

禮與中國人的「多層級錐形網絡存在意識」：以朱子學為中心

吳展良

摘要：朱子論人所應有具有的存在意識，其實就是在討論人應具有的倫理關係，及其倫理的關係的心理內涵及根源。朱熹認為人生與人世當以五倫的父子、君臣、夫婦、兄弟、朋友關係為核心，並以五常的仁義禮智信之人性論為基礎。朱熹心目中的五倫與政治社會秩序，彼此有互相扶持的關係。其源頭出於人類彼此自然之情感與需求，而以能讓整體生命文化提升的倫理為依歸。這種網絡化的存在意識，與中國社會從來重視家族、宗族以及集體的生存和諧乃一體兩面的關係。然而中國既為一宗族社會，又長期作為一個超級大政治體，大抵自三代以降，便一直面對如何維繫整體生存與秩序的問題，因而不免不斷強調仁心、公心、一體之感與整體完成。換言之，是因為對於整體福祉的重視，才不斷強調原本出於自然的仁義禮智信，使其達到天理化的高度，從而維繫整體的生存發展，這也造成其多層級網絡化的存在意識。

宋代存在網絡相應的不再是先秦的封建宗法社會，而是大一統、郡縣制的中國，所以其情感自然從也必須從個人的宗族擴大及於天下人。在宋代，諸侯、卿、大夫等階層不存，然而自幼熟讀先秦經典的士人，仍經常將官僚體制下的官守比擬古代封建之職任，而有一種類封建的意識。這種網絡化的萬物一體觀，便是朱熹所主張，也是有宋以下中國傳統政治社會秩序及道德的基礎。將此一體的關係表現在人生學習成長的過程，則是《大學》格致誠正、修齊治平的次第。《大學》所謂「一是皆以修身為本」，代表了一種個體性的自覺，一種從個體出發的存在網絡意識。此個體與層層延伸擴展的整體存在網絡雖然不可分割，然而用功用力之處，實在於個人。這種從個體出發，與宗族血肉相連，擴充至同宗、鄉里、四海之內異姓兄弟，而與天下國家為一體的多層級錐形網絡意識，就逐漸成為有宋

以降，最具有代表性的正統學說及教化內涵。

一、問題意識

如同一些前輩學人所指出，傳統中國人的存在方式，不以獨立的個體為基礎，而富有一體難分的整體性。¹而筆者在長期研究中國歷史與文化過程中，則進一步深感中國社會的存在狀態與人們的存在意識，既具有一體難分的整體性，同時還具有「網絡性」。所謂「網絡性」亦即每一個體在運作的同時，與其周圍的親人、同儕、朋友及其他關係個人或團體形成親疏遠近不同的多重網絡。這些網絡，不僅維繫其生存，也是其生命意義的根基。在網絡化的存在狀態下，個體並未如圖騰社會般幾乎完全消亡，²但個體從存在方式到其存在意識都從來不是獨立的，其網絡所及範圍的廣狹，強度的大小，因時代、地區、社群、個別群體與個人的不同而有所不同，然而傳統中國社會的網絡性比較強大，則很可能是其社會與文化的一個非常關鍵性的基本特質。具有「網絡化存在意識」的人，傾向於視網絡的存在重於個人的存在，為其所屬的網絡而努力才是生命的真諦。此與具有「個體化或原子化的存在意識」的人，主張個人的主體性與自由、獨立的重要性，強調生命的終極意義在於個體完成的取向，有根本傾向的不同。

中國社會強大的網絡性很可能淵源於上古三代的封建及宗法體制。人的存在先是以強大的氏族，而後以一體難分的宗族為基礎。周代封建，建立在大氏族聯合以及宗族宗法組織的基礎上。其禮制更是以「立嫡」及「親親尊尊」的宗法為根基，建立了龐大的政治社會體系與組織，並成為中國後世政治社會秩序與組織的淵源及主要基礎。周朝是中國古典時期最重要的代表，所謂儒學，大體即建立在周代的政教與禮制之上。因而後代的儒家，對於以宗族、宗法與層級聯合制（封建或類封建）為基礎的存在方式，始終抱有深切的認同。中國人存在方式，也因

1 參見錢穆，《中國學術通義》，頁 44~45。及梁漱溟所說的「倫理本位社會」與「家人一體」，參見氏著《中國文化要義》，收入《梁漱溟全集》卷三（山東人民出版社，1990），頁 83-84。

2 圖騰社會中個體意識極低，與整體幾乎不分。是以圖騰社會中一個人如果殺了另一部落中的一人，另一部落中人會對此部落中人任擇一人或數人加以殺害，以達到復仇的目的。財產方面，雖可能有等級與享用先後的區分，卻不害其為共同擁有。

而長期具有網絡化的特色。

然而這種網絡化的存在方式，並非一成不變。秦漢以下的政治與社會以大一統的郡縣制及編戶齊民為基礎，對於先秦的宗法與封建體制有著重大的改變。從戰國時期的軍國體制與法家思想演變出來的官僚及治理體制，對於封建式強大的網絡性，也造成巨大的破壞及轉化。然而漢武帝復古更化、獨尊儒術，政治社會上的家族及封建性又以新的方式增強。魏晉南北朝世家大族的力量幾乎掩蓋一世，唐初的政治社會則是關隴集團與山東大姓的天下。武則天雖開始重用科舉出身之人，然而世家把持政治的現象要到安史亂後才有明顯的改變。這都顯示了中古以前中國政治社會中古代政教體制、貴族式統治階級以及大宗族的主導力量。簡言之，從秦漢到隋唐，往往是「大型網絡」化的存在方式與意識，一方面根源於上古，一方面也具有大一統王國郡縣制下，新時代的各種特色。³

宋代是中國近世的開端，其各種舉措與制度，對中國近世文化往往有深遠的影響。宋人懲二百年來的地方割據及武人專政之禍，又見傳統的大宗族大多頹敗，帝王開始努力培養文士階層以重建天下秩序。新興士階層多出身於平民社會，缺乏大型網絡的社會基礎，因此必須用新的方式重建政治與社會秩序。他們的的主流祈向是復興儒家與「回向三代」。在政治上企圖激發個別士人的自覺，建立一體不分的倫理意識，以天下為己任、得君而行道。在社會上則努力地建構各種新興的小型，頂多是中型網絡組織：包括聚宗收族、伴以家族為中心的義田、義學，並進而組織鄉約、社倉、設聖賢祠堂。在思想上則強調富有人倫與網絡意識的儒學，排斥追求個體解脫的佛老。新興而自覺負有政治社會責任的士（低階貴族）階層興起，構成了宋以降中國近世政治與社會秩序的中堅。他們的抱負與努力，一方面大抵源於傳統的網絡化存在意識，一方面也重塑了新時代、新型態的網絡化存在意識。本研究的目標，首先在於研究在複雜的歷史背景下，宋代所逐漸確立，而為中國近世所相承的網絡化存在意識之具體內涵。此處用「確立」二字，在於宋人在一種新的政治社會背景與出身下，排斥地方割據及佛老、鄙視法家甚至荀子，企圖超越漢、唐，最終建立了一套新型態而且具有典範意義的存在方式

3 這種大型網絡，不僅見於東漢以降的世家大族、門閥政治、塢堡莊園，也早見於民間。《史記》游俠與貨殖列傳中所見各種民間大型組織，可以見證古代社會自發的網絡性。漢武等帝王事實上是被迫必須要轉移藉民間武力與財富所建構的大型網絡至讀書人所領導的大型網絡，以維繫並控制其政治社會的秩序。

與意識，故而用確立二字。

至此讀者可能要問，此種所謂新型態的存在意識與所謂的新型儒家思想有何不同，何不逕用思想二字即可？此因新型態的存在意識固然立基於宋代的新型態儒家思想，然而存在意識特別關注其中個體與他人及整體的關係，希望深入考察其意識中個體與整體的存在狀態與關係，故必須以「存在意識」為題。「思想」所及的範圍極廣，「存在意識」則專注於人對其存在狀態與方式的感受與反思。個體與他人及整體的關係，是人類存在方式的關鍵。存在意識大體決定了人如何界定自己生命的意義及人生應有的關係與目標，是以本研究特別以此為主題。讀者或許會進一步問道：對「網絡化存在意識」的研究，與對於政治及社會組織思想的研究有何不同？顧名思義，前者的重點在於內化的意識狀態，後者則在於人們對於政治及社會應如何組織及運作的看法。前者專注於人們的自我意識及世界意識，後者的範圍則較廣泛。是以這兩者雖然有極為密切的關係，重點卻頗為不同。

另外，許多人可能會問：凡是人類社會均有其網絡性，為何要特別強調中國傳統社會的網絡性？這個問題應當需要另外做一大型研究，此處只能初步做一說明。如前所述，中國社會的家族性、整體性以及政治社會的整合度都特別強，因而其網絡性也特強。個體獨立運作的部分較小，融入家族與社會、政治網絡運作的部分較多，因而不能不深入研究其網絡性。中國傳統社會不僅與現代西方「個體原子化」的社會顯然不同，若以之與西方中世紀，乃至希臘、羅馬社會比較，似乎都顯現出較為強烈，或至少是獨特的網絡性。例如古希臘與羅馬早期要求人必須具備一定的能力才具有公民權，首先是戰鬥力，其次是財產與判斷力。這些能力讓人免於被奴役，並可以進行統治。所以只有成年自由男性才具有公民權。其他如女性、未成年子女與奴隸，皆為受其所統治的附屬物。⁴換言之，「個體」的戰鬥能力，在早期從根本上決定了其存在位置。在源頭上，也是自由與否的關鍵。對於人（man）的定義，也受此影響，重視其是否具有獨立行使判斷與理性的能力。中國傳統則從父子、君臣、夫婦、兄弟、朋友的關係來定義人之所以為

4 早期還要求具有貴族的地位，後來擴大至平民。以上參見：Hosking, Geoffrey (2005). *Epochs of European Civilization: Antiquity to Renaissance*. Lecture 3: Ancient Greece and Lecture 5: Rome as a city-state; Heater, Derek (2004). *A Brief History of Citizenship*. New York City: New York University Press. pp. 157.

人，倫理關係才是生命的根基，由此可見其大為不同。中世紀西方的騎士與「西方封建」(feudalism)傳統亦極看重個體的戰鬥力。基督教傳統，雖有強大的教會組織，但在終極意義上，仍以個人靈魂獲得拯救為基本前提。在政治上，中國的封建時期固然是「家國同構」，乃至秦漢王國，都有濃厚的「化家為國」的成分。西方政治傳統，則強調超血緣，立基於地緣及法律上的關係，才屬於國家型態的政治。是以雖然前現代的農村社會與家庭組織，人際關係都較富有整體性與網絡性，但傳統中國社會的整體性與網絡性似仍較強。此因中國奠基於家族與農村社會的網絡性，同時是其政治與社會秩序最重要的基礎。在家族與國家、社會組織彼此增強的情況下，使得中國社會的網絡性特別強大。同時因為缺乏主導文化價值的強大宗教，也促使人們傾向於以人倫關係作為生命意義的最終依歸。有關問題當然需要另作專門研究，以上僅能略舉幾個主要的例子，但也可初步看出雙方的不少重大差異。

另外，必須強調的是，本研究是以「網絡化的存在意識」為題，而並非研究「社會組織」或「社會存在網絡」。任何社會都有其組織與網絡，否則不成其為社會；任何社會中人，也都或多或少地依賴其社會組織與人際網絡生活。有組織與網絡，並不等於就具有「網絡化的存在意識」。所謂「網絡化的存在意識」，係相對於「個體化或原子化的存在意識」而提出。此因人類社會的組織與網絡，可以建築在具有「原子化的存在意識」的個體之上，也可以建築在深具「網絡化的存在意識」的個人之上。前者的組織與網絡，傾向於法治與契約化；後者的組織與網絡，則傾向於倫理與情理化。前者的個體性深入骨髓，而為其生命意義的終極所繫；後者的整體性與網絡性亦深入骨髓，失之則難以生存，亦不知為何而活。是以前者的組織或網絡多富實用性與工具性；後者則視人倫網絡本身就是生命的定義與目的。當然，作為一種群居的生物，人類應當沒有絕對化的「個體化或原子化的存在意識」。作為一個個在生理上基本獨立存活的生命體，人類也很難有絕對化的「網絡化的存在意識」。法制與倫理、契約與情理的關係也經常互相滲透。但西方社會似乎從古便較強調個人的主體性，啟蒙運動後的現代西方社會，更高度凸顯「原子化的個人」。相較之下，「網絡化的存在意識」，似乎在中國傳統社會有更強烈的表現，至今仍深刻地影響了中國人的存在方式。

二、宋代的「網絡化存在意識」概觀

宋代所確立的「網絡化存在意識」，既繼承了前代，也與前代頗有不同。筆者根據之前對宋人的研究得出的初步看法為：宋代士人的存在意識，一般以個人與家族為中心，進而擴大至鄉里、國家，以及天下。基本上認為個體首先與家族，其次與鄉里、國家、天下形成一體難分的關係。宋人一般以男性親屬為基底，同祖父或同曾祖者為一家，進而納入家內女性親屬，以建構其家庭、家族的對內及對外網絡關係。同祖父或同曾祖者為一家，士人之家常至數十口人，甚至至百人以上。⁵這個關係大體為錐形，通常以男性家長為錐尖，所有的人的存在意識均聯繫並從屬至此一點。上下尊卑關係清楚，家內成員的份位與職責亦明確。其中父子一倫尤為關鍵，是為其建構一切關係的基礎。此錐型網絡是其安全感、財產、生存需求及世界秩序的首要來源。通常擔負著生產、分配、消費、生養、教育、情感、養老、看護、保險、防禦等各方面的基本功能。作為其一切身心需求的主要來源，家人一體難分的同體感一般頗為強烈。然而因為家庭結構龐大，關係亦較複雜。

宋人在家之外的社會關係，多為此種家內錐形網絡關係的投射。因而在鄉里與社會上也傾向以兄弟、姊妹、伯叔、阿姨、爺奶等稱謂相稱，而產生一圈又一圈擴大、稀釋而類似的網絡關係。其實際內涵，則因地、因事、因狀況而有種種不同。至於政治上，則以天子為錐形網絡的最高點，建立包覆所有人的關係。天子奉天承運，為萬民家長，其下設有各級理民之官吏，均當愛民如子，照顧並管理大家。臣子之於天子，當存「事父事君並無二義」之心。家國同體，齊家與治國之事理一貫。政治應合乎天然與自然之道，政治與社會安定的基礎則在於倫理與自治。政府是個小政府，其官僚體制與法律，亦必須尊重乃至從屬於此倫理。將以父系親屬關係為基底的存在關係，擴大至鄉里、國家，從而構成一個多層級

5 禁別籍異財起於唐。《唐律·戶婚》中規定：「諸祖父母、父母在，而子孫別籍異財者，徒三年。」宋朝處罰更重，可以論死。父母如在，出為贅婿以及誘人子弟析家產者流配。元朝之後，此規定開始減輕。但《明律》中依然規定，別籍異財者杖一百。士人之家庭規模，一般比平民大了許多。士人家庭之大小參見：黃寬重，《宋代的家族與社會》（北京：國家圖書館，2009）；柳立言，《宋代的家庭和法律》（上海：上海古籍，2008）。

的存在網絡及意識。簡言之，就是「君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱」以及「君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友」或「諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友」等三綱、五倫、六紀所組織出來的基本存在結構，在宋代的政治、經濟、社會與文化的特殊狀況下所呈現出的樣貌。其內容因時因地變化甚多，法家化與官僚化的政治制度與傳統，乃至道家、佛家、陰陽家思想文化對此結構乃至運作也都有很大的影響，然而主流的網絡關係與意識，似乎仍然可以辨明。

「多層級錐形網絡」的基本架構，對大多數的漢人而言應當都很熟悉。在一定程度上，這種結構至今還是漢人社會中人與人關係的重要基礎。若從更深層的觀點來看，直至今日，中國大陸的政治與社會的基本結構，似乎依然反映出許多變形後的傳統構造，其重要性由此可見。⁶上述對於此架構的初步解釋，或許是不少學者可以接受的看法，然而問題的關鍵是所謂「多層級錐形網絡」的說法是否能成立？其具體的內涵與關係為何？其形成的政經社會文化背景又如何？亦即我們必須深入探討，所謂的網絡化所涵蓋的範圍、強度與深度為何？家人彼此的關係究竟為何？為何在宋代，此種「錐形網絡」被重新重視與確立？基本源於家族的「錐形網絡」，投射與轉化至社會與政治時，發生了何種變化？政治與社會上的「錐形網絡」，又如何轉而影響乃至增強家族中的「錐形網絡」。這都必須做深入而實證化的研究。

另外，宋以下，這種「多層級錐形網絡」，是否保持不變？明中葉之後，在繁盛的商業經濟與大幅展開的宗族化運動之下，是否經歷過重大轉化？清初是否又出現了保守傾向？清末民初以降的以打破三綱為目標的「衝決網羅」以及各種革命、文化運動，對於「多層級錐形網絡」造成了多大的撼動？毛澤東與中國共產主義運動，是否一方面企圖推翻傳統「封建式」的「多層級錐形網絡」，卻建立一種變形的，更為集中的「錐形網絡」存在方式？這些都是可以進一步研究的

6 共產政權的組成與「原子化的存在意識」最遠，理論上屬於「集體化的存在意識」。共產主義破小家，以國人與天下受壓迫的無產階級為家人。古人融入家族，毛澤東則教人以黨、人民公社、「單位」代替家，以建立新的組織與網絡。中共靠黨建國及組織社會，這點為毛所大力批判，卻又無法離開。而為劉少奇與鄧小平所倚重的列寧式的政黨又最富金字塔型上下層級的關係，其中之人，卻又難脫傳統人格而莫不重視整體的「關係」網絡。這都使得「錐形網絡結構」在今天的中國政治社會中依舊非常關鍵。然而，黨化與集體化組織本來不自然，當傳統家族關係衰敗，新意識型態退潮之後，人的存在意識難免變成混亂而畸形。

課題。

「多層級錐形網絡」作為中國家族、社會與政治的一種基本特質，其綿延的時代極長，影響範圍極廣，內容變化又極多，要做徹底而全面的實證研究，極為困難，勢必有所選擇。依其本質特性，「多層級錐形網絡」的實證研究，本應從家族、政治、社會經濟及思想史等領域同時進行。限於個人的時間與能力，此計畫將以思想史為主，兼及其政治、家族、社會經濟史背景，故而以「網絡存在意識」為題。中國近世的「多層級錐形網絡存在意識」，可能經過三個關鍵時期。宋代大抵是中國近世「多層級錐形網絡」的建立時期，明中葉至清初可能為其轉化時期，而清末以降則是其大轉型時期。限於時間與能力，本文只擬先選擇一位最具有代表性的宋代士人——朱熹，做深入的研析，原因與方法詳下。

如前所述，宋代所建立的新政治社會與人生秩序，與君王的態度、重文輕武政策、新的生產方式與生活方式、土地的租佃化與分配平均化、較平均的賦稅政策、儒學的復興、佛老的衰落、世家大族的衰微、士階層的平民化等都有密切的關係。在新的政經社會與文化基礎上，產生了士階層復興、宗族復興、儒學復興與禮樂復興等一系列現象。做為中國近世文化的開端，宋人對其心中「合理」的生活方式，建構了一套新的說法。其學術與思想，經過南北宋許多儒者的努力，對於後世造成特別大的影響。其中朱熹的學思著作，更集之前儒學與道學之大成，長期為人所尊崇，從元仁宗之後開始作為科舉與「正統」的標準，直至清末（1905年廢科舉）。中國近世「多層級錐形網絡意識」的確立，實以朱熹為標誌。是故本文擬以其人為中心，研究宋代的「錐形網絡化存在意識」如何確立及其所確立的內容及意涵。以更深入探討此一解釋模型是否恰當，及其是否有助於我們掌握宋代思想與心靈的一些關鍵性特質。

在研究的具體重點上，本文將以**朱熹論人所應有的存在意識為中心**。亦即研究朱熹所提倡的存在意識之具體內涵，包含由近及遠的各種網絡之範圍、組成與密切度，人對其中各種關係所應持的態度，以及這些關係所組成的體系之意義。其中朱熹有關禮制、倫理、心性論與世界觀、政治與社會秩序等方面的論述，尤其必須加以深入探討，因為這些方面，最能表現朱熹對於人的應有的存在網絡與意識的看法。與此同時，對於有關「多層級錐形網絡」這一解釋模型正反兩方面的材料都將加以蒐集與處理。

三、國內外有關本問題之研究情況

「錐形網絡存在意識」一詞，為筆者所提出，自然難以找到從這種提法或角度出發的研究。然而作為中國社會一種相當基本而普遍的特質，當然也有不少學者注意到此類特質，並做過相關的研究。前輩學者如錢穆先生就一再指出重視「整體性」是中國社會文化與學術思想的一個根本特質。⁷另外如梁漱溟先生亦曾提出，中國是個倫理本位的社會，尊長在不分家，家人如一體，人首要而且基本的定位在於家庭。⁸ 陳寅恪先生則指出「三綱六紀」是「中國文化之定義」與其最高理念，而其存在則依託於傳統的社會經濟制度。⁹雖然如此，過去學界似乎多視此社會政治倫理體制及禮制為基本事實，很少研究其具體的內涵。左派學人則視之為「封建」，批判之不遺餘力，也很少深入去探求其所以故。所以似乎較少見到對於三綱五常或三綱六紀的**整體性質與狀態**之研究。至於分別針對君臣、父子、母子、夫婦、兄弟、朋友、家庭、親戚、師弟子、鄉里乃至江湖、會門、官場、黨派、官僚體制運作等的研究則甚多，對本專題也非常有幫助。雖然如此，個別關係的研究，不能取代對於整體性質與狀態的探究。我們閱讀古人作品，不斷發現古人將君臣與父子、君臣與男女、夫與君、家與國、兄弟與朋友、師與父、舅與父，家與鄉等比論或連言，可見其中有一種不可分的整體關係。如何認識與詮釋這種一體難分的網絡化關係之基本性質，就是本專題的第一個目的。

不僅如此，此種整體關係，隨著時代一直有其變化。其基本性質雖頗有其延續性，其狀態，或曰其範圍、內涵與強度卻因政經社會狀況的改變而有所不同。

7 參見：錢穆，《中國學術通義》，頁 44-45。以及吳展良，〈從整體性與個體性的融合論中國文化的現代化〉，《錢穆先生紀念館館刊》第三期（1995.8，台北）。

8 梁漱溟，〈中國文化要義〉，收入《梁漱溟全集》卷三（山東人民出版社，1990），頁 83-84。又見於《中國建國之路》。

9 按：陳先生原文為「吾中國文化之定義，具於《白虎通》三綱六紀之說，其意義為抽象理想最高之境，猶希臘柏拉圖所謂 Eiaos 者。……夫綱紀本理想抽象之物，然不能不有所依託，以為具體表現之用。其所依託表現者，實為有形之社會制度，而經濟制度尤其最要者。」（王觀堂先生輓詞序）此序言及輓詞極發人深省，然而以三綱六紀比於柏拉圖抽象超越之理想，雖頗有其意趣，卻仍似有所不妥。此因柏拉圖式抽象超越之理想，起於個體的靈魂對於終極完美理型之追求，與三綱六紀之出於網絡化的情感與生存關係有所不同。

此狀態的變化，對於瞭解各時代乃至各地區或人群的差異，極為重要。當然，關於各時代倫理思想與禮制的差異，以及各時代政經社會狀況的改變，研究者也甚多，必須為本計畫所借重。可惜其中也少有將倫理、禮制、及政經社會狀況的改變與「存在意識」的改變聯繫起來的作品。直接處理此議題的著作既然難尋，以下所述，僅為對於此研究較為相關的著述。其中有關家族、社會、政治與思想文化背景的部分份量太多，僅能略舉於書目。以下所論列，僅限於直接研究朱熹有關思想的部分。

朱子所論人應有的存在意識，除源於其理學外，與其「禮學」有密切的關係。此因「禮」規定了人與人之間應有的關係及位份。然而關於這方面，前人的研究相當少，且鮮少及於身、家、鄉、邦國、天下之關係架構。目前所見的重要相關作品首先是戴君仁先生〈朱子儀禮經傳通解與修門人及修書年歲考〉、〈書朱子儀禮經傳通解後〉二文。戴先生這兩篇文章，都企圖說明《儀禮》對朱子中晚年思想的影響。第一篇從考訂朱熹修儀禮的動機以及修書的年歲立論。認為朱子中年以後之所以重視儀禮，是為了補充其早年論學多重修身，較少及於治國、平天下的遺憾。因為古禮是儒家講政治的精華，以禮為總綱，納入一切治道，表現出王道思想乃本於天理與倫理，與任法尚術的霸道思想有根本性的不同，這正是朱子修儀禮的精神所在。第二篇則從儒家禮的觀念改進這一角度，來解釋朱子晚年對儀禮的重視。作者認為，禮意的轉變和擴大都是由孔子啟其機，朱熹紹續先儒之學，將禮從儀式擴大為治平之道，使禮不僅是恭儉莊敬之禮，更是國家治平之術，這正是朱子上承孔門而修《儀禮》的主旨。¹⁰

另外，後藤俊瑞〈朱子の禮論〉，對於朱子禮學之本質、起源、內容、制訂與規範性均有頗為精闢之討論，然而該文基本上是從一種哲學性的觀點加以分析，並未處理歷史性的問題。¹¹ Patricia Buckley Ebrey 則有“Chu Hsi's Authorship of Family Rituals”一文，集中研究朱子的家禮。「齊家」對朱子而言是其倫理與政治思想的基礎，該文的探索重點在於研究朱子之家禮是如何寫成，對於瞭解朱子有

10 戴君仁，〈朱子儀禮經傳通解與修門人及修書年歲考〉，氏著《梅園論學集》（台北：台灣開明書店，1970）。頁 47-72；戴君仁，〈書朱子儀禮經傳通解後〉，氏著《梅園論學集》（台北：台灣開明書店，1970），頁 73-79。

11 後藤俊瑞，〈朱子の禮論〉，《臺北帝國大學文政學部哲學科研究年報》第 7 輯（1941，臺北），頁 97-167。

關家禮的思想是如何形成有一定的幫助。¹²另外，彭林〈朱熹的禮學觀〉一文，頗能使我們瞭解朱子晚年透過禮學所形成的倫理與政治思想。¹³

有關朱熹的倫理思想研究者雖多，然而多從哲學乃至西方哲學的立場，分析朱熹倫理思想或道德思想的性質，極少關切其間網絡化的關係或存在意識狀態的問題。如楊國榮〈論朱熹的倫理思想〉一文，從理欲與「形式與實質的關係」出發，認為朱熹的倫理思想強調「道德領域中形式規定的突出。」然而又「確認了道德原則與人在生活世界中的具體存在之間的聯繫，並注意到了道德實踐中實質的方面」。¹⁴葉海煙〈朱熹的社會倫理觀〉一文，亦從理氣關係，理的必然性與實存性、倫理理論與實踐的關係這一類角度來審視朱熹的社會倫理。¹⁵李明輝從康德哲學的觀點，特別注意朱子的倫理思想是屬與自律或他律倫理學。¹⁶山根三芳則從共生、道德意志、全體、無為、「機」等方面探討朱熹倫理思想的意義。¹⁷其中共生與全體這兩個方面，都值得特別注意。

另外，朱子的政治與倫理思想係以《大學》「格致誠正修齊治平」為骨幹，其中的個人與家、國關係，當為本專題的研究重點。朱子稱自己畢生精力盡瘁於此書，是以朱子的政治與倫理思想，早年蓋以《大學》為主，而中、晚年則企圖以《儀禮經傳通解》一書來完備其體系，而以《通鑑綱目》作為運用。從這個角

12 Patricia Buckley Ebrey. "Chu Hsi's Authorship of Family Rituals", *Confucianism and family rituals in imperial China: a social history of writing about rites* Chap.5. (Princeton: Princeton University Press, 1991), pp.102-144.

13 彭林，〈論朱熹的禮學觀〉，蔣秋華、馮曉庭主編，《宋代經學國際研討會論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006），頁 353-369。

14 楊國榮，〈論朱熹的倫理思想〉，收入朱杰人主編，《邁入 21 世紀的朱子學：紀念朱熹誕辰 870 周年、逝世 800 周年論文集》（上海：華東師範大學，2001）。

15 葉海煙，〈朱熹的社會倫理觀〉，朱子學的回顧與二十一世紀的展望研討會論文（台北：中國哲學會，2000.12.22-23.）。

16 李明輝，〈朱子的倫理學可歸入自律倫理學嗎？〉，《鵝湖學誌》4 期（1990，台北）這個問題，一直是當代研究朱子倫理思想的熱點。參見：李瑞全，〈敬答李明輝先生對「朱子道德學形態之重檢」之批評〉，《鵝湖學誌》第 4 期（1990，台北）；李瑞全，〈朱子道德學形態之重檢〉，氏著《當代新儒學之哲學開拓》（台北：文津出版社，1993）；張子立，〈再論朱子歸入自律倫理學的可能性〉，《鵝湖》26 卷 5 期（2000，台北）。

17 山根三芳，《朱子倫理思想研究》（東京：東海大學出版會，1983）。

度來看，以下的研究值得特別注意。國內學者曾春海〈朱熹的政治思想〉一文，指出朱子的政治思想係以《大學》為綱領，並提出不少值得注意的論點。作者認為朱熹政治思想的重點在於解除人民因人君心術不正所招致的禍亂，故而提出治本之道在於感人心以正人心。¹⁸大陸學者鄒永賢〈朱子學派治國綱領試探——兼析真德秀大學衍義〉一文，亦指出朱子學派在政治上通過對《大學》的編定、注釋、問答，提出了一個治國綱領，系統地闡述了他們的政治主張。故朱熹國家思想中最有特色，最值得注意的是他把理學思想應用到治國之道上，以理學的「道德標準」，要求君主修身、正君心，作為治國的出發點和核心。而後南宋真德秀作《大學衍義》，擷取儒家經典、歷史資料，將朱熹學派的治國綱領再做出一個體系完整、詳細的闡述。¹⁹

四、朱子論人所應有具有的存在意識

1、以仁道與五倫為本的存在意識

朱子論人所應有具有的存在意識，其實就是在討論人應具有的倫理關係，及其倫理的關係的心理內涵及根源。朱熹認為人生與人世當以五倫的父子、君臣、夫婦、兄弟、朋友關係為核心，並以五常的仁義禮智信之人性論為基礎。在他看來，這些人倫關係與人性的特質都出於天地自然，所以是天理。父子之親與臣之敬君都是自然，人之親其父、子，好比熱了自會搖扇，是出於自然的需求，而非人為的欲想。²⁰他同時主張自然之理，「不是待後人旋安排」。本於人的仁義禮智之性，以及惻隱、羞惡、恭敬、是非之心，在於家，便會有父子、夫婦、兄弟之倫理，推之於外，便有君臣、朋友之倫理。五常之性與五倫的父子、夫婦、兄弟、君臣、朋友關係，實出於天然與自然之人性，故人人都有，處處可見。不僅人類，自然界各種生物也有仁義禮智信與五倫關係，更可見這些道理出於天地。他同時

18 曾春海，〈朱熹的政治思想〉，氏著《朱熹哲學論叢》（台北：文津出版社，2001），頁 159-192。

19 鄒永賢，〈朱子學派治國綱領試探——兼析真德秀大學衍義〉，鄒永賢編，《朱子學研究》（廈門：廈門大學出版社，1989），頁 158-200。

20 [宋]黎靖德編，王星賢 點校，《朱子語類》（合肥：黃山書舍，2008）[明成化九年陳煒刻本]（以下簡稱《語類》），卷 13，頁 154。「父子欲其親云，云曰：非是欲其如此，蓋有父子則便自然有親，有君臣則便自然有敬。因指坐門搖扇者曰：人熱自會搖扇，不是欲其搖扇也。」

指出，聖賢瞭解了天地讓萬物生生不息的意思與道理，順其各自的本性而導引之，因時因物而作，「使萬物各得其所」，才能良好地照顧管理萬物。這是他的天理觀、倫理觀以及政治社會秩序觀體系的基本主張。²¹

從五倫關係來定義人的基本存在，乃至人之所以為人的意義，是儒家的基本特色。朱子說法的特別，在於指出這一切是自然而然的「天理」，且出於人性的基本需要，亦即原本於理學家所說的「天道性命」。理學家認為性中只有仁義禮智信，亦即以仁愛與人倫當作人的終極需求。必要時，人會如孟子所說殺身以成仁，捨生以取義。這在親人之間尤其明顯而普遍，故曰仁義禮智信是人性的終極內涵。如此也將每一個人性命綁在一起，死生與共，榮辱禍福相依。這在傳統的家庭與家族生活中，也甚為普遍。擴大至君臣關係，亦往往如此。因此，以五倫關係作為人生最基本關係與存在方式的人，也必然具備強烈的「網絡化存在意識」。

朱熹很強調此種「網絡化存在意識」的自然源頭。在他看來，自然界所見各種生物，基於天地生生之大德，只要成群，都有相當程度的父子、君臣、夫婦、兄弟與朋友的倫理。他說：

綱常千萬年磨滅不得。只是盛衰消長之勢，自不可已，盛了又衰，衰了又盛，其勢如此。聖人出來，亦只是就這上損其餘，益其不足。……世間自是有父子，有上下。羔羊跪乳，便有父子；螻蟻統屬，便有君臣；或居先，或居後，便有兄弟；犬馬牛羊成群連隊，便有朋友。²²

朱熹認為，萬物同具五倫與五常之性，各有其父子、君臣、夫婦、兄弟與朋友的表現。然而萬物不如人高明，為其「氣稟所拘」，只能表現出此性理的一部份。只有人能夠充分發揮五倫五常之性，而成就此有禮有序的美好世界。在朱熹看來，五倫既是人世秩序的根本，也源於自然界中無所不在的生物之理，所以是「天之所序」。若仔細觀察生物界，可以發現親子、君臣一倫確實較夫婦（非男女）、兄弟一倫更為普遍，也更是群體生物維繫其集團生命的根本。古人一般先親子、君臣而後夫婦、兄弟與朋友，似乎有其生物社會學的根據。另外，朱熹先父子而後君臣，亦表現出他認為一切倫理當以親子一倫為根本。這一切既然是出自自然，所以這種以倫理關係為基本內涵的「網絡化存在意識」，也就具有普遍

21 以上參見《語類》，卷 14。

22 《語類》，卷 24，頁 402。

及天理化的意義。亦即天生萬物與人，本來就自然存在於各種群體網絡之中。此群體網絡乃生命不可或缺之物。吾人只當理順之，而不可違逆之，以免害生害性。

此種「網絡化存在意識」的關鍵，在於一體之感。朱熹心目中的五倫與政治社會秩序，實為一不可分的整體，彼此有互相扶持的關係。其源頭出於人類彼此自然之情感與需求，而以能讓整體生命文化提升的倫理為依歸。出於自然，卻超出個體意義上的自然人性而以整體的完成為依歸，所以會不斷強調仁心、公心，以及對本於仁心公道的天理之學習體會。朱熹認為，若不如此，則整體的秩序與人人其中所當有的職分都不清楚，天下將無道可言。朱熹說：「夫人倫有五，而其理則一」，此理本於人性，是即仁道。心中有他人，方能論及五倫。所以五倫之本，在於體現人與人之間良好關係的仁道，也在於人心之仁。「仁者，人也」。²³自懷胎到出生、成長以至於死亡，人與人的關係，一直是人類常態生活的核心。所謂「仁」，意指人與人之間的良好關係，也意指愛人之心。朱熹說：「仁者，心之德，愛之理也。」²⁴所謂的「愛之理」，就是要讓人與人保持美好關係的愛。能如此愛，則心中安定悅樂，所以是「心之德」。這一切都與人的倫理關係不可分，因為儒家傳統認為良好的倫理關係是人類的生存需要以及心靈安足之根本，仁字則為此合宜關係與內在情感的代表。從懷胎、出生到成長，人若失去了良善的人與人的關係，實難以保持其人性，所以「仁」字，又是人性的代表，舍此無以為人。

而其基礎在於人性之仁。孟子說：「仁者愛人」，人與人的親愛根於自然人性，而首先表現於親子與兄弟姊妹的情感及關係，進一步則表現為夫婦、君臣、朋友的情感及關係。所以仁愛之心與人倫本身實為一體，是為同一件事的不同面向。本於仁，進而有人與人之間相對待的義禮智信。朱熹認為仁義禮智信為根於人性的五種自然常道，名之為五常，並以其為五倫之基礎。此種人性論與倫理觀結合成一體，構成朱子政治社會秩序觀的基底。作為一種群體生物，政治與社會秩序是人類生存發展最重要的基礎，而良好的彼此對待則為生命與人性的基礎。朱熹秉持儒家傳統，認為五倫與五常的重要性高於一切，實非無因。

這種網絡化的存在意識，與中國社會從來重視家族、宗族以及集體的生存和

23 《中庸》，20 章經文。

24 《語類》，卷 6，頁 75。

諧乃一體兩面的關係。西方從希臘、羅馬的「戰士民主」傳統，到近現代的自由民主主義，都強調人類個體性的多元且充分之發展，並在此個體性充分發展的基礎上，建立整體秩序。然而中國既為一宗族社會，又長期作為一個超級大政治體，大抵自三代以降，便一直面對如何維繫整體生存與秩序的問題，因而不免不斷強調仁心、公心、一體之感與整體完成。換言之，是因為對於整體福祉的重視，才不斷強調原本出於自然的仁義禮智信，使其達到天理化的高度，從而維繫整體的生存發展，這也造成其網絡化的存在意識。

2、網絡化存在意識的根源與變化

朱熹所重視的天理及一切對於人倫的整體關懷，其根本當出自於他所說「父子兄弟」的「天屬」，或說父系血親團體。朱熹說：「又如父之所以慈，子之所以孝，蓋父子本同一氣，只是一人之身，分成兩箇，其恩愛相屬，自有不期然而然者。」²⁵另外《孟子集註》告子篇下，「孔子曰：『舜其至孝矣，五十而慕。言舜猶怨慕，小弁之怨，不為不孝也。』朱註引趙氏曰：「生之膝下，一體而分。喘息呼吸，氣通於親。當親而疏，怨慕號天。是以小弁之怨，未足為愆也。」是說父子本一體而分，生活密切，喘息呼吸相通，一旦不親而疏，心所不堪，不免於「怨慕號天」。這對於父子一體的說明，至為深切。朱子一生於《四書》用力最深，《中庸》說：「仁者人也，親親為大；義者宜也，尊賢為大；親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」²⁶仁道是從親親開展出來。儒者之仁，由近而及遠，輕重深淺有別，禮由是而生。所以萬物一體之仁，其根源還是在於親緣團體。此親緣團體，是以五服所包含的男女老少為定義，而其中最核心的，則為父子一倫的關係。

此父子一倫，不只是生物上的父子關係，而蘊含著整個父系宗族團體的生存發展關係，是以其重要性超過母子。《禮記·喪服小記》載「為父後者不為出母服」，繼承父親職位的宗子必須負擔整個家庭乃至宗族的責任，因此必須超越個人的情感，不能為已出的生母或嫡母服喪。由此可知前述一體之感，在古代實以父系的宗族組織為基礎乃至定義。朱子在討論「子思不使子上喪其出母」時，指

25 《語類》，卷 17，頁 257。此論《大學》。

26 《中庸》，20 章經文。

出「以《儀禮》考之，出妻之子為父後者，自是為出母無服。或人之問，子思自可引此正條答之，何故卻自費辭？恐是古者出母本自無服，逮德下衰，時俗方制此服。故曰『伋之先君子無所失道』，即謂禮也。」²⁷認為德盛時的古禮，凡出母之子，無論是否為其父祖之後，均不得為出母服。宗廟是古代宗族的核心，朱子論此事時另外指出「出母既得罪於祖，則不得入祖廟，不喪出母，禮也。」²⁸表示所出之母不得入廟，既不能入廟，則不為宗族的一員，必須斬斷關係以絕嫌疑，不能為之服喪。上古之時，一個宗族往往存續數百乃至數千年，關係到至少數百以至於數千人的全部人生、祖宗祭祀及其子子孫孫的福祉。一個宗族通常就是一個小社會，同時兼顧了政治、經濟、食衣住行育樂、安全保險等一切社會功能，所以禮法必須森嚴，超越個體的私人情感，以維繫其整體的生存發展。秦漢以下的宗族雖然不必然如此巨大，安史亂後規模尤其縮減，但即使到了宋朝，宗族一般仍有數十、百人的規模，而且通常是人們生存繁衍的根本，一體之感自然甚為強烈。²⁹正因為古人一切的生存都以此父子相承的父系宗族為中心，所以其一體之感，也以此數百千年綿延發展的父系宗族為基本。其中彼此的關係依古禮五服的規定，由近而及遠，是為中國人傳統生存與情感方式的基礎。朱熹繼承了儒學的大傳統，其一切理念，也由此出發。是以他持古義為諸子皆不為出母服做一說明。

然而《儀禮·喪服》中明白規定：「出妻之子為母」服持杖之一年齊衰。朱子對此的解釋是「《儀禮》出妻之子為母齊衰杖期，必是後世沿情而制者。雖疑如此，然終未可如此斷定。」³⁰依《儀禮》規定，不為父後，不需同體繼承其父一切，是以可盡其情感，為出母服一年扶杖齊衰之喪。朱子於此，似乎認為這已經是「後世沿情而制」，不盡如古禮了。即使如此，《朱子家禮·喪禮》中也規定「為嫁母出母」服「杖期」，即扶杖之一年齊衰。如他所說，這屬於「道隆則從而隆，道汙則從而汙。」³¹這表示朱子也接受隨著時代變化，人的生活方式與人情有所變化，人的存在意識也應有所變化的事實。

27 《語類》，卷 87，頁 1472。

28 《語類》，卷 87，頁 1472。

29 參見：陶晉生，《北宋士族——家庭、婚姻、生活》（台北：中研院史語所，2001）。

30 《語類》，卷 87，頁 1472。

31 《語類》，卷 87，頁 1472。。

朱子雖然基本上繼承以父子為中心的古制，然而時代變化，其存在意識的網絡亦有所變。《儀禮·喪服》中規定為父當服斬衰三年之喪。父在為母服齊衰一年，父不在為母服齊衰三年。此因父為至尊，與母之齊衰有別。父在，亦不敢為母服三年之喪。到了唐代，經武則天的提議，經過一番波折，改為父在為母亦服齊衰三年。宋元兩代沿之。《朱子家禮·喪禮》中主張「齊衰三年……其正服則子為母也」，³²從唐宋制而不從古制。此大抵因為唐宋之後家族規模已逐漸變小，內涵的政治性降低，親切性轉重。母親在家族中的地位、功能及母子之間的關係都產生變化，所以人的「存在意識網絡」亦產生變化。

唐宋之後母親的地位雖有所提高，然而尊父的原則不變。所以《朱子家禮·喪禮》中規定斬衰三年：「其正服則子為父也。」這是唯一的正服，其餘均屬「加服」或「義服」。為母則如前述本為「杖期」，至唐宋改為「齊衰三年」。父永遠高於母，所以表明「天無二日、家無二主」。這在家族，尤其是大家族的運作上，有其制度性與政治性的功能。否則難以處理各種複雜的利益、權力及情感關係。這也是錐形網絡化存在意識的起源。延伸到國家層級，就是不准后妃干政。在封建宗法時代，從家到國，必須具有一體的考量。在父系宗族中，父親就是錐尖，一切的存在關係以此為中心。父之父為祖父，乃更高卻在關係上屬次一層級的錐尖，以其為中心形成第二層級的錐形網絡。《儀禮·喪服》與《朱子家禮·喪禮》均規定諸子為祖父服「不杖期」，這是情感與關係上次一層的網絡關係。

斬衰三年之服，表現了人與人之間最深重的網絡化關係。《朱子家禮·喪禮》中同時規定：「其正服則子為父也。其加服則嫡孫父卒為祖，若曾高祖承重者也，父為嫡子，當為後者也。其義服則婦為舅也。夫承重則從服也。為人後者為所後父也，為所後祖承重也，夫為人後則妻從服也。妻為夫也。妾為君也。」³³其中凡為人後者，繼承其宗廟祭祀產業家族之重，在古代被認為是與其所繼承者有一體不能分的關係。故「嫡孫父卒為祖，若曾高祖承重者」，³⁴及「為人後者為所後父也，為所後祖承重也」³⁵均當服斬衰三年。反之，《儀禮·喪服》規定「父母為

32 [宋]朱熹，《家禮》（合肥：黃山書舍，2008）[宋刻本]（以下簡稱《家禮》），家禮第四喪禮，頁27。

33《家禮》家禮第四喪禮，頁26。

34《家禮》家禮第四喪禮，頁26。

35《家禮》家禮第四喪禮，頁26。

嫡長子服三年之喪」，其中父為嫡子服三年斬衰，母為嫡子服三年齊衰，《朱子家禮·喪禮》同此規定，這都表明彼此一體的關係。至於「夫為人後則妻從服也。妻為夫也。妾為君也。」³⁶則表明依存的關係。古人以夫為天，這主要因為古代的生活方式使女子的生命幾乎完全依存在丈夫與夫家的父系宗族之上，其「存在意識」自然與所依存為生者，有一體不能分的關係。這以上的規定，明顯出於父系宗族社會以宗族的整體福祉為考量的生存方式。人們長期生活在此宗族與社會中，對於自身的存在網絡，自然容易產生如上述的意識，而有一體難分的感覺。

父子一體，兄弟亦然，可是次一級。父子如骨肉，兄弟如手足。《近思錄》記二程語：

孔子曰：「父子之道，天性也。」此只就孝上說，故言父子天性。若君臣兄弟賓主朋友之類，亦豈不是天性？只為今人小看卻，不推其本所由來，故爾。己之子與兄之子所爭幾何？是同出於父者也。只為兄弟異形，故以兄弟為手足。人多以異形故，親己之子異于兄弟之子，甚不是也。³⁷

認為父子本一身一氣，兄弟同出於父，雖屬異形，乃此一身之不同部分，有如同體之手足。依《禮記·檀弓》，「兄弟之子猶子也」，視兄弟之子當如己子，不應有分，有分便是私。《朱子家禮·喪禮》「為眾子男女也，為兄弟之子也」³⁸均服「不杖期」，同此一規定。此與《儀禮·喪服》「為眾子，昆弟之子」之規定同，唯加男女二字，表示男女於此無別，亦重情感因素之表現也。《儀禮·喪服》與《朱子家禮·喪禮》均同時規定為兄弟姊妹服不用杖之齊衰一年，與眾子、昆弟之子同，僅次於斬衰及為母、夫為妻、母為長子「杖期」之服，可見其重。宋襲唐制，祖父母、父母在，不准別籍異財。民間分居者雖多，然同居者亦眾。理學家於同居之道，尤為大力提倡。³⁹共祖父乃至曾祖者往往同居一處，死生相依，所以同體之感甚強。

在父子兄弟「天屬」的基礎上，夫妻亦屬一體。夫為陽，婦屬陰，夫婦關係，

36 《家禮》家禮第四喪禮，頁 26。

37 〔宋〕朱熹，呂祖謙輯，〔清〕江永集注，《近思錄集注》（中華書局，1973），卷 6，頁 11。

38 《家禮》家禮第四喪禮，頁 27。

39 參見呂思勉，《中國制度史》（台北：丹青，1986），頁 394-395。

就是陰陽關係。陰陽一體，方成太極。天地無陰陽不能生發萬物，人間無陰陽不能繁衍子孫。朱熹一再以陰陽動靜比夫婦，並由之而說明夫婦一體之義。朱子以曾以「鳶飛戾天，魚躍於淵」比夫婦。此句是理學家最喜歡引的經文，以形容天地之生機蓬勃。此處以鳶比做夫，魚比做婦；夫唱於外，婦和於內，夫高飛至天，婦喜躍於家淵。「飛躍雖不同」，其實則同一物為之。一陰一陽，水乳交融，生死相倚，禍福與共。⁴⁰如此之夫婦關係，雖不免為今人所批評，然其同體感之強烈，實非今人所能想見。⁴¹朱熹《儀禮經傳通解》，引疏曰：「以其夫婦一體，夫既得吉，婦吉可知，故云我兼在，占吉中也。」⁴²夫婦同命，由此可知。《儀禮·喪服》與《朱子家禮·喪禮》均規定夫為婦服「杖期」，高於兄弟姊妹。這是從情感上看重夫婦關係。然而婦為夫服三年斬衰，則表示以夫為天的依存關係。

除父子兄弟夫婦之外，整個宗族都位於其網絡化存在意識世界的中央位置。其間的關係，則是以父、祖、曾祖、高祖為逐層錐尖所形成的多層級網絡結構。以己而言，父為至尊至親。以父而言，祖父為至尊至親。所以在尊長老邁不能或不願理家事之前，一般必以祖輩為一家之長，闔家聽命，以維持一家之秩序。其上更有族長，乃更疏然而更尊之錐尖。《語類》載：「族長至己之家，必以族長坐主位，無親疏皆然。」族長對全宗族的事務，負有領導、指揮與協調的任務。如此層級而上的錐形網絡，自古到朱子的時代，均負有維繫集體生存與福祉的重大功能。其間各種關係，均需以禮制明訂，將各人的位份固定，以免各種權力與利益發生衝突，以及權力與義務的不協調。此禮制本於宗法，關係明訂於喪服禮。

錐形網絡的進一步擴大，則為君臣關係。朱熹常說事父事君無二義，乃同一種對於維繫自家整體生存與福祉的最高領袖之情感與尊敬。臣下為君上，諸侯為天子亦服三年斬衰之喪，是為明證。朱熹對於君臣關係，既論其理，又衡其情。理不離氣，所以天理不可離於人情。在論及古代君臣關係之深時，《語類》載：

40 [宋]朱熹，《晦菴集》（合肥：黃山書舍，2008）[四部叢刊景明嘉靖本]，晦庵先生朱文公文集卷第40，〈答吳耕老〉，頁798。

41 具體實例可參見宋代四明如袁氏等家族的婚姻：黃寬重，《宋代的家族與社會》（北京：國家圖書館，2009），頁89-92，114-116，123-125。

42 [宋]朱熹，《儀禮經傳通解》（合肥：黃山書舍，2008）[清文淵閣四庫全書本]，卷2，頁33。在「對曰：『某之子不教，唯恐弗堪。子有吉，我與[猶兼也]在，某不敢辭。』」經文之下。

因論甯武子，義剛言：「春秋時識義理者多。」曰：「也是那時多世臣，君臣之分密，其情自不能相舍，非是皆曉義理。古時君臣都易得相親，天下有天下之君臣，（淳錄云：「大處有大君臣，小處有小君臣。」）一國有一國之君臣，一家有一家之君臣。自秦漢以來，便都遼絕。今世如士人，猶略知有君臣之分。若是田夫，去京師動數千里，它曉得甚麼君臣！」⁴³

古時君臣易相親，只是當時多世襲之臣，彼此關係密切，情感上自然不能相舍。而今關係「遼絕」，所以民不知君臣之份，士人也不過略知。對於這種情況，朱熹另有觀察與感慨：

召穆公始諫厲王不聽，而退居于郊。及厲王出奔，國人欲殺其子，召公匿之。國人圍召公之第，召公乃以己子代厲王之子，而宣王以立。因歎曰：「便是這話難說！古者公卿世及，君臣恩意交結素深，與國家共休戚，故患難相為如此。後世相遇如塗人，及有患難，則渙然離散而已。然今之公卿子孫，亦不可用者，只是不曾教得，故公卿之子孫莫不驕奢淫佚。不得已而用草茅新進之士，舉而加之公卿之位，以為苟勝於彼而已。然所恃者，以其知義理，故勝之耳。若更不知義理，何所不至！」⁴⁴

此處說到中國政治社會秩序的一個根本問題。封建時期「公卿世及，君臣恩意交結素深，與國家共休戚」，故患難時期可以竭盡性命以報之，國家與政府較易穩定長久。大一統的郡縣制度之下，平民出身的士人，與天子關係本來疏遠，盡忠之意有限。若不明白從公心仁道出發的「義理」，各為自己，則將無所不為。換言之，朱熹明白以封建式的宗法親緣關係來維繫政治組織與秩序已無可能，必須以「天下一家」的新型態「義理」，作為立國的精神與思想基礎。而其認同的對象，則是前述以君為父的中國大家庭，或說以君為「元首」的中國「生命體」。君為家長，家庭若敗壞喪亂，則君父不成其為君父。所以真正的忠君，不是忠於君一人所好，而是忠於他所代表的整個國家。這好比孝於父，也不是只孝於父一人所好，而是父親所必須負責的整個家庭與宗族。⁴⁵君為元首，無同體之生民，則元首不成元首。所以忠君勢必要忠於此一體之天下。這種天下化的擴大的宗族

43 《語類》，卷 134，頁 2141。

44 《語類》，卷 109，頁 1778。

45 參《孝經》。

式倫理，成功地將中國的宗族社會與「天下型國家」的根本需求結合在一起。

天子是全中國，乃至理論上全天下網絡型關係的錐尖。所有的人，以其父祖為尊，與其全家族形成一錐形網絡。所有的家族，則以天子為中心，形成一全天下的錐形網絡。而其具體的存在意識則可以程朱所尊的《西銘》為代表：

乾稱父，坤稱母。予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體。天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。大君者，吾父母宗子，其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長。慈孤弱，所以幼其幼。聖其合德，賢其秀也。凡天下疲癯殘疾，滯獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。于時保之，子之翼也。樂且不憂，純乎孝者也。違曰悖德，害仁曰賊。濟惡者不才，其踐形唯肖者也。知化則善述其事，窮神則善繼其志。不愧屋漏為無忝，存心養性為匪懈。⁴⁶

「以乾為父，坤為母」、以「大君、大臣」為「宗子、家相」，所表現的恰恰是一種宗法社會的宗族倫理。⁴⁷這段引文中所強調的「長其長」、「幼其幼」、「兄弟」、「子之翼」、「純乎孝者」、「不才」、「唯肖」，「善述」、「善繼」，全為家族道德。以下所推崇的：「惡旨酒，崇伯子之顧養。育英才，潁封人之賜類。不弛勞而底豫，舜其功也。無所逃而待烹，申生其恭也。體其受而歸全者，參乎！勇於從而順令者，伯奇也。」更全是孝子的典範。這是理學家存在意識的典型敘述。

然而必須注意此網絡相應的不再是先秦的封建宗法社會，而是大一統、郡縣制的中國，所以其情感自然從也必須從個人的宗族擴大及於天下人。在先秦封建時代，天子、諸侯、卿、大夫、士、庶人、僕役、奴隸秩序井然。形成一層又一層的錐形網絡。到了宋代，諸侯、卿、大夫等階層不存，然而自幼熟讀先秦經典的士人，仍經常將官僚體制下的官守比擬古代封建之職任，而有一種類封建的意識。因而即使在大一統君主制度下的各級郡縣長官，依然常有方州、使君、邦牧、百里侯與父母官等的自我期許。⁴⁸前述朱子對與封建體制下君臣一體相依的情況，

46 〔宋〕張載，《張載集》（北京：中華書局，2012），頁 62。

47 何炳棣曾指出這一點，並從民主自由主義的角度，對此大加批判。參見：何炳棣，〈儒家宗法模式的宇宙本體論——從張載的《西銘》談起〉，《哲學研究》，12 期（1998），頁 64-69。

48 《資治通鑑·宋順帝昇平元年》：「訴以其私用人為方州。」胡三省注：「古者八州八伯，謂之方伯，後世遂以州刺史為方州。」漢代稱刺史為使君，權位甚重，承天子命節制一方，後

便有不勝懷念之情。《西銘》作者張載，更是直接倡導恢復封建與宗子制度。然而朱子所於封建者，在於其封建之真諦與理想，在於君臣一體，協同治理，以禮相待，禍福與共之意。其間各級臣子各有專職邑守，愛民如子，天下君長如層級之網，分區負責而同心為治。他對於秦以後後代「尊君卑臣」的狀態大為批評，認為這大失古人君臣共治之意。他說：

叔孫通制漢儀，一時上下肅然震恐，無敢喧嘩，時以為善。然不過尊君卑臣，如秦人之意而已，都無三代燕饗底意思了。⁴⁹

換言之，朱子所希望恢復的，是君臣一體如家人的網絡化存在意識，而不是法家化的尊君卑臣。天子固然是錐形網絡的錐尖，卻應與臣民形成如宗子之與宗親，父母之與兒女的相依存及互愛關係。

此網絡化存在意識不僅含括天下人，也包含天地萬物。這就是《西銘》著名的「民吾同胞，物吾與也」的主張。然而這與現代人所想像的個人直接愛護天地萬物的情感不同，《西銘》明言這是對於父母、宗族情感的擴大，是孝悌與慈幼情感的延伸。人受天地之恩澤而生，故自然以天地為吾人之父母。至尊者實為天地，天子之責在於奉天法地，故以大君為宗子。大臣輔相裁成，故為家相。個體融入整體，整體中含相異的個體，所以是理一分殊。人情與關係由近而及遠，然不可忘天地君長一體之德澤，因而是分位各殊卻合為一理的整體觀。既言天地，所以不止於人而進而包含萬物有，所以是民胞物與的萬物一體觀。朱子於此說：

西銘一篇，始末皆是「理一分殊」。以乾為父，坤為母，便是理一而分殊；「予茲藐焉，混然中處」，便是分殊而理一。「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」，分殊而理一；「民吾同胞，物吾與也」，理一而分殊。逐句推之，莫不皆然。⁵⁰

本於人之仁德與生活之需求，推擴此本於自然的家庭之愛及於天下之人與物，而有朱熹與理學家所一再提倡的「萬物一體」說。有仁德者無所不愛，是以所思所念周遍天下，如此才能替天下立法。若其心僅止於一身、一家或一地，試問其

代亦用以尊稱州郡長官。《後漢書·寇恂傳》：「使君建節銜命，以臨四方。」邦牧亦以稱州長或刺史，唐高適《單父逢鄧司倉覆倉庫因而有贈》詩：「邦牧今坐嘯，羣賢趨紀綱。」

49《語類》，卷135，頁2149。

50《語類》，卷98，頁1666。論張子之書。

所主張，如何能通乎天下的人與事？此萬物一體說，與天下一統所需的政治社會秩序，顯然相呼應。天子愛民如子，為其臣子者亦當本此心以愛民。這正是從宗族式的基本情感推擴，而以斯民為同體、同宗的結果。不僅處理人事，本於此仁愛之心，才能「合內外」而照見人類所以處萬物之理。

這種網絡化的萬物一體觀，便是朱熹所主張，也是有宋以下中國傳統政治社會秩序及道德的基礎。朱熹說：

舜之命契，不過是欲使『父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信』，只是此五者。至於後來聖賢千言萬語，只是欲明此而已。這箇道理，本是天之所以與我者，不為聖賢而有餘，不為愚不肖而不足。但其間節目，須當講學以明之，此所以讀聖賢之書，須當知他下工夫處。⁵¹

儒家聖賢的千言萬語，不過是要講明五倫的道理。將此一體的關係表現在人生學習成長的過程，則是《大學》格致誠正、修齊治平的次第。朱子說：

人之為學，先讀大學，次讀論語。大學是箇大坯模。大學譬如買田契，論語如田畝闊狹去處，逐段子耕將去。⁵²

人生的一切道理，都在這修齊治平的規模之中，而格致誠正則是認識與實踐這道理的基礎。修齊治平，正是個體存在網絡意識的逐漸擴大，也是仁德的展現。朱熹曾說：「以天下為一家，中國為一人」⁵³，陽明在在其重要著作〈大學問〉篇首也曾說「天下猶一家，中國猶一人」。⁵⁴這種一體之感，表現了朱熹與理學家的基本態度。若無此天下一家的前提，則政治社會的普遍價值與規範無從建立。若不提倡民胞物與及國人一體之感，則傳統政治社會的凝聚力與親和力不足。若無修齊治平之志，則士人不知為何而活，傳統人文學術亦同時喪失其奮進的動力。

然而修齊治平的模式，其實也代表了一種新型態的存在意識。《大學》所謂

51《語類》，卷14，頁180。

52《語類》，卷14，頁166。

53〈孟子五〉，《語類》，卷55，頁867：「居之間「廣居、正位、大道」。曰：「廣居是不狹隘，以天下為一家，中國為一人，何廣如之！正位、大道，只是不僻曲。正位就處身上說，大道就處事上說。」

54「大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。」〈大學問〉，《王文成公全書》（合肥：黃山書舍，2008），卷26，頁597。

「一是皆以修身為本」，代表了一種個體性的自覺，一種從個體出發的存在網絡意識。此個體與層層延伸擴展的整體存在網絡雖然不可分割，然而用功用力之處，實在於個人。作為《禮記》中的一篇，《大學》在宋以前，並不甚受人重視。宋代社會較平民化，士大夫的自覺意識強，又受佛老心性及自修之學的影響，對於個體自然較重視。這種從個體出發，與宗族血肉相連，擴充至同宗、鄉里、四海之內異性兄弟，而與天下國家為一體的多層級錐形網絡意識，就逐漸成為有宋以降，最具有代表性的正統學說及教化內涵。