


國立政治大學中國文學系研究所

碩士學位論文



《儀禮·士冠禮》儀式與象徵研究  
——神話學視野下的詮釋

指導教授：高莉芬教授

研究生：林岱華撰

中華民國一〇五年六月

# 《儀禮·士冠禮》儀式與象徵研究

## ——神話學視野下的詮釋

### 摘要

古今中外，人們皆有面對成長所產生的不安及恐懼，故往往有成人禮的儀式，協助人們度過成長的難關。《儀禮·士冠禮》便是現存最早完整記載中國古老成人禮的儀式敘事文本，此儀式雖為儒家學者所記載保存與詮釋，然其仍保留著一定的神聖原型，以象徵的方式呈現在文本儀式敘事當中。故本文先對儒家思維中的《儀禮·士冠禮》意義進行梳理後，在儒家思維的基礎上，以伊利亞德、坎伯等學者的神話學視野之下，依序對冠禮中的宗廟空間、服飾、命字、祝辭、飲食、贈禮等繁複儀節，進行神話學視野的象徵意義的發掘與詮釋。藉由神話學的視野，可以了解到，《儀禮·士冠禮》藉由儀式的安排，將人的成長歷程參贊神聖，使儀式參與者打破混沌而得以創生，冠者也完成由自然人到文化人的轉變，立足於宇宙當中。在這當中，同時化解了冠者及群體因成長而帶來的不安，宇宙秩序也由此得到更新與重整。在本文的討論之下，得以透視《儀禮·士冠禮》中的儀式原型象徵，探討儀式中所蘊含的成人期待及其神聖意涵。

關鍵字：儀禮、士冠禮、成人禮、神話學、象徵

# 目次

第一章 緒論 .....	1
第一節 研究背景與目的 .....	1
一、研究背景 .....	1
二、研究目的 .....	5
第二節 前人研究成果探討 .....	9
一、冠禮沿革的研究 .....	9
二、冠禮儀節的研究 .....	11
(一) 命字 .....	11
(二) 冠禮源於「父系／母系」時期考 .....	12
(三) 冠禮中的特例 .....	12
(四) 冠禮的年齡 .....	12
(五) 冠禮的誦辭 .....	13
(六) 冠禮的服飾 .....	13
(七) 冠禮的規程 .....	13
三、冠禮功能、意義與價值的闡發 .....	13
四、前人研究成果的綜合觀察 .....	16
(一) 研究多著重於個別專題 .....	16
(二) 以儒家思想詮釋冠禮的功能及意義 .....	16
(三) 以文化人類學及神話學的進路考察 .....	17
第三節 研究範圍與方法 .....	18
一、研究範圍 .....	18
二、研究方法 .....	18
第四節 章節安排 .....	22
第二章 禮之始也：儒家視野中的冠禮 .....	24
第一節 冠禮的儒家教化意義 .....	25
一、個人：內在修德，外顯威儀 .....	26
(一) 三加冠及易服 .....	26
(二) 命字 .....	28
二、宗族：慎終追遠、報本反始 .....	29
(一) 卜筮與祭祖 .....	29
(二) 質樸原始之冠帽與酒 .....	30
三、社會：秩序化之規範與宗法社會之融入 .....	31
(一) 冠禮秩序化儀節之示範 .....	31
(二) 人際網絡之融入 .....	33

<b>第二節 《儀禮·士冠禮》儀節所反映的時代</b> .....	<b>34</b>
一、《儀禮》成書過程：儀節的層累 .....	35
二、〈士冠禮〉所反映的時代：上溯夏商周 .....	37
(一) 文獻的對照 .....	37
(二) 人類學的考察 .....	38
<b>第三節 小結</b> .....	<b>40</b>
<b>第三章 英雄的啟程：從混沌到創生的突破</b> .....	<b>42</b>
<b>第一節 十年出外就傅：從混沌中隔離</b> .....	<b>42</b>
一、人之初與混沌 .....	42
二、隔離與出外就傅 .....	45
<b>第二節 宗廟的神聖空間：宇宙軸心的確立</b> .....	<b>47</b>
一、祭祀活動：人文化成的重要關鍵 .....	48
二、宗廟作為宇宙軸心 .....	53
三、冠禮儀式的空間 .....	55
(一) 陳服器與人員就位：中心的建立 .....	55
(二) 廟門與階梯：閼限的跨越 .....	58
<b>第三節 小結</b> .....	<b>63</b>
<b>第四章 英雄的啟蒙：從自然人到文化人的轉變</b> .....	<b>64</b>
<b>第一節 三加彌尊，加有成也：轉變的歷程</b> .....	<b>64</b>
一、三加儀式中的冠帽服飾 .....	65
二、冠帽的原型 .....	66
三、三加冠的區別及其象徵 .....	68
(一) 緇布冠：重生與轉化 .....	70
(二) 皮弁：互滲與考驗 .....	72
(三) 爵弁：祭祀與生命能量 .....	76
(四) 三服替換之效果及象徵 .....	80
四、服飾、身體與文化秩序 .....	81
<b>第二節 賓的祝辭與命字：智慧老人與保護力量</b> .....	<b>84</b>
一、智慧老人與主賓 .....	84
二、保護力量與命字、祝辭 .....	86
(一) 祝辭 .....	87
(二) 命字 .....	90
<b>第三節 小結</b> .....	<b>94</b>
<b>第五章 英雄的回歸：宇宙秩序的更新與融入</b> .....	<b>95</b>
<b>第一節 獻祭與共飲共食：宇宙的更新</b> .....	<b>95</b>

一、神聖的飲食.....	95
二、賓醴／醮冠者：冠者與神靈的交流聯繫.....	97
(一) 祭祀.....	99
(二) 酒類：醴、酒、玄酒.....	101
(三) 食物.....	103
三、醴賓：集體社會的更新.....	105
<b>第二節 互訪與禮物贈送：秩序的融入 .....</b>	<b>108</b>
一、互訪：聚合與約束.....	108
二、禮物贈送：融合與回歸.....	110
(一) 見母.....	111
(二) 見尊者.....	112
(三) 酬賓.....	113
<b>第三節 小結 .....</b>	<b>114</b>
<b>第六章 結論 .....</b>	<b>115</b>
一、各章回顧與總結.....	115
二、研究省思與展望.....	118
<b>參考文獻.....</b>	<b>121</b>



# 第一章 緒論

## 第一節 研究背景與目的

### 一、研究背景

從古至今，人們所面臨的困難與挑戰，都是來自於如何以自身面對整個宇宙時空。面對這樣人類無法由自身掌控的力量，人們有兩種態度，一是神往，一是畏懼。<sup>1</sup>為了處理自身與宇宙的問題，人們必須要以各種方式，能夠寄託並紓解問題所產生的壓力。其中一種方式，便是人們透過儀式的操演，加以處置。正如〔德〕卡西勒（Ernst Cassirer,1874-1945）所說：「即使在最早最低的文明階段中，人就已經發現了一種新的力量，靠著這種力量，他能夠抵制和破除對死亡的畏懼。他用以與死亡相對抗的東西就是他對生命的堅固性、生命的不可征服、不可毀滅的統一性的堅定信念。……這個共同體必須靠人的不斷努力，靠嚴格履行巫術儀式和宗教儀式來維護和加強。」<sup>2</sup>除了卡西勒所說對於死亡的畏懼以外，面對於宇宙時空有更多更多的難題，包括出生、成長、老去、死亡，以及各種飲食男女、人欲情感等等。人們為了解決難題，便發展出了宗教與儀式。

而面對宇宙所產生的各種應對模式，也就逐漸形成了不同地區的文化模式。〔美〕潘乃德（Ruth Benedict,1887-1948）認為，體現一種文化的價值取向的選擇行為方式可見於對待人的生、死、青春期、婚姻的方式，這些規矩和習俗與其他政治、社會交往的規矩習俗，通過形式化的方式演成風俗禮儀，從而結合成一個部落或部族的文化模式。<sup>3</sup>因此，若欲了解一個民族的文化，勢必從其儀式著手。要對中國文化作文明探源，禮儀制度必是最重要的研究內容。

〔美〕瑪麗·道格拉斯（Dame Mary Douglas, 1921-2007）以「群格向度四象限」分析，中國社會是典型「儀式主義」（ritualism）的社會。<sup>4</sup>「禮」可說是中國人文社會的核心，更是中國古代社會中，維繫社會人群生活秩序的重要因素，關於「禮的起源」，我們可從「禮」的字形上做探討，《說文解字》：「禮，履也，所以事神致福也。从示从豊，豊亦聲。」<sup>5</sup>而分析的來看「示」與「豊」的本義，

<sup>1</sup> 卡西勒引《聖徒》一書：「神靈一類的東西總是包含著一個恐懼的成份：它既是一種令人神往的神秘，又是一種令人畏懼的神秘。」（參閱 Rudolf Otto：《聖徒》（Das Heilige），哥廷根，1912年）轉引自〔德〕卡西爾（Ernst Cassirer,1874-1945）著，結構群編譯：《人論》（An Essay On Man）（臺北：結構群文化事業有限公司，1991年），頁135。

<sup>2</sup> 〔德〕卡西爾著，結構群編譯：《人論》，頁135。

<sup>3</sup> 參見〔美〕潘乃德（Ruth Benedict,1887-1948），黃道琳譯：《文化模式》（Patterns of Culture）（臺北：巨流圖書公司，1976年）第一、二章，頁7-58。

<sup>4</sup> 參見李亦園：《宗教與神話論集》（新店：立緒文化，2004年），頁71-78。

<sup>5</sup> 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（杭州：浙江古籍出版社，2007年），頁2。

《說文解字》：「示，天垂象，見吉凶，所以示人也。从上三垂，日月星也，觀乎天文以察時變。示，神事也。」<sup>6</sup>蘊含著人與未可知的天象、鬼神的關聯性。另外「豐，行禮之器也，从豆象形。」<sup>7</sup>甲骨文的「豐」，就字形來看，下半部是「豆」，上半部是供奉的兩串玉，即把玉供奉給神靈，無論從甲骨文或《說文》來看，都是豆中盛物的形狀，由此可見，禮的起源與祀神儀式，具有密切的關係。因此，學界中的各種說法，包括：源於祭祀儀式、源於人情、源於「風俗」、源於原始禮儀、源於交往活動等等。<sup>8</sup>或各有偏重，或從不同角度切入問題，這些說法彼此之間，並非彼此扞格。<sup>9</sup>其實追根究底，就儀式起源的思維結構而言，都是出於當時代人們面對自身以外的宇宙時空，所發展出來的一套處理及應對模式，是一種認識世界、解釋世界的方式。我們可以由此得到一個結論，「禮」作為儀式，是來自於人類面對宇宙萬物，所發展出來的一套應對措施，逐漸形成的一套原始的風俗及宗教行為。

這樣的風俗、宗教行為，歷經夏代的巫覡時代，到殷商的祭祀時代，經過逐步發展與提煉，最終在周代形成一套有秩序系統的「禮樂文化」<sup>10</sup>。三代以來，雖有因革損益，但仍具有一脈相承的聯繫關係<sup>11</sup>。「禮」在發展的過程當中，經過「軸心時代」<sup>12</sup>的儒、墨、道三家，使中國哲學的思想產生了一次新的飛躍，然而他們的思想與突破，其實皆由三代以來不斷損益的禮樂傳統而來，然而禮樂傳統作為當時社會人們的共同資產，相較於墨家的「否定性回應」<sup>13</sup>，以及道家視之為道的最低標準<sup>14</sup>，在「軸心突破」的歷史脈絡中，以孔子為代表的儒家，積極的接收了當時由原始的風俗儀式發展而來的禮樂傳統，對於禮樂的精神重新賦予一套根本性的哲學闡釋。《論語·八佾》：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」<sup>15</sup>賦予禮樂全新的意涵，以「仁」字為中心，創立了一套哲學系統，在這樣的哲學系統下，將「禮之本」歸於「仁」，「禮」成為「仁」的載體，因此，

<sup>6</sup> [漢]許慎撰，[清]段玉裁注：《說文解字注》，頁2。

<sup>7</sup> [漢]許慎撰，[清]段玉裁注：《說文解字注》，頁208。

<sup>8</sup> 詳見戴龐海：《先秦冠禮研究》（鄭州：中州古籍出版社，2006年），頁29。

<sup>9</sup> 張弘、馬婷婷：〈中國古代禮的起源問題新探〉認為，「祭祀是禮的起源，人情是禮的緣起。」參見《濟南大學學報》第21卷第1期，頁55-58。

<sup>10</sup> 陳來認為「夏以前是巫覡時代，商殷已是典型的祭祀時代，周代是禮樂時代。」詳見陳來：《古代、宗教思想與倫理——儒家思想的根源》（臺北：允辰文化，2005年），頁19。

<sup>11</sup> 《論語·為政》指出「殷因於夏禮，所損益，可知也。周因於殷禮，所損益可知也。」見[魏]何晏注，[宋]邢昺疏：《論語註疏》卷2（臺北：藝文印書館阮元十三經注疏本，1965年），頁192下。

<sup>12</sup> 詳見陳來：《古代、宗教思想與倫理——儒家思想的根源》，頁8-12。

<sup>13</sup> 《莊子·天下》：「（墨子）作為非樂，命之曰節用，生不歌，死無服。……不與先王同，毀古之禮樂。」見[清]郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》卷10下（北京市：中華書局，1995年），頁1072。類似記載也見於《淮南子·要略》：「墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，服傷生而害事，故背周道而用夏政。」[漢]劉文典撰：《淮南鴻烈集解二十一卷》卷21（北京：中華書局，1989年），頁709。

<sup>14</sup> 《道德經》：「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，夫禮者，忠信之薄而亂之首也。」見[周]李耳撰，[魏]王弼注：《老子道德經》第38章，（清乾隆敕刻武英殿聚珍本），頁1上。

<sup>15</sup> [魏]何晏注，[宋]邢昺疏：《論語註疏》卷3，頁26上。

《論語·顏淵》也提到「顏淵問『仁』。子曰：『克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？』顏淵曰：『請問其目。』子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』」<sup>16</sup>「禮」內化為仁的道德本性自然要求，成為一種道德主體，具有「仁」的內核。總而言之，孔子及其創立的儒家，對於禮樂傳統，存在著推陳出新的關係。在孔子等人的努力之下，「禮樂」得以與原始的巫覡文化脫離，神秘與交感的因素被儒家的人文理性所壓倒，構築了他們自己的天人合一理論來和巫覡文化對抗。並且制訂出系統化的「禮」。

然而，中國古代文明演進的一大特色是文明發展的連續性，哲學的突破在中國表現得最為溫和，三代以來的文化發展關係，乃是連續中有突破、突破中有連續。<sup>17</sup>孔子等人的「軸心突破」一方面轉化了與巫有關的信仰，一方面卻也保留了巫的某些精神，他採取的是重新詮釋，而不是全面退出。也就是說，在這之前的禮樂傳統中，某些宗教性、神秘性的觀念及其運作方式，在軸心突破以後，已被移至哲學思維的層次獲得全新的解釋。<sup>18</sup>

在這樣有現實目的性的脈絡底下，我們所見的儀式與解釋，其實都是經歷過他們自覺或不自覺的「再記憶、再創作、再傳播」。此外，禮書被作為經典在歷朝歷代流傳，不可避免的會受到各種政治力的影響，或者受到書寫文化精英所宰制。因此，我們梳理「儀式」被作為文化記憶被流傳，其具有的傳承脈絡為：最初的文化記憶→講述，操演，傳播→建立記憶（或重新記憶）→自覺或不自覺的再創說（遺忘或增添）→再講述，再傳播，再操演→被紀錄為書寫文本（記憶的另一形態）或保留於語境階段（再記憶，再講述，再傳播）。<sup>19</sup>

中國各式禮儀，在儒家的脈絡之下，被系統化的記述、整理，並且建立了一整套有關於「禮」的各種意義、邏輯上的解釋，經由儒家學者系統化的「禮樂制度」，並由編撰者記述為《儀禮》、《禮記》的各種禮儀制度的敘事文本。由於這樣的淵源關係，「禮」都是在儒家文化的脈絡下被記錄、闡述與解釋的，然我們不能忽略的是，禮書記載的各種行為儀式中，所具有的全體人類普遍性。

根源於人類本身的風俗及宗教性的「禮」，其中原初的思維方式，雖會隨著世俗化而漸漸被誤讀。但不可否認的是而中國的「禮」本身，也並未完全世俗化，仍具有相當的神聖性，潛藏於文化符號及儀式之中。陳來認為：

「禮」的體系整體上已經不能說是宗教禮儀體系，但它仍保留著傳統禮儀所具有的神聖性……「禮」的最重要的特徵……是「聖俗」結合、「神聖性」與「人文性」結合的體系，是包容某種宗教性、帶有某種神聖性的人文文化體系。<sup>20</sup>

<sup>16</sup> [魏]何晏注，[宋]邢昺疏：《論語註疏》卷12，頁106上。

<sup>17</sup> 詳見陳來：《古代、宗教思想與倫理——儒家思想的根源》，頁8-12。

<sup>18</sup> 詳見余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版社，2014年），頁152-161。

<sup>19</sup> 此傳承脈絡參考自鍾宗憲：《中國神話的基礎研究》（臺北：洪葉文化，2006年），頁144-145。

<sup>20</sup> 陳來：《古代、宗教思想與倫理——儒家思想的根源》，頁280。



由於具有同樣的神聖性質，儀式與神話具有密不可分的關係，「儀式」的操演，其實具有象徵、隱喻性質的神話思維在內，也就是說，「儀式」可說是一種以身體動作展演的神聖敘事。因為這樣的性質，儀式具有「存儲器」<sup>21</sup>的功能，儲存著一種面對宇宙的處理方式與集體的文化記憶。正如荊雲波所言：

作為一種文化現象，儀式的表演就是文化的表演。總之，通過儀式敘事機制，可以在行為、符號和意義之間建立起一座橋樑，可以看到儀式中體現的文化習俗、社會價值、權力關係，看到儀式當中隱含的豐富的象徵意義。雖然儀式當中也存在著權力的操控，但相對而言，儀式是一種集體程式化的行為，具有一定的穩定性，儀式敘事比語言敘事更加客觀地保留著歷史的信息。<sup>22</sup>

在社會秩序與生命秩序的建構上，神話與儀式具有類似性。儀式與神話同時為人類群體生存的行為模式，在建構生命秩序的同時，儀式的功能是改編生命的秩序，神話的功能是闡釋生命的秩序。當社會危機出現時，人們會用神話與儀式來解除危機。<sup>23</sup>根據高莉芬的定義「神話就是故事體裁的象徵表達，寓意著超越解的臨現，並道出莊嚴而深奧的訊息。」<sup>24</sup>儀式作為人類精神文化地具體形式之一，是一種認識世界、解釋、改變世界的方式，與神話同樣是以象徵的方式，呈現著人類集體的心靈，以及超越界的深奧訊息，表現著該地區特有的文化基本價值觀。兩者不同之處，只在於儀式以動作形式來展演，神話以文本呈現。

此外，中國傳統經典文獻《儀禮》等書，作為最早的文字紀錄，也往往與神聖的言說有關，具有神聖性。葉舒憲認為：「從文化史的源頭看，最早的經典全都是神聖的。……文學意義上的經典概念脫胎於宗教信仰意義上的聖典，是原初的宗教信仰變革、衰微、失傳以及政教分離之後世俗化的產物。」<sup>25</sup>

然有鑑於後代文獻對禮儀的解釋中摻雜了許多道德教化的概念，後人也因為宗教性的逐漸消失，而逐漸剔除了神聖，忽略文本記載的儀式中殘存的象徵及神話訊息。正如〔美〕坎伯（Joseph Cambell, 1904-1987）所說：「當文明從神話的觀點轉移到世俗的觀點時，古老的意象不再能感動人心或得到贊同，……中國儒家

<sup>21</sup> 唐啟翠認為：「雖然初民時代的神話敘事在《禮記》文本中被抽象、簡化、改裝成非故事性的羅列敘述和義理表述，但禮儀自身所具有的「存儲器」功能，使之仍在「記」文的字裡行間、整體敘述方式、行文結構、核心象徵符號、儀式時空設置中的思維模式及其規約的宇宙構擬和儀式象徵留下可供追索的訊息。」見唐啟翠：《禮制文明與文化編碼：《禮記》的文化闡釋》（廣州：南方日報出版社，2010年），頁24。

<sup>22</sup> 荊雲波：《文化記憶與儀式敘事：《儀禮》的文化闡釋》（廣州：南方日報出版社，2010年），頁5。

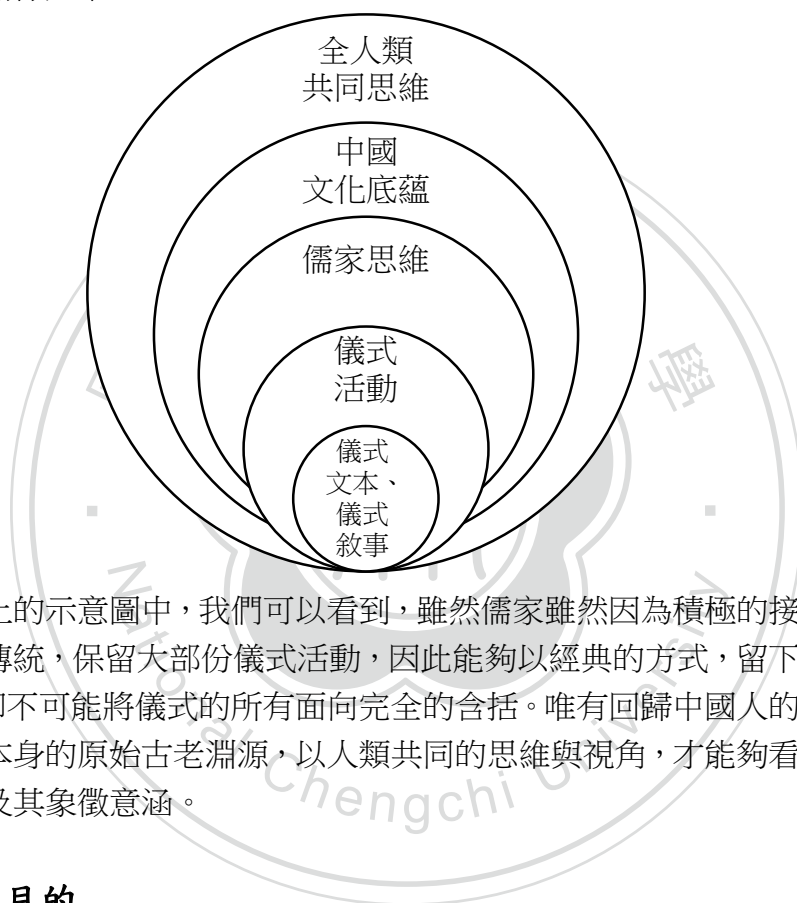
<sup>23</sup> 參見王倩：〈人類學帶給神話學的變革——從神聖儀式的發現如何改變文學式神話研究〉，《民族文學研究》，2009年第3期，頁71-77。

<sup>24</sup> 高莉芬：《蓬萊神話——神山、海洋與洲島的神聖敘事》（臺北：里仁書局，2007年），頁3。

<sup>25</sup> 葉舒憲：〈經典的誤讀與知識考古——以《詩經·鳴鴉》為例〉《陝西師範大學學報》，2006年第4期，頁56。

的人文與道德力量，大致已把古老神話型態的原始宏偉完全掏空。」<sup>26</sup> 因此，作為紀錄儀式的中國經典《禮記》和《儀禮》等書，也應該有不同的詮釋角度。若要探討中國禮儀中的原始心靈，就必須還原儀式中的神聖意涵，在我們習以為常的儀式道德性解釋之外，回歸到儀式本身源頭，找出潛藏其中神話的隱喻、象徵性思維，才能了解古人是如何透過象徵性的儀式，引導人們藉由儀式的幫助，面對宇宙中各種難題。

於此，我們將把中國的「禮」，放在什麼位置來觀看呢？筆者將以上概念，以圖式呈現中國禮儀文本與儀式活動、儒家思維、中國文化底蘊與全人類共同思維的相互關係如下：



從以上的示意圖中，我們可以看到，雖然儒家雖然因為積極的接收了中國古典的禮樂傳統，保留大部份儀式活動，因此能夠以經典的方式，留下許多儀式敘事，但是卻不可能將儀式的所有面向完全的含括。唯有回歸中國人的文化底蘊，還原儀式本身的原始古老淵源，以人類共同的思維與視角，才能夠看到儀式活動的全貌，及其象徵意涵。

## 二、研究目的

如前所述，在人類由出生到死亡的過程中，會面臨對於未知宇宙的各種挑戰，而其中，「成長」是其面臨的未知與難題之一，成長就勢必面臨時間、身分、關係、地域的轉換。人們面對這樣具有時間、空間的雙重衝擊時，也需要發展出一套儀式加以面對，這套儀式就是「成人禮」<sup>27</sup>。人類學家在許多原始族群中都看

<sup>26</sup> [美] Joseph Cambell (Joseph Cambell, 1904-1987) 著，朱侃如譯：《千面英雄》(The Hero of A Thousand Faces) (新店：立緒文化，2012年)，頁 266。

<sup>27</sup> 學界上類似概念有「成人禮」、「成年禮」、「成丁禮」的用詞，葉國良整理認為「成丁禮」指文化進程較落後的民族以痛苦和耐力考驗少年來決定是否能成為戰士的儀式。「成年禮」的重點則是年齡達到某種要求。「成人禮」的意義不在年齡，而在於當事人能否「成為」貴族社會所要求的「人」。而本論文重點在於冠者「成為」社會所要求的「人」，故行文將使用「成人禮」。葉說

到「成人禮」的普遍實行。在戴龐海的整理中，看到全世界保有大量的成人儀式的民俗學資料。如：非洲流行的「割禮」、巴西的「穿耳節」、泰國的「剃髻禮」、基督教的「堅信禮」、瑤族的包頭帕、度戒儀式、獨龍族的「繡面」、泰雅族的「紋面」、納西族的「更服禮」、彝族少女的「換裙」儀式、邵族的「拔牙」儀式等等。<sup>28</sup>在中國古禮中，《禮記·冠義》云：「已冠而字之，成人之道也」<sup>29</sup>，可見，古代「成人」，必經「冠禮」。

「冠禮」由遠古社會的「成丁禮」而來，是禮有遠古淵源的一個顯例<sup>30</sup>。中國現存的儀式不勝枚舉，從中國經典的禮書典籍看來，從個人、家庭、社會到政治都無所不包。但在人們進入這樣的「禮」的社會脈絡之中以前，必須以「冠禮」作為前提。《禮記·冠義》：「凡人之所以為人者，禮義也。禮義之始，在於正容體，齊顏色，順辭令。辭令順，而後禮義備。以正君臣，親父子，和長幼。君臣正，而後禮義立。故冠而後服備，服備而後容體正，顏色齊，辭令順。故曰『冠者，禮之始也。』」<sup>31</sup>當人們生理成熟、心智成熟、道德觀念成熟之後，需經過「冠禮」這樣重要儀式，人們才能以合法身分參加社會活動，成為家族、社會的正式成員。儒家學者對於成人禮的重視並非獨有，冠禮也並非儒家禮樂制度之下獨有的產物，而是世界上比較原始的民族普遍都存在的一種儀式。

戴龐海提到冠禮「儒化」的過程：

冠禮起源於原始社會後期，但在發展的過程中卻逐漸儒化，帶上了濃厚的儒家色彩。漢朝時，中國禮制被納入儒家文化的範疇，有關的種種說法經過刪汰、整理、加工後被納入儒家學說的體系，多源的中國禮制被整合成一個相對完整的系統。儒生們通過對儒家經典「三禮」的整理、詮釋，進一步將中國禮制系統化、規範化、嚴密細緻化。魏晉以後的眾多學者，如王肅、孔穎達、朱熹等人通過對禮書的註解、研究以及傳授，不斷地鞏固著儒學在禮制上的壟斷地位。被稱為「禮之始」的冠禮作為「三禮」中的重要內容，自然也在此過程中不斷地被「儒化」了。<sup>32</sup>

---

參見葉國良、李隆獻、彭美玲：《漢族成年禮及其相關問題研究》（臺北：大安出版社，2004年），頁2。

<sup>28</sup> 參見戴龐海：《先秦冠禮研究》，頁57-76。

<sup>29</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷61（臺北：藝文印書館阮元十三經注疏本，1965年），頁998下。

<sup>30</sup> 陳來：「人類學家在許多原始族群中都看到「成年禮」的普遍實行。氏族公社中的男女在進入青春時期必須舉行成年禮，一般在一到幾年的時間內，由手裡安排經受一定形式的考驗，在這個考驗中經受毅力等的緊張鍛煉，以具備部族成員的正式資格。從這個方面來看，古禮中的「冠禮」具有與成年禮相同的特徵。」見陳來：《古代、宗教思想與倫理——儒家思想的根源》，頁251。楊寬認為，「冠禮是由氏族制時期的成丁禮變化而來」，它們同樣是青年進入成年階段的儀式，它們同樣需要經過一定程序的教育和訓練，它們同樣可以在舉行儀式後得到成員應得的權利和應盡的義務。見楊寬：〈冠禮新探〉，收於《古史新探》，頁234-255。

<sup>31</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷61，頁998上。

<sup>32</sup> 戴龐海：〈論中國古代冠禮的特徵屬性〉，《中州學刊》2006年第3期，頁200-202。

「軸心突破」之後，一連串「儒化」的過程，使得中國禮儀得以用更人文化、抽象化、精緻化的方式保留下來，然而有些風俗習慣，儘管能夠因此依照舊慣，有所保留，卻也有許多部份是已經徒留形式，被儒家學者以自己的方式詮釋，甚至有意識地改造了。<sup>33</sup>但即使在儒家精神底下，其存在的精神，仍然是由最原初面對成長的未知時，那種既恐懼又神往的態度而來，能夠與全人類的原始心靈遙相呼應。因此我們若能以開出不同的角度詮釋方式，也許能對「冠禮」有不同面向的認識。

中國的冠禮，儘管因為經過儒家文本的抽象化、簡約化為我們現在所見的程序化的冠禮儀式，卻勢必仍然保有古老儀式的精神與思維特徵在內。而這套人類儀式行為，本身就是一種特殊的「象徵性」行為，這些象徵背後仍是以一套神話思維作為支撐。故本文希望以神話學的視野，理解這一套神話思維，如何以「象徵」的方式體現在人類儀式中。

呂微認為：「具有象徵能力 (symbolic ability) 是人類有異於動物的主要特徵：所謂象徵就是把感情、思維經由實際上無關聯的具體形象或符號表達出來。文字和語言都是一種符號，借這種符號的象徵可以把感情和思維表達發洩出來。」<sup>34</sup>他是就文字符號所表現的神話象徵而言，而「儀式」也是「符號」的一種，透過一種由身體動作的展演，來表現感情及思維。瞿明安則從人類學的角度使儀式象徵有更全面的定義：「象徵是人類文化的一種信息傳遞方式，它依據類比聯想的思維方式和約定俗成的習慣，以某些客觀存在或想像中的外在事物以及其他可感知到的東西，來反映特定社會人們的觀念意識、心理狀態、抽象概念及各種社會文化現象。」<sup>35</sup>而在此概念之下，「象徵」既是一個名詞也是一個動詞。作為名詞，是某一種特定事物的替代物，分別含有符號、原型、標誌、表徵、表象、意象、載體等意思；作為一個動詞，成了用甲事物來反映乙事物的一種表達方式，含有代表、表示、表現、反映、暗示、隱喻、意味等多種特定內涵。<sup>36</sup>是以本論文必須破解這些類比隱喻的象徵思維表現方式，了解這些象徵所反映的文化現象。〔英〕特納 (Victor Witter Turner, 1920-1983) 認為，「儀式象徵符號」是「從其外在形式到行動背景，以及一些加於其上的本土闡釋，部分地是由無意識動機和觀念所形塑和鑄造的。」<sup>37</sup>其具有三種特點：(一) 濃縮性 (condensation)：一個簡單的形

<sup>33</sup> 常金倉認為，由動作操演的儀式，在被編撰者記述的過程中，會有三種改造情形：首先，禮的某些儀式最初與某種原始生活有關，但是在制禮時它的原始意義早已被人們遺忘，徒留形式，所以後世的注釋家對這些儀式多是隨文解意。其次，當禮興起的時候，另一部份原始禮儀的形式被保存了下來，它的原始古義卻被有意識地改造了。最後，則是有些原始風俗和儀式在文明社會裡無論從內容還是形式幾乎是一仍舊慣、照搬照抄了。參見常金倉：《周代禮俗研究》（臺北：文津出版社，1993年），頁13-16。

<sup>34</sup> 呂微：《神話何為：神聖敘事的傳承與闡釋》（北京：社會科學文獻出版社，2001年），頁5-6。

<sup>35</sup> 瞿明安等：《象徵人類學理論》（北京：人民出版社，2014年），頁5。

<sup>36</sup> 瞿明安等：《象徵人類學理論》，頁5。

<sup>37</sup> 〔蘇格蘭〕特納 (Victor Witter Turner, 1920-1983) 著；趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯：《象徵之林：恩登希人儀式散論》(The Forest of symbols: Aspects of Ndembu Ritual) (北京：商務印書館，2012年)，頁41。

式表示許多事物和行動；(二) 各種迥異的意義統一於單一的象徵符號形式中：各種所指 (significata) 因其具共具的類似品質或事實上和理念中的聯繫而相互連接，使他們能容納最多樣的觀點和現象；(三) 意義的兩極化：「理念極」能使人發現規範和價值，它們引導和控制人作為社會團體和社會範疇成員的行為；「感覺極」則是訴諸人類情感最底層的共同面。<sup>38</sup>而「冠禮」作為「成人」的儀式象徵符號，具有高度的濃縮性，每個儀節均具有多重的意義和內涵，值得一一進行梳理與剖析。此外，也具有引導人進入社會秩序規範以及疏導人類底層情感的兩種目的。

另外，正如郭振華所言，「在原始的交流思維中，由於類比的原則，自然、神祇及人類的生命形式之間的差別被生命的一體化信仰所取代了。人類將自身的內在體驗——對生命永恆的追求、對死亡的否定——通過類比的原則投射於自然物及自然過程之上，並由此構成了種種神聖的敘述——神話。與此同時，神話又為儀式提供了神聖性的解釋使儀式亦具有了原型意義，正是在這種意義上，我們認為生命循環的原型模式廣泛出現於語言符號(神話)和行為符號(儀式)之中。」<sup>39</sup>這些儀式象徵的內在，具有神話超越界的神聖思維本質。而這些神聖本質，又必須透過俗世當中被建立起來。如〔羅馬尼亞〕伊利亞德 (Mircea Eliade, 1907-1986) 的研究，世俗與神聖 (the sacred and the profane) 是世界上存有的兩種模式，「神聖與凡俗的二種存在模式，關係到人類在宇宙中所成為地各種不同情境；因此，它們也關係到哲學家，以及所有尋求發現人類存在的各種可能性幅度的人。」<sup>40</sup>故儀式雖為世俗所操演，除具有世俗意義以外，其中也呈現著超越界的神聖性面向值得發掘。

因此，本文的目的，便是希望能夠以儀式及儀式敘事為中心，在研究方法上，除了立基於文本，採用文獻分析歸納法之外，也以神話學的視角，還原冠禮的原型象徵意涵，找出各項儀節的神聖性象徵意義，了解遠古初民如何面對宇宙時空之中的各種難題，以及儀式如何引導人進入社會秩序的規範，並度過心理危機。

在「冠禮」的研究之上，我們就必須直接回歸人類心靈思考，了解人們面對生命之中成長的關卡，是如何藉由成人儀式，創造新的秩序，以及面對與化解成長的危機，渡過人生重要的轉關。而將論題聚焦於「冠禮」時，本論文的主要問題便可落實為：

若以在神話思維的視角之下，「冠禮」做為中國重要儀式，具有什麼象徵意義？冠禮儀式在中國人成長的過程中，扮演著什麼樣的角色？以及如何對於宇宙的模仿，表現他們對於未知時空的神往？人們如何透過儀式的操作化解對於成長

---

<sup>38</sup> 此概念可參照〔蘇格蘭〕特納著；趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯：《象徵之林：恩登希人儀式散論》，頁 34-37

<sup>39</sup> 郭振華：《中國古代人生禮俗文化》（西安：陝西人民教育出版社，1998年），頁 192。

<sup>40</sup> 〔羅馬尼亞〕伊利亞德 (Mircea Eliade, 1907-1986) 著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》(The Sacred & Profane: The Nature of Religion) (苗栗：桂冠圖書，2000年)，頁 66。Mircea Eliade 學者譯名各有不同，楊素娥譯為「伊利亞德」，楊儒賓譯為「耶律亞德」。本文正文採「伊利亞德」，引用專著時，則依各書譯者譯名。

歷程未知的恐懼？若剝除掉儒家思維的外衣，冠禮真正對於人類的意義又是什麼？冠禮在中國人的文化底蘊之下，又呈現著什麼樣貌？在儒家理性化的話語敘事底下，是否潛存著什麼樣的思維密碼？

希望透過本論文的討論，能夠更深入了解冠禮儀式的原型與象徵，嘗試揭示《儀禮·士冠禮》儀式敘事所承載的神話思維，期待在全人類的思維視野之下，看到人類面對成長的共同性，以及發掘出中國人面對成長時的獨特樣貌。

## 第二節 前人研究成果探討

本文的討論將以「冠禮的儀式」為核心，因此將對近年的相關研究進行回顧與反思。在戴龐海：〈冠禮研究文獻綜述〉<sup>41</sup>一文中，對於古今眾多學者留下的大量「冠禮」研究成果，已進行梳理與介紹。此外，在李隆獻：〈歷代成年禮的特色與沿革——兼論成年禮衰微的原因〉<sup>42</sup>一文的開頭，也對於前賢的研究成果進行簡要的分類，兩者皆有助於我們對於冠禮歷來研究有基本的認識，本文將參考其說，並增補近代相關研究。針對近代研究成果，可將以研究內容與研究方法進行探討，最後本文將提出對於歷來研究成果的綜合觀察。

本文的討論將以「冠禮的儀式」為核心，因此將對近年的相關研究進行回顧與反思。在戴龐海：〈冠禮研究文獻綜述〉<sup>43</sup>一文中，對於古今眾多學者留下的大量「冠禮」研究成果，已進行梳理與介紹。此外，在李隆獻：〈歷代成年禮的特色與沿革——兼論成年禮衰微的原因〉<sup>44</sup>一文的開頭，也對於前賢的研究成果進行簡要的分類，兩者皆有助於我們對於冠禮歷來研究有基本的認識，本文將參考其說，並增補近代相關研究。針對近代研究成果，以下分為幾個部份進行探討：（一）冠禮沿革的研究，（二）冠禮儀節的研究，（三）冠禮功能、意義與價值的闡發，最後本文將提出對於歷來研究成果的綜合觀察。

### 一、冠禮沿革的研究

本類型的研究，是對冠禮進行歷時性的探討，找出冠禮的變化規律及衰亡原因，例如：李隆獻：〈歷代成年禮的特色與沿革——兼論成年禮衰微的原因〉<sup>45</sup>依據先秦兩漢經傳、歷代正史「禮志」與會要「禮卷」、歷代典制史「禮典」與禮書、歷代地方誌「禮俗」與「禮儀」等資料，對成年禮做歷時性的考察，說明歷

<sup>41</sup> 戴龐海：〈冠禮研究文獻綜述〉，《河南圖書館學刊》2006年第4期，頁110-113。

<sup>42</sup> 李隆獻：〈歷代成年禮的特色與沿革——兼論成年禮衰微的原因〉，收於葉國良、李隆獻、彭美玲著：《漢族成年禮及其相關問題研究》（臺北：大安出版社，2004年），頁15-98。

<sup>43</sup> 戴龐海：〈冠禮研究文獻綜述〉，《河南圖書館學刊》2006年第4期，頁110-113。

<sup>44</sup> 李隆獻：〈歷代成年禮的特色與沿革——兼論成年禮衰微的原因〉，收於葉國良、李隆獻、彭美玲著：《漢族成年禮及其相關問題研究》（臺北：大安出版社，2004年），頁15-98。

<sup>45</sup> 李隆獻：〈歷代成年禮的特色與沿革——兼論成年禮衰微的原因〉，收於葉國良、李隆獻、彭美玲著：《漢族成年禮及其相關問題研究》，頁15-98。

代成年禮的特色與沿革；最後，由社會、制度、經濟、政治、習俗與生理等因素，探討成年禮衰亡的諸多背景與原因，以及與婚禮合流的現象。另外還有學位論文，邱克亞：《冠禮沿革考論》<sup>46</sup>主要依據「三禮」等禮學典籍，結合歷代的史學、私家儀注、出土文獻、民俗文獻等資料，考察從先秦至民國乃至今日的歷代演變，主要包括冠笄的分類、樣式沿革、冠（笄）禮的儀式、加冠（笄）的年齡、祝辭等內容的歷代沿革，以及新的成年禮樣式的論述等等，以考證冠禮的行禮起源、演變、消亡，並揭示在新時代下成年禮的新特點、舉行的必要性。

此外，也有以斷代為切面，針對不同時期的冠禮進行分析或比較。例如：彭勇：〈明代皇室冠禮述評〉<sup>47</sup>探討明代皇室冠禮森嚴的制度。認為明代皇室冠禮具有極強的政治色彩，它不單純是皇室成員成年的標誌，實質上，是皇權運行的工具及政治權力的象徵。王尚楠：〈淺析非遺《朱子家禮》中的冠禮〉<sup>48</sup>一文，探討《儀禮·士冠禮》之後，最重要的成人禮儀式文本《朱子家禮》。劉芳：〈《儀禮·士冠禮》與《朱子家禮·冠禮》之比較〉<sup>49</sup>則是從《儀禮》和《朱子家禮》二者對冠禮記載進行比較，找出冠禮甚至是古代禮儀制度的沿革與變化規律。另外還有李隆獻：〈近代方志所見民間成年禮及其傳承與變化〉<sup>50</sup>一文則是以明清兩代地方志所載各地禮俗為材料，探討民間成年禮的傳承與變化，進行歷時性的考察與細緻分析。

而探討漢族成人禮對於中原以外地區的傳承演變關係，還可以分為國內地區研究與國外比較研究來看。

#### （一）地方區域研究

蒲生華：〈古代冠禮在河湟漢族婚禮中的遺存〉<sup>51</sup>一文認為，現今的河湟漢族婚禮中的「冠戴」儀式，與古代冠禮相比，二者在外在形式上有相若的儀規，在深層內質上含相同的寓意，依此斷定「冠戴」就是古冠禮的沉澱。孫翠香：〈歷史上的「成人禮」：「冠禮」、「笄禮」及「度戒」青少年研究〉<sup>52</sup>則提到，歷史上的「成人禮」在不同的民族、不同的地域呈現出不同的樣態，極具民族特色的瑤族男性成人禮「度戒」，與「冠禮」與「笄禮」在儀式過程、儀式內容等方面的不同特色。彭美玲：〈臺俗「做十六」之淵源及其成因試探〉<sup>53</sup>一文，則是探究具

<sup>46</sup> 邱克亞：《冠禮沿革考論》，南京師範大學中國古典文獻學碩士班學位論文，2010年。

<sup>47</sup> 彭勇：〈明代皇室冠禮述評〉，《北京聯合大學學報》（人文社會科學版）第8卷第2期，2010年5月，頁31-36。

<sup>48</sup> 王尚楠：〈淺析非遺《朱子家禮》中的冠禮〉，《大眾文藝》2014年第11期，頁8。

<sup>49</sup> 劉芳：〈《儀禮·士冠禮》與《朱子家禮·冠禮》之比較〉，《文教資料》第36期，2013年3月，頁54-56。

<sup>50</sup> 李隆獻：〈近代方志所見民間成年禮及其傳承與變化〉，收於葉國良、李隆獻、彭美玲著：《漢族成年禮及其相關問題研究》，頁99-164。

<sup>51</sup> 蒲生華：〈古代冠禮在河湟漢族婚禮中的遺存〉，《青海師範大學學報》（哲學社會科學版），2011年第5期，頁75-79。

<sup>52</sup> 孫翠香：〈歷史上的「成人禮」：「冠禮」、「笄禮」及「度戒」青少年研究〉，《山東省團校學報》2014年第3期，頁2-4。

<sup>53</sup> 彭美玲：〈臺俗「做十六」之淵源及其成因試探〉，收於葉國良、李隆獻、彭美玲著：《漢族成年禮及其相關問題研究》（臺北：大安出版社，2004年），頁165-212。

有地域性及結合民間信仰的成年禮特殊類型，「做十六」之起源。

## （二）國外比較研究

柳清：〈論青少年成人儀式的傳承——以中日兩國為視角〉<sup>54</sup>一文探討成人禮在中日兩國不同的歷史時期，相異的表現形態。在戴龐海《先秦冠禮研究》的〈冠禮對周邊國家的影響〉<sup>55</sup>一文中，則是探討日、韓冠禮的由來、儀節及現代成人禮概況，並整理出兩國冠禮的特點，讓我們能有跨文化的對照。另有金侖希的學位論文：《中、韓成年禮比較研究——以冠禮為討論中心》<sup>56</sup>則分別探討中、韓成年禮的形成、功能、意義，並對中、韓成年禮之內容、意義、發展沿革、現代社會的趨勢進行比較，析論兩國成年禮興衰背景、實況的特質以及異同之處。

## 二、冠禮儀節的研究

冠禮中，具有繁複的細節，有些研究對於其中的各項儀節，進行探究，例如：郭玉娟的學位論文：《人文教化傳統視野中的周代成人禮》<sup>57</sup>中，有對冠禮的細節，包括服飾、器物、規程、特殊情況進行討論。而楊寬：〈「冠禮」新探〉<sup>58</sup>一文，將古文獻與出土文物、民族調查資料結合起來，針對命字、加冠兩個議題進行深入的考察。黃俊郎〈冠禮的起源及其意義〉<sup>59</sup>對於冠禮諸多主要儀式例如：三加、稱字、著代等進行意義的分析及現代意義的闡發。另外，還有葉國良：《儀禮士冠禮研究（一）——經學與文化人類學的綜合考察》<sup>60</sup>一書中，在方法上則參酌西方人類學、民俗學著作，以及近代關於古禮的研究及少數民族的習俗紀錄，詳盡探討儀節中的各項意涵，包括三加、嫡庶之別、命字來源。也有一些研究，是針對單一儀節進行探究，以下分為「命字」、「冠禮源於『父系／母系』時期」、「冠禮中的特例」、「冠禮的年齡」、「冠禮的誦辭」、「冠禮的服飾」、「冠禮的規程」來看。

### （一）命字

葉國良：〈冠笄之禮中取字的意義及其與先秦禮制的關係〉<sup>61</sup>一文，採用民族考古學的方法，探究命字的來源，證實人類學家〔英〕J.G.弗雷澤（James George Frazer, 1854-1941）《金枝》（The Golden Bough: a Study in Magic and Religion）的理

<sup>54</sup> 柳清：〈論青少年成人儀式的傳承——以中日兩國為視角〉，《武陵學刊》第34卷第4期，2009年7月，頁61-64。

<sup>55</sup> 戴龐海：《先秦冠禮研究》，頁212-230。

<sup>56</sup> 金侖希：〈中、韓成年禮比較研究——以冠禮為討論中心〉，國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，2014年。

<sup>57</sup> 郭玉娟：《人文教化傳統視野中的周代成人禮》，曲阜師範大學歷史學碩士學位論文，2009。

<sup>58</sup> 楊寬：〈「冠禮」新探〉，收於《古史新探》（出版地不詳：出版者不詳，1986年），頁234-255。

<sup>59</sup> 黃俊郎〈冠禮的起源及其意義〉，《孔孟月刊》第19卷第2期，頁10-15。

<sup>60</sup> 葉國良《儀禮士冠禮研究（一）——經學與文化人類學的綜合考察》（臺北：國立臺灣大學中國文學系，1995年）

<sup>61</sup> 葉國良：〈冠笄之禮中取字的意義及其與先秦禮制的關係〉，收於葉國良、李隆獻、彭美玲著：《漢族成年禮及其相關問題研究》，頁1-14。



論可適用於古漢族取「字」之俗。另外，其文〈冠笄之禮的演變與字說興衰的關係——兼論文體興衰的原因〉<sup>62</sup>還認為，成年禮中「迎賓取字」的具體儀節，發展出由師長位青年撰寫「字說」的習俗，繼續發揮「字」的社會功能，以此論證，具有社會功能與否，為一種儀節是否會衰微的要素。除此之外，還有馬金亮：〈周代冠禮中取「字」儀節的文化意義〉<sup>63</sup>，運用了民族學材料加以比對，並以人類學的角度切入，認為取「字」儀節也體現了過渡和象徵含義，象徵冠者被聚合入貴族群體和身份角色的轉換，體現了冠者心理和社會角色關係的變化。

## （二）冠禮源於「父系／母系」時期考

冠禮的起源時代，有兩說，一是楊寬所認為的「氏族制習俗」的父系家長制<sup>64</sup>一是鄒昌林所認為的源於母系社會<sup>65</sup>。在戴龐海：〈冠禮起源于母系氏族時期考〉<sup>66</sup>一文中，以近現代各種民族學資料駁斥冠禮起源於父系氏族時期起源的觀點，認為成人禮在母系氏族時期就已經產生了。余建偉：〈簡論冠禮中的拜母不拜父〉<sup>67</sup>一文則認為，根據冠禮過程中冠者拜母不拜父的現象，就斷定冠禮源於母系社會的說法並不可靠，而認為冠禮有父權為上的特點。

## （三）冠禮中的特例

戴龐海：〈「君子行禮，不求變俗」——析先秦時期冠禮的「特例」〉<sup>68</sup>一文探討冠禮儀式在正禮之外的一些特殊情形，主要有：用醮、庶子冠禮、孤子冠禮、是否用樂、冠者母不在、將冠而遇喪事、天子諸侯加冠等等，認為這些反映了當時的禮制具有一定的彈性和地域差異、身份差異，而不是整齊劃一的。

## （四）冠禮的年齡

關於冠禮的年齡，歷來文獻有諸多不同的說法，因此也有研究者對此加以考證，例如：馬金亮：〈論古禮中所見周人的年齡劃分觀念——以冠禮和喪禮為例〉<sup>69</sup>一文，即探討到冠禮中先民分年齡段舉行成丁儀式的歷史資訊，認為其中透露了古人的年齡劃分觀念。從周人在古禮中的年齡劃分觀念，看出了古人對生長發育的科學認識，將生命過程賦予了文化內涵。

<sup>62</sup> 葉國良〈冠笄之禮的演變與字說興衰的關係——兼論文體興衰的原因〉，收於葉國良、李隆獻、彭美玲著：《漢族成年禮及其相關問題研究》，頁 213-238。

<sup>63</sup> 馬金亮：〈周代冠禮中取「字」儀節的文化意義〉，《哈爾濱學院學報》2012 年第 9 期，頁 111-115。

<sup>64</sup> 參見楊寬：《古禮新探》（出版地不詳：出版者不詳，1986 年），頁 234。

<sup>65</sup> 參見鄒昌林：《中國古禮研究》（臺北：文津出版社，1992 年），頁 99。

<sup>66</sup> 戴龐海：〈冠禮起源于母系氏族時期考〉，《河南師範大學學報》（哲學社會科學版）2006 年第 3 期，頁 143-146。

<sup>67</sup> 余建偉：〈簡論冠禮中的拜母不拜父〉，《西北民族大學歷史文化學院》，2012 年第 19 期，頁 3。

<sup>68</sup> 戴龐海：〈「君子行禮，不求變俗」——析先秦時期冠禮的「特例」〉，《河南師範大學學報》（哲學社會科學版）第 33 卷第 6 期，頁 124-128。

<sup>69</sup> 馬金亮：〈論古禮中所見周人的年齡劃分觀念——以冠禮和喪禮為例〉，《重慶第二師範學院學報》，2014 年第 5 期，頁 46-49。

### （五）冠禮的誦辭

韓高年、鄧國均：〈周初冠禮儀式樂歌及儀式誦辭考論——以《周頌》四詩與《周書·無逸》為中心〉<sup>70</sup>一文探討的是冠禮儀式樂歌，包括周成王冠禮儀式樂歌：《周頌》之〈閔予小子〉、〈訪落〉、〈敬之〉、〈小毖〉四詩，以及周公姬旦告誡成王的儀式誦辭《尚書·無逸》。

### （六）冠禮的服飾

戴龐海：《先秦冠禮研究》書中第三章〈夏商周時期的冠禮（上）〉<sup>71</sup>即詳細論述及考證了夏商周時期冠禮主要的髮飾、冠飾、服飾。而在曹現娟：〈「冠冕」的文化意味〉<sup>72</sup>一文中，則從文化意味的角度探討「冠冕」的性質，作者認為，「冠」是文明的象徵，又突顯了個人的風采和氣質；「冕」暗示著個人修養的提升和垂拱而治的政治策略。

### （七）冠禮的規程

張彩雲：〈周代冠禮的運作規程〉<sup>73</sup>一文針對冠禮前的準備：筮日、戒賓、筮賓、宿賓、為期；加冠的過程：陳服器、就位、加冠、醴酌、拜母、命字、見諸親、見尊者、酬賓、送賓等等繁複儀式進行梳理。另有學位論文邱衍文：《冠禮研究（上）》<sup>74</sup>一文針對冠禮的人、事、時、地、物以及沿革進行細部的討論。

## 三、冠禮功能、意義與價值的闡發

此類研究，重在闡發冠禮的功能意義及對現代社會的價值。在冠禮研究中佔最大宗，可以研究方法及進路分為兩大類，分別是「儒家思想的進路」以及「文化人類學與神話學的進路」，前者將冠禮文本作為儒家思想的文本看待，後者將冠禮視作人類學文本來看待。

### （一）儒家思想的進路

在冠禮的功能及意義方面，周何《古禮今談》<sup>75</sup>中，將冠禮分七部份論述冠禮禮儀的內涵及教化意義。江美華：〈從《禮記·冠義》<sup>76</sup>論儒家成人禮的意義〉以《禮記·冠義》為主，從禮義道德及宗法社會制度兩方面討論冠禮的意義。該文認為，男子加冠成為成年人的過程，德行上的期許及五倫關係是整個儀式一再

<sup>70</sup> 韓高年、鄧國均：〈周初冠禮儀式樂歌及儀式誦辭考論——以《周頌》四詩與《周書·無逸》為中心〉，《西北師大學報》（社會科學版）2011年第6期，頁9-13。

<sup>71</sup> 戴龐海：《先秦冠禮研究》，頁90-110。

<sup>72</sup> 曹現娟：〈「冠冕」的文化意味〉，《青年文學家》第30期，2013年7月，頁94-94。

<sup>73</sup> 張彩雲：〈周代冠禮的運作規程〉，《廣東：南方職業教育學刊》第3卷第5期，頁79-83。

<sup>74</sup> 邱衍文：《冠禮研究（上）》，文化大學中國文學系研究所碩士論文，1969年。

<sup>75</sup> 周何：《古禮今談》（臺北，萬卷樓，1992年），頁9-40。

<sup>76</sup> 江美華：〈從《禮記·冠義》論儒家成人禮的意義〉，《鵝湖學誌》第32期，2004年6月，頁143-172。

強調的主題，認為冠禮是勉勵青年成德，才能讓青年能夠確立在宗法社會中的地位。並認為冠禮儀節的設計，是為達成從外往內修養的理想，並能夠達成儒家建立和諧禮義社會為目的。楊明、湯海豔：〈中國古代冠禮的道德意蘊〉<sup>77</sup>認為，冠禮是以儀式為載體的「成德之教」，每個具體的儀節都隱藏著道德教化的價值指向和極強的道德意味，冠禮則是通過象徵與隱喻及精緻的具體儀節設計，表達他的道德意蘊。冠禮的教育功能則在於促進個體道德社會化，通過身體規訓，陶冶道德情感，養成道德習慣，啟發和教育個體，為社會培養合格的社會成員。朝黎明：〈中國古代冠禮及其文化元素〉<sup>78</sup>認為冠禮以其繁雜的儀式為載體，通過具體而生動的禮儀活動強化道德，冠禮所蘊涵的道德精神，對當下中國文化的研究及道德建設仍具有重要的作用。鄭軍：〈論士冠禮儀式體現的先秦儒家「成人」教育思想〉<sup>79</sup>認為，士冠禮儀式從在儀節的安排到禮器的設置上，都體現先秦儒家道德教化的意義，蘊含豐富的「成人」教育思想。

而在冠禮的價值方面，簡孝平：〈古代成人儀式的文化精神〉<sup>80</sup>認為，冠禮是國家推行禮義的開始，它促使青年進德修業，承擔起相應的社會責任，樹立起為整個國家和民族服務的情感，培養起良好的人生觀和價值觀。張自慧：〈中國古代冠禮的德育價值探析〉<sup>81</sup>認為，冠禮目的是讓受冠者接受道德禮儀規範的教育，是古代體驗式道德教育的典範，對當代的德育教育具有啟示性。楊朝明：〈傳統的「成人禮」與學校人文教育〉<sup>82</sup>先探討儒家對於「成人」的要求，接著討論「成人禮」是「成年」的認可，是正式履行社會責任的標誌。另外，還有學位論文郭玉娟：《人文教化傳統視野中的周代成人禮》<sup>83</sup>從人文教化角度，談論周代人文教化傳統談論儒家對於「成人」的理想人格要求。成守勇：〈冠禮：成人的期待與認同——從文本《禮記》的視角看〉<sup>84</sup>認為，冠禮實際上蘊涵著社會對受冠者分別以什麼樣方式進入公共生活的期待。冠禮事實上就是通過一定的程式性行為來強化個體生命自身的責任以實現成人的期待與認同。此外，冠禮是個體生命自覺的開始，個體生命可以通過「禮」的方式，得到群體的認同與接納，個體生命得以貞定。

## （二）文化人類學與神話學的進路

除了葉國良：《儀禮士冠禮研究（一）——經學與文化人類學的綜合考察》<sup>85</sup>

<sup>77</sup> 楊明、湯海豔：〈中國古代冠禮的道德意蘊〉，《武陵學刊》第36卷第1期，2011年1月，頁1-5。

<sup>78</sup> 朝黎明：〈中國古代冠禮及其文化元素〉，《內蒙古社會科學》2012年3期，頁133-135。

<sup>79</sup> 鄭軍：〈論士冠禮儀式體現的先秦儒家「成人」教育思想〉，《常州資訊職業技術學院學報》2011年第3期，頁85-87。

<sup>80</sup> 簡孝平：〈古代成人儀式的文化精神〉，《中國青年研究》2008年第7期，頁60-63。

<sup>81</sup> 張自慧：〈中國古代冠禮的德育價值探析〉，《成人教育》，2011年第8期，頁42-45。

<sup>82</sup> 楊朝明：〈傳統的「成人禮」與學校人文教育〉，《濟南大學學報》（社會科學版）第20卷第6期，2010年11月，頁43-47。

<sup>83</sup> 郭玉娟：《人文教化傳統視野中的周代成人禮》，曲阜師範大學碩士學位論文，2009年。

<sup>84</sup> 成守勇：〈冠禮：成人的期待與認同——從文本《禮記》的視角看〉，《淮陰師範學院學報》（哲學社會科學版）第31卷第1期，頁26-29。

<sup>85</sup> 葉國良《儀禮士冠禮研究（一）——經學與文化人類學的綜合考察》（臺北：國立臺灣大學中

一書採用經學與文化人類學的綜合考察研究外，運用文化人類學與神話學的進路的研究者多從冠禮的起源談起，由冠禮起源的思考，來深究冠禮儀式的本質，例如：楊寬〈「冠禮」新探〉<sup>86</sup>一文，以古文獻與出土文物、民族調查資料對冠禮的起源與意義有深刻的闡述。周倩平：〈冠禮文化探微——中國古代成年禮的文化特徵〉<sup>87</sup>此文從冠禮的起源開始討論，接著探討冠禮儀式過程及其歷史發展變化，最後，此文將成年禮看作是普遍的文化現象。並且點出古代冠禮並沒有採取「考驗型」成人儀式的特點的原因，並由此點出冠禮中德行教育的特徵，及其現實意義。張文安：〈略論中國古代的冠禮〉<sup>88</sup>提到冠禮起源於父系氏族社會的成丁禮，各項儀程都充滿了對冠者的教化與期望。此外，作者也認為，在冠禮中，冠者是通過與神秘存在建立互滲，有了成年意識和社會責任感。冠禮作為人們的一種自覺行動，被統治者所利用，在確立了父系血緣與政治等級的同一秩序之後，冠禮也由原先的「禮俗」逐漸變成了「禮制」。高錦花：〈古代禮儀活動中的原始文化要素舉隅〉<sup>89</sup>一文中，以我國古代的冠禮、婚禮和喪禮為例，分析其中隱含的原始文化要素。

另外，則是比對冠禮與原始民族的成人禮，以此確認冠禮的特徵。例如：戴龐海：〈論中國古代冠禮的特徵屬性〉<sup>90</sup>，則經由與各個民族成人禮的比較，列出中國古代冠禮的八項重要特徵：主體是漢族、儒家色彩鮮明、儀式日漸簡約化、明顯的等級色彩、極強的教育性、明顯的性別差異以及象徵性、交際性等。蔣棟元、黃友明：〈成人禮儀考查及主題意義〉<sup>91</sup>一文則藉由探討古今中外的各種成年禮，認為成人禮具有豐富的文化內涵及象徵意義，是死亡和再生的象徵，是生理成熟和心理成熟的標誌；也是社會責任、義務和公民意識的確認，是能力和意志的考驗等，寄託著對未來人生的美好憧憬和祝願，意義重大。郭振華在《中國古代人生禮俗文化》中，有專篇〈權力與義務的獲得——冠笄禮儀〉以人類學的方法，研究冠笄之禮的儀式過程，及其在社會結構和文化結構中的功能與意義。還有唐啟翠在《禮制文明與神話編碼：〈禮記〉的文化闡釋》一書中，以專篇〈「再生」神話：冠禮儀式象徵探源〉<sup>92</sup>採用四重證據法，重新探究冠禮中的儀式敘事，對「冠禮」進行詳盡的論述，由冠禮舉行的時間、空間、年齡以及服裝的原型，還原古人原始的思維模式，探討其儀式背後的象徵意義。

---

國文學系，1995年）

<sup>86</sup> 楊寬：〈「冠禮」新探〉，收於《古史新探》，頁234-255。

<sup>87</sup> 周倩平：〈冠禮文化探微——中國古代成年禮的文化特徵〉，《文藝評論》2011年第8期，頁148-152。

<sup>88</sup> 張文安：〈略論中國古代的冠禮〉，《新鄉學院學報（社會科學版）》2003年第4期，頁36-38。

<sup>89</sup> 高錦花：〈古代禮儀活動中的原始文化要素舉隅〉，《寧夏社會科學》2008年第1期，頁163-166。

<sup>90</sup> 戴龐海：〈論中國古代冠禮的特徵屬性〉，《中州學刊》2006年第3期，頁200-202。

<sup>91</sup> 蔣棟元、黃友明：〈成人禮儀考查及主題意義〉，《重慶交通大學學報（社會科學版）》第8卷第3期，2008年6月，頁65-68。

<sup>92</sup> 唐啟翠：〈「再生」神話：冠禮儀式象徵探源〉，收於《禮制文明與神話編碼：〈禮記〉的文化闡釋》，頁37-120。

#### 四、前人研究成果的綜合觀察

經過以上整理，本文綜合近年冠禮研究概況，得到以下幾點觀察：

##### (一) 研究多著重於個別專題

歷來的研究，從歷時性的比較冠禮的歷代沿革及衰微，到共時性的比較不同民族甚至不同國家之間的成年禮差異，對於冠禮問題的縱向、橫向面及冠禮中的各項細節，例如冠禮的取「字」、冠冕髮式形制、年齡、見母不見父、冠禮的特例、冠禮的程序等等都有不少討論。儘管對於冠禮的研究隊伍不算龐大，但對於短短兩千五百字的《儀禮·士冠禮》，能夠衍生出許多不同面向的探討，實屬豐富，對於單一議題的探究，也屬完備。

然在此我們所看到的缺憾是，多是以單篇論著做探討，或是在專書的一個章節內著墨。僅有少數的學位論文有以長篇完整論述，例如：郭玉娟：《人文教化傳統視野中的周代成人禮》<sup>93</sup>，邱克亞：《冠禮沿革考論》<sup>94</sup>，金備希：《中、韓成年禮比較研究——以冠禮為討論中心》<sup>95</sup>邱衍文：《冠禮研究（上）》<sup>96</sup>，而四篇碩士論文，基本上都是針對個別專題之深入探討。

另外，以「成年禮」為主題專書，還有葉國良等著的《漢族成年禮及其相關研究》<sup>97</sup>一書，是將三位學者的六個篇章進行匯集而成，六個篇章分別獨立針對不同議題進行深入探究，構成有機體系。另外還有戴龐海：《先秦冠禮研究》<sup>98</sup>為其博士論文加以修改補充，並付梓成書，體系較為完整且全面，著眼於儀節現象的解釋。

##### (二) 以儒家思想詮釋冠禮的功能及意義

前述大多數論文，在冠禮的意義闡釋上，大部分是從儒家思想的觀點切入，將「冠禮」視為儒家經典文本，將各項儀節與儒家的道德倫理精神連結。對於冠禮的功能及價值，則認為具有人文教化、社會責任，以及儒家完美人格的要求。這些研究多傾向於「禮」於軸心突破之後的面向，認為儀節皆為「道德」而設<sup>99</sup>，因為「禮」具有「仁」的內核，藉由儀式的操演，使人的道德本性得以發揮，因此專注於探討儀節與「德」的關係。將「冠禮」中的儒家思想面向，進行的全面

<sup>93</sup> 郭玉娟：《人文教化傳統視野中的周代成人禮》，曲阜師範大學歷史學碩士學位論文，2009年。

<sup>94</sup> 邱克亞：《冠禮沿革考論》，南京師範大學中國古典文獻學碩士班學位論文，2010年。

<sup>95</sup> 金備希：《中、韓成年禮比較研究——以冠禮為討論中心》，國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，2014年。

<sup>96</sup> 邱衍文：《冠禮研究（上）》，文化大學中國文學系研究所碩士論文，1969年。

<sup>97</sup> 葉國良等著：《漢族成年禮及其相關問題研究》（臺北：大安出版社，2004年）。

<sup>98</sup> 戴龐海：《先秦冠禮研究》（鄭州：中州古籍出版社，2006年）。

<sup>99</sup> 例如：楊明、湯海豔：〈中國古代冠禮的道德意蘊〉便引用王國維〈殷周制度論〉的說法：「周之制度、典禮，實皆為道德而設。」的說法，認為周禮的建立是以具體的儀節設計，表達它的道德意蘊。此文收於《武陵學刊》第36卷第1期，頁1-5。王說則見王國維：《觀堂集林》卷10（上海市：上海書店，1992年），頁14。

且完整的闡發。

### （三）以文化人類學及神話學的進路考察

除了儒學脈絡下的詮釋之外，也有一些論述將冠禮回歸遠古儀式，將冠禮視作一文化現象，在古文獻之外，結合出土文物、民俗學資料，並以人類學的方式進行考察，分析其中的原始文化要素，找出中國古代冠禮儀式的特徵。除了前面所述的幾篇單篇論文外，葉國良 1995 年科技部計畫研究成果《儀禮士冠禮研究（一）——經學與文化人類學的綜合考察》<sup>100</sup>，便企圖將經學與文化人類學方法互相參照，進行綜合性的考察，並且針對「三加」、「嫡庶」、「命字」等問題，進行深入的探究，使我們對於冠禮的各個儀式，能有更深入的認識。

另外，其中比較特別的是唐啟翠《禮制文明與神話編碼：《禮記》的文化闡釋》一書的專篇〈「再生」神話：冠禮儀式象徵探源〉<sup>101</sup>則是將《禮記》文本回歸上古儀式，以神話學的研究方法做出率先嘗試，囊括許多不同的研究材料，包括了傳統的聲韻、訓詁學、思想史、經學史的研究，以及較新的圖像資料、考古文物、出土文獻，甚至遍及人類學及環境考古學的研究方法，對冠禮進行知識考古，闡發了冠禮中許多儀式的象徵性意涵，對本研究具有相當大的啟發及示範性的作用。

綜合以上觀察可知，現今對於冠禮之研究，在各個議題上多已具備，但在研究面向上，多是由儒家文化的視野及觀點切入，較缺乏神話學與文化人類學之進路與視角，即便有少數以此進路者，也多是進行專題式的闡發。因此本文希望將「禮」從「儀式性」的角度來看待，期能得出不同角度的詮釋。若以此文化人類學的視野，「冠禮儀式」也許還有許多可探討的面向。略述如下：

首先，冠禮的儀式過程中，具有嚴謹的儀式流程，包括筮日、筮賓、冠日陳設、加冠命字、敬酒拜見迎送、醮禮、主賓應對詞、祝詞等等，都有嚴格的規定，學者多以儒家教化功能做為解釋，若回歸遠古儀式的視角，結合神話學、宗教學、社會學甚至心理學的方法，重新加以檢視「冠禮」儀式中的象徵意涵，或許能有不同的視角，重新看待冠禮如何幫助個人完成其社會性的轉換以及心理的轉變。

其次，若是能夠進一步嘗試開闢出與儒家脈絡中的對話，找出兩者相異或者相輔相成之處，並找出一個能夠一以貫之的脈絡，將冠禮的討論以更系統化，更全面的角度進行論述，也許對冠禮的意義及價值，能有不同的定位及理解。

最後，也許可以藉由比較，看到冠禮與世界各個民族文化的殊途而同歸之處，但是卻也期待能夠找出「同歸而殊途」的地方，了解立足於「同」的基礎上，自身擁有的獨特性。

<sup>100</sup> 葉國良《儀禮士冠禮研究（一）——經學與文化人類學的綜合考察》（臺北：國立臺灣大學中國文學系，1995年）。

<sup>101</sup> 唐啟翠〈「再生」神話：冠禮儀式象徵探源〉，收於《禮制文明與神話編碼：《禮記》的文化闡釋》，頁 37-120。

### 第三節 研究範圍與方法

#### 一、研究範圍

《儀禮·士冠禮》是中國現存最早完整紀錄成人禮的文獻，它記述了先秦時代「士」的成人禮過程。士作為貴族底層，其上有天子、諸侯、卿大夫，其下有庶民，因此我們可以藉由〈士冠禮〉一章，窺見當時代包括上下階層的冠禮的型態，了解當時冠禮的概況。而就時代而言，其中所記述的禮儀，於下奠定了中國古代成人禮的原型，後代即使所損益，但大致不出其本，於上則承接了古代宗教儀式的神聖思維。因此藉由探討〈士冠禮〉，可窺見中國整個成人禮文化脈絡。

是以本文研究範圍將以《儀禮·士冠禮》為核心，旁及《禮記·冠義》等其他談及上古冠禮儀式之古典歷史文獻、注疏，也希望能夠涉及其他民族成人禮的人類學儀式材料加以對照。另外，由於成人禮通常具有性別的差異，本文限於篇幅，探討上僅能聚焦於男性的成人禮為探討主軸，然女性的成人禮，仍可作為參照之用。

#### 二、研究方法

為了闡發冠禮儀式的原型象徵，本文將以文獻分析法為主，結合文化人類學與神話學的視野與理論，對冠禮儀式進行考察，挖掘儀式內在的象徵意義。

葉舒憲曾提出多重證據的方法，注重將人類學方法與本土學術傳統的考據法相結合。<sup>102</sup>他認為，通過多重證據，這樣才可以重新認識到文化最基層的地方，讓我們能夠真正觸及「大傳統」的脈絡。<sup>103</sup>我們也可由此了解到冠禮儀式的神聖特質。

因此，將此研究方法落實在本文之中時，將以傳世文獻作為主要的論證材料。先秦有關成人／成年禮的文獻資料中，述及成人禮者以《儀禮·士冠禮》對於成人禮的敘述最為完整，其他文獻零星見於《大戴禮·公冠》及《禮記》〈曲禮〉、〈內則〉、〈玉藻〉、〈郊特牲〉、〈冠義〉與《左傳》襄公九年、《國語·晉語六》

<sup>102</sup> 葉舒憲認為傳統的文字訓詁考據等傳世文獻，為第一重證據；王國維所揭示的出土甲骨文、金文、竹簡帛書等新出土的漢字紀錄，為第二重證據；另外，人類學、民族學的非文本性參照材料包括口傳與活態的禮儀和民間文化，為第三重證據；最後，吸取人類學的「物質文化」概念，將出土或傳世的古代文物及圖像資料作為文獻之外的第四重證據。藉由材料的互證，期能探究失落的文化信息，以期重新進入中國的文明史和史前史。參見葉舒憲：〈文學人類學的理論與方法——當代中國文學思想的人類學轉向視角〉，《河北學刊》第31卷第3期，頁87-90。

<sup>103</sup> 葉舒憲還認為，「我們希望把雷德菲爾德的 grand tradition（大傳統）看成是小傳統，把他說得 little tradition（小傳統）看成是大傳統。怎麼講呢？就是孔子所說的「禮失求諸野」意義上的。我們不該把民間的，沒有文字記載的，看起來是下里巴人的，看成是小傳統；把精英的、掌握文字、掌握敘事、掌握權力的看作是大傳統，這是非常不妥的。」「有文字敘事的中華文化，什麼儒家、道家，都只是小傳統而已。」引自葉舒憲：〈文學人類學：探尋文化表述的多重視野〉《西南民族大學學報》（人文社會科學版），2001年第1期，頁167-170。

等，文獻不多，但可勾勒先秦時代的成人禮概況。本文藉由這些傳世文獻及其注疏的梳理分析，可了解儀式設置的思維及緣由。

另外，非文本性的參照材料也是本文研究的重要方法及研究核心。由於我們已經無法看到先秦冠禮舉行的具體過程，冠禮最早的儀式與文本形成時間也往往不一致，甚至有巨大落差。因此，在方法上，我們將還原《儀禮》中的儀式性，將冠禮儀式分拆為原始意象（primordial image），逐一追尋他們的來源，運用「神話學」的研究視野與方法來分析《儀禮·士冠禮》中的儀式象徵，找出這些儀式中蘊含其中的人類共有的某種社會或心理特質，發掘冠禮儀式中內在所具有的思維結構。本文所參照之主要神話學理論如下：

首先，研究成人禮的西方重要學者人類學家〔法〕范熱內普（Arnold Van Gennep, 1973-1957），在其理論中，認為「通過儀式」，具有三重結構，即「分離（rites of separation）、過渡（liminal rites）、聚合（rites of incorporation）」<sup>104</sup>幫助人們通過社會狀態的轉換，從一個位置到另一個位置，從一個宇宙的或社會的世界到另一個的過渡。為「冠禮」作為個人進入社會必經的「成人禮」，也是一重要的「通過儀式」<sup>105</sup>，幫助人們通過生命過程中成長的重要關口。范熱內普的概念，有助於我們對於「冠禮」儀式的思考，是我們對於《儀禮·士冠禮》作為成人禮通過儀式性質的基本認知。

另外，如前所述，特納認為，儀式象徵有「理念極」與「感覺極」。分別有引導人進入社會秩序規範以及疏導人類底層情感的兩種目的。故本文將以神話學理論，了解冠禮如何運用儀式象徵，幫助冠者如何引導冠者進入社會秩序的規範，並且引領冠者度過心理危機。

在「感覺極」的意義上，本文希望探索冠禮是如何透過象徵性的儀式，幫助青年經由這一連串繁複儀式，通過成長的重重心理危機。

〔瑞士〕榮格（Carl Gustav Jung, 1875-1961）從心理的方面提出「原型（archetype）」的概念。在榮格看來，原型是心理結構的基本模式，是構成「集體無意識」（collective unconscious）<sup>106</sup>的最重要內容。榮格認為，「原始意象」或「原型」<sup>107</sup>對

<sup>104</sup> 此三階段分別是：第一階段「分離」，斷絕與世俗的空間和時間的關係；第二階段「過渡」或「邊緣化」，個人既非此，亦非彼，而是處於「兩可之間」，是含糊不清、混亂和不平衡的狀態；第三階段為「聚合」，指個人在儀式中，又重新被整合到社會中，但卻已經處於改變的狀態了。參見〔英〕菲奧納·鮑伊（Fiona Bowie）著，金澤等譯：《宗教人類學導論》（The Anthropology of Religion: An Introduction）（北京：中國人民大學出版社，2004年），頁184-190。

<sup>105</sup> 范熱內普認為：「在任何社會中，個體生活都是從一年齡到另一年齡、從一種職業到另一種職業之過渡。……此人類社會中，人生每一變化都是神聖與世俗間之作用與反作用——其作用與反作用需要被統一和監護，以便整個社會不受挫折或傷害。……因此每一個體的一生均具有相似開頭與結尾之一系列階段所組成……每一事件都伴有儀式，其根本目標相同：使個體能夠從一確定的境地過渡到另一同樣確定的境地。」引自〔法〕阿諾爾德·范熱內普（Van Gennep, 1973-1957）著，張學文譯：《過渡禮儀》（Les Rites De Passage）（北京：商務印書館，2010年），頁5。

<sup>106</sup> 榮格認為：「集體無意識是人類心理的一部分，它可以依據下述事實而同個體無意識作否定性的區別：……個體無意識主要是由那些曾經被意識但又因遺忘或抑制而從意識中消失的內容所構成的，而集體無意識的內容卻從不在意識中，因此從來不曾為單個人所獨有，它的存在毫無例外地要經過遺傳。……集體無意識主要是由『原型』所組成的。」〔瑞士〕C.G.榮格：〈集體無意識的概念〉，收於葉舒憲編選：《神話—原型批評》（西安：陝西師範大學出版，2011），頁99-100。



於所有民族，所有時代和所有人都是相通的，它們是人類早期社會生活的遺跡，是重複了億萬次的那些典型經驗的積澱（precipitate）和濃縮（condense），它是人類心理活動的基本範型，決定著人類知覺、領悟、情感、想像等心理過程的一致性。因此，文學藝術創作的動機，來自於超個人的集體無意識，藝術家只是集體無意識和原型的代言人。<sup>108</sup>在此概念之下，文化之傳衍或是儀式的操演，也來自於原型或是人類共同的集體潛意識及人類心理活動的範型。故冠禮儀式的操演，背後也來自於集體潛意識的召喚，我們得透過儀式的原始意象，探索其背後的原型象徵，找出儀式或儀式敘事中的結構，進而找出人類共有的社會、心理特質及文化底蘊。

另外，聚焦於個人成長的模式，榮格探索人類演化，勾勒出英雄神話的聚合，賦予英雄創造意識角色，認為英雄是基本的人類模式，男女皆有此特性；英雄的原型是必須犧牲被動幼稚的態度，承擔起生命的責任，以成熟積極的方式面對真實。<sup>109</sup>〔美〕坎伯（Joseph Campbell, 1904-1987）的《千面英雄》（The Hero with Thousand Faces）<sup>110</sup>一書，則進一步發展榮格學說，認為全世界的英雄神話都是具有共同性的<sup>111</sup>，坎伯於此書中說：「英雄神話歷險的標準路徑，乃是成長儀式準則的放大，亦即從『隔離』到『啟蒙』再到『回歸』，它或許可以被稱作單一神話（The Monomyth）的原子核心。」<sup>112</sup>他在此書中解讀神話中的象徵性語言，以心理分析的角度，找出全世界各個民族的英雄神話原型模式：與俗世隔離，穿透到某種能量來源，然後滋養生命的回歸。筆者認為，坎伯所探討的英雄神話歷險的標準路徑，不只可解釋文本形式的神話，儀式也是具有「單一神話」的原型，而各個成長的「儀式」正是幫助我們邁向英雄的歷程。<sup>113</sup>坎伯將英雄個人發展的心理層面和宇宙發生的

---

<sup>107</sup> 原始意象與原型的含義較為接近，榮格經常交替使用，大體而言，原始意象介於原型與意象等感性材料之間，起一種規範意象地橋梁和中介作用；原型則是指一種與生俱來的心理模式。原型是體，原始意象是用。詳見〔瑞士〕榮格（Carl Gustav Jung, 1875-1961）著，馮川、蘇克譯：《心理學與文學》（Psychology and Literature）（北京：北京聯合出版公司，2013年），譯者序頁4。

<sup>108</sup> 參見劉世文、付飛亮：〈文學藝術的本質：集體無意識和原型——論榮格的原型批評理論〉，《重慶科技學院學報（社會科學版）》，2006年第5期，頁57。另外可參見〔瑞士〕C.G.榮格：〈集體無意識的概念〉，收於葉舒憲編選：《神話—原型批評》（西安：陝西師範大學出版，2011年），頁99-107。

<sup>109</sup> 〔加拿大〕Murray Stein（1946-）著，朱侃如譯：《榮格的心靈地圖》（Jung's Map of The Soul：an Introduction）（新店：立緒文化，1999年），頁117。

<sup>110</sup> 〔美〕Joseph Campbell 著，朱侃如譯：《千面英雄》（新店：立緒文化，2013年）。

<sup>111</sup> 葉舒憲言：「坎貝爾寫《千面英雄》時抱有雙重目的：一是證明世界各地的英雄神話都是類似的；二是確立研究英雄神話的心理學解釋方法。」又言：「坎貝爾第一個把英雄神話的意義解釋為『自我的發現』。……與榮格相比，坎貝爾可謂青出於藍而勝於藍。榮格認為所有的英雄神話是類似的，坎貝爾現在發現，英雄神話不是彼此相似，而是彼此相同。」見葉舒憲：〈從千面英雄到單一神話——坎貝爾神話觀述評〉，收於葉舒憲編選：《神話—原型批評》，頁364。

<sup>112</sup> 〔美〕Joseph Campbell 著，朱侃如譯：《千面英雄》，頁29。

<sup>113</sup> 坎伯認為，「儀式」也具有同樣的原型：「當我們心中有了這個意象，轉而考察來自原始部落及過去偉大文明的許多怪異儀式時，則這些儀式引人們跨越那些艱難的轉化門檻——同時要求意識以及無意識生活模式的改變。」此外，儀式中也具有幫助個體轉化的意義，他說：「部落的出生、啟蒙、結婚、喪葬、就職等典禮，目的在把個人的生命危機與行為轉換成古典的、非個人的形式。這些典禮向他揭示的自己，不是他的某種個性，而是他所扮演的戰士、新娘、寡婦、酋長等角色；同時也向其他的社群成員預演人生原型階段的古老教訓。所有的部落成員都依階級與功

形上層面在理論上加以連繫起來，認為除了神話中的英雄角色，每一個凡人都是潛在的英雄，各個成長的「儀式」都是預演人生的原型，以古典的形式，幫助我們度過這趟英雄的歷程。也就是說，儀式中也能幫助個體「轉大人」，度過各種意識或無意識的轉變和難關，而這個轉化過程，也是個體重要的成長之路。此一歷程模式相當值得作為生命儀式之參考，其概念聚焦於個人內心層面的試煉及轉換可幫助我們更了解初民儀式設計的原始心靈，故也將此作為理論的參照。然由於英雄神話與成人儀式間仍具有其差異性，故本文的討論將不強調英雄個人野心、雄心壯志的那一面，而將著重具有相似性的心理歷程那一面。<sup>114</sup>

而冠禮儀式在「理念極」的意義上，秩序化及規範化乃是青年由自然人轉換為文化人的轉關。冠禮本身乃是以儀式操演的方式，展現對於宇宙開闢的重現及模仿，以此達到秩序化的目的。

〔羅馬尼亞〕伊利亞德（Mircea Eliade,1907-1986）在《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》（The myth of the eternal return or cosmos and history）<sup>115</sup>中，探討了古代人如何看待自己在宇宙的地位，並討論他們如何從歷史中獲得解救。他在書中也使用了「原型」（archetype）的概念，然其「原型」的並非榮格所指出的集體無意識結構，而是將之視作一種來自超越性、根源性的模型或規範，亦即哲學意義上的「最高存有」的概念。<sup>116</sup>他認為任何意義明確的行為，包括狩獵、漁獲、農耕等等，都是在參贊神聖，或模仿及再現宇宙創造原型的表現。因此「古代人」必須透過某種儀式與象徵的設計，回到宇宙開闢的剎那，重新汲取存在需要的能源，更新此生此世。人們重複宇宙開闢的事蹟，就具有淨化儀式的意義，對人的存在具有某種形上的安定作用。因此古人的生活只是重複原型事蹟，不斷重演同樣的太初神話，初民也依照著無形的天的模型、規範，來打造有形的地上物。<sup>117</sup>有鑑於此，在「冠禮」做為重要的成長儀式，也具有模仿、再現宇宙開闢的性質。本文將討論《儀禮·士冠禮》如何藉由儀式的設置再現神聖創世，了解冠禮中做為根源性模型的「原型」如何幫助人從「自然人」的「混沌」階段，進入到「文化人」的「秩序化」階段。此視角可以幫助我們在探討「冠禮的儀式及象徵」時，

---

能參與典禮。整個社會以充滿生機的不朽單元呈現出來。」以上引文分別引自〔美〕Joseph Campbell 著，朱侃如譯：《千面英雄》，頁 9、420。

<sup>114</sup> 〔美〕約瑟夫·韓得生（Joseph Lewis Henderson,1903-2007）認為：「英雄神話和成年禮儀式間，有一項截然不同的差異。典型的英雄人物竭盡所能，以達成其雄心壯志，簡單的說，即使他們之後立即因為桀驁不馴而遭到懲罰或殺害，但他們畢竟完成了自己的野心。相形之下，成年禮的受教者被要求放棄自己的所有野心和欲望，順從嚴酷的試煉，它必須自願去體驗這項試煉，卻不許奢求成功。其實，他是要準備好死亡，儘管他經歷的試煉可能很溫和（短期齋戒、敲掉一顆牙齒或黥面刺青）、也可能痛楚惱人（割包皮、刺舌穿頰或其他自殘行為造成的傷害痛苦），其目的卻始終如一，創造象徵的死亡狀態，以便從中反彈出象徵性的重生狀態。」見〔瑞士〕卡爾·榮格（Carl Gustav Jung,1875-1961）主編，龔卓君譯：《人及其象徵：榮格思想精華》（Man and His Symbols）（新店：立緒文化，2013年），頁 144。

<sup>115</sup> 〔羅馬尼亞〕耶律亞德（Mircea Eliade,1907-1986）著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》（The myth of the eternal return or cosmos and history）（臺北：聯經出版事業公司，2000年）。

<sup>116</sup> 詳見〔羅馬尼亞〕耶律亞德著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》，譯序頁 4、英譯本前言頁 12-13。

<sup>117</sup> 其說請見〔羅馬尼亞〕耶律亞德著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》。

能夠重新看待人與宇宙的定位及意義。

綜合上述，本論文將在象徵意義的探討上，先將《儀禮·士冠禮》的各項儀式分成各個原始意象，接著從心理範式與宇宙根源性範式兩種「原型」，探討冠禮儀式於「理念極」與「感覺極」的象徵意義。

總之，本論文將以文獻分析法為主，先針對文獻材料進行整理、歸納、分析之後，參照以上范熱內普、坎伯、伊利亞德等人的神話學視野與方法，重新審視《儀禮·士冠禮》中的儀式與象徵，穿越儀式敘事文本，還原其交感、類比思維所產生的，了解冠禮儀式意象背後的象徵原型及思維模式，進而找出深遠的文化記憶及編碼。

#### 第四節 章節安排

本文第一章為「緒論」，將說明本文的研究背景與目的，針對前人研究成果做探討，說明研究範圍、材料與方法，並進行章節的安排與架構。

第二章「禮之始也：儒家視野中的冠禮」將梳理儒家學者對於冠禮的認識。故將先根據儒家的文獻注疏進行梳理，探討《儀禮·士冠禮》所呈現的儒家教化意涵，釐清「冠禮」在儒家學說中扮演的角色，接著釐清主要文本《儀禮·士冠禮》所反映的時代及文本特質，接著進而確認儒家視野下，有哪些未能全面探討、處理到的面向。

在第二章的基礎之下，本文將進一步探討《儀禮·士冠禮》儀式所具有的神聖象徵。冠禮儀式之所以能夠為人所認同、操演並流傳，除了經由儒家思維所解釋的倫理教化目的外，這些教化目的之上必定具有其神聖性的原型意涵。<sup>118</sup>本文的第三、四、五章將以神話學的角度，對於冠禮儀式進行儀式象徵的分析，探討各個儀節所具有的神話原型意義。筆者認為，人們藉由「冠禮」來幫助人們面對及渡過「成長的危機」，故本文將成人儀式，視為冠者突破與轉變的歷程，因此以坎伯的英雄歷險的三個階段——「英雄的啟程」(departure)、「英雄的啟蒙」(intiation)、「英雄的回歸」(return)作為貫串，對冠禮的諸多儀式設置及繁複細節，大致依照進行流程順序，分別於此三章進行探討。

另外，根據伊利亞德的理論，「冠禮」做為重要的成長儀式，也具有模仿、再現宇宙開闢的性質。故本文在此三章中，也將梳理創世神話的概念，將人與宇宙做對比，討論冠禮中的各項儀節如何藉由儀式的操演再現神聖創世原型，引導人從「自然人」的「混沌」，進入到「社會人」的「秩序化」階段。在以此結合神話原型與心理分析的視角，探討這些繁複儀式的設計，如何幫助人們藉由整套儀式，經歷一場內、外在的啟蒙與轉換。故本文將試圖於此三章中，藉由分析、還原《儀禮·士冠禮》中作為集體潛意識的「原型」及做為宇宙根源性的「原型」，挖掘潛藏於儀式文本中的象徵意義與思維。

---

<sup>118</sup> 「原型」(archetype) 概念請參見本章第三節。

第三章「英雄的啟程：從混沌到創生的突破」探討冠者由原先的混沌階段，如何逐步秩序化，經由隔離階段，進入冠禮的神聖時空當中，也由此探討冠禮中空間設置之象徵意涵。第四章「英雄的啟蒙：從自然人到文化人的轉變」探討冠禮中的核心三加儀式，如何象徵性呈現英雄的啟蒙過程，使之歷經自然人到文化人的階段，並探討主賓於此加冠、祝辭及命字的意義及其所給予冠者的加持力量。第五章「英雄的回歸：宇宙秩序的重整與融入」將探討冠禮中的飲食及禮物贈予，如何幫助冠者進行宇宙的重整，並且融入新的秩序，使之完成英雄的回歸。

第五章為「結論」，將歸納本論文之研究成果及總結，說明本文的研究價值與省思，最後，將提出本論文的侷限及不足之處，以供未來能有進一步的發展。



## 第二章 禮之始也：儒家視野中的冠禮

先秦兩漢的經籍中，述及冠禮的文獻並不多，主要有：《儀禮·士冠禮》、《大戴禮記·公冠》、《禮記》〈曲禮〉、〈內則〉、〈玉藻〉、〈郊特牲〉、〈冠義〉與《左傳·襄公九年》、《國語·晉語六》等，其中以《儀禮·士冠禮》記述最為完整。是現今所見，最早系統化書寫成人禮的文獻，其對於中原地區成人禮的各項步驟，都有詳盡的記載，篇末的「記」則是對於禮儀的意義內涵有所闡發。

若依據儀式進行的時間順序，可分為冠禮前的準備、冠禮的核心儀式與禮成後的諸儀式三個部分來看。

冠禮前的各項準備儀節為：筮日→戒賓→筮賓→宿賓→宿贊者→為期

首先「筮日」是決定冠禮的日期，「戒賓」是冠禮主人由占卜得到冠禮舉行的吉日後，把舉行冠禮的日期提前告訴賓客，邀請同僚朋友一同參加觀禮。由於參加冠禮的賓客眾多，因此在冠禮的三天之前，要「筮賓」，即用卜問的方式，決定一位親自替冠子加冠的賓客。賓客選定後，主人要親自邀請加冠的賓客，稱為「宿賓」。在主人宿賓、宿贊賓的隔天，也就是到了冠禮的前一天晚上，將在廟門之外進行「為期」，約定舉行冠禮的確切時間。

冠禮的核心儀式順序依序為：冠日陳設→就位→迎賓贊→三加→賓醴冠者→冠者見母→命字。

冠日當天，各種冠禮陳設及人員就位後，「三加」是冠禮的中心環節，由主賓依序將緇布冠、皮弁、爵弁三種冠，加到將冠者頭上，而將冠者也依序換穿三種服飾。三加儀式完成後，正賓要給冠者敬醴酒，並授之醴的祝辭。醴禮結束後，冠者需要到闈門外見其母，冠者結束見母後，賓要為冠者命字，並給予祝辭。

冠禮核心儀式結束後的各項儀節依序為：主人請醴賓→拜諸親及贊者→見尊者→醴賓→酬賓→送賓。

結束命字之禮之後，主人送賓出廟門之外，請求賓以醴禮相待，接著冠者就要依序分別拜見兄弟、贊者、姑姊，見過諸親後，就得依序見國君、鄉大夫、鄉先生等尊者。冠者拜會完畢後，主人醴賓以壹獻之醴，然後送賓禮物，最後再送賓離開，最後主人把賓客送到大門外，冠禮正式結束。

由於記錄並解釋冠禮的材料，多以儒家視野為主，故本章主要將根據儒家的文獻注疏進行梳理，釐清作為「禮之始」的「冠禮」在儒家學說中扮演的角色。

因此在本章第一節將先以《儀禮·士冠禮》及《禮記·冠義》及其相關注疏，揭示出儀式敘事文獻中所欲傳達出的儒家政教意涵。第二節則確認《儀禮·士冠禮》所反映的時代及其文本性質。最後則將在小結的部分，指出在儒家的解釋之外，所遺留下尚待解決的問題。並期望由此釐清儒家視野中，有哪些未處理的面向。

## 第一節 冠禮的儒家教化意義

中國古代禮儀的每個行為、動作，都寓含有深刻的意涵。《禮記·郊特牲》在論禮的形式與意義時曾指出：「禮之所尊，尊其義也，失其義，陳其數，祝史之事也。故其數可陳也，其義難知也。」<sup>1</sup>「陳其數」即儀節次序之表面形式，其形制對於如者而言，並不是禮的目的，禮應以其精神內涵為主，又由於這些記載儀式的經籍文本，多為儒家學者所記載、編纂、注疏，因此根據《儀禮·士冠禮·記》、《禮記·冠義》之中除了對於冠禮儀節的紀錄與詮釋之外，也著重於對冠禮的各項具體儀節中，儒家道德及人文教化意涵的闡發。

在儒家思維中，所謂的「人」，《禮記》開宗明義言：

凡人之所以為人，禮義也。<sup>2</sup>（《禮記·冠義》）

跨越「冠禮」這道門檻之後，人就能成為具有「禮義」的人，也就是人之所以為人的根本。在《儀禮·士冠禮》與《禮記·冠義》都有提到冠禮之後，冠者就將成為所謂的「成人」：

見於母，母拜之；見於兄弟，兄弟拜之；成人而與為禮也。<sup>3</sup>《禮記·冠義》

已冠而字之，成人之道也。<sup>4</sup>《禮記·冠義》

玄冠、玄端奠摯於君，遂以摯見於鄉大夫、鄉先生；以成人見也。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。<sup>5</sup>《禮記·冠義》

由此可見，在「成人」前後的差別，在於「成人」必須行使成人的禮。《禮記·冠義》云：「冠者，禮之始也。」<sup>6</sup>《禮記·昏義》亦云：「夫禮始於冠，本於昏，重於喪、祭，尊於朝、聘，和於射、鄉：此禮之大體也。」<sup>7</sup>冠禮作為「禮之始」，其目的便是要使人變成這樣能夠行使「禮」的人。那麼冠禮的禮義教化意義就十分明顯了，本文試圖藉由冠禮的儀節及其闡釋，探求儒家在冠禮儀式中

<sup>1</sup>〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷 26（臺北：藝文印書館阮元十三經注疏本，1965 年），頁 504 下。

<sup>2</sup>〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷 61，頁 998 上。

<sup>3</sup>〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷 61，頁 998 下。

<sup>4</sup>〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷 61，頁 998 下。

<sup>5</sup>〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷 62，頁 998 下。

<sup>6</sup>〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷 61，頁 998 上。

<sup>7</sup>〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷 61，頁 1000 下。

所表現之對於理想的成人之要求，分別體現在個人、宗族、社會三個面向。

## 一、個人：內在修德，外顯威儀

就冠者個人而言，冠禮儀式強調冠者個人須由內在與外在兩方面進行提升，這兩方面的提升，分別藉由以下幾個儀式表現來達成。

### (一) 三加冠及易服

《禮記·冠義》曰：「禮義之始，在於正容體，齊顏色，順辭令。……故冠而後服備，服備而後容體正，顏色齊，辭令順。」可見「冠」及「服備」是其由童子至成人轉變的關鍵。鄭注及《禮記》對於「三加」儀式都有說明：

冠者初加緇布冠，次加皮弁，次加爵弁。每加益尊，所以益成也。<sup>8</sup>（鄭玄注）

三加彌尊，加有成也。<sup>9</sup>（《禮記·冠義》）

在同一個典禮上，進行三次加冠並更衣，依據鄭玄的解釋，認為每次的換裝，逐步提高冠的等級，其制越來越尊貴，這表示冠子成人之後，志向也當逐漸提升。

《儀禮·士冠禮·記》曰：「三加彌尊，諭其志也。」<sup>10</sup>表示三加是為了幫助冠子曉諭其志向。這個志向，在鄭玄的解釋為「諭其志者，欲進德之進也。」<sup>11</sup>也就是要提醒明白其進德修業的上進心。

再對照三加之禮的祝辭來看：

始加，祝曰：「令月吉日，始加元服。棄爾幼志，順爾成德。壽考惟祺，介爾景福。」

再加，曰：「吉月令辰，乃申爾服。敬爾威儀，淑慎爾德。眉壽萬年，永受胡福。」

三加，曰：「以歲之正，以月之令，咸加爾服。兄弟具在，以成厥德。黃耇無疆，受天之慶。」<sup>12</sup>（《儀禮·士冠禮》）

<sup>8</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷61（臺北：藝文印書館阮元十三經注疏本，1965年），頁998下，鄭注。

<sup>9</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷61，頁998下。

<sup>10</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁37下。

<sup>11</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁37下。

<sup>12</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁31上-31下。

由這樣的祝辭可以看到冠禮中諸長輩希望給青年的期許和祝福，始加祝辭強調冠者要能拋棄「幼志」，以成人的德行方式行事；二加祝辭希望能夠注意自己的威儀及修德，外在講求端莊嚴正的良好形象，內心則要審慎仔細；三加祝辭強調其家庭、社會的責任。整體而言，是一個由內而外，從個體到外在到家族的進德修業過程。

三加的過程相當重視冠者的外在儀容之改變，三加之禮除了所換服裝不同以外，文字敘述也有些微的不同，以下分別為三次加冠更衣的敘述：

（初加）興，賓揖之。適房，服玄端爵韠，出房，南面。<sup>13</sup>

（二加）興，賓揖之。適房，服素積素韠，容，出房，南面。<sup>14</sup>

（三加）服纁裳韠韠，其他如加皮弁之儀。<sup>15</sup>

三加之禮除了服裝不同以外，其他儀節步驟幾乎相同，而三加又與二加相同，若還原省略，應即「適興，賓揖之。房，服纁裳韠韠，容，出房，南面。」三加之差別，唯在二加、三加比初加多了「容」字，鄭玄注對此的解釋是：「容者，再加彌成，其儀益繁」<sup>16</sup>對照第二次加冠中，賓對冠者的祝辭，可知，前次的加冠強調內在修德，二加則強調外在威儀養成，故此次多了「容」字，強調冠者須更加強表現儀表端莊的神態。

在儒家思維中，「威儀」代表的不只是外在儀容，《左傳·襄公三十一年》：「有威儀也。故君子在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂，動作有文，言語有章，以臨其下，謂之有威儀也。」<sup>17</sup>亦即根據威儀，可以象徵其身分地位、品德。《禮記·冠義》曰：「禮義之始，在於正容體、齊顏色、順辭令。容體正，顏色齊，辭令順，而后禮義備。」<sup>18</sup>受冠之後，人的身體動作、面部表情、語言聲調等日常舉止都要能夠顯現出適當的表現，才能實現「成人」的需求。

因此，依據冠禮文獻及注疏，我們能看到，他們認為藉由加冠及易服，所代表的意涵便是使得童子能夠提升內在品德、端正外在儀容，進而成為一個真正的成人。

<sup>13</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁20上。

<sup>14</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁20上-20下。

<sup>15</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁20下。

<sup>16</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁20上-20下。

<sup>17</sup> 〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義：《春秋左傳正義》卷40（臺北：藝文印書館阮元十三經注疏本，1965年），頁690下。

<sup>18</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷61，頁998下。



## (二) 命字

冠禮中還有一重要儀式為替冠者命字。《禮記·冠義》云：「已冠而字之，成人之道也。」<sup>19</sup>除了認為透過加冠及易服能夠使得童子成為成人，儒者認為命字也能也能夠對於冠者的內外有所提升。

根據《禮記·內則》記載，嬰兒出生三月之後，「父執子之右手，咳而名之」<sup>20</sup>，三月之名只有在君父尊長面前使用，等到成人之後，平輩晚輩不得直呼其名，而需以「字」稱呼，否則就是大不敬。因此必須另外取「字」。對於女子則同樣有「許嫁，笄而字。」<sup>21</sup>的禮儀，此禮儀至今社會尚未完全絕跡，可見其流傳之久遠。《儀禮·士冠禮》有載為冠者命字之辭：

字辭曰：「禮儀既備，令月吉日，昭告爾字，爰字孔嘉，髦士攸宜，宜之于假，永保受之，曰『伯某甫』」仲、叔、季，唯其所當。<sup>22</sup>

由此字辭可見到長輩取字的寓意，認為美好的字，恰好配上你這樣的傑出人才，即以此字表達對於冠者的期許。

取字除了對於冠者自我責任的期許與提醒以外，也是表明對於冠者本人的尊重：

冠而字之，敬其名也。<sup>23</sup>（《儀禮·士冠禮·記》）

名者，質，所受於父母；冠，成人，益文，故敬之也。<sup>24</sup>

人所以有字何？冠德明功，敬成人也。<sup>25</sup>（《白虎通·姓名》）

二十有為父之道，不可復言其名，故冠而加字之，成人之道也。<sup>26</sup>

人之所以成人需要在名之外另外取字，是為了敬其名，避免他人直接稱呼其名，儒者認為，二十歲就應該能有父親的樣子，冠者「取字」的功能是讓他人能夠不再稱呼他的「三月之名」。社會交際上，因為敬重當事人已為成人，故稱字不稱名，以表示相處上的敬意。

藉由他人對自己外在稱呼的改變，表現對於他人內在德行尊敬，也能夠使青

<sup>19</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷61，頁998下。

<sup>20</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷28，頁535下。

<sup>21</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷5，頁39上。

<sup>22</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁32上。

<sup>23</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁33下。

<sup>24</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁33下，鄭注。

<sup>25</sup> [清]陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》卷9（北京：中華書局，2013年），頁415。

<sup>26</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷61，頁999上，孔疏。

年提醒自己比以前更懂得自尊自重與自制自許，成為真正的成年人。

由此可知，冠禮中最重要的三加、命字儀式，都是表現對於冠者德行的期許，這期許又分為內在品德以及外在威儀兩種。內在品德的改變，必須藉由外在威儀來體現，而對於外在容體的改變，也象徵著內在修養的提升。從這裡也可以看到如者對於冠者成人期許與教化中，內外在相輔相成、交融為一的特色。

## 二、宗族：慎終追遠、報本反始

在冠禮的各種儀式上，也表現了慎終追遠、報本反始的內涵，冠者要透過冠禮儀式，學習慎終追遠與報本反始的精神，對宗族的根本表示尊敬與回饋。以下幾個儀式便表現這樣的精神。

### （一）卜筮與祭祖

在冠禮舉行之前，必須透過占筮的方式，選擇舉行的日子以及施加冠禮的主要賓客，此分別為「筮日」及「筮賓」的儀式。人們何以須使用卜筮的方式呢？《禮記·冠義》曰：

古者冠禮，筮日筮賓，所以敬冠事。<sup>27</sup>

其理由在於，卜筮的行為表示對於冠禮慎重的意涵。卜筮本身的功用，便是幫助了解鬼神之意念。<sup>28</sup>藉由卜筮祖先之意念，能使人們對於冠禮行使更加尊重。因為對冠禮的重視，故不能草率決定，因此必須請示先祖，是以也表現了對祖先的敬重。此外，占筮的地點，必須選在廟門前。其原因在於：

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。<sup>29</sup>《禮記·冠義》

冠必筮日於廟門者，重以成人之禮，成子孫也。<sup>30</sup>

也是表示對於冠禮的敬重之意。在禰廟門前占筮能夠表示對於冠禮的敬重，其原因就在於禰廟在傳統家族中，是供奉、祭祀先人之所在，在祖廟前問筮，如同由先祖來決定吉日與賓客，並且施加福佑於子孫。《禮記·檀弓》言：「墟墓之

<sup>27</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷61，頁998上。

<sup>28</sup> 《禮記·曲禮》：「卜筮者，先聖王之所以使民信時日，敬鬼神，畏法令也。所以使民決嫌疑，定猶與也。故曰：疑而筮之，則弗非也。日而行事，則必踐之。」[漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷3，頁62上。

<sup>29</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷61，頁998下。

<sup>30</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷1，頁3上，鄭注。

間，未施哀於民而民哀；社稷宗廟之中，未施敬於民而民敬。」<sup>31</sup>因此，將冠禮這意義重大的儀式地點，設置於宗廟之前，便是為了營造一種敬意的神聖氛圍，冠者能由此感受到對於祖先的敬畏，在宗廟前行使禮儀，就如同先祖也在先場觀禮一般，後人得以因此戒慎恐懼，進而達到「慎終追遠」的效果，也才能得到祖先的承認和福佑。

而在醴禮與醕禮中，也有用酒食祭祀先祖的步驟：「冠者即筵坐，左執觶，右祭脯醢，以柶祭醴三，興。」<sup>32</sup>「冠者升筵，坐；左執爵，右祭脯醢，祭酒。」<sup>33</sup>這都表現了對於先祖的敬重。

## （二）質樸原始之冠帽與酒

儒家對於祖先的敬重，還體現在冠帽的解釋上，始加所使用的緇布冠、皮弁，都是上古服飾，鄭玄便認為這能夠教導後輩前輩創業的艱辛，提醒冠者懂得慎終追遠、不忘本的道理。

此外，醴禮與醕禮中有分別使用「醴酒」與「玄酒」。「醴」即為醴酒，即是未去糟的甜酒，《說文解字》：「醴，酒一宿孰也。」<sup>34</sup>是只要一個晚上發酵就可完成的飲品。冠禮之所以用醴酒，姚際恒《儀禮通論》認為：「貴初質也。」<sup>35</sup>被認為是具有質樸、原始的意義，雖然不是品質最好的酒，而在重要儀典上仍然使用，就代表著報本反始的精神。

醕禮除了準備酒以外，還須另外準備「玄酒」，「玄酒」即是「水」，儀節中，常準備兩尊，其一為水，《禮記·玉藻》：「凡尊，必上玄酒。」<sup>36</sup>鄭注曰：

玄酒謂水也，以其色黑，謂之玄。而大古無酒，此水當酒所用，故謂之玄酒。<sup>37</sup>

玄酒，新水也。雖今不用，猶設之，不忘古也。<sup>38</sup>

賈疏曰：

上古無酒，今雖有酒，猶設之。是不忘古也。<sup>39</sup>

重要而莊嚴的儀式時，便會出現玄酒。玄酒代表著上古時期艱苦的生活，其設置

<sup>31</sup> [漢] 鄭玄注，[唐] 孔穎達疏：《禮記注疏》卷 10，頁 194 上。

<sup>32</sup> [漢] 鄭玄注，[唐] 賈公彥疏：《儀禮注疏》卷 2，頁 21 上。

<sup>33</sup> [漢] 鄭玄注，[唐] 賈公彥疏：《儀禮注疏》卷 3，頁 29 上。

<sup>34</sup> [漢] 許慎撰，[清] 段玉裁注：《說文解字注》（杭州：浙江古籍出版社，2007），頁 747。

<sup>35</sup> [清] 姚際恒：《儀禮通論》（北京：中國社會科學出版社，1998 年），頁 24。

<sup>36</sup> [漢] 鄭玄注，[唐] 孔穎達疏：《禮記注疏》卷 29，頁 550 下。

<sup>37</sup> [漢] 鄭玄注，[唐] 孔穎達疏：《禮記注疏》卷 21，頁 417 下。

<sup>38</sup> [漢] 鄭玄注，[唐] 賈公彥疏：《儀禮注疏》卷 3，頁 28 下。

<sup>39</sup> [漢] 鄭玄注，[唐] 賈公彥疏：《儀禮注疏》卷 3，頁 28 下。

是為了表示「不忘古」，亦即表現「不忘古」的質樸、慎終追遠精神。

冠者在阼階主位上加冠，「適子冠於阼，以著代也。」<sup>40</sup>也有傳宗接代、將祖先的意志乃至於宗族的精神傳承下去的意義。

由以上得知，冠禮的卜筮、祭祖儀式中，顯現出人們對於祖先的尊重之情，在冠服、器物、儀節中，也隨時提醒冠者不能忘本，要兢兢業業地傳承祖先的精神。

### 三、社會：秩序化之規範與宗法社會之融入

#### (一) 冠禮秩序化儀節之示範

##### 1. 程序化

《儀禮·士冠禮》對於士的冠禮儀式進行了相當詳細的記載，從冠禮前的準備：筮日、筮賓、宿賓、為期、各種冠禮器物擺放，到冠禮的正禮過程：人物就位、迎賓、三加冠、賓醴冠者、拜母、命字，再到禮成後：見諸親、尊者、醴賓等等，從這些文獻敘述中，都可以看到儀式過程中的各項細節都是井井有條，具有其秩序性與規範性。

例如冠禮前的「為期」一節，雖然僅是為了和家族約定冠禮確切時間事宜，但是不同身分仍須站在固定的位置，還須經由宰、擯者傳達兄弟及有司，具有一定的順序性，必須慎重的由人傳達公告，人們必須各安其職。

禮節、禮食器物也均須依照禮制的規定，例如：戒賓、醴賓時，賓客必須「一辭而許」，醴禮時，主人與賓客須行「壹獻之禮」，如此才能符合士的身分層級。這些禮儀程序化的規定，在冠禮儀式過程中，也對於冠者有示範性的意義。

##### 2. 差等

在服裝上，除了冠者本身的三加服飾之外，〈士冠禮〉對於冠者以外的人員之服飾，也有仔細的規定，例如主人兄弟之穿著雖然和主人一樣穿著玄衣、玄裳、緇帶以及鞞，但卻不能同主人一樣穿著「爵鞞」<sup>41</sup>，原因在於必須低於主人一等。而作為有司之中，負責協助輔佐禮儀之事的「擯者」，也顧慮其地位應低於主人，故穿著也只言「玄端」，表現出差等，贊冠者則是地位低於賓一等，是以穿著也只言「玄端」。

不同身分，在冠禮的穿著上，都具有詳細的分別。另外，儘管同為「士」的階層，一加時緇布冠所搭配的服裝，下裳部分，也分有玄裳、黃裳、雜裳，依據鄭玄的解釋，這也是由於「士」階層本身仍可區分為上中下三種，因此，儘管同為士階層仍需要依照其地位而做出不同且適當的穿著。

<sup>40</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁33下。

<sup>41</sup> 「鞞」指的是「蔽膝」，著玄端所搭配者為「爵鞞」。

即便為同一階層之士，適子、孤子、庶子因身分不同，其加冠之禮也有所不同。孤子指的是喪父的嫡長子，除了戒賓、宿賓須由伯叔父代勞之外，其他儀節則是由冠者代替父親進行，另外不同之處在於其加冠及醴禮皆須在阼階上舉行，不同於在堂中席上舉行的慣例。庶子並不是士的法定繼承人，所以禮儀雖大致相同，但是其加冠地點則有不同，「若庶子，則冠于房外，南面，遂醴焉。」<sup>42</sup>不能像適子那樣在阼階上加冠，只能在房外加冠，原因是「適子冠於阼，以著代也。」<sup>43</sup>適子在阼階上加冠，表現著對於宗族之繼承以及主人地位之取代，而庶子不能代替主人之位，所以只能在房外加冠。

其次，在從人物的站立位置到物品的擺放上，也有尊卑上下之分，例如《儀禮·士冠禮》中，多次言及，何方為上，例如人物的位置：

有司如主人服，即位于西方，東面，北上。<sup>44</sup>

主人立於門東，兄弟在其南，少退，西面，北上。<sup>45</sup>

有司皆如宿服，立于西方，東面，北上。<sup>46</sup>

兄弟畢袵玄，立于洗東，西面，北上。<sup>47</sup>

除了人物依其地位及重要程度區別上下，物品之陳設擺放也有分別：

贊者盥于洗西，升，立于房中，西面，南上。<sup>48</sup>

陳服於房中西墉下，東領，北上。<sup>49</sup>

側尊一甒醴，在服北。有筐實勺、觶、角、柶。脯醢，南上。<sup>50</sup>

爵弁、皮弁、緇布冠各一匱，執以待于西坵南，南面，東上。<sup>51</sup>

可見從其人到其物皆須依照尊卑，器物也具有等差。

<sup>42</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁30下。

<sup>43</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁33下。

<sup>44</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷1，頁4下。

<sup>45</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷1，頁7下。

<sup>46</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷1，頁7下。

<sup>47</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁18上。

<sup>48</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁19上。

<sup>49</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁15上。

<sup>50</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁17下。

<sup>51</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁17下。

冠禮儀式中處處體現著程序化、有差等的儀節，而之所以必須注重人與物各種位階尊卑、程序，有其和諧秩序之要求，《禮記·仲尼燕居》曰：

禮之所興，眾之所治也；禮之所廢，眾之所亂也。目巧之室，則有奧阼，席則有上下，車則有左右，行則有隨，立則有序，古之義也。室而無奧阼，則亂於堂室也；席而無上下，則亂於席上也；車而無左右，則亂於車也；行而無隨，則亂於塗也；立而無序，則亂於位也。昔聖帝明王諸侯，辨貴賤長幼遠近男女外內，莫敢相踰越，皆由此塗出也。<sup>52</sup>

由此可見儒家價值觀中社會秩序和諧之重要性，其定出人與物的上下尊卑位份之別，正體現了禮制的「別異」功能。

夫禮者，所以章疑別微，以為民坊者也。故貴賤有等，衣服有別，朝廷有位，則民有所讓。<sup>53</sup>《禮記·坊記》

夫禮者，所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也。<sup>54</sup>《禮記·曲禮上》

很明顯地，冠禮的制度設計上，顯示了禮儀「別異」的功用。使冠者在儀式之中，感受到人事物的尊卑次序。這對於青年進入宗法社會的第一步中，具有示範性的作用。

## （二）人際網絡之融入

冠禮的諸儀式中，體現了許多冠者進入宗法社會的意涵。例如取字一節，按照當時的取字習慣，首字代表家族排行「伯、仲、叔、季」，末字則為「甫」或「父」表示對男子的尊稱，即是給予其進入宗族社會的體現。

冠者加冠飲酒後，冠者須拜見母親及其他親戚，這時的冠者已經獲得了成人身分，母親及其他親戚皆須以成人之禮，以「俠拜」的禮儀來對待冠者，亦即冠者拜一次，他人拜兩次，以表示其身分之轉變。故《禮記·冠義》云：「見於母，母拜之，見於兄弟，兄弟拜之，成人而與為禮也。」<sup>55</sup>他人已經不能再用家庭的方式和青年相處，而應讓青年用社會上人與人的相處模式。

冠者在完成加冠儀式後，須換下爵弁服，改著士人最常穿著的玄端服，拜見國君及鄉大夫、鄉先生，「玄冠、玄端，奠摯於君，遂以摯見於鄉大夫、鄉先生，以成人見也。」<sup>56</sup>之所以需要易服，鄭注云：「易服不朝服者，非朝事也。」<sup>57</sup>賈

<sup>52</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷50，頁856下。

<sup>53</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷51，頁865上。

<sup>54</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷1，頁14上。

<sup>55</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷61，頁998下。

<sup>56</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷61，頁998下。

疏云：「『易服』者，爵弁既助祭之服，不可服見君與先生等，故易服服玄端也。云『易服不朝服者，非朝事也』者，此乃因加冠，以成人之禮見君，非正服之節，故不朝服。」<sup>57</sup>爵弁屬於祭祀之服，不是日常穿著，故需要易服玄端，而玄端則是屬於正式社交場合的禮服，這也表示冠者真正成為能夠進入社會脈絡之「成人」身分。

此外，冠者所送給君的見面禮「摯」，即「雉也。」，賈疏：

云雉取其守介而死不失其節者，但雉性耿介，不可生服，其士執之亦當如雉耿介，為君致死不失節操也。<sup>59</sup>

以「雉」為禮，這表明對於國君的忠誠與節操。

而這裡所指的「以成人見也」，即是強調冠者之於整個社會結構中的地位，因此必須要在進入這樣的脈絡之下，對鄉大夫等行禮，表現冠者與家庭、國家的密切關係。因此《禮記·冠義》接著說：

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。<sup>60</sup>

在對於母親、兄弟、君主、鄉紳行成人之禮的同時，也必須擔負了他們為人弟子人臣的責任了。他們認為唯有盡了孝悌忠順之道，才能夠納入儒家的五倫角色之中，進入社會人際網絡，成為真正的人，擔當未來的治人之責。

具有程序化、差等化的冠禮儀式上，冠者經由此示範，親身體驗了儀式的莊嚴秩序。而儀式本身的設計，也提醒著冠者必須開始扮演成人的角色，冠者將由原本家庭的一份子，進入宗法社會的秩序脈絡之中，承擔其應負的責任及義務。

## 第二節 《儀禮·士冠禮》儀節所反映的時代

《儀禮·士冠禮》的在儒家視野中詮釋，大致如上節所述。然而基於《儀禮》一書的成書性質，及其儀式操演與成書時間的落差，儒家思維其並不盡然能夠完全反映其上古思維的原貌。本文將先梳理《儀禮》一書的成書過程及其所反映的時代，並指出透過《儀禮·士冠禮》文本研究所須注意的問題。

<sup>57</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁22下。

<sup>58</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁22上。

<sup>59</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》卷18（臺北：藝文印書館阮元十三經注疏本，1965年），頁281上。

<sup>60</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷61，頁998下。

## 一、《儀禮》成書過程：儀節的層累

《儀禮》一書的作者以及成書年代，自古便眾說紛紜，其一說法為孔子所定，這派學者的根據在於《禮記·雜記》：「恤由之喪，哀公使孺悲之孔子，學士喪禮，〈士喪禮〉於是乎書。」<sup>61</sup>以此推斷，〈士喪禮〉既然在春秋時期就由孔子的傳授而記錄下來，那麼行文風格與〈士喪禮〉接近的其他篇章，應該也是同一時期所作。例如《史記·儒林列傳》：「《禮》固自孔子時，而其經不具。」<sup>62</sup>籠統說明《儀禮》是在孔子前後的時代所撰寫，到了清代今文學家邵懿辰《禮經通論》出現《儀禮》為孔子所定的說法，皮錫瑞《經學通論》也贊成其說。

另一說法認為是周公制禮作樂時所做，孔穎達根據《禮記·明堂位》所言：「周公攝政，六年，制禮作樂，頒度量於天下。」<sup>63</sup>認為：「但所制之禮，則《周官》、《儀禮》也」<sup>64</sup>賈公彥也認為《周禮》與《儀禮》是「周公攝政太平之書」<sup>65</sup>。

這兩種說法，前者多是以今文學家為主，後者多是以古文學家為代表，其觀點多夾雜今古文之爭，並非完全客觀，因此這幾種說法莫衷一是。但從各種證據看來，《儀禮》並不能確定作者為誰，也沒有證據能夠說明，其出自於一人之手。孔子也曾指出：「殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。」<sup>66</sup>可見三代禮儀文化具有一脈相承的聯繫。此外，《論語·八佾》還有一段記載，「子曰：夏禮，吾能言之，杞不足徵也；殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之矣。」<sup>67</sup>孔子既能感慨「文獻不足」，可知當時應當有一部分關於夏、殷之禮的文字記載，文獻仍有可徵者，由此可推論，《儀禮》的制定，並不會是孔子或周公獨自所完成的，他們必定前有所承，而非空穴來風。

《儀禮》一書的撰成時代，根據沈文倬的研究，「上限是魯哀公末年魯悼公初年，即周元王、定王之際；下限是魯共公十年前後，即周烈王、顯王之際。它是在公元前五世紀中期到四世紀中期這一百多年中，由孔子的弟子、後學陸續撰作。」<sup>68</sup>學者多採其說。但是正如葉國良所言，「這種對文獻年代的討論，基本上是『辨偽學』中處理『下限』的思維。關於『下限』的論證，其優點是提供學者使用資料在年代上的底線，以避免使用晚期的資料去論證早期的歷史，就此點言，有其學術上的嚴謹性；至於缺點，則因為先秦文獻大多經歷輾轉傳寫增改的歷程，

<sup>61</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷43，頁751上。

<sup>62</sup> [漢]司馬遷撰，[劉宋]裴駟集解，[唐]司馬貞索隱，[唐]張守節正義：《史記》卷121（臺北：鼎文書局，1981年），頁3126。

<sup>63</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》序，頁7上。

<sup>64</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》序，頁7上。

<sup>65</sup> [唐]賈公彥：〈儀禮注疏序〉，收於[清]董誥等編《全唐文》卷164（北京：中華書局，1987年），頁1673下。

<sup>66</sup> [魏]何晏注，[宋]邢昺疏：《論語注疏》卷2（臺北：藝文印書館阮元十三經注疏本，1965年），頁19下。

<sup>67</sup> [魏]何晏注，[宋]邢昺疏：《論語注疏》卷3，頁27上。

<sup>68</sup> 沈文倬：〈略論禮典的實行和〈儀禮〉書本的撰作〉，收於《薊閣文存》（北京：商務印書館，2006年），頁58。



其內容具有層累性，今本並非其本來面目，若執著於『下限』，則不能反映出該文獻在歷史上的真正意義，勢將影響學界對先秦歷史文化的了解。」<sup>69</sup>而對於古禮的研究，這樣的觀念更為重要。

因此，應當注意的是，《儀禮》成書的年代，雖然最慢在戰國以前便已陸續完成，然而，經籍寫成的年代，並不能等同其所反映的時代，《儀禮》中所記載的儀式，必定在成書前便已存在並且行之有年的施行，直到後來才為人所系統化記錄並編撰成書，而非禮書撰成時代才發生。早在文字發生前，禮儀就是一種傳授經驗、交流感情以及儲存信息的工具。文化、經驗、知識、信仰便是透過禮儀，以穩定的方式加以保留傳承。中國古代對禮儀尤其重視，禮的每一個細節差異，都代表著不同的意義，正如鄒昌林所言：「在中國文化中，最完備的表意系統，最初不是文字，而是禮儀。」<sup>70</sup>根據現代文化人類學的研究，禮儀形式大約起源於舊石器時代的中期與後期，興盛於整個新石器時代，文字只是新石器時代的產物。<sup>71</sup>

那麼《儀禮》所反映的年代又是什麼時候呢？根據葉國良〈從出土文物看《儀禮》內容的時代〉一文，以《儀禮》中的食器、剛日柔日的採用、墓葬方式、車馬使用，說明《儀禮》中的這些記載，並未受戰國時期的習俗所影響，以此證成《儀禮》雖然陸續寫成於戰國時期，但其內容卻幾乎沒有戰國時代禮俗的蹤跡，而是沿用了春秋時代或甚至早到周初或殷代的禮儀，說明了《儀禮》所記載的禮儀，應是不同時代的儀節層累而成。<sup>72</sup>

綜上所述，禮儀形式在文字出現以前，便以穩定的形式傳承著經驗與文化。基於《儀禮》一書的性質，我們推究《儀禮》成書的原因，應是由於各種禮儀繁複，每個不同的動作、辭令、表情的不同，都會改變原來的意思，因此，在文字出現以後，人們便將之書寫記錄及整理，發揮類似「禮儀指南」或是「手冊」的功能，以更方便禮儀過程的行使與傳授。到了孔子時代，其有感於禮崩樂壞，因此本於「述而不作」的精神，整理六經，將這些原本的「禮儀手冊」加以編輯整理，在孔子及其後學的努力之下，才能夠出現《儀禮》或是《禮記》這樣的書籍，流傳於後世，因此，其撰述者，並非一人一時之作。

然而，若用「禮儀的工具書」這個角度來看《儀禮》，《儀禮》的成書本身就具有很強的目的性，除了前述的方便禮儀過程之行使傳授外，其之所以能夠經過整理、流傳與注疏，也必定具有撰成者、編輯者、出版者的政教意義所在，這是我們在透過文字敘事觀看禮儀時，所不能忽視的。因此，《儀禮》所傳達的訊息，除了繁複的儀式本身之外，也摻雜了編輯者、出版者的目的及意念，其意念一方面會不自覺受自己所處的時代背景所影響，另一方面則可能會有意識的希望能夠傳達政治教化訊息給接受者。

<sup>69</sup> 葉國良：《禮學研究的諸面向》（新竹：國立清華大學出版社，2010年），頁271-272。

<sup>70</sup> 鄒昌林：《中國古禮研究》（臺北：文津出版社，1992年），頁48。

<sup>71</sup> 參見鄒昌林：《中國古禮研究》，頁16。

<sup>72</sup> 參見葉國良：〈從出土文物看《儀禮》內容的時代〉，《人文中國學報》第21期，2015年11月，頁79-95。

漢武帝時，儒家取得正統地位，經學立為學官，其重要目的是希望使得綱紀思想統一，方便國家治理。鄭玄的注疏是今傳《儀禮》最早也是最重要的注本，鄭玄是東漢末的經學大師，治學方式兼容並蓄，不主一家。<sup>73</sup>其治經宗旨為「述先聖之原意，整百家之不齊」、「博綜眾說，會通今古」、「舉綱張目，凡說不解」、「疑以傳疑，不知蓋闕」<sup>74</sup>，而其治經特色，則是「對於《三禮》異文的校勘、取捨，皆為使經義得到準確表述，且明白易曉……且於每一字之取捨，既考慮其字用是否合理，又考慮其字體是否合於規範，同時還竭力保存古字古義，以期盡量恢復《三禮》出本的面貌。」<sup>75</sup>由於其治經方式嚴謹，使得當時的今古文之爭宣告結束，鄭學行於天下，至今鄭注仍是我們理解經籍要義的重要路徑，對於今人整理閱讀古籍極有助益。然而不可忽略的是鄭玄實現的經學「小統一」本身便具有王朝政治導向。此外，經學本身便是政治統治學，鄭玄無法純粹為學術而學術，其學術工作還是與當代政治有密切關係。<sup>76</sup>

因此，由於鄭玄在經籍的注疏上具有代表性的地位及嚴謹度，故本文在解析〈士冠禮〉相關文獻時，多會參考鄭玄之說，然也不可忽略鄭玄注之下所具有的政治統治導向，以及其所受當代背景之影響。

## 二、〈士冠禮〉所反映的時代：上溯夏商周

根據前述葉國良〈從出土文物看《儀禮》內容的時代〉一文，藉由《儀禮》中的食器、剛日柔日的採用、墓葬方式、車馬使用，並未受戰國時期的習俗所影響，以此證成《儀禮》內容是沿用了春秋時代或甚至早到周初或殷代的禮儀。<sup>77</sup>但其文中並未直接地探討到〈士冠禮〉一文所反映之年代，而本文認為，在〈士冠禮〉中，也可以看到這樣的儀節層累的痕跡。《儀禮·士冠禮》所反映的年代，必定是早於所記載戰國時期，本文將從文獻的對照與人類學的考察兩方面進行考察，試圖推測〈士冠禮〉所反映的時代。

### （一）文獻的對照

考察先秦的其他典籍，其中涉及冠禮的記述與〈士冠禮〉具有一致性。《左傳》、《國語》有很多述禮之文，所述各國貴族實行禮典，都是春秋時代的歷史事件，可與《儀禮》相對照，沈文倬曾提出《國語·晉語》「趙文子冠」一段，歷敘文子往見欒書、荀庚、范燮、卻錡、韓厥、荀瑩、卻爨、卻至、張孟，與〈士

<sup>73</sup> 葉國良、夏長樸、李隆獻著：《經學通論》（臺北：大安出版社，2005年），頁503。

<sup>74</sup> 參見錢榮貴：〈鄭玄的注經思想及其體系〉，《山東社會科學》2013年第9期，頁109-114。

<sup>75</sup> 楊天宇：〈略述鄭玄校勘《三禮》所遵循的原則〉，《井岡山大學學報》第31卷第3期，2010年5月，頁115-120。

<sup>76</sup> 參見史應勇：〈鄭玄經學三論〉，《四川大學學報》2004年第3期，頁85-91。

<sup>77</sup> 參見葉國良：〈從出土文物看《儀禮》內容的時代〉，《人文中國學報》第21期，2015年11月，頁79-95。

冠禮》所云「遂以摯見於卿大夫鄉先生」正相吻合。<sup>78</sup>另外，在韓高年、鄧國均：〈周初冠禮儀式樂歌及儀式誦辭考論——以《周頌》四詩與《周書·無逸》為中心〉<sup>79</sup>一文中也有提到，《詩經·周頌》中〈閔予小子〉、〈訪落〉、〈敬之〉、〈小毖〉四詩為周成王冠禮儀式的樂歌，表現了對冠者的祝願與讚揚，《尚書·無逸》則是周公姬旦在冠禮儀式中告誡成王的儀式頌辭，這些記載均與〈士冠禮〉中的儀式相符合。由此可見在《儀禮》成書以前的記載，也有具體禮儀的舉行，其所反映的時代，可以追溯到周初時代。

此外，〈士冠禮〉本文提到：「委貌，周道也。章甫，殷道也。毋追，夏后氏之道也。周弁。殷冔。夏收。三王共皮弁素積」<sup>80</sup>同為冠帽，便記載保留了夏商周不同朝代的各種名稱。此外，〈士冠禮〉也同時保留了「醴禮」與「醕醴」的儀節<sup>81</sup>，鄭玄認為，之所以在醴禮的正例之後，又補充了「醕禮」，其原因在於：「謂有舊俗可行，聖人用焉不改者。〈曲禮〉曰：『君子行禮，不求變俗。』」<sup>82</sup>賈公彥便認為用醴為周法，用醕則為夏、殷之法。亦即〈士冠禮〉中保留了不同時期所遺存在不同地區的禮俗，並附於正例之後。

總結以上，以〈士冠禮〉與時代較為接近的《國語》或是時代早於《儀禮》的《詩經》互證可知，最早至周初，最晚至春秋，確有冠禮儀式的存在。另外，〈士冠禮〉記載者在禮儀紀錄的當下，可能同時參酌的不只一條的資料，這些資料可能是三代不同時期所遺留下來的，而當時社會可能有些地區仍有採用，因此有必要將此資料保存，因此有意識地記載保留，以供使用閱讀者參考。

## （二）人類學的考察

《儀禮·士冠禮》的三次加冠需使用三種不同的冠帽：緇布冠、皮弁、爵弁，在三次加冠過程中，緇布冠形制最為簡樸，以較粗糙的麻布製成，不同於獸皮製的皮弁與絲質的爵弁，緇布冠是唯一只用於儀式過程本身的，一旦冠禮完畢，就廢棄不用，而改戴絲質玄冠去見鄉紳和鄉大夫等。郭振華認為：「由此可見，冠禮的起源必然很早，在太古以緇布冠為主的時代便非常流行了，但後來這種布冠為玄冠所取代了。不過儀式一般來說具有較頑固的保守性，民間信仰和民間習俗尤其如此。所以雖然冠制發生了變化，但在儀式過程中仍然使用著傳統儀式中的一切道具，這便是在三加冠時首次加布冠的真正原因。」<sup>83</sup>

在冠者見母一節中，引起學者有諸多討論，學者多依據此節推斷冠禮起源於

<sup>78</sup> 沈文倬：〈略論禮典的實行和《儀禮》書本的撰作〉，收於《薊閣文存》（北京：商務印書館，2006年），頁18。

<sup>79</sup> 韓高年、鄧國均：〈周初冠禮儀式樂歌及儀式誦辭考論——以《周頌》四詩與《周書·無逸》為中心〉，《西北師大學報》（社會科學版）2011年第6期，頁9-13。

<sup>80</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁33下-34上。

<sup>81</sup> 冠禮中，三加儀式完成後，有正賓給冠者敬醴酒之禮，在有些時候，則可行醕禮，「醴禮」與「醕禮」的進行方式，請見本論文第五章第一節二、賓醴／醕冠者。

<sup>82</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁28上。

<sup>83</sup> 郭振華：《中國古代人生禮俗文化》（西安：陝西人民教育出版社，1998年），頁71。

父系氏族時期或者母系氏族時期，鄒昌林先生認為，冠者在三加冠之後，見了兄弟姊妹以及贊者、君、鄉大夫，但是這初次行禮，卻不包括父親，他認為這正說明了冠禮起源於母系社會，在母系制度下，父親不是本氏族的成員，所以不必和父親行大禮，也不能參加子女的成年禮，這是保留了母系社會成丁禮的古意。<sup>84</sup>

而余建偉〈簡論冠禮中的拜母不拜父〉<sup>85</sup>則認為，〈士冠禮〉中有變例「冠者母不在，則使人受脯于西階下。」<sup>86</sup>所以母親並非必須在場，如果母親有病或喪服在身，無法出席，則可找人代受冠者之脯，因此重要的是「受脯」儀式，拜見母親並非重點，若以此論斷冠禮是母系社會的痕跡並不妥當。他認為，冠禮中更多可以看到父權為上的特點，例如父親作為冠禮主人，必須親自主持、執行任務，扮演重要角色，但是母親不能在冠禮現場，且只能在東牆外等候，且兒子拜一次，母親卻須拜兩次。冠者加冠，意味著父親的老去，冠者取得繼承權，取代父親在家中的地位，因此不免哀戚，所以不拜見父親。<sup>87</sup>

戴龐海則同意鄒昌林之說，認為母系社會中，女性才是成人禮的主持者，到了父系氏族社會，男子地位上升，女子成為從屬地位，但是因為長期形成的傳統不可能在短期改變，故母親的主人地位雖然已經不存在，但是習慣的力量使得冠者不得不出來拜見母親，母面朝南，處於尊位，子面朝北，處於卑位，這些正是原始禮制的殘餘，這是因為禮儀習俗的積澱，使得父系氏族時期仍然保留母系氏族的禮儀形式。<sup>88</sup>

戴龐海之論點正好解決了余建偉的問題。儘管冠禮有明顯的父權為上的特點，但是冠禮儀式中仍有母系社會制度的殘留，冠禮中拜母不拜父的現象，有可能是更久遠時代留下的舊習。〈士冠禮〉中，可以同時保有母系社會（例如：拜母不拜父）及父系社會（例如：父權至上）的特徵存在，冠禮不必然是一個時代一個時期的產物，而是同時並存不同時代的累積。記載者記載儀式時，可能對於不同時代遺留的儀節習以為常，故無意識地將之記載下來。

另外，戴龐海還舉出了七個證據，證明成人禮應在母系氏族社會時期就已經產生<sup>89</sup>，當然這些早期的成人禮，並不簡易的等同於我們今日所見之〈士冠禮〉，然卻可見得冠禮的起源與發展相當久遠。其中第五點「上古時期不分貴賤，人人都須通過成年儀式」，認為《儀禮·士冠禮》「公侯之有冠禮也，夏之末造也。天

<sup>84</sup> 參見鄒昌林：《中國古禮研究》，頁 99-100。

<sup>85</sup> 詳見余建偉：〈簡論冠禮中的拜母不拜父〉，《西北民族大學歷史文化學院》，2012 年第 19 期，頁 3。

<sup>86</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷 3，頁 30 下。

<sup>87</sup> 詳見余建偉：〈簡論冠禮中的拜母不拜父〉，《西北民族大學歷史文化學院》，2012 年第 19 期，頁 3。

<sup>88</sup> 戴龐海：《先秦冠禮研究》（鄭州：中州古籍出版社，2006 年），頁 188。

<sup>89</sup> （一）成人禮是適應外族婚制的需要而產生的禮儀活動，（二）仰韶文化時期人們已有成年觀念，（三）大汶口文化早期已有拔牙以標誌成年的習俗，（四）古越人在距今五千年前已有拔牙以示成人的習俗，（五）上古時期不分貴賤，人人都須通過成年儀式，（六）〈士冠禮〉中只有冠者見母、見姊妹的規定，卻無見父的條文，（七）現代母系村落的成丁禮仍是以母親為儀式的主人。參見戴龐海：《先秦冠禮研究》，頁 34-45。

子之元子，猶士也，天下無生而貴者也。」<sup>90</sup>提到有分不同階層之冠禮，是在夏末才出現的，在夏末之前，自貴族至平民皆不分貴賤，人們均只要經由冠禮，便能成為社會成員。古禮系統中，天子諸侯的冠禮與士冠禮雖繁簡有別，但是過程大體相似，這反映出中國冠禮的初始型態，應為氏族社會的一種成人禮。只有氏族社會才能真正實現社會全體成員的平等享有各種權利義務。夏朝作為中國第一個從氏族公社脫胎的王朝，他們在原始社會成丁禮的基礎上，持續建構，直到後來〈士冠禮〉的記載為止，而非統治者後來為「治人」所臆造的一套文化體系。

綜合上述，藉由文獻的對照，〈士冠禮〉與先秦其他文獻中所記載的禮儀有相吻合的儀節，此外記載者對於夏商時代的儀節，有時同時並列在文本之中，有意識地將古例增添補充於後記。藉由人類學的考察，可知冠禮儀式甚至以上溯至上古母系氏族社會，這些儀節則是被無意識地保留於儀節之中。因此，藉由《儀禮·士冠禮》中所記載的儀式及其層累性特徵，本論文認為《儀禮·士冠禮》所反映的儀節，概括而言應為夏商周三代甚至更久遠以前儀節之積累。透過《儀禮·士冠禮》的研究，不只可了解成書時代人們的思維特徵，其中更包含了上古《儀禮》未成書時期的成人禮面貌及思維樣態。由此可知，《儀禮·士冠禮》儀式的操演，不僅止於文本所記載的時代，我們透過文字了解先秦儀式以及其所傳承的思維文化，也不能為單一思維所限，而應透過多元的視角以更貼近當時的禮儀。先秦上古的儀式，雖僅以具有儒家思維的文本《儀禮》所記載流傳，然其所記載的各個儀節、器物、服飾、儀式場所等等，仍承載的文化心理，透漏著上古神聖的思維，潛藏著當時代的信仰、秩序以及文化內涵，值得我們在儒家思維之上，進行進一步的反思及討論。

### 第三節 小結

本章目的是探討儒家視野下對《儀禮·士冠禮》中儀式意涵之闡發，並梳理《儀禮》一書的成書過程，提出文本性質及單一視野所帶來的侷限與其他詮釋的可能性。

由於《儀禮》一書具有其特殊性，在儀式經由記載、整理、編纂、注疏的過程中，必定摻入撰成者、編輯者、出版者、注疏者當時的主觀意識，可能有意無意的加入其政教思考，因此，參考所見最早的儒家文獻，固然可以幫助我們更貼近當時的禮儀詮釋，但畢竟有其侷限性，許多儒家道德教化的解釋，也許能夠幫助我們知其然，但往往仍不知其所以然。本節作為本章結語，將其疑義之處羅列於下。

首先，三加之禮中，其目的無非是希望透過外在服飾的改變，以及祝辭的辭令，使冠者在成人之後，能夠進德修業，提升內外品德儀容，取字的目的也是

<sup>90</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁34上-34下。

希望將其祝福，加諸冠者之名，使得冠者也能得到福佑。然而這邊所產生的問題便是，何以長者的祝福、期許與福佑，能透過服飾、祝辭、取字等方式，傳達給青年？何以服儀及外在容貌的改變，在儒家的思想之下，能夠與人的品德交互影響並有所提升？這樣一套思維在運作思維何以能夠被人所接受且成立，其背後是基於一套什麼樣的信仰呢？

其次，冠禮為表莊重，因此，重要之事必過問先祖，徵求祖先之意見，因此此重要之儀式，必選於宗廟之中舉行，以營造神聖的氛圍，然而古人何以對於祖先具有如此崇高的敬意？宗廟何以能夠造就神聖的氛圍？生者又如何以祭祀、酒食就能夠達到和祖先的溝通？宗廟中的服器陳設與人員就位的空間意義為何？冠者在宗廟阼階進行儀式，何以就能達成「著代」的效果？這些在儒家文獻中，也只告訴了我們其效果和目的，也並未進一步加以解釋。

再次，冠禮中從位份、服裝、取字、飲食、禮物、儀節、品物，處處體現上下、次序、尊卑之別。透過這樣的程序化系統，使冠者產生強烈的道德情感，而這也意味著冠者必須透過對於位分之差別的了解與體驗，才能夠順利進入宗法社會，也才能夠成就一個具有和諧秩序的社會。這是「禮別異」的結果，具有道德教化的意涵，但「禮別異」的程序化歷程是如何重新構築人的內心世界，使人產生道德情感呢？儒家理想社會何以會有「別異」的期待？冠者又何以需要先經由「別異」才能進入這樣的社會之中？

最後，冠禮儀式能夠幫助青年從個人進入社會，成為宗法社會的一環，但是冠禮儀式作為個人與社會的橋樑，其是如何幫助冠者度過這樣的心靈歷程？何以需要舉辦此儀式？除了要能夠進入儒家思維所建構的社會以外，對於身為「人」所遭遇的困惑，冠禮又是否能夠透過儀式操作，化解其成長歷程所面臨的恐懼？

透過以上的提問可以看到，藉由冠禮文獻的梳理，以及儒家學者對於冠禮儀式的詮釋，固然告訴了我們這些儀式的意涵，但其人文道德教化的意涵卻只能使我們了解其效果，卻未能使我們理解之所以如此的原因。因此，筆者認為，若要能夠對先秦冠禮儀式有充分的了解，我們有必要回歸人類的思維源頭，藉由儀式象徵的解讀，了解儒家理性化的儀式敘事及詮釋背後潛存的思維密碼。

總而言之，本章藉由儒學立場對於冠禮儀式及其意義的記載，作為我們一個窺探先秦冠禮儀式的跳板，了解《儀禮·士冠禮》設計之思維。然而另一方面，我們應借助儒家視野以外，多元的研究視角來分析古代文獻中的儀式敘事，了解各種儀節本身的象徵意義及儒家思維背後的緣由，找出儀式敘事背後潛藏的人類思維及文化底蘊。此部分則希望在本論文第三章至第五章進行分析討論，從神話學的視角下，探討《儀禮·士冠禮》所具有的神聖性原型象徵意義，以期能夠解決以上疑問，對這些儀式進行更多元面向的詮釋。

## 第三章 英雄的啟程：從混沌到創生的突破

由前一章的討論可知，冠禮儀式在儒家思維中，具有「教化成人」的意義，認為冠禮能夠藉由儀式的操演，幫助青年個人德行提升，進入宗族及社會當中，成為能夠施行禮儀的「成人」。然而本文認為，冠禮儀式中道德倫理教化的源頭或是內在，必定具有人類的某種神聖「原型」(archetype)<sup>1</sup>，才能為眾人所接受並施行。故本文接下來的第三、四、五章，將針對《儀禮·士冠禮》中的各個儀式，進行原型象徵的探討。

本章為英雄歷程的第一步——「英雄的啟程」(departure)，是冠者由俗世經由隔離進入神聖空間的第一階段。將探討冠禮儀式如何藉由宇宙創生的模仿，使得冠者由童子的自然人混沌狀態，轉化為具有實行「禮」的資格的文化人。第一節將先探討青年在冠禮前的混沌狀態到進入神聖時空前的隔離。第二節則探討冠禮儀式如何透過冠禮的建築空間——宗廟，創造出神聖時空，建構天人關係的連結，確立宇宙軸心；以及冠禮儀式中宗廟空間意象扮演的角色及意義。

### 第一節 十年出外就傅：從混沌中隔離

#### 一、人之初與混沌

由第二章的討論可知，在儒家思維之中，認為冠禮乃是「禮之始也」，為施行各種禮儀的開端，在冠禮之後，青年就必須藉由儀式的塑造，成為一個道德主體，並融入「別異」的秩序化社會網絡當中。因此可以說，冠禮便是使冠者從一個自然人，轉化成一個符合社會秩序化要求的社會人所施行的儀式。相對於這樣的秩序化，加冠前的青年，可說是處於一個「無序」、「混沌」的自然狀態之中，故從童年狀態經過冠禮成年儀式而成為成人，若以神話結構的角度來看，可說是一個從「混沌」到打破混沌進入秩序化的過程，此即創世神話的原型。〔羅馬尼亞〕伊利亞德 (Mircea Eliade, 1907-1986) 認為，天地開闢的創造，往往是其他創造的原型。若能以此原型來看待成年儀式，便能對於儒家冠禮的象徵意義能有更深刻的了解。

觀察中國古代的混沌神話，楊儒賓認為，「混沌往往帶有雙重面目，第一種面目的混沌是茫然無分別的、荒漠難分的、黝黑無名整體，它是渾沌的黑暗面，但渾沌同時也是有內在韻律的，它具有『理』之光明，它天生的以『中』『圓』

<sup>1</sup> 此「原型」，首先指的是榮格理論中所指的「心理結構模式」，或稱「集體潛意識」(collective unconscious)，另一方面伊利亞德理論中「宇宙的範型」也稱為「原型」，此二者皆為本文所欲探討的對象。詳參本論文第一章第三節所述。

的方式展現自體。簡言之『美』、『動力』與『秩序』是渾沌的屬性。」<sup>2</sup>他還認為，儒道兩家的思想原型，皆是由此混沌神話而來。相較於道家老子強調對於「混沌」這種無分別狀態的回歸，儒家則是強調對於混沌的不斷克服，建立本體與中道。故我們可以由此推論何以道家強調回歸「赤子」的一面，<sup>3</sup>而儒家則強調禮教「成人」的一面。

在創世神話中，原初創世前的宇宙常是沒有分別的、沒有形狀、混沌黑暗的，《淮南子》：

洞同天地，渾沌為樸，未造而成物，謂之太一。同出於一，所為各異，有鳥有魚有獸，謂之分物。方以類別，物以羣分，性命不同，皆形於有。隔而不通，分而為萬物。<sup>4</sup>〈詮言〉

有未始有夫未始有有無者。天地未剖，陰陽未判，四時未分，萬物未生，汪然平靜，寂然清澄，莫見其形。<sup>5</sup>〈俶真〉

這些都是在說明秩序宇宙尚未產生前的狀態，而從中也可以看出，天地初成、萬物創生，也是由這些混沌而來。且天地、陰陽、四時、萬物一旦分判，分門別類，也就是秩序化的開端了。創世的過程，就是宇宙秩序化的過程。

將宇宙的創世初始，與由出生至成年的一過程相對照，可以發現其相通之處，在儒家思維當中，人從出生起，便是不斷的進行分判及秩序化。從儒家文獻來看，當孩子出生後，需謹慎面對之《禮記·內則》曰：

子生，男子設弧於門左，女子設悅於門右。三日，始負子，男射女否。<sup>6</sup>

孩子出生後，便以不同物品符號為男女做區分，生男孩則將「木弓」掛於側室之門的左邊，若生女孩則將佩巾掛於門右。於此可見男女之別以及人們對他們不同的期許。過了三天，才能夠抱孩子出房門，男子行射禮，女子則否。「射」根據《禮記·射義》「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，故必先有志於其所事，然後敢用穀也，飯食之謂也。」男女出生的服飾也有所不同，《詩經·小雅·斯干》記載了另外一種孕育習俗：

<sup>2</sup> 楊儒賓：〈渾沌與創造〉，收於張偉保編：《傳統儒學、現代儒學與中國現代化》（香港：新亞研究所，2002年），頁273。

<sup>3</sup> 《道德經》曰：「為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。」「含德之厚，比於赤子。蜂蟻虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。」分別引自〔周〕李耳撰，〔魏〕王弼注：《老子道德經》上篇第28章、下篇第55章（清乾隆敕刻武英殿聚珍本），頁29上-29下、頁20下。

<sup>4</sup> 〔漢〕劉文典撰：《淮南鴻烈集解二十一卷》卷21（北京：中華書局，1989年），頁542下

<sup>5</sup> 〔漢〕劉文典撰：《淮南鴻烈集解二十一卷》卷2，頁45。

<sup>6</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷28（臺北：藝文印書館阮元十三經注疏本，1965年），頁534上。



乃生男子，載寢之床，載衣之裳，載弄之璋，其泣嚶嚶，朱芾斯皇，室家君王。乃生女子，載寢之地，載衣之裼，載弄之瓦，無非無儀，唯酒食是議，無父母詒懼。<sup>7</sup>

男子寢之於床，衣之以裳，女子則寢之於地，衣之以裼。前者弄璋，後者弄瓦。在接子儀式上，則以貴賤分等，《禮記·內則》曰：

凡接子，擇日，冢子則大牢，庶人特豚，士特豕，大夫少牢。國君世子大牢，其非冢子則皆降一等。<sup>8</sup>

滿三個月時的剃髮儀式，男子剃為「角」，女子剃為「羈」，或者以左右做區隔。

三月之末，擇日翦髮為鬢，男角女羈，否則男左女右。<sup>9</sup>《禮記·內則》

到了孩子能夠吃飯、說話時，便要教導他們正確的飲食以及問答，男女所用的佩囊也有所不同。男子用皮韋，女子用絲繒。

子能食食，教以右手。能言，男唯女俞。男鞮革，女鞮絲。<sup>10</sup>《禮記·內則》

到了六歲以後，有一定的學習步驟：

六年教之數與方名。七年男女不同席，不共食。八年出入門戶及即席飲食，必後長者，始教之讓。九年教之數日。<sup>11</sup>《禮記·內則》

無論男女，皆需要教導他們數數與四方的概念。七歲以後就必須男女有別，八歲學習禮讓，九歲開始學習天干地支與朔望。

從出生至二十歲的冠禮，可以看到歷經一連串男女分判，以及秩序化以別異的過程。到了六歲以後，甚至開始教導孩子認識數字、四方概念，九歲則要認識計日方式。這些都是慢慢地對初生的孩子對於空間、時間以及世界價值加以認識分類及秩序化的過程，之所以需要經歷這些分類，其目的都是為了使孩子先從原始的方位意識和宇宙空間結構開始建構，接著建構時間觀，<sup>12</sup>當時空的尺度得以

<sup>7</sup>〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》卷11（臺北：藝文印書館阮元十三經注疏本，1965年），頁387下-388上。

<sup>8</sup>〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷12，頁534下。

<sup>9</sup>〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷12，頁535上。

<sup>10</sup>〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷12，頁538上。

<sup>11</sup>〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷12，頁538下。

<sup>12</sup>葉舒憲認為：「人的時間觀念發生要晚於空間觀念，抽象的時間觀念最初難以從具體的空間方位中抽象出來，因而標誌時間的符號往往要借用原有的標誌空間方位的符號，兼有了表示時間觀

確立後，便能夠使孩子漸漸從原先混沌、無知無識的狀態慢慢建立起認識宇宙及秩序的概念。此處也可看出儒家學者不如道家學者那樣對於混沌的狀態有較多的表述，他們對於混沌未分別的狀態並不加以強調，強調的是將混沌漸漸分判的那一面。<sup>13</sup>而其對於別異以及秩序化一面的強調，也正顯示著人之初混沌未分的自然人狀態的存在。正因為其原初的混沌狀態，冠禮作為這一連串學習過程的驗收，集中地表現了秩序化的象徵意義。

## 二、隔離與出外就傅

從以上儀式中可以看到，有一連串對於男女分判的強調，並有一連串秩序化的歷程，直到七歲男女不同席共食開始，也顯現了陰陽正式的分離。男女六歲以前，在人際相處上可說沒有性別之分，但七歲以後，便不能同席而食，十歲以後，兩人所學也開始有分別了：

十年出就外傅，寄宿於外，學書記，衣不帛襦褲，禮帥初，朝夕學幼儀，請肄簡諒。十有三年學樂，誦《詩》，舞《勺》，成童舞《象》，學射御。二十而冠，始學禮，可以衣裘帛，舞《大夏》，惇行孝弟，博學不教，內而不出。<sup>14</sup>（《禮記·內則》）

男孩到十歲時，必須出外求學，居住在外，學習六藝中的六書九數之學，並且學習灑掃進退之禮，十三歲則開始學樂、誦詩，學習文舞，十五歲的成童則學習武舞及射御之術，考察是否廣博學習。於此有相應的考察方式：

比年入學，中年考校。一年視離經辨志，三年視敬業樂羣，五年視博習親師，七年視論學取友，謂之小成，九年知類通達……謂之大成。<sup>15</sup>《禮記·學記》。

入學一年時，必須考察經文句讀，辨別志向所趨，三年考察學生是否專心學業，敬業樂羣，五年則考察是否廣博學習、尊敬師長，七年則考察學生的學術見解及交遊，九年就需要能夠觸類旁通，不違背師教，並且能夠達到移風易俗、近悅遠來，直到二十歲行冠禮。

---

念的後起職能。」見葉舒憲、田大憲：《中國古代神秘數字》（西安：陝西人民出版社，2010年），頁3。是故此處孩童學習的過程需先認識較為具象的數與方名，概念成熟後才教之數日的時間概念。

<sup>13</sup> 祝平次認為：「孔子、孟子、荀子顯然對於人從初始整全分離出來的過程，較不感興趣。在他們的理論中，並沒有如老、莊般地回溯人未生之前的一些宇宙論，而較注重隨我具存的世界與我的關係。」見〈從禮的觀點論先秦儒、道身體／主體觀念的差異〉，收於楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993年），頁309。

<sup>14</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷12，頁538下。

<sup>15</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷36，頁649上。

女孩十歲以後的生活和男孩有所區別：

女子十年不出，姆教婉婉聽從，執麻枲，治絲繭，織紵組紃，學女事以共衣服，觀於祭祀，納酒漿、籩豆、菹醢，禮相助奠。<sup>16</sup>《禮記·內則》

無論男女，到了十歲以後，皆須歷經與舊生活「隔離」的步驟。男性被隔離到原先生活住所之外，女性則是被隔離在住所之內。就〔法〕范熱內普（Van Gennep,1973-1957）的過渡禮儀理論而言，「分離」的意義即在於斷絕了時間與空間的關係，另一方面，范熱內普也認為：「它們都是與無性別世界之分隔禮儀，隨之便是向整個社會和群體之有性世界、同時又是向某一性別群體之聚合禮儀。」<sup>17</sup>可見在這裡的分離，具有迎向新生活的意義，成長儀式中的隔離，是新的生活模式即將來臨的前兆。〔美〕坎伯（Joseph Cambell,1904-1987）曾說：

在原始社會生活中佔有顯著地位的所謂成長儀式（出生、命名、成人、結婚、喪葬等禮儀），藉由正式且非常嚴格的隔離練習（exercise of severance）而凸顯出來；透過這種練習，心識與前一階段的態度、執著和生活模式全然切斷。接下來將有一段或長或短的引退間隔，此時制定好的儀式將引介生命歷險者，進入他生命的形式及固有的感受中，所以最後當回歸日常世界的時機成熟時，被啟蒙者便有如再生一般。<sup>18</sup>

根據李亦園〈說儀式〉一文，泰雅族的青年們到達一定年齡時，在接受紋面後，他們必須在隔離的小屋中住到傷口癒合，完成各種訓練後，才能回到村落，這段時間的隔離生活，正象徵著新舊兩階段的隔絕。<sup>19</sup>

無獨有偶，生活在非洲的俾格米人的少年成年儀式，與《禮記·內則》所記載也有相似之處。他們在十歲左右必須離開父母，由一名德高望重的長者帶領到森林裡去過一段獨立生活，告別孩童時代，成人教育主要從「德育」、「倫理」、「智育」幾個方面進行，無論颶風下雨多麼困難的條件，他們都要完成任務，目的是要培養他們不畏困難的精神，還要傳授一些特殊技能，如何狩獵、與野獸搏鬥取勝的知識，當孩子們從「森林」走出來的時候，帶著一個嶄新的人生觀出現在眾人面前，他們已經跨入了成年人的行列。<sup>20</sup>

非洲沙漠地帶的布須曼人，也對成年儀式很重視，他們認為，男孩只有舉行了成人禮之後，才能成為真正的男子漢，成年儀式首先也是被帶離開自己的親人

<sup>16</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷 27，頁 539 上。

<sup>17</sup> 〔法〕阿諾爾德·范熱內普（Arnold Van Gennep,1973-1957）著，張舉文譯：《過渡禮儀》（Les Rites De Passage）（北京：商務印書館，2010 年），頁 71。

<sup>18</sup> 〔美〕Joseph Cambell（1904-1987）著，朱侃如譯：《千面英雄》（The Hero with Thousand Faces）（新店：立緒文化，2013 年），頁 9。

<sup>19</sup> 李亦園：《宗教與神話論集》（新店：立緒文化，2004 年），頁 55。

<sup>20</sup> 參見趙錦元等：《世界民族知識叢書——鮮為人知的原始民族與文化》（北京：中央民族大學出版社，1999 年），頁 28-29。

到灌木叢中，去過一段隔絕式的獨立生活，進行為期一個月的艱苦鍛鍊以培養他們勇敢、智慧和團結合作的精神，通過鍛鍊使他們更清楚一個布須曼男子漢所要具備的條件和社會責任。同時，他們還要學習部落的「歷史」——口頭傳說。一個月後，少年回到家中，開始新的成年人生活，他們可以參加成年人的一切活動，「叢林之中」這段生活，給他們在人一道路上奠定了堅實的基礎。<sup>21</sup>

對照這些民族資料，我們可以看到幾個共同點，少年必須經過成人禮之後，才能成為一個真正的人，而這個成人禮的前奏，便是必須將男子帶出生活區域之外，到某一特定地點進行「隔離」，泰雅族青年隔離於「小屋」中，非洲的俾格米人隔離於「森林」，布須曼人則隔離於「叢林之中」，中國古代則是隔離於類似學校之所。而在這些隔離場域中，必須傳承知識文化，以及訓練生活技能，學習擔當社會責任，並須經歷一定的考核。

楊寬的《古史新探》提到：

男女青年隨著成熟期的到來，需要在連續幾年內，受到一定程式的訓練和考驗，使具有必要的知識、技能和堅強的毅力，具備充當氏族正式成員的條件。可以說是一種原始的教育制度，也是學校的起源。如果訓練後被認為合格，成年後，便參與「成丁禮」，成為正式成員，得到成員應有的氏族權利，如參加氏族會議、選舉和罷免酋長等，還必須履行成員應盡的義務，如參加主要的勞動生產和保衛本部落的戰鬥等。<sup>22</sup>

原始社會中這樣的「隔離儀式」，其實他是象徵性地要引導人們生活模式的改變，進而跨越艱難的門檻。中國古代的青年，確實也必須在隔離的學校內，進行一連串的訓練和考驗，當這些考核結束後，他們才能進行正式的成人禮儀式。

總而言之，儒家文獻中，雖然並未對於混沌的狀態加以描述說明，但是他們強調從混沌中不斷分判以及秩序化，將男女陰陽加以分別，直到十歲開始，孩童正式和原先的混沌生活開始隔離，經過一連串的教導、訓練，對於即將到來的二十歲成人禮的神聖時刻的進入，進行充分準備工作，使人們得以脫離混沌而獲得新生，進入人倫化、秩序化的世界。

## 第二節 宗廟的神聖空間：宇宙軸心的確立

創世神話中，宇宙建立的關鍵，在於混沌狀態的打破。陳啟雲認為：「神話中盤古、混沌、共工之死，卻是『後盤古』、『後混沌』、『後共工』世界的原始或誕生。而混沌之死，結束的是『無知無識』的世界；混沌死後，開展的卻是『有知有識』的世界。共工死，破壞了舊的宇宙，卻開展了我們現存『日月運轉、

<sup>21</sup> 參見趙錦元等：《世界民族知識叢書——鮮為人知的原始民族與文化》，頁 85-86。

<sup>22</sup> 楊寬：〈「冠禮」新探〉，收於《古史新探》（出版地不詳：出版者不詳，1986年），頁 235。

川流不息』的新天地。從這一意義上看，死不是生的終結，而是新生的開始；死不是萬物的大極，而是更生的機竅。」<sup>23</sup>且其引用 N.T.Girardot 的概念，認為「混沌」代表道家理想中的「先天自然世界」，「混沌」死後所形成的則是儒家理想中的「禮教人文世界」。<sup>24</sup>在原始思維中，剛出世的嬰兒只是部分地誕生，新生兒只有在行了成年禮以後，才能成為「完全的」生。<sup>25</sup>冠禮之後，青年才能成為真正的成人。故冠禮作為「禮之始」，具有打破混沌的概念，使人由原本混沌先天的自然狀態，藉由冠禮儀式，打破原先的混沌狀態而進入禮教人文的世界。而筆者認為，中國傳統儒家理想中的禮教人文世界核心，乃是建立在宗廟之上的。宗廟也是冠禮儀式所舉行的空間，對於原始混沌的打破與宇宙軸的建立，便具有重要的意義。故本節主要將討論宗廟這一神聖空間對於成人禮宇宙軸建立的象徵。

冠禮舉行空間，必須選在宗廟之中，宗廟本身為一由圍牆隔離起來的獨立空間，《說文·宀部》：「宗，尊祖廟也。」<sup>26</sup>《釋名》：「廟，貌也。先祖形貌所在也。」<sup>27</sup>宗廟是供奉、祭祀祖先的處所。《禮記·冠義》：「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。」<sup>28</sup>如前一章所言，在此舉行冠禮，能夠營造神聖的氛圍，《禮記·檀弓》言：「墟墓之間，未施哀於民而民哀；社稷宗廟之中，未施敬於民而民敬。」<sup>29</sup>它能使民自然而然的產生敬意。而宗廟之所以能使人產生敬意的原因，值得再加以探討。祖先祭祀對於「成人」扮演著什麼重要角色？而宗廟建築空間的建構，對於冠禮的意義又是什麼呢？

## 一、祭祀活動：人文化成的重要關鍵

〔德〕卡西勒（Ernst Cassirer,1874-1945）認為：「神靈一類的東西總是包含著一個恐懼的成分：它既是一種令人神往的神祕，又是一種令人畏懼的神祕。」<sup>30</sup>處於此界的人們，對於未知的他界，總是含有崇敬與畏懼兩種心情。由於代表著「他界」之首的「天」具有崇高的神聖性，〔羅馬尼亞〕伊利亞德（Mircea

<sup>23</sup> 陳啟雲：《中國古代思想文化的歷史論析》（北京：北京大學出版社，2001年），頁78。

<sup>24</sup> 陳啟雲：《中國古代思想文化的歷史論析》，頁80。

<sup>25</sup> 〔法〕列維·布留爾（Lucien Lévy-Bruhl,1857-1939）著，丁由譯：《原始思維》（Primitive mentality）（北京：商務印書館，2014年），頁383。伊利亞德也說：「當一個小孩出生，他只有一個生理上的存在，尚未被他的家庭所認定，亦未被團體所接納。正是出生後立即舉行的儀式，賦予這個嬰兒一個真實『活人』的地位；而且唯有憑藉這些儀式，他才成為這個現存團體的一份子。」〔羅馬尼亞〕伊利亞德（Mircea Eliade,1907-1986）著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》（The Sacred & Profane: The Nature of Religion）（苗栗：桂冠圖書，2000年），頁224。

<sup>26</sup> 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（杭州：浙江古籍出版社，2007年），頁342。

<sup>27</sup> 〔漢〕劉熙：《釋名》卷5（北京：中華書局，1985年），頁85。

<sup>28</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷61，頁998下。

<sup>29</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷10，頁194上。

<sup>30</sup> 〔德〕卡西爾（Ernst Cassirer,1874-1945）著，結構群譯：《人論》（An essay on man: an introduction to a philosophy of human culture）（臺北：結構群文化事業有限公司，2005年），頁135。

Eliade,1907-1986) 說：「與其他由人及其環境展現出的一切相比，蒼天顯然是『全然他者』。」<sup>31</sup>是「人所無法到達的高處、群星所在之處，具有超越者、絕對實體與永恆的重要性。眾神住在那裡，只有很少數具有特別恩典的凡人，可以經由攀升的儀式到達那裏；而在某些宗教概念中，那裏就是亡靈上去的地方。」<sup>32</sup>為了能夠參與神聖的天，人們希望能夠有和天溝通的方式。

然而在「絕地天通」<sup>33</sup>後，與天交流已經成為最高的禮儀，集中到了少數掌有祭祀權力的人之手，此人可能是「王」或「群巫之長」。這些掌有祭祀權力的人，便能從混沌未知中，脫穎而出，成為「天」「人」之間溝通的中介，壟斷了和未知他界聯繫的能力。在巫覡時代，通天的能力為少數巫師所掌控，然經過「軸心突破」的時代以後，巫文化為諸子的哲學思維所取代，將此種能力回歸每個人自身，成為「新天人合一」<sup>34</sup>。在「道」「氣」不相離的新的宇宙論預設之下，只要透過引「道」入「心」的內在超越方式，就可以建構一個「可以上通於天的秘道」，人人都能獲得與天溝通的能力。<sup>35</sup>這種內在超越的方式，使得原本著重於溝通天人關係的禮樂祭祀活動，擴展到了人倫道德的面向，形成了整套宗教、政治、倫理秩序。陳來認為，周代的禮樂文化是由夏以前的巫覡文化發展為祭祀文化，又由祭祀文化的殷商高峰而發展為周代的禮樂文化，是整體生活方式的系統化和理性化，它的理性化帶有人文的理性化傾向，對於巫覡文化排斥的一面，然禮樂文化在理性化的脫巫的同時，珍視地保留著神聖性與神聖感。<sup>36</sup>

儒家人文化成的最終極致是成為「聖人」，而「聖」的本意是「通也。」<sup>37</sup>《易·繫辭上》認為，聖人能夠成為人與神之間溝通互動的中介：

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。<sup>38</sup>

聖人能夠觀察天象、通神，是通曉天人之道的宗教領袖、知識分子。在儒家的觀念中，人人皆可以透過道德的修養及內在的超越而成為聖人。而聖人的史前原型就是那些部落群體中具有通神能力的宗教領袖。

因此「祭祀」，成為人們由自然到人文化成步驟中，重要的一環。

<sup>31</sup> [羅馬尼亞]伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁161。

<sup>32</sup> [羅馬尼亞]伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁161。

<sup>33</sup> 《尚書·呂刑》：「乃命重、黎，絕地天通，罔有降格。」自蚩尤作亂後，社會混亂，因此上帝命令重、黎斷絕天地間的聯繫，另諸王在地上整頓治理，恢復人間秩序。[漢]孔安國傳，[唐]孔穎達疏：《尚書正義》卷19（臺北：藝文印書館阮元十三經注疏本，1965年），頁297下。

<sup>34</sup> 余英時認為：「新天人合一是思想家在軸心突破過程中發展出來的，它的特徵可以歸納為一句話：『道』與『心』的合一。這個新合一既完全與鬼神無涉，其中自不可能為巫的活動留下任何空間。」參見《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版社，2014年），頁63。

<sup>35</sup> 詳見余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，頁64。

<sup>36</sup> 詳見陳來：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》（臺北：允晨文化，2005年），頁16-20。

<sup>37</sup> [漢]許慎撰，[清]段玉裁注：《說文解字注》，頁592。

<sup>38</sup> [魏]王弼、[晉]韓康伯注，[唐]孔穎達疏：《周易正義》卷7（臺北：藝文印書館阮元十三經注疏本，1965年），頁157上。

而祭祀活動之中，中國最重要的對象以及具體表現，就在祖先崇拜信仰上，祖先崇拜可說是中國古代的核心信仰，〔德〕格魯特（Jan Jakob Maria de Groot,1854-1921）：

死者與家族聯結的紐帶並未中斷，而且死者繼續行使著他們的權威並保護著家族。他們是中國人的自然保護神，是保證中國人驅魔避邪、吉祥如意的灶君（household\_gods）……正是祖宗崇拜使家族成員從死者那裏得到庇護而財源隆盛。因此生者的財產實際上是死者的財產；固然這些財產都是留存於生者這裏的，然而父權的和家家制權威的規矩就意味斧，祖先乃是一個孩子所擁有的一切東西的物主……因此，我們不能不把對雙親和祖宗的崇拜看成是中國人宗教和社會生活的核心。<sup>39</sup>

考察其他地區在古代社會，也可以看到祖先崇拜的現象，例如羅馬便以祖先祭祀作為羅馬宗教的普遍特徵，此外，美洲印第安人宗教信仰的明顯特徵也是建立在對人類與死者的精神之間的交往上。<sup>40</sup>上古時代，人們認為萬物皆有其神靈，在此「萬物有靈論」<sup>41</sup>（Animism）的思維底下，他們也以此想像自己。<sup>42</sup>他們相信，祖先在人間的生命結束之後並沒有消逝，而是以某種靈魂或其他方式繼續存在，他們繼續享受樂趣，也會對人事生活施加影響。以〔法〕列維·布留爾（Lucien Levy-Bruhl,1857-1939）「互滲律（participation）」<sup>43</sup>的思維來看，人即使是死了，卻還是以某種方式活著。死人與活人的生命互滲，同時又是死人行列中的一員。<sup>44</sup>也基於這種信仰，人們必須向祖先獻祭，以求得自身現世之福佑。透過祭祀活動中，

<sup>39</sup> 〔德〕格魯特（Jan Jakob Maria de Groot）：《中國人的宗教》（The religion of the Chinese），轉引自〔德〕卡西爾（Ernst Cassirer,1874-1945）著，結構群譯：《人論》（An essay on man: an introduction to a philosophy of human culture）（臺北：結構群文化事業有限公司，2005年），頁133-134。

<sup>40</sup> 見〔德〕卡西爾著，結構群譯：《人論》，頁134。

<sup>41</sup> 根據泰勒的理論，「萬物有靈論」（Animism）是有關於「精靈的學說」，「萬物有靈的理論分解為兩個主要的信條，它們構成一個完整學說的各個部分，其中的一條，包括各個生物的靈魂，這靈魂在肉體死亡或消滅之後能夠繼續存在。另一條則包括各個靈魂本身，上升到威力強大的諸神行列。神靈被認為影響或控制著物質世界的現象漢人的今生和來世的生活，並且認為神靈和人是相通的，人的一舉一動都可以引起神靈高興或不悅；於是對它們存在的信仰就或早或晚自然地甚至可以說必不可免地導致對它們的實際崇拜或希望得到它們的憐憫。這樣一來，充分發展起來的萬物有靈關就包括了信奉靈魂和未來的生活信奉主管神和附屬神，這些信奉在實踐中轉化為某種實際的崇拜。」〔英〕泰勒（Edward Tylor,1832-1917）著，連樹聲譯：《原始文化：神話、哲學、宗教、語言、藝術和習俗發展之研究》（Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom）（桂林：廣西師範大學出版社，2005年）頁349-350。

<sup>42</sup> 涂爾幹認為：「人類在早期步是把生物看成如自己一般，而是用一些與自己迥異的生物來想像自己。」〔法〕涂爾幹（Émile Durkheim,1958-1917）著，芮傳明等譯：《宗教生活的基本形式》（The Elementary Forms of The Religious Life）（苗栗：桂冠圖書出版，1992年），頁74。

<sup>43</sup> 「『原始』思維所特有的支配這些表象的關聯和前關聯的原則叫做『互滲率』。」「存在物和現象的出現，這個或那個事件的發生，也是在一定的神祕性質的條件下由一個存在物或客體傳給另一個的神祕作用的結果。」分別引自〔法〕列維·布留爾著，丁由譯：《原始思維》，頁78-79、82。

<sup>44</sup> 〔法〕列維·布留爾著，丁由譯：《原始思維》，頁342

「交感巫術」的儀式行為，空間與時間的限制便能夠消失，人們一切活動便得以與祖先共享。<sup>45</sup>人們藉由祭祀，溝通現世的人與他界的祖先神靈，靠著履行巫術儀式和宗教儀式來抵制畏懼，以此獲得更美好的生活。

這樣的神靈觀念，開始或許與倫理觀念無關，但是這種獻祭的行為，也就造就出後來的倫理觀念。根據《禮記》的解釋，祭祀祖先之禮，來源於「追慕孝敬」之心及「報本反始」的精神，〈祭統〉曰：「祭者，所以追養繼孝也。孝者，畜也。順於道不逆於倫，是之謂畜。是故，孝子之事親也，有三道焉；生則養，沒則喪，喪畢則祭。養則觀其順也，喪則觀其哀也，祭則觀其敬而時也。盡此三道者，孝子之行也。」<sup>46</sup>〈祭義〉曰：「君子復古復始，不忘其所由生也，是以故致其恭敬，發其情，竭力從事，以報其親，不敢弗盡也。」<sup>47</sup>認為祖先崇拜是血緣、感情關係所導致。正如余英時所言：「禮樂傳統中某些宗教性、神秘性的觀念及其運作方式，在軸心突破以後，已被移置於哲學思維的層次而獲得新的詮釋。」<sup>48</sup>這樣的「追慕孝敬」及「報本反始」之說，實已達到哲學思維的層次，為「軸心突破」之後的產物，是從原始的天人溝通概念發展而來的。

卡西勒認為，任何獻祭行為都包含著一種對自身慾望的限制與克制，其所表現的節制，也使得祭祀活動開始有新的意義，他指出，「禁忌體系強加給人無數的責任和義務，但是所有這些責任都有一個共同特點：它們完全是消極的，它們不包含任何積極的理想。……我們在這裡發現的是各種禁令，而不是道德或宗教的要求。因為支配著禁忌的是正是恐懼，……它警告要提防危險，但它不可能在人身上激起新的積極的即道德的能量。」<sup>49</sup>然而這種禁忌的力量卻是迄今發現唯一的社會約束和義務的體系，是整個社會秩序的基石，因此經由人類的偉大宗教導師們發現了這種衝動，於是便將人類引到了新的方向，將被動的服從轉化為積極的宗教感情，因此成熟的倫理宗教都解除了禁忌體系的重負，轉向積極的人類自由理想表現。<sup>50</sup>而施行祭禮儀式的人，也因此被賦予了道德的腳色，涂爾幹（Émile Durkheim, 1858-1917）認為：

除非崇拜者精確圓滿地履行了義務，否則他就不會滿意，而對於大意怠慢的人則要進行懲罰。所以他被認為是儀式的創建者，又是儀式的守望者，因為這個緣故，他也就實實在在地被賦予了一種道德角色。<sup>51</sup>

是故經過冠禮的青年，他們強調修德和祭祀，就是為了獲得溝通天人的能力，這同時也代表著對於人倫道德秩序的掌握。

<sup>45</sup> 參見〔德〕卡西爾著，結構群譯：《人論》，頁 150。

<sup>46</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷 49，頁 830 下-831 上。

<sup>47</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷 48，頁 819 上。

<sup>48</sup> 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，頁 161。

<sup>49</sup> 〔德〕卡西爾著，結構群譯：《人論》，頁 169。

<sup>50</sup> 參見〔德〕卡西爾著，結構群譯：《人論》，頁 169-170。

<sup>51</sup> 〔法〕涂爾幹著，芮傳明，趙學元譯：《宗教生活的基本形式》（苗粟：桂冠圖書出版，1992 年），371。



總之，人們原初面對未知的恐懼與天的神聖性而有了通天的嚮往，因此產生了以「祖先崇拜」為核心的祭祀活動，他們藉由神人間的互滲交感，達成祖先祭祀及神人溝通的效果，希望以此求得到現世更美好的生活。而祭祀活動所產生的禁忌，也間接造就了倫理觀念及宗教情感的出現。「祭祀」在儒家學者的解釋中，就加入了「追慕孝敬」之心及「報本反始」的精神，並以此推闡出新的人倫道德概念來，也使得血緣、道德等觀念也運作出新的中國特有的宗法、政治、社會制度之下，成為國家權力及統治的重要組成部分，貫穿於中國古代社會之中，成為國家的施政大事。因此，「祭祀」對於冠者由自然人到文化人的轉換，具有極重要的意義。就宗法社會而言，它代表著國家治權的取得，以及宗法社會的參與。然就原初的神話思維而言，則代表著達成了由混沌到通天的渴望，以及對於未知的掌握。

成人與否的差別也具體體現在喪禮儀式中，表現成人者具有上通天界的資格，未成年者則無此資格。棺槨的材料來看，《禮記·檀弓上》曰：

有虞氏瓦棺，夏后氏聖周，般人棺槨，周人墻置翼。周人以般人之棺槨葬長殤，以夏后氏之聖周葬中殤、下殤，以有虞氏之瓦棺葬無服之殤。<sup>52</sup>

男子未行冠禮、女子未行笄禮而死稱為「殤」。<sup>53</sup>下殤、中殤、長殤差別在於年齡的不同，然都是未成年而死。未行成年禮而死，就不能使用一般木製的棺槨。古時成年人喪禮使用木製的棺槨<sup>54</sup>，在原始思維中，木具有與神聖感通連結的力量，能讓死者上通天界。<sup>55</sup>但是未成年死者只能使用土製的棺，表示僅具有再生的力量，卻沒有上通天界的資格。正如同《原始思維》所提到的：「由於新生兒只是個不完全的活人，他是不像成年人那樣死的。對新生兒來說，這裡沒有斷絕互滲的問題，因為互滲還沒有建立起來。」<sup>56</sup>成人與未成人的差別，就在於天人溝通資格的有無，若為能具備溝通天界的資格，那麼也就不能被視為社會的準成員，而不能納入家族的一員。

所以，「冠禮」作為儒家觀念中的「禮之始也。」其人文化成的最終的目的及其核心，勢必與天人溝通的祭祀權力有密切的關聯。

<sup>52</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷6，頁113下。

<sup>53</sup> 〈喪服小記〉：「丈夫冠而不為殤，婦人笄而不為殤。」鄭注：「十六至十九為長殤，十二至十五為中殤，八歲至十一為下殤，七歲已下為無服之殤，生未三月不為殤。」分別引自〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷33、6，頁604下、114上。

<sup>54</sup> 〈喪大記〉：「君松槨，大夫柏槨，士雜木槨」〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷45，頁790下。

<sup>55</sup> 〔羅馬尼亞〕伊利亞德認為「樹表達了絕對實在的規範和支撐宇宙的固定點的特點。它是一切事物的根本支柱。因此，只有在它的附近或通過它才能夠完成同上天的溝通。」見〔羅馬尼亞〕伊利亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）著，晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的存在：比較宗教的範型》（Patterns in Comparative Religion）（廣西：廣西師範大學出版社，2008年），頁285。

<sup>56</sup> 〔法〕列維·布留爾著，丁由譯：《原始思維》，頁387。

## 二、宗廟作為宇宙軸心

源於對天界的嚮往，人們必須透過「宇宙軸」以上下天界，然在「絕地天通」之後，人們若要能夠上下天界，必須尋找突破口。伊利亞德認為，「中心」就是貫穿宇宙的突破點之處，在那裡，得以儀式性地聯繫宇宙，使空間由凡俗成為神聖，人們相信，只要居住於世界的中心，便能與眾神的世界共融交往。<sup>57</sup>「中心」通常以幾種方式表現：

1. 聖山——天地交會之處——位於世界中心。
2. 所有的寺廟與宮殿——擴而充之，所有的聖城與王居——皆是聖山，因此也都是中心。
3. 聖城、寺廟等乃是宇宙之軸，為天、地、地下三界交會之點。<sup>58</sup>

伊利亞德的「中心」、「宇宙軸」概念，可歸納整理為幾個特徵：（一）可以溝通天地，有別於未知空間—混沌（二）是宇宙開闢的起點，是最顯赫、絕對的聖域，人們有渴望居住在這創世之始的鄉愁（三）是各種時間循環週期的化身（四）它能持續聖化這個世界，維護這個世界，使混沌被宇宙化。<sup>59</sup>

由於宗教人有活在神聖的渴望，因此他們必須將住所建造在實體的中心之上，以消除因為之而造成的焦慮，中國「宗廟」的建造，也是由此而來。宗廟的「宗」字，其下為「示」，丁山認為，「示」字的組合，與氏族社會中的圖騰宗神有關，「設桿祭天，無疑即是圖騰祭的遺跡。根據圖騰祭的遺跡來說明示字本誼，示從二或一，是上帝的象徵；其所从丨，正象祭天杆；杆旁之八，蓋象所挂的彩帛；示字本誼，就是設杆祭天的象徵。」<sup>60</sup>將此概念與《說文》「天垂象見吉凶」的解釋可對照觀之，前者可見宇宙軸的概念，後者則可見天人溝通的管道。然可因此確定的是，中國「宗廟」也可同樣視為一「中心」的象徵，具有連結天地、祖先的「宇宙軸」功能。由此，宗廟作為中國古代最主要的祖先祭祀之建築所，承擔著人與天溝通的功能，人們認為只要在此地，便能與祖先神靈溝通。

其次，此地也象徵著祖先創業維艱的起點，〈祭義〉曰：「君子復古復始，不忘其所由生也，是以致其敬，發其情，竭力從事，以報其親，不敢弗盡也。」<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> 伊利亞德認為：「傳統社會中的人只能活在一個向上開放的空間中，在那裡，得使貫穿宇宙三層面的突破獲得象徵性地確保，並因而得與另一個世界（即超越界）共融交往，這在儀式上是可能的。當然，最卓越完美的中心——聖殿，是城市中最接近他的地方，只要進入這聖殿，就可以確保與諸神世界的共融交往。」〔羅馬尼亞〕伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁 93。

<sup>58</sup> 〔羅馬尼亞〕Mircea Eliade 著，楊儒賓譯《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，頁 9。

<sup>59</sup> 詳參〔羅馬尼亞〕Mircea Eliade 著，楊儒賓譯《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，第一章〈原型與反覆〉。以及〔羅馬尼亞〕伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，第一章〈神聖空間與建構世界的神聖性〉，頁 71-114。

<sup>60</sup> 丁山：《甲骨文所見氏族及其制度》（北京：中華書局，1988 年），頁 4。

<sup>61</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷 48，頁 819 上。

這種開始由情感因素而造成的「報本反始」，可說來源於一種對於原初創世的神聖時刻的回歸渴望。人們相信只要其處於宗廟之中，便相當於來到祖先最先開創之地，能返回祖先開闢家族的原初神聖時刻，將己身安置於神聖時間中。〈祭義〉曰：「致齊於內，散齊於外。齊之日：思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。齊三日，乃見其所為齊者。」<sup>62</sup>處於宗廟中，便能從世俗時間轉換為神聖時間，以回到人類生命源頭的方式，指出人類存在的根源，使人的命運與宇宙萬物的生成變化呈現出互動關係。藉由在宗廟之中，模仿原型的神聖儀式活動，人們得以安頓生命秩序，活在與神或祖先創造開闢宇宙相同的時間裡。

再次，因其具有時間循環週期的特徵，冠禮儀式在此舉行，便別有深意。伊利亞德認為：

現有古代文獻中許多事例都顯示：神殿或祭壇的建造，都重現宇宙的開闢，原因不僅是神殿代表世界，而且它是各種時間循環週期的化身。<sup>63</sup>

宇宙的開闢，為最偉大的聖顯，而此聖顯正投射在世界的「中心」之上。<sup>64</sup>中心能夠讓時間得以再生，使得耗損、死去的世俗時間，得以經由儀式而再生。因此在宗廟中舉行成人禮儀式，等於是象徵性地回歸到原始宇宙初創的時刻，突破凡俗時間而回歸神聖，在神聖時空之內，人們得以有二次重生的可能。伊利亞德認為：

宇宙與人藉著種種方法持續不斷地再生，過去被毀掉，惡罪被消滅。雖然形式有異，但所有再生手段都趨向同一個目的：持續不斷地重返「彼時」，重現宇宙開闢的事蹟，而將過去的時間作廢，將歷史消除。<sup>65</sup>

生命不能復原，只能藉重現宇宙開闢來重新創造，……部族在誕生、婚禮與死亡的場合，也吟頌宇宙開闢神話。他們希望象徵性地返回豐盈太初之非時間性的剎那，來確保這些情境圓滿盡善。<sup>66</sup>

在宗廟的神聖時空之下進行加冠儀式，冠者得以泯除世俗時間，返回原初的宇宙開闢時間。過去童子的身分得以在此死亡，其身心得到更新與重生。伊利亞德也認為：「以嚴格意義來說，要（真正）成為一個人，他必須向第一次（自然）的生命死去，並且向更高的生命重生，而這更高的生命，同時是宗教性的、也是文化性的。」<sup>67</sup>

<sup>62</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷47，頁807下。

<sup>63</sup> [羅馬尼亞]Mircea Eliade著，楊儒賓譯《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，頁67。

<sup>64</sup> [羅馬尼亞]伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁72。

<sup>65</sup> [羅馬尼亞]伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁70。

<sup>66</sup> [羅馬尼亞]伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁71。

<sup>67</sup> [羅馬尼亞]伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁226。

而在宗廟之中進行成人儀式，不僅對於冠者具有去舊更新的意義，至於冠者的家族，也在宗廟之中，迎接冠者成人的到來，他們也藉由原初神聖時刻的返回，家族的人際關係網絡也因而獲得的重整，舊的關係死去，新的關係降生。因此《禮記·冠義》云：「見於母，母拜之；見於兄弟，兄弟拜之；成人而與為禮也。」<sup>68</sup>這表示冠者在家中從此與諸親要以成人之禮相見，而諸親也要像對待成人那樣對冠者還禮了，這一方面是對於冠者成人身分的認同肯定，另一方面也可以看到冠者家族之間的互動關係，在進入宗廟之後，也已經經過在再生及重整了。

最後，處於做為中心的宗廟，就相當於重複太初宇宙的創造，使得混沌變為秩序化。

一處未知的、異質的、未被我們人類所佔領的地區，仍然屬於混沌的流動、不定、未成形的樣子。藉由佔領這地，尤其是居住在那裡，人們透過一個儀式性地重複宇宙創生，象徵性地將它轉化為宇宙。<sup>69</sup>

人的成長正如同人類文化進程，無論是心理世界或是物理世界，都須經由不斷的建構與秩序化，使得未知的事物能夠各安其位，宗廟因此同時扮演著人倫秩序、政治倫理的樞紐，整個社會關係網絡及秩序得以由此建立，正如同宇宙軸建立世界、創生宇宙，使得一切的未知混沌得以轉化為已知的宇宙。

之所以將「禮之始」的重要儀式「冠禮」，選擇於宗廟舉行，表面上看，是出於對於祖先之崇敬之情。然古人之所以認為在宗廟之中能夠和神靈溝通，並且產生敬畏之情，探其原初，更是出自於上古太初時候，人們認為位於世界中心的宗廟，能夠聯絡天地人三個層面，並且其所產生的神聖時空，能夠達成他們對於神聖原初時刻的嚮往與回歸。因此藉由在祖廟中進行冠禮儀式，一方面可於此與祖先溝通，一方面則是藉由宗廟這個「中心」的象徵，回歸太初神聖時空，進而達到冠者個人由幼稚往成人的重生，以及家族人際關係網絡的重整更新。最後得以將未知與混沌秩序化，對外建立新的世界，創生宇宙並掌握政治權力。由於這樣多層次的原因，冠禮儀式必須舉行於此，儒家倫理上，象徵著進入倫理核心，掌握治權，更深層來說，則是能將混沌的「未知」，秩序化為可掌控的「已知」，在神聖時空之下，獲得重生。

### 三、冠禮儀式的空間

當宗廟的中心概念建立後，宗廟中的空間配置，也可由此找出其象徵意義。

#### (一) 陳服器與人員就位：中心的建立

在冠日當天，須完成各項用品的陳設，包括了三種冠服及其所搭配的配件、

<sup>68</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷61，頁998下。

<sup>69</sup> [羅馬尼亞]伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁81。

飾冠之物（含纚、笄、櫛）、各種禮器（如水洗、勺、觶、柶、脯醢等）。各種物件都有特定的擺放位置，必須在儀式前擺放妥當：

夙興，設洗，直於東榮，南北以堂深，水在洗東。陳服於房中西墉下，東領，北上。……皮弁笄，爵弁笄，緇組紘，纁邊，同篋。櫛實于篋。蒲筵二，在南。側尊一甒醴，在服北。有篋實勺、觶、角柶。脯醢，南上。爵弁、皮弁、緇布冠各一匱，執以待于西坵南，南面，東上。<sup>70</sup>

依此描述整理表格如下：

種類	物品	裝置容器	擺放位置	備註
服裝	緇布冠、皮弁、爵弁	匱	分別由三位有司拿著，在堂前的西角，面向南。後朝東	東房的西牆角擺放順序，由北而南依次為： 脯醢 篋 尊 三服 篋 篋 二筵 (以南為上)
	玄端、皮弁服、爵弁服		東房的西牆角下領子朝東邊擺放	
飾冠之物	緇布冠缺項、青組纓、緇組紘纁邊、笄、纚	篋	東房的西牆角下	
	櫛	篋		
蓆子	筵二張		東房的西牆角下	
禮器	醴酒	尊	東房的西牆角下	
	勺、觶、角柶	篋	東房的西牆角下	
	脯醢	籩、豆	東房的西牆角下	
	水、洗	金盥	水在洗的東邊，放在東邊的屋翼下。與堂南北距離等於堂的 深度	

《儀禮·士冠禮》先敘述完物品擺放的位置後，接著說明各個人員所站立的位置：

主人玄端爵韞，立于阼階下，直東序，西面。兄弟畢袵玄，立于洗東，西面，北上。擯者玄端，負東塾。將冠者采衣，紒，在房中，南面。<sup>71</sup>

等到一切安排就緒，便開始迎賓。

<sup>70</sup> [漢] 鄭玄注，[唐] 賈公彥疏：《儀禮注疏》卷1，頁8上-17下。

<sup>71</sup> [漢] 鄭玄注，[唐] 賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁18上-18下。

主人升，立於序端，西面。賓西序，東面。贊者盥于洗西，升，立於房中，西面，南上。主人之贊者筵于東序，少北，西面。<sup>72</sup>

整理表格如下：

人物	站立位置	迎賓後站立位置	面對方向
主人	阼階（東階）下	序端	面西
兄弟	洗的東面		面西
擯者	背對門面的東堂		面北
將冠者	房中		面南
賓	大門之外	西序	面東
贊者	大門之外	筵于東序，少北	面西

由此可以看到，所有的物品陳列以及人員所站的位置，儘管各在東南西北不同的地方，然而其共通之處，在於他們所朝的面向，都是朝向「中心」的擺設。此外，物品及人員的尊卑上下之分，例如人物的位置：

有司如主人服，即位于西方，東面，北上。<sup>73</sup>

有司皆如宿服，立于西方，東面，北上。<sup>74</sup>

主人立於門東，兄弟在其南，少退，西面，北上。<sup>75</sup>

兄弟畢袵玄，立于洗東，西面，北上。<sup>76</sup>

物品之陳設擺放也有尊卑的分別：

贊者盥于洗西，升，立于房中，西面，南上。<sup>77</sup>

陳服於房中西墉下，東領，北上。<sup>78</sup>

側尊一甒醴，在服北。有筐實勺、解、角柶。脯醢，南上。<sup>79</sup>

<sup>72</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁18上-19下。

<sup>73</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷1，頁4下。

<sup>74</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷1，頁7下。

<sup>75</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷1，頁7下。

<sup>76</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁18上。

<sup>77</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁19上。

<sup>78</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁15上。

爵弁、皮弁、緇布冠各一匱，執以待于西坵南，南面，東上。<sup>80</sup>

可見從其人到其物皆須依照尊卑，器物也具有等差。而其較尊者則有特別說明以朝向哪個方位為上，雖然方位均不相同，但共同之處，仍是離宗廟「中心」越近者為上位。<sup>81</sup>宗廟的中心就在「堂」，冠者換服儀式的展演，也正是在宗廟的「堂」上進行的。「堂」位於宗廟中最正中之地，位於階上，是設席行禮、敬神祭祖之處，為古代建築空間中十分重要之地。整個冠禮核心儀式便是在此舉行。

在此「中心」的確立之下，人員、物品各自在東西南北四方依據秩序陳列。冠者加冠換服後，「將冠者出房，南面。……冠者興，賓揖之。適房，服玄，服玄端爵韞，出房，南面。……適房，服素積素韞，容，出房，南面。」<sup>82</sup>出房、南面，展示其服飾轉變，也正是站在宗廟的中心位置，物品、人員以此為中軸，由尊而卑向外陳列或站立觀看。這一方面表現出冠者南面而取得治權，成為統治者的象徵，另一方面也表現出他於「中心」的象徵意義。

如前所說，人只有處在四個方向的中央上，最容易取得和諧之感，並得以已溝通天地，使人所存在的秩序得以安頓維持。冠禮之中，物品人員皆秩序井然地朝向中心依序排列，以各種「位」與「向」展演其社會關係，體現人、物的關係網絡，表明親疏遠近關係。冠者在中心之上，得以參與宇宙的開闢時刻，獲得重生的意義，更能藉由四方秩序化空間格局的安置，確立冠者對於自身及人際、物我關係的認知。

## （二）廟門與階梯：閼限的跨越

若以宗廟作為宇宙軸心的觀點來看，宗廟的廟門與階梯，均具有閼限的性質。以下分述之。

《儀禮·士冠禮》所述的儀式空間，主要在宗廟，是供奉、祭祀祖先的處所，宗廟有兩個出口，其一為南面正門，稱「廟門」，其二為東北方的小門，稱「闈門」。「闈門」是宗廟南面正門之外的東牆北頭之小門，母親只能在廟門之外。三加冠結束後，「降自西階，適東壁，北面見于母。」<sup>83</sup>鄭玄注：「適東壁者，出闈門也，時母在闈門之外。」<sup>84</sup>

冠禮當日的各種重要儀式，均是在宗廟內舉行。但是在冠禮進行前幾個重要的儀式包括筮日、筮賓、為期，卻是在「廟門」舉行：

<sup>79</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁17上。

<sup>80</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁17上。

<sup>81</sup> 其中唯有位於房中的三服不符合此規律，其他並陳物品均以南為上，唯有三服以北為上。於此筆者推測此為搭配冠者穿著順序所做的調整，由於先穿緇布衣，最後穿最尊的爵弁衣，因此將緇布衣置為南邊，對儀式操作而研究為順利，故有順序上的調動。

<sup>82</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁19下-20下。

<sup>83</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁21上。

<sup>84</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁21上。

士冠禮。筮於廟門。主人玄冠，朝服，緇帶，素鞵，即位於門東，西面。有司如主人服，即位于西方，東面，北上。筮與席、所卦者，具饌于西塾。布席于門中，闈西闈外，西面。<sup>85</sup>

前期三日，筮賓，如求日之儀。<sup>86</sup>

厥明夕，為期于廟門之外。主人立于門東，兄弟在其南，少退，西面，北上。<sup>87</sup>

而冠禮之前，透過占筮的方式決定日期和主賓，在廟門前約定冠日時間。如本文第二章所述，鄭玄注曰：「冠必筮日於廟門者，重以成人之禮，成子孫也。」<sup>88</sup>《禮記·冠義》：「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。」<sup>89</sup>《禮記·檀弓》言：「墟墓之間，未施哀於民而民哀；社稷宗廟之中，未施敬於民而民敬。」<sup>90</sup>然這些只解釋了何以需要將地點選於宗廟，一方面表示尊重冠禮的行使，一方面也表示對於祖先之敬重。然卻未解釋何以不是在宗廟之內進行，而是選擇「廟門」。

鄭注：廟謂禰廟。不於堂者嫌著之靈由廟神。<sup>91</sup>

賈疏：云「不於堂者，嫌著龜之靈由廟神」者，此據經冠在廟堂，此著筮在門外，不同處，故以廟決堂以著自有靈，知吉凶，不假廟神，故云「嫌著龜之靈由廟神」也。……凡蟲之智，莫善於龜；凡草之靈，莫善於著，著龜自有靈也。若著自有神，不假廟神也。不於寢門筮者，一取成人之禮，成子孫；二兼取鬼神之謀，故易繫辭云「人謀鬼謀」，鄭注云「鬼謀，謂謀卜筮於廟門」是也。<sup>92</sup>

根據經學家們的解釋，在廟門筮日筮賓，其原因在於，所問為著草之靈而非問祖靈，因著草之靈並非祖靈，是為外神，所以不能筮於廟門之內。凌廷堪云：「凡卜筮皆於廟門。」<sup>93</sup>姚際恒也指出，「古人行禮于廟，未有卜筮于廟者。此因廟中行冠禮，故即筮于廟門耳，無深義。」<sup>94</sup>認為行禮向來是在廟中，在廟中卜筮並

<sup>85</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷1，頁3上。

<sup>86</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷1，頁7上。

<sup>87</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷1，頁7下-8上。

<sup>88</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷1，頁3上。

<sup>89</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷61，頁998下。

<sup>90</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷10，頁194上。

<sup>91</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷1，頁3上。

<sup>92</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷1，頁3上。

<sup>93</sup> [清]凌廷堪著，彭林校點：《禮經釋例》卷13（北京：北京大學出版社，2012年），頁345。

<sup>94</sup> [清]姚際恒：《儀禮通論》（北京：中國社會科學出版社，1998年），頁17。



不恰當，故筮於廟門，並無更多深義。然筆者推測，廟「門」作為隔絕外神與祖靈的分界，其本身即具備了某種神聖特性。

於此，須先考察「門」的重要性。在冠日當天，主人迎賓進入廟門之前，也需要經過連串的儀節：

賓如主人服，贊者玄端從之，立于外門之外。擯者告。主人迎，出門左，西面，再拜。賓荅拜。主人揖贊者，與賓揖，先入。每曲揖。至于廟門，揖入。<sup>95</sup>

其中圍繞「門」的「迎」、「拜」、「揖」、「入」諸禮節，這些重要的禮賓形式的實施，都可見「門」在當時的人們心中有著很高的地位。

如前所述，「宗廟」為中國古代所建構的神聖空間，此地位於「世界中心」是連接天地人的中介，能使凡俗之地轉為神聖時空。因此，「廟門」在此就扮演著重要的作用了。「廟門」的神聖性就來自於其作為「闕限」的特質，就空間來看，「門」是由外而內的通道及屏障，具有隔絕公共空間與私密空間的性質；就象徵意義來看，此門分隔著「神聖」與「凡俗」的界線，也是過渡兩種空間的通道，它使兩個看似矛盾的世界得以相通。冠禮儀式也是以廟門為界線，進行前的各種準備工作，不能夠進入宗廟，冠禮當日正是儀節開始時，才能夠進入。范熱內普便說：

對於普通住宅，門是外部世界與家內世界間之界線；對於寺廟，它是平凡與神聖世界間之界線。所以，「跨越這個門界 (seuil) 就是將自己與新世界結合在一起。」<sup>96</sup>

伊利亞德也說：

『門檻』，不只是專指外頭與裡面的邊界而已，還有從一區域到另一區域之間的通道（即從凡俗到神聖）的可能性。<sup>97</sup>

門檻，這一道界線和分野，這道邊界分隔並面對著兩種世界，使凡俗世界過渡到神聖世界的通道得以相連。<sup>98</sup>

通過這道門檻，就意味著從一種存在模式進入到另一種存在模式，經歷一種真實的本體轉變。神話傳說中，也常使用「窄門」的象徵，代表著人的存在通過一系列的「通道儀式」，經過這入門禮，而達到圓滿。伊利亞德認為這種「通道

<sup>95</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁18下-19上。

<sup>96</sup> 〔法〕阿諾爾德·范熱內普著，張舉文譯：《過渡禮儀》，頁23-24。

<sup>97</sup> 〔羅馬尼亞〕伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁221。

<sup>98</sup> 〔羅馬尼亞〕伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁75。

儀式」(rites of passage) 一直在宗教人的生命中扮演重要角色。就青春期而言，這代表著從一年齡層通往另一年齡層。而「入門禮」在本質上，是在於新入門者的本體地位的全然改變。

通道的所有儀式與象徵，都表達了某種人類存在的獨特概念：當一個人誕生之時，都表達了某種人類存在的獨特概念：當一個人誕生之時，他還尚未完全，必須經由第二次、靈性上的出生；從不完美、胚胎的狀態，通向完美、成人的狀態，如此他才能成為一個完全的人。一言以蔽之，可以說人的存在通過一系列『通道儀式』簡言之就是一連串的入門禮，而達到圓滿。<sup>99</sup>

進入廟門舉行儀式後的青年，才能進入神聖的空間，歷經死亡與二度重生，由原本的幼童，進入第二次靈性的出生，成為一個完全的成人，展開新的世界。

因此，在冠禮儀式中，即將成年的青年與整個家族，在進入廟門之後，等於必須經歷一種由俗入聖的轉變。因此，基於廟「門」本身具有的神聖特質，在冠禮儀式進行前的準備工作，包括筮日、筮賓、為期等，必須在廟門進行，也有跡可循了。

而廟門本身也具有危險的特性，因此在廟門舉行儀式，必須相當慎重其事。坎伯提到，「看守在邊界的力量是危險的；和它們（門檻守衛者）打交道風險很大；但是對那些勝任勇敢的人而言，危險便會消褪。」<sup>100</sup>個人最好不要輕易向閹限挑戰，但只有當英雄前進越過這個界線，才可以進入一個全新的經驗領域。伊利亞德也認為「門檻有它自己的守護者，即禁止人類的敵人，以及魔鬼、罪惡的力量等等入侵的諸神和諸靈。人們在門檻上向守護神靈獻祭。有些古東方文化(如巴比倫、埃及、以色列)，也在此設置審判台，門與門檻，直接而具體地顯示出在解決凡俗空間和神聖空間彼此不同質、不連貫的問題，因而它們具有極為重要的宗教意義，它們是象徵，同時也是從一個空間通往另一空間的通道媒介。」<sup>101</sup>

因為這樣的危險性，冠禮前的準備儀式，包括筮日、筮賓、為期，均必須集合眾人於此舉行，使得冠者及其家族在面對廟門這個「閹限」的跨越時，能夠做好充足的準備。在冠禮前的準備工作在廟門前舉行後，青年及其家族成員，才能夠在冠日當天，順利進行冠禮儀式，迎接新的改變到來以及進入神聖時空。

由廟門到堂上，須經由東西兩階，「東階」又稱「阼階」，主人由「阼階」上堂，賓客由「西階」上堂。「階」在宗廟建築中，扮演著一些作用。<sup>102</sup>

<sup>99</sup> [羅馬尼亞] 伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁 227。

<sup>100</sup> [美] Joseph Campbell 著，朱侃如譯：《千面英雄》(新店：立緒文化，2013 年)，頁 86。

<sup>101</sup> [羅馬尼亞] 伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁 75-76。

<sup>102</sup> 例如在〈士昏禮〉中的成婦禮，有「西階」與「東階」的轉換：「婦執筮棗、栗，自門入，升自西階，進拜，奠於席。……舅姑先降自西階，婦降自阼階。」成婦禮的開始，新婦是從象徵客位的西階上堂，等到宴飲完畢，公婆則改由西階下堂，新婦則改由象徵主位的東階下堂了。以儀式性的方式，表示了主客地位的轉移。《禮記·昏義》有「舅姑先降自西階，婦降自阼階，以著代也。」新婦由主人階下堂，表明她已經有接替婆婆作家中主婦的資格了，從此以後，這個家將

在〈士冠禮〉中提到，冠者若為無父之孤子，則「皆如冠主，禮於阼。」<sup>103</sup>其原因在於「適子冠於阼，以著代也。」<sup>104</sup>亦即具有傳宗接代的意涵，表示日後將成為一家之主，因此，若庶子則不冠於阼階，而是「冠於房外」，鄭注曰：「不於阼階，非代也。」<sup>105</sup>因為他並不能繼承父親之位。可知冠禮中，對於適子必須冠於「階」上，具有相當程度的重視。

然而為何需要以「階」作為代表呢？「階」在宗廟中代表著什麼樣的象徵？對於適子的冠禮而言又具有什麼樣的意義呢？

就宗廟空間來看，「階」為一由低處往高處的通道，是由下至上，由廟門、中庭通往宗廟的中心——堂的路徑。在各民族的人會儀式中，常常會出現登梯的儀式，「儀式性地爬上一架梯子登天也許是俄耳甫斯教人會禮的一項內容。我們當然在密特拉教地人會禮中也可以發現梯子。……爬上這架儀式性的梯子，那個入會者事實上就穿過了『七重天』而達到最高天。……薩滿地人會禮也有相同的登梯儀式。」<sup>106</sup>以攀登階梯作為入會禮儀式，象徵著人類超凡，進入宇宙的不同層次，升天本身就是一種聖化、神化。<sup>107</sup>此登階儀式並非可以輕易完成，伊利亞德認為：

通往中心的道路是一條『艱難之道』，此種艱難可從實在的每一層面看出：寺廟中艱難的漩渦階梯；朝聖之旅：尋求金羊毛、金蘋果、生命藥草等的英雄探險歷程；迷宮之遑迂徘徊；追尋自我、自我存有「中心」之道時所遇的苦難等等，莫不如此。<sup>108</sup>

作為廟制的特定格局，此「階」為通往「中心」的必經路徑，其仍具有一「艱難之道」的象徵意義存在。登階的過程即為一通過儀式的表現。

此道費力險峻，步步危機，因為它事實上是一條由俗入聖、由夢幻泡影到真實永恆，也是由死而生、從人到神的通過儀式。抵達中心等於受過洗滌，一場啟蒙。昨日塵俗虛幻的存在，今日一變而為清新非凡、真實持久的生命。<sup>109</sup>

---

交由新婦來作主，表明世代的傳承，自身可退居客的地位了。引文見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷5，頁55上。〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷61，頁1001上。

<sup>103</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁30上。

<sup>104</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁33下。

<sup>105</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁30下。

<sup>106</sup> 〔羅馬尼亞〕伊利亞德著，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），頁92-94。

<sup>107</sup> 〔羅馬尼亞〕伊利亞德著，晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的存在：比較宗教的範型》，頁95。

<sup>108</sup> 〔羅馬尼亞〕Mircea Eliade著，楊儒賓譯《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，頁14。

<sup>109</sup> 〔羅馬尼亞〕Mircea Eliade著，楊儒賓譯《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，頁14。

然經過階，則代表著由俗進入聖的領域，此階梯雖然只有三階，但三乃具有神聖意義，為一宇宙創生基數，象徵性的代表著通往中心的朝聖之道。若是冠者無父，則「適子冠於阼，以著代也。」<sup>110</sup>表示著作為適子的冠者必須通過考驗，代替父親而取得主人的地位，因而此例有必要在階上進行儀式。登階後，便能通往宗廟的中心，得到聖化。

各種關於階梯的儀式也在加冠儀式中有所表現，「賓筵前坐，正纚，興，降西階一等。執冠者升一等，東面授賓。……賓盥、正纚如初，降二等，受皮弁……賓降三等，受爵弁，加之。」<sup>111</sup>從初加到三加，賓由降「一等」到降「三等」，分別從階下的有司手中接過緇布冠、皮弁和爵弁。經解中並未對此儀節進行詳細解說，此處冠者雖然並未親自登階，然而卻藉由三冠的逐步向上登階傳遞，象徵著冠者步步向上。若以「中心」的象徵來看，或許賓依次降等，表明著相對冠者位於中心的地位逐步提高，也意味著賓對於「中心」的逐漸讓渡，並且用更加恭敬的態度迎接青年進到「中心」。

### 第三節 小結

本章主要探討的是童子如何由原來混沌的狀態，經由隔離，進到宗廟的神聖空間中，建立天人關係的連結，形成從混沌到創生的突破，此為神話敘事中英雄歷程的第一步：英雄的啟程。冠禮以成為「人」作為其目標，成人與否的差別就在於通天資格的有無，因此冠禮透過這些儀式，使冠者脫離渾沌，建立宇宙軸心，取得通天的資格。

綜合本文第二章與第三章來看，第二章首先了解到在儒家思維當中，冠禮具有道德與人文教化的意涵，希望藉由冠禮儀式的體驗，提升冠者個人德行修養、對於祖先的尊重以及對於倫理秩序的建立。而經過本章的探討，可了解到在這些道德人倫的價值之上，實具有其神聖意義：內在德行修養的提升，是來自於建立起天人溝通之宇宙軸的渴望；對於宗廟祖先的尊敬崇拜，則是來自於其對於回歸創世神聖時空的嚮往；對於尊卑差等的要求，是來自於中心確立後對混沌的秩序化及對此界的安頓。儒家思維當中的成人價值，希望使冠者提升道德修養，融入倫理秩序，這就神聖思維而言，實有著確立宇宙中心的積極意義。正如《人及其象徵》所言：「『宇宙人』（cosmic man）不僅是全部生命的開端，也是整個天地萬物的終極目標。」<sup>112</sup>在神話視野下來看，原先混沌狀態的「自然人」，便是藉由一連串的儀式，由渾沌隔離、跨越門檻，進入宗廟及中心，在神聖時空之中，找到溝通宇宙的突破口。在這樣的冠禮神聖時空當中，冠者將得以取得由渾沌「自然人」成為秩序化的「文化人」的資格，進而與未知他界進行溝通。

<sup>110</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁33下。

<sup>111</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁19下-20下。

<sup>112</sup> 〔瑞士〕卡爾·榮格（Carl Gustav Jung, 1875-1961）主編，龔卓君譯：《人及其象徵：榮格思想精華》（Man and His Symbols）（新店：立緒文化，2013年），頁238。

## 第四章 英雄的啟蒙：從自然人到文化人的轉變

由前章的討論可知，儒家人文化成的核心目的，其內在神聖性的價值在於達成對未知宇宙的溝通，故須使冠者進入神聖時空當中，確立其宇宙軸。本章則將探討《儀禮·士冠禮》中最重要的加冠儀式。儒家思維認為「三加彌尊，加有成也」，三加代表著進德修業的轉變，是一種教化的歷程，而本章將探討的是，這些冠禮中的核心教化儀式，如何象徵性地呈現了這一段協助冠者啟蒙轉變的歷程，使冠者取得通天的資格。

因此本章將討論《儀禮·士冠禮》如何透過服飾的改變以及主賓支持的力量，使冠者完成內外化的啟蒙，取得天人溝通的資格。第一節將探討冠禮的核心——三加，了解其如何藉由身體、服飾的改變歷程，逐步引導冠者從自然人轉變為文化人。第二節將討論此轉變的歷程當中，儀式又透過什麼方式，給予冠者在這過程當中保護及支持的力量。在此階段，冠禮儀式引導冠者體驗象徵性的死亡與轉換，表現英雄歷程的第二階段——英雄的啟蒙（Initiation）。<sup>1</sup>

### 第一節 三加彌尊，加有成也：轉變的歷程

中國古代的服飾，從獸皮發展到後來的紡織技術、絲織技術，服飾已經不僅是取暖蔽體的工具，更是一種身分與秩序的標誌與文化符號。李豐楙認為：「服飾之作為一種社會語言、文化語言，其符號的形成乃是組合諸多取自自然界的物質性，這些實用的材質、種類，在製作時被有意附加諸多人為的色彩、圖案及款式，使之成為符合社會制度認可下的服飾及形成禮儀動作所表現的身體語言，諸如年齡、性別、身分、職業等級，足以彰顯整體的社會組織、社會屬性及其宗教屬性、審美品味。因而服飾作為身體的主要構成體，也就顯示其豐富而多元的社會、文化功能，……在巧妙配合聲音、姿勢後，構成身體的『表演』功能，這是由內而外並且被要求須內外合一的社會語言、文化語言。」<sup>2</sup>於此，服飾具有象徵性的

<sup>1</sup> [美]約瑟夫·韓得生（Joseph Lewis Henderson,1903-2007）認為：「（啟蒙儀式）使個體或整個人類群體有可能從自己的內心結合起對立的力量，落實為他們生活中的均衡狀態。……基本上，啟蒙（initiation）是一個以服從（submission）儀式開其端、隨後過渡到受制（containment）階段、最後達成進一步解放（liberation）的儀式的過程。經歷這樣的歷程，每個個體都能調和他性格中的矛盾成份：他終於能夠達到身心平衡，成為真正的人，真正變成自己的主人。」這裡的「啟蒙」主要強調自我內在意識狀態的調和，然《儀禮·士冠禮》並未具體呈現內心意識的調和，故此所用「英雄的啟蒙」並不希望侷限在心靈層面，而是希望擴展到冠者內外化的轉變。此外，此啟蒙的服從、受制、解放的三個過程，也不能完全對應到冠禮的原型意義，但對於看待冠者經歷冠禮後將融入宗法社會的狀態仍具有啟發性，故於此可做為參考之用。其說見於[瑞士]卡爾·榮格（Carl Gustav Jung,1875-1961）主編，龔卓君譯：《人及其象徵：榮格思想精華》（Man and His Symbols）（新店：立緒文化，2013年），頁181。

<sup>2</sup> 李豐楙：〈服飾與禮儀：〈離騷〉的服飾中心說〉，收於《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》（北京：中華書局，2010年），頁4。

意義。冠禮的最重要的核心儀式便是與服飾有關的三加冠儀式，是冠者由童子至成人轉變的關鍵。《易經·繫辭下》曰：「黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤。」<sup>3</sup>當人們穿著衣服，就是一種「人文化成」的文化表徵。因此，服飾相對於身體，就像是人文相對於自然，是一種「文化」對於「自然」的包裹。因此「服飾」在冠禮中具有重要的象徵意義，透過替童子加上服飾，童子逐漸從原來的「自然人」轉變而為「文化人」。因此本節所要探討的重點就是，三加服飾在冠禮中所代表的象徵意義為何？冠禮又是如何以服飾在身體的展演，表現出人文秩序化的一面？本節先整理三加儀式中的服飾冠帽，接著點出冠帽的原初原型，然後分別指出三次加冠各自的象徵意義，探討其所帶來的轉換效果，最後討論服飾如何以身體展演新的文化秩序。

### 一、三加儀式中的冠帽服飾

冠者是冠禮儀式中的主角，也是冠禮儀式展開的中心以及禮教施行的目的，冠者在冠禮儀式中，需經過幾次的換服，分別是加冠前的童子服，三次加冠的服裝，以及最後見尊者所著的服裝。而他們的衣飾若依照穿著部位來分類，可分為頭部的冠與頭飾，上身為「衣」，下身為「裳」，中間有「帶」作為固定之用，在大腿到膝蓋部位有「蔽膝」，腳上著「履」。本文依據〈儀禮·士冠禮〉本文的敘述，並參考鄭玄的注釋，整理表格如下所示：

時機	冠	頭飾	衣	帶	裳	蔽膝	鞋
童子	無	紒	采衣	錦紳並紐	-	-	-
一加	緇布冠	缺項青組纓，屬於缺	玄端	緇帶	玄裳（上士）、黃裳（中士）、雜裳（下士）	爵鞞	黑履
二加	皮弁	笄	白布衣 <sup>4</sup>	緇帶	素積	素鞞	白履
三加	爵弁	笄	純衣	緇帶	纁裳	韎鞞	纁履
見尊者	玄冠	-	玄端	緇帶	玄裳（上士）、黃裳（中士）、雜裳（下士）	爵鞞	黑履

冠者在加冠之前，穿著的服飾叫做「采衣」，《儀禮》本身並沒有直接說明

<sup>3</sup> [魏]王弼、[晉]韓康伯注、[唐]孔穎達疏：《周易正義》卷8（臺北：藝文印書館阮元十三經注疏本，1965年），頁167下。

<sup>4</sup> 《周禮·春官·司服》：「視朝則皮弁服。」鄭玄注：「視朝，視內外朝之事。皮弁之服十五升白布衣、素積以為裳。」見[漢]鄭玄注、[唐]賈公彥疏：《周禮注疏》卷21（臺北：藝文印書館阮元十三經注疏本，1965年），頁325上。

采衣為何。而《禮記·玉藻》則有提到童子的衣服，可做為「采衣」的補充：「童子之節也，緇布衣，錦緣，錦紳并紐，錦束髮，皆朱錦也。」<sup>5</sup>孔疏：「云『緇布衣，錦緣』者，以其童子不帛襦、袴，不衣裘裳，故云『緇布衣』，以錦為緇布衣之緣也。云『錦紳』者，以錦為大帶也。云『并紐』者，亦以錦為紐，紳之垂也。云『錦束髮』者，以錦為總。云『皆朱錦也』者，童子之錦皆朱錦也。云『紒，結髮』者，則《詩》云『總角丱兮』是也，以童子尚華飾，故衣此也。」<sup>6</sup>童子穿的是緇布衣，邊緣是以朱色的錦，而衣帶及鈕扣都是朱錦製成。頭髮也以錦束起來。

接著冠者須經三次的頭飾與服裝改變。首先，與「緇布冠」所搭配的服裝為「玄端，玄裳、黃裳、雜裳」，下裳是根據士的地位高低而有不同。二加之冠是為「皮弁」，弁是用來固定頭髮，將冠冕和頭髮插在一起的一根細長簪子。紒則是冠冕上幫助固定的絲繩，繞到下巴，繫在弁的兩端。與「皮弁」所搭配的服裝為「皮弁服：素積、緇帶、素鞶」。素積是素色的布積疊製成的裳。三加之冠為「爵弁」，是紅中帶黑的皮革所製成，鄭注云：「爵弁者，冕之次，其色赤而微黑，如爵頭然，或謂之緇。」<sup>7</sup>、「此與君祭之服。」<sup>8</sup>《白虎通·緇冕》云：「爵弁者，何謂也？其色如爵頭，周人宗廟士之冠也。」<sup>9</sup>爵弁是古代的祭祀之服，與「爵弁」相搭配的服裝為「纁裳、純衣、緇帶、鞶韞」，純衣是絲質的衣服，為祭祀所穿，材質較為尊貴。

核心的三加儀式結束後，冠者見過諸親，準備見尊者之前，冠者必須進行最後一次的易服，改戴玄冠、爵鞶，錢玄曰：「玄冠，為常服之禮冠，以黑緇為之。」<sup>10</sup>玄冠是由緇布冠發展而來的，只是改用黑帛製成，儀式上初加者為緇布冠，而實際應用時，就改戴玄冠。玄冠又叫「委貌」、「章甫」、「毋追」。《儀禮·士冠禮》曰：「委貌，周道也；章甫，殷道也；毋追，夏后之道也。」<sup>11</sup>所服為玄端，所搭配的蔽膝為爵鞶。錢玄曰：「玄端，為玄冠，衣十五升緇布，玄裳，緇鞶或爵鞶。」<sup>12</sup>是士常服之禮服。

## 二、冠帽的原型

傳統經學家對於「三加」儀式的解釋如下：

<sup>5</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷30（臺北：藝文印書館阮元十三經注疏本，1965年），頁565上。

<sup>6</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷2，頁18下。

<sup>7</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2（臺北：藝文印書館阮元十三經注疏本，1965年），頁15上。

<sup>8</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁15上。

<sup>9</sup> [清]陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》卷10（北京：中華書局，2013年），頁502。

<sup>10</sup> 錢玄：《三禮名物通釋》（江蘇：江蘇古籍出版社，1987年），頁17。

<sup>11</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁33下。

<sup>12</sup> 錢玄：《三禮名物通釋》，頁44。

冠者初加緇布冠，次加皮弁，次加爵弁。每加益尊，所以益成也。<sup>13</sup>

三加彌尊，加有成也。<sup>14</sup>

三加彌尊，諭其志也。<sup>15</sup>

三次的加冠換裝，是為了幫助冠子曉諭其志向，逐步提高等級，其制越來越尊貴，這表示冠子成人之後，志向也當逐漸提升。這個志向，在鄭玄的解釋為「諭其志者，欲進德之進也。」<sup>16</sup>也就是要提醒明白其進德修業的上進心，此屬儒家倫理禮教角度的解釋。這並未深入解釋這三次加冠各自所代表的意義、功能及象徵，以及冠者是如何透過服飾轉化，而由孩童身份轉化為成人。

而中國成人禮之所以稱為「冠禮」便可知，是以「冠」為最核心，而與其他民族的成人禮有所不同，可見冠帽在中國文化中具有特殊的文化標誌。

中國古代男孩的頭髮，會梳成「兩髦」或「總角」，到了成年才戴上冠，說文云：「冠，綦也，所以綦髮。」<sup>17</sup>又「綦，纒臂繩也。」段注：「以繩約之。是繩謂之綦。」<sup>18</sup>也就是說，當時的冠，並沒有將頭髮全部套住，只套住髮髻的部分，具有裝飾的性質。葉國良曾探究古人戴冠帽與否的表徵：（一）冠帽是年齡的表徵——童子無冠，成人始冠。（二）冠帽是身分的表徵——庶人無冠，貴族始冠。（三）冠帽是禮敬的表徵——無故解冠者有失禮節。（四）冠帽是居常的表徵——始喪者去冠，成服改著喪冠。（五）冠帽是自我批判的符號——理屈勢絀者免冠。（六）冠帽是社會評價的表徵——薄行者去冠。<sup>19</sup>由此可知，冠帽在古代世人生活中具有重要地位，成人禮因此以冠帽作為代表。

然是什麼樣的思維造成世人對於冠帽的重視呢？先從人的頭部來看，人們對頭部關注的深層原因在於「頭部素來被看作是靈魂所在，看作是同天神的聯繫之所。正因為這樣，戴帽成為了各個民族共有的裝飾方式。」<sup>20</sup>《金枝》中，記錄了許多民族都將頭部看得特別神聖，認為裡面有神靈，不得輕易冒犯。也因此有陌生人的手觸摸了冠所在的頭部，便覺得是對冠的極大褻瀆。<sup>21</sup>

正如人類學家〔德〕利普斯（Julius E. Lips, 1895-1950）所言：「帽子的出現總

<sup>13</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷 61，頁 998 下，鄭注。

<sup>14</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷 61，頁 998 下。

<sup>15</sup> 〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷 3，頁 37 下。

<sup>16</sup> 〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷 3，頁 37 下。

<sup>17</sup> 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（杭州：浙江古籍出版社，2007 年），頁 353。

<sup>18</sup> 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，頁 657。

<sup>19</sup> 參見葉國良：《儀禮土冠禮研究（一）——經學與文化人類學的綜合考察》（臺北：國立臺灣大學中國文學系，1995 年），頁 36-40。

<sup>20</sup> 王小盾：《中國早期思想與符號研究——關於四神的起源及其體系形成》（上海：上海人民出版社，2007 年），頁 392。

<sup>21</sup> 詳見〔英〕J.G.弗雷澤（James George Frazer, 1854-1941）著，汪培基，徐育新，張澤石譯，汪培基校：《金枝——巫術與宗教之研究》（The Golden Bough: a Study in Magic and Religion）（北京：商務印書館，2013 年），〈頭部的禁忌〉，頁 378-380。



是有與實用價值無關的社會意義和宗教意義。」<sup>22</sup>有鑑於此，得先探究「冠」的最初原型。根據唐啟翠的研究，先從冠帽本身來看，從文獻、文物及各種異域文化材料來探究冠冕的功能，可概括為：一、防護，二、偽裝，三、通神，四、威儀，而防護的概念來自於對於頭部神聖性的保護，而偽裝成動物的儀式則是為了獲得力量，威儀也是來自於神授王權的象徵。<sup>23</sup>因此總而言之，若以神聖儀式為起點，則冠冕原初意義即可統括為有神秘性—通神媒介或象徵。

冠冕的通神性不僅在現存薩滿、巫師作法事時必須穿戴神服神帽中得到體現，而且從其形制得到證明。在神話符號思維方式下，「把各種尖狀隆起當作向太陽和天神的親近。這種思維造就了最早的通神意識，即把尖狀的山頭和樹冠當作通神之物；也正是這種思維造就了最早的屋頂式和最早的帽式，即尖狀隆起的方式」<sup>24</sup>冠禮中「三加」所加的皮弁，即是用白色鹿皮製成的「圓錐狀」。在更原始意義上，最早的帽式與屋宇的典型，就是人頭頂上的天，因而屋宇與冠帽本身又是宇宙天穹的縮影。所以加冠正象徵著「與神或祖先互滲，完成死而復活的儀式」<sup>25</sup>。

由此可知，冠禮之中，與神或者祖先溝通互滲的象徵，具體落實在冠者的「冠帽」之上，以個人身體服飾為象徵符號，展演成人禮中天人溝通的意涵。

### 三、三加冠的區別及其象徵

楊寬有別於傳統經解，認為三種服飾與身分權力的象徵有關。他認為，初次加緇布冠，表示授予貴族「治人」之權，再加皮弁表示從此要參與兵役，有參與保護貴族權利的責任，三加爵弁，表示從此有在宗廟參與祭祀的權利。<sup>26</sup>他從三種冠服的上古功能，推知其為治人、軍事、祭祀的象徵，認為貴族的冠服的改變，代表著他們對於身份和特權的掌握。楊寬的論證，是從這些服飾的日用功能角度來看。

然根據李豐楙「常與非常」的理論，生命禮儀等特殊時刻，所著服裝具有區隔於常俗時空的「非常」意義。李豐楙認為：「從先秦到清末，所有的官方服制都是清楚地規範：常服、便服為日常之服；禮服、吉服則為祭禮典禮的非常服，士庶之服亦復如是，這是文明古國上下一體共同遵行的服飾禮俗之原則。從語源、字源學言，『常』即為『日常生活』所穿著的服飾，也就是四民各依其身分職業及禮制所穿著的工作服；而『非常』則是祭祀或生命禮儀中的特殊服飾。儒家所講授的諸般士禮、巫祝所職掌的祭祀儀典，下而及於庶民在節慶及生命禮儀中所

<sup>22</sup> [德]利普斯(Julius E.,1889-1951)著，汪寧生譯：《事物的起源》(The origin of things (A culture history of man))(蘭州：敦煌文藝出版社，1982年)，頁53。

<sup>23</sup> 詳見唐啟翠：《禮制文明與文化編碼：《禮記》的文化闡釋》(廣州：南方日報出版社，2010年)，頁72-79。

<sup>24</sup> 王小盾：《中國早期思想與符號研究》，頁392-393。

<sup>25</sup> 詳見唐啟翠：《禮制文明與文化編碼：《禮記》的文化闡釋》，頁72-79。

<sup>26</sup> 詳見楊寬：《「冠禮」新探》，收於《古史新探》(出版地不詳，出版者不詳，1986年)，頁234-255。

躬行實踐的禮俗，都必須以『非常』性的衣裳、裝飾出場。在『常』與『非常』服飾表現的禮俗、制度中，顯然具有強烈的『區隔』功能及文化意義，使日常與非日常兩種不同的時間、空間也在不同的服飾下表現不同的行為，因此服飾及服飾之下的身體表現就被區隔出不同的象徵意義。」<sup>27</sup>依此觀點，冠禮中所出現的服飾，當呈現與常俗時空不同的神聖性功能與作用。故此處將探討的是，在冠禮這樣的「非常」神聖時空當中，三加冠所具有的神聖原型為何？其各自的象徵為何？其所存在的關聯又是什麼？

我們觀察三次加冠主要的區別，首先在於「顏色」的不同，其次則是「材質」的不同。就顏色來看，且由三加服飾可看出，又有衣、冠同色，裳、鞞同色，履、裳同色的現象。<sup>28</sup>三次換服色系大致依序為黑色—白色—紅色。唐啟翠認為「三色在此可能寓有冠者經歷黑暗世界（黑）之死而生（白）並成人（紅）的歷程。」<sup>29</sup>然並未進一步說明其顏色的深層意義為何。

〔蘇格蘭〕維克多·特納（Victor Witter Turner, 1920-1983）對非洲的恩登布人（Ndembu）祭祀顏色的象徵意義進行研究，認為「顏色」在原始人觀念中具有象徵含義。顏色的象徵含義跟人的感官感覺有密切關係，它帶有人類體質經驗，同時也帶有社會關係的痕跡，常常被用來作為分類的依據。顏色被理解為一種神秘的力量，正因為如此，神聖跟世俗就對立開了。<sup>30</sup>中國古代顏色所包含的象徵含義應當與恩登布人的不同，但是顏色具有象徵性，應該是共通的。

特納研究恩登布人的儀式發現，黑色、白色、紅色這三個顏色是最被頻繁使用的，認為：「從非洲廣泛的各地挖掘出來的許多石器時代的考古發現實了白色、紅色和黑色在各種儀式語境下的運用。」<sup>31</sup>且歐洲舊石器時期的有關葬禮實踐和岩畫的豐富文獻，也顯然三色系白—紅—黑等往往十分突出。<sup>32</sup>甚至「在民族志文獻中，對這三種顏色都有著儀式性地運用的社會裡，它們一起出現的重要情境是入會儀式。每一種顏色都會分別作為儀式整體性的一個符號出現，因此紅色在恩登布人的狩獵儀式裡可能是一個持續的主題，白色在儀式中和分泌乳汁或村莊祖先的幽靈有關。在年少者接受年長者的權利和義務以及價值觀的入會儀式上，這三種顏色都得到了同等的強調。在我看來，這是因為這些顏色體現了各種普遍的人類有機經驗。」<sup>33</sup>中國的成人禮「冠禮」也可說是「入會儀式」的一種，雖然冠禮中服飾顏色所代表的意義和恩登布人不盡相同，然而顏色具有符號象徵意義，且體現了人類的各種有機經驗，則當是毫無疑問的。

<sup>27</sup> 李豐楙：〈服飾與禮儀：〈離騷〉的服飾中心說〉，收於《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》，頁 7。

<sup>28</sup> 〔清〕凌廷堪著，彭林校點：《禮經釋例》（北京：北京大學出版社，2012 年）卷 13，頁 311-312。

<sup>29</sup> 唐啟翠：《禮制文明與文化編碼：〈禮記〉的文化闡釋》，頁 71。

<sup>30</sup> 〔蘇格蘭〕特納（Victor Witter Turner, 1920-1983）著，趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯：《象徵之林：恩登希人儀式散論》（The Forest of symbols: Aspects of Ndembu Ritual）（北京：商務印書館，2012 年），頁 118-119。

<sup>31</sup> 〔蘇格蘭〕特納著，趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯：《象徵之林：恩登希人儀式散論》，頁 114。

<sup>32</sup> 〔蘇格蘭〕特納著，趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯：《象徵之林：恩登希人儀式散論》，頁 115。

<sup>33</sup> 〔蘇格蘭〕特納著，趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯：《象徵之林：恩登希人儀式散論》，頁 117。

特納提出假設：

我在這裡提出的假設是，某種魔法—宗教的觀念使人們選擇著本的二色系，使人們一絲不苟地尋求或準備它的構成顏色。不是色素的稀有使他們自豪，而是他們因為神秘宗教的理由而感到自豪這個事實，使人們克服種種困難去取得或生產它們。<sup>34</sup>

在先秦時期，中國即具有色彩染料技術，緇布冠是由黑布製成的冠，《禮記·郊特牲》云：「大古冠布，齊則緇之。」<sup>35</sup>上古時代以白色麻布製作冠，齋戒則用染黑的麻布製作。至於「皮弁」，鄭玄注則云：「皮弁，以白鹿皮為冠，象上古也。」<sup>36</sup>動物之皮顏色眾多，刻意選擇白色鹿皮，以象上古，定當有其目的。另外，還有「染纁」的工藝，《周禮·考工記》：「鍾氏染羽，以朱湛丹秫，三月而熾之，純而漬之。三入為纁，五入為緇，七入為緇。」<sup>37</sup>因此，顏色顯然並不會只為了取得方便而保持衣料材質原色，而是經過刻意染製或是選擇。因此我們於此應假設，這三種顏色所具有的神聖或是宗教特質，對於冠禮以及冠者的成人而言，具有重要的意義。

而從衣料「材質」來看，作為衣飾之載體，其優劣便能分出衣服、穿著之人身分的品第，三加的主要材質分別為麻布、獸皮、絲帛，其應當各自具有不同的意義。是以我們應當辨析中國古代這三類顏色的象徵意義，再進一步搭配服飾材質進行討論，希望能夠進一步探討三加中不同服飾的意涵及原型。

#### （一）緇布冠：重生與轉化

初加之冠為「緇布冠」，孔疏曰：「緇布冠，士為初加之冠，冠訖則弊之不用，庶人則常著之。」<sup>38</sup>記文說太古時期用齊（齋）的布冠，可見來源相當早。「緇布冠」是由黑布製成的冠<sup>39</sup>，上古時代以白色麻布製作冠，齋戒則用染黑的麻布製作。《禮記·禮器》：「（禮）有以素為貴者」<sup>40</sup>，緇布冠是最簡樸的冠，以此較為復古的冠帽，鄭玄的解釋認為其功用是為了教育青年不忘先輩創業之艱辛，具有保存古禮、慎終追遠的教育意義。緇布冠只有在冠禮舉行的時候使用，冠禮結束後，就廢棄不用<sup>41</sup>，只有地位較低的平民會時常配戴緇布冠。而儀式結束後，便不再使用緇布冠，而改採絲質「黑纁」所製作的玄冠，可見冠禮中所使

<sup>34</sup> [蘇格蘭]特納著，趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯：《象徵之林：恩登希人儀式散論》，頁116。

<sup>35</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷26，頁504上。

<sup>36</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁16上。

<sup>37</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁18上。

<sup>38</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷2，頁18上。

<sup>39</sup> 《禮記·郊特牲》云：「大古冠布，齊則緇之。」[漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷26，頁504上。

<sup>40</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷23，頁455下。

<sup>41</sup> 《儀禮·士冠禮》：「孔子曰：『吾未之聞也。冠而敝之可也。』」[漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁33上。

用的緇布冠僅具有象徵性而非實用性。

先就「黑色」來看，黑色是先秦人們所尊崇的顏色。《禮記·檀弓上》：「夏后氏尚黑」<sup>42</sup>，老子也說「知其雄，守其雌」<sup>43</sup>，「知其白，守其黑」<sup>44</sup>，呂微認為：「夏人和老子之尊黑的觀念大概都有神話的古老背景，因為按照創世神話的理解，世界萬物都化生於黑暗母體，對黑的崇拜可能含有對黑暗子宮之內視記憶的種族遺傳。」<sup>45</sup>

而黑色在中國後來的五行觀念來說，屬於「北方」，而「北方」屬「水」<sup>46</sup>，跟神秘和幽冥相關，具有「死亡」的意象。就恩登布人來說他們的黑色也與「死亡」有關，它不只代表實際的死亡，而且更是代表象徵性的或儀式性的死亡。<sup>47</sup>若將此禮儀對照伊利亞德所說的：

進入巨獸的腹部——或是象徵性的被埋葬，或是關在入門小屋裡的禁閉——相當於回歸到元初的沒有分別、回歸到宇宙的夜晚。而從腹中、黑暗小屋、或入門的「墓穴」中誕生，則相當於一種宇宙的創生。入門的死亡，重述著典範地回歸混沌，以便使宇宙創生的重複，也就是預備新生命的誕生成為可能。<sup>48</sup>

這也如同我們所了解的，「闕限」這個階段，經常被比作「死亡」、「存在於子宮中」、「黑暗」、「兩性同體」、「荒野」、「日蝕」或「月蝕」。<sup>49</sup>由此我們可以得到，黑色儘管被連結為「死亡」的象徵，但是這種死亡並非是單向度的，而是蘊含著「重生」意義的死亡，其中具有宇宙的創生性。著黑色冠帽，象徵著進入巨獸的腹部，也就是「闕限階段」，表現出宇宙的夜晚，同時象徵著死亡以及宇宙的創生，預備著新生命的誕生。坎伯也認為：

而這個進入「鯨魚之腹」的過程和進入廟堂的過程是一樣的歷險，因為「信徒在進入廟堂的那一刻，確實經歷了一項變形。他的世俗性格留在外

<sup>42</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷6，頁122-2。

<sup>43</sup> 〔周〕李耳撰，〔魏〕王弼注：《老子道德經》上篇第28章（清乾隆敕刻武英殿聚珍本），頁29上。

<sup>44</sup> 〔周〕李耳撰，〔魏〕王弼注：《老子道德經》上篇第28章，頁29下。

<sup>45</sup> 呂微：《神話何為——神聖敘事的傳播與闡釋》（北京：社會科學出版社，2001），頁217。

<sup>46</sup> 《淮南子·天文》：「何謂五星？東方，木也，其帝太皞，其佐句芒，執規而治春。其神為歲星，其獸蒼龍，其音角，其日甲乙。南方，火也，其帝炎帝，其佐朱明，執衡而治夏。其神為熒惑，其獸朱鳥，其音徵，其日丙丁。中央，土也，其帝黃帝，其佐后土，執繩而制四方。其神為鎮星，其獸黃龍，其音宮，其日戊己。西方，金也，其帝少昊，其佐蓐收，執矩而治秋。其神為太白，其獸白虎，其音商，其日庚辛。北方，水也，其帝顓頊，其佐玄冥，執權而治冬。其神為辰星，其獸玄武，其音羽，其日壬癸。」見〔漢〕劉文典撰《淮南鴻烈集解二十一卷》卷3（北京：中華書局，1989年），頁88-89。

<sup>47</sup> 〔蘇格蘭〕特納著，趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯：《象徵之林：恩登希人儀式散論》，頁87。

<sup>48</sup> 〔羅馬尼亞〕伊利亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》（The Sacred & The Profane: The Nature of Religion）（苗栗：桂冠圖書，2000年），頁235。

<sup>49</sup> 〔瑞士〕卡爾·榮格主編，龔卓君譯：《人及其象徵：榮格思想精華》，頁144。

面，……一旦進到裡面，他可說已死於時間，並回到世界的子宮，也就是世界的軸心或人間淨土。<sup>50</sup>

神話之中「鯨魚之腹」(The belly of the whale)是世界性子宮意象所象徵的意義，是英雄得由此通過神奇門檻通道，進入再生領域。<sup>51</sup>

成人禮本身的目的，便是要使得冠者由原先的幼稚死亡，經歷文化性質的二次重生，〔美〕約瑟夫·韓得生 (Joseph Lewis Henderson, 1903-2007) 認為：「(成年禮儀式) 其目的卻始終如一，創造象徵的死亡狀態，以便從中反彈出象徵性的重生狀態。」<sup>52</sup>冠者首加緇布冠，其顏色以「黑色」為主，便是象徵著回到創世前的黑暗狀態，亦即母親的、宇宙的子宮，創造了一種面對「創生」之前的死亡。

緇布冠的製作材料為較為原始的麻布，相對絲織品而言其質地較為粗糙。其所搭配的「玄端」，也是十五升的緇布所製成，「又為天子、諸侯燕居之服。」<sup>53</sup>「又為大夫、士私朝之服」<sup>54</sup>、「玄端為士常服之禮服。」<sup>55</sup>主要是當時士階層於正式儀式場合中所著，例如〈士冠禮〉的賓、主人、兄弟、擯者、冠者見尊長時，還有〈士婚禮〉的使者、主人等，士祭禮也多著玄端<sup>56</sup>。而更正式的禮儀及人物則使用「朝服」，「朝服」也是以十五升緇布所製，只是下裳和玄端不同，穿著朝服的時機如〈士冠禮〉中的筮日、筮賓、宿賓、為期，士祭禮正祭中的賓、兄弟、助祭者等。除了玄端與朝服以外，喪服亦以麻布製喪服，最粗者為斬衰，最細者為總服，以布料精粗區分關係程度，穿著最粗糙者表示與喪者關係越親。而在西方童話故事中，只有長在教堂墓地裡的最粗糙的蓍麻織成的麻布衣，才能讓十一隻野天鵝變回人類。<sup>57</sup>由「麻布」材質的出現時機，可以看到，同樣都與「死亡」及「再生」或「轉化」的意象有關。

因此筆者推測，以上這些重要的儀式或是民間故事中，均具有「過渡」與「轉化」的功能，麻布除了是相對於絲織品較為廉價且容易取得的材質，以及其代表著「原始」、「質樸」的意象之外，在特定儀式上，它也具有「死亡」及「重生轉化」的力量，因此即便「緇布冠」日常生活中，其功能已經被「玄冠」所取代，但是仍然保留在冠禮的初加之冠時使用。其搭配所染的黑色，表現了冠者重回母親子宮，達成文化性的二次重生及身分轉換的意涵。

## (二) 皮弁：互滲與考驗

皮弁服是重要的禮服，根據錢玄的考證，弁為「圓錐狀，如後代之瓜皮帽。

<sup>50</sup> 〔美〕Joseph Cambell 著，朱侃如譯：《千面英雄》，頁 95。

<sup>51</sup> 〔英〕菲奧納·鮑伊著，金澤等譯：《宗教人類學導論》，頁 194。

<sup>52</sup> 〔瑞士〕卡爾·榮格主編，龔卓君譯：《人及其象徵：榮格思想精華》，頁 144。

<sup>53</sup> 錢玄：《三禮名物通釋》，頁 44。

<sup>54</sup> 錢玄：《三禮名物通釋》，頁 44。

<sup>55</sup> 錢玄：《三禮名物通釋》，頁 44。

<sup>56</sup> 〔清〕凌廷堪著，彭林校點：《禮經釋例》卷 12，頁 309。

<sup>57</sup> 〈野天鵝〉，收於〔丹麥〕安徒生 (H.C. Andersen, 1805-1875) 著、葉君健譯：《安徒生故事全集》(Eventyr og Historier) (臺北：遠流出版社，1999 年)，頁 305。

以革分裁，成若干三角形片，會合而成。其每縫中嵌以五彩玉十二，謂之璣。其頂會合之處，有邸，以象骨為之。其餘有玉筭，有紘，以固弁，與冕相同。」<sup>58</sup>《白虎通·緋冕》云：「皮弁者，何謂也？所以法古至質，冠之名也。弁之言攀也，所以攀持其髮也。上古之時質，先加服皮以鹿皮者，取其文章也。《禮》曰：『三王共皮弁素積。』素積者，積素以為裳也。言腰中辟積，至質不易之服，反古不忘本也。戰伐田獵，此皆服之。」<sup>59</sup>皮弁既為三代所共用，表示其起源相當早，鄭玄注則云：「此為君視朔之服也。皮弁，以白鹿皮為冠，象上古也。」<sup>60</sup>可見其形制構想是來自遠古時代。葉國良認為，遠古狩獵時代，人們必須野外狩獵作為食物來源，因此必須借助獸皮來裝束自己掩護安全，因此具有勇武的色彩。<sup>61</sup>楊寬《古史新探》中便舉了《左傳》中的三例，說明皮弁最初的用意便是田獵與戰鬥中，用以保護頭部的，日常生活中使用是失禮的行為。<sup>62</sup>

郭振華則認為，在傳統的中國冠禮中，之所以要使用具有田獵及戰爭象徵的皮弁，這仍是原始習俗的遺留。根據民族學材料，許多民族的成年禮必須接受鞭打或與野獸搏鬥的考驗，這些考驗在於培養和檢查年輕人的勇氣和能力，只有具備這些能力，才能加入集團之中，維持集團生存的能量。或許在更遠古的時代，舉行冠禮儀式時，年輕人需參加實在的爭鬥以檢驗能力。「考驗型」的成人儀式是成人禮中最為殘酷的。藉由儀式來考驗青年，是許多民族成人儀式的必經之路，其目的是為了讓達到年齡的男子，成為部落的戰士。只是中國經歷人文精神的覺醒，這種考驗便為「禮制化」的程序所替代，以加皮弁這種冠，象徵性地呈現冠者所經受的訓練及考驗。<sup>63</sup>

而應當注意的是，「狩獵」對於社會的重要性，其實不再於食物供應的客觀貢獻，而是在於獵人的崇高儀式地位。田獵不只是一種世俗性的活動，其背後仍具有其宗教性意義，田獵本身就是一種象徵性的祭祀。<sup>64</sup>魯威儀（Mark E. Lewis）指出，田獵在古代中國的祭祖活動中，具有三種意義：獵獲的動物常用於祭祀；田獵是宗教儀式的一種；田獵能夠確定統治者的權威。<sup>65</sup>可見田獵與戰爭的考驗儀式背後，仍是以祭祀活動作為其內核，不可忽略。此外，〔法〕列維·布留爾（Lucien Levy-Bruhl, 1857-1939）則提到，這種成人禮的考驗，其目的也是要與外界達到「互滲」，「他們所遵循的主要目的則是完全不依賴於他們意志力的神秘效果：最重要的是在新行成年禮的人與神秘的實在之間建立互滲，這些神秘的實在就是社會集體的本質、圖騰、神話祖先或人的祖先；是透過互滲來給新行成年禮

<sup>58</sup> 錢玄：《三禮名物通釋》，頁 13。

<sup>59</sup> 〔清〕陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》卷 10（北京：中華書局，2013 年），頁 497。

<sup>60</sup> 〔漢〕鄭玄著，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷 2，頁 16 上。

<sup>61</sup> 葉國良：《儀禮士冠禮研究（一）——經學與文化人類學的綜合考察》，頁 42。

<sup>62</sup> 楊寬：《古史新探》，頁 251。

<sup>63</sup> 郭振華：《中國古代人生禮俗文化》（西安：陝西人民教育出版社，1998），頁 72-73。

<sup>64</sup> 陳槃：〈古社會田狩與祭祀之關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》20 本下冊，1948 年 12 月，頁 1-17。

<sup>65</sup> 轉引自〔英〕汪濤著；鄧曉娜譯：《顏色與祭祀：中國古代文化中顏色涵義探幽》（上海：上海古籍出版社，2013 年），頁 139。

的人以『新的靈魂』。」<sup>66</sup>亦即他認為成人禮的考驗是藉由青年獵人能夠打死獵物來確保青年對萬物具有神祕的聯繫，「對於新行成年禮的人施行的考驗，也是要在他們與其必須互滲的那些神秘存在物之間建立一種為他們所希望的與神靈合一所必需的聯繫。重要的不是這些考驗的物質方面。」<sup>67</sup>所以原始人為了使行成年禮的人進入必要的易感狀態，故的確有必要使用能夠引起疼痛的方式<sup>68</sup>。然而，其目的並不是疼痛，而是要幫助他們集中自己全部注意力，引導新行成年禮的人實現所希望的「互滲」。而這種因為痛苦而引起的疼痛疲勞狀態，會使人格的和意識喪失，而成為一種將有新生的假死狀態中。於此「死的顏色是白的，新行成年禮的人的身體也塗成白色。」<sup>69</sup>與中國所暗示具有「考驗」特色的「皮弁服」其顏色也恰好雷同。於此，成長歷程所引起的不適狀態與白色便能進行一思考與連結。而禮制化的冠禮儀式，保留了此訓練及考驗的象徵，一方面可能來自於原始考驗儀式的遺留，深層而言則代表著人神「互滲」的能力以及祖靈的溝通、祭祀。然另外可思考的是，故若從心理結構的原型來看，「皮弁」作為考驗的象徵也許也暗示著成人過程中所遭遇到的危機經驗，代表著啟蒙歷程中內外試煉的階段。<sup>70</sup>

探討皮弁選擇使用「白色」為主色調的原因，在中國古代，《禮記·檀弓上》有「殷人尚白」的說法，認為殷人祭祀喜用純白毛色動物作為犧牲，裘錫圭認為，人們對於祭牲的毛色尤其重視，因它不僅為犧牲本身體質好壞的主要參考因素，且牲色的純正亦是祭祀者心理虔誠的體現。且白色動物較為稀有，故而相當珍貴神秘，因而受到重視。<sup>71</sup>漢代以後，白色也因此具有了祥瑞的象徵，班固《白虎

<sup>66</sup> [法]列維·布留爾(Lucien Lévy-Bruhl, 1857-1939)著，丁由譯：《原始思維》(Primitive mentality)(北京：商務印書館，2014年)，頁395。

<sup>67</sup> [法]列維·布留爾著，丁由譯：《原始思維》，頁395。

<sup>68</sup> 新成年者的通過儀式總包含痛苦經歷和強烈情感。[英]懷特豪斯(Harvey Whitehouse, 1964-)認為，巴布亞新幾內亞的許多男性成年禮的暴力，其有心理和社會的目的，他用「閃光泡似的記憶」(flashbulb memory)這一概念，解釋了假如信息傳達時人處於強烈的情感震撼狀態，或伴以特別強烈的感情，那麼這些信息會銘記在個人的長期記憶中，那麼「成年」經歷的內容，就會記憶終生。因此人類群體普遍為自己的成員提供了暴力的儀式，作為鞏固群體忠誠、灌輸密傳知識、傳授轉變經歷的一種手段。參見[英]菲奧納·鮑伊(Fiona Bowie)：《宗教人類學導論》(The Anthropology of Religion: An Introduction)(北京：中國人民大學出版社，2004年)，頁208-209。

<sup>69</sup> [法]列維·布留爾著，丁由譯：《原始思維》，頁396。

<sup>70</sup> 坎伯說：「(困難試煉之路)這種痛楚的經驗乃是第一道門檻問題的深化，……最初啟程進入試煉之地，只是代表啟蒙這條漫長且非常危險路徑上初期征戰時刻的開端。現在龍怪已被斬殺，驚人的障礙一次又一次的不斷通過。」[美]Joseph Cambell著，朱侃如譯：《千面英雄》，頁112。而這種斬殺龍怪的歷程，可以是內在或外在的，韓德生認為，榮格曾指出個體意識心靈所投射出來的陰影包含人格上隱晦邪惡陰暗的部分，而這種衝突在原出人類奮力發展意識的過程裡，表露在原型英雄與巨大邪惡力量的對抗當中，進一步被擬化為英雄與巨龍或其他怪獸的爭鬥。個體意識在這種鬥爭中展開英雄便是象徵意識開展過程中的手段，英雄會打敗征服龍怪，表現了自我戰勝退卻傾向的原型。英雄藉由陰影的存在而獲得力量。見[瑞士]卡爾·榮格主編，龔卓君譯：《人及其象徵：榮格思想精華》，頁129。

<sup>71</sup> 《國語·周語下》：「王不聽，遂征之，得四白狼，四白鹿以歸」。《春秋左傳·哀公七年》：「曹鄙人公孫彊好弋。獲白鴈，獻之。」《楚辭·九歌·河伯》：「靈何為兮水中，乘白鼈兮逐文魚」。《呂氏春秋·愛士》：「趙劍子有兩白驪而甚愛之」。《呂氏春秋·博志》：「荊廷嘗有神白猿，荊之善射者莫之能中」。分別引自上海師範大學古籍整理組校點：《國語》卷1(上海市：上海古籍出

通》：「德至鳥獸，則鳳皇翔，鸞鳥舞，麒麟臻，白虎到，狐九尾，白雉降，白鹿見，白鳥下。」<sup>72</sup>白色動物如白虎、九尾狐、白雉、白鹿、白鳥等都成為了聖王政治、天下太平的象徵之物。緯書《孝經援神契》中甚至可見：「王者德至則白鹿見」<sup>73</sup>成為君王德行的表現。整合其發展軌跡，可見中國古代認為白色的動物最能夠表現祭祀時虔誠、純粹的心意，也因為物以稀為貴的概念，形成了白色動物祥瑞的象徵，甚至到後來會被認為是天下太平的徵兆，加入了後來的道德概念後，就成為君主德行表現了。

再對照恩登布人對於白色的解釋，他們認為白色具有和諧、延續、純潔、被證明的、公共的、正當的以及合法的等概念，還能夠溝通生者與祖先。<sup>74</sup>而在狩獵儀式的情境中，「白色」的意義是健康、力量、壯實、狩獵時的運氣、陽剛之氣以及祖靈的和睦相處狀態。<sup>75</sup>此概念又與列維·布留爾對於考驗儀式中「互滲」目的的觀察，與中國古代對於純色動物的嚮往，恰好可做為參考與對照。綜合中外對於白色的解釋，在狩獵上，白色的珍貴、稀有性能夠表現狩獵者的能力與運氣；在與祖先溝通時，則代表著虔誠與和睦；在俗世社會中，代表著德行、祥瑞與正當合法。

在恩登布人的「困擾儀式」<sup>76</sup>中，在某段時間內要披上獸皮條，因為他們認為祖靈會以這種方式向剛開始打獵的年輕人顯靈。<sup>77</sup>推測在二加中，須以獸皮為材料，也跟祖靈溝通有關係。在許多田獵的卜辭中，白色動物大多是鹿和狐。<sup>78</sup>白鹿本身為田獵所能獲得之物，這或許可以做為選擇白色鹿皮製作皮弁當成田獵戰爭之象徵的原因之一。那麼又何以是選擇鹿皮作為皮弁製作的材料呢？這可能是來自於「鹿」所具有的神聖性。藏族苯教中，許多土著神以鹿為坐騎，乘以升天，舊石器時代晚期開始，鹿便作為薩滿通神的動物助手而普遍見於歐亞大陸。薩滿作法時戴鹿角帽，可能即延續了憑藉鹿的飛昇能量以升天的功能，因此推測，鹿角帽與皮弁（鹿皮帽）均應具有通神的巫術性功能。<sup>79</sup>

總而言之，二加的皮弁之所以使用田獵時所使用的動物皮衣，是一種古代狩

---

版社，1978年），頁3、〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義：《春秋左傳正義》卷58（臺北：藝文印書館阮元十三經注疏本，1965年），頁1011上。〔宋〕洪興祖撰，白化文等點校：《楚辭補注》卷2（北京：中華書局，1983年），頁77。〔戰國〕呂不韋著，陳奇猷校注：《呂氏春秋》卷8、24（上海市：上海古籍出版社，2002年），頁459、1619。

<sup>72</sup> 〔清〕陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》卷6，頁284。

<sup>73</sup> 〔日〕安居香山、中村璋八：《緯書集成》（石家莊：河北人民出版社，1994年），頁978。

<sup>74</sup> 〔蘇格蘭〕特納著，趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯：《象徵之林：恩登希人儀式散論》，頁102。

<sup>75</sup> 〔蘇格蘭〕特納著，趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯：《象徵之林：恩登希人儀式散論》，頁401。

<sup>76</sup> 此類儀式是用來安撫或驅逐那些據信帶來歹運、疾病或生育失調的祖靈的。參見〔蘇格蘭〕特納著，趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯：《象徵之林：恩登希人儀式散論》，頁388。

<sup>77</sup> 參見〔蘇格蘭〕特納著，趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯：《象徵之林：恩登希人儀式散論》，頁388。

<sup>78</sup> 「王申卜，貞：王田𠄎，往來亡災。獲白鹿一，狐二。」（《合集》37449）「王申……王……田麥，往……亡災。王……曰：吉。茲御……白鹿。」（《合集》37448）「……王卜，貞：……𠄎，往來亡災，獲……麋二，白狐一。」（《合集》37499）轉引自〔英〕汪濤著；鄧曉娜譯：《顏色與祭祀：中國古代文化中顏色涵義探幽》，頁138。

<sup>79</sup> 詳見唐啟翠：《禮制文明與文化編碼：《禮記》的文化闡釋》，頁89-90。



獵社會的遺留，這項遺留暗示著中國古代成人禮或許曾經有過對於年輕人勇氣及能力的考驗。而這能力的考驗在俗世意義上，狩獵能力越強，也越能表現其具有統治領導的權威性及合法性；宗教性的意義上，田獵本身就是神聖性的活動，且田獵活動便是青年人神「互滲」能力的考驗；在心理原型的意義上，此種考驗代表著成人過程的試煉歷程。另外，白色在狩獵行動之中，代表著稀有珍貴，能以之表示祭祀之虔誠尊敬，甚至是祥瑞及人之德行的證明。而以鹿皮作為材質，則是能夠表現通神的巫術功能，與白色的皮弁及其圓錐狀的形式相結合，其與天及神靈溝通的象徵則就更為明顯了。

綜合二加儀式中白色的皮弁服所代表的象徵，就俗世意義而言，是狩獵能力的表現及人之德行的證明，就神聖意義而言，則代表著人與萬物互滲及通神的能力，就心理原型而言，則代表著成長過程中的危機與試煉。

### （三）爵弁：祭祀與生命能量

三加之冠為「爵弁」，鄭注云：「此與君祭之服。……爵弁者，冕之次，其色赤而微黑，如爵頭然，或謂之緇，其布三十升。」<sup>80</sup>是紅中帶黑的三十升布所製成，《白虎通·緇冕》云：「爵弁者，……周人宗廟士之冠也。」<sup>81</sup>「爵弁」是古代的祭祀之服，冠禮上，加完爵弁之冠後，代表著青年有了祭祀祖廟的權力及責任。與「爵弁」相搭配的服裝為「纁裳、純衣、緇帶、屨韎」，鄭注曰：「純衣，絲衣也。餘衣皆用布，唯冕與爵弁服用絲耳。」<sup>82</sup>純衣是絲質的衣服，因是祭祀所穿，故材質較為尊貴。此外，《儀禮·士婚禮》中爵弁服還是士階層結婚親迎時所穿之服，因此冠者穿了爵弁服，便代表了冠者具有了參與祭祀活動及娶妻生子的資格。

三加與前面二加的主要不同之處，首先在於所著之服，改以較為尊貴的絲質，以為祭祀之用。絲帛是抽取蠶絲而編成的織物，其起源於距今 5000 年的新石器時期。其特點是輕柔滑爽，表面富有光澤。先秦時期對絲帛的利用主要分為兩個階段。第一個階段是春秋戰國之前，絲帛作為貴族通天地之物，用於祭祀和下葬的服飾，或者作為青銅、玉等祭祀禮品的包裹。第二階段是春秋戰國時期，絲帛作普通服飾的用途普及起來，成為古代身份或等級的標誌。<sup>83</sup>

此祭服十分慎重，《禮記·曲禮上》說：「祭服敝則焚之，祭器敝則埋之，龜策敝則埋之，牲死則埋之。」<sup>84</sup>鄭玄注說：「此皆不欲人褻之也。」<sup>85</sup>祭服因其重要性，故不能隨意處置，而有一定的程序。此外，祭服需要特別製作，《禮記·祭統》：「王后蠶於北郊，以供純服。」<sup>86</sup>另外，《禮記·祭義》則提到天子諸侯的

<sup>80</sup> [漢] 鄭玄著，[唐] 賈公彥疏：《儀禮注疏》卷 2，頁 15 上。

<sup>81</sup> [清] 陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》卷 10，頁 502。

<sup>82</sup> [漢] 鄭玄著，[唐] 賈公彥疏：《儀禮注疏》卷 2，頁 15 上。

<sup>83</sup> 尚世孟：《先秦色彩研究》（北京：人民出版社，2013 年），頁 173。

<sup>84</sup> [漢] 鄭玄注，[唐] 孔穎達疏：《禮記注疏》卷 3，頁 58 下。

<sup>85</sup> [漢] 鄭玄注，[唐] 孔穎達疏：《禮記注疏》卷 3，頁 58 下。

<sup>86</sup> [漢] 鄭玄注，[唐] 孔穎達疏：《禮記注疏》卷 49，頁 831 上。

祭服製作之繁重：

古者天子、諸侯必有公桑、蠶室，近川而為之。築宮，仞有三尺，棘牆而外閉之。及大昕之朝，君皮弁、素積，卜三宮之夫人、世婦之吉者，使入蠶于蠶室，奉種浴于川；桑于公桑，風戾以食之。歲既單矣，世婦卒蠶，奉繭以示于君，遂獻繭于夫人。夫人曰：「此所以為君服與？」遂副、禕而受之，因少牢以禮之。古之獻繭者，其率用此與？及良日，夫人纁，三盆手，遂布于三宮夫人、世婦之吉者使纁。遂朱、綠之，玄、黃之，以為黼黻、文章。服既成，君服以祀先王、先公，敬之至也。<sup>87</sup>

林素娟也指出，「要製作天子諸侯的祭服，從蠶種、蠶食用的桑樹就已開始講究，不但材料需與外界隔離，連養蠶的婦女都須經占卜後選出吉者，才能參與。獻繭、纁絲到服成，都要選擇吉日、進行慎重的祭祀。這樣製作出來的祭服用來祭祀，才具有神而明之的力量，穿著此神聖的祭服，並通過齋戒，較易達到溝通陰陽鬼神的功效。」<sup>88</sup>雖並未明言士階層的祭服製作，然卻能推知其慎重複雜。而此絲織的祭服，為何具有如此高度的重要性，且何以較易達到溝通陰陽鬼神的功效呢？

從絲織品的來源來看，其出自於桑林之中，因此從桑樹的種植便相當講究。這應是來源於而桑林透漏著原始宗教祭典的文化痕跡，其本身具有「宇宙樹」的象徵。高莉芬認為，桑在古代是生命力與生殖力的象徵，桑木在原始信仰中被認為具有「不死」和「再生」能力的聖樹。中國古代的桑生神話傳說中，契、稷、伊尹等聖王賢人都有桑林感生的神話，從文獻記載中可見「桑」所具有神秘強大的生命能量。而桑林作為古代社祭的場所，也是一個特定的神聖空間結構。<sup>89</sup>

因此，使用絲織品做為祭祀服裝，不僅是因為其材質珍貴品質優良，也因為其出產之處的桑木具有的「不死」及「再生」的象徵，有強大生命能量，而桑林本身就是傳統中社祭場所，因此其所產出的絲織品，繼承了桑林為祭祀場所的功能，同樣也具有神聖特質，能夠作為宗教祭儀之用。穿上絲質祭服的人們，也因為祭服本身具有的神秘力量，因此獲得與神靈交流的能力。

爵弁是紅中帶黑之色，其所搭配為「纁裳」、「纁履」，賈公彥疏：「知玄衣纁裳者，見《易·繫辭》。黃帝、堯、舜垂衣裳，蓋取諸乾坤，乾為天，其色玄，坤為地，其色黃，但土無正位，托於南方，火赤色，赤與黃即是纁色，故以纁為名也。赤與黃即是纁色。」<sup>90</sup>《禮記·玉藻》鄭玄注：「謂冕服，玄上纁下。」<sup>91</sup>

<sup>87</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷48，頁819下。

<sup>88</sup> 林素娟：《神聖的教化：先秦兩漢婚姻禮俗中的宇宙觀、倫理觀與政教論述》（臺北：學生書局，2011年），頁536-537。

<sup>89</sup> 高莉芬：〈原型與象徵：漢魏六朝詩歌中的採桑女及其多重文化意涵〉，收於《絕唱：漢代歌詩人類學》（臺北：里仁書局，2007年），頁210-213。

<sup>90</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《周禮注疏》卷21，頁323下。

<sup>91</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷29，頁552下。

孔穎達疏：「采色之中，玄最貴者。玄是天色，故為正。纁是地色，赤黃之雜，故為間色。」<sup>92</sup>由賈公彥、孔穎達的注疏可見，「纁」是由介於赤和黃之間的色彩。「纁」不是正色，它應該是介於正色赤和正色黃之間的橙紅色。由於在當時的規矩中，裳使用的是「間色」，而非正色，因此其下半身只能使用赤色系列的「纁」色。

之所以三加使用赤色系列，與周人之崇尚應脫不了關係，《禮記·檀弓上》「周人尚赤，大事斂用戎事乘駟，牲用騂。」<sup>93</sup>而從周代金文和傳世文獻來看，都顯著表明，周代祭祀確乎更喜歡紅色<sup>94</sup>，他們的祭牲常常是「騂」色，即橘黃色（暖色）。《周禮·天官·牧人》有云：「凡陽祀，用騂牲毛之。」<sup>95</sup>鄭玄注：「陽祀，祭天於南郊及宗廟。」<sup>96</sup>這表明紅色祭牲在當時主要用於祭祀祖先神和天神。在周代祭祀中，紅色明顯與天界神靈，以及居住在天界的祖交先神有關。從許多卜辭來看，也可以知道，他們對於紅黃色祭牲有特別偏好，紅色在他們眼中是具有神力、生命力或承諾的顏色。<sup>97</sup>周人崇尚赤色，大多數解釋多認為，可能與後來的「五行」思想有關，認為先秦服飾的顏色，多是取決於陰陽五行的相生相剋之說，才演繹了後來各朝代崇尚顏色之發展。<sup>98</sup>湯王朝興盛于金，「金氣勝，其色尚白」這就是湯王朝以白色為首的原因；《呂氏春秋·應同》曰：「及文王之時，天先見火，赤烏銜丹書集於周社，文王曰『火氣勝』，火氣勝，故其色尚赤。」<sup>99</sup>然而筆者認為，不可忽略的是，五行思想也是從先民的原始思維孕育而來，顏色之崇尚也其實也反映了某種神話思維結構。

在其他文化中，雖然紅色的使用方式不同，但是也具有神聖的象徵，《金枝》中有提到，「羅馬人在春天獻祭紅髮偶像，用以回避天狼星所謂不利影響，認為獻偶像後穀物會長得又紅又熟。」<sup>100</sup>「哈蘭的異教徒給太陽、月亮和行星獻祭人犧，選人的根據是被選擇者具有與他們要祭的那個天體的所謂類似點，例如，穿紅袍、抹著血的祭司在一個有紅牆、掛紅幔的廟裡拿一個紅頭髮、紅臉頰的人獻給『紅色的火星瑪爾斯』。」<sup>101</sup>可見在祭祀時，紅色是時常用到的顏色。在《詩經》的記載中，祭祀時常以赤色的動物作為犧牲。例如《詩經·小雅·信南山》：

祭以清酒，從以騂牲，享于祖考。執其鸞刀，以啟其毛，取其血膋。<sup>102</sup>

<sup>92</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷29，頁553上。

<sup>93</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》卷6，頁114下。

<sup>94</sup> 詳見[英]汪濤著；鄧曉娜譯：《顏色與祭祀：中國古代文化中顏色涵義探幽》，頁144。

<sup>95</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《周禮注疏》卷13，頁195上。

<sup>96</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《周禮注疏》卷13，頁195上。

<sup>97</sup> 詳見[英]汪濤著；鄧曉娜譯：《顏色與祭祀：中國古代文化中顏色涵義探幽》，頁149。

<sup>98</sup> 詳見宋金國、劉國聯：〈「陰陽五行」對先秦服飾的影響〉，《管子學刊》2010年第5期，頁88-91。

<sup>99</sup> [戰國]呂不韋著，陳奇猷校注：《呂氏春秋》卷13，頁677。

<sup>100</sup> [英]J.G.弗雷澤著，汪培基，徐育新，張澤石譯，汪培基校：《金枝——巫術與宗教之研究》，頁701。

<sup>101</sup> [英]J.G.弗雷澤著，汪培基，徐育新，張澤石譯，汪培基校：《金枝——巫術與宗教之研究》，頁701。

<sup>102</sup> [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達正義：《毛詩正義》卷13（臺北：藝文印書館阮元

孔穎達正義：「先以鬱鬯裸而降神，乃隨從於後，以騂牡之牲迎而入於廟門，以獻于祖考之神。既納以告神，乃令卿大夫執持其鸞鈴之刀，以此刀開其牲之皮毛，取牲血與脂膏之臄，而退毛以告純，血以告殺，臄以升臭，合馨香以薦神。」<sup>103</sup>而周代使用紅色祭牲的傳統，以甲骨文證據表明，可以追溯到晚商時期。<sup>104</sup>既然祭祀時的犧牲，都須以紅色動物為主，那麼祭祀時的人們，也理當穿著赤色系的服飾，以表示對於祭祀的最高敬意。

而我們從《詩經·小雅·信南山》可以看到，騂牡在祭祀之中扮演的重要地位，在於取其「血」以祭祀。「赤色」在原始思維中，跟身體上的「血」最為接近。喪葬儀式中以紅色的東西代表血，也是世界各地普遍的現象。<sup>105</sup>特納觀察恩登布人的入會儀式，「紅色尤其是血或者是肉的顏色，肉體的顏色。因而它讓人聯想起侵略性和肉體的劇痛。它代表對動物的獵殺和切割以及分娩的痛苦。」<sup>106</sup>且「血」在原始思維中具有重要意義，他們相信，血含有動物的靈魂，如果血液偶然低落在地面，則那塊地面就會必然成為禁忌或神聖之地。<sup>107</sup>優若巴人凡祭奠時，都要以家禽並且用棕櫚油混合著家禽的鮮血塗在人的前額。<sup>108</sup>可見，與「血」類似的紅色，也常被認為「擁有力量」。特納認為：「紅色＝滴血，它和戰爭、仇殺、衝突和社會斷裂有關；紅色＝獲得和準備動物食物＝獵人和牧人的地位、勞動性別分工中男性的生產角色，等等；紅色＝代際間血的傳遞＝一個合作群體中的成員資格的標記。」<sup>109</sup>在這裡，紅色與血、死亡、祭祀食物、勞動地位有關，更代表著人和祖靈得以交流、人得以取得社會群體的身分，這些都透過代表著「血」的赤色，做出有機的結合。

另外，伊利亞德也說，宇宙創生也有一些悲劇、血腥殺戮的過程，因此人們在建造這世界或建築的時候，也必須模仿這些過程，進行血腥或者象徵性的祭獻。<sup>110</sup>而《金枝》中則提到，古老部落會定期使用「替罪羊」的方式，以人或動物作為犧牲，流出代表生命力的鮮血，送走邪靈，「送走死亡」，以保佑部族人們

---

十三經注疏本，1965年），頁461下。

<sup>103</sup> [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達正義：《毛詩正義》卷13，頁462上。

<sup>104</sup> [英]汪濤著，鄧曉娜譯：《顏色與祭祀：中國古代文化中顏色涵義探幽》，頁150-153。

<sup>105</sup> 許進雄認為：「一萬八千多年前的山頂洞人遺址，屍骨周圍就發現撒有赤鐵礦的紅色粉末。……六千多年前的仰韶文化及其後的墓葬，朱砂更是常見之物。商代稍具規模，或屬於土族有隨葬物的墓葬，幾乎沒有不見紅色的朱砂……這種現象不但見於中國新石器時代以來的墓葬，也見於外國的墓葬，可以說是全球性的。它可以肯定是代表血，表示賦予新生命了。就是後來演進到以棺木埋葬，也以紅漆塗關的內部，以代替撒於人身的紅色粉末。」參見許進雄：《中國古代社會：文字與人類學的透視》（臺北：臺灣商務印書館，1995年），頁405-406。

<sup>106</sup> [蘇格蘭]特納著，趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯：《象徵之林：恩登希人儀式散論》，頁102。

<sup>107</sup> [英]J.G.弗雷澤著，汪培基，徐育新，張澤石譯，汪培基校：《金枝——巫術與宗教之研究》，〈血的禁忌〉，頁373-380。

<sup>108</sup> [英]J.G.弗雷澤著，汪培基，徐育新，張澤石譯，汪培基校：《金枝——巫術與宗教之研究》，〈頭部的禁忌〉，頁378。

<sup>109</sup> [蘇格蘭]特納著，趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯：《象徵之林：恩登希人儀式散論》，頁118。

<sup>110</sup> [羅馬尼亞]伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁101。

的平安。<sup>111</sup>是故，中國古代的祭祀之中，周人選擇使用具有「血」的意象的紅色動物作為犧牲，表現其生命力，以及重現宇宙創世的過程，也因此表明其對於祭祀的最高敬意。所以人們也因此穿著赤色系的服飾，以表明對於祭祀儀式的敬重，以及宇宙創世的模仿。當人們頭戴紅黑色的爵弁，穿著赤色系的祭祀之服，便能夠獲得了與神靈溝通的力量以及社會地位。

此外，赤色在五行中，能夠與南方與夏季進行連結，夏天是植物繁茂的季節，是四季中太陽生命力最強烈的時節，因此赤色又能代表著強烈的生命力，穿著爵弁服的冠者，也因此獲得繁盛的生命力。

總而言之，三加儀式的爵弁服，是古代的祭祀之服，以絲質為主，而顏色則以赤色系為主色調，使用絲質服飾，除了是表明其材質較為尊貴之外，其本身就是能夠通天地的神聖之物，穿著神聖的祭服，才能夠有效的達到溝通鬼神之效，其原因來自於絲織品的來源是具有強大生命能量的桑木，因此所製成的絲織品，也繼承了其神聖特質及神秘力量，故能夠作為宗教祭儀之用。而以赤色系為主，則推測來自於赤色與祭祀時犧牲之「血」有密切關係，人們將己身之罪，透過藉由動物肉體之劇痛，流出代表具有靈魂能量鮮血，以「替罪羊」的方式，保佑族人平安。故人們不只使用赤色動物作為祭祀，也身著赤色系的服飾，以作為祭祀時最誠敬、最高禮數的象徵，以及創世的模仿，另一方面則代表著能與神靈溝通的生命能量。再搭配著具有溝通鬼神功能的絲質祭服，更能達成祭祀的成效。因此在三加之服中，最後加上有爵弁服，則表示獲得了與神靈溝通的能力以及祭祀之權。

#### （四）三服替換之效果及象徵

這三次加冠，黑色麻布所製的緇布冠，代表的是一種「死亡」的意象，然此種死亡並非永久性的，而是一種對於原初地、混沌地、尚未有分別性的回歸，象徵著回到宇宙的黑暗母體之中，預備經歷文化性二次重生的死亡，麻布的材質則蘊含著「身分轉化」的能量。白色鹿皮所製的皮弁服，代表的是對冠者互滲感通能力的考驗，也表現對於冠者成長危機的試煉。赤色絲質的爵弁服，代表的是祭祀儀式中「血」的象徵，在原始思維中，血代表靈魂的所在，擁有生命力。絲質的祭服則能達成祭祀通天的效果，也藉由此祭祀能力的取得，進而達到領導眾人的力量。因此統而言之，三加的效果具有其順序性，首先是重生性質的死亡及身分轉化，接著是藉由考驗後所達到的萬物感通互滲，最後是能夠獲得生命力量與祭祀通天及領導部族的權力。三次加冠所代表的意義皆有所不同，然仍可由此看到這是一個由死亡、重生、轉化到逐步取得天人溝通的進路，以意味著一個由自然人轉到文化人的進路。

汪濤認為：

<sup>111</sup> 詳見〔英〕J.G.弗雷澤著，汪培基，徐育新，張澤石譯，汪培基校：《金枝——巫術與宗教之研究》，頁 872-892。

儘管顏色的具體涵義，會因不同的文化或個體而有所區別，不過顏色涵義並非任意，而是具有其象徵性或目的性的。在某種特定的文化語境，尤其是宗教語境中，象徵性通常會被集體合化和法典化，成為一種文化現象。<sup>112</sup>

美國芝加哥學派的代表人物〔美〕馬歇爾·薩林斯（Marshall Sahlins,1930-）也說：

實際上，顏色就是符號。在世界各地的各種社會關係中，顏色無論是作為詞彙，還是作為具體事物，都是一種標誌：通過這種有意味的形式，個人和團體，物體和環境，有區別地融合在文化秩序中。<sup>113</sup>

而如前所述，我們發現，不只是顏色具有特殊的符號性質及文化現象，服飾的材質也具有輔助性的暗示作用，兩者相搭配成一種「有意味的形式」，更能透出服飾作為一種象徵符號的具體內涵，使得個人在服飾的變化之中，表現個人與環境的相互關係。

然而何以是「三次」加冠呢？可由「三」這個數字的宇宙論意義來看。在原始思維中，「三」可說是萬事萬物生成發展的基數，也就是宇宙創化的單元。<sup>114</sup>《老子》曰：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」<sup>115</sup>《史記·律書》：「數始於一，終於十，成於三。」<sup>116</sup>《太玄》：「諸一則始，諸三則終，二者得其中乎！」<sup>117</sup>可見「三」成為化育宇宙萬物的完整單元及發展基數，而士冠禮的三加，正好也符合此一宇宙創生的概念，將人從原來自然而原始的狀態，經由死亡與重生，藉由三次的服飾改變，達成新的宇宙創生與轉化，由此獲得各種生命能量。

故若就儒家思維而言，三種服飾替換的效果，是在於表現冠者品德志向逐步提升的教化歷程，而若就神話學的視角來看，則是使冠者逐步轉化，取得通天能量資格的啟蒙過程。

#### 四、服飾、身體與文化秩序

三加是冠禮的中心環節，由主賓依序將緇布冠、皮弁、爵弁三種冠，加到將冠者頭上，而將冠者也依序換穿三種服飾。其儀節程序如下：

始加之禮如下：「將冠者出房，南面。贊者奠纒、筭、櫛于筵南端。賓揖將

<sup>112</sup> 〔英〕汪濤著；鄧曉娜譯：《顏色與祭祀：中國古代文化中顏色涵義探幽》，頁 6-7。

<sup>113</sup> 轉引自〔英〕汪濤著；鄧曉娜譯：《顏色與祭祀：中國古代文化中顏色涵義探幽》，頁 6-7。

<sup>114</sup> 葉舒憲、田大憲：《中國古代神秘數字》（西安：陝西人民出版社，2010 年），頁 54。

<sup>115</sup> 〔周〕李耳撰，〔魏〕王弼注：《老子道德經》下篇第 42 章（清乾隆敕刻武英殿聚珍本），頁 8 下。

<sup>116</sup> 〔漢〕司馬遷撰，〔劉宋〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《史記》卷 25（臺北：鼎文書局，1981 年），頁 1251。

<sup>117</sup> 〔漢〕揚雄撰，〔宋〕司馬光集注，劉紹軍點校：《太玄集注》卷 9（北京市：中華書局，2013 年），頁 240。

冠者，將冠者即筵坐。贊者坐，櫛，設纚。賓降，主人降。賓辭，主人對。賓盥，卒，壹揖，壹讓，升。主人升，復初位。賓筵前坐，正纚，興，降西階一等。執冠者升一等，東面授賓。賓右手執項，左手執前，進容，乃祝，坐如初，乃冠，興，復位。贊者卒。冠者興，賓揖之。適房，服玄端爵韠，出房，南面。」<sup>118</sup>加冠儀式正式開始時，將冠者從房中出來，先是贊者為他梳髮設纚，接著賓再次親自為加冠者正纚，為將冠者戴上緇布冠。後冠者起立，進入房中，換穿玄端、緇帶、爵韠，出房後，面向南立，使眾觀之，始加禮成。

接著是「再加」，其儀節與「始加」類似：「賓揖之，即筵坐。櫛，設笄。賓盥、正纚如初，降二等，受皮弁，右執項，左執前，進、祝、加之如初，復位。贊者卒紘。興，賓揖之。適房，服素積素韠，容，出房，南面。」<sup>119</sup>由贊者替冠者拿下緇布冠，重新梳頭，賓則接著賓替冠者加冠，冠者回到房中，換上素積、緇帶、素韠，同樣面南而立，二加禮成。

最後是「三加」，「賓降三等，受爵弁，加之，服纁裳韠，其他如加皮弁之儀。」<sup>120</sup>其禮儀也如同前二加，但三加所戴的冠為爵弁，冠者回房中所更換的衣物是純衣、纁裳、韠。

如前所述，三次加冠皆是賦予人們某種力量、達成身分變換，以及達到天人溝通，將青年融入新的文化秩序之中。然而，何以需要藉由「服飾」來表現這項改變呢？A.M.費加爾特在他的書《烏班吉河流域原始人的秘密儀式之式》(Vergiat 1936) 中根據他記載的曼賈人的割禮儀式提到：

黑色（粉末狀木炭的樣式）是獻給死亡的。戰士去戰場打仗時就往自己身上塗抹煙灰。處於哀悼中的人不洗身子，保持著身上骯髒的狀態。黑色是不潔的象徵。白色是再生的象徵，它使人們不患疾病。新入會的男孩子在儀式結束時給自己身上塗上白色。他們是新人了。在悼念集會的典禮上，死者的親屬也這麼做。白色使人純潔。紅色是生命、快樂和健康的象徵。當地人舞蹈時給自己塗上紅色，而那些生病的人則不時地往身上塗上紅色。<sup>121</sup>

這裡可以看到，他們的成人儀式，也是跟黑—白—紅三種顏色有關。雖然其顏色的涵義和中國古代不同，然而可以注意到的是，儘管他們的顏色並非以服飾表現，但是很顯然的，他們認為這些顏色必須塗抹在「身體」上，才能發揮作用。中國古代特殊的衣服，會造成身份以及意識上改變的功效，成年禮上的三加，在穿衣的過程便象徵著給予成年者生命能量和祭祀、統治權力，也使得青年改變其意識狀態，由童年進入成年；婚禮上，女子的髮型及衣著也有所改變；喪禮中的喪服，

<sup>118</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁19下-20上。

<sup>119</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁20上-20下。

<sup>120</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁20下。

<sup>121</sup> 轉引自〔蘇格蘭〕特納著，趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯：《象徵之林：恩登希人儀式散論》，頁88-89。

也會隨著喪期逐漸改服。這些同樣都是以外在服飾來標誌著生命狀態的轉換。

為什麼人們會認為只要將顏料塗於「身體」，或者將服飾穿著於「身體」，便能對人造成影響，進而使得人的生命狀態進行改變呢？

在宗教人的思維中，人的身體不只是物理的身體，本身即為一個小宇宙，「身體、房子與宇宙」具有對應關係<sup>122</sup>，而「身體」在神話思維中，就成為最直觀的象徵表述，人的身體也是世界的原型。人類將自身宇宙化的結果，使得生理上的各種作用，都能成為聖事，各種儀式行為的施行，都是在參與神聖。那麼透過身體、服裝、儀容的改變，便能連結其所處之宇宙，進而形成一種互相作用的體系。因此，身體外在的塗抹裝飾，便也能使得自我、他人、物與世界關係也能夠隨之形成。身體的轉變一旦發動，其影響範圍擴及意識到外在社會、文化。因此〈禮器〉中說：「禮也者，猶體也。體不備，君子謂之不成人。設之不當，猶不備也。」<sup>123</sup>「體」與「禮」融合為一，實行「禮」的「體」才能使得秩序得以運行，〈祭義〉也說：「禮者，履此者也。」<sup>124</sup>儒家學者對於身體實踐及外在威儀的重視，可說是與這樣的身體宇宙化這種神話思維觀念有關。

在加冠儀式中，除了換服之外，尚須透過換服後的身體展演，即使眾觀之的「容」這一重要動作。楊儒賓認為：「君子的威儀不只是表現給神或祖先看的，它是和臣民、宗族、家屬、山林、草木以及一切無生物連在一起的；簡單地說，威儀觀是西周春秋時期君子的行為態度，而這種態度是依據當時締結文化社會規範系統的禮來運作的。當時有什麼樣的禮，反映到君子身上的，即有什麼樣的威儀。」<sup>125</sup>這種外在服飾威儀，也牽涉了整個社會規範系統，故冠禮之中，須特別將服裝之改變，展現於他人面前。使用衣著的不同，也因此能夠用來表現整個社會的系統與運作。例如：冠禮中「主人」，也就是加冠者的父親，冠禮當天的穿著「玄端，爵韞」。而「兄弟」，亦即主人的親戚，其衣著為「畢袵玄」，也就是和主人一樣穿著玄衣、玄裳、緇帶以及韞，卻沒有像主人一樣穿著「爵韞」的原因在於必須低於主人一等。「擯者」是有司之中，負責協助輔佐禮儀之事的人，冠禮當天需要負責出請入告等工作，因為地位低於主人一等，故穿著只言「玄端」。賓也和主人同樣穿著「玄端，爵韞」，但「贊冠者」的身分地位會比賓低一等，故冠禮的穿著上，也只說穿著「玄端」。在這裡便可以看到，他們將對於人倫秩序的要求，具體實踐於身體上的服飾之中，以服飾的外在規範，進行秩序的整合，使得整個文化社會得以順利得到秩序及運作。

由第二章的討論可知，儒家學者相當在意君子外在儀容之養成，認為藉由外在威儀的改變以及身體的具體實踐，才能內外兼修，發揮「禮」的精神，進而才能升格為真正的人。楊儒賓認為：「傳統儒家理想的身體觀應該具備：意識的身體、形軀的身體、自然氣化的身體與社會的身體四義。」<sup>126</sup>且「儒家理解的身體

<sup>122</sup> 詳見〔羅馬尼亞〕伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁 212-219。

<sup>123</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷 23，頁 459 上。

<sup>124</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷 48，頁 821 上。

<sup>125</sup> 楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中研院文哲所，1996 年），頁 34-35。

<sup>126</sup> 楊儒賓：《儒家身體觀》，頁 9。



主體只要一展現，它即含有意識的、形氣的、自然的與文化的向度。」<sup>127</sup>因此「身體」可說是一既是主體又是客體的具現，唐啟翠認為：「人的身體，在文化和社會的象徵體系與秩序言說中，成為微觀宇宙與宏觀宇宙溝通交流的橋樑，是秩序創想與維持的起因和手段，同時也是人之『此在』超越的終極追求。」<sup>128</sup>因此，人的道德修養須透過身體的實踐來修養，有外在身體作為客體，才能成就內在主體德行。透過服飾的轉換及展演，外在社會的道德價值，才能進入人的身體意識；人的意識，也能藉由身體小宇宙的發揮，進而影響外在，形成新的文化秩序。

藉由三加的依序易服，使服飾在身體產生作用，青年得以得到更新，並且取得溝通天人的資格，社會也將得以秩序井然。在此新的倫理規範下，體現出「成人」的價值。

## 第二節 賓的祝辭與命字：智慧老人與保護力量

若說三次易服，代表著對於冠者的考驗以及轉化歷程，那麼從神話理論來考察，就須有另外的助力幫助冠者完成這項轉變，此亦即智慧老人及其支持的力量。此節將探討主賓的原型意涵以及其所施的祝辭及替冠者命字的意義。

### 一、智慧老人與主賓

冠禮中，有一重要的人物，即「主賓」。冠禮中的「賓」，指的是主人的僚友，孔疏云：「同官為僚，同志為友」<sup>129</sup>冠禮主人在占卜得到冠禮舉行的吉日後，把舉行冠禮的日期提前告訴賓客，邀請同僚朋友一同參加觀禮，此為「戒賓」的儀節：

主人戒賓。賓禮辭，許。主人再拜，賓荅拜。主人退，賓拜送。<sup>130</sup>《儀禮·士冠禮》

戒賓時，有其辭令，賓客必須禮貌性的「一辭而許」，先推辭一次後受邀。

戒賓，曰：「某有子某。將加布於其首，願吾子之教之也。」賓對曰：「某不敏，恐不能共事，以病吾子，敢辭。」主人曰：「某猶願吾子之終教之也！」賓對曰：「吾子重有命，某敢不從？」<sup>131</sup>《儀禮·士冠禮》

<sup>127</sup> 楊儒賓：《儒家身體觀》，頁9。

<sup>128</sup> 唐啟翠：〈體與禮：佩玉踐形與禮儀的神聖緣起〉，收於葉舒憲、唐啟翠編：《儒家神話》（廣州：南方日報出版社，2011年），頁169。

<sup>129</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷1，頁6下。

<sup>130</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷1，頁6下。

<sup>131</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷1，頁31上。

只辭退一次而非兩次以上的原因在於，冠子是件吉事，人們皆歡成之，所以一辭而許。<sup>132</sup>最後兩人互相答拜後，主人離開。

在冠禮的前三天，還會在這些賓客中，選出一名「主賓」為冠者加冠，因其地位之重要，須透過慎重的卜筮來決定：

前三日，筮賓，如求日之儀。<sup>133</sup>《儀禮·士冠禮》

此為冠禮中的正賓，他們認為透過慎重的卜筮，必能選出最德高望重的賓客為冠子加冠、命字，以及給予祝詞。至於何以要先「戒賓」而後才「筮賓」，賈公彥疏曰：「凡取人之法，先筮後戒。今以此賓是賢者，必知吉，故先戒賓，賓已許，方始筮之。以其賢恒自吉，故先戒後筮之也。」<sup>134</sup>這是認為賓必定是賢者，賢者必定吉，所以可以先邀請再卜筮，而賢者固然都是吉利的，還要卜筮，是因為「取其審慎重冠禮之事」<sup>135</sup>。

從以上的文獻可之，主賓一般來說，應被認為是鄉里間德高望眾之人，且由戒賓之辭令「願吾子之教之也」、「願吾子之終教之也」可知，主賓是以一個教導者的身分出席的，可見人們希望此德高望重的賢者，對於冠者有教化的作用。周何認為：「對於這位賓客的選擇和決定，事先必須經過慎重的考慮。最後選定的，當然是鄉里間年高德劭的長者，而且一定是年輕人心目中最崇拜、最欽佩的人物。具備這樣條件的人物來執行『加冠』禮，無論對孩子或對家族而言，都是一份榮耀。」<sup>136</sup>若我們用「神話—原型批評理論」<sup>137</sup>觀之，「主賓」這樣的角色似乎更具有深刻的文化意義。

根據〔瑞士〕榮格（Carl Gustav Jung, 1875-1961）的成人理論，每個人初生都是不完滿的，永遠需要有人指導，而有效的指導者通常會以閱盡人生無數滄桑的老人之圖像出現，因為他見識廣博，因此，才可扮演指導者的角色。而這個可說就是智慧老人或者說啟蒙者的原型，人是未完成的動物，永遠需要發展，所以永遠會有智慧老人原型活動的空間。<sup>138</sup>這類原型往往由教師、醫生、長輩等等世外高人來扮演，每當主角面臨困境、危殆、不確定，或者當他需要勸導、指引等等的幫助時，往往會出現一個智慧老人來幫助故事主角。

<sup>132</sup> 鄭玄注：「禮辭，一辭而許，再辭而許曰固辭，三辭曰終辭，不許也。」賈疏曰：「此亦素有志，樂與主人歡成冠禮，故不固辭。」〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷1，頁6下。

<sup>133</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷1，頁7上。

<sup>134</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷1，頁7上。

<sup>135</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷1，頁7上。

<sup>136</sup> 周何：《古禮今談》（臺北：國文天地發行，1992年），頁19-20。

<sup>137</sup> 詳見葉舒憲：〈導讀：神話—原型批評的理論與實踐〉，收於葉舒憲編選：《神話—原型批評》（西安：陝西師範大學出版，2011），導讀頁1-28。

<sup>138</sup> 楊儒賓：〈王學學者的「異人」經驗與智慧老人原型〉，《清華中文學報》第1期，2007年，頁171-210。

我們可以此眼光來看待冠禮儀式中「主賓」的角色。首先，處禮階段的冠者，實具有模稜兩可的不確定性，位於成人與非成人之間，此時的「主賓」無論是在實質作用上，或是心理感受上便扮演了重要的角色。「老人總會出現在英雄處於孤苦無援、絕望危難情勢之中的時候，能使他從中獲得解脫的，唯有深刻的思考或者僥倖的觀念——換言之，一種精神功能或者某種靈魂中的自動作用。但是，因為內在及外在的原因，英雄無法自己完成此舉，所以彌補匱乏所需的知識以人格化的思想的形式出現，即以睿智的、有幫助的老人的形式出現。」<sup>139</sup>而我們觀察邀請主賓時的辭令可知，人們希望他能夠給予冠者教導與指引，有重責大任在身，因此冠禮中最重要的三次易服，雖然如前一節所述，是冠者通往成人最重要的儀式，卻並非由自己單獨完成，而是必須藉由主賓之手來完成。由此可釐清冠者此時的處境以及主賓在冠禮中所扮演的重要作用。

其次，智慧老人的形象，必須具有道德與智慧：

老人一方面代表知識、反省、洞見、智慧、聰明和直覺，另一方面代表善意、助人為樂等道德品質，從而使他的「精神」性格十分平易近人。<sup>140</sup>除他的聰明、智慧和洞見之外，老人也因其道德品質而著稱；而且，他甚至檢驗他人的道德品質，並且使他的天賦依賴於這一檢驗。<sup>141</sup>

而冠禮中對於「主賓」的要求也是如此，必須是德高望重之人，甚至必須透過卜筮確認他的道德品行，得以擔此重任，在冠禮中，他也具有對於冠者的典範力量，使他在兩個的危殆情況，有所依循與指引。

## 二、保護力量與命字、祝辭

而在《千面英雄》一書中也提到，神話中熟悉的智慧老人主題，代表的是命運中善與保護的力量，能夠「支撐當下、立於未來和過去」<sup>142</sup>這位英雄旅程中出現的力量保護者，他們往往會提供「護身符」以對抗即將經歷的挑戰。「童話中的老人……經常地拿出必要的魔法護身符，給予成功所需的料想不到的、難以置信的力量，這是沒有好壞之分的一元化人格的特點之一。……作為結果的啟蒙與消除致命混亂狀態經常會有與之有關的正面意義上的魔法意味。」<sup>143</sup>這也正如同

<sup>139</sup> [瑞士]卡爾·古斯塔夫·榮格(Carl Gustav Jung,1875-1961)著；徐德林譯：〈童話中靈魂的現象學〉，收於《原型與集體無意識》(The Archetypes and The Collective Unconscious)(北京：國際文化出版公司，2011年)，頁173。

<sup>140</sup> [瑞士]卡爾·古斯塔夫·榮格著；徐德林譯：〈童話中靈魂的現象學〉，收於《原型與集體無意識》，頁176-177。

<sup>141</sup> [瑞士]卡爾·古斯塔夫·榮格著；徐德林譯：〈童話中靈魂的現象學〉，收於《原型與集體無意識》，頁179。

<sup>142</sup> [美]Joseph Campbell著，朱侃如譯：《千面英雄》，頁73。

<sup>143</sup> [瑞士]卡爾·古斯塔夫·榮格著；徐德林譯：〈童話中靈魂的現象學〉，收於《原型與集體無意識》，頁175。

這位主賓的角色一樣，他能夠在冠者試煉之路上，給予其支持的力量。而這樣的保護力量，在冠禮中，直接地體現在加冠上：

賓右手執項，左手執前，進容，乃祝，坐如初，乃冠，興，復位。贊者卒。冠者興，賓揖之。適房，服玄端爵韠，出房，南面。<sup>144</sup>

賓……受皮弁，右執項，左執前，進、祝、加之如初，復位。贊者卒。興，賓揖之。適房，服素積素韠，容，出房，南面。<sup>145</sup>

賓……受爵弁，加之，服纁裳韠鞞，其他如加皮弁之儀。<sup>146</sup>

如前節所述，許多民族都把頭部看得特別神聖，因為認為那是神靈所在之所。故對於頭部特別注意尊重保護。<sup>147</sup>冠帽本身就具有象徵性保護的作用，且另有通神的功能，故由他人進行加冠，表示著主賓給予冠者的保護力量，且表示授予冠者通神的能力，這些力量不能由冠者自身直接獲得，勢必需要有人加持。

然主賓的作用，除了最顯著的「加冠」以外，還有兩個重要的儀式，分別給予「祝辭」及「命字」，筆者認為這兩者對於冠者，也有「護身符」的象徵，體現了啟蒙與消除混亂狀態的意義。

### （一）祝辭

冠者的三次加冠，主賓都會先賜予祝辭，三次祝辭分別如下：

令月吉日，始加元服。棄爾幼志，順爾成德。壽考惟祺，介爾景福。  
吉月令辰，乃申爾服。敬爾威儀，淑慎爾德。眉壽萬年，永受胡福。  
以歲之正，以月之令，咸加爾服。兄弟具在，以成厥德。黃耇無疆，受天之慶。<sup>148</sup>

若加冠後選擇的不是醴禮，而是醯禮，那麼是每加冠一次，賓都要親自取爵，為冠者酌酒，並行醯辭。三次醯辭如下：

旨酒既清，嘉薦亶時。始加元服，兄弟具來。孝友時格，永乃保之。  
旨酒既滑，嘉薦伊脯。乃申爾服，禮儀有序。祭此嘉爵，承天之祜。

<sup>144</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁19下-20上。

<sup>145</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁20下-20下。

<sup>146</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁20下。

<sup>147</sup> 詳見〔英〕J.G.弗雷澤著，汪培基，徐育新，張澤石譯，汪培基校：《金枝——巫術與宗教之研究》，頁378。

<sup>148</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁31上-31下。

旨酒令芳，籩豆有楚。咸加爾服，肴升折服。承天之慶，受福無疆。<sup>149</sup>

如前所述，冠禮全程為一莊嚴而神聖的時刻，牽涉著人的轉化以及宇宙初開，此時的言語及辭令，都必然有相當重要的作用，且祝禱之詞，實為宗教實踐所形成，非個人能夠任意改變，具有神聖意味。<sup>150</sup>再從「祝」的字形來看，《說文解字》云：「祝，祭主贊詞者。从示从人口。一曰从兌省。《易》曰：『兌為口為巫。』」<sup>151</sup>段注云：「此以三字意。謂以人口交神也。」<sup>152</sup>其本義乃是祭祀祈告上天，本身乃具有宗教性意涵。

葉舒憲認為，古代禮儀活動的特點是「尚聲」<sup>153</sup>，宗教行為是以口耳相傳、以聲為教的方式傳承。最初的國家教育體制是以盲樂師為中心的非文字傳授的詩歌禮樂之教，這種充分利用聽覺系統施教的盲者，不僅是宗教知識的傳授者，本身亦是以音聲為手段溝通神人、調節宇宙秩序與社會秩序的聖者。<sup>154</sup>原始的聽覺教化方式對於中國古代有深刻的影響。而此處的祝辭，雖非古時盲者或聖者所言，然此人所發出的言語，仍具有其神聖的宗教性質。

在原始思維中，言語本身就存在著力量，它是創造「存在」的來源。〔德〕卡西勒（Ernst Cassirer, 1874-1945）說：

一當造物主開口說話，他就成了諸神和人的誕生之因。……《聖經》中，同樣也是上帝的語詞（話）把光明與黑暗分別開來，創造出天和地。<sup>155</sup>

上帝是一種精神的「存在」，他先思想世界而後創造世界，而語詞則是他用來表達思想的手段和創造世界的工具。並且，正如全部物理的和心理的「存在」皆備於他一身一樣，全部倫理關係和整個道德世界也盡在其中。<sup>156</sup>

之所以語詞具有創造世界的能力，因為語詞是心智能力開始的原則，因此語詞具

<sup>149</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁31下-32上。

<sup>150</sup> 范熱內普認為：「處於邊緣期的人們，常使用一種特殊語言，有時包括整個社會不知或極少使用的語彙，有時純粹是為了避免使用普通交際語中某些詞語。」故冠禮中的各種語言，必具有其特殊性，不能如日常用語般任意更動。引自〔法〕阿諾爾德·范熱內普（Arnold Van Gennep, 1873-1957）著，張舉文譯：《過渡禮儀》（The rites of passage）（北京：商務印書館，2010年），頁169。

<sup>151</sup> 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，頁6。

<sup>152</sup> 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，頁6。

<sup>153</sup> 《禮記·郊特牲》：「有虞氏之祭也，尚用氣、血、腥、燭，祭用氣也。殷人尚聲，臭味未成，滌蕩其聲。樂三闋，然後出迎牲。聲音之號，所以詔告於天地之間也。」〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷26，頁507上。

<sup>154</sup> 葉舒憲根據《禮記·明堂位》所言：「瞽宗，殷學也。」及鄭注：「瞽宗，樂師瞽矇之所宗也。古者有道德者使教焉。」參見葉舒憲：《詩經的文化闡釋》（西安：陝西人民出版社，2004年），頁209-291。引文出自〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷31，頁581上-582下。

<sup>155</sup> 〔德〕卡西勒（Ernst Cassirer, 1874-1945）著，于曉等譯：《語言與神話》（Sprache und Mythen）（苗栗：桂冠圖書股份有限公司，1990年），頁71。

<sup>156</sup> 〔德〕卡西勒著，于曉等譯：《語言與神話》，頁43。

有實體性的存在與力量。<sup>157</sup>是故在宗教的時代，都是憑藉口說的媒介，創造宇宙秩序。透過言語，才能向人揭示出客體的世界、人在社群中的存在，以及個人的主體性，也能使得混沌轉變為已知的宇宙。<sup>158</sup>

由冠禮中祝辭本身的形式來看，具有結構、語音的協調性，並且運用反覆的方式表現，具有音樂性。此若用法術思維來看，葉舒憲認為：「反覆是強化法術力量或獲致神力的一種條件。」<sup>159</sup>此種詩歌形式的韻語，也跟馬林諾夫斯基所說的法術咒祝活動要求用模擬自然界聲音的方法來強化某種效力有關，認為這種效力也催生了詩歌韻語的出現。而此祝辭的韻語特質，也正好反映了祝辭本身的咒祝力量，表示人們希望在此儀式上，能夠透過祝辭所具有的力量，對冠者進行轉化。

從祝辭的內容來看，除去祝辭前後的祝頌語，看三次祝辭，首先「棄爾幼志，順爾成德」，令冠者拋棄原來的幼稚，收斂童心。<sup>160</sup>接著「敬爾威儀，淑慎爾德」，藉由祝辭喚起冠者內在道德意識，以此啟蒙冠者內在超越的通天能量。<sup>161</sup>最後「兄弟具在，以成厥德」，強調冠者所處在於社群當中的倫理地位及德行落實。<sup>162</sup>在這可以見到主賓試圖運用祝辭，喚起冠者內在的道德自覺。就儒家思維來看，祝辭中對於冠者成人的期待，便是在人倫秩序中，實現其內在的道德意識，使之成為一有自覺的道德主體，表現了主賓對於冠者內在道德的期許及人倫秩序的教化關係。然就神話思維論，這三次祝辭是使冠者成人的三個步驟，是先藉由內在超越的喚起，使得冠者脫離混沌，建立自身內外德行及宇宙軸<sup>163</sup>，再將之回歸社群

<sup>157</sup> 卡西勒：「語詞首先必須以神話的方式被設想為一種實體性的存在和力量，而後才能被理解為一種理想的工具，一種心智的求知原則，一種精神實在的建構與發展中的基本功能。」「語言結構同時也作為賦有神話力量的神話實體而出現；語詞（the Word；邏各斯，Logos）實際上成為一種首要的力，全部『存在』（being）與『作為』（doing）皆源於此。」〔德〕卡西勒著；于曉等譯：《語言與神話》，頁 54、42。

<sup>158</sup> 卡西勒：「人類的心智不得不經過漫長的演化過程，才能從原來那種信仰蘊含在語詞（邏各斯）中的物理——魔法力量的處境達於認識其精神力量的境界。的確，正是語言，才真正向人揭示出較之任何自然客體的世界更接近於他的這個世界；正是語言，才真正比物理本性更直接地觸動了他的幸福與悲哀。因為，正是語言使得人在社團中地存在成為可能；只有在社會中，在與『你』的關係之中，人的主體性才能稱自己為『我』。」〔德〕卡西勒著；于曉等譯：《語言與神話》，頁 54。

<sup>159</sup> 葉舒憲：《詩經的文化闡釋》，頁 65。

<sup>160</sup> 榮格認為，「英雄的原型要求個人脫離幼稚幻想的思考，堅持要以積極的方式投入真實。」〔加拿大〕Murray Stein 著，朱侃如譯：《榮格的心靈地圖》（Jung's Map of The Soul: an Introduction）（新店：立緒文化，1999 年），頁 117。

<sup>161</sup> 內在超越與通天能力的關係，請見本文第三章第二節一、祭祀活動：人文化成的重要關鍵。

<sup>162</sup> 成守勇認為，司馬牛曾嘆：「人皆有兄弟，我獨亡。」這並非單純對喪失手足親情的哀嘆，還意味著自身人倫之不備，也就使得其自身相關德行之展開無從落實。子夏則認為：「君子敬而無失，恭而有禮，四海之內皆兄弟也，君子何患乎無兄弟也。」即是認為通過盡己，仍可免除無兄弟之患，達成個人德性實現。可見祝辭中兄弟倫理的提出，表現的是德性開展的落實面，故須格外強調。成守勇：〈冠禮：成人的期待與認同——從文本《禮記》的視角看〉，《淮陰師範學院學報（哲學社會科學版）》第 31 卷第 1 期，2009 年 1 月，頁 29。

<sup>163</sup> 楊儒賓認為，儒家對於「中」的追求，如《論語》的「允執厥中」，《中庸》「中也者，天下之大本也……致中和，天地位焉，萬物育焉。」這些「中」的始源意義皆來自原始神話的「宇宙軸」概念，有此宇宙之「中」，世界的價值與秩序才可維繫得住。此為「本體代替宇宙軸」的思想史

網絡，呈現了主賓對於冠者啟蒙的力量及宇宙創造性意義。

若從醮辭來看，前面是先強調美酒的澄淨芬芳，以及食物的美味可口，接著是「兄弟具來。孝友時格，永乃保之。」「禮儀有序。祭此嘉爵，承天之祜。」「肴升折服。承天之慶，受福無疆。」則是強調冠者在兄弟倫理中的存在、秩序的建構以及與祖靈的互滲與庇佑。和前述祝辭中的象徵意義也能相互呼應。

這些祝辭前後的祝頌語，如：「壽考惟祺，介爾景福。」「眉壽萬年，永受胡福。」「黃耆無疆，受天之慶。」是當時常用的禱詞用語，《詩經》中也有許多類似措辭<sup>164</sup>，是祈神專用的宗教語彙，具有神聖意涵。這些禱詞一方面是主賓對於冠者的祝福，而另一方面，也具有向上天祈求祝福的意味，因此都伴有對於上天的呼告與提及，也可以此釋放出上天對於冠者的力量。<sup>165</sup>

經由主賓祝辭的給予，能夠揭示出冠者所存在的客體世界，以及冠者與宇宙相聯繫的一面，也藉由對冠者道德意識的喚起啟蒙，使冠者獲得天人相應的能量。

## (二) 命字

主賓在加冠之後，必須為冠者命字：

賓降，直西序，東面。主人降，復初位。冠者立于西階東，南面。賓字之，冠者對。<sup>166</sup>

賓從西階下堂，面向東邊，主人從東階下堂，回到上階前的讓升之位。冠者則從闈門回到西階的東邊，面向南方。賓便為他取字，及給予取字的祝辭，冠者答謝之。取字表示這個人已經成年，所以平輩之間要開始以字相稱，表示對他的尊敬。

《禮記·檀弓》：「幼名，冠字。」<sup>167</sup>孔疏云：「始生三月而加名，故云幼名也；冠字者年二十為人父之道，朋友等類不可復呼其名，故冠而加字。」<sup>168</sup>《禮記·

---

意義。詳見楊儒賓：〈渾沌與創造〉，收於張偉保編：《傳統儒學、現代儒學與中國現代化》（香港：新亞研究所，2002年），頁262-263。

<sup>164</sup> 〈邶風·七月〉：「為此春酒，以介眉壽。」〈商頌·烈祖〉：「綏我眉壽，黃耆無疆」〈周頌頌·載見〉：「以介眉壽，永言保之。」〈大雅·假樂〉：「受福無疆，四方之綱。」〈周頌·烈文〉：「惠我無疆，子孫保之。」〈商頌·烈祖〉：「來假來享，降福無疆。」〈小雅·天保〉：「君曰卜爾，萬壽無疆。」〈小雅·楚茨〉：「孝孫有慶，報以介福，萬壽無疆。」〈小雅·信南山〉：「先祖是皇，報以介福，萬壽無疆。」引自〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》卷8、20、19、17、19、9、13、13（臺北：藝文印書館阮元十三經注疏本，1965年），頁285上、791上、736上、615下、711上、330下、455上-455下、462下。

<sup>165</sup> 卡西勒：「一種神話存在的力量擴展得越遠，他所包含的神話潛力和『意蘊』越大，其名稱的影響範圍也就越廣。……因為，一旦提及神的名稱，便可立即釋放出神身上固有的全部能量。」〔德〕卡西勒著；于曉等譯：《語言與神話》，頁47。

<sup>166</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁21下。

<sup>167</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》，頁136上。

<sup>168</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》，頁136上。

冠義》：「已冠而字之，成人之道也。」<sup>169</sup>傳統普遍認為，取字的意義為「冠而字之，敬其名也。」<sup>170</sup>是為了表示對冠者之名的尊敬，卻未能了解「字」對於冠者本身的意義為何。筆者認為，冠禮當中，主賓的命字儀式，具有以下幾種作用。

### 1. 保護的作用

葉國良於〈冠笄之禮中取字的意義及其與先秦禮制的關係〉一文中，深入探究古漢族取字的來源與意義，他認為，取字前後的變化在於少男少女從家族的充分保護，到被視為成人，不能再像以往那樣保護因而採取的保護措施，而這樣的保護措施，他認為是起源於一種原始的巫術思維。<sup>171</sup>弗雷澤在《金枝》一書中曾說明原始民族的思維方式可歸納為相似律與接觸律，其於〈禁忌的詞彙〉一章中指出許多民族在語言上有所禁忌，此現象可用接觸律來解釋：

未開化民族對於語言和事物不能明確區分，常以為名字和它們所代表的人或物之間不僅是人思想概念上的聯繫，而且是實際物質的聯繫，從而巫術容易通過名字，猶如透過頭髮指甲及人身其他任何部份來危害於人。事實上，原始人把自己的名字看作是自身極重要的部分，因而非常注意保護它。<sup>172</sup>

也就是說，他們因為無法分辨「真名」和「我」的區別，為避免傷害「真名」而傷害我，因此他們必須另取一個「假名」讓人稱呼，避免「我」受到巫術的傷害。弗雷澤也舉出澳大利亞的許多部落中，每個人除了公開的名字外，還有一個秘密或神聖的名字，只有在極莊嚴的時刻才用，若是說出名字被外人聽到，就是違反了族規。可見，在遠古時代，掌握對方的「名」，等於擁有對方「生命」的處置權。<sup>173</sup>葉國良先生也以此推斷，「古代漢族男女成年之所以諱『名』而取『字』，原因與弗雷澤所述其他民族的情況相同，『名』才是『真名』，『字』是『假名』，取『字』習俗的來源，是基於遠古時代的巫術思維其意義則在避禍遠害。」<sup>174</sup>因此，在這樣的概念底下，再來看主賓「取字」的意義，便可知道，這是以「字」的方式，對於冠者帶來一種歷經成人禮後成長的支持與保護力量。

<sup>169</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》，頁 998 下。

<sup>170</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》，頁 33 下。

<sup>171</sup> 參見葉國良：〈冠笄之禮中取字的意義及其與先秦禮制的關係〉，見《禮學研究的諸面向》（新竹：清華大學，2010 年），頁 276-284。

<sup>172</sup> 〔英〕J.G.弗雷澤著，汪培基，徐育新，張澤石譯，汪培基校：《金枝——巫術與宗教之研究》，頁 400。

<sup>173</sup> 卡西勒解釋此種心態，認為：「在神話思維中，甚至一個人的自我，即他的自身和人格，也是與其名稱不可分割地聯繫著的。這裡，名稱從來就不單單是一個符號，而是名稱負載者個人屬性的一部分；這一屬性必須小心翼翼地加以保護，它的使用必須排它而審慎地僅只歸於名稱負載者本人。有時，它不單單只是他的名稱，並且還是其他某種東西的言語指稱，因此，被看作是某種物質財產，是有可能被他人獲得或攫取的東西。」〔德〕卡西勒著，于曉等譯：《語言與神話》，頁 45。

<sup>174</sup> 葉國良：〈冠笄之禮中取字的意義及其與先秦禮制的關係〉，見《禮學研究的諸面向》，頁 279。



## 2. 宗族秩序的納入

在冠者成長後，這第二次的命名，具有和初生時的命名有不同的意義。字辭曰：「禮儀既備，令月吉日，昭告爾字。爰字孔嘉，髦士攸宜。宜之于假，永受保之，曰伯某甫。」<sup>175</sup>「仲、叔、季，唯其所當。」<sup>176</sup>字辭表達的是，各項禮儀已經齊備，在這天良好吉日，宣布你的字。你的字非常美好，美好的男子很適宜這個字，希望你好好借用這個字給予的德性，永遠保有之，你的字就叫「伯某甫」。第一個字可以依照冠者的家族排行，換作「仲」、「叔」或「季」。由此命字方式可知，中國古代習以宗族的排行進行分類，卡西勒認為：「命名活動本身即依賴於分類的過程。給一個對象或活動以一個名字，就是把它納入某一類概念之下。」<sup>177</sup>將冠者的家族排行納入字中，此本來便具有將冠者融入家族秩序的意義，表示他被賦予了親族的力量，將成為家族的一份子，納入宗族的一環，由「字」可以看出他在宗族中的位置和親族關係。

列維·布留爾《原始思維》提到：

在行成年禮時，個人獲得一個新的名字，當他被接受參加一個秘密團體時，也獲得一個新名字。……名字從來就不是無關緊要的東西；它永遠要求著在它所由產生的來源之間具有整整一系列的關係。……名字表明個人的親族關係；它可說是把它的等級、它的社會地位固定下來。……名字主要是親族關係和出身的神秘性和歷史性的表現。<sup>178</sup>

他認為，在原始民族中，男人在自己一生每個階段都獲得新的名字，這名字乃是給他建立的新的互滲的記號、神秘的媒介。從此以後，他在家庭和社會集體中將有一個得到承認的地位。當男子通過了必要的成年禮儀式以後，他就更有資格完全與祖先互滲。<sup>179</sup>卡西勒也說：

神話意識非但不把人格看作是某個固定不變的東西，相反，它把人一生中的每個階段都視為一個新的人格，一個新的自我；而人格的這種變化首先就是在其名稱歷經的變化中表現出來。隨著青春期的來臨，男孩子會獲得一個新的名稱，因為，經過具有魔法的成年儀式，他就不再是一個孩子，而是再生為一個男子漢了，他的某位先祖在他身上再生了。<sup>180</sup>

經由冠禮上在祖先前昭告冠者的字，冠者也得以和家族建立起一條紐帶，並且取

<sup>175</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁32上。

<sup>176</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁32上。

<sup>177</sup> [德]卡西爾著，結構群譯：《人論》，頁209。

<sup>178</sup> [法]列維·布留爾著；丁由譯：《原始思維》，頁48-49。

<sup>179</sup> [法]列維·布留爾著；丁由譯：《原始思維》，頁389。

<sup>180</sup> [德]卡西勒著，于曉等譯：《語言與神話》，頁46。

得和祖先互滲的資格。命字對於冠者而言，不僅僅具有辨識與給他人稱呼的作用，更是代表著冠者個人在宗族中取得定位，並且取得與祖靈互滲的資格和能力。

而命名，只能表現人們對其所認知的某一個面向，表現了人們所特定選取的認知中心，因此可以從命名方式看出人們對於世界的認知。<sup>181</sup>是故我們也可由此看出，冠禮儀式中，為人命字時所關照的獨特面向，乃是從宗族為核心的秩序化觀點所出發的，並且以此為所認定人的標準和中心。

### 3. 個體的產生及宇宙秩序的開闢

若用宇宙創世的觀點來看，命名本身也具有整頓秩序及創造開闢的意義。在宇宙混沌尚未開闢的時代，世界各事物都尚未命名，巴比倫——亞述的創世神話就把「混沌」描繪成這樣一種世界狀況：那時，天界「尚未命名」，地上也沒有任何事物有名稱。在埃及，創世之前也被稱作「沒有神存在，也沒有物體的名稱為人知的時候。」<sup>182</sup>於是，命名的過程，就是一個由混沌到創世，構成世界的過程，卡西勒提到：

即從實存隱約的充分性中脫穎而出，變成一個由清晰的、可由言語確定的諸形式所構成的世界的過程。——在神話思維中，以其特有的意象方式被表象為「混沌」與「創世」間的對立。這裡，同樣還是言語促成了這種由無特徵的存在母體向其形式和組織的轉變。<sup>183</sup>

命名的同時，是一個智性工作，使一個印象的世界，變為一個有意義的世界。<sup>184</sup>楊儒賓便認為：「對始源的創造事件而言，命名絕不只是辨識的作用，它事實上也是創造。」<sup>185</sup>

故冠禮上主賓為冠者進行命字，能夠使得冠者成為一個真正處於社群網絡下獨立的人格個體。范熱內普即認為，通過命名，孩子才能夠成為個體，並且被聚合入社會。<sup>186</sup>卡西勒也說：「正是名稱首先使人成為個體的。」<sup>187</sup>冠者經由再次命

<sup>181</sup> 卡西勒便認為：「一個名字的功能並不在於詳盡無遺地指稱一個具體情景，而僅僅在於選擇和詳述某一方面。把這個方面分離出來並不是消極的活動，而是積極的活動。因為在命名活動中，我們從多種多樣的、零散的感覺材料中擇取了某些固定的知覺中心。……正是運用這些日常語詞，我們形成了對於世界的最初的客觀視域或理論視域。」〔德〕卡西爾（Ernst Cassirer, 1874-1945）著，結構群譯：《人論》（An essay on man: an introduction to a philosophy of human culture）（臺北：結構群文化事業有限公司，2005年），頁210。

<sup>182</sup> 〔德〕卡西勒著，于曉等譯：《語言與神話》，頁70。

<sup>183</sup> 〔德〕卡西勒著，于曉等譯：《語言與神話》，頁70。

<sup>184</sup> 卡西勒認為：「命名（naming）的工作必是先於心智構想關於現象的概念並理解現象這一智性工作的，並且必定在此時業已達到了一定的精確度。因為正是命名過程改變了甚至連動物也都具有的感官印象世界，使其變成了一個心理的世界、一個觀念和意義的世界。」〔德〕卡西勒著，于曉等譯：《語言與神話》，頁28。

<sup>185</sup> 楊儒賓：〈渾沌與創造〉，收於張偉保編：《傳統儒學、現代儒學與中國現代化》（香港：新亞研究所，2002年），頁256。

<sup>186</sup> 〔法〕阿諾爾德·范熱內普著，張舉文譯：《過渡禮儀》，頁66。

<sup>187</sup> 〔德〕卡西勒著，于曉等譯：《語言與神話》，頁46。

名，得以脫離渾沌狀態，成為獨立個體，也才能融入宗族秩序，聚合進社會的關係網絡之中。因為命名，便是替此冠者建立一個宗族上人們所認可的「符號」，藉由此宗族中的特定符號，冠者得以產生個人獨特印記，得到個人確定的形式。<sup>188</sup>

命字時的字辭「爰字孔嘉，髦士攸宜。宜之于假，永受保之」<sup>189</sup>便是在命字的同時，也象徵性的給予冠者一自身主體的道德定位及價值的創造。而此處值得注意的是，主賓為冠者命字之所，並非於宗廟中心的堂上，而是位於西階之下，推測其原因在於，加冠後的冠者，已經處於宗族中心秩序的一環，需要被中心所秩序化及定位，故並不在中心的堂上舉行此儀式，而是處於階下，一個等待被中心定位的位置。

### 第三節 小結

本章的討論重點是，冠者進入宗廟，確立其宇宙中心後，所需要經歷的啟蒙轉變歷程，另外儀式中又提供了哪些對於冠者的協助，幫助其取得天人溝通的資格。

由此章的討論可知，冠者由自然人進到文化人，需經歷一連串轉變和考驗的歷程，冠禮儀式中，雖然沒有直接的表現出各種考驗，但是卻以冠帽服飾的變化作為象徵，呈現一連串的轉變歷程。而此歷程與轉變，並非由冠者獨自完成，其中需要透過他人的加持，主賓在此扮演著智慧老人的角色，藉由主賓以加冠、祝辭、命字，幫助冠者獲取各項成為成人所需的能力，使得冠者得以納入宗族秩序，完成宇宙的開闢，進而完成自然人到文化人的轉變。

在儒家思維中，冠禮核心的三加儀式為一引導冠者進德修業的過程，而主賓則扮演著教化者的角色，以其德行作為冠者榜樣，啟發冠者的內在道德。藉由祝辭與命字，期許冠者成為一個道德主體，幫助其融入宗法秩序與倫理關係當中。而從神話視野來看，三加儀式是對於冠者由混沌自然人向宇宙文化人的轉換，是為幫助冠者逐步達成身分轉變以及取得天人溝通資格的過程。而主賓則扮演這歷程當中智慧老人的角色，給予冠者支持力量，使其獲得各種成人所需的能力，有對冠者在此歷程中，具有啟蒙的效果。

<sup>188</sup> 卡西勒說：「在認知上，唯有使用符號的表達才能夠產生展望和回顧的可能性，因為，只有藉助於符號，區分才不僅得以實現，而且還得以在意識中固定下來。心智曾經創造的東西，它從意識的整體範圍內選擇出來的東西，只有當口說的語詞在其上打下印記，給它以確定的形式時，才不會再次消逝。」〔德〕卡西勒著，于曉等譯：《語言與神話》，頁 37。

<sup>189</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷 3，頁 32 上。

## 第五章 英雄的回歸：宇宙秩序的更新與融入

在〔美〕坎伯（Joseph Cambell, 1904-1987）的單一神話之中提到，回歸社會並與之重新結合，帶著轉變生命的價值，才能更新世界，這是圓滿過程中不可或缺的一環。這對英雄本人來說，可說是最困難的部份，因為自願且安全的回歸世界，就有可能會受到誤解和輕視，導致整個英雄事業的瓦解。<sup>1</sup>本章將討論冠禮儀式中，透過最後階段的飲食與贈禮，分別完成宇宙的更新與秩序的融入。藉由這些儀式的幫助，冠者得以順利完成最後英雄的回歸。

### 第一節 獻祭與共飲共食：宇宙的更新

本節主要探討《儀禮·士冠禮》中的飲食活動。先梳理「飲食」與「禮」的關係及其神聖性，接著依序探討冠禮儀式當中「賓醴／醮冠者」以及「醴賓」之禮，如何透過這兩個和飲食相關的儀式，造成冠者及其宇宙之更新的意義。

#### 一、神聖的飲食

在中國古代，起於祭祀的「禮」便與飲食有密切的關係。《禮記·禮運》：「夫禮之初，始諸飲食。」<sup>2</sup>「禮」一開始便是起於「事神致福」<sup>3</sup>的目的，王國維通過對甲骨文「豐」與「禮」的解讀，認為「豐」初指以「豆」盛兩串玉祭獻神靈，後來指以酒祭獻神靈（分化為「醴」），最後才發展為祭神的統稱（分化為「禮」）。<sup>4</sup>葉舒憲則成「玉」入手進行考辨，根據 8000 年前葬玉、禮玉、祀玉、食玉等崇玉傳統，認為「玉」是奉獻給永生不死神靈世界的神聖食物，神聖禮儀的功效就在於以飲食獻祭的方式來達成人神兩界的溝通。「禮」與「醴」就形象性地暗示了獻給神的美食。<sup>5</sup>可見中國古代「禮」的發生，便是以食物作為和神靈溝通交流的媒介。

根據〔英〕史密斯（William Robertson Smith, 1846-1894）的「交流理論」：「可以把祭祀（sacrifice）理解為使一物體神聖化或供神聖（神靈、祖先、超自然存在或力量等）享用的過程。在祭祀中，獻祭者從自己控制的範圍裡拿出某些東西，收受祭品的乃是一個（或多個）超自然（即賦有超自然能力的）存在，獻祭者想

<sup>1</sup> 〔美〕Joseph Cambell（1904-1987）著，朱侃如譯：《千面英雄》（The Hero with Thousand Faces）（新店：立緒文化，2013年），頁34-35。

<sup>2</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷21（臺北：藝文印書館阮元十三經注疏本，1965年），頁416上。

<sup>3</sup> 《說文解字·示部》：「禮，履也，所以事神致福也。」〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（杭州：浙江古籍出版社，2007年），頁2

<sup>4</sup> 王國維：《觀堂集林》卷6（上海市：上海書店，1992年），頁15。

<sup>5</sup> 葉舒憲：《河西走廊：西部神話與華夏源流》（昆明：雲南教育出版社，2008年），頁33-41。

通過祭祀達到進入它或保持交流的目的。」<sup>6</sup>除了史密斯的交流說之外，祭祀儀式的本質，在宗教學上還可以歸納出另外七種學說：（一）賄賂說（二）崇敬說（三）聯結說（四）互動說（五）再現說（六）焦慮反應說（七）轉移暴力說。<sup>7</sup>其說各有偏重，然都不脫人與神靈所建立的聯繫和交流的目的。祭祀便是在神聖世界和世俗世界中間，建立一座橋樑，其中必定要有犧牲作為手段或交流媒介，這個「犧牲」常是由「食物」所扮演。在「賄賂說」中，食物是一種賄賂神靈之物；在「崇敬說」中，人們認為自己不能生產食物，其豐產是來自於祖先的賜與，因此獻祭食物於供給者感謝至上的存在；在「聯結說」中，通過食物的聖化，以和神聖世界作聯結；「互動說」認為人與享祭者兩方以食物作為轉換巫術力量的核心；「再現說」認為人透過對動物的宰殺血祭，是對原初時代宰殺的重複，以保有現今的世界秩序；「焦慮反應說」認為食物的獲得（動物屠殺）將產生焦慮，故獻祭於神靈；「轉移暴力說」則認為將替罪羊獻給神聖，能使群體得到解救。

因此我們綜合來看，儀式中的「獻祭」，是以一種非常虔誠的方式，將人們生活中最重要和最神聖的物品為祭品和神靈分享。而人們所獻祭的飲食，也許為動物或植物，然而在原始思維中，都認為人類能夠獲得食物，都與超自然的神靈存在著關係。<sup>8</sup>人們或有賄賂的目的，或存在感激，或使自身得到力量的提升、希望再現宇宙開闢、解除屠殺的愧疚、轉移暴力等等可能原因，人們希望透過食物獻祭，滋養此界，使此界得到好處、安定及秩序。林素娟認為，「飲食在氣化的宇宙論及身體觀的背景，具有互滲、交感、轉化身心的神祕功效。」<sup>9</sup>於此，本身食物便象徵著某種神聖的能量。以食物為核心，便開展出一整套的飲食儀式，飲食活動也成為古今中外各種重要禮節中，不可或缺的一部分。

此外，食物在中國文化中，也含有一種倫理文化秩序，彭兆榮認為：「中國飲食體系中的『反哺』性質和特點與中國的農業倫理的秩序：父母養育孩子，孩子贍養父母（養育←→反哺）相一致。飲食之於中國的倫理社會，實際上是以食物為介體的經驗理性建設起來的社會秩序。」<sup>10</sup>中國文化的飲食現象，「一方面講究中國飲食體系中的各種關係和元素之間的相互關照、正反互助、相為親和的處事策略；另外一方面指對宇宙萬物共同關連的平和態度，具體表現為『施』即『受』、『舍』即『得』的自然觀與哲學觀。」<sup>11</sup>由此可知，中國古代的飲食活動，也代表著整個社會關係的建立，宇宙萬物也以此有了連結。因此，在中國古代，祭祀活動總是伴隨著飲食活動。飲食所具有的神秘性質，往往出現於祭祀儀式中的齋戒、祭祀以及最後的共食宴飲三個部分的儀節中。〈士冠禮〉並未提及齋戒，其

<sup>6</sup> 金澤：《宗教人類學學說史綱要》（北京：中國社會科學出版社，2009年），頁117。

<sup>7</sup> 金澤：《宗教人類學學說史綱要》，頁118-119。

<sup>8</sup> 列維·布留爾認為：「在狩獵中，一切不是決定於獵人的靈敏和膂力，而是決定於神秘的力量，是這個神秘的力量把動物交到獵人的手裡。」〔法〕列維·布留爾（Lucien Lévy-Bruhl, 1857-1939）著，丁由譯：《原始思維》（Primitive mentality）（北京：商務印書館，2014年），頁261。

<sup>9</sup> 林素娟：〈飲食禮儀的身心過渡意涵及文化象徵意義——以三《禮》齋戒、祭祖為核心進行探討〉，《中國文哲研究集刊》第32期，2008年3月，頁171-216。

<sup>10</sup> 彭兆榮：《飲食人類學》（北京：北京大學出版社，2013年），頁8。

<sup>11</sup> 彭兆榮：《飲食人類學》，頁13。

所提及的飲食活動有二，「賓醴冠者」是由賓敬冠者酒食，並給予祝福之辭，主體是冠者；「醴賓」則是主人一方邀請現場賓客共食，主體則是參加成人儀式的所有人，其所體現的成人象徵意義值得探討。以下就此二儀式進行探討。

## 二、賓醴／醴冠者：冠者與神靈的交流聯繫

三加儀式完成後，正賓要給冠者敬醴酒，程序如下：

徹皮弁、冠、櫛、筵入于房。筵于戶西，南面。贊者洗于房中，側酌醴；加枳，覆之，面葉。賓揖，冠者就筵，筵西，南面。賓受醴于戶東，加枳，面枋，筵前北面。冠者筵西拜受觶，賓東面答拜。薦脯醢。冠者即筵坐，左執觶，右祭脯醢，以枳祭醴三，興；筵末坐，啐醴，建枳，興；降筵，坐奠觶，拜；執觶興，賓答拜。<sup>12</sup>

主人之贊者撤去緇布冠及皮弁、頭飾、席子，回到房中，然後在戶西鋪放席子。贊者在房中的水洗洗爵後，準備好醴酒，從房中拿出來給賓，冠者在席的西側拜受觶，做到席上，左手拿著觶，右手拿著贊者獻上的脯醢，以枳舀取醴酒三次祭祖，然後站起來，到席的末端坐下，嘗一口醴酒，祭醴時有醴辭，其辭曰：「甘醴惟厚，嘉薦令芳。拜受祭之，以定爾祥。承天之休，壽考不忘。」<sup>13</sup>接著拿起枳站起來，走下席子，再坐下將觶放下拜謝賓，站起來，賓答拜後禮成。

「醴」也可改為「醕」，《儀禮·士冠禮》云：「若不醴，則醕用酒。」<sup>14</sup>何時不用醴而用醕，《儀禮·士冠禮》中並未說明，而鄭玄認為：「謂國有舊俗可行，聖人用焉不改者也。」<sup>15</sup>賈公彥則認為用醴為周法，用醕則為夏、殷之法，對照鄭玄所引〈曲禮〉「君子行禮，不求變俗。」<sup>16</sup>因此依據所解，應當是根據各地習俗不同，兩者可同時存在，醕與醴是不同地方不同禮俗的反映。冠禮記載者將所知的其他冠禮實施方式，附於正例之後，可方便讀者了解。

醕禮與醴禮進行方式也有不同，醴禮是三加之禮結束後一併進行，醕禮則是每加冠一次，賓都要親自取爵，為冠者酌酒，並伴有醕辭。<sup>17</sup>進行方式如下：

尊于房戶之間，兩甌，有禁，玄酒在西，加勺，南枋。洗，有筐在西，南

<sup>12</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2（臺北：藝文印書館阮元十三經注疏本，1965年），頁20下-21上。

<sup>13</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁31下。

<sup>14</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁28上。

<sup>15</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁28上。

<sup>16</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁28上。

<sup>17</sup> 醕辭曰：「旨酒既清，嘉薦宜時。始加元服，兄弟具來。孝友時格，永乃保之。」再醕曰：「旨酒既滑，嘉薦伊脯。乃申爾服，禮儀有序。祭此嘉爵，承天之祜。」三醕曰：「旨酒令芳，籩豆有楚。咸加爾服，肴升折服。承天之慶，受福無疆。」〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁31下-32上。

順。始加，醕用脯醕；賓降，取爵于篚，辭降如初；卒洗，升酌。冠者拜受，賓荅拜如初。冠者升筵，坐；左執爵，右祭脯醕，祭酒，興；筵末坐，啐酒；降筵，拜。賓荅拜。冠者奠爵于薦東，立於筵西。徹薦、爵，筵尊不徹。加皮弁，如初儀；再醕，攝酒，其他皆如初。加爵弁，如初儀；三醕，有乾肉折俎，齍之，其他如初。<sup>18</sup>

醕禮又分為兩種，一為不殺牲者，二為殺牲者。前述為不殺牲者，須置兩甒在房、戶之間，一盛玄酒在西，一盛酒在東，且設有酒禁，皆加勺，勺柄皆朝南邊。盛有勺和爵的篚放在洗東，朝南擺放。始醕用脯醕，二醕相同，另外必須再次攪拌酒，三醕則要進乾肉折俎。亦即要此種醕禮需脯醕、乾肉及俎。

第二類則是假使有殺牲：

若殺，則特豚，載合升，離肺實于鼎，設烏甗。始醕，如初。再醕，兩豆，葵菹、羸醕；兩籩，栗、脯。三醕，攝酒如再醕，加俎，齍之，皆如初，齍肺。卒醕，取籩脯以降，如初。<sup>19</sup>

則將小豬剖成兩半，把牲煮熟後，合左右兩半及切開的肺放入鼎中，並設局、甗，始醕用酒、脯、醕；再醕及三醕須各進兩豆、兩籩；三醕時再加俎，即前面的小豬兩半及肺。

以上可統整表格如下：

	醕禮	醕禮（不殺牲）	醕禮（殺牲）	
酒	醕酒	玄酒、酒		
食物	脯醕	脯醕、乾肉折俎	特豚（分左右兩半、離肺）、葵菹、羸醕、慄、脯	
進行方式	三加之禮結束一併進行	每加冠一次，賓都要親自取爵，為冠者酌酒，予以醕辭。		
	賓受醕于戶東，加柶，面枋，筵前北面。冠者筵西拜受觶，賓東面荅拜。薦脯醕。冠者即筵坐，左執觶，右祭脯醕，以柶祭醕三，興；筵末坐，啐醕，建柶，興；降筵，坐奠觶，拜；執觶興，賓荅拜。	一加	賓降，取爵於篚，辭降如初；卒洗，升酌。冠者拜受，賓荅拜如初。冠者升筵，坐；左執爵，右祭脯醕，祭酒，興；筵末坐，啐酒；降筵拜。賓荅拜。冠者奠爵於薦東，立於筵西。徹薦、爵，筵尊不徹。	
		二加	攝酒，其他皆如初	兩豆，葵菹、羸醕；兩籩，慄、脯
		三加	有乾肉折俎，齍之，其他如初	攝酒如再醕，加俎，齍之，皆如初，齍肺

<sup>18</sup> [漢] 鄭玄注，[唐] 賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁28上-29上。

<sup>19</sup> [漢] 鄭玄注，[唐] 賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁29下-30上。

祝辭	甘醴惟厚，嘉薦令芳。 拜受祭之，以定爾祥。 承天之休，壽考不忘。	一 加	旨酒既清，嘉薦宜時。始加元服，兄弟具來。 孝友時格，永乃保之。
		二 加	旨酒既湑，嘉薦伊脯。乃申爾服，禮儀有序。 祭此嘉爵，承天之祜。
		三 加	旨酒令芳，籩豆有楚。咸加爾服，饋升折俎。 承天之慶，受福無疆。

從以上表格可見，醴禮與醯禮的共同點在於，在冠者食用之前，都必須經過「祭祀」的儀式。主要的不同在於飲食的豐盛程度，醯禮殺牲者最為隆重，醴禮較為簡單。以下分別針對相同的祭祀，以及個別的飲食進行探討。

### (一) 祭祀

在儀節中，除了冠者本人的食用之外，其中必須先經過一個重要的動作，就是「祭」。包括醴禮的「冠者即筵坐，左執觶，右祭脯醢，以柶祭醴三」<sup>20</sup>、以及醯禮的「左執爵，右祭脯醢，祭酒」<sup>21</sup>如前所述，食物與祭祀的關係密不可分，是人神交流的媒介。故賓醴／醯冠者一節所使用的食物，目的顯然也與人神交流有關，那麼冠禮中以飲食祭祀對於冠者成人的象徵意義是什麼呢？

首先，這裡象徵的是冠者祭祀權力的正式取得與掌控。如前節所述，成人儀式的意義在於使青年在宇宙軸心中，得到通神的力量，並且獲得死亡與重生。「醴／醯禮」之前已經藉由三加的換服儀式，得到死亡、重生以及祭祀的權力，冠者已經產生了身分上的轉變。因此「醴／醯禮」中，冠者得正式運用其祭祀權，以食物對神靈進行祭祀交流。在俗世的意義上，祭祀權的獲得，在當時宗法社會的背景之下，也代表著取得了治人之權，得以取得社會上的身分地位。

其次，則是象徵著冠者和自然萬物及神靈形成了具體的連結。冠禮上的飲食，也代表著冠者獲得了神靈給予的生命能量，達到重生。

這些食物是生命的源泉，附托了某種神秘力量。神僅對經過成丁禮神聖儀式而獲得特權的人給以禮物。孩子原由父母餵養，當跨入成人的門檻時就允許分享成人這些禮物，而為此必須博得豐收之神的仁愛。<sup>22</sup>

祭祀後吃下的食物，可以得到食物中神靈的神秘能量。由醴禮所搭配的祝辭來看，認為食用了祭祀的食物，則可以得到「壽考不忘」、「受福無疆」的效果，得以在脫離父母餵養之後，能夠保佑青年生命美好。坎伯還認為，因為食物的豐產被認為是神的恩典，所以食物和能量的自然律動所形成的流動循環，是保證生

<sup>20</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁21下。

<sup>21</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁29上。

<sup>22</sup> 〔德〕利普斯（Julius E., 1889-1951）著，汪寧生譯：《事物的起源》（The origin of things (A culture history of man)）（蘭州：敦煌文藝出版社，1982年），頁250。



命得以維護的原因。在神話的表述中，食物不僅是滿足人類生命的必需品，它還成為宇宙世界的一種能量活動，成為生命的象徵。<sup>23</sup>藉由此處的祭祀活動，人與食物與自然於是乎成為一流動循環，冠者也由此產生了新的生命能量。

最後，這象徵著受到祖先神靈的認同，融入家族秩序。在加冠的時候，冠者位於主人之位，然此處，冠者卻需「醮於客位」表現恭敬的態度。可見加冠後的冠者，已經成為社會組織下的一員，此時的冠者，必須以客的身分，尋求祖先的認同，使之加入宗族網絡當中。因此在象徵著祖先開闢之地的宗廟中，冠者透過以酒和肉作為媒介祭祀。〔德〕利普斯（Julius E.,1889-1951）曾經提到：

在最古老的文化中，祖先是附托於重要食物上的神聖力量。祖先崇拜為許多發達文化所繼承，一部分原因即在於此。農業社會的「豐收之神」，被看做是神聖的食物保管者，而祖先仍在凡人和「豐收之神」之間起著中介的作用。祖先幫助參加成丁禮者贏得「豐收之神」的喜愛，除給予食物禮物之外，又給他們以成人的體力。為了獲得這種體力，孩子必須「死去」，成年人必須「出生」。所有成丁禮儀式都要舉行這種象徵性活動。這一想法導致出成丁禮的一系列節目：食物禁忌開始；死人精靈把孩子綁架而去；共享食物的準備（參加者隱居起來由精靈教給關於食物，及取得食物的規則）；男孩子增強體質以進入成熟期；在代表死人的魔鬼幫助下共享食物；食物禁忌解除；參加者被接受為完全長成的人。<sup>24</sup>

這象徵著祖先和食物達成互滲，附託於食物之中。冠者祭祀後，藉由「啐之」、「嚼之」淺嚐一口食物，象徵性的和祖先神靈進行了連結及溝通，藉由味覺器官的行為，傳導到身體的許多部位。通過食物的品嚐，達成身心與共的配合協調，完成對於神靈觀念的體認和踐行。冠者也得以在祖先的認同下，進入宗族網絡。坎伯說：「（英雄）在歷險的最後階段，便會得到所有超自然贊助力量的支持。」<sup>25</sup>「英雄也許必須藉外來的助力，才能從超自然的歷險中歸返。」<sup>26</sup>冠者在三加之禮後，必須透過祭祀行動，而獲得祖先的認同，此即為冠者歸返家族網絡的助力。

總結以上，冠者在三加之禮，獲得祭祀的權力後，代表著治人權力及宗族地位的取得。而藉由食物對祖先的祭祀，冠者得以取得祖先的認同，融入家族成為家族的一份子。也代表著冠者新生命能量的獲得，得以與萬物交流融合。經過此祭祀之禮，冠者便能成為家族成員之一，進入宗族倫理體系中的一環，也能夠獲得與神靈萬物交流的能力，成為宇宙秩序中的一員。

---

<sup>23</sup> 坎伯：「英雄成功歷險的效用，是再度打開和釋放生命之流，使它注入世界的軀體中。這股生命之流的神奇，用生理的詞彙來說，就是食物質素的循環，從動態面講，就是能量之流，以精神層面而言，就是神恩的展現。這個多樣的意象極容易變換，它代表的是同一生命力量的三種不同濃縮程度。」〔美〕Joseph Cambell 著，朱侃如譯：《千面英雄》，頁 38。

<sup>24</sup> 〔德〕利普斯著，汪寧生譯：《事物的起源》，頁 250-251。

<sup>25</sup> 〔美〕Joseph Cambell 著，朱侃如譯：《千面英雄》，頁 209。

<sup>26</sup> 〔美〕Joseph Cambell 著，朱侃如譯：《千面英雄》，頁 220。

## (二) 酒類：醴、酒、玄酒

使用「醴禮」或「醕禮」的最基本差別在於所使用的酒。在三加之後的「賓醴冠者」一節中，將行「醴禮」或「醕禮」，錢玄：「酌而無酬酢者，用醴曰醴，用酒曰醕。」<sup>27</sup>無論是「醴禮」還是「醕禮」，兩者雖然可能因為使用的時代與地域不同，而有所差異，從其使用方式可以看到，若使用「醕」，則在飲用的「酒」之外，還須使用「玄酒」作為擺放，而非飲用，醴酒也是只是象徵性的輕啜一口，可見酒在此儀式中，象徵意義大於實用意義。以下分別來看：

「醴」即為醴酒，即是未去糟的甜酒，《說文解字》：「醴，酒一宿孰也。」<sup>28</sup>是只要一個晚上發酵就可完成的飲品。在冠禮的醴禮中冠者以醴酒祭祖。王國維《觀堂集林·釋禮》：

盛玉以奉神人之器謂之**曲**、若豐。推之而奉神人之酒醴亦謂之醴，又推之而奉神人之事通謂之禮。<sup>29</sup>

由此可見，祭祀有以醴事神的現象。「醴味薄而甜，如今之酒釀。據《儀禮》，在行冠禮、昏禮、聘禮時均用醴作祭，不飲，僅在口邊啐之而已。」<sup>30</sup>〈士冠禮〉是賓者對冠者敬酒所使用，〈士昏禮〉中，舅姑醴婦，也是使用「醴」。醴酒的使用也多是在身分轉換的冠、昏、聘這幾種場合上，皆是人在身分轉換時所須使用的。

至於醕醴所使用的「酒」，並未載明是用何種種類之酒。《周禮·天官冢宰·酒正》載有「三酒」，分別為「事酒」、「昔酒」、「清酒」<sup>31</sup>，鄭注曰：

鄭司農云：「事酒，有事而飲也；昔酒，無事而飲也；清酒，祭祀之酒。」  
玄謂：事酒，酌有事者之酒，其酒則今之醪酒也。昔酒，之酋久白酒，所謂舊醪者也。清酒，今中山冬釀接夏而成。<sup>32</sup>

由此可知幾種酒的區別，只在於釀製時間的長短以及飲用時機，因可得知，酒與醴的製造原理相同，區別在於經過濾與否。

醕禮中，與酒搭配的是「玄酒」。「玄酒」即是水，儀節中，常準備兩尊，其一為水。《禮記·玉藻》：「凡尊，必上玄酒。」<sup>33</sup>

<sup>27</sup> 錢玄：《三禮名物通釋》（江蘇：江蘇古籍出版社，1987年），頁83。

<sup>28</sup> 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，頁747。

<sup>29</sup> 王國維：《觀堂集林》卷6，頁15。

<sup>30</sup> 錢玄：《三禮名物通釋》（江蘇：江蘇古籍出版社，1987年），頁56。

<sup>31</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》卷5（臺北：藝文印書館阮元十三經注疏本，1965年），頁77上。

<sup>32</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》卷5，頁77上。

<sup>33</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷29（臺北：藝文印書館阮元十三經注疏本，1965年），頁550下。

玄酒與醴酒都是重要儀式上必備的飲品，其特點有共同之處。鄭注曰：

玄酒，新水也。雖今不用，猶設之，不忘古也。<sup>34</sup>

賈疏曰：

上古無酒，今雖有酒，猶設之。是不忘古也。<sup>35</sup>

玄酒即是「水」，鄭玄所言之「新水」，指的應是具有原初性質的水源<sup>36</sup>，而非儲存用的水。古時沒有釀造酒，便以有初始性質的水當成酒。其設置是為了表示不忘本的報本反始精神，因此玄酒必位於上位。對照冠禮之所以用醴酒，姚際恆《儀禮通論》認為：「貴初質也。」<sup>37</sup>即如同緇布冠的作用，表現質樸、慎終追遠的意涵。

由此可知，無論使用醴禮或醯禮，都需要這具有初始性質的酒。這兩者相對於經過釀造濾後的酒，較為粗糙原始，但是卻在祭祀活動中不可或缺。其所重視的原因都來自於兩者皆具有質樸的意味，相對於人為造作，更接近原初也就是萬物初始的樣貌。此外醯禮的二醯與三醯時，皆須經「攝酒」，將酒重新攪拌，也有重新整頓，回復酒初始樣貌的意義。《禮記·鄉飲酒義》云「酒教民不忘本也」<sup>38</sup>。冠禮中無論醴禮還是醯禮，藉由使用具有原始意義的「酒」與祖先神靈溝通交流，都是象徵著「報本反始」的用意。一方面是對萬物賜予的崇敬之心，一方面則是感謝祖先的創業維艱，更深層來看，則是與自然萬物神靈的連結，甚至是對宇宙開闢時期的回歸。

另外，「酒」本身就是各種祭祀活動中不可或缺的飲品，林素娟認為，酒本身即具有降神、調和體氣、轉化存在狀態的功效。在轉化的功能上指出，《禮記·月令》提到，釀酒過程必須保持敬謹之態度：「秬稻必齊，麴蘖必時，湛熾必絜，水泉必香，陶器必良，火齊必得。」<sup>39</sup>從穀物到水質、炊具、容器、火候均有要求，這些條件完美結合，透過酒氣揮發，得以瀰漫祭祀的神聖時空，行禮者其體氣、心志、意念、思慮皆得以轉化。<sup>40</sup>因此，我們若就神話象徵上還看，由於酒來自於穀物的釀造，在一連串製造過程，具有美好的、質變的性質。也因為如此，通過儀式上也習以飲「酒」作為身分轉化的象徵。

在降神的功能方面，西方戴奧尼索斯的酒神祭儀，便是藉由酒的力量，扮演

<sup>34</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁28下。

<sup>35</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷3，頁28下。

<sup>36</sup> 《故訓匯纂》：「新，猶初也。」見宗福邦、陳世銘、蕭海波主編：《故訓匯纂》（北京：商務印書館，2007年），頁1839。

<sup>37</sup> 〔清〕姚際恆：《儀禮通論》（北京：中國社會科學出版社，1998年），頁24。

<sup>38</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷61，頁1008下。

<sup>39</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷17，頁345下。

<sup>40</sup> 林素娟：〈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〉，《清華學報》新43卷第3期，2013年9月，頁392。

過渡儀式的觸媒，使自己出神，進入其動物本性，藉此體驗「大地母親」孕育萬物、涵養萬物的完整力量。因為一般認為，酒具有象徵上減弱意識的力量，因此才能引導受啟蒙者進入嚴密護持的自然奧秘中。<sup>41</sup>

由於酒所具有的降神性質以及轉化功能，成人禮上，冠者也需象徵性的飲酒與祭祀，在「相似律」與「接觸律」的原則之下，表現冠者自身身分的質變，並且得以和神靈溝通。此外，再藉由象徵著回歸性質的質樸的醴酒、玄酒，回歸到宇宙中心，使冠者達到身分轉換、二次重生的效果。

### （三）食物

此節中有出現食物者，以醮禮為主。醮禮中所使用的食物及其所放置的禮器，可依據原文整理表格如下：

項目	不殺牲		殺牲	
	食物	容器	食物	容器
初醮	脯醢	籩、豆	脯醢	籩、豆
二醮	脯醢	籩、豆	葵菹、羸醢；慄、脯	兩籩
三醮	乾肉折俎	俎	特豚、離肺	鼎、俎

脯為乾肉，是加鹽風乾後製成；醢為肉醬，製作醢的方式，《儀禮》「冠日陳設」鄭注云：

作醢及醬者，先膊乾其肉，乃後莖之，雜以梁麴及鹽，漬以美酒，塗置甒中，百日則成矣。<sup>42</sup>

先將肉薄切，拭乾水分，保持乾燥，接著剁碎，放入麴幫助發酵，用鹽加以調味，浸泡於美酒之中，後封存在甒裡，百日後，即可完成。醢是常備食物，在日常餐食都可見到，《詩經·大雅·行葦》：

肆筵設席，授几有緝御。或獻或酢，洗爵奠斝。醢醢以薦，或燔或炙。嘉穀脾臄，或歌或嘏。<sup>43</sup>

在殺牲的醮禮中，還會多使用到豚、離肺、葵菹、羸醢、栗。

豚為所殺之牲，離肺則為從豚所分開的肺。另外，「葵菹」指的是葵所醃製成的鹹菜，「羸醢」是用蝸牛為原料的醬菜，「栗」則是落葉喬木的果實。

<sup>41</sup> [瑞士]卡爾·榮格(Carl G.Jung,1875-1961)主編：《人及其象徵：榮格思想精華》(Man and His Symbols)(新店：立緒文化，2013年)，頁160。

<sup>42</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁30下。

<sup>43</sup> [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達正義：《毛詩正義》卷17(臺北：藝文印書館阮元十三經注疏本，1965年)，頁600下-601上。

由食物的製作過程搭配冠禮上其所盛裝食物的禮器，可以看到一個現象，初醮與再醮的食物，製造方式僅有風乾並調味，並未經過烹飪。並且從其所使用的盛裝禮器可以看出，籩是竹器，豆是盛食之器，兩者都不能以火烹調。且由《詩經》所言：「醯醢以薦，或燔或炙。」<sup>44</sup>可見脯醢本是不經火燒煮的乾醢食物，只是以風乾調味的方式殺菌食用，日常食用之前，常需經過燔炙烹調使之更為美味。故從冠禮上的盛裝器具可知，前二醮的食物，並未經火烹調。到了三醮，不殺牲者使用了「乾肉折俎」，殺牲者則使用放置在「鼎」的特豚，並以俎盛上。俎和鼎時常連用，俎為盛放切割熟食之食器，鼎則為烹煮之食器<sup>45</sup>，可見再三醮儀式中的「乾肉折俎」以及特豚、離肺<sup>46</sup>，皆為經過火煮烹飪的熟食。

我們從烹煮用的「火」來看，在實用面上來看，可能是燒烤食物或取暖的作用，而英國人類學家利奇（E.Leach）則強調其符號活動的一面：

現在人們之所以吃熟的食物，並不是從生物學的要求上必須如此（生的食物也能吃）而是一種習慣，一種象徵的行為，一種改造食物本質，消除「他性」污穢的法術。生的食物就是骯髒和危險的；而燒烤過的食物則是潔淨的和安全地。因此，即使在人類最初階段也總想辦法使他自己「異於」周圍的自然界。對食物的燒烤既是這種「他性」的想法的一種表現，也意味著對於那種由他性的念頭所引起的憂慮的一種擺脫。<sup>47</sup>

火的使用表現人們改變了自然事物的性質，遠離骯髒與危險，創造潔淨的、新的文化價值。依據李維史陀的理論，生食與熟食的區別，暗示著由自然與文化的對比。三醮食物的順序是由生食到熟食的過程，也暗示著冠者脫離原來的自然狀態，成為文化人，醮禮所搭配的三加換服儀式，於此也具有的一致性。

另外值得注意的是，醮禮有分為兩種，一為不殺牲者，二為殺牲者。前者所用的肉類為牲體的部分（脯醢、折俎），後者則為牲全體。這兩者不同我們視作不同地區的不同習俗。不殺牲的儀式是相對較為簡化的，殺牲者較為隆重，儀式也較為複雜。不殺牲者也有牲肉可食，且從「殺牲」者的「殺」字來看，士冠禮文獻中雖未記載，然兩者的差別應是儀式中有特定的殺牲儀式與否。祭祀儀式常伴隨殺牲，「祭」字本身字形如手持帶血的肉，本義指殺牲以腥肉獻神。<sup>48</sup>祭祀儀式之所以殺牲的原因，推測有幾種可能，其一為以替罪羊消除混亂，其二為宇宙創世原型的模仿。

<sup>44</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》卷17，頁601上。

<sup>45</sup> 可參見姬秀珠：《儀禮飲食禮器研究》（臺北：里仁書局，2005年），頁98-99。以及吳安安：《《儀禮》飲食品物研究》（永和：花木蘭文化出版社，2010年），頁73。

<sup>46</sup> 「離肺」指的是切開的肺，《儀禮》中席間常見有肺，他們認為因為肺是呼吸器官，主氣，故周代相當重視，所以典禮常準備肺。鄭注曰：「肺者，氣之主也。周人尚焉。」<sup>46</sup>〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷4，頁42下。

<sup>47</sup> 轉引自俞建章、葉舒憲：《符號、語言與藝術》（臺北：久大文化股份有限公司，1992年），頁48。

<sup>48</sup> 詹鄞鑫：《神靈與祭祀：中國傳統宗教綜論》（南京：江蘇古籍出版社，1992年），頁335。

法國學者吉拉德認為，儀式的核心總是隱含著暴力，他將獻祭儀式是為了保護自己的成員而轉而尋找可獻祭的犧牲，他將獻祭物看作一個消除混亂的替代物。所以獻祭是共同體給予自身一個替代者——保護它免受自己的暴力的傷害。獻祭的目的是恢復和睦，強化共同體內部的社會約束力。<sup>49</sup>伯克特（Burket）認為，犧牲化的弑殺屬於人類社會中「神聖」的基本經歷，此與人類自我感知相聯繫。在儀式化的殺戮中，人類的經驗是一種對神敬畏的恐懼的碎片，並不在於害怕神的顯現，或人類與神的不平等所產生的卑微感和緊張感；真正的恐懼是來自人類對自己的命運，對於死亡的無助，而害怕神的旨意會帶來可怕的信息。<sup>50</sup>

若以此觀點來看冠禮儀式前的殺牲儀式，冠者成為成人，則代表冠者正式成為家族的一員，舊有秩序的將形成暫時的混亂，人們也將對自己的命運產生無助感，故有必要藉由殺牲獻祭，將人們的焦慮情感移植於犧牲的弑殺，使得青年及其家族得以使得秩序得以恢復，並且強化內部的約束力。

此外，如前所述，「因為宇宙創生也有一些悲劇、血腥殺戮的過程；身為神明作為的模仿者，人必須反覆地將這些過程重現出來。既然眾神必須擊殺海怪或魔鬼並將它撕裂，以便從中創造世界；那麼，當人建造世界、城市或他的房子時，也必須模仿這些過程。」<sup>51</sup>在冠禮當中，青年須創造自己全新的宇宙關係，故在儀式中，必須有殺牲一節，以模仿眾神對於宇宙的創生。在印度，砍斷蛇頭，置於建築中心，便相當於一種從無到有的創造行為。<sup>52</sup>因此，殺牲並置於宗廟中心<sup>53</sup>，便可說是一種對原初創世的象徵性模仿。藉由殺牲，使得家族成員的關係得以回到宇宙開闢的時刻，建立從無到有、由混沌到秩序的全新的狀態，家族關係也因此進入新的秩序。

這幾種觀點切入角度雖然不同，然說法並未衝突，甚至可能具有邏輯上的先後次序，我們都可從中看到殺牲對於家族內部秩序的整合具有象徵性的意義。因此冠禮中賓醮／醮冠者的儀式中，此節附於正例之後，雖然不一定有殺牲一節，但是也讓我們看到此原始思維的遺跡及原型意義。

### 三、醮賓：集體社會的更新

結束命字之禮之後，主人送賓出廟門之外，請求賓以醮禮相待，賓辭讓一次後答應。

<sup>49</sup>〔英〕菲奧納·鮑伊（Fiona Bowie）：《宗教人類學導論》（The Anthropology of Religion: An Introduction）（北京：中國人民大學出版社，2004年），頁204

<sup>50</sup> 彭兆榮：《人類學儀式的理論與實踐》（北京：民族出版社，2007年），頁271。

<sup>51</sup> 〔羅馬尼亞〕伊利亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》（The Sacred & The Profane: The Nature of Religion）（苗栗：桂冠圖書，2000年），頁101。

<sup>52</sup> 〔羅馬尼亞〕伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁104。

<sup>53</sup> 〈土冠禮〉「若孤子，……。若殺，則舉鼎陳於門外，直東塾，北面。」孤子者強調將鼎陳於門外，可見在一般情況下，應是同其他食物一樣置於堂上。〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁30下。

賓出主人送于廟門外。請醴賓，賓禮辭，許。<sup>54</sup>

冠者拜會各個尊長完畢後，主人醴賓：

乃醴賓，以壹獻之禮。……贊者皆與。贊冠者為介。<sup>55</sup>

「壹獻之禮」指的是主人與賓行一獻、一酢、一酬之禮，主人酌酒敬賓叫作「獻」，主人獻賓畢，賓回敬主人叫作「酢」，主人復答敬賓叫作「酬」，這一獻、一酢、一酬之禮稱為「壹獻之禮」。最後賓「奠而不舉」，將酬酒之爵放在一邊不再飲，而後禮成。另外，凡是參加此次冠禮的贊者，都參加這最後的飲酒之禮。

此儀節是在冠禮儀式結束的最後舉行，並且強調「贊者皆與」。若是前者的目的在於冠者個人的成人意義，「醴賓」的作用對象則是所有賓客，此「共食」儀式對於冠者的成人意義又是什麼呢？

在《通過儀式》中有提到，共飲共餐的目的，在於人與人之間的「聚合」：

人們通過握手或碰鼻子、脫鞋、脫衣服或帽子將自己與外部世界分隔開，並通過共飲共餐或在該房子保護神前共行特定禮儀等行為而相互結合起來。<sup>56</sup>

弗雷澤認為，之所以必須透過共飲共食來達成人和人的聚合，來自巫術的交感原理，若有人想要通過對食物施行巫術損害別人，自己絕對不會也吃那食物，因為根據巫術交感原理，如果他也吃了那些食物，那麼也將跟仇敵同樣遭受所施巫術的損害：

原始社會人們的這種觀念增進了人們必須一起同進飲食的神聖義務，在同進飲食之時，兩人互為雙方良好行為充作人質，保證彼此絕不謀害對方，因為既然彼此腹內都吃了同樣的飲食，在身體上便聯成一體，如果一方謀害對方，則對方所受的害也同樣會落到害人者自己身上。<sup>57</sup>

在此觀念之下，共飲共食表現了人與人之間互相信任，融合為同一群體的關係。因此在此儀節當中有「壹獻之禮」，主人先敬賓酒，賓又回敬主人，主人先自飲，然後替賓斟酒而後勸飲。此間便存在互相斟酒的動作，主人必先自飲而後

<sup>54</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁21下。

<sup>55</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁22上-22下。

<sup>56</sup> [法]阿諾爾德·范熱內普(Arnold Van Gennep, 1873-1957)著，張舉文譯：《過渡禮儀》(The rites of passage)(北京：商務印書館，2010年)，頁38。

<sup>57</sup> [英]J.G.弗雷澤(James George Frazer, 1854-1941)著，汪培基，徐育新，張澤石譯，汪培基校：《金枝——巫術與宗教之研究》(The Golden Bough: a Study in Magic and Religion)(北京：商務印書館，2013年)，頁336。

再替賓斟酒勸飲，也表現了主賓兩方同喝一壺酒，彼此約束、聯成一體的意義。如此一來，在此「壹獻之禮」之後，家族及其所在社群兩者人際關係便能形成穩固紐帶，完成冠者與群體的融合。

冠禮儀式的最後，主人派人將醴賓的牲肉送到賓客家，冠禮正式結束。

賓出，主人送于外門外，再拜；歸賓俎。<sup>58</sup>

由於醴賓的禮儀上，賓客皆是進行象徵性的飲食，難以將食物吃完。在這裡的「歸賓俎」，是禮儀完畢後將宴飲時的賓客自己吃剩的食物送到賓客家，此為宴饗賓客時常有的禮儀。除了冠禮之外，〈士昏禮〉有：「歸婦俎于婦氏人。」<sup>59</sup>鄭注曰：「婦氏人，丈夫送婦者。使有司歸以婦俎。當以反命於女之父母，明所得禮。」<sup>60</sup>〈公食大夫禮〉也有：「有司卷三牲之俎，歸于賓館。」<sup>61</sup>鄭注曰：「卷猶收也，無遺之辭也。三牲之俎，正饌尤尊，盡以歸賓，尊之至也。」<sup>62</sup>可見「歸賓俎」是當時的習慣禮儀。鄭玄的解釋可統整為兩點，一是讓它人家中也能感受到禮遇，二是表明對於賓的尊敬與重視。然何以能表示禮遇及尊重，卻未能深入解釋。此處若能夠連結前面共飲共食的概念來看，也許能看到此舉更深層的意涵。

筆者認為「歸賓俎」的概念與前面的共飲共食相通，依據弗雷澤的交感原理，之所以要將賓吃過的食物再送還給賓客，有其道理：

根據巫術的交感原理，一個人吃進腹內的食物和他剩下沒有吃過的食物之間確實繼續存在一種關係，因此，只要傷害某人吃剩的食物，就會同時傷害某人。<sup>63</sup>

因為通過人吃過的剩菜剩飯，也能加害於人，所以在新幾內亞，土人極其注意燒掉或藏起他們的剩餘食物，以防被敵人發現用來傷害或摧毀吃過這些食物的人。<sup>64</sup>而在冠禮的飲食禮儀中，主賓雙方不但共飲共食，儀式結束之後，還將所食用的剩餘食物送給賓客，應是此種巫術思維的遺存。人們將剩餘食物交給賓客，意味著主人家族向賓客社群釋出善意，不會加害於人，雙方處於良好的信任關係。因此鄭玄認為，這是一個尊重賓客的表現，也許也由此而來。此外，也正如鄭玄所說的，將冠者家族所食用的食物，送至賓客家，意味著表現主人家對於賓客家所釋出的禮遇及尊敬。

<sup>58</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》，頁 22 上-22 下。

<sup>59</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷 5，頁 55 上。

<sup>60</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷 5，頁 55 上。

<sup>61</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷 25，頁 307 上。

<sup>62</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷 25，頁 307 上。

<sup>63</sup> 〔英〕J.G.弗雷澤著，汪培基，徐育新，張澤石譯，汪培基校：《金枝——巫術與宗教之研究》，頁 335。

<sup>64</sup> 〔英〕J.G.弗雷澤著，汪培基，徐育新，張澤石譯，汪培基校：《金枝——巫術與宗教之研究》，頁 336。



成人儀式結束後的共食禮，不僅出現在中國古代，在其他民族資料中也可以見到：

在基諾族的傳統觀念中，人是祖先「特洛丕矛」做的，他既創造了人的肉體，也賦予肉體以靈魂，自然，一個人由嬰兒生長到成年，都是仰仗「特洛丕矛」的庇佑和恩賜。因此，舉行成年禮時必須剽牛祭祖，然後把牛肉分為若干固定的份額，使全寨人都能吃到，以此表示人人都能得到祖先神的福蔭。受禮者面前供奉的兩包牛肉不僅表示對祖先神的崇拜，同時也包含著祖先神對受禮者的祝福和期望。<sup>65</sup>

共同之處都在於，在食物與祖靈互滲的概念之下，認為儀式上的食物，除了青年必須吃到之外，所有在場賓客也都要能夠人人有份，如此在場所有人便都能獲得祖先的福報，也將祭祀時所得的福分分給賓客的家族，使得此社群產生了正向的聯繫。

總而言之，中國冠禮中食物作用於冠者，代表著冠者與神靈進行了連結，而作用於全體人員，則代表著人與人之間獲得了關係的聯繫，並且人人都能夠分得祖先的庇佑。透過神聖飲食的共享，人與神、人與人皆形成了連結紐帶，個體成為宇宙循環、社會結構的一部分，這個家族與社群也在祖先的庇佑下，在迎接新成年者的同時，也獲得了重新的更新與整合。

## 第二節 互訪與禮物贈送：秩序的融入

本節將依序探討冠禮中的互訪及贈禮的儀節，了解冠禮儀式中，如何透過冠者拜見諸親和鄉里尊長，以及禮物贈送，使冠者及其所處的秩序能夠達成聯繫及融入。

### 一、互訪：聚合與約束

醴禮結束後，冠者必須依序拜見母親、諸親以及鄉里中的尊者。首先到闈門外見其母：

冠者奠觶于薦東，降筵；北面坐取脯；降自西階，適東壁，北面見于母。母拜受，子拜送，母又拜。<sup>66</sup>

冠者放下觶後，北面取脯，從西階下堂，到東壁由闈門外出，闈門是婦女出

<sup>65</sup> 孟慧英：《論原始信仰與薩滿文化》（北京：中國社會科學出版社，2014年），頁102-103。

<sup>66</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁21上-21下。

入廟門的地方，故冠者從這裡見母親。

接著冠者就要依序分別拜見兄弟、贊者、姑姊：

冠者見於兄弟，兄弟再拜，冠者答拜。見贊者，西面拜，亦如之。入見姑、姊，如見母。<sup>67</sup>

見兄弟及贊者都是對方先拜，冠者答拜，而見姑姊則是和見母一樣，亦是北面俛拜，《禮記·冠義》云：「見於母，母拜之；見於兄弟，兄弟拜之；成人而與為禮也。」<sup>68</sup>表示冠者在家中從此與諸親要以成人之禮相見，而諸親也要像對待成人那樣對冠者還禮了，表現對於冠者成人身分的認同肯定。

如第二章所述，〈士冠禮〉中只有冠者見母的規定，卻無見父的條文，其因來自於這是母系社會的遺留，母系社會的母親曾是成人禮的主持者，此時的母親代表的是家族的首領。故此處冠者拜見母親，就相當於拜見這個家族的首領。

見過諸親後，就得依序見國君、鄉大夫、鄉先生：

乃易服，服玄冠、玄端、爵韠，奠摯見于君。遂以摯見於鄉大夫、鄉先生。<sup>69</sup>

《國語·晉語六》中記載，春秋時晉國的趙武在行冠禮後，先後拜見了欒武子、中行宣子、范文子、卻駒伯和韓獻子等人，他們都說了一番讚美或告誡的話。其中，范文子說：「而今可以戒矣。夫賢者寵至而益戒，不足者為寵驕。」<sup>70</sup>韓獻子曰：「戒之，此之謂成人。成人在始與善。始與善，善進善，不善蔑由至矣。……人之有冠，猶宮室之有牆屋也，冀除而已，又何加焉。」<sup>71</sup>由此也可見，在新冠者拜見時，作為尊長的卿大夫、鄉先生都會依慣例要說些祝福、鼓勵或告誡的話與冠者。

《禮記·冠義》說明見尊者的意義如下：

玄冠、玄端奠摯於君，遂以摯見於鄉大夫、鄉先生；以成人見也。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？<sup>72</sup>

冠者換下爵弁服，換上玄冠、玄端、爵韠，手持摯禮拜見各個尊者，玄冠是屬於祭祀上朝的正式場合禮服，這也表示冠者真正「成人」的身分。表明了冠者用成人身分見君、鄉大夫、鄉先生，是一種成人之禮，也提醒冠者已經是個成人，已

<sup>67</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁21下-22上。

<sup>68</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷61，頁998下。

<sup>69</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁22上。

<sup>70</sup> 上海師範大學古籍整理組校點：《國語》卷12（上海：上海古籍出版社，1978年），頁410。

<sup>71</sup> 上海師範大學古籍整理組校點：《國語》卷12，頁411。

<sup>72</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》卷61，頁998下。

經從家中人子的身分過渡到人臣的身分了。一般認為，拜見鄉先生、鄉大夫的安排，其目的是為了能夠使得冠者增廣見聞，以及機會教育，也能夠讓這些尊長們給予青年一些勉勵。<sup>73</sup>

若我們以冠者進入此群體的角度來看，這些拜訪禮儀，則屬於一種聚合禮儀。范熱內普認為：「各種問候方式均屬聚合禮儀類型。其變化依熟悉或陌生程度而定：新到之人是某房子全部居住者的陌生人，或只是對於他被介紹給的人而言的陌生人。」<sup>74</sup>對族人、鄉里人士而言，身分轉變的冠者是新進入社群的陌生人。坎伯指出，英雄歷險中，最困難的部分，便是回歸，此處的冠者必須帶著這個通過各種關卡後的自己面對世界，因為要完成歷險，就必須能夠面對塵世的衝擊，而族人及這個社會的各個尊者，就是代表著這個回歸世界的縮影，象徵著冠者回歸社會脈絡下所要面對的挑戰。冠者必須接受此回歸的挑戰，亦即得到社群的認可，認可其為此群體的成員身分。所以此處冠者必須藉由見族人及拜訪這些尊者，以強化其認同。范熱內普也說：「在親戚、鄰居、同部落成員之間，問候是延續和強化同一特定群體內之成員身分；在與陌生人之間，陌生人首先被介紹給某一特定群體，爾後，如果他願意，會被引見給其他特定群體，同時也是引介給整個該社會。……一個人會以某種方式與所認識之人建立認同感，即使是暫時的。……問候在本質上是一種宗教行為。同樣儀禮進程也表現在互訪中。互訪實質實質上具有建立約束關係的價值。例如，在澳大利亞，互訪是部落間相處的習俗。」<sup>75</sup>在冠禮當中，冠者多是被動接受的過程，亦即被動地接受群體的承認，然經過此禮儀，冠者就能以主動且受教的姿態，進入公領域中，引介到這個社群之中，藉由問候拜訪，建立起彼此的約束關係。由此得到社群對身分的認可，也就表示面對了塵世的衝擊，並且受到塵世的接受。冠者於此也須承擔起自身的責任與使命。

## 二、禮物贈送：融合與回歸

互訪中更具體的約束效果，便須使用「禮物」。范熱內普認為，交換有一種直接約束效果：接受禮物就是接受與贈予者之結合。<sup>76</sup>因此在冠者見母時，需獻脯於母，訪尊者時，有「奠摯見于君。遂以摯見於鄉大夫、鄉先生。」<sup>77</sup>的儀節，必須準備禮物，另外在整個儀式結束時，也必須以「束帛、儷皮」酬賓。

根據〔法〕莫斯（Marcel Mauss, 1872-1950）的理論，禮物本身具有靈性，裡面包含著精神力量，能夠使禮物的贈與者與接受者產生割不斷的聯繫，使得雙方的聯繫持續不斷。此力量環環相扣，也導引著原始社會的正常運轉。他說：「人們將靈魂融於事物，亦將事物融於靈魂。人們的生活彼此相融，在此期間本來已

<sup>73</sup> 見周何：《古禮今談》（臺北：國文天地發行，1992年），頁26。

<sup>74</sup> 〔法〕阿諾爾德·范熱內普著，張舉文譯：《過渡禮儀》，頁37。

<sup>75</sup> 〔法〕阿諾爾德·范熱內普著，張舉文譯：《過渡禮儀》，頁38。

<sup>76</sup> 〔法〕阿諾爾德·范熱內普著，張舉文譯：《過渡禮儀》，頁33。

<sup>77</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁22上。

經被混同的人和物又走出各自的圈子再相互混融：這就是契約與交換。」<sup>78</sup>經由禮物所創造的連結，人們之間產生相互依賴關係，人的個體性便消融在集體性的社會當中，當全社會都進入禮物交換的狀態時，社會的秩序維持模式也形成。閻雲翔也認為，禮物當中，同時含有道德意味和情感意味。村民交換禮物，以增加感情、鞏固關係，是發展感情聯繫和培養私人關係，因此禮物在此是一種符號，是傳達人情的工具。<sup>79</sup>

再看中國古代禮儀，拜訪他人時，均須準備禮物。《禮經釋例》：「凡賓、主人相見，皆行受摯之禮。」<sup>80</sup>《儀禮·士相見禮》中士見於大夫：「賓入，奠摯，再拜，主人荅壹拜，賓出。」<sup>81</sup>士見於君：「士大夫則奠摯，再拜稽首；君荅壹拜。」<sup>82</sup>《儀禮·士昏禮》中：「賓執鴈，請問名。……納吉，用鴈。……請期，用鴈。」<sup>83</sup>《禮記·昏義》：「婿執鴈入，揖讓升堂，再拜奠鴈，蓋親受之於父母也。」<sup>84</sup>如前所述，士相見之禮中，新到對方家中之人，尚屬於陌生人，故須經過聚合儀式才能使賓由生轉熟。而婚禮更是如此，兩家人幾次見面必須透過一次次的送禮，方能使兩家結為親屬。通過禮物，群體因此得以交疊、凝聚，完成互訪時的聚合儀式。故冠禮儀式中的冠者，也有贈禮的儀式，代表著冠者個體消融於社會秩序當中，在道德與情感層面，都得以傳達、融入，是冠者以此進入社會群體的證明。

冠禮中分別有三次具有聚合性質的贈禮，其一為見母，其二為見尊者，其三為最後的酬賓。可以由上述禮物的概念重新看待之。

### （一）見母

冠者出了闈門後，向北面拜見母親，母親拜受冠者的脯後，子拜送母親離去，母親再回拜子。而孔穎達認為：「見於母，母拜之，故不拜也，今唐禮母見子，但起立不拜也。案儀禮廟中冠子以酒脯奠廟訖子持所奠酒脯，以見於母，母拜其酒脯重從尊者處來，故拜之非拜子也。」<sup>85</sup>即是認為母親所拜的是從尊者處來的脯。若母親因故不方便在闈門參與冠禮，則「使人受脯于西階下」<sup>86</sup>。

此處的「受脯」顯然為重要儀式。此禮緊接在醴禮之後，因此之所以送母親以脯，應是與前面的醴禮或醮禮相連的，醴禮中「左執觶，右祭脯醢，以杞祭醴

<sup>78</sup> [法] 馬賽爾·莫斯 (Marcel Mauss, 1872-1950) 著，汲喆譯：《禮物：古代社會中交換的形式與理由》(An essay on the gift: the form and reason of exchange in archaic societies) (上海：上海人民出版社，2002年)，頁45。

<sup>79</sup> 參見 [美] 閻雲翔著，李放春、劉瑜譯：《禮物的流動——一個中國村莊中的互惠原則與社會網絡》(The Flow of Gift: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village) (上海：上海人民出版社，2000年)，頁141、219。

<sup>80</sup> [清] 凌廷堪著，彭林校點：《禮經釋例》卷6 (北京：北京大學出版社，2012年)，頁143。

<sup>81</sup> [漢] 鄭玄注，[唐] 賈公彥疏：《儀禮注疏》卷7，頁72下。

<sup>82</sup> [漢] 鄭玄注，[唐] 賈公彥疏：《儀禮注疏》卷7，頁73下。

<sup>83</sup> [漢] 鄭玄注，[唐] 賈公彥疏：《儀禮注疏》卷4，頁40下-42下。

<sup>84</sup> [漢] 鄭玄注，[唐] 孔穎達疏：《禮記注疏》卷61，頁1000上。

<sup>85</sup> [漢] 鄭玄注，[唐] 孔穎達疏：《禮記注疏》卷61，頁999上。

<sup>86</sup> [漢] 鄭玄注，[唐] 賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁31上。

三」<sup>87</sup>，醮禮中則「左執爵，右祭脯醢」<sup>88</sup>，「脯」同樣都經過祭祀的程序，如前一節所述，是經過祖先的認可、祝福與加持。因此此處冠者以更新的身分，帶著祖靈力量的脯見母，亦即將祖先的力量交予代表著族人的母親以此將祖先的祝福，分享給族人，使得冠者與族人，透過此禮物的牽連，加冠後的冠者得以與家族以新的形式聚合為一。

受脯後，冠者只對母親拜一次，而母卻對子拜兩次，這稱為「俠拜」，鄭注云：「婦人於丈夫，雖子猶俠拜」<sup>89</sup>應是當時婦人對成年男子的拜法，而在見兄弟、贊者與姑姊的時候，諸親也是同樣以成人之禮拜冠者，可見受脯後的冠者，以為宗族人們所接納，在人情、倫理上都成為宗族秩序下的一環了。

## （二）見尊者

見君、鄉大夫、鄉先生時，須持「摯」。若母親為冠者家族的代表，那麼這些尊者，則是屬於整個社會的代表，冠者於此持禮物相見，則代表著冠者與這個社會人際網絡之建設及連鎖關係。

《說文·手部》：「摯，握持也。」<sup>90</sup>是古代初次求見人時所送的見面禮，而不同身分，所送的見面禮也不同，《周禮·大宗伯》云：「大夫執鴈，士執雉，庶人執鶩，工商執雞。」<sup>91</sup>因此這邊鄭注曰：「摯，雉也。」<sup>92</sup>即因士人的見面禮為雉。

至於士何以準備雉，鄭注云：

鴈取其候時而行，雉取其守介而死不失其節，鶩取其不飛遷，雞取其守時而動。<sup>93</sup>

由此可之不同層級的見面禮，都具有不同的意義，賈疏：

云雉取其守介而死不失其節者，但雉性耿介，不可生服，其士執之亦當如雉耿介，為君致死不失節操也。<sup>94</sup>

亦即，「雉」具有耿介情操，因此，士以雉作為君主的見面禮，可以表示對國君的忠誠，也可表示冠者對於國家的忠誠節操。

然我們也同時可以注意到的是，這些見面禮，鴈、雉、鶩、雞等均屬禽鳥類。儘管各種鳥類在儒家學者眼中具有不同的特性及節操，然為何都是選擇使用鳥類

<sup>87</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁21上。

<sup>88</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷3，頁29上。

<sup>89</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁21下。

<sup>90</sup> [漢]許慎撰，[清]段玉裁注：《說文解字注》，頁597。

<sup>91</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《周禮注疏》卷18，頁281下。

<sup>92</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《周禮注疏》，頁22下。

<sup>93</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《周禮注疏》卷18，頁281上。

<sup>94</sup> [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《周禮注疏》卷18，頁281上。

作為見面禮呢？

王小盾認為，鳥類的共同特點，在於可以在天空飛翔，這使人們將鳥想像成交通天人的神使。故鳥崇拜也成為中國文化中獨具特色的一部分。<sup>95</sup>在商代鳥崇拜與政治生活緊密聯繫，各個鳥部落把鳥做為自己的群體的象徵，並賦予它以符合時代風尚的神性。<sup>96</sup>然這種鳥崇拜在西周中期以後漸趨沒落，周代將鳥崇拜作為國家禮儀的輔助手段，強調鳥崇拜和柔而能治之德的對應，使鳥成為某種人倫關係的標誌，成了王者道德的化身。<sup>97</sup>

於此，我們得以理解之所以當時鳥類被投以耿介節操等道德特徵，應是後來所賦予的，這表現了禮物在道德責任中所扮演的角色。而若要探究此見面禮的原型，筆者認為可由人們對於鳥類的想像來思考。古代人們認為鳥可以交通天人，亦即鳥應當具有交流人們所知的此界與未知的他界的能力。由此眼光，當人們要跨出自己的領域，和領域之外的人做交流時，具有此界與他界使者身分的鳥類便應當是適合的交流媒介。鳥類的生物特性就被賦予了人際關係交流的意涵。

故由此推斷，冠禮中，冠者拜訪尊者的見面禮，以神話原型的視角而觀，是以鳥類作為天人溝通使者的象徵，代表著冠者由此界出發向未知他界（鄉里尊者）的溝通與交流。推測後進一步依據身分階級差異，選擇不同的禽鳥，並且賦予其道德教化的文化意涵。

### （三）酬賓

整個儀式結束，主人送給賓客束帛、儷皮。「主人酬賓，束帛、儷皮。」<sup>98</sup>主人將送束帛與儷皮作為賓的答謝之禮。束帛與儷皮為當時常見的禮物，《儀禮·士昏禮》便有「納徵，玄纁束帛、儷皮。」<sup>99</sup>《說文·帛部》：「帛，繒也。」<sup>100</sup>帛與繒都是絲織品的總名，錢玄：「計布帛之數，凡二丈為一端；兩端謂之兩，兩亦謂之匹；十端為束。」<sup>101</sup>因此，束帛即是十端的帛。鄭玄：「儷皮，兩鹿皮也。」<sup>102</sup>

由本文第四章第一節的討論可知，無論是絲織品或是鹿皮，不只是在於其屬珍貴衣料，還是屬於神聖之物，且此材質也是冠禮時冠者所服，獸皮代表著冠者通過了考驗，絲織品則代表著冠者取得祭祀通天的能力，這些都意味著冠者成人身分地位的取得。故將此衣料贈與賓客，應有分享其成人的轉變能量與賓客眾人的意義。

總之，冠禮中的三次送禮，第一次見母，是以祭祀後的脯，將祖先的祝福分

<sup>95</sup> 王小盾：《中國早期思想與符號研究——關於四神的起源及其體系形成》（上海：上海人民出版社，2007年），頁278。

<sup>96</sup> 王小盾認為，商王廟號是一套從太陽崇拜和鳥崇拜中產生的符號。詳見第四章，商周時期的鳳鳥符號。王小盾：《中國早期思想與符號研究——關於四神的起源及其體系形成》，頁374-395。

<sup>97</sup> 王小盾：《中國早期思想與符號研究——關於四神的起源及其體系形成》，頁535。

<sup>98</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁22下。

<sup>99</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷4，頁42下。

<sup>100</sup> 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，頁363。

<sup>101</sup> 錢玄：《三禮名物通釋》，頁1。

<sup>102</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》卷2，頁22下。

給家族眾人，是冠者與家族的融合。第二次見尊者，是以鳥類，聯絡此界與他界，是冠者與社群的融合。最後的酬賓，將冠者成人的能量給予參加的賓客，這是冠者家族與社群的融合。經過這三次贈禮，完成了冠者、家族、社群三方面的融合。在冠禮結束時，冠者也確實的面對且完成了塵世的挑戰，順利回歸成人的世界。

### 第三節 小結

本章探討的重點是，經過加冠禮的青年，如何透過最後的飲食、互訪及贈禮儀式融入日常社會，並且更新宇宙秩序。此為英雄歷程的最後一步：英雄的回歸。

在冠禮的最後，飲食及贈禮兩種儀式，不僅使冠者順利的面對了回歸塵世的衝擊，用新的身分融入家族與社群的秩序之中，也連帶更新了舊有的宇宙秩序，使得原有的秩序得以重整，新的網絡得以形成。特納曾說：「不管我們生活在什麼樣的社會裡，我們都彼此關聯。我們自己的『重要時刻』，也同樣是他人的『重要時刻』。」<sup>103</sup>冠禮當中，冠者成人的「重要時刻」對於家族與社群成員並非事不關己，我們可由此處冠禮的儀式設計看到，冠禮中的安排不僅是針對冠者個人的轉化與更新，也針對了家族及社群進行了安置，體現了個人與其人際網絡休戚與共的重要特質。冠者於此也得以順利脫離兩可的階段，完成成人歷程的最後一步——「英雄的回歸」。

---

<sup>103</sup> [蘇格蘭]特納 (Victor Witter Turner, 1920-1983) 著，趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯：《象徵之林：恩登希人儀式散論》(The Forest of symbols: Aspects of Ndembu Ritual) (北京：商務印書館，2012年)，頁9。

## 第六章 結論

### 一、各章回顧與總結

本論文的目的，是希望以《儀禮·士冠禮》為核心，以神話學的視野，探討冠禮儀式中的原型象徵意義。

本文第二章「禮之始也：儒家視野中的冠禮」探討的是，在儒家視野中，如何看待《儀禮·士冠禮》。藉由對《儀禮·士冠禮》與相關文獻的梳理，本章了解到儒家思維中冠禮儀式具有道德倫理教化的內涵。可概括為個人方面、宗族方面以及社會方面來看，依序概念為內在修德與外在威儀、慎終追遠與報本反始、秩序化規範與宗法社會的融入。在儒家視野之下，認為《儀禮·士冠禮》透過儀式，完成這三方面的教化成人目的。然而我們應當注意的是，由於《儀禮》之成書具有禮儀手冊的特質，故其成書年代並不等於禮儀實際實行的時代，其所反映的儀節，應可上溯至更早的夏商周時代。因此，在儒家理性化的儀式敘事及詮釋之下，可能有意無意的加入當時的政教思考，而忽略掉儀式或儀式敘事中所傳達的神聖訊息，故只參考儒家解釋下的冠禮，恐怕對於冠禮的詮釋將有所侷限。故本章最後提出了儒家思維下對於冠禮儀式的解釋中知其然而不知其所以然的部分，以期本文接下來的章節能對這些疑義之處，透過儒家文本的跳板，進行神話學視野的探討。

因此本文第三章到第五章，將以神話學的視角，大致依《儀禮·士冠禮》的操作前後次序，進行原型象徵的討論。

本文第三章「英雄的啟程：從混沌到創生的突破」討論的是冠者成人歷程的第一階段，從混沌到隔離再到創生的突破。冠禮前的童子，處於混沌的自然人狀態，從出生到成人的這段時間，有各種儀式對人進行分判別異，並引導童子認知上認識並邁向秩序化的宇宙。文本中，對於冠者的混沌階段隱而未顯，但從神話學的視角，可看出儒家所重視的分判別異思維，正式針對原有的混沌而來。十歲開始，冠者會隔離在原本的生活住所之外，進行成人前的準備工作，進行各種社會文化知識的學習。這在儒家思維中，這是一連串的道德教化過程。然就神話思維來看，這是個從混沌到隔離的階段，意味著和舊有生活的區隔，並且準備迎接新生活的來臨。

接著探討的是冠禮儀式所舉行的建築空間，如何藉由此空間突破口的創造，確立宇宙軸，使冠者打破混沌，進入神聖空間。在巫術思維中，處於混沌中的人們，都有溝通未知宇宙的嚮往，故人們須尋求宇宙軸作為通天途徑。此就理性化脫巫的儒家思維而言，則是希望藉由道德的修養，進行內在的超越。他們認為冠禮能通過教化，使人達成人文化成的極致，亦即成為聖人。而此思維，其神聖性的內核，便是建立宇宙軸，使與天交流成為可能。故冠禮儀式須於宗廟之中進行，



因為此空間乃是與祖先神靈交流溝通之所，即具有宇宙軸的地位。宗廟之中，可以上通神靈，回歸祖先的所在的原初時空，並且使冠者更新生命，達成二次重生的可能，家族關係也得以重整。此宇宙軸的建立，也使未知的混沌得以轉為已知的宇宙。

冠禮中的空間配置象徵，也是由宇宙軸的中心概念而來。各個服器配置、人員站立，皆是以中心為基準，面朝中心，依序由尊而卑、由中心而四方站立排序，以此確立冠者對四方空間秩序及人際和物我關係網絡的認識。冠禮前的儀式（筮日、筮賓、為期），選在「廟門」前進行的原因在於廟門作為聖與俗的界線通道，具有危險性，故這些儀式是對於冠者跨越危險門檻前的準備。宗廟中的「階」是通往中心的通道，登階儀式為往往是由俗入聖的過程，冠者的加冠禮於階上舉行，是冠者由此進入「中心」的象徵。

經由本章可知，儒家思維中的道德修養、慎終追遠及尊卑別異要求，其內在神聖性價值是為建立天人溝通宇宙軸的渴望、對回歸創世時空的嚮往以及中心軸確立後對此界的開展與安頓。因此冠禮儀式的目標，實乃使人由原本混沌的「自然人」，藉由隔離及門檻的跨越，進入宗廟中心，取得轉為宇宙「文化人」的資格，得以與未知的他界溝通。

本文第四章「英雄的啟蒙：從自然人到文化人的轉變」，探討冠者進入宗廟後藉由核心儀式所歷經的啟蒙歷程。

本章首先探討冠禮中的三加儀式，如何使冠者經歷此自然人到文化人的轉變。冠禮的三次換服，就儒家思維來看，具有提醒冠者進德修業的上進心的作用，然究「冠」的性質，可知其本身具有神聖性。故考察三次換服的區別，在於色彩與材質，不同的顏色及材質，構成了有意味的象徵形式。此三加的象徵分別如下：首加緇布冠為黑色麻布所製成，黑色具有死亡的象徵，然此種死亡代表著向母體、原初、混沌的回歸，具有二次重生的意義，麻布材質則能使冠者產生轉化的能量。次加皮弁是白色鹿皮所製成，代表著狩獵能力的考驗，其內在目的是人與萬物互滲、神靈溝通的資格，也代表著生命過程中困難的試煉。三加爵弁服以赤色絲質製成，絲質來源於具有生命力及祭祀性質的桑木，故絲質祭服也繼承了與神靈交流的神聖性質，而赤色則是「血」的象徵，具有創世、更新的生命能量，表示對於祭祀的慎重，以及冠者本身的生命力。這三次易服，是以宇宙基數的「三」次，以一個有意味的形式及象徵，表現死亡、考驗、通天的轉變歷程，以此三加順序，逐步取得溝通天人的能量，使冠者完成從自然人到文化人的轉化。

這些生命狀態的改變，之所以必須以身體服飾來表現，則是來源於身體與宇宙所具有的對應關係，身體服裝的改變能夠連結所處的宇宙環境，形成相互作用的體系。故儒家思維中所關注的身體、威儀及服飾秩序概念，其內在神聖性質就在於此。透過服裝的改變，冠者得以取得天人溝通的資格，從自然人轉變為文化人。

而在這些儀式當中，「主賓」則扮演著啟蒙過程中重要的角色，在神話思維中，具有智慧老人的原型，他藉由加冠、祝辭、命字，提供冠者支持與保護，幫

助冠者完成這些轉變。當冠者處於冠禮儀式中模稜兩可的危殆時刻，他以德高望重的長輩身分給予冠者引導，並且給予冠者象徵性的「護身符」作為加持。在加冠之禮上除了以加冠作為對冠者的成人保護外，還表現在祝辭與命字上。冠禮上的「祝辭」，具有這樣創造世界的力量，其形式所具有的結構語音協調性，也表現著對於法術力量的強化。祝辭的內容則呈現了主賓對冠者宇宙創造性的意義，得以喚起冠者的內在道德能量，使冠者得以與客體世界連結，獲得天人相應的能量。而「命字」首先具有保護的作用，保護成人後的青年；其次，命字得以幫助冠者納入親族之中，取得與祖先互滲的資格；最後，經由命字，冠者得以脫離混沌，成為社群中的個體，並給予其道德定位及價值創造。是故此處的「主賓」，在儒家思維中，扮演的是道德教化者的功能；而在神話思維當中，對於冠者的存在秩序具有創造性的意義，是冠者在新宇宙開闢時刻的重要加持者、啟蒙者，具有「智慧老人」的性質。

在此章的討論下，三加儀式不只是一進德修業的過程，主賓也不僅是教化者的角色。其神聖特性在於使得冠者由混沌的自然人向宇宙的文化人轉換，是幫助冠者身分轉變以及取得天人溝通資格的啟蒙過程。而主賓則是在這過程中，喚起冠者的道德價值，協助其取得宇宙定位的啟蒙者。

本文第五章「英雄的回歸：宇宙秩序的更新與融入」探討冠禮中，如何藉由最後階段的飲食、互訪與贈禮，幫助冠者完成成人儀式中，最後英雄的回歸，更新宇宙秩序並融入日常社會。

冠禮中的飲食儀式，表現在「賓醴／醮冠者」以及「醴賓」的儀式當中。「賓醴／醮冠者」中的祭祀之禮，是冠者經由三加之禮取得祭祀之權後，實際使用了此祭祀之權，藉由祖先與食物的互滲，冠者和祖先神靈進行了連結，表現著對於神靈觀念的體認和實踐，也由此得到祖先的保佑與認同。此祭祀之禮中，也使人透過食物，與自然形成循環律動，產生生命能量，使冠者得以與萬物交流。在這當中，祖先的祝福與力量，也意味著英雄回歸所需的超自然助力，幫助冠者得以回歸家族、宗族倫理與宇宙秩序當中。而無論是醴禮或醮禮，其所使用的醴酒及玄酒，具有質樸的性質，而其神聖性在於與自然的連結及宇宙開闢初期的回歸。此外酒所具有的美好、質變性質，在冠禮中便可以此作為身分轉變的象徵，其降神的功能，可引導人進入奧秘當中。醮禮中，三醮的食物順序，依序是由生食到熟食的過程，暗示著冠者由自然人進入文化人的轉變歷程。其中的殺牲儀式，則暗示著內部約束力的強化、秩序的恢復與更新。冠禮最後的「醴賓」儀式，強調的是冠禮中所有參與者必須共飲共食，這表現的是所有參與者互相的信任與融合，並且使在場之人都能分得祖先的福佑，家族與社群也獲得更新與整合。

冠禮當中，須拜訪諸親及尊者，冠者透過拜見的聚合儀式，強化了他在群體中的身分，建立起彼此的關係，並得到家族及社群的認同。在互訪儀式中所準備的禮物，具有約束的效果，使贈受雙方在道德上與情感上，產生聯繫與交融，形成並融入新的社會秩序。三次贈禮（脯、摯、衣料）分別代表著冠者與家族、冠者與社群及家族與社群這三方面的融合。

飲食與贈禮的兩種儀式，表現了冠者用新的身分融入家族與社群的秩序，重新重整舊有秩序，形成新的秩序網絡，冠者由此順利面對了回歸塵世的衝擊，完成了成人的英雄歷程。

總結以上可知，《儀禮·士冠禮》在儒家思維中，對於冠者成人的期待，在於使冠者進入宗族社群網絡中，並在這些人際網絡中，達成內外在的道德實踐，展現作為「人」的樣態。這些期待在冠禮儀式當中象徵性地呈現，然其背後，均有其神聖性的思維在內。其一方面展現了宇宙創生的原型，由混沌、建立宇宙軸到秩序化的過程，透過冠禮空間，使冠者進入宇宙中心的神聖空間；接著藉由服飾轉換及祝辭、命字，使冠者得以由自然人轉為文化人，取得通天的資格及宇宙的定位；最後則藉由飲食、互訪與贈禮儀式，使冠者及其社群得以更新與融合。另一方面，冠禮儀式也具有人們的心理結構原型，冠禮儀式設計中，隔離、進入宗廟、服飾轉換、祝辭、命字、共飲共食、贈禮，冠者歷經了啟程、啟蒙、回歸的成長歷程，在儀式的引導幫助下，冠者、家族及其社群，得以順利通過成長與秩序變動的恐懼及不安，對於冠者與家族、社群都具有安頓的作用。

經由作為「禮之始」的冠禮，冠者得以由童子身分轉為成人，由未知與混沌的自然人，轉為已知、具有道德主體的文化人，並得以立足於宇宙，融入社會脈絡中並承擔起各種責任。藉由此禮的探討，我們得以了解到《儀禮·士冠禮》雖多為儒家學者所保存與詮釋，然其儀式敘事中，仍承載著神話原型與象徵，我們得由此理解中國古代對於成人價值更深層的期待及其面對成長歷程的思維樣貌。

## 二、研究省思與展望

正如特納所言：「在誕生、童年、社會成熟、訂婚、結婚、懷孕、為人之父、皈依宗教社會以及死亡等儀式中，其相似程度極大。基於此理，無論個體或社會均無法立足於大自然和宇宙之外。宇宙本身受一種週期性的控制，而這種週期性體現於人的生活。宇宙同樣包括諸多過渡時刻、進程以及相對安暇之階段。」<sup>1</sup>我們可由本論文第三章到第五章的討論看到，無論個人與社會都有相似而非孤立的安排，宇宙像是在分期依時地照料著人類的生命，讓人們循著次序變化向前推進。

《儀禮·士冠禮》中對於冠者成人的安排，使受禮者進入聖化的時空，大致依循宇宙原型的規律進行，不僅對於冠者個人的心靈歷程進行安頓與協助，也同時照顧了冠者及其家族、社群的社會網絡關係，使得冠者在面對成長的過程中，並不是單獨的面對。

考察先秦以後的成人儀式，雖然儀式的繁簡略有更動，儀節也略有刪減，也可能因政治歷史因素，而對儀式內容進行改變，如：加入「拜父」之儀，或者空間改為朝廷正殿舉行等，然幾個重要的儀式，包括加冠、易服、祝辭、飲食等儀

<sup>1</sup>〔法〕阿諾爾德·范熱內普（Arnold Van Gennep, 1873-1957）著，張舉文譯：《過渡禮儀》（The rites of passage）（北京：商務印書館，2010年），頁5。

式卻能繼續保留著《儀禮·士冠禮》的幾個基本樣貌。<sup>2</sup>後代社會中，冠禮因各種因素而逐漸式微，只零星出現地域性的成人儀式，如臺俗「做十六」<sup>3</sup>等，民國以來也有關於成年禮的提倡與實行<sup>4</sup>。人們即便未正式經過成人禮的洗禮，然必定參與過類似功能的儀式，如婚禮儀式、學校的畢業典禮、入學迎新等等，其中都具有部分成人禮的原型樣貌。<sup>5</sup>可見這古代成人儀式當中，仍具有其歷久彌新的原型象徵意義及功能，能為人所接受及需要。除了後代的冠禮儀式之外，在各種神話、文學作品當中，也往往可以看到此成人禮的原型。如日人伊藤清司便認為，民間流傳的「難題求婚」型的發生根源，以及堯舜禪讓、象迫害舜的傳說中，仍然具有部族中成年人和即將就職的領袖所必須承受的神聖磨難，具有成人儀式的原型。<sup>6</sup>可見古代成人儀式的原型及意義，並不因為時代的蛻變而失去其舞台，且仍以不同形式表現於各種儀式、文本或人們的思維中。這也體現了在人們的集體潛意識當中，對於成長轉換的歷程與挑戰，仍具有一定的重視，並期望能以各種方式，幫助人們度過這難關。

是故，本論文針對作為源頭的《儀禮·士冠禮》進行探討，梳理其中的原型象徵，我們得以由此了解中國古代對於成人的原始期待為何、成人過程中所須經歷的過程為何，又需要哪些協助。

由於本論文限於時間，所能掌握出土文獻以及活態材料有限，故多是以第一重證據的文獻分析法為主，搭配三重證據中神話學的理論視角來觀看《儀禮·士冠禮》。若未來能加入更多元的證據，輔以第二、四重證據，包括出土文獻證據、田野考察資料、具體的器物、圖像材料，對《儀禮·士冠禮》進行比對互證，透過知識考古的多元角度，重新看待中國傳統的禮儀文本及制度，那麼便更能從文字敘述的背後，掌握到更深層的中華文化傳統。另外，若未來能在本論文基礎上，對後代冠禮原型進行探究，找出對於《儀禮·士冠禮》中變與不變的成分，那麼更能對中國本身成人價值的思維，釐析出一條更清晰的脈絡。本文旨在還原《儀禮·士冠禮》背後的神話原型與象徵。然這些原型也會由於時代的變換，受到不同時代的思維所影響，進而產生置換變形的現象，《儀禮·士冠禮》也是受到當時政教思維影響的產物，故本文若能進一步對此思維下的置換變形歷程進行詮釋與探究，便能使得這樣原型的轉變更為清晰，對於該時代背景下的思維特徵，也能有更全面的掌握。

<sup>2</sup> 詳見李獻隆：〈歷代成年禮的特色與沿革——兼論成年禮衰微的原因〉，收於葉國良等著：《漢族成年禮及其相關問題研究》（臺北：大安出版社，2004年），頁15-98。

<sup>3</sup> 詳見彭美玲：〈臺俗「做十六」之淵源及其成因試探〉，收於葉國良等著：《漢族成年禮及其相關問題研究》，頁165-212。

<sup>4</sup> 相關討論請見徐福全〈成年禮的淵源與時代意義〉《臺北文獻》第95期，1991年3月，頁25-50。此文附錄有現代成年禮的示範演出腳本，及臺北市第一屆成年禮程序表，這些儀式為參考古代冠禮儀式並賦予新意後所施行。

<sup>5</sup> 詳見李獻隆：〈近代方志所見民間成年禮及其傳承與變化〉，收於葉國良等著：《漢族成年禮及其相關問題研究》，頁99-164。

<sup>6</sup> 〔日〕伊藤清司：〈難題求婚型故事、成人儀式與堯舜禪讓傳說〉，收於葉舒憲編選：《神話—原型批評》（西安：陝西師範大學出版，2011年），頁343-362。

坎伯曾說：「古人依他們神話和宗教遺產中象徵及精神鍛鍊的引導所通過的心理危機，今日的我們（只要我們是沒有信仰的人，或者，我們承繼的信仰卻無法代表當代生活的問題）卻必須單獨面對，或者最多只能得到暫時、隨機的引導，而往往不是非常有效。這是我們身為當代「啟蒙過」的個人的問題，因為對我們而言，所有的神祇和魔鬼都被理性化而不復存在。儘管如此，在保留下來或自世界各個角落收集來的眾多神話與傳奇中，我們仍能一窺那沉靜人類軌跡的具體事物。」<sup>7</sup>無論現今實際冠禮儀式的存在與否，藉由對於《儀禮·士冠禮》的儀式象徵探究，我們得以窺探中國古老時代，對於「人」的存在，以及人處於宇宙當中的交互關係的所具有的思維模式。在此模型之下，我們得以了解到，無論古今，成人過程中的各種困境，都是人們長大成人必經的挑戰，也是千古不變的課題。若能放下唯一的理性化視野，我們擁有的是從古至今所留下的珍貴資產，並非單獨面對。藉由此神聖性軌跡的探索與體悟，宇宙原型便能透過象徵及引導，集萬物、眾人之力，合力幫助我們通過危機、完成這趟成人的英雄歷程。



---

<sup>7</sup> [美] Joseph Cambell 著，朱侃如譯：《千面英雄》（The Hero with Thousand Faces）（新店：立緒文化，2012年），頁106。

## 參考文獻

### 一、古籍

- 〔周〕李耳撰，〔魏〕王弼注：《老子道德經》，清乾隆敕刻武英殿聚珍本。
- 〔戰國〕呂不韋著，陳奇猷校注：《呂氏春秋》，上海市：上海古籍出版社，2002年。
- 〔漢〕劉文典撰：《淮南鴻烈集解二十一卷》，北京：中華書局，1989年。
- 〔漢〕司馬遷撰，〔劉宋〕裴駙集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《史記》（臺北：鼎文書局，1981年）〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書》，臺北：鼎文書局，1981年。
- 〔漢〕劉熙撰：《釋名》，北京：中華書局，1985年。
- 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，杭州：浙江古籍出版社，2007年。
- 〔清〕陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，北京：中華書局，2013年。
- 〔漢〕揚雄撰，〔宋〕司馬光集注，劉紹軍點校：《太玄集注》，北京：中華書局，2013年。
- 〔宋〕聶崇義撰：《新定三禮圖》，北京：中華書局影印；新華發行，1992年。
- 〔宋〕洪興祖撰，白化文等點校：《楚辭補注》，北京：中華書局，1983年。
- 〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，1995年。
- 〔清〕阮元審定，盧宣旬校：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1965年。
- 〔清〕孫希旦：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990年。
- 〔清〕姚際恒：《儀禮通論》，北京：中國社會科學出版社，1998年。
- 〔清〕凌廷堪著，彭林校點：《禮經釋例》，北京：北京大學出版社，2012年。
- 〔清〕董誥等編《全唐文》，北京：中華書局，1987年。
- 楊伯峻編：《春秋左傳注》，高雄：復文圖書出版社，1991年。
- 袁珂校注：《山海經校注》，臺北：里仁書局，2014年。
- 上海師範大學古籍整理組校點：《國語》，上海：上海古籍出版社，1978年。

### 二、中文著作

- 丁山：《甲骨文所見氏族及其制度》，北京：中華書局，1988年。
- 中華文化復興運動推行委員會主編：《生命禮俗研討會論文集》，臺北：中華文化復興運動推行委員會，1984年。
- 王小盾：《中國早期思想與符號研究——關於四神的起源及其體系形成》，上海：上海人民出版社，2007年。

- 王宵冰主編：《儀式與信仰：當代文化人類學新視野》，北京：民族出版社，2008年。
- 王啟發：《禮學思想體系探源》，鄭州：中州古籍出版社，2005年。
- 王國維：《觀堂集林》，上海市：上海書店，1992年。
- 王夢鷗註譯：《禮記今註今譯》，臺北：台灣商務印書館，1984年。
- 成守勇：《古典思想世界中的禮樂生活：以《禮記》為中心》，上海：上海三聯書店，2013年。
- 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版社，2014年。
- 吳存浩：《中國民俗通志》，濟南：山東教育出版社，2005年。
- 吳安安：《《儀禮》飲食物研究》，永和：花木蘭文化出版社，2010年。
- 呂微：《神話何為——神聖敘事的傳播與闡釋》，北京：社會科學出版社，2001年。
- 宋兆麟：《中國風俗通史（原始社會卷）》，上海：上海文藝出版社，2001年。
- 李亦園：《文化的圖像》，臺北：允晨文化，1992年。
- 李亦園：《宗教與神話論集》，新店：立緒文化，2004年。
- 李安宅：《《儀禮》與《禮記》之社會學的研究》，上海：上海人民出版社，2005年。
- 李福清：《中國神話故事論集》，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 李豐楙：《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》，北京：中華書局，2010年。
- 周何：《古禮今談》，臺北：國文天地發行，1992年。
- 周何：《禮記：儒家的理想國》，臺北：時報文化，2012年。
- 孟慧英：《論原始信仰與薩滿文化》，北京：中國社會科學出版社，2014年。
- 宗福邦、陳世銘、蕭海波主編：《故訓匯纂》，北京：商務印書館，2007年。
- 林素英：《古代生命禮儀中的生死觀——以《禮記》為主的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1997年。
- 林素英：《古代祭禮中之政教觀》，臺北：文津出版社，1997年。
- 林素英：《禮學思想與應用》，臺北：萬卷樓出版社，2003年。
- 林素娟：《空間、身體與禮教規訓：探討秦漢之際的婦女禮儀教育》，臺北：台灣學生書局，2007年。
- 林素娟：《美好與醜惡的文化論述：先秦兩漢觀人、論相中的禮儀、性別與身體觀》，臺北：台灣學生書局，2011年。
- 林素娟：《神聖的教化：先秦兩漢婚姻禮俗中的宇宙觀、倫理觀與政教論述》，臺北：學生書局，2011年。
- 林啟屏：《儒家思想中的具體性思維》，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- 金澤：《宗教人類學學說史綱要》，北京：中國社會科學出版社，2009年。
- 俞建章、葉舒憲：《符號、語言與藝術》，臺北：久大文化股份有限公司，1992年。

- 洪淑苓：《民間文學的女性研究》，臺北：里仁書局，2004年。
- 胡萬川：《真實與想像——神話傳說探微》，新竹：清華大學出版中心，2004年。
- 唐啟翠：《禮制文明與文化編碼：《禮記》的文化闡釋》，廣州：南方日報出版社，2010年。
- 姬秀珠：《儀禮飲食禮器研究》，臺北：里仁書局，2005年。
- 孫希旦：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990年。
- 荊雲波：《文化記憶與儀式敘事：《儀禮》的文化闡釋》，廣州：南方日報出版社，2010年。
- 高莉芬：《絕唱：漢代歌詩人類學》，臺北：里仁書局，2008年。
- 高莉芬：《蓬萊神話——神山、海洋與洲島的神聖敘事》，臺北：里仁書局，2007年。
- 常金倉：《周代禮俗研究》，臺北：文津出版社，1993年。
- 張雅惠、陳莉榛：《宗教心理學概論》，臺北：洪葉文化，2013年。
- 張鶴泉：《周代祭祀研究》，臺北：文津出版社，1993年。
- 郭振華：《中國古代人生禮俗文化》，西安：陝西人民教育出版社，1998年。
- 陳來：《古代、宗教思想與倫理——儒家思想的根源》，臺北：允辰文化，2005年。
- 陳來：《古代思想文化的世界：春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，臺北：允辰文化，2006年。
- 陳炳良：《神話、禮儀、文學》，臺北：聯經出版事業公司，1986年。
- 陳啟雲：《中國古代思想文化的歷史論析》，北京：北京大學出版社，2001年。
- 彭兆榮：《人類學儀式的理論與實踐》，北京：民族出版社，2007年。
- 彭兆榮：《飲食人類學》，北京：北京大學出版社，2013年。
- 彭卿雲主編：《中國文物精華大全》，臺北市：臺灣商務印書館，1994-1995年。
- 黃俊郎：《禮儀之邦寶典——禮記》，臺北：黎明文化，1993年。
- 楊寬：《古史新探》，出版地不詳：出版者不詳，1986年。
- 楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中研院文哲所，1996年。
- 楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1993年。
- 葉國良：《中國傳統生命禮俗》，臺北：五南出版社，2014年。
- 葉國良：《禮學研究的諸面向》，新竹：清華大學，2010年。
- 葉國良：《儀禮士冠禮研究（一）——經學與文化人類學的綜合考察》，國立臺灣大學中國文學系，1995年。
- 葉國良等著：《漢族成年禮及其相關問題研究》，臺北：大安出版社，2004年。
- 葉國良、夏長樸、李隆獻著：《經學通論》，臺北：大安出版社，2005年。
- 葉舒憲、田大憲：《中國古代神秘數字》，西安：陝西人民出版社，2010年。
- 葉舒憲、唐啟翠編：《儒家神話》，廣州：南方日報出版社，2011年。
- 葉舒憲：《中國神話哲學》，北京：中國社會科學出版社，1992年。



- 葉舒憲：《文學人類學教程》，北京：中國社會科學出版社，2010年。
- 葉舒憲：《金枝玉葉——比較神話學的中國視角》，上海：復旦大學出版社，2012年。
- 葉舒憲：《英雄與太陽》，西安：陝西人民出版社，2005年。
- 葉舒憲：《神話意象》，北京：北京大學出版社，2007年。
- 葉舒憲：《詩經的文化闡釋》，西安：陝西人民出版社，2004年。
- 葉舒憲主編：《國際文學人類學研究》，天津：百花文藝出版社，2006年。
- 葉舒憲編選：《神話—原型批評》，西安：陝西師範大學出版，2011年。
- 葉舒憲編選：《結構主義神話學》，西安：陝西師大出版社，2011年。
- 詹鄞鑫：《神靈與祭祀：中國傳統宗教綜論》，南京：江蘇古籍出版社，1992年。
- 鄒昌林：《中國古禮研究》，臺北：文津出版社，1992年。
- 趙錦元等：《世界民族知識叢書——鮮為人知的原始民族與文化》，北京：中央民族大學出版社，1999年。
- 劉曄原、鄭惠堅：《中國古代祭祀》，臺北：臺灣商務印書館，1998年。
- 鄧啟耀：《中國神話的思維結構》，重慶：重慶出版社，1992年。
- 錢玄：《三禮名物通釋》，江蘇：江蘇古籍出版社，1987年。
- 戴龐海：《先秦冠禮研究》，鄭州：中州古籍出版社，2006年。
- 鍾宗憲：《中國神話的基礎研究》，臺北：洪葉文化，2006年。
- 瞿明安等：《象徵人類學理論》，北京：人民出版社，2014年。
- 譚佳：《斷裂中的神聖重構：《春秋》的神話隱喻》，廣州：南方日報出版社，2010年。
- 關永中：《神話與時間》，臺北：台灣學生書局，2007年。
- 顧希佳：《社會民俗學》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003年。
- 顧寶田，鄭淑媛注釋，黃俊郎校閱：《新譯儀禮讀本》，臺北：三民書局，2002年。
- 金澤：《宗教禁忌》，北京：社會科學文獻出版社，1998年。
- 居閔時、瞿明安主編：《中國象徵文化》，上海：上海人民出版社，2011年。
- 楊美惠：《禮物、關係學與國家：中國人際關係與主體性結構》，南京：江蘇人民出版社，2009年。
- 彭美玲：《古代禮俗左右之辨研究：以三禮為中心》，臺北：台大出版委員會，1997年。
- 鄧啟耀：《衣裝上的秘境》，臺北：台灣珠海出版有限公司，1993年。
- 鄧啟耀：《中國神話的思維結構》，重慶：重慶出版社，2004年。
- 肖世孟：《先秦色彩研究》，北京：人民出版社，2013年。
- 王銘銘：《象徵與社會：中國民間文化的探討》，天津：天津人民出版社，1997年。
- 許進雄：《中國古代社會：文字與人類學的透視》，臺北：臺灣商務印書館，1995年。

- 陳茂同：《中國歷代衣冠服飾制》，天津：百花文藝出版社，2005年。
- 魯士春：《先秦容禮研究》，臺北：天工書局1998年。
- 周汛、高春明：《中國古代服飾風俗》，臺北：文津出版社，1988年。
- 戴徵編：《中國古代服飾簡史》，臺北：南天書局，1992年。
- 高春明：《中國古代平民服裝》，臺北：台灣商務印書館，1998年。
- 楊儒賓：《中國古代思維方式探索》，臺北：正中出版社，1996年。
- 張亮采：《中國風俗史》，北京：東方出版社，1996年。
- 張紫晨：《中國民俗與民俗學》，臺北：南天書局，1995年。
- 沈文倬：《薊閣文存》，北京：商務印書館，2006年。

### 三、外文譯著

- 〔丹麥〕安徒生(H.C. Andersen)著、葉君健譯：《安徒生故事全集》(Eventyr og Historier)，臺北：遠流出版社，1999年。
- 〔日〕大林太郎著，林相泰、賈福永譯：《神話學入門》，北京：中國民間文藝出版社，1989年。
- 〔日〕吉田禎吾著，王子今、周蘇平譯：《宗教人類學》，西安：陝西人民教育出版社，1984年。
- 〔日〕蜂屋邦夫：《儀禮士冠疏》，東京：東京大學東洋文化研究所，1984年。
- 〔加拿大〕Murray Stein 著，朱侃如譯：《榮格的心靈地圖》(Jung's Map of The Soul: an Introduction)，新店：立緒文化，1999年。
- 〔法〕馬賽爾·莫斯(Marcel Mauss)著；汲喆譯：《禮物：古代社會中交換的形式與理由》(An essay on the gift: the form and reason of exchange in archaic societies)，上海：上海人民出版社，2002年。
- 〔法〕列維·布留爾(Lucien Lévy-Bruhl)著，丁由譯：《原始思維》(Primitive mentality)，北京：商務印書館，2014年。
- 〔法〕克洛德·列維—斯特勞斯(Claude Lévis-Strauss)著，李幼蒸譯：《野性的思維》(La Pensée Sauvage)，北京：中國人民大學出版社，2006年。
- 〔法〕克洛德·列維—斯特勞斯(Claude Lévis-Strauss)著，周昌忠譯：《神話學：生食與熟食》(Mythologiques:Le Cru Et Le Cuit)，臺北：時報文化公司，2000年。
- 〔法〕阿諾爾德·范熱內普(Arnold Van Gennep)著，張舉文譯：《過渡禮儀》(The rites of passage)，北京：商務印書館，2010年。
- 〔法〕涂爾幹(Émile Durkheim)著，芮傳明等譯：《宗教生活的基本形式》(The Elementary Forms of The Religious Life)，苗栗：桂冠圖書出版，1992年。
- 〔法〕葛蘭言(Marcel Granet)著，汪潤譯：《中國人的信仰》(La religion des Chinois)，哈爾濱：哈爾濱出版社，2012年。
- 〔美〕Diane K. Osbon 著，朱侃如譯：《坎伯生活美學》，新店：立緒文化，1997

年。

- [美] Joseph Cambell, Bill Moyers 著, Betty Sue Flowers 編, 朱侃如譯:《神話》(The Power of Myth), 新店:立緒文化, 2012 年。
- [美] Joseph Cambell 著, 朱侃如譯:《千面英雄》(The Hero with Thousand Faces), 新店:立緒文化, 2012 年。
- [美] Joseph Campbell 著, 李子寧譯:《神話的智慧:時空變遷中的神話》(Transformations of myth through time), 臺北:立緒文化, 2006 年。
- [美] Robert H.Hopcke 著, 蔣韜譯:《導讀榮格》(The Guided Tour of the collected works of C.G.Jung), 新店:立緒文化, 1997 年。
- [美] 艾蘭(Allen,S.) 著, 余佳譯:《世襲與禪讓:古代中國的王朝更替傳說》(The Heir and the Sage: Dynastic Legend in Early China), 北京:商務印書館, 2010 年。
- [美] 艾蘭著, 汪濤譯:《龜之謎:商代神話、藝術和宇宙觀研究》(The Shape of Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China), 北京:商務印書館, 2010 年。
- [美] 艾蘭著, 張海晏譯:《水之道與德之端·中國早期哲學思想的本喻》(The Way of Water and Sprouts of Virtue), 北京:商務印書館, 2010 年。
- [美] 斯塔伯克(E.D. Starbuck) 著, 楊宜音譯:《宗教心理學》(The psychology of religion), 苗栗:桂冠, 1997 年。
- [美] 路易士·海德(Lewis Hyde) 著, 吳佳綺譯:《禮物的美學》(The Gift :Imagination and the Erotic Life of Property), 臺北:商周出版社, 2007 年。
- [美] 潘乃德(Ruth Benedict), 黃道琳譯:《文化模式》(Patterns of Culture), 臺北:巨流圖書公司, 1976 年。
- [美] 閻雲翔著, 李放春、劉瑜譯:《禮物的流動:一個中國村莊中的互惠原則與社會網絡》(The Flow of Gift : Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village), 上海:上海人民出版社, 2000 年。
- [英] J.G.弗雷澤(James George Frazer) 著, 汪培基, 徐育新, 張澤石譯, 汪培基校:《金枝——巫術與宗教之研究》(The Golden Bough: a Study in Magic and Religion), 北京:商務印書館, 2013 年。
- [英] 汪濤著; 鄧曉娜譯:《顏色與祭祀:中國古代文化中顏色涵義探幽》, 上海:上海古籍出版社, 2013 年。
- [英] 泰勒(Edward Tylor) 著, 連樹聲譯:《原始文化:神話、哲學、宗教、語言、藝術和習俗發展之研究》(Primitive Culture :Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom), 桂林:廣西師範大學出版社, 2005 年。
- [英] 菲奧納·鮑伊(Fiona Bowie) 著, 金澤等譯:《宗教人類學導論》(The Anthropology of Religion : An Introduction), 北京:中國人民大學出版社, 2004 年。
- [英] 赫麗生(Jane Ellen Harrison) 著, 謝世堅譯:《古希臘宗教的社會起源》

- (Themis:A Study of Greek Religion)，桂林：廣西師範大學出版社，2004年。
- 〔奧〕佛洛伊德(Sigmund Freud,1856-1939)著，李至宜、謝靜怡譯，蔡佩伶、陳琳美審定：《圖騰與禁忌》(Totem und Tabu)，臺中：好讀，2013年。
- 〔瑞士〕卡爾·古斯塔夫·榮格(Carl Gustav Jung)著；徐德林譯：《原型與集體無意識》(The Archetypes and The Collective Unconscious)，北京：國際文化出版公司，2011年。
- 〔瑞士〕卡爾·榮格主編，龔卓君譯：《人及其象徵：榮格思想精華》(Man and His Symbols)，新店：立緒文化，2013年。
- 〔瑞士〕榮格著，馮川、蘇克譯：《心理學與文學》(Psychology and Literature)，北京：北京聯合出版公司，2013年。
- 〔德〕卡西勒(Ernst Cassirer)著，于曉等譯：《語言與神話》(Sprache und Mythen)，苗栗：桂冠圖書股份有限公司，1990年。
- 〔德〕卡西爾著，結構群譯：《人論》(An essay on man: an introduction to a philosophy of human culture)，臺北：結構群文化事業有限公司，2005年。
- 〔德〕恩斯特·卡西爾(Ernst Cassirer)：《神話思維》(Mythical Thought)，北京：中國社會科學出版社，1992年。
- 〔德〕利普斯(Julius E.)著，汪寧生譯：《事物的起源》(The origin of things(A culture history of man))，蘭州：敦煌文藝出版社，1982年。
- 〔德〕埃利希·諾伊曼(Erich Neumann)著，李以洪譯：《大母神：原型分析》(The Great Mother)，北京：東方出版社，1998年。
- 〔羅馬尼亞〕伊利亞德(Mircea Eliade)著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》(The Sacred & The Profane: The Nature of Religion)，苗栗：桂冠圖書，2000年。
- 〔羅馬尼亞〕伊利亞德著，晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的存在：比較宗教的範型》(Patterns in Comparative Religion)，廣西：廣西師範大學出版社，2008年。
- 〔羅馬尼亞〕耶律亞德著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》(Le Mythe de l'éternel retour: archetypes et repetition)，臺北：聯經出版社，2000年。
- 〔蘇格蘭〕特納(Victor Witter Turner)著，趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯：《象徵之林：恩登希人儀式散論》(The Forest of symbols:Aspects of Ndembu Ritual)，北京：商務印書館，2012年。
- 〔蘇格蘭〕維克多·特納著，黃劍波、柳博譯：《儀式過程：結構與反結構》(The Ritual Process: Structure and Anti-Structure)，北京：中國人民大學出版社，2006年。

#### 四、學位論文

- 白勝喜：《中國古代禮制空間的象徵意義》，國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文，1993年。

- 邱克亞：《冠禮沿革考論》，南京師範大學中國古典文獻學碩士論文，2010年。
- 邱衍文：《冠禮研究（上）》，文化大學中國文學系碩士論文，1969年。
- 金侑希：《中、韓成年禮比較研究——以冠禮為討論中心》，國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，2014年。
- 張宜玲：《童話故事中的老人智慧與 Erikson 的統整觀敘述：重返自性的曼陀羅之旅》，國立高雄師範大學成人教育研究所博士論文，2009年。
- 郭玉娟：《人文教化傳統視野中的周代成人禮》，曲阜師範大學歷史學碩士論文，2009年。
- 黃榆惠：《三禮書中喪禮的儀式與象徵研究》，國立成功大學中國文學系碩士論文，2011年。
- 蘇柔雯：《七夕的由來及其節俗研究——兼論台俗十六歲成年禮》，國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，2000年。

## 五、期刊論文

- 尹德民：〈儀禮冠禮、成年禮禮原〉，《臺北文獻》第 113 期，1995 年 9 月，頁 43-51。
- 王尚楠：〈淺析非遺《朱子家禮》中的冠禮〉，《大眾文藝》第 11 期，2014 年 6 月，頁 8。
- 王倩：〈人類學帶給神話學的變革——從神聖儀式的發現如何改變文學式神話研究〉，《民族文學研究》，2009 年第 3 期，頁 71-77。
- 史應勇：〈鄭玄經學三論〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2004 年第 3 期，頁 85-92。
- 田兆元：〈論神話研究的民俗學路徑〉，《政大中文學報》第 15 期，2001 年 6 月，頁 95-112。
- 白華：〈古代冠禮簡論〉，《甘肅社會科學》，2003 年第 6 期，頁 147-148。
- 成守勇：〈冠禮：成人的期待與認同——從文本《禮記》的視角看〉，《淮陰師範學院學報（哲學社會科學版）》第 31 卷第 1 期，2009 年 1 月，頁 26-29。
- 朱存明、陳剛：〈百年文學人類學研究範式的審美視閥〉，《江蘇行政學院學報》2004 年第 5 期，頁 110-115。
- 江美華：〈從《禮記·冠義》論儒家成人禮的意義〉，《鵝湖學誌》第 32 期，2004 年 6 月，頁 143-172。
- 余建偉：〈簡論冠禮中的拜母不拜父〉，《西北民族大學歷史文化學院》，甘肅蘭州，2012 年第 19 期，頁 3。
- 宋金國、劉國聯：〈「陰陽五行」對先秦服飾的影響〉，《管子學刊》2010 年第 5 期，頁 88-91。
- 李隆獻：〈歷代成年禮的特色與沿革——兼論成年禮衰微的原因〉，《臺大中文學報》第 18 卷，2003 年，頁 85-138。
- 李豐楙：〈由常入非常：中國節日慶典中的狂文化〉，《中外文學》第 22 卷第 3 期，

頁 116-150。

- 周倩平：〈冠禮文化探微——中國古代成年禮的文化特徵〉，《文藝評論》2011 年第 8 期，頁 148-152。
- 周絢隆：〈中國古代的冠禮〉，《民俗研究》1994 年第 1 期，頁 39-43。
- 林素娟：〈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〉，《清華學報》新 43 卷第 3 期，2013 年 9 月，頁 385-430。
- 林素娟：〈飲食禮儀的身心過渡意涵及文化象徵意義——以三《禮》齋戒、祭祖為核心進行探討〉，《中國文哲研究集刊》第 32 期，2008 年 3 月，頁 171-216。
- 柳清：〈論青少年成人儀式的傳承——以中日兩國為視角〉，《武陵學刊》第 34 卷第 4 期，2009 年 7 月，頁 61-64。
- 胡發貴：〈中國古代的「成人」觀念〉，《文史知識》，1995 年 1 月，頁 24-28。
- 唐啟翠：〈東房與「再生」聖地—從冠禮空間看中國神話歷史〉，《重慶文理學院學報》（社會科學版）第 29 卷第 4 期，2010 年 7 月，頁 22-27。
- 孫翠香：〈歷史上的「成人禮」：「冠禮」、「笄禮」及「度戒」青少年研究〉，《山東省團校學報》，2014 年第 3 期，頁 2-4。
- 徐福全：〈成年禮的淵源與時代意義〉，《臺北文獻》，1991 年 3 月，頁 25-50。
- 馬金亮：〈周代冠禮中取「字」儀節的文化意義〉，《哈爾濱學院學報》2012 年第 9 期，頁 111-115。
- 馬金亮：〈論古禮中所見周人的年齡劃分觀念——以冠禮和喪禮為例〉，《重慶第二師範學院學報》2014 年第 5 期，頁 46-49。
- 馬黎麗：〈名字序文體源流和特徵〉，《興義民族師範學院學報》2006 年第 1 期，頁 34-38。
- 高莉芬：〈會見西王母：《穆天子傳》中的西王母與瑤池宴〉，《民間文學年刊》第 2 期增刊《2008 民俗暨民間文學國際學術研討會專號》，年月，頁 135-156。
- 高錦花：〈古代禮儀活動中的原始文化要素舉隅〉，《寧夏社會科學》2008 年第 1 期，頁 163-166。
- 張文安：〈略論中國古代的冠禮〉，《新鄉學院學報（社會科學版）》2003 年第 4 期，頁 36-38。
- 張弘、馬婷婷：〈中國古代禮的起源問題新探〉，《濟南大學學報》第 21 卷第 1 期，頁 55-58。
- 張宇紅：〈試從《樂記》看先秦儒家的成人理想〉，《文學教育》2011 年 5A 期，頁 83-83。
- 張自慧：〈中國古代冠禮的德育價值探析〉，《成人教育》，第 2011 卷第 8 期，頁 42-45。
- 張彩雲：〈周代冠禮的運作規程〉，《廣東：南方職業教育學刊》第 3 卷第 5 期，2013 年 9 月，頁 79-83。
- 張瑞濤：〈論先秦儒家「成人之道」〉，《中國石油大學學報（社會科學版）》第 23 卷第 5 期，頁 75-79。

- 曹現娟：〈「冠冕」的文化意味〉，《青年文學家》第 30 期，2013 年 7 月，頁 94-94。
- 陳建憲：〈論神話學的基本概念與方法〉《湖北民族學院學報（社會科學版）》，第 15 卷第 2 期，頁 1-6。
- 陳惠珍：〈古文獻中記載冠禮史料考略〉，《文史博覽（理論）》2013 年第 4 期，頁 16-17。
- 陳槃：〈古社會田狩與祭祀之關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》20 本下冊，1948 年 12 月，頁 1-17。
- 彭林：〈冠者禮之始也：冠禮〉，《文史知識》2003 年第 6 期，頁 116-125。
- 彭勇：〈明代皇室冠禮述評〉，《北京聯合大學學報》（人文社會科學版）第 8 卷第 2 期，2010 年 5 月，頁 31-36。
- 朝黎明：〈中國古代冠禮及其文化元素〉，《內蒙古社會科學》2012 年第 3 期，頁 133-135。
- 黃俊郎：〈冠禮的起源及其意義〉，《孔孟月刊》第 19 卷第 2 期，頁 10-15。
- 楊天宇：〈略述鄭玄校勘《三禮》所遵循的原則〉，《井岡山大學學報》第 31 卷第 3 期，2010 年 5 月，頁 115-120。
- 楊天宇：〈鄭玄校《儀禮》兼採今古文的二原則——字義貼切的原則和習用易曉的原則〉，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》第 37 卷第 6 期，2004 年 11 月，頁 88-92。
- 楊明、湯海豔：〈中國古代冠禮的道德意蘊〉，《武陵學刊》第 36 卷第 1 期，2011 年 1 月，頁 1-5。
- 楊朝明：〈傳統的「成人禮」與學校人文教育〉，《濟南大學學報》（社會科學版）第 20 卷第 6 期，2010 年 11 月，頁 43-47。
- 楊儒賓：〈太極與正直——木的通天象徵〉，《臺大中文學報》第 22 期，2005 年 6 月，頁 1-39。
- 楊儒賓：〈渾沌與創造〉，收於張偉保編：《傳統儒學、現代儒學與中國現代化》（香港：新亞研究所，2002 年），頁 251-278。
- 葉國良：〈《儀禮》與《詩經》互證的學術意義〉，《中國經學》第十輯，頁 21-36。
- 葉國良：〈從出土文物看《儀禮》內容的時代〉，《人文中國學報》第 21 期，2015 年 11 月，頁 79-95。
- 葉國良：〈論《儀禮》卜筮與求日擇人的幾個問題〉，《中正漢學研究》，2014 年第 1 期，2014 年 6 月，頁 79-93。
- 葉舒憲：〈中華文明探源的比較神話學視角〉，《江西社會科學》，2009 年 6 月，頁 14-21。
- 葉舒憲：〈文學人類學：探尋文化表述的多重視野〉《西南民族大學學報》（人文社會科學版），2001 年第 1 期，頁 166-171。
- 葉舒憲：〈文學人類學的理論與方法——當代中國文學思想的人類學轉向視角〉，《河北學刊》第 31 卷第 3 期，頁 87-90。
- 葉舒憲：〈經典的誤讀與知識考古——以《詩經·鴟鴞》為例〉《陝西師範大學學

- 報》，2006年第4期，頁56-64。
- 蒲生華：〈古代冠禮在河湟漢族婚禮中的遺存〉，《青海師範大學學報》（哲學社會科學版），2011年第5期，頁75-79。
- 趙素燕：〈馬塞爾·莫斯的社會秩序建構——以《禮物》為例〉，《山西高等學校社會科學學報》第25卷第11期，2013年11月，頁58-60。
- 劉芳：〈《儀禮·士冠禮》與《朱子家禮·冠禮》之比較〉，《文教資料》第36期，2013年3月，頁54-56。
- 劉增貴：〈門戶與中國古代社會〉，《中央研究院歷史研究所集刊》第68本第4分，1997年12月，頁817-897。
- 樊東：〈淺述中國古代取「字」禮俗由盛到衰的過程〉，《劍南文學（經典閱讀）》2012年第3期，頁157-157。
- 蔣棟元、黃友明：〈成人禮儀考查及主題意義〉，《重慶交通大學學報（社會科學版）》第8卷第3期，2008年6月，頁65-68。
- 鄭伊庭：〈「成人」與「醇儒」——論陳、朱之辯中儒學理想的分歧〉，《有鳳初鳴年刊》第5期，2009年10月，頁393-407。
- 鄭軍：〈論士冠禮儀式體現的先秦儒家「成人」教育思想〉，《常州資訊職業技術學院學報》2011年第3期，頁85-87。
- 冀桐、吳豐瑜：〈《魯濱遜漂流記》與成人儀式〉，《溫州大學學報（社會科學版）》第22卷第2期，2009年3月，頁64-69。
- 錢榮貴：〈鄭玄的注經思想及其體系〉，《山東社會科學》2013年第9期，頁109-114。
- 戴龐海：〈「君子行禮，不求變俗」——析先秦時期冠禮的「特例」〉，《河南師範大學學報》（哲學社會科學版）第33卷第6期，2006年11月，頁124-128。
- 戴龐海：〈冠禮研究文獻綜述〉，《河南圖書館學刊》2006年第4期，頁110-113。
- 戴龐海：〈冠禮起源於母系氏族時期考〉，《河南師範大學學報》（哲學社會科學版）2006年第3期，頁143-146。
- 戴龐海：〈略論中國古代冠禮的教育功能〉，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》2005年第2期，頁22-26。
- 戴龐海：〈論中國古代冠禮的特徵屬性〉，《中州學刊》2006年第3期，頁200-202。
- 韓高年、鄧國均：〈周初冠禮儀式樂歌及儀式誦辭考論——以《周頌》四詩與《周書·無逸》為中心〉，《西北師大學報》（社會科學版）2011年第6期，頁9-13。
- 韓鼎：〈結構主義神話學評析〉，《廣西民族研究》2009年第2期，頁91-97。
- 簡孝平：〈古代成人儀式的文化精神〉，《中國青年研究》2008年第7期，頁60-63。