

日本學者對中國古代思想之重要概念 的研究特色

——以心、神、仁、禮、性命為例

草野友子^{*}

摘 要

二十世紀中期前後，是日本學者研究中國古代思想概念的興盛時期，從那以後，日本學者出版了不少以中國古代概念為對象的研究著作。其中，栗田直躬《中國上古思想研究》、竹內照夫《仁的古義研究》、加藤常賢《禮的起源及其發展》、森三樹三郎《上古至漢代性命觀的發展》分別是研究「心」和「神」、「仁」、「禮」，「性命」概念的代表性著作。栗田氏的著作綜合分析了先秦到漢初儒家、道家文獻中「心」和「神」相關的資料，區分了儒家和道家思想概念中「心」和「神」的不同內涵和地位。竹內氏的著作認為「仁」本來只指人的外在美（威儀），春秋中後期逐漸用來指內在美德，對孔子及其以後「仁」的發展敘述尤其詳細而有條理；加藤氏從語源學角度分析「禮」、「義」、「儒」諸字，觀點新穎，以人類學觀點入手，探尋中

^{*} 作者現任日本京都產業大學兼任助理教授。

國古代「禮」概念的起源，代表當時的學術前沿；森氏的著作看到了中國已有研究的不足，而對「性命」概念進行全面描述。現在，利用中國國內新發現的出土文獻檢討古代思想，在日本也已經發表很多論文、論著。前輩學人的研究成果，毫無疑問也是我們繼續開展研究的基點，富有學術和借鑒價值。

關鍵詞：中國古代思想概念、心、仁、禮、性命

Characteristic of Japanese Scholars’ Research on the Important Concepts of Ancient Chinese Thought:

A Case Study of *Xin* 心, *Shen* 神, *Ren* 仁, *Li* 禮, and
Xing-ming 性命

Tomoko Kusano

Abstract

Around the 1950s, it was boomtime for Japan’s researchers who studied in concept about Chinese ancient ideology. Since then, a lot of research books in this area have been published, such as Naomi Kurita’s *Study of the Ancient Chinese Thought* (《中國上古思想研究》), Teruo Takeuchi’s *Study of the Antique Interpretation of Ren* (《仁的古義研究》), Joken Kato’s *Origin and Development of Li* (《禮的起源及其發展》) and Mikisaburo Mori’s *Development of Concept of Xing-ming Between Ancient time and Han Daynasty* (《上古至漢代性命觀的發展》) and so on. These were the representative works about *Xin* 心 and *Shen* 神, *Ren* 仁, *Li* 禮, and *Xing-ming* 性命 respectively. By comprehensively analysing the data of Confucian school or the Taoist school from ancient time to the beginning

of Han dynasty, Kurita differentiated the connotation and status of *Xin* and *Shen* in Confucian thought and Taoist thought. Takeuchi considered that *Ren* only refers to the beauty of appearance, after the middle of the Spring and Autumn period, it went to refer to inherent goodness. Especially, H is meticulous and organized description of the development of *Ren* is impressive. From the perspective of etymology, Kato analysed the connotation of *Li*, *Yi* 義 and *Ru* 儒 with novel viewpoint. He also used the anthropological research methods to explore the origin of *Li* of ancient Chinese thought, which was one of the representative works of the academic frontier at that time. Mori's study enriched the Chinese schools' existing researches. His description of the concept of *Xing-ming* is comprehensive.

Recently, taking the advantage of the newly excavated documents to review the ancient Chinese thought, a lot of research books have been published in Japan. Previous studies are obviously important foundation for further study, which means that these books are of great academic and referential value.

Keywords: the concept of ancient Chinese thought, *Xin* 心, *Ren* 仁, *Li* 禮, *Xing-ming* 性命

日本學者對中國古代思想之重要概念 的研究特色

——以心、神、仁、禮、性命為例*

草野友子

前 言

對日本的哲學思想研究者來說，江戶時代（1603-1867）關注的重點是「漢學」，明治時代（1868-1911）重點轉移到西學方面。其後，大正時期（1912-1925）以來，研究者們汲取中國清朝考證學研究法，而逐漸聚焦於中國古代文獻的考證、批判方面。代表學者為狩野直喜（1868-1947）、津田左右吉（1873-1961）等。二十世紀初，本田成之（1882-1945）、小島祐馬（1881-1966）等發起創辦的中國學專門刊物《支那學》（東京：弘文堂書房）於1920年9月創刊，成為二十世紀日本中國學研究的一個障地。

二十世紀中期前後，是日本學者研究中國古代思想概念的興盛時期，從那以後，日本學者有不少以中國古代概念為對象的研究論著發

* 本文寫作過程中得到佐藤將之教授（國立臺灣大學哲學系）的指正，在此表示感謝。本文寫作得到日本學術振興會科學研究費補助金（JSPS 課題編號16K16701）支持。

表。本稿取其中在日本具代表性的四位研究者的概念研究成果：栗田直躬的「心」和「神」、竹內照夫的「仁」、加藤常賢的「禮」、森三樹三郎的「性命」研究內容及其貢獻、疑義，做一鳥瞰式介紹，同時也想談談日本學界的中國古代思想研究領域概念研究的特色。

日本學者關於「心」的研究，以栗田直躬為代表。栗田系津田左右吉門生，強調正確理解古典文字及語言。利用古典文獻檢索，分析用語的分佈、構造和含義，以其所表現的思想而非詞義為研究對象。即通過對古典文獻用語的分析探尋文獻書寫創作時所要表達的思想概念。關於「神」，如我們所見，綜合先秦文獻的「神」做全面研究，栗田氏的研究也是有開創性的。此外，松本雅明〈周代庶民祭禮中的神〉¹也是關於中國先秦時代的「神」的專門研究。

「仁」是儒家學派的重要概念，凡是研究孔子思想或研究《論語》思想概念者多少會涉及這個問題。加藤常賢《中國古代的宗教與思想》²中第三部分「仁的倫理和信的倫理」，專門探討了「仁」的問題，強調這一倫理觀念和遠古的宗教觀念相互關聯。此外，武內義雄《論語研究》、³津田左右吉《論語與孔子的思想》、⁴藤塚鄰《論語總說》⁵三部著作皆有關於《論語》之「仁」的分類研究。由於這些研究是後文要介紹的竹內氏著作加以批判吸收的成果，此處從略。

關於中國古代「禮」的研究，無論是根據傳統文獻還是利用現代的民俗學、宗教學和考古學資料加以探索，成果都比較豐富。關於傳統的禮學文獻（三禮）的批判研究，諸如重澤俊郎〈周禮的思想史考

¹ 松本雅明：〈周代の庶民祭礼における神〉，《東洋學報》第38卷第3期（1955年），頁257-291。

² 加藤常賢：《中國古代的宗教と思想》（京都：哈佛、燕京、同志社東方文化講座第3輯，1954年）。

³ 武內義雄：《論語研究》（東京：岩波書店，1940年）。

⁴ 津田左右吉：《論語と孔子の思想》（東京：岩波書店，1948年）。

⁵ 藤塚鄰：《論語總說》（東京：弘文堂，1949年）。

察)；⁶ 宇野精一〈關於禮記成立的二、三問題〉，⁷ 都是從哲學思想角度研究禮學原典的年代問題。又如板野長八〈荀子的禮節——儒教成立的前提〉；⁸ 宇野精一〈孟子的禮說——從禮的意義之變遷來看〉；⁹ 石黑俊逸〈先秦儒家以前的禮概念〉，¹⁰ 探索先秦諸子學說和禮的內涵。再如佐藤嘉祐〈關於禮的本質〉，¹¹ 則比較詳細地論證了「禮」字的文字和字音起源問題。下文介紹的加藤常賢關於「禮」的著作，則對「禮」的字形、字義和字音等問題進行過更為詳細也更為特別的考察。具體古典禮儀制度方面的研究成果更為豐富，因為和本文所涉「概念」研究有所區別，此不詳述。

關於中國古典文獻所見「性」或者說「性命」的研究，例如板野長八〈性善說與性惡說〉；¹² 笠原仲二〈莊子中的運命觀與人的主體性〉、〈自然與性、理〉；¹³ 藤井龍誓〈孟子性善說中性的概念〉；¹⁴ 宮崎市定〈中國古代思想中的天、命、天命——從孔子到孟子革命思想的發展〉，¹⁵ 探討從孔子到孟子的儒家「天命」概念。二十世紀中葉森

⁶ 重澤俊郎：〈周禮の思想史的考察〉，《東洋の文化と社會》第4期（1955年），頁42-57。

⁷ 宇野精一：〈禮記成立に關する二三の問題〉，《東京支那學報》第4期（1958年），頁91-104。

⁸ 板野長八：〈荀子の禮節——儒教成立の前提〉，《歷史學研究》第128期（1947年），頁1-16。

⁹ 宇野精一：〈孟子の禮說——禮の意義の變遷から見た〉，《東方學》第5期（1952年），頁13-21。

¹⁰ 石黑俊逸：〈先秦儒家以前の禮の概念〉，《山口大學文學會志》第3卷第2期（1953年），頁65-82。

¹¹ 佐藤嘉祐：〈禮の本質について〉，《倫理學年報》第5期（1956年），頁126-135。

¹² 板野長八：〈性善說と性惡說〉，《東洋學報》第27卷第2期（1940年），頁213-251。

¹³ 笠原仲二：〈莊子に於ける運命觀と人間の主體性〉，《說林》第2卷第8期（1950年），頁16-19。同氏：〈自然と性、理〉，《立命館文學》第95期（1953年），頁32-49。

¹⁴ 藤井龍誓：〈孟子の性善說の性の概念〉，《九州中國學會報》第5期（1959年），頁39-41。

¹⁵ 宮崎市定：〈中國古代における天と命と天命の思想——孔子から孟子に

三樹三郎也多次發表這方面的論文，下文將介紹其專著。

以下依次介紹栗田直躬、竹內照夫、加藤常賢、森三樹三郎諸位的專題研究（分別按原書既有章節進行介紹）。

一、栗田直躬「心」和「神」的研究

栗田直躬（1903-1998）¹⁶ 著《中國上古思想研究》，¹⁷ 是日本學者研究中國古代概念的代表作之一。本書探討「性」、「心」和「神」、「氣」、「物」等概念，本文介紹其中「心」和「神」的研究。

（一）《孟子》及其以前儒家典籍出現的「心」

《論語》一書「心」的名句，當屬〈為政〉篇：「七十而從心所欲不逾矩」。此處的「心」調動任何意願，又任其自然而不脫離規矩。此外，〈雍也〉篇：「子曰：『回也，其心三月不違仁。』」之「心」，是行「仁」之主體，時常容易違反「仁」，更有為不悖於「仁」而加以修養的必要。〈憲問〉篇：「有心哉，擊磬乎」之「有心」，指不肆意妄為（或胡作非為），留心於行為的意義。〈陽貨〉篇：「飽食終日，無所用心，難矣哉」之「用心」，不是茫茫然而是在任何事上都有精神。這和我們常常使用的「心」語義很近。心因善或惡而動，也包含欲求、情感或知識等，無法明確限定。在此並沒有賦予「心」以哲學的意義。但後世儒家在「心」上設定價值，恰當地修習並勉力付諸行動的主張，仍可於此窺見端倪。

此外，《論語》中還有為數不少的意義各不相同的「心」旁字（例如慍、愛、忠等）。這些是表示某種“mental”（精神的、心智的）

至る革命思想の發展》，《史林》第46期（1963年），頁81-104。

¹⁶ 中國哲學研究者、中國學者。早稻田大學名譽教授。歷任早稻田大學文學部助手、講師，1948年晉升為教授，1974年退休。

¹⁷ 栗田直躬：《中國上代思想の研究》（東京：岩波書店，1949年）。

狀態、或者與心理直接相關的詞，特別是，其中有很多在今日仍然是表示感情的詞語。這形形色色的感情動態當然表現了自古以來對「心」之狀態的思索。不過，僅僅依據古文獻資料，已經很難追溯其原始意義，明確其歷時演變。有一些表達心理的特定的「心」字，已經和原始狀態相去甚遠。

《詩經》所見，大多是在描述感情的場合使用「心」字，這大概和詩篇詠嘆之句數量較多也有關係。然而，如果對照《論語》，作為「心」的內容的情感，可能更容易確定。而且，在樸素的思想活動中，尤以情感為最強的心理體驗，作為「心」這個概念的內涵，那自然也是最主要的內涵。

《尚書》所見的「心」，和《論語》、《詩經》相同，一般都是用於描述“mental”（精神的、心智的）狀態。

《孟子》所見，「心」的概念內涵外，引人注意的是對待「心」的態度有所發展。這就是，自然的「心」的活動外，某些場合，雖然很少但也有對精神狀態的「心」的考察。「用心」、「盡心」、「不動心」、「勞心」、「存心」、「恆心」等說法頻頻出現，當然也是源於對「心」的重視。《孟子》的「心」所蘊含的道德感情更為濃厚，可見其「心」似乎被推到政治論、道德論的中心地位。但要說《孟子》以前的典籍未曾有過的關於「心」的考察之一，是以「心」和肉體對立看待（例如「勞心」和「勞力」有明確區別），並認為「心」有區別於官能慾望的更高的倫理意義。

（二）《荀子》關於「心」的發展

《荀子》所見的「心」大致分為四層。其一是和肉體有所區別的存在，也可以說是和官能慾望有區別，而又彼此相關的存在。《荀子》書中「心」和其它官能相並列，這和《孟子》有區別。而且「心」的慾望，《孟子》設定為理、義，而《荀子》認為是「利」，因此和好

色、好聲等相似，都是一種慾望。其二，由於禮樂能夠直接影響人心並且擁有支配「心」的力量，也可以說「心」和其他感覺器官並不相同。「心」既受外來影響而改變，也能保有其固有價值。去除遮蔽、守護且不斷修煉，是儒家關於「心」的一貫主張。其三，「心」能夠支配其它的感官世界。其四，以「心」為人類功能的最高存在。正如〈解蔽〉篇所說，「心」被提升到極高的地位，不僅支配肉體，也是「神明之主」。等於說，「心」是“mental”（精神的、心智的）層面的主宰者。荀子認為「心」具有不受其他限制制約的自發運動能力。與此相關的心理學考察，可以說是思想史上顯著的發展。

關於「心」，荀子沒有直接定義。從〈正名〉篇有關「情、慮、偽」（筆者按：指〈正名〉篇「散名之在人者」到「心慮而能為之動謂之偽」這一段落）的部分看，「心」能節度人自然產生的好惡喜怒哀樂之情。雖然〈正名〉篇有一些「心」本身也是一種感情活動，但此處「情然而心為之擇」之「心」，則是和通過感覺器官獲得的知覺對立存在的智力活動。這是依據學術思考而規定的特殊的「心」。在〈天論〉篇，荀子稱「好惡喜怒哀樂」為「天情」，感覺器官是「天官」，而「心」是主管感覺器官的「天君」。這樣，「心」可以很自然地理解為包括感覺、情感在內的“mental”層面的主宰者。在考察荀子所論「神」之前，還要先考察道家等典籍所見的「心」。

（三）道家和其他典籍的「心」

《老子》和儒教典籍的「心」，有同有異。例如《論語》強調「用心」，而《老子》主張「虛其心」。總的來說，「心」的功能在《老子》書中是被否定的，即要求對外界的觸發不做回應，「虛其心」而「弱其志」。《老子》成書在《孟子》之後，其關於「心」的思考似乎也更為成熟，只不過為文體所限，並未展開論述。到《莊子》，在《老子》書中還較為樸素的「心」有相當大的變化。《莊子》以「心」和「形」亦

即肉體相對立，「心」和官能慾望相區別，而同樣具有追求世俗名利的慾望。雖然《莊子》也沒有考察精神層面以及「心」和其他官能之間的關係，但除了「心」以外，莊子關於“mental”（精神的、心智的）方面的「神」或「精神」的探討所具有的思想史上的意義更加顯著。

此外《呂氏春秋·仲夏紀·適音》篇：「耳之情慾聲，心弗樂，五音在前弗聽；目之情慾色，心弗樂，五色在前弗視」等內容，「心」也是獨立於感覺器官而又能支配其他感覺器官。當然這並沒有超出《荀子》論說的範圍。或者說，《呂氏春秋》和《淮南子》中類似的表述都源自儒家而並非道家學說。

道家的「心」也是一種慾望（如《呂氏春秋》所謂「愛惡之心」），或者說是情感活動。儘管在道家看來，應該保持其「如死灰」（《莊子·齊物論》等）的狀態。但他們之所以這樣主張，絕不是真的要讓自己成為草木，而是以此為一種有利的生存技術。通過這種辦法，道家認為可以滿足人在生命中的需求，巧妙地處世，稱心地駕馭人民。只不過在表述時，他們把這種有利的「心」替換為「神」。

（四）儒家的「神」

儒家典籍所見的「神」，早期都是宗教意義的對象。例如《論語·八佾》篇：「祭神如神在」、〈述而〉篇：「子路問事鬼神」等，各例「神」都是如此。《詩經》的「神」集中出現在雅、頌，「神」也是祭祀歌詠的對象。雅、頌本身也和宗教儀式有關。《尚書·盤庚》中有「神後」一語，這可能是尊稱或者美稱，有形容詞的意味。看來，「神」未必都是宗教意義的對象，但肯定是某種超自然的存在。

在《孟子·盡心上》有「君子所過者化，所存者神」、〈盡心下〉篇另有「聖而不可知之之謂神」之說。就句意而言，「神」應該是表述美、大、聖之意的形容詞；就全篇內涵分析，此處也應該表述一種理想的狀態。這是「神」在儒家典籍中前所未有的新用法。

到《荀子》，「神」的詞義更加豐富，至少可以分為四層：其一，超自然的存在。要注意的是，《荀子》的這類「神」略有變化。諸如〈勸學〉篇「神莫大於化道」，顯然賦予了道德政治的意義，可以看出思想上的概念化傾向。其二，非人類所有的特異能力或一般所謂靈異功能，也被稱為「神」；其三，用作描述超能力的形容詞；其四，用於描述人類的“mental”（精神的、心智的）層面。例如〈天論〉篇「形具而神生」，猶如和「形」相對的概念「心」一樣，此處和「形」相對的「神」，也應該理解為“mental”層面。最後這一種「神」的概念在儒家典籍中始見於《荀子》，而且也只有〈天論〉篇和〈解蔽〉篇各有一例。同時，這種概念雖然見於道家學派的文獻，但後者認為「心」比「神」的地位低，和荀子的見解有別。為了考察這種概念的「神」的發展脈絡，有必要梳理道家學派的相關文獻。

（五）以道家典籍為中心的「神」及其意義

「神」是《老子》的常用詞，詞義也比較豐富。但《老子》並沒有出現《荀子》那種明確用來描述人類的“mental”（精神的、心智的）活動的用法。

《莊子》書中「神」的使用頻率極高，尤其為我們關注的是，其中有大量的「神」用來描述人類的“mental”活動。這些用例大致可分為兩層：其一，描述感情、意願或智力活動的帶有經驗論意味的場合；其二，也是指向人類所有，但在意義上常常有別於「心」，超越其所有的理想功能而具有更優異的作用，因此也享有更高的地位。由於缺乏合適的詞彙加以描述，只得借用德語“seelisch”（精神的、心理的）指代前者，借用“geistig”（精神的、心靈的）指代後者。在後一種情況下，《莊子》賦予了「神」以區別於心或者其他感官的特別高的意義。例如〈在宥〉篇：「目無所見、耳無所聞、心無所知，女神將守形」等等。

此外，和道家學派淵源很深的《呂氏春秋》有「精」和「精神」之說，很值得關注。《老子》也曾用「精」來描述不可思議的神妙能力（例如第二十一章「窈兮冥兮，其中有精」等），其後在《莊子》和《呂氏春秋》等書中又用來描述細微難見之物。《莊子·秋水》篇和《呂氏春秋·仲夏紀·大樂》篇都認為「至精」之物是「無形」的。結合文獻的形成年代考慮，「精」應該是從描述神妙能力的用法，引申出表示細微存在的詞義。

由於《老子》用「精」來描述那種至妙自在的機能，而「神」也具有相同的詞義，「精」和「神」得以按照同義連用的形式組合成詞。「精」、「神」與「心」的關係，一種是從「心」獨立出去，即作為“geistig”（精神的、心靈的）式存在的「精」和「神」；一種是沒有和「心」相獨立，在機能上也和「心」無有差別，是為“seelisch”（精神的、心理的）式的「精」和「神」。

同樣和道家學派關係密切的還有《淮南子》，其〈精神訓〉稱「神者心之寶也」。對比《荀子·解蔽》篇所說「心」是「神明之主」的見解可以看出，道家學派認為「神」在「心」的世界中佔據最高位置。不僅如此，這類「神」已經沒有「心」所具有的現實機能。《莊子》和《淮南子》等書中所用的「寶」這個詞，顯然是一種比較空虛的非客觀的說明方法。

（六）小結

如前所述，關於「心」的概念最發達的是儒家學者，特別是荀子。綜觀前後，只有《荀子》從心理學角度對此加以考察。然而，儘管《荀子》給「心」以特殊的定義，儒家和道家，其內容始終是和肉體相融意義上的精神化產物。以此和「神」比較，可以看到不小的差異。「神」是原始的祭祀對象，具有給予人類禍福的宗教意味。由此，脫去宗教意味而成為擁有奇妙之力的超自然存在，就是「神」，

或者說，用來形容那種能力的詞是「神」。這樣，「神」可以用來表示人類的精神層面的機能，和「心」在內容上已經沒有多少差別。

然而，並不是說這樣就可以直接把「神」和「心」加以置換。無論是儒家還是道家的概念，「心」並沒有和肉體完全分離。僅以我們所知的文獻而言，表示精神層面的專用詞是「心」，精神的各種狀態都屬於「心」的看法並不能無限地往前追溯，而且在那些場合，「心」也沒有作為肉體的對立概念而出現。

其後，在儒家思想逐漸發展的過程中，特別是《孟子》以後，「心」和肉體開始以對立形式出現。《孟子》不僅讓「心」和官能慾望相對立，並且將其置於更優位層面加以尊崇。而《荀子》更進一步強調了這種看法，他將「心」置於精神層面的主宰地位，並就其與諸種情感、五官的關係做了相當學術化的考察。在荀子的概念中，從心理學意義上定義的「心」被特別提出，由儒家加以發展後，和物質、肉體對立存在的「心」的概念，同已經被賦予“geistig”（精神的、心靈的）之意的「神」很接近。當然，儘管「神」和「心」在廣義上描述精神層面時仍有其各自的特性，但這兩個詞義的轉變，如果為一般的知識階層所理解，就有兩者結合的基礎，或者也可以說，有促使這兩者相結合的思想傾向。

與此同時，「神」的概念從宗教中脫穎而出時，即使具有生活上的真實力量，一旦失去這種意義，單純只有理想層面的“geistig”（精神的、心靈的）功能，其對現實而言終究不過是一個空泛的概念。如果褪去這種空泛色彩而具有某種現實感，或者說必須具有某種具體內容的話，只能是人類具有的現實的精神作用。這可能也是「神」和「心」相結合的一個緣故。

那麼，「神」表示精神層面的意思，是什麼時代和什麼學派有關？這種意義的「神」，在《孟子》以前不曾出現，在儒家典籍中始見於《荀子》。當然我們不能僅僅根據文獻典籍的詞義來判斷當時一般用語的全部詞義。但是可以推測，以「神」來描述精神層面的用

法，大概不是特別古老。

說到「神」，只要注意其宗教的超自然性質就可以看出，在理性主義的儒家所願意尊崇的各種論說中，這大概是被有意迴避的一種概念。換言之，像儒家這種現實地看待實際生活問題的學派，很難考察或推進那些神秘概念。與此相對，《老子》篇幅雖短，卻有不只一種「神」的詞義、用法，並且從中可以看出表示精神層面的趨勢。

此外，還有若干側面證據可以說明這個問題：其一，道家學說否定「心」的功能。其說以為「心」產生知慮、慾望並使人迷惑於悲喜、善惡。本著「虛靜無為」的主張，道家主張讓心「如死灰」。但是這樣做只不過是為了更好地滿足人生意願、更好地御人、完成治民之業。因而排斥「心」的同時，既要有所替代，還要高過儒家津津樂道的「心」。無怪乎道家青睞「神」這個詞。其二，《荀子》書中有明確表示精神或心理意義而又沒有神秘意味的「神」。確實，說這個詞只見於《荀子》有些許突兀。但也可以認為，這是「神」可以用於描述精神層面並且在思想界一定程度為人熟悉之後出現的用法。《荀子》書中這種用法的「神」，在《莊子》書中並不罕見。而且，《荀子》前述〈天論〉、〈解蔽〉篇其實也有道家思想影響，篇中多次使用道家的習語。

結合上述各種情況推敲，這種用法的「神」恐怕不是始於儒家而是道家。

最後談談轉化演變的「神」、「心」概念在思想上的意義。就是說，諸如“geistig”（精神的、心靈的）或者“seelisch”（精神的、心理的）等性質的「神」，在心理或道德生活中具有何種意義？和「心」在思想上又有何種關係？道家所說的「神」，在描述精神層面的場合，限於概念或者說只停留在詞義上，完全是“geistig”（精神的、心靈的）之意。如果在具有現實意味的場合，下降到「心」的層次而和「心」相互混同。「神」這一概念原本頗有意義，但在儒家的理性思維中沒有發展。如果說在精神世界中含有何種理性意味的概念，那也僅

見於《荀子》。這就是荀子發展了「心」的概念，比起“geistig”（精神的、心靈的）之意，更注重從心理學角度賦予其理性主義的內涵。然而，無論是道德還是心理層面，人們都不曾這樣對待「神」，也未曾有以「神」為精神世界的支配者這類說法。

理性的儒家豐富了經驗論的「心」的含義。與此相對，論述「神」的道家，其態度可以說帶有非理性的意味。當然，道家的思想內容和思考方法也絕非神秘主義，其中也不乏理性和現實主義的底色。關於“mental”（精神的、心理的）意義上的「神」，《呂氏春秋》〈季春紀盡數〉篇就有生理、心理角度的解釋，其思想脈絡就可以溯源至道家。而這可能也是超現實的「神」最終向有現實感的“seelisch”（精神的、心理的）轉化的理由之一。

二、竹內照夫「仁」的研究

竹內照夫（1910-1982）¹⁸ 所著《仁的古義研究》，¹⁹ 是日本學者研究「仁」的代表作之一。其主要研究目的，是探求《論語》一書孔子所論「仁」的正解。為此，利用《尚書》、《詩經》探求孔子之前「仁」的語義；利用《孟子》並參考《墨子》、《左傳》、《國語》等文獻資料，體會和孔子所處時代最接近的「仁」的概念。

（一）《論語》的「仁」

《論語》孔子談「仁」（包括孔子語中的「仁」四十九例，及其他歷史人物的「仁」十八例），大致可分為三種：第一種：親情，以及對他人的同情、親切、謙讓等，要言之，即所謂「愛人」。（例如〈顏

¹⁸ 中國哲學研究者，北海道大學名譽教授。1962年以《仁的古義研究》獲得東京大學文學博士學位，之後歷任北海道大學助教授、教授、關西大學教授，1978年退休。

¹⁹ 竹內照夫：《仁的古義の研究》（東京：汲古書院，1964年）。

淵》篇：「樊遲問仁，子曰：『愛人』。」）

第二種：誠實、敢為、堅強等，個人的良好素質，也就是性格方面的優點。（例如〈里仁〉篇：「子曰：『觀過，斯知仁矣。』」）

第三種：優秀的、理想的人格，即賢德。（例如〈雍也〉篇：「子曰：『智者樂、仁者壽。』」）

第二、第三兩種都是說個人的性格、器量、品行、情操之類，要言之，即個人的內在德性。第二種和第三種的差異，主要是這些品性在深度和廣度方面有別。因此，《論語》之「仁」，大別而言，其一為「愛之仁」（親情、同情心、親切感、謙讓等，都近於「愛」的內涵）；其二為「德之仁」（誠實、敢為、堅強等，都是個人的良好素質，其完滿的代表則是賢人的德性）。

前者相關的「仁」合計十三例，後者合計三十九例。前者表現出世俗意味，後者則是君子人格修養臻於完善的最高目標。孔子以「仁」教，而更重視後者。

如果說「德之仁」偏重對性格、人格的評判，「愛之仁」則偏重對行為的評判，由於良好的品性乃是良好行為的必要條件，而富有親切感或慈愛心的人，也可以說具有人格美，亦即有「德」。然而，既然「德之仁」偏指人格，而「愛之仁」更多的針對行為，可以說二者是互補關係，而非包含關係。總的來說，「愛之仁」可以理解為現在常說的「仁愛」，而「德之仁」則對應於現在習用的「仁德」。

（二）《詩》、《書》、《左傳》、《國語》、《墨子》、《孟子》的「仁」

《詩經》與《尚書》中的「仁」用於描述出色的人，但主要是外觀美。猶如「大丈夫」、「威儀赫赫」、「孔武有力」之類（原著以〈叔於田〉「洵美且仁」和「洵美且好」、「洵美且武」並列為例，「仁」和「好、武」都是形容外表美），表現內在美的「仁」未見確切用例。

《左傳》及《國語》之「仁」，也可以分爲「仁愛」和「仁德」兩種。可注意者，「仁」常常和「義」組合成詞，和《孟子》之「仁」更爲接近（詳後論《孟子》之部）。《論語》與「仁」並舉者爲「知」，而《左傳》、《國語》中，「勇、忠、信」都可以和「仁」並列。似乎可以說，和《論語》的「仁」相比，《左傳》、《國語》的「仁」語義比較狹窄。

關於《墨子》一書，可以用來探討墨子或墨家之「仁」的文獻，最多能限定在十論篇以內。這些部分所見墨家學派的「仁」，也可以區分爲「德之仁」和「愛之仁」。墨家非難那些停留在一定範圍內行「仁」或「仁義」的主張。不過，墨家學說不會否定仁或仁義，因爲那樣可能會顛覆其自身所提倡的兼愛說。

孟子的「仁」，大致可以區分爲「愛之仁」、「德之仁」和「王者之仁」三種。孟子是性善論的積極支持者。仁愛出自人性的本能，因此，個人只要通過自律式的修養，就可實現品性的完善。另外，孟子又主張施行仁政。所謂「仁政」，並不要求施政者本人爲「仁者」，只要施政者沿著「仁道」推進即可。這種結果論或者說是功利主義的看法，和墨子的兼愛、尚同論極爲接近。當然，孟子的立足點是對人性的信賴，而墨子則倚重天和君主的權威。也就是說，孟子和墨子的學說有原則上的差別。

綜上，《詩經》、《尚書》沒有用「仁」描述內在美的例證，《左傳》、《國語》、《孟子》則有不少實例。《左傳》等文獻的時代接近孔子的時代，由此看來，春秋時代「仁」出現新的詞義。

孔子對人的評價和教育，尤爲重視的標準是「君子」。不過，師徒授受之際，孔子常以「德」的一面爲主，而「愛」的一面居次。及孔子沒，諸弟子及傳人逐漸放棄「德之仁」的一面（「德」目獨立），專注於「愛」的一面。與此相應，春秋末期到戰國初期，「仁」在世人的思想概念中逐漸定型爲「仁愛」。

(三) 其他文獻

孟子的學說以人性本善為立基點，其倫理學說中也貫穿著仁義原則。與此相對，荀子學說中的「善」出於聖人之「偽」，其倫理學說著眼於教化，因此禮、樂和仁、義有對等的地位，經過禮樂和仁義的調理，始能得「道」。

《公羊傳》兼及「德之仁」、「愛之仁」及仁、義。《穀梁傳》僅有一例「德之仁」，其他皆為「愛之仁」，且其「愛之仁」與知、義、信、禮、賢等並立，體現出戰國時代仁說的特點。

《韓非子》論「仁」或「仁義」，多持否定態度，面對孟子那種推行仁義和反對「霸道」的立場，韓非也是站在對立面加以排擊。

《老子》全書論「仁」凡有四例，全部是被否定的對象。另外，以「仁」和義、知、禮並列而加以否定，晚於孔子關乎「仁」的言論。或者說，《老子》所否定的「仁義」，應該產生於孟荀之間，而非墨子、孟子之先。

莊子對仁或者仁義持懷疑態度，不取世俗的善與道德，而讚美自我適意之境界。不過，莊子所論是個人心境，因此也沒有《老子》書中那種倫理學或政治學高度的仁義否定觀。

《呂氏春秋》的「仁」，大體都指「仁愛」。

(四) 小結

墨子、孟子以後，戰國諸子所說的「愛」、「情」，因時代及學派發展而多樣化。和「愛」、「情」的理解相應，對仁和仁義的重視或輕視，或者說對「仁」與「義」的取捨也有差異。總的來說，戰國以降，仁的「仁愛」語義逐漸加強。去孔子不遠的《墨子》一書尚可見「仁德」用例，而莊子以後，儒家或其他學派著作幾乎都不見這個詞義。孟子以來，儒家的言論中也是逐漸以「仁愛」為內涵而使用「仁」這個詞。

「仁」之爲言，最初用來描述人的外形美，之後演變，才出現描述人的內在美的用法，並成爲描述優秀人格的褒義詞。同時，人和人類的感情、愛意等意味，也可以用「仁」來表述，這兩個義項都融入孔子的仁說之中。孔子特別喜歡說「德之仁」，且以之爲君子應有的德行。所謂「君子」本來指社會上流階層的男子，孔子所處的時代語義擴大，優秀的士、出色的男性都可以稱爲「君子」。因而，作爲形容人格美的褒義詞「仁」，就用來表示君子的品德。

然而，儒家的學問和教育，著眼於講求君子之道和養成君子，孔子以降一直如此。儒家相傳授受之「仁」，從本質上說是「愛之仁」，或者說作爲人類之愛的「仁」。比起俊秀之士，常人更多被形容爲「善」。因此，「德之仁」（其中當然包含了作爲優秀人格題中之義的慈惠、慈悲）和「愛之仁」之間的區別就不夠明白。作爲儒教的倫理概念，孔子所說的「愛之仁」和「德之仁」本來就有混同爲一之感，最終，儒教的「仁」，乍一看總是和優秀人士的「愛」相當接近。

三、加藤常賢「禮」的研究

加藤常賢（1894-1978）²⁰ 著《禮的起源及其發展》，²¹ 是日本學者研究「禮」的代表作之一。是書認爲禮起源於原始信仰“taboo”（禁忌），“taboo”的神聖概念在中國古代特別發達。由古代思想家的“taboo”概念中發展出禮的思想，進而發展出道德思想。作者認爲這種發展過程，也可看做中華民族思想的一個特色。

²⁰ 中國古代研究學者，東京大學文學部名譽教授。東大退休後，受聘爲二松學舍大學文學部中國文學科教授。

²¹ 加藤常賢：《禮の起原と其發達》（東京：中文館書店，1943年）。1951年改題《中國原始觀念の發達》，由青龍社（東京）出版。

(一) 禮和儒教的關係

研究儒教者向來多注重四書，而對儒家思想源泉的「四經」（指《易》、《春秋》之外的詩書禮樂四種經典）理解較為欠缺。除去對「四經」的基本研究，是否能明白儒家思想的根本所在，令人生疑。因為欠缺對孔子以前及以後儒學的基礎研究，不可能把握儒教的本質。詩書禮樂「四經」是後代儒家發展的基礎，其中尤以「禮」為根本。禮不僅是儒家思想根本的起源，也是作為中國社會人民生活規範的重要文化。從禮學思想的發達，不難窺見儒學的發達。

禮是和社會規範、社會組織相關的智慧。然而這二十年間（迄1920年代）的中國學界，普遍忽視社會、家族的發展變化。中國社會的發達可以劃分為三個時段，這三個時代禮學思想的發展和儒教及儒學的發達彼此相應。

師儒一體時代（老先生時代）	原始儒教（禮時代）	社會教育時代	氏族儀禮時代
師儒分離時代（君子儒、小人儒）	前期儒學（詩書禮樂時代、四科時代）	君子教養時代	封建宗族儀禮道德分離時代
君子儒時代	儒學時代（六經時代、唯心的倫理學、春秋國家學）	專家時代	道德內面化和哲學化時代

本書按六經時代到四科時代、四科時代到禮的時代演進的過程分期論之。

孔子時代的教育科目，即詩書禮樂四科，是君子的必修科目。孔子本人出現於四科時代的末期。儒學是起源時期的士大夫或者說君子的教育科目。

從社會學角度說，四科時代是宗族封建制初立，氏族制度尚存的時代。其時，所謂統治者與被統治者並無嚴格區別，大體由氏族年長者來治理。最年長之人就是最高統治者，對年長者表示尊敬的諸禮由

此起源，儒教的起源也與此密切相關。

據後代所記，有「儒」、「師」之別。「儒」作為喪禮專家，是為《論語》之「小人儒」。他們保存了最富宗教性的儀禮，也表現出最強的神聖概念。這種禮的執行者，原係社會全部禮儀的指導者。所謂「師」，本義指統率者，因此他們和禮容、德行不可分離。起源時期的「師」和「儒」是一體的，這就是我所謂「師儒一體」的時代。族長是率領族人舉行政治的、宗教的祭祀、政治活動的長老。「師」和「儒」兩個字的語源也都是「老」。「儒」本作「需」，「需」是「須」的假借，「須」表示有須的老人。「師」與「胥」音通，「胥」和「須」實際上是古今字。看來，「儒」的本義就是年長者，儒之教實是老人之教。因此，禮和教、師和儒，在古昔都和「老先生」有關。質言之，儒和儒教的起源，是氏族制時代鄉黨中的年長老者傳授的社會儀禮及與之相關的教導。

建設氏族國家時，祭祀方面的禮和政治方面的禮逐步分離。隨著人智進步，從儀禮中抽象出貫穿其中的意義並用言語進行描述，就形成了倫理學的德目。德目成為主要的問題，是師儒分離時代的特徵。由於貴族和平民產生差別，就有必要對貴族階層的天子諸侯卿大夫進行特別教育。為此，「師」準備了詩書禮樂四科教材。隨之，我們進入前期儒學時代，即以君子教養為主流的時代。

當氏族時代向宗族封建時代推移，禮的形式也有變化，根據禮區別社會階級，極其複雜。「禮」的「儀式」受到輕視，而「禮」的內涵亦即「德行」受到重視，成為倫理學的重要問題。「儀禮儒」和「道德儒」；「小人儒」和「君子儒」分途，「師」和「儒」也由此掛別。孔子者，是為「師」中之「大師」。

「師」在發展過程中，開始以道德為中心進行系統的解說，出現概念化、學術化趨勢，經學倫理學由此產生。作為其主流，孕育了孟子的唯心論倫理學，同時，也促生了作為社會規範之學的《春秋》學。從事這些學問的人都是儒者，是和徹底的現實主義者分道揚鑣，

同時也脫離時勢而形成的哲學家。這時，經學、儒學的專家時代宣告誕生。

從文字學角度說，「禮」的本字作「豐」。「豐」字所從的「凵」，本來是「爵」的原始形態。（按：原作者用這個字代表「豐」字上部「凵」以外的筆劃。）「拜」是「蚌」或者「蛤」，也就是一種貝類的象形字，同時也表示其讀音。「蚶」的讀音來自「離」，指貝殼開合分離的狀態。後來，用對剖的瓠瓢製作的「盃」也稱為「蠡」。禮儀過程所用的「盃」同樣都被稱為「豐」。因此，「禮」原指一種飲器，本義為「離」也就是分離。從後世經典文獻看，禮就是以飲食為中心的積極的禮儀。換言之，「禮」的本質是隔離、區別，而飲食的禮儀則是禮的核心。所謂「禮者儀也」，由此產生「儀禮」之意。

「儀」本作「義」。根據《說文解字》及段玉裁（1735-1815）、劉師培（1884-1919）等說，「義」指禮容之美。實際上「義」字從「我」聲，上部以「羊」為義符，是美容的本字（《說文解字》，羊大為美）。又，「我」通「雅」，形容人的氣度。可見，「義」也是形容人的氣度，本義當是「威儀」。古代「威儀」和「禮」是合一的。不僅如此，「儀、義、獻、賢」諸字音通，就是說，古代的賢者也就是熟知禮儀的指導者。

（二）禮的原始意味

「禮」比「禮儀」的範圍廣，內容也更複雜。簡單來說，「禮」是古代文化的總稱，貫穿其中的精神則是「規矩」。按現代的學科分類很難歸類，例如說，具有法律意味的內容同時也蘊含著宗教道德，可以視為宗教的部分又常常有道德、法律和政治意味。這固然是古代文化的特色，當然也是禮文化的特色。

《周禮·春官·大宗伯》，禮有「吉、凶、軍、賓、嘉」之分，是為「五禮」。五禮對古人而言是一種共同的價值觀，分別涉及古人生

活中最為特殊的五大場合，這些場合尤為重禮。看起來，古人對神和對鬼的態度，並無本質差異。

根據人類學者特別是 R.R.Marett 的說法，初民社會存在一種結合“taboo”（禁忌）與“mana”（神力）的概念，進而形成宗教。其所謂“taboo”實際上是一種神聖感，也就是特定的對象被規定為「純淨、潔淨」，禁止任何「不純淨、不潔淨」者與之接觸。在這種心理基礎上形成敬畏感，而「敬」可以說是「禮」的基本內涵。因此，這再次證明「禮」的本義確實是隔離、區別。「吉凶軍賓嘉」五禮，按今天的分類可以歸為宗教性的儀禮，其中「吉禮、凶禮」兩種最具神聖意味，也是最受重視的禮。

吉禮即祭禮，凶禮即喪禮。「吉」字表示口中塞入食物，本義為「喫」。「凶」字本義為空的「凵（飯匱、飯盒）」，引申指喪禮斷食。如前所述，“taboo”是要將不純淨者隔絕於純淨者之外。喪禮的原始意義，似乎是表示對死者的避忌、恐懼而形成的禮儀。古人可能認為死者有令人恐懼的“mana”，不可觸摸或玷污的神聖感，而且，也可能考慮到傳染病、邪氣等因素而不得不謹慎處理。為此，對服喪生活特別是期間的衣、食、住都有明確規定。生育、軍事等方面也有各種儀禮存在，很多也都涉及淨化身心、擺脫污穢、回歸純淨。總的來說，可以統稱為「消極的禮儀」。

宗教禮儀作為一個整體，可以看出其中最重大而「積極的」禮儀，是飲食之禮，特別是祭祀和婚姻所用之禮。祭祀天神，要進獻犧牲、酒醴；宗廟還舉行「肆、獻、裸、饋食」四禮。進獻動物犧牲的血和肉，是古代飲食禮儀的再現。犧牲的動物都經過了「淨化」，或者也可以說是經過「聖化」，由此實現神人融合。這正是進獻飲食之物的禮儀之精髓。可以說，施行積極的禮儀是所有「禮」的目的。

要言之，不問其對象為人、為物抑或為神，“taboo-mana”的神聖概念總是與禮儀相伴。

(三) 禮儀和道德相分離

由「神聖」轉向「凡俗」的過程中，「宗教」也向「倫理」轉變，其轉變的一端則是儒者。在宗教中添加倫理意義，可以說是戰國時代文化人的特點。宗教概念很強的禮儀作為宗教禮儀而保留，其它則轉變為世俗禮儀。隨著宗教禮儀和世俗禮儀分離，從世俗禮儀中概括（抽象化）出日常生活之「道」，或者說從各種世俗禮儀中歸納出內在的精神而加以描述，「倫理」之學應運而生。例如《論語》子游問「孝」，孔子為之論「孝」與「養」。就是說「孝」的具體表現之一即「養」。與此有關的眾多具體禮儀，以「養」為中心，全部抽象化。孔子更以相傳的「孝」與「敬」的概念相聯，從而將「孝」昇華到倫理學的道德領域，據此不難看出孔子作為一位倫理學者的水準之高。

如前所述，「禮」本來是一種貝殼飲器，後來改用「盃」。飲酒作為「禮」的中心，而「盃」則是飲酒的「儀」，以此組合為「儀禮」一語。此時「禮」兼有「儀」、「儀禮」之意，而在《左傳》中，「禮」更兼具「令、共、慈、孝、愛、敬、和、柔、聽」等等內涵。由此看來，當時「禮」和「倫理」或者倫理道德已經混而為一。據此，可以看到「禮」由飲器轉變為禮儀（不僅指飲酒禮儀，也泛指一切禮儀），再由禮儀轉變為倫理道德的抽象化過程。

在具體禮儀中歸納、抽象化倫理道德，從人類智慧進步的角度看似是理所當然。然而，從後世儒家思想、儒教思想來說，這種抽象化實在是倫理思想史上值得大書特書的功績。凡是認為中國古代曾經有一個「禮」的時代並且想用後世文獻進行比較研究的人，都不應忽略這一點。

宗教意義上的祖先祭祀也改用倫理學的說明，從而闡明其存在的意義。這是當時儒家學者的思想。由此，在君子的社會中，宗教神秘主義蛻變為理性的判斷，宗教禮儀也成為世俗禮儀，而野蠻人則沉迷於宗教禮儀中不能自拔。

(四) 《左傳》所見禮說

文獻典籍關於「禮」的理論與實情，以《左傳》為淵藪。《左傳》分別從「政之本」和「身之本」兩面談「禮」，儒教的兩面性也源於此。關於「政之本」的代表是「禮者國之幹也」。此處「禮」當指具體的禮儀，包括國家組織、秩序及服從形式。同樣，書中還有「禮者人之幹也」之語，這表明，對「禮」的領會在貴族社會生活中必不可少。

《左傳》以作為「政之本」的「禮」為「禮」，而以作為「身之本」的「禮」為「儀」。前者意味著政治、法律、道德、經濟層面的原理、形式及作用，後者由於是個人人身的修飾而受輕視。在儒學發展過程中，「政之本」的傾向發展為作為儒教政治學的「春秋學」，「身之本」則是儒教倫理學的開端。

(五) 孔子、老子、孟子之禮說

孔子論「禮」與《左傳》沒有大的差異。作為國之本的「禮」和作為身之本的「禮」，或者說，作為國家規範存在的「禮」和作為道德的「禮」二者並存。用《論語》成詞來說，前者是「治人」，後者則是「修己」。作為孔子思想中心的「仁」，也表現在履行「禮」的過程中。除開禮的概念就無法理解孔子本人的思想。起初禮儀是外在的形式，此時逐漸鬆綁這種形式，尊崇其內在精神。這種傾向造成「禮」的思想由形式進化為精神、由外在演化為內在，這也是倫理思想發達的表現。

老子所談「忠信」，也見於《左傳》，是作為感情的一端而提出。春秋時代的禮，已經成為貴族社會生活的形式化之物，過文之弊，為老子一語道破。

《孟子》之「禮」，絕大部分都是指禮儀、禮節。但孟子認為仁義禮智都以「心」為根據，「禮」不單單被看做外在的禮儀或禮節，而強調「禮」出於內心，這是值得大書特書的功勞。此外，孟子認為禮

容也是內在之「德」所表現的外在美，這也是思想史上的一個進步。

（六）荀子之禮說

禮說是荀子學說的出發點，也是中心點。儒家禮說到荀子而臻於完善，當非過言。荀子學說中的「禮」和「義」並不像孟子之說那樣界限確然。甚至不如說，荀子的立場是「禮」之內即有「義」。禮是典型的或相對的道德行為紀綱，也就是道德規範。並且「禮」不是虛的，而說可以確指為禮書內所記之「敬」，以及講究修飾的實際行為或者說「威儀」。進而，有條理的禮節也就是禮，同時也是人倫道德。

關於社會生活規範方面的「禮」，荀子也區分為國家統治和個人修養兩方面來闡發。「禮」既是「國之本」又是「身之本」，也就是社會秩序的根本。所謂「學」，也就是學禮。也因此而產生「勸學」和「修身」的問題。進而，荀子區分天道、人道，聖人並非求知天道，而是要尋求治理人類社會之道。務去人妖，人則要盡力於禮的人道，這是荀子的特點。後來儒學中對禮的合理性和倫理的解釋，是從這裡開始。

荀子認為禮起源於人的慾望。禮可以調整人的慾望性情從而防止因放縱慾望而引起的社會混亂。只是，這裡存在社會性差異和秩序：貴賤長幼的差異及其秩序的具體表現就是「禮」。

荀子是從人道立場看「禮」。也可以說，從倫理的立場看禮才能究明其意義。這比起那種神聖概念下的「禮」，表現出顯著的進步。這樣始能明白荀子在思想史上的地位：《禮記》成書尚難定論，但〈經解〉、〈哀公問〉、〈仲尼燕居〉、〈孔子閒居〉、〈坊記〉五篇的禮論，也可以斷定是出自荀子思想的繼承者之手。

荀子有云，「禮義之謂法」。此所謂「法」，當是道德法則。在荀子當時所用「法」字看，道德和法律、禮儀和法的概念應該也已經分化。

(七) 禮和春秋學

《春秋》的主要內容是禮儀規範，特別是君臣父子之道，也就是倫理規範和王道的天下統一思想。「春秋學」的內容是既有倫理又有禮儀的政治規範。如《公羊傳》所見，也是以「義」亦即政治的道德的正道，和「禮」或者禮儀，判然兩分。前者就是所謂春秋大義，後者則更多的是習俗性的禮儀，和「義」相比居於次要地位。春秋學也以禮的規範概念為出發點，禮學思想也有不同的發展途徑。出現這種兩面發展也是理所當然。

綜上，本書利用現存資料，於“taboo”和“mana”中求得禮的起源，分析其形態和發展過程。最後再談談，所謂「儀禮儒」傳承的《儀禮》十七篇這類禮儀專書，其內容涵蓋吉、凶、軍、賓、嘉「五禮」，確實包括了古代「禮觀念」的全部範圍，其起源與神聖概念頗有淵源，前文也已述及。然而，《儀禮》之禮只是春秋戰國時代封建制度下的貴族之禮。當時傳承這些禮儀者，是在「師」教導下的貴族。由於他們發達的倫理觀念，比起宗教禮儀，更能保存倫理的禮儀命脈。諸如「吉凶」之類具有宗教意義的禮儀，也主要是從倫理意義的角度受到尊重。實際上這正是儒學的特色，同時也是中國民族思想之特色。

四、森三樹三郎「性命」的研究

森三樹三郎(1909-1986)²²的著作《上古至漢代性命觀的發展——人生論和命運觀的歷史》，²³是日本學者關於中國古代「性命」觀的代表作之一。

²² 主攻佛學、老莊思想及與之相關的中國哲學史。從大阪大學教授退休後，為大阪大學名譽教授，後任佛教大學教授。

²³ 森三樹三郎：《上古より漢代に至る性命觀の展開——人生論と運命觀の歷史》（東京：創文社，1971年）。

天性和天命合稱為性命。天本來是人格神，後來有兩個方面的分化：其一，在人內部的天性，成為人類本質、道德性的原理；其二，超自然的一面，成為從外部支配人類的天命或者說命運。因此，所謂性命，兼指人內外兩面接受的上天的規則。後世在此基礎上簡化出「生命」一詞。有關性命觀的論述多偏重儒家典籍。本書則希望將儘可能納入更多的相關文獻重新加以探討。

（一）性和命

中國古代以「天」為信仰的中心。不過，從天上來支配人類的皇天上帝觀念較為淡薄，而代之以人類內在的「天」，是為「性」，亦即「天性」。其內涵只限於道德方面，尤其是代表最高的「善」。這必然以「性善論」為歸結。

人類內在的「天」之外，還有以超自然形式存在的「天」。所謂「命」或者「天命」，本義乃是「天之命」或「上天的命令」。「命」從外部支配人類。人的吉凶禍福、死生存亡，均繫於此。換句話說，「天」部分以「性」或「道德性」存在於人的內部，部分以「命」或「命運」從外部對人作出規定。性與命、德與福的分離、矛盾等，都蘊藏於此。

（二）性命分離

「性」和「命」不是一朝分化。一方面，和「命」字相比，「性」字出現相當晚。另一方面，在較早的時代，「性」和「命」往往不分。《中庸》「天命之謂性」，《莊子》書中「返性」和「復命」詞義相當，都可以為證。「性」和「命」的分離，大概是在孟子的時代。孟子學說中的「性」就是人內在的道德性，並影響人的行為，與之相對，人力所不及的範圍內則是「命」，也就是影響著人的吉凶禍福的命運。可見，明確「性」和「命」的對立關係，始於孟子。提倡性惡

說的荀子則提出了與此不同的天道觀。在孟子學說中，天的人格性很稀薄，然而還是作為道德的根源而存在；但在荀子學說中，天不過是一個物體，已經不具有提供道德性原理的能力。

（三）道家性論

性論從整體上看是以儒家為中心，但戰國末期到漢初，性論的主要著作都屬道家學派，例如《老子》、《莊子》、《列子》、《呂氏春秋》、《淮南子》等。

特別是《莊子》外篇和雜篇，提供了頗多用例。《莊子》也認為人內在存在「性」，然而和孟子的見解有別：莊子學說中，內在的「性」不決定人的心思（或者說「意識」），僅僅是一種自然存在。《莊子》有「性命之情」之語，可理解為「性命本來的樣子」或者說「人類存在的實質」。「性命之情」可能本來是道家的術語，只是在戰國末到前漢初期道家全盛時期成為一般用語。後來在儒家經典諸如《禮記·樂記》篇出現的「性」和「外物」、「天理」和「人欲」的對立等，可能都是受《莊子》及其以後道家性論的影響。

董仲舒（B.C.179-B.C.104）以後，性論的中心回歸到儒家學派。董仲舒分析了性情等概念，以「性」為陽、善，而「情」為陰、惡，以此解答「性惡論」中「惡」的起源問題。但董仲舒的學說中，「惡」源於天的陰陽之氣的變數，而不是源於「天」。

其實，綜觀漢儒所說，人性論都表現出一種樂觀主義。所謂「性惡說」的「惡」被認為具有哲學上的中立性，和荀子所說的「性惡」並不同。而且無論是揚雄（B.C.53-18）的善惡混在說，還是王充（27-100）的性三品說，都認為通過人自身的能力（例如利用「禮」來節制）可以改變性的不良方面。大概是這樣，其人性論都表現出樂觀傾向。

(四) 命論

和樂觀主義的「性」論相對，「命」論則頗具悲觀色彩。誠然這種悲觀色彩隨時代而變化。例如《尚書》的「天命」沒有不合理的一面，以「福善禍淫」為原則；而《詩經》則出現了對上天無悲憫之心的抱怨，暗示天也有「不合理」之處。除了天降福禍和人世間的正邪時有不照之外，對中國古人而言，天的「合理」與否，還包括天命本身是否有存在的法則。

圍繞這些問題，形成了好幾種不同的天命觀。第一：天命的吉凶禍福，一定和人世間的善惡相應。這可以說是典型的儒家思想。第二，天命和人的善惡無關，只是按照一定的規則來運行。這種有規則的運行後來形成陰陽五行說，成為中國人的「定命論」、「宿命論」等命運觀最主要的影響因素。第三，人固然各有其「命運」，然而並不存在所謂的「天命」。這是王充的看法。第四，在墨家學派看來，只有鬼神的意志，而不存在其他的「天命」。因此墨家學說中自然會出現「非命論」。

按理，如果堅信「天」有「福善禍淫」的意志，也會導出「非命論」的結論。但是這種信仰若不徹底，或者說，不認為「天」有人格神式的意志，自然不會相信「天」有「福善禍淫」的意志。由於中國人不完全相信神的意志，才會產生那種晦暗或者說不可捉摸的命運觀。如果說中國人的人性論，因為人性本善的概念而表現出樂觀傾向，那麼對神的意志信仰不徹底，則使得命運不可捉摸，命運觀也因此而具有悲觀色彩。

(五) 面對命運

在這種命運觀影響之下，人何以自處？

首先，道家提出「無為自然」的看法。「無為自然」者，放棄個人主觀作為，順從命運。道家認為，善惡美醜、吉凶禍福、死生存亡

這些束縛人心的對立概念，無一不出於人爲設定。只有放棄人爲、委身命運，達到萬物齊同的境界，從而擺脫人世哀歡。

吸收了莊子思想的後期道家認爲，正因爲設定了「性」的概念，才出現了與之相對的「外物」概念。那麼，後期道家常用的「性命」、「性命之情」中，「命」所指爲何？從用法看，「性命」一詞偏指「性」，幾乎看不到以「性命」兼指「命運」的用法，換言之，後期道家學派的「性命」一詞其實更接近於現代的「生命」。這表明在後期道家的學說體系中，要點在於尊重自然的生命，命運不過是一種「外物」。這和《莊子》內篇中所主張的，將「性」和「外物」等齊畫一，亦即將自身與命運合爲一體的說法背道而馳。

其次，前文已經提到，儒家的主流概念認爲天「福善禍淫」。面對命運，較爲積極的態度當然是努力修德。然而上天的福並非總是偏愛有德者，此類德與福的矛盾又如何解決？儒家的解決之道，其一見於《論語》。《論語》載孔子之言，如「求仁而得仁」則無怨無悔。換言之，修德並達到有德的境界，就是幸福。其二見於《孟子》。孟子的代表性結論是「君子行法以俟命」，這頗有些像後世所謂「盡人事聽天命」之說。孟子主張，結果的成敗或者禍福，非個人所能左右，重點在於個人是否已盡力爲之。面對這種無法左右的命運，孟子提出「不動心」的說法，則多少有些宗教色彩。

孟子所說的聽天命，和莊子所主張的委身於命運，近乎合流。儒家和道家的對立在此不復存在。由此也可以看到，中華民族的思想，在命運面前表現出一種宗教式的自我救贖。

(六) 王充的性命關係論

王充認爲：「性」是道德行爲，而「命」代表吉凶禍福，二者並無因果關係。「天」既然是無意志的自然存在，因此也無從支配人世間的禍福。由此，善惡因果觀念被全盤否定。

當然，這與其說是王充獨創的性命觀，不如說是先秦儒家命運觀的必然歸結。傳統儒家思想已經意識到，人力所能及的範圍內存在不合理的命運，對這種命運只能安心接受。王充認識到性、命之間的矛盾，更明白其中的悲劇意味。於是，王充徹底否定天的意志，將性和命、德和福做了令人絕望的分離。他認為，支配人類世界的不幸是沒來由的，無法擺脫。不但如此，他指出，不僅此生的幸福只能放棄，而且因為人的一生也只限於此世，死後也不存在補償之道。

在王充之後的六朝時代，士大夫借用佛學「三世輪迴」說，明確了在今生得不到的福分，來世還有機會獲得，以此解決德、福的矛盾。王充的思想，是我們理解六朝佛教興盛之前漢代知識分子精神世界的關鍵。這也是其學說的主要歷史價值。

五、研究的進展

以上概述了四位名家關於「心」和「神」、「仁」、「禮」、「性命」的研究。各家對傳世文獻資料做了非常細緻的梳理勾稽，他們的論述也較為嚴密。不過也留有研究上的未竟之憾。

例如，栗田氏關於「心」和「神」的論述，運用了哲學當中的德語詞彙，卻始終未明確說明那些詞的含義，難於理解。另外，對一些文獻用語的理解也不一定準確。比如，關於《韓非子·解老》篇「神不淫於外」的「神」，著者認為淫於外的神已經喪失了高於「心」的地位。但是《莊子·刻意》篇等說「神不虧」，《淮南子·精神訓》等又說精神「不與物散」，而著者認為這些「神」的地位都高於「心」，前後似有矛盾。又如著者認為，《老子》第五十五章「未知牝牡之合而全作，精之至也」的「精」和「神」一樣，是一種不可思議的神妙的力量。這很可疑。此處的「精」不一定是不可思議的力量。

竹內氏幾乎談到文獻中諸子關於「仁」的全部言論，從而將「仁」區分為「仁愛」和「仁德」，這種細緻的區分可以說是日本中國

學者研究方法的示範性應用，其結論也具有說服力。當然，由於資料所限，特別是關於「仁」的語源或者說本義（關於加藤常賢氏等對「仁」字語源的推測，竹內氏認為說服力有限），迄今為止也沒有公認的解釋，所以在竹內氏的研究中，與其說是研究「仁」的古義，不如說是研究孔子及其以後「仁」之概念的發展和演變。

加藤氏引入“taboo”和“mana”概念探討「禮」的起源，這是從人類學角度分析中國古代思想的起源，在當時具有學術領先的意義。但他對「禮」、「儒」、「吉」等字的「語源」分析是不是能夠成立，顯然有不少疑點。加藤氏認為「儒」本來作「需」，而「需」又是「須」的假借。這種解釋已經比較迂曲，更不要說，「須」和「老」之間仍然無法劃等號。簡單地說：男性有鬚鬚，並不代表他已經年老。

以「性命」觀為研究對象的代表著作，正如森氏已經提到的，戴震（1724-1777）《孟子字義疏證》、²⁴ 阮元（1764-1849）《性命古訓》²⁵ 及傅斯年（1896-1950）《性命古訓辯證》²⁶ 等都是名作。森氏自序還說，個人的研究借重上述諸書頗不少。以我管見所及，參考最多的是傅斯年之作，研究結論也有和傅氏持論相同之處。森氏認為，戴氏以下各家著作有一個共同的缺陷，就是都忽視了道家的性命論，因此有志於補足這一部分。這當然也是其研究中的一個亮點。²⁷ 但徐復觀的代表作之一《中國人性論史》²⁸ 等，對儒家、墨家、道家各學派的性、命、情等概念進行的研究，森氏似乎也未曾寓目。

²⁴ 收於《戴震全集》第1冊（北京：清華大學出版社，1991年），頁149-210。

²⁵ 收於阮元：《學經室集》（北京：中華書局，1993年），頁211-236。

²⁶ 收於歐陽哲生主編，《傅斯年全集》第2卷（長沙：湖南教育出版社，2003年），頁499-666。

²⁷ 要說明的是，傅斯年在《性命古訓辯證》說：「猶有陰陽一派，老莊一流，今不詳說者，以其與古儒家雖有關係，終非一物，非本書範圍所應具也。」（頁643）從這個角度看，森氏批評傅氏等無視道家的性命論，恐怕也有失公允。

²⁸ 徐復觀：《中國人性論史》（臺中：東海大學出版社，1963年初版、1968年再版）。

如果說二十世紀中後期是日本學界研究中國古代概念的全盛時期，當時也有不少學者達到個人研究的巔峰狀態。其後，則迎來了相對遲緩的研究時期。這種局面直到新材料不斷湧現才逐步打開。

例如，這些著作都論及資料的成立年代，關於《老子》、《禮記》〈緇衣〉、〈孔子閒居〉等篇，利用新發現可以而且也有必要重新考慮。

新出土文獻對概念研究的影響還不限於此。一九九四年以來，上海博物館購藏了一批戰國竹簡，整理為《上海博物館藏戰國楚竹書》（簡稱「上博楚簡」）竹簡刊布。這批竹簡和郭店楚簡大致同時，即戰國中晚期之物。²⁹ 其中有不少孔子及孔門弟子相關的文獻，「仁」、「禮」等關鍵詞時有所見。

其中，郭店楚簡〈性自命出〉及上博楚簡〈性情論〉，則是「性命」方面的重要資料。兩篇文獻基本都是論述「性」或「性情」，可以窺見《中庸》「天命之謂性」一類的本性論。由這批材料引發了關於《孟子》性善論的探討。顯然，〈性自命出〉和〈性情論〉的發現表明，在《孟子》以前，性論已經流行。看來，戰國前期實際上有儒家學者在推廣、發展孔子的性論。當時儒家學者的性論，可能同時孕育了後來孟子主張的性善論和荀子主張的性惡論。

又如，上博楚簡〈君子為禮〉有孔子和顏淵關於「禮」和「仁」之關係的問答。而郭店楚簡、上博楚簡均有〈緇衣〉，見於《禮記》。此外，上博楚簡的〈民之父母〉和《禮記·孔子閒居》篇內容也大致重複；〈內禮〉和《大戴禮記》之〈曾子立孝〉篇、〈曾子事父母〉篇及《禮記》中〈曲禮上〉、〈內則〉篇等的關聯也得到確認；〈天子建州〉篇記的禮制，在大小戴《禮記》中都有類似記載。由此，新出土資料的發現，促進了和傳世文獻的對比及相關研究。

除出土戰國文獻，綜合古文字資料、考古發掘資料進行的古代

²⁹ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書》1-9（上海：上海古籍出版社，2001-2012年）。荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年）。

禮學研究也有不少論著。例如小南一郎編《中國古代禮制研究》、³⁰ 同氏編《中國的禮制與禮學》。³¹ 尤其是後者所收岡村秀典〈殷周時代的動物供牲〉、小南一郎〈飲酒禮與裸禮〉、木島史雄〈圍繞簠簋的禮的諸相—考古學／經書解釋禮學／金石學／考證學—〉等，³² 對檢討前述加藤常賢的研究很有價值。另外，最近富谷至《漢唐法制史研究》、《中華帝國的二難推論——禮的思想與法的秩序》，³³ 重新追問古代中國產生的「禮」、「法」概念之開展、交錯及演變至今的過程，及中華思想的根本原理。

「性命」方面的新研究，如末永高康《性善說的誕生——先秦儒家思想史的一個斷面》³⁴ 以「性論」為中心，重構自子思至孟子的儒家思想史。通過對郭店楚簡〈性自命出〉、〈五行〉等及〈子思子〉的分析，不但讓子思思想的發展逐漸明確，也另闢蹊徑，細緻地描述了孟子的性善說是否是孟子的原創學說。

另外，2008年，清華大學（北京）入藏戰國竹簡，整理為《清華大學藏戰國竹簡》（簡稱為「清華簡」）逐漸刊行。³⁵ 其中有不少周文王、武王、成王及周公旦等相關的文獻，也有涉及「天命」概念的資料。另外，小南一郎《古代中國天命與青銅器》³⁶ 通過對青銅器銘文的解讀，以天授王權觀念為主幹，分析了王權的時態與機能，對

³⁰ 小南一郎編：《中國古代禮制研究》（京都：京都大學人文科學研究所，1995年）。

³¹ 小南一郎編：《中國的禮制と禮學》（京都：朋友書店，2001年）。

³² 岡村秀典：〈殷周時代の動物供犠〉、小南一郎：〈飲酒禮と裸禮〉、木島史雄：〈簠簋をめぐる禮の諸相—考古學／經書解釋禮學／金石學／考證學—〉，收於小南一郎編：《中國的禮制と禮學》（京都：朋友書店，2001年）。

³³ 富谷至：《漢唐法制史研究》（東京：創文社，2016年）。同氏：《中華帝國的ジレンマ——禮的思想と法的秩序》（東京：筑摩書房，2016年）。

³⁴ 末永高康：《性善說の誕生——先秦儒家思想史の一斷面》（東京：創文社，2015年）。

³⁵ 清華大學出土文獻研究與保護中心編、李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡》1-6（上海：中西書局，2010-2016年）。

³⁶ 小南一郎：《古代中國天命と青銅器》（京都：京都大學學術出版會，2006年）。

「性命」特別是「天命」的相關研究大有裨益。

如上，新出土文獻和傳世文獻的對比研究，對中國古代思想史研究產生了極大影響。當然，這絕不是說以前的研究都白做了。反之，重新檢討、重新構建相關研究勢在必行。本稿限於「心」、「神」、「仁」、「禮」、「性命」方面的有關介紹和檢討，其他思想概念的問題以及中日兩國學術界的相關研究對比，容後再述。

徵引書目

- 小南一郎：《古代中國天命と青銅器》，京都：京都大學學術出版會，2006年。
- 小南一郎編：《中國の禮制と禮學》，京都：朋友書店，2001年。
- 小南一郎編：《中國古代禮制研究》，京都：京都大學人文科學研究所，1995年。
- 加藤常賢：《中國古代の宗教と思想》，京都：哈佛、燕京、同志社東方文化講座第3輯，1954年。
- 加藤常賢：《中國原始觀念の發達》，東京：青龍社，1951年。
- 加藤常賢：《禮の起原と其發達》，東京：中文館書店，1943年。
- 末永高康：《性善説の誕生——先秦儒家思想史の一斷面》，東京：創文社，2015年。
- 石黒俊逸：〈先秦儒家以前の禮の概念〉，《山口大學文學會志》第3卷第2期，1953年，頁65-82。
- 宇野精一：〈孟子の禮説——禮の意義の變遷から見た〉，《東方學》第5期，1952年，頁13-21。
- 宇野精一：〈禮記成立に關する二三の問題〉，《東京支那學報》第4期，1958年，頁91-104。
- 竹内照夫：《仁の古義の研究》，東京：明治書院，1964年。
- 佐藤嘉祐：〈禮の本質について〉，《倫理學年報》第5期，1956年，頁126-135。
- 阮元：《學經室集》，北京：中華書局，1993年。
- 松本雅明：〈周代の庶民祭礼における神〉，《東洋學報》第38卷第3期，1955年，頁257-291。
- 坂野長八：〈性善説と性惡説〉，《東洋學報》第27卷第2期，1940年，頁213-251。

- 板野長八：〈荀子の禮節——儒教成立の前提〉，《歴史學研究》第128期，1947年，頁1-16。
- 武內義雄：《論語研究》，東京：岩波書店，1940年。
- 津田左右吉：《論語と孔子の思想》，東京：岩波書店，1948年。
- 重澤俊郎：〈周禮の思想史的考察〉，《東洋の文化と社會》第4期，1955年，頁42-57。
- 宮崎市定：〈中國古代における天と命と天命の思想——孔子から孟子に至る革命思想の發展〉，《史林》第46期，1963年，頁81-104。
- 徐復觀：《中國人性論史》，臺中：東海大學出版社，1963年初版，1968年再版。
- 栗田直躬：《中國上代思想の研究》，東京：岩波書店，1949年。
- 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書》1-9，上海：上海古籍出版社，2001-2012年。
- 富谷至：《中華帝國のジレンマ——禮的思想と法的秩序》，東京：筑摩書房，2016年。
- 富谷至：《漢唐法制史研究》，東京：創文社，2016年。
- 清華大學出土文獻研究與保護中心編、李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡》1-6，上海：中西書局，2010-2016年。
- 笠原仲二：〈莊子に於ける運命觀と人間の主體性〉，《說林》第2卷第8期，1950年，頁16-19。
- 笠原仲二：〈自然と性、理〉，《立命館文學》第95期，1953年，頁32-49。
- 傅斯年：《性命古訓辯證》，歐陽哲生主編：《傅斯年全集》第2卷，長沙：湖南教育出版社，2003年。
- 森三樹三郎：《上古より漢代に至る性命觀の展開——人生論と運命觀の歴史》，東京：創文社，1971年。
- 戴震：《戴震全集》第1冊，北京：清華大學出版社，1991年。

藤井龍誓：〈孟子の性善説の性の概念〉，《九州中國學會報》第5期，1959年，頁39-41。

藤塚鄰：《論語總説》，東京：弘文堂，1949年。