

【研究討論】 Research Note

析論《論語》中禮與仁的關係
A Discussion of the Relationship between
"Li" and "Ren" in *The Analects*

顏世安
YAN Shian*

* 南京大學歷史系教授。
Professor, Department of History, Nanjing University.

《論語》中禮與仁這兩個概念的含義及相互關係，學術界已有許多討論。這個問題之所以還值得進一步研究，很大程度上是因為以往的討論充分注意了仁的內涵的豐富性，對禮的理解則過於簡單。由於禮的內涵不能充分理解，禮、仁之間關係的真實涵義，並未被我們完全認識。

從最基本的意義上說，禮是外部規範、行為準則；仁是內心自覺，志與情的合一。多數學者相信，在禮與仁之間，孔子更重視仁。因為孔子雖然尊崇禮，卻反感禮的虛文化和形式化，要追求禮的實質，仁就代表了追求禮的實質的態度，也代表了禮的實質的體現。對於仁體現了禮的實質本文並無異議，但認為在禮、仁關係中，有一個本來應該在起點處的問題一直被漠視了，這就是禮作為外部規範為什麼是必須遵守的。這個問題從「仁」的觀念求不到答案，仁是要揭示和履踐規範中的本質，這個態度已經預先確定了禮是好的，問題只是要把禮中虛浮的東西拋掉，把好的東西提取出來。可是，孔子為什麼相信禮是好的，這就是起點處的問題。事實上，孔子對禮的信念有另外的淵源，這淵源先於仁觀念。這另外的淵源深刻地影響了禮、仁關係。仁固然是實質，禮卻是一個「先驗」（先於個人體驗、知識、意願）的尺度，在禮、仁關係中，不僅有仁體現禮的本質（「人而不仁如禮何」），而且有禮規定仁的方向（「克己復禮為仁」）。正因為漠視了「禮為什麼是必須遵守的」這個起點處的問題，禮、仁之間相互支援相互制約的雙向關係，長期被主流觀點理解為以仁釋禮的單向關係。

壹、起點處的問題

在禮與仁關係中，禮處於某種「前定」的位置。禮先於人的知、情、意而存在，是歷史積累而成的規範。禮儀規範既有組織社會秩序的效用，又有訓練個人品行的功能。關於個人品行的修養，《論語》有一個態度是人所共知的，就是主張以禮為準則和前導，一個人開始學習做人時，他還沒有學識作為判斷的基礎，先要無條件地遵循禮的規範。

子曰：「弟子入則孝，出則悌，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」（《論語·學而》）

「入則孝，出則悌〔……〕」是遵循規範。規範是前代遺留的，是先於人的選擇能力的。由「學」而來的知識與判斷力並不居於第一義的地位。前代遺留的禮儀規範才居於第一義的地位。

子夏曰：「賢賢易色；事父母，能竭其力；事君，能致其身；與朋友交，言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。」（同上）

子夏的話，更把遵循規範的力行直稱為「學」。然則在孔門，「學」之本義便不是學習一般的知識和能力，然後以知識為基礎來辨別取捨，而是學習既定的準則和規範。

總之，在禮與仁的關係中，我們先須明確一點：禮是先於學識和情感判斷、先於來自內心的選擇和認可的。所以我們說，禮的神聖性和正當性具有某種「先驗」品質，禮是無可懷疑必須遵循的前導。這個神聖的價值前導邏輯上處於「仁」的意識之先。仁是要防止禮的虛浮和外在化，要追尋禮的本質，讓我的內在生命與這個本質一體。這個意識的前提就是預先肯定了禮是正確的價值前導。這樣，我們在研究《論語》中的禮、仁關係時，首先就要面對一個起點處的問題：孔子為什麼認定禮是修身的正確道路，為什麼相信禮代表了最根本的人生價值？

這裡我想提出一種以往從未被提到的觀察，《論語》中這種對禮的信念，是一個很特異的精神現象，歷史上其實並不常見。在歐洲史上，從古希臘至歐美現代史，何曾有哪一段思想史是以前代遺留的禮儀為價值的根源。猶太教基督教的一些教派重視禮儀，那是相信上帝的意志表現在禮儀中，並非相信禮儀本身是價值的根據。在中國歷史上，春秋以前也沒有這樣的觀念（詳下），西漢武帝以後，禮儀雖受尊崇，但對禮儀的信任也不能與春秋時期相比，戰國以後儒學自覺的精神根源其實已經逐漸轉到「天」。在歷史上我們一般見到的情形是，禮儀準則是每個時代都有的，

禮儀準則受到人們遵奉也是常見的。可是人們觀念上把禮儀視為人生的意義根據，視為精神支柱，這樣的「思想史」卻十分罕見。《論語》中對禮的信任就是這樣一種「思想史」的特例。《論語》中孔子師生對話，不是一般地遵奉禮儀準則，而是相信禮是人生的知識和真理的源泉。我們需要以這樣的觀察來了解《論語》中以禮為根本準則的意義。

孔子何以會形成這樣對禮的信念呢？如果不回答這問題，我們就無法理解禮觀念的真正含義。也無法真正深入探討原始儒學中外部規範與內在自覺之間的關係。然而如果要回答這問題，就不能不追溯到孔子之前。如果孔子之前只有禮的制度，尚無禮的觀念（以禮為人生根本準則的觀念），那我們就要探究，孔子何以會形成這樣的觀念？如果孔子之前禮的觀念已經形成，那我們就要研究，這種觀念是何時形成的？為什麼會形成？它的意義是什麼？孔子的禮觀念與此前就已經形成的觀念之間是什麼關係？總之，《論語》中對「禮」的前定地位的信念不能只作為無須討論的事實，這信念的起源和意義是要探究的，只有先解決這起點處的問題，禮、仁關係的研究才可望真正深入。

有一種流行意見，把「禮」的淵源追溯到西周，這不能算錯，卻沒有能區分開禮的制度和禮的觀念。《論語》中遵奉的禮確實來源於西周，¹但以禮為精神根據這種態度和信念，卻不見於西周。西周有禮儀制度，西周中後期是禮儀系統建設的時期，西周貴族當然也有遵奉禮儀規則的習慣，但是直到西周後期，我們在可靠文獻中仍然找不到禮的觀念，也就是說，找不到以禮為解決政治和人生問題的根據的說法。西周的觀念是信神的，天神、祖神以及山川百物之神是貴族精神世界中的支柱。那麼，相信禮儀可以解決一切問題，以禮儀為精神支柱的信念是何時形成的呢？如果《左傳》所記材料可靠，那麼我們可以明確回答，這種歷史上不常見的觀念是形成於春秋時期。《詩經》晚期的詩如〈小雅〉和〈國風〉，已經可以見到禮觀念的萌芽。《詩經》記述的歷史與《左傳》記述的歷史是前後相續

1 西周之禮當然還有更古老的淵源，但周禮是夏、商禮儀的集大成，孔子明確說：「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。」（《論語·八佾》）所以大體可以說，孔子遵奉的禮儀制度，來源於西周。

的，《左傳》所記貴族言論，已經全以禮為中心。《左傳》中記錄的貴族禮觀念，與《論語》中禮的觀念顯然又是前後相關聯的。這樣，我們在史料中大體可以見到一個禮觀念興起和形成的思想史脈絡，《論語》中的禮觀念正是這一脈絡的延續。²當然，孔子的禮觀念較之春秋貴族的禮觀念有重大變化，這一點我們在後面要分析，但首先要確定孔子的禮觀念是來自春秋前期開始形成的一場思想運動。

西周時代，貴族是遵奉禮儀的，但他們觀念上卻以神（主要是天神與祖神）為精神的支柱，恰當的禮儀是通向這個支柱的途徑，禮儀本身並不是精神和價值的源泉。到春秋時代，貴族已不只是通過禮儀求告神，更重要的是把禮儀視作了獨立的精神支柱。春秋時代貴族喜歡談論禮，不僅是要以禮維繫貴族社會秩序和身分地位，而且真誠地相信，禮能為一切人世事務提供正確引導。此類議論在《左傳》中甚多。

（晉國）作三軍，謀元帥。趙衰曰：「郤穀可。臣亟聞其言矣，說禮樂而敦詩書。詩書，義之府也；禮樂，德之則也；德義，利之本也。〈夏書〉曰：『賦納以言，明試以功，車服以庸，君其試之。』」乃使郤穀將中軍。（《左傳》僖公二十七年）

晉國選元帥以詩書禮樂為標準，貴族們相信詩書是道義的源頭，禮樂是德性的準則。實際上他們就是相信，以禮為代表的古典規範是一切正當的人類行為的導引。

〔……〕成子受賑于社，不敬。劉子曰：「吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作、禮義、威儀之則，以定命也。能者養之以福，不能者敗以取禍。是故君子勤禮，小人盡力，勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤。敬在養神，篤在守業。國之大事，在祀與

2 有關禮觀念的形成，參見拙文：〈原始儒學中禮觀念神聖性價值的起源——從郝伯特·芬格萊特《孔子：即凡而聖》說起〉，香港中文大學中國哲學與文化研究中心（輯刊），劉笑敢（主編）：《中國哲學與文化》，第1輯（桂林：廣西師範大學出版社，2007年5月）。

戎，祀有執膳，戎有受脤，神之大節也。今成子惰棄其命矣，其不反乎？」（《左傳》成公十三年）

劉康公的話，不僅相信禮義為人生導引，而且相信禮是符合自然律的生命規則。與天地的道理相通。³

總之，春秋時代是對禮儀絕對信賴的時代，為什麼會有這樣的信賴？這樣特殊的「思想史」何以會出現？這是需要專門研究的，本文且不討論。但我們可以肯定，對禮儀的信賴，與對古典文化的追思懷念有關。那是一個追慕古典文化精神價值的時代。實際上不止是禮儀，其他的古典遺產，諸如詩歌、樂舞、文誥、格言、聖賢傳說、英雄故事等等，全都是古典文化精神價值的源泉，受到春秋時代貴族的尊敬。禮儀最有代表性，可視為春秋時代追慕古典文化精神氣質的觀念運動的的象徵。

春秋時代禮儀觀念的興起，是古代思想史上一場深刻的精神轉變的起點。在此之前，禮樂詩書在觀念中沒有獨立價值，它們是祭祀文化的附屬物，以禮樂詩書的古典精神引導人的意識從未成為自覺的意識。在此之後，禮樂詩書的獨立觀念和以古典文化精神引導人的意識逐漸形成，並進入到早期儒家起源與形成的過程之中。依據雅思培「軸心時代」的概念做一種跨文明的對比，也許能幫助我們理解這個精神轉變的宏觀特徵。在西元前八世紀以後的古代猶太，上帝信仰出現危機，猶太先知以一種神與人關係的新解釋重建信仰，這一解釋最終導出了基督教；西元前八世紀以後的希臘，傳統諸神的信仰出現危機，希臘哲人以形而上學的探究建立對宇宙秩序的新信仰，這種探究引導出古希臘的哲學；西元前八世紀以後的中國，傳統的天神與祖神信仰出現危機，貴族思想家以禮的觀念為依據重建社會與人生的精神支柱，這一觀念運動引導出了先秦儒學。如果要簡潔地

3 《左傳》中由某人行事是否合禮以預言吉凶，多有應驗。有人懷疑這些預言是《左傳》作者所加。但徐復觀先生曾有不同看法，認為春秋時代以是否合禮預言吉凶應是流行做法，大量這類預言有應驗、有不應驗，其少數言中者被人轉相傳述，不足為異。見《中國人性論史》（上海：三聯書店，2001年），頁43-44。筆者認為徐先生的看法很有道理。即使預言之語在轉述中有後人添加的成分，其對禮無條件信任的觀念，當屬春秋時代原已流行的觀念。

概括禮觀念代表的精神轉變的特徵，那麼可以認為是一種古典人文價值的信念取代敬畏神靈的觀念，成為人們心靈上的支柱，從此形成一個綿延到儒學中的信仰。

春秋時代為什麼會出現這樣的精神轉變？禮為什麼會取代神成為精神支柱？因為以往的研究一般不注意區分禮的制度和禮的觀念，往往認為春秋禮觀念是西周舊觀念的延續，所以對此問題從未注意。實際上這是一個十分複雜的問題，涉及平王東遷以後貴族社會內部結構的變化，以及夷狄入侵帶來的巨大壓力，本文不能對此展開討論。這裡只說明一點。禮觀念興起是有特殊歷史背景的，孔子思想的形成，有一部分重要的背景因素學術界至今仍未充分了解。

貳、孔子禮觀念的使命

春秋時代「禮」觀念興起，在中國古代思想史上標誌一種關於人的根本價值的信念開始萌芽，這就是古代人文主義的信念。中國古典人文主義是以「人」為中心，這一點過去許多人提到，但這樣說並沒有抓住關鍵。古代以禮為標誌的人文觀念不僅是以人為中心，而且是以人文規範為中心。禮實際上是一個有關古典教育的概念，禮是合宜的途徑，使人受到紀律的訓練和規範的約束，同時禮儀象徵一種古典的德性，這種德性被認為是人的理想和政治的支柱。世俗生活意義上的「人」在中國古典思想中一直沒有重要地位，古代只有對作為國家基礎的「民」的重視，沒有對世俗意義的「人」的重視。⁴這其實是一個明顯的事實，然而卻始終沒有得到很好澄清，由此引出頗多研究上的混亂。

當春秋禮觀念興起時，以古典教育為中心的人文觀念已經萌芽，但是這個觀念的表達並不明確。春秋貴族在對禮的熱烈讚美中，賦予了禮過多

4 順便說一下，道家理想中的自然人也是一種雅化的人格，道家與儒家一樣輕視世俗意義的人。

的意義，而所有這些意義又與貴族特別的身分講究混合在一起。那時貴族相信，一個在會盟場合注重禮典的人是他們國家的干城，一個嫻熟禮樂詩書的人可以統率三軍；反過來，一個在外交或祭祀場合禮儀不規範的人將會把國家弄垮，或者他本人的壽命也很快會完結。在所有這類說法中，關於古典規範是人的精神根據的意識都已經出現，但都和貴族特別的身分講究混合在一起。到春秋中後期，隨著貴族對禮儀的重視成為時尚，講求禮典的人處處受到讚美，又漸漸產生出禮儀形式化、空洞化的弊病。在一般尊重禮儀的社會，禮儀的講究決不至於導致這樣的弊病，在那裡人們要做的只是遵禮而行就可以了。只有在禮儀超出一般習俗的意義，成為更深層次上的精神根據和價值擔當系統時，才會有群趨遵奉，誇張其意義，乃至單純形式的虛文也能流行。我們看中國鄉間禮俗，看現代歐美社會的禮俗（現代中國城市是禮儀習俗最貧乏的社會），就覺得那根本不可能變成泛濫的虛文，因為根本不存在那樣的動力。使禮儀成為虛文有特別的動力，就是觀念上對禮特別重視。春秋中後期，正是因過於重視禮儀而使禮儀虛浮之風盛行的時代，孔子的禮觀念就是在這個背景下產生，孔子禮觀念的使命，一是從貴族特別的身分講求中把禮的普遍意義挖掘出來，一是從形式化的虛浮風格中把禮的本質拯救出來。

前面提到，《論語》中孔子師生有關禮的對話有一個特點，就是對禮的權威和價值有一種不言自明的確認。孔子從不解釋，為什麼個人成德必須要以禮為規範，為什麼不可以有別的途徑。美國哲學家芬格萊特在其影響甚大的著作《孔子：即凡而聖》中，把第二章標題訂為：「一個沒有十字路口的大道」，⁵意指孔子思想中沒有「選擇」的問題。如果單就《論語》本身而言，似乎芬格萊特說的是對的，在確認最高的根本性的規範這一層次上，《論語》中沒有選擇性的討論，這一規範是已經被確認的。但是如果把《論語》與《詩經》、《左傳》等典籍聯繫起來看，把孔子的思想與此前貴族「禮」觀念形成過程聯繫起來看，我們就會明白，古代人文思想在起源與形成過程中，在根本規範問題上是經歷過選擇的，「禮」觀

5 Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular As Sacred* (New York: Harper & Row, Publishers, 1972)。參見中譯本，赫伯特·芬格萊特：《孔子：即凡而聖》，彭國翔、張華（譯）（南京：江蘇人民出版社，2002年）。

念興起取代「神」成為中心觀念的過程，本身就是一個選擇的過程。孔子對禮的不證自明的確認，嚴格地說並不是對根本性規範不加選擇，而是在確認前代貴族思想家所作選擇的基礎上，進一步把這個選擇的意義明確化。禮的深層含義是人文價值，是相信必須以古典文化的精神規模來培養人的品格。《論語》對禮的尊崇，實質是對古典人文理念的尊崇。孔子與此前貴族思想家不同的是，他要以更簡潔也更有普遍意義的形式把這個意識表達出來，這一重新表達的要求造成孔子對禮觀念的改造。孔子對禮的改造主要體現在兩個方面，一是平民化，二是實質化。

什麼是平民化？在春秋貴族禮觀念中，禮是貴族的規範，貴族通過禮儀尋求貴族層級之間的合作，尋求在紀律，自我約束和教養中鍛鑄品質，所有這些都與平民無關，是一個特權階級自我確認高貴身分的方式。孔子卻把禮擴大成人本身的規範，通過古典教育成就德性不再是貴族集團的身分標識，而是所有人的目標。固然孔子推行禮樂教化是從少部分人開始，不是直接從大眾開始，但是首先，這少部分人並不是貴族出生，而是好學上進的平民青年，事實上孔子寄予厚望的弟子絕大多數都不是貴族出身，而是來自平民階層；其次，少部分人修行禮樂，成就德性，最終目標是要以禮治民，讓所有人都依禮的途徑成就德性，所謂「道之以德，齊之以禮，有恥且格」（《論語·為政》）。孔子把禮的規範推向平民，實質是認為禮儀規範中包含的精神價值不只是某個集團的價值，而是人類的價值，是人之所以為人的尺度。在這樣的理解中，古典教育不再是少部分人的要求，而是人之為人的普遍要求。春秋貴族禮觀念中的人文意識，到孔子這裡，遂從集團意識的束縛下解放成一種人類意識。

什麼是實質化？禮的實質化是針對形式化與虛文化。禮儀的形式化與虛文化有兩層含義，其一，貴族禮儀本是一些複雜的儀式，演行儀式往往需要精美的物資，從青銅器、玉器到車馬、禮服之類，若這樣的講求不變，則禮儀不可能走向平民，不可能轉變為普遍意義的人類規範。所以孔子要求簡化禮儀中的器物，保留行為的虔敬。不過這一點在《論語》中並未十分強調，戰國時的儒家文獻也有不同的說法。畢竟禮儀是與身分等級有關，即使轉變為普遍的人類規範，也是由品格優秀的君子（不論他原先

的出身是什麼)在一個層級結構的社會中領導大眾,所以關乎階層身分的器用物資不可能全免。孔子肯定要求儀文器物簡化,但適度的簡化標準是什麼,則始終沒有明確說出。其二,春秋中後期貴族講求禮儀常常變成排場,春秋早期禮觀念興起時的內在熱情普遍衰退,魯國有一些「小人儒」乃至以禮儀知識為謀食之具。⁶孔子由此提出仁為禮儀之本,要求從禮的規範儀文中尋求精神實質,不要徒以儀文排場為目標。孔子改造禮觀念,此點最具深意。《論語》中的禮、仁關係,仁居於主導地位,實際上是孔子提出一種特別的途徑,從人的理解、意願、情感諸內在因素出發,去尋求禮的真生命的展示和表達,此為禮的實質化。

現在,我們可以回答本文開頭提出的《論語》禮、仁關係研究「起點處的問題」。禮為何是一個不言自明的規範?簡單的答案就是,從春秋前期開始,由於貴族社會內部結構的變化,禮儀由制度、習尚演變為觀念信仰,取代神成為貴族精神上的支柱。這是一個特殊的思想運動。孔子是這個思想運動的傳人,孔子的使命是把這個思想運動從貴族小圈子引導到平民之中,把這個思想運動的內在本質揭示出來,孔子處於這個思想運動走向成熟的時期,他的問題不是質疑這個運動的根本預設,而是把這個預設以新的更簡捷有力的方式表述出來。所以禮的權威性是無庸置疑的,禮所代表的古典文化對生命的引領意義是無庸置疑的,全部問題是,禮的權威或者說引領意義的本質是什麼?由此而引導出仁的概念。

參、「光源」與「辨識」的雙向關係

仁也是一個在孔子之前就已經出現的概念,但出現頻率不高,在《左傳》所記錄的春秋貴族觀念中,仁的重要性遠不能與禮相比。在《論語》中,仁卻是一個非常重要的概念,至少可以確信,仁與禮一樣重要。孔子

6 孔子對子貢說:「女為君子儒,無為小人儒。」(《論語·雍也》)他沒有解釋何為「小人儒」,我們看《墨子·非儒》篇的有關批評,知道「儒」之職業中有一批人靠幫人演習禮儀混飯吃。故推測「小人儒」與此有關。

在各種情境下反覆說到仁，仁的確切含義究竟是什麼，這是一個十分複雜的問題。學術界對「仁」的涵義的討論，也遠比對「禮」涵義的討論深入。概略地說，仁是指人的內心狀態，與禮指外部規範形成對照。仁所指的內心狀態極為豐富，但有兩個基本的意思比較突出，其一，仁是指主觀意願，我願意或者說我立志成為一個有德的人，這種內心狀態便是「仁」者心態；其二，仁是對他人的關心，我願意和立志成為有德的人，也要幫助關心他人成為有德的人，或至少不能把我不願的事強加給別人。這兩個基本意思是相互配合的，第二層意思是第一層意思的題中應有之意。我立志成德，我不是孤立的個人，我的志向中自然就包含與他人的關係。但這兩層意思又各有特別的問題，可以分開討論。本文探討禮、仁關係，與第一層意思關係密切，與第二層意思關係較遠，故暫不涉及第二層意思。⁷

仁是一種內在的態度，是一種成德的意願。與禮相對照來看，就是我願意或立志按禮的規範尺度做人。到了禮儀虛浮化、形式化的風氣下，這個態度和意願具有決定性意義，它使得禮儀內在價值直接地呈現出來。所以不少學者認為在禮、仁關係中，仁是主導性的，這樣的判斷本文完全贊同。實際上，在孔子之前貴族禮觀念的發展中，要求從禮儀形式中把握本質的努力就一直存在。這種努力是禮觀念作為一種思想運動本身所要求的。這裡的關鍵就是禮觀念是一場思想運動，而不是一般意義的提倡尊重禮俗。禮觀念作為思想運動賦予了禮重大的意義，這形成特別的動力，一方面引發了對禮的集體崇拜，導致禮儀的形式化、虛浮化；另一方面，這種動力也同樣要求追尋禮儀這個神聖物體的本質。在孔子之前，已有貴族思想家不斷嘗試把握禮儀本質。⁸孔子提出的仁觀念是最成功的一次思想努力，仁觀念不僅把禮儀的價值由貴族圈子引導到整個社會，而且立足於內心的豐富精神世界，使春秋禮觀念運動對古典人文價值的認識得到最有情

7 第二層意思中有一個問題非常重要，我幫助和關心他人成為有德的人，方式究竟怎樣，是自己力行為本，還是著力於宣傳勸導？早期儒、墨對此曾有辯論，文獻見於《墨子》。儒家主張力行，墨家主張宣傳勸導。儒家的態度顯然源於孔子本人。力行就是自己努力以期慢慢影響別人，對人寬容（恕），對己嚴格（忠），所謂「躬自厚而薄責於人」（《論語·衛靈公》）。這是孔子仁學的一個重要內容。可惜在學術界關於仁的內涵的討論中，並沒有引起重視。

8 如《左傳》昭公二年叔向語：「忠信，禮之器也；卑讓，禮之宗也。」昭公二十五年子大叔引子產語論禮、儀之分等等。

感深度的表達。若無孔子仁觀念出現，禮觀念運動將隨過分的虛文而耗竭內在生命，原初的內在預設將無從實現。所以從禮觀念本身的發展也可證明「仁為本質」這一判斷。

但是學術界在對《論語》禮、仁兩個概念的討論中，往往對仁的主導意義作出過強的詮釋，在這種詮釋中，禮的指向意義很大程度上被消解，以致禮、仁不能構成一種「關係」。禮的意義之所以容易被忽略和消解，很大程度上是因為禮往往只是被理解為行為規範，而未注意它在春秋以後二百多年的思想史上，是信仰的對象。作為行為規範的禮儀，孔子在許多地方說到，如：

孟懿子問孝。〔……〕子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」（《論語·為政》）

孔子謂季氏：「八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？」（《論語·八佾》）

子曰：「事君盡禮，人以為諂也。」（同上）

這樣的說法在《論語》中很多，還有〈鄉黨〉一篇記孔子在各種場合行為舉止特徵，那真是「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」。這些記載使人覺得孔子很固守古傳禮儀，有時甚至拘執到不合時宜。這樣的固守禮儀普遍被認為並未能表達孔子思想的真意，因此在《論語》的研究中，孔子要求把握禮的本質，認為如果沒有仁，則禮不成其為禮的那些說法，受到高度重視。這樣的重視並不錯，但往往導向一個結果，忽視禮的先於仁的指向意義。問題就在於，孔子恪守古禮，是堅守一種信仰。具體禮儀確實可以簡化，可是，禮所代表的信仰，卻指示著一個不可動搖的方向。孔子很少抽象地說禮的精神指向意義，他大多是在具體禮儀的講求

中表達對這個指向的堅執，但他有時也會高度概括地說到禮儀和古典文化的指向意義：

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。」（《論語·顏淵》）

顏淵問為邦。子曰：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。〔……〕」（《論語·衛靈公》）

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？」（《論語·子罕》）

（子曰：）「不學詩，無以言。〔……〕不學禮，無以立。」（《論語·季氏》）

子謂伯魚曰：「女為〈周南〉、〈召南〉矣乎？人而不為〈周南〉、〈召南〉，其猶正牆面而立也與！」（《論語·陽貨》）

《論語》中許多恪守禮儀的言論，還有《鄉黨》中的那些行為記錄，都是與這種對「禮」「文」「詩」的指向意義的信仰結合在一起的。禮儀的本質在仁，可是禮儀卻確定了仁的方向。仁的豐富情感意志表達，源於內心的真性情，同時又是由歷史性的「前定」的精神尺度引領的。在《論語》的對話中，我們常能感到孔子師生被一種人生的宏大境界感召鼓舞，把修身努力作為日夜不息的功課，「學而不厭，誨人不倦」，「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」。這種人生的宏大境界正是植根於古典文化精神對個人生活意義的引領。原始儒學整個地可以說就是在歷史積累的

文化價值中汲取意義，古代的禮儀、詩歌、樂舞、聖賢傳說，英雄故事，所有這些構成對個人生命的引領，禮的規範就是這種引領的象徵。因此孔子雖然反對禮的虛浮，但始終保持對禮儀作為一種外部規範的敬意，實際上是保持對禮作為信仰對象的敬意。在禮、仁關係中，禮作為外部規範的具體儀節是可以簡化的，可是禮作為信仰對象的「前定」的權威性和引領意義卻是不能被消解的。

仁是遵禮而行的內在意願，同時也是拒絕禮儀虛文和把握禮儀本質的實踐態度。拒絕虛文和把握本質很大程度上是一個精神內在理解的過程，是發現偉大精神礦源而激動喜悅的過程，甚至可以說是發現真實自我的過程，但儘管如此，這個過程仍是由古典信仰的獨特氣質所引領的。禮儀規範的意義要從儀文形式中提煉出來，這個過程由仁的意願態度主導，在這個意義上，仁是內在本質；可是仁的意願態度歸根結柢又是發源於古典文化信仰對生命意義的引領，在這個意義上，禮又是仁的前導。我們在這裡提出一個象徵性的詞：光源，用以對比禮、仁的相互關係。孔子和弟子「發憤忘食，樂以忘憂」，「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂」，一定是有一個精神光源在引導。這光源在何處？是源於禮的外部規範，還是源於「仁」的內在自覺？我認為最初的光源是在禮儀規範中，禮是歷史文化的象徵，歷史文化中的古典氣質，是孔子所確認的理想社會的意義之本。當然，人內心的知、情、意是接引和辨認光源的主體，沒有這個主體，源於歷史文化的光源就會被過多的形式埋沒。從孔子以後，儒學思想史上就有一個一再出現的精神運動，一次又一次回到內心的知、情、意世界，從孟子、《中庸》到二程、⁹陸、王無不如此。這些回歸運動充滿尋找簡明真理的激情，極大地蕩滌了由於崇尚外部權威而形成的僵化虛偽繁瑣種種毛病。但回歸內心感知的簡明真理，並不是回歸沒有文化預設的純粹內心感覺，而是回歸內心對古典文化價值的最真切的把握。孔子是第一個發起回到內心感知真實性運動的人，《論語》中的「仁」就代表了這個回歸心靈世界的訴求。但同時孔子強有力地堅持了對

9 習慣的說法是「程朱理學」，好像二程也與陸王心學相對。其實二程的思想史地位，主要是從魏晉隋唐儒學注重學問禮儀轉向對理的簡明的內心理解。

禮代表的外部規範的敬意。《論語》中禮與仁的關係就是這樣相互支援，這種關係一直延續到儒家思想後來的發展中。

肆、結語

本文認為，《論語》中的禮、仁關係是一個始終未被準確把握的關係。學術界一向把注意力傾注於仁的內涵，以為禮儀作為行為規範並無深意。其實問題的複雜性首先來自禮。一套上層社會的行為準則為什麼會被賦予那樣重大的意義，竟可以成為孔子心目中人生價值的引領原則？是什麼歷史機緣使貴族傳統禮儀在原始儒學創生過程中發生那樣大的作用？這個問題若不能回答，則我們對《論語》以至整個早期儒學的精神本質都始終有一層隔膜。

對《論語》中禮、仁關係的誤讀由來已久，這種誤讀一定程度上來自孟子以後心性天道學說的有力影響。孔子以後，孟子是再次強調回到內心感知真實性的精神導師。孟子思想很大程度上代表脫離貴族古雅氣質的簡樸化運動，他把引領人培養德性的最初光源，從古典文化的古雅魅力轉移到內心的情意系統。後來的《中庸》又以天道作為這個情意系統的形而上根源，由此形成儒學一個新的富有深刻哲理含義的「關係」，即心與性之間、人與天之間的關係。這一對新的關係出現，使儒學思想的發展出現新的格局，但是新關係的出現並未取消從孔子開始的外部規範與內心自覺之間的關係，只是不同的「關係」之間從此處於微妙複雜的交互滲透影響之中。這已經超出本文的論域，本文要說的是，《論語》中禮與仁的關係，實質是古典文化的引領之力與內心感知體認之間的關係，這一組關係的內涵及其在儒家思想史上的長遠影響，至今未被學術界充分認識。