

## 〈禮運〉新說

黃坤堯\*

### 摘要

禮是人類社會規範行為的形式，而「運」即有演變、旋轉、運行、發展諸義。大抵〈禮運〉是言偃記錄的，其中保留了孔子論禮的基本看法，但在流傳的過程中，又吸收了道、墨、孟、荀、易傳及陰陽五行的一些觀點，層層累積，融會擴充，而寫成於戰國晚期。

〈禮運〉專論治道，普及教育，源自濃厚的感恩思維。天地有情，生養萬物，與自然共存，有必要建立良好的王道政治，擺脫個人渺小的局限，追求人類可以持續發展的大生命。

〈禮運〉描述大同世界的願景和環保理念，天下大順，令人嚮往。「大道之行」就是「禮運」。「道」，理也；「禮」，亦理也，「大道」意即天理，「運」即運行、流行。「天下為公」的大同世界就是孔子所描述的願景。大抵孔子認為「禮運」可以改變世道人心，通過教育壓抑人性的私念，期望公道，選賢與能，講信修睦，穩定社會，追求平等的政制。甚至天人合一，尊重生態環境，與自然平等相待，飲食必時，生物蕃衍，一切都合乎情理的需要，對山河大地表現感恩之情，建構和諧社會的「順」境。

關鍵字：禮運 禮治 大同 小康 感恩 環保 天人合一 生態系統 平等相待

---

\* 香港中文大學中文系，（聯合書院）。

# “Movement of Rites( Liyun )” from The Book of Rites ( Liji ) : A New Interpretation

Wong Kuan Io<sup>\*</sup>

## Abstract

Rites (li) are forms of social norms while movement (yun) also has the meanings of change, turning, operating and development, etc. Recorded by a disciple of Confucius, “Liyun” contains the basic viewpoints of Confucius concerning li. In the course of its circulation, thoughts from other schools besides Confucianism had been added. It took its present shape during the late Warring-states Period.

“Liyun” theorizes on the ways of governing and education, with its ideas originating from the profound thought of thankfulness. It opines that humans should live with nature and should establish governments of benevolence.

“Liyun” begins with this sentence: “Dadao zhi xing ye, tianxia wei gong. 大道之行也，天下爲公。” Here dao 道 and li 禮 both mean li 理 (idea); dadao means the idea of nature while yun

means operating or moving. Dadao zhi xing is liyun. Tianxia wei gong, “the world as justness,” or, “the world as one belonging to all,” is the dadong shijie 大同世界, a vision depicted by Confucius.

The sage believes that Rites could improve human thinking and behavior and eventually make the world a better place; that Rites could, through education, have the effects of ridding humans of private desires, of achieving justice, of electing the virtuous and the capable, of stabilizing the society and of pursuing a political system of equality. Rites could even cultivate such ideas as enjoying nature-human unity, protecting the environment, expressing gratitude for mother-nature, and constructing a harmonious society.

---

<sup>\*</sup>United College, The Chinese University of Hong K

## 一、前言：禮與禮運

禮是人類社會規範行為的形式。一個人的世界，自由自在，想做就去做，除了自覺的慎獨境界之外，根本就不會有任何的行為規範。但人與人相處，就算少至兩個人，例如父子、君臣、夫妻、兄弟、朋友等，<sup>1</sup>都必然有一種相處相待、相輔相依的關係存在，相處得好，融洽和諧，如魚得水，例如劉備和諸葛亮；<sup>2</sup>關係破裂了，睚眦(yá zì)以報，終身仇敵，例如張耳、陳餘。<sup>3</sup>進而至於面對家族宗親、國家民族、國際社會，以至對待天地鬼神、自然世界及萬物生態的存在，其實都有嚴格的制約和規範，可以是自然規律，也可以是約定俗成，甚至更被訂為道德和法律，都不能有所違反，否則一定會招來內咎、自責、懲罰，甚至天譴。從小時候趨庭而過，「不學禮，無以立」，相對即「立於禮」；<sup>4</sup>到大學之道，所謂「修身、齊家、治國、平天下」的工夫，<sup>5</sup>都是禮的主要內容，終身學習，力行不殆，而特別著重實踐了。禮是必然的存在，而《禮》自然也是孔門的教材六經之一了。經過漢儒戴聖的整理，彙錄為《禮記》一書。

《禮記》四十九篇，根據劉向(77-6B.C.)《別錄》所載，分九大類：通論十六篇、制度六篇、明堂陰陽二篇、喪服十一篇、世子法二篇、祭祀四篇、吉禮一篇、吉事六篇、樂記一篇。

<sup>6</sup> 而〈禮運〉即在通論之內。<sup>7</sup>《禮記》的名篇有五，即〈禮運〉、〈學記〉、〈樂記〉、〈中庸〉、〈大學〉，也是禮學的重要教材，反映中華民族特有的思想文化，影響深遠。<sup>8</sup>

<sup>1</sup> 《孟子·滕文公上》：「人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸，聖人有憂之。使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」(98-5 下-3b)《禮記·禮運》亦云：「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。」(417-21-12a)或曰：「以和夫婦。」(413-21-4b)諸經引文參《十三經注疏附校勘記》(嘉慶二十年[1815]江西南昌府學開雕本，臺北：藝文印書館，1955 年 4 月)。注用三組數字，前者為總頁碼，中間為原刻卷次，末為頁碼(再分 a, b)。

<sup>2</sup> 參陳壽(233-297)撰，裴松之(372-451)注：《三國志·蜀書·諸葛亮傳》引先主之言曰：「孤之有孔明，猶魚之有水也。」(北京：中華書局，1959 年 12 月)，頁 913。

<sup>3</sup> 參司馬遷(145-86B.C.)撰《史記·張耳陳餘列傳》引太史公曰：「張耳、陳餘，世傳所稱賢者；其實客廝役，莫非天下俊桀，所居國無不取卿相者。然張耳、陳餘始居約時，相然信以死，豈顧問哉？及據國爭權，卒相滅亡，何鄉者相慕用之誠，後相倍之戾也，豈非以勢利交哉？名譽雖高，賓客雖盛，所由殆與太伯、延陵季子異矣。」(北京：中華書局，1959 年 9 月)，頁 2586。

<sup>4</sup> 《論語·季氏》云：「陳亢問於伯魚曰：『子亦有異聞乎？』」對曰：『未也。嘗獨立，鯉趨而過庭。曰：『學詩乎？』」對曰：『未也。』「不學詩，無以言。」鯉退而學詩。他日又獨立，鯉趨而過庭。曰：『學禮乎？』」對曰：『未也。』「不學禮，無以立。」鯉退而學禮。聞斯二者。』陳亢退而喜曰：『問一得三，聞詩，聞禮，又聞君子之遠其子也。』」(150-16-9b) 又〈泰伯〉云：「子曰：『興於詩，立於禮，成於樂。』」(71-8-4a)

<sup>5</sup> 參《禮記·大學》(983-60-1b)。

<sup>6</sup> 《全漢文》(北京：商務印書館，1999 年 10 月)，頁 390。參嚴可均(1762-1843)輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》。高明(1909-1992)〈禮記概說〉將其中兩類釐為明堂陰陽記(〈月令〉)、明堂陰陽(〈明堂位〉)、世子法(〈文王世子〉)、子法(〈內則〉)四類，各一篇，則為十一類。《禮學新探》(臺北：臺灣學生書局，1977 年 10 月)，頁 71。

<sup>7</sup> 孔穎達(574-648)《禮記正義》釋禮運曰：「按鄭目錄云：名曰禮運者，以其記五帝三王相變易、陰陽轉旋之道，此於《別錄》屬通論。不以子游為篇目者，以曾子所問事類既煩雜，不可以一理目篇；子游所問，唯論禮之運轉之事，故以禮運為標目耳。」(412-21-1a)

<sup>8</sup> 李曰剛(1906-1985)〈禮記名實考述〉指出這五篇是「精華所在」，參孔孟學會主編：《三禮論文集》(臺北：黎明文化事業公司，1981 年 1 月)，頁 9。陳克明(1918-1999)認為是「對後世影響最大者」，參《群經要義》(北京：中國人民大學出版社，2006 年 8 月)，頁 153。

〈禮運〉開篇 即揭出大同世界的壯麗畫面，歷來傳誦不絕，康有為《大同書》，以至孫中山的革命與建設學說，<sup>9</sup> 其實都帶有濃厚的大同色彩，憧憬著中華文化永恆的浪漫世界。〈禮運〉篇固以「大同與小康」一節精光四射，最負盛名；其實〈禮運〉全篇意在探討禮制的起源和實踐歷程，慎終追遠，祭祀祖先宗族，致敬於天地鬼神，充滿感恩之情；關心人類的生態環境，保障生活資源，不斷保持人與自然的對話；建構王道政治與和諧社會，以至大同理想的終極實現，都表現出嚴肅的現實意義，值得我們學習和思考。

關於「禮運」的含義，鄭玄(127-200)云：「禮運者，以其記五帝三王相變易及陰陽轉旋之道。」孫希旦釋云：「禮運者，言禮之運行也。蓋自禮之本於天地者言之，四時五行，亭毒流播，秩然燦然，而禮制已自然運行於兩間矣。然必為人君者體信達順，然後能則天道，治人情，而禮制達於天下，此又禮之待聖人而後運行者也。周衰禮壞，孔子感之而歎，因子游之問，而為極言禮之運行，聖人所恃以治天下國家者以告之。」<sup>10</sup>王夢鷗解題亦云：「『運』字可有二義，一為演變，一為旋轉。演變者，是就時代生活的沿革而言；旋轉者，是就五行四時之更迭而言。四時更迭，周而復始，禮治依此而行，故一年一週轉。以此觀察『禮運』，則本篇有似〈月令〉的說明文。但是篇中既言大同小康亂世的演變，又言檜巢營窟的生活變為宮室臺榭的生活等等，這都是隨時沿革而非周而復始的。二者基本的觀念不同，今混為一篇，乃不能不分割『禮』為內容與形式，內容即禮之『義』，形式即禮之『數』，數是演變的，義是旋轉的，所以在後起的禮數中，仍可找到原始的禮義。這種思想，好像是荀子學派和鄒衍學派的調和，疑其寫作時代當在西漢時代，古文學漸起而替代今文學，遂出現了這樣不相干的調和論。」<sup>11</sup>黃震云：「〈禮運〉記五帝三王相變易陰陽轉移之道，故以運名，雖思太古而悲後世，其主意微近於老子，而終篇混混為一，極多精語。如論造化，謂天秉陽，垂日星，地秉陰，竅於山川。如論治，謂聖人耐以天下為一家，中國為一人。如論人，則謂人者天地之心，謂天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣。如論禮，則謂禮者固人肌膚之會，筋骸之束，皆千萬世名言。」<sup>12</sup>王鏊云：「以子游問孔子答的方式，主要論述周禮的起源、發展、演變及其運用，故名『禮運』。」<sup>13</sup>

諸家各有所見，而「運」即有演變、旋轉、運行、發展諸義。大抵〈禮運〉是言偃(506-445B.C.)記錄的，其中保留了孔子(551-479 B.C.)論禮的基本看法，但在流傳的過程中，又吸收了道、墨、孟、荀、易傳及陰陽五行的一些觀點，層層累積，融會擴充，而寫成於戰國晚期。皮錫瑞論云：「知〈禮運〉一篇皆無疵，而其精義益著。」<sup>14</sup>推許極高。而任銘善則云：「惟五行相生之說，聖人所不言；且食有常味，孔子『不徹薑食』也；衣有常制，『皮弁素積、玄冕素裳』是也；五味六和十二食五色六章十二衣者，乃《明堂陰陽》之說，不得以混入禮義之大經。是知此非子游所記孔子之言，而後人竄入者是也。此不可以不辨。」明顯指出〈禮運〉在流傳的過程中雜有其他各家的思想，不純是儒家學說，則尤當注意也。<sup>15</sup>

<sup>9</sup> 康有為(1958-1927)《禮運注》、《大同書》；孫中山(孫文，1866-1925)〈同盟會宣言〉、《建國方略》、《三民主義》(民生主義)等，參中國社會科學院哲學研究所編：《中國大同思想資料》(北京：中華書局，1959年12月)，頁60-88, 90-98。

<sup>10</sup> 孫希旦(1736-1784)撰：《禮記集解》(北京：中華書局，1989年2月)，頁581。案「亭毒」意為化育、養育。《老子道德經·下篇第五十一章》：「故道生之，德畜之。長之育之。亭之毒之。養之覆之。」王弼(226-249)注云：「亭謂品其形，毒謂成其質，各得其庇蔭，不傷其體矣。」樓宇烈(1934-)校釋：《王弼集校釋》(北京：中華書局，1980年8月)，頁137。

<sup>11</sup> 王夢鷗(1907-2002)註譯：《禮記今註今譯》(臺北：臺灣商務印書館，1970年1月)。

<sup>12</sup> 黃震(1213-1280)撰：《黃氏日鈔》(臺北：大化書局影乾隆三十三年[1768]刊本，日本立命館大學圖書館藏本，1984年12月)，卷十八，262。

<sup>13</sup> 王鏊著：《禮記成書考》(北京：中華書局，2007年3月)，頁239。

<sup>14</sup> 皮錫瑞(1850-1908)〈論《禮記》義之精者本可單行，〈王制〉與〈禮運〉亦可分篇別出〉，《經學通論》(北京：中華書局，1982年9月)，7980。

<sup>15</sup> 任銘善(1913-1967)：《禮記目錄後案》(濟南：齊魯書社，1982年8月)，頁2

總之，禮是個人的行為修養，孔子說的「三十而立」、「己欲立而立人」，所謂「立」就是「立於禮」，而「不學禮，無以立」，通過正反的論述，表現一種自覺的精神。至於禮運則論述整個制度的運作，包括社會人事及天地萬物，以至自然生態的平衡，彼此息息相關，意義重大。

## 二、禮治原論與感恩思維

〈禮運〉跟《禮記》其他大部分的篇章不同，罕談具體的禮制內容，反而多談禮的起源、禮的意義、禮的精神、禮的運行、禮的沿革及禮的效用等，綜言之則是禮學原論。〈禮運〉篇大約分為二十三段，<sup>16</sup>可以歸納為七章。

- (一)大同、小康與理想社會的建立。(第 1-2段)
- (二)禮的起源和意義。(第 3-8 段)
- (三)諸侯非禮之害。(第 9-11 段)
- (四)論君道與禮治。(第 12-13 段)
- (五)人與自然相處之道，五行之運，順應自然。(第 14-17 段)
- (六)禮義的定位與實踐。(第 18-22 段)
- (七)大同世界與環保理念。(第 23 段)

首章開宗明義，倡言禮運就是「大道之行」，這是孔子實現大同世界「天下為公」的終極理想。<sup>17</sup>這個理想在中國歷史上可能並沒有出現過，甚至連三代之英「謹於禮者」的小康社會也不見得容易實現。孔子自嘆「丘未之逮也，而有志焉」，他畢竟看到了禮的效用，也懂得了努力的方向，教育民眾，促進大同。次章申論禮的起源和意義。當時言偃在孔子身邊，與聞「大道」之論，即強烈感受到「禮

之急」，要求孔子「極言禮」。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。」<sup>18</sup>孔子認為夏、殷兩代的文獻不足，夏禮、商禮只能參考「《坤乾》之義，夏時之等」的具體表現來探討聖人制禮的精義，但文化的發展源遠流長，還是有跡可尋的。<sup>19</sup>以至達到「故聖人以禮示之，故天下國家可得而正也」的境界，禮就是條理，天道人事都堂堂正正的，才能顯出效用。跟著就飲食、宮室、音樂與祭祀的相關問題展開討論，養生送死，事奉鬼神上帝，承天之祜，表現禮之大成。

第三章由「魯之郊禘，非禮也」說起，郊天祭祖乃天子之禮，在魯國舉行是極不適當的，也就是非禮。其他非禮的事還有幽國、僭君、脅君、亂國，以至君臣為讎、疵國等諸般亂象，可見非禮之害。

<sup>16</sup> 參《禮記今註今譯》，頁 289-311。

<sup>17</sup> 陳澧(1260-1341)注：《禮記集說》云：「此篇記帝王禮樂之因革，及陰陽造化流通之理，疑出於子游門人之所記，間有格言。而篇首大同小康之說，則非夫子之言也。間(j ǎn)，去聲。」《四書五經》(北京：中國書店，1984 年 3 月)，頁 120。

<sup>18</sup> 《禮記·禮運》(415-21-8a)。參《論語·八佾》：「子曰：『夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足也。足，則吾能徵之矣。』」(27-3-5b)

<sup>19</sup> 郭嵩燾(1818-1891)《禮記質疑》云：「玩其義，辨其等，而知其流傳遠也。下文『皆從其初』，『皆從其朔』，正以推見三代。聖人制禮之精意，皆有其本原，而以此節引起之，舊注似未達此意。」(長沙：岳麓書社，1992 年 4 月)，頁 250。又王鏊引金景芳(1902-2001)說指「《連山》、《歸藏》(或《坤乾》)遺說就保存在今《說卦傳》中。這一論斷，徹底揭開了《說卦傳》的奧秘。」《禮記成書考》，頁 242。

第四章論君道與禮治，表現藏身之固，立於無過之地。所謂「故聖人耐以天下爲一家，以中國爲一人者，非意之也，必知其情，辟於其義，明於其利，達於其患，然後能爲之。」<sup>20</sup>爲君之道就是說君主要了解百姓的需要，關心百姓的福祉，用人得宜，憂樂與共。

第五章解釋人性的七情十義，其實都指向禮的問題。其他還有五行、五聲、五味、五色等，各有所主，相互配合，豐富我們的生活資源。至於四靈以爲畜，則飲食有所取材，供應不絕了。順應自然，和諧相處。

第六章論治道，「王中心無爲也，以守至正」，而祭禮「故自郊社祖廟山川五祀，義之修而禮之藏也」，身分不同，各有定位，一切都在制度之內，亦即禮治。跟著說明「是故夫禮，必本於大一」的觀念，通於天地未分之前的元氣，也就是禮的本源。禮義是人之大端，也是養生送死事鬼神之大端，以至達天道人情之大寶，「所以講信修睦而固人之肌膚之會，筋骸之束也。」培養健康的體格，這是社會運作的基本原則。禮與義相輔而行，治國有禮，仁義爲本，則可以分別見證人之肥，家之肥，國之肥，天下之肥，是謂大順，建構和諧社會，自然也就是禮義的定位與實踐。

第七章宣示大同世界的願景與環保理念，不豐不殺，持情合危，合乎所需，理順天理人情，恰如其分。「先王能脩禮以達義，體信以達順故，此順之實也。」落實大同世界，其實也就是禮運「順」的具體表現。

〈禮運〉專論治道，普及教育，源自濃厚的感恩思維。天地有情，生養萬物，與自然共存，有必要建立良好的王道政治，擺脫個人渺小的局限，追求人類可以持續發展的大生命。

禮的起源，最早可能是在祭禮中體現出來的。人必須靠飲食維持生命，因此對於先人，也必然要準備豐盛的祭禮，呼喚逝者的亡靈，使他們的魂魄有知，還可以分享到人間的飲食和福祉。〈禮運〉云：

夫禮之初，始諸飲食，其燔(fān)黍稷(bǎi)豚，汙(wū)尊而抔(póu)飲，蕢桴而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。及其死也，升屋而號，告曰：「皋！某復。」然後飯腥而苴(jū)孰。故天望而地藏也，體魄則降，知氣在上，故死者北首，生者南鄉，皆從其初。(第5段)<sup>21</sup>

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，然後脩火之利，范金合土，以爲臺榭、宮室、牖戶，以炮以燔，以亨以炙，以爲醴醕；治其麻絲，以爲布帛，以養生送死，以事鬼神上帝，皆從其朔。(第6段)<sup>22</sup>

故玄酒在室，醴醕在戶，粢醢在堂，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。(第7段)<sup>23</sup>

第 5 段主要表現「夫禮之初，始諸飲食」的觀點。原始人沿用當時簡陋的飲食模式致敬於鬼神，對於新死的親友，先登上屋頂呼喚亡靈，然後舉殯埋於土中。第 6 段說上古時代沒有宮室，沒有熟食，沒有衣物，後來由於文明的發展，物質條件比較豐富，所以連祭祀祖先及上帝鬼神的禮品都跟我們日常生活差不多了。可以反映出祭祀除了奉獻飲食之外，還有宮室、熟食、衣物、音樂等，與時並進，養生送死無憾，其實感受最強烈的還是現世之人。第 7 段隨著時代的發展，祭祀時還會獻上各種酒類、犧牲、鼎俎，演奏音樂，寫上祝辭，甚至因應各人不同的身分地位，在祭祀中建立了適當的禮制，人天的關係自然更和諧相待了。人

<sup>20</sup> 《禮記·禮運》(431-22-3a)。

<sup>21</sup> 《禮記·禮運》(416-21-9a)。

<sup>22</sup> 《禮記·禮運》(417-21-11a)。

<sup>23</sup> 《禮記·禮運》(417-21-12a)。

類的祭祀行為其實就源自一種感恩的思維，感激先人，讓他們可以繼續分享現世生活的成果，與子孫同在。程發軔論禮云：「禮始諸飲食，起於男女居室，推而行於家庭社會之間，朝廷宗廟之上。因時而制宜，因地而備物，因人而異數。」<sup>24</sup>可見禮制的起源，以及治國安邦，促進社會和諧的效用。

推而廣之，〈禮運〉對於自然天地也表現出感恩思維，呼籲大家保護環境，善用生態資源。所謂「四靈以爲畜，故飲食有由也」，意即不忘根本。

何謂四靈？麟鳳龜龍，謂之四靈。故龍以爲畜，故魚鮪(wǎi)不淦(shěn)；鳳以爲畜，故鳥不獮(xì)；麟以爲畜，故獸不狘(xù)；龜以爲畜，故人情不失。故先王秉蓍龜，列祭祀，瘞瘞，宣祝嘏辭說，設制度，故國有禮，官有御，事有職，禮有序。(第17段)<sup>25</sup>

四靈指麟鳳龜龍，分別代表毛類、羽類、介類、鱗類的領袖，保障自然生態的健康發展，平衡保育，極具象徵意義。「淦」訓爲驚駭閃動，潛伏泥淖；「獮」訓爲驚駭亂飛；「狘」訓爲驚駭竄走；四靈在位，則萬物安頓，免於恐懼。其實也就是豐富人類的生活資源，保證供養的生物鏈了，完全是建基於以禮治國，分工有責。《孟子·梁惠王上》云：「不違農時，穀不可勝食也；數(shuò)罟不入洿池，魚鱉不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鱉不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。」<sup>26</sup>所謂王道政治，就是讓人民安養生息，而禮治所追求的，更是一個安頓的大環境。《孟子》偏重農業政策，而〈禮運〉更著重整體生態系統的考慮了。

〈禮運〉的感恩思維有三個不同的層次，始於飲食資源的分配，其次提升到生態環境的考慮，最終則是思考天地的本源所在，追尋終極的「大一」。其實這一切都是要在良好的政治體制內進行的，也就是禮治。〈禮運〉云：

是故夫禮，必本於大一，分而爲天地，轉而爲陰陽，變而爲四時，列而爲鬼神。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〔鄉〕、朝聘。(第19段)

《釋文》曰：「大音泰。」孔穎達正義云：「必本於大一者，謂天地未分混沌之元氣也。極大曰天，未分曰一，其氣既極大而未分，故曰大一也。禮理既與大一而齊，故制禮者用至善之大理，以爲教本，是本於大一也。」<sup>27</sup>又在全書開篇釋「《禮記》」條云：「正義曰：夫禮者，經天地，理人倫，本其所起，在天地未分之前，故〈禮運〉云：『夫禮必本於大一。』是天地未分之前已有禮也。禮者理也，其用以治，則與天地俱興。」<sup>28</sup>大一即太一，或指元氣，或訓爲虛無的道。《淮南子·詮言訓》云：「洞同天地渾沌爲樸，未造而成物，謂之太一。」高誘注云：「太一元神，摠萬物者。」<sup>29</sup>《莊子·天下》：「建之以常無有，主之以太一。」<sup>30</sup>《呂氏春秋·大樂》：「萬物所出，造於太一，化於陰陽。」注：「造，始也。太一，道

<sup>24</sup> 程發軔(1894-1975)著：《國學概論》(臺北：國立編譯館，1968年9月)，頁85。

<sup>25</sup> 《禮記·禮運》(436-22-14b)。

<sup>26</sup> 《孟子·梁惠王上》(12-1上-7a)。

<sup>27</sup> 《禮記·禮運》(438-22-18a)。第19段中的原文「御」字，當爲「鄉」字，指鄉飲酒禮。參郭嵩焘引邵懿辰(1810-1861)《禮經通論》說。《禮記質疑》，頁248。又參《老子》下篇四十二章云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」王弼注云：「萬物萬形，其歸一也。何由致一，由於無也。」《王弼集校釋》，頁117。《周易·繫辭上》云：「是故易有太極，是生兩儀。兩儀生四象，四象生八卦。」韓康伯(332-380)注云：「夫有必始於無，故太極生兩儀也。太極者，無稱之稱，不可得而名，取有之所極，況之太極者也。」孔穎達正義曰：「太極謂天地未分之前，元氣混而爲一，即是太初太一也。故老子云道生一，即此太極是也。又謂混元既分，即有天地，故曰太極生兩儀，即老子云一生二也。不言天地而言兩儀者，即其物體，下與四象相對，故曰兩儀，謂兩體容儀也。」(156-7-28b)

<sup>28</sup> 《禮記·禮運》(10-1-1a)。

<sup>29</sup> 劉安(180-123B.C.)編撰，高誘注：《淮南鴻烈集解》(臺北：藝文印書館，1974年4月)，頁409。

<sup>30</sup> 郭慶藩(1845-1891)輯：《莊子集釋》(王孝魚整理，北京：中華書局，1961年7月)，頁1093。

也。陰陽，化成萬物者也。」<sup>31</sup>〈太一生水〉亦云：「太一生水，水反輔太一，是以成天；天反輔太一，是以成地。」<sup>32</sup>王鐸云：「〈禮運〉中討論『太一』的文字，要晚於〈繫辭傳〉，與〈太一生水〉相關，至遲也在戰國中晚期。」<sup>33</sup>追尋大一，其實也就是懷著感恩之心，探討治道的本源和真相。

可見〈禮運〉的中心思想就是宣揚儒家的禮治學說及禮學精神，綜言之則屬禮治原論。〈禮運〉探索禮的起源，始於飲食，並透過祭禮呈現出來，養生送死，事奉上帝鬼神。至於禮的意義則重在說明聖人制禮的精義，重視條理及行為規範，做人做事得堂堂正正，反對僭越，指出非禮之害。禮的精神源於一種感恩思維，面對有情天地，保護環境，善待自然生態，一切都恰如其分的，有理有節。禮的運行專論治道，提出「無為」與「至正」的主張，關心百姓福祉，憂樂與共。而禮的沿革則是順應社會的發展和變化，知所因革，豐富生活資源，平等相待。禮的效用宣示大同世界的理念，嚮往大順境界，建構和諧社會，追求人類持續發展的大生命。

### 三、大同與小康辨正

大同是孔子政治學說裏的中心思想，也許純屬子虛烏有，根本從未在古史上出現過。但不能否認孔子曾有過這樣偉大的思想。雖事隔二千五百多年，就算從今日的政治理論來說，對「天下為公」的期待，也未嘗不是有抱負的政治家所津津樂道的。〈禮運〉末章描述大同世界的願景和環保理念，天下大順，令人嚮往。

故禮之不同也，不豐也，不殺也，所以持情而合危也。故聖王所以順，山者不使居川，不使渚者居中原，而弗敝也。用水火金木，飲食必時。合男女，頒爵位，必當年德。用民必順。故無水旱昆蟲之災，民無凶饑妖孽之疾。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(sǒu)，龜龍在宮沼，其餘鳥獸之卵胎，皆可俯而聞也。則是無故，先王能脩禮以達義，體信以達順故，此順之實也。(第 23 段)<sup>34</sup>

以上的描寫看來不像是真實的世界，例如河圖洛書、鳳凰麒麟之類，反而多了些識(chàn)諱及神話的色彩，只能說是讀書人的想像世界。但卻給我們指示一個思想的路向，同時也是千古以來一個從未解決的大課題。至於小康社會，「天下為家」，禹湯文武成王周公六君子「謹於禮者」，算是努力踐行了，也做出了很好的示範。鄭玄認為〈禮運〉跟「五帝三王相變易」有關，後人通常會將五帝歸屬大同時代，夏商周三代之英則是小康時代。在價值判斷上，大同高於小康。此外，通過小康的努力，實踐禮治，可以達到大同的願景嗎？朱熹〈答呂伯恭〉云：

〈禮運〉以五帝之世為「大道之行」；三代以下為「小康之世」，亦略有些意思。此必粗有來歷，而傳者附益，失其正意耳。如程子論「堯舜事業，非聖人不能；三王之事，大賢可為也。」恐亦微有此意。但《記》中分裂太甚，幾以二帝三王為有二道，此則有病耳。<sup>35</sup>

大抵朱熹認為堯舜大道之行的聖人事業與三代小康之世一以貫之，不當分裂為二道，則通過小康的努力可達大同之境。康有為《禮運注》云：「大道者何？人理至公，太平世大同之道也。三代之英，升平世小康之道也。孔子生據亂世，而志則常在太平世，必進化至大同，乃孚素志乃孚素志，至不得已亦為小康而皆不逮，此所由顧生民而興衰也。」<sup>36</sup>

<sup>31</sup> 呂不韋(292-235B.C.)編撰，高誘注：《呂氏春秋》(臺北：藝文印書館，1969年10月)，頁118。

<sup>32</sup> 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》(北京：文物出版社，1998年)，頁125。

<sup>33</sup> 《禮記成書考》，頁243。

<sup>34</sup> 《禮記·禮運》(441-22-23b)。

<sup>35</sup> 朱熹(1130-1200)〈答呂伯恭十七〉，陳俊民(1939-)校編：《朱子文集》(臺北：允晨文化實業股份有限公司，2000年2月)，卷第三十三，頁1293。案呂伯恭即呂祖謙(1137-1181)，又稱東萊先生。

<sup>36</sup> 康有為《禮運注》，轉引自《中國大同思想資料》，頁60



史次耘〈禮運大同小康箋釋〉結語云：「大用之同，即是大道。大道必待人之行於其身，則微小康又安得大同哉？」<sup>37</sup>那麼大同、小康之間，表示一個進程而已。熊十力鑽研孔學甚有創獲，融和儒佛，宣揚眾生平等的觀念，反對小康學派，尤重大同思想。〈六經是孔子晚年定論〉云：「孔子早年(五十歲以前)之學，確是『祖述堯舜，憲章文武』，即崇尚小康禮教，維護統治。其弟子守其早年之教而不變者，遂成為小康學派。孔子晚年(五十學《易》以後)，其思想確突變。始作六經。發明『首出庶物』(《易》義)，『貶天子、退諸侯、討大夫』(《春秋》說，此即消滅統治)。乃至『天下之人人有士君子之行』(《春秋》說)。『群龍無首』(《易》義)、『天下一家』(《禮運》說)。是謂『大道之行，天下為公』(《禮運》)。其弟子宗其晚年六經之學，而不從其早年舊說者，遂成大道學派。」<sup>38</sup>大同與小康兩者公私有別，冰炭不容，白黑不混，要由私轉為公，談何容易。可見兩者展示不同的心態。大同思想「天下為公」，重視個人的自覺，萬物相待以禮，沒有統治與被統治的關係；而小康思想則屬精英主義，通過三代之英的努力維護統治，導至「大道既隱，天下為家」、「故謀用是作，而兵由此起」的亂世，而廣大的百姓就只能陷於被動的困境了。熊十力所論引申之則有「消滅統治」與「維護統治」的選擇，大家未必同意這個觀點，看來還有爭論。

現在，我們大概可以這樣理解：「大道之行」就是「禮運」。「道」，理也；「禮」，亦理也，「大道」意即天理，「運」即運行、流行。「天下為公」的大同世界就是孔子所描述的願景。堯舜時代人心淳樸，可能比較貼近這幅圖象，畢竟還是從來沒有出現過的。後來「大道既隱」，意指天理逐漸泯沒，人性的私心作祟，功利為尚，也就引發很多的爭端，彼此相互攻伐。六君子人中之傑，表現出高度的自覺，踐行禮義，「以著其義，以考其信，著有過，刑仁，講讓，示民有常」，也就是人倫的表率，做了很好的示範，減少人與人之間的摩擦，獲取天下短暫的安定，其實也只能達到小康的標準而已，「康」，安也。跟著孔子由原始時代的生活方式說起，參考夏、商政制，重新考察禮的精神，禮的意義，確定禮的效用，首先解決飲食問題，至於天下大順。大抵孔子認為「禮運」可以改變世道人心，通過教育壓抑人性的私念，期望公道，選賢與能，講信修睦，穩定社會，追求平等的政制。甚至天人合一，尊重生態環境，與自然平等相待，講求原則，所謂「故禮之不同也，不豐也，不殺也，所以持情而合危也」。飲食必時，用民必順，四靈在位，生物蕃衍，結云：「先王能脩禮以達義，體信以達順故，此順之實也。」〈禮運〉的末章展示大同世界的實現，一切都合乎情理的需要，對山河大地表現感恩之情，建構和諧社會的「順」境。

過去大家讀〈禮運〉，往往著眼於大同與小康的理想世界，甚至認為通過小康可以達至大同的願景，可能只是美麗的誤會，泯除了孔子禮治思想中的反抗色彩。大同與小康本質不同，公私有別，不宜混為一談。本文通讀〈禮運〉全文，分段論述，可知大同就是大道，亦為「大一」的本源所在，通過禮治的運作，關心人類的生態環境，保障生活資源，嚮往天下大順的境界。〈禮運〉從個人的自覺出發，著重德性發展，人人平等，眾生平等，宣揚感恩思維，表現天地萬物及社會整體的存在。因此，大同思想不單是一個政治的懸念，其實更是一種「立於禮」的禮治思想，一種德性自覺的陶冶，特別展示個人立足於天地之間所應有的取態，是為新說。

<sup>37</sup> 史次耘(1907-1997)〈禮運大同小康箋釋〉，《三禮論文集》，頁163。

<sup>38</sup> 熊十力(1885-1968)〈六經是孔子晚年定論〉(乙未[1955]夏隨筆)，參《原儒》附錄，《熊十力卷》(石家莊：河北教育出版社，1996年8月)，頁512。

## 參考書目

- 1.朱熹(1130-1200)〈答呂伯恭十七〉，陳俊民(1939-)校編：《朱子文集》(臺北：允晨文化實業股份有限公司，2000年2月)
- 2.熊十力(1885-1968)〈六經是孔子晚年定論〉(乙未[1955]夏隨筆)，參《原儒》附錄，《熊十力卷》(石家莊：河北教育出版社，1996年8月)。
- 3.劉安(180-123B.C.)編撰，高誘注：《淮南鴻烈集解》(臺北：藝文印書館，1974年4月)。
- 4.郭慶藩(1845-1891)輯：《莊子集釋》(王孝魚整理，北京：中華書局，1961年7月)。
- 5.呂不韋(292-235B.C.)編撰，高誘注：《呂氏春秋》(臺北：藝文印書館，1969年10月)。
- 6.荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》(北京：文物出版社，1998年)。
- 7.程發軔(1894-1975)著：《國學概論》(臺北：國立編譯館，1968年9月)