

# 禮運大同思想之形成與發展(上)

林繼平

## 兼論〈大學〉〈中庸〉思想構成因素及著作年代

《禮運》和《大學》、《中庸》一樣，都是《禮記》中的一篇。以今人眼光看來，這三篇大文章，在古典文獻中，確是極具價值的作品。惟自漢代以來，最早獲得重視的，是《中庸》。梁武帝以佛家哲理釋《中庸》，可以說是儒、佛思想融和的濫觴。到了唐代，李習之精通禪理，作《復性書》，乃儒、佛思想融和路線的一大進展，而《中庸》的哲理思想建構，亦因而紮下結實的基礎。及至宋代，理學興起，更擴大了思想領域，鎔儒、道、釋思想於一爐以釋《中庸》，於是《中庸》思想可與《易傳》匹敵，同樣達到儒家思想的巔峯。而《大學》篇，直到宋代，才受到理學家的重視，二程兄弟直把《大學》與《中庸》等量齊觀。到南宋的朱子，又把這兩篇文章與《論語》、《孟子》並列，特稱為《四子書》，簡稱《四書》。因《大學》篇，程伊川認定是「孔氏遺書」，朱子則認為「右經一章，蓋孔子之言，而曾子述之。其傳十章，則曾子之意，而門人記之也。」（朱熹《大學章句》）簡言之，《大學》篇，就是曾子作的。而《中庸》的作者是誰呢？自東漢末鄭

玄認定是子思的作品以來，儒家學者大體都無異議。《大學》、《中庸》既有作者的主名，那《四子書》當然可以成立了。由宋迄今，八百餘年來，《四書》對國人的影響，是非常重大深遠的。

惟獨《禮運》這篇具有不朽價值的著作，也許由於政治因素，理學家未予重視。直到孫中山先生崛起，力倡「天下為公」與「世界大同」，由漢迄今，兩千多年來，不受世人矚目的這篇古典文獻，才大放異彩。如該篇作者地下有知，直到兩千餘年後，始得知遇如孫中山先生者，亦可以含笑九泉矣。

因此之故，本文作者特就禮運篇作深入的探討，附帶及於《大學》與《中庸》。以次即就《禮運》思想之來源、大同思想之形成、禮運篇的作者及著作年代之推測、禮運篇的崇高理想、和大同思想之發展等問題，作下邊一系列的論證與闡釋。

### 一、《禮運》思想的來源

中國學術思想，由春秋、戰國百家爭鳴的

時代，演變至戰國末期，及秦漢之際，和漢代初年，儒家學者完成的作品，在思想上有一共同的特徵，即主思想融和的趨向，而向思想融和的道路發展。這在荀子已開其端；不過，荀子為戰國末年學術界的一位大師。他對儒、道、墨、名、法諸家都有批評，亦都吸取它們學術的優點，遙承孔子，以禮為中心，再揉和各家思想，才鑄成了荀子之學。故荀子思想，確有一種批判性的融和傾向。在荀子思想的大力影響之下，我想凡是儒家學者，無論子夏學派或此後的孟子學派，沒有不受荀子影響的。同時，站在一客觀立場看，各家思想互有優劣，以儒家思想宣於包容性的性格，吸取各家思想的精華來充實儒家思想的內涵，乃一種自然的趨勢，無可阻遏。再者，一種思想，通過由融和而創新，而超越的過程，其所創新的思想，往往超越原來的思想。如《大學》、《中庸》和《禮運》，各自展現獨立的思想系統，在先秦儒家思想中，是極為罕見的。《易傳》亦復如此。《周易》由原來的卜筮之書，一躍而為富於哲學智慧的寶典，全賴《易傳》作者哲理化的

詮釋。關於《易傳》思想之形成，作者已有專文論述。（可參閱東方雜誌復刊第廿卷第五期，民國七十五年十一月一日出版。）其中有關荀子富於批判性的思想的融和傾向，該文已有較詳盡的評述。我們由《易傳》看《中庸》、《大學》和《禮運》都有共同的特徵，即儒家思想，此時趨向融和的道路發展。尤其《大學》等三篇文章，一齊輯入《禮記》中，更含有特殊的意義。

我們從儒家的禮治觀點說，《大學》是側重在人事方面，為禮治構築一思想系統；《禮運》是側重在經濟方面，為禮治樹立一遠大目標；《中庸》則從哲理方面，為禮治覓得一哲學基礎。儘管三者發展的方向不同，但是，它們都以政治為中心，則殊無二致。這可以說是三者思想的相互關連處。

現在單就禮運篇來分析，它與《荀子》的關係實在太密切了。荀子思想以「禮」為中心，舉凡一切典章制度、法令規章、禮儀風俗等等，凡是種種人為措施，無不屬於禮的範疇。就國家各種法典及其制度說，分而言之，謂之「法」，合而言之，則謂之「禮」。因此，再就知識的探討言，禮實為一切知識學問的總綱。知識必重系統的組合，類別的畫分，故「通統類」為荀子採取有用知識的指導方針。現在把這方面合攏來看，禮該是多麼的重要，故《荀子》說：「禮者，法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。」（《勸學篇》）荀子在戰國末年乃儒家一大師，

在他重禮的學術思想影響之下，儒家學者很難不受其影響的。禮運篇的作者就在這一思想背景下，深受《荀子》重禮思想的啓導與激發，才完成了這篇不朽的名作。故《荀子》重禮的思想，實為《禮運》思想的主要來源。

《禮運》思想雖然直接淵源於《荀子》，但兩兩相較，又有顯著的差別。先就禮的起源說。《荀子》對禮的起源的看法，主要根源於人類的欲望；因有求生的種種欲望，各人為了滿足其欲望，達到維護生存之目的，不得不採取爭奪的手段，於是禮的規範由此而起。正如《荀子》禮論篇所說：「禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮乎物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之起也。」《荀子》純從個人欲望的觀點說明禮之起源，見解最為透關。實際上，人類社會中為了各個成員都能適度滿足各自的物質、經濟等等欲望，以達生存之目的，不得不制定種種社會規範加以限制約束，才不致因爭奪而紊亂，才能保持社會團體的和諧。使欲望的滿足與物質的供應能作平衡的發展，不致造成供需失調現象，甚至嚴重浪費，陷入物資枯竭的困境，務必要限制欲求，調節物資，使人類生活資源永無匱乏之虞。這是近乎計畫經濟的理論和措施。在荀子看來，便是禮的起源。而禮運篇的作者論及禮的起源，就全然不同了。如云：「是故夫禮，必本於天，殺（同

效）於地，列於鬼神，達於喪、祭、射、御、冠、昏、朝、聘。」「夫禮必本於天，動而之地，列而之事，變而從時……」很明顯的，這是漢人以三才觀念，加上鬼神觀念來說明禮之起源。尤其禮之根莖，必本於天——自然，乃深受道家的影響。但道家如老子甚反對禮法的約束（註一），故《禮運》作者攝取道家的自然觀念為禮覓一思想根源，悖乎道家旨趣，極不妥貼；其理論基礎，有如空中樓閣，恐難成立。是知《荀子》與《禮運》作者對禮的起源的看法，即有如此懸殊的差距。而《荀子》源於人類欲望的禮的起源論較《禮運》作者源於天道之自然的禮的起源論，近乎事實而優勝多多。

《禮運》作者的思想，在這方面本想超越《荀子》，為禮的起源覓一形上哲學基礎，並未如願，而全部落空；然而，在另一方面，却有極為突出的發展。所謂「天下為公」的「大同」之世，「天下為家」的「小康」之世，及禮法敗壞的紛亂之世（即「疵國」），與《公羊春秋》的「張三世」之說，甚為接近（註二）。如依照《禮運》作者的構想，以孔子所生的時代背景，回溯歷史的發展軌跡，堯舜的禪讓政治，應為大同之世；夏、商、周三代的開國之君，禮法最隆，則為小康之世；孔子生於春秋末期，紊亂已極，是十足的亂世。既然由大同可降為小康，由小康可降為亂世；其升降之樞軸，則以禮法的運轉為關鍵，故由亂世亦可躋於小康，由小康更可躍升為大同。在此，

《禮運》作者實寓有無窮的宏願與理想，亦即《禮運》名篇之由來。如與《荀子》相較，《荀子》就不免墮乎其後了。《荀子》以現實政治基礎立論，由戰國末期的紛亂之局，進於五霸較有秩序的社會，更進而躋於三代的盛世，為其政治的終極理想。《荀子》的五霸篇，就在闡述這一道理。故從這方面去省察，《禮運》作者的思想可謂《荀子》思想的進一步發展；不過，《禮運》作者的理念是懸空的，《荀子》的一切言說，則是落實的。《禮運》作者的思想雖根源於《荀子》，但由於其他思想的屬入，又與《荀子》大相逕庭了。

## 二、《禮運》為儒道墨陰陽等思想的混合作品——大同

### 思想之形成

已如前說，戰國末期，儒家學者開始步入思想融和的路線，荀子已開其端。此後秦漢之際或漢初，在荀子思想影響之下，儒家學者無不朝向這條思想融和的道路邁進。由思想的融和而創新，使儒家思想愈深入，愈清新，有條理，有系統，波瀾壯闊，思想境界為之拓寬，乃孔孟以來，思想上的一大進展，因而亦成就了許多名著。如《大學》、《禮運》、《易傳》和《中庸》等，可謂這一時期的代表作品。由於儒、道思想的大融和，才鑄成這一時期的思想特色。其中的禮運篇，思想的組成因素最為龐雜，大學篇比較單純，《易傳》與《中庸》的性質甚為接近。對《易傳》思想的形成，

作者已有專文剖析，此處概不涉及。下面即就《大學》、《中庸》和《禮運》的思想的構成因素，作一概略論述。

大學篇的政治思想最具系統，曾為中山先生所稱道。朱子的《大學章句》有「三綱領」、「八條目」之說，其中八條目的運思與結構，堪稱獨步。其組織之嚴密，系統之完整，思路之深入，在儒家著作中，尚無出其右者。然而，我們必須反問：這樣有系統的著作怎麼來的？須知思想的鑄鑄工程，必前有所承，後有所啓，絕非憑空冒出，就可形成一套有價值的思想。能把握這一原則，問題便可迎刃而解。

《大學》講「明明德、親民」，遙承孔子的德治主義而來。講「止于至善」，固屬大學作者的創意，但是亦不難尋出思想脈絡。特用「止」字，又與「至善」一詞連用，及其下文「知止而後有定」一系列的修養工夫及過程，與莊子思想就有不解之緣（註三）。其次，由「修身」說到「平天下」，顯然的，深受孟子思想的影響（註四）。最後，由「格物致知」說到「天下平」，要在荀子重系統知識的陶鑄之下，《大學》來說，亦脫離不了儒、道思想的融和路線，故大學篇亦含有道家思想的成分。

《中庸》的情況就更不同了。中庸篇含有極濃厚的道家思想色彩。如篇首說「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也。」故君子慎其獨也。」乃至「致中和，天地位焉，萬物育焉。」這一大段文字為

《中庸》上篇的綱領，與道家老莊的關係最為密切。我們只有從道家思想中，才能找出它們的思想根源來。

根據《論語》的記載，孔子對人性問題的看法，只籠統說一句「性相近，習相遠」的話，又從側面得知子貢慨嘆「夫子之言性與天道，不可得而聞。」那孔子對人性的看法究竟是什麼？始終是一個謎。惟獨孟子則說「盡其心，知其性」；至於人性從那裡來？孟子還是未作明確的解說。現在《中庸》作者却肯定的說「天命之謂性」，是道出了人性的根源，人性由天命而來。然而天命的意涵又是什麼？孔子只講「五十而知天命」，却未把天命與人性直接關連起來。孟子講「知其性，則知天」，却露出了人性一點來源。老莊言道，甚少言性；因「道無所不在」（《莊子》知北遊篇），故天道自然、宇宙萬有，亦自然的蘊涵於道體之中。現在把道換作性，說人性是由宇宙萬有的道體付予而來，不僅有道家哲理的依據，抑且把古代人格神與自然等的混合觀念，即古老的天命觀念，一掃而空。由此下來，「率性之謂道」，即順理成章。尤其率性，是莊子的人生意態；「修道」，則是老莊的入門工夫。「道不可須臾離」，惟有道家之道，可當之無愧（註五）至於慎獨之「獨」，乃莊子的獨家發明（註六），荀子早就吸取過來，作為他的修養工夫（註七）。現在《中庸》作者走儒道思想的融和路線，吸取《莊子》思想的精華，亦未為不可。而「致中和」的觀念，則由《老子》

「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和」蛻變而來，才可擴展爲「天地位，萬物育」的境界。我們如此剖析，中庸篇蘊涵極濃厚的道家思想因素，豈不彰彰明甚？

我們對《大學》、《中庸》的思想構成因素，有如上述的理解，那「禮運」的思想組合問題，就更好說明了。所謂「大道之行也，天下爲公。」大道的意涵是什麼？當然是儒家的「禮」，才與《禮運》名篇相稱。可是，天下爲公的思想，却由道家而來。天下是公有的，不是一家一姓的，即主政權在民之意。這與家天下的君主政治觀念，是絕不相容的。在當時爲何會產生公天下的民主觀念呢？我的看法是，除儒家理想的堯舜神讓政治思想啓迪外，主要的，倡公天下的觀念，是深受道家思想的影響。《呂氏春秋》的貴公篇說：「天下者，非一人之天下，乃天下（人）之天下也。」其反抗家天下意識之強烈，進而提出公天下的主張。這是一篇道家學者的作品，呂不韋在秦國當權時代，能容納各家學術思想，爲其門客的道家學者，才能涵毓、表顯出這樣超時代的思想來。然而貴公篇作者的思想，亦必有其源頭，我們如細讀《莊子》的應帝王篇，立可尋出這一思想脈絡來。如無名人對天根說：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」又老聃答陽子居說：「明王之治，功蓋天下，而似不自己。化貸萬物，而民弗恃。有莫舉名，使物自喜。立乎不測，而遊於無有者也。」故篇末《莊子》才說出以形上哲學

慧境爲基底的政治哲學：「至人之心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」寓於如此高曠的哲學慧境中，那裡還有世俗的政權觀念的糾纏？故能「心普萬物而無心」，自然大公至正，無容私意橫梗於其間。貴公篇的作者由這些意境蛻變出來，加以具體化，落實在政治措施上，便鑄成公天下的理念來。故禮運篇作者倡「天下爲公」的新觀念，深受道家思想的影響，乃不爭的事實。又「貨不藏於己，力不爲己」，皆去私爲公之意，仍由道家思想孕育而來。「謀閉不興」云云，即《老子》「絕聖棄智」、「盜賊無有」（老子十九章），《莊子》「聖人不謀，惡用智？」（《莊子》「德充符」）之意。由此可以說明《禮運》大同章所含道家思想色彩是如何的濃烈！如果没有道家思想成分作骨幹，《禮運》作者未必會產生這一遠超現實政治的政治理想。

至於《禮運》的大同之世，其大同觀念，實由墨家而來。《墨子》「尚同」；尚同是墨家的政治主張之一。如《墨子》尚同上篇說：「察天下之所以治者何也？天子唯能壹同天下之義，是以天下治也。天下之百姓皆上同於天；一而不上同於天，則奮猶未去也。」又「義，利也。」（《墨子》經上篇）墨子是從經濟物質利益的觀點，來說尚同的意義，含有經濟平等的意味。如運用在政治利益上，當然亦含政治平等的意義；不過，同字以現代語說，就是「清一色」的意思。清一色的觀念，在政治上，排他性極強，故儒家不尚同而主「和」。

《論語》有子說：「禮之用，和爲貴。」（學而篇）又孔子說：「君子和而不同，小人同而不和。」（《論語》子路篇）是知孔子主和而不主同。《禮運》的大同觀念，顯然承襲墨家的尚同思想而來。至於特別標一大字，可能與《莊子》有關。《老子》主「無」，《莊子》則主「大」（註八），《禮運》作者在這方面，又有攝取莊子思想的痕跡。因此，由墨子的尚同，一變而爲大同，其思想的創新，特別凸顯。

此外，禮運篇又說：「我欲觀夏道，是故之宋，而不足徵也，吾得乾坤焉。」此處乾坤一詞，如指乾坤二卦言，則《禮運》思想又與《周易》有關。而乾爲天，坤爲地，言乾坤，則指天地。引伸之，則合陰陽一義。漢儒的陰陽五行觀念，與《周易》糾纏不清，這裡亦露出端倪。可知《禮運》與當時流行的陰陽思想，亦不無關連。還有，《禮運》的鬼神觀念之濃郁與《中庸》如出一轍。《禮運》說：「夫禮之初，始諸飲食。……猶若可以致其敬於鬼神。」這種世俗的鬼神觀念，與祭禮關係之密切，可謂古今同然。這方面，《中庸》的想像揣摩，較《禮運》更爲細密。如云：「鬼神之爲德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。……洋洋乎如在其上，如在其左右。」（朱熹《中庸章句》第十五章）如和《論語》說：「子不語：怪、力、亂、神。」及「敬鬼神而遠之。」等語，比較對觀，那裡像孔子說的話？這說明有關鬼神觀念的重視，

《禮運》與《中庸》是一致的。

我們從上面的剖析，可知禮運篇的思想構成因素，極為複雜，除以儒家思想為基軸外，道家、墨家、陰陽家，乃世俗的鬼神觀念，皆混雜於其中。而儒、道、墨三家思想的揉合，才形成禮運篇的大同思想。

### 三、《禮運》著作年代之推測

我們從上面的分析，大概可以推測《大學》、《中庸》、《禮運》等篇的著作年代及其作者。班固《漢書藝文志》說：「《禮記》百三十一篇。」自註云：「七十子後學者所記也。」又說：「《中庸說》二篇。」唐顏師古註云：「今《禮記》有《中庸》一篇，亦非本禮經，蓋此之流。」由此，我們可以得出兩點認識：（一）《大學》、《中庸》與《禮運》乃七十子後學所學所記，意含：這些言論、這些思想，皆出自孔子。（二）有《中庸說》二篇，已失傳，現今流傳之《中庸》，即《中庸說》這一類的作品，非《古禮經》。宋儒程明道、程伊川特別重視《大學》、《中庸》這兩篇大文章，並力加宏揚。程伊川根據上引班固的注文，斷定：「《大學》，孔氏之遺書。」其首章，朱子認為：「蓋孔子之言，而曾子述之。其傳十章，則曾子之意，而門人記之也。」（均見朱熹《大學章句》）又朱子《中庸章句》引程伊川的話說：「此篇乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子。」班固只籠統的加條註文，於是宋儒把它們的源源本本

說得這麼清楚，可靠嗎？根據什麼？宋末王應麟作「三字經」，更乾脆說：「作《大學》，乃曾子。作《中庸》，乃孔伋。」加上「四書一流傳極廣，八百餘年來，在國人心目中，可以說，絕大多數認同：《大學》是曾子作的，《中庸》是子思作的。但根據我們上面粗略的分析，班固籠統的注文，不過是揣測之詞；宋儒武斷的說法，更不可靠。

大體上說，這些思想言論，都淵源孔子，是不錯的。但如果斬釘截鐵地說：曾子作《大學》，子思作《中庸》，就不免大有問題了。試想：根據思想演變發展的歷程來看，在曾子、子思時代，即春秋末年，戰國初年，會產生《大學》這樣極具系統的理论嗎？根據上述思想組合成分的分析，大學篇由儒、道思想揉合而成。再細密點說：是由孔、孟、莊、荀的思想揉合而成。尤其荀子，是一關鍵人物。在荀子的重系統的思想影響之下，才會產生出像大學篇這樣更具系統的思想來。這是最合理的論斷。至於作者為誰？當然無從考察；但是，可以斷定是荀子派的學者，應無疑問。荀子主批判性的思想融和路線，《大學》作者正是走的這條路線。其著作年代，當在秦末或漢初。

至於《中庸》又如何？舊說子思作《中庸》，亦不可靠。在子思時代，即戰國初期，儒家系統的思想發展，絕不可能產生像《中庸》這樣高深的哲理來。宋儒說子思傳授孟子，更不足採信。子思與孟子相距百餘年，又如何傳授？何況孟子只說：「吾私淑諸人也。」並未明言

傳自子思一派的學者。不過，根據孟子的學脈來探索，或與子思派的學者有密切關連。他所謂「私淑諸人」，可能即指子思派的學者而言。《中庸》縱非子思所作，但與孔子、子思、孟子，在思想上都有關連。如《論語》雍也篇記孔子的話說：「中庸之為德也，其至矣乎！民鮮能久矣。」《中庸》第三章亦說：「子曰：『中庸，其至矣乎！民鮮能久矣。』」顯然引自《論語》，只是文字上略有調整。又《中庸》第二章說：「仲尼曰：『君子中庸，小人反中庸。……』」顯係《中庸》作者根據孔子意見的發揮，不過假托「仲尼曰」罷了。又《中庸》下篇言誠，以「誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。」（第十九章）這樣自然而然而不加修為，即塑成聖人的人格，與孔孟說聖人，極不類。孔子固然未曾以聖人自居，孟子描述聖人的人格，是仁、智兼盡的。他引述子貢的話，來讚美孔子的人格，便是根據這一標準而來。（註九）《中庸》作者却說聖人的人格天成，無須修為，唯一解釋的理由，是遙承子思的思想。因子思讚美其先人德澤，才如此說，始合情理。另外，《孟子》曾說：「……誠身有道，不明乎善，不誠其身矣。是故誠者，天之道也。思誠者，人之道也。……」（離婁上篇）孟子這一大段話，《中庸》作者亦全部抄下來（第二十章），只是文字略有差異。由此可以斷定：《中庸》下篇言誠，其思想源於《孟子》。再看前面對《中庸》首章思想成分的析述，那裡像孔門的傳授心法

？又如何認定是子思的作品？最合理的推斷是：孟子這一派學者，在荀子融和思想路線的影響之下，大量吸取老莊思想，才會有「天命之謂性，率性之謂道」、「慎獨」、及「致中和」等一系列的新觀念的產生。至於下篇以誠為主體，則是對孟子言誠這一面的思想的深度發揮。故中庸篇的作者，應屬孟子一派的學者，其著作年代，當在秦末或漢初。

最後談《禮運》的問題。國人一般的信念，都認為禮運篇的天下為公的大同思想，就是孔子的思想。其唯一的根據，不外乎該篇有「孔子曰」；但是，我們如據《論語》孔子對堯舜及三代的讚嘆（註十），即可斷定《禮運》的大同、小康之說，絕非孔子思想。禮運篇首章記孔子說：「大道之行也，與三代之英，丘未之逮也。」顯然的，在該篇作者的心目中，大道之行，即指謂堯舜時代。堯舜時代為大同之世。而大同之世之特色，主要是天下為公；這一公天下的新觀念，除源於道家思想外，孟子所鼓吹的堯舜禪讓政治，亦不無重大影響。至於三代是家天下，以嚴格的禮制來統治，一切都是為己的，故稱為「小康」。顯然小康之世，遠不及大同。在此，可以明白看出，《禮運》作者是尊堯舜而貶三代的。依據《論語》記載孔子有關的言論來評斷，孔子是沒有這種看法的。所以禮運篇的大同、小康之說，決非孔子的言論，亦非孔子的思想。有人說，出自子游一派學者之手，亦不足信。如係子游一派學者的記載，衡諸《論語》記曾子、有子的體

例，怎麼可以直書「言偃在側」呢？又稱孔子，應為「夫子」，怎麼稱「君子何嘆？」呢？單就這些記載的形式來看，已非子游一派的學者所作。最合理的推斷，《禮運》既以禮為中心，乃荀子思想的進一步發展，已如前說。由荀子重禮的觀念，再融攝道家與墨家思想，才形成《禮運》的大同思想。而荀子重視經濟物質的效用，《禮運》思想的重點，亦在這方面。故禮運篇的作者，應為荀子一派的學者。又由小康之世的「謀用是作」，及大同之世的「謀閉不與」，合於《老子》「絕聖棄智」的觀點，正可顯示漢初黃老之學的餘波盪漾。由此可以推測其著作之完成，當在漢武帝時代。

註釋

註一：《老子》三十八章云：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。禮者，忠信之薄，而亂之首。」的確，就道家的觀點來看，由於忠信的衰落，才有種種禮法的產生。禮法的作用，在規範人們的行為，干涉人們的自由，甚悖老子崇尚自然大道的宗旨，故《老子》非之。今《禮運》作者以禮法源於天道之自然，既悖《老子》宗趣，亦與事實不符。

註二：漢何休《公羊解詁》隱公元年條有「起治於衰亂」、「見治升平」及「著治太平」等所謂張三世之說，與禮運篇的「大同」、「小康」、「疵國」

的排比，極為類似，從而可知漢儒的心態，愛把自己的理想寄托古典文獻中，或則假借孔子立言，以發揮自己的理想。這一怪誕的學術風氣，仍由先秦而來。近代康有為據張三世之說，作為變法維新的理論基礎，不免昧於治道，泥古太甚了。

註三：《莊子》《齊物論》夫道未始有封章云：「故知止其所不知，至矣。」又《德充符》魯有兀者王骀章，莊子假托仲尼曰：「人莫鑑於流水，而鑑於止水。唯止，能止眾止。」應是《大學》「止於至善」及「知止而後有定」二語所強調的「止」及「知止」等意義與作用之來源。而《大宗師》子桑戶章又云：「相造乎道者，無事而生定。」更是《大學》使用定字的依據。如就兩者的內修工夫言，「無事而生定」與「知止而後有定」，都可達到同樣的效果。由此等處，可知大學篇的思想與莊子確有不解之緣。

註四：平天下的觀念，始於《孟子》。如離婁篇說：「人人親其親，長其長，而天下平。」又盡心篇說：「君子之守，修其身而天下平。」皆是最有力的證明。平天下，即是孟子主張的「王天下」；必由孟子起，經過一段時間的演變發展，才會出現大學篇極具系統的思想來。

註五：

儒家孔孟強調的仁義觀念，就思想層次說，仍是形而下的。惟有道家老莊所倡之道，才是形而上的，為人人與生俱來的。《中庸》說：「道也者，不可須臾離也。」唯有老莊之道，才可當之無愧。由前引《老子》說：「失道而後有德。失德而後有仁。失仁而後有義。」足證仁義觀念，絕非道之究竟。

註六：

《莊子》大宗師篇說：「朝徹而後能見獨。見獨而後能無古今。無古今而後能入於不死不生。」由無古今，超越了時間的限制，及不死不生，又超越了死生的限制，可以溯「見獨」一詞意涵的確指。見獨者，即後世禪宗、理學裡所謂「悟性」、「見道」之意。近乎《中庸》朱注所云：「人所不知，而已所獨知之地。」實則，其所能見的，即此「圓陀陀光燦燦的東西。」（明儒羅近溪語）故名符其實為「獨」也。創此術語者，為《莊子》故說是莊子的獨家發明。

註七：

《荀子》不苟篇說：「君子至德……夫此順命，以慎獨者也。善之為道者，不誠則不獨，不獨則不形……。」《荀子》言慎獨，應為《中庸》之本。而《荀子》所言之獨，突襲自《莊子》「見獨」之思想而來。故《中庸》思想與《莊子》、《荀子》都有

相當關連。惟荀子攝取莊子思想作為內修工夫，而無莊子見獨之相同境界，乃二者之絕大差別。

註八：

道家形而上的本體世界，《老子》謂之「無」，《莊子》則稱為「大」，名言雖殊，實指則同。拙文「老莊哲學核心思想之探究」（載東方雜誌復刊第廿一卷第五、六期，民國七十六年十一月十二月先後出版），論之甚詳，讀者可以參閱。

註九：

《孟子》公孫丑篇說：「昔者，子貢問於孔子曰：『夫子聖矣乎？』孔子曰：『聖，則吾不能。我學不厭，而教不倦也。』子貢曰：『學不厭，智也。教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。』」故仁智兼盡，德行圓滿，智周萬物，才是聖人崇高人格的完成。孔子未嘗以聖人自居，但孟子引述子貢與孔子的對話，却樹立了儒家聖人人格的標準。在孔門弟子中，高明如子貢者，當然認為孔子的人格，完全符合這一標準。孟子亦然。而《中庸》作者的觀點，與孔門師徒及孟子，是有很大出入的。

註十：

《論語》泰伯篇記孔子的話說：「巍巍乎！舜禹之有天下也，而不與焉。」孔子對舜、禹一併讚美，並無軒輊。所謂「有天下而不與焉」，即公天下之意。舜如此，禹亦然。孔子又說

：「大哉！堯之為君也。巍巍乎！唯天為大，唯堯則之……。」孔子對堯的政治事業，可謂推崇備至。又說：「……三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可謂至德也已矣。」大體說來，孔子對堯、舜及三代，都極為讚美崇敬；而周公的人格及其政治事業，更為孔子所師法，那裡有貶損三代之意？而《禮運》作者特創「大同」「小康」之說，顯然與孔子思想不類。所謂「孔子曰」云云，不過假托孔子以立言，正是戰國以來一般儒家學者的學術風尚。

本刊歡迎

訂閱、

投稿、

批評、

介紹！