

先秦時期爲師友服喪之文化現象

林 素 英

【本文提要】

君臣、父子、兄弟、夫婦與朋友，號稱人世間之五種倫常關係。前四種人倫關係，於喪服制度中，各有等級嚴明之細密規畫，然而爲朋友，則僅有「朋友麻」之紀錄，而與天、地、君、親並稱之「師」，於《儀禮·喪服》之中並無服制之記載。於是透過先秦典籍中爲師友服喪之記載，探討爲師不制正服之緣由，分別自「不當於服術原則」，說明其出於喪服制度規畫之外；自「師生情義深淺不一」，說明其無法制定「正服」之限制；更自「教師地位於歷史上的演變」，追溯設計喪服制度時，未將「師者」納入考量對象之文化背景。其後，則自此「無正服然有喪」之文化現象，探索爲師友服喪之意義，分別從拓展人情之領域與珍視理性之瑰寶而一一闡述之。文末，則以師友之情足以體現人倫之光輝作結。

一、前 言

規畫設計周密之喪服制度，旨在藉由綿密之親屬組織，以區分人倫之親疏遠近關係，而達到維繫族群情感、鞏固社會綱紀之作用。綜觀人世間之五種倫常義理，首稱父子有親，其次君臣有義，再次夫婦有別，而后長幼有序，其末則朋友有信^①，前四種人倫關係，於服制規畫中，皆按照彼此關係之不同，自斬衰、齊衰以下，至於大功、小功與緦麻，各依次有等，秩序井然；唯獨朋友一倫，於《儀禮·喪服》之經、傳當中，均不見有服，僅於《喪服·記》中有「朋友麻」之簡單記載^②。

朋友雖無血緣之親，不過，於學行方面，卻有相互切磋、彼此砥礪之作用，於人際往來中，更互有感染性與影響力，至於後代，朋友間更有時興「義結金蘭」、彼此互服

① 《孟子·滕文公上》，《十三經注疏》，藝文，民74，頁98：使契爲司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敘，朋友有信。

② 《儀禮·喪服》，《十三經注疏》，藝文，民74，頁397。

重服之風潮，可知朋友之地位相當重要，而先秦制禮，朋友之服則遠在五服之外，其原因值得進一步探討。至於與天地君親並稱之「師」，雖然關係文化道統之傳承，不過在《儀禮·喪服》當中，始終不見有任何為師制服之紀錄，因而更有必要探討其中隱藏之意義。於是本文選擇師友為對象，深究其服喪之文化現象。

二、禮書中為師友服喪之內容

儘管《儀禮·喪服》中為師友服喪，僅有「朋友麻」之記載，然而《禮記》中則多載有孔門弟子對於師友間服喪之情形，其他先秦典籍之中，亦間有相關之資料，均可提供推斷聖賢制服用意之參考，以下即先行整理為師友服喪之內容：

（一）朋友麻

根據《說文》所載：「朋，古文鳳，象形。鳳飛，群鳥從以萬數，故以為『朋黨』字。」^③可知「朋」有「同道」之義。至於「友」，《說文》謂：「同志為友，從二又相交。」段注曰：「二又，二人也。善兄弟曰友，亦取二人而如左右手也。」^④可知朋友雖無血緣之親，然而有志同道合、相交為善之義。證諸先秦典籍，則《禮記》云：「獨學而無友，則孤陋而寡聞。」^⑤而《論語》更載有「君子以文會友，以友輔仁」^⑥之說，亦即人必須有朋友切磋琢磨之功，以成就學問之精進；有朋友薰陶砥礪之助，以襄輔仁德之實踐；苟能如此，而文質彬彬之君子庶幾乎可成。因此鄭玄即於「朋友麻」之下，注云：「（朋友）有同道之恩，相為服總之經帶。……其服，弔服也。」^⑦而朱子更進而謂之：「朋友麻，則弔服而加麻經爾。」^⑧

由於朋友本非親屬，因此喪服不在五服服制之內，然而因為彼此具有情義，所以倘若朋友身在他鄉，而不幸家中遭遇喪事，則身為朋友者，尚且有代為喪主之義務，直到朋友歸來為止^⑨；一旦朋友死亡，為之悲傷哀痛、趨而悼念祭拜，更是人情之常，因此《檀弓》有所謂「朋友，吾哭諸寢門之外」^⑩之說，《喪服小記》亦有「哭朋友者，於門外之右南面」^⑪之記載，直到朋友之墓長有宿草，方才停止哭泣^⑫。倘若朋友死，而

③ 見《說文解字注》，蘭臺，民61，頁150。

④ 《說文解字注》，頁117。

⑤ 《禮記·學記》，《十三經注疏》，藝文，民74，頁653。

⑥ 《論語·顏淵》，《十三經注疏》，藝文，民74，頁111。

⑦ 《儀禮·喪服》，頁397，鄭注。

⑧ 黎靖德編，《朱子語類·儀禮·喪服經傳》，文津，民75，頁2201。

⑨ 《儀禮·喪服》，頁397：「朋友皆在他邦，袒免。歸則已。」

⑩ 《禮記·檀弓上》，頁128。

⑪ 《禮記·喪服小記》，頁603。

⑫ 《禮記·檀弓上》，頁112：「曾子曰：『朋友之墓有宿草而不哭焉。』」

無適當之人為喪主，則與之交情深厚者，亦應代為喪主，如伯高死於衛，訃告於孔子，而孔子命子貢為之主，且哭於賜氏之家。^⑬至於為朋友主喪，則應至於虞祔而後義備。^⑭由於傷痛之心，須有相應之服飾以稱情立文，然而又受限於喪服之制定，應依據服喪者與死者彼此關係之親疏遠近，而訂定差次有等之服制，因此為普通朋友服喪，禮制應以不超過三月為原則，且以弔服為服，外加麻經為飾，外出則否，且既葬而除，此即《檀弓》所謂「群居則經，出則否」^⑮。

由於天子與諸侯居於尊位而統理天下國政，同時又肩負祭祀天地社稷、境內山川之重責大任，因而在吉凶不相干之原則下，天子、諸侯絕旁期^⑯，於是對於臣屬亦自然無服。然而王、諸侯與諸臣，又具有遵行天命以治理天下、造福百姓之共同目標，因此君與諸臣、諸侯與諸臣之間，亦皆有朋友之義，例如武王即以諸侯為友^⑰，而周公勉勵成王務必以諸臣為朋^⑱。所以王與諸侯雖然對臣屬無服，不過仍有弔喪誌哀之表示，此從《周禮》所載，可以得到證明：

凡弔事，弁經服。王為三公、六卿錫衰，為諸侯緦衰，為大夫、士疑衰，其首服皆弁經。^⑲

所謂「弁經」，其形體如爵弁之狀而色素，另以一股麻為體，糾而橫纏，使如環狀之形，代表弔念者內心純一哀素之心。將弁經配以相應之衰服，則成為周王哀悼不同等級臣屬之弔服。至於諸侯及卿大夫，鄭玄認為亦以錫衰為弔服，士則疑衰，且變其裳為素^⑳。而《喪服小記》則記載：「諸侯弔於異國之臣，則其君為主。諸侯弔，必皮弁錫衰。」^㉑由於國君本無哀悼他國屬臣之禮，不過因為走訪該國，遭逢該國屬臣之喪，於是特為該國國君之緣故，而弔於該國之臣，因此依禮制宜，即須以該國國君為代替喪主，至於進行弔喪之諸侯，則以皮弁易弁經，藉以規避該國之國君。根據此則資料，間接顯示君臣

⑬ 其詳參見《禮記·檀弓上》，頁128。

⑭ 《禮記·喪服小記》，頁595：「大功者主人之喪，有三年者，則必為之再祭。朋友，虞祔而已。」

⑮ 《禮記·檀弓上》，頁133。

⑯ 《禮記·中庸》，頁886，「期之喪，達乎大夫」，孔疏：「若天子、諸侯，旁期之喪，則不為服也。」

⑰ 《尚書·泰誓上》，《十三經注疏》，藝文，民74，頁一五二：「武王伐殷，召諸侯等會於孟津，王曰：『嗟！我友邦冢君，越我御事，庶士明聽誓。』」

⑱ 《尚書·洛誥》，頁226，記載雒邑既成，成王至雒，周公與成王相互問答，周公並藉機勉勵成王：「孺子其朋，孺子其朋，其往。無若火始燄燄，厥攸灼，敝弗其絕。厥若彝及撫事。」

⑲ 《周禮·春官·司服》，《十三經注疏》，藝文，民74，頁325-326。

⑳ 其詳參見《周禮·春官·司服》，頁325，「凡弔事，弁經服」之鄭注。

㉑ 《禮記·喪服小記》，頁606。

之間原本具有情義，否則亦不勞客居之君特別前往弔喪，國君亦難於代為喪主而接受弔喪。

貴為君王，為臣屬尚且因為有情有義而為之服弔服，至於普通身分者，為朋友穿著弔服且另加麻以盡哀，更是人情之常，而汪琬推闡其中之義理實尤為透徹，謹列之於下：

同門為朋，同志為友。古之為朋友者，其將與之交也，則有始相見之禮；其既與之交也，則有終身同道之恩。蓋慎於初而厚於繼也如此。夫惟始慎之、繼厚之，故沒則哭於寢門之外，加麻三月。今交道廢矣，彼之憧憧往來者，飲食而已爾，博奕語笑而已爾！有善不相勉，有過不相規，此則孔子謂之「所知」，曾子謂之「相識者」也，非朋友也，而顧欲為之加麻，不已重乎？^②

「緣情制服」，為制定喪服最根本、最重要之原則。而朋友相交，彼此之情義又有深淺厚薄之不同，例如管鮑交情甚篤，雖然名為朋友，其實彼此之情義尤甚於兄弟手足之情，因而《說苑》即記載：「鮑叔死，管仲舉上衽而哭之，泣下如雨。從者曰：『非君父子也！此亦有說乎？』」管仲曰：『生我者父母，知我者鮑子也。士為知己者死，而況為之哀乎！』」^③為知己者，死尚且無所畏懼，可知一旦情發於中，為朋友加服重服，於情，當不為過；於義，亦無所礙。至於爭逐酒色、群聚逸樂之徒，有善不能勉，有過不能避，則為烏合之黨徒，而無志同道合之義，為之無服，則更為理所當然。

（二）弟子為師無定服

師者對於弟子，雖然缺乏生養之恩惠，亦無法具有君王之權勢，可以直接授與高官厚祿，然而苟無師者孜孜授業、諄諄教誨，則百官之事不得治其業、世間人倫不得親其親，而文明之演進與文化之提昇，亦均將遲滯不前，因而《學記》謂之：「學無當於五官，五官弗得不治；師無當於五服，五服弗得不親。」^④不過師道雖尊，《儀禮·喪服》之經、傳與記三部分，卻始終不見為師服制之記載，倒是《禮記》中提出「事師無犯無隱，左右就養無方，服勤至死，心喪三年」^⑤之說法。文獻所載，「心喪」之說首見於此，而徐乾學特別針對此說，更有一番深入之闡釋：

蓋以師恩深重，不可以制服，而又不可竟以無服處之，故雖外無衰經之制，內實存哀痛之心，如子之所以戚父者。此實專為無服而恩重者設，非概施於有服之人。蓋以外既有服，則內之哀戚所不必言，故凡有服者，皆無心喪之制也。後世

② 徐乾學，《讀禮通考》，見《四庫全書》，第一一二冊，商務，民72，頁562，引汪琬所言。

③ 劉向，《說苑·復恩》，《四部叢刊正編》，第一七冊，商務，民68，頁55-56。

④ 《禮記·學記》，頁656。

⑤ 《禮記·檀弓上》，頁110。

服期服而不得遂其三年者，率行心喪。此雖非古人制禮之本意，然禮以義起，亦先王之所許也。^{②6}

人類揭開蒙昧之遮障，走入理性思考之殿堂，主要依賴人師以先知覺後知、以先覺覺後覺，如此啓迪誘導以入於理義之功，至深且重，而恩愛成己以入於美善之情義，更有類於親。因此，弟子服事先生，先生如有一般過失，則無所隱亦無用犯顏直諫^{②7}；至於侍候先生身旁，則事事躬親、竭誠服務，直到先生去世。禮制雖無弟子為師披麻戴孝之限制，然而弟子為師內心悲戚之哀情，則有如喪父之沈痛。因而資於事父以事師，則有喪期三年之設；並以恩義之間為制，因而雖無斬、齊喪服之制，卻以特別專重弟子為師滿懷哀戚之情，於是立為心喪三年之制，藉以排遣弟子痛失恩師之情，且更藉此時機，思索日後當以發揚師說、繼承道統為弟子尊師、敬師之最佳管道。^{②8}例如《論語》之纂輯，乃孔門弟子哀痛泰山之崩頽、櫟木之壞毀與哲人之凋萎，恐微言一絕，而景行無書，於是各記往昔舊聞，纂輯成編，上以尊仰聖師，下則垂軌萬代^{②9}，卒使後人觀其文而思其人，而聖人之言談笑貌，更在字裏行間一一呈現。

先秦典籍記載弟子為師服喪之紀錄，則有〈奔喪〉之「哭師於廟門外」^{③0}，「哭於廟」表示有父黨之尊，然而由於師者有別於父，因此哭於廟門之外；更有孔子所謂「師，吾哭諸寢」^{③1}之說，「哭於寢」表示師者與自己關係親近，弟子用以感念師者有成己安身之德。同時透過孔門弟子為孔子服喪之文獻紀錄，更可以清楚弟子與師之間情義之深厚：

孔子之喪，門人疑所服。子貢曰：「昔者夫子之喪顏淵，若喪子而無服，喪子路亦然。請喪夫子，若喪父而無服。」^{③2}

師者由於在五服之外，因此不另為衰服，而統於為朋友弔服加麻之列。然而因為孔夫子首開平民教育之先，教育弟子注重因材施教，更重人格感化，因而師與弟子之間情義深重，非一般常師可比，以致當孔子之喪，而門人懷疑是否仍服常師之服。在緣情以立文之考量下，因而子貢特別強調「若喪父」之哀情，雖然不另制衰服，不過「二三子皆經

^{②6} 徐乾學，《讀禮通考》，頁548。

^{②7} 〈檀弓上〉，頁110，記載：事親有隱而無犯，事君有犯而無隱，事師無犯無隱。「隱」是不宣揚其過失，「犯」是指犯顏直諫。由於弟子於師，介於親與君之恩義之間，因此當師者在世之時，弟子事師，即以恩義間為制；一旦師者下世，弟子喪師，亦應以恩義間為制。

^{②8} 《禮記·學記》，頁653：「善歌者，使人繼其聲；善教者，使人繼其志。」

^{②9} 其詳參見何宴集解，皇侃義疏，《論語集解義疏·序》，藝文，民60。

^{③0} 《禮記·奔喪》，頁944。

^{③1} 《禮記·檀弓上》，頁128。

^{③2} 《禮記·檀弓上》，頁131。

而出」，其實亦有別於「群居則經，出則否」之狀況。^③同時《家語》還引子游曰：「吾聞諸夫子：『喪朋友，居則經，出則否。喪所尊，雖經而出可也。』」^④可知雖然同屬朋友，不過朋友之間仍有普通朋友與特別尊敬者之差別，因而對不同交情之朋友，其哀戚之情亦自然有異。而張載讀禮至此，亦特別說明：「群居則經，出則否，喪常師之禮也；經而出，特厚於孔子也。」^⑤可知縱然同列於師者之班輩，師生之恩義仍有深淺關係之差異。

此外，透過《孟子》與《史記》之記載，對於孔門弟子為孔子服喪之情形，更可以得其詳情：

昔者孔子沒，三年之外，門人治任將歸，入揖於子貢，相嚮而哭，皆失聲，然後歸。子貢反，築室於場，獨居三年，然後歸。^⑥

孔子葬魯城北泗上，弟子皆服三年。三年心喪畢，相訣而去，則哭各復盡哀、或復留，唯子貢廬於冢上凡六年，然後去。弟子及魯人，往從冢而家者，百有餘室，因命曰：「孔里」。^⑦

綜合上述兩則記載，可知當孔子下世，群弟子除卻為夫子行心喪三年之禮外，為數眾多之弟子更有廬墓之禮。甚且當心喪三年期滿，而弟子哀戚之情仍然未除，以致群弟子相互道別時，仍不免要痛哭失聲，足見師生情誼之濃。子貢還獨行其志，再廬墓三年，以報夫子無極之恩。子貢於七十子中最為富有，卻能拋棄豐足逸樂之生活，廬墓於野，前後長達六年，敖英東郭即據此而認為子貢此舉，應屬空前絕後「賢者過之」之行爲，並非中道之行。^⑧雖然對後世而言，子貢為師廬墓六年，為不可傳亦不可繼，不過卻足以證明：一旦師生之情濃義重，則當師者在世之時，弟子自會尊之敬之，以至親事之；一朝而師者下世，則弟子哀之痛之而不忍一時或離之。制禮者有鑑於此，於是特為無服而恩重者設有心喪三年之禮，藉以宣洩為人弟子者胸中之愁緒，且更可用以敦厚師生之情誼。

③ 《禮記·檀弓上》，頁133。有關「二三子」與「群」之所指，鄭玄與陸佃之說法不同：鄭玄以為「群」指七十二弟子。陸佃則以「二三子」指七十子，知師之深者也；「群」，指三千弟子中，不在七十子之列者也。而徐乾學則於《讀禮通考》，頁五四九中指出：「記者先記孔門弟子為師之特禮，又記凡為師與朋友弔服加麻之常禮，以表出不釋經者之為特而非常也。」

④ 《孔子家語·本姓》，卷九，《四部叢刊正編》，第一七冊，頁102。

⑤ 徐乾學，《讀禮通考》，頁549，引張載所言。

⑥ 《孟子·滕文公上》，頁98。

⑦ 《史記·孔子世家》，見瀧川龜太郎，《史記會注考證》，洪氏，民66，頁763-764。

⑧ 徐乾學，《讀禮通考》，頁553，引敖英東郭之《贅言》。

三、為師不制正服之原因

徐乾學研究《儀禮·喪服》，認為：「夫朋友尚有三月之服，師之恩義，豈不更重於朋友哉？奈之何其反無服也？說者謂：師與友同，言友則師在其中。此言似矣，而猶未盡也！夫朋友於我為同輩，故可以弔服而加麻，師在『三』之義，與君、父並，而可以朋友之服服之乎³⁹？」徐氏以為師者與君、親鼎足而三，因而有為師不宜無服之疑，然而綜觀先秦禮書，弟子為師，畢竟缺乏正式之喪服，其中之道理，自然有待進一步推敲，今試從以下各點加以探討之：

（一）不當於服術原則

根據《大傳》之記載，服術之原則，共計有六：「一曰親親，二曰尊尊，三曰名，四曰出入，五曰長幼，六曰從服。」⁴⁰其中之「親親」與「尊尊」，為制服之根本大法，融貫世人各親其親之一己私情與尊其所尊之社會大義於一爐，至於其他四項原則，則具有輔助規畫整套喪服制度之功能，於是合併此六項原則，發展出一套組織周密之喪服制度，而將人倫之親疏遠近關係作一適當之區分。

所謂「親親」，即是按照血緣關係之親疏遠近而訂定喪服之輕重等級，因此「其恩重者，其服重。故為父斬衰三年，以恩制者也。」⁴¹更自斬衰以下，分別訂有齊衰三年、齊衰期年、齊衰三月、大功九月、大功七月、小功五月與緦麻三月等不同之喪制。所謂「尊尊」，即是對於社會地位高、為民貢獻大者，給予相應程度之尊重，秉持「門外之治，義斷恩」之原則，且「資於事父以事君，而敬同，貴貴尊尊，義之大者也。故為君亦斬衰三年，以義制者也。」⁴²因此自臣為君服斬衰三年以下，而諸侯之大夫為天子有總衰七月之服，至於庶人為國君、族人為宗子，則有齊衰三月之服。所謂「名」，則指異姓之女子，由於婚姻之聯繫，而與外族建立不同「名分」之姻親關係，因而為世叔母、昆弟婦等外姓姻親，亦皆分別制定各如其分之喪服。所謂「出入」，則指本族之女子，由於出嫁為其他宗族之婦，因而與本宗之關係有所改變，以致所服之喪服必須有別於其未嫁之時；至於女子大歸而重入於本宗，則喪服又與在室女相同。所謂「長幼」，則指為本宗未成年而夭折者所服之殯服，且依據死者年齡之長幼，更區分為長殯、中殯與下殯三類。所謂「從服」，則指經由間接關係而有「屬從」、「徒從」、「從有服而

³⁹ 徐乾學，《讀禮通考》，頁556。

⁴⁰ 《禮記·大傳》，頁619。

⁴¹ 《禮記·喪服四制》，頁1032。

⁴² 同上注。

無服」、「從無服而有服」、「從重而輕」與「從輕而重」之服喪現象。^④

總括上述制定喪服之六項原則，除卻「尊尊」與「從服」中，有小部分跨入君臣之從屬關係以外，其餘之服制原則，均為親屬間相互服喪之紀錄。由於師與弟子既不屬於君臣關係，亦無親屬關係，因此缺乏制定喪服之依據，以致先秦禮書中不見為師之正服。

（二）師生情義深淺不一

由於先聖制禮，總務求其能傳諸久遠，因此雖然孔子與群弟子間多有感情深厚者，不過一般師生之間，情義深淺不一，則為實情，在喪服之設計必須與哀情戚容相互配合之情況下，弟子為師自然無法有統一之正服。《晉書》在擬議為師之服制時，曾有如此之記載：

自古無師服之制，故仲尼之喪，門人疑於所服。……先聖為禮，必易從而可傳。師徒義誠重，而服不制者，歷代相襲，不以為缺。且尋師者以彌高為得，故屢遷而不嫌；修業者以日新為益，故舍舊而不疑。仲尼稱：「三人行，必有我師焉。」子貢云：「夫何常師之有？」淺學之師、哲學之師，不可皆為之服。義有輕重，服有廢興，則臧否由之而起，是非因之而爭，愛惡相攻，悔吝生焉。宜定新禮無服如舊。^⑤

上述議禮之主張，雖然時在晉代，不過其中所持之理由，卻清楚上推至先秦時期為師不制正服之根本道理，其實在於人之本無「常師」，因而就義理而言，為師自然不宜有統一之正服。因為舉凡周遭所見，其一言一行有足以效法或可供借鑒者，皆可以為一己之師；術業之專攻，有先進且精進於己，可以啟發、指導於己者，亦均可以取之為師。因此終人之一生，有淺學輒止之師、有影響深遠之師、亦有值得終身服事且可以隨時請益之師，在此種情形下，師生間之情義，自然相去甚遠，而弟子為師服喪，當然亦不宜設有統一之正服。張載甚且更進一步說明為師「不可立服」之原因：

師不立服，不可立也，當以情之厚薄、事之大小處之。如顏、閔於孔子，雖斬衰三年可也。其成己之功，與君父並，其次各有淺深，稱其情而已。下至曲藝，莫不有師，豈可一概制服？^⑥

喪禮之設置，本在於「稱情而立文」，倘若胸中為師本無悲悽之情充塞於內，亦無感激之意盈盈在心，則徒然制定粗惡之服飾、繁縟之儀節，非僅無法敦厚世間之溫情，且適足以成虛情之偽，而為制禮者所不願為。因此，為師非止不宜制定正服，甚且是不可制

^④ 其詳參見《禮記·大傳》，頁620。

^⑤ 《晉書·禮志》，卷二〇，鼎文，民65，頁632。

^⑥ 《張載集·經學理窟》，里仁，民68，頁301。

定正服，而必須依憑師生間感情之厚薄與成己事功之大小，以決定喪服之輕重與喪期之短長，不可一概而論。而聖人為師不制正服之因，張載還說之如下：

聖人不制師之服。師無定體，如何是師？見彼之善而已效之，便是師也。有得其一言一義如朋友者，有親炙而如兄弟者，有成就己身而恩如天地父母者，豈可一概服之？故聖人不制其服，心喪之可也。孔子死，弔服加麻亦是服也。卻不得謂無服也。^④

由於師無定體，因此聖王制禮，為師不制正服，而比照為朋友弔服加麻之基本禮數，並另有心喪之制，以符應弟子內心哀戚之情。因而雖稱心喪三年，其實不過各順人情而已，因為為師之哀情，有三月以為嫌長，亦有歷經三年而不能已者，所以文獻記載孔門弟子雖然為師心喪三年畢，終不免於仍相對而哭，甚且還泣不成聲，可見師生之情，相去不可以道里計。故知師生之情深者，遠非三年之時間可以排遣，更非一襲衰服足以誌哀；而師生之情淡者，與朋友同服弔服加麻，既葬而除，亦足以盡哀；且聖王制禮，不為無用之服，因此依朋友弔服加麻之禮，而以心喪三年加隆其情，使弟子各盡其意，亦足以因情制宜。

（三）教師於歷史上之定位不一

教育之起源極早，自有人類社會開始，即存在不同形式之教育活動內容，使人能結合群體之力量以抵抗天敵，並且懂得利用自然資源以取得繼續生存之機會。其後，則由於結合群體之規模擴大與結構方式之改變，因而當「國家」之體制形成後，教育活動即明顯反應該集體生活之色彩。再其後，則由於國家之機能日漸擴展、社會之分工日趨精細，且配合人類理性之覺醒與政治型態之改變，因而對於知識與學術之要求逐漸普遍，於是教師之角色脫離君制之系統，取得獨立之地位。透過教師於歷史地位之階段演變，可以體會為師不制正服之緣由：

1、親師合一

人類生活之不同於其他生物者，即在於人具有明顯之社會性，彼此之間存在異常密切之社會關係，且以共存共榮為目的。《呂氏春秋》可以提供良好說明：

凡人之性，爪牙不足以自守衛，肌膚不足以扞寒暑，筋骨不足以從利辟害，勇敢不足以卻猛禁悍，然且猶裁萬物、制禽獸、服蛟蟲，寒暑燥溼弗能害，不唯先有其備，而以辟聚邪。群之可聚也，相與利之也。^⑤

人由於能經營群體生活，懂得從事各項防禦工作，因而能順應環境、逃避天然災害，且

^④ 《張載集·經學理窟》，頁300。

^⑤ 《呂氏春秋·恃君覽》，見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》，華正，民77，頁1321。

能克服生理之限制，以制服禽獸、裁度萬物而享其利，達到「萬物之靈」之自我稱號。而追溯人類社會之演進過程，則可依據經濟生活發展之原則，從流存之傳說資料中，歸納出幾個不同階段之生活特色：

古者禽獸多而人少，於是民皆巢居以避之，晝拾橡栗，暮栖木上，故命之曰有巢氏之民。^④

民食果蓏蚌蛤，腥臊惡臭而傷害腹胃，民多疾病。有聖人作，鑽燧取火，以化腥臊，而民說之，使王天下，號之曰燧人氏。^⑤

宓戲氏之世，天下多獸，故教民以獵。^⑥

包犧氏沒，神農氏作，斲木爲耜，揉木爲耒，耒耨之利，以教天下。……神農氏沒，黃帝、堯、舜氏作，……垂衣裳而天下治；……剡木爲舟，剡木爲楫，舟楫之利，以濟不通，致遠以利天下；……服牛乘馬，引重致遠，以利天下；……重門擊柝，以待暴客；……斷木爲杵，掘地爲臼，杵臼之利，萬民以濟；……弦木爲弧，剡木爲矢，弧矢之利，以威天下；……上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室，上棟下宇，以待風雨；……古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹，喪期無數。後世聖人易之以棺槨；……上古結繩而治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察。^⑦

傳說之資料當然未必全部合乎事實，不過排比其前後序列，亦可與史學界推論人類經濟生活由採集、漁獵，然後進入畜牧、農業之過程相合。雖然自黃帝以下，連接九大事功，用以凸顯人類掌控環境、征服自然之事蹟，實不免有溢美之嫌，不過文中所載，將所建事功之時代，以黃帝爲開始建制之初，而下達堯、舜時期爲止，表示事功告一段落，一則顯現古史難徵，以致確切時代難定之客觀限制，一則足以凸顯當夏文化以前，人類之生活雖仍不免於原始，不過在生活方式上，早已經歷多次變革。從各階段之生活變革，可以推知其創新之模式，應是當世代中聰明睿智之士，以其所累積之豐富生活經驗，而改良舊有之生活型態，且曾將此新生活模式教導天下萬民，使人人各得其利。

此種累積生活經驗以創新生活模式，並將經驗傳達與他人，使他人能隨而跟進者，即爲教育之實。可知教育之內容，與當時之生產方式、生活內容具有密不可分之關係，至於教學活動之實施，則既無固定形式，且無一定之場所，而是透過氏族成員於日常生活中相互模仿學習而進行。由於多半是父母以教子女、年長者以教幼小者之方式，因而

④ 《莊子·盜跖》，見郭慶藩，《莊子集釋》，華正，民76，頁994-995。

⑤ 《韓非子·五蠹》，見《二十二子》，先知，民65，頁615。

⑥ 汪繼培輯，《尸子·神明》，見《二十二子》，先知，民65，頁737。

⑦ 《易·繫辭下》，《十三經注疏》，藝文，民74，頁167-168。

可稱為「親師合一」之階段。由於此階段之教與學，均存在於耳濡目染之人倫日用中，所以並無必要另立「師」之名位，以確定彼此之關係；而且根據文獻之記載，人死而以棺槨掩埋之處理法方興而未艾，因此亦無為「師」制定喪服、規定喪期之可能與必要。

當氏族與部落社會擴大其組織結構，而成為國家之形態時，人類之生活內容已日漸複雜、物質需求亦與日俱增，因而人所需學習之事物，已不止於應付原始生活之單一本事，而是需要開發更多之潛能，學習更多技能，以使生活水準更細緻化。由於大勢所趨，以致教育亦必再行區分為家庭教育與學校教育兩大類。而家庭教育之範圍，可以包括自胎教開始^{⑤②}，乃至於穿衣納履、行住坐臥、應對進退、入孝出弟、敬信愛人、仁愛有禮等行為習慣與基本德性之培養^{⑤③}，均適合在家庭中，由父母、兄長以及其他長輩擔任教育與督導之責任。由於此時之教育主由親人擔任，可知亦歸屬於「親師合一」之狀態，因而不行另行訂定「師」之名位，同時亦無須制定為師之喪服，一旦負有督導之責的親人死亡，則按照彼此原有所屬之人倫關係服喪。

至於「學校教育」，則為走出較小而既定之「家庭」範圍，開始醞釀出之另一教育雛型。亦即村里中間暇時民衆之聚會所，自然形成年長者傳遞生活經驗、教導各項技藝，有德者傳導善言、指點迷津之場所，具有擴大家庭教育之功能。由於擔任教育與接受教導者，屬於自然偶合之狀態，活動亦無特定內容與方式，因而無須特別另設「師生」之名位，且此之所謂年長有德者，與年少之一輩，亦多具有或近或遠之宗親關係，因而此時之「教師」，亦可歸屬於「親師合一」之階段，以致為師自然無服。

2、官師合一

由於社會發展，學校教育亦須應運而生，且必須具有較為固定之學科內容、教學方式、教學時間、活動場所與成績考核辦法。〈舜典〉記載：帝舜任命契作司徒，以敬敷五教；任命伯夷作秩宗，以掌理天神、地示與人鬼三大祭祀系統；任命夔為樂官，教導胄子以詩歌樂舞調和中正平和之性情。^{⑤④}此分門別類、設立專門學官負責教授之教育形態，目前考古挖掘之資料，雖難以證明帝舜當時是否果真如此完善，不過，由於統治階級掌握有利資源，因而在私學尚未興起之前，古代教育亦僅能呈現此「教在官府」之特

⑤② 其詳參見《大戴禮·保傅》，見王聘珍，《大戴禮記解詁》，北京：中華，一九九三，頁59-60。

⑤③ 其詳參見《禮記》之〈曲禮〉與〈內則〉等相關記載。

⑤④ 其詳參見《尚書·舜典》，頁44-46載：「帝曰：『契，百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教，在寬。』帝曰：『有能典朕三禮？……伯，汝作秩宗，夙夜惟寅，直哉惟清。』帝曰：『夔，命汝典樂，教胄子，直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲。詩言志，歌永言，聲依永，律和聲；八音克諧，無相奪倫，神人以和。』」

色。

從甲骨卜辭出現「大學」之記載⁵⁵，非僅可以說明商代已存在貴族教育之事實，而且從卜辭之前後內容，得知「大學」可以與宗廟神壇相提並論，則其地位與功能亦有相當之處。王貴民則根據與該版甲骨同時期（第三期）之卜辭辭例，認為該項祭禮為獻俘典禮，並且認為由於祭祀是禮之大者，因而選擇在大學舉行，正是對貴族子弟進行極好之實際教育。⁵⁶將卜辭所見，對照〈王制〉所載：「天子將出征，類乎上帝，宜乎社，造乎禰，禱於所征之地，受命於祖，受成於學，出征，執有罪，反，釋奠于學，以訊馘告。」⁵⁷可知在「國之大事在祀與戎」⁵⁸之生活形態下，當面臨出征之軍戎大事時，則首要祭拜天地鬼神，祈求戰事順利，並可藉以代表自己為秉承天命、順乎祖意而進行征討之義師。至於選擇太學之教育場所做為計畫戰爭謀略之處，並且在戰勝歸來之後，又在太學舉行釋奠大典、訊問或懲處戰俘之活動，非僅可使太學生及早見識戰事之梗概，更可藉此體會處理兵戎事件應極為慎重。由於古代男子出生以後，即受期許應於日後擔負捍衛疆土、經略四方之重責大任⁵⁹，因此學校（尤其是太學）教育即理應具有從事軍事訓練之責任。

由於在太學中擔任教學工作者，為政府各相關部門中之官員：例如教授武官學習射箭，即透過卜問，自大將中挑選適當人選。⁶⁰而師氏與千夫長、百夫長、虎臣連

⁵⁵ 姚孝遂、肖丁合著，《小屯南地甲骨考釋·六〇》，北京：中華，一九八五，頁211：「勿（《殷虛甲骨刻辭摹釋總集》，頁370，隸定為「尋」）？入惟癸帥？于……帥？于祖丁且帥？于甲且帥？于大學帥？」（此「尋」為祭名）陳夢家於《殷虛卜辭綜述》（北京：中華，一九八八，頁472），即以「且丁且」（《京津·四〇一六》）、「后且丁且」（《京津·四〇三六》）……等辭例，歸納出「某某且，疑假作壇」之結論。

⁵⁶ 王貴民，〈從殷虛甲骨文論古代學校教育〉（見湖北教育編纂出版委員會編，《歷代教育制度考》，湖北：教育，一九九四，頁23-24），以同時期之卜辭：「壬戌卜：王其尋二方伯于相辟？（于）南（門）尋？」（《合集·二八〇八六》）「于宗戶尋王羌？（屯·三一八五）王于門尋？于相辟？于斤……薪尋？」（《懷特·一三九一》）等具有相同辭例，且所薦有二方伯、異族羌俘，因而認為是獻俘典禮。

⁵⁷ 《禮記·王制》，頁236。

⁵⁸ 《左傳·成公十三年》，頁460。

⁵⁹ 其詳參見《禮記·內則》，頁534：「子生，男子設弧於門左。三日，始負子，男射，女否。射人以桑弧蓬矢六，射天地四方。」

⁶⁰ 卜辭：「貞令卓咄三百射；貞惟柔令咄三百射？」（《乙·二八〇三》）「貞勿令卓咄三百射；貞令卓三百射；癸巳卜，殼，貞惟柔咄射；癸巳卜，卓，貞令卓咄射？」（《乙·四二九九》）卓與柔為殷之大將名，而射與三百射為當時武官。因此朱啓新於〈從甲骨文字看殷商時期的教育〉（見《歷代教育制度考》，頁31），即由卜問哪位大將適合擔任教授箭術教官，進行軍事訓練，而認為其教學近乎現在之軍官學校性質。

稱，^⑥明白顯示「師氏」為掌兵之官；金文之中，師氏更常簡稱為「師」，且與人名連稱為師某，可見師氏實為高級軍官。^⑦至於〈大雅〉記載「維師尚父（即呂尚，正式官職為「大師」），時維鷹揚，涼彼武王，肆伐大商，會朝清明。」^⑧「王命卿士，南仲大祖，大師皇父，整我六師，以修我戎，既敬既戒，惠此南國。」^⑨可知大師亦明指武官無疑。更以「不教民戰，是謂棄之。」^⑩而兵戎為凶事，不可空設，因而日後必須馳騁沙場、指揮作戰之貴族子弟，自然有必要跟隨大司馬四季蒐狩練兵之機會，進行野戰實習。^⑪由於在學宮中擔任教職者，多有來自軍事將領者，因而出征前舉行謀畫、戰勝後舉行告捷大典，選擇在太學召開，自然是理想處所。

且由《靜簋》：「佳六月初吉，王在京（豐京）。丁卯，王令靜司射學宮，……。八月初吉，庚寅，王……射于大池，靜學無厭，王易（錫）靜鞞。」^⑫之銘文所載，可知周王非常注重射箭技術之學習，非僅命令靜於學宮教導射箭技術，且還親自視察其教學成果，遂使靜因勤教不倦而榮獲賞賜。由此更可見學宮與軍事訓練之關係密切。阮元早已謂之：「古人無多宮室，故祭天、祭祖、軍禮、學禮、布月令、行政、朝諸侯、望星象，皆在乎是。故明堂、太廟、大學、靈臺、靈沼，皆同一地，就事殊名。」^⑬而朱啓新亦從銅器銘文中，推論西周時期之大學（辟雍）同宗廟、宮室處於同等重要之地

⑥ 《尚書·牧誓》，頁158，載：「王曰：『嗟！我友邦冢君，御事、司徒、司馬、司空、亞旅、師氏、千夫長、百夫長，及庸、蜀、羌、髳、微、盧、彭、濮人。稱爾戈，比爾干，立爾矛，予其誓。』」〈顧命〉，頁二七五，記載成王將崩，乃命召公、畢公等諸侯，及師氏、虎臣等武將，與百官之長共同輔佐太子即位。郭沫若，《金文叢考·周官質疑》，（東京：文求堂，一九三二），頁84，即就金文所考見者，認為虎臣為天子側近之武臣，其職有左有右。

⑦ 其詳參見郭沫若，《金文叢考·周官質疑》，頁85：「師氏之見於彝銘者乃武職，在王之側近，是則師氏之名，蓋取諸師戍也。」且據氏著，《兩周金文辭大系考釋》，（不著出版時地年代），頁26，《師旅鼎》敘述師旅因眾僕不從王征于方，而被處罰；頁46，《師寰簋》敘述師寰父奉命率虎臣等征淮夷；而稱名為師某者，均為軍隊統帥或擔任戍守之軍官。且由《師詢簋》：「乃聖且考克左右先王，作厥爪牙。」《師克盃》：「乃先且考又勞于周邦，干吾王身，作爪牙。」而知師氏是守護於周王身旁，擔任捍衛周王安全之軍官。

⑧ 前者見於《毛詩·大雅·大明》，頁544；後者見於《大雅·常武》，頁691。

⑨ 《論語·子路》，頁120。

⑩ 其詳參見《周禮·夏官·大司馬》，頁442-447：「中春，教振旅。以教坐作進退、疾徐疏數之節，遂以蒐田。中夏，教芟舍，如振旅之陳，遂以苗田。中秋，教治兵，如振旅之陳。遂以獮田。中冬，教大閱，前期群吏戒眾庶，修戰法。遂以狩田」。

⑪ 郭沫若，《兩周金文辭大系考釋》，頁56。

⑫ 孫星衍，《問字堂集·問問字堂集贈言》，《百部叢書·岱南閣叢書》，藝文，民60，頁5-6，載阮元之說。

位。^⑥

雖然目前禮書中之相關資料，仍難以完整重構上古教育之詳情，不過配合目前出土之考古發現，已足以說明長期受到懷疑之古代文獻，其可靠性相當高，以下主要透過文獻資料，藉以呈現古代教育所具有之「官師合一」現象。根據《周禮》記載，官制之畫分，以天官冢宰（對內稱「大宰」或「太宰」）總轄全國事務，而以小宰為副。大宰分掌建邦之六典，其中「教典」之功能，即用以安邦國、教官府、擾萬民。^⑦至於小宰一職，則分掌建邦之宮刑，治理王宮之政令與糾禁，同時還以官府之六屬制度推行王邦政治，其中以地官掌理王邦之教務，以春官掌理王邦之禮務；以官府之六項職務畫分王邦之治務，其中以教職安定邦國、寧和萬民、懷柔賓客。^⑧因此在「地官」之下，再設有師氏與保氏專司貴族子弟之小學教育，另有鼓人與舞師負責擊鼓、樂舞之教學；並在「春官」之下，由大司樂掌成均之法，再配合其他相關部門共同主管太學教育。以下即先行敘述地官所屬掌教者之職務，其中師氏之職在於：

掌以嫩詔王，以三德教國子：一曰至德，以為道本；二曰敏德，以為行本；三曰孝德，以知逆惡。教三行：一曰孝行，以親父母；二曰友行，以尊賢良；三曰順行，以事師長。居虎門之左，司王朝，掌國中失之事，以教國子弟。^⑨

師氏要對國子進行三德、三行之教育，主要偏重文德之培養與善行之實踐，此與《文王世子》「師也者，教之以事而喻諸德者也」^⑩可以相互說明。至於師氏之朝位居虎門之左，則仍保有自殷商以來之武將雄風，與《師卣鼎》「白大師武臣保天子」^⑪銘文中「大師武臣」之角色相應，可見西周時期，對於師氏仍然要求文武兼備，始有能力正確評斷王朝之中合禮或失禮之事。而保氏之職，則在於：

掌諫王惡，而養國子以道，乃教以六藝：一曰五禮，二曰六樂，三曰五射，四曰五馭，五曰六書，六曰九數。乃教以六儀：一曰祭祀之容，二曰賓客之容，三曰朝廷之容，四曰喪紀之容，五曰軍旅之容，六曰車馬之容^⑫。

保氏之職責，在於以文武合一之六藝教育與各種場合應有之儀態教育教導國子，使之具有「游於藝」之才能，因而注重技藝之訓練。鄭玄對此「六藝」之解釋，以大宗伯所掌

⑥ 其詳參見朱啓新，〈從銅器銘文看西周教育〉，見《歷代教育制度考》，頁83。

⑦ 其詳參見《周禮·天官·大宰》，頁26。

⑧ 其詳參見《周禮·天官·小宰》，頁42-43。

⑨ 《周禮·地官·師氏》，頁210。

⑩ 《禮記·文王世子》，頁397。

⑪ 《師卣鼎》，周一田總編，《青銅器銘文檢索》，文史哲，民84，頁940。

⑫ 《周禮·地官·保氏》，頁212。

之吉、凶、賓、軍、嘉禮為「五禮」，以大司樂所掌黃帝之雲門大卷、唐堯之大咸、虞舜之大磬、夏禹之大夏、商湯之大濩、周武之大武六種樂舞為「六樂」，以鄭司農所言之白矢（矢貫鵠的而過其鏃白）、參連（連射四矢而皆中原處）、剡注（矢鏃直貫於鵠，剡然而銳注）、襄尺（射箭時體直而固）、井儀（四矢集正鵠如井字）為「五射」；以鳴和鸞（以和、鸞二鈴合節奏）、逐水曲（逐水勢而不墜於水）、過君表（駕兵車急馳通過校閱時所設之君表令旗）、舞交衢（馬車於十字路口旋轉而合拍）、逐禽左（田獵時人君自車左射禽）為「五馭（五御）」；以象形、會意、轉注、處事、假借、諧聲為「六書」；以《九章算術》從實際問題出發之方田、粟米、衰分、少廣、商功、均轉、贏不足、方程、旁要（句股）為「九數」。^⑦此「六藝」之內容，皆屬於專門之技術，因而必須以按部就班之方式學習，先學書數，後習射御，由政府各相關部門之官吏擔任教學，其中尤以「五射」與「五馭」之技術，關係作戰之重要技能，所以自王以下，均特別注重視射馭之訓練。

為求能及早熟習各種技藝，因此〈內則〉記載有系列性之學習進程：六年，教之數與方名；八年，教之讓；十年，出就外傳，居宿於外，學書計，朝夕學幼儀；十有三年，學樂、誦詩、舞勺，成童舞象，學射御；二十而冠，始學禮，舞大夏。^⑧一旦「六藝」之技能純熟，則由「禮」、「樂」可導致「中」、「和」，由「射」可致「仁」^⑨，由「馭」者之和鸞應合節拍，可致「聖」者之氣象，由「書」可致「知（智）」，由「數」可致「義」，而具備六大德性。至於「六儀」之教，則後鄭以〈少儀〉之「祭祀之容，齊齊皇皇；賓客之容，穆穆皇皇；朝廷之容，濟濟翔翔；車馬之容，匪匪翼翼。」與〈玉藻〉之「喪祭之容，累累顛顛；軍旅之容，暨暨詒詒」為釋。由於「貌以表心」，因此必須先能熟習各種禮儀、明白相關禮意，然後能於周旋動容中優游自在，而使行諸在外之儀態適合各種場合，所以亦必由嫻熟各項職務之官吏擔任各種儀態之教導，而後

⑦ 其詳參見《周禮·地官·保氏》，頁二一二，鄭玄注引鄭司農所言。至於「六書九數」之說，張政烺於《六書古義》（見《中研院史語所集刊》，第十本，第一分，頁1-22），以漢代小學以書法為主之例，說明「六書」為「六甲」，為「書」學之首，其源且可上溯於殷。至於「數」學，雖所學亦夥，而實以「九九」為首；故「書數」亦曰「六書九數」。張氏之說，若配合入小學之年齡而言，以「六甲九九」為學習「書數」之始，實相當合適，然而正如其所言，「書數」之學甚夥，以「六甲九九」為學習「書數」之始，而非其所限，因而鄭司農以文字構造原理為「六書」，以《九章算術》之內容為「九數」，亦可以為其進階學習內容。

⑧ 《禮記·內則》，頁538。

⑨ 《禮記·射義》，頁1020：「射者，仁之道也。射，求正諸己。己正而後發，發而不中，則不怨勝己者，反求諸己而已矣！」

能結集「六德」於一身，於是〈文王世子〉謂之「保也者，慎其身以輔翼之而歸諸道者也⁷⁸。」至於鼓人之職，則為：

掌教六鼓四金之音聲，以節聲樂，以和軍旅，以正田役。教為鼓而辨其聲用：以雷鼓鼓神祀，以靈鼓鼓社祭，以路鼓鼓鬼享，以鼗鼓鼓軍事，以鼙鼓鼓役事，以晉鼓鼓金奏。以金鐃和鼓，以金鐃節鼓，以金鐃止鼓，以金鐃通鼓。凡祭祀百物之神，鼓兵舞、帔舞者。凡軍旅，夜鼓蚤；軍動則鼓其衆；田役亦如之。⁷⁹

由於貴族子弟日後有參與祭祀大典之機會，並有從事田獵、調集徒役之義務，更有將兵出征擔任領導統御之職責，因而必須熟悉擊鼓鳴金之技藝，以配合各項相關活動之進行。尤其參與軍旅大事，直接面臨生死存亡之威脅，因此對於金鼓信號之調度與節制，反應更應切實而迅速，所以必須掌握適當時機擊鼓，以提振士氣，必要時更需下達節制前進之命令，引導全身而退，重整旗鼓以待他日捲土重來。至於舞師之職，則為：

掌教兵舞，帥而舞山川之祭祀；教帔舞，帥而舞社稷之祭祀；教羽舞，帥而舞四方之祭祀；教皇舞，帥而舞旱暵之事。凡野舞，則皆教之。⁸⁰

由於戰爭為性命交關之事，因而舞師以教學兵舞為主要職責，且務必使國子能於平時練就各種兵器之使用方法，並於教學兵舞之外，更與春官中之樂師協調，加強「樂」與「舞」之熟練，便於共同進行各種祭祀舞蹈之教學。由於演練樂舞具有調和情性、增強體能之功能，因而倘若庶民有意學習，舞師還可進行推廣教育，以提高全民體能。

至於春官所屬大司樂之職，則為：

掌成均之法，以治建國之學政而合國之子弟焉。以樂德教國子中和、祗庸、孝友，以樂語教國子興道、諷誦、言語，以樂舞教國子舞雲門大卷、大咸、大磬、大夏、大濩、大武⁸¹。

「成均」之學，特重「聲教」，由於「聲音之道與政通」，而且「禮、樂、刑、政，其極一也，所以同民心，而出治道也」⁸²，因此周代以「成均」為太學之名，並且太學之法不由教導三德三行之師氏或教授六藝六儀之保氏主管，而由春官之大司樂掌管。由於特重「聲教」，因而教學內容以歌詩、誦德音與舞樂舞為主，將詩、樂、舞三者之教學融為一爐，以便國子參與大祭祀時，能在莊嚴肅穆之場合和歌、群舞，進而能以德音不輟孕育中和、祗庸、孝友之泱泱大德，以興導諷誦雅頌詩篇，培養在外交場合歌詩應答

⁷⁸ 《禮記·文王世子》，頁397。

⁷⁹ 《周禮·地官·鼓人》，頁189-190。

⁸⁰ 《周禮·地官·舞師》，頁190。

⁸¹ 《周禮·春官·大司樂》，頁336-337。

⁸² 《禮記·樂記》，頁663。

之專門能力，以歌舞昇平與我舞為揚之浩浩聲勢，展現文武合一之盛大氣象。由於國子進入太學時，年齡已漸長，因此急需熟悉朝儀典章，以便成年之後，足以擔當實際職務，所以侯家駒認為國子參與朝會歌舞，乃是提供其見習朝儀之良好時機。^⑧

由於「樂教」屬於綜合技藝，因而在大司樂之外，還有待其他相關部門之教官配合調教，如樂師、大胥、小胥、大師、小師、籥師等均有共成其事之作用，謹將其職務分列於下：

樂師，掌國學之政，以教國子小舞。凡舞，有帔舞，有羽舞，有皇舞，有旄舞，有干舞，有人舞。教樂儀，行以肆夏，趨以采齊，車亦如之，環拜，以鍾鼓為節。^⑨配合學子「十三舞勺，成童舞象，二十舞大夏」^⑩之程序，舉行天地宗廟正祭之盛大樂舞，由大司樂教授，而樂師則教年少之國子以小舞，使國子從小即可熟悉文舞與武舞之節奏與動作，並且要教以樂儀，使之非僅能體會舞曲中蘊涵之意義，還能進而表現出優雅合適之儀態，養成日常生活中舉止端莊、行事從容之習慣。

大胥，掌學士之版，以待致諸子。春入學，舍菜、合舞，秋頒學，合聲。以六樂之會正舞位，以序出入舞者。比樂官，展樂器。^⑪

小胥，掌學士之徵令而比之，觸其不敬者，巡舞列而撻其怠慢者。^⑫

大胥與小胥之職務，主要負責國子之入學與成績考核之工作，同時擔任安排與訓練六大樂舞之行列變化，務必力求行陣嚴整、調度有秩、紀律分明，對於操練怠惰、態度不敬者，更有警戒撻罰之權責。因為文舞之操演，可以培養人際間之協調能力與優雅之風度；武舞之訓練，更可以透過干戈兵器之熟練、行陣步武之靈活調度與整體動員，而熟悉兵器之使用方法與調兵遣將之安排。

大師，掌六律、六同，以合陰陽之聲，皆文之以五聲，皆播之以八音。……教六詩，曰風，曰賦，曰比，曰興，曰雅，曰頌，以六德為之本，以六律為之音。……大射，帥瞽而歌射節。大師執同律以聽軍聲，而詔吉凶。^⑬

小師，掌教鼓、鼗、祝、敔、壎、簫、管、弦、歌。^⑭

由於大師深通音律，深知「樂」本出於人心之感於物而發，所以「其哀心感者，其聲噍以殺；其樂心感者，其聲嘽以緩；其喜心感者，其聲發以散；其怒心感者，其聲粗以

⑧ 其詳參見侯家駒，《周禮研究》，聯經，民76，頁253。

⑨ 《周禮·春官·樂師》，頁350。

⑩ 《禮記·內則》，頁538。

⑪ 《周禮·春官·大胥》，頁352。

⑫ 《周禮·春官·小胥》，頁353。

⑬ 《周禮·春官·大師》，頁355-356。

⑭ 《周禮·春官·小師》，頁357。

厲；其敬心感者，其聲直以廉；其愛心感者，其聲和以柔。」在樂音與外在環境之相互感應下，因而明瞭「治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困」等聲音反應政道興衰之道理。⁹⁰因而鄭玄引《兵書》記載「王者行師，出師之日，授將弓矢，士卒振旅。將張弓，大呼，大師吹律合音，商則戰勝，軍士強；角則軍擾，失士心；宮則軍和，士卒同心；徵則將急數怒，軍士勞；羽則兵弱，少威明。」鄭司農則引《左傳》襄公十八年楚侵鄭，師曠驟歌北風，又歌南風，南風不競，多死聲，而斷言楚必無功之例⁹¹，共同證明樂音類型與軍心士氣之關係密切。同時，曹劌所謂「夫戰，勇氣也。一鼓作氣，再而衰，三而竭」⁹²之道理，更說明一鼓作氣足以激勵軍心之作用。凡此皆足以說明大師與小師之職務，非僅必須深深熟習音、律、鼓、舞等之演奏與節拍，更須懂得從樂音中辨認軍旅士氣之消長，當是直接參與軍旅行列而且是身經百戰者智慧之言。

籥師，掌教國子舞羽飲籥。⁹³

綜合以上各類職官所職掌之事務，可知貴族子弟由於日後具有領導統御之責任，以致國子所接受之教育，非僅多與從事戒征有關，並且以接受軍事訓練為主，因而最理想之師資來源，當是來自以官為師之「官師合一」制度。

至於歸屬地方之平民教育，則主要由大司徒在正月初一時，開始將成文典向王畿外之邦國都鄙公布，使萬民前往觀賞，十日以後才將之收藏。各諸侯以及卿大夫，即根據教法所載之內容，施教其治下之人民，並於年終歲末之時考核績效。而大司徒施教之內容，大體分為三大類：

十有二教：一曰以祀禮教敬，則民不苟；二曰以陽禮教讓，則民不爭；三曰以陰禮教親，則民不怨；四曰以樂禮教和，則民不乖；五曰以儀辨等，則民不越；六曰以俗教安，則民不偷；七曰以刑教中，則民不貳；八曰以誓教恤，則民不怠；九曰以度教節，則民知足；十曰以世事教能，則民不失職；十有一曰以賢制爵，則民慎德；十有二曰以庸制祿，則民興功。鄉三物：以鄉三物教萬民而賓興之：一曰六德，知、仁、聖、義、忠、和；二曰六行，孝、友、睦、姻、任、恤；三曰六藝，禮、樂、射、御、書、數。以五禮防萬民之僞而教之中，以六樂防萬民之情而教之和。鄉八刑：以鄉八刑糾萬民：一曰不孝之刑，二曰不睦之刑，三曰不姻之刑，四曰不弟之刑，五曰不任之刑，六曰不恤之刑，七曰造言之刑，八曰

⁹⁰ 其詳參見《禮記·樂記》，頁663。

⁹¹ 其詳參見《周禮·春官·大師》，頁357，鄭注與賈疏。

⁹² 《左傳·莊公十年》，《十三經注疏》，藝文，民74，頁147。

⁹³ 《周禮·春官·籥師》，頁367。

亂民之刑。^⑨

貴族階級認為欲求順利統治平民百姓，可以透過教育之功能，使百姓明瞭且能實踐應有之規範，即可達到增強安定社會秩序之效果，因而在「小人學道則易使」^⑩、「民可使由之」^⑪之認知下，亦推行一定程度之平民教育。平民教育之目標，以十二教提示教育之抽象社會功能，尤其注重「以儀辨等」、「以刑教中」、「以度教節」之教，使百姓恪遵規範，發揮穩定社會秩序之作用，且以「以誓教恤」促進社會關懷，更以「以世事教能」、「以庸制祿」推動職業教育、獎勵生產。教育內容則為「鄉三物」，以「六德」淳厚德性之本源，以「六行」端正人際往來之關係，並以「六藝」強化技藝與體能。教育之方式，則配合六種刑法之消極戒令以積極倡導六行之實踐，還另加「造言」與「亂民」之刑，以增強社會制約之力量。由此可見平民教育之重點，以強調能符合社會規範為主。

不過，由於司徒之官所屬之人員配置有限、庶民又多忙於生產事業，因而一般地區實在難有正式之學校教育，而由鄉師「各掌其所治鄉之教而聽其治」^⑫、鄉大夫「各掌其鄉之政教、禁令。正月之吉，受教法于司徒，退而頒之于其鄉吏，使各以教其所治，以考其德行、察其道藝。」^⑬並由州長「各掌其州之教治政令之法。正月之吉，各屬其州之民而讀法，以考其德行道藝而勸之，以糾其過惡而戒之。春秋以禮會民而射于州序。」^⑭又有黨正「各掌其黨之政令教治，屬民而讀邦法，以糾戒之。」^⑮亦即由各鄉遂之行政長官，負責各地之教育工作，並以定期聚眾讀法之方式，實施教化百姓之社會功能，因而侯家駒即稱此為「以法為教，以吏為師」。^⑯

綜合文獻資料之記載，由於貴族教育之科目與內容，偏重朝廷活動之禮儀訓練與統治者之技藝養成，而且教學所需之典章文物皆由官府掌管，如典、謨、訓、誥、禮制規章等，皆藏於祕府，由專門之官吏掌管，因而欲學書者，必就典書之官學習；而禮、樂、射、舞所用之道具，則藏於宗廟，專供祭祀饗宴之用，因而欲學禮者，亦必就典樂之官而習之^⑰，因此「官師合一」當是必然之狀況，且教學者亦因其熟悉相關內容而能

⑨ 其詳參見《周禮·地官·大司徒》，頁151、159-161。

⑩ 《論語·陽貨》，頁154。

⑪ 《論語·泰伯》，頁71。

⑫ 《周禮·地官·鄉師》，頁174。

⑬ 《周禮·地官·鄉大夫》，頁180。

⑭ 《周禮·地官·州長》，頁182。

《周禮·地官·黨正》，頁184。

⑯ 侯家駒，《周禮研究》，頁262。

⑰ 其詳參見程方平、畢誠，《中國教育史》，文津，民85，頁24。

勝任愉快，而受教者亦相對收穫良多。

雖然貴族教育為正規之學校教育，因此入學年齡、受教年限等均有一定之規定，所以教學者與受教者之間，可以維持一段較長、較穩定之師生關係，然而基於下列四項理由，以致並無特別為師制服之必要：一者因為同屬貴族，所以師生之間亦同時具有或遠或近之親屬關係；二者因為師生之間又常具有長官與部屬之隸屬關係，因而一旦為人師者死亡，則其弟子自然優先依據親屬或君臣關係為師服喪；三者由於古代「政教合一」，在「天佑下民，作之君，作之師」¹⁰³的政治型態下，在上者本亦擔負教化黎民百姓的重責大任，所以實為「亦君亦師」二者交融之情況；四者由於「親師合一」，於是在耳濡目染的家庭教育中，產生「良冶之子，必學為裘；良弓之子，必學為箕。」¹⁰⁴父以教子、子承父業的克紹箕裘現象，亦親亦師更是順理成章之事。至於隸屬地方之平民教育，則由於「以吏為師」，因而師生關係，其實僅為行政長官為屬民宣導政令以推動教化之關係，彼此並無親屬關係，亦不具有情感基礎，以致亦無須特別為「吏師」制定喪服。

3、私學興起，師位獨立

周惠王與襄王之間，因王子頹與叔常爭奪王位，因而世代掌管周史之司馬氏去周而適晉，之後，司馬氏之族人更分散至衛、趙、秦等國¹⁰⁵，造成文化人才之遷移。而自從幽王被殺、平王東遷，即呈現出世衰道微、學校荒廢之狀況，因而有〈子矜〉一詩¹⁰⁶，起而諷刺亂世之時學校不修，更表達有道志士之深憂。其後，更由於王子朝爭奪王位不成，竟然率領宗族、百工攜帶典籍而逃¹⁰⁷，造成周朝文化資產嚴重外流，而促成楚文化之興盛。同時由於東周之國勢削弱，因而宮廷樂官亦大量流失，從《論語》所載「大師摯適齊，亞飯干適楚，三飯繚適蔡，四飯缺適秦，鼓方叔入於河，播鼗武入於漢；少師陽、擊磬襄入於海。」¹⁰⁸可知各諸侯國間人才外流已相當普遍，以致孔子之時，魯國雖為周公之後，然而因學宮荒廢、學官不修其職，所以昭公已不知祖先名官之道理，而有賴於郊子一一為之說解。周、魯尚且呈現文化嚴重衰微之現象，其餘各國自不待言。

¹⁰³ 《尚書·泰誓上》，頁153。

¹⁰⁴ 《禮記·學記》，頁655。

¹⁰⁵ 其詳參見《史記·太史公自序》，見瀧川龜太郎，《史記會注考證》，洪氏，民66，頁1365-1366。

¹⁰⁶ 《詩·鄭風·子矜》，頁189-190：「青青子矜，悠悠我心，縱我不往，子寧不嗣音？青青子佩，悠悠我思，縱我不往，子寧不來？挑兮達兮，在城闕兮；一日不見，如三月兮！」

¹⁰⁷ 《左傳·昭公二六年》，頁902，載：「王子朝及召氏毛伯得、尹氏固、南宮騫奉周之典籍以奔楚。」

¹⁰⁸ 《論語·微子》，頁167。

賴於郯子一一為之說解。周、魯尚且呈現文化嚴重衰微之現象，其餘各國自不待言。

孔子一生好學，總抱持「學無常師」之原則而敏以學之，非僅問禮於老聃，學琴於師襄，學樂於萇弘，又因耳聞郯子能述說古代名官之緣由，於是趨而問官於郯子，雖說學有所得，卻終不免要大嘆「天子失官，學在四夷」^⑩。不過，由此亦足以顯示在政治勢力轉移、世卿世祿制度破壞下，於是產生貴族沒落，促成「平民為士」之現象，更因商業抬頭，導致富商大賈在富裕之餘，進而追求擁有知識、干預政治，因此「官學廢、私學興」乃適應社會需要而起，而且到孔子之時，還應已歷經一段相當長之時日。

私學之興，雖然未必起於孔子^⑪，不過正式將「六經」列為教材，用以教授一般平民，並且使教師取得獨立地位、教育脫離官府之色彩，而進入以人文為本位，以道德為依歸之「人本教育」，且以治國、平天下為教育之最高功能，影響後代學術文化最深者，則當推孔子。

由於孔子之中心思想在「仁」，因而認為教育之目的，在於使人具有高尚之道德與完美之人格，所以主張「士志於道，據於德，依於仁，遊於藝」^⑫，以成為文質彬彬之君子^⑬，同時要擁有智、仁、勇之三達德^⑭，再文之以禮樂，以成為「成人」，倘若無法齊備上述諸才德，則退而求其次，亦要求能於生活中實踐「見利思義，見危授命，久要不忘平生之言」之道理^⑮。

為求達成既定之教育目的，因而教學之內容，包括「文、行、忠、信」四部分^⑯，

⑩ 郯子語昭公「少昊氏以鳥名官」之理、孔子問官於郯子之事，詳見《左傳·昭公十七年》，頁 835-838。

⑪ 因為早在孔子之前，已有鄧析聚眾講學以傳授「訴訟」之法，不過由於鄧氏以邪說琦辭惑亂民眾，攪亂鄭國司法而被殺。《荀子·非十二子》（見王先謙，《荀子集解》，藝文，民 77，頁 229），即載有：「不法先王、不是禮義，而好治怪說、玩琦辭，……足以欺惑愚眾，是惠施、鄧析也。」文獻所載，與孔子同時講學於魯者，還有少正卯與王賡，雖然不知此二人之講學內容，不過由此當可推知其時除孔子之外，仍有其他講學者，應為可能之事。王充，《論衡·講瑞》：「少正卯在魯，與孔子併。孔子之門三盈三虛，唯顏淵不去。」《莊子·德充符》（見郭慶藩，《莊子集釋》，華正，民 76，頁 187）：「魯有兀者王賡，從之遊者與仲尼相若。」

⑫ 《論語·述而》，頁 60。

⑬ 《論語·雍也》，頁 54：「質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子。」

⑭ 《論語·子罕》，頁 81：「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」《禮記·中庸》：「知、仁、勇三者，天下之達德也。」

⑮ 《論語·憲問》，頁 125：「子路問成人。子曰：『若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣！』曰：『今之成人者，何必然？見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以為成人矣！』」

⑯ 《論語·述而》，頁 63：「子以四教：文、行、忠、信。」

情性之表達，藉以陶冶溫柔敦厚之性格；以《禮》周旋動容從容有度之行爲規範，藉以養成恭儉莊敬之態度；以《樂》之終歸於中正平和之倫理，藉以鎔鑄廣博易良之和通性質；因爲詩教、禮教與樂教，是溫文儒雅之士所需之基本涵養，因而必須先行學習。更在此基本涵養之上，輔以《書》之豐富史料與政治思想之教學，藉以培養疏通知遠之能力、處理政務之智慧；以《易》循環往復、洞察機先之理，藉以教導絜靜精微之特質；以《春秋》大一統、正名分之精神，發揮明確決斷是非、威嚇亂臣賊子之作用。^⑩在「有教無類」之方式下，打破貴族對於「六經」之壟斷，使平民獲得接受文化陶冶之機會與權利。

由於注重道德教育，因而特別看重人格感化之力量，主張「言教不如身教」，認爲「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」^⑪亦即教師必須以真誠感召學生，學生始可收潛移默化之功，因此孔子自稱「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣！不義而富且貴，於我如浮雲！」^⑫教導弟子，使之明瞭真正之志士應該「謀道不謀食，憂道不憂貧。」^⑬而且要具有「朝聞道，夕死可矣」^⑭之豪情壯志。因而孔子於陳絕糧時，非僅能坦然面對，而且還能對子路從容述說「君子固窮，小人窮斯濫矣」^⑮之道理，藉以堅定弟子行道之決心。更從「好學近乎知」^⑯之觀點，提出好學具有救偏補蔽之作用^⑰，並以自己求學「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」^⑱之經驗，教導學生「學不厭」之重要與可貴；還以自己「誨人不倦」之作風，樹立師者「教不倦」之師道楷模。

除卻上述孔子以真誠感召弟子，而獲得弟子衷心相隨以外，另一促進孔門師生情義深厚之因素，則在於孔子能明辨衆弟子之材質與個性，懂得因勢利導，且能「導而弗牽，強而弗抑，開而弗達」^⑲，非僅注重陶冶弟子之性情，使歸於中正平和之道；還能

⑩ 《論語·爲政》，頁16：「《詩》三百，一言以蔽之，曰：思無邪！」〈陽貨〉，頁156：「《詩》可以興，可以觀，可以群，可以怨。」〈泰伯〉，頁71：「興於《詩》，立於禮，成於樂。」〈八佾〉，頁32：「子謂《韶》盡美矣，又盡善也；謂《武》盡美矣，未盡善也。」《禮記·經解》，頁845：「溫柔敦厚，詩教也；疏通知遠，書教也；廣博易良，樂教也；絜靜精微，易教也；恭儉莊敬，禮教也；屬辭比事，春秋教也。」

⑪ 《論語·子路》，頁116。

⑫ 《論語·述而》，頁62。

⑬ 《論語·衛靈公》，頁140。

⑭ 《論語·里仁》，頁37。

⑮ 《論語·衛靈公》，頁137。

⑯ 《禮記·中庸》，頁888。

⑰ 《論語·陽貨》，頁155：「好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」

⑱ 《論語·述而》，頁62。

⑲ 《禮記·學記》，頁653。

積極發現弟子之潛能，鼓勵其適性發展。因此當弟子同問「聞斯行諸？」孔子即根據弟子性之所偏，而各給予救濟之教諭，於是有「求也退，故進之；由也兼人，故退之」之差異指導¹²⁶；當弟子侍坐而各言其志時，則以公西華之願為小相為低估自己，而勉勵其可以為諸侯之大相¹²⁷。由於孔子對眾多門弟子能知之甚深，於是能教之愈切，因而弟子對於孔子，益相對呈現感恩益深、思念愈切之情。

孔子以天縱之資，無奈宦途多乖，於是退而專心教學，而開私學之盛，脫離「官師合一」之狀況，另外建立一單純之「師生關係」。由於私學入學自由，因而前來受教者，皆為有心向學、虛心問道者，故而對於教師自然倍加尊重；同時由於講學之方式及內容亦相當自由，因而教師可以因材施教，使學生適性發展，以致師生之間雖無血緣關係，感情卻可相當深厚。然而由於規畫、設計喪服制度時，師生此一新「人際」關係，雖然已逐漸凸顯其對於開展人類理性、延續文化命脈之重要性，不過由於師生關係之親疏繫於彼此情義相感之厚薄，因而無法發展出一套師弟服喪之嚴密系統；同時亦由於師與弟子對於社會之影響，缺乏君臣對於社會發展具有現實功能，因而制禮者並未對此新「人際」關係，比照親屬或君臣關係訂定相應之喪服，故而當孔子辭世時，弟子並無禮制規定之喪服可服，然而眾弟子終以師恩難忘，於是相互議定以喪父而無服之方式處之，並以心喪三年表達哀戚之情。

四、為師友服喪之意義

追溯我國喪服制度之始，依據〈康王之誥〉記載，因成王崩殂，於是康王繼位；康王於朝禮完畢後，「釋冕，反喪服。」¹²⁸可知至遲當西周初年之時，喪服制度應已稍有雛型。喪服制度初起之時，自然僅有簡單之內容，至於將其補充修正，而歸於周密嚴整，則當如周師一田所推論，應為春秋、乃至戰國時期之事，¹²⁹且現存《儀禮·喪服》之中，當有孔子整理修飾之文采夾雜其內，而傳文與記文之中，更有孔門弟子與七十子後學所採錄者。¹³⁰倘若將喪服制度之醞釀、發展時期，對照上述教師地位之階段演變，可知當時正處於「官師合一」之階段，例如「師氏」之本職，原為位居王側擔任武職之軍官，而教導國子，則為其附加職務，因而無須為此等「官師」另立喪服名目。其後，

¹²⁶ 其詳參見《論語·先進》，頁99。

¹²⁷ 其詳參見《論語·先進》，頁101。

¹²⁸ 《尚書·康王之誥》，頁290。

¹²⁹ 其詳參見周一田，《古禮今談》，國文天地，民81，頁129。

¹³⁰ 其詳參見拙作〈降服的文化結構意義——以《儀禮·喪服》為討論中心〉，見師大國研所，《中國學術年刊》，第十九期，民87年三月，頁3-4。

雖然孔子曾經參與喪服條例之編定，不過，由於其深明「師無常師」、師生情義深淺不一之理，因而不為師弟子訂定服喪條例，以致當其辭世，而弟子終無可茲依據之服喪條例可尋。

正因為《儀禮·喪服》之經文與傳文中，並無師弟子之服喪規定，因而群弟子為孔子心喪三年，乃至於有廬墓之行，更使師生之情彌足珍貴。當孔子之喪，非僅孔門弟子感念師恩而從冢以家，依據太史公所載，魯人亦有真心相感而往從冢而家者，因有百餘室，遂成「孔里」。魯國並且世世相傳，以歲時奉祠孔子，而諸儒亦講禮、鄉飲、大射於孔子故居，後世因以為「孔廟」。漢高祖過魯，甚且以太牢為祠，而諸侯卿相至，輒常先謁而后從其政。^⑩從孔子之喪痛於全魯，更起弟子與時人廬墓誌哀之先，可知其人格感人之深，且其師道之楷模，更足以為萬世之師表。雖然魯哀公未能重用孔子於有生之年，不過當孔子之死，亦知痛失良材，因以誄哀美孔子^⑪，而後世奉祠孔廟，終是代代不絕。故知禮制雖無弟子為師服喪之明文規定，然而「禮有以義起者」，因而孔門弟子為孔子、當世時人為天下師，皆有崇隆誌哀之禮。深究其義，則可自拓展人情之領域與珍視理性之瑰寶獲得說明：

（一）拓展人情之領域

喪禮之設，非自天而降，非自地而出，乃本於人情之實，以求生者情感之慰安。此即〈三年問〉所言：

凡生天地之間者，有血氣之屬必有知，有知之屬莫不知愛其類。今是大鳥獸，則失喪其群匹，越月踰時焉，則必反巡，過其故鄉，翔回焉、鳴號焉、躑躅焉、踟躕焉，然後乃能去之。小者至於燕雀，猶有啁噍之頃焉，然後乃能去之。故有血氣之屬者，莫知於人。故人於其親也，至死不窮。^⑫

故知痛失其類，乃天地間有知覺者之所同然，而類之所親，尤以父母、子女、夫婦、昆弟為近，於是制為喪服以為哀戚之飾，即為人情之常。然而人之所親，有出於一體之親者，於是推而遠之，則有姻親、宗親等關係或遠或近之親屬，故而更制為斬、齊、功、緦差次有別之喪服，以符應親親有等之人情。

人生天地間，筋骨爪牙之利不足以抵寒熱燥濕之害，亦不足以禦禽獸蛟龍之猛，然而猶能裁度萬物，以萬物之靈自居，其故無他，端在於人能得群之理而已。因而荀子謂之：

^⑩ 其詳參見《史記·孔子世家》，見瀧川龜太郎，《史記會注考證》，頁764。

^⑪ 《禮記·檀弓上》，頁153：「魯哀公誄孔丘曰：『天不遺耆老，莫相予位焉！嗚呼哀哉！尼父！』」

^⑫ 《禮記·三年問》，頁961。

故人生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物，故宮室不可得而居也。……能以事上謂之順，能以使下謂之君。君者，善群也。群道當，則萬物皆得其宜，六畜皆得其長，群生皆得其命。^⑬

可知群居之道，有賴君王號令以時，苟能得其當，則長養生殺各得其所，百姓臣服各盡其力，於是「水、火、金、木、土、穀惟修，正德、利用、厚生惟和」^⑭，而養民之政斯備，遂得「天佑下民」^⑮之旨。故知順應人心趨利避害之志，則須推擴親親之私情，而有事君之尊尊大義，更以君道之當可以興萬民之利，故置君臣於五種倫常之中，且比照為父之服以服至尊君王之服。由於天佑下民之道，非僅必須為民立君，尚且必須為民立師，於「官師合一」階段，官師自然負責推動保民養民之政，以行使教化百姓之責，然而政教之推行，實有賴於眾多志同道合之士戮力完成；於師位獨立之時，雖然師者以傳道授業為要，然而道術之精進，亦有待於朋友之相輔相成。可知政策之推動、事功之完成與德性之完善，皆仰賴於為數眾多之同道友朋齊心促成之，是以《詩》云：「朋友攸攝，攝以威儀。」^⑯旨在述說成王之左右群臣，皆具有仁孝美德之君子，因而能彼此相攝、佐以威儀，共輔成王造就善事美政，因此「朋友」之道能名列於五倫之中，成為世人所重之倫常義理。

由於朋友相處，彼此耳濡目染、相互薰習，因此近朱者赤、近墨者黑，故而朋友一倫不可不重。《孝經》即明白記載：「士有爭友，則身不離於令名。」^⑰可知朋友以義相交、以道義相責，實為交友之根本信條。因此孔子教導弟子，相當注重交友之道，認為朋友應該具有「忠告而善道」^⑱之責任，且必須實踐「切切偲偲」^⑲之功，盡到切磋琢磨、相責以義之道義，同時更不忘提醒世人擇友不可不慎，因為「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！」^⑳倘若能與正直、誠信、博學多聞之人為友，即可日近於德業之林而不自知；倘若日與慣於逢迎、工於獻媚、口辯無實之人為伍，則猶如入於鮑魚之室，久而不聞其臭，而其實已違道益遠。

孟子踵繼孔子之後，而從消極處言「責善，朋友之道。」^㉑且更積極要求「友也者，

⑬ 《荀子·王制》，見王先謙，《荀子集解》，頁326。

⑭ 《尚書·大禹謨》，頁53。

⑮ 《尚書·泰誓》，頁153：天佑下民，作之君，作之師。

⑯ 《詩·大雅·既醉》，頁605。

⑰ 《孝經·諫諍》，《十三經注疏》，藝文，民74，頁四八。

⑱ 《論語·顏淵》，頁110。

⑲ 《論語·子路》，頁119：「朋友切切偲偲，兄弟怡怡。」

⑳ 《論語·季氏》，頁148。

友其德也。」^⑭可知朋友應以砥礪德性爲要。而荀子亦言：「君人者不可以不慎取臣，匹夫不可以不慎取友。友者，所以相有也。道不同，何以相有也？均薪施火，火就燥；平地注水，水流溼。夫類之相從也，如此之著也；以友觀人，焉所疑？取友善人，不可不慎，是德之基也。」^⑮故知朋友與己雖然本無親情，不過由於群聚相交之切近，因而朋友關係個人德性之良善與事功之興廢，則日漸明顯，於是後世遂有朋友相交以「義結金蘭」爲尚之事。

以朋友之要，位居五倫，其義自不待言。然而師者以尤尊之位，而不並列五倫之中，其故安在？徐乾學即認爲「朋友可以該師弟，師弟不可以該朋友；猶夫長幼可以該尊卑，尊卑不可以該長幼也；此立文之體也。」^⑯然而倘若仔細思索玩味孔子所言「三人行，必有我師」之義，當知倘若知所師法，則同行之人皆可以爲師，其善者，固可取而效法之；其不善者，亦可藉以自警之，是亦可以有爲師之效，故知「朋友可以該師弟」自有可說之理。由於朋友可以該師弟，因而《儀禮·喪服·記》即可以「朋友麻」之紀錄概括爲師友服喪之例，且此之爲師友服喪，實乃代表世人能突破一己之限制，拓展人各親己親之私情，而爲更廣泛、更無私之師友人情。

（二）珍視理性之瑰寶

雖然朋友可以概括師弟，然而朋友並不同於師者。因爲所謂師者，其必先於弟子掌握正道、正理，且能以善教人者^⑰，亦即師者必因其能先得人類理性之大體，且能以先知覺後知、以先覺覺後覺，因而自有其尊於朋友者。是故孔門弟子崇隆師喪，非僅緣於師生間之情感因素，實乃更表現出世人對於啓發人類理性者之哀悼與珍視。

《禮運》記載：「天生時而地生財，人其父生而師教之。四者，君以正用之。」^⑱雖然旨在提出君王能結合天時地利、掌握人情、善用智識以化成天下；不過，君王能得其「正」而用之，實亦有待於師者之教以成之，此即「不教無以理民性」^⑲之理，亦即人類理性之覺醒與潛能之開發，均有待於爲人師者之教誨與啓導，而天、地、君、親、師五者並立之局，隱然於文獻中具有雛型，且師者又居於扭轉正理正道之關鍵地位，故

^⑭ 《孟子·離婁下》，頁154。

^⑮ 《孟子·萬章下》，頁180。

^⑯ 《荀子·大略》，頁806-807。

^⑰ 徐乾學，《讀禮通考·喪期》，卷二五，頁547。

^⑱ 其詳參見《荀子·修身》，見王先謙，《荀子集解》，頁134：「以善先人者，謂之教。」頁147：「禮者，所以正身也；師者，所以正禮也。無禮，何以正身？無師，吾安知禮之爲是也？」

^⑲ 《禮記·禮運》，頁430。

^⑳ 《荀子·大略》，見王先謙，《荀子集解》，頁787。

而此亦為「師無當於五服，五服弗得不親」之緣由。因此《學記》記載：「君之所不臣於其臣者二：當其為尸則弗臣也，當其為師則弗臣也。大學之禮，雖詔於天子，無北面，所以尊師也。」^⑭由帝王率行尊師之禮，更可以凸顯師道地位之尊榮，而增強「師嚴道尊」之效果。

《尚書》有言：「能自得師者王，謂人莫己若者亡。」^⑮《荀子》亦載：「諸侯自為得師者王，得友者霸，得疑者存，自為謀而莫己若者亡。」^⑯又言：「國將興，必貴師而重傅。貴師而重傅，則法度存。」^⑰《呂氏春秋》亦言：「能自為取師者王，能自取友者存。」^⑱可知師友攸關於帝王興衰存亡之大業，不可不慎選以親之。至於師友之所以能先得理性之開通，可以佐帝王策畫治國之宏謀者，其實乃在於其能先入於經典之林，深受聖賢智慧之滋潤浸染，故能洞察天時、地利與人和之機先，因此弟子對於先生之書策，當知禮敬，不可跨越。^⑲

自孔子刪《詩》、《書》，訂《禮》、《樂》，修《春秋》，贊《周易》，且以之教弟子，遂令弟子感孔子之啓迪教誨，而得六經之精義，於是理性因而大開，終有七十二弟子之成名而各放異彩。是故《荀子》謂之：「學莫便乎近其人。《禮》、《樂》法而不說，《詩》、《書》故而不切，《春秋》約而不速。方其人之習君子之說，則尊以遍矣，周於世矣。故曰學莫便乎近其人。」^⑳五經之學，雖然其義旨蘊藏豐厚深遠，然而或因其多書規條、直陳故事、旨約意遠，以致雖博習誦讀，而終不免為雜記故學之陋儒，故須得其人而親師之，始能義理澄明、情意通達。是以《荀子》又言：「師術有四，而博習不與焉：尊嚴而憚，可以為師；耆艾而信，可以為師；誦說而不陵、不犯，可以為師；知微而論，可以為師。」^㉑亦即儒者於通經博聞之外，尚須具備尊嚴而為人所敬憚、閱歷豐富為人所信從、誦說經義而不陵不犯、通達微旨而有倫有脊之特質，始可經師、人師兼得，而有師道之尊，成為人類理性之指標。一旦如此之師尊喪亡，自不啻為開展理性之重創，故而為師服喪，實有珍視理性瑰寶之涵義。

^⑭ 《禮記·學記》，頁 654。

^⑮ 《尚書·仲虺之誥》，頁 112。

^⑯ 《荀子·堯問》，頁 853-854。

^⑰ 《荀子·大略》，頁 803。

^⑱ 《呂氏春秋·恃君覽》，見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》，華正，民 77，頁 1404。

^⑲ 《禮記·曲禮上》，頁 35：「先生書策琴瑟在前，坐而遷之，戒勿越。」

^⑳ 《荀子·勸學》，頁 122-123。

^㉑ 《荀子·致仕》，頁 467。

五、結論

孔子以身教樹立師道楷模於先，贏得世人之崇隆喪禮與後代之尊崇奉祠；而荀子以隆禮、倡導師法於後，更進而提出「禮三本」之說：

禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡，焉無安人。故禮，上事天，下事地，尊先祖，而隆君師，是禮之三本也。^⑮

順承「天佑下民，作之君、作之師」之思想，於是荀子以「君師」並稱，而為治理天下之本，更與生養萬物之「天地」、繁衍自我族類之「先祖」，合稱「禮之三本」，且認為欲求人世之安寧，則此三者應同為受尊禮之對象，偏一不可。由於事天有郊祭之禮，事地有社土之祭，尊祖則有宗廟祭享，而周公有郊祀后稷以配天、宗祀文王於明堂以配上帝之尊隆先君之禮^⑯，故知於先師之祭自無缺之之理。既然祭祀先師不應或缺，則喪師之禮亦應講求，且師之為人所尊，自孔子而締造巔峰，而為師服喪之感人，亦當以服孔子之喪為空前絕後。荀子有感於尊嚴師法，可以化人之性以歸於治，於是以「君師」為「三本」之一，遂奠定天、地、親、君、師五者並尊之局，而近人鄭其龍以此為後世樹立「天、地、君、親、師」牌位之由來^⑰，自有其可說之理。

綜上所述，可知自孔子講學授徒起，始確立師者以傳道授業為專職，而今人習稱之「天、地、君、親、師」，於孔子之時更付諸闕如，由於當時之社會文化並未特別尊隆師者之地位，因而未於君親之外，另行為師制服。至於孔門弟子與時人為孔子服喪，則概屬「禮以義起」之事，乃理性漸起，悟得應「以義制宜」之措施。至於為友服喪，則為社交往來日漸頻繁之後，朋友因相處而發展出彼此規過勸善、相互扶持之親密情感，於是能拓展各親其親之私情，以為更寬廣之人情，而展現人倫之光輝。不過由於朋友可以概括師弟之關係，因而禮制僅能訂定「朋友麻」之基本原則，至於其實際服喪之輕重，則又可依據彼此情義之深淺厚薄而各適其宜。

（本文作者任教於國立花蓮師範學院語文教育系）

^⑮ 《荀子·禮論》，見王先謙，《荀子集解》，頁587-588。

^⑯ 其詳參見《孝經·聖治章》，頁36。

^⑰ 其詳參見鄭其龍，《中國古代家庭教育的師資探源》，見《歷代教育制度考》，頁90-91。

參考文獻

1. 《周易正義》 王弼、韓康伯注 孔穎達等正義 《十三經注疏》 藝文 民74
2. 《尚書正義》 孔安國傳 孔穎達等正義 《十三經注疏》 藝文 民74
3. 《毛詩正義》 毛公傳、鄭玄箋 孔穎達等正義 《十三經注疏》 藝文 民74
4. 《周禮注疏》 鄭玄注、賈公彥疏 《十三經注疏》 藝文 民74
5. 《儀禮注疏》 鄭玄注、賈公彥疏 《十三經注疏》 藝文 民74
6. 《禮記正義》 鄭玄注 孔穎達等正義 《十三經注疏》 藝文 民74
7. 《春秋左傳正義》 杜預注 孔穎達等正義 《十三經注疏》 藝文 民74
8. 《論語注疏》 何晏等注 邢昺疏 《十三經注疏》 藝文 民74
9. 《孝經注疏》 唐玄宗注 邢昺疏 《十三經注疏》 藝文 民74
10. 《孟子注疏》 趙岐注 孫奭疏 《十三經注疏》 藝文 民74
11. 《尚書大傳》 伏生 《四部叢刊正編》 商務 民68
12. 《韓詩外傳》 韓嬰 《四部叢刊正編》 商務 民68
13. 《論語集解義疏》 何晏集解 皇侃義疏 藝文 民60
14. 《大戴禮記解詁》 王聘珍 北京·中華 一九九三
15. 《讀禮通考》 徐乾學 《四庫全書》 商務 民72
16. 《周禮研究》 侯家駒 聯經 民76
17. 《古禮今談》 周一田（何） 國文天地 民81
18. 《說文解字注》 段玉裁 蘭臺 民61
19. 《兩周金文辭大系考釋》 郭沫若 不著年地
20. 《金文叢考》 郭沫若 東京·文求堂 一九三二
21. 《殷虛卜辭綜述》 陳夢家 北京·中華 一九八八
22. 《小屯南地甲骨考釋》 姚孝遂、肖丁合著 北京·中華 一九八五
23. 《殷虛甲骨刻辭摹釋總集》 姚孝遂主編 北京·中華 一九八八
24. 《青銅器銘文檢索》 周一田（何）總編 文史哲 民84
25. 《說苑》 劉向 《四部叢刊正編》 商務 民86
26. 《漢書》 班固 《二十五史》 鼎文 民65
27. 《晉書》 房玄齡等撰 《二十五史》 鼎文 民65
28. 《文獻通考》 馬端臨 新興 民47
29. 《史記會注考證》 瀧川龜太郎 洪氏 民66
30. 《古史新探》 楊寬 北京·中華 一九六五

- 31.《商周制度考信》 王貴民 明文 民82
- 32.《歷代教育制度考》 湖北教育編纂委員會編 湖北·教育 一九九四
- 33.《中國教育史》 王鳳喈 正中(臺版) 民87
- 34.《中國教育史》 余書麟 文津 民85
- 35.《中國教育史》 毛禮銳、邵鶴亭、瞿菊農 五南 民81
- 36.《中國教育史》 程方平、畢誠 文津 民85
- 37.《韓非子》 《二十二子》 先知 民65
- 38.《尸子》 汪繼培輯 《二十二子》 先知 民65
- 39.《荀子集解》 王先謙 藝文 民77
- 40.《莊子集釋》 郭慶藩 華正 民76
- 41.《呂氏春秋校釋》 陳奇猷 華正 民77
- 42.《孔子家語》 王肅 《四部叢刊正編》 商務 民68
- 43.《朱子語類》 黎靖德編 文津 民75
- 44.《張載集》 蘇昺編 里仁 民68
- 45.〈春秋「公矢魚于棠」說〉 陳槃 中研院史語所集刊 第七本二分 民25
- 46.〈六書古義〉 張政烺 中研院史語所集刊 第十本第一分 民37
- 47.〈春秋時代的教育〉 陳槃 中研院史語所集刊 第四五本第四分 民64
- 48.〈降服的文化結構意義——以《儀禮·喪服》為討論中心〉 林素英 師大國研所
- 49.《中國學術年刊》第十九期 民87

本文承周師一田及審查教授提供高見，在此謹申謝忱！