識所面臨的矛盾，即違背秩序的手段，能否實現秩序的目的呢？這種困境或許正導致了孔子缺乏政治革命理論，而始終取向於思想與人格的改造途徑。因此，孔子提出了不可則止的事君原則²⁴。要而言之，就是臣子對國君盡勸諫的言責，即使出於百般的正義與忠誠，也得嚴守禮儀的分寸。正確來說，這並不能說是什麼絕對的尊君思想，只是在禮制的強烈秩序意識下，雅不欲自己為了勸諫，也同樣有所踰越，反而失卻了立論的正當性。

²¹ 「子畏於匡，曰：『文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？』」見《論語·子罕》。

²² 《論語·八佾》。

²³ 同上註。

²⁴ 「所謂大臣者，以道事君，不可則止。」《論語·先進》。

事實上，孔子屢次提到的天下有道則見，無道則隱²⁵，其中也似乎都有不可則止的尊禮意涵。因為若邦無道，必然禮制蕩然紊亂，在如此的情況下，實現秩序的途徑當然是雍塞不通的，只有訴諸於非屬程序正義的暴力或革命手段。對孔子而言，這顯然是有欠妥當的。但是，對孟子而言，由於封建禮制的崩解又將近進行百餘年了，並且面對戰國時代下殘酷殺戮的絕對困境，民生危機意識已取代了秩序意識，故而，孟子走出了孔子秩序意識中的矛盾，充分肯定顛覆現狀以實現階層化秩序的必要性。

不過，更深一層分析，其實周禮舊制也不能算是孔子的核心堅持。即使名之為文化上的保守主義，恐怕也有推敲斟酌的必要。正確而言，孔子的從周及正名之論，固然有其傳統取向的一面，但重要的應該是「禮」而不是「周」。前者呈現了其所摯愛的政治秩序與社會紀律，而後者只是此一秩序與紀律的表率與榜樣。或者可以說，「禮」是孔子的本質信念與堅持；至於所謂的「周」，則是此一信念與堅持在特定時空中有模範意涵的具體呈現。前者是其絕對而不可妥協的主張，後者卻是相對而有某種替代性的樣板。借用有子的話來說，周制雖然美好，卻不能鉅細靡遺地應用。「先王之道，斯為美；小大由之，有所不行。」²⁶

固然盛周之禮博得孔子的高度讚美，但其所代表的真正意義，是歷史文明的綜合結晶與傳承。所謂「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世，可知也。」²⁷顯然地，對孔子而言，周雖郁郁乎文哉，卻未必與夏及殷禮相反，只是其鑑於二代而更粲然大備了。另一方面，孔子也絕非只是企圖肯定周而已，奈何杞宋的文獻不足，夏及殷禮皆無徵²⁸。因此，即使欲以夏及殷禮為表率與榜樣，在現實上也有所困難。無怪乎徐復觀相信，即使是如荀子那樣強調「法後王」，整個先秦儒家並不能以從周來範圍之：

（荀子）在正名篇分明說「刑名從商，爵名從周」。……而在大略一篇中，亦分明謂時君不如五伯，五伯不如三王，三王不如五帝。他

²⁵ 見《論語·泰伯》。「邦有道，則仕；邦無道，則可卷而懷之。」《論語·衛靈公》。孔子也曾對顏淵說道，「用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫！」《論語·述而》。

²⁶ 《論語·學而》。

²⁷ 《論語·為政》。

²⁸ 《中庸·第二十八章》。

所嚮往的何只周道。……論語中對堯、舜、禹之讚嘆，其用心實遠在從周之上。而「行夏之時，乘殷之駱，服周之冕，樂則韶舞」，是孔子在文物制度上亦非完全從周。孟子的所謂先王，主要是指「師文王」、「法堯舜」²⁹。

在如此的理解下，孔子的紀綱論，實仍涵蘊著若干超越周禮舊制的彈性，稱其為「周化之順民」，恐易造成不必要的誤解³⁰。因為，孔子所真正嚮往的，與其說是周制本身，毋寧是透過周制所反映與呈現出來的整個歷史菁華與結晶，即是所謂的秩序意識與紀律精神。而顯然地，此一秩序意識與紀律精神，並不必然得經由返古從周才能獲致，只要能滿足孔子所預設的內涵與標準，諸如親親、尊尊、長長以及男女之別，它不僅可以得之於周以外的其他歷史傳統，甚至，它可以是有前瞻性的，即得之於未來的某種新秩序或體制，這也正是對繼周者的肯定。

雖然盛周舊制始終為孔子論「禮」的最主要根源，但他卻沒有自我框限在其中、或是將「禮」的傳統予以絕對化。因此，當子游問治喪的標準時，孔子的回答是「稱家之有亡」，即是取決於家境的豐裕或清寒。「有，毋過禮；苟亡矣，殮首足形，還葬，縣棺而封，人豈有非之者哉。」³¹儒家類似的超越立場是不勝枚舉的。譬如，「禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」「喪致乎哀而止」³²。這更證明了孔子心中其實早已預設了「禮」的內涵與標準，並且以此為理念類型（ideal type）般地，來衡量及檢驗歷史經驗中的周禮。因此，從方法論的角度而言，這毋寧是取向於孟子人性論式的觀念論，它以預設的理想型態，來規範經驗世界的事物，而非以盛周之制的經驗傳統，諸如「禮」之節文上的度量、正朔、徽號或是服飾等，來定義「禮」的內涵與標準。這就是《禮記·大傳》中所說的：

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。其不可得變革者則有矣：親親也，尊尊也，長長也，男女有別，此其不可得與民變革者也。

²⁹ 徐復觀，《中國思想史論集續篇》，頁 449/450。

³⁰ 蕭公權，前書，頁 56; 58。

³¹ 《禮記·檀弓上》。

³² 《論語·八佾》；《論語·子張》也說道，「祭思敬，喪思哀，其可已矣。」

孔子相信，真正的「禮」毋寧是承天之道的，而這就是聖王制禮的內在永恆性根據。故而有謂：「夫禮，先王以承天之道，以治人之情。」³³《韓詩外傳》也同樣說道，「禮者，則天地之體，因人情而爲之節文者也。」³⁴因此，盛周之禮雖燦爛輝煌，卻也只能算是表象（appearance）而已，屬於「禮」之外心者；而內在於良知的情與理，才真正是「禮」的本質（essence）成分，爲「禮」之內心者。又所謂：

凡治人之道，莫急於禮。禮有五經，莫重於祭。夫祭者，非物自外至者也，自中出生於心也。……忠臣以事其君，孝子以事其親，其本一也³⁵。

此處的「一」，指的就是前面的「心」，即是周禮內在於心的尺度³⁶。此外，「天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。」³⁷其中的「秉彝」，指的就是與生俱來的永恆性真理。它同樣意謂著外在禮制的內在根源。這些都反映了孔子對於周禮，實具有不小的彈性與轉圜的空間餘地。

當然，孔子的弟子們對於「禮」的態度，也不是沒有刻板僵化的一面。譬如，曾子即使在病重臨危的時候，仍堅持親友將之攙扶抬起，換掉僭越其身分的睡蓆，讓他「得正而斃焉」³⁸。但如此刻板僵化以嚴守禮制名分的作法，應該與孔子的理念有所距離。孔子一方面對於「禮」的內在要求與根本精神，是絲毫不予妥協的；但另一方面，對於「禮」的表現形式，卻沒有走上絕對化與傳統化。譬如，對於禮帽，是要用麻料抑或絲料，孔子認爲可以「從眾」，但對於臣見君時堂下的行禮，孔子卻是「違眾」的，堅持不可廢³⁹。並且，孔子正因爲看見了周禮的缺失，才提出了挽救性的仁學。畢竟，周禮只是某一特定情境關係中的行爲適切與妥當性，它是一種習俗、常規或制度。但「仁」則是一

³³ 《禮記·禮運》。

³⁴ 《韓詩外傳》，卷五。

³⁵ 《禮記·祭統》。

³⁶ 在某些學者的詮釋下，「理性」就是「禮」內在於心中的那把尺。譬如林安弘，《儒家禮樂之道德思想》（台北，文津出版社，民七七），頁 53。但這種看法似乎狹隘了點，此一把尺毋寧是包括了情與理的良知。

³⁷ 《詩經·大雅·烝民》。

³⁸ 《禮記·檀弓上》。

³⁹ 《論語·子罕》。

種道德，對於習俗、常規或制度，可以有超越性；它更牽涉到行為的善與惡、誠與偽的問題。

顯然地，孔子在「仁」與「禮」之間，尋求調和的立場是十分明確的。從一方面來說，「仁」是「禮」中絕對要堅持的內在要求與根本精神。「禮云禮云，玉帛云乎哉！」⁴⁰「人而不仁，如禮何？」⁴¹特別在孔子與子夏的對話中即指出，就好像美女必先有巧笑美目，然後可以施脂粉。同樣地，人要先有「仁」的美德，然後再加上「禮」來裝飾⁴²。另一方面，「仁」也必須是性情之真而合禮的流露。「敬而不中禮，謂之野；恭而不中禮，謂之給；勇而不中禮，謂之逆。」⁴³「克己復禮為仁」⁴⁴。

無論如何，這些尋求「仁」與「禮」互相調和的主張，再次證明了孔子面對周禮時心中早已預設了一把尺，並且以之衡量及檢驗歷史經驗中的周禮。運用孟子的學說來言，這把尺是內在而不外它求的，其精髓之處，必須得之於反身而誠的道德自覺中。故而，若以盛周之制的經驗傳統，來定義「禮」的內涵與標準，根本在方法上是錯誤的。周禮舊制的主要意義，只是孔子心中所預設的尺度，在特定時空中有模範意涵的具體呈現。

⁴⁰ 《論語·陽貨》。

⁴¹ 《論語·八佾》。

⁴² 子夏問曰：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。』何謂也？」孔子的回答是：「繪事後素」。見《論語·八佾》。

⁴³ 《禮記·仲尼燕居》。

⁴⁴ 《論語·顏淵》。