

# 王船山《禮記章句》人道思想析論

## -兼談美和〈新五倫〉教育理念

美和科技大學 通識中心教授

楊錦富

### 摘要

儒家思想以「仁」主之，仁之意，推而廣之即為「愛」；合而言之，即為「人道」。精神之極致，則在服務、慈悲、欣賞、尊重與包容之性情的豁顯。

蓋以人如只為一個體，卻無對人性情的關懷，最終只是一孤立的小我，當無法呈露對人的愛，換言之，亦無法得其始終的仁，則其人生存於天地之中，所得僅為一渺小的個人，當無能昇華為人性高超的大我。

然而「我」之本身，其基本義，乃在兼具「理」與「實踐」之性。依前者言，「理」即仁禮的發用；依後者言，「實踐」即禮儀通則的展露。以是知小我之「理」與「實踐」，亦大我的體現；而此體現，一發為服務，一發為慈悲，再發為欣賞……等等，皆仁體之存心與禮義的映現。是如本論文所講「冠」、「婚」之儀，即為「仁、禮」的實踐，亦「通則」明達的顯用。而此顯用，即船山《禮記章句》所云的人本之道；形之於美和〈新五倫〉，即為服務之樂，慈悲之善，尊重之敬欣賞之美與包容之愛。此「樂、善、敬、美、愛」之徹底以行，人性至真至善之情乃能煥其光澤而為君子、為賢者，徹上徹下，皆可通達。

至於仁禮的大我，其存之於心而映現於外，最終歸宿又在於「誠」。是「誠之者，人之道」，於是知人道合誠，始終如一，其修齊治平之境，乃焉然可期。

**關鍵詞：**王船山、人道之誠、通則之儀、新五倫

### 一、前言

王船山，即王夫之，明末清初學者。其治學以漢學為門戶，以北宋五子為堂奧；治經以《易》致力最深，治史則每有特識，均足開拓學者心胸。

之一。所著甚多，曾藩曾重刻《船山遺書》於金陵書局，共五十八種，計二百八十八卷，《禮記章句》四十九卷即其項目

《禮記章句》著作要旨，可於船山〈禮記章句序〉首段見之：

「《易》曰：『顯諸仁，藏諸用。』緣仁制禮，則〈仁〉體也，〈禮〉用也；仁以行禮，則〈禮〉體也，〈仁〉用也。體用之錯行而仁義之互藏，其宅固矣。人之所以異於禽獸，仁而已矣；中國之所以異於夷狄，仁而已矣；君子之所以異於小人，仁而已矣。而禽獸之微明，小人之夜氣，未嘗不存焉；唯其無禮也，故雖有存焉而不能顯，雖有顯焉而無所藏。故子曰：『復禮為仁。』大哉禮乎！天道之所藏而人道之所顯也<sup>1</sup>」

。是「禮」者，「天道之所藏」，亦「人道之所顯」；天道隱於「禮」中，人道則因「禮」以顯，而禮之顯，又因仁之推己行之久遠，是如船山所言，緣仁制禮，則仁為體，禮為用；反之，以實踐言，仁以行禮，則禮為體，仁為用。乃知仁與禮，禮與仁互為體用，終極則在入道精神的闡揚。

論及「入道」，有二層次，一為理性，一為儀節。理性層次，即仁體的推展，亦「誠」道之展衍；儀節層次，即禮用的推廣，亦人生價值之呈現。合而言之，即理與行的綜述，且為體與用一致的連結。故同為人，乃有君子、小人之別，而小人之所以為小人，非其不存仁，唯在其無禮，是以如船山所言「雖有存焉而不能顯，雖有顯焉而無所藏」，即在其存體而不顯用，有仁而無禮，故不免淪於小人之流。然則如何而可由小人昇華君子？理由簡單，「復禮」即可。夫子所謂「復禮為仁」，禮之出於誠，守禮言敬，規矩合宜，上下無措，則仁在其中，必而為君子。是以論入道之理，禮之誠必為第一要件，「自誠明，自明誠」，則仁可期至。再以生活儀節，為人與人間相處的架構，無架構，禮不得行，亦無社會秩序可言。尤以冠婚喪祭為生活憑藉，其亦倫類的依繫，無禮為之，則冠昏喪祭失所憑依，社會秩序即顛倒混淆而至於亂。是而談「禮之入道」，則禮之「誠」與禮之「儀則」，皆所當列，而「誠」與「儀則」又為理與行的體用相合。至於美和科技大學〈五倫〉所提：「服務」、「尊重」、「慈悲」、「欣賞」、「包容」，又為仁人之道的體驗。「慈悲」與「包容」是寬和的心態；「服務」、「尊重」是對人的態度；而「欣賞」是藝術的關懷，合而言之，即入道的映現。因之，以「誠」為體，以「儀則」為用，以「服務」之五倫為前提，而以船山《禮記章句》作引證，體用相襯，入道意涵於焉可見。

## 二、入道依禮之誠以行

人與禽獸有別，人知依禮行禮，禽獸則否，是「禮」者為人禽之所判別。禮又存乎仁，為人者有仁心，依禮以行，其人必端莊正直，無有窒礙。於是依仁之禮言，則其為人必存乎敬；以其存乎敬，則動中皆宜，即合《中庸》「踐形知性」之謂。

云「踐形知性」者，《禮記·曲禮》表現最是切當。〈曲禮〉云：「毋不敬，儼若思，安定辭，安民哉！」船山注謂：

「毋不敬，大小眾寡之不敢慢，動而慎也。儼若思，未有思而端嚴凝志若有所思，靜而存也。安，審處其當也。循事察，必得其安，而後定之以為辭

<sup>1</sup> 王船山〈禮記章句序〉，《船山全書第四冊》頁9。

說，言而信諸心也。<sup>2</sup>」

動而慎，靜而存，循事察理，得其所安，是為踐形；合「敬、思、安」三者，則為「知性」。踐形知性，在正心修身，正心修身之本，又在於「誠」；是「誠」者，為禮之質，因「誠」而踐形知性，道即不遠。茲再申說如下：

禮之所重在人，無「人」則禮無所立。禮之所發，在尊尊親親之義，而尊親之義又造端於孝，此亦人禽之辨的根本。有如《中庸》所引孔子之言：「武王、周公，其達孝矣乎！夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。」船山注云：

「達，通也。承上章<sup>3</sup>言武王纘大王、王季、文王之緒以有天下，而周公成文、武之德以追崇其先祖，此繼志述事之大者也。<sup>4</sup>」

是繼志述事為孝道之延續，亦禮之醇然，而其根抵又在源自祖先終始的誠敬。此「誠」者，為心之所發，亦敬意之粹然展露，其體現者則在乎人，故船山言人道，必先言禮，而其造端則在於「誠」。是「誠」為人道所本，人道亦依「誠」以行，茲再分述如下：

### （一）禮之誠為人道所本

儒家思想，括而言之，即人文哲學之綜述。人文之義，追本溯源，又自《易》、《禮》而出。以《易》言，《易經》之卦涵三爻，乃即天地人三才，地居下，天居上，人則處其中。雖天尊地卑為《易》之定位，然其位仍以中為主，是天地人三才必以人為中心；而《禮記》之《記》，乃云人得天地秀氣而生，有人才能行其教化；是《易》、《禮》之述，皆人文素養之表露。船山云：「天地之生，人為貴，惟得五行敦厚之化，故無速見之慧。物之始生也，形之發知皆疾於人，而其終也鈍。人則具體而儲其用，形之發知，視物而不疾也，多矣，而其既也敏。孩提始知孝，旋知愛親；長始知言，旋知敬兄。命日新而性富有也。君子善養之，則耄期而受命。<sup>5</sup>」此「天地之生，人為貴。」數見於《易》、《禮》二書，船山所承，即此思想。以天地之變化，在順乎自然，自然之道昭顯宇宙則待乎人為。質言之，天地之豁顯，無人道即無由得行；而物之始，其形之發疾於人，其終也乃鈍；若人則具體而藏用，形之發，非如物之疾，然其終也則敏於物，其較物為高，是為貴，故能順乎自然而豁顯天意。再者：「天地之生，以人為始，故其弔靈而聚美，首物以克家，明聰睿智，流動以入物之藏而顯天地之妙用，人實任之。者，天地之心也，故曰復其見天地之心乎！聖人者，亦人也，反本自立而體天地

<sup>2</sup> 《禮記章句》卷一，頁 2。《船山全書》第四冊，頁 12。

<sup>3</sup> 言武王、周公之繼志述事。孔子云：「無憂者，其唯文王乎！以王季為父，以武王為子，父作之，子述之。武王纘大王、王季、文王之緒。壹戎衣而有天下，身不失天下之顯名，尊為天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。武王未受命，周公成文、武之德，追王大王、王季，上祀先公以天子之禮。斯禮也，達夫諸侯大夫及士庶人；父為大夫，子為士，葬以大夫，祭以士；父為士，子為大夫，葬以士，祭以大夫。朝之喪達乎大夫，三年之喪達乎天子。父母之喪無貴賤一也。」又曰：「武王、周公，其達孝矣乎！夫孝者，善繼人之志，善述人之事也。」《禮記章句》卷三十一，頁 1274-1276。

<sup>4</sup> 同上。

<sup>5</sup> 《思問錄·內篇》頁 46。

之生，則全乎人矣。<sup>6</sup>」天地生物，物類成長，賴乎人去成全。人者弔靈聚美，首物克家，明聰睿智，入物之藏而顯天地妙用，是為天地之心。若聖人者亦常人，然反本自立而體天地之生，是又為全人矣。如以「元亨利貞」表天地之完成，則「仁義禮智」即人心的表露。而若人能盡己之心性，且能「體天地之生，贊天地之化育」，反本自立，則人亦能臻至全人。

全人的條件，船山以「誠」視之，其謂：「自天生之而皆誠，自人成之而不敢不明。<sup>7</sup>」又云：「自然者天地，主持者人，人者天地之心，其見之誠。生於一念之復，所賴於賢人君子者多矣。<sup>8</sup>」是而天生之，人成之，天人皆誠，互為合諧，自然運轉，必為合律；然天只是理想，事之能否完成，則待人的努力。而人者，能行其自由意志，如其意志堅實無礙，能完成一己的化育，即能盡一己的性；盡一己的性，即能盡「明明德」的性，必如船山所言：「自天生之而皆誠，自人成之而不敢不明」，此即禮合節度之謂。禮合節度，則凡事皆明，即為無礙；以無礙的心推之於物，物亦顯其德澤，進之光輝照耀而欣欣向榮，即合《中庸》「盡人之性，則盡物之性」之意，則必參贊天地之化育，而與天地同其流。

## （二）人道依禮之誠以行

船山之「誠」，為「實」之誠，但「實體」的誠，乃必得以人性為本，所謂的「性」，即映現「己身」之謂。換言之，物皆依己性而有變易，而誠者，即存於性之中。蓋以人之自身，一生常在變易，變易每隨境遇而轉，吉凶福災亦因人而異，是為流轉，此流轉雖因人形氣而有不同，但根本規律其實不變，是所謂的「自然」之道，這自然之道即是「天道」，如《中庸》所說：「誠者，天之道也。」至於人者，雖為萬物之靈，仍隨物而變，順境而易，變易之道，即在盡人事的當然。是「誠之者，人之道也」，此「誠之」者，乃在盡人性的真實，人性真實，才能豁顯人的價值。但以人性雖真，如無克制能力，便易因外物之引而虛妄不真，而為「私欲」之蔽。故「誠之者」，必在克其私欲，還其本來，亦即還其天理的本然，但這不容易做到，乃因人皆平凡，為聖為賢者畢竟少數，是以要多克制，克制之道，又來自教化，此即「自明誠謂之教」之意，如此，才稱「盡之」。船山云：

**「聖人之盡性，誠也；賢人之奉教，明也。誠則明矣，教斯立矣；明則誠矣，性斯盡矣。……聖人之德，自誠而明，而所以然者，則天命之性，自誠明也；賢人之學，自明而誠，而其能然者，惟聖人之教，自明誠也。」<sup>9</sup>**

聖人之德所以「自誠而明」，在其修持圓熟，紀綱條理，昭晰不貳，得以列禮、樂、刑、政，確然行於天下後世，使匹夫匹婦可以與知與能而盡其性。乃知聖人有其誠必有其明，其盡性合天，本自然的發見；聖人之所明，賢人得之而可以誠；「明」開於聖教，非教之但可以明而無當於誠，是賢人明聖人之所明，亦立聖人

<sup>6</sup> 《周易外傳》卷二，〈復卦〉頁 12。

<sup>7</sup> 《尚書引傳》卷一，〈堯典〉，頁 4。

<sup>8</sup> 《周易外傳》卷二，〈復卦〉頁 14。

<sup>9</sup> 《讀四書大全說》卷三，《中庸》第二十一章，頁 13。又《船山全書》第六冊，頁 588。

之所誠；賢人之所以學聖人而幾於天者，用功資始即有以明。進而言之，聖人之心清淨無欲，其性乃自誠而明；然人性易為私欲所蔽，即賢人亦不免於蔽，因之，賢人必恪守聖人的教訓勉力於人性，才能自明以誠，而其誠之之道，又必依「禮」以行。以「禮」者，誠於內而行於外，是以能不勉而中，不思而得，進之從容中道。

再者，誠亦為仁義禮的樞紐。既云「誠之者，人之道也。」則誠之所至，在立人之道；立人之道無他，在「仁」與「義」而已。仁義之用，源於禮之體，則禮為仁義所會通，而天則因其自然品節以立人之道。如再析解，則仁之本，乃天地生物之心，而得之以生；義之本，乃天地利物之理，而人得之以宜；禮之本，乃天地秩物之文，而人得之以立。人之得以生，得以宜，得以立，皆在得天理之自然，其彰顯明白者，端在於「誠」，是「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」合仁義禮三者觀之，人道之大義乃寓乎其中。

### 三、人禽辨義以禮為準則

禮之誠，推而廣之，為人道之極致。然在「禮」自身言，必於「理」之外，又復具實踐之義。以禮之設，雖立規矩以維持社會秩序，但其內在之意，即在因秩序的抒解而有人禽之別。蓋以人有知，禽獸亦有知；人有生之欲，禽獸亦有生之欲；如其無異，則人與禽獸即無由判別，其謂「理」、謂「實踐」，乃至謂仁即禮之道亦不必言說，故此禮者，所重乃即人禽的辨義，亦為「涵天理道德之實，而直為人所以異於禽獸之符誌。<sup>10</sup>」此「實」者，必人所以異於禽獸的符誌，亦人與禽獸的判別，此「判別」，一為以禮顯人與禽獸的分殊；一為以禮作人道本質的維繫。分述如下：

#### （一）以禮顯人禽的分殊

禽獸有心能語，亦有生之欲，然無禮以規約，故其行流於泛濫；以其泛濫，故無節制，是以無倫類亦無理則，故而殊別於人。《禮記·曲禮上》云：「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。」船山注云：

「在野曰獸，見獲曰禽。《易》：『田無禽』，《御法》：『逐禽左』，皆獸也。鹿牝曰麀。作為者，因人心自有之制而品節之為章程也。天之生人，甘食悅色，幾與物同。仁義智信之心，人得其全，而物亦得一曲，其為人所獨有而鳥獸之所必無者，禮而已矣。故禮者，人道也，禮隱於心而不能著，則仁義智信之心雖或偶發，亦因天機之乍動，與虎狼之父子、蜂蟻之君臣無別而道毀矣。君子遭時之不遇，禮教墮，文物圯，人將胥淪於禽獸，如之何其不懼也。<sup>11</sup>」

<sup>10</sup> 曾昭旭《王船山哲學·船山之經學》頁124。

<sup>11</sup> 《禮記章句》卷一，頁7-8。《船山全書》第四冊，頁17-18。

船山以爲人之爲人，如無道德仁義之心，其亦同於禽獸之心。試想鸚鵡能言，猩猩能語，所缺者乃在道德仁義之心，以其不知倫類的維繫，無法建立整體社會規約的秩序。古聖人出，依道德仁義制定規範，此規範即踰越禽獸之上而爲人遵循的準則。若人遵循準則而行，則異於禽獸；反之，必與禽獸無別。故船山言禮，開宗明義即指出：「禮者，人道也。」禮必與「仁義智信」之心相合，乃能發而中節，而盡君臣、父子、夫婦之道；否則，無此心，則虎狼相爲父子，蜂蟻相爲君臣，如何能行其節，此即謂「人道毀矣」。

再者，如〈郊特牲〉所云：「執摯以相見，敬章別也。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。」船山注云：

**「執摯，謂親迎奠雁也。敬，慎也。章，明也。禮以章之，非禮不合，則確然一本而父子親矣，仁不昧而後義生，禮以行義者也。物，事也。安，定也。無別，則仁無自以生而義亦不立矣，不言禮者，禮者禽獸之所本無，不待言也。禽獸之道者，謂夷狄知有母而不知誰，雖得天下，立法治民與禽獸同。<sup>12</sup>」**

「人不昧而後義生，禮以行義者也。」是仁義禮，禮義仁，彼此相輔，亦彼此相成。言禮，則仁義生；非禮，則仁義亡。此人與禽獸之別幾希，此「希」者在乎仁義之禮而已。故禮者，人之所本，尊禮則爲人，非禮則入禽獸之流。是夷狄知有母而不知其父，此之謂「亂」，亂者與禽獸何擇！

又者，禮合文質，只重質而不文，則流於「野」，且而任質滅文，即落於夷狄之道。〈禮記·檀弓下〉載：「有子與子游立，見孺子慕者。有子謂子游曰：『予壹不知夫喪之踊也，予欲去之久矣情在於斯，其是也夫。』子游曰：『禮有微情者，有故興者，有直情而徑行者，戎狄之道也。』」船山注云：

**「見，偶見之，孺子母相失，慕泣而踊。壹，一向也。哀者有不必欲踊者矣，故有子疑其賢。其是，猶言以此。微，猶約也，情有甚而約之使勿過也。故者，已然之謂。興，起。物，事也，爲人之所固有而已然者興其事以著之也。踊生於哀之固有，以故興之也，踊而有節，則以微其情也。直，率也。徑行，行不由道，不興不微，任情作輟，是徑行也。因哀者有不必欲踊者，遂任人之或踊或不踊，而不以一成之節，任質滅文，戎狄之道也矣。<sup>13</sup>」**

「以故興物」是藉外在事物引發心裏情感；「直情徑行」，是將情緒直率地表現在行爲上；以其「直率」，所以易失節制。而禮者，因節制而合矩度，若無矩度而宣洩跳踊，情緒即爲之失控，失控即謂之「野」，是謂「任質滅文」，此船山以爲與戎狄無異。

至於人道與禽獸的別異，所重在禮，要義則在教化的施行。在位者施其教化，風行草偃，則霑育所及，民即向善。〈孔子閒居〉載：「孔子閒居，子夏侍。子夏

<sup>12</sup> 《禮記章句》卷十一，頁 37。《船山全書》第四冊，頁 657

<sup>13</sup> 《禮記章句》卷四，頁 29-30。《船山全書》第四冊，頁 247-248。

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！必達於禮樂之原，以致五至，而行三無，以橫行於天下，四方有敗，必先知之，此之謂民之父母矣。』」孔子以「五至三無」之治者，為民之父母。若「五至」，即志之至，詩亦至；詩之至，禮亦至；禮之至，樂亦至；樂之至，哀亦至，是哀樂相生。而所以如此，船山注云：

「人君以四海萬民為一體，經綸密運，邇不泄，遠不忘，志之至也。乃於其所志之中，道全德備，通乎情理而咸盡，故自其得好惡之正者則至乎詩矣；自其盡節文之宜者則至乎禮矣；自其調萬物之和者則至乎樂矣；自其極惻怛之隱者則至乎哀矣。凡此四者之樂，並行互致，交攝於所志之中，無不盡善。凡先王敦詩陳禮作樂飾哀之大用傳為至教者，其事雖蹟，而大本所由和同敦化者皆自此而出。<sup>14</sup>」

又云：

「樂非侈物，則和樂之中，惻怛不昧，或值其哀，哀可生而不相奪也；哀非喪志，則悲戚之當，心理交得，逮其為樂，樂可生而不復滯也。而詩與禮之交成者愈可知矣。<sup>15</sup>」

是人與禽獸之分，在人之「敦詩陳禮作樂飾哀之大用傳為至教」，敦詩而陳禮，陳禮而作樂，作樂而抒胸中所感所念，一發為喜樂，一發為惻怛，則情思有所寄；意念有所託，其交於胸中者，即「函之為志而御氣以周乎群動天地之間」，此為人之所本，若禽獸者，則萬萬不能。

## （二）以禮作人道本質的維繫

人道以禮作人禽的辨義，亦以禮作人與人間的維繫，是禮者為「人道」之所本。以仁之禮言，為人者，存乎敬；為敬者，即存乎禮；為禮者，亦必為仁者。是仁者人也，盡人之義，即盡人道，此即《中庸》「踐形知性」之謂。

此「踐形知性」，《禮記·曲禮》表現極為切當。〈曲禮〉云：「毋不敬，儼若思，安定辭，安民哉！」船山注云：

「毋不敬，大小眾寡之不敢慢，動而慎也。儼若思，未有思而端嚴凝志。若有所思，靜而存也。安，審處其當也。循事察，必得其安，而後定之以為辭說，言而信諸心也。<sup>16</sup>」

動而慎，循事察理，得其所安，是為踐形；合「敬、思、安」三者，則為知性。踐形知性在正心修身，正心修身之本，即在於禮。故「修身踐言，謂之善行；行修言道，禮之質也。」船山注云：

「道，順也。能修其道以踐其言，則行修矣。所言者皆可修之於身，則言順矣。<sup>17</sup>」

<sup>14</sup> 《禮記章句》卷二十九，頁2。《船山全書》第四冊，頁1204。

<sup>15</sup> 同上。

<sup>16</sup> 《禮記章句》卷一，頁2。《船山全書》第四冊，頁12

<sup>17</sup> 《禮記章句》卷一，頁5。《船山全書》第四冊，頁15

道之謂順，謂君子不可對人言者，君子不可言，言必忠信；言忠信，行篤敬，則無處不可去，其道乃能行，是以謂「行修言道，禮之質也。」易言之，禮之質即行修言道；修為踐形，言道為知性；禮者，乃在其中。

〈曲禮〉又云：「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，蒞官行法，非禮威嚴不行。禱祠祭祀，供給鬼神，背禮不誠不莊。是以君子恭敬、樽節、退讓以明禮。」船山注云：

「在理曰道，在心曰德。仁者，愛之體；義者，心之制。禮以顯其用，而道德仁義乃成乎事矣。設科以督正之曰教，啟釋其所未通曰訓，教訓斯民以正俗者，以為善去惡為大綱，而非示之以禮，則不能隨事而授之秩敘，以備乎善也。上，官長。下，貳屬。游學曰宦，親者，親其師友。班朝，序朝。禱，祈也。祠，辭也，謂告祭也。地祇曰祭，天神曰祀。供，薦。給，備物。謂宗廟饋食之祭。誠，盡其心也。莊，飭其事也。恭，神之肅也。敬，心之慎也。樽，酌也。節，制也。退，自抑也。讓，遜於人也。禮著於儀文度數，而非有恭敬之心，樽節之度，退讓之容，則禮意不願。君子禮之無往不重而必著明其大用，使人皆喻其生心而不容己，故內外交敬，俾禮意因儀文以著，而禮達乎天下矣。<sup>18</sup>」

禮著於儀文度數，儀文度數因禮以行。然禮之行，必其人有恭敬的心，樽節之度，與退讓之容，禮才能顯。無其恭敬，無其樽節，亦無其退讓，要禮有所行，畢竟困難。而禮之要，在顯其用，雖有仁心，禮無所用，仁心亦無由發展，此謂「道德仁義，非禮不成；教訓正俗，非禮不成。」乃至分爭辨訟五倫關係宦學事師、班朝治軍、蒞官、禱祠祭祀，等等，皆禮之為，亦禮之用。必有其用之理，有其用之義，為入之道，才能彰顯，踐形知性的境域才能伸延，是「禮」為入道本質，當無疑議。

至於美和「五倫」，所謂「服務」等，雖以「事務」為說，不論如何，皆重儀文度數，所設「就學方案」、「性別平等」、「生涯規畫」等舉措，亦以禮為前提，而按步驟施行，使事務順利推展，究其源頭，當為禮儀節度之延伸。

#### 四、入道以禮儀通則為要

禮之義，在言理；禮之行，在踐履。是禮為理，亦可為節文；而禮之極致，乃在人倫洽適，規矩切當。

《管子》云：「禮者，因人之情，緣義之理，而為節文者也，故禮者，謂有理也。<sup>19</sup>」故禮之有理，在有其節文，節，蓋即人行為之規範，人依規範而行，即能始終規矩不踰越法度。朱子亦云：「禮謂之天理之節，蓋天下皆有當然之理，但此理無形無影，故作此禮文畫出一個天理之節，教有規矩，可以憑據，故謂之

<sup>18</sup> 《禮記章句》卷一，頁 56-7 《船山全書》第四冊，頁 16-17。

<sup>19</sup> 《管子·心術上》



天理之節文。<sup>20</sup>」朱子之意同於管子，在禮者為一天理，此天理落實為人事，即使教有規矩，凡事合於憑據，人倫庶物安適安和洽釋，是謂「合宜」。

由是知「禮」者，一為理的踐履，一為理的節文。踐履在純然之敦篤，節文在文飾之整飭。二者皆在合規律無偏倚歪邪。人而如此，則修身必明，推而行之，則家齊國治天下太平，此《禮記正義·序》「夫禮者，經天地，理人倫」之謂。而禮之行，理想極致乃在天地人倫的諧合，由此諧合而天地位萬物育，干戈不起，太平恆久之治即能齊至，是人道中禮之為用乃為大。

人道中禮之用所以為大，在與社會化生活關係最密切。蓋無社會化的生活，即無所謂的踐履；無所謂的踐履，當亦無所謂的禮，畢竟社會化的生活乃是禮之道德屬性的本源。換言之，有社會化的生活，方能推而至於鄰里鄉黨。進一步說，家庭中任一分子都扮演著社會化的角色，這角色地位延伸領域甚廣，使單一變多元，使家庭變為鄰里鄉黨。

再者，禮所表現者，亦為宗教的屬性。所展露者，即人類原初的理性生活及情感生活，其轉為道德屬性，即使人之理性內化而為具約束力的心靈要求或良知，此心靈要求或良知則併於既定的社會組織及結構中發揮其效用。是「禮」之用即人類在道德及宗教層面上，由內在而推向外在力量的鼓動。

然只言道德及宗教屬性，於禮的踐履性仍顯不足，須得透過具體的禮儀活動，禮的功能才能得真正的體現，蓋以無禮儀活動，禮不過一虛文，亦無所謂「節文」可言。譬〈經解〉所云：「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；以處鄰里，則長幼有序。」進而言之，禮之「通則」涵蓋「冠、昏、喪、祭、射、燕、鄉飲酒、朝聘」等儀節皆可說為道德倫理而設，所具社會化、宗教化乃至政治化的意蘊亦在此。今如以〈經解〉所言：「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。夫禮，禁亂之所由生，猶防止水之做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。」且而「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，而爭鬥之獄繁矣；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，其止邪也於未行，使人日徙善遠罪而不自知也，是以先王隆之也。」由上之二段詳觀，知道德理性之社會化、倫理之道，皆以禮行之，其彬彬之善世代相傳，允為不衰。是以「冠、昏、喪、祭、射、燕、鄉飲酒朝聘」等禮儀涵蓋的道德教化之功能即充分顯現，人際和諧的社會生存原則亦聯繫不變。<sup>21</sup>準此體現與不變的條件，合而言之，即禮儀的「通則」，此通則亦即船山「人之所以為人，中國之所以中國，君子之所以君子，蓋將舍是而無以為「立人之本」之意。

至於「冠、昏、喪、祭、射、燕、鄉飲酒、朝聘」中，「喪、祭」儀則包涵

<sup>20</sup> 《朱子語類》卷 42，頁 1709。

<sup>21</sup> 參見姜廣輝主編《中國經學思想史》第一卷，頁 301-303。

稍廣，限於篇幅，暫不舉列；而「射、燕、鄉飲酒、朝聘」之禮，或有未宜，故亦不列，今所談者，則惟「冠、昏」之儀，以二者爲人道所本，本立而道生，是以先敘。

## （一）冠禮之儀

語及「冠禮」，所重在其「義」，《禮記》云冠禮，皆以「冠義」目之他若「燕射、鄉飲酒、朝聘」之禮，亦以「義」稱之。故云「冠禮」，乃就「冠義」而說。船山對「冠義」言之殊少，僅謂「《儀禮》之今存者有〈士冠禮〉，而此以言其義也。古大夫冠禮，天子、諸侯之冠見於《大戴記·公符篇》，亦可以此義通之。<sup>22</sup>」以爲《儀禮》〈士冠禮〉已載此禮，於義理抒解即可。然如就道德層面觀之，則冠禮仍有值稱說處。

蓋以冠禮爲一成人禮，其對社會化教育當有一階段性標誌，如〈冠義〉首段結語：「冠者，禮之始也。」又第三段結語：「已冠而字之，成人之道也。」則「成人禮」其源當出於原始部落時期，其爲長者對部落成員實行教育達一定階段所進行的施禮活動。意謂男女青年到成熟期，數年之間，須通過部落所規定的各種程序及儀式，並接受一系列訓練和考驗，目的在使即將成部落成員的男女青年具備必須的知識，且有相當的技能以面對困難與危險的能力。<sup>23</sup>因此，可以說設計成年禮的儀式，其意在使單一的個人成爲「完全的人」，並能執行部落活動的職能。由是亦知「冠禮」也者，其實是通過加冠儀式，確認青年人所具備的成人地位與身份而舉行的禮儀活動由《儀禮》〈士冠禮〉記錄的加冠儀式內觀之，其內容已改變早期原始社會成人禮教的集體儀式與內容考驗等形式，而以加冠戴冕等象徵儀節作爲禮儀的展示、最簡單者，如爲成人者取字，拜見家長、兄弟、親屬及地方官紳賓客等等，顯現群聚社的時代特徵。

依據「禮」的規定，男女青年至二十即須舉行「冠禮」之儀。其程序在受禮者須分別加戴不同形式的三禮冠，即「緇皮冠」、「皮弁」、「爵弁」，三者各自表達不同的象徵意義。《儀禮》〈士冠禮〉載：「始冠、緇布之冠也，太古冠布，齊則緇之。」所謂「齊則緇之」，係指行齋戒禮而戴，所存者即古禮，所用者即「玄冠」，有「委貌」、「章甫」、「毋追」等名稱。此〈士冠禮〉載「委貌，周道也；章甫，殷道也；毋追，夏后氏之道也。」鄭注：「委，猶安也。言所以安正容貌；章，明也。甫，或爲父。<sup>24</sup>」學者楊寬亦云：

「行冠禮時，男子取『字』的方式是『伯某父』或『仲某父』等，用來表示具有男性成員的權利的。而且『章甫』成爲西周、春秋時宋人禮帽的通用名稱。至於『委貌』和『玄端』禮服合稱『端委』或『委端』的禮服，又是春秋時代貴族常用於參加各種政治活動的。例如晉文公接受周襄公的冊命，即是『端委以人』（《國語·周頌上》）。『陽谷之會，桓公委端，撻笏而

<sup>22</sup> 《禮記章句》卷四十三，頁1，《船山全書》第四冊，頁1505。

<sup>23</sup> 參見林耀華主編《原始社會史》頁387。（北京，中華書局，1984年）

<sup>24</sup> 《十三經注疏·儀禮》頁33。

朝諸侯。』(春秋穀梁傳·僖公年)劉定公對趙文子說：『吾與子弁冕端委以治民，臨諸侯。』(左傳·昭公元年)子貢說：『大伯端委以治周禮。』(左傳·哀公七年)董班于說：『及臣長也，端委鞶帶以隨宰人，民無貳心。』(國語·晉語九)見，『冠禮』的所以加冠，無非表示授予貴族『治人』的特權，表示從此可『以治民』和『以治周禮』了。<sup>25</sup>

至於「冠禮」第三次加戴的「爵弁」，卻是一種祭服。如〈雜記〉所云：「大夫冕而祭於公弁而祭於己；士弁而祭於公，冠而祭於己。」《白虎通·緇冕篇》亦云：「爵弁者，……周人宗廟士之冠也。」則行冠禮加戴爵弁，其意除成人之禮外，又具備參與宗廟祭典的資格與權利。顯然由《左傳·成公十三年》所云：「國之大事，惟祀與戎」觀之，則「冠禮」所行，不僅為成人之禮，亦兼具戎事與祭事的權利和義務。由是更知成人禮者，一則獲取成人身份，一則相應得取權利地位與責任義務，則自能對其行使其成人禮儀及道德標準的要求。必若〈冠義〉所云：「成人之者，將責成人之禮焉也者，將責為人弟，為人臣，為人少之禮行焉。將責四者之行於人，其禮可不重與！故孝弟忠信之行立而后可以為人；可以為人，而後可以治人也，故聖王重之。」則冠禮之義，盡在於斯。

成人之禮，將責「為人弟」、「為人少」，溯諸美和護理系每年舉辦的「加冠禮」何嘗不如是。其加冠禮為五專二三年級學生，借燭光映照，魚貫入會場，之後，由系主任等一一為參與者戴冠或鑲上髮飾，典禮簡單隆重，而為學生者，逐一表其謝師之禮，上者慈愛、尊重與關懷，下者竭其虔敬的心，在行禮的過程中，預見日後努力的方向與欣賞的人生，這樣由為人弟、為人少的情節，發而為對尊尊長的禮敬，此以實踐印證理念，無疑即五倫最佳的典範。

## (二) 昏禮之儀

昏禮之義，順冠禮而來，以成熟的人自有建立家庭繁衍後代的必要。《禮記·內則》云男子「二十而冠」，「三十而有室」；女子「十有五而笄，二十而嫁，有故。《左傳·襄公九年》載「國君十五而生子，冠而生子，禮也。」即如《周禮·大宗伯》亦多以「昏冠」並稱，如「昏冠之禮，親成男女」之謂，亦知冠昏禮為維繫宗法家族重要的一環。

冠婚之義雖緊要，在船山《禮記章句》的〈昏義〉所言則簡。其云：

**「昏，陰禮也，其事用夕，故曰『昏』，明其義而推廣之。其言天子、諸侯之昏禮，與〈哀公問〉互相發明，考之亦可以備古禮之亡。」<sup>26</sup>**

謂考之可以備亡失的古禮，所指當為周之宗法社會，以其時所推行乃一夫一妻多妾制，此制如〈昏義〉所云，是能「合二姓之好」，然後「上以事宗廟，而下以繼后世也。」「事宗廟」之舉，周時已行之有年，船山以「備古禮」言之，所期乃在認清周時的婚姻制度，惟以所言稍簡，仍待乎推闡。

<sup>25</sup> 楊寬《古史新探》〈冠禮〉新探。(北京，中華書局 1956 年)。又姜廣輝《中國經學思想史》頁 305 引。

<sup>26</sup> 《禮記章句》卷四十四，頁 1，《船山全書》第四冊，頁 1509。

今再以「合二姓之好」言，則成年男女結合，乃為經婚禮儀式公開化、合理化及合道德化。而公開、合法且合道德的婚姻必為家庭建立及存續的前提。事實上，人類社會之所以維繫不墜，其源乃在血緣與婚姻的接連，使不同族屬通過聯姻以保持相互穩定關係而世代通好；同樣的，各族屬血延續亦通過異姓聯姻而綿延不斷。且若此社會進入宗法時代，血緣與婚姻之紐帶即更受重視，因而產生更嚴格的戒律與禁忌，即所謂「同姓不婚」、「男女有別」二者，後者甚至影響社會生活的若干層面。此即《禮記·郊特牲》所載「夫昏禮，萬姓之始也。取於異姓，所以附遠厚別也。」〈坊記〉亦載「取妻不取同姓，以厚別也。」〈大傳〉亦載「繫之以姓而弗別，綴之以食而弗殊，雖百世而昏姻不通者，周道然也。」則婚姻制度自昔即受重視其來以有自。至於何以「同姓不婚」，之所以限制，乃在強調父系的血緣關係，對母系血緣如表兄弟姊妹等婚姻交通者，則未嘗限制。綜合言之，無論環境如何變易，婚姻的聯繫始終為人類社會化生活的必要條件，畢竟其澈底保持傳統宗教信仰及實現種族繁衍的意義與價值。

其次，再就「男女有別」之影響社會生活層面說：謂「男女有別」，有如船山所說：「男女之別，謂各有匹偶，異於禽獸之無則也。<sup>27</sup>」男女各有匹偶，即有其結合；有其結合，即有其約束，不致若禽獸之離亂，故而與其說是對男女青年行為的約束，不若說是強調社會中男女兩姓因不同角色所承擔的不同責任與義務。其在婚姻的體現，即因男女結合而預示其人將分別擔負家族中的責任與義務。如《禮記·郊特牲》所載男子「將以為社稷主，為先祖後。」〈內則〉亦載女子將「事舅姑，如事父母。」明白表示男女青年婚後即將各自承擔起社會及家族的責任與義務，以是在教育本質上，男女之教即有差異，此當作為「男女有別」的註腳。

再以古代男女婚嫁年齡，說亦紛紜。一說男三十而娶，女二十而嫁。《周禮·地官·媒氏》即載：「令男三十而娶，女二十而嫁。」《禮記·內則》亦載：「三十而有室，始理男室。博學無方，孫友視志。」又「女十有五而笄，二十而嫁，有故，二十三而嫁。」《大戴禮·本命篇》亦載：「中古男三十而娶，女二十而嫁，合於五也，中節也。太古男五十而室，女三十而嫁，備於三五，合於八十也。」此外，《白虎通義·嫁娶篇》亦以生理及陰陽奇偶證成其說，謂「男三十而娶，女二十而嫁何？陽數奇，陰數偶也。男長女幼者何？陽道舒，陰道促。男三十，筋骨堅強，任為人父；女二十肌膚充盛，任為人母，合為五十，應大衍之數，生萬物也。」《白虎通義》是參合《易》及〈陰陽〉之述，雖為讖緯之說，仍有可參之處。<sup>28</sup>至於男女婚姻年齡而外，結婚儀式亦甚緊要。云既「合二姓之好」，基於男女二方「親之」、「敬之」的道德意義，婚禮的禮儀程式皆經由「納采」始，而由「問名」、「納吉」、「納徵」、「請期」、「親迎」、「成婚」等階段完成，此階段於《儀禮·士昏禮》載之已詳，限於篇幅，不擬贅敘，然亦知古人對婚禮的重視。揆之於今，雖禮儀形式有所簡化，但對禮制隆盛之慶賀，基本仍未改易。如美和

<sup>27</sup> 《禮記章句》卷四十四，頁3，《船山全書》第四冊，頁1511。

<sup>28</sup> 參見錢玄《三禮通論》頁579。

美容系年年舉辦新娘采妝，而以「欣賞」角度賞鑑婚禮之美，其情其景無非「五倫」的闡揚，且讓婚禮形式由二姓的結合，而彼此相互尊重，彼此包容，所謂的「美」不言可喻，乃知婚禮為由「儀」而重「義」，禮之大用，於斯可見。

## 五、結語

相較起來，人道之義，即涵服務、慈悲、欣賞、尊重與包容。合而言之，即是出自仁心的「愛」，此愛非小愛，而是對人類關懷的愛。進一層說，此愛之我，並非小我之我，而是大我之我。而我者，有其理性，亦有其實踐性。

就理性言，是仁禮之理；就實踐性言，是禮儀通則的展現。因此禮儀不僅分出人禽之別，亦表現人在天地間的莊嚴性，此莊嚴性一則表示大我的體現，一則展示人間的關注，故服務是一禮，慈悲等等亦是一禮，發為冠婚之儀亦為一禮，則人人之間，以仁存心，以禮相待，干戈即不至，禍亂必不生，和平即可瞬焉以至。然此為理想，亦至高美境，須大慧大悲者始能臻至，亦惟其不能臻至，所以奉行其節而心嚮往，亦不能言其為非。誠如船山《禮記章句序》所云：「《記》之與禮相倚以顯天下之仁，其於人之所以為人，中國之所以為中國，君子之所以為君子，蓋將舍是而無以為立人之本。」是合仁禮之道，併之以義、智信等美德，付諸實踐之行，使服務得樂，慈悲得善，尊重得敬，欣賞得美，包容得愛，則人道之途，於焉可至。

## 徵引書目

- (1) 王船山《禮記章句》49卷、《續四庫全書·禮經》第98冊。上海：古籍出版社，2000.7，華東師範大學景版。
- (2) 王船山《禮記章句》49卷。台北：廣文書局，1967.7
- (3) 王船山《禮記章句》49卷。《船山全書》第四冊。湖南：嶽麓書社，1998.11
- (4) 王夫之《船山全書》第十六冊。湖南：嶽麓書社，1998.11
- (5) 王夫之《船山思問錄》。上海：古籍出版社，2000.12
- (6) 王夫之《張子正蒙注》。上海：古籍出版社，2000.12
- (7) 王孝魚編《船山學譜》，《中國哲學思想要籍叢編》。台北：廣文書局，1975.4
- (8) 徐世昌等《清儒學案·船山學案》。臺北：世界書局，1965.4
- (9) 《船山學案》、《清代十大名家學案·中》。台北：廣文書局，1976.8
- (10) 《周禮》。臺北：藝文出版社，1997.6
- (11) 《儀禮》。臺北：藝文出版社，1997.6
- (12) 《禮記》。臺北：藝文出版社，1997
- (13) 錢穆《論語新解》。北京，新華書店，2002.9。
- (14) 曾昭旭《王船山哲學》。台北，遠景出版社，1996.5。
- (15) 胡發貴《王夫之與中國文化》。貴州，人民出版社，2000.10。

- (16) 季蒙《王夫之的四書思想》。廣東，高等教育出版社，2005.12。
- (17) 陳力祥《王船山禮學思想研究》。四川，巴蜀書社，2008.12。
- (18) 韓振華《王船山美學基礎》。四川，巴蜀書社，2008.12。
- (19) 楊錦富《王船山禮學研究》。高雄，麗文文化事業公司，2009.11。