

以「禮」成「敬」

——以《小學·明倫》為中心的朱熹童蒙禮教研究

王 若 翰

Cultivating 'Jing' through 'Li'

—— A Study of Zhuxi's Children and Beginner's Etiquette Education
with a Focus on *XiaoXue-Minglun*

WANG Ruohan

XiaoXue concentrates on Zhuxi's thoughts on children and beginner's education, of which "Li" (禮) is the major method and "Jing" (敬) is the core purpose. In this paper, I would like to demonstrate the educational principle of "cultivating Jing through Li" in the contexts of the "Five Lun" (father and son, ruler and subject, husband and wife, elders and children, and friends) in *XiaoXue-Minglun*. Therefore, this paper can be regarded as an educational example of the principle of "unity of Li and Jing" in which "Li" is the path and "Jing" is the goal.

Keywords: *XiaoXue*, Zhuxi, Li, Jing, Children and Beginner's Education

關鍵詞：《小學》、朱熹、禮、敬、童蒙教育

引言

《小學》一書是較為集中展現朱熹童蒙教育思想的材料。《小學》一書分內外兩篇，《內篇》主要論述先秦聖賢之言行，《外篇》主要論述漢代至南宋賢人之言行，故許衡言「《內篇》者，小學之本原；《外篇》者，小學之支流。」¹⁾而《內篇》之中尤其以《立教》《明倫》《敬身》三篇為思想核心所在，陳選曰「《立教》《明倫》《敬身》皆述虞夏商周聖賢之言，乃《小學》之綱也。」²⁾可見《小學》一書的綱領集中體現在《立教》《明倫》《敬身》三篇之中。

1) [清] 張伯行(撰) 王雲五(編) (1936) 《叢書集成·初編·小學集解·卷一》，上海：商務印書館，第1頁。

2) [明] 陳選(撰) 陸費逵(編) (1936) 《四部備要·第六十冊·小學集註·卷一》，上海：中華書局，第5頁。

據《朱子全書》本所載《小學》³⁾分析,《立教》《明倫》《敬身》三篇共計167章(《立教》13章,《明倫》108章,《敬身》46章,下文根據篇目及先後順序對引文章節加以了編碼,如1.1代表《立教》篇第一章,以此類推。),其中引文出自「四書五經」的章節共153章(「四書」48章,「五經」105章),而出自「五經」的章節中絕大部分出自「三禮」,共101章(《立教》6章,《明倫》70章,《敬身》25章)。「三禮」(《禮記》93章,《大戴禮記》3章,《儀禮》4章,《周禮》1章)在《小學》的「綱領」部分之中佔有壓倒性比重,由此可見出「禮教」在《小學》中的主干地位。而在《立教》《明倫》《敬身》三篇之中,尤其以《明倫》篇最為系統詳細,具體論述了父子、君臣、夫婦、長幼、朋友五種人倫關係情境中,童蒙所當行當止的種種行為,是落實《小學》禮教的主要篇章⁴⁾。

另一方面,養成「敬」是《小學》的主要目標,這也是《小學》與《大學》的一個區別之處。對此,朱熹與門人進行過專門討論,「問『《大學》首云「明德」,卻不曾說「主敬」,莫是已具於《小學》否?』曰『然。自《小學》不傳,伊川卻是帶補一「敬」字。』」⁵⁾門人看來《大學》中言「明德」而不言「主敬」,並非「主敬」工夫的重要程度弱於「明德」工夫,而僅是在小學教育階段已經具備「敬」的工夫,因而,進階到大學階段就可以直接承繼小學的成果,而不必回爐重造。朱熹肯定了此種理解,並藉程頤之言點出了《小學》的核心意圖:補償「敬」的工夫。

以「明德」為目標,對《大學》所訴諸的「格物窮理」為根本的成德途徑,已被學界所廣泛研究與討論;而以「敬」為目標,對《小學》所訴諸的「禮教」為主干的成德途徑,學界已有的研究成果卻為數不多⁶⁾。因此,本文慾通過對《小學·明倫》五倫內各種情境中禮儀教育的分析,具體展現以「禮」成「敬」的過程。

3) 朱傑人(編)(2002)《朱子全書·第十三冊》,上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,第378-500頁。

4) 陳選言「聖人之道,人倫而已矣。學之,必自《小學》始。子朱子《小學》一書,其教在於《明倫》,其要在於《敬身》,蓋作聖之基也。」(《小學集解·小學輯說》,第13頁。)

5) [宋]黎靖德(編)王星賢(點校)(1986)《朱子語類·卷第十七 大學四·經一章·或問吾子以為大人之學一段》,北京:中華書局,第370-371頁。

6) 吾妻重二先生在《居敬前史》中對「敬」與「禮」的關係進行了準確的歸納,指出了「敬、禮不可分原則」。(吾妻重二(著)(2017)《朱子學的新研究——近世士大夫思想的展開》,北京:商務印書館,第267-278頁。)

殷慧《朱熹禮學思想研究》通過將朱熹與先秦儒家「敬」思想的比較,認為朱熹擴大了「敬」的使用範圍,從禮事活動的敬畏態度擴大到了貫穿言行的存養工夫;並且認為朱熹吸收了孟子以及二程後學的修心之法、常惺惺法,通過收斂身心,達到主敬的目標。(殷慧(2009)《朱熹禮學思想研究》,博士學位論文,湖南大學岳麓書院。)

邱振華《論朱熹的禮學思想——以工夫論為視角》通過對整理分析《語類》《文集》中有關「整齊嚴肅」以成敬與「敬只是此心自作主宰」兩方面內容,得出了「禮」與「敬」關係密切的結論。(邱振華(2015)《論朱熹的禮學思想——以工夫論為視角》,碩士學位論文,吉林大學哲學社會學院。)

張燁《社會化視角下的宋代童蒙教育》通過教育學分析,指出《童蒙須知》《少儀外傳》《家塾常儀》《居家雜儀》中都對兒童在言行舉止、敬重長輩、習慣養成、人品修為方面採取了禮的規範,其認為此種禮的規範具有「成人化傾向」,壓抑了兒童活潑好動的天性,扼殺了兒童的創造力、想象力,進而給社會活力與創造力帶來了負面影響。(張燁(2010)《社會化視角下的宋代童蒙教育》,碩士學位論文,上海師範大學人文與傳播學院。)

一 父子

(一) 常態禮儀

父子一倫中，朱熹以晨間準備、長者落座入寢、對待長者物品及與長者飲食、應對、進退、出遊等常態禮儀，以及諫言、疾病、離世、喪、祭等特定的禮儀，較為細緻全面的為少者指明了不同情境所應具備的適當行為。

晨間準備作為子女一天開始的首個場景，被《小學》安排在明倫篇的最開頭進行說明，對不同年紀和身份的子女做出了行為上明確的指示。其中對於年紀未及著冠、加笄的男童女童的要求是：

雞初鳴，咸盥漱，櫛縱，拂髦，總角，衿纓，皆佩容臭。昧爽而朝，問何食飲矣？若已食，則退；若未食，則佐長者視具（《小學·明倫》2.1）

本章出自《禮記·內則》，要求童蒙雞鳴便起床，洗手、漱口以保持清潔，梳髮作髻、拂去髮塵、束髮為角以保持儀容整肅，結香囊放入「容臭」等香物，通過香物調節自身氣味，避免穢氣影響長者，以此表現對尊長的敬重。等潔身工作做完，便立即前往長者處請安，問長者飲食與否，若已用餐，則退下，若未進餐，則服侍長者身旁，行視饌具寒暖之節，以此表現對長者的親愛。

長者落座與入寢，對待長者物品、與長者飲食可謂日常發生頻率較高的情境，因而緊接在晨間準備之禮後加以說明。首先是長者落座與入寢，《小學》引《禮記·內則》言：

父母舅姑將坐，奉席，請何處。將衽，長者奉席，請何趾。少者執床與坐，御者舉几。斂席與簟，縣衾，篋枕，斂簟而褻之。（《小學·明倫》2.3）

為長者設座席，少者則問面向何方；設臥席，則問足向何方，少者奉持供坐之床，侍者奉舉憑之几，皆方便長者使用。用畢，將用具進行收納，被子束縣，枕頭入箱，而席上之簟，因為是長者親身之物，用布褻加以特別收納，陳選註曰「尤當敬也」⁷⁾，是在物品收納的方式上體現對長者之「敬」。值得注意的是，古人重視人與天地的感應，因而對坐臥的朝向都有一定的講究，甚至有專門中醫家會配合季節，對特定臥向給出一定建議，比如陶弘景讚成「凡臥，春夏欲得頭向東，秋冬頭向西，有所利益。」⁸⁾可能有些子女會如「事親者亦不可不知醫」（《小學·嘉言》5.19）所言，掌握更多學科知識上的「所當然」，但《小學》指出此情景在禮儀上的「所當然」，乃是問長者意願朝向，而非依照醫學知識建議的朝向。張伯行註曰「使之安逸，又須恭敬，敬不可拂尊者之意」⁹⁾，表現出《小學》所提倡的恭敬應是一種「敬」而「不違」的方式，盡可能使長者獲得舒適安逸，但又不因此而違逆長者的主觀意願。由此，可以見出恭敬之小在於父母之「身」，

7) 《小學集註·卷二》，第7頁。

8) 此為《千金要方》、《外臺秘要》、《太清道林攝生論》等醫書所共同支持。（[梁]陶弘景（集）王家葵（校注）（2014）《養性延命錄校注·卷上·雜識忌穢害祈善篇第三》，北京：中華書局，第126-128頁。）

9) 《小學集解·卷二》，第13頁。

而恭敬之大則在於養父母之「心」。

其次，對待長者物品與飲食，《小學》引《禮記·內則》言：

父母舅姑之衣、衾、篔、席、枕、几，不傳。杖、屨，祇敬之，勿敢近。敦、牟、卮、匱，非餽莫敢用。與恒飲食，非餽莫之敢飲食。（《小學·明倫》2.3）

對於尊長的衣服、被子、篔席、枕頭、几具，每日安置有常，不輕易移動位置。拐杖、鞋履等長者重點依靠的物品，當格外敬慎，甚至達到不敢靠近的程度。對於長者餐具、酒器、盛水之器，若非剩餘，則不敢用。對長者的物品尚且如此祇敬，對長者本人之敬則更不待言。飲食次序方面，晚輩不敢先於長者享用，必等長輩品嘗後方才飲食。此外，選自《禮記·內則》的「若飲食之，雖不耆，必嘗而待」（《小學·明倫》2.11），指出少者遇到自己不喜歡的食物或沒有食欲，亦必品嘗後，侍奉一旁，等待長者指示後，方才離開。此種在飲食順序上的後於長者，是敬長者之身重於自己之身的表現；在食材方面，以長者所嗜為準，亦表現出敬長者所嗜重於自己之所嗜。藉此禮儀，便將少長對長者的敬重之心，落實到了對待長者的物品以及與長者飲食的具體行動上，將長幼之序以可視化的方式呈現了出來。

應對、進退、出遊等情境，多以回應、返命的速度，告知的及時性，出遊地的確定性來呈現敬意。如「在父母舅姑之所，有命之，應唯，敬對。進退周旋，慎齊。」（《小學·明倫》2.4）出自《禮記·內則》，指出少者在長輩處所回應命令時，應該恭敬且爽利的應答「唯」，進退之間，周旋之際，也皆當謹慎整齊嚴肅。在其中回應「唯」這一點上，《小學》多有強調，比如引《禮記·曲禮》的「父召，無諾；先生召，無諾，唯而起。」（《小學·明倫》2.13）《禮記·玉藻》的「父命呼，唯而不諾，手執業，則投之；食在口，則吐之，走而不趨。」（《小學·明倫》2.15）以及《禮記·內則》的「凡子受父母之命，必籍記而佩之，時省而速行之，事畢則返命焉。」（《小學·嘉言》5.16）等章節，都通過對少者應答與返命速度，具體再三向童蒙講明對尊長指示的適當回應方式，以此傳達了少者對父命、師命所當有的敬受態度。而出自《禮記·曲禮》的「出必告，反必面，所遊必有常，所習必有業」（《小學·明倫》2.5），出自《論語·里仁》的「父母在，不遠遊，遊必有方。」（《小學·明倫》2.8）以及《禮記·玉藻》的「親老，出不易方，復不過時。」（《小學·明倫》2.15）則在教導少者通過自己周遊方位的確定性與規律性，減少長者對自己旅途中因不確定性所產生的額外擔心，亦是一種敬愛與體恤長者的具體行為方式。

（二）非常態禮儀

以上諸種情況皆為平素生活的常態場景，也是童蒙人格養成的主要生活情境。除此之外，《小學》中亦介紹了多種非常態的生活情境，比如向父母諫言、父母有疾、父母離世等情境，以及喪、祭等場合所應具之禮。這些非常態的生活情境，雖然發生的頻率不如常態情境高，但卻具有特殊且重大的教化意義。

對於少者向長者諫言，不僅屬於非常態的情境，同時也是難題。其難度一方面在於位份，高位者向低位者建議順而易，反之則逆而難；另一方面在於年紀，多數人的印象中，智慧需在歲月中積累，年紀大、資歷足往往就更具經驗和智慧，而年紀輕、閱歷淺之人則常被視為稚嫩和無知。此種現象固然在大多數普通人中是成立的，但不同的人思考問題的角度也是有差異的，在某些問題上，少者洞見到長者的思維盲區，也是十分可能的情況。在這種情況下，如何有禮有節的向長者諫言，便成為了少者所應當學習與訓練的內

容。《小學》引《禮記·祭義》「父母有過，諫而不逆。」(《小學·明倫》2.21)便道出了子女諫言的總體原則：勸諫是必要的，但最終不應違逆父母的意願。此原則如孟子總結五倫的五方面側重所言「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」(《孟子·滕文公上》)，在父子這一倫上，當以親為重。因此，對親情的呵護優先於對事情的糾正。進一步，《小學》通過《禮記》另外兩段內容，說明了父母有過時，子女所應採取的具體勸諫方式：引《禮記·內則》言：

父母有過，下氣怡色柔聲以諫。諫若不入，起敬起孝。說，則復諫。不說，與其得罪於鄉黨州閭，寧孰諫。父母怒不說，而撻之流血，不敢疾怨，起敬起孝。(《小學·明倫》2.22)

又引《禮記·曲禮》曰：

子之事親也，三諫而不聽，則號泣而隨之。(《小學·明倫》2.23)

當子女見到父母之過時，首先應當輕聲細語、和顏悅色的勸諫，如果父母不聽，亦不改對父母的孝敬之心。如果父母因勸諫而喜悅，則再次諫言；如果不悅，為避免父母在鄉黨州閭因過獲罪，寧可犯顏殷勤相諫；多次勸諫無果，則放聲大哭，順從父母之意；即使因此招致父母鞭撻，亦無怨恨，孝敬如故。可見在此種情境下，對子女所要求的孝敬之心比其他情境的更高。一般而言，自己不被他人理解，勢必產生挫敗感，且越是用心良苦期待越大，遭受打擊後產生的心裡落差也就越大，因而容易產生怨氣，此可謂人之常情。如《論語》特別提出「人不知而不愠」作為判斷是否為「君子」的一個標準，亦見出此種情境對修養的要求較高。子女以拳拳之心向父母勸諫，卻不被理解，甚至遭受鞭撻，對子女內心的打擊可想而知。因此，如果能在此種極端情境下，依然能夠克制自身的情緒，做到「不敢疾怨，起敬起孝」，那麼應對日常一般情況時，將如履平地、輕而易舉。

父母患疾必令子女憂心與愁慮，這種正常的情感應以何種禮儀行為加以抒發最為恰當？《小學》引《禮記·曲禮》曰：

父母有疾，冠者不櫛，行不翔，言不惰，琴瑟不御，食肉不至變味，飲酒不至變貌，笑不至矧，怒不至詈，疾止復故。(《小學·明倫》2.24)

戴冠者不梳頭，此因憂愁而無暇裝飾；走路不張臂拱手，此因憂愁而在身體姿態上無法舒泰飄逸；言語不戲慢，此因憂愁而無法在語言上放肆；不操琴瑟，此因憂愁而無心於音樂；吃肉不飽食，因為憂愁無法沉浸於美食；喝酒不過量，因為憂愁無法沉浸於飲酒；笑不會露出牙齒，此因憂愁而無法開懷大笑；發怒不會怒罵，亦因憂愁而有所戒慎；直到父母康復，才恢復以往常態。種種與往常不同的表現，都是因對父母病情的憂慮所致，是內心情感有序有節的釋放與抒發。對於為父母治病的注意事項，《小學》亦有專門介紹：

親有疾，飲藥，子先嘗之。醫不三世，不服其藥。(《小學·明倫》2.25)

此章引自《禮記·曲禮》，藥常具一定毒性，為防止其毒性危及父母生命，要求子女以身試藥，來作為父母的第一道安全屏障，將可能致命的安全隱患通過自己試藥而替父母解除。而開藥方的醫生醫術或有高下，出於安全目的，要求不是三代從醫世家所開的藥就不服用。此外在外篇中引用程頤之言，

伊川先生曰：病臥於床，委之庸醫，比之不慈、不孝。事親者亦不可不知醫。（《小學·嘉言》5.19）

指出子女有懂醫學會分辨醫生的責任，如果因不懂醫學，而將父母委託給庸醫，那亦是一種不孝之行。在對待父母生病的情境中，通過以身試藥，表現出對父母之身的重視高於對自己之身的重視，是愛敬之心在特殊情況下的表現。而常態下，保全自己的身體亦是敬父母的表現，《小學》引《禮記·祭義》便強調：

身也者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎！（《小學·明倫》2.38）

表現子女之身不僅是個人所專有，更是父母身體的延續，所以不可有所毀傷或濫用。可見面對不同情境，子女所表現出的行為雖有差異，但敬父母之心是始終一致的。

人生有始有終，離世是每個人都會經歷的必然事件，無憾此生之人，自身固然可以坦蕩應對；但對親人子女而言，無論如何都會感傷與悲痛。關於父母長輩離世及身後的喪祭情境，對童蒙而言雖冷酷，但能令其「慎終追遠」，敬畏終結，方能更加懂得珍視當下。因此《小學》對於父母離世、喪祭之禮皆有仔細的講述。

對於父母離世，《小學》引《禮記》言：

父沒，而不能讀父之書，手澤存焉爾。母沒，而杯圈不能飲焉，口澤之氣存焉爾。（《小學·明倫》2.15）

父母離世後，父親讀過的書，母親用過的器皿，皆當封存，因為種種物件上會存留有父母使用的痕跡與「記憶」，讓子女睹物思人，因而不再生作為一般的器物使用，而作為留念父母的特殊物品加以珍藏，以此寄託子女對父母的懷念之情。同樣，《禮記·內則》言：

父母有婢子，若庶子庶孫，甚愛之，雖父母沒，沒身敬之不衰。（《小學·明倫》2.16）

如果父母有婢女所生的子女，當與庶母所生一視同仁，即使父母過世，依舊終身尊敬他們，因為他們身上流傳的同樣是父母的血脈，故不可不敬。而作為更高的孝敬，當「視死如視生，視亡如視存」，《小學》引《論語·學而》言曰：

父在，觀其志。父沒，觀其行，三年無改於父之道，可謂孝矣。（《小學·明倫》2.26）

子女三年不改於父之道是成孝之名的基本要求，更高的要求是終生將父母常留心中、常存目前，做決斷時

常將對父母的影響考慮在內，正如《禮記·內則》言曰：

父母雖沒，將為善，思貽父母令名，必果；將為不善，思貽父母羞辱，必不果。（《小學·明倫》2.27）

父母雖然過世，但視父母如同在世，因此在做道德判斷時，考慮到將給父母帶來的榮光與羞辱，便能夠更好地判斷當如何選擇。之所以思及父母便能增加自己道德選擇的決斷力，是因為將父母之榮辱貴于自己之榮辱，由此便能在自己意志不堅定之刻，跳出自身一時一事的得失之局限，從更廣大開闊的視野來思考問題，進而獲得更好的解決方案。張伯行曰「人子孝思不忘，一身之善惡，父母之榮辱係焉，故君子以敬身為孝。」¹⁰⁾ 指出了「敬身」與「孝」的關係，子女應通過「敬」的行為實現對父母的「孝」，且「沒身敬之不衰」，不因父母的離世而減弱絲毫的敬意，無論對自己的行為要求，還是父母生前的「婢子」等相關的人或物，都一如父母在世般恭敬謹慎。

（三）喪祭之禮

對於喪祭之禮，《小學》更是多有論及。引《禮記·祭義》曰：

霜露既降，君子履之，必有悽愴之心，非其寒之謂也。春，雨露既濡，君子履之，必有怵惕之心，如將見之。（《小學·明倫》2.28）

天降霜露，之所以會感發人的悽愴之心，並非單純因為寒冷使身體不適，更多的是陰氣流行，生機潛藏，萬物收斂，君子會與之發生感應，情緒低沉，產生對故人往事的追思，繼而產生悽愴之心情。而在春季，如朱熹所言：

春氣既發，幽暗冰凍之地，無不周浹而流行，故魂魄之已散而未盡者，亦隨時感動而無所逃，於是及此時而招之，欲其無遠去而即歸來也。《祭義》所謂：「春，雨露既濡，君子履之，必有怵惕之心，如將見之，故禘有樂，以迎其來。」意亦如此，非當覃思於有無動靜之間者，不能知也，讀者宜深玩之。¹¹⁾

春天生機復萌，流行天地，子女心存對魂魄散而未盡者之招，魂魄會有所感應，此源於子女對逝者的掛念，故希望其不離開而重新回到自己身旁。此外，清明亦在春季，且常常陰雨紛紛，故逢春日綿綿細雨，不免讓人聯想清明之祭，而「祭如在」仿佛將要與故人重新見面，進而產生怵惕之心。怵惕指有所驚動的樣子，為何即希望故去的父母回到身旁，又會感到驚動呢？筆者認為並非出於對逝者魂魄的恐懼，而是子女對自身責任與父母期許的敬慎，認為自己未盡善未盡美便是對父母的辜負，故心中總是懷有因戒慎而生的恐懼。

10) 《小學集解·卷二》，第21頁。

11) [宋]朱熹（集注）夏劍欽（校點）（2013）《楚辭集注·楚辭集注·卷第七·大招第十》，長沙：岳麓書社，第116頁。

對於祭祀禮儀中對先人的感格¹²⁾，《小學》中專門引《禮記·祭義》進行了詳細說明，曰：

致齊於內，散齊於外。齊之日，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。齊三日，乃見其所為齊者。祭之日，入室，儼然必有見乎其位；周還出戶，肅然必有聞乎其容聲；出戶而聽，愴然必有聞乎其歎息之聲。是故先王之孝也，色不忘乎目，聲不絕乎耳，心志嗜欲不忘乎心。致愛則存，致愨則著。著、存不忘乎心，夫安得不敬乎！（《小學·明倫》2.31）

對於於內的「致齊」，張伯行註曰：

致齊三日，不接事物，專致其精明之德，積誠以交於神明也，故曰於內。¹³⁾

「致齊」三天，不做其他工作和他務，專心致志在明德之上，來積累純誠之意，與神明感格，因此張註是將「內」側重言內心，而非門戶等物理空間之內。陳選註「致齊」曰「心不苟慮之類」¹⁴⁾，與之相似，鄭玄註曰「思此五者也」¹⁵⁾，即要求子女思慮先人生前的居處、笑語、志意、所樂、所嗜之事，思慮此些事自然便是「心不苟慮」。可見陳註、鄭註與張註在「致齊」的解釋上，都重點指出了集中心思進而達到誠敬的工夫。對於於外的「散齊」，張伯行註曰：

散齋七日，不飲酒，不茹葷，猶接事物，未就齊所也，故曰於外。¹⁶⁾

陳選亦註曰：

若不飲酒、不茹葷之類。¹⁷⁾

「散齊」七天，要求祭祀的子女不飲酒，不吃葷食。鄭玄註之曰「不御、不樂、不弔耳。」¹⁸⁾可見「散齊」不單要求在飲食上有所節制，而對出行方式、娛樂方式及與他人互動方式等應事接物方面，都有相關要求。

12) 朱熹言「人死雖終歸於散，然人死雖終歸於散，然亦未便散盡，故祭祀有感格之理。先祖世次遠者，氣之有無不可知。然奉祭祀者既是他子孫，必竟只是一氣，所以有感通之理。」（朱子語類·卷第三 鬼神》，第37頁）可見「感格之理」是建基在祖輩與子孫間的「一氣」相貫之上，其可以發生「感通」的意識作用。而對於此「一氣」之「氣」，吾妻重二先生在文章《朱熹的鬼神論和氣的邏輯》中認為「一言以蔽之，祭祀時所謂來格、感格的氣，並非存在論式的物質，而是實存的感覺。」（《朱子學的新研究——近世士大夫思想的展開》，第153頁。）此種「氣」並非是存在論式的物質實體，而是一種實際存在於祭祀者心中的感覺體驗。

13) 《小學集解·卷二》，第23頁。

14) 《小學集註·卷二》，第9頁。

15) [清]孫希旦（撰）沈嘯寰（點校）（1989）《禮記集解·卷四十六 祭義第二十四》，北京：中華書局，第1208頁。

16) 《小學集解·卷二》，第23頁。

17) 《小學集註·卷二》，第9頁。

18) 《禮記集解·卷四十六 祭義第二十四》，第1208頁。

做到心身內外種種應盡之份，《祭義》認為「齊三日」便可感格到所思念之人。在祭祀當日，開始祭祀時，對於「入室，僂然必有見乎其位」，張伯行註言「入廟室，如見親之在神位」¹⁹⁾，進入廟室，如見先人身居神位；「周還出戶」鄭玄註「謂薦設時」²⁰⁾，孔穎達疏曰「薦饌時也，孝子薦俎酌獻，行步周旋或出戶」²¹⁾，孫希旦言其「朝事之時，出戶而事尸於堂」²²⁾，指孝子向先人孫輩所充當之「尸」進行「薦俎酌獻」²³⁾，此時如張伯行註言「其心肅然敬惕，如聞親之容止聲音」²⁴⁾心中敬惕，陳選註言好像聽聞先人「舉動容止之聲」²⁵⁾。「出戶而聽」孫希旦言其「祭畢，尸將謾而主人出戶也」²⁶⁾祭祀完畢，子女從堂戶中出來，張伯行註言「如聞親嘆息之聲」²⁷⁾好像聽到先人的歎息，之所以歎息，張伯行認為乃「祭畢而送之，故如聞乎其嘆息之聲」²⁸⁾亦是在子女心中投射了先人的心情，親人與子女分別必生感歎，所以歎息。對祭祀中的感格所表現出的孝敬，《祭義》用先王之孝不忘親人的容色、聲音、心志嗜好等加以說明，體現對父母「致愛」「致慤」，將父母時刻掛念在心頭，則不可能不養成「敬」的狀態。就此，將子女通過祭祀之禮對父母表達的愛，與子女自身的誠敬狀態間的因果關聯論證，推向了極致。

此外值得注意的是，兩段《祭義》中雖特別指出了「君子」與「先王」，但朱熹將之放入《小學》，並非專為某些特殊社會階層所專論，而是以「君子」「先王」為典範的人格類型，為童蒙指明修養造詣所可能達到的境界。達到此境界的「君子」，能夠更及時準確的反應內心所感，而此種「感」的能力既非異於常人的特殊「超能力」，亦無關於社會階層與身份，而是人人生而皆具的良能。君子之所以能夠更好保留內心對自然變化產生的反應，是因為君子之心閒邪存誠，純而不雜，能夠將心中微小靈妙的感知，敏銳的捕捉，進而如實反應。而普通人因慾望周流，心中時刻危躁難安，使心中不停存在「噪音」，雖然其心如君子一樣能對自然變化產生反應，但最終因為「噪音」的強烈干擾，而無法準確捕捉到自然作用于心之上的漣漪。也正因此原因，從周惇頤提出「靜」的工夫，到程朱發揚至「主敬」工夫，目標皆是教人將心中的「背景噪音」減弱乃至消除，達到純亦不已，擴大對人人皆具的心靈感受力的聆聽能力，通過必要的工夫充擴良能與復歸天性，進而提升與天地感應的數量與質量，便能與「君子」「先王」的人格等量齊觀，達到感通天地的工夫境界。

小結父子一倫，可用《小學》所引《孝經》之言：

孝子之事親，居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴，五者備矣，然

19) 《小學集解·卷二》，第23頁。

20) [漢]鄭玄(註)[唐]孔穎達(疏)[清]阮元(校刻)(2009)《十三經注疏 清嘉慶刊本·六 禮記正義·卷第四十七·祭義第二十四》，北京：中華書局，第3455頁。

21) 《禮記正義·卷第四十七·祭義第二十四》，第3456頁。

22) 《禮記集解·卷四十六 祭義第二十四》，第1209頁。

23) 陳選註與孔穎達疏相同(《小學集註·卷二》，第9頁。)

24) 《小學集解·卷二》，第23頁。

25) 《小學集註·卷二》，第9頁。

26) 《禮記集解·卷四十六 祭義第二十四》，第1209頁。

27) 《小學集解·卷二》，第23頁。

28) 同上

後能事親。(《小學·明倫》2.36)

子女侍奉父母雙親，總原則是孝敬，分以具體情境而言，居家便要做到敬順，贍養便要使其悅樂，生病了自己便心憂不已，喪葬便哀戚之至，祭祀便敬惕嚴肅，具備這五方面的認識，才能夠合格的侍奉雙親。《小學》正是通過類似的具體情境分述，藉助闡明種種情境中的適當行動（「禮儀」）進而教育養成童蒙事親之道（「孝敬」）。此種模式在對五倫中的其他四倫的闡發上如出一轍，以下將擇要對君臣、夫婦、長幼、朋友之倫中所涉及的情境進行詮釋，以證明之。

二 君臣

（一）臣受君命之禮

如果以父子一倫作為軸心鋪展開，便會延伸到君臣一倫，如《小學》引《孝經》言曰：

以孝事君則忠，以敬事長則順。忠順不失，以事其上，然後能守其祭祀，此士之孝也。(《小學·明倫》2.34)

「孝」是對待父母的特有方式，「忠」是對待君主的適當方式，《孝經》言「以孝事君則忠」，是將君臣關係比擬作父子關係。父母與子女的關係是「先天註定」的，沒法由子女的意志而改變；而君臣關係屬於「後天形成」的，從理論角度而言，臣子一定程度上具有選擇的空間。因此在此種「先天」與「後天」的視角下，「君臣」與「父子」並非完全具有可比性。但《孝經》之所以言「以孝事君」，並非是要混淆「後天」與「先天」的差異和輕重，而是提出對子弟更高的要求，要求其將本來弱於父子關係的君臣關係等量齊觀，用更高的標準來奉侍君主，自然無往而不利。此外，通過《孝經》此言亦可見出「孝」「忠」「敬」「順」之間的關係，「孝」本嚴於「忠」，因而用「孝」的方式行動便可涵蓋「忠」的要求；同樣「敬」本嚴於「順」，因而用「敬」的方式行動便可涵蓋「順」的要求；而從「忠順不失，以事其上，然後能守其祭祀」可看出，「忠」與「順」具有一定互補性，需要同時具備，才能盡好職責。由此反觀「孝」與「敬」的關係，此兩者亦不可混為一談。正如長輩中勢必有父母一般，「孝」之中一定有「敬」；但如同父母無法包含所有的長輩一般，「敬」的涵蓋範圍較「孝」更為廣泛，如朱熹所言「敬是徹上徹下工夫。」²⁹⁾「敬」的覆蓋範圍貫通上下，因此五倫之中無處不有「敬」的存在。下面將通過討論君臣一倫的情境禮儀，分析「敬」在其中的體現。

在君臣一倫中臣子朝見君王的事前準備是常態下君臣雙方互動的前奏，也是《小學》對此倫講述的首個情境。引《禮記·玉藻》曰：

將適公所，宿齊戒，居外寢，沐浴。史進象笏，書思對命。既服，習容觀，玉聲，乃出。(《小學·明倫》2.40)

29) 《朱子語類·卷第七 學一·小學》，第126頁。

對於臣子前往君所前的準備，此章給出了詳細的介紹。具體而言，臣子需提前進行齋戒，休息時要居於家中的正寢，沐浴洗漱，掌文史者將要稟告和復命的內容記在象笏板上，穿戴整齊後，預先練習容貌儀觀步履，使行路時所佩玉石的撞擊聲悅耳，方出門前往君所。此等嚴格的準備工作，猶如父子倫中所述「致齋」「散齋」，由內而外向行禮者提出了全面且細緻的要求。但值得注意的是，拜見君王前的「齋戒」等禮儀與祭祀前的「齋戒」等禮儀，雖禮儀形式非常相似，並且都對行禮者起到了收斂身心的作用，但在現實意義上有所不同。祭祀前的「齋戒」等禮節是子女調試自己身心達至誠敬狀態以感格先人所做的必要準備，具有決定感格結果成功與否的關鍵作用，如朱熹言：

蓋人於近親曾奉養他底，則誠易感格，如思其居處言笑，此尚易感。若太遠者，自非極其至誠不足以格之。³⁰⁾

在朱熹看來親身「奉養」與否、是否「至誠」等條件是決定「感格」難易、成敗的關鍵要素，而通過「齋戒」可以調節身心促成「至誠」狀態，因此便具備了決定「感格」結果的意義。而其在君臣之間，雖不發生「感格」，但如鄭玄所言：

臣之對君，如對神明，故宿齋戒，居外寢，沐浴。³¹⁾

其中「如」字明確指明了臣對君應當如同對待神明祖先一般，因而需要執行「齋戒，居外寢，沐浴」等禮儀，此目的並非要在君所處產生任何感格，而是通過此種尤為特殊且莊重的禮儀行為，激發並呈現內心對君王的油然恭敬。由此也可見出類似甚至同種「禮」在不同情境使用時，所具有的不同目的與意義。

(二) 朝見禮

臣子接受君王的命令是君臣互動中最常出現的情境，因此《小學》緊接著朝見情境加以了闡釋，引《禮記·曲禮》曰：

凡為君使者，已受命君言，不宿於家。君言至，則主人出拜，君言之辱；使者歸，則必拜送於門外。若使人於君所，則必朝服而命之；使者反，則必下堂而受命。（《小學·明倫》2.41）

作為君王的使臣，在接受君王諭旨伊始，便不再留宿家中，而即刻啟程傳遞君命，此與「君命召，不俟駕行矣。」（《小學·明倫》2.50）相互呼應，無論是領受君王的派遣，還是接受君王的号召，都一刻不容拖延。效用主義者可能對此有所疑問，無論是即刻步行啟程應詔，還是在家等待車馬備好再乘車前往，只要路途不是步行所及，兩種方式實際使用的時間是一致的，因此這種禮儀不具有實際效果。就「君命召，不俟駕行矣」的情境而言，「俟駕」與「不俟駕」在實際應詔的時間結果上區別無多，但孔子的「不俟駕行」

30) 《朱子語類·卷第二十五 論語七·八佾篇·禘自既灌而往者章》，第616頁。

31) 《禮記集解·卷二十九 玉藻第十三之一》，第788頁。

絕非沒有意義，並且也絕非是表演給君王看的「形式主義」，而是真心將君王之命作為最緊要的事情，一想到尚未完成便心有不安，使其無法安心等待車馬的備齊，需要通過徒步先行出發的行動來抒發心中此種不安。而對於接受君王派遣後「不宿於家」，對君王派使者送命於家的「出拜」，對使者離開「必拜送於門外」，種種舉動無一不是此般心懷君王、敬畏君命的表現，故陳選註曰：

至則拜命，歸則拜送，皆敬君也；朝服而遣使，下堂而受命，皆敬君也。³²⁾

無論是出門迎送君命，還是朝服遣使、下堂而受命，種種外在禮節上的「恭」，其本質都是內在心中「敬」的折射。

在闡釋完最常出現的臣受君命情境之禮後，臣受君賜之禮作為較為常見的情境，便成了《小學》接下來介紹的對象。引《禮記·玉藻》曰：

君賜車馬，乘以拜賜；衣服，服以拜賜。君未有命，弗敢即乘、服也。（《小學·明倫》2.44）

引《禮記·曲禮》曰：

賜果於君前，其有核者，懷其核。（《小學·明倫》2.45）

又曰：

御食於君，君賜餘，器之漑者不寫，其餘皆寫。（《小學·明倫》2.46）

從上可見，無論是所賞賜之物大到車馬，還是小到水果菜餚，使用或食用時皆十分恭謹，不敢如平常事物一般對待。車馬、衣服不是君王下令便不捨得使用，水果吃完存留果核，陪同君王吃飯時，但凡不可清洗的器具，皆需倒入可清洗的器具中使用，這是因為「不欲口澤之瀆」³³⁾，不希望自己的口水沾污君王的器皿，凡此種種謹小慎微，亦無不出於對君王的畢恭畢敬。

（三）非常態禮儀

在非常態的情境里，君臣一倫主要講述了臣子生病時所應對君王行的禮儀。引《論語·鄉黨》曰：

疾，君視之，東首，加朝服，拖紳（《小學·明倫》2.49）

朱熹註曰：

32) 《小學集註·卷二》，第10頁。

33) 《小學集註·卷二》，第11頁。

東首，以受生氣也。病臥不能著衣束帶，又不可以褻服見君，故加朝服於身，又引大帶於上也。³⁴⁾

父子一倫中言坐臥方向時討論過，在中醫家眼中不同的朝向對身體具有不同作用，而朱熹註「以受生氣」指的「氣」乃是自然界中促進萬物生長發育之陽氣，皇侃亦持此看法，稱之為「升陽之氣」³⁵⁾，言下之意是面朝東方提升陽氣、驅趕陰氣。在服裝的禮節上，因為生病不能嚴格將朝服穿著整齊，因此只能退而求其次，將朝服披在身上，並將大帶引於朝服之上，以盡力保持恭謹的儀表。值得注意的是，這章言臣子生病君王來探的表現，或許並非禮儀的常規程序，而為孔子用符合其情其境的變通禮儀來向君王致敬的具體案例，如程樹德所言「此舉未必即前聖之定禮」³⁶⁾，畢竟臣子所生的病種不一、病情各異，有的病重者甚至無法起床站立，因此較難給出統一的迎接君王探病的禮儀。因此，從非「定禮」的角度而言，此章或可看作孔子在特殊情境中損益禮儀的示範案例。

三 夫婦

(一) 結識之禮

夫婦之倫雖距離童蒙學習生活看似較遠，但從有男女而後有父子的角度而言³⁷⁾，夫婦倫與父子倫一樣，屬於五倫之中至為核心的關係。另外，從童蒙教育的角度而言，兒童心智發展因為個人自身及成長環境之別，必然存在個體差異，有的孩子早熟有的孩子晚熟，導致在入小學的年齡上眾說紛紜³⁸⁾，但「性別觀念」的萌發作為兒童心理成長的重要轉折點，是兒童教育的重要關鍵期，因此《大戴禮記·保傳》言：

及太子少長，知妃色，則入於小學。《大戴禮記·保傳第四十八》

判斷太子是否該入小學的時機，並非是七歲、八歲、十三歲、十五歲等特定時間點，而是太子是否「知妃色」，即萌發「性別觀念」開始，便具備了進入小學的合適心理條件。而對於年少者而言，如孔子所言「血氣未定，戒之在色」《論語·季氏》，「色」的問題在少者心身發展中是一個關鍵問題。因此，如何通過適當的引導和教育，使得少者克服不定之血氣，達到「好德如好色」的狀態，確實應當作為覆蓋兒童「性別觀念」發展關鍵時段的童蒙教育所應關注的重要問題。

具體而言，在夫婦倫中《小學》首先解釋的是男女雙方結識之禮，因為此情境乃夫婦之倫開始的前奏。

34) [宋]朱熹(撰)(1983)《四書章句集注·論語集注卷五·鄉黨第十》，北京：中華書局，第121頁。

35) 程樹德(撰)(1990)《論語集釋·卷二十一 鄉黨下》，北京：中華書局，第720頁。

36) 《論語集釋·卷二十一 鄉黨下》，第721頁。

37) 有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣；有君臣，然後有上下；有上下，然後禮義有所錯。([宋]朱熹(撰)(2009)《周易本義·卷之四 說卦 序卦 雜卦·序卦傳·下篇》，北京：中華書局，第269頁。)

38) 朱熹認為古者八歲入小學(《大學章句序》)；清人劉沅考證說古人七歲入小學([清]劉沅(著)譚繼和(箋解)(2016)《十三經恒解 箋解本·大學古本質言·大學古本質言·小學》，成都：巴蜀書社，第48頁。)孔穎達註疏《禮記·王制》「大樂正論造士之秀者」時引《尚書·周傳》云「王子、公卿、大夫、元士之適子，十三入小學，二十入大學」，又引《書傳略》說「餘子十五入小學，十八入大學，其鄉人當與餘子同。」(《禮記正義·卷第十三·王制》，第2907頁。)

引《禮記·曲禮》曰：

男女非有行媒，不相知名。非受幣，不交不親。故日月以告君，齊戒以告鬼神，為酒食以召鄉黨、僚友，以厚其別也。取妻不取同姓，故買妾不知其姓，則卜之。（《小學·明倫》2.60）

男女需要經過媒人介紹，才可獲知對方的姓名；經過授受「納幣」³⁹⁾之禮，才開始交往，相互親愛。娶妻的日期需經媒人書面向君王稟報；通過「齊戒」的方式與祖先發生感格，繼而向祖先稟告結婚事項；籌備酒食來昭告鄉黨、朋友；迎娶妻妾不能為同姓之人，凡此種種皆是敬重「有別之禮」⁴⁰⁾。而對於「取於異姓」這點在《小學》中尤其被強調，引《禮記·郊特牲》言：

取於異姓，所以附遠厚別也。……執摯以相見，敬章別也。……無別無義，禽獸之道也。（《小學·明倫》2.62）

要求迎娶不同姓氏的女子為妻，是在血緣親疏方面體現敬重「遠嫌之義」⁴¹⁾與「有別之禮」。如迎親時的「執摯」之禮，孫希旦註曰「執摯相見者，賓主之道，今乃於夫婦之間行之，所以致其恭敬，以明男女有別」⁴²⁾，迎親時需要執鴈以相見，此原本是賓客與主人之間的禮儀，而用於男女之間，就是以對彼此的充分恭敬彰顯男女間應有的距離。不區別姓氏、不彰顯男女間應有的距離，便屬於「禽獸之道」。而古禮要求「取於異姓」敬重「男女之別」的根本原因，或是出於對人類遺傳疾病規律的敬畏。叔詹言「男女同姓，其生不蕃」，而子產之告叔向云「內官不及同姓，美先盡矣，則相生疾。」⁴³⁾雖然並非必然如叔詹和子產所言，每對同姓夫妻的孩子都必然無法生育或患先天疾病，但今人通過遺傳科學確已證實，「近親結婚」將明顯增加後代罹患隱形遺傳疾病的風險。因此，在結婚問題上，古禮通過勸阻同姓婚姻，增進「男女之別」，是敬畏自然、敬畏人類繁育之理的表現。

作為處於小學年齡段的童蒙，其皆值「血氣未定」的青春期，有接近異性的本能衝動。此時《小學》教育提出了「執摯以相見」等禮儀要求，便能起到了檢證和收斂情慾的作用，其既能讓童蒙意識到這種衝動是不合乎禮的，進而對自己的衝動產生反思和克制，使其在行為上擺脫肆意妄為。收斂本能衝動，克制不合時宜的情慾，這便是禮對人心人情的檢證和收斂，從而使得童蒙回復到敬的狀態。可見，通過「復禮」的訓練，可以促成「克己」的實現，達成「敬章別」的效果。

39) 在「納幣」的具體要求上，對不同階層身份者的禮儀要求也是不同的，孫希旦註曰「庶人緇幣五兩，大夫士玄纁束帛，諸侯加以大璋，天子加以穀圭。」（《禮記集解·卷二 曲禮上第一之二》，第46頁）庶民納「緇幣五兩」即可，士大夫納「玄纁束帛」，諸侯納「玄纁束帛、大璋」，天子納「玄纁束帛、大璋、穀圭」。雖然不同階層和身份者「幣」的種類數量各不相同，但如張伯行所言「貴有禮也」（《小學集解·卷二》，第32頁），「納幣」之禮並不因「幣」的多寡貴賤而影響其表達愛敬的本質。

40) 《小學集註·卷二》，第11頁。

41) 同上

42) 《禮記集解·卷二 曲禮上第一之二》，第708頁。

43) 《禮記集解·卷二 曲禮上第一之二》，第47頁。

(二) 婚禮

「納幣而昏姻之禮定」⁴⁴⁾通過「納幣」後，婚禮便宣告確定。因此《小學》下一個講述的情境便是婚禮，引《儀禮·士昏禮》曰：

父醮子，命之曰「往迎爾相，承我宗事。勛帥以敬，先妣之嗣。若則有常。」子曰「諾。唯恐弗堪，不敢忘命。」父送女，命之曰「戒之敬之，夙夜無違命。」母施衿、結帨，曰「勉之敬之，夙夜無違宮事。」庶母及門內，施鞶，申之以父母之命，命之曰「敬恭聽宗爾父母之言，夙夜無愆，視諸衿、鞶。」(《小學·明倫》2.61)

在此場景中，詳細說明了婚禮中雙方父母對子女囑託的具體內容。男子父親會命兒子說「去迎接你的賢內助，以承續我的宗廟之事，用敬的方式勉勵倡導她，代你的母親祭祀，若能如此，家便能常興。」女子父親送女兒出嫁，告命道「戒慎恭敬，早晚皆不要違背舅姑的指示」，女子母親給女兒扎好衣帶、係好佩巾言道「勤勉恭敬，早晚不要違背門內之事」，女子的庶母等門內之人，為女子扎好大帶，重申女子父母的囑託，並言道「恭敬的聽從父母的囑託，早晚無過失，看此衣帶便憶此囑託。」可見雙方父母之言，核心寄託都指向「敬」。因為「敬」貫穿始終，只有知敬「宗廟之事」，祭祀才能有常；知敬父母舅姑，才能孝順；知敬彼此，夫妻間才能和睦，而婚禮中每位家庭成員都從各自角度再三叮嚀「敬」，或正是「敬」可以貫穿夫婦生活始終的一種證明。

(三) 婚後日常禮儀

在婚後日常生活情境中，《小學》引《禮記·內則》曰：

男不言內，女不言外。非祭、非喪，不相授器；其相授，則女受以篚；其無篚，則皆坐，奠之，而後取之。外內不共井，不共湔浴，不通寢席，不通乞假。男女不通衣裳。男子入內，不嘯不指，夜行以燭，無燭則止。女子出門，必擁蔽其面，夜行以燭，無燭則止。道路，男子由右，女子由左。(《小學·明倫》2.66)

此對夫妻在多種生活情境中所應具體遵循的禮儀加以了詳細說明。要求男士不討論門內事，女士不討論門外事；如果不是祭禮和喪禮，男女就不親授；在需要親授的喪祭場合，女士用篚箱來間接受器物；如果沒有篚箱，就男女皆跪在地上，授與者將器物先放置在地上，隨後接受者再從地上拿取。此外，男女在水井、浴室、寢席、借貸、衣裳方面也都不互通。男子進入門內，不嘯叫不指劃，夜晚時候秉燭而行，沒有蠟燭就不行動。女子出於門外，需遮顏而行，夜晚時候亦秉燭而行，沒有蠟燭就不行動。在道路上行走，男女分途，男子靠右，女子靠左。種種禮儀，皆是讓男女在生活情境中保持距離，為的是從行動層面使「男女有別」得以長久保持。而需要尊重「男女之別」的根本原因或許在於克制「血氣」不定所帶來的衝動，子曰「血氣未定，戒之在色」(《論語·季氏》)，人的行為除了受德性、心智支配外，還受「血氣」

44) 《禮記集解·卷二 曲禮上第一之二》，第46頁。

影響，如前文論同姓婚姻被斥為「禽獸之道」一樣，人如果對「血氣」衝動不加以克制，確實有流於「禽獸之道」的可能。因此，為盡可能降低此種可能的發生，「禮」發揮了使人敬「分別」的功能，讓男女在行禮過程中自然保持適當的距離，盡力避免各種情境下對「血氣」造成的激蕩，進而起到穩定「血氣」的作用，使男男女女長久保持中正平和的狀態。

四 長幼

(一) 行路禮儀

在長幼一倫中，因涉及與父親的志友、客人，自己的老師、兄長等多種身份者的互動，所以情境較其他各倫相比稍顯複雜多樣，但若對主要情境加以歸納提煉，主要可分為行路禮儀、侍坐禮儀兩個大方面。

對於行路情境中的禮儀而言，首先是行走時與長者的相對空間位置。先引《孟子·告子》曰：

徐行後長者，謂之弟；疾行先長者，謂之不弟。（《小學·明倫》2.70）

率先聲明，從兩種行走方式之間：跟在長者後慢慢走與在長者前快走，就能見出是否善事兄長，因此不可不對長幼之禮加以重視。進一步，童蒙對於前進與否，也當遵循長者的指令，引《禮記·曲禮》曰：

見父之執，不謂之進，不敢進；不謂之退，不敢退；不問，不敢對。（《小學·明倫》2.71）

見父親的志友時，要聽從指令，不能隨意進退，也不能隨意插嘴發言，這是教育童蒙應令行禁止，不可肆意妄為。對於長者之年更為詳細的區分，少者亦應學會判斷，並採取不同的行為加以應對，引《禮記·曲禮》曰：

年長以倍，則父事之。十年以長，則兄事之。五年以長，則肩隨之（《小學·明倫》2.72）

年紀比自己大二十歲以上的長者，應該像父親般對待；大十多歲的長者，則像兄長般對待；大五歲左右的長者，行走時則在斜後方跟隨。與此相似，又引《禮記·王制》對「父之齒」「兄之齒」等行走時具體的距離與分寸加以了說明，曰：

父之齒，隨行；兄之齒，雁行；朋友，不相踰。輕任并，重任分，頌白者不提挈。君子耆老不徒行，庶人耆老不徒食。（《小學·明倫》2.87）

對於像父親那般年紀的長者，應該跟於正後方隨行；如果像兄長那般年紀的長者，應該像雁隊一樣位於斜後方行走；朋友同行則不越過即可。如果路上要提攜東西，輕的東西自己提，重的才與長者共擔，但花白頭髮的老者是不需負重提攜的；有一定身份地位者六七十歲是不徒步走路的，種種此般，給出了判斷行走時掌握具體分寸的規範。

此外,《小學》對長者是自己老師的情境加以了特別說明,引《禮記·曲禮》言:

從於先生,不越路而與人言。遭先生於道,趨而進,正立拱手,先生與之言則對,不與之言則趨而退。從長者而上邱陵,則必鄉長者所視。(《小學·明倫》2.74)

隨老師而行時,不越過道路跟別人說話;在路上遇見老師,立即快走到老師前,正立拱手而站,老師向自己問話便回應,沒有問話,則快速退下,不耽誤老師行程。跟從長者上丘陵,則及時跟隨長者的視線,不隨意張望。在與長者行路等情境中所涉及少者的禮節主要以令行禁止、後於長者而行以及幫長者提攜負重為主,通過控制行動的方向與速度以及幫長者負重,是較為直觀展現對長者敬重的情境,對童蒙而言也是較易理解的禮儀。

(二) 侍坐禮儀

對於侍坐情境中的禮儀而言,首先談及的是侍坐老師的情境,引《禮記·曲禮》曰:

侍坐於先生,先生問焉,終則對。請業則起,請益則起。(《小學·明倫》2.78)

陪同老師而坐,老師有所問話,提問完後方才回答;問到所習之業等正題,則站起身鄭重的回答,問到未盡事宜,也站起身回答,以表敬重。其次,介紹了陪同長者宴飲及盛饌的情境,引用了兩則《禮記·曲禮》的內容:

侍飲於長者,酒進則起,拜受於尊所。長者辭,少者反席而飲。長者舉未醕,少者不敢飲。(《小學·明倫》2.82)

及

御同於長者,雖貳不辭,偶坐不辭。(《小學·明倫》2.84)

張伯行註曰:

古禮,飲酒,皆主人親酌投之。少者拜受於尊所,不敢當長者之進酒也。長者命少者勿起,則少者還席而飲,不敢違長者之意。長者舉酒,飲未盡,則少者執爵,不敢先飲。⁴⁵⁾

古禮規定,飲酒時,長者親自倒酒給少者,少者需要在長者的處所拜受完便離席,不敢當長者之面喝酒;但如果長者阻辭少者離席,少者則返回席間喝酒;長者喝酒未喝盡,少者就不敢飲酒。陪長者同席,即便

45)《小學集解·卷二》,第39頁。

是非常豐盛的餐食也不回辭，即便是僅有長者和自己兩人，亦不推辭。對於原因，張伯行註曰「皆以其不為己設，非己之所敢辭也。禮貴辭讓，亦有辭而反失禮者，宜知之。」⁴⁶⁾雖然「禮貴辭讓」，但宴席並非是為自己而設，因而不敢推辭。此情境中，出現了長者的命令與嚴格禮儀規範有所衝突的情況，兩種情況所指出的合適解決方法，都是順從長者之意而非刻板遵守禮數，因為對長者的敬意是離席而飲與推辭盛饌的本質初衷，當禮的形式與本質初衷存在張力且無法兼顧時，固然應當變通形式而保留實質。但值得注意的是，並非變通過後的行為方式便是「非禮」的形式，相反，嚴格按照每位參與者心中愛敬之情調整後的行為方式，亦包含在「禮」的範圍內，而這種可「損益」性，正是「禮」能夠具有「生意」而新新不已的關鍵所在。

在陪同長者而坐的情境中，有一種相對特殊的情況，即陪同君子等有一定身份地位的長者而坐。《小學》引多章《禮記·曲禮》加以講述，如：

尊客之前不叱狗，讓食不唾。侍坐於君子，君子欠、伸、撰杖屨、視日蚤莫，侍坐者請出矣。（《小學·明倫》2.79）

侍坐於君子，君子問更端，則起而對。（《小學·明倫》2.80）

侍坐於君子，若有告者曰「少間，願有復也。」則左右屏而待。（《小學·明倫》2.81）

侍於君子，不願望而對，非禮也。（《小學·明倫》2.85）

在貴賓面前不喊叫狗，食物殘渣不唾吐；君子打呵欠身轉動杖屨，要及時看時間早遲，及時請退讓尊長休息；君子變化語氣問事情，要及時起身回答；如果君子需要私人談話空間，則退於左右屏障後等待復召；回答君子提問，眼神不放在自己身上而盯著君子，便是無禮之舉。陪同君子而坐的場景中包羅了席間應對狗、吐殘渣、君子疲憊、回應君子問話、君子需私密談話等諸多細節禮儀，可見《小學》對此種情境要求的嚴密度是較高的，其原因或是此情境出現時，往往意味著較高規格的宴會場合，容不得紕漏或閃失。因此，有必要對童蒙多加提點與教養，因而詳密細緻的介紹，以盡力保障關鍵場合時萬無一失。

五 朋友

（一）擇友原則

朋友一倫較其他四倫相比較為特殊，因其互動對象具有一定的選擇空間。父、長都是與生俱來的「天倫」，毫無疑問的不容選擇；君臣關係中，臣子往往處於被動地位，對君主的選擇非常受限；夫婦的選擇也多由「父母之命」「媒妁之言」來指定；唯有朋友是可以根據自己所嚮往的人格要素而加以選擇與追求的。因此，《小學》介紹朋友之倫時並非像其他四倫一樣，從關係發生的邏輯順序或由早到晚、或由準備到會見、或由相識到相知、或由常態到非常態等情境入手，而是首先從擇友原則著眼，引導童蒙建立高明中正的擇友觀，進而再談及朋友相處，並且最終引申到主賓相處等情境中的禮儀，教導童蒙學會待客作客之敬。

具體而言擇友原則，《小學》首先引《論語·顏淵》曾子曰「君子以文會友，以友輔仁。」（《小學·明

46) 《小學集解·卷二》，第40頁。

倫》2.89) 指出了「輔仁」這一核心，進而引《論語·子路》孔子所言「朋友切切偲偲，兄弟怡怡。」(《小學·明倫》2.90) 與《孟子·離婁下》「責善，朋友之道也。」(《小學·明倫》2.91) 加以了復證與重申，「輔仁」「切切偲偲」「擇善」三者雖然說法不盡相同，但中心都指向通過朋友砥礪己德的觀點，而這也正是區分「益友損友」的判斷標準所在。《小學》引《論語·季氏》孔子之言曰：

益者三友，損者三友。友直、友諒、友多聞，益矣。友便辟、友善柔、友便佞，損矣。(《小學·明倫》2.94)

朱熹註言：

友直，則聞其過。友諒，則進於誠。友多聞，則進於明。便，習熟也。便辟，謂習於威儀而不直。善柔，謂工於媚悅而不諒。便佞，謂習於口語，而無聞見之實。三者損益，正相反也。⁴⁷⁾

通過與直、諒、多聞的朋友交往可以改善過失、增進純誠和明睿之境界的達成，而與便辟、善柔、便佞之人為友則會適得其反。

在與朋友相處方面，《小學》引《論語·顏淵》孔子之言曰：

忠告而善道之，不可則止，無自辱焉。(《小學·明倫》2.92)

朱熹註曰：

友所以輔仁，故盡其心以告之，善其說以道之。然以義合者也，故不可則止。若以數而見疏，則自辱矣。

交友在於輔仁，盡心相勸，對方依然無動於衷，則不必反復勸告，以免自取其辱。此處與父子倫中，自己為了防止父親「得罪於鄉黨」寧可遭受打罵也依然勸諫，形成對比。雖然，依程頤、張載之說⁴⁸⁾，朋友亦以「敬」為主，但明顯可見此與在父子倫中體現「敬」的方式有所不同。「敬」作為貫穿禮儀行為始終的內核，在不同倫理關係，不同情境下，體現的方式各有不同，從而使得人們日常的生活有本有序而豐富多彩。

(二) 賓主之禮

在朋友倫中《小學》還引申到主客相處的情境，為童蒙特別講述了待客與作客之道，切合了童蒙日常

47) 《四書章句集注·論語集注卷八·季氏第十六》，第171頁。

48) 伊川先生曰：近世淺薄，以相歡狎為相與，以無主角為相歡愛。如此者安能久？若要久，須是恭敬。君臣、朋友，皆當以敬為主也。(《小學·嘉言》5.51) 橫渠先生曰：今之朋友，擇其善柔以相與，拍肩執袂以為氣合；一言不合，怒氣相加。朋友之際，欲其相下不倦。故于朋友之間主其敬者，日相親與，得效最速。(《小學·嘉言》5.52)

生活的需要。引《禮記·曲禮》曰：

凡與客入者，每門讓於客。客至寢門，主人請入為席，然後出，迎客。客固辭，主人肅客而入。主人入門而右，客入門而左。主人就東階，客就西階。客若降等，則就主人之階，主人固辭，然後客復就西階。主人與客讓登，主人先登，客從之，拾級、聚足、連步以上。上於東階則先右足，上於西階則先左足。（《小學·明倫》2.97）

但凡有客人，無論大門還是內門，皆讓客人先行；客人到了內門，主人先進入為客人佈置坐席，然後出門迎接客人進入；客人再三推辭，主人則揖客進入；主人進門後至右邊的東側，客人進門後至左邊的西側；主人走東階梯，客人走西階梯；客人如果想屈尊降等，則走東階梯，主人再三推辭，則客人回到西階梯行走；準備登梯時，主人與客人相互讓對方先登階梯，最後主人先登並為客人導引，客人隨後登梯；上台階時，主人先邁右腳，客人先邁左腳，前腳需等後腳邁上同一台階後，再邁下一台階。對於此等細緻的升階之禮，張伯行註曰：

登降之節，一先一後，一左一右，為主人者，極其恭敬不敢慢之心；為客者，不勝其謙抑不敢當之意，交相辭遜，有節有文，於此可以觀禮矣。⁴⁹⁾

通過先後左右的禮儀動作，主人體現了對客人極其恭敬的禮數；客人體現了謙虛不敢承受的禮數，賓主相互拱讓，通過節文度數將對彼此的敬意表現的淋漓盡致。無獨有偶，《小學》復引《禮記·曲禮》講述大夫、士相見禮曰：

大夫、士相見，雖貴賤不敵，主人敬客，則先拜客；客敬主人，則先拜主人。（《小學·明倫》2.98）

張註曰：

大夫與士相見行禮，雖貴賤不敵，然朋友之交，惟賢是敬。主人雖貴，敬客之賢，則先拜客；客雖貴，敬主人之賢，則先拜主人。⁵⁰⁾

同主客入門、升階等禮所表現的，相見禮亦不以身份貴賤作為揖拜的先後根據，而以「敬賢」作標準，通過禮節表達了各自對彼此的敬意。

49) 《小學集解·卷二》，第44頁。

50) 同上

結語

由上分析可見，《小學·明倫》中引用大量人倫日用的禮儀，向童蒙展現「敬」在不同情境中的樣子，而「敬」作為《小學》教育的核心目標，正是「做人的樣子」⁵¹⁾。對《小學·明倫》養成「敬」的教育途徑加以具體分析，可見出「人倫化」與「禮儀化」兩方面特色。

「人倫化」方面是儒家學問的基本特色，朱熹言：

程先生所以有功於後學者，最是“敬”之一字有力。人之心性，敬則常存，不敬則不存。如釋老等人，却是能持敬。但是他只知得那上面一截事，却沒下面一截事。⁵²⁾

對於「下面一截事」所指為何，朱熹言：

若使釋氏果能“敬以直內”，則便能“義以方外”，便須有父子，有君臣，三綱五常，缺一不可。今日能直內矣，而其所以方外者果安在乎？⁵³⁾

可見「下面一截事」指的就是父子、君臣、三綱五常等家族、社會生活中的具體人倫。在朱熹看來，「敬」不僅是《小學》所追求的，也是佛老所追求的，所以在言「敬」方面儒者與佛老有所相似之處。而相比佛老，「人倫化」才是儒家的不同之處。

「人倫化」在《小學》內系統呈現在《明倫》篇⁵⁴⁾，此篇在作為《小學》綱領的《立教》《明倫》《敬身》三篇中佔據三分之二的比重。篇內按照「五倫」次序，即父子、君臣、夫婦、長幼、朋友，逐次排列和講解。而對於「五倫」是否有必要全部介紹這一問題，看似介紹「君臣」、「夫婦」等人倫關係對童蒙似乎為時尚早，或有失於躐等的風險。但作為學習認識的對象，「五倫」具有相通相貫的關係。如果割裂父子、君臣、夫婦、長幼、朋友中任何一倫，都將使「五倫」的完整性遭到破壞。此外，「五倫」雖是完整的整體，但並不意味「五倫」之間彼此的重要程度沒有區別。其先後、輕重、緩急可在《小學》對「五倫」內容的解說條目數量上見出區別：父子倫39章，君臣倫20章，夫婦倫9章，長幼倫20章，朋友倫11章。由此詳略安排可見，父子之倫作為童蒙首先置身的生活情境，最為親近，因而是解說的重點；在古代社會，「移孝作忠」的君臣之倫是其時代的政治需要，故次之；夫婦之倫對童蒙而言相較疏遠，但「君子之道，造端乎夫

51) 朱熹曰「後生初學，且看小學之書，那是做人底樣子。」（《朱子語類·卷第七 學一·小學》，第127頁。）

52) 《朱子語類·卷第十二 學六·持守》，第210頁。

53) [清]黃宗義（撰）[清]全祖望（補修）（1986）《宋元學案·卷四十九 晦翁學案下·延平門人·文公朱晦庵先生熹·晦翁文集》，北京：中華書局，第1559頁。

54) 《立教》是《明倫》的前提，陳選言「《立教》第一，此篇述古聖人所以立極教人之法，其大目不出乎立『明倫之教』，立『敬身之教』而已。」（《四部備要·第六十冊·小學集註·卷一》，第5頁。）《立教》提出了「聖人所以立極教人之法」，為《明倫》奠定理論基礎。《敬身》是對《明倫》的提要，陳選言「聖人之道，人倫而已矣。學之，必自《小學》始。子朱子《小學》一書，其教在於《明倫》，其要在於《敬身》，蓋作聖之基也。」（《小學集解·小學輯說》，第13頁）《敬身》分「心術」「威儀」「衣服」「飲食」四方面加以概括，有畫龍點睛之效，後續將在《小學》工夫的研究中進一步探討。

婦」，故又次之；而長幼、朋友二倫，亦是童蒙生活常有的情境，因而介紹數也相對較多。通過從置身的人倫生活之中取材，使得《小學》教育切合童蒙生活體驗，易於理解，亦方便將所學應用於生活實踐。

第二個方面「禮儀化」是《小學》成「敬」教育的主要特色。在童蒙行為「禮儀化」過程中，教導行動者由「復禮」而「克己」，所實現的乃是由外向內的工夫方法。正如朱熹在《答呂伯恭》第五書信中談到「外」「內」關係時所言：

詳考從上聖賢以及程氏之說論下學處，莫不以正衣冠、肅容貌為先。蓋必如此，然後心得所存而不流於邪僻。《易》所謂「閑邪存其誠」，程氏所謂「制之於外，所以養其中」者，此也。但不可一向溺於儀章器數之末耳。若言所以正、所以謹者，乃禮之本，便只是釋氏所見，徒然橫却箇所以然者在胸中，其實却無端的下功夫處。儒者之學，正不如此。⁵⁵⁾

朱熹指出從聖賢到程子論說「下學」的入手處，沒有不從「正衣冠」「肅容貌」等外部開始。原因是只有外在容體得以收斂，內心所存才不會流濫於邪僻之處。此道理就是《易經》所言的「閑邪存其誠」，濾除邪妄以保存他的誠敬，也是程子所言「制之於外，所以養其中」。當然，也不可矯枉過正，陷溺於儀章器數等外在整飭的方法，而輕視了內在的本源。如果論何為此本源？便只是佛家所洞見的「敬」，「敬」是「所以正」「所以謹」的內在依據，因此也是「禮之本」。但如上文所言，佛家徒將此「敬」橫放在心中，卻無著實用力下功夫的地方，有「內」無「外」，因此有所偏頗。儒者的學問，與其不同，內外兼修，本末兼顧，既有以「內」養「外」的工夫，又有以「外」養「內」的工夫，還有「內外交相養」的工夫。對此些工夫朱熹言曰：

人心常炯炯在此，則四體不待羈束，而自入規矩。只為人心有散緩時，故立許多規矩來維持之。但常常提警，教身入規矩內，則此心不放逸，而炯然在矣。心既常惺惺，又以規矩繩檢之，此內外交相養之道也。⁵⁶⁾

朱熹此處區分了四種工夫方法：第一種有穩定的內心狀態作為基礎，不必對身體多加約束，不需要考慮規矩，卻自然合乎規矩；第二種，修養工夫不足，內心有散漫的時候，因此需要用規矩對身體加以規範，來維持人與天道的良性秩序；第三種，修養工夫仍雖不足，但內心能自我提警，進而主動約束自己的身體，身體一經約束，內心便不易放逸，形成良性循環，逐漸建立起良好的心身狀態；第四種，可謂第三種的穩定階段，內心常能提斯自警，同時又配合規矩對身體加以約束，進而可以長期穩定保持良好身心狀態。可見，無論採取此四種工夫的哪一種，都與「入規矩」密切相關，而「禮」正是「入規矩」的主要形式。

對於入門未久、涵養未熟的童蒙而言，「莫不以正衣冠、肅容貌為先」的下學工夫正是最適合其學力條件的下手處，因而類似「正衣冠、肅容貌」的教育在《小學》中得到了淋漓盡致的表現，如「非餒莫敢用」

55) 《朱文公文集·卷三十三 答呂伯恭No.5》(《朱子全書·第二〇冊》，第1429頁，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年)。

56) 《朱子語類·卷第十二 學六·持守》，第200頁。

「若飲食之，雖不耆，必嘗而待」「男女非有行媒，不相知名」「徐行後長」等種種禮教所展示的，首先通過引導童蒙實踐禮儀，練習從容體之形到食色之慾的全面整飭；進一步感化童蒙內心，使其「心得所存」，實現「將為善，思貽父母令名，必果；將為不善，思貽父母羞辱，必不果」「身也者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎」「御食於君，君賜餘，器之漑者不寫，其餘皆寫」等情境下的換位思考，使其突破一己之私，體會他人感受，擴大心量，最終為成就「聖賢坯模」⁵⁷⁾ 奠定基礎。

57) 朱熹曰「古者，小學已自暗養成了，到長來，已自有聖賢坯模，只就上面加光飾。」(《朱子語類·卷第七 學一·小學》，第125頁。)

