

目錄

禮記

今天，為什麼我們還要讀《禮記》？

——《禮記》導讀

曲禮

〇二五

檀弓

〇六三

王制

〇八五

禮運

一三七

學記

一四三

樂記

一六七

祭法

二〇八

祭義

二二三

孝經

在「孝」以外——《孝經》的現代詮釋

——《孝經》導讀

經解

二二三

仲尼燕居

二四三

冠義

二五七

昏義

二六四

開宗明義章第一

二九五

天子章第二

三〇一

諸侯章第三

三〇五

卿大夫章第四

三〇九

士章第五

三一三

庶人章第六

三一七

三才章第七

三二〇

孝治章第八

三二四

聖治章第九

三二八

紀孝行章第十

三三四

五刑章第十一

三三八

廣要道章第十二

三四一

廣至德章第十三

三四四

廣揚名章第十四

三四八

諫諍章第十五

三五二

感應章第十六

三五六

事君章第十七

三六一

喪親章第十八

三六四

名
句
索
引

三六九

禮記

今天，為什麼我們還要讀《禮記》？

——《禮記》導讀

劉志輝

一、《禮記》的作者、成書及研究

《禮記》，又稱《小戴禮記》。

在先秦時期，《禮記》並未成書，它只是單篇流傳，或被收錄在一些儒家弟子的「記」文中，所以《禮記》的篇章並非成於一人之手。至於《禮記》的編撰人是誰，歷來說法紛紜，據《隋志》、《唐志》所載，西漢宣帝時，禮學家戴聖將春秋末年至戰國晚期一些解釋和補充《儀禮》的文獻編纂成書。不過，按孔穎達《禮記正義·序》引東漢鄭玄《六藝論》云：「戴德傳記八十五篇，則《大戴禮》是也；戴聖傳禮四十九篇，則此《小戴禮》是也。」這裏只說了戴聖

傳授《小戴禮》，卻未說戴聖是編者。關於今本《禮記》的編者誰屬，從來就各有說法。不過據近現代之學者考證，戴聖為今本《禮記》的編者的可能性頗大。

漢宣帝時，戴聖（叔）、戴德（姪）與慶普的禮學，號稱為《儀禮》三家之學，至漢平帝時，三家同被立為官學。故大、小二戴《禮記》都是今文學派的作品。

與此相比，若說大、小二戴的《禮記》是屬於今文學派的，那麼漢代劉向（前七十七年—前六年）的《禮記》輯本則是古文學派的代表。據《漢書·藝文志》記述：「有《記》（即《禮記》）百三十一篇、《明堂陰陽》三十三篇、《王氏》二十一篇、《樂記》二十三篇、《孔子三朝》七篇」，上述各篇可能都是劉向《禮記》的輯本來源。據研究顯示，就成書時間而言，大戴《禮記》可能成書於宣帝中期，小戴《禮記》約成書於元帝永光四年至五年之間。至於成帝末年，始有劉向《禮記》問世。¹

眾所周知，今、古文經在兩漢經學上一直糾結不清，關係複雜，而上述的三種《禮記》輯本，雖然在材料選編和篇目訂定上都各有取捨，互不相襲，但是三者都可以說是今、古文經「互動」的「混合體」。以對古文《禮記》的吸收為例，三部《禮記》中，劉向最為積極，他輯

1 王葆玟：《禮類經記的各種傳本及其學派》，姜廣輝主編：《中國經學思想史》（北京：中國社會科學出版社，2003），頁223。

錄了二百〇四篇古文經，戴德次之，戴聖最少，僅從古《禮記》二百餘篇中選取了四十餘篇，然而，比較大小戴與劉向三家整合《禮記》的做法，可以看出其中的分歧並不是今古文經學的分歧。²到了東漢，大、小二戴的《禮記》壟斷了官學的位置，但據《後漢書·儒林傳》所記，官方今文經的傳人頗多，唯獨今文系統的大、小二戴《禮》學的傳人「不顯」，未記名氏，由此可見，大、小二戴《禮》學在東漢時已逐漸衰微。

不過官學畢竟是官學，小戴《禮記》（下稱《禮記》）早已有人研究或作注疏，據《後漢書·橋玄傳》記載，戴聖在世之時，弟子橋仁已著《禮記章句》四十九篇。其後，馬融（《禮記注》）、盧植（《禮記解詁》）等都對《禮記》進行注解。當然，東漢末年鄭玄的《禮記注》是至今仍然完整保存的《禮記》最早注本。除了曹魏至西晉時王肅的《禮記》三十卷被立為官學，鄭玄之學曾一度被壓抑之外，鄭氏的《禮記》一直為學者所宗。至南北朝時期，義疏之學興起，是時南朝皇侃（《禮記義疏》四十八卷），北朝熊安生（《禮記義疏》三十卷）均以為鄭注《禮記》作義疏而聞名。皇、熊二氏之《禮記義疏》開唐人注疏之先河，唐太宗時期，國子祭酒孔穎達（五七四—六四八）奉詔考訂《五經》，把《禮記》（《小戴禮記》）與《周易》、《尚書》、《毛詩》、《春秋左氏傳》並舉，撰寫成官方經學教科書——《五經正義》。自此，《禮記》正式擠身

2 王葆玟：《今古文經學新論》（北京：中國社會科學出版社，1997），頁313—314。

「經」的行列，而且廣受天下讀書人的歡迎。又因孔氏宗鄭氏之學，又好南學，使鄭玄之學得以彰顯，不過其他注本皆不傳。

漢唐以後，研究經學的風氣漸變。趙宋一朝，研究《禮記》的不再恪守鄭注、孔疏，而着重作義理的解讀。宋代治《禮記》之學最力者為南宋人衛湜，他的《禮記集說》共一百六十卷：「採百四十四家《禮記》」之說³，保留了漢至南宋以來諸家學說。到了元代，又有吳澄的《禮記纂言》三十六卷和陳澧的《禮記集說》十卷，後者於明代永樂以後為科舉取士之經則。至於明代，研究《禮記》者多附會之說，其中較有影響力的為黃道周的《禮記解》五篇，此書多指辨鄭玄之說，駁難前人之學，頗有宋學遺風。

迄至清代，經學大盛。對《禮記》的研究大致可分為三類：一、是對《禮記》部分篇章作深入研究，如黃宗義的《深衣考》一卷；二、是對雜見於禮經總義和經書考證的著述，如李光坡的《三禮述注》；三、是對《禮記》全書進行整體研究。如王夫之的《禮記章句》四十九卷、孫希旦的《禮記集解》六十一卷、朱彬的《禮記訓纂》四十九卷，而孫、朱二人之作可以說是清代《禮記》研究的代表作，前者較後者更為人所樂道。

到了近現代，比較有影響力的《禮記》研究有：梁啟超的《要籍解題及其讀法》、王文錦《經

3 紀昀等編：《經禮·禮類》，《四庫全書總目提要》，第二十一卷，頁100。

書淺談》，二者不僅對《禮記》四十九篇作出了分類，而且又劃分了內容。王夢鷗的《禮記今注今譯》、楊天宇的《禮記譯注》、錢玄的《禮記（注譯）》、王文錦的《禮記譯解》等，都對《禮記》一書作詳細今注，並載有白話譯文。而近年丁鼎的《禮記解讀》雖然只在《禮記》中選了二十四篇進行解讀，但其導言部分對《禮記》的學術價值、成書、各篇編者和寫作年代、各篇的篇名、內容及分類，以及《禮記》學的發展和演變均有記述，實是研究《禮記》的一本入門書。當然，若欲一窺《禮記》之風貌，則胡平生、陳美蘭譯注的《禮記 孝經》可謂是不二之選。

從象牙塔內觀之，從來《禮記》研究多專注於由「記」看「禮」：集中關注成書年代、篇目編次與考訂，探討「記」的文學、哲學蘊涵的主題，或專注於由「記」證「禮」，即利用「記」文印證考古發現的真偽。⁴近年，《禮記》的研究進入了新里程。例如林素玖曾試圖構建《禮記》「整全一貫」的美學思想⁵，又嘗試從「神聖空間」對身體的審美治療價值切入，建構《禮記》的「審美治療」理論。⁶此外，又有學者從神話學的角度，探討《禮記》裏中國神話式歷史敘事與文

4 在日本，自明治（一八六八—一九一二）至昭和（一九二六—一九八九）時期，對《禮記》的研究是以文獻學的進路為主，或是以「思想史」方式作為研究的切入點。見工藤卓思：〈近一百年日本《禮記》研究概況——1900—2008年之回顧與展望〉，《中國文哲研究通訊》，第十九卷，第四期，頁53—101。

5 林素玖：《〈禮記〉人文美學探究》（台北：文津出版社，2011）。

6 林素玖：〈《禮記》神聖空間的審美治療〉，《華梵大學學報》，第十期（2008），頁1—35。

化編碼如何規約禮制文明的文化敘事⁷。

但作為中國的禮學「經典」，《禮記》又豈只會是象牙塔的「恩物」。從來，「經典」總是離不開不斷被「閱讀」和「詮釋」的過程。隨着時代洪流的沖刷，「經典」既載負着傳統文化的精華，同時又被賦予新的「時代意義」。

二、「禮」的意義

二十一世紀，是一個充滿「危機」的時代。上世紀的七十年代，新自由主義興起，把人類推向一個「以一己為中心」的境地。隨着全球經濟衰退和國際金融危機陸續登場，人們開始對「新自由」又愛又恨。簡單而言，我們同意個人的自由是可貴的，但也同時意識到「極端的個人主義」，會為人類帶來一場「自由的噩夢」。今天，我們讀《禮記》的時候，或許可以從古代的「禮儀」之中找到解救「危機」之道。

7 唐啟翠：《禮制文明與神話編碼》（廣州：南方日報出版社，2010），頁22。

若然我們同意「極端的個人主義」是當代政治、經濟和社會的「危機之源」，那麼《禮記》一書正好是一帖對症的良藥。所謂「禮源於俗」，《禮記》所記的不是老掉牙的「禮儀」，而是一種歷久常新的「生活體驗」。準確地說，《禮記》揭示的正是個人與他人、社會、國家，甚或是宇宙之間的「互動過程」。我們發現在《禮記》的世界裏，「人」不是單獨的「個體」，而「自我」的成長更是與他人、社會、國家「相輔相成」的。就此而論，個人履行「禮儀」，並非循規蹈矩的「守禮」，而是通過禮儀的實踐來成就自己。此外，若我們在履行禮儀的時候，明白到「互動」的意義為何，那麼我們早已經在不知不覺間，把「唯我獨尊」的「自我」消融在「禮儀」之中。

譬如，時至今日，中國人還愛講「禮尚往來」，每逢時節喜慶，「送禮」的環節總不可缺。「送、收禮」是一種「經驗」，它經常「發生」在日常生活之中。若然我們未能「發現」這種「經驗」背後的「意義」，那麼「送禮」還是一套繁文縟節而已。《禮記·曲禮上》記錄了以下一段話：

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……夫禮者，自卑而尊人，雖負販者，必有尊也，而況富貴乎？富貴而知好禮，則不驕不淫；貧賤而知好禮，則志不懾。

富者，驕奢淫逸；貧者，志怯心疑，這是人類的「共性」。當我們讀了《禮記》，便會明白中國人講究「禮尚往來」（經驗）原來是表達「自卑而尊人」（意義）的生活態度。若我們能持守這種生活態度，便可以使富貴者「不驕不淫」，貧賤者「志不懾」。當我們明白「送禮之道」，就會曉得「禮尚往來」是一種源於經驗又超越經驗，包含主客又超越主客，涵蓋天人又超越天人的「整體的生活」體驗，個人「自我實現」的過程。

三、《禮記》是一部怎樣的書？

雖然有研究指出，《禮記》不僅是儒家禮學的文獻叢編，還是一部蘊含整全思想系統的經典。⁸然而，不得不承認四十九篇的《禮記》（當中《曲禮》、《檀弓》、《雜記》各分為上、下篇，故全書實為四十六篇）內容龐雜非常。為了方便研讀，自東漢的劉向開始，已有不少人嘗試為《禮記》的篇章進行分類。大體而言，《禮記》的內容可分為以下幾方面：

8 陳章錫：〈《禮記》思想系統的探究〉，《興大中文學報》，第二十五期（2009年6月），頁3—31。

論述形式		分項說明		篇目	
通論	通論禮意	〈禮運〉、〈禮器〉、〈經解〉、〈哀公問〉、〈仲尼燕居〉			
	闡述儒家思想	〈孔子閒居〉、〈樂記〉、〈學記〉、〈大學〉、〈中庸〉、〈坊記〉、〈表記〉、〈緇衣〉、〈儒行〉			
專論	解釋《儀禮》意義	〈冠義〉、〈昏義〉、〈鄉飲酒義〉、〈射義〉、〈燕義〉、〈聘義〉			
	記有關喪禮制義	〈奔喪〉、〈檀弓〉上下、〈曾子問〉、〈喪大記〉、〈喪服小記〉、〈雜記〉上下、〈服問〉、〈間傳〉、〈問喪〉、〈三年問〉、〈喪服四制〉			
	記有關祭禮制義	〈祭法〉、〈祭義〉、〈祭統〉			
	記投壺之禮	〈投壺〉			
散論	記日常生活禮節	〈曲禮〉上下、〈內則〉、〈少儀〉			
	記重要禮制	〈王制〉、〈效特牲〉、〈玉藻〉、〈明堂位〉、〈大傳〉、〈深衣〉			
	記國家頒授政令	〈月令〉			
	記世子教育及人材選拔制度	〈文王世子〉			

上表見高明：《禮學新探·禮記概說》（北京：中華書局，2011），頁9—10；王錦文：《禮記譯解》（上）（北京：中華書局，2001），頁4—5。

《禮記》始於《曲禮》，終於《喪服四制》，按內容性質而言，可分以下幾類：一、通論禮儀的背後意義；二、闡述儒家禮學和修身思想；三、記述和解釋與生命歷程相關的禮儀；四、記述和說明祭禮；五、記述和說明重要禮制；六、其他制度：如國家政令、世子教育等。

如上所言，《禮記》是禮學和相關文獻的彙編，四十六篇文章（《曲禮》、《檀弓》、《雜記》三卷分為上下篇）的內容互不統屬，文章寫成的時間跨度也很長，如《哀公問》、《仲尼燕居》、《孔子閒居》是春秋末期到戰國初年的孔門文獻，而《文王世子》、《禮運》、《月令》、《明堂位》則是戰國晚期的文獻。所以上述的分類對讀者閱讀文本不無幫助，但若想更準確地掌握《禮記》，便先要洞悉本經要旨；如欲清楚本經要旨，又必先要明白春秋戰國時代「禮」的意義。

四、「禮」是什麼？又不是什麼？

「禮」是什麼呢？或許我們可以在《左傳》找到答案。

公元前五三七年，魯昭公訪問晉國，並依禮數「自郊勞至于贈賄」，可是晉國的大臣女叔齊卻批評昭公：「是儀也，不可謂禮」。其實，按禮言禮，魯昭公的行為並無不妥，但因為當時

魯國君權旁落，政事日非，國家的「政治秩序」可謂蕩然無存，「禮」已失去「守其國，行其政令，無失其民」的作用，所以女叔齊才質疑魯昭公：「屑屑焉習儀以亟，言善於禮，不亦遠乎」。⁹

公元前五一七年，晉國的趙簡子訪鄭。當時，趙簡子向子大叔請教「揖讓、周旋之禮」，子大叔答曰：「是儀也，非禮也。」接着，趙簡子問「禮」的意義。子大叔回答說：「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也」，又說：「禮上下之紀，天地之經緯也，民之所以生也，是以先王尚之」。不論是女叔齊還是子大叔，兩人對「禮」和「儀」的劃分都反映了春秋時代的「秩序危機」——「禮崩樂壞」，而「禮」正是時人用以處理上述「危機」的方案。

社會學家認為「禮」是「社會規範」(social norms)，有學者認為《禮記》蘊含的「禮」是「內聖外王，修身治人」之道。¹⁰以上的說法對不對呢？筆者認為無論「修身」也好，「治人」也罷，若無「秩序準則」作憑依，則一切無法定奪。所以《禮記·禮運》云：「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。」文中所言的「禮之序」，

9 《左傳·魯昭公五年》。

10 陳章錫：〈《禮記》思想系統的探究〉，《興大中文學報》，第二十五期（2009年6月），頁31。

就是存在於天地四時，上下四方，人倫世界的「神聖秩序」。「禮」雖具有「社會規範」的作用，但「禮」的意義卻非「社會規範」一語所能涵蓋。

五、「禮」之「神聖秩序」的現代意義

「禮」之所以是「神聖秩序」，因為它是殷商文化所遺留的「宇宙神話」的延續。所謂「宇宙神話」，是指相信人世的秩序是植根於神靈世界和宇宙秩序的一種思想，這種神話相信宇宙秩序和人世秩序的基本制度是神聖不可變的。¹¹「禮」所蘊含的「神聖秩序」對現代人而言還有意義嗎？

11 張瀨：〈超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想的再認識與反省〉，《張瀨自選集》（上海：上海教育出版社，2002），頁28。

(一) 閱讀《禮記》，重尋「真我」

《禮記·樂記》說：「禮者，天地之序也……序故群物皆別」，「秩序」是古往今來人類的共同需要，但和現代人不一樣，古人相信一切彼此相關的事物與現象之間，存在某種互相影響，甚至是決定性的因果關係。《禮記》所表述的正是這樣的「世界」。《禮記·禮運》言：

夫禮，先王以承天之道，以治人之情。故失之者死，得之者生。

又謂：

夫禮，必本於天，殽於地，列於鬼神，達於喪祭、射御、冠昏、朝聘。故聖人以禮示之，故天下國家可得而正也。

在此，「禮」以自然秩序為本體，其落實在具體的人倫秩序之上，表現在各項儀式之中，這就是所謂「承天之道，以治人情」。說「禮」是「承天之道」，說明了它的「神聖義」；而「以治人情」即揭示「神聖的禮」最終還是在「人間」得到落實。如上所言，「禮」是「治人情」的，「人情」為什麼要「治」呢？《禮記·樂記》記載了以下的一段話：

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。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。

人能夠認識世界，是因為人有感知外界的能力，但因為「人之好惡無節」，不斷的「接應」外物（窮人欲），便會使本性中的「善」漸漸喪失（滅天理）。最後，「人」便會「物化」（人化物）。「人隨物化」是人性的幽暗面，同時也是現代社會人類面對的「危機」。

現代化時代是一個世俗化的時代，是一個除魅的時代，是一個價值多元的時代，是一個工具理性代替價值理性的時代。

在前現代的傳統社會，無論是歐洲還是中國，人們的精神生活之上都有一個超越的神聖世界。通過外在超越的方式（如西方的上帝），或是內在超越的形態（如孟子的「盡心知性知天」），人們可以與「神聖世界」聯成一氣。這個神聖世界提供了世俗世界的核心價值、終極關懷和生活意義。然而，進入近現代，神聖世界崩潰，超越的價值系統逐漸消解，人的精神生活開始世俗化。

隨着人的主體性位置的確立，人替代了超越之物而成為自己精神的主宰，理性、情感和意志獲得了獨立的自主性。人們的終極關懷、價值源頭和生活的意義不待外求，而從世俗生活本

身自我產生。¹² 「個人主義」在現代社會「獨當一面」，駕馭了社會，並操控了人心。翻閱《禮記》，我們或許可以重尋「真我」。何謂「真我」？《禮記·中庸》言：

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；可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

從「盡其性」到「盡人之性」，再從「盡人之性」到「盡物之性」，直至「贊天地之化育」，這其實是一個「自我實現」的過程，也是個體尋求「真我」的經歷。當我們能夠參與「天地」養育和成就萬物的工程，就已經與「神聖秩序」相交融，進入了所謂「天人合一」的境界。如此，「自我」已落實在宇宙大化的背景之中。

從時間而言，「自我」已載負了歷史，與現世並居，又承擔了開拓將來的責任；就空間而論，「自我」不是「一己」潛能的發揮，而是關顧他人，留心社會，注重國家，情牽世界的「自我」。

12 許紀霖：《啟蒙如何起死回生：現代中國知識分子的思想困境》（北京：北京大學出版社，2011），頁329—330。

(二) 閱讀《禮記》，知人的可貴

誠如杜維明先生所言，要成為一個「本真的人」，固然是對己誠，待人忠，但同時也必然會產生一個「無止的過程」，一個「學做人」的過程。這個過程意味着「審美上的精緻化」（美學）、道德上的完善化（倫理）和信仰上的深化（宗教）¹³，而「禮」就是上述過程啟動的關鍵，《禮記·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。是故聖人作，為禮以教人。使人以有禮，知自別於禽獸。

「人」能夠意識到「人禽之別」，是因為有「禮」的存在。當然，「禮」使我們「所以知」，而不可以令我們「所能知」。「人」之所以與「禽獸」有別，是因為人的「特殊」性：

故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。（《禮記·禮運》）

13 杜維明：〈儒家論做人〉，《儒家思想——以創造轉化為自我認同》（台北：東大圖書公司，1997），第53—54頁。

所引上文，強調「人」的與眾不同。「人」之異於禽獸，是源於人有「天地之德」，「陰陽之交」，「鬼神之會」，是集合「五行之秀氣」，所以「人」便擁有「道德自覺」的能力，有不斷完善自我的可能。

基督教告訴我們，人之所以尊貴，因為人是上帝所造的；《禮記》提醒大家，人之所以尊貴，是由於人源於天地，並紮根於「神聖秩序」之中。而「禮」就是「神聖秩序」在「生活世界」的體現。

（三）閱讀《禮記》，發現生活的「理」與「情」

所謂「生活世界」，是指我們可以直接經驗到的周遭世界。人，生於斯，長於斯，並藉着對「禮」的實踐，讓「自我」與天地大化合而為一，讓生命的意義得到落實。由此，「禮」並不是一種外在「規範」，而是被先賢「創造」和「轉化」，內化於人心，體現於「生活」的「理」。

《禮記·禮器》說：

禮也者，合於天時，設於地財，順於鬼神，合於人心，理萬物者也。

「禮」源於「俗」，所以孔子說：「夫禮之初，始諸飲食」（《禮記·禮運》）。「俗」就是生活世界的人類歷史文化、行為習慣的沉澱。《禮記》中「禮」的創造原則，超越了具體繁文縟節之符號形式，它是將符號形式加以抽象化的過程，繼而化約為普遍性之概念。唯其成為普遍性之概念後，才能不局限於一隅，進而表現為人類共同情感之內容。¹⁴同時，「禮」也是人類共同的「理」。

「禮之理」的首要表現為「稱」。何謂「稱」？《禮記·禮器》云：

古之聖人，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。

每個人在履行禮制的時候，要按身份和情況而行，過多或不足都是不合適的。為什麼《禮記》行禮的時候要「稱」呢？若從功能論之，人行禮不「稱」其「身份」，那麼「禮」的「分別」意義便會喪失。在春秋之時，所謂「禮崩樂壞」即是如此。當時的貴族不按身份，不理制度，就一己所好，做出種種僭越禮樂制度的行為。當孔子看見季氏演《八佾》之舞於庭，即憤然罵道：「是可忍也，孰不可忍也？」原因是季氏之舉不「稱」其「身份」。

14 林素玫：《〈禮記〉人文美學探究》（台北：文津出版社，2011），頁162。

此外，在「理」之內還包含了「情」，且先看看《禮記·檀弓下》孔子和子路的一段對話：

子路曰：「傷哉貧也！生無以為養，死無以為禮也。」孔子曰：「啜菽飲水，盡其歡，斯之謂孝。斂首足形，還葬而無槨，稱其財，斯之謂禮。」

自古以來，生養死葬是為人子者的基本「孝道」。在上文裏，子路以貧而歎無法盡生養死葬之義，孔子認為，禮儀背後的情意才是禮的本質。只要父母在生時，以盡其歡；父母亡時，稱財而葬，這就是禮的本意，也就是「禮之美」。

又例如有一次，孔子在衛國遇上送葬的行列，他駐足觀察後便對學生說：「善哉為喪乎！足以為法矣，小子識之。」是時，子貢不明所以說：「夫子何善爾也？」孔子就答道：「其往也如慕，其反也如疑。」很明顯《禮記·檀弓上》所記載的並不是禮制文儀，而是送葬孝子的情態，「往如慕，反如疑」正是喪親者對父母的「真情」流露。

隨着時代不同，「禮」的形式是會轉變的。譬如就喪禮而言，古禮的喪服共有總麻、小功、大功、齊衰、斬衰五種。對於父母之喪，因為孝子的創傷甚鉅，所以要守喪「三年」。按《禮記》說，這是「稱情而立文，因以飾群，別親疏、貴賤之節」，所以是「不可損益」的（《禮記·三年問》）。當然，時移世易，有很多古禮已不合時宜，但我們閱讀《禮記》時，仍可以從古代禮

儀裏，「發現」古人制禮的深意，並將其意通過不同的「形式」行諸當下。例如古人為二十歲的男子在宗廟舉行「冠禮」（即是成人禮），除了表示隆重其事，還有「自卑而尊先祖之意」（《禮記·冠義》）。古人藉着「冠禮」，讓成年的男子明白自己不是空懸的「自我」，而是縱連祖先、宗族，橫及社會、國家的「責任載體」。

又如《禮記·昏義》記載古代婚禮。迎娶新婦入門後，新郎接新娘一起進家用餐：「共牢而食，合卺而醕，所以合體、同尊卑以親之也。」丈夫與妻子吃同一樣的飯菜，用同一隻葫蘆，剖開兩隻瓢來盛酒漱口，以示夫妻合為一體，不分尊卑。新婚之夜過後，新婦一早起來沐浴，預備見翁姑。待禮成之後，新婦會用一隻小豬作主菜，為翁姑燒一頓飯。再過一天的早晨，翁姑會設宴招待新娘，並用非常隆重的方式向新娘敬酒，又特意把主人專用的東階讓給新娘，表示新娘已正式代替婆婆作一家之主婦。新婦與翁姑之間的「禮尚往來」，既可消滅家庭新成員的不安全感，又可以表示認同新成員。而新婦與翁姑的「禮儀」又象徵着互相尊重和信任，體現出人與人交往的善與美。

眾所周知，家庭是中國社會的初始，也是「自我」成長的所依。古代與現代婚禮之別，是前者以「家」為核心，講的是新人對家庭（甚或是家族）的責任；後者以「個人」為重點，注重「個體」與「個體」的權責。所以《禮記·昏義》明言：

成婦禮，明婦順，又申之以著代，所以重責婦順焉也。……是故婦順備而後內和理，內和理而後家可長久也，故聖王重之。

由此可見，對古代女性而言，婚禮中的「婦禮」意義十分重大。因為經過「婦禮」之後，新婚的女子不僅成為了妻子，成為了「一家之主」，更肩負起和睦家庭內部關係的重責。或許讀到《禮記·昏義》，我們會重新反思時代流行的婚姻觀。

當然，所謂「經禮三百，曲禮三千」，對古人來說，《禮記》可以說是一本包羅萬有的「生活詞典」。《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。」就「天地」、「四時」、「陰陽」而言，可說是「禮」背後的「神聖秩序」的場景，而我們在行禮之時，要體味的是人間的「理」與「情」。

六、結語

晚清之際，為改革捨身的譚嗣同（一八六五——一八九八）在赴義前兩年，完成了《仁學》。

在這本小書裏，我們可以窺見烈士對「禮」的批判。譚氏在《仁學》中強調：儒家思想中，不論是三達德或五常，或是其他重要的道德觀念（例如誠），它們都為仁所涵涉包容。唯一的例外是「禮」。依他看來，「禮」雖然也源於仁，但「禮」常常變成與仁大相徑庭的倫常觀念。簡言之，「禮」會戕害「自我」。

究竟「禮」是「成就自我」的媒介，還是「壓抑自我」的幫兇？今天，翻開《禮記》，我們應當關注的不是「禮」的「形式」，反之，我們要體味的是「禮」蘊涵的「情理兼備」的精神。若然大家能抓緊上述的「禮」的「核心價值」，那樣便會發現《禮記》的無窮「生命力」。由是之故，本書所選的《禮記》諸篇，雖以北京中華書局出版的《中華經典藏書·禮記·孝經》為底本，但其中也有斟酌損益之處。如選譯《曲禮》的部分章節，將上、下篇合併為一，又加入《檀弓》篇的章節。又例如以《仲尼燕居》篇取代原來的《緇衣》篇。而選擇取捨的標準，皆以「生活」為依歸。因為筆者深信「禮」源於「生活」，「生活」蘊含「人情」。

曲禮

本篇導讀——

《曲禮》是《禮記》的第一篇。本篇之命名，各家說法不同，有謂「曲」字具「周遍」、「詳細」之義，或說僅是以篇首「《曲禮》」二字為名。若據朱熹的理解，《禮記·禮運》云：「經禮三百，曲禮三千。」所謂「經禮」就是指禮的大節，而「曲禮」就是指禮的小目。《曲禮》的內容繁瑣，概言之，可包括以下數項：一、闡釋「禮」意；二、記載貴族日常生活的禮儀；三、記載喪禮和祭禮的禮儀；四、記載周代封建制度中，天子與諸侯遵行的禮儀，以及相關的種種制度。

據文本和戰國楚簡的考證，《禮記·曲禮》約成篇於春秋末期至戰國初期之間。本篇原來分為上、下篇，但由於篇幅所限，現僅選譯上、下篇共五十一小節。我們期望藉着本文，讓讀者在久遠的禮俗中體會「生活的美」。

《曲禮》曰：毋不敬¹，儼若思²，安定辭，安民哉。

注釋

1 毋不敬：鄭注：「禮主於敬」，所以開宗明義便說，「毋不敬」。

2 儼：莊嚴、莊重的樣子。

譯文

《曲禮》說：遇事待人無不恭敬嚴謹，神態如若有所思般莊重，說話態度要祥和，措辭要肯定，這樣就能安定民心了。

賞析與點評

「禮」以「敬」為主。若用今天的話說，所謂「敬」，就是人類面對天地萬物和人間世界的一種謙卑虛己的心理狀態。「毋不敬」是一種凡事不以「自我」為先的生活態度。

教不可長¹，欲不可從²，志不可滿，樂不可極。

注釋

1 教：同「傲」，傲慢。

2 從（粵：中；普：zòng）：同「縱」。

譯文

傲氣不可滋長，慾望不可放縱，志氣不可自滿，享樂不可超限。

賞析與點評：

驕傲和自滿，是「自我」膨脹的惡果。

賢者狎而敬之¹，畏而愛之。愛而知其惡，憎而知其善。積而能散，安安而能遷。臨財毋苟得²，臨難毋苟免，很毋求勝³，分毋求多。疑事毋質，直而勿有。

注釋

1 狎（粵：狹；普：xiá）：親近。

2 苟：苟且，隨便。

3 很：通「狠」。鄭注：「謂爭訟也。」

譯文

對有才德的人，要親近而尊敬，又要敬畏而愛慕。要知道所喜歡的人的缺點，知道所討厭的人的長處。既能把累積的財物散發給別人，又能夠在處於安逸時面對變遷。面對財物，絕不取不該得的；面對危難，絕不隨便逃避；與人爭執時不要強求勝利；分配財物時不求多取。對於有疑問的事，不以自己的成見妄下定論，意見正確時也不自以為是。

賞析與點評

有時候，人總會偏執己見而不自知。此節所言，均是勸人要破執去我，皆因世間一切的好惡得失，無非是「我執」所致。

若夫坐如尸¹，立如齊²。禮從宜，使從俗。

注釋

1 若夫：如果。尸（粵：師；普：shī）：古代祭祀時用以代替神鬼受祭的人。

2 齊（粵：齋；普：zhāi）：通「齋」。

譯文

如果坐着，就要像尸那樣莊重，站着，就要像齋戒時那樣恭敬。行禮要順從時宜，出使要遵從別國的風俗。

賞析與點評

「禮」從時而變，是因為「禮」所貴的是「敬」，而不是形式化的儀文。

夫禮者，所以定親疏、決嫌疑、別同異、明是非也。禮，不妄說人¹，不辭費。

禮，不逾節，不侵侮，不好狎。修身踐言，謂之善行。行修言道，禮之質也。禮，聞取於人，不聞取人。禮，聞來學，不聞往教。

注釋

1 說（粵：悅；普：yuè）：同「悅」。

譯文

禮，是用來決定親疏、判斷嫌疑、分別異同、明辨是非的。禮，不胡亂取悅、討好人，不說多餘的話。禮，不逾越節度，不侵犯侮辱，不輕佻親狎。修養自身、實踐所言，叫作善行。行為有修養，說話合於道理，這是禮的本質。禮，只聽說要主動向人取法學習，沒聽說硬讓人取法學習的。禮，只聽說學禮者要前來學習，沒聽說授禮者跑上門去傳授的。

賞析與點評

「禮」不是法律，它肩負了一個「分別」的作用。這全賴人與人之間存在著的一種「默契」，而「默契」又本於「我」與「你」互相的認同和信任。如果人與人之間沒有了「默契」，社會

就會進入了分崩析離的狀態。

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¹，非禮不親；班朝治軍，蒞官行法，非禮威嚴不行；禱祠祭祀²，供給鬼神，非禮不誠不莊。是以君子恭敬、撝節、退讓以明禮³。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⁴。是故聖人作，為禮以教人，使人以有禮，知自別於禽獸。

注釋

1 宦學：「宦」指為吏者，「學」指學習六藝者。孫希旦曰：「宦，謂已仕而學者；學，謂未仕而學者。」

2 禱祠祭祀：吳澄曰：「禱祠者，因事之祭；祭祀者，常事之祭。」

3 撝（粵：纂；普：zūn）節：節制。