

中國文化大學文學院中國文學研究所

博士論文

Graduate Institute of Chinese Literature

College of Liberal Art

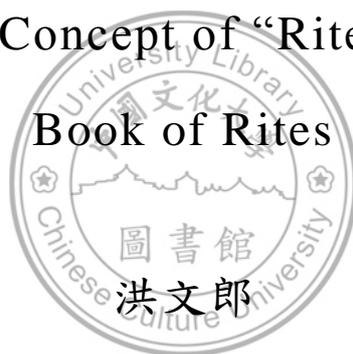
Chinese Culture University

Doctoral Dissertation

「禮」的思想之研究——以《禮記》為中心

A Study on the Concept of “Rites” Based on the

Book of Rites



Wen-Lang Hung

指導教授：黃沛榮 教授

Advisor: Professor Pei-Jung Huang

中華民國 101 年 6 月

June, 2012

序

論文寫作的過程是一條很漫長的路，如果不是在路上還有些風景可看，或是在長路的彼端不時地浮現一幅想望的圖景，恐怕早已半途折返，抑或另謀生路去了。

回想這一切到底是如何開始的，也許一開始只是對一些課題感到好奇，久而久之東摸西索地，倒也產生些許興趣了。這一沉醉其中，十數個寒暑也就過去了。等到研究工作告一段落，環顧四境，不免也有今夕何夕之感。

論文告成之際，感謝的話語也難以訴盡謝忱。很感謝黃師沛榮在我探詢論文指導教授時慨然應允，在論文寫作中，也全力幫助。口試過程中，口試委員劉師兆祐、陳師錫勇、董師金裕、王師俊彥不憚其煩，悉心指正，也讓學生有更充實的機會。

最要感謝的，當然還是我的父母。在我求學的過程中，父母給予極大的自由與關愛。論文的完成雖不能算是一件大事，但也希望能聊慰父母於萬一。

提 要

「禮」是尋求存在於各種不同對象之間最適切的對待關係。它既是一套曾經存在於現實之中的制度，又是一種極富理想性的構想；這種兩極性，同樣也存在於記載種種禮制與理想的典籍之中。《禮記》一書是古代記錄論禮篇章的彙編，相對於《儀禮》重在記錄儀式的節文，《禮記》則重在發明禮之義，而不只是禮之「數」的儀式節文。講禮重在求取節文背後的禮意，而能因時制宜；《禮記》一書的重要性，由此可見。

由《禮記》的編輯過程來看，它是編輯者以「禮」為主題編輯而成的一部書，呈現了編輯者對禮的看法；而另一方面，讀者也可以用自己的方式來理解、接近它的意義。這種兩面性，呈現了《禮記》一書在意義上的封閉性與開放性，亦即對讀者參與的拒絕與接受。傳統經學教育的重點在學習為人處事，藉由經典教育的內容來形塑一個人、完成一個健全的人；因此，書本意義對讀者而言，是一種立身處世的架構、方針，重在人如何以自己的學養在經學教育中，經由循序漸進的教育過程，培養出一套能對所處的社會有所回應、有所回饋的方式。所以，讀者本身便要能夠在書本知識與身處的環境之間做出調整、回應，形成自身對知識和世界的系統性的看法，來面對所處的環境。

對「禮」尋求一個「系統性」的研究，便是本文研究的主題。這種研究即是要經由經典對讀者參與、開放的一面，來理解、接近它的意義，對「禮」的原理，及其所建構的體系提出一個說明。闡明在「系

統」的意義之下，由「禮」所建構的體系，它的「整體」和「部分」，及其與外界之間的互動模式；並說明它如何在一個開放系統之中，構想一個平衡與穩定的關係，而能在現實的政治與社會之中，發揮實際的效用，也對未來，提出一個可能的理想。



目次

第一章 緒論	1
第一節 禮的起源	1
一、禮在歷史上的開端	5
二、禮的內在的產生原因	9
第二節 禮的研究的方向與目的	14
一、禮的性質	14
二、研究範圍	14
三、研究的方向與目的	17
第二章 禮的文明性與在治術中的地位	25
第一節 禮、文化與文明	25
一、禮與文化	25
二、禮與文明	31
第二節 禮在治術中的地位	39
一、禮與教化	39
二、禮與政刑	44
三、禮與自然法	47
第三章 禮樂的關係與制禮的機制	53
第一節 禮與樂	53
一、《論語》中的禮樂	57
二、《荀子》中的禮樂	59
三、《禮記》中的禮樂	67
四、禮樂活動	85
第二節 禮的內化	88
一、演禮與習禮	88
二、社會記憶與身體實踐	95

第三節 禮的藝術化	103
一、禮（樂）與藝術	103
二、藝術與身體實踐	106
第四章 禮制規範下的社會	121
第一節 社會結構的原則與關係	121
一、儒家社會結構的基本特性	121
二、冠、昏、喪、祭之禮所顯示的社會關係	129
（一）冠禮中所顯示的社會關係	129
（二）昏禮中所顯示的社會關係	138
（三）喪禮中所顯示的社會關係	147
（四）祭禮中所顯示的社會關係	163
第二節 社會中的人倫關係	171
一、「倫」與「人倫」	172
二、《禮記》中的人倫關係	175
三、《禮記》中人倫關係的主軸	195
第五章 禮制規範下的政治	201
第一節 理想的領袖類型	201
一、聖人（聖王）	203
二、國君（天子）的角色	213
第二節 政治理想	220
一、大同的政治形態	220
二、政治版圖中的天下觀	225
第三節 以禮為治的鄉里政治	232
一、「鄉飲酒禮」與「鄉射禮」	233
二、「鄉飲酒禮」的意義	233
三、禮與鄉里制度	238
四、禮治與無為而治的鄉土社會的基礎	241

第四節 禮制在地方的結合與轉化	244
一、「鄉射禮」的意義	244
二、「鄉射禮」意義的轉化	254
第六章 禮治的完成——教化的普及	263
第一節 教化的機制	263
一、禮的教化	263
二、生命歷程中的文化學習	267
三、文化的塑模力	270
第二節 禮教在地方社會的開展	273
一、文化的主體展演	274
二、禮的實際展演	275
第七章 結 論——禮在自然與人事、士紳與民間文化之間的融合	289
第一節 自然與人事的互動模式	289
一、〈禮運〉與〈月令〉	391
二、〈月令〉對自然與人事互動的解釋方式	295
第二節 禮在士紳與民間文化之間的融合	307
一、禮的系統性	307
二、大傳統與小傳統	309
三、民間文化的「小傳統」	318
引用文獻	323
參考文獻	331



第一章 緒論

第一節 禮的起源

「禮」這個字，在古代典籍之中所含攝的意義非常廣泛，舉凡天地自然，萬事萬物，無一不與「禮」有關。它是國家制度的根本，人民行事的準則，又是一切處置是否合宜的依據。因此，朱熹在對《論語》中有子所言「禮之用，和為貴。先王之道斯為美，小大由之」¹注解說：

禮者，天理之節文，人事之儀則也。²

所謂「天理」、「人事」云云，即是指涉禮的根源與施作的對象，人面對自然，面對萬事萬物，便有種種的對待方式。熊十力對朱子此言，便有一段詳盡的說解，他說：

天理謂本心，此心應物，元有許多品節條文。如事父母便是孝，執事便是敬，交友便是信，遇羣眾便是汎愛之類。從其節文名以天理，理只是節文的意義。而曰天者，此理是自然合該如此，

¹（宋）朱熹：〈學而〉，《論語集注》，《四書章句集注》（高雄：復文圖書出版社，1985年9月初版），卷1，頁51。

² 同註1，頁51。

不可更詰所由，故云天理。人事之儀則一語，賅攝無邊，自一身及家國天下，乃至天地萬物，互相涉入，莫不有至當之儀則顯於其間。然此儀則，卻非純依外面建立，乃吾心之天理，於其所交涉處，自然泛應曲當。曲當者，猶云凡事各因其相關之分際，而賦予一個當然之序也，即此曲當。在心名天理節文；而發於外，名人事儀則。禮主序，朱子深得此意。³

熊十力認為人和天地萬事萬物，有種種不同的關係；在各種不同的對象之間，即存在一種最適當的儀則，反映彼此的關係，也賦予彼此一個恰當的秩序。這也就是禮的意義。

禮是存在於各種不同對象之間最適切的對待關係，因此，天地萬物之間都可以由禮來賦予一個「當然之序」。所以，禮無所不包，在天地之中由人所創造的一切的文化，也就可以包含在禮的範圍之內。在古代中國人的世界中，禮是家庭、社會、政府一切制作和行為的準則，它是中國的核心思想。所以漢代賈誼的《新書》中說：

故道德仁義，非禮不成；教訓正俗，非禮不備；分爭辨訟，非禮不決；君臣、上下、父子、兄弟、非禮不定；宦學事師，非禮不親；班朝治軍、莅官行法，非禮威嚴不行；禱祠祭祀、供給鬼神，非禮不誠不莊。是以君子恭敬、撝節、退讓以明禮。禮者，所以固國家，定社稷，使君無失其民者也。⁴

這一段文字除見於《新書》也見於《禮記·曲禮上》，文字內容除首尾外，中間文字完全相同；它的意思是一切施作都離不開禮，因此，禮是一切制作與行為的原則。

在禮的思想的演變過程之中，經過了一些適應與改造，同時因人

³ 熊十力：《讀經示要》（臺北：明文書局，1984年7月初版），上冊，卷1，頁62。

⁴ （漢）賈誼撰，王洲明、徐超校注：《新書·禮》，《賈誼集校注》（北京：人民文學出版社，1996年11月北京第1版第1次印刷），頁213-215。

情的不同，而有種種不同的制作。它的演變過程中必定有一個開端，和一個產生的原因，而這就是禮的起源問題。

在《禮記》中對於禮的起源有一段說明：

是故夫禮，必本於大一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神。其降曰命，其官於天也。夫禮必本於天，動而之地，列而之事，變而從時，協於分藝。其居人也曰養，其行之以貨力、辭讓、飲食、冠、昏、喪、祭、射、御、朝、聘。

5

這裡把禮的開端和產生的原因，歸之於所謂「大一」，就孔穎達的注解即「天地未分，混沌之元氣也。極大曰天，未分曰一；其氣既極大而未分，故曰大一也。」⁶而禮即本於「大一」，本於「天」，並考慮種種不同的情況，透過各種不同的禮制來施行、普及。這是把禮的起源歸入對宇宙本體的討論。然而從實際的觀點來看，禮的起源，必須從人類生活上去找尋。所以，孔穎達《禮記正義序》即說：

夫禮者，經天緯地，本之則大一之初，原始要終，體之乃人情之欲。⁷

這裡所謂「原始要終，體之乃人情之欲」，即對禮的起源，提供了一部分的說明；但這還不足以從人類生活的現實中，對禮的起源有清楚的說明。

前面提過，禮的思想的演變過程之中，經過了一些適應與改造，同時因人情的不同，而有種種不同的制作。它的演變是在時間的軸線

⁵ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：〈禮運〉，《禮記》(臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷)(十三經注疏本)，卷22，頁438-439。

⁶ 同註5，頁438。

⁷ 同註5，頁3。

上往後延伸的過程，這是「禮在歷史上的開端」；而推動它由無到有的生發經過，亦即它的產生原因——「禮的內在的產生原因」，則必須從人的內在去追尋。

德國的存在主義哲學家卡爾·雅斯培（Karl Jaspers），在一系列對哲學問題所做的討論之中，他認為惟有透過「根源」的本身，才可以說明現代哲學的意義。他首先區別「起源」與「根源」的問題，他說：

「起源」（beginning）與「根源」（source）是大不相同的一回事。起源是歷史性的，它對追尋它的人提供日益增多的「識見累積」（accumulation of insights），至於那種從事哲學推究的衝動（impulsion）却生自「根源」之中。根源的本身可以說明現代哲學的意義，而且惟有透過它，纔能瞭解過去的哲學。⁸

就他所說，對哲學起源的討論是一種哲學史的鋪陳，它的意義是追尋哲學知識的來龍去脈，不斷的增進、累積一個人對哲學的識見；因此，對哲學起源的討論，是在歷史的進程中，去找尋時間上的起點。而根源是一種從事哲學推究的衝動，是一種為何去從事哲學思考的原因。

在雅斯培所討論的幾種哲學的根源之中，「驚奇（Wonderment）引起了『問題』和『識見』；人們對其已獲知識的懷疑，便引起了批判性的『考驗』（critical examination）與明晰的『確實性』；由『被遺棄感』（forsakeness）所引起的畏懼和感觸，使人去深求他的內心。」⁹對這些哲學根源的說法，他認為不管任何一種情況，「它都首先由一種『內部激動』（inner upheaval）而開始，這種『激動』便決定它所

⁸（德）卡爾·雅斯培（Karl Jaspers）著，周行之譯：〈哲學的根源〉，《智慧之路》（*Way to Wisdom*）（臺北：志文出版社，1996年1月再版），頁12。

⁹ 同註8，頁12。

追尋的標的」。¹⁰只不過，這每一種對哲學根源的探討，都各自形成對哲學根源的一種解釋，而成爲一種各自的「經驗」(experience)。雅斯培說：

這些「經驗」(experience)的每一種，都有其自己的真理——它們都被包裹在歷史性的「概念」與「說法」當中。當我們將其融為己有時，我們便可以鑽透那個歷史外殼，而深入到那些活動於我們內心的原始根源中去。¹¹

因此，當人們從自身在追尋過程所產生的這些經驗，回歸到自己的內心的活動，這種內在的驅動力，便是哲學根源的所在。

這裡譯者以「起源」來翻譯「beginning」，以「根源」來翻譯「source」，雖然在英文中這是兩個不同意義的字；但是以「起源」和「根源」來翻譯，在中文的意義上不見得有明顯的差異。因此，這裡採用意譯的方式，以「歷史上的開端」來表示「beginning」，以「內在的產生原因」來表示「source」。

根據以上所述，禮的起源問題，一如雅斯培對哲學的「beginning」和「source」問題所作的區別。因而，禮在演變過程中的起點是「歷史上的開端」的問題；而從內在驅動禮的產生，亦即禮爲何產生的原因，則是「內在的產生原因」的問題。

一、禮在歷史上的開端

中國法制史學者陳顧遠，對禮的起源與嬗變有一段賅要的說明。他認爲禮起源於殷商的祭儀，在祭祀中依照巫覡所示的儀式而行則得福，否則即得禍；然後從禍福的觀念，而產生是非的標準。殷商的祭儀所成就的是在禮的外在形式方面，而對於禮之義、禮之質、禮之實

¹⁰ (德)卡爾·雅斯培(Karl Jaspers)著，周行之譯：〈哲學的根源〉，《智慧之路》(Way to Wisdom)，頁20。

¹¹ 同註10，頁20。

與禮之節，則未發現。起源於祭儀的禮，在實施上表現為敬，敬就成為禮儀的內容，含有嚴肅的意思，這就為周初的封建等級制度所吸收，變為政治上的工具。禮從宗教上的祭祀，轉變為政治上的運用，創始於周。周代行封建制度，禮成為劃分封建等級的標準，成為貴族階級的一種規範。而且在祭祀儀式之中，因封建等級的不同，也有不同的劃分。依禮只有天子可以祭天地，而魯以周公之後得享特權，其他諸侯，則不在此列。而天子諸侯得祭山川，一般庶民則不能參與。因此，周初的社會，禮是貴族的規範。春秋以降，王室衰微，諸侯稱霸，禮治根本動搖，儒家則提倡克己復禮、正名齊禮，將禮視為致王道之本，要恢復周初的禮治秩序；不過在儒家的解釋之中，禮的內涵已經有所不同，與法發生更密切的關係，而成為國家社會的一種規範。¹²

「禮」這個字，依據許慎《說文解字·示部》的解釋說：

禮，履也，所呂事神致福也。从示，从豊，豊亦聲。¹³

又〈豊部〉說：

豊，行禮之器也。从豆，象形。¹⁴

在王國維的考證中，「豊」是「禮」的初文。「豊」字，上半是「二玉在器之形」，即「珏」字；下半是「豆」，即是盛肉類祭品的器皿。而「豊」字又是從上半「二玉在器之形」的形體的繁文。古代行禮以玉，

¹² 陳顧遠：〈從中國文化本位上論中國法制及其形成發展並予以重新評價〉，《中國法制史論集》（臺北：中華法學協會、中國文化學院法律研究所，1968年8月初版），頁13-14。

¹³ （漢）許慎撰，（清）段玉裁注：《說文解字注》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1993年7月10版），頁2。

¹⁴ 同註13，頁210。

所以豐是行禮之器。¹⁵「醴」、「禮」二字，是由「豐」分化而來的。王國維說：

盛玉以奉神人之器謂之若豐，推之而奉神人之酒醴亦謂之醴，又推之而奉神人之事，通謂之禮。其初，當皆用若豐二字，其分化為醴禮二字，蓋稍後矣。¹⁶

所以禮的原義，即是屬於祭祀之事。

楊寬對王國維的考證有進一步的補充，他從「鄉飲酒禮」和「饗禮」來推論「禮」的起源和「禮」這個名稱的來歷。他認為中國古代的「禮」起源於氏族制末期的習慣，等到貴族階層和國家產生，便利用其中某些習慣，加以改變和發展，形成各種不同的禮，來作為加強統治的制度和手段。他認為鄉飲酒禮不僅是敬老的酒會，而且具有長老會議的性質；饗禮則是一種更重要的鄉飲酒禮。他說：

「鄉飲酒禮」是由軍事民主制時期的「議事會」轉變來的，它不僅是尊敬長老的酒會，而且具有長老會議的性質，是藉用酒會來商討和決定軍政大事的，也可以說是執政者的諮詢機關，這在維護貴族統治上當然有其一定的作用。後來元老的政治權力縮小，這種「禮」成為單純的酒會儀式，用來尊敬貴賓和族長，著重於分別貴賤、長幼的等次，依然是維護貴族統治秩序的一種手段。至於「饗禮」，實質上是一種高級的「鄉飲酒禮」，是在「鄉飲酒禮」原有的基礎上加工制訂而成的。看來，西周的高級貴族為了招待貴賓、舉行會談以及維持貴族統治秩序的需要，就在「鄉飲酒禮」原有禮節的基礎上，進一步加重禮節，增添花色，逐漸制定成了比「鄉飲酒禮」更高級的「饗禮」。¹⁷

¹⁵ 王國維：〈釋禮〉，《觀堂集林》（臺北：世界書局，1991年），上冊，卷6，頁290-291。

¹⁶ 同註15，頁291。

¹⁷ 楊寬：〈由「鄉飲酒禮」和「饗禮」推論「禮」的起源和「禮」這個名稱的來歷〉，

鄉飲酒禮獻給賓客的是「酒」，饗禮獻的則是「醴」，比鄉飲酒禮隆重。醴是高貴的敬獻禮品，如同在禮器中所獻的玉一樣，因此也稱為「豐」，或從「酉」稱為「醴」。後來獻醴成爲一種純粹的敬獻儀式，因此，這種敬獻儀式也稱為「豐」。而以醴來敬獻貴賓，又推廣到貴神，因此，「豐」又從「示」而稱為「禮」。之後，一切儀式之中，凡是以醴來敬獻貴賓的，也都稱為「禮」了。最後，「把所有各種尊敬神和人的儀式一概稱為『禮』了。後來更推而廣之，把生產和生活中所有的傳統習慣和需要遵守的規範，一概稱為『禮』。等到貴族利用其中某些儀式和習慣，加以改變和發展，作為維護貴族統治用的制度和手段，仍然叫做『禮』」。¹⁸

這個推論過程，和「禮」由一種祭祀儀式過渡到貴族的規範是吻合的。而張光直也說：

族內的行為規範於三代時期匯編為禮。大多數研究中國法制史的專家都認為：禮實際上便是法。長老控制族人之權表現為祭禮對宗族成員的束縛。¹⁹

因此，禮是一種規範，它的性質在當時接近於法；從祭禮對宗族成員的約束可以知道，禮在宗教上的運用，已經為政治意義所融化。

禮到了孔子的時代，它的內涵就有不一樣的改變了。錢穆認為孔子對當時的禮，有許多精邃細密的研究，他對禮的討論有很大的貢獻：

他一面發明出禮的內心，即禮所內含之真意，此即中國古代的

《西周史》（臺北：臺灣商務印書館，1999年初版1刷），第6編第7章，頁731。

¹⁸ 同註17，頁732。

¹⁹ 張光直：〈道德權威與強制力量〉，《美術、神話與祭祀》（臺北縣：稻鄉出版社，1995年2月1版2刷），第2章，頁29。

禮所隨著民族文化大流而前進的意義。第二：是孔子把握了此種他所認為的禮之內心 and 真意，來批評和反對當時貴族階級一切後起的非禮之禮。三：孔子根據禮意，把古代貴族禮直推演到平民社會上來，完成了中國古代文化趨向人生倫理化之最後一步驟。²⁰

「因此政治上的禮，又漸變而為倫理上的，即普及於一般社會與人生而附帶有道德性的禮了。我們現在為『禮』字下一簡括的定義，則禮即是『當時貴族階級的一種生活習慣或生活方式』。這一種習慣與方式裏，包括有『宗教的、政治的、倫理的』三部門的意義，其愈後起的部門，則愈佔重要」。²¹可以說，禮的意義到了孔子的時代才真正能普及到平民百姓的生活之中，具備了在政治上可以施行教化的基本條件。

二、禮的內在的產生原因

禮在歷史上的開端討論的是禮在歷史上的起點；禮的產生，則必須從活動在內心，為何產生禮的原因上去追尋。

從現實上來說，禮是產生於人的制作，人為「天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也」²²。人秉天地，為其中的秀異者，所以能仿效天地，制禮以教人。《禮記·曲禮上》說：

是故聖人作，為禮以教人，使人以有禮知自別於禽獸。²³

這即是以為禮是起於聖人的制作。不過，這只說明了客觀的現實，並

²⁰ 錢穆：〈古代學術與古代文字〉，《中國文化史導論》（臺北：臺灣商務印書館，1996年7月初版第3次印刷），第4章，頁73。

²¹ 同註20，頁72。

²² （漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：〈禮運〉，《禮記》，卷22，頁432。

²³ 同註22，〈曲禮上〉，《禮記》，卷1，頁15。

沒有回答「為何」的問題。要回答「為何」產生禮的原因，必須從人的內在來討論，亦即要從前面〈禮記正義序〉所謂「原始要終，體之乃人情之欲」所說的「人情之欲」來說明。

所謂的「人情之欲」指的是人心面對外界的事物時，所產生的心理變化，以及伴隨著產生的指向活動。《禮記·禮運》中對人情的變化有詳細的描述：

何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，七者弗學而能。何謂人義？父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠，十者謂之人義。講信脩睦，謂之人利；爭奪相殺，謂之人患。故聖人之所以治人七情，脩十義，講信脩睦，尚辭讓，去爭奪，舍禮何以治之？飲食男女，人之大欲存焉。死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。人藏其心，不可測度也。美惡皆在其心，不見其色也。欲一以窮之，舍禮何以哉！²⁴

「人情」就是當人的內心面對外界時，所產生的喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七種不同的心理變化，這是人與生俱來，而不待後天的養成的。「十義」是十種人倫關係；「人利」指的是社會關係的和諧；「人患」則是社會關係的敗壞。而口腹的滿足，男女之間的需求是人生的基本欲望；死亡貧苦又是人情之中最難以接受的。因此，這些全要透過禮來治理。所以孫希旦說：

蓋見其所為之合禮，則知其情之美矣；見其所為之悖禮，則知其情之惡矣。窮之而後能治之，情治則人義無不脩，信睦之風敦，而爭奪之患息矣。²⁵

²⁴ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：〈禮運〉，《禮記》，卷 22，頁 431。

²⁵ 孫希旦：〈禮運〉，《禮記集解》(臺北：文史哲出版社，1990 年 8 月文一版)，卷 22，頁 608。

從人之所作所為，而知其人情的美惡。因此，便由治理人情而使人與人的關係能夠合宜，社會上講信脩睦，關係和諧，進而也就不再有爭奪之患。所以，禮便因此而生。《漢書·禮樂志》說：

人性有男女之情，妒忌之別，為制婚姻之禮；有交接長幼之序，為制鄉飲之禮；有哀死思遠之情，為制喪祭之禮；有尊尊敬上之心，為制朝覲之禮。²⁶

因人有種種之情，便制為種種不同之禮，情生則禮隨之，所以禮是本於人情而生。宋代鄭樵便有〈禮以情為本〉一文，總括「禮本於人情」之義：

禮本於人情，情生而禮隨之。古者民淳事簡，禮制未有，然斯民不能無室家之情，則冠婚之禮已萌乎其中；不能無交際之情，則鄉射之禮已萌乎其中；不能無追慕之情，則喪祭之禮已萌乎其中；自是已還，日趨乎文。²⁷

禮是緣於人類種種不同的情感而生，所以要窮究人情、治理人情，更進而為之制定種種不同之節度，這便是以禮為治的重點所在。

「禮以情為本」固然不錯，但是如果更精確地回答活動在內心，促成禮產生的原因，則要更進一步來說明。

荀子在〈禮論〉中討論禮之所起，這個「起」討論的不是時間上的起點，而是從人的內心來探討禮的產生原因。他說：

²⁶ (漢)班固：《漢書》，(臺北：鼎文書局，1997年10月9版)(點校本)，卷30，頁1027-1028。

²⁷ (宋)鄭樵：《禮經奧旨》，(臺北：臺灣商務印書館，1966年)(《叢書集成簡編》本)，頁5。

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。²⁸

在荀子的思想中，認為人性本惡，因此要透過人爲的方式加以矯正，才能讓人爲善。所以荀子在討論禮的根源時，強調人生而有欲，如果不加以適當的裁制，那麼便會彼此相爭，因爭而生亂，因亂而致窮。所以要制禮以「養人之欲，給人之求」，讓欲望和物資之間相互約制，保持供需平衡，使人能夠各有所養，各有所長。這是荀子認為禮之所以產生的根源所在，重點在於使人合群，不致因爭而生亂。因此，荀子進一步便是要人能在禮的衡量之下，讓身分、地位、天賦不同的人，都能各得其宜。《荀子·榮辱》說：

夫貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也，然則從人之欲，則執不能容，物不能贍也。故先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚、能不能之分，皆使人載其事而各得其宜，然後使穀²⁹祿多少厚薄之稱，是夫羣居和一之道也。故仁人在上，則農以力盡田，賈以察盡財，百工以巧盡械器。士大夫以上至於公侯，莫不以仁厚知能盡官職，夫是之謂至平。故或祿天下而不自以為多，或監門御旅、抱關擊柝，而不自以為寡。故曰：「斬而齊，枉而順，不同而一。」夫是之謂人倫。

30

²⁸ （戰國）荀況撰，北京大學哲學系注：〈禮論〉，《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年11月15日），頁369-370。

²⁹ 原作「穀」字原作「慤」字，依俞樾的說法校改。見（戰國）荀況撰，（清）王先謙集解：〈榮辱〉，《荀子集解》（臺北：華正書局，1993年9月初版），卷2，頁44。

³⁰ 同註29，頁44。

所以讓人各自在其本分之上，各盡其力，這才是所謂的極為公平的事情，才是所謂人與人之間極有條理、極有秩序的關係，這最終也是讓人人都能「群居和一」之道。所以，禮的內在的產生的原因，便在於「惡其亂」，在於人心惡亂望治的要求，因此才要制禮使人各明其分，而有種種之禮，最終則在使人能夠群居和一。



第二節 禮的研究的方向與目的

一、禮的性質

在禮的演變過程之中，可以看到禮的宗教性、政治性、人倫性的幾個不同的面向；每一個面向又分別融化在後一個面向之中。因此，禮有宗教的神聖性、儀式性，政治對宗教吸收所產生的禮治性，以及將政治融和於人倫，政治人倫化之後，以人倫關係為基礎的教化性。從禮的嬗變，可以看到禮的幾種不同的性格。但是，禮的產生是由根源處生發，因為人的內心對於群道原則的追求而起，所以，就它的本質而言，是一種建立人與人，或人與對象之間和諧關係的原則。這種關係的出發點就孔子而言是「仁」，就荀子而論則是根源於人性之「惡」；相同的是兩者都以「禮」作為追求和諧關係的手段。

禮的意義，在孔子的手上有了人倫性的意涵，荀子則對禮的建構有了更具體、更重點式的提示。孔子的禮便是從人際的交往之中，建立種種的交接模式，以此來形塑一個真正意義上的「人」，讓人在日常的踐履之中，建構一個文明、和諧的人類社群。這便是融攝了宗教、政治與人倫的禮的真正目的所在。

二、研究範圍

朱熹注《儀禮》，以《禮記》附於本經之下，他視《儀禮》為「經」，《禮記》為「傳」，而有《儀禮經傳通解》之作。《四庫提要》說：

朱子《乞修三禮劄子》所云「以《儀禮》為經，而取《禮記》及諸經史雜書所載有及於禮者，皆以附於本經之下，具列注疏諸儒之說，略有端緒」，即是書也。³¹

³¹ (清)永瑤等：《四庫全書總目》(臺北：藝文印書館，1997年9月初版7刷)，卷

書取《禮記》及經史雜書所載之及於禮者，附於本經之下。因此，《禮記》一書的性質，原本即是解《儀禮》之作。《儀禮》所說的節文，是所謂的禮之「數」，《禮記》所說的則是「禮之義」。而禮之「數」與禮之「義」的意義，高明即說：

《周禮》說國家的制度，也可說是團體行為的規範；《儀禮》說世俗的儀文，也可說是個人行為的規範；這兩部書所說的是「禮之數」，也可說是禮的具體的事象。《禮記》所說的則是「禮之義」，也可說是禮的抽象的道理。³²

講禮須由禮之「數」，而探及禮之「義」；如果講禮只著重於禮的儀式節文，則禮便免不了僵化。所以講禮重在發明其義，隨著時代的不同，而能因革損益。清代皮錫瑞即說：

凡治禮經者，雖重禮之節文，而義理亦不可少。聖人所定之禮，非有記者發明其義，則精意闕旨，未必人人能解；且節文時有變通，而義理古今不易。十七篇雖聖人所定，後世不盡可行，得其義而通之，酌古準今，期不失乎禮意，則古禮猶可以稍復。……《禮記》曰：「禮，時為大。」此一言也，以蔽萬世制禮之法可矣。……且夫所謂時者，豈一代為一時哉？開國之君，審其時之所宜，而損之益之，以成一代之典章度數，而所以維持此典章度數者，猶必時時變化之，以掖民之偏，而息民之詐。³³

22，經部 22，禮類 4，頁 466。

³² 高明：〈禮記概說〉，《禮學新探》（香港：香港中文大學聯合書院中文系，1963年11月初版），頁 22。

³³（清）皮錫瑞：〈論禮記所說之義古今可以通行〉，《經學通論》（臺北：臺灣商務印書館，1989年10月臺5版），第3篇，頁 70-71。

因此，後世制禮重在因時之所宜，而不可以泥古以行，要經由禮的義理，來求取在節文背後的禮意。所以，《禮記》一書的重要性，於此可見。

《禮記》有大、小戴之別：由戴德所傳的《大戴禮記》原本 85 篇（現存因重覆、分合不同，又有 39 篇或 40 篇之說），由戴聖所傳的《小戴禮記》49 篇；今本十三經注疏所收的《禮記》即是由戴聖所傳的 49 篇本。我們今天以「禮記」一名，來「專稱」小戴所傳 49 篇記禮的「記」，是在鄭玄為「三禮」作注之後。³⁴皮錫瑞說：

漢所謂《禮》，即今十七篇之《儀禮》，而漢不名「儀禮」。專主經言，則曰「禮經」，合記而言，則曰「禮記」。許慎、盧植所稱「禮記」，皆即《儀禮》與篇中之記，非今四十九篇之《禮記》也。其後「禮記」之名，為四十九篇之《記》所奪，乃以十七篇之「禮經」別稱《儀禮》；又以《周官經》為《周禮》，合稱《三禮》。蓋以鄭君並注三書，後世盛行鄭注，於是三書有《三禮》之名³⁵

因為以「禮記」來稱呼 49 篇的「記」，於是將 17 篇的「禮經」別稱為「儀禮」，又以「周官」為「周禮」，因此才有「三禮」的名稱。

《禮記》的成書，經過了幾個階段：附經而作、單獨成篇、匯編成書，以及形成定本。原本「記」是相對於「經」而說的，是說解經

³⁴ 在此之前，也有以《禮記》為名的書籍。如《漢書·景十三王傳》說：「（河間）獻王所得書皆古文先秦舊書，《周官》、《尚書》、《禮》、《禮記》、《孟子》、《老子》之屬，皆經傳說記，七十子之徒所論。」顏師古曰：「《禮》者，禮經也。《禮記》者，諸儒記禮之說也。」此處的「禮記」與今傳 49 篇本《禮記》不同，又「禮記」一名，泛稱諸儒記禮之說。見（漢）班固撰：〈景十三王傳〉，《漢書》（臺北：鼎文書局，1997 年 10 月 9 版）（點校本），卷 53，頁 2410。

³⁵ （清）皮錫瑞：〈論漢初無三禮之名儀禮在漢時但稱禮經今注疏本儀禮大題非鄭君自名其學〉，《經學通論》，第 3 篇，頁 1。

文，而附於「經」之末的文字。在讀經之後有所得而隨手寫於餘簡之上，有解說禮義的，有補經不足的，還有補足禮制的。後來「記」脫離了附於經後，而有單獨成篇的形態，內容不再限於與禮經有關，而成爲記禮的雜文。這一類記禮的雜文，因各家講授的不同而有所取捨，於是形成了各種不同的傳本；今本的《禮記》即是其中一家的傳本。學官本的《小戴禮記》後來又經增易，到鄭玄作注時所見與原本自有不同。自鄭玄作注後，《小戴禮記》才有定本。³⁶從《禮記》的成書過程也可以知道，除了對《儀禮》的詮釋之外，它也涉及了與禮有關的一些討論。因此，在傳統的經典之中，《禮記》對禮意的說明，自然佔有重要的地位。

所以，本論文即是以《禮記》爲中心，針對「禮」的思想作深入研究。範圍以《禮記》爲主，而及於在禮的發展過程之中，一些重要的人物對「禮」的思想的闡發，以及與「禮」有關的一些典籍篇章。

三、研究的方向與目的

《禮記》一書是記錄漢代以前論禮的著作的彙編，是編輯者以禮爲主題所編輯而成的一部書。由這個角度來看，《禮記》一書也呈現了編輯者本身對禮的看法。林文琪說：

由於編者是秉持著他本身所師承的學術傳統、所處時代的學術背景、個人經驗等詮釋背景（hermeneutic horizon）來從事資料的選輯，所以輯成的定本表示了編者的立場與意見；或可謂是編者對前人論禮的作品所進行的編輯工作，亦是參與以禮爲中心的一種對話方式。³⁷

³⁶ 有關《禮記》的成書，參閱周何：《禮學概論》，（臺北：三民書局，1998年1月初版），頁112-114。

³⁷ 林文琪：〈前言〉，《禮記中的人觀》（臺北：中國文化大學哲學研究所博士論文，1998年），頁3。

編輯者本身所採取的立場與意見，同時也預設了本書在理解上的一個可能的意義。但是，與此相反的，讀者本身也可以用自己的方式對本書的內容有另外的理解。因此，《禮記》一書，從它編輯成書的過程，到形成定本流傳後代，都可以看到它的兩面性：

一是開放性：《禮記》作為一部保存前人論禮作品的書，由於這些作品不是一時、一地、一人之作，所以它原先沒有固定不變的文本，經刪定之後，成為論禮的一部典範，由於其內容大抵涵蓋禮的主要意涵，可資論禮、制禮參考的一個基本架構，所以允許讀者以不同的方式去接近它，討論禮之義，隋唐以後對《禮記》不同的注本，基本上都表示不同接近《禮記》的方式。二是具封閉性：《禮記》的封閉性是就編輯者的選輯而言，選輯者所以選錄這些篇章而不選擇其他，在選擇之中隱含及預設了選輯者個人理解的立場與詮釋的基礎；就這層意義而言，或許可以說《禮記》是有固定意義的文本，而這個文本的意義是輯錄者所賦予的。³⁸

因此，《禮記》的開放性是它提供了一個論禮、制禮的參考架構，允許讀者以自己的方式來接近它；它的封閉性則是因編輯者在選輯之中，多多少少隱含及預設了個人的了解，而讀者也就要從編輯者的立場來加以理解。將這種閱讀過程擴大來討論經典對人的塑造來說，它也可以呈現兩種方式：一種是人將自己從經典的學習之中所獲得的知識，原原本本、不加增減地回饋於自己所處的社會；另一種則是將經典的內容，經由自己的吸收、融會，對不同的環境提出不同的適應方式，以此來回饋於身處的社會之中。這種經典教育的重點，都是要由學問來形塑一個人，然後再由人對社會做出貢獻。

傳統的經學教育對人的塑造，即是由經學的教育來完成一個人，

³⁸ 林文琪：〈前言〉，《禮記中的人觀》，頁4。

並由此人來貢獻於社會。錢穆說：

中國傳統文化，注重對人文社會與歷史演進之實際貢獻。中國人愛說通經致用，或說明體達用。中國人看重經學，認為經學的偉大，其理想即在此。即由學問來完成一個人，再由此人來貢獻於社會。所貢獻的主要事業對象則為政治與教育。此等理想人格之最高境界，便是中國自古相傳所謂的聖人。

因此，經學在中國，一向看為是一種做人之學，一種成聖之學。要做一理想人，要做一聖人，便該在實際人生社會中去做，此便是中國學術傳統中之人文精神。要接受此種人文精神，必該通歷史，又該兼有一種近似宗教的精神，即所謂天人合一的信仰。必該博聞多識，對一切自然界人生界的知識能貫通合一，而從此尋出一套當前可以活用的學問來真實貢獻於社會。這是中國經學所理想追求之大目標。³⁹

一個人在經學教育中所學習到的，不見得就是一套非常完整而且非常具有系統性的學問。但是，它大致為一個人形塑了一個基本的架構；再者，由學問中所獲得的都是在特定的時空背景之下的知識，不見得可以完全原封不動的施之於目前的環境。因此，當我們採取一種開放性的立場來看待經學的本身，它著重的是人以一種自身對學問的融會貫通，透過自己對經典內容的重構，找到一種接近它的方式，並以此來對自己身處的社會有所回應。這種觀點便是本文對《禮記》一書所採取的立場。

由於《禮記》一書是論禮的著作的彙編，它的編輯過程也許有其目的，但篇章之間不見得能夠呈現一個完整的系統結構；所以，接近它的方式，便是以「禮」為核心做主題式的建構。從禮的起源和發展的過程來看，禮在歷史的序列中確實存在實際的應用，在過程中有引

³⁹ 錢穆：《中國學術通義》（臺北：臺灣學生書局，1993年2月增訂3版4刷），頁6。

申、有轉變；從根源處來看，它也是人心望治的要求。它的確在過往的歷史中，發展成一個極具規模的制度，或是在學說的理想中成就了一個龐大的思想體系。因此，以一個「系統」的觀點來建構一個「禮」的體系，是一個可能的推斷。對「禮」的思想作一個「系統」的建構，是本文研究的目的所在。

「系統」一詞，是日本人對西方的 system 所作的翻譯。而它的源頭 systema (συστημα) 它的字面就是「一起站立」的意思，原意在希臘文裡應用很寬，許多東西集合在一起都可以統稱為 systema，可以指一個由許多成員組成的政府，也可以指一支軍隊、一群船員、一個合作社等等，和我們今天所謂的「系統」差別很大。到了現代的德國哲學家康德 (Immanuel Kant, 1724-1804)，才對「系統」做出了明確和深刻的討論。⁴⁰

康德在〈純粹理性的建築術〉一文中，對系統做過討論，他說：

我所理解的建築術就是對於各種系統的藝術。因為系統的統一性就是使普通的知識首次成為科學、亦即使知識的一個單純聚集成為一個系統的東西，所以建築術就是對我們一般知識中的科學性的東西的學說，因而它必然是屬於方法論的。

在理性的治下，我們的一般知識決不允許構成什麼夢幻曲，而必須構成一個系統，唯有在系統中這些知識才能支持和促進理性的根本目的。但我所理解的系統就是雜多知識在一個理念之下的統一性。這個理念就是有關一個整體的形式的理性概念，只要通過這個概念不論是雜多東西的範圍還是各部分相互之間的位置都先天地得到了規定。所以這個科學性的理性概念包含有目的和與這目的相一致的整體的形式。一切部分都與之相聯繫、並且在目的理念中它們也相互聯繫的那個目的的統一性，

⁴⁰ 參閱關子尹：〈「系統」問題的宏觀省察〉，收入陳天機等編《系統視野與宇宙人生》（香港：商務印書館，1999年7月第1版第1次印刷），頁3-4。

使得每個部分都能夠在其他部分的知識那裡被想起來，也使得沒有任何偶然的增加、或是在完善性上不具有自己先天規定界限的任何不確定量發生。所以整體就是節節相連的，而不是堆積起來的；它雖然可以從內部生長起來，但不能從外部來增加，正如一個動物的身體，它的生長並不增添任何肢體，而是不改變比例地使每個肢體都更強更得力地適合於它的目的。⁴¹

在康德的觀念中，由系統所建構的整體，和由堆積所組成的整體意義是不一樣的。「堆積」首先是先有各種雜多、不同的部分，再一個一個堆疊起來而形成的；而「系統」在先天上要有一個包含目的的理性概念，以及與此目的一致的整體形式，將雜多的東西建構在理念的統一性之下，一切的部分與之相聯繫，而且各個雜多的部分相互之間的位置都有先天的規定，彼此環環相連，可以由內部生長，但不能從外部增加。因此，康德的「系統」概念有三個特性：

第一，內在目的性，即系統的結構和功能適應於某種內在的目的。第二，自我建造性，即系統好像動物的生長一樣可以內在地擴充增大。第三，整體在先性，即系統的整體形式不僅先天地規定了整體的內容，而且也先天地規定了整體中各部分所處的位置。⁴²

系統本身又有封閉系統和開放系統之別。封閉與開放的差異，反映在「整體」對「部分」之間的制約性。當整體對部分有了制約性，從部分或個體的觀點來看，系統便顯示出一定的權威性，而權威性容易變為「封閉性」。相反的，歸入廣義控制論的一般系統論，本來強

⁴¹ (德) 康德 (Immanuel Kant):《純粹理性批判》(臺北:聯經出版事業股份有限公司, 2004年4月初版), 頁 747-748。

⁴² 顏澤賢:〈系統研究的歷史和現狀〉,《現代系統理論》(臺北:遠流出版事業股份有限公司, 1993年8月1日臺灣初版), 第1章, 頁7。

調制約理論，但在以生命系統為對象的第二階控制論中的精神，最大的特點是知道不能從單方面去操縱對象。它把系統開放，「容許智力中心的多元化，讓潛伏於系統不同層面的力量，得以有效的動員」。這種系統運作的結果，「可能是不斷的變化、形態的革新、新問題的動態出現，和有效解決方案的不斷要求等」。⁴³而封閉系統和開放系統的不同，另一個意義是系統本身與外界有無任何交流，當它與外界沒有任何交流，則是封閉系統；反之，則屬於開放系統。與此相關的還有靜態系統和動態系統，以及平衡、穩定和不穩定的概念。一個靜態系統不會因為時間而改變；而動態系統則會由於內部各部門的互動，以及受到外界的影響，會隨著時間而改變。當系統的內部各部門間，及其與外界達成平衡，則呈現為動態的平衡，表現為穩定的狀態；反之，則表現為不穩定狀態。⁴⁴

基於以上所論，本文是以一個「開放系統」的角度來看待「禮」的思想。「禮」和內部各部門之間，不是表現為強勢的制約性，它也可以和外界有互動交流，面對新的問題能隨時提出有效的解決方案，可以隨時不斷變化、更新、改革，以適應外界環境的改變。「禮」的開放性，也可以由《禮記·禮器》所說的一段話來說明：

禮，時為大，順次之，體次之，宜次之，稱次之。堯授舜，舜授禹；湯放桀，武王伐紂，時也。《詩》云：「匪革其猶，聿追來孝。」天地之祭，宗廟之事，父子之道，君臣之義，倫也。社稷山川之事，鬼神之祭，體也。喪祭之用，賓客之交，義也。羔豚而祭，百官皆足；大牢而祭，不必有餘，此之謂稱也。諸侯以龜為寶，以圭為瑞。家不寶龜，不藏圭，不臺門，言有稱

⁴³ 以上對封閉系統和開放系統的說明，參閱關子尹：〈「系統」問題的宏觀省察〉，收入陳天機等編《系統視野與宇宙人生》，頁 12-14。

⁴⁴ 參閱許翼雲：〈系統要素與分類〉，收入陳天機等編《系統視野與宇宙人生》，頁 22-25。

也。⁴⁵

所謂的「時爲大，順次之，體次之，宜次之，稱次之」，高明將之歸爲制禮的五個原則，分別是：「隨時」、「達順」、「備體」、「從宜」、「合稱」。⁴⁶由這幾個原則之中，也可以看到「禮」本身是一個動態的概念，要因應不同的對象、不同的情況，而有適當的表現。所以，本文對「禮」的研究，是尋求一個「禮」的「系統」的研究，要對「禮」的原理及其所建構的整體與部分之間的內在聯繫，提出一個說明；並且在「禮」的「整體」和「部分」，及其與外界之間，說明它如何在一個開放系統之中，構想一個平衡與穩定的關係，而能在現實的政治、社會之中，發揮實際的效用。



⁴⁵ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：《禮記》(臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷)(十三經注疏本)，卷23，頁450-451。

⁴⁶ 高明：〈原禮〉，《禮學新探》(香港：香港中文大學聯合書院中文系，1963年11月初版)，頁5。



第二章 禮的文明性與在治術中的地位

第一節 禮、文化與文明

一、禮與文化

禮的意義從最早的宗教祭祀，演變而為政治上貴族的禮，最後成為富於人倫意義、帶有道德性意涵的禮；禮的範圍不斷地在擴大。這種轉變，我們從傳統的典籍中，可以得到一些證實。在《孝經·廣要道章》引述孔子的話說：「教民親愛，莫善於孝；教民禮順，莫善於悌；移風易俗，莫善於樂；安上治民，莫善於禮。」唐玄宗對末二句的注解說：「禮所以正君臣父子之別，明男女長幼之序，故可以安上化下也。」¹禮可以「安上化下」所表示的意義，自然不限於宗教祭祀以及貴族生活中的禮，而是擴大及於政治、人倫之際。另外，在《左傳》裡面有一段話也說明了「禮」的重要性，以及範圍的廣大。《左傳·昭公二十五年》：

子大叔見趙簡子，簡子問揖讓、周旋之禮焉。對曰：「是儀也，非禮也。」簡子曰：「敢問，何謂禮？」對曰：「吉也聞諸先大夫子產曰：『夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。』天地

¹（唐）唐玄宗注，（宋）邢昺疏：《孝經》（臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷）（十三經注疏本），卷6，頁43。

之經，而民實則之。……」簡子曰：「甚哉！禮之大也。」對曰：「禮上下之紀，天地之經緯也，民之所以生也，是以先王尚之。」²

這裡說明「禮」的範圍包含天地，同時也是百姓行事的準則，可以說禮的範圍無所不包。而《左傳》孔穎達疏對「天地之經緯」則解釋說：

言禮之於天地，猶織之有經緯，得經緯相錯乃成文，如天地得禮始成就。³

對孔穎達這一段解釋，戴君仁即說：「據正義的意思，拿現代話來說，禮就是文化。」⁴對於這一點，近人論「禮」也常認為「禮」幾乎可以等同於中國的「文化」。潘重規即說：

禮這個字，在我們典籍中所看到的涵義，實在可以說是「大含元氣，細入無間」，舉凡政令、制度、民風、禮儀無一不可稱為禮。不論是精神的物質的包括人與人，人與物，人與超自然等的合理關係，無一不屬於禮的範圍。我們簡直可以說中國之「禮」幾乎等於中國「文化」。⁵

從上述的討論中可以知道禮與文化的關係密切，甚至在二者之間可以劃上等號。可是，再進一步追究「禮＝文化」的意義為何時，卻也不免茫然。因此，這裡試著先從文獻上來理解「文化」一詞所代表

²（晉）杜預注，（唐）孔穎達疏：《左傳》（臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷）（十三經注疏本），卷51，頁888-891。

³ 同註2，頁891。

⁴ 戴君仁：〈書朱子儀禮經傳通解後〉，收入《三禮研究論集》（臺北：黎明文化事業有限公司，1981年1月初版），頁306。

⁵ 潘重規：〈儒家禮學之精義〉，香港《人生》半月刊第22卷第256期（1961年7月1日），頁2。

的意思。

在文獻上，「文化」一詞的連用，可以在西漢劉向的《說苑》中看到。《說苑·指武》中說：

聖人之治天下也，先文德而後武力。凡武之興為不服也。文化不改，然後加誅。夫下愚不移，純德之所不能化而後武力加焉。

6

這整段話的主要意思在說明聖人治理天下，以文德教化為先，所謂「文化」，指的是以「文治教化百姓」⁷。這類的思想，在古代的思想中其實所在多有，如《周易·賁·彖傳》中所說的：「文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變，觀乎人文，以化成天下。」⁸其概念不外乎「人文化成」之意，強調從觀察人事之條理以教化百姓。但是，這種對「文化」的解釋，似乎不太能夠與前述學者對「文化」所作的解釋相符。顯然在這裡，「文化」另有所指。我們不妨來看近代學者對「文化」所作的說明。

關於「文化」，英國的功能學派的人類學家——馬林諾斯基（Bronislaw Malinowski）認為「文化為人類生活之手段。人類之目的在生活，此乃生物界之常態，文化乃人類用以達到此目的之手段。」⁹他大抵亦認為「文化含有兩大主要成分——物質的和精神的，即已改造的環境和已變更的人類有機體。文化的現實即存在於這兩部分的關

⁶（漢）劉向：《說苑》（臺北：臺灣商務印書館，1968年）（四部叢刊本），卷15，頁71。

⁷見盧元駿：《說苑今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1977年1月初版），卷15，頁517。

⁸（魏）王弼注，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易》（臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷）（十三經注疏本），卷3，頁62。

⁹此為費孝通在馬林諾斯基所著《文化論》附錄〈譯序〉中所言。詳見《費孝通譯文集》（北京：群言出版社，2002年10月），上冊，頁294。

係中」。¹⁰而「文化」的各方面包括：物質設備以及精神方面之文化。精神文化是物質文化相配的部分，「這部分包括著種種知識，包括著道德上，精神上及經濟上的價值體系，包括著社會組織的方式，及最後，並非最次要的，包括著語言」¹¹，這些可以總稱為精神方面的文化。其中他認為文化的真正要素是「社會制度」。他說：

文化的真正要素有它相當的永久性，普遍性，及獨立性的，是人類活動有組織的體系，就是我們所謂「社會制度」。任何社會制度都針對一根本的需要；在一合作的事務上，和永久地圍集著的一群人中，有它特具的一套規律及技術。任何社會制度亦都是建築在一套物質的基礎上，包括環境的一部分及種種文化的設備。用來稱呼這種人類活動有組織的體系最適合的名詞莫若「社會制度」。在這定義下的社會制度是構成文化的真正組成成分。¹²

而錢穆曾在《文化學大義》討論到「文化」的定義，他以為：

文化只是人生，只是人類的生活。惟此所謂人生，並不指個人人生而言。每一個人的生活，也可說是人生，卻不可說是文化。文化是指集體的大群的人類生活而言。¹³

他又把「文化」分為三個階層，第一是物質的，也可說是自然的人生或經濟的人生。一切衣食住行中屬於物質方面的，都屬於這一類。第二是社會的人生或稱政治、集團的人生。第三是精神的人生或心靈的

¹⁰ (英)馬林諾斯基(Bronislaw Malinowski)著，費孝通譯：《文化論》，收入《費孝通譯文集》(北京：群言出版社，2002年10月)，上冊，頁290。

¹¹ 同註10，第2章，頁200-201。

¹² 同註10，第6章，頁214。

¹³ 錢穆：《文化學大義》(臺北：正中書局，1952年臺初版)，頁4。

人生。每一個階層各有其目的。第一階層是在求生存，求個體生命的存在；第二階層在求安樂，求大群體存在的安樂；第三階層在求人類生活的崇高，求安樂的崇高。這三個階層是遞進的，它的正常演進是一個超越一個，同時又是一個包涵一個。¹⁴

另外，臺灣人類學家李亦園，則從英國哲學家羅素（Bertrand Russell）的一句名言加以延伸，來說明「文化」的定義。羅素曾說「人類自古以來有三個敵人，其一是自然（nature）、其二是他人（other peoples），其三是自我（ego）」。¹⁵所以，李亦園對此加以延伸說明，他說：

人類在歷史發展的過程中，首先面臨了自然的困境，要克服自然才能生存下去。人類為了克服自然這個敵人，所以創造了第一類的文化，我們可稱之為「物質文化」(material culture) 或「技術文化」。……其次，人類為了要克服第二個敵人——他人，為了與他人和諧共處以維持社群的生活，所以創造了第二類文化，我們可稱之為社群文化或倫理文化（ethical culture）。……最後，人類為了克服第三個敵人——自我，也就是克服自己在感情、心理、認知上的種種困難與挫折、憂慮與不安，因而創造了第三類文化，我們可稱之為精神文化或表達文化（expressive culture）。¹⁶

以上所述三類文化是文化所存在可以看到或可以觀察到的部分，稱為「可觀察的文化」(observable culture)，而在這些可觀察的文化之中，還有一些不可觀察得到的法則或邏輯存在，像語言的文法一樣，構成一個有系統的體系，經常存在於下意識之中。這一種不可觀察的

¹⁴ 錢穆：《文化學大義》，頁 7-23。

¹⁵ 引自李亦園：〈文化學〉，第 46 章，收入李亦園等著：《人文學概論》（臺北縣：國立空中大學，1994 年 2 月肆版），下冊，頁 288。

¹⁶ 同註 15，頁 288-289。

文化就稱為「文化的文法」(cultural grammar)。¹⁷

所謂不可觀察的文化或文化的文法，實際上就是一套價值觀念，一套符號系統或意義系統 (System of symbols and meanings)，它是從人一出生（甚至於在母親的懷胎裡），就開始灌輸或「譜入」的原則，所以經常是下意識存在的，但卻無時無刻不在統合支配人的行為，使他的行為成為有意義而可以為同一群體內的人所瞭解的。¹⁸

所以，從李亦園的陳述中可以知道，所謂的「文化」，可以分為「可觀察的文化」和「不可觀的文化」兩大類；而「可觀察的文化」又可分為「物質文化」、「社群文化」以及「表達文化」三類。

經過以上的討論，試著來比較三者對「文化」的定義與內涵的說明。馬林諾斯基以為「文化為人類生活之手段，人類之目的在生活」，錢穆以為「文化只是人生」。從他們的用語來看雖有不同，不過從他們對「文化」的分類來看，其實大致相同，只在歸類與項目上有詳略的差異。錢穆分「物質」、「社會」、「精神」三類，馬林諾斯基則分兩大類：「物質設備」與「精神方面」；而在後者包括了「語言」和「社會組織」等方面。總體而言，他們還是將「文化」視為人類生活的總體。

至於李亦園的分類也反應他的「文化」觀念是人類生活的各個不同面向，分類則和錢穆較為近似，不過多出一項「不可觀察的文化」。仔細對二說作一比較，錢穆所分的三層文化是遞進、演進的觀念，後一個階層超越前一個階層，也包涵前一個階層。這種觀念實際上和底下所要論述的「文明」觀念有重疊的地方；亦即他的「文化」觀念裡面，實際上是包含「文明」的意義。

¹⁷ 李亦園：〈文化學〉，第 46 章，收入李亦園等著：《人文學概論》，下冊，頁 289-290。

¹⁸ 同註 17，頁 291。

最後，再比較馬林諾斯基與李亦園之間的差異。馬林諾斯基是將社會制度視為「文化」的主要要素，並將它視為一個整體來加以研究，分類上只有兩大類，亦即「物質」與「精神」，雖然「精神」下亦有「語言」、「社會組織」等項，但在歸類上與一般將「社會」、「社群」獨立，與其他要素並列不同；因此，底下就以李亦園對「文化」的說明，作為討論的依據。

在對「文化」作了一系列的討論之後，再回過頭來接續前面的議題，亦即「禮與文化的關係」。

從前面對「禮」所作的討論中，可以知道禮幾乎等同於文化。如果以李亦園對「文化」的說明來看，亦即禮包含了我們所創造出來克服自然的、求生存的一切東西；禮也包含我們和他人和諧共處、維持社群生活而產生的各種道德、規範、制度等；禮還包含了我們要克服心中之「鬼」而產生的各種藝術、創作、宗教信仰等；同時，禮更包含了一套「文法」，一套價值觀念、符號或意義系統。

二、禮與文明

經過以上的討論，對禮與文化的關係可以有初步的理解；接下來則要對與「文化」一詞容易混淆的「文明」一詞作一分析，並且探討禮與文明的關係。

從傳統的文獻上來看，在《周易》經文及其《傳》中出現「文明」一詞連用的機會頗多，如：《周易·乾·文言》：

潛龍勿用。陽氣潛藏。見龍在田。天下文明。終日乾乾。與時偕行。¹⁹

孔穎達疏說：

¹⁹ (魏)王弼注，(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易》，卷1，頁16。

天下文明者，陽氣在田，始生萬物，故天下有文章而光明也。²⁰

《周易·同人·彖傳》說：

「同人于野，亨，利涉大川」，乾行也。文明以健，中正而應，君子正也。唯君子為能通天下之志。²¹

注說：

行健不以武，而以文明用之；相應不以邪，而以中正應之，君子正也。²²

另外，《尚書·虞書·舜典》也說：

曰若稽古帝舜，曰重華，協于帝。濬哲文明，溫恭允塞。²³

孔安國傳說：

濬，深；哲，智也。舜有深智文明，溫恭之德。²⁴

從經文及注文來看，「文明以健」、「濬哲文明」比較偏重於個人德性、品格；而「天下文明」一詞因協韻而倒裝，原詞當為「文明天下」，指其文采顯明於天下。後來「文明」一詞到了清代以後，則常用來稱

²⁰ (魏)王弼注，(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易》，卷1，頁16。

²¹ 同註20，卷2，頁44。

²² 同註20，卷2，頁44。

²³ (漢)孔安國傳，(唐)孔穎達疏：《尚書》(臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷)(十三經注疏本)，卷3，頁34。

²⁴ 同註23，頁34。

呼較新穎、現代的東西，如「文明棍」（手杖）、「文明戲」（話劇）等；另外，也用來指社會開化較高的狀態。

近代「文明」的概念，主要是和「野蠻」的概念對照而產生。美國的杭亭頓（Samuel P. Huntington）說：

文明的概念濫觴於 18 世紀，法國哲學家為了和「野蠻」的概念對照而發展出來。文明社會異於原始社會者在於前者是穩定、都市化和開化有教養的。文明是好的，不文明是不好的。文明的概念提供一個評斷社會的尺度。²⁵

杭亭頓認為，當時的歐洲社會以此來判定他們已經夠「文明」，可以接納由他們所主宰的國際體系的成員。這種以單一標準來認定文明，並且以某一個文明為理想文明的「單數的文明」概念，已逐漸受到「複數的文明」論的挑戰。新說認為世界上有許多文明，而且各具特色。杭亭頓本身也認為文明是個文化的實體：

文明和文化都指人類整體生活方式，文明不過是文化的擴大，兩者都涉及「價值觀、規範、制度及思考方式」。……文化則是幾乎所有文明定義的共同主題²⁶

……文明沒有明顯的界線，也沒有明確的始末。人類可以，也的確重新界定他們的定位，結果文明的構成和形式與時更迭。人類的文化互動重疊。文明中的文化彼此異同的程度也有極大的變化。但文明是有意義的實體，雖然不同文明間的界線並不尖銳，但卻是真實的。

……文明會滅亡，但也可以延續很久，文明不斷進化調整，是人類所有組合中最持久的，其「最獨特的精髓」是「長久延續

²⁵（美）杭亭頓著（Samuel P. Huntington），黃裕美譯：《文明衝突與世界秩序的重建》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2008年12月初版第15刷），頁34。

²⁶ 同註25，頁35。

的歷史，文明事實上是最源遠流長的史實」。²⁷

界定文明的文化要素可以有血緣、語文、宗教和生活方式……等等的不同；而不同學者之間對文明的定義也各有差異。但，這與本文所要討論的「文明」的內涵，實際上仍有一些差距。

在前面曾經舉出英國人類學家馬林諾斯基對「文化」的一些概念，他對「文明」也有一些看法，他說：

「文化」一詞有時和「文明」一詞相混用，但是我們既有這兩個名詞，最好把它們分別一下，「文明」一詞不妨用來專指較進展的文化中的一特殊方面。²⁸

「文明」本身是有一個進程的，由原始的野蠻時代進入到高度文明的時代。所以，馬林諾斯基在這裡用「較進展的文化中的一特殊方面」來指稱「文明」。

而有關於「文明」，李亦園則由兩個不同的概念來區分「文明」與「文化」之間的不同，更清楚地將兩者的差異說明清楚，他說：

文明 (civilization) 與文化 (culture) 之間的區分，簡單地說，文化是一種事實的概念 (concept of fact)，凡是人類創造的事物就可歸屬文化之內涵，例如語言、文字、桌椅、手錶、機械等，其發明與存在都是有文化的表現。而文明是一種價值的概念 (concept of value)，文化要發展到某一階段或成就某種系統，才能稱為文明。²⁹

²⁷ (美) 杭亭頓著 (Samuel P. Huntington)，黃裕美譯：《文明衝突與世界秩序的重建》，頁 37。

²⁸ (英) 馬林諾斯基 (Bronislaw Malinowski) 著，費孝通譯：《文化論》，收入《費孝通譯文集》，頁 198。

²⁹ 李亦園：〈文化學〉，第 46 章，收入李亦園等著：《人文學概論》，下冊，頁 314。

經由李亦園的說明，至此，對「文明」的討論才算有了一個比較清楚的輪廓。

前文論證了「禮」與「文化」的關係，而「文化」與「文明」本身其實也有一些容易混淆的地方。前文曾舉出一些學者的看法，他們都以「文化」來說明「禮」，那麼「禮」與「文明」本身是不是也有些相應的關係？

從前面對「禮」的討論，可以說禮幾乎等同於文化。只是「文化」的本身如李亦園所述，是一個事實的概念，只能顯示一個存在的事實，並不足以對它的價值有所評述。然而從「中國文明」(Sinic)這個「文化實體」所指涉的名稱來看，「禮」所建構的「文化」，必然有它「文明性」的一面。是以，把「禮」視為一個價值的概念（亦即文明）來加以研究，似乎就有了一個合理性；亦即「禮」與「文明」之間是存在著一些可能性。

至於對文明的觀念，可以用什麼標準來加以判斷，李亦園曾舉考古學家所提出的標準來說明，他說：

- 一、文化進展到有相當複雜而具系統政府組織與政治體系。
- 二、文化相當高，有城市建築與便利的交通系統。
- 三、在經濟上發展出一套自我累積的共生經濟體系。
- 四、有高度的科學知識，如精密的算術、曆法、冶煉技術、文字等符號系統。
- 五、意識型態的系統化達到高水準的地步。³⁰

這裡以一個考古學上的概念來說明「文明」的標準，如果想要藉此來說明「禮」和「文明」的關係，顯然還不是非常適切。

陳序經在其所著《文化學概觀》一書中，也曾對「文化」與「文

³⁰ 李亦園：〈文化學〉，第 46 章，收入李亦園等著：《人文學概論》，下冊，頁 315。

明」的區別，作出一些說明。他認為：

文化既不外是人類適應各種自然現象或自然環境而努力於利用這些自然現象或自然環境的結果，文化也可以說是人類適應時境以滿足其生活的努力的結果。³¹

而他對「文明」的解釋則先從字源加以說明。他說 Civilization 這個字考其源頭是 Civil。Civil 含有文雅以及政治 (Political) 的意義，而追根究柢 Civil 這個字則是從拉丁文的城市 (Civitas) 與市民 (Civis) 而來，與希臘文 Polis 有相同的意義，而政治 (Politics) 又是從 Polis 而來。希臘與羅馬的城市，同時也是政治的中心，其中城市居民不但在政治上享有特殊地位，而且在生活的各方面，都較為文雅、進步。因此，「文明」(Civilization) 的原義，也就是一般所謂的城市化 (Urbanization)。³²所以他總結說：

從其文雅的意義來看，文明可以說是文化的較高的階段。從其政治的意義來看，文明可以說是文化的一方面。所以從其語源來看，文明的意義，是比文化的意義為狹。若再就其應用的趨向來看，文化的意義也可以說是較文明的意義為廣。³³

因此，回歸「文明」最基本的定義：它是指較進展的文化中的一特殊方面，它是一種價值的概念，文化要發展到某一階段或成就某種系統，才能稱為文明。這也是本文在底下說明「禮」與「文明」的關係的原則。

對於「禮」和「文明」的關係，不妨從《禮記》一書，舉出一些

³¹ 陳序經：《文化學概觀》（北京：中國人民大學出版社，2005年2月第1版第1次印刷），頁28。

³² 同註31，頁41。

³³ 同註31，頁42。

例子來加以印證。《禮記·曲禮上》說：

鸚鵡能言，不離飛鳥；猩猩能言，不離禽獸。今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？夫唯禽獸無禮，故父子聚麀。是故聖人作，為禮以教人。使人以有禮，知自別於禽獸。³⁴

從這段話看來，「禮」是人之所以自別於禽獸的標準。人類和高等動物之間的不同，最主要是因為人類有文化³⁵；然而這段話除了陳述一項人和禽獸的文化差異之外，也顯示人由「禽獸無禮」→「為禮」→「教人以禮」→「知自別於禽獸」的「價值」選擇，也象徵「禮」不只是一種文化，而且也是一種文明的行為。

「禮」除了是人自別於禽獸的標準之外，還要以各種不同的禮制，來教人實踐「禮」之義。《禮記·昏義》說：

夫禮始於冠，本於昏，重於喪祭，尊於朝聘，和於鄉射；此禮之大體也。³⁶

冠、昏、喪、祭、朝、聘、鄉、射各有其原則與重點，其中冠禮是禮義之始。《禮記·冠義》說：

凡人之所以為人者，禮義也。禮義之始，在於正容體、齊顏色、順辭令。容體正，顏色齊，辭令順，而后禮義備。以正君臣、親父子、和長幼。君臣正、父子親，長幼和，而后禮義立。故冠而后服備，服備而后容體正、顏色齊、辭令順。故曰：冠者，

³⁴ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：《禮記》(臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷)(十三經注疏本)，卷1，頁15。

³⁵ 李亦園：〈文化的源始與累積〉，第47章，收入李亦園等著：《人文學概論》，下冊，頁299。

³⁶ 同註34，〈昏義〉，《禮記》，卷61，頁1000-1001。

禮之始也。是故古者聖王重冠。³⁷

一個人從「正容體」、「齊顏色」、「順辭令」做起，是禮義的開始；做到「容體正」、「顏色齊」、「辭令順」禮義才算完備；禮義的完成在於做到了「君臣正」、「父子親」、「長幼和」。而戴上表示成人的冠帽，對於一個人的外表服裝來說，才算完整，才能使禮義完備，成就一個人之所以為「人」。

從規範的角度來說，人的身體受到「禮義」的規範才算是一個人，這是人對自我的要求與期許。一旦人要成為一個「禮義」人，就必須要有一套訓練自我的方法。在這裡藉由加冠的儀式，象徵人從一個具備行禮條件的人邁向一個成人的過程。從這裡開始，他才可以躬行社會對一個人的要求，並進而在社會上有所建樹；最後人格的完成不只是完成了自我，同時也完滿了社會。所以，從一開始對「容體」、「顏色」、「辭令」有意識地調整、訓練，這都是在為「成人」做一些準備；等到舉措合宜，行禮的條件才算完備。這時，進一步象徵式地以「冠禮」——外表服裝的完備，來加強、內化人對自我的規範——禮義，人才有可能完成自我也完滿社會。因此，這一系列的過程，實在是「禮」從一種宗教的儀式、貴族生活的習慣，進入到社會、人倫之際，對人做一種價值肯定的嘗試與企圖。而這也是「禮」從一種事實的概念的「文化」，進入到價值概念的「文明」——人類社會一種更高的文化與成就的真實意義。

³⁷（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：〈冠義〉，《禮記》，卷 61，頁 998。

第二節 禮在治術中的地位

上一節論述的重點在強調：禮的意義從宗教祭祀，演變為政治上貴族的禮，最終成為富於人倫意義而帶有道德性意涵。在發展過程中，禮的範圍不斷地擴大，幾乎等同於我們所謂的文化，而與我們的視聽言動、日常作為息息相關。並且在演變中，這種文化有了更多的價值意涵，它代表的是禮獲得了更高的文化與成就的意義，亦即它體現了文明性的一面。而禮的施行是藉由制度性的建構，以達到普及天下的目的。因此，禮的本身勢必藉由政治上的運作以普及推廣；這樣一來，禮必然以一種「治術」的形態，直接進入政治，而與其他治術互相競合。如此一來，在政治上的治術「成分」的比重不同，也就形成了不同的政治形態，以及對政治所懷抱的想像與企圖。接下來，本文即是試著透過這種比重不同的「成分」，來分析在這背後所隱含的意義。

一、禮與教化

孔子在政治上的具體主張為「正名」，它的意思即是「按盛周封建天下之制度，而調整君臣上下之權利與義務之謂」。³⁸在這個起點上，孔子進一步地在周制中發明了「仁」的觀念。蕭公權說：

仁之成就，始於主觀之情感，終於客觀之行動。全部之社會及政治生活，自孔子視之，實為表現仁行之場地。仁者先培養其主觀之仁心，復按其能力所逮由近及遠以推廣其客觀之仁行。始於在家之孝弟，終於博施濟眾，天下歸仁。大學所謂「身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平」者，正足以說明

³⁸ 參見蕭公權：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1998年10月初版第11刷），上冊，第2章，頁60。

仁心仁行發展擴充之程序。……孔子言仁，實已冶道德、人倫、政治於一爐，致人、己、家、國於一貫。³⁹

而孔子素以知禮聞名於當時，在政治上注重教化。《論語·為政》說：

子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」⁴⁰

政，指的是法制禁令；刑，指的是刑罰；禮，指的是制度品節。為政重在以德禮導民，使人民日遷善而不自知；因為以政刑來齊一人民，人民只求苟免於刑罰，而為惡之心不曾或忘。⁴¹由此可見，孔子為政，以德禮化民為施政的重點，亦即以德禮為主要的「治術」。而且，從孔子對「政」這個字的觀點來看，由修身、齊家、治國而平天下，也是由正己以推至於正人之主張。所以孔子說「政者，正也」（《論語·顏淵》），它的意義蕭公權認為在於：

認定政治之主要工作乃在化人。非以治人，更非治事。故政治與教育同功，君長與師傅共職。國家雖另有庠、序、學、校之教育機關，而政治社會之本身實不異一培養人格之偉大組織。

⁴²

所以，所謂的「教化」正是施政的重點，而「教化」的工具便是「德」與「禮」。「德」就朱熹所言，為「禮之本」，故落實到種種的制度品

³⁹ 蕭公權：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1998年10月初版第11刷），上冊，第2章，頁62。

⁴⁰ （宋）朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》（高雄：復文圖書出版社，1985年9月初版），卷1，頁54。

⁴¹ 同註40，頁54。

⁴² 同註39，頁66。

節，便是「禮」的範圍所在。因此，可以說教化是孔子為政主要的治術，而這種治術便是以禮為主要的內涵。

此外，荀子也在「性惡論」的基礎上提出用禮義、法治、刑罰來作為教化、治理、禁制人民的工具。他說：

古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，故為之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。是聖王之治而禮義之化也。今當試去君上之勢，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也；若是，則夫彊者害弱而奪之，眾者暴寡而譁之，天下之悖亂而相亡不待頃矣。⁴³

荀子認為人的本性是惡的，如果不加以矯正、節制，順著人的本性而為，那便要生出亂事。所以，聖人便立君來統治人民，明禮義來教化人民，起法度來治理人民，重視刑罰來禁止人民為惡，使天下安定而不亂，人民所作所為都能合於善。因此，在荀子的觀點中，政治上的措施，禮義、法度、刑罰都是不可或缺的。而荀子對禮的重視，應當更超出其它二者之上。他在〈禮論〉中說：

凡禮，始乎稅⁴⁴，成乎文，終乎悅校。故至備，情文俱盡；其次，情文代勝；其下，復情以歸大一也。天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌；好惡以節，喜怒以當，以為下則順，以為上則明，萬物變而不亂。貳之則喪也。禮豈不至矣哉！立隆以為極，而天下莫之能損益也。本末相順，

⁴³（戰國）荀況著，北京大學哲學系注：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年11月15日），頁472。

⁴⁴「稅」字《史記》作「脫」，「索隱」注曰「脫、猶疎略也。」見梁啟雄：《荀子簡釋》（北京：中華書局，2009年9月北京第1版第2次印刷）（新編諸子集成續編），頁259。

終始相應，至文以有別，至察以有說，天下從之者治，不從者亂，從之者安，不從者危，從之者存，不從者亡。小人不能測也。⁴⁵

這裡以禮為衡量一切的最高標準，從之者治，不從之者亂，國家的安危、存亡，就全繫乎禮之上。由此可見禮的重要。

而對於禮的重要以及教化的功效，《禮記·經解》也說：

夫禮，禁亂之所由生，猶坊止水之所自來也。故以舊坊為無所用而壞之者，必有水敗；以舊禮為無所用而去之者，必有亂患。故昏姻之禮廢，則夫婦之道苦，而淫辟之罪多矣。鄉飲酒之禮廢，則長幼之序失，而爭鬪之獄繁矣。喪祭之禮廢，則臣子之恩薄，而倍死忘生者眾矣。聘覲之禮廢，則君臣之位失，諸侯之行惡，而倍畔侵陵之敗起矣。故禮之教化也微，其止邪也於未形，使人日徙善遠罪而不自知也。是以先王隆之也。⁴⁶

這裡以堤防為喻以說明禮的重要。意思是說如果以古舊的堤防為無用而毀棄它，一定會遭受水災的毀壞；如果以舊禮為無用而廢棄它，一定會有禍亂。所以，如果廢棄了婚姻、鄉飲酒、喪祭、聘覲之禮，那麼，會引起社會人倫、政治之際的失序、紊亂。它強調禮的教化作用能夠止邪遷善於未形。

與這裡的設喻相同的，還有《禮記·坊記》一篇。《禮記·坊記》

⁴⁵（戰國）荀況撰，（清）王先謙集解：《荀子集解》（北京：中華書局，2010年1月北京第1版第7次印刷）（新編諸子集成），頁355-356。

⁴⁶（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：〈經解〉，《禮記》，卷50，頁847。這段文字也見於《大戴禮記·禮察》，兩處所載文字稍有差異，意思則大致相同。詳見（清）王聘珍：《大戴禮記解詁》（臺北：文史哲出版社，1986年4月初版），卷2，頁21。

整篇的主旨，孫希旦說是「先王以制度坊民之事」⁴⁷。所以篇中所說都是以禮坊民的事情，另外也推及讓、孝等義。〈坊記〉開頭即說：

子言之：「君子之道，辟則坊與？坊民之所不足者也。大為之坊，民猶踰之，故君子禮以坊德，刑以坊淫，命以坊欲。」⁴⁸

說明君子之道是用來防止人民的不足與缺失。所以它說用禮來防止人民背離道德，用刑來防止人民淫邪不正，用政令來防止人民慾念的泛濫。這裡所說君子用以坊民的事情，是「以禮為本，而政與刑輔之」⁴⁹。這個意思，就如同前面所言，施政的重點在於教化，而以禮為主軸；政與刑只是「治術」的輔助。

關於這一點，其實在《禮記·禮運》中也可以看得很清楚。〈禮運〉篇首有所謂的「大同」與「小康」之說。大同時代，天下為公，是一個具備理想的政治與社會制度的時代；而三代之王，禹、湯、文、武、成王、周公所處的是小康時代，以禮為治，時代雖有不同，但卻沒有菲薄禮治之意。而就〈禮運〉整篇文章論說的主旨來看，它也在強調以禮來建構一個和諧的社會，以及人與自然的關係。孫希旦即說：

禮運者，言禮之運行也。蓋自禮之本於天地者言之，四時五行，亭毒流播，秩然燦然，而禮制已自然運行於兩間矣。然必為人君者體信達順，然後能則天道，治人情，而禮制達於天下，此又禮之待聖人而後運行者也。⁵⁰

⁴⁷ (清)孫希旦：《禮記集解》(臺北：文史哲出版社，1990年8月文1版)，下冊，卷50，頁1280。

⁴⁸ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：〈坊記〉，《禮記》，卷51，頁863。

⁴⁹ 同註47，下冊，卷50，頁1280。

⁵⁰ 同註47，上冊，卷21，頁581。

此注主要在說明〈禮運〉一篇是講「禮的運行」，禮本於天地自然，而禮制也自然運行於其間。為人君者要體信達順以制作禮制，讓禮能夠普及天下，這即是制禮以達教化之意。而從〈禮運〉這一篇文章論說的重點來看，除了篇首所提到的「大同」的說法之外，從「小康」以下，大致上都以「禮」為論述的重點，強調「禮」的重要性，而歸結於建構一個和諧的社會和自然的關係。從這一點來看，這更是制禮以達教化的極致了。

所以，在政治上，教化是施政的重點，而以禮為主要的治術，並且藉由政治上的運作以達到普及推廣的目的。在政治上的治術除了禮之外，還有政與刑——法制禁令與刑罰。所以，禮、政、刑這三種不同的治術，就構成了政治上不同的形態。只是在這裡還必須釐清這三者之間的關係，以及在政治上的不同作用，甚至彼此之間互相競合的關係，以及在彼此消長之中所構成的不同風貌。

二、禮與政刑

首先，這裡要提出的問題是：禮、政、刑這三種不同的治術，就本文所要討論的意義來看，何者的比重為大？其實，從前面孔子論政的文字來看，禮的比重，在他個人的理想來看，實在是比其他二者為大。從朱熹對孔子德、禮、政、刑一段文字的注解來看，也可以看到相同的見解。而前面所舉的《荀子》與《禮記》諸篇，以及孫希旦的看法也是在陳述一個事實：以禮為本，以政刑為輔。如此一來，不免讓人有些疑問，既然以禮為治的收效如此之大，何以還要以政刑來作輔助？要回答這個問題，就必須先對禮與政刑作出一些區別。有關禮與政刑的關係，《大戴禮記·禮察》說：

禮者禁於將然之前，而法者禁於已然之後，是故法之用易見，而禮之所為生難知也。若夫慶賞以勸善，刑罰以懲惡，先王執此之正，堅如金石，行此之信，順如四時，處此之功，無私如天地，爾豈顧不用哉！然如曰禮云禮云，貴絕惡於未萌，而起

敬於微眇，使民日徙善遠罪而不自知也。孔子曰：「聽訟吾猶人也，必也使無訟乎！」此之謂也。⁵¹

賞善罰惡是先王在治理天下的一個重要原則，可是與其在人民作奸犯科之後施以刑罰，倒不如在平時能用適當的方式來陶冶、培養他們，使他們徙善遠罰，而這就是禮的功用所在。因此，此篇下文接著就說：

以禮義治之者積禮義，以刑罰治之者積刑罰；刑罰積而民怨倍，禮義積而民和親。故世主欲民之善同，而所以使民之善者異。或導之以德教，或馭之以法令。導之以德教者，德教行而民康樂；馭之法令者，法令極而民哀戚。哀樂之感，禍福之應也。」

52

這裡的意思是說治理國家的人都想要人民向善，可是使民向善的方法卻有不同，一是導之以德教，一是驅之以法令。前者即是禮義之治，後者即是刑罰之治。當兩者各自發展到極致，產生的效果卻截然不同。德教大行而人民康樂，法制禁令發展到極端，人民卻處於哀戚的環境之中，而所謂的福禍，即與兩者相應。所以梅仲協說：

儒家的政治思想，是主張為政者首須指導人民，納於正軌。以道德的感召，使其內心日趨於善，以禮教的力量，使其外部的行為，嚴謹整飭，而不應專尚政（即命令與禁令）刑，鎮壓威脅。⁵³

上文所舉諸說都在強調：以禮為本，以政刑為輔。而以禮為治的

⁵¹（清）王聘珍：〈禮察〉，《大戴禮記解詁》，卷 2，頁 22。

⁵² 同註 51，卷 2，頁 22-23。

⁵³ 梅仲協：〈法與禮〉，《中國法制史論集》（臺北：中華法學協會、中國文化學院法律研究所，1968 年 8 月初版），頁 145。

收效既大，何以還要以政刑來作輔助？關於這一點，就牽涉到人類天賦不齊的事實。在一個國家之中，不見得每個人都能遵循教化的原則，整飭其身，服膺於禮，所以，蕭公權即說：

孔子既信教化之功可收無為之效，又何取於有為之政刑乎。蓋孔子雖有天下歸仁之理想，而亦深明人類天賦不齊之事實。故或生而知之，或困而不學。中人可以語上，而上智與下愚不移。天下之民不能率教而同化者殆不在少數。即此一端論之，已足見國家不可廢法令刑賞之事。然而政刑之用有限，僅足以輔教化之不逮。孔子故每言政刑輒露不足之意。……由此可見孔子之治術傾向於擴大教化之效用，縮小政刑之範圍。⁵⁴

他所謂的人類天賦不齊一事，即是舉《論語》中孔子所言為證，如：《論語·雍也》：

子曰：「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。」

55

《論語·季氏》：

孔子曰：「生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也；困而不學，民斯為下矣。」⁵⁶

《論語·陽貨》：

⁵⁴ 蕭公權：《中國政治思想史》，上冊，第2章，頁67。

⁵⁵ （宋）朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》，卷3，頁89。

⁵⁶ 同註55，卷8，頁172-173。

子曰：「唯上知與下愚不移。」⁵⁷

因人有種種天賦不齊，所以在政治上所採用的治術也必須有所不同，在人民不循教化的原則時，就必須以法制禁令或刑罰加之。但是，以禮為主，以政刑為輔；擴大教化（禮），縮小政刑，則為明確的目標。

三、禮與自然法

有關對禮與法或政刑的比較，這裡還可以再舉出一個觀念來加以說明。

前面曾提過梅仲協對禮與法的看法，他曾經提出一個觀點，認為「禮就是自然法」，他說：

我國儒家，素主自然法。孟子曰：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」又曰：「至於心獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也，義也。」（均見告子上）孟子此言，都在證明人類之有普遍性，而普遍性，便是自然法之所從出。所謂惻隱之心，人皆有之，羞惡之心，人皆有之，恭敬之心，人皆有之，是非之心，人皆有之。這就是樸素的道德原理，這就是社會生活的基礎，這就稱之曰自然法。

不過儒家常稱自然法為禮。⁵⁸

因為他認為儒家以為禮是人類的自然法理，它淵源於人的理性，而為一切行為的規範，亙古不變。「人們常研究這自然的禮之抽象原則，求得其條理，而應用之於事事物物，復制定為具體規程儀式，以為事物的標準，使人有所遵循」。⁵⁹所以他認為儒家的禮就是自然法。

自然法的觀念來自於西方，是對一般法律背後的原理的終極性來

⁵⁷（宋）朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》，卷9，頁176。

⁵⁸梅仲協：〈法與禮〉，《中國法制史論集》，頁137。

⁵⁹同註58，頁138。

源，所提出的一種說明。它被認為是一切對與錯的終極標準，也是一種對終極性行為準則的追求。對於自然法的說明，我們還可以加以補充。一般來說西方世界對於法律的說明，可以分成兩類不同的概念：

一種純粹建立在人為的權威之上；另一種則以上帝或自然為起源因而享有超越人為立法的地位。⁶⁰

前者大概泛指一般世間的法律，而後者則是所謂的自然法。在西方兩千多年以來，自然法這個觀念，一直扮演一個突出的角色。「它被認為是對與錯的終極標準，是正直的生活或『合於自然的生活』之模範。」⁶¹所以它所討論的並不是一般的自然現象，而是人的行為。義大利法學家 A. P. d'Entrèves 認為「自然法」這個名稱代表的是人對一個不變的準則或模型之終極性與必然性的追求，他說：

人為什麼會以「自然法」一詞，同時指他們的行為準繩與外在世界的規律。人之所以會這麼做，乃是因為他們一直在追求一個不變的準則或模型，這準則或模型，是由不得他們選擇，而又能令人信服的。而「自然」一詞，正好非常適合用來表示這準則或模型之終極性與必然性。⁶²

因此，從《左傳》中所引子產的話：「夫禮天之經，地之義也，民之行也。」⁶³《禮記·樂記》：「禮也者，理之不可易者也。」⁶⁴以及前面

⁶⁰ (英) Dennis Lloyd 著，張茂柏譯：〈自然法與自然權利〉，《法律的理念》(臺北：聯經出版事業股份有限公司，2005年11月初版第11刷)，第4章，頁61。

⁶¹ (義) A. P. d'Entrèves 著，李日章譯：〈導論〉，《自然法：法律哲學導論》(臺北：聯經出版事業股份有限公司，1996年6月初版第5刷)，第1章，頁1。

⁶² 同註61，第4章，頁5。

⁶³ (晉)杜預注，(唐)孔穎達疏：〈昭公二十五年〉，《左傳》(臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷)(十三經注疏本)，卷51，頁888。

⁶⁴ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：〈樂記〉，《禮記》，卷38，頁684。

梅仲協所說「人們常研究這自然的禮之抽象原則，求得其條理，而應用之於事事物物，復制定為具體規程儀式，以為事物的標準，使人有所遵循」。意思也是在追求一個有關行為與外在世界的不變準則或模型，所以，禮與自然法之間，的確有相應之處。不過，本文在這裡要討論自然法的觀念，並不一定要證明禮與自然法之間，確實是一種相同的觀念；重點是在由自然法的觀念，重新來省視傳統的「禮」的真實意義。

當然，這裡還是有一些問題。現在一般看待《禮記》中所述，一個人從面對自己到他人、家、國、天下，甚至是自然等不同的對象都有不同的禮，似乎從現代人的角度來看，禮是所謂規範性的法則，而和一般自然的規律不同。因此，禮的意義，就和其他對行為所制定的標準，如法律、道德等類似。有關這種視法律、道德為「規範性」的標準，這種區別，來自於十八世紀對知識領域所做的一些劃分，即是所謂「實然」與「應然」(‘Is’ and ‘Ought’)問題。休謨(David Hume, 1711-1776)曾指出：

人類鑽研的知識領域分為兩種：一種是事實的領域，只關心事情的真相是怎麼樣，它的命題不是真的便是假的，其他的則屬於「應然」的範圍，也就是說，事情應該怎麼樣。……在現代術語中，提到「應然」的命題時——不陳述事實，只規定什麼「應該」作——經常稱為「規範的」(normative)，而它們的實際命題，則以「規範」(norms)名之，意即指行為的標準。⁶⁵

如此看來，禮就只是一種「規範」。可是，從前面所述來看，顯然不只如此。禮本身雖然成為政治上的一種治術，不過，政治只不過是它成就理想的工具，它的理想卻是由教化完成一個人的品性、人格，以

⁶⁵ (英) Dennis Lloyd 著，張茂柏譯：〈法律實證主義〉，《法律的理念》，第 5 章，頁 86。

達到治理的目的；而這種政治的理想是人人皆有君子之行。而且，這種禮是所謂「天之經，地之義也，民之行」，它本於天地自然，經由人君體信達順以制禮，讓禮普及於天下，以達教化之旨。所以，它也為一般的規範，提供了一個「終極與必然的準則與模型」。這就顯然與一般的法律與道德有別。

有關自然法的說明，A. P. d'Entrèves 引用了康德(Immanuel Kant)的一段話，來作為他對自然法討論的結論。他說：

我們不可認為，完全善的意志必須依循法則而行動，因為，依照這種意志的本性，它只能受善的觀念所決定。因此，對於神的意志，或者，對於一般任何神聖的意志，是無所謂命令(inperatives)的：「我應該」(I ought)在此不適合，因為「我願意」(I will)本身即已必然與法則相合。所以，命令只是用來表示意志的客觀法則對某個有理性者之不完善意志(例如人之意志)的關係的公式(Kant, *The Moral Law: Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. H. J. Paton, p. 81)⁶⁶

這段話對我們理解禮的性質上，有很大的幫助。他從康德的話中得到一個結論：「價值與規範恰好重合的地方（它就是法律之終極根源，同時也是道德生活之肇端），我相信，正是兩千多年以來人們一直名之為自然法的東西。」⁶⁷而這「價值與規範恰好重合的地方」，也正好可以用來說明「禮」的獨特性質。

因此，我們對禮的性質可以有一個新的理解，禮本身是我們依於天地自然，體於人情所追求的一個終極與必然性的價值標準，它與種種制度儀節的規範之間的關係，正是我們所追求的終極與必然的價值

⁶⁶ 轉引自(義) A. P. d'Entrèves 著，李日章譯：〈結論〉，《自然法：法律哲學導論》，第 8 章，頁 122-123。

⁶⁷ 同註 66，頁 123。

與規範恰好重合的地方。

歸結以上所論，我們一直以來所稱的禮，它其實是一種嘗試與企圖。它嘗試以一種治術的形態直接進入政治之中，藉由施行禮來不斷地擴大教化的作用，而與政刑等其他的治術彼此競合。在這種競合之中，禮有一種企圖，想要藉由教化在政治中完成每一個個體的品性、人格，並逐步擴大教化的範圍，使刑罰、禁令等無所用之處。等到每一個人人在視、聽、言、動之間都能踐禮，那麼便能讓天下之人歸向於仁。所以，《論語》中記載「顏淵問仁」的這段話，就表達了這個意思：

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣！」⁶⁸

如同在前節所說，禮幾乎等同於文化，包含了我們創造出來克服自然的、求生存的一切東西；也包含我們和他人和諧共處、維持社群生活而產生的各種道德、規範、制度等；也包含了我們要克服心中之「鬼」而產生的各種藝術、創作、宗教信仰等；同時，更包含了一套價值觀念、符號或意義系統。亦即包括了一切物質、社群、表達（或精神）等文化；整個社會制度全部包含於其中。所以經由教化讓禮普及於天下，人人經由躬行禮制，讓「天下之人全歸於仁」，這正是制禮的嘗試與企圖。

⁶⁸（宋）朱熹：〈顏淵〉，《論語集注》，《四書章句集注》，卷6，頁131-132。



第三章 禮樂的關係與制禮的機制

第一節 禮與樂

中國文化的主流是建立在以儒家為代表的思想，儒家思想在過去二千多年以來，一直支配著歷代王朝的典章制度，以及人民的日常生活，為個人、家庭、社會建立起一個關係準則。而儒家思想系統的基礎，就植根在「禮」與「樂」之上。所以，黃光漢就認為，禮和樂兩個觀念把儒家的哲學思想維繫成一個一貫的系統。儒家從這兩個觀念的基礎上，建立了一套倫理學、教育學、政治學、宇宙哲學與宗教哲學。¹因此，也可以說，這一套建立在禮與樂之上的哲學，同時也是中國文化的基礎。這也就是我們一直以來稱中國為禮儀之邦的緣故，而禮儀之邦的基礎正在於建立起一套禮樂制度，透過不斷的施行，滲透、內化到每一個人與社會之中，形成了中國文化的基礎。所以，錢穆在論「禮」的時候就說「禮」就是「中國的核心思想」：

中國文化是由中國士人在許多世紀中培養起來的，而中國的士人是相當具有世界性的。……中國士人不管來自何方都有一個共同的文化。……對中國人來說，文化是宇宙性的，所謂鄉俗、

¹ 黃光漢：〈樂的精神與禮的精神〉，收入賀麟等著《儒家思想新論》（臺北：正中書局，1978年3月臺三版），頁45。

風情和方言只代表某一地區。要理解這一區別必須理解「禮」這個概念。……它是整個中國人世界裡一切習俗行為的準則。……無論在哪兒，「禮」是一樣的。「禮」是一個家庭的準則，管理著生死婚嫁等一切家務和外事。同樣，「禮」也是一個政府的準則，統轄著一切內務和外交，比如政府與人民之間的關係，徵兵、簽訂和約和繼承權位等等。要理解中國文化非如此不可，因為中國文化不同於風俗習慣。……中國文化中還有一個西文沒有的概念，那就是「族」。……通過家族，社會關係準則從家庭成員延伸到親戚。只有「禮」被遵守時，包括雙方家庭所有親戚的「家族」才能存在。換言之，當「禮」被延伸的時候，家族就形成了，「禮」的適用範圍再擴大就成了「民族」。中國人之所以成為民族就因為「禮」為全中國人民樹立了社會關係準則。……中國的核心思想就是「禮」。²

這段在 1983 年所記下的文字，在鄧爾麟 1986 年 4 月重訪素書樓拜訪錢穆之後，做了修改，裡面的重點有了一些不同，文字的重點在於士人如何解釋「禮」：

士人文化統一了帝國的各族人民，並在他們各自的社區身上加上了一種思想意識——「禮」。只要他們的風俗習慣能被解釋成符合於「禮」，他們就能被帝國所容忍和接受，這樣也就達到了安定團結，至於被容忍接受的程度，那就在士大夫的本領，因為是他們在人民和帝國之間調停。……

民族的概念是把家庭觀念延伸到國家；它立足於「禮」這個觀念被接受，取決於其他把家庭和社區精神與國家聯繫在一起的思想。所謂「民族」就是團結在上述這種政治結構下的人民。

² 此段引文為美國學者鄧爾麟根據錢穆口述所記錄的。見（美）鄧爾麟著，藍樺譯：〈初訪素書樓〉，《錢穆與七房橋世界》，（北京：社會科學文獻出版社，1998 年 3 月第 2 版第 1 次印刷），第 1 章，頁 8-9。

如果中國人民要有一個共同的文化，那麼就必須要有一個與這文化相符合的闡釋；這個闡釋必須說明包括從七房橋到臺灣山區所有地方社區發展變化的情況。它必須是既能適合民情又能適合國情。³

因此，禮的重要，除了是一套有關於「禮」的制度之外，還包括了創造、解釋、協調這一套制度的「人」。雖然，這裡只提到了「禮」而沒有提到「樂」；但是禮與樂的精神從以下的討論中可以知道，它們是互相融攝、相輔相成的。所以，禮與樂在很多時候，往往是並稱的。

前面提到「禮」的本身在制度之外，還有一個重要的角色——「人」。而一般對禮樂制度的締造，通常會提到兩個人物：一是周公，一是孔子；周公是制禮作樂的代表，而孔子對於禮樂制度的重要，則在於他對禮樂的精神做了轉化與改造。有關周公制禮的記錄，在《左傳》中有這一段記載。「文公十八年」：

季文子使大史克對曰：「先大夫臧文仲教行父事君之禮，行父奉以周旋，弗敢失隊，曰：『見有禮於其君者，事之，如孝子之養父母也；見無禮於其君者，誅之，如鷹鷂之逐鳥雀也。』先君周公制周禮曰：『則以觀德，德以處事，事以度功，功以食民。』……」⁴

這裡提到「周公制周禮」，所制的「周禮」應當不是「三禮」之一，而是一種禮制的泛稱。另外，《禮記·明堂位》中也有周公「制禮作樂」的記錄：

昔殷紂亂天下，脯鬼侯以饗諸侯。是以周公相武王以伐紂。武

³ (美)鄧爾麟著，藍樺譯：〈重訪素書樓〉，《錢穆與七房橋世界》，第5章，頁134。

⁴ (晉)杜預注，(唐)孔穎達疏：《左傳》(臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷)(十三經注疏本)，卷20，頁352。

王崩，成王幼弱，周公踐天子之位以治天下；六年，朝諸侯於明堂，制禮作樂，頒度量，而天下大服；七年，致政於成王；成王以周公為有勳勞於天下，是以封周公於曲阜，地方七百里，革車千乘，命魯公世世祀周公以天子之禮樂。⁵

這裡「制禮」與「作樂」並稱，而且「禮樂」一詞合用，顯示禮和樂二者的關係密切。

而孔子對於「禮」與「樂」二者之間的討論與貢獻，則可以從《論語》一書得到印證。錢穆說孔子對禮的貢獻在於：

孔子對當時的禮，獨有許多精邃細密的研究，他一面發明出禮的內心，即禮所內含之真意，此即中國古代的禮所隨著民族文化大流而前進的意義。第二：是孔子把握了此種他所認為的禮之內心和真意，來批評和反對當時貴族階級一切後起的非禮之禮。三：孔子根據禮意，把古代貴族禮直推演到平民社會上來，完成了中國古代文化趨向人生倫理化之最後一步驟。⁶

孔子在禮的深處所發明的真意，即在於他所說的人心之仁，一種人與人相處彼此互相對待的孝、弟、忠、恕之心。他用這個標準來衡量一切非禮的行為，如他批評「季氏八佾舞於庭」、「管仲樹塞門」、設「反坫」（《論語·八佾》）等僭越了禮制的非禮行為。並將原有施於貴族的禮制加以轉化、改造，由政治上貴族的禮，進一步普及於平民，成爲一種日常生活的軌範，以及鍛鍊人心的方法。所以，以下本文要從《論語》、《荀子》與《禮記》中，進一步來探討「禮」與「樂」的問題。

⁵（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：〈明堂位〉，《禮記》（臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷）（十三經注疏本），卷31，頁576-577。

⁶錢穆：《中國文化史導論》（臺北：臺灣商務印書館，1996年7月初版第3次印刷），頁73。

一、《論語》中的禮樂⁷

這裡以《論語》中有關禮樂的材料來說明禮與樂的關係，並分為二項來作說明：（一）禮樂合稱，以《論語》中禮、樂二字連用的例子來作分析；（二）禮樂對舉，以《論語》中將禮、樂二字，或禮、樂二個概念（其中至少出現禮或樂任一字）分開列舉來作分析。

（一）禮樂合稱

編號	篇名	內容	備註
1	〈先進〉	子曰：「先進於 ① 禮樂，野人也；後進於 ② 禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。」	制度
2	〈先進〉	「求！爾何如？」對曰：「方六七十，如五六十，求也爲之，比及三年，可使足民。如其 ③ 禮樂，以俟君子。」	制度
3	〈子路〉	子路曰：「衛君待子而爲政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉，子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則 ④ 禮樂不興； ⑤ 禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣！」	制度
4	〈憲問〉	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 ⑥ 禮樂，亦可以爲成人矣。」曰：「今之成人者何必然？見	制度

⁷ 以下有關《論語》的引文，依據（宋）朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》（高雄：復文圖書出版社，1985年9月初版）。

		利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以為成人矣。」	
5	〈季氏〉	孔子曰：「天下有道，則 ⑦ 禮樂征伐自天子出；天下無道，則 ⑧ 禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。」	制度
6	〈季氏〉	孔子曰：「益者三樂，損者三樂：樂節 ⑨ 禮樂，樂道人之善，樂多賢友，益矣。樂驕樂，樂佚遊，樂宴樂，損矣。」	制度

《論語》中，「禮」、「樂」二字連用的地方有 9 次。從以上所列舉的例子可以知道，禮樂二字連用代表的是這二個字（或概念）關係密切或難以割裂，所以稱禮必及樂，稱樂必及禮。它的重要是落實在一套「制度」的建構上，所謂「制度」是泛指一套用來調整個人、以及人與對象之間關係的準則。它一方面指的是以禮樂所建構的一切制度，它是天子行道於天下的重要制度設計（第 5 則）、讓刑罰合宜的根據（第 3 則）、以及在養民、足民之後的當務之急（第 2 則）；另一方面它指的是一套以禮樂為工具調節個人身心、內外的儀則，它是一個人文質彬彬（第 1 則）、舉措合宜（第 6 則）、得以成人的條件（第 4 則）。

（二）禮樂對舉

編號	篇名	內容	備註
1	〈八佾〉	子曰：「人而不仁，如 ① 禮何？人而不仁，如 樂 何？」	制度
2	〈泰伯〉	子曰：「興於《詩》，立於 ② 禮，成於 樂 。」	制度

3	〈陽貨〉	子曰：「 ③ 禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」	制度
4	〈陽貨〉	宰我問：「三年之喪，期已久矣。君子三年不為 ④ 禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」	制度

這裡「禮」、「樂」對舉的地方有 4 處⁸。它一方面在說明禮樂同時為一切事物的原則，如說明禮樂的重要性是在於禮與樂背後的意義，而不是只求表面的玉帛、鐘鼓之用（第 3 則）。禮樂二者的關係，禮雖有分別、秩序的意義，但是重要的是能夠調和種種的關係，因此貴和，而這即是樂。所以禮樂二者是互相為用的⁹。「禮」、「樂」對舉另一方面則在說明禮樂為君子的基本修養，如果守喪三年可能因而荒廢（第 4 則）；它也是一個人得以自立、自我完成的教化工具（第 2 則）；同時以禮樂修身，重要的是它的根本在於仁（第 1 則）。

二、《荀子》中的禮樂¹⁰

這裡如同前面討論《論語》中的禮樂的方式，討論《荀子》中的

⁸ 《論語》中禮樂對舉之處，就作者的理解，尚有〈學而〉中有子所說：「禮之用，和為貴。先王之道斯為美，小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」一則，可將之列為「制度（泛稱）」；不過因為此則列為禮樂對舉，也許範圍稍寬，所以在此列為附則。一般在解釋禮、樂二字的意義，通常以為禮主敬，樂主和。所以這裡「禮之用，和為貴」亦可視為禮樂對舉。

⁹ 朱熹在《論語集注·學而》：「有子曰『禮之用，和為貴。先王之道斯為美，小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。』下注云：「禮者，天理之節文，人事之儀則也。和者，從容不迫之意。」又引程子曰：「禮勝則離，故禮之用和為貴。先王之道以斯為美，而小大由之。樂勝則流，故有所不行者，知和而和，不以禮節之，亦不可行。」並引范氏曰：「凡禮之體主於敬，而其用則以和為貴。敬者，禮之所以立；和者，樂之所由生也。」所以，一般皆認為「禮主敬，樂主和」，「敬」與「和」便為禮、樂二字的通義。

¹⁰ 以下有關《荀子》的引文，依據（清）王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，2010年1月北京第1版第7次印刷）（新編諸子集成）。

禮樂。同樣分為二項來做說明：(一)禮樂合稱，以《荀子》中禮、樂二字連用的例子來做分析；(二)禮樂對舉，主要以《荀子》中禮、樂二字，或禮、樂二個概念（其中至少出現禮或樂任一字）分開列舉試作分析。

(一) 禮樂合稱

編號	篇名	內容	備註
1	〈修身〉	治氣養心之術：血氣剛強，則柔之以調和；知慮漸深，則一之以易良；勇膽猛戾，則輔之以道順；齊給便利，則節之以動止；狹隘褊小，則廓之以廣大；卑溼、重遲、貪利，則抗之以高志；庸眾駑散，則劫之以師友；怠慢僇弃，則炤之以禍災；愚款端慤，則合之以 ^① 禮樂，通之以思索。凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣養心之術也。(頁25-27)	制度
2	〈王制〉	序官：宰爵知賓客、祭祀、饗食、犧牲之牢數。司徒知百宗、城郭、立器之數。司馬知師旅、甲兵、乘白之數。修憲命，審詩商，禁淫聲，以時順修，使夷俗邪音不敢亂雅，大師之事也。修隄梁，通溝澮，行水潦，安水臧，以時決塞，歲雖凶敗水旱，使民有所耘艾，司空之事也。相高下，視肥瘠，序五種，省農功，謹蓄藏，以時順修，使農夫樸力而寡能，治田之事也。修火憲，養山林藪澤草木魚鱉百素 ¹¹ ，以時禁	制度

¹¹ 原文作「索」。王先謙引王引之說，以為「索」當為「素」之誤，「百素」即「百蔬」，「蔬」、「素」古字通。見（清）王先謙：《荀子集解·王制》，卷5，頁168。

		<p>發，使國家足用而財物不屈，虞師之事也。順州里，定廬宅，養六畜，閒樹藝，勸教化，趨孝弟，以時順修，使百姓順命，安樂處鄉，鄉師之事也。論百工，審時事，辨功苦，尙完利，便備用，使雕琢文采不敢專造於家，工師之事也。相陰陽，占祲兆，鑽龜陳卦，主攘擇五卜，知其吉凶妖祥，傴巫、跛擊之事也。修採清，易道路，謹盜賊，平室律，以時順修，使賓旅安而貨財通，治市之事也。折愿¹²禁悍，防淫除邪，戮之以五刑，使暴悍以變，姦邪不作，司寇之事也。本政教，正法則，兼聽而時稽之，度其功勞，論其慶賞，以時慎修，使百吏免盡而眾庶不偷，冢宰之事也。論②禮樂，正身行，廣教化，美風俗，兼覆而調一之，辟公之事也。全道德，致隆高，綦文理，一天下，振毫末，使天下莫不順比從服，天王之事也。故政事亂，則冢宰之罪也；國家失俗則辟公之過也；天下不一，諸侯俗反，則天王非其人也。(頁 166-170)</p>	
3	〈富國〉	<p>禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。故天子袿襪衣冕，諸侯玄襪衣冕，大夫裨冕，士皮弁服。德必稱位，位必稱祿，祿必稱用，由士以上則必以③禮樂節之，眾庶百姓則必以法數制之。量地而立國，計利而畜民，度人力而授事，使民必勝事，事必出利，利足以生民，皆使衣食百用出入相揜，必時臧餘，謂之稱數。故自天子通於庶人，事無大小多少，</p>	制度

¹² 原文作「抃急」。王先謙以為「抃」當為「折」，「急」當為「愿」。見（清）王先謙：《荀子集解·王制》，卷 5，頁 170。

		由是推之。故曰：「朝無幸位，民無幸生。」此之謂也。(頁 178-179)	
4	〈疆國〉	威有三：有道德之威者，有暴察之威者，有狂妄之威者。此三威者，不可不孰察也。④禮樂則修，分義則明，舉錯則時，愛利則形，如是，百姓貴之如帝，高之如天，親之如父母，畏之如神明，故賞不用而民勸，罰不用而威行。夫是之謂道德之威。⑤禮樂則不修，分義則不明，舉錯則不時，愛利則不形；然而其禁暴也察，其誅不服也審，其刑罰重而信，其誅殺猛而必，駢然而雷擊之，如牆厭之。如是，百姓劫則致畏，羸則敖上，執拘則最，得閒則散，敵中則奪，非劫之以形執，非振之以誅殺，則無以有其下。夫是之謂暴察之威。無愛人之心，無利人之事，而日為亂人之道，百姓謹敖則從而執縛之，刑灼之，不和人心。如是，下比周賁潰以離上矣，傾覆滅亡可立而待也。夫是之謂狂妄之威。此三威者，不可不孰察也。道德之威成乎安疆，暴察之威成乎危弱，狂妄之威成乎滅亡也。(頁 292-293)	④ 制度 ⑤ 制度
5	〈樂論〉	且樂者，先王之所以飾喜也；軍旅鈇鉞者，先王之所以飾怒也。先王喜怒皆得其齊焉。是故喜而天下和之，怒而暴亂畏之。先王之道，⑥禮樂正其盛者也，而墨子非之。故曰：墨子之於道也，猶瞽之於白黑也，猶聵之於清濁也，猶欲之楚而北求之也。(頁 380)	制度
6	〈樂論〉	夫聲樂之入人也深，其化人也速，故先王謹為之文。樂中平則民和而不流，樂肅莊則民齊而	⑦ 制度

		<p>不亂。民和齊則兵勁城固，敵國不敢嬰也。如是，則百姓莫不安其處，樂其鄉，以至足其上矣。然後名聲於是白，光輝於是大，四海之民莫不願得以為師。是王者之始也。樂姚冶以險，則民流僂鄙賤矣。流僂則亂，鄙賤則爭。亂爭則兵弱城犯，敵國危之。如是，則百姓不安其處，不樂其鄉，不足其上矣。故7禮樂廢而邪音起者，危削侮辱之本也。故先王貴8禮樂而賤邪音。其在序官也，曰：「修憲命，審詩商¹³，禁淫聲，以時順修，使夷俗邪音不敢亂雅，太師之事也。」(頁 380-381)</p>	<p>8 制度</p>
7	〈樂論〉	<p>墨子曰：「樂者，聖王之所非也，而儒者為之，過也。」君子以為不然。樂者，聖人之所樂也，而可以善民心，其感人深，其移風易俗易¹⁴，故先王導之以9禮樂而民和睦。夫民有好惡之情而無喜怒之應則亂。先王惡其亂也，故脩其行，正其樂，而天下順焉。故齊衰之服，哭泣之聲，使人之心悲；帶甲嬰鞬¹⁵，歌於行伍，使人之心傷；姚冶之容，鄭、衛之音，使人之心淫；紳端章甫，舞¹⁶《韶》歌《武》，使人之心莊。故君子耳不聽淫聲，目不視女色，口不出惡言。此三者，君子慎之。(頁 381)</p>	<p>制度</p>

¹³ 原文作「審誅賞」。王先謙以為「審誅賞」當為「審詩商」之誤。見(清)王先謙：《荀子集解·樂論》，卷 14，頁 381。

¹⁴ 原文作「其移風易俗」。王先謙以為此句當作「其移風易俗易」。見(清)王先謙：《荀子集解·樂論》，卷 14，頁 381。

¹⁵ 同「冑」。見梁啟雄：〈樂論〉，《荀子簡釋》(北京：中華書局，2009年9月北京第1版第2次印刷)(新編諸子集成續編)，頁 280。

¹⁶ 原文作「無」。「無」字梁啟雄《荀子簡釋》作「舞」。今據改。見梁啟雄：《荀子簡釋·樂論》，頁 281。

8	〈樂論〉	且樂也者，和之不可變者也；禮也者，理之不可易者也。樂合同，禮別異。⑩禮樂之統，管乎人心矣。窮本極變，樂之情也；著誠去偽，禮之經也。墨子非之，幾遇刑也。明王已沒，莫之正也。愚者學之，危其身也。君子明樂，乃其德也。亂世惡善，不此聽也。於乎哀哉！不得成也。弟子勉學，無所營也。（頁 382-383）	制度
9	〈成相〉	世無王，窮賢良，暴人芻豢仁人糟糠。⑪禮樂滅息，聖人隱伏墨術行。（頁 461）	制度
10	〈賦〉	有物於此，儻儻兮其狀，屢化如神。功被天下，為萬世文。⑫禮樂以成，貴賤以分。養老長幼，待之而後存。名號不美，與暴為鄰。功立而身廢，事成而家敗。弃其耆老，收其後世。人屬所利，飛鳥所害。臣愚而不識，請占之五泰。五泰占之曰：此夫身女好而頭馬首者與？屢化而不壽者與？善壯而拙老者與？有父母而無牝牡者與？冬伏而夏游，食桑而吐絲，前亂而後治，夏生而惡暑，喜溼而惡雨。蛹以為母，蛾以為父。三俯三起，事乃大已。夫是之謂蠶理。蠶。（頁 477-479）	制度
11	〈大略〉	天下之人，唯各特意哉，然而有所共予也。言味者予易牙，言音者予師曠，言治者予三王。三王既已定法度，制⑬禮樂而傳之，有不用而改自作，何以異於變易牙之和，更師曠之律？無三王之法，天下不待亡，國不待死。（頁 518）	制度

在《荀子》中「禮」、「樂」二字連用的例子，扣除與其概念無關的，計有 13 次之多。基本上從這些例子中所顯示出來的意義，大抵

都是指涉一套用來調整個人、以及人與對象之間關係準則的「制度」。首先它是指以禮樂所建構的一切制度（第 2 則、第 4 則、第 8 則、第 9 則、第 10 則、第 11 則）；其次，它是指一套以禮樂為工具調節個人身心、內外的儀則（第 1 則）；最後，它則是指單純的禮樂形式（第 3 則、第 5 則、第 6 則、第 7 則）。

從以上分析來看，「禮樂」在很多時候是指將一套以儀式和音樂形式所構成的「制度」，透過它的施行建立人群的分別與秩序，並對人心、風俗有所感化。因此，它的重點更在於「儀式」和「音樂形式」之上。

（二）禮樂對舉

編號	篇名	內容	備註
1	〈臣道〉	① 恭敬， 禮 也；調和， 樂 也；謹慎，利也；鬪怒，害也。故君子安 禮樂 利 ¹⁷ ，謹慎而無鬪怒，是以百舉不過也。小人反是。（頁 256-257）	原則
2	〈樂論〉	凡姦聲感人而逆氣應之，逆氣成象而亂生焉；正聲感人而順氣應之，順氣成象而治生焉。唱和有應，善惡相象，故君子慎其所去就也。君子以鐘鼓道志，以琴瑟 樂 心；動以干戚，飾以羽旄，從以磬管。故其清明象天，其廣大象地，其俯仰周旋有似於四時。故② 樂 行而志清， 禮 脩而行成，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧，美善相 樂 。故曰： 樂 者， 樂 也。君子 樂 得其道，小人 樂 得其欲。以道制欲，則 樂 而	功效

¹⁷ 「安禮樂利」王念孫以為當作「安禮樂樂」，俞樾以為當作「安禮和樂」；此句承上文「禮」「樂」而言，且相對為文。所以，此處應可視為「禮樂對舉」，故列為附則。見（清）王先謙：《荀子集解·臣道》，卷 9，頁 256。

		不亂；以欲忘道，則惑而不樂。故樂者，所以道樂也，金石絲竹，所以道德也。樂行而民鄉方矣。故樂者，治人之盛者也，而墨子非之。(頁381-382)	
3	〈樂論〉	且 ③ 樂也者，和之不可變者也；禮也者，理之不可易者也。 ④ 樂合同，禮別異，禮樂之統，管乎人心矣。 ⑤ 窮本極變，樂之情也；著誠去偽，禮之經也。墨子非之，幾遇刑也。明王已沒，莫之正也。愚者學之，危其身也。君子明樂，乃其德也。亂世惡善，不此聽也。於乎哀哉！不得成也。弟子勉學，無所營也。(頁382-383)	③ 原則 ④ 關係 (相對) ⑤ 功效
4	〈大略〉	親親、故故、庸庸、勞勞，仁之殺也。貴貴、尊尊、賢賢、老老、長長，義之倫也。行之得其節，禮之序也。仁，愛也，故親。義，理也，故行。禮，節也，故成。仁有里，義有門。仁非其里而處 ¹⁸ 之，非仁 ¹⁹ 也。義非其門而由之，非義也。推恩而不理，不成仁；遂理而不敢，不成義； ⑥ 審節而不和 ²⁰ ，不成禮；和而不發，不成樂。故曰：仁、義、禮、樂，其致一也。君子處仁以義，然後仁也；行義以禮，然後義也；制禮反本成末，然後禮也。三者皆通，然後道也。(頁491-492)	關係 (相成)

¹⁸ 原文作「虛」。王念孫以為「虛」當作「處」，字之誤。見(清)王先謙：《荀子集解·大略》，卷19，頁491。

¹⁹ 原文作「禮」。王先謙以為「禮」當作「仁」。見(清)王先謙：《荀子集解·大略》，卷19，頁491。

²⁰ 原作文「知」。王念孫以為「知」當作「和」，字之誤。見(清)王先謙：《荀子集解·大略》，卷19，頁491。

《荀子》書中「禮」、「樂」對舉的地方，除去形式、意義重覆的，有 6 次之多。將上列對舉的地方加以分析，可以分為幾類：原則、關係與功效。「原則」是指禮樂制作的原則，它指的是一般性的制作原則（第 1 則、第 3 則 ③ 的部分）。

「關係」則在強調禮、樂二者之間的關係，包括了相對與相成。「相對」是指禮、樂二者是相反或相對應的關係（第 3 則 ④ 的部分）；「相成」則是指禮、樂二者互相輔助、配合的關係（第 4 則）。

「功效」是指禮、樂二者所產生的效用，它一方面是指禮、樂二者所產生的一般性功用（第 2 則）；另一方面則是禮、樂對人情所產生的效果（第 3 則 ⑤ 的部分）。

從上列所示加以分析，可以知道禮、樂二者對舉所呈現出來的意義，似乎在於從典籍以及一些道理、事例中，提煉出禮、樂的一般性原則與意義，並對二者的關係與功效，提出一般性的說明。

三、《禮記》中的禮樂²¹

這裡如同前面討論《論語》中的禮樂的方式，來對《禮記》中的禮樂進行討論。同樣分為二項來做說明：（一）禮樂合稱，以《禮記》中禮、樂二字連用的例子來作分析；（二）禮樂對舉，主要以《禮記》中禮、樂二字，或禮、樂二個概念（其中至少出現禮或樂任一字）分開列舉來作分析。

（一）禮樂合稱

編號	篇名	內容	備註
----	----	----	----

²¹ 這裡《禮記》中的引文，依據（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記》（臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷）（十三經注疏本）。分別每一則引文的原則大致依據王夢鷗：《禮記今註今譯》的分段，（臺北：臺灣商務印書館，1998年9月修訂版第7次印刷）；〈中庸〉部分的分段則採用（宋）朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》（高雄：復文圖書出版社，1985年9月初版）。

1	〈王制〉	天子五年一巡守：歲二月，東巡守至于岱宗，柴而望祀山川；覲諸侯；問百年者就見之。命大師陳詩以觀民風，命市納賈以觀民之所好惡，志淫好辟。命典禮考時月，定日，同律， ①禮樂 制度衣服正之。山川神祇〔祇〕，有不舉者，為不敬；不敬者，君削以地。宗廟，有不順者為不孝；不孝者，君紕以爵。變禮易樂者，為不從；不從者，君流。革制度衣服者，為畔；畔者，君討。有功德於民者，加地進律。	制度
2	〈王制〉	樂正崇四術，立四教，順先王詩書 ②禮樂 以造士。春、秋教以 ③禮樂 ，冬、夏教以詩書。王太子、王子、羣后之太子、卿大夫元士之適子、國之俊選，皆造焉。凡入學以齒。	制度
3	〈月令〉	立夏之日，天子親帥三公、九卿、大夫以迎夏於南郊。還反，行賞，封諸侯。慶賜遂行，無不欣說。乃命樂師，習合 ④禮樂 。命太尉，贊桀俊，遂賢良，舉長大，行爵出祿，必當其位。	制度
4	〈月令〉	是月也，聚畜百藥。靡草死，麥秋至。斷薄刑，決小罪，出輕繫。蠶事畢，后妃獻繭。乃收繭稅，以桑為均，貴賤長幼如一，以給郊廟之服。是月也，天子飲酎，用 ⑤禮樂 。	制度
5	〈文王世子〉	凡三王教世子必以 ⑥禮樂 。樂，所以脩內也；禮，所以脩外也。 ⑦禮樂 交錯於中，發形於外，是故其成也懌，恭敬而溫文。	制度
6	〈禮器〉	禮也者，反其所自生；樂也者，樂其所自成。是故先王之制禮也以節事，脩樂以道志。故觀其 ⑧禮樂 ，而治亂可知也。	制度
7	〈明堂位〉	昔殷紂亂天下，脯鬼侯以饗諸侯。是以周公相	制度

		武王以伐紂。武王崩，成王幼弱，周公踐天子之位以治天下；六年，朝諸侯於明堂，制禮作樂，頒度量，而天下大服；七年，致政於成王；成王以周公爲有勳勞於天下，是以封周公於曲阜，地方七百里，革車千乘，命魯公世世祀周公以天子之 ^⑨ 禮樂。	
8	〈明堂位〉	凡四代之服、器、官，魯兼用之。是故，魯，王禮也，天下傳之久矣。君臣，未嘗相弑也； ^⑩ 禮樂刑法政俗，未嘗相變也，天下以爲有道之國。是故，天下資 ^⑪ 禮樂焉。	制度
9	〈樂記〉	樂者，音之所由生也；其本在人心之感於物也。是故其哀心感者，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，其聲粗以厲。其敬心感者，其聲直以廉。其愛心感者，其聲和以柔。六者，非性也，感於物而后動。是故先王慎所以感之者。故禮以道其志，樂以和其聲，政以一其行，刑以防其姦。 ^⑫ 禮樂刑政，其極一也；所以同民心而出治道也。	制度
10	〈樂記〉	凡音者，生於人心者也。樂者，通倫理者也。是故知聲而不知音者，禽獸是也；知音而不知樂者，眾庶是也。唯君子爲能知樂。是故審聲以知音，審音以知樂，審樂以知政，而治道備矣。是故不知聲者不可與言音，不知音者不可與言樂。知樂則幾於禮矣。 ^⑬ 禮樂皆得，謂之有德。德者得也。 是故樂之隆，非極音也。食饗之禮，非致味也。清廟之瑟，朱弦而疏越，壹倡而三歎，有遺音	^⑬ 制度 ^⑭ 制度

		者矣。大饗之禮，尚玄酒而俎腥魚，大羹不和，有遺味者矣。是故先王之制 ¹⁴ 禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡而反人道之正也。	
11	〈樂記〉	是故先王之制 ¹⁵ 禮樂，人為之節；衰麻哭泣，所以節喪紀也；鐘鼓干戚，所以和安樂也；昏姻冠笄，所以別男女也；射鄉食饗，所以正交接也。禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之， ¹⁶ 禮樂刑政，四達而不悖，則王道備矣。	制度
12	〈樂記〉	樂者為同，禮者為異。同則相親，異則相敬，樂勝則流，禮勝則離。合情飾貌者 ¹⁷ 禮樂之事也。禮義立，則貴賤等矣；樂文同，則上下和矣；好惡著，則賢不肖別矣。刑禁暴，爵舉賢，則政均矣。仁以愛之，義以正之，如此，則民治行矣。	制度
13	〈樂記〉	樂由中出，禮自外作。樂由中出故靜，禮自外作故文。大樂必易，大禮必簡。樂至則無怨，禮至則不爭。揖讓而治天下者， ¹⁸ 禮樂之謂也。暴民不作，諸侯賓服，兵革不試，五刑不用，百姓無患，天子不怒，如此，則樂達矣。合父子之親，明長幼之序，以敬（四海之內）天子，如此，則禮行矣。	制度
14	〈樂記〉	大樂與天地同和，大禮與天地同節。和故百物不失，節故祀天祭地，明則有 ¹⁹ 禮樂，幽則有鬼神。如此，則四海之內，合敬同愛矣。禮者殊事合敬者也；樂者異文合愛者也。 ²⁰ 禮樂之情同，故明王以相沿也。故事與時並，名與功偕。	制度
15	〈樂記〉	故鐘鼓管磬，羽籥干戚，樂之器也。屈伸俯仰，	制度

		綴兆舒疾，樂之文也。簠簋俎豆，制度文章，禮之器也。升降上下，周還裊襲，禮之文也。故知 ²¹ 禮樂之情者能作，識 ²² 禮樂之文者能述。作者之謂聖，述者之謂明；明聖者，述作之謂也。	
16	〈樂記〉	樂者，天地之和也；禮者，天地之序也。和故百物皆化；序故群物皆別。樂由天作，禮以地制。過制則亂，過作則暴。明於天地，然後能興 ²³ 禮樂也。	制度
17	〈樂記〉	論倫無患，樂之情也；欣喜歡愛，樂之官也。中正無邪，禮之質也，莊敬恭順。禮之制也。若夫 ²⁴ 禮樂之施於金石，越於聲音，用於宗廟社稷，事乎山川鬼神，則此所與民同也。	制度
18	〈樂記〉	天高地下，萬物散殊，而禮制行矣。流而不息，合同而化，而樂興焉。春作夏長，仁也；秋斂冬藏，義也。仁近於樂，義近於禮。樂者敦和，率神而從天，禮者別宜，居鬼而從地。故聖人作樂以應天，制禮以配地。 ²⁵ 禮樂明備，天地官矣。	制度
19	〈樂記〉	化不時則不生，男女無辨則亂升；天地之情也。及夫 ²⁶ 禮樂之極乎天而蟠乎地，行乎陰陽而通乎鬼神；窮高極遠而測深厚。樂著大始，而禮居成物。著不息者天也，著不動者地也。一動一靜者天地之間也。故聖人曰 ²⁷ 禮樂云。	制度
20	〈樂記〉	樂也者，情之不可變者也。禮也者，理之不可易者也。樂統同，禮辨異， ²⁸ 禮樂之說，管乎人情矣。窮本知變，樂之情也；著誠去僞，禮之經也。 ²⁹ 禮樂偵天地之情，達神明之德，降興上	制度

		<p>下之神，而凝是精粗之體，領父子君臣之節。是故大人舉³⁰禮樂，則天地將為昭焉。天地訢合，陰陽相得，煦嫗覆育萬物，然後草木茂，區萌達，羽翼奮，角觫生，蟄蟲昭蘇，羽者嫗伏，毛者孕鬻，胎生者不殯，而卵生者不殯，則樂之道歸焉耳。</p>	
21	〈樂記〉	<p>濟河而西，馬散之華山之陽，而弗復乘；牛散之桃林之野，而弗復服。車甲衅而藏之府庫，而弗復用。倒載干戈，包之以虎皮；將帥之士，使為諸侯；名之曰建橐。然後知武王之不復用兵也。散軍而郊射，左射豨首，右射騶虞，而貫革之射息也。裨冕搢笏，而虎賁之士說劍也。祀乎明堂而民知孝。朝覲然後諸侯知所以臣，耕藉然後諸侯知所以敬。五者，天下之大教也。食三老五更於大學，天子袒而割牲，執醬而饋，執爵而醕，冕而摠干，所以教諸侯之弟也。若此則周道四達，³¹禮樂交通。則夫〈武〉之遲久，不亦宜乎！」</p>	制度
22	〈樂記〉	<p>君子曰：³²禮樂不可斯須去身。致樂以治心，則易直子諒之心油然而生矣。易直子諒之心生則樂，樂則安，安則久，久則天，天則神。天則不言而信，神則不怒而威，致樂以治心者也。致禮以治躬則莊敬，莊敬則嚴威。心中斯須不和不樂，而鄙詐之心入之矣。外貌斯須不莊不敬，而易慢之心入之矣。故樂也者，動於內者也；禮也者，動於外者也。樂極和，禮極順，內和而外順，則民瞻其顏色而弗與爭也；望其容貌，而民不生易慢焉。故德輝動於內，而民</p>	<p>³²制度 ³³制度</p>

		莫不承聽；理發諸外，而民莫不承順。故曰：致 ³³ <u>禮樂</u> 之道，舉而錯之，天下無難矣。	
23	〈樂記〉	夫樂者，先王之所以飾喜也，軍旅鈇鉞者，先王之所以飾怒也。故先王之喜怒，皆得其儕焉。喜則天下和之，怒則暴亂者畏之。先王之道， ³⁴ <u>禮樂</u> 可謂盛矣。	制度
24	〈祭義〉	仲尼嘗，奉薦而進其親也慤，其行趨趨以數。已祭，子贛問曰：「子之言祭，濟濟漆漆然；今子之祭，無濟濟漆漆，何也？」子曰：「濟濟者，容也遠也；漆漆者，容也自反也。容以遠，若容以自反也，夫何神明之及交，夫何濟濟漆漆之有乎？反饋，樂成，薦其薦俎，序其 ³⁵ <u>禮樂</u> ，備其百官。君子致其濟濟漆漆，夫何恍惚之有乎？夫言，豈一端而已？夫各有所當也。」	制度
25	〈祭義〉	孝子將祭，慮事不可以不豫；比時具物，不可以不備；虛中以治之。宮室既脩，牆屋既設，百物既備，夫婦齊戒沐浴，盛服奉承而進之，洞洞乎，屬屬乎，如弗勝，如將失之，其孝敬之心至也與！薦其薦俎，序其 ³⁶ <u>禮樂</u> ，備其百官，奉承而進之。於是諭其志意，以其恍惚以與神明交，庶或饗之。「庶或饗之」，孝子之志也。	制度
26	〈仲尼燕居〉	子曰：「慎聽之！女三人者，吾語女：禮猶有九焉，大饗有四焉。苟知此矣，雖在畎畝之中事之，聖人已。兩君相見，揖讓而入門，入門而縣興；揖讓而升堂，升堂而樂闋。下管〈象〉、〈武〉、〈夏〉、〈籥〉序興。陳其薦俎，序其 ³⁷ <u>禮樂</u> ，備其百官。如此，而后君子知仁焉。行中	制度

		<p>規，還中矩，和鸞中采齊，客出以雍，徹以振羽。是故，君子無物而不在禮矣。入門而金作，示情也。升歌〈清廟〉，示德也。下而管〈象〉，示事也。是故古之君子，不必親相與言也，以³⁸禮樂相示而已。」</p>	
27	〈仲尼燕居〉	<p>子張問政，子曰：「師乎！前，吾語女乎？君子明於³⁹禮樂，舉而錯之而已。」子張復問。子曰：「師，爾以為必鋪几筵，升降酌獻酬酢，然後謂之禮乎？爾以為必行綴兆。興羽籥，作鍾鼓，然後謂之樂乎？言而履之，禮也。行而樂之，樂也。君子力此二者以南面而立，夫是以天下太平也。諸侯朝，萬物服體，而百官莫敢不承事矣。禮之所興，眾之所治也；禮之所廢，眾之所亂也。目巧之室，則有奧阼，席則有上下，車則有左右，行則有隨，立則有序，古之義也。室而無奧阼，則亂於堂室也。席而無上下，則亂於席上也。車而無左右，則亂於車也。行而無隨，則亂於塗也。立而無序，則亂於位也。昔聖帝明王諸侯，辨貴賤、長幼、遠近、男女、外內，莫敢相踰越，皆由此塗出也。」</p>	制度
28	〈孔子閒居〉	<p>孔子閒居，子夏侍。子夏曰：「敢問《詩》云：『凱弟君子，民之父母』，何如斯可謂民之父母矣？」孔子曰：「夫民之父母乎，必達於⁴⁰禮樂之原，以致五至，而行三無，以橫於天下。四方有敗，必先知之。此之謂民之父母矣。」</p>	制度
29	〈中庸〉	<p>子曰：「愚而好自用，賤而好自專，生乎今之世，反古之道。如此者，災及其身者也。」非天子，不議禮，不制度，不考文。今天下車同軌，書</p>	制度

		同文，行同倫。雖有其位，苟無其德，不敢作 ^{④①} <u>禮樂</u> 焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作 ^{④②} <u>禮樂</u> 焉。	
30	〈表記〉	子言之：「昔三代明王皆事天地之神明，無非卜筮之用，不敢以其私，褻事上帝。是故不犯日月，不違卜筮。卜筮不相襲也。大事有時日；小事無時日，有筮。外事用剛日，內事用柔日。不違龜筮。」 子曰：「牲牲 ^{④③} <u>禮樂</u> 齊盛，是以無害乎鬼神，無怨乎百姓。」	制度
31	〈射義〉	是故古者天子以射選諸侯、卿、大夫、士。射者，男子之事也，因而飾之以 ^{④④} <u>禮樂</u> 也。故事之盡 ^{④⑤} <u>禮樂</u> ，而可數爲，以立德行者，莫若射，故聖王務焉。	制度
32	〈射義〉	是故古者天子之制，諸侯歲獻貢士於天子，天子試之於射宮。其容體比於禮，其節比於樂，而中多者，得與於祭。其容體不比於禮，其節不比於樂，而中少者，不得與於祭。數與於祭而君有慶；數不與於祭而君有讓。數有慶而益地；數有讓而削地。故曰：射者，射爲諸侯也。是以諸侯君臣盡志於射，以習 ^{④⑥} <u>禮樂</u> 。夫君臣習 ^{④⑦} <u>禮樂</u> 而以流亡者，未之有也。	制度
33	〈射義〉	故《詩》曰：「曾孫侯氏，四正具舉；大夫君子，凡以庶士，小大莫處，御于君所，以燕以射，則燕則譽。」言君臣相與盡志於射，以習 ^{④⑧} <u>禮樂</u> ，則安則譽也。是以天子制之，而諸侯務焉。此天子之所以養諸侯，而兵不用，諸侯自爲正之具也。	制度

《禮記》中，「禮」、「樂」二字連用的地方頗多，如以上所列，即多達 48 次。在這些例子中「禮樂」的意義大抵是指一套用來調整個人、以及人與對象之間關係的準則的制度。

在制度之中，「禮樂」的意義可以分成幾項加以敘述。第一，指的是以禮樂所建構的一切制度（第 1 則、第 6 則、第 8 則、第 9 則、第 10 則¹⁴部分、第 11 則、第 13 則、第 15 則、第 16 則、第 21 則、第 22 則³³部分、第 23 則、第 27 則、第 28 則、第 29 則）；第二，指的是一套以禮樂為工具調節個人身心、內外的儀則（第 10 則¹⁵部分、第 12 則、第 22 則³²部分）；第三，指的是一套教育的內容，包括典籍知識（第 2 則）及演習的禮數、樂則（第 3 則、第 5 則）；第四，指的是用於祭祀的禮樂制度（第 4 則、第 7 則、第 14 則、第 17 則、第 24 則、第 25 則、第 26 則、第 30 則）；第五，指的是用於射箭的禮樂制度（第 31 則、第 32 則、第 33 則）；第六，則是指以天地自然為範圍，或根源於天地自然的禮樂制度（第 18 則、第 19 則、第 20 則）。

從以上所作的分類以及每項之中的內涵，大致可以勾勒出「禮樂」的輪廓：即「禮樂」本身是一種教育的內容，它也是一套制度性的建構。它試圖從個人的身心、內外出發，從祭祀、射箭……等一系列的活動，調和個人、群體、天地自然之間的一切關係，構成一套完整的體系，以達到一個和諧的世界。

（二）禮樂對舉

編號	篇名	內 容	備註
1	〈檀弓上〉	大公封於營丘，比及五世，皆反葬於周。君子曰：❶「樂樂其所自生，禮不忘其本。古之人有言曰：狐死正丘首。仁也。」	關係 (相對)

2	〈文王世子〉	凡三王教世子必以禮樂。 ②樂 ，所以脩內也； 禮 ，所以脩外也。禮樂交錯於中，發形於外，是故其成也懌，恭敬而溫文。	關係 (相成)
3	〈禮器〉	③禮 也者，反其所自生； 樂 也者，樂其所自成。是故先王之制 ④禮 也以節事，脩 樂 以道志。故觀其禮樂，而治亂可知也。	③ 關係 (相成) ④ 制度
4	〈明堂位〉	昔殷紂亂天下，脯鬼侯以饗諸侯。是以周公相武王以伐紂。武王崩，成王幼弱，周公踐天子之位以治天下；六年，朝諸侯於明堂，制 ⑤禮 作 樂 ，頒度量，而天下大服；七年，致政於成王；成王以周公爲有勳勞於天下，是以封周公於曲阜，地方七百里，革車千乘，命魯公世世祀周公天以子之禮樂。	制度
5	〈樂記〉	樂 者，音之所由生也；其本在人心之感於物也。……故 ⑥禮 以道其志， 樂 以和其聲，政以一其行，刑以防其姦。禮樂刑政，其極一也；所以同民心而出治道也。	制度
6	〈樂記〉	凡音者，生於人心者也。 樂 者，通倫理者也。是故知聲而不知音者，禽獸是也；知音而不知 樂 者，眾庶是也。唯君子爲能知 樂 。是故審聲以知音，審音以知 樂 ，審 樂 以知政，而治道備矣。是故不知聲者不可與言音，不知音者不可與言 樂 。 ⑦ 知 樂 則幾於 禮 矣。禮樂皆得，謂之有德。德者得也。 是故 ⑧樂 之隆，非極音也。食饗之 禮 ，非致味也。清廟之瑟，朱弦而疏越，壹倡而三歎，有	⑦ 關係 (相成) ⑧ 制度

		遺音者矣。大饗之禮，尚玄酒而俎腥魚，大羹不和，有遺味者矣。是故先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡而反人道之正也。	
7	〈樂記〉	<p>⑨樂者為同，禮者為異。同則相親，異則相敬，</p> <p>⑩樂勝則流，禮勝則離。合情飾貌者禮樂之事也。</p> <p>⑪禮義立，則貴賤等矣；樂文同，則上下和矣；好惡著，則賢不肖別矣。刑禁暴，爵舉賢，則政均矣。仁以愛之，義以正之，如此，則民治行矣。</p>	<p>⑨ ⑩ 關係 (相對)</p> <p>⑪ 制度</p>
8	〈樂記〉	<p>⑫樂由中出，禮自外作。⑬樂由中出故靜，禮自外作故文。</p> <p>⑭大樂必易，大禮必簡。</p> <p>⑮樂至則無怨，禮至則不爭。揖讓而治天下者，禮樂之謂也。暴民不作，諸侯賓服，兵革不試，五刑不用，百姓無患，天子不怒，如此，則⑯樂達矣。合父子之親，明長幼之序，以敬四海之內天子如此，則禮行矣。</p>	<p>⑫ ⑬ 關係 (相對)</p> <p>⑭ 原則</p> <p>⑮ ⑯ 制度</p>
9	〈樂記〉	<p>⑰大樂與天地同和，大禮與天地同節。和故百物不失，節故祀天祭地，明則有禮樂，幽則有鬼神。如此，則四海之內，合敬同愛矣。</p> <p>⑱禮者殊事合敬者也；樂者異文合愛者也。禮樂之情同，故明王以相沿也。故事與時並，名與功偕。</p>	<p>⑰ 制度</p> <p>⑱ 關係 (相對)</p>
10	〈樂記〉	<p>故鐘鼓管磬，羽籥干戚，⑲樂之器也。屈伸俯仰，綴兆舒疾，樂之文也。篚簋俎豆，制度文章，禮之器也。升降上下，周還裊襲，禮之文也。故知禮樂之情者能作，識禮樂之文者能述。作者之謂聖，述者之謂明；明聖者，述作之謂</p>	制度

		也。	
11	〈樂記〉	⑳樂者，天地之和也；禮者，天地之序也。和故百物皆化；序故群物皆別。㉑樂由天作，禮以地制。過制則亂，過作則暴。明於天地，然後能興禮樂也。	㉑ 制度 ㉑ 原則
12	〈樂記〉	論倫無患，㉒樂之情也；欣喜歡愛，樂之官也。中正無邪，禮之質也，莊敬恭順。禮之制也。若夫禮樂之施於金石，越於聲音，用於宗廟社稷，事乎山川鬼神，則此所與民同也。	原則
13	〈樂記〉	王者功成作㉓樂，治定制禮。其功大者其樂備，其治辯者其禮具。干戚之舞非備樂也，孰亨而祀非達禮也。五帝殊時，不相沿樂；三王異世，不相襲禮。樂極則憂，禮粗則偏矣。及夫敦樂而無憂，禮備而不偏者，其唯大聖乎？	制度
14	〈樂記〉	天高地下，萬物散殊，而㉔禮制行矣。流而不息，合同而化，而樂興焉。春作夏長，仁也；秋斂冬藏，義也。仁近於㉕樂，義近於禮。㉖樂者敦和，率神而從天，禮者別宜，居鬼而從地。故聖人作㉗樂以應天，制禮以配地。禮樂明備，天地官矣。	㉔ ㉕ 制度 ㉖ ㉗ 原則
15	〈樂記〉	天尊地卑，君臣定矣。卑高已陳，貴賤位矣。動靜有常，小大殊矣。方以類聚，物以群分，則性命不同矣。在天成象，在地成形；如此，則㉘禮者天地之別也。地氣上齊，天氣下降，陰陽相摩，天地相蕩，鼓之以雷霆，奮之以風雨，動之以四時，煖之以日月，而百化興焉。如此則樂者天地之和也。	制度
16	〈樂記〉	化不時則不生，男女無辨則亂升；天地之情也。	制度

		及夫禮樂之極乎天而蟠乎地，行乎陰陽而通乎鬼神；窮高極遠而測深厚。㉘樂著大始，而禮居成物。著不息者天也，著不動者地也。一動一靜者天地之間也。故聖人曰禮樂云。	
17	〈樂記〉	天地之道，寒暑不時則疾，風雨不節則饑。教者，民之寒暑也；教不時則傷世。事者民之風雨也；事不節則無功。然則先王之為樂也。以法治也，善則行象德矣。夫豢豕為酒，非以為禍也，而獄訟益繁，則酒之流生禍也。是故先王因為酒禮，壹獻之禮，賓主百拜，終日飲酒而不得醉焉；此先王之所以備酒禍也。故酒食者所以合歡也；㉙樂者所以象德也；禮者所以綴淫也。是故先王有大事，必有㉚禮以哀之；有大福，必有禮以樂之。哀樂之分，皆以禮終。樂也者，聖人之所樂也，而可以善民心，其感人深，其移風易俗，故先王著其教焉。	制度
18	〈樂記〉	是故先王本之情性，稽之度數，制之㉛禮義。合生氣之和，道五常之行，使之陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，柔氣不懼，四暢交於中而發作於外，皆安其位而不相奪也；然後立之學等，廣其節奏，省其文采，以繩德厚。律小大之稱，比終始之序，以象事行。使親疏貴賤、長幼男女之理，皆形見於樂，故曰：「樂觀其深矣。」	制度
19	〈樂記〉	土敝則草木不長，水煩則魚鱉不大，氣衰則生物不遂，世亂則㉜禮慝而樂淫。是故其聲哀而不莊，樂而不安，慢易以犯節，流湎以忘本。廣則容姦，狹則思欲，感條暢之氣而滅平和之	制度

		德。是以君子賤之也。	
20	〈樂記〉	凡姦聲感人，而逆氣應之；逆氣成象，而淫 <u>樂</u> 興焉。正聲感人，而順氣應之；順氣成象，而和 <u>樂</u> 興焉。倡和有應，回邪曲直，各歸其分；而萬物之理，各以類相動也。是故君子反情以和其志，比類以成其行。姦聲亂色，不留聰明；淫 <u>樂</u> 慝 <u>禮</u> ，不接心術。惰慢邪辟之氣不設於身體，使耳目鼻口、心知百體皆由順正以行其義。	制度
21	〈樂記〉	<u>樂</u> 也者施也； <u>禮</u> 也者報也。 <u>樂</u> ，樂其所自生；而 <u>禮</u> ，反其所自始。 <u>樂</u> 章德， <u>禮</u> 報情反始也。	關係 (相對)
22	〈樂記〉	<u>樂</u> 也者，情之不可變者也。 <u>禮</u> 也者，理之不可易者也。 <u>樂</u> 統同， <u>禮</u> 辨異，禮樂之說，管乎人情矣。窮本知變， <u>樂</u> 之情也；著誠去偽， <u>禮</u> 之經也。禮樂偵天地之情，達神明之德，降興上下之神，而凝是精粗之體，領父子君臣之節。是故大人舉禮樂，則天地將為昭焉。天地訢合，陰陽相得，煦嫗覆育萬物，然後草木茂，區萌達，羽翼奮，角觫生，蟄蟲昭蘇，羽者嫗伏，毛者孕鬻，胎生者不殞，而卵生者不殍，則 <u>樂</u> 之道歸焉耳。	<u>樂</u> 原則 <u>樂</u> 關係 (相對) <u>樂</u> 功效
23	〈樂記〉	<u>樂</u> 者，非謂黃鐘大呂弦歌干揚也， <u>樂</u> 之末節也，故童者舞之。鋪筵席，陳尊俎，列籩豆，以升降為 <u>禮</u> 者， <u>禮</u> 之末節也，故有司掌之。 <u>樂</u> 師辨乎聲詩，故北面而弦；宗祝辨乎宗廟之 <u>禮</u> ，故後尸；商祝辨乎喪 <u>禮</u> ，故後主人。是故德成而上，藝成而下；行成而先，事成而後。是故	制度

		先王有上有下，有先有後，然後可以有制於天下也。	
24	〈樂記〉	<p>君子曰：禮樂不可斯須去身。致⁴²樂以治心，則易直子諒之心油然而生矣。易直子諒之心生則樂，樂則安，安則久，久則天，天則神。天則不言而信，神則不怒而威，致樂以治心者也。致禮以治躬則莊敬，莊敬則嚴威。心中斯須不和不樂，而鄙詐之心入之矣。外貌斯須不莊不敬，而易慢之心入之矣。故⁴³樂也者，動於內者也；禮也者，動於外者也。⁴⁴樂極和，禮極順，內和而外順，則民瞻其顏色而弗與爭也；望其容貌，而民不生易慢焉。故德輝動於內，而民莫不承聽；理發諸外，而民莫不承順。故曰：致禮樂之道，舉而錯之，天下無難矣。²²</p>	<p>⁴² 制度 ⁴³ 關係 (相對) ⁴⁴ 關係 (相成)</p>
25	〈樂記〉	<p>⁴⁵樂也者，動於內者也；禮也者，動於外者也。故⁴⁶禮主其減，樂主其盈。⁴⁷禮減而進，以進為文；樂盈而反，以反為文。⁴⁸禮減而不進則銷，樂盈而不反則放；故⁴⁹禮有報而樂有反⁵⁰。禮得其報則樂，樂得其反則安；⁵¹禮之報，樂之反，其義一也。</p>	<p>關係 (相對)</p>
26	〈祭統〉	<p>及時將祭，君子乃齊。齊之為言齊也。齊不齊以致齊者也。是以君子非有大事也，非有恭敬也，則不齊。不齊則於物無防也，嗜欲無止也。及其將齊也，防其邪物，訖其嗜欲，耳不聽⁵²樂。故記曰：「齊者不樂」，言不敢散其志也。心不苟慮，必依於道；手足不苟動，必依於禮。</p>	<p>關係 (相對)</p>

²² 本則與下一則文字亦見於〈祭義〉，文字稍異，意義則沒有差異。所以〈祭義〉中禮樂對舉的文字則不再錄出。

27	〈仲尼燕居〉	子曰：「 53 禮也者，理也；樂也者，節也。君子無理不動，無節不作。不能《詩》，於禮繆；不能 54 樂，於禮素；薄於德，於禮虛。」子曰：「制度在禮，文為在禮，行之，其在人乎！」子貢越席而對曰：「敢問：夔其窮與？」子曰：「古之人與？古之人也。達於禮而不達於樂，謂之素；達於 55 樂而不達於禮，謂之偏。夫夔，達於樂而不達於禮，是以傳於此名也，古之人也。」	53 原則 54 55 關係 (相成)
28	〈仲尼燕居〉	子張問政，子曰：「師乎！前，吾語女乎？君子明於禮樂，舉而錯之而已。」子張復問。子曰：「師，爾以為必鋪几筵，升降酌獻酬酢，然後謂之 56 禮乎？爾以為必行綴兆。興羽籥，作鐘鼓，然後謂之樂乎？言而履之， 57 禮也。行而樂之，樂也。君子力此二者以南面而立，夫是以天下太平也。」	56 制度 57 關係 (相成)
29	〈孔子閒居〉	子夏曰：「民之父母，既得而聞之矣；敢問何謂『五至』？」孔子曰：「志之所至，詩亦至焉。詩之所至，禮亦至焉。 58 禮之所至，樂亦至焉。樂之所至，哀亦至焉。哀樂相生。是故，正明目而視之，不可得而見也；傾耳而聽之，不可得而聞也；志氣塞乎天地，此之謂五至。」	關係 (相成)
30	〈射義〉	是故古者天子之制，諸侯歲獻貢士於天子，天子試之於射宮。其容體比於 59 禮，其節比於樂，而中多者，得與於祭。其容體不比於禮，其節不比於樂，而中少者，不得與於祭。數與於祭而君有慶；數不與於祭而君有讓。數有慶而益地；數有讓而削地。故曰：射者，射為諸侯也。是以諸侯君臣盡志於射，以習禮樂。夫君臣習	制度

	禮樂而以流亡者，未之有也。	
--	---------------	--

在《禮記》中除了「禮」、「樂」二字連用之外，「禮」與「樂」對舉的地方也不少；這裡去除形式和意義重覆的地方，禮、樂對舉即有 59 次之多。從形式上來看，禮、樂對舉一般是將二者加以比較的意思；除此之外，禮、樂對舉也在說明二者的關係。這裡將上面的例子試作分析，可以得到幾個不同層面的意義，分別是制度、原則、關係與功效。所謂「制度」指的是泛指一套用來調整個人、以及人與對象之間關係的禮樂制度。第一，它指的是以禮樂所建構的一切制度（第 3 則^④部分、第 4 則、第 5 則、第 6 則^⑧部分、第 7 則^⑪部分、第 8 則^{⑮⑯}部分、第 13 則、第 17 則、第 18 則、第 19 則、第 20 則、第 23 則）；第二，它是指單純的禮樂形式（第 10 則、第 28 則^{⑤⑥}部分）；第三，它指的是一套以禮樂為工具調節個人身心、內外的儀則（第 24 則^⑫部分）；第四，它指的是用於射箭的禮樂制度（第 30 則）；第五，它則是指以天地自然為範圍，或根源於天地自然的禮樂制度（第 9 則^⑰部分、第 11 則^⑳部分、第 14 則^{㉒㉓}部分、第 15 則、第 16 則）。

其次，「原則」指的是涉及禮樂的制作原則。第一，它指的是一般性的制作原則（第 8 則^⑭部分）；第二，它指的是人情是禮樂，或禮樂為人情制作的原則（第 12 則、第 22 則^⑳部分）；第三，它指的是禮樂為動作的制作原則（第 27 則^{⑤⑤}部分）；第四，它指的是自然為禮樂的制作原則，或禮樂本身與自然同構（第 11 則^㉑部分、第 14 則^⑳、^㉒部分、）。

「關係」則是指禮、樂二者之間的關係，包括了相對與相成。「相對」指禮、樂二者是相反或相對應的關係（第 1 則、第 7 則^{⑨⑩}部分、第 8 則^{⑮⑯}部分、第 9 則^⑰部分、第 21 則、第 22 則^⑳部分、第 24 則^⑫部分、第 25 則、第 26 則）；「相成」則是指禮、樂二者互相輔助、配合的關係（第 2 則、第 3 則^③部分、第 6 則^⑦部分、第 24 則^⑫部分、第 27 則^{⑤④⑤⑤}部分、第 28 則^{⑤⑦}部分、第 29 則）。

最後，「功效」是指禮、樂所產生的效用（第 22 則 40 部分），它是指禮、樂對人情所產生的效用。

從以上所作的分析，可以歸納出一個結果，大致來說，禮樂是一套制度性的建構，它試圖從個人的身心、內外出發，從祭祀、射箭……等一系列的活動，調和個人、群體、天地自然之間的一切關係。它的原則涉及人情、人的視聽言動以及天地自然。禮、樂二者是一組彼此互相搭配、互相協調的機制，構成一個密不可分的整體。

四、禮樂活動

從上述討論中可以得到一個具體的印象：禮的制作必須有一組核心的運作原則，而這組運作的原則則涉及了人情、人的行動與天地自然，還有禮與樂之間互相搭配、互相協調的機制。就制作的原則來說，《禮記·禮運》說：

故聖人作則，必以天地為本，以陰陽為端，以四時為柄，以日星為紀，月以為量，鬼神以為徒，五行以為質，禮義以為器，人情以為田，四靈以為畜。²³

另外，〈喪服四制〉也說：

凡禮之大體，體天地，法四時，則陰陽，順人情，故謂之禮。²⁴

這些都在說明天地自然、人情是制禮時的一個重要的根據；所以，聖人作則，要以「禮義」來「固人之肌膚之會，筋骸之束」，並以「禮義」來治人情。因此〈禮運〉說：

²³ （漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記·禮運》，卷 22，頁 435。

²⁴ 同註 23，《禮記·喪服四制》，卷 63，頁 1032。

故禮義也者，人之大端也。所以講信脩睦，而固人之肌膚之會，筋骸之束也；所以養生送死，事鬼神之大端也；所以達天道，順人情之大寶也。……故聖王脩義之柄，禮之序，以治人情。故人情者，聖王之田也，脩禮以耕之，陳義以種之，講學以耨之，本仁以聚之，播樂以安之。²⁵

這也就是說，要以「禮義」來形塑一個人，並且推及群體、自然的關係，「人情」是在禮樂制作中的一個重要對象。《禮記》中對於人情，有一套「感物心動」的理論，可以做為「緣情制禮」的依據。〈樂記〉說：

凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲。聲相應，故生變；變成方，謂之音。²⁶

……人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。²⁷

……夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而動，然後心術形焉。²⁸

……樂也者，動於內者也；禮也者，動於外者也。……夫樂者樂也，人情之所不能免也。樂必發於聲音，形於動靜，人之道也。聲音動靜，性術之變盡於此矣。²⁹

從「天之性」感物心動而有「欲」，而引致人心之「情」；經過反思而認知到「心術」規律；而又從人的聲音動靜之中，掌握到「性術」之

²⁵ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：《禮記·禮運》，卷 22，頁 439。

²⁶ 同註 25，《禮記·樂記》，卷 37，頁 662。

²⁷ 同註 25，《禮記·樂記》，卷 37，頁 666。

²⁸ 同註 25，《禮記·樂記》，卷 38，頁 679。

²⁹ 同註 25，《禮記·樂記》，卷 39，頁 699-670。

變。這就是人應感而動的過程。關於這套「感物心動」的理論，孫長祥即解釋說：

「性」是就身體天生存有的狀態為說；當此「天命之性」感物心動，開始有方向、指向性的活動時稱為「欲」；當欲求引致人心狀態產生變化時謂之「情」。「夫物之感人無窮」，情也「應感起物而動」「而無哀樂喜怒之常」；而反思變化無常的情態，卻可以在無常中發現出、認知到一些可以類型化掌握的「心術」規律；以及呈現在身體所表現的「聲音動靜」的行為中，所有的「性術之變盡於此矣」。³⁰

所以，一套能依據人情的不同而創制，用以規範人的行為的禮樂活動便成為可能。因此，《禮記》中的禮樂活動便如同孫長祥所言：

主要便是以人的「身體」為中心，闡釋人如何學習反思自己、開發自己；「如何」學習與人事物相互協調尊讓；「如何」學習與他人共同編織人與人事物互動的網絡；「如何」學習以自身為中心「盡己之性、盡人之性、盡物之性」，以「建構」參贊天地化育的價值、理念與理想人生。³¹

³⁰ 孫長祥：〈儒家禮樂思想中的身體思維——從《禮記》論起〉，《東吳哲學學報》第10期（2004年8月），頁45-46。

³¹ 同註30，頁33。

第二節 禮的內化

一、演禮與習禮

前面在討論禮樂活動的時候，說明禮樂是禮在運作時互相輔助、配合的原則。禮樂活動的本身，便是透過人的身體來學習反省、發展自己，學習並建構與各種不同對象之間的關係，最終則由自己本身推擴到他人、社會、國家以及天地萬物，進而建構一套理想的對待關係。在這個過程中，禮要經由普及（施行於天下）、內化（進入內心，成為身體的一部分），形成一種自動化的行為，才能有效的建立起一套理想的關係。《禮記·禮運》對如何普及、推廣「禮」曾說：

故先王秉著龜，列祭祀，瘞繒，宣祝嘏辭說，設制度。故國有禮，官有御，事有職，禮有序。³²

禮的普及要從在上位者做起，而且是由躬行祭祀的禮儀開始。接著〈禮運〉說：

故先王患禮之不達於下也，故祭帝於郊，所以定天位也；祀社於國，所以列地利也；祖廟，所以本仁也；山川，所以僉鬼神也；五祀，所以本事也。³³

在所有的禮制之中，祭祀是最重要的儀式；而祭禮中最重要的，則屬於祭天的禮儀。郊祭是由天子在國都的郊外舉行祭天的儀式，因為天地萬物一切必本於天，天為眾神之君，以天子之尊而行郊祭，用臣子

³² （漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：〈禮運〉，《禮記》，卷 22，頁 437。

³³ 同註 32，頁 437-438。

的禮節來事天，除了能讓人明白「天道」之外，同時也示範了尊君的禮節。此外，行祀社的禮儀，是因為舉凡人的食衣住行一切生活之所資，全部都是來自於土地的供養，所以天子祀地，是為了使天下之人，都能知道食衣住行之所本，而報恩於地。祭祀祖廟則是因為用為人子的禮節來事尸，這是一種對待親人的行為，同時這種孝敬之心，也是仁的表現，以此來施教，便可以使民知仁、行仁。而山川對人民也有載育之功，又因為它神祕不可測，因此祭祀山川，也是表達對神不可測之物的敬意。五祀之祀指的是對門、行、戶、竈、中霤（《禮記·月令》）或門、戶、井、竈、中霤（《白虎通·五祀》）的祭祀。五祀的內容大抵都是門戶之類，於日用民生住居有關的東西。一方面它大小形制各有不同，一方面又是與人民日用關係密切，而有助於人民之物。所以設祭時以其有功於五祀的神靈相配，表達報功之意。因此，以此為原則，而設制度，便可以將禮普及於天下。所以，〈祭統〉便說：

夫祭之為物大矣，其興物備矣。順以備者也，其教之本與？是故君子之教也，外則教之以尊其君長，內則教之以孝於其親。是故明君在上，則諸臣服從；崇事宗廟社稷，則子孫順孝。盡其道，端其義，而教生焉。是故君子之事君也，必身行之，所不安於上，則不以使下；所惡於下，則不以事上；非諸人，行諸己，非教之道也。是故君子之教也，必由其本，順之至也，祭其是與？故曰：祭者，教之本也已。³⁴

這是一種能行之於自身，而適於眾人，順循著人的根本之處萌發，而設的祭祀，而這便是教化的根本。順行著教化根本的祭祀，便可以將在祭禮中含藏的禮意行於百姓日用之中，而達到教化的目的。所以，〈禮運〉說：

³⁴（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記·祭統》，卷 49，頁 834。

故禮行於郊而百神受職焉，禮行於社而百貨可極焉，禮行於祖廟而孝慈服焉，禮行於五祀而正法則焉。故自郊社、祖廟、山川、五祀，義之脩而禮之藏也。³⁵

當禮的意義可以藉由禮的儀式行於天下，天地萬物也處於一個融洽的秩序之中。

至於禮的內化的過程，則可以用宗廟祭祀為例，來加以說明。³⁶

《禮記·祭義》曾說明為鬼神設立宗廟之事：

聖人以是為未足也，築為宮室，設為宮祧，以別親疏遠邇，教民復古復始，不忘其所由生也。眾之服自此，故聽且速也。³⁷

這就是說在宗廟祭祀的設計中，從儀式的安排上，可以讓參與祭祀者在祭祀的活動中，體認到辨別親疏遠近的意義，並達到「教民復古復始，不忘其所由生」的目的。從〈祭統〉所載來看，整個祭祀活動的過程大致上是這樣的：在正式的祭祀活動開始之前，首先主祭者（如天子、諸侯等）必須親自耕作以準備祭祀用的飯食；王后（或夫人）也必須親自養蠶以作為祭服之用，以表達他們對祭祀的誠心。接著在祭祀前，還有齋戒的準備工作以整齊心志、身體；最後，才是正式的祭祀活動。正式的祭祀活動開始，大家先在太廟內集合。典禮開始，由國君行裸尸之禮，接著迎牲、薦牲；然後國君率群臣樂舞以樂皇尸；最後則是行「餼」禮，分食祭品。這是祭祀的大致經過。³⁸

而在〈禮運〉中對宗廟祭祀的說明則是：

³⁵ （漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記·禮運》，卷 22，頁 438。

³⁶ 這裡有關宗廟祭祀的意義，大致上改寫自洪文郎：〈宗廟祭祀所透顯的禮義〉，《〈禮記·禮運〉研究》（臺北：中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2002 年），頁 89-107。

³⁷ 同註 35，《禮記·祭義》，卷 47，頁 814。

³⁸ 同註 35，參見《禮記·祭統》，卷 49，頁 831-833。

故玄酒在室，醴醢在戶，粢醢在堂，澄酒在下。陳其犧牲，備其鼎俎，列其琴、瑟、管、磬、鍾、鼓，脩其祝、嘏，以降上神，與其先祖，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以齊上下，夫婦有所，是謂承天之祜。

作其祝號，玄酒以祭，薦其血毛，腥其俎；孰其穀，與其越席，疏布以冪，衣其澣帛，醴醢以獻，薦其燔炙。君與夫人交獻，以嘉魂魄。是謂合莫。然後退而合亨，體其犬豕牛羊，實其簠、簋、籩、豆、鉶、羹。祝以孝告，嘏以慈告，是謂大祥。此禮之大成也。³⁹

這裡所說的祭祀過程，大致與前面所引〈祭統〉的說明相同。首先，祭祀開始，先作祝號以告鬼神來饗；然後設置玄酒來祭祀鬼神；接著薦血腥，就是行朝踐之禮；再來是將牲體合在一起烹煮，也就是行饋食之禮；最後祝傳達鬼神之意以祝福主人。這就是禮的一個圓滿的結束。所謂「朝踐」之禮，指的是在宗廟祭祀的時候，開始薦血腥之事，也就是王殺牲取血、取毛，然後薦上牲體；最後再以玉爵酌醴齊獻尸。而所謂的「饋食」之禮，則是指開始以熟食、黍稷來祭祀，也就是取煮熟的牲肉、黍稷等來獻尸。經過了一連串的祭祀活動來表達人對鬼神的敬意之後，使得鬼神非常愉悅，溝通了人與鬼神之間的情感；而人亦得到了鬼神的降福，祭禮也因此完成了。

在宗廟祭祀中，除了人對鬼神的祭祀之外，藉由人所參與的祭祀活動，也體現了人與人之間的互動關係。〈禮運〉中說，在宗廟祭祀中要體現人倫的關係，也就是說，在祭祀進行中要體現君臣、父子、兄弟、上下、夫婦之間的理想關係。有關這個部分，可以從〈祭統〉所陳述的意義中，找到一部分的解釋。〈祭統〉說：

³⁹ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：《禮記·禮運》，卷 21，頁 417-419。

君迎牲而不迎尸，別嫌也。尸在廟門外則疑於臣，在廟中則全於君。君在廟門外則疑於君，入廟門則全於臣、全於子。是故不出者，明君臣之義也。夫祭之道，孫為王父尸。所使為尸者，於祭者子行也。父北面而事之，所以明子事父之道也。此父子之倫也。尸飲五，君洗玉爵獻卿。尸飲七，以瑤爵獻大夫。尸飲九，以散爵獻士及群有司。皆以齒，明尊卑之等也。夫祭有昭穆。昭穆者，所以別父子、遠近、長幼、親疏之序而無亂也。是故有事於大廟，則群昭群穆咸在，而不失其倫，此之謂親疏之殺也。……君卷冕立于阼，夫人副禕立于東房。夫人薦豆執校，執醴授之，執鐙。尸酢夫人執柄，夫人授尸執足。夫婦相授受，不相襲處，酢必易爵，明夫婦之別也。凡為俎者，以骨為主。骨有貴賤，殷人貴髀，周人貴肩。凡前貴於後。俎者，所以明祭之必有惠也。是故貴者取貴骨，賤者取賤骨。貴者不重，賤者不虛，示均也。惠均則政行，政行則事成，事成則功立。功之所以立者，不可不知也。俎者，所以明惠之必均也，善為政者如此，故曰：「見政事之均焉。」……夫祭有畀、燁、胞、翟、閹者，惠下之道也。唯有德之君為能行此，明足以見之，仁足以與之。畀之為言與也，能以其餘畀其下者也。燁者，甲吏之賤者也。胞者，肉吏之賤者也。翟者，樂吏之賤者也。閹者，守門之賤者也。古者不使刑人守門，此四守者，吏之至賤者也。尸又至尊，以至尊既祭之末而不忘至賤，而以其餘畀之。是故明君在上，則竟內之民無凍餒者矣。此之謂上下之際。

40

如這裡所說，所謂「正君臣」是祭祀的時候，國君要出廟門去迎牲，但是不能迎尸。這是因為尸在廟門外還是臣子的身分，要到了廟中才是代表鬼神的尸；所以，如果國君在廟門外就去迎尸的話，那是會破

⁴⁰ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：《禮記·祭統》，卷49，頁835-837。

壞君臣之間的身分的。反過來說也是如此。國君在廟門外還是國君的身分，到了廟門內才是鬼神的臣子。因此，從這種設計中，就可以看得出君臣之間的關係來。而所謂「篤父子」指的是在廟祭中擔任「尸」的人，通常是由孫輩來擔任；也就是說，擔任「尸」的人，有可能是主祭者的子輩。這樣一來的話，父輩的主祭者，要向擔任「尸」的子輩祭拜，由這種祭拜儀式中，同時也就是向子輩演示了，父輩如何向祖輩（就是主祭者的父輩）表達當人兒子的如何敬事父親的道理。因此，廟祭的安排，可以敦厚父子之間的情感。至於兄弟之間的關係，則表現在分別昭穆上。祭祀時區分昭輩及穆輩，昭輩即父輩，穆輩即子輩，同輩再以年齡分上下。由於彼此之間的血親關係，藉由親疏、長幼之別加以聯繫，使得成員之間都能夠體認彼此的關係，而有適當的表現。這就是和睦兄弟的意義。而在廟祭之中，夫婦之間的關係則體現在國君以及夫人在行禮時所立的位置，以及對禮器授受的不同之上。至於「齊上下」則是體現在祭末的分食祭品的儀式上。祭末分食祭品，雖然按照身分地位的高低，每一個人所分得的部分也有所不同；但是不管地位如何，地位高的人不可以得到雙分，而地位低的人也不至於分不到。這就表示恩惠能夠普及上下，而且能夠做到公平、不私。從這裡也就可以看出國君在政治行為上，也要能夠如同祭末的分俎一樣，要公正無私，而且還要能將恩惠普及到在下位的人。

在廟祭儀式的設計上，經由行禮者對宗廟祭祀活動的參與，不僅端正了人對鬼神的信仰，同時更進一步地融入了人與鬼神之間的互動，達成了人與鬼神之間的情感交流。而在人與鬼神達成互動的同時，人與人的互動也完美地體現在儀式的設計上。而經由這一系列的互動過程中，經由一再的演示禮意，禮也更進一步的內化到人的內心之中。

可是「禮」如何「內化」？如同我們前面所說，經由一再的演示禮意，禮就內化到人的內心之中。這個過程說明似乎比較簡單，所以底下，要就「內化」的過程或機制再加以說明。

中國的社會學家費孝通，曾對中國傳統的鄉村社會做過一些研

究，從研究中發現中國基層傳統的社會裡，有一些特具的體系，支配著社會生活的各個方面。他說禮是一個社會公認的一種合於標準的行為規範，合於禮的意義即是代表這些行為是對的。維持禮的規範，靠的不是有形的國家權力，而是由社會所累積的經驗所形成的「傳統」。而禮的推行，靠的並不是一個外在的權力，而是在教化中養成了一個人的敬畏之感，使人主動的服膺於禮、服膺於傳統的習慣；⁴¹「『學而時習之』的習字，是養成禮的過程」。⁴²這個「習」字，就費孝通本人的解釋是說：

習是指反覆地做，靠時間中的磨練，使一個人慣於一種新的做法。因之，學習必須打破個人今昔之隔。這是靠了我們人類的一種特別發達的能力，時間中的橋樑，記憶。⁴³

由費孝通對禮的推行的理解，它是在教化中靠著反覆地做，靠著在時間中的磨練，靠著人類特別發達的記憶能力，使一個人養成了敬畏之感，而主動的服膺於禮的習慣。這個過程即是禮的內化的一個說明。我們可以設想，一旦一個人養成了主動服膺於禮的習慣，似乎就能保證禮的施行與效用；不過，這似乎並不是必然的。要使人有敬畏之感而主動的服膺於禮，還是要靠「傳統」來維持禮的規範。所以，費孝通認為，傳統的鄉土社會是一個變遷很慢的社會，在這個鄉土社會中的鄉民所遇到通常只是四季的變換，一切事物都是周而復始的。所以只要環境不變，前人用來解決生活問題的方法，就可以保證它的效用，因而所謂的傳統也得以維持，禮的規範也可以有效存在。可是，在一個變遷很快的社會，當傳統不足以有效的應付生活問題，維持禮的規

⁴¹ 費孝通：〈禮治秩序〉，《鄉土中國》（香港：三聯書店，1991年8月香港第1版第1次印刷），頁53-58。

⁴² 費孝通：〈中國社會變遷中的文化結癥〉，《鄉土重建與鄉鎮發展》（香港：牛津大學出版社，1994年），頁22。

⁴³ 同註41，〈再論文字下鄉〉，《鄉土中國》，頁19。

範的力量，便無法有效的存在。所以這裡用來解釋禮的內化的說明，便無法普遍的解釋，是否在一個變遷很快的社會，或者是遠離鄉土的城市，禮還可以有效存在。因為就一般的理解，禮在古代社會中，它是貫穿個人、社會、國家、天下，而建立起一套理想關係的制度；如果只能行之於變遷不大的鄉土社會，那麼禮的價值意義，便不易呈現。

二、社會記憶與身體實踐

禮的內化所涉及的問題，除了演習一套禮制，透過時間中的磨練，使人養成敬畏之感，進而主動地服膺於禮的過程，它同時還包括了儀式與操演者的身體之間的關係。

一個人在操演儀式的過程之中，儀式本身如何引起身體的反應，進而讓人能夠踐履於日常生活之中，而又視若平常，不待勉強。這其中勢必存在一些觸動的機制，而形成如此的效驗。

朱熹曾說「為學之序，須自外面分明有形象處把捉扶豎起來」⁴⁴。從他所言可知，學習必須有一個明確具體而又可加以把握的形象，並且從這有形象處加以把握是為學的首要之務。如果據朱熹所言加以推衍，便可以知道要掌握並學習禮的意義所在，就要從儀式本身入手來加以把握。這個意思，熊十力則有更進一步的說明。熊十力論禮以為「禮者，因乎人性所固有之德，而稱其情，以為之儀則。」⁴⁵他認為每個人的「性」本無差別，情則緣情感物而生，不能不有所差異，而禮治就是以人所固有之德，來治其身。他說：

故〈中庸〉言禮治，是以其所固有者，還以治其人之身。非從外制之。非有所約束勉強。蓋從其性情，而為儀則。即由儀則，復引發其性情之貞。而生生不已。日新而不用其故。非苦

⁴⁴ 引自（清）孫希旦：〈冠義〉，《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990年8月文一版），卷58，頁1412。

⁴⁵ 熊十力：《讀經示要》（臺北：明文書局，1984年7月初版），上冊，卷1，頁79。

尚法制者驅人以習成機械也。⁴⁶

這裡所強調的除了「以其人所固有者，還以治其人之身」，還包括了一個重點，即「由儀則，復引發其性情之貞」。他認為儀則可以導養性情之貞，他闡明此義說：

如正衣冠，便是日常起居之一種禮。易言之，便是一種儀則。……儀則存，而性以凝，情毋放逸，所以養其性情之貞也。儀則廢，則情蕩而性失矣。……可見儀則，所以導養性情之貞，而學者無有毫髮處可違於禮也。⁴⁷

由熊十力所言，不難了解儀式與身體之間的關係，透過儀式，所謂之「禮」才可以體現，而性情才不致放逸、喪失。這也為禮的內化提供了一些說明。

有關於禮的內化的說明，還可以用一些有關「身體」的理論來加以論述。

在當代的哲學思想中，對「身體思維」有許多的關注與討論。「西方近代哲學自笛卡兒（René Descartes, 1596-1650）區分心物二種不同實體以來，心物二元論成為哲學的主要思潮；哲學界在此二元論的思維限制下，汲汲於從理性或經驗的層面上，嘗試尋求彌縫因此二元區分所造成的身心分裂現象，企圖在二分身心或心物之後，再重新建立結合身心二者的可行之道。……在各種新興科學，特別是在生物科學、認知科學、人工智慧等高度發展的輔助之下，人類對自身、思維活動的了解更超越以往；不再限於二元論的窠臼，尤其是不再脫離身體，抽象的討論純粹理性的活動，而是將具現在身體中的思維活動做整體的觀察，探討人類內外『感知』的思維過程、心理過程等『身體思維』

⁴⁶ 熊十力：《讀經示要》，上冊，卷 1，頁 80。

⁴⁷ 同註 46，頁 81-82。

現象。」⁴⁸這裡提到的「身體思維」對我們要討論的禮的內化有很重要的關係，有關它的說法，吳光明認為，身體是我們生存的實體，我們不可能脫離身體而活。同樣的，人的思想也是要藉著身體而行的，我們不可能想像一種無關乎身體的思考方式。他說：

我們不能將身體視為不能思想的「物質」(matter)，而認為心靈(mind)是超越於身體之上的形式(form)。……身體是思想的可見形式；所以身體思維就是身體處於思想的行動；這種行動是發生在身體之中，憑身體而行的；這種思想就是身體化(embodied)的思維——用身體的方式(body-wise)來進行的思想。⁴⁹

所以，所謂的「身體思維」指的是身體本身在思想，身體是動態的、能思想的。「『身體思維』乃是身體情況中的思維，也就是透過身體來思想，身體體現的思維與身體聯結；在這種情況下，思維活出了身體，而身體也活出了思維。身體思維是瀰漫於身體中的思想，它與自無何有之處的思考完全不同。這種所謂出自無何有之鄉的思考方式，是一種無關身體的、數理邏輯式的、不佔空間的、缺乏歷史而具有普遍性的思考方式。所謂用身體的方式思想，就是藉由身體的觀點和樣態來思想，也就是由身體所活出的思維，它和理念型思考者的理論思考截然不同。身體思維既是身體體現的思維，又是用身體的方式進行的，這兩項特徵密切地互相滲透，使得身體及其思維構成一完整整體，以至於我們無法分別什麼時候這種思想是身體體現的，什麼時候則是用身體方式進行的。身體思維乃是鎖定在體內重心的思維，它和那種無

⁴⁸ 孫長祥：〈儒家禮樂思想中的身體思維——從《禮記》論起〉，《東吳哲學學報》第10期（2004年8月），頁48。

⁴⁹ 吳光明著，蔡麗玲譯：〈莊子的身體思維〉，收入楊儒賓主編《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993年），頁394。

關身體的抽象思想正好相反。」⁵⁰所以，這種身體思維的理論，就對禮的內化的可能性，提出了一種解釋。因為在我們的印象中身體與心理是二個不同的層面，透過身體所外顯的行為，不見得真能符合心之所想；亦即心中的想法，不見得能如實地反映在我們的所作所為上。如此一來，對於禮是透過一再的演習禮意，而內化到人的內心之中這一命題，便顯得矛盾不通。

有了這個有關身體思維的討論，我們可以將它落實到集體記憶或社會記憶之上，藉由這種群體記憶的傳播和保持，進一步來說明禮如何內化的問題。

美國學者保羅·康納頓（Paul Connerton）在他所著《社會如何記憶》（*HOW SOCIETIES REMEMBER*）一書中即表達了一個觀點：「習慣是一種知識，是手和身體的記憶；在培養習慣的時候，恰恰是我們的身體在『理解』」。⁵¹他的研究重點在於群體記憶如何傳播和保持，就他所說，他認為有關過去的意象或過去的記憶知識，是通過操演來傳達和維持的，而且這種操演多多少少是儀式性的。在他的研究裡面，他把紀念儀式和身體實踐視為重要的傳授行為。他首先區分三種記憶申述（memory claims）的類別：第一種是個人記憶的申述，指的是把個人生活的歷史當作對象的記憶行為。第二種是認知記憶的申述，涉及我們對「記憶」的利用，舉凡記得一個字的意思、一個故事、一個數學公式，這都屬於這一類的記憶知識。第三種是「習慣－記憶」（或「社會習慣－記憶」），這一種記憶讓我們有再現某種操演的能力。包括我們記得如何讀寫、如何游泳、如何騎自行車、如何演奏樂器，當我們需要的時候，可以有效的做這些事情；而且，當我們在操演這些動作的時候，通常不是回憶如何掌握這種知識，而只是藉由操

⁵⁰ 吳光明著，蔡麗玲譯：〈莊子的身體思維〉，收入楊儒賓主編《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁 395-396。

⁵¹ （美）保羅·康納頓（Paul Connerton）著，納日碧力戈譯：《社會如何記憶》（*HOW SOCIETIES REMEMBER*）（上海：上海人民出版社，2000年12月第1版第1次印刷），頁 117。

演來表示我們確實記得。⁵²

從身體實踐的過程中，習慣記憶讓我們有再現某種操演的能力。所以，在習慣記憶裡，過去似乎是積澱在我們的身體之中。⁵³這種記憶如何積澱，則可以區分成兩種不同的社會實踐。第一種行為稱為體化（incorporating）實踐：

一個微笑或一次握手或見面打招呼說話，都是一個傳達人（sender）或一些傳達人以他們自己現在的身體舉動來傳達的信息；只有他們親身在場參與這個具體活動，才能傳達信息。不管這些舉動傳達的信息屬於有意還是無意，不管這些信息的傳達者是個人還是群體，我把這樣的舉動都當成是體化的。⁵⁴

第二種行為則稱為刻寫（inscribing）實踐，它指的是我們用來儲存和檢索信息的現代手段，包括印刷、百科全書、索引、照片、錄音帶……等。

在體化實踐中，保羅·康納頓又從三個方面來做區分：身體的儀式、身體的屬性和身體的技術。首先，在身體的技術方面，他舉出東歐的猶太人和南方的義大利人的手勢作為討論的對象。在這兩個群體之中，他們基本上都用手在說話。「表現在這兩個群體的個人手勢中的特殊手語庫，主要依賴他們的歷史及其文化歸屬而存在；對來自這個手語庫的動作進行恰當操演，既取決於群體成員的習慣記憶，也無聲地讓他們回憶起對這個社群的忠誠。」⁵⁵其次，在身體屬性方面，他從餐桌規距的行為準則，包括舉止、手勢、姿勢、面部表情和衣著

⁵²（美）保羅·康納頓（Paul Connerton）著，納日碧力戈譯：〈社會記憶〉，《社會如何記憶》，頁 1-40。

⁵³ 以下有關身體實踐的內容，大致上根據〈身體實踐〉一文的内容加以敘述。詳見（美）保羅·康納頓（Paul Connerton）：《社會如何記憶》，頁 90-127。

⁵⁴ 同註 52，〈身體實踐〉，《社會如何記憶》，頁 91。

⁵⁵ 同註 52，〈身體實踐〉，《社會如何記憶》，頁 101。

等外表屬性，說明這一套習慣是在長期的過程中逐漸形成的。禮儀規範一方面限制了感情的任意表達、讓人行為舉止的得體；一方面也表現在社會控制上，宮廷社會規範加強了人們階級之間的區分。「身體是這兩個層面之間的連結點。正是在身體屬性中，禮儀規範和宮廷規範被複製和記憶。它們作為習慣記憶而被記憶，作為習以為常的禮節而被記憶。」⁵⁶最後，在身體儀式方面，他以 17 世紀法國貴族藉以展現他們特權地位的習俗來加以說明。法國的宮廷生活建立在特權儀式之上，他們的日常生活，都遵循著一種固定的公共次序。這些儀式性的特權本身是一種身體的記憶術，不斷提醒人們注意等級、階級。而儀式性消遣，也展示了一個古老群體的成員身分。從擁有一幢別墅或莊園、掌握裝酒入瓶和品嚐美酒的能力，這一切都要慢慢學習掌握，享有它們，即明顯的肯定了世襲的原則。所以，從這些不同的身體的體化實踐中，保羅·康納頓得到一個結論：

在其中的每個個案中，操演者回憶起某種帶有認知內容的東西。但是，在每個個案中，他們同樣是通過操演活動想起它的。作為文化特有種類的身體實踐，需要把認知記憶和習慣記憶結合起來。操演包括在群體全套活動中的動作，不僅讓操演者回憶起該群體認為重要的分類系統；它也要求產生習慣記憶。在操演當中，明確的分類和行為準則，傾向於被視為自然，以至它們被記憶成習慣。確實，恰恰因為被操演對象是操演者習以為常的對象，所以，群體成員共同記憶的認知內容，才具有如此的說服力和持久力。⁵⁷

所以，身體的體化實踐就是在操演活動中，回憶起某種帶有認知內容的東西，並且在操演中被記憶成習慣，而造就群體成員共同記憶的內

⁵⁶ (美) 保羅·康納頓 (Paul Connerton) 著，納日碧力戈譯：〈身體實踐〉，《社會如何記憶》，頁 103-104。

⁵⁷ 同註 56，頁 108。

容。這些都是在說明體化實踐的內涵。至於這些實踐如何被體化，保羅·康納頓則列舉了兩個例子來加以說明。第一個例子，是從對不同人的觀察中來說明實踐如何被體化。在這裡由馬塞爾對聖－洛普行爲舉止的觀察，說明聖－洛普的行爲能夠表現自在、自如，這是因爲他自信能夠體現社會認可的身體（body），能夠執行別人用來觀察和理解他的身體的標準。他不是機械、拘謹的遵守規範，而是在自然而然的操演中享有悠閒自如。至於與聖－洛普相反的，是小資產階級表現出來的局促不安：

他不斷感到在社會認可的身體和他所有（has）和所是（is）的身體之間有距離。他不能化身成爲一個公認的模範，徒勞地以增加身體控制的示意動作，來彌補這種無能。……這些局促不安的人感覺到他們的身體出賣了他們，他們似乎從外部、從他人審視的目光注視自己的身體，觀察和修正自己的行爲舉止。這也是一種操演習慣；但這是一個對身體的習慣體驗，處於局促不安的境地，是帶來永久窘困的根源，是真真切切地感受理想中的身體和鏡子裡的身體之間裂溝的場合：他人的反應和自我監督，總在提醒人們注意這個裂溝；人們用這種自我監督來覺察並努力修正存在於社會認可的身體和個人擁有的身體之間的距離。⁵⁸

第二個例子則是描述初學者在學習演奏爵士樂時的困難。從他觀察自己的身體活動，了解到要演奏一系列的音符，必須培養一整套各種各樣的伸展的技巧。要做到這一切，就是要掌握對手的一種習慣知識，而這只有通過長期體化的過程才能做到。

所以，保羅·康納頓總結這些過程，他認爲所謂的習慣並不只是

⁵⁸（美）保羅·康納頓（Paul Connerton）著，納日碧力戈譯：〈身體實踐〉，《社會如何記憶》，頁 111-112。

一種技能，習慣的本身也「需要有一種內在的傾向，以某種方式行動，一種衝動，強大到足以讓我們習慣性地做我們告訴自己最好不做的事情，去做違反我們的理性和正式決定的事情。……所有的習慣都是感情意向：通過經常重覆一些特殊動作而形成的嗜好，是我們自己固有的和基本的部分。……習慣一詞表達了運作和不斷被進行的活動的意思。它表達了練習和反覆動作的強化效果的事實。……作為習慣記憶的姿勢和動作，被積養成為身體的外形。」⁵⁹

從保羅·康納頓對習慣的總結可以知道，「習慣」是透過經常重覆一些特殊動作而形成的嗜好，它和我們的好惡有關，具有感情的意向；而透過不斷的練習和反覆動作，逐漸積養，就成為我們身體的外形。這也正在說明，習慣也如同知識一般，它可以被記憶，而且是透過身體來「理解」和「記憶」。所以「在培養習慣的時候，恰恰是我們的身體在『理解』」。⁶⁰而一旦透過我們身體理解，並在操演中被記憶成習慣，這習慣也就成了我們自己固有和基本的部分。

由此，也就可以再進一步的回到本文前面所討論的禮的內化問題。禮的內化，它可以說是社會記憶如何傳播和保持的問題，它透過儀式性的操演來傳達和維持過去的記憶。操演的過程就是一種體化的實踐，在操演活動中讓操演者回憶起某種內容，並且在操演中透過身體被記憶成習慣，形成一種帶有感情意向的嗜好，而成為我們身體的外形，並成為我們自己固有和基本的部分。這大致上也就說明了禮的內化問題。

⁵⁹ (美)保羅·康納頓(Paul Connerton)著，納日碧力戈譯：〈身體實踐〉，《社會如何記憶》，頁115-116。

⁶⁰ 同註59，頁117。

第三節 禮的藝術化⁶¹

一、禮（樂）與藝術

禮與樂向來是儒家思想系統的基礎，同時也是植根於儒家的中國文化的核心思想。它透過一套制度性的建構，將一套理想的對待關係，從自身推擴到家、國、天下。這一套制度，也在規範和價值之間，取得了一個恰當的平衡。所以，施及個人，在一個人的內心與外顯的行為之間沒有隔閡，表現為舉措合宜、從容不迫的態度。這說明了行為本身所具有的美的意象。所以徐復觀說：

對禮的基本規定是「敬文」或「節文」。文是文飾，以文飾表達內心的敬意，即謂之「敬文」。把節制與文飾二者調和在一起，使能得其中，便謂之「節文」。在多元地藝術起源說中，「文飾」也正是藝術起源之一。因此，禮的最基本意義，可以說是人類行為的藝術化、規範化的統一物。⁶²

因此，禮也正是人類行為的藝術化的表現。

在儒家思想中，禮樂是教化的主要內容，就個人來說，它是完成一個人的手段。「禮的規範性是表現為敬與節制」，「樂的規範性則表現而為陶鎔、陶冶」⁶³，在禮與樂的協調之下，一個人的人格也就得以完成。所以，《論語·雍也》中孔子說：

⁶¹ 禮與樂常常不可分割，我們在這理所謂的「禮的藝術化」，基於禮、樂合論的立場，同時也包括樂。

⁶² 徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1998年5月初版第12次印刷），頁3。

⁶³ 同註62，頁4。

質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。⁶⁴

一個人只有質樸和文采能夠配合恰切均勻，才算是一個成德的君子。這裡，徐復觀認為「所謂質即是義；文質彬彬，正說明孔子依然把規範性與藝術性的諧和統一，作為禮的基本性格。」⁶⁵並且，他也認為孔子所言「興於詩，立於禮，成於樂」（《論語·泰伯》），「禮樂並重，並把樂安放在禮的上位，認定樂才是一個人格完成的境界，這是孔子立教的宗旨。……可以說，到了孔子，才有對於音樂的最高藝術價值的自覺」。⁶⁶所以，禮與樂在個人行為的表現上，便有了藝術性格。

而這種藝術性格表現在對生命與生活的體會上，也有了一種藝術的境界。在《論語·先進》中，有一段文字對人生境界的體會上，即呈現了這種情境：

子路、曾皙、冉有、公西華侍坐。子曰：「以吾一日長乎爾，毋吾以也。居則曰：『不吾知也！』如或知爾，則何以哉？」子路率爾而對曰：「千乘之國，攝乎大國之間，加之以師旅，因之以饑饉；由也為之，比及三年，可使有勇，且知方也。」夫子哂之。「求！爾何如？」對曰：「方六七十，如五六十，求也為之；比及三年，可使足民。如其禮樂，以俟君子。」「赤！爾何如？」對曰：「非曰能之，願學焉！宗廟之事，如會同，端章甫，願為小相焉。」「點！爾何如？」鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作。對曰：「異乎三子者之撰。」子曰：「何傷乎？亦各言其志也。」曰：「莫春者，春服既成。冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」夫子喟然歎曰：「吾與點

⁶⁴（宋）朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》（高雄：復文圖書出版社，1985年9月初版），卷3，頁89。

⁶⁵徐復觀：《中國藝術精神》，頁4。

⁶⁶同註65，頁4。

也！」⁶⁷

這一段文字記載孔子請弟子各自述說自己的志向，其中最引人注意的是曾皙所說那一段話，那一段話並且深得孔子稱許。孔子問曾皙的志向時，曾皙正在鼓瑟，聲音因此漸漸稀落，鏗的一聲，便放開了瑟，站了起來。他說在暮春三月的時候，穿上了新做成的春服，然後約了五六個成年人、六七個童子，一起到沂水邊盥濯，吹著風到了舞雩之處，歌詠了一會兒，便一起回家去了。這一段話歷來引起諸多的討論，特別為宋明的儒者所樂道。朱熹說：

蓋有以見夫人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無少欠闕。故其動靜之際，從容如此。而其言志，則又不過即其所居之位，樂其日用之常，初無舍己為人之意。而其胸次悠然，直與天地萬物上下同流，各得其所之妙，隱然自見於言外。視三子之規規於事為之末者，其氣象不侔矣，故夫子歎息而深許之。⁶⁸

而程子也說：

曾點，狂者也，未必能為聖人之事，而能知夫子之志。故曰浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸，言樂而得其所也。孔子之志，在於老者安之，朋友信之，少者懷之，使萬物莫不遂其性。曾點知之，故孔子喟然歎曰：「吾與點也。」⁶⁹

在《朱子語類》中，朱熹回答廖子晦、李唐卿、陳安卿三人問如公西、冉求二人，言語之間也表現謙遜的樣子，可以說是通達禮者，為什麼卻沒有曾點氣象時，朱熹回答說：

⁶⁷ (宋)朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》，卷6，頁129-130。

⁶⁸ 同註67，頁130。

⁶⁹ 同註67，頁131。

二子只是曉得那禮之皮膚，曉不得那裏面微妙處。他若曉得，便須見得「天高地下，萬物散殊，而禮制行矣；流而不息，合同而化，而樂興焉」底自然道理矣。曾點却有時見得這箇氣象，只是他見得了便休。緣他見得快，所以不將當事。他若見得了，又從頭去行，那裏得來！⁷⁰

合他二人所言，曾點所體會到的大抵是在日用之際，能夠就當前所樂之事發揮，而這正有合於〈樂記〉所說：「天高地下，萬物散殊，而禮制行矣。流而不息，合同而化，而樂興焉」⁷¹的道理，這亦即是「大樂與天地同和，大禮與天地同節」⁷²。這種志向，與孔子希望「老者安之，朋友信之，少者懷之」的理想是相同的。這種理想所表現的，即是一種人類共通的真情與善意，而透過人的實踐而自然而然、愉悅地（或暢遂地）表現在日用之常的視聽言動之中。這個畫面，與我們在藝術之中所體會到的美是相通的。所以，徐復觀也以為，朱熹「由其體會所到的，乃是曾點由鼓瑟所呈現出的『大樂與天地同和』的藝術境界；……一個人的精神，沉浸消解於最高藝術境界之中時，也是『物我合一』，『物我兩忘』」。⁷³的人生意境。

二、藝術與身體實踐

從前面對儒家禮樂與藝術的討論可以知道，禮樂的作用是讓一個人的內心與外顯的行為之間沒有隔閡，而表現為舉措合宜、從容不迫的態度，這種體態產生了一種美感，也就是行為本身的藝術化。用另一個方式來說，經由禮樂活動所根據的人類共通的真情與善意，透過

⁷⁰（宋）黎靖德編：〈論語二十二·先進篇下·子路曾皙冉有公西華侍坐章〉，《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年12月），第3冊，卷40，頁1037。

⁷¹（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記》，卷37，頁671。

⁷²同註71，頁668。

⁷³徐復觀：《中國藝術精神》，頁18。

規範性的身體，自然而然、愉悅地（或暢遂地）表現在日常生活之中，呈現了一種藝術的境界。因此，除了可以說禮樂和藝術是相關的之外，同時，也可以說藝術和身體的實踐也是有關的。禮樂造成了行為的藝術化，藝術化的過程也對身體實踐提供了一個反思的視野。

有關藝術與身體實踐的關係，可以先從「藝術」的本身問題，來作一個討論。

現在中文所謂的「藝術」這個詞，從字源上來看，可以「藝」字作一概括。「藝」字古作「執」。許慎《說文解字·乚部》：

執，種也。从乚壺，乚持種之。⁷⁴

「執」字由「乚」、「壺」兩個部件構成，即以手持苗種入土中，本義即種植之義。段玉裁解釋此字說：

唐人樹執字作「藝」，六藝字作「藝」。說見《經典釋文》。然藝、藝字皆不見於《說文》，周時六藝字蓋亦作執。儒者之於禮、樂、射、御、書、數，猶農者之樹執也。⁷⁵

「執」字分化為「藝」、「藝」兩字，在唐代人的書寫習慣中，以「藝」字作為「樹執」之「執」，而以「藝」字作為「六藝」之「藝」。至於「六藝」之「藝」的解釋，段玉裁以為儒者致力於禮、樂、射、御、書、數等「六藝」，就猶如農夫致力於種植作物，因此，將這些教育學生的項目也稱為「六藝」。由此可見，「六藝」在此也可以視為是六種不同科目、才能或技術。

「藝術」一詞的合用，可以在《後漢書》中看到。《後漢書·孝安帝紀》中說：

⁷⁴（漢）許慎撰，（清）段玉裁注：《說文解字注》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1993年7月），頁114。

⁷⁵同註74，頁114。

詔謁者劉珍及五經博士，校定東觀五經、諸子、傳記、百家藝術，整齊脫誤，是正文字。⁷⁶

這裡所稱的「藝術」即「藝術」二字，而以「百家」與「藝術」合稱，以別於諸子，可知即諸子之外各負才能、各自為說的各家。

此外，《晉書》有〈藝術傳〉記載事或涉及神道設教、怪力亂神，甚或荒誕不經的小道眾術，以此歸於「藝術」。其傳曰：

藝術之興，由來尚矣。先王以是決猶豫，定吉凶，審存亡，省禍福。曰神與智，藏往知來；幽贊冥符，弼成人事；既興利而除害，亦威眾以立權，所謂神道設教，率由於此。然而詭託近於妖妄，迂誕難可根源，法術紛以多端，變態諒非一緒，真雖存矣，偽亦憑焉。聖人不語怪力亂神，良有以也。逮丘明首唱，敘妖夢以垂文，子長繼作，援龜策以立傳，自茲厥後，史不絕書。漢武雅好神仙，世祖尤耽讖術，遂使文成、五利逞詭詐而取寵榮，尹敏、桓譚由忤時而嬰罪戾，斯固通人之所蔽，千慮之一失者乎！

詳觀眾術，抑惟小道，棄之如或可惜，存之又恐不經。載籍既務在博聞，筆削則理宜詳備，晉謂之乘，義在於斯。今錄其推步尤精、伎能可紀者，以為藝術傳，式備前史云。⁷⁷

對於這些小道眾術，撰者以「推步尤精」、「伎能可紀者」作為記錄的標準，顯見這些小道，亦有可觀之處。此處「藝術」一詞，與前說「百家藝術」，大致說來都是於技能上有可觀之處者。

縱觀前此所謂的「藝術」大致與「諸子」對稱，實際上都是身負

⁷⁶（南朝宋）范曄撰：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1996年11月8版），卷5，頁215。

⁷⁷（唐）房玄齡等：《晉書》（臺北：鼎文書局，1979年2月），卷95，頁2467。

才能、各自爲說，而能自成一家者；因此，在性質上都屬於子部。有關子部的定義，《四庫全書總目》在總論子部時說：

自六經以外，立說者皆子書也。其初亦相淆，自《七略》區而列之，名品乃定。其初亦相軋，自董仲舒別而白之，醇駁乃分。其中或佚不傳，或傳而後莫為繼，或古無其目而今增，古各為類而今合，大都篇帙繁富。可以自為部分者，儒家之外有兵家，有法家，有農家，有醫家，有天文算法，有術數，有藝術，有譜錄，有雜家，有類書，有小說家。其別教則有釋家，有道家。敘而次之，凡十四類。儒家尚矣。有文事者有武備，故次之以兵家。兵，刑類也，唐、虞無皋陶，則寇賊姦宄無所禁，必不能風動時雍，故次以法家。民，國之本也，穀，民之天也，故次以農家。本草、經方，技術之事也，而生死繫焉，神農、黃帝，以聖人為天子，尚親治之，故次以醫家。重民事者先授時，授時本測候，測候本積數，故次以天文算法。以上六家，皆治世者所有事也。百家方技，或有益，或無益，而其說久行，理難竟廢，故次以術數。游藝亦學問之餘事，一技入神，器或寓道，故次以藝術。以上二家皆小道之可觀者也。……夫學者研理於經，可以正天下之是非，徵事於史，可以明古今之成敗，餘皆雜學也。然儒家本六藝之支流，雖其間依草附木，不能免門戶之私，而數大儒明道立言，炳然具在，要可與經史旁參。其餘雖真偽相雜，醇疵互見，然凡能自名一家者，必有一節之足以自立，即其不合於聖人者，存之亦可為鑒戒。「雖有絲麻，無棄菅蒯」，「狂夫之言，聖人擇焉」，在博收而慎取之爾。⁷⁸

《四庫全書總目·子部總敘》開宗明義即說，在六經以外立說者皆是

⁷⁸ (清)永瑤等撰：《四庫全書總目》(臺北：藝文印書館，1997年9月初版7刷)，卷91，頁1802。

子書。就它的看法，在子書中百家方技與藝術同為小道之可觀者。而藝術雖屬於學問之餘事，「一技入神，器或寓道」，也足以自立。這些所謂小道亦有可觀之處，學者貴於經、史之外，能夠旁參雜學，博收而慎取。細觀《四庫全書總目》所列藝術之目有書畫、琴譜、篆刻、雜技等，在「藝術類」下並對這些細目加以說明：

古言六書，後明八法，於是字學、書品為二事；左圖右史，畫亦古義，丹青金碧，漸別為賞鑑一途。衣裳製而纂組巧，飲食造而陸海陳，踵事增華，勢有馴致，然均與文史相出入，要為藝事之首也。琴本雅音，舊列樂部，後世俗工撥振，率造新聲，非復〈清廟〉、〈生民〉之奏，是特一技耳。摹印本六體之一，自漢白元朱，務矜鐫刻，與小學遠矣。射義、投壺載於《戴記》，諸家所述，亦事異禮經，均退列藝術，於義差允。至於譜博奕、論歌舞，名品紛繁，事皆瑣屑，亦併為一類，統曰雜技焉。⁷⁹

觀其細目及對藝術類的說明可知，它對「藝術」的看法與《晉書·藝術傳》明顯不同。後者似乎將屬於術數類的百家方技劃歸藝術之中，而《四庫全書總目》的分類則將藝術限於書畫、琴譜、篆刻、雜技四類。

《四庫全書總目》以為藝術是學問之餘事，小道之可觀者；要之，亦可以旁參而慎取。所謂「小道」不過指其為「道」之一偏，不足以盡「道」之全，然卻不可盡廢。司馬談論六家要指認為各家所言不同，不過是「從言之異路」、「省不省」之別罷了，究其實則殊塗而同歸。他說：

《易·大傳》：「天下一致而百慮，同歸而殊塗。」夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不

⁷⁹（清）永瑤等撰：《四庫全書總目》，卷 112，頁 2219。

省耳。⁸⁰

這即說出學術的要義。同理，就傳統的學術而言，藝術也是「道」的一種呈現的方式。劉熙載《藝概·敘》說：

藝者，道之形也。學者兼通六藝，尚矣！次則文章名類，各舉一端，莫不為藝，即莫不當根極於道。顧或謂藝之條緒綦繁，言藝者非至詳不足以備道。⁸¹

此處以文藝為「道」的一種表現方式，各類文章，各舉一端，則莫不為藝。此以小見大，於藝術一類，亦可作如是觀。

以上所述，為傳統上對藝術概念的說明；以今日而言，「藝術」一詞，則可以旁參西方的觀念，作一更深入的探討。

一般對藝術所做的定義中，大抵有廣、狹之分。廣義的藝術和「技術」一詞同義，舉凡含有技術與思慮的活動及其製作，都是廣義的藝術範圍。⁸²而我們在這裡主要以狹義的範圍來界說藝術，在這個定義下的藝術指的是：

凡是含有審美的價值，根據美的原則，或脗合美的原則之活動及其活動的產物，而能表現出創作者的思想及情感，並予接觸者以美的感受者，謂之「藝術」。⁸³

從這個定義來看，它顯示出一個過程：「創作者的思想及情感的投注」

⁸⁰（漢）司馬遷撰，（南朝宋）裴駟集解，（唐）司馬貞索隱，（唐）張守節正義：《史記》（臺北：鼎文書局，1995年10月9版），卷130，頁3288-3289。

⁸¹（清）劉熙載：《藝概》（臺北縣：漢京文化事業有限公司，1985年9月15日初版），頁1。

⁸²凌嵩郎：〈緒論〉，收入凌嵩郎等編《藝術概論》（臺北縣：國立空中大學，1987年6月初版），第1章，頁7。

⁸³同註82，頁7。

→「美的活動或產物（作品）」→「接觸者的美的感受」，這形成了一個藝術由生發到完成的說明。這說明裡面，述說了藝術所涉及的對象：創作者、接觸者以及美的活動或產物（作品），以及一個重要的原則——美。這個定義裡面，提供了我們對藝術的基本了解，但對藝術的構成以及「美」的說明，則顯得有所不足。因此，這裡還需要更進一步的說明。

藝術美感的構成，需要有一種主觀上的直覺，這種直覺指的是一種完全自足而又終極的經驗。因為將美感的對象視為一種符號、關係或工具，以對象為一種手段，即無法就對象的本身而加以享受，即無法產生美感，因此，藝術美感的構成，需要有一種主觀上的直覺。除此之外，還需要主觀上的「心理距離」（Psychological Distance），在我與物之間，保持一種相當的距離，採取一種超然的態度來觀物；同時，還要有一種「移情作用」（Empathy），將個人的情感移注到對象中而分享對象的生命。而客觀上，藝術的價值，則呈現在事物的形相（Form），也就是事物的本身上。構成美的形相，則必須有統一性或和諧性（Unity or Harmony）、雜多性（Multiplicity or Plurality），及寓雜多於統一（Unity in Multiplicity）。⁸⁴所以，謝幼偉總結說：

藝術價值的構成，一方面為主觀的直覺，及直覺所由產生的「心理的距離」與移情作用；一方面則為客觀的形相，及形相的必要條件，如統一、雜多及寓雜多於統一。簡單說來，美感之生，實生於主觀的直覺與客觀的形相間。⁸⁵

這樣的討論，把藝術範圍內的主要問題，大致都已說明；不過，討論的本身比較可施及的對象，還是在我們普遍可知、可觸、可感的作品上。在這種定義下，我們比較無法涉及到人生日用之間，在人所

⁸⁴ 謝幼偉：《哲學講話》（臺北：中國文化大學出版部，1991年5月3版），頁135-142。

⁸⁵ 同註84，頁142。

生存的場域中，來討論行爲、體態等的藝術性問題。所以，底下，藉由德國的哲學家恩斯特·卡西勒（Ernst Cassirer）對藝術的看法來加以說明。

德國哲學家卡西勒在《人論》（*An Essay on Man*）⁸⁶中將人視爲能用符號創造文化的動物，而藝術也是人以自己符號化的活動所創造出來的產物。他認爲美是最明明白白的人類現象，沒有任何祕密和神祕的氣息；美是人類經驗的組成部分，是明顯可知而不會弄錯的。

卡西勒在藝術的起源說中認爲，有些人說藝術是來自於對自然的摹仿，可是他認爲藝術並不是來自於對周圍世界的摹仿，在藝術創作中，爲了表現美，總是會對自然有所改造，總是爲藝術家的自發性和創造力保留了一片空間。藝術本身有它的自主性。因此，在盧梭和歌德的眼中的「獨特的藝術」（characteristic art）的觀念，就爲藝術家的自發性和創作力做了有力的說明。這種「獨特的藝術」指的是情感和感情的流溢，並由情感將形式的各個部分造成爲一個獨特的整體。所以，在這種觀點下，藝術也是表現的，在藝術構型（formative）的過程中是在某種感性媒介物中進行的。所以，情感的本身的力量也是一種構成力量（formative power）。

並且，他認爲藝術家的創作是對事物和人類生活得出客觀的見解，並透過對各種形式的觀照和創造，而對實在有了發現，這種發現落實到藝術創作中，也可以說是一種再現和解釋。

在藝術創作中，「想像力」也是一個重要元素。藝術的想像並不是任意的捏造事物的形式，而是用真實形態來展示這些形式，並且讓它成爲可見、可知的事物。也因爲想像，藝術成爲一個獨立的話語的宇宙（universe of discourse），在這一個意義上，藝術想像有它的獨特力量。所以，在每一個偉大的藝術家那裡，我們都可以看到想像力的作用都以一種新的形式和力量再次出現。

⁸⁶（德）恩斯特·卡西勒（Ernst Cassirer）著，甘陽譯：《人論》（*An Essay on Man*）（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1997年11月再版4刷）。以下有關藝術的論述，參見第九章〈藝術〉，頁201-248。

所以，從上面的說明中可以知道，不管是情感也好，想像也好，都必須有一個形式來加以表現；藝術形式的結構，在藝術作品中是一個基本的要素，所以，卡西勒說：

藝術家不僅必須感受事物的「內在的意義」和它們的道德生命，他還必須給他的感情以外形。藝術想像的最高最獨特的力量表現在這後一種活動中。外形化意味著不只是體現在看得見或摸得著的某種特殊的物質媒介如粘土、青銅、大理石中，而是體現在激發美感的形式中：韻律、色調、線條和布局以及具有立體感的造型。在藝術品中，正是這些形式的結構、平衡和秩序感染了我們。每一種藝術都有它自己獨特的方言，這種方言是不會混淆不可互換的。⁸⁷

有了外形化，才有了藝術作品可見、可感的形式，並且這種形式成分並不是複寫技巧的手段，而是藝術直觀本身的基本組成部分。這些形式的問題，在創作中經由一個明確的目的論結構、系統化的過程，而構成一個首尾一貫的完整藝術的統一體。

此外，在上一段引文中，還可以了解外形化的另一個意義，是體現在激發美感的形式（韻律、色調、線條和布局以及具有立體感的造型）中。這就引發了另一個重要的問題，即美感的產生。就卡西勒來說，藝術家是藉由主動對事物加以構造，才能夠讓人發現美，他說：

藝術家的眼光不是被動地接受和記錄事物的印象，而是構造性的，並且只有靠著構造活動，我們才能發現自然事物的美。美感就是對各種形式的動態生命力的敏感性，而這種生命力只有靠我們自身中的一種相應的動態過程才可能把握。⁸⁸

⁸⁷ （德）恩斯特·卡西勒：〈藝術〉，《人論》，第9章，頁226。

⁸⁸ 同註87，頁221。

因此，當我們要理解一件藝術作品，我們要進入作品中，就不得不以他的眼光來看世界。從某種程度來說，如果不重覆和重構一件藝術品產生的創造過程，我們就不可能理解這件藝術品。我們對於美感的經驗，要想感受美，就必須與藝術家合作，不僅必須同情藝術家的感情，也必須加入它的創造性活動。美既依賴於某種特殊的情感，也依賴於一種判斷力和觀照的活動。所有的美都必須借助於人的心靈和人的理性。因為在作品中，都保持著「形式的理性」，讓我們在可觀的外表中可以把握作品。對此，卡西勒說：

每一件藝術作品都有一個直觀的結構，而這就意味著一種理性的品格。每一個別的成分都必須看成是一個綜合整體的組成部分。如果在一首抒情詩中，我們改變了其中一個語詞、一個重音或一個韻腳：那我們就有破壞這首詩的韻味和魅力的危險。藝術並不受事物或事件的理性之束縛，……它可以給予我們最稀奇古怪荒誕不經的幻象，然而卻保持著它自己的理性——形式的理性（rationality of probability）……藝術則在對可見、可觸、可聽的外觀之把握中給予我們以秩序。⁸⁹

所以，透過我們的心靈與理性、激發美感的形式、重覆和重構藝術品的產生過程，我們才可以發現美。

至此，卡西勒對藝術的理解作了大致的說明，而他對藝術的總結，則體現在下列這段文字中，他說：

只有把藝術理解為是我們的思想、想像、情感的一種特殊傾向、一種新的態度，我們才能夠把握它的真正意義和功能。造型藝術使我們看見了感性世界的全部豐富性和多樣性。……在藝術

⁸⁹ （德）恩斯特·卡西勒：〈藝術〉，《人論》，第9章，頁245。

中，我們專注於現象的直接外觀，並且最充分地欣賞著這種外觀的全部豐富性和多樣性。……藝術教會我們將事物形象化，而不是僅僅將它概念化或功利化。藝術給予我們以實在的更豐富更生動的五彩繽紛的形象，也使我们更深刻地洞見了實在的形式結構。人性的特徵正是在於，他並不局限於對實在只採取一種特定的唯一的態度，而是能夠選擇他的著眼點，從而既能看出事物的這一面樣子，又能看出事物的那一面樣子。⁹⁰

在這一段文字中，他把藝術理解為是我們思想、想像、情感的一種特殊傾向、一種新的態度，並關注在藝術的造型上；在造型中，我們欣賞感性世界的全部豐富性和多樣性，並深刻的洞見了實在的形式結構。因此，藝術表現了我們的思想、想像、情感，也讓我們藉由造型看出事物的各種不同面向。

因此，就卡西勒來說，藝術家對事物和人類生活得出客觀的見解，並由情感、想像力，將對各種形式的觀照，創作成一個首尾一貫的統一體。藉此，藝術作品有了一種秩序化的可見、可觸、可聽，以及激發美感的形式。藝術家本身對實在有了發現，也讓人藉由藝術家之眼來發現美。這種由發現落實到藝術創作中，也可以說是一種再現和解釋。所以，藝術表現了我們的思想、想像、情感，也讓我們藉由造型看出事物的各種不同面向，也發現美。

由卡西勒對藝術的論述可以得到一個啟發：藝術藉由形式來體現思想、想像、情感，也體現、展示了不同的美。他對藝術的著重點在於形式之上，這個可見、可觸、可聽的形式源於理性，存在一種秩序。藉由形式，藝術家體現了實在，也表現了美。如果我們將這個藝術形式結構比喻為身體，這無異於說身體秩序化的展示了感性世界的全部豐富性和多樣性，它體現了思想、想像、情感，也體現了美，這也是我們所說行為的藝術化，和人生藝術境界的一種展示。

⁹⁰ (德) 恩斯特·卡西勒：〈藝術〉，《人論》，第 9 章，頁 247-248。

如同前面所說，一個人的內心與外顯的行為之間沒有隔閡，表現為舉措合宜、從容不迫的態度，說明禮本身是一種行為的藝術化。禮樂並重，並以樂為人格完成的境界，說明禮與樂在個人行為的表現上有了藝術性格。禮與樂表現在身體實踐和人生理想上，是一種人類共通的真情與善意（仁），而透過身體的實踐（禮）自然而然地、愉悅地或暢遂地（樂）表現在日用之常中。所以，錢穆在討論文學與藝術時，便將「仁」與「禮」做了概括，將一切政治社會上的制度與文學藝術，都統攝在這二者之下，他說：

在孔子書裡特別提出的「仁」與「禮」之兩字，即包括了此一切。「仁」是人類內在共通之一般真情與善意，「禮」是人類相互間恰好的一種節限與文飾。政治社會上一切制度，便要把握此人類內在共通之真情，而建立於種種相互間恰好之節限與文飾上。文學與藝術亦在把握此人類內在共同真情，而以恰好之節文表達之。全部人生都應在「把握此內在共同真情而以恰好之節文表達之」的上面努力。⁹¹

在文學藝術中所把握到的「人類內在共同真情」，是藝術家對事物和人類生活得出的客觀見解，也是藝術家發現的實在；而「以恰好之節文表達」，則是藝術家賦予藝術形式的秩序。從這裡也就可以看出，禮（樂）與藝術的關係，不是一種偶然的巧合，而是在制禮時，將所把握到的人類共通的部分，所作的一種合宜的嘗試。

觀孔子一生，坐臥行止、日用飲食、動容周旋之間，無不以禮自守。但在行禮之中，自有一分從容的意態，行禮而能得其時宜。所以，從《論語·鄉黨》一篇中，所記的孔子平日的言行動靜，便給行為的藝術化提供了一個合理的注解。〈鄉黨〉說：

⁹¹ 錢穆：〈文藝美術與個性伸展〉，《中國文化史導論》，第8章，頁164-165。

孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者。其在宗廟朝廷，便便言，唯謹爾。朝，與下大夫言，侃侃如也；與上大夫言，誾誾如也。君在，蹏蹏如也，與與如也。君召使擯，色勃如也，足躩如也。揖所與立，左右手。衣前後，襜如也。趨進，翼如也。賓退，必復命曰：「賓不顧矣。」入公門，鞠躬如也，如不容。立不中門，行不履闕。過位，色勃如也，足躩如也，其言似不足者。攝齊升堂，鞠躬如也，屏氣似不息者。出，降一等，逞顏色，怡怡如也。沒階趨進，翼如也。復其位，蹏蹏如也。執圭，鞠躬如也，如不勝。上如揖，下如授。勃如戰色，足躩躩，如有循。享禮，有容色。私覲，愉愉如也。⁹²

這裡記載孔子在父兄宗族所在的鄉黨之中，表現得信實謙遜，看似不能說話。在禮法所在的宗廟和政事所出的朝廷，則又言辭明辯，詳問盡言，凡事表現謹慎。在事上接下之間，在朝與下大夫言，表現和樂；與上大夫言，表現直言規勸而和悅；國君視朝，則表現出恭敬、威儀中適的樣子。國君召他出接賓客，他一定改變容色，態度莊重，行走時如行禮而步伐謹慎戒懼。對左右同立的擯者，分別向左右兩邊作揖行禮，衣服下襠隨著前後擺動而不亂。當他快步行進時，姿態端好就如鳥舒展雙翼。等到賓客退了，必定復命說：「賓客已經不再回頭了。」進入公門之中，雖然公門高大，也必定恭敬斂身，好像容不下身子一般。不站立在尊者出入的中門，也不踏在門限之上而顯得不夠誠敬。經過國君平時所在之位，也必定變色莊重，行步戒懼，說話不敢放肆，好像有所不足的樣子。提起衣裳，曲身摒氣，好像不能呼吸一樣。等到下堂，走下臺階，臉色便舒展了，表現和悅的樣子。下階之後便快步行進，姿態端好，一如鳥舒展雙翼。當再次復位，又表現為恭敬的樣貌。受命為聘使，執圭曲身，好像不堪其重。執圭高不過作揖，卑不過授物。臉色變為戰戰兢兢，腳步促狹，好像緣物而進。

⁹² (宋)朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》，卷5，頁117-118。

等到享禮之時，臉上便有了和色。私下與人相見，臉上表現得更是愉悅。

在〈鄉黨〉中這一段的描寫，從內心的誠敬、喜樂，到臉上的恭謹、和悅，表現在姿態上的擗氣促狹、威儀中適、姿態端好，所說的正也是「內在的真情」加之以「恰好之節文」，而進一步體現為「美」。這正是藝術的境界。所以，美國學者赫伯特·芬格萊特（Herbert Fingarette）說：

一個確實盡力學習禮的人，最終都能夠富於想像力地以適應環境的方式，嫻熟地將各種形式融合或重新融合起來，當他這樣做的時候，是以一種精審而非盲從的方式，顯得自然而優雅——富有創造性地。因此，嫻熟於禮的個體都類似於音樂表演的大師，儘管他總體上遵從預先定好的樂譜曲調，但是，他卻以一種創造性的、藝術家的、積極主動的方式來詮釋著這首樂曲。與此形成鮮明對照的，是一個刻板的空談家或僅僅一個學徒對同一首樂曲的機械演奏，他們費力地履行著預定各種程式的每一個手法和轉折變化，儘管所有的動作都做得正確無誤，但是其中缺乏任何的藝術性可言。⁹³

嫻熟於禮，而又自然、優雅的加以展示，這就是一個類似於音樂表演的藝術家，以一種創造性、積極主動的方式，將他從事物和人類生活得出客觀的見解，自然而然的將樂曲詮釋並體現於日用之中。這即是一種藝術對生活的再現和解釋。因此，芬格萊特說，音樂是孔子思考的方式：

孔子許多關鍵的理念和睿識洞見能夠很容易地通過音樂的類

⁹³（美）赫伯特·芬格萊特（Herbert Fingarette）著，彭國翔、張華譯：《〈論語〉中人性的音樂》，《孔子：即凡而聖》（*Confucius: The Secular as Sacred*）（南京：江蘇人民出版社，2010年7月第2版第1次印刷），頁92。

比來加以闡明，這決不是偶然的巧合。當孔子思考他的理想時，他是以音樂的方式來進行思考的。⁹⁴

所以，孔子視「樂」為人格的完成，孔子讚許的人生境界是「與天地同和」的境界；同時，音樂的中的《韶》樂，更是人生盡善盡美的的展示。因此，禮的藝術化，便是從一個人的日用的言行動靜之中，完成一個人的人格，也完成一個理想的人生的境界。



⁹⁴ (美)赫伯特·芬格萊特著，彭國翔、張華譯：〈《論語》中人性的音樂〉，《孔子：即凡而聖》，頁 86。

第四章 禮制規範下的社會

第一節 社會結構的原則與關係

一、儒家社會結構的基本特性

前面已經討論過，禮的制作是對文明性的嘗試與企圖。制禮者透過教化的過程，將禮不斷的內化到每一個人的心中，讓人可以在日常生活中，自動的服膺於禮，從而建構一個和諧共榮的世界。而在禮所建構的世界中，從人與人，到人與家、國、天下，以及天地萬物之間，都有一種理想的對待方式，將人從個體到團體，以至於自然，都安置在這個和諧的秩序之中。因此，在禮的運行之下，所呈現的是理想中的政治、社會形態，以及在這種理想的政治和社會形態之中，人與不同的對象之間的理想的對待關係。所以，孫希旦論〈禮運〉一篇說：

禮運者，言禮之運行也。蓋自禮之本於天地者言之，四時五行，亭毒流播，秩然燦然，而禮制已自然運行於兩間矣。然必為人君者體信達順，然後能則天道，治人情，而禮制達於天下，此又禮之待聖人而後運行者也。¹

¹（清）孫希旦：〈禮運〉，《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990年8月文一版），卷21，頁581。

在四時五行的更迭交替與運作之中，禮已自然運行於其間。人君要本於天地，體信達順以制作禮制，才能讓禮普及於天下。因此，〈禮運〉開頭即以「大道」的「行」與「隱」，點出「大同」與「小康」的社會，並在小康社會之中，凸顯了禮的重要性。而且「從禮的根源處開始，討論了禮意的產生以及在禮制的施行中所完成的各種互動關係，說明禮意如何完美地落實到一個禮制之中。接著，就討論僭禮的行為，說明禮的重要，以及天子、國君維持禮制的必要性。再以國君在政治行為中的角色，說明如何制作禮制以及普及禮的問題。最終，則是要藉由禮的施行，達成建構人和萬物之間和諧關係的目的。……也就是希望建構一個和諧的社會和自然關係。」²所以，〈禮運〉中所提出的小康社會是「各親其親，各子其子，……禮義以為紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里」³的社會；而理想中的大同社會則是「人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸」⁴的社會。這個理想的社會的建構，正反映出與儒家的社會思想的淵源。

儒家的思想重視人所生存的社會，對於生死、鬼神茫昧難知之事，抱著「未知生，焉知死」、「未能事人，焉能事鬼」（《論語·先進》）的態度，存而不論。實際上，生死、鬼神的道理，正與人攝生自奉，以及待人處世的道理一致，自己能從近身取譬，推己及人，以至於天地萬物，自然可以養生送死，通達於鬼神之道。因此，人所生存的社會，與在社會中人與他人的關係，正是儒家思想的要旨所在。一個人能夠在社會中，從人際關係中習得待人處世的道理，便可由此推及其他。

² 洪文郎：《〈禮記·禮運〉研究》（臺北：中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2002年），頁192-193。

³ （漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：〈禮運〉，《禮記》（臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷）（十三經注疏本），卷22，頁413。

⁴ 同註3，頁413。

在儒家的社會思想中，對親屬的對待關係是重心所在；而「孝」又是其中的中心。《論語》說：

子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」⁵

這裡說明弟子爲學，以德行為重，在家要盡孝，出門則要謹慎信實，廣愛眾人，而親近有仁德的人。由孝悌到愛眾親仁，即是由親親而推及仁民之意。而孔子弟子有子也說：

君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！⁶

「仁」是一切德性的總稱，是人與人相處的道理，而仁的起點以及根源所在，便是孝悌。所以要培養自己的仁心，便要從善事父母的孝，與善事兄長的悌著手，而推及與他人相處的道理。因此，孟子說：

人人親其親、長其長而天下平。⁷

一個人能夠親愛他的父母，能夠善事他的兄長，那麼天下就太平了。《周易·家人·彖傳》也說：

家人，女正位乎內，男正位乎外。男女正，天地之大義也。家人有嚴君焉，父母之謂也。父父子子，兄兄弟弟，夫夫婦婦，

⁵（宋）朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》（高雄：復文圖書出版社，1985年9月初版），卷1，頁49。

⁶ 同註5，頁48。

⁷（宋）朱熹：《孟子集注·離婁上》，《四書章句集注》（高雄：復文圖書出版社，1985年9月初版），卷7，頁281。

而家道正。正家而天下定矣。⁸

在家庭之中，為人父、為人子、為人兄、為人弟、為人夫、為人婦者，能各盡其道，然後家道得其正，以此推及天下，自然天下太平。

此外，孟子又說：

君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。⁹

君子對於物，取之有時，用之有節，雖然愛惜它，可是不用仁德來對待它；對於人民用仁德對待他，可是不像親人一樣親愛他。一個君子是由親愛親人，而推及仁愛人民；由仁愛人民，而推及愛惜萬物。所以，我們由孔子以及孟子所言可以知道，儒家的社會關係，是由對親人的孝悌之道而推及萬物，並且表現為有等差的愛，最後明確人與人的關係，進一步達到群居和一之道。所以，《荀子·榮辱》說：

夫貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也，然則從人之欲，則執不能容，物不能贍也。故先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚、能不能之分，皆使人載其事而各得其宜，然後使慤¹⁰祿多少厚薄之稱，是夫羣居和一之道也。故仁人在上，則農以力盡田，賈以察盡財，百工以巧盡械器。士大夫以上至於公侯，莫不以仁厚知能盡官職，夫是之謂至平。故或祿天下而不自以為多，或監門御旅、抱關擊柝，而不自以為寡。故曰：「斬而齊，枉而順，不同而一。」夫是之謂人倫。

⁸（魏）王弼注，（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易》（臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷）（十三經注疏本），卷4，頁89。

⁹（宋）朱熹：《孟子集注·盡心上》，《四書章句集注》，卷13，頁363。

¹⁰王先謙以為「慤」字依俞樾的考證當作「穀」。見（戰國）荀況著，（清）王先謙集解：〈榮辱〉，《荀子集解》（臺北：華正書局，1993年9月初版），卷2，頁44。

荀子所謂的「人倫」之理，即是人得以「群居和一」之道。這個「群」字與「倫」字，指的就是我們如今稱為「社會」的這一個事實。¹²

從上文可以知道，一個社會有治人者，也有治於人者，能夠使貴賤、長幼、智愚、能不能者，都能各得其宜，各盡其職，才是所謂的合群之道。〈中庸〉記哀公與孔子的問答說：

哀公問政。子曰：「文武之政，布在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。人道敏政，地道敏樹。夫政也者，蒲盧也。故為政在人，取人以身，脩身以道，脩道以仁。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。在下位不獲乎上，民不可得而治矣！故君子不可以不脩身；思脩身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。天下之達道五，所以行之者三：曰君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也；五者天下之達道也。」¹³

這一段話不但強調了尊賢的重要，而且對於我們在上文所說親親的等差之說，也做了最好的註解。這種由「親親之殺」、「尊賢之等」，由齊家而推至於國治、天下平，便是所謂的「天地位」、「萬物育」，各盡所能，各取所需的的社會關係，這即是潘光旦所謂的「社會位育」(social adjustment)¹⁴。除了社會關係的調節、適應，並且在人和萬

¹¹ (戰國)荀況著，(清)王先謙集解：〈榮辱〉，《荀子集解》，卷2，頁44。

¹² 潘光旦：〈說「倫」字——說「倫」之一〉，《儒家的社會思想》(北京：北京大學出版社，2010年8月第1版第1次印刷)，頁252。

¹³ (宋)朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁28。

¹⁴ 潘光旦「譯西文 social adjustment 為『社會位育』，蓋本《中庸》『致中和，天地位焉，萬物育焉』之義。位育二字，某氏注曰：『位者安其所也，育者遂其生也』。安所遂生，適與生物學家研究生態學(ecology)後所得之綜合觀念吻合無間。」見潘光旦：〈生物學觀點下之孔門社會哲學〉，《儒家的社會思想》，頁155。

物之間，也建構一個和諧的社會和自然的關係。

這種由親親之殺推擴而成的人際關係，正與費孝通稱鄉土社會的親屬關係為「差序格局」若合符節。

費孝通在 1940 年代後期寫作的《鄉土中國》一書中，曾嘗試回答作為中國基層社會的鄉土社會的結構。這本書是作者根據他在大學所講的「鄉村社會學」的內容，應雜誌之約而連載的十四篇文章收集而成的。書的內容不是具體社會的描寫，而是從具體社會中提煉出的概念。他說：

這裡講的鄉土中國，並不是具體的中國社會的素描，而是包含在具體的中國基層傳統社會裏的一種特具的體系，支配著社會生活的各個方面。它並不排斥其他體系同樣影響著中國的社會，那些影響同樣可以在中國的基層社會裏發生作用。搞清楚我所謂的鄉土社會這個概念，就可以幫助我們去理解具體的中國社會。¹⁵

他在書裡提出鄉土社會的「差序格局」，以與西方的「團體格局」區別。他認為西方的社會是團體格局的，每一個團體都有一個明確的界限，團體內外的人，一定分得很清楚；在團體內的人的關係是相同的，即使有組別等級的區別，也是事先規定的。他以捆柴為例，說明團體格局的意思：

西洋的社會有些像我們在田裏捆柴，幾根稻草束成一把，幾把束成一紮，幾紮束成一捆，幾捆束成一挑。每一根柴也可以找到同把、同紮、同捆的柴，分紮得清楚不會亂的。在社會，這些單位就是團體。¹⁶

¹⁵ 費孝通：〈舊著《鄉土中國》重刊序言〉，《鄉土中國》（香港：三聯書店，1991年8月香港第1版第1次印刷），頁2。

¹⁶ 同註15，〈差序格局〉，《鄉土中國》，頁26。

這種社會生活中人和人的關係的格局，就稱之為「團體格局」。「在團體格局裏個人間的聯繫靠著一個共同的架子；先有了這架子，每個人結上這架子，而互相發生關聯。」¹⁷在這裡，「團體」一詞的意義是較狹窄的，「只指由團體格局中所形成的社羣，用以和差序格局中所形成的社羣相區別」。¹⁸

而費孝通所謂的「差序格局」，則是像把石頭丟在水面上所產生的一圈圈的波紋。他說：

每個人都是他社會影響所推出去的圈子的中心。被圈子的波紋所推及的就發生聯繫。每個人在某一時間某一地點所動用的圈子是不一定相同的。

我們社會中最重要的親屬關係就是這種丟石頭形成同心圓波紋的性質。親屬關係是根據生育和婚姻事實所發生的社會關係，從生育和婚姻所結成的網絡，可以一直推出去包括無窮的人，過去的、現在的、和未來的人物。¹⁹

因此，每一個人都以自己為中心向外一圈圈推出去，愈往外推，關係也就愈薄；費孝通就認為，這就是中國社會結構的基本特性。就他所說，儒家所謂的「人倫」，也就是「從自己推出去的和自己發生社會關係的那一羣人裏所發生的一輪輪波紋的差序」。²⁰

這種由具體社會中所提煉出的概念，正可以說明由親親之殺向外推擴而成的人際關係。在各種不同的私人關係之間，有不同的對待方式；由不同的對待方式，所推衍出的道德便是親子的孝，同胞兄弟的

¹⁷ 費孝通：〈繫維著私人的道德〉，《鄉土中國》，頁 34。

¹⁸ 同註 17，〈家族〉，《鄉土中國》，頁 41。

¹⁹ 同註 17，〈差序格局〉，《鄉土中國》，頁 27。

²⁰ 同註 17，〈差序格局〉，《鄉土中國》，頁 29。

悌，與對朋友的忠信²¹，由此一層層的往外推擴，便構成了基本的社會關係。

除了親屬關係之外，在討論儒家的社會思想時，也提到了「尊賢之等」。儒家的政治思想，重視賢人政治；而賢人政治，則是立基在為政者的德行與才智之上。為政必須以身作則，以德導民，才可以收風行草偃之效。而政治上的措施，則以教化為主。因此，重視賢者，也可以說是賢者之治有助於教化。可是，在費孝通所著的《鄉土中國》中，在討論鄉土社會的權力結構時，卻有不一樣的發現。費孝通認為在鄉土社會的權力結構中，有一個重要的概念就是「長老統治」。這種權力的性質，是發生在「社會繼替」（指社會成員新陳代謝的過程）的過程，它是一種教化性的權力，也可以說是爸爸式的（Paternalism）。它藉由教化的作用，讓社會中的每一個成員，從出生後就能夠學習各種不同的社會規律，而能夠隨心所欲，不至於到處碰壁。這種學習本身不得不透過一些強制的方式進行，因此就有所謂權力的產生。這種教化性的權力，就稱之為「長老統治」。每一個年長的人都有對年幼者的教化權力，因為凡是年長者所經歷過的事情，年幼者也會遇到，也都可以從教化中學習應付生活中問題的方法。因此教化權力也進一步促成、強調了長幼之序的原則。²²鄉土的社會是一個禮治的社會，而禮治的維持，是來自於傳統，而傳統是社會累積的經驗，傳統要有效維持，就必須以能夠有效的應付生活上所產生的問題為前提。所以，當社會變遷過快，禮治便無法維持。²³同樣的，教化權力能夠擴大到成人之間的關係，也必須要假定一個穩定的文化傳統。因為鄉土社會是一個變動不大的社會，所以長老統治才能有效施行。從這點上，就可以發現「長老統治」和「尊賢之等」之間的差異所在：「長老統治」的社會是一個變動不大的鄉土社會，而「尊賢之等」的社會則產生於一個變遷快速的社會。因為變動不大，在社會繼替的過程

²¹ 費孝通：〈繫維著私人的道德〉，《鄉土中國》，頁 37。

²² 同註 21，〈長老統治〉，《鄉土中國》頁 70-75。

²³ 同註 21，〈禮治秩序〉，《鄉土中國》頁 53-58。

中，教化的內容仍能有效的應付生活問題，長幼之序的原則也得以穩固。一旦社會變遷快速，社會擴大，遭遇的問題也不再是由教化性的權力足以應付，立基於德行和才智的賢者之治自然會受到重視。也就是如此，我們可以看出社會關係適應不同的社會所產生的變異。

二、冠、昏、喪、祭之禮所顯示的社會關係

對親屬的對待關係，是儒家社會思想的重心所在。這種對待關係基本上是由對親人的孝悌之心，推及親屬之外的社會，以及萬物，表現為有等差的愛；這亦即是費孝通所謂的像把石頭丟在水面上所產生的一圈圈波紋的「差序格局」。在《禮記》中，制禮者試圖將人和各種不同對象的關係，都置於一個和諧的秩序之下，以此來建構一個理想的世界。《禮記·昏義》說：「夫禮始於冠，本於昏，重於喪祭。」²⁴這基本上即顯示出一個人在生命歷程中所經歷的重要過程。因此，底下即藉由這些重要儀式——冠禮、昏禮、喪禮、祭禮，來探討其中所顯示的社會關係。

（一）冠禮中所顯示的社會關係

《儀禮》的第一篇是〈士冠禮〉，記載古代士階層的男子，舉行加冠儀式的過程。根據鄭玄的注解，一個男子「居士位，年二十而冠。」²⁵當他舉行過冠禮之後，即表示他成人的身份。因此，冠禮也可以說是成人之禮。

當一個人經過長時間家庭教育的培養和生活歷練之後，即初步具備了成人的條件，而可以為步入社會作準備。所以，所謂的成人之禮，另一方面也可以說是「家庭教育完成後的畢業典禮」。²⁶它所代表的意義不是一個「人」的完成，而是邁向「成人」的開始。因此《禮記·冠義》

²⁴（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：〈昏義〉，《禮記》，卷 61，頁 1000-1001。

²⁵（漢）鄭玄注，（唐）賈公彥疏：《儀禮》（臺北：藝文印書館，1997 年 8 月初版 13 刷）（十三經注疏本），卷 1，頁 2。

²⁶周何：《古禮今談》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，1997 年 6 月初版 3 刷），頁 10。

中說「冠者，禮之始也。是故古者聖王重冠。」²⁷它指的即是一個人人在舉行冠禮之後，就具備了行禮的基本條件，才可以躬行其他的禮儀。

冠禮的另外一個意義，在於它也是禮義之始，是成就一個「人」的標準。《禮記·冠義》說：

凡人之所以為人者，禮義也。禮義之始，在於正容體、齊顏色、順辭令。容體正，顏色齊，辭令順，而后禮義備。以正君臣、親父子、和長幼。君臣正、父子親，長幼和，而后禮義立。故冠而后服備，服備而后容體正、顏色齊、辭令順。故曰：冠者，禮之始也。是故古者聖王重冠。²⁸

「人」的基本內涵即是「禮義」，禮義的開始在「正容體」、「齊顏色」、「順辭令」；等到「容體正」、「顏色齊」、「辭令順」禮義才算完備；而做到了「君臣正」、「父子親」、「長幼和」才是禮義的完成。所以，一個人要成為具備禮義的「人」，就要先由外在來訓練自己，也就是朱熹所謂「為學之序，須自外面分明有形象處把捉扶豎起來」²⁹。經由加冠的儀式，代表一個人在服裝上的完備，象徵式地以「冠禮」——外表服裝的完備，來加強、內化人對自我的規範——禮義，如此才可以成就一個人之所以為「人」。

冠禮的意義，即是人如何成「人」之禮；而透過冠禮的儀式，也可以進一步了解儀式進行的過程中，所透顯的人際關係。以下，即由《儀禮·士冠禮》的經文先說明冠禮的進行過程，並進一步分析儀式進行中，人與人之間的交接關係。

²⁷ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：〈冠義〉，《禮記》，卷 61，頁 998。

²⁸ 同註 27，〈冠義〉，《禮記》，卷 61，頁 998。

²⁹ 引自(清)孫希旦：〈冠義〉，《禮記集解》(臺北：文史哲出版社，1990年8月文一版)，卷 58，頁 1412。

表一 《儀禮·士冠禮》儀式³⁰

編號	禮節 ³¹	儀式內容
1	筮日	士冠禮。筮于廟門。主人玄冠，朝服，緇帶，素鞶，即位于門東，西面。有司如主人服，即位于西方，東面，北上。筮與席、所卦者，具饌于西塾。布席于門中，闌西闌外，西面。筮人執筴，抽上韝，兼執之，進受命於主人。宰自右少退，贊命。筮人許諾，右還，即席坐，西面，卦者在左。卒筮，書卦，執以示主人，主人受眡，反之。筮人還，東面旅占，卒，進告吉。若不吉，則筮遠日，如初儀。徹筮席，宗人告事畢。
2	戒賓	主人戒賓，賓禮辭，許。主人再拜，賓荅拜。主人退，賓拜送。
3	筮賓	前期三日，筮賓，如求日之儀。
4	宿賓	乃宿賓。賓如主人服，出門左，西面再拜。主人東面荅拜。乃宿賓。賓許，主人再拜，賓荅拜。主人退，賓拜送。宿贊冠者一人，亦如之。
5	爲期	厥明夕，爲期于廟門之外。主人立于門東，兄弟在其南，少退，西面，北上。有司皆如宿服，立于西方，東面，北上。擯者請期，宰告曰：「質明行事。」告兄弟及有司。告事畢，擯者告期于賓之家。
6	冠日陳設	夙興，設洗，直于東榮。南北以堂深。水在洗東。陳服于房中西墉下，東領北上。爵弁服，纁裳，純衣，緇帶，鞅鞞。皮弁

³⁰ 本表禮節標目依據（清）秦蕙田《五禮通考》於冠禮中對《儀禮·士冠禮》釋文所作的標目。見（清）秦蕙田：《五禮通考》（中壢：聖環圖書有限公司，1994年5月1版1刷）（味經窩初刻試印本），第5冊，卷148，頁1-11。儀式內容經文，採用（漢）鄭玄注，（唐）賈公彥疏《儀禮》（臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷）（十三經注疏本）。

³¹ 朱熹以爲自「送賓歸俎」以上，「正禮已具，以下皆禮之變」；因此，士冠禮的儀式自「筮日」以下至「送賓歸俎」，共列19目。19目詳見（清）秦蕙田《五禮通考》於冠禮中對《儀禮·士冠禮》釋文所作的標目。朱熹之言見（清）秦蕙田：《五禮通考》，第5冊，卷148，頁11所引原文。

		服，素積，緇帶，素鞞。玄端，玄裳、黃裳、雜裳可也。緇帶，爵鞞。緇布冠缺項，青組纓屬于缺；緇纒，廣終幅，長六尺；皮弁笄；爵弁笄；緇組紘，纁邊；同篋。櫛實于篋。蒲筵二，在南。側尊一甌醴，在服北；有篋實勺、觶、角枳，脯醢，南上。爵弁，皮弁，緇布冠各一匱，執以待于西坵南，南面，東上。賓升則東面。
7	即位	主人玄端爵鞞，立于阼階下，直東序，西面。兄弟畢袵玄，立于洗東，西面，北上。擯者玄端，負東塾。將冠者采衣，紒，在房中，南面。
8	迎賓	賓如主人服，贊者玄端從之，立于外門之外。擯者告。主人迎，出門左，西面再拜。賓荅拜。主人揖贊者，與賓揖，先入。每曲揖。至于廟門，揖入。三揖，至于階，三讓。主人升，立于序端，西面，賓西序，東面。
9	初加	贊者盥于洗西，升，立于房中，西面，南上。主人之贊者筵于東序，少北，西面。將冠者出房，南面。贊者奠纒、笄、櫛于筵南端。賓揖將冠者，將冠者即筵坐。贊者坐，櫛，設纒。賓降，主人降。賓辭，主人對。賓盥，卒，壹揖，壹讓，升。主人升，復初位。賓筵前坐，正纒，興，降西階一等。執冠者升一等，東面授賓。賓右手執項，左手執前，進容，乃祝。坐如初，乃冠。興，復位。贊者卒。冠者興，賓揖之。適房，服玄端爵鞞。出房，南面。
10	再加	賓揖之，即筵坐。櫛，設笄。賓盥，正纒如初。降二等，受皮弁，右執項，左執前，進祝，加之如初，復位。贊者卒紘。興，賓揖之。適房，服素積素鞞，容，出房，南面。
11	三加	賓降三等，受爵弁，加之。服纁裳黻鞞。其他如加皮弁之儀。徹皮弁、冠、櫛、筵，入于房。
12	醴冠者	筵于戶西，南面。贊者洗于房中，側酌醴，加枳，覆之，面葉。賓揖，冠者就筵，筵西，南面。賓授醴于戶東，加枳，面枋，

		筵前北面。冠者筵西拜受觶，賓東面荅拜。薦脯醢。冠者即筵坐，左執觶，右祭脯醢，以柶祭醴三，興。筵末坐，啐醴，建柶，興。降筵，坐奠觶，拜。執觶興。賓荅拜。冠者奠觶于薦東。
13	見於母	降筵，北面坐取脯，降自西階，適東壁，北面見于母。母拜受，子拜送，母又拜。
14	字冠者	賓降，直西序，東面。主人降，復初位。冠者立于西階東，南面。賓字之，冠者對。
15	賓出就次	賓出，主人送于廟門外，請醴賓，賓禮辭，許。賓就次。
16	見兄弟贊者 者姑姊	冠者見於兄弟，兄弟再拜，冠者荅拜。見贊者，西面拜，亦如之。入見姑姊，如見母。
17	見君與鄉 大夫先生	乃易服，服玄冠、玄端、爵韠，奠摯見于君。遂以摯見于鄉大夫、鄉先生。
18	醴賓	乃醴賓以壹獻之禮。主人酬賓，束帛儷皮。贊者皆與，贊冠者爲介。
19	送賓歸俎	賓出，主人送于外門外，再拜，歸賓俎。

1.筮日：在正式舉行冠禮之前，要在廟門前舉行「筮日」的儀式。由主人、有司著朝服立於門外，筮人等在門中受命，並由宰代主人發命。筮人占畢，即進告主人曰吉；如不吉，再占遠日（下一旬）。

2.戒賓：「筮日」之後，主人「戒賓」，即通知僚友冠禮時日，邀請參加。賓主之間相互表達推辭和邀請之意；最後賓客允諾，拜送主人。

3.筮賓：在冠禮前三日，主人在觀禮的賓客之中擇一人主持加冠儀式，並請筮人占筮。

4.宿賓：占筮的結果爲吉，主人即親自邀請，同時又邀請一位贊冠者。

5.爲期：在冠禮前夕，主人、兄弟、有司等立於廟門外，擯者請期於宰，並告兄弟及有司，隨即至賓客家中告期。

6.冠日陳設：說明冠禮盥洗用具、加冠服裝、結髮用具及酒器、脯醢等的陳設處所。

7.即位：主人立於阼階下，兄弟立於洗東，擯者負東塾，將冠者在房中。

8.迎賓：賓客、贊者立於門外，擯者入告主人。主人出迎，與賓客、贊者互相揖拜之後進入廟門，三揖三讓升上階梯。

9.初加：贊者設筵於東序，置結髮用具。將冠者出房，賓客揖請將冠者即筵坐。贊者為將冠者梳髮，設纚。後由賓客向將冠者致祝辭、加冠。冠者起身回房，著玄端、爵韠出房。

10.再加：由賓客揖冠者，冠者即筵坐。後受皮弁致祝辭，加皮弁。冠者起身回房，更素積、素韠出房。

11.三加：賓客受爵弁，致祝辭，加爵弁，更纁裳、韎韐。

12.醴冠者：加冠之禮完畢，賓客醴冠者

13.見於母：冠者取脯至母所在之處拜見。

14.字冠者：賓客為冠者取字，並致祝辭。冠者以辭對。

15.賓出就次：賓客出，主人送至廟門之外，並請醴賓，賓客先是表示推辭之意，後接受，暫於門外停留休息。

16.見兄弟贊者姑姊：冠者拜見兄弟、贊者，以及姑姊。

17.見君與鄉大夫先生：冠者更玄冠、玄端、爵韠，帶著禮物先是拜見國君，後再拜見鄉大夫、鄉先生。

18.醴賓：主人醴賓行壹獻之禮，並致送禮物。

19.送賓歸俎：賓客出，主人送於門外，再拜，並派人將俎上的牲肉，送至賓客家中。

冠禮的儀式略如上述，至於儀式所透顯的人際關係，則必須與冠禮的成「人」之義互相發明。

前引〈冠義〉之文說過「凡人之所以為人者，禮義也」，人之所以為「人」，即是因為人有「禮義」；禮義始於「正容體」、「齊顏色」、「順辭令」，而備於「容體正」、「顏色齊」、「辭令順」，成於「君臣正」、「父子親」、「長幼和」。它的意義即在於人必須透過人際關係的完成，來成

就人之所以爲人。所以冠禮儀式的操作，即充分顯示人際交接的屬性，重視彼此對待的關係。

《禮記·曲禮上》說：

太上貴德，其次務施報。禮尚往來。往而不來，非禮也；來而不往，亦非禮也。人有禮則安，無禮則危。故曰，禮者不可不學也。

32

所謂「世變道殊，所貴有異。」³³人的交際往來，有施有報，爲人之常情，理之當然，故「禮尚往來」。大部分的人都不可能獨立於社會之外，而社會的組成除了最基本的親屬關係，也包括了親屬之外的非血親關係的社群。因此，人從一出生，即在親屬的照料中成長，等到一定年齡接觸的範圍就會擴及親屬外的社會，所以，人是無所逃於社會關係之外，這即註定人本身的社會性的一面。所以，禮所重視的是彼此的對待關係，這是這一種社會現實的寫照。

錢穆對禮的概念的說明，也充分地顯露禮是一種彼此對待的關係。他說：

「禮」這個概念。……它是整個中國人世界裡一切習俗行為的準則。……無論在哪兒，「禮」是一樣的。「禮」是一個家庭的準則，管理著生死婚嫁等一切家務和外事。同樣，「禮」也是一個政府的準則，統轄著一切內務和外交，比如政府與人民之間的關係，徵兵、簽訂和約和繼承權位等等。……通過家族，社會關係準則從家庭成員延伸到親戚。只有「禮」被遵守時，包括雙方家庭所有親戚的「家族」才能存在。換言之，當「禮」被延伸的時候，家族就形成了，「禮」的適用範圍再擴大就成了「民族」。中國人

³² (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：〈曲禮上〉，《禮記》，卷1，頁15-16。

³³ 引孔穎達等疏。同註32，頁16。

之所以成為民族就因為「禮」為全中國人民樹立了社會關係準則。

34

他的意思即在於禮的成立，關聯到不同對象對彼此的對待關係的遵守，一旦彼此都依禮而行時，禮的關係就可以延伸，它的適用範圍也就可以擴大，最終則固結成一個團體。

這種重視彼此對待的關係，也反映在冠禮和其他有關於「禮」的儀式上。冠禮中，凡是主人與賓客之間，或冠者與賓客、母親、兄弟、贊者、姑姊之間，彼此或拜或答拜，或揖或讓，不管身份地位高低，一方行禮，另一方則必須回禮；同時藉由行禮前後不同的對待方式，來表示人身分地位的改變，這充分反映禮重視彼此對待關係的社會性，以及由人際交接中來完成自我的屬性。

所以，〈冠義〉接著即說：

成人之者，將責成人禮焉也。責成人禮焉者，將責為人子、為人弟、為人臣、為人少者之禮行焉。³⁵

以「為人子」、「為人弟」、「為人臣」、「為人少」者之禮來要求一個人，也就是對社會關係的要求。基本上這四者的對待關係即是下文所謂「孝弟忠順」，意即為人子當孝，為人弟當悌，為人臣當忠，為人少當順；孝悌是家庭之內的對待關係，忠順為家庭之外的對待關係，順亦是對待兄弟原則的推廣。所以，當人能躬行此四者，如此才是具備禮義，能夠行禮的「人」。

而這種對人的要求，它的目的則在「治人」。〈冠義〉說：

³⁴ 此段引文為美國學者鄧爾麟根據錢穆口述所記錄的。見（美）鄧爾麟著、藍樺譯：〈初訪素書樓〉，《錢穆與七房橋世界》，（北京：社會科學文獻出版社，1998年3月第2版第1次印刷），第1章，頁8-9。

³⁵ （漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：〈冠義〉，《禮記》，卷61，頁998。

故孝弟忠順之行立，而后可以為人；可以為人，而后可以治人也。
故聖王重禮。故曰：冠者，禮之始也，嘉事之重者也。³⁶

當一個人能夠成為具備禮義的「人」，才可以進一步來「治人」，這裡「治人」顯然是目的，也充分顯示管理人群的社會性。

在冠禮的儀式之中，透過三次加冠之時不同冠弁形式和服色，象徵性賦予一些意義。根據《儀禮·士冠禮》的記載，分別是：

初加：加緇布冠，穿玄端、爵韞。

再加：加皮弁，穿素積、素韞。

三加：加爵弁，穿纁裳、韎韐。

緇布冠原是周族人所戴之帽，為黑麻布所製成的冠，在齋戒時戴用，冠禮時為了存古之意，應用於儀式上，用後即棄，實際應用時則改戴玄冠，玄冠是由緇布冠發展而來。到春秋時貴族經常著此禮帽與禮服以參加政治活動。因此，冠禮初次加冠時，用此以表示授予貴族「治人」之權，可以治民。皮弁也是周族人所戴之帽，以白鹿皮製成，當時以此種服裝從事打獵與戰鬥。因此，再次加冠時戴上皮弁，即是將冠者武裝起來，以從事田獵與戰鬥，表示需要參與「戎事」的意思。三加時所加的爵弁則是一種祭服。³⁷

《儀禮·士冠禮》「記」說：

醮於客位，加有成也；三加彌尊，諭³⁸其志也。³⁹

三次加冠，後一次所加之冠比前一次更加尊貴，同時也要藉由所加之冠

³⁶ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：〈冠義〉，《禮記》，卷 61，頁 998。

³⁷ 參關楊寬〈「冠禮」新探〉。見《西周史》(臺北：臺灣商務印書館，1999年初版 1 刷)，第 6 編第 8 章，頁 737-756。

³⁸ 「諭」字原作「論」，據注文及文後校勘記之文改。見(漢)鄭玄注，(唐)賈公彥疏：《儀禮》，卷 3，頁 33、37。

³⁹ 同註 38，〈士冠禮〉，《儀禮》，頁 33。

讓冠者了解其意義。楊寬說：

初次加冠，無非表示授予貴族「治人」的特權；再次加皮弁，無非表示從此要參與兵役，有參與保護貴族權利的責任；三次加爵弁，無非表示從此有在宗廟中參與祭祀的權利。因為當時「國之大事，惟祀與戎」⁴⁰

所以冠禮的實際意義，也就是透過象徵的方式，具體地表示授予對方這些權利與任務。

因此，冠禮所顯示的社會關係，一方面要人在社會中完成自我，由成人之始步向成人的過程；一方面也由「正容體」、「齊顏色」、「順辭令」，由個人行為的整飭，而後達到「君臣正」、「父子親」、「長幼和」等人際關係的完成，同時也完成了自我。

（二）昏禮中所顯示的社會關係

在古代的婚姻關係之中，重視家族之間的聯結，超過男女之間的結合；重視家族的繁衍，甚於男女雙方的感情意向。因此，《禮記·昏義》說：

昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也，故君子重之。是以昏禮納采、問名、納吉、納徵、請期，皆主人筵几於廟，而拜迎於門外，入揖讓而升，聽命於廟，所以敬慎重正昏禮也。⁴¹

昏禮的目的是將兩個姓氏結合在一起，重視家族在時間上的懸延，一方面尊祖敬宗，事奉宗廟，一方面繁衍子孫，延續家族的生命。因此，個人承擔著承上接下的任務。因為重視昏禮的意義，所以從昏禮的納采、

⁴⁰ 楊寬〈「冠禮」新探〉。見《西周史》，第6編第8章，頁752。

⁴¹（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：〈昏義〉，《禮記》，卷61，頁999。

問名、納吉、納徵、請期，都由主人設筵几於宗廟，拜迎於門外，揖讓而後入門升堂，以表達對昏禮的重視之意。

在各種禮制之中，昏禮又是最為根本，因此〈昏義〉接著即說：

夫禮始於冠，本於昏，重於喪、祭，尊於朝、聘，和於射、鄉。
此禮之大體也。⁴²

冠禮的意義如前所說，是人之所以為「人」的基本內涵，也是具備行禮條件的開始，是步向「成人」的過程。至於昏禮為何是禮之「本」，以及昏禮的儀式之中所顯示的社會關係是如何，底下則先藉由儀式的說明，來作進一步的分析。

表二 《儀禮·士昏禮》儀式⁴³

編號	禮節 ⁴⁴	儀式內容
1	納采	昏禮。下達，納采，用鴈。主人筵于戶西，西上，右几。使者玄端至，擯者出請事，入告。主人如賓服，迎于門外，再拜，賓不荅拜。揖入。至于廟門，揖入。三揖，至于階，三讓。主人以賓升，西面。賓升西階，當阿，東面致命。主人阼階上北面再拜。授于楹閒，南面。賓降，出。主人降，授老鴈。
2	問名	擯者出請，賓執鴈，請問名，主人許。賓入，授，如初禮。

⁴² (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：〈昏義〉，《禮記》，卷61，頁1000-1001。

⁴³ 本表禮節標目依據張光裕《儀禮士昏禮士相見之禮儀節研究》：(臺北：臺灣中華書局，1971年2月初版)，頁1-73。張光裕標目分章與(清)秦蕙田《五禮通考》大致相同，但於名稱上較清晰亦瞭，因此，據以標目。儀式內容經文，採用(漢)鄭玄注，(唐)賈公彥疏《儀禮》(十三經注疏本)。

⁴⁴ 盛世佐以為「舅姑沒婦廟見及饗婦饗送者之禮」，「言禮之變，亦記體也。……古者元有其禮以通乎正之所窮，特以非常，故不見於經，而賢者識之以補其所未備」。因此，士昏禮的儀式自「納采」以下至「舅姑饗送者」屬於正禮，共列14目。所引原文見(清)秦蕙田：《五禮通考》，第5冊，卷152，頁14。

3	醴使者	<p>擯者出請，賓告事畢。入告，出請醴賓。賓禮辭，許。主人徹几改筵，東上。側尊甌醴于房中。主人迎賓于廟門外，揖讓如初，升。主人北面，再拜。賓西階上北面荅拜。主人拂几，授校，拜送。賓以几辟，北面設于坐，左之，西階上荅拜。贊者酌醴，加角柶，面葉，出于房。主人受醴，面枋，筵前西北面。賓拜受醴，復位。主人阼階上拜送。贊者薦脯醢。賓即筵坐，左執觶，祭脯醢，以柶祭醴三，西階上北面坐，啐醴，建柶，興，坐奠觶，遂拜。主人荅拜。賓即筵，奠于薦左，降筵，北面坐取脯，主人辭。賓降，授人脯，出。主人送于門外，再拜。</p>
4	納吉	<p>納吉，用鴈，如納采禮。</p>
5	納徵	<p>納徵，玄纁束帛，儷皮，如納吉禮。</p>
6	請期	<p>請期，用雁。主人辭，賓許，告期，如納徵禮。</p>
7	將親迎預陳饌	<p>期，初昏，陳三鼎于寢門外東方，北面，北上。其實特豚，合升，去蹄。舉肺脊二，祭肺二，魚十有四，腊一肫，髀不升，皆飪。設局冪。設洗于阼階東南，饌于房中，醢醬二豆，菹醢四豆，兼巾之。黍稷四敦，皆蓋。大羹涪在爨。尊于室中北墉下，有禁。玄酒在西。綌冪，加勺，皆南枋。尊于房戶之東，無玄酒。筐在南，實四爵合卺。</p>
8	親迎	<p>主人爵弁，纁裳，緇袍。從者畢玄端，乘墨車，從車二乘，執燭前馬。婦車亦如之，有褱。至于門外。主人筵于戶西，西上，右几。女次，純衣，纁袿，立于房中，南面。姆纁、笄、宵衣，在其右。女從者畢袵玄，纁笄，被纁黼，在其後。主人玄端，迎于門外，西面再拜。賓東面荅拜。主人揖入，賓執鴈從，至于廟門，揖入。三揖，至于階，三讓。主人升，西面。賓升，北面，奠鴈，再拜，稽首，降，出。婦從，降自西階。主人不降送。壻御婦車，授綏，姆辭不受。婦乘以几，姆加景，乃驅。御者代。壻乘其車，先，俟于門外。</p>
9	婦至成禮	<p>婦至，主人揖婦以入。及寢門，揖入，升自西階。媵布席于奧。</p>

		<p>夫入于室即席，婦尊西，南面，媵、御沃盥交。贊者徹尊冪。舉者盥，出，除冪，舉鼎入，陳于阼階南，西面，北上。匕俎從設，北面載，執而俟。匕者逆退，復位于門東，北面，西上。贊者設醬于席前，菹醢在其北。俎入，設于豆東，魚次。腊，特于俎北。贊設黍于醬東，稷在其東，設涪于醬南。設對醬于東，菹醢在其南，北上。設黍于腊北，其西稷。設涪于醬北。御布對席，贊啓會，卻于敦南，對敦于北。贊告具。揖婦，即對筵，皆坐，皆祭。祭薦、黍、稷、肺。贊爾黍，授肺脊。皆食，以涪、醬，皆祭舉、食舉也。三飯，卒食。贊洗爵，酌醕主人，主人拜受。贊戶內北面荅拜。醕婦亦如之。皆祭。贊以肝從，皆振祭，臠肝，皆實于菹豆。卒爵，皆拜。贊荅拜受爵。再醕如初，無從。三醕用盃，亦如之。贊洗爵，酌于戶外尊。入戶，西北面奠爵，拜。皆荅拜。坐祭，卒爵，拜。皆荅拜。興。主人出，婦復位。乃徹于房中，如設于室，尊否。主人說服于房，媵受。婦說服于室，御受。姆授巾，御衽于奧，媵衽良席在東，皆有枕，北止。主人入，親說婦之纓。燭出。媵餼主人之餘，御餼婦餘，贊酌外尊醕之。媵侍于戶外，呼則聞。</p>
10	婦見舅姑	<p>夙興，婦沐浴，纒笄、宵衣以俟見。質明，贊見婦于舅姑。席于阼，舅即席。席于房外，南面，姑即席。婦執笄、棗、栗，自門入，升自西階，進拜，奠于席。舅坐撫之，興，荅拜。婦還，又拜。降階，受笄殿脩，升，進，北面拜，奠于席。姑坐舉以興，拜，授人。</p>
11	贊者醴婦	<p>贊醴婦。席于戶牖閒，側尊甒醴于房中。婦疑立于席西。贊者酌醴，加枲，面枋，出房，席前北面。婦東面拜受。贊西階上北面拜送。婦又拜。薦脯醢。婦升席，左執觶，右祭脯醢，以枲祭醴三，降席，東面坐，啐醴，建枲，興，拜。贊荅拜。婦又拜，奠于薦東，北面坐取脯，降，出，授人于門外。</p>
12	婦饋舅姑	<p>舅姑入于室，婦盥饋。特豚，合升，側載，無魚腊，無稷，並</p>

		南上，其他如取女禮。婦贊成祭，卒食，一醕，無從。席于北墉下。婦徹，設席前如初，西上。婦餞，舅辭，易醬。婦餞姑之饌。御贊祭豆、黍、肺，舉肺、脊。乃食，卒。姑醕之，婦拜受，姑拜送。坐祭，卒爵，姑受，奠之。婦徹于房中，媵御餞，姑醕之。雖無娣，媵先。於是與始飯之錯。
13	舅姑饗婦	舅姑共饗婦以一獻之禮。舅洗于南洗，姑洗于北洗，奠酬。舅姑先降自西階，婦降自阼階。歸婦俎于婦氏人。
14	舅姑饗送者	舅饗送者以一獻之禮，酬以束錦。姑饗婦人送者，酬以束錦。若異邦，則贈丈夫送者以束錦。

1.納采：女方的主人在家廟堂上設筵几。男方的使者穿戴玄冠、玄端，帶著鴈做禮物，在女方大門外站著，擯者問明來意便向主人通報。主人穿戴著玄冠、玄端至大門外向使者兩拜，使者不答拜。隨後主賓互相作揖入廟門，三揖三讓至於階，升堂。使者說明來意，並將鴈送給主人，後即出門。主人下堂，並將鴈交給管家。

2.問名：擯者出門問賓，賓帶著鴈回答想問女方名字；主人答應後，賓入，將禮物送給主人。其後禮節如同納采。

3.醴使者：賓辦完正事後，主人請擯者出，將以醴款賓。主人於廟門外迎賓，如同前面一般行揖讓之禮。入門升堂坐於筵上。賓受醴、祭脯醢、啐醴後拜謝主人，後出。主人送於門外，兩拜。

4.納吉：為男方卜得吉兆後，派人至女方告知之禮。用鴈為禮物，禮節如同納采。

5.納徵：相當於今日的訂婚。致送的聘禮是一束玄色和淺絳色的帛幣，以及兩張鹿皮。其禮節如同納吉。

6.請期：男方派人至女方家中請定婚期。用鴈作為禮物。主人表達不敢自專之意，賓才將訂定的日期告訴女方。其禮節如納徵。

7.將親迎預陳饌：結婚當天剛黃昏，男方即在寢門外陳設竈鼎酒尊，以及飲食之物。

8.親迎：婿穿著爵弁服，隨行者都穿戴玄冠、玄端。婿乘坐墨車，後面跟著兩輛車子，由僕人手執火把在車駕前方引路，準備前往女家迎娶新娘。女家主人設筵几於堂上，新娘子頭戴假髮，穿上純衣，繫上纁衽立於房中；保姆則包上纁，插上笄，穿上宵衣，站在右邊；隨從則都穿黑衣，頭上包纁，插著笄，披著黑白相間的纁站在後面。主人穿戴玄冠和玄端迎於門外，先向婿兩拜；婿回拜。主人揖入，婿帶著鴈跟著進入，到了廟門。主人揖入，隨後彼此三揖三讓，登階上堂。婿奠鴈再拜，稽首，下階出門；新娘跟著出門，主人則不下堂親送。婿駕婦車，授新娘纁，保姆辭謝，新娘則踏著几，登上車子，保姆為她加上披風，並由御者代婿駕車，婿則乘自己的車先到家，在門外等候。

9.婦至成禮：新娘到後，婿揖新娘，入寢門自西階升。媵設席於奧。婿、新娘入室，由媵與御侍侯洗手，隨後由贊者等依次陳設行禮，由婿、新娘行禮祭食。接著婿、新娘脫服於室，由媵、御等受，並由媵、御鋪席。婿入室，親自脫下新娘的纁，舉燭者便從室中退出。媵與御分別食婿與新娘吃剩的東西，而贊者則酌酒酌之。這時媵侍於戶外，有事呼喚可以馬上聽到。

10.婦見舅姑：第二天一早，新娘沐浴之後，頭上包著纁，插上笄，穿上宵衣，準備見公婆；等到天亮，由贊者引導拜見公婆。公婆分別站在阼階、房外的席上，新娘端著笄，盛著棗、栗由寢門進入，經西階上堂，拜見公公，並將笄擺在席上。公公撫摸一下，即起立答拜。新娘回原位又拜一次。新娘下堂，僕人將盛有乾肉的笄接下，再上堂至婆婆席前行拜禮，並將笄擺到席上。婆婆坐下，端著笄起身答拜，再將笄交給隨侍的人。

11.贊者醴婦：贊者設席於戶牖間，酌醴並薦脯醢來禮新娘，新娘拜受後祭食，最後則取了肉乾下堂，並於門外交予隨從。

12.婦饋舅姑：贊者醴婦之後，公婆進入室內。新娘洗完手準備行饋食禮，物品的陳設如婦至成禮。新娘饋公婆，食畢，新娘徹至房中，媵與御吃剩餘的酒食，婆婆請她們以酒漱口，由新娘陪嫁的女子先漱口。

13.舅姑饗婦：公婆以一獻之禮來慰勞新娘，禮畢，以牲俎送於女家。

14.舅姑饗送者：公婆分別以一獻之禮、束錦酬女家有司及女家婦人送者。

在昏禮的儀式中所顯示的意義，由《禮記·昏義》來看，如上文所引，舉凡納采、問名、納吉、納徵、請期，都是由主人設筵几於家廟，而親自拜迎於門外，主賓揖讓而升，凡事聽命於廟，這是表示敬慎重正的意思。它的意義即在於結合二姓，上以奉事祖先，下以繁衍後代，延續家族的生命。另外，〈昏義〉也說：

父親醮子而命之迎，男先於女也。子承命以迎，主人筵几於廟，而拜迎于門外。婿執鴈入，揖讓升堂，再拜奠鴈，蓋親受之於父母也。降出，御婦車，而婿授綏，御輪三周，先俟于門外。婦至，婿揖婦以入，共牢而食，合盃而醕，所以合體、同尊卑，以親之也。⁴⁵

由父親親自向兒子敬酒，命他迎娶新娘，則表示男方主動的意思。兒子受父命前去迎親，女家的主人設筵几於家廟，親自拜迎於門外；婿帶鴈進入，彼此揖讓升堂，再拜後將鴈置放，這表示是奉了父母之命的意思。婿下堂後親自駕婦車，將車上援引的繩子交予新娘，引導她上車，並親自駕車讓輪子轉了三圈，再交給御者駕駛，自己則坐新郎車，先到達家門外等候；新娘到達，新郎作揖請她進入，共享同樣的食物，合用一個酒杯飲酒，表示彼此一體，不分尊卑，互相親愛。

〈昏義〉又說：

夙興，婦沐浴以俟見；質明，贊見婦於舅姑，執笄、棗、栗、段脩以見，贊醴婦，婦祭脯醢，祭醴，成婦禮也。舅姑入室，婦以特豚饋，明婦順也。厥明，舅姑共饗婦以一獻之禮，奠酬。舅姑

⁴⁵ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：〈昏義〉，《禮記》，卷 61，頁 1000。

先降自西階，婦降自阼階，以著代也。⁴⁶

這即是說行「婦見舅姑」、「贊者醴婦」之禮後，才算完成一個為人婦者應盡的禮節；行「婦饋舅姑」之禮以表明為人婦者對公婆的孝順；隔天，公婆以「一獻之禮」饗婦之後，公婆由西階下堂，婦由阼階（主人所在之階）下堂，表示婦代婆婆為主婦的意思。

而昏禮的儀式所顯示的社會關係的原則，則反映在〈昏義〉的這段話中。〈昏義〉說：

敬慎重正而后親之，禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而后夫婦有義；夫婦有義，而后父子有親；父子有親，而后君臣有正。故曰：昏禮者禮之本也。⁴⁷

這裡說敬慎重正然後親愛，這才足以成男女之別，而立夫婦之義。〈樂記〉則說：「昏姻冠笄，所以別男女也。」⁴⁸〈經解〉也說：「昏姻之禮，所以明男女之別也。」⁴⁹這「男女之別」從字面上來看，雖然是基於人自然生理上的區別，但是它所反映的意義卻是一種社會上的人倫關係。

一般而言，兩個或兩個以上的個體要產生社會關係，要具備三個條件：即品類同異的存在；同異之辨，即同異的認識；同異辨別的自覺。這個意義就是在客觀上，要有不同個體存在的事實，而且還要有辨別不同個體的能力，以及主觀上有區別人我之異的自覺。基於這些條件，對人的不同類別以及不同關係的體認，而發生在不同的人之間的關係，即是一般我們所謂的社會關係。⁵⁰由此來看，「男女之別」除了客觀上顯示出「男」、「女」之間的差異，以及對此差異的認識，而且，在主觀上對

⁴⁶（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：〈昏義〉，《禮記》，卷 61，頁 1001。

⁴⁷ 同註 46，頁 1000。

⁴⁸ 同註 46，〈樂記〉，《禮記》，卷 37，頁 667。

⁴⁹ 同註 46，〈經解〉，《禮記》，卷 50，頁 847。

⁵⁰ 參閱潘光旦：「倫」有二義——說「倫」之二，收入《儒家的社會思想》，頁 256-265。

於「男」、「女」之間的關係也有一種試圖加以規範的意圖的自覺。因此，我們可以說，「男女之別」的意義，反映的是一種社會上的人倫關係，而不僅只是一種基於自然生理狀態上的區別。

而昏姻之禮是立基於「男女之別」、「夫婦有義」之上。〈經解〉說：

夫禮禁亂之所由生，猶坊止水之所自來也。……故昏姻之禮廢，則夫婦之道苦，而淫辟之罪多矣。⁵¹

它的意思是說，昏姻之禮乃在防止男女之間的隨意苟合，避免淫辟之罪。〈禮運〉即說：「飲食男女，人之大欲存焉。」⁵²要求溫飽，以及尋求對異性的慰藉，是人生存中的最基本的慾望。〈曲禮上〉也說：

鸚鵡能言，不離飛鳥；猩猩能言，不離禽獸。今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？夫唯禽獸無禮，故父子聚麀。是故聖人作，為禮以教人，使人以有禮，知自別於禽獸。⁵³

為免人如禽獸般無禮，使人有禮知自別於禽獸，這也是聖人作禮之意。因此，《白虎通》說：

人道所以有嫁娶何？以為情性之大，莫若男女，男女之交，人倫之始，莫若夫婦。《易》曰：『天地氤氳，萬物化淳，男女構精，萬物化生。』人承天地施陰陽，故設嫁娶之禮者，重人倫，廣繼嗣也。⁵⁴

⁵¹ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：〈經解〉，《禮記》，卷 50，頁 847。

⁵² 同註 51，〈禮運〉，《禮記》，卷 22，頁 431。

⁵³ 同註 51，〈曲禮上〉，《禮記》，卷 1，頁 15。

⁵⁴ (清)陳立：《白虎通疏證》(北京：中華書局，1994 年 8 月第 1 版第 1 次印刷)，下冊，卷 10，頁 451。

所以，所謂的「成男女之別」、「男女有別」、「明男女之別」，即是要明確男女之間的對待關係，先要對婚姻有敬慎重正的態度然後成為夫婦，才能夠確立夫婦之間彼此互相對待的合宜關係，才能孕育一個正常的父子間的親愛關係；有了父子間正常的親愛，君臣之間的適當關係才能確立。所以，昏禮不但是一切禮制的根本，而且也是所有人倫關係的開端。

（三）喪禮中所顯示的社會關係⁵⁵

1. 在喪服制度中所呈現的社會結構原則

在古代的社會之中，和社會結構與親屬關係關聯最密切的，就是宗法制度與喪服制度。宗法制度是一種宗親的組織法，喪服制度則是對親屬關係的精密區分。在一個大家族中，成員之間彼此的關係非常複雜，藉由宗法制度可以「把世代的承繼和分支系統建立起來，嫡長眾庶的界限分劃清楚」。而在另一方面，因應成員之間的複雜關係，又要使每一個人都能清楚自己的相應地位，因此，喪服制度的施行就反映並也區別了親屬之間的不同關係。「因為喪服制度制定了喪服的各種等級及各種變化情況的因應措施，精密細緻地區分了親屬間的等差，深淺厚薄、親疏遠近的差異性自然就非常清楚地顯現出來了」。⁵⁶ 這種宗法與喪服制度，是由周代的嫡庶之制中所產生的。

王國維討論殷、周的制度，他認為，中國政治與文化的變革，沒有比殷、周之際還要劇烈的。從表面上來看，不過是一姓一家的興亡與都邑的移轉；從內部來看，則是新、舊制度與新、舊文化之間的興廢。而這種制度文物和立制的本意，是出於長治久安的心術與規模。他說：

欲觀周之所以定天下，必自其制度始矣。周人制度之大異於商

⁵⁵ 本節的架構及部分引證材料，曾參考林文琪所著《禮記中的人觀》（臺北：中國文化大學哲學研究所博士論文，1998年），第5章，頁88-129。

⁵⁶ 周何：《禮學概論》（臺北：三民書局股份有限公司，1998年1月初版），頁24。

者，一曰「立子立嫡」之制，由是而生宗法及喪服之制，并由是而有封建子弟之制，君天子臣諸侯之制；二曰廟數之制；三曰同姓不婚之制。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、庶民以成一道德之團體。周公制作之本意實在於此。⁵⁷

從他所說我們可以知道，周代因為王位的相承，產生了傳子之制，由傳子之制，分別嫡庶不同的制度也就產生了。他由《禮記·喪服小記》以及《禮記·大傳》來考察宗法制度。〈喪服小記〉中說：

王者禘其祖之所自出，以其祖配之，而立四廟。庶子王，亦如之。別子為祖，繼別為宗，繼禰者為小宗。有五世而遷之宗，其繼高祖者也。是故，祖遷於上，宗易於下。尊祖故敬宗，敬宗所以尊祖禰也。⁵⁸

其中「別子」鄭玄注說「別子，諸侯之庶子，別為後世為始祖也。謂之別子者，公子不得禰先君也。」又「別子之世長子為其族人所宗，所謂百世不遷之宗」，「別子，庶子之長子，為其昆弟為宗也。謂之小宗者，以其將遷也。」⁵⁹另外，〈大傳〉也說：

君有合族之道，族人不得以其戚戚君，位也。庶子不祭，明其宗也。庶子不得為長子三年，不繼祖也。別子為祖，繼別為宗，繼禰者為小宗。有百世不遷之宗，有五世則遷之宗。百世不遷者，別子之後也；宗其繼別子之所自出者，百世不遷者也。宗其繼高祖者，五世則遷者也。尊祖故敬宗。敬宗，尊祖之義也。

⁵⁷ 王國維：〈殷周制度論〉，《觀堂集林》（臺北：世界書局，1991年），上冊，卷10，頁453-454。

⁵⁸ （漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記·喪服小記》，卷32，頁592。

⁵⁹ 同註58，頁592。

有小宗而無大宗者，有大宗而無小宗者，有無宗亦莫之宗者，公子是也。公子有宗道：公子之公，為其士大夫之庶者，宗其士大夫之適者，公子之宗道也。⁶⁰

由這兩段文字來看所謂的宗法是說，天子、諸侯的地位按例由嫡長子繼承，庶子，也就是別子，依法不能繼承父位為天子、諸侯，因此另立別子一系為其後世之祖。而別子的嫡長子繼承別子，為後世族人所宗，稱為百世不遷之宗。而別子的庶子則又另為一系，其後世即為繼禰者。相對於繼別者為大宗，故稱繼禰者為小宗。所以，王國維說：

其所宗者皆嫡也，宗之者皆庶也。此制為大夫以下設，而不上及天子諸侯。……是天子諸侯雖本世嫡，於事實當統無數之大宗，然以尊故，無宗名。其庶子不得禰先君，又不得宗今君，故自為別子，而其子乃為繼別之大宗。……故由尊之統言，則天子諸侯絕宗，王子公子無宗可也；由親之統言，則天子諸侯之子，身為別子而其後世為大宗者，無不奉天子諸侯以為最大之大宗，特以尊卑既殊，不敢加以宗名，而其實則仍在也。⁶¹

因此，這裡便有所謂的君統與宗統之別。從尊尊一面來說，天子、諸侯最尊，王子、公子不敢奉為為大宗；由親親一面來說，天子、諸侯因為血親關係，為別子及其後世最大之大宗。只是由於尊卑不同，不敢以「宗」稱呼，而實際上仍視為大宗。所以，這裡所謂的宗法主要是指因嫡庶之分，尊尊之統而產生的宗親組織法。

除了上述宗法制度之外，能夠反映古代社會結構中的重要制度，並且與宗法制度有關的，便是對親屬關係精密區分的喪服制度。喪服制度是依著與死者親疏遠近的不同，穿著相應的的服飾，來表達對死

⁶⁰ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：《禮記·大傳》，卷 34，頁 620-621。

⁶¹ 王國維：〈殷周制度論〉，《觀堂集林》，上冊，卷 10，頁 459-461。

者的情感。從《儀禮·喪服》一篇來看，喪服大致分別五類，即斬衰、齊衰、大功、小功、緦麻。又根據喪服之輕重，服飾、喪期的不同，分為十二等，有斬衰三年、齊衰三年、齊衰杖期、齊衰不杖期、齊衰三月、大功九月、殤大功九月、殤大功七月、緦衰七月、小功五月、殤小功五月、緦麻三月。茲據《儀禮·喪服》的原文稍加整理，將服等、服喪對象與相應的服飾，列為表格，說明如下：

表三 《儀禮·喪服》「五服」⁶²

編號	服等	服喪對象	服飾
1	斬衰三年	父。諸侯為天子。君。父為長子。為人後者。妻為夫。妾為君。 女子子在室為父（布總箭笄髻）。子嫁反在父之室。 公士大夫之眾臣（為其君布帶繩履）。	斬衰裳。苴絰杖絞帶。冠繩纓。菅屨者。
2	齊衰三年	父卒則為母。繼母如母。慈母如母。母為長子。	疏衰裳。齊牡麻絰。冠布纓。削杖。布帶。疏屨。
3	齊衰杖期 （一年）	父在為母。妻。出妻之子為母。 父卒，繼母嫁，從，為之服，報。	疏衰裳。齊牡麻絰。冠布纓。削杖。布帶。疏屨。

⁶² 本表主要依據周何「〈喪服〉概要」一文的歸納稍加增益整理而成。見《禮學概論》，頁99-102。內文《儀禮·喪服》經文，主要採用（漢）鄭玄注，（唐）賈公彥疏，彭林整理，王文錦審定：《儀禮注疏》（北京：北京大學出版社，1999年12月第1版第1次印刷）（十三經注疏標點本）。

4	齊衰不杖期 (一年)	祖父母。世父母。叔父母。大夫之適子為妻。昆弟。為眾子。昆弟之子。大夫之庶子為適昆弟。適孫。為人後者為其父母，報。女子子適人者，為其父母、昆弟之為父後者。繼父同居者。為夫之君。姑、姊妹、女子子適人無主者，姑、姊妹報。為君之父母、妻、長子、祖父母。妾為女君。婦為舅姑。夫之昆弟之子。公妾、大夫之妾為其子。女子子為祖父母。大夫之子為世父母、叔父母、子、昆弟、昆弟之子、姑姊妹女子子無主者為大夫命婦者，唯子不報。大夫為祖父母適孫為士者。公妾以及士妾為其父母。	不杖，麻屨。(其他與前同)
5	齊衰三月	寄公為所寓。丈夫、婦人為宗子、宗子之母、妻。為舊君、君之母、妻。庶人為國君。大夫在外，其妻、長子為舊國君。繼父不同居者。曾祖父母。大夫為宗子。舊君。曾祖父母為士者，如眾人。女子子嫁者、未嫁者為曾祖父母。	疏衰裳。齊牡麻經。無受者。
6	殤大功九月 (其長殤皆九月。年十九至十六為長殤，十五至十二為中殤，十一至八歲為下	子、女子子之長殤。叔父之長殤。姑姊妹之長殤。昆弟之長殤。夫之昆弟之子、女子子之長殤。適孫之長殤。大夫之庶子為適昆弟之長殤。公為適子之長殤。大夫為適子之長殤。	大功布。衰裳。牡麻經。無受者。其長殤皆九月。纓經。

	殤，不滿八歲以下皆為無服之殤。)		
7	殤大功七月 (其中殤七月。)	子、女子子之中殤。叔父之中殤。姑姊妹之中殤。昆弟之中殤。夫之昆弟之子、女子子之中殤。適孫之中殤。大夫之庶子為適昆弟之中殤。公為適子之中殤。大夫為適子之中殤。	其中殤七月。不纓經。(其他與前同)
8	大功九月	姑姊妹女子子適人者。從父昆弟。為人後者為其昆弟。庶孫 ⁶³ 。適婦。女子子適人者為眾昆弟。姪丈夫婦人，報。夫之祖父母、世父母、叔父母。大夫為世父母、叔父母、子、昆弟、昆弟之子為士者。公之庶昆弟、大夫之庶子為母、妻、昆弟。皆為其從父昆弟之為大夫者。為夫之昆弟之婦人子適人者。大夫之妾為君之庶子。女子子嫁者、未嫁者為世父母、叔父母、姑、姊妹。大夫、大夫之妻、大夫之子、公之昆弟為姑、姊妹、女子子嫁於大夫者。君為姑、姊妹、女子子嫁於國君者。	大功布衰裳。牡麻經纓布帶。三月。受以小功衰。即葛九月者。
9	總衰七月	諸侯之大夫為天子。	總衰裳。牡麻經。既葬除之者。
10	殤小功五月	叔父之下殤。適孫之下殤。昆弟之下殤。大夫庶子為適昆弟之下殤。為姑姊妹女	小功布衰裳。澡麻帶

⁶³ 「『孫』原作『子』，據唐石經及諸本改。」見(漢)鄭玄注，(唐)賈公彥疏、彭林整理、王文錦審定：《儀禮注疏》，下冊，卷31，頁603。

		子子之下殤。爲人後者爲其昆弟、從父昆弟之長殤。爲夫之叔父之長殤。昆弟之子女子子、夫之昆弟之子女子子之下殤。爲姪、庶孫丈夫婦人之長殤。大夫公之昆弟、大夫之子爲其昆弟、庶子姑、姊妹、女子子之長殤。大夫之妾爲庶子之長殤。	經五月者。
11	小功五月	從祖祖父母、從祖父母，報。從祖昆弟。從父姊妹。孫適人者。爲人後者。爲其姊妹適人者。爲外祖父母。從母，丈夫婦人，報。夫之姑、姊妹，娣姒婦，報。大夫、大夫之子、公之昆弟爲從父昆弟、庶孫、姑姊妹女子子適士者。大夫之妾爲庶子適人者。庶婦。君母之父母從母。君子子爲庶母慈己者。	小功布衰裳。牡麻經。即葛五月者。
12	總麻三月	族曾祖父母。族祖父母。族父母。族昆弟。庶孫之婦。庶孫之中殤。從祖姑姊妹適人者，報。從祖父、從祖昆弟之長殤。外孫。從父昆弟姪之下殤。夫之叔父之中殤、下殤。從母之長殤，報。庶子爲父後者爲其母。士爲庶母。貴臣、貴妾。乳母。從祖昆弟之子。曾孫。父之姑。從母昆弟。甥。婿。妻之父母。姑之子。舅。舅之子。夫之姑姊妹之長殤。夫之諸祖父母，報。君母之昆弟。從父昆弟之子之長殤。昆弟之孫之長殤。爲夫之從父昆弟之妻。	總麻三月者。傳曰。總者十五升。抽其半。有事其縷。無事其布曰總。

由上列表格中，我們大致可以知道除了親疏遠近的關係之外，喪服的輕重主要表現在：(1)服飾；(2)服喪期限。⁶⁴

(1)服飾

①衰（上衣）、裳、冠所用麻布精粗，即升數的不同。斬衰用三升之布，齊衰四升，大功八升，小功十升，緦麻十四升半。

②縫製方法的不同。斬衰不縫邊，齊衰以下各服都縫緝。

③繫於首的首經，和繫於腰的腰經，用麻的精粗，用葛、用布的不同。斬衰用苴麻，齊衰、大功用牡麻，齊衰用布帶，小功三月後改用葛帶。

④用杖精粗的不同，又有用杖、不用杖的差別。斬衰用竹製的苴杖，齊衰用桐木做的削杖。用杖有三種情況：一是有爵位者，二是喪主，三是因哀痛而有病者。婦女、未成年男子不用杖。

⑤屨用草、用麻、用布的不同。斬衰菅屨，齊衰疏屨，都是草鞋。齊衰不杖期用麻鞋。小功以下用布屨。

⑥有受與無受的不同。「受」是指在喪期中，重服改為輕服。

(2)服喪期限

斬衰、齊衰三年；齊衰也有一年、三月的。大功九月，小功五月，緦麻三月。

因此，由以上可以知道，彼此關係愈近的，所服的喪服愈重。表現在服飾上，喪服愈重，喪服也愈粗疏；表現在服喪期限上，喪服愈重，所服的期限愈長。在人與死者之間因有親疏遠近的不同，自然死亡所帶來的哀痛感受也不一樣。所以，表現在服飾上，也有不同的服等。這些都是因應自然感情的不同，所呈現的差異。人在哀痛之時，自然不暇及於豐衣美食，在衣食方面也就較為粗惡。因此衣服的質料與顏色也就有所不同。周何說：

⁶⁴ 以下有關喪服輕重的說明，大致參考錢玄：〈宗法制度〉，《三禮通論》（南京：南京師範大學出版社，1996年10月第1版第1次印刷），頁454。

以質料言，衣服最粗惡的莫過於未經整治的麻纖維。以顏色言，最難看的當是灰暗的苴色。所以在居喪期間，最重的喪服就是苴色的粗麻料所製成的上衣和下裳。……喪服輕重的表示，就在質料的粗細和顏色美惡的差等上。重喪所用的麻纖維較粗，顏色灰暗醜惡，輕喪所用的麻纖維依不同的等第而逐漸細緻，顏色也逐漸明潔。⁶⁵

而喪期的劃分，也是反映著和死者親疏遠近的不同，情感的深淺厚薄的也不一樣，因此，對死者的哀痛與復原的久暫也就各有差異了。《禮記·喪服四制》說：

凡禮之大體，體天地，法四時，則陰陽，順人情，故謂之禮。訾之者，是不知禮之所由生也。夫禮，吉凶異道，不得相干，取之陰陽也。喪有四制，變而從宜，取之四時也。⁶⁶

因此，所謂喪期的劃分，也是取自於自然界的時序變化：

喪期是以一年為基準，因為一年是自然界循環變化的一個週期，春夏秋冬之後又是一個新的循環開始，喪期一年之後，應該是另一段新生活的開始，所以以一年作為喪期的基準是合情合理的，這是對一般的親屬而言的；至於如父母之喪，則應該加重才是，因此加倍到兩年，兩年再多一個月，就跨入第三年了，於是就合於三年之喪了。……親情稍次者，則依一年的基準而減半，於是制定了功服，功服中較重者則劃歸大功，在一年與半年之間就定為大功九月之喪，半年之喪中再加細分，而

⁶⁵ 周何：〈人際親疏關係的確定——五等喪服〉，《古禮今談》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，1997年6月初版3刷），頁136-137。

⁶⁶ （漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記·喪服四制》，卷63，頁1032。

有了殤大功和總衰的七月與五月的小功之服，再有稍輕者，由六月再減半而成緦麻和齊衰的三月之喪了。三、六、九、十二，每級相差三月，正符合三月一季的自然變化原則。⁶⁷

由最重的斬衰三年到最輕的緦麻三月，體現與死者之間親疏遠近的不同，也反映著自然界的時序變化，將人置於與自然同奏的變化之中。

由《儀禮·喪服》中可以看到喪服和喪期的不同，所形成的十二個不同的服等；而這十二個不同的服等，再對應到不同的服喪對象，便構成一幅依著親疏遠近不同，所形成的親屬關係。

《禮記·喪服小記》中說：

親親，以三為五，以五為九。上殺，下殺，旁殺，而親畢矣。⁶⁸

這是指有血親關係的人，由自己而上親其父，下親其子，即形成父、己、子三輩。由此三輩，再由父親其父，子親其子，即形成祖、父、己、子、孫五輩。更往外推，由此五輩，由祖又親其祖，孫又親其孫，便形成高祖、曾祖、祖、父、己、子、孫、曾孫、玄孫九輩。彼此的親屬關係往上、往下、往旁，愈遠則關係愈疏，而所有的親等也就大致就窮盡了。在喪服制度中所呈現的，便是這種由上殺、下殺、旁殺所構成的親屬關係。我們由底下的「丈夫通服表」中也清楚的可以看到這種關係。

⁶⁷ 周何：「〈喪服〉概述」，《禮學概論》，頁 95-96。

⁶⁸ （漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記·喪服小記》，卷 32，頁 591。

表四 丈夫通服表⁶⁹

丈夫通服表			
曾祖父母 三月齊衰 麻總	族曾祖父母 麻總	族祖父母 麻總	族昆弟 麻總
祖父母 期不杖	從祖祖父母 報小功 麻總	從祖父母 報小功 麻總	從祖昆弟 功小
父 三年斬衰	叔父母 期不杖 世叔	從祖父母 報小功 麻總	從父昆弟 功大
	母 父在齊衰杖期 父卒齊衰三年 繼母如母 慈母如母	妻 杖期齊衰	昆弟 期不杖
父之姑 麻總	從祖姑 適人者 總麻報	姊妹 適人者大功 適人無主者 不杖期報	從父昆弟 功大
	從祖姊妹 總麻報	從父姊妹 小功 適人者	從祖昆弟 功小
	從祖姊妹 總麻報	從父姊妹 小功 適人者	從祖昆弟 功小
	妻 杖期齊衰	適婦大功 庶婦小功	從父昆弟 功大
	姊妹 適人者大功 適人無主者 不杖期報	女子 適人者大功 適人無主者 不杖期	從祖昆弟 功小
	孫 適人者小功	庶孫之婦 總麻	從祖昆弟之子 麻總
			從父昆弟之子 不杖 見小功章以其為 從祖父母小功見 報文也
			昆弟之子 期不杖 昆弟之孫不見小 功章以其為從祖 父母小功見報 文也
			長子斬衰三年 庶子不杖期
			適孫不杖期 庶孫大功
			曾孫 麻總

記曰兄弟皆在他邦加一等
不及知父母與兄弟居加一
等 傳曰小功以下為兄弟

⁶⁹ 引自（清）程瑤田：《儀禮喪服文足徵記》（臺北：藝文印書館，1971年）（叢書集成三編），頁47-49。

由上列的「丈夫通服表」中可以看出，這種由自己往上、往下、往旁，愈推愈遠，愈遠愈疏的關係，便是費孝通所說像是把石頭丟在水面上所產生的一圈圈的波紋，也就是所謂的「差序格局」。只是在鄉土社會中，每個人的關係會因為親疏遠近的不同，產生以自己為中心的圈子，因而所發生的社會關係也跟著不同。而由嫡庶之分，尊尊之統所產生的宗法制度和喪服制度，就像是一個個有著明確界限的團體，團體內外的人，分得很清楚。在團體內的人的關係是相同的；即使有不同，也事先規定了組別等級的區別。所以，這也是一個「團體格局」的社群。「在團體格局裏個人間的聯繫靠著一個共同的架子；先有了這架子，每個人結上這架子，而互相發生關聯。」⁷⁰因此，從喪服表中所顯示的古人構想中的社會，是同時兼具「差序格局」和「團體格局」的。⁷¹

2. 喪服制度所顯示的社會關係的原則

從前面喪服制度中區分的服等、服喪對象與相應的服飾之間的關係可以知道，喪服制度大致體現了所謂親親之統與尊尊之統，這可以說是喪服制度的制定原則。但是，除了我們由《儀禮·喪服》中可以了解服喪親等規劃的條文之外，喪服的制定在《禮記》中還有其他的說明。《禮記·喪服四制》中提出了四項原則：

喪有四制，變而從宜，取之四時也。有恩有理，有節有權，取之人情也。恩者仁也，理者義也，節者禮也，權者知也。仁義禮智，人道具矣。⁷²

這裡提到喪服制定有四項原則，分別是恩、理、節、權。恩指的是人與人相處所產生的感情，因為如果關係特別親近，感情也會特別深厚，

⁷⁰ 費孝通：〈繫維著私人的道德〉，《鄉土中國》，頁 34。

⁷¹ 林文琪：〈理想的人之所為——人與他人的關係〉，《禮記中的人觀》，第 5 章，頁 100。

⁷² （漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記·喪服四制》，卷 63，頁 1032。

所以爲他服的喪服也愈重。所以〈喪服四制〉說：

其恩厚者，其服重；故爲父斬衰三年，以恩制者也。⁷³

因爲父母與子女的感情最深厚，所以子女爲他們服最重的斬衰三年之服。

理指的是義，義即是宜，指的是一種理性、合宜的行爲。在家庭之內彼此的對待關係，主要是以感情的厚薄爲主；可是出了門外，則要靠理性的行爲，根據不同的關係來支配自己的感情。〈喪服四制〉即說：

門內之治，恩揜義；門外之治，義斷恩。資於事父以事君，而敬同，貴貴尊尊，義之大者也。故爲君亦斬衰三年，以義制者也。⁷⁴

貴貴、尊尊是在親屬之間親親的關係之外的重要原則。對待與自己沒有血親關係的人，只能由親親的原則之中找到可以比方的關係，而施之於親人以外的對象。這種原則是依於理性而制定的。因此，國君與尊貴者，在社會關係中是地位最高者，所以，便以如同事父之理來事君，而愛敬都是一樣的。

節指的是節制。喪禮的各項規定，都必須有所節制，不可因爲過度的哀毀而傷身。〈喪服四制〉說：

三日而食，三月而沐，期而練，毀不滅性，不以死傷生也。喪不過三年，苴衰不補，墳墓不培；祥之日，鼓素琴，告民有終也；以節制者也。⁷⁵

⁷³ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：《禮記·喪服四制》，卷 63，頁 1032。

⁷⁴ 同註 73，頁 1032。

⁷⁵ 同註 73，頁 1033。

在親人亡故三日之後才能進一點食物，三個月之後才能洗頭，一年的喪期到了之後，等到滿第十三個月小祥時，就可以改服練服，不可以因為哀傷而傷身。喪期最長只到第三年，衰服壞了不必修補，墳墓也不必培土，等到大祥之後，就可以彈奏素琴，表示喪期已經結束了。這些都是說明，喪禮的各種安排都應該有適當的節制。

權是權宜的意思。喪禮的許多規定除了考慮親親、尊尊等原則之外，並非都是一體適用的，有時候必須考慮個別的情況，而加以適當的裁制。〈喪服四制〉以喪杖為例，來說明「權」的原則：

杖者何也？爵也。三日授子杖，五日授大夫杖，七日授士杖。或曰擔主；或曰輔病，婦人、童子不杖，不能病也。百官備，百物具，不言而事行者，扶而起；言而后事行者，杖而起；身自執事而后行者，面垢而已。禿者不髻，偃者不袒，跛者不踊。老病不止酒肉。凡此八者，以權制者也。⁷⁶

喪杖本來是用以表示喪主的爵位，不同身分地位的人，授杖的時間便不一樣。而喪杖的另一說法，指的是用以承擔、輔助喪主的病體的。婦人、童子因為不能哀傷致病，而不用杖。自己不用發言，而各種喪事都有旁人料理的人不用杖，可以由旁人扶起行禮。喪事要自己發言指揮，才能辦妥的人，要用杖扶著起來。而凡事都要自己親手辦理的人，則不用杖，只能表現出不及修飾的面容而已。至於禿者、偃者、跛者、老病者，因為本身的特殊情況，也都不應該以一般喪禮的規定來對待他們。這就是所謂的權宜的原則。

除了這四項原則之外，在《禮記·大傳》中也提到喪服制度制定的六種原則：

⁷⁶ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：《禮記·喪服四制》，卷 63，頁 1033。

服術有六：一曰親親，二曰尊尊，三曰名，四曰出入，五曰長幼，六曰從服。從服有六：有屬從，有徒從，有從有服而無服，有從無服而有服，有從重而輕，有從輕而重。⁷⁷

這裡提到「親親」、「尊尊」、「名」、「出入」、「長幼」、「從服」等六種原則；在「從服」底下，又區分為六種不同的情況。

鄭玄在這段文字底下，為這六種原則做了說明，他說：

親親，父母為首。尊尊，君為首。名，世母、叔母之屬也。出入，女子子嫁者及在室者。長幼，成人及殤也。從服，若夫為妻之父母，妻為夫之黨服。⁷⁸

所以，第一種「親親」，指的是依據彼此血親關係的親疏遠近而訂立的原則。第二種「尊尊」，指的是在各種不同的社會關係中，依據各人身分地位的不同所訂立的原則。而這種身分地位的不同，反映的是各人能力的大小的差異。這便是如同前面所說，以「理」、以「義」而制定的原則。第三種「名」，指的是依據名份而訂立的原則。如世母、叔母等異姓的女子，本來和自己沒有血親的喪服關係，因與同族的男子有婚姻關係，於是便列於所服的喪服之中；另外如「乳母」，也因名分的關係，而有服。第四種「出入」，指的是女子因出嫁與否，便有同姓與異姓之別，所服喪服的輕重也就有所不同。第五種「長幼」，指的是成年與未成年之別。第六種「從服」，指的是沒有血親的異姓，因婚姻而產生間接的關係，因而也隨之而服。

從以上所論，我們便可以對喪服制度中顯示的社會關係的原則做一些說明。在社會關係中，親屬關係是因為生育和婚姻所產生的社會關係。在傳統的鄉土社會，是一個「差序格局」的社會，每個人由自

⁷⁷ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：《禮記·大傳》，卷34，頁619-620。

⁷⁸ 同註77，頁619。

己所推出去的圈子，像是一圈圈的波紋一樣，愈遠愈疏。從這裡也可以顯現出「親親」原則的重要。而出了門外，便是親屬之外的社會關係。在傳統鄉土社會中，是一個年長者對年幼者教化的長老統治的禮治社會，有效的禮治是植根於傳統，而傳統是社會經驗的累積，傳統要維持，便要以能解決生活上的問題為前提。因為鄉土社會是一個穩定的社會，所以年長者對年幼者的教化通常都能有效應付生活上的問題，因此，長老統治，便是長幼有序的社會。這是「長幼」原則的強化。所以，喪禮中基於成年、未成年的喪服原則，也可以說是基於年長、未成年者之間表現在社會經驗累積的不同之上。可是，當出了鄉土社會，國家便是一個極大的團體，社會變遷快速，長老統治的原則，便不能有效施行。所以，尊尊或尊賢的原則，便應運而生。王國維在〈殷周制度論〉中說：

尊尊、親親、賢賢，此三者治天下之通義也。周人以尊尊、親親二義，上治祖禰，下治子孫，旁治昆弟，而以賢賢之義治官。故天子、諸侯世，而天子、諸侯之卿、大夫、士皆不世。⁷⁹

在喪服制度中，可以看到親親、尊尊原則的應用，它既顯示出為一個由親疏遠近，上殺、下殺、旁殺的親屬關係，同時也可見宗法制度的痕跡。因為嫡庶之制，才有所謂的宗法、喪服之制；嫡庶，即所謂的尊尊之統。可是所謂的尊尊、尊賢的原則，在儒家來看，寓含以德取位之意；所以尊尊、尊賢的原則，便是基於德行才智的社會關係原則，他們之所以「尊」，便是有取於他們對社會、國家的貢獻。這種原則便是前面所說，以「理」、以「義」斷的關係。至於「名」、「出入」、「從服」的原則，都顯示出了「男女有別」的特性。王國維說：

喪服之大綱四：曰「親親」，曰「尊尊」，曰「長長」，曰「男

⁷⁹ 王國維：〈殷周制度論〉，《觀堂集林》，上冊，卷 10，頁 472。

女有別」。⁸⁰

有同姓不婚之制，而男女之別嚴。且異姓之國，非宗法之所能統者，以婚媾甥舅之誼通之。於是天下之國，大都王之兄弟甥舅；而諸國之間，亦皆有兄弟甥舅之親；周人一統之策實存於是。⁸¹

前面說過，親屬關係是基於生育和婚姻所產生的社會關係，這兩者所產生的關係，都可以說是「親親」的原則。但是，由於嫁娶、婚姻關係所服的喪服，卻有著為父、為母、女子出嫁與未出嫁、異姓外家等等的不同，而顯現為「男女有別」的現象。而鄉土社會也是一個「男女有別」的社會。費孝通認為，中國傳統的感情定向偏向於同性方面。因為鄉土社會的家族是一個事業社群，紀律必須維持，而紀律排斥了私情。而社會為求穩定一方面除了以充分瞭解而產生契合的關係，也要避免感情的激動。而男女兩性之間有著基本的生理差異，這種性別的鴻溝本身便是一個阻礙，因此避免兩性之間發生激動性的感情，那就是男女有別的原則。因為男女有別的原則，維持了秩序，形成了一個穩定的社會。⁸²因此，所謂的夫妻相敬如賓，男女授受不親，便也是這種「男女有別」的社會原則。所以，由喪服制度中所顯示的社會關係原則，就是「親親」、「尊尊」（「尊賢」）、「長長」、「男女有別」的社會關係。

（四）祭禮中所顯示的社會關係

祭禮在諸禮中，所佔的地位最為重要，《禮記·祭統》即說：

凡治人之道，莫急於禮。禮有五經，莫重於祭。夫祭者，非物自外至者也，自中出生於心也；心怵而奉之以禮。是故，唯賢

⁸⁰ 王國維：〈殷周制度論〉，《觀堂集林》，上冊，卷 10，頁 462。

⁸¹ 同註 80，頁 474。

⁸² 費孝通：〈男女有別〉，《鄉土中國》，頁 47-52。

者能盡祭之義。⁸³

這裡以為凡是治人的方法，沒有比禮更為急迫的、緊要的。而一般我們日常生活中所謂的禮有五種，其中沒有比祭禮更為重要的。鄭玄注解此段說：

禮有五經，謂吉禮、凶禮、賓禮、軍禮、嘉禮也；莫重於祭，謂以吉禮為首也。大宗伯職曰：「以吉禮事邦國之鬼神祇。」⁸⁴

他以為此段「莫重於祭」的意思在於「以吉禮為首」，而吉禮是「事邦國之鬼神祇」。而由〈祭統〉整篇的重點來看，則在說明崇拜鬼神，只是人們孝心的一種表現，因此設為鬼神，並且重視祭祀。而錢穆亦說：

孔門言仁必言孝，言禮則必言葬與祭。葬與祭是活人對死人的交道。活人對死人打交道，是絕對無功可圖的。絕不圖功利，纔是人情之醇化，纔見其為仁。中國古語說：一死一生，乃見交情。葬與祭是死生之際的交情，那纔見其為真交情，纔是絕不從功利起見之真交情。⁸⁵

因此，《論語》中才說：

生，事之以禮；死，葬之以禮。（《論語·為政》）⁸⁶

慎終追遠，民德歸厚矣。（《論語·學而》）⁸⁷

⁸³（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：〈祭統〉，《禮記》，卷49，頁830。

⁸⁴同註83，頁830。

⁸⁵錢穆：《中國思想史》（臺北：臺灣學生書局，1985年8月第9次印刷），頁18。

⁸⁶（宋）朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》，卷1，頁55。

⁸⁷同註86，頁50。

這亦即是「以禮爲治人之急」，「以祭爲禮之重」的道理所在。

這裡以宗廟祭祀爲例，來說明廟祭的儀式中所顯示的不同的對象之間，彼此的互動交接方式。

表五 廟祭秩序單⁸⁸

編號	禮節	儀式內容
1	祭之日	王服袞冕而入廟。尸後至，王不出迎尸。尸亦服袞冕入廟，祝在後侑之。
2	尸入於室	大祖之尸東面；其餘六廟之尸：昭南面，穆北面。乃作樂降神。
3	一獻	王入室，酌鬱鬯依次而「灌」，是爲一獻。
4	二獻	后從之而灌，是二獻。
5	朝踐	王出廟門迎牲，入至於庭。王親執鸞刀，啓其毛，並以血毛薦於室。祝以告神。於是行朝踐之事： 尸出於堂：大祖之尸坐於戶西，南面，其神主在右。其餘眾尸：昭在東，穆在西。祝乃取牲之腸間脂（臠膋）燎於爐炭，並以之告神於室，又出，以「墮」於主前。王乃洗肝於鬱鬯而燔之，以制（割）於主前，是謂「制祭」。次乃升首於室中北墉下，后薦朝事之豆籩，乃薦腥於尸主之前，謂之「朝薦」。
6	三獻	王乃以玉爵酌泛齊以獻尸，是爲三獻。
7	四獻	后又以玉爵酌醴齊以獻尸，是爲四獻。於是行「饋孰」禮： 徙堂上之饌於室內主前，祝以罍酌奠於饌南。時，尸未

⁸⁸ 本表根據王夢鷗以《禮記》正義〈禮運〉「承天之祜」下疏及孫希旦考正文所作爲主。見王夢鷗：《禮記今註今譯》，下冊，附錄 1，頁 1016。

		入，於是取腍膋炳蕭合羶薌。乃迎尸入室。尸舉奠罍。祝告主人，主人再拜「妥」尸，后薦獻之豆籩。
8	五獻	王乃以玉爵酌盎齊以獻尸，是為五獻。
9	六獻	后又以玉爵酌緹齊以獻尸，是為六獻。
10	七獻	於是，尸食十五飯訖，后乃薦加豆。王以玉爵酌盎齊以酌尸，是為七獻。
11	八獻	尸酌酢主人，主人受嘏。(王可以瑤爵獻諸侯)后乃以瑤爵酌醴齊以酌尸，是為八獻。(王可以瑤爵獻卿)。
12	九獻	諸侯為賓者，以瑤爵酌緹齊以獻尸，是為九獻。
13	加爵	九獻之後，謂之加爵。特牲之祭，三加爵。天子以下，依尊卑，不止三加。

下文根據上表來說明祭禮中所顯示的社會關係。⁸⁹

《禮記·祭義》之中曾對為鬼神設立宗廟之事作了一番說明：

聖人以是為未足也，築為宮室，設為宮祧，以別親疏遠邇，教民復古復始，不忘其所由生也。眾之服自此，故聽且速也。⁹⁰

這就是說在宗廟祭祀的設計中，從儀式的安排上，可以讓參與祭祀者在祭祀的活動中，體認到辨別親疏遠近的意義，並達到「教民復古復始，不忘其所由生」的目的。從〈祭統〉所載來看，整個祭祀活動的過程大致上是這樣的：在正式的祭祀活動開始之前，首先主祭者（如天子、諸侯等）必須親自耕作以準備祭祀用的飯食；王后（或夫人）也必須親自養蠶以作為祭服之用，以表達他們對祭祀的誠心。接著在祭祀前，還有齋戒的準備工作以整齊心志、身體；最後，才是正式的

⁸⁹ 這裡有關宗廟祭祀的意義，大致上改寫自洪文郎：〈宗廟祭祀所透顯的禮義〉，《禮記·禮運》研究（臺北：中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2002年），頁89-107。

⁹⁰ （漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：〈祭義〉，《禮記》，卷47，頁814。

祭祀活動。正式的祭祀活動開始，大家先在太廟內集合。典禮開始，由國君行裸尸之禮，接著迎牲、薦牲；然後國君率群臣樂舞以樂皇尸；最後則是行「餼」禮，分食祭品。這是祭祀的大致經過。⁹¹

而在〈禮運〉中對宗廟祭祀的說明則是：

故玄酒在室，醴醢在戶，粢醢在堂，澄酒在下。陳其犧牲，備其鼎俎，列其琴、瑟、管、磬、鍾、鼓，脩其祝、嘏，以降上神，與其先祖，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以齊上下，夫婦有所，是謂承天之祜。

作其祝號，玄酒以祭，薦其血毛，腥其俎；孰其穀，與其越席，疏布以冪，衣其澣帛，醴醢以獻，薦其燔炙。君與夫人交獻，以嘉魂魄。是謂合莫。然後退而合亨，體其犬豕牛羊，實其簠、簋、籩、豆、鉶、羹。祝以孝告，嘏以慈告，是謂大祥。此禮之大成也。⁹²

這裡所說的祭祀過程，大致與前面所引〈祭統〉的說明相同。首先，祭祀開始，先作祝號以告鬼神來饗；然後設置玄酒來祭祀鬼神；接著薦血腥，就是行朝踐之禮；再來是將牲體合在一起烹煮，也就是行饋食之禮；最後祝傳達鬼神之意以祝福主人。這就是禮的一個圓滿的結束。所謂「朝踐」之禮，指的是在宗廟祭祀的時候，開始薦血腥之事，也就是王殺牲取血、取毛，然後薦上牲體；最後再以玉爵酌醴齊獻尸。而所謂的「饋食」之禮，則是指開始以熟食、黍稷來祭祀，也就是取煮熟的牲肉、黍稷等來獻尸。經過了一連串的祭祀活動來表達人對鬼神的敬意之後，使得鬼神非常愉悅，溝通了人與鬼神之間的情感；而人亦得到了鬼神的降福，祭禮也就因此完成了。

在宗廟祭祀中，除了表達人對鬼神的祭祀之外，藉由人所參與的

⁹¹ 參見（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：〈祭統〉，《禮記》，卷 49，頁 831-833。

⁹² 同註 91，〈禮運〉，《禮記》，卷 21，頁 417-419。

祭祀活動，也體現了人與人之間的互動關係，這種互動交接的關係，也就是一種社會關係。

〈禮運〉中說，在宗廟祭祀中要體現人倫的關係，也就是說，在祭祀進行中要體現君臣、父子、兄弟、上下、夫婦之間的理想關係。有關這個部分，可以從〈祭統〉所陳述的意義中，找到一部分的解釋。〈祭統〉說：

君迎牲而不迎尸，別嫌也。尸在廟門外則疑於臣，在廟中則全於君。君在廟門外則疑於君，入廟門則全於臣、全於子。是故不出者，明君臣之義也。夫祭之道，孫為王父尸。所使為尸者，於祭者子行也。父北面而事之，所以明子事父之道也。此父子之倫也。尸飲五，君洗玉爵獻卿。尸飲七，以瑤爵獻大夫。尸飲九，以散爵獻士及群有司。皆以齒，明尊卑之等也。夫祭有昭穆。昭穆者，所以別父子、遠近、長幼、親疏之序而無亂也。是故有事於大廟，則群昭群穆咸在，而不失其倫，此之謂親疏之殺也。……君卷冕立于阼，夫人副褱立于東房。夫人薦豆執校，執醴授之，執鐙。尸酢夫人執柄，夫人授尸執足。夫婦相授受，不相襲處，酢必易爵，明夫婦之別也。凡為俎者，以骨為主。骨有貴賤，殷人貴髀，周人貴肩。凡前貴於後。俎者，所以明祭之必有惠也。是故貴者取貴骨，賤者取賤骨。貴者不重，賤者不虛，示均也。惠均則政行，政行則事成，事成則功立。功之所以立者，不可不知也。俎者，所以明惠之必均也，善為政者如此，故曰：「見政事之均焉。」……夫祭有畀、燁、胞、翟、閹者，惠下之道也。唯有德之君為能行此，明足以見之，仁足以與之。畀之為言與也，能以其餘畀其下者也。燁者，甲吏之賤者也。胞者，肉吏之賤者也。翟者，樂吏之賤者也。閹者，守門之賤者也。古者不使刑人守門，此四守者，吏之至賤者也。尸又至尊，以至尊既祭之末而不忘至賤，而以其餘畀之。是故明君在上，則竟內之民無凍餒者矣。此之謂上下之際。

如這裡所說，所謂「正君臣」是祭祀的時候，國君要出廟門去迎牲，但是不能迎尸，這是因為尸在廟門外還是臣子的身分，要到了廟中才是代表鬼神的尸；所以，如果國君在廟門外就去迎尸的話，那是會破壞君臣之間的身分的。反過來說也是如此。國君在廟門外還是國君的身分，到了廟門內才是鬼神的臣子。因此，從這種設計中，就可以看得出君臣之間的關係來。而所謂「篤父子」指的是在廟祭中擔任「尸」的人，通常是由孫輩來擔任；也就是說，擔任「尸」的人，有可能是主祭者的子輩。這樣一來的話，父輩的主祭者，要向擔任「尸」的子輩祭拜，由這種祭拜儀式中，同時也就是向子輩演示了，父輩如何向祖輩（就是主祭者的父輩）表達當人兒子的如何敬事父親的道理。因此，廟祭的安排，可以敦厚父子之間的情感。至於兄弟之間的關係，則表現在分別昭穆上。祭祀時區分昭輩及穆輩，昭輩即父輩，穆輩即子輩，同輩再以年齡分上下。由於彼此之間的血親關係，藉由親疏、長幼之別加以聯繫，使得成員之間都能夠體認彼此的關係，而有適當的表現。這就是和睦兄弟的意義。而在廟祭之中，夫婦之間的關係則體現在國君以及夫人在行禮時所立的位置，以及對禮器授受的不同之上。至於「齊上下」則是體現在祭末的分食祭品的儀式上。祭末分食祭品，雖然按照身分地位的高低，每一個人所分得的部分也有所不同；但是不管地位如何，地位高的人不可以得到雙分，而地位低的人也不至於分不到。這就表示恩惠能夠普及上下，而且能夠做到公平、不私。從這裡也就可以看出國君在政治行為上，也要能夠如同祭末的分俎一樣，要公正無私，而且還要能將恩惠普及到在下位的人。

在廟祭儀式的設計上，經由行禮者對宗廟祭祀活動的參與，不僅端正了人對鬼神的信仰，同時更進一步地融入了人與鬼神之間的互動，達成了人與鬼神之間的情感交流。而在人與鬼神達成互動的同

⁹³ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：〈祭統〉，《禮記》，卷49，頁835-837。

時，人與人的互動也完美地體現在儀式的設計上。而經由這一系列的互動過程中，經由一再的演示禮意，禮也更進一步的內化到人的內心之中。



第二節 社會中的人倫關係

在所有的社會組織之中，親屬關係是所有人際關係的核心；而家庭是社會人群中最基本的單位。在傳統的社會中的社群組織，基本上即是沿著「親親」的原則擴大而成家族組織；而且也由家庭成員的關係之中，進一步推廣為社會成員互相對待的基本原則。而這些家庭、社會成員之間彼此的對待關係，也就是我們一般所稱的人倫。因而在一個社會之中的人倫關係，即是一種群道的原則。它包含了不同的角色組成、不同的對待關係，也包括了成員如何調適，以組成一個和諧的社會關係。這種社會，在中、西方，有不同的結構與功能。

就社會的構造來說，在一個社會之中，社會的結構是由大大小小不同的社群，亦即有組織的人群所組成的。而家庭是社會中人群的最基本的單位，它是由親子所構成的生育社群。在結構上是父母和所生育的子女的親子的關係構成，並且擔負著生育的功能。這種家庭在孩子長大成人之後，就脫離父母的撫育，經營自己的生育事務，因此家庭是暫時性的社群；並不像學校、國家的功能是長期性的。但是在中國的鄉土社會中，家所經營的事務，會因為需要而沿著親屬的差序向外擴大，而擴大通常只限於父系方面，可以擴大到五代之內所有的父系親屬。這由單系親屬原則所組成的社群，就稱為氏族。氏族是一個事業組織，賦有政治、經濟、宗教等複雜的功能，是一個綿續性的社群。因此，中國家的性質就變成族了。因而中國的家是一個綿續性的事業社群，它的主軸在父子之間，在婆媳之間，是縱的；夫婦成了配軸。它是追求效率，講求紀律的事業社群，因而也排斥了普通的感情，夫婦間要相敬，女子要三從四德，親子間也講究負責和服從。這些也就構成了中國傳統鄉土社會的特殊的人倫關係。⁹⁴

⁹⁴ 費孝通：〈家族〉，《鄉土中國》（香港：三聯書店，1991年8月香港第1版第1次

一、「倫」與「人倫」

在一個社會之中，各種不同的角色，組成各種不同的關係，而不同的角色之間彼此互相對待的關係，就是我們所謂的「人倫」。

「倫」這個字，它有類別與關係的意思。潘光旦有二篇文章，分別從「倫」字的字源，和先秦文獻中「倫」字的用法，來討論我們所謂人倫的「倫」。⁹⁵

「倫」這個字在《說文解字》中是「从人，侖聲」。潘光旦根據清代學者朱駿聲在《說文通訓定聲》中將《說文》裡面從同一個聲符孳衍的字都聯綴在一起，考察文字聲音的源頭的方法得到一個解釋，他說凡是从「侖」的字都有條理和秩序的意思。而「侖」字，根據《說文》的解釋「侖，思也。从亼冊。」⁹⁶是一個會意字。其中「亼」讀作集，有會集的意思；而「冊」有條理、秩序的意思。這字的意思是說思想需要條理，冊指的是條理之分，亼指的是條理之合。因此，在《說文解字》中說：「倫，輩也。从人，侖聲。一曰道也。」⁹⁷這個「輩」字也有類別和序次的意思。人的類別、序次、關係，也就稱之為「倫」。所以，就「倫」這個字的組成來看，它是从人，从侖，而「侖」這個字又是从亼，从冊，冊即是分，從條理或類別的辨析來說是分，從關係和秩序的建立來說即是合，這就包括了社會生活的全部。⁹⁸因此，「倫」的第一義是類別，第二義是關係；沒有類別，關係便無從發生。而兩個或兩個以上的個體要發生社會關係，必須具備三個條件，一是

印刷)，頁 41-46。

⁹⁵ 這二篇文章分別是〈說「倫」字——說「倫」之一〉、〈「倫」有二義——說「倫」之二〉，收入《儒家的社會思想》（北京：北京大學出版社，2010年8月第1版第1次印刷）。

⁹⁶（漢）許慎著，（清）段玉裁注：《說文解字注》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1993年7月10版）頁376。

⁹⁷ 同註96，頁376。

⁹⁸ 以上「倫」字的說明，見潘光旦：〈說「倫」字——說「倫」之一〉，收入《儒家的社會思想》，頁252-255。

品性同異的存在；二是同異之辨，即同異的認識；三是同異辨別的自覺。這個意思就是說在客觀上，要有不同的個體存在的事實，而且個體要具備辨別不同個體的能力，另外，在主觀上也有區別人我不同的自覺。基於以上三個條件，在個體和個體之間所產生的複雜關係，也就構成了我們所謂的社會。而「倫」字所代表的意義即是對人的不同類別和不同關係的體認，這種發生在不同的人之間的關係也即是社會關係。⁹⁹

在潘光旦對先秦文獻的考察之中，他列出了「倫」字的三個用法：「道、理」，「類、比等」，「關係」。他說：

第一種泛指一般的條理，……後面兩種才可以看作倫字的本義，才確指人的條理，靜態的條理是類別，而動態則成關係。……用倫字來指人與人的關係，即後世所稱倫常之倫，不會遲於戰國。真正作有計劃的引伸的是孟子。……孟子說「倫」，又有值得注意的一兩點。一是他不說則已，說必與人並稱。……對於孟子，「倫」乾脆就是人倫。二是關係之倫的分量遠過於類別之倫的分量。……荀子說人倫，重心顯然的在類別，而不在關係，恰好與孟子相反。¹⁰⁰

仔細翻考孟子提到「人倫」的地方，有一段在《孟子·滕文公上》，他說：

人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。¹⁰¹

⁹⁹ 以上見潘光旦：〈「倫」有二義——說「倫」之二〉，收入《儒家的社會思想》，頁 256-265。

¹⁰⁰ 同註 99，頁 261-264。

¹⁰¹ （宋）朱熹：《孟子集注·滕文公上》，《四書章句集注》，卷 5，頁 259。

這一段話以聖人讓契當司徒之官，掌教育之事，來教導人民了解人與人之間關係的道理，要人在飽食、暖衣、安居之餘，也可以知道自別於禽獸的人之所以為人之道。這裡提出了五種人與人之間的關係，分別是父子、君臣、夫婦、長幼與朋友。文中所說的聖人，應當指的是舜；但整段話也有可能是孟子假託古人用以證成其說的話。從這段引文中，我們明顯可以看到，這裡所謂的「人倫」明確的是指人與人之間的關係而言，同時也說明了這五種社會關係的行為準則。

另外，《荀子·榮辱》也說：

夫貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也，然則從人之欲，則執不能容，物不能贍也。故先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚、能不能之分，皆使人載其事而各得其宜，然後使穀¹⁰²祿多少厚薄之稱，是夫羣居和一之道也。故仁人在上，則農以力盡田，賈以察盡財，百工以巧盡械器。士大夫以上至於公侯，莫不以仁厚知能盡官職，夫是之謂至平。故或祿天下而不自以為多，或監門御旅、抱關擊柝，而不自以為寡。故曰：「斬而齊，枉而順，不同而一。」夫是之謂人倫。

103

荀子認為要組成一個群居和一的社會，就是要讓有貴賤、長幼、智愚、能不能之差的人，都能根據自己地位的不同，而盡職分之所當為，得到各自應當得的部分而自足。他所謂的「人倫」，是各種類別不同的人，如何能群居成爲一個和諧的社會之道。這裡「人倫」的意思，主要在指以「禮義分之」的各種不同「類別」的人。

¹⁰² 「穀」字原作「慤」字。王先謙以為「慤」字依俞樾的考證當作「穀」。見（戰國）荀況著，（清）王先謙集解：〈榮辱〉，《荀子集解》（臺北：華正書局，1993年9月初版），卷2，頁44。

¹⁰³ 同註102，頁44。

從以上《孟子》、《荀子》中對人倫的說明來看，基本上指出了社會中的人是有不同的類別存在，在不同的人與人之間，產生了不同的對待關係，面對不同的人際關係，人需要有不同的相處之道，以成爲一個自別於禽獸的和諧社會。這裡確立了一些不同的人倫類別與對待關係。

二、《禮記》中的人倫關係

有了以上對社會中人倫類別和關係的基本討論，下面試著用這種人倫之別來看《禮記》中所呈現的人倫關係。在下列表格中，主要著眼於人倫之中涉及兩倫以上關係的討論，藉由在人倫演進中趨向複雜化的過程，明確地辨析人倫關係，並縮小討論的範圍。論證的方法是從《禮記》中截取出關於人倫類別或關係的內容，然後再從內容中尋繹出有關人倫類別或關係的字詞，分項列出。

表六 《禮記》中的人倫¹⁰⁴

編號	篇名	人倫類別 一關係	原文內容 ¹⁰⁵	備註
1	〈王制〉	父子 一親 君臣 一義	凡聽五刑之訟，必原父子之親、立君臣之義以權之。	
2	〈文王世子〉	父子 君臣	凡三王教世子必以禮樂。……立大傅、少傅以養之，欲其知父子、君臣之道也。大傅審父	

¹⁰⁴ 本表大致參考潘光旦〈說「五倫」的由來〉「附表」的部分，並稍事整理、增補。此篇收入《儒家的社會思想》，頁 291-318。

¹⁰⁵ 「原文內容」根據（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記》（十三經注疏本）。

			子、君臣之道以示之；少傅奉世子，以觀大傅之德行而審喻之。大傅在前，少傅在後；入則有保，出則有師，是以教喻而德成也。
3	〈郊特牲〉	夫婦(男女) 一別 父子 一親	天地合而后萬物興焉。夫昏禮，萬世之始也。……男女有別，然後父子親，父子親然後義生，義生然後禮作，禮作然後萬物安。無別無義，禽獸之道也。
4	〈樂記〉	父子 一親 兄弟(長幼) 一序	合父子之親，明長幼之序，以敬(四海之內) ¹⁰⁶ 天子，如此，則禮行矣。
5	〈樂記〉	父子 君臣	禮樂侷天地之情，達神明之德，隆興上下之神，而凝是精粗之體，領父子君臣之節。
6	〈樂記〉	父子 君臣	子夏對曰：「夫古者，天地順而四時當，民有德而五穀昌，疾疢不作而無妖祥，此之謂大當。然後聖人作為父子君臣，以為紀綱。」
7	〈祭義〉	父子(親) 一慈睦	子曰：「立愛自親始，教民睦也。立教自長始，教民順也。」

¹⁰⁶ 王夢鷗引應子和云：「四海之內」四字當在「合父子之親」句上。見王夢鷗：〈樂記〉，《禮記今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1998年9月修訂版第7次印刷），下冊，頁615。

		、孝 兄弟（長） 一敬長 、順	教以慈睦，而民貴有親；教以敬長，而民貴用命。孝以事親，順以聽命，錯諸天下，無所不行。」	
8	〈坊記〉	父子（父母） 一孝 君臣（事君） 一孝 兄弟（事長） 一悌	子云：「孝以事君，弟以事長」，示民不貳也，故君子有君不謀仕，唯卜之日稱二君。喪父三年，喪君三年，示民不疑也。父母在，不敢有其身，不敢私其財，示民有上下也。	
9	〈喪服四制〉	父子（事父、事母） 一愛 君臣（事君） 一敬、 尊尊、貴 貴	門內之治，恩揜義；門外之治，義斷恩。資於事父以事君，而敬同，貴貴尊尊，義之大者也。故爲君亦斬衰三年，以義制者也。……資於事父以事母，而愛同。天無二日，土無二王，國無二君，家無二尊，以一治之也。故父在，爲母齊衰期者，見無二尊也。	
10	〈檀弓上〉	父子（事親） 一致喪 三年（孝） 君臣（事君） 一方喪 三年（孝） 師生（事師） 一心喪 三年（孝）	事親有隱而無犯，左右就養無方，服勤至死，致喪三年。事君有犯而無隱，左右就養有方，服勤至死，方喪三年。事師無犯無隱，左右就養無方，服勤至死，心喪三年。	

11	〈文王世子〉	父子 一親、 道 君臣 一尊、 義 兄弟(長幼) 一節 君世子 一親、 尊	君之於世子也，親則父也，尊則君也。有父之親，有君之尊，然後兼天下而有之。是故，養世子不可不慎也。行一物而三善皆得者，唯世子而已。……眾知父子之道矣。……眾著於君臣之義也。……眾知長幼之節矣。	
12	〈文王世子〉	父子 君臣 兄弟(長幼)	知為人子，然後可以為人父；知為人臣，然後可以為人君；知事人，然後能使人。成王幼，不能涖阼，以為世子，則無為也，是故抗世子法於伯禽，使之與成王居，欲令成王之知父子、君臣、長幼之義也。	
13	〈文王世子〉	父子 一親親 君臣 一尊君 兄弟(長幼)	故父在斯為子，君在斯謂之臣，居子與臣之節，所以尊君親親也。故學之為父子焉，學之為君臣焉，學之為長幼焉，父子、君臣、長幼之道得，而國治。	
14	〈禮運〉	父子 一篤 兄弟	(四體既正，膚革充盈，人之肥也。)父子篤，兄弟睦，夫婦和，家之肥也。大臣法，小	「四體既正，膚革充

		<p>一睦 夫婦 一和 君臣 一相正</p>	<p>臣廉，官職相序，君臣相正，國之肥也。天子以德爲車、以樂爲御，諸侯以禮相與，大夫以法相序，士以信相考，百姓以睦相守，天下之肥也。是謂大順。</p>	<p>盈，人之肥也。」爲關於個人，與人際關係無關。</p>
15	〈郊特牲〉	<p>夫婦(男女) 一剛柔 君臣 一剛柔</p>	<p>男子親迎，男先於女，剛柔之義也。天先乎地，君先乎臣，其義一也。</p>	
16	〈祭統〉	<p>君臣(君長) 一忠 父子 一孝</p>	<p>賢者之祭也，必受其福。非世所謂福也。福者，備也；備者，百順之名也。無所不順者，謂之備。言：內盡於己，而外順於道也。忠臣以事其君，孝子以事其親，其本一也。上則順於鬼神，外則順於君長，內則以孝於親。如此之謂備。唯賢者能備，能備然後能祭。</p>	
17	〈哀公問〉	<p>夫婦 一別 父子 一親 君臣 一嚴</p>	<p>孔子對曰：「政者正也。君爲正，則百姓從政矣。君之所爲，百姓之所從也。君所不爲，百姓何從？」公曰：「敢問爲政如之何？」孔子對曰：「夫婦別，父子親，君臣嚴。三者正，則庶物從之矣。」公</p>	

			<p>曰：「寡人雖無似也，願聞所以行三言之道，可得聞乎？」</p> <p>孔子對曰：「古之為政，愛人為大；所以治愛人，禮為大；所以治禮，敬為大；敬之至矣，大昏為大。大昏至矣！大昏既至，冕而親迎，親之也。親之也者，親之也。是故，君子與敬為親；舍敬，是遺親也。弗愛不親；弗敬不正。愛與敬，其政之本與！」</p>
18	〈哀公問〉	<p>夫婦（妻）一敬</p> <p>父子（子）一敬</p>	<p>孔子曰：「天地不合，萬物不生。大昏，萬世之嗣也，君何謂已重焉！」孔子遂言曰：「內以治宗廟之禮，足以配天地之神明；出以治直言之禮，足以立上下之敬。物恥足以振之，國恥足以興之。為政先禮。禮，其政之本與！」孔子遂言曰：「昔三代明王之政，必敬其妻子也，有道。妻也者，親之主也，敢不敬與？子也者，親之後也，敢不敬與？君子無不敬也，敬身為大。身也者，親之枝也，敢不敬與？不能敬其身，是傷其親；傷其親，是傷其本；傷其本，枝從而亡。三者，百姓之象也。身以及</p>

			身，子以及子，妃以及妃，君行此三者，則愾乎天下矣，大王之道也。如此，國家順矣。」	
19	〈大學〉	父子 一慈、 孝 君臣(事君) 一孝 兄弟(事長) 一悌 君民(使眾) 一慈	所謂治國必先齊其家者，其家不可教而能教人者，無之。故君子不出家而成教於國：孝者，所以事君也；弟者，所以事長也；慈者，所以使眾也。	
20	〈大學〉	父子(老老) 一孝 兄弟(長長) 一悌	所謂平天下在治其國者：上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。	
21	〈冠義〉	君臣 一正 父子 一親 兄弟(長幼) 一和	凡人之所以為人者，禮義也。禮義之始，在於正容體、齊顏色、順辭令。容體正，顏色齊，辭令順，而后禮義備。以正君臣、親父子、和長幼。君臣正、父子親，長幼和，而后禮義立。	
22	〈曲禮上〉	君臣(上下) 父子 兄弟 師生(事師)	道德仁義，非禮不成，教訓正俗，非禮不備。分爭辨訟，非禮不決。君臣上下父子兄弟，非禮不定。宦學事師，非禮不親。班朝治軍，涖官行法，非	

			禮威嚴不行。禱祠祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊。是以君子恭敬撙節退讓以明禮。	
23	〈禮器〉	父子 一道 君臣 一義	天地之祭，宗廟之事，父子之道，君臣之義，倫也。	
24	〈喪服記〉	父子（親親） 一親 君臣（尊尊） 一尊 兄弟（長長） 一長 夫婦（男女） 一別	尊祖故敬宗，敬宗所以尊祖禰也。庶子不祭祖者，明其宗也。庶子不為長子斬，不繼祖與禰故也。庶子不祭殤與無後者，殤與無後者從祖祔食。庶子不祭禰者，明其宗也。親親尊尊長長，男女之有別，人道之大者也。	
25	〈大傳〉	父子（親親） 一親 君臣（尊尊） 一尊 兄弟（長長） 一長 夫婦（男女） 一別	聖人南面而治天下，必自人道始矣。立權度量，考文章，改正朔，易服色，殊徽號，異器械，別衣服，此其所得與民變革者也。其不可得變革者則有矣：親親也，尊尊也，長長也，男女有別，此其不可得與民變革者也。	
26	〈樂記〉	親疏 貴賤 兄弟（長幼） 夫婦（男女）	是故先王本之情性，稽之度數，制之禮義。合生氣之和，道五常之行，使之陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，柔氣不	

			<p>備，四暢交於中而發作於外，皆安其位而不相奪也；然後立之學等，廣其節奏，省其文采，以繩德厚。律小大之稱，比終始之序，以象事行。使親疏、貴賤、長幼、男女之理，皆形見於樂，故曰：「樂觀其深矣。」</p>	
27	〈冠義〉	<p>父子(爲人子) 一孝 兄弟(爲人弟、爲人少) 一悌、 順 君臣(爲人臣) 一忠</p>	<p>成人之者，將責成人禮焉也。責成人禮焉者，將責爲人子、爲人弟、爲人臣、爲人少者之禮行焉。將責四者之行於人，其禮可不重與？故孝弟忠順之行立，而后可以爲人；可以爲人，而后可以治人也。</p>	<p>弟與順可併。</p>
28	〈昏義〉	<p>夫婦(男女) 一別、 義 父子 一親 君臣 一正</p>	<p>敬慎重正而后親之，禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而后夫婦有義；夫婦有義，而后父子有親；父子有親，而后君臣有正。</p>	
29	〈射義〉	<p>父子(爲人父、爲人子) 君臣(爲人臣)</p>	<p>射之爲言者繹也，或曰舍也。繹者，各繹己之志也。故心平體正，持弓矢審固；持弓矢審</p>	

		君、為人臣)	固，則射中矣。故曰：為人父者，以為父鵠；為人子者，以為子鵠；為人君者，以為君鵠；為人臣者，以為臣鵠。故射者各射己之鵠。	
30	〈中庸〉	父子(事父) 君臣(事君) 兄弟(事兄) 朋友	子曰：「……君子之道四，丘未能一焉：所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友先施之，未能也。庸德之行，庸言之謹，有所不足，不敢不勉，有餘不敢盡；言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾！」	
31	〈曲禮上〉	父子(為人子) 一孝、 慈、悌、 仁 兄弟(醜夷) ¹⁰⁷ 親戚 僚友(醜夷) 朋友(執	凡為人子之禮：冬溫而夏清，昏定而晨省，在醜夷 ¹⁰⁸ 不爭。(夫為人子者，三賜不及車馬。) ¹⁰⁹ 故州閭鄉黨稱其孝也，兄弟親戚稱其慈也，僚友稱其弟也，執友稱其仁也，交遊稱其信也。見父之執，不謂之進不敢進，不謂之退不敢退，不問不敢對。此孝子之行也。	

¹⁰⁷ 「兄弟」、「僚友」、「朋友」，都視為平輩，所以將「醜夷」分列此三類下。

¹⁰⁸ 此處的「醜夷」可以解釋為平輩，所以「兄弟」、「僚友」、「朋友」，都視為平輩，在人倫類別下，分列於此三類之下。

¹⁰⁹ 王夢鷗以為自「州閭鄉黨稱其孝也」以下五句，當接「在醜夷不爭」。見王夢鷗：《禮記今註今譯·曲禮上》，上冊，頁 11。

		友、交遊、醜夷) 父執 一孝		
32	〈樂記〉	父子(祀乎明堂) 一孝 君臣 兄弟(三老五更) 一悌	祀乎明堂而民知孝。朝覲然後諸侯知所以臣，耕藉然後諸侯知所以敬。五者，天下之大教也。食三老五更於大學，天子袒而割牲，執醬而饋，執爵而醕，冕而摠干，所以教諸侯之弟也。	此五大教實只四。參〈祭義〉五大教。
33	〈樂記〉	君臣 一和敬 兄弟(長幼) 一和 順、和親 父子 一和親	樂在宗廟之中，君臣上下同聽之則莫不和敬；在族長鄉里之中，長幼同聽之則莫不和順；在閨門之內，父子兄弟同聽之則莫不和親。故樂者審一以定和，比物以飾節；節奏合以成文。所以合和父子君臣，附親萬民也，是先王立樂之方也。	
34	〈祭義〉	君臣(貴貴) 一貴 兄弟(敬長、貴老、慈幼) 一敬、貴、慈	先王之所以治天下者五：貴有德，貴貴，貴老，敬長，慈幼。此五者，先王之所以定天下也。貴有德，何為也？為其近於道也。貴貴，為其近於君也。貴老，為其近於親也。敬長，為其近於兄也。慈幼，為其近於子也。是故至孝近乎王，至弟近乎霸。至孝近乎	

			王，雖天子，必有父；至弟近乎霸，雖諸侯，必有兄。先王之教，因而弗改，所以領天下國家也。
35	〈祭義〉	父子(父母) 一孝 君臣(事君、蒞官) 一忠、敬 朋友 一信	曾子曰：「身也者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎？居處不莊，非孝也；事君不忠，非孝也；蒞官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；戰陳無勇，非孝也；五者不遂，災及於親，敢不敬乎？」
36	〈祭義〉	父子(祀乎明堂) 一孝 兄弟(三老五更) 一悌 賢者(先賢) 君臣	祀乎明堂，所以教諸侯之孝也；食三老五更於大學，所以教諸侯之弟也。祀先賢於西學，所以教諸侯之德也；耕藉，所以教諸侯之養也；朝覲，所以教諸侯之臣也。五者，天下之大教也。
37	〈經解〉	父子(奉宗廟) 一敬 君臣(入朝廷) 一貴賤 有位 父子	隆禮由禮，謂之有方之士；不隆禮、不由禮，謂之無方之民。敬讓之道也。故以奉宗廟則敬，以入朝廷則貴賤有位，以處室家則父子親、兄弟和，以處鄉里則長幼有序。孔子曰：「安上治民，莫善於禮。」此之謂也。

		<p>一親</p> <p>兄弟(長幼)</p> <p>一和、</p> <p>序</p>		
38	〈經解〉	<p>君臣</p> <p>一義、</p> <p>恩</p> <p>諸侯(聘問之禮)</p> <p>一尊敬</p> <p>父子</p> <p>一恩</p> <p>兄弟(長幼)</p> <p>一序</p> <p>夫婦(男女)</p> <p>一別</p>	<p>故朝覲之禮，所以明君臣之義也。聘問之禮，所以使諸侯相尊敬也。喪祭之禮，所以明臣子之恩也。鄉飲酒之禮，所以明長幼之序也。昏姻之禮，所以明男女之別也。</p>	<p>聘問之禮潘光旦視爲朋友的交際方式。</p>
39	〈仲尼燕居〉	<p>貴賤</p> <p>兄弟(長幼)</p> <p>夫婦(男女)</p>	<p>子張問政，子曰：「師乎！前，吾語女乎？君子明於禮樂，舉而錯之而已。」子張復問。子曰：「……昔聖帝明王諸侯，辨貴賤、長幼、遠近、男女、外內，莫敢相踰越，皆由此塗出也。」</p>	
40	〈大學〉	<p>君臣(爲人君、爲人臣)</p> <p>一仁、</p> <p>敬</p> <p>父子</p>	<p>爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國人交，止於信。</p>	

		<p>一慈、 孝 朋友(與國 人交) 一信</p>	
41	〈中庸〉	<p>君臣 父子 夫婦 兄弟(昆弟) 朋友</p>	<p>哀公問政。子曰：「……天下之達道五，所以行之者三，曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也。」</p>
42	〈中庸〉	<p>君臣(上下) 朋友 一信 父子(親) 一順</p>	<p>在下位不獲乎上，民不可得而治矣；獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道：不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道：反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。</p>
43	〈王制〉	<p>父子 兄弟(長幼) 夫婦 君臣 朋友 賓客</p>	<p>司徒脩六禮以節民性，明七教以興民德，……七教：父子、兄弟、夫婦、君臣、長幼、朋友、賓客。</p>
44	〈禮運〉	<p>君臣</p>	<p>今大道既隱，天下為家，各親</p>

		<p>一正 父子 一篤 兄弟 一睦 夫婦 一和</p>	<p>其親，各子其子，貨力爲己，大人世及以爲禮。城郭溝池以爲固，禮義以爲紀；以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，以功爲己。故謀用是作，而兵由此起。禹、湯、文、武、成王、周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也。</p>	
45	〈中庸〉	<p>賢者 一尊 父子(親親) 一親 君民(子庶民) 一子 君臣(敬大臣、體群臣、懷諸侯) 一敬、體、懷</p>	<p>子曰：「……凡爲天下國家有九經，曰：脩身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。脩身則道立，尊賢則不惑，親親則諸父昆弟不怨，敬大臣則不眩，體群臣則士之報禮重，子庶民則百姓勸，來百工則財用足，柔遠人則四方歸之，懷諸侯則天下畏之。」</p>	
46	〈禮運〉	<p>父子 一慈、孝 兄弟(長幼) 一良、悌、惠、</p>	<p>何謂人義？父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠十者，謂之人義。講信修睦，謂之人利。爭奪相殺，謂之人患。故聖人之所以治人七情，脩十義，講</p>	

		順 夫婦 一義、 聽 君臣 一仁、 忠	信修睦，尚辭讓，去爭奪，舍禮何以治之？	
47	〈祭統〉	君臣(上下) 一義、 際 貴賤 一等 親疏 一殺 夫婦 一別 兄弟(長幼) 一序	夫祭有十倫焉；見事鬼神之道焉，見君臣之義焉，見父子之倫焉，見貴賤之等焉，見親疎之殺焉，見爵賞之施焉，見夫婦之別焉，見政事之均焉，見長幼之序焉，見上下之際焉。此之謂十倫。	

上列表格中，大致把《禮記》中有關人倫的說明，都逐項列出。底下，將再把上列表格中的人倫類別以及關係加以適當歸類，以更清楚的呈現不同的人倫類別所對應的人倫關係。

表七 《禮記》中的人倫關係

編號	總類	人倫類別	原文人倫用語	人倫關係
1	家庭	父子		親、道、親親、篤、慈、孝、道、和親、恩、(父)

				慈（子）孝
			（親）	慈睦、孝、順
			（父母）	孝
			（親親）	親
			（事親）	致喪三年（孝）
			（老老）	孝
			（事父、事母）	愛
			（事父）	
			（為人父、為人子）	
			（為人子）	孝、慈、悌、仁、信
			（祀乎明堂）	孝
			（子）	敬
			（奉宗廟）	敬
2		夫婦		和、義、（夫）義（婦） 聽
			（男女）	別、剛柔、義
			（妻）	敬
3		兄弟		睦、（兄）良（弟）悌
			（長幼）	序、節、和、和順、和 親、（長）惠（幼）順
			（昆弟）	
			（貴老、慈幼）	貴、慈
			（長）	敬長、順
			（事長）	悌
			（事兄）	
			（長長）	悌、長
			（敬長）	敬
			（為人弟、為人少）	（為人弟）悌、（為人少）

				順
			(醜夷)	
			(三老五更))	悌
4	家庭外親屬	親戚		
5		親疏		殺
6	社會關係 (地位)	師生	(事師)	心喪三年(孝)
7		朋友	(執友、交遊、 醜夷)	
			(與國人交)	信
8		父執		孝
9		賓客		
10		貴賤		等
11		賢者		尊
			(先賢)	
12	政治	君臣		義、尊(君)、尊君、相 正、剛柔、嚴、正、和 敬、恩、(君)仁、(臣) 忠
			(上下)	際
			(入朝廷)	貴賤有位
			(事君)	孝、敬、尊尊、貴貴、 方喪三年(孝)、
			(尊尊)	尊
			(貴貴)	貴
			(君長)	忠、
			(為人臣)	忠
			(事君、蒞官)	(事君)忠、(蒞官)敬

			(為人君、為人臣)	(為人君) 仁、(為人臣) 敬
			(敬大臣、體群臣、懷諸侯)	敬、體、懷
13		君世子		親、尊
14		君民	(使眾)	慈
			(子庶民)	子
15		諸侯	(聘問之禮)	尊敬
16		僚友	(醜夷)	

從上列表格中，大致可以將《禮記》中有關的人倫類別分為 4 大類，每 1 類之下又分若干項，共計有 16 項。在每一項底下，大致都有相應的人倫關係；但也有少數項目下，沒有適當的說明應有的關係。下面就這 16 項，逐項說明。

家庭：

1. 父子：在父子關係方面可從三方面來說明：(1)指彼此之間互相對待的關係。「道」指的是相處對待的方法，雖沒有具體的說明，但是表現出父子關係的重要；「親」、「和親」強調血親關係及其融洽的一面；「篤」指的是血親關係的深厚；「(父)慈(子)孝」指父對子要慈愛，子對父要盡孝。(2)指子對父的行為。子對父要「孝」、要「順」、要「愛」，要對父「致喪三年」以報「恩」；另外，子對父的冬溫夏清，則有「慈」、「悌」、「仁」、「信」的讚譽，裡面除了「仁」較為合宜外，其它則通常不是用來稱為人子對父的行為，也可能是此段文字有錯簡，以致前後扞格不通。其它還有「祀乎明堂」、「奉宗廟」也表現為對父祖的「孝」與「敬」。(3)指父對子的行為。大抵有父對子有「恩」情，對子表現為「慈」愛，也由於子是繼祖、繼宗，所以也表現為「敬」。

2. 夫婦：夫婦的關係可從二方面來說明：(1)夫婦之間的關係。強

調男女有「別」、夫婦有「義」，夫婦的結合是一種理性而合宜的行為，並不強調情感的一面；二者的關係有「剛柔」之義，男先於女，「(夫)義(婦)聽」，夫的行為要合「義」，妻的行為則要順從；二者的關係要「和」、要融洽。(2)夫對妻的行為。夫對妻要「敬」，因為妻是「親之主」，是奉事宗祧的主體，因此必須敬重。

3.兄弟：兄弟之間的關係可以分為二部分說明：(1)指彼此互相對待的關係。「和」、「睦」、「和親」，表現為彼此關係融洽的一面，「和順」雖然用來指二者關係，但是「順」的意思，仍以幼對長為主；「序」、「節」都指二者有一次的秩序、排行的意思；「(兄)良(弟)悌」、「(長)惠(幼)順」則是二者相對的態度，為人兄者要善良、惠下，為人弟者要善事、順從兄長；「貴」老、「慈」幼則是因為二者同樣是近於血親關係，所以是兄弟關係的推擴。(2)指為人弟、幼者、為人少者對兄長的行為。大抵都是「悌」、「順」、「長」長、「敬」長為主；另外對「三老五更」這類年高德劭者，也表現為「悌」，也可說是敬長、善事兄長的表現。

家庭外親屬：

- 4.親戚：對人倫關係沒有相應的說明。
- 5.親疏：主要在強調親屬血親關係的等差原則。

社會關係（地位）：

6.師生：師生之間的關係，雖然不必像對父親一樣服三年之喪；但是對老師死亡的悲痛之情，就好像喪失了自己的至親一樣。因此，侍奉老師就好像侍奉父親一般。

7.朋友：在朋友關係一項，《禮記》中所呈現的原則相當一致，都顯示出與同輩、朋友之間交往的原則是要守信。

8.父執：對待父執輩進退問答之間都要得到對方的應允，所表現的是孝子的行為。

9.賓客：對人倫關係沒有相應的說明。

10.貴賤：貴賤一般指社會地位的高低，也指政治上地位的不同。在儒家的政治理想中寓以德取位之意，因此所謂的貴賤，也反映德行

的不同。

11.賢者：賢者富有才智能力，就個人而言，足以解惑；就國家言，足以輔治。

政治：

12.君臣：君臣的關係可以從三方面加以說明：(1)指彼此互相對待的關係。「義」是強調二者的關係是一種理性、合宜的行為；「嚴」、「際」、「貴賤有位」是強調彼此分際；「和敬」是表示在宗廟中聽樂的表現能夠和諧、謹慎；「正」、「相正」表現為位居上位，為民表率的一面；「(君)仁、(臣)忠」是二者的相對關係，「仁」是一切德行的總稱，為人君當為下民表率，讓人民有所取則，「忠」是為人臣者，盡自己職分之內應當做的部分，以佐國君治理；「剛柔」指君臣二者的關係君為剛，臣為柔，一為先，一為後。(2)指臣對君的行為。國君因為地位的高尚，所以為人臣者對他要表現「尊」之、「貴」之；事君要盡責，表現為「忠」；因為國君地位的尊貴，所以服喪比照對待父親一樣的儀節，如同對父親表現孝心一樣。(3)指君對臣的行為。國君對臣子要「敬」重、要「體」恤、要「懷」(安撫)。

13.君世子：國君與其子的關係兼具有兩種不同的角色，一方面是父親，因此要表現出親愛的一面；一方面又是國君，應該有國君尊嚴的一面。

14.君民：國君與人民的關係接近父子的關係。這裡只提到國君應該像對自己的子女一般的表示慈愛。

15.諸侯：諸侯之間藉著互相派遣使者通問，來維持彼此的友好關係；藉由聘問之禮，也讓彼此互相尊敬。

16.僚友：對人倫關係沒有相應的說明。

三、《禮記》中人倫關係的主軸

在上述各種不同的人倫關係之中，可以顯見的是在家庭之中，對父子、兄弟關係的討論較多；在政治關係之中，對君臣一項著墨最多。所以，大致可以從這一點出發，尋繹出其中的一些消息。

父子一倫，從以上的分析中可以發現，它可以擴大到君臣一倫；君臣之間的關係有時候是以父子關係為參照；而君民的關係，也有類於父對子。至於兄弟一倫可以指有血親的長幼關係，也可以擴大指稱與自己有年齡先後之別的非血親關係上。拿這個與在喪服制度所看到的社會關係的原則來對照，在「親親」、「尊尊」、「長長」三項之上是很吻合的；至於「男女有別」一項，雖然對應著「夫婦」之間的關係，可是，就討論的篇幅來說，總不比前述「父子」、「兄弟」、「君臣」為多。但是，如果就《禮記》一書的內容來看，夫婦一倫的關係，卻有其重要的地位。〈中庸〉說：

君子之道費而隱。夫婦之愚，可以與知焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉；夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉。天地之大也，人猶有所憾，故君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。《詩》云：「鳶飛戾天，魚躍于淵。」言其上下察也。君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地。¹¹⁰

這一段話的重點在強調中庸的廣大精微，從匹夫匹婦之愚都可以知道，可是在它的極致精微之處，連聖人也有所不知、有所不能。而這裡所說的中庸之道，起於夫婦，但是它的極致精微之處，能夠明察、照見天地間的一切。所以，夫婦一倫是可以施諸人倫的「道」的開端。而在《禮記》中也說明禮的根本在於婚禮，有了婚禮以立夫婦之義，其它人倫的正常發展才有可能。〈昏義〉說：

敬慎重正而后親之，禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而后夫婦有義；夫婦有義，而后父子有親；父子有親，而后君臣有正。故曰：昏禮者，禮之本也。夫禮始

¹¹⁰（宋）朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 22-23。

於冠，本於昏，重於喪祭，尊於朝聘，和於鄉射；此禮之大體也。¹¹¹

這裡從男女之別到夫婦有義，從夫婦有義到父子有親，父子有親到君臣有正，這種先後次序的發展，正說明夫婦一倫的重要。夫婦一倫的重要，又反映在承繼祖宗的後嗣上。人倫的繁衍靠的是夫婦之間生育的功能之上，因此，《禮記·哀公問》說：

孔子曰：「天地不合，萬物不生。大昏，萬世之嗣也，君何謂已重焉！」孔子遂言曰：「內以治宗廟之禮，足以配天地之神明；出以治直言之禮，足以立上下之敬。物恥足以振之，國恥足以興之。為政先禮。禮，其政之本與！」孔子遂言曰：「昔三代明王之政，必敬其妻子也，有道。妻也者，親之主也，敢不敬與？子也者，親之後也，敢不敬與？君子無不敬也，敬身為大。身也者，親之枝也，敢不敬與？不能敬其身，是傷其親；傷其親，是傷其本；傷其本，枝從而亡。三者，百姓之象也。身以及身，子以及子，妃以及妃，君行此三者，則愾乎天下矣，大王之道也。如此，國家順矣。」¹¹²

除了繁衍後代，承繼祖宗之外，妻子也擔負著奉事宗祧的重任，因此，更應加以敬重。所以，從以上看來，夫婦一倫，在《禮記》所述之中，實際上是佔有重要地位。可是，從對傳統的人倫關係所做考察之中可以知道，傳統的人倫關係是以父子為主軸的。這從《禮記》一書敘述的篇幅，以及父子一倫與政治上君臣一倫之間的關係，和在喪服制度之中，對所服喪服的種類和喪期的不同之中，就可以看得出來。因為從前面的討論可以得知，足以反映傳統的社會關係的，除了喪服制度

¹¹¹ （漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記·昏義》，卷 61，頁 1000-1001。

¹¹² 同註 111，《禮記·哀公問》，卷 50，頁 849-850。

之外，還有宗法制度，而宗法制度正是以嫡庶之分作為原則的。王國維在討論嫡庶原則時也說：

所謂立子以貴不以長，立適以長不以賢者，及傳子法之精髓，當時雖未必有此語，固已用此意矣。蓋天下之大利莫如定，其大害莫如爭。任天者定，任人者爭；定之以天，爭乃不生。故天子諸侯之傳世也，繼統法之立子與立嫡也，後世用人之以資格也，皆任天而不參以人，所以求定而息爭也。古人非不知官天下之名美於家天下，立賢之利過於立嫡，人才之用優於資格，而終不以此易彼者，蓋懼夫名之可藉而爭之易生，其敝將不可勝窮，而民將無時或息也。故衡利而取重，絜害而取輕，而定為立子立嫡之法，以利天下後世；而此制實自周公定之。¹¹³

而這種嫡庶原則，也落實到一般民間繼承制度之中。

人類學家許烺光即認為，中國人的親屬系統為父子關係所支配。父子型的親屬系統以幾種相關的屬性為特徵：連續性（continuity）、包容性（inclusiveness）、無性性（asexuality）和權威性為特徵。他解釋這幾種特徵說：

父子關係之所以包含有連續之屬性，乃是由於每一父親都曾為人子，而每個兒子也大多是（或將是）個父親。因此，任何一個父子關係都是一連串的父子關係中的一個小環節。父子關係之所以表現出包容的屬性，乃是由於每個父親在結構上並非僅繫於一個兒子。事實上，多數父親均希望擁有一個以上的子女，因此，父子關係在根本上即能容忍他人。

父子關係之不涉及性的屬性乃顯而易見，毋需多作解釋。至於父子關係中權威的屬性，乃是基於以下的事實。每個父親均較

¹¹³ 王國維：〈殷周制度論〉，《觀堂集林》，上冊，卷 10，頁 457-458。

兒子為年長，並且至少在一長時期內較兒子的能力及經驗為強。更有進者，這種屬性也是根植於每個社會中男女的基本差異——男子所扮演的角色，是對女子和小孩展示權威，而女子的角色則是負責照料子女。¹¹⁴

這種以父子關係為主軸，所顯示出來的特性，正好也可以用來說明以嫡庶之分為原則所產生的宗法制度的連續性。這種連續性也與前面所說沿著親屬的差序格局向外擴大而成的綿續性的事業社群相合，這種父系氏族它的主軸即在父子之間。它是追求效率，講求紀律的事業社群，因而也排斥了普通的感情，夫婦間要相敬，女子要三從四德，親子間也講究負責和服從。這些也都和前面所提到的「無性性」、「權威性」等特徵相符。

所以，從以上對社會人倫關係所作的討論可以得知，在傳統的社會之中，是以父子的關係為主軸，沿著「親親」、「尊尊」、「長長」、「男女有別」的原則所開展而成的人倫關係。



¹¹⁴ 以上對「父子型」的說明，見許烺光著、張瑞德譯：〈親屬的研究——解決的途徑之二〉，《文化人類學新論》（臺北：南天書局有限公司，2000年12月初版1刷），第9章，頁121-122。



第五章 禮制規範下的政治

第一節 理想的領袖類型

從前面對禮的討論之中，可以了解制禮的目的在於建構一個理想的人與不同對象之間的對待關係。它的範圍涉及到人與他人，以及人與家、國、天下，甚至天地萬物之間的對待關係。人與他人相處，於是有了所謂的人倫關係。在人倫關係之中，可以包括家庭（族），以及家庭（族）以外的社會，以及政治關係。

在一個理想的社會與政治之中，除了有一套理想的制度運作於其間之外，也要有一個組織，以及管理組織的人。前面討論社會結構的原則時，也曾經提到「賢賢」的原則，一個組織之中，必須要有具備一定德行才智之人，來管理、治理眾人之事，所謂的「政治」，基本的意思也是如此。

在儒家的政治理想之中，除了養民之外，注重政治上的教化，要以禮來教化人民，以培養人民的德行；這亦即是仁政。而在仁政之外，對於治理人民的領袖特質，也有一些特別的要求。在《論語》之中，我們可以看到孔子對君子的稱呼，就有以德取位的領袖意涵，賦予「君子」一詞不同的意義。「君子」一詞在孔子之前，通常用來指一種社會地位；君子、小人對舉指的是一種社會地位的高低。而在孔子的用法之中，對「君子」的稱呼，就有了獨立的德行的意涵，指的是一種成德之人；在政治上，這種成德之人的「君子」，就是以德取位的領

袖人物。而在《荀子》一書，也可以看到與孔子之意相合的地方。《荀子·君道》說：

有亂君，無亂國；有治人，無治法。羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法猶存，而夏不世王。故法不能獨立，類不能自行，得其人則存，失其人則亡。法者，治之端也；君子者，法之原也。故有君子，則法雖省，足以遍矣；無君子，則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。不知法之義而正法之數者，雖博，臨事必亂。故明主急得其人，而闇主急得其勢。急得其人，則身佚而國治，功大而名美，上可以王，下可以霸；不急得其人，而急得其勢，則身勞而國亂，功廢而名辱，社稷必危。故君人者，勞於索之，而休於使之。《書》曰：「惟文王敬忌，一人以擇。」此之謂也。¹

就一個國家來說，「有造成國家混亂的君主，而沒有必定混亂的國家；有能夠使國家安定的人，而沒有使國家自行安定的法。」²一個國家單單只靠法，是沒有辦法發生作用的；能夠得到治理國家的人，這樣法才能產生效用。法是治理國家的方法之一，而君子才是讓法可以實行的根源。所以這也就是荀子「尚賢使能」的用人標準。另外對於國家領袖的要求，他也強調「修身」的重要，治理國家的重點在國君能用道德來要求自己，以身作則。他說：

請問為國？曰：聞脩身，未嘗聞為國也。君者儀也，民者景也，儀正而景正。君者槃也，民者水也，槃圓而水圓。君射則臣決。楚莊王好細腰，故朝有餓人。故曰：聞脩身，未嘗聞為國也。

¹（戰國）荀況著，北京大學哲學系注：〈君道〉，《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年11月15日），頁229-230。

²詳見〈君道〉註解①。同註1，頁230。

他把國君比喻成測日影的日晷，而人民就好像是日晷的影子一般，只要日晷正，影子就自然不會偏移；同樣的，國君的好惡，也能對人民造成影響。所以，他認為治理國家重要的是在國君能夠修身，以身作則。

因此，不管從孔子或荀子所說來看，對於治人者都含有道德的要求，認為一個有德之人，才可以有其位，足以作為國家的領袖人物。而在前面對《禮記》討論之中，對於社會或政治組織的領袖人物也有一些討論，底下就分別從代表領袖人物的二個詞：「聖人」與「(國)君」所包括的內涵，來看《禮記》中的理想領袖人物類型。

一、聖人（聖王）

下面的表格，將《禮記》中提到「聖人」的地方一一臚列出來，並試著加以分析在不同地方所提到的聖人，它所指稱的意義。

表一 《禮記》中的「聖人」⁴

編號	篇名	內 容	備註
1	〈曲禮上〉	鸚鵡能言，不離飛鳥；猩猩能言，不離禽獸。今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？夫唯禽獸無禮，故父子聚麀。是故 <u>聖人</u> 作，為禮以教人。使人以有禮，知自別於禽獸。（頁15）	聖人 （制作者）
2	〈檀弓上〉	子思之母死於衛，柳若謂子思曰：「子， <u>聖</u>	聖人

³（戰國）荀況著，北京大學哲學系注：〈君道〉，《荀子新注》，頁236。

⁴「內容」根據（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達等疏：《禮記》（臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷）（十三經注疏本）；《中庸》的內容則根據（宋）朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》（高雄：復文圖書出版社，1985年9月初版）。

		<p><u>人</u>之後也，四方於子乎觀禮，子蓋慎諸。」 子思曰：「吾何慎哉？吾聞之：有其禮，無其財，君子弗行也；有其禮，有其財，無其時，君子弗行也。吾何慎哉！」（頁 146-147）</p>	<p>（孔子）</p>
3	〈檀弓上〉	<p>孔子之喪，有自燕來觀者，舍於子夏氏。子夏曰：「<u>聖人</u>之葬人與？人之葬<u>聖人</u>也。子何觀焉？」（頁 149）</p>	<p>聖人 （孔子）</p>
4	〈文王世子〉	<p>天子視學，大昕鼓徵，所以警眾也。眾至，然後天子至。乃命有司行事。興秩節，祭先師先聖焉。有司卒事，反命。始之養也：適東序，釋奠於先老，遂設三老五更羣老之席位焉。適饌省醴，養老之珍，具；遂發咏焉，退脩之以孝養也。反，登歌清廟，既歌而語，以成之也。言父子、君臣、長幼之道，合德音之致，禮之大者也。下管〈象〉，舞〈大武〉。大合眾以事，達有神，興有德也。正君臣之位、貴賤之等焉，而上下之義行矣。有司告以樂闋，王乃命公侯伯子男及羣吏曰：「反！養老幼于東序。」終之以仁也。是故<u>聖人</u>之記事也，慮之以大，愛之以敬，行之以禮，脩之以孝養，紀之以義，終之以仁。是故古之人一舉事而眾皆知其德之備也。古之君子，舉大事，必慎其終始，而眾安得不喻焉？（頁 403-406）</p>	<p>聖人 （品德）</p>
5	〈禮運〉	<p>孔子曰：「夫禮，先王以承天之道，以治人之情。故失之者死，得之者生。……是故夫禮，必本於天，殲於地，列於鬼神，達於喪祭、射御、冠昏、朝聘。故<u>聖人</u>以禮示之，</p>	<p>聖人 （制作者）</p>

		故天下國家可得而正也。」（頁 414）	
6	〈禮運〉	故政者君之所以藏身也。是故夫政必本於天，殺以降命。命降于社之謂殺地，降于祖廟之謂仁義，降於山川之謂興作，降於五祀之謂制度。此 <u>聖人</u> 所以藏身之固也。（頁 422）	聖人 （制作者）
7	〈禮運〉	故 <u>聖人</u> 參於天地，並於鬼神，以治政也。處其所存，禮之序也；玩其所樂，民之治也。故天生時而地生財，人其父生而師教之：四者，君以正用之，故君者立於無過之地也。（頁 430）	聖人 （制作者）
8	〈禮運〉	故君者所則 ⁵ 也，非則人者也。君者所養也，非養人者也。君者所事也，非事人者也。故君則人則有過，養人則不足，事人則失位。……故 <u>聖人</u> 耐以天下為一家，以中國為一人者，非意之也，必知其情，辟於其義，明於其利，達於其患，然後能為之。（頁 430-431）	聖人 （制作者）
9	〈禮運〉	何謂人情？喜怒哀懼愛惡欲七者，弗學而能。何謂人義？父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠十者，謂之人義。講信脩睦，謂之人利。爭奪相殺，謂之人患。故 <u>聖人</u> 之所以治人七情，脩十義，講信脩睦，尚辭讓，去爭奪，舍禮何以治之？（頁 431）	聖人 （制作者）

⁵ 「則」原文作「明」。以下三個「明」字，陳澧以為，應該讀為「則」。陳氏說：「舊說『明』，猶尊也。故讀『則君』為『明君』。今定此章三『明』字皆讀為『則』字，則上下文義坦然相應矣，不必迂其說也。」見《禮記集說》（上海：上海古籍出版社，1996年3月第1版第10次印刷），卷4，頁125。

10	〈禮運〉	故 <u>聖人</u> 作則，必以天地為本，以陰陽為端，以四時為柄，以日星為紀，月以為量，鬼神以為徒，五行以為質，禮義以為器，人情以為田，四靈以為畜。（頁 435）	聖人 （制作者）
11	〈禮運〉	故禮義也者，人之大端也，所以講信脩睦而固人之肌膚之會、筋骸之束也。所以養生送死事鬼神之大端也。所以達天道順人情之大寶也。故唯 <u>聖人</u> 為知禮之不可以已也，故壞國、喪家、亡人，必先去其禮。（頁 439）	聖人 （制作者）
12	〈禮器〉	古之 <u>聖人</u> ，內之為尊，外之為樂，少之為貴，多之為美。是故先生之制禮也，不可多也，不可寡也，唯其稱也。（頁 456）	聖人 （制作者）
13	〈禮器〉	是故昔先王之制禮也，因其財物而致其義焉爾。故作大事，必順天時，為朝夕必放於日月，為高必因丘陵，為下必因川澤。是故天時雨澤，君子達豐豐焉。是故昔先王尚有德、尊有道、任有能；舉賢而置之，聚眾而誓之。是故因天事天，因地事地，因名山升中于天，因吉土以饗帝于郊。升中于天，而鳳凰降、龜龍假；饗帝於郊，而風雨節、寒暑時。是故 <u>聖人</u> 南面而立，而天下大治。（頁 469-470）	聖人(王) （制作者）
14	〈禮器〉	天道至教， <u>聖人</u> 至德。（頁 471）	聖人 （品德）
15	〈郊特牲〉	天子適四方，先柴。郊之祭也，迎長日之至也，大報天而主日也。……祭之日，王被袞以象天，戴冕，璪十有二旒，則天數也。乘素車，貴其質也。旂十有二旒，龍章而設日	聖人 （制作者）

		月，以象天也。天垂象， 聖人 則之。郊所以明天道也。……萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也。 (頁 491, 497-500)	
16	〈大傳〉	聖人 南面而聽天下，所且先者五，民不與焉。一曰治親，二曰報功，三曰舉賢，四曰使能，五曰存愛。五者一得於天下，民無不足、無不贍者。五者，一物紕繆，民莫得其死。 聖人 南面而治天下，必自人道始矣。(頁 617)	聖人(王) (制作者)
17	〈樂記〉	故 聖人 作樂以應天，制禮以配地。禮樂明備，天地官矣。(頁 671)	聖人 (制作者)
18	〈樂記〉	化不時則不生，男女無辨則亂升；天地之情也。及夫禮樂之極乎天而蟠乎地，行乎陰陽而通乎鬼神；窮高極遠而測深厚。樂著大始，而禮居成物。著不息者天也，著不動者地也。一動一靜者天地之間也。故 聖人 曰禮樂云。(頁 672)	聖人 (制作者)
19	〈樂記〉	是故先王因爲酒禮，壹獻之禮，賓主百拜，終日飲酒而不得醉焉；此先王之所以備酒禍也。故酒食者所以合歡也；樂者所以象德也；禮者所以綴淫也。是故先王有大事，必有禮以哀之；有大福，必有禮以樂之。哀樂之分，皆以禮終。樂也者， 聖人 之所樂也，而可以善民心，其感人深，其移風易俗，故先王著其教焉。(頁 678)	聖人 (制作者)
20	〈樂記〉	聖人 作爲父子君臣，以爲紀綱。紀綱既正，天下大定。天下大定，然後正六律，和五聲，	聖人 (制作者)

		弦歌詩頌，此之謂德音；德音之謂樂。（頁 691）	
21	〈樂記〉	聖人 作為鞀、鼓、柷、敔、壎、篪，此六者德音之音也。然後鐘磬竽瑟以和之，干戚旄狄以舞之，此所以祭先王之廟也，所以獻酬醕酢也，所以官序貴賤各得其宜也，所以示後世有尊卑長幼之序也。（頁 692）	聖人 （制作者）
22	〈祭義〉	唯 聖人 為能饗帝，孝子為能饗親。饗者，鄉也。鄉之，然後能饗焉。是故孝子臨尸而不作。（頁 808）	聖人 （品德）
23	〈祭義〉	子曰：「氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也；合鬼與神，教之至也。眾生必死，死必歸土：此之謂鬼。骨肉斃於下，陰為野土；其氣發揚于上，為昭明。焄蒿，悽愴，此百物之精也，神之著也。因物之精，制為之極，明命鬼神，以為黔首則。百眾以畏，萬民 ⁶ 以服。」 聖人 以是為未足也，築為宮室，謂為宗祧，以別親疎遠邇，教民復古復始，不忘其所由生也。（頁 813-814）	聖人 （制作者）
24	〈祭義〉	天子有善，讓德於天；諸侯有善，歸諸天子；卿大夫有善，薦於諸侯；士、庶人有善，本諸父母，存諸長老；祿爵慶賞，成諸宗廟；所以示順也。昔者， 聖人 建陰陽天地之情，立以為《易》。易抱龜南面，天子卷冕北面，雖有明知之心，必進斷其志焉。示不敢專，以尊天也。善則稱人，過則稱己。教不伐以	聖人 （制作者）

⁶ 「民」原文作「明」。「明」字據上下文義及注疏內容來看，應當作「民」。參見（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記》，卷 47，頁 814。

		尊賢也。（頁 825-826）	
25	〈祭統〉	夫祭有三重焉：獻之屬，莫重於裸，聲莫重於升歌，舞莫重於〈武宿夜〉，此周道也。凡三道者，所以假於外而以增君子之志也，故與志進退；志輕則亦輕，志重則亦重。輕其志而求外之重也，雖 <u>聖人</u> 弗能得也。是故君子之祭也，必身自盡也，所以明重也。道之以禮，以奉三重，而薦諸皇尸，此 <u>聖人</u> 之道也。（頁 833）	聖人 （品德）
26	〈仲尼燕居〉	子曰：「慎聽之！女三人者，吾語女：禮猶有九焉，大饗有四焉。苟知此矣，雖在吠歆之中事之， <u>聖人</u> 已。」（頁 854）	聖人 （品德）
27	〈坊記〉	子云：「小人貧斯約，富斯驕；約斯盜，驕斯亂。」禮者，因人之情而爲之節文，以爲民坊者也。故 <u>聖人</u> 之制富貴也使民富不足以驕，貧不至於約，貴不慊於上，故亂益亡。（頁 863）	聖人 （制作者）
28	〈中庸〉	子曰：「素隱行怪，後世有述焉，吾弗爲之矣。君子遵道而行，半塗而廢，吾弗能已矣。君子依乎中庸，遯世不見知而不悔，唯聖者能之。君子之道費而隱。夫婦之愚，可以與知焉，及其至也，雖 <u>聖人</u> 亦有所不知焉；夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖 <u>聖人</u> 亦有所不能焉。」（頁 21-22）	聖人 （品德）
29	〈中庸〉	子曰：「舜其大孝也與！德爲 <u>聖人</u> ，尊爲天子，富有四海之內。宗廟饗之，子孫保之。故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。故天之生物，必因其材而篤焉。故	聖人 （品德）

		<p>栽者培之，傾者覆之。……故大德者必受命。」（頁 25-26）</p>	
30	〈中庸〉	<p>在下位不獲乎上，民不可得而治矣；獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道：不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道：反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。（頁 31）</p>	<p>聖人 （品德）</p>
31	〈中庸〉	<p>大哉聖人之道！洋洋乎！發育萬物，峻極于天。優優大哉！禮儀三百，威儀三千。（頁 35）</p>	<p>聖人 （制作者）</p>
32	〈中庸〉	<p>故君子之道：本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也；百世以俟聖人而不惑，知人也。是故君子動而世為天下道，行而世為天下法，言而世為天下則。遠之則有望，近之則不厭。（頁 37）</p>	<p>聖人 （品德）</p>
33	〈表記〉	<p>子曰：「仁之難成久矣，惟君子能之。是故君子不以其所能者病人，不以人之所不能者愧人。是故聖人之制行也，不制以己，使民有所勸勉愧恥，以行其言。禮以節之，信以結之，容貌以文之，衣服以移之，朋友以極之，欲民之有壹也。」（頁 912）</p>	<p>聖人 （制作者）</p>
34	〈問喪〉	<p>曰：孝子親死，悲哀志懣，故匍匐而哭之，若將復生然，安可得奪而斂之也。故曰三日</p>	<p>聖人 （制作者）</p>

		而后斂者，以俟其生也；三日而不生，亦不生矣。孝子之心亦益衰矣；家室之計，衣服之具，亦可以成矣；親戚之遠者，亦可以至矣。是故 <u>聖人</u> 爲之斷決以三日爲之禮制也。 (頁 947)	
35	〈深衣〉	制：十有二幅以應十有二月；袂圓以應規；曲袷如矩以應方；負繩及踝以應直；下齊如權衡以應平。故規者，行舉手以爲容；負繩抱方者，以直其政，方其義也。故《易》曰：坤，「六二之動，直以方」也。下齊如權衡者，以安志而平心也。五法已施，故 <u>聖人</u> 服之。故規矩取其無私，繩取其直，權衡取其平，故先王貴之。故可以爲文，可以爲武，可以擯相，可以治軍旅，完且弗費，善衣之次也。(頁 963-964)	聖人 (制作者)
36	〈鄉飲酒義〉	鄉飲酒之義：主人拜迎賓于庠門之外，入，三揖而後至階，三讓而後升，所以致尊讓也。盥洗揚觶，所以致絜也。拜至，拜洗，拜受，拜送，拜既，所以致敬也。尊讓絜敬也者，君子之所以相接也。君子尊讓則不爭，絜敬則不慢，不慢不爭，則遠於鬪辨矣；不鬪辨則無暴亂之禍矣，斯君子，所以免於人禍也，故 <u>聖人</u> 制之以道。(頁 1004)	聖人 (制作者)
37	〈鄉飲酒義〉	主人者，接人以德厚者也，故坐於東南。而坐僎於東北，以輔主人也。仁義接，賓主有事，俎豆有數曰聖，聖立而將之以敬曰禮，禮以體長幼曰德。德也者，得於身也。故曰：古之學術道者，將以得身也。是故 <u>聖人</u> 務	聖人 (品德)

		焉。（頁 1005）	
38	〈喪服四制〉	始死，三日不怠，三月不解，期悲哀，三年憂；恩之殺也。 聖人 因殺以制節，此喪之所以三年。賢者不得過，不肖者不得不及，此喪之中庸也，王者之所常行也。（頁 1034）	聖人 （制作者）

在《禮記》中提到「聖人」的地方，共有 38 則。從它所代表的意義來看，可以分為三類。第 1 類是用來指稱「孔子」（第 2 則、第 3 則）；第 2 類是指稱聖人的「品德」（第 4 則、第 14 則、第 22 則、第 25 則、第 26 則、第 28 則、第 29 則、第 30 則、第 32 則、37 則）；第 3 類則是指聖人是「制作者」（第 1 則、第 5 則、第 6 則、第 7 則、第 8 則、第 9 則、第 10 則、第 11 則、第 12 則、第 13 則、第 15 則、第 16 則、第 17 則、第 18 則、第 19 則、第 20 則、第 21 則、第 23 則、第 24 則、第 27 則、第 31 則、第 33 則、第 34 則、第 35 則、第 36 則、第 38 則）。

從以上三類試作分析，大概可以把「聖人」在《禮記》一書中的意義作一個說明。聖人除了用以指稱孔子以外，它所代表的是聖人的屬性與功能。首先，聖人是具有品德之人，而就儒家尊賢、賢賢、以德取位的主張來看，所謂品德，也應該兼具才智。其次，聖人指的是制度的制作者，而在大多數的內容中，指的都是禮制的制作。另外，所謂的聖人，也有「聖王」的意味，如在第 13 則和第 16 則中，分別提到「聖人南面而立，而天下大治」、「聖人南面而治天下」，這「南面」應當有「王者」的意味在其中。同時，在許多地方，聖人和「君」、「天子」、「先王」等詞通常都分別對稱，這裡應該有特別的原因。這裡可以稍加推測的是聖人所代表的應該是一個理想的典型，他不見得是歷代或現世的君王，可是現世的君王應該以聖人作為典範，仿效聖人的行為；或者說它揭示了一個理想中的君王應該是一位聖人（王）。

從以上所分析的「聖人」的幾個不同的意義，剛好也可以從〈中

庸〉中孔子對舜的讚揚的一段話中得到印證。〈中庸〉說：

子曰：「舜其大孝也與！德為聖人，尊為天子，富有四海之內。宗廟饗之，子孫保之。故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。故天之生物，必因其材而篤焉。故栽者培之，傾者覆之。《詩》曰：『嘉樂君子，憲憲令德！宜民宜人；受祿于天；保佑命之，自天申之！』故大德者必受命。」⁷

從這段話裡面，一方面舉出了舜的不同的身分，他既是一位品德完美的聖人，同時又位居天子之尊；另一方面也說明了大德者必有其位、必能受命於天。因此，所謂的聖人，也就是以德取位的理想中的君王。

二、國君（天子）的角色

從前面對《禮記》中的聖人所做的討論可以發現，所謂的聖人應當就是理想中的君王；可是，從對原文的分析之中可以知道，比較明確的指出這個意思的，不過二處。其它討論聖人之處，大多是指聖人制禮，以及聖人的品德。而提到王者之位時，又常是與「君」、「天子」、「先王」等詞對舉。從中不難發現這種現象的本身是有意義的。在現實的政治中，在位者要德行與才智兼具，而又能夠修身、制禮以為百姓取則，可說是難上加難。因此，要為政者以聖人為楷模來加以效法，似乎是較符合政治現實的。所以，在《禮記》中，聖人和國君的角色常是分開的。在〈禮運〉中說：

禮者君之大柄也，所以別嫌明微，儆鬼神，考制度，別仁義，所以治政安君也。故政不正，則君位危；君位危，則大臣倍，小臣竊。刑肅而俗敝，則法無常；法無常，而禮無列；禮無列，則士不事也。刑肅而俗敝，則民弗歸也，是謂疵國。政者，君

⁷（宋）朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 25-26。

之所以藏身也。是故夫政必本於天，殷以降命。命降于社之謂穀地，降于祖廟之謂仁義，降於山川之謂興作，降於五祀之謂制度。此聖人所以藏身之固也。⁸

「禮」是國君最重要的權柄，它可以用來治理政事，讓國君安於其位，使國君地位穩固。政事便是國君的藏身之處。而政治上的一切制度都必須本於天理，以此制作施行於天下，這則是一個聖人藏身穩固之處。因此，可以說，國君應該仿效聖人本於天理以制作，並以禮來治理國家。〈中庸〉也說：

子曰：「愚而好自用，賤而好自專，生乎今之世，反古之道。如此者，裁及其身者也。」非天子不議禮，不制度，不考文。今天下車同軌，書同文，行同倫。雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。⁹

這也說明了國君、天子之位必須是有德者才能在位制禮作樂；而國君、天子未必是成德的聖人。

在前面所提到的孔子的治術裡面，以德禮來教化人民是重要的政治工作；而它的方法之一則是以身作則。所以，藉由仿效的方式，國君則仿效聖人，而人民則仿效國君。所以，在上段引文中可以看到，它呈現出來的意義便是國君仿效聖人以禮為治；有位無德，無位有德者都不能制禮作樂。此外，在《荀子》書中，也可以看到荀子特別把君與師的地位並列提出，視為禮的三個根本之一，〈禮論〉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

⁸（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記》（臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷）（十三經注疏本），卷21，頁422。

⁹（宋）朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁36。

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。¹⁰

天地是賴以生存的根本，先祖是種族的根本，君師則是治理的根本。所以，要祭祀天地，尊敬先祖而重視君師。國君是治人的角色，教師則是教人的角色；國君治人的對象是人民，教師教人的對象則是學生。因此，不管是國君或者是教師，都是他人所仿效的對象。至於治人的角色要具備怎樣的特質？除了在上文提過的德行才智之外，從世子的養成過程中，也可以看出一些端倪。《禮記·文王世子》說：

凡三王教世子必以禮樂。樂，所以脩內也；禮，所以脩外也。禮樂交錯於中，發形於外，是故其成也懌，恭敬而溫文。立大傅、少傅以養之，欲其知父子、君臣之道也。大傅審父子、君臣之道以示之；少傅奉世子，以觀大傅之德行而審喻之。大傅在前，少傅在後；入則有保，出則有師，是以教喻而德成也。

¹¹

三王的時代，用禮樂來教導世子，讓他能夠將禮樂的道理涵養在內心，而表現於外在的行爲。並設立太傅、少傅之官來撫養他。太傅透過本身的言教、身教，將父子與君臣之道，分析、展示給世子了解；而少傅又將太傅的德行一一的分析讓世子了解，起而效法。所以，就能使教導的內容明白、清楚，而讓世子養成高尚的德行。從目的來看，同樣是培養一個人的德行；而從方法來看，顯然仿效是一種重要的行爲的學習方式。因此，君與師並列，同時也顯示國君在教化上，以身作則的仿效方式的重要，並且國君在品德上也是足以爲人仿效的楷模。所以，在〈禮運〉中說天、地、父、師四者，國君以正用之，則立於

¹⁰（戰國）荀況著，北京大學哲學系注：〈禮論〉，《荀子新注》，頁 373。

¹¹（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記》，卷 20，頁 397。

無過之地：

故聖人參於天地，並於鬼神，以治政也。處其所存，禮之序也；
玩其所樂，民之治也。故天生時而地生財，人其父生而師教之，
四者君以正用之，故君者立於無過之地也。¹²

這裡說明聖人參贊天地，與能顯示吉凶的鬼神並立，來治理眾人之事。而國君在政治中的角色就是要合天時、地利，以其父所生的身體，和受師的教導，用正當合適的方法將這四者加以運用，這樣，就可以立於無過之地。它一方面顯示國君仿效於聖人的意思，一方面也顯示國君要懂得以適當的方式，將外在的環境與自身的條件將以調和、運用得當。它同時也顯示出國君受教的重要，要受教才能具備「在其位」應有的德行與才智。

「有其位」、「有其德」，這樣的國君，就足以為眾人所效法。所以，〈禮運〉接著就說：

故君者所則¹³也，非則人者也；君者所養也，非養人者也；君者所事也，非事人者也。故君則人則有過，養人則不足，事人則失位。故百姓則君以自治也，養君以自安也，事君以自顯也。故禮達而分定，故人皆愛其死而患其生。¹⁴

這裡從二方面來說明國君的角色：一方面國君是眾人所仿效的對象，也是眾人所供養、服事的對象；如果國君反過來去仿效別人、供養別人、服事別人，那麼就不免有所差錯、有所不足，甚至要失去自己的

¹² (漢)鄭玄注、(唐)孔穎達疏：《禮記》，卷 22，頁 430。

¹³ 原作「明」。以下三「明」字，依陳澧所說，當讀為「則」。陳氏云：「舊說『明』，猶尊也。故讀『則君』為『明君』。今定此章三『明』字皆讀為『則』字，則上下文義坦然相應矣，不必迂其說也。」見《禮記集說·禮運》，卷 4，頁 125。

¹⁴ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：《禮記》，卷 22，頁 430。

地位。另一方面眾人要仿效國君來修治自己，供養國君來安定自己的生活，也要服事國君來顯示自己的身分地位不同於國君。當禮能夠達於天下，人人都能各守其位，那麼人人在養生送死之間也能夠有合理的表現。所以，這就可以知道，當國君具備了應有的德行，那麼他在政治中的角色就和教師一樣，是眾人所仿效、學習的對象，因此他所作所為都必須合於「正」，這才足以為眾人所取法。同時，一切政治上的措施、政令的推行，都藉由國君以自身作為典範，而讓眾人起效法之心。

《禮記·哀公問》即說：

政者，正也。君為正，則百姓從政矣。君之所為，百姓之所從也；君所不為，百姓何從？¹⁵

這裡說明「政者，正也。」，國君為正，百姓才能遵從政令。孔子在政治上的主張即是所謂「政者，正也。」（《論語·顏淵》）就是要居上位者端正自己，以身帥下。國君能端正自己，在下位者也能起而仿效。所以，〈大學〉說：

所謂平天下在治其國者：上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。¹⁶

在上位者能夠從自身的孝順父母、敬老做起，人民自然也會興起孝敬之心；能夠尊長、明長幼之序，自然人民也會起而善事兄弟與長輩。這就是所謂的審己度人之道。因為國君對人民有典範的效用，所以對自己的好惡應該更加的謹慎。《禮記·緇衣》說：

¹⁵ （漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記》，卷 27，頁 849。

¹⁶ （宋）朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》，頁 10。

下之事上也，不從其所令，從其所行。上好是物，下必有甚者矣。故上之所好惡，不可不慎也，是民表也。¹⁷

人民對國君的一言一行的追隨，比起對國君的命令更為信守。因此，大凡國君所喜好的東西，在下者往往喜好更甚。所以，國君對於自己的好惡要謹慎看待，因為國君所作所為，都足以成為人民的表率。如果能將自己的好惡導向於正，那麼人民也會與君同好惡。〈緇衣〉接著即說：

子曰：「上好仁，則下之為仁爭先人。故長民者章志、貞教、尊仁，以子愛百姓；民致行己以說其上矣。《詩》云：『有棣德行，四國順之。』」¹⁸

〈緇衣〉又說：

子曰：「王言如絲，其出如綸；王言如綸，其出如紼。故大人不倡游言。可言也，不可行，君子弗言也；可行也，不可言，君子弗行也。則民言不危行，而行不危言矣。《詩》云：『淑慎爾止，不譽于儀。』」¹⁹

這裡所表示的，即是國君好仁，而人民即爭先行仁以求獲得君上歡心的例子。因此一言一行，都應該謹慎看待，不要說講得出卻做不到，或做得到而不可告人的事，時時謹慎，以免言行之間影響了人民的視聽言動。

所以，從以上來看，以一個「有其位」、「有其德」的國君做為人民的楷模，而藉著國君自身的行為舉措來引導人民起仿效之心，並藉

¹⁷ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：《禮記》，卷 55，頁 928。

¹⁸ 同註 17，頁 928。

¹⁹ 同註 17，頁 928-929。

此來推行政令，這就是理想中的領袖所扮演的角色。而在現實的政治之中，國君又不見得所言所行，都合於理想的舉措，因此，現實中的國君必須以聖人爲取法的對象，而師法他以制禮作樂，而企及國治、天下平的理想。此種理想所展現的胸襟，亦即是一種廓然大公的心態，正如《禮記·孔子閒居》所說：

子夏曰：「三王之德，參於天地，敢問：何如斯可謂參於天地矣？」孔子曰：「奉三無私以勞天下。」子夏曰：「敢問何謂三無私？」孔子曰：「天無私覆，地無私載，日月無私照。奉斯三者以勞天下，此之謂三無私。」²⁰

三王之能夠參贊天地，是因爲他能秉持著三無私的精神來安撫天下：要像天一樣不私覆，要像地一樣不私載，還要像日月一樣不私照。秉持著這三無私的精神來治理國家，管理人民，這也就是一個領袖人物所具備的最大的胸襟了。



²⁰ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達等疏：《禮記》，卷 51，頁 861-862。

第二節 政治理想

一、大同的政治形態

在儒家的政治思想之中，一個理想的國君應該是一個德行、才智兼具的領袖人物。理想的國君以推行「仁政」為目標，在人倫關係之上從家庭做起，以推廣到家庭之外的社會關係，進而推及天下。並透過禮制的制作，由自身躬行種種人倫關係，以及演習禮制，將禮制推廣到天下，讓人民起而效法，在日用之常中自然而然的將禮制所寄託的意義內化至身體，在不斷的躬行禮制之中，建構一個理想的社會與政治關係。這種理想，在《禮記》之中即有明確的說明。《禮記》在匯編成書的各個單篇之中，有些篇的性質即是「通論」禮意的；其中〈禮運〉一篇，對於政治理想的勾勒，以及禮意的說明，有較完整的論述。在〈禮運〉篇首有「大同」與「小康」之說，即是對於政治、社會理想的勾勒。

有關大同與小康之說，歷來的討論較多是集中在此說是否為孔子所說，以及思想的歸屬問題，還有它的內容是否有錯簡等等；其中主要的關鍵之處還是在於它所顯示的思想是否足以代表孔子之說，一切的疑問，大致上都是由此衍生而來。自從孔穎達在注解此段文字時，將大同與小康分屬於「五帝之善」與「三王之後」²¹，此後這二個不同形態的政治與社會，就有高下、厚薄、淳疵之異。孔穎達的說法其實是有問題的。從文獻中來考察，所謂「五帝」的說法一直遲至戰國時代才出現，所以孔穎達要將此段文字視為孔子所說，而且就內容來看又要有「五帝」、「三王」之別，自然在兩說之間會有矛盾之處。不過，即使從內容來看，它實際上的確可區分為二個不同形態的政治與社會，但也不見得就是強調大同時代崇高優美，而對小康時代以禮為

²¹ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：〈禮運〉，《禮記》，卷 21，頁 414。

治有所批評。大同與小康在思想上有一定的聯繫與次第，與儒家思想之間更有一定的關聯。關於大同、小康之說和孔子思想的關係，蕭公權說：

大同之義，高尚優美，雖越出孔子雅言之範圍，尚不與儒學之宗旨相反背。例如稱天下為公，斥世及為禮，殆即引伸以德取位之教。不獨親其親，子其子，殆脫化於泛愛之言。大同似仁道之別名，小康近從周之大意。彼此雖有程度之差，而內容無品質之別。²²

從內容來看，大同與小康的政治、社會形態，和孔子思想的確有相通之處。底下，試著從大同與小康內容思想的不同，將兩者並列對照，來分析其中所顯示的思想的不同與意義。

表二 大同與小康的政治形態的比較²³

編號	分類	原文內容 ²⁴ (大同)	原文內容 (小康)	備註
1	政治、社會形態	大道之行也，天下為公，	今大道既隱，天下為家，	
2	運作原則	選賢與能，講信脩睦。	大人世及以為禮 ²⁵ ，城郭溝池以為固。禮義以為紀，	

²² 蕭公權：《中國政治思想史》，（臺北：聯經出版事業公司，1998年10月初版第11刷），上冊，頁72。

²³ 本表的內容參考洪文郎：《〈禮記·禮運〉研究》（臺北：中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2002年），頁78-79。

²⁴ 原文內容根據（漢）鄭玄注、（唐）孔穎達疏：《禮記》，卷21，頁413-414。

²⁵ 孔穎達解釋說：「世及，諸侯傳位自與家也。父子曰世，兄弟曰及，謂父傳與子，無子則兄傳與弟也，以此為禮也。」詳見（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記》，卷21，頁414。

3	人倫 核心	故人不獨親其親，不獨子其子。	各親其親，各子其子， (原文由第一項下分出)
4	社會(含 政治)	使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸，	以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，
5	經濟	貨惡其棄於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必為己。	貨力為己， (原文由第一項下分出)
6	施行 效用	是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作。故外戶而不閉，	以功為己。故謀用是作，而兵由此起。
7	定義 名稱	是謂大同。	禹、湯、文、武、成王、周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也。以著其義，以考其信，著有過，刑仁講讓，示民有常。如有不由此者，在執者去，眾以為殃，是謂小康。

上列表格之中，原文的部分根據經文的內容分為「大同」與「小康」；並依據內容的不同分為「政治、社會形態」、「運作原則」、「人倫核心」、「社會（含政治）」、「經濟」、「施行效用」、「定義名稱」等七項。「大同」的部分完全依據經文的順序，不加更動；「小康」的部分則配合「大同」的順序，將第三項和第五項的內容，由第一項之下分出。

從上面的對照之中可以知道，在第一項的部分，所說明的是大道

流行與大道隱沒的時代，兩者的分別在於一為公天下，一為家天下，前者的重點在於「公」，後者的重點在於「私」，「公」與「私」是造成兩種不同的政治、社會形態最重要的原因。第二項的部分是政治、社會運作的原則。大同時代的政治是選賢與能的政治，社會的運作原則是每個人都能夠各盡己職，彼此互信，人與人互相包容，和睦相處；小康時代的政治則為兄終弟及，父死子繼的世襲制度，而以禮義做為政治、社會制度的原則。第三項的部分是不同形態的社會之下，所呈現的不同的人倫核心的關係。社會關係中是以親屬關係為核心，在大同時代不只表現親屬關係的親愛，同時更能以同理之心、不帶勉強的對待在親屬關係之外的人群；在小康時代人與人之間並非沒有親子之愛，只是都局限於自己的血親之內。第四項是不同形態的社會所呈現的社會關係。在大同時代，每個人都能滿足於自己性分上所要滿足的一面，因此老者可以善終，壯者可以盡一己之用，幼者可以適性發展，矜寡孤獨廢疾者都能受到適當的照顧，男女各守本分，各有歸宿；小康時代則因為社會關係還處於「各親其親，各子其子」的狀態，因此，要在這個基礎上進一步推擴人倫關係，所以要建立君臣、父子、兄弟、夫婦之間的適當關係，並透過不同的制度培養人倫關係、處分各種事務，在鄉里之間確立耕稼之所宜、以及鄉務管理之事，敬重有勇有智可以擔負社會中堅之人。第五項部分是對經濟的態度。大同時代貨、力都能盡其所用，不藏私、不為己；小康時代則恰好相反，一切打算都是為了自己。第六項是施行的效用。大同時代各種私心為己的念頭都不存在，因此盜竊亂賊都不興起，即使開著外戶，也不會引來宵小覬覦；小康時代一切事情都為自己打算，各種私心也就從此而起，爭奪相殺之事也接踵而至。第七項則是定義名稱的說明，正式提出「大同」與「小康」的名稱；而小康時代則又特別提出禹、湯、文、武、成王、周公，此六人是以禮義為紀綱的特出人物，更進一步強調了以禮為治的重要。

從上面所述，可以再一步分析大同與小康的意義。首先，大同與小康之別，顯現出大同為一個為理想中的政治、社會形態，而小康則

為現實世界的寫照。因為大同世界在現實的世界，無法找到一個與之相符的實例；而小康世界以世襲制度代替賢人政治，人與人之間基本的親子之愛是有的，但是只及於血親親屬，而不能擴及親屬之外的社會，每個人所作所為大多是出於私心的打算，由此便要生出爭奪相殺，這些情況在現實的世界中所在多有。因此，在小康世界中也就凸顯了禮的重要，要以禮來做為各種社會關係的衡量，要以禮來設立各種不同制度，以建立一個理想的政治、社會關係。

其次，在大同時代的敘述之中，政治上只講「選賢與能」，而社會關係上只說「講信脩睦」；對社會核心的親屬關係也只是「人不獨親其親，不獨子其子」；對社會關係則偏講老、壯、幼、男、女等自然的區別，並且提及一些處於社會上弱勢的族群，而非基於血親、婚姻、社會往來而產生的關係；篇幅上，亦以社會關係為多。這裡面其實透露了一個重要的訊息，當一個社會發展到不是以親屬關係為核心，而是基於人類自然的區別為主，可以顯見家庭和社會二者界限的模糊；所以整個社會關係的對待原則，只是「講信脩睦」，而這個原則在前面所做的探討之中，都是偏向於朋友之間的對待關係。因此，「人不獨親其親，不獨子其子」的社會，可以說親子之間的對待關係還是存在的，但是顯而易見的，家庭的界限不再那樣的清楚，整個社會就是一個極大的「家庭」。

最後，從以上所述來看，大同時代當然是一個理想中的政治與社會形態，也是所追求的目標；但是，從〈禮運〉一篇來看，在篇首講完了大同與小康之後，整篇的重點，其實都是接續著小康之中所凸顯的禮的重要來說的。亦即，在現實的世界之中，當務之急，以禮為治的政治與社會，才是真正應該重視的目標。因此，所謂的政治理想，應當從以禮所建構的世界中來追求。就〈禮運〉來說，基本上就是講「禮的運行」，它本於人情的不同，從根源處產生為各種不同的禮，再經由一系列的儀式，透過躬行禮制，將儀式所寄託的禮意內化到人的身體。禮的重要在於它是一個國家的紀綱，禮制崩解，國家也隨之而亡，所以國君的角色便變得非常重要。他一方面是禮制的維持者，

要糾舉非禮的行爲，他本身也要躬行禮制，引領人民起心仿效；另一方面他也要能仿效聖人制禮，以禮爲治。透過禮制的建構，並從教化之本的祭祀開始推行、普及，以及於各種不同的禮制，禮的教化作用，也就普及到天下了。而禮制的施行，最終則在建構一個和諧的關係，讓萬事萬物彼此共生而不相害，能夠各得其所，這也就是一個和諧的社會和自然的關係。

所以，〈禮運〉篇首舉出大同與小康之說，而又在小康之後，強調以禮爲治的重要，這一方面即是揭示了一個人類最終要達成的理想的政治、社會形態，另一方面則又爲現實環境提示了一個通往理想世界的可行之道。

二、政治版圖中的天下觀

在前面所論述的是一種理想中的政治、社會制度，以及在現實環境中，如何依據一套制度的建構，達到社會與自然的和諧。所謂的政治，都是以國家爲範圍，尋求國家的長治久安之道，因此，才有國家理想藍圖的擘劃。可是，在國家的疆界之外，還有其他毗鄰相接的國家，而國與國之間還有不同的制度與文化，也有開化與未開化的分野；如此種種不同的情況，國與國之間要如何謀求相處之道，如何能夠躋於理想的境界，顯然還有許多的問題。在現實的環境之中，除了國與國的疆界之外，還有人種與人種的藩籬，文化與文化的隔閡；在一個理想的政治、社會之中，也要對這些問題能夠提出回應、解決之道。

以下試著從古代對民族與國家的看法，來考察儒家在現行的國家疆界之中，如何能夠打破既有的框架，以建構、實現理想的政治與社會。

在《論語》之中，反映孔子對民族與國家的看法的，可以從他對夷狄的態度來加以觀察。《論語·憲問》說：

子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」

子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。」

微管仲，吾其被髮左衽矣！豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆而莫之知也。」²⁶

在子貢與孔子的問答中，可以看到孔子對夷狄的看法。孔子認為管仲的功業，在於他能輔佐齊桓公稱霸諸侯，匡正天下，而使得天下人免於受被髮左衽的夷狄的統治。這裡孔子以「被髮左衽」來指稱夷狄，是從衣冠打扮上來加以區別，似乎是出於文化差異的觀點；並且以管仲之功使天下免於夷狄的統治，似乎也是以侵略者的角度來看待夷狄，這或許就有文明與否的意涵在裡面。

《論語·子罕》中，孔子則視夷狄為君子可以教化之地：

子欲居九夷。或曰：「陋，如之何！」子曰：「君子居之，何陋之有？」²⁷

孔子欲居九夷，有人覺得那個地方太過鄙陋，但是孔子覺得君子所居之地，即能受到君子的感化，因此沒有任何鄙陋之處。這裡以「陋」來說明夷狄，我們可以從兩方面來理解：一是指物質的簡陋；二是指文化上的鄙陋。而以君子所在「何陋之有」來看，大概也是從教化、感化著眼；因此，應該也是指著開化程度的不同。

在《論語·子路》中，孔子因樊遲問仁，而提及平時如何自處的道理：

樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。」²⁸

孔子認為在日常居處之中，應該保持面容之謙恭，面對事情則要心存

²⁶ (宋)朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》，卷7，頁153。

²⁷ 同註26，卷5，頁113。

²⁸ 同註26，卷7，頁146。

敬慎，爲人謀事要盡忠；即使是到了夷狄之邦，也不可以拋棄平時的自處之道。從孔子的意思來做推敲，顯然就夷狄來說，所謂「恭」、「敬」、「忠」不見得是他們平日的交接之道，或有不甚講究的意思在內；因此，孔子才告誡樊遲，即使到了不講此道的地區，也不能背棄平日自處之道。可見，在此處，孔子眼中的夷狄，應當也是在文化上較未開化的地區。與這一則意思相當的，還有《論語·衛靈公》中所說的一段話：

子張問行。子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣；言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？」²⁹

子張問孔子自己的行爲如何到處可行，孔子認爲言行忠信篤敬，即使在蠻貊之邦都行得通。由此處來看，夷狄只不過是相對上來說物質或文化較爲落後，在爲人處事的道理上也有相通之處。

最後，在《論語·八佾》中，則以有君、無君，比較夷狄與諸夏的差別：

子曰：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」³⁰

這一則文字的意思，歷來有兩種不同的見解：一種是說即使是夷狄都還有個國君，不像諸夏僭篡相尋，連個國君都沒有；另一種則是說夷狄即使有國君，還比不上諸夏沒有國君。以前一則來說，尊夷狄而貶諸夏；以後一則來說，貶夷狄而尊諸夏。這其中的差別，即在對「不如」一詞的解法。如果解做「不像」，它的意思就如同前者；如果解做「比不上」，它的意思就如同後者。我們從此句的「不如」一詞在句中的位子來看，一般都做「比不上」解，而不解做「不像」。另外，

²⁹ (宋)朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》，卷8，頁162。

³⁰ 同註29，卷2，頁62。

從整句的意思來說，一個社會可以無君，卻不可以無道，「《論語》言政治，必本人道之大，尊君亦所以尊道，斷無視君位高出於道之意」³¹；因此，這裡取後一種解釋。由此來看，孔子批評夷狄有君，比不上諸夏之無君，這主要是從制度面著眼。孔子在政治上以德禮教化為主，重視以禮為治；即使是國君，也應該端己正人，依禮而行。所以，從此處來看，孔子批評夷狄之處，也應當是在制度的文明與否。

歸納以上孔子對夷狄的看法可以知道，他對夷狄主要是從文化上來加以區別，重點在行為、制度的文明與否；並將他們視為在為人處事上有相通之處，可以教化、同化的一群。我們從孔子的這種態度也可以知道，諸夏與夷狄的差異重點似乎不在種族或國家的不同之上，而是一種文化上的差異；並且，在孔子的眼光之中，夷狄之地也是君子可以教化之處，這其中即有一種對同為人類，透過人道一視同仁對待的態度在內。

錢穆在考察蠻、夷、戎、狄的稱呼時即說：

當時所謂諸夏與蠻夷的分別，並不純是一種血統上種姓上的分別，換言之，即並不是一種民族界線。……在古代觀念上，四夷與諸夏實在另有一個分別的標準，這個標準，不是「血統」而是「文化」。所謂「諸侯用夷禮則夷之，夷狄進於中國則中國之」，此即是以文化為「華」、「夷」分別之明證。這裏所謂「文化」，具體言之，則只是一種「生活習慣與政治方式」。³²

錢穆所謂的「生活習慣與政治方式」，前者是指他們的生活方式既不是農業社會，又不是城市國家；後者指的是他們沒有參加「和平同盟」，自居於侵略國的地位。³³這些所謂的蠻、夷、戎、狄原先並不是盤踞

³¹ 錢穆：《論語新解》（臺北：東大圖書股份有限公司，1991年8月2版），頁75。

³² 錢穆：〈古代觀念與古代生活〉，《中國文化史導論》（臺北：臺灣商務印書館，1996年7月初版第3次印刷），第3章，頁40-41。

³³ 錢穆：〈古代觀念與古代生活〉，《中國文化史導論》，第3章，頁42-43。

在中國內地的異族，他們之中有許多人一様是中國人，而且錯雜夾居在諸侯之間。「只因他們的生活，即他們的文化較原始，較野蠻，並不像當時諸夏般，進步到同一的水準而已」。³⁴

當時人對民族的觀念如此，對國家的觀念也並不如後世的狹隘。在《孟子》書中，常有許多因國君行仁政，百姓扶老攜幼而至；或國君行暴政，百姓相率而逃的記載。《孟子·滕文公上》說：

有為神農之言者許行，自楚之滕，踵門而告文公曰：「遠方之人，聞君行仁政，願受一廛而為氓。」文公與之處，其徒數十人，皆衣褐，捆屨、織席以為食。陳良之徒陳相與其弟辛，負耜耜而自宋之滕，曰：「聞君行聖人之政，是亦聖人也，願為聖人氓。」陳相見許行而大悅，盡棄其學而學焉。³⁵

這裡記許行因滕文公行仁政，而率其徒數十人從楚國而至；陳相與其弟陳辛也因滕文公行聖人之政，也從宋國來投靠。可見，他們本身並不抱著狹隘的國家觀念。所以，不管是在民族上或國家上，從前面所舉孔子或孟子所言來看，從人種或疆界來區分，似乎並不是重點所在。

錢穆在討論中國文化史上「國家凝成與民族融和」時，他也認為：

中國人常把民族觀念消融在人類觀念裏，也常把國家觀念消融在天下或世界的觀念裏。他們只把民族和國家當作一個文化機體，並不存有狹義的民族觀與狹義的國家觀，「民族」與「國家」都只為文化而存在。因此兩者間常如影隨形，有其很親密的聯繫。「民族融和」即是「國家凝成」，國家凝成亦正為民族融和。中國文化，便在此兩大綱領下，逐步演進。³⁶

³⁴ 錢穆：〈古代觀念與古代生活〉，《中國文化史導論》，第3章，頁58。

³⁵ （宋）朱熹：《孟子集注》，《四書章句集注》，卷5，頁257-258。

³⁶ 錢穆：〈國家凝成與民族融和〉，《中國文化史導論》，第2章，頁23。

從他所述，我們可以了解古代的國家的界限並不如現代國家之間的壁壘分明，在當時人的觀念之中，天下觀或世界觀在一般人的看法中，更超過國家的觀念。而且，民族和國家都是一個文化機體，就如同前面所說的夷、夏之分是從文化上來加以區別一樣。所以，所謂的「中國」的概念，即是整個世界、整個天下。錢穆說：

在當時中國人眼光裏，中國即是整個的世界，即是整個的天下。中國人便等於這世界中整個的人類。當時所謂「王天下」，實即等於現代人理想中的創建世界政府。凡屬世界人類文化照耀的地方，都統屬於惟一政府之下，受同一的統治。「民族」與「國家」，其意義即無異於「人類」與「世界」。³⁷

在〈中庸〉上說：「今天下車同軌，書同文，行同倫。」³⁸所說的即是一個統一的「天下」、統一世界政府。而天下或世界的領袖，也即是〈中庸〉上所述的：

唯天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。溥博淵泉，而時出之。溥博如天，淵泉如淵。見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊；舟車所至，人力所通；天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所隊；凡有血氣者，莫不尊親，故曰配天。³⁹

³⁷ 錢穆：〈國家凝成與民族融和〉，《中國文化史導論》，第2章，頁37。

³⁸ （宋）朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》（高雄：復文圖書出版社，1985年9月初版），頁36。

³⁹ 同註38，頁38。

天下至聖者德行才智兼備，可以得到人民的尊敬、信任，所作所爲，人民無不喜悅。聲名洋溢於中國，遠及蠻貊之地。凡是舟車所能到達，人力所能通行的地方；天所覆蓋，地所承載，日月所照耀，霜露所墜落的地方，凡是有血氣的人，沒有不尊敬他、親愛他。他的地位足以配天。這個爲普天之下的人民所尊親的人，便是天下的領袖。因此，這裡由中國以及蠻貊之地，全都在一個統一政府的照臨之下，這說明了在理想的政治疆界中所呈現的天下觀。在這個政治版圖之中，沒有國與國，民族與民族之分，所有人都在聖人的教化之中，養成自己的人格。這種政治組織以教化爲目的。蕭公權說：

認定政治之主要工作乃在化人。非以治人，更非治事。故政治與教育同功，君長與師傅共職。國家雖另有庠、序、學、校之教育機關，而政治社會之本身實不異一培養人格之偉大組織。

40

等到人人都在教化之中養成了自己的人格，也就無異於是大同理想的實現了。所以，從前面所看到的大同世界，沒有種界與國界之分，有的只是老、幼、壯、男、女等出於自然、天生的區別；彼此之間「講信脩睦」，無異於朋友之間的對待關係。每個人透過禮的教化，普天之下人人都有士君子之行，人人都進於文明、開化的境界。錢穆說：

這種境界，便是說全世界人類都融凝成爲一個文化團體了⁴¹。

而這種融凝爲一的文化團體，也就是大同世界所要達成的理想了。

⁴⁰ 蕭公權：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1998年10月初版第11刷），上冊，第2章，頁66。

⁴¹ 錢穆：〈國家凝成與民族融和〉，《中國文化史導論》，第2章，頁37。

第三節 以禮為治的鄉里政治

在傳統的史籍之中，對政治的記載特別詳細，舉凡朝代的興衰，政治的良窳，典章制度的優劣，無不一一詳載；在政治之中，對制度的考察非常重視。而在行政制度、組織一項，向來都是以中央政府的組織、制度為重，而對地方行政組織、制度的考究不多。實際上，一個國家的政治措施要能達於天下，地方行政組織與每家每戶之間的關係是非常重要的。同樣的，在考察禮與政治的關係之時，除了前面所說，禮的施行，一方面要由在上位者躬行禮制，讓在下者起心仿效之外；此外，也要在上位者，能夠本於人情的不同，仿效聖人制作禮制，透過種種不同的禮，從教化之本的祭祀做起，將禮普及於天下，由此建構一個和諧的社會和自然關係。因此，從一個政治的基層組織來看人民對禮制的實踐情況，也是考察禮的運作的重要部分。〈禮運〉說：

夫禮必本於天，動而之地，列而之事，變而從時，協於分藝。其居人也曰養，其行之以貨力、辭讓、飲食、冠、昏、喪、祭、射、御、朝、聘。⁴²

人能夠在日常生活之中，躬行種種的禮制，這也就是禮普及於天下的說明。而在上述的禮制之中，可以讓我們考察一個區域對禮的施行狀況與政治教化影響的，就是「鄉飲酒禮」。所以，下面即從鄉飲酒禮的意義出發，來考察禮治與鄉里政治的關係。另外，第四節中，將由鄉射禮的意義，與其意義的轉化，探討禮制原則在地方組織中的落實。

⁴² (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：〈禮運〉，《禮記》，卷 22，頁 439。

一、「鄉飲酒禮」與「鄉射禮」

在《儀禮》中有〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉等篇分別記載鄉飲酒、鄉射的禮節、儀式內容；在《禮記》中也有〈鄉飲酒義〉、〈射義〉諸篇，分別闡釋鄉飲酒禮、與泛論習射的意義。而鄉射禮是在行鄉飲酒禮之後舉行的。《禮記·射義》說：

古者諸侯之射也，必先行燕禮；卿大夫士之射也，必先行鄉飲酒之禮。⁴³

鄉射禮即是由卿大夫（或作鄉大夫）和士，於鄉飲酒禮之後舉行的習射儀式。不管是鄉飲酒或者是鄉射，其中所謂的「鄉」，大抵是周代地方行政區域的「六鄉」；而這些禮制大致上也是行之於「六鄉」居民的禮。

二、「鄉飲酒禮」的意義

在《儀禮》中有〈鄉飲酒禮〉一篇，詳細記載鄉飲酒禮的禮節、儀式的內容；在《禮記》之中，也有〈鄉飲酒義〉一篇，對鄉飲酒禮的意義有所說明。以下根據《儀禮》的內容，分項對鄉飲酒禮的儀式加以說明。

表三 《儀禮·鄉飲酒禮》儀式⁴⁴

編號	禮節	細目	儀式內容
----	----	----	------

⁴³（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記》，卷 62，頁 1014。

⁴⁴ 本表的內容依據楊寬〈「鄉飲酒禮」與「饗禮」新探〉中對《儀禮·鄉飲酒禮》的敘述整理而成。見《西周史》（臺北：臺灣商務印書館，1999年初版1刷），第6編第7章，頁709-711。

1	謀賓、戒賓、速賓、迎賓之禮	(1)謀賓	由主人（鄉大夫）就鄉先生（庠中教師）商謀賓客名次，分為賓、介（陪客）、眾賓三等。賓、介都只一人，眾賓有多人，並選定其中三人為眾賓之長。
		(2)戒賓	戒是告知的意思。由主人親自告知賓客。
		(3)陳設	佈置酒席的席次，陳列酒尊和洗（水盆）等。
		(4)速賓	由主人親自催邀賓客，賓客都跟著前來。
		(5)迎賓	主人帶同一「相」（擯相）在庠門外迎接，經過三揖三讓，把賓迎入庠中堂上。
2	獻賓之禮	(1)主、賓之間的「獻」、「酢」、「酬」	在賓客迎入後，先由主人取酒爵到賓席前進獻，叫做「獻」；次由賓取酒爵到主人席前還敬，叫做「酢」；再由主人把酒注解，先自飲，勸賓隨著飲，叫做「酬」。這樣的「獻」、「酢」、「酬」，合稱為「一獻」之禮。獻酒時，必須有食物陳設，陳設有脯醢（乾肉片和肉醬）與折俎（盛有折斷的牲體的俎）。
		(2)主、介之間的「獻」、「酢」	先由主人向介獻酒，次由介對主人還敬。
		(3)主人「獻」眾賓	主人向眾賓獻酒，由眾賓之長三人代表拜受飲酒，眾賓也隨著飲酒。
3	作樂	(1)升歌	在主人之吏一人舉觶向賓敬酒後，由樂工四人（鼓瑟者二人、歌者二人）升堂，在堂上歌唱《小雅》的〈鹿鳴〉、〈四牡〉、〈皇皇者華〉，用瑟伴奏，叫做「升歌」。歌罷，主人向樂工獻酒。

		(2)笙奏	由吹笙者入堂下，吹奏《小雅》的〈南陔〉、〈白華〉、〈華黍〉，叫做「笙奏」。奏罷，主人向吹笙者獻酒。
		(3)間歌	堂上升歌和堂下笙奏，相間而作，叫做「間歌」。先歌唱《小雅》的〈魚麗〉，次笙奏〈由庚〉；再歌唱〈南有嘉魚〉，再笙奏〈崇丘〉；又歌唱〈南山有臺〉，又笙奏〈由儀〉。
		(4)合樂	升歌和笙奏相合，奏唱《周南》的〈關雎〉、〈葛覃〉、〈卷耳〉，《召南》的〈鵲巢〉、〈采芣〉、〈采蘋〉。歌罷，由樂工報告樂正：「正歌備」，再由樂正報告賓。正式的禮樂，到此完備。
4	旅酬		主人爲了留住賓客，使「相」(擯相)擔任「司正」，奉主人之命「安賓」。隨即由賓「酬」主人，主人「酬」介，介「酬」眾賓，再由眾賓按長幼以次相「酬」，稱爲「旅酬」。旅酬是由尊者酬於卑者，《中庸》所謂「旅酬，下爲上，所以逮賤也」。
5	無算爵、無算樂		由主人之吏舉觶向賓敬酒，司正奉主人之命請賓客升坐。隨即將原來陳列的折俎撤去，稱爲「徹俎」，以便賓客坐下。賓主脫履坐下，即進牲肉，於是連續不斷的舉爵飲酒，不計其數，醉而後止，叫做「無算爵」。同時樂工不斷的陪奏和歌唱，不計其數，盡歡而止，叫做「無算樂」。
6	送賓及其他		賓出時，奏〈陔夏〉，主人送於門外。明日，賓有前來拜謝之禮。

在舉行鄉飲酒禮之前，主人到鄉先生家中商量賓客的名次，然後由主人親自告知賓客，並到賓客家中敦請，其他賓客則到主賓家中，隨著前往。主人在庠門之外拜迎賓客，賓客入門，主客之間三揖三讓而後升階。接著有獻賓之禮，分別有主、賓之間的「獻」禮、「酢」禮、「酬」禮，主、介之間的「獻」禮、「酢」禮，以及主人「獻」眾賓之禮；獻賓之禮是其中最重要的節目。接著作樂唱歌、行「旅酬」之禮，眾人在和樂而不失禮的原則下，盡情飲酒。最後，主人送賓於門外；隔日，賓前來拜謝。這是鄉飲酒禮的大致情形。

在《禮記·鄉飲酒義》對鄉飲酒禮的記載則說：

鄉飲酒之義：主人拜迎賓于庠門之外，入，三揖而后至階，三讓而后升，所以致尊讓也。盥洗揚觶，所以致絜也。拜至、拜洗、拜受、拜送、拜既，所以致敬也。尊讓絜敬也者，君子之所以相接也。君子尊讓則不爭，絜敬則不慢，不慢不爭，則遠於鬪辨矣。不鬪辨則無暴亂之禍矣，斯君子所以免於人禍也，故聖人制之以道。……

鄉飲酒之禮，六十者坐，五十者立侍，以聽政役，所以明尊長也。六十者三豆，七十者四豆，八十者五豆，九十者六豆，所以明養老也。民知尊長養老，而后乃能入孝弟。民入孝弟，出尊長養老，而后成教，成教而后國可安也。君子之所謂孝者，非家至而日見之也，合諸鄉射，教之鄉飲酒之禮，而孝弟之行立矣。⁴⁵

這裡除了前面對儀式的敘述之外，還有意義的說明：主人和賓客之間的三揖三讓，是表示彼此的尊重與謙讓；六十歲以上的人可以坐著，五十歲以下的人則必須侍立，這是用來表達尊敬長輩的意思；六十歲的人三豆，七十歲的人四豆，八十歲的人五豆，九十歲的人六豆，是

⁴⁵ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：〈鄉飲酒義〉，《禮記》，卷 61，頁 1004-1006。

用來彰顯奉養老者的意思。人民能夠知道尊敬長者，奉養老者，然後在家中才能孝順父母，善事兄長。人民在家中能夠孝悌，在外能夠尊敬長者，奉養老者，而後教化也就確立，國家也就可以安定了。所以，君子要推行孝道，不是天天到每家每戶或親自召見來加以教諭；而是在鄉射的時候，集合眾人，教導鄉飲酒之禮，然後就可以建立孝悌之行了。

〈鄉飲酒義〉中，記載了一段孔子由鄉飲酒禮之中所概括的意義：

孔子曰：「吾觀於鄉，而知王道之易易也。」

主人親速賓及介，而眾賓自從之。至于門外，主人拜賓及介，而眾賓自入；貴賤之義別矣。

三揖至于階，三讓以賓升，拜至、獻、酬、辭讓之節繁。及介省矣。至于眾賓升受，坐祭，立飲。不酢而降；隆殺之義別矣。工入，升歌三終，主人獻之；笙入三終，主人獻之；間歌三終，合樂三終，工告樂備，遂出。一人揚觶，乃立司正焉，知其能和樂而不流也。

賓酬主人，主人酬介，介酬眾賓，少長以齒，終於沃洗者焉。知其能弟長而無遺矣。降，說屨升坐，脩爵無數。飲酒之節，朝不廢朝，莫不廢夕。賓出，主人拜送，節文終遂焉。知其能安燕而不亂也。

貴賤明，隆殺辨，和樂而不流，弟長而無遺，安燕而不亂，此五行者，足以正身安國矣。彼國安而天下安。故曰：「吾觀於鄉，而知王道之易易也。」⁴⁶

他認為只要能推行這種禮制，要實行王道也不是件難事了。他由此禮中所體認的意義有五點：一、從迎賓禮之中對待賓、介、眾賓的不同，就可以判別貴與賤；二、從獻賓之禮中，對賓、介、眾賓的「獻」禮、

⁴⁶ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：〈鄉飲酒義〉，《禮記》，卷 61，頁 1006-1008。

「酢」禮、「酬」禮的有無，以及繁省的不同，就可以判別隆與殺；三、從作樂唱歌，至立司正防止飲酒失態，就可以知道和樂而不過分放縱的原則；四、從旅酬之禮，賓主相酬到眾賓之間以年齡的長幼順序飲酒，就可以知道鄉飲酒時，人人都有飲酒，長幼都不會遺漏；五、鄉飲酒之禮，從徹俎之後下堂脫鞋到升堂就坐，雖是飲酒無數，但不致耽誤正事，所有的禮節一直到主人拜送而結束，都在一定的節文之下進行，就可以知道鄉飲酒之禮能夠和樂而不致脫序。這是鄉飲酒禮的大致意義。

除此之外，楊寬認為，鄉飲酒禮也有議會的性質：

這種由國君主持的禮，不僅是酒會的性質，而且具有議會的性質。既要通過酒會的儀式，表示對貴者、長者的尊敬，分別貴賤、長幼；又要通過議會的方式，商定國家大事，特別是「定兵謀」。……在行「獻賓之禮」後，要作樂表示歡迎和慰勞，歌唱〈鹿鳴〉是表示歡迎嘉賓，歌唱〈四牡〉是表示慰勞來賓，接著要歌唱〈皇皇者華〉，是為了表示要「咨諏」、「咨謀」、「咨度」、「咨詢」，因為這種禮不僅是個歡迎貴賓、尊敬長老的儀式，而且具有商定國家大事的議會性質。它是和尊敬長老的酒會相結合的一種元老會議，是當時執政者的一種諮詢機關。這種禮在鄉中舉行，不僅是個歡迎貴賓、尊敬長老的儀式，而且也是鄉的一種諮詢機關。⁴⁷

所以，鄉飲酒禮就是合教化與諮詢功能的一種禮制。

三、禮與鄉里制度

在前面所提到的鄉飲酒禮，或單稱「鄉」，是施行於「六鄉」居民的禮，而「六鄉」是周代的行政區域的名稱。有關周代的行政區域，

⁴⁷ 楊寬：〈「鄉飲酒禮」與「饗禮」新探〉，《西周史》，第6編第7章，頁719-720。

根據《周禮》的記載，由周天子直接統治的王畿，可以分爲「國」和「野」，兩者以「郊」爲分界，「郊」以內是「國中及四郊」；「郊」以外是「野」。而王城的城郭以內叫「國中」，在城郭以外相當距離的周圍，叫做「郊」或「四郊」。在「國」以外和「郊」以內設有「六鄉」。在「郊」以外有相當距離的周圍地區叫做「野」，在「郊」以外和「野」以內設有「六遂」；此外，卿大夫的采邑稱「都鄙」，也包括在廣義的「野」之中。因此，王城、四郊六鄉，可稱爲「國」；六遂及都鄙，可稱爲「野」，這即是所謂的鄉遂制度。《周禮》所述的鄉遂制度，基本上還保有西周、春秋時代的特點。

居住在這些行政區域的居民，都可以統稱爲「民」；但是「六遂」的居民因爲處於「野」的地區，因此又稱爲「氓」、「野民」或「野人」；「六鄉」的居民，因爲處於「國」的地區，因此，又可稱爲「國人」。從「六鄉」鄉黨組織分爲比、閭、族、黨、州、鄉六級來看，它的居民多採取聚族而居的方式，保持一定血緣關係的氏族組織的殘餘形式；從「六遂」的鄰里組織分爲鄰、里、鄣、鄙、縣、遂來看，基本上完全以地域關係代替了血統關係。所以，鄉飲酒制度基本上是施行於「六鄉」居民的禮。⁴⁸這裡的「鄉」和後代鄉里制度中的「鄉」是有所不同的。

從上面所述的地方行政區域，可以知道西周也有鄉、有里，可是和後代的鄉里制度，是有較大差異的。鄉里制度的初步定型應該是在春秋戰國時代，這一時期的鄉里制度有新的內容，包括鄉與里開始並稱、「鄉」正式成爲鄉里基層組織的一級單位、什伍組織進一步完善、三老在鄉里組織的重要角色已經出現、戰國時有了鄉嗇夫之職、出現了「亭」的設置等。⁴⁹而在漢代也有所謂的鄉官。據嚴耕望的考察，漢代，縣、鄉有三老，郡也常常設有此職，以前稱爲鄉官，「即鄉里

⁴⁸ 以上有關《周禮》鄉遂制度的說明，依據楊寬：〈西周春秋的鄉遂制度和社會結構〉，《西周史》，第3編第5章，頁373-380。

⁴⁹ 趙秀玲：〈鄉里制度的起源與嬗變〉，《中國鄉里制度》（北京：社會科學文獻出版社，1998年12月第1版第1次印刷），第1章，頁1-7。

民官率民參政者也」。⁵⁰鄉官雖然由政府拔擢，但是和地方行政屬吏性質不同。他認為：

鄉官上與長吏參職，下以率民，而無一定之實際職掌，此其一。代表民意，領銜呈訴，與地方政府之奏請絕異，此其二。有位無祿，此其三。東漢之制，大慶賜爵，賜民不賜吏，而三老、孝弟、力田咸在受爵之列，此其四。此四者皆其有異於吏之徵也。⁵¹

如果用現代的語詞來加以說明，他認為縣三老近於縣參議長，鄉三老近於各鄉選出之縣參議員。此外，又有孝弟、力田，也是鄉官。至於此三者的作用，嚴耕望說：

漢人最重孝行，故置孝弟以敦風俗；經濟政策以重農為中心，故置力田以勵生產；至於三老乃庶民之師率與代表。其意義皆極重大，中央亦極重視。⁵²

所以，從這裡來看，所謂的「孝弟」、「三老」與人倫核心的關係、制禮的原則以及禮制是有較大聯繫的；而這在漢代是所謂的「鄉官」，可見禮制的制作和鄉里制度之間是有密切關係的。在地方行政組織之中，鄉里制度是一個基層的單位，是政府與每家每戶之間關係密切的一個地方組織。因此，由施行於鄉里之中的制度，來考察禮的運作情形，有助於我們了解禮對現實環境的影響。而從鄉飲酒禮的制作原則，也可以考察它在一個區域施行的效用；而且，鄉飲酒禮對後代的影響較為久遠，中國一直到清代都還持續舉行。所以，我們也可以從中觀

⁵⁰ 嚴耕望：《中國地方行政制度史·甲部·秦漢地方行政制度》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1990年5月3版），頁245。

⁵¹ 同註50，頁245。

⁵² 同註50，頁250。

察它的一些制作原則和鄉土社會的關係。

四、禮治與無為而治的鄉土社會的基礎

前面曾舉出費孝通對鄉土社會的看法，他認為中國的鄉土社會是一個禮治的社會，禮所代表的就是由社會所公認合於標準的行為規範。在鄉土社會中維持禮的規範靠的是由社會所累積的經驗所形成的「傳統」；而且，禮的推行靠的是在教化中養成了一個人的敬畏之感，使人能夠主動的服膺於禮。由於鄉土社會是一個變遷很慢的社會，因此，只要環境不變，前人所用來解決生活問題的辦法還是有效，如此，傳統也就可以維持，禮的規範也可以為人所遵守。⁵³這說明鄉土社會是一個依靠禮治來維持秩序的社會。

另一方面，鄉土社會也是一個「無為政治」的社會。費孝通從兩種權力的不同，來討論鄉土社會的權力結構。第一種是「橫暴權力」，它是從社會衝突的一面著眼，權力表現在不同團體階層的主從形態裡。在上者握有權力，他們利用權力去支配在下者，來役使被支配者的行動。第二種是「同意權力」，它是從社會合作的一面著眼。社會分工的結果，每個人都不能過不求人的生活，分工對每個人都有利。每個人都要各盡其分，不可以任意依自己高興去做自己想做的事，而必須遵守大家同意分配的工作。在這之中，為了避免有人不遵守，便發生了共同授予的權力，這種權力的基礎是社會契約，是同意。

權力本身有它的工具性，權力之所以引誘人，最主要是經濟利益；如果無利可得，即使是橫暴權力也不易產生。而農業社會的生產有限，往往不能超過自身的消費量，因此，便無法從中榨取更多的利益，所以農業社會中存在橫暴權力的限制，橫暴權力本身不易毫無限制的發展。中國帝國的皇權是建立在農業平原之上，但農業的帝國是虛弱的，農業的剩餘隨著人口的增加而日減，而在承平的時代又給人口增加的

⁵³ 費孝通：〈禮治秩序〉，《鄉土中國》（香港：三聯書店，1991年8月香港第1版第1次印刷），頁53-58。

機會，因此，農業生產所能帶給皇權的利益有限，它所能支配強大的橫暴權力的基礎不足，所以，皇權並不能滋長健壯。農業經濟不能無限制的滿足帝國的需索，同時，皇權加強對人民的控制，會耗費更多的經費，引來人民更多的反抗；因此，為了皇權自身的維持，「休息」是最好的局面，這就給「無為」找到了價值，確立了無為政治的理想。在天高皇帝遠的距離之下，把鄉土社會中和人民切身的公事讓給同意權力；但鄉土社會是小農經濟，分工不細，因此，同意權力的範圍也縮到極小。於是鄉土社會的權力結構，名義上是「專制」、「獨裁」，可是「在人民實際生活看，是鬆弛和微弱的，是掛名的，是無為的」。

54

所以，費孝通說，在中國傳統的政治中，有兩道防線來阻止專制的君主變為暴君：第一道防線是中國政治哲學中的「無為」的理論；另一道防線是限制行政體系的範圍，設法以某種方式「懸空」中央權力，使它不著地，因此，中央派遣的官員止於縣衙門。縣衙門和每家每戶的關係，是中央權力當局和地方自治社區的結合點。⁵⁵

在無為的鄉土社會是一個自治的社會，權力結構以長老統治為主，社會秩序以禮治維持，理想上是不興訟，非必要不與官府打交道；這樣的社會要如何達成？從前面對社會人倫關係所作的討論之中，所謂的「人倫」，是「從自己推出去的和自己發生社會關係的那一羣人裏所發生的一輪輪波紋的差序」。⁵⁶在各種不同的人與人之間，有不同的對待方式；「由親親之殺」所推衍出的道德便是親子的孝，兄弟的悌，和對朋友的忠信，由此一層層往外推擴，便構成了基本的社會關係。鄉土社會的人倫核心是親屬關係，鄉土社會也是基於這種「差序格局」所組成的社會。所以，謝幼偉在討論孝在中國文化上的作用與地位時說：

⁵⁴ 費孝通：〈無為政治〉，《鄉土中國》，頁 65-69。

⁵⁵ 費孝通著、惠海鳴譯：〈鄉村中國的基本權力結構〉，《中國紳士》（北京：中國社會出版社，2006年1月第1版第1次印刷），第4章，頁46-49。

⁵⁶ 同註54，〈差序格局〉，《鄉土中國》，頁29。

過去中國政治理想，在官民相安，在無為而治。官以不擾民為原則，民以不訴訟為目標。官與民間，接觸愈少，則政治愈近於理想。中國人之政治觀念如此，而所以達之者，則在用孝以成立鄉治。有鄉治，則官治之需要自少。蓋以孝治家，則人知敬長，知敬長，則一切糾紛，即可在家族之內，由家長而解決。家族間有糾紛，則可由鄉長而解決。故言孝，必言弟。孝弟并言，實有深意。孔子有「弟子入則孝，出則弟」之言。《禮記》「鄉飲酒」一篇，力言尊長養老之義。謂「民入孝弟，出尊長養老，而后成教，成教而后國可安也。」誠以一鄉之中，必有長老。若人皆知尊敬長老，則有何事不可由長老加以解決。長老可以解決鄉事，則鄉不治而自治矣。鄉治，則國可治。「孔子曰：吾觀於鄉，而知王道之易易也。」所謂王道，不外使人孝弟，由之而使鄉治而已。⁵⁷

因此，當我們要考察鄉里政治的基礎，便可以了解「孝」在鄉治中的重要；它不但是人倫核心，也是鄉治的基礎。同時，我們也可以了解鄉里政治是有別於中央權力政治機構的地方自治社區；它是一個以禮為治，透過禮制的施行，以維持秩序的社會。就是基於這個原因，透過鄉飲酒禮的施行，貴賤、長幼、尊長養老等義，便可以在日用之常的實踐之中，內化於鄉土社群的成員之中。而且，鄉里的糾紛也可在長老的排解之下，達成無訟、自治，所謂的「王道」便輕易的透過一個禮制的施行之中達成了。

⁵⁷ 謝幼偉：〈孝與中國文化〉，收入賀麟等著《儒家思想新論》（臺北：正中書局，1978年3月台3版），頁76-77。

第四節 禮制在地方的結合與轉化

前節從鄉飲酒禮的意義出發，考察了禮治與鄉里政治的關係，說明了鄉里政治的基礎是人倫關係中的「孝」，它同時也是鄉治的基礎。透過禮制的施行，讓百姓在日用之常的實踐中，將一些人倫的對待關係，內化於他們的身體，達成禮治的目的。這是禮制的普及，也是禮制與地方政治的基層組織的結合。

除了由鄉飲酒禮來看禮制與基層組織的關係，我們更可以從鄉射禮的演變過程，看到國家制度與地方組織的結合，以及典禮意義的轉化，由禮儀中對行禮的意義產生新的體認，並進一步落實禮制的原則。

下文即由鄉射禮的意義，與其意義的轉化，探討禮制原則在地方組織中的落實。

一、「鄉射禮」的意義

由文獻中來加以考察，一般所謂的射禮有大射、賓射、燕射、鄉射四種⁵⁸。其中賓射、燕射為燕饗來朝之賓與臣子而設，大射、鄉射則是透過典禮，來進行射箭的訓練和比賽。後者行禮之前分別必須舉

⁵⁸ 王夢鷗以為「射禮有五：一曰大射，君臣相與習射；二曰賓射，天子諸侯饗來朝之賓，因與之射；三曰燕射，天子諸侯燕其臣子，獻畢而射；四曰鄉射，州長與其民眾習射於州序；五曰澤宮之射，祭前士之射。」見〈射義〉，《禮記今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1998年9月修訂版第7次印刷），頁984。而楊寬則引鄭玄的說法，以為「燕射在城中公宮中舉行，大射則在近郊大學中舉行，……在辟雍舉行的射禮應即大射。」《禮記·射義》所說：「天子將祭，必先習射於澤。……已射於澤，而后射於射宮。」他認為：「這種天子主持的『習射』，過去學者都認為是大射，其『習射』的『澤』和『射宮』，當即辟雍。『澤』即辟雍周圍的水池，『射宮』即中間高地上廳堂式的建築。」詳見楊寬〈「射禮」新探〉，《西周史》，第6編第6章，頁690。因此，楊寬認為西周、春秋時代貴族所行的射禮有四種。今據此。

行燕禮、鄉飲酒禮，因此《禮記·射義》說：

古者諸侯之射也，必先行燕禮；卿大夫士之射也，必先行鄉飲酒之禮。故燕禮者，所以明君臣之義也；鄉飲酒之禮者，所以明長幼之序也。⁵⁹

所以《儀禮》中有〈大射〉和〈鄉射禮〉諸篇，這些儀式的舉行，自然富於深厚的禮意。

下表先臚列鄉射禮的儀式，依序探討其意義。

表四 《儀禮·鄉射禮》儀式⁶⁰

編號	禮節	細目	儀式內容
1	第一番射 (由鄉學中弟子參加，著重於射的教練)	(1)請射	由主人挑選一人掌管射事，叫做「司射」。當射禮正式開始時，由司射向來賓請射。
		(2)納射器	由司射命令弟子送納各種射器進堂，如弓、矢等，以便應用。
		(3)比三耦	由司射把挑選出來的弟子六人，相配成三組，每組有上射一人、下射一人，稱為「三耦」，即上耦、次耦、下耦。
		(4)張侯倚旌	這時總管飲酒禮的「司正」，改任為「司馬」，開始總管有關射禮的事務。命令弟子張「侯」(箭靶)，命令「獲者」(射中的報告員)取旌倚靠在「侯」的正中，使大家注意。

⁵⁹ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：《禮記》，卷 62，頁 1014。

⁶⁰ 本表的內容依據楊寬〈「射禮」新探〉中對《儀禮·鄉射禮》的敘述整理而成。見《西周史》，第 6 編第 6 章，頁 684-689。

		(5)遷樂	由樂正命令弟子幫助樂正把樂器遷到堂下，以便堂上行射禮。
		(6)俟射	由司射命令「三耦」接取弓矢，「三耦」都手執弓矢，腰帶插矢三枝，手指挾矢一枝，前進而俟射。
		(7)誘射	司射作示範教學，叫做「誘射」。由司射帶弓矢升堂，把四矢依次盡發，然後把「扑」（教鞭）插在腰帶，回到原位，指揮和監督射事。
		(8)命射	先由司馬命令「獲者」執旌背著「侯」而立；次由司射引導「上耦」升堂，合足俟射；再由司馬命令「獲者」執旌躲藏到「乏」（避矢用的小屏風）後，準備觀察和報告射中情況；於是由司射發佈發射命令，說不能射中「獲者」，不能射到「獲者」身旁。
		(9)三耦射	由「上耦」的「上射」先射，「下射」再射，各發四矢；接著「次耦」和「下耦」依次各發四矢。然後司射放下「扑」，升堂告賓說：「三耦卒射。」當「獲者」見到有人射中「侯」的質的時，揚旌唱「獲」，當旌旗舉起時，唱聲要高，當旌旗放下時，唱聲隨著降低，所謂「舉旌以宮，偃旌以商」。因為這番射是學習性質，雖然「獲者」揚旌唱獲，「釋獲者」（射中的統計員）並不用籌算統計。
		(10)取矢委 楛	由司馬命令弟子把「楛」（箭囊）設置中庭，搜求發射出來的矢，裝到「楛」中。於是第一番射完畢。

2	第二番射 (參加者除了原來由弟子配合的「三耦」外，還有主人、賓和眾賓參加，著重於射的比賽)	(1)請射	當射禮開始時，由司射向來賓請射。
		(2)比耦	由司射告於賓，再告於主人，使主人與賓配合成耦。接著告於大夫，使大夫與士配合成耦，再使眾賓配合成「眾耦」。
		(3)三耦拾取矢	由原先的「三耦」依次到中庭，從「楅」中拾取矢，退回原位。就是取回第一番射所發出的矢，以便再射。
		(4)眾賓受弓矢	眾賓接受弓矢前進，繼「三耦」之南，依次而立，俟射。
		(5)請釋獲	司射去「扑」升堂，向來賓「請釋獲」，即計算射中次數而分勝負。隨即命令「釋獲者」設置「中」(盛籌算的器具)，並前往視察。「釋獲者」把「算」(籌算)八根插入「中」內，以便計算。如果行禮時，有人射中「侯」的質的，「獲者」揚旌唱獲，「釋獲者」就把「算」抽出一根，釋放在地上以待統計，故稱「釋算」或「釋獲」。
		(6)命射	司射發佈發射命令，說如果不貫穿「侯」的質的，不能「釋算」。
		(7)耦射	先由「三耦」射，次由賓和主人配耦而射，大夫配耦而射，眾賓配耦而射。如果射中一次，則由「釋獲者」釋放一根「算」於地，「上射」射中的放在右邊，「下射」射中的放在左邊。等到全體射畢，由「釋獲者」報告賓說：「左右卒射。」
		(8)取矢委楅	由司馬命令弟子把搜求發射出來的矢，裝到「楅」中。對於大夫的矢，則用茅束在手所握處，加以保護。

		(9)數獲	在司射監視下，「釋獲者」統計射中次數。先計算「右獲」，即每耦中「上射」射中的次數；次計算「左獲」，即「下射」射中的次數。再看左右兩方誰所「獲」的多，以「獲」多的為勝。由「釋獲者」把勝負的結果報告賓。
		(10)飲不勝者	由司射命令弟子奉豐（安放爵觶的器座）升堂放置，由勝者弟子洗觶，安放在豐上，給不勝者飲酒。
		(11)獻「獲者」和「釋獲者」	由司馬用爵獻酒給「獲者」，司射用爵獻酒給「釋獲者」，以表示慰勞。於是第二番射完畢。
3	第三番射 ⁶¹ （參加人員與基本節目，都和第二番射相同，同樣要「釋獲」，具有比賽性質，但比第二番射更進一步，射者必須按照音樂的節奏來	(1)又請射	當射禮正式開始時，由司射向來賓請射。
		(2)命耦反射位	由司射命三耦及眾賓反射位。
		(3)三耦賓主人大夫眾賓皆拾取矢	由原先的三耦、賓、主人、大夫、眾賓，依次到中庭，從「楅」中拾取矢，返回原位。
		(4)司射請以樂節射	當一切「射」的準備工作做好後，司射就升堂「請以樂樂於賓」，並對樂正發出命令，隨即到堂下發佈發射命令，說如果不按鼓的節奏發射，不能「釋算」計數。接著退回原位，命令大師奏〈騶虞〉這首歌曲，節奏的間隙要均勻一律。

⁶¹ 「第三番射」的「細目」與「儀式內容」除參考楊寬〈「射禮」新探〉中對《儀禮·鄉射禮》的敘述之外，也參考了施隆民：《鄉射禮儀節簡釋》（臺北：臺灣中華書局，1973年10月初版），頁89-99。

行動和發射)	(5) 三耦賓 主人大夫 眾賓以樂 射	樂工奏〈騶虞〉，三耦、賓和主人、大夫、眾賓依次聽從鼓音的指揮而發射。如果射中一次，則由「釋獲者」釋放一根「算」於地，「上射」射中的放在右邊，「下射」射中的放在左邊。等到全體射畢，由「釋獲者」報告賓說：「左右卒射。」
	(6) 視算告 獲	在司射監視下，「釋獲者」統計射中次數，並報告結果。
	(7) 飲不勝 者	由司射命令弟子奉豐（安放爵觶的器座）升堂放置，由勝者弟子洗觶，安放在豐上，給不勝者飲酒。
	(8) 拾取矢 授有司	由司射命令「拾取矢」，三耦及賓、主人、大夫、眾賓皆拾取矢，授有司。
	(9) 退諸射 器	司馬命令弟子解脫「侯」，「獲者」帶旌退，弟子帶楅退；司射命令「釋獲者」帶「中」和「算」退。於是第三番射完畢。

鄉射禮是由鄉大夫在每年春、秋二季，集合士及弟子，在鄉學中舉行的習射之禮。在射禮之前，照例先舉行鄉飲酒禮。《儀禮·鄉射禮》賈公彥疏引鄭玄《三禮目錄》說：

州長春秋以禮會民而射於州序之禮。謂之鄉者，州、鄉之屬，鄉大夫或在焉，不改其禮。⁶²

鄉射禮的禮節儀式，最主要為三番射事。第一番射參加的對象主要是鄉學中的弟子，藉由典禮的進行來練習射箭的技能。第二番射參加的

⁶²（漢）鄭玄注，（唐）賈公彥疏：《儀禮》（臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷）（十三經注疏本），卷11，頁109。

對象除第一番射中由弟子組成的「三耦」之外，還包括了主人、賓、眾賓；儀式的目的在於經由典禮來進行射箭的比賽。第三番射參加的對象和第二番射相同，也是藉由儀式來進行射箭的比賽；所不同的地方在於射箭者必須按照音樂的節奏來行動。

在三番射事之外，在射事之前還有「飲射前事」、「獻飲之事」，在射事之後還有「射後飲酒禮」、「送賓拜賜息司正」等儀式。⁶³

「飲射前事」有「戒賓」、「陳設」、「速賓」等細目。首先由主人至賓處告訴賓鄉射之事，隨後主人回到射宮於堂上佈席，置酒與酒器等，並於堂下設「侯」（箭靶）以及「乏」（避矢用的小屏風）。等到羹熟之後，主人著朝服前往迎賓，待主人返回後，賓及眾賓隨後而至。

「獻飲之事」有「迎賓拜至」、「主人獻賓」、「賓酢主人」、「主人酬賓」、「主人獻眾賓」、「一人舉觶」、「遵入獻酢之禮」、「合樂樂賓」、「獻工與笙」、「立司正」等細目。儀節內容大致是在賓及眾賓到了門口之後，主人與相出迎於門外，主人與賓三揖至於階，三讓而升堂。主人取爵盥洗、獻賓、薦脯醢、設折俎，賓祭脯醢、嚼肺之後，祭酒、啐酒與主人答拜。隨即賓行酢主人之禮，主人酬賓、獻眾賓。主人揖讓而升，賓厭眾賓升，就席。由主人命一人洗觶，舉觶於賓；舉觶禮畢，舉觶者降。大夫若有遵者，則入門，主人、賓及眾賓皆降。主人與大夫揖讓而升，互相答拜，並行獻酢之禮。隨後合樂以樂賓。由樂正先升，樂工四人，由瑟者先行，相者扶樂工而入，等到吹笙者入，才合樂。最後由樂正告於賓。最後，主人由獻工與笙，並使相為司正。

「射後飲酒禮」有「旅酬」、「司正使二人舉觶」、「靖坐燕因徹俎」、「坐燕無算爵無算樂」等細目。首先司馬復為司正之職，然後由賓酬主人，主人酬大夫，如無大夫則以長幼的順序，依次酬眾賓。隨後酬遍及堂下者。司正使主人之贊者二人舉觶向賓及大夫敬酒。司正奉主人之命請賓坐，賓先是辭俎，司正返回請命於主人，主人請求徹俎，

⁶³ 以上所舉儀式名稱及下面所列儀式的細目內容，參閱施隆民：《鄉射禮儀節簡釋》（臺北：臺灣中華書局，1973年10月初版），頁1-40，100-117。

賓應許，司正隨即命弟子徹俎。主人、大夫及眾賓脫屨坐下，進牲肉，賓主燕飲，行爵無數，醉而後止。同時樂工不斷陪奏和歌唱，不計次數，賓主盡歡而止。

「送賓拜賜息司正」有「賓出送賓」、「明日拜賜」、「息司正」等細目。儀式從賓出時，樂正命奏〈陔夏〉，賓及眾賓皆出，主人送於門外。明日，賓著朝服拜賜於門外，主人不見，等賓退之後，主人也著朝服至於門外，行拜辱之禮。主人行拜辱之禮後，乃脫朝服，著玄端，使人召司正，備酒食以慰勞。眾人無算爵、無算樂至禮畢。

從以上所述鄉射禮的儀節看來，除了三番射事之外，在射事之前的「飲射前事」、「獻飲之事」，在射事之後的「射後飲酒禮」、「送賓拜賜息司正」等儀式，其實與鄉飲酒的儀節有頗多類似之處；甚至在三番射事之中彼此揖讓升堂的儀式，也是相同的。因此，在《禮記·鄉飲酒義》中說：

鄉飲酒之義：主人拜迎賓于庠門之外，入，三揖而后至階，三讓而后升，所以致尊讓也。盥洗揚觶，所以致絜也。拜至、拜洗、拜受、拜送、拜既，所以致敬也。尊讓絜敬也者，君子之所以相接也。君子尊讓則不爭，絜敬則不慢，不慢不爭，則遠於鬪辨矣。不鬪辨則無暴亂之禍矣，斯君子所以免於人禍也，故聖人制之以道。⁶⁴

這裡所說主人和賓客之間的三揖三讓，是表示彼此的尊重與謙讓；盥洗揚觶，用以表示潔淨；拜至、拜洗、拜送、拜既，用以表示敬意。尊讓絜敬是君子用來交接之道。君子能夠尊讓則不相爭；能夠絜敬則不輕慢；既不輕慢也不相爭，那麼就能遠離爭鬥相訟了。能不爭鬥相訟，就不會有暴亂之禍，這也是君子免於人禍的方法，所以聖人以道來制裁這一切。而就三番射事的性質來看，本身即是一種軍事技能的

⁶⁴ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：〈鄉飲酒義〉，《禮記》，卷 61，頁 1004。

訓練，在射禮中強調不爭，即含有深意。

鄉射禮行之於「鄉」，而「鄉」就前節所說，是周天子統治的王畿中，由王城所在的城郭以外到「郊」以內的「六鄉」地區。基本上，「鄉」既是地方的行政區域，同時也是國家軍事組織的單位。《周禮·地官·司徒》說：

正月之吉，始和布教于邦國都鄙。乃縣教象之灋于象魏，使萬民觀教象，挾日而斂之。乃施教灋于邦國都鄙，使之各以教其所治民。令五家為比，使之相保；五比為閭，使之相受；四閭為族，使之相葬；五族為黨，使之相救；五黨為州，使之相賙；五州為鄉，使之相賓。⁶⁵

這裡以五家為比，五比為閭，四閭為族，五族為黨，五黨為州，五州為鄉。另外，同篇也說：

乃頒比灋于六鄉之大夫，使各登其鄉之眾寡、六畜、車輦，辨其物，以歲時入其數，以施政教，行徵令。及三年，則大比；大比則受邦國之比要。乃會萬民之卒伍而用之：五人為伍，五伍為兩，四兩為卒，五卒為旅，五旅為師，五師為軍，以起軍旅，以作田役，以比追胥，以令貢賦。⁶⁶

這裡又以五人為伍，五伍為兩，四兩為卒，五卒為旅，五旅為師，五師為軍。由此可見，「比」與「伍」，「閭」與「兩」，「族」與「卒」，「黨」與「旅」，「州」與「師」，「鄉」與「軍」的對應關係。所以楊寬說：

⁶⁵ (漢)鄭玄注，(唐)賈公彥疏：《周禮》(臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷)(十三經注疏本)，卷10，頁159。

⁶⁶ 同註65，卷11，頁168-169。

同時各級鄉黨組織的長官，也就是各級將官。《周禮》所載，未必就是西周初期的制度，但是西周的軍事組織確是和鄉黨組織密切結合的，這到春秋時各國還是如此。《國語·齊語》載齊的國都中有十五個士鄉，每鄉二千家，每家出壯丁一人，合二千人為旅，每五鄉合為一軍，由國君或上卿統率。這該已是春秋時擴展的制度，溯其源，應是一卿主管一鄉，「卿」的稱呼即起源於「鄉」。……「鄉」既是軍事組織的主要單位，所以當時的軍事訓練和軍事教練也是以「鄉」為單位的。⁶⁷

當我們由三番射事的內容來加以考察，軍事訓練的意義即很明顯。就前面所列的表格來看，第一番射是由鄉學中的弟子參加，由司射作示範性的射箭，稱為「誘射」，並帶著「扑」來指揮與監督。在這一番射中，當有人射中時，只舉起旌旗唱「獲」，而並不計算射中次數，不算勝負，可見其屬於教學訓練性質。第二番射參加者除了鄉學弟子之外，也包括了主人、賓和眾賓。從儀式中可以看到，當射中質的時，除了要「揚旌唱獲」外，同時也要計算射中次數，並分別勝負，而且勝者還要「飲不勝者」。因此，此番射事著重於比賽的性質，由此可見。第三番射事，基本上與第二番射事相同；所不同者，參與射箭者要聽從鼓聲的節奏來射箭，按照音樂的節奏來進行。這顯然比起第二番射事要來得困難得多了。由上述三番射事來看，軍事訓練的性質是很明顯的。所以，鄉射禮便是結合國家軍事和地方行政組織的一種軍事訓練。

除了前述軍事訓練的性質之外，根據《禮記·射義》中所說，透過舉行射箭比試，也是選拔人才的一種方式。〈射義〉說：

古者天子以射選諸侯、卿、大夫、士。⁶⁸

⁶⁷ 楊寬〈「射禮」新探〉，《西周史》，第6編第6章，頁689。

⁶⁸ （漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：〈射義〉，《禮記》，卷62，頁1015。

古者天子之制，諸侯歲獻貢士於天子，天子試之於射宮。其容體比於禮，其節比於樂，而中多者，得與於祭。其容體不比於禮，其節不比於樂，而中少者，不得與於祭。數與於祭而君有慶；數不與於祭而君有讓。數有慶而益地；數有讓而削地。故曰：射者，射為諸侯也。⁶⁹

天子之大射謂之射侯；射侯者，射為諸侯也。射中則得為諸侯；射不中則不得為諸侯。⁷⁰

天子將祭，必先習射於澤。澤者，所以擇士也。已射於澤，而后射於射宮。射中者得與於祭；不中者不得與於祭。不得與於祭者有讓，削以地；得與於祭者有慶，益以地。進爵絀地是也。

71

由上引〈射義〉中數則文字來看，天子透過比射來選拔諸侯、卿、大夫、士，也以此作為是否得與於祭的標準，進而以益地或削地施行賞罰。此處所說以射箭比試作為選拔諸侯、卿、大夫、士的標準，以事實來衡量或許不免失之誇張，但是以此選拔軍事人才，大抵是可以接受的說法。

二、「鄉射禮」意義的轉化

（一）射禮與禮樂活動

習射本來就是一種軍事訓練，這種訓練透過技藝的教導以及比射的過程，來達到選拔人才的目的。不過，這種對身體的鍛練，在《禮記·射義》中有一些深化的探討。

射者，進退周還必中禮，內志正，外體直，然後持弓矢審固；

⁶⁹（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：〈射義〉，《禮記》，卷 62，頁 1015。

⁷⁰ 同註 69，頁 1017。

⁷¹ 同註 69，頁 1019。

持弓矢審固，然後可以言中，此可以觀德行矣。⁷²

這就是說射禮的進行，在進、退、周、還之間一定要合乎禮的規範，而且心志要純正，身體要挺直，然後眼睛才能瞄得準，弓箭才拿得穩，如此才足以說得上射中目標。從這些射箭的過程，就可以看得出一個人的德行。而在射箭的過程中，天子、諸侯、卿大夫、士，都要以不同的音樂節奏，來控制身體的動作：

其節：天子以〈騶虞〉為節；諸侯以〈貍首〉為節；卿大夫以〈采蘋〉為節；士以〈采芣〉為節。〈騶虞〉者，樂官備也，〈貍首〉者，樂會時也；〈采蘋〉者，樂循法也；〈采芣〉者，樂不失職也。是故天子以備官為節；諸侯以時會天子為節；卿大夫以循法為節；士以不失職為節。故明乎其節之志，以不失其事，則功成而德行立，德行立則無暴亂之禍矣。功成則國安。故曰：射者，所以觀盛德也。⁷³

從天子以至於士，都能了解音樂節奏所表達與要求的意義，那麼就能建功立業，使得德行確立而不移，如此就沒有暴亂之禍了。最終則功業完成，國家安寧無事。所以說：從舉行射箭的儀式中，可以觀察到德行的充盈。因此，射箭本身加之以禮樂，便是培養一個人的德行的方法。〈射義〉即說：

射者，男子之事也，因而飾之以禮樂也。故事之盡禮樂，而可數為，以立德行者，莫若射，故聖王務焉。⁷⁴

因此，在單純的射箭儀式中，而飾之以禮樂，而又能時常施行，由此

⁷² (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：〈射義〉，《禮記》，卷 62，頁 1014。

⁷³ 同註 72，頁 1014。

⁷⁴ 同註 72，頁 1015。

而建立德行，再也沒有比射箭更加適當的了。這是聖王所要致力去做的事情。由此也可以知道，所謂的「射禮」，便是在射箭的儀式之中，再飾之以禮樂；透過「射」的活動，來學習「禮樂」。因此〈射義〉說：

是以諸侯君臣盡志於射，以習禮樂。夫君臣習禮樂而以流亡者，未之有也。⁷⁵

〈射義〉又說：

故《詩》曰：「曾孫侯氏，四正具舉；大夫君子，凡以庶士，小大莫處，御于君所，以燕以射，則燕則譽。」言君臣相與盡志於射，以習禮樂，則安則譽也。是以天子制之，而諸侯務焉。此天子之所以養諸侯，而兵不用，諸侯自為正之具也。⁷⁶

藉由「射」來學習「禮樂」，也是天子用來給養諸侯，不須要動到武力，便能讓諸侯自我為正、修正的工具。而擴大來說，每個人也都應該藉由射禮來陳述自己之志，各自以自己所處的地位，立下標準，來完成自己的目標。所以〈射義〉說：

射之為言者繹也，或曰舍也。繹者，各繹己之志也。故心平體正，持弓矢審固；持弓矢審固，則射中矣。故曰：為人父者，以為父鵠；為人子者，以為子鵠；為人君者，以為君鵠；為人臣者，以為臣鵠。故射者各射己之鵠。⁷⁷

因此射禮與禮樂活動的關係，便如之前對《禮記》中的禮樂活動的探

⁷⁵ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：〈射義〉，《禮記》，卷 62，頁 1015。

⁷⁶ 同註 75，頁 1016。

⁷⁷ 同註 75，頁 1017。

討所說：

主要便是以人的「身體」為中心，闡釋人如何學習反思自己、開發自己；「如何」學習與人事物相互協調尊讓；「如何」學習與他人共同編織人與人事物互動的網絡；「如何」學習以自身為中心「盡己之性、盡人之性、盡物之性」，以「建構」參贊天地化育的價值、理念與理想人生。⁷⁸

由此，也可以看到射禮和禮樂活動的一致性。

（二）由「爭」中寓「讓」的原則的落實

前面在討論鄉飲酒禮的過程中，可以發現在儀式中所顯示的意義，從鄉射禮的儀節看來，在射事前、後的儀式，其實與鄉飲酒的儀節相似之處甚多；而在三番射事之中彼此揖讓升堂的儀式，也是相同的。就〈鄉飲酒義〉所述的意義來看，這些儀式要用來表示「尊讓絜敬」的君子交接之道，以此來免於人禍的發生。

在禮節的儀式中，主人和賓客之間的三揖三讓，是用來表示彼此的尊重與謙讓，也是一個君子的交接之道；君子能夠尊讓也就不會相爭鬥訟，甚至於有暴亂之禍。在揖讓的儀式中寓含深意。這種揖讓的儀式在禮書中也很常見。《儀禮·士冠禮》載「迎賓」之禮：

賓如主人服，贊者玄端從之，立于外門之外。擯者告。主人迎，出門左，西面再拜。賓答拜。主人揖贊者，與賓揖，先入。每曲揖。至于廟門，揖入。三揖，至于階，三讓。主人升，立于序端，西面，賓西序，東面。⁷⁹

當賓客與贊者立於門外時，擯者入告於主人；接著主人出迎，與賓客、

⁷⁸ 孫長祥：〈儒家禮樂思想中的身體思維——從《禮記》論起〉，《東吳哲學學報》第10期（2004年8月），頁33。

⁷⁹ （漢）鄭玄注，（唐）賈公彥疏：《儀禮》，卷2，頁18-19。

贊者互相揖拜後進入廟門，隨後三揖三讓升上階梯。

《儀禮·士昏禮》載「親迎」之禮說：

主人玄端，迎于門外，西面再拜。賓東面答拜。主人揖入，賓執鴈從，至于廟門，揖入。三揖，至于階，三讓。主人升，西面。賓升，北面，奠鴈，再拜，稽首，降，出。婦從，降自西階。主人不降送。壻御婦車，授綏，姆辭不受。婦乘以几，姆加景，乃驅。御者代。壻乘其車，先，俟于門外。

80

在壻乘坐墨車到了女方門外，主人穿戴整齊，先向壻兩拜；壻回拜。主人揖入，壻帶著鴈跟著進入，到了廟門。主人揖入，隨後彼此三揖三讓，登階上堂。

《儀禮·鄉飲酒禮》載「迎賓」之禮說：

主人一相，迎于門外。再拜賓，賓答拜。拜介，介答拜。揖眾賓。主人揖，先入。賓厭介，入門左。介厭眾賓，入。眾賓皆入門左，北上。主人與賓三揖，至于階。三讓，主人升，賓升。主人阼階上當楣北面再拜，賓西階上當楣北面答拜。⁸¹

在舉行鄉飲酒禮之時，主人帶著「相」在庠門外迎接。主人與賓行三揖三讓之禮後，把賓迎入庠中堂上。

《儀禮·聘禮》載「聘問」之禮說：

厥明，訝賓于館。賓皮弁聘，至于朝，賓入于次。乃陳幣。卿為上擯，大夫為承擯，士為紹擯，擯者出請事。公皮弁，迎賓于大門內，大夫納賓。賓入門左。公再拜；賓辟不答拜。公揖入，每

⁸⁰ (漢)鄭玄注，(唐)賈公彥疏：《儀禮》，卷5，頁50。

⁸¹ 同註80，卷8，頁82-83。

門每曲揖。及廟門，公揖入，立于中庭。賓立接西塾，几筵既設，擯者出請命。賈人東面坐啟櫝，取圭垂纜，不起而授上介。上介不襲，執圭屈纜授賓。賓襲執圭。擯者入告，出辭玉。納賓，賓入門左。介皆入門左，北面西上。三揖；至於階，三讓。公升二等，賓升西楹西，東面。擯者退中庭。賓致命。公左還北鄉。擯者進。公當楣再拜。賓三退負序。公側襲，受玉于中堂與東楹之間。擯者退，負東塾而立。賓降，介逆出。賓出。公側授宰玉。裼，降立。⁸²

由主國之君使人出接賓客，而後公迎賓於門內，由大夫納賓。進入廟門後，三揖三讓至於階。

《周禮·秋官·司寇》記「司儀」所執掌的事務說：「掌九儀之賓客擯相之禮，以詔儀容、辭令、揖讓之節。」⁸³內容於「揖讓之節」頗多敘述：

凡諸公相為賓：主國五積，三問，皆三辭，拜受；皆旅擯，再勞；三辭，三揖；登，拜受，拜送。主君郊勞，交擯，三辭；車逆，拜辱；三揖，三辭；拜受，車送，三還，再拜。致館亦如之。致飧，如致積之禮。及將幣，交擯，三辭；車逆，拜辱；賓車進，答拜；三揖，三讓；每門止一相，及廟，唯上相入；賓三揖三讓，登，再拜授幣；賓拜受幣——每事如初，賓亦如之——及出，車送，三請三進，再拜；賓三還三辭，告辟。致饗餼，還圭，饗食，致贈，郊送，皆如將幣之儀。賓之拜禮，拜饗餼，拜饗食。賓繼主君，皆如主國之禮。諸侯、諸伯、諸子、諸男之相為賓也，各以其禮；相待也，如諸公之儀。

諸公之臣相為國客，則三積，皆三辭，拜受。及大夫郊勞，旅擯，三辭，

⁸² (漢)鄭玄注，(唐)賈公彥疏《儀禮》，卷20，頁240-244。

⁸³ (漢)鄭玄注，(唐)賈公彥疏：《周禮》，卷38，頁575。

拜辱；三讓，登，聽命；下拜，登受；賓使者，如初之儀；及退，拜送。致館，如初之儀。及將幣，旅擯，三辭；拜逆，客辟；三揖，每門止一相，及廟，唯君相入；三讓，客登；拜，客三辟；授幣，下出。每事如初之儀。及禮，私面，私獻，皆再拜稽首，君荅拜；出，及中門之外，問君；客再拜，對君拜，客辟而對；君問大夫，客對；君勞客，客再拜稽首，君荅拜，客趨辟。致饗餼，如勞之禮。饗食，還圭，如將幣之儀。君館客，客辟，介受命；遂送，客從拜辱于朝。明日，客拜禮賜，遂行，如入之積。凡諸伯子男之臣，以其國之爵相為客而相禮，其儀亦如之。⁸⁴

《禮記·禮器》則解釋相見之時再三「辭讓」的意義：

君子曰：禮之近人情者，非其至者也。郊血，大饗腥，三獻燔，一獻孰。是故君子之於禮也，非作而致其情也，此有由始也。是故七介以相見也，不然則已慤。三辭三讓而至，不然則已蹙。故魯人將有事於上帝，必先有事於禰宮；晉人將有事於河，必先有事於惡池；齊人將有事於泰山，必先有事於配林。三月繫，七日戒，三日宿，慎之至也。故禮有擯詔，樂有相步，溫之至也。⁸⁵

因為不經由再三辭讓而相見，然後就直接到對方處所，便顯得過於匆促；所以相見之時「三辭三讓而至」。

而這種「謙讓」之義，也表現在射禮的意義之中。《禮記·射義》中引孔子之話來說明「射」之道：

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。孔子曰：君子無所爭，必也射乎！揖讓而升，下而飲，其爭也君子。⁸⁶

⁸⁴ (漢)鄭玄注，(唐)賈公彥疏：《周禮》，卷38，頁576-580。

⁸⁵ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：《禮記》，卷24，頁467。

⁸⁶ 同註85，〈射義〉，《禮記》，卷62，頁1020。

〈中庸〉也說：

子曰：「射有似乎君子；失諸正鵠，反求諸其身。」⁸⁷

〈射義〉所引孔子之言，也見於《論語·八佾》。⁸⁸「射者，仁之道」以下諸語，亦見於《孟子·公孫丑上》，原文為：「仁者如射，射者正己而後發。發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。」⁸⁹這裡將射箭的活動也視為「仁之道」、「君子之道」。從射箭時調整自己的動作，到發而不中，反求諸己，視為「仁道」的表現，歸結於在比射之中謙讓的行爲。可見，「讓」實為射禮的要義所在。前面所言人禍起於爭鬥相訟，所以為免於此累，故尊讓則不爭。這也是「天子之所以養諸侯，而兵不用，諸侯自為正之具也。」

有關於禮的要旨，《左傳》襄公十三年傳君子說：

讓，禮之主也。⁹⁰

《論語》中孔子也說：

能以禮讓為國乎？何有？不能以禮讓為國，如禮何？⁹¹

又，孔子笑子路言語之不遜說：

為國以禮。其言不讓，是故哂之。⁹²

⁸⁷（宋）朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 24。

⁸⁸ 參見（宋）朱熹：〈八佾〉，《論語集注》，《四書章句集注》，頁 63。

⁸⁹（宋）朱熹：《孟子集注》，《四書章句集注》，頁 239。

⁹⁰（漢）杜預注，（唐）孔穎達疏：《左傳》，卷 32，頁 555。

⁹¹ 同註 88，頁 72。

由此看來，「讓」除了是射禮的要義所在，同時也是禮的精神所在。所以熊十力說：「禮之大，莫如讓」、「道政齊刑，歸於禮讓」，禮讓實為導國之本。⁹³

所以，從射禮中所看到的，是由原本比射之中對勇力的追求，轉而為追求德行的活動；並由「爭」之中寓含「讓」之義，落實了禮的最重要意義。因此，行之「鄉」之中的射禮，也就成為「事之盡禮樂，而可數為，以立德行」⁹⁴的禮樂活動；也是將禮制原則落實在地方鄉里政治的重要活動。



⁹² (宋)朱熹：〈先進〉，《論語集注》，《四書章句集注》，頁131。

⁹³ 熊十力：《讀經示要》(臺北：明文書局，1984年7月初版)，上冊，卷1，頁60-62。

⁹⁴ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：〈射義〉，《禮記》，卷62，頁1015。

第六章 禮治的完成——教化的普及

第一節 教化的機制

一、禮的教化

在禮制規範下的政治和社會，教化是培養理想的政治、社會關係，以及理想的人格的手段。從政治和社會關係之中，可以看到人倫關係的重要性。基本上，政治關係是社會關係的一環，也是人倫關係的擴大。在傳統的社會之中，是由親親之殺、尊賢之等的原則開展，以父子關係為主軸，沿著親親、尊尊、長長、男女有別等原則所形成的人倫關係。即是以家庭中的父子、兄弟、夫婦為核心，擴大而為君臣、朋友、非血親關係的長幼關係，以及群道治理中尊賢的關係。因此，基於這種家庭中人倫關係的孝悌所作的推廣，便產生了中國人的「人道觀念」。這種「人道觀念」，使得社會、國家、種族之間的界限不再那麼清楚，進一步將所有人類融通在一個極大的文化團體之中。所以，教化的普及，便是要由鄉土、地方社會的家庭關係做起，培養人道的對待關係，形成一個文化團體，建構一個和諧的世界。這種人道觀念的產生，錢穆以為：

此所謂人道觀念，並不指消極性的憐憫與饒恕，乃指其積極方面的像後來孔子所說的「忠恕」，與孟子所說的「愛敬」。人與人之間，全以誠摯懇懇的忠恕與愛敬相待，這纔是真的人道。

中國人的人道觀念，卻另有其根本，便是中國人的「家族觀念」……「家族」是中國文化一個最主要的柱石，我們幾乎可以說，中國文化，全部都從家族觀念上築起，先有家族觀念乃有人道觀念，先有人道觀念，乃有其他的一切。……人道觀念的核心是家族不是個人。……孝弟之心便是人道之「核心」。¹

因為孝悌是家庭關係的核心，而親屬關係又是社會的基礎，所以，一切政治、社會的關係，便是由孝悌開展而成的。可是，這種基於血親的孝悌之心，卻可以擴大而及於其他的政治、社會關係，表現而為忠恕、愛敬，如此一來，便將社會、國家、種族之間不同的疆界打破，而融通在一個「人道觀念」之下，而形成一個極大的文化團體。這一切關係的打破，就是透過禮的教化，讓人人都能養成一個完整的人格，推己及人，讓人我之間的界限消除，造就一個和諧的政治、社會關係。

「教化」是儒家在政治上的重要主張。孔子以德禮來導民，因此注重教化的作用。《論語·為政》說：

子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」²

德為禮之本，落實到種種的制度便是禮；為政重在以德禮導民，培養人民的羞恥心；以法制禁令、刑罰來整齊人民，人民只求消極避免刑罰，而難以導正人心。所以，孔子重視以禮為治。

在孔子之後主張性惡論的荀子也提出用禮義、法治、刑罰來作為教化、治理、禁制人民的工具。他說：

¹ 錢穆：〈古代觀念與古代生活〉，《中國文化史導論》（臺北：臺灣商務印書館，1996年7月初版第3次印刷），第3章，頁50-51。

²（宋）朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》（高雄：復文圖書出版社，1985年9月初版），卷1，頁54。

古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，故為之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。是聖王之治而禮義之化也。

3

荀子從人性本惡的立場出發，認為如果順著人的本性而為便要生出亂事，所以要立君明禮義來教化人民，建立法度來治理人民，重視刑罰來禁止人民為惡，使其所作所為都能合於善。在〈禮論〉中，荀子更以禮來作為衡量一切的標準：

凡禮，始乎稅，成乎文，終乎悅校。故至備，情文俱盡；其次，情文代勝；其下，復情以歸大一也。天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌；好惡以節，喜怒以當，以為下則順，以為上則明，萬變不亂。貳之則喪也。禮豈不至矣哉！立隆以為極，而天下莫之能損益也。本末相順，終始相應，至文以有別，至察以有說，天下從之者治，不從者亂，從之者安，不從者危，從之者存，不從者亡。小人不能測也。

4

舉凡國家的治亂、安危、存亡就繫於禮之上，由此可見禮的重要。

此外，《禮記·經解》也說：

夫禮，禁亂之所由生，猶坊止水之所自來也。故以舊坊為無所用而壞之者，必有水敗；以舊禮為無所用而去之者，必有亂患。故昏姻之禮廢，則夫婦之道苦，而淫辟之罪多矣。鄉飲酒之禮廢，則長幼之序失，而爭鬪之獄繁矣。喪祭之禮廢，則臣子之

³（戰國）荀況撰，北京大學哲學系注：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年11月15日），頁472。

⁴同註3，頁376。

恩薄，而倍死忘生者眾矣。聘覲之禮廢，則君臣之位失，諸侯之行惡，而倍畔侵陵之敗起矣。

故禮之教化也微，其止邪也於未形，使人日徙善遠罪而不自知也。是以先王隆之也。⁵

這裡說明禮的重要，強調禮的教化作用，能夠在邪惡未生之前阻止它發生，並使人在日常生活之中不知不覺就能趨向於善，遠離罪罰。

所以，儒家的政治思想之中，一向是重視教化，透過禮制的建立，施於天下，來導正一切的行為，而讓天下萬物都在禮的秩序之下，能夠和諧共榮，互助而不相害。在禮制的建立中，禮與樂是在運作時互相輔助，互相配合的原則。禮要經由施行於天下，內化於每一個人身上，形成一種自動化的行為，才能建構一個理想的關係。而所謂的教化，便是禮實際施行時，如何落實到不同的對象之上的措施。

前面討論禮的內化時曾經舉出，禮是在教化中靠著反覆不斷的做，來養成主動服膺於禮的習慣；它透過儀式性的操演來傳達和維持記憶，在操演活動中讓操演者回憶起某種內容，並且透過身體被記憶成習慣，形成帶有感情意向的嗜好，成為我們身體的外形，以及自己和固有的部分。這是禮的內化。可是，當討論到禮的教化時，它不止是一個人如何服膺於禮的習慣，同時，也是一個社會如何形成一個禮教的社會的過程。它是要在過程中，透過文化的學習不斷的培養自己、調整自己以適應環境；進而再由人來形塑自我，建立一種對待的關係，以構成理想的世界。這個過程，便是禮教養成的過程，也就是禮的教化機制。底下，即由生命歷程中的文化學習和文化的塑模力兩者，來說明禮的教化機制的過程。

⁵（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：〈經解〉，《禮記》（臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷）（十三經注疏本），卷50，頁847。這段文字也見於《大戴禮記·禮察》，兩處所載文字稍有差異，意思則大致相同。詳見（清）王聘珍：《大戴禮記解詁》（臺北：文史哲出版社，1986年4月初版），卷2，頁21。

二、生命歷程中的文化學習⁶

在對禮的範圍所做的說明之中，舉凡人與人，人與物，人與自然、超自然等的合理關係，以及制度、風俗、禮儀，無不包含在禮的範圍之內，因此，禮就幾乎可以說是文化。它包含了一個人從出生到死亡的冠、婚、喪、祭……等一系列的儀式設計，從中建立起一個人在所生存世界中的意義的網絡。文化要經過學習，禮的意義也要透過教化來完成。

一個人從出生到死亡，面對自己生存的環境，都要透過不斷的學習來調整、適應環境。有些研究文化和人格的學者特別強調童年的經驗在學習過程中的重要性。人類學家對於兒童的學習過程，包括嬰兒的本質、生物性能力、知覺範式、性向、頭腦的設計，以及經由遺傳安排好的程式，所知極為有限。因此，在討論兒童學習文化的過程，亦即對文化的學習存在許多問題；如果能夠了解兒童學習文化的過程，那麼人類學的大部分的問題便可解決。而另一方面，文化的學習，除了兒童時期之外，也包括了青春期以及成年以後，不同時期的學習內容，都會對人的「內容」和「結構」產生一些改變。

從文化常規的學習方式來說，有時候是藉口語傳教，有時候是得之於親自的觀察。一個人的自我概念，或對個人的認同感，主要便是來自於親自的觀察的學習所獲得。我們所學習的有關自己、生活方式、彼此的關係，這些文化模式和自我認同等層面，都不只在嬰兒期，在青春期、成年以後，都持續進行。在後期的學習中，不但在學習者心理加入新的內容，還會改變一些結構，重造了一個「新的」人，因而學習者也就可以在所形塑的個體中，用新的角度來看待人與世界的關係，這就改變了人對世界的關係。因此，當討論到禮的教化時，它同樣也是透過一系列行之於日常生活之中，從一個人出生到死亡的儀式，或來自於口語的傳教，或來自於親自的觀察所學習到的。

⁶ 參閱（美）基辛（R. Keesing）著，于嘉雲，張恭啓譯：《當代文化人類學》（臺北：巨流圖書公司，1986年10月1版3刷），上冊，頁303-306

在文化學習中，成年禮有重要的意義。成年禮的重要性不僅在於傳授入門者當男人或女人的內容；經過戲劇性的儀式改變自己的身分地位後，轉變了一個人對其民族生活和社會習俗的關係，給了入門者一個新的角度來觀察人生。在冠禮的儀式中，所體現的正是一個個體在具備了行禮的基本條件之後，成為一個「新」人、「成」人的意義。《禮記·冠義》說：

冠者，禮之始也。是故古者聖王重冠。古者冠禮筮日筮賓，所以敬冠事，敬冠事所以重禮；重禮所以為國本也。故冠於阼，以著代也；醮於客位，三加彌尊，加有成也；已冠而字之，成人之道也。見於母，母拜之；見於兄弟，兄弟拜之；成人而與為禮也。玄冠玄端，奠摯於君，遂以摯見於鄉大夫、鄉先生；以成人見也。成人之者，將責成人禮焉也。責成人禮焉者，將責為人子、為人弟、為人臣、為人少者之禮行焉。將責四者之行於人，其禮可不重與？故孝弟忠順之行立，而后可以為人；可以為人，而后可以治人也。故聖王重禮。故曰：冠者，禮之始也。⁷

冠禮是一個合乎「人」的標準的人，正式施行禮儀的開始。因為重視這個意義，所以從舉行冠禮的日期，一直到主持冠禮的人選，都要以卜筮的方式來確定。一個人在完成了冠禮的儀式之後，已經是一個成人的身分。所以，在冠禮之後拜見母親、兄弟等親屬，他們也都要答拜；穿著禮服去見國君，帶著禮物去拜訪鄉大夫、鄉先生，這都表示他具備了成人的身分。當一個人具備了成人的身分，就要以成人的禮來要求他，所作所為都要合乎為人子、為人弟、為人臣、為人少者所應有的行爲，這樣才可以成為一個人，然後才可以治人。所以，從冠禮來看，它代表的是一個人身分地位的改變，並且也要求人能面對新

⁷（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：〈冠義〉，《禮記》，卷 61，頁 998。

的身分而有合宜的舉措。

對於一個人從出生到死亡之中這許許多多的人生階段，以及因之而設立的種種儀式，在現實生活中都有它重要的意義。李亦園說：

人從出生到死亡要經過許多人生的必經階段，這些階段文化學稱之為「生命關口」(life crisis)。每一階段經常有困難與危機必須跨越，如果過渡得不好，就會產生不良後果，尤其由少年進入成年的階段更是如此，這也就是少年犯罪特別嚴重的原因之一。在人生各種不同的階段中，最重要的階段是從無社會責任變成有社會責任。從一個依賴的、沒有建樹的人要變成一個能獨立而有建樹的人，這是不太容易的，因此進入此階段的初期，往往要費很大的勁才能達成心理適應。……人也把人的一生分割成許多階段，由於階段之過渡很重要，又需費很大功夫才能調適得當，實在必須用一種儀式性的辦法藉以順利渡過此關口，如果我們能設計一種儀式，使少年透過它而順利進入成年期，則社會上的少年問題可能會減少許多。⁸

所以，像冠禮這一種成年的儀式，對一個人來說很重要，它所代表的不只是身分的改變，以及隨之應有的合宜的舉措；它同時也讓一個人能調適心理，順利的從一個人生階段，進入另一個階段。因此，我們可以說文化的學習，或禮的教化都必須有一些儀式性的設計，幫助人們適應並融入生存的環境之中。

從對文化學習的說明中可以知道，人的一生對文化學習並不只是在童年時期，也包括了青春期、成年期以後的各個階段。在各個不同階段中所學習的文化內容，對一個人來說不只是增加了一些新的內容，同時它也會對一個人的「結構」造成改變，影響一個人對世界的

⁸ 李亦園：〈文化的塑模力與相對性〉，收入李亦園等著：《人文學概論》（臺北縣：國立空中大學，1994年2月肆版），下冊，頁324-325。

關係。因此，在一個由禮所編織而成的世界的網絡中，禮滲透到人生存環境中的每個角落，禮對生存環境產生影響，也對人產生改變，亦即禮的教化作用也在不斷的進行之中；而生活在其中的個體，即透過各種不同的禮，來形塑自身的形貌與他和周遭環境的關係。

三、文化的塑模力⁹

從文化的學習之中，不斷的讓學習者在心理世界加入新的內容，這些經由學習所得的內容也進一步改變了我們的「結構」。這就是透過教化來形塑一個人的機制。人類之所以會創造不同的文化，原本是為了增進生活的舒適，所以才有了物質文化來克服自然的困境，有了社群或倫理文化來與他人和諧共處、維持社群的生活，才有了精神或表達文化來克服自己在感情、心理、認知上的種種困難、挫折與不安；可是，當我們創造了種種不同的文化之後，人也會深深受到文化的束縛，在日常生活的行為中，都深深的受到文化的影響。因此，在不同的文化薰陶之下，行為舉止也有了種種不同的差異。文化的塑模，能讓生物的本能引起改變，表現出不同的樣貌。

從生物的體質來說，同樣的生物體都有相同的生物本能。進食是任何生物的本能，在進食習慣上，只要餓了，隨時隨地都可進食。可是，人類自從文化規約出每天吃幾餐，每餐在什麼時刻進食之後，就會漸漸形成一種習慣，不到進食的時刻，就不會有飢餓的感覺。這就是文化塑模的影響。¹⁰

同樣的，經由文化的塑模不僅能改變生物的本能，甚至也能造成兩性間的差異。美國人類學家米德（Margaret Mead），她曾經研究新幾內亞（New Guinea）當地土著的兩性關係。她發現在當地的三個土著：阿拉巴（Arapesh）、孟都（Mundugumor）、潛布（Tsambuli）居住的環境很接近，但是卻產生了三種不同的兩性關係。阿拉巴族的男女

⁹ 參閱李亦園：〈文化的塑模力與相對性〉，收入李亦園等著：《人文學概論》，下冊，頁 321-323。

¹⁰ 同註 9，頁 321-322。

性格與氣質沒有什麼差別，孟都族則剛好相反，男女性格都很強悍，而潛布族男人的性格與孟都族相反，女人則負擔了家計，在家庭和社交生活中都採取主動。從這三種不同的兩性關係中，她得到了一項結論：

雖然兩性差異有生物上的基礎，但造成兩性角色、地位、性格與氣質之不同的最大力量，應屬文化的塑模力，它有時甚至會大到影響整個社會的活動，使不同文化的民族將其舉動視為怪異、可笑與不可理解，然而本族人置身其中，一切視為當然。

11

所以，文化塑模的力量，可以改變生物體的本能，甚至造成兩性之間的差異，可見文化對人的影響之大，它不只是用來增進人類的的生活，而且也讓人類的一舉一動都深受它的影響；從另一方面來說，人本身也深受文化的薰陶。文化塑模力對人的影響，正好可以更進一步的說明禮的教化的機制。

本來禮制的普及，就是要禮所包含的教化意義，藉由典禮的施行普及到地方的每家每戶，並內化到參與者的身體之內。它實現的過程，就是要讓政治、社會都能成為培養人格的場所，用文化的力量改變、形塑人格。所以，《禮記·經解》說：

故朝覲之禮，所以明君臣之義也；聘問之禮，所以使諸侯相尊敬也；喪祭之禮，所以明臣子之恩也；鄉飲酒之禮，所以明長幼之序也；昏姻之禮，所以明男女之別也。¹²

藉著種種不同的禮，讓人在由實際的演練儀式之中，確實的明白禮的

¹¹ 李亦園：〈文化的塑模力與相對性〉，收入李亦園等著：《人文學概論》，下冊，頁323。

¹² （漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：〈經解〉，《禮記》，卷22，頁847。

意義，而將禮所附含的意義，經由不斷的演習之中，進一步的內化到人的身體。因此，林文琪說：

典禮儀式的設計，將人在各種情境中理想的行為給模式化，並且將這套理想的行為模式，安排在各種儀式進行的過程中，讓人在參與整個儀式過程中，透過角色的扮演，演習這套理想的行為模式。

就整個典禮儀式活動本身而言，目的是具現理想的行為模式。……此套演禮之教，所以能「止邪也於未形，使人日徙善遠罪而不自知」（〈經解〉）就是因為每個參與典禮的人，在參與儀式的過程中，一再演習了這套理想的行為模式，理想的行為模式也在一再演習禮儀的過程中，不知不覺地內化到每個參與禮儀活動者的心中，所以「日徙善遠罪而不自知」。¹³

在不斷的演習儀式之中，同時也將在各種不同情境中理想的行為模式，內化到演禮者的身體，因此，禮的教化也就完成了。這種由儀式的演習，透過角色的扮演到內化的過程，即是一種文化的習得；在文化的塑模之中，透過禮的教化，培養了一個理想的人格，建立了不同的對待關係，同時也建構了理想中的和諧世界。

¹³ 林文琪：〈如何成就理想的人之所為〉，《禮記中的人觀》，（臺北：中國文化大學哲學研究所博士論文，1998年12月），第6章，頁155-156。

第二節 禮教在地方社會的開展

要討論禮教在地方社會的開展，亦即禮在地方社會的實際推行與運作的情形，就必須知道在鄉土社會中所奉行的一些基本的人倫關係與道德原則。前一章討論鄉里政治，曾引用謝幼偉對孝的作用和地位的說明，他說：

過去中國政治理想，在官民相安，在無為而治。官以不擾民為原則，民以不訴訟為目標。官與民間，接觸愈少，則政治愈近於理想。中國人之政治觀念如此，而所以達之者，則在用孝以成立鄉治。有鄉治，則官治之需要自少。蓋以孝治家，則人知敬長，知敬長，則一切糾紛，即可在家族之內，由家長而解決。家族間有糾紛，則可由鄉長而解決。故言孝，必言弟。孝弟并言，實有深意。孔子有「弟子入則孝，出則弟」之言。《禮記》「鄉飲酒」一篇，力言尊長養老之義。謂「民入孝弟，出尊長養老，而后成教，成教而后國可安也。」誠以一鄉之中，必有長老。若人皆知尊敬長老，則有何事不可由長老加以解決。長老可以解決鄉事，則鄉不治而自治矣。鄉治，則國可治。「孔子曰：吾觀於鄉，而知王道之易易也。」所謂王道，不外使人孝弟，由之而使鄉治而已。¹⁴

在家族之中孝悌是最基本的人倫關係與道德原則，由此往外推擴，便有種種的人倫關係與道德項目；透過這些基本的原則來成立鄉治，便可以達成無訟、自治的「王道」之治。同時，錢穆說，從家族

¹⁴ 謝幼偉：〈孝與中國文化〉，收入賀麟等著《儒家思想新論》（臺北：正中書局，1978年3月台3版），頁76-77。

觀念上所築起的人道觀念，其核心便是孝悌之心。有了人道觀念，才可以更進一步的以忠恕、愛敬之心與人相待，才可以打破社會、國家、種族之間的界限，造就一個和諧的世界。¹⁵由此可知，不管是王道之治，或是人道，都是在鄉土社會中，透過禮制來推行以孝悌為基礎所推衍的種種人倫關係，進而建立鄉土社會的秩序。所以討論禮教在地方社會的開展，觀察的重點是禮制如何在地方組織、鄉里社會落實，而形塑一個理想的人格與秩序。如前所論，這套行之於鄉里社會的制度就是透過教化，也就是文化的塑模力來完成的，讓一個人在一套將理想行為模式化的儀式之中，透過角色扮演，演習這套理想的行為模式，經由演習各種不同的典禮儀式，將種種不同的情境下的理想的行為模式，不知不覺的內化到禮儀活動的參與者的心中。這也就是透過文化的學習，不斷的讓學習者學習新的內容，改變一個人，來形塑一個人的機制。

經由禮教所形成的秩序，不止在地方社會建立一個穩固的關係，同時，也讓不同的社會、國家和種族，都能在植根於孝悌之心的人道觀念的推廣之下，打破彼此之間的界限，形成一個文化團體，進入文明的世界。因此，底下要透過一些實際的例證，從禮制在地方社會的實際普及的過程，來看禮制的動態的開展；以及一種理想的禮制，在落實到實際的參與者的身上，會有如何的展演方式，而最終又如何能將不同階層、不同團體的界限泯除、融通為一，一起進入文明之境。

一、文化的主體展演¹⁶

一般對文化所提出的法則或架構，基本上是靜態的觀念；而人在實際的行為上是不是都服從這個法則或架構，則是動態的觀念。現代的人類學進一步要提出的問題是，所謂的人如何「展演」文化。這即

¹⁵ 錢穆：〈古代觀念與古代生活〉，《中國文化史導論》（臺北：臺灣商務印書館，1996年7月初版第3次印刷），第3章，頁50-52。

¹⁶ 參閱李亦園：《田野圖像——我的人類學生涯》（臺北縣：立緒文化事業有限公司，1999年11月初版2刷），頁92-98。

是一種動態的觀念。李亦園認為，文化是抽象存在的，人怎樣「展演」文化才是最關鍵的事情。他說：

我大致認為，人是文化的主體，他在展演文化所給的指令。文化是一個規則在那裡，發給人指令，但是人不一定服從它。有一些服從，有一些不服從，有一些因為服從而有所改變，因此才有變遷，才有傳統。用這樣的展演觀念來談文化的時候，就像把文化當作一個劇場。¹⁷

這裡，李亦園以劇場的概念，來說明人如何展演文化。他認為特別觀察的因素主要有五點，分別是：展演者跟道具、劇本和演法，以及戲班。展演者是人，道具是象徵物、符號，都是一種用來展演文化的工具，如祭祀時是用花或是祭品。劇本可以是規範，亦即是一套規則，對規範的遵守與規範的演法則各有不同。而戲班則是我們所在的社會，如社會主義社會，或資本主義社會。從展演者來看，以人為主體，怎樣因為人而有種種不同的表達，文化怎樣能夠適應，怎樣能夠變遷，這都是從動態來看文化。因此，做文化的研究，一方面要追求靜態的原則，一方面也要能夠觀察展演者如何展演一套戲路。

所以，下面就要藉著禮制在地方社會的展演，來觀察「禮」如何進入人民的日常生活，如何適應，以及如何產生影響。

二、禮的實際展演

（一）漢代鄉里禮教的推廣

漢代的鄉里制度在秦代的基礎上，有了更進一步的發展，趙秀玲認為，這表現在幾個方面：

（一）鄉里組織體系進一步細緻和嚴密化。此時的鄉里組織最

¹⁷ 李亦園：《田野圖像——我的人類學生涯》，頁 93。

基層是什伍組織，什主十家，伍主五家。分別設什長、伍長，各負其責。百家為一里，設里魁。十里為一亭，設亭長、主求。十亭為一鄉，鄉置三老、有秩、嗇夫、游徼。……在漢代鄉官中以鄉三老、嗇夫、亭長最為重要，所起的作用也最大。……

(二) 三老位尊權大聲隆，從而使這一制度得到較大的發展。……

(三) 亭在漢代有了較大的發展，這是漢代鄉里制度的又一特點。……

(四) 嗇夫在漢代鄉里組織中的地位非常重要，其自主權也很大。……因此，嗇夫成為漢代主要的鄉里組織領袖，享有很大的自主權，在鄉里組織中發揮了重要的作用。¹⁸

在以上所列鄉里制度中，與教化最有關係的是三老制度；除三老制度外，又設有孝弟、力田，以勸勵天下，協助教化。《漢書·高后紀》中記載：

(元年) 二月，……初置孝弟力田二千石者一人。¹⁹

顏師古注說：

特置孝弟力田官而尊其秩，欲以勸厲天下，令各敦行務本。²⁰

而漢文帝對三老、孝弟、力田也極為重視。《漢書·文帝紀》記錄文

¹⁸ 趙秀玲：〈鄉里制度的起源與嬗變〉，《中國鄉里制度》（北京：社會科學文獻出版社，1998年12月第1版第1次印刷），第1章，頁7-15。

¹⁹ (漢)班固：〈高后紀〉，《漢書》（臺北：鼎文書局，1997年10月9版）（點校本），卷3，頁96。

²⁰ 同註19，頁96。

帝的詔書說：

孝悌，天下之大順也。力田，為生之本也。三老，眾民之師也。廉吏，民之表也。朕甚嘉此二三大夫之行。今萬家之縣，云無應令，豈實人情？是吏舉賢之道未備也。其遣謁者勞賜三老、孝者帛人五匹，悌者、力田二匹，廉吏二百石以上率百石者三匹。及問民所不便安，而以戶口率置三老孝悌力田常員，令各率其意以道民焉。²¹

孝弟是順著人情之常來發展，而能行之天下而無礙的基礎；力田是人民維持生計的根本；三老是教化眾人，並為眾人表率的榜樣。設置這三者，便是用以引導人民，對人民有所勸勵。

根據嚴耕望的考察，漢代，縣、鄉有三老，郡也常設有此職，這在以前稱為鄉官，「即鄉里民官率民參政者也」。²²鄉官原則上由政府拔擢，但是和地方行政屬吏性質不同。他認為：

鄉官上與長吏參職，下以率民，而無一定之實際職掌，此其一。代表民意，領銜呈訴，與地方政府之奏請絕異，此其二。有位無祿，此其三。東漢之制，大慶賜爵，賜民不賜吏，而三老、孝弟、力田咸在受爵之列，此其四。此四者皆其有異於吏之徵也。²³

以現代的制度來做比擬，他認為縣三老近於縣參議長，鄉三老近於各鄉選出之縣參議員。此外，又有孝弟、力田，也是鄉官，這三者的作用，嚴耕望說：

²¹ (漢)班固：〈文帝紀〉，《漢書》，卷4，頁124。

²² 嚴耕望：《中國地方行政制度史·甲部·秦漢地方行政制度》(臺北：中央研究院歷史語言研究所，1990年5月3版)，頁245。

²³ 同註22，頁245。

漢人最重孝行，故置孝弟以敦風俗；經濟政策以重農為中心，故置力田以勵生產；至於三老乃庶民之師率與代表。其意義皆極重大，中央亦極重視。²⁴

大抵三老、孝弟、力田這三者，如前面所說，就是希望藉著設置此職，能夠經由教化，對人民有所勸勵，形成一種良善的風俗。所以，顧炎武說：

漢文帝詔置三老，孝弟力田常員，令各率其意以道民焉。夫三老之卑，而使之得率其意，此文景之治，所以至於移風易俗，黎民醇厚而上擬於成康之盛也。²⁵

他認為設置這些職位，可以達到移風易俗，而形成醇厚的民風。至於鄉老對鄉里農民的教化，趙秀鈴認為大致表現在三個方面：

一是身先百姓，為鄉里之表帥。……二是通過在鄉里社會樹立典型，從而形成人們爭相效仿的社會風氣。……三是充當鄉里社會的調節器。²⁶

漢代擔任三老的人，大多為忠信老成，而且亦多有才智，透過自己以身作則，對人民有表帥的作用。另一方面，通過對孝子順孫、貞女義婦等等行為的表揚，可以在社會上形成風氣，成為善良的風俗。而在鄉民之間的紛爭，也能透過鄉老居中調解，化解社會的磨擦與衝突，達成「無訟」的理想。

²⁴ 嚴耕望：《中國地方行政制度史·甲部·秦漢地方行政制度》，頁 250。

²⁵ （清）顧炎武：〈法制〉，《原抄本日知錄》（臺北：文史哲出版社，1979年4月），卷 11，頁 240。

²⁶ 趙秀玲：〈鄉里制度與農民〉，《中國鄉里制度》，第 7 章，頁 296-298。

所以，不管是「孝弟」或者是「三老」，都與人倫核心的關係、制禮的原則以及禮制是有較大聯繫的。因此，在漢代社會中的「鄉官」，在推行禮制的教化上，便有積極、正面的功用。

（二）漢代婚喪之禮的推廣

婚禮與喪禮是大部分的人一生中所會面臨的重要時刻，也社會生活中的重要部分。婚禮的重要意義在於它是人倫的開端，一切家庭中倫理的形成，有賴於一個健全的夫婦關係，也象徵著兩個家族的結合。而喪禮的意義則反映一種人在死生之際的交情，不從功利著眼，是一種人情的醇化，亦即是孔子所謂「仁」的一種表現。

漢代的婚禮，據楊樹達在《漢代婚喪禮俗考》中對「婚儀」的考證，大致如下：

婚儀亦如古之六禮，首納采。百官納采，用玄纁、羊、雁等禮物凡三十種。……次問名，次納吉，次納徵，所謂聘金，即納徵錢也。次請期，次親迎。夫家貧者，婦家或假貨幣以為聘。若官吏助民禮聘，及長吏為僚屬集聘婦之貲，蓋皆特例也。以中國重納聘，故雖外國王尚公主，必具聘禮焉。女子將嫁，家人具衣飾，裝送有豐，有儉。豪家有媵以待婢者。大抵漢人嫁娶多失於奢靡，故識者恆以為譏云。女將行，家長致戒。既行，家人送之。豪家往往車駟駱驛，奴僮夾引。婚日，夫家受賓客之賀。饗客以酒肉。而為之賓客者，往往飲酒歡笑，言行無忌，如近世閩新房之所為者，漢時即已有之。甚至有以縛捶之故至於殺人者。靈帝時，更有作魁橿唱挽歌之俗。若權貴娶妻，則郡國皆遣使致禮慶。已婚三月，婦見於祖廟。²⁷

²⁷ 楊樹達：《漢代婚喪禮俗考》（上海：上海古籍出版社，2000年12月第1版第1次印刷），頁7-16。

在婚禮的儀式中有所謂的「六禮」，即納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎，及婦廟見之禮；又，在女子嫁前由家長致戒辭。凡此內容大致與《儀禮·士昏禮》所述儀節相同。而漢代的喪禮，從楊樹達對喪葬的考證，也可以看出與禮書中的儀節相合之處。現舉其數端如下：

「沐浴飯含」：

人初死，沐浴，陳尸於地。其斂也，有飯含。飯含以玉石珠貝。有由天子賜與者。²⁸

「衣衾」：

纏尸以幣帛。或以纊綿。附身之物有衣。有被。雖嬰兒亦然。貴者有錦衣。有珠襦玉柙。玉匣或名玉衣。珠襦玉匣本天子之制也。非天子賜，不得用，擅用者為僭。凡用玉匣者，足以保存尸骸。雖外國王亦用之云。儉者以常服。製被或以帛。或以布。貴者有綉被。被有單有複，單者為單被。複者曰複衾。亦有遺令不設衣衾者。凡加衣於身納尸於棺皆曰斂。斂有天子親臨者。有使者及地方長吏親臨者。²⁹

「棺槨」：

盛尸以棺，棺大小不一。天子之棺特大。臣下次之。又有小棺，或用以權斂。或用諸藁葬云。……葬有不用棺槨而以板床措尸者。有以席卷尸者。有聚沙為床者。有以身親土者。又有棺槨衣衾皆不用而裸葬者，皆特例也。³⁰

「發喪受弔」：

喪主發喪。親屬出遊於外者當奔赴。雖女子已嫁者，亦歸來奔喪。故有以女奔父喪者。有以女奔母喪者。有以女兄弟奔兄弟之喪者。其宗族知友則來弔。有自遠方至者。道遠不能赴，則

²⁸ 楊樹達：《漢代婚喪禮俗考》，頁 47-48。

²⁹ 同註 28，頁 48-53。

³⁰ 同註 28，頁 54-65。

寄物為祠。喪家於來弔者，饗之以酒肉，娛之以音樂。若貴人，則天子使使者弔祭。於時蓋具冊書。備牲牢云。其尤異者，天子與皇后親臨弔。於時天子變服服縞素云。其諸王或王太后，則使司空與光祿大夫弔祭。³¹

「送葬」：

棺已盛尸為柩，柩上書死者之官職姓名。柩行，載之以車。貴者以輜輅。薄葬者以牛車。喪車所過，街路有祭。執紼為從。喪家婚友隨柩行至喪所為送葬。以客多為尚。亦有自遠方至者。若貴人，則國家特遣羽林孤兒挽車。軍士列陳以送。又或特詔令百官會喪。尤異者，天子親送葬。其時天子服縞素。百官皆會云。若貴戚，或天子皇后同送葬。或中宮獨送。其諸侯王，則或詔他諸侯王會葬云。³²

「賻贈」：

親故以財物送喪家為賻，有以縑帛者。有以錢者。家貧不能具賻者，則以力助之。喪家貧者，往往待賻以舉喪。中都官死者，官屬有送。郡縣長吏死者，吏民有送。而國家又有法賻。凡賻贈，喪家或受或否，不受者或以死者之遺令。或由於遺孤之高行。即師友衣衾之稅，亦有以死者之遺言不受者。貴臣死，天子有賻送。³³

「喪期」：

自文帝有短喪之令。武帝初，竇嬰田蚡嘗欲革之，而以禮為服制，事不果行。由是凡三年之喪，未葬，服斬衰。既葬，服大功十五日，小功十四日，縗七日，凡葬後三十六日而除服。若公孫弘當武帝時服後母喪三年，蓋僅見之事也。哀帝世，制博士弟子父母死，予寧三年，不及其他。然成哀之世，實已漸有行三年之喪者。且其時行者，或為天子所褒揚。或為衣冠所嘆

³¹ 楊樹達：《漢代婚喪禮俗考》，頁 66-70。

³² 同註 31，頁 71-75。

³³ 同註 31，頁 150-154。

慕。或為鄉里所稱許。其不行者，則為同列所譏彈。當時風氣之所趨亦可見矣。及後王莽當國，始盛倡三年喪制。光武時，雖嘗絕告寧之典。然後漢初世，實多行三年喪者。雖女子亦行焉。其不服喪者，不免為天子所譏。而天子蓋亦自行之云。安帝時，令大臣二千石行三年喪制。旋復廢止。至桓帝時，先後令刺史二千石及中官行三年喪服。而刺史二千石旋復斷行。而世自若行之者，蓋上自諸侯王。次至公卿。下及士大夫云。故居官則去職。除官則不赴。其遵國制不服三年者，蓋僅見也。凡親喪有未得即時行服者，則追服。其未得行服之故，或以家庭變故。或以親屬得罪。或以行役在外。又有以初喪年幼，哀禮有闕，重行喪制者。臣子有私喪，國家或以詔令令之釋服，則後世奪情起復之制也。三年之喪既遵古禮，故期年之喪亦遵禮而行服。故有以祖父喪去官者。有以祖母喪去官者。有祖母喪服闋始就辟者。有伯父喪去官者。有以伯母喪去官者。有以叔父喪去官者。有以從父喪去官者。有以兄喪去官者。有以兄喪辭徵辟者。有以兄喪廬墓者。若光武之不敢服兄喪，乃特例也。有以弟喪去官者。有以從兄喪去官者。至若馬稜以恩誼之故，於從兄之喪行心喪三年，亦特例也。有以姊喪去官者。有以妹喪去官者。有以兄子喪去官者。又從是推而廣之，則弟子之於師，有奔喪者。有棄官者。有行喪三年者。有服衰者。有制杖者。有築墳墓者。若因行師喪而得罪者，亦特例也。於朋友，有服心喪期年者。有為服總麻三月者。屬吏之於長官，有奔喪者。有棄官者。有服縗經者。有廬墓者。見舉者之於舉將有服喪者。有部民為長吏服喪者。甚有賈胡為中國長吏服喪者。

34

上列所舉的項目，拿來與《儀禮》〈士喪禮〉、〈既夕禮〉及《禮

³⁴ 楊樹達：《漢代婚喪禮俗考》，頁 156-176。

記》相關的篇章來看，也相當契合。人死後先沐浴，後飯含、殮尸以衣衾、以棺；只不過因身分地位的不同，而有不同的品節等級。人死之後，也要向親友們報喪、訃告，而親友們則來弔唁致意。另外，親友們也會贈送一些財物，或以助喪；出殯時，有路祭、有送葬的隊伍。其他如服喪的日期，所服的喪服等，因與死者親疏遠近的不同，或貴賤尊卑的差異，以及男女之別，各有不同；這些與喪服制度的內容也是大致相應、吻合的。由此可見，漢代所施行的婚喪制度，對《儀禮》、《禮記》等禮書所記載的禮制，是有相當程度的落實。

不過，由楊樹達對漢代婚喪禮俗的考證內容來看，基本上取材以《漢書》、《後漢書》所記為多，而旁及其他；也許囿於史書人事記載的體例多及於史實上重要、顯達者，或者囿於行禮之資的豐儉，此書婚喪之禮所及的，還是以天子、諸侯、仕宦者、士家大族為多，而罕及平民百姓。因此，若要以此來考察百姓婚喪嫁娶的情形，似有不足。但是，此一不足之處，我們可以由史書中所載朝廷、官吏推行禮制的情況，而獲得一些了解；並且由上述所陳的儀節內容，可以得知大致的情況。

有關朝廷、官吏推行禮制的記錄，據《漢書》所載，平帝時曾詔劉歆等雜定婚禮：

（元始）三年春，詔有司為皇帝納采安漢公莽女。語在〈莽傳〉。
又詔光祿大夫劉歆等雜定婚禮。四輔、公卿、大夫、博士、郎、吏家屬皆以禮娶，親迎立輅併馬。³⁵

這裡由皇帝詔令訂定婚禮的儀節，並施及四輔、公卿、大夫、博士、郎、吏家屬，一方面釐定婚禮的儀節，一方面也讓婚禮施行的對象與範圍能夠日益普及。而《漢書》也記載韓延壽治潁川時，為教百姓禮讓，先以禮交接郡中長老，而後略依古禮再與之議定嫁娶喪祭儀品；

³⁵（漢）班固：〈平帝紀〉，《漢書》，卷 12，頁 355。

同時令諸生皮弁執俎豆，為吏民行喪嫁娶之禮。其後，百姓遵用其教，後繼者因以大治。《漢書·韓延壽傳》說：

潁川多豪彊，難治，國家常為選良二千石。先是，趙廣漢為太守，患其俗多朋黨，故構會吏民，令相告訐，一切以為聰明，潁川由是以為俗，民多怨讐。延壽欲更改之，教以禮讓，恐百姓不從，乃歷召郡中長老為鄉里所信向者數十人，設酒具食，親與相對，接以禮意，人人問以謠俗，民所疾苦，為陳和睦親愛銷除怨咎之路。長老皆以為便，可施行，因與議定嫁娶喪祭儀品，略依古禮，不得過法。延壽於是令文學校官諸生皮弁執俎豆，為吏民行喪嫁娶禮。百姓遵用其教，賣偶車馬下里偽物者，棄之市道。數年，徙為東郡太守，黃霸代延壽居潁川，霸因其迹而大治。³⁶

這裡所說除了婚禮之外，也及喪祭之禮。所謂略依古禮，應當是以《儀禮》、《禮記》等古書之中所載的婚喪儀節，而參以潁川當地的風俗之所宜的意思；這也可見因地制宜使民便於施行之意。

東漢時期，也有許多官吏推廣禮制，推行教化。光武帝時，衛颯任太守，以此地與交州接境，雜染蠻夷的風俗，因此修設禮教，《後漢書·循吏列傳》說：

衛颯……（光武帝）建武二年，辟大司徒鄧禹府。舉能案劇，除侍御史，襄城令。政有名迹，遷桂陽太守。郡與交州接境，頗染其俗，不知禮則。颯下車，修庠序之教，設婚姻之禮。暮年間，邦俗從化。³⁷

³⁶（漢）班固：〈韓延壽傳〉，《漢書》，卷 76，頁 3210。

³⁷（南朝宋）范曄：〈循吏列傳〉，《後漢書》（臺北：鼎文書局，1996 年 11 月 8 版）（點校本），卷 76，頁 2458-2459。

此處除設婚姻之禮外，也及學校教育，兩者相乘，收效極速。

而〈循吏列傳〉也記載任延擔任九真太守時，為民制定嫁娶禮法，以及施行的過程：

建武初，延上書願乞骸骨，歸拜王庭。詔徵為九真太守。光武引見，賜馬雜繒，令妻子留洛陽。九真俗以射獵為業，不知牛耕，民常告糴交阯，每致困乏。延乃令鑄作田器，教之墾闢。田疇歲歲開廣，百姓充給。又駱越之民無嫁娶禮法，各因淫好，無適對匹，不識父子之性，夫婦之道。延乃移書屬縣，各使男年二十至五十，女年十五至四十，皆以年齒相配。其貧無禮娉，令長吏以下各省奉祿以賑助之。同時相娶者二千餘人。是歲風雨順節，穀稼豐衍。其產子者，始知種姓。咸曰：「使我有是子者，任君也。」多名子為「任」。於是徼外蠻夷夜郎等慕義保塞，延遂止罷偵候戍卒。³⁸

由這裡的記載可以知道，「飲食男女」實是人最原始、也是最基本的欲望；為官之道，也在用適當的方式，滿足人民對此的需求。因此，任延首要之務即為民鑄作田器，開墾田疇，使百姓充給；另外，則為適婚的男女，以符合禮法的方式來行嫁娶。這裡所謂制定嫁娶的禮法，即是讓適當年齡的男女，都能以聘娶之禮行婚配，讓此地百姓能夠了解父子之性，夫婦之道，這也就是「敬慎重正而後親之」、「成男女之別」、「立夫婦之義」、「父子有親」的道理。

另外，和帝時的許荆擔任桂陽太守，因當地風俗不甚淳厚，百姓不識學義，因此他就制定了喪紀婚姻制度，《後漢書·循吏列傳》說：

和帝時，（許荆）稍遷桂陽太守。郡濱南州，風俗脆薄，不識

³⁸（南朝宋）范曄：〈循吏列傳〉，《後漢書》，卷 76，頁 2462。

學義。荊為設喪紀婚姻制度，使知禮禁。³⁹

設立喪紀婚姻制度，重點也在於以禮為治，防民之所不足，以此來規範人民的行為，讓他們都能有適宜的舉措，知所當為，而不至於違法亂紀。

所以，這些禮制的推行，其重要意義，便在於將原本行之於貴族的禮，進一步將它普遍化，而能施之於百姓的日用之常中，用以教化，以此成治。劉增貴總結漢代婚制的意義，他說：

漢代婚制是我國婚姻史上的一個重要階段，在這階段裏「禮制」成為指導原則，這可以從兩方面看。一方面是禮制的理想化，使其原則儀文更為確定完備。……另一方面則是禮制的普遍化，在此之前禮不下庶人，而漢代則禮由政府與士大夫之提倡深入民間，不再為貴族所專有，影響了此後數千年的婚姻現象。⁴⁰

由婚制的影響可見一斑，其他的禮制如果能普遍推廣，將有助於地方社會的治理。

所以，由前述的劇場概念來看，一個劇場是漢代的廣大的農村地區，戲班是鄉里農村社會，由與人民關係密切的三老等鄉官，藉由自身的表率，推行教化，調解人民與人民之間的紛爭，協調人民與政府之間的關係。一個劇場是西漢時代的潁川郡，當時屬豫州刺史部，戲班是一個多豪強朋黨之俗的社會，素稱難治。而由主事者教以禮讓，議定嫁娶喪祭之禮，而後百姓遵用其教，而因以治。另一個劇場是東漢時期的九真與桂陽郡，地近南州或與交州接境，因此在地域上是屬於較邊陲的地區。戲班是一個雜染蠻夷之俗的邊陲社會，由主事的官

³⁹（南朝宋）范曄：〈循吏列傳〉，《後漢書》，卷 76，頁 2472。

⁴⁰ 劉增貴：《漢代婚姻制度》（臺北：華世出版社，1980 年元月初版），第 7 章，頁 201。

員將一套劇本，亦即規範透過政策的推廣，將文化意義上開化程度較低的地區，使之有禮，步向文明。由這些禮教推廣的案例之中，不僅看到了以禮來教化人民的可能性，更看到了禮教推廣的動態過程中，經由不同的方式來調適社會中各種不同的階層，以及不同界限的團體，在上下、相互之間推廣形成互動模式。當彼此之間的調適順暢，由教化所形成的社會也益形穩固，而各種由自然或人爲所形成的界限，最終也能夠消除，融和成一個文化團體，步向一個文明、和諧的世界。





第七章 結 論

——禮在自然與與人事、士紳與民間文化 之間的融合

第一節 自然與人事的互動模式

我們從禮制的制作過程以及制作的目的來看，可以發現禮的制作就是要在不同的對象之間，建構一套合宜的關係，讓人能夠在由人倫關係所組成的社會，以及自然萬物運作的秩序之中，藉由這套確實反映人的地位的禮制，建立起理想的秩序，最終達成彼此之間的和諧關係。這種關係的建構，可以具體而微地從《禮記·禮運》之中反映出來。

〈禮運〉歸結天地之間各種事務能夠各得其分，就是「順」的極至表現；這種「順」的極至，也就是和諧的關係。要如何達到這種境界？〈禮運〉的篇末即說：「先王能脩禮以達義，體信以達順故，此順之實也。」¹這「脩禮以達義」、「體信以達順」，即是「順」的極至，亦即和諧的境界。²

¹（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：〈禮運〉，《禮記》（臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷）（十三經注疏本），卷22，頁441。

²下文對「脩禮以達義」、「體信以達順」的說明，根據洪文郎〈和諧關係的建構〉一文寫成。參見《〈禮記·禮運〉研究》（臺北：中國文化大學中國文學研究所碩士論

禮的普及必須經由禮制的推行，將禮中所蘊含的意義藉由行禮者的操作，內化於自己的身體之中。而「禮」如何傳達「義」，這即是「脩禮以達義」的要旨所在。〈禮運〉說明「禮」與「義」的關係說：

故禮也者，義之實也。協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起也。³

所謂的「禮」是「義」的落實，而反映在種種不同的禮制之上。「禮」的產生是隨「義」而起，只要能協合於「義」，就能因時制宜，隨「義」而制禮。

禮的重要，也在於它是人對一切事物理想的措置。〈禮運〉說：

故禮義也者，人之大端也。所以講信脩睦，而固人之肌膚之會，筋骸之束也；所以養生送死，事鬼神之大端也；所以達天道，順人情之大寶也。故唯聖人為知禮之不可以已也。故壞國、喪家、亡人，必先去其禮。故禮之於人也，猶酒之有藥也：君子以厚，小人以薄。故聖王脩義之柄，禮之序，以治人情。故人情者，聖王之田也，脩禮以耕之，陳義以種之，講學以耨之，本仁以聚之，播樂以安之。⁴

這段敘述說明禮的重要，也說明了禮是承受天道，順乎人情以養生送死、敬事鬼神的一個端緒。而制禮的過程便是合天與人，仿效著天地自然的構造，順乎人情的種種不同，以「禮」來彰顯「義」，而讓人與對象之間的關係都能有適當的安置，進一步建構起人與對象之間的和諧關係。

和諧關係的建構，必須由「脩禮以達義」開始，而「脩禮以達義」

文，2002年），第6章第2節，頁173-186。

³（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達等疏：〈禮運〉，《禮記》，卷22，頁439。

⁴同註3，頁439。

和「體信以達順」，實在是一體兩面之事；這兩者反映的是禮制制作的不同層面。要建構一種和諧的關係除了前面所說要「脩禮以達義」，還要能根據事物的不同，如實地加這種差異呈現在禮制的制作上，讓天地之間大大小小之事物，都能各得其分：

故事大積焉而不苑，並行而不繆，細行而不失，深而通，茂而有間，連而不相及也，動而不相害也。此順之至也。故明於順，然後能守危也。⁵

這也就是說在同一個環境之中的存在者，一方面要能保持並行互動的關係，一方面在並行互動之中，不致傷害彼此。這就是禮的最終目的：追求天地之間萬事萬物的彼此的和諧關係，而這也就是「體信以達順」的「順」之極至。

一、〈禮運〉與〈月令〉⁶

〈禮運〉的性質從孔穎達在《禮記正義》引鄭玄《三禮目錄》的說法可知，在劉向《別錄》中，是屬於「通論」：

按鄭《目錄》云：「名曰『禮運』者，以其記五帝三王相變異、陰陽轉旋之道，此於《別錄》屬通論。」⁷

由這裡所作的分類來看，基本上將它歸為「通論」是合理的，因為它通篇都是通論禮義的。而這篇文章的論說主旨，孫希旦以為：

⁵（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達等疏：〈禮運〉，《禮記》（十三經注疏本），卷 22，頁 440。

⁶ 此處將〈禮運〉的解釋模式與〈月令〉結合，是參考了孫長祥：〈《禮記·月令》中的時間觀〉，《東吳哲學學報》第 7 期（2002 年 12 月），頁 1-34。

⁷（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達等：〈禮運〉，《禮記》，卷 21，頁 412。

禮運者，言禮之運行也。蓋自禮之本於天地者言之，四時五行，亭毒流播，秩然燦然，而禮制已自然運行於兩間矣。然必為人君者體信達順，然後能則天道，治人情，而禮制達於天下，此又禮之待聖人而後運行者也。⁸

名為「禮運」，講的即是「禮之運行」。從禮本於天地出發，四時五行秩然燦地生長流播，所謂的禮制已自然隱含、運行於天地自然的秩序之中了。而這一切都有待於人君本於天地，體信達順以治人情，將禮制普及於天下。

王夢鷗論及〈禮運〉亦說：

今〈禮運〉篇首先大同，次小康，復次乃極言亂世之禮義不修，歎魯而尊周，乃及於存二王，通三統；不特其說可與《公羊傳》相印證；而謂王者承天治人，以「正」為端，則又與董氏對策吻合。不過所謂王道之「正」，〈禮運〉作者則取易陰陽及〈明堂月令〉為藍本，於是而有列陰陽，播五行，以四靈為畜，用水火木金飲食必時等「禮義」，而以變為主，「變」亦即「運」也。今按〈月令〉之文，早見於《呂氏春秋》，《淮南子》；至宣帝時魏相復採奏之。考其所兼採之「易陰陽」，是否即今所見之《易繫辭》等傳，雖不得而知；但今〈禮運〉襲用其語句者，猶略可見也。至魏氏所陳〈月令〉，則合八卦五行而播于四時，略近於《淮南》「天文訓」之所夾載者，與《禮記·月令》以及〈禮運〉有五行而無八卦者稍異；然此等典籍之見採于宣帝之世，則史有明文。⁹

⁸（清）孫希旦：〈禮運〉，《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990年8月文一版），卷21，頁581。

⁹王夢鷗：〈禮運禮器郊特牲校證前記〉，《禮記校正》（臺北：藝文印書館，1976年12月初版），卷5，頁145。

他對於〈禮運〉一篇的來歷，及其所涉及的思想有甚多的考證。其中可注意者，是〈禮運〉與陰陽、五行的關係，以及它與〈月令〉的淵源。

從前面對〈禮運〉一篇性質的討論，就可以知道其中所顯現的自然與人事之間，以及它與陰陽、五行以及〈月令〉一篇的關係。而我們從〈禮運〉的內容來考察自然與人事的關係，可以看到它將人與天地自然合在一起，構成一個彼此密切相關的體系：

人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。故天秉陽，垂日星。地秉陰，竅於山川。播五行於四時，和而后月生也。是以三五而盈，三五而闕。五行之動，迭相竭也。五行、四時、十二月，還相為本也。五聲、六律、十二管，還相為宮也。五味、六和、十二食，還相為質也。五色、六章、十二衣，還相為質也。故人者，天地之心也，五行之端也，食味、別聲、被色而生者也。故聖人作則，必以天地為本，以陰陽為端，以四時為柄，以日星為紀，月以為量，鬼神以為徒，五行以為質，禮義以為器，人情以為田，四靈以為畜。以天地為本，故物可舉也。以陰陽為端，故情可睹也。以四時為柄，故事可勸也。以日星為紀，故事可列也。月以為量，故功有藝也。鬼神以為徒，故事有守也。五行以為質，故事可復也。禮義以為器，故事行有考也。人情以為田，故人以為奧也。四靈以為畜，故飲食有由也。……故先王秉著龜，列祭祀，瘞繒，宣祝嘏辭說，設制度。故國有禮，官有御，事有職，禮有序。故先王患禮之不達於下也，故祭帝於郊，所以定天位也；祀社於國，所以列地利也；祖廟，所以本仁也；山川，所以備鬼神也；五祀，所以本事也。……夫禮必本於大一，動而之地，列而之事，變而從時，協於分藝。其居人也曰養，其行之以貨力、辭讓、飲食、冠、昏、喪、祭、射、御、朝、聘。故禮義也者，人之大端也。所以講信脩睦，而固人之肌膚之會，筋骸之束也；所以

養生送死，事鬼神之大端也；所以達天道，順人情之大寶也。

10

從上面這段文字之中，可以看到〈禮運〉對自然與人事之間關係的解釋模式。從人與自然的關係談起，討論了自然的構造與制度的制作，與人的構造和禮制制作的關係。這段文字的重點孫長祥說：

依據〈禮運〉篇的說法，大致上可以歸納出幾個重點：第一、禮的制訂是以人與萬物共同存在的天地作為考量的基礎，以陰陽變化考察天地間一切存有者的變化；以日月星辰等天體運動所規定的曆法時間作為統理萬事萬物的標準，並勸導人民依照四時的物候變化狀況從事生產；而分成十二個月則旨在分月訂定衡量生活與生產行事功效的基本標準。第二、禮之所以特別重視各種祭祀的活動，是為了「定天位、列地利、本仁、備鬼神、本事」，當然最重要的意義是經由祭祀的莊嚴儀式，讓人敬順這套禮制，並保證這套養民、安民的時間性禮制確實被遵行。第三、禮的目的在養人「安情」，安排生命時間過程中的各種人事遭遇，人我之間的行為規範，使人養生送死而無憾；人事生命的終始，在配合自然時間，妥適的加以規劃下「所以達天道，順人情之大寶也」的一套結合自然與人事「備物致用」的人文性時間設計。¹¹

這種在自然的時間之中，規劃人事生命的設計，便將自然與人事的關係密切地縮合在一起；這與〈月令〉中依據自然的天文節候來施行政事、政令，便有某種相似之處。因此，以〈禮運〉作為〈月令〉的參考架構，便有了一個合理的基礎。

¹⁰ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達等疏：〈禮運〉，《禮記》，卷22，頁432-439。

¹¹ 孫長祥：〈《禮記·月令》中的時間觀〉，《東吳哲學學報》第7期(2002年12月)，頁8-9。

〈月令〉一篇是依據陰陽五行的學說，而建立的施政設計。歷來對於《禮記·月令》與《周書》、《呂氏春秋》、《淮南子》之中相關篇章的關係，有甚多的討論；其中的重點在於篇章的承襲關係。高明曾總結這些說法，他認為：

大抵〈月令〉這類文字，夏代已有；周人加以修正，收在《周書》裏；協助呂不韋的一些儒者又加以修正，收在《呂氏春秋》裏；劉安又加以修正，收在《淮南子》裏；而漢初禮家又加以修正，收在《禮記》裏。這篇文章既然周代以前已有，周代以後又迭經修正改編，自不能盡合周法；如果因為它不能盡合周法，而即否定它和《周書》的關係，這是不對的。再說，這篇文章確是從《呂氏春秋》衍變來的，如果因為《周書》裏有這類文字，而即否定它和《呂氏春秋》的關係，這也是不對的。

12

因此，《禮記·月令》以及《周書》、《呂氏春秋》、《淮南子》中的相關篇章，的確是存在著相承的關係。這也為我們在探討〈月令〉的來歷時，提供了一個參考的方向。

二、〈月令〉對自然與人事互動的解釋方式

《禮記·月令》是一篇應用陰陽五行學說，將自然與人事關聯在一起所設計的禮制。在〈月令〉中所施行的制度，天子要依四時節候的不同，居於明堂治理政事，並按月頒發不同的政令。

〈月令〉的基本架構分一年為春夏秋冬四季，每一季又分孟仲季三月；接著說明太陽的所在，以及早晚星辰的位置，當月季節所屬的干支之日、主宰的帝神、所屬的五蟲、所中的音律、所屬之數、口味

¹² 高明：〈禮記概說〉，《禮學新探》（香港：香港中文大學聯合書院中文系，1963年11月初版），頁37。

與臭味、祭祀的祭品與位置、節候、天子施政所居的明堂位、所用的器物服飾，最後再以應有的行事與政令，以及違反、變亂政令可能導致的後果作結。基本上〈月令〉一篇是以觀象授時為目的的篇章，陳遵媯即說：

由於〈月令〉的天象紀事作為十二月政令的基礎，它是表示以觀象授時為目的的太陽曆的片鱗，……本來《禮記·月令》是記十二月政令的所行，從天時人事以至動植飛潛，一名一物之細，推究其理，以明物候次第，以占驗指示不違時令。因此各月條文，首先必載日的所在和昏旦中星。¹³

因為它的目的在於準確地安排一歲之中的行事，所以要以一種沒有歲差的觀測標準作為依據便很重要；於是以太陽所在的位置，作為標準：

〈月令〉一歲十二月的月名，不按自然數，而在春夏秋冬各月上冠以孟、仲、季諸字，各月又按照「日的所在」即日躔來區別。這些明示根據觀象授時精神所定太陽位置的月名，不直接指出當時常用的朔望月，而實際可為朔望月的標準。由於一歲四時不是根據月離而是按照日躔，為了冬寒夏暑、春耕夏耘的天道人事不致淆亂，百物不致差忒，所以不按月球的位置，就非按天球上太陽的位置不可。¹⁴

這即說明了〈月令〉一篇在結構上以四時月名以及日躔作為敘述各月政令開頭語的理由。

〈月令〉一篇應用陰陽五行，將自然的天象節候與人事關聯在一

¹³ 陳遵媯：《中國天文學史》（天文測算編）（臺北：明文書局，1987年6月30日初版），第四冊，頁22。

¹⁴ 同註13，頁24。

起，其基本的理論為：以北斗星斗柄於一年後移至原位，區分一年為四季十二個月；並以十二支的名稱搭配於十二個月。又以十個天干分配於五行，甲乙為「木」，丙丁為「火」，戊己為「土」，庚辛為「金」，壬癸為「水」。又以五行播於四時，春為木，夏為火，中為土，秋為金，冬為水。鱗、介、毛、羽、倮五蟲為動物的代表，分配於五行四時。五音宮商角徵羽配於五行，分屬於四時；並以十二律相應於十二月。而五行生數分別為：水一火二木三金四土五，即天生之數。地為土，地上的五行各加以土之數，即為各月所屬之數。另以五行配於建築物：木為戶，火為竈，金為門，水為行（宜為「井」字），土為中霤，當季各祀五行所屬之位置。五行也配於五臟：木為脾，火為肺，金為肝，水為腎，土為心，祭祀時各以所屬之物祭祀。¹⁵

以下將〈月令〉所述內容，以表格方式呈現。

表一 〈月令〉的基本架構（一）¹⁶

月份	孟春	仲春	季春	孟夏	仲夏	季夏	中央	孟秋	仲秋	季秋	孟冬	仲冬	季冬
日 (位置)	營室	奎	胃	畢	東井	柳		翼	角	房	尾	斗	婺女
昏 (中星)	參	弧	七星	翼	亢	火		建星	牽牛	虛	危	東壁	婁
旦 (中星)	尾	建星	牽牛	婺女	危	奎		畢	觜觶	柳	七星	軫	氏
天干	甲乙	甲乙		丙丁			戊己	庚辛			壬癸		
帝	太皞			炎帝			黃帝	少皞			顓頊		
神	句芒			祝融			后土	蓐收			玄冥		
五靈	鱗			羽			倮	毛			介		
音	角	角	角	徵	徵	徵	宮	商	商	商	羽	羽	羽

¹⁵ 以上參見王夢鷗：〈月令〉，《禮記今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1998年9月修訂版第7次印刷），頁255-256。

¹⁶ 本表根據孫長祥：〈《禮記·月令》中的時間觀〉，《東吳哲學學報》第7期（2002年12月），頁11；鄭芷人：《陰陽五行及其體系》（臺北：文津出版社有限公司，1998年2月增訂2版1刷），頁25；並略有修改。

律	太簇	夾鍾	姑洗	中呂	蕤賓	林鍾	黃鍾	夷則	南呂	無射	應鍾	黃鍾	大呂
成數	八			七			五	九			六		
味	酸			苦			甘	辛			鹹		
臭	羶			焦			香	腥			朽		
祀 (像)	戶			灶			中霤	門			行		
祭 (物品)	脾			肺			心	肝			腎		
物候	東風 解凍	始雨 水	桐始 華	蟈蟈 鳴	小暑	溫風 始至		涼風 至	盲風 至	鴻雁 來賓	水始 冰	冰益 壯	鴈北 鄉
明堂	青陽 左个	青陽 太廟	青陽 右个	明堂 左个	明堂 太廟	明堂 右个	太廟 太室	總章 左个	總章 太廟	總章 右个	玄堂 左个	玄堂 太廟	玄堂 右个
服飾 禮器 (顏色)	青			赤			黃	白			玄		
教令	詳見 下表	詳見 下表	詳見 下表	詳見 下表	詳見 下表	詳見 下表	無	詳見 下表	詳見 下表	詳見 下表	詳見 下表	詳見 下表	詳見 下表
變異	詳見 下表	詳見 下表	詳見 下表	詳見 下表	詳見 下表	詳見 下表	無	詳見 下表	詳見 下表	詳見 下表	詳見 下表	詳見 下表	詳見 下表
節氣	立春 驚蟄	雨水 春分		立夏	夏至 小暑		無	立秋 白露	秋分 霜降		立冬	冬至	
盛德 所在 (所屬 五行)	木	木	木	火	火	火	土	金	金	金	水	水	水

表二 〈月令〉的基本架構 (二)

月份	項目	內容 ¹⁷
孟春	天子行事	天子居青陽左个。乘鸞路，駕倉龍，載青旂，衣青衣，服倉玉，食麥與羊，其器疏以達。 是月也，以立春。先立春三日，大史謁之天子曰：某日立春，盛德在木。天子乃齊。立春之日，天子親帥三公、九卿、諸侯、大夫以迎春於東郊。還反，賞公卿、諸侯、大夫於朝。 是月也，天子乃以元日祈穀于上帝。乃擇元辰，天子親載耒耜，措之于參

¹⁷ 本表內容原文據 (漢) 鄭玄注，(唐) 孔穎達疏：《禮記》(十三經注疏本)。

		保介之御間，帥三公、九卿、諸侯、大夫，躬耕帝藉。天子三推，三公五推，卿諸侯九推。反，執爵于大寢，三公、九卿、諸侯、大夫皆御，命曰：勞酒。
	教令	命相布德和令，行慶施惠，下及兆民。慶賜遂行，毋有不當。 乃命大史守典奉法，司天日月星辰之行，宿離不貸，毋失經紀，以初為常。是月也，天氣下降，地氣上騰，天地和同，草木萌動。王命布農事，命田舍東郊，皆脩封疆，審端經術。善相丘陵阪險原隰土地所宜，五穀所殖，以教道民，必躬親之。田事既飭，先定準直，農乃不惑。 是月也，命樂正入學習舞。乃脩祭典。命祀山林川澤，犧牲毋用牝。禁止伐木。毋覆巢，毋殺孩蟲、胎、夭、飛鳥。毋麇，毋卵。毋聚大眾，毋置城郭。掩骼埋胔。
	違反時令所產生的變異	是月也，不可以稱兵，稱兵必天殃。兵戎不起，不可從我始。毋變天之道，毋絕地之理，毋亂人之紀。 孟春行夏令，則雨水不時，草木蚤落，國時有恐。行秋令則其民大疫，焱風暴雨總至，藜莠蓬蒿並興。行冬令則水潦為敗，雪霜大摯，首種不入。
仲春	天子行事	天子居青陽大廟，乘鸞路，駕倉龍，載青旂，衣青衣，服倉玉，食麥與羊，其器疏以達。 是月也，玄鳥至。至之日，以大牢祠于高禘。天子親往，后妃帥九嬪御。乃禮天子所御，帶以弓韉，授以弓矢，于高禘之前。 （是月也）天子乃鮮羔開冰，先薦寢廟。上丁，命樂正習舞，釋菜。天子乃帥三公、九卿、諸侯、大夫親往視之。仲丁，又命樂正入學習舞。是月也，祀不用犧牲，用圭璧，更皮幣。
	教令	是月也，安萌芽，養幼少，存諸孤。擇元日，命民社。命有司省囹圄，去桎梏，毋肆掠，止獄訟。 是月也，日夜分。雷乃發聲，始電，蟄蟲咸動，啓戶始出。先雷三日，奮木鐸以令兆民曰：雷將發聲，有不戒其容止者，生子不備，必有凶災。日夜分，則同度量，鈞衡石，角斗甬，正權概。 是月也，耕者少舍。乃脩闔扇，寢廟畢備。毋作大事，以妨農之事。 是月也，毋竭川澤，毋漉陂池，毋焚山林。
	違反時令所產生的變異	仲春行秋令，則其國大水，寒氣摠至，寇戎來征。行冬令，則陽氣不勝，麥乃不熟，民多相掠。行夏令，則國乃大旱，煖氣早來，蟲螟為害。
季春	天子行事	天子居青陽右个，乘鸞路，駕倉龍，載青旂，衣青衣，服倉玉。食麥與羊，其器疏以達。 是月也，天子乃薦鞠衣于先帝。命舟牧覆舟，五覆五反。乃告舟備具于天子焉，天子始乘舟。薦鮪于寢廟，乃為麥祈實。 是月之末，擇吉日，大合樂，天子乃率三公、九卿、諸侯、大夫親往視之。
	教令	是月也，生氣方盛，陽氣發泄，句者畢出，萌者盡達。不可以內。天子布

		<p>德行惠，命有司發倉廩，賜貧窮，振乏絕，開府庫，出幣帛，周天下。勉諸侯，聘名士，禮賢者。</p> <p>是月也，命司空曰：時雨將降，下水上騰，循行國邑，周視原野，修利隄防，道達溝瀆，開通道路，毋有障塞。田獵罝罟、羅網、畢翳、餽獸之藥，毋出九門。</p> <p>是月也，命野虞毋伐桑柘。鳴鳩拂其羽，戴勝降於桑。具曲植籩筐。后妃齊戒，親東鄉躬桑。禁婦女毋觀，省婦使以勸蠶事。蠶事既登，分繭稱絲效功，以共郊廟之服，無有敢惰。</p> <p>是月也，命工師令百工審五庫之量：金鐵，皮革筋，角齒，羽箭幹，脂膠丹漆，毋或不良。百工咸理，監工日號；毋悖于時，毋或作為淫巧以蕩上心。</p> <p>是月也，乃合累牛騰馬，遊牝於牧。犧牲駒犢，舉，書其數。命國難，九門磔攘，以畢春氣。</p>
	違反時令所產生的變異	<p>季春行冬令，則寒氣時發，草木皆肅，國有大恐。行夏令，則民多疾疫，時雨不降，山林不收。行秋令，則天多沉陰，淫雨蚤降，兵革並起。</p>
孟夏	天子行事	<p>天子居明堂左个，乘朱路，駕赤駟，載赤旂，衣朱衣，服赤玉。食菽與雞，其器高以粗。</p> <p>是月也，以立夏。先立夏三日，大史謁之天子曰：某日立夏，盛德在火。天子乃齊。立夏之日，天子親帥三公、九卿、大夫以迎夏於南郊。還反，行賞，封諸侯。慶賜遂行，無不欣說。</p> <p>農乃登麥，天子乃以彘嘗麥，先薦寢廟。</p> <p>是月也，天子飲酎，用禮樂。</p>
	教令	<p>乃命樂師，習合禮樂。命太尉，贊桀俊，遂賢良，舉長大，行爵出祿，必當其位。</p> <p>是月也，繼長增高，毋有壞墮，毋起土功，毋發大眾，毋伐大樹。是月也，天子始絺。命野虞出行田原，為天子勞農勸民，毋或失時。命司徒巡行縣鄙，命農勉作，毋休于都。</p> <p>是月也，驅獸毋害五穀，毋大田獵。</p> <p>是月也，聚畜百藥。靡草死，麥秋至。斷薄刑，決小罪，出輕繫。蠶事畢，后妃獻繭。乃收繭稅，以桑為均，貴賤長幼如一，以給郊廟之服。</p>
	違反時令所產生的變異	<p>孟夏行秋令，則苦雨數來，五穀不滋，四鄙入保。行冬令，則草木蚤枯，後乃大水，敗其城郭。行春令，則蝗蟲為災，暴風來格，秀草不實。</p>
仲夏	天子行事	<p>天子居明堂太廟，乘朱路，駕赤駟，載赤旂，衣朱衣，服赤玉，食菽與雞，其器高以粗。養壯佼。</p> <p>是月也，天子乃以雛嘗黍，羞以含桃，先薦寢廟。</p>
	教令	<p>是月也，命樂師脩鞀鞀鼓，均琴瑟管簫，執干戚戈羽，調竽笙箎簧，飭鍾</p>

		<p>磬祝啟。命有司爲民祈祀山川百源，大雩帝，用盛樂。乃命百縣，雩祀百辟卿士有益於民者，以祈穀實。農乃登黍。</p> <p>令民毋艾藍以染，毋燒灰，毋暴布。門閭毋閉，關市毋索。挺重囚，益其食。游牝別羣，則繫騰駒，班馬政。</p> <p>是月也，日長至，陰陽爭，死生分。君子齊戒，處必掩身，毋躁。止聲色，毋或進。薄滋味，毋致和。節奢欲，定心氣，百官靜事毋刑，以定晏陰之所成。</p> <p>鹿角解，蟬始鳴。半夏生，木堇榮。是月也，毋用火南方。可以居高明，可以遠眺望，可以升山陵，可以處臺榭。</p>
	違反時令所產生的變異	仲夏行冬令，則雹凍傷穀，道路不通，暴兵來至。行春令，則五穀晚熟，百賡時起，其國乃饑。行秋令，則草木零落，果實早成，民殃於疫。
季夏	天子行事	天子居明堂右个，乘朱路，駕赤駟，載赤旂，衣朱衣，服赤玉。食菽與雞，其器高以粗。
	教令	<p>命漁師伐蛟取鼃，登龜取鼈。命澤人納材葦。</p> <p>是月也，命四監大合百縣之秩芻，以養犧牲。令民無不咸出其力，以共皇天上帝名山大川四方之神，以祠宗廟社稷之靈，以爲民祈福。</p> <p>是月也，命婦官染采，黼黻文章，必以法故，無或差貸。黑黃倉赤，莫不質良，毋敢詐僞，以給郊廟祭祀之服，以爲旗章，以別貴賤等給之度。</p> <p>是月也，樹木方盛，乃命虞人入山行木，毋有斬伐。不可以興土功，不可以合諸侯，不可以起兵動衆，毋舉大事，以搖養氣。毋發令而待，以妨神農之事也。</p> <p>是月也，土潤溽暑，大雨時行，燒薙行水，利以殺草，如以熱湯。可以糞田疇，可以美土疆。</p>
	違反時令所產生的變異	<p>水潦盛昌，神農將持功，舉大事則有天殃。</p> <p>季夏行春令，則穀實鮮落，國多風欬，民乃遷徙。行秋令，則丘隰水潦，禾稼不熟，乃多女災。行冬令，則風寒不時，鷹隼蚤鷺，四鄙入保。</p>
中央	天子行事	天子居大廟大室，乘大路，駕黃駟，載黃旂，衣黃衣，服黃玉，食稷與牛，其器圓以閔。
	教令	(無)
	違反時令所產生的變異	(無)
孟秋	天子行事	<p>天子居總章左个，乘戎路，駕白駟，載白旂，衣白衣，服白玉，食麻與犬，其器廉以深。</p> <p>是月也，以立秋。先立秋三日，大史謁之天子曰：某日立秋，盛德在金。天子乃齊。立秋之日，天子親帥三公、九卿、諸侯、大夫，以迎秋於西郊。還反，賞軍帥武人於朝。天子乃命將帥，選士厲兵，簡練桀俊，專任有功，</p>

		以征不義。詰誅暴慢，以明好惡，順彼遠方。 是月也，農乃登穀。天子嘗新，先薦寢廟。
	教令	是月也，命有司脩法制，繕囹圄，具桎梏，禁止姦，慎罪邪，務搏執。命理瞻傷，察創，視折，審斷。決獄訟，必端平。戮有罪，嚴斷刑。天地始肅，不可以贏。 命百官，始收斂。完隄防，謹壅塞，以備水潦。脩宮室，坏牆垣，補城郭。是月也，毋以封諸侯、立大官。毋以割地、行大使、出大幣。
	違反時令所產生的變異	孟秋行冬令，則陰氣大勝，介蟲敗穀，戎兵乃來。行春令，則其國乃旱，陽氣復還，五穀無實。行夏令，則國多火災，寒熱不節，民多瘡疾。
仲秋	天子行事	天子居總章大廟，乘戎路，駕白駱，載白旂，衣白衣，服白玉，食麻與犬，其器廉以深。 是月也，乃命宰祝，循行犧牲，視全具，案芻豢，瞻肥瘠，察物色。必比類，量小大，視長短，皆中度。五者備當，上帝其饗。天子乃難，以達秋氣。以犬嘗麻，先薦寢廟。
	教令	是月也，養衰老，授几杖，行糜粥飲食。乃命司服，具飭衣裳，文繡有恆，制有小大，度有長短。衣服有量，必循其故，冠帶有常。乃命有司，申嚴百刑，斬殺必當，毋或枉撓。枉撓不當，反受其殃。 是月也，可以築城郭，建都邑，穿竇窖，脩囹倉。乃命有司，趣民收斂，務畜菜，多積聚。乃勸種麥，毋或失時。其有失時，行罪無疑。 是月也，日夜分，雷始收聲。蟄蟲坏戶，殺氣浸盛，陽氣日衰，水始涸。日夜分，則同度量，平權衡，正鈞石，角斗甬。 是月也，易關市，來商旅，納貨賄，以便民事。四方來集，遠鄉皆至，則財不匱，上無乏用，百事乃遂。凡舉大事，毋逆大數，必順其時，慎因其類。
	違反時令所產生的變異	仲秋行春令，則秋雨不降，草木生榮，國乃有恐。行夏令，則其國乃旱，蟄蟲不藏，五穀復生。行冬令，則風災數起，收雷先行，草木蚤死。
季秋	天子行事	天子居總章右个，乘戎路，駕白駱，載白旂，衣白衣，服白玉。食麻與犬，其器廉以深。 是月也，天子乃以犬嘗稻，先薦寢廟。
	教令	是月也，申嚴號令。命百官貴賤無不務內，以會天地之藏，無有宣出。乃命冢宰，農事備收，舉五穀之要，藏帝藉之收於神倉，祇敬必飭。 是月也，霜始降，則百工休。乃命有司曰：寒氣總至，民力不堪，其皆入室。上丁，命樂正入學習吹。 是月也，大饗帝、嘗，犧牲告備于天子。合諸侯，制百縣，為來歲受朔日，與諸侯所稅於民輕重之法，貢職之數，以遠近土地所宜為度，以給郊廟之事，無有所私。

		<p>是月也，天子乃教於田獵，以習五戎，班馬政。命僕及七駟咸駕，載旌旒，授車以級，整設于屏外。司徒搢扑，北面誓之。天子乃厲飾，執弓挾矢以獵，命主祠祭禽于四方。</p> <p>是月也，草木黃落，乃伐薪為炭。蟄蟲咸俯在內，皆墮其戶。乃趣獄刑，毋留有罪。收祿秩之不當、供養之不宜者。</p>
	違反時令所產生的變異	<p>季秋行夏令，則其國大水，冬藏殃敗，民多飢饉。行冬令，則國多盜賊，邊竟不寧，土地分裂。行春令，則煖風來至，民氣解惰，師興不居。</p>
孟冬	天子行事	<p>天子居玄堂左个，乘玄路，駕鐵驪，載玄旂，衣黑衣，服玄玉，食黍與彘，其器闕以奄。</p> <p>是月也，以立冬。先立冬三日，太史謁之天子曰：某日立冬，盛德在水。天子乃齊。立冬之日，天子親帥三公、九卿、大夫以迎冬於北郊，還反，賞死事，恤孤寡。</p> <p>是月也，大飲烝。天子乃祈來年於天宗，大割祠于公社及門閭。臘先祖五祀，勞農以休息之。</p>
	教令	<p>是月也，命大史釁龜筮，占兆審卦吉凶，是察阿黨，則罪無有掩蔽。</p> <p>是月也，天子始裘。命有司曰：天氣上騰，地氣下降，天地不通，閉塞而成冬。命百官謹蓋藏。命司徒循行積聚，無有不斂。坏城郭，戒門閭，脩鍵閉，慎管籥，固封疆，備邊竟，完要塞，謹關梁，塞溪徑。飭喪紀，辨衣裳，審棺槨之薄厚，塋丘壟之大小、高卑、厚薄之度，貴賤之等級。</p> <p>是月也，命工師效功，陳祭器，按度程，毋或作為淫巧以蕩上心。必功致為上。物勒工名，以考其誠。功有不當，必行其罪，以窮其情。</p> <p>天子乃命將帥講武，習射御角力。</p> <p>是月也，乃命水虞漁師，收水泉池澤之賦。毋或敢侵削眾庶兆民，以為天子取怨于下。其有若此者，行罪無赦。</p>
	違反時令所產生的變異	<p>孟冬行春令，則凍閉不密，地氣上泄，民多流亡。行夏令，則國多暴風，方冬不寒，蟄蟲復出。行秋令，則雪霜不時，小兵時起，土地侵削。</p>
仲冬	天子行事	<p>天子居玄堂大廟，乘玄路，駕鐵驪，載玄旂，衣黑衣，服玄玉。食黍與彘，其器闕以奄。</p>
	教令	<p>飭死事。命有司曰：土事毋作，慎毋發蓋，毋發室屋，及起大眾，以固而閉。地氣沮泄，是謂發天地之房，諸蟄則死，民必疾疫，又隨以喪。命之曰暢月。</p> <p>是月也，命奄尹，申宮令，審門閭，謹房室，必重閉。省婦事毋得淫，雖有貴戚近習，毋有不禁。乃命大酋，秬稻必齊，麴蘖必時，湛熾必絜，水泉必香，陶器必良，火齊必得，兼用六物。大酋監之，毋有差貸。天子命有司祈祀四海大川名源淵澤井泉。</p> <p>是月也，農有不收藏積聚者、馬牛畜獸有放佚者，取之不詰。山林藪澤，</p>

		<p>有能取蔬食、田獵禽獸者，野虞教道之；其有相侵奪者，罪之不赦。</p> <p>是月也，日短至。陰陽爭，諸生蕩。君子齊戒，處必掩身。身欲寧，去聲色，禁耆慾。安形性，事欲靜，以待陰陽之所定。芸始生，荔挺出，蚯蚓結，麋角解，水泉動。日短至，則伐木，取竹箭。</p> <p>是月也，可以罷官之無事、去器之無用者。塗闕廷門閭，築圉圉，此以助天地之閉藏也。</p>
	違反時令所產生的變異	<p>仲冬行夏令，則其國乃旱，氛霧冥冥，雷乃發聲。行秋令，則天時雨汁，瓜瓠不成，國有大兵。行春令，則蝗蟲為敗，水泉咸竭，民多疥癩。</p>
季冬	天子行事	<p>天子居玄堂右个。乘玄路，駕鐵驪，載玄旂，衣黑衣，服玄玉。食黍與彘，其器閔以菴。</p> <p>是月也，命漁師始漁，天子親往，乃嘗魚，先薦寢廟。</p>
	教令	<p>命有司大難，旁磔，出土牛，以送寒氣。征鳥厲疾。乃畢山川之祀，及帝之大臣，天子神祇。</p> <p>冰方盛，水澤腹堅。命取冰，冰以入。令告民，出五種。命農計耦耕事，脩耒耜，具田器。命樂師大合吹而罷。乃命四監收秩薪柴，以共郊廟及百祀之薪燎。</p> <p>是月也，日窮于次，月窮于紀，星回于天。數將幾終，歲且更始。專而農民，毋有所使。天子乃與公、卿、大夫，共飭國典，論時令，以待來歲之宜。乃命太史次諸侯之列，賦之犧牲，以共皇天、上帝、社稷之饗。乃命同姓之邦，共寢廟之芻豢。命宰歷卿大夫至于庶民土田之數，而賦犧牲，以共山林名川之祀。凡在天下九州之民者，無不咸獻其力，以共皇天、上帝、社稷、寢廟、山林、名川之祀。</p>
	違反時令所產生的變異	<p>季冬行秋令，則白露早降，介蟲為妖，四鄙入保。行春令，則胎夭多傷，國多固疾，命之曰逆。行夏令，則水潦敗國，時雪不降，冰凍消釋。</p>

從以上二表中可以看見，不同的月份有不同的節候，而分別有不同的行事作為，並施以不同的政令。可見，自然與人事之間是有著相應的互動關係。而另一方面，我們也能清楚地看到，四時及中央（或稱五時）依其盛德的不同，各配以相應的五行，並將天干分為五類，又分五帝、五神、五蟲、五音、五數、五味、五臭、五祀、五祭（品）繫於其下，因此鄭芷人認為，從這點來看，五行也是一種分類的原則。

¹⁸他認為：

¹⁸ 鄭芷人：《陰陽五行及其體系》，頁 26。

以上各項，基本上是依照春木、夏火、中土、秋金及冬水這五個範疇而歸類的。因此，木、火、土、金、水五行又用作分類學上的基本原則。¹⁹

只是當我們在討論五行分類的原則時，更應該重視這種分類所呈現的意義。

「五行」觀念，一般或將它視為五種物質、元素；但「五行」觀念除了代表五種物性之外，它同時還有一個重要的觀念，即「生剋」關係。五行依木、火、土、金、水的順序，以「比相生」、「間相勝」的原則，存在一組彼此相生、相剋的關係。因此，「五行」的另一個重要觀念，即在於它也是一組「運行」的關係。當「五行」的觀念應用到自然與人事上，將不同的現象、事物進行分類，它便是人們對自然與人事的一種認知方式。

人類在面對茫昧難知的世界時，想要掌握以及理解自然界的各種現象，就必須先對所處的環境做出適當的歸類，然後一一地認識它。李亦園說：

人類的分類行為是認知過程中所不可缺少的。先民置身於複雜的宇宙中，想對自然現象有所理解，就必須先將自然現象分類——上下、左右、高低、陰陽、黑白等等對比分類為始，進而今天電腦以十及一作為記憶的基本符號，亦乃人腦「是與不是」此二分法分類觀念之應用。²⁰

所以，「五行」將現象界的事物歸屬於不同的類別，它其實是人們用來理解、認識這個世界的方式；並以此來掌握自然與人事，進一步地

¹⁹ 鄭芷人：《陰陽五行及其體系》，頁 26。

²⁰ 李亦園：〈宗教與文化〉第 49 章，收入李亦園等著：《人文學概論》，下冊，頁 341-342。

對一切事物做出適當的安排規劃。這便是「五行」分類的意義。

當我們回過頭來看〈月令〉所呈現的思想，它反映的互動模式是人與自然之間理想的互動關係。孫長祥對〈月令〉中所呈現的自然與人事的關聯的模式說：

〈月令〉的架構是以春夏秋冬四時，各分為孟仲季三月，作為繫時紀事之首，再分別依照：四時之月——太陽行度——朝暮星辰的位置——天干——帝神——五蟲——音律——數目——味臭——祭祀——時候——天子明堂位——禮器服制——天子行事與教令——時令變異與吉凶告誡等的次序安排先後。表明了〈月令〉是在時間性禮制的制度化安排下「記事之次」；之所以如此的排列，旨在喚起大眾對自然時間變化的注意，所有的祭祀儀式也都因此而具有特定的規範性意義。就人認知的立場而言，這些事實上是經由人反身省察在己身的時間經驗，而推本到天地四時才從事的理想化認知模式的設計。²¹

他首先由〈月令〉的基本架構說起，對於〈月令〉敘述次序的先後安排，認為是在一個時間性禮制的制度化的安排之下所呈現的一種「記事之次」。這樣的安排是在喚起大眾對自然時間變化的注意，而這也是人在自身的對時間經驗的省察中，推本到自然的理想化認知模式的設計。

所以，〈月令〉篇的設計，合前所說，即是以觀象授時為目的，透過「陰陽五行」——人對世界的認知方式，掌握自然與人事的變化，進一步加以適當的安排，所設計出一種針對自然與人事的互動的理想模式。

²¹ 孫長祥：〈《禮記·月令》中的時間觀〉，《東吳哲學學報》第7期（2002年12月），頁11。

第二節 禮在士紳與民間文化之間的融合

一、禮的系統性

「系統」的意義在於以一個包含目的的理性概念，以及和這個目的一致整體形式，將眾多而複雜的「部分」，建構在理念的統一性之下。在這個理性概念之下，「整體」與「部分」互相聯繫，各個「部分」之間的位置都有相應的規定，「部分」與「部分」彼此環環相扣，組成一個可以從內部生長、擴充的機體。「禮」的「整體」與「部分」的關係，即呈現這樣的系統性。

禮的核心在以一套從家庭的人倫關係出發，經由孔子所謂之「仁」的人道觀念所融化的禮樂制度，透過不斷的施行，影響到每一個人與不同對象之間，而形成中國文化的基礎。禮樂是一套制度性的建構，它試圖從一個人的身體內外出發，以一系列的活動，調和個人、群體與天地自然之間的關係；在禮樂制度的制作中，禮與樂是一組彼此互相搭配、互相協調的機制，彼此構成一個密不可分的整體。禮樂的活動就是一套依據人情的不同而創制，用以規範、塑造人的行為，以及人與對象關係的活動。孫長祥分析禮樂的活動說：

主要便是以人的「身體」為中心，闡釋人如何學習反思自己、開發自己；「如何」學習與人事物相互協調尊讓；「如何」學習與他人共同編織人與人事物互動的網絡；「如何」學習以自身為中心「盡己之性、盡人之性、盡物之性」，以「建構」參贊天地化育的價值、理念與理想人生。²²

²² 孫長祥：〈儒家禮樂思想中的身體思維——從《禮記》論起〉，《東吳哲學學報》第10期（2004年8月），頁33。

透過禮樂活動對人的形塑，人便可以以自己的身體為中心，反思、開發自己，學習如何與其他對象之間互動的關係，進而參贊天地的化育，這即是〈中庸〉上所說：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」²³

禮的思想的建構，它建立起一個共同的文化，將不同的種族、地區、風俗納入它的範圍之下，為中國樹立了各種關係的準則。錢穆說：

中國文化是由中國士人在許多世紀中培養起來的，而中國的士人是相當具有世界性的。……中國士人不管來自何方都有一個共同的文化。……對中國人來說，文化是宇宙性的，所謂鄉俗、風情和方言只代表某一地區。要理解這一區別必須理解「禮」這個概念。……它是整個中國人世界裡一切習俗行為的準則。……無論在哪兒，「禮」是一樣的。「禮」是一個家庭的準則，管理著生死婚嫁等一切家務和外事。同樣，「禮」也是一個政府的準則，統轄著一切內務和外交，比如政府與人民之間的關係，徵兵、簽訂和約和繼承權位等等。要理解中國文化非如此不可，因為中國文化不同於風俗習慣。……中國文化中還有一個西文沒有的概念，那就是「族」。……通過家族，社會關係準則從家庭成員延伸到親戚。只有「禮」被遵守時，包括雙方家庭所有親戚的「家族」才能存在。換言之，當「禮」被延伸的時候，家族就形成了，「禮」的適用範圍再擴大就成了「民族」。中國人之所以成為民族就因為「禮」為全中國人民樹立了社會關係準則。……中國的核心思想就是「禮」。²⁴

²³（宋）朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》（高雄：復文圖書出版社，1985年9月初版），頁32。

²⁴此段引文是鄧爾麟根據錢穆口述所記錄的。見（美）鄧爾麟著、藍樺譯：〈初訪素書樓〉，《錢穆與七房橋世界》，（北京：社會科學文獻出版社，1998年3月第2版第1次印刷），第1章，頁8-9。

這一套由士人在許多世紀之中所培養起來的文化，即是禮，即是中國的核心思想。中國的士人創造、解釋並協調不同的對象之間和禮的關係：

士人文化統一了帝國的各族人民，並在他們各自的社區身上加上了一種思想意識——「禮」。只要他們的風俗習慣能被解釋成符合於「禮」，他們就能被帝國所容忍和接受，這樣也就達到了安定團結，至於被容忍接受的程度，那就在士大夫的本領，因為是他們在人民和帝國之間調停。……

民族的概念是把家庭觀念延伸到國家；它立足於「禮」這個觀念被接受，取決於其他把家庭和社區精神與國家聯繫在一起的思想。所謂「民族」就是團結在上述這種政治結構下的人民。如果中國人民要有一個共同的文化，那麼就必須要有一個與這文化相符合的闡釋；這個闡釋必須說明包括從七房橋到臺灣山區所有地方社區發展變化的情況。它必須是既能適合民情又能適合國情。²⁵

因此，這一套禮樂制度在一定的程度上，反映著士人階層的思想，落實到民間的文化之中，它是一個文化中的「大傳統」。

二、大傳統與小傳統

人類學家試圖從社區、村落的研究，進一步去研究文明、都市，以及兩者之間相互的關係，來揭示人類生活的真相。想要以見樹又見林，不歪曲樹林的形貌來描繪這一片文明的森林。在探討地方文化傳統與文明之間的相互影響，雷菲德（R. Redfield）從「鄉土」與「都

²⁵ 前段在 1983 年所記下的文字，在鄧爾麟 1986 年 4 月重訪素書樓拜訪錢穆之後，修改成此段內容。見（美）鄧爾麟著、藍樺譯：〈重訪素書樓〉，《錢穆與七房橋世界》，第 5 章，頁 134。

市」(folk and urban) 這個簡單的對比進展到複雜國家的類型與運作的研究：

他的一項區別是「原生文明」與「次生文明」(primary and secondary civilization)，前者是從當地的民俗傳統發展而成，如印度、中國、美索不達米亞與埃及；後者是外界的文明傳統加上當地的傳統而成。²⁶

這種嘗試是一種簡單的分類與分期，還不能釐清現代國家複雜的運作過程，以及文化的輝煌成就。以印度村落中的宗教信仰與儀式可以說明「大傳統」與「小傳統」的交互影響，在研究上所造成的困難。²⁷

「大傳統」(great tradition) 與「小傳統」(little tradition) 是雷菲德用來解釋士紳 (gentry) 和鄉民 (peasant) 的概念。他修改了「鄉土」與「都市」文化的對比性，把鄉民文化解釋為沒有自足的文化體系、不能自成一套系統，而只是文化的一個部分。「所謂大傳統是少數上層階級所擁有的系統化並且抽象化的文化，小傳統是多數下層階級所擁有的不規則而具體化的文化」。他是在探討這兩個文化之間如何相互影響與溝通，並且又如何構成一個整體的文化。²⁸

李亦園也以「大傳統」與「小傳統」的觀點，來討論傳統的文化。他以杜維明所提「文化中國」(Cultural China) 的概念，來探討民間的文化。杜維明認為：

「文化中國」可以看成是三個象徵世界 (symbolic universe) 在交互作用，這三個象徵世界分別是以華人為居民主體的大

²⁶ (美) 基辛 (R. Keesing) 著，于嘉雲、張恭啓譯：《當代文化人類學》(臺北：巨流圖書公司，1986年10月1版3刷)，下冊，頁697。

²⁷ 同註26，頁696-699。

²⁸ 黃順二：〈人類學的鄉民社會研究〉，收入李亦園編《文化人類學選讀》(臺北：食貨出版社，1980年10月修訂3版)，頁372。

陸、臺灣、香港、新加坡四地所構成的「第一實體」；以海外各地僑居的華人為「第二實體」；以及以學者、知識份子、自由作家、記者等觀念中所構成的「第三實體」。²⁹

李亦園以「大傳統」與「小傳統」的觀點，將「文化中國」區分為上層的士紳文化與下層的民間文化，他說：

杜先生的理念可以說是一個從水平的立場來觀察的模型，而且很顯然的是一個從「大傳統」而出發的概念，一個較著重於上層士大夫或士紳階級的精緻文化所構成的模型。因此我們有理由從另一個角度，也就是垂直的立場來觀察「文化中國」的構成，也就是把中國文化看成由上層的士紳與下層的民間文化所共同構成，而特別從民間文化的角度，或者說從「小傳統」的觀點，去探討「文化中國」的意義。³⁰

本文以《禮記》為中心，對「禮」的思想所做的系統性的研究，它所代表的思想正如錢穆所說，是由中國士人在許多世紀中所培養起來的，士人將禮的思想加在國家內部的各族人民，以及各自的社區之上，士人肩負了創造、解釋與協調的工作。各地的風俗所代表的只是某一地區，而禮卻為中國人的世界中建立起各種關係之間的準則；因此，風俗是禮所要調適的對象，也是形塑、影響一個個體的重要因素。

從《禮記》中來看「禮」與「風俗」之間的關係，也可以得到一個類似的印證。在下列表格中，將《禮記》中「禮」與「風俗」的概念兩者之間的對應情況逐一比對，藉此來說明「風俗」的意義，與「禮」和「風俗」之間可能的關係。

²⁹ 根據李亦園對杜維明「文化中國」概念所作的陳述。見李亦園：〈從民間文化看文化中國〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》49期（1993年12月），頁7。

³⁰ 同註29，頁7。

表三 《禮記》中的「禮」與「風俗」的關係³¹

編號	篇名	內 容	備 註
1	〈曲禮上〉	若夫坐如尸，立如齊。禮從宜，使從 <u>俗</u> 。（頁 13）	①關係 （禮、俗並舉） 【從俗】 ②意義 （習俗）
2	〈曲禮上〉	道德仁義，非禮不成，教訓正 <u>俗</u> ，非禮不備。（頁 14）	①關係 （禮、俗並舉） 【成俗】 ②意義 （習俗）
3	〈曲禮上〉	入竟而問禁，入國而問 <u>俗</u> ，入門而問諱。（頁 59）	①關係 （無） ②意義 （習俗）
4	〈曲禮下〉	君子行禮，不求變 <u>俗</u> 。祭祀之禮，居喪之服，哭泣之位，皆如其國之故，謹脩其法而審行之。（頁 72）	①關係 （禮、俗並舉） 【不變俗】 ②意義 （習俗）
5	〈王制〉	天子五年一巡守：歲二月，東巡守至于岱宗，柴而望祀山川；覲諸侯；問百年者就見之。命大師陳詩以觀民 <u>風</u> ，命市納賈以觀民之所好惡，志淫好辟。命典禮考時月，定日，同律，禮	①關係 （無） ②意義 （民風）

³¹ 內容原文所根據的版本為（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記》（十三經注疏本）。

		樂制度衣服正之。（頁 225-226）	
6	〈王制〉	凡居民材，必因天地寒煖燥濕，廣谷大川異制。民生其間者異 <u>俗</u> ：剛柔輕重遲速異齊，五味異和，器械異制，衣服異宜。脩其教，不易其 <u>俗</u> ；齊其政，不易其宜。中國戎夷，五方之民，皆有其性也，不可推移。（頁 247）	①關係 （教、俗並舉） 【不變俗】 ②意義 （習俗）
7	〈王制〉	司徒脩六禮以節民性，明七教以興民德，齊八政以防淫，一道德以同 <u>俗</u> ，養耆老以致孝，恤孤獨以逮不足，上賢以崇德，簡不肖以紕惡。（頁 256）	①關係 （道德、俗並舉） 【成俗】 ②意義 （習俗）
8	〈禮運〉	是故，禮者君之大柄也，所以別嫌明微，儆鬼神，考制度，別仁義，所以治政安君也。故政不正，則君位危；君位危，則大臣倍，小臣竊。刑肅而 <u>俗</u> 敝，則法無常；法無常，而禮無列；禮無列，則士不事也。刑肅而 <u>俗</u> 敝，則民弗歸也，是謂疵國。（頁 422）	①關係 （禮、俗並舉） 【成俗】 ②意義 （習俗）
9	〈明堂位〉	凡四代之服、器、官，魯兼用之。是故，魯，王禮也，天下傳之久矣。君臣，未嘗相弑也；禮樂刑法政 <u>俗</u> ，未嘗相變也，天下以爲有道之國。是故，天下資禮樂焉。（頁 584）	①關係 （禮、俗並舉） 【無】 ②意義 （習俗）
10	〈大傳〉	自仁率親，等而上之，至于祖；自義率祖，順而下之，至於禰。是故，人道親親也。親親故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗廟嚴，宗	①關係 （禮、俗並舉） 【成俗】 ②意義

		廟嚴故重社稷，重社稷故愛百姓，愛百姓故刑罰中，刑罰中故庶民安，庶民安故財用足，財用足故百志成，百志成故禮 <u>俗</u> 刑，禮 <u>俗</u> 刑然後樂。（頁 622）	（習俗）
11	〈學記〉	發慮憲，求善良，足以諷聞，不足以動眾；就賢體遠，足以動眾，未足以化民。君子如欲化民成 <u>俗</u> ，其必由學乎！（頁 648）	①關係 （學、俗並舉） 【成俗】 ②意義 （習俗）
12	〈學記〉	古之教者，家有塾，黨有庠，術有序，國有學。比年入學，中年考校。一年視離經辨志，三年視敬業樂羣，五年視博習親師，七年視論學取友，謂之小成；九年知類通達，強立而不反，謂之大成。夫然後足以化民易 <u>俗</u> ，近者說服，而遠者懷之，此大學之道也。（頁 649）	①關係 （教、俗並舉） 【成俗】 ②意義 （習俗）
13	〈樂記〉	樂也者，聖人之所樂也，而可以善民心，其感人深，其移 <u>風</u> 易 <u>俗</u> ，故先王著其教焉。（頁 678）	①關係 （樂、風、俗、教並舉） 【成俗】 ②意義 （民風、習俗）
14	〈樂記〉	故樂行而倫清，耳目聰明，血氣和平，移 <u>風</u> 易 <u>俗</u> ，天下皆寧。（頁 682）	①關係 （樂、風、俗並舉） 【成俗】 ②意義

			(習俗)
15	〈緇衣〉	子曰：「上人疑則百姓惑，下難知則君長勞。故君民者，章好以示民 <u>俗</u> ，慎惡以御民之淫，則民不惑矣。臣儀行，不重辭，不援其所不及，不煩其所不知，則君不勞矣。」(頁 930)	①關係 (無) ②意義 (習俗)
16	〈昏義〉	故曰：天子聽男教，后聽女順；天子理陽道，后治陰德；天子聽外治，后聽內職。教順成 <u>俗</u> ，外內和順，國家理治，此之謂盛德。(頁 1002)	①關係 (教、順、俗並舉) 【成俗】 ②意義 (習俗)
17	〈射義〉	孔子射於矍相之圃，蓋觀者如堵牆。射至於司馬，使子路執弓矢，出延射曰：「賁軍之將，亡國之大夫，與為人後者不入，其餘皆入。」蓋去者半，入者半。又使公罔之裘、序點，揚觶而語，公罔之裘揚觶而語曰：「幼壯孝弟，耆耄好禮，不從流 <u>俗</u> ，修身以俟死者，不，在此位也。」蓋去者半，處者半。(頁 1016)	①關係 (禮、俗並舉) 【成俗】 ②意義 (習俗)

在上列表格中可以看到，《禮記》中沒有「風俗」連用的例子，涉及「風俗」的概念時，它或稱「風」，或稱「俗」，而以後者佔絕大多數。「風」、「俗」二字的意義，《漢書·地理志》說：

凡民函五常之性，而其剛柔緩急，音聲不同，繫水土之風氣，故謂之風；好惡取舍，動靜亡常，隨君上之情欲，故謂之俗。孔子曰：『移風易俗，莫善於樂。』言聖王在上，統理人倫，

必移其本，而易其末，此混同天下一之虛中和，然後王教成也。」

32

東漢應劭的《風俗通義·序》說：

風者，天氣有寒煖，地形有險易，水泉有美惡，草木有剛柔也。俗者，含血之類，像之而生，故言語歌謳異聲，鼓舞動作殊形，或直或邪，或善或淫。聖人作而均齊之，咸歸於正；聖人廢，則還其本俗。³³

從班固與應劭對「風」、「俗」二字的定義來看，「風」指的是自然環境的不同，「俗」指的則是人文的差異；二說不同之處在於班固所謂的「風」，是因自然環境的不同，對人所造成的差異。因此，「風」不妨稱為「民風」，「俗」不妨稱為「習俗」。所以，「風俗」可以指稱一地的民風習俗，是一地人民因自然、人文的不同所產生的差異，而形成種種不同的行為標準，並且經過一段長時間履行而形成的習慣。

而從「俗」字出現時，與其他字並用的情形，可以知道「俗」字所表示的概念和他字所表示的概念之間的關係。從上表來看，與「俗」字並用，大致有幾種情況：（一）「禮、俗並舉」（第 1 則、第 2 則、第 4 則、第 8 則、第 9 則、第 10 則、第 17 則）；（二）「教、俗並舉」（第 6 則、第 12 則）；（三）「學、俗並舉」（第 11 則）；（四）「道德、俗並舉」（第 7 則）；（五）「教、順、俗並舉」（第 16 則）；（六）「樂、風、俗並舉」（第 14 則）；（七）「樂、風、俗、教並舉」（第 13 則）。由「俗」字與其他字的並用情況進一步加以分析，又可以得到四種結果：（一）「成俗」（第 2 則、第 7 則、第 8 則、第 10 則、第 11 則、

³²（漢）班固：〈地理志下〉，《漢書》（臺北：鼎文書局，1997年10月9版）（點校本），卷 28 下，頁 1640。

³³（漢）應劭撰，王利器校注：〈風俗通義序〉，《風俗通義校注》（臺北：明文書局，1982年4月初版），頁 8。

第 12 則、第 13 則、第 14 則、第 16 則、第 17 則)，在強調要以「禮」、「教」、「學」、「道德」、「順」、「樂」等作為手段，來化民成俗；(二)「不變俗」(第 4 則、第 6 則)，旨在說明「禮」或者「教」有時要因地制宜，不見得要透過強制的手段來加以改變；(三)「從俗」(第 1 則)；說明「禮」要從宜，就有如使者要順從所在國之風俗一樣；(四)「無」(第 9 則)，即從字面上沒有明顯區別、說明兩者的關係。

透過以上的分析，可以得到一個清楚的觀點，當一些教化的手段與「風俗」的概念作比較的時候，它呈現出一個意義，即是《禮記·學記》中所說的「化民成俗」或「成民易俗」。就〈學記〉中的觀點來說，要「化民成俗」就要透過「學」或「教」，即是教育的方式，來教化人民。這說明「禮」對「風俗」的調適功能，與對人的形塑作用。

英國人類學家馬林諾斯基對「風俗」所做的定義是：「一種依傳統力量而使社區分子遵守的標準化的行為方式。」³⁴因此，一種為一地的人民所遵守的標準化的行為，在行之久遠之後，便形成每一地的風俗。可以想見，每一地人民的生活習慣不同，所產生的風俗習慣，也會有天壤之別。在這個意義之下，「禮」為不同地區的人民樹立各種不同關係之間的準則，對不同風俗的教化作用才可以彰顯出來。

美國人類學家潘乃德（Ruth Benedict）對於風俗對人的塑造，有清楚的說明，她說：

個人一生的歷史，主要而言乃是對其社羣代代相傳下來的模式與標準進行適應的歷史。一個人自出生落地，社會的風俗就開始塑造他的經驗和行為，到了能言之時，他已經是文化的小產品，更進而到成年而能參與社會活動時，社會的習慣就是他的習慣，社會的信仰就是他的信仰，社會的盲點就是他的盲點。

³⁴（英）馬林諾斯基（Bronislaw Malinowski）著，費孝通譯：《文化論》，收入《費孝通譯文集》（北京：群言出版社，2002年10月），上冊，頁226。

每一個在其群體內出生的幼孩都與他共有了這些，而在最遠處的另一羣體中出生的幼孩却絕不能分享到其千分之一。³⁵

這裡說明風俗對人的經驗和行為的塑造，同時也說明在不同群體之中出生的人，因為風俗塑造的不同，兩者之間可以產生極大的差異。

潘乃德也認為，人類的生理結構與行為模式之間，並沒有對應的因果關係；也就是她以為人類行為藉生物機能來傳襲的很少，在傳統的遞嬗過程中，文化扮演著極為重要的角色。在人類的行為中，不管是受生理機能所決定的反應，或者是受社會文化制約的反應，都是自動的、無意識的；而事實上，在人類那麼多的自動行為之中，大半是屬於由社會文化制約所產生的行為。³⁶從這裡也就可以看到，後天的培養對一個人的陶冶的重要性所在。這也是在千差萬別的自然和人為的方式所造成的種族、社會、國家的疆界之中，可以讓群體結合在一起的重要因素。一地的風俗可以塑造一個人的形貌，相同的文化可以結合成一個群體；「禮」便是要在不同的風俗之中，建立起一個共同的觀念與行為的準則，結合成一個文明的團體。所以，「禮」對人的塑造，便是「化民成俗」，以教育的方式來塑造個體。這便是由士人階層所形成的文化模式，它也是中國文化由士紳階層所形成的「大傳統」。

三、民間文化的「小傳統」

李亦園，則從民間文化的觀點，看到傳統文化的另一面；並且從民間文化的小傳統看到與士紳文化大傳統密切相連的部分。³⁷

李亦園認為，如果從日常生活去觀察，在「文化中國」範疇內的

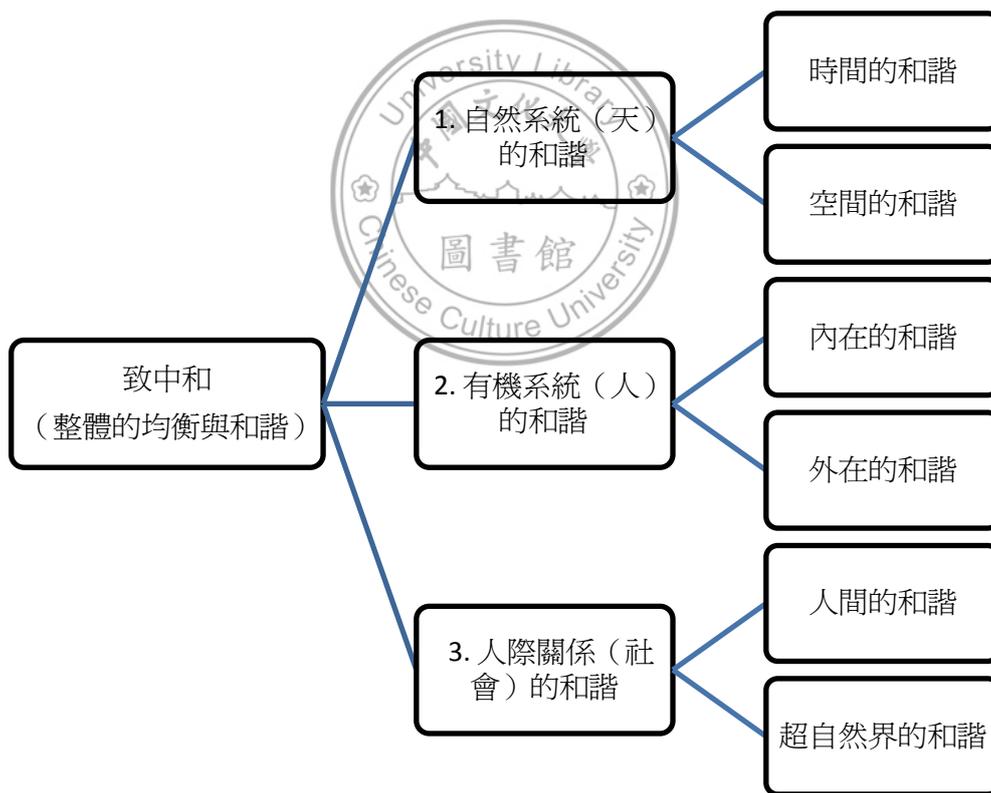
³⁵ (美) 潘乃德 (Ruth Benedict) 著，黃道琳譯：《文化模式》(*Patterns of culture*) (臺北：巨流圖書有限公司，2001年5月)，頁9。

³⁶ 同註35，頁20-23。

³⁷ 以下以民間文化的觀點來看文化中國的論述，詳見李亦園：〈從民間文化看文化中國〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》49期（1993年12月），頁7-17。

華人構成他們日常生活上的共同點，可以歸納為三項：「某種程度的中國飲食習慣、中國式家庭倫理以及其延伸的人際行為準則、以及以命相與風水為主體的宇宙觀」。³⁸在這些生活文化或民間文化的特徵中，存在一些共同的根源，有一些基本的準則在發生作用。他認為中國文化最基本的運作法則，就是追求均衡與和諧，也就是〈中庸〉上所說「致中和」的意思。要達到均衡與和諧的境界，就要在三個不同的層面上得到均衡與和諧，它可以用下列表格的方式來表達：

表四 中國文化的基本運作法則



³⁸ 李亦園：〈從民間文化看文化中國〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》49 期（1993 年 12 月），頁 8。

民間文化追求自然的和諧，表現在時間和空間上。民間信仰對時間和諧的觀念，表現於把個人生命配合宇宙時間而作解釋的時候。當人一出生通常就會根據他的出生年月日時，給予干支的記號，這個代表出生的「八字」，決定了他一生的「命」；「命」是不能改變的。而一個人的生命歷程配合宇宙時間的時候，就有不同的階段，而有好、壞的機緣，這即是「運」；「運」則是可以用來改變的。民間文化對時間和諧的追求，就表現在可改變的「運」上，透過推算，讓個人時間與宇宙時間能夠和諧，那就是吉，也就是好運；反之，則為凶，是壞運。另外，空間的和諧觀念，則始於陰陽，及於五行、八卦，這些因素綜合表現為「風水堪輿」的行為。

有機體的和諧，即人的和諧，可以分為內在實質的和諧與外在形式的和諧。傳統文化將人的身體看成是一個小宇宙，因此以陰陽對立的觀念來解釋它的均衡與和諧。例如將人所吃的食物以「冷」、「熱」的觀念作區別，人要以身體的「冷底」或「熱底」，在不同的季節，搭配相對性質的食物來達到身體均衡和諧，這種觀念也與中醫藥有相通之處。而人的外在形式的均衡和諧，則反映在名字的命名上。大致上從五行的因素或筆劃來和姓名配合，尋求個體的均衡和諧。

最後一個層次的和諧，就是人際關係的和諧，這是中國文化價值系統的最高目標。人際關係的和諧表現在兩個方面，一是以家庭成員關係的和諧出發，表現在「父慈子孝、兄友弟恭」等理念上，是一種同時限的和諧；一是以家系的傳承和延續，表現在「不孝有三，無後為大」等理念上，是一種超時限的和諧，要把現世與過世的家族成員都視為一體，在兩者都獲得和諧均衡之後，才是真正所追求的和諧均衡。

在這三個均衡和諧系統背後最高準則，則是〈中庸〉所說的「致中和」的觀念。〈中庸〉說：

喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬

物育焉。³⁹

這個「致中和」的觀念，即是李亦園所說追求均衡和諧的理念，它是士大夫知識份子思想推衍的中心，它也是華人文化特徵的共同根源。

所以，李亦園總結地說：

假如我們同意全世界華人在生活文化上的共同特徵是中國式的飲食習慣、中國式家庭倫理及其延伸的人際行為準則、以及以命相風水為主體的宇宙觀，則我們可以發現這三個特徵實是與傳統民間文化的追求三層面均衡和諧的觀念有關，而追求三層面均衡和諧的最高目標又是要達到整體的均衡和諧。然而這整體的均衡和諧却也正是傳統中國古典文化所強調的基礎價值「致中和」的通俗版本，在這裏小傳統的民間文化與大傳統的士紳文化就密切地勾連在一起了，應該也就是由於這種大小傳統共通的基本價值理念之所寄，所以會形成為各地華人在生活文化上共通的特徵。⁴⁰

因此，從民間文化的小傳統所反映的基本原則，也能恰好與士紳文化的大傳統相應，這就是大傳統與小傳統不斷溝通所產生的結果。

本文在開始即曾指出，「禮」是從人的自身出發，在各種不同的對象之間，尋求一種最適切的對待關係。它將人所處的自然與人所創造的一切文化都包括在內，而形成一切對待的準則，最終，成為中國的核心思想。禮的核心便在以孔子所提撕的「仁」的觀念，從家庭的關係出發，而形成人道觀念，將之融化於禮樂制度之中，透過教化作用內化於每一個人的身體，調和了個人、群體與自然的關係。這一套

³⁹ (宋)朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》（高雄：復文圖書出版社，1985年9月初版），頁18。

⁴⁰ 李亦園：〈從民間文化看文化中國〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》49期（1993年12月），頁14。

制度的建構透過士人的推廣，滲透在人民的日常生活之中，建立起一切關係的準則，也為未來世界提供了一種制度性的反思的視野，與建構一種理想的向度。



引用文獻

一、專書

(一) 古籍 (依四部分類為序)

1. 經部

(1) 易類

《周易》 (魏)王弼注 (晉)韓康伯注 (唐)孔穎達疏 十三經注疏本 臺北：藝文印書館 1977年8月

(2) 書類

《尚書》 舊題(漢)孔安國傳 (唐)孔穎達疏 十三經注疏本 臺北：藝文印書館 1997年8月

(3) 禮類

《周禮》 (漢)鄭玄注 (唐)賈公彥疏 十三經注疏本 臺北：藝文印書館 1997年8月

《周禮注疏》 (漢)鄭玄注 (唐)賈公彥疏 趙伯雄整理 標點本 北京：北京大學出版社 1999年12月

《儀禮》 (漢)鄭玄注 (唐)賈公彥疏 十三經注疏本 臺北：藝文印書館 1997年8月

《儀禮注疏》 (漢)鄭玄注 (唐)賈公彥疏 彭林整理 王文錦審定 標點本 北京：北京大學出版社 1999年12月

《儀禮喪服文足徵記》 (清)程瑤田撰 叢書集成三編本 臺北：藝文印書館 1971年

《禮記》 (漢)鄭玄注 (唐)孔穎達疏 十三經注疏本 臺北：藝文印書館 1997年8月

《禮記集說》 (元)陳澧撰 影印清武英殿本 上海：上海古籍出版社 1996年3月

《禮記集解》 (清)孫希旦撰 臺北：文史哲出版社 1990年8月

- 《禮記今註今譯》 王夢鷗撰 臺北：臺灣商務印書館 1998年9月
- 《大戴禮記解詁》 (清)王聘珍撰 臺北：文史哲出版社 1986年4月
- 《禮經奧旨》 (宋)鄭樵撰 叢書集成簡編本 臺北：臺灣商務印書館 1966年
- 《五禮通考》 (清)秦蕙田撰 味經窩初刻試印本 中壢：聖環圖書有限公司 1994年5月

(4) 春秋類

- 《左傳》 (晉)杜預注 (唐)孔穎達疏 十三經注疏本 臺北：藝文印書館 1997年8月

(5) 孝經類

- 《孝經》 (唐)唐玄宗注 (宋)邢昺疏 十三經注疏本 臺北：藝文印書館 1997年8月

(6) 五經總義類

- 《經學通論》 (清)皮錫瑞撰 臺北：臺灣商務印書館 1989年10月

(7) 四書類

- 《四書章句集注》 (宋)朱熹注 高雄：復文圖書出版社 1985年9月

(8) 小學類

- 《說文解字注》 (漢)許慎撰 (清)段玉裁注 臺北：黎明文化事業股份有限公司 1993年7月

2. 史部

(1)正史類

- 《史記》（漢）司馬遷撰（南朝宋）裴駙集解（唐）司馬貞索隱
（唐）張守節正義 點校本 臺北：鼎文書局 1995年10月
- 《漢書》（漢）班固撰（唐）顏師古注 點校本 臺北：鼎文書局
1997年10月
- 《後漢書》（南朝宋）范曄撰 點校本 臺北：鼎文書局 1996年11
月8版
- 《晉書》（唐）房玄齡等撰 點校本 臺北：鼎文書局 1979年2
月

(2)目錄類

- 《四庫全書總目》（清）永瑢等撰 臺北：藝文印書館 1997年9
月

3.子部

(1)儒家類

- 《荀子集解》（戰國）荀況撰（清）王先謙集解 臺北：華正書局
1993年9月
- 《荀子集解》（戰國）荀況撰（清）王先謙集解 新編諸子集成本
北京：中華書局 2010年1月
- 《荀子簡釋》（舊名《荀子束釋》）（戰國）荀況撰 梁啟雄注 新編
諸子集成續編本 北京：中華書局 2009年9月
- 《荀子新注》（戰國）荀況撰 北京大學哲學系注 臺北：里仁書局
1983年11月15日
- 《賈誼集校注》（漢）賈誼著 王洲明 徐超校注 北京：人民文學
出版社 1996年11月
- 《說苑》（漢）劉向撰 四部叢刊本 臺北：臺灣商務印書館 1968
年
- 《說苑今註今譯》 盧元駿撰 臺北：臺灣商務印書館 1977年1月



《朱子語類》（宋）黎靖德編 臺北：文津出版社 1986年12月

(2) 雜家類

《白虎通疏證》（清）陳立撰 北京：中華書局 1994年8月

《原抄本日知錄》（清）顧炎武撰 臺北：文史哲出版社 1979年4月

《風俗通義校注》（漢）應劭撰 王利器校注 臺北：明文書局 1982年4月

《藝概》（清）劉熙載撰 臺北縣：漢京文化事業有限公司 1985年9月

《觀堂集林》（清）王國維撰 臺北：世界書局 1991年

(二) 近代著作（依姓氏筆劃為序）

王夢鷗 《禮記校正》 臺北：藝文印書館 1976年12月

李亦園 《田野圖像——我的人類學生涯》 臺北縣：立緒文化事業有限公司 1999年11月

李亦園 《信仰與文化》 臺北縣：Airiti Rress Inc. 2010年3月

周何 《古禮今談》 臺北：萬卷樓圖書有限公司 1997年6月

周何 《禮學概論》 臺北：三民書局股份有限公司 1998年1月

施隆民 《鄉射禮儀節簡釋》 臺北：臺灣中華書局 1973年10月

徐復觀 《中國藝術精神》 臺北：臺灣學生書局 1998年5月

高明 《禮學新探》 香港：香港中文大學聯合書院中文系 1963年11月

張光直 《美術、神話與祭祀》 臺北縣：稻鄉出版社 1995年2月

張光裕 《儀禮士昏禮士相見之禮儀節研究》 臺北：臺灣中華書局 1971年2月

陳序經 《文化學概觀》 北京：中國人民大學出版社 2005年2月

陳遵媯 《中國天文學史》（天文測算編） 第四冊 臺北：明文書局

1987年6月

- 費孝通 《鄉土中國》 香港：三聯書店 1991年8月
- 費孝通 《鄉土重建與鄉鎮發展》 香港：牛津大學出版社 1994年
- 楊寬 《西周史》 臺北：臺灣商務印書館 1999年
- 楊樹達 《漢代婚喪禮俗考》 上海：上海古籍出版社 2000年12月
- 熊十力 《讀經示要》 臺北：明文書局 1984年7月
- 趙秀玲 《中國鄉里制度》 北京：社會科學文獻出版社 1998年12月
- 劉增貴 《漢代婚姻制度》 臺北：華世出版社 1980年元月
- 潘光旦 《儒家的社會思想》 北京：北京大學出版社 2010年8月
- 蕭公權 《中國政治思想史》(上冊) 臺北：聯經出版事業股份有限公司 1998年10月
- 錢玄 《三禮通論》 南京：南京師範大學出版社 1996年10月
- 錢穆 《文化學大義》 臺北：正中書局 1952年
- 錢穆 《論語新解》 臺北：東大圖書股份有限公司 1991年8月
- 錢穆 《中國學術通義》 臺北：臺灣學生書局 1993年2月
- 錢穆 《中國文化史導論》 臺北：臺灣商務印書館 1996年7月
- 謝幼偉 《哲學講話》 臺北：中國文化大學出版部 1991年5月
- 鄭芷人 《陰陽五行及其體系》 臺北：文津出版社有限公司 1998年2月
- 顏澤賢 《現代系統理論》 臺北：遠流出版事業股份有限公司 1993年8月1日
- 嚴耕望 《中國地方行政制度史·甲部·秦漢地方行政制度》 臺北：中央研究院歷史語言研究所 1990年5月

(三) 外文翻譯著作(依英文姓氏為序)

- (美)潘乃德(Ruth Benedict)著 黃道琳譯 《文化模式》(*Patterns of culture*) 臺北：巨流圖書有限公司 2001年5月
- (德)恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)著 甘陽譯 《人論》(*An Essay*)

- on Man) 臺北：桂冠圖書股份有限公司 1997年11月
- (美)保羅·康納頓(Paul Connerton)著 納日碧力戈譯 《社會如何記憶》(*How Societies Remember*) 上海：上海人民出版社 2000年12月
- (美)鄧爾麟著(Jerry Dennerline) 藍樺譯 《錢穆與七房橋世界》(*Qian Mu and the World of Seven Mansions*) 北京：社會科學文獻出版社 1998年3月
- (義)登特列夫(A. P. d'Entreves)著 李日章譯 《自然法：法律哲學導論》(*Nature Law: An Introduction to Legal Philosophy*) 臺北：聯經出版事業股份有限公司 1996年6月
- 費孝通著(Hsiao-tung Fei) 惠海鳴譯 《中國紳士》(*China's Gentry*) 北京：中國社會出版社 2006年1月
- (美)赫伯特·芬格萊特(Herbert Fingarette)著 彭國翔 張華譯 《孔子：即凡而聖》(*Confucius: The Secular as Sacred*) 南京：江蘇人民出版社 2010年7月
- 許烺光著(Francis L.K. Hsu) 張瑞德譯 《文化人類學新論》(*The Study of Literate Civilizations*) 臺北：南天書局有限公司 2000年12月
- (美)杭亭頓著(Samuel P. Huntington) 黃裕美譯 《文明衝突與世界秩序的重建》(*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*) 臺北：聯經出版事業股份有限公司 2008年12月
- (德)卡爾·雅斯培(Karl Jaspers)著 周行之譯 《智慧之路》(*Way to Wisdom*) 臺北：志文出版社 1996年1月
- (德)康德(Immanuel Kant) 鄧曉芒譯 《純粹理性批判》 臺北：聯經出版事業股份有限公司 2004年4月
- (美)基辛(R. Keesing)著 于嘉雲 張恭啓譯 《當代文化人類學》(*CULTURAL ANTHROPOLOGY: A Contemporary Perspective*) 臺北：巨流圖書公司 1986年10月

(英) Dennis Lloyd 著、張茂柏譯 《法律的理念》(*The Idea of Law*)

臺北：聯經出版事業股份有限公司 2005 年 11 月

(英) 馬林諾斯基 (Bronislaw Malinowski) 著 費孝通譯 《文化論》

(*What is culture*) 收入《費孝通譯文集》(上冊) 北京：群言出版社 2002 年 10 月

二、單篇論文 (依姓氏筆劃為序)

(一) 期刊論文

李亦園 〈從民間文化看文化中國〉 《國立臺灣大學考古人類學刊》

第 49 期 1993 年 12 月

孫長祥 〈儒家禮樂思想中的身體思維——從《禮記》論起〉 《東吳

哲學學報》 第 10 期 2004 年 8 月

孫長祥 〈《禮記·月令》中的時間觀〉 《東吳哲學學報》 第 7 期 2002

年 12 月

彭國翔 〈作為身心修煉的禮儀實踐——以《論語·鄉黨》篇為例的考

察〉 《臺灣東亞文明研究學刊》 第 6 卷第 1 期 (總第 11 期)

2009 年 6 月

潘重規 〈儒家禮學之精義〉 《人生》半月刊 (香港) 第 22 卷第

256 期 1961 年 7 月 1 日

(二) 論文集論文

李亦園 〈文化的塑模力與相對性〉 收入李亦園等著《人文學概論》

下冊 臺北縣：國立空中大學 1994 年 2 月

李亦園 〈文化學〉 收入李亦園等著《人文學概論》 下冊 臺北縣：

國立空中大學 1994 年 2 月

李亦園 〈文化的源始與累積〉 收入李亦園等著《人文學概論》 下

冊 臺北縣：國立空中大學 1994 年 2 月

李亦園 〈宗教與文化〉 收入李亦園等著：《人文學概論》 下冊 臺

北縣：國立空中大學 1994 年 2 月

- 凌嵩郎 〈緒論〉 收入凌嵩郎等編《藝術概論》 臺北縣：國立空中大學 1987年6月
- 梅仲協 〈法與禮〉 謝冠生 查良鑑主編《中國法制史論集》 臺北：中華法學協會 中國文化學院法律研究所 1968年8月
- 許翼雲 〈系統要素與分類〉 陳天機等編《系統視野與宇宙人生》 香港：商務印書館 1999年7月
- 陳顧遠 〈從中國文化本位上論中國法制及其形成發展並予以重新評價〉 謝冠生 查良鑑主編《中國法制史論集》 臺北：中華法學協會 中國文化學院法律研究所 1968年8月
- 黃光漢 〈樂的精神與禮的精神〉 賀麟等著《儒家思想新論》 臺北：正中書局 1978年3月
- 黃順二 〈人類學的鄉民社會研究〉 收入李亦園編《文化人類學選讀》 臺北：食貨出版社 1980年10月
- 戴君仁 〈書朱子儀禮經傳通解後〉 《三禮研究論集》 臺北：黎明文化事業有限公司 1981年1月
- 謝幼偉 〈孝與中國文化〉 賀麟等著《儒家思想新論》 臺北：正中書局 1978年3月
- 關子尹 〈「系統」問題的宏觀省察〉 收入陳天機等編《系統視野與宇宙人生》 香港：商務印書館 1999年7月

三、學位論文

- 林文琪 《禮記中的人觀》 臺北：中國文化大學哲學研究所博士論文 1998年
- 洪文郎 《〈禮記·禮運〉研究》 臺北：中國文化大學中國文學研究所碩士論文 2002年

參考文獻

一、專書

(一) 古籍 (依四部分類為序)

1. 經部

(1) 易類

《周易大傳新注》 徐志銳 濟南：齊魯書社 1989年6月

(2) 禮類

《禮記訓纂》 (清)朱彬撰 饒欽農點校 北京：中華書局 1996年9月

《禮記譯解》 王文錦撰 北京：中華書局 2008年7月

《新定三禮圖》 (宋)聶崇義纂輯 丁鼎點校、解說 北京：清華大學出版社 2006年11月

2. 史部

政書類

《西漢會要》 (宋)徐天麟撰 北京：中華書局 1998年11月

《東漢會要》 (宋)徐天麟撰 北京：中華書局 1998年11月

(二) 近代著作 (依姓氏筆劃為序)

朱謙之 《文化哲學》 收入《朱謙之文集》 第6卷 福州：福建教育出版社 2002年9月

杜維明 《人性與自我修養》 臺北：聯經出版事業公司 1992年12月

吳宏一 《鄉飲酒禮儀節簡釋》 臺北：臺灣中華書局 1973年10月初版

沈文倬 《宗周禮樂文明考論》 杭州：杭州大學出版社 1999年12月

- 洪業 《洪業論學集》 北京：中華書局 1981年
- 唐君毅 《中國哲學原論原性篇——中國哲學中人性思想之發展》 臺北：臺灣學生書局 1991年6月
- 徐復觀 《中國人性論史——先秦篇》 臺北：臺灣商務印書館股份有限公司 1999年9月
- 高明 《高明經學論叢》 臺北：黎明文化事業股份有限公司 1986年9月
- 張岱年 《中國倫理思想研究》 臺北：貫雅文化事業有限公司 1991年7月
- 彭林 《中國古代禮儀文明》 北京：中華書局 2005年5月
- 楊向奎 《宗周社會與禮樂文明》(修訂本) 北京：人民出版社 1997年11月
- 楊儒賓 《儒家的身體觀》 臺北：中央研究院中國文哲研究所 1996年11月
- 楊儒賓、黃俊傑編 《中國古代思維方式探索》 臺北：正中書局 1996年
- 鄒昌林 《中國禮文化》 北京：社會科學文獻出版社 2000年5月
- 劉長林 《中國系統思維》 北京：中國社會科學出版社 1997年4月
- 錢玄、錢興奇 《三禮辭典》 南京：江蘇古籍出版社 1998年3月

(三) 外文翻譯著作

- (德) 馬克斯·韋伯 (Max Weber) 著 洪天富譯 《儒教與道教》
(*Konfuzianismus und Taoismus*) 南京：江蘇人民出版社 1997年1月

二、單篇論文 (依姓氏筆劃為序)

(一) 期刊論文

- 孔德成 〈禮記成書時代及其在經典中之性質〉 《孔孟月刊》 第

18 卷第 11 期 1980 年 7 月

王夢鷗 〈小戴禮記考源〉 《國立政治大學學報》 第 3 期 1961 年 5 月

王夢鷗 〈禮記思想體系試探〉 《國立政治大學學報》 第 4 期 1961 年 12 月

李 杜 〈禮記言禮的本源及其與人生政制的關係〉 《人生》半月刊 (香港) 第 26 卷第 8 期 1963 年 9 月 1 日

胡 成 〈禮教下滲與鄉村社會的接受和回應——對清中期江南農村地區的觀察 (1681-1853)〉 《中央研究院近代史研究所集刊》 第 39 期 2003 年 3 月

蔣義斌 〈禮樂合論與禮的內化〉 《宗教哲學》 第 32 期 2005 年 3 月

(二) 論文集論文

(日)井上徹 〈明代廣東漢化和禮教的推廣〉 浙江大學古籍研究所編《禮學與中國傳統文化：慶祝沈文倬先生九十華誕國際學術研討會論文集》 北京：中華書局 2006 年 12 月

三、學位論文

邱衍文 《冠禮研究》 臺北：中國文化大學中國文學研究所碩士論文 1970 年 6 月

洪乾佑 《禮記中所表現的社會情況》 臺北：臺灣大學中國文學研究所碩士論文 1971 年

崔逸華 《〈禮記·月令〉與庶民生活關聯研究》 臺中：中興大學中國文學研究所碩士論文 2010 年

曾佩芬 《鄉飲酒禮的源流及其社會功能》 臺北：臺灣大學中國文學研究所碩士論文 2000 年