

孔子在文化上的承先啓後

陳 拱

提 要

本文命名為《孔子在文化上的承先啓後》，要在說明孔子在文化上的承先啓後之意義。

所謂周文，原是西周文化的簡稱。西周文化，承夏、商二代發展而成，此其時，正當人文精神興盛、流行，即因人文精神之滲入，周文也就成了體現人道的文化，同時也形成了西周三百餘年之盛世。

暨周室東遷，尤其下屆春秋以後，周文因沿用過久，罷敝乏力，不足以維繫社會、安頓人心。及至孔子之時，實已流弊百出，而孔子就在此種情形下肯定周文、參與周文活動，並進而憑藉周文以盡其承先啓後之重責、大任。本文於此，盡力說明孔子如何通過周文，作為其文化上承先啓後之資具，藉以實現其文化理想，以及說明其所以如此之根本因由，即在孔子對於周文之深入反省，反省出其本質為仁，證實此罷敝之周文必有其理性之根，因而活轉了周文。這正是孔子在文化上的大創造。

孔子在學術上承先啓後，即在其刪訂六經傳之無窮。這就《史》、《漢》所載便可推斷，乃是容易了解的。至於孔子在文化上的承先啓後，一般典籍中並無直接記載，必通過《論語》等資料加以解析始可，故不容易了解。因而本文特予揭櫫，以資研討。

據《史記·孔子世家》，孔子晚年手訂六藝，有《詩》、《書》、《禮》、《樂》，《易傳》及《春秋》，後世稱之為六經^①。這些多為古代遺文，孔子整理之、訂正之，以遺後世。這可說是學術上的「承先」工作。承先以遺後，事實上也正是承先以啓後。故其先，孔子嘗招收弟子，開我國私人立教、講學之先河，亦曾以《詩》、《書》、《禮》、《樂》等古代遺文教弟子。這便是學術上的「啓後」事業。由此而言，孔子在中國學術上確實是一「承先啓後」的偉大人物。

孔子在學術上的承先啓後，的確是容易了解的，大多也都是能加以承認的。至於孔子在文化上的承先啓後，恐怕是不很容易為一般所了解，而且也是比較不容易了解的。

現在，即以此為題，深望能切實地說明孔子與周文——西周文化——有關的重要情形外，更能說明孔子在這一文化上的承先後的事實。

所謂周文，亦稱周禮，實際即是西周文化的簡稱。中國文化，由夏、商進入西周，的確是有其高度的發展與成就的^②。依徐復觀先生的考察，周初是中國人文精神最早出現的時代，亦是有相當成就的時代。主要是在「以『敬』為動力的、人文精神之躍動中，周人遂能在制度上作了飛躍性的革新」，並將其所「繼承的殷人的宗教，給與本質上的轉化」^③，亦即所謂原始宗教的人文化。確實，循傳統而言，西周文化是周公所制訂的，此即一般上所謂周公制禮、作樂」之說^④。而周公之制禮、作樂，損、益二代，正是在此人文精神躍動的時代

裏漸次完成的。順著政治、社會、經濟等各方面的需要，所修訂的禮樂儀節、典章、制度，所以有飛躍性的革新，即因其無不有人文精神之貫注與潤澤。這是了解西周文化最為重要的一點。關於這一點，我們下文還要說到。

周文，原是一禮樂型的文化系統，就其內容而言，實在是很豐富的，傳統上所謂「經禮三百，曲禮三千」，或即所謂「禮儀三百，威儀三千」^⑤，都是以表示其內容之所以豐富了。

周文，不僅內容繁富，而且亦必多文采形式之美。所以孔子非常重視周文，並嘗加以讚賞。他說：

「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」（《論語·八佾》）。

這是孔子稱道周文，並言自己之「從周」。孔子「從周」，本有深遠的意義，我們必須留在下文再說。這裏，我們要注意的是，孔子之稱道周文，主要即在周文文采形式之美。故云：「郁郁乎，文哉！」這裏一個「文」字，即指文采而言。而「郁郁」則是文采美盛之貌。後來荀子亦說：

「欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。……故曰：欲觀千歲，則數今日；欲知億、萬，則數一、二；欲知上世，則審周道；欲知周道，則審其所貴君子。」（《荀子·非相》篇）。

按荀子此處所說，為其「法後王」之重要根據。所謂「聖王之跡」，指的即是聖王所創發的禮義。所謂「周道」，即指文、武、周公之道。文、武、周公都是荀子之後王；其道即是禮義，亦即是我們所謂周文^⑥。周文就是禮義，亦正是荀子所謂後王之跡。周文三百、三千，既然繁富亦多威儀文采之美，故荀子謂之「粲然」。所謂粲然，即謂其文采既明且美，而又完備之貌。

然而，無論周文之內容如何繁富，其形式文采又如何美好，若轉就其作用或功能而言：則嚴格地說，則其鼎盛時期，也就是其最顯功能而最有效時期，當該只在成王、康王之世，過此以往，就不免變質^⑦；但若寬泛地說，則當可說，即是維繫西周三百餘年昇平之局之資具。

及平王東遷，「政由方伯」，尤其進入春秋以後，周文即已開始罷敝。罷是軟疲之貌，表示用久了，成了常俗，於是欲振乏力，漸漸歸於軟疲狀態。敝是破敝，由於日久破損，喪失其原有的功能，產生種種流弊。周文罷敝，自然不足以維繫人心、安頓社會，於是，春秋也就成爲亂世了^⑧。

周文罷敝，及至孔子之時，實在已經流弊百出。而較孔子年長的老子，在思想上，對於周文即取否定態度^⑨；稍後於孔子的墨子，在思想上，更是反周文的典型^⑩；至於更晚出的法家，則是徹底地否定周文^⑪的。所以自春秋以至戰國的重要各家，他們都想爲當時時代找出路，以求撥亂反正，但卻都是反周文的。唯獨孔子，即在周文流弊百出之時，肯定周文而主張「從周」。這就是表示孔子之所以不同於諸子之處。

而且，孔子「從周」，除了上引《論語》之言外，後來的《中庸》亦有記載。《中庸》

（第二十八章）嘗引孔子云：

「吾說夏禮，杞不足徵也。吾學殷禮，有宋存焉。吾學周禮，今用之。吾從周。」按孔子此言，本是從「學」與「用」的立場而說「從周」的，較之上述《論語》之言僅就稱道或讚歎而說「從周」，其意義應該更為確定、更為深刻。因為上述所謂「從周」，很容易看作孔子只是一個以傍觀者的立場與態度，對於周文的形式之美之欣賞與讚歎而已。所以胡秋原先生即有孔子以周文自豪之說^⑫。雖然並非只是如此，但也很容易使人看作只是如此的。唯有切就「學」與「用」的立場說「從周」：承認周文之價值功能、肯定周文，而且在實際上即參與周文活動，周文已進入於其生命、精神之中，而與其生命、精神不可分割了。這才是孔子「從周」的確鑿意義。

由孔子「從周」的確鑿意義，那我們便可以說，孔子必寄其「承先啓後」的重責、大任於「周文」，也應該是一極為自然的事！

這樣，我們必須注意《論語·子罕》篇所載的孔子之自述。該篇載：

「子畏於匡。曰：『文王既沒，文不在茲乎！天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？』」

按此章文辭淺近，而意義則極為深刻。唯漢、宋以來的解釋，似乎不能沒有問題。茲錄朱子《論語集註》之說於下，以資討論：

「道之顯者謂之文，蓋禮、樂、制度之謂。……茲，此也，孔子自謂。馬氏曰：文王既沒，故孔子自謂後死者。言天若欲喪此文，則必不使我得與於此文。今我既得與於此文，則是天未欲喪此文也。天既未欲喪此文，則匡人其奈我何？言必不能違天害己也。」

朱子此註，除了其前文所謂「道之顯者謂之文，蓋禮、樂、制度之謂」為其自註外，其餘則幾乎全承漢儒而言^⑬。當然，就大體言，朱子承漢儒之說為註並沒有錯，只是其中以「後死者」一詞為孔子自謂，則應該是錯誤的。而這一錯誤關係全章意義甚大，所以不能不略予辨正。

馬氏（按馬氏，應為馬融，又按劉寶楠《論語正義》作孔氏，應即孔安國）以為：「文王既沒，故孔子自謂後死者。」這是將孔子與文王連在一起說，好像文王之「既沒」，與孔子之以「後死者」自居：其間即有某種必然的關係似的。其實，這中間並沒有什麼關係存在。若說文王是聖人，孔子也是聖人；而文王既沒，孔子必自認為其後死者，試問此中有何意義可說呢？是否即因道統或文統相承，而必以後死者自居呢？而此「後死者」一詞是否即可顯示道統或文統相承之意義？這實在是很難說的。事實上，孔子如欲自謂，就語意之一致性而言，則孔子當時應該會說成：「天之將喪斯文也，予不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」如是，連接用上兩個「予」字，語意不是更清楚、更確定而更有一致性嗎？他何須說一個「後死者」，而使其成為猜測之辭？所以「後死者」一詞，說是孔子之自謂，乃是不可能的。

然則此「後死者」一詞，指的究竟是誰呢？我以為應該如竹添光鴻之說，指的是後人^⑭，亦可該括年輕的一輩，較孔子自己為年輕的一輩。因為那些年輕的一輩，既較孔子自己為年輕，原則上都是應該後於自己而死的。故可稱之為「後死者」。惟有如此解，應該是符合孔子原意的。

申辨過「後死者」一詞之所指後，我們必須進而討論孔子此章之意義。

《論語》此章，乃是孔子遇匡人之難^⑮，而在相當危急之中，脫口而出的一段自述。首句所謂「文王既沒，文不在茲乎」：看來很像疑問句，實際上卻是直下肯定的，直下肯定以文王以來之文統自任之意。（周公制禮、作樂，周文本為周公所定，然因「人統之正，託始文王」，故孔子可以就文王而言）。孔在相當危急之時，直下以文王以來之文統自任，這當然不可能臨時起意，偶然地說出的，而必是平日即自信其如此，自任其如此。故當臨危之時，即能脫口而出。這正是他的強烈的文化意識與文化理想之自然而然地具體呈現的結果。

至於其下文所言則分兩層，所謂「天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也」：這是從反面說的一層，假定天意將喪斯文，則自己一定被害，於是文統斷絕，後死者即無法與於斯文了；而其所謂「天之未喪斯文也，則匡人其如予何」：這是就正面說的一層，假定天意未喪斯文也，則匡人必害不了自己，自己即可照常參與斯文活動，而後死者亦必能與於斯文。孔子處危急之際，而作這兩層表示，確實是具有極強烈的宗教性格的，好像要將現實人間的文化事業的存亡、絕續的契機，提昇到超越的天意中以求決定。

然而，「天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威^⑯；「天視自我民視，天聽自我民聽。^⑰」天意是不外於民（人）意的。天意在人，人心不已，悲願無窮，文化之理想亦無窮。這就足徵天意是絕不可能要斷喪斯文的。故此，孔子必深信匡人絕不可能違反天意以害己，深信其必能令後死者（年輕的一輩）與於斯文，以至傳之無窮！這才是孔子的大願望，亦是天意之所以為天意的究竟。惜乎，漢、宋儒者對此均無所感，難免令人遺憾與納悶了！惟竹添光鴻之意倒有近似之處^⑱。

總之，孔直下以文王以來之文統自任，這便是文化上的「承先」；而深信天意絕不可能斷喪斯文，必能令後死者興於斯文，而自己亦可繼續參與周文活動，以至傳至無窮，這便是文化工的「啓後」。孔子確實是憑藉周文以盡其「承先啓後之」重責、大任的。牟先生嘗以「通體是一文化生命，滿腔是文化理想」稱孔子^⑲。於此，更可見其所以然了！

從以上所述，可知孔在周文流弊百出之時肯定周文、參與周文活動，並能直下以文王以來之文統自任，以盡其承先啓後之大責、重任：這當然不是一件簡單而容易的事，除了孔子本人具有強烈的文化意識與文化理想外，其間必有一種確定而不可移的理由在。其理由是：孔子對於周文必曾作過最深刻、最透切的反省與體會，體會出其背後的原理——超越的原理——為「仁」，所以才能如此重視周文，而有上述一連串之具體的作為。否則，乃是絕不可能如此的！

對於這一層，我們可以依以下兩項加以說明。

首先，我們可以循周文之涵義「親親」與「尊尊」來說。周文最重要的或即根本的涵義

，即在「親親」與「尊尊」。牟先生《歷史哲學》嘗據漢儒公羊家之說，以殷質主親親、多質愛，周文主尊尊、多禮文；牟先生以爲尊尊由親親演進而成；並以爲由親親發展到尊尊，乃人類歷史、文化之一大進步；而周文必「以尊尊爲主幹、親親只所以補尊尊之不足^⑳」。又王國維先生《殷周制度論》以爲周文之禮、制大多出於親親、尊尊、賢賢，及男女有別^㉑。此其所論，似乎即是據《禮記·喪服小記》之成辭而說的。按《喪服小記》有云：「親親、尊尊、長長、男女有別，人道之大者也。」依此而言，則全幅周文應該可說即是一系列的人道的文化，或即是一系列的體現人道的文化。而這亦正是上文所說的周初之「人文精神躍動」的結果。

而《禮記·喪服小記》應該是孔子後學的作品，其意以「親親、尊尊……」等爲「人道之大者」，似乎即是依據《中庸》所引的孔子之言而說的。按《中庸》嘗引孔子云：

「仁者，人也，親親爲大；義者，宜也，尊賢爲大；親親之殺、尊賢之等，禮之所生也。」

朱子《中庸章句》註此云：「人，指人身而言，具此生理，自然便有惻怛、慈愛之意，深體味之可見。宜者，分別事理，各有所宜也。」朱子註此甚佳。他以「仁者，人也」之「人」爲「人身」，實際上卻是指人身所具之「生理」，亦即所謂「自然便有惻怛、慈愛之意」之「心」而言。故孔子所謂「仁者，人也」，依朱子之言，正無異於說，「仁者，人心也。」而「義者，宜也」：宜，本身就是「適當」、「合理」之意；落在處理客觀的事爲而言，自然亦可說即是「分別事理，各有所宜」之意。這些都是很正確的。

如此，則在孔子，以人心爲仁，其表現即以親親爲大，故親親即是仁；而以宜爲義，其表現即以尊賢爲大，故尊賢即是義。而尊賢與尊尊，其本身應該是相同的，可能只是所說的場合不同而已^㉒。因而，在孔子，正可說親親是仁、尊尊是義。而以親親、尊尊爲根本涵義的周文，亦即是以仁、義爲原理的周文。而仁可以統義，在某一意義上說，義必由仁出。於此，簡言之，周文之原理，超越的原理，即是一個仁。而仁是人之所以爲人——而不爲禽獸——之道。故周文即是一系列的體現人道的文化。而孔子後學直接以人道說周文，其淵源必來自孔子。這應該是不成問題的。

其次，我們可再循禮、樂的意義來說。周文內容最爲繁富，所謂經禮三百、曲禮三千，都是以禮爲言的。而禮不止是禮，亦必有樂。故周文必以禮稱，亦即必以禮、樂稱，必以禮、樂爲最重要。禮、樂是周文的靈魂。周文必以禮、樂爲核心。故在一般上即以周文爲一禮、樂型的文化系統，甚或稱之爲禮、樂型的教化系統。因此，我們再就禮、樂的意義言之。

孔子非常重視禮、樂，他以禮、樂爲學，亦以禮、樂爲教。故其對於禮、樂，必有極深刻的體會。依孔子的體會，而禮、樂是必以仁爲本質或原理的。而其所以如此，我們只須看《論語》的記載。《論語·陽貨》篇載孔子云：

「禮云、禮云，玉帛云乎哉！樂云、樂云，鐘鼓云乎哉！」

這一章大抵由於周文罷敝，陪臣執國政，為其僭用禮、樂而發，故必有極強烈的慨歎意味。其中的玉帛是高級的禮品，但不能說就是禮。禮不只是玉帛，玉帛只是禮的形式。鐘鼓是重要的樂器，但僅演奏鐘鼓也只是樂的形式，不必即能成樂。依孔子此言，禮、樂應該還有更重要的成份。所以朱子《集註》云：「敬而將之以玉帛，則為禮；和而發之以鐘鼓，則為樂。遺其本而專事其末，則豈禮、樂之謂哉？」依朱子，我們所謂更重要的成份，即是敬、和，此為禮、樂之本。這所謂本，即是本源或根本，或即如今日所習用的本質之意。人之為禮、為樂專事其形式末節，一如玉帛、鐘鼓，則就其人而言，其人必無可觀者^②；再就其所為禮、樂而言，亦只是形式末節而已，決不是真正的禮、樂。即因當時那些執國政之陪臣，假禮、樂以擺闊氣，裝場面，而失禮、樂之本質，故孔子有無可如何之歎。

朱子此註，以禮、樂本於敬與和，確實是符合孔子之意的。在孔子，敬、和應是仁心落在分際上的表現。蓋禮、樂各有其自性，亦必有其不同的分際。故仁心之表現於禮、樂，即可轉為敬、和。因而，統會於仁而言，禮、樂以敬與和為本質，亦正是以仁為本質。

禮、樂以仁為本質，人而不仁，若用禮、樂，必為孔子所譏。故《論語·八佾》篇載孔子云：

「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」

這應該也是針對當時人們僭用禮、樂而發的。朱子《集註》引游氏云：「人而不仁，則人心亡矣，其如禮、樂何哉？言雖欲用禮、樂，禮、樂不為所用也。」又引李氏云：「禮、樂待其人而後行。苟非其人，則雖玉帛交錯、鐘鼓鏗鏘，亦將如何哉？」此後者之意尤切。禮、樂待其人而後行：蓋在孔子，禮、樂以仁為本質，人之為禮、為樂，必須有仁，始能與禮、樂相應而有意義。否則，徒具形式，裝樣子、擺闊氣，有何意義可說呢？所以轉從正面說，在孔子，禮、樂都是「仁」的系統中之重要內容，為踐仁工夫所難以或缺的一環。

在孔子，禮樂必以仁為本質。而禮、樂是周文的核心。禮、樂既然以仁為本質，則由禮、樂以言全幅周文，全幅周文亦應該以仁為本質。這一合理的推論，似乎是無法否認的。

所以無論循親親、尊尊的意義，或即禮、樂的意義而言，在孔子的反省與體會中，周文總是以仁為本質的。這可說是孔子在文化上的大發現、大創造。正由於有此種發現或創造，以明其背後之本質或超越理是仁，所以孔子才能重視周文、參與周文活動，而能直下以文王以來之文統自任，並資之以盡其承先啓後之重責、大任。否則，又如何可能如此？不僅不可能，甚且應該如老子、墨子以至其他各家之視周文如敝屣，必徹底地予以否定了。

周文本為周公所制作，而經由孔子之反省與體會而明其本質或原理為仁：一先、一後，交光相映，都是文化上的大創造。然而，倘若不經孔子之反省與體會，則周文之價值恐怕即不易彰顯。因此，周、孔固然都是聖人，但在文化上之創造，似乎是有其不同的。這裏，應該先看牟先生《歷史哲學》（第二章、第二節）中之所論：

「周公之制禮，是隨軍事之擴張、政治之運用而創發形下之形式。此種創造是廣度之外被，是現實之組織。而孔子之創造，則是就現實之組織而為深度之上升。此不是周公之『據事制範』，而是『攝範^㉔歸心』。是以非廣度之現實之文，而是反身而向上提的仁、義之理。此是反身的、深入之解析，而不是外指之、現實之構造。反身的解析，乃予現實周文以意義，乃是一條長龍之點睛。一經點破，統體是龍。現實的周文，以及前此聖王之用心及累積，一經孔子戳破，乃統體是道。是以孔子之點醒，乃是形式之湧現，典型之成立。孔子以前，此典型隱而不彰；孔子以後，只是此典型之繼體：此謂大聖人之創造。」

按牟先生此段所言，其意以周公之創發周文，為「據事制範」，是一廣度的、外被的創造，是現實組織之完成；而以孔子對於周文之反身的解析，則為「攝範歸心」，是一深度的、提升的創造，是就現實之組織而逆反之、回歸於其價值之源之仁。（義本可以統於仁的，故可簡說為「價值之源之仁」）。依此而言：前者，周公之據事制範，是順成，是開發，是「天地變化草木繁」的氣象；至於後者，孔子之攝範歸心，是逆成，是返本，是「維天之命，於穆不已」之秘奧之指證。而後者，孔子之指證，應該是更為重要、更有其深遠之意義的。

我們所謂孔子對於周文秘奧之指證，亦正是牟先生所謂「戳破」或「點醒」之意。牟先生以為「現實的周文，及前此聖王之用心及累積」，「一經孔子戳破」或「點醒」，「乃是形式之湧現，典型之成立。」這裏的「形式之湧現」之「形式」，未知如何解，暫予缺疑。而其所謂「典型之成立」，則必可以表示：周文，及前此聖王所累積者，一經孔子之點醒，即具備了一典型之意義。此之謂「典型之成立」。而周文也就成為典型的文化。唯周文之所以具備一典型之意義，而為一典型的文化，牟先生固然並未說明，但在實際上，應該是指孔所指證或點醒的周文之秘奧，亦即周文背後的價值之源之「仁」而說的。周文的價值之源，「仁」，孔子以前的許多聖賢，該括周公在內，並未發現，故云「此典型隱而不彰」；及孔子以後，即因孔子之發現而大明於後世，而為後世為聖、賢所了解與肯定而承繼之，故亦「只是此典型之繼體」。如此，則孔子之指證或點醒，令周文成為有本、有源的「典型」，確實是具有「不世之功」的。故牟先生必稱之為「大聖人之創造」。

附 註

一、《史記·孔子世家》：「孔子之時，周室衰微而禮、樂廢，《詩》、《書》缺，追跡三代之禮，序《書傳》。……故《書傳》、《禮》記自孔氏。」又孔子自言，「吾自衛反魯，然後樂正，《雅》、《頌》各得其所」。又：「古者詩三千餘篇，及至孔，去其重，取可施於禮義，上采契、后稷，中述殷、周之盛，至幽、厲而缺……三百五

篇，孔子皆絃歌之。」又：「孔子晚而喜《易》，序《彖》、《繫》、《說卦》、《文言》。」又：「因史記作《春秋》，上至隱公，下訖哀公十四年，十二公。據魯、親周、故殷，運之三代。」此即孔子手訂六藝之大致情形。

二、王國維先生《殷周制度論》以周之所定之制度有：(一)立子立嫡制，由此而生宗法社會、喪服制、封建子弟制、君天子臣諸侯制等；(二)廟數之制；(三)同姓不婚之制，並謂：「此數者皆周之所以綱紀天下，其旨則在納上下於道德，而合天子、諸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道之團體。周公制作之意實在於此。」（《西周政教制度研究》頁204）。

三、參閱徐復觀先生《中國人性論·第二章，周初宗教中人文精神的躍動》（頁20-30）。

四、周公制禮、作樂。見《尚書大傳·周傳》（七）。

五、《禮記·禮器》篇：「故經禮三百、曲禮三千，其致一也。」鄭注：「經禮，謂《周禮》也。《周禮》六篇，其官三百六十。曲，猶事也。事禮，謂今禮也。…其中事儀三千。」又《中庸章句》（第二十七章）：「優優大哉，禮儀三百，威儀三千，待其人而後行。」朱註：「禮儀，經禮也；威儀，曲禮也。」

六、《荀子·非相》篇有云：「聖王有百，吾孰法嗎？曰：文久而息，節族久而絕，守法教之有司極而禡。故曰：欲觀聖王之跡，則於其粲然者，後王是也。」楊倞注：「後王，近時之王也」。按後王應指荀子近時之王，實即周之文、武、周公是。王先謙《荀子集解》引劉台拱：「後王，謂文、武也。」按應加周公，實則孔子亦是。故荀子又云：「欲知上世，則審周道，欲知周道，則審其所貴君子。」《集解》又引劉台拱云：「案其人，荀卿自謂也。所貴君子，其所宗仰，若仲尼、子弓也」。荀子稱道孔子《見儒效》篇，以孔子為聖人、大君子。」故在荀子，仲尼亦為後王。

七、《史記·周本紀》：「成康之際，天下安寧，刑錯四十餘年，不用。」及「康王卒，子昭王瑕立。昭王之時，王道微缺。昭王南征不返，卒於江上。」《史記正義》引《帝王世紀》云：「昭王德衰，南征，濟于漢，船人惡之，以膠船進王，王御船至中流，膠液、船解，王及祭公俱沒於水中而崩。……周人諱之。」

八、周文罷敝，其內容之最重要者有三：(一)王室卑微，諸侯坐大，互相兼併、攻伐，國際秩序大亂，此為封建制度崩潰的結果，(二)貴族專政，王公大人唯親戚、故舊是用。早在西周之時，在周文系統中，本有選拔賢能之制。春秋以後，周文罷敝，不僅造成貴族專政，甚至造成卿大夫世襲之局；(三)禮、樂之弊，當時諸侯大夫多僭用禮、樂，裝場面、擺闊氣，如「季氏八佾舞於庭」、「季氏旅於泰山」（《論語·八佾》）。如「齊康公與樂萬」（《墨子·非樂》），另如喪葬之禮，多有破家而葬、殺人以殉者。（《墨子·節葬》）。凡此種種，皆周文罷敝後之流弊之最大者。

九、《老子》思想反仁、義，反禮治，如十八章「大道廢，有仁、義」；慧智出，

有大偽；六親不和，有孝、慈……」又三十九章「禮者，忠信之薄，而亂之首。」皆與周文之德、禮之治不相容。依徐復觀先生《老子其人其書之再檢討》（《中國人性論史·附錄》）以現行之《老子》為《史記·老子列傳》中之李耳（老聃）思想。如是，則老子反周文思想，較其他如墨子、法家為最早者。

一〇、墨子之思想如天志、鬼神、兼愛、非攻、尚賢、尚同……等十大觀念之形成，無不與周文罷敝有密切關係，儘可說都是反周文的，實在是最典型的反周文者。詳情請參拙作《墨學之省察》第二章、第三節。

一一、法家之反周文，主要是以「法治代替禮治」，實際上即是以法治排斥或否定禮治。據胡秋原《古代中國文化與中國知識分子》之說，以為李悝是戰國時言變法之最早者。此說倘若屬實，則「以法治代替禮治」，可能即是李悝所首先提出者。而李悝實為初期之法家。其後，經中期、晚期，法家思想漸趨複雜，而其排斥、否定禮治亦越徹底。及韓非興起，則必主張：「明主之國無書簡之文，以法為教；無先王之語，以吏為師。」（《韓非子·五蠹》篇語）。這真是一徹底的否定，不僅否定周文，亦儘可說否定一切學術、文化，所剩的只是一種控制的工具（法）而已。

一二、見《古代中國文化與中國知識分子》（頁七五）。

一三、詳情請參閱劉寶楠《論語正義·子罕》篇該章所錄之何晏《論語集解》之注文。

一四、竹添光鴻《論語會箋》云：「後死者指後己而死者，猶曰後人。」

一五、《史記·孔子世家》：孔子「將適陳，過匡。」「匡人聞之，以為魯之陽虎。陽虎嘗暴匡人，匡人於是遂止孔子。孔子狀類陽虎，拘焉，五日。」（《史記索隱》：「匡，宋地也。《家語》云：匡人簡子，以甲士圍夫子。」）

一六、見《尚書·虞書·皋陶謨》。

一七、見《尚書·周書·泰誓》（中）。《泰誓》雖為偽篇（偽古文，然此二語則見孟子引用《孟子·萬章》（上），自是古代流行之觀念，而其涵義亦與上條註相類，不得為偽。

一八、竹添光鴻《論語會箋》又云：「天欲亡斯文，則夫子將被害，後人何以得預於斯文乎？以斯文之喪不喪，決斯身之存亡也。死則斯文遂喪矣。天既不欲喪斯文，必存我以存斯文。」按此言有滯辭。彼實不明天意必從人意之理，故措辭不免有滯，但意義則是。

一九、見《歷史哲學》第二部、第一章、第二節。

二〇、請參閱《歷史哲學》第一部、第二章、第一節（頁23至33）。

二一、《殷周制度論》以為周文制度如(一)立子立嫡制，(二)宗法制，(三)喪服制，(四)封建制，(五)君天子、臣侯制，(六)祭祀、廟數制，(七)天子、諸侯世，卿、大夫不世制，(八)同姓不

姓不婚制：皆由尊尊、親親、賢賢及男女有別等數者之義出。除上述這些制度外，便是典禮。合二者言，即所謂「經禮三百、曲禮三千」之意。又總結謂：「周之制度、典禮，乃道德之器械，而尊尊、親親、賢賢、男女有別四者之結體也。此之謂民彝。其不由此者，謂之非彝。」

二二、尊賢與尊尊：前者對賢者之尊敬而言，後者則對尊者之尊敬而言，止對所尊之對像不同言，其意義則不應有所不同。

二三、《論語·八佾》篇載，孔子曰：「居上不寬、爲禮不敬、臨喪不哀。吾何以觀之哉？」

二四、按此處原文作「攝事歸心」，事字疑爲「範」之誤。