

從王船山「兩端一致論」考察 《小戴禮記》教育觀

陳章錫*

摘要

本文企圖較全面地考察《小戴禮記》的教育觀，突破學界以往研究偏重 學記、樂記、大學、中庸 等少數篇章的情況。而將研究的範圍擴及到 王制、孔子閒居、文王世子、內則、表記、坊記 等篇。期能了解全書有關教育之原理、本質、內容、功能等整體觀點。

在研究視角上則是採取王船山《禮記章句》的觀點，即以「兩端一致論」作為參考架構，以體用兼修、本末相貫、道器合一等原則作為分析的標準，藉以考察《小戴禮記》一書教育觀所具有的特色，是仁禮兩端互為體用。分言之，是以 大學、中庸 為體，《禮記》全書四十九篇為用；孝悌為本，詩書禮樂為用； 大學 之內聖外王為體，而 王制 之政策施行為用； 曲禮 所載，是學習歷程中的上學下達之方； 表記、坊記 所論，則是人格教育中的修己治人之道。

關鍵詞：小戴禮記、王船山、兩端一致論、大學、教育

[收稿] 2003/1/21 ; [接受刊登] 2003/6/5

* 南華大學文學系副教授

從王船山「兩端一致論」考察 《小戴禮記》教育觀

陳章錫

一、前言

關於《小戴禮記》之教育觀，一般多知探討《學記》之教學理論，該篇內容偏向於陳述教學過程中之具體步驟及方法運用，其他也不乏從《大學》、《中庸》、《樂記》三篇探討教育內容。然而《小戴禮記》有關教育之原理、本質、內容、功能等整體觀點，應該要通觀全書，才有可能得到全盤的了解。本文則是企圖從王船山的觀點，以其禮學專著《禮記章句》為文本，加強探究一般學者較少涉獵的《孔子閒居》、《曲禮》、《王制》、《文王世子》、《內則》、《表記》等篇，以掘發《小戴禮記》豐富而統整的教育思想。本文論述重點除了先對研究方法「兩端一致論」加以論析外，將分為以下五方面：

1. 以《大學》、《中庸》二篇所擬定的教育方針及教育本質作為基礎，可旁涉《王制》的教育政策，了解政教的重要性及政、教二者間應有的關係。
2. 對《孔子閒居》的心性觀作深入探討，從教育理想的層面，點出其與《中庸》天命之性的連結。
3. 從《文王世子》、《內則》提出教育內容為孝悌之道及詩書禮樂，以及祭祀、養老等相關的措施。
4. 從《曲禮》說明教育歷程係注重下學上達，《曲禮》以「毋不敬、儼若思」作為存養工夫，其所言窮理、遏欲之方，

實為一體之兩面。

5. 貴族精英之養成教育，所學為修己治人之道，以備未來從政之用，其內涵乃以 表記 為體， 坊記 為用。

二、兩端一致論之運用

兩端一致論是船山所自覺提出的思維模式、研究進路。¹此一名義見於船山著作者，主要有三段文字：

天下之變萬，而要歸於兩端，兩端生於一致。²

兩端者，虛實也、動靜也、聚散也、清濁也，其究一也。實不窒虛，知虛之皆實。靜者動，動非不動也。聚于此者散于彼，散于此者聚于彼。濁入清而體清，清入濁而妙濁。而後知其一也，非合兩端以一為之紐也。³

兩端者，究其委之辭也；一者，泝其源之辭也。⁴

以上三則文字，第一則提出「兩端而一致」的原則，一致者即是道，

¹ 王船山對「兩端而一致」的使用太廣泛，論域及層次均有所不同，不易單獨去理解，兩岸學者中以林安梧先生最早加以總括的敘述，他認為船山「深入所欲理解詮釋的對象之中，而建立了兩個詮釋的端點，通過一種不休止的歷程將之關連起來，任何一個端點都隱含了趨向另一個端點的發展能力，此兩端點是各自獨立的，它們形成一種對比的張力（兩端），而深入此兩端點的任一端，吾人發現彼此都具有互含的動力，由此互含的動力，而到達一種辯證的綜合（一致），把『對比的張力』和『辯證的綜合』掛搭在一起的說，我們便說這是一種『兩端而一致』的對比辯證思維模式。」參見林安梧：《中國近現代思想觀念史論》，台灣，學生書局，1995年，頁92。

² 《老子衍》，《船山全書·第十三冊》，長沙，嶽麓書社，1996年。頁4。意即天下的變化雖極其雜多，我們實已預設一常道作為對比，將天下萬變推而為常、變兩端，相互依待而成。

³ 《思問錄·內篇》，《船山全書·第十二冊》，頁411。

⁴ 《尚書引義》，《船山全書·第二冊》，頁358。

而兩端居於萬物與道之間，一是萬變的歸納，一是道的分解。第二則說明兩端其實相涵而動而為一，一並非更高的概念，而是即兩端而為一。第三則表示「一與兩端的本末關係（源與委），以示吾人不能拘牽於語言的分析，而當在使用語言時，反溯其本以知道。」⁵又兩端而一致之義在《易內、外傳》及《張子正蒙注》皆多有發揮，並貫穿在極其繁夥之著作中，隨處運用、互相呼應。衡量船山其他著作如《尚書引義》、《老子衍》、《莊子通》、《莊子解》、《詩廣傳》、《周易內傳》、《周易外傳》等諸書，雖各採不同詮釋手法（引義、衍、通、解、廣傳、內傳、外傳……），但都各具特色。此因為每一部經典已有的研究成績並非齊頭並進，而是各有參差。相應地，船山即是根據此個別差異，而予以適當的詮解。吾人若異中求同，皆可從船山諸著作中抉發出「兩端一致論」的思維模式。誠如曾昭旭先生所說：「他的著作精神，是既不背原典又不為原典所限，而顯出一種自我的創作與原典的義蘊間相發明、相融通的特色。」⁶船山思想中此一特色在民國以來的船山學研究歷程中，早期被以「辯證法思想」及唯物主義來概括，⁷其實此一西方哲學概念並不相應於船山思想，尤其大陸學者至今仍將船山哲學劃歸唯物論，尤屬突兀。

兩端一致論既是貫穿船山全部著作的基本精神，吾人今日即可在船山的禮學專著《禮記章句》中以「道器合一論」加以印證。蓋若恪就《禮記》一書而言，船山特重 禮運、禮器 二篇文章相為表裡，互成體用的關係。船山評論 禮器 時，篇首有一前序曰：

⁵ 三則引文及說明參考曾昭旭：《在說與不說之間 - 中國義理學的思維與實踐》，台北，漢光，民 81，頁 58。

⁶ 曾昭旭：王船山兩端一致論衍義，《鵝湖月刊》第 241 期，頁 9。

⁷ 參見蕭萐父：《王船山辯證法思想引論》，湖北人民出版社，1984 年。及嵇文甫《王船山學術論叢》，台北，谷風，1987 年翻印版，頁 47-57。有一專章為 王船山的唯物主義思想及其唯心主義的雜質。此一論點早被大陸學者當做共識在運用。

形而上者道也，禮之本也；形而下者器也，道之撰也。禮所為即事物而著其典，則以各適其用也。⁸

道須藉形器開顯於形下世間，器又須藉道作為形上根據，道與器彼此相須相成，一體呈顯。析言之，凡禮之所言，必須不離文化中各層面，如政治、經濟、倫理、宗教、教育...等，而有所表現。而且禮文、禮制、禮節、禮儀、禮貌等，則無一不是在尋常日用之間，人須據以行事之儀則規範，然而這些禮節儀文卻都不能只是限於日常行事之中，又須有其內在的德性良知為本，才不致於凝滯僵化。此係根據《易傳》「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」作為指導原則，⁹禮作為有形之器，乃是道在形下世間的具體表象，實際的展現，恪就尋常日用存在事物而呈顯道的法則、典要。此仍是「體用」範疇下的一種表相。例如船山於 禮器·十八章「君子慎其所以與人者」注曰：

與，示也。制禮作樂，皆以示天下後世者也。禮器之有聲容，器也，而為道之所顯。故盡其道必備其器，器不備則道隱，而德亦因之不立矣。¹⁰

強調禮器的示範、示現作用，若不藉由禮器承載、傳達，道將如何呈顯，當政者思欲神道設教，乃不得不正視禮器的表顯功能，否則其德意將無以引導凡民共同參與於政教文化的創造。要之，禮器所言，是恪就大道流行於現實世間、日用尋常之際，條文儀節制度器

⁸ 《禮記章句》，收于《船山全書·第四冊》，長沙，嶽麓書社，1991年。頁579。

⁹ 《周易·繫辭上傳·第十二章》，黃壽祺、張善文：《周易譯注》，上海，古籍出版社，1994，頁563。

¹⁰ 同註8，頁611。

物的具體表現，屬於形而下之器。另一方面，禮運所言則是歷史文化生命在實踐過程中，流貫其間永恆不變的「禮意」，¹¹並不會受到外在禮文因革損益之影響，此因禮意之內涵即是天理良知、仁義忠信，蘊藏在禮文背後之精神價值。故船山又評禮器曰：

此篇詳論禮制之品節盡人情而合天理者，一因於道之固然，而非故為之損益，與禮運一篇相為表裏，蓋一家之言也。¹²

論及禮器的思想特質是上承禮運所言，禮制之品節是「盡人情而合天理」者，都有形上之道作為根源，一本大公，而非可隨意損益調整。故應仍是同一作者或家派所作，二文義理實相融貫一致。船山又曰：

運之者體也，而用行焉；成乎器者用也，而要以用其體。張子曰：「禮器者藏諸身，用無不利，修性而非小成者與。」其說是已。¹³

禮運及禮器二文互為體用，相為表裏。因為禮之所以運行於歷史文化中的動力是「禮意」，禮意實指人類之良知美意，由此以創制禮器，呈現為具體的品節制度、事物典則。合言之，禮運為體，

¹¹ 王船山《禮記章句·禮運》篇首曰：「運者，載而行之之意。此篇言禮之所以運天下而使之各得其宜，而其所自運行者，為二氣五行三才之德所發揮以見諸事業，故洋溢周流於人情事理之間而莫不順也。蓋唯禮有所自運，故可以運天下而無不行焉。本之大，故用之廣，其理一也。」同前引註，頁 535。意即禮文之創制者，已不限於聖王，而是具有德養、已能體會禮意的君子，皆可持載天德良知，以安頓長養天下——民物。

¹² 同前引註，頁 579。

¹³ 同前引註。

禮器為用，體用互行，蓋用者用其體，體者用之體，二者一內一外，密不可分。而張載所言係依據《易傳》「顯諸仁，藏諸用」，¹⁴來表達仁、禮互涵之義。禮之運用須根據仁心，且落實在人自身之日常儀行中表現，藉助對器物的認識及運用，都有修身養性的功能蘊藏於其間。

如上所述，道器合一論，或說是兩端一致論，可說是貫穿船山全部著作的基本精神，茲再引述林安梧先生見解，與筆者上文所析論者相參證，他認為船山的「道器合一論」隱含一套極為特殊的方法論，一方面就發生學的思考角度而言，形器是首出的，另一方面從存有學的思考角度而言，形上之道是先在的，發生學及存有學的兩個向度，通過一種「兩端一致」的方法凝合為一，這種「兩端而一致」的對比辯證思維模式通貫了整個船山學。故船山一方面強調通過歷史來彰顯人性，詮釋人性，另一方面則強調通過人性來理解歷史、詮釋歷史，他建立了一套歷史的人性學，同時也建立一套人性史的哲學。故船山對於「天命之性」，擺脫性成命定之說，也邁出心性先驗說的藩籬，將「天命之性」視為一長遠無休止的歷程，人能在歷史中經由文化的陶養，鑄成自具風格的人性，積極參與歷史的締造，精確地注意到「形式性原則」必得經由「材質性原則」的展開與鍛鍊。¹⁵

基於以上所論之船山著作特色，因此在研究視角上，本文將採取王船山《禮記章句》之觀點，即以兩端一致論作為參考架構，¹⁶以體

¹⁴ 《周易·繫辭上傳·第五章》，同註9，頁538。

¹⁵ 參見林安梧：《中國近現代思想觀念史論》，台北，學生，1995，頁15-17。文字頗長，節引其義如上。

¹⁶ 簡言之，兩端一致論是船山詮釋經典時，所採取的一種對比辯證的思維模式，若以《禮記》而言，主要是運用仁、禮二端，以仁逆顯道德理想，突出孔子傳統；以禮順承歷史文化的業績，表彰周公貢獻。此仁、禮二端又互相涵攝彼此，復古與演進兩端之間呈顯一種張力，看似對立，其實又互補相成，烘托出一致的圓融理境。至於「兩端一致論」則被曾昭旭、林安梧視為船山思想特色，其詳參見曾昭旭《王船山兩端一致論衍義》，《鵝湖月刊》，第241期，頁9-12；及林安梧：《中國近現代思想觀念史論》

用兼修、本末相貫、道器合一等原則作為分析之標準。如此則可看出《禮記》一書的教育觀具有幾項特色：

1. 首先是仁禮互為體用，¹⁷仁為「本體」、禮為「定體」。
2. 以 大學、中庸 二文為體，《禮記》全書四十九篇為用。¹⁸亦即 大學、中庸 二文這一端指的是仁之本體，《禮記》全書指的是禮之定體。
3. 依 禮器 所言：「忠信禮之本，義理禮之文。」可見「仁」為內質與「禮」為外文之一貫。證諸 文王世子 所言，以「孝弟」及「詩書禮樂」二者作為教育內容，正好一內一外，互相配合。
4. 若再從原理及運用上作區分，則可以 大學 所言之內聖外王為體， 王制 所言之政策施行為用。

總之，教育所涉及之修養工夫均從自我出發， 大學、中庸 提供內聖心性之學的基礎，《禮記》之全部篇章則為具體運用，如 曲禮 揭示下學之方在於「毋不敬」及「存理遏欲」，而 表記、坊記 二文則分論未來之從政者所學為修己、治人之道。

三、政教關係 - - 大學 是體， 王制 是用

就政教關係而言， 大學 所言是「內聖外王」之理想，而 王

論及王夫之思想部分。台灣學生書局，1995年，頁15-21。

¹⁷ 此義據王船山《禮記章句·序》所言：「緣仁制禮，則仁體也，禮用也；仁以行禮，則禮體也，仁用也。體用之錯行，而仁義之互藏，其宅固矣！」引自《船山全書·第四冊·禮記章句》，長沙，嶽麓書社，1991年。頁9。

¹⁸ 《禮記章句·卷三十一·中庸》曰：「凡此二篇，今既專行，為學者之通習，而必歸之《記》中者，蓋欲使五經之各為全書，以知聖道之大，抑以知凡戴氏所集四十九篇，皆 大學、中庸 大用之所流行，而不可以精粗異視也。」同前引註，頁1246。

制 所言則是如何實踐此理想的政治措施，二者之間可作一對照。其次，教育作為政治之一環，其實是治國的根本大計，在 王制 中即揭示在國家制定政策之初，即應採取「教本政末」的原則。此在 大學 的教育目標上，格致誠正修齊治平，純粹在揭示一框架規模，而在 王制 則是政教理想落實後之具體施為。根據王船山之觀點，他將 王制 全篇分章析句，釐為三十五章，而以第二十章為政、教關係的分水嶺，並評論此章曰：

此章言人性習相成，材質不齊而教不易施之理，以起下十章王者敷文教、一風俗之意。蓋王者之治天下，不外政教二端，語其本末，則教本也，政末也。語其先後，則政立而後教可施焉。故自第十九章以上言政之事，而此章以下至第三十章言教之事，王政本末先後之敷施亦可見矣。¹⁹

由文中可以了解政治的具體措施包括「政令」和「教育」二大項。從理想上說，教育是根本，政治較末後，此蓋 中庸 所強調「修道之謂教」、「自明誠，謂之教」之意，藉由教育使人率性明理。然而從實行過程上說，卻是政制須先確立施行，於天下大亂初定之時，先消極地作預防禁制的工作，其後再積極地觸發人性自覺，使其知恥力行。其次，船山於文中首句提及「性習相成」之義，²⁰因為教育要立基於人性的基礎上，面對廣土眾民，將理想目標貫徹實踐在政治社會人生

¹⁹ 《禮記章句·王制》，同註8，頁334。

²⁰ 船山《尚書引義》有類似說法：「習與性成者，習成而性與成也。二氣之運，五行之實，始以為胎孕，後以為長養，取精用物，一受於天產地產之精英，無以異也。形日以養，氣日以滋，理日以成。」「是以君子自強不息，日乾夕替，而擇之守之，以養性也。於是有生之後，日生之性益善而無有惡焉。」強調人初生以後，其性之成善成惡，實由人之自主。《船山全書·第二冊》，長沙，嶽麓，1988。頁295-302。

之中，而船山論性並不單指形上之性，而是關連著形色情才整體表現於形器日用而言。分言之，形上之性是與天俱來之先天良知，已經陸象山、王陽明優予肯定，此亦船山立本之義。然而船山又強調本必貫於末，故在實際作用上，不能單提形上之性，尚有後天之性，亦即習，須隨著生命的長養漸修漸磨，而有內容之累積成長，日益篤實光輝。若就人性論而言，其理論根源來自於《書經》之「習與性成」，²¹與孔子所說「性相近，習相遠」之意。²²其實包括消極及積極二面，就消極面說，主觀的修養和學習在於防止不良習性的形成，及改正已經形成的不良習性。但就修養、學習的積極面而言，應該是「繼善成性」，不斷自覺人性中仁義禮智等陰陽健順之德，存養推充之，使人性中仁義禮智的善端確定不移地不斷表現。²³而在西漢初年成書的《禮記》中，應早已融合荀子「化性起偽」、「天生人成」之義。其在政治措施上的實例可印證於《禮記·王制》所說：

凡居民材，必因天地寒煖燥濕。廣土大川異制，民生其間者異俗，剛柔、輕重、遲速異齊，五味異和，器械異制，衣服異宜。

²¹ 《尚書正義·太甲上第五》：「王未克變，伊尹曰，茲乃不義，習與性成。」台北，大化，頁 347。阮元校勘（清嘉慶二十年重刊宋本）《十三經注疏·一》

²² 《論語·陽貨》，引自楊伯峻：《論語譯注》，台北，華正書局，頁 188。按「性相近」依朱子注：「兼氣質而言之也」，指氣質之性相近。若據陽貨說「唯上智與下愚不移」，表示中人是可移的，則近於後代的三品說。孔子的人性觀究屬如何，姑且存疑。（參見《陳百年先生文集·第一輯孔孟荀學說》，台北，商務，民 76，頁 391）。蔡仁厚先生則認為孔子雖沒有對「性」做詳確的論定，但我們仍可以從孔子對「仁」的直下肯定，而認為孔子對性這個觀念的體悟，是指向仁義內在的「內在道德性」，是指向「義理之性」而言。（參見《孔孟荀哲學》，台北，學生，民 77，頁 105-106）關於以上諸說，王船山應是傾向朱子對性的看法。但尤重視後天自主持權之道德實踐。

²³ 《張子正蒙注·卷三·誠明》曰：「繼善者，因性之不容揜者察識而擴充之。」又曰：「成，猶定也，謂一以性為體而達其用也。善端見而繼起不息，則始終一於善而性定矣。」分載於《船山全書·第十二冊》頁 131、130 又以上說明亦參考王邦雄等著《中國哲學史》，台北，空中大學，民 90 年，頁 674-675。

修其教，不異其俗，齊其政，不易其宜。²⁴

提到人民生活既受到天候、地理環境等因素長養，其情性材質、風俗習慣，乃至飲食、衣服、日用器物等，也必然會各有不同風貌的表現。這時國政之規劃執行者，教養民眾須以人性本善的前提作根據，使民性向上提升。然後再依形下材質層面因勢利導，使人民「遵道而從教」，此即《中庸》所揭舉的天命之性及率性修道的教育本質。其次，民情風俗乃性習所養成，雖有必要修其文教，齊其政令，但仍應尊重民眾的差異性，因材施教，不可妄以外力強加改變，而應著重在道德觀念的啟導，促進倫常綱紀的實現，以及典禮制度之順利推行。總之，教育的作用在於人文化成，改善政治社會的缺失，發揚倫理道德，提昇人性價值。

復次，教育的施行運作包括人民教養及貴族教育二層面。其中貴族教育側重在培養各級政治領導人應具備倫理道德修養，俾能以身作則，上行下效。此即《大學》所言者。反之，給予人民的教養方面，則是令其安居樂業，淳樸好禮，忠愛家國社會。因此，王者安置居民一事，乃成為興學的前提，此因為從人性史上考量，性習的相養相成，最初決定於對所居環境謹慎選擇，故制定宅地乃重要關鍵。如《禮記·王制》云：

凡居民，量地以制邑，度地以居民，地邑、民居必參相得也。
無曠土，無游民，食節視時，民咸安其居，樂事勸功，尊居親上，然後興學。²⁵

²⁴ 《禮記·王制》，同註 6，頁 332。

²⁵ 同上引。頁 334-335。

末句所言教育興學，無疑是施政諸事中最根本的一環，誠如《禮記·學記》所言「君子如欲化民成俗，其必由學乎！...古者建國君民，教學為先。」然而在執行上的先決條件，仍是衣食物質生活，及家庭倫理上生活的安定，才是「富而後教」之意。孟子也說得民之道在於得民心，而「得其心有道：所欲，與之聚之；所惡，勿施，爾也。」²⁶故在上文中強調要使人民安居樂業，而後可言興學。此依王船山的解釋是：

量者，酌田賦之多寡、道路之遠近以立都邑。度者，相山川原隰之便與阡陌遠近之則以立村落。地足以供邑，邑足以治地，民居足以服田，聚散多寡，三者相稱，則各得矣。蓋習俗之淳澆至於不可推移，皆始於所居之異，故王者必於是而謹之。

地與居相得，則無曠土矣，邑與地相得，則無游民矣，而又制其食用之節，不奪其農之時，使得厚其生，則民安土無求，守先疇而生其忠愛，然後農慤土秀，風俗美而學校可興也。²⁷

如此，一方面必須衡量生產力及交通之便利與否來建立都邑，另一方面又須考察農田水利的地理條件是否能滿足農民的需求。基層的農民能夠落地生根，安土重遷，才能形成淳樸篤厚的風俗民情。此亦符合孟子的養民思想，²⁸所以說土地廣狹肥瘠、城邑大小遠近、民眾數量多寡三者應互相配合得當，也符合孟子所言土地、人民、政事為

²⁶ 《孟子·離婁上》。引自楊伯峻：《孟子譯注》，台北，河洛，民 69。頁 171。

²⁷ 《禮記章句·王制·第二十一章》，同註 8，頁 334-335。

²⁸ 《孟子·滕文公上》曰：「夫仁政必自經界始。經界不正，井地不均，穀祿不平；是故貪官汙吏，必漫其經界。」同註 20，頁 118。《孟子·梁惠王上》：「民無恆產，則無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為也。是故明君制民之產。」(頁 17)。

諸侯三寶之意，²⁹才能對習俗的淳樸有所助益，而不致流於澆薄，具有決定性的影響，而此即今日所謂市鎮規劃之意。從中可以很明顯地看出人性的長養，關連著地理環境因素，不可抽離所生活的時空。一方面可以看出船山說人性是關連著存在的歷史人性學，注意到人性有其成長、累積的歷程，而不受限於初生的一成之例，根據孔子所言「性相近，習相遠」，性、習二者有其互動相成之意。另一方面，除了發揮孔子「富而後教」之意，³⁰也兼融了早期法家思想，如管仲曰：「倉廩實則知禮節，衣食足則知榮辱。」蓋衣食無虞之後，³¹風俗人情自然優美，民知忠愛鄉土，亦能接受教育文化的薰陶。其次土地、城邑、人民三者之間兩兩相得，則無曠土、亦無游民，人人安土重遷，安居樂業，有純樸農民及秀異知識分子，風行俗美而教化可興。不但融合孟子養民、保民而王的思想，也影響晁錯論貴粟疏所預取的重要觀點。³²

四、教育理想 - - 中庸 是體，孔子間居 是用

中庸 指點出人性的根源和教育的最高理想，孔子間居 可以具體從政治上接到實踐的內涵。中庸 所言內容是修行「率性之道」及「誠明相資」的教育本質。尤其 中庸 開篇三句所言：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」無疑正是教育哲學的總綱領。

²⁹ 《孟子·盡心下》：「諸侯之寶三：土地，人民，政事。」也相當於此處所言之土地、城邑、民眾三者。同上引註，頁 335。

³⁰ 《論語·子路》。楊伯峻：《論語譯注》，台北，華正，民 79，頁 144。

³¹ 語出《管子·牧民》第一部分「國頌」，是關於治國治民的一個總論，以下分四維、四順、十一經和六經五法，四個方面展開。周瀚光·朱幼文·戴洪才：《管子直解》，上海，復旦大學出版社，2000。頁 2。

³² 蘇石山編著：《古文觀止》高雄，麗文，1995，頁 455。

教育目的即在於引領人們將與生俱來的善性，充分實現於生活的各層面中，推擴至家國天下。因此，從教育實踐的角度上看，第三句的修道之教應該是最關鍵的一環，因為前二句還在知解的概念上談人之天賦善性，及理想人格的判準即在於能否呈現此天賦善性。前二句談理想層次，第三句則揭出教育實踐的價值。這可說是理想與實踐對比之兩端一致。質言之，教育學習必須是個人終其一生持續不懈地實踐之事，繼善成性，習與性成，藉以成就完美人格。至於工夫修養則是慎獨、致中和、盡性，以參贊天地化育為最高之理想目標。由此可知外王之事業須以內聖學之心性修養慎獨及致中和為根基。關涉到教育的部分則是博學、審問、慎思、明辨、篤行，及以智、仁、勇三近之德，五達道。以誠之為動力，擇善固執，自明而誠，以明體達用，此之謂誠明相資。因此教育的實質在於率性修道，肯定獨體、中體作為道德實踐的根基，發用為天地萬物各得其所之和的境界，與此對照，其實孔子閒居中所談的「五至三無」之教育理境也非常值得注意，文中記載孔子曰：

夫民之父母乎！必達於禮樂之原，以致五至，而行三無，以橫於天下，四方有敗，必先知之，此之謂民之父母矣。

志之所至，詩亦至焉；詩之所至，禮亦至焉；禮之所至，樂亦至焉；樂之所至，哀亦至焉。哀樂相生。是故正明目而視之，不可得而見也；傾耳而聽之，不可得而聞也。志氣塞乎天地，此之謂五至。

無聲之樂、無體之禮、無服之喪，此之謂三無。夙夜其命宥密，無聲之樂也。威儀逮逮，不可選也，無體之禮也。凡民有喪，

匍匐救之，無服之喪也。³³

優秀的從政者必須達致禮樂之原，實即志於道之仁心，五至為至於志、詩、禮、樂、哀的境界，所指為 中庸 的未發之中，大學之明德，天道流行所賦予人的良知善性真誠。此據王船山之說：

人君以四海萬民為一體，經綸密運，邇不泄，遠不忘，志之至也。乃於其所志之中，道全德備，通乎情理而咸盡，故自其得好惡之正者則至乎詩矣，自其盡節文之宜者則至乎禮矣，自其調萬物之和者則至乎樂矣，自其極惻怛之隱者則至乎哀矣。凡此四者之德，並行互致，交攝於所志之中，無不盡善。凡先王敦詩陳禮作樂節哀之大用傳為至教者，其事雖頤，而大本所由和同敦化者皆自此而出，程子所謂「有 關雎、麟趾 之精意，而後《周官》之法度可行」，此之謂也。³⁴

由文中知至乎詩禮樂哀之判準分別為「得好惡之正」、「盡節文之宜」、「調萬物之和」、「極惻怛之隱」，此四義逆反其順序，竟與孟子所言四端之心若合符節。

至於「三無」所指涉的則是「發而皆中節」之和及「在新民」。無聲之樂意謂無為寬大之政，即可取代音樂之安和百姓的功用；無體之禮意謂無時而不戒慎恐懼，敬謹修省，即相當于重大祭禮時嫻熟端莊之威儀。無服之喪則是於天地萬物致其同體大悲，視民如親，常保傷痛憐惜的心理。綜上所述，五至三無可謂係融合孔子所言不安之

³³ 《禮記·孔子閒居》，同註8，頁1203-1205。

³⁴ 《禮記章句·孔子閒居》，同註8，頁1204。

心、孟子四端之心及上下與天地同流之境界、中庸 及《易傳》，乃至道家之無為無執，而有之天人合德的至善理境。

五、教育內容 - - 文王世子、內則 以孝悌為本，禮樂為文

船山認為三代之以家天下取代禪讓政治，乃時勢所趨。其一是禪讓不可繼為常法，蓋恐將有姦惡之徒矯飾德行以獵取大位。其二是太子之賢愚不肖難以預料，故須特別重視世子（也包含貴族階層卿大夫士的嫡長子）的教育，³⁵包括道德人格及人文素養二方面，此二者並重之教育內容也同樣適用於今日。從這觀點可看出《禮記 文王世子》在君主專制時代尤應有之地位與價值。在其中重要旨趣為：「以孝弟為立教之本，以禮樂為成德之實。」此因前者指涉仁心道德良知之生發，其表現以孝親敬長最為真純誠篤，而後者乃重視貴族教育能促成禮樂治世（道德事業）之發皇。船山析解第一章內容為世子視膳之禮，文分二節，前節舉例述文王朝見其父王季時表現之孝行，次節述武王能沿承此禮以行，日操存於心而不敢忽略。船山曰：

蓋孝者萬行之原，而仁敬慈信之率由此以生也。觀其憂喜之形於色也，根心以發，初無所容心焉，盛德之至，生知而安行之，誠非可學而至者。然人能取法以自力於行，雖誠或未至，而敦行既久，不生厭倦，則仁孝之心將油然以生而漸幾於自然，所謂「文王我師焉」而「人皆可以為堯舜」者，夫豈遠乎哉！

此章記世子之德以孝為本，文王躬行以為家法而武王承之，故

³⁵ 參見《禮記章句·文王世子》之前序。同註 8，頁 503。

周家仁孝之施於後世，率以是為立教之本，而弟友之德、禮樂之實原此而生，蓋一篇之綱宗也。³⁶

船山原本孔、孟言必稱堯、舜之義，視人倫孝道為道德實踐之基本言行。所謂仁、敬、慈、信之德目禮行皆有此以發。船山又藉中庸之言生知安行，學知利行，困知勉行之意予以合釋其義，因文王能生知安行，故盛讚此章為全篇文字綱領，視道德教育為良知自我呈現的歷程，從自身出發，上行下效，正己而後正人，而禮樂則是政治執行中最佳教化工具。此誠如程子所說：「知盡性至命，必本於孝弟，窮神知化，由通於禮樂。」歸結出周代以孝道立國之意，³⁷可知道德良知與道德事業，此「德、禮」二端即以孝心為根源，蓋孔子「人而不仁，如禮何？」之意旨，³⁸依此，孝弟實乃禮樂根源，世子之教育須從孝弟奠立道德根基，乃值得被後代所效倣。文王世子第四章說明詩書禮樂為教化的內容，其方法又須依季節實施，其言曰：

凡學（此處為「教」之義）世子及學士，必時。春夏學干戈，秋冬學羽籥，皆於東序。……胥鼓南，春誦夏弦，大師詔之。瞽宗秋學禮，執禮者詔之；冬讀書，典書者詔之。禮在瞽宗，書在上庠。³⁹

家天下之太子既無法預期其必為賢人，為免紛爭又須豫建太子，

³⁶ 《禮記章句·文王世子》，同註 8，頁 504-505。

³⁷ 程頤：《明道先生行狀》之語，收於《二程集》，台北，漢京文化出版事業公司，民 72，頁 630-638。

³⁸ 《論語·八佾》，同註 22，頁 26。

³⁹ 《禮記章句·文王世子》，同註 8，頁 507-508。

由是後天的教育相形之下更顯重要，其方法是平素即須教導以中和孝友之道，以培育其德性，且依四時所宜，令太子受教於國學，與眾士為伍，並輔之以師保，藉由禮樂儀節的演習成就其德行，相應於陰陽寒暑的節侯狀況及人處在此節侯下的學習成效，乃設計出四季各有不同教學內容，⁴⁰依序各以樂、詩、禮、書為主，再配合其他三者為輔，且各有專人職司，其中特色為樂舞亦為教學之重要內容，不僅限於經典之教育而已。由於世子須與眾多士人共同受業於大學，因此教育世子即同樣是在說明教士之法，從中可看出貴族教育的特色。船山注曰：

學，教也。士，謂公、卿、大夫、元士之適子與鄉遂之俊選升於大學者也。……干戚，武舞；羽籥，文舞。春夏陽而教武，秋冬陰而教文，所以節宣之也。

此節記教誦習之事，與教舞分四時互教之，蓋誦習日課而舞間舉，不相妨也。⁴¹

教學內容中樂舞還要配合時節，因武舞發揚，須於春夏陽動之時教之，文舞則利用秋冬陰靜之時教之。又依四季不同分別著重教以詩、樂、禮、書，且各有專職司之。交錯研習經典與技藝不僅不相妨，

⁴⁰ 四季教以不同的教學內容，其實是較為誇張的說法，並非完全正確。此可參看《禮記·王制》所言：「樂正崇四術，立四教，順先王詩書禮樂以造士，春秋教以禮樂，冬夏教以詩書。」根據孔穎達的解釋說：「術是道路之名，詩書禮樂，是先王之道路；秋教禮，春教樂，冬教書，夏教詩，今交互言之，明四術不可暫時而闕，但視其陰陽以為偏主耳。」（《禮記正義》，阮元校勘《十三經注疏·五》，台北，大化，頁 2904。）若其說正確，則可見其實詩書禮樂都是四季之教學內容，只是按時序而有輕重分量之不同，並非四季之教學內容截然不同。王船山則認為是：「禮樂須執其事而習演之，極寒盛暑，易生厭倦，故須春秋中和之侯；誦詩讀書則不避寒暑。」（同註 8，頁 338）綜合二氏之說，可知四教的學習效果與四季的陰陽節侯密切相關。

⁴¹ 《禮記章句·文王世子》，同註 8，頁 507-509。

更且相輔相成。此猶如 學記 所說「時教必有正業，退習必有居學」，著重道，藝相輔。文王世子 又云：

凡祭與養老乞言，合語之禮，皆小樂正詔之於東序。大樂正學舞干戚。語、說命、乞言，皆大樂正授數。大司成論說在東序。⁴²

內容在說明教者如何協同合作，並配合季節、地點予以實施。詳言之則其間又須配合「祭祀」及「養老」二種典禮，請受教言，並在旅酬時更相稱述古語作為警戒。分言之，「祭祀」有如 學記 所言：「大學始教，皮弁祭菜，示敬道也。」之意，而「養老」之禮乃是大學教育過程中重要一環，以燕禮、享禮、食禮三種方式執行，養三老五更、致仕之老於國學（詳見 王制 及 內則 原文），其理由王船山認為是：「因立教之本從孝弟始」。不僅天子如此，諸侯以下乃至庶民全體皆然。船山評 王制 第二十九章「養老」之禮曰：

諸侯養老之禮上均於天子，則因孝為德本，無貴賤一也。

唯王者躬行於上，修明其禮以教國人，抑必家給人足，俾足以盡其仰事之實，孟子所謂制其田里，教之樹畜，導其妻子，使養其老，正此之謂，不然，徒修庠序養老之文，而凍餒積於下，亦何以為王政哉！⁴³

養老之禮乃是明德孝悌擴充於天下之至善保證。亦如孟子所敘論

⁴² 《禮記章句·文王世子》，同註 8，頁 509-510。

⁴³ 《禮記章句·王制》，同註 8，頁 354-355。

者，是仁政王道的充盡實現，同時也因可補救貴族階層憑等級地位之尊崇，於現實生活中不盡能充分實現其孝弟之道、誠孝之心的缺憾，而養老之禮正是一項很好的補救措施。故船山評《內則》第十一章所言養老之禮曰：

王者，繼先君而立，既無父之可事，而天子、諸侯、臣、諸父、昆弟、從兄之敬，又屈而不得伸，乃孝弟之德根於性者不可揜也，於是以敬老近父、敬長近兄之義，制為養老之禮以達其誠焉。四代帝王率行不易，斯后王躬行於上以道民於孝，所為降德之本也。

三王以道為重，五帝以德為重，自盡其孝養之德，而不期必之以聞道，五帝至矣。⁴⁴

天子及貴族既須躬行孝悌以啟導凡民，得上行下效之教育成果，而在現實生活中卻有天子無父可事，及貴族嫡長子繼位後悌道不彰的情形，藉由執行養老典禮，亦可體會孝父敬兄之道。「達其誠」如《中庸》的「誠之」之意，而此義亦同《大學》所言「古之欲明明德於天下」，仍先須奉行修齊治平之道。文中仍申言王者治天下須修身以為降德之本，風行草偃，上行下效，使上下同於禮意，而大同之世乃有可期之日。

何以船山又言三王以道為重，五帝以德為重？道與德之涵義及關係又如何？首先，孔子曾言：「志於道，據於德。」及「為政以德」。船山分別解之曰：

⁴⁴ 《禮記章句·內則》，同註8，頁700-702。

「志」者心之所之之謂；「道」則人倫日用之間所當行者也。．．
 「據」者執守之謂；「德」則行道而有得於心者也。⁴⁵
 德之為言得也，行道而有得於心。……為政以德，則無為而天下歸之，其象如此。⁴⁶

簡言之，道是德的依據，德是道的實踐；道是人倫所當行之原則、道理，德則是內心已能體認道理，而且貫徹實踐於倫常生活之中。若就政治層面而言，為政以「德」應高於為政以「道」，此因前者能以自行孝悌之德，而得風行草偃，上行下效，故是無為而治者。析言之，蓋孔子論「道」，重在人道而罕言天道，道不是在本體意義上使用，而是在政治倫理意義上使用的。⁴⁷係以仁、禮為基本內容，落實而言則是孝悌、親親，並重視禮制的施行。故孔子論「德」，則是人道思想在道德實踐方面的概括，如孝悌、忠恕、信義、中庸等內在道德性。其次，依船山對《禮運》首段的註解，⁴⁸三王（夏禹、商湯、周文武）為小康之治，其時大道既隱，必須敷陳道之精華制為典禮，用禮義作為紀綱，使人釋邪增美而參與道之運行；故說「三王以道為重」。至於五帝（黃帝、顓頊、帝嚳、唐堯、虞舜）為大同之世，無為而治，上下皆能以孝悌之德自行於生活之中，如孔子亟稱堯舜之無為而治，孟子則一再稱述舜之孝德；故說「五帝以德為重」。已不須煩言申說，使人民聞道，蓋其時上下都能使仁心、禮意自然呈露於生活之中。由

⁴⁵ 《四書訓義》收於《船山全書·第七冊》，頁482。

⁴⁶ 同上引註，頁277。

⁴⁷ 參見張立文主編：《道》，北京，中國人民大學，1989。頁27-29。

⁴⁸ 《禮記章句·禮運》曰：「大道之行，民淳則政可簡，為之上者恭己無為，而忠信親睦之道自孚於下土。三代以降，時移俗異，民流於薄而忠信不足以喻，故王者敷至道之精華制為典禮，使人得釋回增美而與於道，蓋其術之不同，由世之升降，而非帝王之有隆污也。」同註8，頁536。說詳陳章錫：《從禮運篇探索孔子思想》，《鵝湖月刊》，第304期，2000年，10月。頁32-39。

上可見，孝悌的德養在貴族教育的內容中佔有重要的地位。

六、學習歷程 中庸 言上達，大學 言下學，而 曲禮 是下學的實質內容

中庸 言上達天命，大學 言下學人事，而 曲禮 是下學的實質內容。中庸 指出人性根源於天命，教育的作用在於使人發揚天命之性，而 曲禮 說明如何在生活實踐上體現出天命之性。儒家特別重視下學人事上達天命的學習歷程，曲禮 所言「毋不敬」的基本學習態度，為船山所抉發。船山對於 曲禮 第一章「毋不敬，儼若思，安定辭，安民哉！」尤加推崇，說它是「一篇之統宗，全經之體要備矣！」並詳加論說其義，船山對此四句分別析述曰：

毋不敬，大小眾寡之不敢慢，動而慎也。

儼若思，未有思而端儼凝志若有所思，靜而安也。

安，審處其當也。循事察理，必得其安而後定之以為辭說，言而信諸心也。

此三者未及於安民之事，而以此自治而臨人，則天下之理得而情亦可通矣。於以安民，奚難哉！⁴⁹

船山認為前二句分別表示「動而慎」和「靜而安」的修養，乃靜存動養之意，前者敬慎以臨事，發而中節，後者端肅以持志，中心有主，亦是中庸所說「中和」之境界：「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。」在生活態度上的「毋不敬」即是「和」，而「儼

⁴⁹ 《禮記章句·曲禮》，同註8，頁12。

若思」即是「中」。至於第三句「安定辭」則強調在心物內外交接之際以誠信臨之，此循事察理的過程中，能審處其當及得其所安之後，再定以為辭說，則是「自明誠」及「誠之」之意，而總括此前三句，可以說是為政者須有之內在修為，有此根基，正己而後正人，自是水到渠成。故船山於第四句點出「安民哉」的關鍵，在於君子「自治臨人」的「反躬自盡」之態度，明顯地承自孔子「恭己」及「子帥以正，孰敢不正」的思想，⁵⁰君子自身的「克己復禮」，以身作則，正是實踐禮學的基本出發點。

因此，曲禮首章四句的義理可以在儒學經典上找到根據，如大學的正心誠意，及中庸的「誠之者，人之道」。有此道德的主體內聖修養做為依據，則修齊治平的道德事業乃有成就的可能，內聖外王的規模已具，故雖未言及安民，卻也是安民的唯一路徑，故其關鍵是君子能夠實踐禮儀節文，從事反躬自盡的道德修為，而實即「下學人事，上達天理」之意。船山即總結此章要義說：

按此章原本正心修身之道以為禮之本，而聖學之功舉不外於此，蓋一篇之統宗，全經之體要備矣！⁵¹

如是吾人乃不可輕忽曲禮內涵的價值，尤不可認為其內容瑣碎無用。即因其義理所根據的是：大學、中庸二文作為《禮記》之體，而全書四十九篇則是其大用流行，此即明證。

⁵⁰ 分見《論語·衛靈公》、《論語·顏淵》。同註 22，頁 169，136。

⁵¹ 《禮記章句·曲禮》，同註 8，頁 12。

七、身教為主的人格教育 表記 言修己之道、坊記 言治人之道，二者互為表裏

曲禮 所探討的是「毋不敬」及「存理遏欲」的基本原則，而有關為政者「正己而後正人」的道德修養及具體作為，船山主要是藉 表記、坊記 加以發揮。二篇分論修己、治人之道，互為表裏，相輔相成。表記 的內涵重在立本，而 坊記 是其輔助，作為末用；本末相資互成，若能兼善，則政道可立。「表」是植木為標，有標準、節度之義，且「表」應優先於「坊」，類比於堤坊的功能，「坊」可用來防範人的情動欲肆，有其預防及警示的效果。但若一味地加高堤防，而未思考如何疏導洪水，疏濬源頭，則終究會有潰決之虞。因此，正本清源之道，還須正視情欲在人生為必然的存在，唯須以理性加以調節、約束，而非強為滅絕。根本辦法仍應著重於啟導凡民的仁心自覺，提高其自我修省、自我約束的能力，不宜亟求速效。否則在末世衰亂之時，未能從政教立本，將如老子所言：「法令滋彰，盜賊多有。」之意。⁵²蓋禮、法之辨別在一線之間，有當政者之仁心貫注，才是行仁政，此時才可謂「政即禮也」，故須肯定人性之善，才有行道之可能，而且根本作法是當政者的身教重於言教，如孔子所言：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」⁵³因此，表記 的地位是先於 坊記 的，由本以貫末，而未還滋其本。船山於《禮記章句·坊記》篇首曰：

⁵² 《老子王弼注·第五十七章》注此二語曰：「立正欲以息邪，而奇兵用；多忌諱欲以弭貧，而民彌貧；利器欲以強國者也，而國愈昏弱。皆舍本以治末，故以致此也。」台北，河洛，民 63，頁 81。

⁵³ 《論語·子路》。同註 22，頁 143。

此篇與 表記 相為表裏。坊者，治人之道。表 者，修己之道。修己治人之實，禮而已矣。性之所由失者，習遷之也。坊習之流則反歸於善，而情之發皆合乎天理自然之則矣。習俗汎濫以利其情欲者，為凡民之所樂趨，故 坊 之也不容不嚴。是以篇內多危激之詞而疑於人之難與為善，然苟達其立言之旨以與 表記 參觀之，則易所謂「遏惡揚善，順天休命」之理於此著焉，而不與荀卿之說相類，不然且將疑禮之猶不足以坊民，而老、莊、名、法之說且由此而興，是所貴於讀者之善擇也。⁵⁴

坊記 所言著重在治人之道，著眼於人性之善端易受習俗情欲的牽引，致在現實生活上無法如理呈現，如孔子所言「性相近也，習相遠也」⁵⁵故對治習俗情欲的方法，端在以禮修正習欲的偏差，而復歸於仁德，如《論語》載孔子言：「克己復禮為仁，……非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」⁵⁶故 坊記 的理論根源必須落實在道德心性，如孟子道性善，中庸 說天命之性，《易傳》之順天休命，雖談到遏惡揚善，唯不可歸類於荀卿性惡的行列，以免懷疑禮的效用有所不足。吾人應將 坊記 與 表記 二文合參，來透顯禮的實質功效兼括修己治人，亦即「在明明德，在親民」之內聖外王二方面的全體大用，其內存善性是為未發之中，四情外發切當而為中節之和，因此 中庸 所言必兼括先天後天之內外二面，而有誠明相資之義。

表記 凡五十一章，第一至九章說明「君德」，屬正己之道，

⁵⁴ 《禮記章句·坊記》，同註8，頁1213。

⁵⁵ 《論語·陽貨》。同註22，頁188。

⁵⁶ 《論語·顏淵》。同註22，頁130。

為全文綱要。第十章以後說明「君道」，為正人之法。要之，二部分內容分屬內聖、外王之道。船山《禮記章句》分別於「表記」第一、第九章曰：

言此章修身存誠之德，為表正萬物之本。其下八章雜引孔子之言，以申此章之意。

凡上八章皆言君子立敬之道，以申首章之義而為一篇之綱領。

《傳》曰：「敬者，德之輿也。」存敬以立本，則函德於中，而仁義忠信之大用逢原而日生，君子建極以為民表之道備矣。周子曰：「聖王以敬為修身立政之本」，此之謂也。⁵⁷

這說明當政者正己之道，在於以敬德涵養未發之中，作為天下之大本，才有發而中節之和，成為天下之達道，仁義忠信的運用即因有其本原而能日生不已，故能建立道德標準。

八、結語

綜合上述五節文字的析論，王船山認為從整體考察《小戴禮記》，應以「大學」、「中庸」二文為體，全書四十九篇為其大用流行。亦即以兩端一致論作為掌握《禮記》思想的基本思維模式，仁、禮二端交互為用，或以仁心為本體，禮儀為其發用，或以禮儀為定體，仁心為其妙用。這可說是研究《禮記》教育觀非常值得參考的方法架構，因此能得到許多可貴的見解。諸如：

其一，「王制」說明教本政末、體立用行的政教關係，與「大學」

⁵⁷ 《禮記章句·表記》，同註8，頁1318-1322。

說明內聖外王的教育方針，二篇互為體用，各篇之本末內外之間也互為體用。首先，在理想上雖說是教本政末，但在發生程序上卻是政立而後教可施。其次，在人性的長養上也注意到性習相成，能避免將人性視為一成不變之例，而是將形上之性關連著形色情才、形器日用之篤實踐履。故在施政上，亦須關注民情習俗，因勢利導。其三，土地、人民、城邑三者之間互相配合得當，風行俗美而後教化可興。綜上可見政治與教育之密切相關，不容忽視。

其二，孔子間居 提出五至、三無的教育理境，五至係指至於志、詩、禮、樂、哀，使作為禮樂之原的良心善性充分實現，蓋孟子盡心之義；三無則是發而中節的和諧狀態。藉以印證 中庸 至誠盡性、中和位育的教育本質。

其三，文王世子、內則 敘論貴族教育之內容，兼括孝弟之本及禮樂之文，也兼重主觀生活品格教育，及客觀歷史文化傳統的繼承。在實施上分別輔以養老、祭祀二種典禮，具有歷史教育的深刻意義。

其四，曲禮 在學習歷程上，體現下學人事即是上達天理，藉由毋不敬之「和」、儼若思之「中」的學習態度，權衡內外之際的安定辭說，奠定修己以安百姓的學習基礎，其實皆不外是 大學 的正心修身之道。

其五，表記、坊記 分論修己、治人之道，貴族以自我的修身存誠為基礎，治理人民，使其遏欲揚善，正是 大學 之明德新民，內聖外王之道。

總之，本文是從政教關係、教育理想、教育內容、學習歷程、人格教育等幾個方面著手，採取一般人較少應用的篇章，從用的層面將《小戴禮記》的教育觀作整體考察，針對這些篇章與 大學、中庸

互為體用的關係，作一探討分析，使《大學》、《中庸》抽象的提示得到比較具體的了解。

《小戴禮記》的教育觀，可說是漢代初年對先秦儒家教育思想及理想教育制度的總結，涵蓋儒家學派數百年的學術成績，具有很高的研究價值及啟示意義。其優點是資料充實豐富，但其缺失卻也正因內容之龐雜，而不易找到明確的思想體系予以統整。以致當代學者只能就少數明顯論及教育原則、方法、制度的篇章加以研究，而未能抉發其實蘊藏更為豐富的教育內涵。所幸王船山《禮記章句》之註解能不囿限於傳統經學的制度考證及字義訓詁而已，而且能以哲學家的慧解，運用兩端一致論的思維模式，穿透表層之文獻資料，來掌握其背後的精蘊，故常能在關鍵之處點出其思想關連的線索，如畫龍點睛之妙，有助於吾人從整體觀點理解《小戴禮記》教育觀之具有意義價值之處。

當然，以上所作研究也有其限度，畢竟現今的政治、社會、經濟、文化的條件已不同於二千年前的中國專制政治下的背景，而且近現代教育思想、觀念、原理、制度等其實大多移植自歐美，且教育體系的官員及相關研究的學者，也以接受西式教育，留學歐美者為主力。古今之間其實頗有距離，至於如何使中國傳統的優良教育理念，能夠借鑑於今日，王船山的兩端一致論或許可以提供一個研究的可能進路。

參考文獻

一．古人著作

程顥·程頤，《二程集》，台北，漢京文化出版事業公司，民 72。

王弼，《老子王弼注》，台北，河洛，民 63。

孔穎達，《尚書正義》，阮元校勘（清嘉慶二十年重刊宋本）《十三經注疏·一》，台北，大化。

，《禮記正義》，阮元校勘（清嘉慶二十年重刊宋本）《十三經注疏·五》，台北，大化。

王船山，《尚書引義》，《船山全書·第二冊》，長沙，嶽麓書社，1988年。

，《禮記章句》，《船山全書·第四冊》，長沙，嶽麓書社，1991年

，《四書訓義》，《船山全書·第七冊》。長沙，嶽麓書社，1990年。

，《思問錄》、《張子正蒙注》，《船山全書·第十二冊》。長沙，嶽麓書社，1992年。

，《老子衍》，《船山全書·第十三冊》，長沙，嶽麓書社，1996年。

二．今人著作

王邦雄，《中國哲學史》，台北，空中大學，民 90。

周瀚光·朱幼文·戴洪才，《管子直解》，上海，復旦大學出版社，2000年。

林安梧，《中國近現代思想觀念史論》，台灣，學生書局，1995年。

張立文主編，《道》，北京，中國人民大學，1989 年。

陳大齊，《陳百年先生文集·第一輯·孔孟荀學說》，台北，商務，民
76。

陳章錫，從禮運篇探索孔子思想，《鵝湖》，304 期，2000 年，10
月。頁 32-9。

嵇文甫，《王船山學術論叢》，台北，谷風，1987 年翻印版。

曾昭旭，《王船山哲學》，台北，遠景，民 72。

，《在說與不說之間 - 中國義理學的思維與實踐》，台北，漢光，
民 81。

，《王船山兩端一致論衍義》，《鵝湖》，241 期，1995 年，7 月。
頁 9-13。

黃壽祺、張善文，《周易譯注》，上海，古籍出版社，1994 年。

楊伯峻，《孟子譯注》，台北，河洛，民 69。

，《論語譯注》，台北，華正書局，民 79。

蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北，學生，民 77。

蕭蓬父，《王船山辯證法思想引論》，湖北人民出版社，1984 年。

蘇石山編著，《古文觀止》，高雄，麗文，1995。

The Educational View of Li- Ji :
From the viewpoint of
Wang Fu-Ji's Liang-Duan-E-Jr Theory

Chen, Chang-Hsi

Abstract

In this study, the researcher exams some chapters of Shiao Dai Li-Ji that are rare noticed by researchers such as: Wang-Ji, Kung-Tz Shian Jiu, Wen- Wang Shr Tz, Nei-Tze, Biau-Ji, Fang-Ji, etc. The researcher explores the relationship between these chapters and those that are often paid more attention to, such as: Shiue-Ji, Iue-Ji, Da-Shiue, Jung-Iung. And he adopts Wang Fu-Ji's Theory of Liang-Duan-E-Jr to deal with the practice aspect and the theory aspect in Li-Ji. So the principles, essence, content, and functions of education in the canon Li-Ji could be clearly and concretely interpreted from such an interactive view.

Keywords: Shiao Dai Li-Ji, Wang Fu-Ji, Liang-Duan-E-Jr Theory,
Da-Shiue, Education