

第二章 從「立於禮」的角度觀察儒家的中道思維

—君子不器

本章提要

歷史不斷地往前推進，文明的積澱將受到全新的檢視，在所謂「禮崩樂壞」的實境中，我們似乎也可以同時看見一股「重建」的曙光；對於「人間秩序」—「禮樂」而言，古典儒家是以自身的生命來體驗它，並且以其自我省思之後的體會來呈現它。因為源自於對一種「秩序」的關懷，這不禁使我們察覺並意識到古典儒家對生命中這種「和諧」意義的追尋與探討，以及在這其中所引人深思的思維意義。對於「禮樂」的關注、信心、檢討與重建，將能實質地呈顯出古典儒家對「中道」的思索與推演。

所謂的「君子不器」¹，一位具有道德修養與生活融通能力的人，他的思考與認知必須是廣闊的，而他在社群生活中的角色也必然需要是多種層面的；思索與調整自我將不斷在這樣的生活型態中進行。連結第一章所言，學思並重的主體思維架構，亦能在「君子不器」的思考中看出。「器」者，「用」也，然而「不器」者，則是能「通其用」也；「君子不器」實意味著：我們必須思考在這樣的社群結構中，將如何站立在最為適宜的位置上，以及思考如何保持我們在這種人間秩序中的平衡關係。深思其中，這是古典儒家在面對「禮崩樂壞」的歷史發展條件下的真切思索與其回應；面對必須重整的「秩序」，生命產生省思，思維帶動行為，一個能「通其用」的生命個體，必然需要與這必須接受重整的「秩序」同步而相應；這無不蘊含著對生命的重新解讀，以及面對重新解讀之後所要接應的種種課題。本章將從意識到生命必須不斷進行重組—「君子不器」—的角度切入，來觀察儒家的「中道」思維。

¹ 《論語·為政》。

第一節 對人間秩序的體察—禮之損益

古典儒家對於「人間秩序」—「禮樂」的探討，實際上將蘊涵著他們對「中道」思維的發想；在面對許多接踵而來的環境轉變中，什麼才是最為「適當」的施行方式，以及「合宜」的前進向度，是這群文化人所要思考的課題。所謂：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞」²之觀點，將可看出古典儒家對「禮」必當符合「時宜」的重要態度；這也意味著：「和諧」的秩序必須透過思考與調整才能呈顯其穩固，並且才能藉此基礎予以推行。從這樣的角度再延伸，對於這樣龐大的歷史課題，古典儒家將以審慎的態度來進行思索與論證（禮樂必須有所損益）。在承繼與轉化的歷程中，我們可以藉此看出古典儒家對「中道」的基本態度。

《史記》一書中記載著有關孔子問「禮」於老子的事蹟，它啟發我們的是，文化意識開始被鄭重地拾起，思想也同時展開交流，更為嚴肅的課題是，我們將思索著如何從中尋求可以持續往前邁進的「秩序」。

魯南宮敬叔言魯君曰：「請與孔子適周。」魯君與之一乘車，兩馬，一豎子俱，適周問禮，蓋見老子云。辭去，而老子送之曰：「吾聞富貴者送人以財，仁人者送人以言。吾不能富貴，竊仁人之號，送子以言，曰：『聰明深察而近於死者，好議人者也。博辯廣大危其身者，發人之惡者也。為人子者毋以有己，為人臣者毋以有己。』」孔子自周反于魯，弟子稍益進焉。³

² 參見《論語·衛靈公》。

³ 參見司馬遷：《史記》〈孔子世家〉。在〈老莊申韓列傳〉中也有關乎孔子問禮的記載：孔子適周，將問禮於老子。老子曰：「子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。」孔子去，謂弟子曰：「鳥，吾知其能飛；魚，吾知其能游；獸，吾知其能走。走者可以為罔，游者可以為綸，飛者可以為矰。至於龍，吾不能知其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪！」

然而，我們所要關心的議題，不在其孔子是否因此而直接承繼了老聃的思想，或間接地受到其影響；從一位「請益者」和一位「被請益者」的角色看來，「學習」才是問題的核心；學習正意味著「教學相長」。從思想「交流」與經驗「分享」的角度而言，孔子問「禮」於老子一事，事實上是一次相互謙虛為懷的「對話」歷程。從宏觀的文化視野出發，這是一次相當具有深度的文化「省思」—文化自身的檢視與轉化。

若以微觀的視角來看，這是透過「孔學」與「老學」的思想交流歷程，來顯現對「禮樂文明」再詮釋的可能。在思想交流的歷程中，我們看見的是思想自身的活化機制，思想的積澱與智慧的呈現除了「創新」之外，似乎不是片面地為了證明什麼或相互攻擊而存在，其關乎的是時時保持可以「吸收」（經由學習而轉化）的狀態。⁴

從材料中發現，老子是以「謙沖為懷」的心性修養角度來闡明他對「禮」之本質的看法，並且以此來教導孔子的；而孔子則是以「謙沖為懷」的學習態度來進行請益的（學習之所以能被展開，其本身就是一種謙恭的態度）。所謂：「毋以有己」的根本態度便直接緊扣議題的核心；倘若存有「機心」，那麼「禮樂」的本質可能受到汙染，而「禮樂」所原有的和諧性也會受到質疑。「聰明深察」、「博辯廣大」本具「謙沖」之質，但若只是一味地從「好議他人」、「發人之惡」的態度出發，那麼最終也只是淪為純粹形式上的循環論辯而已，而失去「禮樂」原有精神。

⁴ 由現今《郭店竹簡》的出土材料中發現，過去對儒家與道家之間的緊張關係似乎必須重新評估，他們的思維絕非是敵對的。而從匯集文獻的角度切入，孔門後學（儒家）的經典與南方文明（道家）的經典同時受到重視。在以文獻本身的思想內容來說，《郭店本老子》所呈現的思想主體更是深具「謙沖」的本質，其內容少有後世本中的抨擊性或主導性的語言；而儒家部分，則顯現孔學內容的豐富性以及後學的持續發展，過去所謂孔孟之間的斷層也似乎得到一定程度上的補足（其中有子思的材料）。從整體角度來看，「孔學」與「老學」的思想已在戰國中期以前進行交流，大思潮的演進促使不同的文化相互交流與吸收，而文化自身也在蛻變中。《莊子·天道》、《莊子·天運》、《禮記·曾子問》、《史記·孔子世家》、《史記·老莊申韓列傳》，以及《孔子家語》中所言及的孔老交流事蹟，正是一種由文化匯通之觀點出發所描繪的記錄。

以「謙卑」的態度出發，進而引導出「平和」的生命狀態，老子對於「禮樂」的態度並不消極，反在孔子的請益歷程中，老子實證自我並體現於孔子當前的正是「自反」的積極態度，而「禮樂」的真實本質便是在這種「恭敬」與「和睦」的品質中發展出來的；這不免讓我們思考到《論語》一書也有那「子絕四」與「反求諸己」的人生底蘊。

《論語》中有這樣一句話：

子曰：「能以禮讓為國乎？何有？不能以禮讓為國，如禮何？」⁵

對「為國」之道的關切，將顯現著對「人間秩序」必須進行重整的心境，在古典儒家思維中，對「禮樂」的重新詮釋，也正是對政治運作（公共事務的參與）的實際反思。根據朱熹的看法：

讓者，禮之實也。⁶

而劉寶楠則引申之：

讓者，禮之實也。禮者，讓之文也。⁷

從外在形式中得知，禮儀行為能使人心與行為主於「恭敬」的狀態；而從內在精神得知，禮儀的根本意識則能使之相互「和睦」而上下無所爭。對於公共事務的參與，一直是古典儒家對思想落實的重要舞台，雖然某些立場與古典道家有所差異，但卻無損於他們之間思想的溝通；在思想的經驗分享歷程裡，「讓」已被真

⁵ 《論語·里仁》。

⁶ 朱熹又曰：「何有，言不難也。言有禮之實以為國，則何難之有。不然，則其禮文雖具，亦且無如之何矣，而況於為國乎？」參見朱熹：《四書集註》，頁 22。

⁷ 參見劉寶楠：《論語正義》。清人十三經注疏（上海：上海古籍出版社，1993），頁 55。

誠地呈現，而「禮」的實質精神也被切實地落實。

當思想能以「謙讓」的態度來尋求可以共同「參照」的各自價值時，文明的再「突破」才能進一步的發展下去；相互攻擊的語言與暗自批評的方式，似乎是可以被揚棄的。因為，唯有「自反」於心，才能容納更多的「參照值」，進而從這些「參照值」中來建構當前所需的「人間秩序」。據此，孔子問「禮」於老子一事，所呈現的正是「自反」的基本要質，在面對「秩序」重整的課題上，他們都在叩問自我是否能體現生命「和諧」的真諦；當然，這裡也包括相互之間的思想激盪。⁸

我們可以再確切地說，孔子問「禮」於老子一事對我們的啟示是：首先：在重整「秩序」之前，理當必須探討「禮儀」的真實意義。其次：在思索的過程中，文化自身不斷進行交流，所謂的「損」與「益」就能從中激發而出。再其次：對「損益」之間的思考與判定將落實在「從之」的具體行為上。那麼，總合三者的實際底蘊，正是對文化的再創新，對生命的再認同，對自我地再轉化；這些無不是「中道」的據實精神。

身為一個「學習」者，其自心所展現的，正是「謙卑」的態度。十五志於學的孔子，將其「心志」定位在「學習」的角色上，這樣的思考維度使之一生都落點在對自身的叩問上。正因如此，對於能使之生命更為擴充並藉此而涵養自身的

⁸ 這種由「謙讓」所引領出來的「和諧」，實際反應出「禮儀文化」的精髓。《左傳》昭公七年有一段孟僖子向孔子學禮並託付說（南宮敬叔，又名闕）與何忌（孟懿子）使事之的記錄：九月，公至自楚。孟僖子病不能相禮，乃講學之，苟能禮者從之。及其將死也，召其大夫曰：「禮，人之幹也。無禮，無以立。吾聞將有達者曰孔丘，聖人之後也，而滅於宋。其祖弗父何以有宋而授厲公。及正考父，佐戴、武、宣，三命茲益共，故其鼎銘云：『一命而偻，再命而傴，三命而俯，循牆而走，亦莫余敢侮。饁於是，鬻於是，以餬余口。』其共也如是。臧孫紇有言曰：『聖人有明德者，若不當世，其後必有達人。』今其將在孔丘乎，我若獲沒，必屬說與何忌於夫子，使事之，而學禮焉，以定其位。」故孟懿子與南宮敬叔師事仲尼。仲尼曰：「能補過者，君子也。詩曰：『君子是則是效。』孟僖子可則效已矣。」參見楊伯峻編著：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1995，10），頁1294。由記錄中我們看到，孟僖子對「禮儀」的感召，正是來自於對自我的反思，他如此「謙讓」的學習態度正也是感召於孔子的「謙讓」態度。記錄中孟僖子更引述鼎銘中對孔子先祖「謙卑」與「禮敬」精神的肯定，並以此精神來託付其事；他深切希望，孟懿子與南宮敬叔能從師於孔子。

古代文明（禮儀），他是予以尊重的；在其生命歷程中，孔子對於過去文明所呈現的良善品質，融入了他自身的判定、選擇、參與，以及轉化。對於這些「文明」與「經驗」而言，都將成為養成自我的最佳「參照值」。誠如對一位要朝向「中道」品質而努力的個體看來，這是相當重要的涵養基石。

子張問：「十世可知也？」子曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世可知也。」⁹

文明不是片刻的成就，在時間的遞嬗中，文明與文明之間有著不容切割的關係，它們各自遺留並承接了可以被認同的要素；在這些痕跡上，我們可以發現它活絡的本質。然而，孔子卻發現另一更為重要的機制，那便是文明自身將會選擇最為合適的路繼續發展，所謂的「損益」，正是「文明」可以持續推進的動力。這意味著，有其恭敬「學習」的態度，以及謙卑「思辨」的能力，在學思並進的實際體認下，「經驗值」才能達到一種融通的價值；然而，更重要的是，這樣的「經驗值」能被得到認同而推展出來。據此，在其有「損」、有「益」的歷程中，文明自身所追尋的，便是對「平衡性」與「和諧度」的探求。

事實上，孔子對「禮儀」的態度不僅是「敬仰」，理當還賦有深刻的「反省」意識。「學習」與「思辨」所啟動的正是，對生命將如何朝向最為「合宜」的方向進行探索。《論語》對周朝禮樂的觀感是這樣的：

子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」¹⁰

當我們接受一種觀點，或取向於某種程度上的認同時，所謂的「敬仰」就絕對不是出自於一味的「盲從」，我們的內心應當進行過審慎的評估。孔子對於周朝禮樂文化的肯定，正來自於文明本身對自我的「省思」；所謂的「監」，正意味著對

⁹ 《論語·為政》。

¹⁰ 《論語·八佾》。

於自我的「反省」，以及對自我的「完成」。在「繼往」中，我們敬重並學習文明的價值；在「開來」中，我們反省並重整文明的質地；在雙重的交流與互動中，「和諧」的方向才能繼續穩健的發展下去。在周朝文明有「監於」二代的「損益」歷程中，孔子所得到的啟示是，謙卑與禮敬的態度、反省與觀察的精神，以及最終對生命和諧質地的呈現與完成。

孔子曾與子貢分享他對「禮儀」存在的態度：當子貢認為「餼羊」的儀式可以被免除時，孔子卻顯得有些擔憂—在擔憂禮儀文化即將消失的同時，孔子已進行了思維上的轉化。

子貢欲去告朔之餼羊。子曰：「賜也，爾愛其羊，我愛其禮。」¹¹

對於「禮儀」的堅持，孔子肯定不是片面性的抉擇，而是出自於謙卑、省思、融合，與自我的完成；「禮儀」的存在，實際體現著生命的存在；對於「形式」的維護，正相輔相成於對「情感」的投入。任何文明的經驗都有其討論的空間，在所謂：「損益」的課題上，實際反映出人對自我的「定位」；重新進入體認文化的感召力量才是孔子所關注的核心。能「敬愛」這樣的禮，是在於心境能與之相符；「形式」必定有它存在的價值；孔子所認同的是，文明所引領出來的「感化」之美。

形式的價值除了維護整體政治運作之外，人必當在此「象徵」意義中尋求與內心契合的依據，「禮儀活動」也將引領思想內涵質地的再深化。《左傳》召公二十五年子大叔見趙簡子，並引用先大夫子產對於「禮」的見地來論述「禮儀活動」的實際精神。在其論述中，據實地展現出「禮儀」的根源、進行的依據，以及實際的效應。

子大叔見趙簡子。簡子問揖讓周旋之禮焉。對曰：「是儀也，非禮也。」

¹¹ 《論語·八佾》。

簡子曰：「敢問，何謂禮？」對曰：「吉也聞諸先大夫子產曰：『夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。』天地之經，而民實則之。則天之明，因地之性。生其六氣，用其五行，氣為五味，發為五色，章為五聲。淫則昏亂，民失其性，是故為禮以奉之。」¹²

「禮儀活動」的本質實際反應出人對宇宙的思維層次，透過對宇宙的省思進而再度回歸到人類自身的省思；「民之行也」實展現出人自身對宇宙運行的詮釋，從另一角度反觀，宇宙的運行也在詮釋我們思維的本身。據此，儀式不再只是為禮儀本身而存在；經由公共事務的推展與進行，人所開展的視野是自身的參與以及其中所帶來的認同，而不只是形式上的設想而已。

在日常行為活動當中，我們無不是在「行禮」，在這層多種角色扮演與轉換的寓意中，對孔子而言，我們的生命不只是在「演出」而已，我們的生命確實是進入某種狀態中的。¹³在《論語·鄉黨》篇中記載了不少有關孔子在朝或在野的生活樣態，以及在其生活因應中所表現出來的容貌與心境；就整部《論語》而言，它顯得格外特殊，它似乎正在勾勒一位「活生生」的孔子。¹⁴

儘管《論語·鄉黨》只是一些零碎或參雜的生活記錄，但站在整體思維的觀點上，收入《論語》一書當中必定有它想要訴說的文化意識與其價值。正如許多

¹² 子大叔更藉此而申論之：「為六畜、五牲、三犧，以奉五味。為九文、六采、五章，以奉五色。為九歌、八風、七音、六律，以奉五聲。為君臣上下，以則地義。為夫婦外內，以經二物；為父子、兄弟、姑姊、甥舅、昏媾、姻亞，以象天明。為政事、庸力、行務，以從四時。為刑罰威獄，使民畏忌，以類其震曜殺戮；為溫慈惠和，以效天之生殖長育。民有好惡喜怒哀樂，生于六氣，是故審則宜類，以制六志。哀有哭泣，樂有歌舞，喜有施舍，怒有戰鬪；喜生于好，怒生于惡。是故審行信令，禍福賞罰，以制死生。生，好物也；死，惡物也。好物，樂也；惡物，哀也。哀樂不失，乃能協于天地之性，是以長久。」簡子曰：「甚哉禮之大也。」對曰：「禮，上下之紀，天地之經緯也，民之所以生也，是以先王尚之。故人之能自曲直以赴禮者，謂之成人。大，不亦宜乎！」簡子曰：「鞅也，請終身守此言也。」參見楊伯峻編著：《春秋左傳注》，頁 1457。

¹³ 這裡所言及的「行禮」，實際上包含著所有我們日常的生活行為，以及活動狀態。

¹⁴ 事實上，在這些有關孔子禮儀行為的記錄內容當中，我們發現它是「全面性」的記錄；它所呈現的語境不僅是行為活動而已，實際上還蘊含著內在心境的發想。其中包含著宗廟朝廷、政事運作、日常生活等，以及食、衣、住、行等活動範圍都有詳盡的描述（記錄中所展現的是一個人的整體面貌—包括行為舉止與心理動態）。

學者所認同的，《論語·鄉黨》的意義，不但能藉此生活行徑之記錄而活化起孔子來，在這些豐富的禮儀背後，也同時蘊含著孔子深刻的思維模式；更具意義的是，這等禮儀記錄不僅是在展現孔子，它同時也是在展現一個群體共存與在其相互活動中所融合的文化意識。

而極有可能的，這樣的文化意識，正以它實際的時代意識在反映著「禮儀」的存在意義，「禮儀」自身正在反省自己；《論語》中的這些記載正同時讓我們深思文明自身的自省能力。事實上，《論語》將孔子這些日常生活狀態予以保存的目的，正是在對我們訴說一個如何「親臨實證」¹⁵的生命個體，以及文明自身的體整運行。從「實踐」的角度上看來，我們才能理解孔子對文明的「敬重」，以及在經學習之後對自我的「反思」；孔子對自身的損益（合宜的體現自我）也在此歷程中，反映得一清二楚。這將表明另一件事實，「禮儀活動」實際地在呈現人對歷史經驗的省思，經由「和諧」步調的持續引領，人必定再度思考什麼才是更為「合宜」的方向。

在針對行徑記錄中的多樣形容語句裡，不同的時空場合，便表現著不同的應對行為與態度；這當然意味著：身為一個個體是否能得宜地展現在不同群體的運作當中，以及他的自心是否存有其熱誠的態度來參與，與其最終對自我存在與自我認同的審思。誠如：「入太廟，每事問」的心境一般¹⁶，種種行為準則的背後，態度是相當嚴謹的；個體對行為的考量，也就著重於甚麼才是「得體」的，這將意味著，自我與群體的共識就產生在彼此認同感的建立上。其整體關鍵在於，行為與態度是一致的。由於角色、定位不斷地在變動；那麼，心境體會也就必須與之變化；而緊接在後的，正是對照於自心的成長與思維的轉化；因為，這不斷的相互引領的互動歷程中，我們都在做「適度性」的「微調」。這裡將訴說著：一

¹⁵ 所謂進入「狀態」，不僅在於能「知」而已，它必定包含能「行」的毅力；真正的學思並用，便在其能理路的通達與實務的落實。對於禮儀的感召，正來自於自身的實踐；孔子正藉由自身的參與來呈現生命中「平和」的品質。

¹⁶ 這樣面對禮儀的態度，以及其行徑所表現出來的意義，我們認為這是「謙卑的」、「學習的」、「恭敬的」態度。

次又一次的「平衡」轉化過程。

種種的行為，將代表著種種的精神活動：

朝與下大夫言，侃侃如也。與上大夫言，誾誾如也。君在，蹀蹀如也，與與如也。¹⁷

執圭，鞠躬如也，如不勝。上如揖，下如授，勃如戰色，足蹀蹀，如有循。享禮，有容色。私覲，愉愉如也。¹⁸

這些禮儀行為的動機與表現是相當顯著的，且各具它存在的意義；在甚麼樣的場合便有著甚麼樣的表現，它們不但不受懷疑，反而顯得如此理所當然；不管內在的心境與外在的行為，都是平和與愉悅的（侃侃如也）、中正與適度的（誾誾如也）、戰戰兢兢的（蹀蹀如也）、威儀與莊重的（與與如也）。總括這些行為表現的背後態度，我們可以發現它們一貫的本質都是「禮敬」與「謙卑」的。

因為，具備著「禮敬」的品質，所以能展現出「誠摯」的態度；因為，有「謙卑」的品質，所以能隨時將自我處於「學習」的狀態中。

這等自我意識正源於自我的轉化，即能體現出自我與他者之間的和諧關係；如果能敬重於他人，即能得他人之敬重，這等對應關係，是一種平衡、適中的狀態。嚴格來說，「行禮」的過程已產生思想上的「交流」，在這樣的儀式活動與日常規範中，我們已經在他人眼前為自身傳達了某種程度上的思想內容，以及心靈上的感觸。這一切也明白地在訴說著：生活是如何可以被進行的，而我們是如何不斷在展現我們的思維模式。

¹⁷ 《論語·鄉黨》。

¹⁸ 《論語·鄉黨》。

對於某些看似被「限定」的禮儀而言，很可能不是一種狹隘化或制式化的規定，站在心境融入的角度上；這是對生活常態的一種敬重，以及反觀於自我的一種涵養。

君子不以紺緌飾，紅紫不以為褻服。當暑，袵絺綌，必表而出之。緇衣羔裘，素衣麕裘，黃衣狐裘。褻裘長，短右袂。必有寢衣，長一身有半。狐貉之厚以居。去喪，無所不佩。非帷裳，必殺之。羔裘玄冠不以弔。吉月，必朝服而朝。¹⁹

在這些繁文縟節中，我們察覺行為者有著某種程度上的堅持（正如「必」字的使用），在這些堅定的語氣與觀點當中，傳統以來的文明架構似乎是不能輕易改變與更換的；然而，從另一角度切入，很顯然的，它們不是繁瑣的、支離的、破碎的，反倒是成熟的、有系統的，並且是經過整合的。所以在這裡有一項更為堅定的事實將值得我們去注意：我們可以依此進一步推斷，這些文明思維中的產物絕非一朝一夕所能形成以及完備，並且這些行為活動的展現已經是生活中的一部分而行之有年；它傳達的是，曾經有過一段具備和諧性的群體活動與社會結構，它遠遠超乎文字記錄的表面意義。因為，這一切是「活生生」的—透過實際經驗的積累與篩選，他們是「生活」在裡頭的。誠如飲食之節與居家之禮，無不在呈現一種「適中」的態度與其精神。

食不厭精，膾不厭細。食饁而餽，魚餒而肉敗，不食。色惡，不食；臭惡，不食。失飪，不食；不時，不食。割不正，不食；不得其醬，不食。肉雖多，不使勝食氣。惟酒無量，不及亂。沽酒市脯不食，不撤薑食，不多食。祭於公，不宿肉。祭肉不出三日，出三日，不食之矣。食不語，寢不言。雖蔬食菜羹，瓜祭，必齊如也。²⁰

¹⁹ 《論語·鄉黨》。

²⁰ 《論語·鄉黨》。

生活中的行為必然有所「調節」，態度當然便有所「轉化」，這一切都是韜養自我；在強調性的字眼－「不」字－的連續使用上得知，「適當」的行為模式與「合宜」的心境態度顯得如此重要。

從消極的角度檢視；「不」字給人某種在行為上必須有所制止的感受；在「不能」的語句中傳達出命令式的規範意義。然而，從積極的角度延伸來看；「不」字卻有其深度地隱含著對「過」與「不及」的行為缺失產生某種程度以上的勸戒與善導的效果；這實質意味著，甚麼才是「適中」的表現。儼然在「不」字中所呈現出來的意義是，對「合宜」的關注、投入與拿捏，以及如何真正的以自身去「學習」。

事實上，在「不時」、「不正」、「不得」的複合性語詞序列中得知，這些飲食行為正體現著「得宜」的禮儀活動，與其呈現出「適中」的文化意涵。在「不」字底下所呈現的內在意義是：甚麼是可以的、甚麼是正確的，以及甚麼才是最為適當的。所謂：聖人存心，當食而食，當寢而寢，言語非其時也。²¹我要做的，是符合「時宜」的事情，其中將涵蓋著我與群體中的應對關係，當然還包含著我個人獨處的時候。

如果對這些傳統的觀感中，讓人有著不合時宜的感受，甚至在某些行為活動中，行為意義的背後正隱藏著某些宗教顏色與宗教情感的因素，進而使我們感到格格不入。正因我們身處在不同的時空，我們的視野便輕易的以神秘的角度切入，當條件不同的今日與隨之轉換的心境萌發時，我們會質疑它的真實性、會揣測它的價值性；但容許我們以更大的角度來看；當往後人們以同樣的場景在檢視我們時，我們的行為很可能成為另一種神話；事實上，我們只不過是在創造另一種價值觀點而已。

因此，我們能推估的是，「禮儀」存在的另一個重要的意義，正是在呈現我

²¹ 參見朱熹：《四書集註》，頁 66。

們對生活周遭的情感反應。因此，這些所謂的「堅持」便突顯出它之所以存在的必要性、合理性與自然性。在外部活動與內在心境產生交融時，我們可以得知更為細緻的轉化過程，而且這種感受往往我們是日用其中而不知的。

然而，令我們更為驚奇的是，在這些文字的背後除了記錄著行為表現之外，它還深刻地道出孔子「內在心境」的感受，以及在當時面對不同情境時的「心理變化」。

寢不尸，居不容。見齊衰者，雖狎，必變。見冕者與瞽者，雖褻，必以貌。凶服者式之，式負版者。有盛饌，必變色而作。迅雷風烈，必變。²²

我們發現一項事實，「禮儀」活動的本身不僅僅只是行為表現而已，在某個深刻的意義上，它還展現著行為者的能力（這意味著，他為何這樣做，以及實際上他能做些甚麼）以及他本身內在心境的反應（其中的內在反應，不僅是行為之後的思考，在參與禮儀活動前，心境已經在進行思索了）。就此而言，這顯然不只是記載外在行為的表現或是象徵性的活動而已，在這些陳述當中，《論語》文本的記錄者與編輯者企圖傳達「內在本質」將是如何與「外在行為」同步呈現的。這樣的實際思維意義是：禮儀不只是典章制度或行為規則而已，它的重點在於它是「活的」、「動的」、「可行的」，甚至我們可以說，聖者所展現的是一個能夠活動的「自然狀態」²³；當然，這其中除了包含行為活動之外，還深具心靈上的活動。

對於生命的種種課題，聖者不是一位憑空的想像家或設計者；在進行反思與

²² 《論語·鄉黨》。

²³ 「自然狀態」所指的意義是，個體將深入其中，感同身受，並且設身處地的在思考著、活動著。如果我們只是依靠理論或規範來尋得自我的意義與定位，那麼這顯然是不夠的；聖者是將自我投入其中，在生活中不斷提升知識的功能與價值，進而使之轉化而成為日用中的智慧。可以相信的是，人確實可以弘揚道，而不只是停留在道可以弘揚人的看法上。相互因應而出的是，如果我們單就依靠情感的力量也是不足的，我們之所以能轉化與提升自我，正在其我們身處於一個實際的環境中，而它需要我們能親身地對應，適宜得調整使我們的情感基礎在其環境互動之間更為堅固。

理解的過程中，創新的泉源是不斷湧出的，他實際所參與的不只是藍圖的規劃。事實上，他所嚴格要求的是自我的認知（我是甚麼）與切實的活動（我能進行些甚麼）；就身為一個可以實證的個體而言（誠如孟子所言的：踐形），理想正是表現在生活中的。所以理想，也就不再只是理想了，理想就在於平凡當中可以被逐步落實的；所以反觀之，一旦落於某種「理想」的假象中，那體會與實證的歷程便會有所折損。假設我們針對的只是知識性的探索，那麼我們很可能會淪為分析的工具；就在分析與被分析當中，我們很可能失去真誠，而我們就只能空等著另一個分析的觀點來取代我們的分析而已。

對於這種生命秩序的體驗，已經不只是停留在「儀式」（形式化）上的而已，整體狀態實已啟動思維的運作，以及其中所能帶動之種種發想。葛兆光就此認為，儒家這種對自我認知之後的自我再轉化，將顯現出三項實質的意義（實際上，這是對「禮儀」的省思），其言：

第一：從儀禮的規則到人間的秩序，他們更注重「禮」的意義；第二：從象徵的意味中，他們發展出「名」的思想；第三：推尋儀禮的價值本源，進而尋找「仁」，即遵守秩序，尊重規則的心理與情感的基礎。²⁴

所謂真正的融入正是實際上的參與，而實務上的參與正是推動思維的重要根據，有了這一層轉則，思維的內容才有其意義與價值；在這三點論斷上，我們實際察覺到，形式與情感是相互交融的；當「禮」成為一種經由某種程度之自我精神訓練以後，而反芻以推應於事物的歷程時，「禮」不但承繼一種生命的真實感與作用性，而且更具有其濃厚的同體心境。

從原本懸空的架構，經過親身的參與，以及審慎思考，「禮」有了生命的意義性，它深具某種精神作用，更能依此作用而成為一套群體所認同的規則；公共

²⁴ 參見葛兆光：《中國思想史（第一卷）七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》（上海：復旦大學出版社，2001），頁92。

事務的推展與認知得以進行，情感與心境也同時得以抒發與交流；依此，人將意識到存在的意義。

因此，「禮」的意義，不能只是單靠外在的行為模式來呈顯，它必須回返到思維的程序中來彰顯它的實際精神；它的確切意義與其精神正在其生命與生命之間能就此而產生某種層次上的共同感召，這樣的感召正來自於思維的參與以及之後的行為推出。嚴格來說，行為的活動與思維的運行是相輔相成的。在《禮記·禮器》中有一段對「禮」之實質要義的記述；其言：

禮，時為大，順次之，體次之，宜次之，稱次之。堯授舜，舜授禹。湯放桀，武王伐紂。時也。《詩》云：匪革其猶，聿追來孝。天地之祭，宗廟之事，父子之道，君臣之義。倫也。社稷山川之事，鬼神之祭。體也。喪祭之用，賓客之交。義也。羔豚而祭，百官皆足，大牢而祭，不必有餘，此之謂稱也。諸侯以龜為寶，以圭為瑞，家不寶龜，不藏圭，不臺門，言有稱也。²⁵

所謂「時為大」，是從總體思考的角度切入，它意旨於必須對當下的實際環境進行全面性的考量，它包含著時間與空間之種種條件；從所謂的「順」（倫理之分際）、「體」（祭祀之對象）、「宜」（行事之得體）、「稱」（祭祀物品之合理分配）等種種被列為「次之」的思考來進行反觀，「時」的意義與其實際之內容將涵蓋這些「次之」的所有內容。以「倫理之分際」而言，何嘗不是依據於「時」而找到適宜的定位，而以「祭祀之對象」來說，也必須按照當時的情境來考量，至於「行事之得體」與「祭祀物品之合理分配」等，也都必須依循時空之條件來調配；這實際意味著，「禮」的真切意義與精神，就表現在「依時得宜」的思考上（整體的時空條件），「禮」以「時」為大的思維，就在於尋求生命總體的公約數。

²⁵ 《禮記·禮器》。

深入來說，所謂的「倫」，即是在這些行為歷程當中，親身去體驗生命與生命之間的關係，在群體關係中思考到自我存在的意義，以及他者的意義；宗廟的公共事務、長幼之別、君臣之間的適宜表現，都在呈顯對於一種「公共關係」的思考，思索這些事物，以及事物與事物之間種種關係的全面意義。「倫理」的意義，即能使人依此而尋得其定位。而所謂的「體」，即從祭祀的對象與其該祭祀場合來進行思考，在不同的祭祀活動當中，呈顯出不同的生活意義；這些不同的公共事務在其歷程展演中則有不同的教育意義，這實質能反映出我們對生命的種種不同層次的認知與認同。「得體」的意義，即能使人思考到不同層級的定位與其意義。而所謂的「義」，即是在這些公共事務推行的同時，思索其行事的適當性，特別是對這些實務的調配與調動；誠如祭典、喪禮、外交、宴客等等開支與花費，都必須依實際狀態而定，真正的合宜與平衡，就在於能思索到禮的精神卻又不至於因節儉而吝嗇或因行禮而奢華。「合宜」的真切意義，即能使人活用禮儀本身。而所謂的「稱」，即是從這些不同關係、不同層級所突顯的定位與意義當中去反思自我的意義；最終祭祀物品之分配與安排，不會有所遺漏，也不會有所多餘，活動的推行必須思考到一種合乎情理的安置，安置在一個心安且理得的狀態當中。「稱之」的意義，即能反映出對自身的合理性與其責任感。

依據每次全新的狀態來看，「時」的概念，將提醒我們必須對條件之變化與狀態之不同保有靈活的思考空間，讓自身對此狀態與條件進行思索，並予以適當的調整。誠如「每事問」的孔子，讓自身可以時時處於重新解讀自己狀態中，孔子讓自己處於不斷在「學習」的狀態中。從面對這些狀態的心境來說，「時」的概念，讓思索得以產生（自省於內），讓自身思索理當如何面對與處理這些狀態與條件，生命必須親身參與其中。亦如「每事問」的孔子，讓事物本身的種種聲音來重新檢閱自我，孔子必須時時思考與這些新的環境與變動的條件之關係，自我與事物之關係也就必須不斷進行調整，而關係也就時時在全新的狀態當中。從實際所推出的行為而言，「時」的概念，成為一種生活訓練（外推於事），讓自身經由思索之後重新推展出可以因應的方法。如同「每事問」的孔子，其最終的期盼必定是事物要能得以推行，並且讓事物的推展行走一個合宜的軌道上，自我

的認同與群體之認同必須相容。

「時」，呈顯出一個可以靈活思考與實際進行調度的狀態，「時」的背後基本意義將彰顯出對「中」的思考—融洽的「關係」、和睦的「場合」、得當的「行為」、適宜的「分享」。在此全面性的總體考量歷程中，我們可以看見思維的三層轉化，即是接觸、思索，與最終的因應。「禮」的意義正源自於對「秩序感」的探尋，透過自身所面對的事物來學習這種「秩序」；正因為是必須透過學習的途徑，所以自身必須參與，而思考也必須進行，在思維的歷程中去沉澱「禮儀」的內容，進而去察覺其中真實的意涵與精神；正當我們透過自身的感觸而相互參照於這些不同的公共事務時，我們正在推出一個合乎此「秩序」的行為，生命的意義藉此可以找到印證與回應。這種生命的「秩序感」將提升到精神、思維、務實三者之間的相互融合；禮儀的存在不再只是僵化的行為模式，或是虛無飄渺的崇高理想與象徵，在經由所謂的「依時得宜」的歷程轉化中，禮儀正在不斷的損益過成中展現其活力。

對於這種「秩序感」的尊敬與學習，實際來自於對宇宙天地時序的觀察與感悟，古典儒家將這樣的「秩序」移入實際生活中的「人間」；對於這種「秩序感」的基本內涵，可被稱之為「中」。然而，當這種「秩序」在人間進行時，思考必須不斷進行，所謂合宜的意義必須在每次的狀態當中去尋得，其平衡之狀態就在每一次的事態發展與其積澱當中獲得；對於這種「秩序感」的維護與展現，可被稱之為「中節」—「和」。那麼，最終對於這些「秩序」的思考與行事，都將反映在實際的生活狀態當中，其所體現的便是「用」（庸）的狀態；對於這種實際運用，可稱之為「致中和」，這讓天地宇宙的時序切實地落實在生活的人間。這無不反應出一個總體觀點—「時」。誠如《中庸》所謂：

天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和；中也

者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。²⁶

從一個根本（中一天下之大本），到面對實際狀態的思索與判定（和一天下之達道），以及最終的推動與實行（致中和一天地位焉，萬物育焉），事物的定位可以有其依循的方向與其相互參照的位置，事物更可以藉此秩序而得以持續地發展。在生命的質地中，「秩序」是一個最為基本面的觀察（所謂「天命之謂性」的意義，正與其「中」的觀念相為呼應），生命在這樣的「秩序」中發展著；而人們對於這種基本質地的思索與發想，正是表現在實際生活當中尋求解決事物之方法上，生命自身則為此稱之為「道」（所謂「率性之謂道」的意義，正與其「和」的觀念相為呼應）；最終，人們依據其根本與其實際之狀態中的思維判別來因應種種之變化，生命自身在此得到一種實質的運用（所謂「脩道之謂教」的意義，正與其「致中和」的觀念相為呼應）。

回到「禮」的意義與精神來看，「禮」的整體性必須有其三層思維的轉折；它必須依據於生命的總體秩序來推行（中），在這其中必須進行思索、調節，並且讓生命整合於實際的狀態中（和），進而因應、實證於所對應的狀態當中（致中和）；整體言之，這正是古典儒家所謂的「中庸」之道。依據於一種共同感知的秩序，並且按照事物本身的狀態來重新不斷思考此秩序的合宜性，以便投向於任何一種全新的狀態與關係；所謂「中庸」之道，正不斷再接應下一個「中庸」之道而前進；「依時得宜」的總體思維展現出一種變通的智慧、生活的體認，以及實務的應用。據此得知，俱備「禮」的生命體，沒有僵化的思考，不是制式的行為，並且具有靈活的創造力。

這讓我們聯想到《左傳》哀公十一年中有一段記載：

季孫欲以田賦，使冉有訪諸仲尼。仲尼曰：「丘不識也。」三發，卒曰：「子

²⁶ 《中庸·第一章》。

為國老，待子而行，若之何子之不言也？」仲尼不對，而私於冉有曰：「君子之行也，度於禮：施取其厚，事舉其中，斂從其薄。如是，則以丘亦足矣。若不度於禮，而貪冒無厭，則雖以田賦，將又不足。且子季孫若欲行而法，則周公之典在；若欲苟而行，又何訪焉？」²⁷

季孫氏欲向人民收取田賦，任命冉有請益於孔子，然而孔子卻在三次的請益過程中，一語不發；可見，季孫氏在向人民收取田賦的種種觀點上，很有可能與孔子所思、所感有很大的落差。

從孔子對冉有在此次收取田賦的私下評論中發現，孔子對真實的「禮儀」精神有其深刻的感受，並且有其出自由衷的理念存在（禮儀的範圍也正如現在所涵蓋的，將包括公共事務上的法律與規則）。所謂：「君子之行也，度於禮」，正突顯出一項事實：人間秩序的進行，必須反應在一定程度以上的共同認知才行；一個君子的行為標準以及他的內在思緒，都依據在對這一套共同認知的審慎思維當中而得以展演。

當孔子在面對人民時，情感的同理心境是最為重要的基礎考量，一套合宜的規則，勢必對於自己而言也能尋得其中的認同，以及其認同感；所謂：「施取其厚」、「事舉其中」、「斂從其薄」等施政方式，正顯現出一位君子必須是一種經過深度思考之後的自反心理；對於人民恰當適中的施政，將可看出君王本身的自我修養與生命的厚度。

取其「厚」，並不過多；舉其「中」，則顯合宜；從其「薄」，則不嫌不足。對於「公共事務」的參與，以及其最終參與的重要精神，正是在於設身處地地感受到人民的需要；這實質反應出自我必須進行思索，並且著重在重新思索自我與群體之間的關係，以及經其思索之後理當如何來推動這些群體關係之間的「公共事務」。所謂「君子之行，度於禮」，實際呈顯出一個重要的思想意義，即「內省

²⁷ 參見楊伯峻編著：《春秋左傳注》，頁 1667。

於己」而「外推於事」的總體歷程。

「厚」、「中」、「薄」三事，恰恰反應一項事實，即和諧穩定的秩序正在開展，開展在一種共同認知的相容上；這三項事務處理的方向與其核心也同時地指向於一種「不偏不倚」的狀態裡。由此反觀，如果一旦「貪冒無厭」、「欲苟而行」，則生命的整體狀態會就此「脫序」，一旦君王無所省思，則人民便無所安置。

在此，我們看到孔子對「禮」的實際感悟、參與，以及操作。從情感基礎上的自省而言，為政當取其德，得於人民則能得天下；「厚」、「中」、「薄」三事，不但能藏富於民，更能養德於民，並且亦能教德於民。然而，從理智的角度再出發，公共事務的推行正依據於「厚」、「中」、「薄」三事的「平衡」結構而得以持續；在一種和諧穩定（正）的方法上（名）來落實人間的秩序。

結合感性與理智，「禮」的精神與意義被展露出來；同時這也看出一個內在思維的核心，即對「中」的探尋。

事實上，這群文化人進而必須思考到的核心是：身為一個「人」，其實質的意義到底是甚麼？我們自身現今所處的每一個不同的「位置」，其又代表著甚麼意義？極為顯然，我們的活動意味著我們的定位，我們的定位也代表著活動的意義。當我們身為一個所謂的「器」時，我們將如何面對這樣的一個個體，以及這樣的一個群體；這將是另一個重要的探討課題。

孔子曾如此地告訴子貢：

子貢問曰：「賜也何如？」子曰：「女器也。」曰：「何器也？」曰：「瑚璉也。」²⁸

²⁸ 《論語·公冶長》。

美國漢學家赫伯特·芬格萊特（Herbert Fin-garette）對《論語》這一紀錄有著另類的觀察，以及細微的剖析，他說：

它之所以神聖，不是因為它有用或者精美，而是因為它是禮儀祭典中的一部分。它之所以神聖，是由於它參與了禮儀、參與了神聖的典禮。如果將它在禮儀活動中的角色分離出來，那麼，這個禮器就只不過是一個盛滿穀物的昂貴鉢盂而已了。²⁹

不可否認的，在芬格萊特的觀察中，禮儀的運行不僅在行為活動上產生很大的思維意義，並且在每項禮儀的實際行動中也確實地產生著它必然的作用性。值得注意的是，這一個作用性並非只是建立在物質的高低或貴賤的差異上，或是它只是展現象徵性的作用上而已；實際上，整體禮儀活動本身所關切的是展現在整體禮儀運作的精神上，我們可以深入地說：這不只是物質上的作用，它更有一種精神上的感召，所謂神聖的感受也就源自於此。誠如孔子也曾提出自己對禮儀活動的真誠態度一樣，其言：

祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭！」³⁰

實際的參與是行為表現的基本條件，失去這項基礎，很可能就無法進行「對話」，而內心的領會更會大打折扣。這個「對話」正包含著自我與群體之間的互動性，如果沒有這樣的實際行為，我們確實是可以全身而退的。「禮儀」所顯現而出的是一個實際存在的位置，而不是分析性的、辭彙性的假設；創新泉源的不斷湧出，正意味著對自我生命的轉化，以及在實證歷程中調整其最為適當的定位與方向。

「禮」的存在意義，正可以說明著個體與群體之間的和諧性；而「儀」的實

²⁹ 參見赫伯特·芬格萊特：《孔子—即凡而聖》（南京：江蘇人民出版社，2002），頁 65。

³⁰ 《論語·八佾》。

質意義，也在其實際的行為表現上一一的體現出來。在祭祀的過程中，象徵性的啟動確實是重要的；然而，象徵性的作用只是體現於外在的形與物而已；面對我們內在的感觸，天地鬼神是同時存在的（祭如在）；因為，「神」的存在，正是出自於「我」的真實存在而存在（個人的實際參與）。誠如芬格萊特對孔子在禮儀活動的轉化上所提出的看法一樣：

以此類推，孔子或許習慣於這樣的暗示：由於在禮儀活動中的角色，個體的人由此也具有終極的尊嚴、神聖的尊嚴。我們一定回想起，孔子擴展了「禮」這個字的涵義—禮本來指涉宗教的禮儀—孔子則把「禮」的意義擴大，按照禮的模式來構想社會本身。³¹

當然，這一架構是一個不爭的事實，並且他們（人與人之間）是相互牽引的；我確實是一項器皿；但是，我們之所以重要，不是我們是什麼而已，更重要的是我們能發揮甚麼樣的作用，以及從互動的歷程中感召到我之所以存在的意義。祭祀的真實核心正在於，我們已經進入這樣一個祭祀活動當中，進而藉由行動來呈現出我們在這項祭祀中的位置，以及透過我們內心的感知來體察我們身處其中的意義。

³¹ 參見赫伯特·芬格萊特：《孔子—即凡而聖》，頁 65。

第二節 對人間秩序的感召與認同—禮和為貴

在經歷思維的喚醒與轉化之後，古典儒家將從「崩壞的秩序」當中重拾信心，即是對「禮樂」的價值與其背後的內在核心—「和」，加以肯定並擴充之。他們重新針對這套「人間秩序」的內部進行檢閱，在這次思維的內省歷程中，他們找到契合於內心的依據，也藉此擴充了這項「秩序」的內涵。透過實際的參與及實踐，「禮樂」的和諧價值與意義有了精神上的意義。「禮儀」的展演，不只是一種行為上的表現，它包含著精神上的感召與思想上的認同。

正因回歸於一種必須親身經歷才能有所體會的學習歷程裡，所以觸動了我們對內的省思與對外的接應；這是一種「自得」之學，讓我的生命接連起內外而展現出全體。然而，「和諧」的本意正是，能讓我們的生命於外於內都能同步運作。孔子曾經對於自身投入於一項禮儀的活動，進而引發了一番內心深刻的感觸：

子曰：「君子無所爭，必也射乎！揖讓而升，下而飲，其爭也君子。」³²

「揖讓而升，下而飲」，從外部來看，是一套完整、平和的禮儀規範；就內部而言，則是一種相互尊敬、彼此謙恭的心境體現。然而，整體以對，啟發孔子的是：這是身為一位「君子」的樣態，亦是「君子」自身工夫韜養的起點。在看似平凡的禮儀活動歷程中，轉化自我是其中最為重要的「自得」。據此，《孟子》有深入的評價與探析，其言：

仁者如射，射者正己而後發。發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。

33

³² 《論語·八佾》。

³³ 《孟子·公孫丑上》。

當我們身處某一種狀態時，除了「身」必當親臨之外，「心」也是同時體現其存在的；「心」所要體現的正在於對自我的「省察」，「身」所要親臨的便是對社群的「關懷」。若兩相呼應，關懷社群之間而與之互動，正能呈現其自心的謙恭；體現自心而反思以對，正能呈現其自身的存在。「中的」的隱喻已經不再只是停留於「中」或「不中」的議題上；它實際在啟發我們的是，我們到底有沒有「心」，我們是否能有所「反」；在君子之爭之前能否「正己」，於君子之爭以後能否「自省」。君子本是「無所爭」的，然而真正在面對自我，乃至叩問自我之時，這才是一場最為真誠的「挑戰」。

如果我們深入探討還可以補充並且證實的是，禮儀的作用實際上是一項兼具「我在」的問題，而不單單只是「我是」的問題；然而，也正因為有這一層的思維轉化，才能使之由「我在」的層次又能回歸到為「我是」的認知上。正如孔子所說：「不學禮，無以立」³⁴；在這些人際關係與事務的流動上進行學習，並從重尋得共同的認知（學禮），以至最後獲得對自我的認同與對生命之肯定（立）。禮儀之中的神聖意義，正如我存在一樣的神聖。誠如所謂：「君子不重，則不威。」的道理是一致的。內在莊重的心境，體現著外在的威儀；外在的威儀，隱含著內在的莊重心境。二者是同時的、合一的、不容切割的，所以不是在儀式上的「演繹」，而是在生活中的「行禮」。在如此行禮的活動中，我正意識到我是一位什麼樣的人，以及我與全體之間的關係與認同。

事實上在日常的生活應對中，「禮儀」當然具有它自身的神聖意義，但卻也是如此的平凡；神聖的氛圍在群體結構與其禮儀精神中產生，而平凡的意義正由於我是親身體認，並生活在其中的。

仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語矣！」³⁵

³⁴ 《論語·季氏》。亦同參見《論語·堯曰》。

³⁵ 《論語·顏淵》。

正當仲弓詢問一位仁人君子所須的涵養品質時，孔子卻隱約的從「禮儀」的角度來回應這個問題。很顯然的，抽象的語句終究抵不過事實的行為表現，唯有在活動中，生命的本質才能相應於事物本身，也才能將他者與自我連接起來。

依照著一定的程序，行使禮儀活動必定有它向來的規範與原則；「使民」正如同這樣的活動一般，在適當、中和的進程裡，才能使人民有其接受度與認同感。呼應於對外的恭敬態度，生為群體的一部分，「出門」的一切應對，誠如接見賓客一樣，理當時常保有誠摯與尊重的態度。

進一步的我們可以由此類推：我不只是在「使民」，我是在「教民」；我不只是「出門」應對，我更是出自「由己」的反思。所以，平凡在於此，而神聖也就在於此。誠如之前我們所提出的，禮儀活動的價值正在其內部與外部的和諧（內部情感與外在活動缺一不可）；確切地說，禮儀行為的意義即在於透過它的活動形式將內部的精神意識體現出來，畢竟外部行為表現是相當重要的一環，我們可以稱之為「實際的參與」。

確實如此，赫伯特·芬格萊特成功地從「禮儀」的外部作用性來探討生命的定位以及其展現而出的意義與價值。他明白地指出禮儀活動在群體社會中所凝聚的精神以及它所具有的共同力量，甚至更為深入的指出，「禮儀」能在人類活動過程中展現出其豐富的文化行為意義以及優雅的心境感受。無庸置疑，「禮儀」確實成功的呈現出我們實際行為活動的價值與意義。然而，外顯作用並不能就此滿足我們生命的全體；因為，我們內部的心靈質地是會反思的，內部的自覺是不容我們忽視的。

關於這樣的內在體悟，孔子是這樣叮嚀的：

人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？³⁶

禮樂的本質本來就出自於人類情感的活動，其中最大的意義便是在其「同理心」的感受。如果我們只是在外部行為中得到暫時性的掌聲，那麼所謂的神聖意義將會落於形式主義而已；很可能的，在這麼多禮儀活動中，我們的心靈不但不能感到慰藉，甚至可能產生負面的效應，或許我們會因此而感到相當繁瑣。

令人遺憾的是，當一切禮儀只能落於形式表現時，它很可能將會形成為扼殺人性的工具而已。這個問題的真正環節，正是在於我們忽略了我們自心所具有的「省思」功能。誠如之前所討論過的，當我們參與禮儀活動時，我們的心態是「學習」的，聖者面對這些活動的心境至少是「健康」的，因為他知道在這些儀式的象徵背後更具備著人與人之間的情感交流，而不是利益的交換或權力的轉嫁。嚴格來說，身為一個人，我所呈現的價值就在於我的內心：「誠意」；而這種自發於內心的真誠往往是無價的。

對此「內在自省」的看法，孟子便有著強烈的信心與堅持。他指出「內在自省」的強度是不容懷疑的。

孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得之，舍則失之。』或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也！」

37

對於這樣的良善本質，我們絕對不能只從善與惡的相對角度去判讀；因此我們著

³⁶ 《論語·八佾》。

³⁷ 《孟子·告子上》。

重的是，這種良善本質的義意是在其能展現出「自省」的機制，它的動力源自於我們是否能思考著甚麼才是最為和諧的、平衡的；當我們面對任何事物的改變與挑戰時，我們是否能發揮我們原有的調適能力，而這一點正是源自於「反求諸己」的動力。

仁、義、禮、智絕非只是一種道德勸說或者只是被化約為一種外在的行為規範；在自心的根源處，它們是自然發出的，它們的價值是在展現生命原有的一種「坦然」；確切地說，是一種「心安理得」的展現。孟子絕不想強加任何因道德意識所產生的負面壓力，他尊重的是人人發自於內心的自我「警覺」與「敏銳」，他感受到的是從「自省」到「自覺」的進程；因此，「乃若其情」正提點著我們，聖者的所言、所行將出自於他自心的安然以及實際面的體會，這一切或許只是表現在平日的的生活舉止上，但卻也展現出人性永無止盡的光明面。

禮儀的真正「和諧」不在只是外在形式上的協調而已，其真正的「和諧」還包含內在情感的「共鳴」。³⁸藉由感觸進而感動，經由感動成於感化；誠如「反身而誠」一般，能產生「感召」的力量，正是源自於對自我的再認識。「共鳴」正意味著，我們都能在最為穩健且平和的狀態中發出各自的聲音—我們各自都在認識彼此，也同在此時，認清了自我。

對如此「光明」的感召力孔子曾有這樣的譬喻：

季康子問政於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子對曰：「子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」³⁹

³⁸ 子與人歌而善，必使反之，而後和之。《論語·述而》。

正因為有其內在心境的認同，所以才能表現在具體的行為上，「和之」包含著實際行為的參與，以及內在心境的領會；因為這是一種「品味」其中的歷程，對於「禮樂」精神的體會，孔子是倘佯其中的。更為重要的是，在社群的關係互動上，可以相互建立起彼此的認同感。

³⁹ 《論語·顏淵》。

之所以產生可以外推的感召力，乃在於自我能先得力於感召；自我的省思反映在實際的行動力上；「風行」正意味著我能以身作則，「草偃」便是反身而誠的最大回饋。這樣的「共鳴」，沒有任何心虛，只有真情。孔子也藉此深入地提出這樣的見解，他指出：

道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。⁴⁰

實際的政治運作，是體現思想理路的重要管道；但如果只是一味地趨近於「表面化」與「形式化」時，不但政事無以推行，所有的政令與刑罰最終也只是人民想要規避的空言而已。沒有生命力的禮儀，正如同缺乏感染力的音樂一般。人民真實的生命體驗（有恥且格），正取決於為政者的生命展現（據於德、立於禮）。

誠如《左傳》僖公五年記載一段宮之奇對其君王的勸諫，其論述內容正由我們所謂「共鳴」的角度切入：

公曰：「吾享祀豐潔，神必據我。」對曰：「臣聞之，鬼神非人實親，惟德是依！」故周書曰：『皇天無親，惟德是輔。』又曰：『黍稷非馨，明德惟馨。』又曰：『民不易物，惟德絜物。』如是則非德，民不和，神不享矣！神所馮依，將在德矣！⁴¹

當「禮儀」能夠行之天下，並從中思考如何真實確立其根本時，實已從對鬼神的依賴轉至人的自覺。對於「德性」的關注，實是證明對「禮儀形式」的再思考，也同時是對「自我」的再思考；「神必據我」將受到更為嚴格的「自省式」的自我檢驗。當宮之奇以「惟德是依」來訴說為國之道時，事實上也是在重新界定「禮儀」的內涵，其中所顯示的，正是同於「感召」的意義。神之所以能享，正在於

⁴⁰ 《論語·為政》。

⁴¹ 參見楊伯峻編著：《春秋左傳注》，頁 309。

我有其內在的涵養；我之所以能得於天下（民），正是天下能感召於我的德性。

春秋時代的人文精神重整，不但在思索要如何使生命的「形式」得到滋養，它同時也在思索生命的「內涵」將何以實施於人間。這正是古典儒家對「中道」進行思維的一個重要取向。以「感召」來訴說生命與生命之間的相互交流（民心即我心）；以「相應」來表明相互學習的態度（在規勸人民的同時，也是在教導自我）；最終以「化」（風行草偃—是那麼的自然然而然）的方式來推展其共同的認知。在共識之下，使之調整的步調是和諧的，而不是暗自衝突的；是從根本處入手，並具有其有深度的。《論語》的反省品質在面對「禮儀」的實質價值檢討上，正將其推向「省思」的思考模式來進行，經由「內化」將其質地再提升；孔子不但沒有放棄過去的經驗或走向過度崇拜的進路，反倒能在現今與過去當中，取得繼續前進的「參照值」。

或許這樣的「內在本質」有它強勁之處，「自省之能」甚至可已遠遠超過「外在環境」的影響；誠如孟子所言：「非由外鑠我也，我固有之也」。然而，立本於心而涵養自我固然重要，但若無實際地將生命所經之體驗加以運用，那也只是徒託空言而已。切勿把孟子的思維本意失焦，我們之所以能確切地對自我加以自省（內），實來自於我們能真實地生活在實境當中（外）。進一步的說，「內在本質」的可貴並不只是著眼於我們與生俱有來講，更重要的是在於我們能否將它充分的發揮出來；我們雖具備著它，但關鍵在於我們能不能去體現它。實際的體現絕非只是停留於抽象的思考而已，生命的內涵將配合著「外在形式」予以一起呈現。也因此，生命的意義就不只是「作用」而已，更不只是停留於一種作用；它實際發揮的是心靈與環境的相融，內部自省與外部行動的調和，它實際的「作用性」應當是活潑的、有彈性的。生命便是在「內在思維」與「外部行為」的相互激盪、調整、融合之上才能得以完成。

誠如林放對「禮」的提問，是從根本性質切入時；孔子首先的回應是給予讚嘆的，並且依此提出他的看法：

林放問禮之本。子曰：「大哉問！禮與其奢也，寧儉。喪與其易也，寧戚。」

42

孔子勢必肯定禮儀活動的存在意義，以及它所能展現的實際效應，在生事之以禮，死葬之以禮、祭之以禮的行為表現中，「禮」當然是不可被磨滅的；然而，這樣的精神意義卻不能忽視的是，它也需由內在情感的實質感受與相應才能共同形成並且完備。因此，當禮儀行為趨近於豪華奢侈時，我寧可以最簡單的方式來表達我最為誠意的情感；當喪禮只是停留於形式上的操作或只是在顯示著某種知識的博通時，我寧可甚麼都不知道地以最為哀戚的心境來面對死生大事。

孔子並非就此放棄禮儀本身的存在價值，也從不低估這樣的禮儀活動只是一種心理治療的行為而已；當思考付諸於任何行動時，我們的心境應當也是感同並且身受的。值得注意的是，孔子反思的核心不只是「禮」的本身，他所思維的向度更是關注在整體人性的「太過」與「不及」的問題上。所謂：「太過」是因為產生了「奢侈」與「繁瑣」的行為，所謂：「不及」是因為沒有「誠摯」與「哀戚」的心境。聖者便以他的智慧來因應萬物的變化，他期盼能真實的將內外統合起來；當然，這正是所謂「禮貴得中」的道理。當生死大事被做為一個重要討論的例證時，它顯現的意義並非只是停留於任何對於死亡的儀式上；事實上，它所關切的應當是活著的人的精神思維。

換言之，當一切禮儀行為在進行時，我們的思維不僅伴隨著，我們甚至還需要運用我們本具備的思維能力而同時地思索著；這應當不是追求於外在的量化，它實際上包含著精神內部的相應。當一切進行處於所謂「平和」的狀態時，除了外在的行徑是和諧之外，我們的自心是融入的；此時情感與形式相互交融，我們絕非只是在遙祭一個象徵性的主體而已，我們是在實際地觀照我們自己。這個身體存在，這個精神也存在。

⁴² 《論語·八佾》。

從有子對於禮儀所定義的內容看來，他給了我們很大的啟示：

有子曰：「禮之用，和為貴；先王之道斯為美，小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」⁴³

禮儀當然是「用的」（外在的行動），但它必須合乎於情理與實際的條件才能「活用」（內部的省思），也才能展現出「和」的真義。先王制定的禮儀規範自有它美好的一面；但是，我們同時也必須思考它的內在意義才行。「和」，並非只是配合的意義而已；當我們能調節其中，並且將環境與心境相互結合時，我們的人格才是「均衡」的。

當思維與行為之間有所統合時，我們的行禮意義才能是思考型的，而不是機械式的。當我們審慎思考人性的總體價值時，除了「禮」所能成就的文化體系之外，「仁」所帶動的情感活力也是相對重要的。人與人之間的「尊尊」關係實際上在我們生活運作中推展了一切的行為規範；然而，「親親」的自然互動條件確是這層關係的根源與基礎。杜維明便為此提出他的見地：

「仁」作為一種內在的道德並不是由「禮」的機制從外面造就成的，而是一個更高層次的概念，它賦予「禮」以意義。正是在這個意義上，我們可以說「仁」基本上是與人的自我更生、自我精進和自我完成的過程中聯繫著的。⁴⁴

很顯然的，杜維明是從「內在德性」的思考維度強化了個體的自省、自覺、完善與實證的能力。從內在主體意識來看，杜維明的思考補充了單就「外在形式」考量的不足，在道德傳統被轉化為自我認同與實證的進路上，個體自我內部的意識

⁴³ 《論語·學而》。

⁴⁴ 參見杜維明：〈仁與禮之間的創造性張力〉。收錄於《杜維明文集》第四卷（武漢：武漢出版社，2002），頁19。

與覺醒勢必扮演著重要角色。

當然，我們也不能因此而輕忽了所謂「外在形式」的重要性。當我們在省思一切事物的同時，我們可別忘了，外圍環境正是我們重要的舞台，這座舞台確實讓我們得以發揮我們的省思，它使我們在運作當中感受到心靈層次是如何被落實的。誠如孔子也是如此的告誡我們：「好仁不好學，其蔽也愚。」⁴⁵所以，「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」的深刻見地並非只是單就於內在本質的強調；事實上，它所探究的核心是關乎於，我們將如何在「本質」與「外在」之間取得相應以及平衡。因為，在日常生活行為活動中（對外），我們時時都在省思著自我的意義（於內）。

⁴⁵ 《論語·陽貨》。

第三節 內省與外推之平衡與體現—克己復禮

經由「損益」的檢討與「和諧」的感召，「禮樂」的整體意義將包含內部的省思與外部的推展。「內省」與「外推」將呈顯出一個不斷必須進行「重組」的個體；透過「學習」，我們將生命的資源予以擴充，經由「思考」，我們將生命的質地予以提升。面對外界種種事物的碰觸，正可提供成為自我內省的基礎，而自我內省的實質意義，則同時指向對外界事物的應對；誠如學思並重的整體思維一致，經學而思，再由思而學，生命不斷在展演「和諧」，亦不斷在尋求「和諧」的真義。

誠如在之前我們所關注的課題一樣，探求生命的平衡正需要學習的引入，中道的品質也不是輕易地取其兩端中間值而已，它必須不斷地、積極地「更新」與「重組」。許多德目的本質是美好的，但它們必須經過重新的整合，才能展現其最為理想的狀態；孔子是這麼認為的：

子曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。
君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷。」⁴⁶

「禮」很顯然的不只是一個象徵性的行為，它賦予我們有遵循的方向，在思考的過程中，可以提供我「理智」的判斷；然而，微妙的是，這種思考能力卻是從我們內心所發出的，因為有著學習精神與自反能力，「禮」的作用串連起我們生活中這些零碎的感觸。

因此，當我們審思能否成為一個「真正」恭敬、謹慎、勇敢、正直的君子，在發源於內心自問的同時，也需要外來的滋養才能顯現出人性中的可貴之處。當

⁴⁶ 《論語·泰伯》。

人民存有仁愛的風氣並且展現出敦厚的氣質時，上位者的風範其實早已感染他們的心靈；嚴格地說，這不只是上行下效的結果，這裡所呈現的是潛移默化的力量。所以在這一個繁雜多樣的人生舞台上，我們不是在「表演」，而是在「進行」；更確切地說，我們不是在「進行」而是在「學習」。道理源自於，我們是在行動中不停的反思，在反思中取得更為完善的行為模式而把它們展現出來。

賦有文學素養的子夏曾經與孔子有這樣的對話：

子夏問曰：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。』何謂也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也，始可與言詩已矣！」⁴⁷

許多評註與研究者，將子貢所關懷的問題著落在「素以為絢兮」的問題上；他們的共同見地是：先有著美好的本質，然後再加以文飾，那麼就能顯現出所謂最為完美的生命狀態。據此，杜維明深刻地從其內在本質—「素」—的關鍵條件上加以闡發，他說：

顯然，他強調的不是角色扮演，而是「仁的素質」。因此，毫不奇怪，當子夏把孔子「繪事後素」的話理解為「禮後乎」的時候，孔子對子夏極為滿意。⁴⁸

確實如此，經由這層思維的轉化之後，我們能深刻地認知到本質的可貴；但是，《論語》針對「繪事後素」觀點的提出，我們認為並非那麼突然，也絕非如此的簡單。

孔子確實相信人們內在所具有的素質，並且也給予高度的肯定；然而，以往研究的重心卻只關注於它們之間的「先後關係」（或者可以說是：「主從關係」），

⁴⁷ 《論語·八佾》。

⁴⁸ 參見杜維明：〈仁：《論語》中一個充滿活力的隱喻〉《儒家思想—以創造轉化為自我認同》，頁 97。

從而忽略了此思維的精神意涵。

倘若從「並列」的視野上來看；實際上，孔子所關懷的是它們之間的「相輔關係」；表面上的「先後關係」，只是整體行為的描述，而在這項敘述中，對話中所要啟示的是，兩者之間（仁與禮）更為深層的互動性、相融性，以及融會之後的活躍性。

依此，我們需要補充的是：所謂「禮後乎」的真實意義，不是在強調「禮」只是可被置於後者之地位而已，或者依此而強調內在素質「仁」的重要性；孔子與子夏的對話意義是：在先天具備的條件之下（人的美質），由於「禮」的參與（後天的習得—這裡我們可以說：「繪事後素」是在原有的本質上加以「學習」），使得原先具有的品質更能趨近於完善，進而朝向永無止盡持續轉化自我的理想境地前進。

正因此，值得注意的是，這樣的理想境地不單只是「完善」的表相而已，就某個意義來說，這裡的「完善」正意味著：能展現出「中和」的品質—天性的質地與外在的教養達到最佳平衡的狀態，並從中展現其和諧的生命氣質，因為它們是同時具足，並且同時呈現的。

「禮」當然是後天的表現，但我們可別輕易忽視了一件事實，即「禮」的表現，是從人類情感出發而成形的；如果只認定「禮」是一套形式或規定，那再好的文飾都將可能只是多餘的累贅，甚至只是不可言喻的糟粕而已。據此，「禮後乎」不再只是消極的「補充」觀點，其所開出的是「學習」的正向意義。而所謂「繪事後素」的所蘊含的真切意義是：對自我的不斷再認識、不斷再轉化，以及不斷地再創新的歷程；因為我們深知，生命確實需要不斷地再重組。

對於習得一切的知識或是涵養自省之能力，儒家深信「家庭」是一個重要的開端，它更是一處重要的知性與德性的搖籃。最為基礎的理由是：家庭結構的本

質實具備了個人與群體之間的互動關係，而它實際上也賦予了內部省思與外部活動的平衡行為模式。在與孟懿子探討「孝行」的內含歷程中，孔子深切的體會到這些思想與行為的相輔意義。

孟懿子問孝，子曰：「無違。」樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰：『無違。』」樊遲曰：何謂也？子曰：「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。」⁴⁹

如果單從一項行徑的角度來檢視「無違」的話，孔子確實一語道破「孝行」的一個基本要素，那就是「尊敬」與「順從」。事實上，這項觀點對許多人而言已是相當困難達到的境地，甚至有人會以為這是相當不平衡的狀態，而深感到只是一種無理的要求。然而，當我們深思這樣的行為表現時，「無違」的真實意義是將自我融入狀態當中；具體的說，這已經不是一種行為了，它所伴隨的是內在自心的思考。因為，個體正自然地在群體所認同的觀點下展現著他自己應有的定位；對自我而言，這是「自然而然」的事情。

「無違」絕對不是出自於被簡化的所謂「不相違背」的道理中而得來的，它更不是從矛盾定律裡以歸納的方式來呈現的「折衷」或「屈就」的惡性哲學。這樣自然的表現沒有契約，也沒有強迫的意識存在；很顯然的，聖者能將自我融入在群體當中，並且轉化成為因應於自我與群體之間的和諧關係上，進而使自我能將其體會展現在一種行之「安然」的狀態中。事實上，「無違」不是一種壓力；孔子所要傳達的是，一種「心安」，一種「理得」。

也因此，值得注意的是，在由「無違」轉化至「安然」的過程中，絕對不是出自於無可奈何或是一味的盲從；如果只是將「無違」解釋成「不違背」一切事物的狀態（這裡指的是不違背父母抉擇或其思考），那很可能只是消極的態度，也很可能只是片面性的、暫時性的妥協而已。事實上，孔子曾告誡學子們真正面

⁴⁹ 《論語·為政》。

對父母的態度；這個態度必須是積極的、調適的、轉化的，它展現的德性品質應當就是孔子自身所感嘆的「中道」。正所謂：

事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。⁵⁰

當我們在侍奉父母的同時，適度的規勸是需要的、必行的；理智的思考在某些特定的事物應對上也是相當重要的。一但當觀點有所牴觸時，心境必然地將回歸到原有的恭敬與學習的角度(恭敬且謙虛)；所應對的方式將是內心的自省與擔憂，但卻不予抱怨的「平和」態度(自我將回到為父母「分憂解勞」的自然態度中)。因此，所謂的「孝」不單是省思於內在的抽象模式而已，在了解「孝行」以後，個體必須思考著「孝行」的整體行為意義；更重要的是，「孝行」必當轉化為「行孝」。

事實上，當我們進入實際的狀態時，二者(思與行)是合一的，甚至我們已經行於其中而不知矣！這也是對「繪事後素」的一點正名。

身處世間，我們都有著不同的定位，然而這些不同的定位並非只是固定不動的；在使用這樣的一個「器皿」時(我們這個身體)，我們確實因不同時空條件的轉換而展現出它獨有且特殊的意義(它存在著不同的運用價值)，或許我們以為每一次都在扮演著不同的角色，但它(禮儀)絕非只是一種文化象徵而已，它還包含著自我內心的感召；這不只是扮演的問題，而是實際融入的問題。

對此，孔子是這樣回答子夏的：

子夏問孝，子曰：「色難。有事弟子服其勞，有酒食先生饌，曾是以為孝乎？」⁵¹

⁵⁰ 《論語·里仁》。

⁵¹ 《論語·為政》。

所謂：「色難」正說明著一切行為的表現與其基準將必須有待內在思維的融入，才能展現它外在以及本質上的雙重和諧性；這種和諧不是外表的良好行徑得以說明，也絕非只是內在思維的抽象理路可以證實。因此，所謂的「和顏悅色」，是行為（外）與態度（內）的結合，個體是「真誠」的，行為是「恭敬」的。誠如之前所述，這是「自然而然」的。沒有造作，沒有空談；實際上，這個器皿沒有特意要完成什麼，而是將個體不斷地在經由調整而對應一切事物的過程中展現其意義；這不僅能得到他者的認同與回饋，同時在自我心境中，也能感受到欣然與安慰。這便是生命對自身的肯定與認同。

我們對於這樣的一個「器皿」有一個深入的感受，那就是：天性本質雖然在某些層面是不變的，但是我們的天性本質卻是生活在不斷變動的世界裡，調整與中和是我們生命的最初原理與動力。「色難」不是難在於個體沒有辦法做出好的臉色；它的困難度事實上是在於，個體無法調整內部與外部的和諧。如果將此思考往外推展，我們這個「器皿」在面對父母時是需要如此的，那我們是否有無同理心來面對我們生活中的一切事物呢？當然，這個答案可以是必然的；因為，「孝悌也者，其為仁之本與！」

人之為所以為人，就在於他具備著獨有的本質。這個本質誠如孟子所言一般：「人之異於禽獸者，幾希！」⁵²然而，無可否認的是，這項我們原有且具備的本質還需要我們不斷的學習與修養，以滋長它的能量而使之完滿；確切的說，除了本質的條件外，後天的條件也是必要的。面對這一條進程，我們要思考的不只是我們「是人」的問題而已，我們還需要思考的是，這也是個「成人」的過程。兩者之間事實上是相互牽引的。

根據赫伯特·芬格萊特的思維理路看來，人類的整體行動強化了「禮儀」的重要性，他聲稱：

⁵² 《孟子·離婁下》。

「仁」需要「先難而後獲」（《雍也第六》第二十章），因為人生來只具有仁性的原始材料：未切磋、未琢磨的材料，以及原始的衝動和潛能，這樣的原始材料能被塑造成為一個成熟的人。但是，一種有組織的人格性的姿態（personal stance）尚未實現。只有隨著「禮」的發展，「仁」才會有相應的發展；「仁」也就是在「禮」中塑造自我。⁵³

然而，站在杜維明所闡明的內在自我省思的角度上，卻轉向於「仁」的意識能力，據他所言：

如果沒有「仁」，「禮」就變成空洞的形式主義。進而言之，沒有了「仁」，「禮」很容易退化成為不能進行任何自覺改良的社會強制，並可能摧殘人的真實情感。所謂禮教就是這樣的一個例子。⁵⁴

綜觀二者之見地，儼然如同孟子與荀子之間的差異；然而，仔細推敲，兩者之間其實並沒有針對於彼此而產生的攻擊性質；難能可貴的是，正如他們各自所提點的方向一樣，真摯情感的自覺與實際行動的體驗，才能真正可被稱為是一個「完整」的人。為此，我們可以再度經由考察「克己復禮」的議題來回應這樣的一個問題。⁵⁵誠如孔子與顏回的一番談話：

⁵³ 參見赫伯特·芬格萊特：《孔子—即凡而聖》，頁 42。

⁵⁴ 參見杜維明：〈仁與修身〉收錄於《杜維明文集》第四卷，頁 23。

⁵⁵ 對於「克己復禮」的思想意涵，歷來有從「內在主體性」以及「外在客體性」兩種角度進行論述，今列舉徐復觀與余英時之見解以為參考。

徐復觀以為：「己」是人的生理性質的存在，及宋明理學所說的「形氣」。…「克己」，即是戰勝這種私欲，突破自己形氣的限隔，使自己的生活完全與禮相和，這是從根源上著手的全般提起地工夫、方法；在跟源上全般提起的工夫、方法，超越了仁在現實中的層級的限制，仁體即會當下呈露；所以說「一日克己復禮，天下歸仁焉」。天下歸仁，即天下皆被涵融於自己仁德之內，即是渾然與萬物同體，即是仁自身的全體呈露。天下歸仁，是人在自己生命之內所開闢出來的內在在世界。參見其著：〈孔子在中國文化史上的地位及其性與天道〉《中國人性論史》，頁 95。

余英時以為：孔子曾稱讚顏淵「其心三月不違仁」（《雍也》。按：「三月」之「三」是虛數，僅言其多。）所以他的答顏淵問「仁」，與其他弟子者（如樊遲，見《雍也》、《顏淵》、《子路》諸篇）不同，不涉及「仁」的內涵，而強調實踐「仁」的方式—「禮」。這是孔子對一個「質」已有餘而「文」或不足的弟子的特別教導。參見其著：〈儒家「君子」的理想〉《中國思想傳統的

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」⁵⁶

在考察許多的研究成果中顯示，將「克己復禮」視為是一種「主從結構」的觀點相當強烈；因此，以「內在主體性」切入的角度，則使其關切的重心只回歸至「克己」而忽略了「復禮」，然從「外在客體性」切入者，則趨向於實際的「復禮」而缺乏內在的「克己」。事實上，在孔子對顏回的應答中我們得知，「克己復禮」理當是一個「並列結構」，在其所展現的終極理想目標上，所謂的「天下歸仁」之「仁」，不是單指個體與個體之間的「愛人」關係而已，在「親親」觀點之上，孔子表明的是兼具內外和諧的完善境地；我們認為這裡所言及的「仁」指的是完整性的人格特質；在此，它兼具「內在主體性」與「外在客體性」，它指向的是全然之「仁」的觀念。

內與外是無法切割的，它們之間的並存是實然的。誠如陳榮捷以為：

克己己立，皆自我完全之謂；復禮立人，乃社會完全之意。是則所謂仁者，乃我他皆達完善之域。⁵⁷

從此提點中，我們可以再次進行審慎的評估，評估一個全然之人（仁）的意涵。

先從「為仁由己」的角度看來，這是對「內在德性」的省思作用加以肯定，它的意義在於轉化自我以及成就自我（認知到我是一個什麼樣的個體）。然而，若就「請問其目」的角度而言，則是在探索如何於「外在禮儀」活動上尋得實際

現代詮釋》（南京：江蘇人民出版社，1998，6），頁159。

⁵⁶ 《論語·顏淵》。

⁵⁷ 參見陳榮捷：〈仁的概念之開展與歐美之全釋〉《王陽明與禪》（台北：台灣學生書局，1984，11），頁8。

運作的依據，它的實際功能正在其能突顯群體生活中的共同意識之存在意義（實際上我應當能做些什麼）。

所以，孔子的思維底層正是兩者兼融的思考；一則是「內部」的省思，一則是「外部」的推行；「克己」與「復禮」，實為一事。這正是「忠恕」之道。我們可以藉此而引申陳榮捷所言及的；一個「仁人」，乃是由「自我完全」（忠）與「社會完全」（恕）之組合。

事實上，杜維明在自己的論述裡也有一個重要的補充，他說：

仁的任務，遠遠不僅是從內部去主觀主義地尋求人自身的個體性，它像依賴個人的自省那樣也依賴於富有意義的群體的共同探求。⁵⁸

一個完全人格的體現，必須有其外部實際經驗來予以相應才行，內部的精神省思，將有待於外部的實地操作以達其認同；相對於種種的行為表現，也必須回到內部自我的省思才能完整。因此，對於「克己復禮」的重新解讀是：在時時反觀自我的同時（「克己」絕非只是能被釋解為「克服自我」而已，我們以為，「克己」的意涵正是出自於有一個「反思的自我」，而絕對不是一個「壓抑的自我」），學習於群體之間的認同感也是同等且必要的（禮儀之所以存在，乃是在於它賦有「學習」的意義，依此我們以為，「復禮」不是恢復禮儀或是遵循禮儀而已，實際上，它是時時保有學習的態度以及與群體互動的精神）；因為，反省自我正是學習之所以產生的動力，而透過學習的增長，自我方能實際落實內在的德性。

內與外並無絕對性的衝突，也就沒有所謂的：仁與禮的「緊張關係」；外在的禮儀形式與內在的德性情感是融合為一的，我們反倒是能藉由這樣的「緊張關係」來隨時重整自我的生命狀態。那麼，所謂的「緊張關係」事實上是生命得以

⁵⁸ 參見杜維明：〈仁：《論語》中一個充滿活力的隱喻〉《儒家思想—以創造轉化為自我認同》，頁96。

持續前進的「轉化能力」，能從內在省思與外在環境之相互激盪的成長力量中不斷行進，才是切實且安然的「和諧」人生。

因此，我們可以說：這裡所謂的「仁」的全然意義，實際上是展現著聖者所具有的完善品質；而所謂的「克己」（於內）「復禮」（於外）正體現出這樣「和諧」、「平衡」的特質，這正是所謂「中道」也。

就此嚴格說來，「並列結構」的觀點分析似乎還不能完全體現「克己復禮」的真實意涵；因為，單從「並列結構」上看來還只是靜態的思維，倘若有其動態的引入，那「克己復禮」的詮釋才能完滿。所以，我們可以說，這不只是「並列結構」，「克己復禮」實際上是一種「學」（行）與「思」（知）並進的「相輔關係」。「克己復禮」是一種「不斷」相互「融通」的「參照結構」。在它們自身彼此之間如同「鏡子」一樣，不斷相輔，不斷相成。這便是對「中性品質」的呈現。

第四節 生命的整體推展與融通—聞一知十

身為一個不斷轉化且具創新的自我，我們這樣的一個「器皿」，是如此的具有「潛力」。誠如「克己」是反思，所以能依據內在謙卑之自省來活絡自我，使之內心有更多的空間來接納不同的聲音與觀點；而「復禮」便是參與，即是能藉由外在應變之能力來涵養自我，使之行為所向有更多豐富的維度來拓展多元的視野。經由內在思維的反省與外在行為的實證，古典儒家將使之自身成為一個活絡的個體；身處於社群結構中的一員，我們應當培養一種「聞一」而「知十」的能力。前者呼應於「學」，後者呼應於「思」；前者指向於「克己」的道理，後者指向於「復禮」的精神。我們所要達到的正是一個「不器」的「君子」，一個不斷吸收於內，而推展於外的「器」。這樣的一個「器」，正是一個正在追尋「中道」中的「器」。

觀點沒有僵化，思維是活絡的，生命的運作是推陳與出新。從「學習」的觀點切入，顏回使自我之「中性品質」展現在一位「聆聽者」地立場上，一方能內化於對自心的反芻，一方能類推於對事物的啟發；在接納他人的同時，即是在莊嚴自己。

子曰：「吾與回言終日，不違如愚。退而省其私，亦足以發。回也不愚！」

59

「不違」正是有所聽受，察納雅言、廣受異議，這等謙卑精神將引領出對自我的反省；誠如「省其私」所帶動的相互討論一般，經由自我的反省而能啟發群體的共識，憑藉群體的啟發而能回歸到自我的認同。前者是「克己」，讓思維深化學習的內容；後者是「復禮」，讓學習的內容得以證實。「克己復禮」絕對不是靜態

⁵⁹ 《論語·為政》。

的，因為它可以展現出實際的行動力，也同時兼具內在的省思；「克己復禮」實際呈現的是，我們能靈活運用我們的生命。

在生活中的顏回是如何推動的？我們可以藉由孔子與子貢的問答中找到答案，以及其施行的具體方法：

子謂子貢曰：「女與回也孰愈？」對曰：「賜也何敢望回，回也聞一以知十，賜也聞一以知二。」子曰：「弗如也！吾與女弗如也！」⁶⁰

望塵莫及的子貢絕對不只是在讚譽顏回的德行而已；可以想像，他勢必面對著自己的心境（他深知自己是不足的）；反省能力的啟動，正同時展現在子貢對孔子的誠摯回應裡；不難理解，子貢正處於自我調整的狀態當中。

誠如顏回給予的啟示一樣，「聞一」正意味著：我從學習的歷程中得到外在環境所給予的資糧；而「知十」則意味著：我的心得是自身經由反思以後從內在心境所類推而出的。然而，「知十」的反芻，也將必定地回饋在各種外部事物的運作當中；正因我處在深具多變的事理底下，我當必須能從中再次「聞」得另外「一種」更為完善的方法，以面對更多的挑戰。這一個生命個體將藉由群體來切磋著自我；也以自我來成就群體。中性的品質不是停止在一點就能以此滿足的，它必須不斷往前推進。事實上，這段對話的真正主角不是顏回，而是子貢，更是孔子；我們可別忘了，端木賜是何等謙卑地在反思自我；然而，正當他自稱自己不足的同時，孔子正也與他一致性的自稱自己的不足。

正因為我能感到自我的不足，所以才能有開啟更多機會的可能。據此，「克己復禮」便不是消極性的，只是經由自我克制而去成全群體上的需求；「克己復禮」更不是依據於抽象化的，只是透過自我演繹與單一形式上的儀式扮演來達到滿足。「克己復禮」是自我與群體之間的「互動」與「啟發」，是「反思」與「認

⁶⁰ 《論語·公冶長》。

同」，是「聞一」可以「知十」的活絡品質。

在《荀子·宥坐》一文中，開頭首段記錄著有關孔子與其弟子觀魯桓公之廟的故事，可以與此道理相為呼應：

孔子觀於魯桓公之廟，有欹器焉。孔子問於守廟者曰：「此為何器？」守廟者曰：「此蓋為宥坐之器。」孔子曰：「吾聞宥坐之器者，虛則欹，中則正，滿則覆。」孔子顧謂弟子曰：「注水焉。」弟子挹水而注之。中而正，滿而覆，虛而欹，孔子喟然而歎曰：「吁！惡有滿而不覆者哉！」子路曰：「敢問持滿有道乎？」孔子曰：「聰明聖知，守之以愚；功被天下，守之以讓；勇力撫世，守之以怯；富有四海，守之以謙：此所謂挹而損之之道也。」⁶¹

王先謙對此「宥器」有這樣的註解，其以為：

宥與右同。言人君可置於坐右，以為戒也。《說苑》作「右坐」。或曰：宥與侑同，勸也。《文子》曰：「三王、五帝有勸戒之器，名侑卮」，注云：「欹器也」。盧文紹曰：今《說苑》作「右坐」，見〈敬慎篇〉。⁶²

「宥坐之器」（欹）是人君置於坐右，以用來警惕自我之器；事實上，它的功能性已超越一般器具的實用性質。從某個角度來看，超越「實用性質」的「欹器」實已昇華它原有的功能；它現今所呈現的「功用」已被轉化，這一項「禮器」實際上已被賦予濃厚的思想意涵以及精神象徵；這樣的「警惕作用」（大用）實源於人的自省，是思想質地朝向「內化」的維度使然。

此「器」引人注意的特徵是，一旦注水「太滿」便會傾倒，一旦注水「太少」

⁶¹ 《荀子·宥坐》。

⁶² 參見王先謙撰 沈嘯寰 王星賢點校：《荀子集解（下）》（北京：中華書局，1997），頁520。

便會歪斜，只有在注入「適中」的水量時，「宥器」才得以「平穩」、「中正」；這樣的特徵，實蘊含一項重要的隱喻，誠如孔子所言：「過猶不及」。這一項特徵，經由精神內化之後，譬喻的意義已經深切地注入在生活當中；這一個「禮器」，正如一個生活中的個體，它（他）必須思考如何在生活領域裡去掌握這樣的「平穩」與「中正」。

然而，更值得思考的是，事實上，這項經內化後的精神思維，其思維所關注的核心理當不只是在對「平穩」與「中正」的表徵上，在「平穩」與「中正」的背後，這一個生活中的個體，必須親身參與且更為細膩地去面對事物的變化與運作。

所謂的「太多」或是「太少」，正意味著那些許多生活中的情態與轉變；注入多少水量，便意味著，這一個生活中的個體，必須思考要如何去面對這多彩且豐富的人間。因此，我們可以回頭來看，這一個深具象徵意義的「禮器」，反倒是如此的具體，此譬喻一點都不抽象，它實際上是相當具實地在展現一個問題，即呈現出一個活生生的人間縮影。在君王的眼中，這是一個警惕自我的「宥器」，一個「禮器」；然而，在孔子的思考中，這是一項生活中的課題，這是一個生命中的自我期許，我便是這個「器」——我們可以說，觀其宥器，正如同在觀察我，在檢閱自我。

「吁！惡有滿而不覆者哉！」；在孔子的感嘆中得知，「太過」必定會產生問題；相同地，我們亦可由此設想，「不及」也會造成「宥器」的傾斜；在孔子與子路的對談中，如何面對「太多」或是「太少」的人間課題，如何拿捏好這人間的穩定值，便成為議題的核心。進而，子路請益於孔子說：「持滿」有沒有一個方法呢？嚴格說來，子路此項提問的真實寓意是：當我「持滿」的時候，我該注意甚麼呢？甚至，我們可以進一步引申來看：我當如何「持而不滿」呢？寓意中深切地反映出一個問題：即是，我當如何在生活當中行進而不至於「失衡」呢？這些層層所引申而出的思維意涵實際就反應在孔子的回應上。

孔子的回答是：真實地對智慧有所體悟的，正是從檢視自我的無知開始；功成名就於天下的基石，則是從退讓的心境開始的；真正有其勇氣而卓越群眾的，便是時時警惕自我的人；能享有天下之豐饒者，必是謙卑恭敬之人。孔子從另一端點來叩問自己，誠如孔子所言：「以愚」、「以讓」、「以怯」、「以謙」的態度一樣，回歸心靈的自觀，正是「宥器」所象徵的實質意義。「挹而損之」的思維方向，讓生命的整體向度不會朝向「失衡」而發展。

然而，值得注意的是，「挹而損之」的方法，並不是全然地「抑制」這一端點而走向另一端點上；因為，假設一旦注水「太少」，則生命也是「失衡」的；「挹而損之」，恰恰是「持中」的精神。這呈現一個思維意義，即人間的課題是一項「比例」的問題、「平衡」的考量，與「協調」的機制；誠如《中庸》所言：我們當如何在這些已發的課題上（當注入的水量「太多」或是「太少」時），去進行「節度」與「調整」⁶³。

藉此可知，所謂的「守」，就不是一種呆板的行為模式；令人讚嘆的，「守」是一種「自省」（克己），一種「維持」（復禮）；自省於我所面對的課題上，以及如何維護我與這課題的良性關係。「守」深具一種活絡的生命力，是一種不斷需要進行自我成長的思考；其意味著，是保持生命能在其和諧狀態中得以運作的思考。換言之，從思維的角度來看，「中」的思維整體是動態的、活潑的，而不是制式與刻板的。

誠如之前所言，生命的完善正在其能內外的通融。對於禮儀的整體內涵而言，一則能具體地在公共事務運作中產生實際上的效能（禮樂是政治運作的基石—外顯之功），一則能展現情感思維的內在底蘊（禮樂本源於情感—內省之思）；身為一個不斷可以被「開發」的器皿，透過兩相交融，才能不斷往前推進。孔子給與

⁶³ 喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道者也。致中和，天地位焉，萬物育焉。《中庸·第一章》。

子貢這樣的鼓勵：

工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。

64

「利其器」乃是為了「善其事」，透過自我的涵養（學習），進而能使自我充實而有所用（實證）。然而，從另外一個角度來看，能充實自我的正是這些面對的事物（學習的對象），在「善其事」的歷程中，也能對「利其器」有所反哺。在事其賢者時，我亦能從中感到莊重而備受禮敬；在友其仁者時，我亦能於此欣賞他人而被人欣賞。所以「利」其器，也就沒有休止符，我當不斷精進努力向前（如切如磋）；而「善」其事，也就沒有所謂的句點，事物將有更多的變化而等待我們去處理（止於至善）。

內在省思絕不能容許「泛道德化」或「道德理想主義」來從中自圓或作祟，如果不能落實人間，那也只能是孤芳自賞而已。相對於外顯於用的事功而言，也絕不接受只是「功利主義」或「泛現實化」來領導生命，如果缺乏自省與自覺，那也只是冷血的機械而已。真正的自我充實，正在於能從事物中領略而自省，進而能將自省所發之體會用於事物中。

子謂：「子產有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。」⁶⁵

子產必定有其事功，但事功之所以成就之基底是在其有「自反」的能力存在；然而子產之所以能反思自我，其條件正是在於自我能就事物上來磨練。從孔子的讚賞中得知，「行己」與「事上」是一個對照：由於自我的「謙恭」，所以能藉此反推至對外的「禮敬」。「養民」與「使民」是一個對照：因為有了自我反觀所推出

⁶⁴ 《論語·衛靈公》。

⁶⁵ 《論語·公冶長》。

的「體恤」，所以才能「以時」使之；正因有誠摯的自反，人民才能心服地被「教導」。從更大的對照角度來看：「行己」與「事上」是自我涵養的基本功夫；而「養民」與「使民」則是落實自我的事功體現。

《左傳》襄公二十五年，記載著子產自身對參與公共事務的實質體驗與內在的體悟：

晉程鄭卒，子產始知然明，問為政焉。對曰：「視民如子，見不仁者誅之，如鷹鷂之逐鳥雀也！」子產喜以語子大叔，且曰：「他日吾見蔑之面而已，今吾見其心矣！」子大叔問政於子產。子產曰：「政如農功，日夜思之，思其始而成其終，朝夕而行之，行無越思，如農之有畔，其過鮮矣。」⁶⁶

讓子產感到覺悟的是自然而明的「內心」轉化—自省於人民的心境。一個仁人君子，正以自身而推及於人民，更能藉由人民所思來反求諸己；公共事務與自我省察融合為一事。然而，令人感到更為務實的是，生命的自省並沒有受到侷限而走向抽象的理路，在日常的政務運作當中，「思維」顯得如此活絡而中肯。「行無越思」正訴說著，自省從來沒有遠離實際的人間；而實務的推動正與內心的真誠自省緊密相融。誠如田園農地有其「畔」的寓意一般，所謂「時宜」的行為根源於自我的調整，而「謙卑」的自省則依據全體民心的反應。

然而，令人更為感佩的思維接連是：「恭」是虛懷若谷的品質，「敬」是謹恪自我的品質，「惠」是推己及人的品質，「義」是合宜時中的品質；串連起這四者的，正是「中道」，它們都具備著「和諧」的本質。因為謙虛與謹恪，所以啟動了「學習」的機能；因為「學習」機能的啟動，所以能有所自反，且能博施於民，而使於民。

子產是一個「活絡」的「器」—他相當務實地，將「自省」的效應落實於人

⁶⁶ 參見楊伯峻編著：《春秋左傳注》，頁 1108。

間活動中—他可以說是一個「持而不滿」的「宥器」(注入的水量恰當且適中);換言之,子產在《論語》中的定位,是一位時時展現其「中性品質」的「器」,一個活活潑潑的「器」。

在《論語》中有另一個重要的隱喻,孔子在短短四字當中賦予我們莫大的啟示;啟示我們到底要如何看待我們自己—這樣的一個「器」。我們認為,它實際意味著:當我們身為一個人時,我們應當如何以最為平衡的視野來看待這樣的一個個體,他所言及的內在轉化,與其所要呈現的思想層次在傳遞所謂「中道」的觀點。

子曰:「君子不器。」⁶⁷

在歷代的評註解釋中,「君子不器」的義理有著明顯的變化。以漢學之風為代表的何晏《論語集解》就提到:

包曰:器者各周於用。至於君子,無所不施。⁶⁸

然而,以宋學為代表的朱熹《論語集註》則言:

器者,各適其用而不能相通。成德之士,體無不具,故用無不周,非特為一材一藝而已。⁶⁹

至於清代學者黃式三在其《論語後案》中則詮釋為:

不器者通經權,迭柔剛,其道不窮,因時制宜也,非謂其遍習技藝也。⁷⁰

⁶⁷ 《論語·為政》。

⁶⁸ 參見何晏:《論語集解》論語卷第一。王雲五主編(台北:台灣商務印書館,1975),頁6。

⁶⁹ 參見朱熹:《四書集註》,頁66。

⁷⁰ 參見黃式三:《論語後案》。張涅 韓嵐 點校(南京:鳳凰出版社,2008,12),頁35。

誠如漢代學風所呈現的務實之感一致，不難發現，何晏所注重的是在於「器」能有所「用」的觀點上，當然這裡的「器用」是一種普遍性的陳述，所以身為一個君子，什麼都可以勝任。然而，在後世朱熹的解釋當中，我們卻能嗅到一股濃厚的「德性」之「用」；在回歸到內在德性的反思進程中，「君子不器」將意謂著：我能具有並充實地發揮其內在精神，而不只是外在的技能表現。至於清代儒者黃式三的見解中，實學觀點的效應，使得一個君子必須關照於一切可能性的變化，此時的「不器」將意味著：深具其變化性的「活用」特質。「君子不器」的意涵，誠如這句話所重視的思維一樣，正不斷在接受新的詮釋。

在這一路不同文化史觀所影響的註解觀察中(實際包涵著我們所要探討的問題核心，以及其思想觀點所展現的意義)，我們可以進一步梳理出在「君子不器」的隱喻中有幾層進程推演。

其一：君子不只限於一種作用，一個君子必須兼具許多不同的作用，所以「君子不器」—我是一個多樣性的「器」，我將展現出不同的作用。這是最為基本性的一種解釋。

其二：君子不只是發揮在作用上而已，一個君子也必須同時思考著我的作用將具有何種意義，所以「君子不器」—我是一個甚麼樣的「器」呢？我展現出來的作用有甚麼樣的義意呢？這已經產生「內省」作用，在叩問自身這些問題時，這樣的一個「器皿」，已經不再只是外顯於用的器皿了；思維的內容已經增加擴充，思維的向度也起了變化。

其三：當君子在思考著我的作用具有何種意義時，作用不是停留於外顯的，而是轉為內化的，所以「君子不器」—我很可能不是一個「器」，我很可能不只是限於發揮外在作用而已。這是進入到「內省」之後的自我認同，這樣的體會是對自我的再認識。

其四：當君子在思考著我的作用具有何種意義時，作用不是停留於外顯的，而是轉化成為內在的；依此，內與外就必須進一步相通，所以「君子不器」—我將認知到，我真的不只是一個「器」；然而，我更要有所思考的是，我又將能成為甚麼樣的一個「器」呢？這般對於自我的再認識，正是體現出生命必須面對不斷重組的課題，對於自我的重新評估，正是對自我「潛能」的激發。藉由思維的再度積澱，讓自我重新檢閱自我生命中的可能性與其現今所展現出來的種種意義。

其五：當君子的內在省思與外在行動相通，並能相輔相成時，則生命是全然的、活潑的、適中的、創造的；所以「君子不器」—正因我隨時隨地都在思考著我將能成為一個甚麼樣的「器」(事理多樣，以應其變)，所以我確實是一個「器」(因為，我是運用於每一個當下的)，並且是一個「活絡」的器，一個具備「中性品質」的器(我的用處將隨應於各種轉變當中，所以能呈現出中道的狀態—這是相當「飽滿」的狀態)。

總言以上思維的轉化歷程，所謂「君子不器」的思想意涵實際蘊含著「中道思維」的底質；一個君子他必須思考著這樣的一個連鎖議題，即是：「器」—「何器？」—「何以器？」—「器於何？」—「不器」—「器」。從「器」又到「器」的歷程中，君子得以思考到自我的意義，亦從中找到自我之認同，以及群體之認同；其中「何以器？」、「器於何？」，以及體悟到所謂的「不器」的意義，正是思維轉化的重要關鍵—我當如何平衡面對生命的種種轉變，以及轉變中所延伸而出的課題。這意味著，一個靈活的生命體(不器)，必須是不斷在思索與調整的(何以器？器於何？)。這一思緒翻轉的本身，正是在體現生命中的「中道」。

據此，我們應當思考，《論語》所謂「君子不器」的確切寓意，正是在呈顯一個君子他必須對自身生命進行通盤的思考，乃至深入省思其生命的意義。此種由自身最為深切處所發的叩問，便是不讓自身滯留在空轉的狀態上，並保有持續

創造自我的可能。

韋政通在《中國哲學辭典》一書中為「君子不器」做了一項釋義，其言：

「君子不器」一語見之於《論語·為政》，原意是君子以德性訓練為主，不必有一技一藝之長，孔子的政治思想以「人治」為其特色，君子就是人治的範式。他的理想在以德治天下，在社會則負教化之責，基本的要求重德性輕才藝。在專業訓練還沒有受到重視的時代，孔子即以此作為培養政治和社會領導人才的主要條件。⁷¹

不難看出，韋政通的分析角度與其定義基礎正是由「內在德性」的思維面向所開出，其觀察的切入點實際依據於古典儒家「自省」的生命情態而來，這樣的發想當然是可以被肯定的；然而，這樣的斷定卻有很多需要商榷之處。所謂「以德性訓練為主」的觀點（不必有一技一藝之長），不但有其偏頗之處，也一併同時突顯出對「一技一藝之長」之意義的不甚理解與忽視，甚至從而無意識地形成了一種除了只關切「德性」之外而漠視了實際參與「公共事務」之偏差狀態；因此，對於這樣的釋義內容，理當需要進一步地討論。

將古典儒家的政治精神定義為「人治」的政治思想，這是相當中肯的見解；然而，在面對所謂「人治」的政治思想時，其實質之內容與意義卻是必須重新再度進行審慎思考與探討的。依據之前所論，自身的思維與其反思能力，正能同時呈顯在對外部客觀事務的處理與因應上；相同的，當外部事務的推行與實施在進行時，實同時能反應出其內部自心的思維與轉化；子產正是這樣的一個「器」（一個仁人君子，正以自身而推及於人民，更能藉由人民所思來反求諸己）。所以，「自省」從人間的應對之上找到實際性的呼應與意義，而「公共事務」的落實亦能從對自我省思的推想上得到合理與安然的依據；換言之，「德性」的全面意義，不能單靠只是一種「內在省思」就能得以解釋的，因為「德性」的完整性，正反應

⁷¹ 參見韋政通《中國哲學辭典》王冰 校勘（長春：吉林出版集團，2009），頁 372。

在對事物變化的處理與實際因應的態度上。

「以德治天下」的精神，固然是強化並提振我們對自我「品德」反思之意義，然而卻也不能忽略所謂「治」的實質層面；「德性」的全面意義，正是在顯現出一個具有其思索能力並且能進行調整自我與事物之間關係的個體；當我們在思考自己可以是一個什麼樣的「器」時，「於內」則思考到自我，「於外」則推展到群體，我們實際在進行的，是一場「何以器？」與「器於何？」的生命展演；「於內」的省思是「成己」，「於外」的推展是「成物」；「成己」與「成物」便是一事，生命就在此展演出其平衡與和諧。「何以器？」，將呈現出對自我的省思，與其經由檢討之後所引領而出的生命厚度（內省於己），而「器於何？」，則能提升對自我的生命期許，與其歷程中的種種靈活效應（外推於物）。

正當我們接觸到所必須面對的課題時，「自省」的作用啟動了我們對事物理當有所因應的基本態度，而這種「自省」的確切意義則已經如實地開顯出對事物的實際推動，因為，我們的生命是參與其中的。從外在的觸碰，到內部自省的喚醒，以及最終又推展到對事物的因應上；歷程中，生命經歷了許多總體檢閱與轉化，檢閱了原先自是與固定的思考，轉化了過去僵化而停滯的自我。所以，一個「不器」的「君子」，理當從這樣的視野不斷觀照著自身。據此，所謂「以德治天下」的精神與意義，理當包含「內部省思」與「外在實證」兩種條件雙向交融之狀態。

讓我們再度審思朱熹的註解。當我們只是一個制式化的器時（各適其用），生命極容易停滯於現狀而沒有生意，我們的生命會因此而自封、故步，甚至會因某種自是而形成某種程度上之思維阻礙（不能相通）；那麼此「適」就會產生某種「失衡」，這樣的「各適其用」將會大大縮小生命的高度與寬度。一個具有自我省思與外推之用的修養者（成德之士），他必須透過不斷地學習來提升自我生命的品質（體無不具），以一個不斷需要進行自我修養的生命品質來因應事態的變動（用無不周）；所謂「體無不具」，故「用無不周」的關係，將成為一個雙向

引導的良性循環。

當生命面對種種課題時，正是生命得以轉化的重要基礎，於內而省，外推而成；外部事物引領生命必須學習，而學習的實質意義將先由自省開始，再經由自省之後予以推出（於內而省，是面對事物的基本態度；外推而成，又是另一次全然的新的面對自我），學習的實質核心將朝向於自我與事物之間關係的思考與判別上，在一個「不器」的生命的寬度、厚度與高度上，尋得其運作的「平衡」。所謂「非特為一材一藝而已」，正是在思考生命必須隨時予以調整與轉化，調整、轉化自我在種種變化的事物關係上。

當孔子稱子貢是一個「器」，是一個「瑚璉」時；誠如芬格萊特所發現的，孔子正是希望子貢能思考著，我身為一個器皿的重要性，是在其群體意識作用中所發揮出的意義。事實上，這也顯示著，孔子也期盼著子貢要深入思考著「君子不器」的道理。芬格萊特有沒有進行內在性的思考呢？答案肯定是有的。但是，他的省思結果卻朝向於禮儀的外顯意義，從而轉向於人類群體意識活動上做一整合；他的看法使我們肯定了禮儀（形式—作用）的重要性及其意義，當然還包含著禮儀內部所蘊含的精神。

然而，孔子卻不意外的提出「君子不器」的叮嚀，在杜維明的思維理路中，孔子所期盼的，更是在指向於內在性的反思上。杜維明有沒有看重外顯的作用性呢？答案也是肯定的。但是，他最終的整合則朝向於自我內部的反省動力上；他的見地促使著我們肯定了人心（情感—思維）的創造力與其意義，當然其中也包含著人類內在情感的真誠感召力量。

最終我們可以相信的是，「女瑚璉也」與「君子不器」的思想關係是成組且互動的，在深具共同思維的體系中，它們之間所謂的衝突是不存在的，它們正已孔子自己的言語及行動中將其內部與外部連結起來；更重要的是它們之間不是矛盾定律中所得出的中間值；事實上，它們同時是並存的，並且更能指向在任何可

能發生的未來時空當中而持續進行著。因為，這是一個「活絡」且「完善」的器；我們也可以說，這是一個「有思維能力」、「可塑性強」，而「活動力俱足」的生命體。