

朱子《家禮》與閩臺家禮

李 豐 楙*

摘 要

朱熹所形成的「閩學」，除了義理之學，對於當地儒士具有具體影響的，即是家禮之學。呂子振編成《家禮大全》、張汝誠《家禮會通》一類通俗性家禮用書，都是受到朱子《家禮》的影響，並配合福建地區的地方風俗，調整為適宜於本地使用的家禮類書。有關朱子家禮的研究，Patricia Buckley Ebrey 已有全面的譯介與研究成果；在此則進一步綜合論述朱子論禮儀在實踐上的諸種意義：諸如時宜性、實踐性及權變性。根據這種原則他一生之中多次編修家禮，特別是喪禮、祭禮最受重視，雖則其生前並未完整刊行，卻在後來普遍流傳。禮儀實踐在生命禮儀中的意義，從社會學的表演論觀察，雖有社會角色扮演的意義，卻也是天理、天性借由行禮而實踐於日用行事中。因此如何「實踐」就有經有權，經是不變的義理；而權即是權變。從宋代以來面對地方習俗，特別佛、道在喪俗中頗受重視，儒家應該如何因應？呂子振、張汝誠在編修時，就有不同的反映，即是同時根據權宜原則，才能適宜福建地區的實用，並直接擴及於臺灣。這也是朱熹之學在福建、臺灣的影響，透過家禮的實踐形式所表現的，從非常性的禮儀實踐亦可知禮如何維護常、秩序的意義及價值。

關鍵詞：家禮、朱子家禮、禮儀實踐

*中央研究院中國文哲研究所籌備處研究員。

一、前 言

在宋代朱子所開出的閩學，其理學對於福建的士人自是有深遠的影響，有關這一方面的研究也集中於較有成就的儒士。¹而就朱子一生的學術成就言，在經學中特別注重禮學，直至晚年仍以不能竟其學術中通禮之學為憾事。其中《家禮》一書的修撰雖則歷來迭有爭論，但一旦被門人接受並刊行之後，卻是對於閩、臺士庶影響深入。關於朱熹的《家禮》，Patricia Buckley Ebrey 曾予以英譯，並從社會學解說其家禮的特質，這較諸國人的研究大多注重其義理之學，自是有其足資深省之處。²為何多數學者在研究朱子及閩學時，偏重於作為理學家的朱子，這是與宋代的儒學風尚、朱子本人的學術成就有關。但是如果從儒士在基層社會中所扮演的社會角色，理解其在實踐禮儀上的自我表演及其定位，就可理解朱子在晚年為何亟亟於重整儀禮？而福建的閩學所在，甚至在其他影響所及的地方，朱子之學中「家禮」對於基層民眾的影響，實在有超乎理學的義理之外者。在此即針對朱子家禮對於閩、臺家禮的影響，分別從其禮儀精神、行禮儀節，及其社會、文化功能，說明閩學在閩、臺地區所發揮的社教功能，其中的主要形式之一即是借由這種禮儀實踐。在此即針對家禮的儀式細節所引發的相關問題加以分析，解說傳統社會階層中的儒士與庶民在禮儀實踐上所表現的不同方式，以期理解在社會舞臺上不同的社會身分者如何在儀式中稱職、真誠地演出其社會角色。這一部分有賴於結合禮書中的相關文獻與現存的田野資料，如此或可證明儒家之禮透過家禮至今仍在行禮形式中保存其精神，期望以此比較深切地理解：從古至今，儒家如何透過禮儀之學將其義理深入滲透於社會底層，在類似社會劇的富於美感的禮儀表演中，儒士之有能力扮演其舉足輕重的司禮者

1 高令印、陳其芳，《福建朱子學》（福州市：福建人民出版社，1986）；劉樹勛主編《閩學源流》（福州：福建教育出版社，1983）。

2 *Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth-century Chinese Manual for the Performance of Capings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites*, translated, with annotation and introduction by Patricia Buckley Ebrey. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991).

角色，乃是義理性儒家之外另外一種更為著實的禮儀專家的形象。或許這正是朱子從年輕初學為儒者始就起意編修家禮，此後一生之中雖專意於注經闡理，而對於禮儀之學無時或忘，直至晚年仍以餘力期望能編成儀禮之學，或許家禮編修、實踐即是其義理見諸日用行事的原儒、原禮的本義吧！

二、有關家禮真偽及其流傳問題

有關朱子與家禮的關係，從元至正年間武林應氏作〈家禮辨〉，提出非朱子作之疑後；清初王懋竑又在《年譜考異》及〈家禮考〉諸文，從朱子眾多遺文中細緻考辨，肯定《家禮》非朱子之書。清人夏炘則不信其說而廣泛引錄諸家之說提出反論，其後繼其說者甚眾，乃至於今人錢穆氏仍是承續夏炘之說而以「新學案」的形式，力證朱子確曾親撰《家禮》。³對於這一方面的深入考辨，在崇尚朱學的日本學界，從阿部吉雄（1936）以來，後出轉精，持續繼作，凡有兼永芳之（1958）、上山春平（1982）以至樋口勝（1987）諸位，都能廣搜朱子本身的相關資料，以求評定清儒正、反的兩種意見，然後一致確定朱子確曾撰述《家禮》，只是屬於未完成之稿而已，其論證精密確能補正王白田，及《四庫提要》編者所採王氏之說者之疑，幾於正面肯定朱子生前確有撰修《家禮》之舉，且為其晚年擬進行編修儀禮之學的基本工作。⁴較近期的則是陳來所作的考議，在綜合諸家的論辯之後，針對這一爭論已久的公案，作出與前人大體類似的共同結論：⁵朱子所撰的《家禮》中，可以肯定祭禮部分確為朱子所作，另外在《語類》中也自承

3 錢穆，《朱子新學案》第四冊中〈朱子之禮學〉（臺北：三民書局，1971），頁112-179。

4 阿部吉雄，〈文公家禮に就いて〉，《服部先生古稀祝賀紀念論文集》（東京：富山房，1936），頁25-40；兼永芳之，〈朱文公家禮の一考察〉，《支那學研究》21期（1958.11），頁20-25；上山春平，〈朱子の家禮と儀禮經傳通解〉，《東方學報》54期（1982.3），頁173-256；樋口勝，〈文公家禮の成立についての一考察〉，《東洋の思想と宗教》4期（1987.6）。

5 陳來，〈朱子《家禮》真偽考議〉，收入《中國經學史論文選集》下冊（臺北：文史哲出版社，1992），頁258-275。

「某今所定冠昏之禮」。而這部家禮卻不知在何種情況下曾經一度失竊，卻又在朱子的葬日之際才又適時出現，黃幹、朱在也因此承認其為朱子所親編之書。

從這一爭論長久的公案所顯現的意義，其實並不完全是朱子是否確定撰修了《家禮》，而是為何應氏、王白田會如此地持疑？以王氏一生參訂朱子書文行事之精審，研究其年譜中的相關資料，確然發現其中直接敘及祭禮者多，而貫通諸禮並整全明說及「家禮」者反而少，且其晚年亟於完成的儀禮通禮之學，雖粗定體例卻又不克竟其全功。⁶ 其後諸家不同的考辨其實也是使用相近的一些材料，只是在解釋上傾向：朱子確有撰修家禮之事，只是未能在生前定稿，並通行於論學諸友及門弟子間。若細加考察正反雙方的疑問與解答，其中大有助於理解《家禮》在朱子學案中的定位問題，這才是這一公案中足以發人深省之處。其中所關涉的一個大問題，就是在宋代高漲的熱烈的理學風尚中，禮學，特別是家禮之學在理學大家的心目中，確實不若抽象思考的宇宙之理、親身證驗的安身立命之道較能引起足夠的重視。凡此都牽涉儒家知識分子在這一時期，是否可以經由家禮一類的禮儀實踐其天理之見乎人倫日用的行事，並由其間所展現的倫理秩序進行其人倫大秩的自我定位。

從禮學史的發展言，宋代並非是一個具有特別成就的關鍵時代，朱子就曾在〈書釋奠申明指揮〉一文中坦率批評當時職司其事的官吏：

歐陽公言：古禮今皆廢失，州縣幸有社稷奠風雨雷師之祭，民猶得以識先生之禮。而吏多不習；至其臨事，舉多不中，而色不莊，使民無所瞻仰，見者怠焉。熹始讀之，每疑其言之過；及仕州縣，身親見之，而後知公之不妄也。（《文集》卷 83）⁷

6 有關朱子的修撰禮書，較早即有戴君仁〈朱子儀禮經傳通解與修門人及修書年歲考〉，《文史哲學報》16（1967.10），頁 1-24；〈書朱子儀禮經傳通解後〉，《孔孟學報》14（1967.9），頁 167-172。

7 朱熹，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會德富古籍叢刊本，允晨文化公司總經銷，2000）。下引俱是引自同一版本，即不再贅註。

由於祭禮的性質本為吉禮，是為古代五禮之首，在古代所遵行的典章制度上乃是「國之大事，唯祀與戎」（《左傳》成公 13 年），國家、官方的祭禮之儀均需依禮合儀地隆重的舉行，上自帝王貴胄下至士大夫俱被視為家國之要事，然而宋之有司既擔任其職位卻又不能嫻習其祭祀諸儀。歐陽修、朱熹之深致其慨歎，足以顯示當時的儒家官僚對於祭祀禮儀的忽視，究其原因的形成恐怕是非常複雜，既有官方並不相信儒士之能知禮行儀；也有儒士多傾向於議論義理，而比較疏忽於實踐性的禮儀行事。其影響比較直接的就是宋代諸帝崇奉道教，有關州縣「社稷釋奠風雨雷師之祭」，儒家之士所不嫻熟的，已可由各州縣道觀內的道士所取代。特別是像北宋末由於官方所大力推動的神霄派，在全國各州縣大量官方設置神霄宮，其所倡行的雷法即是對於風雨雷電之祭別有專長，一般夙讀儒家經籍的官吏自是不能與之爭長。⁸

在朝職司的官吏既不能專門其職，而一般士大夫也一樣不能精專其事，故在〈跋三家禮範〉文中也有直接的批評：

嗚乎！禮廢久矣。士大夫幼而未嘗習於身，是以長而無以行於家。長而無以行於家，是以進而無以議於朝廷，施於郡縣；退而無以教於閭里，傳之子孫，而莫或知其職之不修也。（《文集》卷 83）

這裡所說的「無以行於家」者，就是家禮之不修、禮儀之不講。其原因歸根究底就是當時諸大儒本身多不重視，其學風對於一時士人就產生深刻的影響。同一文中就說：

然程、張之言猶頗未具，獨司馬氏為成書；而讀者見其節文度數之詳，有若未易究者，往往未見習行，而已有望風退怯之意。又或見其堂室之廣、給使之多、儀物之盛，而竊自病其力之不足。（同上）

程頤、張載諸儒即以理學名家，所重者自是集中於義理的證驗與闡發，並不特別專擅於實踐性的禮儀之學。只有不以義理見長的司馬光，深感理需表現於日用行事，乃參諸唐代以來盛行於社會上下階層的書儀類書，針對儒學家

8 有關神霄派的研究，學者凡有多篇論述，筆者曾撰為〈宋代道教神霄派的形成與發展〉，收入《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1997）。

庭行事之所需，才鄭重其事地撰成《書儀》。⁹朱子雖是在義理上頗為尊崇二程子，而修撰家禮則以司馬光為主，通常在其自家中所習用的葬、祭之禮，即是大體依循這類可遵行於儒士階層的家禮；既有可依而用之的禮儀範本，或許這也是他一生之中遲遲未亟於修定其《家禮》的主因。

官吏、士大夫之所以表現出如此的輕忽態度，除了理學家大多比較尊尚義理外，朱子其實深刻體察其廢禮之因，乃在朝廷制定相關制度之不當。故曾多次在《語類》中直指王安石廢明經學究科一事，使得「後來人都不知有儀禮」（《語類》卷 85、卷 87）；¹⁰縱使學禮也只是以通論禮意的《禮記》為主：

熙寧以來，王安石變亂舊制，廢罷《儀禮》，而獨存《禮記》之科，棄經任傳，遺本宗末，其失已甚。（《文集》卷 14〈王修三禮劄子〉）

在朱子的禮學思想中，六十二歲時所說的一段話可作為其基本看法：「《儀禮》禮之根本，而《禮記》乃是枝葉；《禮記》乃秦漢上下諸儒解釋《儀禮》之書，又有它說附益於其間。」（《語類》卷 84）由於《儀禮》乃是實際載明禮儀實踐的根本經文，才能如實地呈現其節文次序；而《禮記》所重者則為禮意，只是議論其大意而不能細究其儀節，故不能付諸實踐。朱子本身在中年以前也是多講義理，深知王安石之重禮意、二程子之講義理，卻反而多疏於禮之儀節，所以才促成其晚年一再想要修成《儀禮經傳通解》，以見其治國在典章制度上的全體大用。¹¹

朱子雖是有鑑於當時士人之不習禮，然則他本身又是如何對待？從《語類》中所載的，他早在十七、八歲時，即因父喪而「考訂得諸家禮，禮文稱備。」（卷 90）¹²其後四十六歲時丁母憂，又有「約冠昏喪禮之儀」（〈答呂伯恭〉）的構想，可見其自家一遇大事即一心想修家禮，卻因諸事牽絆

9 敦煌寫卷中所倖存的書儀類書，參趙和平，《敦煌寫本書儀研究》（臺北：新文豐出版社，1993）；又 Ebrey 前引書對於《溫公書儀》有基本的介紹。

10 《語類》即指《朱子語類》（北京：中華書局，1986）。下只注出書名、卷數，亦不贅註。

11 詳參戴君仁、上山春平前引文。

12 錢穆前引書，曾特別提醒注意這一條資料，頁 191-192。

而實際未能完成；而所真正修定的則是「祭儀」，其時年已六十五歲。（《語類》卷 90）從朱子年輕居喪開始，中經中年丁憂，直至晚年還一再想要完成《儀禮經傳通解》，最終卻仍然未能了卻其心願。一般的說法《家禮》一書的完成，《年譜》雖是將其繫於在乾道六年，年四十一歲時，載有「家禮成」一條；但是從其一生所寫的書文中並未明白敘及考察一事，幾可確定縱使曾有修訂卻並非定稿？然則窮其一生以研經議禮考禮自許，以其學養功力之所能，為何不能早日完成並非特別艱深的《家禮》定稿，並使之廣泛流傳於友輩、弟子間，以資日常行禮之所依準？凡此諸多疑問就需要從其學術方向及議禮的性質，才能比較如實地論定為何修禮為其一生的要事。

錢穆氏在新學案中詳考其生平著述及學術成就之後，所作的分類中曾說「論孟集注，精心獨運，不能與人共之；如《通鑑綱目》、《儀禮經傳通解》，必賴眾手合作，所貴在體例之創定。」¹³這是從撰修的難易程度及其著書的學術性質所作的立論。就是義理的發揮、抽象的思維或行德的證驗，在當時風行的理學風尚下，足以依恃個人之力獨立完成；而大部頭的資料性、制度性類書編纂之類，由於需要廣博徵引並細密考辨，就需要集體分類考實才能共同完成。從這種理由來解說一種學術的作業，其實只是注意到其中的撰述技術與耗費精力的問題；但是如果從社會學、特別是從中國傳統制度的制定意義上言，其關鍵所在應是關涉到「公與私」兩個領域的分際問題，也就是在傳統的帝制中國，凡屬禮制的創制就需面對的權力使用與身分合宜等諸多問題，這一點應與朱子的任官所職及其後被敵對者批評為偽學有關聯之處。

朱子修禮所涉及的「公」與「私」二義，一是指道德義理上的顧慮，二則是頒行使用上的權限，三才是實際修撰上的困難，前兩者乃是一種為學議禮而需循國之大制的根本問題，關涉到制禮時的身分地位及使用的對象。凡是涉及朝廷典制者，如非屬於考訂古禮的文獻研究性質；而是所考所議之禮涉及今用，就要有深切的考量。如果是純粹屬於學者個人學術上的考禮、議禮，所考訂的儀節或所闡述的義理，自是可以任意抒發其一己之見，乃是比較近於私家著述的私領域；若是一種創制或改制則為公的領域，在當時依制

13 錢穆前引書，頁 171-172。

度言需由朝廷創禮制儀，並經由官方正式地頒行於全國上下，故其事乃為經國之大事。在《文集》中即有〈天子之禮〉，原注表明朱子「初欲以入禮書，後又謂如此卻是自己著書也，遂除去不用。」（卷 69）「自己著書」就是慮及其身分地位有所不宜；《語類》即說這種情況是：「有德無位而作禮樂，所謂賤而好自尊。」（卷 64）由於創制禮樂乃是國之大事，有位有德者為國為君而作，即是公眾所公認的一種朝廷內定的制度，在帝制中國的傳統社會，其權、位乃屬於公家，是由帝王權力所給予的。類此公領域的認知與自由民主時代有所不同，乃是需來自於朝廷的授權才具有合法性、合宜性，而與私家之講學議禮的性質並不盡相同。特別是在南宋朝複雜的政治處境中，「偽學」的疵議之聲所形成的壓力，乃促使朱子之所以決定除去〈天子之禮〉，就在其有意避開侵犯君王所圈定的公領域以免觸犯僭越之罪的嫌疑。

禮樂之制的倡議頒行乃是屬於執行層次，朱子認為在位者自需配合實施，只要身在其位就可合法又盡責地幫助朝廷推行，所以他在同安主簿時所作的〈民臣禮議〉，就州縣官民所用之禮纂為〈紹興纂次政和民臣禮略〉，並鋟板頒行於公開場所，如官廳、學校、名山寺觀，又在市井村落中由士人講誦傳習。這種推行禮儀的工作是為主簿之位所宜行的，可說是盡其學官任職者之責。同一種情況，在〈書釋奠申明指揮後〉也說「淳熙乙亥，初守南康，嘗一言之朝廷，為取《政和新儀》鏤板頒下。」（《文集》卷 83）都是根據朝廷所頒行的予以修正使用，凡此當是在位者依其職司執行禮儀的職責所在，並非創制其禮樂之制，故有所據有所宜者也仍是公家的行禮。基本上這是公領域中對於禮儀的實踐，乃是實行、執行的行禮層次，並不是有意代朝廷立法定制，其中分際朱子自是了然於心而使之各得其所宜。

在考禮、議禮的考釋工作上，若是事屬學者私人的學術領域，本來是可以自行為之的；不過這種修撰上的繁雜事務，若由學者朱子一人自身承擔，則是有其實際上的困難，在〈乞修三禮劄子〉中就一再表明：「私家無書檢閱，無人抄寫」，故需上之「公家」，而後始有費用、人力才能「興起廢墜。」（《文集》卷 14）這是晚年所亟欲修編立禮之事；在〈答劉德修〉書中也同樣地感慨：「私居乏人抄寫」（《文續集》卷 6）。這種修禮的大工程乃是私人之力所不易完成的，所以《儀禮經傳通解》朱子只能粗創其制

而未能及於生前竟其全功。這類學者的學術工作如果條件具足而能完成的話，應是可以為當朝當政者所參用，其通釋不同性質的禮儀乃屬於參考、建議性質，仍與創制或改訂其禮的公家之大業有別。因而這部期望進行的《通解》本質上仍然只是學者考古禮、議禮制的學術本分，並未涉及侵犯公領域、公權力的問題，在當時的政治、學術氣氛中，朱子之修禮確是與著書、論理有某種認知上的差異。

在這種多所顧慮的情況之下所能盡力的就只有家禮，司馬光之所以修《書儀》，就是承唐人習於修訂諸般書儀，如現存敦煌寫本中的各式書儀乃是根據朝廷所頒的「開元禮」一類，再適合民間習俗及其經濟、行禮能力，成為一種相對簡便的禮俗類書。這些士庶之家所需知應行的，乃緣於家禮是為了在家中所用，其性質屬於「私」的領域，而不涉及公的、朝廷制禮的問題。《語類》中曾敘及其年幼時，十四歲而孤，十六而免喪，「是時祭祀，只依家中舊制，禮文雖未備卻甚齊整。」又說年十七、八時，「方考訂得諸家禮，禮文稍備。」（卷 90）這些「家禮」、「舊制」就是為私家所訂所用的，其齊整已足備私家之用。因此《語類》對「（張）欽夫嘗定諸禮，乃除冠禮不載。」朱子就曾從私領域的立場解說其事云：

古禮惟冠禮最易行；如昏禮，須兩家皆好禮方得行；喪禮臨時哀痛中，少心力及之；祭禮則終獻之儀煩多長久，皆是難行。看冠禮比他禮確最易行。（卷 89）

朱子針對昏禮及冠禮又曾補充說明：「昏禮事屬兩家，若冠禮是自家屋裏事，關了門，將巾冠與子弟載，有甚難。」不管是自家屋裏事，抑是兩家之事，都是士庶各家的家中私事，從制定到實踐應無特別的困難之處，所以家禮乃是有心的儒士可以私家修訂之作。

從朱子與家禮的關係，可以理解他相當審慎、明理地區分「公」與「私」的兩個領域，對於公用之禮如士相見禮、鄉飲酒禮、射禮「今世盡不見」，殊覺遺憾，卻也不因其博古而即遽予恢復，因其屬於一鄉或州縣的公事；而對王朝禮、天子禮則更是屬於官家之禮，其事屬創制而不宜輕易公開倡行。相對於此則家禮為私領域的行事，有俗可依，有禮可循，只要私家或兩家知禮即可遵行。因此從年輕時朱子就考禮、行儀，前人所訂的已是大體

齊整可用，不若士鄉飲酒或射禮的廢去不用。類似冠禮、昏禮則只要依循「舊制」而視其情況略微修訂即可施用於自家；其有爭議者如廟見舊姑之亡者及祖禰之期，都可在前人之說中依理擇定而不太難修訂。因此其所修訂的主要即以喪祭之禮為主，因祖先信仰為家禮的核心，所有其他的禮儀行事均由此延續，其中所涉及的倫理秩序關繫一家之大倫。所以朱子之修家禮原本只是作為自家使用的私事，自是可規撫前人之作，作為士庶之家在日用常行中的參考手冊。如此或可解說朱子在相關書、文中並未特別強調其著書的主因，而一旦出現後其婿及兒子也並不疑其為偽，就因其本來只是自家屋裏常行的禮儀用書，有因有革，變中有不變，因此有關這一聚議多年的家禮公案，研究朱子學者其實也就不必太費周章大事考辨了。

三、變通與時宜：朱子修訂《家禮》的基本原則

朱子的禮學思想，不管是表現為私領域所實踐的家禮，抑是晚年所創議的《儀禮經傳通解》，都能具體表現其通達可行的制禮行儀的原則。由於《家禮》為通俗讀物，需要簡明易曉乃能作為規範風俗之用；而《通解》則是繁雜體大的儀禮之作，不過論其制禮行禮的精神自是也有相通之處。到底朱子在考訂諸家禮說之後，面對當時理學家盛行論說義理的風尚，如何調和兩者而一皆表現於家禮的通俗規範中？從《家禮》亡而復出之後，其門人皆能一致肯定其價值，並在南宋時既已刊行了不同的版本，其後卷數、版式雖則不同，而內容則大體一致。此外又有各個地區的儒士依之而修訂為各種家禮類書，其中閩臺較為流行的，即有張汝誠《家禮會通》、呂子振《家禮大成》一類，在清季陸續刊行。¹⁴ 朱子《家禮》本身的通行及依之修訂流通的各式家禮，都成為民間通用的日用禮書，其修訂的原則即是變通、時宜而能簡便易用，厥為其通行基層社會的主要原因。

儒家之禮在先秦創制、施行，從周朝所制定的到孔門作為士大夫修習的

14 張汝誠，《家禮會通》（臺北：大立出版社，1985）；新竹竹林印書局所印的《家禮大成》，為一種修改後的版本（1980）；或如徐輝集著的《重整通用家禮》也是現代人所重編之本，（新竹：宏冠印刷公司，1984）。

課程，自是有其一貫的制禮精神貫串其中，乃能為士大夫之家所遵行。其後經歷代通行之後迭有損益，在宋代調整為適其時地而後可行的原則下，自是也表現了儒家理學的基本精神。朱子本人在〈家禮序〉即申明其制訂家禮的本意，其中就特別提示在歷史演變中的「變與不變」原則：

是以嘗獨觀古今之籍，因其大體之不可變者，而少加損益於其間，以為一家之書。¹⁵

朱子對於禮儀的見解到底何者不可變何者可變，也就成為其後續訂家禮者所共同遵行的編修原則。根據《語類》所說：「所因之理是天做底，萬世不可變；所損益之禮是人做底，故隨時改變。」（卷 24）在宋儒的理學觀念中，天是天理，乃不可變的當然之理，故禮意即是後儒闡說天理的必然性；至於禮文、禮器則是可依時損益而變通的，為節文、器物的表現方式及其運用。他曾就此申論其說：「禮謂之天理之節文者，蓋天下皆有當然之理，但此理無形無影，故作此禮文畫出一箇天理與人看，教有規矩，可以憑據，故謂之天理之節文。」（卷 42）這天理可具體表現為儀式與器物的形式，乃可以實踐於日用及非日常性的禮儀之中。

朱子《語類》曾針對或間接引程子說「禮者理也」、及尹氏說「去人欲則復天理」，而提出一個實質有力的說法，就是「若說復禮，即說得著實；若說作理則懸空。」（卷 41）可知當時理學家但從天理、義理解說禮學有時顯著空而不實，朱子乃有意回復禮的實行意，在〈講禮記序說〉中就提出：「禮者履也，謂昔之誦而說者，至是可踐而履也」。（《文集》卷 74）踐履、實踐即是一種理的落實，實際履行於日常生活的行事以至非日常性行禮的關節上。對於這一層實踐的重要性，朱子一再反覆申明其義，〈答曾擇之書〉云：「禮即理也。但謂之理，則疑若未有形跡之可言；制而為禮，則有品節文章之可見矣。」（《文集》卷 60）品節文章即是儀節，即是具體可行的行事規矩，朱子晚年之所以如此重視《儀禮》並以《禮記》做

15 在《文集》卷 75 所引的〈家禮序〉，王白田以為是後人依仿〈禮範跋譜〉者。現藏北京圖書館《纂圖集注文公家禮》十卷，《鐵琴銅劍樓藏書目錄》卷 4 著錄，即有朱子手書的序文。《家禮》，（山東：山東友誼書社，1992），頁 570-572。

附，就是基於禮原本所具有的強烈的實踐性。

家禮在這種實踐意義上就具有「著實」的性質，朱子曾分別以「約」與「卑」二意說之，就是〈講禮記序說〉中闡述「君子博學於文，約之以禮。」「知崇禮卑」，因而有頗為切近的發揮：

禮以極卑為事，故自飲食、居處、洒掃、欬唾之間皆有儀節。聞之若可厭，行之若瑣碎，然性愈卑故愈約，與所謂極崇之智，殆未可以差殊觀也。（《文集》卷 74）

這是專為白鹿洞書院諸生而說，表現其教育次序著重從日常的洒掃應對入手，將天理的形上之理、博學的淵博知識，一皆落實於節文之中，始有具體可行的行為表現。這是有感於理學多偏於義理的闡說，反而有意將其著實於儀節的層次。因而他的家禮之學，尊法司馬溫公而不取程頤，也種下晚年想要匯通《儀禮》、《禮記》的志業。

儒家之言禮，在孔子理想的士大夫教育中，其儀節所重的目標即是士的人格養成，由內而外，內外合一，講究道德與言行的均衡發展，完成裏外一致的全人格教育。然後可以在獨處中間居自處而一無愧怍，也可以在社交中建立適情合宜的人際關係，此所以古代在日常的教學、講學之外，都會特別安排有相見禮、鄉飲酒禮及射禮的儀節，就是希望借由這類非日常性的禮儀實踐，培養士大夫參與社會所應具有的行為表現。但是在其後的社會發展中，由於社會分化之後類似的飲酒、騎射已被其他的活動所取代，騎射成為武士的專業，而講究文事的書院所重者乃逐漸偏於講學論理，就無法完整呈現原儒的教育理想。如此國既不設，鄉亦不講，乃退而求其盡量實踐於家族之內，就成為講禮之家的基本教養。朱子之所以重視《儀禮》甚於《禮記》，就在禮需有節次才能考禮而制禮、行禮，正因宋儒大多不能如實地考禮議禮，才會激起朱子一再議論古禮與今禮，以之作為制定《家禮》的基本原則；也因而開啟了後之儒者都可依循這種精神，終能編訂出適用於各時代各地域的家禮類書，在基層社會裡自然就形成了一種行禮如儀的風尚。

在朱子的考禮議禮中，「通古今之變」、「明古今之別」，實為其講禮的大要。而「古與今」的對照，又可約為「繁與簡」的一組觀念，《語類》對古禮之繁曾反覆使用諸多辭彙批評：一是複雜而多：「今禮文覺繁多，使

人難行，後聖有作，必定裁減了方始行得。」（卷 89）「古人繁縟之禮」、「古禮如此零碎繁冗」（卷 84），繁多、繁縟、繁冗諸批評俱是有意指謫古禮之雜多而難行。二是瑣碎而細：「喪禮太繁絮」、「古禮之繁細委曲」（卷 89），「使孔子繼周，必能通變，使簡易，不至如是繁碎。」（卷 108）繁絮、繁細、繁碎則是指其瑣細而不切實用。對於古禮及「今法」之繁，朱子自是從考辨及實踐之中所親自體會而得的印象，因而議禮之時就有其實際改革的原則，可歸納為「時」、「宜」與「變」三個關鍵字，而時宜與變通即是一種隨時因變而可行的基本原則。

大凡制禮者需注意其時間性、地域性而使之確實可行，這就是「時宜」的問題，朱子在《語類》中常引用「禮，時為大」，申說「有聖人著作，必將因今之利而裁酌其中，取其簡易易曉而可行，必不至復取古人繁縟而施之於今也。」（卷 84）禮儀的制作施行一旦要付諸實踐時，就有其時間性的限制，也有空間性的差別，其中的「理」、禮意自是不可變，但是禮文、禮器的節次則可因時因地而制宜，隨時隨地而損益，否則就只是學者自家的考禮而無法付諸實踐。他常批評學禮者多迂闊，即是因其一切均以古禮為理想模型，或是以義理為指導準則，反而不能切近時宜。因此損益、減殺即是變通，適變、隨時隨俗而變，只要不違背基本的理，基本上是符合制禮行禮的本義。朱子之所以特別著重議論喪禮、祭禮，就是其中實際涉及古今之變的問題較多而複雜。《語類》即曾以吉服可以「變古」、「不古」；而疑凶服、喪服為何必欲「從古」？他合理地懷疑孔子當時「已是厭周天子之類」；並舉「禮，時為大」之意，而議論喪服之制：

衣冠本以便身，古人亦未必一一有義，又是逐時增添，名物愈繁。若要可行，須是酌古之制，去其重複，使之簡易，然後可。（卷 89）

《語類》中常一再說禮要「寬簡」（卷 89）、「簡易易曉」（卷 84）「簡易疏通」（卷 84），正是有意相對於古禮之繁。在論諸家禮中，他一再尊尚司馬溫公之修禮能「適時宜」（〈答郭子從〉）、「適中易行」（〈答葉仁父〉），就是緣於祭禮最易流於繁細泥古，喪禮也是在悲戚之中最不易通情達禮的。基本上家禮本意就是要能方便行之於士庶之家，若是過於繁多反而不易通行，就大有失其制禮行禮之義。所以在〈民臣禮議〉中說：「禮不

難行於上，而欲其行於下者難。」由於朱子或任官所司或講學所教，俱需實際面對禮儀的實踐問題，所以才能如此真切地體會：在下的庶民若要使之能夠遵行，就要簡易今禮的禮制，像是家禮中必知必行的生命禮儀，若是通情可行的一定是庶民都能夠通曉易解，而並非只能踐行於上階層的士大夫之家。這是由於宋代以後人口增加，特別是江南地區的政經環境，市民階層乃逐漸興起，因而具有需求教育、文化的趨勢，為了適應市民文化的社會需要，乃促使一代大儒能夠通情達變，是為適宜家禮新訂的社會生活條件。¹⁶

基於禮之時宜性，因而宜簡宜今的禮制大多表現在節文，諸如儀式的寬簡、冠服的改易之類。本來古人的服制就有常服與非常服之別，兩種服制也會隨時而變，日常工作的穿著自是變動較速，這是中國服飾史所論列的歷代服飾。而禮儀服制則屬於非日常性的禮服，即是生命禮儀在通過儀式中所特意裁制的；士禮就是儒士在社交中合理合宜的打扮，正是依據一定的禮服之制。¹⁷ 這種穿著禮服以便行禮的禮制，朱子在《家禮》卷首的〈通禮〉中，就將舊制中列於〈冠服〉之後的「深衣制度」移至於此，即因其為「平日之常服」，他所說的「常服」其實是指行禮經常使用之意，就日常生活而言，反而是一種「非常」性，這種服制在《家禮》中都繪有圖形以作準據。因其形制較為特殊故才將其規制載明。在行祭禮時，眾大夫即服「深衣」，致齋與祭，有時即稱其為「盛服」，以示禮儀的隆重。後出的多種家禮也一樣特別解說深衣，如張汝誠《家禮會通》利卷〈衣制考疑〉就解說其制，並引用一句「司馬溫公以為燕居之服也」。在〈喪禮圖制〉中也特別列出其形制，說明「深衣之制，自天子至庶人之通服也。」所謂「燕居之服」、「常服」、「通服」，其真正意義乃因深衣本為古代士以上的燕居常服，日常在家穿著，而庶人以為吉服；其後時代迭變，服制亦變，古人乃訂以為致齋與祭的通用服制。類此早期士階層作為燕居所服，其後卻演變為庶人行禮所

16 有關宋代市民階層與市民文化的問題，論著頗多，小說中所反映的，如龐德新，《從話本及擬話本所見之宋代兩京市民生活》（香港：龍門書店，1974）。

17 詳參拙撰〈由常入非常——中國節日慶典中的狂文化〉，《中外文學》22：3（1993.8），頁116-154；〈中國服飾文化的「常與非常」結構〉，「思維方式及其現代意義：第四屆華人心理與行為科際學術研討會」（中央研究院民族學研究所及臺灣大學心理系，1997.5）。

用的禮服，而與平日所穿的工作服不同，所以才會特別在不同時代的家禮之學中均一再加以論列並特為圖制，以之作為致祭時常用的禮服。

在服制中相對嚴謹的非常性服飾即是喪服之制，在〈儀禮〉以下均特別載明「五服之人各服其服」，其服制中斬衰、齊衰至杖期以下，俱會詳載其衣裳冠制，並解說其意義。這是喪禮中有意以服制的等級規範其人倫秩序，在遵古與變古間勢需調整得宜，使之不致紊亂一家之中的親疏等差，是為非常服的典型表現。因而在《家禮》中有關喪禮的規定最為繁複，如〈弔奠賻〉中即列出「凡弔皆喪服」一則，注明「幘頭、衫帶皆以白生絹為之」。類此形制、顏色的規定即是為了適應一般服制的與時變易，而在顏色、質地上標明「白」色「生」絹，就是象徵喪服的特性，如此始能分別適用於不同的時代及身分，從服飾之制上制定其秩序，這是倫理上的意義也是社會關係上一種秩序的象徵。其後通行的家禮基本上大多遵行其規制，張汝誠所輯的就在利卷〈服制考疑〉、〈喪葬圖制〉中，既有解說的文字，也繪製有相應的圖形，如此就頗便於閩地土人有所準據。由於有所據於古代《儀禮喪服》及《禮記·喪服四制》等之闡述，將喪服分為正服、義服、降服，加服四等，以適應生者與亡者之間的諸般關係；也列出「私家五服九制圖」的圖制，便於一般庶人依圖使用，形成禮制上的五服之制。從古至今不同時期的禮書均特別注重非常性的喪服、祭服，朱子所以特別議論喪禮、祭禮，就在他能深切體認喪、祭與祖先信仰的形成有關，在傳統的家族組織中，經由喪、祭二禮不斷進行家族內部的整合、凝聚。所以祖先信仰厥為家禮的核心理念，這就是為何這些家禮類書能夠反覆刊行，並歷經今之儒者重整改編的原因。

朱子在〈家禮〉中所強調的時宜性、從俗性方面，還表現在關於墓祭、節祠的討論中，從「隨俗墓祭不害義理」與「雖非禮之正，然亦人情之不能已者」，可知他將正禮之外的節祠視為隨從鄉俗之宜。在《家禮·四時祭》的正禮外，能夠順應宇宙自然的節氣變化，在一些時節過渡所形成的節俗中致祭，顯示其酌情變通，以便民俗。如此衍變至於民間通行的家禮，其祭祖時間的時宜性、通俗性就可以順應歲時節俗，諸如「中元祭祖」之類也被普遍地接受，張汝誠還在書後特附一節「年節故事」，方便庶民的通用。朱子《家禮》還議論其他的從俗之例，如在〈治葬〉中論「三月而葬，前期擇地

之可葬者」，即對世俗之信任葬師以致治葬之期遷延時日以為不妥，最後卻又以「今人不曉占法，且從俗釋之可也。」又如「大輦」條亦云：「古者輦車制度甚詳，今不能，然但從俗為之，取其牢固平穩而已。」可知從俗而不違其理，今制自可變通使用，這是朱子面對民俗而不迂腐拘守古法，實為深明禮之時之宜的特性，如此「禮」與「俗」始能相與配合。至於在宋代的喪俗中逐漸普遍使用佛、道的拔度儀式，對於亟欲振興儒家之學的理學家而言，確是一種不能不正視的喪俗。朱子對於民俗盛行的這種風尚，特別是有關喪俗作佛事的俗風，《家禮》就在〈不作佛事〉條持不贊成的看法，而在晚年（戊午）則對於親死遺囑教用僧道一事，卻又從「人子之必有所不忍」而要作商量，或說「從之也無妨」，也是不得不採取接受的態度，只是他是從盡孝的孝心觀點考量，而不完全拘執於儒家或佛教的行事；不過在這種轉變之中，卻是仍有些堅持不變的，諸如入土為安抑是火化進塔，他是依準《孝經》的基本理念，而仍會從「父母之遺骸」不可殘的立場，始終並不贊成「火化」（《語類》卷 89）。由於宋代社會佛道喪儀的普遍風行，朱子對此即從孝子之心所表現的人情世故，採取了一種比較彈性的看法。這種態度也影響了後來呂子振《家禮大成》在卷八，設有〈拜懺設齋〉一節，採取一樣的態度，雖不贊成卻也任其便宜行事。因為閩地臺俗俱有僧、道拜懺的信仰習俗，從俗與否確是頗費思量，從這一點言，儒士的家禮勢必面臨世俗的實情，修禮者需視其實際情況而加以適當調整，這是基於禮儀的實踐性、時宜性，而與議禮考禮之以古禮為模型不同，從歷史的發展言，禮與俗卻因此不致陷於相互衝突的緊張關係。

從朱子教育其門人及編修《家禮》所表現出來的，確是面對禮儀的實踐性所產生的諸多問題，而能夠依據原禮而體會其本質，在不可變的天理、禮意之中，也能掌握其適宜時空的變動性，在儀式細節、禮器用物上認定其權變的性質。由於理學家在強調儒家的義理之外，勢需面對宋代皇室與民間社會所崇信的道、佛二教，都已在這段期間發展完成其完備的喪葬之儀，也對於其他生命禮儀各有其適合的教義與禮法。儒士對此既無法完全扭轉其勢，就只能在義理上堅持其本義，而在行事上則採取從宜從俗的變通方式。朱子生前對於《家禮》確實不若其他的儒家義理之學，在學友及其門人中積極推廣，卻也能掌握重要的喪、祭之禮深加考辨，就是為了回應當時宗教化

的喪祭之俗，經由詳盡的考議之後，闡揚其基本精神並反覆地提醒指示後進。而其真正發揮影響的乃在其後繼續依之作修訂的儒士，在各地各自編修適用的家禮類書，根據從宜從俗而不變其理的原則適當調整，如此始能在民間社會的禮儀實踐中開出儒家之禮，這是論其在東亞社會的影響時不可忽視的一環。

四、儒士在家禮中的實踐意義

朱子《家禮》隨著閩學而傳布，對於後來儒士比較具體可見的影響，就是根據時、地之宜而分別編出眾多的家禮類書，成為明清社會的家禮之學。¹⁸ 到底這些家禮所注重的生命禮儀在常民生活中如何實踐？從明、清以迄於今歷經時代的變化後，是否在日常生活中仍能維繫這種禮儀文化的優雅傳統？由於朱子在福建地區講學、任官的時間頗長，對於當地的理學、禮學自是有可觀的教育作用。其後隨著各地的書院教育、私塾教育，朱子學也就隨著儒士的傳布而越形深入社會各階層中，尤其明、清官方對於程朱之學的官學化，諸如《性理大全》即予收錄而成為標準本，自是使之成為修禮、行禮的根據。朱子《家禮》曾以各種版本廣泛流傳，而各地儒士所據之而編的地域性通俗禮書更是直接而適用，這是由於通俗讀物本身就需要隨俗而變，且需經由司禮、司儀者的靈活執行，才能使之遂行而實際適用用於民間，成為通俗化儒學的一種表現。

從朱子的禮學思想可以理解《家禮》編成之後，相對於前此的禮書：如古代的《儀禮》、官方的《開元禮》、《政和新禮》、前賢如司馬光的《書儀》，由於它的確是比較簡易方便而風行一時。明初即被編入《性理大全》而成為學子必讀之書，因而各地陸續出現諸多的修訂本，以解決地方性在使用上的落差問題。晚明各地所出現的家禮類書，經調整之後而適宜地方性習俗的需求，地方官通常會加以題詞倡揚以資教化，而儒士塾師則在基層社會中實際運用，如此在明、清兩代士人因應社會的文化需求，就如同其編撰出版各種通俗讀物一樣，一般即取用朱子及各地儒士的新修家禮，作為提

18 Ebrey 前引書（1991）曾整理出一個方便可用的書目，可資參考，頁 22-225。

振古代禮儀的基本教材及實用手冊。在福建地區也分別在福州及泉、漳等地出現，其中影響及泉、漳籍移民的臺灣地區的，凡有漳州人張汝誠（序宗）所編的《家禮會通》，雍正甲寅元年（1734）恕堂主人序即說「大抵從前坊刻家禮，不失于繁則失于簡。」故需編出適宜閩地的本子。而龍溪呂子振（羽仲），在雍正己（乙）卯（1738）編成《家禮大全》，其序文即明白說：「漳俗親承紫陽遺澤，雖世代數易，縉紳士類秉禮者不少；特山陬海隅平素少詩書之澤者，未必盡能通曉，年來漳之士君子起而增刪之，使冠婚喪祭之禮復昭於世。」在這種風尚之下其集大成之作即為了「便於觀覽」。這兩部清初即編成行世的家禮類書其後就成為閩南地區的通用本，後來又隨移民流布於海外，成為東亞閩籍華人社會中習常使用的家禮讀物，臺灣地區從早期至於當今一直依用而不絕。

類似的家禮修訂本，從司馬光起到朱子都是如此從俗從時，而朱子所訂的在統合各地的地方禮俗上，就如同他對儒家典籍的注釋說解，在禮儀之學上也一樣扮演著關鍵性的角色。這些家禮的基本架構及禮儀觀念就是以冠、昏、喪、祭為主，再增益一些適宜地方之用的禮儀細節、地區習俗。司馬光雖則是沿前人之舊而以「書儀」為名，其實已經大力擴大了唐人較為狹義的書儀類書，如鄭餘慶《大唐新定吉凶書儀》（S6537）、張敖撰《新集吉凶書儀》（P2646），都是單純作為吉凶書儀的規範；¹⁹朱子則是完全以家族所用的禮儀為主，只在卷四喪禮〈致賻奠狀〉中收錄了六種書儀。不過這樣地大事刪減禮儀書信格式雖對於飽學之士無甚影響，卻是不敷民間日用之所需，所以閩南民間通用的兩種版本就又大量增加書儀，所增的正是專門用於禮儀「尺牘」的標準本，從這種融家禮與書儀於一的作法，就可知尺牘本身即是一種通俗讀物。此外相關應用需知的親屬、友朋間的稱謂、及用於賻弔的成語之類，也襲用了諸多標準範式以方便使用。所以明清兩代閩南地區通行的家禮，乃是廣泛融合了書儀、家禮及應用文便覽於一，確是符合社會生活中關於吉凶、紅白大事之用。

從司馬光、朱熹以至曾國藩等一代儒者，乃至閩南地區其名多未必見載於《漳州府志》的地方書生，為何都會一致地熱心於編修家禮的實用手冊？

19 趙和平前引書，頁 478-515，516-599。

這種方便家庭或家族進行禮儀實踐的小型指南，儒士固然一樣將它視為修身之本，而教育水準不高的庶民則明顯是作為便覽的參考手冊。在禮儀進行的實踐過程中，司禮司儀者以之指導儀式細節，使整體儀式能夠順利而流暢的進行，其基本精神乃是深刻反映了儒家人士二、三千年來亟欲建立的倫常秩序，這是道德倫理的要義所在；而從社會學的意義言，則是奠基於中國的家族結構及其牢固的祖先信仰，如此經由禮儀行為的實踐，在其行禮如儀的動作形式下，其精神義諦卻足以形成延續家族集體生命的宗祧制度。在這種信仰與制度中所形成的禮俗，即是經由家庭、家族中一個個人的生命禮儀，借由繁簡不斷調整的通過儀式，以期凝聚、整合整個家庭、家族，也延續、銜接了祖先與後裔。其中昏禮者其意就在「結二姓之好」（《禮記·昏義》），乃是橫向擴大了社會上的人際關係。所以這些日常生活中所區隔出來的非日常性時間，不論是出生、成年、婚配的生命繁衍，抑是喪葬、祭祖的生命終結與轉昇，其實都是家庭生命一整套完整的「生與再生」儀式，Ebrey 即因而認定：家禮的範疇，所有的儀式都環繞在祭祖的軸線上。

從「常與非常」的區隔性言，從成年、結婚到喪葬、祭祀，都是個人生命與家族生命中的生死「大事」，如以顏色作為象徵即是典型的「紅白大事」。在農業社會裡面對這種生命轉換的通過儀式時，都要在日常的、凡俗的時間之流中，特別按照特定的時間：諸如七月七日的七夕、冬至的祭祖或祖先忌日；或是經由專業性的卜日擇時選擇一個有「利」的時間，如婚期、喪日的選擇。朱子對於民間性四時之祭外，變通地採用節祀，如冬至祭祖；或是彈性理解擇日選時，基本上是採取一種隨俗隨時的態度。其原因就是這種非日常性時間的吉凶，既關繫個人也連繫了家庭整體：既是家族集體命運所共同，也是祖先與後裔的生命賴此禮儀的不斷實踐而長久延續。所以諸般禮儀所花費的時間，其與日常時間的區隔相較之下長短不一，就是期望借由不同時間的長短與日常相對區隔以適度調整整體之間彼此的情緒與關係，從而重新整合出家族之中的新秩序，諸如喪禮就是一個需要適度較長的時間才能完成調整的通過儀禮。而從祭祖的神人連繫關係上，其禮儀的舉行地點必然是祭祀祖先的場所，即一定是在廳堂或祠堂隆重地舉行，朱子在《家禮·通禮》就首揭「祠堂」之目，其解說即是「今以報本反始之心，尊祖敬宗之意，實有家名分之守，所以開業傳世之本也。」而「凡後篇所以周旋升降出

入向背之曲折亦有所據而考焉。」也就是祠堂或廳堂的空間乃是具有禮儀的非常性、神聖性，冠禮、昏禮之必須祭拜祖先，喪禮之停殯於正寢、正廳及點主後神主即供奉於廳堂之上，諸如此類都需要在這一神聖空間內舉行繁簡不一的禮儀，始能彰顯出各種儀式對於家族所有成員的人生意義。

從通過儀禮的繁複多樣儀式理解諸般家禮，就可知其所擇定的時間與空間都被賦予一種非常性、區隔性性質，乃是有意借此中演出儀式性的動作象徵，在具體的行動之中再三提醒行禮者本人與全力幫助、參與禮儀的家人（家庭或家族之人），如何合宜地行禮如儀才能符合其禮儀之中的義理，也就是禮意是聯結禮文、禮器所呈顯的內在意義。從社會學、人類學的儀式象徵論觀點解說：在這種非常性、中介性的時間、空間裡，所有登場的並非是局外人，行禮者的主角身分在儀式過程中，是被引導進入時間長短不一的中介狀態、交融狀態（*communitas*），在調整、移轉其模糊的身分、地位的轉變過程中，基於人倫秩序、人情關係的義理，需要由內而現乎外地節制合宜，始能重新調整其新關係中的關鍵地位。²⁰ 不管是成年、婚配抑是喪葬、祭祀，關鍵性角色的轉換都將連帶地帶動了家中任何個人，一起經由儀式性的更新而再次完成整合，這是為何一定要在祠堂內祭拜、稟告的主因。在共同經歷了家中的禮儀大事之際，特別是隆重有序的喪禮，所有家族之人即象徵地經由採用儀式性服飾，表明個人在一家之中的位階、屬性，也就是生者的喪服之制其表現與亡者（亡魂或祖先）的親疏等殺關係，完全是依照五服的不同差序而定制。從社會學家文中所宣說的「差序格局」，²¹ 可以理解服飾、位置及出場先後所構成的「秩序」，就是一家之中「倫理制序」的具體表現，從舊秩序轉換為新秩序自是需要一整套莊嚴有序的儀式，以此不斷、反覆地幫助個人與集體都能順利重建家庭、家族的新秩序。

從社會學家高夫曼（Ervng Goffman, 1959）的社會劇表演論，他用以解

20 詳參拙撰，〈道教與中國人的生命禮俗〉，「第四屆宗教與文化學術研討會」（內政部，1993年10月）引用 Van Gennep, *The Rites of Passage*, trans. by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. (Chicago: University of Chicago Press, 1960) 與 Turner Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure* (Chicago: Aldine Publishing, 1969)。

21 費孝通早期所提出的這一社會學觀察，《鄉土中國》（香港：三聯書店，1991）。

釋個人在社會中日常生活的自我表現、自我表演，²² 其實更是濃縮而集中地表現於非日常性的禮儀實踐中。根據儒家所講究的禮儀精神一以貫之的就是理性而簡約，禮儀的實踐必須遵守節制的原則，一切均以理、以禮節制其整個儀式的進行，故稱為「禮節」、「儀節」或「禮以節文」。在禮樂文化中禮與樂是密切關聯的，禮儀的舉行必須在樂的配合之下始能合拍中節，如此就在節制中也一樣能豐富其禮儀的進程序，使得儀式的演出在整體上的感覺能夠優雅合宜，在表現形式上具有一種審美藝術上的價值。不管是古樂或今樂、喜慶之樂或哀弔之樂，都可有效地為禮儀的進行形成一種有序的節奏感，並在視覺空間與聽覺感受上構成演出的背景，如此才能適度控制並推進了儀式的整體程序。在儀式舉行的場所營構出宜於行禮的現場氣氛，其顏色、組件及相關的禮器道具，都有助於禮儀表演中的主角及參與的其他角色能夠快速進入與諸般禮儀相與配合的氛圍中。這種儒家禮儀所形成的美感人文、特質，自是相當程度地異於道、佛二教儀式中的宗教氣氛，更是大異於民俗性巫俗或節慶廟會的狂奮、熱鬧，顯現其展示儀式風格的莊嚴有序。²³

禮儀實踐如果從社會劇的展演觀點觀察，其「自我表演」乃是需內外合一地真實演出自己，所有登場的彼此之間都具有天生的倫理關係，其社會角色的扮演乃是具有不可替換性、不可御責性，也就是在人倫之常之序中的角色承擔本為道德性的。一家之人從日常到非日常，時間、空間雖則轉換，唯彼此密切的互動關係，若相對於戲劇性的專業、職業性演出，一般家人所參與的禮儀則是基於天生倫常與內在真情，而如實地表現其自然之情，在節制其行為的演出中，卻是較少有在舞臺上演出而讓人觀賞之感。因為所有的與祭者、觀禮者都必須自然地投身於中，整個儀式的進行都與在場者有直接或間接的關係。所以如何恰如其分地表現自我的角色，雖則不若職業性演員一般的久經訓練而有高超的技藝，卻因其適切地出現在儀式的文化脈絡中，以

22 Erving Goffman (高夫曼) 原著 *The Presentation of Self in Everyday Life*，在此使用徐江敏、李姚軍譯、余伯泉校，《日常生活中的自我表演》，(臺北：桂冠圖書公司，1992)。

23 詳參拙撰，〈嚴肅與遊戲：從蜡祭到迎王祭的「非常」觀察〉，《民族學研究所集刊》88 (1999)，頁 135-172。

自然而不造作為其基本準則，故其登場反而能真實、真誠地「演出」該當其身分的社會角色。²⁴ 正由於角色的真情投入頗深反而需要適度地節制，其中如喪禮即因而特別訂出哭踊之節，就因為哀戚之情乃是天性、乃是情之自然發抒，為了避免過度投入而哀毀踰矩而情緒過度，才要訂出一定的節次以免哀毀其身。這也就是儒家禮儀會避免表現過度迷狂、亢奮的主因，因禮節本身所要求的「秩序感」，本質上就是一種教育：人文教育、藝術教育及社會教育，因而自是應該避免逾矩地表現其個人情緒：期使家禮的實踐符合哀必有節，樂亦有節。如此在理性而有節的自我表演中，所有表現而出的動作姿勢、服飾符號，都在與參加行禮者的密切互動中，具體表現為一種深具象徵意義的社會秩序。這是為何禮節如此要求一種程式化的規範性與標準性，期望以此秩序讓同一群體的人都能體認其中所隱喻的人文意義。

在這種禮儀實踐中需要有一個或一組人能有效地掌控整個節奏的進行，這一套專門的知識傳統就是儒家中人自認其為職司禮儀之學者，才有能力承擔職掌其稱職的社會角色。如果從表演論觀察，制禮者即是腳本、劇本的創作者，周公之制禮、孔子之講禮、朱子之修禮，都是分別在不同的歷史文化階段扮演創制者的角色；而張汝誠、呂子振等一類中低層士人則有如地方戲的戲本改編者，都是在表演線上扮演幕後的創作與改編者，其劇本程序的準確與否就關繫一齣戲的成功與否；而真正實際指導演出的儒士，其身分就有如導演一般，這就是各時代各地方的儒士所組成的禮生團體，在基層社會中實際主導了家禮的社會實踐。古代的禮書及孔門講禮時都曾提及「相」，在朱子的理解中曾就喪禮的繁簡議論其事：「方哀苦荒迷之際，有何心情一一如古禮之繁細委曲，古者有相禮者，所以導孝子為之。」（《語類》卷89）相正是幫助禮儀使之能夠順利流暢地進行的人。丘濬在《家禮儀節》中也特別強調司禮者所扮演的關鍵性角色，透過司儀始能將禮儀實踐有效地導出。在基層社會裏儒生除了在日常時間進行其道德教化的社會教育，其在非日常時間鄭重登場時則為禮意的詮釋者、實踐者，整個演出的具體行為就是如何突顯其導演的角色，以期有效地掌握禮儀的解釋權與執行權。

24 在研討會上承蒙杜維明教授指出需省思天理、人性在「表演」中的意義，故特用其高見在此予以補充修正，特此致謝。

類似《家禮會通》、《家禮大成》的通俗手冊，通常是與其他明、清以來的通俗類書一併刊行，從宋、元以下市民階層興起之後，這類通俗讀物自是為居家所必備。雖則其詳備不若儒家其他禮經的高文典冊，但是一旦要舉行家禮中的諸般禮儀就勢需有司禮者主持，指導整個儀節能夠依序進行，其角色有如導演一般扮演實際的指導者，以便指揮整個演出能夠流暢有致地進行，故在禮儀實踐中確實擁有一種關鍵的地位。在傳統的科舉社會裡，類似朱門學有所成的弟子、或是閩學中的大儒常是科舉中第而任官者，其成就多是集中在理學的思想義理；至於張汝誠、呂子振等地方縉紳之士，通常不一定能夠在仕途或學術上具有可觀的成就，卻也有足夠的能力完成其通俗讀物的編撰、傳布，因而謙稱自己是「妄輯前哲遺言，略參時賢著作」，實際從事編修這一類通俗性讀物；等而下之的則是一般鄉野秀才或粗通文墨之士，只具有基本的知識足夠運用所學而已，這類士人在基層社會中就可勝任司禮、司儀的任務。在福建或廣東等地移民渡海來臺之後，民間所設的書院、甚或只是私塾，大多能在都市或鄉村中承擔訓練平民教育之任，這類讀書（冊）人有些就會根據家禮類書另行抄錄整理，匯集為適宜地方所用而成為「家禮總簿」一類的行禮手冊。這也就是為何這類手冊中除了儀式細節，特別多為條日式說明或問答式解說；也雜錄諸多書儀、題詞、聯對，其目的就是方便運用。²⁵

由於朱子在閩臺地區的書院、私塾都備受地方士人的尊崇，就如呂子振一類士紳的理解：「《家禮》一書，自紫陽夫子所折衷而考定，或酌風氣異同，或參正俗習尚，務使禮之行天地間者，犁然有當於人心。」（序）而在臺灣則書院或文廟也一樣崇奉朱夫子，如此普遍地尊崇朱文公及其學術，使得地方士紳在推行儒家經典教育之餘，也在實用的禮儀活動中大力推廣使用家禮，以此穩定地維持了儒士、禮生在基層社會中的身分地位。在家禮的冠昏喪祭諸禮中，特別是喪、祭二禮，由於社會上習慣採用儒家的家禮形式，基本上能夠維持禮文所象徵的穩定秩序，也有助於奠定儒家知識分子在基層社會所扮演的主導性角色。從社會劇表演論觀察，在禮儀實踐上職司禮儀程

25 同註 23。

式的禮生，即是以團體的方式推動禮學中的禮文及其禮意，在諸般行禮的生命禮儀中扮演不可或缺的角色。其中比較有組織的團體及其具行動力者，則更進一步超出家族性的喪、祭儀式，而進入地方性社祠、社廟的民俗廟會活動，在社內的祭典儀式中一樣職掌禮儀之任，如此就造就社區內知書達禮者的禮生形象。²⁶

早在朱子活動的時代，儒家既已一再面對民俗之喜作佛道儀式，對於大力倡行理學者所形成的切身之痛，確是當時振興儒學運動的一大困擾。不過基層社會的庶民大眾卻不似儒士之堅持，後來歷經明、清兩代，儒、道、釋三教之間士庶既已逐漸融通，民間自是方便採取兼融、兼容的容受態度。以臺灣所見的田野即大多有「複合」的現象，在泉、漳籍移民區內，依例由道士主持道教的拔度儀式；而客屬地區則是由香花和尚（即在家修）主持釋教超度儀式；但是在喪禮的服制、奠祭的程序方面，則仍是依俗由禮生主持家禮的儒家禮儀。表面上民眾是善巧方便地使用了複合方式，本體所在仍是以相關家禮的程序為主，然後又視地區情況而附加道教或佛教的繁複儀式，通常後兩種宗教性儀式進行的時間較長、花費也較多，而對於禮儀的解說卻也能普遍獲得民間社會的認同。²⁷ 而祠堂奠安或社廟慶成的醮典科儀通常是由專業的道士或法師主持儀式，在這種「社會」活動中，禮生團體也常會附加其祭獻之禮，在適當的時間或地點另行主持三獻或九獻禮，以傳統的敬天之禮帶領民眾祭祀祖先或諸神。²⁸ 在如此多元而呈現並存的禮儀形式中，地方人士與主持禮儀者之間的衝突與合作關係，最後均會按照整體禮儀程序中不同的性質，視其實際需要而區分主從，讓禮生或道士、法師在不同的時間分別登場，民眾也就方便地隨俗行禮如儀，分別參與其中而能各盡其禮。

從閩、臺及其他東亞地區的華人社會考察，《朱子家禮》影響之下的各

26 詳參拙撰，〈禮生與道士：臺灣民間社會中禮儀實踐的兩個面向〉，《社會、民族與文化展演國際研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，2001），頁 331-364。

27 詳參拙撰，〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁 459-483。

28 有關這一方面的調查研究已進行多個地區，綜合的解說同註 26。

式家禮紛然並出，經由儒士、禮生的大力倡行，長久以來既已與道、佛二教及民間習俗，自然調整出一套各安其位的複合禮儀。儒門中人既不必再為民間是否作佛道事而困擾，道、佛中人也接納其被民眾所信仰表現出來的宗教心態，三者分別在諸般儀式中適時登場，彼此之間相互尊重其在禮儀實踐中所分擔的職能，也承認在社會結構中儒士所佔的主導性地位。歷代以來生命禮儀如此施行以至於今日，隨著時代變化、社會變遷而發生劇烈的變化：冠昏二禮中冠禮已漸消失，昏禮雖則簡化至極而仍不廢其祭拜祖先之儀；至於喪、祭二禮則是相對穩定地維續其奠、祭儀式，大體仍是保存其祠堂祭祀的傳統。類此在社會變遷中所自然形成的調適之道，使家禮中喪祭二禮的古老傳統得以良好維繫，其基本的禮儀結構並未發生根本的大改變，因而至今仍持續其作為維續生命禮儀的規範，也支持了家族中的人倫秩序，因此祖先信仰也仍穩定地保存於喪、祭二禮及昏禮部分中。由此可知朱子禮學中所闡揚的變通性、時宜性，其後仍一再提醒儒士而能信守不渝，也才能在面對的社會變遷時，猶能權變地維持其禮儀形式及其基本結構，故時至於今也維持了儒家在禮儀實踐中不可或缺的關鍵角色。

五、結 語

朱子修訂家禮的主要動機，是在宋代理學家多重義理而比較忽略了禮儀的廢禮情況下，有意以此重新提振著實易行的禮學傳統。他一生論禮都能在考禮、議禮的古禮之外，實際對待當時民間所通用的今禮，因而特別強調變通與時宜的兩個觀念，解說理（天理、人倫）之不可變，而在人為的禮文、禮器方面則可因時因地而制宜。就因這種通情達理的行禮精神，縱使其生前是否已完成《家禮》的定稿引起後人的爭議，但從其刊行之後就引起各地儒士紛紛繼起而修訂家禮的風尚，使之能在各地方因應地域習俗而又不違背儀式結構的情況下，成為儒家之學深入民眾社會生活的實踐形式。福建即為閩學的發祥地，家禮之能普遍流傳，其例證即在清初張汝誠、呂子振就分別編出通用的家禮類書，其後又隨著閩人的海外移民而傳布出去，朱子之學與東亞地區的關係，從禮儀實踐中就可見其可觀的影響力。

從社會學的角度觀察家禮，即是一種通過儀式的生命禮儀，從冠、昏到

喪、祭之禮，剛好是成年、昏嫁的生命延續轉變到死亡與死後祖先信仰的轉換過程，其核心問題即是如何維繫家族整體生命的持久延續下去。因此死亡與再生的循環延續，需要經由家族內反覆進行的儀式，加強生者與死者的延續關係，因此死亡不是關係的斷裂，而是可以經由儀式性的信仰再度強化其延續性。所以四種禮儀都可說是與祠堂（或廳堂）的祭祖儀式有關，此所以朱子就在首卷〈通禮〉中先解說「祠堂」的空間象徵，是為生者與亡者（祖先）定期溝通、崇奉的神聖空間。它既是生前、死後表達報本反始的孝思所在，也是此界與彼界神人互相感應的神聖場所，由此可知儒家在禮學的實踐中自是有其「宗教性」，乃是經由禮儀的反覆實踐而獲致有力的明證。

在家禮的實踐過程中儒士所扮演的社會角色，既是修訂禮儀之規制者，也是指導禮儀之執行者。雖則面對歷史上逐漸興盛的道佛二教及強固而韌性的民間信仰習俗，儒家中人仍能調整自我而自在地以司儀、禮生的中介者身分一再適時登場，始終一致地秉持其理性而儉約的精神導演禮儀的「表演」。由於家族之內的任何生命禮儀，在舉行時都會與整個家族或社會各界產生密切的互動關係，乃是經由禮儀形式凝聚整合家人、族人，並以此作為證驗其社會成就的最佳表演舞臺。因而如何在這一社會眾所矚目的舞臺上稱職演出，就成為一種勢需賣力自我呈現的社會劇。在恪遵節制而儉約的原則下，禮與樂結合為一，整個演出中既有舞蹈式的優雅動作，也需與戲劇文學式的情節、腳本配合表演動作與誦讀，使行禮者在美感氣氛中能有恰如其身分的表現，將其內在的義理與文化涵養優雅自得地實踐出來，如此就在禮儀中型塑其「非日常性」的角色，以此肯定、強化其「日常」時間內的社會生活扮演。經由如此詩意的儀式性轉換，每一種禮儀都能使個人在家族群體中適時適分地轉換其該當的身分，而合家之人也在共同參與中獲致同樣的身分轉換，因而在順利通過了交融狀態之後整個家族集體地重整出全新的秩序。

朱子一生講學中曾大為慨嘆土鄉飲酒禮、土射禮之不行，因其已在時代變化中被其它的社會活動所取代；而王朝禮、天子禮也因自身的身分不符，審慎地遲遲不敢逾矩擬定。因而家禮就成為大可著力之禮，在他活躍的宋代社會，是時既已是比較著重祭禮，而冠禮則是比較易於被忽略。這一情況後世亦然，成年禮或民俗性的「作十六歲」，至今雖由官方努力亟想恢復，卻仍被其他（如畢業或入伍結訓式）形式所取代；昏禮則是在現代社會變遷的

衝激之下，其儀節一再被簡易化，除了尚保存了祭拜祖先一節外，其他多已隨俗而變。只有喪禮、祭禮變得較為緩慢、甚或不變，神主牌與祠堂祭典所象徵的祖先與後裔的連續性，大體尚為喪、祭禮儀所維繫不墜。此外社內祭禮的吉慶之禮也由禮生團體進一步結合於社祠、社廟中，成為以社會民的「社會」慶典中公眾性的禮儀形式。這類莊嚴而簡便的三獻禮形式，例由儒家中人主導而獲致重要的表演舞臺，在基層社會中依然具有其詮釋儒學義理的象徵意義。因而實踐家禮的禮儀表演，乃是自古至今延續儒家傳統的一種重要形式，雖經劇烈的社會變遷，仍能保有這一社會舞臺持續性的演出。由此可知禮儀之學的履行至今仍舊多有可觀之處，在這種古老的家禮文化遺跡中，儒家所一貫奉行的天理、人倫之義乃有形跡可尋，這是論儒家的「宗教性」的關鍵所在，是為探究東亞儒學所不可忽略的重要課題。

Zhu Xi's Family Rites and Min Learning

Feng-mao Li*

Abstract

Zhu Xi's "Min Learning" 閩學 (named after his sojourn in Fujian Province) had a concrete impact on local Confucian scholars in not only the investigation of righteousness and principle (*yili* 儀禮), but also in the area of family rites (*jiali* 家禮). Widely-utilized compendia of family rites such as Lü Zizhen's 呂子振 *Jiali daquan* 家禮大全 (Great Anthology of Family Rites) and Zhang Rucheng's 張汝誠 *Jiali huitong* 家禮會通 (Compendium of Family Rites) were influenced by Zhu Xi's *Jiali* 家禮 (Family Rites) as they adapted themselves to local customs and use in Fujian. In terms of research into Zhu Xi's family rites, Patricia Buckley Ebrey has produced an annotated translation and study of the *Jiali*. The present essay is a further survey and discussion of the meaning of Zhu Xi's teachings on the practice of the rites in terms of their timeliness, practicality, and measured adaptation (*quanbian* 權變). Throughout his life, Zhu Xi continued to use these principles to edit his family rites, especially emphasizing funerary and sacrificial rites. Though his writings were not fully compiled and published in his lifetime, they received broad circulation after his death. From the perspective of social performance the rites do indeed reveal social roles. Moreover, the practice of life-cycle rites also shows how heavenly principle (*tianli* 天禮) and heav-

*Feng-mao Li is a research fellow at the Institute of Chinese Literature and Philosophy at Academia Sinica.

enly nature (*tianxing* 天性) are manifested in daily life and practice. Thus, the question of how to “practice” (*shijian* 實踐) the rites is based upon the classics (*jing* 經) and a sense of measurement (*quan* 權). The classics reveal their unchanging righteousness and principle (*yili* 儀禮), while sanction refers to their measured adaptation. Since the Song dynasty, the question of how Confucianism should deal with local traditions, especially in terms of the funerary rites that were so important to the Buddhists and Daoists, has remained an important question. In their redactive work, Lü Zizhen and Zhang Rucheng responded to this issue in different ways. However, both used the principle of measured adaptation to fit the rites to actual use in the Fujian region, from whence they were transmitted to Taiwan. Zhu Xi’s thought exerted a manifest influence on Fujian and Taiwan through the forms of the family rites. One can observe how the practice of rites for extraordinary occasions in the life-cycle upholds the meaning and value of the ordinary, normal order of things.

Keywords: family rites (*jiali* 家禮), Zhu Xi’s 朱熹 *Family Rites* (家禮), Lü Zizhen 呂子振, Zhang Rucheng 張汝誠, Fujian Province