

臺大哈佛燕京學術叢書

11

象徵與體物

先秦兩漢禮儀中的修身與教化觀

Symbols and Bodily Senses:
Self-Cultivation and Moral Education Through
Ritual in Pre-Qin and Han China

林素娟
——著

臺大出版中心



科技部人文社會科學研究中心

Research Institute for the Humanities and Social Sciences, Ministry of Science and Technology

本著作獲科技部人文社會科學研究中心補助出版

臺大哈佛燕京學術叢書

11

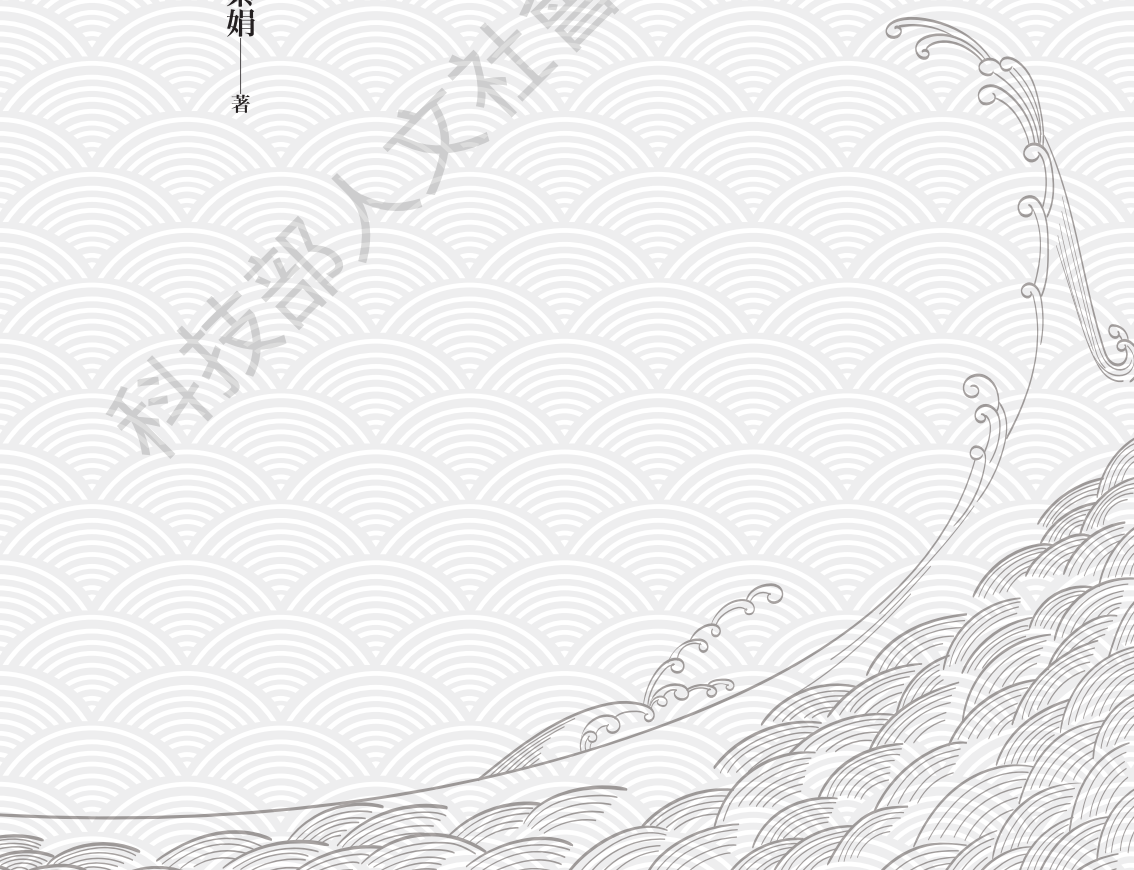
象徵與體物

先秦兩漢禮儀中的修身與教化觀

Symbols and Bodily Senses:
Self-Cultivation and Moral Education Through
Ritual in Pre-Qin and Han China

林素娟
— 著

科技部人文社會科學研究中心



目次

| | | |
|-----|---------------------------|-----|
| 自序 | | v |
| 導論 | 一、本書之研究視域 | 1 |
| | 二、本書所涉重要概念說明 | 30 |
| | 三、章節構思和內容說明 | 53 |
| 上篇 | 自然節氣中的體物與象徵 | |
| 第一章 | 自然節氣影響下的豐產儀典與土的象徵演變 | |
| | 一、前言 | 67 |
| | 二、春祈秋報：季節性的豐產儀典 | 69 |
| | 三、合牝牡與豐產：土地崇拜性質演變與儀典特色 | 74 |
| | 四、死亡與再生：替罪羊、獻祭與豐產儀式 | 85 |
| | 五、土地象徵的權力化及符碼化 | 101 |
| | 六、小結 | 104 |
| 第二章 | 自然風土影響下祭品象徵與體物之道 | |
| | 一、前言 | 109 |
| | 二、由自然風土及身心感受思考祭祀用物 | 112 |
| | 三、循天之道：因應節氣的祭祀用物與飲食 | 116 |
| | 四、祭物之陰陽屬性於儀式上的運用及其反映的體物之道 | 122 |
| | 五、飲食禮儀所具有的身心形塑義涵 | 135 |
| | 六、小結 | 143 |

第三章 身體的象徵與象徵的身體化

| | |
|------------------------|-----|
| 一、前言 | 147 |
| 二、調和體氣以循天之道 | 150 |
| 三、食物對性格的薰染及對身體感的形塑 | 160 |
| 四、禮儀中象徵、隱喻之運用與情感、理念的統合 | 173 |
| 五、統合天地之道與情感的象徵體驗 | 175 |
| 六、小結 | 176 |

下篇 禮儀中的象徵、修身與教化觀

第四章 通過禮儀中的象徵與身心轉化（一）： 喪禮中的身體和飲食象徵

| | |
|----------------------|-----|
| 一、前言 | 181 |
| 二、奠祭所反映死者存在狀態的轉變及生死觀 | 183 |
| 三、守喪者的飲食過渡、身心轉化及政教意義 | 201 |
| 四、小結 | 214 |

第五章 通過禮儀中的象徵與身心轉化（二）： 喪禮中的空間象徵與倫理秩序

| | |
|-------------------------|-----|
| 一、前言 | 219 |
| 二、亡者的空間象徵：由內向外的過渡 | 223 |
| 三、家屬的空間象徵：由外向內的回歸 | 237 |
| 四、銘旌、神主的象徵：由凶返吉的遞變 | 249 |
| 五、身體、空間的相互喻擬與家族關係的崩解和重整 | 254 |
| 六、小結 | 259 |

| | | |
|------|---------------------------------------|-----|
| 第六章 | 通過禮儀中的象徵與身心轉化（三）： 祭禮中的祭物象徵與合天人之道 | |
| | 一、前言 | 265 |
| | 二、齋戒的性質與齋戒飲食的特色 | 267 |
| | 三、祭祖食物所具有的文化象徵義涵 | 286 |
| | 四、分享神饌儀式所具有的神祕性及社會倫理義涵 | 303 |
| | 五、小結 | 310 |
| 第七章 | 儀式中氣氛、情境的感通與修身 | |
| | 一、前言 | 315 |
| | 二、以氤氳之氣味歆神、饗神 | 317 |
| | 三、由宗族血氣的連續性至德氣的相感 | 328 |
| | 四、五味實氣：統合自然之氣、血氣、志意之氣的 理想教化模式 | 339 |
| | 五、氣味的德行隱喻與身體感知 | 343 |
| | 六、調和氣性、和德化育：祭禮儀式的工夫義涵與 強調感通的「禮」之理想 | 355 |
| | 七、小結 | 361 |
| 結論 | 一、本書的研究特色與旨趣 | 365 |
| | 二、相關議題的深入和展望 | 372 |
| 引用書目 | | 377 |
| 索引 | | 407 |

導論

一、本書之研究視域

本書希望在自然時氣與身體感受性的脈絡下，思考禮儀中的體物，以及奠基於物和身體經驗中的象徵。本書將思考象徵如何在禮儀、修身中，發揮著轉化身心、調節倫理關係、興發道德實踐的動力等傳統文化中所關注的課題。本書將溯源到文化源頭的先秦、兩漢時期，以思考文化身體的形構，此形構並不割裂自我與環境的關係，亦不在封閉主體的脈絡下思考自我的內涵。此時期，天地自然、時氣節令、物候與身心之實踐有密不可分的关系。禮儀中透過象徵及符號名言系統以形塑、轉化身心，定義人我關係以及其間的理序。所謂修身和道德是在這個脈絡下被理解，倫理關係的破裂和治療也透過自然、文化身體的象徵和隱喻相互詮釋。「象徵」奠基於人對物的原初之「象」的體驗，其有廣大的自然風土背景，同時亦無法離開身心的參與意義表徵的過程，故而同時具有自然性及人文性的特質。可以說，「象徵」既反映著自然風土與物之質性，同時也反映著不同的地方文化心理及身體經驗參與的共構過程。象徵「物」在古文化中，不能簡化為客觀的對象物，而是如《易·繫辭上》所謂：「天生神物，聖人則之；天地變化，聖人效之；天垂象，見吉凶，聖人象之」，來自於天地化育的「神物」，被聖人透過「象」加以領會，透過對物象的法則和仿效，以參贊天地之道。宗教現象學者伊利亞德（Mircea Eliade）指出：「自然界的一切，都可能顯現自身而成為宇宙的神聖性。整個的宇宙，都可以成為一個聖顯」。由於天地之道透

過各種圖象、記號、象徵才得以「聖顯」¹ (hierophany)，伊利亞德於是透過宗教儀典中的象徵運用，來探討其所屬文化的結構和形態。若回到〈繫辭〉，「象」使得神聖的天道得以彰顯，其同時具有開顯天地之道以及人事吉凶之判斷的特質，正因為如此，「象」於先秦宗教禮儀與文化中具有核心地位。學者因此透過原初物的想像來思考古文化中的物論與道論。² 由象而引生的類比思維，不但是禮儀的基礎，直至漢代天人感應的宇宙圖式也架構於此象徵和類比之上。³ 事實上，象徵、類比並非只是文學之表現方式，亦非只是經驗主義的謬誤，而實為理解事物的重要方法。⁴ 古禮儀中透過象物、類物以領會天地之理，使之成為身心修養和教化的基礎。本書也在此關懷之上，對於象徵、類比的思維於宗教、禮儀、修身中的實踐和意義進行分析和探討。

本書所謂的「體物」是以身體為基礎去覺知自然萬物，使得

¹ 此處「聖顯」為神聖的自我顯現，此說來自米爾恰·伊利亞德 (Mircea Eliade) 著，楊素娥譯，《聖與俗——宗教的本質》(臺北：桂冠圖書公司，2001年)，頁 59-69、71-114。

² 楊儒賓透過「聖顯」而思考先秦時期對於物的想像，說明原初意義下，聖入物中、道在五行，由渾沌—氣—兩儀—五行的次序所展開的宇宙論，對於後世的道論影響深遠。詳參楊儒賓，《五行原論：先秦思想的太初存有論》(臺北：聯經出版公司，2018年)。

³ 學者對於漢代所盛行的類比、推類的思維方式，往往以經驗主義的謬誤或荒誕加以貶斥，如金春峰認為漢代學術：「不過是感性經驗經過『類比』、『推類』，而被陰陽五行模式所吸收覆蓋而已。」詳參金春峰，《漢代思想史》(北京：中國社會科學出版社，1987年)，頁 14。或參考勞思光，《新編中國哲學史》(臺北：三民書局，2002年)，第 2 冊，頁 4。

⁴ 如葛瑞漢 (A. C. Graham) 著，張海晏譯，〈陰陽與關聯思維的本質〉 (Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking)，對於關聯思維所具有的理解事物無可取代的意義進行說明，本文收入艾蘭 (Sarah Allan)、汪濤、范毓周主編，《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》(南京：江蘇古籍出版社，1998年)，頁 1-57。陳榮灼則指出，墨子類比之推理亦具有邏輯性格以及建立知識的作用。陳榮灼並舉孟子論性和四端說，來說明類比推理於其「情之政治學」的運用。詳參陳榮灼，〈孟子哲學新探〉，《當代儒學研究》，第 10 期 (2011 年 6 月)，頁 1-45、〈做為類比推理的《墨辯》〉，《鵝湖學誌》，第 2 期 (1988 年 12 月)，頁 1-26。

「物」得以被感受和理解，而產生深刻的情意性領會。這種從身體出發和思考的「知」，不是西方義意脈絡下的認知。這不是身／心、心／物二元論下，將「物」視為「客體」(object)，視物為對象物的認識論模式。而是一種體驗之知、德性之知、情意之知，具有深刻的宗教、倫理學與美學向度。⁵「體物」一詞出現於《禮記·中庸》：「鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺」，下文說明真誠雖然如鬼神之道一樣是無形無象的，但卻能使萬物得以彰明：「夫微之顯，誠之不可揜，如此夫」。⁶「體物」也出現在美學文獻中，而有「詩緣情而綺靡，賦體物而瀏亮」⁷之說，在這個脈絡下，「體物」有對物之體會與摹狀。由於這本書由身體感受性做為基礎說明象徵的產生，故而與想像力、美學或道德的體驗密不可分。

以古禮儀的產生來看，身與物皆不離於自然時氣之化育，而具有共構的關係。舉例來說，《禮記·樂記》被視為古禮儀中音樂修養與教化的代表文本，⁸其中指出，音樂起源於身心感於物的過程：「凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然」、「應感起物而動，然後心術形焉」，意念的起動與「感物」有密不可分的關係，「心術」也在這個過程中形成。這裏所謂「物」來自

⁵ 杜維明由「體知」來說明儒學傳統的「德性之知」、「體證之知」，以超越西方主客對立的認識論模式。相關論著可參考郭齊勇、鄭文龍編，《杜維明文集》第5卷（湖北：武漢出版社，2002年）之〈論儒家的體知—德性之知的涵義〉、〈身體與體知〉，頁342-358、359-371。

⁶ 《禮記》，卷52〈中庸〉，頁884-885。

⁷ 梁·蕭統編，唐·李善注，《昭明文選》（臺北：文化圖書公司，1973年），卷17，陸機，〈文賦〉，頁225。

⁸ 〈樂記〉反映戰國時期的儒家思想，其作者歷來爭議很多，學者多認為其為公孫尼子所作，或認為其中部分篇章出自《公孫尼子》，反映七十子後學於戰國時期思想的發展。如李學勤，〈公孫尼子與易傳的作者〉，《文史》第35輯（北京：中華書局，1992年6月），認為〈樂記〉為公孫尼子所作，並承《漢書·藝文志》主張其乃「七十子之弟子」。葉國良主張《樂記》中的〈樂化〉篇出自《公孫尼子》，其餘10篇，來源和時代頗為分歧，並認為公孫尼子應是孔孟之間的人物。詳參葉國良，〈公孫尼子及其論述考辨〉，《臺大中學報》，第25期（2006年12月），頁25-50。

於天地自然，有廣大的自然時氣的背景。〈樂記〉以天地自然之氣的化育來理解「物」的產生：「地氣上齊，天氣下降，陰陽相摩，天地相蕩，鼓之以雷霆，奮之以風雨，動之以四時，煖之以日月，而百化興焉。」⁹萬物的化育是在天地、陰陽、風雨、日月、時氣的相互感應下生成。〈樂記〉以天氣、地氣、時氣、血氣、樂氣的相摩相蕩來理解此應感於物的過程。¹⁰〈樂記〉認為禮樂是為了回應天地之道而產生，故有「聖人作樂以應天，制禮以配地」之說。其中也不斷提到禮樂的產生是為了明於天地之道：「樂者，天地之和也。禮者，天地之序也……明於天地，然後能興禮樂也。」¹¹其明白揭示禮與樂是在感物過程中，體會「天地之和」和「天地之序」，從而對「天地」之道的回應與參贊。由於禮樂來源於對天地化育萬物之應感，萬物雖然表現為殊異的「貌相聲色」，¹²但都能在禮樂中得以「流而不息，合同而化」。〈樂記〉認為禮樂的最高理想是：「大樂與天地同和，大禮與天地同節」，也因為「同和」、「同節」所以「百物不失」，其物性皆能被尊重。此種「和」的理想狀態，透過五聲之諧調而展現，其既是理想的

⁹ 以上引文詳參漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，2001年，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本。以下簡稱《禮記》），卷37〈樂記〉，頁662、672、679。

¹⁰ 〈樂記〉以「血氣心知」言性，談詩樂的產生謂詩、歌、舞「三者本於心，然後樂氣從之」，樂氣隨心之動而流行。《禮記》，卷38〈樂記〉，頁682。

¹¹ 《禮記》，卷37〈樂記〉，頁669、672。

¹² 「貌相聲色」之說來自《莊子·達生》：「凡有貌象聲色者，皆物也」。詳參清·王先謙撰，王孝魚點校，《莊子集解》（北京：中華書局，1987年），外篇，卷5，頁157。先秦時期的思想背景中，很早期意識到「物」具有多樣的風貌，殷墟卜辭中「物」字形从「牛」从「勿」。學者對卜辭「牛」、「勿」及其合文有許多說解，如王國維、徐中舒由古文字形中「牛」之「毛」的「雜色」著眼，而引申出「物」原初有「不齊」與「庶物」等義涵。學者關於卜辭「物」及所從字形的「牛」與「勿」有相當多的訓解，可參考古文字詁林編纂委員會編纂，《古文字詁林》第5冊（上海：上海教育出版社，1999年），頁744-749，此處不再贅述。另可參考裘錫圭，《裘錫圭學術文集·甲骨卷》（上海：復旦大學出版社，2012年），〈釋「勿」「發」〉，頁140-154。漢·許慎撰，清·段玉裁注，《說文解字注》（臺北：天工書局，1987年），二篇上〈物〉部，頁53：「萬物也，牛犬為物，天地之數起於牽牛，故从牛，勿聲」，以「牛」、「勿」合文之「物」指稱萬物。

天地秩序的表現，也是理想的倫理關係的實現。由於天地之道具象於「物」，具體化於「應感起物而動」的過程，如何理解物之性而有適當的對待與回應，使得「百物不失」，是禮樂之所以產生的基本關懷。

本書之所以從體物以及應感於物所產生的象徵，來思考教化與修身課題，是希望從身與物關係著眼，以展開禮儀所具有的轉化身心之功能，思考禮儀脈絡下的修身如何具體落實於人倫日用的人事物應接之間。若將此關懷置於思想史脈絡下，是為了接上宋、明、清以降對心性工夫的反省，而回歸禮儀實踐的實功。隋唐以降，復性工夫逐漸發展成熟，至宋明達到高峰，¹³ 其工夫重在逆覺以證悟超越的本心、性體。此意義脈絡下的心乃指無限心，性乃超越之本性，以朱子學「超越的性體」及陽明的「良知學」為代表。然而由於復性工夫偏向於超越性，其流弊至明末到清初，已為學者所關切。明末至清初，為修正理學、心學所帶來的弊病，回到具體的人倫日用中，以避免空疏之病，在此一文化背景下，下學工夫被強調。相應於佛、老之高遠和朱門、王門後學空談心性的時弊，「躬行心得之毫末」，將心性修養具體落實於人倫日用之間的實學、實地之工夫被關注。與此思想背景相應的是〈大學〉、〈中庸〉回歸《禮記》以救時弊等相關主張。學者甚至將〈大學〉、〈中庸〉視為《禮記》眾篇章的基礎，如郝敬謂：「自二篇孤行，則道為空虛而無實地；四十七篇別列，則禮似枯瘁而無根柢，所當亟還舊觀者也」，¹⁴ 這是以〈學〉、〈庸〉為根柢，

¹³ 陳弱水，〈復性書思想淵源再探——漢唐心性觀念史之一章〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第69本第3分（1998年6月），頁423-482，從修養成聖、滅情復性、由靜復性來說明李翱心性修養主張對唐宋儒家心性思想的影響。滅情復性之說受佛教思想的影響，其重要觀念取自道家傳統。與戰國時期儒家主張之修養實踐相較，戰國儒家主張中，「情」具有重要且積極意義，可以見出其中重大的差異。

¹⁴ 明·郝敬，《禮記通解》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995年），第97冊，〈讀禮記〉，頁74。

其他篇章為實地，以成全本末、體用之工夫。王夫之謂：「凡此二篇，今既專行，為學者之通習，而必歸之《記》中者，蓋欲使《五經》之各為全書，以見聖道之大，抑以知凡戴氏所集四十九篇，皆〈大學〉、〈中庸〉大用之所流行，而不可以精粗異視也。」¹⁵

〈大學〉、〈中庸〉之回歸《禮記》，有其思想上別佛老，以調整朱門、王學之流於佛老，或僅只為「場屋射覆」而「鉤考文句」的流習。明末清初的禮學復興運動，期望以禮學的實功重新思考修身的課題，在躬行毫末中，使得修身之道具體落實。然而，既有的研究成果，回到人倫日用的禮儀之重要性雖然被點出，學者的研究焦點仍多集中於經學史或經籍注疏的梳理上，對於禮儀的修身工夫應如何具體落實、身心在應物過程中如何轉化等實踐上的重要課題仍有待深入。如何在具體人倫日用中履行禮儀實功，不只牽涉心性之學的具體落實，還牽涉人如何與境遇互動，從而思考人與自然、物事的關係，終於於成己、成物，而展現理想的人倫關係，仍有待學術上深度的闡發。若回歸古文化史、思想史的脈絡，禮儀不但是成己、成物的治民之道，同時也是修身之法。藉由先秦經籍尤其禮書中的豐富資料，可以進行情境與身心轉化間細部的分析，這些原始文獻提供了重要的文本，使學者能透過禮儀中的身、物關係，以思考物與情性的關係，以及情性在應物過程中如何產生轉化等為學之道。本書因此透過象徵與體物，來探討禮儀中的修身及教化之道。以下就禮儀產生於觀象與循天道的文化背景，以及禮儀中的象徵對自我形構所具有的重要影響兩方面進行說明。

¹⁵ 清·王夫之，《禮記章句》，收入《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1998年），第4冊，〈中庸〉，頁1246。郝敬採用〈大學〉古本，不同於王夫之仍沿用朱子之〈大學〉改本，採用朱子改本固有尊朱子之義涵，然而朱子對於〈大學〉的章句有其濃厚的思想主張，沿用改本不免於思想夾纏，難以回歸古本〈大學〉之思想。相關論述詳參黃羽璿，〈論王夫之《禮記章句》與其所涉之明清《禮記》學問題〉，《思與言》，第55卷第4期（2017年12月），頁125-180。

（一）觀象制禮與循天之道

前文提及〈樂記〉認為禮樂是對自然律動的回應，此說有先秦時期對於天地運行規律、天命的理解之深厚背景。「天命」具體展現於禮文，在古代思想史研究中是一個重要的課題。現有的研究成果已就巫史傳統、憂患意識以及由原始宗教過渡到道德等層面進行說明。學者以德、禮來解釋殷周政權遞嬗的合法性，以及「軸心突破」(Axial breakthrough)由巫入道的轉變過程；¹⁶ 或由此推論儒家價值理性及道德心性主體之挺立及發揚。¹⁷ 根據古文獻顯示，殷商時期所信仰的帝命在周初時期有了重要的轉

¹⁶ 余英時透過雅斯培(Karl Jaspers)「軸心突破」之觀點，思考先秦時期由巫入道的天人合一問題，認為中國「軸心突破」最顯著的特色在於「諸子的系統性思維取代了巫的地位，成為精神領域中的主流」，並由「天」的內向性和超越性，以及天命的心性化和巫儀轉為工夫等角度，說明中國「軸心突破」的特色。詳參余英時，《論天人之際：中國古代思想起源試探》(臺北：聯經出版公司，2014年)，〈代序〉，頁1-70。此書著重於巫傳統內向超越性的轉化，而本書的觀點在於德、禮之體驗仍與自然、物、時序、身體的感受之連續性密切相關。值得注意的是，錢穆於〈天人合一——中國文化對人類未來可有的貢獻〉的生前最後遺稿，即以「天人合一」為中國文化對人類文明最大的貢獻。所謂天人合一，即天命表露在人生上，「天」並不獨立於「人」之外。人生為彰顯天命的過程。錢穆並強調，探討古代文化思想，莫如探討天文學，因為其時之天文學亦即人文學，其並非客觀的天之運行的知識。本章所謂體察天文之規律而興發對「德」與天道的體會，亦在天文與人文合一的脈絡中。詳參錢穆，〈天人合一——中國文化對人類未來可有的貢獻〉，《錢賓四先生紀念館刊》，創刊號(1993年6月)，頁1-5，收入《錢賓四先生全集》(臺北：聯經出版公司，1996年)，第43冊《世界局勢與中國文化》，頁419-429。

¹⁷ 此部分的研究成果很多，如張光直就巫文化之通天，以及連續性文明等角度，說明「德」產生之文化背景，詳參張光直，《中國青銅時代(第二集)》(臺北：聯經出版公司，1990年)。徐復觀由周初人文精神之躍動及憂患意識的發展等角度，言周代之敬德對殷商文明的轉化，詳參徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》(臺北：臺灣商務印書館，1988年)之〈周初人文精神之躍動〉。陳來由古代宗教追溯儒家道德觀的起源，詳參陳來，《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》(北京：三聯書店，1996年)。由宗族、血緣神聖屬性著眼而論「德」者，如杜正勝，《從眉壽到長生：醫療文化與中國古代生命觀》(臺北：三民書局，2005年)之〈威儀篇——禮制威儀到節適全身〉；王健文，《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》(臺北：東大圖書公司，1995年)，頁65-77。既有之研究成果大體著重於德之早期義涵與原始宗教、氏族的關係，以及周代人文精神的發展，或由此言道德意識乃至於道德心性主體的發展。相關研究論文頗多，此處無法一一列舉。

化，由著重於氏族血緣的帝之信仰，逐漸向天帝乃至於天之信仰轉化。如胡厚宣從對天的稱謂的變化探討天人關係的改變，殷時雖已有上天神的概念，但武丁時稱為帝，康丁以後稱為上帝，「終殷之世，未見天稱」。殷商時期上帝主宰著自然的運行以及禍福之授與，殷人之上帝與宗祖神間具有密切關係，因此殷王透過祈求於先祖而「賓于上帝」。透過青銅禮器來看，稱帝為天，應自周初武王時。若以周代所流傳的詩歌及傳世典籍來看，雖仍沿用「上帝」一詞，但「天帝」，尤其「天」之頻繁使用，為殷商所無之現象。徐復觀謂殷時多稱「帝令」，而周初則多稱「天帝」，西周末年則多稱「天」，而絕少稱「天帝」，這是因為身處亂世，天之主宰性受到質疑。由「帝」向「天帝」及「天」的稱謂之轉化，透露出人格神及祖先神信仰逐漸淡化，人文發展的線索。¹⁸天命因「德」而轉移，而非血緣氏族所能壟斷。《尚書》與《詩經》中有關天尚「明德」、「敬德」等相關論述，最能彰顯「德」與天命和教化的密切關係。「德」既與統治階層的受命有關，與血緣性的神聖族裔、國祚之長短、百姓之教化因此密不可分。¹⁹此時「天」漸以其自然運行的規律被認識，同時亦具有「命」的權能，並且以天地運行的秩序展現其意志。故而《尚書》中不時出現「天敘有典」、「天秩有禮」等說法；而失命、受命之表徵，即在「帝乃震怒，不畀『洪範』九疇」而使「彝倫攸斁」，

¹⁸ 詳參胡厚宣，《甲骨學商史論叢初集》（石家莊：河北教育出版社，2002年）之〈殷代的天神崇拜〉，頁206-241；胡厚宣、胡振宇，《殷商史》（上海：上海人民出版社，2003年），頁448-518；郭沫若，《郭沫若全集》（北京：人民出版社，1982年），歷史編第1卷，頁324-325；徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁39。

¹⁹ 本章有關天命與德的相關論述，部分敘述節錄自拙作〈天秩有禮、觀象制文——戰國儒家的德之體驗及禮文化成〉，《清華學報》，新47卷第3期（2017年9月），頁433-471。

或「天乃錫禹『洪範』九疇」而使「彝倫攸敘」。²⁰所謂「洪範」，「洪」即「大」，「範」為「法」，亦即「天地之大法」。天地之大法而為人倫之準則，是天道得其展現（攸敘）抑或受到破壞（攸斲）的關鍵。也就是說，得天、帝之授命的聖王，才能得到大法，而使倫常得其展現。天地之大法展現為「禮」與「典」，因此亦可以說天命在「禮」與「典」中展現；受命即是領略「天秩」與「天敘」，而展現為「有禮」、「有典」的「攸敘」狀態。由帝命轉向天命有德，是由原始宗教逐漸轉向人文化成的過程。《尚書·皋陶謨》對於天之信仰最為凸顯者，在於「天敘有典，勅我五典」、「天秩有禮，自我五禮有庸哉」，在效法「天」之運行的有典、有禮中，使得倫常之五典、五禮得以成就。「天命有德」彰顯在五服、五章的禮儀制度中。舊題孔安國謂：「天次秩有禮，當用我公、侯、伯、子、男五禮以接之，使有常」，²¹即是取法於天地運行之次序，並透過五禮來成就人倫之常道。天地之德展現於其有秩、有序的天時中，早在《詩·大雅·烝民》即對天地之常則有所領會：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」，²²「彝」鄭玄訓解為「常」，即天之常道。人民能從天的運行之常道中體驗其彝則，於是能愛好此「有物有則」的常德，從而循天之道，而成就人間秩序。但天道無聲無臭、日居月諸、於穆不已，聖王如何才能體驗天道？《論語·堯曰》提及舜受天命時，透露出對天之「厯數」的體會，為教化的基礎：

²⁰ 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義，《尚書正義》（臺北：藝文印書館，2001年，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本。以下簡稱《尚書》），卷12〈洪範〉，頁167-168。

²¹ 以上引文詳參《尚書》，卷4〈皋陶謨〉，頁62，孔傳。

²² 漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達等正義，《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，2001年。以下簡稱《毛詩》），卷18之3〈大雅·烝民〉，頁674。

咨，爾舜，天之厯數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終。²³

何謂「厯數」？何晏解釋為「列次」，即天文之列次。由觀天文而得知天地運行之理，從而確立時間與空間。²⁴而所謂「中」，其指為何？為何「厯數」在躬，就能「執中」？學者認為「中」應指觀象授時背景下的「槩表」，「執中」即是透過「槩表」而確立時空，²⁵亦即透過觀象授時以掌握天文而擁有天命。舜執中表徵於將天道落實於名實之辨，此說在先秦時期頗為流傳，如《清華簡·保訓》述及古聖王舜及成湯受命之事：「舜既得中，言不易實變名，身茲備，佳允，翼翼不懈，用作三降之德」，²⁶「得中」

²³ 魏·何晏注，宋·邢昺疏，《論語注疏》（臺北：藝文印書館，2001年，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本。以下簡稱《論語》），卷20〈堯曰〉，頁178。

²⁴ 由觀天文而確立時間與方位，做為人間行事之準則，此在先秦時即已盛行，鄭吉雄〈釋「天」〉一文，即透過曆法說明般人已透過日月星辰運行之體驗循環觀，並具體化於祭祀及政教系統中，詳參《中國文哲研究集刊》，第46期（2015年3月），頁63-99。再如《論語》，卷2〈為政〉，頁16：「譬如北辰，居其所而眾星共之」，顯示星辰具有神聖性，並在政教上具有高度的象徵性。十三經注疏本《尚書》，卷3〈虞書·舜典〉（原伏生《尚書·堯典》），頁35：「在璿璣玉衡，以齊七政」，注謂「璿」指「美玉」，璿璣指「王者正天文之器」，而七政指「日月五星」。此段指舜透過天文儀器而齊七政。而漢·司馬遷著，唐·司馬貞索隱、張守節正義，宋·裴駘集解，《史記三家注》（臺北：鼎文書局，1979年。以下簡稱《史記》），卷27〈天官書〉，頁1291提及：「北斗七星，所謂『旋、璣、玉衡以齊七政』」，明白點出北斗七星與旋、璣、玉衡的關係。學者認為應訓解為：「觀測北斗星的第二星名旋，第三星名璣，第五星名玉衡來考正日月五星和歲時季節。」詳參韓兆琦編著，《史記箋證》（南昌：江西人民出版社，2004年），〈天官書〉，頁1864。北斗信仰在時序、曆法上多所運用，詳參陳遵媯，《中國天文學史》（臺北：明文書局，1985年），第2冊，頁5-184。

²⁵ 相關論述詳參馮時，《中國古代的天文與人文》（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁22-25；郭梨華，〈孔子哲學思想探源——以天、德、中三概念為主〉，《哲學與文化》，第39卷第4期（2012年4月），頁91-115。

²⁶ 李學勤主編，《清華大學藏戰國竹書（壹）》（上海：上海文藝出版中心，2010年），〈保訓〉，頁143。

即後文一再提及的「受大命」，得天命與否和能否「得中」密切相關，亦即是〈堯曰〉所謂的「允執其中」。²⁷事實上就先秦古文獻來看，「中」是神話及原始宗教中的重要課題，也是教化的核心，後又轉出道德之義涵，如中庸、中和、中道等。《周禮》記載建國透過法器以測得「地中」。如《周禮·冬官·匠人》有關建都營國的記載：

水地以縣，置槷以縣，眡以景。為規識日出之景與日入之景。晝參諸日中之景，夜考之極星，以正朝夕。²⁸

地「中」的位置的確立透過觀測日景，以繩縣於臬之四角、四中，以正八方。透過日影及北辰，以確定時間以及空間，²⁹同時

²⁷ 《清華簡·保訓》：「昔舜久作小人，親耕於歷丘，恐求中」、「舜既得中」、「昔微假中于河」、「迺歸中于河」，「中」該如何理解？學者有許多不同的解釋：鄭吉雄，〈先秦經典「中」字字義分析——兼論《保訓》「中」字〉，收入陳致主編，《簡帛·經典·古史》（上海：上海古籍出版社，2013年），頁181-208，分別考察「中」於先秦文獻中之12種義涵，而以「公平公正」及「旂旗」分別訓解「求中」、「得中」與「假中」、「歸中」，並認為其中共同凸顯某種「尚中」的價值觀。本章認為「尚中」的理想實有深厚的宗教與文化背景，所謂居教化之中、國之中、土之中、時中等表達，並不只於「公平公正」之義涵。事實上在原始宗教乃至神聖權力的取得，恐怕不是在現今所謂客觀的「公平公正」意識的追求，而是強調天命的賦予以及通天的重要管道，故而《周禮》取得「地中」以神聖法器「土圭」，而並非客觀的測量；「地中」亦非地理位置之「中」，而強調其安和與豐足。此部分在張光直《中國青銅時代（第二集）》以及艾蘭（Sarah Allan）著，汪濤譯，《龜之謎：商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究》（成都：四川人民出版社，1992年）等探討殷商諸王的通天、墓葬及祭祀中，亦可以得其證明。

²⁸ 漢·鄭玄，唐·賈公彥疏，《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，2001年，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本。以下簡稱《周禮》），卷41〈冬官·匠人〉，頁642，賈疏引〈天文志〉。

²⁹ 極星，鄭注為「北辰」，晉·郭璞注，宋·邢昺疏，《爾雅注疏》（臺北：藝文印書館，2001年，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本。以下簡稱《爾雅》），卷6〈釋天〉，頁98：「北極謂之北辰」，注：「北極，天之中以正四時。」

使得帝王之宮室上應極星北辰，成為人間政教之「中」的象徵。時間與空間的確定是神話中驚天動地的神聖事件，其為神聖權力的賦予，亦為一切行事的準則。「地中」既能溝通天地人神，³⁰尋求地中就不會只是天文學上的事件，也是神聖事件。「地中」並具有安和豐足的重要象徵，如《周禮·地官·大司徒》謂地中為：「天地之所合也，四時之所交也，風雨之所會也，陰陽之所和也，然則百物阜安，乃建王國焉，制其畿方千里而封樹之。」³¹由於「中」具有溝通天人的神聖通道義涵，「居中」乃是得到天命的重要象徵。故而建都地中，乃是天命授予王權的象徵，《尚書·召誥》，即謂周時建都於土中，而能配於皇天：

王來紹上帝，自服于土中。旦曰：「其作大邑，其自時配皇天，毖祀于上下，其自時中乂，王厥有成命，治民今休。」³²

天之常德，在於天秩、天敘中展現，聖人能在於穆不已之天地運行中，透過觀天文以定時空，以「敬授民時」、而「辨其

³⁰ 《山海經》中，「中」亦是物產豐饒、安和之所。此外，「中」的神聖性以及通天的管道之說，實有古宗教的背景，如張光直，《中國青銅時代（第二集）》，〈商代的巫與巫術〉，頁 52-64，即透過宇宙山、宇宙樹等通天軸以說明當時的神聖王權。艾蘭從亞形結構在青銅器、氏族徽號、墓葬中的表現而論說「中」於古宗教儀典及教化中的神聖性。詳參艾蘭，《龜之謎：商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究》。再如宗教哲學者伊利亞德將「中」視為「上古存有論」的重要關鍵，認為「中」於神話中往往具有宇宙軸、世界中心，以及天、地、地下交會點的特質。詳參伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》（臺北：聯經出版公司，2000年），頁9。筆者認為先秦的「尚中」思想，如尋找時、空之中，建國之土中，皆具有重要的神話、神聖權力、政治權力的積澱，不會只是單純對自然觀測的興趣或需要。

³¹ 《周禮》，卷 10〈地官·大司徒〉，頁 154。

³² 《尚書》，卷 15〈周書·召誥〉，頁 221。

名物」，³³從而確立禮文制度，「德」就在此中被體驗。因此，能居「中」乃得「配皇天，毖祀于上下」，象徵擁有「成命」而能夠「治民」。

由上文所述，禮儀的產生與觀天地之象有密不可分的關係，先秦時期認為天地之道鮮明的表現在日月、星辰、四時運行的規律中，對於四時所形成的身心感受以及人應有的相應行動，成了人的行動方針。聖人透過天文、天象以體會天地之德，從而制作禮文，透過觀象以授時，在體驗天地之運行規律中，思考人如何循天之道以成就人事之矩度。³⁴「觀象」乃是對物象之領會，觀象而體會天之常德，為禮制生成的關鍵。《尚書·洪範》也提及天地之大法（洪範）的獲得，與觀「五行」之象密切相關。天地生成變化的原理在水、火、木、金、土等基礎之物中表現，因此透過對「五行」的質性之領會，可體驗天地之德，同時也

³³ 《周禮》，卷 27〈春官·神仕〉，頁 423，即謂「神仕者，掌三辰之灋，以猶鬼神示之居，辨其名物」，透過日月星辰運行之理的體會，而「辨其名物」，亦即徐元誥，《國語集解》（北京：中華書局，2002 年），卷 18〈楚語下〉，頁 559-560，謂巫覡「制神之處位次主，而為之牲器時服」的類物過程，名物制度由效法天之運行而來。

³⁴ 星象與律曆和禮儀的產生密不可分，是人感受「天」之運行的規律，並在循天之道下，具體將天道顯現於祭祀系統、天干、農時等複雜層面。學者關於殷周早期的星象與律曆的研究成果，對於本書有關戰國時期，禮文同時統合天人關係，天秩、天敘與禮儀制度的關係，提供了思想的背景。「天」之義涵於甲骨卜辭及祭祀中的表現，以及與曆法的關係，詳參王國維，《觀堂集林》（石家莊：河北教育出版社，2002 年）之〈釋天〉、〈生霸死霸考〉；陳夢家，〈古文字中之商周祭祀〉，《燕京學報》，第 19 期（1936 年 6 月），頁 91-155、〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第 20 期（1936 年 12 月），頁 573、《殷墟卜辭綜述》（北京：中華書局，2004 年）；胡厚宣，〈殷代的天神崇拜〉等，均對於帝的種種權能與自然律動、殷周曆法、祭祀的關係進行說明。董作賓之《殷曆譜》上下編（臺北：中央研究院歷史語言研究所專刊，1992 年），透過甲骨卜辭探討殷商之天文、曆法及歷史。其他如顧立雅，〈釋天〉，《燕京學報》，第 18 期（1935 年 12 月），頁 59-71。；郭沫若，《甲骨文字研究》（臺中：文叢閣圖書股份有限公司，2009 年），〈釋干支〉，頁 203-388。相關的論述還很多，此處不一一徵引。

能使人得以循天之道而行，而成就道德。〈洪範〉謂鯀失天命是因為其「汨陳其五行」，於是上帝不給予「洪範九疇」，導致人間倫常敗壞。可見對於「五行」的體會同時也與倫理能否得其秩序有關。³⁵所謂「洪範九疇」是以「五行」為其始，透過對「五行」之領會，而「敬用五事」，及於「農用八政」，至於確立天時之「五紀」，而奠定「皇極」之道與治民之「三德」。〈洪範〉對「五行」以理解天道的過程有所說明：

一、五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。
水曰潤下、火曰炎上、木曰曲直、金曰從革、土爰稼穡。
潤下作鹹、炎上作苦、曲直作酸、從革作辛、稼穡作甘。³⁶

五行之「行」字就其字義的原始義涵，皆與身體的活動有關，就語言的發生學來看，由行走而推衍出道路之形，而漸抽象至言行、法則等義涵，「行」一直有豐厚的身體向度。³⁷透過身體對五種自然物質之體味而知其質性，如：「潤下」、「炎上」、「曲直」、「從革」、「稼穡」；而體味出：鹹、苦、酸、辛、甘，這個過

³⁵ 《尚書·洪範》所反映的時代，雖然仍有爭論，一般常以之為戰國時期作品，顧頡剛、劉起鈞所著之《尚書校釋譯論》（北京：中華書局，2005年），第3冊，頁1217-1220，認為其來源可能早至西周早期。其中「五行」原指五行星之運行，與星象密切相關。

³⁶ 《尚書》，卷12〈洪範〉，頁169。

³⁷ 詳參鄭吉雄、楊秀芳、朱歧祥、劉承慧，〈先秦經典「行」字字義的原始與變遷——兼論「五行」〉，《中國文哲研究集刊》，第35期（2009年9月），頁104：「總括而言，『行走』是形體行為，『德行』是心性行為，都與人類身體活動有關；而『道路』、『行列』是客觀事物環境，屬於自然義。它們雖然與『行』字的人生義各有指涉，但彼此又有相關性，都蘊含了合乎邏輯、秩序、規律、理性的精神。」「行」字既有如此豐富之身體向度，〈洪範〉中之「五行」，「『行』字的自然義，其實亦不能說只是單純的指五種元素，而是和人的形體生命有一種緊密對應關係之自然物。」（頁105）。則此「自然物」經過身體之感受而轉化出人文義涵，於是「這一組觀念包含了自然事物與人類身體，既不能孤立地個別討論，也不能妄加區分。」（頁106）

程使得物之質性與身體感知、想像密切合一。在以身體之感受為基礎的對物性的體味中，展開了「五事」，即五種應對事物之態度：貌、言、視、聽、思。舊題孔安國謂：「五事在身，用之必敬，乃善」。³⁸ 從應事之容儀、言說、視、聽乃至思慮中，終至於「於事無不通，謂之聖」：

五事：一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思。貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿。恭作肅，從作乂，明作哲，聰作謀，睿作聖。³⁹

所謂「聖」，孔安國注謂：「於事無不通」。將「睿」作「通」解，即「必通於微」，此處「思」與身之脈絡密切相通，意指對於自然質材之體味，而於應事物中持身之敬謹，終至於通達事物，謂之「聖」。「聖」乃在具體情境的身之應物中，體味物、事之理，從而於貌、言、視、聽、思等身容實踐中具體展現。也在此過程中，「五紀」之歲、月、日、星辰、曆數得以產生。「洪範」以身體對五行之體味而統合自然與人文，並以之確立天時之「五經」。五行因為深刻奠基於身體的感受性，故而不但與神話、禮儀密切相關，也成為先秦時期詩歌隱喻的主要來源。⁴⁰

事實上，《尚書·皋陶謨》所謂「撫于五辰，庶績其凝」，「凝」被解釋為「定」、「成」，孔安國傳謂：「百官皆撫順五

³⁸ 《尚書》，卷 12〈洪範〉，頁 168，孔傳。

³⁹ 同上注，頁 170。

⁴⁰ 如「水」之隱喻絕非只是修辭，其於儒家思考人性與為學之道中，具有重要地位；也於《老子》思考善與德中不斷出現，如：「上善若水」、「水善利萬物而不爭」。本書將關懷的重點放在禮儀的產生不能離於身、物之相涉及聖顯的體驗，說明觀物象之過程以及象徵在禮儀、修身、倫理關懷中的核心義涵。戰國至漢代後五行逐漸發展成複雜的天人對應圖式，且不止一套系統，其知識話語的建構展現了複雜的權力與倫理的課題，然而其基礎仍不離於觀象授時而衍生的天人對應觀。

行之時，則眾功皆成也，五行之時即四時也」，也就是〈堯典〉敬授民時而使「眾功皆成」。民時得自天秩與天敘，透過天秩、天敘不但可以成就百官制度，同時亦可以成就倫理秩序以及典章、刑罰。故〈皋陶謨〉謂：「天敘有典，勅我五典五惇哉。天秩有禮，自我五禮有庸哉。」並謂天命之德就具體表現於五服等服章之中，上天討伐有罪，就具體表現於五刑之中。孔傳因此從人君對天命懷有惕勵的態度來理解：「人君居天官，聽政治事，不可以不自勉」，這是依循天道秩序來治理國家，從而興起自勉的情感。所謂「五典」，〈正義〉謂：「即父義、母慈、兄友、弟恭、子孝是也」，亦即所謂的倫常關係。可以說是透過天道的秩序來校正五倫，使得倫理秩序得到真定，⁴¹也透過法天而興起倫理之情感與實踐。由此亦可知，天所賜予之「洪範」，並不是客觀於人身之外的玄理或典範，而是在自然中、在五行之體味中，所領會的天地常則。

戰國時期，不論政教、倫理乃至於修身層面，「禮」均屬關鍵課題，深刻牽動著心性、德行、倫理、教化，同時統合著天、人向度，體現天地變化與深厚的文化意識。展現於字詞的使用上，則頻繁出現天秩、天敘、天德、天禮、天常、天地之誠等統合自然與倫理的關鍵字詞。⁴²此一現象乃由於先秦時期，「德」、「禮」與天命密切相關，其中之關鍵課題為自然如何轉向人文，如何由配天、法天、順應天命而展開倫理及道德的實踐。

⁴¹ 以上引文詳參《尚書》，卷4〈皋陶謨〉，頁62-63。

⁴² 佐藤將之以戰國末年荀子「連結『變』、『化』成天德，此種『誠』、『天德』、『變化』之結合，特別是結合意指『君王孕育萬物的能力』這一點，令讀者覺得其與《莊子》『德』觀頗為親密性」，佐藤將之認為《荀子》道德論之聖人深受《莊子》之影響，統合出具有深刻人間性格的帝王教化思想。本章認為戰國時期儒家其論「德」不但具有深刻的人文創造、變化義涵，同時還綰結「天」之向度，此是對原始宗教及由教化層面論「德」的轉化。佐藤將之相關論述詳參《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2013年），頁97。

前文提及「觀象授時」是由天文之象來解釋天地之道，從而成為人間行動的依循方針。觀天文而得知天地運行之理，是透過四時流轉、星辰變化，體會自然之秩序，從而「與天地同節」，確定人間律曆，使人事得到依循。由於人對於物候的感受不能割離於四時的節氣流行，禮儀的實踐即是氣之動物與物之感人的結果。而春耕、夏耘、秋收、冬藏的韻律與活動，則是在節氣中所形成的共通感覺（common sense），⁴³ 心性、情感、身體在與物的相互關係中得以形塑。先秦時期禮儀思想代表的《禮記》，於〈月令〉中將四時節氣的流動以及人的種種禮儀行動，視為大小宇宙間的相應相諧。「月令」是人對自然與物候的想像和參與，而其具體表現為農業生活的人事指導原則。

物之意象緊密融鑄了自然、身體感受性、文化系統等複雜層面。萬物生長的不同風土將影響其「貌相聲色」，這個自然背景，也同時影響了生產模式、文化生活，而形塑出不同的性情。⁴⁴ 在不同的經濟生活和文化背景中引發人不同的感受，又形成了差異的物之意象。⁴⁵ 如《周禮·大司徒》中的山林、川澤、丘陵、墳衍、原隰所生物與人形貌、性情皆不同，從而有不同的應感方式，形成了對物的不同意象和感受。象徵及文化符號牽涉到一個文化

⁴³ 此處所謂之「共通感覺」相關論述詳參中村雄二郎著，吳神添譯，《哲學的現代觀》（臺北：財團法人群策會，2004年）。並可參考本書第七章第五節。

⁴⁴ 和辻哲郎，《風土：人間學的考察》解釋不同的氣候、氣象、地質、地力、地形、景觀所形成的風土，深刻影響不同文明的展現。該書透過季風、沙漠、牧場等不同類型，分析人的存在方式與不同風土間的關係，如何形成不同的習性和文化；並對於不同類型的風土其於宗教、藝術、歷史、文化等象現有深入的說明，詳參《風土：人間學的考察》（北京：東方出版社，2017年）。

⁴⁵ 物的不同顏色、質料、功用，將影響人的經驗和感受，如白色與乳汁的經驗相重合，紅色與血液的經驗相重合，連帶產生的象徵亦不相同。相關論述詳參維克多·特納（Victor Turner）著，趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯，《象徵之林——恩登布人儀式散論》（北京：商務印書館，2006年）。

系統如何經驗自然、物候，從而意義化人與事物間的關係，因此也成為禮儀研究的核心所在。法則天地之象，除了透過物象以體會天地常則外，亦透過「象」而興發文化之創造，由「象」而興「文」乃為制禮之關鍵。《左傳》謂「禮」乃是「協于天地之性」、「則天之明，因地之性」而來。《論語》對這個過程有所說明，如謂：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」⁴⁶在四時、百物之生成變化中，體會天地的生生之道。此生成變化的體會不是科學觀察，或形上道體的玄思，亦不在單純知識之興趣，而在透過禮文，以做為人倫之儀則。對於天命，先秦儒家以深刻的道德感加以領會，《論語》言「德」，除了傳統的政教層面，還轉化出深刻的修身與實踐義涵。如〈述而〉言士人當「志於道，據於德，依於仁，遊於藝」，⁴⁷「德」之實踐成為學者一生修習的目標。唐君毅認為孔子對古文化中的「天命」有所新解，帶有更多人文的義涵：「人在其生命成學歷程中所遭遇，而對人有一命令呼召義，人亦必當有其知之、畏之、俟之，以為回應者」。⁴⁸呼召與回應，凸顯人在不同情境中皆能於其所遇合的情境，做出合宜的回應（義）。命感在「義」的實踐中逼顯，以此而言「義命合一」。此時「天」並非原始宗教中之上帝、亦非超越實體、也非種種自然界力量之總和，而是心性向天地自然、萬物打開，而領略天命意義的道德實踐主體。對於天命之體會，也因著情境的不同，而有所不同：

人在處不同之位，于不同之時，有其不同之遇合，而人之

⁴⁶ 以上引文詳參晉·杜預注，唐·孔穎達疏，《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館，2001年，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本。以下簡稱《左傳》），卷51〈昭公二十五年〉，頁891、《論語》，卷17〈陽貨〉，頁157。

⁴⁷ 《論語》，卷7〈述而〉，頁60。

⁴⁸ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（臺北：學生書局，1986年），卷1，頁118。

義所當然之回應不同，而其當下所見得之天命亦不同。

凡自然之事而合當然者，皆是義，亦皆可由之以見天命。故我之晨興，即天之朝陽命我興；我之夜寐，即天之繁星命我寐。……則于此凡可說之為自命者，而忘我以觀之，皆可說為我之遇合之所以命我，亦即天之所以命我。……我之實踐此義所當然之自命，為我對此自我之回應，同時即亦為我對天命之回應也。⁴⁹

對於天命之體會，乃在具體情境中之興發、想像與回應。此種回應著重在與生活世界和倫理關係的感通中，重視關係性、情境性，人之自我「乃一存在於『人倫關係中，及與天地萬物之關係中』之『一己』……『內無不可破之個體之硬核，或絕對祕密，亦無內在之自我封閉』之個體」。⁵⁰對於天之命、天之德的領會，從而也因情境不同而呈現豐富的文化樣貌。

前引《尚書·洪範》言及「五行」之質性乃由身體對五種自然物質之體味而得。戰國時期對於天德之領會，往往透過「象」而興感。如《莊子》由水之象以領會天德：

水之性，不雜則清，莫動則平。鬱閉而不流，亦不能清，天德之象也。⁵¹

透過水不受人力干擾就能夠清而平，反之則「不能清」的特性，領會「天德」乃在於自然無為。故〈刻意〉又謂：「虛無恬淡，

⁴⁹ 同上注，頁 119-121。

⁵⁰ 同上注，頁 134。

⁵¹ 清·郭慶藩，《莊子集釋》（北京：中華書局，2006年），卷6〈刻意〉，頁 544。

乃合天德」。同樣是對於水之象的興發，孔孟與《莊子》十分不同，孔子於川上觀流水奔騰，從而興發：「逝者如斯夫，不舍晝夜」⁵²的感嘆。取法水之奔流的意象，興發了對時光、人事之流逝感，而使學者興起積極的實踐動能。《孟子·離婁》篇中的水則是：「源泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海，有本者如是，是之取爾。」所取法的是水的「不舍晝夜」、「盈科後進」；水泉能不捨晝夜地盈滿洞穴，乃因其有本有源，此意象興發君子當修身而有所持守等修養、實踐課題，以領會「聲聞過情，君子恥之」⁵³。《孟子·盡心》還透過「觀水有術，必觀其瀾，日月有明，容光必照焉」領略「君子之志於道，不成章不達」，⁵⁴顯然對日月、水之觀，不在於獲得客觀知識，而在於興發道德文章。《荀子》亦提及對自然物象的「觀」主要在於興德：

孔子觀於東流之水，子貢問於孔子曰：「君子之所以見大水必觀焉者，是何？」孔子曰：「夫水，大徧與諸生而無為也，似德。其流也埤下，裾拘必循其理，似義，其洗洗乎不濕盡，似道。若有決行之，其應佚若聲響，其赴百仞之谷不懼，似勇。主量必平，似法。盈不求概，似正。淖約微達，似察。以出以入，以就鮮絮，似善化。其萬折也必東，似志。是故君子見大水必觀焉。」⁵⁵

觀「水」之象，興發了德、義、道、勇、法、正、察、善化、志

⁵² 《論語》，卷9〈子罕〉，頁80。

⁵³ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，2001年，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本。以下簡稱《孟子》），卷8〈離婁〉，頁145。

⁵⁴ 《孟子》，卷13下〈盡心〉，頁238。

⁵⁵ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），卷20〈法行〉，頁533-536。

等體會，此體會與君子之為學顯然密切相關。此「觀」並不只是視覺上的分別和知性上的析理之興趣，而是透過全身體的覺知而進行的。⁵⁶因此《大戴禮記·勸學》即謂「夫水者，君子比德焉」，⁵⁷觀水能「比德」，這是為學的重要方法，故而置於〈勸學〉篇章中。顯然「學」的重點不是客觀知識，而是透過「水」興發德行。《大戴禮記·勸學》此部分所記載的文句幾乎與《荀子·宥坐》相同，透過觀「水」使君子領會「德」，從而在為學（禮與道德）上精進。⁵⁸事實上，不只是水，自然物象之山川甚至玉石，皆為君子所「比德」。《荀子·法行》中特別提及：「禮者，眾人法而不知，聖人法而知之。」百姓日用而不知，聖人所知者為何？荀子分別透過觀「涓涓源水，不離不塞」的現象，以及魚鼈龜黿鷹鳶等必以餌的習性，體會「君子苟能無以利害義，則恥辱亦無由至矣」等立身處事的法則。或又透過「玉」興發對君子之德的體會：

夫玉者，君子比德焉。溫潤而澤，仁也；栗而理，知也；堅剛而不屈，義也；廉而不劓，行也；折而不撓，勇也；瑕適竝見，情也；扣之，其聲清揚而遠聞，其止輟然，辭也。故雖有珉之雕雕，不若玉之章章。《詩》曰：「言念君子，溫其如玉」，此之謂也。⁵⁹

⁵⁶ 此處之「觀」不是客觀對象物的認知義涵，而是近於梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）所謂身與世界之交纏。詳參莫里斯·梅洛—龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）著，龔卓軍譯，《眼與心：身體現象大師梅洛龐蒂的最後書寫》（臺北：典藏藝術家庭出版，2007年）。

⁵⁷ 方向東，《大戴禮記匯校集解》（北京：中華書局，2008年），卷7〈勸學〉，頁782。

⁵⁸ 艾蘭認為中國早期哲學思想最有意義的概念都源於以自然界，尤其是以水與植物為喻根，故而透過「隱喻」以詮釋、梳理中國早期的哲學概念。詳參艾蘭（Sarah Allan）著，張海晏譯，《水之道與德之端：中國早期哲學思想的本喻》（北京：商務印書館，2010年）。

⁵⁹ 以上《荀子》之引文詳參《荀子集解》，卷20〈法行〉，頁533-536。

玉之觸感、紋路、質地、聲音……興發了對「德」之想像和體會。〈法行〉通篇皆在透過自然物象興發德之體會，透過肉身與自然物象之交纏及興感，進而對德有深刻的體會，產生「有為者亦若是」的實踐（行）動力。聖人「法而知之」之「禮」亦在此中而得。

戰國時期，儒者對於天地之道的體會往往從「明」、「時」、「變化」、「生生」等角度進行領會。事實上由「明」領會天德，起源極早，《詩·大雅·皇矣》即在讚頌天之德：「其德克明，克明克類」。⁶⁰「皇」即「明」之意，既以「明」讚頌天德，又以「明」讚頌文王之德，「明」即對「德」的親切體會，文王即是天德的具象化。如〈文王之什〉所謂：「上天之載，無聲無臭，儀刑文王，萬邦作孚」；《國語·越語下》謂：「天道皇皇，明月以為常。明者以為法，微者則是行」；《楚辭·大招》謂：「天德明明」。天德皆以「明」被體會，「明」不只是光線之明暗，還有因「明」而興起的潔淨、崇高、清明、明亮……等詠嘆。⁶¹「明德」不只是對「天德」的感受和詠嘆，也是對君子之德的嚮往和領會。大學之道，在於「明明德」，指向了君子的為學工夫。此「明德」乃由宗教性、政治性的天命而轉向君子德行以及為學的向度。⁶²

⁶⁰ 《毛詩》，卷 16 之 4〈大雅·皇矣〉，頁 570。

⁶¹ 楊儒賓，〈先秦思想的明暗象徵〉，《中國文化與世界》，第 6 輯（1997 年 11 月），頁 134-170。

⁶² 「明明德」之解釋，鄭注為：「明明德，謂顯明其至德」，「明德」為對於德行朗現的讚嘆。宋明理學家則從本體論之角度來理解道德與心性，其中以朱子為代表，在詮解「明明德」時，不同於漢儒，而解為本體之明：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」以本體、道體來解釋「德」，故為學工夫在於「復其初」。然而此詮釋方式與先秦時期言「德」重視情境中之回應、強調具體的人倫實踐頗為不同。有關朱熹的注解，詳參宋·朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，2012 年）之〈大學章句〉，頁 3。

天之德在儒家之體會中與文明創造之積極性相參贊，故而天德往往被體會為「時」、「變化」、「生生」、「剛健」等義涵。如《荀子·不苟》以：「變化代興，謂之天德」；〈繫辭〉以：「天地之大德曰生」，君子乃是領會天道變動以「時」、並得其「時」者。故《文言》中強調「承天而時行」；〈艮·象〉強調不失其時：「艮，止也，時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明」，即使是彰顯「止」之精神的艮卦，亦不應只理解為靜止，而是「動靜不失其時」。學者指出，《易傳》「時」之精神，乃以變動的世界做為基礎，天地變化永恆不息，君子法則天道，故而時行之，此不但是自然之理，也是君子之道。《易》之乾、坤之《象》曰：「天行健，君子以自然不息」、「地勢坤，君子以厚德載物」，⁶³ 均能看出對「天德」之領會興發了對於道德的深切體悟，以及道德的實踐動力。「天德」已從天命之向度，轉而成為興發聖人君子領會與實踐為學和德行，以及文化創造的重要來源。

聖人對於天德之法與象以成就禮文的過程，《易·繫辭上》最能顯現其深度：

法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，縣象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富貴。備物致用，立成器以為天下利，莫大乎聖人。探賾索隱，鈎深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜。是故天生神物，聖人則之；天地變化，聖人效之。天垂象，見吉凶，聖人象之；河出圖，洛出書，聖人則之。

⁶³ 以上引文詳參《荀子集解》，卷2〈不苟〉，頁46；唐·孔穎達，《周易注疏》，（臺北：藝文印書館，2001年，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本。以下簡稱《周易》），卷8〈繫辭〉，頁166；卷1〈乾〉、〈坤〉之傳，頁12、19、20；卷5〈艮·象〉，頁116。

通其變，遂成天下之文；極其數，遂定天下之象。非天下之至變，其孰能與於此。⁶⁴

天地之德的體會由天所顯現之日月、四時、物之「象」而得，「在天成象，在地成形，變化見矣」，由天之「垂象」，而見「吉凶」。「吉凶」乃是價值之判斷，非理性認識之知識。天地之德透過「象」而得以被啟悟，故曰：「聖人立象以盡意」，由物象而生的卦象是具有啟發式、象徵式的符號。以此「縣象著明」，展開了禮文、語言等文明之道的創造。天所垂象之吉凶，從宗教義涵轉為人文義涵。當聖人法「象」能「觸類而長之」，則「天下之能事畢矣」。⁶⁵「天下之文」也在能「通其變」中，展現其變化之理。

（二）禮之正名與自我之形構

「禮」是在「體物」從而循天之道的過程中所產生的合宜矩度，這個合宜的矩度是對天地之道的參贊，不但使天人關係得以和諧，也使社會生活和倫理關係能得到依循。在此脈絡中，「禮」展現為意義化的符號與名言系統，此系統體現於生活起居、身體姿態、衣著、生活用物、飲食、空間之象徵中，也內化於身體的感受性和自我的形構中。社會生活的分際和關係，在禮儀中往往透過象徵符號加以傳達；禮被定義為「別異」，就是從社會秩序的角度而言的。⁶⁶《論語》中，孔子回答子路為政之道時，即指出禮樂和教化的關鍵在「名」：「名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興」，為政之道、興禮樂首重「正名」。《禮

⁶⁴ 《周易》，卷7〈繫辭〉，頁154、157。

⁶⁵ 以上引文詳參《周易》，卷7〈繫辭〉，頁143、154、157、158。

⁶⁶ 《禮記·樂記》：「樂者為同，禮者為異，同則相親，異則相敬」，可以說「別異」乃就社會生活的分位和秩序而言。《禮記》，卷37〈樂記〉，頁667。

記·曲禮》論及禮的性質時也提及禮能夠使人「自別於禽獸」，主要是透過符號名言系統而「定親疏、決嫌疑、別同異、明是非」；也就是透過意義化名言系統的禮，以確定人我關係和行事矩度，做為道德實踐和教化的基礎：「道德仁義，非禮不成」、「教訓正俗，非禮不備」。⁶⁷

禮儀的名言系統形構了自我以及自我和他人的關係。有關「自我」與所處情境關係的研究，值得關注且影響深遠者為米德（George H. Mead），透過社會心理學來說明自我的形構以及意義產生的過程。米德在論述自我之形成時，指出自我之形成無法抽離於關係脈絡，認為自我必須在與他人的關係之中，在他人的回應的互動中才得以建立。人與人間的各種表意符號或身體、手勢語言的相互作用，使自我得以被建構。可以說，自我的形成是在與他人、他物的關係之中，在符號、名象的脈絡之間，並無一獨立於語言、文化語境之外，先在的、超驗的心靈或意識。如米德的著作《心靈、自我與社會》指出，自我發展的二個階段，第一個階段中，自我的構成與其所身處的群體組織互動密不可分：「該個體自我完全由在他和其他個體所參與的特定社會動作中，其他個體對他以及彼此之間所持的特定態度的一種組織所構成。」第二階段中，自我的構成與社會組織的相應態度與回應，密不可分，即所謂「泛化的他人」，「通過把其他個體的態度組織成為有組織的社會的或群體的態度，使之成為對包括他和他人態度在內的普遍系統中社會或群體行為型式的一種個體反應，自我達到了其充分的發展」。⁶⁸ 根據社會心理學，心靈與自我意識

⁶⁷ 《論語》，卷 13〈子路〉，頁 115。《禮記》，卷 1〈曲禮〉，頁 14-15。

⁶⁸ 米德（George H. Mead）著，趙月瑟譯，《心靈、自我與社會》（上海：上海譯文出版社，1997 年），頁 140-141。

並非孤立的存在，也無所謂獨立存在的心靈。自我即包含著（泛化的）他人，自我與社會處於不斷的相互作用中，⁶⁹ 因此無法於抽離了社會及倫理關係的真空狀態下而談個人的獨立自主或自由。米德之說法承自馮特（Wilhelm Wundt），後者強調語言的產生與身體的經驗、姿態密不可分，是由原初的手勢語言逐漸發展而成，並經過社群中長期的演化。⁷⁰ 因此，語言最初不離於身體，銘刻於身體中，在互動情境的脈絡中產生，非封閉主體所操持的抽象符號。思考情境、物與自我之關係，及談論自我的形構與情境、物之交互作用時，亦應避免落入意識與對象的主客二元論。

身體的感受性既與事物的意義化和語言的產生密不可分，自我的形構既然是在關係中，在身體語言、象徵符號的交互作用下產生，那麼論及自我轉化的工夫、教化課題，即無法脫離表意符號、身體姿態乃至於文化形構下身體感知的探討，而這正是禮儀研究關懷的主要課題。由於禮儀研究是對文化系統進行的研究，而每一個文化系統都透過語言符號得以豐富地開展。特別是儀式中透過象徵與隱喻的運用，展現出文化的結構和倫理關係的複雜性，因此思考禮儀課題時，儀式研究是個重要的面向。尤其是儀式中透過用物及象徵所形構的整體情境，更是思考自我形構、身體感受性、集體記憶、社會關係的重要場域。儀式中使用的物品質料、顏色、聲音所創造出的情境，展現其深厚的神話、歷史和想像。舉例來說，不同功能的儀式使用的不同用物及相應的不同食物。就所貢獻之物來看，動植物生產的

⁶⁹ 「社會」亦非客觀的實體，而是在與自我的不斷交互作用中被理解，故米德以內在「泛化的他人」來說明自我無法割離於社會，自我即是社會的自我。

⁷⁰ 有關馮特語言手勢起源論的相關探討，詳參林遠澤，〈身體姿態與語言表達：論馮特的語言手勢起源論與民族心理學理念〉，《歐美研究》，第45卷第2期（2015年6月），頁139-225。

季節、地域、顏色、形狀、食飲後造成身心之感受……都將牽動著物的象徵，並牽動著對經濟生活及社會身分的影響。在儀式場所中，其所處空間、衣裳、飲食，所用物之質材、顏色、數量，均具有表現身分和價值的象徵功能，從而形構禮儀符號中的身分認同以及倫理位置（名分）。再以儀式空間來看，不同的空間、方位在禮儀中往往具有不同的象徵義涵，形塑了不同的身分認同和倫理關係。儀式中透過文化符號之運用，顯現文化價值系統運作的複雜性，形構了參與者的社會關係性的倫理經驗和想像。儀式場所中身體如何經驗情境，此場所的身體與個人修養、倫理關係、文化傳統顯然密不可分。⁷¹ 對儀式的整體感受，使場所中的身體在深厚的文化積累、個人的情感經驗，以及習俗生活的多重向度中展開。儀式中的深度經驗透過具體實踐，會再形成身體感，形成再詮釋的過程，禮儀在這個身心與情境相互詮釋的過程中被不斷被深化。

在自我的形構過程中，身體如何習得並展演禮儀之名言系統是關鍵課題。如漢學家安樂哲（Roger T. Ames）思考中國古典哲學中的身體時，指出身體乃是身心相融的身體，而非主客二元論思維下所認識的身體，同時指出了禮儀在教化中所具有的重要意義：

「禮」逐漸構成一個文化傳統的意義和具體化（embodiment）與形式化（formalization）的價值。像身體

⁷¹ 此「身體」指身心互滲，並與情境不斷交感互滲的身體，亦即楊儒賓所謂意識—形氣—氣化一體呈現的身體。傳統儒家身體觀中將意識的身體、形軀的身體、自然氣化的身體、社會的身體，四體一體的將身體的不同層面共在於此身之中。相關論述詳參楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年）之〈導論：四體一體的身體觀〉，頁1-26。

一樣，禮儀為也具有可變的「形態」(shape)，其形態隨著語境的變化而變化。

禮儀，隨著傳統意義的不斷增加，逐漸成為一種形式化了的結構。……在時間的長河中這些儀式一直成為先輩們的道德、理性和審美洞見的儲藏室。一個人參與某種特殊的形式化了的禮儀表演，在賦予其意義的同時也在調整自己適應它，從這個具體化的行為中獲得意義和價值，進而通過自己賦予禮儀新的意義和價值來強化它。⁷²

也正因為禮儀密切關聯著自身、家族、國家的認同，並習染於群體所認同的價值，創造出具有情感和記憶的文化形式，故而歷來一直被認為是教化的關鍵所在。

由於象徵的運用，在人與自然尋求和諧關係的豐產儀式，生命轉化的通過儀式，以及自然與人身疾疫時的治療儀式中都具有核心的關鍵地位，因此本書將以人與自然和諧的豐產儀式、生命轉化的通過儀式及療癒儀式，探討其中的飲食、空間、服飾、氣味所形成的身體經驗，以及象徵系統與自我修養、倫理、教化等複雜關係。本書將以禮儀肇始的先秦、漢代典籍為主要文本，思考在自然風土的背景，人如何應感於時氣與萬物，展開其意義豐饒化的過程，而此過程也同時是成物、成己以及修身成德的過程。⁷³

⁷² 安樂哲 (Roger T. Ames) 著，陳霞、劉燕譯，彭高翔校，〈古典中國哲學中身體的意義〉，《世界哲學》，第5期（2006年9月），頁49-60。

⁷³ 「脩身」、「敬身」、「成身」、「誠身」、「保身」、「澡身」、「得身」、「正身」，或「正體」、「體物」是《禮記》中頻繁出現的關鍵詞。「體」出現的脈絡常與血肉形軀、容體關係密切，而「身」則具有整合性的身體、血氣、精神的面向。身、體與物的關係在《禮記》的修身論中一直是關鍵課題。

相較於以超越的性體、本心做為道德實踐的基礎，透過復性工夫內返於純明之性體或本心的修養方式，⁷⁴ 先秦乃至漢代禮儀文本中，將身、心的修養具體落實於人於自然、物事的關係中，聚焦於人與物事、境遇互動所展現的理想倫理形構，亦是本書所關注之焦點。此時期有關性、情、志之論述與自然、身體、氣密不可分；「德」之概念的發展，深刻牽動著天命觀、自然、修身、教化、心性論以及禮文創造等關鍵課題。本書透過禮儀論述中有關天象、物象等層面，說明先秦、兩漢時期士人如何在天地秩序與自然物象中體會「有典」與「有禮」，進而在循天之道中達到倫常有序；並在「象」的意義化所產生的「名」中，體會德之生成變化、日新又新的動能。本書以此思考禮儀所具有的統合天人向度與意義，並希望為禮儀與修身的關係提供更豐富深刻而具有文化創造動力的解釋。本書將透過「深描」(thick description)的方式，⁷⁵ 以自然為背景，扎根於身體，深入社會、歷史的脈絡，對象徵符號於禮儀中所具有的意義進行的深入分析。希望在此過程中，使得道德實踐具體落實於敬慎回應事事物物中，而倫際間的關係和理序也在物—我的相互回應間產生。

⁷⁴ 最具代表性者為程朱理學，如朱子認為人既皆有靈明的本體之性，然而卻為人欲所蒙蔽，必須透過「復其初」的工夫而明於本性之德；同時透過格物以「窮至事物之理」，而終明於天理。在明天理、本體之性的明德過程中，去除人欲，而使人「蓋必其有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也」，以主敬、窮理做為工夫。相關引文詳參《四書章句集注》，〈大學章句〉，頁3。體證先天境界的工夫及主張，可詳參楊儒賓，〈主敬與主靜〉，《臺灣宗教研究》，第9卷第1期（2010年6月），頁1-27。先秦至漢代時期論性情修養其工夫主張更具體落實於日用人倫以及人際的成己成物之間。有關相偶論哲學及其反思，詳參楊儒賓，《異義的意義：近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺灣大學出版中心，2012年）。

⁷⁵ 有關深描理論，詳參克利福德·格爾茨(Clifford Geertz)著，納日碧力戈等譯，王銘銘校，《文化的解釋》（上海：上海人民出版社，1991年），頁3-36。

二、本書所涉重要概念說明

以下就本書所涉及禮儀中的自然、身體、象徵等層面進行說明。

（一）由自然物到文化象徵物

在本書中，自然風物如何轉化為人文之物，物之形式、質料如何被感受而進入符號、名言系統，是個重要的課題。物的人文化、象徵化、符號化與人在自然風土中的感受、身體的經驗、生活的方式密不可分。經過人的體驗與參贊，自然物象逐漸被意義化為名言符號，運用名言符號中的意象與隱喻，形成對物及物性的體認及分類系統。正如卡西勒（Ernst Cassirer）所言：「隱喻不是語言的發展結果，而必須被看作言語的基本條件之一」。語言與神話在原初皆處於「不可分解的相互關聯之中」，透過強烈的衝動與激情，「它們是從同一母根上生出的兩根不同的子芽，是由同一種符號表述的衝動引出的兩種不同形式，它們源於同一種心理活動，即簡單的感覺經驗的凝集與昇華」。語言的產生奠基於深刻的身體感受性與情感衝動，對於物的感覺和印象往往透過某些意象（image）使其再現，這使得「語詞的魔力處處都由圖像魔力陪伴著」。語言所形成的對物的分類，因此與物的特徵和對物的感受密不可分。⁷⁶ 語言一方面開展了對於自然與物性的認識，另一方面也形塑了身體內涵。其中「自然」顯然是個關鍵詞。晚近與西學交涉，自然對譯為 nature，凸顯出自然法則等自然科學面向。但在傳統語境中，「自然」一詞的內涵更為豐富，除了有天地運行規律的面向，還有道家思想所展開的自然而然、

⁷⁶ 卡西勒對於語言的發展和神話的定位和本書不同，本書認為詞語的魔力與圖像在進入文明發展後，並沒有被取代，仍為「禮之本」，是禮儀實踐的重要基礎。卡西勒相關主張詳參恩斯特·卡西勒（Ernst Cassirer）著，于曉等譯，《語言與神話》（臺北：桂冠圖書公司，2002年），頁81-83。

自己而然、順物自然等義涵；乃至魏晉玄學與名教相對的自然，以及在與佛學思想交涉脈絡下的自然課題，內涵十分豐富。⁷⁷ 先秦時期論述禮儀時，「自然」是無法抹除的基礎。一方面就身處情境而言：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。」自然天地、四時、百物是聖人得以制禮的重要基礎，也是道德情感的興發所在：在風雨如晦、雞鳴不已、松柏後凋的情境中，君子興發對為學和德性的嚮往；在「逝者如斯，不捨晝夜」、「盈科後進」的體會中，君子對「德」有了領悟。生命在自然節氣中生死流轉，乃至於人在自然情境中身心的狀態和相應的活動，是禮儀產生的背景。

「物」的意象以及分類系統的產生，與自然時序、特殊的風土、經濟、社會生活所形諸的身體感受以及感物模式有關。此種感物模式最初往往帶有神話及宗教的色彩。比如土的意象，深刻地與自然時序之遞變、農作、生命的死亡與再生密不可分，「土」的祭祀儀典充滿了神話色彩以及繁育的生死相循的意象。《詩》、《尚書》、出土文物、禮書等有關祭祀儀典的記載，保留了對於自然物象的感受。「禮」的古字從「示」從「豐」，「豐」的字形與以禮物獻神有關，可見禮的原初乃在尋求天人之間的連結。⁷⁸ 在通天人儀式中，禮物與犧牲反映了當時的天人關係和對物的想像。《尚書·洪範》的「五行」保留了先秦時期對於物的想像，當時「物」並不是純粹的物質，也不是日常之用物，⁷⁹ 而是與世

⁷⁷ 有關自然的多重義涵及新詞「自然」一詞的發展，詳參蔡振豐，〈魏晉玄學中的「自然」義〉、林淑娟，〈新「自然」考〉，收入楊儒賓編，《自然概念史論》（臺北：臺灣大學出版中心，2014年），頁59-98、301-344。

⁷⁸ 詳參《說文解字注》，〈禮〉，頁2。有關上古禮的原初義涵與天人關係，詳參余英時，《論天人之際：中國古代思想起源試探》。

⁷⁹ 有關物的原初想像，其與身體感受性的密切關係，詳參加斯東·巴謝拉（Gaston Bachelard）著，龔卓軍譯，《空間詩學》（臺北：張老師出版社，2003年）。透過巴修拉（即巴謝拉）物質想像、生命感受、美學經驗與中國哲學的對話，詳參黃冠閔，《在想像的界域上：巴修拉詩學曼衍》（臺北：臺灣大學出版中心，2015年）。

界共在狀態下，世界聖顯（hierophany）背景下的「神物」。「物」使得神聖世界得以彰顯，物的意象往往也是神聖的意象。伊利亞德研究聖顯物於宗教中的範型意義，透過對於上古時期原初物的想像，思考上古存有論。⁸⁰《尚書·洪範》中的「五行」，在「物」的聖顯下，成為文化中的重要喻根。⁸¹「五行」所反映的文化喻意至秦漢後逐漸形成天人感應系統，對漢代以後文化、風俗影響深遠。⁸²儘管如此，「物」在儀式中的多重象徵運用，保留了早期自然、身體、符號間的豐富積澱。由於物之意象與行禮者的身心形成交互關係，在儀式、修身和道德相關論述中，始終居於基礎而關鍵的核心地位。

《易經》謂：「天垂象，見吉凶」，天地萬物的形象在人的吉凶體驗中，逐漸顯現出意義，並透過物象而進行比類，形成意義的圖象。因象而制名，使得自然物轉化出豐富的人文義涵。先秦時期認為禮儀是聖人將天地之物象徵化加以比類而成，《國語·周語》以「象物天地，比類百則」⁸³說明此過程。制禮作樂是聖人對自然代興的回應，禮樂的產生均與自然天地之律動有不能切割的關係，禮樂的精神須在此脈絡下被理解。樂是「應感起物」，以音聲及身體的振動回應自然；詩傳達了人與自然天地的原初關係；禮則是在法天、循天的過程中將物之意象意義化的過程。天

⁸⁰ 伊利亞德，《聖與俗——宗教的本質》，頁188-191；米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade）著，晏可佳、姚蓓琴譯，《神聖的存在：比較宗教的範型》（桂林：廣西師範大學出版社，2008年）。

⁸¹ 如楊儒賓透過「聖顯」的概念，希望能重構中國早期的物論中，因物以明道的意義，指出：太極、風氣、陰陽、金、木、水、火、土皆有體道的意義。「五行」因物而顯道，彰顯了神聖化及精神化歷程，因此可以視為「築基於『聖顯』之上的五種喻根」，詳參楊儒賓，《五行原論：先秦思想的太初存有論》，頁22。

⁸² 相關討論詳參復觀有關五行論述，《中國人性論史·先秦編》，〈陰陽五行及其有關文獻的研究〉，頁509-587；艾蘭、汪濤、范毓周主編，《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》。

⁸³ 徐元誥，《國語集解》，〈周語下〉，頁95。

地之道體現於萬物中，而禮儀是在接物與應物的過程中，去回應天地之道，並透過回應而成己與成物。先秦兩漢時流傳禮儀來自對天地的效仿：

天地設位，懸日月，布星辰，分陰陽，定四時，列五行，以視聖人，名之曰道。聖人見道，然後知王治之象，故畫州土，建君臣，立律歷，陳成敗，以視賢者，名之曰經。賢者見經，然後知人道之務，則詩、書、易、春秋、禮、樂是也。⁸⁴

天地之道彰顯於天文及自然運行的規律中，聖人制定律曆，使人能依循天地之道而行事，也使得人事得其常道，謂之為經。人之道展現於詩、書、春秋、禮樂的經典傳統中。從教化層面來看，人在體物、法象物類的過程中，體會天地之道，也在倫常關係網絡中，循於天道，並對象類之物進行意義的詮釋。禮儀之制定雖然是人回應自然的行動，然而落實於具體的教化脈絡，名物既得其「名」，則進入符號和分類的系統，因而各有其文化中的相應位置。正名之「正」由是否得其適當而言。有關儀式中之物的象徵以及其象徵意義的探討，是思考禮儀與名教名言系統、身體感受和倫理想象的重要面向。⁸⁵ 在儀式具體實踐中，將形成對禮儀的集體記憶，⁸⁶ 同時在每一次差異重複的過程中，深化名言符號的義涵。由於儀式中之名物承載著豐富的文化身體感知以及倫理情境

⁸⁴ 漢·班固著，唐·顏師古注，《漢書》（臺北：鼎文書局，1979年），卷75〈翼奉傳〉，頁3172。

⁸⁵ 春秋時期禮儀在國家儀典中逐漸流為形式，於是出現了思考禮與儀的不同，以及回歸禮之本的呼聲；緣情制禮，以身心之感受性思考禮與德的精神，在戰國時期成為重要課題。此時期對於自然之深度體驗的「情」，成為思考仁與禮之本的重要資源，亦成為思考禮儀與自然、身體、美學的重要思想資源。

⁸⁶ 透過禮儀的身心實踐，是社會集體記憶的共同創造和結果。有關集體記憶相關論述，詳參莫里斯·哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）著，畢然、郭金華譯，《論集體記憶》（上海：上海人民出版社，2002年）。

的象徵義涵，遂成為思考名言符號與政治權力關係的重要場域。

在本書中，儀式中物的屬性，以及其與身心的應感關係將是討論核心。循此關懷，本書透過儀式中的空間、氣味、氣氛，乃至儀式中儀節對身心所造成的轉化等層面，進行深入探討。祭儀中的禮物具有濃厚的象徵義涵，一方面由於其來自於自然，深受節氣的影響，反映了文化中的自然觀；另一方面，祭儀中的禮物與行禮者的氣與身心關係密切，反映了教化觀；再者，祭儀中的用物象徵反映倫常關係和社會秩序，同時縮結著自然、身體、社會等層面。因此，本書將對祭祀用物的多種層面予以專章說明。該章將細部說明儀式中所用祭物之生與熟、整體與部分、豐與儉、陰與陽等層面，以及祭物之質性與行禮儀式中之祭物陳設方位、數量多寡、進奉次序、食飲順序……，如何反映人神或人倫的尊卑、親疏、遠近等不同關係。

本書所使用文化符號的概念，啟發於符號學的主張，由於象徵是透過約定俗成的符號（sign）為基礎，以傳達事物或意義。索緒爾（Ferdinand de Saussure）的語言學理論，透過能指（signifier）與所指（signified）關係的任意性，將意義的生產奠基於符號（能指）間的差異與約定俗成上，透過語言結構的差異與符號的系統化來解釋意義的生產。⁸⁷ 在此背景下，不存在本質性的、絕對的意義，意義的探究須於符號與符號間的關係進行。此主張在對結構主義研究造成很大的影響，使得人類思維的方式可以透過其使用符號系統的分析而得。結構人類學家李維史陀（Claude Levi-Strauss）對人類思維結構做歷時性分析時，即使用

⁸⁷ 費爾迪南·德·索緒爾（Ferdinand de Saussure）著，裴文譯，《普通語言學教程》（南京：江蘇教育出版社，2002年）。喬納森·卡勒（Jonathan Culler）著，張景智譯，《索緒爾》（臺北：桂冠圖書公司，1992年）。

語言學與符號學的概念和方法。⁸⁸ 他透過原始部落社會、文化、制度、風俗等民族誌考察，輔以語言學的研究方法，以結構之分析，思考人類思維模式。至於特納（Victor Turner）更將研究焦點集中於儀式及象徵符號，發掘儀式中的象徵符號與其他象徵符號的關係，以展現儀式的深意。他重視儀式中象徵的功能與應用，透過分析儀式中的象徵，說明不同部落群體與文化間如何藉儀式中象徵的多義性，動態地在社會整體處境中化解衝突、調整彼此的關係。⁸⁹ 儀式中象徵的變化如何幫助儀式參與者生命階段的過渡以重新建立和社群的關係，是本書所關懷的核心議題。另外如瑪麗·道格拉斯（Mary Douglas）由分化分類系統探討文明中如何形成污染和禁忌、秩序與脫序；吉拉爾（René Girard）研究宗教與犧牲的替罪羊儀式，說明儀式如何透過象徵的暴力與暴力的宣洩和轉移，來進行群體重整；阿諾德·范·熱內普（Arnold van Gennep）的闕限理論中的反結構狀態，對於通過禮儀的重要功能，皆對本書思考生命過渡禮儀中，如何透過象徵物以及象徵的多義性，以轉化個人的生命狀態，調整家族和社會處境有所啟發。本書並從文化結構與反結構，以及潔淨與染污的象徵，來思考通過儀式中，象徵所具有的轉化身心、重構倫理關係的重要功能。⁹⁰ 再者如克利弗德·紀爾茲（Clifford Geertz）透過象徵以「深

⁸⁸ 有關李維史陀相關研究可參考《神話學》系列4冊：《神話學：生食和熟食》、《神話學：從蜜蜂到煙灰》、《神話學：餐桌禮儀的起源》、《神話學：裸人》，周昌忠譯，（臺北：時報文化，1992年、1994年、1998年、2000年）；克洛德·萊維—斯特勞斯（Claude Lévi-Strauss）著，謝維揚、俞宣孟譯，《結構人類學》（上海：上海譯文出版社，1995年）；艾德蒙·李區（Edmund Leach）著，黃道琳譯，《李維史陀——結構主義之父》（臺北：桂冠圖書公司，1994年）。

⁸⁹ 維克多·特納，《象徵之林——恩登布人儀式散論》。

⁹⁰ 詳參瑪麗·道格拉斯（Mary Douglas）著，黃劍波、盧忱、柳博贊譯，《潔淨與危險》（北京：民族出版社，2008年）。詳參勒內·吉拉爾（René Girard）著，馮壽農譯，《替罪羊》（北京：東方出版社，2002年）。范·熱內普將通過儀式分為三個階段：分離（separation）、闕限（limen）、聚合（aggregation），詳參阿諾德·范熱內普（Arnold van Gennep）著，張舉文譯，《過渡禮儀》（北京：商務印書館，2010年）。

描」文化系統，有助於思考話語權力的建構。⁹¹ 透過符號學的角度思考象徵意義的研究尚有羅蘭·巴特（Roland Barthes），更將其廣泛運用於文化分析上，舉凡遊戲、攝影、文學、電影、廣告、服裝時尚和流行音樂，透過符號運作及符號間的關聯，來瞭解文化系統和結構。在此，符號可以是文字、圖象、身體動作或姿態、儀式行為、約定俗成的飲食、服飾習慣等。巴特對符號與符號關係的分析、符號所承載或再現的概念，亦對本書思考禮儀中象徵所傳達的感知方式，以及所具有的社會文化意義有所啟發。⁹²

在語言學中，透過符號象徵的轉喻，可以產生認知的作用，而象徵之轉喻，以所知而喻擬其所不知，往往以其身體感知和經驗為基礎。有關隱喻與身體的關係，雷可夫（George Lakoff）、詹森（Mark Johnson）指出：「各種文化與宗教的概念系統其本質是譬喻性的，象徵性轉喻是日常經驗與刻劃宗教與文化特色的具整體相合性的譬喻系統之間的重要聯繫。象徵性轉喻立基於肉身體驗，提供了一個了解宗教與文化概念必不可少的手段。」⁹³ 其指出人類所使用的象徵皆以身體感官之體驗為其基礎，但身體之感受又受到文化暗示或明示的形塑，二者以複雜的姿態辯證而統合。隱喻與身體感受性的關係，為本書思考禮儀中體物與修身，及與道德實踐間的關係，提供了進一步思想的資源。

本書雖然受到符號學及象徵理論的啟發，但本書著重於人於感物過程中所形成的物之意象，以及禮儀中的象徵和隱喻所反映的自然與人文間的關係、修身實踐中象徵所具有的多義性和動

⁹¹ 克利弗德·紀爾茲（Clifford Geertz）著，楊德睿譯，《地方知識——詮釋人類學論文集》（臺北：麥田出版社，2007年）。

⁹² 羅蘭·巴特（Roland Barthes）著，許薔薔、許綺玲譯，《神話學》（臺北：桂冠圖書公司，2002年）；羅蘭·巴特著，敖軍譯，《流行體系（一）：符號學與服飾符碼》（臺北：桂冠圖書公司，1998年）。

⁹³ 雷可夫（George Lakoff）、詹森（Mark Johnson）著，周世箴譯注，《我們賴以生存的譬喻》（臺北：聯經出版公司，2006年），頁70。

能。其中的符號（文），具有深刻互相應感的關係，「文」並非在能指與所指任意性的脈絡下產生，而是有人於天地間感物、類物的深廣背景。例如《說文解字》在說明文字的發生與源流時，引用《易·繫辭》來說明「文」的產生與人的體物、類物有密不可分的關係：

古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，視鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物；於是始作《易》、八卦，以垂憲象。及神農氏，結繩為治，而統其事。庶業其緜，飾偽萌生。黃帝之史倉頡，見鳥獸蹏迒之迹，知分理之可相別異也，初造書契。百工以義，萬品以察，蓋取諸夬。「夬，揚於王庭」，言文者，宣教明化於王者朝廷，「君子所以施祿及下，居德則忌」也。⁹⁴

「文」的產生是透過體會天所賜予的「象」而來，其具體表現於天地庶物乃至「鳥獸蹏迒之跡」中。人透過「近取諸身，遠取諸物」，而領會其間的文「理」，從之而得到行事的依循。因此「文」字的產生與身體經驗的涉入有密不可分的關係。事實上，透過學者對語言哲學的反思，原初語言與身體和手勢有密不可分的關係。林遠澤透過馮特《民族心理學——語言、神話與習俗之發展原則的研究》（*Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*），以及洪堡特（Wilhelm von Humboldt）《論人類語言結構的差異及其對人類精神發展的影響》（*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*）探討語言的手勢起源論，說明語言的表意

⁹⁴ 《說文解字注》，卷15〈敘〉，頁761。

基礎是在表情與手勢的身體姿態上，反映了民族共通感的情感和民族心理。林的追溯和釐清，有助於反思現代語言學以邏輯語法學做為語言基礎的語音中心主義的局限性，也指出了漢字思維對於思考語言與人類思維發展的積極意義。⁹⁵「文」的深刻身體性，正可以做為本書探討符號、象徵所反映的身體經驗和共通情感經驗的重要契機。因此，本書雖借鑑於人類學與符號學，希望透過語言、符號來深刻觀察古禮儀反映的文化系統和感知方式，但此感知方式是奠基於身體與世界的共構關係中，是在天地、自然、人、家、國的一體共感的文化背景下。

（二）血氣的身體、應感的身體、家國的身體、倫常的身體

「身體」是本書思考從自然到人文的重要關鍵，也是古禮儀思考修身、教化的關鍵所在。先秦時期即認為人身為天地之氣所賦形，血氣的身體屬於自然的層面，然而也同時具有「心知」的能力，故而〈樂記〉有「血氣心知」之說。⁹⁶天地運行表現為六氣之變，人則有血氣之動，天地六氣、時氣，如何與人身血氣相諧調，使得人的身體小宇宙與自然天地的大身體相諧調，在禮儀實踐和修身中是重要的課題。早在春秋時期，《左傳·昭公元年》記載，醫和為晉侯醫治疾病，明白將自然與人身密切連結，依循

⁹⁵ 林遠澤，〈身體姿態與語言表達：論馮特的語言手勢起源論與民族心理學理念〉；林遠澤，〈從洪堡特語言哲學傳統論在漢語中的漢字思維〉，《漢學研究》，第33卷第2期（2015年6月），頁7-48。

⁹⁶ 有關古代身體觀之血氣同時具有心知層面，石田秀實從古醫書的角度進行說明，可參考石田秀實著，林宜芳譯，〈由身體生成過程的認識來看中國古代身體觀的特質〉；中丸山敏秋著，〈中國古代「氣」的特質〉，說明先秦時期做為起源之氣，已具有貫通形而上與形而下：「成為構成萬物、造成自然界所有現象、變化終極根源的要素」；又如坂出祥伸，〈貫通天地人之「一氣」——其自然觀與社會秩序觀〉，從氣之互相交感中，言人與人間以及社會秩序的關係。詳參《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁141-155、157-169、177-192。

自然之秩序做為行事之節度，並以六氣之失調解釋災異和疾病：「天有六氣，降生五味，發為五色，徵為五聲，淫生六疾。六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也。分為四時，序為五節，過則為菑」，⁹⁷陰、陽、風、雨、晦、明為六氣變化的表現，五味、五色、五聲的不同表現亦由氣所化育。自然的秩序表現為四時，人感受五味、五氣、五聲、四時而回應時，形成人事的節度。若是違反自然之理序，則將引生疾病。此疾病同時就自然與人身而言：以自然來說是「過則為菑」，以人身來說是「淫生六疾」。由於自然、人身，皆是氣所形構，自然被以身體進行想像，疾病被解釋為自然氣脈不調所致。典型的例子如《國語·周語上》記載周幽王時發生三川竭並且地震的現象，伯陽父認為這是天地之氣運行失常而導致自然身體的氣脈淤塞現象。山川大地被以「身體」進行想像。⁹⁸類似的例子還出現在《國語·周語下》周靈王時穀、洛二水相激，為了避免影響王宮，故而靈王想要塞川。太子力勸用疏導方式來平息水患，理由是：川谷是自然身體的氣脈，自然則被以大的身體進行想像：「疏為川谷，以導其氣。……氣不沉滯，而亦不散越。……然則無夭、昏、札、瘥之憂，而無飢、寒、乏、匱之患」，⁹⁹人身乃至天地自然在身體的想像中，透過氣的諧調與否，來思考其秩序。從氣之互相交感中，也思考人與人之間以及社會關係的建立。禮儀的產生也是為了回應自然的規律，從而使得自然與人間的秩序得以和諧進行。故而《國語·周語上》虢文公將春時的藉田禮解釋成疏通土地氣脈的禮儀：「古者，太史順時視土，陽

⁹⁷ 《左傳》，卷 41〈昭公元年〉，頁 708-709。

⁹⁸ 詳參《國語·周語上》：「夫天地之氣，不失其序；若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能蒸，於是地震。」認為川澤、土地之氣鬱塞，造成水脈不通、地脈淤塞，這是將川澤、氣之通暢與否，以身體之氣脈進行理解。詳參徐元誥，《國語集解》，〈周語上〉，頁 26。

⁹⁹ 吳·韋昭注，《國語》（臺北：里仁書局，1980 年），卷 3〈周語下〉，頁 102。

瘴憤盈，土氣震發……土乃脈發」、「陽氣俱蒸，土膏其動。弗震弗渝，脈其滿眚，穀乃不殖」，韋昭認為當「陽氣俱升，土膏欲動，當即發動變寫其氣。不然，則脈滿氣結，更為灾病，穀乃不殖也。」¹⁰⁰ 春季的藉田成為助成土地之氣脈疏通的儀典。

不只自然被以身體進行想像，家族、國家也被以身體進行想像。君與臣、民往往被視為一有機身體的心與四肢或首與身之關係。¹⁰¹ 在循天之道的信仰下，人身小宇宙乃至家、國、天下都在和諧的身體中展現秩序，禮所展現的天地秩序亦在此中被理解。¹⁰² 違禮則意味著違逆自然與人身之諧調而引生失序，其表現於自然災異如地震，被理解為氣脈不通；在人身表現為血氣淤塞，連帶的家族、國家亦被想像成有機整體的血氣身體。個人、家、國、天下是有機整體的相互喻擬，層層推擴，也相互連動影響。而自然、人體乃至家體、國體的失序，往往透過病體的徵兆論述進行詮釋，疾病反映了文化中的價值系統的失序。¹⁰³ 如何導異為常以療癒自然、人身、家體、國體之疾疫，是教化的關懷的核心。身體的論述顯然在教化層面扮演十分關鍵的位置。

在身體的相互喻擬中，家、國、天下、自然的大身體之安養和諧調，凝聚於個人之修身。¹⁰⁴ 在《禮記》中「修身」是關鍵詞，

¹⁰⁰ 《國語》，卷1〈周語上〉，頁16-17。

¹⁰¹ 詳參黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2001年）之〈古代儒家政治論中的「身體隱喻思維」〉，頁369-395。

¹⁰² 坂出祥伸，〈貫通天地人之「一氣」——其自然觀與社會秩序觀〉從氣之互相交感中，言人與人間以及社會秩序的關係。詳參楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁141-155。

¹⁰³ 桑塔格（Susan Sontag）指出疾病往往具有道德與禁忌系統所賦予的意義，並包含了種種被神祕化及恐懼等內涵。患者可能被視為因失德或觸犯禁忌而招致懲罰，同時與之接觸的人亦將受到此疾病的污染。詳參蘇珊·桑塔格（Susan Sontag）著，程巍譯，《疾病的隱喻》（上海：上海譯文出版社，2003年），頁7。

¹⁰⁴ 如《禮記·大學》中「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」，「一是皆以修身為本」，修身是向外推擴以及向內修養的基礎。

〈樂記〉以「血氣心知」之感性身體「應感起物而動」，來思考人的情性之動。¹⁰⁵ 情性之動既是血氣自然的表現，同時亦是個人身體「應物而動」，通向其他人、事、物、自然的重要關鍵。先秦時期思考修身，是在自然天地、物象、感通、情、氣等語境中，思考整體情境氣氛中身體的修養與轉化課題。前文提及《左傳·昭公元年》醫和建議晉侯留意音樂對人心的影響，因為音樂來自於天地之氣對人心的感應，可以調節人心與自然的和諧，同時對行事產生節度：「先王之樂所以節百事也。故有五節，遲速本末以相及。」但如果是淫聲，則相反的會導致「悖堙心耳」，使得人心失去平和，進而引生疾病。¹⁰⁶ 這樣的說法與〈樂記〉以應感於物做為心術形成的關鍵，而關注於應感於物的過程中對人心的影響，態度一致。又如《國語·周語中》在談論祭祀中的祭物時有：「五味實氣，五色精心」之說，韋昭注解：「味以實氣，氣以行志」，¹⁰⁷ 五味和志意的運作密不可分，五色亦對心有調養作用，亦可見祭祀中之用物與身心有深刻的共構關係。應感於物不只是身體上的儀節，同時牽動著血氣心知之動，身與物在交接的過程中相互感應，接物也成了涵養性情的工夫。在近取諸身、遠取諸物中，在取譬連類中，自然物轉成了名物，而身體之感物、體物、應物成為調節血氣心知的核心課題。由於血氣在應物過程中，體氣為物所吸引，若不加節制，容易發生如《孟子》所謂：「物交物，則引之而已」，¹⁰⁸ 或〈樂記〉所謂：「好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣」¹⁰⁹ 的危險，故而如何調節體氣成為修身重

¹⁰⁵ 如《禮記》，卷 37〈樂記〉，頁 663 謂：「人生而靜，天之性也，感於物而動，性之欲也」；頁 679：「夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而動，然後心術形焉。」

¹⁰⁶ 《左傳》，卷 41〈昭公元年〉，頁 708。

¹⁰⁷ 《國語》，卷 2〈周語中〉，頁 65。

¹⁰⁸ 《孟子》，卷 11〈告子上〉，頁 204。

¹⁰⁹ 《禮記》，卷 37〈樂記〉，頁 666。

要的課題。因此，古禮儀中對於血氣心知與物交往過程中的「心術」、「性術」之變，以及如何達致血氣平和，從而使得意誠、心正、身修、家齊、國治、天下平，投以極大的關注。

本書一直圍繞身與物之關係，以及物之顏色、聲音、氣味、觸感……所造成的身體感受性，並由身與物的交接與身心轉化的過程，來探討修身、倫理與禮制等諸多課題。本書所謂的「身體」並非單指血肉形軀，而是由肉體、形氣所共構，統合了形體、情感、心神等層面，其以感通為特質，而不落入身心、主客之二元論。如《禮記·樂記》定義：「夫民有血氣心知之性」並言心術的形成是在「應感起物而動」中。人「心」的活動，不能割離「血氣」，喜怒哀樂亦在「血氣心知」應感於物的脈絡下產生。心知不離於血氣，而血氣形構了身以及身之感受性，故而心知亦不離於身之感受性。這樣的「身體」並非只是意識之靈明，同時包含血氣之湧動；其為靈魂之安居、為個人通向世界的橋梁，亦為文化的載體；言至精微，甚至即為內在精神的彰顯。

就現當代身體研究視域來看，西方學者對身體在種族、文化、性別等諸多條件形塑之下，所受的制約與表現極為重視，並有深刻的探討與反省。而對身體的關注，也反映了對身心、主客、本體與現象、時間與空間、靈魂與軀體、心靈與肉體二元觀的反省與轉向。此時所謂之身體，不是與心靈相對的形下、血肉、物質之軀體，而是如梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）《知覺現象學》從批判理性傳統著眼，由意識立場轉向身體立場的身體現象學式的開顯。身體的覺知是為意義開顯之基礎。¹¹⁰ 或從國家、政

¹¹⁰ 莫里斯·梅洛—龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）著，姜志輝譯，《知覺現象學》（北京：商務印書館，2001年）。身體研究的轉向及其與後現代思潮間的關係，亦可參考汪民安，《身體、空間與後現代性》（南京：江蘇人民出版社，2005年），〈身體轉向〉，頁3-22。

治、權力與符號的角度，對於權力形塑下的場所身體進行反省和批判，傅柯（Michel Foucault）之國家權力下，被規訓與懲罰的身體，則為此中代表。傅柯所論更為深刻者為微觀權力，此種權力，無孔不入地滲入身體。¹¹¹ 身體為文化形塑下的刻痕與展現，此脈絡中為人所熟知的包含牟斯（Marcel Mauss）、瑪麗·道格拉斯、傅柯、梅洛龐蒂、拜納姆（Caroline Walker Bynum）、貝爾（Rudolph M. Bell），他們的研究視角或從文化對身體的教育訓練，導致教養在身體的內化與深化；或從潔淨與認同，秩序與脫序等角度進行瞭解；或從文明對人的規訓和限制，所導致異化等問題；或論及身體為內外世界的輻輳點；或對女性身體及文化角色的逆轉等問題深入探究。身體議題所涵攝的層面十分豐富，社會學家約翰·歐尼爾（John O'Neill）從世界、社會、政治、消費、醫學等五個層面來論現代社會的五種身體等。¹¹² 身體課題對當代社會學、文化人類學、醫療人類學、心理學、女性主義等研究，均產生重要影響。

相較於西方學者從文化對身體的開顯與遮蔽、儀式與象徵等層面探討身體的問題，東方學者強調成德之教及修煉，對身心關係，以及氣、經絡等問題探究特別深入。如日人湯淺泰雄的《靈肉探微：神祕的東方身心觀》，透過身心的關係和互動，反思靈與肉等課題，並指出東方身體觀實以修煉工夫中所展現的身心互動關係為核心。¹¹³ 另外如石田秀實的《氣·流動的身體》，由流動之氣以形構身體之場所，身體之骨骼、經絡、臟腑皆為流動之

¹¹¹ 傅柯（Michel Foucault）著，劉北成、楊遠嬰譯，《規訓與懲罰：監獄的誕生》（臺北：桂冠圖書公司，1993年）。

¹¹² 約翰·歐尼爾（John O'Neill）著，張旭春譯，《五種身體》（臺北：弘智文化事業有限公司，2001年）。

¹¹³ 湯淺泰雄，《靈肉探微：神祕的東方身心觀》（北京：中國友誼出版社，1990年）。

氣所賦形，乃至於情感、志意亦以流動之氣為基礎。¹¹⁴ 栗山茂久的《身體的語言——從中西文化看身體之謎》更提出，身體不只具有空間與場所等特質，還具有流動、意識、記憶等性質，同時並存。¹¹⁵ 國內學者如楊儒賓的《儒家身體觀》是以孟子學傳統為核心，探討儒家心性論及形上學的身體基礎，¹¹⁶ 其他相關研究探討宋明儒者的身心修煉工夫如(1)〈宋儒的靜坐說〉、(2)〈生生的自然觀——體現的觀點〉、(3)〈理學的仁說——一種新生命的誕生〉¹¹⁷，更是深密地從氣與身心的關係著眼，論述儒家身心修養工夫與氣的關係，以及聖人境界中的踐形身體、宇宙性身體，以氣之感通、遍潤為其基礎。另外，楊儒賓所編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，收錄關於氣與身心工夫，以及禮樂層面的代表性文章，其中吳光明的〈莊子的身體思維〉，提及身體思想之層面，身與心不二，身體能同時展現思考的向度，而思考不能離於身體的基礎。¹¹⁸

氣之感通的身體，亦是文學美學視域下的感性身體，由此亦可探討體氣與抒情、療疾之間的關係。抒情自我從來不純是意識或心靈主體，它會通過「身體」在可感的「氣氛」中表現，此即感物興情的基礎。鄭毓瑜由魏晉六朝詩人和詩歌示現的「身體

¹¹⁴ 石田秀實著，楊宇譯，《氣·流動的身體》（臺北：武陵出版有限公司，1996年）。

¹¹⁵ 栗山茂久著，陳信宏譯，《身體的語言——從中西文化看身體之謎》（臺北：究竟出版社，2000年）。

¹¹⁶ 楊儒賓，《儒家身體觀》。

¹¹⁷ 楊儒賓，(1)〈宋儒的靜坐說〉，《臺灣哲學研究》第4輯（2004年3月），頁39-86；(2)〈生生的自然觀——體現的觀點〉，收入鄭毓瑜編，《中國文學研究的新趨向：自然、審美與比較研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），頁141-183；(3)〈理學的仁說——一種新生命哲學的誕生〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第6卷第1期（2009年6月），頁29-63。

¹¹⁸ 收入楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》。另可參考杜正勝，〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對人認識的形成〉，《新史學》，第2卷第3期（1991年9月），頁1-65。

感」，探討「身體」和「空間」的互動，以及當中可能存在的抒情模式。¹¹⁹ 漢魏詩人透過自然與時氣、身體的相應關係，感受到身和節氣的同步變化，並同步參與空間化的節氣變動。就此而言，時氣感即身體感。¹²⁰ 應感於宇宙氣化而舒斂的身體，體氣隨著自然氣動而相應變化。病體，除了是醫學定義的疾病外，更可以是某種氣流鬱塞不諧，有害身體的主體缺陷狀態。所謂「抒情」早先可能是因應「病體」的醫治渴望而誕生，做為一種舒放體氣的方式，抒情係以身感受，某種反覆震動速度、頻率和幅度，「體現」一個共有的多情世界。

除了對於氣與身心關係進行探討，並由此展現身體做為身心工夫修煉或實踐的面向外，黃俊傑〈中國思想史中「身體觀」研究的新視野〉還點出做為政治權力展現場所的身體；¹²¹ 而楊儒賓則將儒家體觀原型分為二源三派：氣化的身體以及社會化的身體，並由氣化的身體論自然氣化的身體和心氣化的身體，由社會化的身體而論禮儀與文化社會層面的身體，並強調四體一體，自然、宇宙、心氣、血氣、文化的身體相互貫通。¹²² 因此文化形塑下的身體，以及社會權力下展現的身體，亦為十分需要展開的向度。如楊所編《中國古代思想中的氣論及身體觀》中，學者或由荀子禮樂身體的角度，論其氣論與禮樂身心之關係，或如坂出祥伸，〈貫通天地人之「一氣」——其自然觀與社會秩序觀〉，由氣化

¹¹⁹ 鄭毓瑜，〈文本風景——自我與空間的相互定義〉（臺北：麥田出版社，2005年）之〈身時氣感與「漢魏」抒情詩——漢魏文學與楚辭、月令的關係〉。

¹²⁰ 鄭毓瑜，〈從病體到個體——體氣與早期抒情說〉，收入楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），頁417-459。

¹²¹ 黃俊傑，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺灣大學出版中心，2007年），〈中國思想史中「身體觀」研究的新視野〉，頁219-250。

¹²² 楊儒賓，《儒家身體觀》；《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁1-26。

流行等角度理解身體，同時提及此自然觀與儒家社會秩序建構的關係。可以說，社會秩序之建構是以此自然觀為其基礎。黃俊傑亦在此脈絡下，論身體與儒家政教論述的關係。¹²³ 其中〈古代儒家政治論中的「身體隱喻思維」〉從身體隱喻的角度切入，古代思想家的「身體政治論」「治國如治身」的身、國擬喻，將身體和國家同視為一有機體，同時將身與國灌注以大量的政治意義，並以此為根基提出政治論述。¹²⁴ 在身體的政治論述中，常展現有機的「具體性思維」特質，「政治思想家常常訴諸如『心』或耳目口鼻等身體器官及其功能，申論國家各部分之機構或主管之作用」，並以身體做為符號，解釋國家及政治之運作，此於王權之建構具有重要意義，故如身體之神聖化、空間之權力化，即成為重要的部分。王建文《奉天承運》一書，以及黃金麟《歷史、身體、國家》和《政體與身體》，對近代中國的身體符號化進行考察，說明身體可以是社會性、政治性的表現，權力在此間運作。¹²⁵ 其他或從醫療史的角度，¹²⁶ 或由方術、或由宗教、或由性別等角度研究身體觀，成果已頗可觀。身體做為文化的符碼、大宇宙小宇宙的幅輳點，的確反映了理想的宇宙圖式、文化教養，乃至個人生活經歷、生命狀態等諸多面向。

先秦兩漢禮儀對身體的涵養與威儀、容禮的密切關係，學者已陸續累積研究成果。先秦時期強調威儀，關係著士人為官立身、

¹²³ 坂出祥伸，〈貫通天地人之「一氣」——其自然觀與社會秩序觀〉。

¹²⁴ 黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》，〈古代儒家政治論中的「身體隱喻思維」〉，頁369-395。

¹²⁵ 王建文，《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》；黃金麟，《歷史、身體、國家：近代中國的身體形成》（臺北：聯經出版公司，2001年）、《政體與身體》（臺北：聯經出版公司，2005年）。

¹²⁶ 如杜正勝，〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對人認識的形成〉；李建民，《死生之域——周秦漢脈學之源流》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2000年）。

出處進退；漢以後儒者對於容貌、顏色、聲氣、舉手投足、冠帶服飾，亦多所強調，期望君子舉手揚眉都為禮的顯現，此為容禮教育的重心所在。¹²⁷ 士人威儀、容禮的身體，其理想是達到所謂禮義的身體；更就心性道德由內擴充滲透，而成就如孟子所謂之「大體」、踐形——成德的身體。¹²⁸ 由威儀、容禮而至成德、踐形，是儒家成德之教的重要部分。本書探討禮儀中的修身具體落實於「物」、情境及倫理關係中，凸顯「物」與自然時令的關係對身體所造成的感受性，更就物和儀式的整體情境所帶來的倫理想象、自我與物的感應和轉化的關係、象徵的意義等脈絡進行說明。

本書一方面著眼於身體感所形成對物之質性的認識與分類於儀式中的表現，透過象徵角度探討禮儀中之物所具有的文化義涵和價值系統，以及儀式中如何透過物進行身心的轉化。但除了以靜態切片式的方式，探討儀式中的各個環節，本書還希望顯現禮儀中物、氣氛與身心關係的動態歷程。因為儀式中之用物，固然可以透過象徵分析以呈現文化結構，然而仍難以彰顯〈樂記〉所謂「應感起物而動」中身體知覺和轉化的動態歷程，以及儀式中之情境對於族群、個人情感的形塑歷程。故而本書最後一章透過儀式中之氣味思考生命轉化及倫理課題。氣味具有整體性、身體性、空間性、不可分類性和模糊性，透過祭祀時氣味所營造的整體氛圍、所產生的跨界經驗，可展開出對生活世界的豐富體會。

¹²⁷ 關於士人的容禮，參見魯士春，《先秦容禮研究》（臺北：天工書局，1998年）；彭美玲，〈君子與容禮——儒家容禮述義〉，《臺大中文學報》，第16期（2002年6月），頁1-48；楊儒賓，《儒家身體觀》，〈儒家身體觀的原型〉。

¹²⁸ 楊儒賓，〈論孟子的踐形觀——以持志養氣為中心展開的工夫論面相〉，《清華學報》，新20卷第1期（1990年6月），頁83-123；〈知言、踐形與聖人〉，《清華學報》，新23卷第4期（1993年12月），頁401-428。

此豐富之體驗直接透過整體氣氛情境融入身體，成為了身體前反思的情感和信念。儀式情境中之體驗與生命之轉化，以身體性、感官性、情感性、體驗性、流動性的方式展開，而透過「氣」連結身體與自然、身體與意識。在形一氣一神具有的連續性中，不斷與情境產生互動和轉化，以成就和諧的身心狀態和倫理關係，並參贊天地之化育。

（三）生命通過儀式中的象徵

在禮儀論述中，如何達致自然、人、家、國的秩序與和諧，一直是被關注的焦點。自然、家、國被以人身進行喻擬，人的身體小宇宙與自然天地的大身體相應相感。先秦時認為自然之運行與家國、倫理之和諧密切相關，而理想的倫理關係被視為對天道的遵循與展現。自然之規律表現為四時節氣之運行，人事之行動當回應自然之節氣，使得人身之小宇宙與自然之節氣能相互協諧。由於時氣轉變，天地陰陽之氣消長，若陰陽之氣無法諧調，將如人身般表現為氣之淤塞與失調，前文已提及《國語·周語》記載周幽王時三川竭且地震，伯陽父即認為是陰陽之氣失調所致。由於自然之失調往往由於人違逆天時所導致，因此循天之道，是當時政令的重要精神。如《史記》中提及當時的時風：「夫陰陽、四時、八位、十二度、二十四節，各有教令」，¹²⁹ 主要即為了參贊天地、陰陽之化育。

四時之節氣轉變是陰陽消長的重要時刻，此關鍵時刻容易發生失調的狀況，在人事上必須特別謹慎，避免影響節氣的運行。《禮》書中指出節氣的轉變象徵著生命之關卡，容易導致疾病，如《禮記·月令》仲夏月：「是月也，日長至，陰陽爭，死生分」，

¹²⁹ 《史記》，卷130〈太史公自序〉，頁3290，司馬遷提及當時人批評此教令使人「拘而多畏」。然而也認為：「春生夏長，秋收冬藏，此天道之大經，弗順則無以為天下綱紀。故曰：『四時之大順不可失也。』」

或仲冬：「是月也，日短至，陰陽爭，諸生蕩」。當此之時，人事必須謹慎，節制嗜欲，以免干擾時氣之運行，君子當：「齋戒」、「處必掩身、毋躁，止聲色、毋或進、薄滋味、毋致和，節嗜欲、定心氣」，以靜待陰陽之轉變。¹³⁰除了個人行止避免干擾陰陽氣之運行，君子若能靜心，也能調節自身之嗜欲，使自身與天地節氣同時得到涵養，此為修身重要的一環。禮書中也記載當節氣轉變時，統治者應以政令助成時氣通暢，如《禮記·月令》記載四時轉變時透過迎氣、送氣儀式，助成陰陽之氣的調和，防止疾病的產生。因此在四立日時有四方迎氣（如立春時迎春氣於東郊，其他各季亦迎當方之氣）儀式，又於各季之末有送氣儀式，以避免陰陽干犯的不調現象產生，因為陰陽不調正是疾病產生的原因。季節交替時則會有攘除疫氣的禮儀，舉例來說《禮記·月令》記載季春時「命國難，九門磔攘，以畢春氣」，鄭玄謂：

此難，難陰氣也。陰寒至此不止，害將及人，所以及人者，陰氣右行，此月之中，日行歷昴，昴有大陵積尸之氣，氣伏則厲鬼隨而出行，命方相氏帥百隸，索室毆疫，以逐之。又磔牲以攘於四方之神，所以畢止其災也。《王居明堂禮》曰：「季春出疫于郊，以攘春氣。」¹³¹

其他如季秋：「天子乃難，以達秋氣」、季冬：「命有司大難，旁磔，出土牛以送寒氣」，鄭玄均透過昴畢、虛危之惡氣以解釋疫癘，並引《王居明堂禮》以及《周禮·方相氏》之儺禮，說明磔禳之禮。¹³²由〈月令〉之文來看，各季節將結束時的儺禮，主

¹³⁰ 《禮記》，卷 16〈月令〉，頁 317-318；卷 17，頁 346。

¹³¹ 《禮記》，卷 15〈月令〉，頁 305。

¹³² 《禮記》，卷 16〈月令〉，頁 326，鄭注：「仲秋九門磔禳，以發陳氣，禦止疾疫」；頁 347，鄭注：「旁磔於四方之門」。

要在儼除各季節之餘氣，避免餘氣和將來之時氣造成陰陽不調的衝突，並為將來季節之氣的通暢預作準備。有關儼除惡氣的習俗，〈夏官·方相氏〉「帥百棣而時難，以索室驅疫」，所謂「時難」，鄭玄認為是：「四時作方相氏以難卻凶惡」，¹³³即四時交替時由方相氏率領百棣搜索宮室，驅除疫氣，希望達到「冬無愆陽，夏無伏陰，春無淒風，秋無苦雨……癘疾不降，民不夭札。」¹³⁴當自然之氣能夠通暢和諧，就不會引發疾病，自然、人事達到和諧的理想狀態。

天地之氣賦形於人身，在禮儀的論述中，自然、家國、倫理間具有密切的連動關係，其間又往往透過身體為基礎進行相互喻擬，例如透過身體以隱喻自然、家國、倫理之困境。因此，在生命的不同階段，如出生、結婚、生子、疾病、死亡、祭祀，或自然之節氣轉變所面臨的關卡，皆具有轉換和通過的特質，需要透過體氣之調節，以梳理陰陽。禮儀中之生命過渡儀式所用之法器、法服、空間、方位、飲食，皆透過象徵以助成生命關卡的通過。本書即在此自然之氣的變化和化育背景下，思考禮儀中如何透過身體以及身之體物脈絡，如飲食、空間、用物，來思考該儀式所反映的身心觀，以及其中所反映身心一如的體物之悟與體驗之知。同時也將說明禮書中如何將自然與人事連結，透過身體的隱喻和物的象徵之運用，進行理想政教的規諫，達到法天地、協六氣的政教理想。

在探討通過儀式的部分，本書借鑑西方人類學者的論點。阿諾德·范·熱內普透過生命過渡禮儀（rite of passage）之論點，來理解出生、成年、結婚與死亡等生命循環或生命危機的儀式，並將之擴及於理解祭祀、朝聖、季節性節日等禮儀。其著作《過

¹³³ 《周禮》，卷 31〈夏官·方相氏〉，頁 475。

¹³⁴ 《左傳》，卷 42〈昭公四年〉，頁 729-730。

渡禮儀》(Les Rites de Passage) 將通過儀式分為三個階段：分離 (separation)、闕限 (limen)、聚合 (aggregation)。分離階段表現於個人或群體由原來的處境分離或隔離。闕限 (中介) 拉丁文本有門檻的意思，指儀式主體存在狀態既脫離了原有結構，又尚未進入另一結構的中介、過渡階段。此時儀式主體是一個通過者 (passenger)，因為有別於原先狀態，也尚未獲得新的確定身分，故而具有模糊和難以定義等特質。此時居住處、飲食、性愛、經濟狀況，倫常名分……均迥異於日常。¹³⁵ 闕限的中介階段由於逸出結構，故而造成了結構重整的可能，所以往往具有淨化的效果，並使得社會結構具備重新整合、進入新關係之中的潛力。¹³⁶ 聚合則象徵行禮主體以新的生命狀態重新融入群體中。特納則進一步對中介狀態所出現地位提升和地位逆轉的現象，以及在闕限的狀態下，常會發生地位逆轉或泯除世俗結構的現象；或透過無差等的共融以打破日常的社會階級，或透過世俗身分的逆轉，達到結構的淨化與再生等，再提出說明。

以本書所探討的喪禮來看，整個喪禮過程可視為一中介 (闕限) 狀態，原有的家族結構、人倫關係，因亡者的故去而發生變化，此時期充滿不確定、不祥、曖昧等特質。例如亡者雖已故去，但遺體尚停殯於室內；喪子的身分也在親者亡故後進入模糊和重整階段，其反映在持喪行禮的種種過渡儀節與象徵中。舉例來說，在喪禮中，初亡者處於中介狀態的不確定性，其所處的空間中的食物與用物之象徵皆反映了此種過渡狀態。及至亡者下葬，終於

¹³⁵ 詳參 Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*. Tran. by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. Introd. by Solon T. Kimball (Chicago: University of Chicago Press, 1960)。書中於結論特別提及儘管儀式的目的不盡相同，但隱含的秩序及通過的模式卻是共通的。

¹³⁶ 維克多·特納 (Victor Turner) 著，黃劍波、柳博贊譯，《儀式過程——結構與反結構》(北京：中國人民大學出版社，2006年)。

聚合於祖先之所，而逐漸在象徵上由變異而進入日常。就親人來說，守喪時之隔離，空間、飲食，衣著、用物的象徵皆具備中介特質。及至親人下葬後逐漸導異於常，禮書中於此過程有豐富的呈現。喪期中孝子守喪居於喪次，男女不共處，父子亦不共居，在空間上即已進行隔離，有別於日常。而除喪時孝子重新回到原來的生活場域，重新整合親族關係，夫婦亦回復日常共處的狀態，可視為重新的融合過程。守喪階段的禮儀透過極為細緻的象徵變化，反映其所處的中介狀態，以及個人與亡者、家族關係的變化，禮儀過程即具備了阿諾德·范·熱內普生命過渡禮儀中所提及的隔離、中介和聚合階段的特質。

本書進一步藉闕限理論，細部分析古禮儀中生命通過儀式中物的象徵義涵及其反映的文化心理和治療之道；進一步將喪、祭儀式中，屬於中介階段的象徵進行分析，以微觀儀式中導異為常的過程，包括個人及家庭身分定位之變化。由於古禮儀中亡者身分過渡的複雜性，以及體物過程中身心的細微變化，西方學者在論述通過儀式與祭典時所採用聖與俗二分的架構，以區隔出神聖與世俗的時空性質，置於傳統禮俗的探討中，不免有些限隔。舉例來說，本書是在身心與情境交融的情境中，思考體物與身心轉化；所謂神聖指的是禮儀中「物」對身心神聖的開顯，「物」即神聖即日常，且其於儀式中常具有多義性。由於古禮儀在自然時氣、身體之彼此應感，個人身體與家族、國家的身體相互喻擬的脈絡下，呈現生命觀與治療之道，故而不在心／物、聖／俗、主／客截然二分的脈絡下思考人與情境的關係。生命通過、倫理關係的轉變、修身與德性的涵養，亦不離開自然之氣的感召，以及血氣心志之動與物相應的心術之變等過程。這使得禮儀的工夫與身體感知和情境回應有千絲萬縷、密不可分的关系。

在喪、祭等儀式中，有別於世俗（平時）的非常狀態，包括了污穢與禁忌等情況。在多神信仰背景下，諸神的世界有階序之別，無法單純以聖／俗分劃。有鑑於此，本書也同時採用常／異的理論，其與聖／俗理論並不衝突，且可以輔助並容納古禮儀解釋系統的豐富性。李豐楙以「非常」相對於「日常」，擴大聖／俗相對的解釋系統，凸顯禮俗中既非神聖，亦非日常的特殊狀態，容納更豐富的禮俗現象，避免在禮儀與民俗的儀式上一些無法歸類的尷尬。¹³⁷

本書探討古禮儀中的體物與象徵，皆聚焦在身體與物相感相應，以及象徵意象對身心的感動方面。除了深刻關聯著個人的修身課題，由於自然之氣與體氣相通，嗜欲、行止均會影響體氣的和諧，連帶感應自然之氣的運行。士人的政教論述往往透過自然之災異而隱喻國君舉度的失措，透過自然之疾（災異），重新審視國體、政體的失序。促使帝王能法天而行，遵循自然之道而施政。先秦禮儀論述中，透過自然、家國、個體的身體隱喻，以及調和體氣的過程，重新修正和療癒自然、家國之疾疫。更深刻的是，透過身體為基礎的隱喻和象徵的運用，能構成共通感覺；此共通之感覺與體驗，又將再次形塑身體感，形成複雜的交融互滲過程。

三、章節構思和內容說明

本書分為上、下二篇，上篇主要探討自然節氣中的體物與象徵，說明象徵的產生與體物和自然節氣間的關係。下篇則具體透

¹³⁷ 詳參李豐楙，〈節慶祭典的供物與中國飲食文化——一個「常與非常」觀的節慶飲食〉，收入《第四屆中國飲食文化學術研討會論文集》（臺北：財團法人中華飲食文化基金會，1996年），頁211-238。

過儀式中使用的象徵進行分析，以說明其於修身、教化中的意義。上篇分為三章。第一章首先透過禮書中有關季節性的祈年及豐產儀式進行分析，並以〈月令〉系統中，人於節氣中的行事做為背景，透過季節性的豐產儀典中所使用的象徵，說明其時人與自然萬物間的關係。由於豐產儀典不只關係著農畜的生長，也感應整個宇宙生命力的生生不息，人在其中跟隨著農作的春生、夏長、秋收、冬藏；萬物之生命力亦歷經生、長、衰、老、死亡、再生的歷程。豐產儀典是人對自然時序的參贊，跟隨著宇宙生命力的循環往復，人亦得到行事的矩度。在此背景下，繁育的儀典同時是政治和教化上關注的核心。繁育儀典與土地崇拜有密切關係，但隨著文明發展，「土」的意象亦發生轉變。本章將由原始思維、宇宙觀、宗教信仰、倫理觀與儀式政治學諸多面向，探討土地崇拜及豐產儀式的性質與特色。本章主要以四節探討此議題。首先，由季節性的豐產儀式分析其與原始思維的關係，並點出宇宙循環、再生與土地崇拜、政教的關係。其次，在豐產儀式中呈現強烈死而再生的循環，透過高禘與合男女等性與婚育儀典，說明其與土地崇拜及宇宙生命力的關係，並說明隨著文明的進程；「土」的象徵和信仰不斷的發生轉變，連帶對繁育儀典亦發生重大的影響。第三，探究秋冬儀式中替罪羊、獻祭等濃厚死亡象徵的儀典，如何以犧牲之血、內臟、牲首與穀實，復活土地之生命力；如何透過替罪羊轉化他者、異族等課題。象徵生與死的儀典，實為一體兩面。透過回歸渾沌象徵文明的暫時消泯，使自然與社會、人倫秩序在經歷結構／反結構的過程，被更新和重整，宇宙之生命力得以源源不絕的再生。最後，論及土地崇拜的權力化以及儀典的符號化對儀式精神的轉化與影響。本章將細部分分析和說明豐產儀式如何透過象徵的表達，以交感於自然，使得天地、萬物、人畜之生育力皆能得其長養。

本書第二章接續自然物候的主題，由農業文明中人與土地、四時節氣，以及四時物候間的關係著眼，思考豐產儀式中「土」以及儀式中所奉獻之犧牲所具有的象徵義涵。儀式中所用的「犧牲」乃進獻神明之神聖物，於儀式中及儀式後，成為行禮者及族群所共享的食物。就取材動機來看，本書所以選定祭物為儀式及文化符號分析的核心主題，主要因為祭祀所供奉之物反映了一個文化的精神，亦是人類學、社會學、民族學中所十分關切的議題。在古禮儀的脈絡中，祭物的象徵同時連結自然與人文。祭祀所供奉的食物，跟隨所生產的自然風土與採收、烹調方式的不同，而有不同的象徵義涵。此象徵義涵彰顯了古禮儀中的體物之道，也是形成身體習性的重要環節，因此是禮教規訓的重心所在，於生命過渡儀式中居於關鍵地位。以飲食禮儀的文化符號與象徵的運用來看，其反映文化的分類系統，且與身體經驗的關係十分密切。食物之質性由收成季節、氣味、形狀……而被界定，並透過接觸食物的時間、空間、地點、人物、烹調方式，使其象徵有淨化或污染的差異，透過身體的接觸，達致蒸性染身的功效。此種身體與祭物的相感相融，不只牽涉自然、風土認識等自然觀課題，同時牽涉文化系統中人神關係，以及對於潔淨與污染、他者、異類的詮釋。

在先秦、兩漢的文化語境中，食物與身體感受性及生命狀態的轉化密切相關，也象徵社會身分和倫理關係。從文化符號、象徵意義上的運用來看，飲食禮儀及食物的處理往往能反映文化的分類系統，且與身心具有十分密切的關係。正如結構人類學家李維史陀透過原始部落社會、文化、制度、風俗等民族誌考察，輔以結構語言學方法的研究指出，食物的生熟、調理方式都可進行符號學的研究：「它們似乎全都明顯程度或大或小地取決於熟食

（火爐）和生食間的對立或自然和文化間的對立，而這兩個對立在語言上往往是混淆的」，¹³⁸將「生」類比於自然，「熟」類比於人文化成。學者如特納，亦重視儀式中象徵的功能與應用。¹³⁹以身體研究來看，飲食直接訴諸身體的實踐與感知，又涉及人身小宇宙與宇宙陰陽之氣的諧和；而不同身分狀態、不同性別，有不同的飲食要求，亦反映出身體觀上的重要線索。若從醫療的角度來看，飲食與疾病的關係頗為密切，食物的冷熱、顏色、烹調方式，均會影響食物的質性，進而對人身造成影響，一直是養生醫學所關注的焦點。從祭祀儀式的角度來看，供奉鬼神的犧牲食飲，反映了人與鬼神間彼此親疏遠近的關係，以及鬼神的神格與質性。從性別研究的角度來看，飲食是重要的象徵符號，置於不同的文化、社會背景、身體與醫療的背景下，常呈現十分豐富的義涵。此外，飲食對人格的養成密切相關，也與道德教育、修煉傳統密不可分。凡此種種均反映出儀式之用物所具有的神祕性及複雜的符號與象徵意義，對於身心的教養、規訓發揮重要的潛移默化的功能。

儀式中貢獻的神聖物、食物既與身心教養的課題密切相關，在儀式的過程中，如進獻之先後次序、飲食者所坐之方位，所食牲體的部位，或如祭祀時以食物祭拜亡者或祖先，其中所進獻食物之生熟、全體或部分，均有不同的象徵義涵。因此本書透過食物之分類所反映的文化系統、儀式中食物與存在狀態之轉化、食物對身體的薰染而帶出的情性課題及德性的隱喻等層面進行深入探討。

¹³⁸ 李維史陀將生與熟視為原始與文明兩個符號相對的系統。詳參《神話學：生食和熟食》。

¹³⁹ 維克多·特納，《象徵之林——恩登布人儀式散論》，透過儀式中的象徵分析，說明其與文化、不同部落群體間的深度關係。

本書第二章、第三章順著節氣物候與身心的關係的脈絡，進一步探討自然風土與儀式供獻物之象徵關係。由於食物的生產與自然時令深刻連結，食物之質性不但受到自然時序的影響，也受到收成、製成過程的影響。這一方面反映自然風土，一方面展現社會生活如經濟、生產方式、烹調方式等，也因此具有不同的象徵。第二章中以符號分類以及物類想像，說明自然之物如何透過象徵系統轉化成文化之物。在論述上本章先透過先秦、漢代典籍，對風土與食物、身體的觀點進行說明，探討氣、風土、時令、大小宇宙圖式如何於飲食禮儀中豐富展現。其次，對於秦漢時期有關食物質性的思考進行分析，探討禮儀中食物的象徵性運用、陰陽屬性之分判，及其與行禮儀式間的關係。再者，飲食是形成身體感的重要環節，一方面涉及人身小宇宙與自然宇宙的和諧，另一方面涉及倫理與教化等課題，與身心教養的課題密切相關。飲食禮儀反映的人倫尊卑與身心調節的問題中，如飲食者所坐之方位、所食牲體的部位，均有不同的象徵義涵；透過儀式中食物的象徵，能達致身心的諧調、倫理名分的確定、情性的規範等重要功能。由於飲食禮儀於修身議題中占有重要地位，並於政治和教化的等層面被關注，本書第三章在此脈絡下，思考身體的象徵與隱喻在倫理與政治層面的運用。

下篇分為四章，深入學者極少涉及但卻十分重要而資料豐富的三《禮》及先秦、漢代相關文獻，並透過現代學術之視域，統合自然、身體、倫理、情感等諸多面向，藉過渡儀式探討禮儀中象徵與身心的關係，以及儀式中透過用物與行為的符號化和差異化達成身心轉化、形塑自我認同、區隔尊卑、重整人倫關係的重要議題。第四章至第六章分別透過生命過渡儀式的喪禮、祭禮中的物與空間之象徵，探討儀式中食物、衣著、空間象徵如何影響著儀式參與者的身心轉化，其中反映的自然觀、身體觀、倫理觀

及政教課題，是本書的核心主題。下篇四章皆環繞儀式、身體、教化等課題，各有偏重面向：或著重物分類和象徵所反映的自然及身體觀，或著重儀式中透過食物所造成的存在狀態轉化，或著重儀式中物的象徵所反映的家族倫理關係與重整，或著重於儀式情境與氣氛之性情修養的意義。例如第四章由敬奉於死者的奠祭物著眼，說明下葬前、虞祭時、祔廟後，整個奠祭過程中儀式場所、牲體的處理與分解、奠祭牲體的部位、進呈次序的先後、祭物陳設之方位、犧牲之生與熟、整體與部分……所呈現豐富的差異與義涵。象徵符號的差異，一方面標幟著死者存在狀態的過渡，另一方面也反映出時人因應死亡的態度，同時幫助生者進行身心狀態的調整。就守喪者的飲食來看，特別能顯現食物對身心的感染及過渡的神祕功能。就家族與社會教化的角度來看，如何透過飲食的差異來確定倫理分位，並由變局中再次重整倫理關係，以對身體進行再教化，成為政教關注的重點。希望藉此能深入儀式中的身心課題，對於理解古禮儀中之自然觀、身體觀、情性、教化提供更深刻與豐富的思考。

儀式中之空間為具有象徵義涵的文化空間，深刻關係著儀式身體對所處情境的感受和體悟，以及生命的轉化。本書第五章以被歸類為凶禮的喪禮空間進行探討，其空間往往具有非同日常的特質。¹⁴⁰ 喪禮儀式透過空間的隔離、淨化、隱喻來進行生命的過渡和轉化；細微的空間變化，象徵著亡者和親人存在狀態的轉變，標幟著生命階段的差異。而空間之淨化、毀壞與重建往往與家族關係的淨化、損壞和重整相互喻擬。由於喪禮空間有非常豐富而細膩的象徵義涵，直接關係著生命轉化和情感調節。三《禮》書

¹⁴⁰ 相關論述詳參李豐楙，〈台灣民間禮俗中的生死關懷——一個中國式結構意義的考察〉，《哲學雜誌》，第8期（1994年4月），頁32-53，對於常與非常的結構所構成的生命圖式與象徵義涵有詳細分析。

中，《儀禮》對於喪禮儀式的空間變化以及行禮方位有豐富的記載，反映其時的生死觀、魂魄觀。因此本章即以《儀禮》所記載之喪禮儀節為核心，並對照《禮記》、《周禮》等相關禮儀經典，探討喪禮儀式空間所具有的深度倫理與教化義涵。《儀禮》中所記載的喪葬儀式過程十分繁複，充滿層層的儀式過渡，象徵死者與生者存在狀態不斷的改變。透過亡者所處空間、家屬行禮空間、奠祭空間……的不斷改變，以相應於死者生命狀態及家族倫理關係的變化與重整。本章透過不同倫理身分於喪禮空間的複雜呈現進行對比，例如隨著喪禮階段的推移，亡者尸身與家屬守喪所呈現的一死一生、一向外一向內的空間象徵，以及奠祭空間中常與非常的更替、宮室空間的一毀一成的遞變，透過諸多不同倫理身分以及不同層次空間象徵的互相映照，以顯現喪禮空間豐富且深度的義涵。具體來看，亡者所處的空間由內向外推移，孝子的守喪空間則由外向內推移，象徵亡者的神主則透過階段式更新，其空間由非常狀態轉入廟祭之常態。此外，對死者生前所居空間進行的毀壞和重整，象徵人倫關係的崩壞與更新；家屬所執禮與守喪的空間亦具有深刻而細膩的倫理義涵，深刻反映於喪禮宮室中，如奧、中霤、戶、堂、阼階、賓階等重要的象徵意義上。儀式中的空間變化反映倫理關係的親疏遠近、尊卑、男女等身分的區別，同時亦象徵倫理關係的破裂與重整過程，以及倫理關係之重新確立。

接續喪禮中象徵的探討，本書第六章進一步討論祭祀祖先前之齋戒、祭祀中所供奉的祭品與犧牲、祭祀後的共食儀式，如何循天之道以合天人，以及祭禮的合天人過程中所具有的轉變身心、合族屬、序倫常的神祕力量與政教功能。在論述上，本章以通過儀式為軸線，從飲食所呈現的文化符號及象徵意義進行細部分析，以呈現整個齋戒與祭祀過程中，飲食所扮演的區隔於日常、

改變意識狀態、淨化、過渡的神祕功能，以及就家族意義上的合族屬、序倫常等重要功能。

分析儀式中的象徵符號亦可對社會、經濟、教化層面提供重要的觀察面向。本書四至六章主要對守喪和祭禮中飲食中所具有的社會關係以及身分扮演進行說明。以飲食象徵所反映的家庭內部倫理秩序來看，女性身體屬性、社會職能，亦表現於儀式中的空間、方位、食飲之象徵。由於女性身體被認為首重在氣血，屬陰，體質偏寒，因此在食飲上與屬陽、重精氣的男性不同，飲食內涵隨之調整，以期達到陰陽和諧的狀態。再者，隨著女性身心階段的不同，飲食之道、飲食宜忌亦相應地調整，婚前、婚禮、求育、養胎、產子……，均有不同的飲食宜忌。同時，女性的主要職能除了生育以承宗外，最重要的即在主中饋，也與飲食關係密切。也因為屬「內」、「主中饋」的角色扮演，女性之情意亦往往透過飲食來傳達，不但透過食物來表達孝心和慈愛，也透過不食表現憤怒或做為達成欲求的手段，甚至透過絕食以守貞。相對於男性透過絕食以展現不食亂君之祿的傳統，女性往往透過絕食來回應節烈等期許，二者內外有別，傳達出豐富的象徵義涵。再舉守喪為例，由於守喪為表現孝道和宣揚教化的重要時機，因此統治者十分看重守喪者的孝行。在東漢士家大族發展成熟的背景下，守喪的要求越形嚴格。飲食與欲望的滿足亦密切相關，少食往往象徵欲嗜清簡，不為情欲所誘惑，被認為是德性的象徵。喪禮透的飲食象徵欲望之節制，傳達贖罪、孝道等特殊義涵，於是喪期的飲食亦扮演著德性評價的關鍵位置。本書將透過食物所形成的身體感知以及食物所帶出之身體隱喻，對德性、教化等重要課題的影響進行說明。

在思想史中，政治思想家常用「隱喻思維方式」以傳達複雜

的政治思想，在此脈絡下的身體是一種政治的隱喻或符號。由於隱喻是以一具體之事物喻意另一事件，透過不同概念間的映射關係，經由對來源域事物之體會，而得到身體感、情感，透過攝取某些相似點的聯想，以跨域理解一個較陌生的事物；而此來源域和目標域二者透過映射作用，融匯為一個新意義。¹⁴¹ 在連類、取象的跨域連結中，原有對事物的前理解，以及某些物象所帶出的身體感和情感經驗，將會影響連類的作用。隱喻的連結方式除了反映敘述者個人的情感經驗和心理狀態，更反映一個文化情境下的情感模式和心理結構。某物於文化系統中所具有的深厚積澱；以及行禮者不同的攝取角度，往往引導出不同的感受和思考方式。¹⁴² 在禮儀象徵逐漸透過實踐而落實的過程中，身之體驗一直扮演著關鍵地位。禮儀的符號、價值系統的僵化和毀壞，亦透過身體隱喻以及疾病之隱喻進行喻擬。本書在禮儀實踐現場的祭物象徵中，透過體物過程思考象徵化的身體。在教化的脈絡中，身體與倫理關係相互喻擬，有助於思考禮儀實踐中倫理關係的重整和更新。秦漢禮儀對於自然、家國、倫理的體驗和思考，往往與災異和疾病密切相關，透過失序而導致災異與疾病的種種論述，一方面凸顯了人事與自然的連動關係，此種連動關係，以氣之連續性做為其基礎。在論述上則又透過身體的隱喻思維而使君體成為國體、政體、眾庶之體的隱喻。此所謂之身體，一方面是向自然敞開，不斷進行氣之交融共感的身體，另一方面又是社會政治思維下的產物，為政治權力展現場所的身體。本書透過禮書以及秦漢相關文獻，探討禮儀與自然時氣的調和，以節宣陰陽之氣。除了透過氣之諧調的角度思考自然之和，

¹⁴¹ 雷可夫、詹森，《我們賴以生存的譬喻》；鄧育仁，〈生活處境中的隱喻〉，《歐美研究》，第35卷第1期（2005年3月），頁97-140。

¹⁴² 原始的概念往往有其肉身體驗為基礎，並且隱喻在建構的過程中有其局部性和偏愛性，詳參雷可夫、詹森，《我們賴以生存的譬喻》，頁70、113-118。

秦漢時期的士人還將自然與人事連結，透過疾病隱喻之運用，以進行規諫，促使政教上達到法天地、協六氣的政教理想。秦漢時期士人關注治道問題及國家治理與國君權力的關係，其隱喻的策略，往往以國君之身體和國體、政體、眾庶之體進行映射和連結。¹⁴³ 在身體與自然、家國的相互喻擬關係中，秦漢士人透過疾病論述隱喻自然、國家及人倫之失序和重整，以期達到一氣共融，達到身治則國治、家治的理想狀態。禮儀中身體的象徵和隱喻不但反映價值體系，還可以透過淨化及治療儀式以達到重整族群、更新倫理關係，諧和自然與人倫的目的。

在儀式與身心轉化的脈絡下，本書最後一章以禮儀中氣氛和氣味帶來的強烈身體經驗與感受為討論焦點，說明禮儀實踐與性情修養和修身的關係。透過三《禮》書及同時期相關典籍，探討先秦時期祭禮儀式眾多氣味以歆饗神祇，以溝通天人、鬼神、轉化氣血心身，以及其間所彰顯的修身與教化課題。本章思考禮儀情境與氣氛中所蘊含的轉化血氣心知的工夫和教化的意義。首先就禮書之祭儀中有關氣味於儀式中的意義和功效進行分析。其次，對於祭禮儀式所尚之氣味與其時之魂魄觀進行探討，並透過尚血氣及德氣（「明德唯馨」）等角度，探討由原始祭儀重血腥之氣向德行之氣的轉向。第三，就先秦經籍中有關天地之氣與氣味、血氣的關係進行分析，說明氣味於教化理想中的重要性。第四，探討典籍中如何透過氣味以進行德行隱喻、透過體氣以隱喻心性狀態，並在此基礎上探討氣味所營造的共通及整體感之於教化的意義。第五，就執禮者的工夫來看，祭祀儀式中具體備辦法器、齋戒、祭祀過程，使心性保持專注及敬誠的狀態，探討儀式

¹⁴³ 有關此部分論述，請詳參拙文〈疾病的隱喻——先秦及漢代禮教論述中的身體思維與倫理課題〉，《成大中文學報》，第41期（2013年6月），頁1-46。

中整體氣氛如何使執禮者體驗至誠與敬心，並探討此敬、誠之體驗奠基於強烈之身體經驗與情感，透過情之感通，使得禮儀能夠不陷入形式之僵化，而成就生機流動、情氣通感的理想禮樂世界。

要之，本書探討象徵在豐產儀典、生命過渡儀式、疾病療癒儀典和修身中的呈現，以及象徵在身心轉化、倫理關係重新定位中的積極意義；並透過象徵、隱喻以思考個人修身乃至家體、國體如何導異為常，重新回到倫常秩序的療癒意義。本書深入先秦兩漢禮書、經典，將禮儀與身心轉化和療癒之思考，置於整體文化背景中進行深描，以呈現其豐富多元的面向。希望透過嚴謹的態度對禮儀文獻進行詮釋，使得古典禮儀研究能展現豐富而深刻的義涵。

本書中的各章皆曾分別發表於學術刊物，特此說明。導論有關天命與德的相關論述，部分內容節錄自〈天秩有禮、觀象制文——戰國儒家的德之體驗及禮文化成〉，《清華學報》，新47卷第3期（2017年9月），頁433-471。上篇的第一章原刊載於《清華學報》，第39卷4期（2009年12月），頁615-651，原篇名為〈土地崇拜與豐產儀典的性質與演變——以先秦及禮書為論述核心〉。第二章原刊載於《漢學研究》，第29卷4期（2011年12月），頁37-72，原篇名為〈秦漢飲食禮儀及其象徵運用中的自然、身體與倫理觀〉。第三章部分內容原以〈倫理失序與疾病的隱喻——先秦禮儀論述中的身體思維與隱喻運用〉為題，刊載於《成大中文學報》，第41期（2013年6月），頁1-46，及〈儀式、象徵、身體——秦漢飲食禮儀的教化意涵〉，刊載於《思想與文化》，第11輯（2011年12月），頁1-16。下篇的部分，第四章原以〈喪禮飲食的象徵、通過意涵及教化功能〉為題，刊載於《漢學研究》第27卷第4期（2009年12月），頁1-34。第五章原刊載於《漢學研究》，第33卷4期（2015年12月），篇名為〈喪

禮儀式中的空間象徵、遞變與倫理重整——以三禮書之喪禮空間象徵、轉化為核心進行探討》，頁 1-36。第六章原刊載於《中國文哲研究集刊》，第 32 期（2008 年 3 月），頁 171-216，篇名為〈飲食禮儀的身心過渡意涵及文化象徵意義——以三禮齋戒祭祖為核心進行探究〉。第七章原以〈氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體感知與教化意涵〉為題，刊載於《清華學報》，第 43 卷第 3 期（2013 年 9 月），頁 385-430。由於前後寫作時間長達十年之久，本書在原作的基礎上，對全書體例、文字風格和部分論述進行了調整，以期更清楚傳達全書的旨意。