臺大文史哲學報　第 六十 期
2004 年 5 月　　頁 1 ~ 44
臺　灣　大　學　文　學　院

禮制國家的組構－以《二戴記》的論述形式剖析漢代儒化世界的形成

陳 志 信*

摘　要

有漢一代的朝綱國政乃奠基於儒學經術的縝密詮釋上，此現象為經學史研究領域裡的重要專題。為剖析此政權與經學交纏糾葛的現象的發展脈絡，吾人將嘗試以漢代禮學研討的代表作大、小戴《禮記》為基本材料，並適度引介傅柯（Michel Foucault,1926-1984）以論述（discourse）為核心的史學方法，還有薩依德（Edward W. Said,1935-2003）所擅長操作的文化形式（cultural form）文學批評進路，依次論說《二戴記》的語文形式體現了怎樣的知識活動，以及如是的學術活動將如何形塑漢人對家國天下的想像等學術命題。藉由是類著重考察語文符號在歷史發展上的巨大張力的史學進路，我們發現隨著《二戴記》中綜觀全景與瑣碎談論這兩類論述模式（the mode of discourse）的開展，漢人對禮制國家大體輪廓與細部內容的想像，便逐步被勾勒出與填實滿了，且此禮學論述將成為儒生與官僚進一步建構其治國藍圖的重要資產。故透過本論文的研討，吾人或已完成某種對漢朝何以轉型成一禮制帝國這學術課題的經學史解釋。

關鍵詞：經學史、大戴禮記、小戴禮記、論述、文化形式

本文 92.11.12 收稿；93.04.14 通過刊登。

* 國立台灣大學中國文學系助理教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Construction of a State Based on Etiquettes: An Analysis of the Formation of a Confucianist Administering World in Han Dynasty as Represented by the Discourses of *Erdaiji*

Chen, Chih-Hsin *

Abstract

The governmental structure and regulation of Han Dynasty was established on the basis of Confucian scholarship and the study of Chinese Classics, which had developed a kind of rigorous exegesis at that time. Such kind of development, in which the political and the academic affected each other, is, of course, an important issue in the historical study of Chinese Classics as a discipline. In order to give a proper examination of this development, I analyze *Erdaiji* 《二戴記》, the representative works of Li Xue 禮學 in Han Dynasty, from two different perspectives: Foacault's historiography founded on his notion of "discourse", and Said's approach of literary criticism, through the idea of "cultural form". I hope to explore how the academic activities in Han Dynasty were represented by *Erdaiji* and how *Erdaiji* informed Chinese scholars' promises about his country. Focusing on the linguistic aspect with emphasis on the historical development and influence of signs and symbols, I find that, in Han Dynasty, the detail as well as the general notion of a government established on the basis of etiquette is gradually formed and represented

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

by the development of two modes of discourses in *Erdaiji*. Such discourses are thus important resources not only for the imaginary of Confucian scholars, but for that of the governmental bureaucrats in their construction of the state's system. Through this analysis we may also have a better understanding of the important historical issue of how Han Dynasty became an empire based on etiquette.

Keywords: the history of Chinese Classics, Dadai-liji, Xiaodai-liji, discourse, cultural form

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫

禮制國家的組構－以《二戴記》的論述形式剖析漢代儒化世界的形成*

陳 志 信

一、前言：問題意識的形成

在經術儒學日漸昌盛的西漢宮廷中，干求仕途的司馬相如（179-117B.C.）獻上了頌讚天子苑囿盛美的〈天子游獵賦〉（即常人熟知的〈上林賦〉）。[1]在先後堆疊了楚王、齊王乃至天子狩獵的浮誇場景後，賦家藉亡是公浩瀚無垠的辯才，道說出這段曲終奏雅的諷諭文字：

> 於是（天子）歷吉日以齋戒，襲朝衣，乘法駕，建華旗，鳴玉鸞，游乎《六藝》之囿，驚乎仁義之塗，覽觀《春秋》之林，射〈狸首〉，兼〈騶虞〉，弋玄鶴，建干戚，載雲罕，揜群〈雅〉，悲〈伐檀〉，樂樂胥，修容乎《禮》園，翱翔乎《書》圃，述《易》道，放怪獸，登明堂，坐清廟，恣群臣，奏得失，四海之內，靡不受獲。於斯之時，天下大說，嚮風而聽，隨流而化，喟然興道而遷義，刑錯而不用，德隆乎三皇，功羨於五帝。若此，故獵乃可喜也。
>
> 若夫終日暴露馳騁，勞神苦形，罷車馬之用，抏士卒之精，費府庫之財，而無德厚之恩，務在獨樂，不顧眾庶，忘國家之政，而貪雉兔之

* 本文獲得九十一年度行政院國科會專題計畫補助，特此聲明致謝。

1 據《資治通鑑》的繫年，相如重回長安的時間在漢武帝建元三年（138B.C.），獻上〈天子游獵賦〉概在同時；又建元年間，也正是武帝朝廷逐步推行尊儒崇經政策的關鍵年代。詳見錢穆，〈兩漢博士家法考〉，《兩漢經學今古文平議》（臺北：東大圖書公司，1989 年），頁 175-178。

臺灣學術期刊資料庫

> 獲，則仁者不由也。[2]

承接通貫整首賦文的游獵情節，賦家巧妙地借射獵爲喻，闡說了「天子當廢苑罷獵，崇尚《六經》而行仁政」[3]的正大道理；然若由文中那一連串既是狩獵場景、又是經籍名目的雙關語典故看來－即所謂《六藝》之囿、《春秋》之林、《禮》園、《書》圃、《易》道一類空間辭藻，還有射〈狸首〉、兼〈騶虞〉、弋玄鶴、揜群〈雅〉等一系列動態詞彙，[4]仁政德治之推行不出經籍篇章疆域外的理念，以及先聖經典之指引將造就一德隆三皇、功羨五帝的盛世的信念，似乎在司馬相如的文學想像中依稀浮現出了輪廓。

若說相如的觀點是藉暗喻手法隱微表現出，那麼，東漢賦家（同時也是吾人所熟知的史家）班固（32-92）在〈兩都賦序〉中重述漢家先帝輝煌往事時，卻已將朝章國政之盛衰繫於經術文章之興廢的論點，明喻性地註明於字面上。該文是如此記述的：

> 或曰：「賦者，古詩之流也。」昔成康沒而頌聲寢，王澤竭而詩不作。大漢初定，日不暇給。至於武宣之世，乃崇禮官，考文章，內設金馬石渠之署，外興樂府協律之事，以興廢繼絕，潤色鴻業。是以眾庶悅豫，福應尤盛，〈白麟〉〈赤雁〉〈芝房〉〈寶鼎〉之歌，薦於郊廟。神雀五鳳甘露黃龍之瑞，以為年紀。[5]

在這段關涉歷史興衰的追溯文字中，班固將詩歌之創作繫聯於周室國阼的說法，乃是爲了將朝政盛衰與否的緣由，收束於文學考古一類知識活動能否彰明這特定事項上；故在賦家眼中，漢室所以能重振「成康沒」、「王澤竭」以來頹弊已久的國勢，或即在其藉由「崇禮官，考文章，內設金馬石渠之署，外興樂府協律之事」等文教措施的推展，完滿勾勒出朝綱國政應有的理想樣態，並進而實現「眾庶悅豫，福應尤盛」的太平盛世這緣故上。如是說來，尊尚經術與

2 漢・司馬遷，《史記》（北京：中華書局，1982 年），卷 117〈司馬相如傳〉，頁 3041-3043。

3 金國永校注，《司馬相如集校注》（上海：上海古籍出版社，1993 年），頁 87，註 197。

4 〈狸首〉為古逸詩，〈騶虞〉為《詩經・召南》篇名；據《尚書大傳》記載，舞玄鶴為堯帝樂舞的儀節；群〈雅〉概指〈大雅〉、〈小雅〉諸詩。有意思的是，雅乃鴉之本字，騶虞又是相傳盛世方出的神獸，是以四者除是經典篇目名稱外，同時又是賦中打獵的對象。有關此段賦文使用經傳典故的考證說明，可參考金國永校注，《司馬相如集校注》，頁 86-89。

5 梁・蕭統編，唐・李善注，《文選》（臺北：文津出版社，1987 年），卷 1〈兩都賦〉，頁 1-2。

臺灣大學學術期刊資料庫

推崇創作一類語文活動在班固的文學想像中，同樣顯示其攸關國家興廢命運的關鍵作用。[6]

使人留心的是，從引文中「興道而遷義，刑錯而不用」、乃至「興廢繼絕」、「眾庶悅豫」等闡述經術文學所產生的政治實效的字句看來，創作時間橫跨兩漢的兩首賦作大抵反映出這樣的時代觀：考述經旨與撰寫文章一類知識活動，除了是「潤色鴻業」這類修飾帝國興隆盛況的修辭格外，應更是賦予國家理想的輪廓樣貌、啓示天下合理的權力體制的論述與規範。如是的訊息，很自然讓我們聯繫到傅柯（Michel Foucault,1926-1984）特殊的史學框架；這位在人文社會領域深具典範影像力的學者曾經說過：「權力與知識是直接相互指涉的；不相應地建構一種知識領域就不可能有權力關係，不預設和建構權力關係也就不會有任何知識。」[7]這便提出了某種權力體系與知識系統交相滲透的歷史觀察模型。依此觀點我們或能斷言，漢人其實非常瞭解這樣的道理，那就是天子「登明堂，坐清廟」所佈施於天下的德政禮刑，實與士子們「崇禮官，考文章」所建構出的學術論述共存相依、互爲表裡而不可須臾分離（甚至連「登明堂、坐清廟」這朝廷典章，本身即糾纏於漢人繁複的禮學論述中）。

抒論至此，在我們腦海中大致浮出了這樣的史學命題：以語文論述的角度觀察，人類對家國天下理想樣貌的描繪與想像，乃至對各階層權力體系的構造與安頓從不是憑空生成、或自然發生的；因爲在歷史表象背後，必定有套充溢著想像力、建構力甚至制約力的知識論述系統與之相互呼應。返回漢朝的歷史情境、回到本文的學術議題來看，或許我們正可倚重傅柯（及其後進學者）將權力課題搭建於知識圖譜之考掘的學術預設，並在相關文史學理操作模型的指引下，[8]細密解析《二戴記》這纂寫、流通於漢代知識場域中的禮學體系，考

6 值得留意的是，班固對此理念是非常認真的（絕不只是一時天馬行空的文學虛擬而已），故其於《漢書．敘傳》中曾如是說道：「固以為唐虞三代，《詩》《書》所及，世有典籍，故雖堯舜之盛，必有典謨之篇，然後揚名於後世，冠德於百王，故曰『巍巍乎其有成功，煥乎其有文章也！』」（漢．班固，《漢書》，北京：中華書局，1962 年，卷 100 下〈敘傳〉，頁 4235）「煥乎其有文章」在《論語．泰伯》的文脈中，原指聖王的禮樂法度；然在班固的序文裏，卻轉指古代典籍而言。全文整體看來，同樣呈現出聖王治世必與文章經籍事業有緊密關聯的想法。

7 傅柯著，劉北城、楊遠嬰譯，《規訓與懲罰——監獄的誕生》（*Discipline and punish: the birth of prison*，臺北：桂冠圖書公司，1992 年），頁 26。

8 社會學家詹姆斯．米勒（James E. Miller）曾如是總括傅柯的治學進路道：「他的方法，從一個方面來看，就是用文獻資料系統地論證我們關於善與惡、真與假、正常與病態的習慣劃分的歷史起源。」（詹姆斯．米勒著，高毅譯，〈後記〉，《傅柯的生死愛慾》，*The Passion of Michel Foucault*，臺北：時報文化出版公司，1995 年，頁 668）人

國立臺灣大學學術期刊資料庫

察該知識論述裏通貫的內容主題與多樣的書寫形式，並進而剖析該禮學論述在漢代禮制國家（或儒化世界）建構歷程中所扮演的關鍵角色。[9]希望透過是種研究進路，我們除能完成某種關涉漢代帝國性格何以形成的史學解釋外，亦可樹立一套適切可行的經學史研究模型。

二、《二戴記》文獻性質的定位：禮學論述的檔案櫃

爲更順當地推展議題，在論文的開始，就讓我們先爲《二戴記》的文獻性質作出適當的定位。大、小戴《禮記》乃漢儒蒐羅先秦以來記禮、論禮的諸多文獻所組成，其原本用途乃是爲了配合《禮經》的傳承與講述，這種說法大抵已是文獻學上的定見；[10]然在面對如是的定見時，通常我們易於將此現象視作

文學者王德威在引介傅柯「宗譜學」（genealogy）學理時也說過：「（宗譜學）轉求追溯某一人文社會現象的衍生過程、發展局限，以及制度化的條件，並藉此烘托我們社會中『知識』、『權力』，及『身體』三者間相互為用的複雜關係。」（王德威，〈「考掘學」與「宗譜學」〉，傅柯著，王德威譯，《知識的考掘》，*L´archéologie du savoir*，臺北：麥田出版公司，1993 年，頁 43）這些評語都精準指出傅柯藉諸思想觀念的知識譜系建構，以考察人類社會權力關係的學術模型。

9 本文所謂的「禮制國家」或「儒化世界」，乃指儒生在特定的學圈與體制內（如經壇或官僚系統），透過對傳統經典的詮釋活動，以將儒家思想制度化成政治體制後的國家狀態而言。這樣的定義與學界常用的「儒教國家」概念基本上是相通的。有關儒教國家的界定，可參考甘懷真，〈西漢郊祀禮的成立〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：喜瑪拉雅基金會，2003 年），頁 33-35。

10周何先生在簡介《禮記》的性質與成書歷程時，曾說道：「《禮記》的產生，最初也許是有人閱讀《儀禮》，心領神會之餘，有所感發，隨手就把意見附記在經文的後面。今本《儀禮》十七篇中，十一篇的末尾都附有『記』文，這些都是早期《禮記》附經而作的痕跡。然而每篇後面的餘簡畢竟有限，每個人所需要表達的意見又很多，前人既已佔有了餘簡，後人就祇好另外想辦法了，所以很自然地就由附經的形態演變而至單獨成篇。單獨成為散篇，擺脫了經文後面餘簡空間的限制，數量一定會增多，內容也一定會擴張範圍，後人在蒐集整理時，必然是依照內容性質相近者歸為一類。就如《漢書》〈藝文志〉的記載，有《明堂陰陽》三十三篇，《樂記》二十三篇，《孔子三朝記》七篇等，顯然是同類合併計算的結果。如果內容性質不同，無法提出共同的類別標題予以歸併時，就祇好總集在一起，泛稱之為『記百三十一篇』了。無論是分別歸類，或是總合在一起，其『三十三篇』、『七篇』、『百三十一篇』等的記載方式，也顯然足以證明《禮記》原是獨立散篇的形態。一直到二戴在學官中講授《儀禮》，各自編選《禮記》之後，《禮記》才由散篇而正式成為專書。」（周何，《儒家的理想國——禮記》，臺北：時報文化出版公司，1981 年，頁 7-8）這段文字，大致已將《二戴記》成型的曲折歷程——由附記餘簡至單獨成篇、再到為配合朝廷學官的《儀禮》

臺灣人學學術期刊資料庫

一個平板的歷史事實，而未援用相應的史學論述模式，以充分開掘潛伏於表象底下攸關學術活動與權力體制間關聯的經學史議題。爲細密剖析這繁複的學術課題，或許我們應儘可能回溯到漢代的知識場域中，好好觀察那些編纂於《二戴記》裏的篇章是如何被漢人定位且運作的。

在此，且讓我們從一份看似瑣碎、累贅的分類清單看起。劉向（79-8B.C.）《別錄》大抵將小戴《禮記》所收錄的文章分爲十一大類，它們分別是：

一、通論—包括〈檀弓〉上下、〈禮運〉、〈玉藻〉、〈大傳〉、〈學記〉、〈經解〉、〈哀公問〉、〈仲尼燕居〉、〈孔子閒居〉、〈坊記〉、〈中庸〉、〈表記〉、〈緇衣〉、〈儒行〉、〈大學〉共十六篇。

二、制度—包括〈曲禮〉上下、〈王制〉、〈禮器〉、〈少儀〉、〈深衣〉共六篇。

三、喪服—包括〈曾子問〉、〈喪服小記〉、〈雜記〉上下、〈喪大記〉、〈奔喪〉、〈問喪〉、〈服問〉、〈間傳〉、〈三年問〉、〈喪服四制〉共十一篇。

四、祭祀—包括〈郊特牲〉、〈祭法〉、〈祭義〉、〈祭統〉共四篇。

五、吉事—包括〈冠義〉、〈昏義〉、〈鄉飲酒義〉、〈燕義〉、〈聘義〉、〈射義〉共六篇。

六、吉禮—〈投壺〉一篇。

傳授而編纂成冊的經過，作出了精要而詳明的交代。然必須補充的是，近年來多批楚簡的出土，已讓我們瞭解到其實早在先秦時期，已有整編諸禮學文獻的學術風尚。如廖名春先生做過這樣的考證：「《禮記》雖編成於漢人之手，但其淵源有自。……在戰國時期，《禮記》各篇也並不都是單篇流傳。沈約固然有『〈中庸〉、〈表記〉、〈防記〉、〈緇衣〉，皆取《子思子》』之說，但從上博簡的〈孔子閒居〉和〈緇衣〉篇並出來看，從〈武王踐阼〉、〈曾子立孝〉篇並出來看，戰國時已有類似於今本《禮記》的集子在流行。特別是，在今本《禮記》中，〈孔子閒居〉和屬於《子思子》的〈坊記〉、〈中庸〉、〈表記〉、〈緇衣〉篇是聯在一起的。這種編排，很可能戰國時已有之，漢人只不過在前人的基礎上又作了一些加工而已。」（廖名春，〈上海博物館藏〈孔子閒居〉和〈緇衣〉楚簡管窺〉，丁原植編，《新出楚簡試論》，臺北：台灣古籍出版公司，2001 年，頁 281-282）可見漢儒是在先儒既有集子的基礎上進行更大規模的編纂，而並非是一無憑藉地從頭做起，這點是我們必須重新認識的。

國家圖書館學術期刊資料庫

七、明堂陰陽記—〈月令〉一篇。

八、明堂陰陽—〈明堂位〉一篇。

九、世子法—〈文王世子〉一篇。

十、子法—〈內則〉一篇。

十一、樂記—〈樂記〉一篇。[11]

面對這多少予人疊床架屋之感的分類體系，[12]歷代學者早作了些整編、歸併的工作，以建構一較清明簡潔的禮學體系：如元儒吳澄（1249-1333）在《禮記纂言》裡，就重新整合《小戴記》的分類，訂出了通禮（內分大小儀文、制度等二子目）、喪禮（內分喪事儀文、說喪之義等二子目）、祭禮（內分祭祀儀文、說祭之義等二子目）與通論這四個門類；[13]現代學者高明於〈禮記概說〉中，也提出了以通論（內分通論禮意、通論與禮有關的學術思想等二子目）、通禮（內分世俗生活規範、國家政令制度等二子目）與專禮（內分喪禮、祭禮、冠禮、昏禮、鄉飲酒禮、射禮、燕禮、聘禮、投壺禮等九子目）爲綱領的

11 高明，〈禮記概說〉，《高明文輯》（臺北：黎明文化事業公司，1978 年），頁 430-431。劉向《別錄》今已亡佚，我們仍能見到這個分類，有賴《禮記正義》在各篇篇首引鄭玄（127-200）《三禮目錄》的轉述所致。

12 如高明就這麼批評道：「『吉事』和『吉禮』同是稱為『吉』的，何以不合為一類？『禮』和『事』本來是相因的，『禮』不能離『事』，『事』也即是『禮』，何以必須分 為兩類？『明堂陰陽記』和『明堂陰陽』僅差一個『記』字，是否為一類，又何以差一個字？如不是一類，兩類的區別又在那裡？『世子法』和『子法』，顧名思義，『世子』也是『子』，又何以不合為一類？……假如說『世子』是特殊的，『子』是一般的，因特殊的與一般的而分為兩類；何以喪服、祭祀、吉事等也有特殊的與一般的區別，而又不各分為兩類？〈檀弓〉上下篇所記，大都與喪服有關，何以不列入『喪服』，而屬於『通論』？〈玉藻〉所記，大都為服飾、居處、飲食之法，何以不列入『制度』，而亦屬於『通論』？〈大傳〉由服制而及於宗法，如以服制為主，就應屬於『喪服』；如以宗法為重，就應屬於『制度』；何以也歸於『通論』？〈禮器〉講制禮的根本，歸重於忠信；講制禮的原則，提出了時、順、體、宜、稱五個字，明是通論禮的原理，和〈禮運〉一樣，何以不列入『通論』而屬於『制度』？鄭玄說〈投壺〉『亦實〈曲禮〉之正篇』，又何不與〈曲禮〉合為一類？」（高明，〈禮記概說〉，《高明文輯》，頁 431）高氏的質疑除指出劉向歸類的不合理處外，大抵也透顯出整套分類體系層次重疊、混淆的缺憾。

13 元・吳澄，〈禮記纂言原序〉，《禮記纂言》（臺北：臺灣商務印書館，1974 年《四庫全書珍本》影印文淵閣本），頁 2 上-2 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

簡明分類系統。[14]只是誠如吳澄在改訂篇目後所云：「（從此）篇章文句，秩然有倫，先後始終，頗爲精審。將來學禮之君子於此考信，或者其有取乎，非但戴氏之忠臣而已也。」[15]學者們紛紛改訂《別錄》裡的分類系統，往往是站在精進禮學的純學術立場，以訂定自家心目中層次整齊、科目分明的禮學論叢，而未曾顧及（更別說深入探討了）劉向分類體系在漢代知識場域裏的實際意涵，以及小戴《禮記》諸篇章在當代人眼裏的文獻性質。

對漢代學術稍有涉獵的學者，大抵會對前述的話語感到納悶不解：劉向、劉歆（53?B.C.-23A.D.）父子相繼校書中祕，並先後編纂成《別錄》與《七略》這龐蕪的圖書分類系統，不就是整理朝廷藏書的單純學術活動嗎？此中尚有什麼深義可言呢？又戴德、戴聖所收錄的禮學篇章，不就是先秦以至漢代的儒者記述禮制、闡述禮義的繁複文獻而已？這現象還有哪些新意可詳加討論的呢？其實若仔細檢閱古籍裏相關史料的記載，我們將發現看似平實的文獻記錄大有可供玩味之處，而劉氏父子整編圖書體系的意涵所在或亦能明白揭示。《漢書》〈藝文志〉開宗明義地記述道：

> 昔仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義乖。故《春秋》分為五，《詩》分為四，《易》有數家之傳。戰國從衡，真偽分爭，諸子之言紛然殽亂。至秦患之，乃燔滅文章，以愚黔首。漢興，改秦之敗，大收篇籍，廣開獻書之路。迄孝武世，書缺簡脫，禮壞樂崩，聖上喟然而稱曰：「朕甚閔焉！」於是建藏書之策，置寫書之官，下及諸子傳說，皆充祕府。至成帝時，以書頗散亡，使謁者陳農求遺書於天下。詔光祿大夫劉向校經傳諸子詩賦，步兵校尉任宏校兵書，太史令尹咸校數術，侍醫李柱國校方技。每一書已，向輒條其篇目，撮其指意，錄而奏之。會向卒，哀帝復使向子侍中奉車都尉歆卒父業。歆於是總群書而奏其《七略》，故有〈輯略〉，有〈六藝略〉，有〈諸子略〉，有〈詩賦略〉，有〈兵書略〉，有〈術數略〉，有〈方技略〉。今刪其要，以備篇籍。[16]

從表面的語意解讀，班固此段文字當然是在交代書寫〈藝文志〉的原委——亦即〈藝文志〉作爲成哀時期劉向、歆父子引領眾專科學者所完成的龐大圖書系統《七略》的濃縮精簡版本；但在整段充滿憂患意識的追述文字中，我們彷彿

14 〈禮記概說〉，《高明文輯》，頁 437-438。
15 〈禮記纂言原序〉，《禮記纂言》，頁 3 上。
16 《漢書》，卷 30〈藝文志〉，頁 1701。

臺灣大學學術期刊資料庫

聽到這樣的時代音響：正如文中所引武帝元朔五年（124B.C.）夏六月詔書所云：「蓋聞導民以禮，風之以樂，今禮壞樂崩，朕甚閔焉。」[17]漢人憂心之所在，應在其認定聖賢經術的分裂（包括孔門後學的分歧，乃至諸子百家的爭議等現象）與先代典籍的散佚（主指有秦一代爲一統思想所執行的禁書短視政策的影響），是直接造成是非混淆、「禮壞樂崩」一類頹敗國勢的主因；那麼反過來說，收錄遺書乃至整編圖書等一連串學術活動，顯然就是漢人重構學術以期重現唐虞三代盛世的制禮作樂壯舉，而不只是連綴殘簡、考定版本等一類學究手藝而已。

更深入地考察，我們將發現是類想法其實既非漢人所獨創，亦絕非儒家所專有，因它乃先秦後期以來早已流通於世的思潮。故在《莊子・天下篇》裏，便有這樣一段追述治亂之源的長篇史論：

> 古之所謂道術者，果惡乎在？曰：無乎不在。曰：神何由降？明何由出？聖有所生，王有所成，皆原於一。……以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人；以仁為恩，以義為理，以禮為行，以樂為和，薰然慈仁，謂之君子；以法為分，以名為表，以參為驗，以稽為決，其數一二三四是也，百官以此相齒，以事為常，以衣食為主，蕃息畜藏老弱孤寡為意，皆有以養，民之理也。古之人其備乎，配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，大小精粗，其運無乎不在。其明而在數度者，舊法世傳之史，尚多有之；其在於《詩》《書》《禮》《樂》者，鄒魯之士，搢紳先生，多能明之：《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。其數散於天下，而設於中國者，百家之學，時或稱而道之。天下大亂，聖賢不明，道德不一，天下多得一察焉以自好，譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不徧，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發。天下之人，各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。[18]

17 同前註，卷 6〈武帝紀〉，頁 171。

18 錢穆，《莊子纂箋》（臺北：東大圖書公司，1989 年），頁 269-271。

臺灣大學學術期刊資料庫

暫且不論儒道二家在思想內涵上的不同，僅就論述框架上看，我們不難發現〈天下篇〉字裏行間裏充塞著相類於〈藝文志〉的觀點：古代所以存在和樂安平的盛世，實因先代聖王能制定出符應天地大道、契合萬物至理的典則制度所致（此即所謂該徧整全、「無所不在」的「道術」）；至於後世天下紛亂的源頭，則正是出在那規範、梳理世事物理的禮法度數，逐漸分裂成偏頗且各有盲點的數套學說論述的緣故上（此即所謂「天下多得一察焉以自好」、「道術將爲天下裂」的窘況）。職是之故，接續先秦以來亂世的漢人若想重現往昔的安樂盛況，那麼，他們勢必得針對道術分歧的境況，再度構擬一套能重新發揮「配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓」之神用、且「六通四辟，大小精粗，其運無乎不在」的縝密治國模型；而劉向、劉歆父子整編前代圖書的活動，顯然就必須放在這重構「道術」的脈絡中加以觀察。換言之，那絕不是飽飣瑣屑的考古末事，而是漢人重現「備於天地之美，稱神明之容」這上天下地無物不包的治國論述的雄偉豪舉！

細觀《七略》的類門體系，我們將發覺呈現吾人眼前的龐雜分類體系，根本就是漢人重構禮樂帝國的骨架血脈。依〈藝文志〉的架構，劉向、歆父子的圖書分類系統概爲：

> 一、六藝略－包括《易》、《書》、《詩》、《禮》、《樂》、《春秋》、《論語》、《孝經》、《小學》共九種。
>
> 二、諸子略－包括儒家、道家、陰陽家、法家、名家、墨家、從橫家、雜家、農家、小說家共十種。
>
> 三、詩賦略－包括屈原賦之屬、陸賈賦之屬、荀卿賦之屬、雜賦、歌詩共五種。
>
> 四、兵書略－包括兵權謀、兵形勢、兵陰陽、兵技巧共四種。
>
> 五、數術略－包括天文、歷譜、五行、蓍龜、雜占、形法共六種。
>
> 六、方技略－包括醫經、經方、房中、神僊共四種。[19]

乍看之下，我們很容易就把這一區塊的文字，視作是漢人在網羅古今典籍後所

19 《漢書》，卷 30〈藝文志〉，頁 1703-1781。

臺灣大學學術期刊資料庫

制定出的圖書分類檢索目錄；再深入些，我們或也能論及該檢索系統正如實反映漢人的學術體系這類道理。[20]然而問題或許不僅如此。即以六藝略而言，〈藝文志〉在序列經籍書目後，乃有這樣的綜論文字（是類文字，其旨意或皆承襲自劉歆《輯略》）：

> 六藝之文：《樂》以和神，仁之表也；《詩》以正言，義之用也；《禮》以明體，明者著見，故無訓也；《書》以廣聽，知之數也；《春秋》以斷事，信之符也。五者，蓋五常之道，相須而備，而《易》為之原。故曰「《易》不可見，則乾坤或幾乎息矣」，言與天地為終始也。至於五學，世有變改，猶五行之更用事焉。[21]

這段論述所以將《六經》與五常、乃至五行之道勾連比附，是爲了拉到宇宙論的立場來樹立六藝之學在治國之術上的崇高位置：一如宇宙之運行有賴金、木、水、火、土五行交相作用一般，治理天下亦有待各自象徵仁、義、禮、智、信這五常道德的經籍學理的交互施用；是以六藝經術在劉向、歆父子的分類體系中，所佔有的，乃是一整套治國「道術」中的中樞骨幹地位。那麼諸子之學呢？且看諸子略卷末的敘論：

> 諸子十家，其可觀者九家而已。皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方，是以九家之術蠭出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯。其言雖殊，辟猶水火，相滅亦相生也。仁之與義，敬之與和，相反而皆相成也。《易》曰：「天下同歸而殊塗，一致而百慮。」今異家者各推所長，窮知究慮，以明其指，雖有蔽短，合其要歸，亦《六經》之支與流裔。使其人遭明王聖主，得其所折中，皆股肱之材已。仲尼有言：「禮失而求諸野。」方今去聖久遠，道術缺廢，無所更索，彼九家者，不猶瘉於野乎？若能修六藝之術，而觀此九家之言，舍

20 史家章學誠（1738-1801）曾如此斷言道：「古人著錄，不徒為甲乙部次計。如徒為甲乙部次計，則一掌故令史足矣。何用父子世業，閱年二紀，僅乃卒業乎？蓋部次流別，申明大道，敘列九流百氏之學，使之繩貫珠聯，無少缺逸；欲人即類求書，因書究學。」（清・章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》，臺北：里仁書局，1984年，《校讎通義》，卷 1〈互著第三〉，頁 966）這段話語已明白指出劉向、歆父子的圖書分類決不只是方便他人檢索的書籍目錄而已；因在其分類體系背後，實包藏著一套源流分明的龐大學術體系。

21 《漢書》，卷 30〈藝文志〉，頁 1723。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 短取長，則可以通萬方之略矣。[22]

這段落的論點，讀來彷若〈天下篇〉的迴音。在視諸子學爲「王道既微」、「道術缺廢」的亂世所產生的「各引一端，崇其所善」的治理方術後，〈藝文志〉（其論點概亦承自劉向、歆父子的意見）明確規範了諸子百家在有漢一代治國論述裏的特殊地位——即作爲可截長補短、進而能夾輔六藝治術的學理與技術，[23]而諸子之學在建構可「通萬方之略」的治國道術中的旁佐地位，可說也明白彰顯出了。此外，面對充溢著藝術美感的詩賦作品，〈藝文志〉還是有辦法將其嵌置於政治論述中詳加闡述，該文云：

> 傳曰：「不歌而誦謂之賦，登高能賦可以為大夫。」言感物造耑，材知深美，可與圖事，故可以為列大夫也。古者諸侯卿大夫交接鄰國，以微言相感，當揖讓之時，必稱《詩》以諭其志，蓋以別賢不肖而觀盛衰焉。故孔子曰「不學《詩》，無以言」也。春秋之後，周道瀠，聘問歌詠不行於列國，學《詩》之士逸在布衣，而賢人失志之賦作矣。大儒孫卿及楚臣屈原離讒憂國，皆作賦以風，咸有惻隱古詩之義。其後宋玉、唐勒，漢興枚乘、司馬相如，下及揚子雲，競為侈麗閎衍之詞，沒其風諭之義。是以揚子悔之，曰：「詩人之賦麗以則，辭人之賦麗以淫。如孔氏之門人用賦也，則賈誼登堂，相如入室矣，如其不用何！」自孝武立樂府而采歌謠，於是有代趙之謳，秦楚之風，皆感於哀樂，緣事而發，亦可以觀風俗，知薄厚云。[24]

是段文字將詩賦的發展歷史緊密交織於歷代士子所肩負的政治職志中，進而傳達出如是的政教文學觀：就個人而論，感物抒詠、賦詩言志乃至誦賦諷諭，本即爲士人展現經國才智、參與政治運作所必備的語文技能；又就治國而言，流

22 同前註，卷 30〈藝文志〉，頁 1746。

23 〈藝文志〉在分論各家學說的淵源傳承時，曾將九流十家各自比附上古代王官體制：如儒家出於司徒之官，道家出於史官，陰陽家出於羲和之官，法家出於理官，名家出於禮官，墨家出於清廟之守，從橫家出於行人之官，雜家出於議官，農家出於農稷之官，小說家出於稗官（詳見《漢書》，卷 30〈藝文志〉，頁 1728-1745）。這樣的聯繫不但引其許多學者的爭議，在史實上，恐怕也很難站得住腳。但若將這上承《別錄》、《七略》的說法擺回漢人重構治國道術的理路中，我們將察覺是類扭曲歷史的說法實有其積極意義：透過將諸子百家收束於王官體制的作法，做為百家言的諸子之學便被收編入漢人以六藝經術為核心的王官學論述中，而漢人在理論上也完美地構築出一套該徧周全的治國道術。

24 《漢書》，卷 30〈藝文志〉，頁 1755-1756。

臺灣大學學術期刊資料庫

傳於世的文學篇章或歌誦朝章盛美、或感嘆世衰道微，實皆可作爲爲國有民者「觀風俗」以知德化厚薄的特殊管道。如是說來，詩賦文學在劉向、歆父子的圖書分類中，顯然與六藝經術或諸子百家一般，同樣是漢帝國治國道術中不可或缺的重要部門。

相對於六藝、諸子與詩賦三略偏於形上之道的傾向，兵書、數術與方技略則明顯傾向形下之器的各式技藝；[25]而以漢人重建治國道術的角度來看，我們更容易將是類圖書與帝國實際的統治技術作出聯繫：試想兵權謀、兵形勢、兵陰陽、兵技巧一類源出「古司馬之職，王官之武備也」[26]的學理與技術，豈非國家抵禦外侮之所必備、貫徹王權之所必需！天文、歷譜、五行、蓍龜、雜占、形法一類源自「明堂羲和史卜之職」[27]的技藝，又豈非朝廷配合宇宙運行規律、制定世間相應規範所必得依循的指引！還有，像醫經、經方、房中、神僊等「皆生生之具，（實亦）王官之一守也」[28]的養生修練之術，難道不是世人追尋幸福人生所不可輕忽的重要學問嗎！更要緊的是，劉向、劉歆父子這套在性質上橫跨學理與技藝，在內容上幾近包羅宇宙人生所有道理的龐蕪圖書體系，不正是漢人爲挽救道術分歧崩裂的窘境，所周密構築出的包山包海、管生管死的繁複治國道術的具體框架嗎！

有意思的地方正在這兒。當我們把前引《別錄》對《小戴記》諸篇章的分類——亦即通論、制度、喪服、祭祀、吉事、吉禮、明堂陰陽記、明堂陰陽、世子法、子法、樂記這十一門類——同樣拉回漢人重構道術的特定視域中，我們很容易便能明瞭這在後人眼中看來層次繁雜（甚至不免累贅之憾）的分類體系，其實正如實反映漢人在整建禮樂邦國的歷程中，必得相應安置一套能應合時代脈動的縝密禮學論述的情況；而是種藉知識系統之建構以期安頓世間秩序的舉動，似又再度喚起了我們對傅柯歷史學說的深刻印象。傅柯在進行了關涉歐洲精神病史的個案研究後，逐漸發展出以「話語」（discourse,學界或譯爲「論述」）爲核心概念的史學模型，且用以描述學術知識與權力體制間相對應

25 章學誠曾如是區隔諸子略與兵書、數術、方技略間的差異道：「《七略》以兵書、方技、數術為三部，列於諸子之外者，諸子立言以明道，兵書、方技、數術皆守法以傳藝，虛理實事，義不同科故也。」（《校讎通義》，卷 1〈右七之四〉，頁 985）這「明道」與「傳藝」、「虛理」與「實事」之別，也多少傳達出六藝、諸子、詩賦與兵書、數術、方技間的分野——亦即前者主為原理，後者主為技藝。

26 《漢書》，卷 30〈藝文志〉，頁 1762。

27 同前註，卷 30〈藝文志〉，頁 1775。

28 同前註，卷 30〈藝文志〉，頁 1780。

臺灣大學學術期刊資料庫

的依存關係。對此，王德威先生曾如是闡述其意旨道：

> 每一個社會或文化都有駕馭其成員思維、行動，和組織的規範或條例。……一個社會中的各個層面（政、經、文、教、醫、商等）都有他們特定的話語存在，而這些話語組合起來，就成為一個縝密的網絡，使該社會的所有活動皆受其定義和限制。[29]

這便指出社會各階級、各層面的繁複權力網絡——包括在何位置上的人可以施予他人或它事權力、透過何途徑與方式施予力量、而接受管束控制的又是哪類人物與事物等複雜關係——所以能依序順遂運轉，實有賴流傳於社會中的各式學術論述的詳密規範與精準運作；在此基礎上，傅柯更大膽地指稱任何足以體現某社會或文化體權力運作實況的話語論述，從根本上便定義了該文化或社會裡「話語對象的秩序」[30]、亦即規範了整個世界想像的輪廓與樣貌——包括世界是依循何規律運行、萬物又符應何規範而生息等課題。[31]援此史觀，我們相信那一篇篇收錄在《小戴記》裡的禮學文獻，經劉向之手一一「論其指歸，辨其訛謬」[32]且分類整齊後，實已一一成爲漢代治國道術整體建構中不可或缺的樑柱磚瓦了。[33]

由於相關文獻的散佚，我們無法清理出《大戴記》眾篇章經劉向、歆父子

29 王德威，〈淺論傅柯〉，《知識的考掘》，頁 19。

30 《知識的考掘》，頁 131。

31 學者楊麗中在論述傅柯史學模式著重空間面向（spatiality）的特色時，曾有這樣的分析：「他（傅柯）認為權力關係往往要透過各種知識型式來轉述（transcribe），……他認為歷史不是探討每個時期時代精神的演變，而是研究不同時期何以有不同的認識型式（episteme），每個認識型式就是一個各種論述擴散的空間（a space of dispersion），是各種論述的總匯（ensembles of discourses），而各種論述與實踐之間（practices），又具有互相牽扯的關係。」（楊麗中，〈傅柯與後殖民論述：現代情境的問題〉，《中外文學》，22 卷 3 期，1993 年 8 月，頁 59）這段論述同樣傳達出傅柯特殊的史觀——一個時期的權力關係，往往取決於該時代特有的認識型式，亦即依該時空內各式話語論述運行散佈的實況而定。

32 梁・阮孝緒著，清・臧庸輯考，《阮氏七錄》（上海：上海古籍出版社，1995 年《續修四庫全書》影印清抄本），〈七錄序〉，頁 2。

33 阮孝緒〈七錄序〉謂「昔劉向校書，輒為一錄，論其指歸，辨其訛謬，隨竟奏上」（《阮氏七錄》，頁 2），是以凡經劉向整理過的圖書，都有一篇類似提要的敘錄。雖然這些文獻早已散佚殘缺，但學界大抵相信這些敘錄除交代了圖書的基本資料與校讎的詳細經過外，亦會對其學術淵流與價值作出定位；而這項定位工作，應即是劉向組構整套治國道術的基礎工程。

國立臺灣大學學術期刊資料庫

整編分類的詳細狀況；[34]但我們仍可大膽斷言收錄其中的諸多文獻，應同樣是漢人在重建一「以法爲分，以名爲表，以參爲驗，以稽爲決，其數一二三四是也，百官以此相齒，以事爲常，以衣食爲主，蕃息畜藏老弱孤寡爲意，皆有以養」這權力體系合理分明的禮樂盛世時，所相應搭建的一套繁複禮學話語裏的部分組織。職是之故，當我們站在經學史的立場上，重新檢視大、小戴《禮記》那在內容上幾乎囊括禮制生活所有面向的禮學文獻時，就絕不可輕易將其視爲是記述古禮的學術論叢而已，而必須將其定位成是一整套關涉漢人治國道術的體用兼備的禮學論述檔案櫃——其中至少包括通論、制度、喪服、祭祀、吉事、吉禮、明堂陰陽記、明堂陰陽、世子法、子法、樂記等攸關時人群體倫序與生命儀式的各門類抽屜。[35]

三、《二戴記》的語文特質：勾勒禮制世界形貌的論述模式

在論文的後半段，我們將進入文章的核心議題，亦即：以話語論述描繪、乃至規範權力秩序的視角觀察，《二戴記》的語文形式有何基本特色？又作爲具有特定形式的禮學論述，這些話語的佈施流通與漢代儒化世界的成型歷程間倒底有何密切關聯？對此扣連的議題，我們或可從一份著名的宮廷紀錄切入討論。《漢書．元帝紀》記載：

34 《七略》的濃縮本《漢書．藝文志》並未登錄《二戴記》。學界一般推測，劉向、歆父子大抵是直接紀錄那些稍具雛型的禮學集子——如〈藝文志〉所登錄的《明堂陰陽》三十三篇、《樂記》二十三篇、《孔子三朝記》七篇等文獻，故毋須再論及收編這些資料的大、小戴《禮記》二書。至於這些文獻在《七略》（或《別錄》）中的分類狀況，因鄭玄《三禮目錄》的記載，保留了《小戴記》眾篇章的分類體系；《大戴記》諸篇目的分類情況則因相關古籍的亡佚而無法整理清楚，如今我們只能依其與《小戴記》篇章重複或性質類似等狀況，作出適度的推論而已。

35 這裡有個牽涉考證的問題得先解決。據學者們的考證，收錄於《二戴記》中的篇章雖有漢人作品，但也有不少是先秦（尤其是戰國中期以來）即已流傳於世的文獻（詳見屈萬里，《先秦文史資料考辨》，臺北：聯經出版事業公司，1983 年，頁 349-354，頁 359-361），那麼，將大、小戴《禮記》眾篇章視作漢代禮學論述話語究竟是否妥當，便成為一個可以質疑的問題。針對這個疑問，我們的想法是：縱然《二戴記》中的文獻不全是漢人所製作，但當它們被身為學官的戴德、戴聖所收錄而講論於朝廷經壇時，還有被劉向、劉歆父子收集而整編至漢代治國道術體系中時，它們已實實在在地成為運轉於漢代知識場域與權力體制中的禮學話語了。是以從運作環境（而非創作時間）的角度來看，我們的判定應是合理的。

臺灣學術期刊資料庫

> 孝元皇帝，宣帝太子也。……八歲，立為太子。壯大，柔仁好儒。見宣帝所用多文法吏，以刑名繩下，大臣楊惲、蓋寬饒等坐刺譏辭語為罪而誅，嘗侍燕從容言：「陛下持刑太深，宜用儒生。」宣帝作色曰：「漢家自有制度，本以霸王道雜之，奈何純任德教，用周政乎！且俗儒不達時宜，好是古非今，使人眩於名實，不知所守，何足委任！」乃歎曰：「亂我家者，太子也！」[36]

學者們在檢視這段文獻所隱含的歷史意義時，通常會注意到該史事預告了元帝朝即將發生的治國道術移轉的狀況——即由以刑名法術爲主導的前朝治理原則，轉爲事事依傍禮制儒術指引的情況；故國學大師錢穆曾如是評論這段史事道：「蓋漢自元成以下，始純用儒術，異於武宣。」[37]在論及元帝朝中好古崇儒的風尚時，錢氏又這般闡述該風潮所透顯的時代意義道：「漢武宣用儒生，頗重文學，事粉飾。元成以下，乃言禮制，追古昔。此爲漢儒學風一大變。」[38]然在傅柯話語論述學說的啓示下，我們或可換另種視角重新詮釋該段歷史插曲的意涵，那就是：元成以後凡事「言禮制，追古昔」的境況，也許不是對前代治國哲思的斷然反動，而是武宣以來「用儒生，頗重文學，事粉飾」這般辛勤地建構關涉禮樂國家體制的學術論述後所將促成的必然結果！

將視線挪回大、小戴《禮記》，我們知道戴德、戴聖二人正是宣帝朝中位列學官的《禮經》博士。[39]鄭玄《六藝論》曾謂：「戴德傳《記》八十五篇。」又稱：「戴聖傳《禮》四十九篇。」[40]這類話頭或即傳達出大、小戴爲配合學官體制內《禮經》講授的事宜，已開始蒐集編纂相關禮學論述的實情。[41]爲詳密

36 《漢書》，卷 9〈元帝紀〉，頁 277。

37 錢穆，〈劉向歆父子年譜〉，《兩漢經學今古文平議》，頁 10。

38 同前註，頁 19。另有關元成二朝崇儒復古的大致情形，可參考錢穆對相關史料的剪輯，參見〈劉向歆父子年譜〉，頁 17-55。

39 《漢書・儒林傳贊》記載：「自武帝立五經博士，……初，《書》惟有歐陽，《禮》后，《易》楊，《春秋》公羊而已。至孝宣世，復立大小夏侯《尚書》，大小戴《禮》，施、孟、梁丘《易》，穀梁《春秋》。」（《漢書》，卷 88〈儒林傳〉，頁 3620-3621）可見戴德與戴聖乃宣帝朝新立的《禮經》博士。

40 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，龔抗雲整理，《禮記正義》（臺北：台灣古籍出版公司，2001 年《十三經注疏》整理本），卷 1，頁 6。

41 由於《二戴記》收編著不少古文經傳文獻，所以不少學者懷疑，身為今文博士的戴德與戴聖應不至於收錄該類篇章；換句話說，後人所見的八十五篇、四十九篇的《二戴記》，或為二戴後學於東漢中期今古文合流的學風下所編訂出的定本。對此看法，請參考王文錦，〈本書前言〉，清・王聘珍撰，王文錦點校，《大戴禮記解詁》

臺灣人學學術期刊資料庫

析論該禮學論述與漢朝立國基礎轉化間所可能存在的隱微關聯，我們或當引介薩依德（Edward W. Said,1935-2003）藉語文形式以論說權力體制的相關學理。以文學批評見長的薩氏在建構其影響人文學界甚鉅的後殖民論述時，曾在傅柯論述學說的基礎上特意標舉出「論述模式」（the mode of discourse）這概念，以彰顯流動於某社會或文化體中的話語論述通常具有一固定表述形式——即擁有通貫的內容題材以及慣用的書寫模型——的特定現象；[42]更要緊的是，薩依德進一步指出是類論述模式通常會發展成某文化體傳達（甚至是推銷）其固有價值觀、或是某社會維繫（甚至是鞏固）其權力秩序所特有的「文化形式」（cultural form），亦即將成爲足以定義、規範現實世界中繁複權力關係的強制性範式。[43]循此學理，如果我們想要釐清大、小戴《禮記》這作爲漢代知識場域中流通的禮學話語，在漢帝國徹底轉型爲一禮樂邦國的歷程中所起的特殊作用，那麼，歸納分析出《二戴記》諸篇章中持續貫串的主題內容與規律運作的

（北京：中華書局，1983 年），頁 1-6。這樣的說法是極具參考價值的。所以我們必須了解，戴德與戴聖收編秦漢以來記述禮制、闡說禮義的相關文獻，大抵只是整個匯集論述工程的開端，而這配合朝廷學官講論《禮經》意涵所進行的工作，長時間內其實一直處在增益潤飾的動態過程中。

42 薩依德是在其成名著作《東方主義》（*Orientalism*）中，援此概念以說明西方數世紀來已建構出一套描繪東方（主指中東、北非的伊斯蘭世界）特定樣貌的表述模式（此即所謂的「東方主義」）的情況。他說：「它（指東方主義）是一種有制度、字彙、學術、想像、教義，甚至是殖民官僚與風格在支持的一種論述模式。」（薩依德著，王志弘等譯，《東方主義》，臺北：立緒文化事業公司，1999 年，頁 2）這話即簡要傳達出流行於西方世界中關涉東方形象的各式話語論述，通常具有某種特定表達模式的事實。

43 這樣的論點，是薩依德在論說帝國主義與流行於十九世紀的歐洲小說間的關係時所建立的。薩依德說：「我並無意說小說——或廣義下的文化——導致帝國主義，但小說作為一種布爾喬亞社會之文化產品，和帝國主義若彼此毫無關係，是難以想像的。在所有主要的文學形式中，小說是最近出現的，其形成最有資料可考，也是最西方式的文學體裁，其社會權威的規範性模式是最高度結構式的；帝國主義和小說相互護持，其程度之深，使我認為若要以某種方式閱讀小說，卻不去處理帝國主義，根本是不可能的。……小說是一種綜合性的、擬百科全書式的文化形式。包裝其題材的是一種高度被規制的情節機制和一整套社會參考系統，此一體系有賴現存之布爾喬亞社會建制，其權威及權力。小說家筆下的男女英雄展現了充滿事業心的布爾喬亞式永不休止及充滿精力的個性，在他們從事的冒險中，經驗揭示給他們的是其靈感湧現的界限，以及哪裡他們可以去、他們可以變成什麼的界限，在這些界限的範圍才允許從事其冒險。」（薩依德著，蔡源林譯，《文化與帝國主義》，*Culture and Imperialism*，臺北：立緒文化事業公司，2001 年，頁 145）這便指出生產於西方中產階級文化之中、且深受該文化價值觀制約的小說，憑藉其特有的情節模式流行於西方社會中後，會反過來強化該中產階級特有的意識形態，而所謂布爾喬亞社會裡特定的權力關係便會愈加鞏固了。

臺大學術期刊資料庫

表述模式，自然就是本文在所必行的基礎工程了。

說到《二戴記》的書寫形式，其繁複多樣的狀態，總讓碰觸過的學者們感到耗費心力；[44]然若暫且撇開抄錄自《逸禮》而性質類同《儀禮》的少數篇章，如〈投壺〉、〈奔喪〉、〈諸侯遷廟〉、〈諸侯釁廟〉一類平板記載儀節進度的程序單，其餘記述禮制、闡說禮義的繁多文獻，大抵可用兩種表述形式概括之：它們分別是論說某論題且結構大抵完整的語文模式（在內容上或總論整個禮制，或專論特定禮學議題；在形式上或是議論專文，或是長篇寓言故事），以及匯集諸多同類型文字的文選類編（這「同類型文字」可以是短篇文章、傳聞軼事，抑或格言警語、修身訓示等）。下文讓我們標舉數篇在論述模式上尤具代表性的篇章加以研討剖析，藉以勾勒描述漢代禮學論述的基本樣態究竟爲何。

（一）鳥瞰全景的論述模式：以〈禮運〉為核心文本的析論

在本章節，我們開始著手分析《二戴記》中語文結構大抵完整的諸多文獻。所以稱其爲「鳥瞰全景的論述模式」，乃因其在論說某議題時，多具備「窮于有數，追于無形，迹堅求通，鉤深取極；……心與理合，彌縫莫見其隙；辭共心密，敵人不知所乘」[45]這兼顧內容周全與形式嚴密的書寫特色；在論說時所以以《小戴記》中的〈禮運〉爲主要的批評文本，乃因其在題材上完滿應合了漢人希求秩序的思想潮流，在文體上又縝密顧及了禮制世界所有面向的課題這特定的緣故。

翻開〈禮運〉這篇以孔子爲子游闡述禮之沿革大義爲內容的文獻，現代學者多傾向將其視爲是後儒爲講述禮義所製作出的文章，而非真實事件的紀錄。如果這個判定大抵是成立的，那麼我們當可把〈禮運〉全文看作某篇刻意以寓

44 如葉國良先生在介紹《禮記》的特色時，就有這樣的叮嚀：「今傳《禮記》……各篇寫作體例的差異性也很大，如〈曲禮〉、〈檀弓〉是許多小章的集合，〈三年問〉是有頭有尾完整的一篇文章，〈樂記〉則是十一篇小文章的集合，各有不同。所以研讀《禮記》，比起研讀它書，更需了解它的內容分類以及上述的不同體例，才易掌握要領。」（葉國良等，《經學通論》，臺北：國立空中大學，1996 年，頁 213）這段話語雖針對小戴《禮記》而發，但同樣情況應也適用於大戴《禮記》的研讀上。

45 梁・劉勰著，范文瀾註，《文心雕龍註》（香港：商務印書館香港分館，1960 年），卷 4〈論說〉，頁 328。這段文句，是劉勰（466?-539?）在評述「論」這文體應具備的標準範式時所提出的。

臺灣學術期刊資料庫

言形式呈現的論禮文獻；[46]而站在本文的論說宗旨上（亦即必得歸結出論述模式的形式這點），這寓言形式實已提供吾人豐富的想像空間。且讓我們從文獻開端處看起：

> 昔者仲尼與於蜡賓，事畢，出遊於觀之上，喟然而嘆。仲尼之嘆，蓋嘆魯也。言偃在側，曰：「君子何嘆？」孔子曰：「大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。」[47]

參與「歲十二月，合聚萬物而索饗之」[48]這密切配合農事且充滿崇敬感恩氣氛的隆盛蜡祭，[49]本應爲令孔子備感光耀的事；然夫子卻在祭祀後登覽宮闕發出喟嘆，大抵或如鄭注所云：「孔子見魯君於祭禮有不備，於此又覩象魏舊章之處，感而嘆之。」[50]是因爲在前代聖君佈施禮法的觀闕上，親身有感於今日禮制之缺廢與不當而興起惋惜悲憐之憂傷。這種在昔日美好的對照下所產生的失落感懷，從開頭處便定義了〈禮運篇〉特有的頭個主題——即因感傷當前之境況而欲復興先代盛美之禮制。

拉到整部《二戴記》的範圍來看，我們不難發現所謂昔盛今衰、今不如昔一類觀感，也多出現在其他篇章的行文脈絡裡。比如在另篇亦以寓言模式書寫的文章〈哀公問〉中（大、小戴《禮記》均收錄此文，《大戴記》以〈哀公問於孔子〉名之），我們便發現這樣的文字：

---

46 經學學者屈萬里曾這般考述道：「〈禮運〉的文辭，有的和《荀子・大略篇》相似，當是〈禮運〉襲《荀子》，而不是《荀子》襲〈禮運〉。如此說來，本篇大概是漢初人所作。」（《先秦文史資料考辨》，頁 351）由此看來，即使曾有孔子為子游講述禮義的史實，這篇文章恐怕早已脫離事件的原貌，較多的是後代儒者採集其它文獻所編織杜撰的情節與論述。又對於寓言此一文體的特質與功能，《莊子・寓言篇》有如是的論說：「寓言十九，藉外論之。親父不為其子媒。親父譽之，不若非其父者也。……重言十七，所以已言也。是為耆艾。」（《莊子纂箋》，頁 228）這便指出寓言藉虛擬場景或假造名人話語以申言己見的特色所在；而這些特徵，都可在後文對〈禮運〉的解析中一一驗證。

47 《禮記正義》，卷 21〈禮運〉，頁 766。

48 《禮記正義》，卷 26〈郊特牲〉，頁 934。

49 據《小戴記・郊特牲》的記載，蜡祭乃天子在年尾莊稼收成後所進行的遍饗諸神與眾精靈——包括先嗇、司嗇、農、郵表畷等各有所司的大小農神，還有貓、虎一類捕食鼠、豕的禽獸靈魂，以及坊、水庸等水利工程的精靈等等——的盛大祭祀，由該祭典祭儀與農業生活大小節目的密切關係，與儀式進行中處處可見的尊崇感激心情，可想見蜡祭在先民生活中是何等的神聖與重要。詳見《禮記正義》，卷 26〈郊特牲〉，頁 934-939。

50 《禮記正義》，卷 21〈禮運〉，頁 766。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 哀公問於孔子曰：「大禮何如？君子之言禮，何其尊也？」……孔子曰：「丘聞之，民之所由生，禮為大，非禮無以節事天地之神也，非禮無以辨君臣、上下、長幼之位也，非禮無以別男女、父子、兄弟之親，昏姻疏數之交也。君子以此之為尊敬然。然後以其所能教百姓，不廢其會節。有成事，然後治其雕鏤、文章、黼黻以嗣。其順之，然後言其喪紀，備其鼎俎，設其豕腥，脩其宗廟，歲時以敬祭祀，以序宗族。及安其居，節醜其衣服，卑其宮室，車不雕幾，器不刻鏤，食不貳味，以與民同利。昔之君子之行禮者如此。」公曰：「今之君子胡莫行之也？」孔子曰：「今之君子好實無厭，淫德不倦，荒怠敖慢，固民是盡，午其眾以伐有道，求得當欲不以其所。昔之用民者由前，今之用民者由後，今之君子，莫為禮也。」[51]

這段話語實即昔盛今衰主題的另種表述模式：前代君子（即握有政權的爲國有民者）因深曉眾禮乃符應天地人世秩序的完滿規範，故治國時總會持續修飾禮文並確實落實之，以安頓世間各層面的秩序與倫常；後代君主眼中唯視集中財貨權勢爲要事，施政上便不免任性傲慢且輕蔑禮制，那麼隨之而來的，必然是群倫失序以至國勢頹弊的窘境了。這往昔倫序各得其宜與當下世局混淆紛亂的強烈對比，同樣突顯出〈哀公問〉背後欲振興先代禮制的文章心聲。

其實，是類思想或心聲是持續浮現於先秦末以來思想潮流中的主題。如從前引〈天下篇〉「悲夫！……後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將爲天下裂」這悲鳴，到〈藝文志〉裡「書缺簡脫，禮壞樂崩，聖上喟然而稱曰：『朕甚閔焉！』」的感嘆，在在顯示在當時人們的集體思維中，一直存有著如是深刻的憂患意識，那就是：縱然古代曾有過禮樂彰明、天地和諧的美好世代，但一切安祥和樂的境況總會隨著規範世界秩序的論述、制度或文獻的泯滅而頃刻崩解。那麼反向來思考，作爲後代人的當務之急，自然就是在前人留下的文獻論述或禮儀記載中，重繪禮制世界繁複然倫序井然的樣貌，而這也正是〈禮運〉、〈哀公問〉一類述禮文獻的核心主題所在。

相較於〈哀公問〉後文依序闡述「人道」、「爲政」、「愛人」、「敬身」與「成身」等古聖君持身治國之道的平鋪章法，[52]〈禮運篇〉的書寫策略與論述企圖則顯得尤爲細密與深沉。鄭玄《三禮目錄》曾這般收束〈禮運〉全文的主

51 《禮記正義》，卷 50〈哀公問〉，頁 1603-1604。

52 同前註，卷 50〈哀公問〉，頁 1606-1613。

臺灣大學學術期刊資料庫

題道：「名曰〈禮運〉者，以其記五帝三王相變異、陰陽轉旋之道。」[53]這便透露出此篇文獻除在寓言情節上，因孔門師弟相語禮義之奧妙而沾有某種密傳心訣的神聖氛圍外，[54]在內容鋪陳方面，更有收攏牢籠古往今來禮萬千變容背後的永恆定律的雄渾氣魄。是以在藉孔子之口先後標舉出大同之世「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，貨惡其弃於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必爲己」[55]這人倫綱常臻於至善完美的境地，以及小康世代「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」[56]這禮儀制度森然嚴謹的平和境況後，〈禮運〉的文脈開始引領讀者進入一趟穿梭古今的探訪禮義旅程；而這一切，還是藉由夫子考述古籍以曉諭弟子的口吻緩緩道出。該文云：

> 夫禮之初，始諸飲食，其燔黍捭豚，汙尊而抔飲，蕢桴而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。及其死也，升屋而號。告曰：「皋某復！」然後飯腥而苴孰，故天望而地藏也。體魄則降，知氣在上。故死者北首，生者南鄉。皆從其初。
>
> 昔者先王未有宮室，冬則居營窟，夏則居橧巢。未有火化，食草木之實，鳥獸之肉，飲其血，茹其毛，未有麻絲，衣其羽皮。後聖有作，然後脩火之利，范金，合土。以為臺榭、宮室、牖戶。以炮，以燔，以亨，以炙，以為醴酪。治其麻絲，以為布帛，以養生送死，以事鬼神上帝，皆從其朔。
>
> 故玄酒在室，醴醆在戶，粢醍在堂，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

53 此為孔《疏》所引。見《禮記正義》，卷 21〈禮運〉，頁 766。

54 孔子乃時人與後世所推崇的禮學權威，這已是眾所皆知的事；至於其弟子子游，也留下不少深明禮義的典故，如《禮記．檀弓》中子游答辯子夏對喪服儀節的責難的故事，以及回覆有子對「踊」之疑惑的對答，都顯示出子游在禮儀操作與禮學理論上的嫻熟度。詳見《禮記正義》，卷 9〈檀弓下〉，頁 326，330-331。當〈禮運〉作者把這對師徒嵌置於傳承禮義奧秘的情境裡後，自然就會使文章產生某種封閉而神秘的氣氛。

55 《禮記正義》，卷 21〈禮運〉，頁 769。

56 同前註，卷 21〈禮運〉，頁 771。

臺灣大學學術期刊資料庫

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；孰其殽，與其越席，疏布以冪，衣其澣帛，醴酸以獻，薦其燔炙。君與夫人交獻，以嘉魂魄。是為合冥。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。[57]

誠如〈禮運〉前文所揭示的道理——「夫禮必本於天，殽於地，列於鬼神。達於喪、祭、射、御、冠、昏、朝、聘」[58]，禮既承自天地鬼神之道，且實即作爲宇宙運行規律的具象條文，故當然貫串於人生所有生命關卡與社交情境中，而成爲欲符應天地秩序過活的人們的行事準則；[59]那麼，自文明初蒙發、一切生活條件尚簡陋淳樸的時代起，直至文化逐漸昌盛、物質生活臻於繁複精緻的世代，人們在處理喪葬、祭祀（這或許是進入文明期的人類最早形成的禮節儀文）一類貫穿生與死、人世與冥界的重大事件時，或而樸實、或而隆盛的儀文與禮節，一直是各時代的人們適切安頓陰陽二界所有秩序規則的必要引導。換句話說，正是藉由犧牲獻禮、祝禱辭令等儀節禮文的精確施用，往生的魂魄與受祭的鬼神方能往來穿透幽冥界線，進而與人世中的人類交相感應，並促成世間萬代的和樂與安寧。

只是，禮雖始終伴隨人類生活而無時不存在，但身處時間流中的人們，並非代代都能珍重禮在維繫世間秩序上的大用。後人交相逾越禮制所帶來的後果，自然即導致〈禮運〉文中孔子所悲嘆的「政不正，則君位危；君位危則大臣倍，小臣竊。刑肅而俗弊，則法無常；法無常而禮無列；禮無列，則士不事也。形肅而俗弊，則民弗歸也。是謂疵國」[60]這群體倫序層層失序、綱常規範條條失效的局面。重要的是，從文章結構層面分析，我們傾向相信〈禮運〉所以刻意強調夫子對失序情況的悲鳴這做法，[61]實乃爲其正面鋪敘禮制之重要性

57 《禮記正義》，卷 21〈禮運〉，頁 777-789。

58 同前註，卷 21〈禮運〉，頁 773。

59 宋儒朱熹（1130-1200）曾謂：「禮者，天理之節文，人事之儀則也。」（宋・朱熹，《四書章句集注・論語集注》，臺北：長安出版社，1990，卷 1〈學而〉，頁 51）姑且不論「天理」一詞在朱學中的具體內涵，朱子這對禮的界定，不同樣反映出禮作為天道的條文化，而將成為人事作為的指引的道理。

60 《禮記正義》，卷 21〈禮運〉，頁 795-796。

61 除正文中所引的段落外，〈禮運〉文中還有這樣的文字：「孔子曰：『於呼哀哉！我觀周道，幽、厲傷之，吾舍魯，何適矣！魯之郊，禘，非禮也，周公其衰矣！』」

臺灣大學學術期刊資料庫

作出準備；因爲在往後的文章中，映入吾人眼簾中的，乃是一整篇壟罩於孔聖人諭告萬代人類的全知語境中、在內容上更是幾近囊括宇宙所有事物的禮學論述。且看這樣的話語：

> 故政者，君之所以藏身也。是故夫政必本於天，殽以降命。命降于社之謂殽地，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。[62]

相類的夫子告誡還有：

> 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（依鄭注，概為「義」之誤），其行之以貨力、辭讓、飲食、冠、昏、喪、祭、射、御、朝、聘。[63]

前段說政，後段論禮，所談之事實爲一樣——亦即二者均在論述禮法刑政的宇宙論根基究竟何在，乃至掌有權柄的聖君當如何施用方爲稱職這類基礎性議題。依其見解，規範世間秩序的繁複禮制絕非人力所能發明，因其本爲宇宙萬理自然運行下即已存在的種種規律；是故充塞於世間的形色事務，其物質面與精神面的運作原理，實皆承自五行四時變幻之理的引導。如是說來，肩負調理世間倫序的君子們所該作的，便是在適當場合、適當時間點上恰如其份地佈施各色禮制法政，而此即爲引領萬民歸返先代和樂境地的不二法門。

在前述這禮承自宇宙運行之規律、實亦爲貫穿世間各事理中的準則的前提已經確立後，夫子的諄諄教誨，便開始引領子游（實亦是〈禮運〉作者對萬世讀者的導引旅程）進入層層繁複的事物網絡中，以揭明禮是如何無處不在地灌注於吾人所居住的世界中這道理。如下面這段文字所述：

> 故聖人耐以天下為一家，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。
>
> 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

（《禮記正義》，卷 21〈禮運〉，頁 791）禮制興隆的周代業已衰落，這使得孔子只能將傾慕周禮之情，轉向作為周公之後的魯國身上，怎奈今又見魯禮之衰弊與不當。由此段鋪陳，可想見孔子的落寞與感傷是何等的深沉。

62 《禮記正義》，卷 21〈禮運〉，頁 796-797。

63 同前註，卷 22〈禮運〉，頁 824-825。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 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！[64]

人之內心蘊藏種種起伏情緒與好惡慾念，本即爲難以探索了解的不穩定個體；人與人聚合成社會群體後，更因牽扯到種種利害關係而尤難清理出適當之倫序。這時，明君也只有依憑在個人心性與群體秩序上均能發揮調理功能的各項禮制，方能帶領人們遠離任性放縱所將帶來的各種危難。站在本文歸納禮學論述形式的特定立場上考量，我們注意到此段論說在推演敘述時，實已將個體心性與群體社會這二層面的事物收攏於禮制世界的理論疆域內，且使之各得恰當的安置位置——亦即自人心深處各類慾念的波動，乃至人群社會裡種種相互對應的倫常關係，無一不受到相應禮制的梳理與規範，而各自在整幅禮制世界的想像版圖中佔有特定的位置。

更有意思的是，這藉聖人之口所道說的長篇禮學論述，並不甘於停留在人心與社會等人文領域的事物上；因在另段文字裡，我們發現它早將觸角伸向關涉自然萬物運行定理的相關範疇中。對此，〈禮運〉的說法是這樣的：

> 故人者，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。[65]

自宇宙論的觀點視之，人實與日星山川一般，皆爲陰陽消長與五行迭代運作下所生成的事物；是故在日常生活中人類各生活要件的需求與施用，實皆與宇宙四時五行的運行規律交相呼應，而人世間關涉衣食聲色的諸項禮制規定，亦得在自然定律的引導下一一建立。回到本文的論說宗旨觀察，我們不難察覺凡自然領域中的各式事物——自陰陽五行等宇宙運行的基本要件或元素，乃及日月星辰山川江河等天象星體或地理景物，不也在這段論述中被收束進一大套緊密

64 同前註，卷 22〈禮運〉，頁 801-802。

65 同前註，卷 22〈禮運〉，頁 803-805。

臺灣大學學術期刊資料庫

扣連的禮學論述裡頭，而無一出此禮制世界的想像藍圖之外。

正是在人文、自然領域內的事事物物，一一被嵌入關涉禮制世界和樂平順樣貌的想像論述之後，我們方能在〈禮運〉的後半段，讀到這段自夫子口中道出的總結性宏偉論說：

> 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。[66]

人本爲宇宙運行下的產物，故身負調節物理民序之重責的聖君，必得站在宇宙論的宏寬格局上，仔細惦量估算事物間纖細微妙的互動關係，以縝密建構一套「以天地爲本，以陰陽爲端，以四時爲柄，以日星爲紀，月以爲量，鬼神以爲徒，五行以爲質，禮義以爲器，人情以爲田，四靈以爲畜」這包容囊括自然與人文界萬事萬物的禮法制度，用以疏導安頓宇宙的億萬事理。也正是在此時，夫子心目中（實即〈禮運〉作者所抱持的理念）「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」[67]這世間萬事各依倫序按節運作、彼此咬合卻不相礙的大同和順境地方得以重現人間；而〈禮運〉全文闡述先代理想世界美好樣貌的鳥瞰式禮學論述——亦即禮是無時不存、無處不在地充塞於宇宙各個位置中的全幅家國想像圖像，至此方可說周備地建構完成了。

擴大至整部大、小戴《禮記》的範圍，我們發現其他同類型篇章，也就是前文所謂論說某論題且結構大抵完整的多篇文章，雖不見得如《禮運》般幾近周密地顧及禮制世界事物網絡的所有層面，但毋論是泛論禮之重要性、抑或專論某特定事項，它們同樣展現出總括所論議題各面向事物的鳥瞰式論述模式的特色：如亦以孔門師弟對答情境書寫成的〈仲尼燕居〉、〈孔子閒居〉、〈五帝

66 同前註，卷 22〈禮運〉，頁 814-818。

67 同前註，卷 22〈禮運〉，頁 829。

臺灣大學學術期刊資料庫

德〉與〈主言〉等篇章，便在師徒相與授受的閉合語境裡，完滿揭示了世間秩序之維繫唯待禮之安頓，以及聖王當效天地運行之道、準尊賢重倫常之則以治理家國等一類根本道理；[68]〈月令〉與〈易本命〉，則在全知者通曉天道的諭告口吻裡，周全道說出陰陽變幻、四時更迭與萬物生化之理，乃及聖王贊天地化育所佈施的繁複行政綱領；[69]〈王制〉與〈盛德〉，乃在廟堂氣甚濃的告示語氣裡，詳密規範了官僚體制的層級體系與職事要責；[70]在〈大傳〉、〈三年問〉、〈喪服四制〉、〈祭法〉、〈祭義〉、〈祭統〉，以至〈冠義〉、〈昏義〉、〈鄉飲酒義〉、〈射義〉、〈燕義〉、〈聘義〉一類闡說各式禮儀議題的專文篇目中，我們則看到在學究曉諭禮義的特定氛圍裡，種種禮儀背後的深淺意涵更是被縝密完備地揭明了；[71]尤其教人喫驚的是，連談論貴族燕居所著之衣裳的〈深衣〉一文，都能從宇宙論的宏闊面向編織出像「制十有二幅，以應十有二月。袂圜以應規，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。……下齊如權衡者，以安志而平心也」[72]這周密的服飾道德論述。職是之故，若我們說是類禮學話語已藉由其鳥瞰全景的文章章法，織連出一幅幅萬事萬物彼此扣合且各依其理循序運作的世界藍圖，當不是言無所據的浮誇言論了。

在本章節的末尾，讓我們瀏覽兩段關涉考證的注解。頭一段乃鄭玄《三禮目錄》對〈月令〉篇的意見：

> 名曰〈月令〉者，以其記十二月政之所行也，本《呂氏春秋・十二月紀》之首章也，以禮家好事抄合之，後人因題之名曰《禮記》。言周公

68 〈仲尼燕居〉與〈孔子閒居〉，分見《禮記正義》，卷 50，頁 1613-1625，頁 1626-1634。〈主言〉與〈五帝德〉，分見《大戴禮記解詁》，卷 1，頁 1-8，卷 7，頁 117-125。

69 〈月令〉與〈易本命〉，分見《禮記正義》，卷 14-17，頁 512-660，《大戴禮記解詁》，卷 13，頁 256-260。

70 〈王制〉與〈盛德〉，分見《禮記正義》，卷 11-13，頁 386-511，《大戴禮記解詁》，卷 8，頁 142-149。

71 〈大傳〉、〈三年問〉、〈喪服四制〉、〈祭法〉、〈祭義〉、〈祭統〉、〈冠義〉、〈昏義〉、〈鄉飲酒義〉、〈射義〉、〈燕義〉、〈聘義〉，分見《禮記正義》，卷 34，頁 1162-1223；卷 58，頁 1816-1821；卷 63，頁 1951-1958；卷 46，頁 1506-1527；卷 47-48，頁 1528-1569；卷 49，頁 1570-1596；卷 61，頁 1883-1886；卷 61，頁 1886-1897；卷 61，頁 1897-1912；卷 62，頁 1913-1931；卷 62，頁 1931-1937；卷 63，頁 1938-1951。

72 《禮記正義》，卷 58〈深衣〉，頁 1823。

臺灣大學學術期刊資料庫

所作，其中官名時事多不合周法。[73]

下一則，是清儒孫希旦（乾隆戊戌進士）對〈祭法〉來歷的考述：

鄭氏曰：「〈祭法〉者，以其記有虞氏至周天子以下所制祀群神之數也。」愚謂此篇首言禘郊祖宗之法，及篇末「夫聖王之制祭祀也」以下，見於《國語》（〈魯語〉），為展禽論臧文仲祀爰居之言。至其中間所言，不見於《國語》者，多有詭異，而考之其他經傳，往往不合。《禮記》固多出於漢儒，而此篇尤駁雜不可信。[74]

由文獻考古的角度檢視，先儒們的判定大抵是精確無誤的：亦即〈月令〉並非周朝所頒布的政事行事曆，〈祭法〉也不是前代曾施用過的群神祭祀圖譜；二者絕非唐虞三代先王禮法的真實紀錄，而是所謂好事禮家或剪輯古語、或杜撰情節所修飾纂寫成的述禮文獻。然站在本文的議題上考量，漢儒們或自行撰寫、或收羅編纂是類篇章，不正是在擔憂失序的憂患意識影響下，所激發出的藉描繪禮制世界的理想樣貌以規範約束世間億萬事理的嚴肅語文活動嗎！而本章所論及的鳥瞰全景式論述模式，或即由整體架構面勾勒出禮制世界錯綜複雜的大小輪廓，並進而使事事物物間的扣連關係得到原則性的清理與安頓。

（二）綴連同類型文獻的論述模式：以〈曲禮〉、〈檀弓〉為核心文本的析論

爲順當地推演本章節的議題，我們或得從《小戴記》中的〈坊記〉這篇同樣充滿失序焦慮感的文獻說起。該文首段是這樣道說的：

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。」[75]

正如奔騰的川流有待沿岸堤防的防堵與疏導，方能安順流通且有助民生，內心翻攪著種種慾念的人們亦有賴禮法刑政的引導與防範，才可保證世間秩序的穩當與安定。這以堤防指涉禮制之重要的隱喻用得巧妙！故在下文，〈坊記〉一文便在該意象的張力下先後堆疊了三十八則（依《禮記正義》之分段）同樣套

73 同前註，卷 14〈月令〉，頁 512。

74 清・孫希旦，《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1988 年），卷 45〈祭法〉，頁 1093。

75 《禮記正義》，卷 51〈坊記〉，頁 1634。

臺灣大學學術期刊資料庫

在夫子告誡世人的警示口吻中，在內容上更是瑣碎觸及各式重禮乃至日常生活裡形色道德規範與行止容儀的大小事項，以強化慾念私心永不止息、禮法刑政亦無時不可缺的道理。[76]以論述模式規範生活事務的角度著眼，〈坊記〉一文的內容與形式或已透露著這樣的時代訊息，那就是：爲對治放縱任性所將導致的種種弊端，並促成世間秩序的和睦安定，先儒們或以爲人們需要各式零星禮學話語的伴隨提點，以適時調理隨時可能引發的失序危機。這時，《二戴記》裡如〈曲禮〉一類匯集諸多行爲規範或告誡警語的「文摘式」禮學篇章，似乎就有其存在的必要了；它們或即如同接連於奔流江河畔的堤防般，總能依其繁細入微的話語形式，密實規訓著人們的種種生活片段。

關於〈曲禮〉一篇的命名，歷來學者或以爲因其曲盡遍記吉、凶、賓、軍、嘉五禮之事，或以爲因其描述之禮儀是如此曲折瑣細而得名；相異之判定，當然源自儒者對儒學特質的不同詮釋。[77]然在此，我們無意（也無須）仲裁二者孰是孰非，因就本文所論說的議題而言，這兩種說法其實都觸及了〈曲禮〉以及相類篇章如〈內則〉、〈少儀〉與〈玉藻〉等文獻在論述模式上的共同特色——亦即曲盡禮制各範圍的內容論述與曲折繁瑣的禮儀記述這兩點特徵。是以在篇首標舉出「毋不敬，儼若思，安定辭。安民哉」[78]這關涉爲國有民者立身態度、氣度儀容與言行舉止的啓示話頭後，整篇〈曲禮〉便羅列了一條條洋溢著提點與告誡口氣的禮學話語。讓我們來看一些例子，其一云：

凡為人子之禮，冬溫而夏清，昏定而晨省。在醜夷不爭。

76 在此我們可舉兩則例子。其一云：「子云：『昏禮，婿親迎，見於舅姑，舅姑承子以授婿，恐事之違也。以此坊民婦，猶有不至者。』」（《禮記正義》，卷 51〈坊記〉，頁 1659-1660），其二云：「子云：『父母在不稱老，言孝不言慈，閨門之內，戲而不歎。君子以此坊民，民猶薄於孝而厚於慈。』」（頁 1646-1647）前一則針對婚嫁重禮而發，後一則乃是家居生活裡關涉孝道的行事道理；〈坊記〉通篇的內容，大抵即由是類各自獨立的警語所連綴編寫而成。

77 如鄭玄《三禮目錄》曾謂：「名曰〈曲禮〉者，以其篇記五禮之事。祭祀之說，吉禮也。喪荒去國之說，凶禮也。致貢朝會之說，賓禮也。兵車旌鴻之說，軍禮也。事長敬老、執贄納女之說，嘉禮也。」（《禮記正義》，卷 1〈曲禮上〉，頁 6-7）孫希旦則謂：「此篇所記，多禮文之細微曲折。而上篇尤致詳於言語飲食灑埽應對進退之法，蓋將使學者謹乎其外，以致養乎其內，循乎其末，以漸及乎其本。故朱子謂為小學之支與流裔。」（《禮記集解》，卷 1〈曲禮上〉，頁 1）鄭玄的名目解釋，蓋與其重視家國制度的學術特色有關，至於朱學信徒孫希旦的詮釋，則明顯是為了應合朱學特有的小學修養功夫；而二者各有所偏的說法，正如實反映兩人對儒學的不同詮解。

78 《禮記正義》，卷 1〈曲禮上〉，頁 7-8。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 夫為人之子者，三賜不及車馬，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。[79]

這段文字大抵論及了孝敬尊親並推及父執長輩的行事要則，以及踐履此道德在倫常網絡中所將促成的良善境況；這是傾向原則與道理的寬泛禮學論述。且再看下面這則話語：

> 將適舍，求毋固。將上堂，聲必揚。
>
> 戶外有二屨，言聞則入，言不聞則不入。將入戶，視必下。入戶奉扃，視瞻毋回。戶開亦開，戶闔亦闔。有後入者，闔而勿遂。毋踐屨，毋踖席，摳衣趨隅，必慎唯諾。[80]

入室訪晤他人，無論進門先後抑或坐立席間，視聽言動無不敬謹恭順；這論述乃是在慎言慎行的原則引導下所細膩推衍出的入戶儀節規訓。相類的瑣碎告誡還有這段語句：

> 毋摶飯，毋放飯，毋流歠，毋咤食，毋齧骨，毋反魚肉，毋投與狗骨，毋固獲，毋揚飯，飯黍毋以箸，毋嘬羹，毋絮羹，毋刺齒，毋歠醢。客絮羹，主人辭不能亨。客歠醢，主人辭以窶。濡肉齒決，乾肉不齒決，毋嘬炙。
>
> 卒食，客自前跪，撤飯齊，以授相者。主人興，辭於客，然後客坐。[81]

筵席間關涉賓客行止的細瑣規範雖大體不離衛生之考慮，然這諸多細密（甚至繁瑣到囉唆的地步）的言行約束，實亦承自凡事敬慎謙和以維繫和睦人際關係的禮術考量；而上述這些或偏於原理、或傾於微末的話語論述，皆足以顯示〈曲禮〉是如何依循「毋不敬」的行禮原則，詳密規範著日常生活裡大小層面的各式舉止行動。

有別前文的日常言行事項，對於生活中性質各異的禮儀場景，書寫模式類同〈曲禮〉的〈玉藻〉一文，乃寫下如是縝密的約束：

79 同前註，卷 1〈曲禮上〉，頁 27-29。
80 同前註，卷 2〈曲禮上〉，頁 41-42。
81 同前註，卷 2〈曲禮上〉，頁 70-73。

臺灣大學學術期刊資料庫

凡行，容惕惕，廟中，齊齊，朝廷，濟濟、翔翔。

君子之容舒遲，見所尊者齊遬。足容重，手容恭，目容端，口容止，聲容靜，頭容直，氣容肅，立容德，色容莊，坐如尸。燕居告溫溫。

凡祭，容貌顏色如見所祭者。

喪容纍纍，色容顛顛，視容瞿瞿、梅梅，言容蘭蘭。

戎容暨暨，言容詻詻，色容厲肅，視容清明。立容辨卑，毋讇。頭頸必中。山立，時行，盛氣顛實揚休，玉色。[82]

引文中主要論及平日燕居乃至身臨喪、祭、朝、戎等禮儀重典或特殊情境時，身受良好教育陶冶的士人當如何在「儼若思」的原則指引下，表現出恰如其分且透露出莊嚴沉靜美感的儀容與氣象。是類由日用細行擴充至各儀典場合所當體現的氣度威儀的禮學論述，在〈少儀〉裡亦有「言語之美，穆穆皇皇。朝廷之美，濟濟翔翔。祭祀之美，齊齊皇皇。車馬之美，匪匪翼翼。鸞和之美，肅肅雍雍」[83]的淋漓發揮；連駕馬行車亦需藉由鸞鈴的共鳴合音展現君子的雅致儀度，如是的規訓與約束可謂是既細密又廣泛。尤其令人印象深刻的，還有〈玉藻〉裡的這段文字：

君與尸接武，大夫繼武，士中武。徐趨皆用是，疾趨則欲發，而手足毋移。圈豚行，不舉足，齊如流。席上亦然。端行，頤霤如矢。弁行，剡剡起屨。執龜、玉，舉前曳踵，縮縮如也。[84]

是段話語大抵針對士子與貴族在朝會、廟祭等重要場合的容儀行止而發：莊重敬謹的肢體動作還得搭配衣裳下擺如流水般的優雅飄動，動靜皆宜的舉止或者溫文雍容、或者迅捷果敢，所有的言行約束在此似已昇華爲精緻的藝術演出；這時，是類禮學規範就不只是警誡味濃厚的強力約束而已，它們或已轉化成令人欣然嚮往且欲效法學習的美儀典範了。

說到美儀善行的典範，小戴《禮記》裡的〈禮器〉一文，曾對施用眾禮所將達到的效果有這樣的譬喻性說法：

82 同前註，卷 30〈玉藻〉，頁 1078-1080。
83 同前註，卷 35〈少儀〉，頁 1198。
84 同前註，卷 30〈玉藻〉，頁 1076-1077。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 禮，釋回，增美質，措則正，施則行。其在人也，如竹箭之有筠也，如松柏之有心也。二者居天下之大端也，故貫四時而不改柯易葉。故君子有禮，則外諧而內無怨。故物無不懷仁，鬼神饗德。[85]

禮施於人身，可去除邪惡、增益善性；更要緊的是，儒者們深信以禮潤身的君子將如同恆年常青不凋的松柏竹箭一般，毋論內心或儀容，始終能保持依禮而行、循禮而動的美善狀態，進而行事無不得當而臻於與物和諧的至善之境。那麼在實際人生上，若要求士子能如此源源不絕地興發行禮向善之動能，真正重要的，似乎就不全是前述一類規訓味濃厚的諄諄規範在發揮影響，應是另種以前賢風範或義行軼事爲內容，以君子同道間的分享口吻（而非如〈曲禮〉般以上對下的訓誡語氣）從容接引讀者的禮學話語在扮演關鍵的誘發作用；而《二戴記》裡正不乏是類充溢著道德感染力道的精巧禮學論述。

提及該種禮學篇章，首先讓人印象深刻的，或是大戴《禮記》裡的〈衛將軍文子〉一文。該篇文章，雖藉由文子與子貢、乃至子貢與孔子間關涉古今賢者儀行的對答，呈現出完整綿密的表象結構；然究其實質內容，實是一則則讚頌君子卓然德行的品鑒話頭所組成的綜合拼盤。且看這則人物評鑑：

> 晉平公問於祁徯曰：「羊舌大夫，晉國之良大夫也。其行如何？」祁徯對，辭曰：「不知也。」公曰：「吾聞女少長乎其所，女其閣知之。」祁徯對曰：「其幼也恭而遜，恥而不使其過宿也。其為侯大夫也悉善，而謙其端也。其為公車尉也信，而好直其功也。至於其為和容也，溫良而好禮，博聞而時出其志。」公曰：「嚮者問女，女何曰弗知也？」祁徯對曰：「每位改變，未知所止，是以不知。」蓋羊舌大夫之行也。[86]

這段文字，是孔子爲子貢講述晉大夫羊舌氏風評的記載。必得留心的是，晉國君臣對答語境中的羊舌大夫其實既未完成任何特殊事功，也沒展現多麼特別的道德行止。因爲真正讓他傳頌千古的，乃是在任何人際位置上——包括爲人子弟的養成時期，乃至先後擔任侯大夫、公車尉與和容等性質各異的公務官職時——舉措行事無不得宜適切的合禮公評；而如是巧妙設計的軼事情境所體現的君子行事風格，豈不正是渴求維繫人世倫序的君子們所希冀修得的美善修爲嗎？讓我們再讀讀另則評論：

85 同前註，卷 23〈禮器〉，頁 835。

86 《大戴禮記解詁》，卷 6〈衛將軍文子〉，頁 113-114。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 自見孔子，入戶未嘗越屨，往來過人不履影，開蟄不殺，方長不折，執親之喪，未嘗見齒，是高柴之行也。孔子曰：「高柴執親之喪，則難能也；開蟄不殺，則天道也；方長不折，則恕也。恕則仁也，湯恭以恕，是以日躋也。」[87]

此乃孔門高足子貢引述師言品評師弟子羔的言語：行事恭謹，事親至孝，待物寬恕，如是的行止道德是何等的謙恭悲憫，君子以仁恕之道立身的標竿於高柴身上實可謂展露無疑；而是段文字所精密鏤刻出的仁者風範，又豈不同是崇尚世間和諧秩序的儒者們所渴求嚮往的良善典範嗎？

有意思的是，〈衛將軍文子〉這以狀貌君子立身處世風範爲內容的禮學話語在《二戴記》中絕非僅見，因爲在以記述前賢喪葬軼事爲內容的〈檀弓〉文中，關涉儒者修持之道的相類主題又再次浮現出了（只是它們多嵌在祭祀、喪葬一類攸關生死關卡的特定情境裡）。譬如〈檀弓〉裡有這樣的記載：

> 伯高死於衛，赴於孔子。孔子曰：「吾惡乎哭諸？兄弟，吾哭諸廟。父之友，吾哭諸廟門之外。師，吾哭諸寢。朋友，吾哭諸寢門之外。所知，吾哭諸野。於野則已疏，於寢則已重。夫由賜也見我，吾哭諸賜氏。」遂命子貢為之主，曰：「為爾哭也來者，拜之。知伯高而來者，勿拜也。」[88]

這段記述乃紀錄夫子弔伯高之喪的權變之舉。在此我們發現：弔唁亡者除是常人紓發情感的管道外，同時也是鞏固確立既存倫常關係的重要儀式；故在孔子對如何弔喪所進行的反覆考量與斟酌行動中，所傳達出的，便多是尊重人世現有秩序的敬慎謹嚴之心。又類似的禮學話語尚有這則：

> 子夏既除喪而見（孔子），予之琴，和之而不和，彈之而不成聲。作而曰：「哀未忘也，先王制禮而弗敢過也。」子張既除喪而見，予之琴，和之而和，彈之而成聲。作而曰：「先王制禮，不敢不至焉。」[89]

傳自先王前賢的服喪重禮，儒者一般認定其乃順應人情常道所制定出的規範與度數；[90]至於個人實際行禮，則不免因對亡者的情感有多寡之異而產生或深或

87 同前註，卷 6〈衛將軍文子〉，頁 111-112。

88 《禮記正義》，卷 7〈檀弓上〉，頁 234-235。

89 同前註，卷 7〈檀弓上〉，頁 253。

90 對此，小戴《禮記》〈三年問〉有如是的發揮：「三年之喪，何也？曰：稱情而立

臺灣大學學術期刊資料庫

淺的依戀之心。然誠如鄭注評述是段文獻所云：「雖情異，善其俱順禮。」[91]子夏、子張在服喪期所投注的情感即使迥然有別，身爲儒者的他們卻同樣遵循先王制禮所傳下的客觀規範；因爲尊重禮制與否，顯然與世間倫序能否繼續維繫有相當密切的關聯。且再看下面這則多少令人訝異的紀錄：

> 工尹商陽與陳弃疾追吳師，及之。陳弃疾謂工尹商陽曰：「王事也，子手弓，而可手弓。」「子射諸。」射之，斃一人，韔弓。又及，謂之，又斃二人。每斃一人，揜其目。止其御曰：「朝不坐，燕不與，殺三人，亦足以反命矣。」孔子曰：「殺人之中，又有禮焉。」[92]

是段記載雖浮誇到讓人懷疑是出於後人（即所謂好事之禮家）杜撰之手，然商陽在戰役的緊迫場景中所表現出的或「韔弓」、或「揜其目」乃至「殺三人，亦足以反命矣」的特殊行動，除體現君子仁人愛物的仁德修行外，實亦是符應其在楚國宮廷中的特定人倫關係的適恰行動。是以這段話語同樣透顯出一種尊重既有倫常禮制的敬謹心思。站在本文的論述議題上考量，前述這類以先聖前賢之言行軼事爲內容的禮學論述，或當會激起以回復世間秩序爲職志的漢儒們崇禮尊禮行動的源源動能吧！特別是當它們經過精心設定、安排的情節與節奏強化其文章效果之後。

處理喪葬之事，除可展現人倫禮制的相關規範外，如何因應此死生大事，實亦呈現出往聖先賢特立獨行的生命情操與凜然高貴的寬厚胸懷；而這些典範特質尤爲強烈的事蹟在經〈檀弓〉作者巧手增益潤飾後，或當成爲後代君子在修身過程中必得參照的典則論述。對此，〈檀弓〉文中載有這樣的例子：

> 孔子既得合葬於防，曰：「吾聞之，古也墓而不墳。今丘也，東西南北之人也，不可以弗識也。」於是封之，崇四尺。孔子先反，門人後。雨甚，至。孔子問焉，曰：「爾來何遲也？」曰：「防墓崩。」孔子不應。

文，因以飾群，別親疏、貴賤之節，而弗可損益也，故曰：『無易之道也。』創鉅者其日久，痛甚者其愈遲。三年者，稱情而立文，所以為至痛極也。斬衰苴杖，居倚廬，食粥，寢苫枕塊，所以為至痛飾也。三年之喪，二十五月而畢，哀痛未盡，思慕未忘，然而服以是斷之者，豈不送死有已、復生有節也哉！」（《禮記正義》，卷 58〈三年問〉，頁 1816）這段文字雖主針對父母之喪而發，然其原則當亦適用於各式服喪禮儀上。據其所述，服喪期之長短乃至各式相應儀節，大抵是根據親友關係的親疏遠近而訂定；故人們循禮踐履後，大體也能得到情感的適度宣洩，並同時可再度強化親族友朋間的人倫聯繫。

91 《禮記正義》，卷 7〈檀弓上〉，頁 253。

92 同前註，卷 10〈檀弓下〉，頁 351-352。

臺灣大學學術期刊資料庫

三，孔子泫然流涕曰：「吾聞之，古不脩墓。」[93]

合葬雙親、修繕墳墓，本爲令孝子備感欣慰之事。怎奈世局動盪，肩負經國志業的士子亦不得不汲汲奔走他鄉而無法安居故里家園；封土修墓以爲日後辨識之標記，怎料又巧遇磅礴雨勢而頃刻崩毀傾頹。於文中夫子潸然落淚，尤其讓讀者感慨人生艱難、世事難全，君子任重道遠之重擔又是何等的辛勤而尊貴。且再讀讀下面這則紀錄：

> 延陵季子適齊，於其反也，其長子死，葬於嬴、博之間。孔子曰：「延陵季子，吳之習於禮者也。」往而觀其葬焉。其坎深不至於泉，其斂以時服，既葬而封，廣輪揜坎，其高可隱也。既封，左袒，右還其封且號者三。曰：「骨肉歸復于土，命也。若魂氣則無不之也，無不之也。」而遂行。孔子曰：「延陵季子之於禮也，其合矣乎。」[94]

子嗣骨肉本爲生命之延續，怎知世事難測、死生有命，子孫大限亦有驟降之時。文中記述吳公子季札於異鄉權禮安葬愛子，其哀悼之辭既透顯其慈愛之心、亦不失古君子曠達自適之胸懷，延陵季子達生死生之命的灑脫形象也因而得以自然彰顯。最後，讓我們好好品味〈檀弓〉裡記述「曾子易簀」的這段著名文章：

> 曾子寢疾，病。樂正子春坐於牀下，曾元、曾申坐於足，童子隅坐而執燭。曰：「華而睆，大夫之簀與？」子春曰：「止！」曾子聞之，瞿然曰：「呼。」曰：「華而睆，大夫之簀與？」曾子曰：「然，斯季孫之賜也。我未之能易也。元起易簀。」曾元曰：「夫子之病革矣，不可以變，幸而至於旦，請敬易之。」曾子曰：「爾之愛我也不如彼。君子之愛人也以德，細人之愛人也以姑息。吾何求哉？吾得正而斃焉，斯已矣。」舉扶而易之，反席未安而沒。[95]

病危之際尚且勉強起身更易臥席，看似瑣碎無謂甚至固執魯莽；然而凡事敬謹守禮，豈不正是君子們處世立身的首要指標。是以該軼事裡所大力渲染的曾子執著行止，實正留給萬代儒者行禮毋論鉅細、踐履至死不渝的士子典型風範；而此範例或將持續感悟代代君子，並使其前仆後繼地投入實踐禮儀道德的神聖

93 同前註，卷 6〈檀弓上〉，頁 201-202。
94 同前註，卷 10〈檀弓下〉，頁 364-366。
95 同前註，卷 6〈檀弓上〉，頁 216-217。

臺灣大學學術期刊資料庫

使命中。

劉勰於《文心雕龍・諸子篇》中，曾以「蔓延雜說」[96]四字，描繪諸子爲達「博明萬事」[97]的文章效果所發展出的變幻多端、巧言漫說的行文模式。諸子文章或雅致、或精要、或詭譎、或浮誇的多樣書寫風格，實乃藉漫談雜論的語句話頭與巧妙設定的口吻語氣儘可能推演把捉世間繁複事理的萬千容貌；而是種論說進路與行文策略，亦當是前述《二戴記》裡的「文摘式」篇章所採取的論述模式。要緊的事，就在這些看似零碎、不成系統卻又精心設計的禮學話語的密實堆疊下，禮制世界生活情境中的各式大小境況——包括怎樣的場合、怎樣的關係，乃至怎樣的突發狀況下各該如何行事方稱妥當——也一一被填實塞滿了；換句話說，崇禮尚禮的古君子們若想在日復一日、年復一年的實際生活中時刻應合禮之精神與規範，那麼，大、小戴《禮記》中這些零散、精巧且四處蔓延衍生的告誡警語與軼事美談，便始終是儒者們警惕自身、誘發善心所不可缺的訓示與指引。

四、結論：禮學論述規範下的儒化世界

《文心雕龍・宗經篇》裡開宗明義的一段話語，或揭示了話語論述與世界圖像間的微妙關係，該文云：

> 三極彝訓，其書曰經。經也者，恆久之至道，不刊之鴻教也。故象天地，效鬼神，參物序，制人紀，洞性靈之奧區，極文章之骨髓者也。皇世《三墳》，帝代《五典》，重以《八索》，申以《九邱》，歲歷緜曖，條流紛糅，自夫子刪述，而大寶咸耀。於是《易》張十翼，《書》標七觀，《詩》列四始，《禮》正五經，《春秋》五例，義既極乎性情，辭亦匠於文理，故能開學養正，昭明有融。[98]

身爲文學評論者的劉勰，於此主在頌揚先聖經籍在內容上的重要性、乃及文章章法上的精緻與巧妙（即所謂「義既極乎性情，辭亦匠於文理」所云）；然若以話語規範世界形貌的視角觀察，我們或可做出如是的解讀：藉由所謂的十

96 《文心雕龍註》，卷 4〈諸子〉，頁 310。
97 同前註，卷 4〈諸子〉，頁 310。
98 同前註，卷 1〈宗經〉，頁 21。

臺灣大學學術期刊資料庫

翼、七觀、四始、五經、五例等各具特色的書寫模式，[99]孔聖人整編先代經籍的工程大抵臻於齊備完美；要緊的是，如是變幻多樣且具備特殊效果的語文形式，或已將天地人世間的億萬事理縝密地規範清楚（此即引文中「象天地，效鬼神，參物序，制人紀，洞性靈之奧區，極文章之骨髓者」數語之意涵）。是以如是周備揭明世界樣貌的經籍話語，自然可發揮「開學養正，昭明有融」這曉悟萬代世人的隆盛教化作用！

若我們肯認孔子運用眾書寫體例刪述整編前代經典，乃爲彰顯一清明和樂的理想世界圖像以施展化育天下之大用；那麼，同樣看重經術文章事業的漢儒們所從事的，當也是一種藉話語論述的周密製作以約束規訓宇宙萬物事理的「道術」建構活動。身爲朝廷學官的戴德、戴聖（及其後學）搜羅纂寫眾記禮、述禮篇章所編撰出的大、小戴《禮記》，當亦是是種重構道術潮流中的重要支脈；換言之，通貫於《二戴記》裡那揚棄混雜紛亂、希求倫常秩序的內容主題，以及或周延把捉禮制世界大小輪廓樣貌、或瑣碎堆疊日常生活細節瑣事

99 所謂的十翼，乃指「〈上彖〉一，〈下彖〉二，〈上象〉三，〈下象〉四，〈上繫〉五，〈下繫〉六，〈文言〉七，〈說卦〉八，〈序卦〉九，〈雜卦〉十」（魏・王弼注，唐・孔穎達正義，盧光明等整理，《周易正義》，臺北：台灣古籍出版公司，2001 年《十三經注疏》整理本，〈周易正義序・第六，論夫子十翼〉，頁 12）這十篇詮說《易經》義涵的傳記；至於七觀，伏生《尚書大傳》有這樣的闡述：「六誓（〈甘誓〉、〈湯誓〉、〈泰誓〉、〈牧誓〉、〈費誓〉、〈秦誓〉）可以觀義，五誥（〈酒誥〉、〈召誥〉、〈洛誥〉、〈大誥〉、〈康誥〉）可以觀仁，〈甫刑〉可以觀誡，〈洪範〉可以觀度，〈禹貢〉可以觀事，〈皋陶謨〉可以觀治，〈堯典〉可以觀美。」（清・皮錫瑞著，《尚書大傳疏證》，臺北：新文豐出版公司，1984 年《尚書類聚初集》影印光緒丙申師伏堂刊本，卷 7，頁 22 下）所謂四始，〈詩大序〉曾謂：「是以一國之事，繫一人之本，謂之風。言天下之事，形四方之風，謂之雅。雅者，正也，言王政之所由廢興也。政有小大，故有小雅焉，有大雅焉。頌者，美盛德之形容，以其成功，告於神明者也。是謂四始，詩之至也。」（漢・鄭玄，《毛詩鄭箋》，臺北：新興書局公司，1990 年影印校相臺岳氏本，卷 1〈詩大序〉，頁 2 上）關於五經，鄭玄《禮記注》有云：「謂吉禮、凶禮、賓禮、軍禮、嘉禮也。」（《禮記正義》，卷 49〈祭統〉，頁 1570）還有五例，杜預（222-284）〈春秋左氏傳序〉乃謂：「一曰『微而顯』，文見於此，而起義在彼。『稱族，尊君命；舍族，尊夫人』、『梁亡』、『城緣陵』之類是也。二曰『志而晦』，約言示制，推以知例。參會不地、與謀曰『及』之類是也。三曰『婉而成章』，曲從義訓，以示大順。諸所諱辟，璧假許田之類是也。四曰『盡而不汙』，直書其事，具文見意。丹楹刻桷、天王求車、齊侯獻捷之類是也。五曰『懲惡而勸善』，求名而亡，欲蓋而彰。書齊豹『盜』、三判人名之類是也。」（周・左丘明傳，晉・杜預注，唐・孔穎達正義，浦衛忠等整理，《春秋左傳正義》，臺北：台灣古籍出版公司，2001 年《十三經注疏》整理本，卷 1〈春秋左氏傳序〉，頁 21-23）綜合來看，這些經學名目大抵是指諸部經典特有的體例模式、抑或文章筆法；而作為經學範疇內的論述話語，它們顯然各自依憑其特殊的論述模式，周備縝密地呈現出經典包羅萬事萬理的主題內容。

國家圖書館學術期刊資料庫

的繁複論述模式，應同樣是漢帝國在蛻變成純然的禮制國家的進程中，所不可輕忽的關鍵歷史動能。這麼說來，大、小戴《禮記》所收錄的禮學話語，不但將提供了漢人想像世界秩序的參照圖樣，實也將提供後進進一步勾勒、乃至規範世間權力網絡的專業詞彙、論述模型乃至操作方針。

回溯到武宣時代的歷史情境裡頭，我們正發現源出漢儒經術中的禮制世界圖像，正迅速且周徧地由語彙中的想像藍圖轉譯成攸關家國禮制更替的重大議題、乃至細瑣繁雜的地方行政措施當中：如自元帝朝中興起（且持續至西漢末年）的改動廟制的重大變革議論，雖不脫政權折衝與經濟負擔的功利考量，然實亦爲儒臣們欲藉由宗廟祭祀體制的合理設定以重新安頓帝國各勢力間的權力關係的重要知識活動（縱然這些行動多陷於反覆爭辯的泥沼中而難以順遂推行）；[100]在地方行政上，我們則看到以記述宣帝朝的郡守、諸侯相爲內容大要的《漢書・循吏傳》中，正記載著一位位深受儒學經術浸淫的地方官僚，[101]是如何周遍細緻地「（援）經術潤飾吏事」[102]，以將經術文章裡的儒化治世落實於郡國州縣的疆界版圖內，進而促成一「孝子弟弟貞婦順孫日以眾多，田者讓畔，道不拾遺，養視鰥寡，贍助貧窮，獄或八年亡重罪犯，吏民鄉于教化，興於行誼」[103]的美善社會的建立。凡此種種歷史現象，其生成因緣縱使複雜紛紜，然若說它們與當時學圈內詳密堆疊的禮學論述間毫無緊密關聯，恐怕也是難以取得公信的粗率歷史解釋吧！[104]

---

100 對此議題的詳細討論，可參考湯志鈞等著，《西漢經學與政治》，上海：上海古籍出版社，1994 年，頁 239-287，「西漢禮制建設之一——『廟議』」一章（內分「議『罷郡國廟』」、「議京師宗廟迭毀之禮」與「王舜、劉歆對『廟議』的總結」三節），以及華友根著，《西漢禮學新論》，上海：上海社會科學院出版社，1998 年，頁 175-187，「元成哀時的主要禮樂活動及其紛爭」一節（內分「元成哀時的宗廟迭毀及其不同看法」與「成帝時關於定長安南北郊的爭辯」二子目）。

101 〈循吏傳〉所紀錄的官員多與儒學經術有密切關聯。如文翁「少好學，通《春秋》」（《漢書》，卷 89〈循吏傳〉，頁 3625），黃霸雖「少學律令，喜為吏」（頁 3627），然嘗「從（夏侯）勝受《尚書》獄中」（頁 3629），龔遂則「以明經為官」（頁 3637），召信臣亦「以明經甲科為郎，出補穀陽長」（頁 3641）。

102 《漢書》，卷 89〈循吏傳〉，頁 3623-3624。這句話原是《漢書》描繪武帝朝的著名儒臣董仲舒（179?-104?B.C.）、公孫弘（200-121B.C.）與兒寬（?-103B.C.）的話語，我們認為它同樣適用於其他循吏身上。

103 同前註，卷 89〈循吏傳〉，頁 3631。此為宣帝褒揚循吏黃霸的詔書的用語；而是種政績，於其他循吏所治理的地區亦多可見。

104 有關禮學相關論述化為漢帝國實際政策的個案研究，可參考歷史學者甘懷真一系列有品質的論著。如在《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》一書中所收錄的〈西漢郊祀禮的成立〉（頁 33-78）與〈「制禮」觀念的探析〉（頁 79-116）二

臺灣人學學術期刊資料庫

在論文的末尾，且讓我們讀讀《漢書・成帝紀》卷末的贊語：

> 臣（班彪）之姑充後宮為婕妤，父子昆弟侍帷幄，數為臣言成帝善修容儀，升車正立，不內顧，不疾言，不親指，臨朝淵嘿，尊嚴若神，可謂穆穆天子之容者矣！[105]

謹慎修飾且適時適地展現合禮優雅的儀容舉止，於從前本爲朝廷禮官方在行的獨門技藝。[106]然由班氏家族代代傳誦的親身見聞看來，身爲天子的成帝卻同樣展露出恰如其分的君子美儀；而所謂的天子形象亦由霸氣懾人政權擁有者，轉化成深得儒者們讚賞的聖王謙沖儀容。這樣的境況除突顯出成帝個人的價值傾向與人格特質外，似亦透顯出這樣的訊息，那就是：時至西漢中後期，自億萬庶民以至至高天子，實已無人能自絕於相關禮學論述的規訓與規範之外（有趣的是，據前引〈藝文志〉所述，成帝自身即是下令匯集整編《別錄》這龐蕪的治國道術的關鍵人物；是以他一方面既資助相關禮學論述的持續搜羅與編纂，另方面其自身也深受前人所遺留的述禮話語的約束）；因爲漢帝國各層面的事事物物早已整編收束於經術禮學的繁複話語論述之中，而各得其不可撼動的精確位置。

文，皆可看到儒生透過經典解釋以樹立政治論述的件件實例。又甘先生對傳統政治運作模式的判定——即「儒家經典提供了人們在政治行動時的想像的可能」、「提供了儒者在建構政治秩序時『創造性』的來源」（見同書，〈自序：兼論中國政治史研究的展開〉，頁vii）云云，也是筆者所抱持的看法。

105 《漢書》，卷 10〈成帝紀〉，頁 330。

106 如《漢書・儒林傳》有這樣的記載：「漢興，魯高堂生傳《士禮》十七篇，而魯徐生善為頌。孝文時，徐生以頌為禮官大夫，傳子至孫延、襄。襄，其資性善為頌，不能通經；延頗能，未善也。」（《漢書》，卷 88〈儒林傳〉，頁 3614）所謂的「善為頌」，即指擅長演出優美高雅的儀容舉止；而這種技能，從前大抵是禮學世家專有的絕學。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

＊本文所列的引用書目，除與正文論述密切相關的經史子集材料外，亦包括對筆者構思論題有相當啟發作用的著作與論文。

毛亨傳、鄭玄箋，《毛詩鄭箋》，臺北：新興書局公司，1990 年。

王弼注、唐孔穎達正義、盧光明等整理，《周易正義》，臺北：台灣古籍出版公司，2001 年。

王聘珍撰、王文錦點校，《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1983 年。

左丘明傳、杜預注、唐孔穎達正義、浦衛忠等整理，《春秋左傳正義》，臺北：台灣古籍出版公司，2001 年。

司馬遷，《史記》，北京：中華書局，1982 年。

皮錫瑞，《尚書大傳疏證》，臺北：新文豐出版公司，1984 年。

阮孝緒著、臧庸輯考，《阮氏七錄》，上海：上海古籍出版社，1995 年。

吳澄，《禮記纂言》，臺北：臺灣商務印書館，1974 年。

屈萬里，《先秦文史資料考辨》，臺北：聯經出版事業公司，1983 年。

周何，《儒家的理想國——禮記》，臺北：時報文化出版公司，1981 年。

金國永，《司馬相如集校注》，上海：上海古籍出版社，1993 年。

班固，《漢書》，北京：中華書局，1962 年。

孫希旦，《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1988 年。

莊周著、錢穆纂箋，《莊子纂箋》，臺北：東大圖書公司，1989 年。

章學誠著、葉瑛校注，《文史通義校注》，臺北：里仁書局，1984 年。

陳國慶，《漢書藝文志注釋彙編》，臺北：木鐸出版社，1983 年。

湯志鈞等，《西漢經學與政治》，上海：上海古籍出版社　1994 年。

葉國良等，《經學通論》，臺北：國立空中大學，1996 年。

華友根，《西漢禮學新論》上海：上海社會科學院出版社，1998 年。

鄭玄注、孔穎達疏、龔抗雲整理，《禮記正義》，臺北：台灣古籍出版公司，2001 年。

劉勰著、范文瀾註，《文心雕龍註》，香港：商務印書館香港分館，1960 年。

蕭統編、李善注，《文選》，臺北：文津出版社，1987 年。

傅柯（Michel Foucault）著、莫偉民譯，《詞與物——人文科學考古學》

臺灣大學學術期刊資料庫

（*Les mots et les choses: une archéologie des sciences humanies*），上海：上海三聯書店，2001 年。

傅柯著、王德威譯，《知識的考掘》（*L'archéologie du savoir*），臺北：麥田出版公司，1993 年。

傅柯著、劉北城等譯，《規訓與懲罰——監獄的誕生》（*Discipline and punish: the birth of prison*），臺北：桂冠圖書公司，1992 年。

李歐梵著、毛尖譯，《上海摩登——一種新都市文化在中國 1930-1945》（*Shanghai modern: the flowering of a new urban culture in China 1930-1945*），北京：北京大學出版社，2001 年。

詹姆斯．米勒（James E. Miller）著、高毅譯，《傅柯的生死愛慾》（*The Passion of Michel Foucault*），臺北，時報文化出版公司，1995 年。

薩依德（Edward W. Said）著、王志弘等譯，《東方主義》（*Orientalism*），臺北：立緒文化事業公司，1999 年。

薩依德著、蔡源林譯，《文化與帝國主義》（*Culture and Imperialism*），臺北：立緒文化事業公司，2001 年。

甘懷真著，〈「制禮」觀念的探析〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，臺北：喜瑪拉雅基金會，2003 年，頁 79-116。

甘懷真著，〈西漢郊祀禮的成立〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，臺北：喜瑪拉雅基金會，2003 年，頁 33-78。

姚人多，〈認識台灣：知識、權力與日本在台之殖民治理性〉，《台灣社會研究季刊》第 42 期，2001 年 6 月，頁 119-182。

高明，〈禮記概說〉，《高明文輯》，臺北：黎明文化事業公司，1978 年，頁 370-452。

陳志信，〈理想世界的形塑與經典詮釋的形式——以朱熹《詩集傳》對〈二南〉的詮釋為例〉，《漢學研究》第 21 卷第 1 期，2003 年 6 月，頁 279-306。

楊麗中，〈傅柯與後殖民論述：現代情境的問題〉，《中外文學》第 22 卷第 3 期，1993 年 8 月，頁 51-72。

廖名春，〈上海博物館藏〈孔子閒居〉和〈緇衣〉楚簡管窺〉，丁原植編，《新出楚簡試論》，臺北：台灣古籍出版公司，2001 年，頁 271-282。

鄭毓瑜，〈歸反的回音——地理論述與家國想像〉，《性別與家國——漢晉辭賦的楚騷論述》，臺北：里仁書局，2000 年，頁 75-143。

臺灣大學學術期刊資料庫

錢穆，〈劉向歆父子年譜〉，《兩漢經學今古文平議》，臺北：東大圖書公司，1989 年，頁 1-163。

錢穆，〈兩漢博士家法考〉，《兩漢經學今古文平議》，臺北：東大圖書公司，1989 年，頁 165-233。

亨特（Ian Hunter），〈充當一種志業的人格：人文學科的政治理性〉（*Personality as a vocation: the political rationality of the humanities*），薛翠譯、羅永生校，《學科・知識・權力：文化/社會研究譯叢（一）》，香港嶺南學院翻譯系，香港：牛津大學出版社，1996 年，頁 113-161。

臺灣大學學術期刊資料庫