

《禮記》思想內涵中「道統」義之省察

——以牟宗三先生論道統、學統、政統為主軸

An Inquiry to the 'Dao Tradition' in Canon "Li-Ji"
— with the theory of 'Dao Tradition', 'Academy Tradition'
and 'Politics Tradition' by Mou Zong-San

陳章錫*

(Chang -Hsi Chen)

摘要

本文以牟宗三先生「道統」之說為研究視角，考察《禮記》思想所蘊涵之「道統」義，牟先生認為內聖之學即儒家心性之學，其直接之本分乃在道德宗教之完成。本文即循此線索，對此道德宗教之義作一分疏，以牟宗三先生《生命的學問》中之〈略論道統、學統、政統〉作為基點，參酌牟先生相關著作，藉以詮解《禮記》之道統說，並予以系統性之表述。文分五節，一是前言，析論道統義之含義，二是就道統義之理想層面予以探討，從堯舜之聖王生命及大同之理境，加以論述。三是就道統義之實踐層面予以探討，從孝祭之禮及生命禮儀的宗教意識、道德意識，省察其道統義，第四節

* 作者為南華大學文學系副教授。



則就政治及教育層面說明其執行原則，五是結語。《禮記》內容大多為漢初儒者針對當時社會政治情況，綜結以往儒學及參酌各派學說，所作出的理想性設計，亟思為政治、教育、宗教、社會、生活、生命之運作，建構一常軌常道。至於是否適合借鑑於今日政經社會，及如何運用而從中取益，值得深入探究。

關鍵字：禮記、牟宗三、道統、學統、政統、歷史哲學、
政道與治道、道德的理想主義



壹、前言

當代新儒家自覺地繼承宋、明儒者的心性之學，亦提倡道統之說。諸大儒對於道統義之理解大體相近¹，而仍頗有差異²，其中以牟宗三先生所論之三統說最為精到。本文即以牟先生「道統」之說為研究視角，考察《禮記》思想所蘊涵之「道統」義，牟先生認為內聖之學即儒家心性之學，其直接之本分乃在道德宗教之完成。本文即循此線索，對此道德宗教之義作一分疏，以牟宗三先生〈略論道統、學統、政統〉一文作為基點³，參酌牟先生相關著作，藉以詮解《禮記》之道統說，並予以系統性之表述。

《禮記》約成於漢初七十年間⁴，是自孔子以降四百年來，儒家

¹ 例如 1958 年由唐君毅、牟宗三、張君勱及徐復觀四人聯名發表的〈中國文化與世界——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，其中第四及六節言及道統之說，至少即顯示此四大家的道統觀點一致。收於《唐君毅全集·卷四之二》，台北，臺灣學生書局，1991 年。

² 詳參李明輝，《當代儒學的自我轉化·當代新儒家的道統論》，北京：中國社會科學出版社，2001 年。文中對於熊十力、方東美、錢穆、余英時、方克立等人有關道統之觀點有所分疏辨異。

³ 牟宗三，〈略論道統、學統、政統〉，《生命的學問》，台北：三民書局，2013 年，頁 68-80。

⁴ 參見任繼愈主編，《中國哲學發展史：秦漢》，北京：人民出版社，1985 年，頁 164-5。書中提到《禮記》的形成，係漢初儒家適應統治者的需要，「總結先秦儒家的成果，提出了一套供統治者採納的系統的政治哲學與倫理哲學。儘管他們援引儒家的遺文、遺說，實際上是作了一番加工整理的工作，先秦各派的界限已經泯除，而且論述所針對的實際問題和所起的歷史作用，也與先秦時期不相同。漢初的七十年，是先秦儒學轉化為董仲舒儒學的一個重要的過渡環節。」承上可知，《禮記》是漢初七十年間儒者對理想國家制度的擬定，及儒學的統整，具有重要貢獻。



學派思想之統合，上承孔、孟、荀諸大儒，旁賅曾子、子游、子夏等孔門高弟，及其後繼者之思想。王船山認為《禮記》「顯微同異之辭雖若不一，而於以體先聖復性以立人極之意，其不合者鮮矣。」⁵肯定其書體現儒學思想復性之旨以及挺立人性尊嚴之價值。唐君毅則說：「今就此《禮記》一書，除其述制度者不論，其言義理之文，亦對性情皆無貶辭，其善言情並甚於言性，其言人情為禮樂之原，則旨多通孟子，而大有進於荀子者在。」⁶重視其書善於承繼孔孟性情之教，深入禮樂之原的特色。高明先生則認為其內容可分為通論、通禮、專禮三大類，如〈禮運〉、〈禮器〉、〈郊特牲〉、〈經解〉等是通論禮意的，〈中庸〉、〈大學〉、〈樂記〉、〈學記〉、〈緇衣〉等是通論與禮有關的學術思想，屬第一類。通禮則分世俗生活規範如〈曲禮〉、〈內則〉及國家政令如〈月令〉、〈王制〉等，屬第二類。專禮則指冠、昏、喪、祭、鄉、射、燕、聘等禮，屬第三類。⁷其分類頗清楚，本論文之探討則以第一類通論禮意及與禮有關的學術思想為主要研究對象。

《禮記》中有關思想論述之篇章，如〈中庸〉、〈大學〉、〈樂記〉、〈禮運〉、〈大傳〉、〈王制〉、〈學記〉等具有重要地位，是繼孔、孟、荀學術精神之統合，與落實於漢初政治社會背景下，所提出的理想社會之藍圖，對於儒學思想發展之重要內涵，有諸多值得參考之處。如牟宗三先生說：

儒者之學，除顯於政治社會之組織外，于思想則孔孟荀為第一

⁵ (明)王夫之，《禮記章句》（《船山全書·四》），長沙：嶽麓書社，1991年，頁11。

⁶ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇二》，台北：臺灣學生書局，1978年，頁80-1。

⁷ 高明，《禮學新探·禮記概說》，台北：臺灣學生書局，1984年，頁71-80。



階段，中庸易繫樂記大學為第二階段，董仲舒為第三階段。此儒學之由晚周進至秦漢大一統後表現為學術文化之力量而凝結漢代之政治社會者也。兩漢四百年，為後世歷史之定型時期。一經成型，則禮俗傳統，于焉形成。⁸

儒者之學顯示在兩方面，一是政治社會之組織，二是思想文化。而上舉第二階段之〈中庸〉、〈樂記〉、〈大學〉等篇，於今皆屬《禮記》之內容，可見《禮記》思想在儒學發展中，有其代表性地位，為研究第一期儒學發展所不可或缺的重要經典。本文即據此經典，研究儒學之道統說。而儒學在學術文化之力量凝結為漢代政治社會之底蘊。且禮俗傳統於兩漢四百年于焉形成。則漢初《禮記》內容即確立此儒家理想政治學術之方向。

推原道統之說，首出於韓愈〈原道〉：「斯道也……堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。」此即堯舜禹湯以降至孔孟之傳承，而「道統」一詞則為朱熹所創立⁹，然實際上仍有所依據，即《尚書·大禹謨》引舜帝所言：「天之歷數在爾躬，汝終陟元后。人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」¹⁰此中十六字心傳，指點出孔子「為仁由己」、「克己復禮」的道德實踐進路。因此，牟宗三先生說：「中國『德性之學』之傳統即名曰『道統』。」¹¹而此

⁸ 牟宗三，《道德的理想主義》，台北：臺灣學生書局，1985年，頁1。

⁹ 朱熹，《中庸章句序》曰：「蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。其見於經，則『允執厥中』者，堯之所以授舜也；『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中』者，舜之所以授禹也。」引自（宋）朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，1996年，頁14。

¹⁰ 屈萬里，《尚書釋義》，台北：中國文化大學出版部，1984年，頁231。

¹¹ 牟宗三，《生命的學問》，台北：三民書局，2013年，頁69。



德性之學的傳統，實即《莊子·天下》所揭櫫的內聖外王之道¹²。

牟宗三先生於《政道與治道·序》提出其書之中心問題有二：一為政道與治道之問題，而主要論點則在政道如何轉出，二是事功問題，即如何開出外王之問題。而此兩問題之解答繫於理性之「架構表現」與「外延表現」之轉出¹³。而關於外王及其與內聖之關聯，牟先生言之甚詳。曰：

夫既曰外王，則其不能背乎內聖亦明矣。並列言之，曰政道，曰事功，曰科學。總持言之，皆賅于外王。內聖之學即儒家之「心性之學」。其直接之本分乃在道德宗教之成立。然儒教之為教與普通宗教本不同。其以道德實踐為中心，雖上達天德，成聖成賢，而亦必賅家國天下而為一，始能得其究極之圓滿。故政道，事功與科學，亦必為其所肯定而要求其實現。反之，政道，事功與科學亦必統攝于心性之實學，而不能背離此本源。

14

¹² 《莊子·天下》，「古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明于本數，係於末度，六通四闢，小大精粗，其運無乎不在。……天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。……判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備于天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。」引自（明）王夫之，《莊子解》（《船山全書·一三》），長沙：嶽麓書社，1993年，頁464。

¹³ 牟宗三先生認為：「蓋政道之轉出，事功之開濟，科學知識之成立，皆源於理性之架構表現與外延表現也。於以知中國文化生命中，政道之不立，事功之萎縮，科學知識之停滯，（停滯於原始階段而不前），必有其故矣。中國文化生命實偏重在理性之內容表現與運用表現也。」參見牟宗三，《政道與治道·序》，台北：廣文書局，1974年，頁1。又牟宗三，《人文講習錄》：「道德理性要滿足良知之要求科學民主，便不能一味順良知之本性而為運用之表現，它還要相應科學民主之本性而架構之表現。」錄自《牟宗三先生全集28》，台北：聯經出版社，2003年，頁140。

¹⁴ 《政道與治道》，頁2。



文末提及外王之學之政道、事功、科學等三項，均必統攝於心性之實學，可謂切要。又論及內聖與外王實為一體兩面，而內聖之學之蘊涵，即儒家心性之學，而且其直接之本分，終在道德宗教之成立，必賅家國天下而為一，此可印證以〈大學〉三綱八目之弘規，及〈中庸〉「致中和，天地位焉，萬物育焉」之理想。

以上所述，已大體釐定「道統」之義，實即「德性之學」之傳統，其中自應包含「學統」在內，及相應的「政統」之義。唯學統在今有廣義、狹義之別，就狹義而言，固可限定言科學才是學，此是「知識之學」。在西方自希臘哲學時期已開始發展，迄今已臻成熟之階段，而在華族文化生命進程中，科學卻是應該開展出而尚未能真正建立統緒者，如牟先生云：

說中國本有學統，這當然是真的。……但科學亦是一種學，它有其本性與基本精神，而且源遠流長。它亦不能充當或代表德性之學。以學統言之，所以使人正視其本性與基本精神，亦所以限定其分位與層序，而且所以彰「德性之學」之特殊也。故此若（按，指科學）名曰學統，則中國「德性之學」之傳統即名曰「道統」（西方的道統是基督教）。此只是名詞的分限，如離開此問題而泛言「學」，則雖是「道」是「教」，亦可言「學」。佛教亦可言佛學，儒教亦可言儒學。而宋明理學，乃至「心性之學」，亦皆可言學。¹⁵

承上所述，道統乃「德性之學」之傳統，對比西方科學發展中的「知識之學」，科學並不能充當德性之學。而若不限定學統為科

¹⁵ 牟宗三，〈略論道統、學統、政統〉，《生命的學問》，台北：三民書局，2013年，頁68-9。



學之義，則其實，道統本身亦是學，有其本性與基本精神，亦是人文之教。牟先生言「統者貫穿承續義，故曰垂統，亦曰統緒。」¹⁶〈中庸〉首章曰：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」亦點出心性之學的實踐，透過率性、修道，即知心性之學，是一種成德之教。其終極目標是天地位、萬物育的和諧境界。牟宗三先生認為，對吾人今日而言，民主政體和科學是共法，不當僅依賴由西方移入，而亦當由民族自盡其性而開展出來，始是自本自根，由根源的文化生命予以創造。他說：

然無論在構造的綜合中，或在曲折的持續中，於學術方面，總是未孳生出「知識之學」來，政治方面，總是停留在君主專制之型態，未孵生出「知識之學」來，則在經過曲折醞釀步步逼至之今日迫使著要孳生出。此「迫使」，表面觀之，好像是外在的，然若深一層看，內在於自己文化生命而觀之，則是內在的：文化生命開展之必然要求，心靈開啟之必然要求。此內在地迫使著要孳生出「知識之學」來，是自己文化生命發展中固有之本分事，不是西化，此「學統」一名之所以立。

在君主專制形態下，儒者理想是受委曲的，是不得已而求其次的，是就家天下之曲而求伸的。……本此認識以逼出民主政體建國的大業，乃是華族自盡其性之本分，不是西化，此即「政統」一詞之所以立。¹⁷

說出中國文化生命，內在而觀之，學術及政治均有其困限，在君主專制形態下，儒者之理想受到委曲，而只能退而求其次，故未能開展出知識之學。政治運作及文化生命只能以構造的綜合方式，

¹⁶ 〈略論道統、學統、政統〉，頁 70。

¹⁷ 〈略論道統、學統、政統〉，頁 74-5。



曲折的持續中開展。

然而民主政體及科學，仍是華族的文化生命開展，及心靈開啟之必然的要求。內在於自己的文化生命，迫使著要孳生出「知識之學」來。以上說明就科學而言，「學統」一詞有確立之必要；若恪就政治而言，「政統」一詞亦有確立之必要。而民主政體建國之大業為華族自盡其生命之本分，此即政道及事功如何轉出的問題，且仍應統攝於心性之實學。

貳、道統義之理想層面

一、堯舜禹湯文武之道德生命，至誠至聖

前節牟宗三先生曾論及，心性之學之直接本分，乃在一道德宗教之成立。故在儒學經典中，聖王的生命，透過道德實踐，兼賅家國天下為一，通連祖先聖賢，同時也上達天德，與天地日月同其高明悠久博厚，體現一種宗教精神。

堯舜禹湯文武等聖王，孔子視其為人格之典型，值得吾人效法崇敬，且人人皆可透過道德實踐，企及其精神境界。此德性人格的生命，上契於天道，上達天德。如〈中庸·第三十章〉曰：

仲尼祖述堯舜，憲章文、武，上律天時，下襲水土。辟如天地之無不持載，無不覆幬；辟如四時之錯行，如日月之代明。萬物並育而不相害，道並行而不相悖。小德川流，大德敦化。此



天地之所以為大也。¹⁸

孔子言仁義，扣緊歷史文化而言，故不只道德，且重視客觀之實現。「憲章文武」，即表示一切典憲皆理性之客觀化。此篇贊頌孔子之德，同於天地之道。孔子的精神生命，同於天道的體現，是無限而不已的。牟宗三先生說孔子「以德行而開出價值之明，開出了真實生命之光。……在德性生命之朗潤（仁）與朗照（智）中，生死晝夜通而為一，內外物我一體咸寧。」¹⁹上文末提及「小德川流」、「大德敦化」，即闡釋於〈中庸·第三十一章〉、〈第三十二章〉曰：

唯天下至聖，為能聰明睿智，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。

唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。苟不聰明聖知達天德者，其孰能知之？²⁰

前者言聖人之內在性情，廣大無限的心量自然流露，能體現仁、義、禮、智之旨。後篇言聖人之教化可以建立倫常，彰顯性德，而有參贊天地覆載萬物之功。〈中庸·第六章〉載：

子曰：舜其大知也與！舜好問而好察邇言；隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！²¹

¹⁸ 《四書章句集註》，頁 38。

¹⁹ 牟宗三，《心體與性體（一）》，台北：正中書局，1979 年，頁 220。

²⁰ 《四書章句集註》，頁 38-9。

²¹ 《四書章句集註》，頁 20。



孔子贊頌舜能細察人言及事理，與人為善，中正誠信，於內心作適切的判斷。此仁且智的德行，亦如同孟子所言：「舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」²²由仁義行，即理由本心自然流露，知道如何恰當地作為。唯此訴諸堯舜之理想政治，其實是託古立象，不必然是歷史的實境。故牟宗三先生曰：

然則漢以前，則為以氏族部落之方式取政權。封建貴族政治即由氏族部落之統制與被統制而演成。孔子刪書斷自堯典，而寄託其政治上之深遠理想於堯舜之禪讓。極稱堯舜之盛德與無為而治。孟子道性善，亦言必稱堯舜。儒家稱堯舜是理想主義之言辭，亦即「立象」之義也。未必是歷史之真實，……儒家以「立象」之義稱之，是將政治形態之高遠理想置於歷史之開端。

23

孔孟稱揚堯舜之禪讓政治，既是託古立象，將政治形態之高遠理想置於歷史之開端。則《禮記·禮運》將大同理想寄託於堯、舜二帝，透過與三代之英，小康禮治的對揚，則是理想境界與現實作為，二者兼顧，大同與小康相輔相成的政治社會。

二、大同理想之客觀意義；政權與治權皆天下為公

承上節所述，堯、舜二帝及夏禹、商湯、周文武之三王，即分別對應孔子大同、小康之說，為政治理想之所託寓。牟宗三先生對於《禮記·禮運》所載「天下為公，選賢與能。」²⁴嘗言：

²² 《孟子·離婁下》，引自（宋）朱熹，《四書章句集註》，頁 293-4。

²³ 《政道與治道》，頁 3。

²⁴ 《禮記章句》，頁 537。



可從政權與治權兩方面說，若只限於治權方面說，而政權仍屬於一家之世襲，或寄託在具體之個人上，則還不能真算是『大道之行』。以今語言之，即還不能算是真正的民主。²⁵

窺孔子之言，以及其盛讚堯舜禪讓與盛德，則其所謂「天下為公，選賢與能」，似不當只限於治權方面，亦必擴及政權方面。大道之行，政治方面，政權治權皆天下為公，選賢與能，經濟方面，則求均平。然不能單限於政權與經濟而言之，而必有普遍的德化以實之，而且其言政治與經濟，亦是以普遍的德化意識為根據。²⁶

文中釐清大同之政理想，認為必兼政權與治權而言。孔子讚賞堯舜禪讓與盛德，政治重視求賢，及經濟注重均平，在《論語》中亦多所記載²⁷。故孟子言必稱堯舜，又言「保民而王」、「明君制民之產」²⁸，可見在政治及經濟層面，符應大同社會之理想。惟更關鍵者，必須以普遍的道德教化意識做為基礎，始真能實踐之。而在實行上，則「禮」最為關鍵。牟宗三先生曰：

夏商周三代，只能為小康之局。實則此只是人文歷史開始具定形之發展。在此發展中，有禮以運之。故下文言「禮之急」，言禮之最高意義及作用。此不但是言禮本身之進化，而實是由禮之運以觀歷史之發展也。禮代表人之精神，理想以及人類之價值觀念。如是，禮之運即是歷史之精神表現觀也。即以精神表現，價值實現，解析歷史也。「大同」實可說是在禮運之歷

²⁵ 《政道與治道》，頁 10。

²⁶ 《政道與治道》，頁 11。

²⁷ 《論語·季氏》：「丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。」引自《四書章句集註》，頁 170。

²⁸ 《孟子·梁惠王上》，分別引自《四書章句集註》，頁 207，211。



史發展中要逐步實現之理想。今置於歷史之開端，故於言三代小康之局時，措辭稍有不妥，或令人有可誤會之處，此即「謹於禮」一句之所表示者。……禮是整個歷史發展中之常數。並非「大人世及以為禮，城郭溝池以為固」之時代，始特別顯出禮之急與用也。縱在天下為公，選賢與能，政權治權皆民主時，禮亦須急，亦須謹。縱天下為公矣，而不謹於禮，則大同隨時可喪矣。²⁹

牟先生認為一方面禮本身在進化中，另一方面，從禮之運用推行，可藉以觀照歷史發展中之精神表現、價值理想之實現。上文中剖析〈禮運〉篇名之義甚當，禮之運即是歷史之精神表現觀，原來在大同之始，禮即伴隨文明俱生，屬於整個歷史發展中之常數，牟先生認為問題是〈禮運〉大同、小康之對比下，將「謹於禮」歸於小康之論述中，有其弊端，因為，若不謹於禮，則大同也不可能存在。

大同之理想懸置於歷史之開端，正如前節所言，託古立象，寄寓文化之價值理想於其中。孔子即視堯舜之精神人格為聖王典型，作為後世嚮慕效法之目標。唯牟先生認為〈禮運〉及後繼之孟、荀，於政權之反省仍有不足。曰：

託於堯舜之大同只是一普泛空懸之理想，常脫離人之意識，置之而不問，而其中之概念義理亦不復能起鑑照之作用，故後人言及政權之世及與更替，亦不復能起鑑照之作用，復不能就政權之世及與更替以審辨此中諸概念之何所是以及其所函蘊之一切。此中國前賢對於政權之反省，對於政道之建立，始終不

²⁹ 《政道與治道》，頁 12-3。



足之故也。此未可專以歷史條件之備不備而辨，而思想義理之不轉彎，撐不開，亦正是其主要原因根本徵結之所在。故自禮運記述孔子大同小康之義後，（禮運可晚出，而其義必有傳授。）孟荀俱大儒，而對於政權政道之反省終不及。³⁰

前賢之大同理想既空懸，而小康中政權之世及與更替，亦未能審辨其內涵，則無法在歷史上對後人起鑑照之作用，即以孟、荀之大儒，對於政權政道之反省亦終不及，因此牟先生慨歎中國學人對於政權之反省，及對於政道之建立，所以始終不足也。牟先生曰：

政權者籠罩一民族集團而總主全集團內公共事務之綱維力也。
（集團範圍之大小隨時代而異，而政權所及必同其外延。）

依「天下者天下人之天下」一觀念，政權為一民族集團所共有。……既已打而取之矣，歪曲之事已成，因為現實歷史不能全合理，然學人思想家不能認識「天下人之天下」以及政權兩概念之本性及意義，且不能就之而開出義理之規模，則當然是思想史上一大缺憾。此種認識「形式的實有」之思考路數，中國學人甚欠缺。

政道者政治上相應政權之為形式上的實有，定常的實有，而使其真成為一集團所共同地有之或總持地有之之「道」也。……實現政權之為政權，政道乃必須者。此道即政權與治權分開之民主政治也。依是，無論封建貴族政治，或君主專制政治，皆無政道可言。³¹

以上二段分論政權與政道，政權是國家內部公共事務之綱維力，

³⁰ 《政道與治道》，頁 12-3。

³¹ 《政道與治道》，頁 19-21。



政道則相應於政權，而為形式上之實有。實現政權之為政權，政道乃必須者。因此，政道應即是政權及治權分開之民主政治，但此種思維正乃前哲所欠缺者。牟先生曾考察西方的自然法與人權運動，從斯多亞派到西塞羅、聖多瑪，以迄近代霍布斯、洛克、盧騷，找出其間共通性是對階級的不平而發：「衝破階級的限制，爭取權利上的自由平等，以實現正義公道於現實的人間之『先在的設準』。……它在政治上已表現了理想與創造的作用。此即人權運動與近代民主政體之建立。」³²牟先生藉此期許中國未來能轉出理性之外延表現，由精神的存在進而為一「權利主體」的存在。唯中國雖無政權上之民主，而治權上之民主，早已有之。牟宗三先生曰：

名曰貴族政治，然庶民可通過士而參與治權，則即階級限制不嚴。……若還以為不足，則非治權上之問題，因治權上必須有道德知識才能也。乃為表恒常之政權上之問題。是故民主有從治權而言，有自政權而言。從治權言，則中國已甚民主矣。自政權言，則不足也。吾人所謂中國無近代化之民主，無西方式之民主，即指無政權上之民主而言也。而民主之本質，及重要關鍵所繫，惟在自政權上言，此步轉進甚難。³³

國家既為全體人民所共有，則以往之封建貴族政治，及君主專制政治，皆無政道可言。唯本節開始云孔子稱讚堯舜禪讓及盛德，又政權治權大同理想是「天下為公，選賢與能。」已擴及政權，不只限於治權。且有普遍的德化以實之。則可謂道統說之理想層面已然確立，其實踐層面乃可得而言。

³² 牟宗三，《政道與治道》，頁 154。

³³ 牟宗三，《歷史哲學》，台北：臺灣學生書局，1978 年，頁 47-8。



參、《禮記》「道統」義之實踐層面

一、道德宗教之成立

儒家德性之學富含宗教意識，即以神道設教³⁴建立價值層面之立體生命，以宗教精神，祭拜天地祖先聖賢之心意而言，則重視報本反始之義，《禮記·祭統》曰：「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，自中出於心也；心怵而奉之以禮，是故唯賢者能盡祭之義。³⁵」原來古者聖王明君之治理人民，以禮最為切要，而諸禮之中又以祭禮最為重大。而其間尤重視出自內心之感動，而始以禮奉持之。又〈中庸·第十九章〉曰：

子曰：武王周公其達孝矣乎？夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。春秋，修其祖廟，陳其宗器，設其裳衣，薦其時食。宗廟之禮，所以序昭穆也……郊社之禮，所以事上帝也；宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎。³⁶

³⁴ 王船山解《周易》「觀，天之神道，而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣。」論曰：「天以剛健為道，垂法象於上，而神存乎其中；四時之運行，寒暑風雷霜雪，皆陰氣所感之化，自順行而不忒，以身設教，愚賤頑冥之嗜欲風氣雜然繁興。」意即借天道化育萬物之妙運作用，稱為神道，以體現天道之繁興大用，由是創制立教，制定祭禮以溝通天人，安頓人情。參見（明）王夫之，《周易內傳》（《船山全書·一》），長沙：嶽麓書社，1996年。頁201。

³⁵ （明）王夫之，《禮記章句·祭統》（《船山全書·四》），長沙：嶽麓書社，1991年。頁1145。

³⁶ 《四書章句集註》，頁27。



以上言武王時周公制禮作樂，奠定周文的基礎，以宗法及封建制度，構成天下國家為諧和之整體，以孝祭典禮，通連人我祖先天地萬物為一體。此中寓含有極深刻的文化精神，有一文化理想作為民族趨附的目標。牟宗三先生極贊賞〈中庸·第十九章〉曰：

此整段，即為周文之綜括。而由以言「達孝」、「孝之至」，即謂此周文有一幅超越精神以貫注。通本末，徹費隱，貫內外，而為一諧和之整體。惟其通體是文化生命，故於一一禮儀皆能通其豐富之意義，而無一可廢。惟因其滿腔是文化理想，故於一一威儀皆能洞曉其象徵精神之指點，而無一可離。³⁷

君子成德之教，必明其根本，重視祭祀天地祖先之禮，一方面因先祖與天地是吾人生命之始源，故儒家重視「報本反始」之義，藉以啟導人之宗教情懷，乃至超越意識之祈嚮，有助於人對天道性體有所體會。另一方面，祭禮亦可使民德歸厚，上下一心，治國甚易。《禮記·祭統》及《禮記·郊特牲》亦有義旨相似之文字曰：

禘嘗之義大矣，治國之本也，不可不知也。明其義者，君也；能其事者，臣也。不明其義，君人不全；不能其事，為臣不全。是故君子之教也，必由其本，順之至也，祭其是矣！故曰：祭者，教之本也。³⁸

萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也。

社所以神地之道也。地載萬物，天垂象，取財於地，取法於天，是以尊天而親地也。故教民美報焉。家主中霤，而國主社，示

³⁷ 《歷史哲學》，頁 90-1。

³⁸ 《禮記章句·祭統》，頁 1164、1156-7。



本也。唯為社事單出里，唯為社田國人畢作，唯社邱乘共粢盛，所以報本反始也。³⁹

郊為祭天，社為祭地之禮；禘、嘗皆為祭先祖之禮。禘為天子在宗廟中之大祭，五年一祭；嘗為每年秋天一祭。祭之事係為盡仁孝，通幽明。孝子之情，事亡如事存，不能自己。故君子之教，盡其愛敬，則足以感召人民。〈禮運〉曰：

故先王患禮之不達於下也，故祭帝於郊，所以定天位也；祀社於國，所以列地利也；祖廟所以本仁也；山川所以備鬼神也；五祀以本事也。故宗祝在廟，三公在朝，三老在學，王前巫而後史，卜、筮、瞽、侑皆在左右，王中，心無為也，以守至正。

40

以上言祭祀天地、祖先、山川、五祀等各種禮儀，均有助於人神之治，先王本天道以治人情，典修官備禮而敬以行之，而人心乃得以豁醒，溝通天人關係。王則居中，無為而治。有如《論語·衛靈公》載孔子曰：「無為而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己正南面而已矣。」⁴¹亦符合此文中王者之無為而治。牟宗三先生曰：

由其文化生命文化理想而觀其文化意義，則郊社之禮，所以通天地，由此而印證絕對精神，禘嘗之禮，所以祀先也，由此而貫通民族生命；尊個人祖先，民族祖先，則民族生命即是一精神生命，由此而印證客觀精神。精神，在周文之肯定中，全體

³⁹（明）王夫之，《禮記章句·郊特牲》，頁 642、635-6。

⁴⁰（明）王夫之，《禮記章句·禮運》，頁 567。

⁴¹《四書章句集註》，頁 162。



得其彰著，見其通透，絕對精神不是隔離懸掛在天上，而是與地上一切相契接，與個人生命，民族生命相契接。其根於仁而貫通著禮所印證之絕對精神，是一充實飽滿之絕對，故吾曾謂孔子之教是盈教，而釋迦耶穌皆離教也。⁴²

以上說明儒教為盈教之意義，天人合一印證絕對精神，尊祖敬宗之民族生命印證客觀精神，個人修德踐仁印證主觀精神，則此通透的生命精神，因根於仁而貫通著禮而印證於絕對精神，是充實飽滿的文化生命。

二、從生命禮儀導養德性人格

生命禮儀係藉由冠、昏、喪、祭等儀式，令人感知從生到死的過程中，生命的價值意義與歷史的莊嚴感，並延伸生命意義於無限。深刻體會人與天地祖先聖賢通連為一體，可以培養歷史意識及宗教情懷。時時真誠修身踐仁成德，及落實慎終追遠，民德歸厚的意義。如《禮記》中之〈冠義〉、〈昏義〉、〈祭義〉、〈喪服四制〉、〈三年問〉諸篇均富含此深意。〈昏義〉曰：「夫禮始於冠，本於昏，重於喪祭，尊於朝聘，此禮之大體也。」⁴³可以扼要勾勒諸禮的各別特性及意義。〈冠義〉曰：

成人之者，將責成人禮焉也。責成人禮焉者，將責為人子、為人弟、為人臣、為人少者之禮行焉。將責四者之行于人，其禮可不重歟！故孝弟忠順之行立而后可以為人，可以為人而後可以治人也。故聖王重禮。故曰：冠者，禮之始也，嘉事之重者

⁴² 《歷史哲學》，頁 91。

⁴³ （明）王夫之，《禮記章句·昏義》，頁 1151。



也。是故古者重冠，重冠故行之於廟。行之於廟者，尊重事而不敢擅重事。不敢擅重事，所以自卑而尊先祖也。⁴⁴

人之所以為人，在於能實踐孝弟忠信之禮行，符合父子、兄弟、君臣、長幼等人倫之禮。能如是，方可視為成人，立足於社會，修己安人。其次，冠禮於宗廟中舉行，重視尊祖敬宗。也表示自我謙抑，不敢專斷擅行，而養成君子人格。〈昏義〉及〈郊特牲〉曰：

敬、慎、重、正，而后觀之，禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別而后夫婦有義，夫婦有義而后父子有親，父子有親而后君臣有正。故曰：昏禮者，禮之本也。是故婦順備而後內和理，內和理而後可長久也。故聖人重之，是以古者婦人先嫁三月，祖廟未毀，教於公宮，祖廟既毀，教於宗室，教以婦德、婦言、婦容、婦功。⁴⁵

天地合而後萬物興焉，夫昏禮，萬世之始也，取於異姓，所以附遠厚別也。幣必誠，辭無不腆，告之以直信。信，事人也，信，婦德也。壹與之齊，終身不改，故夫死不嫁。男子親迎，男先於女，剛柔之義。天先乎地，君先乎臣，其義一也。執贄以相見，敬章別也。男女有別，然後父子親，父子親，然後義生；義生然後禮作；禮作然後萬物安。無別無義，禽獸之道也。

⁴⁶

昏禮是所有禮儀之根基，是人類文化生命之起點，也是國家社會各種關係穩固的基礎。〈中庸〉曰：「君子之道，造端乎夫婦。」

⁴⁴ (明)王夫之，《禮記章句·冠義》，頁 1507-8。

⁴⁵ 《禮記章句·昏義》，頁 1511-3。

⁴⁶ 《禮記章句·郊特牲》，頁 656-7。



婚禮可說是立身之道及承上啟下的開始。昏禮過程重視誠信，親迎奠鴈敬慎鄭重，明示男女有別，立夫婦之義。期能親和團結，使父子間親愛篤厚，上下各安其位。婦女和順則家族可長可久，在親族縱向方面，夫婦對上要同心協力，奉事宗廟祭祀、父母及親屬長輩；對下則創作繼起之生命。在社會橫向方面，加強不同家族間連繫，所以「厚遠附別」，增進社會的團結力。〈祭義〉曰：

子曰：氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也，合鬼與神，教之重也。眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下，陰為野土。其氣發揚於上，為昭明，焄蒿淒愴，此百物之精也。因物之精，制為之極，明命鬼神，以為黔首則，百眾以畏，萬民以服。聖人以是為未足也，築為宮室，設為宗祧，以別親疏遠邇，教民反古復始，不忘其所由生也。眾之服自此，故聽且速也。⁴⁷

從氣與魄之聚散與盛義，說明鬼神之來由；又從人之神與萬物之精，說明祭祀時以此憑藉，設為禮儀，以使百姓畏服。結合宗法制度，以祭祖祀先之禮制，延伸人的生命之客觀精神，作為人文之教的作用。這一套鬼神觀及祭典禮設計，有助於民德歸厚之作用，主要在於啟導人民「反古復始」的精神祈嚮，安定人的生命。

喪禮上也表現禮制的精神須順應自然法則，如〈喪服四制〉云：

凡禮之大體，體天地，法四時，則陰陽，順人情，故謂之禮。訾之者，是不知禮之所由生也。夫禮，吉凶異道，不得相干，取之陰陽也。喪有四制，變而從宜，取之四時也。有恩，有禮，

⁴⁷（明）王夫之，《禮記章句·祭義》，頁1119-21。



有節，有權，取之人情也。恩者，仁也；禮者，義也；節者，禮也；權者，知也。仁義禮知，人道具矣。⁴⁸

「禮之大體」意即：禮的大義必須根據天地自然，包括取法四時變化，仿效陰陽法則；而另外亦必須順應人類感情，從人情出發，「有恩，有禮，有節，有權」，意即有感情、有理性、有節限、有方便之處，而實即取適於人心中「仁、義、禮、智」的良知良能，而有健全人格。因此，表現性情之正，其極致亦莫非天理。由上可見禮是順應自然法則而來，關聯著心性之學，目的在使天下萬事合乎道理，並且培養健全人格。

肆、《禮記》「道統」義在政治、教育措施之實踐原則

一、理想政治實踐之大原則

中國傳統政治自周文禮樂之實施，自始即以理想貫通政治之運用為綱領，周代開始雖封侯建國，武裝開墾殖民，但因力行禮樂制度，宗法之家庭制及等級之政治制，社會凝合為一體，故並未走向經濟特權之階級社會。牟宗三先生曰：

周之社會為宗法社會，政治為貴族政治，經濟為井田制。總括之，觀其現實社會生活之全體，為氏族共同佔有被征服氏族共同體。提綱挈領，觀其動進之形成，則為封侯建國，武裝開墾殖民。……其始也，為征服，為佔有，而既征服佔有以後，不向經濟特權之階級社會而趨，而急亟于制禮作樂，形成宗法之

⁴⁸（明）王夫之，《禮記章句·喪服四制》，頁 1557-8。



家庭制，等級之政治制，(所謂周文)，則其自始即以理想貫通政治，以政治運用穩定社會，封侯建國，而統一天下，無疑，以理想之貫通于政治運用為綱領，此一事實之凸出，誠為中國歷史發展形態之特徵。⁴⁹

以上言中國歷史發展形態之特徵，奠基於周代之宗法社會，貴族政治與井田制。總體而言，乃以理想貫通於政治運用為綱領，周文禮樂，形成宗法之家庭制，有穩定社會之效。

孔子論三代之因革損益，「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕。」及「殷因于夏禮，所損益可知也。周因于殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。⁵⁰」從其中的理解及見識，可以感知孔子的文化意識，歷史意識之深刻。漢人解析為「夏尚忠，殷尚質，周尚文。」視此為文質三統，牟宗三先生言：

須知由親親而至尊尊，由篤母弟而至篤世子，是歷史一大進步，此一進步，至周始完備。……何以言周文？傳子不傳弟，尊尊多禮文，兩句盡之矣。周公損益三代，制禮作樂，孔子稱之為文。

孔門觀歷史，自始即以親親尊尊為法眼，(由此轉進而至仁義)，而以歷史精神文化意識為歷史之骨幹也。……綜括言之，尊尊之義，即義道之表現。亦即客觀精神之出現。凡公私之辨，分位之等，皆義道也，亦皆客觀精神也。此周文之所以稱為吾華

⁴⁹ 《歷史哲學》，頁 23。

⁵⁰ 以上二則分見《論語·衛靈公》及《論語·為政》引自《四書章句集註》，頁 163-4、59。



族歷史發展之一大進步處也。⁵¹

以上言周文禮樂制度，由母系轉至父系社會，由篤母弟轉至篤世子。故周文乃以尊尊親親為法眼，再轉進至仁義，因尊尊為義道。《禮記·大傳》曰：

上治祖禰，尊尊也。下治子孫，親親也。旁治昆弟，合族以食，序以昭穆，別之以禮義，人道竭矣。⁵²

「上治祖禰」，其中祖是指大祖之始廟，廟號不遷最尊者為祖，禰是指父廟。「下治子孫」即是分封子孫以表現親親之意。「旁治昆弟」指立大宗，並在廟中舉行旅酬之禮，又親疏貴賤以昭穆加以序列，譜序不紊亂踰越，使禮義有別，人倫之道盡表現於此。末句「人道」即立人之道，藉以別於禽狄。總之，藉尊尊、親親而推行禮之秩序，及理之恰當。以建立大宗之法，上治下治，雖在百世，疏通無遺。〈大傳〉續曰：

聖人南面而聽天下，所且先者五，民不得與焉：一曰治親，二曰報功，三曰舉賢，四曰使能，五曰存愛。五者一得於天下，民無不足、無不瞻者。五者一物紕繆，民莫得其死。聖人南面而治天下，必自人道始矣。

立權度量，考文章，改正朔，易服色，殊徽號，導器械，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，

⁵¹ 《歷史哲學》，頁 30-1、33。

⁵² (明)王夫之，《禮記章句·大傳》，頁 827。



尊尊也，長長也，男女有別，此其不可與民變革者也。⁵³

以上二則，前一則為聖王治天下之前，須先注意為人民著想之五事，一是訂立親屬關係，五是省察所親愛之人，此二者屬親親仁民之倫理與仁愛精神。二是報酬有功之人，三是選拔賢德之人，四任用有才能者，則著重在建構任事者之典範，發揮治事之效果。此五者於治民之前準備好，乃以民為本之道，謂之人道，則可收「無為而治」之效果。後一則指宗法關係即在今日，仍可退處於家族自身而為社會之基層。故牟先生曰：

宗廟社稷，親親尊尊，仁與義，此為一基層之系統，生命之根以及親和性俱由此出。而國家政治法律亦均直接紐結于其上而為直接之顯示。

宗法之家庭制不可得與民變革，縱可變革，乃變其與其他事物（如國家政治等）之關係形態，而其自身不可廢也。⁵⁴

由上可知周文之形成與宗法社會，影響至今日。仍可肯定家庭為社會基層，係因生命之根源，透過宗法制度之執行，得其穩固安頓而有親和之效。可見孝弟之道，愛敬之實，是倫理中不可變之道德修養，而舉賢、使能、報功、存愛是治國之前須加以注重之要領。又如《禮記·祭義》曰：

立愛自親始，教民睦也。立敬自長始，教民順也。教以慈睦，而民貴有親；教以敬長，而民貴用命。教以事親，順以聽命，

⁵³ 《禮記章句·大傳》，頁 828-9。

⁵⁴ 《歷史哲學》，頁 38-9。



錯諸天下，無所不行。⁵⁵

以上言教導人民教弟之道，而以愛敬盡之。保民而王者，不只身負治國大任，同時也須作萬民表率，故須以身作則，以孝弟之德統領天下國家之治，立愛敬於天下。自己先親其親，先敬其長，則人民自亦仿效而愛親敬長，收上行下效之功。

二、從教育層次陶養君子人格

孔子著重教育教化，但對政治仍有相當大的關注，因政治機構有其客觀分位及事務，以孔子正名思想言，政治上分位之等級，有其客觀意義，對應價值之層級。故孔子在目睹魯國之僭禮時，不無慨歎。政治上之缺失，一時難挽，亦無從著力；至於在教育方面，才是有志之士提升人格及神性之最佳方法。而政、教分途，不可混雜，此牟宗三先生評〈禮運〉中魯之僭禮曰：

自政治機構言，則分各有當務，其禮不可僭。自教育教化言，自人之覺悟言，人人皆可與神通，致其虔誠敬畏之心于超越之天理。此兩層不可混，所以有自社會言，有自個人人格發展言，有自政治典禮言。所謂僭者自政治典禮言也。分位等級保，則價值層級保。自人格而言之，則人之道德智慧，亦層層向上而擴大。人必須超越其「形限」以上升，由較低之價值層，升至較高之價值層，最後升至與神接與天通。高低以何判？以物化之深淺判，以精神之隱顯判。⁵⁶

⁵⁵ 《禮記章句·祭義》，頁 1114-5。

⁵⁶ 《歷史哲學》，頁 43。



儒家學術本質是教化的，重視政治與教育分途，著重從教育提撕人之覺醒，尤其孔子循循善誘，誨人不倦。孟子重視自律道德，以仁心規定善性，存養擴充，知言養氣，而有人格光輝，美大聖神之境界。牟宗三先生言：

中國歷史，發展至孔子，實為反省時期。此種反省，吾人名曰人類之覺醒。就史實言，亦曰歷史發展之點醒，意義乃顯，意義顯，則可以明朗過去之潛在，並可垂統于來世。此意義古人所謂「道」也。此道之函義即為上所說之一、仁義並建之主動的理性，由人性通神性所定之理性，二、即此歷史文化之肯定，視歷史文化為實現「道」者。⁵⁷

此段文字已揭出道統義之內涵，由內則有仁義並建之道德主體性，此理性可上通於神性。由外則對歷史文化之肯定，視其為道之實踐場域，有禮意運行於其間。由歷史中看出光明之所在，點醒人類趨赴之目標，在於繼承此道統，垂範於後世。牟先生曰：

原儒家學術之所以為常道，乃因其本質為教化的，而其所以為教化之本質，則在主重提撕人之覺醒，（從現實推移中覺醒）。自孔子之為素王起，君師兩系即已分途。此如耶穌之謂其國在天上不在地下同。孟子曰：「君子所性，雖大行不加，雖窮居不損，分定故也。」又謂：「君子所性，仁義禮智根于心，盡于背，睟于面。」足見儒學中心自有所在。儒家言學，以此為宗，實欲在現實混沌之中透露一線光明，而為現實之指導，人類之靈魂。故其在現實社會中之作用與價值，常居于指導社會，

⁵⁷ 《道德的理想主義》，頁 6。



推動社會之高一層地位，而不可視為成功某事之某一特殊思想也。⁵⁸

上引孟子之言，頗為切當，君子之人格由道德心靈貫注到形軀氣質，其價值根源即創造性心靈。本心善性的不因外在環境而影響其價值。而其在現實社會中之作用與價值，常居於指導地位，推動社會向上。而實則在《禮記》中亦多記錄孔子及其高弟之言。

不同於孟子心性之學為盡心知性知天，從內到外，從人到天的道德實踐規模，〈中庸〉的道德形上學，係由天到人，下貫而為人性，建立率性修道之教育方法，及致誠盡性的實踐工夫。〈大學〉以三綱八目作為橫通內外的弘規，其誠意慎獨，是本於盡己之忠而言；其言治國平天下，是本於推己之恕而言。合而言之，〈大學〉及〈中庸〉內容弘濶，為橫通內外，縱貫天人的思想系統。

〈禮運〉則重在論人情及禮義之實踐，以求天道人情之通貫，以致人人皆能以仁心通流。至於〈樂記〉則闡揚禮樂合德的社會文化理想，藉以移風易俗，導養人之善性。統合以上四篇，可謂是《禮記》核心篇章。

以上為《禮記》思想內涵中，具道統義之代表，其中也涉及政治層面之理想及實施步驟，教化之內涵及實踐，可謂學統、政統均包含在內。

⁵⁸ 《道德的理想主義》，頁 7。



伍、 結語

「道統」之義，實即「德性之學」之傳統，其中自應包含「學統」及「政統」之義。唯中國文化生命，內在而觀之，學術及政治均有其困限，未能開展出知識之學來。政治運作及文化生命只能以構造的綜合方式，曲折的持續中開展。因此，統攝於心性實學之下，政道及事功如何轉出「架構表現」及「外延表現」的問題，值得深思。

道統義之理想層面，為堯舜二帝及大同之理境。孔、孟稱揚堯舜之禪讓政治，實為託古立象，將政治之高遠理想置於歷史之開端。又政權是國家內部公共事務之綱維力，政道則相應於政權，而為形式上之實有。實現政權之為政權，政道乃必須者。因此，政道應即是政權及治權分開之民主政治，而未來期能衝破階級的限制，爭取權利上的自由平等，以實現正義公道於現實人間；期許每一個人皆是一享有權利的主體，但此種思維正乃前哲所欠缺者。

道統義之實踐層面，係從孝祭之禮及生命禮儀的宗教意識、道德意識，省察其道統義。君子成德之教，重視祭祀天地祖先之禮，一方面因先祖與天地是吾人生命之始源，重視「報本反始」之義，藉以啟導人之宗教情懷，乃至超越意識之祈禱，有助於人對天道性體有所體會。另一方面，祭禮亦可使民德歸厚，上下一心，治國甚易。

政治及教育層面之實踐原則，中國歷史發展形態之特徵，奠基於周代之宗法社會，貴族政治與井田制。以理想貫通於政治運用為綱領，周文禮樂，形成宗法之家庭制，有穩定社會之效。因家庭為



社會基層，生命之根源，透過宗法制度之執行，得其穩固安頓而有親和之效。不但孝弟之道，愛敬之實，是倫理中不可變之道德修養，而舉賢、使能、報功、存愛也是治國所須注重之要領。另外，儒家學術本質是教化的，重視政治與教育分途，著重從教育提撕人之覺醒，尤其孔子循循善誘，誨人不倦。孟子重視自律道德，以仁心規定善性，存養擴充，知言養氣，而有人格光輝，美大聖神之境界。

《禮記》成於漢初，總結之前四百年間儒家學派相關文獻，為孔子及其繼承者之思想精華。不但兼綜孔、孟、荀之學理，其間亦蘊涵理想政治藍圖之設計，宗教祭祀之超越意識，生活禮儀，教育、文化與政治社會生活凝合之方法，復有理想人格之培育及養成。重要思想篇章十餘篇，均極具研究價值，且篇旨均可幅湊於「內聖成德之教」，尤其重視落實於人格生命之培養與昇進，以及實踐禮樂文化於生活、生命之中。總之，「道統」義之理想與實踐，及政、教二端之設計與實施，均蘊含於《禮記》之中，值得參酌汲取其精華。



陸、參考書目

- (唐)孔穎達，《禮記正義》，《十三經注疏》，台北：大化書局。
- (宋)朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，1996年。
- (元)陳澧，《禮記集說》，南京：鳳凰出版社，2010年。
- (明)王夫之，《周易內傳》(《船山全書》第一冊)，長沙：嶽麓書社，1996年。
- (明)王夫之，《禮記章句》，(《船山全書》第四冊)，長沙：嶽麓書社，1991年。(明)王夫之，《莊子解》(《船山全書》第十三冊)，長沙：嶽麓書社，1993年。
- (清)孫希旦，《禮記集解》，台北：文史哲出版社，1990年。
- (清)朱彬，《禮記訓纂》，北京：中華書局，1996年。
- (清)杭世駿，《續禮記集說》，台北：明文書局，1992年。
- 王夢鷗，《禮記校證》，台北：藝文印書館，1976年。
- 王 鏗，《「禮記」成書考》，北京：中華書局，2007年。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：臺灣學生書局，1980年。
- 《歷史哲學》，台北：臺灣學生書局，1978年。
- 《道德的理想主義》，台北：臺灣學生書局，1985年。
- 《政道與治道》，台北：臺灣學生書局，1974年。
- 《心體與性體（一）》，台北：正中書局，1979年。
- 《人文講習錄》(《牟宗三先生全集·28》)，台北：聯經出版社，2003年。
- 任繼愈，《中國哲學發展史·秦漢》，北京：人民出版社，1985年。
- 岑溢成，《大學義理疏解》，台北：鵝湖出版社，1994年。
- 李明輝，《當代儒學的自我轉化》，北京：中國社會科學出版社，2001年。
- 屈萬里，《尚書釋義》，台北：中國文化大學出版部，1984年。



- 高 明，《禮學新探》，台北：臺灣學生書局，1984 年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇二》，台北：臺灣學生書局，1978 年。
- 《唐君毅全集》，台北：臺灣學生書局，1991 年。
- 〈論《禮記·禮運》的政教文化觀——以人情為核心的考察〉
《揭諦》，第 9 期，2005 年 7 月，頁 39-74。
- 〈《禮記·王制》政教思想探究〉，《揭諦》（南華哲學學報），
第 15 期，2008 年 7 月，頁 27-64。
- 〈《禮記》思想系統之探究〉，《興大中文學報》，第 25 期，
2009 年 6 月，頁 105-135。
- 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，台北：三民書局，2002 年。
- 曾昭旭，《王船山哲學》，台北：遠景出版事業公司，1983 年。
- 楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，1990 年。
- 龔建平，《意義的生成與實現——「禮記」哲學思想》，北京：商務印
書館，2005 年。



Abstract

In the essay, the author explored ‘Dao Tradition’ in the Canon “Li-Ji” with the interpretation of Mou Zong-San’s theory. Mou had pointed out that the science of inner spirit was the science of humanity in Confucianism, and its core was the accomplishment of religion and morality. This essay traced the viewpoints in the paper ‘Some remarks on the Dao Tradition, Academy Tradition, and Politics Tradition’ in the book entitled “Science of Life” by Mou to give a systematic discourse of ‘Dao Tradition’ in Canon “Li-Ji”. The essay was composed into five sections as followings: First, the foreword—to illustrate the meaning of the ‘Dao Tradition’. Second, to explore the ideal dimension of the ‘Dao Tradition’ and that was originated from the life praxis of the philosopher kings-- Yao and Shun with their peaceful times in ancient China. Third, to analyze the praxis dimension of ‘Dao Tradition’ with the consciousness of religion and morality within the Confucian worshiping rites as dutiful descendants. Fourth, to illustrate the principles of the politics and education in ‘Dao Tradition’. And finally, the conclusion. Confucian Canon “Li-Ji” was collected papers during early Han Dynasty to summarize the theories of the earlier Confucians. It was constructed for taking care of politics, education, religion, society, and life praxis in ancient times. It should be reflected and reconstructed for nowadays.

Keywords : Li-Ji, Mou Zong-San, Dao Tradition, Academy Tradition, Politics Tradition, philosophy of history, politics and governance
Moral Idealism

