



## 《禮記》中的民俗探究

陳章錫

南華大學文學系副教授兼系主任

### 摘要

禮的儀式由民俗轉化而來，各項禮儀都可從民俗中找到其藍本。因此從俗到禮，是民俗的禮儀化、規範化。但是禮與俗又有本質的差別，俗是區域分布而來自民間的習俗，禮則是政治層面從上而下的領導文化。

本論文擬自《禮記》中的禮文，區別禮與俗之分際，及二者之間的交涉，繼而找出制禮的原則，探討應如何透過禮儀而達到化民成俗的功效。冀能以古鑑今，提供創建新禮之原則。文分六節，一是前言，撰述研究動機、目的及方法，揭示行文之架構安排。其二，根據《禮記》文獻，探討制禮之原則方法，以及禮與俗之關聯。其三，探討生活禮儀中之社會交際禮儀、家庭生活倫理之教，以及食衣住行各層面，禮與俗之關聯。其四，探討生命禮儀，自誕生禮、幼兒教育、冠笄之禮、婚禮、喪葬禮儀等，禮與俗之關聯。其五，探討禮樂文化、宗教祭祀禮儀及民俗的內在精神。六是結語，總括全文，揭示本文要旨及撰述之學術意義。

**關鍵字：**禮記、民俗、化民成俗、生活禮儀、生命禮儀、宗教禮儀。

# **An Exploring of the Customs in Confucius Canon**

## **“ Li-Ji ”**

Chang-Hsi Chen<sup>\*</sup>

### **Abstract**

This paper aims to distinguish between the Li and the customs from the Confucius Canon “ Li-Ji ” in order to find out the principles of setting custom systems and to explore the functions of customs and rites. There are six sections. First, to propose the purpose and the methodology of the paper. Second, to explore the principles of setting custom systems and the connections of Li and folk customs. Third, to analyze the manners and morals in social and daily life. Fourth, to explain the essence of ceremony for life events from birth rites to religious rites. Fifth, to interpret the inner spirits of the Li and customs in life. And Sixth, to review the documents and make conclusions.

**Keywords:** Li-Ji, Folk Customs, Educating Common People for the Morals, The Manners for Daily Life, The Ceremony for Life Events, Religious Rites.

---

<sup>\*</sup> Associate Professor & Chairperson, Department of Literature, Nan-hua University.

## 一、前言

禮的儀式由民俗轉化而來，各項禮儀都可從民俗中找到其藍本。因此從俗到禮，是民俗的禮儀化、規範化。但是禮與俗又有本質的差別，俗是區域分布而來自民間的習俗，禮則是政治層面從上而下的領導文化<sup>1</sup>。然而禮以節俗，俗以禮成，故常統稱曰禮俗。禮示其有本以提升之，俗明其必踐行於日常生活。

考察民俗一詞，應是出於《禮記·緇衣》：「故君民者，章好以示民俗，慎惡以御民之淫，則民不惑矣。」<sup>2</sup>（頁 1368）陳澧注曰：「章其所好之善，故足以示民而成俗。」<sup>3</sup>百姓的君長必須清楚表明自己的愛好，藉以指示民眾風俗的趨向。說明從禮到俗，是由上而下的引導功能。而禮的規範功能，做為民紀，其實並無強制性，其關鍵仍在於主體的道德自覺，克己復禮，如《禮記·坊記》：「夫禮，坊民所淫，章民之別，使民無嫌，以為民紀者也。故男女無媒不交，無幣不相見，恐男女之無別也。以此坊民，民猶有自獻其身。」（頁 1238）一方面，人民情欲之泛濫如洪水，禮之規範如隄坊，而仍不免有潰隄之患；另一方面究竟是由媒人介紹的民俗，上升為禮，還是官方禮儀下行於民間，上行下效，做為約定俗成的言行規範。禮、俗二者孰先孰後，仍有討論空間。毋寧說應該是民俗上升為禮，禮復藉政治力下貫於民間，二者交互影響，關係至為密切。

民俗學的研究範圍，烏丙安將其分為經濟的、社會的、信仰的、游藝的四類

---

<sup>1</sup> 齊濤、劉德增：〈中國民俗的歷史分期〉，《民俗研究》，2000 年第 2 期，（濟南：山東大學出版社），頁 8。

<sup>2</sup> 本文引述《禮記》原文所據版本，均採用：王船山：《禮記章句》，（《船山全書》第四冊）（長沙：嶽麓書社，1991 年）。文中凡有引述，僅在引文後註明頁數，不另加註。

<sup>3</sup> 陳澧：《禮記集說》，（台北：世界書局，1990 年），頁 300-1。

民俗，其中《禮記》最相關者應為「社會的」民俗，「它是以家族、親族、鄉里村鎮的傳承關係、習俗慣制為主要內容的，其中社會往來、組織、生活禮儀等習俗是重點，近來都市社會民俗也被擴展為對象。<sup>4</sup>」而「信仰的」民俗亦在《禮記》喪祭禮儀中有不少相關部分，因此，承上所述，本文之探討大致會側重在「社會的」及「信仰的」民俗二類。

任繼愈亦論及《禮記》當中有關禮的起源及與風俗的關係，他認為：「在原始氏族社會，不一定有什麼關於冠、昏、喪祭、朝聘、鄉射的理論，但是這樣一些禮儀條文和風俗習慣是可能存在的。……為全體氏族成員所遵守，起到維護秩序，加強氏族團結的作用。<sup>5</sup>」可見禮儀條文的原始型態是為了維護秩序及加強氏族的團結，雖不見得有理論基礎，但卻是長久以來約定俗成的。他又說：「比如冠禮，就是由氏族社會的『成丁禮』轉化而來。……男子成年以後，必須通過『成丁禮』的儀式，才能取得相應的權利和義務，被承認為氏族的正式成員。」可見從早期成丁禮到後世的冠禮，其中有一脈相承的用意，其說法是普遍被接受的，他又說到：「在這個時期，盛行著祖先崇拜和自然崇拜的原始宗教，喪禮和祭禮就是這種原始宗教的儀式。」其說頗合理，值得參考。

學者亦嘗論及禮與俗之不同，及彼此之交互關係，王貴民即認為：

歷史地看，人們生活中某一活動形式，反復行之，寢久則成俗；「俗」一旦形成之後，在上的采風者、製禮者認為是良風美俗，就給予一種有意識的規範，這時就成為「禮」。……在履行的過程中，還會不斷地加入某些新的「俗」。

---

<sup>4</sup> 烏丙安：《中國民俗學》，（長春：長春出版社，2014 年），頁 11。

<sup>5</sup> 任繼愈：《中國哲學發展史·秦漢》，（北京：人民出版社，1985 年），頁 166。

這樣，禮與俗就是一種相互吸收、結合的運動形式。<sup>6</sup>

俗是人們習慣所衍成的，禮則是禮儀、禮制，亦可進一步進至禮的理論，在歷史的進程中，禮與俗也相互吸收、結合。

承上可知，《禮記》作為儒家重要學術文獻，如何從中擷發禮意，指導禮儀，找出儒家學術思想中之永恆價值，借鑑為今日重建新禮者之參考，以發揮其現代意義，則其意義尤為鄭重。

本論文自《禮記》中的禮文，區別禮與俗之分際，及二者之間的交涉，繼而找出制禮的原則，及如何透過禮儀達到化民成俗的功效，是本文關注重點，至於以古鑑今，提供創建新禮者之參考，則是更深層的關懷。文分六節，一是前言，撰述研究動機、目的及探討相關研究文獻，並揭示行文之架構安排。其二，根據《禮記》文獻，探討制禮之原則方法，以及禮與俗之間的關係。其三，探討生活禮儀中之社會交際禮儀、家庭生活倫理之教，以及食衣住行各層面，禮與俗之關聯。其四，探討生命禮儀，自誕生禮、幼兒教育、冠笄之禮、婚禮、喪葬禮儀等，禮與俗之關聯。其五，探討禮樂文化、宗教祭祀禮儀及民俗的內在精神。六是結語，總括全文，揭示本文要旨及撰述之學術意義。

## 二、制禮之原則方法，以及禮與俗之間的辯證

### （一）制禮之原則方法

根據《禮記》文獻，探討制禮之原則方法，是本於太一，報本反始，禮尚往來，時順體宜稱，立中制節的運用等。

---

<sup>6</sup> 王貴民：《中國禮俗史》，（台北：文津出版有限公司，1993年），頁2。

## 1. 本於大一

「大一」之詞語，已常見使用在戰國晚期的文獻，《禮記》總結晚周至漢初的儒家思想，亦有禮本於太一之說，如以下《禮記·禮運》之三段文字：

禮必本於大一，分而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神。(頁 569)

禮必本於天，動而之地，列而之事，變而從時，協於分藝。(頁 570)

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。(頁 565)

大一指禮的形上原理，其運用有分、轉、變、列等不同，見於天地、陰陽、四時、鬼神等事體，而事之序、時之宜、分藝之各效，酬酢萬變而不窮，皆能行其中和自然之節，而為仁之所自顯，是一本而萬殊之實義。

## 2. 反本修古及報本反始

飲水思源是中華傳統美德，在典禮時所用禮器均以古為尊，即是一項作為，如《禮記·禮器》：

禮也者，反本修古，不忘其初者也。故凶事不詔，朝事以樂。醴酒之用，玄酒之尚；割刀之用，鸞刀之貴；莞簞之安而橐鞶之設。是故先王之制禮也，必有主也，故可述而多學也。(頁 603-4)

沿襲舊制，主意在於不忘其初。因為祭祀之禮器本是象徵之物，而祭祖用意在於慎終追遠；保持舊制，正是祭祖的本意。上引文中舉二事說明反本，舉三事說明脩古。前者如喪親之痛，不待司儀詔告而悲哀自至，又如朝廷之事先以音聲盪滌發洋，哀因於自然，音合於虛漠，都以質用。後者如醴酒雖美，賓祭卻崇尚用清水，號稱玄酒；古刀雖鈍，唯飾以鸞鈴，揮之成音，宗廟君親割牲卻仍用鸞

刀；莞葦精細可以安人，郊祭用穀莖作粗席。以上所崇尚者皆不實用，唯都是遵循傳統的作法。

《禮記·郊特牲》曰：「郊之祭也，大報本反始也。」（頁 642）郊祭係報答天地長養萬物，作為人民食用所需，並且祈求一年的五穀豐饒。而此施報的觀念，演變成後代社會「禮尚往來」的處世原則。如《禮記·曲禮》曰：「太上貴德，其次務施報。禮尚往來。往而不來，非禮也；來而不往，亦非禮也。」（頁 18）太上貴德是指大同之治，仁心充分交流，無所謂施報的問題。小康之治則是謹於禮的時代，禮尚往來，有往有來，使人心安，正是待人處世的基本原則。

### 3. 有本有文及時順體宜稱

《禮記·禮器》曰：「先王之立禮也，有本有文。忠信，禮之本也；義理，禮之文也。無本不立，無文不行。」（頁 581）制作禮文之背後實以無形的精神動源作為依據，此內在之「仁」與外在之「禮」，兩者兼得而與時俱新，有本有文，才是完整的禮。而此內外之仁、禮二端，析其原則，即是「忠信」和「義理」。承上可知先王制禮以治人，而君子則秉禮以修己，〈禮器〉對於禮在自然世界與人文世界之間的關聯也有所論述曰：

禮也者，合於天時，設於地財，順於鬼神，合於人心，理萬物者也。是故天時有生也，地理有宜也，人官有能也，物曲有利也。故天不生，地不養，君子不以為禮，鬼神弗饗也。居山以魚鼈為禮，居澤以鹿豕為禮，君子謂之不知禮。故必舉其定國之數以為禮之大經，禮之大倫以地廣狹，禮之薄厚與年之上下。是故年雖大殺，眾不匡懼，則上之制禮也節矣。（頁 583）

順應天時之生物，協合地理所宜，盡人之才能，用物之便利，不吝惜所能為，

不強人所不能。從自然、政治、宗教三方面之互動融合，作為禮之建立與執行之原則。其實關鍵在於「人能弘道」，人居天地之間，秉受知、能二德，觀察天地法象，認知萬物結構，加以正德、利用、厚生<sup>7</sup>，成就一番道德事業。以內心之忠信之仁，與外在之禮文義理，二者相涵互成。〈禮器〉續曰：

禮，時為大，順次之，體次之，宜次之，稱次之。堯授舜，舜授禹，湯放桀，武王伐紂，時也。詩云：「匪革其猶，聿追來孝。」天地之祭，宗廟之事，父子之道，君道之義，倫也。社稷山川之事，鬼神之祭，體也。喪祭之用，賓客之交，義也。羔豚而祭，百官具足，大牢而祭，不必有餘，此之謂稱也。諸侯以龜為寶，以圭為瑞，家不寶龜，不藏圭，不臺門，言有稱也。（頁 583-5）

「時」為承天之時，順應歷史發展理勢之自然，視其或禪讓或革命。「順」是根據倫常秩序，天人上下，尊卑長幼訂定禮儀。「體」是恪就人的心理感受或體驗，作為立禮原則，務民之義，敬神如神在，抱持真誠與敬意。「宜」是執行敬神儀式的耗費須恰到好處，及相關人員在吉禮、嘉禮都能得到滿足或慰藉。「稱」是助祭者分得的祭肉各稱其分位，或諸侯及大夫各守其本位，不可踰越。

以上這五項原則，說明禮制並非一成不變，今日如有必要改制，應以此「時順體宜稱」作為改制的依據，惟仍須遵循當初立禮的精神。

#### 4. 立中制節

仁心之大本確立，遇事斯乘，則發乎身，及乎人事，皆能確當，則道德事業於焉完成。而達致中和之道，天地萬物得所化育，也正是道德事業的保證，《禮

---

<sup>7</sup> 《古文尚書·大禹謨》：「正德，利用，厚生，惟和。」正德是指端正人民德行，利用是為人民興利除弊，如交流財物，創作器物，使人民不致缺乏。厚生則是輕徭薄賦，不奪農時，讓人民豐衣足食。引自：〔宋〕蔡沈：《書經集傳》，（台北：世界書局，2016 年），頁 12。



記·中庸》曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」（頁 1250-1）中是天命之性<sup>8</sup>，天命流行賦予於人而為道德實踐之內在根據，和是形容人物各得其所的和諧境界。置諸人事，中亦有不偏不倚之義，成為一切禮文制作的普遍法則。

《禮記·三年問》曰：「故先王焉為之立中制節，壹使足以成文理。」（頁 1434）說明三年之喪的制定，是因為有些人對於父母的死亡，是終身悲哀痛苦，沒有止期；但對另一些人而言，卻是早已忘得乾乾淨淨。因此古聖先王為了建立適當的期限，使多數人感到合情合理，乃有三年之喪的設計。《禮記·檀弓》載子思曰：「先王之制禮也，過之者俯而就之，不至焉者，跂而及之。」（頁 159）在社會上因應人情的厚薄，設立一中庸的標準，以禮文制度安排行事之準則，藉以安定人心，穩定社會秩序。

又如《禮記·祭義》曰：「祭不欲數，數則煩，煩則不敬。祭不欲疏，疏則怠，怠則忘。是故君子合諸天道，春禘（禴）秋嘗。」（頁 1101）指的是祭祖祀先的誠敬態度，過猶不及，以季節的單位設立儀節。因為祭祀的次數太多會令人厭煩，次數太少則令人懈怠；有德的君子乃配合自然界一年四季的循環，制定每季節一祭的原則。總之，祭祀次數須適度，過猶不及，故以季節為基準，設立祭祀儀節。其實不只是喪禮祭禮的原則而已，《禮記·仲尼燕居》曰：「夫禮所以制，中也。」（頁 1192）即通指一切政治事務中道德實踐的原則。

## （二）禮與俗之關係及禮俗之推行

先秦時期，禮與俗關係密切，有些俗便是禮，有些禮便是俗，有學者曾加以

---

<sup>8</sup> 參見楊祖漢：《中庸義理疏解》，（台北：鵝湖出版社，1997 年），頁 10。

區分，「偏重于社會上層的、貴族的、系統化的言行規範為禮，而偏重于社會下層的、民眾的，比禮更具有廣泛性質的，屬於約定俗成的言行規範則為俗。」<sup>9</sup>分別頗扼要，但未及說明二者之交涉情形，在《禮記》中大多呈現的是領導階層由上而下的規範，然亦尊重地域性的個別差異。如《禮記·曲禮上》曰：

道德仁義，非禮不成。教訓正俗，非禮不備。（頁 16）

禮從宜，使從俗。……入境而問禁，入國而問俗，入門而問諱。（頁 77）

前者強調禮對俗有規指導的功能，後者「禮從宜，使從俗」，說明禮與俗二者根據的原則，有恰當與否（宜）與約定俗成（俗）的不同。中央的指導官員進入地方訪問時，要根據不同區域的民俗，亦應分別予以尊重。如下所述：

### 1. 大師陳詩，以觀民風

《禮記·王制》曰：

天子五年一巡守。歲二月，東巡守，至于岱宗。柴而望祀山川，覲諸侯，同百年者就見之。命大師陳詩，以觀民風。命市納賈，以觀民之所好惡，志淫好辟。命典禮考時月，定日、同、律、禮、樂、制度、衣服正之。（頁 312-4）

〈王制〉是漢儒參考虞、夏、商、周四代所訂出的理想政治藍圖<sup>10</sup>，提出天子每五年一次巡守省視諸侯（此是殷制，周制十二年），及諸侯向天子述職，上對下，下對上的相處過程，另一目的是對人民宣示天子德威之運行，同時要考核諸侯化民成俗之成效。

<sup>9</sup> 晁福林：〈先秦民俗中的幾個問題〉《民俗研究》，2000 年第 2 期，（濟南：山東大學出版社），頁 25。

<sup>10</sup> 孫希旦：《禮記集解》，（台北：文史哲出版社，1990 年），頁 309。孫希旦曰：「漢人採輯古制，蓋將自為一代之典，其所持以周制為主，而抑或雜有前代之法。」

在觀察民情風俗中，不只向老人請益（同百年者就見之），又透過大師陳詩，借由當地人民歌謠觀察其風俗好壞；另又命令市集官員進納物價資料及好惡奢儉（命市納賈），以了解民風良窳及人民之心志正邪。可謂是針對諸侯，訂正曆法及禮儀制度，以確保王權大一統及向下貫徹領導權。

## 2. 修其教，不異其俗；齊其政，不易其宜

理想的國家制度，因應廣土眾民，在教化人民方面，要立基於尊重人性之不齊及多元文化的基礎上，擬訂相應的政教措施，《禮記·王制》又曰：

凡居民材，必因天地寒煖燥濕。廣土大川異制，民生其間者異俗，剛柔、輕重、遲速異齊，五味異和，器械異制，衣服異宜。修其教，不異其俗，齊其政，不易其宜。

中國戎狄，五方之民皆有性也，不可推移。東方曰夷，被髮文身，有不火食者矣。南方曰蠻，…中國、夷、蠻、戎、狄，皆有安居、和味、宜服、利用、備器。

五方之民言語不通，嗜欲不同。達其志，通其欲，東方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰譯。（頁 332-4）

尊重多元文化及生活差異，須考量民性材質不齊，予以適當安置，對於不同天候、地理環境所造成之器械、衣服、飲食之異制現象，「修其教，不易其俗；齊其政，不易其宜。」對於各地區獨特的風俗習慣，予以尊重，不必強求改變，以使人民安居樂業。

第二段很有趣地提出以中原華夏為本位的區分，五方之民各有其「安居、和味、宜服、利用、備器。」因風土氣候特產等不同，所造成的人民稟性，以及食

衣住行的不同安置方式，有著精要的區分，對於後代文化及種族上東夷、南蠻、西戎、北狄的區別，有著關鍵影響。

不同言語及嗜欲的民族，同樣有其願望及理想，應「達其志，通其欲。」予以滿足並促使其實現，進一步共同參與大中華之文化創造，才有其可能。原因是習俗及時宜係經長久自然演變。因此，負責國政之規劃執行者，宜因勢利導，使民性向上提升。當然，雖有必要修其文教，齊其政令，但仍應尊重民眾的差異性，惟須遵循仁道及倫常之原則即可，不可妄以外力強加改變。

而由於依不同方位，具體舉出四方夷狄之生活風貌，其間差別尤大；故如欲表達心意欲望，交流語言文化，此時通譯人材之設置乃所以必要。

### 3. 經典教育有助於化民成俗

《六經》之教，其化民成俗之功效特大，而實則歸功於禮，因禮可安上治民，實見於事，不同於《易》、《詩》、《書》、《樂》、《春秋》係著重在闡述道德原理，《禮記·經解》中，孔子曰：「入其國，其教可知也。其為人也，溫柔敦厚，詩教也；疏通知遠，書教也；廣博易良，樂教也；絜靜精微，易教也；恭儉莊敬，禮教也；屬辭比事，春秋教也。」（頁 1171-2）不同的經書各有其獨特性質，表現在人民的言行以至好尚，因此孔子認為到一個國家，從其風俗習慣和人民的表現，即可判定其國民的素養，推知其經由那一部經書之薰陶教化而成。

原來教行自上而習成於下，為分辯情感的貞、淫，事行的醇、疵，不可不加以慎重學習。分言之，透過學習者言行趨向的區別，《詩》教溫柔敦厚，表現在情感的諧和貞固；《書》教疏通知遠，表現在處事的通達，能辨別今古。《樂》教廣博易良，表現在志向廣博能容，心無險害，行為不暴怒。《易》教絜靜精微，

表現在安於吉凶之正命，精察性命之理。《禮》教恭儉莊敬，表現在謙遜有節制，不狎邪不懈怠。《春秋》教屬辭比事，表現在善為辭令，比合事之始終而能謀其得失。綜上可知孔子立教之道，充盡表現在《六經》，為君師者以此為教，能使學習者馴習涵泳，變化氣質，成就良材美質，收效尤快。

〈經解〉篇末言：「故禮之教化也微，其止邪也於無形，使人日徙善遠罪而不自知也，是以先王隆之也。易曰：『君子慎始，差若毫釐，繆以千里。』此之謂也。」（頁 1177）《六經》皆聖人之教，而禮的教化功能尤為深至，對於不善之事加以防微杜漸，使人善意日崇而惡事自遠，改過遷善於無形，不捨下學而上達天道，發揮化民成俗的妙用。況且教學活動一向被儒家視為「化民成俗」的最佳方法。《禮記·學記》曰：

發慮憲，求善良，足以諉聞，不足以動眾。就賢體遠，足以動眾，未足以化民。君子如欲化民成俗，其必由學乎！玉不琢，不成器。人不學，不知道。是故古之王者建國君民，教學為先。（頁 1869-70）

古代君王如欲達成「建國君民」及「化民成俗」的成效，必須藉由國家教育力量施以教化、及學習活動。因若不經由琢磨成器的學習活動，人民就無法獲得知識，增長智慧，了解人生的意義。王船山曰：「王者之治天下，不外乎政教之二端。」<sup>11</sup>可知廣義的全民教育與政治施為，二者實密不可分，教育目標即是「化民成俗」，而可以助益「建國君民」實效之達成，可見藉由經典教育，可以提升人民涵養，陶冶品格，形成社會的良風美俗。

---

<sup>11</sup> 王船山：《禮記章句·王制》（收於《船山全書》第四冊），（長沙：嶽麓書社，1991年），頁 334。

### 三、生活禮儀中禮與俗之關聯

生活禮儀可從《禮記》第一篇〈曲禮〉開首所說存理之原則，及遏欲之作為，理解其指導綱領，而後從社會交際禮儀、家庭倫理之教，及食衣住行等各層面禮儀加以探討。

#### （一）社會交往禮儀

《禮記·曲禮上》曰：「毋不敬，儼若思，安定辭，安民哉。」（頁 12）說的是正心修身之道，「毋不敬」是動而慎，「儼若思」是靜而安的修養。若以〈中庸〉的「中和」之道衡量之，前者是和，後者是中，如此靜存動養，則「安定辭」是在內外心物交接之際，能以誠信面臨之。誠能如前三句所言，則可「安民哉」，符合誠意正心之道。〈曲禮〉續曰：「敖不可長，欲不可縱，志不可滿，樂不可極。」（頁 12）意即傲慢不可滋長，欲望不可放縱，志向不可短淺而自滿，享樂不可無度。如此，則是在禮的節制之下，情感能恰當表達而不汎濫。

與人交接之道，則應篤守善言善行，《禮記·曲禮上》曰：「修身踐言，謂之善行。行修言道，禮之質也。」（頁 15）善行是成德的君子修身踐言所應做的事，所言者皆可修之於身，則言語順當。〈曲禮〉又曰：「博學強識而讓，敦善行而不怠，謂之君子。君子不盡人之歡，不竭人之忠，以全交也。」（頁 63）君子多聞識而不驕，謙讓為懷；敦行善道，不因難成而怠惰，就能「立於禮」而成就德行。因此朋友間之燕饗贈賄，乃至一日一事的應酬交往，都應慎始善終，酌情於施受之間。

#### （二）家庭生活倫理之教

家庭倫理以孝悌為主要德養，《禮記·內則》云：

曾子曰：孝子之養老也，樂其心，不違其志，樂其耳目，安其寢處，以其飲食忠養之。孝子之身終，終身也者，非終父母之身，終其身也。是故父母之所愛亦愛之，父母之所敬亦敬之，至於犬馬亦然，而況於人乎？（頁 701）

以父母之心為心，善體父母的心意，即使父母去世，仍然不變，並且愛敬父母之所愛敬，此即愛的真諦。孟子曾稱道曾子事親，不但養口體，更在養志<sup>12</sup>。可見孝親養老，才是真正的人情。

《禮記·祭義》記載曾子「孝有三」的名言有二，一曰：「大孝尊親，其次弗辱，其下能養。」（頁 1127）另一曰：「小孝用力，中孝用勞，大孝不匱。」（頁 1132）孫希旦認為前者「以行之優劣而分」，後者「以位之尊卑而異」<sup>13</sup>，總括而言，「大孝」是立身行道，有大功大德，俾人頌美其父母而尊重之，德教施於四海，刑於百姓而不匱乏。「中孝」是生事之以禮，死葬、祭之以禮，全父母遺體，沒身無悔，以品德自持，而不敢辱沒父母名聲。「小孝」事父母盡其色養，亦即盡心孝養而已。

其實以上三者都是一個孝心實事實德的表現，雖有大小之殊，本末終始之異，但應無優劣高下之別。如王船山評曰：「三者理之當然，皆情之必然，即性之固然，反求諸人子之心，咸其所不得不盡，則三者一而已矣，言大言次言下者，自其事而言之爾，讀者當以意通之，勿重人爵而輕天性之愛也。」<sup>14</sup>其說頗中肯，原來孝乃出自天性之愛，絕非公卿將相之名位爵祿可比，足供吾人警惕借鑑。

<sup>12</sup> 參見《孟子·離婁上》，引自：朱熹：《四書章句集注》，（台北：鵝湖出版社，1996年），頁 285。

<sup>13</sup> 孫希旦：《禮記集解》，（台北：文史哲出版社，1990年），頁 1225-6。

<sup>14</sup> 王船山：《禮記章句·王制》（收於《船山全書》第四冊），（長沙：嶽麓書社，1991年），頁 1127-8。

### （三）食衣住行之生活禮儀

#### 1. 坐立行走之禮

《禮記·曲禮上》曰：「坐如尸，立如齊。」（頁 14），坐要有坐相，站要有站相，坐著時像代表神受祭的尸一樣，端端正正，站立時要像齋戒般恭敬。「堂上接武，堂下布武，室中不翔。」（頁 34）指走路的習俗，接武是腳步接著腳步，走小碎步，因空間不大；布步是腳步散布，尋常走路的步伐。室中不翔，是指室內走路，臂膀的擺動要小。

《禮記·曲禮上》曰：「遭先生于道，趨而進，正立拱手，先生與之言則對，不與之言則趨而退。」（頁 28）是走路行進時遇到長輩的禮儀；「惟薄之外不趨，堂上不趨，執玉不趨。」（頁 33）則是三處場合不快步走，其一是因在惟薄之外，是不見尊者時，行動自由，不必拘禮<sup>15</sup>；其二，堂上地方迫促，也不宜快步走；其三是心意專注玉的安全保護，也不適宜快步走。

「坐必安，執爾顏，長者不及，毋僂言。正爾容，聽必恭，毋勦說，毋雷同，必則古昔，稱先王。」（頁 37）坐姿安定，心神存守在中，而能自作主宰；長者未談及的話題，不從旁插話。臉色柔和端正，眼神無亂飄，不顯露怠惰的表情，恭敬的聽聞。在說話方面，又要有獨立見解，並效法古代正道。

「望柩不歌，入臨不翔，當食不嘆。鄰有喪，舂不相。里有殯，不巷歌。哭日不歌。……臨喪則必有哀色，執紼不笑，臨樂不嘆，介冑則有不可犯之色。君子戒慎，不失色於人。」（頁 68-9）遇到喪祭之事，哀樂歌哭的不同場合，行為應有節度。君子待人之態度，不可失禮，應常存戒慎，內心有其主意，則當順應

---

<sup>15</sup> 參見孫希旦：《禮記集解》，（台北：文史哲出版社，1990 年），頁 32。



外在事物，有所應酬之際，都能恰如其分，表現哀樂剛柔均能適度的言行。

## 2. 飲食之禮

《禮記·曲禮上》曰：「共食不飽，共飯不澤手。毋搏飯，毋放飯，毋流歠，毋咤食，毋齧骨。……毋嘍炙。」（頁 50-1）共用食器，留有餘地給別人享用；吃飯勿顯出貪食之相，例如搏飯易多食，邊食邊墜飯，長吸或口舔唇舌發出聲音等，皆是不良吃相。又，吃肉不可未經細嚼而一口嚥下，此是人禽之辨，宜心理安適而從容用餐，這也是君子建立人道尊嚴的重點。

## 四、生命禮儀中禮與俗之關聯

本節探討生命禮儀，自誕生禮、幼兒教育、冠笄之禮、婚禮、喪葬禮儀等，禮與俗之關聯。《禮記·昏義》曰：「夫禮，始于冠，本于昏，重于喪祭，尊于朝聘，合于射鄉；此禮之大體也。」（頁 1151）此中也關涉到年齡因素，《禮記·曲禮》說到人生進程曰：「人生十年曰幼，學；二十曰弱，冠；三十曰壯，有室；四十曰強而仕；五十曰艾，服官政；六十曰耆，指使；七十曰老而傳；八十、九十曰耄，七年曰悼。悼與耄，雖有罪不加刑焉。百年曰期，頤。」（頁 19-20）由上可知二十歲行冠禮，因身體還未強壯，稱為弱；三十歲氣血已壯，稱強，可有家室，行婚禮。四十歲時，智慮和氣力皆強，可以為官。五十歲氣力已衰，頭髮蒼白，堪為太夫，專治官政。六十歲已至老境，不得執事，但可以指導別人做事。七十全至老境，傳授家事，付委子孫，不再指使。<sup>16</sup>承上可知，不同年齡的人各有其重要行事標記，在各階段具有不同權利、地位、聲望的習俗。

---

<sup>16</sup> 以上說解參看孫希旦：《禮記集解》，（台北：文史哲出版社，1990年），頁 13。

### （一）誕生禮俗及幼兒教育

孩童出生時有男子設弧、女子設帨的習俗，《禮記·內則》云：「子生，男子設弧於門左，女子設帨於門右。三日始負子，男射，女否。……射人以桑弧蓬矢六，射天地四方，保受乃負之。」（頁 709-10）《禮記·射義》云：「故男子生，桑弧蓬矢六，以射天地四方。天地四方者，男子之所有事也。」（頁 1537）男子出生三日，用桑木作弓及蓬草作箭六枝，射向天地四方，表示做人要立志天地四方之事。

出生三月，由父命「名」，二十行冠禮，由冠賓命「字」，五十以上可作大夫，由兄弟排行伯仲冠於名字前，如《禮記·檀弓》云：「幼名，冠字，五十以伯仲，死諡，周道也。」（頁 181）又古人認為兒童發育期，精氣血脈由弱轉強，不宜穿著過暖，妨害成長。如《禮記·玉藻》云：「童子之節也，緇布衣，錦緣，錦紳并紐，錦束髮。皆朱錦也。」（頁 759）兒童服裝重華麗，以朱錦鑲邊，稱為采衣，但仍以布衣為主體。

### （二）成人禮儀——冠笄之禮

「成人」在禮儀中指身心達到成熟階段時，舉行禮節儀式的名稱，如冠禮，因為若無冠裳的服制，則人和禽獸、野人無從區別；而且行過冠禮的人，行為不可苟且隨便。《禮記·冠義》曰：「成人之者，將責成人禮焉也。責成人禮焉者，將責為人子，為人弟，為人臣，為人少者之禮行焉；將責四者之行於人，其禮可不重與！」（頁 1507）即一個標準的成人，其行為須符合人倫之禮，無論在親族鄉黨，或者在朝廷上與人交接，都能親親，貴貴，長長，禮儀不失，故冠禮不可不鄭重。冠禮也是一切禮節的起點，是一切美好事情中最重要的。《禮記·冠義》又曰：

故孝、弟、忠、順之行立，而後可以為人，可以為人而後可以治人也。故聖王重禮，故曰：冠者禮之始也，嘉事之重者也。是故古者重冠，重冠故行之於廟，行之於廟者，所以尊重事，尊重事而不敢擅重事。不敢擅重事，所以自卑而尊先祖也。（頁 1507-8）

冠禮必須在宗廟裡舉行，用以表示尊重這件事，即使身為一家之主也不敢擅自作主，表示自我謙卑，尊重先祖之意。可見冠禮的薪火相傳的責任教育，是《禮記》中「不忘其所自生」、「報本反始」的一貫精神。

男子二十而冠，女子則許嫁，十五而笄。《禮記·曲禮》曰：「男子二十冠而字，父前子名，君前臣名。女子許嫁，笄而字。」（頁 47）《禮記·內則》曰：「十有五年而笄，二十而嫁。」（頁 720）《禮記·雜記》曰：「女雖未許嫁，年二十而笄，禮之。婦人執其禮，燕則髻首。」（頁 1039）雖既笄之後，平常在家燕居，則去其笄。

### （三）婚姻六禮

婚禮是成家之禮，是人類所有世代的起源。成二姓之好，章男女之別，立夫婦之義，傳宗接代，延續後嗣，是所有禮儀的基礎。《禮記·郊特牲》曰：

天地合而後萬物興焉，夫昏禮，萬世之始也，取於異姓，所以附遠厚別也。幣必誠，辭無不腆，告之以直信。信，事人也；信，婦德也。壹與之齊，終身不改，故夫死不嫁。男子親迎，男先於女，剛柔之義也。天先乎地，君先乎臣，其義一也。執贄以相見，敬章別也。男女有別，然後父子親；父子親，然後義生；義生然後禮作，禮作然後萬物安。無別無義，禽獸之道也。（頁 656-7）

在縱的方面，婚禮是人類所有世代的起源。在橫的方面，婚禮具有加強社會

中不同家族間聯繫的積極意義。其次，在婚禮進行過程中，須由男方採取主動，以合乎剛柔屈伸之理；納幣時不說謙讓之辭，倡示婦人以信事人的美德。又親迎奠鴈，因鴈是雌雄相守一生的候鳥，奠鴈禮極敬慎鄭重，明示男女有別，立夫婦之義。期能親和團結，使父子間更加親愛篤厚，君臣上下各安其位，因此經由婚禮可以奠定所有禮儀的基礎。《禮記·昏義》曰：

昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也，故君子重之。是以昏禮納采、問名、納吉、納徵、請期，皆主人筵几於廟，而拜於門外，入，揖讓而升，聽命於廟，所以敬、慎、重、正昏禮也。（頁 1509）

對上要同心協力，奉事宗廟社稷、父母及親屬長輩；對下則創造繼起的生命，以延續到永遠。其次，婚禮六禮之前五項是「納采、問名、納吉、納徵、請期」，有如今日之訂婚，皆須向祖先報備。第六階段親迎之後，「共牢而食，合巹而醕，所以合體，同尊卑，以親之也。」（頁 1510）共食一牢之肉，有夫婦同體之義，象徵此後夫妻尊卑相同。葫蘆分成二瓢，夫妻各執一個舀酒漱口，表示夫妻一體，相親相愛。

#### （四）喪葬禮儀的原則

前文《禮記·禮運》曾云：「禮必本於大一」（頁 569），及《禮記·曲禮》曰：「禮從宜，使從俗。」（頁 14）運用在喪禮上表現禮制的重要精神，如《禮記·喪服四制》云：

凡禮之大體，體天地，法四時，則陰陽，順人情，故謂之禮。訾之者，是不知禮之所由生也。夫禮，吉凶異道，不得相干，取之陰陽也。喪有四制，變而從宜，取之四時也。有恩，有禮，有節，有權，取之人情也。恩者，仁也；

禮者，義也；節者，禮也；權者，知也。仁義禮知，人道具矣。（頁 1557-8）

概括禮的大義，必須本諸天地自然，取法四時變化，仿效陰陽法則，順應人類感情。四項之中，四時、陰陽二項即在天地之中，為天地自然之運用，另一項人情，從人情出發，以達到適合人情的道理，故著重表現性情之正，可見禮是順應自然法則而來，目的在使天下萬事合乎道理，培養健全人格。

## 五、禮樂宗教儀式中禮與俗之關聯

禮樂文化中之宗教祭祀禮儀，包括對天地日月山川及五祀（戶、竈、中霤、門、行），其中對於土地神的社祭，通行於上下層社會的重要祭祀行事。祭祀先人有其內在精神，表達追悼者的思慕心意，同時也用以寄託情感。蜡祭於歲終農事結束後舉行，因百姓終歲勤勞，恐其倦怠，藉蜡祭而聚會飲食，改變其厭倦之心，並享有豐饒之樂。

### （一）宗教祭祀

#### 1. 效法天地自然的秩序

《禮記·王制》云：「天子祭天地，諸侯祭社稷。大夫祭五祀。」（頁 327）意即周代祭祀制度，天子祭天與社稷、五祀同兼，諸侯不得祭天，但兼祭社稷、五祀，係因天道尊而地道親。取法于天，係正德之用；取財于地，用以厚生。尊者統於一，故唯天子敢祭天。親者眾所親，故令民立社，而以厚報親地。五祀是戶、竈、中霤、門、行，屬一家之祀。

《禮記·祭義》曰：「祭日于壇，祭月于坎，以別幽明，以制上下。祭日于東，祭月于西，以別外內，以端其位。」（頁 1116）這是朝日夕月之禮，陰陽二

氣相得而成和，因陽氣暄昭，陰氣淒暗，萬物之和得之於日者多，故先王祀日月之禮仍表現扶陽抑陰之義。《禮記·月令》曰：「立春之日，天子親帥三公、九卿、諸侯、大夫，以迎日于東郊。」立夏、立秋、立冬之日，也都有迎日於南、西、北郊的禮俗。立春前三天，太史謁見天子，報告某日立春，於是天子開始齋戒。

社是土神，祭祀特定管轄範圍內的土地與耕地，與特定的社會組織相聯繫，並非一般所謂的大地崇拜，故不可僅視之為與祭天相配的祭地。社祭在中國古代是通行於上下層社會的重要祭祀行事，自天子以至於庶民皆有社。據《禮記·祭法》云：「王為群姓立社，曰大社；王自為立社，曰王社。諸侯為百姓立社，曰國社；諸侯自立社，曰侯社。大夫以下，成群立社，曰置社。」（頁 1096）文中大社、王社、國社、侯社四者為官方之社；唯大夫不自立社，與庶民共社，係因君命而建立，故稱為置社，此為民間之社。其中蘊含有因俗導民，教民成禮的政治用心。

社祭除了有敬奉農神，祈福感恩的宗教意義外，並有給予人們進行情感交流及宣洩內心情緒的機會，具有團結一方，調節農餘生活社會意義。不同於官方社祭之拘於禮儀，過於嚴肅。例如《禮記·郊特牲》云：「社祭土而主陰氣也，君南鄉於北牖下，答陰之義也。」（頁 634）故未若民間社祭之生動活潑，不拘形式，如〈郊特牲〉所云：

社，所以神地之道也，地載萬物，天垂象，取材于地，取法于天，是以尊天而親地，故教民美報焉。唯為社事，單出里；唯為社田，國人畢作；唯社，丘乘共粢盛，所以報本反始也。（頁 635-6）

意謂人取財於地，為大地所生養化育，親近土地正用以表達人民對土地報答

感恩的情懷。故社祭時里中百姓全數出動<sup>17</sup>，並舉行田獵活動，丘閭中之庶民共同進獻粢盛。而庶民因社祭而居處同樂，行作同和，歡欣忘憂，由此可見社祭具有穩定社會的功能。

## 2. 祭祀的內在精神

祭禮的法制表現於外，而蘊藏其中的禮意，才是祭祀的義旨。先王制禮，皆依據天理、人事、事宜、物變而生，而寓存恆久不易的深義在其中。除前文所引「祭不欲數，數則煩，煩則不敬。祭不欲疏，疏則怠，怠則忘。」（頁 1101）《禮記·祭義》對於春禘秋嘗之禮又云：「霜露既降，君子履之，必有悽愴之心，非其寒之謂也。春，雨露既濡，君子履之，必有怵惕之心，如將見之。」（頁 1102）因季節的轉變，引發人們追念思慕先人的情感，春秋舉行莊嚴隆重的祭祀儀式，表達追悼的心意，同時也用以寄託情感。

其次，主祭者的心理狀態在祭祀前須作調適，《禮記·祭義》曰：「致齋於內，散齋於外。齋之日，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜，齋三日乃見其所齋者。」（頁 1102-3）先散齋七日，將外面的事物預作安排及處理；然後致齋三日，思念死者笑語、志趣、願望、嗜好，主祭者若能神清志壹以思慕之，則所要祭享的親人形貌，將會活現在眼前。《禮記·祭義》曰：

祭之日，入室，僂然必有見乎其位；周還出戶，肅然必有聞乎其容聲；出戶而聽，愴然必有聞乎其嘆息之聲。是故先王之孝也，色不忘乎目，聲不絕乎耳，心志嗜欲不忘乎心。致愛則存，致愬則著，著存不忘乎心，夫安得不敬

---

<sup>17</sup> 孔穎達疏解「單出里」曰：「單，盡也；里，居也。社既為國之本，故君祭社則合里之家並盡出，故云單出里也。」引自孔穎達：《禮記正義》，《十三經注疏本》，（台北：大化出版社，1976 年），頁 3136。

乎！君子生則敬養，死則敬享，思終身弗辱也。

君子有終身之喪，忌日之謂也。忌日不用，非不祥也，言夫日志有所至，而不敢盡其私也。（頁 1103-4）

在祭祀當天，孝子充盡表達其誠懇之意。在奠告時，彷彿在神位上看到親人面容；祭畢轉身出門，心情肅穆地好像聽到親人的說話聲音等。由此可見君子對於父母的敬愛極為專一，存歿一致。在世時恭敬孝順，去世後虔誠祭享，終身不辱沒父母的名聲。

其次，對於祖先的忌日，不得安排其他事情，因為此日為親人死去的日子，並非是由於不祥而不去做其他事，而實際上是因為心志專意於想念親人，不敢分心去做自己的私事。所以說「君子有終身之喪」，當該如此表達誠懇之情意，故忌日當祭，其意旨頗為深刻。

## （二）蜡祭

蜡祭起源於神農氏，周朝每十二月合聚萬物中水土草木禽獸等有功於農事的神靈，求索而盡饗之。《禮記·郊特牲》曰：

天子大蜡八，伊耆氏始為蜡，蜡也者，索也。歲十二月，合聚萬物而索饗之也。蜡也者，主先嗇，而祭司嗇也。祭百種以報嗇也。饗農及郵表畷，禽獸，仁之至，義之盡也。古之君之，使之必報之。迎猫，為其食田鼠也，迎虎，為食田豕也，迎而祭之也。祭坊與水庸，事也。曰：土反其宅，水歸其壑，昆蟲毋作，草木歸其澤。……八蜡以記四方，四方年不順成，八蜡不通，以謹民財也。順成之方，其蜡乃通，以移民也，既蜡而收，民息矣。故既蜡，君子不興功。（頁 643-648）



天子舉行大蜡，祭祀八神，求索有功農事之神靈以盡饗之。一是先嗇，即創始農業的神農氏，二是司嗇，指主管農業的后稷，三是百穀之神，四是農官之神，田畯之有功而沒者。五是田間廬舍及阡陌之神，六是猫虎等助田除害者，七是堤坊，保護川澮之水使不溢；八是水庸，指溝洫，流通田畝之水使不涸。

蜡祭須風雨和順，五穀成熟才能舉行，以表示謹用民財。目的在於百姓終歲勤勞，恐其倦怠，故藉蜡祭而聚會飲食，而改變其厭倦之心，而享豐饒之樂。文中前段末四句「土反其宅，水歸其壑，昆蟲毋作，草木歸其澤。」為祝禱辭，表現了人民期待風調雨順的衷心盼望。蜡祭完成後，即收斂積藏農作物，讓農民休息，官方不再興起勞役。《禮記·雜記下》曰：

子貢觀於蜡。孔子曰：「賜也樂乎！」對曰：「一國之人皆若狂，賜未知其樂也。」子曰：「百日之蜡，一日之澤，非爾所知也。張而不弛，文、武弗能也；弛而不張，文、武弗為也。一張一弛，文、武之道也。」（頁 1029）

可見在一年農事勞苦之後，每年十二月，官方藉由八蜡之禮與民休息，此一張一弛，相輔相成的作用，正是文、武治國的正道。人民不宜一味緊張工作，而缺乏文化娛樂，孔子即認為蜡祭正是藉狂歡之舉，調劑人民身心的勞逸，藉以鬆弛緊張的情緒。因此蜡祭之中，也就寓含了「與民同樂」的思想。

## 六、結語

禮儀的根源雖來自民俗，然而當政治集團建立之後，其所制定的禮節儀式，作為人民生活所遵循的軌道，乃有其指導原則，及其背後所蘊藏的文化精神。而後禮乃反饋於俗，「化民成俗」乃成為領導集團維繫政經社會的重要作為，不同於法制的強制性，禮則具有「自卑而尊人」的特性，自覺自尊、恭敬撙節，內在

自發的動力，成為無形中維繫社會人群的力量。

中華禮樂文化奠基於周公制禮，而後孔子賦予源頭活水，以仁心內蘊，及客觀義道，作為禮樂文化的指導原則；並以忠恕、中庸之道貫注其中。經七十子後學及孟、荀思想加以開展，《禮記》文獻乃匯集先秦禮學大成，成為融合儒學各家學派思想的重要經典。《禮記》約成於漢初七十年間，記載著自孔子及其後儒家學派四百年間的禮儀文獻及禮學思想，其中不乏透過政、教措施，寓含「化民成俗」的思想，禮以節俗，俗以禮成，禮俗傳統乃能於漢代獨尊儒術時，於焉奠定。禮示其有本以提升俗，俗明其必踐行禮於日常生活。

回顧前文，透過其一，析述制禮的原則方法，是本於太一，報本反始，禮尚往來，時順體宜稱，立中制節的運用等。以及禮與俗之分際，偏重于社會上層、系統化的言行規範為禮，而偏重于社會下層民眾，比禮更具廣泛性，屬於約定俗成的言行規範則為俗。其上層作為有「大夫陳詩，以觀民風。」「修其教，不異其俗，齊其政，不易其宜。」以及藉由六藝的經典教育，提升人民涵養，陶冶性情，形成社會良好風俗。

其二，探討生活禮儀，以〈曲禮〉開首之「毋不敬」作為指導綱領，藉以存理遏欲；而與人交接之道，則應篤守善言善行。家庭倫理教育以孝悌為主要德養，社會交際禮儀則說明坐立行走之俗，另外，飲食之禮關涉到人禽之辨，心理安適而從容用餐，是君子建立人道尊嚴的重點。

其三，探討生命禮儀，依年齡序，說明誕生禮及幼兒教育之要點、及冠笄之禮表示成人，須自我謙卑，尊重先祖，是薪火相傳的責任教育。婚姻之禮，是人類所有世代的起源。成二姓之好，章男女之別，立夫婦之義；並且傳宗接代，延續後嗣，是所有禮儀的基礎。喪葬禮儀係順應自然法則而來，使天下萬事合乎道

理，培養健全人格。

其四，探討宗教祭祀禮儀，包括對天地日月山川及五祀（戶、竈、中霤、門、行），其中，社祭是通行於上下層社會的重要祭祀行事，其中寓含因俗導民，教民成禮的政治用心。祭祀活動有其內在精神，尤特重視對於親人忌日，表達思慕心意，用以寄託情感。另外，蜡祭於歲終農事結束後舉行，百姓終歲勤勞，恐其倦怠，藉蜡祭之聚會飲食，改變人民厭倦之心，而有豐饒之樂。

本文根據《禮記》中的禮文，區別禮與俗之分際及交涉，繼而尋繹出制禮的原則，及如何透過禮儀達到化民成俗的功效，冀望能以古鑑今，提供當今社會創建新禮者之參考。

## 參考文獻

- 〔唐〕孔穎達：《禮記正義》，《十三經注疏本》，（台北：大化，1976年）。
- 〔宋〕朱 熹：《四書章句集注》，（台北：鵝湖出版社，1996年）。
- 〔宋〕蔡 沈：《書經集傳》，（台北：世界書局，2016年）。
- 〔元〕陳 澧：《禮記集說》，（台北：世界書局，1990年）。
- 〔清〕王夫之：《禮記章句》，（《船山全書》第四冊），（長沙：嶽麓書社，1991年）。
- 〔清〕孫希旦：《禮記集解》，（台北：文史哲，1990年）。
- 〔清〕朱 彬：《禮記訓纂》，（北京：中華書局，1996年）。
- 〔清〕杭世駿：《續禮記集說》，（台北：明文書局，1992年）。

- 〔清〕皮錫瑞：《經學通論》，（台北：商務印書館，1980 年）。
- 王貴民：《中國禮俗史》，（台北：文津出版有限公司，1993 年）。
- 王夢鷗：《禮記校證》，（台北：藝文印書館，1976 年）。
- 任繼愈：《中國哲學發展史·秦漢》，（北京：人民出版社，1985 年）。
- 周 何：《禮記——儒家的理想國》，（台北：時報文化出版公司，2012 年）。
- 高 明：《禮學新探》，（台北：學生書局，1984 年）。
- 烏丙安：《中國民俗學》，（長春：長春出版社，2014 年）。
- 晁福林：〈先秦民俗中的幾個問題〉《民俗研究》，2000 年第 2 期，（濟南：山東大學出版社），頁 25-35。
- 常金倉：《周代禮俗研究》，（台北：文津出版社，1993 年）。
- 曾昭旭：《王船山哲學》，（台北：遠景，1983 年）。
- 楊祖漢：《中庸義理疏解》，（台北：鵝湖出版社，1997 年）。
- 齊濤、劉德增：〈中國民俗的歷史分期〉《民俗研究》，2000 年第 2 期，（濟南：山東大學出版社），頁 5-18。