

先秦道家之禮觀

陳 鼓 應*

摘 要

傳統認為儒道兩家分別代表對周代禮制文化正反兩極的立場，本文就道家老、莊及黃老三派之禮觀分別進行考察，提出有別於傳統認為道家反禮的新穎看法。

作者根據最新出土的郭店簡本，對老子之仁義觀重新加以詮釋。同時根據《韓非》解老，認為在老子形上之道向下落實到社會現實的分化過程中，以德來作為貫通的中介，使道與仁、義、禮之間形成因依相生之關係。

莊子之禮觀著重在以性情之真來作為禮之真實內涵所反映的哲學意境。進而在「反真」與「貴真」的生命態度下，著重禮的內質與人之真情實感的流露，透過「坐忘」以達安然自適的境界。

戰國中後期強調禮法相濟，稷下道家特別重視禮之社會作用面向，《黃帝四經》與《管子》四篇提出禮法同出於道，主張以道為體，以禮法為用，更進一步提出「禮者，因人之情，緣義之理」，將「因」、「情」、「理」三者同時納入人性論的範疇。

關鍵詞：先秦道家、禮、老子、莊子、稷下道家

一、前 言

禮是先秦諸子最重要的議題之一。它不僅是今人指稱為儀禮的部分，更廣泛地概括了當時宗法封建社會的典章制度與道德規範。¹ 本文所關注的

* 作者係國立臺灣大學哲學系教授。

¹ 先秦典籍論及「禮」頗多，如謂：《禮記》仲尼燕居：「制度在禮」；見孫希旦，《禮記

是制度背後所蘊涵的思想觀念和價值體系。

春秋戰國之交，禮崩樂壞，諸子百家蜂起並出，紛紛針對時弊提出救世之方，「禮」的議題就成了諸子百家最主要的時代課題。後代學者都以儒道兩家代表對周代禮制文化正反兩極的立場，筆者個人也曾抱持如此看法。但若對這問題加以進一步的思索，就會發現僅從肯定與否定兩個對極的觀點去看儒道的文化觀，是過於簡單化且失之籠統。先秦道家就有老、莊及黃老三大派別，莊子學派對儒家的禮觀，確實有較鮮明的對立，但與孔子同時代的老子則非如此對立，至於戰國黃老，它的融合性格則十分明顯。總之，道家在不同時期有不同的發展，主「時變」乃是道家的一大特長，²因此先秦道家各派對於禮制問題的思考，並非一成不變，由老子、莊子至稷下黃老，形成了一條逐漸開闊的線索。本文將就老子、莊子與稷下道家有關禮的概念進行探討。

二、老子之禮觀

作為史官的老子，通曉禮，是史官的專職。孔子問禮於老子，不僅《史記》有明確記載，先秦典籍中亦多所記載，³《禮記》曾子問的記述尤為具體，曾子問中有四處清楚地記載了孔子向老聃請教如何處理喪禮的內容。⁴《老子》書言及禮有兩章，即通行本 31 章及 38 章。曾子問記載孔

集解》(臺北：文史哲出版社，1988)，頁 1165。《左傳》隱公十一年：「禮，經國家，定社稷，序民人」；見楊伯峻，《春秋左傳注》(臺北：源流出版社，1982)，頁 77。《禮記》曲禮：「禮不下庶人」；同 頁 74。《荀子》禮論：「禮者 貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也」；見梁啟雄，《荀子簡釋》(臺北：臺灣商務印書館，1967)，頁 176。本文凡引《禮記》、《左傳》、《荀子》，出版資料均與上同，不再另行注明。

² 司馬談 論六家要旨 一再肯定道家主「時變」的特點，例如讚揚道家「與時遷移，應物變化」、「因時為業」、「時變是守」；見司馬遷《史記》，卷 130 太史公自序 (臺北：洪氏出版社，1974)，頁 3289、3292。

³ 《莊子》書中 天地、天道、天運、田子方、知北遊等篇，記述孔子與老子談論仁、義、禮及至道等問題；《呂氏春秋》當染 謂：「孔子學於老聃」；本文凡引用《莊子》皆據郭慶藩，《莊子集釋》(臺北：華正書局，1991)，上引《呂氏春秋》則見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》(臺北：華正書局，1991)，頁 96。

⁴ 分見孫希旦，《禮記集解》，頁 477、496、497、499。

子向老聃請教有關禮的儀節問題，但從《老子》書上看來，老子⁵所關心並不是儀節，而是作為政治秩序的禮。

《老子》談到禮的地方並不多，卻有其特殊的哲學意涵，並反映著深刻的時代意義。《老子》31章中提到喪禮，但所談的並不是喪禮的儀節，而是藉喪禮表達對戰爭為人類帶來慘烈災難時流露內心戒懼審慎的哀戚心情。⁶《老子》另外在38章談到禮，是將它和仁義與道德並舉列論。前者藉禮表現了老子對時代悲劇的悲憫之情及深厚的人道關懷；後者論禮，則表達了老子試圖貫通形上之道與形下之禮義，以求其無為而治的治道理想正常運作於現實社會中。

由於38章將仁義並舉而論禮，論者又常以老子的仁義觀來看待他的禮觀，⁷因而老子有關仁義或仁義禮並提的言論，就特別地受到人們的關注。而仁義有時被涵蘊在禮的範疇內，兩者有密切的聯繫，所以我們討論老子的禮觀，不免要概括他的仁義觀。

(一)《老子》的仁義觀

從通行本《老子》來看，老子對「仁」的觀念顯得相當矛盾：一方面它主張「與善仁」(第8章) 強調人與人間的相互交接要重視「仁」；另一方面卻又出現「絕仁棄義」(19章)的說詞。這一矛盾向來困惑著老學的學者，一直到最近湖北郭店戰國楚墓竹簡《老子》的問世，才使得我們恍然開朗，原來通行本「絕仁棄義，民復孝慈。」郭店簡本卻是「絕偽棄詐，民復孝慈。」

郭店簡文《老子》摘抄本，⁸雖然章次不同，但內容基本一致。由於簡

5 《老子》一書為老子(老聃)所自著，個人同意司馬遷《史記》老子本傳中的這一觀點，我們可以從先秦典籍中得到印證，如《莊子》、《荀子》及《呂氏春秋》等。拙著《老子今註今譯及其評介》(臺北：臺灣商務印書館，1997)，二次修訂版序文中亦提到這個問題。以下凡引《老子》，除另行說明外皆據此本。

6 《老子》31章：「殺人之眾，以哀悲泣之。戰勝，以喪禮處之。」見拙著《老子今註今譯及其評介》，頁173。

7 一般學者常根據通行本《老子》「絕仁棄義」的言辭而推斷老子反禮。這種粗淺的看法，由於新近湖北郭店竹簡《老子》的出土，更有重新認識的必要。

8 郭店《老子》摘抄本，由於抄寫在長短和形制不同的三種竹簡上，整理者將它們分成甲、乙、丙三組。我們認為甲組抄寫的傳本比丙組要古早，而丙組的傳本要早於馬王堆帛書本，請參看拙文《從郭店簡本看《老子》尚仁及守中思想》，刊在陳鼓應主編，《道家文化研究》(北京：北京三聯書店，1997)，第17輯，頁64-80。

本《老子》出土年代比馬王堆《老子》早出一百年，這一當今世界最早的古本《老子》無疑較接近祖本的原貌。因此他的每一個字句，無論和今本相同或相異，都引起研究者的關注，特別是後者，而簡文中「絕偽棄詐」被後人妄改為「絕仁棄義」尤引人矚目。

長期以來「絕仁棄義」之說，扭曲了《老子》「與善仁」的主張，以致使老學失去了廣大的倫理空間。⁹如今郭店這批珍貴文獻的出土，為老學開拓了寬闊的倫理空間，使我們有必要以正面的態度，來重新思考老子的禮觀及其仁義的觀點。

《老子》另一章對仁義的觀點，也因被後人增添不當的文句而誤導了原意，通行本 18 章「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」對照郭店簡本，才得知通行本衍出了「智慧出，有大偽」句。衍出的文句，使得學者們在解讀時容易錯誤地把「大偽」和「仁義」對等的看待，從而引出老子對仁義採取貶抑的解釋。事實上，我們從後半文來考察，所謂「六親不和有孝慈，國家昏亂有忠臣」，這是說在家庭不和、國家失序的狀況下，「孝慈」和「忠臣」實難能可貴。如果我們刪除後人妄添的「智慧出，有大偽」這一句話，從整章的結構來看，可以看出「大道」是寄寓了老子理想中最完美的狀況，在一個大道流行的自然狀態中，仁義本就蘊含在大道裡，正如孝慈蘊含在六親和睦、忠臣蘊含在國家安泰的情境中，但如果這個和諧的狀態發生變化，以致六親不和、國家昏亂，那麼孝慈和忠臣反顯得特出而難能可貴了。而所謂「大道廢，有仁義」，它正面的意思是在原本的狀態中，仁是以一種和諧方式自然地融合在大道之中，如魚之「相忘於江湖」，¹⁰因此無須將仁義、孝慈的倫理關係予以外化而特別加以彰顯。反之，只有在理想狀態失衡、社會秩序喪失了它維繫倫理的功能，以致六親失和的狀態下，孝慈和仁義等德性才會如雪中送炭般顯得特別珍貴。總之，自郭店本來看 18、19 章，老子不僅沒有排斥仁義、孝慈

9 通行本 19 章，「絕聖棄智，民利百倍」、「絕仁棄義，民復孝慈」；郭店簡文則是「絕智棄辯，民利百倍」、「絕偽棄詐，民復孝慈」。「絕聖棄智」見於《莊子》書上的 胠篋 和 在宥 篇中， 胠篋 並出現「攘棄仁義」之詞，因此我們認為郭店簡文「絕智棄辯」、「絕偽棄詐」被改成「絕聖棄智」、「絕仁棄義」，或許跟莊子後學 胠篋 一派思想有關。

10 《老子》18 章王弼注云：「若六親自和、國家自治，則孝慈、忠臣不知其所在矣。魚相忘於江湖之道，則相濡之德生也。」見中華書局四部備要本，頁 10；「相忘於江湖」，語出《莊子》大宗師，見郭慶藩，《莊子集釋》，頁 242。

的意思，反而是對仁義、孝慈在社會化的人際關係中採取肯定的態度。

（二）仁義禮與道德的因依相生關係

老子的形上之道向下落實到社會現實的分化過程中，有著層次之分，而這層次之分主要在於現象的陳述，其中似乎也蘊含著價值的層序。但一般學者在討論道的分化層次時，對道德與仁義禮之間的關係，卻過分地誇張了《老子》價值上肯定前者和否定後者的兩極觀點，而忽略了它們整體的連鎖關係。通行本 38 章也是引起廣泛誤讀的一章。

在老子的哲學體系中，以「德」做為貫通形上及形下，使之成為不可分割的整體。形上之道如何與人間發生關連，「德」便成了形上之道向人文化發展的重要橋樑，而「道」與「德」的人文化，仁義禮便成了維繫人際關係不可或缺的倫理功能。38 章之所以被後人舉為德經之首章，實含有視老學為經世之學的立意。

38 章有二層重要的意義，一是在於描繪道家行仁為義要合乎人性之自然，如「鳥行而無彰」，¹¹不必大事喧嘩，如「擊鼓而求亡子」，¹²其次是作為世界本原的「道」蘊含著一切生機，「仁」、「義」、「禮」皆共同地根源於孕育它們的母體「道」之中，意即道德與仁義禮之間具有一種連鎖的關係。一旦根源的母體發生失離的情況，就會產生環環相扣的連鎖反應，此即所謂「失道而後失德，失德而後失仁，失仁而後失義，失義而後失禮」。¹³

大道是老子理想中最完美的狀態，在這最美好的情況中，仁、義、禮都蘊含於大道之中，如「明珠在蚌中」，¹⁴但在道落實於現實的過程中必然呈現出一種層次之分，即所謂「道 - 德 - 仁 - 義 - 禮」，這過程意味著「道」的人文化透過「德」內化到每一個個體事物中，成為每一個個體的本質、特性，「德」進一步社會化就繫之於仁義禮，以此在人間社會中，仁義禮的人倫作用就顯得非常重要了。

11 引自《莊子》天地，見郭慶藩，《莊子集釋》，頁 421。

12 引自《莊子》天道，見郭慶藩，《莊子集釋》，頁 479。

13 引自《韓非子》解老，見陳奇猷，《韓非子集釋》（臺北：漢京文化公司，1983），頁 331，本文凡引《韓非子》皆據此本。案，王弼本、河上本均脫四「失」字，作「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」，兩相對比，解老文義較為完足。

14 引自《老子》第 1 章河上公注文。見《老子河上公注》，頁 2，《老子四種》（臺北：大安出版社，1999）。

《老子》的道德與仁、義、禮的關係，如果依據《韓非子》解老 的文本，那麼就可從正反兩面來進行詮釋，而不至於像一般依據通行本作單向負面意義解釋。韓非在 解老 中，對道、德、仁、義、禮五者關係，有著這樣全面的理解：

道有積而德有功，德者道之功。功有實而實有光，仁者德之光。光有澤而澤有事，義者仁之事也。事有禮而禮有文，禮者義之文也。故曰：「失道而後失德，失德而後失仁，失仁而後失義，失義而後失禮。」

這裡是說道為德之本，德為仁之本，仁為義之本，義為禮之本。本失則相隨以失，五者為相因相依的關係。我們將通行本《老子》（包括帛書本）和《韓非子》解老 所依據的文本相對照，通行本缺四個「失」字，在解釋上就出現了明顯的差異，前者使道、德、仁、義五者成了價值等級的排列，而且是褒前貶後的層層對比的價值序級。但依《韓非子》解老 的文本，則著重在說明道、德、仁、義、禮彼此間不可缺失的因依相生關係。

（三）禮的忠信內涵

老子道德的理想落實到人際關係中，仁義禮成為重要的紐帶。這三者，一般多視仁義為內在規範，禮為外在規範，這看法可溯源於王弼，王弼以禮為「外飾」的解釋，¹⁵不如《韓非》解老 周全。韓非認為禮的外飾是為了表達內心的實情 「禮者，外飾之所以諭內也。」¹⁶在禮的外飾與諭內的層次中，更重視的是在於表達內心的實情（即所謂「諭內」）。這種解釋較合《老子》的原義。韓非又精闢地解說：「禮以貌情」¹⁷、「為禮者，事通人之樸心者也」¹⁸，這都是對《老子》文本比較深切的解釋。

禮有情質與貌飾之分，《老子》38章所謂「去彼取此」，老子的取捨態度是非常分明的，他肯定禮之「厚」、「實」的內在情質，而揚棄「薄」、「華」的外在貌飾。

禮的情質往往需要透過一定的儀節文飾加以具現，由是而形成外在的規

¹⁵ 王弼以為「仁義發於內」，而以禮為「外飾」，見《老子》第38章王弼注，中華書局四部備要本，頁11。

¹⁶ 見陳奇猷，《韓非子集釋》，頁335。

¹⁷ 引文同註16。「貌情」即表達情，「貌」是體現、表達的意思。

¹⁸ 見陳奇猷，《韓非子集釋》，頁331。

範。外在規範的演化，難以避免地造成繁瑣化，禮的繁瑣化則易流於失真，並且容易反轉過來形成牽制人心的工具，這就是《老子》38章所指出的「攘臂而扔之」的情況。

在老子想法中，在最好的狀態，仁義禮都蘊含在大道中，不用特異去標舉，也不用將道德行為外化出來。老子之所以正言若反地發話，乃基於人倫道德之日漸淪喪，「攘臂而扔之」在老子時代已是相當普遍的現象，這種現象反映的是在那禮崩樂壞的年代，禮失去了內在的情質，外化不僅流為形式，而且華而不實地相率以偽，同時演為強民就範的工具，38章所謂「夫禮者，忠信之薄，而亂之首。」並非對禮的否定，而是對那時代的動亂發出沉痛的呼喚，反映在周文凋敝的歷史背景下，如何來重建社會人倫，這是對一個時代的重大課題進行的深刻反省。

老子不僅對周文凋敝的時代大課題加以深刻的反省，並提出建立一個禮的實際內質，那就是強調禮的忠信內涵，認為如果忠信不足，那就要導致社會的禍亂。這樣，將原本做為制度的禮，轉化為以價值為依歸的道德範疇。

總之，老子之禮觀有著兩方面重大的影響：一方面老子突出「忠信」德性為禮的重要內涵，與同時代的孔子同步地深化了禮向道德範疇的轉化，在中國倫理學史上具有開創之功；¹⁹另一方面則是在對禮的人文轉化過程中，老子非常重視禮的內在情質，這一點特別為莊子所大事發揮。

三、莊子之禮觀

前文論及老子並不反禮，他所反對的乃是禮在外化的過程中演變成強民就範的工具。老子不但不反對禮，反而更將禮的內涵加以深化，賦予禮以形上學的基礎，同時導引禮朝向人文化的方向發展，並以忠信充實禮的內涵。雖然如此，但「禮」和「道」畢竟屬於不同的層次，也各有著不同的精神內涵。

¹⁹ 禮的內涵有這樣一個轉化的過程：禮原本源於神的祭祀，許慎《說文解字》認為：「禮，履也，所以事神致福也。」殷周之際由「事神致福」的禮，經過春秋時代逐漸地人文化，禮由事神祭祖而形成為以人為中心的思想，這在老、孔的言論中均有明顯的呈現。在孔子的觀念中，雖已見到將禮朝向人文化轉變的趨向，但在對祭祀所表現的態度上，仍留有些許宗教觀念的殘餘，如曰：「祭神如神在」、「敬鬼神而遠之。」而老子則將禮完全給予人文的轉化。本條註釋所引，見段玉裁注本《說文解字》（臺北：黎明文化公司，1988），頁2；引《論語》分見 八佾與 雍也，朱子《四書章句集註》本（臺北：長安出版社，1990），頁64、89。

道家崇道，儒家隆禮，這是兩家的主要分野所在。老子雖肯定禮的性質，但就禮和道而言，二者在基本精神上畢竟有著顯要的不同。禮的作用主要在於序上下、別貴賤，表現出重視「分」與「異」的基本精神；而道所體現的則是整全。作為萬物本源的道，是創造一切生機的母體，莊子不僅賦予道生生不息的宇宙生命，同時也賦予它以自由性及無限性的特點。大宗師「坐忘」一節所說的「同于大通」、「化則無常」，²⁰點出了道的大化流行及其大通之境。同時再由其齊物觀來看，禮和道的分別就更加明顯。

道家之道必須落實到人間社會，而莊子之道的人間性則更進一步落實到人心，由對人心、人性、人情的發揚來體現一種不為形跡所拘的生活態度。莊子之禮觀在這一點上與儒家禮制重視「別」之精神所導致異化、外化的情況適成鮮明的對比。

(一) 內篇的禮觀：安然自適之忘境

1. 「禮意」 真情實感之流露

《莊子》大宗師 有兩則寓言，表達了莊周式的特殊禮觀。

大宗師 的一則寓言，藉子桑戶的喪禮表達莊子以性情之真來作為禮之真實內涵所反映的哲學意境。

這寓言寫子桑戶逝世，孔子聽到死訊，叫子貢去助理喪事。子貢看見死者的兩位莫逆之交編唱輓曲的景象：

或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：「嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猗！」子貢趨而進曰：「敢問臨尸而歌，禮乎？」二人相視而笑曰：「是惡知禮意！」²¹

這情景及其對話透露了儒道兩家對待禮儀的不同態度。在莊子眼中，儒家講究的是一種外化的儀節，而道家所著意的是禮的內質以及人的真情之流露。莊子更藉著孔子之口說：「彼，遊方之外者也，而丘，遊方之內者也。」

²²這是說道家超脫禮教之外，儒家則受禮教束縛。

為什麼莊子式的道家要「遊方之外」？人間社會有許多條條框框，而且有過多的條條框框，禮儀規範有時可以起人文教化的作用，有時則成桎梏人

²⁰ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 284-285。

²¹ 同註 20，頁 266-267。

²² 同註 20，頁 267。

心的樊籬，而儒家所營造的觀念囚牢導致狹隘的人生觀，尤為莊子所不取。

「而（爾）已反其真」，莊子藉「反真」之說以展示他那獨特的生死觀：在莊子的觀念裡，死亡在本質上所代表的意義在於「返真」——回歸宇宙之真際。莊子把生命看成是氣的凝結以至於消散的一個過程，世間存在的萬象乃是「假於異物，託於同體」，²³ 整個宇宙是一氣之大化流行於不同側面所顯現的總集合。現象萬物中的一切存在都是氣之聚散流行所表現的一個過程。可知莊子對喪禮的看法其實奠基於他的人生觀，同時他的人生觀又是納入其氣化論的宇宙觀來加以考察。進而莊子提出「遊乎天地之一氣」²⁴、「安排而去化」²⁵的生命態度。

「化」是莊子宇宙觀一個基本概念，「遊」是莊子人生觀的一個至高意境的寫照。在莊子看來，宇宙是個生生不息的大生命，人從宇宙大生命中偶生，而終究要回歸到這存在的母體裡，因而視生死為大化流行所展現的過程。人在面對無可避免的死亡，當培養一種「安時而處順」²⁶、「安排而去化」的態度。不僅如此，在莊子的思想裡，還要進一步培養達生樂死的心懷。於此，他提出了極富哲理性的名言：「善吾生者，乃所以善吾死也。」²⁷如何以我生為樂事（即所謂「善吾生」），這是莊子哲學之第一要事。

「遊」則是莊子人生哲學最獨特而最具有代表性的觀念。所謂「遊」乃是個體生命自得自適的意境；「遊」不僅是主體精神在困頓中獲致自由的展現，也是主體心靈在觀照萬物中含蘊美感情懷的流露。在張揚個體生命自得自適的前提下，不僅面對喪禮，舉凡一切禮儀規範，如果異化到乖違人情、背逆人性的地步，都為莊子所揚棄。

莊子在《大宗師》裡藉前引子桑戶喪禮的寓言反問儒家：「是惡知禮意！」這是一段十分重要的對話。在這段對話裡，一方面透露出莊子並不真正反對禮的本身，他著意的是禮的真實的內涵——「禮意」。另一方面表現出莊子不滿於對儒家「憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目」，²⁸這現象積弊已深，因此成為莊子學派抨擊的重點。

²³ 同註 20，頁 268。

²⁴ 同註 23。

²⁵ 同註 20，頁 275，「安排而去化」意即安於自然的安排而隨行變化。

²⁶ 同註 20，頁 260；另見《養生主》，郭慶藩，《莊子集釋》，頁 128。

²⁷ 「善吾生者，乃所以善吾死也」兩見於《莊子》《大宗師》，見郭慶藩，《莊子集釋》，頁 242、262。

²⁸ 同註 20，頁 268。

2. 「忘禮樂」 安然自適的意境

大宗師 肯定禮的真意，見朋友安息而歌其返真，編曲鼓琴，相和輓歌，其實正流露了弔喪者內心的真情實感。²⁹ 如果說子桑戶的寓言在於表達莊子把握禮的真實內涵而流露行禮者的真情實感，那麼 大宗師 的另外一則寓言 顏回「坐忘」，則顯示了莊子表達行禮作樂時內心達於安然自適的意境。

「顏回坐忘」的寓言，在於敘述顏回修養身心的階段透過「忘禮樂」、「忘仁義」、「離形去知」的過程，最後至於「同於大通」，³⁰ 這是描述個體生命通向宇宙生命而與之相融合一的精神境界。「忘」是一種自適自得的境界，所謂「忘禮樂」即是行禮作樂達於安適之至的境界，所謂「忘仁義」即是實行仁義達於自自在安適之至的境界。

「坐忘」一節，所謂「忘禮樂」、「忘仁義」，以往我們的解釋都將「忘」依字面釋為「忘掉」，實際上，「忘」乃是一種安適心境的描述，這在 達生 篇有著很好的解釋：「忘足，履之適也，忘要（腰），帶之適也，忘是非，心之適也」³¹。 達生 這裡談到心靈之安適（「心之適」）和處境之安適（「事會之適」），進而說到一個人要是本性常適而無往不安適，便達到「忘適之適」的境界。³² 因此，「忘禮樂」、「忘仁義」其深層意義則是意謂行禮作樂、行仁為義之安然投入而達於適然忘境。這種適然忘境的論述在《莊子》外篇有所延續，³³ 例如 天運 篇有一則言及仁孝行為達於忘境的記述。

天運 篇記述商太宰問仁於莊子，莊子說「至仁無親」；問及「孝」，莊子回說：「以敬孝易，以愛孝難；以愛孝易，以忘親難；忘親易，使親忘我難；使親忘我易，兼忘天下難。」³⁴ 這段話就是說：用敬來行孝容易，用

29 「真情實感」是馮友蘭用來形容孔子之仁的主要基礎，見氏著，《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1982），第1冊，第4章，第2節，頁129-135。

30 同註20，頁282-284。

31 同註20，頁662；「忘要」之「要」作「腰」解，今本於「忘是非」之上多一「知」字是為衍文，參見拙著《莊子今註今譯》（北京：中華書局，1983），頁493。

32 同註20，頁662。

33 世傳《莊子》本，分為內、外、雜三十三篇，為莊子學派文集之總匯。傳統上，學者多以為內七篇為代表莊周本人的思想，而外、雜篇多屬莊子後學的作品。但個人以為，在外、雜篇中也有若干段落成書較早，有可能是莊子本人不完整的手稿，或其弟子親聞莊周口述的筆記。

34 同註20，頁498-499。

愛來行孝難；用愛來行孝容易，使父母安適則難；使父母安適容易，讓父母不牽掛我難；讓父母不牽掛我容易，使天下安適難。這種行止忘境的描述，亦見於 山木 篇。

山木 篇描述有個理想國，名為「建德之國」，那裡的人民真誠而樸質，「知作而不知藏，與而不求其報；不知義之所適，不知禮之所將；猖狂妄行，乃蹈大方。」³⁵ 這則寓言說那國度裡的人民，活著時以「其生可樂」，從心所欲，適意而行。所謂「不知義之所適，不知禮之所將」，這也就是形容人們舉手投足皆合於禮義之意。

（二）外、雜篇之禮觀：任其性命之情

前文介紹 大宗師 子桑戶喪禮一節，表述道家人物有自己獨特的生死觀，不屑於「憤憤然為世俗之禮」，這觀點在外、雜篇有盡情的發揮， 漁父 篇強調「貴真」說，尤與 大宗師 相合。 漁父 云：

真者，精誠之至也。不精不誠，不能動人。故強哭者雖悲不哀，強怒者雖嚴不威，強親者雖笑不和。真悲無聲而哀，真怒未發而威，真親未笑而和。真在內者，神動於外，是所以貴真也。³⁶

事親以適為主，功成之美，無一其跡也。事親之適，不論所以矣；飲酒之樂，不選其具也；處喪以哀，無問其禮矣。禮者，世俗之所為也；真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。³⁷

漁父 這兩段話明白易曉而文意豐美，其要點則在表達莊子學派與儒者對禮的不同態度 「拘於俗」與「貴真」誠然是儒道兩家對禮的兩種迥然不同的態度。

漁父 指出儒家「不知貴真，祿祿（碌碌）而受變於俗」。³⁸ 這類批評貫穿整個莊子學派，而以外篇 駢拇、 胠篋 和雜篇 盜跖 最為激烈。

一般學者提到莊子的禮觀，多以偏概全，根據外雜篇少數篇章摘取最激烈的言辭，從而跳躍性的概括整個莊子學派的觀點，並得出莊子學派對仁義

³⁵ 同註 20，頁 671-672。

³⁶ 同註 20，頁 1032。

³⁷ 同上註。

³⁸ 同上註。

禮樂悉取否定的立場。事實上，我們一方面常忽略莊子及其後學對仁、義、禮的正面肯定，另一方面也忽略了莊子後學即使在最激烈派的批評聲中，實含有許多深刻而正面的意涵。

莊子後學對禮文發出不少強烈的批判，這反映了戰國晚期禮崩樂壞的情況日愈嚴重，而部分儒者推行「世俗之禮」，外化而至異化的情況越來越突出，即連荀子也對儒家陣容中的「俗儒」、「賤儒」發出強烈的指責，³⁹可見莊子後學的激烈言辭，並非無的放矢。反之，我們可以從其中看出多重意義。茲舉要申說如下：

1. 反映了戰國中晚期社會文化的一個顯相

戰國儒者維護禮制，固然可以產生穩定社會的作用，但其弊端也與時偕行。戰國中晚期莊子學派所指陳的普見的文化現象有這幾端：

(1)「禮相偽」

莊子後學曾多次為禮下界說，如謂禮是節度而繁多的；⁴⁰又如說：行為忠信、寬容仁愛而且合乎自然的節度，這就是禮。⁴¹這些是屬於客觀的敘說，但更多的是對「禮相偽」現象的指責。⁴²如抨擊儒者「縫衣淺帶，矯言偽行」；⁴³好文飾，從事華辭，使民「離實學偽」等，⁴⁴這些批評主要是因著儒者提倡禮文過於注重儀節技巧，華而不實，由形式化而流於虛偽。

「禮相偽」的情況在戰國時代已成為相當普遍的現象，這現象可謂歷久不衰，這導致眾所周知魏晉名士的放達，「觸情而行」、「越名教而任自然」，⁴⁵成為一個時代心靈渴求去偽存真的響亮呼聲。

(2)「明禮義而陋知人心」

儒家倡導禮義，對社會起著重大的教化作用，但將人的視聽言動都納入禮的規範則失之泛化，⁴⁶易演成箝制人心的「禮教」，⁴⁷因而莊子後學一再抨

39 荀子稱舉「大儒」、「雅儒」(儒效)，但強烈批判現實社會出現的形形色色的儒者，稱他們為「散儒」(勸學)、「腐儒」(非相)、「賤儒」、「俗儒」(儒效)。

40 《莊子》在宥：「節而不可積者，禮也。」同註 20，頁 398。

41 《莊子》繕性：「信行容體而順乎文，禮也。」同註 20，頁 548。

42 《莊子》知北遊，同註 20，頁 731。

43 《莊子》盜跖，同註 20，頁 996。

44 《莊子》列禦寇，同註 20，頁 1050。

45 嵇康，釋私論，見《嵇中散集》(臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊正編，1979)，頁 29-30。

46 《論語》顏淵：「克己復禮為仁 非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」參照版本見註 19，頁 132。

47 「禮教」一詞，首見於《莊子》徐無鬼，同註 20，頁 834。

擊儒家道德「攫人之心」、⁴⁸「潛然乃憤吾心」，⁴⁹並一語中的地指出儒家「明乎禮義而陋知人心」。⁵⁰

(3)「儒以詩書發冢」

外物 篇有一則寓言「儒以詩書發冢」，⁵¹生動地描繪儒生口吟詩禮來進行掘墓盜珠。這則寓言極盡譏諷之能事，不過也反映了禮義道德成為工具化的各種形形色色的現象。

儒生誦詩禮以發冢，田恆則資仁義以竊齊。胠篋 篇明快地揭露禮義法度被上層人士「盜積」、「盜守」的景象。「彼竊鉤者誅，竊國者為諸侯，諸侯之門而仁義存焉。」⁵²這話成千古名言，當今之世是在所謂「自由」「法治」口號的文飾下，更文明地運用仁義道德、聖智禮法而為一己謀私、為一黨圖利；禮法之被工具化，如今更是觸目可見。

2. 人性深刻的反省

《莊子》外雜篇行文風格明快直率，意蘊雖不如內篇之委婉深邃，但保存大量有關失其真性的禮向著與人性相違逆的工具化轉變的記錄。莊子後學在此一背景下考察禮制文化對人性異化的狀況，為我們提供了十分可貴的思想材料。

外篇 駢拇、馬蹄、胠篋及在宥 四篇被當代學者視為思想風格相近的一組作品，以 駢拇 為代表，主旨在於闡揚人的道德行為當合於人性自然，順乎人情之常。又從反面入手，指陳儒者「屈折禮樂，嚙兪仁義」，⁵³導致「擢德塞性」、⁵⁴「殘生傷性」。⁵⁵

馬蹄 云：「澶漫為樂，摘僻為禮，而天下始分矣 性情不離，安用禮樂。」⁵⁶在劇烈的言辭下，隱藏著對人性分離割裂的憂慮。

48 《莊子》在宥，同註 20，頁 373。

49 《莊子》天運，同註 20，頁 523，「憤」字今本作「憤」，蓋形近而誤，見郭慶藩，《莊子集釋》，頁 523；陳鼓應《莊子今註今譯》，頁 384。

50 《莊子》田子方 中「明乎禮義而陋知人心」凡兩見，同註 20，頁 704、705。

51 同註 20，頁 927。

52 同註 20，頁 350。

53 同註 20，頁 321。

54 同註 20，頁 314。

55 同註 20，頁 323。

56 同註 20，頁 336。

駢拇 等四篇，一方面從負面揭示儒家倫理「使天下瘁瘁焉人苦其性」（在宥），⁵⁷同時並從正面提出人倫規範應如何合於人性之真、人情之常的主張。

改變本性去從屬於仁義，⁵⁸則勢必將造成「殘生損性」的後果。⁵⁹為此，莊子後學提出了一則發人深省的話語：「意仁義其非人情乎！」⁶⁰人倫道德當以人情為依歸，確實是個饒富深義的提法，莊子後學遂由此提出「任性命之情」、「安性命之情」的呼籲。⁶¹

「仁義其非人情乎！」這呼聲透露了莊子學派並非對仁義道德採取一概否定的態度，而是認為人倫道德當合於人情人性。

總之，禮制文化之失真，以至扭曲人性，是整個莊子學派所最為關注的一個時代課題。而《莊子》外雜篇將禮文納入人性論範疇來考察，⁶²這在中國古代哲學史上有重大的貢獻，這一課題值得深入探討。

四、稷下道家之禮觀

總結莊子後學對禮的態度約可分為三類：一是抒發個人的真情實感，大宗師「返真」的人生觀發展到外、雜篇任情放性的「貴真」說，駢拇及漁父等篇可為其代表；二是安於所行、釋然忘懷，由大宗師「坐忘」的心境到天運談至仁、孝親之行止臻於忘境，及山木描述「建國之德」人們舉手投足自然適然地合於禮儀，這是道德行為最高境界的寫照；三是落實到現實人間，肯定人倫道德社會作用的走向，而天運提出「禮義法度者應時而變」的主張為其代表。⁶³這一思路，和戰國中晚期日益

57 同註 20，頁 364。

58 《莊子》駢拇：「夫屬其性乎仁義者」，同註 20，頁 327。

59 同註 20，頁 323。

60 「意仁義其非人情乎」一句兩見於《莊子》駢拇，同註 20，頁 317、319。

61 「任性命之情」見於《莊子》駢拇，同註 20，頁 327；「安性命之情」則屢見於在宥、天運等篇，同註 20，頁 365-366、367、369、527。

62 《莊子》內篇未曾出現「性」的概念，外篇首篇駢拇大談「性」之後，外篇的「性」與內篇的「真」緊密結合，以「真」為人性論的關鍵概念，這是道家人性論的一大特點。請參看陳靜，「真」與道家的人性思想，刊於《道家文化研究》（北京：北京三聯書店，1998）第 14 輯，頁 78-88。

63 同註 20，頁 515。

蓬勃的黃老思潮有所交匯。

古代的禮制（包括刑制）有很嚴格的等級性，所謂「禮不下庶人，刑不上大夫」，這話典型地反映出禮和刑鮮明的等級性。以此可見，強調「玄同」的老子和「齊物」的莊子，對於禮刑之作為統治工具的距離感是不難理解的。戰國中晚期，禮制崩壞的同時，法制思潮卻日漸興起，甚至連莊子後學也出現「禮法」並提的觀念。《莊子》中「禮法」並提出現兩次，俱見於天道篇，除了說明「禮法數度 古人有之」，⁶⁴仍認為禮法是「治之末」。⁶⁵我們先看看禮法概念出現的時代痕跡，再論稷下道家（或稱稷下黃老）的援禮法入道。

（一）禮法相濟

1. 法制思潮興起——「去私就公」的精神

「禮法」並舉，反映出戰國中後期禮法兼治、剛柔相濟的一個總趨向。但是這種禮法相容的思潮是從衝突至融合，經歷了一段相當曲折的過程。

春秋之世，禮和法之間在實施上是相互衝突的。在古代，無論東西方，法律都有一個秘密時期，貴族壟斷律法，不把條文公開化。⁶⁶春秋時代，開明的法治者在各國相繼頒佈刑書，這引起禮治者強烈的不滿。史書記載了兩個著名的事例：一個是公元前 536 年事，鄭國要鑄刑書，將法條公開化，晉國的叔向就寫信給子產，提出反對意見，認為如此會使老百姓直接依據法條，而對統治者產生不敬，人民也會起相爭之心，各引刑律以作為己證，⁶⁷禮治派反對法的公開，是因為「懼民之有爭心」。第二個例子是在公元前 513 年，晉國要鑄刑鼎，把范宣子所著的刑書鑄在鼎上，孔子聽到這消息，認為如果老百姓能夠察鼎以知刑來為自己辯護，那對於貴族就不會依順聽從，那麼貴族地位就受到挑戰。孔子十分擔心「民在鼎矣，何以尊貴？貴何業之守？貴賤無序，何以為國？」⁶⁸孔子站在貴族立場來維護禮制的心情溢於言表。

⁶⁴ 同註 20，頁 473。

⁶⁵ 同註 20，頁 468。

⁶⁶ 參看丘漢平，《先秦法律思想》（臺北：三民書局，1965），頁 61。

⁶⁷ 《左傳》昭公六年：「民知有辟，則不忌於上。並有爭心，以徵於書。」楊伯峻，《春秋左傳注》，頁 1275。

⁶⁸ 《左傳》昭公二十九年條下，同上註，頁 1504。

法的公開化，到公平化，是有一個相當艱苦的歷程。從春秋之世，對法公開化的要求下各國頒刑書、鑄刑鼎，到戰國之世，對法的公平化原則下要求「刑無等級」、⁶⁹「法不阿貴」，⁷⁰這可以說在中國法制上兩次劃時代的義舉。「法不阿貴」的義舉，其歷史條件是政治經濟發展的趨勢使然，⁷¹而其思想的推動力則是「去私就公」的精神，這精神是道、法兩家相互激盪下而成的。「公」的觀念在諸子中首見於老子，⁷²其後黃老派大事發揚，如成書於戰國早中期的馬王堆帛書《黃帝四經》，⁷³一再強調「精公無私」、⁷⁴「唯公無私」、⁷⁵「去私而立公」。⁷⁶道家各派莫不尚「公」，⁷⁷老子的「道」，本蘊含著「公」的客觀精神，黃老援法入道，乃將道之為公轉成法之為公提供了哲學理論的基礎。⁷⁸

2. 「道生法」

戰國之世，在禮制為主導的社會中，法的作用日益顯著。如果說法家是時代的開拓者，那麼黃老之學在突出法治的重要性上無疑地起著推波助瀾的作用。《史記》說：「申子之學，本於黃老」，並說：「韓非 歸本於黃老」，⁷⁹這主要是以禮法為治這一方面來說的。我們從稷下道家彭蒙所提出的「聖法之治」和帛書《黃帝四經·經法》「道生法」的主張，可見其端倪。

69 《商君書》賞刑，見賀凌虛，《商君書今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1988），頁135。

70 《韓非子》有度，同註13，頁88。

71 參看王曉波，中國古代的變局與韓非，《韓非思想的歷史研究》第1章（臺北：聯經出版公司，1983），頁22。

72 《老子》第16章：「知常容，容乃公，公乃全」，同註6，頁111。

73 請參看拙文 關於帛書成書年代等問題研究，收在拙著《黃帝四經今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1995），頁29-45；下文凡引《黃帝四經》皆據此本。

74 《經法》君正，同註73，頁123。

75 《經法》名理，同註73，頁245。

76 「去私而立公」兩見於《經法》之 道法 與 四度，同註73，頁74、169。

77 黃老道家之尚公，帛書《黃帝四經》之外，其他如 內業：「一言定而天下聽，公之謂也」，見《管子》第2冊（臺北：臺灣商務印書館，1965）戴望校正本，頁101；《慎子》：「法制禮籍，所以立公義也，凡立公，所以棄私也」（臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊正編，1978），頁2；《鶡冠子》道端：「廢私立公」、 度萬：「法者使去私就公」（臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊正編，1978），頁13、20。

78 《莊子》也有以道為公的話，如 則陽 說：「道者為之公」，同註20，頁913。

79 《史記》老莊申韓列傳，同註2，頁2146。

《尹文子》記載田駢和宋鈞在讀書，討論到政局太平和「聖人之治」的關係，在旁的彭蒙指出政局太平並非出於「聖人之治」，而是由於「聖法之治」。彭蒙並比較兩者的不同：

聖人者，自己出也；聖法者，自理出也。理出于己，己非理也；己能出理，理非己也。故聖人之治，獨治者也；聖法之治，則無不治矣。⁸⁰

這是稷下道家討論法治與人治區別的一段非常可貴的思想史料。人治的弊害就是法治興起的重要原因。人治主義不僅有「人存政舉，人亡政息」⁸¹的憂慮，即使在人存政舉時也易流於專斷的弊端。彭蒙精闢地指出聖人之治容易演變成「獨治」的缺失，並指出人治與法治的不同，前者出於己意，後者出於事理。⁸²彭蒙「法自理出」的主張，和馬王堆帛書《經法》所揭示的「道生法」的命題，這兩者間是同一思想脈絡的發展。《黃帝四經》稱頌法治，充分表現出援法入道的思想特徵，《四經》全書「禮」字未及一見，但就其整體思想來加以考察，《四經》仍突出地表現出強調貴賤有別的禮制文化的特徵。⁸³

戰國黃老道家著作眾多，但大部分已佚失，⁸⁴現今可見具有重要代表性著作，一是《黃帝四經》，一是《管子》四篇（內業、心術上、下及白心）。《管子》四篇被當代專家學者認為稷下道家的代表作，而《黃帝四經》的出土，一般被認為楚文化作品，而兩著作都有明顯援禮法入道的特徵。無論是《黃帝四經》或《心術》等篇，認為禮與法同出於道，如此而將形而上的道與形而下的禮法貫通為一整體。

（二）以道為主，禮法為用

1. 禮法相持

⁸⁰ 見《尹文子》（臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊正編，1979），頁8。

⁸¹ 語出《中庸》：「其人存則政舉，其人亡則政息」，見朱熹，《四書章句讀本》，頁28。

⁸² 此即前段《尹文子》引文：「聖人者，自己出也」與「聖法者，自理出也」。

⁸³ 《黃帝四經》一再強調禮制中貴賤有別的核心觀念，如《經法》道法：「貴賤有恒立（位）」、「貴賤之恒立（位）」，同註73，頁73、74；《經法》君正：「貴賤有別」、「貴賤等也」，頁112；《廣大經》果童：「貴賤必謀（審）」，頁304。

⁸⁴ 稷下道家如田駢、接子、環淵、宋鈞等多有著作，《漢書》藝文志道家類著錄《田子》二十五篇，《捷子》二篇，《蜎子》十三篇，《宋子》十八篇，惟先秦黃老著作盡多亡佚。

戰國黃老由於因應時代環境的需要，乃援禮法以入道，將形上之道與形下之禮法貫通為一體。而其禮法同出於道的主張，實是以道為體，以禮法為用的觀點。這在道家思想史上，有重大突破性的意義。

在老子的思想系統中，道與法沒有過任何的關聯，而道與禮雖有所聯繫，⁸⁵但並不直接也不明確。稷下道家則首次將道德與禮法並列，這在心術上 作出顯明的宣說：

虛無無形謂之道，化育萬物謂之德。君臣父子人間之事謂之義，登降揖讓、貴賤有等、親疏之體謂之禮，簡物小大一道、殺戮禁誅謂之法。⁸⁶

心術上 將道、德、義、禮、法等概念並舉，逐一加以界說，並將禮、法與道的相互關係作了這樣的聯貫：

故禮出乎義，義出乎理，理因乎道者也。法者，所以同出， 故事督乎法，法出乎權，權出乎道。⁸⁷

禮、法「同出」於道，視禮、法為道的衍生物，從而倡導法治與禮義教化相互為用。這裏展現出黃老道家經世的雄心，為要掌握時代的脈動而推動社會變革（即所謂「時變」），遂在以道為依歸的前提下，把作為權衡準則的道通過禮法而落實到現實社會的層面。

在「禮法」並用的時代呼聲中，道家的另一派列子學派，也提出「禮法相持」⁸⁸的主張。「禮」與「法」之間，何者為主何者為輔，在當時有不同的意見。一派是主張以法為主而以禮為輔，商鞅之外，《管子》的任法派明確認為「所謂仁義禮樂者，皆出於法」；⁸⁹另一派則主張以禮為主而以法為輔，前述 心術上 之外， 樞言 篇便明確認為「法出于禮」。 樞言 宣說：「法出于禮，禮出於治。治、禮，道也。」⁹⁰漢人收編得以保存在《管子》書中的 樞言 篇，為稷下道家的重要作品之一，上述主張（包括 心

85 通行本第 38 章：「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」同註 6，頁 194。

86 《管子》第 2 冊，同註 77，頁 64。

87 「禮出乎義，義出乎理，理因乎道」：今本作「禮出乎義，義出乎理，理因乎宜」。王引之認為當作「禮出乎理，理出乎義，義因乎宜。」郭沫若《管子集校》（香港：龍門書局，1973）第 644 頁以王校不可從，「理因乎宜」當作「理因乎道」，「道」因形近誤為「宜」，此處引文據郭校改。

88 語見《列子》周穆王，楊伯峻，《列子集釋》（香港：太平書局，1965），頁 65。

89 《管子》任法，同註 86，第 2 冊，頁 90。

90 《管子》樞言，同註 86，第 1 冊，頁 55。

術上) 可以看出稷下道家在禮制為主體的社會中，「法」僅作為一種輔助性的工具而加以運用。

2. 「禮者因人之情」

在禮制為主體的社會中，稷下道家在以道為依歸而倡導法治來輔助禮義教化之外，⁹¹ 還針對禮制文化之外化而至異化的崩壞時境，提出如此發人深省的聲音：

「禮」者，因人之情，緣義之理。⁹²

這裏，言簡意賅，切中禮制之流弊，而提出「因人情」、「緣義理」的主張。這主張可歸結為三個主要的觀點：一是稷下道家在思想史上首次提出「貴因」的主張。二是突出百家爭鳴中「情」的重要議題。三是在倡言「因情」的同時，並提出合宜的「理」，以為之制衡。稷下道家將「因」、「情」、「理」納入人性論的範疇，在中國古代思想史上有其深遠的意義。

稷下道家將「因」及「因情」的觀念帶進禮制文化中，豐富了古代道家哲學的內容。貴「因」說在道家內部有一個發展的過程，《老子》書中未曾出現「因」字，不過它「以百姓心為心」⁹³ 卻有蘊含著「因」的主要內涵。到戰國時期，道家著作中，「因」字大量湧現。⁹⁴ 這種湧現，與老子「以百姓心為心」的政治主張的立場一致。「貴因」說強調「因人心」、「因民之欲」。「因人心」、「因民之欲」，可以說是古代民本思想的一個基本理念。這裏我們只討論「禮」和「因人之情」的聯繫。

原本禮的設施在於別貴賤，也就是站在貴族的立場所設計的一套維護統治階層之間的儀節以及上以馭下的規範。然而春秋戰國之際，社會階層的大變動，有的貴族紛紛下降為平民，有的布衣上升而為卿相，這種階級的大變動帶來了人民思想的解放，也擴大了人民心頭的願望，所以在禮制文化中提出「因」的概念，也就是將禮落實到「以百姓心為心」作為主要的思考方

⁹¹ 同上註。

⁹² 《管子》心術上，同註 86，第 2 冊，頁 64。

⁹³ 通行本第 49 章，同註 6，頁 234。

⁹⁴ 帛書《黃帝四經》「因」字為 23 見，《莊子》書中出現多達 53 次，「因」多只在表達順任自然之意，而未發展成為一個獨立的範疇，而稷下道家則不僅提出「貴因」、「因之術」、「靜因之道」等重要哲學範疇，而且還為「因」下界說，謂：「因也者，捨己而以物為法者」，以上所引皆見 心術上，同註 73，頁 66、65、63、65-66。白奚教授指出：「黃老將『因』的原則應用於人性論」，請參看白奚，《稷下學研究》（北京：北京三聯書店，1998），頁 103。

向。面對當時禮的外化、異化的嚴重情況，禮制文化不僅流於虛偽而且背逆人情、乖違人性，禮反成為僵硬的、冷酷的社會規範，因此稷下道家提出「因人情」、「緣義理」的因應之道，為禮注入了「情」和「理」的新血液，禮的設施不僅要考慮到人和人之間的合理性，也要順應人情人性之自然。如果禮缺乏情和理這兩個面向，那就成為後代批評為非人性化的「吃人禮教」。

稷下道家所提出的禮和情的關係，尤其值得我們注意，以「人情」滋潤「禮」，更反映了戰國中期百家爭鳴所迫切關注的時代課題。道家各學派，都非常重視禮內在的情質。從莊子學派倡言「任情」而「安情」，發出「仁義其非人情乎」的呼聲，到稷下道家明示「禮者因人之情」，在在彰顯出禮制文化不僅要有道德的自覺，而且要有豐富的個人內在感情。郭店出土的古佚書《性自命出》其中提出令人醒目的「道始於情」、「禮作於情」⁹⁵的命題，這也反映了在禮制文化垂危之際注入「情」的重要性。

五、結 論

論及先秦諸子之禮觀，長期以來學界普遍地執持著儒家守禮而道家反禮的觀點；即使是研究道家的學者，也不例外。然而，如果我們對道家原典做更進一步的深層探究，則將產生與傳統極為不同的看法。

首先我們必須了解，在道家的思維系統裡，形上界與形下界為一相互涵攝的整體，兩者並非分離割裂。例如：關於《老子》第38章的解釋，在道、德與仁、義、禮五者之間，道居於形而上的層次，而德則為形而上領域與形而下現實社會彼此聯繫的中介環結，使形上之道成為孕育現實存在的母體，而與維繫人間社會倫序的仁、義、禮有著因依相存的連鎖關係。作者就此線索對道家之禮觀進行重新思考。

本文最主要的思考線索是：道家對於禮制文化確有強烈批判，但其所批判的其實是對於當時社會上普遍存在的禮之外化、異化的現象，而非一味反對禮之真實內涵。因此，從道家的創始者老子起，即重視禮之內在情質。莊子循此發展出「反真」、「貴真」的觀點，以內心真情實感之流露來作為禮所應具有的內在本質。稷下道家更進一步提出「禮者，因人之情」的主張，

⁹⁵ 湖北省荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），頁179。

強調禮的形成或制定，都必須順應人情人性之自然。就真情實感這方面而言，莊子的觀點與原始儒家實可相互會通；再就重視禮在現實社會的功能面來看，稷下道家則具有「采儒墨之善」⁹⁶的特點。

筆者在探討道家各學派之禮觀時，留意到莊子後學將禮文納入人性論考察的重要意義，在先秦人性論的議題上，孟子主性善，荀子主性惡為眾所周知，而道家之主性「真」，則未受到學界應有的關注。此外，黃老道家將「因」的概念運用到人性論範疇也值得注意。總之，由道家之禮觀而引出道家人性論的探討，確實是一個值得進一步研究的重要課題。

本文之作為 1999 年 5 月下旬參加荷蘭萊頓大學亞洲研究所舉辦「儒道之禮的理論與實踐」研討會，1999 年 5 月 9 日完稿，8 月底修訂。

96 引自司馬談 論六家要旨 對黃老道家特長之評語，同註 2。

The Notion of“ Li ”in Pre-Qin Daoism

Chen Guying

Abstract

It is traditionally held that the Confucians and Daoists held bipolar views on the ritual (*li*) culture of the Zhou dynasty. In the present paper, I examine the views of the Laozi, Zhuangzi and Huanglao Daoist schools on *li*, and put forward the new idea that the Daoists did not oppose the notion of *li* as traditionally believed.

Through examination of the recently unearthed *Guodian Laozi*, it is possible to make a new interpretation of Laozi's views on *ren* and *yi*. Moreover, the“ Jie Lao ”chapter of *Hanfeizi* expresses the view that Laozi's metaphysical *Dao* manifests itself in the world through the medium of *de*, forming a mutually dependent relationship with *ren*, *yi* and *li*.

In Zhuangzi's philosophy, the intrinsic meaning of *li* lies in the expression of true emotions. Zhuangzi emphasizes the internal aspects of *li* and the revealing of human emotions, and advocates“ sitting in forgetfulness ”as a means of attaining a state of tranquility and contentment.

During the late Warring States Period, increasing emphasis was placed on the complementary nature of ritual and law. The Jixia Daoists in particular stressed the social functions of ritual. In the *Huangdi sijing* and *Guanzi*, they propounded that ritual and law both arise from the *Dao*, with the *Dao* as essence (*ti*), and ritual and law as its application (*yong*). Moreover, with the statement “Ritual is that which complies with human emotions and follows the patterns of nature,”the Jixia Daoists infused the humanistic concepts of compliance (*yin*), emotion (*qing*) and patterns of nature (*li*) into the ritual system.

Key Words: pre-Qin Daoism 先秦道家, *li* 禮, Laozi 老子, Zhuangzi 莊子, Jixia Daoism 稷下道家