

中國古代禮樂傳統與文化定向： 以祭祀為論述視角

林啟屏

摘要

中國文化以「禮樂」為其重要表現方向，能釐清禮樂文明的內涵，便能掌握中國文化之特徵。因此，本文透過祭祀意義的相關論述，說明中國文化的自覺表現模式。以下分成三個部分說明此一課題：首先，本文將從自覺、歧異性與統合性切入，說明文化定向的形成並非是生物的自然本能行動之歸納，而是一種自覺的創造性行動，缺乏自覺將無文化活動之可能，進而闡明「禮樂傳統」的自覺性創造意義；其次，分析禮樂傳統之特質，尤其集中論述價值意識的系統化問題，希望釐清禮樂內涵與具體生活之間的關聯性，指出中國文化以價值意識為統合動力，創造文化定向的內涵，並以祭祀為例，說明上述觀點在生活世界的落實；最後，將簡要分析禮樂傳統下的文化定向，所具有價值與意義。

關鍵詞：禮樂、自覺、祭祀、齋戒、秩序

2021/03/19 收稿，2021/06/07 審查通過，2021/06/22 修訂稿收件。

* 本文為科技部專題研究計畫「新出土文獻研究與古代儒學的發展：以『禮』為觀察視角」（MOST104-2410-H-004-173-MY3）之部分成果。並宣讀於2019年4月，由寶雞文理學院、寶雞市文物局、韓國大邱教育大學禮節文化教育研究所共同舉辦之「第四屆周秦倫理文化與現代道德價值國際學術研討會」。

** 林啟屏現職為國立政治大學中國文學系特聘教授。

DOI:10.30407/BDCL.202206_(37).0006

Ancient Chinese Traditions of Ritual and Music and Cultural Orientation: From the Perspective of Sacrificial Rites

Lin Chi-ping

Abstract

“Ritual and music” are important aspects of Chinese culture, an understanding of their significance can provide the key to understanding characteristics of Chinese culture. Therefore, this paper illustrates the self-conscious mode of expression of Chinese culture by discussing the significance of sacrificial rites. This topic has three aspects: first, through analysis of self-consciousness, diversity and integration, we can gain an understanding of the formation of cultural orientation not as an induction of acts out of natural instincts governed by laws of biology, but as a creative act out of self-consciousness, without which cultural activities are not possible. This reveals the importance of “traditions of ritual and music” on the level of self-conscious creation. Second, the analysis of characteristics of “traditions of ritual and music” focuses on discussing issues on the systemization of awareness of value, in order to uncover the connection between the implication of ritual and music and ordinary life, and identify awareness of value as the unifying force to create meaning for Chinese cultural orientation. Sacrificial rites are given as examples to explain how the views above are actually implemented in real life. Finally, this paper briefly examines the value and significance of cultural orientation under “traditions of ritual and music.”

Keywords: Ritual and Music, Self-Consciousness, Sacrificial Rites, Fasting, Order

* Distinguished Professor, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.

一、前言

人類文明的發展與群體生活的展開，具有高度的密切關係。基本上，人們透過具體生活經驗的累積，對於「世界」產生了進一步的理解與認識，從而在取捨之際，形成了具有延續性的指導性原則，以為行事之規範，是為「傳統」。¹「傳統」一方面指導人們的生活模式，也一方面形塑人們的價值觀。於是群體生活經驗的規律化，不僅體現為個人的價值認同，也影響了群體的價值行動的系統化。因此，傳統的形成構成了文化發展的走向，一個地區的傳統也就成為探索該地文化的重要入手處。以此而言，中國古代的「禮樂」文明，正可作為中華文明的價值體系之代表。因為自先秦以來，「禮樂」文明在歷代人物的增修之下，已然成為人們行動的準則與價值判斷的依據。也就是說，「禮樂」已然形成具有持續性的「傳統」。於是人們的行事規範，或是對於事件結果與成因的評價，都與這套「禮樂傳統」脫離不了關係。職是之故，探討中國古代禮樂文明的特質，正是說明中國文化定向的基礎。以下本文將分成三部分進行討論。首先，本文將從自覺、歧異性與統合性切入，說明文化定向的形成，並非是生物的自然本能行動之歸納，而是一種自覺的創造性行動，缺乏自覺將無文化活動之可能，進而闡明「禮樂傳統」的自覺性創造意義；其次，分析禮樂傳統之特質，尤其集中論述價值意識的系統化問題，希望釐清禮樂內涵與具體生活之間的關聯性，指出中國文化以價值意識為統合動力，創造文化定向的內涵，並以祭祀為例，說明上述觀點在生活世界的落實；最後，將簡要分析禮樂傳統下的文化定向，所具有價值與意義。

二、文化與自覺

人類自脫離原始蒙昧的生活以來，因著自我意識的覺醒，逐漸與生物界本能行為的刺激反應模式，開始有了區分，並因此建立了屬於人類的特殊行為模式，而不再只是一受到生物生理的自然條件制約的存有者。例如人們對於「時間」流逝的現象，所帶來的諸般主體性感受，明顯與自然生

¹ 「傳統」一詞在今日的環境中，經常被視為是帶有負面的意涵。然而，以人類文明的發展過程來看，「傳統」有時反而是帶領前進的力量之一。因此，面對「傳統」的相關研究，我們實不宜再用既定的標籤印象來處理。相關研究，請參〔美〕愛德華·希爾斯（Edward Shils）著，傅鏗、呂樂譯：《論傳統》（臺北：桂冠圖書，1992年）。

物界其他物種的感受反應，有所不同。此外，人們在價值是非的自主性判斷上，也迥異於其他物類。凡此種種，都說明了「人」形象的獨特性。於是「人」雖然也是眾多生物中的一分子，但作為具有自主行為、自覺意識的存有者而言，人的形象終究要與其他的物類區隔開來。其中，「文化」的形成更是清楚說明了人與其他物類的差異，也構成了「人」獨立於天地之間的基礎。因此，透過文化的視角，當可深入掌握人類文明的表現。

不過，「文化」一詞既是個豐富的概念，但同時也可說是個模糊的詞彙。勞思光在處理中國文化的路向問題時，就曾意識到「文化」一詞的歧義性，因此為了論述的邏輯性關係明確，他嘗試從「自覺」的角度釐清文化詞義。他說：

文化（cultural）首先最明確的界限是與「自然的」（natural）相對。所謂「自然的」即已給與的存在，而不是自覺地被造出的；相對地，文化則指涉一自覺性、創造性而言。²

勞思光的觀察是敏銳的，因為文化的活動是有意識的選擇過程，經由這些意識性的選擇行動，人類逐漸累積了特有的自主行為，而不是僅僅只有生理本能的制約反應。所以，在意識狀態下的行動，突出了人的自主性，而這些行動的抉擇，可能與本能反應的模式相衝突，例如面對危急時刻的反應，生物在「生存」的本能下，經常是以維護生命為最高原則。然而，人類在面對危急時刻的行為抉擇，有時並沒有完全放任求生存的本能來主導，甚至在某種兩難的困境中，選擇的卻是違背生物求生存的本能，而追求另一種人們認為更高的價值選項。事實上，文化積累與自然狀態當然不同，勞思光接著指出：

就文化之為一創造性的活動言，其呈現即為秩序性，而秩序性即隱含一目的性概念。「自然」是有一規律性，但它不同於秩序性。十八世紀知識論方興之時，Kant 即有一駁神學的論證。舊時神學論證以「自然」有一規律，它也名為秩序，對此秩序有一宰制它的心靈，此即上帝之存在。然而，Kant 則說秩序不能離開

² 「文化」概念確實存在著多義的問題，依著不同的立場與關懷，文化的內涵容易隨之改變。不過以「自覺」為此詞的基本內涵之一，或可使論述產生聚焦的效果。詳細論述，請見勞思光：〈第一講：總說〉，《中國文化路向問題的新檢討》（臺北：東大圖書，1993年），頁3。

目的性來講，「自然」儘管有一規律但因「自然」不具備目的性，因此不能稱為秩序。我們用秩序性來指涉文化活動的特性，意即文化的創造性表現出一種建構的秩序以滿足某種目的。³

勞思光於此點出「秩序性」為自覺創造活動的表現方向，並且認為此一秩序性的呈現，背後實受某種目的性之牽引。基本上，自然有無目的性是個哲學上的大問題，勞思光上引康德（Immanuel Kant）的說法，其實牽涉甚廣，包括了審美判斷、目的論判斷、自然神學之間的糾結。⁴不過，此處最值得我們注意的是，文化的概念本就是一種創造性活動下的思維對象，而非是「給與了」的概念，是以人在其間所起的作用，具有決定性的意義，同時也不能僅從人本身的生物性本能反應角度，而對此種創造性活動來加以窮究與說明。所以勞思光以「秩序性」來彰明這個創造性活動的「目的」，正好可以清楚地突顯「人」的建構之重要性。

從事實的層面來看，文化當然是人們的創造性活動積累之下的成果，人們或以有形的器物、制度、組織等表現追求美好生活的努力，或以無形的意義與價值，穿透生活經驗背後的抉擇系統，凡此種種，在在顯示出人的自主性與創造性。當然，追求美好生活，並非僅以滿足本能的需求為目標，許多美好生活追求的背後，其實存在著更高的自覺性意義，從而創造出更高的價值。荀子對於中國古人追求文化生活的經驗，有著深深的體會，他在〈禮論〉中，即指出：

故禮者，養也。芻豢稻粱，五味調香，所以養口也；椒蘭芬苾，所以養鼻也；雕琢刻鏤，黼黻文章，所以養目也；鐘鼓管磬，琴瑟竽笙，所以養耳也；疏房樾貌，越席床第几筵，所以養體也。故禮者，養也。君子既得其養，又好其別。曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。故天子大路越席，所以養體也；側載茅苴，所以養鼻也；前有錯衡，所以養目也；和鸞之

³ 請見勞思光：〈第一講：總說〉，頁4。

⁴ 牟宗三對於康德的努力，其實並不滿意，他認為康德混淆了論述的層次，以致於無法克服解釋上的困擾，反而淪為虛說。而傳統中國儒學中的「道德形上學」之模式，卻可以處理避免其間糾結，甚而對於「自然概念」與「自由概念」的合一，有了更為圓融的解釋。詳細論述，可參牟宗三為《判斷力之批判（上冊）》一書所寫的〈商榷〉一文。請見〔德〕康德（Immanuel Kant）著，牟宗三譯註：〈商榷〉，《判斷力之批判（上冊）》（臺北：臺灣學生書局，1992年），頁3-91。

聲，步中武象，趨中韶護，所以養耳也；龍旗九旂，所以養信也；寢兕、持虎，蛟韃、絲末、彌龍，所以養威也；故大路之馬必信至教順，然後乘之，所以養安也。孰知夫出死要節之所以養生也！孰知夫出費用之所以養財也！孰知夫恭敬辭讓之所以養安也！孰知夫禮義文理之所以養情也！⁵

基本上，荀子所論的「禮」已然離此字的最原始意義有一段距離，也就是說「禮」的宗教性意義，或是其原始巫術層面的意涵，已不是荀子特別關心的地方。所以此處所言的「禮」，確實是進入人文化生活世界中的生活模式。而正如荀子言，養目也好，或是養口、養鼻與養體，必然與生理本能的滿足相關，是以此處所言可證儒者並沒有鄙視身體自然成分的需求，而且在滿足生理本能需求的各個層面之外，人類又發展出許多與感受性相關的創造性活動，諸如美食調味、美感藻飾、好樂華屋等，以進一步「創造」美好生活的品質。所以如果將人類活動的層次，僅僅著落於本能層面的滿足，恐怕也非荀子之目的。是故荀子即使論及了生理本能的滿足問題，但是這些說法已然脫離此種生物本能層次，進入了文化的創造性層面。此外，更值得注意的是，荀子點出「別」的提法，更是碰觸了群體生活的秩序性建構，他在文中特別強調「貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也」的秩序性生活，才是君子應該追求的重點。而這個重點也是建立在人類行動中的創造性！因為「別」並非天然生成，此中所顯現出的秩序等差級別之出現，實為一種組織結構的概念，而為有意的設計結果。我們知道在生物界自有透過力量大小畫分，以區別不同的生物鏈層級。但是透過各類標準，甚至是安納入「秩序性」的目的之作法，從而建構一個具有價值意識的群體生活，則為人類社會所獨有。因此在秩序性的創造性活動追求下，「文化」也就逐漸形成了，人文世界構築了一個自覺時代的文明。以此而言，中國古代禮樂文明便是此一自覺文化的創造性活動之代表。

當然，在說明「禮樂」文明傳統的文化特質之前，有關文明的普遍性與歧異性現象，由於牽涉不同區域文明的表現方式與價值系統，實有加以說明之必要。人類學者潘乃德（R. Benedict）從具體的文化研究中，觀察到文化發展有其不同區域的歧異性，亦有某種程度的統合性。她說：

⁵ 北大哲學系注：〈禮論〉，《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年），頁370-371。

生活經歷、環境壓力、特別是人類的豐富想像力：由於這三種因素的推引，人類設計出無數種使社會得以持續下去的方案。諸如：所有權的種種形態、由財富權勢之高低所造成的社會階層制度、各種器物及複雜的工藝技術、性生活的無數樣式、為人父母及中晚年的種種情境、形成社會骨幹的行會或教派、經濟交換、神祇和超自然制裁等等。一個社會可能專注於上列許多特質之中的某一項，其文化及儀式在這一方面即有複雜的發展；結果這一文化就把焦點投向專一的方向，對其他特質即鮮少加以發展。⁶

又說：

文化內部會發展出一套無意識的選擇標準；根據此一標準，所有為了滿足生存、求偶、戰爭、祭神等需要的各樣行為，都會統合而成一致的模式。就像藝術史上的某些時期一樣，有些文化無法達成這種統合性；我們對其他的許多文化則所知甚少，因而不瞭解促成統合性的動力為何。但是，無論是最簡單或複雜的文化，都有達成這種統合性者。大體而言，這些文化的主要成就在於行為的統合；最使我們訝異的是統合可以有許多不同的形貌（configuration）。⁷

潘乃德的這個觀察，認為形成文化的歧異性，可以由「生活經歷」、「環境壓力」、「人類的豐富想像力」三項因素來分析，此即當人們受到這些因素影響而專注於某些特別層面的發展，則不同文化之間的差異性，便可能逐漸擴大。而且值得關注的是，這種歧異性不只表現在於具體的生活層面有所不同，甚而在精神、哲學與價值行動層面也都會因之有所不同，終至形成各自的文化系統。進一步說，文化的歧異性將會影響到哲學思想的發展。此外，潘乃德也注意到文化的發展，自有其不同於其他區域的發展方向，但是文化的內部也需要有一種能夠「統合」的動力，以使文化的發展不至於淪為一種散焦式的疊加狀態，而是有機的織合，從而顯現為一整體。潘乃德借用哥德式建築的風格為例，認為此種風格的形成乃「在這一演變過程中，某些不協調的成素已被捨棄，某些則配合需要而有所變異，更有些

⁶ 〔美〕潘乃德（Ruth Benedict）著，黃道琳譯：〈文化之間的歧異性〉，《文化模式》（臺北：巨流圖書，1987年），頁31。

⁷ 〔美〕潘乃德著，黃道琳譯：〈文化內部的統合性〉，《文化模式》，頁62-63。

則是根據藝術準則而新創的」。⁸也就是說，在形成統一風格的過程中，捨棄、改變與創造必須同時進行。藝術的风格如此形成，文化的發展亦然。如果文化內部無法有一統合的可能性，則高言「文化特質」實無太大意義。因為當文化發展缺乏主軸以統貫，各種行為準則將各是其是，如此則難成其系統，更遑論文化之發展有其終極目的。

事實上，潘乃德所論文化的歧異性與統合性，在我們面對中國古代文化的研究時，實有重要啟示。我們知道文化的不同發展，源自於諸多因素所使然，在克服這些因素的限制過程中，人們自覺地呈現出創造性的行動與意義，也進一步彰顯了人的尊嚴。所以通過限制性的條件，人才能脫胎換骨，證明自我的存在意義，也進一步突顯真理之表現。⁹但是這些因素都是屬於偶發的條件嗎？其中是否有些不是隨機出現的呢？這問題其實存在著爭議。不過，誠如牟宗三所言，要從「形而上的必然性」或「邏輯的必然性」的角度，以論文化發展的特定方向，並不是一件合宜的事。可是，若我們從「歷史的必然性」而言，是否更能說明文化發展的差異性與統合性呢？牟宗三就認為各區域文化的發展有其「通孔」以成就之，亦即是通過「通孔」表現了各自文化的特殊性。而且為何一個文化要通過那個「通孔」，並無法以邏輯解釋，只能給予歷史的理由，他稱這個理由為「歷史的必然性」。¹⁰接著他又說：

這個歷史的必然性，站在科學的立場是不能了解的；而且光站在材料的收集、編排也是不能了解的。材料（如二十五史）不是歷史本身，只是記載歷史的文獻，文獻並不等於歷史。要講歷史的必然性，只有把歷史看成是精神的表現，這是黑格爾的方法。黑格爾是能講歷史哲學的，他的歷史哲學對歷史有什麼看法呢？黑格爾把歷史看成是精神的發展、精神的表現史，它裡面有一種

⁸ [美]潘乃德著，黃道琳譯：〈文化內部的統合性〉，頁 62。

⁹ 牟宗三甚至將此種限制分成「內外」兩層來說，就「外在限制」言環境，就「內在限制」展現精神生活，因此在艱難困苦的生命裡，人才能與真理同行，所以他說：「真理必須要通過這個限制來表現，沒有限制就沒有真理的表現。」詳細論述，請參牟宗三：〈中國哲學之特殊性問題〉，《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁 8-10。

¹⁰ 牟宗三雖然以「歷史必然性」論文化發展之特定方向，但對於文化必須以一「通孔」為表現，則視為形而上必然性所使然。前者係就為何是「這」個通孔而言，後者則是指文化表現須以一「通孔」，方能有文化。兩者層次不同，宜有分辨。詳細論述，請見同上註，頁 10、14。

韻律，一種內在的律則 (intrinsic law)，它有一種節奏，這種節奏就是所謂精神發展中的節奏。只有從這個地方講，你才能了解歷史的必然性。¹¹

牟宗三清楚地點出「歷史的必然性」是構成文化發展的特殊性之理由，請特別注意這是就特殊性言。所以此一必然性不可以機械式的因果律來理解，只能是「辯證的必然性」(dialectical necessity)。¹²而且此一發展背後的動力，當從「歷史精神」的角度，方可曲盡其意。因此，歷史精神發展的方向，既是其必然性，也是文化的通孔之所在。於是尋找歷史精神之所寓，我們才能發現文化的內在統合的力量，以及掌握文化的特殊性。不過，這裡我們必須注意到一個問題，從「精神」角度以論歷史，當然需要對於歷史的內在律則有所清理，我們才可理解其間的統合作用。但是，黑格爾 (G. W. F. Hegel) 之論歷史，自有其理論之目的，以及其希望克服問題的意識所在。此處之所論，實不能也無法負擔其歷史哲學應當解決的問題。當然，從歷史客觀實在論的角度來看，此一精神歷史的提法，或許也會有落入蹈虛之境的疑慮，以至於淪為不著邊際的囈語。但是當我們解決文化定向之說時，則歷史必然性或歷史精神的提法，卻反而可彰顯人類文明發展的一條自主性線索。因為，當我們事事以外在條件、環境、限制作為解釋文化發展的因素時，我們是否應當思考我們其實已然陷入另一種「決定論」的立場，而無法突顯人的主動性角色。職是之故，回到文化的內在層面，思考自主的動力源頭，或當是值得我們重新思考之處。因此，此處歷史精神的提法，或可在解決文化發展的動力時，更能顯現人的自覺意義，以及創造性之可能。¹³

¹¹ 牟宗三：〈中國哲學之特殊性問題〉，頁 11。

¹² 同上註，頁 12。

¹³ 余英時認為錢賓四在儒學的立場上，與當代新儒家如唐、牟、徐等人有所不同，尤其從史學家與哲學家面對儒學時，其差異性相當明顯。此一觀察甚為深刻！不過，余英時在分析錢賓四《國史大綱》的文化立場時，部分的觀點或許與新儒家的某些主張，或有對話與近似之可能。如他指出民族文化的立場是錢賓四的學問宗主，而且「面對西方文化的挑戰，中國文化自不能不進行調整和更新，但是調整和更新的動力必須來自中國文化系統的內部。易言之，此文化系統將因吸收外來的新因子而變化，卻不能為另一系統（西方）所完全取代。他稱這種變化為『更生之變』：『所謂更生之變者非徒於外面為塗飾模擬，矯揉造作之謂，乃國家民族內部自身一種新生命力之發舒與成長』（《國史大綱·引論》）。當然，此一文化內部之內涵，或有不同，因而造成錢穆與新儒家的基本哲學預設不同，但是強調此種歷史文化的內部動力則一。詳細論述，請參余英時：〈錢穆與新儒家〉，

基於此，牟宗三更進一步認為將民族的發展視為是一個普遍的精神實體的實踐，並由此實踐中，開展出具有觀念內容的理想，進而引導一個民族的實踐。¹⁴甚至說：

這個觀念形態就是這個民族的「文化形態」之根。由文化形態引生這個民族的「文化意識」。是以在實踐中，同時有理想有觀念，亦同時就是文化的。這個文化意識，在歷史的曲折發展中，有時向上，有時向下，有時是正，有時是反是邪。這種曲折的表現就形成一個民族的「歷史精神」。此亦叫做「時代精神」，或「時代風氣」……觀念形態中的真理不是直線實現的。這就是「歷史精神」一詞之所以成。觀念形態是一個民族的靈魂，文化意識是正面之詞，歷史精神是個綜合的概念，有類于中國以前所謂運會。觀念形態中的真理，在潛移默化之中，在曲折宛轉之中，總要向它自身的固有目的而趨。這就是歷史精神。¹⁵

是故，從民族的角度來看，這些有觀念內容的指導原則，自然是構成一個民族實踐的基礎。雖然其中會有曲折之發展，所以有向上、向下、或反、或邪之可能，但人類向上發展的本願卻能為一個民族帶來文化之方向。¹⁶也就是說，牟宗三認為歷史精神雖然可以反映了人類的理想性與動物性，但是在經歷過時間的淘洗後，人類實踐的理想性，終歸可以導出一條自我民族在局限的動物性中，積極向善的方向，並經積澱而為民族的延續性傳統，進而形成文化走向之內涵。¹⁷

因此，總上所論，當我們回過頭來檢視中國文化的定向發展時，我們實必須思考中國文化在自覺的創造性活動下，展現了何種生活世界的行動模式？這些行動模式是否能夠形成一種秩序？更進一步地，這種秩序的形

《猶記風吹水上鱗》（臺北：三民書局，1991年），頁41-42。

¹⁴ 詳細論述，請參牟宗三：〈國史發展中觀念之具形與氏族社會〉，《歷史哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁1-2。

¹⁵ 同上註，頁2。

¹⁶ 牟宗三認為在局限的人類動物性裡，「歷史」才有意義，若一切已然完善，那是上帝。但人類非上帝，所以我們必然需要在理想性與動物性之間拉扯，並在向上向善的方向感中，創造出一個民族特有的文化形態。詳細論述，請參同上註，頁2-3。

¹⁷ 牟宗三點出這個向上發展的必然性，不同於邏輯的必然性，而是在現實發展中所逐步形構的方向。詳細論述，請參同上註，頁3-4。

成是否根於文化的內部動力？而這種動力與外在行為模式的秩序性，是否真能彰顯中國人的文化特殊性？凡此種種，都成為必須關心的課題。

三、禮樂傳統與價值：以祭祀為例

基本上，禮樂傳統所構成的文化內涵，形塑了中國文明的特質。是以探討中國文化之定向，捨禮樂而無由。甚至進一步說，禮樂所表現的價值與意義，不僅是外在的形式，同時也觸及內在道德意識的層次，過去我便曾論述此一現象，並同意徐復觀視此為自覺精神之表現：

「禮樂」一詞與原始信仰之間的緊密關係，並未被歷史清除，仍然有意義地保留下來。這說明了即使經過自覺的轉化，「禮樂」的原始意義與後來加入的自覺人文精神之間，並沒有存在著完全的排斥性關係，相對地原有的信仰架構在「天人合德」的概念轉換下，「人」的主體性地位獲得提昇，而且是在道德意識的動能裡，突出了「天人合一」思維模式中最顯題的方向——「天人合德」。是故，原始信仰中的超越想像在人的自覺精神來臨時代，不是被揚棄，而是被轉化其內涵而持續影響人們。其中，「德」的意義加入，正是關鍵。所以說此一「合德」的走向，揭示了中國文化的內向性，也彰顯了禮樂精神中的道德意識，但又保留了對於超越力量的敬畏，日後學者以「內在超越」標誌儒學之特質，當可於此找到線索。¹⁸

承上所論，「禮樂」一詞的意義之豐富，以及其對中國文化定向之影響，實不容忽視。因此，底下的討論將著眼於「禮樂」的表現是如何彰顯了這個具有價值意涵的道德意識。

中國文明的發展從來不是一條輕易簡便的道路！從地理風土而言，季風型的氣候孕育了中國人不向命運低頭的鬥志；¹⁹從歷史的記憶來看，興建

¹⁸ 請參林啟屏：〈「禮樂」與〈性自命出〉〉，《退溪學論叢》第30輯（2017年12月），頁96。

¹⁹ 和辻哲郎認為「風土」不僅是地理、氣候等自然環境，更包括著「過去」，也就是歷史，所以風土必然也是時間性的。進而他將季風型風土視為是形塑中國文化的一部分因素，而且是以一種不甘於服從的性格，孕育了中國人生存於這塊大地。請參〔日〕和辻哲郎著，陳力衛譯：〈導讀〉、〈季風型風土的特殊形態〉，《風土》（北京：商務印書館，2006年），頁i、108。

家邦的艱辛，換來了「憂患意識」的昂揚。²⁰事實上，中國古代的歷史發展，確實經由「天命」的轉移經驗，使得古代中國文化的展開，充滿著「人」的自覺性創造活動於其間，其具體的呈現實聚焦於「國家」的建構之上，而國家的典章制度則是具體體現此一創造性行動之載體。然而，《易·繫辭下傳》有云：「易之興也，其於中古乎？作易者，其有憂患乎？」又云：「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事耶？」²¹殷周之際的歷史變動，卻正是國家頹蔽、人民不寧的階段。處於此時的知識分子，在政權轉易，民心無以為靠的時代，追求超越力量的解釋，或可安慰人心一二。但天命不可知，人力方可為。於是，典範型人物與制度，乃成為救世良方的憑藉。這是中國古代歷史的實況！荀子深稽古史，考索三代事蹟，認為天下政權變化的關鍵，當在於「禮義」。這是極為敏銳的觀察，也是理想的期待，同時也反映了知識分子在這段歷史經驗下的共識。其言：

湯、武非取天下也，脩其道，行其義，興天下之同利，除天下之同害，而天下歸之也。桀、紂非去天下也，反禹、湯之德，亂禮義之分，禽獸之行，積其凶，全其惡，而天下去之也。天下歸之之謂王，天下去之之謂亡。故桀、紂無天下，而湯、武不弑君，由此效之也。湯、武者，民之父母也；桀、紂者，民之怨賊也。今世俗之為說者，以桀、紂為君，而以湯、武為弑，然則是誅民之父母，而師民之怨賊也，不祥莫大焉。以天下之合為君，則天下未嘗合於桀、紂也。然則以湯、武為弑，則天下未嘗有說也，直墮之耳。²²

荀子在〈正論〉的文字裡，說明了三代君王統治天下的正當性問題。其中，重點即在於「亂禮義之分」，此處「禮義」當指典章制度所界定出來的等級分位之秩序性原則。也就是說，桀紂之所以失去政權，乃由於紊亂了典章

²⁰ 周革殷命的開國史詩，淬鍊了小邦周的意志，也使得周人面對新的天命時代，不敢放肆。徐復觀就認為此段歷史的展開，實為「人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了人地自覺的表現」。詳細分析，請參徐復觀：〈周初宗教中人文精神的躍動〉，《中國人性論史（先秦篇）》（臺北：臺灣商務印書館，1990年），頁20-21。另外，我也在論述中，同意此一憂患意識與中國文化的方向發展，關係密切。請參林啟屏：〈「禮樂」與〈性自命出〉〉，頁95。

²¹ 請見〔宋〕朱熹：〈繫辭下傳〉，《周易本義》，收於大安出版社編：《周易二種》（臺北：大安出版社，1999年），頁261、264。

²² 北大哲學系注：〈正論〉，《荀子新注》，頁342。

制度的功能，使其秩序性的目的喪失，人民處於險惡之環境。因此當國家機制無能為天下人民興利之時，統治者宜乎為天下棄，所以荀子認為桀紂「無天下」。荀子在此雖言「禮義之分」，看似強調等級之別，其實真正該注意的是，「禮義之分」是以整個「禮樂文明」架構為根的秩序性存在模式。是故，「禮樂」能否發揮其秩序性的功能？進而以安百姓，才是荀子關心的關鍵。而周人營建家邦的歷史，確實是表現「小邦周」對抗「大邑商」的艱辛挑戰，因此在革去殷命而有國之後，如何能夠延續周人的政權？確實是需要慎重考慮之事。是故，周人自建國以來，即處於深淵薄冰的狀態，所以穩定國家秩序，當然是優先之事。從歷史的角度來看，「禮樂」正是此一最佳方案，後人亟稱周公「制禮作樂」，便是將此段艱辛歷史的功績全歸到周公身上了。²³事實上，「禮樂」所代表的意義，除了發揮其歷史階段的穩定秩序功能之外，我認為「禮樂」背後所顯現的內涵與精神，才更是中國文化最重要的走向。

「禮樂」傳統作為古代中國文明的代表，有分述，亦可合稱。分述則主其有別，合稱則以禮為論。²⁴禮樂構成時人的生活規範，指導人們行事的原則，而且這原則不是僵化的外在形式標準，而是基於「德性」價值所發的行動依據。此一回返人性內在層面的考量，正表現了中國文化精神實踐

²³ 基本上，周初政治局勢的險惡，衝擊許多周人治國策略的設定。而此一險惡局勢，從殷遺的蠢動到內部兄弟的反叛，諸多政治上的角力，威脅到周王室的政權的穩定性，可以說周王室正處於風雨飄搖之中。其中，周公在此一危機時刻承接領國之責，在平定管蔡之亂、康叔討衛、東征、營建東都、遷政成王等事上，都看出周公與周初政權之穩定與否有著密切的相關。是以將周人政權穩固之功，歸於周公，成為周代文獻記載的主調，而周人建國成功的經驗若轉化為文化概念，則以「周文」稱之。其中，周文的主要內涵便是以「禮樂」為核心。《尚書大傳·洛誥》：「周公攝政，一年救亂，二年克殷，三年踐奄，四年建侯衛，五年營成周，六年制禮作樂，七年致政成王。」正是對於周公功績的精準描寫。當然，周人建國的成功經驗必然是諸多人物的共同努力，但是周公的全面性影響，則使得他成為這一切成就之代表性人物。職是之故，周公與禮樂的緊密連結，就成為中華文化的重要象徵了。相關論述，請參楊向奎：《宗周社會與禮樂文明》（北京：人民出版社，1992年），頁136-160、277-357。杜正勝：〈尚書中的周公〉，《古代社會與國家》（臺北：允晨文化，1992年），頁902-926。

²⁴ 我在過去曾撰文討論「禮樂」合論的問題，並指出：「〈樂記〉的書寫模式經常是分論二者之義後，再以『禮樂』合言。至於道理上，則是由具體的儀文到抽象的理則，『禮』與『樂』的價值都被等同視之。〈樂記〉所述的『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』就充分地說明此種情形。」詳細論證，請參林啟屏：〈「禮樂」與〈性自命出〉〉，頁98。

的特殊性，而與其他文明的精神表現方式產生歧異性。例如，《左傳·襄公十一年》記：

晉侯以樂之半賜魏絳，曰：「子教寡人和諸戎狄以正諸華，八年之中，九合諸侯，如樂之和，無所不諧，請與子樂之。」辭曰：「夫和戎狄，國之福也；八年之中，九合諸侯，諸侯無慝，君之靈也，二三子之勞也，臣何力之有焉？抑臣願君安其樂而思其終也。《詩》曰：『樂只君子，殿天子之邦。樂只君子，福祿攸同。便蕃左右，亦是帥從。』夫樂以安德，義以處之，禮以行之，信以守之，仁以厲之，而後可以殿邦國、同福祿、來遠人，所謂樂也。《書》曰：『居安思危。』思則有備，有備無患。敢以此規。」公曰：「子之教，敢不承命！抑微子，寡人無以待戎，不能濟河。夫賞，國之典也，藏在盟府，不可廢也。子其受之！」魏絳於是乎始有金石之樂，禮也。²⁵

《左傳》的這則文獻記載了晉侯賜予魏絳金石之樂的史實，其中魏絳提到：「夫樂以安德，義以處之，禮以行之，信以守之，仁以厲之，而後可以殿邦國、同福祿、來遠人，所謂樂也。」甚為重要！因為「樂」的作用可以由安德始，最終甚至能為邦國的穩定做出貢獻。也就是說，樂音的價值不僅在於美感的欣賞而已，更在於德性的養成；不僅是一種物理性音聲的表現模式，更代表著國家安定落實的期待。其中，「禮」即是將此理想實踐的手段。當然，若從客觀認識的角度來理解樂，則物理性質的客觀表現，或是美感和諧的秩序性，也許是注意的焦點。但是，中國文化傳統中「樂」，並不被視為單獨的存在，而是要與「禮」構成一種價值意義系統化的秩序性，在「禮」的別異軌範之下，相融以「樂」的合同，人間的諸般事項才能獲得安頓。於是在禮樂相須為用的相即之下，人文化成的秩序感，成為人們溫溫然的行動日常，如此才能是東方文明的樣態。於是「禮樂」共同的目標，正是建構一個合乎「道德」的人間世界。²⁶由此看來，即

²⁵ 楊伯峻：〈襄公十一年〉，《春秋左傳注》（臺北：源流出版社，1982年），頁993-994。

²⁶ 林素娟便注意到樂舞的律動與先秦禮樂文明有著緊密的關係，是以從「德音」的角度可以發現古代音律與倫理教化的關聯性。詳細論述，請參林素娟：〈天秩有禮，觀象制文——戰國儒家的德之體驗與禮文化成〉，《清華學報》新47卷第3期（2017年9月），頁446-449。

使此處雖單言樂，但其樂必須置入禮的脈絡中，我們方可真正掌握時論的意旨。

事實上，誠如上述所論，「禮樂」在中國文化傳統中的特質，正是一個以價值為度的道德世界觀，而且此一世界觀貫串了精神層面與具體的形式規範，所以中國古代的行住坐臥之際，就不是單指一個碳水化合物生理行動而已，身體已然是透過禮樂展現了文化精神的身體，行動則是道德化了的實踐。職是之故，「禮樂」概念所涉的諸般層面來說，就必然環繞著道德價值而發。過去我曾將「禮樂」分成幾個向度來探討，大致言之，從「形上理則」、「原始信仰」、「國家制度」、「修身實踐」、「治心反情」等，²⁷均有觸及「禮樂」之意涵。以此而言，這些層面當須反映此中價值傾向，方可謂之為禮。因此，以下便從祭祀的例子，具體說明此一文化定向下的具體表現。

基本上，禮樂所表現的原始信仰與形上理則之間，存在著一層跳躍式的翻轉。我們知道人類文明的初期階段，面對外在環境、現象等變化，雖努力予以解釋，但有時就是會遇到有些無法合理解釋的地方。因此，將無法解釋的事物歸諸於神聖超越的力量所使然，便是最簡明的方式。但是即使簡明再簡明，其事本就難以明瞭。光是訴諸於神聖而超越的解釋，並無助於人的自覺精神之開展。於是在原始信仰與人文思考之間，古代中國人發揮特殊的創造性解釋，將神聖超越的原始信仰，轉化為具有理則性意味的形上之理，再透過內在性的價值意識與形上理則之一致性，建構了一個「即規律即規範」的思維形態，從而使得原始信仰的神聖超越性，與人的道德意識同質。這是值得重視的一件大事！因為原始信仰的神聖性，經過此一跳躍式的翻轉之後，其超越性的意義其實是立基於內在道德性的價值，以是「天人合一」與「天人合德」便成為一組互換的命題。由此觀之，「合德」將「合一」的超越性意味淡化，而提升了人的主體性意義。²⁸

²⁷ 請參林啟屏：〈「禮樂」與〈性自命出〉〉，頁 98。基本上，我過去論述「禮樂」與〈性自命出〉的問題時，主要是關心道德意義的內在化路徑，所以特別重視「治心反情」在〈樂記〉與〈性自命出〉中的意義，也注意到「德」在禮樂中的創造性意義。不過，本文將更強調道德意涵如何表現為禮樂實踐設計下的具體行動，尤其是從祭祀的角度來看時，中國禮樂文明如何突出原始信仰的人文化發展。另外，楊儒賓對於禮樂精神則分為五類，請參楊儒賓：〈第三章 禮樂之溝通天人與政教效果——禮記所顯示的禮樂精神之五種向度〉，《中國古代天人鬼神交通的四種類型及其意義》（臺北：臺灣大學中國文學系博士論文，1987年），頁 36-39。

²⁸ 有關「德」義之變化，以及其與超越性的關係，我過去有相關論述，請參林啟屏：〈從古

其實，「禮樂」在先秦的具體生活世界中，所起的作用正是表現在具體的儀文行動上。畢竟如果禮樂缺乏行動的可能性，則禮樂將只是存留於意識狀態下的抽象概念，無從影響實際的生活世界。但是中國古代的禮樂，既是具有普遍意義的理則，復又能表現於生活世界中的行動實踐。因此，禮樂構成中國文明核心特質一事，並非僅為抽象概念的玄思。其中，值得注意的是「祭祀」所涉正與「天人」之間的現象相關，其背後可能觸及的意義更是關乎個人主體與超越性的安頓，以及自覺與迷信之間的突破。因此，本文以「祭祀」為論述視角，即是清理此一文化行為背後的精神，從而釐清禮樂文明的自覺意義。《禮記·祭義》嘗云：

祭不欲數，數則煩，煩則不敬。祭不欲疏，疏則怠，怠則忘。是故君子合諸天道，春禘、秋嘗。²⁹

霜露既降，君子履之，必有悽愴之心，非其寒之謂也。春，雨露既濡，君子履之，必有怵惕之心，如將見之。樂以迎來，哀以送往，故禘有樂而嘗無樂。³⁰

「祭」是中國古代相當重要的禮儀，從所祭與祭者的相互關係來看，此一祭祀的儀式心理，自有其遠古以來的原始信仰成分，尤其牽涉到事死事生的鬼神之論，確實有許多看似迷信的非理性行為。不過隨著文明的發展，祭祀所顯豁的價值與意義，確實不再是迷信一事所能加以解釋。誠如〈祭義〉在此所言，「敬」是祭祀的核心，因此「春禘」、「秋嘗」之所以為祭，便在於君子之「心」的體感與實踐。是故，祭祀所呈現的意義，不應僅是「求福」的被動心態，反而更重要的是，因為「敬」的自覺起心，帶來了人的尊嚴，而非超越力量的賜福。荀子對於祭祀的作用就非常清楚，在〈天論〉中便有言曰：

典到傳統：古典「德」義及其發展〉，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年），頁33-75。另外，日籍學者金谷治亦注意到「德」與以神為主的政治思想相較，人的自覺，彰然可知。相關論述，請參〔日〕金谷治：〈中國古代人類觀的覺醒〉，收於〔日〕岡田武彥等：《日本學者論中國哲學史》（新北：駱駝出版社，1987年），頁30。

²⁹ 〔清〕孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校：〈祭義第二十四〉，《禮記集解》（北京：中華書局，1989年），頁1207。

³⁰ 同上註，頁1207-1208。

雩而雨，何也？曰：無何也，猶不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也。故君子以為文，而百姓以為神。以為文則吉，以為神則凶也。³¹

荀子認為求雨的祭祀行為跟實際的結果，並無必然的關係。這當然是一種理性思考的模式，非從原始迷信出發。只不過荀子說法會引發疑問的是，既然祭祀行為與結果沒有必然關係，然則為何要有祭祀儀式為之呢？荀子提出「文」的觀點以為說解。「文」指文飾，此處所言其實是關涉到古代統治者治理國政的一種技巧，統治者透過儀式行為的施行，使人民在接受所謂超越力量的旨意時，同時接受了統治者的意志。³²所以君子和百姓看待這些祭祀儀式的態度，當有不同。是故將荀子所論與〈祭義〉相較，就更能掌握「君子」是如何運用理性化的視野看待祭祀一事。荀子的這種人文性的理解進路，讓祭祀的「儀式」，有了新的意義。正如杜普瑞（Louis Dupré）所言：「儀式行徑的目的並非重複它所象徵的日常行動，而是將它置於更高的視域，以便賦予意義。把儀式行徑化約為普通行為，將會使儀式化過程的全盤目的落空——它原是要轉化生命，而非模仿生命。」³³杜普瑞提出的轉化生命之說，在荀子的主張裡便是一種生命「理性化」的滲透過程，且在此過程下，原始信仰乃能過渡到人文理性。

當然，值得注意的是，楊儒賓從巫術文化傳統所觀察到祭祀，特別點出中國古代的祭祀傳統可以上溯到身心變形經驗的體會，甚至從恍惚境界的角度，論述「交神明之道」的內涵，這點其實是相當有意思的觀察。³⁴此一觀察自有其著眼於遠古身心經驗的視域，只不過，祭祀如何凸顯信仰與理性兩端之間的合與分，則仍有許多需要釐清的地方。而且就在這個分合之際，如荀子所看重的理性化意義，方能充分展現出來。事實上，如果我

³¹ 北大哲學系注：〈天論〉，《荀子新注》，頁 333。

³² 荀子此處所言的君子，雖然有其道德典範的內涵，但亦兼該政治上意義。因為通過祭祀卜筮以理民，當然有人格典範與統治支配雙重意義下的君子，方能達成。因此作為文化理性代言人的君子，在荀子眼中不會只是人格上的道德者而已，政治上的統治者之意涵，不應忽略。

³³ 〔比利時〕杜普瑞（Louis Dupré）著，傅佩榮譯：〈神聖記號之種種〉，《人的宗教向度》（臺北：幼獅文化，1986年），頁 163。

³⁴ 楊儒賓的說法對齋戒的工夫溯源，轉向巫術傳統的身心觀，確實有其論述的理據，值得學術界參考。詳細論述，請參楊儒賓：〈恍惚的倫理：儒家觀想工夫論之源〉，《中國文化》第 43 期（2016 年 5 月），頁 1-19。

們深入分析〈祭義〉論及祭祀之義，則或有兩個層面值得再加注意，一是涉及祭者的心理預備的私人性，其次則是公領域的公共性。前者如祭祀時的心理狀態，後者則著眼於祭祀的實用性。以下先就私人性部分說明，〈祭義〉有云：

致齊於內，散齊於外。齊之日，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。齊三日，乃見其所為齊者。³⁵

此處所言正是祭者致祭前的準備工夫，尤其在心理層面的修持，更是其中重點，而這正是祭者致祭之前必須自我面對的功課。楊儒賓對於此一段文獻，透過「恍惚」之際的身心變形體驗，言明齋戒可以讓人原本固著於現實的感受鬆動，從而在進入虛無的可能性之中，有了與先人產生交會之機，並滿足了孝子之心。職是之故，齋戒下的恍惚之工夫，也就不能只有宗教信仰的意義，而有「倫理」生活之事實可能，所以楊儒賓稱之為「恍惚的倫理」。³⁶楊說相當精采，對於〈祭義〉所論的齋戒之義，給了深刻地解釋。我們可以回到文脈來看，此中所示之「齊」當為「齋戒」之意，文意所述則說明齋戒初時，先從居處開始，轉思顏容志意，最後進至所祭之樂嗜。而以這一系列的齋戒所為來分析，此種進程之規畫，正是為了能全然以所祭者為思慮對象的安排。所以在祭祀前，祭者透過上述程序的安頓，澄心滌慮，則與祭時，便能在專一心志的狀態下，與所祭產生感通。³⁷以此而言，此一心理準備工夫，看似建立在感通模式的交感之下，充滿神祕體驗與原始信仰之殘留。³⁸實則當此一祭祀納入禮樂文明的體系之中，其原始信仰的

³⁵ [清]孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校：〈祭義第二十四〉，頁1208。

³⁶ 楊儒賓：〈恍惚的倫理：儒家觀想工夫論之源〉，頁2-6。

³⁷ 此種專一心志的狀態，正是由凡俗轉入神聖的關鍵，是以齋戒過程的純粹化境界完成，有賴於擺脫日常的干擾，祭者方能進入感通的可能性之中。其中，飲食居處娛樂都可能是日常之干擾，林素娟便從飲食與祭祀的層面，論列其中的意義，可值參考。詳細論述，請參林素娟：〈飲食禮儀的身心過渡意涵及文化象徵意義——以三《禮》齋戒、祭祖為核心進行探討〉，《中國文哲研究集刊》第32期（2008年3月），頁171-216。其中，頁177-178亦有說明齋戒的性質。

³⁸ 古代以「氣」論交感，已為學界共識。楊儒賓從多方面論「氣」，特別指出「風化主體」與「氣化主體」的天人交感下，主體與時間結構、空間結構的關聯性，以及儒道二家的「氣」有「形上原理」與「超越性質的生命原理」兩面，都頗能點出交感概念的複雜內涵。詳細論述，請參楊儒賓：〈氣的考古學——風、風氣與瑪納〉，《五行原論：先秦思想的太初存有論》（臺北：聯經出版事業公司，2018年），頁103-150。尤其是頁119-127、144-145，值得注意。另外，林素娟也有專文討論祭禮儀式中的「氣」，亦能說明清楚此

成分便逐漸淡化，甚而在理性化的思維方向下，構成儒者道德修養自持的工夫，進而突顯了主體的價值意識。過去我亦曾就「洗心」的角度，分析這段文獻的意義傾向，即是著眼於其中的「心靈修養」之工夫意義。³⁹

事實上，祭祀前的齋戒準備，就儀式性而言，確實蘊含相當私密性的個人體驗，也有其恍惚的遠古傳統之體證。但是在儒者的眼光中，此一專一心志的工夫，卻絕非僅停留在交感的神祕經驗而已，因為齋戒致祭是整體禮樂系統下的一個步驟，構成這些祭祀的最重要心理成分便是「敬」。涂爾幹（Émile Durkheim）在研究人類宗教生活的形式上，亦曾指出在儀式的形式中，神聖觀念所象徵的對象，在激起情感的作用上，容易產生道德力。⁴⁰此一觀察為「敬」的心理意識之道德向度，提供了一個參照可能。由此以論，我們可以知道「敬」的主體意味深長，將使得恍惚的倫理不再恍惚，而能進入自覺的人文化世界。〈祭統〉進一步發揮此說，其云：

及時將祭，君子乃齊。齊之為言齊也，齊不齊以致齊者也。是故君子非有大事也，非有恭敬也，則不齊。不齊則於物無防也，耆欲無止也。及其將齊也，防其邪物，訖其耆欲，耳不聽樂。故記曰：「齊者不樂」，言不敢散其志也。心不苟慮，必依於道；手不苟動，必依於禮。是故君子之齊也，專致其精明之德也。⁴¹

〈祭統〉此說就清楚地將齋戒的工夫養成，連結到「道」與「禮」，如此一來，祭者在祭祀前的心理準備，並非是以消解主體為代價，進行神祕的宗教體驗。相反地，齋戒的工夫與價值是建立在祭記者能專精養德，交感的可能性才能產生。因此，不管是至幽微地面對自己的紛然雜念，或是靜觀時間與空間的存有，存心之際，不能離於道與禮。而深一層來說，則不離道、禮的齋戒，必當主以居敬，其工夫乃成。也就是說，祭祀的心理工夫

一交感意義，詳細討論，請參林素娟：〈氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體感知與教化意涵〉，《清華學報》新 43 卷第 3 期（2013 年 9 月），頁 385-430。尤其是頁 396-399 的討論，與本文相關。

³⁹ 我過去曾針對齋戒相關議題，提出「神明其德」與「心靈修養」之關係的討論。詳細論述，請參林啟屏：〈古代中國「語言觀」的一個側面〉，《儒家思想中的具體性思維》（臺北：臺灣學生書局，2004 年），頁 60-64。

⁴⁰ 〔法〕涂爾幹（Émile Durkheim）著，芮傳明、趙學元譯：〈消極崇拜及其功能〉，《宗教生活的基本形式》（臺北：桂冠圖書，1992 年），頁 354-355。

⁴¹ 〔清〕孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校：〈祭統第二十五〉，《禮記集解》，頁 1239。

預備，必須是在敬謹的態度下操作，而敬謹當然就不會是消解自我，若以〈祭義〉與〈祭統〉所言，則此一齋戒之敬謹，或許更為強調主體的覺醒之意。於此，我們看到「敬」的要求，落實了自覺的方向。職是之故，〈祭義〉又云：

孝子之祭也，盡其慤而慤焉，盡其信而信焉，盡其敬而敬焉，盡其禮而不過失焉。進退必敬，如親聽命，則或使之也。⁴²

孝子之祭可知也，其立之也敬以訕，其進之也敬以愉，其薦之也敬以欲。退而立，如將受命，已徹而退，敬齊之色不絕於面，孝子之祭也。⁴³

立而不訕，固也。進而不愉，疏也。薦而不欲，不愛也。退立而不如受命，教也。已徹而退，無敬齊之色，而忘本也。如是而祭，失之矣。⁴⁴

由上可知，「敬」構成祭祀時的心理，也構成一切祭祀行動的基本要求。失去了「敬」的態度與表現，則祭祀的意義便將失去。當然，如此的敬謹態度，也必須是祭祀者親自的參與，不可由他人代之，否則敬謹態度之論，便失其所依，淪為空話。所以《論語·八佾》篇中，孔子即云：「祭如在，祭神如神在。子曰：『吾不與祭，如不祭。』」⁴⁵是故祭祀的儀式絕非形式存在的價值而已，參與者的心理工夫之敬謹態度構成儀式活動的核心，也由此引導了人們的品質與素養。而且正是在祭者的「如」在之參與，使得具有宗教體驗的儀式氛圍，轉化為一種自覺醒察的「主體」之喚醒，是故楊儒賓即認為此處之「如」不是知識論的用法，而為工夫論的語言，進而指出在祭典的恍惚與主體的置換下，此處所論的恍惚倫理有機會可以成為仁學源頭的巫術傳統，然最後卻沒能擔此重任，只是顯出一曖昧關係。⁴⁶其實，也正是孔子的這般曖昧模糊，於是從巫術傳統過渡到自覺的文化主體之形成，方有了可能性，這是孔子與先秦儒者面對軸心期文化以來的人文

⁴² [清]孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校：〈祭義第二十四〉，頁1213。

⁴³ 同上註，頁1213。

⁴⁴ 同上註，頁1214。

⁴⁵ [宋]朱熹：〈論語集注卷一·八佾第三〉，《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），頁64。

⁴⁶ 楊儒賓：〈恍惚的倫理：儒家觀想工夫論之源〉，頁9-13。

轉化之努力，不可不謂之重要。⁴⁷所以，儒者日後能以大無畏的心面對終極問題的考驗，甚而強調「臨事以敬」，都可在此種心理素質要求的脈絡中理解。

以此而言，此一私人性的層面，實有著道德人格的基礎蘊藏其中。更進一步說，此一與原始信仰密切相關的心理過程，其實已經在自覺的意識狀態下，轉化為人文性的自我警惕與提撕，甚至在主體的實踐下帶來承諾的莊嚴感，於是主體的價值意識構成祭祀神聖性與理性互滲的動力，因此祭祀的準備過程乃成為面對自我的重要工夫。如此一來，私人性的要求絕非僅聚焦於神祕經驗的體會，更重要的是在「洗心」下的自覺活動，而此舉實展現了人的理性化意義。徐復觀觀察中國人文精神之躍動，亦從「敬」以論，他說：

在憂患意識躍動之下，人的信心的根據，漸由神而轉移向自己本身行為的謹慎與努力。這種謹慎與努力，在周初是表現在「敬」、「敬德」、「明德」等觀念裡面。尤其是一個敬字，實貫穿於周初人的一切生活之中，這是直承憂患意識的警惕性而來的精神斂抑、集中，及對事的謹慎、認真的心理狀態。這是人在時時反省自己的行為，規整自己的行為的心理狀態。周初所強調的敬的觀念，與宗教的虔敬，近似而實不同。宗教的虔敬，是人把自己的主體性消解掉，將自己投擲於神的面前而澈底皈歸於神的心理狀態。周初所強調的敬，是人的精神，由散漫而集中，並消解自己的官能慾望於自己所負的責任之前，凸顯出自己主體的積極性與理性作用。⁴⁸

徐復觀認為「敬」的主體自覺，才是人文精神脫離原始宗教的自我消解之關鍵，並且以此區隔出與宗教的不同。其實，正如上引〈祭義〉所云，在

⁴⁷ 基本上，「軸心期」主要來自雅斯培（Karl Jaspers）與帕森斯（Talcott Parsons）的相關說法，係指公元前一千年的人類文明階段，產生了新的突破形態，影響人類文明的走向，而其中有著人文精神的自覺，造就了突破的可能性。而本文即認為孔子對於祭祀的態度，其實已經透過主體的實踐淡化原始信仰的色彩，所以重點在於人對於祭祀行動的主體承諾之莊嚴，而非無自覺地操持祭祀的儀式。從這個角度來看，孔子的作法，實是轉向了人文自覺的方向。有關軸心期的詳細討論，請參余英時：〈軸心突破與禮樂傳統〉，《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版事業公司，2014年），頁86-120。

⁴⁸ 徐復觀：〈周初宗教中人文精神的躍動〉，頁22。

禮樂文明系統下的祭祀，所表現出的「敬」已非原始宗教信仰中的自我解消主體方式，所以祭祀中的「進退必敬」、「敬以詘」、「敬以愉」、「敬以欲」，反而是一種自我主體彰顯的自覺狀態。所以我們面對儒家禮樂系統中的祭祀行動，不能僅從原始宗教的面向來加以理解，而應注意到其中理性化人文精神的特質。由上述可知，即使祭祀儀式容易保留宗教信仰的成分，但是儒家禮樂文明的特質，卻是將此類迷信轉成理性生命之表現，相當值得注意。

其次，從祭祀實用性的角度以觀，則對於古代中國人而言，祭祀絕非僅在於溝通人神的信仰問題而已，祭祀所能起的功能亦可施用於治天下之原則。也就是說，祭祀一事在公共領域的影響力，可以達到治國安邦的效果。⁴⁹我們試觀〈祭義〉所云：

天下之禮，致反始也，致鬼神也，致和用也，致義也，致讓也。
致反始，以厚其本也。致鬼神，以尊上也。致物用，以立民紀也。致義，則上下不悖逆矣。致讓，以去爭也。合此五者以治天下之禮也，雖有奇邪，而不治者則微矣。⁵⁰

〈祭義〉相當清楚祭祀的規畫不在神祕體驗的滿足而已，更重要的是人間世的生活世界之安頓，因此祭祀的目的如果擴大來講，其實已經能達到我們所認知的「禮」在政治秩序上的功能，而能夠成為統治者治理天下的原則。孫希旦節引孔穎達之說，彰明了祭祀的公領域作用，值得進一步思考：

此一節，明禮之大用凡五事，若行之得理，則天下治矣。和，謂百姓和諧。用，謂財用豐足。義，謂斷割得宜。讓，謂遞相推讓。反始報天，是厚重其本。祭祀鬼神，是尊嚴其上。民豐物用，則知榮辱禮節，故可以立人紀，義能除兇去暴，故上下不悖逆。奇謂奇異，邪謂邪惡，皆據異行之人。合此五者以治天下之

⁴⁹ 祭祀能起的公共性功能，確實在建構古代社會的支配權威上，有著積極性的作用。古代帝王的「郊天」，即是其中的顯例之一。因此，〈祭義〉此處所言，顯示了古代權力觀與儀式之間的緊密性。事實上，日後許多祭祀的設計會與王權的關係密切，實不足為奇。廖宜方探討「先代帝王祭祀」的儀典，即認為此一制度背後，當有「政治觀念」貫串其中。相關討論，請參廖宜方：〈中國中古先代帝王祭祀的形成、演變與意涵——以其人選與地點為主軸的探討〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 87 本第 3 分（2016 年 9 月），頁 507-561。

⁵⁰ 〔清〕孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校：〈祭義第二十四〉，頁 1218。

禮，雖有異行不從治者，亦當少也。事必須和，和能立事，故云「互」也。⁵¹

孔穎達依文解義，指出在「致反始也，致鬼神也，致和用也，致義也，致讓也」的「五至」（鄭玄釋致為至）中，可從「治天下」之法，而達「天下治」之境，「治」字序位雖然不同，意義也稍有差異。不過，這是對於經文意義的恰當推衍。而其中祭祀的設計，相當值得我們注意，因為此種儀式的安排，可以上推反始報天的立意，強調了本源的重視，又下開「立人紀」之功，而能有助於和諧推讓的作用，進而達到天下治的境界。其實，我們如果深入思考祭祀在當時的意義，便可瞭解祭祀的儀式設計，的確關乎人與天的連結，而且在禮樂系統的價值化過程裡，這種連結被賦予了教化性的意義，而非宗教性的迷信而已。基本上，祭祀的設計本來就是為了溝通人與鬼神，但是在進入古代禮樂的系統化之後，溝通一事的目的便強化了「反始重本」之意，如此則凸顯了人的理性化，不再著眼於自我主體消解以配合超越力量之宗教神祕體驗。而且，祭祀活動不僅在立意上強化理性意義，在儀式的安排上，更是透過多、少、高、下、文、素等具體儀文的程序或器數，⁵²體現了上下的差異格局，進而展現了人的倫理層序。這當然是聚焦於人間生活的開展之設計，而非寄望彼岸的密契體會。因此，祭祀當然可以反映治理天下的諸般原則於其中！以此觀之，祭祀儀節的意義與價值，絕非僅有宗教意義，甚至應當關乎建構人倫世界之關鍵。〈祭義〉的作者深體其意，故將祭祀視為最能體現禮樂文化價值與意義的儀式，並由此發揮禮樂文化的原則性內涵。另外，〈祭統〉亦云：

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，見親疏之殺焉，見爵賞之施焉，見夫婦之

⁵¹ 同上註。

⁵² 一般認為「禮」的儀節要繁複、厚重、盛大，才能凸顯禮的重要性，其實在古代社會的具體實踐中，未必如此。如禮有以多為貴，也有以少為貴。有以大為貴，也有以小為貴。有以高為貴，也有以下為貴。有以文為貴，也有以素為貴。有以多為貴，也有以少為貴。上述這些看似對立性的差異，在不同的脈絡下，各有其執行禮儀的功能與意義。因此，不能律以一種單向的標準。甚至可以說，這些差異性的設計，並非隨性的安排，而是在達成「樂合同，禮別異」的目的下，經過自覺的規畫，展現一個價值滲透的世界。請參〔清〕孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校：〈禮器第十之一〉，《禮記集解》，頁 630-645。

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。⁵³

更是清楚地表明「祭祀」所能達成的功能，從天到人，從個人到公領域等，皆能帶來積極性的教化之可能。因此，對於古代的知識分子而言，祭祀的價值與意義不在於宗教的儀式作用，而在於面對世界的自覺實踐與人文化成的可能性。

事實上，祭祀之所以能體現禮樂文化的意義，並且成為公領域的重要引導力量，應當是與「孝」的價值密切相關。〈祭統〉開篇便即發揮此義：

凡治人之道，莫急於禮。禮有五經，莫重於祭。⁵⁴

夫祭者，非物自外至者也，自中出，生於心也，心慌而奉之以禮。是故唯賢者能盡祭之義。⁵⁵

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。無所不順者之謂備。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。是故賢者之祭也，致其誠信與其忠敬，奉之以物，道之以禮，安之以樂，參之以時，明薦之而已矣，不求其為。此孝子之心也。⁵⁶

在上引的數段文字中，第一段說明了祭禮是「禮」中最為重要的一環，這是相當重要的立場，本文之所以選擇祭祀來說明禮樂文化的自覺特質，即在於祭祀反映了古代人們對於禮樂文化的想像與期待。其次，〈祭統〉點出祭祀的有效性，與祭祀者的本心相關，並再次申說此心與禮的關聯性。因此可以說〈祭統〉認為祭祀的道德倫理意味，恐怕是更多於宗教。最後一段則清楚地表現，賢者祭祀「必然」得「福」，但是此處的福不是一般意義下的福。這個區別甚為重要，應當仔細分析。

⁵³ [清]孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校：〈祭統第二十五〉，頁1243。

⁵⁴ [清]孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校：〈祭統第二十五〉，頁1236。

⁵⁵ 同上註。

⁵⁶ 同上註，頁1236-1237。

基本上，「福」的問題牽涉到價值的認定。在一般意義下的「福」，指的是如財富、權力、名聲之類的價值。不過，〈祭統〉清楚地指出此處的「福」，恐不能用世俗的價值來衡量，而是以「備」言「福」。「備」當可從完備推衍出充分之意，並由此而具備美之可能。於是福之言備，當在於能否全盡自己的責任，而非外在具體可得之福。如此一來，福的價值意義便有了人的自覺主體的力量所滲透，而非著眼於外在的世俗價值。因此經文才進一步點明「言內盡於己而外順於道也」，以便彰顯「備」的價值意涵在於「己」與「道」的結合與實踐。此種解釋當然是將「福」的世俗性消解，而提高了倫理性的意義。是故輔廣即言：

內盡於己，外順於道，則仰不愧天，俯不忤人，心安體胖，是賢者之所謂福也。⁵⁷

輔廣著眼於不愧天、不忤人的德行以論福，當可釐清此福非世俗價值之福。不過，其說尚未究竟，因為〈祭統〉之論，應當可推至公領域的生活世界。這從〈祭義〉的文字中，其實不難看到。畢竟此處文字脈絡更是觸及「上」、「內」、「外」，所以除了超越世界與內心世界的連結之外，公領域的生活世界也必然是應當擴充而聯繫的關係。於是，當祭祀者內盡誠信忠敬之心，外順物、禮、樂、時之道，則所達至的狀態必然是臻於完備而美的人間世。是故儀式的設計，並不是為了求得外在世俗的福，而是期許經由喚醒本心的行動，從而為理想人間世構築堅實的道德基礎。這實以祭祀的用心之微，觀看生活世界之實踐。不過，值得再進一步思考的是，〈祭統〉在區分了「福」與世俗價值的不同之後，特別點出孝子之心正是祭祀的動力之源，反映了「孝」在此事上的重要性，更說明了祭祀體現了孝的價值。其云：

祭者，所以追養繼孝也。孝者，畜也。順於道，不逆於倫，是之謂畜。⁵⁸

是故孝子之事親也，有三道焉：生則養，沒則喪，喪畢則祭。養則觀其順也，喪則觀其哀也，祭則觀其敬而時也。盡此三道者，孝子之行也。⁵⁹

⁵⁷ [清]孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校：〈祭統第二十五〉，頁1237。

⁵⁸ 同上註。

⁵⁹ 同上註，頁1237-1238。

這兩則文獻相當清楚地點出「祭」是表現孝道的最適切模式，並且申明養生送死為人子盡孝之道，而祭祀便是使此親情倫理關係在生死之義間，達到圓滿具足境界的表現方式。其中相當值得我們關注的是，「養生送死」為孝子的重要任務，因為我們得父母精血以生，父母是我們存在的來源、生命的根本。孝順父母，便是尊重生命的根本。人若連生命的根本都能否認，則其存在的意義亦不復存，所以孝道的尊本敬始，即是人存有的本質性保證。由此看來，祭祀代表的意義除了宗教性的信仰層次外，透過儀式以彰顯尊本敬始的生命尊嚴，恐怕才是人類理性主體昂揚的表現。當然，祭祀的信念與尊本敬始相關。因此，雖然祭祀在強調人與神的溝通上，確實有著高度宗教性之神祕經驗，但是在「尊本敬始」的立場下，祭祀者的主體性絕非以消解自我的模式為之，這是相當重要的一點，而為本文需要前後反復論述。甚至更重要的是，祭祀者反而需要將其自我主體的覺醒升起，以敬謹肅斂的心面對所祭，如此方能達至祭祀的有效性，而這一切的身心體驗則是始於親情經驗的啟蒙。所以立基於親情的孝道，自然強化了人的理性之作為。⁶⁰

另外，從歷史發展的角度來看，中國以「孝」的意義作為個人與群體的基本價值之時間歷程，由來已久。⁶¹因此，自古以來不僅是個人自我與家庭都以孝為行動之指導，其實即使是社會與國家層面的事務，「孝」的價值依然穿透其間。事實上，人自出生之後，便生活於家庭中，一切的信念與行動的軌範，無不與家庭的生活經驗息息相關。而其中最為原初的關係建

⁶⁰ 關於祭祀如何彰顯孝親之道的價值與意義，我們可以經由廟祧昭穆之類的具體儀文之設計，進一步理解古代中國人在日常生活之中，實是浸泡在血緣關係的價值網絡裡。此時，各類儀文的繁複簡省，不是只有形式作用而已，這些形式自有其對應的倫理意義。所以儀文雖為手段，看似僅為工具，但是對於時人而言，這些形式性的工具，當為價值性目的之本身。有關孝親價值與廟祧昭穆關聯性之討論，可參林素英：〈祭祀人鬼以提昇親親温情〉，《古代祭禮中之政教觀——以《禮記》成書前為論》（臺北：文津出版社，1997年），頁143-174。

⁶¹ 其實自商周時期以來，中國古代的社會結構的顯著單位，不得不注意到家族的重要性。尤其從統治氏族到統治家族的形成，更是透露了古代家族力量的影響力，已經是公領域的權力支配者。家族的倫理分位關係，自然也就成為社會關係的模本。因此，研究中國古代的文化發展，家族關係中的基礎原型——孝，當然是最重要的課題。有關古代家族研究之成果頗多，可參朱鳳瀚：《商周家族形態研究》（天津：天津古籍出版社，1990年）；謝維揚：《周代家庭形態》（北京：中國社會科學出版社，1990年）；〔日〕尾形勇著，張鶴泉譯：《中國古代的「家」與「國家」》（長春：吉林文史出版社，1993年）。杜正勝：〈五服制的族群結構與倫理〉，《古代社會與國家》，頁856-876。

立，即是父母與子女。父母對於子女以慈愛為之，子女對於父母則報以孝順之行，「父慈子孝」是為最理想的家庭基礎。以心理學家言之，這是一種角色倫理的關係應對，但以中國文化來看，父母子女之間的情感是一種存有的基本原則，不涉及任何利害考慮。更進一步說，父母子女關係的建立，當然是基於血緣而來。可是不能因此便輕易斷言，由血緣而來的倫理價值，是一種被決定的價值。我們可以說，在古代中國人的理解中，孝順的德行不會是歸屬於基因式的決定問題，或是社會既定結構下的角色身分而已，孝順的行動必然是牽涉自覺狀態下的人類本心之召喚，其行動才能展現人的真實感。因此，因親情而建立的孝之信念，具有高度的不可取代之價值。而且，正由於親情關係是社會關係的基礎，是以公領域的社會與國家實亦可由孝道價值的親情模式，建立相互性的行動準據。⁶²其實，「孝道」確實構成了中國文化的重要面向。以儒家所論的「倫理」內涵來說，就與孝道的關係密切，而且通過孝道的實踐，展現了人類文明的自覺趨向，進而使得人們無論是在個人領域或是公共領域的行動，都不會僅是「生理」的基本欲求之反射，而是在理性自覺下的抉擇。例如在《論語·學而》的有子，即滿懷信心地指出：

其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！⁶³

有子點出構成由私至公的兩個領域之穩定基石即是「孝道」，人之所以不「好犯上」與「好作亂」，當即是透過人子對於親長的愛敬之心，推擴而來的「仁心」的顯豁。這種自覺仁心絕非無意識的生理本能之反映，而是人們自覺精神的展開。所以儒者認為「孝道」精神的落實，公私自然兩全。其中，「祭祀」的安頓即是此種精神的落實形式之一。具體地說，祭祀所進行的儀節更不僅是對於逝去親人的情感表現，更會影響到國家社會的關係運作，所以親親之道，亦是尊尊之義。荀子就曾說過：

⁶² 過去我曾為文論述血緣關係架構中的「仁義」觀念發展，指出儒者立基於此關係，又能展現新的創造性突破。詳細論述，請參林啟屏：〈理分——血緣關係架構中的「仁義」觀〉，《中國文哲研究集刊》第44期（2014年3月），頁143-171。

⁶³ 〔宋〕朱熹：〈論語集注卷一·學而第一〉，《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），頁47-48。

祭者、志意思慕之情也。悻詭喞僂而不能無時至焉。故人之歡欣和合之時，則夫忠臣孝子亦悻詭而有所至矣。彼其所至者，甚大動也；案屈然已，則其於志意之情者惆然不嘆，其於禮節者闕然不具。故先王案為之立文，尊尊親親之義至矣。故曰：祭者、志意思慕之情也，忠信愛敬之至矣，禮節文貌之盛矣，苟非聖人，莫之能知也。聖人明知之，士君子安行之，官人以為守，百姓以成俗。其在君子，以為人道也；其在百姓，以為鬼事也。⁶⁴

荀子深體祭祀一事兼該個人與群體，所以親親不能脫離尊尊，尊尊亦必須涵容於親親的潤澤之中。於是，透過祭祀的具體儀節之安排，人們將基於親情關係而來的孝道，提升為個人與群體存在的原則。孝道固然是價值意識萌生的起點，存有真實感的基礎，但是祭祀儀節設計的文盛之貌，卻能體現個人與群體的一體化原則的自然穿透。只不過，荀子更為強調祭祀的「人道」性質，消卻了宗教的「鬼事」特徵，強化了人文性的意義。因此，祭祀所體現的禮樂文化之內涵，就至為豐富與廣闊。

綜上所論，祭祀作為禮樂文化的具體表現，確實是相當合宜與適切。畢竟中國古代所稱的「禮樂」，並非只為抽象層面的概念，禮樂本身的可實踐性，構成古代中國人的真實生活世界。因此，若僅是屬於概念層次的文化，則無論如何難以為文明帶來行動力。真正的文化的力量，不僅是概念，也應當是實踐。從以上關於祭祀的討論，我們當可發現古代禮樂文化所形構的價值意識，確然影響了中國人的生活模式與思想體系。若更進一層理解，則此一價值意識確實成為古代中國人看待世界的指標，從自然山川天象之變化，到人的行住坐臥之際，甚至是制度、藝術、思想、文學之創造，無不以價值意識的考量為基礎。正如荀子所言：

禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡，焉無安人。故禮、上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。⁶⁵

⁶⁴ 北大哲學系注：〈禮論〉，頁 395-396。

⁶⁵ 同上註，頁 373。

荀子追溯「禮」之本源有三，其中「天地」的部分，以「生」為說，顯現了以「生生之德」理解客觀世界的趨向，涉及存有界的理解有著深刻的價值意識色彩。至於「先祖」部分，以「類」言之，則碰觸到人類之生物類屬關係的思考，尤其著眼於從血緣到倫理的概念轉譯，當然脫離不了價值意識的滲透。最後，「君師」部分，荀子以「治」稱之，當是注意到群體社會的構成實為人類理性力量所成就，是故與社會群體的秩序性關係密切，而此一理性的內涵亦須受到價值意識的規定。這三者為荀子所稱道的「禮」之三本，確實說明了古代中國人認為客觀世界、主觀自我，以及人為創造物等層面，均受價值意識所主導，是以價值意識構成了中國人觀看世界的基礎，也是我們文化走向的主軸！

四、結論

文化從來是在生活世界的行動中，逐步建立。而且，文化模式的實踐力，不會是制約式的反應刺激，而是在經由自覺反省的積累下，突破生物性的局限，展現人類自主理性的特殊性。因此，文化的建立象徵著人類理性能力的彰顯。而區域文化的特徵，又代表了區域內人們理性努力的方向。以此而言，中國古代禮樂文化的建立，是古代中國人在他們所處的空間與時間經驗中所發展出來的生活體系。此一生活體系的內涵，累積了人們面對世界而來的解釋性、判斷性、實踐性等課題之解答方向，其與西方世界所形成的生活世界之價值系統與行動軌範，自有相同之處，復有差異之可能。相同之處必然是建立在自覺的反省之中，如此才能凸顯人類自主力量，以及理性判斷的能力。當然，緣於外在環境與歷史經驗的不同，文化的特徵自會有所不同。如本文所論，中國禮樂文明的歷史經驗是在小邦周對抗大邑商的艱難中，與憂患意識共伴而生，其基礎又是建立在以血緣關係為基礎的家庭架構下。是故，古代中國人在敬謹憂患的心態下，建立了文化的系統與價值行動的體系，如以孝為文化生活的核心，並在養生送死的要求裡，開展了尊本敬始的原則，剔除了原始宗教的迷信色彩，突出人們自覺力量之尊嚴，顯豁主體感受之真實。這都是中國禮樂傳統中，可以見到的文化特徵，尤其從祭祀的相關分析來看，更是如此。

事實上，我們更可以清楚地指出，建立在此種自覺的理性上，古代中國呈現出以「價值意識」為首出的文化方向。不管是對於人倫日用之際的諸般存在，律以「道德」意識，如以親情孝道的關係原則，擴大為一切群

體關係之原始模本。乃至在面對自然客觀物事的理解時，亦以「道德」的思維方式，解釋諸多現象的變化，都表現出了以價值意識為首出的特徵。於是，在這個為價值意識所滲透的世界裡，從自然到人文領域，無不呼應這種特徵，所以客觀的世界會有價值判斷訊息之外溢，人為的世界則有倫理道德的規範之要求。由此，構成了中國人的世界觀是道德的、價值的視野。我們可以說，以價值意識所形成的體系式力量，穿透古代中國人面對世界的一切。事實上，即使時間已至 21 世紀，這種以價值意識面對世界的文化素養，一直是中國人解決問題的核心主軸。「價值」與「事實」之間的不離不即關係，使得中國人習慣在現實的問題上，運用價值動機進行評價。

當然，此一傾向的形成，對於文化的發展自有其優缺問題，不應忽略。如歷經時間遷變，當儀式與歷史精神已然脫勾，禮樂的形式成為僵化之傳統時，人們能否再次自覺？不無疑問。再者，當價值意識成為最重要的首出原則，其與其他領域之間的關係，將如何區隔？甚至進一步說，價值意識如何能不變成寡頭原則，進而保證其他領域的獨立自主性？恐怕都有必要深入思考。否則多元多樣的文化之可能性，將難以呈現。不過，回到歷史的現場，對於處在蒙昧的古典時期，此一價值理性能成為文化的主軸力量，則是一件值得大書特書的事。畢竟能像中國古代禮樂文化重視價值理性力量的文明，在當時並不多見。這確實也是文明發展過程中，相當不容易的成就。於是，綜整言之，此種體系性的力量，伴隨著周文的粲然全備，以及儒者的深拓與推擴，成為日後中國人的共同文化記憶。職是之故，我們可以確認中國古代禮樂生活世界的形成，即是文化定向的開始。

【責任編校：黃璿璋、朱怡璇】

徵引文獻

專著

- 〔宋〕朱熹 Zhu Xi：《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2003 年。
- 〔宋〕朱熹 Zhu Xi：《周易本義》*Zhouyi benyi*，收入大安出版社 Daan chubanshe 編：《周易二種》*Zhouyi erzhong*，臺北 Taipei：大安出版社 Daan chubanshe，1999 年。

- [清]孫希旦 Sun Xidan 著，沈嘯寰 Shen Xiaohuan、王星賢 Wang Xingxian 點校：《禮記集解》*Liji jijie*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1989 年。
- 北大哲學系 Beida zhexuexi 注：《荀子新注》*Xunzi xinzh*，臺北 Taipei：里仁書局 Liren shuju，1983 年。
- 朱鳳瀚 Zhu Fenghan：《商周家族形態研究》*Shangzhou jiaz*，天津 Tianjin：天津古籍出版社 Tianjin guji chubanshe，1990 年。
- 牟宗三 Mou Zongsan：《中國哲學十九講》*Zhongguo zhexue shijiujiang*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1983 年。
- ：《歷史哲學》*Lishi zhexue*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1984 年。
- 杜正勝 Du Zhengsheng：《古代社會與國家》*Gudai shehui yu guojia*，臺北 Taipei：允晨文化 Yunchen wenhua，1992 年。
- 余英時 Yu Yingshi：《猶記風吹水上鱗》*Youji fengchui shuishanglin*，臺北 Taipei：三民書局 Sanmin shuju，1991 年。
- ：《論天人之際：中國古代思想起源試探》*Lun tianren zhi ji: zhongguo gudai sixiang qi yuan shitan*，臺北 Taipei：聯經出版事業公司 Lianjing chuban shiye gongsi，2014 年。
- 林素英 Lin Suying：《古代祭禮中之政教觀——以《禮記》成書前為論》*Gudai jili zhong zhi zhengjiaoguan: yi Liji chengshu qian wei lun*，臺北 Taipei：文津出版社 Wenjin chubanshe，1997 年。
- 林啟屏 Lin Qiping：《儒家思想中的具體性思維》*Rujia sixiang zhong de jutixing siwei*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，2004 年。
- ：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》*Cong gudian dao zhengdian: zhongguo gudai ruxue yishi zhi xingcheng*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli taiwan daxue chuban zhongxin，2007 年。
- 徐復觀 Xu Fuguan：《中國人性論史（先秦篇）》*Zhongguo renxinglun shi (xianqin pian)*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1990 年。
- 勞思光 Lao Siguang：《中國文化路向問題的新檢討》*Zhongguo wenhua luxiang wenti de xinjian*，臺北 Taipei：東大圖書公司 Dongda tushu gongsi，1993 年。

- 楊向奎 Yang Xiangkui :《宗周社會與禮樂文明》*Zongzhou shehui yu liyue wenming* , 北京 Beijing : 人民出版社 Renmin chubanshe , 1992 年。
- 楊伯峻 Yang Bojun :《春秋左傳注》*Chunqiu zuozhuan zhu* , 臺北 Taipei : 源流出版社 Yuanliu chubanshe , 1982 年。
- 楊儒賓 Yang Rubin :《五行原論：先秦思想的太初存有論》*Wuxing yuanlun: xianqin sixiang de taichu cunyoulun* , 臺北 Taipei : 聯經出版事業公司 Lianjing chuban shiye gongsi , 2018 年。
- 謝維揚 Xie Weiyang :《周代家庭形態》*Zhoudai jiating xingtai* , 北京 Beijing : 中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe , 1990 年。
- [日]尾形勇 Isamu Ogata 著, 張鶴泉 Zhang Hequan 譯:《中國古代的「家」與「國家」》*Zhongguo gudai de “jia” yu “guojia”* , 長春 Changchun : 吉林文史出版社 Jilin wenshi chubanshe , 1993 年。
- [日]和辻哲郎 Watsuji Tetsuro 著, 陳力衛 Chen Liwei 譯:《風土》*Fengtū* , 北京 Beijing : 商務印書館 Shangwu yinshuguan , 2006 年。
- [比利時]杜普瑞 Louis Dupré 著, 傅佩榮 Fu Peirong 譯:《人的宗教向度》*Ren de zongjiao xiangdu* , 臺北 Taipei : 幼獅文化 Youshi wenhua , 1986 年。
- [法]涂爾幹 Émile Durkheim 著, 芮傳明 Rui Chuanming、趙學元 Zhao Xueyuan 譯:《宗教生活的基本形式》*Zongjiao shenghuo de jiben xingshi* , 臺北 Taipei : 桂冠圖書 Guiguan tushu , 1992 年。
- [美]愛德華·希爾斯 Edward Shils 著, 傅鏗 Fu Keng、呂樂 Lu Yue 譯:《論傳統》*Lun chuantong* , 臺北 Taipei : 桂冠圖書 Guiguan tushu , 1992 年。
- [美]潘乃德 Ruth Benedict 著, 黃道琳 Huang Daolin 譯:《文化模式》*Wenhua moshi* , 臺北 Taipei : 巨流圖書 Juliu tushu , 1987 年。
- [德]康德 Immanuel Kant 著, 牟宗三 Mou Zongsan 譯註:《判斷力之批判(上冊)》*Panduanli zhi pipan (shangce)* , 臺北 Taipei : 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju , 1992 年。

期刊與專書論文

- 林素娟 Lin Sujuan :〈飲食禮儀的身心過渡意涵及文化象徵意義——以三《禮》齋戒、祭祖為核心進行探討〉“Yinshi liyi de shenxin guodu yihan ji wenhua xiangzheng yiyi: yi san *Li* zhajie, jizu wei hexin jinxing tantao” , 《中國文哲研究集刊》*Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* 第 32 期, 2008 年 3 月。

林素娟 Lin Sujuan：〈氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體感知與教化意涵〉“Qiwei, qifen, qi zhi tonggan: xianqin jili yishi zhong ‘qi’ de shensheng tiyan, shenti ganzhi yu jiaohua yihan”，《清華學報》*Qinghua xuebao* 新 43 卷第 3 期，2013 年 9 月。

——：〈天秩有禮，觀象制文——戰國儒家的德之體驗與禮文化成〉“Tianzhi youli, guanxiang zhiwen: zhanguo rujia de de zhi tiyan yu liwen huacheng”，《清華學報》*Qinghua xuebao* 新 47 卷第 3 期，2017 年 9 月。

林啟屏 Lin Qiping：〈理分——血緣關係架構中的「仁義」觀〉“Lifen: xieyuan guanxi jiagou zhong de ‘renyi’ guan”，《中國文哲研究集刊》*Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* 第 44 期，2014 年 3 月。

——：〈「禮樂」與〈性自命出〉〉“‘Liyue’ yu ‘Xingzimingchu’”，《退溪學論叢》*Tuixixue luncong* 第 30 輯，2017 年 12 月。

楊儒賓 Yang Rubin：〈恍惚的倫理：儒家觀想工夫論之源〉“Huanghu de lunli: rujia guanxiang gongfulun zhi yuan”，《中國文化》*Zhongguo wenhua* 第 43 期，2016 年 5 月。

廖宜方 Liao Yifang：〈中國中古先代帝王祭祀的形成、演變與意涵——以其人選與地點為主軸的探討〉“Zhongguo zhonggu xiandai diwang jisi de xingcheng, yanbian yu yihan: yi qi renxuan yu didian wei zhuzhou de tantao”，《中央研究院歷史語言研究所集刊》*Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan* 第 87 本第 3 分，2016 年 9 月。

〔日〕金谷治 Osamu Kanaya：〈中國古代人類觀的覺醒〉“Zhongguo gudai renleiguan de juexing”，收入〔日〕岡田武彥 Takehiko Okada 等：《日本學者論中國哲學史》*Riben xuezhe lun zhongguo zhexueshi*，新北 New Taipei：駱駝出版社 Luotuo chubanshe，1987 年。

學位論文

楊儒賓 Yang Rubin：《中國古代天人鬼神交通的四種類型及其義義》*Zhongguo gudai tianren guishen jiaotong de sizhong leixing jiqi yiyi*，臺北 Taipei：臺灣大學中國文學系博士論文 Taiwan daxue zhongguo wenxuexi boshi lunwen，1987 年。

